



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد
عمر الکرمان

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

كتاب الطهارة

كاتبه

شيخ الإسلام العلامة

إمامنا العلامة

رحمته

الجلد الاول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطهاره

كاتب:

محمد على اراكى

نشرت فى الطباعة:

موسسه فى طريق الحق

رقمى الناشر:

مركز القائمىه باصفهان للتحريرات الكمبيوترىه

الفهرس

٥	الفهرس
١١	الطهاره المجلد ١
١١	اشارة
١١	المقدمه
١١	[فصل فى المياه]
١١	[فى أقسام المياه على الإجمال]
١١	اشارة
١٦	[مسائل]
١٦	[الماء المضاف طاهر و ينجس بملاقاة النجاسة]
١٨	[بقاء الإطلاق و الإضافة بالتصعيد فى الماء المطلق و المضاف و طهارتهما به إذا تنجسا]
٢٤	[فى حكم الشك فى الماء أنه مطلق أو مضاف]
	[فى حكم المضاف النجس إذا استهلك فى الكر أو الجارى و حكمه إذا خرج عن الإطلاق إلى الإضافة أو انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطين]
٢٦	[نجاسة الماء المطلق بأقسامه بالتغير الحسى لا التقديرى]
٣٠	[فى حكم الحوض المتنجس]
٣٣	[فى حكم الماء إذا وقعت فيه النجاسة و لم يتغير إلا بعد مدة]
٣٣	اشارة
٤٢	مسألة: لا إشكال فى نجاسة الكر بتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة «١»
٤٥	مسألة: لو تغير طرف من الحوض حكم بنجاسته بلا اشكال، و أما الطرف الآخر فإن كان بمقدار الكر فلا ينجس
٤٦	مسألة: هل المياه النجسة بعد زوال التغير عن متغيرها قابل للتطهير أو لا، و على الأول يكفى الاتصال بالعاصم أو يلزم الامتزاج معه؟
٤٨	مسألة: لو تغير الماء العاصم بمجموع الداخل و الخارج من نجاسة واحدة
٤٨	مسألة: لو لاقى الجزء السافل من الماء الجارى- من الأعلى إلى الأسفل- نجاسة فسرى التغير من الجزء السافل إلى العالى
٤٩	مسألة: قد يستدل على طهارة الكثير المتغير بمجرد زوال تغيره و لو من قبل نفسه
٥٠	[القسم الأول فى الماء الجارى]

- ٥٠ اشارة
- ٥٣ فصل فى اعتصام الماء الجارى
- ٥٥ [القسم الثانى فى الماء الراكد]
- ٥٥ اشارة
- ٥٦ [فى انفعال الماء الراكد القليل بالنجاسة]
- ٦٧ [فى تحديد ماء الكر وزنا و مساحة]
- ٧٠ [فى حكم أحد المائين المعين النجس و لم يعلم وقوع النجاسة فيهما]
- ٧٤ [فى حكم الماء القليل النجس المتمم كرا]
- ٧٧ [القسم الثالث فى ماء المطر]
- ٧٧ اشارة
- ٨٠ [فى حكم تقاطر ماء المطر على الإناء المتروس بماء نجس]
- ٨١ [فى حكم تقاطر المطر على الثوب أو الفراش أو الإناء النجس]
- ٨٤ [القسم الرابع فى ماء البئر]
- ٨٤ اشارة
- ٩٤ [فيما تثبت به نجاسة ماء البئر]
- ٩٨ [فى حكم شرب ماء البئر النجس]
- ٩٨ [القسم الخامس فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر و الأصغر]
- ٩٨ اشارة
- ١٠١ [الكلام فى غسالة الاستنجاء]
- ١٠١ اشارة
- ١٢٠ بقى هنا أمور:
- الأول: على القول بطهارة غسالة الاستنجاء هل يجوز الوضوء و الغسل به مطلقا أو لا يجوز مطلقا، أو يفصل بين الرافع منهما و غير الرافع؟
- الثانى: الاستنجاء، سواء كان لغة أعم من البولى و من الغائطى، أم كان مختصا بالثانى
- الثالث: قد اشترط فى طهارة ماء الاستنجاء على القول بها أمور:

الرابع: على القول بطهارة ماء الاستنجاء، هل يخص ذلك بما إذا كان خروج البول أو الغائط من المخرج الطبيعي المتعارف في غالب الناس

١٢٣ [حكم الشك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات]

١٢٥ [في حكم الشك في وصول النجاسة من الخارج أو مع الغائط]

١٢٥ [القسم السادس في الماء المشكوك نجاسته]

١٢٥ إشارة

١٢٨ [في حكم الماء المشتبه أو المغصوب في محصور]

١٣٢ [في حكم اشتباه الماء المضاف بالمحصور إن أراد الوضوء أو الغسل به]

١٣٤ [في حكم الماء المشكوك إطلاقه و إضافته و لم تعلم حالته السابقة بأنه كان مطلقاً]

١٣٥ [حكم الماء إذا علم إجمالاً أنه نجس أو مضاف]

١٣٦ [حكم الوضوء بأحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبيّة و قد أريق الآخر]

١٣٨ [في حكم ملاقى الشبهة المحصورة]

١٤٨ [في حكم الإناء المشترك و قد أذن أحدهما بالتصرف في ماله]

١٤٩ [حكم المائين توضعاً بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجساً]

١٥١ في كيفية التطهير بالماء:

١٥١ إشارة

١٥١ الأول: في لزوم العدد في الغسل و عدمه

١٥٥ المقام الثاني: في لزوم العصر في غسل ما ينفذ فيه الماء

١٥٧ المقام الثالث: في اعتبار الورود

١٥٧ إشارة

١٥٧ مسألة: طريق تطهير المضاف النجس جعله متحداً مع ماء عاصم

١٦٠ [في النجاسات و أحكامها]

١٦٠ [أما أعدادها]

١٦٠ [الأول و الثاني البول و الغائط]

١٦٠ إشارة

- ١٦٧ [فى أن ملاقة الغائط فى الباطن لا توجب النجاسة]
- ١٧٢ [فى حكم بيع البول و الغائط و سائر المنافع]
- ١٧٤ [حكم بول الحيوان و روثه إذا لم يعلم كونه مأكول اللحم أو لا]
- ١٧٨ [الثالث فى المنى]
- ١٧٩ [الرابع الميتة]
- ١٧٩ اشارة
- ١٩٦ [فى حكم فأرة المسك المبانة من الحى]
- ٢٠١ [حكم ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم، أو الشحم، أو الجلد]
- ٢١٣ [فى حكم السقط قبل ولوج الروح فيه و حكم الفرخ فى البيض]
- ٢١٥ الكلام فى ما يقبل التذكية من الحيوان و ما لا يقبلها
- ٢١٥ اشارة
- ٢١٥ أما المقام الأول: فربما يقال: إن الأصل الجارى عند الشك هو أصله عدم التذكية:
- ٢١٨ و أما المقام الثانى [فمقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة]
- ٢٢٢ [الخامس: فى الدم]
- ٢٢٢ اشارة
- ٢٢٥ [فى حكم الدم المتخلف فى الذبيحة و و سائر المنافع]
- ٢٢٦ [فى حكم الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح]
- ٢٢٧ [فى حكم الدم المتخلف فى الصيد بعد خروج روحه بألة الصيد]
- ٢٢٧ [فى حكم الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أم لا]
- ٢٣٤ [السادس و السابع: فى الكلب و الخنزير البريتان]
- ٢٣٩ [الثامن: فى الكافر بأقسامه]
- ٢٤٦ [التاسع: فى الخمر و كل مسكر مائع]
- ٢٤٩ [فى حكم العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه]
- ٢٤٩ اشارة

- ٢٧٣ مسألة: لو صار العصير خلا فالنص دال على الحلية
- ٢٧٥ «مسألة: هل المعتبر في حد الحرمة في كل عصير قلنا بها فيه ما ذا، هل هو مجزء الغليان
- ٢٧٨ [في حكم العصير إذا صار دبسا بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه]
- ٢٧٩ مسألة «١»: لو صبّ العصير من قدر لم يغل على قدر عصير آخر غلى و ذهب ثلثه، ثم اذهب ثلثا المجموع
- ٢٨١ [العاشر في الفقاع]
- ٢٨٢ [الحادى عشر: في عرق الجنب من الحرام]
- ٢٨٢ اشارة
- ٢٨٤ [حكم عرق الجنب من الحرام بم من الحلال أو العكس]
- ٢٨٦ [في حكم نجاسة عرق الصبى الغير بالغ من الحرام]
- ٢٨٦ [في حكم عرق المجنب من حرام إذا تيمم]
- ٢٨٦ [الثانى عشر في عرق الإبل الجلالة]
- ٢٨٧ اشارة
- ٢٨٨ [في حكم الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفأر]
- ٢٩٠ [في حكم الأشياء المشكوكة لاحتمال كونه من]
- ٢٩٢ [في طريق ثبوت النجاسة أو التنجس]
- ٢٩٢ اشارة
- ٢٩٣ [في حكم العلم الإجمالى كالتفصيلي]
- ٢٩٥ [في حكم اعتبار حصول الظن بصدق البينة]
- ٢٩٥ [في حكم ذكر مستند الشهادة فى البينة]
- ٢٩٥ [حكم ما إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها]
- ٢٩٦ [حكم ما إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما]
- ٢٩٩ [في حكم ما لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا]
- ٣٠٢ [حكم ثبوت النجاسة و عدم ثبوتها بالخبر]
- ٣٠٤ [حكم سماع قول الشريكين بالنجاسة إذا كان بيدهما شيئا]

- ٣٠٥ [فى حكم اعتبار قبول قول صاحب اليد إذا كان قبل الاستعمال]
- ٣٠٦ فصل فى كيفية تنجس المتنجسات
- ٣٠٦ مسألة: وجه تنجيس المتنجس:
- ٣٠٦ مسألة: من الكبريات المسلمة المبرهنه عدم جريان الاستصحابات المثبتة
- ٣٠٧ [فى حكم تنجس المتنجس بنجاسة ثانية]
- ٣١١ [حكم أن المتنجس منجس أم لا؟ و هل يجرى عليه أحكام النجس]
- ٣١٢ فصل فى أحكام النجس و المتنجس
- ٣١٢ اشارة
- ٣١٧ [حكم إزالة النجاسة عن المساجد]
- ٣٢١ [فى أن إزالة النجاسة عن المساجد واجب كفاي]
- ٣٢٣ مسألة: لا فرق فى هذا الحكم بين المتنجس و النجس
- ٣٢٤ [حكم وجوب إزالة النجاسة عن المساجد و قد دخل وقت الصلاة]
- ٣٢٧ [فى حكم إزالة النجاسة عن المساجد عاتما أو خاضا و حكم المكان المعد للصلاة فى داره]
- ٣٢٨ مسألة: لو جعل عنوان المسجدية مخصوصا بطائفة خاصة
- ٣٢٨ مسألة: لا يبعد أن يقال: إن قوام عنوان المسجدية يكون بأحد شيئين:
- ٣٢٩ مسألة: لو غصب المسجد غاصب و جعله سوقا، فهل يجوز المرور من هذا السوق؟
- ٣٣٠ [حكم المجنب يرى نجاسة و يريد إزالتها]
- ٣٣١ مسألة: مرتبطة بأحكام المساجد، و باب التيمم أيضا
- ٣٣٢ مسألة: قد مرّ أنه لو وقف عنوان المسجد على طائفة خاصة ففى المسألة ثلاثة أقوال:
- ٣٣٣ مسألة: فى الواجبات الكفائية التى علمنا أن غرض الشارع و نظره متعلق بفعل واحد، غاية الأمر لا يوجه الخطاب إلى عنوان الواحد
- ٣٣٤ [فى حكم وجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة]
- ٣٣٦ [حكم التطهير إذا توقف على بذل مال]
- ٣٣٧ تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الطهارة المجلد ١

إشارة

سرشناسه : اراكي، محمدعلي، ١٢٧٣ - ١٣٧٣.
 عنوان و نام پديد آور : ... الطهارة / تاليف محمدعلي الاراكى.
 مشخصات نشر : [قم] : موسسه فى طريق الحق، ١٤١٥ق. = - ١٣٧٣ = ١٣٧٣-
 شابك : ٧٠٠٠ ريال (ج.١)
 يادداشت : عربى.
 يادداشت : كتابنامه.
 موضوع : فقه جعفرى -- رساله عمليه
 موضوع : طهارت
 شناسه افزوده : موسسه در راه حق
 رده بندى كنكره : BP١٨٥/٢/الف٤ك٢ ١٣٧٣
 رده بندى ديويى : ٢٩٧/٣٥٢
 شماره كتابشناسى ملي : م٧٨-١٦٠٩٩

المقدمه

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

[فصل فى المياه]

[فى أقسام المياه على الإجمال]

إشارة

قال فى العروة الوثقى:
 «فصل فى المياه» «١» «الماء إما مطلق، أو مضاف كالمعتصر من الأجسام، أو الممتزج بغيره ممّا يخرج عن صدق اسم الماء، و المطلق أقسام: الجارى، و النابع غير الجارى، و البثر، و المطر، و الكز، و القليل، و كل واحد منها مع عدم ملاقاء النجاسة طاهر مطهر من الحدث و الخبث».
 الماء إما مطلق و إما مضاف و ربّما يقسم الأوّل إلى الجارى و النابع غير الجارى و البثر و المطر و الكر و القليل.
 و فيه: أنّ النابع الغير الجارى كالحياض الصغار التى ينبع ماؤها و يقف و لا

(١) ما بين (» إلى آخر الكتاب هو عبارة العروة الوثقى، فلا تغفل.

يصدق عليها اسم الجاهى لعدم جريانها على وجه الأرض و لا البئر كما هو واضح ليس له عنوان مستقل لا فى الأخبار و لا فى كلمات الأصحاب- رضوان الله تعالى عليهم-، فلا- يصح عدّه قسما على حدة بخلاف البواقي، فإنها موضوعات مستقلة فى الأخبار و فى كلماتهم و لها آثار خاصة أيضا، فلا بد فى الماء المذكور إما من الحكم بخروجه عن الماء المعتصم الغير المنفعل و اجراء حكم مطلق الماء عليه من انفعال قليله بمجرد الملاقاه و كثيرة بالتغير، و حصول تطهيره بإلقاء الكز عليه، و إما من إلحاقه بماء البئر فى الحكم بناء على أن التعليل الواقع فى صحيحه إسماعيل بن بزيع المعمول بها عند المتأخرين: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب الطعم لأن له مادة» (١) راجع إلى كلتا القضيتين أعنى: قضية عدم التنجس إلا بالتغير، و قضية حصول التطهير بالنزح.

إذ حينئذ يستفاد من عموم التعليل قضيتان عامتان:

إحداهما: أن كل ماء ذى مادة لا ينجس إلا بالتغير، و الثانية: أن كل ماء ذى مادة إذا تنجس بالتغير يطهر بالنزح. و أما لو كان راجعا إلى القضية الأخيرة فقط. فحينئذ و ان كان يستفاد من عمومه القضية الثانية- أعنى قضية كون طريق التطهير فى كل ماء ذى مادة إذا تنجس هو النزح- إلا أن القضية الأولى مسكوت عنها، فيمكن فى النابع غير البئر أن ينجس قليله بمجرد الملاقاه و يطهر بالنزح كما أفتى به شيخنا المرتضى تقوية لهذا الوجه. و هنا احتمال ثالث و هو: أن يكون التعليل راجعا إلى الغاية أعنى: ذهاب

(١) الوسائل: ج ١ ص ١٢٦، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥

الريح و طيب الطعم و يكون دفعا لدخل مقدر كأَنَّ سائلا- يقول: لو لم يترتب على النزح ذهاب الريح و طيب الطعم فما الحيلة؟ فأجاب- عليه السلام- بأنّ الذهاب و الطيب يترتان على النزح دائما لأنّ ماء البئر له مادة فكلما ينزح منه مقدار يحصل فى محله ماء جديد ينبع من مادته، و هذا موجب لذهاب ريحه و طيب طعمه نظير التعليل فى قول القائل: لازم غريمك حتى يوفيك دينك فإنه يكره ملازمتك، فإنه تعليل لترتب الإيفاء على ملازمة الغريم.

و على هذا فلا يفيد التعليل شيئا، لكونه تعليلا لما يتفرع عليه الطهر الشرعى أعنى الذهاب و الطيب الحسيين، و أمّا نفس الطهر الشرعى فمسكوت عن علته كالتجاسة الشرعية، و بعبارة أخرى: تكون الرواية على هذا متعرضة لبيان العلة الطبيعية العادية لترتب اللازم العادى على ملزومه، لا لبيان العلة الشرعية لترتب الحكم الشرعى على موضوعه.

و حينئذ فالتعليل المذكور مجمل، لدورانه بين الأمور الثلاثة، فيسقط عن الاستدلال رأسا، و لكن الإنصاف أن الذى يظهر من الرواية عند عرضها على الذهن الخالى عن شوائب الأوهام هو أن التعليل علمه للحكم بكون ماء البئر واسعاً، و أن هذا الحكم هو المقصود بالإفاده، و الذى بعده أمّا هو من متفرعاته و توابعه بحيث يكون مفروغا عنه عند مفروغيته، فيكون المفاد أن ماء البئر و إن كان فى الظاهر قليلا و حقيرا إلا أنه واسع لقوة ظهره بواسطة اتصاله بمادة واسعة بحيث كلما نزح منه الماء ينبع فى محله ماء جديد من تلك المادة الواسعة، فالتمسك بعموم التعليل جائز.

ثم إنه ليس المراد بلفظ الواسع فى الرواية الواسع حكمه، نظير ما يقال:

التقية واسعة، يعنى أن العباد فى سعة من حكمها، بل الظاهر أن المراد به أن نفس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦

ماء البئر واسع، و ذلك لأنّ التعليل بالمادة مناسب للثانى دون الأوّل كما هو واضح.

و ثمرة الوجهين أنه على الأوّل تكون الرواية معارضة لعمومات انفعال الماء القليل، و على الثانى تكون حاكمة عليها، لأنها بلسانها

التزيلي - أعنى تنزيل ماء البئر بمنزلة الماء الواسع - مضيقه لدائرة القليل و موسعه لدائرة الكثير.
لا يقال: ماء البئر كثير حقيقة بملاحظة اتصاله بالمادة، فتكون الرواية واردة على العمومات لا حاكمه عليها لتغاير الموضوعين.
لأننا نقول لو كان تحت البئر حفرة مملوءة من الماء كان الأمر كما ذكرت، إلا أن القطع حاصل بخلافه و أن ما في حواشي البئر و تحته هو مجرد الرطوبة و الرشحة، و المسمى باسم الماء هو ما في جوف البئر، لكن الشارع نزل ما في حواشيه و تحته من الرطوبات و الرشحات بمنزلة الماء، و نزل ما في جوفه بملاحظة اتصاله بتلك الرطوبات بمنزلة الماء الواسع.
ثم إنه استشكل شيخنا المرتضى - قدس سره - في التمسك بعموم التعليل في هذه الرواية على إلحاق النابع غير البئر بالبئر بما حاصله: أن عمومات انفعال الماء القليل جاريا كان أم لا، كان له مادة أم لا، مثل مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كر (١) إلخ» مخصصة بالقليل الجارى قطعا لقطعية دليله، و كذا بقليل البئر، لأن الرواية نص فيه، و أما تخصيصها بالقليل ذى المادة الذى لم يكن جاريا و لا بئرا، فموقوف على ظهور التعليل فى الرواية فى الرجوع إلى كلتا الفقرتين.
و يمكن منعه أولا، و على فرض تسليمه يكون معارضا للعمومات المذكورة،

(١) الوسائل: ج ١ ص ١١٧، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧

و ظهور العمومات أقوى من هذا الظهور، فيكون مقدما عليه، و لا- ضير فى تقديم العام على الخاص فيما إذا كانا منفصلين و كان ظهور العام أقوى من ظهور الخاص كما فى المقام، فإن العام فيه متكثر، و الخاص أعنى التعليل واحد ذو احتمالات و له أول الدرجة من الظهور فيما ينافى تلك العمومات المتكثرة.
و كما فيما لو قال المولى: أكرم العلماء، و قال بعد مدة: لا تكرم زيدا، و كان زيد مشتركا بين عالم و جاهل و منصرفا إلى العالم حيث يجعل ظهور العلماء فى العموم الشامل للزيد العالم لأقوائته مقدما على ظهور زيد فى العالم فيحمل على الجاهل،
ففيما نحن فيه أيضا لا بد من التصرف فى الخاص و هو يكون بأحد نحوين أحدهما: تقييد ماء البئر بكونه كرا و هذا غير ممكن، إذ يلزم منه لغوية التعليل بالمادة، إذ بعد اعتبار الكرية لا وجه لاعتبار المادة، و الثانى إرجاع التعليل إلى الغاية.
فإن قلت: لم لا تجعله راجعا إلى الفقرة الأخيرة فقط.

قلت: إذ تبقى المعارضة حينئذ بحالها، فإن مطهريه الماء الخارج من المادة بسبب الترح يتوقف على طهارة نفسه و عدم انفعاله بملاقاة الباقي المفروض تنجسه، و من الواضح منافاته لعمومات انفعال القليل.

و لكنك عرفت مما ذكرنا الخدش فى كلامه - قدس سره - أما منع الظهور فقد عرفت منعه، و أن الرواية ظاهرة فى كون التعليل تعليلا للفقرة الأولى أعنى قوله:

ماء البئر واسع، فإن هذه الفقرة هو المقصود بالإفادة أصالة، و سائر الفقرات من لوازمها و يكون مذكورة تطفلا و بتبعها، لا أنها تكون خبرا بعد خبر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨

و التعليل المذكور فى أمثال هذا الكلام ظاهر فى الرجوع إلى ما هو المقصود الأسمى بالكلام كما فى قول القائل: زيد نعم الرجل يواظب الطاعات و يعاون المساكين و يصل الرحم، لأنه عالم، فإن من الواضح أن التعليل راجع إلى حيث كونه نعم الرجل، إذ الكلام مسوق لبيانه، و بيان سائر المذكورات إنما تكون بتطفله، و كذا الكلام فى قولك ماء البئر واسع لا يفسده شىء و يكون كذا و كذا لأن له مادة.

و أما حديث المعارضة - بعد فرض تسليم الظهور - فقد عرفت منعه أيضا و أن الرواية حاكمه على العمومات و ليست معارضة لها، إذ

مفاد العمومات أن كل ماء قليل يفعل، و مفاد هذه الرواية أن ماء البئر واسع لاشتداد ظهره و اتصاله بالاستعداد الكلي الحاصل في الأرض تحته، و من الواضح عدم التنافي بين هذين المضمونين.

ثم إنه - قدس سره - ذكر بعد ذلك ما حاصله: أنه على فرض تسليم التكافؤ بين الظهورين يكون المرجع عمومات أدلة اشتراط اعتصام ماء الحمام بالمادة مثل قوله - عليه السلام -: ماء الحمام لا ينجسه شيء «١» بعد تقييده بقوله في رواية أخرى «٢»: إذا كانت له مادة، فإن المادة هنا محمولة على ما يشتمل على الكثر للانصراف، فإن الغالب في مادة ماء الحمام ذلك، و الاستفادة من الجملة الشرطية أيضا هو العلية، فيكون مقتضى المنطوق أن كل ماء يكون له مادة مشتملة على الكثر لا يفعل القليل منه بالملاقاة، و مقتضى المفهوم أن كل ماء لا يكون له مادة

(١) الوسائل: ج ١ ص ١١٢، ح ٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١١١، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩

مشتملة على الكثر سواء لم يكن له مادة أصلا أو كان و لم يكن بقدر الكثر يفعل القليل منه بالملاقاة، فيدخل العيون الراكدة تحت المفهوم، فتكون محكومة بانفعال قليلها بالملاقاة، إذ هي مما ليس له مادة أصلا، فإن المراد بالمادة هنا هو الماء المجتمع في محل واحد كالحوض، و من المعلوم عدم ثبوته لتلك العيون.

و هذا الكلام كما ترى مشتمل على ثلاث دعا و الأولى: دعوى الانصراف للغلبة، و الثانية: دعوى استفادة العلية من الجملة الشرطية ليتمكن تسرية الحكم إلى غير ماء الحمام، و الثالثة: دعوى المرجعية لهذه العمومات بعد فرض التعارض و التكافؤ بين ظهور التعليل و ظهور العمومات السابقة، و كل منها قابل للجدش.

أما الأولى فلمنع كون الغلبة في الوجود منشأ للانصراف، و إنما المنشأ له انس اللفظ بالمعنى في الذهن، و على فرض التسليم نقول: إنما يكون المنصرف إليه هو الكثر إذا كان الغالب في مادة ماء الحمام هو الكثر بشرط لا، و ليس كذلك، بل الغالب هو الكثر مع الزيادة، فيكون المنصرف إليه أيضا هو الكثر معها، و إذا تعين رفع اليد عن هذا المنصرف إليه لأن القطع حاصل بعدم كون الكثر مع الزيادة منشأ للأثر، فجعل الزيادة ملغى و جعل مقدار الكثر منشأ للأثر دعوى بلا دليل، إذ كما أن جعل مطلق المادة، سواء كانت بقدر الكثر أم لا منشأ له خلاف المنصرف إليه كذلك جعل الكثر اللابشرط منشأ أيضا خلافا، إذ المفروض أن المنصرف إليه هو الكثر مع الشيء، فما يكون موردا للغلبة و هو الزائد على الكثر لا يمكن أن يكون مناطا للحكم، و ما يمكن أن يكون مناطا له كما - و هو مقدار الكثر - لا يكون موردا للغلبة.

و أما دعوى استفادة العلية من الجملة الشرطية، ففيه أنا و لو ساعدنا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠

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

ففي الرواية أيضا نقول: إن الموضوع هو ماء الحمام، و الحكم عدم الانفعال، و العلة هو الاتصال بالمادة المشتملة على الكثر، و

المستفاد من القضية الشرطية أنّ وصف الاتصال بالمادة المشتملة على الكر متى تحقّق في ماء الحمام يوجب ترتب عدم الانفعال عليه، و متى لم يتحقّق فيه يوجب عدم ترتب هذا الحكم عليه من دون تعرض لحال موضوع آخر أصلاً.

و لو سلّمنا إلغاء خصوصية ماء الحمام لمجرد استبعاد مدخلية هذه الخصوصية في الحكم، لكن نقول: لا يمكن تعدية هذا الحكم إلّا إلى أمثال ماء الحمام لا إلى كل ماء أعني: ما يكون جارياً من مادة عالية إلى موضع سافل، فإنّ المراد بماء الحمام في تلك الروايات ماء الحوض الصغير الذي يصبّ فيه الماء من الحوض الكبير بتوسط آلة منصوبة على الحوض الكبير فوق الحوض الصغير، و المقصود بالشرط بيان عدم انفعال ماء الحوض الصغير عند اتصاله بماء الحوض

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١

الكبير بواسطة عمود الماء الجارى من تلك الآلة و انفعاله عند انقطاع هذا العمود، فكلّ ما يشبه به كماء الحوض الصغير المعمول جنب الآب أنبار تحت الآلة المعهودة عند جريان الماء من الآلة يعدى إليه الحكم المذكور، بخلاف ما لا يشبه به و إن كان له مادة بأن كان مادته مساوية له أو سافلة كما في البئر و العيون الراكدة.

و لو سلّمنا كون العلية هنا على نحو العلية المستفاد من اللام و تعدية الحكم إلى كل ماء دون خصوص أمثال ماء الحمام. لكن نقول: إن اخترنا حينئذ القول بأنّ اختلاف السطح موجب لتعدّد الماء يكون ماء الحمام قليلاً، لعدم اتّحاده مع ماء الخزينة حتى يكون كراً لاختلاف السطح، و المفروض أنّه في حد نفسه قليل، و كذا الكلام في أمثال ماء الحمام و العيون الراكدة و نحوها، فيكون منطوق الرواية على هذا أنّ كل ماء قليل متصل بمادة كتر لا ينفعل، و مفهومه أنّ كل ماء قليل غير متصل بمادة كتر ينفعل، فتكون الرواية بمنطوقها معارضة لعمومات انفعال الماء القليل، فيجب تخصيص تلك العمومات بالقليل الغير المتصل بمادة كتر، و حينئذ يتحد مضمونها مع مفهوم هذه الرواية، إذ قد كان مفهوم الرواية أيضاً انفعال القليل الغير المتصل بمادة كتر.

ثمّ إنّنا إذا فرضنا كون ظهور تلك العمومات مكافئاً لظهور التعليل في صحيحة ابن بزيع بالنسبة إلى حكم العيون الراكدة التي هي داخله تحت القليل الغير المتصل بمادة كتر فكيف يجعل المرجع رواية الحمام التي فرض اتّحادهما مع تلك العمومات.

و لو اخترنا القول بعدم كون اختلاف السطح موجبا للتعدد تكون الرواية

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢

معارضة لأخبار عدم انفعال الكر، إذ مفاد تلك الأخبار أنّ الماء الذي يكون بقدر الكر لا ينفعل سواء كان متساوي السطح أو [غير] متساوية، و مفاد الرواية أنّ الماء القليل المتصل بمادة غير كتر ينفعل سواء كان مجموع ما في المادة و الخارج منها قليلاً أم كثيراً، فيتعارضان فيما إذا كان مجموع الخارج من المادة و الداخل فيها بقدر الكر، فإمّا أن يحكم بدخول هذا المورد تحت الأخبار و تخصّص الرواية بما إذا كان مجموع الخارج و الداخل أقل من الكر، و إمّا يحكم بدخوله تحت الرواية و تخصّص الأخبار بما إذا لم يكن مقدار الكر بعضه مادة لبعض آخر.

فإن قلنا بالأوّل يكون مفهوم الرواية انفعال جميع أقسام الماء القليل، فيتحد مع مضمون عمومات انفعال القليل فبعد فرض مكافأة تلك العمومات مع ظهور التعليل بالمادة كيف يجعل الرواية مرجعاً؟ و كذا الكلام بعينه لو قلنا بالتانى، غاية الأمر أنّ مفهوم الرواية حينئذ يكون انفعال جميع أقسام القليل و قسم من أقسام الكر، و مجرد ذلك لا- يوجب التفاوت بعد فرض كون محل الكلام من أقسام القليل، فتحصل أنّ دعوى المرجعية لتلك الروايات باطلّة على أى حال.

نعم يمكن جعل المرجع عموم قوله- عليه السلام-: خلق الله الماء طهوراً لا- ينجسه شيء إلّا ما غير «١» .. إلخ. فإنّ من قاعدة باب التعارض فيما إذا تعارض خاصان فوقهما عام جعل هذا العام مرجحاً للخاص الذي يوافق أو مرجحاً بعد تساقط الخاصين، كما لو ورد أكرم العلماء، و دلّ دليل على وجوب إكرام زيد العالم، كقوله: أكرم زيدا، و آخر على حرمة، كقوله: لا تكرم زيدا، و كما في المقام

فإنّ العموم المذكور بعد تخصيصه بالماء القليل المحقون بواسطة عمومات انفعال

(١) الوسائل: ج ١ ص ١٠١، ح ٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣

القليل يدور أمره في القليل ذى المادة بين تقديم التعليل حتى يكون تخصيصه أقل. و بين تقديم العمومات حتى يكون تخصيصه أكثر، فيجعل العموم مرجحا للتعليل أو مرجعا بعد تساقط التعليل و العمومات، هذا مضافا إلى أن شمول عمومات انفعال القليل للمقام موهون باختصاص مورد جلّها لو لم نقل بكلّها بالماء المحقون كماء الإناء و الغدير و نحوهما من دون تعرض فيها لحال الماء الذى له مادة، مع أن ما كان منها من قبيل المفهوم لقوله- عليه السلام:- الماء إذا كان قدر كز لم ينجسه شيء، يبتنى وجوده على القول بثبوت المفهوم للقضية الشرطية، و الحق عدمه كما يتبين فى الأصول، و العجب من الشيخ المحقق المرتضى- قدّس سرّه- حيث جعلها مع ذلك أقوى ظهورا من التعليل بالمادة، فعلم أن القول بعدم الانفعال قوى جدا و قد قواه الميرزا الشيرازى- قدّس سرّه- و إن لم يفت به فى الرسالة.

[مسائل]

[الماء المضاف طاهر و ينجس بملاقاة النجاسة]

«مسألة ١: الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر، لكنه غير مطهر لا من الحدث و لا من الخبث، و لو فى حال الاضطرار، و إن لاقى نجسا ينجس و إن كان كثيرا، بل و إن كان مقدار ألف كز، فإنه ينجس بمجرد ملاقاته النجاسة، و لو بمقدار رأس إبره فى أحد أطرافه فينجس كله. نعم إذا كان جاريا من العالى إلى السافل و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه كما إذا صبّ الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس ما فى الإبريق و إن كان متصلا بما فى يده»

أما عدم مطهرته من الخبث فلا يحتاج إلى دليل، بل نكتفى فيه بعدم الدليل على مطهرته، فإنّ مطهرته غير الماء يحتاج إلى دليل.

ثم إنّ فى الماء المضاف ثلاث دعاو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤

الأولى: انفعاله بملاقاة النجاسة.

و الثانية: تنجس تمامه بملاقاة جزء، و عدم كونه كالأجسام الرطبة فى اختصاص التنجس بموضع الملاقاة.

و الثالثة: عدم الفرق فى ذلك بين قليله و كثيره.

و قد يوجّه الثانية بالسراية الحكيمية تارة و الموضوعية أخرى، و تقرير الأوّل أنّ من القاعدة المسلّمة تنجس ملاقى كل نجس و متنجس، و لا إشكال فى أنّ أجزاء الماء متصل بعضها ببعض، فجميع أجزائه يلقى بعضها بعضا، فوصول النجاسة بجزء موجب لتنجس الجميع بمقتضى القاعدة المذكورة فى آن واحد، غاية الأمر على نحو الترتب الطبعى الثابت بين العلّة و المعلول، فإنّ تنجس كل تال معلول لملاقاة المتلوه، و لا- يحتاج إلى طول الزمان، إذ الفرض أنّ الملاقاة كانت حاصلة بين نفس الأجزاء قبل ملاقاته النجاسة لجزء منها، و المراد بالثانى وصول عين النجاسة إلى كل جزء من الماء، غاية الأمر أنّه مخفى علينا.

و يرد على الأوّل أوّلًا- النقض بالأجسام الجامدة الرطبة، فإنّها مع وجود الملاك المذكور فيه بعينه يختصّ بالتنجس بموضع ملاقاته للنجاسة.

و ثانيا: أنّ الموجود فى الماء إنّما هو الاتصال دون الملاقاة، و الفرق بينهما أنّ الثانى عبارة عن اتصال سطح أحد الجسمين بسطح الآخر، و ليس لأجزاء الماء سطوح متعددة حتى يحصل بتلاصقها موضوع الملاقاة إلّا على القول بالجزء الغير المتجزئ، و المعترى فى

باب التنجيس لا- شك أنه هذا الموضوع لا- مجرد الاتصال و إن كان لم يرد به دليل خاص إلا أنه مأخوذ من العرف، ألا ترى عدم سراية رطوبة جزء من البدن إلى تلوه مع كونه متصلا به، و لكن لو لاقاه صار الرطوبة مسرية إليه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥

و يرد على الثاني: أن لازمة سراية التنجس من كل جزء إلى تلوه على التدريج، و هذا خلاف المدعى من تنجس تمام الأجزاء دفعه واحده، و أيضا كيف يتعقل السراية في مثل يد الكافر مع كونها في غاية النظافة.

و يمكن أن يتمسك في ذلك بفهم العرف بتقريب أن الشارع إذا بين نجاسة الشيء الفلاني، و سكت عن كيفية تنجيسه للأشياء يرجع في ذلك إلى ما يراه العرف في القذارات العرفية، و نحن إذا راجعنا العرف نراهم يجتنبون عن تمام أجزاء الماء لو لاقاه أحد القذارات العرفية، ألا ترى أن الماء الذي وقع فيه جعل لا يستعملونه في الشرب أصلا.

نعم لهم تحديد للقلمة و الكثرة و إن كان هذا التحديد مخالفا لتحديد الشرع كان ملغى و الحاصل: أننا نأخذ بما يراه العرف في كل موضع لم يحصل الردع من الشارع.

و أما الاخبار فعمدتها خبر الذوبان «١» الوارد في السمن، و دلالة موقوفه على دلالة القضية الشرطية على عليته الشرط للجزاء بالنسبة إلى كل موضوع، و قد عرفت منعه.

و أما خبر الخابية «٢» و إن كان صدرها ظاهرا في كون المقولة في الطهارة و النجاسة لكن الظاهر من قوله- عليه السلام- في الآخر: فإن الله حرّم الميتة من كل شيء، أن الكلام في جواز الأكل و عدمه، إذ من الواضح عدم صلوح تعليل تنجس ملاقى الميتة بكونها حراما، إذ ليس ملاقى الحرام نجسا، و هو و إن كان ليس بحرام أيضا، إلا أنه يمكن أن يكون فرض السائل في مورد صار أجزاء الفارة

(١) الوسائل: ج ١ ص ١٤٩، ح ١ و ٢.

(٢) الوسائل: ج ١ ص ١٤٩، ح ١ و ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦

متلاشيه في السمن بحيث لزم من أكل السمن أكل الميتة.

أما خبر القدر «١» و إن كان مورده الماء المضاف و دلالة أيضا واضحة، لكن الفرض الذي هو مورد الرواية خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا لاقى النجاسة جزءا واحدا، و في هذا الفرض لاقى تمام أجزائه فلاحظ.

و أما الدعوى الثالثة و هو ادعاء عدم الفرق في الماء المضاف بين القليل و الكثير، فيمكن الخدشة فيه بأنه لا دليل يقتضى انفعال الكثر المضاف و لا- اعتصامه، و الأخبار على فرض تسليم دلالتها يختص موردها بالقليل، فيبقى الكثير مشكوكا، و حيث علم من قوله: إذا كان الماء قدر كثر إلخ. وجود مقتضى الانفعال في نفس الماء و أن الكثرة مانعة، فالشك هنا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضى للانفعال، فيكون مجرى لاستصحاب النجاسة و لكن فيه:

أولا: أن هذا الاستصحاب مثبت إذ ترتب الأثر على عدم المانع و وجود المقتضى من اللوازم العقلية.

و ثانيا: أن عدم المانع ليس له حالة سابقة، إذ يحتمل أن المضاف الكثير كان من أول وجوده مع المانع من الانفعال.

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

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١٥٠، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧
في الآنية.

و الحاصل أنهم كما لا يرون السراية في الجزء العالى كذلك في الأجزاء البعيدة من الجزء الملاقي في ماء البحر فكما يؤخذ بطريقتهم في الأول كذلك في الثاني، و لو ردهم الشارع عن ذلك لنص عليه بنصوص متكاثرة متوافرة، هذا بحسب القواعد، و لكن الإجماع واقع على تنجس كثير الماء المضاف كقليله بلا فرق و هو الحجّة.

[بقاء الإطلاق و الإضافة بالتصعيد في الماء المطلق و المضاف و طهارتهما به إذا تنجسا]

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

«مسألة ٣: المضاف المصعد مضاف».

«مسألة ٤: المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد لاستحالة بخارا ثم ماء».

تحقيق المقام يقتضى بسط الكلام في مطهريه الاستحالة.

فنقول: لا- شبهة في الكبرى، أعنى لو ثبت تبدل معروض النجاسة قطع بزوالها، لاستحالة قيام العرض بدون المعروض و استحالة الانتقال، إنما الشك في الصغرى و أنّ الاستحالة بما ذا تحصل، و ذلك لأننا نقطع في الأعيان النجسة بأنّ الصور النوعية و سائط في ثبوت حكم النجاسة الذاتية، و نشك في أنّ الموضوع هل هو مطلق الهيولى و تلك الصور علل للحدوث حتى يكون الكلب بعد وقوعه في المملحة و صيرورته ملحا نجسا لبقاء الهيولى أو أنّه الهيولى، المتصورة بتلك الصور مجموعا حتى يكون الكلب المذكور طاهرا لزوال الصورة الكلية عنه؟ فمقتضى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨

القاعدة فيما إذا كان الموضوع باقيا بنظر العرف كالمثال المذكور- حيث يحكمون بأنّ هذا الملح عين الجسم السابق و زوال عنه الصورة الكلية و طرأ عليه الصورة الملحية- و إن كان هو استصحاب النجاسة- نعم فيما إذا كان الموضوع متبدلا بنظر العرف كما في العذرة إذا صارت دودا حيث يرون الدود موضوعا آخر، و كما في البول إذا شربه الغنم فصار لبنا لم يبق موردا للاستصحاب، لكونه إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر- إلا أنّ الدليل الاجتهادى الدال على الطهارة الذاتية لغير الأشياء المخصوصة وارد على الاستصحاب، و هو الإطلاق المستفاد من الأخبار المتفرقة في أبواب النجاسات الواردة من الحجج- صلوات الله عليهم- في الأزمنة المتماضية، فإنه يستفاد من تعرّضها لنجاسة تلك الأشياء و عدم تعرّضها لنجاسة شىء آخر انحصار النجاسات فيها و طهارة ما سواها ذاتا مطلقا، سواء كان مسبوقا بأحد تلك الأشياء كما في الملح الذى كان كلبا أم لم يكن.

و لو قيل بأنّ دليل طهارة الملح منصرف إلى الملح الخارج عن المعدن، فلا يشمل ما كان كلبا في زمان، نقول بالطهارة حينئذ من باب قاعدة الطهارة، و لا تعارض باستصحاب النجاسة، فإنّ النجاسة كانت ثابتة لموضوع الكلب، و هذا الموضوع قد انتفى، فانتهى أثره أيضا ضرورة انتفاء الأثر بانتفاء الموضوع، و أما احتمال كون الموضوع هو الهيولى، و الصورة النوعية واسطة في الحدوث دون البقاء، فهو خلاف ظاهر دليل نجاسة الكلب، فإنه ظاهر في كون الصورة النوعية بنفسها موضوعا، لا أنّ الموضوع هو الهيولى، و الكلية واسطة لثبوت الحكم، فإنّ هذا يحتاج إلى عبارة أخرى، كأن يقال: الجسم إذا صار كلبا كان نجسا، و لا يفيد قولنا: الكلب نجس.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩

فتحصّل أنّ الحكم بالطهارة بعد الاستحالة في الأعيان النجسة يكون على طبق القاعدة لا على خلافها، لأنه بمقتضى الدليل الاجتهادى في صورة عدم تامة الانصراف المذكور و بمقتضى قاعدة كل شىء طاهر بضميمة أنّ من الواضح كون الموضوع هو الصورة النوعية

في صورة تماميته فتدبر.

ومن هنا يعلم أن التعبير بكون الاستحالة من جملة المطهرات كما وقع في كلمات القوم مبنى على المسامحة، فإنّ الحاصل ارتفاع النجاسة بارتفاع المحل، لا ارتفاع النجاسة عن المحل مع بقاء المحل كما هو الحال في سائر المطهرات، والحاصل أنّ هذا من قبيل الرفع لنفس المحل، و سائر المطهرات من قبيل العارض على المحل و الرفع لنجاسته، فليسا من واد واحد.

و أمّا الاستحالة في المنتجسات فالفرق بينها وبين الاستحالة في النجاسات هو العلم بموضوعية الصورة النوعية هناك و العلم بعدم ذلك هنا، فيعلم أنّ قول الشارع: إذا لاقى يدك النجاسة فاغسلها، و كذا قوله: اغسل ثوبك إذا لاقى النجس، و كذا في سائر الأشياء لا يفهم منه دخل الخصوصية، بل يستفاد أنّ هذا خاصية ملاقات النجاسة الكذائية في أي جسم حصل، فهذا يتعدى الى كلّ جسم مع عدم ذكر كثير منها في شيء من الأخبار.

و حينئذ فنقول أولاً: لا مجال لحصول الشبهة في بقاء النجاسة لو تبدل الثوب مثلاً بالدود، إذ الفرض أنّ الأمر الموجود في كلا الحالين معروض النجاسة و هو باق و لم ينعدم، فلم يجر هنا مثل ما يجرى في الأعيان النجسة من ارتفاع النجاسة بارتفاع المحل كما عرفت من معنى مطهريّة الاستحالة هناك، و مع ذلك فلا- وجه لحصول الطهارة، فإنّ حصولها بعد عروض النجاسة يحتاج إلى أحد أمرين كلاهما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠

مفقود في المقام، أحدهما: حصول الرفع للمحل كما في الاستحالة في النجاسات، و من المعلوم عدمه في المقام، و الثاني: عروض المطهر كالكرّ على المحل، و المفروض عدمه.

ثمّ لو فرض الشك من جهة احتمال أن يكون تبدل الصورة النوعية مطهراً للهولي و رافعا لنجاسته فاستصحاب النجاسة محكم، أعنى: نجاسة الهولي الثابتة في كلا الحالين، كما فرضنا أنّها معروض القذارة و النجاسة بدون دخل للصور فيها أصلاً، و على هذا فيلزم الحكم بنجاسة الدود المتكوّن من الثوب المنتجس دون الدود المتكوّن من العذرة مثلاً، و من هنا ينقدح فساد ما ربما يتوهم من أنّ قاعدة كل جسم لاقى النجس ينجس لم يرد في خبر و رواية، و إنّما وقع معقدا للإجماع، و الغرض منها سوق العبارة الجامعة لا إناطة الحكم على الجامع، بل المقصود الإناطة على الخصوصيات المختلفة بحسب الموارد.

و حاصل ما عرفت: أنّ المتفاهم العرفي في قولنا: اغسل يدك لو لاقى النجس و نحوه غيره في قولنا: الكلب نجس، يفهم إلغاء الخصوصية في الأوّل و مدخليتها في الثاني: يفهم أنّ ذلك حكم كلّ جسم في الأوّل، و يفهم أنّ ذلك حكم خصوص هذا الجسم في الثاني، و الإجماع أيضاً لم ينقدح إلّا من جهة هذه الأخبار التي مفادها ذلك، و حينئذ فبعد فرض كون المعروض حال الملاقاة هو الهولي لا وجه للشك أولاً، و على فرضه يكفي للنجاسة استصحابها، و يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سرّه - الميل إلى الطهارة من جهة قاعدتها، و عدم الفرق بين المنتجسات و النجاسات، و حاصل ما يستفاد من كلماته في الطهارة و الرسائل في تقريب ذلك أنّه لا دليل على تبعية النجاسة للقدر المشترك و الجسم الموجود في كلا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١

الحالين ممّا سوى الإجماع و هو غير صريح في إفادة ذلك إن لم نقل بظهوره في خلافه من تبعيتها للصور النوعية، فإنّ إجماعهم المدعى على إلحاق المنتجس بالنجس في الاستحالة و إن كان غير حجّة، و لكن يستكشف منه أنّ مراد المجمعين في الإجماع الأوّل الذي قام على أنّ كل جسم لاقى نجسا فهو نجس تبعية النجاسة للصور النوعية، و لا- أقل من إيجابه لحصول الشك و حصول الاحتمال و لو مرجوحاً لأن يكون المراد بهذه العبارة نظير المراد بقولك: كل دواء له خاصية، إذ من المعلوم أنّ ثبوت الخاصية ليس من جهة جامع الدواء، بل لها قوام بالصور النوعية فخاصية لسان الثور مثلاً قائمة بصورته النوعية و هكذا، و بعد هذا الاحتمال لا يمكن الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، و لا- يمكن إبقاء الموضوع بالاستصحاب أيضاً، لأنّ الشك في موضوعية الباقي لا- في بقاء

الموضوع، فتكون قاعدة الطهارة سليمة عن المعارض.

و الإنصاف أن احتمال كون القضية المذكورة، أعنى كل جسم لاقى إلخ مثل القضية الأخرى، أعنى: قولك: كل دواء إلخ بأن يكون الغرض إتيان العبارة الجامعة لا- لإثبات الأثر للجامع، فيكون الأثر محمولاً على الخصوصيات الحاصلة في الموارد الخاصة خلاف الانصاف، بل المقطوع عدم دخل الصور في المنتجسات، و لكن مع ذلك يمكن تقريب مدعاه- قدس سره- بطريق آخر به يجمع بين هذا المقطوع و بين المدعى المذكور.

و حاصله أن يقال: إن الجامع الذى ينتزعه العقل من الأفراد يمكن جعله مورداً و موضعاً لحكم من الأحكام بنحوين:

الأول: أن يكون الموضوع صرف الوجود و هو الجامع بالاعتبار الذى يقبل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢

الصور المختلفة و الأشكال المتشعبة، و هو الذى لا يخرج عن القوة إلى الفعل فإنّ الخلوّ عن جميع الصور لا يكون له فعلية، و هذا العرض و الحكم لا يسرى إلى الفرد كوصف الكلية العارض على الإنسان مثلاً المتحد مع زيد من دون سرايته إلى زيد، و من هذا القبيل بيع الصاع الكلى الخارجى من الصبرة فلا يسرى الملكية إلى الخصوصيات و إنما يملكها بالتسليم.

و الثانى: أن يكون الغرض ثابتاً له بالوجود السريانى بمعنى أن تكون الخصوصيات غير دخيلة فى الأثر و لكن ترتب الأثر مع كل وجود، و ذلك كما فى حرارة النار، إذ من المعلوم أنّ خصوصيات النار الكذائى غير دخيلة فى الإحراق فهو صفة لحقيقة النار، لكن كل وجود من النار له إحراق على مقدار وجوده، غاية الأمر ليس من جهة ذاته، بل من جهة كونه ناراً، و كذلك الحال فى: تواضع للعالم، و أمثلة ذلك غير عزيز.

و حينئذ نقول: الطهارة و النجاسة من آثار مطلق الجسم لكن باعتبار وجوده السريانى. فإنّه يصح أن يقال: هذا الخشب نجس، و هذا الحجر نجس، و هكذا مع أنّ القذارات العرفية من هذا القبيل، و حينئذ فيصير الوجود المحدود الخاص من الجسم معروضاً للنجاسة، غاية الأمر بعليه أنه جسم، فإذا تبدّل هذا الوجود المحدود بوجود محدود آخر فلا شبهة أنه كما يتبدّل الوجود فالوجود الأول غير وجود الثانى، كذلك يختلف عرض الوجود أيضاً، فعرض الوجود الأول غير عرض الوجود الثانى و يكون أجنبياً عنه و لا- يمكن الاستصحاب.

فإن قلت: هب أنه لا يمكن الاستصحاب، لكن بقاء النجاسة قضية ما اعترفت به من عليه كونه جسماً، و هذه العلة موجودة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣

قلت: نعم الجسمية علة للنجاسة على تقدير الملاقاة، و هذا الحكم التعليقى ثابت لجميع أفراد الجسم، لكن ملاقاته الجسم الأول بذلك الوجود المحدود لا يرتبط بملاقاة هذا الجسم الثانى بحدوده.

ثم هذا كله لو لم يعد الجسم المستحيل بعد الاستحالة إلى موضوع آخر إلى نفسه كالعرق الحاصل من بخار الماء القراح، فإنّه لدى العرف نفس الماء المستحيل بالبخار، غاية الأمر صار متصاعداً بالبخار، و لا يصير الماء بمجرد التصاعد مستحيلاً، فالحكم بالنجاسة- لا من جهة الاستصحاب بل من جهة فهم العرف، إذ بعد أنه عين الماء السافل، فلا محالة يكون له أثره- لا يخلو عن قوة.

لكن يشكل الحكم فى بعض الأفراد مثل ما إذا اتخذ الجلاب و العرق من الماء النجس و الورد أو غيره.

ثم ما ذكرنا فى صورة العلم بتحقيق الاستحالة و تعدد الوجود لا إشكال فيه، كما لو صار الخشب رماداً، كما أنه لو علم عدم تبدل الوجود لا- إشكال فى النجاسة إلماً مع النصّ الخاص فى المورد المخصوص، و لو شكّ فى تعدد الوجود و عدمه كما فى صيرورة الخشب فحماً فقد ذكر شيخنا المرتضى: أنّ استصحاب الحكم أعنى النجاسة غير ممكن، لعدم إحراز الموضوع، و لكن استصحاب الموضوع كاستصحاب الخشبية ممكن.

أقول: لو كان الموضوع شيئاً و كان الحكم له بتوسط شىء آخر كالماء فإنه موضوع للأحكام الخاصة بتوسط الكرية، فحينئذ لو شكّ

فى بقاء الواسطة كما لو شكّ فى كزيه الماء بعد اليقين بها أمكن الاستصحاب، فيقال: هذا كان فى السابق كزاً، فهذا كان كذا و كذا، و بعد استصحاب الكريه ثبت كون هذا أيضا كذا و كذا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤

و من هذا القبيل أيضا استصحاب الخمرية و الزوجية، و السر أن معروض الحرمة و وجوب النفقة هو المانع الخاص السر أن و معروض الحرمة و وجوب النفقة هو المانع الخاص و بعلة الخمرية و الزوجية و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فليس النجاسة أثرا لهذا المشار إليه لكونه خشبا، بل كان الخشب تمام الموضوع لكونه جسما، و إذن فالحاصل من استصحاب الخشبية أن الخشب نجس، فإنه الحكم الذى كان فى زمان وجود الخشب، و إثبات الحكم لهذا المشار إليه موقوف على تطبيق الخشبية عليه و هو أصل مثبت فتدبر جيدا. و الحاصل أنه يقع التنافى بين مفاد الاستصحاب و مفاد دليل الطهارة المستحال إليه و هو الإطلاق المذكور، فإن مفاد الأول هو النجاسة الذاتية و مفاد الثانى هو الطهارة الذاتية، فيقدم الدليل على الأصل، و أما تبدل الموضوع فى المتنجات فكما لو صار الخشب المتنجس فحما أو رمادا فهنا نقطع بأن الصورة النوعية غير دخيلة، و أن معروض النجاسة هو الجسم الملاقى للنجس - و لكن نشك فى أن تبدل الموضوع بنظر العرف بحيث يعدون هذا موضوعا آخر غير الأول أو تبدل الحال و الوصف مع بقاء الموضوع العرفى و هو المسمى بالانقلاب، و لعل من الأول صيرورة الخشب رمادا، و من الثانى صيرورته فحما هل يصير مطهرا و مزيلا للنجاسة أو لا؟ ففى الصورة الأولى أعنى صورة تغير الموضوع العرفى لا يمكن الاستصحاب كما هو واضح، بل يكون الحكم هو الطهارة، للإطلاق الدال على طهارة غير الأشياء المعهودة، و فى الصورة الثانية لا مانع من الاستصحاب أعنى: استصحاب النجاسة العرضية، إذ لا منافاة بينه هنا و بين الإطلاق المذكور لكون مفاد الإطلاق هو الطهارة الذاتية.

فإن قلت: كيف لا يستصحب النجاسة العرضية فى الصورة الأولى و المفروض أن معروضها و هو الجسم و المادة و الهولى باق، و ما هو زائل و هو الصورة غير دخيل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥

قلت: نعم المعروض هو الهولى، لكن تطرأ النجاسة على الصورة التى يقوم بها الهولى من باب الاتفاق بحيث لو قام بصورة أخرى لكانت هى المعروض، و سر ذلك أن النجاسة ليست من الأعراض الذهنية كالكلية حتى يعرض الهولى فى عالم تجزده عن الصورة، بل من الخارجية العارضة على الهولى فى الخارج و لازل ذلك أن يصير المعروض هو الصورة التى قامت بها الهولى حال ملاقات النجاسة قهرا، و لا شك أن تلك الصورة قد زالت بالفرض و صارت الهولى موجودة بوجود آخر و متلبسة بصورة أخرى غير الأول، فاستصحاب النجاسة التى فرض أن موضوعها قهرا هو الصورة الزائلة ليس إلما اسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و هذا بخلاف الصورة الثانية، فإن العرف يرى الموضوع بعد التبدل عين الموضوع قبله، و يرى التغير فى الحال و الوصف، فلهذا يمكن استصحاب النجاسة بعد التبدل.

فإن قلت: كيف يوجب التبدل فى الصورة الثانية فى المتنجس الحكم بالنجاسة، و فى النجس الحكم بالطهارة؟ فيلزم أن يكون المتنجس أسوأ حالا من النجس.

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

و أما لو كان المستند فى أحد الحكمين هو الدليل و فى الآخر هو الأصل كما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦

في المقام حيث إنَّ المستند في الحكم بالطهارة في النجس هو الإطلاق و في الحكم بالنجاسة في المتنجس هو الاستصحاب و جب رفع اليد عن هذا الأصل و الحكم في موضوعه بما يوافق الحكم في موضوع الدليل، إذ بعد القطع بأنَّ الحكم في النجس هو الطهارة بواسطة الدليل نقطع بضميمة القطع بالملازمة بكون الحكم في المتنجس أيضا ذلك.

ثمَّ هذا كله هو الكلام فيما إذا تبدل موضوع النجس أو المتنجس بموضوع آخر بدون تخلل عدم، و إمَّا مع تخلله كما لو صار النجس أو المتنجس بخارا ثمَّ ماء أو شيئا آخر فقد يقال بعدم إمكان جريان الاستصحاب إذ الموضوع قد انعدم و ما وجد ثانيا بالتصعيد غيره بمعنى أنَّ العرف يحكم بأنَّ الماء الحاصل من بخار الماء ماء جديد و ليس عين الماء الذي كان موجودا في الآنية، و لكن لا يبعد ان يقال بأنَّ العرف يجوز في أمثال ذلك إعادة المعدوم فيحكم بأنَّ هذا عين الماء الذي قد انعدم و صار بخارا، فيحكم بثبوت أثره أيضا لا- محالة من دون حاجة إلى الاستصحاب حتى يشكّل بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين، و نظير ذلك ما إذا ألقى الماء المتغير بالنجاسة في ماء حوض فصار مستهلكا في ماء الحوض ثمَّ حصل التجزئة بينهما بعلاج، فإنَّ العرف يحكم بأنَّ هذا الماء المتغير قد انعدم ثم وجد فتكون نجاسته باقية، ثم لو شك بعد القطع بتبدل الصورة النوعية في تبدل الموضوع العرفي و عدمه لا- يمكن الاستصحاب، للشك في بقاء الموضوع، فإنَّ الموضوع في الاستصحاب لا بد و أن يكون متيقن البقاء، إذ مع الشك في بقائه لم يعلم أن بقاء الحالة السابقة في نفس الموضوع السابق أو في غيره فيكون من باب الشبهة المصدقية لقوله: لا تنقض إلخ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧

و أما عرق الماء المتنجس الحاصل بالتصعيد فقد يقال بطهارته من جهة استحالة الماء أولا بالبخار ثم صيرورته عرقا، و البخار طاهر، فيكون العرق أيضا طاهرا لقاعدة الطهارة، و لا يمكن الاستصحاب لنجاسة الماء قبل صيرورته بخارا، لانقطاعه بالطهارة حال البخارية. و الحق أنَّا نقول بأن لا فرق في مطهريه الاستحالة بين الأعيان النجسة و المتنجسات، و إمَّا أن نقول بالفرق، فإن قلنا بالفرق و أنَّ المطهريه خاصة بالاستحالة في النجاسات فواضح أنَّ الحكم هو النجاسة، و إن قلنا بعدم الفرق فيشكل أيضا القول بالطهارة في خصوص هذا المقام، و ذلك لأنه و إن لم يمكن حينئذ استصحاب النجاسة السابقة بواسطة انقطاع الحالة السابقة بالاستحالة بخارا، إلا أنه لا- يبعد أن يقال: إنَّ العرف لا يرى العرق الحاصل بالتصعيد شيئا آخر وراء نفس الماء المستحيل بخارا، بل إنهم يرون أن الماء صار بخارا ثم صار ثانيا ماء و يرون الماء الثاني عين الماء الأول.

نعم لا يفهم أنَّ البخار أجزاء رقيقة للماء، بل يرى البخار شيئا أجنبيا عن الماء، و اذن فيعتقد في العرق المذكور أنه وجد ثم انعدم ثم وجد، و لهذا يكون في الغالب الآثار الخارجية الموجودة للأصل ثابتة للعرق أيضا من اللون و الطعم و غيرهما، فهكذا أيضا النجاسة. و بالجملة أظن أن ذلك من الواضحات لو عرض على أهل العرف الغير المشوب ذهنه بما تعارف الآن من التكلم و البحث فكل أحد منهم لا يرتاب في أنه لو رتب أثر على الماء كان ثابتا لعرقه، و ليس هذا إلا من قبيل ما لو تبدل شكل إنسان بصورة الغراب مثلا، ثم عاد إلى الشكل الأول الإنساني، فإنه لا شك في أنه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨

عين الشخص الأول عرفا و يرتبون عليه جميع آثاره من زوجية زوجته و ملكية أمواله، و بقاء بدنه أو ثوبه على النجاسة لو كان قبل المسخ نجسا و لم يحصل التطهير و غير ذلك من الآثار التي يرتبونها قبل ذلك من غير فرق و توقف.

هذا و إنما الكلام في العرق المتحد من غير ماء القراح كالماء و الورد، و الماء و العود، و الماء و الهندباء، و نحو ذلك حيث إنَّ العرق المتصاعد من البخار حينئذ يسمى باسم خاص كالجلاب مثلا، و لا يطلق عليه اسم الماء، و ربما لا يكون له آثاره و خواصه، فيشكل حينئذ القول بأنه عرفا عين الماء الممزوج المتصاعد من دون اختلاف في الذات و الحقيقة.

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في بحث المطهرات من كتاب الطهارة:

ثم إن المحكى عن المنتهى أن البخار المتصاعد من ماء نجس إذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل و تقاطر فإنه نجس - إلى أن

قال قدس سره:- و هو جيد لعدم استحالة الماء المتصاعد، و يشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق و الجلاب المتخذين من ماء النجس و الورد أو غيره، أما المتخذ من ماء القراح فالظاهر نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة، و لا تنافي بين طهارة البخار و ان اشتمل على تلك الأجزاء المائية، و نجاسة تلك الأجزاء عند اجتماعها و صدق الماء عليها عرفا.

انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه. و هو ظاهر الانطباق على ما ذكرنا في ماء القراح.

و أمّا الكلام في غيره فيمكن أن يقال: إنه لا- شبهة في عدم صدق اسم الماء على المائع المضاف فلا يطلق على الجلاب و عرق الهندباء و غيرهما اسم الماء، و لكن هنا مرحلتان: أحدهما: عدم صدق الاسم السابق، و الثاني: تبادل الحقيقة و ارتفاع الذات، و بعبارة أخرى: تعدد الوجود في الموضوع، و لا يخفى عدم الملازمة بين المرحلة الأولى و بين الثانية، فمن الممكن ارتفاع الاسم السابق و عدم صدق

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩

المفهوم السابق و صدق مفهوم آخر، و لكن مع ذلك لم يتعدد الموضوع و لم يكن الثاني لدى العرف موضوعا أجنبيا عن الأول، بل كان الموضوع الأول باقيا عندهم و حدث الاختلاف في مجرد عرض من إعراضه و حالة من حالاته، و أقوى شاهد على هذه الدعوى العيان، فأننا نرى بالحس أن مقدارا من الماء لو صب في آنية ثم امتزج مع قدر من السكر فلا يصدق الاسم بلا شبهة، لكن لا يوجب ذلك تغاير الموضوع، بل محسوس بالعيان أن الموضوع نفس الموضوع السابق من دون تغير في ذاته، و أنما حدث في صفة من صفاته و هو الطعم.

و بالجملة عدم صدق الاسم لا يكون دليلا على تعدد الموضوع و تغيره ذاتا و وجودا، بل يلائم معه و مع عدمه، كما أن من هذا القبيل أيضا الحال في العجل و البقرة، فإن الموضوع واحد مع تعدد الاسم بتعدد الصغر و الكبر إلى غير ذلك مما ليس بعزيز.

إذا عرفت ذلك فنقول: الماء النجس الممزوج بالورد و العود و الهندباء إذا تصاعد و اجتمع لا شك في أن هذا المجتمع بعد التصاعد ليس موضوعا آخر بحيث كان بحسب الذات و الحقيقة مغايرة مع نفس الماء. نعم اسم الماء لا يصدق عليه كما كان صادقا في الماء القراح، و لكن عرفت في المقدمة عدم الملازمة بينه و بين تباين الموضوع ذاتا، فهو عند العرف متحد مع نفس الماء ذاتا و مختلف معه اسما و صفة و هي الرائحة، فيمكن أن يشار إليه و يقال: إن هذا المائع هو نفس ذلك المائع كان يسمى باسم الماء قبل تصاعده بالبخار، و لم يكن ذا رائحة فصار بعده مسمى باسم آخر و وجد الرائحة الحسنة، فصدق العينية هنا أيضا كما في الماء القراح بين المتصاعد و نفس الماء و إن اختلف معه في أنه مغاير معه هنا في الاسم و الصفة، و على هذا نتعدى من ذلك و نقول: في الأعيان النجسة أيضا من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠

البول و العذرة و المنى و غيرها أنه لو تصاعد منها بالبخار أجزاء و اجتمعت رطوبة فهي و إن لم يسم باسم تلك الأشياء لكن يشملها أدلة نجاسة هذه العناوين بمساعدة الفهم العرفي، فإننا لو خَلينا و طبعنا العرفي الخالي عن شوائب التشكيكات، لا نشك في أن معيار نجاسة هذه الأشياء بعينها موجودة في عرقها المتصاعد منها بالبخار أيضا، و ليس ذلك إلا لعينية. عرقها معها ذاتا و إن كان مقتضى الجمود على اللفظ الاقتصار على نفس تلك الأشياء و عدم التعدد إلى عرقها، لكن قضيتها فهم العرف العينية و الاتحاد بينها بحسب الحقيقة و الذات و بين العرق بحيث لا يراهما موضوعين موجودين بوجودين مثل الإنسان و الحجر هو التعدد و عدم الاقتصار «١».

و إن شئت قلت: إن العرف يرى ملاك الحكم بالنجاسة في عرق تلك الأشياء أيضا، ألا ترى أنهم في قذاراتهم يستقذرون من عرق القذر كما يستقذرون من نفسه، و لا يفرقون في الاستقذار بين القذارات و أعراقها، فإذا قال لهم الشارع:

ما استقدرتم ليس بقذر و إنما القذر هو كذا و كذا، فهم يعاملون بحسب طبعهم مع هذه الأشياء معاملتهم مع تلك الأشياء، و يفهمون أن ذلك هو مراد الشارع أيضا.

و بالجمله فاللفظ و إن كان قاصرا لكن العرف قاض بأوسعية المراد، هذا و لكن الحكم مع ذلك غير خال عن الإشكال و ليس صافيا بمثابته في ماء القراح،

(١) و يشهد على ذلك أنا سلمنا العينية في الماء القراح و لم يحدث هنا شيء أوجب الفرق سوى الرائحة الحسنه مثلا، و مجرد ذلك لا يوجب اختلاف الحقيقة فلو كان ماء من أول خلقته ذا رائحة حسنه، فلا يوجب ذلك تغاير حقيقته مع حقيقة سائر المياه، فكذلك لو عرض له الرائحة بعد ما لم يكن له. و بالجمله حديث العينية بعد تسليمها مع فقد الرائحة لا يمكن إنكارها بمجرد وجود الرائحة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١

و الاحتياط يجب أن لا- يترك في كل مورد كان العرق المتصاعد عين المائع ذى العرق في الذات و الحقيقة و لم يكن له وجود منحاز عن وجوده و حقيقة أجنبية عن حقيقته، و إن كان الاسم مختلفا و الآثار و الخواص أيضا متبدلة متفاوتة، لوضوح عدم الملازمة بين الاختلاف في الخواص و الآثار أيضا، و بين اختلاف حقيقة الموضوع، ألا ترى أن لحم الغنم الشاب له خاصية و أثر وراء خاصية لحم الغنم المسنّ مع عدم اختلاف الوجودى بينهما عرفا.

نعم لو أحرز في مورد أن العرق المتصاعد من شيء يرى في العرف شيئا غير نفس ذلك الشيء و موضوعا أجنبيا عن موضوعه، بل و إن اشتبه الحال في صدق الحقيقة السابقة عليه عرفا كان الحكم بمقتضى القاعدة هو الطهارة، و إن فرض مع ذلك اتحاد الاسم و الخاصية، و إن كان هذا الفرض في غاية البعد إن لم يكن مجرد فرض لا واقعية له هذا فافهم و تدبر.

و حاصل ما ذكرنا دعوى العينية بين العرق و ذى العرق سواء كان ذو العرق من الأشياء الجامدة أو المائعة، و الفهم العرفي المذكور و المعاملة العرفية المذكورة أيضا جعلناهما كاشفين عن العينية، إذ بدونها لا يتم المدعى، فلو كان جهة الأمرين كون العرق فرعا للشيء النجس و كونه أصلا للعرق مع محفوظية التعدد في الوجود بينهما لما أمكن إثبات المدعى به، فإنه لو سلمنا الغيرية فلا يمكن بمجرد كونه حاصلًا و متولداً من النجس و كون النجس منشأ له و أصلا القول بالنجاسة، فإن العرف يستقذر من المنى و لا يستقذر من المرأة الشابة الوجيهة مع كونها متولدة من المنى، و الشرع أيضا لا يحكم بالاجتناب عن الدود و التراب اللذين كان أصلهما عذرة مثلا، فنعلم من ذلك أن حكمهم بالتبعية و السراية في العرق ليس إلّا من باب العينية.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢

[في حكم الشك في الماء أنه مطلق أو مضاف]

مسألة ٥: إذا شك في مائع أنه مضاف أو مطلق فإن علم حالته السابقة أخذ بها و إلّا فلا يحكم عليه بالإطلاق و لا بالإضافة، لكن لا يرفع الحدث و الخبث و ينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلا و إن كان بقدر الكثرة لا ينجس لاحتمال كونه مطلقا و الأصل الطهارة.

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

و الحق أن يقال: بالفرق بين استصحاب الحكم و استصحاب الموضوع، فالأول لا- يجرى و الثاني يجرى، أما الأول فللشك في بقاء الموضوع، و أما الثاني فبأن يجعل موضوع الاستصحاب هو المائع و يقال: هذا المائع قد كان في السابق ماء و شك في الحال في بقاء مائته فيستصحب مائته السابقة، و لا يرد أن مطلق المائع لا أثر له و إنما هو للماء، فإن الموضوع في الاستصحاب لا يلزم أن يكون له أثر، بل يلزم أن يكون المستصحب ذا أثر و هو هنا كذلك، فإن المستصحب هو المائية.

لكن إجراء الحالة السابقة، إنما هو في صورة الشك في المصدق كما لو علم بأن إدخال مثقال من التراب في الماء لا يصيره مضافا، و إدخال مثقالين يصيره كذلك، و لكن اشتبه عليه أن هذا الماء الذي لم يكن فيه تراب في السابق دخل فيه في اللاحق مثقال أو

مثقالان، فإن في هذه الصورة يستصحب كون هذا المائع ماء في السابق في حالة الشك في بقاء مائته، و أما لو لم يكن الشك في المصداق و لأجل الأمور الخارجية مع معلومية المفهوم و الكبرى، بل كان الشك في أصل المفهوم و الكبرى بأن كان شاكا في صدق عنوان الماء على الموضوع الذي مزج معه مثقالان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣

من التراب و عدمه، فحينئذ لا- يمكن استصحاب كونه ماء قبل المزج، و ذلك لمعلومية الحال بحسب الخارج في كل من السابق و اللاحق و عدم الشك في شيء منهما، فإنه يعلم بأنه لم يكن معه شيء من التراب في السابق و يكون معه مثقال تراب في اللاحق.

نعم له يقين سابق و شك لاحق بحسب أمر آخر غير الواقع و هو صدق مفهوم الماء على هذا المائع، فإنه في السابق متيقن و في اللاحق مشكوك، لكن من المعلوم عدم ترتب الآثار الشرعية على صرف المفهوم، فلا يكون المطهريه من الحدث و الخبث مثلا أثرا لعنوان الماء بما هو عنوان الماء مع قطع النظر عن التحقق الخارجي، بل الأثر حقيقة ثابت لنفس المصداق الخارجية لهذا العنوان، و قد عرفت أن الشك إنما هو في مرحلة المفهوم مع عدمه بحسب مرحلة المصداق، و على هذا فيكون الحكم في هذه الصورة ما نذكر في صورة عدم الحالة السابقة رأسا من التفصيل بين الآثار و المعاملة في كل أثر على حسب الأصل الموجود في نفس هذا الأثر.

نعم لو فرض الاتحاد العرفي بين الموضوعين، بأن كان هذا الموضوع و الموضوع السابق واحدا بنظر العرف و لم يتبدل بموضوع آخر أمكن حينئذ استصحاب الأحكام فيقال: هذا الموضوع الشخصي كان في السابق رافعا للحدث و الخبث و بحيث ينجس قليلا بالملاقاة دون كثيره، فالأصل بقاءه على تلك الأحكام فتدبر جيدا.

و أما صورة عدم الحالة السابقة، فإما أن يكون المائع المشتبه قليلا أو يكون كثيرا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤

فعلى الأول: ينجس بالملاقاة و لا يكون رافعا للحدث و مزيلا للخبث بحكم الأصل و هو استصحاب الحدث و الخبث، و أما الشرب لو كان مشتبه بمضاف لا يجوز شربه، فمقتضى الأصل جوازه، و لا يضر القطع بمخالفة مقتضى الأصلين من حيث الجمع للواقع ما لم يلزم من إجرائها مخالفة قطعية عملية، و تظهر ثمرتهما فيما إذا لم يكن عند المكلف إلا هذا المائع و مقدار من الماء واف بالوضوء خاصة، و كان له خوف الهلاك من العطش، فإنه يتعين الوضوء من الماء و يتعين الشرب من المائع. و لو كان المائع معلوم بالإضافة في هذا الفرض كان المتعين شرب الماء و التيمم.

و على الثاني: ينجس أيضا بالملاقاة بناء على جريان استصحاب عدم المانع عن تأثير المقتضى للانفعال الموجود في نفس المائع، أو جريان قاعدة المقتضى و المانع، و الأول مثبت مع عدم الحالة السابقة، و الثاني غير معلوم الحجية، فيكون مقتضى الأصل الطهارة، كما أن مقتضاه عدم رفع الحدث و عدم تطهير الخبث و جواز الشرب.

و لا يضر هنا أيضا القطع بمخالفة مقتضى الأصول من حيث الاجتماع للواقع ما لم يلزم من إجرائها مخالفة عملية، فإن لزم من إجراء الأصلين ذلك يجب طرحهما و الرجوع إلى الاحتياط.

و مثال ذلك كما إذا لم يتمكن المكلف من ماء معلوم المائيه لوضوئه، فإنه يلزم حينئذ من إجراء أصالة عدم رفع الحدث بهذا المائع و أصالة جواز شربه مخالفة عملية، إذ لو كان في الواقع ماء كان الوضوء به واجبا و جاز شربه. و لو كان مضافا كان الواجب هو التيمم و لم يجز الشرب، فنقطع بالمخالفة في أحد العملين من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥

التيمم و الشرب، فيطرح الأصلان و يعمل بالاحتياط في كلا المقامين بالجمع بين التيمم و الوضوء بهذا المائع و ترك الشرب منه مع فرض التمكن من شرب مضاف آخر حلال.

و كما إذا كان السائر المنحصر نجسا مع عدم التمكن من الماء المعلوم المائيه و كون المائع المشتبه بقدر الكر، فإنه حينئذ لو غسل

الساتر بالمائع كان مقتضى استحباب النجاسة في الساتر وجوب الصلاة عاريا، و مقتضى استحباب الطهارة في المائع جواز شربه، مع أنّا نقطع بأنه إما يجوز الشرب و يجب الصلاة مع الساتر، و إما لا يجوز و يجب الصلاة عاريا، فنحتاط بعد طرح الأصلين بالصلاة مع الساتر و عاريا في المقام الأول، و بترك الشرب في المقام الثاني.

و لا يخفى أنه في هذا الفرض قبل الملاقاة ليس في البين أصل حتى يلزم من إجراءه مخالفة عملية، فلذا قيدناه بما بعد الغسل.

[في حكم المضاف النجس إذا استهلك في الكر أو الجارى و حكمه إذا خرج عن الإطلاق إلى الإضافة أو انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين]

«مسألة ٦: المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مر و بالاستهلاك في الكر أو الجارى».

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

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

اعلم أنّ طريق تطهير المضاف النجس منحصر في جعله متّحدا مع الماء المعتصم و فانها فيه، ثم لا بدّ أن يكون المراد من قوله - طال بقاه -: إن صار مضافا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦

قبل الاستهلاك، ما إذا كان الماء بقدر الكر بلا- زيادة فصار مقدار منه بإلقاء المضاف فيه مضافا ثم حصل الاستهلاك بواسطة الامتزاج مع الباقي، و أمّا حصول الإضافة في تمام أجزاء الكر أو لا ثم حصول الاستهلاك كما هو ظاهر العبارة، فلعلّه أمر غير متصوّر، و المراد من قوله - دام عمره -: و إن حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة، سيرورة الماء مضافا آخر، ثم في هذه الصورة الظاهر هو الحكم بالتنجس، إذ هذا من قبيل تبديل المضاف النجس بمضاف آخر.

[نجاسة الماء المطلق بأقسامه بالتغير الحسى لا التقديرى]

«مسألة ٩: الماء المطلق بأقسامه حتى الجارى منه ينجس إذا تغيّر - إلى قوله -: و ان يكون التغيّر حسيا».

هنا إشكال، و هو أنّ المعروف فيما بينهم - رضوان الله عليهم - تنجس القليل بملاقاة النجس و المتنجس، و عدم تنجس الكثير إلّا بالتغيّر بالنجاسة دون التغيّر بالمتنجس، مع أنّه لو جعل الشىء في قوله - عليه السلام -: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء إلّا ما غيّر ريحه أو طعمه. عبارة عن الأعم من النجس و المتنجس، لزم أن يكون المراد بالموصول أيضا أعم، فيلزم أن يكون التغيّر بأوصاف المتنجس أيضا منجسا.

فإنّ الظاهر على هذا التقدير أنّ المراد تغيير كلّ بوصفه، و لو جعل عبارة عن خصوص الأعيان النجسة لزم أن يكون مفهوم الكلام غير متعرّض إلّا لتنجس القليل بالنجس، فيكون تنجسه بالمتنجس بلا دليل، و ليس في البين خير آخر متعرّض لتنجسه بالمتنجس صريحا.

و يمكن أن يقال: إنّ الشىء منصرف إلى الأعيان النجسة، و ليس المراد به ما من شأنه التنجيس و يوجّه تنجس القليل بالمتنجس بأنّ نجاسة الأشياء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧

المخصوصة و تأثيرها في نجاسة غيرها و إن كانت متلقاة من الشرع، و لكن طريق تأثيرها في تنجس الغير محول إلى العرف، و لا شك أنّ العرف كما يستقذر ممّا لاقى القذر بلا واسطة، كذلك يستقذر ممّا لاقاه بواسطة أو واسطتين أو أزيد و إن لم يكن في

الواسطة شيء من عين القدر.

و علمة تمام هذه الاستقادات ملاقة الشيء الأول للقدر، لا أن يكون ملاقة الوسطة بنفسها علمة لقذارة الملقى، فليس المنجس إلّا نفس القدر، غاية الأمر أن دائرة تنجيسه واسعة تسرى إلى ملاقى ملاقى فصاعدا.

فتنجيس النجاسات للقليل محمول على ما يراه العرف، و تنجيسها للكثير لا يحصل بحكم الشرع إلّا لظهور أحد أوصافها الثلاثة فى الماء حسياً. ثم على تقدير عدم الجزم بالانصراف المذكور لا- أقل من الشك، فيكون التنجيس بالتغير بالمتنجس بلا دليل فيصير المرجع هو الأصل.

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

قلت: نعم، و لكن فيما إذا انعقد ظهور للفظ متساو الإقدام بالنسبة إلى كلا فردى معناه لا فى مثل المقام مما إذا كان التبادر بالنسبة إلى أحد الفردين موجودا و شك فى أنه تبادر بدوى يزول بالتأمل، أو أنه تبادر صحيح، فإنه فى هذه الصورة ليس المتيقن من الدليل إلّا الفرد المتبادر و الفرد الآخر لم يعلم انعقاد أصل الظهور بالنسبة إليه.

ثم قد يقال: إن الأصل الجارى هنا استصحاب المانع السابقة، أعنى مانعية الكرية من الانفعال الثابتة قبل التغير، و قد يقال بأنه القاعدة العقلانية و هى الجرى على طبق المقتضى ما لم تقطع بوجود المانع، و هنا تقطع بوجود

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨

المقتضى فى نفس الماء و نشك فى مانعية الكر فى هذا الحال، و قد ظهر مما سبق الخدشة فى كليهما.

و العجب من الشيخ المرتضى- قدس سره- حيث أنه مع ذهابه فى الرسائل إلى عدم حجية الأصل المثبت و تأمله فى حجية القاعدة المذكورة، جعل فى كتاب الطهارة الأصل فى الماء هو الانفعال، مستندا إلى أن المستفاد من قوله- عليه السلام:-

إذا كان الماء قدر إلخ، وجود مقتضى الانفعال فى نفس الماء، و كون الكرية مانعا، مع وضوح أنه لا يتم إلّا على القول بالأصل المثبت أو حجية القاعدة المذكورة.

و كيف كان فالحق أن الأصل فى المقام هو استصحاب الطهارة.

قوله- دام علاه:- «و أن يكون التغير حسيا إلى مسألة ١٢».

لا إشكال فى التنجس فيما إذا تغير وصف الماء الأصلي، سواء كان طبيعيا نوعيا أم صنفيا بوصف النجاسة كذلك، و ذلك لا محالة يكون فيما إذا كان وصفها متخالفا، فيحصل الكسر و الانكسار بينهما بحسب النظر المسامحى العرفى، فيضمحل المقهور فى جنب القاهر، و هذا هو المتيقن من الأخبار.

كما أنه لا إشكال فى عدم التنجس لو لم يتغير كذلك، أى الوصف الأصلي للماء بالوصف الأصلي للنجس إمّا لفقد الوصف رأسا، و إمّا لاقتضاء الهواء، و إمّا لتوافق الوصفين. فلو كان لون الماء بحسب صنفه أحمر و وقع فيه الدم بحيث لو وقع فى الماء المتلون باللون النوعى لغيره لم يتنجس، و لو وقع فى الماء المذكور بول فتبدل حمرته بالبياض و الصفاء، بحيث لو وقع فى الماء الباقي على لون نوعه لما غيره تنجس، و تقدير التغير فى الصورة الأولى و عدمه فى الصورة الثانية لا يساعد عليه الدليل، و هذا مما لا كلام فيه ظاهرا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩

إنما الكلام و الإشكال فى فرع، وقع فيه التشاجر بين جمع من الأعلام، و بين الشيخ المحقق المرتضى- قدس أسرارهم-، و هو ما إذا تغير لون الماء بشيء طاهر يوافق لونه لون النجس، ثم وقع فيه النجس و لم يظهر بسبب ذلك تغير فى الماء بحيث لو لم يتغير أولا بالطاهر لظهر التغير، كما فى مقدار من الدم مع شيء طاهر أحمر لو وقع الدم أولا بتغير الماء بالدم، و لو وقع الطاهر أولا بتغير بالطاهر.

فقطع بالنجاسة جمع من الأعلام مستنديين إلى أن التغير التقديرى معتبر هنا عند العرف، بل صرح بعضهم بأن التغير هنا تحقيقى، غاية الأمر أنه مستور عن الحس، فالماء عند العرف واجد للونين، أحدهما طاهر و حاجب للآخر عن الحس، و يكشف عنه أنه لو أزيل

اللون العارضى بعلاج كان لون الدم مثلا محسوسا في الماء.

و خالفهم الشيخ المرتضى - قدس سره -، مستندا إلى أن التغيير المجعول مناطا في الأخبار هو الفعلي، فلا اعتبار بالتقديرى بجميع أقسامه، و اللون المكتسب للماء لا- يعقل أن يتغير بمماثله، ألا- ترى أن اللبن لا- يصير أشدّ بياضا بوقوع اللبن فيه، و اللون الأصلي مفروض الزوال لعدم معقولية اجتماع لونين في جسم واحد.

و بعبارة أخرى انتقال العرض و إن كان محالا فاللون المائى قائم بأجزاء الماء الغير المدركة بالحس و اللون البقمى أيضا قائم بأجزاء البقم المنتشرة، و كذا لون الدم بالأجزاء الصغار، إلا أن هذا بحسب الدقة العقلية، و أما بحسب النظر المسامحى العرفى فعين البقم و الدم صار فانيا مضمحلًا كما هو موضوع البحث فى باب التغيير، و الباقي إنما هو الماء و لكن تخلف لون البقم و الدم فيه و زوال لون نفسه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠

بالانكسار. فعلى هذا النظر الذى هو المتبع شرعا، لون الماء الثابت له فعلا هو الحمرة و لا يعقل تأثير الحمرة فى الحمرة. هذا و لكنّه مخدوشه، مضافا إلى استبعاد أن يصير حال الماء فى النجاسة و الطهارة متفاوتا بمجرد كون الواقع فيه أولا هو الدم أو البقم، بأن لازم هذا القول اعتبار الوصف العارضى فى طرف النجس أيضا، لوضوح عدم الفرق بينه و بين الماء فيلزم أن يكون الماء متنجسا إذا تغير ريحه بريح المسك القائم بالنجاسة، إذ حال هذا الريح بعينه حال ذلك اللون المكتسب من البقم. فكما جعل الثانى ميزانا فى جانب الماء، يلزم أن يكون الأول أيضا ميزانا فى جانب النجس، لوضوح كون لسان الدليل فى وصف النجس و الماء على نسق واحد، و لا يلتزم بذلك اللازم أحد. و القطع حاصل بعدم إرادة هذا القسم من التغيير فى الأخبار، بل هى منصرفه عنه، فإذا تحقق ذلك لزم عدم إرادة التعميم فى جانب وصف الماء للوصف العارضى أيضا، لما ذكر من اتحاد لسان الدليل فى المقامين.

و حينئذ إمّا أن تكون تلك الصور، أعنى: صور حصول التغيير فى الوصف العارضى للماء أو بالوصف العارضى للنجاسة خارجة من تحت مفاد الأخبار، و بعبارة أخرى تكون الأخبار غير متعرضة لحكم هذه الصور رأسا، و إمّا أن تكون داخلية فى مفادها و تكون الأخبار متعرضة لحكمها، و الأول منتف قطعاً، إذ يلزم عليه أن لا يكون حكم ما إذا تبدل لون الماء المتغير بالبقم مثلا بالصفرة بواسطة الدم مستفاد من الأخبار. و هذا ممّا لا يتفوّه به أحد فيتعين الثانى: و هو أن تكون الأخبار متعرضة لبيان الحكم فى تلك الصور أيضا، و لا شك أن الجمع بين هذا و بين ما فرضناه من كون الوصف العارضى فى كلا الطرفين ملغى فى باب التغيير لا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١

يحصل إلّا بجعل المناط و الميزان فى التغيير و عدمه هو تغير اللون الذاتى للماء المكون فيه المستور عن النظر و عدم تغييره. فلو كان وقوع النجاسة بحيث أوجب تغير هذا اللون المكون تنجس الماء و إن منع من ظهور التغيير غلبة اللون العارضى على الذاتى، و إن كان بحيث لم يوجب ذلك لم يتنجس، و إن فرض التغيير فى الوصف العارضى كما لو وقع فى الماء المتلون بلون البقم بول فصار صافيا، و كذلك الكلام فى طرف النجس، و ذلك بأن يفرض الوصف العارضى معدوما، و يلاحظ فى طرف هذا الفرض أن وصفها الذاتى المكون هل هو موجب لتغير الماء أو لا، فيحكم بالنجاسة على الأول و إن كان الوصف العارضى مانعا عن ظهور التغيير، و بالطهارة على الثانى و إن كان بوصفه العارضى مغتبرا.

و الحاصل أن التغيير و عدمه فى جانب النجس، و التغيير و عدمه فى جانب الماء يلحظان بالنسبة إلى الوصف المكون دون الوصف العارضى.

فبعد هذه المقدمات يكون اعتبار التقدير فى تلك الصور من باب الإلجاء، أو نقول بأنّ العرف كما يرى بنظره المسامحى عين النجاسة بعد وقوعه فى الماء فانيا منعدما و لونه منتقلا إلى الماء، كذلك يرى للماء فى آن واحد لونين أحدهما ظاهر و الآخر مستور، فالماء المتلون بالبقم يكون له لوانان عند العرف، غاية الأمر أن أحدهما مستور بالآخر، فالتغيير ملحوظ على وجه التحقيق فى لونه المستور.

و كذا النجاسة التي طرأ عليها رائحة المسك لها رائحتان، ريح عفن و هو مكنون فيه، و ريح حسن فيكون التغيير ملحوظا تحقيا في ريحه الأول.

و يشهد لذلك أنه لو جرى أجزاء البقم من أجزاء الماء بآلة فظهر لونه الذاتي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢

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

ثم إن الشيخ المرتضى - قدس سره - أيضا معترف بعدم الاعتبار بالصفات العارضة لا في طرف النجاسة و لا في طرف الماء. و لهذا ذكر في جواب الاستدلال على النجاسة في المقام بأن الصفات العارضة لا تكون معتبرة في النجاسة، فكذلك لا بد أن لا تكون معتبرة في الماء، لدلالة الإضافة على اعتبار الحيثية في الموضوعين ما حاصله: أن الصفات العارضة و إن كانت غير معتبرة في الموضوعين لدلالة الإضافة على اعتبار الحيثية، إلا أن ذلك لا يوجب انفعال هذا الماء، أعنى: المصبوغ بظاهر أحمر الواقع فيه الدم، بل يوجب خروجه عن مورد أخبار التغير لاختصاص موردها بما إذا غير النجاسة بوصفها الأصلي الماء عن وصفه الأصلي، و المفروض انتفائه في المقام فيرجع إلى أصالة الطهارة.

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

و أيضا مقتضى ما ذكره من خروج هذه الموارد عن مورد الأخبار و كون المرجع فيها أصالة الطهارة: أنه لو تغير لون هذا الماء بالصفرة بواسطة النجاسة لم ينجس، لفرض أن الوصف الذي كان قائما بالماء و تبدل بالصفرة وصف عرضي، و هذا مما لا يلتزم به أحد، فالإنصاف أن تلك الموارد مشمولة لأخبار التغير، بأن يكون المناط هو الوصف الأصلي المستور، و ذلك لما ذكرنا من أن العرف يرى الماء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣

المذكور متصفا بلونين فعليين، و لهذا لو أخرج من الماء الأجزاء البقمية مثلا يقال ظهر لون الماء.

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

فالحاصل: أن المناط بتغير هذا الوصف الأصلي الذي هو مخفي في المادة بنظر العرف، و عدم تغيره في طرف الماء، و تغييره و عدم تغييره في طرف النجاسة.

و هذا بخلاف ما إذا كان اللون الموافق للون النجاسة كالحمرة خلقيا أصليا بحسب صنف الماء، فإن هذا اللون مانع من أصل تحقق التغير لا عن ظهوره، إذ ليس للماء غيره لون آخر لا ظاهرا و لا باطنا، و هو أيضا موافق للون النجاسة، و لهذا لو زالت حمرة الأصلية و صار صافيا يقال: قد تجدد له الصفاء. و لا يقال: ظهر صفاؤه، و بالجملة: الفارق نظر العرف.

ثم إن تغير النجاسة أحد الأوصاف الثلاثة للماء يكون على أقسام الأول: أن يكون الظاهر في الماء عين وصف النجاسة و هذا هو المتيقن من الأخبار.

و الثاني: أن يكون مرتبة ضعيفة منه، كما لو أوجب وقوع الدم صفرة الماء، و الظاهر شمول الأخبار لهذا أيضا.

و الثالث: أن يحصل من امتزاج عين النجاسة في الماء وصف ثالث، إما بالكسر و الانكسار كما في حصول الخضرة من امتزاج الزرقة مع الصفرة. و إما بسبب تفاوت لون النجاسة قبل الرطوبة و بعدها كما في الحناء، حيث إنه قبل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤

الرطوبة أخضر و بعده أحمر.

و يمكن التمسك بسبب هذا القسم للنجاسة بالإطلاقات، لصدق مفهوم التغير عليه، و دعوى انصرافه إلى ما إذا حدث في الماء وصف النجاسة لغلبة هذا و ندره صورة حدوث الوصف الثالث ممنوعه، لعدم كون الغلبة في الوجود منشأ للانصراف ما لم يكن في البين انس ذهني بين اللفظ و الفرد الشائع.

و أمّا تقييد الإطلاقات بالأخبار المشتملة على التغير بوصف النجاسة- مثل قوله- عليه السلام- في جواب السؤال من التوضؤ بالماء الراكد الغدير الذي تكون فيه الجيفة: نعم توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب على الماء الريح فيتن. و قوله- عليه السلام- في الماء الراكد من البئر: فما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبه. قلت: فما التغير؟

قال: الصفرة، فتوضأ منه و كلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر. الخبر- فغير صحيح، لأن الغالب في الجيفة أن لا يحدث في الماء ريحا و لونا ثالثا. و القيد بمجرد احتمال كونه واردا مورد الغالب يسقط عن صلاحية تقييد المطلق.

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

و أمّا لو كان التأثير بالخاصية الثابتة لمادتها و جسمها بأن يكون التغير من خواص جسم النجاسة بأي لون تلون، فالظاهر عدم إيجابه للنجاسة، لانصراف الإطلاقات عنه و إن حدث بسببه عين وصف النجاسة في الماء.

ثم إنه لا بد و أن يحصل التغير بالملاقاة دون المجاورة، و ذلك لأن التغير و إن كان يصدق على الحاصل بالمجاورة، و لذا لو كان في الأخبار قضية مبتدئه، مثل قولنا: إذا تغير الماء ينجس لزم الحكم بالنجاسة بسبب التغير بالمجاورة، إلا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥

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

[في حكم الحوض المنتجس]

«مسألة ١٣: لو تغير طرف من الحوض مثلا ينجس و إن كان الباقي - إلى قوله: - مسألة ١٤».

أمّا تنجس الطرف المتغير فظاهر، و كذا عدم تنجس الطرف الغير المتغير إذا كان بقدر الكر، و أمّا تنجسه إذا كان قليلا، فقد يستشكل بأن أجزاء الماء كما مر يتصل بعضها ببعض و ليس بينها ملاقاة، فتنجس جزء لا- يوجب تنجس تاليه. أمّا ملاقاة عين النجاسة فالمفروض أنها غير مؤثرة في الكر، فقبل اضمحلال العين لم يكن في البين موجب للنجاسة، و بعده صار الطرف المتغير نجسا، و ليس بالنسبة إلى الباقي إلا الاتصال بهذا المنتجس و هو أيضا غير منجس إلا أن يقال: إن التغير صار سببا لامتيار المتغير عن غيره و كونهما وجودين مستقلين و بذلك تحصل الملاقاة بينهما.

في لزوم امتزاج الماء العاصم بالماء المنتجس عند تطهيره أو كفاية مجرد الاتصال و كيف كان، فإذا كان الباقي بقدر الكر و زال التغير فهل يلزم الامتزاج بالباقي في تطهيره أو يكفي مجرد اتصاله به؟

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦

يكفي في تطهير الماء المنتجس اتصاله بماء عاصم، أو لا بد من المزج؟ تمسكوا للأول بوجوه:

منها: الأصل، أعنى أصالة عدم وجوب المزج، و فيه أن الأصل هو النجاسة.

و منها: عمومات مطهريه الماء بقول مطلق أو خصوص المعتم من ماء المطر و ماء النهر «١».

منها: قوله - عليه السلام - في رواية السكوني: الماء يطهر ولا يطهر «٢». وفيه: أنها متعرضة لبيان أصل حصول التطهير بالماء في قبال عدم حصوله بغيره من غير تعرض لكيفية التطهير، وأنه يكون في المياه بمجرد الاتصال أو بالامتزاج.

منها: قوله - عليه السلام -: «ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا» «٣» حيث يدل بإطلاقه على أن كل بعض من ماء النهر يطهر كل بعض منه إذا تنجس، وهذا يشمل لما إذا كان البعض المتنجس مؤخرا عن تمام أبعاض الماء و متصلا بالمادة، فإذا زال تغيره فيكفي اتصاله بالأبعاض التي تكون جارية أمامه بمقتضى هذه الرواية مع عدم امتزاج تلك الأبعاض بهذا البعض، بل يكون دائما متصله به.

وفي: أن هذه الرواية تكون بصدد بيان العاصمية، يعنى أن ماء الحمام كماء النهر يعصم و يحفظ بعضه بعضا و يمنع من تنجسه بمجرد الملاقة، فهي تكون

(١) - الوسائل: ج ١ ص ١٠٧ و ١٠٨.

(٢) - المصدر نفسه: ج ١ ص ٩٩، ح ٣.

(٣) - المصدر نفسه: ج ١ ص ١١٢، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧

بصدد الدفع لا الرفع.

و منها: و هو عمدة ما استدلل به في هذا الباب: قوله - عليه السلام - في صحيحه ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم، لأن له مادة» «١» بناء على ما تقدم اختياره من رجوع التعليل إلى جميع الفقرات، أعنى إلى قوله: ماء البئر واسع أصله و إلى الباقي تبعا، لكونها من متفرعات الأول، فما يكون علمه له يكون علمه لها، فإنه يستفاد من قوله - عليه السلام -: حتى يذهب الريح أن المقصود الأصلي من النزح ذهاب الريح و طيب الطعم، و بعبارة أخرى زوال التغير، و أما النزح فليس مطلوبا إلا للمقدمة لذلك، و تخصيص هذا الفرد بالذكر لكونه الغالب المتعارف في البئر، فإن زوال تغير البئر و إن كان ممكنا بشيء آخر كهبوب الريح و إلقاء الكر و إرسال الجارى، إلا أن الأول في غاية الندرة في مثل البئر، و الأخيران يكونان بعد إمكان النزح كالأكل من القفا، فلما كان النزح أسهل أسباب زوال التغير في البئر و أغلبه خص بالذكر، فلا يرد أنه لو كان المراد مجرد زوال التغير لكان حق العبارة أن يقال: فيطهر بزوال التغير.

و بالجملة فيكون الحاصل من الرواية: أن ماء البئر لا ينجس أبدا بشيء من النجاسات إلا إذا تغير، فإذا زال تغيره الذي كان سببا لنجاسته عاد إلى طهارته، و علمه ذلك كله أن له مادة، و بعد وضوح أن خصوص المادة غير دخيل و إنما الدخيل هو الاتصال بالماء العاصم، يفيد أن كل ماء متصل بالماء العاصم حكمه ما ذكر.

(١) - الوسائل: ج ١ ص ١٢٧، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨

و فيه: أن ما ذكر احتمال في معنى الرواية، بأن تكون كلمة «حتى» تعليلية أو انتهائية داخله على العلة الغائية، كما في قول القائل: كرر النظر في العبارة إلى أن تفهمها، مع احتمال أن يكون لخصوص النزح أيضا مدخل و ليس مدخلته إلا لأجل كونه سببا لنجس ماء جديد من المادة و صيرورته ممزجا مع المتغير، فيدل على هذا على اعتبار الامتزاج، و الانصاف تساوى الاحتمالين، فتكون الرواية من هذه الجهة مجملة فتسقط عن الاستدلال.

و منها: قوله - عليه السلام - في رسالة الكاهلي: كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر «١». و قول أبي جعفر - عليه السلام - فيما أرسله في أول المختلف عن بعض العلماء، عن أبي جعفر - عليه السلام - مشيرا إلى غدير من الماء: إن هذا لا يصيب شيئا إلا طهره «٢»، فإن

الرؤية والإصابة وإن كانا لا يصدقان في الأجسام الجامدة إلا بالنسبة إلى خصوص ما رآه المطر، وما أصابه الكر دون ما لم يره ولم يصبه من أجزائها، إلا أنها في المائعات على خلاف ذلك، فإذا تحقق رؤية المطر بالنسبة إلى جزء من الماء يصدق بالنسبة إلى تمام أجزائه أنه رآه المطر.

وبعبارة أخرى: أن التطهير حاله حال التنجيس، فكما أن الثاني يسرى في المائعات إلى تمام الأجزاء، فكذا الأول، و سر ذلك أن العرف يستبعد في الأجسام الجامدة أن يكون المؤثر في بعض منها مؤثرا في تمام أبعاضها تنجيسا و تطهيرا، و أما في المائعات فيرى التأثير في جميع أجزائها لما يلاقى جزء منها، ولهذا يستقدر من جميع ما في الآنية من المائع إذا وقع فيه قدر، غاية الأمر أن الشارع خطاه في تحديد

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١٠٩ ح ٥.

(٢)- المختلف للعلامة الحلبي ص ٣. المستدرک: ج ١ ص ١٩٨، ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩

القله والكثرة. و حينئذ فنأخذ بإطلاق الدليل بالنسبة إلى ما لا يستبعده العرف و هو تأثر المائع بتمامه نجاسة و طهارة بحصول سببهما في جزء منه، و يكون منصرفا عما يستبعده من تأثر الأجسام الجامدة بذلك، فهذا نظير دليل نجاسة الماء القليل، حيث نقول بانصرافه عما إذا كان القليل جاريا من العالی إلى السافل بالنسبة إلى غير الجزء الوارد على النجس، لاستبعاد العرف تأثر الباقي.

وفيه: منع صدق الرؤية و الإصابة في المائعات أيضا بالنسبة إلى غير ما رآه المطر و أصابه الكر، فإننا لو فرضنا ماء متنجسا مستطيلا بقدر فرسخ أو أزيد فنزل المطر على أحد طرفيه لا يصدق على الطرف الآخر أن هذا قد رآه المطر. و كذا الكلام في الإصابة، و حينئذ فمقتضى استصحاب النجاسة في الماء، عدم الاكتفاء بمجرد الاتصال.

و أما الاكتفاء بالمزج فتدل عليه هذه الأخبار، أعني روايات البثر و المطر و الغدير، للقطع بصدق الرؤية، و الإصابة بعد الامتزاج بالنسبة إلى تمام أجزاء الماء عرفا، و لكن لا بد أن يكون المزج بالكر بحيث لم يحصل الفصل بين أجزائه بالماء النجس ليصدق أصابه الكر عرفا بالنسبة إلى كل جزء، و ذلك بأن يمزج الكر بالماء النجس شيئا فشيئا بحيث صار المطهر كرا و قطرة، ثم كرا و قطرتين، ثم كرا و ثلاثة قطرات و هكذا.

ثم لو قلنا بانصراف الروايتين عن الماء و كونهما في مقام بيان تطهير سائر الأشياء بالمطر و الكر فحينئذ و إن كان مقتضى الأصل عدم كفاية الامتزاج أيضا، إلا أن الإجماع واقع على نفى اعتبار ما وراء الامتزاج في تطهير الماء، لأن العلماء - رضوان الله عليهم - بين قائل بكفاية الاتصال، و قائل بلزوم المزج، فاعتبار الزائد منفي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠

بالإجماع المركب، و أيضا الإجماع واقع بسيطا على أن الماء الواحد محكوم بحكم واحد إما بالطهارة أو بالنجاسة، و القدر المتيقن من مورده ما إذا اتحد الماءان بحيث لم يمكن الإشارة الحسية إلى أحدهما، بأن حصل الاختلاط التام بين أجزائهما، لا ما إذا أمكن الإشارة بأن يقال: هذا الطرف من الحوض كذا، و أمكن اختلافهما في الصفات، ككون أحدهما في اليمين و الآخر في اليسار و نحو ذلك.

و حينئذ: فإذا اختلط الماء العاصم بالماء النجس فلا بد إما من الحكم بنجاسة الجميع أو بطهارة الجميع، و الأول مخالف لأدلة عدم انفعال الكر و المطر، فيتعين الثاني، فإنه إذا ثبت الإجماع على الملازمة بين الشئيين في الحكم و علم الحكم في أحدهما بالدليل فلا بد من إلحاق الآخر به بحكم الإجماع المذكور.

[في حكم الماء إذا وقعت فيه النجاسة و لم يتغير إلا بعد مدة]

إشارة

«مسألة ١٤: إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة - إلى قوله: - فصل».

لا بد أولاً من تأسيس القاعدة في مورد الشك في انفعال الماء بقول مطلق و عدمه.

فنقول: قد تكون الشبهة مصداقية و قد تكون حكمية، و المعيار في الأولى أن يكون منشؤها أمورا خارجية بعد تلقى الكليات من الشارع بدون شك في شيء منها. و بعبارة أخرى: ما ليس وظيفته رفعها بيد الشارع، و لو رفعها كأن سئل من الإمام - عليه السلام -: هذا الذي نشك في خمريته و مائته لظلمة أو عمى أو غيرهما ما ذا؟ فقال: خمر أو ماء، فإن هذا ليس من جهة شارعيته و إنما هو لكونه عالما بالغيب أو ملتفتا بحسب الفطرة البشرية.

و معيار الثانية أن يكون منشؤها إجمال النص، أو عدم النص، أو تعارض

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١

الدليلين و كان رفعها من وظيفته الشارع بما هو شارع، و هذا على قسمين قد يكون المشكوك هو الحكم في موضوع معين، و قد يكون الشك في موضوع الحكم المعين، بأن يكون مفهومه مجملا عندنا.

و بالجملة: فكما أن المسئول في سؤال: ما حكم هذا الموضوع الكلي هو الشارع، كذا المسئول في سؤال ما أردت من قولك الخمر حكمه كذا أو الغناء حكمه كذا أيضا، يكون هو الشارع، إذ في تعيين مراد الشارع من كلامه لا نرجع إلّا إليه، فإن كان الشبهة في المقام من القسم الأول كما لو شك في كم الماء المعين و بلوغه حد الكر بعد الفراغ عن تحديد الكر، فلا إشكال لو كان للماء حالة سابقة، فيستصحب الكرية إن كانت هي الحالة السابقة، و القلة كذلك.

و إنما الكلام فيما إذا لم يكن في البين حالة سابقة، فإنه مبنى على أن التمسك بالعام في الشبهات المصداقية جائز أو لا؟ و المشهور عدم جوازه، و بيانه موكول إلى الأصول، فإن قلنا بعدم الجواز، فلا محيص عن الرجوع إلى الأصل، و العام في المقام قوله - عليه السلام -: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلّا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» بعد ملاحظة تقييده بالكر بأدلة الكر، فنشك في كرية هذا الفرد المعين من الماء.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢

و إن كانت الشبهة من القسم الثاني كما لو شك في تعيين مقدار الكر بحسب المفهوم و أنّ الميزان هو الأبطال العراقية أو المدنية أو المكية، أو نشك في أنّ التغيير الذي هو منجس للكر مخصوص بما إذا كان حاصلًا بالملاقاة بحيث كان الملاقاة هو المؤثر التام، أو يكفي مجرد دخلها في التأثير، بحيث لو حصل التغيير من المجموع من الملاقاة و المجاورة، بحيث كان كل منهما منفردا قاصرا عن التأثير كان منجسا، كما لو وقع بعض الجيفة في الماء و كان بعضه خارج الماء و علم استناد التغيير إلى مجموع الداخل و الخارج و بعبارة أخرى نشك في مراد الشارع من قوله:

ينجس الكر إذا تغير بسبب الملاقاة، فهل المراد هو السبب التام أو الأعم منه و من جزء السبب فالمرجع في رفعه هو الشارع.

كما أن المشكوك في المثال الأول هو مراده من قوله: إذا كان الماء قدر كرفى هذه الشبهة لا بدّ أولاً من الرجوع إلى الدليل الاجتهادى، و بعد اليأس منه نرجع إلى الأصل، بخلاف سابقها، إذ فيها نرجع إلى الأصل من أول الأمر.

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

فلو ورد الحكم المخالف للعام بدليل منفصل كما لو ورد بعد أكرم العلماء:

لا- تكرم الفساق، و كان هذا الدليل المنفصل مجملاً- و مردداً بين الأقل و الأكثر، كما لو شكّ في مفهوم الفاسق أنّه خصوص من ارتكب الكبيرة، أو الأعم منه و من ارتكب الصغيرة، فحينئذ فالمقدار المتيقن الذي دلّ عليه هذا الدليل المنفصل الأقوى هو خروج المرتكب للكبيرة، و أمّا المرتكب للصغيرة فعلى الوجوب فيه قام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣

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

فالخاص بالنسبة إليه ليس بحجة، و قد فرض كون العام حجة بالنسبة إليه، و لا تعارض بين الحجة و اللاحجة بل نرجع في هذا الفرد إلى العموم و نرفع بهذا الإجمال عن الخاص فيقال: مرتكب الصغيرة واجب الإكرام و ليس كل فاسق بواجب الإكرام، فينتج أنّ هذا ليس بفاسق.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل المنفصل مخالفاً للعام في الإيجاب و السلب كالمثال المذكور، أو كان موافقاً له كما لو قال بعد أكرم العلماء: أكرم العدول من العلماء، فإنّ العموم بالنسبة إلى جميع أفراد العالم موضوع للحجّة، فيجب الأخذ به إلى أن يظهر الحجة الأقوى، و الدليل المنفصل جعل موضوع العام محدوداً، لكن نشكّ في أنّ مفهوم العادل من لم يرتكب الذنب أصلاً، أو أنّ ارتكاب الصغيرة غير مضرّ، فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة و الصغيرة الحجة الأقوى موجودة، و بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة فقط العموم حجة بلا معارض، و بذلك يحكم بأنّ المراد بالعدول من لم يرتكب الكبيرة و إن ارتكب الصغيرة.

و هذا بخلاف ما إذا كان ما يدل على الخلاف متصلاً بالكلام المشتمل على العموم كما لو قال: أكرم العلماء إلّا الفساق فإنّ المجموع حينئذ كلام واحد، و لا يستقر الظهور للكلام الواحد إلّا بعد تمامية جميع ما يتعلق به من القيود، فإذا كان في بعض القيود إجمال صار هذا الكلام الواحد مجملاً فلا يكون من باب التعارض بين الدليلين و الحجّتين بأن يقال: مقتضى عموم العلماء وجوب إكرام كل عالم، و قوله: إلّا الفساق، ليس ناصراً إلّا في إخراج مرتكب الكبيرة، فيبقى غيره

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤

تحت العموم، و ذلك لأنّه لم يستقر بعد ظهور للعموم حتى يكون حجة و يجب الأخذ به إلى أن يظهر المخصص، بل ينتزع من المجموع ظهور واحد، فإذا كان في بعض أجزاء المجموع إجمال يسرى الإجمال إلى هذا الظهور، فلا محيص في مورد الشك من الرجوع إلى الأصل.

□

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

و قوله: «إذا كان الماء قدر كرفى لا ينجسه شيء» بعد الشك في مفهوم الكر، و أنّه الماء الذي يكون كمّه عشرين منا أو ثلاثين أو أربعين مثلاً لا- دلالة له و لا- لسان إلّا بالنسبة إلى خصوص ما دون العشرين، بمعنى أنّه لا- يثبت الحكم المخالف للعام بملاحظة منطوقه، حيث إنّّه محدّد لموضوع العام، أو بمفهومه إلّا في خصوص هذا الفرد، و أمّا بالنسبة إلى البالغ العشرين إلى الأربعين، لا دلالة و لا لسان له لفرض إجماله، و قد فرضنا ثبوت الدلالة و الظهور للعام بالنسبة إلى جميع المراتب فيكون العموم في هذه الأفراد حجة بلا معارض.

فتحصل: أن الشبهة في كم الكر الذي هو المثال الأول من المثالين الذين ذكرناهما للشبهة الحكمية في المقام يتعين الرجوع في رفعها إلى الدليل الاجتهادي و هو عموم خلق الله إلخ، ولا نحتاج فيه إلى الأصل العملي بل نرفع إجمال الخاص أيضا بذلك، و نقول: إن البالغ العشرين إلى الأربعين لا ينجس بعموم خلق الله إلخ، و كل ما ينقص عن الكر ينجس فيتج أن بالغ العشرين فصاعدا ليس ناقصا عن الكر، فيكون حد الكر هو العشرين منّا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥

و يمكن الخدشة فيه بأن المقام ليس من قبيل العام و الخاص، بل هو من قبيل المتباينين، فإن مفاد قوله - عليه السلام -: خلق الله الماء طهورا على ما هو الظاهر من كون قوله: لا ينجسه شيء من لوازم الطهورية لا شيئا مستقلا، فيكون بمنزلة قولنا: خلق الله الماء بحيث لا ينجسه شيء، هو: أن عدم الانفعال وصف مخلوقى جبلى للماء، و أن المحتاج إلى العلة هو الانفعال، و هذا مخالف لمفاد قوله - عليه السلام -:

الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شيء، حيث إن ظاهره أن الماء بحسب ذاته ليس عاصما بنفسه عن النجاسة، بل هو في نفسه منفعل و يحتاج عدم انفعاله إلى الكرية، و حينئذ فلا بد من طرح الدليلين و الرجوع إلى الأصل، اللهم إنا أن يقال: إن ما ذكر إنما يتم لو جعل في أدلة الكر عصمة الماء منوطه بشيء أجنبي عن الماء و ليس كذلك، لإناطتها العصمة على الكرية و هي ليس شيئا ما وراء الماء، بل هو كم قائم بنفس الماء، فالماء الخاص بخصوصية الكم الخاص قد اجتمع فيه المقتضى و المانع، فمن حيث المائية مشتمل على المقتضى، و من حيث الخصوصية مشتمل على المانع.

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

و أما المثال الثانى: أعنى ما إذا شك في أن سبب الملاقاة للتغير لا بد و أن تكون على وجه الاستقلال أو تكفى على غير هذا الوجه أيضا، فلا يمكن فيه الرجوع إلى عموم خلق الله إلخ، إذا المفروض أن الدليل المشكوك، أعنى دليل التغير وقع عقيب هذا الكلام متصلا به و استثناء منه، فيسرى الإجمال منه إلى العموم كما تقدم بيانه فيتعين فيه الرجوع إلى الأصل العملى.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦

بقى الكلام في أن الأصل في المقام فى الشبهات المصادقية عند عدم الحالة السابقة، و فى الشبهات المفهومية عند عدم الدليل ما ذا؟ فنقول و على الله التوكل ليعلم أولا - أن الشك فى كرية الماء المعين المعلوم الكم المسبب عن الشك فى مفهوم الكر، يكون على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يعلم أن الماء كان فى السابق أقل من عشرين منّا فصار الآن بالغا إلى العشرين.

الثانى: أن يعلم أنه كان سابقا بقدر الأربعين الذى هو المتيقن من الكر فصار الآن بقدر العشرين.

الثالث: أن يعلم كونه بقدر العشرين فى الحال و لم يكن له حالة سابقة بأن يكون موجودا دفعة، أو كان له و لم يعلم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه قد يتوهم أنه كما فى الشبهة المصادقية فى صورتى العلم بالحالة السابقة قلنا بالتمسك بالاستصحاب، كذلك فى الشبهة المفهومية أيضا فى صورتىها الأوليين المعلوم فىهما الحالة السابقة تشبث بذيل الاستصحاب، فتبقى صورة الأخيرة محلا للكلام و الإشكال.

و تقريب الاستصحاب أن يقال: إن هذا الماء كان أقل من الكر قطعاً بأى معنى كان الكر، سواء كان بمعنى العشرين أو الثلاثين أو الأربعين، فنشك فى الحال أنه باق على أقلية من الكر أولا بواسطة الترديد فى معنى لفظ الكر بين المعانى الثلاثة، فنستصحب الأقلية السابقة و نحكم بانفعاله بالملاقاة.

و كذلك يقال فى الصورة الثانية: إن هذا الماء كان كرا قطعاً على جميع أطراف الترديد فى معنى لفظ الكر، و نشك الآن فى بقائه

على الكرية السابقة و عدمه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧

بواسطة الشك في مفهوم الكر، فنستصحب الكرية فتحكم بعدم الانفعال بالملاقاة.

و لا- إشكال في هذين الاستصحابين من جهة اتحاد الموضوع لبقائه بنظر العرف، إذ المدار في بقائه صحة الإشارة إلى الموجود الخارجي و توارد الحكم المقطوع و المشكوك عليه و هو موجود في المقام بلا اشكال.

و لهذا لو كان الشك في الكرية و عدمها من باب الشبهة المصدقية مع العلم بالحالة السابقة كان الاستصحاب جاريا بلا كلام و لم يستشكل أحد فيه باختلاف الموضوع، و نظير هذين الاستصحابين في الجريان في الشبهة الحكمية ما ذكره الشيخ المرتضى - قدس سره- في كتاب الصلاة، فإنه - قدس سره- جعل من جملة الأدلة و المؤيدات لكون لفظ الغروب و المغرب بمعنى زوال الحمرة دون استتار القرص، استصحاب عدم تحقق الغروب بعد الاستتار و قبل زوال الحمرة، فإنه نظير المقام في كونه شبهة حكمية لا مصداقية، إذ الفرض عدم الشك من جهة الخارج، فنعلم بتحقق الاستتار و عدم تحقق زوال الحمرة لكن لا نعلم مع ذلك بتحقق الغروب من جهة الشك في مفهوم لفظه، فيكون كالمقام، حيث إن الفرض فيه أيضا عدم الشك من جهة الخارج، للعلم بكم الماء و مع ذلك نشك في كريته من جهة الشك في مفهوم لفظ الكر.

و لكن الحق: عدم صحة مثل هذه الاستصحابات مما كان جاريا في الشبهة المفهومية، و بيانه: أن المعتبر في الاستصحاب أن يتعلق الشك بنفس واقع الحكم الشرعي، أو بنفس واقع موضوعه، و هذا منتف في الشبهة المفهومية التي يكون الشك فيها متعلقا بمفهوم اللفظ من دون حصوله في شيء من الواقعات، فإن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨

الموضوع للأحكام الشرعية إنما هو نفس المعاني المحكية بالألفاظ و ذواتها، لا هي بعنوان كونها مفاهيم للألفاظ الدالة عليها أو كونها مقصودة و مرادة للشارع من تلك الألفاظ لوضوح أن الألفاظ إنما هي مطلوبة لمجرد استحضار المعاني بتوسطها في الذهن بحيث لو لم يكن في البين ألفاظ موضوعة لاحتجنا إلى استحضار المعاني بتوسط آله أخرى غير الألفاظ.

فلا شبهة في أن الأحكام الشرعية المترتبة على الكر إنما هي ثابتة لحقيقته المعنى الواقعي المحكى بهذا اللفظ من العشرين أو الثلاثين أو الأربعين من دون مدخلية لكونها مرادة بهذا اللفظ أو مدلولها و مفهوما له في ذلك أصلا، و كذا الأحكام المترتبة على الماء القليل مرتب على نفس الواقع المعبر عنه بهذا اللفظ من دون مدخلية مفهوميته بهذا اللفظ في موضوعيته للآثار، و كذا ما جعل غاية للصوم في قول الشارع: صم إلى الغروب إنما هو نفس حقيقته المعنى المحكى بهذا اللفظ من الاستتار و الزوال بما هو نفسه و واقعه، من دون مدخلية عنوان كونه مدلول هذا اللفظ أو مرادا به في ترتب هذا الأثر عليه.

و اذن فنقول في هذه الأمثلة: إنه ليس لنا شك في أمر واقعي، إذ في المثال الأول نقطع بأن العشرين من الثلاثين و الأربعين غير حاصلين، و كذلك في المثال الثاني، فما هو موضوع للأثر من ذوات هذه المعاني ليس موردا للشك و الجهل أصلا، نعم هنا مقطوع سابق و مشكوك لاحق في شيء آخر لكن ليس موضوعا للأثر الشرعي و هو صدق مفهوم اللفظ و عدم صدقه.

فنقطع في المثال الأول بأن الماء كان في السابق بحيث لا يصدق عليه مفهوم لفظ الكر، و نشك في اللاحق في بقائه على ذلك و صيرورته بحيث يصدق عليه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩

مفهومه، و في المثال الثاني بالعكس، و كذلك الكلام في مسألة الغروب، إذ الموضوع للأثر الشرعي و المجعول غاية للصوم أعنى ذات أحد الحدين و حقيقته لا شبهة و لا شك فيه، إذ أحد الحدين و هو الاستتار مقطوع الحصول، و الآخر و هو الزوال مقطوع عدم حصوله، فلم يبق في البين مشكوك مرتبط بالموضوع للأثر الشرعي، نعم هو موجود بالنسبة إلى شيء آخر ليس موضوعا له و هو

صدق مفهوم لفظ الغروب في أول زمان استتار القرص إلى أول زمان زوال الحمرة بعد القطع بعدم صدقه قبل هذا الزمان و هو آخر أزمته ظهور القرص.

فعلم أن في الشبهات المفهومية ما يكون موضوعا للأثر الشرعي ليس له مقطوع سابق و مشكوك لاحق، و ما يكون له مقطوع سابق و مشكوك لاحق ليس له أثر شرعي، و هذا بخلاف الحال في الشبهات المصادقية، فإن الشك فيها واقع بعد الفراغ عن مفهوم اللفظ في بقاء نفس واقع ما هو موضوع للحكم و عين حقيقته، كما لو أحرز أن الكرم مقدار من الماء كان بحسب الوزن أربعة و ستين مثلاً عشرين مثقالاً و علم كون الماء بهذا الوزن في السابق فشك في اللاحق في أنه هل نقص عن هذا أو لا؟ أو علم بكونه في السابق ناقصاً فشك في اللاحق في بلوغه تلك المرتبة و عدمه، فإن الشك في هاتين الصورتين في تحقق نفس الكم الخاص الذي هو المعيار في الماء و عدمه فيجوز بالاستصحاب تحققه في المثال الأول و عدمه في المثال الثاني، و كما لو أحرز أن مفهوم لفظ الغروب هو الاستتار فشك في تحققه لوجود غيم أو غبار أو عمى و نحوها، فإن الشك واقع في نفس ما هو غاية للحكم الشرعي بعد القطع بعدم تحققه سابقاً.

و بالجملة: فالمطلوب بالاستصحاب في الشبهات المصادقية جزم نفس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠

الواقع الذي هو ذو أثر شرعا و مشكوك في بقاءه و ارتفاعه، و المطلوب به في الشبهات المفهومية جزم ما هو أجنبي عن الأثر بالمره. فإن قلت في الشبهة المفهومية في مسألة الكر: لنا متيقن و مشكوك آخران يكونان في موضوع ذي أثر و هو عنوان المانع، و ذلك لأننا قد استفدنا من أدلة اشتراط الجريان أو الكرية أو المادة في اعتصام الماء أن الماء في حد نفسه قابل للانفعال و يكون فيه المقتضى له، و أن الأمور الثلاثة موانع عن انفعاله.

فنقول: أنا نقطع بتحقيق عنوان المانع عن الانفعال في نفس الماء سابقاً في المثال الثاني، و بعدمه في الأول، و الشك حاصل في كليهما في اللاحق، فنستصحب وجود المانع في الأول و عدمه في الثاني، و لا شك أن لعنوان المانع وجوداً و عدماً دخلاً في التأثير عقلاً، فيترتب على عدمه المجامع لوجود المقتضى الأثر العقلي و على وجوده الأثر الضد.

لا يقال: إن هذا الأصل من الأصول المثبتة، فإن الأثر و إن كان شرعياً إلا أن ترتيبه على عنوان المانع أو على عنوان عدم المانع عقلي، و يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إما نفس الحكم الشرعي و إما الموضوع الذي له أثر شرعي بلا واسطة قد رتبته الشرع عليه، فكما أن استصحاب الموضوع الذي ليس له أثر شرعي بل كان له أثر عادي و لأثره أثر شرعي، و كذا استصحاب أحد المتلازمين في الوجود لإثبات الآخر أو استصحاب اللازم لإثبات الملزوم من الأصول المثبتة، كذلك استصحاب الموضوع الذي يكون له أثر شرعي بلا واسطة، لكن لم يرتب الشرع هذا الأثر عليه، بل العقل كما في المقام، فإن المانع متى تحقق وجوده فالحكم بترتب الطهارة أو عدمه فالحكم بترتب النجاسة أمر يحكم به العقل، فإن ترتيب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١

المعلول على العلة حكم العقل.

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

و لا فرق في ذلك بين المانع الذي يدرك مانعيته العقل و بين ما لا يدركه و إنما كشف عنه الشرع كما في المقام، إذ بعد فرض المانعية أو العلية من أي القسمين كانا يكون ترتيب عدم المعلول أو وجوده من حكم العقل، و لا ينافي ما ذكرنا من كون الأثر في المقام أعنى: الطهارة و النجاسة أثراً شرعياً كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشرع كما هو أحد القولين فيهما، إذ يكفي في كون

الأثر من الشرعيات حتى يشمله لا تنقض كون كشفه بيد الشارع و من وظيفته و ان لم يكن من مخترعاته و مجعولاته، فيكون برزخا بين الموضوع و الحكم بمعنى أنه قد يستصحب نفسه ليرتب عليه أثره كما في استصحاب النجاسة ليرتب عدم جواز الأكل مثلا عليها، و قد يستصحب موضوع آخر ليرتب هذا الأثر عليه كما في استصحاب الخمرية ليرتب النجاسة.

لأننا نقول: يمكن شمول دليل لا تنقض بعمومه لمثل هذا الاستصحاب، فإنّ المانع من شموله لزوم اللغوية، كما لو قلنا بشموله للآثار العادية، إذ ليس من وظيفة الشرع بيان تلك الآثار و إثباتها لموضوعاتها و نفيها عنها، و هذا مفقود في مثل المقام، مثلا لو ثبت سبب شيء لوجوب شيء آخر شرعا فعند العلم بتحقق

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢

السبب أو عدم تحققه و إن كان يدرك العقل الترتب أو عدمه و لكن عند الشك في وجوده و عدمه لا يدرك العقل الترتب و لا عدمه، فأى لغوية تلزم لو حكم الشارع في هذه الصورة، أعنى: صورة الشك بثبوت الحكم الذى من وظيفته بيانه أو بعدم ثبوته. و حينئذ فعموم لا تنقض بالنسبة إلى هذا القسم من الاستصحاب ثابت لعدم المانع عنه.

قلت: الاستصحاب المذكور، أعنى: استصحاب عنوان المانع أو عنوان العلة و إن كان سليما من الاشكال من جهة كونه أصلا مثبتا بالتقريب الذى ذكرت، إلّا أنه محل للإشكال من جهة أخرى و هو أنّ عنوان المانع و العلة و المقتضى كعنوان المقدمة لا أثر لها عقلا أيضا، و إنّما الأثر لنفس العنوان الخاص الذى له خاصيته كذا أو بمانع من ظهور خاصية شيء آخر، و هذه العناوين ينتزعا العقل من تلك العناوين باعتبار الحالات المذكورة.

و بعبارة أخرى: أن حمل العلة على عنوان العلة أو المانع على عنوان المانع لا يصحّ إلّا بالحمل الذاتى كما فى قولك: الإنسان إنسان، و لا يصح بالحمل الشائع الصناعى، فعلم أنّ الاستصحاب فى الشبهة المفهومية لا يجرى على كل وجه.

و ربما يتوهم فى المقام جريان استصحاب آخر و هو استصحاب العدم الأزلى للمانع بتقريب أنّ المانع هنا ليس ممّا يدركه العقل، إذ لا يدرك العقل مانعية الكرية عن الانفعال، بل يكون بيد الشرع و من جعله و لا شك أنّ جعل أمر مستحدث مسبق بعدم أزلى. فنقول: لنا موضوعان كليان، أحدهما الماء الذى كان بقدر العشرين منّا،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣

و الآخر ما كان بقدر الأربعين منّا، ففى الثانى نقطع بأنّ هذا العدم، أعنى: عدم جعله مانعا قد انقلب بالوجود، و فى الأول نشك فى بقاءه بحاله و انقلابه بالوجود فنستصحب العدم الأزلى، و لا يرد أنّ عدم جعل الذى هو المستصحب ليس له أثر شرعى إذ ليس الانفعال فى الماء أثرا شرعيا لعدم جعل المانع فيه، إذ يكفى فى الاستصحاب أحد الأمرين، إمّا كون المستصحب موضوعا له أثر بحسب الشرع، و إمّا كونه نفس الحكم الشرعى.

فحينئذ لا يلزم أن يكون المستصحب ذا أثر و المقام من هذا القسم، فإنّ عدم جعل حكم من أحكام الشارع، و أمّا الشبهة فى هذا الاستصحاب بأنّه مثبت إذ المقصود إثبات عدم مانعية الموجود الخاص من الماء الذى يكون كمّه عشرين منّا باستصحاب عدم جعل المانع فى الموضوع الكلى الصادق على هذا الفرد، فمدفوعه بأنّ الذى يكون من الأصول المثبتة و يكون ممنوعا ما إذا كان نفس المستصحب ذا أثر عقلى فقصده بالاستصحاب ترتيب هذا الأثر العقلى، كأن يترتب بياض اللحية أو طولها على بقاء زيد المستصحب.

و أمّا لو كان نفس الاستصحاب و التعبد ببقاء المستصحب أثر قهرى عقلى فلا شبهة فى ترتب هذا الأثر بالاستصحاب، مثلا لازم الحكم الإيجابى واقعا كان أم ظاهريا بحسب العقل و جوب الامتثال، فالتعبد بالوجوب بالاستصحاب يترتب عليه قهرا و جوب الامتثال، و من هذا القبيل أيضا تطبيق الحكم المجعول فى الموضوع الكلى على مصاديقه، فإنّه أيضا من اللوازم القهرية العقلية لنفس التعبد بالحكم فى الموضوع الكلى واقعا كان أم ظاهريا، فإذا استصحب فى موضوع الزيب الكلى الحرمة بالاستصحاب التعليقى، و قيل: إنّه

حال كونه عنبا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤

كان بحيث لو غلى يحرم و نشك في حال الزبيبية في بقاء هذا الحكم فيه و ارتفاعه فنستصحبه فنحكم بكون الزبيب الخارجى حراما، ففي المقام أيضا إسراء عدم جعل المانعية من كل الماء الذى كتمه عشرون منّا إلى مصاديقه بحكم الاستصحاب ليس من الأصل المثبت، لكونه من آثار نفس التعبد بالاستصحاب دون المستصحب.

و حينئذ فإذا انضم عدم جعل المانعية الذى هو مستصحب إلى الاقتضاء المفروض ثبوته في نفس الماء كان اللازم ترتب الأثر و هو الانفعال، و هذا الاستصحاب يجرى في الشبهة المفهومية في مسألة الشك في الكرية في فروضها الثلاثة المتقدمة كما هو واضح، كما أنه من الواضح أيضا عدم جريانه فيما إذا كان الشك في الكرية من جهة الشبهة في المصداق لأجل تبين الحال في الكبريات و كون الشك محضاً في الصغرى، و يجرى في مسألة حصول التغير بمجموع الملاقاة و المجاورة، فيقال: إن سبب التغير للانفعال مجعولة للشك فتكون مسبوقه بالعدم، و هذا العدم قد علم نقضه بالوجود في التغير الذى كان سببه التام هو الملاقاة و شك في انتقاضه في التغير المسبب عنها و عن المجاورة فنستصحب بقاءه على العدم، و على هذا فالأصل في كل مورد شك في انفعال الماء من جهة الشبهة المفهومية الحكمية هو الانفعال.

و فيه: أن المانعية و العلية ليستا من الأمور القابلة للجعل حتى يكونا حادثين، فإن الربط الخاص الذى لا بد أن يكون بين العلة و معلولها إن كان موجودا فيها لا يمكن سلبه عنها، و إن كان منتفيا لا يمكن إعطاؤها إياه، فإن الارتباط و السنخية من الذاتيات، فلا يمكن جعل الماء مثلا بماهيته المائية محرقا فإن ما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥

بالذات لا ينفك عن الذات.

و كذا الكلام في المانعية، فإن مرجعها إلى العلية أيضا، و على هذا فعلية العلة و مانعية الموانع من الأمور القديمة الثابتة من الأزل، فإن كل علمه، كان موصوفا من القديم بصفه أنها متى وجدت كانت علمه و لا يلزم من هذا تعدد القدماء، فإن هذه أمور انتزاعية ليس لها حظ من الوجود، بل و كذا الحال في الشرطية و الجزئية و إن كان يظهر الفرق من المحقق الخراساني - قدس سره - حيث ذهب إلى أن الأوليين لا- تنالهما يد الجعل بالبيان الذى ذكرنا، و لكن الثانية قابلتان للمجعولية بالتبع، بمعنى أن جعلهما تابع لجعل منشأ انتزاعهما و هو الأمر، فإذا أمر بالمركب ينتزع من هذا الأمر المعجول الجزئية للمأمور به و إذا أمر بالمقيد ينتزع منه الشرطية للمأمور به. نعم لا يقبلان الجعل بالاستقلال بأن يقول: جعلت هذا جزءا أو جعلته شرطا، و لكن الحق عدم الفرق و ذلك لأن مفهوم الصلاة مع الطهارة الذى هو مفهوم من المفاهيم كان وجوده مشروطا بالطهارة، و لا يمكن وجود هذا المفهوم فى الخارج إلا بعد وجود الطهارة، و مفهوم الصلاة الأعم لا يتوقف على الطهارة بمعنى إمكان وجوده بدونها، و يستحيل انسلاخ التوقف عن الأول و إعطائه فى الثانى، و كذا الحال فى الجزئية، فإن المركب من الأمور التى من جملتها الفاتحة مثلا تكون الفاتحة جزءه، و المركب من الأمور التى ليست فيها الفاتحة ليست الفاتحة جزءه، و لا يمكن انسلاخ الجزئية فى الأول و لا إعطائها فى الثانى.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦

لا- نحو المركب من التسعة و إعطاء الجزئية للجزء العاشر، و هذا من الواضحات، و الموجب لتوهم مجعوليتهاما بالتبع هو أن حيثية إضافة الجزء أو الشرط إلى عنوان المأمور به تكون مجعولة كذلك، فإن مفهوم الصلاة مع الطهارة قبل الأمر يكون الطهارة شرطا لها، لكن لا بعنوان كونها مأمورا بها، و بعد الأمر يحدث و يتجدد وصف كون الطهارة شرطا للمأمور به و كذا الكلام فى الجزئية. و بالجملة أصل الشرطية و الجزئية ليستا بحادثين و مجعولين، و إنما الحادث و المجعول هو إضافتها إلى عنوان المأمور به، إذ من

المعلوم توقّف هذا على وجود الأمر حقيقة، و الذي ينبغي أن يقال: إنّ الأصل في الشبهة المتعلقة بالكزّيّة سواء كانت مصداقية مع عدم الحالة السابقة أو مفهومية مطلقا هو عدم الانفعال في نفس الماء، بمعنى أنّه لو لاقاه نجس فيستصحب طهارته السابقة، و أمّا المغسول به بالوضع فيه فالأصل فيه الانفعال، لاستصحاب النجاسة السابقة، و لا يضر التفكيك بين حكميهما إذا لم يلزم مخالفة عملية، و ليس الشك في المغسول مسببا عن الشك في طهارة الماء، بل عن الشك في كزّيته، فإن طهارة المغسول من آثار الكزّيّة لا من آثار الطهارة، و حيث إنّ المفروض عدم الأصل في جانب الكزّيّة فالأصل في المسبب لا مانع عنه، و هذا بخلاف الشبهة المتعلقة بالتغير الحاصل بمجموع المجاورة و الملاقاء، فإنّ الأصل فيها في نفس الماء و إن كان عدم الانفعال للاستصحاب إلّا أنّه في المغسول هو عدم الانفعال أيضا، و السرّ أنّ الشك هنا مسبب عن الشك في طهارة الماء فإنّ كزّيته محرزة بالفرض، فالشك في طهارة المغسول به لا محالة يكون مسببا عن الشك في طهارته، فإذا ثبت الطهارة فيه بحكم الأصل كان هذا حاكما على الأصل في جانب المغسول فيحكم فيه أيضا بالطهارة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧

فإن قلت: في الشبهة المفهومية المتعلقة بالكزّيّة و إن كان لا مجرى لاستصحاب الكزّيّة أو عدمها فيما إذا كان مسبوqa بأحدهما و لا لاستصحاب وجود المانع أو عدمه و لا لاستصحاب عدم جعل المانع كما مرّ بيانها، إلّا أنّه يمكن استصحاب الحكم على نحو الاستصحاب التعليقي بأن يقال: إنّ الماء الذي يكون حدّه عشرين مّا و قد كان في السابق عشرة كان في السابق موضوعا للقضية التعليقية التي هي قولنا: إذا لاقاه نجس ينجس، و نشك الآن في بقاء هذا الحكم التعليقي فيه فنحكم ببقائه بحكم الاستصحاب، و كذا في الماء الذي حدّه العشرون و قد كان في السابق أربعين فيقال: أنّه كان سابقا بحيث لو غسل به متنجس طهره، فالأصل بقاء هذا الحكم التعليقي فيه في الحال، فإذا صار المعلق عليه فعليا يكون مفيدا لانفعال الماء و المغسول معا في الأوّل و بطهارتهما معا في الثاني، و هذا نظير الاستصحاب التعليقي في الزبيب، فينحصر مورد ما ذكرت من التفكيك بين حكم الماء و المغسول بعدم الانفعال في الأوّل و الانفعال في الثاني بالشبهة المفهومية التي ليس لها حالة سابقة معلومة.

و لا يتوهم أنّ هذا الاستصحاب يعارضه الاستصحاب الفعلي الثابت في تلك الموارد أعني: استصحاب الطهارة في الأوّل و استصحاب النجاسة في الثاني، فإنّ الاستصحاب الفعلي محكوم للاستصحاب التعليقي، إذ منشأ الشك في طهارة الماء و عدمها هو الشك في بقاء الحكم التعليقي فيه و عدمه، فإذا أحرز الحكم التعليقي فيه بالأصل فلم يبق شك في النجاسة، و كذا الكلام في سائر الأمثلة مثلا الشك في كون العصير الزببي حراما بعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحكم التعليقي الثابت في موضوع العنب و هو كونه بحيث لو غلى يحرم في موضوع الزبيب و عدم بقاءه، فإذا أحرز بقاءه بالأصل ارتفع الشك في الحرمة الفعلية بعد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨

الغليان.

قلت: يعتبر في الاستصحاب أن يكون الموضوع في حال الشك عين الموضوع في حال اليقين فإن كان هو الوجود الخارجي لا بدّ من اتحاد الوجود الخارجي كما في: ان كان زيد قائما فصلّ ركعتين، فلو شك في قيام زيد بعد العلم بتحقيقه يستصحب، و الموضوع هو زيد الموجود في الخارج واحد، و إن كان ماهية لا بد من اتحادها، كما في استصحاب الوجود، كما لو شك في وجود زيد بعد العلم بتحقيقه، فإن الموضوع هو ماهية زيد باعتبار الوجود المقرّر في الذهن، و هذه الكبرى أعني: لزوم الاتحاد و العينية في الموضوع في حالي الشك و اليقين مسلّم، إنّما الكلام في أنّ الحاكم بالوحدة و العينية ما ذا؟

فنقول: هنا ثلاثة احتمالات: الأوّل: أن يكون موكولا بنظر العقل. و الثاني:

أن يكون موكولا إلى لسان الدليل. و الثالث: بنظر العرف. و الأوّل لازمة سد باب الاستصحابات الحكمية التي يكون المستصحب فيها غير الوجود، لوضوح تعدّد الموضوع فيها بالدقة العقلية، و الفرق بين الأخيرين أنّ المتبع في تشخيص الموضوع في الأوّل هو نظر

العرف فيما يستفاد من الدليل، و في الثاني يكون نظر العرف في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الدليل متبعا في تشخيص الموضوع. فعلى الأول لا بد من الفرق بين الوصف الذي ذكر في الدليل بصورة الشرطية و ما وقع بصورة الوصف، ففي الأول كما لو قيل: الماء إذا تغير تنجس، يكون الشرط خارجا من الموضوع، فإنّ الشرط في القضايا الشرطية بحسب نظر العرف خارج عن الموضوع، فموضوع الإكرام في: إن جاءك زيد فأكرمه، هو زيد، لا زيد الجائي، و وصف المجيء ليس بموضوع و لا محمول، نعم هو واسطة في ثبوت كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩ المحمول للموضوع.

و في الثاني يكون الوصف داخلا- في الموضوع كما في: الماء المتغير نجس، فلو شك في طهارة الماء عند زوال التغير من قبل نفسه يستصحب النجاسة في الصورة الأولى لبقاء موضوعها و هو نفس الماء، و لا يستصحب في الثانية، لعدم بقاءه، و على الثاني و هو أن يكون المتبع نظر العرف بالاستقلال فالأوصاف بحسب المناسبات التي يدرکها العرف بين الموضوعات و المحمولات مختلفة، فقد يكون وصف بنظر العرف مقوما للحكم و دخيلا في موضوعه كما في الخميرة و الخلية، فليس حكم الحرمة و الحلية متواردين على المائع الخاص بحسب توارد الوصفين عليه، بل يرى العرف موضوع الحرمة هو الخمر و موضوع الحلية هو الخل، فيرى دخل الوصف على وجه المقومية لا على وجه الوساطة، و قد يرى بحسب المناسبة الثابتة بين الموضوع و الحكم دخل الوصف على وجه الوساطة و كونه أجنبيا و خارجا من الموضوع كما في عروض النجاسة على الماء المتغير، حيث يرى التغير أجنبيا و أنّ الموضوع للنجاسة نفس الماء.

نعم التغير دخيل، لكن على وجه كونه واسطة في الثبوت، و على هذا فقد يتخلف نظر العرف عن مفاد الدليل، ألا ترى أن قولك بعتك هذا بشرط أن يكون فرسا ظاهر في اشتراط الفرسية، و قولك: بعتك الفرس الأسود ظاهر في كون السواد جزء من المبيع، و لكن العرف يرى العكس فيرى المبيع هو الفرس و إن ذكر بصورة الشرطية، فلو ظهر كونه حمارا مثلا لم يكن من باب تخلف الشرط، بل من باب تخلف المبيع و يرى الاسوداد شرطا خارجا و إن ذكر بصورة الوصف، فلماذا يعد تخلفه تخلف الشرط لا تخلف المبيع، و الأقوى من الاحتمالات هو الأخير، و وجهه أنّ كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠

المراد بالنقض في قوله- عليه السلام- لا تنقض اليقين بالشك هو النقص العرفي، و لا شك في عدم صدقه إلّا مع وحدة الموضوع عرفا، و لو كان مختلفا بنظر العرف لا يصدق النقص عرفا و إن كان بحسب لسان الدليل واحدا. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر أنّ وصفي القلّة و الكثرة في الماء بالنسبة إلى حكم الاستقذار بملاقاة القدر و عدمه يكونان من الأوصاف التي يراها العرف دخيلة في الحكم على وجه المقومية دون الوساطة، فيرى موضوع الاستقذار بملاقاة القدر هو الماء القليل بوصف القلّة، و موضوع عدم التأثر بالملاقاة هو الماء الكثير بوصف كثرته، لا أنّ الماء قد يكون متأثرا و قد يكون غير متأثر و شرط تأثره القلّة و شرط عدمه الكثرة حتى تكون القلّة و الكثرة خارجين عن الماء في ترتيب هذين الحكمين.

فإن قلت: الماء الناقص عن الكثر بمثقال و الذي يكون بقدر الكثر يكونان عند العرف واحدا. قلت: لا شك أنّ القليل عند العرف مغاير للكثير عنده فإذا خطأه الشرع في تحديد القلّة و الكثرة و جعل الناقص عن الكثر بمثقال قليلا و البالغ حدّ الكثر كثيرا فالعرف بعد هذا التعبد من الشرع يعامل مع هذين المائين معاملة مع ما يراه نفسه قليلا كمقدار كف من الماء، و ما يراه نفسه كثيرا كمقدار حوض كبير منه، فكما يرى الثانيين موضوعين للتأثر و عدمه فكذا يرى الأولين بعد التعبد من الشرع أيضا كذلك.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧١

قلت: فرق بين استصحاب نفس الموضوعين و بين استصحاب حكمهما، فموضوع الاستصحاب الأول هو أصل الماء مع إلغاء الحدود، ومعنى المسامحة أن الماء وإن كان باختلاف الحدود و تبادلها يختلف وجودا عند بعض من أهل المعقول - فتفريق الماء المجتمع في كوز في كوزين يكون عند هذا البعض من باب إعدام وجود و إحداث وجودين آخرين - إلا أن العرف يرى للماء في جميع الحالات وجودا واحدا يتبادل عليه حدود مختلفة، ففي استصحاب نفس الحد يجعل الماء مجردا عن كل حد و هو بهذه الملاحظة واحد، و أما في استصحاب الحكم فلا بد من ملاحظة الحد مع الماء أيضا، و لا شك أن الماء المحدود بحد القلّة مغاير للماء المحدود بحد الكثرة في الحكمين المذكورين عرفا كما عرفت، فتحصل أن المانع من استصحاب حكم الكثرة أو القلّة هو اختلاف الموضوع، و أما استصحاب موضوعهما في الشبهة المفهومية فقد عرفت ما فيه و إن كان سالما عن محذور اختلاف الموضوع.

ثم إنه ربما يقال في مسألة حصول التغيير في الماء مسببا عن الداخل و الخارج: بحصول الانفعال، مستظها ذلك من الدليل. و الحق أن يقال: إنه لا بدّ إمّا من القول بأن التغيير في الكثير يكون في قبال الملاقاة في القليل بمعنى أن منجس القليل هو الملاقاة و منجس الكثير هو التغيير سواء حصل بالملاقاة أو بالمجاورة أو بهما كما ربما يساعد ذلك العرف، و إمّا من القول بأن الظاهر من قولنا: الماء الكثير لا ينجسه نجس إلا إذا غيّر، كون التغيير حاصلا بسبب الملاقاة فقط فلا اعتبار بغيره و لا أقل من الشك فيما إذا كان مسببا عن المجموع منها و من المجاورة، فيكون المرجع الأصل، فدعوى أن الاستفادة من الدليل عدم العبرة بالتغيير بالمجاورة، و العبرة بالتغيير بالملاقاة أو بالمجموع منها و من المجاورة لا وجه له.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٢

مسألة: لا إشكال في نجاسة الكر بتغيير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة «١»

إنما التكلم في مواقع:

الأول: هل التغيير المنجس مختصّ بهذه الثلاثة أو يعم غيرها كالسخونة و الثقل و غيرها؟
الإنصاف أن من راجع أخبار المسألة و أنصف و جد أن الميزان مطلق قاهرية الماء على النجاسة و مقهوريته لها بظهور بعض آثار النجس فيه، و يشهد لذلك أمور:

الأول: تفريع التغيير بالطعم على غلبة الماء على ريح الجيفة في صحيح حريز، فإنه قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا تتوضأ منه و لا تشرب» «٢» فإنه لا يصح بدون إلغاء الخصوصية من الطرفين و أخذ مطلق التغيير.

و الثاني: اختلاف الأخبار ففي بعضها ذكر الرائحة فقط، و في بعضها مع الطعم، و في بعضها الرائحة مع اللون، و في بعضها هذه الثلاثة جميعا، فإن ذلك لا يصح أيضا إلا مع كون المعيار التغيير و كون ذلك مصاديقه.

و الثالث: كون الغالب في التغيير أن يكون بهذه الأوصاف الثلاثة و عدم انفكاك غيرها منها، و اذن فلا يبقى في البين سوى الإجماع و عدم ظهور القائل مع عدم الاطمئنان بمثله، لقوة احتمال اعتمادهم على هذه الأخبار.

الثاني: هل التغيير بالأوصاف خاص بالأعيان النجسة أو يعم المنتجات

(١) تحرير آخر لبعض المسائل المذكورة آنفا.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٣

أيضا؟ الانصاف عدم الدليل على الأول و مساعدته على الثاني، و ذلك لأنّ قوله في النبوى: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير» (١) إلخ، مسوق في مقام بيان وصف الماء و أنّه بحسب ذاته و خلقتة يكون بحيث لا يتأثر بمقتضى التنجيس، فإنّ الظاهر من الشىء في هذه المقامات هو الصالح للتأثير، و في قوله: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه إلا ما غير» إلخ يكون الكلام مسوقا لبيان أنّ الكم الخاص متى حصل يمنع عن تأثير ما يصلح للتنجيس، و في كليهما ليس المقام مقام تعيين ما يصلح للتنجيس، بل يحيل المتكلم السامع إلى موضع آخر.

فحينئذ فالأشياء العشرة بحدها مذكورة في الأدلة، و نجد شيئا آخر ملحقا بها في الحكم و إن لم يكن مذكورا في الأدلة، و لكن قام به الضرورة عند المتشرع و هو المتنجس.

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في ذيل مسألة تنجس المضاف كغيره من المائعات أو الجوامد الرطبة بملاقاة النجاسة أو المتنجس: نعم هنا شك من بعض المتأخرين في تنجس الشىء بملاقاة النجس الذى ليس معه نجاسة عينيه، بل قوى عدمه لاستظهار ذلك من بعض الأخبار، و فيه منع الظهور و معارضته بكثير من الأخبار مع كونه إجماعيا بل ضروريا عند المتشرع. انتهى.

و حينئذ فإذا صار الشىء و ما يصلح للتنجيس بحسب ما أحرز من الخارج هذه الأمور كان الاستثناء أيضا متعلقا بالجميع، و لازمه كون التغير بالمتنجس أيضا منجسا، و لعمرى ليس لهذا مدفع و إن لم يعرف له قائل.

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

(١) - الوسائل: ج ١ ص ١٠١، ح ٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٤

و حينئذ فالمسألة ممّا لا ينبغى ترك الاحتياط فيها، و الفرق بينها و بين سابقتها وجود القائل هنا دون سابقتها.

ثمّ على فرض الاختصاص بنجس العين فلو اضمحل عين النجس فى الماء و بقى لونه مثلا، ثمّ لاقى كرا آخر فتلّون بلون النجس هل يحكم بالنجاسة أو لا؟

الأظهر الثانى، فإنّ الملاقاة واسطة التنجيس، فلا عبرة لغيرها من المجاورة و نحوها، و هى هنا منتفية لفرض اضمحلال العين، و ملاقاة الماء الأول للنجاسة لا يكفى، و إلّا لزم الكفاية فيما إذا وجد الماء الأول ريح النجاسة بالملاقاة لعينها، و الماء الثانى بمجاورة الماء الأول، فإنّ حال المجاورة فى هذا الفرض حال ملاقاة المتنجس فى الفرض الأول من حيث عدم العبرة بهما حسب الفرض.

الثالث: لو أريق الدم فى الماء المصبوغ بطاهر أحمر، بحيث لولاه لغيره الدم هل يحكم بنجاسته بملاحظة أنّه لو قدر صفاء الماء لتغير، أو لا اعتبار بهذا التغير التقديرى؟

تحقيق المقام بعد طى مقدمات:

الأولى: فى قول المتكلم ينجس الماء إذا تغير بالنجاسة محتملات، فإنّه لا ينفك عن ملاحظة الصفة فى جانب الماء و النجاسة، فالأول أن يلاحظ الصفة النوعية المتعارفة للماء، و تكون المياه الزاجية و الكبرىته خارجة عن مورد كلامه، و هذا خلاف الظاهر.

الثانى: أن يلاحظ الصفة النوعية المتعارفة للماء أيضا، لكن الحق المياه الزاجية و أشباهها، و كذلك المياه المتغيرة بالصنع و نحوه بالمياه الصافية من باب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٥

إلحاق النادر بالغالب، فيفرض جميع مياه العالم ماء صافيا ثم يحكم عليها بالنجاسة لدى التغير، و على هذا فلا بدّ فى ما نحن فيه و أشباهه من فرض الماء صافيا ثمّ ملاحظة حصول التغير فيه مع ذلك و عدم حصوله، و هذا مراد من اعتبار التغير التقديرى فيما إذا كان الماء و النجاسة مسلوبي الصفة أو متماثلين، و إلّا فمن الواضح تعلق الحكم بالعناوين الفعلية كما فى أكرم العالم و نحوه، و عدم العبرة

بالتقديري، لكن التقدير على هذا الوجه مستفاد من نفس الدليل و هذا أيضا خلاف الظاهر.

الثالث: أن يلاحظ جميع أشخاص الماء كلا على ما هو عليه من وصفه الخلقى الذاتى، ففرق اذن بين الماء المخلووط بالملح و بين الماء فى الأرض المالحة، إذ فى الأول لا ينسب الطعم إلى الماء من حيث كونه ماء، و فى الثانى ينسب، و لهذا يقسم مياه العالم إلى المرّ و المالح و العذب، و لا- يعد من الثانى ماء وجد طعم الملح بالمزج، و هذا الوجه اختاره شيخنا المرتضى على ما استفاد من كلماته، إلا أنه ذهب إلى الطهارة فيما نحن فيه لأجل زوال الصفة الأصلية لأجل الاعتبار بالصفة العارضية، و هذا هو المنصرف إليه من الكلام، إذ الظاهر من اضافة اللون و أخويه إلى الماء و النجاسة كون الحيثية مأخوذة فى الجانبين.

الثانية: تارة يقال: إنّ التغير فيما نحن فيه بالنسبة إلى الصفة الأصلية قد حدث بالشىء الطاهر، فالحاصل بسبب بقاء التغير، لأنّ الفرض عدم اضمحلال الدم و عدم حصول اشتداد التغير بسببه. و حينئذ فالتغير المحسوس يستند إلى المجموع للزوم الترجيح بلا مرجح من استناده إلى أحدهما، و واضح أنّ وجود التغير فى هذا الحال وجود بقائى و هو غير معتبر، بل المعتبر هو الحدوثى و هو كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٧٤ غير موجود فعلا.

نعم موجود تقديرا بمعنى أنه لو لا الشىء الطاهر لحدث التغير بالدم، و عرفت عدم الاعتبار بالتقديري. لكن الحق أنّ التغير أعم من الحدوث و البقاء، و الدليل عليه أنّ الشىء الطاهر لو كان مثل الطين يصير إلى الأسفل بمضى الزمان و يصفو الماء من تغيره، فصار كذلك و بقى فى الماء التغير المستند إلى الدم فلا شبهة حينئذ فى الحكم بالنجاسة مع أنه بقاء التغير لا حدوثة. الثالثة: سلّمنا أنّ التغير المعتبر أعم من الحدوث و البقاء، لكن المعتبر كونه بتأثر النجاسة وحدها و بالاستقلال، و هنا بقاء التغير مستند إلى تأثير المجموع.

نعم يمكن إسناده إلى النجاسة وحدها بنحو التقدير بأن يقال: لو لا الشىء الطاهر لكان التغير مستندا إليها وحدها، لكن عرفت عدم العبرة بالتقديري و السند فى دعوى اختصاص التغير المعتبر بما كان من تأثير النجاسة وحدها، أنه لو كفى مطلق التأثير حتى الاشتراكى لزم نجاسة الماء فيما إذا لم يستقل شىء من الدم و الخليط الآخر بالتغيير مع الانفراد و لا يلتزمون بذلك، و أيضا ظاهر قولك: ينجس الماء إذا تغير بالنجاسة هو الاستقلال، و هو نظير قولك: يشترط فى الذبح أن يكون بحديد، حيث يستظهر منه عدم كفاية الذبح بالحديد مع شىء آخر.

فالحاصل: بعد هذه المقدمات، عدم محكومية الماء المذكور بالنجاسة لأجل كون العبرة بالوصف العارضى و هو غير متغير، بل لا عبرة به أصلا، و لا من جهة أنّ الحاصل بالنجاسة بقاء التغير لا حدوثة، و المعتبر خصوص الثانى، بل المعتبر هو الأعم، بل من أجل أنّ بقاء تغير الوصف الأصلي ليس بتأثير النجاسة

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٧٧

وحدها، و الاستفادة من الأدلة خصوص ما كان بتأثيرها كذلك.

نعم يحكم بالنجاسة فى كلّ مورد حكم العرف بتأثيرها كذلك و لو لم يكن كذلك عقلا، كما لو أريق فى الماء طاهر أحمر لم يغيره لكن صيره معدا للتغير بالدم فألقى فيه الدم و تغير بسببه، فإنّ الدم بحسب العقل جزء أخير للعلمة، و لكّنه عرفا مؤثر بالاستقلال فى التغير، فيحكم حينئذ بالنجاسة كما لا يحكم بها فى العكس.

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

قلت: لا يخفى أنّ مادة التغيير كالتبديل مشتمل على إثبات و إذهاب، أعنى:

إذهاب وصف الماء و إثبات وصف النجاسة فى محلّه، فتارة يقال بمقتضى الجمود على اللفظ باعتبار كلا- الأمرين فى الحكم

بالنجاسة، فمع أحدهما لا يحكم بها، ففي الفرع المذكور و إن كان قد تحقق إثبات وصف النجاسة و لكن لم يتحقق إذهاب وصف الماء بالنجاسة لأنه ذهب بالشئ الطاهر.

و لكن الظاهر كون العبرة بالأمر الآخر أعني: إبراز النجاسة وصفها في الماء و الأمر الأول إنما اعتبر من باب المقدمة، إذ بدون ذهاب وصف الماء لا يتحقق مجيء وصف النجاسة.

و حينئذ فلو أريق في الماء شئ آخر أذهب صفاء الماء و بدله بالحمرة، ثم ألقى فيه البول الصافي بحيث اضمحل في جنبه حمرة الشئ الطاهر، و برز في الماء صفاء البول بحيث علم أن الصفاء البارز صفاء البول و ليس صفاء الماء بل هو مستور و محجوب بالحمرة كما كان، كان محكوماً بالنجاسة لأن النجاسة قد أبرز وصفها في الماء و إن كان لم يتحقق منها إذهاب وصف الماء، لأنه قد ذهب به قبله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٨

الحمرة الغالبة عليه.

نعم لو صار النجاسة سببا لعود الوصف الأصلي للماء و برونه بواسطة إعدام المانع عن برونه لم يحكم بالنجاسة.

مسألة: لو تغير طرف من الحوض حكم بنجاسته بلا اشكال، و أما الطرف الآخر فإن كان بمقدار الكر فلا ينجس

بلا إشكال، و أما إن كان قليلا فينجس بلا إشكال أيضا مع بقاء عين النجس في الطرف المتغير، و أما مع اضمحلال عينه فهل ينجس نظرا إلى اتصاله بالطرف المتغير، أو لا ينجس لعدم حصول الملاقاة بالنسبة إليه لا مع النجس - لفرض اضمحلال عينه بعد التغير، و قبله كان المانع عن تأثيره و هو الكرية موجودا - و لا مع المتنجس و هو الماء المتغير لما ذكره شيخنا المرتضى في الماء القليل الملقى جزء منه للنجس في الحكم بنجاسة جزئه الغير الملقى، حيث استدلل على النجاسة بأن الملاقاة بين تمام الأجزاء حاصله قبل ملاقاة النجس فبعدها يحكم بنجاسة الجميع، أما في الجزء الملقى فبسبب ملاقاة النجس، و أما في غيره فبملاقاته، و هكذا يحكم بنجاسة ملاقى الملقى فصاعدا على نحو الترتب الطبعى دفعة و من دون فصل زمان. فاستشكل هناك بأن الملاقاة عبارة عن اتصال سطح الجسمين، و أجزاء الماء كلها موجودة بوجود واحد، فليس لكل منها تعيين و وجود و سطح حتى يكون في البين اتصال السطح إلا على القول بالجزء الذى لا يتجزى، و الدليل على عدم كفاية الاتصال بغير الملاقاة: أن الجسم الجامد إذا لاقى جزء منه النجس فلا شبهة في نجاسة هذا الجزء، مع أنه لا يفهم العرف سراية نجاسته إلى سائر هذا الجسم الواحد مع وجود الاتصال بين أجزائه، و لا فرق في ذلك بين الجامد و المائع.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٩

و بالجملة فلا ينجس القليل في ما نحن فيه بملاقاة الماء المتغير من جهة عدم أصل الملاقاة في البين لا حدوثا و لا بقاء، فإن الماءين المنفصلين إذا اتصلا و إن كان أول اتصالهما حدوث الملاقاة، لكن بعده يتبدل بالاتصال من جهة وحدة الوجود، و من هنا يعلم الفرق بينه و بين الجامد حيث إنه متعين بتعيين خاص و موجود بوجود على حدة، فبقاؤه في الماء يكون بقاء الملاقاة بخلاف الماء، فإنه بعد الاتصال يصير المجموع شيئا واحدا فلا ملاقاة في البين بل يتبدل بالاتصال.

و أما الإجماع على وحدة حكم الماء الواحد طهارة و نجاسة فهو غير شامل للمقام.

و لهذا ذهب شيخنا المرتضى في تطهير الماء النجس بالماء إلى اعتبار الامتزاج بحيث ارتفع الامتياز عن البين، و هنا يكون الماءان متميزين.

و دعوى أن عين النجاسة و إن كانت مضمحلة حسب الفرض، لكن بعد وجود أثره من اللون و الطعم و الريح لا- يبعد أن يحكم

العرف بوجود عين النجس في الماء معه ثم الحكم بالنجاسة بملاقاته، مدفوعة بأن هذا غير موجود في الجيفة إذا أخرجت عن الماء و بقي نتنها فيه.

و قد يستدل على النجاسة في المقام بأن المستفاد من قوله - عليه السلام - «الماء إذا بلغ» إلخ من حيث المنطوق و المفهوم حصر أفراد الماء بحسب الطهارة و النجاسة عند ملاقاته النجس في قسمين:

فالقسم الطاهر ما كان بقدر الكر و لم يغيّره النجس، و القسم النجس غير ذلك، سواء كان قليلا متغيّرا أو غيره، أم كان كرا و غيره النجس بتمامه، أم كرا و غيره ببعضه، فيستفاد نجاسة البعض الغير المتغيّر في القسم الأخير أيضا من الرواية، و يستفاد أن جهة نجاسته ملاقاته مع النجس.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٠

فإن قلت: المحتمل في الرواية ثلاثة معان: الأول: ما ذكرت، و الثاني: جعل القسم الطاهر الكر الغير المتغيّر بتمامه، فالكر المتغيّر ببعضه داخل في القسم الطاهر بتمامه، و الثالث: جعل القسم الطاهر غير مقدار المتغيّر من الكر، فلو بقي منه جزء يسير و لم يتغيّر فهو داخل في القسم الطاهر، فلا معين لما ذكرت.

قلت: المعين له أن «الثاني» أعني: كون الكر المتغيّر بعضه طاهرا بتمامه حتى المتغيّر منه يكون الإجماع على خلافه، و «أما الثالث» فهو مقطوع عدم إرادته، إذ عليه تنتفى فائدة الاعتبار بالكمية المخصوصة و يلزم سقوطها عن الاعتبار، و صريح الرواية ينفيه، إذ على هذا يلزم كون الجزء اليسير الخالي عن التغيّر طاهرا، فيلزم سقوط الكرية عن الفائدة، إذ مع عدمها أيضا يحصل فائدتها، و صريح الرواية إعطائها إيّاها.

و الحاصل: أن المستفاد منها أن لهذا الكم دخلا في عصمة الماء، و لازم ذلك ارتفاع العصمة بنقصان هذا الكم و لو يسيرا، فالماء الغير المتغيّر في ما نحن فيه لكونه أقل من الكر غير معتصم فيدخل في القسم الآخر، فيستفاد من الرواية نجاسته بنفس الملاقاة. و من هنا يعلم الحال في صورة كون الباقي بقدر الكر، فإنه محكوم بالاعتصام و المانع، غاية ما يقال: إنه يندرج تحت الكر المتغيّر بعضه أيضا، فإننا لو فرضنا أول كم الكر من الجزء الملاصق بالمتغيّر كان كرا خاليا عن التغيّر، و لو فرضناه بحيث صار جزء من المتغيّر داخل فيه كان كرا متغيّر البعض، بل نقول: يمكن فرض هذه الكمية في هذا الماء على أنحاء كثيرة جميعها داخل في متغيّر البعض إلّا واحدا لو كان الباقي كرا بلا زيادة، فمقتضى كون هذا الواحد في البين عصمة الماء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨١

و عدم تأثير النجاسة فيه، و مقتضى انطباق الأنحاء الأخر عليه كونه بلا مانع عن تأثير النجاسة، و من المعلوم عدم المزاحمة بين المانعة و اللامانعة، فيقدّم مقتضى الأولى و هو حفظ الطهارة على مقتضى الثانية و هو التنجس، و سرّ ذلك أن الرواية غير مختصة بهذا الكم إذا كان منفصلا، بل تشمل حال اتصاله بالغير أيضا، ففي صورة الاتصال يكون الوجود واحدا بناء على بطلان الجزء الغير المتجزئ، لكن الرواية غير متعزّضة إلّا لحال هذا الكم بنحو اللابشرط، و الماء في صورة زيادته عن الكر يكون مع وحدة وجوده معروضا لأفراد متعدّدة من هذا الكم كما هو واضح، فتشمله الرواية بجميع الوجوه فيكون أفرادا متعدّدة لمضمون الرواية لا فردا واحدا. فتدبر.

مسألة: هل المياه النجسة بعد زوال التغيّر عن متغيّرها قابل للتطهير أو لا، و على الأول يكفى الاتصال بالعاصم أو يلزم الامتزاج معه؟

قد يستدل على عدم قابليتها للتطهير بالصحيحة المروية في الأشعثيات:

«الماء يطهر و لا يطهر» و الانصاف عدم تمامية الدلالة لأنّ في الرواية احتمالات:

الأول: أن يكون المراد أن الماء يطهر غيره و لا يطهر بغيره فيكون مساوقا لقول القائل في الفارسية:

هر چه بگندد نمکش می زند وای به وقتی که بگندد نمک

فلا يتعزض لحال تطهير الماء بالماء.

الثاني: أن يكون في مقام إثبات شأنية التطهير للماء من غير تعزض للأشياء القابلة للتطهير و أنها ما ذا، فلا بد من تعيين كون شيء قابلاً له من الخارج، فلو لم يكن شيء قابلاً لم يكن منافياً لهذا، فالفقرة الأولى في مقام الإهمال، و أما الفقرة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٢

الثانية فقد حقق في الأصول أن المهملة إذا وقعت في سياق النفي تفيد العموم: من غير حاجة إلى إحراز كون المتكلم في مقام بيان أزيد من مقام بيان محرز في عامة باب الألفاظ، لأن نفي المقسم نفي لجميع الأقسام، بخلاف الإثبات فإنه يتحقق بوجود قسم واحد. و على هذا فمفاد الفقرة الثانية أن جنس التطهير غير واقع على الماء، و هذا نفي لجميع أقسام التطهيرات عن الماء.

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

فالرواية على الأول غير متعزضة لحال مسألتنا.

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

و على الثالث: تدل على أنه غير قابل للانفعال حتى يحتاج إلى تطهير، فيكون مطلقاً قيد بماء القليل و نحوه، و الأظهر هو الاحتمال الأخير، و على فرض التنزل فلا أقل من تكافؤ احتمالات.

و يستدل على القول بالاتصال بصحيحه ابن بزيع في ماء البئر: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح و يطيب الطعم لأنه له مادة» «١» بقرينه أن قوله: «حتى» قرينه على كون النزع مقدمة

(١) - الوسائل: ج ١، ب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ح ٦، ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٣

غايتها زوال الريح و طيب الطعم، فالمقصود ذلك. ثم قوله: «لأن له مادة» يعني لقوته باتصاله بماء لا ينفعل، هذا. و تحقيق حال الرواية أنها ذو احتمالات:

الأول: أن يكون قضايا كل لاحقه متفرعة على سابقتها [و] كانت الجميع بمنزلة قضية واحدة، فقوله: «لا يفسده شيء» شرح قوله: واسع، و قوله: «فينزع» تفرع على قوله: «واسع لا يفسده» إلخ، فيكون علمه قوله: «فينزع» قوله: «لا يفسده شيء» فيرجع قوله: «لأن له مادة» إلى أول الكلام، أعنى: قوله: «واسع» فيصير المحصل أن ماء البئر لكونه ذا مادة يكون واسعاً، يعني: لا يفسده شيء إلا بالتغيير، و لكونه لا يفسده شيء إلا بالتغيير الذى هو معنى واسعته يكون مطهره زوال التغيير، فيناسب حينئذ عرفاً أن يكون الغرض من النزع، المقدمية الصرفة، لأن مناسب انحصار المنجس في التغيير كون المطهر زوال التغيير، فتدل الرواية بعموم التعليل بالواسعية على أن كل ماء لا ينجسه شيء إلا بالتغيير، يطهر بزوال التغيير و لو لم يتصل بماء عاصم أصلاً.

الثاني: أن تكون «الفاء» فى قوله: «فينزع» للتعقيب لا للتفريع، فيكون ما بعدها قضية مستقلة و ما قبله قضية كذلك، فيتركب الرواية من قضيتين: إحداهما متعزضة لبيان تنجيس ماء البئر، و الأخرى لبيان تطهيره.

و قوله: «لأن له مادة» أما تعليل لكلتا القضيتين و إما راجع إلى الأخيرة فقط.

و حينئذ فالمراد بقوله: «فينزع» مجرد المقدمية لزوال الريح و طيب الطعم بقرينه حتى، فخصوصية النزع ملقاة، و المقصود نفس زوال التغيير، ثم قوله: «لأن له مادة»، تعليل للطهارة بعد زوال التغيير، و العرف يفهم منه أنه لا خصوصية للمادة بما هي مادة، بل لكونها ماء لا

ينفعل بالنجاسة فكأنه قيل: لأنه قوى الظهر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٤

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

الثالث: أن تكون مركبة من قضيتين أيضاً مع رجوع التعليل إما إلى كليهما أو إلى الأخيرة فقط، و لكن كان خصوصية النزح مأخوذة، لأن كلمة حتى تستعمل في مقام مجرد بيان الانتهاء، مع كون المقصود هو الشيء المنتهى لا المنتهى إليه، كما يقال: انزح ماء هذا البئر حتى لا- يبقى منه شيء، مع كون المقصود نفس النزح لما فيه من إعمال القوة، و يكون قوله: «لأن له مادة» تعليلاً للطهارة بالنزح إلى زوال التغيير يعني لكونه ذا مادة، فيخرج من المادة ماء جديد و يمزج مع الباقي، و النزح ملازم لذلك، فلماذا يكون علاج التطهير هو النزح، يعني أن سبب طهارته خروج الماء الجديد و امتزاج الماء الزائل عنه التغيير مع هذا الخارج، فيكون دليلاً على اشتراط الامتزاج، فتكون الرواية غير مأخوذة بشيء من احتمالاته لمكافئتها، و عدم أظهيره واحد منها.

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

و هنا مطلب آخر عرفي مسلم عند أهل العرف و هو أن المائين إذا حصل بينهما الخلطة و كان أحدهما نجسا و الآخر طاهرا، فلا يمكن بقاء كل من أجزاء المائين على وصفه بحيث لا تسرى النجاسة من الأجزاء النجسة إلى الأجزاء الطاهرة، و لا الطهارة من الأجزاء الطاهرة إلى النجسة، بل لا بدّ إما من غلبة النجس و تصييره الطاهر نجسا، و إما من غلبة الطاهر و تصييره النجس طاهرا، و يمكن أن يكون تعليل رواية البئر أيضا ناظرا إلى هذا الأمر العرفي، يعني يمتزج

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٥

بواسطة النزح المزيل لتغير الماء الخارج من المادة مع الباقي، و لما لم يمكن مغلوبية المادة صار طاهرا.

و حينئذ دليل عدم انفعال الكر و عدم تنجسه بشيء شامل للمقام، فلا يمكن تأثير الماء النجس الزائل بتغييره في الكر لمخالفته مع هذا الدليل، و بقاء النجس بحاله أيضا لا- يمكن بنظر العرف و لا- يمكن الخلطة إلا مع التأثير، فلا محالة يكون التأثير من الكر في الماء النجس، و على هذا لا بدّ من مزج الماء على مقدار يرى العرف السراية المذكورة معه، فيمكن تطهير كرّ واحد أكرارا متعدّدة بحيث كان المطهر- بالكسر- فانيا و مستهلكا في جنب المطهر- بالفتح- لقضاء المقدمات الثلاث المذكورة بذلك.

مسألة: لو تغير الماء العاصم بمجموع الداخل و الخارج من نجاسة واحدة

كالجيفة الواحدة، أو العذرة الكثيرة، فحصل التغيير بمجموع الملاقاة و المجاورة، فهنا يكون التغيير عرفا مستندا إلى نفس الملاقاة بدون شركة أمر آخر معه، إذ يصدق أن النجس لاقى الماء فتغيره، و أن الماء تغير بوصول النجس إليه، فلا ينبغي الإشكال في نجاسة هذا الماء، و لو استظهرنا من الأدلة خصوص التغيير الاستقلالي المستند إلى الملاقاة ليس إلا كما استظهرناه.

مسألة: لو لاقى الجزء السافل من الماء الجارى - من الأعلى إلى الأسفل - نجاسة فسرى التغيير من الجزء السافل إلى العالى

لو كان لهذا الفرض إمكان فهل ينجس بهذا التغيير أو لا؟

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٦

عمومها هذا النحو بالنسبة إلى الجزء العالی بالإجماع، فلا إشكال أنه يقتصر في تخصيص العموم على القدر المتيقن فيرجع في موارد الشك إلى ذلك العموم، و من جملتها هذا المقام.

و أما إن قلنا: بأن الأدلة منصرفه عن هذا النحو من الملاقاة فلا يخلو إما أن نقول: بأن مقتضى التنجيس غير حاصل للعالی إما بالقول بأن ملاقاة السافل ليس ملاقاة للعالی، و أما بالقول بأن الملاقاة و إن كانت حاصله بالنسبة إلى المجموع العالی و السافل، لكن الملاقاة المقتضية مختصة بالسافل، فليست لهذه الملاقاة اقتضاء التنجيس في العالی، و أما أن نقول بأن الملاقاة حاصله بالنسبة إلى المجموع و هي مقتضية أيضا بالنسبة إليه، و لكن العلو مانع لدى العرف كالكربة لدى الشرع عن التنجيس بمقتضى التنجيس.

فإن قلنا بالأول فواضح أن حال هذه الملاقاة بالنسبة إلى العالی حال المجاورة، فالتغير الحاصل منها كالتغير الحاصل من المجاورة. و إن قلنا بالثاني فيلزم التنجيس في هذا الفرع مع عدمه بدون التغير، لكن يدفع هذا الاحتمال العمومات الدالة على أن غير ماء المطر و الجارى و الكر ينجس بملاقاة النجاسة، فيكون هذا تخطئه لنظر العرف حيث رأى العلو أيضا في عرض هذه الأمور.

مسألة: قد يستدل على طهارة الكثير المتغير بمجرد زوال تغيره و لو من قبل نفسه

بقوله: «إذا بلغ الماء قدر كرم لم يحمل خبثا» و الكلام تارة في السنة و أخرى في الدلالة، أما السند ففي غاية الضعف، فلم يعمل به على ما حكى إنا ابن حنبل من العامة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٧

و أما الدلالة فاعلم أن فعل المضارع يدل بشهادة التبادر على التجدد و الحدوث «١»، يعنى أن الفعل الصادر من الفاعل يكون فعلا جديدا لا باقيا من السابق، فإذا دخلت أداة النفي على المضارع فهذا التجدد هل يكون موردا للنفي أو واردا عليه.

و بعبارة أخرى هل التجدد يكون من أجزاء المادة المأخوذة في كل من الإثبات و النفي، فيكون كمادة الضرب مثلا مدخولا للنفي و الإثبات، أو أن التجدد يعرض على النفي و الإثبات في عرض واحد، فكما أن معنى يضرب أنه يتجدد منه وجود الضرب، فمعنى لا يضرب أنه يتجدد منه عدم الضرب، و على الأول يكون معنى «لا يضرب» لا يتجدد منه وجود الضرب، الأظهر ورود النفي على التجدد دون العكس، و الدليل على ذلك أنا لا نفهم من كلمة لا يضرب أن الضرب يصدر الآن من الفاعل ثم يمتنع منه في المستقبل، و بناء على ورود التجدد على النفي لا بد من ذلك و إلا لم يكن معنى لتجدد عدم الضرب، فلو كان متلبسا بعدم الضرب قبل هذه النسبة لكان عدم ضربه باقيا لا حادثا و جديدا، و إنما يكون كذلك لو كان قبل النسبة متلبسا بضع النفي، كما أن هذا هو الحال في طرف الإثبات حيث إنه ظاهر في أنه ليس في الحال متلبسا بالضرب.

و بالجملة: يصير محصل النفي على هذا أن زيدا يصير بعد ذلك غير ضارب، و معنى هذا أنه ضارب الآن، و معلوم عدم انفهام هذا من صيغة لا يضرب و أشباهه.

(١) - كتب - رحمه الله - في الحاشية بالفارسية: بعض فضلاء مدعى است كه اختلاف راجع به ماده «حمل» است نه هيئت آن، پس قائل به بقاء نجاست سابقه مى گويد: معنای «لم يحمل» «برنمیدارد» است، و قائل به ارتفاع مى گويد: معنایش «به گرده نگه نمى دارد» است و تقويت قول به ارتفاع از مرحوم آقاى آخوند و آقاى شريعت در مجلس درسشان نقل شد.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٨

و حينئذ نقول: لا- إشكال في كون «لم يحمل» مضارعا لأنه جواب المشترك، و الماضى في جوابه يكون بمعنى المضارع، فإن كان

المعنى أن الماء بعد بلوغ الكرية يتجدد فيه صفة عدم حمل شيء من الخبث، فلازم ذلك ارتفاع النجاسة السابقة و إلا لا يصدق ذلك، بل يصدق أنه بقي وصف حاملته لفرد من الخبث.

و إن قلنا بأن المعنى لا يتجدد منه الحمل فلا ينافي ذلك بقاء الحمل السابق.

فعلى الأول: يكون زوال التغيير من قبل النفس مطهرا فإنه قد خرج من عموم الرواية حال التغيير قطعا و بقي غيره.

و على الثانى: ليس دليلا- على البقاء، و لا- الارتفاع، فيرجع إلى الأصل و هو استصحاب النجاسة، و لا يشكل بتعدد الموضوع لأن موضوع النجاسة عرفا جسم الماء، و التغيير و عدمه من الحالات فليسا معددين للموضوع، و لهذا يقال: على تقدير بقاء النجاسة لم يتغير حكم الماء، و لا يقال: ارتفع الموضوع السابق و حدث آخر شريك معه فى الحكم، و على تقدير الارتفاع أنه تغير حكم الماء لا أن موضوع النجاسة ارتفع فارتفعت بارتفاع الموضوع و هذا الموجود شيء آخر، و قد تقرّر فى محله أن الاعتبار فى الاستصحاب بالوحدة العرفية لا العقلية، فتحصل مما ذكرنا ضعف الرواية سنداً و دلالة معاً، و لا يتوهم جريان هذا النزاع فى «لم ينجسه شيء» الواقع فى رواية أخرى، فإنه لا تظهر ثمره بين المعنيين فيه كما يظهر للمتأمل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٩

[القسم الأول فى الماء الجارى]

إشارة

قوله- دام ظلّه- فى العروة الوثقى:

«فصل» «الماء الجارى- إلى قوله:- فصل الراكد إلخ»

اختلف فى تفسير الجارى على أقوال ثلاثة:

أولها: أنه مطلق النابع سائلا كان أم لا، و حكى عن الشهيد الثانى.

و ثانيها: أنه مطلق السائل على وجه الأرض و إن لم يكن نابعا.

و ثالثها: أنه النابع السائل على وجه الأرض.

و فى الأول أن العنوان الراكدة لا- يسمّى باسم الجارى قطعا مع نبعها، و فى الثالث أن الماء الجارى الحاصل من ذوبان الثلج الذى يكون بمقدار جبل يسمّى جاريا مع عدم النبع، و الظاهر هو القول الوسط، و لا يرد عليه أن لازمة كون الماء الجارى من نحو الإبريق على الأرض مسمّى باسم الجارى، إذ نحن نعتبر السيلان الخاص و هو أن يكون عن ملكة و استعداد، يعنى يكون له ملكة البقاء و الدوام إلى زمان معتد به كشهر مثلا، و ان تكون هذه الملكة و الاستعداد ثابتا لنفس الماء من دون توسط آلة خارجة بناء على عدم تسمية الماء الذى يسيل بمعونة الصب من الدلو و نحوه جاريا، و الحاصل: أنه يعتبر فى صدق الجارى المادة و الاتصال بها، و لا يعتبر خصوص النبع من الأرض.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٠

ثم لو شك فى بعض المياه من جهة الشك فى مفهوم الجارى و كان دون الكر كان من باب الشك فى العموم الناشئ من إجمال المخصّص المنفصل، و العموم هنا عمومات انفعال القليل، و المخصص أدلّة عدم انفعال الجارى، فإن قلنا بجواز التمسك بالعام فى هذه الصورة كان منفعلا، و إن قلنا بإجماله فالمرجع هو أصالة عدم الانفعال.

و كيف كان فقد استدل على عدم انفعال الماء الجارى بما دلّ على نفى البأس عن البول فى الماء الجارى مثل قوله- عليه السلام:- «لا بأس بأن يبول الرجل فى الماء الجارى، و كره أن يبول فى الماء الراكد» (١).

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

و عنه - عليه السلام - قال: «لا بأس بالببول في الماء الجارى» (٣).

و عن سماعة قال: سألته عن الماء الجارى يبال فيه؟ قال: «لا بأس به» (٤).

بتقريب أن يقال: إن نفي البأس عن البول في الماء الجارى في قبال الراكذ ظاهر في كونه لأجل وصف الجريان و أنه يذهب بالنجاسة، فكان الماء بعد وقوع البول فيه لا يسقط عن الانتفاع به، فإن ذهب البول بواسطة الجريان موجب لعدم استقذار الطباع عن الماء، و أما الماء الواقف فالاستقذار فيه بعد البول موجود، فلهذا كره البول فيه.

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

(٢) - المصدر نفسه: ح ٢.

(٣) - المصدر نفسه: ح ٣.

(٤) - المصدر نفسه: ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩١

و الحاصل: أن الماء في الأول لا يستقذر و لا ينجس، و في الثاني يصير مستقذرا و ينجس، فهذا تفصيل بين الجارى و الواقف بعد ثبوت الكراهة في مطلق الماء و تعليقه بأن للماء أهلا بتضعيف الكراهة في الأول و تشديدها في الثاني، و لكن الإنصاف أنه مع ذلك لا يمكن التمسك بهذه الأخبار لإمكان أن تكون العلة أمرا آخر.

نعم لو استظهر من الرواية الأخيرة كون جملة «يبال فيه» صفة للماء و رجوع الضمير في «لا بأس به» إلى الماء دون أن يكون التقدير «أيبال فيه» و يكون الضمير راجعا إلى البول أمكن التمسك به.

و بالمرسل المحكى عن نوادر الراوندى: الماء الجارى لا ينجسه شيء (١).

و عن دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال في الماء الجارى يمر بالجيف و العذرة و الدم يتوضأ و يشرب و ليس ينجسه شيء ما لم تتغير أوصافه:

طعمه و لونه و ريحه (٢).

و ليس فيهما سوى ضعف السند، و يمكن أن يقال بجبره بعمل الأصحاب، فإن المشهور المعروف ممن عدا العلماء - قدس سره - هو القول بعدم انفعال الجارى، و المفروض أن خبر البئر لم يكن معمولا به عند كثير منهم، إلا أن يقال:

لعل استنادهم إلى روايات الحمام - كما يأتي ذكرها - و بعموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع و التمسك بها في محل بناء على ما اخترناه من رجوع التعليل إلى الفقرة الأولى.

(١) - المستدرک: ج ١ ص ١٩١، ح ٤.

(٢) - المصدر نفسه: ج ١ ص ١٩١، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٢

و بصحيحة ابن سرحان أن «ماء الحمام بمنزلة الجارى» (١)، فإن معناها أن الجارى كما يكون معتصما و لا ينفعل، فكذا ماء الحمام، و يظهر منه مفروغية كون الجارى معتصما.

و أما ما يقال من أنه بناء على اعتبار الكرية في ماء الحمام فمقتضى التنزيل اعتبارها في المنزل عليه، أعنى: الجارى أيضا فمدفوع بأن ماء الحمام بعد التقييد بالكرية قد نزل منزلة مطلق الماء الجارى.

و القول بأن ذلك يوجب عدم الوقوع للتزليل المذكور، إذ يصير مرجعه حينئذ إلى أن الكثر بمنزلة الجارى مردود بأن هذا أيضا يكون مساوقا لأدلة عدم انفعال الكثر فعل الحكم كان في ذلك الزمان مفروغا عنه في الجارى دون الكثر.

نعم لو كان في الكثر أيضا مفروغا عنه لزم اللغوية، بل يمكن عدم لغوية التزليل المذكور في الرواية في هذا الفرض أيضا بناء على اعتبار الكرية في مجموع ما في الخزينه و ما في الحوض الصغير و العمود الذى بينهما بأن يقال: إن عدم الانفعال لم يكن مفروغا عنه في هذا القسم من الكثر، أعنى ما يختلف سطحه و ان كان مفروغا عنه في متحد السطح، و أيضا اقتران الحكم بوصف، كما لو قيل: تبين في خبر الفاسق و لا يلزم التبين في خبر العادل، يفهم منه العرف بواسطة المناسبة التى يدركها بين الحكم و هذا الوصف، عليه هذا الوصف للحكم، يفهم في المثال أن وجوب التبين في الأول لأجل فسق المخبر و عدم وجوبه في الثانى لأجل عدالته، فكذا لو قيل: إن الماء الجارى لا ينفعل بالملاقاة، يفهم منه أنه كذلك لكونه جاريا، و من الواضح أنه لو اعتبر في عدم انفعاله الكرية يلزم لغوية وصف جريانه.

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١١٠-١١١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٣

و بمرسلة ابن أبى يعفور: ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا «١»، و قد يستشكل في دلالة بأن التطهير هنا يكون بمعنى الدفع و حفظ الطهارة، مثله في آيتى تطهير أهل البيت «٢» و تطهير مريم «٣»، و ذلك لأنه واقع في جواب السؤال عن ماء الحمام الذى يغتسل فيه اليهود و النصرى، فتوهم السائل أنه يصير بذلك نجسا، فأجاب- عليه السلام- بأنه كماء النهر يطهر بعضه بعضا، يعنى يحفظ بعضه بعضه الآخر عن أن يصير نجسا، ثم البعض يشمل كل بعض من ماء النهر، فالمعنى أن كل بعض من النهر يحفظ كل بعض منه عن النجاسة، فيكون للأبغاض المتقدمة دخل في اعتصام البعض المتأخر من الجميع المتصل بالمادة، فهذا يدل على اعتبار الكثرة في ماء النهر، لأن اعتصام بعض بكل بعض إنما هو من خواص الكثرة.

و فيه أولا: أنه لا- داعى إلى حمل التطهير هنا على الدفع، بل لا مانع من الحمل على الرفع، و ذلك لأن أصل النجاسة لم يكن محط نظر السائل، فإن استعمال اليهود و شبههم لماء الحوض كان في زمان انفصال الماء من الخزينه، فسؤالهم إنما هو عن أنه هل يصير بعد ذلك طاهرا أم لا فأجاب- عليه السلام- بأنه كماء النهر يطهر بعضه بعضا، يعنى كما أن كل بعض عال من النهر رافع لنجاسة سافله، فكذلك حال ماء الحمام حين الاتصال بالمادة.

و ثانيا: أنه لا- يلزم أن يكون البعض شاملا- لكل بعض، إذ الكلام مسوق لبيان عدم احتياج الماء في التطهير إلى مطهر من الخارج كإلقاء كر و نحوه، فهو

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١١٢، ح ٧.

(٢)- سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٣)- سورة آل عمران، الآية: ٤٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٤

بمنزلة قولنا: إن نفسه مطهر لنفسه، و هذا لا ينافى اختصاص المطهر- بالكسر- بالبعض العالى و المطهر- بالفتح- بالبعض السافل، و أما المشبه به، أعنى: ماء النهر فإما أن يكون موضوعا للأعم من القليل و الكثير كما يشهد بهذا توصيفه بالصغير و الكبير، و اما أن يكون منصرفا إلى الكثير، لكن هنا يكون وصف كثرته ملغى، و إنما وقع مشبهها به باعتبار وصف الجريان، و إلا ناسب أن يقال: كماء البحر، و لو قيل مع ذلك: كماء النهر يلزم أن يكون حيث كونه ماء النهر و جاريا ملغى، مع أن العرف يفهم الدخول للجريان دون الكثرة، كما

يفهم من قولك: ماء الحمام كماء البحر، العكس.

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

قلت: الغرض تشبيه ماء الحمام بماء النهر في الحكم وهو ما ذكره بقوله:

يطهر بعضه بعضاً، لا في الصورة، والحاصل أن ظهور هاتين الروايتين في عدم انفعال مطلق الجارى مما لا ينكر، وحينئذ يقع بين هذه الأدلة وبين أدلة انفعال ما دون الكر من الماء تعارض بحسب الصورة.

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

وإن قلنا: بأن الموضوع فيها مطلق الماء ثبت المعارضة، والنسبة هو العموم من وجه، فإن مفاد الأولى: أن الماء الجارى لا ينفعل وإن كان قليلاً، ومفاد الثانية:

أن الماء القليل ينفعل وإن كان جارياً، فيجتمعان في القليل الجارى، فإما أن يحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٥

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٦

فصل في اعتماد الماء الجارى

اعلم أن هنا ثلاثة مقامات:

الأول: ملاحظة سند أخبار المسألة.

والثاني: ملاحظة دلالة لفظ الجارى.

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

أما المقام الأول:

فقد روى في الجعفریات بسندها الصحيح المتصل إلى الصادق إلى آباءه - صلوات الله عليهم أجمعين - «أن الماء الجارى لا ينجسه شيء» (١) وفي آخر بهذا الاسناد إلى على - صلوات الله عليه - أنه قال: في الماء الجارى يمر بالخياف والعدرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء (٢). وهذه هي الرواية التي أرسلها في دعائم الإسلام عنه - صلوات الله عليه - وبعد هاتين الصحيحتين، فلا يحتاج إلى التمسك بروايات عدم البأس بالبول في الماء الجارى وما يشبهها في ضعف الدلالة.

(١) - المستدرک: ج ١ ص ١٩٠، ح ١ و ٥.

(٢) - المستدرک: ج ١ ص ١٩٠، ح ١ و ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٧

و أما المقام الثاني:

إنّ الجريان مأخوذ في مادة لفظ الجارى فهو يدل على ذلك بحسب اللغة. و أما المادة بمعنى النبع عن الأرض فلا يعتبر في صدقه. نعم يعتبر فيه المادة بمعنى أن يكون له استمرار الجريان عرفاً، فماء الكوز إذا أجرى على الأرض فلفظ الجارى لا يصدق و إن صدق سائر المشتقات. و أما الماء الذى يجرى من ذوبان الثلج الكثير الذى له شأنية الجريان إلى شهر، فلا نسلم فرقا بينه و بين ما يجرى من المادة النابعة، فكما يصدق الجارى على الثانى من غير فرق بين كثيره و قليله كما فى أول زمان خروجه، فكذا على الأول من غير فرق بين كثيره و قليله كما فى أول زمان ذوبانه. و هكذا الكلام فى الساقية المتصلة و نحوها.

نعم هنا أفراد مخفية أيضاً مثل ما هو مرسوم فى بلاد العرب من سقى الزراعات بالدلاء، بحيث يجرى ساقية من ماء فى مدة طويلة، و كما يعمل فى بلاد العجم من جذب الماء بما يسمى «ترنبه» على فرض انفصال الماء و عدم اتصاله.

و أما المقام الثالث:

فاعلم أنّ شيخنا المرتضى ذكر ما حاصله: أنّ مورد التعارض و هو الماء القليل الجارى لو عمل فيه بأخبار الجارى، يلزم إخراج مطلق الماء الجارى عن أدلته اعتبار الكرية، و لو عمل فيه بأدلة الكرية يلزم خروج هذا الفرد و هو القليل الجارى عن أدلة الجارى، و حيث إنّ الثانى تقييد بالفرد النادرة لندرة القليل الجارى، و الأول تقييد بالفرد الشائع المتعارف و هو المياه الجارية، فالمقدم تقييد أدلة الجارى بالقليل الجارى.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٨

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

قلت: بل لا بدّ من تقييد دليل الكر بمطلق الجارى، و ذلك لأنّ مفاده اناطة اعتصام الماء بالكم الخاص، فإما أن يعتم الماء للراكد و الجارى، و أما يخصّص بالأول، فيلزم ما ذكرنا من خروج الفرد الشائع، و ليس ذلك إلّا من تقديم دليل الجارى و ليس هكذا الحال لو قدمنا دليل الكر، فيكون مفاده أنّ مطلق الماء جارياً كان، أم راکداً شرط اعتصامه الكرية، فيحمل أدلته اعتصام الجارى بما إذا كان كراً ثمّ إنّه - قدس سرّه - اختار اعتصام القليل الجارى بواسطة الإجماعات.

قلت: لا يخفى أنّ أدلة الكر ليس لها ظهور قوى فى شمول الجارى، بل بعضها ظاهر فى الراكد لكونه مسبوقة بالسؤال عن الماء الذى تبول فيه الدواب، و يبلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، و لا يخفى ظهوره فى الراكد، و لفظ الماء فى الجواب و هو قوله - عليه السلام -: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، و إن كان مطلقاً لكن لا يمكن الأخذ بإطلاقه بعد مسبوقة بهذا السؤال، لاحتمال رجوع اللام إلى المذكور فى السؤال، و كون اللام للجنس و إن كان أصلاً، و لكنّه حيث لا عهد.

و فى رواية صحيحة أخرى متحد مع السابقة إلى الحسين بن سعيد لكن يفتقر من بعده، و الإمام المروى عنه هو أبو عبد الله فى كليهما قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (١). و الظاهر أنّ هذا عين تلك الرواية، و الراوى حذف منه السؤال، و يؤيده استبعاد صدور هذه القضية من الإمام ابتداء بدون سابقة سؤال،

(١) - الوسائل ج ١، ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ح ١، ٢، ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٩

و مثله رواية أخرى بطريق الكليني عن معاوية بن عمّار قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «إذا كان إلخ»، و مثل الرواية السابقة قوله فى رواية أخرى: لا إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من الماء لمسبوقة بالسؤال عن الوضوء بالماء الذى تدخل فيه الدجاجة، و الحمامة و أشباههما الواطية للعدرة، و بعضها صريح فى الراكد و هى كثير منها: مثل قوله: «إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه» (١).

و مثل قوله: «إذا كان قدر كرم لم ينجسه شيء» (٢)، و الضمير راجع إلى ما ذكر في السؤال من الغدير الذي فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، إلى غير ذلك مما يكون الموضوع فيه الغدير، أو الماء الساكن، أو الماء الراكد، أو الحياض، أو الماء النقيع، أو الحب.

و أمّا ما وقع فيه السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء، فوقع الجواب بالكر فهي واردة في مقام السؤال عن الذي وقع في الأخبار الأخر، فهذا سؤال عن تعيينه و تعيين مقداره و مساحته فيكون واردة مورد حكم آخر.

هذه أخبار الباب و عرفت أنّ ما يمكن أن يستدلّ به في الجارى روايتان ذكر فيهما قضية «إذا كان الماء إلخ» ابتداء و بدون سبق سؤال، و عرفت حالهما أيضا، و لو سلم فلهما أول الدرجة من الظهور الذي كان مأخوذا لو لم يكن معارض.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ٩٩

و حينئذ نقول: لو قيد في دليل الجارى يلزم لغويته بالمرّة، فإنّه صريح في أنّ عنوان الجارى له دخالة في الحكم و ليس مجرد المعرف لما هو الموضوع، و على تقدير تعميم اعتبار الكزيّة بالنسبة إلى الجارى أيضا يلزم لغوية وصف الجريان،

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١١٧، ح ٣.

(٢)- الوسائل: ج ١ ص ١١٧، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٠

فإنّه على هذا ليس تمام العلة و إلّا لم يكن القليل الجارى منفعلا و لا بعضا من العلة و إلّا لكان الكثير الراكد منفعلا، فعدم انفعال الثانى و انفعال الأول لازمة كون العلة التامة هي الكر و كون الجريان لغوا لا يترتب عليه أثر أصلا، و هذا في المخالفة لظاهر دليل الجارى بمكان.

و أمّا لو قدم دليل الجارى فاللازم التصرف في دليل الكر بأحد نحوين ليس شيء منهما بهذه الدرجة من الموهونية، إمّا رفع اليد عن عموم الماء فيها للماء الجارى، و قد عرفت أنّ ظهورها في شموله في غاية الدرجة من الضعف، و رفع عن مثل هذا الظهور لا يبلغ حدّ ذلك التصرف و مخالفة الظاهر في الوهن، و إمّا رفع اليد عن مفهوم الشرط و قد حققنا في محلّه عدم الجزم بالمفهوم للقضية الشرطية، و إنّما المسلم ثبوت الارتباط و العلية بين الشرط و الجزاء، و أمّا حصر العلة في الشرط كما هو مبنى استفادة الانتفاء عند الانتفاء فلم يحصل الجزم به، فقوله: «الماء إذا كان إلخ» إنّما يستفاد منه عدم كفاية حيشة المائية بنفسها في الاعتصام و أنّه محتاج إلى شيء آخر و هو الكزيّة، و أمّا أنّه ليس شيء آخر يقوم مقام الكزيّة في هذه الفائدة فلا يستفاد منه، و لو سلم مطلقا أو في خصوص هذا المقام، فهو ظهور ضعيف ليس رفع اليد عنه بمثابة رفع اليد عن ظهور دليل الجارى، فيقال: إنّ سبب اعتصام الماء أمران: الكزيّة، و الجريان، فربما يكون الأول فقط كما في الراكد الكر، و ربّما يكون الثانى فقط كما في القليل الجارى، و ربما يجتمعان كما في الكر الجارى، و لعمرى أنّ ما ذكرنا في غاية الوضوح بحيث لا ينبغي الإشكال فيه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠١

[القسم الثانى في الماء الراكد]

قوله - دام ظلّه - فى العروة:

«فصل: الراكد بلا- مادّة إن كان دون الكثر ينجس بالملاقاة، من غير فرق بين النجاسات، حتّى برأس إبرة من الدم الّذى لا يدركه الطرف، سواء كان مجتمعاً أو متفرّقاً مع اتّصالها بالسواقى، فلو كان هناك حفر متعدّدة فيها الماء و اتّصلت بالسواقى و لم يكن المجموع كزّاً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجّس الجميع، و إن كان بقدر الكثر لا ينجس و إن كان متفرّقاً على الوجه المذكور، فلو كان ما فى كلّ حفرة دون الكثر و كان المجموع كزّاً و لاقى واحدة منها النجس لم تنجس لا اتّصالها بالبقية.»

[فى انفعال الماء الراكد القليل بالنجاسة]

(١ مسألة): لا فرق فى تنجّس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة أو موروداً.

القول بالانفعال فى الراكد القليل هو المعروف، و القول بعدمه للعمانى و المحقّق الكاشانى، و ينبغى أوّلاً ذكر أخبار البار تيمّناً و تبرّكاً و النظر فيها مع خلو الدهن.

فنقول و بالله المستعان و عليه التكلان: فى الوسائل عن على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر - عليه السلام - قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه و لم يستبين ذلك فى الماء هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس و إن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضأ منه، قال: و سألته عن رجل رعف و هو يتوضأ فتقطر قطرة فى إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا إلخ «١».

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٢

الفقرة الأخيرة واضح دلالتها على الانفعال، و الفقرة الأولى إمّا محمول على صورة العلم بإصابة الدم الماء ففصل بين صورة ظهوره فى الماء و عدم ظهوره، و على هذا حمله شيخ الطائفة فحكم بعدم تنجيس ما لا يدركه الطرف من الدم، و إمّا محمول على صورة العلم الإجمالى بوقوع الدم إمّا فى ظهر الإناء، و إمّا فى جوفه ففصل بين صورة الاستبانة فى الماء فيبدّل الإجمالى بالعلم التفصيلى، و بين عدم الاستبانة فى الماء فحكم بعدم البأس باستعمال الماء مع كونه أحد طرفى العلم الإجمالى.

فذكر الشيخ الأجل المرتضى أنّه لو خرج أحد طرفى العلم الإجمالى عن مورد الابتلاء كما هنا حيث إنّ ظهر الإناء خارج عن مورد الابتلاء، فالشك فى الطرف الآخر الذى داخل فى محلّه بدوى فيكون مجرى للأصل، و لكن هذا المطلب بكليته مسلم، لكن لم نفهم كون ظهر الإناء خارجاً عن محل الابتلاء، فإنّ المناط فى الخروج و عدمه كون التكليف المتوجّه إليه مستهجنًا قبيحاً عند العرف و عدمه، و ملاك الاستهجان و عدمه انصراف الدواعى بحسب النوع عن ارتكابه و عدمه، مثلاً تقبيل رأس المنارة ممّا لا يتحقّق إليه الداعى نوعاً، فيقبح لو علم إجمالاً بنجاسته أو نجاسته شىء مبتلى به التكليف بأنّه لا تقبيل رأس المنارة، و فى ما نحن فيه و إن كان الطهر بالنسبة إلى الاستعمال فى الأكل و الشرب ممّا ليس له داع نوعى إلّا أنّه بالنسبة إلى إيصال اليد إليه مع الرطوبة ممّا يكون إليه الداعى قطعاً.

و هذا يكفى فى عدم خروجه، فالتكليف بأنّه لا ينجس ظهر هذا الإناء و إن كان مستهجنًا إلّا أنّه يصحّ التكليف الشرطى إليه بأن يقال احفظ بدنك و ثوبك من رطوبة تمام ظهر هذا الإناء لأجل صلواتك.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٣

و حينئذ فنقطع إجمالاً فى المثال بتوجّه أحد التكليفين إمّا لا تشرب هذا الماء و لا تتوضأ منه، و إمّا لا بد أن لا تصل يديك و ثوبك

بظهر هذا الإناء مع الرطوبة مقدمة للصلاة، فيلزم من إجراء الأصل في كلا الطرفين العلم بالمخالفة لأحد التكليفين فيجب الاحتياط عقلا للأمن عن ضرر مخالفة التكليف.

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

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

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٤

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

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

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

وعن سماعه عن أبي بصير عنهم - عليهم السلام - قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء» (٣) إلخ، ودلالته على الانفعال واضحة.

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

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

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

(٣) - المصدر نفسه: ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٥

و ليس معه إناء يغترف به ويده قدرتان قال: يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عزّ وجلّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١)، حملة على ما إذا كان الماء بقدر الكر وإطلاق القليل عليه عرفي لا شرعي، أو حملة على القليل الشرعي وحمل القذارة على الوسخ كلاهما خلاف الظاهر، بل إما المراد بالقليل خصوص القليل الشرعي أو القليل العرفي الذي من مصاديقه القليل الشرعي،

و الظاهر من القذارة هو النجاسة، فهذه الرواية دليل على عدم الانفعال إِمَّا بالصراحة و إِمَّا بالإطلاق.

و روى الصدوق أنه سئل الصادق - عليه السلام - عن ماء شربت منه دجاجة فقال: «إن كان في منقارها قدر لم تتوضأ منه و لم تشرب، و إن لم يعلم في منقارها قدر توضأ منه و اشرب» (٢) دلالة على الانفعال واضحة، و الماء ظاهر في القليل بقريته شرب الدجاجة فإنها غالباً تشرب من المياه القليلة.

و عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدرة قال: «يكفى الإناء» إلخ، يكفى (٣) يعني يقبل، و هذا أيضاً دليل على الانفعال.

و عن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الجزة تسع مائة رطل من ماء يقع فيها أوقية من دم أشرب منه و أتوضأ؟ قال: «لا» إلخ (٤) دلالة هذا أيضاً على الانفعال واضحة بعد ملاحظة نسبة الأوقية من الرطل مع المائة رطل

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

(٢) - المصدر نفسه: ص ١١٤، ح ٦.

(٣) - المصدر نفسه: ح ٧.

(٤) - المصدر نفسه: ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٦

فإنه لا يوجب التغير في الماء قطعاً.

و عن سماعة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أصاب الرجل جنبه فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني» إلخ (١)، و دلالة على الانفعال بمفهومه واضحة.

و عن سماعة قال: سألت عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفيه، قال: «يهرق من الماء ثلاث حفنات و إن لم يفعل فلا بأس، و إن كانت أصابته جنبه فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المني، و إن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله» إلخ (٢)، يدل على استحباب اهراق ثلاث حفنات و الحفنة ملاء الكفين عند إدخال اليد في الإناء من الطشت أو الركوة أو نحوهما قبل الإفراغ و الصب عليها من ماء الآنية فترقى من ذلك و قال: إنه لو أصابته جنبه فأدخل يده في الإناء لم يكن به بأس إذا لم يصب يده شيء، و أمّا إذا أصابها شيء فأدخلها في الماء قبل أن يصب الماء أولاً على كفيه فيحسب ليهرق الماء كله فدلالته على الانفعال واضحة.

و عن أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألت عن الحنب يحمل الركوة أو التور (٣) فيدخل إصبعه فيه؟ قال: «إن كانت يده قدرة فأهرقه و إن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾

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

(٢) - المصدر نفسه: ح ١٠.

(٣) - التور بالفتح فالسكون إناء صغير من صفر أو خزف يشرب منه و يتوضأ فيه و يؤكل. مجمع (منه رحمة الله عليه).

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٧

«١»، هذا أيضاً واضح الدلالة على الانفعال.

و عن أبي مريم الأنصاري قال: كنت مع أبي عبد الله - عليه السلام - في حائط له فحضرت الصلاة فترج دلوا للوضوء من ركبي له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ رأسه و توضأ بالباقي (٢)، الركبي هو البثر، و يبس العذرة كناية عن عدم تفرق أجزائه، و حمل على

كون الدلو تسع مقدار الكر أو على كون العذرة من مأكول اللحم و كلاهما خلاف الظاهر، و يمكن الحمل على اشتباه الراوى فى رؤيته، فلعله كان فى الماء خشبة أو نحوها فتوهمهما الراوى عذرة، و إلا فهل يرضى أحد بوضوء الإمام- عليه السلام- بهذا الماء فالإنصاف أن هذا ليس دليلا على عدم الانفعال، إذ ليس هذا المضمون من لفظ الإمام- عليه السلام- و إنما هو كلام الراوى ينقل به ما شاهده من فعل الإمام و يحتمل خطأه فى رؤيته.

و عن على بن جعفر- عليه السلام- عن أخيه موسى بن جعفر- عليه السلام- قال: سألته عن الدجاجة و الحمامة و أشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء «٣» و هذا أيضا ظاهر الدلالة على الانفعال.

و عن عمار الساباطى عن أبى عبد الله- عليه السلام- فى حديث قال: سئل عن رجل معه إناءان فىهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيهما هو و حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهرقهما جميعا و يتيمم «٤». و هذا أيضا متضح الدلالة على الانفعال.

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ١٢.

(٣)- المصدر نفسه: ح ١٣.

(٤)- المصدر نفسه: ص ١١٦، ح ١٤.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٠٨
و عن كشف الغمّة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميرى عن أبى عبد الله- عليه السلام- قال: لما كان فى الليلة التى وعد فيها على بن الحسين- عليه السلام- قال لمحمد- عليه السلام- يا بنى ابغنى وضوءا قال: فممت فجتته بماء، فقال: لا تبغ هذا فإن فيه شيئا ميتا، قال: فخرجت فجتت بالمصباح فإذا فيه فأرة ميتة فجتته بوضوء غيره «١» الحديث» ابغ بمعنى اطلب و تكون القضية من معجزات السجاد- عليه السلام- و ذكرها فيها فى البحار، و كيف كان فهو متّضح الدلالة على الانفعال.

و عن على بن جعفر فى كتابه عن أخيه، قال: سألته عن جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: لا يصلح «٢»، دلالة على الانفعال واضحة فإنّ الألف رطل ينقص عن الكر بما فى رطل.

و عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله- عليه السلام- و سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء «٣»، لا إشكال فى دلالة مفهومه على الإيجاب الجزئى و هو كاف للمدعى من تنجس القليل بمجرّد الملاقاة.

و عن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله- عليه السلام- قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء «٤».

و عن أبى بصير عن أبى عبد الله- عليه السلام- فى حديث قال: و لا تشرب من

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ١٦.

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

(٤)- المصدر نفسه: ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٠٩

سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه «١» إلخ، وهذا واضح الدلالة على الانفعال.

و عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال: «إذا كان قدر كرم لم ينجسه شيء» «٢».

و عن معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: «إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء» «٣».

و عن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟ فقال: كرم، قلت: و ما الكرم؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار إلخ «٤»، يدل على أنه كان عند الرواة من المفروغ عنه كون بعض المياه ممّا لا ينفعل و كون بعضها ممّا ينفعل، فسأل الإمام عن تعيين ما لا ينفعل.

و عن الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا كان الماء في الركي كزاً لم ينجسه شيء، قلت: و كم الكرم؟ قال: ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها إلخ «٥»، مضمون هذه الرواية مخالف للإجماع حيث فضل في ماء البئر بين القليل و الكثير، و الفقهاء بين من يقول بانفعاله مطلقاً، و من يقول بعدم انفعاله كذلك.

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

(٢) - المصدر نفسه: ص ١١٨، ح ٥.

(٣) - المصدر نفسه: ح ٦.

(٤) - المصدر نفسه: ح ٧.

(٥) - المصدر نفسه: ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٠

و روى الصدوق أنه سئل الصادق - عليه السلام - عن الماء الساكن يكون فيه الجيفة؟ قال يتوضأ من الجانب الآخر و لا يتوضأ من جانب الجيفة «١».

قال: و أتى أهل البادية رسول الله صلى الله عليه و آله فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه و آله إن حيضنا هذه تردها السباع و الكلاب و البهائم، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه و آله: «لها ما أخذت أفواهها و لكم سائر ذلك» «٢»، كلتا الفقرتين بإطلاقهما يدلان على عدم الانفعال في القليل.

و عن شهاب بن عبد ربّه قال: أتيت أبا عبد الله - عليه السلام - أسأله فابتدأني فقال: إن شئت فسل يا شهاب و إن شئت أخبرناك بما جئت له، قلت: أخبرني، قال: جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة أتوضأ منه أو لا، قال: نعم، قال: توضأ من الجانب الآخر إلّا أن يغلب الماء الريح فيتنن. و جئت تسأل عن الماء الراكد ممّا لم يكن فيه تغيير و ريح غالبه، قلت: فما التغيير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه، و كلما غلب كثرة الماء فهو طاهر إلخ «٣»، دلّ على أن المناط غالبه كثرة الماء على وصف النجاسة أو غلبه وصف النجاسة على الماء، فعلى الأول طاهر من غير فرق بين القليل و الكثير، و على الثاني نجس كذلك، فيدل بالإطلاق على عدم الانفعال، فإن الغدير و الماء الراكد شاملان على القليل و الكثير.

و عن صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الحيض التي ما بين مكّة إلى المدينة تردها السباع و تلغ فيها الكلاب و تشرب منها الحمير و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها، قال - عليه السلام -: و كم قدر الماء؟ قال: إلى

(١) - الوسائل: ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٩، ح ٩.

(٢) - المصدر نفسه: ح ١٠.

(٣)- المصدر نفسه: ح ١١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١١

نصف الساق و إلى الركبة، فقال: توضأً منه إلخ «١»، و هذا دليل على الانفعال فإن سؤال الإمام - عليه السلام - أولاً عن قدر الماء يدل على أن للماء قدراً يكون منفعلاً لو كان بذاك القدر.

و عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الماء الساكن و الاستنجاء منه، فقال: «توضأ من الجانب الآخر و لا تتوضأ من جانب الجيفة إلخ «٢»، و هذا بإطلاقه يدل على عدم الانفعال، و النهي عن التوضؤ من الجانب التي فيه الجيفة إما محمول على الإلزامي لحصول التغيير، أو على التنزيهي لعدم حصول التغيير و حصول الاستقذار، و رواه الصدوق مرسلًا إلا أنه قال: يكون فيه الجيفة و ترك قوله و الاستنجاء منه.

و عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - إنا نساfer فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة و يبول فيه الصبي و تبول فيه الدابة و تروث، فقال: إن عرض في قلبك منه شيء فافعل هكذا - يعني افرج الماء بيدك - ثم توضأ فإن الدين ليس بمضيق فإن الله يقول ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ إلخ «٣»، افرج الماء - يعني اضرب بيدك الماء - يمينا و يسارا حتى تذهب الكثافات إلى الجانب الآخر، فهذا أيضا بالإطلاق دال على عدم الانفعال.

و عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء و يستقى فيه من بئر فيستنجي فيه الإنسان من بول أو يغتسل

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ١٣.

(٣)- المصدر نفسه: ح ١٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٢

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

و عن عثمان بن زياد قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - أكون في السفر فأتى الماء النقيع و يدي قدرة فأغمسها في الماء، قال: «لا بأس» «٢»، النقيع الماء المجتمع، و هذا أيضا مطلق شامل للقليل و الكثير.

و عن بكار بن أبي بكر قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - الرجل يضع الكوز الذي يغرف به من الحب في مكان قدر ثم يدخله الحب، قال: «يصب من الماء ثلاثة أكف ثم يدلك الكوز» إلخ «٣»، و هذا بظاهره يدل على عدم لزوم الاجتناب عن الحب الذي أدخل فيه الكوز الموضوع في المكان القدر. نعم يدل على لزوم صب ثلاثة أكف من الماء على الكوز و ذلك، و حمله على ما إذا كان مريدا لإدخاله في الحب و لم يدخله بعد حمل قوله: ثم يدخله على «يريد إدخاله» - كما في قمتم إلى الصلاة حيث فسر باردتم القيام- فيدل على أنه لا بد أولاً من الصب و الدلك و تطهير الكوز ثم إدخاله بعيد عن الظاهر، فيكون دليلاً على عدم الانفعال.

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

(١)- الوسائل: ب ٩، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٠، ح ١٥.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٢١، ح ١٦.

(٣)- المصدر نفسه: ح ١٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٣

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

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

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

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

(١)- قرب الاسناد: ص ٨٤، الطبع الحجري.

(٢)- الوسائل: ج ١ ص ١٠٤، ح ٨.

(٣)- المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠٧٩، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٤

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

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

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١٦١، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٥

لكن هذا أعنى القول بثبوت المراتب للنجاسة الشرعية لم يظهر قائل به إلا أن ينزل قول العماني و من وافقه على هذا. فلا يرد عليهم أن الأخبار الواردة بتقييد الكرية في عدم الانفعال و في تحديد الكرية على هذا يكون مفادها لغوا، إذ بعد عدم الفرق بين القليل و الكثير في حكم ذى النجاسة بالتغير و عدمها بدونه فما وجه التقييد و بيان حد الكر؟ فليس هذا إلا لأجل أن للماء حدّ ينفعل كما أن له حدّا لا ينفعل.

فإنه يقال في الجواب: إن فائدة التقييد أن الماء إذا بلغ هذا الحدّ لم يحمل خبثاً أصلاً حتى في حال الاختيار و على وجه التنزه، و أن الماء الذى له قابلية الانفعال و قابلية عدمه هو ما دون هذا الحدّ.

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

نعم لو كان على ذلك الإجماع أو ثبت التعيّد به من الشرع من طريق آخر نتقبله، لكن الكلام في الاستفادة من الدليل و فهم معنى الخبر على حسب المتفاهم العرفى هذا.

و على فرض ثبوت الإجماع على عدم تحقق المرتبة للنجاسة فلا بدّ من طرح

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٦

أخبار عدم الانفعال لأكثرية أخبار الانفعال. و بعد الفراغ عن علاج تعارض هذه الأخبار إمّا بالقول بانفعال الماء القليل و طرح ما يدلّ على الخلاف، و إمّا بالقول بكون النجاسة في الماء القليل ذات مراتب يكون هنا شيء يمكن استفادته من التعليل في خبر ماء الاستنجاء أعنى قوله: أو تدرى لم صار ماء الاستنجاء به لا بأس به، فقال: لا و الله، فقال: لأنّ الماء أكثر من القدر، و هو أن يقال إنّه ليس المراد الأكثرية بحسب المقدار للعلم بأنّ الأكثرية الكمية ليست مناطاً من الأدلة كما يدل عليه خبر الدم الذى صار قطعاً صغاراً و قوله في خبر عمر بن حنظلة فى المسكر لا-قطرة قطرت منه فى حبّ إلا أهرق ذلك الحب، و موثقة سعيد الأعرج عن أبى عبد الله «قال: سألته عن الجرّة تسع مائة رطل من الماء يقع فيه أوقية من الدم إلخ» «١»، و غير ذلك.

و لا بحسب الوصف لمخالفته للتحديد بالكرية و تخصيص عدم التنجس إلا بالتغير به المدلول عليه الأخبار الكثيرة. بل المراد الأكثرية بحسب مقام المنازعة و المخاصمة الواقعة بين الماء و النجاسة و التأثير و التآثر الثابت بينهما يعنى أن الماء أقوى من النجاسة و أكثر قوة منها، فيكون الفتح و الغلبة معه و ذلك بأن يقال: بأنّ الماء الذى يجرى من العالى إلى السافل فلاقى سافله النجاسة فالجزء الملاقى يكون مشغولاً و مبتلى بالمخاصمة و المنازعة و المدافعة لخصمه و هو النجاسة، و الجزء الذى هو فوقه ليس طرفاً للنجاسة إذ ليس للنجاسة قوة المخاصمة معه و التأثير فيه، فيكون حال هذا الماء العالى حال الماء المنفصل الذى كان نصره للماء الملاقى.

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١١٤، ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٧

فجانب الماء مشتمل على طائفتين المبتلى بالخصم و المستريح من الخصم المعاون للمبتلى به، و لكن جانب النجاسة ليس إلا نفسه فهو متفرد و حيد بلا ناصر و معين، فهذا الاعتبار قيل: أن الماء أكثر من النجس، يعنى: أن الماء مشتدّ الظهر بالعون و النجاسة صفر الظهر

من العون و ذلك لأنّ الماء الفوق مع وجود طهره في ذاته بمعنى عدم تأثره من نجس أو متنجس تحتاني يكون مطهرا و طهورا لغيره أيضا، فهذا الاعتبار يكون عونا للماء التحتاني الملاقي للنجس، فإذا انفصل الماء عن المحل النجس بعد جريانه عليه بهذا النحو و اجتمع في محلّ آخر فقد جاوز عن محلّ الجدال مع الخصم و مضى أمره و صار مع النصره و الظفر، فقد انصب في المحلّ الثاني غير متأثر من النجس بل غالبا عليه.

نعم لو صار الجزء الملاقي متغيّرا فهو كالمغلوب الذي لا ينفعه نصره الناصر و عون المعاون. و كذا لو بقي عين النجاسة، إذ يصير حينئذ ملاقيا و مخصصا لتمام أجزاء الماء على التدريج، فمحلّ الكلام ما إذا انتفى الأمران، يعني: التغير و بقاء العين، و هذا بخلاف الماء الذي يكون أكثر من النجاسة كما و لكن لا يكون جاريا بحيث كان مشتملا على عال و سافل كما لو لاقى النجس جزء من ماء الحوض فإنّ الباقي من الماء ليس عونا و ناصرًا لهذا الجزء، إذ نسبة طرفية النجاسة و تخصمها إلى جميع الأجزاء على السواء، و السر أنّ مجموع الماء ماء واحد، و يصدق أنّ هذا الماء الواحد قد لاقى النجاسة و الماء الجارى على صورة العمود أيضا و إن كان ماء واحدا إلّا أنّ تأثير الفوق ممّا لاقى التحت لا يفهمه العرف، فليس النجاسة إلّا معارضا لما يلاقيها فقط، و أمّا في ماء الحوض فهو معارض لجميع الماء دفعة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٨

و لعمرى أنّ هذا معنى لطيف شريف لهذا التعليل و يكون من مختصات هذا الوجيز، و على هذا فلا بد من أن يفصل في الماء القليل الملاقي للنجس بين ما يشتمل على طائفتين إحداهما مشغولة بالتدافع مع النجس و الأخرى غير مشغولة بذلك و لكنّه عون للطائفة الأولى و بين غيره، فيحكم في الأوّل بعدم الانفعال إلّا مع التغير أو بقاء العين، و في الثاني بالانفعال مطلقا أو على التفاوت بحسب المراتب.

و لا يتوهم اتحاد هذا مع قول السيد- قدس سرّه- حيث فرق في الماء القليل بين ما إذا كان الماء واردا على النجس و بين ما إذا ورد النجس على الماء، فإنّ الصورة المفروضة التي ذكرناها و إن كانت من أفراد ورود الماء على النجس إلّا أنّ له أفراد آخر أيضا، فإنّه شامل لما إذا وقع قطرة من الماء على النجس كما لو صار الماء المنصب على البدن قطرات و وقع على الأرض النجسة ثمّ عاد إلى البدن، فإنّ القطرة سواء وردت من فوق أم من عرض أم من تحت ليس مشتملا إلّا على طائفة واحدة مبتلاة بالمعارضة مع النجس فهي خارجة عمّا ذكرنا مع كونه من أقسام الورود.

فلا يرد عليه ما يرد على السيد من أنّ الفرق بين الورودين يكون بحسب المذاق العرفي مستبعدا و يكون خلافه مشاهدا في التأثيرات العرفية، ألا ترى أنّ تأثير اليد من ملاقاء السمن، و كذا تأثره من ملاقاء السكين لا يفرق فيه ما إذا وضع السمن و السكين على اليد أو وضع اليد عليهما، و لكن ليس مستبعدا في نظر العرف بعد ملاحظة جريان الماء من الفوق إلى التحت مثلا و عدم تأثر الفوق بملاقاء التحت للنجاسة أن يكون التحت الملاقي للنجس غير متأثر لاشتداد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٩

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

و يؤيد هذا المعنى أخبار [ماء] الحمام المشتركة طهارته على المادة مع عدم التقييد بالكثرة فيكون مفادها أنّ هذا الماء الجارى على هيئة العمود يكون له مادة و هو الجزء الفوقاني الغير المتأثر بملاقاء التحتاني فإنّه عون و مادة للجزء التحتاني، فيستفاد منها أيضا أنّ كلّ ماء كان بهذه الهيئة كماء الإبريق لو جرى ماؤه من ثقبه على هيئة العمود فحكمه كذلك فلا يحتاج إلى اشتراط الكثرة إمّا في نفس المادة، و إمّا في المجموع منها و من العمود و المجتمع في الحوض الصغير بدعوى الانصراف لغلبه كون مادة الحمامات كرا حتى يرد عليه أنّ ما هو الغالب هو الأزيد من الكر و هو لا يكون معيارا قطعاً، و الكرّ الذي يحتمل أن يكون معيارا ليس بغالب فإذا رفع اليد عن الغالب و هو الزيادة و علم عدم استعمال اللفظ فيه فما وجه الحمل على خصوص الكرّ.

و على هذا المعنى الذى ذكرنا فحصول تطهير الثوب المتنجس بالماء القليل أيضا ليس مستبعدا عرفا، فإنه أيضا يكون على وجه صب الماء عليه، فالثوب و الماء الذى يكون فيه بعد زوال العين يكونان طاهرين معا فيكون ملازما للقول بطهارة غسله ماء القليل الغير المزيلة.

بقى الكلام فى وجه الجمع بين هذا التفصيل الذى استظهرناه فى الماء القليل من التعليل المذكور و أخبار الحمام و بين الأخبار الأخرى. فنقول: هنا ثلاث طوائف من الأخبار يتوهم معارضتها لهذا المدلول.

إحداها: الأخبار الدالة على الانفعال التى يكون موردها الماء القليل و لم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٠

يذكر فيها اسم الكر.

و الثانية: الأخبار التى تدل على عدم الانفعال مع كون موردها القليل و عدم ذكر اسم الكر فيها فإنه يتوهم معارضتها لأجل أن مقتضى تعليل عدم الانفعال فى خبر الاستنجاء بالأكثرية هو الانفعال فى صورة عدم الأكثرية، فهذا التعليل مشتمل على حكيمين: عدم الانفعال فى صورة الأكثرية بأن يكون الماء جاريا على وجه لم يتأثر جزء بملاقاة جزء كالجارى من العلو إلى السفلى، و الانفعال فى غير هذه الصورة، و مورد تلك الأخبار هو غير هذه الصورة أيضا، فإن موردها صورة ورود النجاسة على الماء.

و الثالثة: مطلقات انفعال القليل و هى الأخبار التى ذكر فيها الكر و دلت بالمفهوم على انفعال غيره و هى العمدة فى باب انفعال القليل.

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

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

بقى الطائفة الثالثة المفصلة بين القليل و الكر و يكون موردها مطلق الماء فيكون مفادها أن مطلق الماء إذا كان قليلا ينجس بالملاقاة بأى وجه حصل الملاقاة سواء كان بالنحو المزبور أم بغيره، فيقال فى دفع المعارضة بأنه ليس فى هذه الأخبار لفظ الملاقاة حتى يتمسك بإطلاقه، فإما أن يقال بأن مفادها أن الموضوع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢١

الذى يتحقق فيه المقتضى للتنجيس فى الماء القليل فينجسه، ففى الماء الكثير متى تحقق هذا المقتضى فالكثرة مانعة عن تأثيره، فليست هذه الأخبار إلا متعرضة لمانعية الكر فيما لو فرغ عن وجود المقتضى للتنجيس و ليست متعرضة لحال المقتضى له و أنه يكون هو الملاقاة على وجه خاص أو الملاقاة بأى وجه أتفق.

و الحاصل أنها ليست فى مقام بيان أن تنجيس النجاسات للماء بما ذا يحصل، بل هى فى مقام بيان مانعية الكر عن التنجيس فى المقام الذى تحقق فيه المقتضى للتنجيس أياما كان، فطريق التنجيس يكون محالا- و موكولا- إلى العرف، و حينئذ فلا إشكال أن القدر المتيقن من ما يؤخذ من العرف هو حصول التنجيس فى غير الصورة المفروضة و فيها إما نقطع بعدم التنجيس، أو نشك و لا أقل منه فيكون المرجع الأصلي و هو الطهارة.

و إما أن يقال بأن الارتكاز العرفى يوجب التقييد فى هذه الأخبار فكما أن فى قولنا: الشمس مربية للنبات يفهم العرف بمناسبة المقام أنه بالإشراق عليه، و فى قولنا: السكين تقطع اليد أنه بالمماسه مع اليد، فكذا إذا قيل: النجس ينجس الماء القليل نفهم منه أنه بالملاقاة، لكن نقول ليس كل ملاقاة بحسب المرتكز العرفى موجبة للتنجيس، بل الملاقاة على غير الوجه المذكور، و أميا الملاقاة على هذا الوجه فقد عرفت أن العرف يساعد على عدم تأثرها، لأكثرية الماء على النجس.

فإن قلت: لا نسلم كون المرتكز العرفى فى التأثيرات العرفية عدم التأثير بالملاقاة المذكور، و يشهد لذلك أن السم إذا لاقى الماء

الذى يكون على هيئة العمود يجتنبون من موضع ملاقاته قطعاً، و إن كانوا لا يجتنبون عن الماء العالى.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٢

ملاقاته بخلاف النجس فإنّ شأن الماء هو الطهوريّة و المطهريّة لغيره، فالماء العالى مضافا إلى عدم تأثره بالنجس التحت يكون مؤثرا في رفعه أيضا، و اذن فهذا الذى استفدناه من التعليل و أخبار الحمام في غاية القوّة بحسب الدليل و إن كان ليس العمل إلّا على التجنب لعدم قائل بهذا التفصيل.

و على أى حال سواء قلنا بنجاسة موضع الملاقاة في الماء الجارى على الهيئة المذكورة كما هو المشهور أم قلنا بطهارة جميعه كما استقويناه من الدلالة فهل يكون من مصاديق عنوان المستثنى عن عمومات انفعال القليل ما إذا كان الماء جاريا من سفلى إلى علو كالقوارىء أو لا؟ الظاهر الأول لثبوت الملاك فيه أيضا فإنّ العرف كما يرى في ما يكون كهيئة العمود أكثرية الماء من القدر كذلك فيما يكون كالقوارىء، فإنّ الماء في كليهما يكون مسلطا على النجس و ذاهبا نحوه بقوّة، فهو بقوّة يدفعه عن امامه.

و الحاصل أنّ الملاك ليس هو الجريان من العلو إلى السفلى، بل مطلق الجريان بقوّة و سرعته و شدته، و أمّا مطلق الجريان على وجه الأرض و إن كان مساويا في النظر فلا أقلّ من الشكّ في كونه من مصاديق الأكثرية. نعم ما يكون من الجريان على وجه التسليم أو التسريح الشبيه به يكون كافيا لوجود الملاك فيه، و المراد بالأول ما يتصاعد ثمّ ينحدر على هيئة ظهر السمك، و المراد بالثاني ما يكون العلو فيه محسوسا جدّا، و ينبغى الكلام في هذا المقام و إن كان أجنبيا عنه في ماء الغسالة لمناسبة بينهما.

فنقول: قيل في الغسالة خصوصا المطهرة بالطهارة، و قيل فيها خصوصا المزيله بالنجاسة، مستند الثاني ظاهر و هو عمومات انفعال الماء القليل الشاملة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٣

بعمومها لماء الغسالة، و مستند الأول أنّه كيف يكون المحل طاهرا و الماء الداخلى فيه نجسا، و مرجع هذا إلى دعوى التلازم بين طهارة المحل و طهارة الماء و بين نجاستهما، و الحقّ أن يقال لنا في المقام صنفين من العمومات عمومات انفعال القليل و عمومات أنّ الماء النجس لا يؤثر فيما لاقاه الطهارة فبعد القطع بحصول التطهير بالماء القليل لا بدّ من رفع اليد عن أحد هذين الصنفين لوضوح عدم إمكان حفظهما معا، فلا بدّ إمّا من تخصيص عموم انفعال القليل بغير المستعمل في التطهير، و إمّا من تخصيص عموم عدم إفادة الماء النجس للطهارة بغير مقام التطهير و النجاسة الحاصلة بسببه، و لا شكّ في جريان أصالة العموم بالنسبة إلى عمومات الانفعال لأنّ الشكّ بالنسبة إليها مرادى و أمّا جريانه بالنسبة إلى العمومات الأخر فمبنى على القولين في حجية أصالة الحقيقة و أصالة العموم في الشبهات الغير المرادية و عدم حجيتهما، فإنّ الشكّ بالنسبة إليها غير مرادى لمعلومية إفادة هذا الماء طهارة المحلّ، و إنّما الشكّ في أنّه من أفراد الماء الطاهر حتى يكون بالنسبة إلى العموم المذكور تخصصا أو من أفراد الماء النجس حتى يكون تخصيصا.

فإن قلنا بالحجية كما زعمها السيد- قدّس سرّه- وقع التعارض فيتساقط الأصلان و يرجع إلى الأصل الجارى في كلّى الماء المشكوك الطهارة و النجاسة بين الانفعال و عدمه على الخلاف المتقدّم، و حيث اخترنا أنّه عدم الانفعال يكون ماء الغسالة طاهرا.

و إن قلنا بعدم الحجية و عدم الجريان كان أصالة العموم في جانب عمومات الانفعال بلا معارض، فيتعيّن القول بنجاسة الغسالة، لكن يمكن أن يقال بأنّا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٤

و إن لم نقل في أصالة الحقيقة بالجريان إلّا في الشبهات المرادية خلافا للسيد- قدّس سرّه- حيث عمّمها بالنسبة إلى غيرها، لكن يمكن أن نختار قول السيد في أصالة العموم و نقول بجريانه في مقام تشخيص الموضوع و إن كان المراد معلوما، و الفرق بين المقامين أنّ المراد بجميع حدوده في الأول أعنى: ما إذا لم يكن المعنى الحقيقى للفظ مميزا عن معناه المجازى و وجد مستعملا في

معنى معلوم، فالشك في أمر خارج عن المراد بالمرّة، لوضوح عدم كون حقيقته المعنى المراد و مجازيته وجها و كيفية للمراد بحيث تفاوت كيفية الإرادة بسببهما.

و هذا بخلاف المقام الثاني حيث إنّ الشك هنا واقع في نحو المراد الإجمالي فنشك فيما إذا قال: أكرم العلماء و علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد و لم يعلم أنّه عالم أو جاهل أنّ المراد اللبّي و المحبوب الجدى للمتكلّم إكرام تمام الأفراد لعنوان العالم على نحو الإجمال أو إكرام بعضها، فإن كان زيد عالما كان مراده في أكرم العلماء إكرام البعض من العلماء، و إن كان جاهلا كان مراده إكرام تمامهم، و لا يبعد أن يكون أصالة العموم هاهنا جارية فنحكم بمقتضى عكس النقيض بانتفاء الموضوع عن مورد انتفاء الحكم، و ينزل هذا الأصل بمنزلة العلم، فكما لو علم بأنّ كلّما ينطبق عليه عنوان العالم يكون محبوب الإكرام، علم بأنّ الشخص المبعوض الإكرام ليس بعالم، فكذا ما هو بمنزلة هذا العلم أعني: أصالة العموم، فيقال: إنّ كل عالم واجب الإكرام بمقتضى الأصل فليس كل من لم يجب إكرامه بعالم كما في القواعد العقلية مثلا- يقال: إنّ كل إنسان حيوان ناطق، فليس كلّما ليس بحيوان ناطق بإنسان، و ذلك لأنّ الموضوع في القواعد العقلية علل تامّة للمحمولات فإنّ انتفاء المحمولات قاض بانتفاء الموضوعات.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٥

و على هذا يكون أصالة العموم في جانب عمومات عدم إفادة الماء النجس الطهارة جارية أيضا فتكون معارضة للأصل الجارى في العمومات الأخر و إن كان على هذا يوجد في البين أصالة عموم أخرى تكون موافقة لأصالة العموم في عمومات الانفعال و هي أصالة العموم في عمومات أنّ كلّ ماء طاهر يرفع الحدث بعد العلم بأنّ الماء المستعمل في الخبث و إن كان طاهرا لا يرفع الحدث، فإنّ هذا الماء لو كان طاهرا يلزم التخصيص في تلك العمومات و لو كان نجسا لا يلزم، فأصالة العموم تقضى بكونه نجسا فيكون على النجاسة أصلا و على الطهارة أصل واحد، و لا يضر بباب التعارض أكثرية أحد الطرفين من الآخر بعد فرض تساويهما بحسب الظهور. نعم لو كان الأكثرية موجبة للأظهرية كانت مرجحة، و أمّا بدون ذلك كما هو كذلك في المقام فلا.

[في تحديد ماء الكر وزنا و مساحة]

في الكر الراكد

«مسألة ٢: الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقي، و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلّا ثمن شبر فبالمنّ الشاهي- و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالا- يصير أربعة و ستين منّا إلّا عشرين مثقالا».

المشهور أنّ الكر بحسب الوزن ألف و مائتا رطل بالعراقي، و الرطل مائة و ثلاثون درهما، و لا إشكال في أنّه لو ثبت كون الكر ألفا و مائتي رطل بالعراقي و ثبت كون كلّ رطل مائة و ثلاثين درهما فهذا الوزن يطابق بحسب المنّ الشاهي المتداول في هذا العصر الذي هو عبارة عن ألف و مائة و ثمانين مثقالا، لأربعة و ستين منّا إلّا عشرين مثقالا، يعرف ذلك بالحساب. إنّما الكلام في الأمرين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٦

فنقول: و أمّا الثاني فيدل عليه مكاتبة الهمداني عن أبي الحسن- عليه السلام-: إنّ الصاع ستة أرطال بالمدني و تسعة أرطال بالعراقي و وزنه ألف و مائة و سبعون درهما، فإنّ الألف و المائة و السبعين إذا وزع على التسعة صار بإزاء كلّ من التسعة مائة و ثلاثين.

أمّا الأول فيدل عليه مرسله ابن أبي عمير- الذي قد اشتهر أنّ مراسيله لغاية الوثوق به بمنزلة المسانيد- عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال: الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف و مائتا رطل «١»، و روى أيضا بإسقاط قوله الذي لا ينجسه شيء، لكن لم يقيد الرطل فيه بالعراقي فيحتمل المكّي الذي هو ضعف العراقي و المدني الذي هو ضعف و نصف للعراقي.

و في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله- عليه السلام- في حديث قال: و الكر ستمائة رطل «٢» و في رواية أخرى عن ابن أبي عمير قال: روى لي عن عبد الله بن المغيرة يرفعه إلى أبي عبد الله- عليه السلام-: إنّ الكر ستمائة رطل «٣» و ربما يحمل الرطل في

المرسله على العراقى بدلالة كون ابن أبى عمير عراقيا.

و فيه أولا: أن المناط لو سلم هو عراقية الراوى لا عراقية ابن أبى عمير الذى هو المرسل.

و ثانيا: أن عراقية الراوى لا يوجب الظهور فى العراقى، لأنّ تخالف اصطلاح المتكلم والمخاطب فى اللفظ لا يلازم جهل كل منهما بعرف الآخر، فمخالفة عرف

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

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٢٤، ح ٣.

(٣)- المصدر نفسه: ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٧

بلاد العراق لعرف بلاد الحجاز فى لفظ الرطل لا يلازم جهل كل من أهل هاتين البلادين لعرف الآخر، ومع العلم لا قبح أصلا فى أن يتبع المتكلم عرف نفسه، بل لو كان هذا اللفظ فى كلام السائل من أحد البلدين فى البلد الآخر و اعاده المجيب الذى من أهل هذا البلد الآخر فى الجواب كان ظاهرا فى عرف نفس المجيب. نعم مع جهل المخاطب بعرف المتكلم يقبح اتباع المتكلم لعرف نفسه. والحاصل لا ظهور للرواية فى كون الرطل عراقيا فلو تكافأ الاحتمالات الثلاثة فإن قلنا بأن الأصل فى الماء عند الشك هو الطهارة كما اخترناه لزم الأخذ بالقدر المتيقن من طرف القلة و هو العراقى، و إن قلنا بأنه الانفعال كما اختاره الشيخ المرتضى - قدس سره - لزم الأخذ بالمتيقن من جانب الكثرة و هو المكى.

و يمكن أن يستدل بمجموع الروايتين على كون الرطل عراقيا بأن يقال: لو فرض القطع بصدور هذين المضمونين - أعنى: كون الكثر ألفا و مائتى رطل و كونه ستمائة رطل - من الإمام فلا شك أن وجه الجمع كان منحصرا فى حمل الأول على العراقى و الثانى على المكى، لأنّ الثانى ضعفا الأول، ألا ترى أنه لو قال المتكلم: إن الشىء الفلانى منان، و قال بعد ذلك: أنه أربعة أمنان هل يرتاب أحد فى أنه أراد فى الأول المنّ الشاهى و فى الثانى المنّ التبريزى، فكل من الكلامين و إن كان مجملا مرددا بين معنيين أو معانى إلا أنه يحصل من انضمامهما معنى مبين فكل من المجملين يصير مبينا للآخر.

و على هذا فالروايتان خارجتان عن باب التعارض بين الخبرين، فإنّ مورد التعارض ما إذا لم يكن فى البين جمع عرفى و لا يختص الجمع العرفى كما أفاده الشيخ الجليل المرتضى - قدس سره العزيز - فى باب التعادل و التراجع من رسائله بما إذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٨

كان أحد الخبرين نصا أو أظهر حتى يجعل النصويته و الأظهرية موجبة لصرف الظاهر كما فى العام و الخاص و المطلق و المقيد، بل يشمل الجمع العرفى لمثل المقام ممّا إذا كان كل من الخبرين مجملا فى نفسه و صار مبينا بانضمام الآخر، إذ المدار فى الجمع العرفى الذى هو خارج عن موضوع أخبار علاج المتعارضين بالرجوع إلى المرجحات السندية هو عدم تحييز العرف عند عرض الكلامين عليه، و لا شك أنه موجود فى المقام.

و كيف كان فيبقى الكلام فى المعارضات الآخر من التحديد بالقلتين اللتين هما جرّتان.

كما فى مرسله عبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: إذا كان الماء قدر قلّتين لم ينجسه شىء، و القلتان جرّتان إلخ. «١»

و من تقدير الكثر بقوله نحو حبي هذا كما فى المرسله الأخرى لعبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: الكثر من الماء نحو حبي هذا و أشار إلى حبّ من تلك الحباب التى تكون بالمدينة «٢» لكن هذان لا يقاومان ما تقدّم لإمكان أن تسع الجرّتان ألفا و مائتى رطل خصوصا مع ملاحظة رواية على بن جعفر فى جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول حيث فرض

وسعة الجزة الواحدة لألف رطل، وكذا من الممكن أنه كان الحبّ المشار إليه واسعا لمقدار الكثر، هذا بحسب الوزن. و أما بحسب المساحة فالمعروف أنه ثلاثة أشبار ونصف طولاً و ثلاثة أشبار

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

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٢٢، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٩

ونصف عرضاً و ثلاثة أشبار ونصف عمقا و يكون مكسره ثلاثة و أربعين شبرا إلّا ثمن شبر، إذ يحصل من ضرب ثلاثة العرض في ثلاثة الطول التسعة، و من ضرب ثلاثة العرض في نصف الطول واحد ونصف، و كذا من ضرب ثلاثة الطول في نصف العرض، و يحصل من ضرب أحد النصفين في الآخر الربع، فيصير المجموع اثني عشر و ربعاً فيضرب الاثنى عشر في ثلاثة العمق يحصل ستة و ثلاثين، و في نصف العمق يحصل ستة، و يحصل من ضرب الربع في ثلاثة العمق ثلاثة أرباع، و من ضربه في نصف العمق الثمن فيصير المجموع اثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان شبر.

و الأولى التيمن بذكر الأخبار الواردة في الباب فنقول:

منها: صحيحة إسماعيل بن جابر التي ذكر في المدارك أنها أصح رواية عثر عليها في المقام قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - الماء الذي لا ينجسه شيء قال - عليه السلام - ذراعان عمقه في ذراع و شبر سبعة. «١»

المراد بالذراع كما يظهر من باب المواقيت قدما، فالذراعان عبارة عن أربعة أقدام التي هي مساوية لأربعة أشبار، و المراد بالسعة الفضاء و السطح المشتمل على الطول و العرض، و لا يقال سطح هذا الشيء وسعته ثلاثة أشبار إلّا إذا كان كل من طوله و عرضه ثلاثة أشبار، و لا يقال ذلك فيما إذا كان عرض الجسم شبرا و طوله ثلاثة أشبار، فيصير المحصل من الرواية أنّ الكثر ما كان ثلاثة أشبار عرضاً و ثلاثة أشبار طولاً و أربعة أشبار عمقا فيصير مكسره ستة و ثلاثين. و منها: مرسله الصدوق - رحمه الله عليه - أنّ الكثر هو ما يكون ثلاثة أشبار

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٠

طولا في ثلاثة أشبار عرضاً في ثلاثة أشبار عمقا «١». و هذا يكون مكسره سبعة و عشرين.

و منها: مرسلته الأخرى أنّ الكثر ذراعان و شبر في ذراعين و شبر «٢» و هذه مجملته، إذ يحتمل أن يكون المراد أن يكون السطح المشتمل على الطول و العرض ذراعين و شبرا يعني خمسة أشبار في عمق و ذراعين و شبر، فيكون كلّ من الأبعاد الثلاثة خمسة أشبار فيصير المكسر مائة و خمسة و عشرين شبرا، و يحتمل أن يكون المراد كون كلّ من الطول و العمق خمسة أشبار مع كون العرض شبرا واحداً ليكون المكسر خمسة و عشرين، و يحتمل أن يكون المراد بالذراع عظم الذراع حتّى يكون كل ذراع أزيد من الشبر بيسير فيكون دليلاً على المشهور من كون كلّ من الأبعاد الثلاثة أشبار و نصف.

و منها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله - عليه السلام - قلت: و ما الكثر؟

قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار «٣» هذا موافق للمرسله الأولى بناء على أنّ المراد بأحد البعدين السطح المشتمل على الطول و العرض. و منها: رواية الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قلت و كم الكثر؟ قال: ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها «٤». هذا يدلّ على المشهور بناء على أنّ المراد بالعرض السطح المشتمل على الطول و العرض كما في الصحيحة المتقدمة، مع أنّ العرض إذا كان بهذا المقدار فالطول لا بدّ و أنّ

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ٣.

(٣)- المصدر نفسه: ح ٤.

(٤)- المصدر نفسه: ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣١

لا يكون أنقص منه وإلا لم يكن العرض عرضاً.

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

[في حكم أحد المائين المعين النجس و لم يعلم وقوع النجاسة فيهما]

«مسألة ١٢: إذا كان ماء ان أحدهما المعين نجس فووقت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر». إذ في هذا الفرض لم يعلم بثبوت تكليف لاحتمال الوقوع في النجس فلم يوجب تكليفاً جديداً وهذا واضح، وهكذا الكلام في العلم التفصيلي اللاحق بمعنى أنه لو علم تفصيلاً بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائين بوقوع قطرة بول مثلاً بأن هذا المعين كان قبل وقوع القطرة نجساً فإنه موجب لعدم تأثير العلم الإجمالي السابق بالنسبة إلى غير هذا المعين من هذا الجبن، وليس حال العلم الطارئ حال الاضطراب والخروج عن محلّ الابتلاء الطارئ، فلو صار أحد طرفي المعلوم بالإجمال بخصوصه مضطراً إليه أو أهرق أحد المائين المعلوم بنجاسة أحدهما إجمالاً مثلاً لم يوجب ذلك عدم تأثير العلم الإجمالي بعد ذلك بالنسبة إلى الآخر الغير المضطرب إليه أو الغير الخارج عن محلّ الابتلاء.

(١)- الوسائل: ج ١، باب ١٠، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٢، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٢

وجه الفرق أنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المكلف متى التفت إلى زمان حصول العلم الإجمالي وجد في نفسه التردد والإجمال بالنسبة إلى ذاك الزمان، مثلاً إذا كان أول زمان حصول العلم الإجمالي أول الصباح فلا بد أن يكون المكلف إذا لاحظ الحال في أول الصباح في كل من الأزمنة المتأخرة من الصباح وجد في نفسه أنه في أول الصباح عالم بأنه إما أن يكون هذا الماء نجساً أو ذاك، فيشترط بقاء العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخرة بهذا المعنى وإن كان لا يلزم بقاءه بالنسبة إلى نفس الأزمنة المتأخرة. وبعبارة أخرى: انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي إذا لم يكن سارياً إلى أول زمان حصول العلم الإجمالي، بل كان مخصوصاً بالأزمنة المتأخرة فهو غير مضر وإذا كان سارياً إلى الزمان السابق فمضر، ففي صورة حدوث الاضطراب بالنسبة إلى الأحد المعين أو الخروج عن محلّ الابتلاء فيه يحصل الانحلال في الأزمنة المتأخرة فيعلم تفصيلاً بعدم التكليف بالنسبة إلى المضطرب إليه أو الخارج، ويشك بدواً في ثبوت التكليف بالنسبة إلى الآخر من دون أن يكون هذا الانحلال مرتبطاً بالزمان السابق.

فإننا إذا لاحظنا أول الصباح الذي هو زمان وقوع القطرة بعد حدوث الاضطراب أو الخروج نجد الإجمال أيضاً في أنفسنا بالنسبة إلى أول الصباح حتى في هذا الحال، فيلزم الخروج عن عهدة هذا التكليف المعلوم بالإجمال، غاية الأمر أن المكلف قبل الاضطراب إلى الأحد

المعین كان متمكنا من الموافقة القطعية لهذا التكليف و بعده انحصر في حقه بالموافقة الاحتمالية، كما أنه يتصور ثلاث مراتب للموافقة فيما إذا حدث الاضطرار إلى أحدهما الغير المعین، فالموافقة القطعية غير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٣

مقدورة و الظنية لو كانت بأن يكون المظنون وقوع القطرة في هذا المعین مثلا هي المتعينة فيلزم اختيار غير المظنون، فلو لم يتمكن من أحدهما بأن يكون الطرفان متساويين ينحصر في الموافقة الاحتمالية، فيتخير في تعيين أيهما.

و أما في صورة حدوث العلم التفصيلي بأن هذا المعین كان من السابق نجسا ينحل العلم الإجمالي في الحال و يسرى الانحلال أيضا إلى السابق وجدانا، فإذا لاحظنا بعد حدوث العلم التفصيلي المذكور أول الصبح الذي هو زمان وقوع القطرة نجد في أنفسنا أننا في هذا الحال غير عالمين بالإجمال في هذا الزمان، بل يكون هذا معلوم النجاسة تفصيلا و ذاك مشكوك النجاسة بدوا في هذا الحال حتى بالنسبة إلى أول الصبح، فيكشف هذا عن بطلان العلم الإجمالي الحاصل من الأول فيعمل في غير المعلوم بالتفصيل بالأصل الجارى فيه من البراءة و غيرها لكونه مشكوكا بدويا.

هذا فيما إذا حصل العلم التفصيلي الذي هو الطريق العقلي بعد الملاقاة، و أما لو حصل الطريق التعبدي و الأمانة الشرعية بعدها بالنحو المذكور بأن تقوم البيئنة بأن هذا الماء المعین من المائين اللذين علم إجمالا بوقوع قطرة البول في أحدهما كان نجسا من السابق و قبل وقوع القطرة، لا بأن تقوم بأن القطرة الواقعة إنما وقعت في هذا دون ذاك فإنه لا إشكال في الانحلال في هذا الفرض، و قد يتوهم في الفرض الأول بأن حال الأمانة حال العلم و أن ذلك مقتضى تنزيل الأمانة منزلة العلم و تنزيل مؤداه منزلة الواقع، فكما أن العلم مؤثر في السابق و يوجب سراية الانحلال إلى السابق عقلا، فكذا قول البيئنة بأن هذا كان في السابق نجسا منزل منزله في هذا التأثير، بل في كل أثر شرعا و تعبدا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٤

و فيه أنا و إن فرقنا بين الأمانة و الأصل فيؤخذ بالأمانة بالنسبة إلى الآثار المترتبة مع الواسطة، و لا يؤخذ بالأصل إلا بالنسبة إلى اللوازم المترتبة بلا واسطة لا غير، إلا أن هذا بالنسبة إلى الآثار و اللوازم الشرعية دون العقلية، فحجية الإمانة في الآثار المترتبة مع الواسطة إنما هي في الآثار الشرعية التي هي كذلك دون العقلية من طول اللحية و نحوه، لقصور لسان التنزيل إلا بالنسبة إلى الشرعيات دون العقلية.

فنقول: نحن نأخذ فيما إذا أخبر البيئنة بنجاسة أحد المعین سابقا و تعامل معه معاملة القطع بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على محكي هذا الخبر فحكم بنجاسة هذا المعین من السابق و وجوب الاجتناب منه كذلك، فلو أصاب البدن أو الثوب هذا المعین في السابق يحكم بوجوب تطهيره بعد هذا الاخبار إلا أنه لا يعقل التعبد و التنزيل بالنسبة إلى الأثر الوجداني الثابت لنفس العلم و الانكشاف و هو سراية الانحلال وجدانا إلى السابق، فإنه لا يعقل للتنزيل و التعبد تأثيرا في الوجدان الذي أمره بأيدينا، فإننا نشاهد تبدل الوجدان في صورة العلم و نشاهد عدم تبدله في صورة قيام البيئنة بالنسبة إلى الزمان السابق.

و أما بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة عن الاخبار فنشاهد تبدله، إذ قد قام البيئنة و علمنا بحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه تعبدا مع عدم إيجابه إلا الظن بمؤداه، فحيث لا دخل لإضافة حكم الشرع إلى الواقع، و الظاهر في حكم العقل بوجوب الامتثال فنحن إذا ألقينا حيث الظاهرية و الواقعية للحكم نعلم تفصيلا بأصل الوجوب في ما أخبر البيئنة بنجاسته و نشك بدوا في غيره، لكن هذا بخلاف الأزمنة السابقة على الاخبار، إذ المفروض عدم إيجاب قول البيئنة سوى الظن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٥

بمحكيه دون القطع، و دليل الاعتبار و التنزيل لم يفسد إلا ترتيب آثار وجود النجاسة و وجوب الاجتناب من السابق واقعا، و هذا لا يوجب الانحلال أيضا إذ مجرد الوجود الواقعي ما لم يتعلق العلم التفصيلي به لا- يوجب الانحلال، كيف و إلا لزم عدم وجود العلم

الإجمالى فى مورد أصلا، لوضوح ثبوت الوجود الواقعى فى أحد الطرفين قطعا دائما.

و أما القطع التفصيلى الحاصل من حين قيام البيئنة فهو من آثار نفس الحجية و مستفاد من قول الشارع: اعمل بقول البيئنة، فلم يكن قبل قيام البيئنة له عين و لا أثر، لأن الحجية و قول اعمل تابع لموضوعه و هو وجوب الاخبار و قيام البيئنة و المفروض عدمه فى السابق فلم يكن فى السابق الحجية و قول اعمل حتى يستفاد منه العلم التفصيلى بأصل الحكم بعد إلقاء الظاهرية و الواقعية لعدم موضوعه.

و الحاصل أننا نرتب من حيث العمل كل أثر ثابت للوجود الواقعى من السابق لمحكى البيئنة، و أما من حيث الوجدان و انقلاب وجدان الإجمال إلى وجدان التفصيل الذى هو من آثار نفس الانكشاف فنعلم بالوجدان عدم حصوله إلا من حين البيئنة لا قبلها، لوضوح أن هذا الأثر من آثار نفس الحجية دون نفس المحكى بالبيئنة إذ ليس محكاه إلا الوجود الواقعى، و ليس من أثره الانقلاب، و التنزيل بالنسبة إلى هذا الأثر الوجدانى أيضا غير معقول، و إذن فحال البيئنة الطارئة حال الاضطرار و الخروج الطارئى فى أن العلم الإجمالى الحاصل فى السابق محفوظ بالنسبة إلى السابق فى الجميع مع انقلابه بالنسبة إلى اللاحق إلى التفصيلى، كما لو أوقع النجاسة فى واحد معين من المائىن المعلوم إجمالا نجاسة أحدهما، فإن هذا أيضا سبب لانقلاب العلم الإجمالى بالنسبة إلى اللاحق دون السابق.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٣٦

هذا كله فى الأمارات المعمولة لتشخيص الموضوعات فى الشبهات الموضوعية، و هذا بخلاف الأدلة القائمة على الأحكام الكلية فى الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالى، كما لو علم إجمالا بحرمة شرب التتن أو شرب الخمر، و قام بعد ذلك خبر الواحد على حرمة الخمر، فإن هذا موجب لجريان أصالة الإباحة فى شرب التتن بلا معارض، لعدم جريان أصالة الإباحة فى شرب الخمر، لورود الخبر الذى هو الدليل عليها، مع كون المدار فى وجود المعارض و عدمه للأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى على زمان حدوث العلم الإجمالى، فإذا كان فى هذا الزمان معارضا بالمثل لم يعبا بسقوط معارضه فى الزمان اللاحق كالعكس.

و وجه الفرق أن الموضوع هنا ليس هو القيام عندنا، بل الموضوع هو الوجود الواقعى للخبر المضبوط فى الكتب فهو حجة علينا قبل قيامه عندنا، فالأصل الجارى فى جانب ما دلّ الخبر على حرمة كان من الأول محكوما للدليل و غير جار فكان الأصل فى غيره بلا معارض من الأول، و هذا بخلاف البيئنة فى الموضوعات، فإن الموضوع للحجية هو نفس وجود قول البيئنة و قيامه عند المكلف و هو غير موجود فى زمان حدوث العلم الإجمالى بالفرض، فالأصلان متعارضان بالنسبة إلى هذا الزمان و إن صار بعد البيئنة الأصل فى غير ما أخبرته البيئنة سليما عن المعارض لقيام الإمارة فى قبال معارضه.

ثم إن هنا طريقا آخر للأخذ بما قام به البيئنة من طرفى العلم الإجمالى و الاجتناب عنه و ارتكاب الآخر، و هو أننا و إن لم نقل بانحلال العلم الإجمالى السابق بسبب البيئنة المتأخرة، بل قلنا بمحفوظيته و كونه مؤثرا، لكن نقول: حكم العقل بوجوب الاجتناب عن كلا الطرفين إنما هو من باب المقدمة لامثال التكليف

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٣٧

الواقعى بالاجتناب عن النجس الواقعى الموجود إما فى هذا أو فى ذاك، و كما يكون الإتيان بكلا الطرفين موجبا للامثال و الخروج عن العهدة و عدم مؤاخذه المولى قطعا، فكذا الإتيان بما قام به البيئنة المتأخرة أيضا موجب لذلك، إذا المفروض أن المولى جعله حجة بمعنى أنه جعل احتمال الخلاف فى حكم العدم و غير معتنى به.

فإذا أخبر البيئنة بأن هذا نجس كان مقتضى حجية قوله كفاية الاجتناب عن هذا الماء و يحصل امتثال أمر «اجتنب» المعلوم إجمالا به، فإنه و إن لم يحصل الجزم بالبراءة بسببه لاحتمال وجود المعلوم الإجمالى فى الطرف الآخر، إلا أن المولى لا بدّ و أن يتقبل الإتيان بالطرف الذى أخبر به البيئنة امتثالا للتكليف الواقعى، و لا يمكنه أن لا يتقبله، إذ للبعد أن يقول: لم يكن علىّ إلا امتثال تكليف واحد بالاجتناب من النجس، و هذا الذى أتته أيضا امتثال لتكليف اجتنب بحكم جعل قول البيئنة حجة، إذ معناه عدم الاعتناء باحتمال المكلف عدم كون ما أخبر البيئنة بنجاسته نجسا و يعلم المكلف - بالكسر - بذلك إذا كان عالما بالغيب، و كون مفاد البيئنة تكليفا

زائدا على التكليف الذى تعلق به العلم الإجمالى غير معلوم، لاحتمال انطباقه على الواقع المعلوم إجمالا، ومع هذا الاحتمال فالأصل براءة الذمة من الزائد على التكليف المعلوم بالإجمال.

والحاصل: أنه يكون على المكلف الخروج عن عهدة التكليف الذى نجزه عليه العلم الإجمالى، و كما يحصل هذا بإتيان الطرفين معا فى صورة عدم وجود البيئنة فى البين، كذلك يحصل هذا الخروج بموافقة الطرف الذى قام به البيئنة فقط إذا لم يمكن المولى عدم تقبله كما بيناه، وهذا الطريق يشترك مع الانحلال الحقيقى فى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٨

الثمرة و هو كفاية الإتيان بأحد الطرفين، إلا أنهما يفترقان فى أنه على الانحلال يكون الطرف الآخر، أعنى: غير ما قام به البيئنة مجرى للبراءة بمجرد قيام البيئنة على الآخر و إن لم يعمل المكلف على طبقه بعد، إذ الموجب للانحلال المصحح لجريان الأصل هو نفس الانحلال من دون دخل لعمل المكلف فيه أصلا.

فعلى هذا لو خالف المكلف كلا الطرفين و كان المعلوم الإجمالى فى الطرف الذى كان مجرى الأصل يلزم عدم استحقاقه عقابا إلا على التجزى، إذ الطرف الذى قام به البيئنة مخالفته غير موجبة للعقاب لفرض خطاء البيئنة، و الأمانة إذا كانت مخطئة لم يوجب مخالفتها العقاب إلا على حرمة التجزى، و أما الطرف الآخر فالمفروض أنه مورد للبراءة، و على هذا الطريق لا تجزى البراءة فى الطرف الآخر إلا بعد العمل بما قام به البيئنة، فلو لم يعمل بشيء من الطرفين و اتفق وجود المعلوم الإجمالى فى غير ما أخبر البيئنة به كان للمولى أن يؤاخذ على الترك، إذ المفروض أنه لم يخرج عن عهدة التكليف الذى علم به لا بالامتنال القطعى و لا بما هو بدل للامتنال القطعى و هو الإتيان بالطرف الذى قام به البيئنة، فبمجرد قيام البيئنة على أحد الطرفين لا يجرى الأصل فى الطرف الآخر، إذ المفروض بقاء العلم الإجمالى.

غاية الأمر أن امتثاله ممكن بنحوين، فما لم يحصل امتثاله بالإتيان بما قام به البيئنة لم يكن الطرف الآخر موردا للبراءة، هذا، لكن يرد على هذا الطريق أيضا الإشكال من جهة أخرى و هو أنه على هذا يلزم أنه لو كان الطرفان حرامين معا واقعا و اجتنب المكلف عمّا أخبر بحرمته البيئنة و ارتكب الآخر كان خارجا عن عهدة التكليف المعلوم الإجمالى و ممثالا له، و هذا مبنى على الوجهين فى أن اللازم بحكم العقل فى باب العلم الإجمالى بالتكليف، بل هو تحصيل العلم بموافقة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٩

التكليف المعلوم أو العلم بعدم مخالفته.

فعلى الأول لا إشكال، إذ يكون على المكلف أن يعلم بموافقة التكليف الواحد، إذ المفروض أن متعلق علمه هو التكليف الواحد و لا شك فى حصول موافقة التكليف الواحد بإتيان ما قام به البيئنة، و أما على الأول، فعلى المكلف أن يصير عالما بعدم مخالفة التكليف الواحد و حيث إن الواحد الذى تعلق به علمه ليس ممتازا و نسبته إلى الطرفين واحدة و البيئنة أيضا لا تعينه فى هذا دون ذاك، و المفروض أن كلا الطرفين محرم واقعا فتعيين الواحد فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و لازم هذا أنه لا يحصل العلم بعدم مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالا إلا بالعلم بعدم مخالفة كلا التكليفين الموجودين فى الطرفين.

نعم فيما إذا كان فى الواقع أحد الطرفين حراما سواء كان هو ما قام به البيئنة أم غيره يحصل عدم مخالفة التكليف الواحد إمّا واقعا، أو ما يقوم مقامه، و أمّا فى الصورة الأخرى فلا يمكن أن يقال: إنه لم يحصل مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالا بمجرد عدم مخالفة ما قام به البيئنة و أنه بدل لامثاله، و ذلك لما عرفت من أن نسبته إلى كلا الطرفين على السواء لصدق الواحد على كل منهما فلا مرجح لتعيينه فى أحدهما، فعدم مخالفة التكليف الواحد بهذا الوصف لا يحصل إلا بعدم مخالفة كلا الطرفين، و على هذين الوجهين يتفرع النزاع فى أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هو حجية الظن و كفاية العمل به أو هو تجزى الاحتياط و تبعضه على قدر ما يدفع به الحرج، فإن المكلف متى كان عالما بوجود مائة تكليف فى ضمن المظنونات و المشكوكات و الموهومات و المفروض أن الموافقة

القطعية لا تحصل إلا بموافقة الجميع و هو حرج عظيم عليه، فإذا تنزّلنا عن القطع كان المتعين هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٠

الظن، إذ هو المرتبة النازلة من القطع فيكون قائما مقام القطع عند عدم إمكانه بحكم العقل.

فإن قلنا: بأنّ اللازم عليه أولاً هو القطع بموافقة مائة تكليف و اللازم عليه ثانيا بعد عدم إمكان القطع هو الظن بذلك أيضا كان موافقة المائة من المظنونات مجزيا، إذ بذلك يحصل الظن بموافقة المائة المعلومة إجمالا و لا يلزم الإتيان بسائر المظنونات لو كانت فضلا عن المشكوكات و الموهومات، غاية الأمر يحكم بوجود سائر المظنونات أيضا بعدم القول بالفصل فتفيد المقدمات حجيه مطلق الظن.

و إن قلنا: بأنّ اللازم عليه أولاً هو القطع بعدم مخالفة مائة تكليف و مع عدم إمكانه أو تعسره، فالظن بذلك أيضا هو المتعين، كان اللازم حينئذ هو الإتيان بتمام المظنونات و تمام المشكوكات، بل بعض من الموهومات، و ذلك لأنّ الظن بعدم مخالفة مائة تكليف لا يحصل بمجرد عدم مخالفة مائة من المظنونات، لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي تعلق بالمائة و لم يتعلق بالزائد منه لا أنّه متعلق بنفى الزائد و الحصر في المائة أيضا فيحتمل وجود الزائد أيضا، و مع هذا لا يحصل الظن بعدم مخالفة المائة المعلومة إجمالا إلا بالإتيان بتمام المظنونات و المشكوكات، فعند هذا يحصل أول الدرجة من الظن بعدم مخالفة المائة، و حيث إنّ التنزل من القطع عند عدم إمكانه يكون إلى الأقرب منه فالأقرب بحكم العقل فالمتبع عقيب القطع هو الظن الاطمئنانى الذى هو أقصى درجات الظن و هو متوقف على إتيان بعض من الموهومات أيضا بقدر ما لا يلزم منه الحرج، بل ترجيح ما كان الاحتمال فيه أقوى بالإتيان، و دفع الحرج بما كان الاحتمال فيه فى غاية الضعف، فيكون مفاد المقدمات على هذا تبويض الاحتياط لا الاكتفاء بالظن.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤١

[فى حكم الماء القليل النجس المتمم كرا]

«مسألة ١٤: الماء القليل النجس المتمم كرا بظاهر أو نجس نجس على الأقوى».

مقتضى مفهوم مثل قوله: إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء هو الانفعال، فإنّ مفهومه أنّ القليل ينفعل بملاقاة النجس أو المتنجس فيشمل المقام، غاية الأمر أنّ القليل فيما نحن فيه صار بسبب الملاقاة كرا، و مقتضى المنطوق أنّ تكون الكرية سابقا على الملاقاة و هاهنا قد حدثت الكرية بسبب الملاقاة، و أيضا الموضوع لهذه القضية هو الماء الطاهر بقرينه المحمول و هو قوله: لم ينجسه شيء، فمعناه أنّ الكرّ المجتمع من المياه الطاهرة لا- يصير نجسا بالملاقاة، فالمفهوم شامل للمقام و المنطوق غير شامل له من غير فرق فى ذلك بين ما إذا كان الماء المتمم- بالكسر- طاهرا أو نجسا.

بقى الكلام فى دلالة الخبر الآخر الذى قد انجبر ضعف سنده بعمل الأصحاب حتى من لم يعمل بخبر الواحد و هو قوله- عليه السلام-: إذا بلغ الماء قدر كتر لم يحمل خبثا فقد يتوهم دلالته على الطهارة فى كلتا الصورتين بتقريب أنّ مفاده بمقتضى تفريع عدم حمل الخبث على بلوغ الكرية أنّ وصف الكرية متى وجد فى الماء يمنع من أن يحمل الخبث فلو كان عليه حمل الخبث من السابق كان مقتضى هذا التقريب وضعه بعد حصول هذا الوصف، إذ لو كان باقيا بعده لم يصدق أنّه لا يحمل حمل الخبث، و هذا بخلاف مفاد قوله- عليه السلام-: إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء، فإنّ المتفرّع على الكرية فى هذا الكلام هو عدم التأثير، فلا بدّ أن يكون الماء الذى تجدد فيه الكرية بمقتضاه بحيث لم يؤثر فيه نجس، فلو كان فيه نجاسة من السابق و بقيت إلى ما بعد الكرية لم يكن منافيا لذلك، إذ يصدق أنّه لم يؤثر فيه نجس بعد صيرورته كرا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٢

و الحاصل أنّه متعرض لنفى التأثير عمّا بعد الكرية فلا تبقى النجاسة الحاصلة بالتأثير السابق، و التحقيق أن يقال: إنّه لا شك فى انفعال

التجدد و الحدوث من فعل المضارع، فإما أن نقول في المضارع المنفى بأن التجدد داخل على النفى كما أنه في المثبت وارد على الإثبات فمعنى لم يضرب أنه يتجدد و يحدث منه عدم الضرب كما أن معنى يضرب أنه يتجدد منه الضرب.

و حينئذ فيكون مفاد قوله: لم يحمل أنه يتجدد في الماء بعد بلوغ الكرية عدم الحمل للخبث، و لا يخفى أن لازم هذا المعنى وجود الحمل في السابق فلو كان الحمل السابق مستمرا بعد الكرية ينافي ذلك لتجدد عدم الحمل، إذ مفاده أن الماء الذى كان حاملا للخبث إلى حين حصول الكرية يتصف من هذا الحين بعدم الحاملية، و هذا لا يتحقق إلا بوضع الحمل السابق لو كان، و إما أن نقول بأن النفى وارد على التجدد و أن المثبت مع ما كان هو عليه يصير مدخولا للنفى، فمعنى «يضرب» يتجدد منه الضرب، و إذا وقع عقيب النفى يكون مفاده لا يتجدد منه الضرب، فمعنى قوله: لم يحمل خبثا أنه لا يحدث منه حمل الخبث، و من المعلوم ان هذا لا ينافى بقاء الحمل السابق، فهو غير متعرض إلا لنفى حدوث الحمل من غير تعرض لحال الحمل السابق.

فالعمدة في المقام تشخيص أن العرف يفهم أيا من هذين المعنيين من القضية المنفية المصدرة بالمضارع، و الظاهر بحسب متفاهم العرف هو المعنى الثانى و إن ادعى بعض الأساتيد أنه المعنى الأول.

ثم على تقدير عدم الدليل فى البين إما بإجمال كلتا الطائفتين، و إما بظهور الطائفة الثانية فى المعنى الأول، و صيرورتها معارضة للطائفة الأولى، و قلنا بعدم كون أحدهما أظهر يتعين الرجوع إلى الأصل العملى و هو فيما إذا كان المتمم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٣

- بالكسر - نجسا واضح فإنه فيه استصحاب النجاسة.

و أميا ما إذا كان طاهرا فنشك في أن الطاهر، هل صار نجسا بملاقاة الجزء النجس و أن الجزء النجس هل صار طاهرا بطرؤ الكرية، فمقتضى الأصل فى الأول الطهارة و فى الثانى النجاسة.

ثم إن تم دعوى القطع باتحاد حكم الماء الواحد الذى قد عرفت فى مسألة كفاية الاتصال فى تطهير الماء النجس بالماء العاصم أو لزوم الامتزاج أن القدر المتيقن من الإجماع صورة الاتحاد التام الحاصل بالاختلاط، أو قلنا بأن الإجماع واقع على أن الماءين القليلين المتصلين البالغ مجموعهما حد الكر إيا أن يؤثر الكرية فيصير المجموع طاهرا، أو لا- تؤثر فيكون المجموع نجسا، و لم يقل أحد بالفصل و على هذا فلا- نحتاج إلى الإجماع الأول حتى يكون مورده مخصوصا بما بعد الامتزاج، لكن نحتاج مع ذلك إلى دعوى القطع بأنه لم ينشأ فى مثل هذين الماءين إلا حكم واحد لا فى مرحلة الواقع و لا فى مرحلة الطاهر، إذ لو لم نقطع إلا بأن الحكم الواقعى واحد فلا ضير فى أن يكون الحكم الظاهرى الجائى من قبل الأصل متعددا، إذ قد عرفت سابقا بأن مخالفة مقتضى الأصل للواقع ليس بمضر ما لم يلزم مخالفة عملية قطعية نظير ما لو قطعنا بأن الحكم الواقعى فى هذين الموضوعين إما الوجوب و إما الإباحة، فاقتضى الأصل فى أحدهما الوجوب، و فى الآخر الإباحة.

و بالجملة لو قطعنا باتحاد الحكم واقعا و ظاهرا، فيكون استصحاب الطهارة فى الجزء الطاهر مقتضيا بضميمة هذا القطع لطهارة المجموع، و استصحاب النجاسة فى الجزء النجس بضميمته مقتضيا لنجاسة المجموع فيرجع بعد تساقطهما بالمعارضة إلى قاعدة الطهارة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٤

فتحصل أن الحكم بحسب الدليل هو النجاسة من غير فرق بين صورة كون المتمم نجسا و بين صورة كونه طاهرا، و أما بحسب الأصل فالحكم فى الصورة الأولى هو النجاسة أيضا، و فى الثانية لو قطعنا باتحاد حكم الماءين ظاهرا و واقعا هو الطهارة، و إن لم نقطع إلا باتحاد حكمهما واقعا فالحكم فى الجزء النجس هو النجاسة و فى الطاهر هو الطهارة، هذا على ما قررناه من أن الأصل فى موارد الشك فى الطهارة و النجاسة مع عدم الحالة السابقة هو عدم الانفعال.

و أما على مبنى الشيخ الأجل المرتضى - قدس سره - من أنه الانفعال بقاعدة المقتضى و المانع فيمكن أن يقال: إنه أيضا فى هذا الفرع

يقول بجريان قاعدة الطهارة على تقدير إجمال الأدلة أو تساقطها بالمعارضة، بل يمكن القول بذلك في الفرع الذي تقدّم و هو ما لو علم بتجدد الكرية والملاقاة في الماء، أو كانا معلومي الوجود فعلا و شك في سابقهما و لاحقهما و كان التاريخان مجهولين، فيكون المرجع بعد عدم جريان الاستصحابين كما قلناه أو تساقطهما بالمعارضة كما قال الشيخ الأجل المرتضى - قدس سزه - هو قاعدة الطهارة حتى عند القائل بقاعدة المقتضى و المانع.

بيان ذلك أما في الفرع المتقدم فهو أنّ أصالة عدم المانع، إنّما المسلم من حجته عند العقلاء هو في ما إذا شك في وجود المانع كما لو علم بكم الكرّ و أنّه ألف و مائتا رطل و شك في كون هذا الماء الخاص بالغا هذا الحدّ و عدمه و لم يكن له حالة سابقة، و كذلك الكلام في الشبهة المفهومية كما لو كان كمّ هذا الماء معلوما و شك في تعيين كمّ الكرّ بحسب المفهوم، فإنّ الشك ها هنا أيضا و إن كان في مانعية الموجود إلّا أنّه راجع إلى الشك في تحقّق عنوان المانع، و هذا بخلاف ما إذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٥

علم وجود الكرية التي هو المانع من تأثير المقتضى للتنجيس و لكن شك في أنّه هل وجد سابقا على وجود المقتضى، أعنى الملاقاة حتى كان مؤثرا، أو وجد المقتضى سابقا على وجود الكرية حتى كان غير مؤثر، فلا نسلم أنّ العقلاء في مثل هذا يحكمون بتأخر المانع.

و هذا نظير ما قلناه في أصالة عدم النقل حيث إنّ بناء العقلاء على عدم انتقال اللفظ عن معناه الموضوع له إلى معنى آخر، فمتى كان أصل تحقّق الانتقال مشكوكا ينفونه بالأصل، و أمّا لو كان أصل تحقّقه معلوما و شك في تاريخه، كما لو علم بنقل لفظ الصلاة عن معناه اللغوي إلى الأركان المخصوصة و شك في أنّ هذا النقل هل حدث في أوائل زمان الشارع أو أواسطه أو أواخره فلا نسلم أنّ للعقلاء حينئذ أصلا يفيد عدم النقل إلى الزمان المتأخر.

و لعلّ السرّ في ذلك في كلا المقامين أنّ وجود المانع عن جريان المقتضى على مقتضاه أمر موهوم نادر الوقوع، و كذلك نقل اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر جديد أمر موهوم نادر الحصول، فبناء العقلاء على عدم وقوع هذا الأمر الموهوم إلى أن نقطع بخلافه، فإذا قطع بالخلاف و أنّ هذا الأمر النادر الوقوع قد وقع و لكن شك في تقدّمه و تأخره فلا أصل عندهم يعين أحد هذين، فإنّ أصل الوقوع الذي هو مجرى الأصل متحقّق بالقطع في أحد الزمانين.

و أمّا في هذا الفرع أعنى مسألة المتمّم و المتمّم فيما إذا كان المتمّم - بالكسر - طاهرا و قلنا بأنّ أدلّة الباب مجملّة أو متساقطة بعد التعارض فلا أنّ القطع حاصل بأنّ الملاقاة التي هي سبب للتنجيس قد حصل و أنّ الكرية التي هي مانعة عن التنجيس حصلت متأخرة عن وجود الملاقاة، إذ المفروض أنّ الماء صار كرا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٦

بالملاقاة، فالكزية و التنجس كلاهما معلولان للملاقاة، ففي مرتبة وجود المقتضى و هو الملاقاة لم يكن المانع و هو الكرية موجودا و إنّما صار موجودا بسببه و تبعه، و العقل حاكم في مثل ذلك بتأثير المقتضى أثره لعدم معقولية ممانعة ما هو متأخر في الرتبة عن تأثير ما تقدمه رتبة، فليس المقام من موارد العلم بوجود المقتضى و الشك في تحقّق المانع، بل مما علم بتحقيق المانع لكن في محل سقط عن أن يؤثر في رفع المقتضى، فالشك الحاصل في المقام إنّما هو في أنّ الكرية بعد القطع بعدم كونه رافعا و مانعا، هل هو رافع أو لا؟

و بعبارة أخرى، إذا حصل الملاقاة و لم تكن الكرية في رتبته موجودة أثر في النجاسة بحكم العقل و في الكرية، فهل هذه الكرية الحاصلة بالملاقاة ترفع هذه النجاسة الجائية من قبل الملاقاة أو لا، فليس مورد القاعدة المقتضى و المانع.

ثم بعد عدم جريان هذا الأصل العقلاني في كلا الفرعين يصير الماء المفروض مشكوك الحكم فيجرب فيه الأصل الشرعي، أعنى: قاعدة الطهارة و هي أنّ كل موضوع مشكوك الحكم بحسب الطهارة و النجاسة فهو محكوم شرعا بالطهارة.

و من هنا ظهر أنّ هذا الأصل العقلاني في موارد جريانه كالشك المصدقي مع عدم الحالة السابقة أو المفهومى فى تحقّق الكريّة يكون واردا على الأصل الشرعى المذكور، فإنّ الأوّل أصل موضوعى، و الثانى حكمى و الموضوعى مقدّم على الحكمى إذ بالأوّل يرتفع موضوع الثانى، مثلا الشك فى الطهارة و النجاسة الذى هو موضوع الأصل الشرعى مسبب عن الشك فى وجود المانع و عدمه الذى هو موضوع الأصل العقلاني، فإذا حكم بعدم المانع بالأصل لم يبق شك فى النجاسة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٧

[القسم الثالث فى ماء المطر]

إشارة

«فصل: ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجارى، فلا ينجس ما لم يتغيّر و إن كان قليلا، سواء جرى من الميزاب، أو على وجه الأرض، أم لا، بل و إن كان قطرات بشرط صدق المطر عليه، و إذا اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و إن كان قليلا، لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء».

كون ماء المطر طاهرا و مطهرا فى الجملة بحسب الإجماع و الأخبار ممّا لا إشكال فيه و لا كلام، و الإضافة هنا بيائية أى ماء هو نفس المطر، كما فى ماء القناة أى ماء نفسه القناة، فلا يشمل الماء المجتمع بعد انقطاع المطر، و صحه إطلاق ماء المطر عليه إنّما هى بالإضافة اللامية نظير صحه إطلاق ماء القناة على ما ينقل من القناة فى الكوز.

و كيف كان إنّما الكلام فى أنّه هل يشترط فى مطهريّة المطر كونه بحيث جرى على وجه الأرض المتعارفة لا الأرض الصيقلى و لا الأرض الخارج عن المتعارف فى جانب الرخاوة، أو لا يشترط، بل اللازم صدق نزول المطر عرفا و لو لم يصل إلى حدّ الجريان، فلو قطر قطرة على موضع ملاقاء النجس و استوعب القطرة تمام الموضوع كان طاهرا مع صدق نزول المطر؟ الظاهر من بعض الأخبار عدم الاشتراط و هو الفقرة المذكورة فى ذيل مرسله الكاهلى: عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى حديث قال:

قلت: يسيل علىّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر «١» و أرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات علىّ و ينتضح علىّ منه و البيت يتوضأ علىّ سطحه فكيف علىّ ثيابنا؟

(١) - و فى بعض النسخ على ما حكاه النورى - قدّس سرّه - هكذا: يسيل على المطر. و فى نسخة أيضا بدل فتقطر: فتظفر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٨

قال: ما بدأ بأس، لا تغسله كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر إلخ «١» فإنّ قوله: كل شىء إلخ، مطلق شامل لصورة عدم الجريان، و الاخبار التى توهم كونها مقيّدة لهذا الإطلاق بين ما يكون مورده صورة الجريان، و بين ما يكون مصرحا باشتراط الجريان إلّا أنّه مجمل و مردّد بين أن يكون المراد منه الجريان من السماء فى قبال الانقطاع و بين أن يكون المراد الجريان على وجه الأرض.

فالأوّل أخبار:

□

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

فقال: لا - بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه إلخ «٢»، فإنّ مورد السؤال حيث فرض تقاطر المطر من السطح فى جوف البيت صورة الجريان، فلا دلالة فيه على الاشتراط، بل يمكن أن يقال بدلالته على عدم الاشتراط بمقتضى عموم التعليل بالأكثرية بالتقريب الذى تقدّم فى مثل هذا التعليل فى ماء الاستنجاء.

و منها: رواية على بن جعفر عن أخيه موسى قال: سألته عن الرجل يمر فى ماء المطر و قد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه

قبل أن يغسله؟ فقال:

لا- يغسل ثوبه و لا- رجله و يصلّي فيه و لا بأس به إلخ «٣» مورد هذا أيضا بملاحظة كثرة المطر المجتمع على الأرض بحيث صار كالحوض أو النهر و كان المرور فيه هو صورة حصول الجريان.

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

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٨، ح ١.

(٣)- المصدر نفسه: ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٩ □

ومنها: ما عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله - عليه السلام - في ميزابين سالا، أحدهما بول، و الآخر ماء المطر، فاختلطا، فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك «١» و منها: مرسله محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن - عليه السلام - في طين المطر أنه لا- بأس به إن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر. «٢»

ومنها: مرسله الصدوق قال: سئل - يعنى الصادق - عليه السلام - عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول و العذرة و الدم؟ فقال: طين المطر لا ينجس «٣» و منها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فيقطر على القطرة؟ قال: ليس به بأس «٤» و الثانى أيضا أخبار:

منها: رواية على بن جعفر عن أخيه موسى قال: سألته عن البيت يبال على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر، أ يؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟

فقال: إذا جرى فلا بأس به «٥» و منها ما عن على بن جعفر أيضا قال: سألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكيف فيصيب الثياب أ يصلّي فيها قبل أن تغسل؟ قال: إذا جرى من ماء المطر لا بأس «٦»

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ٦.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١١٠، ح ٧.

(٤)- المصدر نفسه: ح ٨.

(٥)- المصدر نفسه: ص ١٠٨، ح ٢.

(٦)- المصدر نفسه: ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٠

ومنها: ما عن على بن جعفر أيضا فى كتابه عن أخيه موسى - عليه السلام - قال: سألته عن المطر يجرى فى المكان فيه العذرة فيصيب الثوب أ يصلّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى فيه المطر فلا بأس إلخ. «١»

أقول: قد يكون المراد بالجريان الذى يعتبر فى المقام هو الجريان الفعلى على وجه الأرض، أو الجريان الفعلى من خصوص الميزاب، أو من الأعم منه و من نحوه. لا إشكال فى عدم اعتبار هذا القسم من الجريان، و إلّا لزم على الأول أن يكون المطر فى الأراضى التى تكون فى غاية الرخاوة أو تكون مشتملة على الرمل بحيث لا- يحصل فيها الجريان الفعلى و إن بلغ المطر فى الكثرة ما بلغ منفعلا لو كان تلك الأراضى منفعلة، و هذا لا يلتزم به أحد، و كذلك يلزم على الثانى أن يكون المطر فى الصحارى و القفار التى لا يوجد فيها الميزاب و شبهه منفعلا على تقدير انفعالها، و كان عدم الانفعال مختصا بالأراضى المعمورة، و هذا أيضا ممّا لا يلتزم به أحد.

وقد يكون المراد به الجريان التقديرى على وجه الأرض التى تكون مثل سطح البيت فى الصلابه، أو الجريان التقديرى من الميزاب و شبهه، بمعنى أنه يعتبر فى المطهريه أن ينزل المطر إلى حدّ لو كان الأرض مثل السطح لجرى عليه الماء، أو لو كان الميزاب موجودا لكان جاريا منه، و فى الثانى يعتبر كثرة المطر و طوله أكثر من الأوّل، كما هو واضح، فما يمكن أن يقال باعتباره أحد هذين، فيبتنى الأمر على استفادة أحدهما من الأخبار.

فنقول: أمّا الخبر الأوّل من الأخبار المصرحة باشتراط الجريان فلا نسلّم أولا ظهور لفظ الجريان فى الجريان على وجه الأرض، بل الجريان من السماء فى المطر أيضا من مصاديق هذا المفهوم، و لو سلّم أنّ الظاهر منه هو المعنى الأوّل و أنّ

(١) - الوسائل: ج ١، باب ٦، من أبواب الماء المطلق، ص ١١٠، ح ٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥١

استعماله فى الثانى محتاج إلى القرينه، فنقول يدور الأمر حينئذ بين الأخذ بظهور «إذا» فى الشرطيه و بين الأخذ بظهور لفظ الجريان فى المعنى الأوّل.

و على الأوّل يكون المعنى أنّ صحه الأخذ من ماء المطر المتقاطر على السطح المذكور و الوضوء به مشروطه بجريان المطر من السماء، يعنى لو انقطع المطر فلا يجوز الأخذ من هذه المياه المجتمعه على السطح من المطر، لوجود أعيان النجاسة من البول و الغائط فيه، فيصير الماء بعد الانقطاع متنجسا بتلك الأعيان، فجاز أخذ ماء المطر المذكور و استعماله فى الوضوء مشروط بجريان المطر من السماء.

و على الثانى يصير المعنى أنّ ما فرضت من كون المطر بحيث يصلح للأخذ من مائه ملازم لكون المطر بالغا إلى حدّ الجريان على وجه السطح، فلاجل كونه متصفا بوصف الجريان ليس به بأس، يعنى لو لم يتّصف بالجريان على وجه السطح فيه بأس.

و على هذا لا بدّ و أنّ يكون التقاطر من السماء و عدم انقطاع المطر مفروغا عنه فى مفروض السؤال.

و الانصاف أنّ القول بأنّ ظهور الجريان فى المعنى الأوّل أظهر من ظهور «إذا» فى الشرطيه، فيرفع اليد من أجله عن ظهور الثانى و يحمل إذا على العليه خلاف الانصاف، خصوصا مع ملاحظه أنّ السؤال ظاهر فى انقطاع المطر، و واضح أنّه على هذا الفرض لا وجه لحمل «إذا» على التعليل و حمل الجريان على المعنى الأوّل، إذ هو بعد الفراغ عن بقاء نزول المطر و لا أقل من إطلاق السؤال لصورة الانقطاع، فيتعيّن أيضا الحمل لكلمه «إذا» على الاشتراط و لكلمه «جرى على» المعنى المقابل للانقطاع.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٢

نعم لو كان السؤال ناصّا فى بقاء التقاطر حال الأخذ و قلنا بأنّ ظاهر لفظ الجريان هو المعنى الأوّل كان المتعين حمله على هذا المعنى، لوضوح أنّ فى هذا الفرض لا محيص من عدم استعمال «إذا» فى الشرطيه، للزوم تحصيل الحاصل، لحصول الجريان بكلا المعنيين، فلا بدّ من حمله على التعليل سواء حمل الجريان على المعنى الأوّل أو الثانى، و حينئذ فحيث فرض ظهوره فى المعنى الأوّل يتعيّن حمله عليه، لكن ليس كذلك، بل إمّا أن يكون مورد السؤال خصوص صورة الانقطاع، أو ما يعمّها، و على أىّ حال فلا تصلح الروايه لتقييد الإطلاق لما عرفت من ظهوره فى ما هو أجنبى عن المدعى و لا أقلّ من كونه مجملا.

و من هنا ظهر الحال فى الروايه الثانیه، بل يمكن ادعاء أنّها أظهر من الأولى فى إرادة الجريان بالمعنى المقابل للانقطاع، و وجه ذلك أنّ السؤال وقع عن القطرات المتقاطره من السطح الذى فوقه الكنيف و قد تقاطر عليه المطر، و تقاطر القطرات من السطح إلى الجوف يكون فى الغالب باقيا بعد انقطاع المطر أيضا.

فيكون مفاد الجواب أنّ هذه القطرات المتقاطره من السقف إذا كانت جارية من ماء المطر المتقاطر على السطح فى حال تقاطر المطر فلا بأس بها، يعنى لو تقاطرت من المياه المجتمعه على السطح بعد انقطاع المطر فيكون بها بأس، لما مرّ من الوجه من وجود أعيان

النجاسة على السطح المفروض وجود الكنيف فوقه مع احتمال أن يكون المراد الاحتراز عن ماء الكنيف، يعنى إن كانت هذه القطرات من ماء المطر فلا بأس، و إن كانت من ماء الكنيف فيه بأس.

و المراد بماء المطر ما اجتمع على السطح من المطر بعد انقطاعه و إطلاق ماء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٣

المطر و إن لم يكن صحيحا، إلما أنه يصح أن هذا الماء من ماء المطر، لكن الظاهر هو المعنى الأول، لأن الظاهر من ماء المطر هو المطر حال نزوله، و المجتمع منه بعد الانقطاع و إن كان يصح أن يطلق عليه أن هذا بعض من ماء المطر إلما أن هذا وصف أتى به لمجرد المعرفة باعتبار الاتصاف السابق مع عدم الاتصاف فى الحال.

الأ- ترى أنه يصح سلب هذا الوصف عن الماء فى الحال فيقال: ليس هذا جزء من ماء المطر فى الحال، كما يصح أن يقال فى ماء الكوز المتخذ من الشط: إن هذا ليس الآن جزء من ماء الشط، و الحاصل أن المتخلف من المطر بعد انقطاعه كان فى السابق جزء من المطر لا أنه فى الحال جزء من ماء المطر، بل هو فى الحال ليس جزء لواحد من مياه العالم.

نعم يصح إطلاق الوصف عليه باعتبار الاتصاف فيما مضى، لكن الظاهر من هذا الوصف عند الإطلاق هو الاتصاف الحقيقى الثابت فى الحال و هو غير ثابت إلما فى ماء المطر حال النزول من السماء، و كيف كان فالرواية أجنبيّة على أى حال عن اشتراط الجريان بالمعنى الذى هو المدعى فى المقام.

و نعلم من ذلك الحال فى الرواية الأخيرة، فإن السؤال فيها عن المطر الذى يجرى فى المكان الذى فيه العذرة فيصيب الثوب، و هذا أعم من صورة بقاء نزول المطر فى هذا الحال و من انقطاعه، فالمراد بالجواب أن إصابة الثوب إن كانت فى الزمان الذى يجرى فى المكان المطر من السماء فلا بأس، و إن كان فى زمان انقطاع المطر ففيه بأس و لا أقل من الإجمال.

و اذن فالأقوى بحسب الأدلة هو المشهور من عدم اعتبار الجريان.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٤

[فى حكم تقاطر ماء المطر على الإناء المتروس بماء نجس]

«مسألة ٢: الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر ماؤه و إنأؤه بالمقدار الذى فيه ماء، و كذا ظهره و أطرافه إن وصل إليه المطر حال التقاطر، و لا يعتبر فيه الامتزاج، بل و لا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر، و إن كان الأحوط ذلك».

قد مرّ الكلام فى اعتبار الامتزاج فى تطهير كلّى الماء العاصم للماء المتنجس أو كفاية الاتصال، و قد قلنا: إنه يمكن أن يقال: إن صدق رؤية المطر بالنسبة إلى جميع الماء موقوف على وصوله بتمام الأجزاء المتوقف على المزج و الخلط و لا أقل من الشك فى صدقه على ما إذا وصل المطر بعضا منه، فالقدر المتيقن هو صورة حصول الامتزاج، هذا.

ثم لا إشكال فى كون المطر مطهرا إذا لم ينزل على المحل النجس من السماء بطبعه، بل كان بمعونة قوة الرياح، إذ يصدق المطر فى الثانى كما فى الأول، إنما الكلام و الإشكال فى أنه هل يصدق المطر على القطرات التى تتقاطر من الخيمة التى ينزل المطر فوقها، أو من أوراق الشجر، أو نحو ذلك حال عدم انقطاع المطر، و المراد صورة وقوع المطر على شىء ثم منه على شىء آخر، فمجرد المرور على شىء فى الهواء بدون صدق الوقوع عليه لا يضر؟

يمكن أن يقال بعدم صدق المطر على ذلك عرفا ألا ترى لو انقطع المطر و كانت القطرات باقية لا يقال ينزل المطر، و ليس إلما لأن اسم المطر غير صادق على تلك القطرات.

نعم يصدق أن تلك القطرات تكون من ماء المطر لكن لا يصدق اسم المطر على نفسها فنقول: قد يفرض تلك فى ما إذا كان بينها و

بين المطر الاتصال الحقيقى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٥

أو العرفي، وقد يفرض في ما لا يكون بينها ذلك.

فالأوّل كما إذا نفذ المطر الواقع على سطح السقف في أعماق السقف و وصل إلى سطحه التحتاني و كان النجاسة في الأعماق أو في السطح التحتاني، أو وقع المطر على الفرش المفروش و كان تحته الفراش المتعدد مفروشا و كان بعض الفروش المفروش الواقعة تحت الفرش الفوقاني أو الأرض الواقعة تحتها نجسا، فلا إشكال في أنّ هذا الماء الذي يصل إلى الجزء التحتاني لا يصير بمروره على النجاسة نجسا، لأنّه و إن لم يكن مطرا لكنّه متّصل بالاتّصال الحقيقي بالمطر النازل على فوق السطح أو فوق الفراش، و الماء المتصل بالماء العاصم لا ينفعل بمجرّد الملاقاة، و أمّا أنّه يطهر المحل النجس الذي يمر عليه أو لا يطهره يمكن أن يقال: بأنّه يطهره لأنّ الماء المتصل بالعاصم المتّحد معه عرفا يكون عاصما و إن فرض عدم صدق اسم الماء العاصم عليه.

ألا ترى أنّ الماء الراكذ المتّصل بالماء الجارى يكون في حكم الجارى مع كونه قليلا و لا يصدق عليه اسم الجارى و ليس إلّا لاتّصاله و اتحاده مع الجارى، فكذلك نقول في المطر أيضا: إنّ كل ماء يكون متصلا به حقيقة و عرفا كماء الميزاب أو الماء المجتمع من المطر الجارى إلى مكان مسقف أو الماء المذكور الواصل من فوق إلى الأجزاء التحتيّة المتصلة به يكون مطهرا، لاتّصاله بالمطر و إن كان لا يصدق على نفسه اسم المطر، لكن ما دام لم ينقطع المطر، و أمّا متى انقطع فلو وصل هذا الماء إلى محل نجس ينجس فضلا عن أن يطهره، لعدم كونه أحد المياه العاصمة و لا متصلا بالماء العاصم.

و الثانی كما لو تقاطرت القطرات من السقف على الأرض النجسة التي تحت

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٦

السقف أو من أوراق الشجر على المكان الذي تحتها أو من الخيمة على الأرض تحتها، فإنّ تلك القطرات الساقطة من السقف و الورق و الخيمة لا تكون متصلة بالماء المطر النازل على السطح أو الشجر أو فوق الخيمة، و الظاهر نجاستها و عدم تطهيرها المحل لعدم صدق المطر عليها و لا اتّصالها به.

[في حكم تقاطر المطر على الثوب أو الفراش أو الإناء النجس]

«مسألة ١: الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ في جميعه طهر و لا يحتاج إلى العصر أو التعدّد».

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

أمّا لزوم التعدّد و العصر في غير البول و غير الإناء فملخص القول فيه أنّ مقتضى المرسله «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» الاكتفاء بالمرّة و عدم لزوم العصر، و ليس لهذا الإطلاق معارض فإنّا إمّا أن نخص التعدّد و العصر بالماء القليل و لا نقول بهما في الجارى و الكثير، و إمّا نعمّهما للأخيرين أيضا فعلى [الأوّل] فلا كلام.

و أمّا على الثاني فليس التعميم إلّا لأجل عدم الإطلاق لأنّ ما ورد من الأمر بغسل المتنجسات لم نعلم كونها في مقام البيان من حيث كيفية الغسل و كميته حتى يؤخذ بإطلاقها لنفي التعدد و العصر، و حينئذ فيكون مقتضى أصالة بقاء النجاسة هو لزومهما، و من المعلوم أنّ هذا ليس معارضا لدليل المطر، و هذا واضح.

و أمّا في البول فقد ورد فيه التصريح بالمرتين إلّا أنّ مورد الخبر مخصوص بماء المرن و هو الإجانه، و الرواية لمحمد بن مسلم قال:

سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله في المرن مرتين فإن غسلته في ماء جار فمرّة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٧

واحدة. «١» و من المعلوم عدم شمول الخبر لغير الماء القليل لعدم وسعة الإجانه لما سواه، فيكون إطلاق المرسله في المطر سليمة عن المعارض في البول أيضا، و أمّا الإناء فتارة تتكلم في تطهيره من غير الولوج، و أخرى من الولوج. أمّا الأوّل فاعلم أنّ في تطهير الإناء

المتنجس بغير الولوج ثلاثة أقوال:

أحدهما: لزوم التعدد ثلاث مرّات في القليل دون الجارى والكثير.

و الثانى: لزومه فى القليل والكثير دون الجارى.

و الثالث: لزومه فى الأقسام الثلاثة، و الرواية الموجودة فى الباب رواية عمّار الساباطى عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: سئل عن الكوز و الإناء يكون قدرا كيف يغسل، و كم مرّة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات، يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر «٢» و الإناء فيه و إن كان بإطلاقه شاملا لما إذا كان واسعا لمقدار الكثر إلّا أنّه خلاف الظاهر، فالظاهر كون الرواية بصدد بيان حكم تطهير الإناء بالماء القليل، إذ الكيفية المذكورة فى كلام الإمام من صبّ الماء و تحريكه و إفراغه ثلاث مرّات إنّما يناسب القليل دون الجارى و الكثير، و إذن فلا يتعدى منه إليهما فضلا عن المطر، فدلّل المطر سليم عن المعارض أيضا.

و أمّا الإناء المتنجس بالولوج - و هو شرب الكلب من الإناء بطرف لسانه - ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: لزوم التعفير بالتراب أولا و الغسل بالماء مرّتين فى القليل، و عدم

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٠٢، ح ١.

(٢) - المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠٧٦، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٨

لزومهما، و الاكتفاء بالغسل مرّة فى الجارى و الكثير.

و الثانى: لزومهما فى القليل و لزوم التعفير ثمّ الغسل مرّة فى غيره.

و الثالث: لزومهما فى القليل و غيره، و الرواية التى هى المستند فى الباب هو صحيحة البقباق عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى حديث أنّه سأله عن الكلب؟

فقال: رجس نجس لا- تتوضأ بفضله، و اصبب ذلك الماء و اغسلها بالتراب أول مرّة ثمّ بالماء. «١» فالعمدة الكلام فى معنى الرواية فنقول: تحتل الرواية أربعة وجوه من المعنى.

الأول: أن تكون ناظرة إلى الموضوع الذى يعتبر فيه المرّات فى تطهير الإناء يعنى أنّ الموضوع الذى لا بدّ فيه من غسل الإناء المتنجس ثلاث مرّات و هو ما إذا غسل بالماء القليل كما هو مدلول الرواية السابقة، ففى هذا الموضوع لو كان الإناء متنجسا بالولوج يصير أول المرّات متبدّلا بالتعفير بالتراب عوض الغسل بالماء، و المرّتان الأخيرتان باقيتان بحالهما، يعنى لا بدّ فيهما الغسل بالماء، و يؤيد هذا الاحتمال ما حكى عن المحقّق من نقل الصحيحة مع زيادة مرتين بعد قوله: ثمّ بالماء، و على هذا يكون التعفير و الغسل مرتين مخصوصين بالقليل، فيكتفى فى الجارى و الكثير و المطر بالمرّة بدون سبق التعفير، و ليس هذا الاحتمال بعيدا فى الغاية.

و الثانى: أن تكون الفقرة الأولى مقيدة للزوم التعفير مطلقا فى القليل و غيره و الفقرة الثانية كانت ناظرة إلى أبواب أقسام المياه.

فكأنه قيل: إنّ الإناء المتنجس بالولوج يحتاج علاوة على الغسل المعبر فى

(١) - الوسائل: ج ١ ص ١٦٣، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٩

سائر المتنجسات المقرر فى كلّ باب من لزوم التعدد فى القليل و الاكتفاء بالمرّة فى غيره إلى التعفير بالتراب، فالرواية متعرّضة لحيث الاحتياج إلى التعفير الذى هو الخصوصية الزائدة فى الولوج، و لحيث الغسل بالماء فى كلّ قسم من الماء إلى بابه و قاعدته.

و على هذا يلزم التعفير في جميع أقسام الماء، و هذا الاحتمال و إن كان قريبا في نفسه إلا أنه يبعده أنه يلزم على هذا أن يقول بالتثليث في تطهير الإناء من غير الولوج يقول هنا بالتربيع بضميمة التعفير إلى ثلاثة الغسل، و هو خلاف الإجماع، إذ الإجماع واقع على عدم لزوم الأزيد من مرتين بعد التعفير حتى في القليل، و يبعده أيضا المحكى عن بعض النسخ من زيادة مرتين بعد قوله: بالماء. و الثالث: أن تكون الرواية متعرضة لحكم هذا الفرع من دون أن يكون ناظرا إلى باب آخر و مسألة أخرى، و تكون مفيدة للزوم التعفير و لزوم الغسل بالماء في الإناء المتنجس بالولوج مطلقا سواء غسل بالقليل أم بغيره، فيكتفى في الغسل بالمرّة حتى في القليل لإطلاق الغسل بالماء.

و الرابع: أن يكون كذلك يعني لم يكن متعرضا إلا لحكم هذا الفرع إلا أنها كانت في القضية الأولى، أعنى: لزوم التعفير بصدد البيان، و في القضية الثانية، أعنى: الغسل بالماء، كان في مقام الإهمال دون البيان، يعني: أن الإناء المتنجس بالولوج حكمه ابتداء هو التعفير بالتراب، و يلزم بعده الغسل بالماء في الجملة، و أمّا أنه في كلّ باب على قاعدته في غير الولوج أم للولوج حكم جديد في الغسل بالماء أيضا فلم تكن الرواية في مقام البيان لهذا الحث، و إنما هو في مقام البيان لحيث التعفير الذي يعتبر علاوة على الغسل في الولوج.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٠

و الفرق بين هذا و الاحتمال الثاني أنه على الاحتمال الثاني لا بدّ من مركزية كيفية تطهير الإناء بكل قسم من الماء في ذهن السائل و أمثاله و معلوميتها عندهم على التفصيل حتى يوكل البيان إلى ما علموه و أخذوه من المعصومين - عليهم السلام - و على الثاني لا يلزم ذلك، بل يلائم مع ما لو لم يكن في ذلك الزمان حكم كل ماء معلوما مبيّنا، بل صار معلوما بعده.

و الأظهر من هذه الاحتمالات هو الأخير، إذ الأوّل مبنى على أن تكون الرواية ناظرة إلى الموضوع المحتاج إلى المرات، أعنى: القليل، و ليس في العبارة ما يدلّ على ذلك، و كذلك الثاني مبنى على أن تكون الفقرة الثانية ناظرة إلى ما هو القاعدة المقررة في كل باب و ليس على ذلك أيضا دليل، فيبقى الأخير المشترك في كون الرواية عليهما غير متعرضة إلا لحكم الإناء المتنجس بالولوج، فإن لم يكن بين هذين الاحتمالين من كون كلا القضيتين في مقام البيان، أو خصوص الأولى أقوى و أظهر، فتكون الرواية حينئذ بالنسبة إلى الغسل مجملة، فنشك في كفاية المرّة أو لزوم الزيادة عليها و الأصل في مثل ذلك من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر و إن كان عدم وجوب الأكثر و تعيينه في الأقل، إلا أنه مع ذلك لا يحصل الجزم بالاجتزاء إلا بإتيان الأكثر لوضوح أنه مع عدم الإتيان إلا بالأقل يحتمل عدم الإتيان بالمأمور به بتمامه، بل ببعض أجزائه.

و بالجملة فلا يحصل في المقام بالغسل مرّة القطع بزوال النجاسة، فتكون النجاسة مستصحبة، فلا بدّ من الإتيان بالزائد على المرّة إلى حدّ يقطع بالاجتزاء و عدم لزوم الزائد عليه، و هذا القطع إمّا أن يحصل بالدليل اللفظي، و إمّا بالدليل اللبّي، ففي المطر و الكرّ و الجارى يحصل بالدليل اللفظي، و هو قوله في المطر: كل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦١

شئ يراه إلخ، و قوله في الكرّ: أن هذا لا يصيب إلخ، و الأدلّة الدالّة على الاكتفاء بالمرّة في الجارى، فيحصل القطع بالاكتفاء بالمرّة في هذه الثلاثة، إذ المفروض عدم المعارض لأدلّتها.

و كذلك الكلام في القليل لو كان في البين دليل يستفاد منه الكليّة و العموم بأن كان مفاده أن كل متنجس إذا غسل بالماء القليل فيعتبر فيه المرّتان، فيحصل القطع بهذا العموم بالاجتزاء بالمرّتين، و أمّا لو لم يكن في البين عموم و إنما ورد المرّتان في الموارد الخاصة مثل البول و الدم و مجرى البول فلا يتعدى منها إلى غيرها، فحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى الدليل اللبّي، و هو الإجماع على كفاية المرّتين بعد التعفير، و بذلك يظهر دفع ما يتوهم من وجود الدليل اللفظي في القليل أيضا، و هو الرواية المتقدمة المصرّحة بالتثليث في الإناء، إذ مدلول هذه الرواية لا يؤخذ به في الولوج لقيام الإجماع على كفاية المرّتين.

و بالجمله المناطق حصول القطع بالا-جتزاء بأى وجه كان، فإذا فرض القطع من الإجماع بكفاية المرّتين فلا يعاب بوجود الإطلاق على خلافه.

ثم إن في مسألة الولوغ فروعاً كثيرة من حيث إلحاق اللطع به و إلحاق سائر الأعضاء باللسان، و إلحاق سائر المائعات بالماء، و إلحاق أكل الطعام الغير المائع به، و حكم ما لو أصاب الماء الذى شربه الكلب فى إناء إناء آخر، و بيان أن التعفير لا بدّ و أن يكون بالتراب الخالص أو الممزوج بالماء إلى غير ذلك، و بيانها موكول إلى مقام آخر، و المناسب لهذا المقام هو ما ذكرناه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٢

[القسم الرابع فى ماء البئر]

إشارة

«قوله: فصل: ماء البئر النابع بمنزلة الجارى لا ينجس إلا بالتغير سواء كان بقدر الكثر أو أقل إلخ».

اعلم أولاً: أن تحقيق مفهوم البئر عرفاً إنما يحتاج إليه على تقديرين، و هما:

البناء على نجاسة ماء البئر بالملاقاة مطلقاً، و البناء على طهارته من دون جعل التعليل بالمادة فى صحيحه ابن بزيع تعليلاً للحكم الشرعى، و جعله بيانا للعلّة الطبيعىة لذهاب التغير عقيب النزح، نظير قول القائل: لازم غريمك حتى يوفى حقك، فإنه يكره ملازمتك. و أما على تقدير البناء على طهارته مع جعل التعليل المذكور عامّة للحكم الشرعى، فالموضوع فى الحقيقة ليس هو البئر، بل كل ذى مادة، فليس لتحقيق مفهوم البئر فائدة فى الحكم الشرعى. و مفهوم لفظ البئر هو الحفرة المخصوصة و إن كانت جافة فاقدة الماء، لكن إذا أضيف إليه لفظ الماء يكون معناه الماء الناشئ من نفس البئر، فلا يشمل الماء الموضوع فيه من الخارج، أو المنصب فيه من المطر و نحوه، كما لا يقال على الزمان الموضوع فى البستان من الخارج أنه رمان هذا البستان، بل يتوقف صحته الإضافة إلى كونه متولداً من شجرة نفس البستان، و كذا لا- يشمل الماء الناشئ بعد انقطاعه عن المادة بنفسه، أو بقاطع من الخارج كإلقاء طين فى البئر مثلاً، و إطلاق ماء البئر عليه حينئذ يكون مثل إطلاق لفظ ماء الشط على ما يكون منه فى الكوز، فيكون مجازاً بعلاقة ما كان.

و على هذا فالقنوت ليست داخله فى موضوع ماء البئر، لعدم كون الماء الجارى فيها متولداً من نفسها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٣

نعم الآبار التى يكون ماء القنات ناشئاً منها، و يكون أم الآبار يكون داخله، لكنّها خارجة عن الموضوع الشرعى، فإن جعل البئر فى الأخبار و فى كلمات الفقهاء- رضوان الله عليهم- فى مقابل الجارى قرينه على أن المراد بالبئر ما سوى هذا الفرد، و أيضاً البئر التى كانت مورد سؤال السائلين فى الأخبار كان مأواها واقفاً، و هذا وجه التقييد فى تعريف البئر فى كلماتهم بقولهم لا يتعداها غالباً. و لو اجتمع عنوان الجارى و عنوان ماء البئر فى موضع، كما لو أرسل ماء الشط فى البئر التى ينشأ منه الماء فعلى القول بالنجاسة ليس من موارد التعارض بين دليل الطهارة فى الجارى و دليل النجاسة فى البئر، إذ كلّ من الدليلين متعرض للحكم من حيث موضوع نفسه مع قطع النظر عن أمر خارجي، فمفاد الأوّل أن الجارى من حيث هو عاصم لنفسه، و مفاد الثانى أن البئر من حيث هو لا عاصم له عن النجاسة، و لا منافاة بين هذا و بين أن يحصل العاصم إذا طرأ عنوان الجارى عليه.

و كيف كان فالعمدة فى المقام هو المحاكمة بين القائلين بالنجاسة فى البئر، و هم عاميّة المتقدمين إلّا من شذّ، كالعمانى، فإنه كالتأخرين، و القائلين بالطهارة مطلقاً و هم عاميّة المتأخرين و من يفصل بين القليل و الكثير كما ورد به بعض الأخبار و قد تقدم .. و لم نعهد وقوع الاختلاف بين عاميّة المتأخرين و عاميّة المتقدمين إلّا فى هذه المسألة و مسألة منجزات المريض، فإن فيها أيضاً قال المتقدمون بالخروج من الثلث و المتأخرون من الأصل، و فى كلتا المسألتين العامة موافقون للمتقدمين و الظاهر أنهم سبب لوقوع هذا

النزاع، فاللازم ذكر أخبار الطرفين تيمنا و تبرّكا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٤

فقول: أمّا أخبار عدم الانفعال مطلقا فكثيرة جدًا تكاد تكون متواترة.

منها: ما عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا- عليه السّلام- قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغير به» (١).

و منها: ما عن زرارة عن أبي عبد الله- عليه السّلام- قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ

من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس به» (٢).

يمكن رجوع الإشارة إلى ماء البئر ويمكن إلى ماء الدلو، وعلى هذا لا بدّ وأن لا يقطر ماء الحبل في الدلو، ويمكن أن يكون الخبر

الآتي الذي هو نصّ في الأوّل قرينه عليه وعلى أيّ حال يكون دليل على المطلب.

و منها: ما عن ابن بكير عن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الهّل قال: قلت له:

شعر الخنزير يعمل حبالا ويستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها؟

فقال: «لا بأس به» (٣).

و منها: ما عن محمّد بن القاسم عن أبي الحسن- عليه السّلام- في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس أذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ

منها؟ قال: «ليس يكره من قرب ولا بعد، يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء» (٤) يدل على أنّ الميزان ليس هو القرب و البعد و إنّما

هو التغير و عدمه، فلو لم يتغير و كان قريبا بحيث تسرى الرطوبة من الكنيف إليها لم يتنجس ماؤها.

(١)- الوسائل ج ١، باب ١٤، من أبواب الماء المطلق، ص ١٢٥، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٢٦، ح ٣.

(٤)- المصدر نفسه: ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٥

و منها: ما عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله- عليه السّلام- بئر يستقى منها و يتوضأ به و غسل منه الثياب و يعجن به (خمير كرده

شده به أو) ثمّ علم أنّه كان فيها ميت؟ قال: «لا بأس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلاة» (١).

و منها: ما عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا- عليه السّلام- قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغير ريحه أو طعمه،

فينزح حتّى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأنّ له مادة» (٢).

و منها: ما عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا- عليه السّلام- فقال: «ماء البئر واسع لا

يفسده شيء إلّا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتّى يذهب الريح و يطيب طعمه لأنّ له مادة» (٣).

و منها: ما عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر- عليهما السّلام- قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من

عذرة رطبة أو يابسة أو زنبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها؟ قال: «لا بأس» (٤).

و منها: ما عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله- عليه السّلام- في الفأرة تقع في البئر فيتوضأ الرجل منها و يصلّي و هو لا يعلم أ يعيد

الصلاة و يغسل ثوبه؟

فقال: «لا يعيد الصلاة ولا يغسل ثوبه» (٥).

و منها: ما عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله- عليه السّلام- قال: «سمعتة

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ٦.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٢٧، ح ٧.

(٤)- المصدر نفسه: ح ٨.

(٥)- المصدر نفسه: ح ٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٦

يقول: لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة ممّا وقع في البئر إلا ان ينتن فإن أنتن غسل الثوب و أعاد الصلاة و نزحت البئر». (١)
و منها: ما عن أبان بن عثمان عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر لا يعلم بها إلا بعد ما يتوضأ منها إبعاد الوضوء؟ فقال: «لا». (٢)

□
و منها: ما عن أبي أسامة و أبي يوسف يعقوب بن عيثم عن أبي عبد الله قال:

«إذا وقع في البئر الطير و الدجاجة و الفأرة فانزح منها سبع دلاء» قلنا: فما تقول في صلاتنا و وضوئنا و ما أصاب ثيابنا؟ فقال: «لا بأس به». (٣) فيه دلالة على عدم الملازمة بين النجس المقدر إمّا استحبابا، و إمّا وجوبا تعديدا و بين النجاسة.

و منها: ما عن أبي عبيدة قال: سئل أبو عبد الله عن الفأرة تقع في البئر؟

قال: «إذا خرجت فلا بأس، و إن تفسخت فسبح دلاء». قال: و سئل عن الفأرة تقع في البئر فلا يعلم بها أحد إلا بعد أن يتوضأ منها أ يعيد وضوءه و صلاته و يغسل ما أصابه؟ فقال: «لا قد استعمل أهل الدار (أهل خائنة ما) و رشوا» (و آب پاشی كردند) و في رواية أخرى: «و قد استقى منها أهل الدار و رشوا» (٤) هذا أيضا كسابقه حيث إنه بعد ما أثبت في الصدر نزح سبع دلاء لتفسيخ الفأرة نفى في الدليل إعادة الصلاة و غسل الثوب، فيعلم انّ النزح مطلوب و الماء طاهر.

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

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ١١.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٢٨، ح ١٢.

(٤)- المصدر نفسه: ح ١٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٧

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

□
و منها: ما عن عمّار قال: سئل أبو عبد الله عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسه أو رطبه؟ فقال: «لا بأس إذا كان فيها ماء كثير». (٢)
اعتبار الكثرة إنما هو لأجل تحفظ الماء عن التغير بمثل الزنبيل من العذرة.

و منها: ما عن زرارة قال: قد سألت أبا عبد الله عن جلد الخنزير يجعل دلوًا يستقى به الماء؟ قال: «لا بأس». (٣) يعني لا بأس بماء البئر، فإنّ غرض السائل السؤال عن حال البئر - و أنّه يسقط عن الانتفاع بسبب ذلك أو لا، و إمّا فماء الدلو حاله واضح لا يحتاج إلى الاستفسار.

□ □
و منها: ما عن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الزبير عن جدّه قال: سألت أبا عبد الله عن البئر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب

فتموت فتعجن من مائها أو يؤكل ذلك الخبز؟ قال: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله» (٤) لا- بد من حمل ذلك على بيان ما يزيل تنفّر طبع السائل، و ذلك للقطع بعدم كون النار مطهرا في مثل المقام على تقدير النجاسة، فالمقصود أنّ الماء طاهر و التنفّر الذي حصل من الماء بسبب وقوع المذكورات يرتفع بإصابة النار و هذا تنبيه على ما غفل عنه السائل من الأمر الطبيعي الوجداني و هو شائع في الأجوبة عن الأسئلة.

□
و منها: ما عن محمد بن أبي عمير عمّن رواه عن أبي عبد الله في عججن عجن

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ١٥.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٢٩، ح ١٦.

(٤)- المصدر نفسه: ح ١٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٨

و خبز ثم علم أنّ الماء كانت فيه ميتة؟ قال: «لا بأس أكلت النار ما فيه». (١) و هذا الخبر إمّا مخالف للإجماع من عدم مطهرية النار لمثل ذلك لو حمل الماء على ظاهره من العموم، و إمّا يجعل على ماء البئر و يحمل قوله: أكلت النار ما فيه، تقريبا لدفع تنفّر السائل فيكون دليلا على المطلوب.

و منها: ما عن يعقوب بن عيشم أنّه سأل أبا جعفر- عليه السلام- عن سام أبرص وجدناه في البئر قد تفسّخ؟ فقال: «إنما عليك أن تترح منها سبع دلاء» فقال له: فثابتنا قد صلينا فيها غسلها و نعيد الصلاة؟ قال: «لا». (٢)

و منها: ما عن الصادق- عليه الصلاة و السلام- قال: «كانت في المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب و تلقى فيها القذر و كان النبي صلى الله عليه و آله و سلم يتوضأ منها». (٣)

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

الدلاء جمع الكثرة و هو على ما ذكره أهل الأدب ما يكون أقله عشرة، و القلة ما يكون أقله ثلاثة، و لكن الظاهر أنّ القلة و الكثرة ليستا ملحوظتين بهذا النحو في نظر العرف و إنّها على حدّ سواء عندهم، و على هذا فيكون المراد ثلاثة دلاء، و على فرض ملحوظية كونه جمع كثرة يكون عشرة دلاء، مع أنّ القائلين بالنجاسة لا يقولون في

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

(٢)- المصدر نفسه: ح ١٩.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٣٠، ح ٢٠.

(٤)- المصدر نفسه: ح ٢١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٩

الأشياء المذكورة، أعنى: البول و الدم و العذرة بهذا المقدار، بل أزيد منه قطعا، و احتمال أن يكون الغرض هو الجواب بجنس المطهر من دون إرادة بيان تفصيله منافع لغرض السائل، فإنّه على ما يفهم من كلامه يسأل عن ما يطهر واقعا بثره التي تكون محلا لابتنائه و ظلّ نجاستها لا عن جنس المطهر كما لو قيل: ما الذي يطهر المتنجسات فأجاب بأنّه الماء.

و بالجمله الجواب بالجنس مناف لغرض السائل من بيان المطهر الفعلى الواقعى، فالذى يمكن أن يقال: إن الإجمال فى الجواب فى مثل هذا المقام مسوق لغرض ارتداع السائل عن توهم النجاسة، فإنه قد يقصد ارتداع المخاطب عن توهمه بالإجمال فى الجواب لا بالتصريح، و على هذا فيكون دليلا على الطهارة لا النجاسة بتقريب ان السائل توهم النجاسة، فلهذا سأل عن المطهر و الإمام قرره على ذلك كما توهم.

□
و منها: ما عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أتيت البئر و أنت جنب، فلم تجد دلوا و لا شيئا تغرف به، فتيّم بالصعيد، فإن ربّ الماء ربّ الصعيد، و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم مائهم». (١) هذا أيضا كسابقه مما استدل به للقول بالنجاسة، فإن الأمر بالتيّم ليس إلّا لنجاسة الماء بسبب وقوع الجنب فيه، فإنه لا يخلو غالبا عن النجاسة العينية فى بدنه، و أيضا الإفساد هو التنجيس. و الجواب المنع عن كلا الأمرين.

أما الأول: فلأنّ المسوّغ للتيّم هو إضاعة الماء على تقدير الوقوع فيه بكدورة مائه و سقوطه بذلك عن الانتفاع به فى الشرب و غيره، و لا ينافيه صحّة الغسل لو

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٠

فعل، غاية الأمر أنّه عصى بالوقوع و هو خارج عن الغسل، و ذلك لوجود نظيره، فإنّ من مسوّغات التيمم عدم وجدان الماء إلّا بعسر و مشقة، فلو تحمّل المكلف المشقة و وجد الماء و اغتسل كان صحيحا، و مع ذلك شرع فى حقّه التيمم ترفيها لحاله، فهنا أيضا شرع فى حقّه التيمم حفظا للماء عن التكدر و الامتزاج بالطين مع أنّه لو فعل و اغتسل عصى و صحّ غسله.

و أما الثانى فلأنّ الإفساد هنا يكون بمعنى الإضاعة بتكدر الماء و خروجه عن الصفاء فى الغاية لا بمعنى التنجيس، و ذلك لأنّ الظاهر من كلام الإمام حصر العلة فى المنع فى الإفساد مع صحّة الغسل لو فعل، و إلّا لكان اللّازم أن يذكر فساد الغسل أيضا ممّا يترتب على الوقوع، و الحصر المذكور لا يناسب مع إرادة التنجيس كما هو واضح، فتعيّن إرادة ما ذكرناه.

فعلى هذا يكون دليلا على الطهارة و عدم الانفعال.

هذا و ممّا استدل به للنجاسة أخبار النزع بأسرها و كثرتها، و هى أيضا غير دالّة كما عرفت للتصريح فى بعضها بعد الأمر بالنزع فى المعاملة مع نفس البئر بعدم البأس فى مقام السؤال عن حال الاستعمالات الواقعة بعد وقوع القذر و قبل النزع، كعدم لزوم إعادة الصلاة و الوضوء، و عدم لزوم غسل الثياب، مع أنّه لو كان نجسا كان الجميع لازما، و لا أقلّ من لزوم غسل الثياب للمستقبل من الصلوات لو قلنا بعدم منافاة صحّة الصلاة الماضية مع النجاسة، و الرواية كما ترى متعرضة لنفى الغسل حتّى بالنسبة إلى ما سيجىء.

و بالجمله هذا دليل على أنّ نزع المقدرات الواقعة فى تلك الأخبار الكثيرة غير ملازم لنجاسة الماء، بل منفك عنها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧١

و ممّا استدلّ به للنجاسة مضافا إلى الخبرين الأخيرين و أخبار النزع أخبار آخر ظاهرة فى النجاسة. منها: موثقة عمّار الواردة فى وقوع الكلب و الفأرة و الخنزير، قال: «ينزف كلّها فإن غلبت الماء ينزف يوما إلى الليل ثمّ يقام عليه قوم يراوحون اثنين اثنين، فينزفون يوما إلى الليل و قد طهرت» لا- إشكال فى ظهور قوله: «و قد طهرت»، فى حصول النجاسة أولا، و الحمل على صورة التغير لا- وجه له لإطلاق الرواية لما إذا لم يطل زمان اللبث و المقصود بيان حكم وقوع كل من الثلاثة منفردا.

و منها: حسنة الفضلاء ببن هاشم قالوا: قلنا له- عليه السلام -: بئر نتوضأ منها يجرى البول قريبا منها أ ينجسها؟ فقال: «إن كان البئر فى أعلى الوادى يجرى فيه البول من تحتها، و كان بينهما قدر ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس شىء من ذلك، و إن كان أقل من ذلك نجسها»، قال: «و إن كان البئر فى أسفل الوادى و يمر الماء عليها» و كان بينه و بين البئر تسعة أذرع لم ينجس، و ما كان أقل من

ذلك فلا- تتوضأ منه» فقلت له: فإن كان مجرى البول يلصقها و كان لا يلبث على الأرض؟ فقال: «ما لم يكن له قرار فلا بأس، و إن استقر قليل منه فإنه لا يثقب الأرض و لا قعر له حتى يبلغ البثر، و ليس فى البثر منه بأس فتوضأ منه إنما ذلك إذا استنقع كلاً» (بخيساند تمام چاه را) لا إشكال أيضا فى ظهوره فى النجاسة عند وصول البول و نشره إلى البثر و الصور التى نفى عنها البأس لا يحصل فيها النشر و السراية.

و منها: رواية ابن مسكان عن أبى بصير: و كل شىء يقع فى البثر ليس له دم مثل العقرب و الخنافس و أشباه ذلك فلا بأس. يعنى لو كان له دم سائلة فيه

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٧٢

بأس، فالإنصاف انّ له أيضا ظهور مفهومى، فإنّ ظاهر البأس بالماء و معيوبيته سقوطه عن الانتفاع به فى الشرب و غيره من الاستعمالات و هو ملازم للنجاسة، لكن هذه ظواهر كما أنّ أخبار النزح أيضا ظاهرة فى حدّ نفسها.

و أما أخبار عدم الانفعال فهى و إن كان بعضها ظاهرا، لكن بعضها كصحيحه ابن بزيع و غيرها صريح، و هذا البعض و إن كان ظاهرا أيضا فى إطلاق حكم الطهارة بالنسبة إلى القليل، لكنّه نص فى الحكم الإجمالى بالطهارة فى قبال النجاسة مطلقا كما هو مدلول هذه الأخبار، فيجعل تلك النصوص قرينة على صرف هذه الظواهر عن ظاهرها، فيحمل الطهارة فى قوله: و قد طهرت، على النظافة العرفية، و البأس على الكراهة و حصول النفرة.

و على تقدير تكافؤ الطائفتين فى النصوصية أو الظهور و عدم الجمع الدلالى العرفى فى البين يرجع إلى المرجحات السندية، و لا ريب فى وجودها مع أخبار عدم الانفعال فإنّها كثيرة أولا، و مخالفة للعامّة ثانيا، و موافقة للسنة ثالثا و هى عموم «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء» لو فرغنا عن سنده.

لا يقال: موافقة السنة لا تحصل بموافقة العموم.

لأننا نقول: بل لا يحصل إلّا به، و ذلك لأنه لو كان خاصا كان هو أحد طرفى التعارض، فلا بدّ من كونها عامّة فوق المتعارضين حتى تصير مرجعا أو مرجحا.

و الأصل على ما حرّرناه أيضا مطابق لتلك الأخبار و هو أصالة الطهارة، بل حتى عند المحقّق المرتضى- قدّس سرّه- القائل بكون الأصل فى باب المياه هو الانفعال من باب قاعدة المقتضى و المانع، و وجهه أنّ قوله- عليه السلام:- الماء إذا

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٧٣

كان قدر كثر لا ينجسه شىء الذى يستفاد منه كون استناد عدم التنجيس إلى الكثرة و وجود مقتضيه فى نفس الماء بالملاقاة إنّما يكون مصبه المياه الراكدة، فيكون الأصل فى المياه النابعة التى يكون البثر من جملتها هو الطهارة حتى عنده- قدّس سرّه- لعدم جريان القاعدة المذكورة فيها.

و أمّا القول بالتفصيل بين القليل و الكثر الذى أعرض عنه الأصحاب و حكى عن البصروى فقد استدلل له برواية الحسن بن صالح الثورى، التى ليس فى طريقه سوى ابن الثورى و هو مجهول الحال عن أبى عبد الله قال: إذا كان الماء فى الركي كرا لم ينجسه شىء. و الركي- بفتح الراء و تشديد الياء- كغنى على ما حكى فى مجمع البحرين عن الصحاح جمع الكرية- بفتح الراء و تشديد الياء- و هو بمعنى البثر.

و قوله فى موثقة عمار السابقة فى أدلّة المختار: لا بأس إذا كان فيها ماء كثير.

و قوله- عليه السلام- فى صحيحه ابن بزيع المتقدمه: ماء البثر واسع لا- يفسده شىء، بناء على حمل الكثير فى الأوّل على الكثير الشرعى دون ما لم يتغير، و الوسعة فى الثانى على الكثرة الحقيقية الفعلية و كان القضية منزلة على الغالب، فإنّ الغالب فى الآبار كون ماؤها بقدر الكثر.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٤

القليل و الكثير في الحكم بالطهارة أو النجاسة متجاوزة عن حد التواتر، و معها لا مجال للأخذ بهذه الأدلة. و دعوى أن رواية الحسن الثوري يجعل شاهداً للجمع بين طائفتي الأخبار المتقدمة، فتحمل أخبار الطهارة على ما إذا كان الماء بقدر الكثر كما هو الغالب في الآبار، و أخبار الانفعال على ما إذا كان قليلاً.

مدفوعة: أولاً - بأنه يلزم حينئذ أن لا يكون للبئر بخصوصه عنوان مستقل و كان داخلاً تحت عنواني الكثر و القليل، و لا يلتزم بذلك أحد مع كثرة الأخبار المرتبة للحكم بطهارة أو نجاسة على عنوان البئر.

و ثانياً: بأن المستفاد من التعليل بالمادة في صحيحه ابن بزيع على المختار من رجوعه إلى الفقرة الأولى استناد الطهارة إلى المادة و إن اجتمعت مع القلّة، و مفاد هذه الرواية حيث اشترط الكثرة في عدم التنجيس هو الاستناد إلى الكثرة دون المادة، و هذان متباينان و لا بدّ فيما يجعل شاهداً للجمع بين المتعارضين من كونه أعمّ مطلق من كل منهما، مع أن الغلبة المدعاة ممنوعه، و ذلك إننا و إن سلمنا كون الغالب في الآبار الغير المستعملة في استقاء الماء منها بقدر الكثر، لكن لا نسلم ذلك فيها بعد الاستعمال و الاستقاء.

فحينئذ يختلف حالها فقد يكون أقل من الكثر بكثير فإن ما ينبع من المادة عند الاستقاء لا يخرج بسرعة، بل بالتدرّج، بل في أخبار الانفعال أيضاً ما يكون بينه و بين هذه الرواية التباين دون العموم و الخصوص، و هو ما دلّ على انفعال البئر مع كونه بقدر الكثر من قوله في موثقه عمّار المتقدمة بعد الحكم بنزح جميع الماء عند وقوع الكلب أو الفأرة أو الخنزير فإن غلبت الماء ينزف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٥

يوماً إلى الليل، يعني لو كان كثيراً بحيث يشق نزح جميعه يجب التراوح، و هذا لا محالة يكون عند زيادة الماء عن الكثر بكثير. و بالجملة فلا تصلح الرواية لكونها شاهدة للجمع، بل هي كما ذكرنا في قبال جميع مطلقات الباب، إذ هي في نفى الفرق و التفصيل متحدة و إن اختلفت في الحكم بالطهارة و النجاسة، فيتعين رفع اليد عن هذه الرواية لأجلها، لتجاوزها عن حدّ التواتر.

مع أن لنا أن نقول: إن النسبة بين هذه و مطلقات عدم الانفعال عموم من وجه، و ذلك لعموم هذه الرواية للبئر الغير النابع و اختصاص تلك بالبئر النابع، و وجه الفرق أن الماء في تلك مضاف إلى البئر، و لهذا يكون ظاهراً في ما إذا كان نابعا و ناشئاً من نفس البئر، فلا يشمل الماء الخارجي الموضوع في البئر و لا - مائة إذا كان منقطعاً عن المادة، و هذا بخلاف هذه الرواية فلم يصف فيه الماء إلى الركي، بل جعل الركي ظرفاً للماء، و هذا أعمّ ممّا إذا كان نابعا من نفس البئر مع الاتصال أو الانقطاع، و ما إذا كان من الخارج، و هذه الرواية مختصة بالكثير و تلك عامة للقليل و الكثير، فتعارض هذه الرواية مع تلك في مورد الاجتماع و هو القليل النابع، و المطلقات مقدّمة على هذه لأجل حكومتها عليها، و ذلك لأن مفاد قوله:

ماء البئر واسع، على ما اخترناه من رجوع التعليل بقوله: لأنّ له مادة إليه، هو أن ماء البئر و إن كان بحسب الصورة قليلاً، لكنّه بحسب الاستعداد كثير لمكان المادة، و هذا المضمون حاكم على مضمون الرواية، و كذا مضمون العمومات الدالة على انفعال القليل من الماء كما هو واضح.

فتحصل ممّا ذكرنا أن مقتضى القاعدة و الجمع بين الأخبار هو الطهارة مطلقاً.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٦

ثم هل النزح حينئذ مستحب أو واجب تعديداً كما حكاه قولاً في كشف الغطاء و في محكي المدارك، أو ليس هذا و لا ذاك و إنّما أمر به للتقيّة.

قد يقال إن كثرة الاختلاف في الأخبار في تعيين مقدار النرح في موضوع واحد يدل على الأول فيتنزل الاختلاف على مراتب الفضل. وفيه: أن ذلك لا ينافي الوجوب فيكون الواجب أقل الأعداد و ما زاد عليه يكون لتحصيل المزية و الفضل، فيصير الوجوب في العدد الأ-كثر أكد، و لكن لا- يخفى أن الظاهر من أخبار النرح عرفا كون النرح واجبا عقيب وقوع الأمور المعهودة لأجل ارتفاع أثر حدث بسببها، و هو إما النجاسة أو الاستقدار و النفرة، و إما أنه كان واجبا تعبديا نفسيا من دون أن يكون لأجل ذلك فلا يفهمه العرف من تلك القضايا، بل هو في غاية البعد من نظرهم.

و حينئذ فلا يخفى أن الظاهر الأولى هو كون الأثر الحادث هو النجاسة و كون النرح واجبا مقدمه لرفعها عند إرادة استعمال الماء فيما يشترط فيه الطهارة، و حيث إننا قد استفدنا من تضاعيف أخبار الباب اعتصام البئر و عدم انفعاله و جب رفع اليد عن هذا الظاهر، و حينئذ فيتعين حملها على إرادة الندب، لزوال النفرة الحاصلة في الماء بسبب وقوع الأشياء المقررة مع كون الماء طاهرا شرعيا، و قد عرفت أن بعض تلك الأخبار أمر بالنرح مع الحكم بالطهارة، و هو أيضا شاهد على ما ذكرنا بعد ملاحظة استبعاد العرف لإرادة الوجوب التعبدى.

و أما الحمل على التقيّة فلا وجه له بعد إمكان الحمل على الاستحباب فإنّ الحمل على التقيّة طرح للسند فإنّ معناه أنّ مفاد الخبر ليس حكم الله، و متى أمكن محمل صحيح عرفى للسند فلا وجه لطرحة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٧

و يردّ إرادة الوجوب التعبدى بمعنى ما لا يعلم عندنا سرّ وجوبه و حكمته، في قبال التوصلى الذى هو ما بخلافه، لا بمعنى ما يعتبر في إجزائه القربة في قبال التوصلى الذى لا يعتبر فيه: أن القائل به إن أراد الوجوب التعبدى الشرطى بمعنى أن الشرب و الاستعمال في المأكول مشروط حليتهما بالنرح، و كذا يشترط النرح في صحّة التطهير بهذا الماء من الحدث و الخبث فقبل النرح يحرم الشرب و الاستعمال في المأكول كالماء المغصوب و لا- يطهر عن الحدث و لا- الخبث مع كونه طاهرا كماء المضاف في كليهما. و كفسالة الاستنجاء في الثانى، فهذا و إن كان لا يرد عليه ما أورده المحقق المرتضى من أن هذا هو معنى النجاسة فيلزم نجاسة الملاقي أيضا، فلا يقال: إن الثمرة تظهر في طهارة الملاقي على هذا و نجاسته على القول بالنجاسة، و ذلك لأنّ النجاسة ليست عبارة عن نفس هذه الأحكام، بل هو أمر واقعى موضوع لهذه، و على هذا فيمكن التفكيك بينه و بين الأحكام المزبورة فتكون الثمرة طهارة الملاقي.

لكن يرد عليه أن نفس أخبار الباب ناصية في ردّ هذا الوجه و هو ما يدل على النرح عقيب وقوع نجاسة، و من ذلك نفى الإعادة لما مضى من الوضوء و غسل الثياب الحاصلين في حال الجهل بالوقوع، و لو كان النرح شرطا لصحّة الوضوء و لزوال الخبث لكان اللازم حينئذ هو الإعادة.

و كذا صحيحة ابن بزيع المصرحة بنفى الفساد و الأخبار الأ-خر المصرحة بنفى البأس، إذ لا- يقصد بالفساد و البأس في الماء إلّا ممنوعة الاستعمالات المذكورة فيه لا خصوص النجاسة الشرعية، فلو كان طاهرا أو لم يجز الاستعمالات فيه من الشرب و الاستعمال في المأكول و لم يحصل التطهير به لا من الحدث و لا من الخبث

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٨

يصدق أن هذا الماء فاسد، و هذا معنى البأس به، فهذا الأخبار كما تنفى النجاسة كذلك تنفى هذا الوجه أيضا على حدّ سواء.

و إن أراد الوجوب التعبدى النفسى بأن كان هنا تكليف متوجه إلى المكلفين و يعاقبون بتركه و يثابون بفعله مع كون الفعل شرطا فلو لم يفعل عصى و صحّ استعماله، فهذا و إن لم يناف الأخبار المذكورة من حيث عدم استلزامه سقوط الماء عن الانتفاعات المترتبة منه، و كذا لا يدفعه مجرّد كون ذلك مستبعدا كما يظهر من شيخنا المرتضى - قدّس سرّه.

لكن يرد أن الظاهر من الأمر بالنرح عقيب الأمور الخاصة عند العرف بحسب المناسبات المقامية هو كون ذلك لأجل كثافته و قذاره حدثت في الماء بسبب تلك الأشياء فيطلب بالنرح رفع تلك الكثافة، فلو لا دلالة الأخبار على عدم النجاسة كان الظاهر الأولى هو

استحداثها، وكون الترح رافعا لها، و لكن لما دلت الأخبار على عدمها وجب رفع اليد عن هذا، و يصير الظاهر بعد ذلك هو أن يكون الحادث القذارة العرفية و يكون الترح مستحبا لرفع تلك القذارة، فالحمل على الوجوب التعبدى التكليفى و إن كان لا يبعد عن ظاهر اللفظ بمجرده لكنه بعيد فى الغاية بملاحظة شهادة المناسبة المقامية.

و حينئذ فتحصل أن الاعتصام و استحباب الترح- دون وجوبه تعبدا- إما شرطيا، و إما نفسيا تكليفيا، كل ذلك مستفاد من أخبار الباب فتأمل جيدا.

ثم إن شيخنا المحقق الأنصارى- قدس سره- ذكر فى المقام لتقريب القول باستحباب الترح دون وجوبه قرينتين من الروايات: الأولى: ما تقدم من الأمر بنرح دلاء لنجاسة واحدة أو لنجاسات، فإن كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٧٩

الظاهر من ذلك هو التسامح و هو ملازم للاستحباب، إذ لو كان واجبا لم يجز التسامح و وجب تعيين مقداره لا- ذكره على نحو الإجمال، فإرادة الوجوب من هذا اللفظ موجبة لإرادة خلاف الظاهر من اللفظ.

وفيه: أنه لا ضير فى التعبير بمثل هذه العبارة فى مقام الوجوب، فيحصل الامتثال بأول مصداق وجد من الجمع و هو الثلاثة أو العشرة للانطباق القهرى عليه، نظير ما لو وجب على المكلف ذكر ما على وجه الإجمال، فحيث إن الذكر أمر تدريجى الحصول يحصل امتثال أمره بأول ما يصدق عليه الذكر كقول «سبحان الله»، و يسقط عند تمام التلفظ به. و الحاصل أن الحمل على الوجوب ليس حملا على خلاف الظاهر، و لكنه مع ذلك لعله يصلح للقرينية للاستحباب.

و الثانية: ورود أخبار متعارضة هنا: فإن الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب.

وفيه: أن الحمل على الوجوب يوجب طرح خلاف الظاهر أقل مما يلزم من الحمل على الاستحباب، و ذلك لأننا لو فرضنا ورود أوامر أربعة متناقضة، فالحمل على الاستحباب و إن كان أخذا بالسند، لكنه طرح لظاهر الجميع، فإن الظاهر من الأمر هو الوجوب فيلزم طرح الدلالة فى الأربعة، و أما لو حمل الأمر بالعدد الأقل على الوجوب و حمل البواقي على الأفضلية بأن كان الزائد أفضل فردى الواجب فيلزم الأخذ بالسند مع حفظ الظهور الدلالى فى واحد.

نعم يلزم طرح الدلالة فى الثلاثة الباقية، و ذلك لأن الحمل على الوجوب و إن كان لا يمكن معه التخيير، إذ لا معنى للتخيير بين الأقل اللابشرط و الأكثر، و المعقول من التخيير بين الأقل و الأكثر هو ما إذا أخذ الأقل بشرط و كان طرفا كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٨٠

للووجب بحدّه، بحيث لو زيد عليه واحد وجب الإتمام إلى الحد الآخر و لم يكف ما أتى به من العدد الأقل كما هو الحال فى القصر و الإتمام، و من المعلوم خلاف ذلك فى ما نحن فيه لأننا نعلم بأن العدد المطلوب فى باب الترح ليس مطلوبا على نحو إضرار الزيادة بالامتثال. و بعبارة أخرى لم يؤخذ بشرط لا، بل لا بشرط، فلهذا لا يعقل التخيير بين العدد الأقل و الأكثر فى هذا الباب.

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

و أما طريق تطهير البئر لو تنجس بالتغير فبمنى على فهم معنى قوله- عليه السلام- فى صحيحة ابن بزيع المتقدمة: فينرح حتى تطيب. فنقول فيه احتمالا-ن: الأول: أن المقصود بالأصالة هو حصول الطيب الذى هو الغاية بأى وجه اتفق و لو كان بتصفيق الرياح أو طول الزمان أو إلقاء الكز أو إرسال الجارى أو نحو ذلك. غاية الأمر خص الترح بالذكر لكونه مقدمة غالبيّة لحصول الطيب، و ندره حصول الطيب بالبواقي، فيكون المفاد على هذا أن ماء البئر لا يفسده شىء سوى التغير، فإذا زال التغير الموجب لنجاسته و فساده صار طاهرا.

الثاني: أن يكون المقصود حصول الطيب و زوال التغير بسبب الترح بحيث كان للترح أيضا مدخلية فكان المطهر هو زوال التغير بالترح. و بعبارة أخرى زوال التغير بواسطة الاتصال بما يخرج من المادة جديدا بالترح، فليس مطلق زواله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨١

مطهرا و لو لم يتصل بالماء الطاهر الخارج مثل زواله بالتصفيق أو بالطول أو غيرهما مما سوى الاتصال بالكر و المطر و الجارى، و أمّا الاتصال بهذه الثلاثة فالرواية ساكتة عنه، إذ من المحتمل قويا على هذا الاحتمال أن يكون ذكر الترح لأجل كونه غالبا لا لأجل الاختصاص و انحصار المطهر فى البئر به.

و بالجملة فالرواية على هذا الوجه صريحة فى نفي حصول الطهارة بما سوى الترح و هذه الثلاثة، كما أنه صريح فى حصوله بالترح، و أمّا حصوله بالثلاثة و عدمه فالرواية ساكتة عنه و لا دلالة لها لا على الثبوت و لا على عدمه.

و الانصاف عدم إمكان دعوى الجزم بشىء من الاحتمالين إذ مثل هذه العبارة ترد مختلفه فى المحاورات العرفية بحسب المقامات، فقد يكون المقام مقتضيا لكون المغيا مطلوباً لأجل الوصول به إلى الغاية بحيث يكون تمام النظر إلى الغاية كما فى قولك: كثر النظر فى العبارة حتى تفهمها، فإن من المعلوم أنه ليس لخصوص الفهم من تكرار النظر دخل، بل لو حصل الفهم بالنظر الأول حصل المقصود، و قد يكون مقتضى المقام دخالة المغيا و الغاية جميعا فى الغرض كما فى قول الطيب: كل البطيخ حتى تشبع فإن المداواة متوقفة على الشبع من أكل البطيخ لا على الشبع المطلق، و الرواية كما عرفت محتملة لكلا الوجهين صالحة لإرادة كل منهما، و ليس فى البين ما يمكن الجزم بسببه بتعيين إرادة أحدهما فلا محالة تكون مجملته، فىكون القدر المتيقن منها حصول التطهير بالترح المزيل للتغير.

و أمّا غيره فزوال التغير بنفسه أو بالعلاج ليس بمطهر لا لأجل الدليل على عدم مطهرته، بل لأجل عدم الدليل على مطهرته، فىكون الماء باقيا على النجاسة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٢

بحسب الأصل، و ذلك لإجمال الرواية و ترددها بين معنيين بأحدهما يدل على مطهرية ذلك و بالآخر على عدم مطهرته، فلا يكون دليلا على أحدهما، و المفروض عدم دليل آخر يدل على المطهرية فى ذلك فىكون مقتضى الأصل بقاء النجاسة.

و أمّا الاتصال بالكر و المطر و الجارى فهو مطهر هنا، لعموم دليل حصول تطهير المتنجس بهذه الثلاثة و لا معارض لهذا العموم فى المقام، لفرض سكوت الرواية لتردها بين معنيين على أحدهما معارض لهذا العموم و هو المعنى الأول، و على الآخر لا يعانده، لاحتمال كون الترح واردا مورد الغالب، و إن كان على هذا المعنى دليلا على عدم حصول الطهارة بغير الثلاثة.

و وجه الفرق أنه يفهم من الرواية حينئذ أن الاتصال بالماء العاصم معتبر مع زوال التغير فى حصول الطهارة، فلا يكفى الزوال بدون الاتصال بالعاصم كما فى زواله بغير الترح و الثلاثة، فيبقى أن الماء العاصم المعتبر الاتصال به هل هو عام أو هو خصوص ما يخرج من المادة بسبب الترح، ففى هذا المقام قلنا بأن الرواية لا تدل على الحصر فى الثانى لكمال قوة احتمال أن يكون تخصيص الترح بالذكر لكونه غالبا، لسهولته بالنسبة إلى إلقاء الكر فى البئر، أو إرسال الجارى فيه. و بالجملة تكون عموم الأدلة فى الثلاثة محكما لسلامته عن المعارض.

بقى الكلام فى فرع و هو أنه لو قلنا بانفعال البئر فانفعال، أو قلنا بعدم انفعاله فتغير بالنجاسة فألقى الكر من الماء الطاهر عليه لتطهيره، فما حكم البئر بعد ذلك، فهل هو محكوم بعد ذلك على القول بالانفعال بعدم الانفعال الذى هو حكم الكر، أو باق على حكم ماء البئر من الانفعال. فنقول: هنا فروض أربعة:

الأول: أن يعلم بانقلاب عنوان ماء الكر لاستهلاكه فى ماء البئر لكثرة ماء البئر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٣

الثانى: العلم بانقلاب عنوان ماء البئر إلى عنوان ماء الكزّ لقلّة ماء البئر بحيث يستهلك فى جنب الكزّ، فيبدل عنوان كونه ماء بئر بكونه ماء كزّ.

و الثالث: العلم ببقاء كلا العنوانين، لعدم استهلاك شىء من المائين فى الآخر.

و الرابع: صورة الشكّ فى الاستهلاك و عدمه فحكم صور العلم معلوم، إذ على الأوّل محكوم بحكم البئر، و على الثانى بحكم الكزّ، و على الثالث أيضا بحكم الكزّ، و ذلك لما مرّ من أنّ دليل انفعال البئر على القول به إنّما هو متعرض لحيث كونه بئرا، فمفاده عدم العصمة من حيث البئرية و هذا غير مناف لحصول العصمة من جهة عروض عنوان الكزّية، فلهذا يكون الماء الذى اجتمع فيه عنوان البئر و عنوان الكزّ معصوما بدليل الكر.

و أما حكم صورة الشك فقد يقال: إنّ استصحاب الحالة السابقة، فلو كان ماء بئر فشك فى تبدّله بماء الكزّ استصحاب الانفعال، و لو كان العكس كما لو فرض قلّة ماء البئر فى زمان إلقاء الكر عليه بحيث صار مستهلكا فى الكر، و لكن صار بعد ساعة مشكوكا بواسطة خروج الماء الجديد من مادته بمقدار يشك أنّه غالب على الكزّ أو بالعكس، فيستصحب حينئذ عدم الانفعال، و كذا استصحاب الموضوع أيضا ممكن بأن يستصحب عنوان كون الماء ماء بئر فى الأوّل، و عنوان كونه ماء كزّ فى الثانى.

و لكنّه توهم باطل، و ذلك لأنّه لو استصحب وجود ماء البئر فى هذا المكان، أو وجود ماء الكر فيه سابقا فهذا مثبت، إذ يحتاج إلى واسطة و هو الحكم بأنّ هذا الموجود فى حال الشكّ بئر أو كزّ، و لو جعل الموضوع نفس هذا الموجود و يقال بأنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٤

هذا كان بئرا أو كزّا سابقا، فالأصل بقاءه على ما كان، كان مخدوشا من جهة عدم إحراز الموضوع، إذ الموضوع للبئرية أو الكزّية هو البئر الواقعى و الكزّ الواقعى، و هذا الذى يشار إليه لم يعلم أنّه من أى الصنفين، و كذا الكلام فى استصحاب حكم الطهارة أو النجاسة إذ هو موقوف على إحراز أنّ هذا الذى يشير إليه و يجعله موضوعا للاستصحاب بئر أو أنّه كزّ، و مع احتمال أن يكون البئر معدوما مستهلكا و لو بالنظر العرفى كمعدومية الدم و استهلاكه فى ماء البحر لا يمكن استصحاب الحكم.

و أمّا أصالة الانفعال من باب قاعدة المقتضى و المانع فمخدوشة هنا كبرى و صغرى، أمّا الكبرى فلاّنا لو سلّمنا بعد إحراز كون الملاقاة فى الماء مقتضيا للتنجيس و مؤثرا فيه لو لم يمنعه مانع أنّه لو شكّ فى وجود المانع و هو الكزّية و عدمه فالأصل عدم المانع، لكن لا نسلم كون الملاقاة فى ماء البئر مقتضيا و الكزّية مانعا، و الأخبار التى يستفاد منها ذلك لا يدل عليه هنا إذ مصبها الماء الراكد فلا- يشمل غيره، و أمّا الصغرى فلاّنا و لو سلّمنا عموم الأخبار المذكورة للمقام لكن لا نسلم القاعدة المذكورة و هو كلّما كان المقتضى محرزا و المانع مشكوكا يبنى على عدم المانع فيترتب الأثر على المقتضى، و ممّا ذكرنا تبين لك أنّ الأصل فى صورة الشكّ قاعدة الطهارة.

[فيما ثبت به نجاسة ماء البئر]

(قوله دام ظله: «مسألة ٦: يثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم و بالبيّنة و بالعدل الواحد على اشكال لا يترك فيه الاحتياط و بقول ذى اليد و إن لم يكن عادلا، و لا يثبت بالظن المطلق على الأقوى إلى قوله: مسألة يحرم شرب الماء»).

أقول: أمّا العلم فلا إشكال فيه. و أمّا البيّنة فاعتبارها بقول مطلق مسلم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٥

عندهم، و هو كذلك لحصول العلم لمن تتبّع موارد حجّية قولها كما فى ثبوت المدعى فى المرافعات من قوله: البيّنة على المدعى، و سائر الموارد أنّ التصريح بتلك الموارد فى الأخبار كان من باب المثال و أنّه لأجل كونه حجّة فى نفسه فى كل مقام.

و أمّا قوله فى خبر مسعدة بن صدقة: «و الأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين لك أو تقوم بها البيّنة» (١) فإنّه و إن كان يظهر منه أنّ

البيئته غير العلم لكن ليس بصريح في إرادة العدلين، بل الظاهر منه الحجته كما في قوله تعالى لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ «٢».

و أمّا العدل الواحد فحججه قوله في الأحكام مسلمة و في الموضوعات محل للإشكال، و المناط وجود العموم و الإطلاق في البين بحججه قوله ليؤخذ به فيرجع في كل موضوع مشتبه إليه إلّا ما خرج بالدليل، لكن الكلام في وجود هذا العموم و الإطلاق.

و أمّا آية النبأ فهي و إن كانت في الموضوعات إلّا أنّ الاستشهاد بها متوقف على حجية المفهوم، و قد حقق في الأصول الإشكال فيها و ليس في الأخبار ما كان عاما لباب الموضوعات أيضا و إنّما هي واردة في باب الأحكام.

و أمّا قول ذي اليد فهل هو حجة مطلقا حتى لو أخبر ذو اليد بكون اللباس من غير المأكول لم يجز الصلاة فيه، و هكذا في جميع الأشياء المربوطة بما يكون تحت يده قبول قوله لازم، أو هو مخصوص ببعض الموارد الخاصة كباب الطهارة و النجاسة و الوقت مثلا، و هل المدرك في أصل حججه ما ذا هل هو الدليل اللبّي

(١)- الوسائل: ج ١٢ ص ٦٠، ح ٤.

(٢)- سورة الأنفال، الآية: ٤٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٦

حتى يقتصر على القدر المتيقن أو الدليل اللفظي الغير المشتمل على العموم الشامل لجميع الموارد، أو الدليل اللفظي العام لجميعها لا بدّ في تعيين جميع ذلك من التتبع و المراجعة إلى كتب الأصحاب - قدس الله أسرارهم.

نعم السيرة جارية في باب الملك على جعل اليد أمانة عليه و ورد في الأخبار ما يدلّ على جواز الشهادة بالملك بمجرد إحراز اليد، لكن الكلام في قبول قول صاحب اليد و حججه و أمارته في جميع الأخبار المتعلقة بما في تحت يده أو بعضها حسب ما دلّ عليه الدليل، ثم بعد عدم وجود الأمارات و الظنون الخاصة التي لها دليل خاص لا يجوز الاعتماد في الطهارة أو النجاسة على الظن المطلق بأحدهما، إذ الأصل الأولى على ما قرّر في محله حرمة العمل بالظن و التعيّد به، و مقدّمات الانسداد على القول بتاميتها جارية في الأحكام دون الموضوعات كما هو واضح مضافا في طرف النجاسة إلى قوله - عليه السّلام - في خبر الطير: حتى يعلم في منقاره دما، و الخبر المشهور: كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر.

و لو أخبر ذو اليد بالنجاسة و البيئته بالطهارة فهل المقدم أيهما؟ يبتنى ذلك على مراجعة المدرك لحججه قول ذي اليد، فإن كان دليلا لبيا أو لفظيا لا - عموم له لما إذا كان على خلافه أمانة أخرى، بل كان مقيدا بما إذا لم يكن في البين أمانة أخرى كان المقدم هو البيئته، إذ على الأول يكون القدر المتيقن من الدليل اللبّي على حجية قول ذي اليد غير هذا المورد، و على الثاني يكون دليل حجية البيئته واردة على دليل حجية قول ذي اليد.

و لو كان دليلا لفظيا عاما، فالمقام من باب تعارض الحجيتين و الأمارتين فيرجع إلى قاعدة تعارض الحجيتين من التساقت و الرجوع إلى الأصل و هو هنا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٧

الطهارة، و عبارة المتن في هذا الفرع من قوله قدمت البيئته ظاهرة في الأول، أعنى:

طرح ذي اليد خاصة، إذ لو كان مبتيا على التساقت كان حقّ العبارة أن يقال: يبنى أو يحكم على الطهارة.

و إذا تعارض البيئتان فإن علم أنّ بيئته الطهارة مستندة إلى الأصل ففي الحقيقة ليس في قبالة بيئته النجاسة حينئذ سوى الأصل فيكون مقدّمة لا - محالة، و إن كان مستندة إلى العلم كان من باب تعارض الحجيتين و القاعدة تساقطهما، ثم يرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما و يبنى على الطهارة.

و لو كان في إحدى البيئتين جهة رجحان كأن يكون أوثق أو أعدل من الأخرى أو كان في أحد الطرفين عدلان و في الآخر ثلاثة أو

أربعة، أو أخير أحدهما عن الحسّ و الآخر عن الحدس، فهل الأصل الأولى حينئذ مع قطع النظر عن التعبد من الشرع تقديم الأقوى أو هو التساقط؟

الحق هو الثاني وذلك لأنّ مناط الحجية قد جعل في الدليل نفس العدالة و هو موجود في كلا الطرفين و الزيادة التي اختصت بأحدهما خارجة عن المناط.

و بعبارة أخرى موضوع الحجية في الدليل هو الكاشفية، فالأكشفية ملغى، فشمول دليل الاعتبار لهما على السواء و لا- يكون في أحدهما أظهر منه في الآخر، فتكون القاعدة هو التساقط.

نعم بالنسبة إلى الثالث حجيتها محفوظة لأنهما يتسالمان في المدلول الالتزامي، أعني: نفى الثالث، و إنّما تعارضهما في المدلول المطابقي فالأصل المخالف لهما مطروح كما لو قام أحدهما على الوجوب، و الآخر على الاستحباب، و كان مقتضى الأصل هو الإباحة المصطلحة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٨

نعم لو أمكن دعوى الجزم بأنّ بناء العقلاء الثابت في باب الظواهر اللفظية من تقديم الأقوى ظهورا على غيره ثابت في غير هذا الباب أيضا كان هو الحجّة، و لكن الانصاف عدم إمكانه و القدر المتيقن من بنائهم باب الألفاظ فقط، فتبقى حجية الأقوى في غيره مشكوكة، و عدم الدليل كاف في إثبات عدم الحجية، فإنّ الحجية الفعلية عند التعارض كالحجية الابتدائية، فكما أنّ الثانية محتاجة إلى الدليل و مع عدمه ثابت العدم، فكذا الأولى، و حينئذ فيتساقتان بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي و يرجع إلى الأصل المطابق لأحدهما كالطهارة في ما نحن فيه.

ثمّ يعلم ممّا ذكرنا في الطهارة و النجاسة الحال في الكزبية فهي أيضا تثبت بالعلم و البيّنة بلا كلام، و ثبوتها بقول صاحب اليد غير معلوم، و بالعدل الواحد محلّ الإشكال.

و أمّا قبول إخبار صاحب اليد في النجاسة و إن كان فاسقا فقد استدل له:

أولا: بأصالة صدق المسلم خصوصا في ما بيده و في ما لا يعلم إلّا من قبله.

و فيه أولا: على فرض تماميته لا اختصاص له بذي اليد، بل يجري في أخبار المسلم بالنسبة إلى ما في يد غيره، فليس لعنوان صاحب اليد بخصوصه مدخل في ذلك، و ثانيا: نطالب بدليل حجية هذا الأصل و وجه اعتباره، و أمّا عنوان أنّه لا يعلم إلّا من قبله فهو و إن كان يدل على القبول فيه في خصوص خبر المرأة بما في رحمها آية و لا يحلُّ لهنَّ أن يكتمنَّ ما خلق الله في أرحامهنَّ إلّا أنّه ليس على القبول في غير هذا المورد دليل.

و ثانيا: بالسيرة المستمرة القاطعة، و فيه أنّه لا بدّ في السيرة من كونها سيرة المسلم بما هو مسلم و لا تكون ناشئة عن تقليد، و يحرز اتّصالها بزمان المعصوم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٩

لتوقّف كشفها عن رضاه- عليه السلام- على ذلك، و لهذا حصول الجزم بالسيرة في غاية الندرة و الصعوبة كالإجماع على الكشف، و الإنصاف عدم إمكان الجزم بها بهذا الوصف في المقام أيضا لقوة احتمال أن يكون استنادهم في القبول إلى تقليد المجتهد.

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

و فيه أنّ الفحوى بمعنى الدلالة اللفظية كما في قوله فلا تقلُّ لهما أفّ منتفية في المقام قطعا، فالحاصل فيه هو الأولوية و هي إن انتهت إلى القطع كانت حجة، و إلّا فليست إلّا قياسا و استحسانا عقليا و الانصاف عدم القطع من الأولوية في المقام.

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

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٢، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٠

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

وخامسا: بصحيفة العيص بن القاسم سئل الصادق - عليه السلام - عن رجل صلى في ثوب رجل أياما ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلى فيه فقال: لا يعيد شيئا من صلاته. وتقریب الاستدلال أن الظاهر أن السائل كان من المفروغ عنه عنده مقبولية قول ذي اليد، فلماذا لم يسأل عن الصلاة المستقبلية لعلمه بعدم صحتها حسب ما هو مفروغ عنه عنده، وإنما سأل عن الصلوات الماضية التي صلاها قبل العلم بالإخبار، لاحتمال أن تكون صحيحة من جهة الجهل في حالها بقول ذي اليد والإمام - عليه السلام - قرره على هذا وأجاب بأنه لا يعيد، يعنى صلاته صحيحة، لكونه جاهلا في حالها وإنما أخبر ذو اليد بعد تمامها، فحال هذا الإخبار لا يزيد عن حال العلم فكما لو علم بالنجاسة بعد الصلاة لا يضر بصلاته، فكذا ما هو قائم مقام العلم من إخبار ذي اليد، لكن يمكن أن يقال عليه بأنه لا يظهر من كلام السائل المفروغية المذكورة، بل الظاهر منه أنه حصل له العلم بالنجاسة بسبب إخبار صاحب الثوب كما هو الغالب، فسؤاله من جهة حصول العلم لا من جهة موضوعية إخبار ذي اليد عنده.

فعلى هذا لا يستفاد من كلام الإمام التقرير المذكور، فمعنى الجواب أنه لا يلزم إعادة شيء من صلاته بواسطة هذا العلم الحاصل له بالإخبار المذكور، لأنه كان في حال الصلاة جاهلا بالنجاسة، فحصول العلم من قوله وعدم حصوله سيان، فهذا دليل على ما يفتون به من أن الجهل بالنجاسة في حال الصلاة غير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩١

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

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ١٩١ □

وسادسا: بالنهي عن الاعلام في خبر عبد الله بن بكير «سئل الصادق - عليه السلام - عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلّى فيه وهو لا يصلى فيه؟ قال: لا يعلمه ذلك، قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد» (١) فإن النهي عن الإعلام ظاهر في أن الإعلام على تقدير وقوعه مقبول وأماره على النجاسة، والاشكال بأنه قد حكم في ذيل هذا الخبر بالإعادة على تقدير الإعلام وهو مخالف لما جزموا به من أن العلم الحاصل بعد الصلاة بثبوت النجاسة في حالها غير موجب للإعادة، فإن حال الإخبار المذكور ليس أقوى من العلم قطعا. مدفوع بإمكان الحمل على صورة كون الإعلام واقعا في أثناء الصلاة لا بعد تمامه وإن كان خلاف الظاهر من الرواية.

وسابعا: بما في الحدائق من أنه ورد النهي عن السؤال في بعض الأخبار الواردة في الجبن حيث إنه أعطى الخادم درهما وأمره أن يبتاع به من مسلم جبنا ونهاه عن السؤال (٢)، إذ لو لا قبول قوله لم يكن وجه للنهي المذكور.

[في حكم شرب ماء البئر النجس]

مسألة ١٠: «يحرم شرب الماء النجس إلّا في الضرورة و يجوز سقيه للحيوانات، بل و للأطفال أيضا».

لا إشكال في الحكم الأول، أعنى: حرمة الشرب. و أما الثاني: أعنى: جواز الإشراب للحيوان و الطفل فوجهه أن النهي عن الشرب لا إشكال في اختصاصه بالمكلف دون غيره، فلو شرب الطفل الماء النجس بنفسه فلا إشكال في عدم

(١)- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٦٩، ح ٣.

(٢)- المصدر نفسه: ج ١٧، ص ٩٢، ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٢

حصول مخالفة لهذا النهي، و أما إشراب المكلف إياه مع فرض عدم مبغوضيته نفس الشرب فمبغوضيته مبنيّة على إحراز أن شرب الماء النجس أصل وجوده في الخارج مبغوض الشارع، إذ حينئذ يعلم أنه كما يطلب من المكلف عدم إيجادها، كذلك يطلب منه أن لا يصير دخيلا- في وجوده كما أن هذا هو الحال في القتل، فإننا نعلم أن أصل وجوده في الخارج مبغوض للشارع، فكما يحرم على المكلف إيجادها بنفسه، كذلك يحرم عليه مداخلته في وجوده تسيبيا، كما لو أرسل السبع على إنسان ليقتله، بل يجب عليه حفظ النفس و دفع ما تهيا من أسباب قتل شخص و لو من غير قبل المكلف، و لكن هذا غير محرز في المقام، إذ لم يعلم مبغوضيته الشرب للماء النجس بالنسبة إلى الطفل و الحيوان لاحتمال أن يكون مفسدته مختصة بالمكلف دون غيره، فإن المفسدة إنما يستكشف عنه عندنا بالنهي و هو مخصوص بالفرض بالمكلف.

و حينئذ فيحتمل أن تكون المفسدة الحاصلة منه عامة للطفل و الحيوان، و وجه عدم النهي بالنسبة إليهما عدم قابليتهما للتكليف فيكون داخلا في العناوين المحرمة التي أصل وجوده في الخارج مبغوض الشارع، و يحتمل أن تكون المفسدة خاصة بالمكلف كانهي فلا يكون الإشراب لغير المكلف حراما، فإذا لم يحرز الاحتمال الأول بقي على أصل الإباحة، و لعل شرب المسكر من قبيل الأول فإنه ربما يستفاد من حال الشارع و اهتمامه في النهي عنه عموم مبغوضيته حتى بالنسبة إلى الأطفال و الحيوانات، و مثل الكلام في الشرب للماء النجس الكلام في شرب كلّ منتجس و أكله، و مثله أيضا الكلام في إلقاء الصائم في الماء بحيث صار مرتسا فيه فإنه قد يقال أيضا بجوازه فإن الارتماس العمدي كان محرّما على الملقى و الملقى و لم يصدر منهما و لم يرد النهي عن إيجاد الارتماس بالنسبة إلى الغير.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٣

[القسم الخامس في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر و الأصغر]

إشارة

قوله- دام ظلّه:- فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث، و كذا المستعمل في الأغسال المندوبه، و أما المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته و رفعه للخبث، و الأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضا و إن كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه، و أما المستعمل في الاستنجاء ..

أقول: قد استدل لعدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر برواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام- أنه قال: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل، و قال: الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه و أشباهه، و

الماء الذى يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده فى شىء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به «١».

الظاهر أن قوله أوّلاً: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل إجمالاً، و قوله ثانياً: الماء الذى يغسل إله تفصيل هذا الإجمال و شرح المراد منه، و ليس فى سند هذه الرواية إلا أحمد بن هلال الذى رمى بالغلو تارةً و بالنصب أخرى، يعنى: كان فى بعض زمانه غالياً، ثم رجع و صار ناصبياً، لكن ذكر شيخنا المرتضى - قدس سرّه - قرائن، فالحق الرواية بسببها بالصحيح.

منها: رواية بنى فضال عنه و قال فى حقهم المعصوم خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

(١) - الوسائل: ج ١، باب ٨، من أبواب الماء المضاف، ص ١٥٢، ح ١ و ١٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٤

و منها: وجود هذه الرواية فى الكتب المعتمد عليها.

و منها: اعتماد القميين عليها كالصدوقين و ابن الوليد و سعيد بن عبد الله و قد عدّوا ذلك من أمارات صحّة الرواية باصطلاح القدماء، و ذكر فى مقام تأييد المطلب شيخنا المرتضى - قدس سرّه - عقيب هذه الرواية روايات أخرى.

منها: ما ورد من النهى عن الاغتسال بغسالة الحمام معللاً بأنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم إله.

و منها: الصحيح عن ابن مسكان قال حدثنى صاحب لى ثقة أنّه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق و يريد أن يغتسل و ليس معه إناء و الماء فى وهدّة فإن هو اغتسل رجع غسله فى الماء كيف يصنع؟

قال: ينضح بكف بين يديه و كفا من خلفه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله، ثم يغتسل «١». فإنّه - عليه السلام - قرّر السائل على ما تخيّل من محذورية رجوع الغسالة فى الماء فذكر علاجاً لدفع هذا المحذور، و ما ذكره فى مقام العلاج و الحيلة يحتمل وجهين: الأوّل: أن يكون المراد نضح الأرض من الجهات الأربع إذ ذلك يوجب سرعة جذب الأرض للماء قبل أن يصل إلى الوهدة. و الثانى: أن يكون المراد نضح البدن من الجهات ليكون ذلك موجبا لوصول الماء إلى البدن بسرعة قبل رجوع الماء فى الوهدة. و الجواب عن الكلّ أنّ الكلّ محمول على الغالب من اشتمال بدن الجنب على نجاسة عينيه و كون ماء الغسل قليلاً، فلا إطلاق لها حتّى يخصص به

(١) - الوسائل: ج ١، باب ١٠، من أبواب الماء المضاف، ص ١٥٧، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٥

إطلاقات جواز رفع الحدث بالماء، فتبقى الإطلاقات سليمة عن المقيّد و المخصص.

بل يمكن أن يقال: بأنّ رواية عبد الله بن سنان مضافاً إلى عدم كونها ظاهرة فى عدم الجواز ظاهرة فى الجواز، و ذلك لأنّ قوله فيها: لا - بأس بالوضوء بالماء المستعمل، ظاهره رفع البأس من الاستعمال فى رفع الحدث من حيث كون الماء مستعملاً، فلا ينافى خروجه عن القابلية من جهة أخرى، فلا بدّ من حمل قوله: الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه على بيان مورد طرؤ المانع فى الماء من جهة أخرى و هى: صيرورته بالاستعمال نجساً، فحينئذ يسقط عن القابلية لا من جهة الاستعمال، بل من جهة النجاسة، فهذا يدل على جواز الوضوء فى موضع لم يكن نجساً و إن صار مستعملاً، كما فى صورة كون بدن الجنب خالياً عن النجاسة فى حال الغسل، و كما فى المثال الذى مثله - عليه السلام - بقوله:

و الماء الذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده فى إناء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به، و لهذا وصف الإناء بقوله: نظيف لئلا تطرأ النجاسة على الماء من جهة نجاستها.

و بالجملة يظهر من ملاحظة الرواية بصدورها و ذيلها أنّ المراد رفع المانع من حيث الاستعمال ما لم يطرأ مانع آخر، فيكون الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مع الخلو عن النجاسة مشمولاً للفقرة الأولى دون قوله في الفقرة الثانية: أو يغتسل به من الجنابة، و على هذا فيكون مقتضى العمومات و هذا الخبر هو الجواز.

ثمّ على القول بالمنع و عدم الجواز يكون هنا فروع:

الأول: إنّ الماء المغتسل به أو المستعمل في رفع الحدث الأكبر و إن كان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٦

بحسب اللغة عاما لمثل الحوض الكبير، بل و ماء البحر و الجارى و إن اغتسل فيها شخص واحد، لكنّه منصرف عنها و ظاهر في الماء القليل و إن كان الاستعمال على نحو الارتماس، و كما أنّ لفظ السؤر بمعنى ما بقى بعد الشرب و إن كان بحسب اللغة عاما، لكن يتبادر منه القليل، كذلك ما زاد من ماء الغسل، و الباقي منه أيضا لا يطلق على الماء الكثير الذى اغتسل فيه و إن اغتسل فيه فى كلّ يوم أشخاص كثيرة كحوض الحمام، و منشأ هذا الانصراف و التبادر غير معلوم.

الثانى: على القول بالمنع ما ينتضح من البدن حين الغسل و يترشح إلى ظرف الماء لا- يمنع الغسل بمائه، إذ القطرات الواقعة فيه مضمحلة فى جنب الماء الموجود فيه، فلا يقال إنّ الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، و هذا واضح. إنّما الكلام فى ما إذا كان الماء مخلوطا من الماء الغير المغتسل به و الماء المغتسل به بحيث لم يضمحل أحدهما فى جنب الآخر، فالمنع بالنسبة إلى هذا الماء و عدمه مبيان على أنّ الظاهر من قوله: لا تتوضأ من الماء الذى يغتسل به، أنّ الاغتسال و التوضؤى بهذا الماء غير جائز مطلقا و إن كان مع الضميمة و لم يكن مستقلا و منحصرا، أو هو المنع عن الاغتسال و التوضؤى به على وجه كان هو وحده و لم يكن معه غيره.

فيمكن أن يدعى مدع ظهور الرواية فى المنع عن الغسل و الوضوء بهذا الماء منحصرا و مستقلا، و لا يرد عليه ما لو اغتسل بعض البدن بالماء المستعمل و بعضه بغيره، فإنّ هذا مشمول للخبر قطعا، و على هذا لا يشمل عدم الاستقلال، إذ حينئذ بعض الأعضاء المغسولة بالماء المستعمل كان مغسولا- به وحده، فهو و إن كان غير مستقل بالنسبة إلى تمام الغسل، لكنّه بالنسبة إلى البعض المغسول به مستقل، و الخبر يمنع عن استعمال هذا الماء وحده و بالاستقلال فى الغسل و الوضوء كلا أم بعضا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٧

و كذا لا- يرد عليه أنّ الماء الذى يغسل به الثوب الذى هو رديف فى الخبر لهذا الماء يراد به الأعم قطعاً، لعدم جواز التوضؤى و الاغتسال بالمركب من غسله تطهير الخبث و غيرها، إذ للقائل أن يقول: المانع هنا سراية النجاسة من الجزء النجس من الماء إلى الطاهر منه، و إلّا فلو كان الجزء الطاهر محفوظ الطهارة مع اختلاطه بالجزء النجس لم يفهم من الرواية عدم جواز الوضوء منه، إذ الظاهر منه صورة الانحصار و الاستقلال.

و إن شئت قلت: إنّ الممنوع رفع الحدث بالماء المستعمل، و الاستعمال مع الضميمة ليس رفعا للحدث بالمستعمل، بل المجموع منه و من غيره رافع للحدث.

و كيف كان فالظاهر هو التعميم، إذ قولنا: لا يصح الوضوء و الغسل بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر معناه عدم الصحّة مطلقاً، لا عدم الصحّة بهذا الماء وحده.

الثالث: على المنع هل المراد بالمستعمل ما ذا، فهل المراد به هو الماء المجتمع بعد تمام الغسل، أو يشمل الماء المستعمل فى غسل الأجزاء، فلا بدّ من غسل كل جزء بالماء الجديد، و على تقدير التعميم فهل يشترط الانفصال فما لم ينفصل لم يكن مستعملاً، فلهذا يجوز استعمال الماء الذى غسل به جزء من الرأس فى غسل جزء منه أو من الرقبة بشرط أن يكون ذلك بتسرية اليد الماء من موضع إلى موضع بدون الانفصال.

و أمّا الطرف الأيمن فهذا الماء الذى غسل به الرأس لا يجوز استعماله فيه و إن كان بالتسرية، إذ يعدّان محلين، فالماء قد انفصل من

أحدهما إلى الآخر أو يشترط غسل تمامية المقصود غسله بمعنى أنه لو قصد غسل الرأس و الرقبة، فعند

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٨

تمام غسلهما لا يجوز استعمال ما زاد من ماء غسلهما في الطرف الأيمن، و لو قصد غسل مجموع الرأس و الرقبة و الطرف الأيمن بما يغترفه يجوز استعماله بعد الرأس و الرقبة في الطرف الأيمن و لا يجوز بعده في الطرف الأيسر، و اختار هذا شيخنا المرتضى - قدس سره.

و الحق أن يقال: إن الرواية ليست مقيدة لأدلة الغسل و مغيرة لمدلول تلك الأدلة بالنسبة إلى الغسل الأول.

بيان ذلك: أن لنا في المقام طائفتين من الأدلة، الأولى: مطلقات الأمر بالغسل، و أنه يحصل بكل ماء بأي وجه، فإنه يقع الغسل بكيفيات متعددة منها استعمال ثلاث غرفات، و الأخرى استعمال غرفتين بأن يستعمل الأولى في الرأس و الرقبة و أخذ الزائد للطرف الأيمن و ما بقي منه و الطرف الأيسر بالغرفة الأخرى، و إلى غير ذلك من الأنحاء، و الطائفة الأخرى هذه الرواية.

فنقول: من الظاهر أن الرواية ليست بصدد تعليم كيفية الغسل و أنه يقع بنحو خاص و لا- يكفى وقوعه بأي نحو، بل الظاهر منه أن الغسل الأول إذا وقع بالماء بأي نحو وقع من غير تعرض لنحو وقوعه فلا يجوز بعده استعمال ماءه في رفع حدث آخر، فهو متعرض للاحداث الأخر غير ما يكون المكلف بصدد رفعه في الابتداء، سواء كان الحدث الآخر لهذا الشخص أو لشخص آخر، و سواء كان المستعمل في رفع حدث آخر هو ما يجتمع من ماء الغسل الأول عند تمامه أو ما يستعمل في غسل جزء واحد منه.

فمحصّل معنى الرواية أن الماء الذي يغتسل به المكلف لا يجوز استعماله كلا و لا جزءا في غسل آخر، و الوضوء لهذا المكلف و لغيره فهو عن هذا الغسل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٩

الابتدائي ساكت، فيكون إطلاق الطائفة الأولى من الأدلة بالنسبة إليه محفوظا.

نعم هو مقيد له بالنسبة إلى رفع حدث آخر من حيث إنها بإطلاقها شاملة للماء المستعمل في رفع الحدث الأول و غيره، و هذا يخصصها بالثاني.

و بعبارة أخرى: الماء قبل الاستعمال في الغسل كان خارجا من موضوع المنع بلا إشكال، فإذا اشتغل المكلف بالغسل فهو قد اغتسل بماء لم يغتسل به إلى هذا الحين من الجنابة، و بعد فراغه يصير الماء من أفراد المستعمل، و أما حين الاشتغال فماء الغسل داخل في موضوع المستعمل، و محط لنظر الرواية بالنسبة إلى حدث آخر كان لهذا المغتسل أو لغيره، و خارج عن الموضوع و غير منظور للرواية بالنسبة إلى المغتسل في هذا الغسل، ثم لا أقل من الشك في دخول الغسل الأول في مدلول الرواية، فيكون أصالة الإطلاق لإطلاقات جواز رفع الحدث بكل ماء محكمة.

و بعبارة أخرى نقطع بورود التقييد على هذا الإطلاق، و هذا الإطلاق بالنسبة إلى أجزاء الغسل الأول و أفراد الأغسال و الوضوءات المتأخرة ثابت، و التقييد الوارد عليه بالنسبة إلى الأفراد المتأخرة ثابت و بالنسبة إلى أجزاء الغسل الأول مشكوك، فيبقى الإطلاق بالنسبة إليها بحاله، هذا هو الكلام في المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

[الكلام في غسالة الاستنجاء]

إشارة

و أما غسالة الاستنجاء و لو من البول التي بنوا على طهارته، و لو قيل بنجاسة غيرها من الغسالات، قد ادعى الإجماع على عدم رافعيته

للحدث، و المدرك لذلك هو رواية ابن سنان المتقدمة بناء على أنّ كلمة «أشباهه» الواقعة فيها في قوله - عليه السلام -: «و الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه و أشباهه»

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٠

عطف على الضمير المجرور، و العطف عليه بدون إعادة الجار واقع كما فى «صلى الله عليه و آله»، و هذا أولى من كونه عطفا على الوضوء المستفاد من قوله: «لا- تتوضأ منه» حتى يكون المراد به الغسل، لكونه أقرب إلى الضمير، فيكون المراد منه أشباه الماء الذى يغسل به الثوب، و الماء الذى يغتسل به من الجنابة، و أشباه الأول كل ماء يستعمل فى رفع الخبث عن غير الثوب، و أشباه الثانى كل ماء يستعمل فى رفع الحدث الأكبر غير الجنابة، فيكون ماء الاستنجاء داخلا فيه لكونه من أشباه الماء الأول فيشملة قوله: «لا تتوضأ». و يمكن أن يناقش فيه بأنه على القول بطهارة الغسالة هذا تام، إذ يتعين حينئذ أن يكون وجه المنع عن رفع الحدث بالمستعمل فى غسل الثوب هو نفس الاستعمال فى رفع الخبث، إذ حينئذ يشمل أشباهه لماء الاستنجاء.

و أما على القول بنجاستها فلا يعلم أنّ المنع من جهة نفس الاستعمال أو من جهة كونه نجسا بالاستعمال، إذ لا شاهد على أحد هذين لا فى الخبر و لا من الخارج فكلاهما محتمل.

و حينئذ فلا يعلم أنّ كلمة «الأشباه» تشمل لماء الاستنجاء أو لا، إذ لو كان جهة المنع النجاسة فالمراد بأشباه هذا الماء ما كان شبيها به من جهة النجاسة، و ماء الاستنجاء و إن كان شبيها به من جهة الاستعمال فى رفع الخبث، لكنّه غير شبيه من جهة النجاسة لكونه طاهرا، فتكون الرواية من حيث شمولها لماء الاستنجاء مجمل، فتكون الإطلاقات الدالة على جواز رفع الحدث بكل ماء محكمة، هذا.

و أما ماء الغسالة فى غير الاستنجاء فقد اختلف فى طهارته و نجاسته على

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠١

أقوال، ثالثها: التفصيل بين الغسلة التى تعقبها طهارة المحل فيطهر، و ما قبلها فلا يطهر، كما هو صريح الطباطبائي - قدس سره - فى المنظومة حيث قال:

و طهر ما تعقبه طهر المحل عندى قوى و على المنع العمل

و رابعها: التفصيل بين الغسل المزيل للعين و ما بعدها بنجاسة الأولى و طهارة الثانية، و أما أخبار الباب:

فمنها: عمومات انفعال الماء القليل التى قيل إنّها تبلغ الثلاثمائة، و هى غير دالة من حيث إنّ مصبها ما إذا وردت النجاسة على الماء فلا حظ، و ليس فيها ما كان له الإطلاق من حيث كون الماء واردا أو مورودا أو كان الملاقاة عرضية، فلا دلالة فيها لا على الطهارة و لا على النجاسة فى مثل الغسالة التى هى واردة على النجاسة.

و أما الأخبار التى علق عدم تنجيس الماء فيها على الكرية الدالة مفهوما على نجاستها عند القلة مثل قوله: «الماء إذا كان قدر كز لم ينجسه شىء» فإن قلنا بعدم المفهوم لها كما هو المختار، فهى أيضا غير دالة، و إن قلنا بثبوته، فالإنصاف لدالتها على النجاسة.

و تقريب الدلالة أنّه لا شك أنّ للعرف استقذارا يعبر عنه بالفارسية (دل هم خورد گى) و قدرا و قليلا و كثيرا، و لهذا لو وقع قدر فى ظرف صغير للماء يتفرّط طبعه عن هذا الماء، و لو وقع فى البحر لا يجتنب بسببه عن ماء البحر، غاية الأمر ورد تحديد القلة و الكثرة من الشرع، فالماء البالغ بمقدار الأمان الخاصة حكم الشارع بكونه فى حكم ماء البحر، و خطأ نظر العرف حيث يراه قليلا، و كذا بعض الأشياء لا يراه العرف قدرا، بل يراه فى كمال اللطافة كبدن المرأة الفرنجية فخطأه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٢

الشرع و أعلمه بكونه قدرا، و بعض الأشياء يراه قدرا كماء الأنف مثلا، فتبته الشرع على خطأ نظره و أنّ حال هذا الماء حال العرق، فكما لا يكون العرق قدرا، فكذا ماء الأنف.

و أما طريق الاستقذار و تأثير القدر، فلم يرد له كيفية خاصة من الشرع لا فى هذه الأخبار و لا فى غيرها، فهذا موكول إلى نظر العرف،

ولا إشكال أن في التأثير والتأثر عند العرف سواء في الاستقذار أم في غيره يعتبر الملاقاة والمماسة، فبمجرد المجاورة بدون المماسة لا تأثير كما نشاهد في الآلة القاطعة فإنها لا يقطع الشيء بمحض القرب المكاني، بل لا بد من المماسة، وكذا لا يستقدرون عن الشيء بمجرد قرب المسافة المكانية بينه وبين القدر، بل يرون توقف تأثيره على الملاقاة، لكن لا يفرق في الملاقاة بين علو المؤثر وعلو المتأثر وكونهما في عرض واحد.

وحينئذ إذا قال له الشرع: الدم قدر، فهو وإن اكتسب مجهولا وهو قذارة الدم، لكن يحمله بعد العلم بقذارته من الشرع على طريقة نفسه من القذارات، فيفهم من القول المذكور أنه إذا لاقى شيئا ينجسه، سواء كان بالورود عليه، أو بورود شيء عليه، أو بالملاقاة في العرض، كما لو قيل له: السكين تقطع اليد، يفهم أنه إذا لاقى و صار مماسا لليد يقطعها من غير فرق بين الأنحاء المذكورة. والحاصل أن قوله - عليه السلام - في هذه الأخبار «لا ينجسه شيء» الذي يصير في طرف المفهوم: ينجسه شيء، محمول على طريقة العرف في التأثيرات والتأثرات عند نفسه، وبحسبها لا فرق بين الوارد والمورد، فيشمل المفهوم ماء الغسالة، فإنه قليل لاقاه النجس.

وأما حيث إن لمفهوم هذه القضية عموم أو أنه موجبه جزئية، فلا ربط له

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٣

بالمطلوب، تفصيله أنه قد اختلف الأنظار في أن مفهوم هذه القضية هل هو موجبه كلياً أو جزئية، فذهب شيخنا المرتضى - قدس سره - إلى الأول والشيخ محمد تقي في تعليقه على المعالم إلى الثاني، والحق مع الثاني.

والأول فرع كلامه على أمرين: أحدهما: ما بنى هو - قدس سره - عليه في القضايا الشرطية من كون «إن» و «إذا» مفيدة لكون التالي علّة منحصرة للجزاء، فإنه على هذا يكون مفاد القضية أن الكرية علّة منحصرة للجزاء وهو عموم «لا ينجسه شيء».

وعلى هذا لا مفرد ولا مخلص من القول بعموم المفهوم، وذلك لأنه إذا كان العموم حاصلًا من علّة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلّة انتفاء جميع أفراد هذا العموم، فإن العموم عبارة عن نفس الآحاد، فلو كان في بعض الآحاد علّة أخرى للحكم فلم يتحقق العموم بعلّة هذه العلّة، بل بعض أفرادها، وبعضها الآخر بعلّة العلّة الأخرى، فالعلّة للعموم معناها هو العلّة لكل واحد واحد من الآحاد. ثم إذا كان هذا الذي هو علّة لكل واحد واحد علّة منحصرة للعموم، فمعنى ذلك أنه لم يكن لشيء من الآحاد علّة أخرى سواها، و إذن فيفيد انتفائها انتفاء جميع الآحاد لامتناع المعلول بدون العلّة، فإذا كان مفاد «إذا» حصر العلّة لعدم تنجيس كل واحد واحد من آحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكرية، فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكرية، وعدم تنجيس الدم له إلى الكرية، وكذا عدم تنجيس الغائط له، وكذا إلى آخر النجاسات، إذ لو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حدّ كتر، لا يصدق أن الماء الكتر لا ينجسه شيء من النجاسات لأجل أنه كتر،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٤

بل يصدق أن بعضها لا ينجسه لأجل ذلك، وبعضها لأجل شيء آخر.

ثم إذا كان مفاد «إذا» حصر العلّة فلا بد أن لا يكون لعدم تنجيس واحد من النجاسات للماء سبب آخر سوى الكرية، ومعنى ذلك كون الماء القليل متنجسا بجميعها، لكن الكلام في صحّة المبنى، إذ لا يجزم بأن معنى «إذا» كون التالي علّة منحصرة، بل غاية ما يقال إنه مفيد لترتب تحقق الجزاء على ترتب الشرط، لكن ذلك يجمع مع كون الشرط جزءاً أخيراً للعلّة، فلا اقتضاء فيه لكونه تمام العلّة فضلاً عن إفادة كونه علّة تامّة منحصرة.

والثاني: أنه على القول بالمفهوم لو كان عموم استغراقى في المنطوق أعم من كونه في جانب الموضوع أم المحمول فلا بد من أخذه في طرف المفهوم أيضاً على نحو المنطوق، فالمفهوم في قولك: إذا جاء زيد فكل العلماء واجب الإكرام، إذا لم يجى زيد فكل العلماء غير واجب الإكرام، غاية الأمر أن العموم في القضية المذكورة أعنى: الماء إذا كان إلخ، جاء من قبل وقوع النكرة في سياق النفي، وفي المثال جاء من قبل «كل» فكأنه قيل: إذا كان الماء قدر كتر فكل نجس لا ينجسه، فيصير المفهوم إذا لم يكن قدر كتر فكل

نجس ينجسه.

قلت: ما ذكره من لزوم أخذ العموم في المفهوم لو كان في المنطوق مسلّم في الجملة لكن هنا فرق بين العموم الجائي من قبل «كل» و نحوه، و العموم الجائي من النفي و الإثبات، و العموم الجائي من قبل مقدمات الحكمة، فإن كان من قبيل الأوّل سلّمنا ذلك كما في المثال، و إن كان فيه وجه آخر حقّقناه في محلّه اخترناه، و من المعلوم أنّ العموم في القضية ليس من هذا القبيل، بل من قبيل الثاني، و أمّا الثاني يعنى العموم التابع للنفي و الإثبات فليس هو مأخوذاً في المفهوم لو كان في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٥

المنطوق، إذ معنى هذا العموم أنّه إذا جرى الكلام بصورة النفي يتحقّق عموم، و إن جرى بصورة الإثبات فلا عموم فهو تابع للنفي، و حيث إنّ المفهوم لا بدّ من مخالفته مع المنطوق في الإثبات و النفي فلا جرم يلزم مخالفته معه في ما هو من توابع النفي و الإثبات أيضاً.

فإذن منطوق القضية له عموم، أعنى: إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء لمكان النفي، فإذا أخذ المفهوم و قيل: إذا كان الماء قدر كتر ينجسه شيء يصير جزئياً قهراً، إذا النكرة في الإثبات يفيد الجزئية، كما أنّه في النفي يفيد الكلية.

و أمّا الثالث، أعنى: العموم الأحوالى الناشئ من قبيل المقدمات فالحقّ أنّه وارد على المنطوق و المفهوم معا و إن قال بعض الأساطين باختصاصه بالمنطوق بمعنى أنّه يجرى المقدمات أوّلاً في جانب المنطوق ثمّ يؤخذ المفهوم من المنطوق المحرز فيه وصف الإطلاق بالمقدمات، فإذن قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه، مفهومه بالنسبة إلى أحوال زيد و أنحاء الإكرام جزئى و إن كان منطوقه عاماً لها، فمعنى المنطوق بمقتضى المقدمات أنّه: إذا جاء زيد فأكرمه بأيّ نحو كان الإكرام و فى أىّ حال كان زيد، و معنى المفهوم: إذا لم يجئك فلا يجب عليك هذا الذى ذكر من الإكرام على أىّ نحو كان لزيد على أىّ حال كان.

و بعبارة أخرى لا يجب عليك هذا المطلق، و لا ينافى هذا الوجوب المقيّد بأن يكون عند عدم مجيئه واجب الإكرام على نحو خاص أو فى حال مخصوص، فإذن المثال المذكور حاله حال قولك إذا جاء زيد فأكرمه فى كلّ حال كان، فإنّه لا إشكال فى أنّ مفهومه أنّه: إذا لم يجئك فلا يجب إكرامه فى كلّ حال كان، و هو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حاله مخصوصة كما هو واضح، و لكن الانصاف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٦

الفرق بين العموم الأحوالى المصرّح به فى اللفظ كما فى المثال الثانى و بين ما كان بالمقدمات كما فى المثال الأوّل، فإنّ الظاهر أنّ المقدمات ترد على القضية بتمامه لا أنّها تعمل فى المنطوق أوّلاً ثمّ يوجد المفهوم ثانياً، بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجرى بالنسبة إليهما فى عرض واحد، و إذن فكما يفيد العموم الأحوالى فى المنطوق، فكذا يفيد فى المفهوم أيضاً، فيكون المفهوم فى المثال إذا لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه فى شيء من الأحوال و بشيء من الأنحاء بحكم المقدمات كما يحمل المنطوق، أعنى: إذا جاء زيد فأكرمه على الإطلاق بالنسبة إلى الأحوال و الأنحاء بحكمها أيضاً هذا.

و لئرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: هذا الحديث سواء قلنا بعدم العموم الأفرادى له فى المفهوم، كما ذهب إليه صاحب التعليق و اخترناه أيضاً، و سواء قلنا بالعموم الأفرادى فلا يفرق فيه من حيث الذى نحن بصدده، فإنّه مبتن على العموم الأحوالى لقوله: لا ينجسه شيء الذى يفهم منه العرف الملاقاة الثابت عمومها بالنسبة إلى الأنحاء من ورود النجس على الماء و ورود الماء على النجس و تلاقيهما فى العرض بواسطة المقدمات، و قد قلنا آنفاً أنّ العموم الأحوالى الثابت فى المنطوق بالمقدمات جار فى المفهوم أيضاً، فإذا كان مفاد «لا ينجسه شيء» بحكم المقدمات و بعد إحرازها أنّه: لا ينجس الماء الكثر شيء من النجاسات بالملاقاة بأيّ نحو كان الملاقاة من ورود الماء و ورود النجس و تواردهما فى العرض، كان مفاد المفهوم أعنى: ينجسه شيء أيضاً بحكمها، و إن قلنا بجزئيته من حيث الأفراد أنّه ينجسه شيء إذا لاقاه هذا الشيء أعمّ من وروده و ورود الماء و التوارد، فالعموم الأحوالى الذى هو مبنى الاستدلال ثابت و إن قلنا

بعدم ثبوت العموم الأفرادى كما هو الحق.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٧

اللَّهْمَّ إَلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فِي الْحَدِيثِ إِهْمَالًا مِنْ جِهَةٍ وَهِيَ أَنَّهُ مَعْتَرِضٌ لِكُونَ الْكَرْبِيَّةِ مَانِعَةً فِي مَا إِذَا كَانَ الْمُقْتَضَى لِلتَّنْجِيسِ مَوْجُودًا، وَ أَمَّا أَنَّ الْمُقْتَضَى لِلتَّنْجِيسِ مَا ذَا، هَلْ هُوَ مُطْلَقُ الْمَلَقَاءِ، أَوْ الْمَلَقَاءُ عَلَى نَحْوِ وَرُودِ النَّجَاسَةِ دُونَ وَرُودِ الْمَاءِ؟

فليس الحديث من هذه الجهة بصدد البيان، بل هو في مقام الإهمال، و معناه أن الموضوع الذى مقتضى التنجيس موجود و محرز بما هو عليه في الواقع، فالكربة في هذا الموضوع مانعة، فهو مسوق لبيان مانعية الكربة لا لبيان كيفية تنجيس النجاسات للماء.

و بعبارة أخرى هذه الأحوال من ورود الماء، و ورود النجس، و التوارد من أحوال الملاقاة فالإطلاق بالنسبة إليها يتوقف على وجود قيد الملاقاة في الخبر و هو غير مسلم، و إنما المسلم أن للعرف مرتكزا في هذا المقام و أمثاله و هو: توقف التأثير على الملاقاة، لأن

جميع التأثيرات عنده إَلَّا مَا شَدَّ يَكُونُ بِهَا لَا إِشْكَالَ فِي ذَلِكَ إِنَّمَا إِشْكَالٌ فِي أَنَّ هَذَا الْاِرْتِكَازَ الْعَرْفِيِّ يَكُونُ بِحَيْثُ مَتَى أُطْلِقَ لَفْظَ التَّنْجِيسِ يَكُونُ مُنْصَرَفًا بِسَبَبِهِ إِلَى الْقَيْدِ، أَعْنَى: بِالْمَلَقَاءِ وَ يَكُونُ فِي قُوَّةِ قَوْلِنَا: يَنْجِسُهُ بِالْمَلَقَاءِ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ رَئِيسُ الْمَذْهَبِ فِي

رَأْسِ الْمِائَةِ الرَّابِعَةِ عَشَرَ الْمِيرْزَا الشِّيرَازِي - جَزَاهُ اللَّهُ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ أَهْلُهُ أَفْضَلُ الْجِزَاءِ - عَلَى مَا حَكَاهُ الْأَسْتَاذُ - دَامَ ظَلْمُهُ - عَنْهُ فِي مَجْلِسِ بَحْثِهِ - قَدَّسَ سَرَّهُ - وَ غَيْرِهِ فَكَانَ يَرَى - قَدَّسَ سَرَّهُ - فِي مِثْلِ قَوْلِنَا: النَّجْسُ يَنْجِسُ الشَّيْءَ، وَ قَوْلِنَا: السَّكِينُ تَقَطَّعَ الْيَدَ، وَ الشَّمْسُ تَنْضِجُ

الْأَثْمَارَ، أَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ انْصِرَافًا هُوَ الْقَيْدُ، فَمَعْنَى الْأَوَّلِ بِالْمَلَقَاءِ، وَ الثَّانِي بِالْمَمَاسَةِ، وَ الثَّلَاثُ بِالِإِشْرَاقِ عَلَيْهَا، فَالْفِظُ مُنْصَرَفٌ عِنْدَ الْعَرَفِ إِلَى الْقَيْدِ، وَ مُنْشَأُ الْاِنْصِرَافِ اِرْتِكَازُ كَوْنِ التَّأْتِيرِ بِالْمَلَقَاءِ.

أَوْ لَا يَصِيرُ سَبَبًا لِذَلِكَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَكْثَرُ تَلَامِذَتِهِ وَ حَضَّارِ مَجْلِسِ مَذَاكِرَتِهِ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٨

منهم السيد السند العالم الجليل الذى لم ير له بديل السيد محمد الأصفهاني - قدس الله تربته الزكية - حيث كانوا مصرين على ما نقل الأستاذ - دام ظله - على أن القيد، أعنى: «بالملاقاة» ليس جزء من مدلول اللفظ، بل المدلول اللفظي منحصر في التنجيس أو في القطع

أو في النضج إلى غير ذلك.

فإن قلنا بالأول، أعنى: كون جزء من مدلوله اللفظي بسبب الارتكاز العرفي قيد بالملاقاة بحيث كان الانتقال إليه لازما من الانتقال إلى المعنى الموضوع له كما في اللازم البين بالمعنى الأخص تم العموم الأحوالي للحديث، إذ حيثنذ يكون كما لو كان لفظ «بالملاقاة»

مذكورا في الخبر.

فكما أنه في صورة الذكر كان بمقدمات الإطلاق محمولا على العموم من حيث الورددين و الملاقاة العرضية - إذ المفروض إحراز أن الخبر في مقام البيان بالنسبة إلى كل ما يكون له من المفاد. فحيثنذ يكون مفاده أمرين، مانعية الكربة، و كون المقتضى للتنجيس هو

الملاقاة، فيكون مقتضى مقدمات الإطلاق شمول لفظ الملاقاة للأجزاء الثلاثة - فكذاك لو لم يكن لفظ الملاقاة مذكورا، لكن قلنا:

إِنَّ لَفْظَ «لَا يَنْجِسُهُ» بِالْاِنْصِرَافِ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى هَذَا اللَّفْظِ.

و إن قلنا بالثاني، أعنى: عدم الدلالة الانصرافية كما هو غير بعيد، فيكون مدلول الرواية أن الكربة مانعة في موضع يكون مقتضى النجاسة موجودا من دون دلالة أصلا على أن مقتضى النجاسة ما ذَا، فليس في البين عموم أحوالي، إذ قد عرفت أن الأحوال المذكورة

من حالات الملاقاة، و المفروض أن الملاقاة ليست مدلوله للخبر، و هذا واضح.

نعم مرتكز العرف في جميع المقامات أن تأثير أحد الشئين في الآخر لا يكون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٩

إِلَّا بِالْمَلَقَاءِ، لَكِنْ هَذَا غَيْرُ دَلَالَةٍ لَفْظِ الْخَبْرِ، فَعَلَى هَذَا يُؤْخَذُ بِهَذَا الْمُرْتَكِزِ لِكُونِهِ حَيِّجَةً لَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى خِلَافِهِ دَلِيلٌ، فَإِنْ قَامَ عَلَى

الْخِلَافِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ كَانَ هَذَا الدَّلِيلُ تَخَطُّئُهُ مِنَ الشَّرْعِ لِطَرِيقِ الْعَرَفِ، وَ لَيْسَ الْمُرْتَكِزُ مَعَ هَذَا الدَّلِيلِ مِنْ قَبِيلِ الْمُتَعَارِضِينَ، بِخِلَافِ مَا

لو قلنا بدلالة اللفظ، إذ يكون ظهور هذا الخبر وذاك الدليل حينئذ متعارضين.

وعلى القول بعدم الدلالة لو لم يكن دليل آخر سوى ارتكاز العرف لو شككنا في أن الماء العالى الوارد على النجس و القدر يصير مستقذرا عند العرف أو لا؟ فلا- بد من الرجوع فى حكم هذا الماء حينئذ إلى الأصل، لفرض انحصار الدليل فى الارتكاز و يجب الاقتصار على القدر المتيقن من مورده و هو صورة علو النجس أو المساواة، و هذا بخلاف ما لو كان الملافة قيذا لفظيا مذكورا فى الكلام، إذ حينئذ كان لنا الأخذ بإطلاقه و إن شككنا فى حكم العرف بالاستقذار فى صورة ورود الماء.

و الحاصل: أن احتمال عدم الدلالة اللفظية إما متعين، و إما محتمل، و لا أقل منه، فيسقط الخبر عن الاستدلال، لعدم ثبوت العموم الأحوالى له على تقدير هذا الاحتمال.

□

ثم إنه ربما يستدل على نجاسة الغسالة برواية عبد الله بن سنان المتقدمه لقوله: «فيها و الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنائى لا تتوضأ منه» و لكن عرفت عدم التصريح فى الرواية بالنجاسة و مجرد الحكم بعدم رافعيته الحدث كما يجتمع النجاسة يجتمع مع الطهارة أيضا، و يكون وجه المنع حينئذ استعماله فى إزالة الخبث، إلا أن يكون وجه الاستدلال ملاحظه هذه الرواية الحاكمة بأن ماء الغسالة لا يرفع الحدث مع عموم القاعدة «كل ماء طاهر يرفع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٠

الحدث» فإنه لو كان ماء الغسالة نجسا كان هذا الحكم بالنسبة إلى ذاك العموم تخصصا و إلا كان تخصيصا، فيحكم بالنجاسة لأصالة بقاء العموم على عمومه.

و لكن هذا مبتن على جريان الأصل فى مثل المقام مما علم بالحكم المخالف للعام فى فرد و لم يعلم دخول هذا الفرد فى عنوان العام حتى يكون تخصيصا و خروجه حتى يكون تخصصا، فإن القدر المتيقن من مورد الأصل ما إذا كان الشبهة فى المراد بأن علم أن زيدا عالم، و لكن شكك فى وجوب إكرامه، و قد ذكروا فى رد السيد المرتضى - قدس سره - حيث تمسك بأصالة الحقيقة لكون الاستعمال حقيقة، مثل ما إذا وجد لفظ الأسد مستعملا فى الرجل الشجاع و لم يعلم أنه حقيقة أو مجاز بأن مورد هذا الأصل هو الشبهة المرادية بأن كان المعنى الحقيقى للفظ مميزا عن معناه المجازى و لم يعلم أن المتكلم أيا منهما أراد، و لكن الأصل الجارى فى جانب العموم فى موارد معلومية الحكم و مجهولية العنوان له وجه يمكن القول باعتباره، و إن قيل بعدم اعتباره فى جانب الحقيقة فى الشبهة المرادية، و ذلك لأن الشبهة فى تلك الموارد مرادية من جهة و غيرها من أخرى.

أما الأولى فمن حيث الشبهة فى إرادة المتكلم، ففى ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته و جاهليته لا يعلم أن الإرادة الإجمالية للمتكلم ب «أكرم العلماء» هل هى تعلقت بكل عالم أو بما سوى زيد، و هذا بخلاف ما لو علم أنه أراد بالأسد الرجل الشجاع و لم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز، فإنه لا- اشتباه فى إرادة المتكلم و مراده أصلا، لأن إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومة، و إنما الشك فى أمر خارج عن الإرادة و هو أنه هل اعتمد فى هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة و العلاقة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١١

و بالجملة فمن هذا الحيث يمكن إدراج الشبهة فى الموارد المذكورة فى الشبهة المرادية.

و أمّا الثانية فمن حيث إن نتيجة المراد على أى حال معلومة بمعنى أن المكلف لا- يتحير فى تكليف فيكرم أفراد العالم و لا- يكرم الزيد، لفرض أن عدم وجوب إكرامه مقطوع به على كل حال، فيصير من هذه الجهة كالموارد المشتبهة من حيث كون الاستعمال حقيقة أو مجازا، إذ فيها أيضا نتيجة المراد معلومة كما هو واضح.

و إذن فيمكن الفرق بين الأصلين فى المقامين بموافقة المشهور فى الأصل الجارى فى جانب الحقيقة فى عدم الحجية فى الموارد المذكورة، و الحجية فى الأصل الجارى فى جانب العموم فى الموارد الأخرى، فلا يلزم من موافقة المشهور فى باب الحقيقة، القول بعدم الحجية فى هذا الباب، و طريق معلومية الحال هو العرض على الذهن، فإن حصل الجزم بأن مورد الأصل هو مطلق الشبهة الواقعة

في مراد المتكلم من لفظه و إن لم يكن في نتيجة مراده من حيث العمل شبهة فهو المطلوب، و بعبارة أخرى حصل الجزم بأن القضايا اللفظية بمنزلة القضايا العلمية أو العقلية.

فكما لو علمنا بقضية عامة بمعنى سريان الحكم فيها إلى جميع أفراد موضوعها من دون استثناء واحد منها، كما لو علم بأن كل من كان عالما فهو واجب الإكرام، فلأزم هذا العلم إذا انضم إلى العلم بأن الشخص الفلاني غير واجب الإكرام هو العلم بعدم كون هذا الشخص عالما بقضية عكس النقيض، فإن قضية العلم بالعموم المذكور هو العلم بعكس نقيضه، أعني: كل من كان غير واجب الإكرام فهو غير عالم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٢

و كذا الكلام في القضايا العقلية مثل: كل إنسان حيوان ناطق، فإذا علم بأن شيئا ليس حيوانا ناطقا علم بعكس نقيض القضية أنه غير إنسان فيقال: هذا ليس بحيوان ناطق، فليس بإنسان.

فكذا القضايا اللفظية الغير العلمية أيضا يكون الأصل فيها قائما مقام العلم، فالعلم التنزيلي حاصل بعموم الحكم لكل واحد من أفراد العام، و لازم ذلك هو العلم التنزيلي بعكس النقيض بعدم فردية كل ما ليس له الحكم.

و إن لم يحصل الجزم بذلك بأن علم اختصاص مورد الأصل بالشبهة في نتيجة المراد، و ان الشك في المراد مع معلومية النتيجة ليس مجراه أو شك في أنه هل يشمل هذا المورد أيضا أو لا، فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم و هو الشبهة في النتيجة.

و الشيخ الجليل المرتضى - قدس سره - قد أعمل هذا الأصل في مواضع من متاجره، منها: في مبحث المعاطاة على القول بعدم إفادته الملك من أول الأمر، لكن لو تلف أحد العوضين في يد أحد المتعاطين كان مضمونا بعوضه الموجود في يد الآخر لا بالمثل أو القيمة، فالترم - قدس سره - ها هنا بحصول الملك آنا ما قبل التلف مع القطع بضمان العوض الجعلي عملا بأصالة العموم في قوله - عليه السلام - «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» فإن موضوعه ملك الغير، فلو كان العوضان باقيين على ملك مالكهما الأول لزم على هذا القول تخصيص القاعدة المذكورة، فإن التالف ملك الغير كان في يد من كان تحت يده، فكان مقتضى القاعدة ضمانه بالمثل أو القيمة لا بالعوض المقدّر بخلاف ما لو قلنا بانتقال التالف آنا ما قبل التلف إلى من كان تحت يده.

فحينئذ لم يلزم مخالفة القاعدة، فإنه لم يتلف حينئذ مال الغير تحت يده، بل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٣

مال نفسه، فيكون خارجا عن موضوع القاعدة، إلى غير ذلك من الموارد الأخر.

فتحصل ممّا ذكرنا صحّة الاستدلال بالرواية و تماميته على مذهبه - قدس سره - فيحكم بنجاسة ماء الغسالة التي يقطع بعدم رافعيته للحدث بمقتضى الخبر عملا بأصالة العموم في القاعدة، أعني: كل ماء طاهر فهو رافع للحدث، و أمّا لو شككنا فاقصرنا في مورد الأصل على المورد المعلوم فقد عرفت انّ الخبر في نفسه لا دلالة له على النجاسة، كما لا دلالة له على الطهارة، لمجماعة عدم رافعية الحدث مع كل منهما، فتدبر جيدا.

و استدلال أيضا بمرسلة العيص بن القاسم قال: سألت عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء؟ قال - عليه السلام -: «إن كان من بول أو قدر فيغسل ثوبه، و إن كان من وضوء للصلاة فلا بأس إلخ».

و ذكر شيخنا المرتضى - قدس سره - إن إرساله لا يوجب القدرح فيه، فإنه مأخوذ من الخلاف للشيخ - قدس سره - و طريقه - قدس سره - إلى العيص حسن جدا و الشهيد - قدس سره - في الذكري و إن حمل الرواية على صورة التغير، لكنّه لم يضعف سندها انتهى. الإنصاف انّ الحمل على الصورة التغير بعيد جدا.

نعم قد يחדش فيها من حيث إنّه لم يذكر في هذا الرواية أنّه كان هناك ثوب متنجس مثلا فصب الماء عليه للتطهير، فاجتمع الماء المنفصل منه في الطشت، و إنّما المذكور فيه أنّه كان في الطشت وضوء، و هو و إن كان المراد به في الرواية بقريته تفصيل الإمام -

عليه السلام- الماء المستعمل في مطلق التنظيف سواء كان مستعملا في إزالة الخبث أو رفع الحدث- وإن سلمنا كونه في غيرها ظاهرا في الثاني يعني خصوص المستعمل في الحدث الأصغر أو الوضوء الغير الراجع لثبوت

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٤

الحقيقة الشرعية له فيه- لكن يمكن حمله في جانب المستعمل في إزالة الخبث على ما إذا كان الماء من الأول في الطشت، فغسل المتنجس بالبول أو القدر فيه للتنظيف العرفي، فلا- يشمل ما إذا صب الماء من الخارج على المتنجس بهما للتطهير الشرعي، فاجتمع الغسالة في الطشت.

و ذلك لأنّ الغالب من استعمال الطشت في تنظيف اللباس صب الماء أولا في الطشت ثم وضع الثوب فيه، كما أنّ الغالب في جانب المستعمل في رفع الحدث هو العكس، أعني: صب الماء من خارج الطشت على الأعضاء بحدائنه لينصب الماء المنفصل من الأعضاء فيه فيحمل الوضوء في كل من الجانبين على ما هو الغالب فيه.

إلا أن يقال: إنّ الوضوء وإن لم يستعمل في الماء المتوضأ به، لكنّه لا أقل من كونه ظاهرا في الماء المستعمل في التطهير، فلا يشمل المستعمل في التنظيف، و حينئذ فيكون مورده مخصوصا بماء الغسالة فيكون صريحا في المطلوب، أو يقال:

إنّه وإن كان مستعملا في التنظيف المطلق أعم من الشرعي و العرفي، لكن لا نسلم كون الغالب في الاستعمال التنظيفي في الطشت صب الماء أولا- في الطشت، ثم وضع المتنجس في مائه، بل صب الماء من الخارج على المغسول بإزاء الطشت لتجتمع الغسالة فيه أيضا شائع، كأن يكون ذلك في البيت الذي فيه الفرش مفروشا فتغسل اليد أو الثوب المتنجس بصب الماء عليهما من إناء آخر و يجعل الطشت تحت المغسول لئلا يقع غسالته على الفرش، و بالجملة: الرواية إمّا ناصة في المطلوب و إمّا شاملة له بالإطلاق و عدم التفصيل.

ثم الرواية دالّة على نجاسة الغسالة الأولى كما ذكر، و على نجاسة الغسالة الثانية أيضا، و ذلك لإطلاقه لما إذا غسل المتنجس في الدفعة الأولى في غير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٥

الطشت و كان الغسلة الثانية فيه.

و استدل أيضا بموثقة عمّار الواردة في الإناء أو الكوز القدر: كيف يغسل و كم مرّة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرّات يصب في الماء، فيتحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم تحرك ثم يفرغ، ثم يصب فيه ماء و يحرك ثم يفرغ منه و قد طهر» (١).

دلّ على وجوب الإفراغ لغسالة كل من الغسلات الثلاث، و حمله على الوجوب النفسي بعيد في الغاية، بل الظاهر منه كونه مقدمة لتحصيل الطهارة، فيتعين كونه لأجل نجاسة الغسالة.

و يمكن الخدشة فيه بأنّه لا يدلّ على النجاسة، إذ لعل الأمر بالإفراغ في الأولين لأجل توقف التعدد عليه، و لو فرض أنّ التعدد يحصل بإفراغ بعضه و صب ماء جديد فيه و تحريكه ليصل الماء الجديد إلى تمام أجزاء الإناء، فيحمل الأمر بالإفراغ حينئذ على الإرشاد إلى أنّ إبقاء الغسالة لغو، حيث إنّه مستعمل في إزالة الخبث، و هو و إن لم يكن نجسا لكنّه لا فائدة فيه، فإنّه لا يستعمل في الشرب لأجل الاستقدار منه و لا- يصحّ الوضوء منه، مع أنّ وجوده في الإناء موجب لتعسير الغسل، فإنّه لو أفرغ كان وصول الماء الجديد إلى تمام الأجزاء سهلا، و أمّا لو لم يفرغ فيحتاج إلى كثرة التحريك حتى يحصل العلم بوصول الماء الجديد المخلوط بماء الغسالة بكلّ جزء.

و من ذلك يعلم الحال في الأمر بالإفراغ بعد الغسلة الأخيرة، فإنّه أيضا محتمل لكونه إرشادا إلى لغوية الإبقاء لقلّة الفائدة في هذا الماء، فإنّه بعد الاستعمال في إزالة الخبث و إن لم يصير نجسا لكن يستقدر الطباع منه، فلا يستعملونه في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٦

شئ من الشرب و المأكل، بل و التطهير مع التمكن من غيره، مع أن الطهارة من الحدث لا يحصل به. و لو حملنا التوضي في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة في قوله: فيها الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه، على مطلق الاستعمال في التطهير أعم من إزالة الخبث و رفع الحدث، فيصير الأمر في هذه الرواية أسهل، فإنه على هذا يسقط الماء المذكور من الانتفاع به بالمرّة، فيكون الأمر إرشادا إلى لغويته إبقائه.

و حينئذ فتكون هذه الرواية أيضا مقيدا لمدلول تلك الرواية من عدم الانتفاع بالماء المذكور مطلقا، أو في خصوص رفع الحدث مع زيادة الدلالة في هذه على تنفّر الطباع منه، فلا ينتفع به في الأكل و الشرب أيضا، فيكون الكلام فيه هو الكلام في تلك الرواية حيث قلنا: إن ذلك غير ملازم للنجاسة بل يلائم الطهارة أيضا، بأن يكون لخصوص الاستعمال في إزالة الخبث موضوعية لسقوط الماء عن قابليته للرافعية و إن كان باقيا على طهارته.

و بالجملة فهذه الرواية بعد ورود رواية ابن سنان مجملة فتسقط عن الاستدلال.

فهذه هي الأدلة على النجاسة مطلقا و هي العموم الأحوالي في قوله: الماء إذا كان إلخ، بناء على كون قيد الملافاة منصرفا إليه اللفظ أو المرتكز العرفي بناء على عدمه، و العموم لقاعدة جواز رفع الحدث بالماء الطاهر على تقدير القول به، و مرسله العيص.

و أما وجه الطهارة مطلقا، فوجوه: منها: ما حكى عن السيد- قدس سرّه- أنه لو لم يكن طاهرا لزم أن لا يفيد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٧

المحل طهارة، يعنى الأعم من إفادة الاستعداد للطهارة حتى يشمل غسله الغسله الأولى أيضا، و مرجع هذا إلى الملازمة و هي ليست عقلية كما اعترف به شيخنا المرتضى- قدس سرّه- و لم يقصدها السيد أيضا، لوضوح أنه لا يلزم من نجاسة الماء و طهارة المحل محذور عقلي و إنما هي شرعية، و مدركها هي القاعدة المستفادة من تتبع الموارد من عدم إفادة الماء المتنجس طهارة المغسول به أصلا لا وجودا و لا استعدادا، و بعد القطع بتأثير الغسالة في المحل الطهارة، أما استعدادا و إما وجودا، يدور الأمر بين أن يكون الغسالة طاهرا فيكون ذلك تخصّصا للقاعدة المذكورة، و أن يكون نجسا فيكون تخصيصا لها، فأصالة العموم في القاعدة يقتضى كون الغسالة طاهرة سواء الأولى و الثانية، لكن ذلك مبتن على القول باعتبار الأصل في مثل المورد ممّا علم الحكم و لم يعلم الموضوع، لكنّه مع ذلك معارض بعمومات الانفعال، و كذا بعموم آخر مثله و هو ما تقدّم من القاعدة المستفادة من أن كلّ ماء طاهر فهو رافع للحدث، مع ملاحظة أن المستعمل في إزالة الخبث لا- يرفع حدثا على ما دلّ عليه رواية ابن سنان، فإن قلنا بحجية العموم في ما علم بثبوت الحكم المخالف للعام فيه و لم يعلم مصداقيته للعام، فهذا العموم أيضا مقتضى للنجاسة كما مرّ.

فيكون في البين عمومات ثلاثة، اثنان منها مقتضيان للنجاسة و واحد منها للطهارة، و قد تقرّر في محلّه أن التعدد في أحد طرفي التعارض لا- يوجب الأقوية ما لم يوجب الأظهرية، بل يحكم بتساقط الجميع، فيرجع إلى الأصل و هو هنا الطهارة. هذا على تقدير القول بحجية العموم في المورد المذكور.

و أما على القول بعدمه فعمومات الانفعال سليمة عن المعارض هذا مضافا إلى أن العموم المذكور، أعنى: عدم تأثير الماء المتنجس الطهارة في المحل، قاعدة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٨

مستفادة من تتبع الموارد، و ليست في الموارد المتبعية مورد كان تنجس الماء ناشئا من قبل هذا الاستعمال، بل الجميع مشترك في كون نجاسة الماء حاصلًا من الخارج، فلا عموم لها بالنسبة إلى ما نحن فيه ممّا كانت نجاسته حادثة من قبل هذا الاستعمال. و منها: طائفة من الأخبار.

منها: التعليل الوارد في خبر الاستنجاء من قوله- عليه السلام-: «أو تدرى لم صار (يعنى ماء الاستنجاء) لا بأس به؟ قلت: لا و الله، قال:

«لأنّ الماء أكثر من القدر».

وفيه: أنّ هذا التعليل لا نفهم معناه، و لهذا رفع اليد عن مجموع الحديث و قال بنجاسة ماء الاستنجاء الشيخ محمّد طه - طاب ثراه - على ما نقل الأستاذ - دام ظله - و ذلك لأنّ المفروض مفروغية انفعال القليل من الماء حتّى عند المستدل، فلو أخذ بظاهر الحديث من كون المناط الأكثرية الكمية أو الوصفية يلزم خلاف هذا كما هو واضح، فلا بدّ على هذا من رفع اليد عن هذا التعليل و عدم الاستدلال به.

هذا و يمكن توجيه الحديث بوجه و هو بحسب الأدلّة في غاية القوّة و لكن لم يقل به أحد، و هو أن يقال: إنّ الماء القليل الجارى من العلو إلى السفل لو لاقاه نجس فلا ينجس شىء منه، و المراد من التعليل أنّ الماء أكثر حزبا من النجس، و ذلك لأنّ الجزء العالى من الماء لا إشكال في عدم تأثره و تنجسه بملاقاة السافل، فيكون هذا الجزء ممدا للجزء السافل الذى هو محارب للنجاسة، و أمّا النجس فليس إلّا نفسه فالماء مركب من الممد و المحارب، و النجاسة محارب فقط و ليس له ممد، و هذا معنى أكثرية حزب الماء من القدر. و هذا بخلاف القليل الذى لا جريان له سواء كان مساويا مع النجس أو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٩

عاليا أو سافلا، فإنّه بتمامه محارب للنجس، فإنّ الماء الناقص عن الكثر بمثقال يكون عند الشارع فى حكم القطرة، فكما أنّ القطرة محارب واحد و النجس أيضا محارب واحد فى قبالة و ليس أحدهما أكثر من الآخر، فكذا ذلك الماء الناقص عن الكثر بمثقال الغير المتصف بالجريان من العلو إلى السفل، فهو أيضا محارب واحد كالنجس، ثمّ هذا المعنى يستفاد من أخبار ماء الحمام أيضا المشترطة فى طهارته الاتّصال بالمادّة من غير تقييد بكون ما فى الخزينه أو المجموع منه و من العمود و ممّا فى الحوض الصغير كرا.

و الشيخ المرتضى - قدس سرّه - و إن ادعى الانصراف إلى صورة كزيه ما فى الخزينه لكنّه غير مسلم، بل يمكن دعوى ظهور الرواية فى عدم اشتراط الكزيه، إذ لو كان شرطا لكان حقّ التعبير ان [يقال:] إذا كانت له مادة كره، فحيث لم يذكر إلّا المادة علم أنّه لا يشترط إلّا نفس المادة، فمعنى الرواية على هذا أنّه: لا بأس بما فى الحياض إذا كان له مادة، أى كان له ممد يمد على النجاسة و هو الجزء العالى من العمود الوارد على الحياض، فإنّه غير متأثر بملاقاة السافل، فيكون ممدا للجزء الملاقي، و المادّة فى ماء البئر و إن لم يكن من سنخ المادّة هنا لكنّه أيضا شبيه له، فإنّ الاستعداد القائم بأجزاء الأرض يكون عند الشارع بمنزلة الماء الموجود فعلا، و المفروض عدم تأثره بملاقاة البئر، فيكون ممدا للملاقي، فيكون الماء أكثر من القدر و مشتدّ الظهر بالمادّة.

و هذا المعنى لا يستفاد ما يخالفه من أخبار الباب، فإنّ المستفاد من أخبار انفعال الماء القليل سواء كان واردا أم مورودا على تقدير وجود هذا الدليل، أنّ الماء القليل من حيث أنّه ماء قليل ينجس بالملاقاة من غير فرق بين الأنحاء الثلاثة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٠

و مفاد هذا الخبر و أخبار الحمام ليس ذلك، بل علّق و علّل عدم التنجس بالأكثرية و بالمادّة كما فى خبر البئر، لا على كونه ماء قليلا. و لكن هذا لا يقول به قائل لعدم اتحاده مع ما يقوله القائل بطهارة الغسالة، بل بينهما عموم من وجه و لا مع ما يقوله السيد القائل بطهارة الماء الوارد، بل بينهما عموم مطلق، كما أنّ بين طهارة الغسالة و بين طهارة الوارد أيضا هذه النسبة، فمورد الاجتماع للثلاثة الماء الوارد على اليد المتنجسة مثلا لأجل تطهيره، و مورد افتراق هذا عن ماء الغسالة الماء الوارد على يد الكافر، و مورد افتراق ماء الغسالة عن هذا الماء الوارد على الثوب المتنجس و أمثاله لأجل التطهير، فإنّ ما ذكرنا لا يشمل هذا الماء، و ذلك لأنه يبقى منه فى أجزاء الثوب و يمكث، فينجس هذا الباقي الماكث المتخلل فى أجزاء الثوب عند انفصال الماء و انقطاعه و انتفاء مدده، فهذا الماء المتخلل طاهر على القول بطهارة الغسالة، و كذا على القول بطهارة الماء الوارد، و غير طاهر على ما ذكرنا، و مورد افتراق الماء الوارد عن هذا و عن الغسالة القطرة الواردة على النجس، أو الماء الجارى من العلو على النجس بعد قطع جريانه و اجتماعه مع وجود عين النجاسة فيه بعد الانقطاع، فإنّهما بناء على طهارة الوارد طاهران و على الآخرين غير طاهرين.

و إذن فما استفدناه في غاية القوة من الأدلة لكن لم يقل به أحد و هو و إن كان خلاف الظاهر من قوله: «لأن الماء أكثر» فإن الظاهر من الأكثرية الكمية و لا أقل من الوصفية، لكن بعد ما عرفت من عدم إمكان إرادتهما كان المتعين هو الأكثرية الحزبية.

لا يقال: إن الغالب في ماء الاستنجاء اشتماله على الأجزاء الصغار من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢١

النجاسة، و حينئذ لا- إشكال في تنجسه، فيكون الحكم بالطهارة كما هو مدلول الرواية على خلاف الغالب، و لو قيل بما ذكر من التوجيه فإنه مخصوص بصورة عدم بقاء عين النجاسة في الماء إلى ما بعد انقطاع الجريان و عدم وصول نجاسة إليه بعد ذلك من الخارج.

فإنه يقال: لو جمع ماء الاستنجاء في إناء، تم ما ذكر من الغلبة لا على ما هو المتداول من وقوعه على الأرض فإنه يتلغ الأرض عند وقوع الماء عليها بعض الماء و ما تبقى منه خال عن عين النجاسة في الغالب.

و منها: ما ورد في غسله الحمام التي لا ينفك عن المستعمل في إزالة الخبث مثل مرسله الواسطي عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن- عليه السلام- أنه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسله الناس؟ قال: لا بأس.

و فيه: أن من المحتمل أن المسئول عنه هو الماء المجمع في الحوض الصغير عند اتصاله بالخزينه بواسطة العمود من الماء، لا الماء الذي يخرج من الحوض، أو المراد هو الأعم لكن المقصود عدم البأس ما لم يعلم بالنجاسة.

و منها: ما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي.

و فيه: أن الخارج من الثوب لا يدل هذا على طهارته، و الباقي فيه و إن كان يدل على طهارته، لكن الشارع نزل منزلة المتخلف بعد انفصال الغسالة، و لا كلام في طهارته.

و منها: ما ورد من أمر النبي صلى الله عليه و آله بتطهير المسجد من بول الأعرابي بصب ذنوب من الماء عليه؟ قال في الخلاف: و النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم أن يكون الماء باقيا على طهارته.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٢

و فيه: مضافا إلى القدح في سنده فإنها رواية أبي هريرة على ما حكى عن المعتبر عن الخلاف أنه مجرد حكاية الفعل و هو لا يدل على المطلوب، إذ من المحتمل أنه كان أرض المسجد صلبة لا ينفذ فيها الماء، و كان من داخل المسجد ثقب إلى خارجه، فكانت الغسالة خارجة من هذا الثقب إلى الخارج، و أما حمل الذنوب و هو الدلو العظيم- على ما في مجمع البحرين- على ما يشتمل على الكثر فبعيد، و كذا الحمل على أنه لم يقصد التطهير بنفس صب الذنوب بل قصد به بل الأرض التي وقع البول عليها لتجففها الشمس فيطهر بذلك، و ذلك لأن الظاهر من أمره صلى الله عليه و آله و سلم حصول الطهارة بنفس الصب.

و منها: قوله- عليه السلام- في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب:

«اغسله في الممرن مرتين و إن غسلته في ماء جار فمرة واحدة». و لعل وجه الدلالة أن نجاسة الغسالة يوجب نجاسة الممرن في الغسلة الأولى فلا يحصل الطهارة بالغسلة الثانية.

و فيه: أننا نلتزم بأن حال الممرن إما حال الغسالة في النجاسة، و إما حال الثوب في الطهارة.

و منها: ما ورد عن الثوب يصله البول فينفذ إلى الجانب الآخر، و عن الفرو و ما فيه من الحشو قال: اغسل ما أصاب منه و مس جانبه الآخر، فإن أصبت شيئا منه فاغسله و إلّا فانضحه.

لم يعلم وجه دلالة، فإن أريد من جهة النضح ففيه أنه ليس لأجل الاحتياط، بل هو تنظيف صوري تعديدي كالرش مع جفاف المتلاقيين.

و منها: ما دل على نفى العسر، فإن التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات من جهة جريانها إلى غير محل النجاسة قيل: بل لو

اتفق أن بعض الناس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٣

صب على فمه وبقى يهز رأسه لقطع الغسالة المتخلفة في شعر شاربه و لحيته و منخره لعدوه من المجانين.

و فيه: منع لزوم الحرج، فهذه أدلة الطهارة مطلقا و قد عرفت جوابها.

و أما القول بالتفصيل بين الغسلة المطهرة و غيرها كما هو نص الدرّة المنظومة حيث قال:

و طهر ما تعقبه طهر المحل عندى قوى و على المنع العمل

فمستنده فى نجاسة الغسلة الأولى الأدلة المتقدمة للنجاسة بقول مطلق و فى طهارة الغسلة الثانية عدم شمول تلك الأدلة إيّاها.

أما رواية العيص فلا إطلاق لها بالنسبة إلى صورة وقوع غسالة الغسلة الثانية فقط فى الطشت حتى يكون دليلا على النجاسة فيها، بل هو

محمول على صورة اجتماع الغسلتين فيه كما هو الغالب، و حينئذ فلا دلالة لها على نجاسة الغسالة فى الغسلة الثانية، بل نقول الغالب

اجتماع جميع الغسلات فيه حتى الغسلة المزيله.

و أما مفهوم «الماء إذا كان ..» على تقدير استفادة قيد الملاقاة من لفظ:

«لا- ينجسه» و «ينجسه» حتى يكون المفهوم: أن الماء إذا لم يكن كرا ينجسه شىء بالملاقاة، فهو أيضا لا عموم له بالنسبة إلى الغسلة

المطهرة، فإنّ العرف إذا عرض عليهم هذه القضية و عرض أيضا عليهم أن المحل يصير بهذه الغسلة طاهرا، و ملاقاة هذه الغسلة

للمحل يوجب انقلاب موضوع النجس إلى موضوع الطاهر، يفهم من تلك القضية أن الملاقاة المؤثرة فى نجاسة الماء هى ما كانت

نجاسة النجس الملاقى فى ظرفها محفوظة، و لا يشمل ملاقاة الغسلة المذكورة المزيله لنجاسة المحل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٤

و بالجملة: الملاقاة منصرفة إلى غير ما كانت سببا لارتفاع النجاسة، فإنّ الانفصال ليس شرطا فى تحقق مفهوم الغسل، فالغسل يتحقق

بمجرد ملاقاة الماء فى الغسلة الثانية، و لزوم العصر فى الثياب بين الغسلتين إنما هو لتوقف تحقق تعدد الغسل عليه، و هو غير مرتبط بما

نحن بصدد من الغسلة الأخيرة، فهى سبب لظهور المحل بنفس الملاقاة بدون العصر و الانفصال، فليست هذه الملاقاة مشمولة

للمفهوم المذكور.

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا عدم الانصراف و أنّه يصدق على الغسالة فى هذه الغسلة أيضا أنّه ماء قليل لاقى نجسا، فيدخل تحت قوله:

ينجسه، لكن لا إشكال فى أنّ هنا لا بدّ من ارتكاب تخصيص فى هذا العموم بالنسبة إلى ما يتخلف من ماء هذه الغسالة بعد انفصال

ما ينفصل عن المحلّ غالبا، فإنّ الماء المتخلف فى الثوب بعد العصر، و كذا فى البدن و نحوه بعد انفصال ما يعتبر انفصاله يصدق عليه

اسم الماء القليل مع أنّه لاقى النجس بالفرض و هو طاهر بالإجماع، فهو خارج عن عموم المفهوم على تقديره بهذا الإجماع.

فنقول: لو استلزم القول بطهارة تمام الغسالة فى الغسلة الأخيرة تخصيصا زائدا فى هذا العموم بأن كان تخصيص فرد علاوة على

تخصيص فرد اقتضاه الإجماع فى المختلف لقام على إبطاله أصالة عدم التخصيص لهذا العموم، و أما لو كان التخصيص على أىّ

حال، يعنى سواء قلنا بأنّ ماء الغسلة الثانية بتمامه من أول الأمر طاهر أم قلنا بأنّه نجس من أول الأمر، ثمّ عند انقطاع القطرات المنقطعة

يكون ما يتخلف من مائها طاهرا، يكون بالنسبة إلى فرد واحد، فلا ينهض على نفيه هذا الأصل.

فنقول الاعتبار فى وحدة الماء الملاقى للنجس و تعدده على حال ملاقاته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٥

للنجس، فإن كان فى هذا الحال واحدا، فالقول بطهارته تخصيص فرد واحد و إن جعل بعد ذلك قطعات كثيرة، و إن كان فى هذا

الحين متعددا كان طهارته تخصيصا لأزيد من واحد و إن صار بعد ذلك مجتمعا فى محلّ واحد، و لا إشكال أنّ الماء فى الغسلة

الثانية يكون عند الملاقاة للمحلّ بتمامه من قطراته المتواصلة المتقاطرة و ممّا يكون منه فى المحلّ ماء واحدا، فإن ارتكبنا التخصيص

الذى لا بد منه فى هذا الحين لزم طهارة الغسالة و لا يلزم تخصيص أزيد من فرد واحد، و إن ارتكبه عند انقطاع القطرات المنقطعة غالباً بالنسبة إلى المتخلف كان أيضاً تخصيصاً واحداً و لزم نجاسة الغسالة، غاية الأمر أن الفرد الخارج من العموم على الأول فرد أعظم و الخارج على الثانى فرد أحقر، و أصالة عدم التخصيص عند الدوران بين خروج الأكبر و الأصغر، لا تقضى بتعيين الأصغر فلا تقضى عند دوران الأمر بين أن يكون الخارج من أفراد الإنسان رجلاً طويلاً و أن يكون رجلاً قصيراً بتعيين الرجل القصير. و إذن فأصالة عدم التخصيص غير جارية بالنسبة إلى الغسلة المطهرة.

إلا أن يقال: إن الأمر ليس دائراً بين تخصيص الأقل و الأكثر، لكنّه دائر بين التخصيص و التخصّص، فإنّه لو قلنا بأنّ المتخلف كان من أول الأمر طاهراً، كان هذا تخصيصاً لعموم نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس، و إن قلنا بأنّه كان من الأول نجساً و لكن صار بعد انفصال بقية الماء طاهراً، فالانفصال صار هنا مطهراً، فهذا تخصص للعموم المذكور كما هو واضح.

فإن قلت: إن الإجماع القائم على طهارة المتخلف ليس قائماً على عنوان المتخلف بما هو كذلك الذى من شرط حصوله انفصال البقية حتى يصير معناه أنّه قبل صيرورته ماء متخلفاً نجساً، و بعد صيرورته متخلفاً صار طاهراً، كيف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٦

و لو كان لسان الإجماع ناطقاً بذلك لكان قائماً على أمرين: طهارة المتخلف، و نجاسة الغسالة فى الغسلة الأخيرة، و من المعلوم خلافه، فما قام عليه الإجماع هو طهارة الماء الباقي لا بهذا العنوان، و هو قابل لأن يكون من أول الأمر فيكون التخصيص واحداً و الفرد أكبر، و لأن يكون من ما بعد الانفصال فيكون التخصيص أيضاً واحداً و الفرد أصغر، فمورد الإجماع دائر بين معنيين أحدهما موجب لتخصيص الفرد الأكبر و الآخر لتخصيص الفرد الأصغر، و ليس مورده مقيداً بعنوان التخلّف حتى يكون ملازماً للتخصّص.

قلت: نعم، و لكن الجمع بين أصالة العموم فى عموم نجاسة الماء القليل بالملاقاة و بين هذا الإجماع مقتضاه ذلك، أعنى: مطهرته الانفصال.

اللهمّ إلا أن يقال: إن هذا أيضاً تخصيص فى قاعدة أخرى، أعنى قاعدة عدم طهارة الماء المتنجس بغير الكرّ و المطر و الجارى. و محصل الكلام: أنّه ربّما يتمسك لظاهرة الغسالة المطهرة، باستبعاد العرف نجاستها لو عرض عليهم كونها مؤثرة بمجرد ملاقاتها فى تطهير المحل، بل بعد قطعهم بالثانى كما هو المفروض يقطعون بطهارة هذه الغسالة أيضاً، و كذا يستبعدون أن يكون نقص بعض من ماء متنجس مؤثراً فى تطهير باقية، فمجموع الغسالة الأخيرة نجاستها بأجمعها من أول الأمر، ثمّ طهارة المتخلف منها بسبب انفصال بعضها بعيد فى نظير العرف كمال البعد، و الإنصاف أن عدّ مثل ذلك دليلاً على الحكم الشرعى ليس فى المحل، بل لا بدّ من إثباته بحسب القواعد، فإن كان مقتضاها الطهارة فلا بأس بعد مثل ذلك من المؤيدات.

و أمّا التمسك فى ذلك بانصراف عمومات الانفعال كما تمسك به شيخنا المرتضى - قدس سرّه - بتقريب أن الملاقاة فيها منصرف إلى ما كان النجاسة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٧

حينها باقية، و لا يشمل الملاقاة المزيله، ففيه بعد تسليم الانصراف أن العمومات قد عرفت أنّها طائفتان: فطائفة منها هو المفهوم فى قوله: إذا كان الماء إلخ. فهذه الطائفة يمكن دعوى الانصراف فيها.

و أمّا الطائفة الأخرى و هى ما دلّ على أن الماء الذى يغسل به الثوب لا يرفع حدثاً بضميمة عكس النقيض لقاعدة: أن كلّ ماء طاهر يرفع الحدث، على تقدير القول بصحة مثل هذا التمسك، فلا يمكن هذه الدعوى فيها، فإنّ الماء الذى يغسل به الثوب يعمّ قطعاً لماء الغسلة الأخيرة، فيحكم بمقتضى عموم عكس النقيض المذكور بنجاسته، فلا بدّ من التكلّم فى مقتضى القاعدة على وجه كان نسبته إلى الطائفتين على السواء.

فنقول: إنّ لا بدّ هنا من التصرف فى قاعدة و الوقوع فى مخالفة قاعدة على أىّ حال، و لا مفر من ذلك، و من المقرر أنّه إذا دار الأمر

بين مخالفة قاعدة و مخالفة قاعدة أخرى فكلاهما ساقطتان عن الحجية و يرجع إلى الأصل.

بيان ذلك: أن لنا في المقام قاعدتين: الأولى: قاعدة انفعال الماء القليل، و الثانية: عدم طهارة الماء المتنجس بغير الكثر و المطر و الجارى، و الدليل على هذه القاعدة عموم قوله- عليه السلام- في رواية السكوني: «الماء يطهر و لا يطهر»، و لا يشكل بكونها مجملة فإنها محتملة لمعنيين:

الأول: أن الماء ليس كالأجسام الأخرى، حيث إنها قد يطرأ عليها النجاسة ثم تصير طاهرة مع بقاء صورتها الأصلية، و أما الماء فإذا تنجس فلا- محيص عن انعدام صورتها الأصلية بجعله جزء من ماء عاصم و مختلطا معه، حتى إن الماء الذى طهر بوقوع المطر عليه يصير بعد الامتزاج به متبدلاً و متغيراً عما كان عليه من الصورة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٨

و الحاصل: أن هذه القضية بمنزلة ما يقال في الفارسية:

هر چه بگندد نمکش می ززند چاره چه باشد چو بگندد نمک

يعنى أن كل شيء إذا تعفن فالحيلة لزوال تعفنه إلقاء الملح عليه، و أما لو تعفن الملح فالحيلة منحصرة في إدخاله في ملح كثير بحيث صار منعدماً و مستهلكاً في جنب ذلك الملح الكثير.

الثاني: أن الماء يطهر غيره، و لكن لا يطهر الماء بغير الماء، ثم إن المعنيين مشتركان في نفي المطهريه للماء عن غير الماء.

ثم نقول: إنا نقطع بأن ما يبقى و يتخلف في المحل المغسول بعد ذهاب الغسالة طاهر، و ليس المتخلف خارجاً عن اسم الماء و داخلاً في الأعراض لكونه مجرد الرطوبة، فإنه على القول باعتبار العصر و انفصال الغسالة لا يعتبر إلا إخراج غالب الماء لإتمامه.

و إذن فالمتخلف في الثوب بعد العصر و في غيره بعد الفصل يكون ماء قطعاً، بمعنى أنه لو جمع ما فيه من الماء في محل واحد بعصر و نحوه لكان المجموع داخلاً في اسم الماء، بل لو كان الثوب كبيراً لكان الخارج منه بالعصر ثانياً بعد إخراج غسالته بالعصر المتعارف ماء كثيراً، ثم زمان القطع بالطهارة و إن كان بعد انفصال الغسالة، لكن يحتمل أن يكون ماء الغسالة من الأول طاهراً بأجمعه، و هذا تخصيص واحد في عمومات الانفعال، و أن يكون الطاهر هو ما يتخلف من ماء الغسالة في علم الله من الأول، و هذا أيضاً تخصيص واحد لتلك العمومات.

و لا يشكل بأن هذا خرق للإجماع المركب، فإن الفقهاء بين قائل بالطهارة في ماء الغسالة الأخيرة بأجمعه، و بين قائل بنجاسته بأجمعه، فالتفكيك بين أجزائه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٩

قول ثالث، و ذلك لأنه ليس قول القائل بالنجاسة صريحا في نجاسته بأجمعه، إذ لعله يخصه بخصوص ما ينفصل عن المحل مع كون الباقي المتخلف في علم الله طاهراً، و يحتمل أيضاً أن يكون الماء بأجمعه نجساً من الأول و يكون الانفصال مطهراً لما يتخلف بعده، و هذا تخصيص لعموم قوله: الماء يطهر و لا يطهر، إذ يلزم أن يكون غير الماء مطهراً للماء.

فالأمر دائر بين تخصيص هذا العموم و بين تخصيص عموم الانفعال بأحد النحويين الأولين و لا ترجيح لأحد الأنحاء، إذ ليس أحدها تخصيصاً لفرد واحد و الآخر لفردين، بل كلها تخصيص لفرد واحد، و ليس أحد العمومين أقوى و أظهر من الآخر حتى يكون هو المقدم و قرينه على تخصيص الآخر فيتساقطان.

فيكون المرجع هو الأصل و هو الطهارة بمقتضى استصحاب الحالة السابقة في الماء قبل ملاقاتها للمحل، و لا يتوهم تقدم عموم الانفعال على عموم الآخر رتبة في شمول المقام، بمعنى أنه عند ملاقات الماء للمحل يكون عموم الانفعال سليماً عن المعارض، و بعد العمل به يتعين تخصيص الآخر، فإن نسبة العمومين بالنسبة إلى حكم هذا الماء على السواء.

بقي الكلام في الغسلة المزيلة للعين، هل تكون داخلة في محل الكلام أو لا؟

فنقول: لا- إشكال في خروج ما ينفصل عن المحل و يكون مزيلا لبعض العين مع بقاء بعضها الآخر في المحل عن محل الكلام في الغسالة، فإنّ الكلام هنا بعد الفراغ عن انفعال القليل و بعد الفراغ عن عدم اختصاصه بورود النجاسة واقع في غسالة الغسل الذي يكون مؤثرا في طهارة المحل إما أعدادا و إما إيجابا، كما يدلّ على ذلك استدلال السيد على الطهارة بأنّها لو كانت نجسة لما أفادت طهارة المحلّ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٠

و أمّا رواية الصبّ على بول الصبي، فلا يدلّ على دخول الغسلة المزيلة مطلقا في محل الكلام، فإنّها في خصوص هذا المورد مفيدة لطهارة المحل فيكون داخلا فيه، فلا يدلّ على دخول مثل هذه الغسلة، أعني: ما يبقى في المحلّ بعد انفصاله شيء من عين النجاسة، فإنّ المحلّ لا يتفاوت حاله طهارة و نجاسة و لو أعددنا قبل هذه الغسلة و بعدها، فلم يفد في المحلّ شيئا، و مجرد إزالة بعض العين يحصل بالماء النجس و المضاف و الجسم الآخر الطاهر أو النجس.

و أمّا الغسلة التي تكون مزيلة لتمام العين، فإن قلنا بأنّها معدودة من الغسلتين المعبرتين في الثوب و البدن من البول، فيكون معدّا للمحل لأن يصير طاهرا بالغسلة الأخرى فيكون من محلّ الكلام، و إن قلنا بأنّها غير محسوبة منهما، بل الغسلتان تعتبران بعد تمام هذه الغسلة فهي أيضا خارجة عن محلّ الكلام، كما أنّها في الموارد التي تعتبر غسلة واحدة خارجة أيضا لاعتبار الغسلة المطهرة بعدها. و الأقوى: أنّه على القول بالنجاسة في الغسلة المطهرة تكون القطرات العالقة على المحل المحتاجة في الانفصال إلى نفض اليد و نحوه طاهرة، و ذلك لإطلاق دليل اعتبار الصب أو الغسل و عدم تقيدهما بالنفض و نحوه، فيعلم حصول الطهارة بمجرد حصول الغسل و الصب و إنّ ما يبقى في المحل من تلك القطرات يكون من المتخلف الطاهر بلا كلام.

و أمّا ماء الاستنجاء الذي حكم المشهور بطهارته فما ذكروا له من الشروط:

١- من عدم تعدّي النجاسة المحل المعتاد.

٢- و عدم استصحابه أجزاء صغارا من النجاسة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣١

٣- و عدم إصابة نجاسة من الخارج إليه.

٤- و عدم تغير أوصافه بالنجاسة.

٥- و عدم إصابة نجاسة من الداخل كالدم و المتنجس الخارجين مع الغائط.

بل ربما يعتبر سبق اليد في الوصول إلى المحل، بل يزداد اتصال الغسلة و عدم فصلها في الأثناء، فهي غير مذكورة في الروايات لكن بعضها منقح للموضوع، فعدم التعدّي إنّما هو لأجل أنّ التعدّي يوجب الخروج عن المصادقية، فإنّ الاستنجاء عبارة عن غسل النجس عن الموضوع المخصوص لا- عن الألية مثلا، و بعضها قد اعتبر من باب الأخذ بالقدر المتيقّن. فإنّ الحكم بالطهارة لما كان على خلاف الأصل من انفعال القليل بالملافة اقتصرنا على المتيقّن، فمن المتيقّن سبق الماء اليد، و سبق اليد و مقارنته غير متيقّنين، و كذا عدم فصل الماء و إجرائه من الأول إلى الآخر بإجراء واحد.

و كيف كان فالأولى ذكر الأخبار الواردة في هذا الباب تيمنا و تبرّكا فنقول:

منها: حسنة الأ-حول: أخرج من الخلاء فأستنجى بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به؟ قال: «لا بأس به». و رواها في العلل بزيادة قوله- عليه السلام:-

«أ تدرى لم صار لا- بأس به؟ قلت: لا و الله، قال: «لأنّ الماء أكثر من القدر» «١» و منها: رواية محمّد بن النعمان عن أبي عبد الله- عليه السلام:- قلت له: أستنجى ثم يقع ثوبي فيه و أنا جنب؟ فقال: «لا بأس» «٢»

(١)- الوسائل: ج ١، باب ١٣، من أبواب الماء المضاف، ص ١٦٠، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٦١، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٢

□

ومنها: رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجى به أ ينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا» (١). و لا- إشكال في ظهور الماء الذي استنجيت أو يستنجى به في الماء القليل، فإنه لو كان كثيرا لعبر بالماء الذي استنجيت فيه.

ثم هذه الروايات صريحة في طهارة الثوب و عدم تنجسه بالوقوع على ماء الاستنجاء مع أن الغالب عدم انفكاكه عن الأجزاء الصغار، و كذا يشمل بإطلاقه ما إذا تعدى عن المحل فاحشا، لكن غسل المتعدى في موضع آخر، و غسل المقدار الغير المتعدى بغسل آخر في موضع آخر، فيشمل إطلاق الرواية ماء الغسل الثاني.

و كونه على خلاف المتعارف لا يوجب الانصراف إلى ما عداه، فإن الغلبة في الوجود الخارجي لا يصير منشأ للانصراف ما لم يكن في البين أنس الذهن، فلو قيل: يطهر القدم إذا تنجس بالمشى، فلا ينصرف إلى ما هو المتعارف من المشى على القدمين، بل يشمل المشى على قدم واحد أيضا، مع أن الأول غالب الوجود و الثاني نادرة، و ذلك لعدم أنس الذهن من لفظ المشى بخصوص القسم الأول، بل كلاهما فيه على السواء.

و كيف كان: فليست الرواية بصريحة في طهارة نفس الماء، فيحتمل أن يكون متنجسا لكن لم تؤثر ملاقاته في نجاسة الثوب كما هو القول بالعفو.

و بعبارة أخرى: يدور الأمر في ماء الاستنجاء بعد العلم بطهارة ملاقيه بين أن يكون غير منفعل بملاقاة النجاسة، و يكون هذا الموضع مستثنى من عموم

(١)- الوسائل: ج ١، باب ١٣، من أبواب الماء المضاف، ص ١٦١، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٣

انفعال القليل بالملاقاة، و بين أن يكون هو باقيا تحت هذا الأصل، لكن كان هذا الموضع من حيث طهارة ملاقي هذا الماء مستثنى من قاعدة كل متنجس منجس، و تظهر الثمرة بين الوجهين في ما سوى نجاسة الملقى من آثار النجاسة، فعلى الأول لا يترتب شيء منها، و على الثاني يترتب ما سوى ذلك إن اعتبر العفو بالنسبة إلى خصوصه، و أما لو اعتبر بالنسبة إلى جميع الآثار من حرمة الشرب و عدم رفع الخبث و الحدث و نحو ذلك فلا ثمرة بينهما.

و إذن فيدور الأمر بين تخصيص عموم الانفعال و بين تخصيص تنجيس كل متنجس.

و يمكن استظهار الأول من التعليل المذكور في بعض تلك الروايات من قوله: «أ تدري لم صار لا بأس به، لأن الماء أكثر من القدر» فإن التعليل و إن كان لا- يفهم، لكن يفهم منه أنه يكون لطهارة الماء لا لطهارة الملقى، فإن أكثرية الماء من القدر إنما يناسب في ذهن العرف مع عدم تأثره بملاقاة القدر، لا- لعدم تنجس الثوب بعد فرض تنجس الماء، فإن الماء في هذا الفرض يكون كعين النجاسة، فإذا كان الماء عشرة أمان و القدر مثقالا مثلا، فكأنما يكون القدر عشرة أمان و مثقالا، فلا يتفاوت الحال في نجاسة الثوب و طهارته بين كثرة الماء و قلته بعد الفرض المزبور.

فإن قلت: يمكن استظهار الثاني بهذا التعليل بأن يكون الضمير في قوله:

«أ تدري لم صار لا بأس به» راجعا إلى الثوب لا إلى ماء الاستنجاء، كما ربما يؤيده كون المسئول عنه في صدر الرواية هو الثوب لا نفس الماء، و حينئذ فيكون معنى التعليل أن أكثرية الماء من القدر، يوجب الظن بملاقاة الثوب للماء دون القدر، أو عدم العلم بملاقاة

القدر، و المفروض أن الماء و إن كان متنجسا لكنه معفو عنه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٤

و غير منجس، فالأكثرية علمه منقحة للموضوع لهذا الحكم الشخصي، و لا- يكون لنفس الحكم الكلي الشرعي من طهارة الماء أو طهارة ملاقيه، و على هذا فيخرج التعليل عن محذور الإجمال الذي كان فيه على تقدير جعله علة للحكم الشرعي.

قلت: مضافا إلى أن الظاهر من الرواية كون التعليل علة لعدم البأس من حيث كونه حكما كليا شرعيا لا لتفكيح الموضوع بالنسبة إلى عدم البأس المتعلق بهذا الموضوع، أن الظاهر من الرواية كون عدم البأس معللا بلا واسطة بأكثرية الماء، و على التقدير يكون علة لما هو علة لعدم البأس، فإن علة عدم البأس بلا واسطة على هذا هو عدم العلم بوصول الثوب إلى جزء النجاسة، و علة عدم هذا العلم أن الماء أكثر من القدر، فكان المناسب لتعليل عدم البأس بعدم العلم، و تعليل عدم العلم بأكثرية الماء، فحيث جعل الأكثرية علة بلا واسطة لعدم البأس علم أنه علة لعدم البأس الذي هو حكم شرعي، و قد عرفت أنه لا يناسب إلا لطهارة الماء دون طهارة الثوب.

ثم الظاهر من الرواية الوسطى «١»: أنه كان بدن المستنجى ملوثا بنجاسة المنى، و إلا لكان التقييد بقوله: و أنا جنب، أجنبيا، مثل أن يقول: و أنا طويل، و على هذا فالحكم بعدم البأس يكون على خلاف القاعدة من هذه الجهة أيضا.

(١)- بل هذه الرواية الوسطى مما ينبغي عدّه من أدلة طهارة مطلق الغسالة في تطهير الأبحاث، و إن لم يذكره فيها أحد، و قد نقل الأستاذ- دام علاه- أنه قد نبه على ذلك أستاذه الجليل السيد محمد الأصفهاني، ثم بعده المولى الجليل الشريعة الأصفهاني ظانا أنه لم يسبقه إلى ذلك أحد، و ليس في طريق الرواية من يتكلم فيه سوى علي بن الحكم، فإنه مشترك بين الكوفي الثقة، و الأنباري، و اختلف في اتحادهما- بناء على أن الأنبار اسم محلّمة بالكوفة- و اختلفهما، و لكن حيث إن المروي عنه له في هذه الرواية أبان بن عثمان، و قد ذكر في رجال أبي علي أن الراوي عنه علي بن الحكم الكوفي فلا بد أن لا يتأمل من جهته أيضا. لمحزّره عفى عنه و عن والديه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٥

و ربما يتمسك للقول بالعفو بما أشار إليه شيخنا المرتضى- قدس سرّه- في كتاب الطهارة، و حاصله: أن قاعدة: كل متنجس منجس، ليست قاعدة مستقلة، بل هي راجعة إلى قاعدة كل نجس منجس.

و بيان ذلك: أن كيفية التأثير و الاستقدار عند العرف هو أن ملاقاته القدر مؤثرة في تنفر الطبع عن ملاقيه، ثم إذا لاقى ملاقيه شيئا آخر يتنفرون عن هذا الشيء الثاني أيضا، و إن كان الشيء الأول خاليا عن عين القدر مثلا لو مات الجعل في ماء إناء فالعرف يتنفروا و يستقدر من هذا الماء، و لو ألقى الجعل من الإناء إلى خارجه ثم ألقى ماءه إلى ماء آخر يتنفرون من هذا الماء أيضا. و هذه الطريقة التي قد ارتكزت في ذهن العرف لم يرد من الشرع تخطئها، فتكون قاعدة متبعة و يحمل تنجيس القذرات الشرعية أيضا عليها، فإن كيفية التأثير في التنجيس لم يرد في الشرع، و إنما أعلم الشرع قذارة ما لا يدرك العرف لو لا إعلام الشرع قذارته كالطفل الأمد اليهودي.

فإذا علم العرف أن الشيء الفلاني قدر عند الشارع يعلم أن تأثيره في الاستقدار على نحو ما هو قدر عنده، فكما أن القذرات عنده يؤثر في تنجيس الملاقي بلا واسطة، و كذلك يؤثر في الملاقي للملاقي أيضا، فكذا القذرات الشرعية، و في الحقيقة يكون الاستقدار في الملاقي المتأخر بالغا ما بلغ مستندا إلى ملاقاته القدر في الأول، و يكون هذا الاستقدار استقدارا منه لا أن يكون الملاقي مؤثرا في ذلك و مستقدرا منه ذاتا.

فعلم من ذلك أن تنجيس المتنجس يكون من باب تنجيس النجس، و لهذا قد حملنا كلمة الشيء في قوله «لا ينجسه شيء» على خصوص أعيان النجاسات

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٦

دون المتنجسات أو الأعم، فهذا حملنا قوله: إلا أن تغير إلخ على التغير بأوصاف النجس، و مع ذلك قلنا: إن المتنجس أيضا منجس و أنه مستفاد من قوله: ينجسه النجس، فإن تنجيس النجس طريقه موكول إلى العرف، و عنده يكون ساريا إلى ملاقي الملاقى فصاعدا، فكذا عند الشرع.

فتحقق من جميع ما ذكرنا أن القاعدة المتحققه في المقام هي أن كل نجس منجس لا كل متنجس نجس، و إن كان الثاني مشمولاً للأول و من أفرادها.

و حينئذ فنقول: إنه بعد أن الثوب مقطوع الطهارة و الماء مشكوك التنجس في المقام نقطع بأن هذه القاعدة قد ورد عليها التخصيص بأحد الفردين من الماء أو الثوب، فإن مقتضاها أن يكون الماء نجسا بسبب ملاقة عين القدر، و أن يكون الثوب أيضا نجسا بسبب ملاقة الماء الملاقى للقدر.

و لا- بد في المقام إماما من القول بأنه مخصص بالنسبة إلى الماء، و حينئذ لا يكون الثوب خارجا و إن كان له نتيجة الخروج و هو الطهارة، لكن بعد الحكم بطهارة الماء يخرج الثوب من أفراد القاعدة، لعدم كونه ملاقيا للنجس، بل للطاهر، فيكون تخصصا لا تخصيصا، و إما من القول بكونه مخصصا بالنسبة إلى الثوب دون الماء يعني أنه شامل للماء دون الثوب.

و بعبارة أخرى لا بد إماما من تخصيص هذه القاعدة باعتبار اشتغالها على تنجيس عين النجس، و إما من تخصيصها باعتبار جزئها الآخر، أعني: تنجيس المتنجس، فتكون القاعدة ساقطة بالنسبة إلى كلا الفردين، نظير ما لو علم بعد ورود: أكرم العلماء و أهن الفساق بأنه إماما لا يجب إكرام زيد الذي من العلماء، أو لا يجب إهانة عمرو الذي من الفساق، حيث تسقط أصالة العموم في كلا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٧

العمومين عن الحجية بالنسبة إلى الفردين، فبعد سقوط القاعدة بذلك يرجع إلى عموم آخر في المقام و هو أخص من هذه القاعدة و هو عمومات الانفعال المختصة بباب المياه، و من المعلوم عدم التعارض بينها و بين أخبار عدم البأس بماء الاستنجاء، فيكون الجمع بينهما بنجاسة الماء و كونه معفوا عن تأثيره في نجاسة الملاقى.

فإن قلت: لا إشكال في أن شمول القاعدة المذكورة للثوب يكون في طول شمولها للماء و مترتبا عليه، فإن الثوب الملاقى للماء إنما يكون من أفراد الملاقى للمتنجس الذي هو أحد الصنفين المندرجين تحت القاعدة إذا كان الماء متنجسا بملاقة القدر في المحل بحكم كونه من أفراد الملاقى للنجس الذي هو الصنف الآخر.

و بالجملة: لا بد أولا من عموم هذه القاعدة للماء، و الحكم بنجاسته بمقتضى هذه القاعدة، و بعد ذلك يصير الثوب مندرجا تحت الجزء الآخر لهذه القاعدة.

و حينئذ فنقول: إن أصالة العموم لهذه القاعدة بالنسبة إلى الماء، جارية من الابتداء، إذ لا معارض لها في هذه المرتبة، فإن الثوب في هذه المرتبة ليس بفرد، و بعد شمول العموم للماء فالثوب و إن كان يصير فردا لكنه مقطوع التخصيص، فالثوب في رتبة شمول العموم للماء غير فرد، و في رتبة بعده مقطوع التخصيص، فليست القاعدة بكلا جزئية ساقطة لا يتمسك بها في الماء و الثوب، بل يتعين العمل بها في الماء و تخصيصها في الثوب، هذا بناء على عدم كون تنجيس المتنجس قاعدة مستقلة دل عليها دليل مستقل وراء ما دل على تنجيس النجس.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٨

و أمما بناء على كونها قاعدة مستقلة مستفادة من دليل خاص، فالكلام ما تقدم أيضا، فإنه حينئذ يكون شمول قاعدة: كل متنجس منجس، للثوب «١» متأخرة رتبة عن شمول قاعدة: كل نجس منجس، للماء «٢»، فليست أصالة العموم في إحداهما معارضة بأصالة العموم في الأخرى، بل يعمل بها في الثانية بالنسبة إلى الماء و لا يعمل بها في الأولى بالنسبة إلى الثوب.

و حينئذ فلا وجه لما ذكرت من أنه بعد سقوط أوسع العمومين الموجودين في المقام، و هو كل نجس منجس، بسبب العلم الإجمالي بتخصيصه بأحد فرديه، يكون المرجع أخصهما و هو عموم الانفعال في الماء القليل، بل يعمل بكلا العمومين في الفرد الأول، أعني: الماء، و يتعين تخصيص الأوسع في الفرد الثاني كما عرفت.

قلت: ما ذكرت من عدم جواز الأخذ بالعموم بالنسبة إلى الفرد الطولى المتأخر، في عرض الأخذ به بالنسبة إلى الفرد الطولى المتقدم، مبنى على أن أصالة العموم في العمومات حجة بعد إحراز موضوعها و الشك في الحكم.

و أمّا على القول الآخر: فقد عرفت أنه قد يحرز بأصالة العموم في العام الموضوع المشكوك و يعين في عنوان خاص، كما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد و لم يعلم أنه عالم أو جاهل، فيحكم بالثاني لأجل تحفظ عموم: أكرم العلماء عن التخصيص.

و بالجملة فعلى هذا يكون حفظ العموم عن ورود التخصيص عليه مطلقا مقتضى الأصل، سواء كان الموضوع محرزا أم لا، و على هذا فيعمل بأصالة العموم

(١)- متعلق بالشمول. منه. رحمة الله عليه.

(٢)- متعلق بالشمول. منه. رحمة الله عليه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٩

بالنسبة إلى فرد يكون فرديته معلّقة على تقدير قبل تحقق هذا التقدير و في عرضه، و حينئذ فكما يعمل بأصالة العموم في قاعدة: كل نجس منجس، بالنسبة إلى عين النجس، فيحكم بتنجس الماء، فكذا لا بد أن يعمل بأصالة العموم في هذه القاعدة بالنسبة إلى المتنجس الذى هو الماء فيحكم بتنجس الثوب في عرض الأصالة الأولى، و حيث لا يمكن العمل بكليهما فكلاهما ساقطان، فإن حفظ العموم الأول يكون بتخصيص العموم الثاني، و حفظ الثاني يكون بتخصيصه و تخصيص الأول، فإنه لو عملنا بالأول و قلنا بنجاسة الماء يلزم تخصيص الثاني في الثوب فإنه مقطوع الطهارة.

و إن عملنا بالثاني بأن قلنا: إن الثوب و إن كان مقطوع الطهارة لكن ليس ملاقيا للمتنجس، يعنى حكما بطهارة الماء ليكون طهارة الثوب تخصصا لهذا العموم لا تخصيصا فيلزم التخصيص في العموم الأول بالنسبة إلى الماء.

و بالجملة فالفردان و إن كانا طوليين لكن أصالة العموم يلاحظ بالنسبة إليهما في عرض واحد فيلزم تساقط كليهما، فيكون المرجع العموم الأضيق.

أقول: ما ذكره - قدس سره - من جعل عموم انفعال الماء القليل مرجعا بعد تساقط العموم الأوسع المذكور بالنسبة إلى الفردين، مبنى على فهم الخصوصية من أدلة انفعال الماء القليل، بأن كان المأخوذ في موضوع تلك الأدلة حيث المائية في قبال سائر الموضوعات من الثوب و الخشب و نحوهما، فيكون في الماء علاوة على تنجيس النجس كل شيء، الشامل للماء خصوصية يقتضى تنجيس النجس إيّاه، إذ حينئذ يرجع بعد سقوط دليل التنجيس العام عن الحجية إلى دليل التنجيس الخاص لسلامته عن المعارض، و لكنه خلاف التحقيق.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٠

و التحقيق أن هذه الأدلة ناظرة إلى حيث الماء القليل في قبال الكر و الجارى، حيث إنه ينجس و غيره لا ينجس. و أمّا كيفية نجاسة هذا فعلى نحو سائر الأشياء، فمفاد الأدلة بالنسبة إلى الماء القليل مفاد قاعدة: كل نجس منجس، فالكر و نحوه له موضوعية في عدم التنجس، لكن القليل لا موضوعية له في التنجس، و «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء»، دال على امتيازته عن سائر الأشياء في عدم التنجس لا في التنجيس.

و الدليل على ذلك: أن أدلة عدم انفعال الماء بين طائفتين:

فمنها: ما يكون مفاده مانعية الكربة عن التنجيس، و من المعلوم أن هذا ناظر إلى الامتياز من جهة مانعية الكربة، و أما ما دون الكر فليس لجهة مائته خصوصية في تنجسه، بل هو على نسق سائر الأشياء.

و منها: الأخبار الخاصة المشتملة على السؤالات عن الموارد الخاصة و ليس حال هذه إلا حال أخبار الثوب و نحوه، فكما لا تستفاد الخصوصية من الثانية فلا يعد عموم انفعال الثوب عموماً وراء عموم كل نجس منجس فكذا الأولى، فلا بد أن لا يعد عموم انفعال الماء أيضاً عموماً وراء عموم كل نجس منجس.

و إذن فبعد التساقت يكون المرجح في الماء هو الأصل و هو الطهارة، فعلم أن مقتضى الأصل طهارة ماء الاستنجاء، هذا مع تأيد هذا الأصل بما عرفت من التعليل بأكثرية ماء الاستنجاء من القدر، فإنه و إن لم نتجاوز عن مورد التعليل و خصصناه بغسالة الاستنجاء و لم نحمله على الأكثرية المطلقة و إن لم يكن في هذا الباب حتى يكون دليلاً على قول العماني بطهارة الماء القليل مطلقاً، لكنه مع ذلك إنما يناسب لأن يكون تعليلاً لطهارة الماء لا لطهارة الثوب، لما عرفت من أنه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤١

حينئذ يصير بمنزلة جعل كثرة النجاسة و قلتها متفاوتين في طهارة الثوب و نجاسته.

فعلم أن القول بالطهارة كما هو المشهور يساعده القواعد مع أن القول الآخر بالعفو لم يعلم مراد قائله، فإن أراد العفو مطلقاً و بالنسبة إلى جميع الآثار، فلا يظهر له ثمره. و إن أراد العفو في خصوص عدم التأثير في نجاسة الملاقي دون سائر الآثار من حرمة الشرب و عدم جواز رفع الحدث و الخبث و غير ذلك فالثمره واضحة.

بقي هنا أمور:

الأول: على القول بطهارة غسالة الاستنجاء هل يجوز الوضوء و الغسل به مطلقاً أو لا يجوز مطلقاً، أو يفصل بين الرفع منهما و غير الرفع؟

الحق هو الأوسط، و ذلك لقوله في رواية عبد الله بن سنان المتقدمه: الماء الذي يغسل به الثوب لا تتوضأ منه، و أشباهه، فإن غسل الثوب من باب المثال و المقصود مطلق إزالة الخبث، فيشمل غسالة الاستنجاء، و الغسل إما معلوم من رجوع ضمير «و أشباهه» إلى الوضوء الذي تضمنه قوله: لا تتوضأ، و إما بطريق الأولوية. ثم إتمام الدعوى في غير الرفع من الوضوء و الغسل يمكن بوجهين: الأول: بالإطلاق فإن الوضوء الغير الرفع كوضوء الحائض داخل في إطلاق لفظ الوضوء، فيشمله: لا تتوضأ، و كذا الغسل. و الثاني: أن أدلة تلك الوضوءات و الأغسال الغير الرفع مصبها هو الوضوء على نحو الوضوء المقصود به رفع الحدث من جميع الجهات من حيث الأجزاء و من حيث الشرائط، فكما لا يجوز الوضوء الرفع بماء المضاف فكذا في ما هو مصب هذه الأدلة. و بالجملة: معلوم من هذه الأدلة أن تفاوت هذا الوضوء و هذا الغسل من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٢

الوضوء و الغسل الآخرين إنما هو في مجرد أن غيرهما يرفع الحدث و هذان لا يرفعانه لأجل مانع، و ليس بينهما تفاوت في غير ذلك، بل و لو قلنا بأن لفظ الوضوء و الغسل مستعمل فيهما مجازاً، و المقصود في هذه الموارد صورة الوضوء لا حقيقته، فيلزم أيضاً الاتحاد في الأجزاء و الشرائط، فإن الصورة الوضوئية لا تتحقق إلا باجتماع الجميع.

الثاني: الاستنجاء، سواء كان لغة أعم من البولوي و من الغائطي، أم كان مختصاً بالثاني

لا- يفرق الحال في شمول الحكم بالطهارة على القول بها لكليهما، و ذلك أنه على تقدير الاختصاص بالثاني لو كان الطهارة أيضاً مخصوصة به فعند قول السائل: «فوق ثوبي في الماء الذي استنجيت به» لزم الاستفصال من الإمام- عليه السلام-، بأن يستفصل من

السائل بأنّ غسله البول انصبت أيضا في هذا المحل الذي وقع الثوب فيه، أو أنها انصبت في مكان آخر و ماء الاستنجاء في مكان آخر؟

والحاصل: لو اختلط الماءان فالحكم النجاسة، و لو افترقا و لم يجتمعا في المكان فغسله الاستنجاء طاهرة، فحيث حكم بالطهارة و عدم البأس بدون هذا الاستفصال كان دليلا على عموم الحكم لكلا الغسلتين، و تخصيص الحكم بصورة انفراد كل من الغسلتين في مكان تخصيص بفرد نادر، إذ الغالب اجتماع غسل الموضعين و اجتماع غسلتهما في مكان واحد.

الثالث: قد اشترط في طهارة ماء الاستنجاء على القول بها أمور:

منها: عدم التعدي الفاحش، نعم لا يضر التعدي قليلا إلى أطراف الموضع الحاصل في الغالب بحيث لا يضر بصدق الاستنجاء، و أما الفاحش فمضر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٣

بصدقه، إذ لا يصدق أنه غسل لموضع النجوب بل له و للفخذ مثلا.

و منها: عدم استصحاب الماء أجزاء صغارا محسوسة من عين الغائط، و يشكل الحال في هذا الشرط، فإنّ الغالب عدم خلو الماء عن الأجزاء المرئية، فالتخصيص بصورة الخلو تخصيص بفرد نادر، إلّا أن يدعى أنّ الغالب في زماننا كذلك و أمّا في زمان الشارع فلا، بل كان المرسوم في تلك الأزمنة تأخير الاستنجاء عن زمان التخلّي إلى زمان الوضوء، و لا محالة يمسحون النجاسة عن المحل تحفظا للثوب عن ملاقاتها، فكان ماء غسلتهم خاليا من الأجزاء غالبا.

و الحاصل أن نمنع الإطلاق بالنسبة إلى الصورة المذكورة، و الأصل في ذلك أنّ الحكم المعلق على عنوان لو علم أنه متعلق بنفسه من دون شرط، فلو علم أنّ أفراده في زمان الشارع كانت بنحو و في زماننا بنحو آخر، فالإطلاق موجود كما علم من مبغوضية الخمر، و أمّا لو علم أنّ أفراده في زمان الشارع و في زماننا مختلفه في خصوصية و احتملنا دخل هذه الخصوصية في الحكم بأن يكون الموضوع هو العنوان مع هذه الخصوصية و كان الاستناد في عدم التقييد في اللفظ إلى وجودها في الخارج، فالإطلاق حينئذ ممنوع كما في جواز السجود على القرطاس، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و منها: عدم التغير بأوصاف النجاسة و هذا أيضا مشكل، لغلبة حصول التغير في الجزء الأول من الماء بحيث لو أخذ هذا الجزء عند انفصاله عن المحل فلا أقل من وجود رائحة الغائط فيه، فينجس الأرض إذا وقع عليها، ثمّ الأجزاء اللاحقة تنجس بوقوعها على الأرض النجسة، فيلزم نجاسة الماء أيضا في الغالب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هذا النحو من التغير غير مضر و خارج عن عموم التنجس بالتغير صونا لدليل طهارة ماء الاستنجاء عن اللغوية و الاختصاص بالفرد النادر،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٤

إلّا أن نمنع الإطلاق أيضا بالدعوى المتقدمة.

و أمّا تغيّر مجموع الماء، فلا إشكال في عدم لزوم اللغوية على تقدير إخراجها عن مدلول الرواية لعدم كونه غالبا، فيقع التعارض بين إطلاق أدلة طهارة ماء الاستنجاء، و إطلاق أدلة تنجس الماء بالتغير، و بين مضمونيهما عموم من وجه، لشمول الأول صورة عدم التغير و شمول الثاني لغير ماء الاستنجاء، و مورد التعارض ماء الاستنجاء المتغيّر، و قاعدة التعارض بالعموم من وجه هو الرجوع إلى الأظهر لو كان، و على تقدير عدمه فإلى الأصل.

و في المقام حيث لا أظهرية لشيء من الدليلين فالمرجع أصالة طهارة الماء، و ليس المرجع بعد التساقط عموم انفعال الماء بدعوى أنّ هذا الفرد كان من الأول خارجا من أدلة طهارة ماء الاستنجاء فيكون داخلا تحت عموم انفعال القليل، و ذلك لأنّ المفروض هو العلم بأنّ مجرد الملاقاة غير مؤثرة في ماء الاستنجاء، فعموم الانفعال بالملاقاة مخصص بالنسبة إلى هذا الماء قطعا.

اللهم إنا أن يقال: إن التعليل بالأكثرية يجعل أخبار الاستنجاء أخص من أدلته التغير، فإن المراد بالأكثرية بعد عدم إمكان حملها على العموم كما هو الظاهر من التعليل يكون الأكثرية في خصوص هذا المورد، لا أنه يصير مجملا بين أمور، فإذا قيل: أكرم زيدا لأنه عالم فالظاهر الأولى من التعليل أن المناط لوجوب الإكرام هو العلم، وخصوصية زيد المستفاد من الضمير في «لأنه» غير دخيلة، لكن لو علم أن هذه العلة ليست بمتعدية عن زيد فلا يصير مجملا بل يتعين حمله على العلم القائم بزيد، وكذا في ما نحن فيه الظاهر الأولى من قوله: لأن الماء أكثر من القدر، أن أكثرية الماء بحسب الوصف سبب لعدم الانفعال وإن لم تكن قائمة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٥

بماء الاستنجاء، أما بعد ما علمنا بإلغاء هذه العلة في سائر المياه القليلة فلا بد من أن نحملها على الأكثرية القائمة بماء الاستنجاء، لا أنه يصير حينئذ مجملا. نعم يرد حينئذ أن فائدة التعليل حينئذ ما ذا؟

ويمكن الجواب بأن فائدته بتقريب الحكم إلى ذهن السائل، فإنه ربما يستبعد الحكم بالطهارة في ماء الاستنجاء و بعد تبينه على غلبة وصف الماء يرتفع استبعاده، إلى غير ذلك من المصالح.

فحينئذ فمورد الأخبار يصير بواسطة هذا التعليل الذي هو بمنزلة التقييد مختصا بماء الاستنجاء الغير المتغير، فتبقى أدلة التغير في الفرد المتغير سليمة عن المعارض، وإن أبيت إلا عن إجمال التعليل المذكور يمكن التمسك على النجاسة في صورة التغير بالإجماع، فإن الإجماع واقع على أن التغير موجب لنجاسة الماء من غير فرق بين ماء الاستنجاء وغيره، خرج منه ما إذا تغير الجزء الأول من ماء الاستنجاء، وأما ما إذا تغير جميعه فداخل في معقد الإجماع.

الرابع: على القول بطهارة ماء الاستنجاء، هل يخص ذلك بما إذا كان خروج البول أو الغائط من المخرج الطبيعي المتعارف في غالب الناس، أو يشمل الخارج من غير الطبيعي أيضا مطلقا

سواء كان معتادا أصليا أو عارضا أو اتفاقيا، أو يفصل بين المعتاد بقسميه و الاتفاقى؟ قد يقال: بأن الأدلة مطلقة شاملة لجميع الأقسام حتى الاتفاقى، فإن غسل موضع النجوس شامل لما إذا حدث بالرمح ثقب في البدن و خرج منه الغائط مثلا، و دعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي في الإطلاق أيضا، فإن الانصراف على تقدير تسليمه ثابت في خصوص الطبيعي، و الحق هو القول بالتفصيل بين المعتاد و إن كان عارضا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٦

لا خلقيا أصليا و بين الاتفاقى.

و الدليل على ذلك: أن دليل الاستنجاء عام لكل شخص فهو في قوة أن يقال: غسله موضع نجوس طاهرة، فكل مكلف مخاطب به مستقلا و كما أن الأفراد التي موضع النجوس فيها هو الموضع المعتاد لغالب الناس إذا قيل لهم غسله موضع نجوس طاهرة، لا يفهم من هذا إلا ما يخرج عن الموضع المعهود و هو منصرف عما لو خرج النجوس عن موضع الجرح اتفاقا، إذ لا يصدق عليه أنه موضع نجوس هذا الشخص بالإضافة إليه و إن صدق أنه موضع النجوس بدون الإضافة، فكذا نقول في حق الأشخاص الذين جرت عاداتهم بخروج النجوس عن غير الموضع الطبيعي بالأصل أو بالعارض، فلا يصح إطلاق موضع نجوس خطابا إلى هؤلاء إلا على ما جرت عاداتهم على الخروج منه دون غيره.

□

و هذا نظير الدقة التي صدرت من رئيس أهل الدقة أستاذ الكل في الكل الميرزا محمد حسن الشيرازي - أعلى الله مقامه - في مسألة الوضوء حيث ذكر الأصحاب - قدس الله أرواحهم - في حد ما يغسل من الوجه بأنه ما بين الإبهام و الوسطى إذا وضعا على طرفي الوجه عرضا، و عينوا لذلك ميزانا حتى يرجع صغير اليد أو الوجه أو كبيرهما إليه و هو أوسط الناس، و عدل عن ذلك هو - قدس سره - و جعل الميزان في كل شخص ما يناسبه، فالشخص الصغير الوجه و اليد بحيث ناسب صغير يده صغر وجهه لا بد أن يرجع

بمقتضى كلامهم إلى أوسط الناس ولا يرجع إلى غيره بمقتضى كلامه، ووجهه أيضا هو أن الخطاب بغسل الوجه بما بين الإصبعين متوجه إلى كل أحد.

فحال هذا الخطاب إذا توجه إلى من خرج وجهه و يده عن المعتاد في الصغر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٧

و حاله إذا توجه إلى من خرج عضواه عن المتعارف في الكبر على السواء، فالأول مكلف بالغسل بيده على ما هي عليه من الصغر، و الثاني أيضا بالغسل بيده بما هي عليه من الكبر من دون رجوع أحدهما إلى غيره.

فالخطاب إذا توجه إلى كل شخص فهو ينصرف إلى ما يناسب وجه هذا الشخص دون غيره، و من المعلوم اختلاف الأشخاص في ذلك، و كذا في ما نحن فيه ليس المنصرف من النص أمرا واحدا، بل هو مختلف بالنسبة إلى الأشخاص فموضع النجوة لكل أحد ينصرف إلى ما هو معتاد به و إن كان مخالفا لما اعتاد به الغالب، فكأنه قيل لكل أحد: غساله موضع نجوك أو بولك طاهرة.

و الحاصل: أن موضع النجوة إذا أضيف إلى كل أحد ينصرف إلى معتاد هذا الأحد أي ما كان، و مجرد الاتفاق لا يصحح الإضافة، و أما بدون الإضافة فيصح الإطلاق على المعتاد و غيره، لكن لما يكون الخطاب إلى كل واحد واحد فهذا ملازم للإضافة، و ليس هذا من باب الاستعمال في الأكثر من معنى واحد، فإن اللفظ مستعمل في معنى واحد، و مصاديق هذا المعنى الواحد تختلف بالإضافة إلى الأشخاص، فخطاب: لا بأس بما يستنجى به الرجل، يعنى يغسل به موضع نجوه مستعمل في معنى واحد عام، لكن في مورد زيد ينصرف إلى موضع و في مورد عمرو إلى موضع آخر و في مورد ثالث إلى ثالث، فهذا نظير الحكم بناقضية البول أو الغائط للوضوء، فإنه لو قيل: الخارج من أحد السبيلين ناقض للوضوء، ينصرف إلى الفرد المتعارف منهما، و أما لو قيل: الخارج من أحد سبيلي كل أحد ناقض لوضوئه فلا شك في أنه يشمل المعتاد في حق كل أحد، و نظيره أيضا لو قيل:

البستان حكمه كذا، فإن كان هناك فرد كامل جيد ربما كان هذا اللفظ منصرفا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٨

إليه، و هذا بخلاف ما لو قيل: يجب على كل أحد أن يخرج خراج بستانه، فإن هذا لا إشكال في شموله لكل بستان حتى ما كان أردى أفراد البساتين، فإن بستان صاحبه ليس إلّا هذا الأردى.

[حكم الشك في ماء أنه غساله الاستنجاء أو غساله سائر النجاسات]

قوله - دام ظله -: «مسألة ٧: إذا شك في ماء أنه غساله الاستنجاء أو غساله سائر النجاسات، يحكم عليه بالطهارة و إن كان الأحوط الاجتناب».

تفصيل الكلام: أما على القول بطهارة ماء الاستنجاء و نجاسة سائر الغسلات فلا يجوز التمسك على النجاسة بعمومات انفعال الماء القليل بتقريب أنه قد ثبت بالعمومات أن كل ماء قليل لاقي نجسا ينجس، خرج من هذا العموم ماء الاستنجاء، فالفرد المشكوك كونه غساله استنجاء أو غساله نجس آخر، يعلم بدخوله في العموم و يشك في خروجه للشك في كونه من أفراد المخصص، أعنى: ماء الاستنجاء، فيكون المرجع فيه أصالة العموم.

و وجه عدم الجواز أن هذه الشبهة مصداقية و لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية على ما هو المشهور، و قد حقق ذلك في الأصول، فلا محالة يكون المرجع هو الأصل العملي، و هو استصحاب الطهارة في هذا الماء لو كان قبل الملاقاة مقطوع الطهارة فيشك في أنه صار بسبب الملاقاة متنجسا أم لا بواسطة الشك في كون ملاقاة هو النجس الغائطي حتى لا يؤثر ملاقاته في النجاسة، أو غيره حتى يكون متنجسا بملاقاته، فيستصحب طهارته السابقة المعلومة.

ولا يشك بأنه إن كان في الواقع غساله الاستنجاء فظاهر قطعا، و إن كان غساله أخرى فنجس قطعا، إذ مثل ذلك موجود في كل

استصحاب مثل ما لو شك في أصل ملاقة الماء مع النجس الغير الغاطي، فإن الملاقاة لو كانت

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٩

حاصلة واقعا فالنجاسة معلومة و إلا فالطهارة متيقنة، و أما لو لم يكن مسبوqa بالطهارة المتيقنة كما لو كان قبل استعماله في إزالة الخبث محرز الطهارة بأصلها، فالمرجع هو أصل الطهارة كما في السابق، لعدم حصول غايته و هو العلم بالنجاسة، هذا بناء على القول بالطهارة في ماء الاستنجاء.

و أما على العفو فله احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون العفو حكمة للحكم بالطهارة، و هذا هو عين القول بالطهارة مع زيادة جعل الحكمة في جعلها هو العفو، فالكلام فيه هو الكلام هناك.

و ثانيها: العفو المطلق بالنسبة إلى جميع الآثار المترتبة على موضوع النجس من تنجيس الملقى، و حرمة تلوث المسجد به، و وجوب إزالته عنه، و حرمة شربه، و كون حمله في الصلاة مبطلا لها، لا بالنسبة إلى ما يترتب على موضوع الطاهر، مثل إزالة الحدث و الخبث، فإنها مشروطة بالطهارة، و هذا الماء نجس بالفرض.

و ثالثها: العفو المطلق حتى بالنسبة إلى آثار الطاهر فلا يترتب عليه آثار الطاهر إلا أنه نجس.

و رابعها: العفو عن خصوص تأثيره في نجاسة الملقى مع بقاء سائر الآثار.

فعلى هذه الوجوه الثلاثة استصحاب الطهارة و قاعدتها في نفس الماء غير جاريتين لفرض العلم بأصل النجاسة على كل تقدير.

فيبقى الكلام في الآثار، فعلى الوجه الأخير لا- كلام في الآثار الأخر مما سوى تنجيس الملقى لتيقنها على كل تقدير أيضا، و أما بالنسبة إليه فيرجع فيه إلى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٠

استصحاب الطهارة في نفس الملقى - بالكسر- مع إمكانه في الملقى - بالفتح- أيضا، بأن يقال: إن هذا الماء لم يكن قبل الاستعمال منجسا لملاقيه و شك في بعد الاستعمال فيستصحب حالته السابقة، و لا يشكل بأنه في السابق كان طاهرا و الآن صار نجسا بالفرض، فالموضوع قد تعدد فإن الموضوع متحد عرفا، و إنما انقلب من حالة إلى حالة، و لو كان مثل ذلك مضرا باتحاد الموضوع لزم سد باب الاستصحاب رأسا، إذ لا ينفك عن مثل هذه الاختلافات في الموضوع، كيف و لو لم يحدث فيه اختلاف أصلا و من جهة من الجهات، فلا يعقل الشك في حكمه.

و أمّا الكلام بالنسبة إلى الآثار الأخر على تقدير عموم العفو لها كما على الوجهين المتوسطين، فالحال فيها أيضا هو الحال في الأثر المذكور فيجوز الاستصحاب فيها أيضا لتيقنها سابقا على الاستعمال.

نعم لو قلنا بأن مثل هذا الاختلاف، أعنى: خروج الماء من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة مضر بوحدة الموضوع، يلزم التفكيك في الآثار بحسب الأصل، فيكون ملاقيه طاهرا- كما ذكرنا- للأصل في نفس الملقى - بالكسر- و يجوز شربه لأصالة البراءة عن حرمة.

و أما حمله في الصلاة قبل جفافه، فمحل الإشكال فيه من جهتين: الأولى:

من جهة نجاسة الثوب بملاقاته، و يشترط في الصلاة طهارته، و قد فرغنا من هذه الجهة و قلنا بطهارته بحسب الأصل.

و الأخرى: من جهة نفس الرطوبة النجسة، فيحتمل كونها نجسة غير معفو عنها فيكون حملها مبطلا للصلاة، فالكلام من هذه الجهة مبتن على الخلاف في الشبهة المصدقية الماهوتية، فإن قلنا فيها بالاشتغال نقول به هنا أيضا، و تقريره في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥١

المقامين أن يقال: إن المكلف به مفهوم متبين، و إنما الشك في تطبيق هذا المفهوم المتبين على المأتي به، فالأمر متعلق بالصلاة في غير الجزء من الغير المأكول و يشك في انطباق هذا المفهوم على الصلاة في الماهوت.

و كذا الأمر متوجه بالصلاة الخالية عن حمل النجس الغير المعفو و يشك في انطباق هذا العنوان على الصلاة مع وجود مثل الرطوبة المذكورة على البدن أو اللباس، فيحكم في صورتين بالطلاق، فيلزم التفكيك في الموضوع المشكوك من الغسالتين بحسب الآثار، فحمله في الصلاة مبطل، و يجوز شربه و لا- ينجس ملاقيه مع عدم تفكيكها في المعلوم منهما، فإمّا يحكم بإبطال الحمل و حرمة الشرب و نجاسة الملقى، و إمّا يحكم بجواز الحمل و إباحة الشرب و طهارة الملقى، و إن قلنا هناك بالبراءة نقول بها في المقام أيضا، فلا يلزم حينئذ تفكيك بالنسبة إلى الآثار المذكورة.

[في حكم الشك في وصول النجاسة من الخارج أو مع الغائط]

قوله- دام ظلّه-: «مسألة ٩: إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط بينى على العدم». لا بدّ أولاً من التكلّم في أصل اشتراط عدم وصول النجاسة الخارجية في طهارة ماء الاستنجاء، ثم الكلام في مورد شكّه لعدم سبق الكلام فيه في ما تقدّم. فنقول: مبني الاشتراط يكون واحداً من أمرين: الأول: منع الإطلاق و أنّه يقتصر في الحكم المخالف للأصل على موضع اليقين، مع تسليم أنّ وصول النجاسة الخارجية غير مضرّ بصدق اسم الاستنجاء و إن كان ذلك مخدوشاً بأنّ الأخذ بالمتيقن لا يصحّ مع وجود الإطلاق كما هو الواقع، إذ مع صدق الموضوع و بقاء الاسم كما هو المفروض يتعين الرجوع إلى الإطلاق.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٢

و الثاني: إنّ ذلك مضر ببقاء الاسم فلا يصدق أنّه ماء غسل به الغائط، بل هو ماء غسل به الغائط مع نجس آخر. و كيف كان فإن قلنا بالأوّل فالمرجع عند الشك في الوصول هو استصحاب عدمه، فإنّ الموضوع على هذا مركّب من أمرين: ماء الاستنجاء و عدم وصول نجاسة أخرى، و أحد الجزئين محرز بالوجدان، و الثاني محرز بالأصل، و ليس هذا الأصل مثبتاً، إذ العرف لا يفهم في أمثال المقام كون الموضوع هو الهيئة البسيطة التقييدية الحاصلة بعد حصول الجزئين، بل يفهم أنّه شيان متعددان منضمّان كما في «الكّر الطاهر مطهر» فيفهم أنّ الكريّة و الطهارة إذا اجتمعتا في الماء يصير موضوعاً للمطهرية، فلهذا لو كان واحداً منهما معلوماً و الأخرى مشكوكاً أو كلتاهما مشكوكاً يحرز بالأصل في المشكوك موضوع الكّر الطاهر.

و بالجملة: فالموضوع في المقام مركّب من أمرين: أحدهما أمر حادث و جودى، و الآخر عدمى، فإذا شك في الثاني بأن احتمل حدوث النجاسة الأخرى مقارنة لحدوث موضوع الاستنجاء، فالأصل يقتضى عدم حدوثه.

و إن قلنا بالثاني، فلا- مجرى حينئذ للأصل الموضوعى، إذ الشك واقع في أنّه هل حدث النجاسة الخارجة حتى لا يكون موضوع الاستنجاء متحققاً، أو لم يحدث حتى يكون متحققاً، فلا يمكن إثبات تحقق الموضوع بأصالة عدم الحدوث إلّا على حجية الأصل المثبت، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل الحكمى و هو استصحاب الطهارة أو قاعدتها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٣

[القسم السادس في الماء المشكوك نجاسته]

إشارة

فصل «الماء المشكوك نجاسته طاهر إلّا مع العلم بنجاسته سابقاً و المشكوك إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق إلّا مع سبق إطلاقه، و المشكوك إباحته محكوم بالإباحة إلّا مع سبق ملكية الغير، أو كونه في يد الغير المحتمل كونه له».

و الفرق أنّ في باب الطهارة و النجاسة لنا أصل على الطهارة فعند العلم بالطهارة السابقة نستصحب الطهارة، و مع العلم بالنجاسة

السابقة نستصحب النجاسة، و مع عدم العلم بالسابق محكوم بالطهارة بقاعدتها.

و أما المشكوك الإطلاق و الإضافة، فإن كانت إحداهما معلومة في السابق نستصحب فإنه موضوع له أثر شرعى، فالماء المطلق يحرز أحد جزئية بالوجدان و الآخر، أعنى الإطلاق بالأصل. و كذا الماء المضاف، و ليس هنا أصل يقتضى ثبوت إحدى الحالتين عند عدم العلم بالسابق، فبحسب الشرب مقتضى البراءة بإباحته لو كان مرددا بين المطلق و المضاف المحرّم شربه كماء الطين، و من حيث إزالة الخبث مقتضى الاستصحاب بقاء الخبث، و من حيث رفع الحدث مقتضى الاستصحاب بقائه أيضا إن كان المكلف عالما بسبق الحدث، و لو لم يكن عالما بسبقه فمقتضى الاشتغال عدم أجزاء الوضوء بهذا المانع و عدم أجزاء الصلاة بهذا الوضوء.

و هذا كله واضح إنَّما الكلام في المشكوك بإباحته و غصبيته، و الكلام فيه في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج 1، ص: 254

مقامين:

الأول: في أن الأصل الجارى هنا في إحراز الإباحة ليس على حذو الأصل الجارى في السابقين لإحراز الطهارة أو الإطلاق. و الثانى: أن الأصل الإباحة المستفادة من قوله: كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام، هل هي جارية في الشبهات الموضوعية في الأموال أو لا.

أما الأول: فنقول: القيدان السابقان، أعنى الطهارة و الإطلاق، قيدان شرعيان فإذا أحرزا بالأصل كان المحرز بالأصل هو القيد الشرعى للموضوع الشرعى، و أما الإباحة فليست شرطا شرعيا، بل هي شرط عقلى، و ذلك لما قرر في الأصول في مبحث اجتماع الأمر و النهى من أنه لا تعارض بين مدلولى الدليلين و ليس أحدهما تقييدا للآخر، بل نقطع بوجود كلا الملاكين. و إنَّما الكلام في أمر عقلى و هو إمكان جمع الأمر مع الحرمة الفعلية في موضوع واحد، يعنى يلزم من إبقائهما ذلك أو لا- يلزم، فإن قلنا بالأول فيجب تقييد الأمر بحكم العقل فهذا تقييد عقلى لا شرعى.

و تظهر الثمرة في أنه بعد جريان الأصل لو انكشف كون الماء نجسا أو مضافا يحكم بطلان الوضوء و الصلاة، و لكن لو تبين بعد إجراء الأصل لإحراز الإباحة كون الماء مغصوبا يحكم بالصحة، و وجه ذلك أن المانع الواقعى لوجود الأمر هو النهى المنجز الموجب للعقاب على المخالفة بوصف كونه كذلك لا مجرد وجوده واقعا، و إن لم يكن بهذا الوصف فإن جهة المنع امتناع تحقّق القرب من قبل فعل يوجب الدخول فى العذاب، فلو تجرد الفعل من وصف سببته للبعد و العقاب بواسطة الأصل المقتضى للإباحة ظاهرا فلا مانع من الأمر واقعا، إذ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج 1، ص: 255

الغرض عدم نقصان من جهة الأمر، فبالأصل يحرز عدم المانع من مجيء الأمر واقعا، فيتحقق الأمر قهرا لكونه مقتضيا بلا مانع واقعا و إن فرض وجود النهى واقعا و كون الأصل على خلاف الواقع، و هذا بخلاف الأصل الجارى فى المقامين السابقين فعند تبين خطائه انكشف كون المأتى به فاقدا للشرط الشرعى واقعا فيحكم بعدم اجزائه.

أمّا المقام الثانى: فالحق عدم جريان أصل الإباحة فى باب الشبهة فى الأموال كما فى الفروج و الأعراض و النفوس كما يجرى فى أبواب آخر، فلو شك أن المرأة المعلومه زوجته أو أجنبية، فليس له وطئها إلا بعد إحراز زوجيتها و ليس له قبل ذلك وطئها بإجراء أصالة الحلية فى الشيء المشكوك كما يجرىه فى ما لو شك أن المائع خمر أو ماء فيحل له شربه بهذا الأصل، و لا يلزم إحراز مائيته أو عدم خمريته، و كذلك لو شك فى أن الرجل المعلوم محقون الدم أو مهدورة فليس له قتله إلا بعد إحراز الثانى، و كذا لو تردد المرئى من بعيد أنه إنسان أو ذئب مثلا.

و كذلك لو شك فى مال أنه مال نفسه أو مال غيره أو قطع بكونه مال الغير لكن شك فى أن هذا الغير راض بتصرفه فى ماله أو لا، فليس له فى شيء من صورتين التصرف فى المشكوك إلا بعد إحراز ماليتها لنفسه أو إحراز إذن مالكة و طيب نفسه، و ليس ذلك

لأجل اشتراط حلّ مال الغير بطيب نفسه في قوله: لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه و طيب النفس لا يحصل إلّا بإحرازه- فإن العلم به متوقف على إحرازه و لا- يحتاج إليه، إذ مع العلم به لا- كلام و مع عدم العلم به و بعدمه فهذا من قبيل المانع المشكوك الخمرية، فيحتمل أن يكون مالا للغير الحاصل فيه الطيب ليكون حلالا، و يحتمل كونه مال الغير الغير الحاصل فيه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٦

الطيب حتى يكون حراما، فالأصل يقتضى حليته- و إنّما ذلك لأجل أنّ الحلية المنفية في قوله: لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه، أعم منه الواقعية و الظاهرية فيكون مفاده حصر سبب الحل ظاهرا و واقعا في طيب النفس، فلو كان في حال الشك حلالا لزم حليته في مرحلة الظاهر لا بسبب الطيب، بل بسبب الشكّ فإنّ الطيب ليس معلوما عند الشكّ فليس في يد الشاكّ إلّا الشكّ دون الطيب فجعل الحلية في حقّه مناف للحصص المذكور.

و الفرق بين مال الغير على هذا المعنى للحديث و بين الخمر: أنّ الحرمة في الخمر متعلّقة بنفس واقع الخمر، و الحلية مجعولة في الخمر المشكوك بعنوان كونه مشكوكا، فلا تنافى بينهما، و دليل الحرمة في مال الغير لا يخصصها بنفس واقعة، بل يعمّ مرحلة الظاهر أيضا فهو في مرحلة الظاهر و الواقع حرام و ليس في عالم خاليا عن الحرمة حتّى يجعل الحلية فيه في هذا العالم.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت إنّما يتم في ما إذا أحرز كون المال مالا للغير و شكّ في طيب نفسه، لا في ما إذا شكّ في كونه مال نفسه أو مال غيره، فإنّ موضوع عدم الحلية في العموم المذكور عنوان «مال امرء» فلا يجوز التمسك بعموم الحكم قبل إحراز الموضوع، لما تقرّر في الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

قلت: ليس ما نحن بصدد من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فإنّ لا نريد إثبات الحرمة في الموضوع المشكوك بعموم هذا الخبر حتّى يرد ما ذكر، بل نقول: إنّ دليل جعل الحلية في موضع الشك من قوله: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» لا يمكن أن يشمل المقام بعد عموم الحلية المنفية في هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٧

الحديث للظاهرة و الواقعية.

بيانه أنّ مدلول هذا الدليل أنّ الموضوع الذي يشك فيه أنّه داخل في العنوان المحرّم أو في العنوان المحلّل، فهو لك حلال يعني بأيّ تقدير سواء كان في الواقع من أفراد المحرم أو من أفراد المحلّل، فالمانع الذي يحتمل كونه خمر مفاد أصالة الحلية فيه أنّه حلال و إن كان في الواقع خمر، فلو كان واقعا خمر، فالشارع رفع اليد عن تحريم هذا الفرد من الخمر و جعله حلالا للشك.

فنقول: هذا المعنى لا- يمكن جريانه في المقام، فإنّ جريانه متوقف على كون المورد على كل تقدير و من أفراد أيّ المحتملين كان، كان قابلا لجعل الحلية، و قد فرضنا أنّ المشكوك كونه من مال الغير الغير الحاصل فيه الطيب على تقدير أن يكون واقعا من أفراد مال الغير فسبب حليته أعم من الظاهرية و الواقعية منحصر في الطيب، و لا إشكال أنّ هذا مناف لما هو مدلول للدليل جعل الحلية من أنّه حلال سواء كان واقعا من أفراد مال الغير أم لا، إذ على هذا يلزم صيرورة مال الغير حلالا بالحلية الظاهرية بسبب الشكّ، و قد كان مفاد الحديث انحصار سبب مطلق حليته في الطيب.

و بالجملة: هذا الحديث ناظر إلى مدلول تلك القاعدة و له حكومته عليها هذا هو الكلام في البراءة الشرعية من قوله: رفع ما لا يعلمون، و كلّ شيء لك حلال، و كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه النهي.

و أمّا البراءة العقلية فلا مجرى لها في مثل باب الأموال و الأعراض و النفوس و الفروج ممّا علم عظمت أمره و شدّة الاهتمام به في نظر الشارع، فإنّ الضرر المحتمل ليس له في مثل ذلك مؤمن تطمئن به النفس، فيجب دفعه بحكم العقل و لو فرض

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٨

عدم وجود الحديث المذكور، و هذا بخلاف البراءة الشرعية فإنّ المقام و إن كان ممّا يشتد اهتمام الشارع به و يكون عظيما عنده إلى

الغاية، لكن إذا ورد من الشارع الترخيص فيه يجوز عمله و ارتكابه بلا إشكال، فعلم أنه لو لم يكن الحديث بالمعنى الذى ذكرنا فى البين، و إن كان لم يكن مجرى للبراءة العقلية فى المقام و أمثاله، إلّا أنه كان البراءة الشرعية فيه مجرى بلا- كلام، و بعد حكومة الحديث بالبيان المذكور تكون البراءة الشرعية أيضا ساقطة، اللهم إلّا أن يدعى أن هذا المعنى خلاف ظاهر الحديث، بل الظاهر من قوله: لا يحل، هو الحلّ الواقعي، و على هذا يصير حال مال الغير حال الخمر فى كون مشكوكه مجرى لقاعدة الحلّ و البراءة الشرعية بمعنى عدم المانع من جريانها من هذه الجهة.

لا يقال: فى ما إذا قطع بكون المال للغير و شكّ فى طيب نفس هذا الغير بالتصرف بعد العلم به سابقا لا إشكال فى رفع هذا الشكّ فى الزمان اللاحق باستصحاب الطيب الحاصل فى الزمان السابق، فيلزم حصول الإباحة بواسطة الشكّ و بغير سبب الطيب، و هذا مناف لما ذكرت من استفادة حصر سبب الحلّ الأعم من الظاهرية و الواقعية فى الطيب من الحديث.

لأننا نقول: هذا أصل موضوعى يحرز به موضوع الطيب و هو حاكم على مفاد الحديث، و مثله أيضا استصحاب الملكية فى ما لو شكّ انتقال المال من المالك الذى أجاز التصرف إلى غيره و نظيره الأمانة القائمة على كون المال ملكا لمن يعلم برضاه مثل ثبوت يد هذا الشخص على المال المشكوك، إذ بهذه الأمانة يثبت كونه مالا لهذا الغير، و المفروض إحراز طيبه.

و بالجملة: فكل موضع أريد إجراء الأصل فى نفس الإباحة من دون أن يرجع إلى أصل موضوعى، و بعبارة أخرى قصد إثبات حكم الإباحة بنفس الشكّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٩

من دون إحراز طيب نفس المالك إمّا بالوجدان أو بالأصل، فهذا ينفيه مفاد الحديث على ما قرّرنا، من غير فرق بين صورة كون الشبهة فى تحقّق طيب النفس مع معلوميته كونه مال الغير، و بين صورة كون الشبهة فى كونه مالا لنفسه أو لغيره. اللهم إلّا أن يدعى أن هذا المعنى خلاف ظاهر الحديث، بل الظاهر من قوله: «لا يحل» نفى الحلّ الواقعيّ و جنس الحلّ إذا نفيت نفى جميع أفرادها و ينافى مع ثبوت فرد يصدق عليه هذا الجنس.

[فى حكم الماء المشتبّه أو المغصوب فى محصور]

مسألة ١: «إذا اشتبه نجس أو مغصوب فى محصور كإناء فى عشرة يجب الاجتناب عن الجميع و إن اشتبه فى غير المحصور كواحد فى ألف مثلا لا يجب الاجتناب عن شىء منه».

المناطق فى الشبهة المحصورة اشتباه القليل فى القليل كالواحد فى الاثنين أو الثلاثة أو اشتباه العدد الكثير فى الكثير كالمائة فى الألف، أو الألف فى عشرة آلاف فإنهما مثل الواحد فى العشرة، ففى صورة اشتباه المغصوب فى انائين لا يجوز التوضى بشىء منهما و لا غيره من التصرفات و إن فرض أنه على تقدير عدم العلم الإجمالى و كون الشبهة بدوية كان كلاهما جائز الاستعمال، إمّا لكونهما مجرى لأصل الإباحة لو قلنا بجريانه فى الشبهة الموضوعية فى الأموال، أو لكونهما تحت يد من أجاز استعمالهما لكون يده حينئذ أمانة على ملكيته، لكن إذا حصل العلم الإجمالى سقط هذا الأصل و هذه الأمانة عن الحجية.

و أمّا صورة اشتباه الماء النجس فى المحصور فلا يجوز التوضؤ و الاستعمال المشروط بالطهارة بشىء منهما أيضا بناء على القول بأن العلم الإجمالى كالتفصيلى منجز للتكليف، فلا يجوز المخالفة القطعية بحكم العقل، و المخالفة الاحتمالية أيضا لا يجوز، لمعارضه الأصلين فى الطرفين بسبب العلم الإجمالى و تساقطهما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٠

بالمعارضه، فيبقى ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح، فيتعين الاجتناب عن كليهما و هو الموافقة القطعية.

تفصيل ذلك أنه لو كان الأصل فى أحد الطرفين مثبتا للتكليف و فى الآخر نافيا له بأن يكون فى أحدهما استصحاب النجاسة و فى

الآخر استصحاب الطهارة أو قاعدتها ينحل العلم الإجمالي فتعين النجس في الأول و الطاهر في الثاني، و كذا ينحل لو قامت أمانة كالبينة على أحد الطرفين بالطهارة أو النجاسة.

و وجه ذلك أن طهارة أحد الإناءين ملزوم لنجاسة الآخر بمقتضى العلم الإجمالي، و كذا نجاسة أحدهما ملزوم لطهارة الآخر، و الأمانة على الملزوم أمانة على اللازم، و بعبارة أخرى إذا أخبر البينة بطهارة هذا الإناء مثلا فمدلوله المطابقى طهارة هذا، و مدلوله الالتزامى أن ذاك نجس، و كما يؤخذ بالخبر فى مدلوله المطابقى، فكذا فى الالتزامى، فيلزم انحلال العلم الإجمالي، و هذا بخلاف الأصل فإنه غير متعرض إلاً لطهارة هذا أو نجاسته و ساكت عن ذاك، و لا يوجب فى الطرف الآخر أثرا و حكما لقصور الأصول عن إثبات اللوازم العقلية.

و إن كان الأصل فى كلا الطرفين نافيا للتكليف، بأن كان مقتضاه فى كليهما الطهارة تعارضا بملاحظة العلم الإجمالي و تساقطا، و إن كان الأصل فى أحدهما الاستصحاب و فى الآخر قاعدة الطهارة و قلنا بحكومة الاستصحاب على سائر الأصول و تقدمه عليها، لكنه مع ذلك يكون الاستصحاب فى أحد الطرفين معارضا بالقاعدة فى الآخر، و ذلك لأن الحكومة إنما هى فى مورد واحد، يعنى لو اجتمع الاستصحاب و القاعدة فى مورد واحد كان الاستصحاب مقدما، و أما لو كان الاستصحاب فى مورد و القاعدة فى مورد آخر فلا يكون الاستصحاب فى ذلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦١

المورد حاكما على القاعدة فى هذا المورد، و ذلك لما عرفت من أن الاستصحاب و غيره من الأصول إذا جرى فى أحد طرفى العلم الإجمالي فهو ساكت عن الطرف الآخر، إذ إثبات الحكم فيه لا يتم إلاً على حجية الأصل المثبت.

و أمّا لو كان الأصلان مثبتين للتكليف بأن يكون كلا الإناءين مستصحب النجاسة فيعمل بكليهما، إذ لا يلزم من العمل بهما مخالفة قطعية عملية للتكليف المعلوم إجمالاً، و المخالفة الالتزامية غير مضرّة، ففى ما إذا كان أمانة على أحد الطرفين أو كان الأصلان مثبتين للتكليف أو أحدهما مثبتا له و الآخر نافيا فلا كلام، و أمّا إن كان كلاهما نافيين للتكليف فلا يجوز استعمالهما فى غير الوضوء ممّا يشترط فيه الطهارة، و أمّا الاستعمال الوضوئى بهما فيختلف باختلاف الصور فإنّ هنا ثلاث صور:

الأولى: أن لا يسع كل من الإناءين إلاً لوضوء واحد بأن كان المجموع وافيا لوضوئين فقط، ففى هذه لا يجوز استعمالهما فى الوضوء، إذ المكلف يكون بعد استعمالهما محكوما ببقاء حدثه بالاستصحاب و مبتلى بنجاسة البدن قطعاً، إذ لو كان الأول طاهراً ارتفع حدثه به، لكن ينجس بدنه بالثانى، و إن كان الثانى طاهراً لم يرتفع حدثه لنجاسة المحلّ حين ملاقة الثانى و ينجس بدنه أيضاً، فالنجاسة قطعية و الحدث محتمل الارتفاع و مستصحب البقاء، فلا فائدة فى استعمالهما حينئذ.

الثانية: أن يسعا لأن يتوضأ من أحدهما ثم يطهر مواضع الملاقاة بالآخر ثم يتوضأ به، فالاستعمال على هذا النحو حيلة لتحصيل الطهارة الحديثة بهذين الماءين و لا يشكل بعدم تمشى قصد القرية حالهما، إذ حرمة الاستعمال للماء النجس ليست ذاتية، بل هى بمعنى عدم الفائدة فيمكن أن يقصد القرية بمجموع هذين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٢

الفعالين باعتبار اشتغالهما على ما يصلح لأن يتقرب به.

نعم لا يمكن قصد الوجه و كذا التميز حينئذ، و الحق عدم اعتبارهما كما قرّر فى محلّه هذا بحسب الحدث.

و أمّا من حيث الخبث فلا يمكن استصحاب طهارة البدن سابقاً على استعمال الماءين للعلم، بارتفاعها باستعمالهما. نعم طهارة البدن عند الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر مقطوعة، و يشك فى ارتفاعها، فإن كان الماء الطاهر هو الأول كان المحلّ فى جميع غسلاته و بعدها طاهراً، و إن كان الثانى فهو و إن كان فى الغسلة الأولى بل الثانية منه نجسا لكن بعد الفراغ منه صار طاهراً، فالقدر المعلوم هو كون المحل واجداً للطهارة بعد الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر، و كذلك نجاسة المحلّ عند صبّ الماء الثانى فى الغسلة الأولى

مقطوعة، لأنّ الماء النجس إن كان الأوّل فلم تزل النجاسة في حال الغسله الأولى بالماء الثاني، وإن كان الثاني فقد حدثت النجاسة بسبب صب الماء الثاني، فالنجاسة في حال صب الماء الثاني في الغسله الأولى مقطوعة على أى حال.

فإن قلنا في الاستصحاب بعدم اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين كان الاستصحابان متعارضين و يرجع بعد تعارضهما إلى قاعدة الطهارة فيحكم بطهارة المحل عن الخبث، كما حكم بالطهارة عن الحدث، و أما إن اشترطنا فيه ذلك كما اخترناه في الأصول و إن كان بيان آخر لازمة ذلك، فاستصحاب الطهارة فاقد لهذا الشرط، و استصحاب النجاسة واجد له، و ذلك لأننا لاحظنا زمان الشك في الطهارة و هو بعد الفراغ عن استعمال المائين و رجعا قهقري إلى سابق هذا الزمان، فلا نجد يقينا إلى أن وصلنا إلى زمان صب الماء الثاني في الغسله الأولى فهو زمان نطق فيه بنجاسة المحل، و الأزمنة بعده نشك فيها في الطهارة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٣

و النجاسة، فقد اتصل زمان الشك في النجاسة بزمان اليقين بها، و أما زمان الشك في الطهارة فلم يعلم اتصاله بزمان القطع بها، إذ لو كان الماء الطاهر هو الأوّل كان متصلا بزمان القطع بالنجاسة، و إن كان الماء الثاني كان متصلا بزمان القطع بالطهارة، فاستصحاب الطهارة ليس جاريا، و استصحاب النجاسة جار بلا معارض.

و حينئذ فيحصل من استعمال المائين بالنحو المذكور الطهارة من الحدث قطعاً و الابتلاء بالنجاسة المستصحابه و هي أيضا كالنجاسة المقطوعة، فيصير الأمر مع انحصار الماء بهذين دائرا بين طرح الطهارة الخبيثة رأساً و حفظ الطهارة الحديثة المائيه، و بين طرح الثانية إلى بدلها من الطهارة الترابية و التيمم و حفظ الأولى.

فقد يقال بتعين الثاني مستندا إلى أن الطهارة المائيه الحديثه لها بدل و هو التيمم، و الطهارة الخبيثة بلا بدل، و إذا دار الأمر بين حفظ ذى البدل و حفظ ما لا بدل له يقدم الثاني، لإمكان حفظ الأوّل ببدله، و هو مخدوش، فإنّ التيمم بدل اضطرارى للوضوء، و مجرد كون الشئ ذا بدل عند الاضطرار لا يوجب تقدّم غيره الذى لا بدل له عليه عند الدوران، فاللازم ملاحظه أن الأهمّ بنظر الشارع أى من الطهارة المائيه و الطهارة الخبيثه، فمن استفاد أهميه الثاني يتعين عنده التيمم في هذه الصورة، كما أن من استفاد أهميه الأولى يتعين عنده الوضوء بهذا النحو، و أمّا من احتاط بالوضوء المذكور و ضمّ التيمم إليه فيمكن أن يكون نظره - في ضمّ التيمم - إلى وجهين:

الأوّل: لمجرد التبعّد من الشرع حيث ورد الأمر بالتيمم في هذه الصورة بقوله: فليهريقهما و ليتيمم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٤

و الثاني: لأنّ الوضوء يحتمل أن لا يكون عباده، إذ يحتمل أن يكون الأهمّ بنظر الشارع حفظ البدن عن النجاسة دون الطهارة الحديثه المائيه، إذ حينئذ لا يصلح الوضوء بالطريق المذكور للعباديه، لعدم كونه موافقا للقانون الشرعى.

و الصورة الثالثه: أن يتوضأ بالأوّل ثم يطهر المحل بالثاني و يتوضأ منه ثم يطهر المحل بالماء الأوّل ثالثا، فالطهارة الحديثه قد حصلت بلا كلام، و أمّا من حيث النجاسة فقد يقال بأنّ هذه أيضا كالصورة الثانيه في كون المحل مستصحب النجاسة دون الطهارة، و ذلك لأنّ النجاسة في حال صب الماء الأوّل في المرتبه الثالثه مقطوعة، فالشك في النجاسة متصل بالقطع بها بخلاف الشك في الطهارة.

و لكن يمكن أن يقال بعدم جريان استصحاب النجاسة هنا كاستصحاب الطهارة، و ذلك لأنه بعد الاستعمال الثالث للماء الأوّل يعلم بتحقق نجاسة مقطوعة الارتفاع، لأنّه إمّا أن يكون الماء الأوّل نجسا، فصار المحل بالاستعمال الأوّل نجسا و زالت هذه النجاسة بالاستعمال الثاني، و إمّا أن يكون الماء الثاني نجسا فصار المحل عند الاستعمال الثاني نجسا و زالت هذه النجاسة بالاستعمال الثالث، فالنجاسة المقطوعة في حال الصب من الاستعمال الثالث لا يعلم أنّ نقضها نقض باليقين أو نقض بالشك، فإنّ النجاسة المقطوع الارتفاع إن كانت هذه بأن كان الماء الثاني نجسا فيكون نقضها نقضا باليقين، و إن كان النجاسة المقطوعة الارتفاع ما كانت عند الصب من الاستعمال الثاني بأن كان الماء الأوّل نجسا فنقض هذه النجاسة، أعنى: ما يكون عند الصب من الاستعمال الثالث نقض

بالشك، فيكون شبهة مصداقية لقوله: لا تنقض اليقين بالشك، وهذا بخلاف الصورة الثانية فإن النجاسة المقطوعة الزوال لم يكن في البين فيها، إذ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٥

يحتمل أن يكون الماء الثاني نجسا، و على هذا التقدير كانت النجاسة باقية. نعم على تقدير كون النجس هو الماء الأول كانت النجاسة الحادثة به مرتفعة بالماء الثاني.

و بالجملة النجاسة المقطوعة فيها و هي ما كانت عند الصب من الاستعمال الثاني لم يكن نقضها مرددا بين النقض باليقين و النقض بالشك، بل هو نقض بالشك قطعاً.

و من هنا يعلم اندفاع توهم «١» جريان استصحاب النجاسة في مقام رفع الخبث بالمائين المشتبهين بأن غسل البدن أو الثوب النجس بأحدهما مرتين ثم بالآخر كذلك.

بيان التوهم أن استصحاب الطهارة و هو بأن يستصحب الطهارة الحادثة بعد الفراغ من الغسل الثانية بالماء الطاهر غير جار، لعدم إحراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين، إذ لو كان الماء الأول نجسا كان زمان الشك متصلاً، و إن كان الماء الثاني نجسا كان منفصلاً، و أما استصحاب النجاسة بالاتصال فيه محرز و ذلك لأن النجاسة عند الصب من الغسل الأولى بالماء الثاني مقطوعة تفصيلاً على أي حال، إذ لو كان الثاني نجسا فواضح، و لو كان الأول نجسا فالنجاسة الكائنة في المحل لم ترتفع بسبب الأول و يحتاج رفعها إلى الغسلتين بالماء الطاهر، فعند الصب من الغسل الأولى بالماء الثاني نجاسة المغسول إما بالنجاسة الحادثة بالثاني و إما بالنجاسة السابقة الغير المرتفعة متيقنة بزمان الشك، أعني: بعد الفراغ من الغسلتين بالماء الثاني يتصل بطريق القهقري بزمان اليقين فيكون استصحاب النجاسة جارياً بلا معارض.

و بيان اندفاعه أننا بعد إتمام الغسلتين بالماء الثاني نعلم أن النجاسة السابقة

(١) - المتوهم هو المحقق الجليل المولى محمد كاظم الخراساني في حاشية نجاه العباد. منه عفى عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٦

الكائنة في المحل قد ارتفعت إما بالأول أو بالثاني و نشك في حدوث نجاسة أخرى غيرها على المحل، و النجاسة في حال الصب من الغسل الأولى بالماء الثاني و إن كانت مقطوعة إلّا أننا لا نعلم أنها نجاسة حادثة بعد ارتفاع النجاسة الأولى بالماء الأول، أو أنها هي النجاسة الأولى و بقيت إلى الحال لكون الماء الأول نجسا، ثم بعد الغسل الثانية بالماء الثاني نعلم أن النجاسة التي كانت في المحل قبل استعمال المائين قد ارتفعت، و يحتمل أن تكون هذه النجاسة التي قطعنا بثبوتها حال الصب من الغسل الأولى بالماء الثاني تلك النجاسة التي قطعنا بارتفاعها عن المحل، إذ لو كان الماء الأول نجسا فالنجاسة الأولى لم ترتفع إلّا بالغسل الثانية بالماء الثاني، و هذه هي نجاسة المحل التي كانت فيه، و يحتمل أن تكون النجاسة المقطوع ارتفاعها هي الثابتة في المحل عند صب الغسل الأولى من الماء الأول و يكون ارتفاعها بالغسل الثانية بهذا الماء.

فإن كان الأول كان نقض النجاسة الثابتة في حال صب الغسل الأولى بالماء الثاني نقضا باليقين، و إن كان الثاني كان نقضها نقضا بالشك، فتكون شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشك، فلا يمكن فيه التمسك بعموم «لا تنقض»، و بهذا قطع في رساله نجاه العباد حيث قال في المائين المشتبهين من حيث النجاسة بعد الحكم بعدم ارتفاع الحدث بهما بالكيفية الثانية ما لفظه: بل الأحوط ذلك أيضاً في رفع الخبث و إن كان هو الأقوى، فيجب تطهير الثوب و البدن به للصلاة مع الانحصار، انتهى. و إن أفتى بخلافه المحشى الطوسي - قدس سره - في حاشيته على هذا الكلام.

و من هنا تبين أيضاً أنه لو كان محال الوضوء عند ارادة الوضوء بالانائين نجسة فلا يحتاج إلى ما ذكرنا في الصورة الثالثة من الرجوع

ثالثا إلى الماء الأول

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٧

و تطهير محال الوضوء به، بل يكفي تطهير المحال أولا بالماء الأول ثم التوضي به، ثم تطهيرها ثانيا بالماء الثاني، ثم التوضي به أيضا فإنه لا- يجرى استصحاب النجاسة لعين ما ذكرناه آنفا، وأما لو كان محال الوضوء قبل الاستعمال طاهرة، فيحتاج في عدم جريان الاستصحاب بالوجه المذكور إلى الغسل ثالثا بالماء الأول حتى يحدث في البين نجاسة مقطوعة الارتفاع محتملة الانطباق على النجاسة المستصحة، إذ لو لم يغسل ثالثا فأصل النجاسة وإن كانت مقطوعة إلا أن ارتفاعها غير معلوم، فعلم أن مصحح الطهارة من الخبث عند رفع الحدث بالمائتين المشتبهين من حيث النجاسة إنما نجاسة المحال قبل الاستعمال، و إنما الغسل الثالث لها بالماء الأول بعد الغسل و التوضي بالماء الثاني فتدبر.

و على هذا ففي ما نحن فيه من الصورة الثالثة لا- مجرى لاستصحاب الطهارة لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان قطعه، و لا لاستصحاب النجاسة، لكونه شبهة مصداقية، فلا يجوز التمسك فيها بعموم لا تنقض، فيكون المرجع قاعدة الطهارة، فتحصل الطهارة الحديثية و الخبثية بالاستعمال على هذا النحو.

و أمّا النص الدالّ بإهراق الماءين و التيمم فيمكن أن يمنع إطلاقه بالنسبة إلى هذه الصورة و دعوى انصرافها إلى ما إذا لم يسع كل من الإناءين إنما لوضوء واحد، كما هو الصورة الأولى، و ذلك لندرة كون الإناءين بحيث أمكن التوضؤ بأحدهما أولا- ثم تطهير المحال بالماء الثاني ثم التوضي به ثانيا ثم تطهير المحال بالماء الأول ثانيا، ثم لا ينفك التوضي غالبا عن وصول جزء من الماء ببعض من الثياب و سائر البدن فيلزم بعد ذلك كله تطهير كل ما علم وصول الماءين إليه من الثياب و سائر البدن بكل من الماءين متعاقبا، و قل أن يتفق إناءان كانا واسعين لجميع ذلك فتكون هذه الصورة خارجة عما هو المنصرف إليه النص فتكون باقية تحت القاعدة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٨

[في حكم اشتباه الماء المضاف بالمحصور إن أراد الوضوء أو الغسل به]

«مسألة ٢: لو اشتبه مضاف في محصور يجوز أن يكرر الوضوء أو الغسل إلى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه، فإذا كانا اثنين يتوضأ بهما، و إن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضي باثنين إذا كان المضاف واحدا، و إن كان المضاف اثنين في الثلاثة يجب استعمال الكل، و إن كان اثنين في أربعة يكفي الثلاثة، و المعيار أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد».

ليس هذا كله محلا للكلام و الإشكال، و إنما الكلام في الفرع الآخر و هو صورة الاشتباه في غير المحصور التي أشار إليها بقوله - دام ظله - «و إن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كل منهما كما إذا كان المضاف واحدا في ألف، و المعيار أن لا يعد العلم الإجمالي علما و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضا و لكن الاحتياط أولى».

أقول: معيار الشبهة الغير المحصورة و إن كان غير خارج من اشتباه القليل في الكثير إلا أنه ليس كل اشتباه قليل في الكثير من قبيله، كما لو علم بنجاسة ورد واحد من ألف ورد القالي الواحد، فهذا اشتباه الواحد في الألف و مع ذلك ليس بغير المحصور، و هكذا لو كانت ألف خشخاشة مجتمععة في ظرف واحد و علم بمسومية واحدة منها يجتنبون عن جميعها، و من هنا علم أن عدم تسمية عدد خاص في مقام تعيين معيار غير المحصور أولى، كالواحد في الألف، إذ لعله لم يكن هذا العدد في مورد من غير المحصور.

ثم قد يجعل المعيار لزوم الحرج من الاجتناب عن جميع الأطراف، و فيه: أن هذا لا يوجب العنوان المستقل لغير المحصور، إذ ربما لم يكن في غير المحصور حرج، كما لو علم بنجاسة واحد من مخيضات «١» مدينة عظيمة، فإنه لا حرج في

(١)- المخيض و الممخوض اللبن الذي قد مخض و أخذه زبده- مجمع البحرين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٩

اجتناب جميع مخيضات هذه المدينة في أيام، وربما يكون الحرج في المحصور أيضا.

و دعوى أنّ المناط الحرج النوعي و لا- اعتبار بالحرج الشخصي فالاجتناب عن الجميع في المحصورة غير موجب للحرج نوعا و إن صار موجبا له بالنسبة إلى شخص، إلّا أنّ الحكم دائر مدار الحرج النوعي، و في غير المحصورة موجب للحرج نوعا و إن كان أحيانا غير موجب له شخصا.

مدفوعة بأنّ قوله: لا ضرر، مفاده نفى الحكم الضروري في كلّ شخص باستقلاله، فموضوعه من كان متضررا، و هذا ظاهر في الفعلية، فكل من كان واجدا لهذا العنوان فالحكم عنه مرفوع، و من ليس له واجدا فالحكم عليه ثابت كما هو الحال في سائر العناوين، فيكون نفى الضرر على هذا دائرا مدار الضرر الشخصي فلا يوجب ثبوت الضرر نوعا رفع الحكم عن شخص لا يتحقق في حقّه ضرر، و لا انتفاء الضرر نوعا ثبوت الحكم في حقّ شخص ثبت الضرر في حقّه اتفاقا.

و قد يجعل المناط أن تكون الأطراف متفرقة إلى حدّ يكون بعضها خارجا عن محلّ ابتلاء المكلف.

و فيه أنّه أيضا لا- يوجب عنوانا مستقلا لغير المحصور، إذ ربما يكون غير المحصور صادقا و جميع الأطراف محلا للابتلاء، و ربما تكون الشبهة محصورة و يكون بعض الأطراف خارجا عن محلّه، فإنّ المعيار في الدخول و الخروج عن محلّ الابتلاء كون التكليف بالنسبة إلى كلّ طرف على فرض وجود الموضوع فيه هجنا، كما لو علم بطرو النجاسة على واحد من إنائه و من الإناء الموجود في واحد من بلاد الفرنك، فإنّ التكليف الفعلي بالاجتناب عن الإناء الموجود في الفرنك على فرض كونه هو النجس هجنا، لأنّه قبل هذا الأمر كان متتركا فهذا الأمر لا يفيد فائدة،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٠

و ليس المعيار عدم القدرة، بل يمكن أن يكون مقدورا و خارجا عن محلّ الابتلاء لكون التكليف هجنا، مثل ما لو كان الفعل مقدورا و لكن النوع خال عن الداعي إليه، مثل عض رأس المنارة، فإنّ وضع السن على رأس المنارة بقوة مقدور، و لكن النهي عنه مستهجن، لأنّه متترك بنفسه، فلا يحتاج إلى التوصل إلى تركه بالنهي.

و الحاصل أنّ هذا المعنى أعنى استهجان التكليف الفعلي في بعض الأطراف كما يمكن في غير المحصور يمكن في المحصور، كما أنّه قد يكون التكليف في الغير المحصورة في جميع أطرافها صحيحا و غير هجنا.

و الذي يمكن أن يجعل معيارا أن تكون كثرة الأطراف و سعتها بالغه إلى حيث صار احتمال كون المعلوم في ضمن كلّ واحد واحد موهوما لا يعتنى به العقلاء فيما يجتنبون عنه كالسم، مثلا لو علم بأنّ في ظروف بلدة الاسلامبول ظرفا واحدا مسموما فلا يجتنب كلّ أحد من أهل هذه البلدة بمجرد هذا العلم عن الظرف الموضوع بين يديه، و وجهه أنّ احتمال كون المسموم المعلوم هذا موهوم، و مقابله أعنى عدم كون المعلوم هذا مورد الاطمئنان، فعلى العدم قام طريق عقلي و هو الاطمئنان، و هكذا الحال في كلّ واحد من الأطراف، و وجه عدم الاجتناب هو وجود الطريق العقلي الذي هو الاطمئنان على عدم وجود المعلوم فيه و يكون العلم كلا علم، يعنى يعاملون مع الأطراف بعد العلم بانضمام واحد إليها معاملتهم معها قبل هذا العلم، و من هنا يعلم أنّ الأطراف في غير المحصورة حالها أقوى من الشبهة البدوية.

فإنّه قد يقال بأنّ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة منجز للتكليف و يوجب سقوط الأصل النافي للتكليف عن جميع الأطراف، و لكن في الشبهة الغير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧١

المحصورة لا ينجز التكليف، فيكون الحال في الأطراف حال الشبهة البدوية، فيكون الأصل فيها محفوظا، و ما ذكرنا أقوى من هذا، إذ على ما ذكرنا هنا طريق عقلي قام على العدم في كلّ من الأطراف، و العلم الطارئ بمنزلة العدم.

والحاصل أنّ الحال هو الحال قبل العلم بلا فرق فلو كان هنا مائة آلاف ظرف و علم بطهارة الجميع ثمّ علم بإضافة واحد إليها، و علم بأنّ هذا الواحد نجس و اشتبه بين الجميع فيعامل مع الجميع معاملة معلوم الطهارة، و لو كانت الظروف قبل العلم المذكور مختلفة بأن كان بعضها معلوم الطهارة، و بعضها محكوماً بالطهارة للأمانة، و بعضها محكوماً بها للأصل، فحال كل من الأصناف الثلاثة لا يتغير بعد العلم المذكور.

و يظهر ثمرة ما قلناه و ما ذكر في ما لم يكن للمورد على تقدير كونه شبهةً بدويةً أصل كمشكوك الإضافة و الإطلاق، أو مشكوك الإباحة و الغصية على ما اخترناه، فلو علم بوجود المضاف أو المنصوب الواحد في خمسمائة ألف إناء فإن قلنا بأنّ هذا العلم لا ينجز التكليف، و لكن يجعل كلا من أطرافه في حكم الشبهة البدوية، فلا يجوز التوضي من واحد من الإناءات لعدم جريان أصل الإطلاق أو الإباحة في شيء منها.

فإن قلنا كما اخترناه بأنّ هذا العلم كالعدم فلا بدّ من ملاحظة الحال في كلّ واحد من هذه الإناءات قبل حصول هذا العلم و إن كان مقطوع الإطلاق أو الإباحة، فيعامل بعد العلم معه معاملتهما، و إن كان مورداً للأمانة على الإطلاق أو الإمارة، فيعمل على وفق الإمارة بعد العلم أيضاً، و إن كان مشكوكاً بالشك البدوي فلا يجرى فيه الأعلان بعد العلم كما قبله.

و بالجملة لا يصير شيء من الأطراف من جهة هذا العلم شبهةً بدويةً

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٢

فلا يؤثر هذا العلم فيها تغيير حال أصلاً.

ثمّ هل يجوز المخالفة القطعية في غير المحصورة كما لو وفق بارتكاب الجميع أو لا يجوز، بيان ذلك موكول إلى محلّه، فإن قلنا بأنّ العلم فيها كلا علم مطلقاً حتّى بالنسبة إلى جواز المخالفة القطعية جاز ارتكاب الجميع لو صار موقفاً لذلك اتفاقاً، و إن قلنا بأنّه كلا علم بالنسبة إلى خصوص عدم لزوم الموافقة القطعية لم يجر ارتكاب الجميع، بل يرتكب كلا من الأطراف حتّى إذا انتهى إلى حدّ بقي واحد فقط يلزم ترك هذا الواحد.

[في حكم الماء المشكوك إطلاقه و إضافته و لم تعلم حالته السابقة بأنه كان مطلقاً]

«مسألة ٣: إذا لم يكن عنده إلّا ماء مشكوك إطلاقه و إضافته و لم يتيقن أنّه كان في السابق مطلقاً يتيمّم للصلاة و نحوها، و الأولى الجمع بين التيمّم و الوضوء به».

لا إشكال أنّه لو كان متمكناً من ماء آخر معلوم الإطلاق كان المتعين الوضوء من ذلك الماء، و كان الوضوء بهذا الماء غير رافع بقاعدة استصحاب بقاء الحدث إن كان محدثاً حين الوضوء، و إلّا بقاعدة الاشتغال، لأنّ الوضوء بالماء المشكوك الإطلاق غير محرز أنّه واجد للشرط الشرعي، فيكون مقتضى الاشتغال عدم إجزائه، لكن لو انحصر الماء بهذا المشكوك فهل يتعين عليه التيمّم أو يتعين الاحتياط بالجمع بينه و بين الوضوء بهذا الماء؟ الحكم في ذلك مبني على أنّ الشرط في جواز التيمّم، هل هو فقدان الماء أو عدم وجدانه، و المستظهر من قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* أي من المعنيين فهل المراد عدم وجود الماء و التعبير بلم يجدوا من باب كونه طريقاً إلى عدم الوجود، أو أنّ الموضوع هو عدم الوجدان؟ فلو لم تجد الماء و تيمّم ثمّ انكشف وجود الماء، فعلى الأوّل يحكم ببطلان التيمّم و على الثاني يحكم بصحته، و تظهر الثمرة بينهما في ما نحن فيه أيضاً.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٣

فإن قلنا بأنّ الموضوع هو فقدان و عدم الوجود ففي المقام يعلم إجمالاً بتوجه أحد التكليفين، إمّا أنّه مكلف بالوضوء بهذا الماء و إمّا بالتيمّم، فمقتضى القاعدة العقلية في العلم الإجمالي هو الامتثال القطعي بالجمع بينهما، فإنّه يعلم بأنّ المشكوك إمّا يكون في الواقع ماء أو يكون شيئاً آخر غير الماء، فإنّ الإضافة ليست وصفاً طارئاً على الماء، فيكون المضاف ماء مع شيء آخر، بل هو أمر مباين

للماء، فلا يعلم أنه داخل في فاقد الماء أو في واجده.

و إن قلنا بأن الموضوع عدم الوجدان فيتعين عليه في المقام التيمم، إذ يصدق عدم الوجدان و إن كان لا يصدق عدم الوجود، فالمناط فهم أن الظاهر من الآية المباركة ما ذا، و لا يخفى أن الظاهر منها هو الأول، أعنى: كون عدم الوجدان مأخوذاً بأمره و طريقاً إلى عدم الوجود، فالموضوع في الحقيقة لجواز التيمم عدم الوجود، و على هذا فيتعين في المقام الجمع.

[حكم الماء إذا علم إجمالاً أنه نجس أو مضاف]

«مسألة ٤: إذا علم إجمالاً- أن هذا الماء نجس أو مضاف يجوز شربه، و لكن لا- يجوز التوضي به، و كذا إذا علم أنه مضاف أو مغسوب، و إذا علم أنه إمياً نجس أو مغسوب فلا يجوز شربه أيضاً، كما لا يجوز التوضي به، و القول بأنه يجوز التوضي به ضعيف جداً».

قد يقال في الماء المرذد بين النجس و المغسوب بالتفكيك بين آثار أصالة الطهارة و أصالة الإباحة، فما هو القدر المشترك و يكون مرتباً على عنوان النجس و عنوان الغصب مثل حرمة الشرب فإنه كما هو حكم للنجس الواقعي حكم للمغسوب الواقعي أيضاً، فنقطع تفصيلاً بترتبه و عدم جريان الأصل فيه فنقطع تفصيلاً بعدم جواز شرب هذا الماء، و أمّا ما يخصّ بأحدهما مثل حرمة سائر كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٤

التصرّفات مطلقاً فإنها حكم للغصب الواقعي و ليس أثراً للنجس الواقعي، فأصالة الإباحة بالنسبة إلى هذا الأثر المختص بعنوان الغصب قاصداً بها رفع هذا الأثر لا يعارضها أصالة الطهارة، فغسل الثوب بهذا الماء جائز بالجواز التكليفي و ما هو من مختصات النجس دون الغصب كتنجيس الملاقي و عدم جواز رفع الخبث وضعا، ففي هذا تكون أصالة الطهارة بلا معارض. و أمياً جواز التوضي و عدمه فيمكن أن يقال أيضاً بجوازه، لأنّ عدم جواز التوضي ليس كحرمة الشرب، فإنه و إن كان من آثار النجس الواقعي إلماً أنه ليس من آثار الغصب الواقعي، لإمكان صحّة الوضوء بالمغسوب الواقعي، نعم هو من آثار تنجز الغصب الواقعي، فأصالة الإباحة يرفع تنجز الغصب فيرتفع المانع من الصحّة من هذه الجهة و أمّا من جهة النجاسة فيحكم بأصالة الطهارة. و بالجملة ينحل الآثار المترتبة على هذين الأصلين إلى ما هو معلوم عدم ترتبه و إلى ما هو ممكن الترتب، و ليس على كل تقدير معلوم العدم، فنطرح الأصلين بالنسبة إلى الأول و نأخذ بهما بالنسبة إلى الثاني، فجواز الشرب معلوم العدم على أيّ حال فنطرح الأصل بالنسبة إليه.

و أمياً الجواز التكليفي بالنسبة إلى سائر التصرّفات فليس على أيّ حال مقطوع العدم، لإمكان أن يكون نجساً في الواقع، فلا يكون التصرّفات الأخر محرّماً تكليفاً، فأصالة حليته هذه التصرّفات جارية، و كذا الجواز الوضعي لإزالة الخبث ليس معلوماً على كلّ حال، لإمكان أن يكون مغسوباً في الواقع، فأصالة الطهارة بالنسبة إلى هذا الأثر بلا مانع، و كذا جواز التوضي، فإنه أيضاً ليس مقطوع العدم على أيّ حال، لجواز أن يكون مغسوباً واقعياً غير منجز و غير نجس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٥

فعدم جواز التوضي من آثار نفس النجس الواقعي و من آثار تنجز الغصب الواقعي لا من آثار نفسه فلا يكون مقطوعاً، فأصالة الطهارة و أصالة الإباحة بالنسبة إلى هذا الأثر يمكن أن تجريان و ليس على خلافهما القطع، فنقتصر في طرح الأصلين على القدر المتيقن عدم ترتبه من الآثار و نأخذ بهما في باقي الآثار.

و بعبارة أخرى للغصب آثار و القدر المتيقن منها حرمة الشرب، و سائر الآثار من حرمة سائر التصرّفات التي من جملتها التصرّف الوضوئي مشكوك، و كذا للنجس آثار و القدر المتيقن منها حرمة الشرب، و سائر الآثار من عدم جواز التوضي به وضعا و عدم جواز رفع الخبث به وضعا مشكوك، فالحال في كلّ طرف مثل الحال في مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر حيث يحكم بالأقلّ لكونه

المعلوم و يرفع الأ-كثر بالأصل، فيؤخذ في المقام الأثر المتيقن من كل جانب و هو حرمة الشرب، و بالنسبة إلى غيره من الآثار المشكوكة يؤخذ في رفعها بأصالة الإباحة في جانب الغضب و بأصالة الطهارة في جانب النجس، فإن المقصود من الأصل الموضوعي ترتيب الآثار، فالأصل الموضوعي في كل جانب و إن كان لم يمكن جريانه بالنسبة إلى حرمة الشرب للزوم المخالفة العملية و لكنّه يجرى في كليهما بالنسبة إلى الآثار المشكوكة.

و حينئذ فيلزم صحّة الوضوء بالماء المذكور، إذ المانع منه أحد أمرين إمّا حرمة الاستعمال الوضوئي لكونه تصرفاً في الغضب، و قد فرغنا من هذه الجهة بالتمسك بأصالة الحلّ و البراءة في جوازه تكليفاً، و إمّا نجاسة الماء و عدم جواز التوضي منه وضعا، و قد فرغنا من هذه الجهة أيضا بالتمسك بأصالة الطهارة من حيث جواز التوضي به وضعا، و ليعلم أنّ هذا كله على فرض التنزل و تسليم جريان أصل البراءة و الحلّ في الشبهات الموضوعية لمال الغير.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٦

هذا غاية ما يقال في تقريب هذا القول و قد نقل الأستاذ- دام عمره- إصرار الشيخ الجليل الشيخ محمد طه على هذا القول، و لكنّه مخدوش بأنّه و إن كان عدم جواز التوضي كما ذكره ليس كعدم جواز الشرب مقطوعاً تفصيلاً- لما ذكر من أنّ إباحة الماء ليس كطهارته و إطلاقه شرطاً شرعياً، و إنّما اللازم من تنجز تحريم الغضب عقلاً عدم صحّة الوضوء لسقوط الفعل عن قابليته التقرب به إلى المولى، و لهذا لو ظهر مخالفة الطريق أو الأصل المعمولين لإحراز الإطلاق و الطهارة للواقع نحكم ببطان الوضوء لانكشاف فقدان الشرط، و لكن لو علم بمخالفة الطريق أو الأصل القائمين على إباحة الماء للواقع لم نحكم ببطان الوضوء- إلا أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ في التوضي بهذا الماء المرّد بين النجس و المغصوب و الاكتفاء به في الصلاة خلافاً للشرع إمّا من جهة الدخول في الصلاة بوضوء باطل لفقدان شرط صحّته، و إمّا من جهة الإتيان بالعبادة الوضوئية في الفعل المحرّم الغير القابل للقرب به إلى المولى، و مع وجود هذا العلم الإجمالي لا مجرى لأصلي الطهارة و البراءة، إذ يلزم من العمل بهما جميعاً مخالفة عملية للمعلوم الإجمالي، و عند هذا يصير بطلان الوضوء مقطوعاً تفصيلاً، إذ الغضب الغير الموجب لبطلان الوضوء إنّما هو الغضب الواقعي الذي وقع في مرحلة الظاهر مجرى لأصالة البراءة، و أمّا ما لا- مجرى فيه لأصالة البراءة فهو موجب لبطلان، و قد ذكرنا عدم جريانها في المقام لوجود الطرف لها و هو أصالة الطهارة، فيعلم بذلك أنّ الماء إمّا نجس و إمّا غصب لا مجرى فيه للبراءة، و على أيّ حال يكون الوضوء به باطلاً.

و المثال الواقعي لما ذكره هذا القائل ما إذا علم بأنّ هذا إمّا مال لزيد و إمّا مال لعمرو و كان زيد نهى عن الشرب و أجاز سائر التصرفات، و عمرو نهى عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٧

التصرف في ماله مطلقاً، و قلنا بأنّ أصالة الحلّ و البراءة جارية في الشبهة الموضوعية لمال الغير، فإنّ أصالة الحلّ حينئذ تكون جارية بالنسبة إلى سائر التصرفات ممّا عدا الشرب لمشكوكتيتها و لا مجرى لها فيه لمقطوعيته حرمة، فهذا مثال لدوران الأمر بين حرمة خصوص الشرب و حرمة جميع التصرفات، فأصالة الحلّ و الإباحة على القول به محفوظة بالنسبة إلى كلّ ما شكّ فيه، و يقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم من حرمة الشرب.

و الفرق بينه و بين ما نحن فيه أنّ أصالة الحلّ ليس لها في المثال طرف، و لكن لها في المقام طرف و هو أصالة الطهارة، و العمل بها و بطرفها مخالفة عملية للعلم الإجمالي، فهذا لا تكون هي و لا طرفها جارتين، و بالجملة ففي كلّ موضع ليس لهذا الأصل طرف يعمل به و كلّما كان له طرف لا يعمل به.

[حكم الوضوء بأحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبيّة و قد أرى الآخراً]

«مسألة ٥: لو أريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبيّة لا يجوز التوضي بالآخر و إن زال العلم الإجمالي و لو أريق

أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفي الوضوء بالآخر، بل على الأحوط الجمع بينه وبين التيمم».

قد يتوهم جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي بعد زواله إما بمعدومية الطرف الآخر أو بخروجه عن محلّ الابتلاء وإن كان غير جار فيه حال بقاء العلم، وذلك أنه بعد البناء على حكم العقل بتنجز التكليف في مورد العلم الإجمالي بمعنى أنه لا يبقى عذر للبعد في المخالفة حتى الاحتمالية، فالعقل ينجز التكليف عليه في جميع الأطراف، فيسقط حينئذ البراءة العقلية، وأما البراءة الشرعية فكذلك، لعدم إمكان شمول دليلها لمورد العلم الإجمالي بعد التنجز العقلي.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٨

بيان ذلك: أن التنجز العقلي من حيث المخالفة القطعية حكم لا يقبل الرفع، ومن حيث المخالفة الاحتمالية قابل للرفع بوجود المؤمن، فدليل عموم ترخيص الشرع مثل قوله: «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنه حرام» وقوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» شامل لكلا الطرفين، فإنّ الشيء يصدق على كلّ من الطرفين والغاية غير حاصله، فإنّ الضمير في قوله: حتى تعلم أنه حرام أو قذر راجع إلى الشيء، ومن المعلوم انتفاء العلم بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين.

و حينئذ فإن عملنا بهذا العموم في كلا الطرفين يلزم الإذن في المخالفة القطعية وهو مخالف لحكم العقل بقبحها وتنجز تركها وقلنا إنه حكم لا ينفك، وإن عملنا به في أحد الطرفين معينا لزم الترخيص في المخالفة الاحتمالية وهذا غير مخالف لحكم العقل، فإنّ حكمه بقبحها معلق على عدم المؤمن، فيجوز للشارع الترخيص في الواحد المعين وإن لم يجز في الجميع إلّا أنه يلزم الترجيح بلا مرجح، لأنّ نسبة هذا العموم إلى كلا الطرفين على السواء فلا وجه للأخذ به في أحدهما دون الآخر، فيتعين طرحه في كليهما.

وأما الترخيص في واحد على التخيير فهو وإن كان سالما من الإشكال إلّا أنه خلاف مفاد الأدلة، فإنّ مفادها حلية الأشياء أو طهارتها على التعيين، وهذا بخلاف ما بعد زوال العلم الإجمالي بإراقة أحدهما أو خروجه عن محلّ الابتلاء، فإنّ الطرف الآخر لا يمكن حينئذ شمول العموم له، لعدم الموضوع له، أو لعدم كونه قابلا للتكليف، فيتعين الطرف الآخر لأخذ العموم فيه ولا يلزم شيء من المحذورين الكائنين حال بقاء العلم وهما الترخيص في المخالفة القطعية والترجيح بلا مرجح، لما ذكرنا من عدم قابلية الطرف الآخر لتوجه الخطاب إليه وعمومه له فيؤخذ به في الطرف الآخر، إذ لا وجه لرفع اليد عن العموم بعد رفع المانع عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٩

وبالجملة: فيصير الحال في هذا الطرف مثله في صورة خرج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء أو أريق، وبعد ذلك حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو غصبيته، فكما لا مانع من التمسك بهذه العمومات لإحراز الحلية والطهارة في الطرف الباقي في هذه الصورة بلا إشكال، فكذا في ما نحن فيه، ومجرد كون العلم هنا سابقا وفي المثال لاحقا لا يوجب فرقا، فإنّ الملاك وهو عدم إمكان إجراء العموم بالنسبة إلى الطرف الآخر مشترك بينهما.

وبعبارة أخرى كما أن أصل الطهارة أو الحلية كان في الأوّل جاريا بلا معارض فكذا في الثاني، لأنّ المفروض عدم المعارض له، فإنّ المعارض هو الأصل في الطرف الآخر، فما دام كان الطرف الآخر قابلا لجريان الأصل من غير جهة المعارض لم يكن الأصل في هذا الطرف أيضا جاريا للمعارض، وأمّا بعد زوال المعارض فيصير الحال في هذا الطرف بعينه هو الحال فيه في صورة لحوق العلم و حصوله بعد خروج الآخر عن محلّ الابتلاء أو إراقتة، فبحسب الأصل الشرعي لا فرق بين الصورتين أصلا، نعم يظهر الفرق بينهما بحسب الأصل العقلي، فإنّ في صورة لحوق العلم جار و في صورة سبقه غير جار، والوجه أن الشك في الأوّل في أصل حدوث التكليف فيكون مجرى للبراءة العقلية، وفي الثاني في سقوطه بعد العلم بأصل حدوثه، فإنّ في حال وجود الطرف الآخر و كونه في محلّ الابتلاء حصل العلم بأصل التكليف و شك بعد خروجه عن محلّ الابتلاء أو انعدامه أن التكليف المذكور باق أو لا؟ فحكم العقل لو لا ترخيص الشرع كان هو التنجز هنا والبراءة في السابق، وأما حكم الشرع فلا فرق بينهما من جهته أصلا كما بيناه.

هذا ما توهمه المتوهم وهو المولى محمّد كاظم الخراساني - قدس سرّه - في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٠

مجلس درسه على ما حكى الأستاذ- دام ظلّه- و ذكر رجوعه عن ذلك بسبب عرض الأستاذ الجواب المذكور في المتن عليه و حكى الأستاذ- دام ظلّه- أنّه عدّ في مجلس بحثه خلاف ذلك بل خلافه الصادر من شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- من سقطاته. و لكنّه مخدوش بأنّ من المسلّم في باب العلم الإجمالي أنّه لو دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر كما لو علم إجمالاً بتكليف واحد أو عشرة تكاليف مثل ما لو علم بأنّه إمّا مكلف بالتكليف الصلواتي فقط أو به و بالتكليف النفسى الصومى و الزكوى و الخمسى و الحجى إلى عشرة فلا يجرى البراءة لا في الطرف الذى هو تكليف واحد و لا في طرف التكليفات لا في جميعها و لا في واحد منها، أمّا في طرف التكليف الواحد و في طرف التكليف في جميعها فواضح، و أمّا في واحد واحد منها حيث إنّ كلّ واحد منها مورد للبراءة مستقلاً فلا أنّ البراءة في كلّ واحد معارضة بالبراءة في سائر التكليف الموجودة في هذا الطرف و بالبراءة في الطرف الآخر الذى هو تكليف واحد.

و حينئذ فنقول في الإنائين: لو علمنا من الأوّل بأنّ أحدهما يمكث ساعة واحدة و الآخر يمكث عشر ساعات، فإنّا نقول: بأنّ التكليف بالاجتناب عن النجس بالنسبة إلى كلّ فرد من النجس تكليف واحد مستمر في أزمنته عمره و مكثه أو تكاليف متعدّدة بعدد الأزمنة القابلة للتكليف، فينحلّ التكليف في ما يبقى ساعة بعشرة تكاليف مثلاً و في ما يبقى عشر ساعات بمائة تكليف. فإن قلنا باتحاد التكليف فلا- إشكال أنّه كما يكون ترخيص المولى بارتكاب كلّ من الإنائين في ساعة وجود كليهما ترخيصاً في المخالفة القطعية، فكذلك لو رخص في ارتكاب ما يبقى ساعة في ساعة و في ارتكاب ما تبقى عشر ساعات

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨١

بعد مضيّ الساعة الأولى فهذا أيضاً ترخيص في المخالفة القطعية، و كلّ اثنين كان الترخيص في جميعهما ترخيصاً في المخالفة القطعية فالترخيص في أحدهما ترجيح بلا مرجح، فلو لم يرخص في شيء من الإنائين في ساعة وجود كليهما و رخص بعد مضيّ هذه الساعة و إراقة الآخر في ارتكاب الباقي، فهذا ترجيح بلا مرجح يعنى أنّ الرجوع في مقام الإثبات و الدلالة إلى عموم دليل البراءة أو الطهارة بالنسبة إلى هذه القطعة من الزمان في الإناء الطويل العمر معارض بهذا العموم بالنسبة إلى القطعة السابقة عليها في نفس هذا الإناء و في الإناء الآخر القصير عمره، فلا يمكن التمسك به في شيء منها.

و هكذا الكلام، إن قلنا بتعدّد التكليف، فيكون الأمر مردّداً بين عشرة تكاليف و مائة تكليف فإنّه لا إشكال أنّه كما لو رخص في ترك عشرة تكاليف في الساعة الأولى بالنسبة إلى كلّ من الإنائين كان ترخيصاً في المخالفة القطعية، كذلك لو رخص في ترك التكليف الواحد من هذه العشرة بالنسبة إلى الإناء القصير العمر، و في ترك واحد معيّن من تكاليف ما بعد الساعة في الإناء الآخر يكون هذا أيضاً ترخيصاً في المخالفة القطعية، و قد علم أنّ كلّ اثنين فرض كون ترخيص جميعهما ترخيصاً للمخالفة القطعية، فترخيص واحد منهما في مقام الإثبات و الدلالة ترجيح بلا مرجح، فكما أنّ التكليف الواحد الكائن في ما بعد الساعة في الإناء الطويل مع التكليف الواحد الكائن في الساعة في الإناء القصير كان ترخيص تركهما ترخيصاً في المخالفة القطعية، فكذلك ترخيص الثانى منهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح و معارض بالترخيص في الأوّل و في كلّ من سائر التكليف، سواء في الإناء القصير أو الطويل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٢

[في حكم ملاقى الشبهة المحصورة]

«مسألة ٦: ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، لكنّ الأحوط الاجتناب».

لا شكّ أنّ الشكّ المسبّب من أحد طرفى الشبهة المحصورة لا مجرى فيه للأصل لو كان الأصل في هذا الطرف جارياً، لأنّ الأصل إذا جرى في السبب يرتفع موضوع الأصل في المسبّب، فيكون الأصل السببى مقدّماً على المسببى لحكومته عليه، كما أنّه لو لم يجر

الأصل في السبب لمعارضته و نحوها كان الأصل في المسبب بلا حاكم و مانع، فيكون جاريا لا محالة.

و من فروع ذلك هو ملاقى الشبهة المحصورة، فلو كان هنا إناء معلوما بنجاسة إجمالا و لاقى أحدهما إناء ثالث فهنا صورتان: إمّا أن يحصل العلم بنجاسة أحد من الملاقى أو طرفه أولا، ثمّ تحصل الملاقاة، و إمّا أن تحصل الملاقاة أولا ثمّ يحصل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما حال الملاقاة.

فالمولى الجليل المحقق الخراسانى - قدس سرّه - فرق بين هاتين الصورتين فحكم بطهارة الملاقى فى الأولى دون الثانية، و الصورة الثانية و هى حصول الملاقاة قبل العلم له فرض آخر و هو أن يحصل الملاقاة و لم يحصل العلم بها، ثمّ يحصل العلم بنجاسة أحد الإناءين ثمّ يعلم بالملاقاة السابقة على العلم الكائنة فى حال نجاسة أحدهما، فهل هذه الصورة ملحقه بالأولى أو بالثانية؟ لو قلنا بالطهارة فى الثانية تكون هذه محكومة بالطهارة بطريق أولى، فالعمدة هو التكلم فى الصورتين.

فالصورة الأولى قد سلّم المدعى فيها كلام المشهور و قال بجريان الأصل فى الملاقى، و وجهه أنّ العلم الإجمالى فى هذه الصورة قد أثر أثره و هو التنجيز بالنسبة إلى طرفيه، فالقدر المتيقن من التكليف هو التكليفان اللذان جاء من قبل العلم الإجمالى فى طرفيه، فالزائد عليه مشكوك، و التكليف فى الملاقى على تقدير وجوده

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٢٨٣

تكليف زائد، فيكون شبهة بدويّة منفيّة بالأصل، و هذا واضح.

إنّما الكلام فى الصورة الثانية التى توهم المتوهم فيها النجاسة على خلاف المشهور، و حاصل تقريب شبهته أن يقال: إنّ طرفى العلم الإجمالى حينئذ تكليف واحد فى صاحب الملاقى أو تكليفان فى طرف الملاقى و الملاقى، فأحد الطرفين قليل و الآخر كثير، و الأصل كما هو غير جار بمقتضى العلم الإجمالى فى الطرف القليل، فكذا فى كلّ من جزئى الطرف الكثير، و القول بأنّ التكليف فى الملاقى تكليف زائد على ما علم به إجمالا ممنوع أولا: لأنّ أحد الطرفين تكليفان و الآخر تكليف واحد، و ثانيا: كلّ من الملاقى و الملاقى إذا انضمّ إلى الطرف الآخر كان التكليف فى صاحبه زائدا، فملاحظة الملاقى مع الطرف و جعل تكليف الملاقى زائدا ترجيح بلا مرجح، لإمكان جعل الملاقى طرفا للعلم و جعل تكليف الملاقى زائدا، و مستبينة الملاقى عن الملاقى غير مضرة فإنّا نلتزم بأنّ كلّ موضع وقع المسبب و السبب فيه فى أحد طرفى العلم الإجمالى مثل هذه الصورة أثر العلم فى سقوط الأصل عن كليهما، هذا حاصل الشبهة.

و جوابه أنّه لا شكّ أنّ الشكّ المسبب إذا جرى الأصل فى السبب فلا موضوع له، فحياء الأصل المسببى موضوعا و حكما بموت الأصل السببى و سقوطه، و هذا واضح، و لا يعقل أن يكون الشكّ الذى يكون حدوثه بانعدام شىء آخر معارضا مع هذا الشىء الآخر، و هذا أيضا واضح، فإذا فرضنا أنّ هنا إناءين كلّ منهما مشكوك بدوى من حيث الطهارة و النجاسة ثمّ لاقى إناء ثالث أحدهما فلا إشكال أنّ الأصل الجارى فى البين ليس إلّا أصلا، فإنّ الإناء الثالث لا مجرى فيه للأصل بعد وجود الأصل فى ملاقاة و هذا أيضا واضح، فإذا حصل العلم الإجمالى بأنّ أحدا من الإناءين أعنى الملاقى أو صاحبه نجس فهذا العلم إنّما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٢٨٤

يوجب سقوط كلّ أصل هو موجود فى هذا الحال، و قد فرض أنّه أصلا فيكون هما المتعنيين للسقوط بسبب العلم.

و حينئذ يصير الأصل فى الإناء الثالث جاريا، لأنّ موضوع الشكّ فيه موجود قطعاً، فإنّ تكليف زائد على ما نجزه العلم الإجمالى مشكوك، و قد فرض عدم المانع و المعارض له لعدم معقولية معارضة الأصل الميّت مع الأصل الحى فيكون جاريا بلا كلام، هذا هو الكلام فى الأصل الشرعى اللفظى الذى يتأتى فيه الحكومة.

و أمّا الأصل العقلى فهل هو جار فى الشكّ المسبب عن أحد طرفى الشبهة المحصورة؟ أو أنّه كما لا يجرى فى السبب فكذا فى المسبب؟ الحقّ الأوّل، و بيانه إجمالا أنّه لو علمنا إجمالا بأنّ هذا حرام أو ذاك حرام و كان هنا شىء آخر كان حرمة مستتبعه من

حرمة أحد الأولين و متولدة منها، فلا شك أنه يتولد من العلم بأن هذا أو ذاك حرام الشك في حرمة هذا الثالث، و هذا الشك معلول لهذا العلم، فيكون رتبة وجوده متأخرة عن رتبة وجود العلم لا محالة، و العلم إنما ينافي البراءة في رتبة وجود نفسه، فكل براءة كانت في هذه الرتبة فهذا العلم يوجب سقوطها، و أمّا رتبة الشك فالمفروض عدم العلم في هذه الرتبة بل الموجود هو الشك المحض، و العلم السابق لا يؤثر في الرتبة المتأخرة، فلهذا تكون البراءة في رتبة الشك سليمة و جارية.

و من هنا يظهر أنه لو قلنا في الأصل الشرعي بعدم جريانه أصلا في مورد العلم الإجمالي لا الجريان و السقوط بالمعارضه بأن اخترنا أن المراد بالعلم المجعول غاية للحكم بالطهارة في قوله - عليه السلام - «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٥

أعم من العلم التفصيلي و الإجمالي، فلا يشمل هذا العموم مورد العلم الإجمالي أصلا، فحينئذ أيضا يكون الأصل الشرعي في الشك المسبب عن أحد الطرفين جاريا بلا معارض لا بالمبنى المتقدم بل بمبنى آخر و هو أن الشك المسبب عن أحد الطرفين مسبب متولد عن العلم الحاصل في الطرفين، فالعلم إنما يؤثر في عدم قابلية جريان الأصل في رتبة وجوده فيكون في الطرفين موجبا بحكم الغاية المذكورة لعدم الحكم بالطهارة، و ليس مؤثرا في عدم جريان الأصل في رتبة معلوله، فلو سلمنا شمول «حتى تعلم» لنفس الطرفين فلا نسلم شموله لما يتسبب من أحدهما.

هذا بيان هذا المطلب بطريق الإجمال، و لكننا حيث إن الأقوى عندنا أن قوله: «حتى تعلم» مختص بالعلم التفصيلي، و على هذا فالجواب واضح كما ذكرنا، و الكلام أيضا في المشتبهين من حيث الطهارة و النجاسة، و ليس فيهما مجرى للأصل العقلي فلا نحتاج إلى بسط الكلام في توضيح هذا المبنى و تشريحه و إن كان هو أيضا مطلبا مسلما في محله، ثم يعلم من ذلك الحال في الصورة الثالثة أيضا فإنها ليست بأعظم من الثانية قطعا، فيكون الأقوى على هذا طهارة ملاقي الشبهة المحصورة مطلقا كما هو المشهور.

و ينبغي التعرض هنا لصورة خروج الملاقي عن محلّ الابتلاء، فنقول: قد يخرج الملاقي عن محلّ الابتلاء بعد العلم الإجمالي سواء حدث الملاقاة قبل العلم أم بعده و قد يخرج قبل العلم الإجمالي.

ففي الصورة الأولى أعنى خروجه بعد العلم مطلقا فأصالة الطهارة في الملاقي سليمة عن المانع، بناء ما تقدم بيانه من أن خروج أحد طرفي الشبهة عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٦

محلّ الابتلاء أو انعدامه لا يوجب جريان الأصل في الطرف الآخر بل هو باق على ما كان من سقوط أصله و وجوب اجتنابه.

و بعبارة أخرى العلم الإجمالي أسقط الأصل عن كل من الطرفين ما دام زمان قابلية كل منهما لجريان الأصل، و حينئذ فبعد خروج الملاقي و إن كان يصير الملاقي طرفا للشبهة يعنى يعلم إجمالا بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر، كما أن هذا العلم كان في حال بقاء الملاقي في محلّ الابتلاء أيضا، إلا أن أصله جار لسلامته عن معارضة الأصل في طرفه و هذا واضح.

إنما الكلام في الصورة الثانية، فقد يقال فيها بأن الملاقي و إن كان ما دام موجودا في محلّ الابتلاء و كان شبهة بدويّة مع صاحبه كان هو و صاحبه مجريين لأصل الطهارة و لم يكن لملاقيه أصل لمحكوميته لأصل الملاقي، لكن بعد خروج الملاقي عن محلّ الابتلاء سقط أصله، فإنه في هذا الحال ليس قابلا لإنشاء حكم عملي فيه أصلا لاستهجانته، فلا يصح في موضوع يكون في البلاد البعيدة مثلا جعل حكم الإباحة أيضا، و حيث لم يجر الأصل فيه صار الأصل في الملاقي سالما عن الحاكم و كان محكوما من هذا الحين بالطهارة من جهة الأصل في نفسه لا - في ملاقاة، و حينئذ فصار الملاقي و صاحب الملاقي مجريين للأصل دون الملاقي، و لا ريب أن العلم الإجمالي متى حصل إنما يوجب سقوط الأصل الموجود في حال حصوله فيكون الأصلان في الملاقي و صاحب ملاقاة ساقطين، للزوم الإذن في المخالفة القطعية أو الترجيح بلا مرجح، فيتعين الاجتناب عن كليهما، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إن الموضوع الذي خرج عن محلّ الابتلاء إن كان له أثر محلّ للابتلاء و كان له أصل موضوعي يثبت به هذا

الأثر المبتلى به فهذا الأصل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٧

لا مانع من جريانه، مثلا ترك صلوات الأب موضوع لوجوب القضاء على الولد.

فإذا شككنا في جملة صلوات أن الأب تركها حتى يجب على الولد قضائها أو لم يتركها حتى لا يجب قضائها عليه، فاستصحاب تركها و عدم فعلها الذي هو أصل موضوعي ليرتب عليه وجوب القضاء على الولد حتى ليس مستهجننا قبيحا، نعم إجراء هذا الأصل الموضوعي مقصودا به ترتيب وجوب القضاء على الشخص الميِّت قبيح مستهجن.

و كذلك لو شككنا في هذا المثال في بعض الصلوات التي صلاها الأب أنها صحيحة أو لا، فأصالة صحتها لأجل أن يرتب عليها عدم وجوب قضائها على الولد خالية عن الاستهجان و إن كانت بقصد سقوط القضاء عن نفس الميِّت مستهجنة.

و حينئذ فنقول: الإناء الذي خرج عن محلّ الابتلاء لظهارته آثار من جواز الشرب و جواز التوضي به و غيرهما، و من جملتها طهارة ملاقيه الذي هو مبتلى به، فأصالة الطهارة و إن كانت لا تجرى فيه لأجل ترتيب جواز شربه و جواز التوضي به، و كذا كل أثر كان موضوعه نفس الملاقى، لكن لا مانع منها بالنسبة إلى الأثر المترتب على الملاقى، أعنى: طهارته.

و حينئذ فأصالة الطهارة في هذا الإناء من جهة هذا الأثر، أعنى: طهارة الملاقى لم يفرق فيها بين حال الخروج عن محلّ الابتلاء و قبله، فكما كانت جارية قبل خروج الإناء فكذا تكون جارية بعده، و حينئذ فإذا حصل العلم الإجمالي بعد خروجه عن محلّ الابتلاء بنجاسة واحد من هذا الإناء الخارج عن محلّ الابتلاء و صاحبه فيسقط بهذا العلم هذا الأصل عن هذا الإناء و أصل الطهارة الجارى في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٨

صاحبه، لمعارضتهما، و بعد سقوط هذين الأصلين يجب الاجتناب عن صاحب الملاقى الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي، و لا يجب عن طرفه الآخر الذي هو الملاقى لبقاء الأصل فيه بلا معارض.

و بالجملة بعد حصول العلم يكون أحد طرفيه هو الملاقى و الآخر صاحب الملاقى، لكن أحد طرفي العلم الإجمالي و هو الملاقى يكون قبل حصوله ذا أصلين، أحدهما فعلى و هو أصل الطهارة في ملاقة، و الآخر استعدادى و هو أصل الطهارة في نفسه، فيكون لظهارته أصلان طوليان، فإذا حصل العلم الإجمالي سقط بالمعارضة مع الأصل في الطرف، أحد أصليه، و هو أصل الطهارة في ملاقة، فإنه الموجود مع الأصل في الطرف قبل العلم و القابل لمعارضته بعده، و يحصل له حينئذ مجرى لأصله الآخر الذي هو أصل الطهارة في نفسه، فيكون محكوما بالطهارة بهذا الأصل و إن سقط أصله الآخر عن البين.

إن قلت: إن جعلنا الطهارة و النجاسة أمرين واقعيين لا حكميين شرعيين، فأصالة الطهارة في الملاقى - بالفتح - الخارج عن محلّ الابتلاء يقصد بها إثبات الطهارة التي هي أمر واقعي في الملاقى - بالكسر - ليرتب على هذا الموضوع الواقعي أثره من جواز الشرب و نحوه، و بالجملة يقصد بهذا الأصل ترتيب أثر شرعي مع واسطة غير شرعية، فيكون مثبتا.

قلت: و إن جعلنا الطهارة أمرا واقعيا، لكنّه لا إشكال أنّه موضوع كشف عنه الشرع، و كلّ أمر كان الكشف عنه وظيفه للشرع و إن لم يكن حكما فيمكن الاستصحاب بلحاظه و قصد ترتبه، مثل استصحاب الخمرية ليرتب عليها النجاسة فيحكم عليه بحرمة الشرب.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٩

ثم إن المحقق الخراساني - قدس سره - في الكفاية جعل أقسام ملاقى الشبهة المحصورة ثلاثة:

الأول: أن يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى و هو في ما إذا حصل العلم قبل الملاقة.

و الثاني: أن يجب الاجتناب عنهما معا، و هذا في ما إذا حصل الملاقة قبل العلم، و قد مرّ الكلام معه في هذين فوافقناه في الأول، لأنه إذا اجتنب عن كلا الطرفين فقد اجتنب عن النجس في البين قطعاً و إن لم يجتنب عن الملاقى، إذ هو على تقدير نجاسته فرد آخر مشكوك كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر، و لا شك أنّه مجرى الأصل و لكن خالفناه في الثاني.

و الثالث: أن يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - و مثل له بمثالين:

الأول: ما مرّ الكلام فيه أيضا ممّا إذا خرج الملاقى بعد الملاقاة عن محلّ الابتلاء ثم حدث العلم بنجاسته أو طرفه، ثم عاد إلى محلّ الابتلاء ثانيا، فهذا هو الذى قد تكلمنا فيه آنفاً و قلنا بأنّ الأصل فى الملاقى الخارج عن محلّ الابتلاء جار بملاحظة الأثر المترتب على ملاقىه، فما يسقط بالتعارض أصله، و بعد سقوط أصله يحدث الموضوع للأصل فى نفس الملاقى، و من الواضح أنّه على هذا لو رجع الملاقى إلى محلّ الابتلاء حصل بين آثاره التفكيك بحسب الأصل، فمن حيث طهارة ملاقىه قد سقط أصله بالمعارضة، و من حيث الآثار المترتبة على نفسه يكون بلا معارض كما هو واضح، فعلى هذا لا يجب الاجتناب فى فرض العود و الرجوع لا عن الملاقى و لا عن الملاقى.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٠

و المثال الثانى: ما إذا علم بنجاسة إناء أو شىء آخر إجمالاً ثم حدث العلم بملاقاة هذا الإناء مع إناء آخر و علم بنجاسة هذا الإناء الآخر أو ذاك الشىء إجمالاً بعلم إجمالى آخر، فالإناء الأوّل هو الملاقى - بالكسر - و يجب الاجتناب عنه، و الإناء الآخر هو الملاقى - بالفتح - و لا يجب الاجتناب عنه، و وجه ذلك أنّ العلم الإجمالى الأوّل الحاصل بين الملاقى و الشىء الآخر قد أثر أثره و نجّز التكليف بالنسبة إلى طرفيه، و العلم الإجمالى الثانى الحاصل بين الإناء الآخر و الشىء الآخر ليس علماً بتكليف آخر بل يحتمل أن يكون بعينه هو التكليف المعلوم فى العلم الأوّل بأن يكون ذاك الشىء نجساً واقعا و كان الملاقى بالفتح و الملاقى - بالكسر - طاهرين واقعا.

و بالجملة: فبعد تنجّز التكليف فى الملاقى - بالكسر - و ذاك الشىء بمقتضى العلم الإجمالى الأوّل يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - الذى هو طرف للعلم الإجمالى الثانى مشكوكا بدوياً، فلو اجتنب عن الملاقى - بالكسر - و ذاك الشىء، فقد اجتنب عن النجس المعلوم قطعاً و إن لم يجتنب عن الملاقى - بالفتح - فإنه على تقدير نجاسته فرد آخر، فيكون مشكوكا بدوياً غير معلوم النجاسة لا إجمالاً و لا تفصيلاً، هذا محض مرامه - قدس سرّه.

و فيه: أنّ كلّ شيئين حصل الملاقاة بينهما يمكن اعتبار كلّ منهما ملاقياً و ملاقى، فالمراد بالملاقى - بالكسر - فى هذا الباب الذى يقال إنّ شكّه مسبّب عن الشكّ فى الملاقى - بالفتح - هو واحد من الشيين المتلاقيين الذى علم بأنّه غير مؤثّر فى الآخر و احتمال كونه متأثراً منه، و بعبارة أخرى: لم يكن لهذا الواحد إمكان التأثير فى الآخر، و كان للآخر إمكان التأثير فى هذا الواحد، مثل الثوب المعلوم الطهارة إذا لاقى أحد الإناء المعلوم نجاسة أحدهما إجمالاً، فإنّ الثوب يقطع بأنّه ما أثر فى الإناء شيئاً، إذ لو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩١

كان الإناء أيضاً طاهراً فلم يؤثر شىء منهما فى الآخر، و إن كان هو نجساً فلم يحدث من الثوب أيضاً أثر فيه، و لكنّ الإناء يحتمل تأثيره فى الثوب، إذ لو كان نجساً فيؤثر فى نجاسة الثوب، و لو لم يكن الحال فى الملاقى و الملاقى كذلك لم يكن الشكّ فى الملاقى - بالكسر - مسبباً عن الشكّ فى الملاقى - بالفتح - بل كانا فى عرض واحد بأن احتمال التأثير فى كلّ من الطرفين على حدّ سواء.

و كان المحتملات أربعة: أن يكون من باب ملاقاة شيئين طاهرين، و أن يكون من ملاقاة شيئين نجسين، و أن يكون هذا نجساً و ذاك طاهراً فيكون التأثير من جانب هذا، و أن يكون عكس ذلك فيكون التأثير من جانب ذاك، و من المعلوم حينئذ أنّه بعد تنجيز العلم الإجمالى للتكليف بين الملاقى - بالكسر - و الشىء الآخر يكون الملاقى - بالفتح - مشكوكا بدوياً لاحتمال اتّحاد التكليفين بأن يكون النجس الواقعى هو الشىء الآخر فقط، فيكون غير واجب الاجتناب بمقتضى الأصل بخلاف الملاقى - بالكسر - فإنه يجب الاجتناب عنه، لسقوط أصله بالمعارضة، و المفروض أنّ الشكّ فيه أيضاً ليس مسبباً عن الشكّ فى الملاقى - بالفتح.

فعلم أنّ جعل هذا المثال من مصاديق الملاقى و الملاقى فى الشبهة المحصورة إنّما يحصل بأن تكون الملاقاة المعلومه هى الملاقاة

السابقة يعنى علم بأن هذا الإناء لاقى ذاك الإناء فى السابق و بأن يعلم أن هذا الإناء الذى علم إجمالاً بنجاسته أو الشئ الآخر لو كان نجساً واقعا فإنما جاءت نجاسته من جهة ملاقاته مع ذاك الإناء، و إلا فإن احتمال نجاسته بسبب آخر خرج من مصاديق الملاقى و الملاقى، لكن بعد العلم بملاقاته السابقة و العلم بأنه على تقدير

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج 1، ص: 292

النجاسة فقد تنجس بسبب هذه الملاقاة تصير من المصاديق، لكن حكمه - قدس سره - حيثئذ بوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - محل نظر، بل التحقيق عدم وجوب الاجتناب عن شئ منهما، أما فى الملاقى - بالفتح - فلما ذكره - قدس سره - من كونه شبهة بدويّة، و أما فى الملاقى - بالكسر - فلأنه و إن كان طرفاً للعلم الإجمالى بينه و بين الشئ الآخر و أثر العلم الإجمالى تنجيز التكليف و سقوط الأصل فى الطرفين لكنّ الساقط بسبب العلم عن الملاقى - بالكسر - ليس إلا الأصل الجارى فى نفسه، فإنه المعارض مع الأصل الجارى فى الشئ الآخر فيسقط بالمعارضه.

و أما الأصل الجارى فى ملاقاته الذى أثره طهارة الملاقى - بالفتح - و الملاقى - بالكسر - معاً فلم يسقط لعدم كون الملاقى - بالفتح - طرفاً لهذا العلم، و إنما هو طرف لعلم آخر، و لكن يكون مشكوكاً بدويّاً كما ذكرنا، فيكون فيه مجرى لأصالة الطهارة بالنسبة إلى الآثار المترتبة على نفسه قطعاً.

و أمّا بالنسبة إلى الأثر المترتب على الملاقى - بالكسر - فهو و إن أمكن عدم جريانه بالنسبة إليه لكنّه رفع لليد عن الأصل من دون جهة، فإن إجراء الأصل فى موضوع آخر الذى يكون أثره طهارة أحد الأطراف ليس ترجيحاً بلا مرجح و لا إذناً فى المخالفة القطعية، فلا مانع من شمول عموم قوله: «كلّ شئ إلخ» له، فيكون هذا الأصل بمنزلة الطريق الذى قام بعد سقوط الأصل عن الطرفين بالطهارة فى واحد معين منهما، فكما يكون هذا الطريق معمولاً به فكذا هذا الأصل أيضاً و لا يعارضه الأصل فى الشئ الآخر، لأن أصله قد سقط و انعدم بالمعارضه مع الأصل الجارى فى نفس موضوع الملاقى - بالكسر.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج 1، ص: 293

و على هذا فيكون أحد طرفى العلم و هو الملاقى - بالكسر - محكوماً بعدم وجوب الاجتناب بمقتضى الأصل فى الملاقى - بالفتح - و طرفه الآخر و هو الشئ الآخر محكوماً بوجوبه، لما مرّ سابقاً من أنّ سقوط التكليف فى أحد الطرفين بواسطة خروجه عن محلّ الابتلاء أو فقدانه لا يوجب كون الطرف الباقي شبهة بدويّة و مجرى للأصل كما تقدّم بيانه، و ليس من هذه الجهة فرق بين سقوط التكليف عن أحد الطرفين لواحد من المذكورين و سقوطه عنه من جهة الأصل أو الطريق، فإنّ هذا أيضاً بمنزلة انعدامه و خروجه عن الابتلاء فى الحكم.

فكما قلنا هناك بأن الأصل فى تمام أزمنة الطويل المكث معارض من الأوّل بالأصل فى المدّة القصيرة للقصير المكث فكذلك نقول هنا أيضاً بأن الأصل فى الشئ الآخر إلى آخر أزمنة مكثه قد عورض من أوّل الأمر بالأصل فى الملاقى - بالكسر - ما دام كان لأصله محلّ و قابليّة للجريان، و لازم هذا أنّه بعد انتفاء المحلّ و القابليّة لأصله بواسطة جريان أصل حاكم عليه فى موضوع آخر أو قيام طريق على طهارة الملاقى - بالكسر - يكون الملاقى - بالكسر - غير واجب الاجتناب كالملاقى - بالفتح - و يكون الشئ الآخر واجب الاجتناب.

و من هنا يعلم الحال فى المثال الأوّل أيضاً، فإنه يقال: بأن الملاقى - بالكسر - على مبناكم كان قبل عود الملاقى - بالفتح - إلى محلّ الابتلاء واجب الاجتناب لعدم جريان الأصل فيه و لا - فى الملاقى - بالفتح -، و أمّا بعد عود الملاقى - بالفتح - فيكون الأصل فى الملاقى - بالفتح - جارياً، و من المعلوم أنّ أثره طهارة ملاقيه، فيكون الملاقى - بالكسر - من هذا الحين محكوماً بعدم وجوب الاجتناب لوضوح أنّ الأصل الساقط بمعارضه الأصل فى الطرف إنّما هو الأصل فى نفس الملاقى -

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج 1، ص: 294

بالكسر-، و أما بعد سقوط كلا المتعارضين فلا يعقل أن يصير الأصل الجارى بعد ذلك فى الملاقى- بالفتح- معارضا بالنسبة إلى أثر طهارة الملاقى- بالكسر- بالأصل الساقط الفات فى طرف الملاقى- بالكسر-، إذ لا يعقل معارضة الساقط مع الموجود.

فرع: على القول بعدم وجوب الاجتناب عن ملاقى الشبهة فى كلّ موضع كما اخترناه و القول بعدم الوجوب فيه فى بعض المواضع لو اشتبه الملاقى- بالكسر- فى موضع لا يجب الاجتناب عنه بما يجب عنه الاجتناب من أطراف الشبهة كلا أو بعضا فله صورتان.

الأولى: أن يكون الكلّ أو البعض من الأطراف و الملاقى- بالكسر- جميعا موجودا و اشتبه بعضها ببعض، كما لو كان هنا ثلاثة إناءات علمنا بأن اثنين منها طرفان للشبهة، و واحدة منها ملاقى لأحد الطرفين و لم يتميّز الملاقى بالكسر عن الطرفين أو كان أطراف الشبهة ثلاثة إناءات ثم لاقى إناء رابع مع أحدها فصارت أربعة، ففقد من الأربعة واحدة لم يعلم أيها هى؟ ففى هذه الصورة لا إشكال فى وجوب الاجتناب عن جميع الإناءات، إذ كما أنّ الطاهر الواقعى لو تردّد بين أمور نجسة واقعيّة و جب الاجتناب عن الجميع، فكذا لو اشتبه الطاهر الظاهرى فى أمور نجسة ظاهريّة أيضا يجب الاجتناب عن الجميع، و لا يوجب مجرد الواقعيّة و الظاهريّة فرقا فى ذلك و هذا واضح، و هكذا الكلام فى كلّ غير ذى طرف اشتبه بذى طرف كالإناء المعلوم الطهارة إذا اشتبه بأطراف الشبهة.

إنما الكلام فى الصورة الأخرى و هى ما إذا فقد جميع الإناءات من أطراف الشبهة و الملاقى لأحدها و بقى من الجميع واحد فقط لم يعلم أنّه من الأطراف حتّى يكون واجب الاجتناب، أو أنّه هو الواحد الملاقى حتّى لا يجب الاجتناب

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٢٩٥

عنه، فربّما يقال بأن الأصل جارى فى هذا الموضوع المشكوك، فإنّه لا يعلم أنّه طاهر ظاهرى أو نجس ظاهرى فيكون مشمولاً لقوله- عليه السلام:- «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر».

فيشكل عليه بأنّه قد خصّص هذا العموم قطعاً بأطراف العلم الإجمالى، و الموضوع المشكوك فى المقام مردّد بين أن يكون من أفراد هذا المخصّص أو من أفراد العام الغير المخصّص، فيكون من باب الشبهة المصداقيّة، و تحقّق فى الأصول أنّ العموم ليس مرجعاً فى الشبهة المصداقيّة.

فيجاب بأنّ المخصّص لو كان لفظياً كان الأمر كما ذكرت و لكنّه عقليّ، فإنّ الحاكم بخروج أطراف العلم عن هذه الكليّة هو العقل الحاكم بقبح الترخيص فى المخالفة القطعيّة و الترجيح بلا مرجح، ففى كلّ موضع كان العقل مستقلاً بعدم جريان الترخيص لأحد المحذورين حكماً بخروجه عن العموم، و كلّ موضع ليس للعقل هذا الحكم- كما فى الموضوع المشكوك فى ما نحن فيه- فلا مانع من الأخذ بالعموم، و بعبارة أخرى القدر المتيقّن من التخصيص هو الأفراد التى كانت المعارضة فيها معلومة، حيث إنّ العقل حاكم بعدم إمكان دخوله فى العموم، و أمّا إذا كانت المعارضة مشكوكة فلم يعلم أنّه خارج عن العموم أو لا، فيكون ظهور العموم فيه مأخوذاً بلا مانع.

و بعبارة أخرى: المخصّص إذا كان لفظياً فهو يعنون العام، فإذا ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق» فالجمع بين الدليلين يقتضى حمل الأوّل على العالم الغير الفاسق، فكأنّه قال من الأوّل: أكرم العالم الغير الفاسق، فكما لو قال هكذا فالفرد المعلوم العلم المشكوك الفسق لم يصح التمسك فيه بالعموم بلا إشكال، فكذا فى حال قال: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم الفاسق، و أمّا المخصّص اللبى

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٢٩٦

فلا يجعل دائرة العموم ضيقة بل هو باق بعنوان العام بحاله فى غير ما خرج بالقطع، فالأفراد المشكوكة يكون العموم فيها حجّة. هذا ما قيل.

و فيه نظر، و وجهه أنّ اللفظ لا يمكن أن يكون حاله أعلى من القطع، فكيف إذا قطع بحرمة إكرام الفاسق بواسطة قوله يورث ذلك تقييد عنوان العام، و أمّا إذا قطعنا بأنّه لا يجب إكرام الفاسق و قال: أكرم العلماء لا يوجب هذا القطع تقييد هذا العام؟ فالإنصاف عدم الفرق بين اللبى و اللفظى فى هذه الجهة.

نعم هنا أمر آخر يدور مداره جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية وجودا و عدما و هو احتمال أن يكون المتكلم ساق العام بعد الفحص و التتبع عن حال الأفراد و عدم وجدان فرد من المخصّص بينها، فهذا ساق العام و نظر إلى التشخيص و جعل الحكم في كلّ فرد بشخصه، فعند هذا يكون العموم حجة سواء كان المخصّص مستفادا من اللفظ أو اللب.

ألا ترى أنه لو أمر المولى عبده و قال له: اذهب إلى هذا البيت- و أشار إلى بيت مملو من البطيخ- و كلّ بطيخ مسّه يدك جئني به، و كان هذا العبد قاطعا و عالما من حال هذا المولى أنه لا يطلب البطيخ الفاسد، و احتمال عند قوله هذا أنه تتبع تمام البطيخات و وجد تمامها سالما فهذا ساق العموم، أفتري عند ذلك لو وصل يده إلى بطيخ من البطيخات في البيت و شكّ في كونه فاسدا أنه يتأمل في إتيانه عند مولاه بمجرد هذا الشك؟ أو يدفع هذا الشك عن نفسه بعكس النقيض؟ و يقول: كلّ بطيخ هذا المكان مطلوبه بمقتضى هذا العموم، و هو لا يحبّ البطيخ الفاسد، فيعلم أنّ جميع هذه صحيحة فهذا صحيح.

و أما لو علمنا بأنه لم يسق العموم على هذا الوجه إمّا للعلم بأنه لم يستقص

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٧

الأفراد كما لو علم العبد في المثال بأنّ المولى حاله حال نفسه في عدم الاطلاع على حال البطيخات، و من المعلوم أنه عند ذلك لا يتمسك بالعموم في المشكوك، أو علمنا بأنّ حال الأفراد عنده واضح مكشوف و أنه عالم بتمام أحوالها كما في الشارع العالم بالغيب، لكن علمنا بأنه في هذه القضية لم يتكلم بانيا على علمه بالغيب بل على النحو المتعارف فإنه عند ذلك لا يجوز التمسك قطعا من غير فرق بين المخصّص اللبّي و اللفظي.

اراكي، محمد علي، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ٢٩٧

فالعمومات في كلام الشارع إن احتملنا أنه كان تكلمه بها لعلمه بالغيب و بانيا عليه جاز التمسك بها في المشكوك، كما في قوله: «لعن الله بني أمية قاطبة!» فإننا نعلم بأنه لا يحبّ لعن المؤمن و سبه باللّب و اللفظ، و لكن يحتمل أنّ قوله: لعن الله بني أمية قاطبة كان بنظره العلم بالغيب يعني نظر في هذه الشجرة إلى يوم القيامة فلم يجد أحدا من أهل هذه الشجرة الخبيثة مؤمنا فهذا ساق العموم المذكور، و بمجرد هذا الاحتمال يؤخذ بالعموم في كلّ مشكوك الإيمان من أهلها، فنقول أنه من بني أمية، و كلّ من كان كذلك فهو جائز اللعن، و كلّ مؤمن لا يجوز لعنه، فينتج أنّ هذا المشكوك الحال ليس بمؤمن.

و بالجملة: إن كان احتمال استقصاء الأفراد و سوق العموم لأجله و البناء عليه موجودا في العام جاز التمسك به في المشكوك من المصاديق سواء كان المخصّص لفظيا أم لفظيا، نعم لا- يجري هذا في ما إذا كان المخصّص اللفظي خاصا مطلقا كما إذا ورد: أكرم العلماء ثم لا- تكرم الفساق من العلماء، فإنه لا يحتمل حينئذ أن يكون العام مسوقا بالنحو المزبور، إذ لو فحص و لم يجد بين العلماء فاسقا كان قوله: لا تكرم الفساق من العلماء لغوا لعدم الموضوع له، فقوله ذلك يكشف عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٨

أنه إمّا تفحص و وجد الفاسق بينهم، أو لا أقلّ من أنه احتمال وجوده بينهم، و على أيّ حال فلم يكن عمومه مبتيا على الاستقصاء فلا يجوز التمسك به حينئذ في الفرد المشكوك، و كذلك لو علم بأنه لم يستقص الأفراد إمّا لعدم تمكنه من استقصائها أو تمكنه لعلمه بالغيب لكن عدم كون كلامه مبتيا على العلم بالغيب، فلا يجوز حينئذ التمسك بالعام مطلقا سواء كان المخصّص لفظيا أم لفظيا.

إذا عرفت ذلك ففي المقام لا إشكال أنه لا يحتمل ذلك في عامنا و هو «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، لأننا نعلم أنّ الشارع لم يقل هذا الكلام لأجل أنه تفحص في الشكوك فلم يجد بينها شكوكا كانت أطرافا للعلم الإجمالي فساق العموم بانيا على هذا العلم و

الفحص، فلماذا لا يجوز في الإناء المشكوك كونه من الأطراف أو بدوياً التمسك بهذا العموم وإن كان المخصّص لبيها، هذا. ولكن يمكن أن يقال: المانع والمخصّص لجريان عموم «كل شيء إلخ» في جميع الأطراف بعد القطع باستحالة الإذن في المخالفة القطعية هو معارضته في كلّ طرف مع نفسه في الطرف الآخر، فإذا كان وجود المعارض في قبال هذا العموم معلوماً يرفع اليد عنه، و متى لم يكن معلوماً فلا يرفع عنه اليد.

و بالجملة للعلم هنا دخل في المخصّصية، فالمخصّص إنّما هو المعارض بوصف كونها معلومة لا هي بوجودها الواقعي، فنقول: هذا الإناء المشكوك وإن كان يحتمل أن يكون في الواقع طرفاً للشبهة وكان للقاعدة فيه معارضاً في الواقع، لكنّ المعارض بوجوده الواقعي لا يضّرّ بالعام، إذ كما يحتمل وجوده يحتمل أيضاً عدمه من أوّل الأمر.

لا يقال: لو كان هذا الإناء في الواقع طرفاً فلا إشكال أنّ القاعدة فيه قد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٩

فاتت و ماتت، وقد مرّ سابقاً أنّ القاعدة إذا انعدمت عن المورد لا يجرى فيه ثانياً و لو بعد انعدام الطرف الآخر، فلا يعلم أنّ هذا الإناء يكون فيه مجرى للقاعدة أو لا.

لأننا نقول: لو كان في الواقع طرفاً فلا- إشكال أنّ حال العموم في شموله له لم يتفاوت فيه، فهو في حال معلومية طرفيته و حال مشكوكيته سيان في شموله له، لكنّ الفرق في وجود المعارض و عدمه، فإنّ المعارض في حال معلومية الطرفية معلومة حتى بعد انعدام الطرف الآخر، إذ نعلم بأنّ القاعدة فيه معارضة للقاعدة في الطرف الآخر في الزمان السابق، فالقاعدة في الطرف المعدوم أزمنة وجوده معارضة للقاعدة في هذا الطرف إلى الأبد، و لكن بعد المشكوكية ليس المعارض معلوم الوجود و لو بوجوده السابق، بل يحتمل أنّه كان من أوّل أمره بلا معارض.

بل ما ذكرنا لا يختصّ بالمقام بل بالحال في كلّ دليل و عام و حجّة هو ذلك، فإنّه لا يرفع اليد و لا يسقط عن الحجّة خبر الثقة مثلاً بمجرد وجود خبر الأوثق في الواقع خلافه بل المعارض لا يصير معارضاً حتى يصير معلوماً، فالعلم بوجوده دخيل في كونه معارضاً، فيكون عموم كلّ شيء إلخ جارياً في المقام و المعارض غير معلوم، و على تقدير وجوده واقعا غير معارض، و الفرق بين المقام و بين ما إذا كان جميع الأطراف موجوداً و كان الملاقي مشتبهاً بينها الذي هو الفرع المتقدم وجود الطرف هناك دون المقام، فالمعارضة هناك معلومة في الحال و في المقام غير معلومة لا في الحال و لا من السابق كما عرفت.

هذا هو الكلام في الأصل الشرعي المستفاد من العموم المذكور، و أمّا الأصل العقلي فلا يخفى أنّه هنا الاحتياط لا البراءة، و وجهه أنّ المكلف قد اشتغل ذمته بالاجتناب عن النجس الواقعي الموجود في الطرفين حال وجودهما و صار هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٠

التكليف منجزاً عليه و ثابتاً على عنقه بحكم العقل، و لا- إشكال أنّ الخروج من هذا التكليف المعلوم بطريق القطع يتوقّف على الاجتناب من الإناء المشتبه بعد إراقه سائر الإناءات، إذ لو لم يجتنب عنه ثمّ قال له المولى: هل اجتنبت من النجس الواقعي الموجود في الإناءين الذي أمرتك باجتنابه أو لا؟ فلا يتمكّن من الجواب ب نعم قد اجتنبت، إذ هو يحتمل أن يكون هو هذا الإناء الذي ما اجتنب عنه.

و بالجملة بعد صيرورة التكليف الكلي ب اجتناب عن النجس موجبا لاشتغال الذمّة بواسطة تحقّق صغراه يجب الخروج عنه، فإنّ التكاليف الكليّة مثل لا تشرب الخمر و اجتناب عن النجس يكون مثل التكاليف المشروطة، فهي مشروطة بتقدير وجود متعلقاتها مثل الخمر و النجس في محلّ ابتلاء المكلف، فمع عدمه هذا التكليف الكلي موجود و لم يوجب اشتغال الذمّة، و لكن بعد الوجود و صيرورته قابلاً- لوصول اليد يكون هو صغرى و التكليف الكلي كبرى، فيقال هذا نجس، و كلّ نجس يجب الاجتناب عنه، فينتج اشتغال الذمّة بهذا النجس الشخصي.

ففى المقام قد صار العلم الإجمالى بوجود النجس فى الإناءين موجبا لاشتغال الذميمة بالاجتناب عن النجس الشخصى، و يحتمل أن يكون الإناء الباقى هو هذا الشخص المأمور باجتنابه، فيجب عنه الاجتناب خروجا عن عهدة التكليف المعلوم بحكم العقل، و الشك فى وجود هذا التكليف فى هذا الآن ليس ساريا أيضا إلى السابق بل العلم السابق باق بحاله، و لا شك أن فضية ذلك هو الاحتياط. و على هذا فيصير الإناء المشكوك المذكور شبهة بدوية بحسب الأصل الشرعى و من أطراف العلم بحسب الأصل العقلى و لا ضير فى التزام ذلك، و من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠١

المعلوم أن الأصل الشرعى مقدّم على العقلى، لأنّ حكم العقل بالاحتياط من باب دفع الضرر و الأصل الشرعى مؤمن عن الضرر. فإن قلت: قاعدة الطهارة بعد كون التكليف من السابق معلوما و يشكّ فى ارتفاعه معارضة بالاستصحاب الذى هو أصل شرعى. قلت: إن أردت بالاستصحاب استحباب حكم العقل باشتغال الذميمة بمعنى كون العنق فى قيد التكليف فهذا ليس مشكوكا، إذ لا نشكّ فى حكم العقل بذلك، بل نقطع بحكمه بذلك فى الحال كما عرفت آنفا، و إن أردت استحباب حكم الشرع بوجود الاجتناب عن النجس الشخصى فالموضوع فى هذا الاستصحاب غير محرز، لعدم العلم بكون هذا الإناء هو النجس الواقعى، و إن أردت استحباب حكم الشرع بوجود الاجتناب عن النجس الكلى فهذا ممكن، لكن لا يفيد فائدة إلا بضميمة حكم العقل بالاحتياط إليه، إذ بعد الاستصحاب المذكور لا يمكن الحكم بتطبيق الكلى على هذا الموجود، إذ يصير مثبّتا، بل لا بدّ بعد إثبات وجوب الاجتناب عن النجس الكلى بالاستصحاب و احتمال أنّه كان هذا الإناء الموجود من حكم العقل بوجود الاحتياط، فيكون الاستصحاب لغوا، فالعمدة هو حكم العقل بالاحتياط و قد عرفت ورود القاعدة عليه، هذا.

و من هنا يعلم الحال فى فرع آخر يكون الكلام فيه بعينه هو الكلام فى الإناء المذكور، و هو ما إذا كان هنا إناء معلوم الطهارة تفصيلا و إناء آخر معلوم النجاسة كذلك و كانا متميزين، ثم أريق أحدهما و بقى الآخر و لم يعلم أن الباقى هو معلوم الطهارة أو معلوم النجاسة، فإنّه لا إشكال فى كونه موضوعا مشكوكا بشكّ بدوى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٢

فيشمله عموم «كل شيء إلخ» و لكنّه فى حكم طرف الشبهة بحسب الأصل العقلى، لأنّه يعلم بكونه مشتغل الذميمة بامثال تكليف اجتناب عن هذا النجس، و يحتمل أن يكون هذا بعينه هو ذاك، فلا يخرج عن عهدة ذلك التكليف المعلوم إلا بالاحتياط و الاجتناب عنه، و هذا واضح.

ثمّ إنّ هنا فرعا آخر، و هو أنّه لو كان هنا ثلاثة إناءات علم بوجود النجس الواقعى بينها، و كان هنا إناء رابع و حصل العلم بسبب من الأسباب بأنّه لو كان هذا الإناء المعين من الإناءات الثلاثة طاهرا لكان هذا الإناء الرابع نجسا، فإن كان العلم الثانى بعد تنجيز العلم الإجمالى التكليف فى الإناءات الثلاثة كان الإناء الرابع شبهة بدوية، فيجرى فيه أصالة الطهارة بناء على كون التنجيز العقلى فى العلم الإجمالى السابق مورثا لانحلال العلم الإجمالى اللاحق كما تقرّر تحقيق الكلام فيه فى محلّه.

و أمّا إن كان العلمان متقارنين فهل يصير هذا الإناء الرابع أيضا واحدا من الأطراف فيكون هنا علم إجمالى واحد ذو أطراف أربعة؟ أو يكون فى البين علمان إجماليان؟ الظاهر هو الثانى، فإنّه يعلم بأنّ هذا الإناء المعين من الإناءات الثلاثة لو كان طاهرا فيكون الإناء الرابع نجسا، و لازم ذلك أنّه يلزم من العلم بطهارة كلّ من هذين العلم بنجاسة الآخر، إذ نعلم بأنّ كليهما لا يكونان طاهرين، فإمّا أن يكون مجموعهما نجسا، أو يكون واحد منهما نجسا و الآخر طاهرا، فهذا علم إجمالى يكون له طرفان وراء العلم الإجمالى الحاصل بين ثلاثة إناءات، فيكون الإناء المعين من الثلاثة طرفا لكلّ من العلمين، و على هذا فيجب الاجتناب عن جميع الإناءات الأربعة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٣

[في حكم الإناء المشترك و قد أذن أحدهما بالتصرف في ماله]

«مسألة ٩: إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو، و المفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله لا يجوز له استعماله، و كذا إذا علم أنه لزيد مثلا لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو».

لو بينا في قوله: «لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه» على ما حملناه عليه من نفي جنس الحلية أعم من الظاهرية و الواقعية فليس مجرى للأصل الشرعي و لا العقلي، سواء كانت الشبهة في أصل المائئة للغير بأن شكك أنه مال نفسه أو غيره، أو كانت في الطيب و عدمه بعد معلومية المائئة للغير، و قد بينا وجه ذلك في ما تقدم، و يحتمل أن يكون المراد نفي الحلية الواقعية مخصوصا، و لكن كان المراد بذيله هو السببية و الاستناد، بأن كان المراد أن مال الغير لا يحل واقعا التصرف فيه إلا إذا كان التصرف مستندا إلى طيب نفس صاحبه، فإذا لم يكن التصرف مسببا و مستندا إليه سواء كان الرضى و الطيب موجودا واقعا و لكن لم يكن معلوما أو لم يكن، يكون التصرف حراما واقعا لعدم سبب الحلية و هو الاستناد إلى الطيب واقعا، فإن من المعلوم توقف تحقق الاستناد إلى الالتفات و العلم بوجود الطيب فيكون نظير قوله تعالى قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿١﴾ على ما حمله شيخنا المرتضى - قدس سره - عليه مستدلا به، على حرمة العمل بالظن الذي لا دليل على حجتيه من أن المراد و الله العالم أنه هل يكون هذا الذي تقولون من أن هذا حلال و هذا حرام بإذن الله يعني معتمدا عليه و متكلا إليه أو لا؟ و هذا الشق يحتمل وجهين:

الأول: أن لا يكون الإذن موجودا، و الثاني: أن يكون موجودا واقعا و لم يبلغ إليهم، فأطلق على كليهما الافتراء، فاستدل بذلك على أن الظن الذي لا دليل على

(١) - يونس / ٥٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٤

حجتيه يحرم التعبد به و معاملة الحجية معه و إن كان واقعا حجية و لم يصل إلينا، إذ هو حينئذ يكون افتراء على الله تعالى بمقتضى الآية.

و بالجملة فيكون على هذا مفاد الخبر اعتبار أمرين في حلية التصرف في مال الغير، الأول: وجود الرضى في الواقع، و الثاني: استناد التصرف إليه و لا محالة لا يتحقق إلا مع العلم به، فعلى هذا الحمل يخرج ما نحن فيه أعني ما إذا علم المائئة للغير و كانت الشبهة في الطيب و عدمه عن كونه شبهة تحريمية، بل يكون مبین الحرمة، للعلم بانتفاء سبب الحلية و هو الاستناد، نعم على هذا تكون الصورة الأخرى أعني ما إذا كانت الشبهة في المائئة للغير من باب الشبهة التحريمية فيكون مجرى للأصل الشرعي و إن لم يجر فيه الأصل العقلي.

و أمّا لو لم يحمل الصدر على جنس الحلية كما هو الوجه الأول و لا الذيل على السببية و الاستناد كما هو الوجه الثاني، بل حملنا الصدر على الحلية الواقعية و الذيل على مطلق وجود الرضى واقعا و إن لم يكن سببا، يكون كلتا صورتين داخله في الشبهة، و بعد سقوط الأصل العقلي في كليهما يكون المرجع في صورة الشبهة في أصل المائئة للغير هو أصالة الحل، و أمّا صورة الشبهة في الطيب فإما أن يكون فيها حالة سابقة للطيب وجودا أو عدما أو لا.

فالأول: كما لو علم بأن زيدا و عمروا كانا جميعا راضيين بالتصرف في مالهما إلى الأمس و نشكك بعده، أن عمروا باق على الرضى أو لا، و شككنا في المال أنه لزيد أو لعمرو، فنستصحب حينئذ وجود الطيب، أو علم بعدم رضا كليهما إلى الأمس و علم برضى زيد من الأمس و شكك في رضى عمرو و كون المال لأى منهما فحينئذ نستصحب عدم الطيب.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٥

و الثاني: كما لو علم بأن الثمر على الشجر من أول وجوده إِمَّا يكون لزيد أو لعمر، و على الأول نقطع برضى زيد بالتصريف من الأول، و على الثاني نقطع بعدم رضى عمرو به من الأول، فإن استصحاب وجود الطيب لا يمكن، لعدم العلم به سابقا و استصحاب عدم المتعلق بالموضوع.

و بعبارة أخرى سلب الطيب عن موضوع الثمر الموجود أيضا ليس له حالة سابقة، نعم عدم الطيب المطلق و لو بعدم الموضوع معلوم سابقا، إذ قبل وجود الثمر يصدق أن نسبة الطيب إلى الثمر لم تكن موجودة، و لكن استصحابه أعنى:

استصحاب عدم الأزلئ إنما يفيد لو جعلنا موضوع الحرمة أمرين، مال الغير و عدم المطلق الشامل لعدم الموضوع، فإن أحد الجزئين حينئذ و هو كونه مالا للغير موجود بالقطع و الآخر و هو عدم الطيب متحقق بالأصل.

و أما لو جعلنا الموضوع هو المائئ للغير و عدم الخاص، أعنى: عدم الثابت الموضوع، فاستصحاب عدم الأزلئ إنما يثبت عدم طيب مستمر من الأزلئ إلى زمان الشك، و أما ارتباط هذا بعدم المال الموجود حال الشك حتى يحكم بأن هذا الثمر الموجود ليس فيه طيب النفس، فإثباته بهذا الاستصحاب لا يتم إلا على الأصل المثبت.

و بالجملة كلما كان عدم الخاص جزء للموضوع يختلف فيه الاستصحاب، فمع ثبوت الحالة السابقة لعدم الخاص أو الوجود الخاص يستصحب الحالة السابقة، و مع عدمها لا يمكن استصحاب عدم الأزلئ، فلا بد من الرجوع إلى أصالة الحل، و كلما كان عدم المطلق جزء للموضوع فالاستصحاب جار في جميع الموارد، و هذان الاحتمالان في طرف الحرمة ناشئان من مثلهما في جانب الحلئ، بمعنى أن شرط الحلئ و سببها هل هو الطيب المطلق، فيكون موضوع الحلئ أمران

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٦

مال الغير و وجود الطيب مقارنا لوجود مال الغير؟ أو هو الطيب الخاص، فالموضوع هو مال الغير المتحقق فيه الطيب.

فإن كان الموضوع هو مال الغير و وجود الطيب كان موضوع الحرمة مال الغير و عدم الطيب و لو بعدم موضوعه، و إن كان الموضوع هو مال الغير المتحقق فيه الطيب فيكون موضوع الحرمة مال الغير، الغير المتحقق فيه الطيب، و يمكن استظهار الأول من قوله: لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه، إذ الظاهر من اعتبار طيب النفس بعد الفراغ من وجود مال امرئ، فكل منهما قد اعتبر بوجود على حدّه.

فتحصّل أن هنا ثلاثة أوجه، على أحدها يكون المتعين هو الاحتياط في الشبهة المائئ بقسميها، و على الآخر يكون أحد قسميها شبهة و يكون مجرى لأصالة الحل، و الآخر لا يكون شبهة، بل يكون معلوم الحرمة، و على الثالث يكون القسمان من باب الشبهة، و يكون المرجع في أحدهما أصالة الحل و في الآخر يكون هو الاستصحاب في كل مورد إن اعتبر عدم المطلق و في بعض الموارد مع الرجوع في بعض آخر إلى أصالة الحل إن اعتبر عدم الخاص، و قد استظهرنا عدم المطلق.

و من هنا يظهر الكلام في الفرع الآخر، و هو ما إذا علم أن المال لزيد و علم أن واحدا من زيد و عمرو أذن له في التصريف في مطلق أمواله و شك أنه زيد أو عمرو فإن الكلام في هذا الفرع هو الكلام في الفرع المتقدم بلا فرق.

[حكم المائين توضحاً بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجسا]

«مسألة ١١: إذا كان هناك ماءان توضحاً بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجسا، و لا يدري أنه هو الذى توضحاً به أو غيره، ففي صحته وضوئه أو غسله إشكال، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل إشكال، و أما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٧

إذا علم بنجاسة أحدهما المعين و طهارة الآخر فتوضحاً و بعد الفراغ شك في أنه توضحاً من الطاهر أو من النجس، فالظاهر صحته وضوئه لقاعدة الفراغ، نعم لو علم أنه كان حين التوضي غافلا عن نجاسة أحدهما يشك جريانها.

قد يقال في الفرع الأول بأنه إذا كان الماء الذى توضحاً به مشكوك الطهارة فلا شك أنه كان محرز الطهارة بالأصل حين وضوئه، و

بعده لم ينكشف كون أصله مخالفاً للواقع، فإنّ العلم الإجمالي اللاحق لا يوجب سقوط الأصل السابق، و أمّا في اللاحق فليس للماء المتوضّأ به موضوع حتّى يكون مجرى للأصل ثمّ يسقط أصله بالمعارضة.

و بالجمله هذا الماء ما دام وجوده كان محكوماً بالطهارة بمقتضى الأصل، و بعد انعدامه لم يظهر مخالفته للواقع، فلا مانع من الحكم بصحّة الوضوء في هذا الفرض و إن قلنا بعدم كونه من باب الشكّ بعد الفراغ، نعم العلم الإجمالي الحاصل لاحقاً يوجب تطهير البدن يعنى مواضع ملاقاته مع الماء المتوضّأ به، و وجوب الاجتناب عن الماء الآخر للعلم بنجاسة هذه المواضع أو ذاك الماء.

و يشكل عليه بما مرّ سابقاً من أنّ الموضوع الذى انعدم أو خرج عن محلّ الابتلاء إذا كان للأصل فيه أثر مبتلى به لا مانع من جريان الأصل فيه بلحاظ ترتيب هذا الأثر، كما فى استصحاب ترك صلوات الأب الموجب لوجوب القضاء على الولد الأكبر، فالماء المتوضّأ به هنا و إن كان منعدماً، لكن لأصالة الطهارة أثر مبتلى به و هو طهارة مواضع ملاقاته من البدن و صحّة التوضّى به، فلا مانع من هذا الأصل بعد انعدامه بلحاظ هذين الأثرين، و إذن فبعد العلم الإجمالي يقع التعارض بين هذا الأصل و أصل الطهارة فى الماء الآخر فيتساقطان.

و حينئذ لا يعتنى بالأصل الموجود قبل حصول العلم فى الماء المتوضّأ به، فإنّه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٨

فى ذاك الزمان و إن كان سليماً عن المعارض و لم ينكشف بعد مخالفته للواقع، و لكن بعد سقوط الأصل فيه للمعارضة فى الحال لا يعتنى بذاك الأصل مع تحقّقه واقعا.

كما أنّه فى صورة انكشاف مخالفة الأصل السابق للواقع لا يعتنى بذاك الأصل، مع أنّه زمان وجوده كان حكماً واقعياً فى موضوعه سليماً عن المعارض، و مع ذلك يرفع عنه اليد بواسطة سقوطه فى زمان اليقين، و بالجمله الأصل بمجرد سقوطه فى زمان، لا يعتنى به بالنسبة إلى الآثار السابقة المبتلى بها فى اللاحق و لو كان جارياً فى الأزمنة السابقة المتطاولة.

ثمّ بعد ارتفاع الأصل بواسطة العلم الإجمالى عن البين يكون مقتضى الأصل من حيث صحّة الوضوء و عدمها هو عدم الصحّة، فيبتنى حينئذ صحّتها على شمول أخبار الشكّ بعد الفراغ للمقام.

و قد يقال بعدم الشمول نظراً إلى ما اشتمل عليه بعض هذه الأخبار الواردة فى باب الوضوء ممّا هو بمنزلة التعليل، لعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ من قوله- عليه السّلام-: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» فإنّ الظاهر من هذا التعليل اختصاص الحكم بما إذا كان وقوع العمل صحيحاً من العامل حين العمل مشكوكاً بعد فراغه من جهة احتمال الإخلال بجزء من العمل أو شرط له لغفلة أو نسيان، فحكم فى مثل هذا الفرض أنّه لا بدّ أن لا يعتنى بهذا الاحتمال. أعنى:

احتمال الغفلة و النسيان و الإخلال من جهتهما بل يبنى على عدم وقوعهما و صدور العمل صحيحاً تامّ الأجزاء و الشرائط، لأنّ العامل حين العمل أكثر تذكراً منه بعد الفراغ.

و من المعلوم أنّ هذا مخصوص بما إذا كان التفات العامل إلى حيث وجود الشرط أو المانع محتملاً، و إلّا فإن علم بعدم التفاته و غفلته حين العمل عنه بالمرّة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٩

فكيف يبنى على أنّه راعى وجود الشرط و عدم المانع و أوقع العمل صحيحاً من الجهة المشكوكة؟

مثلاً لو علم بأنّه حين الوضوء كان غافلاً عن تخليل الخاتم الذى كان فى يده ليصل الماء إلى البشرة تحته، و لكن مع ذلك يشكّ فى صحّة وضوئه و فساده بعد الفراغ لاحتمال أن كان الماء دخل بنفسه تحت الخاتم و وصل إلى البشرة، فإنّ الأذكريّة فى هذا الفرض لا تتأتى كما هو واضح، فلا يشمل الحكم بالصحّة، و من قبيله المقام، فإنّ الماء المتوضّأ به بعد ما كان مشكوكاً حين التوضّى به و اتكل فى طهارته بالأصل ثمّ صار معلوم النجاسة بالعلم الإجمالى بينه و بين ماء آخر، فالمتوضّى قاطع بأنّه حين التوضّى لم يكن ملتفتاً إلى

الجهة التي شكك في صحته وضوئه من جهتها حتى يبنى على أنه صار بصدد الإصلاح من هذه الجهة، و هي احتمال كون النجس المعلوم في الماء المتوضأ به، فيقطع بأنه حين التوضي كان غافلا عن هذا الاحتمال، فلا يجرى في حقه التعليل بالأذكريه، فكذا المعلل به من صحته الوضوء فيحكم ببطلان الوضوء.

و من هنا يظهر الحال في الفرض الآخر لهذا الفرع و هو: ما إذا كان الماء المتوضأ به حين التوضي معلوم الطهارة تفصيلا، بل الحال فيه أوضح، فإنه بعد العلم الإجمالي لم يكن في الماء المتوضأ به أصل و لو من الأول حتى يتوهم صحته الوضوء من جهة هذا الأصل، ففي زمان وجوده لم يكن فيه مجرى للأصل لمكان العلم، و بعد انعدامه و حصول العلم الإجمالي و إن كان فيه مجرى للأصل من حيث الأثر المبثلي به، لكنه يسقط بالمعارضة مع الأصل في الماء الآخر كما ذكر، فيبنتى صحته الوضوء فيه على شمول قاعدة الفراغ له، و هي غير شاملة لهذا الفرض أيضا، إذ الفرض أنه كان قاطعا بطهارة الماء و لم يحتمل وجود النجس فيه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٠

أصلا فضلا عن النجس المعلوم إجمالا، فعدم دخوله تحت الأخبار أوضح. اللهم إنما أن يقال بأن ما ذكر من قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» ليس تعليلا للحكم بل هو إما حكمه لا يلزم أطرادها و يمكن تخلفها، و إما مسوق لأجل التقريب إلى ذهن السامع.

و بالجملة لو استفيد عدم الدخل له في الحكم فلا إشكال في شمول تلك الأخبار بإطلاقها لجميع هذه المواضع و أمثالها، فيكون الحكم في كل موضع شك بعد الفراغ من الوضوء في صحته من جهة من الجهات هو البناء على وقوعه صحيحا و إن علم بأنه حين العمل لم يكن ملتفتا إلى هذه الجهة.

و أما الفرع الآخر و هو ما إذا كان هناك ماء معلوم الطهارة و ماء آخر معلوم النجاسة و كانا متميزين فتوضأ، و بعد الفراغ شك في أنه توضحا بالطاهر أو بالنجس، فدخوله تحت تلك الأخبار واضح، و لو قلنا بعليته الأذكريه للحكم، فإن الأذكريه تتأتى هنا بلا إشكال، إذ الفرض أنه حين التوضي كان عالما بكون أحد المائين طاهرا و الآخر نجسا، و يحتمل بعد الفراغ أنه غفل عن هذا العلم و توضأ بالنجس غفلة، فلا بد أن لا يعنى بهذا الاحتمال.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١١

في كيفية التطهير بالماء:

إشارة

اعلم أن الأصل في المقام واضح أنه استصحاب النجاسة، فكلما شككنا في دخله و عدم دخله في ارتفاع النجاسة لا بد من الإتيان به حتى يحصل القطع بارتفاع النجاسة، و هذا واضح. لكن الشأن في ملاحظة الأدلة و الكلام في مقامات:

الأول: في لزوم العدد في الغسل و عدمه

قد يدعى الإطلاق من تضاعيف الأخبار، بتقريب أن مثل أمر التطهير الذي هو محل ابتلاء العامة في كل يوم و ليلة كيف يمكن اعتبار ذلك فيه، و مع ذلك أهمل عن ذكره في الاخبار، بل كان الواجب اهتمام الشارع في إبلاغه و لا أقل من أن يرد فيه خبر واحد، فحيث لم يصل علم بعدم اعتباره.

و فيه: أنه يمكن كون ذلك من المذهب و لا ينافيه عدم ورود الأخبار فيه، إذ لا ملازمة بين كون شيء من أحكام المذهب و عدم ورود النص، فنقول: كثير من الأمور لم يرد نص فيها و مع ذلك حكمنا بأنها من المذهب يعمل عامة المتدينين به، فيمكن أن يكون

المقام من هذا القبيل فاكتمى فيه بالعمل عن النص.

نعم يمكن ان يقال ان أوامر الغسل مثل قوله: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه و نحوه، و إن كانت ليست فى مقام بيان علاج التطهير بعد مفروغية أصل النجاسة و أصل لزوم الغسل، بل هى إما فى مقام بيان الحاجة إلى أصل الغسل فى مقابل عدم لزوم شىء أصلا و كونه طاهرا، و إما فى مقام بيان أنه بعد إزالة النجاسة يجوز الدخول فى الصلاة فى قبال عدم جوازه قبله و نحو ذلك، و لكن نقول: إن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٢

مادة الغسل و إن كان لم يعتبر فيه إزالة الوسخ، بحيث لو لم يكن فى المحل وسخ و لا كان فيه توهم الوسخ، و مع ذلك صب عليه الماء و ذلك باليد يسمى غسلا، غاية الأمر ما لم يكن له غرض عقلايى، و لو لم يكن إزالة الوسخ كإزالة شىء آخر يعد لغوا، و ذلك نظير كنس البيت فلو لم يكن فيه كناسة أصلا عد لغوا، لا- أنه ليس بكنس، و لكن الإنصاف أنه لو ذكر شىء كالمنى، و البول، و العذرة، و نحوها و أصابتها بثوب و نحوه، ثم عقب بغسل ذلك عن الثوب، كما إذا قيل: إذا أصاب ثوبك بول فاغسله، يتبادر منه عرفا أن ذلك لأجل إذهاب هذه الأعيان عن الثوب بالماء.

فإن قلت: لا كلام لنا فى لزوم أصل الإذهاب، إنما الكلام فى أنه هل يجب شىء زائد عليه أو لا من التكرار؟ فيحتمل أن يكون المعتبر فى إذهاب النجاسة و هى أمر معنوى كشف عنها الشارع، و يكون عنده بمرتلة الوسخ بل عينه إذهابا بالماء على وجه مخصوص و كم مخصوص، فإنما إنما نشاهد زوال العين و لا نشاهد زوال الأثر، و لا ملازمة بين زوال الأول و زوال الثانى، و لهذا لو جف البول و لم يبق من عينه شىء يجب الغسل لإزالة الأثر الذى هو النجاسة.

و الحاصل و إن سلمنا أن المتبادر من الغسل فى المقام المخصوص هو الإذهاب بالماء، و لكن حيث عرفت أن ليس لنا إطلاقات نتمسك بها و ما ورد ليس فى مقام البيان، فيحتمل أن يكون الدخيل فى التطهير إذهاب مخصوص.

فالمتبادر من قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» و إن كان إذهاب عين البول، لكن لما أن هذا الكلام ليس إلّا فى مقام بيان أصل لزوم الغسل، فلا يمكن الحكم بأنه يستفاد منه الحكم بالطهارة عقبيه، إذ لعل الطهارة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٣

كانت متوقفة على كيفية خاصّة و كمية كذلك، و ليس الكلام فى مقام بيانها.

قلت: إن للعرف فى غسل أوساخهم و قذارتهم من الثياب و البدن و غير ذلك طريقا متعارفا لا إبهام فيه عندهم، و ليس يعتبر فيه عندهم سوى إزالة أعيان الوسخ، و تحصل النظافة بعد الزوال من دون حاجة إلى غسل آخر، و على هذا لو ورد عليهم من الشارع أنه إذا أصاب البول الثوب يجب الغسل و إن كان فى مقام [بيان] أصل النجاسة، لكن لا يترددون و لا يتوقفون عند ذلك و لا يحتملون أنه كان شىء آخر- دخيلا- بل يحسبون البول كالأوساخ الأخر عندهم، فيفهمون من الكلام أنه لا يحتاج تطهير المحل إلى أزيد من زوال البول بالماء.

و الحاصل فى المطلقات الواردة فى كلام الشارع الواردة فى مقام الإهمال إنما لا تأخذ بالإطلاق لو لم يكن لها متعارف عند العرف، كما لو قال: إذا كان كذا فأعق رقبة، بحيث إنه ليس للعتق عندهم شىء متداول، كان هذا محل التردد و التوقف و أنه لعل المعتبر رقبة خاصة و نحو ذلك، و لكن لو كان متعارفا بينهم كما لو قال:

إذا كان كذا فأقتل فلانا و كان فى مقام تعداد موارد وجوب القتل من دون بيان التفصيل، فلا إجمال عندهم فى معنى القتل و لا يحتملون أن يكون المعتبر سكيننا مخصوصا و آله خاصة و نحو ذلك، بل ينصرف عندهم إلى ما هو المتعارف لديهم من مطلوبة نفس الإزهاق بأي نحو كان.

فكذا فى المقام لا يتأملون بمحض عدم كون المقام مقام التفصيل فى أن الغسل لعله كان وراء ما هو متداول بينهم، بل يفهمون أن

بعد إزالة العين يزول الأثر ولا يحتاج إلى أمر آخر، فإذا ثبت ذلك في النجاسة العينية يثبت في غيرها كالبول الجاف أيضا، لعدم القول بالفصل، وعلى هذا فيكون الأصل في أبواب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٤

النجاسة كلية هو الاكتفاء بالغسل المزيل للعين، و يحتاج في كل موضع إلى ورود التعبد من الشرع خاصة، ففي كل موضع ورد بخلاف ذلك تعبد نقول به ولا نتعدى عنه إلى موضع آخر.

فإن قلت: كلما ذكرت حق لو لم يكن هنا رواية عمار السابطي فإنها شاهدة بخلاف ما ذكر، فإن صدرها سأل الراوى عن الدن الذى فيه الخمر أ يصلح أن يجعل فيه الماء و شىء آخر، فيجيب الإمام بأنه لا بأس بعد الغسل، و يسأل ثانيا عن الكوز و شبهه كان فيه الخمر أ يصلح أن يجعل محلا لشيء طاهر؟ يجيب بمثل ذلك أيضا، ثم يسأل ثالثا عن الإناء و القدح كان فيه الخمر، يجيب بأنه يغسله ثلاثا، فانظر أنه لما كان السؤالان الأولان عن أصل صلاحية الإناء الذى كان ظرفا للخمر بعد ذلك بظرفية شىء آخر، فلم يكن المقام مقام بيان التطهير، أجمل فى البيان، فقال بعد الغسل جاز، و فى السؤال لما كان بصدد مقام علاج التطهير صرح الإمام بالتثليث، فعلم أن حال أخبار الباب كلها الواردة فى غير مقام البيان يكون كصدر هذه الرواية لا يمكن التمسك بها، و بذلك تمسك شيخنا المرتضى - قدس سره - أيضا على عدم إمكان التمسك بأوامر الغسل الواردة فى الأخبار.

قلت: يمكن إبداء الفرق بين الأمر فى هذه الرواية و الأوامر الواردة فى سائر الأخبار بأن نقول: المرتكز و المقرّر لدى العرف أن الإناء الذى كان فى مدّة مديدة ظرفا للغائط و البول، و كان محلا للتخية فى سنين عديدة ليس قابلا للانتفاع به لغير هذا العمل بعد ذلك، فلا بد إما من إعماله فيه أو من طرحه و الإعراض عنه فيرونه غير قابل للطهارة، و كذا الإناء الذى كان معدّا و محلا للخمر، و معنى ذلك أنه كان كذلك فى أزمنة كثيرة فلا يدخل فى أذهان العرف قبول بعد ذلك للطهارة،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٥

فلهذا لو حكم هنا الشارع بأنه بالغسل قابل للانتفاع، فحيث إن هذا أمر غير متعارف لديهم، إذ ليس لمثله غسل عندهم حصل لهم التردد و التوقف ولا يكتفون بهذا الكلام الوارد فى مقام الإهمال، و يصير حاله حال عتق الرقبة، و هذا بخلاف الأوامر الأخر حيث عرفت ثبوت المتعارف للعرف فى مواردنا، بحيث لا يحصل لهم التوقف و التأمل فى الحمل عليه و لو كان الكلام فى مقام الإهمال. و بعبارة أخرى يكون الكلام منصرفا إلى ما هو المعلوم الواضح عندهم، و المنصرف إليه الكلام يكون كالمذكور فى الكلام، و إن كان فى غير مقام البيان.

و بعبارة أخرى نفس الكلام و إن كان فى غير مقام البيان، لكن المنصرف إليه منه يكون له فائدة مقام البيان و يقوم مقامه، إذ يحصل به اتضاح الحال و ارتفاع الإجمال.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن فى خصوص البول قد ورد عدّة من الأخبار، فطائفة فصلت بين القليل و الجارى و لم يتعرض للكثير، و هو قوله: «اغسله فى الممرن مرتين و فى الماء الجارى مرّة واحدة» و طائفة أطلقت اعتبار المرّتين و هو قوله: «إذا أصاب ثوبك بول فاعسل مرتين» و بعضها أطلقت من حيث المرّة و التكرار، و من حيث القليل و الكثير و الجارى، و هى أيضا بين ما يختصّ مورده بالبول و بين ما يتعرّض لكلى النجاسات الشامل بعمومه للبول أيضا، فقد يقال: إنه بعد تقييد الطائفة الثانية بغير الجارى بالرواية الأولى، حيث إن نسبتها للإطلاق و التقييد، و تقييد الثالثة أيضا بواسطة هذه الرواية لهذه الجهة بغير القليل، يبقى التعارض بين أنفسهما، أعنى: بين الطائفة الثانية و الثالثة فى الكثير، فمقتضى الأولى اعتبار المرّتين، و مقتضى الثانية كفاية المرّة، و حيث إن دلالة الثانية على الكفاية إنما هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٦

بالإطلاق لا بالتنصيص فلا بدّ من تقييدها بالطائفة الأولى، و القول باعتبار المرّتين فى الكثير أيضا.

و ليعلم أنّ هذا كلّ بعد الإغماض عن الخدشة في اخبار المرّتين بعدم ظهورها أولاً في الموضوعية والتعديد، فلو أجرى الماء على المحلّ و لو سنة لم يفد المحلّ طهارة، بل المفهوم منها عرفاً إزالة البول، و المرّتان من باب المثال لا من باب المدخلية، و الفرق بين الجارى و المركن باعتبار قلّة الماء و كثرته، و وضوح احتياج الإزالة في القليل بأزيد ممّا يحتاج إليه في الكثير، و عدم ظهورها ثانياً في الوجوب بعد تسليم دلالتها على الموضوعية.

و بعبارة بعد هذا لتسليم ما الدليل على تقييد مادة الإطلاقات؟ بل الأولى هو التصرف في هيئة المقيد، و ذلك لما تقرّر في محله من أنّ استعمال الهيئة في الندب شاع بمثابة صار من المجازات الراجحة، حتى أنكر صاحب المعالم دلالتها على الوجوب رأساً، فالكلام في هذا المقام بعد طى كلا هذين المقامين، و أنّ المستفاد هو الموضوعية و التعبدية لا المثالية، و كذلك الأرجح التصرف في مادة المطلقات و حفظ ظهور الهيئة في الوجوب.

فإن قلت: ما ذكرت من التمسك في تقييد الإطلاقات بإطلاقات المرّتين فيه ما لا يخفى: من جهة عدم تعارف غسل الثوب في تلك الأزمنة و تلك البلاد بغير الماء القليل، لقلّة الجارى و الكثير فيها، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى غير القليل حتى يقيد به الإطلاقات الأولى في خصوص الكثير.

قلت: من المعلوم ورود كلا-الإطلاقين في محل واحد، فإن كان مورد الثانى القليل، فلا محالة يكون مورد الأوّل أيضاً القليل بعين تلك الجهة، و إن كان مورد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٧

الثانى الأعم كان مورد الأوّل أيضاً كذلك، لوضوح عدم الفرق. و على أى حال يخرج الكثير عن الإطلاقات إمّا بالتقييد أو بالتقييد، هذا غاية ما يتمسك.

و فيه مجال المنع الواسع، و توضيحه: أنّ التعارف لدى العرف ربّما يصل إلى حدّ يوجب صرف اللفظ عن ظاهره اللغوى، و صيرورته منصرفاً إلى المتعارف العرفى، و هذا كما ادّعيناه آنفاً في أوامر الغسل، و ربّما لا- يصل إلى هذا الحدّ بل المتحقّق مجرّد الغلبة الوجودية من دون تحقّق أنس الذهن بالمعنى الخاص، و هذا هو المتحقّق في المقام، فلا يمكن دعوى التعارف بحدّ يوجب صرف إطلاق غسل الثوب إلى الغسل بالماء القليل في ذلك الزمان و المكان.

و بعبارة أخرى كما لم يكن لفظ الماء منصرفاً عندهم إلى القليل، مع عدم وجود غيره عندهم غالباً كذلك غسل الثوب بالماء، و لكن هذا المقدار من التعارف أيضاً له أثر فيما إذا ورد من الشارع مطلق و كان في مقام البيان، فلا يمكن إجراء المقدمات فيه لنفى القيد المتعارف لو كان بحسب المتعارف الغالب واجداً لقيد، إذ مبنى نفي القيد و الحكم بالإطلاق بعد فرض المتكلم في مقام البيان هو أنّه ليس للمتكلّم لئياً مراد علاوة على ما أفاده لفظاً، و إلّا لذكره، إذ لو لم يذكره كان ذلك نقضاً لغرضه، إذ غرضه الافهام و البيان و الوصول إلى غرضه، و على هذا من كون القيد متعارفاً لا تجرى هذه المقدمة، إذ يمكن أن يعتمد المتكلم الحكيم في حصول غرضه بكون القيد متعارفاً، و عدم جرى المخاطب إلّا على طبقه، فلا يفوت منه المقصود، ثمّ هذا أيضاً مخصوص بمورد كان القيد المتعارف محتمل الدخّل، فإن كان مقطوعاً عدم دخالته فلا يضّر بالإطلاق كما هو واضح.

و حينئذ نقول: تعارف غسل الثوب بالماء القليل و غلبته توجب القدرح في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٨

إطلاق اغسل مرّتين، و لا توجب قدحا في إطلاق اغسل، و وجهه أنّ من المحتمل أن يكون للقليل مدخلية في الغسل مرتين فلا يحتاج غيره إلى التعدّد، و أمّا الثانى فله إطلاق من حيث المرّة و التكرار، و إطلاق من حيث القليل و غيره، فمن حيث الأوّل يقيد جواز الاكتفاء بالمرّة، و من حيث الثانى يفيد عدم الفرق في هذا الحكم بين القليل و غيره، و غلبة القليل و ندره غيره في الخارج لا يوجب القدرح في إطلاقه من حيث الثانى، فإنّ حكم جواز الاكتفاء بالمرّة ممّا لا يحتمل أن يكون مختصاً بالقليل، و كان غيره محتاجاً إلى

التعدّد، وإطلاقه بالنسبة إلى الكثير محفوظ بخلاف الأوّل فلا إطلاق له بالنسبة إلى الكثير.

فإن قلت: لو عرض على العرف هذان الكلامان، أعنى: إذا أصاب ثوبك بول فاغسله مرّتين، و إذا أصاب ثوبك بول فاغسله يفهم أنّ الكلام الثانى كان فى مقام بيان أصل وجوب الغسل، و الكلام الأوّل كان علاوة على ذلك فى مقام بيان الكمية و الكيفية أيضا، و على ما ذكرت من حفظ إطلاق فاغسله بالنسبة إلى غير القليل يستلزم اجتماع اللحاظين فى كلام واحد، إذ يلزم أن يكون المتكلم بالنسبة إلى القليل فى مقام الإجمال، و بالنسبة إلى غيره فى مقام التفصيل.

قلت: ما ذكرت وارد لو كان المدعى كون اغسله فى مقام البيان لو لا اغسله مرّتين، و كان مبنى التمسك بكونه فى مقام البيان، و قد عرفت أنّا مع تسليم عدم كونه فى مقام البيان تمسكنا به من باب الانصراف الناشئ عن التعارف.

و على هذا فنأخذ بهذا الظهور فى كل مقام لم يرد فيه التعبد على خلافه، و لا يضر ورود التعبد فى بعض موارد، فإنّه يسقطه عن الحجية بالنسبة إلى خصوص هذا المورد مع بقائها بحالها بالنسبة إلى غيره، و ليس التقييد بالمنفصل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٩

مانعا عن أصل انعقاد الظهور حتى يلزم من تفكيكه بالنسبة إلى المورد اجتماع اللحاظين، فإنّ هذا شأن القيود المتصلة، و أمّا المنفصل فلا يوجب إلّا تقييد الحجية بعد انعقاد أصل الظهور.

المقام الثانى: فى لزوم العصر فى غسل ما ينفذ فيه الماء

و يقبل العصر كالثياب و نحوها و عدمه، فقد يتمسك فى هذا المقام بدخول العصر فى مفهوم الغسل فيما إذا كان المغسول ما يقبل العصر، و لا ضير فى اختلاف مفهوم واحد فيما يعتبر فيه باختلاف المحال، فإنّ هذا راجع إلى الاختلاف فى المحققات، و قد يستشهد على ذلك أيضا بالأخبار التى جعل الغسل فيها مقابلا للصب.

و فيه أنّ الظاهر منه اعتبار الدلك فى الغسل دون الصب فلا ربط له بالعصر، و قد يقال: إنّ العصر و إن كان خارجا عن مفهوم الغسل و لكن يكون من لوازمه مثل فصل الثوب فى الخياطة، و لكن الإنصاف أنّ كل ذلك على خلاف الواقع، فإنّ من أجرى الماء على الثوب و أزال منه الوسخ بالدلك و الفك و نحوه، ثم لم يخرج منه الغسالة بالعصر لا شبهة فى صدق أنّه غسل الثوب، و كذلك فى دعوى كون العصر من لوازم الغسل بحيث يكون الأمر بالغسل أمرا بالعصر أيضا، فإنّ فيه أيضا أنّ تحليل لى الثوب و طرحه على محل تشرف عليه الشمس حتى يجفّ أيضا يكون من اللوازم الغير المنفكة عن غسل الثياب فى العرف، و قد يتمسك بتوقّف إزالة النجاسة التى هى كالوسخ بنظر الشارع، فيختلف إزالته حسب اختلاف المحال صلابة و رخاوة على العصر.

و فيه: أنه يمكن إخراج الوسخ الراسب فى الجوف بغير العصر مثل الدلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٠

و الفك أيضا، و لا اختصاص له بالعصر فلا وجه للتوقف.

و الذى يمكن أن يقال: عدم لزوم العصر فيما يغسل مرة واحدة، و كذلك فيما يغسل مرتين بعدهما و لزومه فيما بين الغسلتين.

أمّا عدم اللزوم فى الأوّل فلا إطلاق حصول الطهارة بعد الغسل، فإنّ سؤال السائلين إنّما هو عن علاج أمكن معه المعاملة مع الثوب و البدن معاملة الطهارة، فيكون الظاهر أنّ هذا يصير جائزا بلا انتظار شىء آخر بعد الغسل، فإذا فرض تحقّق الغسل بمجرد إزالة العين و لو لم يخرج الغسالة الراسبة، فلا إطلاق مقتضى لجواز جميع معاملات الطهارة مع هذا الثوب.

و على هذا فتكون المياه الداخلة فى الثوب طاهرة، فتكون أدلّة انفعال القليل مخصّصة بهذه الأدلّة، إذ النسبة بينهما عموم مطلق، فإنّ قوله: اغسله فى المركز ناص فى القليل، فيكون أخص مطلقا من أدلّة انفعال القليل، هذا ما دام باقيا على الثوب، و أمّا بعد التقاطر و الانفصال فلا يدخل فى أذهان العرف تحقّق النجاسة حينئذ حتى يكون الانفصال من جملة المنجسات، و إلّا أمكن القول بالنجاسة

حينئذ بالعمومات.

و أمّا لزوم العصر فيما بين الغسلتين فيما يحتاج إلى الغسلتين فيحتاج بيانه إلى مقدمة: و هي أنّ التعدّد في الفعل قد يلاحظ باعتبار تعدّد المتعلّق كما يقال: ضربه بثلاثة أسواط إذا كانت الآلة متعدّدة و لو مع كون الضربة واحدة، و قد يلاحظ بتعدّد نفسه، كما إذا قيل هذا الكلام و أريد تعدّد الضربات و لو بسوط واحد، و الظاهر من الكلام المذكور هو الثاني.

و حينئذ نقول الغسلتان إذا كانتا بالماء القليل فالظاهر تجدد الماء، فإنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢١

الإبريق مثلاً يفرغ مرّة على اليد مثلاً ثمّ يقطع ماءه و يفرغ ثانياً، فيكون هذا ماءً جديداً بخلاف الغسلتان في الكثير و الجارى، فلا يعتبر فيه تعدّد الماء و كون الغسل الثاني بحوض آخر، أو نهر آخر غير الحوض أو النهر الذي حصل به الغسلة الأولى.

و إذن فإذا قيل يجب في القليل غسل الثوب مرّتين نفهم منه أن تكون الغسلة الثانية بماء جديد، و لا يتحقق ذلك إلّا بإخراج ما بقى في الثوب من ماء الغسلة الأولى، و إلّا تكون الغسلة الثانية بالمجموع من الماء الجديد و العتيق، و قد فهم من الدليل كونها بالماء الجديد.

ألا ترى أنّ المسح ببله اليد في الوضوء يفهم منه عدم رطوبة في المحل حتى يكون تمام المسح ببله اليد، فكذلك هنا فإنّ المتكلم قد لاحظ الثوب مع اشتماله على الرطوبة البولية أو ما هو مثلها كالماء المتنجس مثلاً، ثمّ حكم في هذا الموضوع بإيراد الغسلتين عليه و لا يتعدّد نظره بالنسبة إلى الغسلة الأولى و الثانية، و على هذا فيكون المغسول بنظره الثوب، و المزال بنظره الرطوبة الكائنة في المحل قبل إيراد الغسلتين عليه، فالباقي من الغسلة الأولى في الثوب خارج عن المزال فيتحدّ خارجاً لا محالة مع المزيل، و قد فرض أنّه اعتبر في المزيل كونه ماءً جديداً فقط و هذا متركّب من جزءين.

و أمّا صيرورته جزءاً من المزال فيحتاج إلى اعتبار زائد، و قد فرض أنّه لم يلاحظ إلّا الثوب برطوبته الكائنة فيه في أوّل الأمر، و لم يلاحظ ما يتجدّد فيه بالغسلة الأولى، فالمزال في نظره ليس إلّا الرطوبة الأولى.

هذا و لكن يبقى بعد ذلك سؤال أنّه سلمنا الاحتياج إلى إخراج ماء الغسلة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٢

الثانية، و لكن ما الدليل على لزوم كونه بالعصر متّصلاً بالغسلة الأولى، و لم لا يجوز بغيره كالتجفيف أو العصر بعد ساعة، و يمكن إثبات ذلك بعمومات انفعال القليل و أدلّة انفعال الملاقي للمتنجس، حيث إنّ المتيقّن خروجه من هذا العموم أو تلك الأدلّة صورة الاتصال، و أمّا صورة الانفصال فغسالة الغسلة الأولى باقية تحت عمومات الانفعال، فتصير نجسة بملاقاة المحل، ثمّ بعد إيراد الغسلة الثانية يصير حال المحل لمكان هذا الماء النجس فيه كما لو انصب عليه حال إيراد الغسلة الثانية من الخارج نجاسة، فيخرج المحل بذلك عن قابلية الطهارة بالغسلة الثانية، و وجه ما ذكر من كون الصورة الأولى متيقّنة الخروج، بخلاف الثانية هو انصراف أدلّة الغسل مرّتين إلى الصورة الأولى، لأنّها المتعارف الذي ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق و ينسب إليه أذهان العرف، فلا ينسب إلى الدهن من قول اغسل هذا الشيء مرّتين إلّا إيراد غسلتين متعاقبتين متواليتين متصلتين عليه، لا إيراد غسلة ثمّ الصبر ساعة أو يوماً ثمّ إيراد الغسلة الأخرى، فلا إطلاق في هذه الأدلّة حتى يتقيد و يتخصّص بسببه عموم أدلّة القاعدتين المذكورتين.

و بعبارة أخرى الغسلة الأولى و إن كان من أثرها إعداد المحل لأن يصير طاهراً بالغسلة الثانية، و لكن ليس الأمر بها في الاخبار إلّا منضمّاً بالأمر بالغسلة الثانية، و بقوله: اغسل مرّتين، فليس حالها حال الغسلة الثانية.

نعم لو كان الأمر بالغسلة الأولى مستقلاً كان حالها حال الغسلة الثانية، فصحّ أن يقال: إنّ مقتضى إطلاق الدليل أنّه يحصل الإعداد بمجرد تحقّق الغسل الغير المتوقع على العصر من دون انتظار شيء آخر، فيخصّص بذلك أدلّة أنّ ملاقاته المحل للنجس بعد الغسلة الأولى يخرج عن قابلية الطهارة بالمرّة الثانية،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٣

و يقال: إن هذا الفرد من النجس، أعنى: غسله الغسلة الأولى الباقية في المحل قد خرج عن هذه الأدلة، ولكن حيث جمعهما لفظ واحد و هو قوله: اغسل مرتين و المتعارف في الخارج من الغسلتين أيضا هو الاتصال، فيكون محل الأمر منصرفا إليه و يبقى غيره و هو ما إذا انفصلت الغسلتان خارجا عن المتعارف، و عن مورد الأمر، و عن مورد الحكم بإفادة الغسلة الأولى للمحل إعداد الطهارة، فيشملة لا محالة عموم الأدلة المذكورة.

المقام الثالث: في اعتبار الورد

إشارة

أعنى ورود الماء على النجاسة فيما إذا غسل بالقليل و عدمه .. «١».

مسألة: طريق تطهير المضاف النجس جعله متحدا مع ماء عاصم

فلو ألقى في ماء كر و لم يجعله مضافا صار طاهرا و هذا لا إشكال فيه، و أمّا لو صير الكر مضافا و أخرجه عن الإطلاق، فهل يصير طاهرا، غاية الأمر لا يكون طهورا كما نسب إلى العلامة، أو لا يكون طاهرا و يبقى على النجاسة، أو هنا تفصيل بين الصور؟ تحقيق المقام يتنى على تقديم مقدمات، لأن ذلك أى صيرورة الكر بملاقاة المضاف مضافا يكون له ثلاث صور: الأولى: أن ينقلب الماء عن المائي و يدخل تحت عنوان نفس هذا المضاف، كما لو ألقى الدبس الكثير النجس في مثله من الماء فصار دبسا أكثر ميعانا.

و الثانية: أن يحصل بين المضاف و المطلق كسر و انكسار: بأن حصل التأثير و التأثر في كل من الجانبين فرال عنوان المضاف بتأثير الماء، و عنوان الماء بتأثير المضاف و حدث عنوان ثالث، و هذا على نحوين:

(١) - بياض في الأصل بمقدار صفحة تقريبا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٤

- و مرادنا بالصورة الثانية - النحو الأول، و هو أن يكون عين المضاف بالمرء معدوما و فانيا بنظر العرف و يكون حاله كحال القند المحلول في الماء، حيث إن موضوعه يفنى و ينعدم و يبقى عرضه، و إن كان الماء أيضا زال عنوانه فيطلق عليه ماء القند و الشربت. و النحو الثانى: - و هو المراد بالصورة الثالثة - أن يكون عين المضاف باقيا بنظر العرف و حصل العنوان من التركيب و المزج و الاختلاط، كالدبس المحلول في الماء لا على وجه ذهب أجزاءه بالمرء، بل بحيث أطلق عليه العرف (آب شيره)، أو الطين المخلوطة في الماء كذلك بحيث قيل له (غلاب).

الثانية: لا يخفى أن في تنجيس المياه و المائعات يكفى بقاء الملاقاة السابقة و لا يلزم حدوث الملاقاة، فلو وقعت عين نجسة في ماء كر فهو من أول وقوعه الذى هو زمان حدوث الملاقاة لا يؤثر التنجيس، لفرض الكرية، و لكن لو بقى في الماء حتى صار أقل من كر لا شك أنه حينئذ ينجسه، لأنه قليل لاقى نجسا. و السر أنه إذا قيل: الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة فلا يفرق العرف بين الملاقاة الحادثة، و بين ما إذا كان ملاقاة القليل بقاء للملاقاة السابقة، و هذا واضح لا شبهة فيه.

الثالثة: الدليل المتعرض لمطهريه الكر و كذلك الدليل المتكفل لعدم انفعاله منطوقا و مفهوما، يكون المنسبق منه عرفا لزوم صدق عنوان كونه ماء كرا في حال يحمل عليه الحكم، فقولك: ماء الكر لا ينفعل بالملاقاة، لا بد أن يكون هذا العنوان محفوظا حتى يحكم

بعدم انفعاله، حتى كان عدم الانفعال عارضا على هذا العنوان، فلو تبدل العنوان لا يحمل عليه عدم الانفعال بمجرد وجود هذا العنوان فيه سابقا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٥

و كذلك الحال في الماء القليل و الحكم بانفعاله بالملاقاة، فلا بد أن يكون في ظرف هذا الحكم ماء قليلا لا شيئا آخر، و كذلك الحال في ظرف التطهير، فقله:

«مشيرا إلى غدير: أن «هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» لا يفهم منه العرف موضعا صار الماء بمحض الإصابة و بحيث لم يفصل زمان شيئا آخر غير الماء، و إن كان فرق بين التطهير و التنجيس من حيث إن الماء هنا في رتبة الإصابة ماء، فيمكن أن يؤثر التطهير، فتكون الإصابة مؤثرة في شيئين: أحدهما: الإضافة، و الآخر: التطهير، فيكون التطهير و الإضافة في عرض واحد، فيصدق أن الماء صار مطهرا كما يصدق أن الماء صار مضافا، إلا أنه يمكن دعوى انصراف الكلام عند العرف فيما إذا بقي عنوان مائة الكر في حال التطهير و بعده.

و بعبارة أخرى كان بين الإضافة و التطهير فصل بالزمان لا بمجرد البعدية الرتبية و لا أقل من التوقف و عدم إمكان الجزم بالإطلاق. إذا عرفت ذلك فنقول: أما صورة تأثير المضاف في الماء و تبديل عنوان الماء إلى عنوان المضاف فلا يمكن بمقتضى المقدمة الثالثة القول بتطهير الكرّ إيّاه، فإنه في زمان من الأزمنة لم يبق على وصف المائبة بعد الملاقاة. و قد عرفت عدم انفهامه من الدليل للانصراف، أو لعدم الجزم بالإطلاق، و كذلك لا يمكن التمسك بدليل عدم انفعال الكثير بعد صيرورته مضافا، كما لا يمكن بدليل انفعال القليل، لما عرفت من أن كلا منهما يقتضى بقاء المائبة في حال الحكم.

و أما المضاف فلا مانع من استصحاب نجاسته، و توهم تبدل الموضوع لأنه صار ضعف ما كان في السابق ضعيف، لأن هذا إنما يتم لو كان المراد استصحاب النجاسة في مجموع الأجزاء سواء الحاصلة من اختلاط المضاف، أم الحاصلة من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٦

اختلاط الماء، لا في ما أريد استصحاب النجاسة في خصوص الأجزاء المشتبهة من المضاف في أجزاء الماء. و حينئذ يصير المضاف الجديد الذي كان ماء نجسا لأنه مضاف لاقى نجسا، فإنه قلنا: يكفي في تنجيس المائعات بقاء الملاقاة السابقة، فوجود الملاقاة في الزمان الثاني الذي يعبر عنه بالبقاء ينطبق عليه ملاقاة المضاف، و عرفت في المقدمة الثانية انفهام ذلك من أدلة تنجيس المائعات. فبعد الاستصحاب في المضاف الأصل يحكم بالنجاسة في الأصل و الفرع معا، أما في الأصل فبالاستصحاب، و أما في الفرع فللملاقاة الوجدانية. و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب الطهارة في الفرع لا من جهة عدم بقاء الموضوع، فإن المتبدل هو الاسم، و لا ينافي أن تكون الوحدة الموضوعية باقية عند العرف مع ذلك، بل لأجل أن هذا الاستصحاب مع الاستصحاب الأول من قبيل الحاكم و المحكوم، و الأصل السببي و المسببي، لأن من آثار نجاسة المضاف الأصلي شرعا نجاسة المضاف العارضى، فالأصل المحرز للأول رافع للشك في الثاني.

و أمّا طهارة المضاف العارضى ليس من أثره الشرعى طهارة المضاف الأصلي، بل من جهة القطع بعدم اجتماع طهارته مع نجاسته يكشف طهارته عن طهارته. و بالجملة لو أجرى الأصل في ظرف المضاف الأصلي فهو يرفع شكنا في العارضى، و لكن لو أجريناه في العارضى فلا بد من التمسك في الأصلي بمقدمه خارجية من الإجماع. و ليس هذا الأصل كافيا له.

و أما الصورة الثانية:

و هي صورة الكسر و الانكسار و حدوث الطبيعة الثالثة مع انعدام عين المضاف، ففي هذه الصورة أيضا دليل التطهير قاصر، و لا مجرى أيضا لدليل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٧

الانفعال و عدم الانفعال، لأنّ حال الملاقاء لا يشك في طهارته لأنّه كان ماء كرا، و حال الشك المفروض عدم بقاء موضوع المضاف النجس عرفا و ارتفاع حقيقته من البين رأسا، ففي حال المضافة ليس في البين شيء نجس حتى يقال ينجس ببقاء الملاقاء السابقة. و بالجملة و إن كان في رتبة الملاقاء المائية و المضافة محفوظتين، و لكن بالملاقاء خرج الماء عن المائية و انعدم المضاف فيبقى التطهير بلا محل، و لا يعقل حصول التطهير و انعدام الموضوع في عرض واحد، و كذلك اضافة الماء و انعدام المضاف يكونان في عرض واحد، فليس في ما بعد رتبة الإضافة من المضاف عين حتى ينجس المضاف العارضى. و حينئذ لا يبقى إلّا استصحاب طهارة الماء بعد انّ الموضوع باق عرفا، و إنّما الاختلاف في الاعراض و ليس في هذا الفرض للمضاف الأصلي عين في البين، حتى يكون محلا للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة، و هذا الفرض بعيد جدا، و لا يبعد أن يكون مجرد فرض و إن كان له في الجوامد واقعية. و أما الصورة الثالثة:

و هي صورة التأثير و التأثر من الجانبين مع التركب المزجى و بقاء موضوع المضاف عرفا، فيبنى الكلام فيها على شمول أدلّة تطهير الكرّ للمقام و عدمه، فربّما يقال: إنّ العرف و إن كان لا يفهم موضعا لا يكون في الماء تأثير أصلا، لكن لو كان له تأثير في المضاف و لو كان من المضاف أيضا تأثير في الماء فهو داخل في الكلام. و لكن هذه الدعوى بعيدة، فلو لم يدع الانصراف إلى صورة كان مائية الماء حال الملاقاء و بعدها بالبعدية الزمانية محفوظة و لو في جزء يسير من الزمان، فلا أقل من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٨

الترديد و عدم إمكان الجزم باستفادة الإطلاق من الكلام. و كيف كان فإن قلنا: بالإطلاق فلا- إشكال حيث إنّ يحكم بالطهارة بالدليل الاجتهادى، و إن قلنا: بالانصراف أو عدم الإطلاق فالكلام في هذه هو الكلام في الصورة الأولى حرفا بحرف، فإنّه بعد عدم الإمكان إجراء حكم التطهير، و عدم الانفعال في الماء الكثير، أمّا الأوّل فلاّنه الفرض، و أمّا الثانى فلما تقدّم سابقا في الصورة الأولى من أنّه حين الحكم بعدم الانفعال، أعنى: بعد الإضافة قد خرج عن عنوان كونه ماء كثيرا، لا مناص عن استصحاب نجاسة المضاف الأصلي، فإنّه باق عرفا على ما هو المفروض غاية الأمر تبدّل عنوانه، لكنّه غير قادح في الاستصحاب مع صدق الوحدة عرفا، و بعد هذا الاستصحاب لا مجرى لاستصحاب الطهارة في الماء لما تقدّم من حديث الحكومة، هذا حاصل الكلام في هذه الصور.

و لشيخنا المرتضى هنا كلام لا يخلو عن الاعتشاش أمّا أولا: فلاّنه يظهر منه الفرق بين حصول الإضافة في الماء تدريجا أو دفعة و لا يخفى اتحاد الملا-ك في كليهما، فإنّه في صورة التدرّج أيضا يقال: بأنّ أوّل جزء من الماء الذى صار مضافا في أوّل زمان من الملاقاء لم تطهر الجزء الذى لاقاه من المضاف، بل هو تأثر منه فإنّه مضاف لاقى المضاف النجس، و هكذا يرتقى في الحكم بالنجاسة على التدرّج إلى أن يبقى من الماء أقل من الكرّ، فيحكم بنجاسة المجموع دفعة.

و أمّا ثانيا فلاّنه في صورة الاستهلاك و الإضافة معا حكم بالطهارة و لم نعلم ما أراد، فإن أراد الاستهلاك بمعنى الانعدام كان الحكم بالطهارة صحيحا، لكن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٩

ينافيه ما ذكره في السطر الآخر في مقام توجيه الحكم بالطهارة من التمسك بالدليل الاجتهادى، لأنّه قال: الاختلاط سبب للتطهر و الإضافة معا، و ظاهر أنّه أراد إثبات الطهارة بدليل مطهريّة الكرّ، فإن أراد الاستهلاك بمعنى التركب المزجى كما هو المتراءى من لفظ الاختلاط و الامتزاج في كلامه، و حينئذ فصريح كلامه اختيار شمول أدلّة التطهير و عدم الانفعال للمقام، لأنّه قال: أمكن أن يقال: إنّ المضاف لم يلاق نجسا بل الكثير بتلاشيه فيه صار مضافا، و المفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشى لأنّ الكثير لا ينفعل،

فالاختلاط سبب للتطهر و الإضافة معا، انتهى.

و عرفت أن الحكم بالطهارة على هذا المبنى لا محيص عنه، لكن لا يلائم ما ذكره عقيب ذلك في فرض الشك في طهارة المضاف و نجاسة الماء من أن الاستصحابين متعارضان فيتساقتان ثم يرجع إلى قاعدة الطهارة، لأنك عرفت أن المقام ليس مقام التعارض بل مقام حكومه استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة، ثم لو شكك بعد العلم بالإضافة و الاستهلاك أنه من الصورة الثانية التي قد انعدم الموضوع عرفا حتى يحكم بالطهارة، أو من الثالثة التي لم ينعدم حتى يحكم بالنجاسة، فلا مجرى لشيء من استصحابي النجاسة و الطهارة، فالمرجع قاعدة الطهارة و لم يمكن استصحاب بقاء موضوع المضاف على حاله، لأنه ليس له أثر وجداني مقطوع، و المعتبر في استصحاب الموضوع أن يكون له على تقدير البقاء أثر مقطوع و هنا مشكوك الحال.

نعم على تقدير البقاء هو مستصحب الطهارة، و نحن و لو سلمنا أن استصحاب الموضوع بلحاظ الأثر الذي هو استصحاب حكمه، و بعبارة أخرى كون الاستصحاب ناظرا إلى نفسه ممكن، لكن نقول هذا الأثر ثابت لهذا الموضوع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٠

عقلا- لا- شرعا، فإنه لم يحكم الشارع في دليل من الأدلة بأن الإبقاء لا بد له من موضوع، بل ذلك حكم العقل فترتيب حكم أبق حكمه على وجود الموضوع مستفاد من العقل فتأمل جيدا، فإن للكلام في ذلك مقاما آخر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣١

[في النجاسات و أحكامها]

[أما أعدادها]

[الأول و الثاني البول و الغائط]

إشارة

قال في العروة الوثقى: «النجاسات اثني عشرة: الأول و الثاني: البول و الغائط من الحيوان المذموم لا يؤكل لحمه، إنسانا أو غيره برّيا أو بحرّيا، صغيرا أو كبيرا، بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح، نعم في الطيور المحرّمة الأقوى عدم النجاسة، لكنّ الأحوط فيها أيضا الاجتناب، خصوصا الخفّاش، و خصوصا بوله، و لا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصليا كالسباع و نحوها، أو عارضيا كالجلال و موطوء الإنسان، و الغنم الذي شرب لبن خنزيرة، و أمّا البول و الغائط من حلال اللحم فطاهر، حتّى الحمار و البغل و الخيل، و كذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل كالسمك المحرّم و نحوه».

أمّا التقييد في نجاستهما من غير المأكول بكونه ذا نفس سائلة فلم يرد في خبر من الأخبار، و مثل الحيّة و الأفعى و السمك الحرام اللحم ممّا ليس له نفس سائلة داخل في عموم ما لا يؤكل لحمه و ليس منصرفا إلى غيرها، و لهذا نقول بكون استصحاب أجزائها في الصلاة مبطلا مع كون الإبطال مخصوصا بأجزاء غير مأكول اللحم.

نعم مثل البق و البراغيث ممّا ليس له لحم خارج عن مقسم المأكول لحمه و غير المأكول لحمه، فنرجع في طهارة فضلته إلى الأصل، و أمّا مثل الحيّة فيشملة العمومات الدالّة على نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه و خرنه مع عدم مخصّص صريح بل و لا ظاهر لها، و ما وقع من المحقق في وجه طهارته من طهارة ميتته و ميتته و لعابه فاشتبهت فضلاته عصارة النبات يكون من العجائب صدور مثل هذا القياس من علماء الشيعة، و بالجملة فالعمدة هو الإجماع لو تمّ و إلّا فالعموم محكم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٢

ثم إنَّ هنا تكلمنا من حيثيتين أخريين، الأولى: هل المراد بالمأكول لحمه ما يجوز أكل لحمه شرعا حتى يشمل الفرس و البغال و الحمير أو هو خصوص ما خلق لأجل أن يؤكل لحمه، فيكون هذه داخله في غير مأكول اللحم، فإنها خلقت لأجل الركوب و الزينة لقوله تعالى لَتَرْكَبُنَّهَا وَ زِينَةً ﴿١﴾ و في بعض الأخبار أيضا دلالة على ذلك كما عن زرارة عن أحدهما - عليهما السَّلام - في أبواب الدواب يصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالا؟ فقال: بلى و لكن ليس ممَّا جعله الله للأكل ﴿٢﴾ فيكون هذا الخبر تفسيرا لعنوان ما أكل لحمه الواقع في الأخبار الأخر.

و الثانية: أن الطيور هل هي خارجة عن عموم ما لا يؤكل لحمه فيكون خرؤها و بولها - لو كان لبعضها بول كما في الخفاش على ما نقل - طاهرين، أو هنا تفصيل بين المأكول منها و غير المأكول؟ و قبل التكلم في ذلك لا بد من التيمّن بذكر أخبار الباب و بيان ما يستفاد منها و وجه الجمع ما يترأى التنافى بينه منها، فنقول و بالله التوفيق و منه الاستعانة:

منها: رواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله - عليه السَّلام - «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». ﴿٣﴾ و منها: رواية أبي الأعز النحاس قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السَّلام -: إني أعالج الدواب فربما خرجت بالليل و قد بالت و راثت فيضرب أحدها برجله أو يده فينضح على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه؟ فقال: «ليس عليك شيء» ﴿٤﴾

(١) - النحل / ٨.

(٢) - الوسائل: ج ٢، ب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٠، ح ٧.

(٣) - المصدر نفسه: ص ١٠٠٨، ح ٢.

(٤) - المصدر نفسه: ص ١٠٠٩، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٣
و منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله - عليه السَّلام - عن ألبان الإبل و البقر و الغنم و أبوالها و لحومها؟ فقال: لا تتوضأ منه إن أصابك منه شيء أو ثوبا لك فلا تغسله إلا أن تنظف. ﴿١﴾ المراد بقوله: لا تتوضأ منه يعني لا يلزم التطهير منه يعني أنه طاهر. و منها: موثقة زرارة عن أبي عبد الله - عليه السَّلام - في حديث قال: «إن كان ممَّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي». ﴿٢﴾ التقييد بقوله: إذا علمت إلخ قيد لكل شيء، فإنه يشمل اللحم و الجلد أيضا و يعتبر في جواز الصلاة فيهما العلم بالتذكية.

و كيف كان منطوق هذا الخبر يدل على الطهارة في جانب مأكول اللحم، إذ جواز الصلاة في المذكورات بعد العلم بعدم جواز الصلاة في المحمول النجس، و العلم بعدم العفو دليل على طهارتها، و أمّا المفهوم أعنى عدم جواز الصلاة في كل شيء من غير المأكول الذى منه بوله و خرؤه فلا- يلزم النجاسة، إذ عدم جواز الصلاة فيهما أعم من كون المانع كونهما نجسين أو كونهما من أجزاء غير المأكول كما في الوبر و الشعر.

و منها: موثقة عمّار عن أبي عبد الله - عليه السَّلام - قال: «كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه». ﴿٣﴾ لا إشكال في كون ما يخرج منه كناية عن خصوص البول و الغائط فلا يشمل المنى و الدم، و يجرى الكلام المتقدم هنا أيضا، فنفى البأس بقول

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٠، ح ٥.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠١٠، ح ٦.

(٣) - المصدر نفسه: ص ١٠١١، ح ١٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٤

مطلق الشامل لجواز كلّ تصرف حتى الصلاة فيه في جانب المنطوق ملازم للطهارة كما عرفت، و أمّا في جانب المفهوم فحيث إنّه موجبة جزئية، و إثبات البأس في الجملة الصادق على عدم جواز الصلاة فيه من جهة كونه من غير مأكول اللحم مع كونه طاهرا فلا يلازم النجاسة.

إلّا أن يقال: إن إثبات البأس و إن كان يجتمع كونه من جهة واحدة ككون الصلاة فيه ممنوعه و معيوبه، و هذا لا يدلّ على النجاسة لكن يمكن إثبات نجاسته من إطلاق هذا البأس الجزئي لجميع التقادير، أعني: تقدير وجوده في بدن المصلّي و ثوبه حال الصلاة و تقدير ملاقاته مع أحدهما قبل الصلاة و زوال عينه حال الصلاة، فالبأس و إن كان من جهته واحدة و يمكن أن تكون هي الصلاة فيه، لكن البأس من جهة الواحدة عام للتقديرين، و لا إشكال أنّ عموم البأس لهذين التقديرين ملازم للنجاسة، فإنّ المنع عن الصلاة في جزء غير مأكول اللحم إنّما هو مشروط ببقائه و وجوده على البدن أو الثوب حال الصلاة، إذ بدونها لا يصدق أنّ الصلاة وقعت فيه، و أمّا مانعية النجاسة فلا فرق فيها بين صورتين.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الظاهر من سياق الكلام رفع التوهم في البول و الغائط من حيث الطهارة و النجاسة، و إلّا فحيثية عدم جواز الصلاة لكونهما من غير المأكول فلا اختصاص لها بخصوص ما يخرج من أحد السيلين، فعدم البأس في المنطوق بمعنى الطهارة، و ثبوته في المفهوم بمعنى النجاسة، و لكن يقع الكلام في عموم المفهوم.

و بالجملة فإنّا نسلم ثبوت دلالة الوصف في المقام على المفهوم بمعنى أنّه ليس ممّا ذكر فيه الوصف، لا لأجل دخله في الحكم و ارتباط الحكم، بل أتى به

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٥

لنكتة أخرى كما في ربّائكم اللاتي في حُجُوركم «١» بل نقطع بكونه ممّا يناط به الحكم بقريته و ورود الكلام في مقام بيان الضابط و المعيار، و لا يخفى ظهور الوصف بل نصوصيته في هذا المقام في الدخالة في الحكم كما في الوصف في مقام الحدّ و التعريف. و لكن مع ذلك نقول: إنّ القدر المتيقّن من كون الوصف المذكور ضابطا للطهارة هو ثبوت النجاسة في الجملة في غير المأكول في قبال طهارة جميع أفرادها، فإنّه مناف لدخالة مأكولية اللحم في الطهارة، فالثابت هو ثبوت النجاسة و لو في بعض أصناف غير المأكول، و ذلك لأنّ إثبات الضابطة للطهارة لوصف المأكول لا يدلّ على انحصار ضابط الطهارة به، بل إنّما يدلّ على أنّه ضابط، و لا ينافي أن يكون هنا عنوان آخر أيضا سببا و ضابطا للطهارة كعنوان الطائرية، فيكون للطهارة سببان: مأكولية اللحم و الطائرية. و بالجملة فمع تسليم الدلالة على المفهوم و أنّ ثبوت البأس في المفهوم يدلّ على النجاسة لا يدلّ على النجاسة في كلّ ما لا يؤكل على نحو العموم، هذا.

و أمّا ما ورد في عنوان الطير فخبيران، أحدهما: ما وصفه شيخنا المرتضى - قدس سرّه - بالصحة و هو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام -، قال «كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرثه». «٢»

و الثاني: مصححة عليّ بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - «عن الرجل يرى في ثوبه خرد الطير هل يحكّه و هو في الصلاة؟ قال: لا بأس». «٣»

(١) - النساء / ٢٣.

(٢) - الوسائل ج ٢، ١٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٣، ح ١.

(٣) - المصدر نفسه ج ٢ ص ١٠١٣، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٦

و معارضة هذين الخبرين مع ما تقدّم قد يلاحظ في خصوص البول و قد يلاحظ في خصوص الخرد، أمّا الأوّل فهو من هذا الحيث

إنما يعارض الخبر الأول أعنى قوله: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، و النسبة بينهما عموم من وجه، و مورد التصادق الطائر الغير المأكول لحمه مع كونه ذا بول كالحفاش، و القاعدة في المتعارضين بالعموم من وجه مع عدم أظهرية أحد الطرفين هو الرجوع إلى الأصل و من الواضح أنه هنا الطهارة، مع إمكان أن يقال بتقديم خبر الطير، و ذلك لأنه لو قدم الخبر الآخر و خصيص خبر الطير بالمأكول اللحم لزم أن لا يكون للطير عنوان مستقل للطهارة، بل كان العنوان هو المأكول اللحم، و من الواضح ظهور الخبر في ثبوت العنوان للطير في هذا الباب، و هذا بخلاف ما لو خصصنا غير المأكول بغير الطائر، فإنه لا يلزم لغوية عنوانه رأسا، و ذلك لمحافظة عنوانه في غير الطائر، فيكون الجمع العرفي على هذا تقديم خبر الطير و جعله قرينة صارفة على تخصيص الآخر.

و أما الثاني فهو من هذا الحيث سليم عن المعارض، فإن ما يتوهم معارضته له هو الخبر الأخير و هو قوله: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه، و قد عرفت أنه لا دلالة له على العموم في جانب المفهوم فلا يدل على نجاسة خيء كل ما لم يؤكل لحمه، نعم يدل على نجاسة خيء بعض غير المأكول، و لا تنافي بين ذلك و بين طهارة خيء كل طائر كما هو واضح، فيكون للطهارة ضابطان، مأكولية اللحم و الطائرية.

بقي الكلام في ما ورد في بول الخشاشيف من الخبرين المتعارضين على وجه التباين الكلي، أحدهما: رواية داود الرقي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٧

بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده فقال: «اغسل ثوبك» (١)، و الثاني: رواية غياث عن جعفر - عليه السلام - عن أبيه - عليه السلام - قال: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» (٢)، و لا يخفى ثبوت الجمع الدلالي بينهما، فإن ملاحظة لا بأس في جنب اغسل يكون عرفا قرينة على كون الأمر للاستحباب لأجل النظافة لا للوجوب لأجل النجاسة، و وجهه أن «لا بأس» صريح في الطهارة و الأمر ظاهر في الوجوب، فرفع اليد عن الظاهر لأجل الصريح، هذا بحسب الدلالة.

و أمّا بحسب السند فهذه مع رواية داود كلاهما موثقة، و لا رجحان لأحدهما على الآخر، و ذلك لأن في طريق الأولى موسى بن عمرو لم يرد في حقه أزيد من التوثيق، و وجود الرواية في كتاب محمد بن علي بن محبوب الذي هو أحد الكتب المعتبرة على ما حكاها شيخنا المرتضى - قدس سره - عن محكي السرائر لا يفيد مع كون محمد بن علي بن محبوب رواها عن موسى المذكور، فتكون كالرواية الثانية، فإن في طريقها غياث البتري و هو ممن وثقه العلامة و النجاشي فتكون روايته موثقة، و لو فرض كونه عاميا كما ربما يشهد بذلك تعبيره عن الصادق - صلوات الله عليه - بقوله: عن جعفر عن أبيه.

و أمّا حمل الرواية الثانية على التقيّة كما عن الشيخ فلا وجه له بعد وجود الجمع العرفي بينها و بين رواية داود، فإن الرجوع في الخبرين المتعارضين إلى المرجحات السندية إنما يكون بعد اليأس عن الجمع الدلالي العرفي، و قد عرفت وجوده هنا، ثم لو رفع اليد عنها لمطروحيتها و كونها رواية شاذة نقل الإجماع على

(١) - الوسائل: ج ٢، ١٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٣، ح ٤.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠١٣، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٨

خلافها في محكي المختلف فلا بد من استثناء بول الخشاشيف من عموم صحيحة أبي بصير و تخصيصها برواية داود، و أمّا خروءه فإن كان القول بالفصل بين البول و الخيء معدوما فيلحق بالبول، و إن كان موجودا فيكون عموم الصحيحة فيه مأخوذا.

ثم إن شيخنا المرتضى تمسك على طهارة خيء الطير مضافا إلى الصحيحة بمصحة علي بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - عن الرجل يرى في ثوبه خيء الطير هل يحكه و هو في الصلاة؟ قال: «لا بأس» و لم يعلم وجهه، فإن الرواية غير مربوطة بالمقام، و ذلك لأن ظاهر

سياق الرواية أن السؤال وقع عن حيث وقوع الحك الذي هو فعل خارجي في أثناء الصلاة أنه مبطل للصلاة لكونه معدودا من الفعل الكثير أو لا؟ مع مفروغية طهارة الخراء إما من جهة كونه من الطائر المأكول أو مطلقا بناء على طهارته مطلقا، وبالجملة الظاهر أن مفروض السؤال في موضع الفراغ عن الطهارة و يكون واردا مورد حكم آخر فلا يصح التمسك به للمقام.

ثم قد تجعل الصحيحة معارضة بما عن المختلف عن كتاب عمّار بن موسى عن الصادق - عليه السلام - قال: «خراء الخطاف لا بأس به، هو ممّا يؤكل لحمه و لكن كرهه أكله لأنه استجار بك و أوى إلى منزلك و كلّ طير يستجير بك فأجره» (١) حيث إن ظاهره تعليل الحكم بطهارة بول الخطاف بكونه ممّا يؤكل لحمه، فيدلّ على أنّ المعيار حليّة اللحم دون الطيران.

و لكن لا يخفى أنه و إن كان بحسب بادي النظر ظاهرا في ذلك، إلّا أنّ ملاحظة الفقرة الأخيرة ربّما تشهد بكون قوله: ممّا يؤكل لحمه إلخ جملة مستأنفة لا تعليلا لما تقدّمه، و لا أقلّ من أنّ الجمع العرفي بينه و بين الصحيحة يقتضى ذلك، فإنّ تقديم هذا على الصحيحة يوجب كون عنوان الطير غير دخيل أصلا و هو

(١) - الوسائل: ج ٢، ١٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٢، ح ٢٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٩

خلاف نصّ الصحيحة.

و إذن فعلى القاعدة لا مانع من العمل بالصحيحة و الأخذ بمضمونها لو لم يرد فيها الوهن من جهة المطروحية و قلمه العامل بها و حكاية الإجماعات على خلافها.

بقي الكلام في أبواب الخيل و البغال و الحمير و أرواتها، فإنّ المشهور بل لم يحك الخلاف إلّا عن جماعة منهم الإسكافي و الشيخ في النهاية هو الطهارة، و قد اختلف الأخبار، ففي مضمرة سماعه قال: سألت عن أبواب السّور و الكلب و الحمار و الفرس؟ قال: «كأبواب الإنسان». (١)

□

و موثقه عبد الرحمن بأبان قال: سألت أبا عبد الله عن رجل يمسّه بعض أبواب البهائم أ يغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار و الفرس و البغل، و أمّا الشاة و كلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله» (٢) يظهر من مقابلة هذه الثلاثة مع ما يؤكل لحمه خروجها عن هذا العنوان، و أنّ المراد بالمأكول لحمه ما يؤكل فعلا و يكون جعله للأكل، لا مطلق حلال اللحم و إن لم يكن مأكولا بمعنى عدم مجعوليته للأكل، فيكون شارحا كالرواية الآتية للروايات المتقدّمة الواقع فيها هذا العنوان أو عنوان ما لا يؤكل لحمه، فيكون هذان العنوانان اللذان جعلنا مناطين في هذا الباب أخصّ من عنواني حلال اللحم و حرامه المجعولين مناطا في باب لباس المصلّي كما يأتي ذكر روايته، فلهذا يعمّ الحكم بجواز الصلاة لأجزاء هذه الثلاثة و لا يعمّ الحكم بالطهارة بحسب هذا الخبر لبولها و روثها.

و في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن أبواب الخيل

(١) - الوسائل: ج ٢، باب ٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٠٩، ح ٧.

(٢) - المصدر نفسه: باب ٩، ص ١٠١١، ح ٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٠

و البغال؟ فقال: «اغسل ما أصابك منه». (١)

و في حسنة ابن مسلم «اغسله فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كلّه، و إن شككت فانضح». (٢)

و رواية عليّ بن جعفر المرويّة عن كتابه عن أخيه قال: سألت عن الثوب يوضع في مربوط الدابة على بولها أو روثها كيف يصنع؟ قال: «إن علق به شيء فيغسله و إن كان جافا فلا بأس» (٣)، و ما ورد في أنّ الماء الذي تبول فيه الدواب إن تغتير بها فلا يجوز التوضي به

«٤»، بل في رواية أبي بصير قال: سألته عن كثر من ماء مررت به و أنا في سفر قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان؟ قال: «لا تتوضأ منه و لا تشرب» «٥».

و رواية زرارة عن أحدهما «في أبواب الدواب يصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالا فقال: «بلى و لكن ليس مما جعله الله للأكل» «٦» و بهذا يجمع بين ما دلّ على طهارة بول الثلاثة و ما تقدّم من الأخبار بحمل ما يؤكل لحمه على ما جعله الله للأكل، و ما لا يؤكل على ما لم يجعله للأكل بل للكوب و الزينة و غيرهما.

و قد ورد في جانب الطهارة أيضا أخبار:

منها: رواية أبي الأعز النحاس إنّي أعالج الدواب فرّمتها خرجت بالليل و قد بالت و راثت فيضرب أحدها برجله و يده فينضح على ثيابه فأصبح فأرى أثره فيه فقال: ليس عليك شيء. «٧»

(١)- الوسائل: ج ٢، باب ٩، من أبواب النجاسات ص ١٠١، ح ١١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠١٠، ح ٦.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٠١٢، ح ٢١.

(٤)- المصدر نفسه: ١/ ١٠٣ و ١٠٤ و ٢/ ١٠٠٩ و ١٠١٠.

(٥)- المصدر نفسه: ١/ ١٠٣ و ١٠٤ و ٢/ ١٠٠٩ و ١٠١٠.

(٦)- المصدر نفسه: ١/ ١٠٣ و ١٠٤ و ٢/ ١٠٠٩ و ١٠١٠.

(٧)- المصدر نفسه: ١/ ١٠٣ و ١٠٤ و ٢/ ١٠٠٩ و ١٠١٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص ٣٤١

و رواية المعلّى بن خنيس و عبد الله بن أبي يعفور: و كتبنا في جنازة و قدأما حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا، فدخلنا على أبي عبد الله - عليه السّلام - فأخبرناه فقال: «ليس عليكم بأس» «١»، و منها الرواية الوارد في باب جواز الصلاة في أجزاء محلّ الأكل و بوله و روثه و كلّ شيء منه و قد تقدّم جزء منها.

و هي رواية ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله - عليه السّلام - عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّي و قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرّم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكّه «٢» هذه أخبار الباب و الإنصاف أنّ الجمع الدلالي بينها في غاية الإشكال.

نعم لو كان أحد الطرفين نصّا و الآخر ظاهرا كما لو كان جميع أخبار النجاسة مشتملة على الأمر بالغسل لم يكن إشكال فيه. إذ كان المتعيّن حينئذ حمل الظاهر على النصّ بحمل الأمر بالغسل على الاستحباب لكون لا بأس صريحا في الطهارة، و لكن مضمرة سماعه قد قرن فيها بين بول الحمار و الفرس مع بول الكلب

(١)- الوسائل: ج ٢، باب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١، ح ١٤.

(٢)- المصدر نفسه: ج ٣، ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ص ٢٥٠، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٢

و السنور، و حكم بكون بول الجميع كأبوال الإنسان و هذا صريح في النجاسة.

و كذلك لم يكن إشكال في الجمع العرفي لو كان الطرفان صريحين، إذ حينئذ كانا متساقيين ثم نرجع إلى العام الذي فوقهما من قاعدة دوران الطهارة و النجاسة مدار مأكوليته اللحم و عدمها، أو كان هذا العام مرجحاً لأخبار الطهارة على الخلاف، لكن هذا أيضاً غير ممكن لوجود رواية زرارة في أخبار النجاسة المشتملة على كراهة الإمام - عليه السلام - عن بول هذه الثلاثة و سؤال الراوى عن حليته لحومها و جوابه - عليه السلام - بأنها حلال اللحم و لكن ليست ممّا جعل للأكل، فإنّ هذا شارح للمراد من عنوان المأكول اللحم الواقع في العمومات، و مثلها أيضاً موثقة عبد الرحمن التي وقع التقابل فيها بين بول الفرس و الحمار و البغل و بين الشاة و كلّ ما يؤكل لحمه.

و على هذا فيقع التعارض بين هاتين الروايتين و بين تلك العمومات، فالمتعين حينئذ - أعنى عند تعدد الجمع الدلالي - حمل أخبار النجاسة على ورودها للتقية، فإنّ القول بالطهارة مذهب الشافعي و أبو يوسف على ما حكاه في الجواهر، و يشهد له إعراض الأصحاب - رضى الله عنهم - عنها، فإنه لم يحك القول بالنجاسة إلّا عن ابن الجنيد و حكي متابعه الشيخ له في النهاية، لكن حكي أنّه رجع عن هذا الفتوى في المبسوط.

ثم من المسلم بينهم في هذا الباب أعنى باب نجاسة البول و الغائط من غير المأكول عدم الفرق بين ما كان غير مأكول بالأصل و ما كان كذلك بالعرض كالشاة الموطوءة أو الجلالة، و لو لا ذلك تعين الفرق بينهما و ذلك لأن المنصرف المتبادر من قولهم - عليهم السلام - : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، و كلّ ما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٣

أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» (١) هو ما كان كذلك بحسب أصل الجعل و الجعل الأولى، فكلّ ما كان مأكول اللحم بحسب ذاته فبوله و غائطه طاهر و إن صار غير مأكول بالعرض، و كذلك الكلام في غير المأكول. و هذا نظير ما ورد في أنّ الشك في النافلة غير مضرّة بصحتها بل المصلّى مخير بين البناء على الأقلّ و الأكثر في قبال الفريضة، و أنّ الجماعة لا يتأتى في النافلة حيث إنّ الشك في الفريضة إذا كانت ثنائية أو ثلاثية موجب للبطلان و الجماعة أيضاً آتية فيها، فإنه لا شك في انصراف ذلك إلى ما كان نافلة بحسب أصل الجعل أو كان فريضة كذلك، فلا يشمل الحكم ما كان نافلة بالطوارئ مع كونه فريضة بحسب الأصل كالصلاة المعادة، و لا ما صار فريضة كذلك كالصلاة المنذوبة المنذورة، فإنّ ذلك لا يوجب صيرورة الأول كالنافلة في حكم الشك و الجماعة، و لا صيرورة الثاني كالفريضة فيهما.

و بالجملة لو لم يكن إجماع في البين تعين حمل المأكول على المأكول الذاتى و غير المأكول على الذاتى دون العرضيين منهما، كما أنّ الحال كذلك في باب لباس المصلّى، فإنه لو لم يكن إجماع هناك كما هنا نحكم بجواز الصلاة في أجزاء مأكول اللحم و إن صار جلالاً أو موطوء.

و لكنّ الشيخ المرتضى - قدس سره - عمّم غير المأكول الواقع في عنوان ذلك الباب أعنى باب اللباس لغير المأكول بالعرض و لم يتعرّض للتفصيل بعد ذلك، و يظهر من عروء الوثقى أنّ الحكم فيه ليس في المسلميّة مثله هنا، فإنّ عبارته هنا هكذا: «و لا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع و نحوها أو عارضياً كالجلال و موطوء الإنسان و الغنم الذى شرب لبن خنزيرة» و عبارته في باب

(١) الوسائل ج ٢، باب ٩ من أبواب النجاسات، ص ١٠١١، ح ١٢

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٤

اللباس هكذا: «الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض كالموطوء و الجلال و إن كان لا يخلو عن إشكال» انتهى.

ثم على تقدير القول بعموم العنوانين لما دخل فيهما بالعرض فلا إشكال في عدم شمول عنوان مأكول اللحم لفرد غير مأكول ذاتا و لكن صار جائز الأكل بسبب الاضطرار، و لا- غير المأكول لما يكون مأكولا ذاتا و لكن حرم من جهة الذر، و الفرق بينهما و بين الموطوء و الجلال أنهما صارا حرام اللحم على عامة الناس، و لكن التحريم في المنذور ترك أكله و الجواز في المضطر إلى أكله ليسا نوعيين بل هما حكمان شخصيان ثابتان في حق شخص الناذر و شخص المضطر دون غيرهما، و الأول في هذا الحال حلال نوعا، و الثاني حرام كذلك، فالحكم يدور مدار الحرمة و الحلية النوعيتين و إن كانتا عرضيتين.

[في أن ملاقة الغائط في الباطن لا توجب النجاسة]

«مسألة ١: ملاقة الغائط في الباطن لا- توجب النجاسة كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه، إذا لم يكن معها شيء من الغائط و إن كان ملاقيا له في الباطن، نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط في الباطن كشيء الاحتقان إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه، و أميا إذا شك في ملاقاته فلا- يحكم عليه بالنجاسة، فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته».

الحكم بعدم نجاسة الشيء الباطني للملاقي للنجس الباطني في الباطن من المسلمات و لا إشكال فيه، و إنما الإشكال في الشيء الخارجي الملاقي له في الباطن كالإبرة التي أدخلت في البدن و علم ملاقاتها الدم و لكن خرجت نقيته، و كما الاحتقان إذا رجع و لم يكن فيه أجزاء الغائط و علم ملاقاته له في الباطن.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٥

و وجه الإشكال عدم الدليل على نجاسة مثل البول و الغائط ما دام يكون في الباطن، فإن المنصرف إليه من قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» هو مطلق ما يلقى البول من الثوب و البدن و غيرها إذا كانا في الخارج، و المفروض عدم دليل غيره، فيبقى البول الموجود في المثانة باقيا على مقتضى القاعدة من الطهارة، و كذا الكلام في غيره، فإنه ليس فيها ما يدل على نجاسة هذه المفاهيم بقول مطلق حتى يؤخذ بإطلاقه، و إنما هو منحصر في الأمر بغسل مثل الثوب و البدن مما يلاقيها في الخارج و هو غير شامل لملاقيها في الباطن فلا يكون دليلا على نجاستها فيه.

مع أنه لو سلم وجود الإطلاق الدال على نجاسة ما كان منها موجودا في الباطن حال وجوده فيه لكن نقول: إنه حال وجوده فيه نجس لا يؤثر في تنجيس ما يلاقيه سواء كان الشيء الداخلي أو الخارجي.

و وجه ذلك أن الدليل الدال على تأثير ملاقة النجس في تنجيس ملاقيه لا يخلو من حالين، إما يكون دليلا لفظيا مذكورا فيه لفظ الملاقة أو ما هو كالمذكور، أو ليس له دليل لفظي، بل يكون مستنده الارتكاز العرفي، فإن كان الأول فلا إشكال أن المتبادر من ملاقة شيء مع هذه الأشياء هو خصوص ما كان منها بين هذه الأشياء و بين غيرها في الخارج، و إن كان الثاني فلا إشكال أيضا أن الملاقة التي يراها العرف سببا للتنجيس هو خصوص القسم الذي وقع بين القدر و الشيء الآخر في الخارج، و لا يتنفر مما لاقى الغائط أو البول في الجوف و إن كان يستقدر منه إذا كان الملاقة في الخارج، و هذا نظير استقذاره من البصاق و الخلط الخارجين عن الفم فلا يبلعهما ثانيا، و عدم استقذاره إذا كانا في محلّهما فيبلعهما،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٦

و أما استقذاره من الحصاة و الدود و النوى الخارجة من الدبر إذا لم تتلوث بشيء من الغائط فليس من جهة كونها ملاقيه للغائط في الباطن، و إنما هو من جهة كونها خارجة عن هذا السبيل، و قد ألقى الشارع استقذاره من هذا الحيث. هذا كله هو الكلام في الباطن الذي هو الجوف أو مثله في عدم كونه مرثيا.

و أميا مثل مطبق الشفتين و داخل العين و الأنف ميا يرى و لكن عدّ من الباطن في باب الغسل و لم يلزم غسله، فالظاهر أن ملاقة

النجس مثل الدم الكائن في أحد هذه المحالّ موجب للنجاسة، إذ هو مثل الملاقاة الواقعة في الخارج في عدم انصراف دليل تنجيس الملاقاة عنه و ثبوت الاستقذار العرفي فيه، و إذن فيفرق بين هذين القسمين من الباطن في الملاقي الخارجى فيحكم بالطهارة في الأوّل و بالنجاسة في الثانى.

و أما فى الملاقى الداخلى الذى قلنا إنّ الحكم فيه مسلمّ فيبتنى الكلام فيه من حيث هذا التفصيل على ملاحظة معقد الإجماع و كلام المجمعين هل هى صريحة فى الطهارة حتّى فى القسم الثانى من الباطن، أو ليس كذلك بل المتيقّن منها القسم الأوّل، فعلى الأوّل لا سبيل إلى التفصيل و على الثانى يتعيّن.

و ينبغى التعرّض هنا لكلام شيخنا المرتضى المذكور فى باب المطهّرات فى عنوان انتقال النجاسة إلى البواطن الذى جعله ابن فهد فى موجزه عنوانا من المطهّرات ممّا يناسب المقام مع شرحه فنقول: قال - قدّس سرّه - «١»: «و توضيح الحال فى البواطن أنّ الكلام يقع تارة فى حكم النجاسة الكائنة فى البواطن، و أخرى فى تأثر البواطن بها، و ثالثة فى تأثر ما يحدث فيها من الرطوبات، و رابعة فى تأثر ما يدخل من الخارج إليها»، و الدود داخل فى القسم الثالث أعنى ما يحدث

(١) - جعلنا كلام الشيخ الأنصارى - قدّس سرّه - بين (١)، و خارجها كلام المصنّف - دام ظلّه.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٣٤٧

فى الباطن، و النوى و الحصاة فى القسم الرابع «و الكلام فى كلّ تارة يقع فى النجاسة الحادثة فى البواطن و أخرى فى النجاسة الداخلة إليها من الخارج» فهذه ثمانية أقسام «فنقول: أمّا النجاسة الكائنة فى البواطن فإن كانت عتيّة حادثة فيها كالدم الحادث فى الفم و جوف الأنف فالظاهر أنّه لا - حكم لها فيجوز معها الصلاة و دخول المساجد و إن منعنا عن حمل النجاسة فى الصلاة و إدخالها فى المسجد مطلقاً».

ظاهر العبارة أنّ هذا الدم نجس و لكن لا - حكم له، و لكن ظهر ممّا قدّمناه أنّه يمكن الحكم بعدم كونه نجسا، و يكون حاله عند الشارع حال خلط الصدر عند العرف لا يكون مستقذرا ما دام فى الباطن، و إذا القى فى الخارج يصير مستقذرا و ليس لازم الدمية النجاسة كما فى ما يبقى من دم المذبوح بعد خروج الدم المعتاد، فإنّه و إن كان تعبير الفقهاء فيه أنّ خروجه مطهّر لما يتخلف و لكن يمكن القول بكونه مع دميته طاهرا، «و يدلّ عليه بعد ظهور الإجماع إطلاق ما دلّ على أنّه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الأنف».

و المحصّل أنّه لو قلنا بأنّ الصلاة مع النجاسة ممنوعة و إدخال النجاسة فى المسجد محرّم، فالدم الحادث فى الباطن لا يحكم عليه بهذا الحكم، أمّا ما كان منه فى الجوف و نحوه فالأنف من المعلوم عدم التكليف فى هذه الشريعة بشقّ بطن من حدث فى بطنه نجاسة و إزالتها للصلاة و جواز الدخول فى المسجد، و أما فى ما كان فى مقدم الأنف و الفم فلا إطلاق ما دلّ على أنّ من رعف لا يجب عليه إلّا غسل ظاهر الأنف و لا يجب تعاهد داخل الأنف و غسله، و ما دلّ على أنّ المستنجى لا يجب عليه إلّا غسل ظاهر المقعد و لا يجب إدخال الإصبع فى حلقة الدبر، كما يحكى إدخال المسواك فيها عن العامة، فإنّهما بإطلاقهما يشملان ما إذا كان من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٣٤٨

عين الدم و الغائط فى داخل الأنف و الدبر باقيا، و مع ذلك جوّز فيهما الدخول فى الصلاة و المسجد و لم يوجب الإزالة. «و إن كانت عينا خارجيّة دخلت فيه أو متنجّسا مطلقاً» يعنى سواء كان متنجّسا بالنجس الخارجى أم بالداخلى، فالأوّل واضح، و الثانى كالخرقة الموضوعّة فى الأنف فيصله دم الأنف، فيقع الكلام فى هذه الخرقة إذا دخلت فى الجوف و إذا كانت فى هذا المحلّ من حيث متنجّسيتها لا من حيث أصل النجاسة، لا يقال: إنّنا إذا حكمنا فى النجاسة الباطنية بعدم الحكم لها فكذا يكون الملاقي لها.

فإنّه يقال: لا - إشكال فى كون نفي الحكم على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على نفس النجاسة، و يكون المتنجس به داخلا - تحت القاعدة من ممنوعيّة الصلاة معه و حرمة إدخاله فى المسجد على القول بها.

«فالظاهر ثبوت حكم النجاسة إذا كان في مثل الفم والأنف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماع ونحوهما، فلو أكل نجسا أو متنجسا فبقيت أجزاؤه في الفم لم يجز له الصلاة ودخول المساجد على القول بالمنع عن الصلاة مع النجاسة وإدخالها في المسجد، لعموم أدلة المنع عنهما على القول بهما خرج ما كان منها في مثل الجوف بالإجماع والسيره وبعض الأخبار». والمحصل أن الدليل على ثبوت الحكم في مثل ما إذا كان النجاسة الخارجة موضوعة في الفم أو في جوف الأنف، أو وضع متنجس فيهما هو عموم أدلة المنع عن الصلاة مع النجاسة وتحريم إدخالها في المسجد على القول بهما، والإطلاق المتقدم ليس هنا، فإن مورده دم الرعاف والغائط، فلا يشمل النجاسة الخارجة، بل يؤخذ فيها بالعموم، وأما إذا دخلت النجاسة الخارجة أو المتنجس في الجوف فقد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٩

خرج عن هذا العموم بالإجماع والسيره الكاشفين عن عدم وجوب شق البطن لإزالتهما عنه للصلاة ودخول المساجد. «قال في الموجز: لو وضع في جيبه درهما نجسا اخرج للصلاة وتبعه شارحه بانبا له على منع حمل النجاسة في الصلاة». هكذا يكون في النسخ والمتعين أن يكون بدل جيبه «فمه»، فإن الكلام في المتنجس المحمول في الباطن دون الخارج، وهذا الكلام مذكور في مقام تأييد المقام، وهذا واضح.

«و أمّا حكم تأثر البواطن وما يحدث فيها فالظاهر أنه لا إشكال في عدم تنجس البواطن وما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكوّنة فيها أو الداخلة من الخارج إليها، ويدل عليه مضافا إلى ظهور عدم الخلاف - كما يظهر من شارح الروضة - ظهور انصراف دليل تأثر ملاقي النجس إلى غير البواطن لو كان إطلاقا لفظيا - كما عرفت سابقا - كيف وليس الدليل إلا الإجماع المفقود في المقام، بل لا - يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال: إنه لا - إجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالإجماع على العدم، لكن الإنصاف أن منع شمول معاهد إجماعهم على تأثر الملاقي لمثل الفم ومقدم الأنف ونحوهما مكابرة». ووجه الجمع بين هذا والإجماع المنقول على عدم التنجس في البواطن لو كان هو أن الثاني إجماع على الفرع، والأول إجماع على تنجس الملاقي قاعده وقانونا بمعنى أن تنجس الملاقي قاعده مسلّمة مجمع عليها ويكون كعمومات الكتاب أو السنّة فيكون قابلا للتخصيص، ووجه ذلك أننا نرى الأصحاب - رضی الله عنهم - متى يحكمون في مورد بعدم تنجس الملاقي كما في ملاقي ماء الاستنجاء يلتزمون في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٠

إثبات ذلك الدليل ويتشبهون به، ومن هذا نعلم أن إجماعهم وقع على القاعدة بما هي قاعدة قابلة للتخصيص، وأنهم كانوا يتلقون هذه العبارة أعنى: كلّ ملاق للنجس ينجس أو مرادفها من المعصوم وعلى هذا فيحتاج الخروج عنها إلى دليل مخرج، فإن كان هنا إجماع آخر على الفرع كان هو مخرجا، ولكنه لكونه منقولا ليس قابلا للمخرجة، بل المخرج للبواطن عن هذه القاعدة المجمع عليها هو الصحيح الذي ذكره بقوله: «فالأولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن صفوان عن عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله - عليه السلام - في رجل يشرب الخمر فيبصق فأصاب ثوبى من بصاقه؟ قال: «لا بأس به» «١» كلمه «من» في من بصاقه تبعيضية، يعنى:

فأصاب ثوبى بعض من بصاقه.

وكيف كان فلا استدلال بهذه الرواية للمقام يبنى على حمل قوله: «يشرب» على أنه حين الاشتغال بالشرب يلقى البصاق ويكون مع زوال العين لا - محالة - إذ الخمر كالماء ينتقل بسرعة إلى الجوف ولا يمكث، واحتمال جمع مقدار من الخمر في طرف من الفم ولقاء البصاق من الطرف الآخر بعيد في الغاية - وخاليا عن الأجزاء المتميزة المحسوسة من الخمر لوجهين، الأول: أنه ليس السؤال عن حكم الخمر، فالسائل يعلم نجاسة الخمر وأنه لا - يصير بمجرد الانتقال إلى الفم طاهرا، فيكون مورد سؤاله ما إذا لم يكن مخلوطا

بالخمر المحسوس، و الثاني: أن لفظ البصاق يكون بحسب اللغة عبارة عما يطلق عليه هذا اللفظ، و هو لا يكون إلا مع الخلوص عن الامتزاج بالخمر، نعم لا- يضمر وجود الأجزاء الصغيرة الدقيقة العقلية، فإنها مستهلكة و خرجت عن اسم الخمرية و دخلت في اسم البصاقية.

(١)- الوسائل ج ٢، باب ٣٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٨، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥١

و بالجملة فالبصاق الملقى في حال الشرب لا- يخلو من الملاقي للخمر، لأنه إما بتمامه، ملاق له، و إما مخلوط بما قد لاقاه، فيكون الحكم بعدم البأس في هذا الموضوع شاهدا على المدعى من عدم تنجس البواطن و رطوباتها بالنجاسة الخارجة و الداخلة. و لكن قد يقال: إن الرواية مجملته، لترددها بين هذا المعنى و بين معنيين آخرين لا شاهد عليهما فيها على المدعى، الأول: أن يكون المراد ب «يشرب» أن فعله شرب الخمر لا أنه في الحال مشغل به، و توهم السائل نجاسة الفم بواسطة شرب الخمر، فهذا توهم نجاسة الرطوبات الحادثة في الفم و لو بعد مضي مدة طويلة عن شربه بواسطة نجاسة الفم.

و الثاني: أن يكون المراد ذلك و كان توهم السائل أن الفم بعد شرب الخمر يتنجس و يحتاج إلى التطهير، فشك في طهارة البصاقات المتأخرة عن زمان الشرب لأجل الشك في تطهير الشارب لفمه، و من المعلوم أنهما أجنبيان عن المقام، فإن الكلام في الرطوبة الملاقية للنجس و الرطوبات الحادثة بعد زوال العين طاهرة بلا إشكال.

و الجواب أن الرواية ظاهرة في الفعلية و الاشتغال الحالى بالشرب لمكان الفاء في قوله: «فبصق» الدال على ترتيب البصاق على الشرب و تعقيبه له، فيكون شاهدا على المدعى.

«لكن الرواية و عدم ظهور الخلاف غايتها عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين، فلعلة مطهر كما صرح به الشهيدان حيث ذكرا أن البواطن يطهر بزوال العين» فإن البصاق المذكور لا- محالة يكون بعد زوال عين الخمر عن الفم بانتقاله إلى الجوف، فإنه مائع كالماء ينتقل إلى الجوف بسرعة، و أما إمساك مقدار منه في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٢

طرف من الفم، و إرسال البصاق من الطرف الآخر فرض نادر غير داخل في مدلول الرواية قطعا، و على هذا فهو أعم من أن يكون لعدم تنجسه بملاقاة الخمر في الفم كما هو المدعى، و من تنجسه به و بقاءه على النجاسة ما دام بقاء الخمر في الفم و صيرورته بزواله عن الفم طاهرا، بل مقتضى الجمع بين قاعدة تأثر الملاقي و هذه الرواية تعين الثاني، فيكون الزوال مطهرا للبواطن، و هذا ليس تخصيصا في عام، إذ ليس في غير باب المياه ما يدل على انحصار المطهر في شيء خاص.

و يتفرع على الوجهين الحال في فرع، و هو ما إذا كان في جوف الأنف دم يابس و خرج ماء الأنف الجارى من أعلى هذا الدم حتى يسيل إلى الخارج و لم يكن فيه شيء من الدم، فإن قلنا بعدم التأثر أصلا فهذا الماء طاهر، و إن قلنا بمطهرية الزوال يكون نجسا، إذ الفرض بقاء عين الدم في جوف الأنف و عدم زواله، فليس مثل البصاق للشارب الخمر، فإنه كما ذكرنا يكون بعد الزوال لعدم مكث الخمر في الفم و نزوله إلى الجوف بسرعة، و لم يبق منه إلا الأجزاء الصغار العقلية المستهلكة في البصاق.

ثم قال- قدس سره- بعد كلام: «إن البواطن كالجوف و نحوه مما لا تظهر أصلا لا دليل على تأثره بالنجاسة لانصراف عموم قاعدة الملاقاة إلى غيرها، و أمّا البواطن الظاهرة كالأنف و العين و الأذن فقد عرفت أن دعوى الانصراف إلى غيرها خلاف الإنصاف، فمقتضى الجمع بين الأدلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين».

و لكن يمكن أن يقال بأنه لو كان قاعدة تأثر الملاقي عموما تعديا كان ما ذكر من أن مقتضى الجمع هو النجاسة مع مطهرية زوال العين تاما، إذ حينئذ كان الأخذ به لازما ما لم يظهر الدليل على الخلاف، و لكن يمكن أن يكون استناد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٣

المجمعين إلى الارتكاز العرفي، حيث إن ما يلقى القدر عندهم يصير مستقذرا.

وعلى هذا التقدير نقول: لا شك أنه لو عرض على العرف أن بول الخفاش إذا وقع على الثوب جاز الصلاة مع هذا الثوب، فهو لا بد له من رفع اليد عن مرتكزه والأخذ بالتعبد من إحدى الحثيتين، إما من حيث أن القدر لم يؤثر في قذارته ملاقيه في هذا المقام، وإما من حيث إنه أثر في ملاقيه ولكن مضى الزمان طهره، فإن المرتكز عند العرف بقاء ملاقي القدر على قذارته وعدم زواله بنفسه بل بعلاج، فكما أن عدم حدوث قذارته رأسا بالملاقاة مع القدر خلاف ارتكازه كذلك حدوث القذاره فيه بسببها وزوالها بلا علاج بمجرد مضى الزمان، وليس أحد هذين عنده مرجحا على الآخر، بل يمكن أن يقال: بأنه بمجرد سماعه مثل هذا الحكم ينتقل إلى عدم التأثير رأسا، وأما احتمال التأثير وزواله بزوال العين احتمال علمي لا يكاد يلتفت إليه عامة الناس.

وبالجمله بعد ورود التعبد من الشرع بعدم نجاسة ماء الأنف الملاقي للدم في باطن الأنف مع خروجه بعد زوال عين الدم عن الباطن يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الشئتين المرتكزين عند العرف، أعنى: التأثير بالملاقاة وعدم زواله إلا بعلاج، فإن كان الأقرب بنظر العرف هو رفع اليد عن الأول بحيث صار الكلام عنده ظاهرا في الأول فيها، وإلا فلا أقل من التساوي، ومعه لا دليل على التنجيس وهو كاف في عدمه، والطهارة بحكم الأصل، وعلى هذا فيكون مثل ماء الأنف الملاقي للدم في الباطن ظاهرا حتى مع خروجه قبل زوال الدم عن الباطن.

«وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الخبث معاملة الظواهر - كما صرح به كاشف الغطاء - وهي ما يعد باطنا في باب الغسل من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٤

الجنابة وغيرها كثقب الأنف والأذن - يعنى الثقب الذى يحدثونه فيهما - وباطن السرّة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين حيث إن الظاهر من تجويز الارتماس مع عدم وصول الماء غالبا بمجرد عدها إلى المذكورات عدها من البواطن، مضافا إلى صدق الباطن عليها عرفا، فيشملها ما دل على اختصاص الجنابة بالظاهر ولا يجنب الباطن، ولم يصل مثل هذا الإطلاق في باب النجاسة، وإنما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الأخبار، أو من جهة الإجماع والسيره، أو من جهة انصراف أدلة أحكام النجاسة إلى غير المقام، وإلا فليس هنا إطلاق يعتد به علق الحكم فيه على الباطن.

نعم في الأخبار دلالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء في ما ظهر من الأنف والمقعد، ولا يلزم من عدم وجوب غسل باطنهما عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا، والمسألة محل إشكال في باب الحدث والخبث فتأمل.

والمحصّل أن قاعدة الملاقاة سواء كان تعديته شرعية أم ارتكازية عرفية شاملة لمثل هذا الباطن قطعاً ولا يكون منصرفاً عنه، وليس في باب النجاسة إطلاق علق فيه الحكم على الباطن حتى يؤخذ بإطلاقه ويحكم بعدم التنجيس في مثل ذلك أيضاً، وعلى هذا فيكون كالظاهر في التنجيس بالملاقاة وعدم الزوال إلا بالتطهير، سواء في ذلك النجاسة الحادثة في نفس هذا الباطن والنجاسة الداخلة فيه من الخارج، هذا من حيث الخبث.

وأمّا من حيث الحدث فوجه الإشكال فيه أن لفظ الباطن وإن كان مذكورا في الأخبار هنا، ولكنه مطلق ليس نسبته إلى جميع هذه الأقسام الثلاثة على السواء وبنحو التواطى، بل يكون منصرفاً إلى بعضها وهو ما عدا القسم الثالث.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٥

ويمكن رفع الإشكال من هذا الحيث أيضاً بأن تجويز الارتماس من غير تقييد له بفتح الفم والعين ليصل الماء إلى مطبقهما دليل على عدم وجوب غسلهما وإلا وجب التنبيه عليه خصوصا، مع كون الغالب المتعارف غمض العين وضم الشفتين عند الارتماس، ومعهما لا يصل الماء إلى المطبقين، ويمكن أن يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى هذا.

«و أما ما يدخل من الخارج إلى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تأثره بالنجاسة المتكوّنة في البواطن و الداخلة إليها من الخارج، فينجس الطعام بالدم في الفم و لا يظهر بزوال العين - كما صرّح به في الروضة و شرحها - و قد عرفت من الموجز و شرحه الحكم بتنجس الدرهم بملاقاته النجس في الفم، لكنّ الأقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف و نحوه و بين ما يظهر كالنم و العين و نحوهما».

و الحاصل أن الجسم الخارجى الملاقى للنجس في الباطن الذى مثل الجوف يكون قاعدة الملاقاة منصرفه عنه تعبدية كانت أم ارتكازية، و إن لاقاه في أحد القسمين الآخرين فليست منصرفه عنه، بل شاملة له و لا مخرج عنها هنا، فيحكم بالتنجس و عدم زواله إلا بالتطهير.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الملاقى في الباطن الذى كالجوف خارج عن قاعدة الملاقاة قطعاً، سواء كان خارجياً كماء الاحتقان أم داخلياً، و سواء في ذلك النجاسة المتكوّنة في الباطن و الخارجة الداخلة إليه، و الملاقى في مثل مقدّم الأنف و داخل الأذن و الفم إن كان داخلياً فقد خرج بالنص، سواء في ذلك النجاسة الداخلية و الخارجية، و الحقّ كما عرفت عدم تنجسه رأساً دون تنجسه و طهره بزوال العين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٦

و إن كان خارجياً فمشمول للقاعدة من دون مخرج له عنها، سواء في ذلك النجاسة الداخلية و الخارجية، و الملاقى في مثل الثقب المجعول في الأنف و الأذن للحلقة و باطن السرة و مطبق الشفتين و مطبق الجفنين، فلا يكون القاعدة منصرفه عنها قطعاً، ألا ترى أنّه لو لاقى اليد قدراً فكما يغسل العرف ظاهر بشرتها كذلك يغسل ما بين الجلود المجتمعة في رءوس مفاصل الأصابع و ما بين الظفر و البشرة و لا مخصص لها من غير فرق بين الملاقى الداخلى و الخارجى و النجاسة الداخلية و الخارجية «١».

[في حكم بيع البول و الغائط و سائر المنافع]

«مسألة ٢: لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم، و أمّا بيعهما من غير المأكول فلا يجوز، نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد و نحوه».

لو قلنا بأنّ بول غير المأكول و غائطه يحرم جميع الانتفاع بهما حتى التسميد و نحوه فلا إشكال في عدم صحّة بيعهما على القاعدة، إذ هما حينئذ مسلوب المائية عند الشرع، و إن كانا مالين عند العرف، و أمّا إن قلنا بجواز الانتفاع بهما ببعض المنافع كالتسميد فحينئذ هل لا يصحّ بيعهما مطلقاً أو هنا تفصيل؟ فإن قصد بالبيع صرفهما في المنفعة المحرّمة فغير صحيح، و إن قصد الصرف في المنفعة المحلّلة فصحيح.

توضيح الحال في ذلك مبنى على ملاحظة الفقرة الواردة في تفسير التجارات من رواية تحف العقول و هى قوله - عليه السلام - فيها: و أمّا تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع عنى عليها أى على الوجوه - ممّا لا يجوز له و كذلك المشتري - يجوز بالكسر على صيغة اسم الفاعل و بالفتح على صيغة اسم المفعول - الذى يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز فكلّ مأثور به -

□

(١) - إلى هنا تمّ كلام الشيخ الأعظم الأنصارى - قدس سرّه - و شرح المصنّف - رحمه الله عليه - لكلامه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٧

يحتمل أن يكون المراد المرخص فيه في قبال المنهى عنه، و يمكن أن يكون المراد الأعم من الندب و الوجوب، فإنّ بعض المذكورات واجب لكن بحسب السنخ، مثلاً سنخ المأكول لا بدل له و يكون واجبا، و كذلك المشروب بحسب سنخه لا شىء آخر

يقوم مقامه و يكون واجبا، و أما النكاح فيكون مستحبا.

مما هو غذاء للعباد و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره- يعنى بحسب السنخ كما ذكرنا- مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون بمعنى يطئون و المقصود شراء الجارية و بيعها، و يملكون، و المراد به مطلق ما كان رأس المال للمعاش من وجه النقد و غيره مما يمضى المعاش بسببه، فإنّ الإنسان لا بدّ له من ذلك، و يستعملون، مثل الدار و أثاث البيت، من جميع المنافع التي لا- يقيمهم غيرها و كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، دلّ على جواز بيع ما يشتمل على المنفعة المحلّلة و المحرّمة، فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريتة.

و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد، ظاهره الأوّلى حرمة بيع الشيء الذي فيه منفعة محرّمة و إن لم يكن بقصد استيفاء هذه المنفعة عنه، لكن بعد ملاحظة ما تقدّم في تفسير وجوه الحلال من قوله: و كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات يكون مقتضى الجمع حمل ذاك على البيع للصلاح و حمل هذا على البيع للفساد، مما هو منهى عنه من جهة أكله و شربه، فيحرم بيعه للأكل و الشرب، أو كسبه، فيبيعه لأجل هذا الكسب حرام، و هذا كبيع الحمار و شرائه لأجل حمل الخمر به، أو بيع العنب لأجل أن يصنعه خمرا و يبيع الخمر الحاصل منه، و بيع مادّة آلات اللهو ليصنعها و يبيعها، فهذا كلّه من قبيل بيع شيء يكون كسبه الخاص حراما، فيبيعه لأجل هذا الكسب حرام.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٨

أو نكاحه يشكّل هذا في العمودين، فإنّهما يحرم نكاحهما و يجوز شراؤهما، غاية الأمر ينعقدان على المشتري، إلّا أن يراد شراؤها بانبا على حصول الملك المستقرّ بسببه، أو ملكه، كما في المال الموقوف فإنّه ليس بملك، فيبيعه لأجل أن يصير ملكا حرام.

أو إمساكه، كالصور المجسيمة و أواني الذهب و الفضة بناء على حرمة اقتنائها، أو هبته، يمكن أن يكون المقصود إثبات الملازمة بين حرمتها و حرمة البيع بمعنى أنّ كلّ شيء يحرم هبته يحرم بيعه و كذلك الكلام في قوله: أو عاريتة أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، الفرق بين هذا و قوله: فكلّ أمر يكون فيه الفساد هو أنّ الفساد في الأوّل في ذات المبيع و في الثاني في نفس البيع، فالمراد بالشيء ذات المبيع يعنى: شيء يكون فيه من جهة نفس بيعه وجه من وجوه الفساد و يؤيّده التمثيل بعد ذلك بقوله: نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم إلى قوله: أو شيء من وجوه النجس.

إلى هنا حصل قسمان لمحرّم البيع، أحدهما: ما يكون بيعه حراما لمفسدة في نفسه فيكون بيعه لأجل ترتيب هذه المفسدة حراما، و الثاني: ما يكون حراما من جهة المفسدة في نفس بيعه، فشيء من وجوه النجس لا يخلو إمّا أن لا يكون فيه مصلحة أصلا و على هذا فالأمر واضح، و إمّا أن يكون ممّا فيه الصلاح و الفساد، فمن حيث صلاحه يكون بمقتضى الفقرة المتقدمة بيعه لأجل هذا الصلاح حلالا، و من حيث فساده يكون بمقتضى قوله: كلّ أمر يكون فيه الفساد، يبيعه لأجل فساده محرّما.

لكن على هذا كان اللازم تقييد قوله: «شيء من وجوه النجس» بما إذا قصد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٩

بيعه لأجل فساده، فحيث عدّه مطلقا من الأمثلة يمكن أن يكون ما إذا قصد صلاحه ببيعه كما لو بيع بقصد التسميد به- لو قلنا بجواز التسميد- داخلا- في صور حرمة البيع من جهة مفسدة نفس البيع لا- من جهة مفسدة المبيع، فيكون بيع النجس كبيع الربا من حيث عنوان كونه بيع النجس حراما، فإن قصد به المنفعة المحرّمة كان حراما من جهتين و داخلا في القسمين، و إن قصد به المنفعة المحلّلة كالتسميد فهو و إن كان خارجا عن القسم الأوّل لكنّه داخل في القسم الثاني.

فإن قلت: التعليل الذي ذكره بقوله: «لأنّ ذلك كلّه منهى عن أكله و شربه و لبسه إلخ» يدلّ على أنّ المذكورات من قبيل القسم الأوّل فيكون بيع النجس حراما من جهة أنّه منهى عن أكله و شربه، فيبيعه لأجل منفعته المحرّمة محرّم، و أمّا من جهة منفعته المحلّلة فحلال.

قلت: الظاهر أنّ جميع الأمثلة من قوله: نظير البيع بالربا إلى قوله: أو شيء من وجوه النجس أمثلة للقسم الثاني، و أنّ القسم الأوّل لم

يذكر له مثال.

فإن قلت: فكيف يتم التعليل في البيع الربوي، فإنه لا شك أن حرمة بيعه ليست ناشئة عن حرمة أكله بل الأمر بالعكس، فأكل مئین من الحنطة ليس بحرام في حد نفسه بل بواسطة جعلهما مقابلين في البيع لمن واحد و كون هذا البيع حراما. قلت: نعم بحسب مقام الإثبات الأمر كذلك فيستكشف من حرمة البيع حرمة أكل العوضين، وهذا جار في حقا، فنحن نستدل بحرمة البيع على حرمة الأكل، ولكن يمكن أن يكون الأمر عند الشارع وبحسب مقام الثبوت بالعكس، بمعنى أنه نظر في التصرفات المترتبة على بيع الربا في أحد عوضيه فلم يجد فيها من كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٠

حيث كونها تصرفا مرتبا على عنوان البيع ما يكون صلاحا، فهذا حرم هذا البيع، وهذا الكلام أيضا جار في جميع الأمثلة. فمناطق تشريع الشارع للتحريم في بيع هذه الأشياء كون تصرفاتها بعنوان انتقالها و صيرورتها مالا للمتصرف بالبيع فاسدة، فالتسميد بالنجس من حيث إنه أحد المباحات جائز، و من حيث إنه انتقل إليه بالبيع و صار مالا- له بسببه حرام، فللقصد مدخل في حرمة التصرفات، و حرمتها بهذا القصد صارت علّة لتشريع الحرمة في بيع هذه الأشياء، فالغرض من التعليل ذكر علّة أصل التشريع بحسب مقام الثبوت، يعني أن كل بيع يكون التصرفات بعنوان هذا البيع بتمامها حراما بنظر الشارع فقد حرم الشارع هذا البيع. وحاصل الكلام في المقام أن أول الأمثلة لما جعل البيع الربوي، و البقية معطوفة عليه، و لا شك في أنه ممّا يكون محرّما من جهة نفس البيع، فالظاهر أن ما عطف عليه ممّا ذكر بعده الذي منها وجوه النجس أيضا يكون من هذا القبيل، فيكون بيع النجس و إن كان فيه منفعة محللة ممّا يحرم من جهة نفس البيع، و كذا في بيع جلود السباع و إن جاز الانتفاع بها مع التذكية، و لكن بيعها غير جائز كما هو قول بعض على ما حكاه الأستاذ- دام ظلّه.

[حكم بول الحيوان و روثه إذا لم يعلم كونه مأكول اللحم أو لا]

«مسألة ٣: إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أو لا، لا يحكم بنجاسة بوله و روثه و إن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل، و كذا إذا لم يعلم أن له دما سائلا أم لا، كما أنه إذا شك في شيء أنه من فضله حلال اللحم أو حرامه أو شك في أنه، من الحيوان الفلاني حتى يكون نجسا، أو من الفلاني حتى يكون طاهرا، كما إذا رأى شيئا لا يدرى أنه بعره فأر أو بعره خنفساء، ففي جميع هذه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦١

الصور يبنى على طهارته».

إذا كان هنا حيوان لم يعلم حكمه من حيث حليته اللحم و حرمة بالشبهة الحكمية كالمتولد من حيوانين إذا لم يدخل تحت اسم شيء من الحيوانات فله صورتان:

الأولى: أن يعلم بقابليته للتذكية بأن علم أنه ليس كالكلب و الخنزير في عدم القابلية للتذكية، فيعلم بأنه بعد التذكية يصير جلده طاهرا، و لكن يشك في حليته لحمه و حرمة، و حينئذ مقتضى الأصل هو الحلية، فإن أصالة الحرمة في اللحم ليست بأصل مستقل و إنما هي أصالة عدم التذكية و هي غير جارية، إذ الفرض عدم الشك في حصوله لاجتماع شرائطه من القبلة و المسلم و التسمية مع كون الحيوان قابلا.

و أما الشك في التأثير و التأثر يعني تأثير هذه التذكية في حليته لحم المذبوح لاحتمال كونه من غير المأكول فهو و إن كان حاصلا، لكنّه ليس له أصل، فيكون الأصل في نفس اللحم هو الحلية و يكون سليما عن الحاكم، و إذا ثبت حليته أكل لحمه بالأصل يصير موضوعا لطهارة البول و الروث و جواز الصلاة في جلده، لترتبهما على عنوان ما حلّ أكل لحمه.

والثانية: أن يشك في أصل قابليته المحل للتذكية حتى من حيث الطهارة و النجاسة بأن احتمال كونه كالكلب و الخنزير في النجاسة العينية حتى لا تؤثر التذكية في طهارة جلده أيضا، فحينئذ فتجرى أصالة عدم التذكية و يترتب عليها حرمة أكل اللحم، و بعد ثبوت حرمة أكله يصير موضوعا لنجاسة بوله و روثه فيحكم بنجاستهما.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٢

و من هنا علم ما في كلامه - دام ظلّه - في هذا المقام من التفرقة في حكم طهارة البول و الروث و حليته أكل اللحم، فحكم بنجاستهما و حرمة، فإنك عرفت عدم تماميتها في شيء من الصورتين إذا أخذ حكم شرعي موضوعا لحكم شرعي آخر كما هنا، حيث جعل موضوع جواز الصلاة في الجلد حلية اللحم و موضوع عدم جوازها حرمة، فكل ما حلّ أكل لحمه جاز الصلاة في جلده و سائر أجزائه، و كل ما حرم أكل لحمه لم يجز الصلاة في أجزائه، فإجزاء الصلاة و فسادهما حكمان شرعيان موضوعهما حلية أكل اللحم و حرمة، و هما أيضا حكمان شرعيان.

و كذا الكلام في طهارة البول و الروث و نجاستهما، فكل ما حلّ أكله طهر بوله و روثه، و كل ما حرم أكله نجس بوله و روثه، و الطهارة و النجاسة أيضا حكمان شرعيان موضوعهما حكمان شرعيان آخران، فلا بدّ من ملاحظة دليل الحكم الذي أخذ الحكم الشرعي موضوعه و أنّ ما ذا يستفاد منه، ففي المقام يلاحظ دليل تعليق إجزاء الصلاة في أجزاء الحيوان بحليته أكله، و عدم الإجزاء بحرمة.

فإن كان الحلية و الحرمة المأخوذتان موضوعين في هذا الدليل أعمّ من الواقعتين و الظاهريتين فالحلية و الحرمة الجائيتان من قبل الأصل - كما هنا حيث حكم في الصورة الأولى بالحلية من جهة أصالة الحلّ، و في الثانية بالحرمة من جهة أصالة عدم التذكية - مصداقان حقيقيتان لما هو الموضوع، فيحكم في الصورة الأولى بطهارة البول و الروث و إجزاء الصلاة في الأجزاء، لتتحقق موضوعهما الحقيقي أعني: حلية الأكل الظاهرية، و في الثانية بنجاستهما و عدم الإجزاء كذلك.

و إن كان المأخوذ في ذاك الدليل هو خصوص الحلية الواقعية و الحرمة الواقعية، فالحال في الحكم المجعول موضوعا هو الحال في الموضوعات الخارجية

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٣

المجعولة موضوعا كالخمر و نحوه، فكما أنّ الحكم معلق على واقعها و بالأمانة أو الأصل يجعل دائرة هذا الموضوع الواقعي أوسع، فكذا الحكم الواقعي المجعول موضوعا أيضا يصير بالأصل دائرته أوسع، فأصالة الحلّ في الصورة الأولى قضيتته إثبات الحلية الواقعية بما لها من الآثار، و من جملتها إجزاء الصلاة و طهارة البول و الروث.

و كذا الكلام في الصورة الثانية، فأصالة عدم التذكية كما يثبت الحرمة كذلك يثبت آثارها من عدم إجزاء الصلاة فيه و نجاسة بوله و روثه، فإنّ الأصل كما يثبت به الآثار المترتبة بلا واسطة، كذلك يثبت به الآثار المترتبة معها إذا كانت الواسطة شرعية كما هي كذلك في المقام، و يظهر الثمرة بين الوجهين أنّه على الأوّل - و هو كون الحكم المجعول موضوعا أعمّ من الظاهري و الواقعي - لو انكشف مخالفة الأصل للواقع لا يجب إعادة الصلاة الواقعة في أجزائه و الواقعة في ملاقى بوله و روثه مع الرطوبة، و على الثاني يجب لتبين فساد الصلاة بسبب فقدانها الشرعي.

و لو كان هنا بعة و لم يعلم أنّها من الثعلب حتى تكون نجسة، أو من الشاة حتى تكون طاهرة، فأصالة الطهارة فيه بلا مانع، إذ لا موقع هنا لأصالة عدم التذكية.

و من هنا يعلم الحال في فرع آخر و هو ما إذا كان جلد مطروحا و لم يعلم طهارته و نجاسته من جهة الشك في التذكية، فحكموا بنجاسته على وجه الإطلاق، و الحقّ هو التفصيل بين ما إذا لم يكن في البين إلّا حيوان واحد و لم يعلم أنّه ذكّي أو لم يذكّ، فيحكم هنا بنجاسة الجلد المطروح، لأصالة عدم تذكية هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٤

الحيوان الذى من آثاره نجاسة جلده، و بين ما إذا كان هنا حيوانان مأكولا اللحم علم بأن أحدهما المعين ذكى و الآخر لم يذكّر و كان هنا جلد مطروح علم كونه من أحدهما لكن لم يعلم أنّه من أيّهما، من المذكى أو من الآخر الغير المذكى، فإنّ الأصل حينئذ يقتضى طهارة الجلد لا نجاسته، فإنّ أصالة عدم التذكية هنا غير جارية، إذ المفروض أنّ أحد الحيوانين المعين معلوم التذكية، و الآخر معلوم عدم تذكّيته.

و من المعلوم أنّ التذكية و عدمها إنّما يعتبران بالنسبة إلى الحيوان لا بالنسبة إلى الجلد فقط حتّى يقال: إنّها بالنسبة إلى نفس الجلد مشكوكة و إن كان بالنسبة إلى الحيوانين إمّا معلوم الوجود أو معلوم العدم، و إذا لم يجر أصالة عدم التذكية كان أصالة الطهارة فى نفس الجلد المطروح بلا مانع و حاكم، و كذا الكلام بعينه فى اللحم المطروح.

و لو علم بتذكية كلا- الحيوانين، و لكن علم بأنّ الواحد المعين المميّز منهما مأكول اللحم، و الآخر غيره، فيشكّ فى الجلد المطروح المشكوك كونه من أيّهما من حيث جواز الصلاة فيه و عدمه مع العلم بطهارته، فلا مجرى فيه لأصالة حلّية اللحم، إذ المفروض كون أحدهما معلوم الحلّية و الآخر معلوم الحرمة، فيكون الأصل الجارى فى المسبّب، أعنى: نفس الجلد بلا حاكم و هو الأصل الجارى فى كلّ ما دار الأمر فيه بين الأقلّ و الأكثر فى الشبهة الموضوعية الذى من فروعه الصلاة فى اللباس المشكوك، فإن قلنا فيه بالبراءة نقول بها هنا، و إن قلنا بالاشتغال نقول به هنا.

و لو شكّ فى طهارة بول و روث حيوان غير مأكول اللحم من جهة الشكّ فى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٥

أنّه ذو نفس سائلة أو غيره فحيث قد عرفت سابقا أنّه لا دليل لفظيّ هنا كان هذا القيد فيه مذكورا حتّى ينظر فيه و يستفاد أنّ هذا القيد كيف اعتبر فيه، و إنّما الدليل عليه منحصر بالإجماع، فإن كان الإجماع واقعا على واقع هذا العنوان بأن كان غير المأكول الغير ذى النفس واقعا ظاهر البول، و غير المأكول ذا النفس واقعا نجسة، فحينئذ حيث إنّ لا أصل فى مورد الشكّ يقتضى سائليّة دم المشكوك أو عدم سائليّته، فالأصل فى المسبّب و هو طهارة البول و الروث سليم عن الحاكم و المعارض.

و أمّا إن قلنا بأنّ الإجماع واقع على طهارة بول و روث ما علم كونه غير ذى النفس فالمشكوك داخل تحت عموم قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» حيث يشمل بعمومه المعلومات و المشكوكات خرج منه بالإجماع الأفراد المعلومه كونها غير ذى نفس و بقى الباقي تحته، و لكن لا- يخفى أنّه ليس فى البين إجماع منقول حتّى يجيء فيه الاحتمالان، و إنّما الإجماع لو كان متحصّل من عبارات الفقهاء و ليس فى عباراتهم إلّا اعتبار نفس العنوان بواقعه من دون دخل العلم فيه أصلا.

و ملخص الكلام فى الفروع السابقة على هذا الفرع أنّ أصالة الحرمة فى اللحوم ليست بأصل مستقلّ دلّ عليها آية أو رواية، و إنّما الموجود هو أصالة عدم التذكية، و لا يشكل بأنّ موضوع الحرمة و سائر الأحكام هو الميتة و إثباتها بهذا الأصل لا يتم إلّا على الأصل المثبت. فإنّه يقال: إنّ الموضوع ليس أمرا وجوديا كخصوص الموت بحتف الأنف حتّى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، بل هو الأعمّ من الميتة الحقيقية و ممّا هو ملحق بها حكما كما يكون فاقدا لأحد شرائط

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٦

التذكية. و بالجملة فالموضوع أمر عدميّ و هو عدم تحقّق الذبح على النهج الخاص.

و إذن فالأمر فى الشبهة الحكمية من جهة حرمة الأكل و حلّيته يدور مدار جريان هذا الأصل و عدمه و هو مختلف بحسب الموارد، ففى الحيوان المتولّد من الكلب و الغنم الغير الداخلى فى اسمهما و لا- غيرهما- حيث إنّه يشكّ فى أصل قابليّته للتذكية- يجرى فيه هذا الأصل فيرتّب عليه حرمة الأكل ثم يترتب عليها عدم جواز الصلاة فى أجزائه، و نجاسة البول و الروث.

و فى الحيوان المتولّد من الدبّ و الغنم الغير الداخلى تحت اسم منهما و من غيرهما- حيث إنّ قابليّته للتذكية معلومة و إنّما الشكّ فى

تأثير التذكية في حليّة الأكل و عدمه و هو لا أصل له - فيبقى أصالة الإباحة في نفس اللحم بلا مزاحم فيرتب على الحليّة جواز الصلاة في الأجزاء و طهارة البول و الروث.

و لا- يشكل في إثبات آثار حليّة الأكل و حرمة بواسطة الأصل بأن الموضوع للآثار في الأدلّة هو المأكول اللحم الواقعي و غيره كذلك و الأصل حكم في موضوع الشكّ، فلا يترتب على الحليّة أو الحرمة الجائئة من قبله ما يترتب على الحليّة الواقعيّة و الحرمة كذلك، و بالجملة ليس حال أصالة الإباحة حال الاستصحاب، فإنّه ناظر إلى الواقع و ليس فيها نظر إلى الواقع أصلا. فإنّه يقال: هذا ممنوع بل قد تقرّر في الأصول أنّه كما يقوم الاستصحاب مقام العلم الطريقي المحض فكذلك الأصول الشرعيّة الأخر، ألا ترى أنّه يثبت بأصالة الطهارة كلّ ما كان لموضوع الطاهر الواقعي من الآثار، مع أنّه أيضا مثل أصالة الإباحة في كونه مجعولا في حقّ الشاكّ بالواقع.

و من هنا تبين الحال في مسألة الجلد المطروح و أنّه أيضا غير محكوم بالنجاسة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٧

مطلقا، و كذلك اللحم المطروح غير محكوم بالحرمة و النجاسة مطلقا، بل الحال في ذلك مختلف حسب اختلاف الموارد في قابليتها لجريان أصالة عدم التذكية و عدم قابليتها، فإن كان المورد قابلا لها بأن كان الشكّ في أصل قابليّة الحيوان صاحب الجلد للتذكية أو علم بقابليته، لكن شكّ في وقوع التذكية عليه على الوجه الصحيح فإنّ الأصل في كليهما عدم التذكية، و يترتب عليه النجاسة في الجلد و الحرمة و النجاسة في اللحم.

و إن كان غير قابل لهذا الأصل كما لو كان حيوانا علم بمدكائيه أحدهما المتعين و عدم مدكائيه الآخر، و علم أنّ الجلد المطروح من أحدهما، فإنّ الشكّ حينئذ واقع في أنّ هذا الجلد هل هو مقلوع من المذكّي حتى يجوز الصلاة فيه و يكون طاهرا، أو مقلوع من غيره حتى لا يجوز و يكون نجسا، و حيث لا أصل يقتضى أحدهما فأصل الطهارة في نفس الجلد بلا مزاحم، فتكون الصلاة فيه من جهة النجاسة بلا مانع، و كذلك لا مانع أيضا من جهة عدم المأكوليّة في صورة كون الحيوانين كليهما غنما، فإنّ الميتة و إن كان غير مأكول لكنّ الظاهر من عنوان غير المأكول ما كان كذلك بحسب الذات، و لهذا جعل التذكية قيّدا زائدا على حليّة الأكل في خبر لباس المصلّي، حيث اعتبر فيه بعد اعتبار حليّة الأكل قوله: «إذا علمت أنّه ذكي».

نعم لو قلنا بأنّ الميتة عنوان مستقل في باب لباس المصلّي لعدم جواز الصلاة كعدم المأكوليّة، يصير الكلام في الصلاة في الجلد المذكور من هذا الحيث هو الكلام في الشبهة الماهوتيّة «١»، كما هو الحال أيضا لو كان أحد الحيوانين غنما

(١)- راجع العروة الوثقى المسألة ١٨ من شرائط لباس المصلّي.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٨

و الآخر ثعلبا و علم بتذكية أحدهما و عدم تذكية الآخر، فإنّ الجلد المطروح يكون طاهرا بمقتضى الأصل، و جواز الصلاة فيه مبني على الكلام في الشبهة الماهوتيّة.

و بالجملة: فليس الأصل في الجلد المطروح مطلقا النجاسة و لا- في اللحم المطروح مطلقا الحرمة و النجاسة، لما عرفت من أنّه في المورد المذكور حيث لا مجرى لأصالة عدم التذكية لكون أحد الحيوانين معلوم التذكية و الآخر معلوم العدم، فلا مانع من إجراء أصالة الطهارة و الإباحة في نفس الجلد و اللحم.

نعم لو كان موضوع التذكية و عدمها هو نفس الجلد أو اللحم كان لأصالة عدم التذكية مجال، فإنّ التذكية في نفس اللحم و الجلد المطروحين مشكوكة و إن كان غير مشكوكة في نفس الحيوانين، فيكون الأصل عدمها في نفس الجلد و اللحم، فيرتب عليه النجاسة و الحرمة، و لكنّ الظاهر خلافه و أنّ موضوع التذكية نفس الحيوان و لا- يصحّ نسبته إلى أجزائه، فهو في الحيوان نظير الطهارة من

الحدث في الإنسان، حيث لا- يصح نسبتها إلّا إلى نفس الإنسان ولا يصحّ إلى أجزائه، ويؤيد ذلك أيضا قوله- عليه السّلام- في الموثقة الواردة في لباس المصلّي: «إذا علمت أنه ذكّي» يعني: إذا علمت أن الحيوان مذكّي، فعلم أن المعتبر تذكية الحيوان لا أجزائه. و إذن فلا- مجرى لأصاله عدم التذكية، لأنّ المفروض عدم الشكّ من هذه الجهة في نفس الحيوانين، فعلم من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بطهارة البول و الروث في الحيوان المشتبه الحكم من جهة الشبهة الحكمية ليس على وجه العموم و الكليّة كما يظهر منهم، و كذا الحكم بحرمة أكله، و كذا الحكم بنجاسة الجلد المطروح و نجاسة اللحم المطروح و حرمة، فالحكم في الموارد الثلاثة ليس على وجه الكليّة كما يظهر من كلماتهم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٩

[الثالث في المنى]

«الثالث: المنى من كلّ حيوان له دم سائل، حراما كان أو حلالا، برياً أو بحرياً، و أمّا المذى و الودى و الودى فظاهر من كلّ حيوان إلّا نجس العين، و كذا رطوبات الفرج و الدبر ما عدا البول و الغائط».

محلّ الكلام هنا من جهتين: الأوّل: من حيث تعميم حكم النجاسة إلى كلّ حيوان من الإنسان و غيره من غير المأكول فضلا عن المأكول، مع أنّ مورد بعض الأخبار منى الإنسان و هو المنصرف إليه من مطلقاتها.

ففي رواية محمد بن مسلم عن أحدهما- عليهما السّلام- أنه قال في المنى يصيب الثوب قال: «إن عرفت مكانه فاعسله، و إن خفي عليك فاعسله كلّ» (١).

و رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله- عليه السّلام- قال: ذكر المنى و شدّه و جعله أشدّ من البول ثمّ قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول» (٢).

و في رواية عنبسة بن مصعب قال: سألت أبا عبد الله- عليه السّلام- عن المنى يصيب الثوب فلا يدرى أين مكانه؟ قال: «يعسله كلّ و إن علم مكانه فليغسله» (٣).

و في رواية الحلبي عن أبي عبد الله- عليه السّلام- قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه منى فليغسل الذي أصابه، فإن ظنّ أنّه أصابه منى و لم يستيقن و لم ير مكانه فلينضح به بالماء، و إن استيقن أنّه قد أصابه منى و لم ير مكانه فليغسل ثوبه كلّ

(١)- الوسائل: ج ٢، باب ١٦، من أبواب النجاسات، ص ١٠٢١، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٠

فإنّه أحسن» (١).

و في مضمرة سماعة قال: سألت عن المنى يصيب الثوب قال: «اغسل الثوب كلّ إذا خفي عليك مكانه قليلا كان أو كثيرا» (٢).

و في رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله- عليه السّلام- قال: سألت عن المنى يصيب الثوب؟ قال: «إن عرفت مكانه فاعسله، و إن خفي عليك مكانه فاعسله كلّ» (٣).

و في رواية الشّحام أنّه سأل أبا عبد الله- عليه السّلام- عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصينى السماء حتى يتبلّ على فقال: «لا بأس به».

هذه أخبار الباب، و أنت خبير باختصاص مورد الأخير و الرابع منها بمنى الإنسان، و أما غيرهما فهو و إن كان لفظ المنى مذكورا فيه على وجه الإطلاق، لكن بضميمة فرض إصابته الثوب يصير منصرفا إلى منى الإنسان، و هو واضح لا إشكال فيه. فلهذا يقع الكلام فى تعدية النجاسة إلى منى غير المأكول فضلا عن المأكول خصوصا مع ملاحظة موثقة عمّار «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» (٥)، و كذلك قوله - عليه السّلام - فى الموثقة الواردة فى لباس المصلّى: «و إن كان ممّا أكل لحمه فالصلاة فى شعره و وبره و بوله و روثه و كلّ شىء منه جائز» (٦).

(١) - الوسائل: ج ٢، باب ١٦، من أبواب النجاسات، ص ١٠٢١، ح ٤.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٥.

(٣) - المصدر نفسه: ص ١٠٢٢، ح ٦.

(٤) - المصدر نفسه: ص ١٠٢٣، ح ٧.

(٥) - المصدر نفسه: ص ١٠١١، ح ١٢.

(٦) - المصدر نفسه: ص ١٠١٠، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧١

و محلّ الكلام الآخر أنّه بعد التنزّل و تسليم وجود الدليل على نجاسة المنى من كلّ حيوان فما الدليل على التقييد بكون الحيوان ذا نفس سائلة، إذ ليس فى الأدلّة اللفظية على تقدير عمومها ما يدلّ على هذا التقييد، و الإجماع غير معلوم لما حكى عن بعض من التردّد فى هذا التقييد.

و كيف كان فالكلام فى التقييد بمعنى الحكم بطهارة منى غير ذى النفس سواء كان من المأكول أم من غيره الظاهر أنّه صاف عن الإشكال، إذ قد عرفت أنّه لا عموم فى الأدلّة اللفظية يشمل منى غير الإنسان، و الإجماع أيضا غير موجود هنا، لوجود هذا التقييد فى كلام المجمعين، بل لو لا المحكّي من تردّد البعض كان الإجماع هنا على العكس أعنى: الطهارة.

و الفرق بين هذا القيد هنا و بينه فى ما سبق من البول و المنى وجود العموم هناك و هو قوله - عليه السّلام -: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، مع عدم وجود مخصّص صريح بل ظاهر له سوى الإجماع لو كان، بخلاف المقام، فإنّه لا عموم هنا يقتضى نجاسة المنى من كلّ حيوان، لما عرفت من انصراف الأدلّة إلى منى الإنسان، فيبقى منى غير ذى النفس غير مشمول للدليل اللفظى و لا اللبى أعنى: الإجماع، فتكون طهارته على وفق الأصل.

بقى الكلام من جهة التعميم للنجاسة إلى كلّ ما له نفس سائلة إنسانا كان أو غيره مأكولا أو غيره، و قد عرفت عدم نهوض الأخبار بإثباته، فينحصر الدليل عليه فى الإجماع، و لا يرد على إطلاق معقده ما ورد فى إطلاق الأخبار من الانصراف، للعلم بإرادة العموم من لفظ المنى الواقع فى كلمات الأصحاب مع التصريح به فى بعضها. و إنّما الكلام فى أصل ثبوته، و يمكن تحصيل الجزم به من جزم شيخنا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٢

المرتضى - قدّس سرّه - بالإجماع المحقّق على التعميم مع كثرة خدشاته و مناقشاته فى كثير من الإجماعات و إبداء وجوه الخلل فيها، فإنّ جزمه - قدّس سرّه - مع ملاحظة ذلك يورث الاطمئنان.

[الرابع المينة]

إشارة

«الرابع: الميتة من كل ما له دم سائل حلالا كان أو حراما».

هنا أيضا لا- بد من التماس الدليل على التعميم بالنسبة إلى الإنسان وغيره حلال اللحم و حرامه، و كذلك لا بد من التماسه على التقييد بذي النفس، ثم في ميت الإنسان أيضا جهتان من الكلام:

الأولى: أن ما قبل البرد حاله في النجاسة حال ما بعده، و بعبارة أخرى يصير بمجرد الموت نجسا و إن كانت حرارته باقية، أو أن النجاسة يختص بما بعد البرد و لا يثبت في حال الحرارة.

و الثانية: أن ملاقيه كملاقى سائر النجاسات لا يتنجس إلا إذا لاقاه بالرطوبة أو تسرى النجاسة إليه و إن كان الملاقاة مع اليبوسة.

أمّا الكلام في جهة الأولى، فنقول: في صحيحة إبراهيم بن ميمون قال: سألت أبا عبد الله- عليه السلام- عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت؟ قال: «إن كان غسل الميت فلا- تغسل ما أصاب ثوبك منه، و إن كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعني إذا برد الميت». (١)

التفسير يحتمل كونه من الإمام و لا يبعده كون لفظ يعني بصيغة الغائب و أنه لو كان منه ناسب أن يكون بدله «أعني» بصيغة المتكلم، فإنه يتعارف التفسير بهذا

(١)- الوسائل ج ٢، باب ٣٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٠، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٣

اللفظ في كلام المتكلمين، و على هذا يكون شاهدا على اختصاص النجاسة بما بعد البرد كما هو واضح. و يحتمل كونه من الراوى، و حينئذ يحتمل أنه استنبط هذا القيد من الأمارات الموجودة في مجلس التخاطب الدالّة على إرادة الإمام المقيّد بهذا القيد، و حينئذ أيضا يسمع منه ذلك لكونه عادلا.

و يحتمل أن يكون من اجتهاده و رأيه لكونه ممن يرى و يعتقد اختصاص النجاسة بما بعد البرد، و من الواضح أنه على هذا لا شاهد فيه، و كيف كان فالرواية غير صالحة للاستدلال بواسطة الإجمال.

و في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله- عليه السلام- في حديث قال: سألت عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت؟ فقال: «يغسل ما أصاب الثوب» (١)، و هذا كما ترى مطلق يشمل ما إذا كان أصابه الثوب حال حرارة جسد الميت.

و في المروى عن الاحتجاج عن مولانا القائم- عجل الله فرجه- ما كتب إليه الحميري روى لنا عن العالم- عليه السلام- أنه سئل عن إمام قوم صلى بهم بعض صلاة و حدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه؟ فقال: «يؤخر و يتقدم بعضهم و يتمّ صلاتهم و يغتسل من نجّاه، التوقيع: «ليس على من مسّه إلّا غسل اليد» (٢)، المراد ممن خلفه المأمومون لا- خصوص الشخص الذي خلف الإمام، و قوله: «يتمّ» يمكن أن يكون بصيغة المعلوم من باب الإفعال بإرجاع الضمير المستتر فيه إلى بعضهم في قوله: «و يتقدم بعضهم»، و يمكن أن يكون معلوما ثلاثيا، و كيف كان فهذا أيضا مطلق شامل لما بعد البرد و ما قبله، فيدلّ بإطلاقه على النجاسة حتى

(١)- الوسائل ج ٢، باب ٣٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٠، ح ٢.

(٢)- المصدر نفسه: باب ٣، من أبواب غسل المسّ، ص ٩٣٢، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٤

فيما قبل البرد.

و عنه أيضا «أى عن الحميري» أنه كتب إليه «و روى عن العالم- عليه السلام- أن من مسّ ميتا بحرارته غسل يده، و من مسّه و قد برد فعليه الغسل، و هذا الميت في هذه الحالة لا يكون إلّا بحرارته، فالعمل في ذلك على ما هو، (١) و لعله ينحيه بثيابه و لا يمسه فكيف

يجب عليه الغسل؟ (التوقيع): إذا مسّه على هذه الحالة لم يكن عليه إلّا غسل يده» «٢»، وهذا صريح في ما قبل البرد و حال وجود الحرارة.

فتحقق ممّا نقلنا أنّ هنا روايتين مطلقتين و هما رواية الحلبي و رواية الاحتجاج، و رواية صريحة في النجاسة حال الحرارة و هو التوقيع الأخير. بقي ما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله: «يعني إذا برد الميت» و هو لا يصلح للتقييد للمطلقين و المعارضة للتوقيع، لما عرفت من احتمال كونه من الراوى و كونه صادرا عن اجتهاده دون الاستفادة من الأمارات الدالّة عرفا على إرادة الإمام له، و إذن فمقتضى الروايات عدم الفرق بين حال الحرارة و حال البرودة، هذا هو الكلام في الجهة الأولى.

و أمّا الكلام في الجهة الثانية فنقول: قوله- عليه السّلام- في صحيحة ابن ميمون: «فاغسل ما أصاب ثوبك منه» يدلّ على وجود الرطوبة في جسد الميت و يصيب جزء منها من جسده إلى الثوب بسبب وقوع الثوب عليه، فالمراد بالموصول هي الرطوبة التي أصابت الثوب من جسد الميت، و الضمير في قوله:

«منه» راجع إلى الميت، و كذا الكلام في قوله- عليه السّلام- في صحيحة الحلبي: يغسل

(١)- يعني يكون هذا العمل على ما هو و على حاله بدون تأخير. منه عفى عنه.

(٢)- المصدر نفسه: باب ٣، من أبواب غسل المسّ، ص ٩٣٢، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٥

ما أصاب الثوب، يعني يغسل الرطوبة التي أصابت الثوب، و بالجملة لا يمكن التمسك بهاتين الصحيحتين على نجاسة الملقى لميت الإنسان مع اليوسة.

نعم ربّما يتمسك على ذلك بإطلاق التوقيعين، حيث إنّه يشمل ما إذا كان المسّ مع يوسة يد الماسّ و الموضع الممسوس من بدن الميت، بل الغالب في الإمام و المأموم ذلك، و لكن لا- يمكن التمسك بهذا الإطلاق أيضا، و وجهه أنّ قوله- عليه السّلام- في التوقيعين: «ليس على من نحاه إلّا غسل اليد» أو «لم يكن عليه إلّا غسل يده» إنّما هو وارد في مقام بيان عدم الفرق في غسل اليد بين ما قبل البرد و ما بعده، و أنّه ليس كالغسل مختصا بما بعده، في مقابل توهم السائل حيث توهم الغسل و الغسل معا قبل البرد كما بعده، فدفع هذا التوهم بقوله: «لم يكن عليه إلّا غسل اليد» يعني ليس غسل المسّ في هذا الحال، أعني: حال الحرارة ثابتا، بل الثابت هو غسل اليد فقط، و ليس في مقام بيان أنّ غسل اليد بأيّ شيء يجب، هل يجب بمطلق المسّ أو بالمسّ مع الرطوبة؟ بل الحال في ذلك موكول على محلّه و على ما هو المرتكز في الأذهان من عدم التأثير إلّا مع الرطوبة، و لو كان المقام مقام بيان ذلك و أنّ هذا النجس، أعني: ميت الإنسان قد امتاز من بين النجاسات لسراية نجاسته إلى ملاقيه مع اليوسة دونها لكان ذلك محتاجا إلى بيان أقوى من ذلك لكونه خلاف ما هو المرتكز في الأذهان.

و بالجملة إذا عرض مثل هذا السؤال و الجواب على العرف يفهم منه أنّ غرض الإمام إنّما هو نفى الغسل عمّا قبل البرد و أنّه إنّما يثبت غسل اليد فقط بشرائطه و بالسبب الذي يكون واجبا بسببه في سائر المواضع من دون خصوصية لهذا الموضع.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٦

و بالجملة فالتمسك بهذا الإطلاق غير صحيح، لكونه واردا مورد الحكم الآخر، مع أنّه على تقدير ثبوت الإطلاق له يمكن تقييده بقوله- عليه السّلام-: «كلّ يابس ذكي»، و لكن لا يخفى أنّه لو كان له إطلاق لما أمكن تقييده بهذا أو بما هو المرتكز في الأذهان، لكونه تقييدا بالفرد النادر، لما عرفت من كون الغالب في نظير الواقعة من موت الإمام في أثناء الصلاة عدم وجود الرطوبة في شيء من جسده و فيما يلاقيه من يد المأمومين، و يندر أن يكون إمّا في جسده رطوبة من عرق أو نحوه أو في يد من يمسه من المأمومين، هذا كلّه في ميت الإنسان.

و أما الكلام في تسرية النجاسة منه إلى ميت غيره مما له دم سائل فتارة يقع من جهة التعميم، و أخرى من جهة التقييد، أما الأول فقد استدلل له من الكتاب و السنة بوجوه:

منها: الآية الشريفة في سورة الأنعام قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ «١» بناء على كون الرجس بمعنى النجس و أنه يرجع إلى جميع ما تقدمه لا إلى خصوص لحم الخنزير، و الكلام في القيد و الضمير المتعقبين للجمل المتعددة قد حقق في الأصول و أن القدر المتيقن هو رجوعه إلى الأخير، و مع هذا يمكن دعوى ظهوره في الرجوع إلى الأخير في خصوص المقام من جهة أن تحريم الميتة و الدم غير محتاج إلى التعليل بشيء، لكونهما قذرين عرفيين، و إنما المحتاج إليه لحم الخنزير فإنه لا يدرك العرف خباثته بل ربما يراه لو لا- إعلام الشرع شيئاً نفيساً، فلهذا تبه في خصوصه على كونه رجسا على خلاف ما يراه العرف، هذا.

(١)- الأنعام: ١٤٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٧

و يتضح هذا غاية الإيضاح بملاحظة ما بعد ذلك و هو قوله أَوْ فَسِدًا قَالًا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَإِنَّهُ مَعْطُوفٌ عَلَى «مَيْتَةٍ» فَإِنَّهُ يَقْرَبُ كَوْنُ التَّعْلِيلِ مَخْتَصًا بِاللَّحْمِ لَا رَاجِعًا إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ، وَ إِلَّا لَزِمَ ذِكْرُهُ عَقِيبَ «فَسِدًا» لِصَحَّةِ نَسْبَةِ الرَّجْسِيَّةِ إِلَى الْفِعْلِ الْمَحْرَمِ أَيْضًا كَنَسْبَتِهِ إِلَى الْمَيْسِرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ «١» فَيَكُونُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَعْيَانِ بِمَعْنَى النِّجَاسَةِ، وَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَفْعَالِ بِمَعْنَى الْقَبَاحَةِ، كَمَا لَوْ ذَكَرَ بَدَلَهُ لَفِظَ «نَجَسٌ»، فَعَدَمَ ذِكْرَهُ كَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى اخْتِصَاصِهِ بِاللَّحْمِ فَلَيْسَ دَلِيلًا عَلَى الْمَطْلُوبِ.

و منها: قوله- عليه السلام- في موثقة غياث: «لا- يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة» «٢»، فإن المراد بالإفساد سقوط الماء عن القابلية للانتفاع بحسب الحكم الشرعي لا بحسب الاستعمال العرفي لحصول الكدورة فيه، فإنه ليس أمرا كان بيانه من وظيفة الشارع، و كون المستثنى، أعنى: ما كان له نفس سائلة من سنخ الحيوان يدل على كون المستثنى منه حيوانا، فيكون مفاده أنه لا يفسد الماء شيء من الحيوانات إلا حيوان له نفس سائلة.

و الإشكال بأنه لو دل على النجاسة لدل على نجاسة كل حيوان له نفس سائلة و إن كان حيا، لعدم ذكر قيد الموت فيه، مدفوع بأن الرواية إنما هو في مقام بيان أن ما يكون من الحيوانات مفسدا للماء منحصر في ماله نفس سائلة، و أما غيره من سائر الحيوان فليس مفسدا، و ليس في مقام بيان كيفية إفساده و شروط حصوله، فليس له إطلاق من هذا الحيث، فمعناه أن إفساد الماء على شروطه و كفيته من عدم

(١)- المائدة: ٩٠.

(٢)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٥، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥١، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٨

كون الماء كرا أو تغييره و من كون الحيوان ميتة إنما يكون ثابتا في ماله نفس.

ألا ترى أنه لا يمكن الأخذ بإطلاقه في لفظ الماء للحكم بالنجاسة للماء الكثير؟ و ليس إلا لعدم كونه في مقام البيان من هذا الحيث، و أن مفاده أن الماء في موضع ينجس و الحيوان في حال يفسد و هو حال الموت، فالإفساد في هذا الموضع مختص بالحيوان ذي النفس، فيكون دليلا على نجاسة ميتة كل حيوان ذي نفس.

و أصرح منه من حيث ذكر قيد الموت موثقة عمّار عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال: سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك يموت في البئر و الزيت و السمن و شبهه؟ قال: «كل ما ليس له دم فلا بأس» «١» فإنه صريح بمفهومه في نجاسة كل

حيوان له دم.

و مثلها: صحيحة ابن مسكان «كلّ شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب و الخنافس و أشباه ذلك فلا بأس». (٢) و منها: الأخبار النافية لجميع الانتفاعات عن جلود الميتة، فإنه و إن كان لا ملازمة بين عدم جواز الانتفاع و النجاسة لإمكان أن يكون بعنوان كونه ميتة لا بعنوان كونه نجسا، كعدم جواز الصلاة في جزء غير المأكول، فإنه بعنوان كونه غير مأكول، غاية الأمر أنه لم يجر خصوص لبسه في الصلاة بعنوانه مع جواز سائر الانتفاعات به، و أما الميتة فكان جميع الانتفاعات به غير جائز بعنوانه مع كونه طاهرا، و النجاسة أيضا أمر واقعي ليست عبارة عن الأحكام الخاصّة، و لكنّ العرف ينتقل من عدم جواز جميع الانتفاعات إلى كون ذلك من جهة النجاسة

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٣٥، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥١، ح ١.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٥٢، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٧٩

لا من جهة خصوص عنوان كونها ميتة، و هذا نظير استفادة النجاسة من الأمر بال غسل، و بالجملة فهذه الروايات معدودة من جملة المؤيّدات على النجاسة.

و منها: ما يدلّ على عدم جواز الاستصباح بالأليات المبانة من الغنم الأحياء معلّلا بوصولها إلى اليد و الثوب و أنه حرام، و هي رواية الحسن بن علي «قال: سألت أبا الحسن - عليه السّلام - فقلت: إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي حرام، قلت: فنستصبح بها فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام» (١)، فإنّ المراد بالحرمة هنا الحرمة الوضعيّة بمعنى كونها مانعة عن الصلاة، و المتبادر عرفا من هذا التعليل كونها نجسة.

و منها: ما يدلّ على طهارة عشرة أشياء من الميتة، فإنه يدلّ على أنّ ما سواها نجسة بقريته العذّ و الحصر، و هي مرسله الصدوق «قال الصادق - عليه السّلام -: عشرة أشياء من الميتة ذكية، القرن و الحافر و العظم و السنّ و الإنفحة و اللبن و الشعر و الصوف و الريش و البيض» (٢) قلت: إن كان لفظ «ذكية» بالزاء المعجمة أخت الراء كانت بمعنى «طاهرة» فيدلّ على كون الباقي نجسا، و أمّا إن كان بالذال المعجمة فهو في مقابل الميتة، يعني هذه العشرة مذكّاة و ليست بميتة. □

و يؤيّد ما ورد في رواية أخرى و هي رواية الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السّلام - قال: «الشعر و الصوف و الريش و كلّ نابت لا يكون ميتا» (٣) و حينئذ لا يدلّ على النجاسة، بل يدلّ على أنّ كلّ حكم اثبت للميتة فهذه الأجزاء ليس فيها هذه

(١) - الوسائل: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٤، ح ١.

(٢) - المصدر نفسه: ب ٣٣، ص ٣٦٦، ح ٩.

(٣) - المصدر نفسه: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٩، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٠

الأحكام، و أمّا أنها ما ذا فهذه ساكتة عنها و موكولة إلى محلّها.

و ممّا يدلّ على الطهارة في جلد الميتة ما رواه في أوائل الفقيه مرسلا عن الصادق - عليه الصلاة و السّلام - «أنه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن و تتوضأ منه و تشرب و لكن لا تصلّ فيها». (١)

دلّ على جواز جعل جلود الميتة محلا للماء أو اللبن و السمن، فيدلّ على طهارتها، غاية الأمر نهى عن الصلاة فيها، فدلّ على أنّ

الصلاة في جلد الميتة بعنوان كونه جزء الميتة ممنوع مع كونه طاهرا كجزء غير المأكول، و الصدوق ذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به أنه لم يقصد به قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روه، قال: بل قصدت إلى إيراد ما أفتى به و أحكم بصحته و اعتقد فيه أنه حجة فيما بيني و بين ربّي تقدّس ذكره و تعالت قدرته، و لذا جعلوا كلّ ما رواه في الفقيه صحيحا.

و أمّا حمل الجلود في هذا الخبر على جلود ما ليس له نفس سائلة مثل بعض أقسام الوزغ الكبيرة فبعيد، لكونه تقييدا بفرد نادر، فلا محيص عن الالتزام بكونه معارضا لأخبار النجاسة، بل و مع ذلك يكون معارضا مع ما يدلّ على تحاشي الإمام - عليه السّلام - عن وجود منفعة محلّلة للميتة و هو صحيحه عليّ بن أبي المغيرة «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السّلام - الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها، فقال: تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوج

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥١، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨١

النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و كانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركها حتى ماتت فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ أي تذكي. «١»

و أنت ترى كيف توهم السائل من قول الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم أنه أراد الجلد حال كون الشاة ميتة، يعني ما يكون على أهلها حيث تركوها مع جلدها و لم يقلعوا الجلد عنها لكي ينتفعوا به، فدفع الإمام هذا التوهم بأنّه لم يكن هذا مراده صلّى الله عليه و آله و سلّم بل مراده أنّ هذه الشاة كانت مهزولة، و من غاية هزلها لم ينتفعوا بلحمها، فما كان لهم أن تركوها حتى ماتت و لم يذكّوها لأجل أن يصير جلدها بسبب التذكية محلّ الانتفاع و ينتفعوا به، فهذا تحاش من الإمام - عليه السّلام - عن كون منفعة محلّلة يعتدّ بها لجلد الميتة بل جميع أجزائها، و لو كان جعله محلا و ظرفا للسمن و اللبن و الماء جائزا لما كان وجه لهذا التحاشي و نفى الانتفاع بالمرّة، و بالجملة لا محيص عن جعل المرسلّة واردة في التقيّة، هذا هو الكلام في التعميم.

و أمّا التقييد بذى النفس فلا بدّ أولا من فهم المراد من هذا القيد، قال شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - و المراد بها على ما نسب إلى أهل اللغة و الأصحاب الدم الذي يجتمع في العروق و يخرج عند قطعها بقوة و دفع لا كدم السمك، انتهى.

أقول: و يظهر منهم كون المراد الدم الخارج بدفق من المسلمات، و لم يكن محلا للتوجّه، و ليس للرجوع فيه إلى اللغة وجه، إذ المراد بلفظ النفس معلوم أنّه الدم، و كذلك المراد من لفظ السائلة معلوم و ليس للمجموع وضع على حدة حتى نرجع في تعيين ما وضع له إلى اللغة، و إذن فلا بدّ أن يكون المراد من السائلة ما من شأنه السيلان بحيث لو خلى و طبعه يسيل و إن منع عنه مانع و هو العرق، فهو في

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٨٠، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٢

حال كونه في العرق سائل بالطبع.

ثمّ الدليل على هذا التقييد منطوق موثقة غياث المتقدّمة «لا يفسد الماء إلّا ما كان له نفس سائلة، و لا ينافيه موثقة عمّار و صحيحه ابن مسكان المتقدّمتان اللتان اعتبر فيهما مطلق ما ليس له الدم من دون تقييد بكونه سائلا، فإنّ الحكم فيهما بالطهارة قد علّق على ما ليس له الدم، فكلّ ما لا دم له ظاهر بمقتضاهما، و هذا لا كلام فيه، و أمّا الحيوان الذي له الدم فهما غير متعرّضين له، إذ لا مفهوم لهما، فنرجع في هذا القسم إلى موثقة غياث المفصّلة بين ما له دم سائل و غيره.

«و كذا» يكون من النجاسات» أجزاؤها «أى الميتة» المبانة منها و إن كانت صغارا».

ملخص الكلام فى الأجزاء المبانة عن الميت و عن الحي، أما المبانة عن الميت مما سوى المستثنيات فلا إشكال فى نجاستها، و لا يحتاج فى إثبات نجاستها إلى التماس دليل آخر وراء الدليل الدال على نجاسة نفس الميتة، و ذلك لأن الموت و الحياة و إن كانتا من الصفات التى تعرض على الحيوان و الإنسان و لا يصح نسبتهما إلى أجزائهما- فإذا قيل: الميتة نجسة فلا يصدق الميتة إلا على نفس الحيوان و الإنسان الخارج عنهما الروح بتامهما فلا يشمل هذه اللفظة أجزائهما- إلا أن المحمول و هو النجاسة يكون بنظر العرف من الأوصاف التى يستوى نسبتها إلى الكلّ و البعض.

و بعبارة أخرى: يكون مثل البياض و السواد، فكما أن الجسم الأبيض أو الأسود لا يفترق فى اتّصاف كلّ جزء منه بالبياض أو السواد بين حالتى الاتّصال و الانفصال، فكذلك يكون حال النجاسة بنظر العرف، ألا ترى أنه يفهم من دليل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٣

نجاسة الكلب نجاسة كلّ جزء منه من غير فرق بين اتّصاله و انفصاله، فكذلك يفهم من دليل نجاسة الميتة أيضا نجاسة كلّ جزء منه متّصلا كان أم منفصلا.

و أما الأجزاء المبانة من الحيّ الطاهر سواء كان إنسانا أم غيره التى ذكر فى المدارك أن نجاستها مقطوع به بين الأصحاب فهى لو لم يكن على نجاستها بالخصوص دليل كان مقتضى القاعدة طهارتها، لفرض عدم شمول لفظ الميتة لها عرفا مع أن مقتضى الاستصحاب هو الطهارة.

و لكنّ الدليل بحيث يرفع به غائلة الإشكال فى نجاستها من كلّ حى طاهر موجود- و لا نحتاج إلى التمسك فيه بالإجماع كما يظهر من المدارك- و هو عموم التعليل فى الرواية المذكورة فى باب الصيد من الوسائل و هى: رواية محمد بن قيس أبى جعفر- عليه السّلام- «قال: قال أمير المؤمنين- عليه السّلام-: ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يدا أو رجلا فذروه فإنه ميت، فكلوا مما أدركتم حيا و ذكرتم اسم الله عليه». (١)

و نحوه ما عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله- عليه السّلام- «قال: ما أخذت الحباله فقطعت منه شيئا فهو ميت، و ما أدركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه». (٢)

و رواية عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله- عليه السّلام- قال: «ما أخذت الحباله فانقطع منه شيء فهو ميتة». (٣)

(١)- الوسائل ج ١٦، ب ٢٤، من كتاب الصيد و الذبائح، ص ٢٣٦، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٣٧، ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ص ٢٣٧، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٤

و رواية زرارة عن أحدهما- عليهما السّلام- قال: «ما أخذت الحباله فقطعت منه شيئا فهو ميت و ما أدركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه». (١) المراد بالحباله جبل الشبكه، و المراد بقوله: «فإنه ميت» أنه بحكم الميت، إذ قد عرفت أنه ليس بميت حقيقة، و على هذا فيكون لهذه الروايات نظارة على ما دلّ على نجاسة الميتة، فيجعل الميتة الواقعة فى ذاك الدليل أعّم من الكلّ و البعض الذى خرج منه الروح، و الدليل هو التعليل أعنى قوله: فإنه ميت، و لو لم يكن هذا التعليل لوجب الاقتصار على مورد النص و هو الصيد.

فالتعدى إلى غير الصيد و الإنسان إنما هو بعموم التعليل، فإنه يعلم أنه لا مدخلية لكونه جزءا مبانا من الصيد فى كونه بحكم الميتة، و إنما المناط فى ذلك هو مطلق الإبانة من كلّ حى و إن لم يكن صيدا، و هذه الرواية و إن كان لا يمكن التمسك بها على نجاسة الميتة، إلا أنها تفيد كون الأجزاء المبانة من الحيّ محكومة بحكم الميتة، فبعد الفراغ عن إثبات نجاسة الميتة تدلّ على نجاستها، و على

هذا فهذه الرواية تكفي في تعميم الحكم بالنسبة إلى حيوان غير الصيد و إلى الإنسان.

مع أن هنا دليلاً خاصاً على المطلب في خصوص الإنسان أيضاً وهو الرواية المذكورة في باب غسل المس من الوسائل التي نقله الشيخ مرسلًا عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله، وجعله الكليني مرفوعاً، فإنه رواه عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أيوب بن نوح رفعه عن أبي عبد الله - عليه السلام -، وأمّا أيوب بن نوح فقد مدحه جمع من الأعلام منهم النجاشي والعلامة - قدس سرهما - مدحا بليغا وذكر أنه كان وكيلا لأبي الحسن و أبي

(١) - الوسائل: ج ١٦، ب ٢٤، من كتاب الصيد و الذبائح، ص ٢٣٧، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٥

محمد و مأمونا عندهما شديد الورع كثير العبادة، و سعد بن عبد الله من الأشعريين القميين و قد كان شيخ الفقهاء و رئيس الشيعة، و إذن فالرواية صحيحة.

و هي ما عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فإذا مسه إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه». (١) فالرجل فيها إما منصرف إلى الحي و إما أعظم منه و من الميت، و على أي حال يكون دليلاً على المطلب و هو كون الأجزاء المبانة من الإنسان الحي بحكم الميت، و قد تقدم الرواية الدالة على حرمة الأليات المقطوعة من الغنم الأحياء و عدم جواز الاستصباح بها، معللاً بأنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام، و عرفت أن المتبادر من التعليل عرفاً هو النجاسة و كون الحرمة و ضعيّة.

بقي الكلام في الجزء الميت المتصل بالحي قبل انفصاليه و بعده، فقد يقال: إنه قبل الانفصال طاهر، فإنه جزء حي طاهر غير مفصول، فقضيته ما يدل على طهارة الحي طهارته، فإنه يدل على طهارة كل ما يعد جزء منه، و هو قبل الانفصال كذلك، و أمّا بعد الانفصال فلا دليل على نجاسته بعد ما عرفت من عدم صدق عنوان الميتة عليه لغته و ليس ميتة تنزيليّة أيضاً.

و أمّا خبر أيوب بن نوح الدال على تنزيل الشارع الجزء المقطوع من الإنسان الحي بمنزلة الميتة فهو منصرف إلى ما إذا كان سبب خروج الروح عن القطعة المقطوعة هو القطع، فلا يشمل ما كان قبل القطع بلا روح، و إذن فتكون الطهارة قبل الانفصال بالدليل و بعده بالأصل.

و قد يقال بالنسبة إلى ما قبل الإبانة بالطهارة دون ما بعدها معللاً بأنه قبل

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٢، من أبواب غسل المس، ص ٩٣١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٦

الإبانة جزء من الإنسان و لا يصدق عليه الميت حقيقة و لا تنزيلاً، فإن المنزّل هو الجزء المبان، فلا دليل على التنزيل قبل الإبانة، و أمّا بعد الإبانة فالدليل عليه موجود و هو إطلاق مرسله أيوب، و دعوى انصرافها إلى ما كان خروج الروح عنه بالقطع فلا يشمل ما خرج عنه قبله ممنوعاً.

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في طهارته: و لا فرق في إطلاق المرسله بين ما خرج عنه الروح بالقطع و بين ما خرج عنه قبله، و دعوى انصراف الإطلاق إلى الأول ممنوعاً، إلا أن ما خرج عنه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه جزء من الإنسان، و قد عرفت أنه لا يصدق عليه الميتة، لأن الموت لا تتصف به حقيقة إلا الحيوان، و أمّا جعل الشارع الأجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على التنزيل قبل الإبانة، مضافاً إلى رواية علي بن جعفر الآتية الشاملة لصورة موت الثؤلول أو يعم الجرح أو بعضها متصلاً بالبدن، مع أنه نقل الإجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل، و نفى الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم، و في شرح المفاتيح

دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها، فظهر ممّا ذكرنا ضعف التردّد في الأجزاء الكثيرة التي يعرض لها الموت حال الاتّصال كما عن شارح الدروس، نعم إذا كان اتّصالها ضعيفا بحيث يعدّ منفصلا عرفا، فلا يبعد الحكم بنجاستها، انتهى كلامه - رفع في الخلد مقامه.

وفيه: أنّ عموم التعليل في قوله في رواية الصيد المتقدّمة «فإنّه ميّت» يشمل هذا الجزء حال الاتّصال أيضا، وذلك لأنّ الظاهر من الرواية كون المناط هو خروج الروح عن الجزء بعد ثبوته من أيّ سبب كان بالقطع أم بغيره، وبعبارة أخرى يدلّ على تعميم موضوع الميئة الواقعة في الأدلّة و أنّها أعمّ من الكلّ والبعض كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٧ الذي ذهب عنه الروح من غير فرق بين حال اتّصاله و انفصاله.

و دعوى أنّ التنزيل على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على مورد النصّ و هو ما بعد الانفصال مدفوعة بأنّه: إذا جعلتم الانفصال دخيلا تعييدا للاقتصار في ما يخالف القاعدة على مورد النص فلم تعدّ يتم عن الصيد إلى غيره؟ بل اللازم الاقتصار عليه، إذ بعد البناء على التّعبد لا وجه لترجيح القسم الأوّل.

فإن قلت: التّعبد بخصوص الصيد غير ممكن، إذ يلزم خلوّ التعليل عن الفائدة.

قلت: لا- يلزم ذلك، لإمكان أن يكون الإشارة إلى جهة الحكم و التنبية عليها، وبالجملة بعد ما استظهرنا من التعليل العموم و عدم اختصاص الحكم بالصيد فالظاهر عدم الفرق بين الجزء الذاهب عنه الروح المتّصل ببدن الحيّ و المنفصل، و إذن فيمكن التمسك بعموم التعليل على نجاسة الجزء المذكور حتّى قبل الانفصال.

اللهمّ إنّما أن يقال: إنّ دليل طهارة بدن المسلم الحيّ يكون شاملا لهذا الجزء حال الاتّصال، فيقع التعارض بينه و بين عموم التعليل الدالّ على كون كلّ جزء ذي روح من الحيوان ذهب عنه الروح بحكم الميئة، بضميمة الدليل الدالّ على أنّ الميئة نجسة، و بينهما عموم من وجه كما هو واضح، فنرجع بعد تساقطهما إلى أصالة الطهارة.

و لكن هذا أيضا ظاهرا مخدوش، لأنّنا بعد ما فرضنا أنّ الميئة و الحيّ إنّما يقعان و صفيين للحيوان دون أبعاضه فالحكم على بعض الحيوان بكونه ميّتا المشتمل عليه رواية الصيد يحتمل وجوها ثلاثة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٨

الأوّل: أن يكون على وجه التنزيل الحكمي و التّعبد الصرف، فقولك: هذا البعض ميّت بهذا المعنى بمنزلة قولك: حرام نجس، كما يقال: «الطواف بالبيت صلاة» أي واجب، و هذا مع كونه خلاف ظاهر الرواية يوجب الاقتصار على مورد النصّ أعنى الصيد و عدم التخطي عن مورده أصلا، لفرض أنّه تعيّد محض، و وجه كونه خلاف ظاهر الرواية أنّه قد علل فيها النهي عن أكل البعض المقطوع بالجملة بكونه ميّتا، و لو كان هذا المعنى مرادا يصير الكلام بمنزلة أن يقال: إنّ حرام لأنّه حرام، فهذا المعنى غير مقصود من الرواية قطعا.

و الثاني: أن يكون من باب المجاز في الكلمة، فإنّ الظاهر من كلمة «الميّت» وضعاً أو انصرافاً هو خصوص الحيوان الذي ذهب عنه الروح، فاستعمل هنا في مطلق ما ذهب عنه الروح، سواء كان حيواناً أم بعضاً من الحيوان بعلاقة الخاص و العام، و على هذا فيكون مضمون هذه الرواية هو الحكم بحرمة كلّ ما ذهب عنه الروح فيكون هنا عنوانان للحرمة و النجاسة، أحدهما الميّت و قد دلّ عليه أدلته، و الثاني مطلق ما ذهب عنه الروح و دلّت عليه هذه الرواية.

و الثالث: أن يكون ناظرا لدليل الميّت و حاكما، بأنّ هذا البعض مصداق حقيقي للميّت الذي وقع في الأدلّة موضوعا لأحكام، فيكون هذا كاشفا عن وقوع التصرّف في ذاك الدليل، و أنّ لفظ الميّت هناك قد استعمل في الأعمّ من الحيوان و البعض، و الظاهر من الرواية من هذين الوجهين هو الوجه الثاني.

ألا ترى أنه لو قيل: أكرم العالم، و فرض أن لفظ العالم منصرف إلى خصوص الفقيه ثم قيل: أكرم هذا النحوي لأنه عالم يكون القول الثانى ظاهرا فى أن المراد بالعالم عين ما هو المراد من العالم الواقع فى القول الأول، وهذا القول الثانى مفاده كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٩

أن هذا النحوي مصداق حقيقى لذاك العالم، فيستكشف من هذا أن لفظ العالم فى الكلام الأول رفع اليد عما هو منصرف إليه ابتداء وهو خصوص الفقيه، واستعمل فى الأعم من الفقيه والنحوي، ولا يحتمل أحد أن يكون الدليل الأول باقيا بحاله من كونه منصرفا إلى خصوص الفقيه، ويكون الكلام الثانى دليلا آخر مستقلا يستكشف منه الحكم على عنوان آخر أعم ويكون وجوب الإكرام فى الأول معلقا على خصوص الفقيه، وفى الثانى على الأعم من الفقيه والنحوي واستعمل فيه لفظ العالم مجازا. وكذلك حال الرواية، فإنه بعد ما حكم فى دليل آخر بأن الميت نجس وحرام حكم فى هذه الرواية بأن البعض المبان من الصيد حرام، لأنه ميت، و ظاهر هذا أن المقصود أنه مصداق حقيقى للميت الذى وقع موضوعا فى الدليل الأول، فيستكشف منه أن الميت فى ذاك الدليل يراد به الأعم من الحيوان والبعض.

و حينئذ فنقول: إن التعارض بين هذه الرواية وبين ما دل على طهارة الحيوان الحى إنما نسلم لو كان الرواية على الوجه الثانى، إذ على هذا يكون مضمونها مع مضمون الدليل المذكور حكيمين متنافيين فى عرض واحد، ويكون مورد اجتماعهما هو الجزء الذى ذهب عنه الروح المتصل بالحيوان الحى.

و أما على الوجه الثانى الذى قلنا إنه الظاهر من الرواية فلا تعارض، بل الرواية حاكمة على دليل طهارة الحيوان الحى، وذلك لأنه لا تعارض بين دليل نجاسة الميت و دليل طهارة الحى لكونهما متقابلين لا يجتمعان فى مورد، وهذه الرواية ناظرة إلى هذين الدليلين و البعض من الحيوان، و إن قلنا إنه ليس بميت ولا حى، و لكن ذكرنا أنه علم من الرواية أنه قد رفع اليد عن هذا الانصراف و أن الموت

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٠

و الحياة قد اعتبرا فى الأدلة فى الأعم من الحيوان و بعضه، فهذه الرواية مفادها أن هذا البعض المتصل بالحى مع ذهاب الروح عنه من أفراد الميت الذى حكم بنجاسته و حرمة، و ليس من أفراد الحى الذى حكم بحليته و طهارته.

فإن قلت: إن فى المقام للفظ الميت انصرافين، أحدهما إلى خصوص الحيوان الذى ذهب عنه الروح، و الثانى إلى الأعم منه و من خصوص البعض المبان الذى ذهب عنه الروح، فإذا علم من الرواية رفع اليد عن الانصراف الأول فيتعين تحفظ الثانى، فيكون المستكشف من الرواية أن المراد بالميت الواقع فى الأدلة أعم من نفس الحيوان و من بعضه المقطوع منه، فلا يكون البعض الذاهب عنه الروح المتصل بالحى داخلا فى عنوان الميت على أى حال.

فالمقام نظير ما إذا قيل: أكرم العالم و كان منصرفا إلى الفقيه، ثم قيل: أكرم هذا النحوي لأنه عالم و كان النحوي أيضا منصرفا إلى من كان مجتهدا مطلقا فى النحو لا متجزيا، فإن من الواضح أنه بعد ورود القول الثانى و إن كان يرفع اليد عن انصراف العالم إلى خصوص الفقيه و لكن لا يحكم بعده بأن المراد منه الأعم منه و من مطلق النحوي و إن كان متجزيا، بل يحكم بأنه استعمل فى الأعم من الفقيه و النحوي الغير المتجزى.

فكذلك الحال فى رواية الصيد فإنها حكمت بكون البعض الذى انقطع بالجمالة من الصيد ميتا فيحكم بسببه بأن الميت فى الأدلة لم يرد به خصوص الحيوان بل الأعم منه و من البعض المنفصل من الحيوان، لا أنه يقال: إن المراد به أعم من الحيوان و من البعض منه الذى ذهب عنه الروح، سواء كان منفصلا عن الحيوان أم متصلا به، و إذن فالبعض المتصل الذى ذهب عنه الروح داخل فى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩١

دليل طهارة الحى غير داخل أصلا فى دليل كون البعض من الحيوان ميتا، لما عرفت من أن مورد البعض المنفصل.

قلت: الانصراف الأول مسلم، وقد ذكرناه أيضا، و المفروض أنه قد رفع عنه اليد، وأمّا الانصراف الثاني الراجع إلى الفرق بين المتصل من الجزء الذاهب عنه الروح والمنفصل في إطلاق لفظ الميت و أن أنس الذهن في الثاني موجود دون الأول ممنوع، بل لا نجد فرقا بين المتصل والمنفصل إلّا في مجرّد أنّ البعض الذاهب عنه الروح من الحيوان الحيّ يكون غالبا منفصلا عنه، و يندر كونه متصلا به، و لا شكّ أنّ مجرّد الغلبة الوجوديّة و الندرّة الوجوديّة لا تصير سببا للانصراف، و أمّا أنس الذهن و المناسبة لما هو المعنى الحقيقي المنصرف إليه للفظ الميت، فلا نرى دخلا فيه إلّا لمطلق ما خرج عنه الروح من دون فرق بين الاتصال و الانفصال في ذلك أصلا.

و إذن فيشكل الحال في المتصل، و قد عرفت ممّا نقلناه عن شيخنا المرتضى وجود القول فيه بالنجاسة، و تردّد شارح الدروس. و قد يتميّك على الطهارة برواية الثؤلؤل حيث يسأل الراوى «عن قطعه في أثناء الصلاة، فأجاب الإمام- عليه السّلام- بأنّه إن لم يتخوّف أن يسيل الدم فلا بأس، و إن تخوّف أن يسيل الدم فلا يفعله».

وجه التميّك أنّه و إن لم يظهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن حيثيّة كون القطع فعلا- كثيرا أو غيرها، و لكن يمكن أن يستظهر من الجواب كون الإمام في مقام الحكم بعدم البأس الفعلى، و هذا يظهر من تعرّضه- عليه السّلام- لاشتراط عدم خوف سيلان الدم، مع أنّ نظر السائل لم يكن إلى هذه الجهة.

ثمّ يظهر من اقتضائه على هذه الجهة أنّه ليس في البين جهة أخرى للبأس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٢

و المنع و إلّا لذكره قضية لكونه بصدد عدم البأس الفعلى، و لو كان الثؤلؤل نجسا لوجب اشتراط شيء آخر أيضا و هو أن لا تصل يده إليه برطوبة من العرق و نحوه، إذ كان هذا جهة بأس على هذا التقدير قطعاً، فحيث لم يقيد بذلك بل أطلق الحكم بعدم البأس الفعلى من هذا الحيث فيكون دليلا على طهارة الثؤلؤل، ثمّ إنّ الثؤلؤل أيضا مطلق شامل لصورة كونه في حال اتّصاله بالبدن ذاهبا عنه الروح، فالحكم بعدم البأس شامل لهذا القسم أيضا، فيكون دليلا على طهارة كلّ جزء متّصل بالبدن ذهب عنه الروح، إذ لا خصوصيّة للثؤلؤل.

و لكن فيه أنّه لو تمّ هذا التميّك لكان دليلا على الطهارة في الجزء المذكور حال الانفصال أيضا، إذ الرواية بالبيان المذكور دالّة على طهارة الثؤلؤل في حالتى الاتّصال و الانفصال، و حيثنذ فلا بدّ من الاقتصار على مورده من الثؤلؤل و نحوه من الأجزاء الصغار، و عدم الفرق فيها إذا ذهب عنها الروح بين حال اتّصالها و انفصالها في طهارتها، و لا يمكن التخطى منها إلى الأجزاء الكبار، فلا تكون الرواية دليلا على طهارتها لا حال الاتّصال و لا حال الانفصال.

و إذن فإثبات طهارة الأجزاء الكبار المتّصلة بالحيّ الذاهب عنها الروح كما في من يموت بالتدرّج فيذهب الروح عن نصف بدنه أو ثلثه أو نحو ذلك و قد بقى الروح بعد في الباقي مشكل على حسب مقتضى القواعد غاية الإشكال، فينحصر وجه إثباتها بالسيرة العمليّة الكائنة بين المتشّعة بأن يقال: بأنّ مقتضى القواعد و إن كان هو النجاسة و لكن يمكن لنا دعوى القطع بجريان دأب المتشّعة و ديدنهم من سالف الزمان إلى هذا الزمان على عدم الاجتناب عن هذه الأجزاء، فلا يتحرزون عن ملاقاته بعض من بدنهم أو ثيابهم برطوبة مع الموضع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٣

الذى ذهب عنه الروح من بدن الميت المذكور، و لا- يغسلونه بعد الملاقاة، فيكون هذا دليلا على كونها إمّا طاهرة و إمّا نجسة لا يحكم عليها بشيء من أحكام النجاسات.

و أمّا الأجزاء المبانة من الميتة فلا فرق بين صغارها و كبارها، فإنّ الجميع نجس

«عدا ما لا- تحلّه الحياة منها، كالصوف و الشعر و الوبر و العظم و القرن و المنقار و الظفر و المخلب و الريش و الظلف و السن، و

البيضة إذا اكتست القشر الأعلى، سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام، و سواء أخذ ذلك بجزء أو نتف أو غيرهما، نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة، و يلحق بالمذكورات الإنفحة، و كذا اللبن في الضرع، و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس، لكن الأحوط في اللبن الاجتناب خصوصا إذا كان من غير مأكول اللحم، و لا بدّ من غسل ظاهر الإنفحة الملاقى للميتة، هذا في ميتة غير نجس العين، و أمّا فيها فلا يستثنى شيء».

ربما يستشكل في كون القرن ممّا لا تحلّه الحياة بأنّ نجد خروج الدم منه عند القطع، و هذا دليل على ثبوت الروح فيه، و الأولى بل المتعين أن يقال: إنّ هنا شيئين يستفاد من الأخبار طهارتهما من الميتة، الأوّل عنوان ما ليس فيه الروح و هذا لا بدّ في تشخيص مصداقه إلى التفحص. و الثاني خصوص الأشياء المعدودة في الأخبار المحكومة بأنّها مستثنيات عن الميتة، ففيها يحكم بالطهارة تعبداً من غير تتبع لعلته، فيحتمل أن يكون العلة في بعضها كونه مصداقا لما لا روح فيه، و في بعضها شيئا آخر ككونه ممّا فيه منافع الخلق و نحو ذلك، فلا بدّ هنا من إثبات هذين القولين.

فنقول: أمّا الأوّل فيدلّ عليه عموم التعليل في الرواية المذكورة في باب لباس المصلّي من الوسائل، و هي: رواية الحلبي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لا بأس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٤

بالصلاة في ما كان من صوف الميتة إنّ الصوف ليس فيه روح». (١)

و كذلك الرواية المذكورة في باب النجاسات منه، و هي رواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله - عليه السلام - و فيها «قلت له: إنّنا نلبس الطيالسّة البربرية و صوفها ميتة؟ قال: ليس في الصوف روح، ألا ترى أنّه يجرّ و يباع و هو حيّ» (٢) و قوله: «ألا- ترى استشهاد لطهارته يعنى يشهد على طهارته أنّ الصوف يقطع في حال حياة الحيوان و يباع، و لو كان المقطوع منه من الميت نجسا لكان المقطوع منه من الحيّ أيضا كذلك، فإنّ الأجزاء المبانة من الحيّ أيضا ميتة نجسة، و الصوف ليس ميتا، و لهذا يجوز قطعه و بيعه في حال الحياة و الانتفاع به بعد الموت، و بالجملة عموم التعليلين في الروايتين للحكم بعدم الروح يقتضى طهارة كلّ جزء من الميت لا روح فيه كالصوف و الشعر و الوبر و الريش و نحوها.

و أمّا الثاني: فينبغي ذكر الأخبار الواردة فيه تيمنا و تبرّكا، فنقول: قد روى في الوسائل في باب الأطعمة المحرّمة، عن محمد بن يعقوب عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن علي، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر في حديث «أنّ قتادة قال له: أخبرني عن الجبن؟

فقال: لا بأس به، فقال: إنّه ربّما جعلت فيه إنفحة الميت فقال: ليس به بأس إنّ الإنفحة ليس لها عروق، و لا فيها دم، و لا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث و دم، و إنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة، فهل تأكل تلك البيضة؟ قال قتادة: لا و لا أمر بأكلها، قال أبو جعفر: و لم؟ قال: لأنّها من الميتة، قال، فإن

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٨، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٨٩، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٥

حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أ تأكلها؟ قال: نعم، قال: فما حرّم عليك البيضة و أحلّ لك الدجاجة؟ ثمّ قال: فكذلك الإنفحة مثل البيضة، فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلّين، و لا تسأل عنه إلّا أن يأتيك من يخبرك عنه». (١)

قوله- عليه السلام-: «فإن حضنت» يحتمل أن يكون بصيغة المخاطب المذكّر يعنى إن حافظت البيضة و جعلتها تحت الدجاج حتّى صارت دجاجة، و يحتمل أن يكون بصيغة المغايب المؤنث يعنى إن حضنت دجاجة تلك البيضة و نامت عليها حتّى تولد فيها

دجاجة.

و هنا إشكال من حيث تفريره - عليه السّلام - قوله: «فاشتر إلخ» على الحكم بالطهارة الواقعية للإنفحة، و التفرير إنّما يناسب لو حكم بنجاستها الواقعية فكان التفرير بيانا لحكمها بحسب الظاهر، و أنّ الجبن المشتري من أسواق المسلمين من أيدي المصلين لا بأس به و أنّه في الظاهر طاهر و إن احتمل معموليته من إنفحة الميتة إلّا أن يأتيك من يخبرك بأنّها مصنوعة من إنفحة الميتة. إلّا أن يقال: إنّ الرواية متعرّضة لحكمين، فإنّ قتادة قد ارتكز في ذهنه أنّ إنفحة الميتة نجسة، و ارتكز أيضا أنّ الجبن المشكوك جعل إنفحة الميتة فيه أيضا نجس، فردعه الإمام من حيث الأوّل بيان طهارة الإنفحة واقعا و من حيث الثاني بالتفرير المذكور، يعنى لو سلّمنا نجاسة الإنفحة فلا- يوجب أيضا الاجتناب عن الجبن المأخوذ من يد المسلم في سوق المسلمين إلّا أن يأتي من يخبر بجعل إنفحة الميت فيه، فحينئذ يجب الاجتناب عنه، و باقى الكلام فى الرواية يأتى عند ذكر الإنفحة إن شاء الله تعالى.

(١)- الوسائل: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٤، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٦

و عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عنهم قالوا: «خمس أشياء ذكيت مِمّا فيه منافع الخلق، الإنفحة و البيض و الصوف و الشعر و الوبر إلخ». (١)

و عنه أى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد عن حريز- و هذه الرواية بواسطة اشتمالها على على بن إبراهيم يعبر عنها تارة بالحسنة و أخرى بالصحيحة- «قال: قال أبو عبد الله- عليه السّلام- لزرارة و محمّد بن مسلم: اللبن و اللبأ و البيض و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كلّ شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكى، و إن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صلّ فيه» (٢) و المراد بالناب ما يسمّى بالفارسيّة ب (نیش) و هو السنّ الذى أصله ضخم و رأسه دقيق كاللتين تليان الرباعيّة عن الجانيين.

و فى رواية الحسين بن زرارة قال: «كنت عند أبي عبد الله- عليه السّلام- و أبى يسأله عن السنّ من الميتة و البيض من الميتة و إنفحة الميتة؟ فقال: «كلّ هذا ذكى، قال قلت: فشر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر التى يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به». (٣)

و فى رواية غياث بن إبراهيم عن أبى عبد الله- عليه السّلام- «فى بيضة خرجت من است دجاجة ميتة؟ قال: إن كانت اكتست البيضة بالجلد الغليظ فلا بأس بها» (٤) و ليس فى غير هذه الرواية التقييد باكتساء البيضة بالجلد الغليظ.

(١)- الوسائل: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٥، ح ٢.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٣٦٥، ح ٣.

(٣)- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٩، ح ٢ و ٣.

(٤)- المصدر نفسه: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٥، ح ٦.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ٣٩٧

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٧

و فى رواية الحسين بن زرارة عن أبى عبد الله- عليه السّلام- قال: الشعر و الصوف و الريش و كلّ نابت لا يكون ميتا، قال: و سألته

عن البيضة يخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ فقال: «تأكلها». (١)

و في مرسله الصدوق قال: قال الصادق - عليه السلام - «عشرة أشياء من الميتة ذكية، القرن و الحافر و العظم و السن و الإنفحة و اللبن و الشعر و الصوف و الريش و البيض». (٢)

و في رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن - عليه السلام - قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيا؟ فكتب: لا ينتفع من الميتة بإهاب و لا عصب و كل ما كان من السخال الصوف إن جزّ و الشعر و الوبر و الإنفحة و القرن، و لا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله» (٣)، السخال أولاد الغنم، و المراد جواز الانتفاع بالصوف و ما بعده لا عدم الجواز، بقريته قوله - عليه السلام - بعدها: «و لا يتعدى إلى غيرها» و لا يفيد هذا حصر الطاهر في هذه الخمسة، إذ المراد أنه لا يتعدى إلى غير هذه الخمسة و أمثالها، يعني ما لم يكن من هذا القبيل.

و عن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث «قال: سأله أبي عن الرجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا - بأس، و قال: عظام الفيل يجعل شطرنجا؟ قال: لا بأس بمسّها، و قال أبو عبد الله - عليه السلام - العظم و الشعر و الصوف و الريش كل ذلك نابت لا يكون ميتا، قال: و سألته

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٦٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٩، ح ٤.

(٢) - المصدر نفسه: ج ١٦، ب ٣٣، من أبواب الأطعمة المحرمة، ص ٣٦٦، ح ٩.

(٣) - المصدر نفسه: ص ٣٦٦، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٨

عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ قال: لا بأس بأكلها» (١).

هذه روايات هذه المقام. و الظلف - بكسر الأوّل - كما في القاموس للبقر و الغنم و الطيب و شبهها كالحافر للأنعام الثلاثة، و الخفّ للبعير، و أنت ترى خلوّ الروايات عن الظلف، و ربّما يجعل داخلا- في الحافر المذكور فيها، و القرن شامل بإطلاقه للقرن الظاهر و الداخل، و على هذا فلا يعتدّ بما يقال من أنّه رئى خروج الدم عن القرن الداخل فيدلّ على عدم كونه ممّا ليس فيه روح، فإنّه بعد كونه من المعدودات المنصوصات في الروايات يحكم بطهارتها تعبدا سواء كان واقعا من أفراد ذاك العنوان أم لا، و إن أبيت إلّا عن صدق القرن على الظاهر دون الداخل فيشملة العظم.

ثمّ إنّه لم يذكر المنقار و الظفر و المخلب في شيء من هذه الروايات، و يمكن جعلها داخلة في العظم، و إن كان منصرفا عن ذلك أو شكّ فلا أقلّ من دخولها في عنوان ما ليس فيه روح و حسّ، و إن شكّ في ذلك أيضا أو منع فيمكن إدخالها في الكليّة المستفادة من الرواية الأولى الواردة في الإنفحة من طهارة كلّ ما ليس فيه العرق و العظم و الدم، و لو شكّ في كونها كذلك أيضا فلا أقلّ من كونها شبهة مصداقية لا يمكن التمسك فيها بالعمومات، و هي العمومات الدالّة على نجاسة كلّ جزء من الميتة، و قد خصّصت بكلّ ما ليس فيه روح و كلّ ما لم يشتمل على العظم و الدم و العرق و الأشياء الخاصّة المنصوصة في الروايات.

و أمّا اللبن فقد عرفت الحكم بطهارته في مرسله الصدوق و حسنه أو صحيحه حريز، و لكن في الاستدلال بالأخيرة نظر، وجهه أنّه لا يعلم شمول قوله:

«و إن أخذته منه بعد أن يموت» للبن و اللبأ، بل يحتمل قويا أن يكون مرتبطا

(١) - الوسائل: ج ١٦ ص ٣٦٧، ح ١٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٩

بالصوف و الشعر و نحوهما بقريته قوله: «فاغسله و صلّ فيه».

و يدلّ عليه أيضا صحیحته زرارة المروية عن الفقيه و التهذيب «قال: سألته عن الإنفحة يخرج من الجدى الميت؟ قال: لا بأس به، قلت: اللبن يكون في ضرع الشاة و قد مات؟ قال: لا بأس به، قلت: و الصوف و الشعر و عظام الفيل و الجلد و البيض يخرج من الدجاجة؟ فقال: كلّ هذا لا بأس به» إلّا أنّ في رواية الصدوق قد أسقط لفظ الجلد، و قال في آخره: «كلّ هذا ذكّي لا بأس به»، و قال في الوسائل: حكم الجلد في رواية الشيخ محمول على التقيّة مع احتمال كون إثباته سهوا من بعض النساخ. انتهى «١».

و لكن هنا رواية أخرى تدلّ على الخلاف و هي رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه أنّ عليا سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن؟ فقال عليّ - عليه السلام -: «ذلك الحرام محضا». «٢» و قال في الوسائل: حمله الشيخ على التقيّة، انتهى.

و ربّما يجمع بحمل الروايات الأولى على ما إذا لم يصل جزء من اللبن ظاهر بدن الميت، كما إذا أدخل من الخارج قصب في الضرع و أخرج اللبن من سبيل القصب، و الثاني على ما إذا لاقى الظاهر.

و فيه ما لا يخفى، إذ الروايات الأولى ظاهرة كمال الظهور في الطهارة في صورة وصوله عند الحلب إلى ظاهر الضرع و إلّا كان الحكم لغوا، إذ الإخراج بنحو لم يصل إلى الظاهر بعيد عن المتعارف.

و ربّما يجمع بأنّ مدلول الثانية هو الحرمة و الأولى هو الطهارة، و لا منافاة

(١)- الوسائل: ج ١٦ ص ٣٦٦، ح ١٠.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٣٦٧، ح ١١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٠

بينهما، فإذا وصل جزء منه إلى البدن أو اللباس جاز الصلاة معه و لكن يحرم شربه، و هذا أيضا مخدوش، فإنّ مدلول الأولى عدم البأس و مفاده جواز الشرب.

و ربّما يقال بأنّ الرواية الثانية و إن كانت ضعيفة بوهب، فإنّه من أكذب البرية لكنّها مطابقة للعمومات و القواعد الدالة على نجاسة أجزاء الميتة و رطوباته و فضلاته، و الروايات الأولى و إن كانت مشتملة على الصحيحة الاصطلاحية، لكنّها مخالفة للعمومات، فيطرح هذه الصحيحة فرارا عن مخالفة العمومات و يؤخذ بتلك الضعيفة حفظا للعمومات.

و فيه: أنّ مطابقة العمومات و إن كانت من المرجّحات السندية، و لكنّها إنّما تصير مرجّحة لو لم يكن مثلها أو أزيد منها موجودة في الرواية المخالفة، و هنا يكون المرجّح في روايات الطهارة أزيد، فإنّ هذه مطابقة للعمومات و تلك مخالفة للعامّة، مع أنّه لو سلّم كون هذه موثقة بواسطة بعض القرائن الخارجية، و لكن تلك صحيحة اصطلاحية، فالترجيح مع الروايات الأولى.

ثمّ هل المذكورات يختصّ طهارتها من ميتة مأكول اللحم أو يعمّ ميتة غير المأكول أيضا؟ فنقول: إنّ ما كان من هذه الأشياء غير ذي روح كالصوف و الشعر و الوبر و الظفر و السنّ و المنقار و المخلب و الحافر و الظلف و الريش و نحوها، فلا فرق بين كونها من ميتة المأكول أو غيره الغير النجس العين، و ذلك لعموم التعليل بعدم الروح في رواية الحلبي المتقدّمة، و موردها و إن كان خصوص صوف المأكول بقريته وقوع السؤال عن الصلاة فيه لتوهم وجود المانع من جهه كونه ميتا مع مفروغيته عدمه من غير هذه الجهة، إلّا أنّ تعليل الإمام طهارة الصوف بأنّه لا روح فيه ليس فيه إشعار بالاختصاص بالمأكول، و كذلك الكلام بعينه في التعليل بذلك في رواية

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠١

الطيبالسّة البربرية، فإنّه و إن كان كلام السائل منصرفا إلى صوف المأكول، فإنّ ظاهر قوله: «إنّا نلبس» هو اللبس في جميع الأحوال حتّى حال الصلاة إلّا أنّ التعليل بعدم الروح فيه يفيد العموم.

و أمّا البيضة فظاهر بعض الروايات لاشتمالها على تجويز الأكل أو الأمر به هو الاختصاص بالمأكول، لكن بعضها مطلق، و يمكن

تنزيل المطلق على المقيّد، لكن يمكن أن يقال: إنّ البيضة شيء مستقلّ غير معدود من الأجزاء كالشيء الخارجى الموضوع فى الجوف، غاية الأمر تكوّنها من أجزاء الميتة و رطوباتها، فمقتضى القاعدة أيضا طهارتها من مطلق الميتة، غاية الأمر لزوم غسل ظاهر قشرها لملاقاتها مع الرطوبة لأجزاء الميتة.

و بالجملة فلا نحتاج فى الحكم بطهارة بيضة غير المأكول إلى عموم الأدلّة الخاصّة، فإنّه إنّما هو مع فرض شمول عمومات النجاسة المفروض انتفائه فى المقام. و أمّا الإنفحة فموضوعها مختصّ بالجدى و الحمل و لا موضوع لها فى غيرهما.

بقى الكلام فى اللبن هل هو مختصّ بالمأكول أو يعمّ غيره أيضا؟

فنقول: ليس فى الروايات ما حكم فيه بطهارة لبن الميتة على الإطلاق إلّا مرسلّة الصدوق، و الباقي كحسنة حريز فهو بحسب الصدر. و إن كان مطلقا، لكن ذيلها مقيّد بالشاة و الدابّة، و لفظ الدابّة منصرف إمّا إلى خصوص الفرس أو إلى الأنعام الثلاثة، و على أى حال لا يشمل غير الثلاثة من الحيوانات الغير المأكولة، و يتّضح ذلك غاية الإيضاح بملاحظة قوله- عليه السلام- فى ذيل هذه الرواية:

«فاغسله و صلّ فيه» الدالّ على أنّ محلّ الكلام ميتة المأكول.

و أمّا رواية الحسين بن زرارة فهى على ما نقلها شيخنا المرتضى فى طهارته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٢

و استشهد بها لظهور اللبّن مشتملة على لفظ اللبن بعد السنّ، و عبارتها هكذا: «و أبى يسأله عن السنّ من الميتة و اللبن من الميتة إلخ» و المنقولة منها فى باب الأطعمة المحرّمة من الوسائل خالية عن اللبن و مشتملة على السنّ، كما نقلناها منها، و فى باب النجاسات منها مشتملة على اللبن دون السنّ، فهذا حال هذه الرواية.

و أمّا صحيحة زرارة فموردها لبن الشاة الميتة، و بالجملة ليس فى الأخبار سوى إطلاق المرسلّة، و الظاهر أنّه أيضا محمول على المأكول بقريئة الروايتين، و مقتضى القاعدة فى اللبن أن يكون متنجّسا لو لم يكن نجسا بواسطة كونه غير ذى روح، فإنّه ملاق لأجزاء الميتة، بل الكلام فى جميع رطوبات الميتة كذلك، و ليس فى الأخبار بالنسبة إلى لبن غير المأكول الطاهر العين الميت ما يخرج عن هذه القاعدة.

بقى الكلام فى تعيين معنى الإنفحة التى قد حكم بطهارتها، فقد اختلف اللغويّون فى تفسيره، فعن الجوهريّ حاكيا عن أبى زيد أنّها كرش الجدّى و الحمل ما لم يأكل، فإذا أكل فهى كرش، و عن القاموس أنّها شيء يستخرج من بطن الجدّى الرضيع أصفر يعصر فى صوفة مبتلّة يغلظ كالجبّ، فإذا أكل الجدّى فهى كرش، و تفسير الجوهريّ الإنفحة بالكرش سهو. انتهى. و عن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور، و عن الفيوميّ أنّه حكى عن بعض أنّه لا تكون الإنفحة إلّا لكلّ ذى كرش و هو شيء يستخرج من بطنه أصفر يعصر فى خرقة مبتلّة يغلظ كالجبّ.

و لا تسمّى الإنفحة إلّا و هو رضيع، فإذا رعى قيل: استكرش أى صارت انفتحته كرشا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٣

أقول: الكرش بالفارسيّة «شكنبه» و يقال للإنفحة «شيردان برّه و بزغاله».

ثمّ هذا النزاع و الخلاف بين أهل اللغة يحتمل وجهين، الأوّل: أن يكون نزاعهم فى الموجود فى جوف الجدّى و الحمل أنّه هل هو ليس إلّا اللبن الخالص بدون الوعاء، ثمّ بعد الكبر و صيرورته آكل العلف يستحيل هذا اللبن إلى الكرش؟ أو أنّه من أوّل الأمر يكون اللبن فى جوفه فى جلده هى وعائه؟ ففريق يقول: إنّ الكرش موجود حال الرضاعة أيضا، و آخر يقول: إنّهُ ليس فى تلك الحال إلّا شيئا أصفر و هو اللبن و بعد الكبر يستحيل إلى الكرش.

و الثانى: أن يختلفوا بعد الاتّفاق على أنّه من أوّل الأمر يكون فى الجوف شيئا - أحدهما: اللبن و الآخر: ما هو وعائه- فى إطلاق اللفظ عليه، ففريق يقول: إنّ هذا الوعاء ما دام الحمل و الجدّى يرتضعان يسمّى بالإنفحة، و إذا أكلا العلف فيسمّى حينئذ كرشا، فلا

يطلق الكرش حال الصغر و لا- الإنفحة حال الكبر، فحال هذين اللفظين حال لفظي العجل و البقر حيث إن الأول مخصوص بحال الصغر و لا يصح إطلاقه في حال الكبر، و الثاني بالعكس، فنسب هذا القائل السهو إلى من أطلق في حال الصغر لفظ الكرش، و آخر يقول: إن الكرش يطلق عليه في حال الصغر و الكبر معا و إن كان الإنفحة لا يطلق إلّا في حال الصغر، هذا ما يحتمل من محلّ نزاعهم. و لكن يمكن لنا استفادة أن الإنفحة التي قد حكم بطهارتها في رواية أبي حمزة المشتملة على سؤال قتادة عن أبي جعفر المراد منها هو المجموع من اللبن و ما هو وعائه لا خصوص اللبن فقط- كما احتمله شيخنا المرتضى في طهارته- و أنه غير الكرش، و يستفاد هذا من مجموع السؤال و الجواب و التعليل الواقع في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٤

الجواب.

بيان ذلك: أنه يستفاد أولاً- من السؤال أن الإنفحة هي التي تجعل في الجبن و يصنع الجبن منها، فخرج الكرش، فإنه لا يصنع منه الجبن.

ثم إنّ تعليل الإمام بأنه ليس للإنفحة عرق و لا فيه دم و لا لها عظم لا يلائم إلّا أن تكون الإنفحة عبارة عن مجموع اللبن و الوعاء، إذ لو كان هو نفس اللبن و كان الاستدلال لطهارة نفس اللبن، فهذا التعليل حينئذ ممّا لا يدعن العقل بصدوره من الإمام في مقام إثبات الحكم بطريق الاستدلال دون التعبد لمثل قتادة الذي هو قاضي العامة، إذ هو في الوهن بمكان، و لأجاب قتادة عنه نقضا ببول الميتة و لعبه و سائر رطوباته، فإنها أيضا غير مشتملة على هذه الثلاثة. فلا بد أن يكون المراد بالإنفحة مجموع الوعاء مع ما فيه من اللبن، فإنّ الجبن يصنع من مجموعهما، و يكون الغرض من التعليل الذي ذكره- عليه السلام- بيان انفصال الإنفحة عن الميتة و كونه شيئا مستقلا في جوفها غير معدود من أجزائها أصلا، كما يشهد لذلك تنظيرها بالبيضة، فإنها أيضا كذلك.

و وجه تقريب هذا المطلب بعدم الاشتمال على الأشياء الثلاثة أنه ليس لهذه الإنفحة عرق حتى يتصل بعرق الميت، و لا فيها دم حتى يحصل لها العلاقة بالميتة بواسطة اتصال الدم، و ليس لها عظم حتى تكون العلاقة باتصال العظم، و العلاقة بين شيء مع جسد الميت لا محالة تكون باتصال أحد هذه الثلاثة، و هو فرع وجود أحدها في هذا الشيء، فمع انتفائها جميعا لا علقه و لا اتصال، بل هو مع جسد الميت شيئا غير مرتبطين متجاورين، كما هو الحال في البيضة. و الإنفحة أيضا إمّا مثل البيضة في عدم الاتصال بشيء من بدن الميت، و إمّا أن له اتصال به

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٥

بواسطة جلده رقيقه و علقه ضعيفه تعدّ كالعدم و يكون اتّصاله كلا اتّصال.

و على هذا فيكون علمه الحكم و مناطه في الحقيقة هو بينونة و الانفصال و إنّما ذكر عدم الاشتمال على الثلاثة تقريبا له و لكونه من محققاته، فلا يتعدى منه إلى شيء آخر كان فاقدا للثلاثة و لكن كان اتّصاله بالبدن قويا كما ربّما يدعى ذلك في الكرش.

بل نقول: لا يبتنى استفادة المرام من الرواية على حمل التعليل فيها على هذا المعنى أيضا، بل هو مفيد للمرام و إن لم يعلم أن التعليل يكون على هذا الوجه كما يؤيدّه التنظير بالبيضة، أو يكون على وجه كون الدخّل لنفس عدم وجدان هذه الثلاثة، فالتعليل من هذا الحيث مجمل، و لكن نقول: إنّ التعليل بأى من المعنيين كان لو أتى به لنفس اللبن فهو فاسد قطعاً لوجوده بأى معنى أخذ في البول أيضا، و هذا مناف لكونه- عليه السلام- في مقام الاستدلال دون التعبد، فالمستدلّ له لا بدّ و أن يكون هو المجموع منه و من وعائه.

و أيضا لا يبتنى على إحراز أن ما يجعل في الجبن هو مجموع اللبن و الجلدة، بل يتمّ و إن لم يحرز أنه اللبن فقط أو المجموع، فإنه لو فرض أنه اللبن فقط و الجلدة خارجه. لكن مع ذلك نقول: لا يتمّ إثبات طهارة الإنفحة التي هي اللبن بطريق الاستدلال إلّا مع طهارة الجلدة، إذ لو كانت الجلدة نجسة كان غايه ما يفيد الاستدلال طهارة اللبن من حيث الذات و لم يكن منافيا مع تنجسه بملاقاة الجلدة، فإثبات مطلب الإمام في قبال قتادة مبني على طهارة باطن الجلدة أيضا، و إن قلنا بأنّ ظاهرها بواسطة ملاقاة رطوبات الميتة يتنجس، و

لا بدّ من غسلها حتى يطهر، إذ مع نجاسة الجلدة و عدم منجسيتها، فإذا دار الأمر بين تخصيص

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٦

عموم أنّ كلّ أجزاء الميتة نجس و بين تخصيص عموم أنّ كلّ ما يلاقي النجس نجس، فلا ترجيح بينهما لو قلنا بأنّ أصالة العموم لا يتوقف على إحراز المصادقية فنرجع إلى استصحاب الطهارة الكائنة حال الحياة.

نعم لو قلنا كبعض الأساتيد- قدس سره- بالتوقف، فالحكم هو النجاسة و عدم المنجسية، لأنّ أصالة العموم في عموم النجاسة جارية ابتداء، و أصالة العموم في عموم منجسيته الملاقى محتاج إلى جريان الأصالة الأولى و بعده، فهذا مقطوع التخصيص فافهم، هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ الأمر هكذا و لو قلنا بأنّه يشخص بأصالة العموم حال الموضوع كالحكم مع إحراز الموضوع بعكس النقيض، و ذلك لأنّ الشكّ في كون هذا ملاقياً للنجس مسبّب عن الشكّ في أنّ ذاك نجس أو لا، و نحن إن بنينا على أنّ وجه تقديم السببي على المسببي أنّ التخصيص مقدّم على التخصيص ذلك بالأصول، لأنّ الإمارة في المسبّب أيضا رافع الشكّ في السبب، فيدور الأمر بين التخصيصين فلا ترجيح، و لكنّ الحقّ كما هو المقرّر في محلّه أنّ الوجه هو التقدّم الرتبي للشكّ السببي على المسببي، فلا تعارض في رتبة السبب، فيجرى بلا معارض فيتعين التخصيص في المسبّب. و الحال في الأمانة و إن كان على خلاف الأصل من حيث إنّ الثاني في أطراف العلم الإجمالي يجرى إذا لم يلزم من العمل بالجميع مخالفة عمليّة، و ليس هكذا الأمانة، فيسقط في أطراف العلم و إن لم يلزم مخالفة عمليّة لنفس العلم الإجمالي، فإنّ المرجح هنا هو بناء العقلاء حيث يقدّمون الأصل في السبب على المسبّب. و تمام هذا الكلام جار في ما تقدّم من ملاقى النجاسة الباطنية من مثل مقدّم الأنف و الفم، فالمتعين في كلتا المسألتين الحكم بنجاسة الجلدة و الدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٧

الباطني مثلا، فيقتصر في خلاف القاعدة على الملاقى الباطني كماء الفم، فالملاقى الخارجى للدم في الفم، بل الباطني أيضا كماء الأنف المار على قطعة الدم اليابسة الموجودة في مقدّم الأنف، مثلا محكوم بالنجاسة على القاعدة، لكن هذا مبني على ثبوت الدليل على نجاسة الدم في الباطن، و الإنصاف عدم دليل يفيد الكليّة في باب نجاسة الدم سوى إطلاق معاهد الإجماع، و هي غير شاملة للدم الباطني فلاحظ، و في الإنفحة نلتزم بأنّ اللبن طاهر على خلاف قاعدة أنّ ملاق النجس نجس، فافهم.

[في حكم فأرة المسك المبانة من الحي]

«مسألة ٢: فأرة المسك المبانة من الحيّ طاهرة على الأقوى و إن كان الأحوط الاجتناب عنها، نعم لا إشكال في طهارة ما فيها من المسك، و أمّا المبانة من الميت، ففيها إشكال و كذا في مسكها، نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها و لو لم يعلم أنّها مبانة من الحيّ أو الميت».

قسم من الفأرة و مسكها طاهر على القواعد و هو ما أخذ من المذكى بعد خروج الدم المسفوح، أمّا الفأرة فواضح، و أمّا المسك فإن قلنا إنّ استحلال صورته الدميّة إلى صورة أخرى فواضح أيضا، و إن قلنا ببقاء دمّيته بعد الانجماد أيضا، فإنّه من الدم المتخلف و هو طاهر، و أمّا سائر الأقسام يعنى ما علم كونه منها أعنى المبانة من الحيّ و من الميت فمقتضى القواعد نجاستهما، فإنّ الأوّل جزء مبان من الحيّ و الثاني جزء مبان من الميت، فيشملهما عموم دليل نجاستهما.

و لكن قد يتمسك لطهارة هذين القسمين أيضا بإطلاق رواية على بن جعفر عن أخيه- عليه السلام- «قال: سألت عن فأرة المسك تكون مع من يصلّى و هي في جيبه أو ثيابه؟ فقال: لا بأس بذلك» (١) و توهم أنّ مورده المأخوذ من المسلم- فإنّه

(١)- الوسائل: ج ٣، ب ٤١، من أبواب لباس المصلّى، ص ٣١٤، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٨

لا- إشكال في طهارته إذا شك فيه أنه من المذكي أو غيره- مدفوع بأنه خلاف ظاهر الرواية، فإنها ظاهرة في الحكم الواقعي دون الظاهري.

نعم قد يחדش فيها بأنها لا تدل على الطهارة في غير المذكي، إذ لعل القسمين كانا نجسين، والحكم بعدم البأس كان لأجل جواز حمل النجس في الصلاة، ولا يرد أنه لزم على هذا التقدير التنبيه على عدم وصول اليد أو الثوب إليها برطوبة، فإنه ليس في مقام البيان إلا من حيث مانعية النجاسة عن الصلاة وعدمها مع قطع النظر عن حكم آخر.

ولكن يجاب بأنه- وإن قلنا بجواز حمل النجس في الصلاة- دال على الطهارة فإن حمل الميتة في الصلاة غير جائز بلا إشكال، لموتقة ابن بكير حيث قيد فيها جواز الصلاة في أجزاء مأكول اللحم بكونه مذكي، فمفهومه أنه لو كان ميتة لا- يجوز الصلاة في أجزائه، وحملوا لفظ «فيه» على الأعم من اللباس والمحمول بقريته ذكر البول والروث وهما لا يمكن إلا فرض محمولتيهما. وبالجملة فأرة المسك إذا كانت من غير المذكي فهو ميتة، ومقتضى هذا الخبر جواز الصلاة معها، ومقتضى الموتقة عدم جواز الصلاة مع حمل الميتة، فقضية الجمع هو حمل الحكم بعدم البأس على الطهارة، وعدم كونها ولو أخذت من الميتة والحي ميتة، فيدل على طهارة كلا القسمين.

ولكن يشكل الحكم مع ملاحظة التقييد بالتذكية الواقع في مكاتبة عبد الله بن جعفر «قال: كتبت إليه يعني أبا محمد- عليه السلام- يجوز للرجل أن يصلّى و معه فأرة المسك؟ فكتب: لا- بأس به إذا كان ذكياً» (١)، فإنها مقيدة لإطلاق الأولى بصورة الأخذ من المذكي، بناء على جعل الذكاه المنتسبة في المكاتبة إلى نفس الفأرة،

(١)- الوسائل ج ٣، ب ٤١، من أبواب لباس المصلّي، ص ٣١٥، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٩

بمعنى ذكائها باعتبار تذكية الحيوان.

وعلى هذا فيكون الخارج عن الإطلاق القسمين الآخرين جميعاً، ويكون الباقي خصوص المأخوذ من الطبي المذكي. ويحتمل أن يكون الذكاه فيها بمعنى ذكاه الفأرة باعتبار نفسها، بأن كانت نفسها ذكياً ولو لم يكن الطبي ذكياً، فتكون الفأرة على هذا من الأجزاء التي لا يؤثر الموت فيها، ويكون من الميت ذكياً، فيكون إطلاق الذكاه هنا نظير إطلاقها في قوله- عليه السلام- في المرسله المتقدمه: «عشرة أجزاء من الميتة ذكياً» نعم يستفاد من قوله: «إذا كان ذكياً» أن للفأرة حالة ليست فيها بوصف الذكاه، وإلا كان الاشتراط لغواً، فمن المحتمل أن تكون حالة ذكاتها كونها من المذكي أو من الحي، لكن مع صيرورتها بحيث تنفصل بنفسها من دون حاجة إلى القطع، وتكون حالة عدم اتصافها بالذكاه حالة أخذها من الميت أو من الحي بقوة، بحيث لو لا القطع بقوة لم ينقطع بنفسها.

وبالجملة يفرق بين هاتين الحالتين، ففي الأولى يكون أجنبياً عن أجزاء الطبي وكالشيء الخارجى وإن كان في السابق من أجزائه، نظير البيضة في الدجاجة، فإنها كانت من الأول من أجزائها، ولكن صارت بعد صيرورتها بيضة كالشيء الأجنبي منها الموضوع في بطنها، وكالدود المدفوع من بطن الإنسان، وأما في الثانية فهي لشدة اتصالها ببدن الطبي يعد من أجزائه، فلهذا يكون المقطوع منه من الحي أو الميت جزءاً مباناً من الحي والميت.

وعلى هذا فقيده الذكاه في المكاتبة مجمل مردد مفهوماً بين الأقل والأكثر، وبناء المشهور في مثله الرجوع فيما سوى القدر المتيقن- وهو الزائد المشكوك- إلى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٠

عموم العام و إطلاق المطلق، فيكون في المقام فرد متيقن الدخول بمقتضى المطلق و المقيّد معاً، و هو المبان من الظبي المذكى، و فرد متيقن الخروج لكون القيد نصياً فيه، و هو المبان من الحيّ بقوة أو من الميت، و فرد مشكوك الدخول و الخروج للشك في مفهوم القيد، و هو المأخوذ من الحيّ مع انفصاله عنه بنفسه بدون حاجة إلى قاطع بقوة، ففي هذا الفرد نرجع إلى إطلاق الرواية الأولى بناء على مذهب المشهور، من كون المطلق في غير المتيقن من القيد المنفصل المجمل حجّة، و عدم سراية الإجمال من المقيّد إليه. نعم على ما انتصرناه و حقّقناه في الأصول: من كون القيد المنفصل كالمتمّصل في سراية إجماله إلى المطلق، لا بدّ من الاقتصار في ثبوت الحكم على الفرد المتيقن الدخول، و هو المأخوذ من المذكى على عكس الأوّل، فإنّه عليه يجب الاقتصار في الإخراج على الفرد المتيقن الخروج، و هو المقطوع من الحيّ بقوة أو من الميت.

و محصّل الكلام في المبان عن الظبي الحيّ بانفصاله في نفسه لا بقاطع: أنّ التكلم فيه تارة يكون على القواعد، و أخرى بالنظر إلى التبعّد. أمّا على القواعد ففأرته نجسة لعمومات نجاسة الجزء المبان من الحيّ و كونه ميتة، و لا يشكل بأنّه و إن كان جزء لكن لا تحلّه الحياة و لهذا يكون طاهراً على القاعدة، فإنّه جلد و الجلد يكون ذا روح، و أمّا ما في الفأرة من المسك فإن كان دماً و لم يتبدّل صورته النوعية الدميّة، و يقال له عرفاً إنّ دم منجمد فمقتضى القاعدة نجاسته أيضاً. و أمّا إن كان متبدّلاً و زال عنه اسم الدم و يطلق عليه اسم المسك، فحينئذ تارة نتكلم من حيث واقعه، و أخرى من حيث الشك فيه، أمّا من حيث واقعه:

فإن كان حين انفصال من الظبي جامعا لوصفين أحدهما المسكية و الآخر الجفاف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١١

فمقتضى القاعدة طهارته، و أمّا استصحاب نجاسته الثابتة حال كونه دماً فمورود لدليل طهارة المسك، و أمّا ملاقاته في حال المسكية للجزء الميتة، أعنى: الفأرة، فغير مؤثّرة لجفافه.

و إن لم يكن واجدا لهذين القيدين: و ذلك إمّا بأن لا يكون مسكيتته حاصله من حين انفصاله، بل كان عند الانفصال دماً جافاً فصار بعده مسكاً، فحكم هذا مع كونه مجرّد فرض و لا- واقع له ظاهراً- فإنّ المسكية و إن كان يمكن حصولها بعد السقوط في حال الانفصال لكنّ الجفاف لا- ينفك عنها- أنّه ظاهر و هو واضح، و إمّا بأن لا يكون جفافه حاصلًا حين كان منفصل، بل كان في هذا الحين مسكاً رطباً، ثمّ صار بعد ذلك جافاً و هذا حكمه النجاسة، فإنّه قد لاقى في حال مسكيتته مع الجزء الميتة في الخارج مع الرطوبة.

و إمّا بأن لا- يكون وصف مسكيتته في ذلك الحين حاصلًا و لا وصف جفافه، بل كان دماً رطباً، ثمّ صار بالتدريج جافاً و حصل له اسم المسكية مقارنة لزمان حصول الجفاف. و هذا أيضاً و إن كان فرضاً بعيداً لكن حكمه الطهارة، و أمّا النجاسة الذاتية الثابتة له حال كونه دماً فغير مضرة، فإنّه ليس بدم بالفعل حتّى يشمل دليله.

و أمّا الاستصحاب، فمورود لدليل طهارة العنوان المستحال إليه و هو المسك، و أمّا استصحاب النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة الفأرة فغير مثمر أيضاً، فإنّ المفروض كونه حال الرطوبة و الميعان دماً، و هو لكونه نجس العين لا تتأثر بملاقاة النجاسة، و إن كان لو تأثر كما في الخشب المتنجس الذي صار فحماً، كان الاستصحاب جارياً، فإنّ دليل طهارة المستحال إليه لا يدلّ إلّا على طهارته ذاتاً، و الاستصحاب لا يثبت إلّا نجاسته عرضاً و هما غير متنافيين، و قد مرّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٢

تفصيل ذلك عند البحث عن الاستحالة فراجع، هذا هو الكلام بحسب الواقع.

أمّا بحسب حال الشك، بأن كان المسكية معلومة بالفعل مع الجفاف، و لكن لم يعلم أنّهما كانا ثابتين إلى زمان الانفصال حتّى يكون المسك طاهراً، أو أنّ المسكية كانت ثابتة إلى ذاك الحين، و لكن الجفاف حصل بعده، بعد ما كانت الرطوبة ثابتة فيه حتّى يكون

نجسا، و ذلك بأن علم على تقدير بقاء الرطوبة حال السقوط، بتحقق فصل بين كونه دما و بين طرؤ الجفاف بزمان كان فيه مع الميعان خارجا عن اسم الدم و عارضا عليه عنوان المسك.

و دعوى العلم بأنه ما دام مائعا دم، فإذا زال ميعانه و طرأ عليه الجفاف يصير مسكا، و ليس في أحد أزمنه ميعانه واجدا لعنوان آخر غير الدم، بل لا- ينفك ميعانه عن صدق الدم، كما لا ينفك جفاه عن صدق المسك، و إذن فتصير طهارته مقطوعة لاستحاله إلى المسك مع عدم ملاقاته المسك مع الفأرة رطبا، مدفوعة:

بأنه من البعيد أن لا يطلق عليه ما دام بقى من ميعانه شيء، اسم المسك، ثم إذا ارتفعت رطوبته حصل له عنوان المسك دفعة. فالإنصاف أنه مع عدم إحراز الجفاف عند الانفصال و احتمال الميعان عنده، هو القطع بتحقق فصل بين حاله كونه دما و بين طرؤ الجفاف بعروض حالة المسكية، فإنه بالتدرج يصير مسكا لا دفعة، و لازم هذا أن يكون في بعض أوقات كونه رطبا قليل الرطوبة صادقا عليه اسم المسك.

و إذن فيمكن جمع الرطوبة مع المسكية و إن كان لا- يمكن جمع الجفاف مع صدق اسم الدم، بل هو لا- ينفك عن صدق اسم المسك.

و من هنا لا يشكل بأن هنا حادثين، أحدهما: المسكية و الآخر: الجفاف، فإنه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٣

كان في السابق دما رطبا ثم حدث له المسكية و الجفاف، فيحتمل على تقدير بقاء الرطوبة و صدق اسم الدم حال السقوط من الطبى أن تكون المسكية حدثت سابقه على الجفاف، و أن يكون الجفاف حدث سابقا على المسكية، فهما من قبيل الحادثين المجهول تاريخهما، و أصلاهما متعارضان، فإنه على ما ذكرنا من عدم صدق الدم مع الجفاف يتعين على التقدير المذكور حدوث المسكية سابقا على الجفاف، من دون احتمال العكس.

و كيف كان فلو علم الجفاف حال السقوط فلا إشكال في الطهارة، و كذلك لو احتمل الرطوبة في تلك الحال و علم على تقديرها بعدم فصل بين صدق الدم و عروض الجفاف، فحينئذ أيضا لا إشكال في الطهارة، و إنما الكلام و الإشكال على ما هو الحاصل للغالب من الشك في المرحلة الأولى، يعنى يحتمل أن يكون حال السقوط مائعا، و العلم بتحقق الفصل بين صدق الدم و عروض الجفاف بزمان يصدق عليه المسك مع ميعانه.

فقد يقال: إن الشك حينئذ راجع إلى تحقق موضوع التنجس و عدمه، أعنى:

ملاقاته بعد السقوط في حال ميعانه، و زوال اسم الدم عنه، و طرؤ عنوان المسك عليه للفأرة التي قلنا بكونها نجسة بعد الإبانة، لكونها من أفراد ما بيان من الحي، فالأصل يقتضى عدم تحقق هذه الملاقاة بهذه الكيفية الخاصة.

و لكن فيه أن الشك في تحقق هذا الموضوع الخاص منشأ الشك في بقاء الرطوبة و الميعان حال السقوط، إذ قد عرفت أنه على هذا التقدير يكون مسكيته في بعض أوقات رطوبته مسلمة، و دعوى القطع بعدم تحقق المسكية إلا بعد تحقق الجفاف قد عرفت ما فيه، و الملاقاة أيضا معلومة بالوجدان، فإنه واقع في جوف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٤

الفأرة و هي وعاء له، فلا محالة يكون ملاقيا لها.

و إذن فاستصحاب الرطوبة الثابتة له حال الاتصال حاكم على أصالة عدم تحقق الموضوع الخاص، و ليس هذا الأصل مثبتا، و إن قلنا بكونه كذلك في عكس ما نحن فيه: و هو ما إذا لاقى جسم طاهر لجسم نجس و شك في رطوبة هذا الجسم النجس حال الملاقاة مع تيقن ثبوتها سابقا، فإن استصحاب الرطوبة في الملاقي- بالفتح- بضميمة الملاقاة المعلومة بالوجدان لا يكون موضوعا للنجاسة، بل الموضوع هما مع شيء آخر و هو وصول جزء من رطوبة الجسم النجس إلى الجسم الطاهر، فلا بد بعد ثبوت الملاقاة بالوجدان و

ثبوت الرطوبة بالاستصحاب من الحكم بأن رطوبة هذا النجس وصلت إلى هذا الطاهر، ثم الحكم بتأثر الطاهر وتنجسه، وكون هذا الأصل من الأصل المثبت الممنوع مبنّى على كون هذه الواسطة من الوسائط الجليّة المعدودة عند العرف واسطة، و أما لو لم يكن محسوبا من الوسائط لكونه خفيا فليس من الأصول المثبتة الممنوعة.

و هذا بخلاف ما نحن فيه و هو ما إذا لاقى مائع طاهر مع جسم نجس، كماء لاقى يد الكافر، أو المسك المائع الملقى للفأرة الميتة، فإنه لا يحتاج في نجاسة هذا المائع إلى مزيد من ميعانه مع ملاقاته لذاك الجسم النجس، و لا يحتاج إلى انتقال جزء من هذا الجسم إلى المائع، فاستصحاب الرطوبة في الملقى - بالكسر - مع ثبوت الملاقاة بالوجدان كاف في الحكم بالنجاسة، من دون حاجة إلى شيء آخر، فلا يكون هذا الأصل مثبتا و إن قلنا بمشبيته في العكس.

و قد ظهر بما ذكرنا ما في طهارة شيخنا المرتضى - قدس سره - في هذا المقام: من الحكم بتعارض الأصلين أعني: أصالة عدم الملاقاة حال الرطوبة مع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٥

أصالة بقاء الرطوبة حال الملاقاة، فإنك عرفت أن الأصل الثاني حاكم على الأصل الأول، لكون الشك في الأول ناشئا عن الشك في الثاني، فملخص الكلام بناء على القاعدة في المنفصل من الحي كونه الفأرة نجسة مطلقا و كون المسك فيها أيضا نجسا في صورة الشك بمقتضى الاستصحاب.

محصل الكلام في الفأرة، أنه يحتاج نجاسته إلى ثلاث مقدمات، جزئيته من الحيوان، بقاء جزئيته إلى حين الانفصال، و كونه ممّا تحلّه الحياة، أما الأول و الثالث فواضح اعتبارهما، و أما الثاني، فلأنّ العنوان في أجزاء الحي هو ما كان مبانا منه، و هذا العنوان لا يصدق إلّا على الانفصال في حال الجزئية، فلو سلب عنه الجزئية و حصل له الاستقلال كما في البيضة فلا يطلق على انفصاليه الإبانة و القطع، فمع القطع بهذه الأمور لا- شبهة في النجاسة، سواء من الميت أم الحي، و أمّا مع الشك في أصل الجزئية، بأن كان من أول الأمر شيئا مستقلا، فلا شبهة في الطهارة مطلقا، كما أنه لو علم الجزئية و شك في كونه ممّا تحلّه الحياة أيضا لا شبهة في طهارته مطلقا.

نعم لو علم بكونه جزءا في الأصل، و كونه ممّا تحلّه الحياة، و لكن شك في بقاء جزئيته حال الانفصال، حتى يصدق على انفصاليه عنوان القطع و الإبانة، فلا- أصل يفيد نجاسته سوى أصالة بقاء الجزئية، و هو مثبت بالنسبة إلى إثبات هذا العنوان، فالجاري حينئذ أصالة عدم حدوث ما هو السبب للنجاسة، و هو الإبانة في حال الاتصال، فيحكم بالطهارة على هذا في ما ينفصل من الحي، و أما في ما ينفصل عن الميت ففي هذا الفرض لا محيص عن النجاسة، و ذلك لجريان استصحاب الجزئية في حال الانفصال فيه بلا إشكال، إذ لا يحتاج في الميت الحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٦

بالنجاسة إلى سوى الجزئية و هو محرز بالأصل بالفرض، هذا في الفأرة.

أما المسك فالقريب أن يكون مستحيلا عن الصورة الدميّة كما في اللبن، و على هذا فلا شبهة في طهارته مطلقا. نعم لو علم ببقاء دميتته إلى الحال أو شك، حيث يجرى استصحاب الصورة في المادّة فيكون طاهرا أيضا لو شك في كونه من بدن الطبي، لاحتمال أن يكون حادثا في نفس الفأرة. و الذي ثبت نجاسته هو الدم المسفوح الجارى في بدن الحيوان، لا مطلق الدم المتكوّن في جوفه و لو في شيء مستقل متّصل به، كما في الدم في البيض.

نعم، لو علم أنه دم يجتمع من بدن الطبي في الفأرة، فلا شبهة فيما كان منفصلا عن المذكور، لأنه من جملة الدم المتخلف. نعم، يبقى الكلام فيما ينفصل عن الحي أو الميتة و مقتضى القاعدة نجاستهما، إلّا أن الإجماع دلّ على الطهارة، و القدر المتيقّن منه خصوص ما انفصل عن الحي، فيبقى ما انفصل عن الميت تحت القواعد.

و إذن فالحكم بالطهارة في كلّ من الفأرة و المسك مطلقا قريب، لتوقف نجاستهما على ما عرفت من العلم بأشياء، و أنّي لأحد بإثباته

و خصوصا مع ضميمة يد المسلم فى خصوص ما يتعاطاه المسلمون، فافهم.

و أما الكلام بملاحظة الدليل الخاص المخرج عن القاعدة: فاعلم أنه ادعى شيخنا المرتضى - قدس سره - فى طهارته الإجماع على طهارة المسك فى هذا القسم، أعنى: ما ينفصل بنفسه عن الطيبى فى حال الحياة دون فأرته كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٤١٧

أقول: مقتضى القطع بطهارة المسك فى هذا القسم هو طهارة فأرته بقاعدة الطهارة.

بيان: أنه بعد القطع بطهارة المسك يدور الأمر بين مخالفة إحدى القواعد و التصرف فيها. نعم، على تقدير كون الصورة الدميية باقية يتعين التخصيص فى دليل نجاسة الدم، كما أنه على تقدير التبدل بالمسكية و العلم بأن المسكية لا يتحقق إلا بعد الجفاف، فلا تخصيص فى قاعدة أصلا.

و أما لو علم بالمسكية و احتمال رطوبته سابقا مع الملاقاة الخارجية، فالحكم بطهارة المسك لا بد و أن يكون إما تخصيصا فى دليل الاستصحاب، و إما تخصيصا فى دليل تأثر الملقى للنجس مع الرطوبة، و أما فى دليل نجاسة الجزء المبان عن الحي، و كونه ميتة، فإن طهارة المسك إما ناشئة عن طهارة أصل الفأرة، فيكون تخصيصا فى دليل نجاسة الجزء المبان عن الحي، و إما ناشئة من عدم تأثير ملاقاة الفأرة فى هذا المسك الثابت الرطوبة بالاستصحاب، و هذا تخصيص فى دليل نجاسة ملقى النجس دون الدليلين الآخرين، و إما ناشئة عن عدم جريان استصحاب الرطوبة، و هذا تخصيص فى دليل الاستصحاب دون الآخرين، و حيث لا معين فى البين يعين التخصيص فى أحد هذه الثلاثة معينة، صارت جميع الأدلة الثلاثة مجملة، و قد كان من جملتها دليل نجاسة الجزء المبان من الحي، فلا يمكن التمسك به لإجماله على نجاسة الفأرة، و بعد عدم إمكان هذا لا مانع من التشبث فى طهارة الفأرة بقاعدة الطهارة.

فتحقق أنه لو ثبت الإجماع المذكور، و تحقق استحالة الدم بالمسك فعلا، و شك فى الرطوبة حال الملاقاة الخارجية، مع العلم بأن المسكية يجتمع على هذا

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٤١٨

التقدير مع الرطوبة، كما ادعينا أن هذا الشك هو الحاصل لغالب الناس، فحينئذ يكون المسك المبان عن الحي طاهرا، و كذا فأرته بقضية طهارته.

ثم إن هنا دعوى صدرت من صاحب الجواهر، و هى: أن الغالب المتداول من أفراد المسك هو هذا القسم، أعنى: ما ينفصل عن الطيبى حال الحياة و يأخذه الناس من وجه الأرض، و أما المأخوذ من الطيبى بعد اصطياده و تذكيته، فهو فرد نادر قل أن يتفق، فلو كانت هذه الدعوى صحيحة، كما لا تبعد، تكون مفيدة لإثبات المطلب بالأخبار.

أما أخبار استحباب التطيب بالمسك، فلا يصغى حينئذ إلى إشكال أنها واردة مورد حكم آخر، فلا إطلاق لها يشمل المسك المبان عن الحي، لعدم كونها فى مقام البيان من حيث حكم المسك، و ذلك لأن القدر المتيقن منها حينئذ هذا الفرد المتعارف، فيكون دليلا على طهارته.

و أما الخبران المتقدمان الواردان فى باب الصلاة، فالقيد الواقع فى أحدهما و إن كان مجملا، لكن تقييد المطلق منهما بقيد الذكى على معنى كون الطيبى ذكيا يوجب التقييد المستبشع فى ذلك المطلق، لكونه تقييدا بفرد نادر، و كون المطلق ظاهرا فى الفرد المتعارف، بل نقول: إن ظهور المطلق فى الفرد المتعارف، و هو ما يسقط بنفسه عن الحي يوجب رفع الإجمال عن القيد أيضا، فيحمل بقربنته على المعنى الأعم من تذكىة نفس الطيبى و من تذكىة الفأرة الحاصلة بسقوطها بنفسها عن الحي، و بعبارة أخرى، بصيرورتها بنحو يعد خارجا عن الطيبى و شيئا مستقلا لقله علاقته بحيث يسقط بأدنى حركة.

مسألة ٦: «ما يؤخذ من يد المسلم، من اللحم، أو الشحم، أو الجلد محكوم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٩

بالطهارة و إن لم يعلم تذكيتة، وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه أثر الاستعمال، لكنّ الأحوط الاجتناب». المشهور على أنّ اللحم والشحم إذا شكّ في كونهما من المذكي أو غيره محكومان بالحرمة والنجاسة، وأنّ الجلد لو شكّ في كونه من المذكي محكوم بالنجاسة، استنادا في الكلّ إلى أصالة عدم التذكية، إلّا أن يكون كلّ من هذه الثلاثة مأخوذا من يد المسلم و إن كان في غير السوق، أو مأخوذا من سوق المسلمين و إن كان من يد مجهول الحال، أو كائنا في أرض المسلمين و بلادهم مع ثبوت أثر الاستعمال عليه، كالفراء المستعمل المطروح فيها، و كالسفرة المطروحة فيها المشتملة على اللحم مع كون بعضه مأكولا، فإنّ في هذه الصور الثلاث يكون اللحم والشحم محكومين بالحليّة و الطهارة، و الجلد محكوما بالطهارة. هذا ما قالوا.

أقول: قبل الرجوع إلى الأخبار و ملاحظة ما يستفاد منها يكون هنا احتمالان:

الأول: أن يكون الشارع قد ألغى أصالة عدم التذكية في جميع الجلود و الشحوم و اللحوم المشكوكة، و جعل الأصل فيها هو الحليّة و الطهارة ما دام الشكّ في التذكية باقيا و لم يحصل العلم بكونها من الميتة، ثمّ جعل اليد و السوق و الأرض مع أثر الاستعمال أمارات التذكية.

و الثاني: أن يكون قد جعل هذه الثلاثة أمارات على التذكية، مع محفوظة أصالة عدم التذكية في غير موردها.

فعلى الأول يكون هنا شيان للحكم بالحليّة و الطهارة.

أحدهما: الشكّ في المأخوذية من المذكي و الميتة، فجعل الأصل فيه الحليّة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٠

و الطهارة إلى أن يعلم الأخذ من الميتة.

و الثاني: ثبوت أحد هذه الثلاثة، فجعلها أمارات على التذكية، فالحكم بالطهارة و الحليّة في موارد يكون لأجل وجود الأماره على التذكية، و في موارد عدمها يكون بالأصل.

و أما على الاحتمال الثاني: فالسبب للحليّة و الطهارة منحصر في هذه الأمارات، ثمّ على الاحتمال الثاني يقع الكلام في كيفية أماريّة هذه الثلاثة، فإنّه يحتمل أن يكون كلّ من اليد و السوق و الأرض، مع أثر الاستعمال أماره مستقلة في عرض الآخر، و يحتمل أن تكون الأماره على التذكية هي خصوص اليد، و يكون السوق و الأرض أمارتين على اليد، و يكون اعتبارهما لا من جهة نفسيهما، بل من جهة كاشفيتهما و أماريتهما على اليد.

أمّا الأرض فواضح أنّها مع كونها لأهل الإسلام و ثبوت أثر الاستعمال على المطروح فيها، تكون أماره على جريان يد المسلم على المطروح.

و أمّا السوق، فلكونه سوق المسلمين يكون غالب أهله من المسلمين، فلو أخذ شيء من الثلاثة من واحد من أهله مجهول الحال فالظنّ يلحقه بالأعمّ الأغلب.

و من هنا يعلم: أنّه على هذا يكون ذكر السوق من باب التمثيل، و إلّا فالمناط هو الغلبة، و اختصاصه بالذكر دون بلاد المسلمين أنّه موضع البيع و الشراء، و أخذ الأشياء المذكورة و تعاطيها بأيدي الناس غالبا.

و تظهر الثمرة بين هذين الاحتمالين في مورد ثبوت السوق و الأرض مع العلم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢١

بعدم جريان يد المسلم، كما لو أخذ في السوق من يد الكافر مع عدم العلم بسبق يد المسلم، أو العلم بعدم سبق يده و كون المأخوذ من صنع الكافر، فعلى اعتبار السوق من حيث نفسه يحكم بالطهارة، و على اعتباره من حيث الكشف و الأماريّة عن اليد فلا اعتبار به

هنا.

ثم بعد ثبوت الأمارية على التذكية ليد المسلم يقع الكلام في أن يد الكافر هل هي أماره على عدم التذكية؟ ففي مورد جريان يد المسلم و الكافر يقع التعارض بين الأمارتين أو لا؟ فالمعتبر جريان يد مسلم من بين الأيدي على المأخوذ و إن كان فعلا مأخوذا من يد الكافر.

إذا عرفت ما ذكرنا فهل المستفاد من الأخبار هو إلغاء أصالة عدم التذكية في اللحوم و الشحوم و الجلود و جعل الأصل فيها ما دام الشك هو الحلية و الطهارة، مع جعل الثلاثة أمارات على التذكية كما نسب إلى جماعة، أو أن أصالة عدم التذكية محفوظة، و لكن الشارع جعل اليد و السوق و الأرض أمارات على التذكية؟ لا مورد معها لأصالة عدمها كما زعمه المشهور.

فقول: منشأ توهم الثانى وجود أخبار مطلقة يستفاد منها بإطلاقها أن الحكم بالطهارة و الحلية ما لم يعلم عدم التذكية قاعده كلية جارية في جميع الموارد مع وجود أخبار أخر قد علق فيها الحكم بالطهارة و الحلية إلى هذه الثلاثة على نحو القضية الشرطية الظاهرة في استناد الجزاء إلى الشرط، و كون الشرط علة منحصرة للجزاء، القاضى بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فحكموا بتقييد المطلقات الحاكمة بالطهارة و الحلية من غير تعليق لهما على شرط غير الشك بصورة ثبوت هذه الثلاثة بواسطة مفهوم الأخبار الثانية الحاكم بانتفاء الحلية و الطهارة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٢

عند انتفاء اليد و السوق و الأرض.

و الحق إمكان الأخذ بإطلاق الطائفة الأولى، مع الأخذ بالاشتراط الواقع في الطائفة الثانية، بحمل الطائفة الأولى على سبب الشك في التذكية و عدمها للحكم بالطهارة و الحلية. و حمل الطائفة الثانية على أمارية اليد و السوق و الأرض على التذكية، و وجه الاستناد إليها مع ثبوتها دون الأصل أن الأصل لا مورد له مع وجود الأماره، فلا محالة يكون استناد الحكم إلى الأماره، و إذن فلا منافاه بين هذا الاستناد و ذاك الإطلاق.

و محصل ما ذكرنا أن القضية الشرطية هنا لا تفيد مزيد من الاستناد من دون ثبوت المفهوم لها، و الشاهد على المدعى هو الحكم في بعض الأخبار بتعليق طهارة الثوب على كونه مأخوذا من يد المسلم، مع أن ظاهر الثوب كونه مأخوذا من القطن أو الكتان أو الصوف الغير المحكوم بكونه ميتة، لكونه مميا لا تحله الحياة، و كونه متخذاً من جلد الحيوان قليل نادر في غير الفراء المنصرف عنه لفظ الثوب، مع أن المسلم في باب الطهارة و النجاسة هو الحكم بطهارة ما يؤخذ من الكافر، بل كل مشكوك الطهارة حتى يعلم النجاسة. فالمتعين في هذا الخبر هو الحمل على ما ذكرنا: من كون اليد أماره على الطهارة، مع أنه لو لم يكن موجودا لكفى الشك في الحكم بالطهارة، لكن المقصود أن اليد إذا كان موجودا فاستناد الحكم يكون إليه دون الشك، لأن اليد هو الأماره و الأماره مقدمه على الشك.

و تفصيل الكلام: أنه لا إشكال في كون التذكية في الحيوان المأكول موضوعا للحلية كما في الآية، و للطهارة كما في الأخبار، و لا إشكال أيضا أن التذكية وجدانيا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٣

كان أم عبارة عن الأفعال الخارجية، فالشبهة الموضوعية فيها يكون الأصل فيها هو عدم التذكية، و هذا الأصل مقدم على قاعدتي الطهارة و الحلية من جهتين، الأولى:

أن هذا الأصل هو الاستصحاب و هو مقدم على القاعدة، الثانية: كون الشك في الطهارة و الحلية ناشئا عن الشك في التذكية، و الأصل في السبب مقدم على الأصل في المسبب فالحوم و الشحوم و الجلود المشكوكه من حيث التذكية و عدمها بالشبهة الموضوعية لا إشكال في أن الأصل الأولى فيها هو أصالة عدم التذكية و بها يثبت الحرمة و النجاسة.

إلّا أنّ الكلام في أنّ اليد و السوق و الأرض هل هي أمارات على التذكية مع كون أصالة عدم التذكية في غير موردها محفوظة، فيكون الأصل عدم التذكية إلى أن يعلم التذكية، أو يقوم طريق معتبر عليها، و هذه الثلاثة من الطريق المعبر، أو أنّ أصالة عدم التذكية صارت ملغاة في اللحوم و الشحوم و الجلود المشكوكه و صار الأصل الثانوي يعنى القاعدة المستنبطة من الأخبار المجعولة في موضوع الشكّ في خصوص هذه الثلاثة هو التذكية، و يكون يد المسلم و سوقه أمارتين على التذكية.

فنقول: هنا ثلاث طوائف من الأخبار: الأولى: المطلقات التي يستفاد منها أنّ المعيار في باب الجلود و اللحوم و الشحوم هو عدم العلم بالميتة، و لا يلزم الفحص عند الشكّ عن الموضوع و هو التذكية، بل الناس في سعة حتى يعلموا أنّها من الميتة.

و الثانية: ما يكون موردها السوق، و لا إشكال أنّه لو لم يكن إلّا هاتان الطائفتان لم يوجب الثانية بمجرد خصوصية المورد تقييدا في المطلقات الأول أصلا، و هذا واضح.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٤

و الثالثة: ما قد علّق فيها الحكم بعدم البأس بأرض المسلمين، و أنّ الغالب عليها أهل الإسلام بنحو القضية الشرطية، فمفاد هذه و مفهومها نفى عدم البأس عند عدم الأمانة، فتكون منافية مع إطلاق المطلقات.

فنقول: يمكن جمع هذه الطائفة مع الطائفة الأولى بنحوين:

الأول: بنحو حمل المطلق على المقيّد بأن يقال: إنّ الأخبار المطلقة و إن لم يذكر فيها اسم تلك الأمارات، و لكن لما كان الغالب اشتراء الأجناس المذكورة من السوق و أنّ المسلم يشتري غالبا من المسلم لم يحتج فيها إلى ذكر اسمها.

و بالجملة فالمطلقات يحمل على صورة ثبوت الأمارات المذكورة حملا للمطلق على الفرد الغالب، فيستفاد من مجموع الأخبار طريقتي اليد و السوق و أرض الإسلام و أماريتها على التذكية، فإنّه لا إشكال في كونها طريقا عرفيا إلى التذكية، فيعلم من إضاء الشرع أنّها طريق شرعي أيضا، فلا محالة تكون مقدّمة على أصالة عدم التذكية، إذ لا مورد للأصل مع وجود الأمانة، لعدم بقاء موضوعه معها و هو الشكّ بالواقع، فتكون القضية الشرطية على ظاهرها من ثبوت المفهوم لها.

و الثاني: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات و بتقييد المقيّدات من دون حمل الأولى على الثانية، بأن يكون الأصل في اللحوم و الشحوم و الجلود بعد كونه عدم التذكية متقلبا عنه إلى التذكية على ما هو المستفاد من المطلقات خصوصا قوله - عليه السلام - في ذيل بعض تلك الأخبار بعد السؤال عن الفراء المشتري من السوق، و لا - يدرى أ ذكيتة هي أم غير ذكيتة: يصلّي فيها؟ قال: «نعم ليس عليكم المسألة إنّ أبا جعفر كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم إنّ الدين أوسع من ذلك»

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٥

فإنّه و إن كان يمكن جعل مورد هذا الكلام سوق المسلمين، لكن مع إمكان الخدشه في عدم ظهور لفظ السوق في سوق المسلمين يمكن أن يقال: إنّ الاستشهاد بكلام أبي جعفر - عليه السلام - ممّا يؤيد كمال التأييد تعميم الحكم إلى كلّ مورد و إن لم تكن فيه إحدى الأمارات.

و كذلك قوله - عليه السلام - في ذيل رواية أخرى: «هم في سعة حتى يعلموا» و هي رواية السكوني عن أبي عبد الله - عليه السلام - إنّ أمير المؤمنين - عليه السلام - سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسى فقال: هم في سعة حتى يعلموا» (١) فإنّه يكون في سياق قولهم - عليهم السلام -:

«الناس في سعة ما لا يعلمون» من دون إشعار باختصاص ذلك بمورد وجود الأشياء المذكورة، بل هي قاعدة كلية جارية في جميع الموارد.

و بالجملة يمكن التمسك بهذه الرواية من جهتين:

الأولى: من جهة إطلاقها حيث لم يقيد الحكم فيها بصورة وجود أحد الأشياء.

و الثانية: عموم التعليل المذكور بقوله: «هم في سعة حتى يعلموا» حيث يستفاد أن علمه عدم البأس عدم العلم، و ظاهره العموم كما ذكرنا.

و من جملة المطلقات أيضا رواية سماعة بن مهران أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن تقليد السيف في الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٥٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٣، ح ١١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٦

تعلم أنه ميتة» (١)، فإنه سؤال عن جعل السيف في العنق في حال الصلاة من دون إشعار بكون الكيمخت الذي فيه يكون بعضه من الميتة و بعضه من المذكي المشتري من المسلم أم من سوق المسلمين أم لا.

كما يؤيد هذا المضمون أيضا و إن لم يكن دليلا لضعف السند رواية علي بن أبي حمزة «أن رجلا سأل أبا عبد الله - عليه السلام - و أنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف و يصلّي فيه قال: نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت قال: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميتة، فقال:

ما علمت أنه ميتة فلا تصلّ فيه» (٢)، فإنه يعلم من قوله: «لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة، أو ما علمت أنه ميتة فلا تصلّ فيه» أن المناط هو العلم بالميتة و عدم العلم بها من دون دخل لشيء آخر.

بل نقول: يمكن تأييد المطلب أيضا بأخبار ذكر فيها اسم السوق من دون تعليق الحكم عليه، و هي عدة روايات.

منها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه». (٣)

و رواية البنزطي عن الرضا - عليه السلام - قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أ ذكيّ هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري أ يصلّي فيه؟ قال: «نعم أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لي و أصليّ فيه و ليس

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٥٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٣، ح ١٢.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٧٢، ح ٤.

(٣) - المصدر نفسه: ص ١٠٧١، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٧

عليكم المسألة». (١)

و رواية حماد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: «كان أبي يبعث بالدرهم إلى السوق فيشتري بها جنبا فيسمي و يأكل و لا يسأل عنه». (٢)

و رواية الحسن بن الجهم «قال: قلت لأبي الحسن: اعترض السوق فأشتري خفا لا أدري أ ذكيّ هو أم لا قال: صلّ فيه، قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إنني أضيق من هذا، قال: أترغب عما كان أبو الحسن - عليه السلام - يفعل؟» (٣) و رواية محمد بن الحسين الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال: «إذا كان مضمونا فلا بأس». (٤)

فإنه مضافا إلى أن لفظ السوق فيها مطلق، و انصرافه إلى سوق المسلمين ممنوع - فإنه ربما كان في بلد الإسلام سوق مخصوص بالكفّار - يقوى الظن بكون ذكره لا - لأجل الدخل، بل من باب أن موضع البيع و الشراء غالبا هو السوق، و لم يظهر من كلام الإمام

أيضا الاعتبار، بل ظاهر التعليق على عدم العلم بالميتة في تلك الأخبار ظاهر في العموم، وكون ذلك قاعدة كلية في جميع الموارد مجعولة في موضوع الشك في التذكية وعدمها.

و أما التعليق في الخبر الأخير بالضمآن- و المراد به أن يضمن البائع و يتعهد الذكاة الواقعية- محمول على الكراهة، يعنى أن منطوقها نفى الكراهة و مفهومه إثباتها، و الداعى إلى هذا هو الجمع بينه و بين المطلقات، فإن تقييد تلك المطلقات

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٥٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧١، ص ١٠٧٢، ح ٦.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٧٣، ح ٨.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٠٧٣، ح ٩.

(٤)- المصدر نفسه: ص ١٠٧٣، ح ١٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٨

الكثيرة بهذه الرواية الواحدة لا يخلو من برودة.

□

و الشاهد على هذا الجمع رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله- عليه السلام- عن الصلاة في الفراء فقال: كان علي بن الحسين- عليه السلام- رجلا- صردا لا- تدفنه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة، و يزعمون أن دباغ ذكاته «١» فإنها تدلّ على أمارية يد المسلم المخالف على التذكية، و لا ينافى ذلك أنهم يرون حصول الذكاة بالدبغ، فإنّ التذكية به قليل الوقوع و الشائع في ما بينهم هو التذكية بالدبغ، و كذلك تدلّ على كراهة استعمال الجلد المأخوذ منهم، أما الأمارية على التذكية فيدلّ عليها لبس الإمام- عليه السلام- له، و يدلّ على كراهة استعماله إلقائه- عليه السلام- إياه حين الصلاة، و أما ارتكابه لهذا المكروه في غير الصلاة فلائنه- عليه السلام- كان صردا أى يجد البرد سريعا و لم يكن لباس آخر أسلم بمزاجه و أدفع للبرد عنه من هذا الفراء.

و أما التعليق على كون الغالب في أرض الإسلام هو المسلمين على نحو القضية الشرطية في رواية إسحاق بن عمّار «عن العبد الصالح- عليه السلام- أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و في ما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» «٢» فلا ينافى مع تلك القاعدة المستفادة من تلك المطلقات، فإن تلك القاعدة تكون مجعولة في

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٦١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٨٠، ح ٣.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٧٢، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٩

موضوع الشك، فلو قامت أماره على التذكية لم يكن الحكم بها من باب هذه القاعدة بل لأجل تلك الأماره، فإن الأماره واردة على الأصل، كما في مورد أخبار ذى اليد بالطهارة في مورد الشك في الطهارة، فإن الحكم بالطهارة ليس من جهة قاعدة الطهارة، بل لأجل الأماره التي هي أخبار ذى اليد.

فنقول: يستفاد من هذه الرواية مع ملاحظة تلك المطلقات أن أرض الإسلام الغالب عليها المسلمين تكون أماره على التذكية، و أنّ الأصل مطلقا هو التذكية ما لم يعلم أنّه الميتة، و وجه استناد الحكم إلى الأولى في صورة تحققها دون الأصل أن الأصل لا مورد له، لعدم بقاء موضوعه في مورد ثبوت الأماره.

فإن قلت: ما الفائدة في هذه الأمانة التي يكون الأصل مجعولا على طبقها أبدا، فإنَّ الفائدة إنما تظهر لو كان الأصل تارة على وفقها، و أخرى على خلافها، فيقدم الأمانة على الأصل حتى في مورد الموافقة كما في باب الطهارة، فإنَّ الأمانة على الطهارة مقدّمة على الأصل، و هو مختلف قد يكون هو استصحاب النجاسة، و قد يكون هو قاعدة الطهارة أو استصحابها، و أمّا في المقام فالمفروض أنّ الأصل في جميع الموارد هو التذكية، فيكون جعل الأمانة خاليا عن الفائدة، و إنما يكون مع الفائدة لو جعلنا الأصل عدم التذكية.

قلت: وجه تقديم الأمانة على الأصل أنّها كاشفة عن الواقع و طريق إليه، فلا محالة يكون لها التقدّم فيما أخذ في موضوعه التحير في الواقع و الشكّ فيه، ففي ما إذا كان الأمانة و الأصل متوافقين أبدا و في جميع الأوقات يكون استناد الحكم إلى الأمانة في مورد وجودها و إن كان على تقدير عدمها إلى الأصل، و في غير ذلك إلى الأصل، فحال الأمانة هنا حال العلم بالتذكية، فكما أنّ عدم البأس في صورة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٠

العلم ليس إلّا مستندا إليه دون الأصل - مع أنّه على تقدير عدم العلم كان مستندا إلى الأصل - فكذلك الحال في الأمانة. و بالجملة، فإذا استفدنا من المطلقات ظهورا بحيث رفعنا بسببه اليد عن قاعدة استصحاب عدم التذكية و خصصناها بالنسبة إلى المقام و صرنا إلى أنّ الأصل الثانوي هو التذكية حتى نعلم بخلافه، فلا محيص في ما يوجب استناد الحكم بعدم البأس إلى غلبة أهل الإسلام بالنسبة إلى المأخوذ من أرض الإسلام من المصير إلى أنّ غلبة المسلمين في أرض الإسلام أمانة على التذكية، فيكون الحكم عند وجود هذه الأمانة مستندا إليه، فلا يفيد القضية الشرطية للمفهوم أعنى:

الانتفاء عند الانتفاء، بل سيقى لمجرد الثبوت عند الثبوت، فإنَّ القضية الشرطية قد تساق لمجرد بيان سبب الشرط للجزاء من دون التعرّض لانحصار السبب في الشرط، فيكون قضيتي الجمع بين المطلقات و هذه الرواية المشتملة على الاشتراط هو حمل هذه الرواية على بيان مجرد السبب و إن سلّمنا ظهور الشرطية عند الإطلاق في المفهوم.

و ممّا يحصل الاطمئنان بسببه على صحّة هذا الجمع ما في خصوص بعض الأخبار الواردة في الثوب المشتري من وجود مثل هذا التعليق فيه - مع أنّ الشكّ فيه ليس من جهة التذكية، فإنَّ الثوب لا - يطلق على ما يصنع من الجلود، بل الغالب فيه كونه من الصوف الغير القابل للتذكية أو القطن و الكتان، فحملة على المتّخذ من الجلود حمل على الفرد النادر، و بالجملة فالشكّ فيه ممحّض في الطهارة و النجاسة، و القاعدة في هذا الشكّ هو الطهارة - و هي صحيحة العمركى عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - عليهما السلام - في حديث «قال: سألته عن رجل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣١

اشترى ثوبا من السوق فلبس لا - يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن كان اشتراه من مسلم فليصلّ فيه، و إن اشترى من نصراني فلا يصلّ فيه حتى يغسله». (١)

فتعليق جواز الصلاة في هذه الرواية على الأخذ من المسلم لا بدّ و أن يحمل على كون يد المسلم أمانة على الطهارة، و هذا قضيتي الجمع بينها و بين كون القاعدة في كلّ مشكوك الطهارة و النجاسة هو الطهارة، فكما أنّ مفاد الشرطية هنا هو السبب المجزّدة لأجل استناد الحكم إلى الأمانة عند وجودها دون الأصل و لا يفيد المفهوم لعدم انحصار السبب في هذه الأمانة، لأنّ الشكّ أيضا سبب مع أنّ الأصل في مورد هذه الرواية أيضا لا ينفكّ عن موافقة الأمانة أبدا، فإنَّ موردها الثوب المشتري من السوق و الأصل فيه أبدا هو الطهارة، إذ لا علم بحالته السابقة حتى يكون مجرى لاستصحاب النجاسة في بعض الأوقات و بالجملة فكما لا تكون الشرطية في هذه الرواية منافية لقاعدة الطهارة و مقيدة لها، فكذلك في الشرطية في ما نحن بصددده أيضا لا يوجب تقييد القاعدة و تخصيصها بصورة الأمانة.

فإن قلت: نحن نأخذ بظاهر رواية الثوب و نحكم بمفهوم الشرطية، و أنّ الحكم فيه بالطهارة منحصر بصورة أخذه من يد المسلم، كما

أنه لو أخذ من يد الكافر يكون محكوماً بالنجاسة بقضيته ذيل الرواية، «و إن اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسل». قلت: هذا خلاف ما هو المسلم فيما بينهم، فإنهم يجرون قاعدة الطهارة في باب اللباس قطعاً ولو كان مأخوذاً من يد الكافر، وحينئذ فلا محيص عن حمل ذيل

(١) - الوسائل ج ٢، ب ٤١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٢

هذه الرواية على استحباب الغسل دون وجوبه، و حمل الشرطية في صدرها على بيان نفس السببية مع السكوت عن الانحصار، فيستفاد من السببية مع وجود القاعدة أنّ يد المسلم أمانة فتكون مقدّمة على الأصل.

ثم إن هنا رواية أخرى مجملته مردّدة بين معنيين، و لكنّها على كلّ من معنيها غير منافية لكون الأصل مطلقاً هو التذكية، و هي: رواية إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أو الجبل، أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ «١» قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه». «٢»

فإنه إما أن يكون معنى الجواب أنه إذا كان هذا المتاع ممّا ينحصر بيعه في الكفار فيعلم استناد يد المسلم الغير العارف إلى أيدي الكفار، فيجب عند ذلك الفحص، إلّا إذا رئي أنّ المسلمين يصلون في المتاع، فحينئذ لا يجب الفحص و المسألة، فيكون المستفاد من الرواية ثلاثة أشياء:

الأول: أنّ يد المسلم المعلوم الاستناد إلى يد الكافر لا تكون أمانة على التذكية.

و الثاني: أنّ يد الكافر أمانة على عدم التذكية.

و الثالث: أنه لو تعارض الأمانة على التذكية و هي صلاة المسلم مع الأمانة على عدمها و هي يد الكافر فالمقدّم هو الأولى.

(١) - أي غير عارف بالإمامة يعني كان من المخالفين. منه - عفى عنه.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٧٢، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٣

و إيا أن يكون الإمام في الجواب قد أعرض عن مفروض السؤال، و هو ما لو أخذ من المسلم، و تعرّض لصورة أخرى و هي صورة الأخذ من الكافر تنبيهاً للسائل على أنّ هذه الصورة هي التي يجب الفحص فيها، فكأنه قال: إنّما يكون عليكم المسألة و الفحص إذا اشتريتم من الكافر، و في هذه الصورة أيضاً إذا رأيتم مسلماً صلى في هذا الثوب الموجود في يد الكافر فلا تجب المسألة. فعلى هذا يكون المستفاد منها أيضاً مطالب ثلاثة:

الأول: أنّ يد المسلم أمانة على التذكية.

و الثاني: أنّ يد الكافر أمانة على عدمها.

و الثالث: أنه لو تعارض يد الكافر مع استعمال المسلم فالمقدّم هو استعمال المسلم الذي يكون أمانة على التذكية.

و على أيّ حال فلا منافاة في الرواية مع ما استفيد من المطلقات من أصالة التذكية عند الشكّ، لإمكان أن يكون الحكم عند عدم شيء من المذكورات مستنداً إلى الشكّ و القاعدة، و عند جريان يد المسلم إليها، و عند جريان يد الكافر كان هي أمانة على عدم التذكية، و عند تعارض الأمانتين كان المقدّم هي أمانة التذكية.

ثم لو كان أحد الوجهين اللذين ذكرناهما للحمل بين المطلقات و الخبر المشتمل على الاشتراط أظهر من الآخر كان هو المتعين، فإنّ

الأمر قد دار بين الأخذ بظهور المطلقات في سبب الشك مطلقاً و كون التذكية حكماً ظاهرياً مجعولاً في موضوع الشك فيها، و طرح ظهور ما دلّ على الاشتراط في نفي الحكم بالتذكية

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٤

و عدم البأس عن غير مورد الشرط، و بين الأخذ بالثاني و طرح الأوّل، فإن كان ظهور الإطلاق أقوى من ظهور المفهوم أو كان العكس فلا كلام.

و أمّا لو كان الظهوران متساويين، فالمرجع عمومات أدلّة الاستصحاب أعني: استصحاب عدم التذكية، فإنّ عمومها شامل للتذكية، فإنّها شيء مشكوك الثبوت و العدم مع كون حالته السابقة هو العدم، فمقتضى الاستصحاب إبقائها على العدم حتّى يعلم الثبوت، و لا إشكال أنّه لو لم يكن في البين سوى المطلقات فحيث كانت ظاهرة في جعل حكم التذكية في موضوع الشك فيها كانت منافية مع حكم الاستصحاب، فكانت تخصيصاً له لا محالة.

كما أنّه لو لم يكن في البين سوى دليل جعل التذكية في مورد اليد و السوق و الأرض، كان هذا الدليل حاكماً على دليل الاستصحاب لكونه حكماً في موضوع الأمانة، و هي قائمة مقام العلم الذي هو غاية لحكم الاستصحاب، و لكن بعد وجود المطلقات و هذا الدليل و مساواة ظهورهما كان عموم دليل الاستصحاب محكّماً، لعدم العلم بورود التخصيص عليه، فيكون الحكم عند عدم الأمارات عدم التذكية للأصل، و مع وجودها التذكية للأمانة.

ثمّ لو بنينا على هذا أعني: أماريّة هذه الأشياء على التذكية مع محفوظيّة أصله العدم عند عدمها فهل يكون السوق و الأرض أمارتين مستقلّتين في عرض اليد، أو أنّهما أمارتان على اليد؟ فنقول: ظاهر قوله في رواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني و في ما صنع في أرض الإسلام» مع ملاحظة سؤال الراوي بعد ذلك بقوله: «فإن كان فيها غير أهل الإسلام» و ملاحظة جواب الإمام بقوله: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» هو كون الغلبة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٥

لأجل إلحاق النادر بالغالب، يعني: أنّ الغالب إذا كان المسلمين لا يضرّ وجود النادر من أهل الكفر، ففي ما إذا كان الصانع مجهول الحال في الإسلام و الكفر فلا يعنى باحتمال كونه كافراً، لندرة الكافر، بل يلحق بالأعمّ الأغلب و هو المسلم.

و بعبارة أخرى لا يفهم من هذا الكلام أن يكون للغلبة بما هي موضوعيّة، فلو علم أنّ المأخوذ من يد معلوم الكفر وصل إليه أبا عن جدّ بحيث لم يجر عليه يد المسلم أصلاً فلا يفهم من الخبر ثبوت فائدة للغلبة حينئذ، فلا يحكم في هذه الصورة بعدم البأس بمجرد كون غالب أهل البلد من أهل الإسلام، و لو كان للغلبة موضوعيّة في حدّ نفسها لحكم في هذه الصورة بالتذكية و عدم البأس.

ثمّ كما أنّ يد المسلم أمانة التذكية هل تكون يد الكافر أمانة عدمها، فعند جريان يد الكافر الحكم بعدم التذكية يكون لأصالة عدم التذكية، و وجود يد الكافر كعدمه أو يكون لأجل يده؟ و تظهر الفائدة في ما لو اجتمع يد المسلم و يد الكافر في موضوع واحد مشروط بالتذكية، فعلى الأوّل كان يد المسلم أمانة التذكية و ليس في قبالتها سوى الأصل و هو محكوم في جنب الأمانة، و على الثاني كان من باب تعارض الأمارتين.

فنقول: لو ورد في الأخبار حكم البأس و عدم التذكية معلقاً على الأخذ من يد الكافر، كما ورد فيها تعليق الحكم بعدم البأس و التذكية بالأخذ من يد المسلم كان ظاهره سبباً يد الكافر لهذا الحكم، فيتكلّم حينئذ في أنّ سببته هل لأجل الأصل أم لأجل أماريّة يد الكافر، و لكن لم يرد هذا التعليق في يد الكافر.

و أمّا رواية إسماعيل بن عيسى المتقدّمة المشتملة على سؤال الراوي عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٦

جلود الفراء المشتراه من المسلم الغير العارف، أ يسأل عن ذكاته أم لا؟ و جواب الإمام - عليه السّلام - بقوله: «عليكم أنتم أن تسألوا

عنه إذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك» فإن حملناها على معنى وجوب الفحص عند انحصار البيع بالمشركين فهي ناظرة إلى سلب الأمارية عن يد المسلم المعلوم استنادها إلى يد المشرك من دون إفادة كون يد المشرك أمانة على عدم التذكية، وإن حملناها على معنى الإعراض عن مفروض السائل فكأنه قال: لا يجب المسألة في ما ذكرت من المأخوذ من يد المسلم، وإنما عليكم المسألة إذا اشتريتم من المشركين، فحينئذ وإن كان قد علق وجوب الفحص على الأخذ من يد الكافر، ولكن مع ذلك لا يدل على الأمارية.

ووجه ذلك أنه فرق بين ما إذا قيل من الابتداء: إذا أخذ من يد المسلم لا يجب الفحص وإذا أخذ من يد الكافر يجب، فهذا يكون ظاهره أمارية يد الكافر لعدم التذكية كأمارية يد المسلم للتذكية، وبين ما إذا كان المفروض الأخذ من يد ما، ففصل في هذا اليد و قسم بين كونه يد المسلم و كونه يد الكافر، فإن من المعلوم والمفروض في كلام السائل أنه دخل في السوق واشترى الفراء من بائع غاية الأمر أنه كان مسلماً، فسأل الإمام عن حال هذه اليد في هذه الواقعة الشخصية، فأجاب الإمام بأن يد المسلم لا إشكال فيه وإنما وجب الفحص لو كان اليد الذي أخذت منه يد الكافر، فهذا غير ظاهر في السببية والأمارية، بل يحتمل أن يكون الحكم لأجل أصالة عدم التذكية، وأن يكون لأجل أمارية يد الكافر، وعلى هذا فعند جريان يد المسلم و يد الكافر كان يد المسلم أمانة بلا معارض لعدم الدليل على أمارية يد الكافر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج 1، ص: 437

ثم إن يد المسلم إذا علم أنه أخذ من يد الكافر ولم يتفحص، وعبارة أخرى فعل فعلاً حراماً حيث اشترى ما يشترط صحته ببيعته على كونه مذكياً من يد الكافر - كما في الجلود المجلوبة من بلاد الفرنك إلى بلاد إيران فإنه يحتمل كونها مذكاة بأن كانت من حيوان طاهر العين وذكاه المسلم، لاحتمال وجود المسلم في تلك البلاد، ولكن نعلم أن حال المسلم الذي اشتراه من الكفار حالنا و لم يتفحص عن حال هذه الجلود و لم يكن همّه مصروفاً إلى ذلك أصلاً، فهل هذا اليد يعلم من الأخبار أماريتها أم لا؟.

الحق أنه لا يعلم أماريتها، فإن الظاهر من الأخبار أن الحكم بالتذكية عند الأخذ من يد المسلم اعتناء بحال المسلم و اعتماد على صحته فعله و قيامه بوظيفته إيمانه، فإن ذلك يقتضى أن لا يشتري ذلك بدون الفحص، بل يفحص أولاً فإن وجد طريقاً شرعياً إلى تذكته اشتراه و إلا ترك شراءه.

ألا ترى أنه لو وجدنا جلداً في يد كافر و لم يجوز لنا شراؤه منه، فهل يجوز لنا جعل مسلم نعلم بأن حاله أيضاً حالنا في حرمة شراء هذا الجلد واسطة و أمرناه بالشراء ثم نشترى نحن منه، و هل يستفاد من الأخبار جواز ذلك؟.

نعم يبقى صورة احتمال أن يكون المسلم الآخذ من يد الكافر قد تفحص أولاً ثم اشتراه و لو كان هذا الاحتمال ضعيفاً، فعند هذا الاحتمال يتم معنى الأمارية و الاعتناء بحال المسلم فيكون مشمولاً للأخبار.

فتحصل أن مفاد الأخبار أمارية يد المسلم الذي يمكن و يحتمل في حقه الفحص و تصحيح العمل، و أما المسلم الذي نعلم عدم مبالاته من الأخذ من يد الكافر بدون الفحص فلا يعلم أمارية يده من الأخبار، و على هذا لو كان غالب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج 1، ص: 438

أهل السوق متصفين بعدم المبالاة فالمجهول الحال لو كان من حيث الإسلام و الكفر جاز الأخذ منه، و لو كان من حيث المبالاة و العدم لم يجوز إلحاقه بالأعم الأغلب.

و الحاصل: أن الشك لو كان ناشئاً من الشك في اجتماع شرائط التذكية مع العلم بصدورها عن المسلم فلا إشكال، و لو كان ناشئاً من احتمال وقوع الذبح على يد أهل الكفر فحينئذ لو احتمل في حق المسلم الآخذ من يد الكافر الذي نأخذ نحن من يده أنه قام بوظيفته إسلامه و أوقع معاملته على الوجه الصحيح فلا إشكال أيضاً، و لو لم نحتمل ذلك فمحل إشكال، لعدم فهم أمارية يده حينئذ من الأخبار، إذ مع عدم الاحتمال المذكور لا معنى للاعتناء بحاله من حيث كونه مسلماً.

ثم إن يد الغاصب على ما غصبه هل تكون كيد غيره من المسلمين، أو أنه لا حكم لها في نظر الشارع و ليست أمانة على التذكية،

كما لا تكون أماره على الملكيه للقطع بخلافها؟ الكلام فى ذلك مبنى على أن المستفاد من أخبار الباب- و هو قوله- عليه السلام- فى الرواية المتقدمه: «لا بأس بالصلاة فى الفراء اليماني و فى ما صنع فى أرض الإسلام» ما ذا هل هو الحكم الحيثيى أو الفعلى. فإن كان الأول بمعنى أنه كان فى مقام عدم البأس بالصلاة و رفع المانع عنها من جهة عدم التذكية بدون التعرض للحيثيات الأخر، فيمكن الأخذ بإطلاق الرواية، فإنه بإطلاقه شامل لكل مسلم و لو كان غاصبا، و لا ملازمه بين الغاصبيه و عدم المبالاه من جهة عدم التذكية حتى يرد أن الغاصب متصف بعدم المبالاه، و قد تقدم أن المسلم الغير المبالي لا يستفاد من الأخبار أماريه يده، فإنه من الممكن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٩

أن يكون غير متحرز عن الغصب مع كمال التحرز عن النجاسات، كما نقل ذلك عن بعض الغاصبين.

و إن كان الثانى بأن كان مفاد الرواية عدم البأس الفعلى بالصلاة و رفع المانع عنها فعلا، فحينئذ يكون موضوعها لا محاله ما إذا كان المانع عن الصلاة مفقودا من الحيثيات الأخر، فيكون القدر المتيقن منها أن الجلد الذى ليس فيه مانع من الصلاة من غير جهة عدم التذكية يكون يد المسلم أماره على تذكيتها فلا- بأس بالصلاة فيه فعلا- فلا- يشمل ما فى يد الغاصب، فإنه غير داخل تحت هذا الموضوع لعدم جواز الصلاة فيه من حيث الغصبيه.

و بالجملة فعلى هذا لا تدل الرواية إلا على أماريه اليد فى مورد عدم المانع عن الصلاة من جهة أخرى، و يبقى غير هذه اليد بلا دليل، و لكن الظاهر من الرواية هو الحكم الجهتي الحيثيى بمعنى أنها غير متعرضه لحيثيات أخر، و متعرض لجواز الصلاة من حيث احتمال عدم التذكية، و على هذا فيمكن التمسك بإطلاقها على أماريه يد الغاصب.

ثم لا فرق فى أماريه يد المسلم بين كونها مشتركه مع يد الكافر أم مستقله، كفر و كان مشتركا بين مسلم و كافر، و تصرف فيه المسلم تاره و الكافر اخرى.

و محصل الكلام إنا لا نستفيد من الأخبار أماريه اليد الخاليه عن كل استعمال يكون قرينه على الطهارة، كما لو رأى جلدا فى يد مسلم و احتمل أنه أخذه للبيع و الشراء، و أن يكون أخذه للإفناء ليأمن المسلمون عن نجاسته، أو لأجل التسميد، فمجرد هذا اليد لا يفهم أماريته، بل المتيقن منها ما إذا كانت اليد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٠

مقرونة بمعاملة الطهارة مع الجلد، كالصلاة فيه، أو جعله بمعرض البيع و الشراء أو شرائه أو جعله فراشا المستلزم لملاقاته مع الرطوبة فى بعض الأحيان و نحو ذلك.

و على هذا فلا فرق بين كون المسلم تام التصرف و ذا يد مستقله، أم كان يده بمنزله نصف اليد فى أن فى صورتين لو كانت يده مقرونة بما هو معامله الطهارة كان أماره، و إن كانت خاليه عن ذلك فليس بأماره فى شىء من صورتين، فلو لم ير من المسلم معامله الطهارة مع المشترك و لم يعلم أنه يراه مملوكا لنفسه و للكافر على الإشاعه، و إنما رثى أنه يضع يده عليه فى غير ما يشترط بالطهارة أحيانا، و كان شاهد الحال فيه و فى الكافر موجودا لجواز صلاة ثالث فيه، فلا يجوز لهذا الثالث الصلاة فيه.

ثم إن يد المسلم التى هى أماره على التذكية هل هى أماره على نحو الكشف، أم من حين الجريان؟ فلو كان جلد مطروحا بلا ثبوت يد عليه و كان محكوما بالميتة بمقتضى أصاله عدم التذكية ثم ثبت عليه يد المسلم، فعلى الأول يحكم حينئذ بطهارة ما لاقاه قبل الجريان، و على الثانى يحكم بنجاسته و طهارة ما لاقاه بعد ذلك.

قد يقال بالثانى ببيان أن أصاله عدم التذكية جاريه إلى أن يظهر الحاكم، و قبل جريان اليد لم يكن فى البين حاكم، فلا مانع من جريانها، فيكون الجلد محكوما بالميتة إلى زمان ثبوت اليد بمقتضى الأصل السليم عن الحاكم، و بعد ثبوت اليد يصير من هذا الحين محكوما بالتذكية، لأنه زمان وجود الحاكم.

لا يقال: إنّه لم يحصل تذكئة جديدة بعد حصول اليد قطعاً، فما معنى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤١

التفكيك بين ما قبل حصولها وما بعده، فإنّ التذكئة إن كانت حاصلّة واقعا كان بحكم المذكي في جميع الأزمان، وإن كان غير حاصل واقعا كان بحكم الميتة كذلك؟

لأننا نقول: وإن كان بحسب الواقع لا يمكن التفكيك، ولكن بحسب مرحلة الظاهر ومقتضى الأصل يمكن التفكيك بحسب الآثار بين الزمانين، كما يمكن بين موضوعين يقطع بكونهما مشتركا واقعا في الأثر، كما في صلاتي الظهر والعصر إذا حكم بصحة الأولى عند الشك في الوضوء بعدها بقاعدة الفراغ دون الثانية، فيجب تجديد الوضوء للثانية، مع أنه لو كان الوضوء حاصلًا في الواقع، كانت الصلاتان صحيحتين، وإلا فكلتاها باطلتان.

أقول: لو كان اليد أماره على التذكئة فواضح أنّ معنى الأمازيّة والكاشفيّة هو الحكم بالتذكئة من أول الأمر، وأما إن جعلنا الحكم بالتذكئة عندها بالأصل: بمعنى أنّ كلّ مشكوك التذكئة مع ثبوت اليد محكوم بالتذكئة فربما يتوهم الفرق بين هذا و الأماره، والتحقيق عدم الفرق.

[و أمّا] قولك الأصل الحاكم وهو أصالة التذكئة حاصل من حين اليد ولا وجود له قبله، فأصالة عدم التذكئة قبل وجوده سليمة عن الحاكم إن كان المراد ثبوت موضوعه في هذا الحين فهو حقّ، فإنّ موضوعه اليد وهو حاصل في هذا الحين، فهو كما لو حصل الملاقاة مع شيء في حال الغفلة عن طهارته ونجاسته ثم حصل الالتفات والشك، فإنّ موضوع أصالة الطهارة وهو الشك لم يكن حاصلًا حين الملاقاة لفرض الغفلة فيه، بل حصل بعدها فموضوع أصالة التذكئة وبعبارة أخرى قول الشارع: مشكوك التذكئة محكوم بالتذكئة حاصل زمان ثبوت

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٢

اليد لا قبله، ولكن مجرد ذلك غير مفيد لك كما هو واضح.

و إن أردت أنّ حكم التذكئة الذي هو مفاد الأصل هو التذكئة من حين اليد فهذا فاسد، فإنّ مفاد الأصل الحاصل موضوعه في هذا الزمان هو الحكم بأصل التذكئة، كما أنّ مفاده في المثال هو الحكم بأصل طهارة هذا الموضوع، كيف ولو كان مفاده حصول طهارة جديدة في المثال وحصول تذكئة جديدة في المقام بعد اليد فهذا ممّا نقطع بعدمه، فليس المفاد إلّا الحكم بأنّ هذا الموضوع يكون من الأصل مذكي، وهذا هو الحال في الأماره أيضا، فإنّها قد حصل موضوعها في هذا الزمان، ولكن مفادها الكشف عن أصل المذكائيّة، لا حصول المذكائيّة من هذا الزمان.

وحينئذ نقول: بعض الآثار تشترك الأماره والأصل في عدم إمكان ترتيبها بهما لثبوت موضوعها في السابق وعدم بقاء عين ولا أثر لتلك الآثار في اللاحق، وهذا كترتب الحرمة والعصيان على أكل بعض اللحم الذي كان مجرى لأصالة عدم التذكئة في زمان جريان هذا الأصل، فإنّه بثبوت اليد على هذا اللحم لا يرتفع الحرمة والعصيان السابقة، فإنّهما مانعان لثبوت النهي في زمان العمل. وبعبارة أخرى: الأماره والأصل مشتركان في أنّهما لا يغيّران ما كان عمّا كان، فالآثار المستتبعه على ما كان لا يمكن رفعها بهما، و أيضا من المعلوم أنّ معنى حجية الأصل والأماره ترتيب الأثر العملي، فبالنسبة إلى الآثار السابقة التي لا عمل لها لاحقا ليس لهما حكم.

و أمّا الآثار اللاحقة التي تحقّق موضوعها من السابق أعني: في زمان جريان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٣

أصالة عدم التذكئة كنجاسة و طهارة ما لاقاه سابقا بالنسبة إلى الزمان اللاحق، و كوجوب قضاء الصلاة التي صلّاها في ذلك الزمان مع تمسّي القربة بالنسبة إلى هذا الزمان، فنقول: قضية أصالة عدم التذكئة الجارية في السابق أنّ هذا الموضوع ميتة، و من آثار ذلك

نجاسة ملاقية في جميع الأزمان إلى أن يغسل، وفساد الصلاة التي أتى بها مع هذا الجلد، فيتوجه التكليف بقضائها في جميع الأزمنة حتى يقضى، ومن جملة الأزمنة زمان اليد وما بعده، فمقتضى الأصل المذكور وجوب غسل الملقى من السابق في هذا الزمان أيضا، وكذلك وجوب قضاء الصلاة المذكورة في هذا الزمان.

وقضية الأمانة أو الأصل الحاكمين أن هذا الموضوع هو المذكى، وقضية كون هذا الموضوع مذكى عدم ترتب تلك الآثار، فيحكم بعدم نجاسة الملقى الذي لاقاه سابقا بعد ذلك، وعدم وجوب قضاء الصلاة الواقعة سابقا بعد ذلك، فإن ذلك من أثر كون هذا الموضوع مذكى بقول مطلق، وقد فرضنا أن هذا الأصل أو الأمانة حاكم على أصالة عدم التذكية، فلا لسان لأصالة عدم التذكية بالنسبة إلى هذه الآثار، لمحكوميته، بل اللسان ثابت للحاكم من الأمانة أو الأصل.

وحاصل الكلام في المقام: أنه لا فرق بين الأمانة والأصل إلا في لوازم الموضوع حيث يحكم بها في صورة الأمانة دون الأصل، فالإنانين المشتبهين من حيث الطهارة والنجاسة لو كان طهارة أحدهما بمقتضى الأصل لا يمكن إثبات النجاسة في الآخر بهذا الأصل، ولو كان بمقتضى الأمانة أمكن، وأما في غير ذلك فلا فرق بينهما أصلا من جهة أصل الموضوع ومن جهة الآثار المترتبة عليه كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٤
بلا واسطة، هذا.

وأما تنظير المقام بمسألة قاعدة الفراغ الجارية في صلاة الظهر دون العصر عند الشك في الوضوء بعد الفراغ من الظهر فتتظير مع الفارق، فإن موضوع قاعدة الفراغ لو كان هو نفس الوضوء لم يفرق بين الظهر والعصر، بل جاز إتيان كل صلاة بهذا الوضوء، ولكن المفروض أن موضوع القاعدة نفس صلاة الظهر، وحينئذ فمن الواضح أنه موضوع آخر غير مرتبط بصلاة العصر، فهما موضوعان متباينان ليس الأصل في أحدهما مقتضيا لأثر في الآخر، نعم كل ما كان من آثار صحة الظهر بلا واسطة لا بد من ترتبها بمقتضى هذا الأصل.

[في حكم السقط قبل ولوج الروح فيه وحكم الفرخ في البيض]

«مسألة: السقط قبل ولوج الروح نجس، وكذا الفرخ في البيض».

قد عرفت أن الميتة نجسة وأن الجزء المبان من الحي بحكم الميتة، فهنا ثلاثة أشياء يقع الكلام في نجاستها من جهة الاندراج تحت أحد هذين العنوانين، المضغ، والجنين قبل ولوج الروح، والفرخ في البيض قبل ولوج الروح، فلا إشكال في عدم صدق الميتة على شيء من هذه الثلاثة، فإنه فرع ولوج الروح، فقبله لا يصدق الموت.

وإنما الكلام في جهة كونها من الجزء المبان من الحي، فالمضغ إن كانت مما يتألم الحيوان بإيلامها وإيلاج شيء فيها في الجوف فتكون من جزئه، وإلما فهو شيء أجنبي عنه كالديد المتكون في بطن الحيوان، ومن هنا يعلم الكلام في الجنين قبل الولوج والفرخ قبله، وأن احتمال الأجنبييه فيهما أقوى، بل لا إشكال في الفرخ، فإن نفس البيض لا يعد جزء من الطير فكيف الفرخ الذي يكون فيه كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٥

ولكن قوله - عليه السلام - «ذكاة الجنين ذكاة أمه» يدل على احتياج الجنين بالذكاة وأنه لولاها كان ميتة، فإن استفدنا من هذا الكلام أن الشارع قد رأى الجنين بعضا حقيقيا من الأم، ولهذا جعل ذكاته حاصلًا بذكاة أمه، فهو كاللحم الذي يكون في رجل الغنم مثلا حيث إن ذكاته تحصل بذكاة الغنم، فهذا تخطئه للعرف حيث يروونه أجنبيًا عن الأم، فيرتفع الإشكال في المضغ أيضا، إذ يعلم أنها أيضا من أجزاء الحيوان حقيقته.

وإن استفدنا البعضية التنزيلية بمعنى أن الشارع نزل الجنين منزله بعض الحيوان في مجرد حكم حصول تذكيته بتذكية الحيوان مع كونه في الحقيقة أجنبيًا وغير بعض، فحينئذ لا بد من الاقتصار على الجنين وعدم التعدى إلى غيره من المضغ، وحيث إن أمر الرواية

دائر بين هذين الاحتمالين فهي مجملَةٌ لا- يمكن التمسك بها على الأول، فيكون الحكم في الجنين الساقط من الحيوان قبل ولوج الروح النجاسة بمقتضى هذه الرواية. (١)

(١)- «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، ليس معناه أن ذكاته مستقلة و لكنّها شبيهة بذكاة أمه، كما يقال: احترام زيد احترام عمرو، يعنى أنه مثله، بل معناه أن ذكاة الأم عين ذكاة الجنين، كما يقال: ذكاة السمك إخراجها من الماء حيا، و بعد ذلك نقول لا دلالة للرواية على النجاسة، فإنه يستفاد منها شيان:

الأول: أن الجنين يحتاج إلى التذكية في شيء ما.

و الثانى: أنه تحصل تذكته بتذكية الأم.

ثم إن التذكية في الأم تفيد فائدتين:

الأولى: بقاء طهارته الثابتة حال الحياة.

و الأخرى: حلية اللحم، فلم يعلم أنها في الجنين تفيد كلتا هاتين حتى يكون قبل تذكية الأم نجسا و حراما، أو تفيد إحداهما أما ٧ بقاء الطهارة أو الحلية.

نعم لو علم من الخارج أن الجنين نجس و حرام، علم من هذه الرواية ارتفاع كليهما بذكاة أمه، و أما بهذه الرواية فلا يمكن إثبات النجاسة.

فإن قلت: معنى الرواية بالالتزام أن الجنين له مذكى و غير مذكى، فإذا لم يذك أمه فهو غير مذكى، و غير المذكى ميتة، فيكون نجسا.

قلت: ليس كل غير مذكى نجسا، و إلا فالحيوان الحى غير المذكى و ليس بميتة و لا نجسا.

فإن قلت: لو أغمضنا عن ذلك فالرواية بعموم المنزلة يفيد أنه كما في الأم يفيد فائدتين كذلك في الجنين.

قلت: ليس هنا مقام عموم المنزلة، إذ لو قيل يحتاج إلى ذكاة مستقلة و هى بمنزلة ذكاة أمه كان لما ذكر وجه و ليس كذلك، بل قلنا: إن لمعنى أن ذكاته عين ذكاة الأم، و حينئذ فلا نظر له إلى أنه فى أى شيء يحتاج إلى التذكية.

فإن قلت: كما أن الأصل فى الجنين من حيث الطهارة و النجاسة هو الطهارة، كذلك من حيث الحلّ و الحرمة هو الحلّ، فهما على السواء، فلم حملت الرواية على خصوص الحلّ، مع أنه لا فرق فى الجهة المذكورة بينه و بين الطهارة؟

قلت: أولا فیتّم المطلوب بواسطة إجمال الرواية، إذ لم يعلم أنه بالنظر إلى كلا الأمرين، أو خصوص الطهارة، أو خصوص الحلية.

و ثانيا: أن من الرواية مقطوع تفصيلي و [هو] ثبوت الحرمة، فإنه إما لأجل النجاسة أو لأجل الحرمة قيل ذكاته ذكاة أمه، و على أى حال تكون الحرمة ثابتة.

و لا يقال: إن أصالة الطهارة يرفع الحرمة من جهة النجاسة، و يبقى الحرمة من غيرها مشكوكة بدويّة، و يرفعها أصالة الإباحة.

فإن [ه يقال] هذا الأصل بالنسبة إلى هذا الأثر غير ممكن التأثير، لأنّ خلافه وجدانى و مقطوع تفصيلي فهو مفيد للآثار الأخرى، و بالجملة الباب باب الأقلّ و الأكثر فيجرى فيه تمام الكلام فيه.

و ثالثا: أن من المقطوع بمراجعة أخبار ذكاة الجنين ذكاة أمه، أنها ناظرة إلى حيث الأكل قطعاً، و نظر السائلين إلى هذه الجهة مقطوعاً، فشمول الرواية هذه الجهة غير قابل للخدش، و إنّما المشكوك هو حيث الطهارة و قد عرفت عدم دلالة الرواية، فيمكن كون الطهارة باقية من السابق من غير تأثير للتذكية فيها أصلا، فيكون قاعدة الطهارة سليمة عن الدليل الحاكم فافهم، منه- رحمة الله عليه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٦

و أما فى المضغّة الخارجة منه فلا دليل على النجاسة، فلا مانع من جريان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٧

أصل الطهارة إن لم يقطع بكونها من جزء الحيوان، باعتبار أن العلقه كانت دم هذا الحيوان، فالمضغة المستحيلة من دم هذا الحيوان أيضا يعدّ من لحم هذا الحيوان.

و أما الفرخ في البيض قبل الولوج فلا إشكال في طهارته بالأصل، لعدم كونه ميتة و لا جزءا مبانا من الحي.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٨

الكلام في ما يقبل التذكية من الحيوان و ما لا يقبلها

إشارة

فاعلم أن الحيوانات بين ما كول اللحم و غيره.

و الثاني بين نجس العين و غيره.

و الثاني بين الإنسان و غيره.

و الثاني بين ذى النفس و غيره.

و الثاني بين السباع و المسوخات و الحشرات و غيرها.

لا- كلام في المأكول و نجس العين، فالأول من حيث قبول التذكية، إذ لولاه لما كان معنى لمأكوليته، و الثاني من حيث العدم، فإنه حال الحياة نجس فبعدها بطريق أولى.

و لا كلام أيضا في الإنسان من حيث عدم القبول، بمعنى أن أجزاءه لا تصير بالتذكية طاهرة. نعم يقع الكلام في طهارة بدن الشهيد و إن قيل بإيجاب مسّه الغسل.

و كذلك لا كلام في غير ذى النفس من حيث الطهارة فإنّ ميتة مطلقا طاهر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٩

إنّما الكلام و الإشكال في ذى النفس من غير المأكول بأقسامه، و الكلام فيها يقع تارة في أن الأصل عند الشك هل هو الطهارة أو النجاسة مع قطع النظر عما يستفاد من الأخبار؟ و أخرى في أن القاعدة المستنبطة من الأخبار ما ذا مع قطع النظر عما يقتضيه الأصل؟ فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فربما يقال: إن الأصل الجارى عند الشك هو أصالة عدم التذكية:

فإنّ التذكية التي هي موضوع الطهارة أمر بسيط وحداني، و له محققات كإسلام الذابح، و القبلة، و التسمية، و منها قابلية المحل. فكما أنه لو شك في تحقّقها من جهة الشك في مقدماتها الخارجية أعنى: شرائط التذكية يكون الأصل عدم تحقّقها. فكذلك لو شك في تحقّقها لأجل الشك في مقدمتها الداخلية أعنى: قابلية المحل فالأصل أيضا عدمها، فهو في الحيوان كالطهارة من الحدث في الإنسان، و هذا الأصل مقدّم على استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة و على أصالة الطهارة.

أمّا على الاستصحاب فلاّنّ هذا الأصل حاكم عليه، فإنّ الشك في الطهارة و النجاسة ناش من الشك في تحقّق موضوع الطهارة و هو التذكية، و الأصل في السبب مقدّم على الأصل في المسبب.

و أما على الثاني فلأنها مع ذلك محكومة للاستصحاب أيضا.

لا يقال: إن الشك في وجود التذكية أيضا ناش عن الشك في القابلية و مسبب عنه.

فإنه يقال: نعم ولكن ليس في السبب أصل يقتضى القابلية أو عدمها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٠

لا يقال: لا نسلم كون التذكية أمرا وحدانيا كان الفعل الخارجى من محققاته، إذ لعله كانت نفس الذبح الخارجى مع الشرائط المقررة.

فإنه يقال: بل حال الذكاة في الحيوان حال الطهارة من الحدث في الإنسان، و لو كان عبارة عن الذبح الخاص للزم قابلية الكلب و

الخنزير للتذكية، لإمكان الذبح المذكور في حقهما و من الواضح عدمها. هذا ما قيل في مقام تصحيح هذا الأصل.

و فيه نظر فإن صحته مبتنية على ورود آية أو رواية على تعليق الطهارة في كل حيوان على التذكية حتى في نجس العين، غاية الأمر لا

يجرى فيه التذكية لعدم القابلية. فكل حيوان تكون طهارته بعد الحياة معلقة على وجود التذكية و لولاه لكان نجسا و من المعلوم عدم

ثبوت ذلك [١].

[١] و حاصل وجه النظر أنه تارة يقال: بأن الشارع جعل الأثر لهذا الموضوع و الأمر البسيط بقول مطلق، و متى وجد و في كل حيوان

من دون اختصاص لذلك بخصوص بعض الحيوانات، فالشارع جعل الأثر لوجود التذكية و عدم هذا الأثر لعدم التذكية، حتى في مثل

الكلب الذى ليس قابلا للتذكية.

ففيه أيضا يكون التذكية على فرض وجودها مؤثرة، غاية الأمر عدمها لازم الوقوع و لا ينفك. و حينئذ فالتذكية في كل شخص من

الحيوانات أشير إليه يكون موضوعا للأثر شرعا، فمتى شك في تحقق هذا المعنى البسيط في شخص اللحم سواء كان الشك من جهة

الشك في القابلية، أم من جهة الشك في المقدمات الخارجية كان الأصل عدم التذكية. هذا.

و أخرى يقال: إنه لم يرتب الشارع أثرا على التذكية و عدمها مطلقا في كل حيوان، بل إنما جعل موضوع الأثر هو التذكية في

الحيوانات الخاصة: من البقر، و الغنم، و نحوهما. فحينئذ يجرى أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية التى نشأ الشك فيها من

الشك في حصول المقدمة الخارجية بعد إحراز قابلية المحل.

و أمّا كلما كان الشك ناشئا من الشك في قابلية المحل فلا يجرى فيه للأصل المذكور. و وجهه أننا قد علمنا بالفرض ان الحيوانات

صنفان، فصنف يكون التذكية و عدمها فيه موضوعين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥١

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى إِنْ مَا ذَكَّيْتُمْ

للحكم الشرعى و ذلك مثل الغنم و نحوه و صنف لم يجعل فيه التذكية و عدمها موضوعين للأثر أصلا، كما في الكلب و نحوه

فليست نجاسة الكلب إذا ذبح من جهتين الكلبية و عدم التذكية، بل من جهة واحدة فقط. و على هذا فالأمر في الحيوان المردد بين

كونه من هذا الصنف، أو ذاك الصنف مردد بين أن يكون الموضوع فيه محققا قطعا، و بين أن لا تكون التذكية فيه بموضوع أصلا،

إذ على تقدير كونه من الصنف الأول فقد قطع بحصول ما هو الموضوع فيه، لفرض العلم بحصول المقدمات الخارجية بتامها، و

بمحض الشك في القابلية، و على تقدير كونه من الصنف الآخر فلم يجعل الشارع التذكية و عدمها فيه موضوعا لأثر شرعى أصلا،

فالتقدير الذى يكون التذكية فيه موضوعا لا شك فيه حتى يكون مجرى للأصل.

نعم يشك في هذا الشخص في أن ما هو السبب في طهارته و حلية لحمه، هل وجد أو لم يوجد لأجل الشك في كونه من أى

الصنفين، و لكن لم يرتب على عنوان السبب و ما في معناه بما هو هذا العنوان حتى يجرى أصالة عدم هذا العنوان. و إنما الموضوع

نفس واقع التذكية و الأمر فيه ما علمت.

نعم لو كان أمر الحيوان على تقدير كونه من الصنف الأول القابل أيضا مردد بين حصول التذكية و عدمها، للشك في المقدمات الخارجية كان أصالة عدم التذكية في هذا التقدير على نحو الاستصحاب التعليقي جاريا، و هو بضميمة القطع الموجود بالنجاسة و الحرمة في التقدير الآخر يكفى في إثبات النجاسة و الحرمة الفعليتين، نظير العظم المردد بين كونه من كافر أو مسلم لم يغسل، و أما على تقدير القطع بحصول التذكية في التقدير المذكور للقطع بحصول تمام المقدمات الخارجية في هذا الشخص، فحينئذ لا يتم أركان الاستصحاب حتى يجرى إذ الأمر دائر بين الموضوعية و القطع بالوجود و عدم الموضوعية رأسا، و مورد الاستصحاب هو الشك في الوجود بعد الفراغ عن أصل الموضوعية.

و على هذا ففي كل مورد شك في قابلية الحيوان للتذكية و كونه كالغنم، و عدمها و كونه كالكلب فمن حيث الطهارة يرجع فيه إلى أصالة الطهارة و من حيث الحل يرجع إلى أصالة الحل. و لعل هذا مراد شيخنا المرتضى حيث صرح «١» في بعض كلماته بأن الأصل في الحيوان قبول التذكية.

(١) هذا لتصريح منه - قدس سره - في كتاب الطهارة، في باب النجاسات، في عنوان الكلب و الخنزير - منه عفى عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٢

قلت: هو استثناء من قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيةُ وَ النَّطِيخَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ «١» و التحريم المتعلق بالأعيان ينصرف إلى منفعتها الغالبة، فالحكم في المستثنى منه هنا تحريم الأكل لا سائر التصرفات فليس فيه دلالة على النجاسة.

و الحكم في المستثنى هو حلية الأكل و هو و إن كانت ملازمة مع الطهارة، و لكنّه إنّما يفيدهما في خصوص ما أكل اللحم فإنه استثناء عن ما أكل السبع، يعني لو أدرتم إياه حال بقاء حياته فذكّيته يصير حلالا أكله.

ثم لو كان في السبع عموم يقتضى كون التذكية في كل حيوان مطهرة للزوم مقتضى عدم لزوم اللغوية حمله على القابلية، فكون التذكية في الثعلب مثلا مطهرة لو كان على معنى أنّه على تقدير قابليته للتذكية كان لغوا، بل يستكشف

فإنّه على ما ذكرنا و إن لم يمكن إحراز القبول و عدمها، لكن النتيجة حاصله، فيمكن أن يكون مراد الشيخ - قدس سره - نتيجة القبول لا عنوانه.

و على هذا فحصل هنا شق ثالث بين المذكي و الميتة و هو مثل الكلب إذا زهق روحه لا بحتف الأنف، فإن الموت بحسب اللغة لا يشمل إلّا الموت حتف الأنف، غاية الأمر في كل حيوان يثبت الأثر للتذكية شرعا يكون مورد عدم التذكية في هذا الحيوان ملحقا بالموت في الحكم، و أين هذا من حيوان لم يثبت فيه أثر للتذكية.

و على هذا فيتبع في كل حيوان لإثبات قبول التذكية فيه وجود الدليل، فما ليس فيه دليل يحكم في صورة زهوق روحه بغير الموت حتف الأنف بالطهارة سواء وجد فيه شرائط التذكية أم لا، إلّا أن يقال: إنّنا نعلم أنّ الحيوان على قسمين: إمّا ليس التذكية و عدمها فيه منشأ لأثر أصلا، و على كل حال يكون حراما نجسا، و إمّا تكون التذكية و عدمها فيه متفاوتين فمع التذكية يحصل مجموع الأمرين من الطهارة و الحلية أو خصوص الطهارة، و مع عدمها ينتفى كلاهما، و على التقديرين تكون النجاسة و الحرمة في صورة عدم اجتماع شرائط التذكية معلومتين فتدبر. منه - رحمة الله عليه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٣

منه أنه قابل للتذكية.

فإن قلت: وإن لم يمكن إثبات النجاسة في مورد الشك بأصالة عدم التذكية إلا أنه يمكن إثباتها بعمومات نجاسة الميتة من كل ذي نفس، فإن الميتة عبارة عن مطلق ما أزرق منه الروح في مقابل الحيّ سواء كان الإزهاق بموته حتف أنفه أم بالسقوط في البئر أم بالقتل أم بغير ذلك. فيكون الحكم بالنجاسة بعمومه شاملاً لجميع تلك الأقسام، خرج ما خرج وبقي المشكوكات تحت العموم. قلت أولاً: إن الميتة لو سلّمنا كونها بحسب الوضع أعم من الموت حتف أنف و من غيره، لكنّه بحسب العرف منصرف إلى غير القتل، كلفظ الإنسان فإنه بالوضع عام لذى الرأس و ذى الرأسين و في العرف خاص بالأول و منصرف إليه، فلا يكون دليل نجاسة الميتة شاملاً للقتيل.

و ثانياً: إنّ عمدة الأدلة على نجاسة ميتة ذى النفس كانت خبر غياث:

«لا- يفسد الماء إلا ما كان له نفس سائلة» و مورده هو ما إذا حصل الموت بالسقوط في البئر، و حيثنذ ففي المشكوك لا دليل على النجاسة و كذلك لا- دليل على الطهارة، فلا مانع من استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة، لاحتمال أن تكون الطهارة بعد إزهاق الروح في خصوص بعض الحيوانات معلقه على التذكية و في بعضها الآخر كان غير ما مات حتف أنفه طاهراً لا من جهة التذكية، و دليل نجاسة الميتة أيضاً غير شامل له كما عرفت.

و بالجملة فلا أصل حاكم على الاستصحاب و لا عموم واردا عليه. هذا خلاصة الكلام في المقام الأول.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٤

و أمّا المقام الثاني [فمقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة]

فقد عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية، لكن لو تنزلنا و سلّمنا جريانها لكن مقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة.

فمنها: قوله في موثقة ابن بكير الواردة في لباس المصلّي المفضّلة بين ما حلّ أكل لحمه فالصلاة في وبره و شعره و كل شيء منه جائز، و ما لا يحلّ أكل لحمه فالصلاة في شيء منه غير جائز عقيب القسم الثاني ذكاه الذابح أو الذبح أو لم يذكّه، حيث يعلم منه مفروغية قبول ما لا يحلّ لحمه للتذكية.

و منها: صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود، قال: «لا بأس بذلك». (١)

و منها: خبر ريان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها و المناطق و الكيمخت و المحشو بالقز و الخفاف من أصناف الجلود، فقال: «لا بأس بهذا كلّه إلا بالثعالب». (٢)

و منها: مضمرة سماعه قال: سألت عن لحوم السباع و جلودها؟ فقال: «أمّا لحوم السباع فمن الطير و الدواب فإنّا نكرهه، و أمّا الجلود فاركبوا عليها و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه». (٣)

و منها: رواية سماعه قال: سئل أبو عبد الله عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوا

(١)- الوسائل: ج ٣، ب ٥، من أبواب لباس المصلّي، ص ٢٥٥، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٢.

(٣) - المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٣.
 كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٥
 و لا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه». «١»
 و منها: رواية على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن ركوب جلود السباع، فقال: «لا بأس ما لم تسجد عليها». «٢»
 و منها: رواية سماعه قال: سئل أبو عبد الله عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوها و لا تلبسوا شيئاً منها» «٣» و لا تنافي بين هذا و ما تقدمه
 فإنّ قوله: تصلون فيها في الخبرين المتقدمين ليس قيّداً و حالاً لقوله: «لا تلبسوا شيئاً منها» بل الظاهر أنّه إشارة إلى علمه الحكم و أنّ
 النهي للإرشاد و معنى الكلام: اجعلوها سرجاً للدواب و لكن لا تجعلوها لباساً لكم فإنكم تريدون أن تصلون فيه و هي لكونها من غير
 المأكول غير قابلة لأن يصلّى فيها، فالنهي عن اللبس في كلا المقامين إرشادي، غاية الأمر قد نبه في أحدهما على جهته و لم يتبّه عليها
 في الآخر، فليس المقام من قبيل المطلق و المقتد ليكون محتاجاً إلى حمل الأول على الثاني، بل الأمر أسهل.
 و منها: ما عن أبي علي بن راشد في حديث قال: قلت لأبي جعفر: الثعالب يصلّى فيها؟ قال: «لا، و لكن تلبس بعد الصلاة» «٤» و منها:
 رواية جعفر بن محمّد بن أبي زيد قال: سئل الرضا- عليه السلام- عن جلود الثعالب الذكيّة؟ قال: «لا تصل فيها». «٥»
 و منها: ما عن الوليد بن أبان في حديث قال: قلت للرضا: يصلّى في الثعالب

(١) - الوسائل: ج ٣، ب ٥، من أبواب لباس المصلّى، ص ٢٥٦، ح ٦.

(٢) - المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٥.

(٣) - المصدر نفسه: ص ٢٥٦، ح ٦.

(٤) - المصدر نفسه: ص ٢٥٨، ح ٤.

(٥) - المصدر نفسه: ص ٢٥٩، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٦

إذا كانت ذكيّة؟ قال: «لا تصل فيها». «١»

و منها: رواية ابن عمير أو نجران على ما في نسخة أخرى عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال: سألته عن الصلاة في جلود الثعالب؟
 فقال: «إذا كانت ذكيّة فلا بأس». «٢»

و منها: رواية الحسن بن شهاب عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال: سألته عن جلود الثعالب إذا كانت ذكيّة أ يصلّى فيها؟ قال: «نعم». «٣»

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألته عن اللحاف و الخفاف على ما في نسخة أخرى من الثعالب الخوارزمية أ يصلّى فيها
 أم لا؟ قال: «إن كان ذكياً فلا بأس به». «٤» و هذه الثلاثة و إن كانت معارضة مع الخبرين السابقين عليها من حيث اشتمالها على جواز
 الصلاة و اشتمالها على عدمه و الأولى محمولة على التقيّة، إلّا أنّ هذا غير مانع عن التمسك بها فيما يتضمّن الجميع بغير تعارض من
 تصريح الإمام في الأول و الثاني من الثلاثة الأخيرة باشتراط التذكيّة، و تقريره السائل في ذلك في غيرهما. و موافقه العامة غير مضرة،
 فإنّ كل موافق للعامة لا يطرح ما لم يكن تعارض، فهذه صريحة في قبول التذكيّة في خصوص الثعلب.
 و أمّا ما تقدّمها فهي صريحة في جواز الانتفاع بجميع الجلود، و هو ملازم للطهارة، فإنّه و إن قلنا بعدم الحرمة النفسية للانتفاع بجلود
 الميتة، لكن لا يخفى

(١) - الوسائل: ج ٣، ب ٧، من أبواب لباس المصلّى، ص ٢٥٩، ح ٧.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٥٩، ح ٩.

(٣)- المصدر نفسه: ص ٢٦٠، ح ١٠.

(٤)- المصدر نفسه: ص ٢٦٠، ح ١١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٧

أنه كان هنا محل التنبيه على تقدير النجاسة على التقييد بعدم إيصال اليد ونحوها إليها مع الرطوبة، فيكشف عدم هذا التقييد في كلام الإمام عن الطهارة، مضافا إلى أن هذه الأخبار مع ضميمه الأخبار الدالّة على عدم جواز الانتفاع بالميته بشيء يدل على الطهارة بمقتضى الجمع، فإن مفاد الثاني عدم الجواز في جلود الميته بما هي ميته، ومفاد الأوّل الجواز في جلود الذئب و الدب و النمر و الثعلب و غيرها بما هي هذه الحيوانات، و من الواضح أن الجمع بينها أن جلود جميع الحيوانات غير الكلب و الخنزير لها قسمان: الميته و غيرها، فالميته منها غير جائز الانتفاع، و غير الميته جائز الانتفاع.

لا يقال: إن العموم الدال على عدم جواز الانتفاع بالميته بشيء لم لا يجوز أن يكون قد خصص بهذه الأدلة، فخصوص الجلود كان خارجا من هذه الكلية و كان طاهرا به.

قلت: قد تحقّق في محله أنه إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالتخصيص أولى، فهنا بعد وضوح حكم الطهارة يدور الأمر بين أن يكون الموضوع هو الميته فيكون تخصيصا لتلك الأدلة، و أن يكون هو المذكى فيكون تخصّصا و أصالة عدم التخصيص قاضية بالثاني.

هذا مع ما عرفت من أن المعارضة ليست بين العام و الخاص، بل بين الخاصين، لقيام الأدلة على عدم جواز الانتفاع بخصوص جلود الميته، فالمتعين في الجميع ما ذكرنا.

فقد تحقّق ممّا ذكرنا أنه لو قلنا بعدم جريان أصالة عدم التذكية كما ذكرنا، فمقتضى الأصل الأوّل و القاعدة الثانوية كليهما طهارة غير الميته من غير المأكول

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٨

غير نجس العين، و على تقدير القول بجريانه فمقتضى الأصل الأوّل و إن كان هو النجاسة، لكن القاعدة الثانوية تقتضى الطهارة، هذا هو الكلام في القاعدة و يحتاج للخروج منها إلى دليل خاص.

ثم لو قلنا: بجريان أصالة عدم التذكية و حصر الدليل في القاعدة الثانوية أمكن الخدشة في الأخبار المذكورة.

أمّا الموثقة، فإنّها غير مقيدة للعموم، فإنّها مسوقة لجواز الصلاة في أجزاء حلال اللحم إذا كان مذكى، و عدم جوازها في أجزاء حرام اللحم ذكاه الذبح أو لم يذكه، و معناه أنه و لو كان حرام اللحم مذكى، و هذا لا يدل على قابلية كل أفراد حرام اللحم للتذكية، و إنّما يدل على أنه لا يخلو من فرد قابل لها، إذ لو لم يكن له فرد كذلك لما صحّ القول المذكور، كما لا يصحّ أن يقال: الكلب و إن ذكى حكمه كذا.

و بالجملة حيث إنّ الرواية ليست في مقام البيان من حيث حكم التذكية فليس لها إطلاق حتى يحكم بقابلية جميع الأفراد لها.

و أمّا الصحيحة المشتتملة على جميع الجلود، فيمكن الخدشة فيها بأنّ المضاف إليه أعنى: الجلود منصرف إلى قسم خاص، و مع انصرافه لا- يلزم التصرف في المضاف، فإنّ الجميع و الكل و إن كانا من صيغ العموم لكن عمومهما بحسب عموم مدخولهما، فإذا قيل: كل الإنسان و كان الإنسان منصرفا إلى ذى رأس واحد دون ذى الرأسين فيكون الكل لاستيعاب جميع الأفراد الواحدة الرأس، و كذلك في المقام، فإنّ الجلود جمع محلى باللام و الجميع من صيغ العموم، لكن مع ذلك إذا كان مادة الجلد في المقام منصرفا إلى قسم خاص لم يقدح ذلك في عموم الجمع و الجميع و لم يكن تصرفا فيهما.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٩

فنقول: مقتضى هذا المقام الذى وقع السؤال فيه عن استعمال الجلود فى اللبس و جعلها لباسا، هو انصراف مادة الجلود إلى الجلد الذى كان صالحا للباسية فبعمومه يشمل كل جلد كان كذلك، بخلاف ما ليس من الجلود كذلك كما ربّما يدعى فى جلد الفأرة فإنه غير داخل فى عموم جميع الجلود فى هذا المقام.

و أما خبر الثعلب فهو خاص به و لا يفيد الكليّة.

و نحن حيث أبطلنا أصالة عدم التذكية، و قلنا بجرىان الاستصحاب فى فسحة من هذه الإشكالات و التكلّم فيها و فى رفعها، فالقاعدة فى كل حيوان طاهر العين هو الطهارة بالتذكية و لكن لا بسببها بل بالأصل، و كذا مقتضى القاعدة الحليّة بالأصل لو شك فيها أيضا حتى يعلم فى خصوص مورد الخروج منها بدليل خاص، و من جملة ما ادعى فيه الخروج عن هذه القاعدة المسوخ برأسها، فقيل فيها بعدم قبولها التذكية و نسب إلى المشهور بناء الأكثر على كونها نجسة عينية.

أقول أولا: لم يرد فى خبر ما يدل على كون المسوخ نجسة عينية، و إنما وقع بعض أفرادها فى بعض الأخبار محكوما بما ظاهره النجاسة.

و ثانيا: إن تلك الأخبار معارضة بأخبار آخر تدل على الطهارة فى تلك الأفراد.

و أمّا الأخبار الدالّة على النجاسة العينية فى بعض أفراد المسوخ. فمنها المرسل: سألته عن الرجل يمسّ الثعلب و الأرنب أو شيئا من السباع حيا أو ميتا؟ قال: «لا يضّره و لكن يغسل يده» فإنه لو كان قوله: «لا يضّره» مذكورا فى الجواب وحده حملناه على أنه بمعنى لا ينجس اليد بذلك، فإنّ المقام مقام السؤال عن الطهارة و النجاسة ظاهرا، و لكن بقرينة قوله بعده: «و لكن يغسل يده» يحمل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٠

على نفى الحرمة، و يحمل قوله: «و لكن يغسل يده» على النجاسة، و لا يضّر إطلاق المس لما إذا كان بيوسه، فإنه مدفوع بأنّ المرتكز فى الأذهان فى مثل المقام هو المس برطوبة.

و حينئذ فحيث عمّم الحكم بالنجاسة لحال الحياة أيضا، كشف عن كون الثعلب و الأرنب و السباع التى بعضها من المسوخ كالثعبان نجسا عينيا.

و الجواب أولا: أنّ المدعى نجاسة المسوخ، و هذا لا يدل إلّا على بعض أفرادها و لا يعلم أنه من جهة مسخيته.

و ثانيا: أنه معارض فى الثعلب بما تقدّم ممّا دلّ على قبوله التذكية، فإنّ مقتضاه كونه طاهر العين، و فى الأرنب ببعض الأخبار الدالّة على جواز استعمال وبر الأرنب، و فى السباع بما دلّ على طهارة سورها.

و حينئذ فلا بدّ من صرف الرواية عن ظاهرها إمّا بحمل قوله: «لا يضّره» على حال الحياة، و قوله: «لكن يغسل يده» على حال الممات فكأنه قال: لا يضّره حيا و يغسل يده ميتا. و إمّا بحمل قول السائل: حيا أو ميتا على أنه لا يدرى أيّهما فأجاب الإمام بعدم الضرر لعدم معلومية الموت، و قوله: «و لكن يغسل يده» محمول على الاحتياط المستحب.

و إمّا بحمل قوله: «لا- يضّره» على عدم النجاسة و حمل «يغسل يده» على الاستحباب، أمّا فى الحى فواضح، و أمّا فى الميت فلائ الممسوس هو الشعر و هو طاهر من الميتة.

و منها: المصحح عن الفأرة الرطبة قد وقعت فى الماء فتمشى على الثياب أو يصلّى فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره فانضحه بالماء» (١) فإنّ

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٣، من أبواب النجاسات، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦١

ظاهر الأمر بالغسل هو الوجوب و هو إرشاد إلى النجاسة، و حيث إنّ المفروض حياة الفأرة فيكون دليلا على كونها نجس العين.

و الجواب أولاً: أنه لا يدل على المدعى من نجاسة المسوخ.

و ثانياً: أنه معارض بما دل على طهارة الفأرة و هو رواية على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن فأرة وقعت في حب دهن و أخرجت قبل أن تموت أبيعها من مسلم؟ قال: «نعم، و يدهن به». «١» و هذا كما ترى نص في الطهارة، و الأول ظاهر لظهور صيغة الأمر في الوجوب، و قضية الجمع رفع اليد عن الظاهر بحملها على الاستحباب.

و منها: الخبر المروي عن قرب الأسناد عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك تقع في الماء، قال: «يسكب منه ثلاث مرات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب و يتوضأ منه غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه». «٢» فإنه دال على النجاسة العينية في الوزغ، فإن قوله: «لا ينتفع» حكم إنشائي كاشف عن النجاسة.

و الجواب مضافاً إلى ما تقدم في السابقين ان قوله: «غير الوزغ» استثناء من جواز الانتفاع بعد السكب ثلاث مرات سواء في القليل و الكثير، فيكون الحكم فيه عدم الجواز حتى بعد السكب ثلاث مرات سواء أيضاً القليل و الكثير، و لفظ الكثير هنا حيث وقع في قبال القليل لو لم نقل باختصاصه بالكر، فلا شك في شموله بعمومه له، و حيث إن الكر لا يتأثر و لا يتنجس بسقوط الوزغ فيه و إن كان نجس العين، فالحكم فيه بعدم الانتفاع لا بد و أن لا يكون من جهة النجاسة، بل

(١)- الوسائل: ج ٣، ب ٣٣، من أبواب النجاسات، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ج ١، ب ٩، من أبواب الأستار، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٢

من جهة أخرى كالسبية و نحوها، فإذا كان جهة الحكم بعدم الانتفاع في الكثير غير النجاسة، فكذلك يكون في القليل أيضاً، هذا مضافاً إلى معارضته مع ما دل على طهارة الوزغ و هو رواية على بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن العظاية و الحية و الوزغ يقع في الماء فلا يموت أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به» «١» فإن هذا صريح في الطهارة فيكون مؤيداً لعدم كون علمه الحكم بعدم الانتفاع في الرواية الأولى هي النجاسة. و اذن فلا- دليل مخرج للمسوخ عن القاعدة فتكون باقية تحتها، فما كان منها غير ذي نفس فميتة طاهر، و ما كان منها ذا نفس يفصل بين مذكاة فطاهر، و غير مذكاة فنجس، و كذلك الكلام في الحشرات و السباع.

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٢٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣٠، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٣

[الخامس: في الدم]

إشارة

«الخامس: الدم من كل ما له نفس سائلة إنساناً أو غيره، كبيراً أو صغيراً، كالسمك و البق و البرغوث، و كذا ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء- أرواحنا فداء-».

أمّا نجاسة دم ذي النفس فهو ممّا أجمع علماؤنا عليه، بل قيل: إنه ممّا اتفق عليه المسلمون، فيكون من الضروريات من غير فرق بين أن يكون من الإنسان أو غيره، مأكول اللحم أو غيره، و الأخبار أيضاً دالة عليها.

ففي رواية السكوني عن أبي عبد الله- عليه السلام- «قال: إن علياً- عليه السلام- كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ يكون في الثوب، فيصلّي فيه الرجل، يعني دم السمك» «١» فإنها في غاية الظهور في ثبوت المفهوم للوصف أعني: ما لم يذكّ و أنّ له مدخلية في عدم

رؤية البأس، فيكون المفهوم أنه كان يرى بأساً بدم الحيوانات التي تذكى، والمراد بالتذكية هنا بقريته قوله: «يعنى السمك» هو التذكية بالحديد.

و في رواية محمد بن ريان «قال: كتبت إلى الرجل - عليه السلام - هل يجرى دم البق مجرى دم البراغيث، و هل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث فيصلى فيه، و أن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع - عليه السلام - : يجوز الصلاة و الطهر منه

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٢٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣١، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٤

أفضل» (١) «فإنها في غاية الظهور في أن المركوز في ذهن السائل نجاسة مطلق دم الحيوان، فحاول من سؤاله جواز قياس أمثال البرغوث عليه، و أنه كما أن دم البرغوث لا بأس به فكذلك يكون أمثاله، أو هذا حكم مختص بالبرغوث، و أشباهه داخله تحت قاعدة نجاسة الدم، و الإمام - عليه السلام - قد قرره على هذا.

و يمكن أن يكون مؤيداً لذلك أيضاً رواية غياث عن جعفر عن أبيه - عليهما السلام - «قال: لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» (٢) إذ يمكن دعوى ظهورها في كون هذا الكلام في مقام الاستثناء عن حكم ثبوت البأس بمطلق الدم و البول، فيفهم منها مفروغية النجاسة و كونها أصلاً و قاعدة فيهما.

و أما ما سوى ذلك من الأدلة التي تسمى كوا بها لنجاسة الدم فكُلها مخدوشة، فمنها الآية الشريفة قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (٣) و مبني الاستدلال على رجوع الضمير في فَإِنَّهُ رِجْسٌ إلى كُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ، و قد عرفت في ما تقدم فساده، و أن الحق بقريته قوله أَوْ فَشَقًّا أَهْلَ لَعْنِ اللَّهِ بِهِ رجوعه إلى خصوص لحم الخنزير، و مع الغض عنه فلا أقل من الشك و كون الآية مجملية، و القدر المتيقن هو الرجوع إلى الأخير فلا يصلح للاستدلال في الأولين.

و منها النبوي: «يغسل الثوب من المنى و الدم و البول». و الاستدلال به مبني على إطلاق لفظ الدم و شموله لدم غير الإنسان، و يمكن دعوى انصرافه إلى دم

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٢٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣١، ح ٣.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٣١، ح ٥.

(٣) - الأنعام / ١٤٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٥

الإنسان، كما ادعينا مثل هذا الانصراف فيما تقدم في المنى، فإذا كان المنى منصرفاً إلى منى الإنسان فالظاهر أن الدم و البول أيضاً منصرفان إلى دمه و بوله.

و منها: موثقة عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث «قال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه و لا تشرب» (١) و الاستدلال بها أيضاً مبني على ثبوت الإطلاق للفظ الدم و هو ممنوع، إذ الرواية كما ترى واردة في مقام تعليق الحكم بنجاسة الماء الذي شرب منه الطير على العلم بنجاسة منقاره و رؤية الدم فيه، و عدم الحكم بالنجاسة بمجرد احتمال أن كان في منقاره نجاسة، فهو حينئذ حكم في موضوع الدم الذي نجس واقعا، و أما أنه مطلق الدم أو دم خاص فليس في مقام بيان ذلك، نعم يصح التمسك بها على نجاسة بعض الدماء.

و من هنا يظهر الخدشة في الروايات الواردة في بيان حكم الدم في الصلاة كما في رواية الحلبي، «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة؟ قال: لا و إن كثر» (٢) «فإنها في مقام جواز الصلاة مع هذا الدم،

وعدم جوازها مع غيره مع قطع النظر عن بيان أن الدم النجس ما هو، هذا هو الكلام في نجاسة دم ذى النفس. و أما طهارة دم غير ذى النفس: فمضافا إلى إمكان دعوى الإجماع، يدل عليها قوله في الرواية المتقدمة: «إن علينا كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك» والمراد به ما ليس قابلا للتذكية بالحديد، وهو كل حيوان غير ذى نفس، و أما قوله: «يعنى

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٨٢، من أبواب النجاسات، ص ١١٠٠، ح ٢.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٣١، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٦

السمك» فهو من قبيل التمثيل.

و تدل أيضا رواية محمد بن ريان المتقدمة، بناء على حمل قول السائل: «على نحو هذا» على كل ذى نفس و إن كان كبير الجثة، و أما لو كان المقصود أشباه البق في صغر الجثة كما لا يبعد استظهاره، فيتم في كبار غير ذى النفس بعدم القول بالفصل بين الصغار و الكبار.

ثم إنك عرفت أننا لا نجد الدليل على مزيد من نجاسة دم الحيوان مع استثناء غير ذى النفس منه، و أن النجاسة تكون أصلا في دم الحيوان، و أمّا مطلق ما يسمى باسم الدم و يكون من مصاديقه حقيقة و إن لم يكن مضافا إلى الحيوان و من أجزائه و فضلاته، فلا يستفاد من الأدلة كون الأصل فيه هو النجاسة.

و إذن فهنا بعض الأفراد من الدم مقطوع النجاسة، و هو الدم الجارى من عروق الحيوان ذى النفس، و بعض الأفراد منه مقطوع الطهارة بمقتضى أصالة الطهارة، و هو الدم المتكون في خارج الحيوان كالمخلوق آية لموسى بن عمران، و الموجود تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء- أرواحنا و أرواح العالمين فداه- و بعض الأفراد منه مشكوك النجاسة و الطهارة، و هو العلقة المستحيلة من المنى في جوف الحيوان، و العلقة المستحيلة من منى الديكة في جوف البيضة، و نقطة الدم الموجود في البيضة من دون استحالتها من المنى. فالظاهر أن الأخير لا إشكال في طهارته بعد ما عرفت من عدم كفاية مجرد صدق الدم في الحكم بالنجاسة و لزوم كونه دم الحيوان، فإن هذا الدم الموجود في البيضة ليس من دم الديكة، لأن المفروض أنه ليس من منته، و كذلك ليس من دم الدجاجة، فإن نفس البيضة لا تعد من أجزائها و تعد شيئا أجنبيا منها، فالدم الذى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٧

هو مظروفها يكون كذلك بطريق أولى.

نعم يمكن القول بالنجاسة في العلقة الموجودة في البيضة، بدعوى أنها دم حصل من رطوبة خارجة من بدن الديكة، فيكون دم الديكة، بناء على كفاية مجرد خروج الرطوبة من الحيوان المنقلبة في الخارج منه إلى الدم في صحة إضافة هذا الدم إلى هذا الحيوان. كما أنه ربما يتشبهت لنجاسة العلقة الموجودة في بطن الحيوان أيضا بأنها مثل الدم المنتقل من الإنسان إلى البق و القملة، حيث إنه كان من دم الإنسان و بعد انتقاله إليهما يقال إنه دمهما، فكذلك العلقة أيضا و إن كانت من أول الأمر رطوبة للحيوان المذكور و متبلا له، لكن بعد الانتقال إلى جوف المؤنث صار من أجزاء بدنه، خصوصا بعد ملاحظة وقوع التصرف فيه في بدنه و صيرورته منقلبا عن صورته الأصلية المنوية إلى الصورة الدموية، و لو كان مجرد ذلك مضرا بصدق كونه دم المؤنث، لجرى ذلك الإشكال في جميع دماء الحيوان، فإن منشأها و أصل حصولها يكون من الأغذية الخارجية الداخلة في الجوف.

نعم لا يصح أن يقال: إنه دم المذكور، إذ هو ما دام كان من جزء بدن المذكور لم يكن دما بل متبا، و بعد حصول عنوان الدم له خرج عن الجزئية للمذكر، فالصحيح أنها دم المؤنث، خصوصا لو استفيد من قوله- عليه السلام-: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» البعضية الحقيقية. فإنه حينئذ يعلم أن العلقة أيضا جزء حقيقى بنظر الشارع و إن لم يكن كذلك بنظر العرف. كما أنه لا إشكال أنه على تقدير الشك

في ما ذكرناه من جزئية هاتين العلتين للمؤث و الدجاجة فمقتضى أصالة الطهارة طهارتهما.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٨

[في حكم الدم المتخلف في الذبيحة و سائر المنافع]

«مسألة ٢: المتخلف في الذبيحة و إن كان طاهرا لکنه حرام إلا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه».

اعلم أنه قد استثنى من نجاسة دم الحيوان ذى النفس الدم المتخلف في الذبيحة بعد خروج الدم المعتاد خروجه من الذبيحة، و الدليل عليه قوله تعالى أو دماً مسفوحاً فإن مفهومه أن الدم الغير المسفوح حلال، و الحلية مستلزمة للطهارة.

لكن يشكل حينئذ التفكيك بين الطهارة و الحلية، و القول بأن الدم المتخلف طاهر و لکنه حرام، فإن الطهارة قد استفيدت بتبع الحلية و من أجلها، فكيف يحكم بها دون الحلية؟

و الجواب يظهر بتوضيح في دلالة الآية، و محصيه: أن الوصف فيها الظاهر أنه قد أتى به لأجل دخله في حكم الحرمة و أنه للاحتراز، و ليس على حدو قوله تعالى وَ رَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ. «١»

و أما المراد بالمسفوح فالظاهر أنه الدم الخارج من الحيوان، و مقابله الدم الموجود في جوفه، و له قسمان:

الأول: الدم الموجود في جوف الحيوان الحي.

و الثانى: ما يبقى في جوف الذبيحة بعد خروج الدم المتعارف.

و القسم الأول ليس صالحاً للحل أو الحرمة، فإنه غير قابل للشرب.

فيبقى القسم الأخير مقابلاً للدم المسفوح، و هو المحترز عنه بذكر هذا القيد فقط.

(١) - سورة النساء، الآية: ٢٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٩

و حينئذ نقول: دلالة الآية على نفي حكم الحرمة عن فاقد وصف المسفوحية أعني: المتخلف في الذبيحة على الإطلاق. و بعبارة أخرى الأخذ بمفهوم الوصف فيها بل كل وصف يتوقف على أمرين.

الأول: استفادة كون الوصف مئياً له دخل في ثبوت الحكم و ليس وجوده كعدمه في ذلك، و بعبارة أخرى أنه جزء علمة لثبوت الحكم.

و الآخر استفادة الحصر و أن علمة الحكم منحصرة فيه، و بهذين يتم الحكم بنفي الحكم المعلق على الوصف عن كل ما هو فاقد الوصف، و لو استفيد العلية دون الحصر فلا يتم إلا نفي الحكم عن بعض فاقد الوصف في الجملة لا مطلقاً، لاحتمال قيام علمة أخرى مقام الوصف، و قد تقرّر تفصيل ذلك في مبحث المفاهيم من الأصول.

و بالجملة فالحكم بحلية جميع أفراد المتخلف في الذبيحة الذى هو المقابل للمسفوح مبن على فهم العلية للمسفوحية و فهم الحصر، و الأول قد ذكرنا استفادته من الآية و لكن الثانى غير مستفاد.

فاذن يستفاد من الآية أن بعض أفراد المتخلف في الجملة حلال، و لا بد في تعيينه من الاقتصار على المورد المتيقن، و هو الدم الموجود في لحم الذبيحة بحيث ينجز تفكيكه عن اللحم إلى الحرج و العسر.

و أمياً غيره من أفراد المتخلف فهي مشكوكة الحرمة، و يحتمل قيام سبب آخر مقام المسفوحية لحرمتها، فيكون المرجع فيها إطلاق الأخبار الدالة على حرمة أشياء من الذبيحة، و عد منها الدم بدون تقييد له بالمسفوح، فهذا الإطلاق يجب تقييده بالنسبة إلى ما هو

المتيقن حليته من الآية، فإن النسبة بينه و بين الآية هو العموم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٠

المطلق، فيبقى بالنسبة إلى غيره سليما عن المعارض، فيكون الدم الموجود في اللحم على وجه يعدّ جزء منه و يكون في الاجتناب منه حرج حلالا بمقتضى الآية و طاهرا أيضا للملازمة بين الحليّة و الطهارة.

و أمّا سائر الأفراد فيدلّ على حرمتها الإطلاق المذكور، و أمّا طهارتها فكلّ ما أمكن إثبات طهارته منها بالإجماع فهو، و كلّ ما لم يكن لعدم تيقّنه من الإجماع يجب الرجوع فيه إلى عموم نجاسة دم ذى النفس.

فنقول: الظاهر تحقّق الإجماع على طهارة الدم المتخلف في الذبيحة الموجود في المأكول من أجزائها، و لم يثبت الإجماع على الأزيد من هذا، فالدم الموجود في الطحال من الذبيحة و كذا غيره من الأجزاء الغير المأكولة من الذبيحة يكون عموم نجاسة دم الحيوان ذى النفس بالنسبة إليه سليما عن المخصّص.

و إذن فالدم المتخلف في الذبيحة يكون بين أفراد ثلاثة، ما يكون حلالا و طاهرا و هو الموجود في اللحم بحيث لا يمكن انفكاكه إلّا بصعوبة فهو حلال بمقتضى الآية و طاهر بمقتضى الآية و الإجماع، و ما يكون حراما و نجسا و هو الموجود في الطحال و نحوه، أمّا حرمة فلا إطلاق السليم عن المقيد، و أمّا نجاسته فللعوم السليم عن المخصّص، و ما يكون حراما و طاهرا و هو الموجود في الجوف أو في الأجزاء المأكولة مع عدم عسر الاجتناب عنه، أمّا حرمة فلا إطلاق المذكور، و أمّا طهارته فلا إجماع، هذا هو الكلام في المتخلف في الذبيحة من مأكول اللحم، و أمّا المتخلف في ذبيحة غير المأكول اللحم فلا- إشكال في شمول عموم نجاسة دم ذى النفس له، فيحتاج إلى مخرج و هو إمّا الإجماع أو الآية، أمّا الإجماع فليس هنا على الطهارة، و أمّا الآية فهي غير شاملة لدم غير المأكول لمقتوعيّة حرمة دمه الغير المسفوح كلحمه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧١

[في حكم الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح]

«مسألة ٥: الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح و يكون ذكاته بذكاة أمّه تمام دمه طاهر، و لكنّه لا يخلو عن إشكال».

أقول: أمّا الجنين الذي لم يلج فيه الروح فدمه خارج عن العمومات، لعدم كونه دم حيوان ذى نفس فهو طاهر بحكم الأصل. و أمّا الجنين الذي ولج فيه الروح فهو إمّا يخرج من بطن أمّه حيّا و هذا لا إشكال في احتياجه إلى الذبح، و لو مات قبله يحرم أكله. و إمّا يخرج ميتا، فإن كان قد مات بذبح أمّه، فهذا هو المتيقّن بحكمهم- عليهم السلام- بأنّ ذكاة الجنين ذكاة أمّه.

و أمّا لو مات في بطن أمّه قبل ذبحها فيمكن الاستدلال على دخوله أيضا تحت هذا الحكم مضافا إلى الإطلاقات، مثل قوله- عليه السّلام-: «إذا ذبحت ذبيحة و في بطنها و ولد تام فإنّ ذكاته ذكاة أمّه» «١»، فإنّه بإطلاقه شامل للولد الحيّ و للميت بخصوص مفهوم ذيل روايه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله- عليه السّلام- في حديث «أنّه سأله عن الشاة تذبح فيموت ولدها في بطنها؟ قال: كله فإنّه حلال، لأنّ ذكاته ذكاة أمّه، فإن هو خرج و هو حيّ فاذبحه و كل» «٢» فإنّ الصدر و إن كان ظاهرا لمكان «الفاء» في ترتّب الموت على ذبح الأمّ، و لكنّ الذيل و هو قوله: «و إن هو خرج و هو حيّ فاذبحه و كل» يمكن الاستشهاد به على أنّ المقابل له مطلق غير الخارج حيّا و إن كان موته قبل الذبح.

و بالجملة يعلم أنّ موضوع الحكم المذكور أعمّ من الموت بالذبح، و الموت قبله بقربنة جعل الطرف المقابل، الخروج حيّا، إلّا أن يقال: إنّ تشقيق في مفروض

(١)- الوسائل ج ١٦، ب ١٨، كتاب الصيد و الذبائح، ص ٢٧٠، ح ٧.

(٢)- ص ٢٧١، ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٢

السؤال و هو الموت بالذبح، فالتشقيق راجع إلى ما بعد الذبح، يعنى أنه لو مات بالذبح فكله و إن لم يمت بالذبح و خرج حيا فلا تأكله، فيكون الشق الآخر و هو الموت قبل الذبح مسكوتا عنه.

و كيف كان ففي صورة الموت بعد الذبح لا إشكال فى اندراجه تحت هذا الحكم، فنقول: مقتضى القاعدة لو لا هذا الحكم هو الحكم بالحرمة و النجاسة، فإنه حيوان زهق عنه الروح بلا سبب شرعى لذكاته، فيكون ميتة و داخلا فى قسم الميتة فى قوله تعالى إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا.

فيقع الكلام حينئذ بعد ورود الحكم المذكور عليه، و العلم بأن الشارع قد نزل منزلة المذكى، أن هذا التنزيل هل ناظر إلى تمام الحيثيات بمعنى: أنه مخرج له عن الميتة و ملحق له بالمذكى فى تمام الجهات من حليئة الأكل و من طهارة الدم المتخلف، فإن من آثار المذكى الثابت له بهذه الآية طهارة دمه المتخلف، إذ المراد بالدم الغير المسفوح الدم المتخلف فى المذكى دون الحي - لما تقدم - و دون الميتة لكونها مجعولة فى الآية فى مقابله دما مسفوحا، أو أنه تنزيل فى خصوص هذه الجهة أعنى حليئة الأكل و ليس بناظر إلى غيرها؟ و حيث إن المتيقن هو الجهة الأولى يلزم الاقتصار و عدم التعدى إلى غيرها، فيكون دم الجنين الذى ذكاته بذكاة أمه نجسا بتمامه على قاعدة دم ذى النفس.

[فى حكم الدم المتخلف فى الصيد بعد خروج روحه بآلة الصيد]

«مسألة ٦: الصيد الذى ذكاته بآلة الصيد فى طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال و إن كان لا يخلو عن وجه، و أما ما خرج منه فلا إشكال فى نجاسته».

لا إشكال فى أنه أيضا مشمول للقاعدة، فيحتاج فى خروجه عنها إلى مخرج من إجماع أو دليل لفظى، أما الإجماع فالمتيقن منه طهارة المتخلف فى قسمين من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٣

المذكى المذبوح و المنحور، و أما فى غير هذين من سائر الأقسام فلم يثبت.

نعم يمكن أن يقال: إن كل حيوان يذكى بحدوث أمر فى جسده من ذبح، أو نحر أو وصول آلة الصيد أو غيرها من أسباب التذكية - لا ما يحكم عليه بالذكاة بدون ذلك كالجنين فى بطن الأم - فهذا كله مشمول لقوله تعالى أو دما مسفوحا فيدل على الحليئة و الطهارة فى خصوص الدم المختلط باللحم الشاق تخليصه عن اللحم، دون المختلط به بدون مشقة تخليصه أو المجتمع فى الجوف أو الملتصق بالجزء الغير المأكول.

[فى حكم الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أم لا]

«مسألة ٧: الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة، كما أن الشىء الأحمر الذى يشك فى أنه دم أم لا كذلك، إلى آخر المسألة».

أقول: الشبهة فى ذلك إما شبهة مفهومية و إما مصداقية.

فالأولى: كما مر من دم العلقة المستحيلة من المنى، حيث إنه يشك فى كونه من دم ذى النفس أو دما متكونا فى الخارج غير منسوب إلى الحيوان، و منشأ هذا الشك هو الشك فى مفهوم دم ذى النفس سعة و ضيقا و أنه يشمل الرطوبة الخارجة من الحيوان المنقلبة فى الخارج منه إلى الدم، فيكون غير داخل فى المتكون المخلوق بلا نسبة إلى الحيوان، أو أن المفهوم الأول أضيق و الثانى أوسع؟

فنقول: قاعدة الشبهة المفهومية أنه لو لم يكن عموم في شيء من الطرفين نرجع فيه إلى الأصل، فلو كان في المقام عموم على نجاسة كلى الدم ثم خرج منه دم غير ذى النفس و الدم المتكوّن في الخارج و بقى فيه الدم من الحيوان ذى النفس، كان المرجع هو هذا العموم فيحكم بالنجاسة.

و كذا لو كان في البين عموم على طهارة مطلق الدم و خرج منه دم ذى النفس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٤

و بقى فيه دم غيره و الدم المتكوّن كان المرجع هذا العموم، فيحكم بالطهارة.

و لكنّ المفروض خلافهما و أنّ الحكم ورد من الابتداء منقسما بقسمين و متعلّقا بموضوعين من دون عموم في البين، فمن أوّل الأمر علّقت حكم النجاسة على دم ذى النفس، و الطهارة على غيره و المتكوّن، فلا- محالة لا- يمكن التمسك في مورد الشكّ لا- بعموم النجاسة و لا بعموم الطهارة، لكون الشبهة في الصدق و التمسك بالعام في شبهة الصدق غير جائزة.

و أما الثانية: و هى الشبهة المصادقية، فكما لو شكّ لأجل الظلمة في أنه دم أو غير دم، فلا يمكن التمسك هنا بالعام، لكون الشبهة أيضا في الصدق و يكون أصل الطهارة مرجعا، و كذلك لو علم كونه دما و لكن شكّ في كونه دم الحيوان ذى النفس أو دم الحيوان غير ذى النفس، كما لو شكّ في دم الحيّة و التماسح لأجل الشكّ في كونها من ذى النفس أو غيره، فلا شكّ أنّ التمسك بالقاعدة أيضا غير ممكن و هو شيء مشكوك الطهارة و النجاسة، فيكون المرجع فيه الأصل، و كذلك لو علم أنه إمّا من السمك أو من الإنسان و لم يعلم أحدهما بعينه.

و بالجملة: ففي جميع صور الشبهة المصادقية يكون المرجع قاعدة الطهارة فيما لم يكن للدم المشكوك حالة سابقة، فإنّ التمسك بالعام في الشبهة المصادقية غير جائز على ما قرّر في الأصول. فلو ورد أكرم العلماء ثمّ لا تكرم الفساق منهم، فصار العام الأوّل بمنزلة أكرم العلماء العدول فشكّ في عدالة فرد فلا- يمكن التمسك بعموم هذا العام و هو لا- يعين الموضوع، إمّا أن يكون هنا أصل موضوعي كما لو كان الحالة السابقة العدالة، فاستصحابها يوجب دخول المشكوك تحت العام، أو كان مسبقا بالفسق فاستصحابه يوجب خروجه عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٥

و كذلك لو كان الخارج عن تحت العام معلوم الفسق، فحينئذ أيضا يمكن التمسك فيه بالعام، لأنّ المشكوك ليس معلوم الفسق قطعا فيكون مشمولا للعام.

و في المقام ليس أصل موضوعي و لا أخذ العلم في العنوان المخرج عن العام، فإنّ المخرج دم ما لم يدكّ بالحديد واقعا لا ما علم كونه كذلك، و أيضا الدم المرّد بين كونه من السمك أو الإنسان ليس له حالة سابقة معلومة، فإذن فأصالة الطهارة فيه جارية بلا مانع.

بل نقول: إنّ الأصل الموضوعي هنا أيضا مقتضاه الطهارة، فإنّ ملاقاته الثوب لدم السمك ليس له أثر شرعا، و إنّما الأثر لملاقاته دم الإنسان، فيكون استصحاب عدم ملاقاته الثوب لدم الإنسان جاريا بلا معارضته باستصحاب عدم ملاقاته لدم السمك.

و هذا نظير ما ذكره شيخنا المرتضى في هذا المقام من طهارته من أنه لو شكّ في الدم الموجود في البدن أو اللباس أنه من الدماء المعفو عن أنقصها من الدرهم، أو ممّا لم يعف عنه كالدماء الثلاثة، فيجوز معه الدخول في الصلاة، لاستصحاب عدم ملاقاته الثوب لدم الحيض و أخويه، فإنّ ملاقاتها موضوع للأثر الشرعي بالنسبة إلى هذا الأثر المبتلى به أعنى: جواز الدخول في الصلاة و عدمه، و ملاقاته الدماء الأخر وجودها كعدمها، نعم هما مشتركان في أثر النجاسة و هى مقطوعة، فبالنسبة إلى الأثر المشكوك يكون الاستصحاب المذكور بلا مانع.

هذا و قد تكون الشبهة الموضوعية بين الدم الطاهر و الدم النجس مجرى لأصل موضوعي مقتضاه النجاسة، فلا يكون فيها مجال

لأصالة الطهارة.

و من جملتها صورة لم يتعرض لها الفقهاء و هي: ما إذا وجد بَقَّ يَمْصُّ من دم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٦

الإنسان مثلاً، و اعتبرنا في دم مثل البَقَّ ممَّا ليس الدم في جوفه إلَّا منتقلاً إليه من دم الإنسان مثلاً أنه لا بدَّ بعد المصِّ من استقرار الدم في جوف البَقَّ بمقدار من الزمان ليخرج عن صدق كونه دم الإنسان و يصدق عليه دم البَقَّ، فأخرج دمه حين المصِّ، و شكَّ أن هذا الدم الخارج من البَقَّ هو الدم المنتقل إليه المستقرُّ في جوفه بعضاً من الزمان حتَّى يكون طاهراً، أو أنه هو الدم المخصوص الغير المستقرُّ في جوفه بالمقدار المزبور حتَّى يكون نجساً، فحينئذ يحكم بنجاسة هذا الدم لاستصحاب كونه دم ذى نفس، فإنه نعلم أن هذا الدم كان في السابق دم ذى النفس و نشكُّ في انقلابه و صيرورته دم غير ذى النفس، فنستصحب حالته السابقة، و هذا استصحاب موضوعي و هو مقدّم على الحكمي أعني: استصحاب النجاسة المعلومة سابقاً، فإنَّ الأصل الموضوعي مقدّم على الحكمي، مضافاً إلى أنَّ الاستصحاب الحكمي هنا غير محرز الموضوع بخلاف الموضوعي.

أمَّا عدم الإحراز في الحكمي، فلأنَّ ما هو المحرز بقائه في كلا الحالين هو الهيولى الموجودة في ضمن كلتا صورتين، و الهيولى ليس بموضوع للحكم الشرعي و إنما هو الهيولى مع الصورة أعني: صورة كونه دم ذى النفس، و المفروض أن الشكَّ في بقاء هذه الصورة و تبدلها بصورة كونه دم غير ذى النفس، فما هو الموضوع غير محرز و ما هو المحرز غير موضوع.

و أمَّا الإحراز في الاستصحاب الموضوعي فلأنَّ الموضوع فيه هو الهيولى و هو باق في كلا الحالين بالبداهة و الضرورة، فإنَّنا نقطع فيما إذا أخذنا الموم في كفتنا و جعلناه بإشكال عديدة و صور كثيرة أن شيئاً موجوداً في الكفِّ في جميع هذه الصور و الأشكال موجود، لا أنه عند طريان كلِّ صورة صار الموجود في الكفِّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٧

معدوماً صرفاً و وجد بلا فصل فيه موجود آخر، و بالجملة، بقاء الهيولى في ضمن الصور يكون من الواضحات الأولى فلا يصغى إلى التشكيك فيه.

و حينئذ فنقول: إنَّ هيولى الدم معلوم البقاء و هو موضوع الاستصحاب، و يقال: إنَّه كان سابقاً متصوِّراً بصورة كونه دم ذى النفس و يشكُّ في زوال هذه الصورة عنه، فالأصل بقاؤه عليها، هذا و يمكن القول في الحكمي أيضاً بمحرزِيَّة الموضوع بجعل الموضوع فيه هو هذا الجسم الخاص بعنوان الجسميَّة، فيقال: هذا الجسم الملتصق بالبدن أو اللباس كان في السابق نجساً و يشكُّ الآن في زوال نجاسته فالأصل بقاؤه عليها.

و لكن يمكن الاستشكال في الاستصحاب الحكمي أيضاً بأنَّه مبنى على القول بنجاسة الدم في الباطن، فإنَّ صورة الاستصحاب أن هذا الدم كان نجساً عند وجوده في باطن ذى النفس، و هذا مبنى على نجاسة الدم في الباطن، فيكون الإشكال من الجهتين، من وحدة الموضوع و من هذه الجهة، و لكنَّ الأمر سهل بعد جريان الاستصحاب الموضوعي المذكور.

و لا فرق في جريان هذا الاستصحاب الموضوعي بين ما إذا احتمل كون الدم خارجاً من جلد الإنسان و احتمال خروجه من جلد البَقَّ حين المصِّ، و بين ما إذا علم على تقدير خروجه من جلد البَقَّ كونه الدم المستقرُّ في جوفه بعد المصِّ، فإنه حينئذ أيضاً يقال: إنَّ هذا الدم كان في السابق دم ذى النفس و نشكُّ الآن في زوال ذلك و صيرورته دم غيره.

و لا فرق أيضاً في جريانه بين ما لو قلنا بطهارة الدم الذي يَمْصُّه البَقَّ من ذى النفس بمجرد المصِّ يعني أنه يستحيل من حينه و يصدق عليه عرفاً في هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٨

الحين دم البَقَّ، و بين ما لو قلنا بأنَّه في هذا الحين لا يخرج عن صدق دم الإنسان مثلاً، فإنَّ غاية الأمر أن دائرة الشبهة الموضوعية على

القول الأول أصيق منها على القول الثاني، فإنه على الثاني يتحقق الشبهة أيضا فيما إذا علم الخروج من جلد البق، و لم يعلم أنه من دمه حين المصّ أو من دمه الكائن فيه سابقا.

وعلى الأول لا يكون هذا من أفراد الشبهة للقطع فيه بالطهارة، وإنما يتمخض الشبهة عليه فيما إذا احتل الخروج من جلد الإنسان، وهذا ليس فرقا بينهما بحسب الاستصحاب المذكور، فإنه في الشبهة الموضوعية متى تحققت و في أيّ مقام حصلت يكون جاريا في مثل هذين الدمين اللذين لهما حالة سابقة، بمعنى أنه على تقدير كون الدم من البق و نحوه يعلم أنه انتقل إليه من حيوان آخر ذى نفس، و إلا فالبق ليس له بنفسه دم أصلا، كما في القمل و البرغوث و نحوهما.

و أما أن الاستحالة و صدق دم البق يتحقق حين المصّ أو لا؟ فالحق هو الثاني. فإنّ حال البق حال العلق الذي يلتصق بالبدن و يمصّ من دمه، فهو في هذا الحال الذي ينزل الدم من بدن الإنسان في جوفه لا يصدق على هذا الدم النازل أنه دم هذا العلق و كذا البق. فتحصّل أنّ الشبهة الموضوعية بين الدمين على قسمين: تارة لا تكون لها حالة سابقة معلومة، و حينئذ يكون الأصل الجارى فيه أصالة الطهارة مع إمكان الأصل الموضوعى الذى تقدّم، و أخرى تكون لها حالة سابقة معلومة، و حينئذ لا محيص عن الأصل الموضوعى الذى يكون مقتضاه النجاسة، و من جملة صور الشبهة الموضوعية بين الدم الغير الجارى فيها قاعدة الطهارة، بل يجرى الأصل الموضوعى المقتضى للطهارة أو النجاسة، هو الفرعان المذكوران فى المسألة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٩

فقول: أما أولهما: و هو ما لو شكّ فى نجاسة الدم المتخلف فى الذبيحة لأجل الشكّ فى خروج الدم المتعارف عنه و عدمه، فالحكم فيه هو النجاسة لاستصحاب عدم خروج الدم المتعارف عنه فىكون نجسا، لأنّه دم متخلف بالوجدان و لم يخرج المتعارف عنه بالأصل، و هذا ما عقد الإجماع على نجاسته كما عقد على طهارة الدم المتخلف الذى خرج عنه المتعارف. و أما ثانيهما: و هو ما لو علم بخروج الدم المتعارف، و لكن احتمل أن يكون بعض دم المذبح قد عاد إلى الجوف بواسطة ردّ النفس، فصار دم الجوف بواسطة نجسا. و هذا يكون له صورتان.

الأولى: أن يحتمل وقوع ردّ النفس فيما بعد خروج الدم المتعارف.

الثانية: أن يحتمل وقوعه فى أثنايه و حال خروجه. و هذا أيضا يتصوّر على نحوين:

الأول: أن يعلم بخروج ما عاد إلى الجوف على تقدير العود مع بقيّة الدم الخارج، أو علم ببقائه و استهلاكه.

و الثانى: أن يحتمل على تقدير العود بقاءه فى الجوف بدون الاستهلاك أو معه و خروجه مع تتمّة الدم، فهذه ثلاث صور:

أما حكم الصورة الأولى و هى ما لو احتمل وقوع ردّ النفس بعد خروج تمام المتعارف و دخول بعض القطرات الموجودة فى المذبح بسببه فى الجوف فهو الطهارة، و ذلك لأنّ من المعلوم أنّ هذا الدم أعنى: دم البطن صار دما متخلفا طاهرا، فالشكّ إنّما هو فى عروض النجاسة عليه بورود دم المذبح عليه و مزجه معه،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٠

فيكون استصحاب كونه دما متخلفا، و كذا استصحاب عدم ورود دم المذبح عليه بلا مانع.

و أما استصحاب عدم ردّ النفس فهو مثبت، لأنّ ردّ النفس و عدمه ليسا بموضوعين لأثر شرعى، فلا بدّ من أن يرتّب على استصحاب عدم ردّ النفس كون الدم دما متخلفا خالصا من الدم الخارجى حتّى يرتّب عليه الطهارة.

و أما الصورة الثانية و هى ما لو احتمل وقوع ردّ النفس فى أثناء خروج الدم المتعارف مع العلم على تقدير وقوعه بخروج الدم العائد ثانيا، فمحكومة بالطهارة أيضا، إذ الشكّ واقع فى المانع بعد إحراز كون الدم المتخلف معدّا لأن يصير بخروج تمام الدم المتعارف طاهرا.

فهذا نظير ما لو شكّ فى أثناء التطهير و بين الغسلتين فى ملافاة المحلّ نجاسة، فإنّه لو لاقاها يحتاج بعد الغسلة الثانية إلى غسلة أخرى،

و لو لم يلاقها يصير طاهرا بالغسله الثانيه، فحينئذ و إن لم تكن الطهارة في المحل متيقنه، و لكن كونه معدا لأن يصير بالغسله الثانيه طاهرا متيقن و الشك في عروض المانع عن ذلك، فيكون مقتضى الاستصحاب عدم عروضه، و كذلك فيما نحن فيه، فإن الدم يقطع بكونه معدا لأن يصير بخروج تمام المتعارف طاهرا و شك في عروض ما يمنعه عن ذلك، فمقتضى الاستصحاب عدم عروضه، فيكون دما متخلفا بالقطع و الوجدان و لم يعرضه مانع عن صيرورته طاهرا بعد خروج المتعارف بالأصل.

و أميا الصورة الثالثه: و هي ما لو وقع الشك في رد النفس، و على تقديره في البقاء مع عدم الاستهلاك، أو معه و الخروج. فأما استصحاب عدم الرد فهو مثبت، لاحتياجه إلى إثبات أن هذا الدم متخلف حتى يحكم بطهارته، فإنه موضوع هذا كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨١

الحكم، فإن لم يكن هنا استصحاب موضوعي آخر أو كان و لكن كان معارضا بالمثل فلا مانع من قاعدة الطهارة، و أما إن كان موجودا بلا معارض فلا تصل النوبة إلى القاعدة.

فنقول: إن هنا موضوعان وجوديان يستكشف موضوعيتهما من الآية الشريفه أو دما مشفوحا.

أحدهما: الدم الخارج من الذبيحة عند الذبح على الوجه الشرعي.

و الآخر: المتخلف في بطنها بعد خروج المتعارف.

بيان: أن الدم المسفوح و إن كان كما عرفت مطلق الدم المصبوب، و هو بظاهره شامل لمثل الدم الخارج من أعضاء الحيوان الحي عند القطع و الجرح، أو نحوهما كدم الرعاف، فيكون مقابله و هو غير المسفوح أيضا شاملا للدم المستقر في جوف الحي، و لكن قد ذكرنا أن الموجود في جوف الحي ليس موردا للتكليف، و بقرينه هذا يكون المراد بالمسفوح هو ما يخرج عند الذبح الشرعي، و أما الخارج عند الذبح على غير الوجه الشرعي فوصف المسفوح ليس محرما له و دخيلا في حرمة، و كذلك دم الحيوان الميت بغير الذبح، فإن عللة الحرمة و النجاسة فيهما هو الموت دون المسفوحية، و الميتة جعلت في الآية مقابلة للدم المسفوح.

و على هذا فينحصر مورد الدم المسفوح في المصبوب من المذبوح بالذبح الشرعي، بل لا اختصاص له بالمذبوح لإمكان أن يقال- كما عرفت- بشموله لكل دم مصبوب عند التذكية من الحيوان الذي يقع عليه الذكاة بحدوث أمر في جسده من ذبح أو نحر أو غيرهما، فيكون مقابله الدم المتخلف في المذكى بعد خروج المسفوح منه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٢

و لا- إشكال أن كلا من المسفوح و غير المسفوح وجودي مسبق بالعدم، فإن دم الباطن في المذكى إنما يكون غير مسفوح بعد خروج المسفوح منه، فإن المقصود على ما عرفت هو المسفوح و غير المسفوح عند التذكية الشرعية، فالمسفوح موضوع للحرمة و كذا النجاسة، و غير المسفوح موضوع للحليية و الطهارة، و لا فرق في كون هذا العنوان الوجودي المستحدث موضوعا للطهارة بين القول بطهارة دم الباطن و نجاسته، فإنه على الطهارة أيضا يكون موضوع الطهارة في حال الذبح و ما بعده هو هذا العنوان، و هذا نظير طهارة نفس الحيوان حيث إنه حال الحياة طاهر، و مع ذلك تكون طهارته عند الذبح معلقة على التذكية، فيرتب النجاسة باستصحاب عدم التذكية.

و حينئذ فنقول: الدم المشكوك اختلاطه بالمسفوح لا يمكن الحكم عليه بالمسفوحية و لا بعدمها، فإن كلاهما وجوديان نظير الحي و الميتة، و كلاهما مسبق بالعدم، فاستصحاب عدم كونه مسفوحا يقتضى الطهارة، و استصحاب عدم كونه غير مسفوح يقتضى النجاسة، فيتعارضان فيرجع إلى أصالة الطهارة.

و هذا بخلاف ما لو أحرز موضوع الطهارة أعنى: كونه دما غير مسفوح، إما بواسطة العلم بخروج الدم العائد على تقدير عوده، أو العلم ببقائه مع الاستهلاك على هذا التقدير كما هو الصورة الثانية، فإنه يقال: إن هذا دم غير مسفوح بالوجدان، و نشك في حدوث ما يمنع عن حصول طهارته و عدمه بعد إحراز كونه معدا لحصولها، فأصل عدم هذا المانع و نحكم بالطهارة بهذا الأصل دون القاعدة.

كما أنه لو كان مسبقاً بكونه دماً غير مسفوح وإن احتمل بقاء الدم العائد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٣

من دم المذبح بعد خروج المتعارف بدون الاستهلاك كما هو الصورة الأولى، كان استصحاب كونه دماً غير مسفوح خالصاً من المسفوح جارياً، ويحكم بالطهارة بهذا الأصل دون القاعدة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا التفصيل بين ما إذا كان الشكّ لأجل احتمال عدم خروج المتعارف، وما إذا كان لأجل احتمال ردّ النفس، ففي الأوّل يحكم بالنجاسة للأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم الخروج، وفي الثاني يحكم بالطهارة في جميع صورة الثلاث بالأصل الموضوعي في اثنتيها، وهو استصحاب كونه دماً غير مسفوح واستصحاب عدم المانع، وبالحمي في إحديها وهو قاعدة الطهارة، هذا.

وربما يستدلّ على أصالة النجاسة في مطلق الدم المشكوك بالشبهة الموضوعية بين دم ذي النفس ودم غيره بقاعدة المقتضى و المانع.

بيانه: أنّ العام ظاهر في كون موضوعه مقتضياً للحكم، والخاص ظاهر في المانع، مثلاً أكرم العلماء ظاهر في كون العلم مقتضياً لوجوب الإكرام، ولا تكرم العالم الفاسق ظاهر في مانعية الفسق، وهكذا في المقام، فظاهر عمومات نجاسة الدم كون دم الحيوان وإن كان من غير ذي النفس مقتضياً للنجاسة، و ظاهر الخاص المخرج لدم غير ذي النفس كقوله: «إنّ عليّاً - عليه السلام - كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ» هو كون عنوان غير المذكّي بالحديد مانعاً عن النجاسة، فصورة إحراز دم الحيوان والشكّ في كونه من ذي النفس أو غيره يكون من موارد قاعدة المقتضى و المانع، وهذه القاعدة مقدّمة على قاعدة الطهارة.

وفيه: أنّ هذا الاستدلال مبنّى على وجود عموم في البين يقتضى نجاسة دم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٤

مطلق الحيوان وهو غير موجود، فإنّ الدليل منحصر في الإجماع والأخبار، ومعقد الإجماع ليس إلّا نجاسة دم الحيوان ذي النفس السائلة، وموضوع الأخبار أيضاً ليس إلّا هذا العنوان، فإنّه وإن لم يذكر فيها قيد ذي النفس، إلّا أنّ مفهوم قوله: «لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ» أنّه كان يرى البأس بدم ما يذكّي، وهو ذو النفس، ومركوزية النجاسة في ذهن بعض الرواة مع تقرير الإمام له لا يعلم كونها بالنسبة إلى مطلق دم الحيوان، بل يناسب مع مركوزية نجاسة قسم خاص من الدم كدم ذي النفس، فاتّضح أنّ المقام ليس من باب ورود العام أولاً ثمّ تقسيمه إلى قسمين بورود الخاص ثانياً، بل يكون من باب التقسيم إلى قسمين من الابتداء بورود خاصين.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ٤٨٤

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم وجود ما يقتضى نجاسة مطلق دم الحيوان نقول: ليس ظهور العموم في الاقتضاء والمخصّص في المانعية قاعدة جارية في جميع الموارد، بل هو تابع لمناسبات بين الأحكام والموضوعات كما في مثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم، ولا - يقتضى استفادة ذلك في مثل هذا المثال استفادته في ما لا يدرك العرف التناسب بين الحكم والموضوع، فلعلّه كان المقتضى للنجاسة هو الدم المخصوص أعني: دم ذي النفس دون مطلق دم الحيوان، فيكون إخراج غيره لأجل ضيق دائرة المقتضى، لا لأجل وجود المانع.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم استفادة الاقتضاء و المانعية من العام والخاص الموجودين في المقام نقول: إنّ قاعدة المقتضى و المانع غير مسلّمة وقد تقدّم الكلام فيها.

و ربّما يستدلّ أيضا على أصالة النجاسة في الدم المشكوك المزبور بموثقته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٥

عمّار المتقدّمة «و إن رأيت في منقاره دما فلا تشرب منه» حيث إنّ القول المذكور بإطلاقه شامل لصورة كون الدم المرئي مشكوكا بين كونه من ذى النفس أو غيره.

و هذا أيضا فاسد، و توضيح الفساد يبتنى على توضيح الاستدلال، فنقول:

هو محتمل لوجهين:

الأوّل: أن يكون مراد المستدلّ أنّ هذا الإطلاق شامل لدم ذى النفس مطلقا و دم غير ذى النفس سواء كان مجهولا أم معلوما، خرج منه دم غير ذى النفس المعلوم كونه من غير ذى النفس عنه بقوله - عليه السّلام - «كان علينا لا يرى بأسا بدم ما لم يذكّ» يعنى ما يعلم أنّه دم ما لم يذكّ، فموضوع الطهارة ليس هذا العنوان بواقعة بل مقيدا بالعلم، فيكون العلم قيدا للموضوع، فيكون الدم المشكوك كونه من ذى النفس أو من غيره نجسا واقعا، بحيث ليس وراء هذا الحكم فيه حكم آخر و لو كان واقعا دم غير ذى النفس.

و هذا يدفعه أن قوله: «كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذكّ» نصّ في كون هذا العنوان بواقعة تمام موضوع للطهارة، فيكون الإطلاق المذكور على تقدير تسليمه مقيدا بدم غير ذى النفس الواقعي، و يبقى تحته دم ذى النفس الواقعي.

و الثانى: أن يكون المراد أنّ الإطلاق المذكور شامل للمشكوك المذكور و يكون مفيدا فيه للحكم الظاهري، و فى المعلوم كونه من ذى النفس للحكم الواقعي بمعنى: أنّه بالنسبة إلى المعلوم حكم على العنوان الواقعي، و بالنسبة إلى المشكوك ناظر إلى الدليل المخصّص، أعنى: «كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذكّ» و يكون فى طوله، لأنّه قد أخذ فى موضوعه الشكّ فى هذا الحكم، فكأنّه قيل: الدم المشكوك و ررد هذا الحكم عليه لأجل الشكّ فى كونه من دم ما لم يذكّ يجب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٦

الاجتناب عنه، فيكون حكما ظاهريا فى موضوع الشكّ فى حكم المخصّص، مع محفوظيّة حكم المخصّص على تقدير كونه واقعا من دم ما لم يذكّ، و هذا و إن كان ممكنا إلّا أنّه خلاف ظاهر سوق العام و الخاص، فإنّ الظاهر عدم مأخوذية الخاصّ فى موضوع حكم العام و كونهما فى عرض واحد، و قد تبين ذلك فى الأصول عند البحث عن عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

و استشكل على الاستدلال بهذه الرواية شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - بعد منع الإطلاق بما ذكرناه سابقا، من أنّ ظاهر سوق الرواية و روده فى مقام بيان تقييد الحكم بعدم رؤية الدم المفروغ عن نجاسته، و بأنّ الرواية ظاهرة فى الدماء النجسة بقرينه كون السؤال عن سؤر الصقر و البازى و نحوهما من سباع الطيور التى تأكل الميتة - بقوله - قدّس سرّه -:

«و ثانيا: بأنّ الرواية معارضة بذيلها المزيد عليها فى الاستبصار و المروى فى الفقيه حيث قال: «و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة؟ قال: إن كان فى منقاره قدر لم يتوضأ و لم يشرب، و إن لم تعلم أنّ فى منقاره قدرا فتوضأ منه و اشرب» و النسبة عموم من وجه و مع التساقط نرجع إلى عموم «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» المعتضد بالإجماع المحقّق على هذا الأصل الأصيل» انتهى كلامه - رفع فى الجنان مقامه.

أقول: مبنى المعارضة كما ترى هو حمل الاستدلال على الوجه الثانى، بأن يكون المقصود إثبات النجاسة فى موضوع المشكوك مع محفوظيّة الحكم الواقعي بهذا الإطلاق، إذ حينئذ يكون هذا الإطلاق معارضا بقوله فى الدليل: «و إن لم تعلم أنّ فى منقاره قدرا فتوضأ و اشرب» حيث دلّ على أنّ المشكوك القدرية محكوم بالطهارة، و أمّا على الوجه الأوّل فلا يخفى أنّه لا معارضة فى البين أصلا، فإنّ مفاد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٧

الصدر بإطلاقه أنّ الدم المشكوك كونه من ذى النفس أو غيره قدر واقعا، و إن كان فى الواقع من غير ذى النفس فهو معلوم القدرية،

و ليس من موارد عدم العلم بالقذر حتى يكون بقضيته الذيل محكوما بالطهارة، و لا يخفى أن الظاهر من الاستدلال هو الوجه الأول دون هذا الوجه، و لهذا لم يقيد شيخنا- قدس سره- الاستشكال بالمعارضة بعدم ابتناء الاستدلال على هذا الوجه. ثم إنه- قدس سره- ذكر في هذا المقام بعد الكلام المذكور بلا فصل مسألة اشتباه الدم المعفوق بغيره، و كلامه لا يستقيم، و لا محيص عن الحمل على سهو الناسخ، و كلامه- قدس سره- هكذا: «و لو اشتبه الدم المعفوق بغيره فقد عرفت أن الأقوى العفو بمعنى: أن الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلّي فيه لأصاله عدم تنجسه بدم الحيض و أخويه، و كذلك لو وقع في البئر فنقول: الأصل عدم وقوع دم الحيض فيها، و لا يعارض بأصاله عدم ملاقاته دم غير الحيض أو عدم وقوعه، إذ لا يخفى أنه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض أو عدم ملاقاته حكم شرعي، و الذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه» انتهى كلامه- رفع في الجنة مقامه. أقول: إننا نفرض أن يكون أثر وقوع دم الحيض في البئر وجوب نزع الكل، و أثر وقوع دم غير الحيض وجوب نزع الأربعين، فعند الاشتباه يكون نزع الأربعين متيقنا، و إنما الشك في وجوب نزع الكل، لاحتمال كون الواقع دم الحيض و أصالة عدم وقوع دم الحيض رافعه لوجوبه.

و بعبارة أخرى: نزع الأربعين أثر لأصل الدم و هو متيقن لتيقن أصل الدم، و خصوص دم غير الحيض بلا أثر شرعي، و لكن خصوص دم الحيض له أثر شرعي و هو وجوب الزائد، و هذا الأثر مشكوك، للشك في خصوص دم الحيض، فتكون كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٨

أصالة عدم وقوع دم الحيض رافعا لهذا الأثر و لا يكون معارضا بأصاله عدم وقوع دم غير الحيض، فإن وقوع خصوص دم غير الحيض قد عرفت أنه ليس له أثر شرعي حتى يرتفع بأصاله عدم وقوعه بخلاف خصوص دم الحيض، فإن وقوعه موضوع لأثر وجوب الزائد فيجري أصالة عدم وقوعه لارتفاع هذا الأثر، فإن الموضوع الذي يترتب الأثر الشرعي على وجوده فعند الشك فيه يترتب على أصالة عدمه رفع هذا الأثر كما في أصالة عدم التذكية، فإن الحلية و الطهارة أثران للتذكية، فيطلب بأصاله عدم التذكية رفعهما. و أما ما ذكره- قدس سره- في بيان عدم المعارضة بقوله: «إذ لا يخفى أنه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض أو عدم ملاقاته حكم شرعي، و الذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا- عدم وقوعه» فهو بظاهره بل صريحه مناف لما ذكرناه، و الظاهر كون لفظة «الغير» الثانية زيادة من قلمه- قدس سره- أو من قلم النساخ و رجوع الضمير في «وقوعه» إلى دم غير الحيض فيكون راجعا إلى ما ذكرناه، و محصله أن الأثر، أعني: وجوب نزع الزائد على الأربعين إنما هو أثر لوقوع دم الحيض فيكون مرتفعا بأصاله عدم وقوعه، و ليس أثرا لعدم وقوع دم غير الحيض حتى يكون مثبتا بأصاله عدم وقوعه.

و بالجملة إننا نقول: الأصل عدم وقوع دم الحيض، و ترتب عليه عدم وجوب الزائد، و لا يعارض ذلك بأن الأصل عدم وقوع دم غير الحيض فيكون نزع الجميع واجبا، و ذلك لأن وجوب نزع الجميع أثر لوقوع دم الحيض، فتكون أصالة عدم وقوعه جارئة، و أما أصالة عدم وقوع دم غير الحيض فلا أثر لها شرعا فليست جارئة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٨٩

[السادس و السابع: في الكلب و الخنزير البريان]

«السادس و السابع: الكلب و الخنزير البريان دون البحريّ منهما، و كذا رطوبتهما و أجزائهما و إن كانت ممّا لا تحلّه الحياة كالشعر و العظم و نحوهما».

أمّا نجاسة أجزائهما التي لا- تحلّها الحياة فيكفي في نجاستها ما دلّ على نجاسة الكلب و الخنزير، فإنّه إذا قيل: الكلب نجس يفهم العرف أن تمامه نجس، و هذا جار في الميتة أيضا، فقولنا: الميتة نجسة، يشمل جميع أجزائها، و لو لم يكن في بابها نصّ خاصّ على استثناء ما لا- تحلّه الحياة لقليل بالتعميم فيه أيضا، و لكن كشف وروده عن استناد النجاسة في كلّ جزء إلى موت نفس هذا الجزء

المتوقف على كونه مما تلجه الروح، و أما في المقام فلم يرد نص بالاستثناء بل ورد بخلافه رواية سلمان الإسكافي قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن شعر الخنزير يخرز «١» به؟ قال: لا بأس به و لكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي «٢» و يدل عليه الإطلاق في عدة روايات.

منها: رواية الفضل بن أبي العباس «قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام -: إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاعسله، و إن أصابه جافاً فاصب عليه الماء.» (٣)

و رواية محمد بن مسلم «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل؟ قال: تغسل المكان الذي أصابه.» (٤)

(١) - قال في مجمع البحرين: المخرز - بكسر الميم و سكون المعجمة قبل الراء المفتوحة - ما يخرز به الجراب و السقاء من الجلود، و منه الحديث: سافر بمخزرك، و خرزت الجلد خرازا، من بابي ضرب و قتل و هو كالخياط للثوب انتهى. و في شرح قاموس: و بفارسي «درفش» مي گویند.

(٢) - الوسائل: ج ٢، ب ١٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٧، ح ٣.

(٣) - المصدر نفسه: ج ١٢، ب ١٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٥، ح ١.

(٤) - المصدر نفسه: ص ١٠١٥، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٠

و رواية محمد بن مسلم «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكلب السلوقي؟ فقال: إذا مسسته فاعسل يدك.» (١)

و رواية الخصال «نزهوا عن قرب الكلاب، فمن أصاب الكلب و هو رطب فليغسله، و إن كان جافاً فليضح ثوبه بالماء.» (٢)

و رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر - عليهما السلام - «قال: سألت عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر و هو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، و إن لم يكن دخل في صلاته فليضح ما أصاب من ثوبه، إلا أن يكون فيه أثر فيغسله» (٣)، الاستثناء راجع إلى كلتا الفقرتين و كان الإمام فهم من الإصابة في السؤال أعمّ ممّا كانت مع الرطوبة أو مع الجفاف، هذه مطلقات الباب.

و لا يخفى أنّ الإصابة و المسّ للجسد أو الثوب يكون الغالب منهما في الشعر، يعني أنّ الغالب وصول اليد أو الثوب بشعر الكلب و الخنزير، فيكون المتيقن من هذه الأخبار نجاسة الشعر.

و لكن حكى شيخنا المرتضى - قدس سرّه - في طهارته عن سيدنا المرتضى - قدس سرّه - القول بطهارة ما لا تحلّ الحياة من الكلب و الخنزير بل نسبته ذلك إلى مذهب أصحابنا و الاستدلال عليه بالإجماع، و أنّه قال بعد ذلك: و ليس لأحد أن يقول: إنّ الشعر و الصوف من جملة الكلب و الخنزير و هما نجسان، و ذلك أنّه لا يكون من جملة الحيّ إلا ما تحلّ الحياة، و ما لا تحلّ الحياة ليس من جملة و إن كان متصلاً به. انتهى.

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ١٢، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٦، ح ٩.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠١٦، ح ١١.

(٣) - المصدر نفسه: ب ١٣، ص ١٠١٧، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩١

أقول: لعلّه - قدس سرّه - استند في ذلك إلى رواية زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - «قال: سألت عن الجبل يكون من شعر الخنزير

و يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس»، و مقصوده - قدس سره - بالإجماع الإجماع على المدرك و هو حجيتة الخبر الواحد المحفوف بقريته الصدق، فإن إرادة هذا كان شائعا بين المتقدمين، و هذا وجه الجمع بين الإجماعات المتناقضة فى كلمات جماعة أو كلام واحد.

و هذا القول ضعيف لما تقدم، و الرواية المذكورة لا تدل على المدعى من طهارة شعر الخنزير و إن فرض رجوع الإشارة فى قوله: «ذلك الماء» إلى ماء الدلو كما هو الظاهر دون ماء البئر، و ذلك لأن الحكم بعدم البأس لأجل أن تقاطر الماء من الحبل المذكور إلى ماء الدلو فى أثناء الخروج من البئر غير معلوم و تقاطره فى حال الاتصال بماء البئر غير منجس. بقى الكلام فى استثناء البحرى [١] من الجنسين، فاعلم أن عنوان الكلب

[١] اعلم أن للأخذ بمقدمات الحكمة، لحمل المطلقات الموضوعه للطبيعة المهملة لا المطلقة، و بعبارة أخرى الغير الدالة على المطلقة لا وضعا و لا انصرافا شرط هو غير الانصراف الذى مرجعه إلى التقييد، و غير القدر المتيقن فى مقام التخاطب الذى يعتبر عدمه بعض الأساتيد - طاب ثراه - نعم هو بعض أفراد القدر المتيقن المذكور و هو كون القيد بحيث لا يحتاج إلى ذكره لعدم ابتلاء المكلفين بضده و عدم وجوده فى الخارج إلا نادرا و صار التقييد لغوا مستهجنا، نظير تقييد الماء بالعذبية، و إن كان الوجه فى هذا هو الانصراف و لكنه يشترك لما نحن فيه فى هذا المعنى.

و بالجملة: فحينئذ لا يجرى مقدمات الحكمة، و وجهه أن منها أنه لو كان القيد دخيلا فى غرض المتكلم - و المفروض كونه بصدد البيان - لذكر، إذ مع هذا لو لم يذكره لزم نقض الغرض، و هذا اللازم أعنى نقض الغرض لا يلزم هنا، فلو حصل الابتلاء نادرا بضد القيد المفروض لا - يمكن التمسك بإطلاق الكلام، لإدخاله تحت الحكم، و ذلك مثل قولك: الكلب و الخنزير نجسان، فإنهما ليسا بمنصرفين إلى البرى دون البحرى، و لكن الابتلاء للعامة إنما هو بالبرى بحيث كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٤٩٢ و الخنزير شامل للبحرى أيضا، و انصرفهما إلى البرى ليس إلا مثل انصراف

الكلام، إذ لا يلزم عليه نقض غرض لو لم يسم فى كلامه هذا القيد و هو البرية لو كان فى غرضه دخيلا، فلا يتم هذه المقدمه. و هذا أيضا جار فى الحيوان المتولد من الحيوانين فى جميع صورته، فإن دليل طهارة الغنم مثلا لا يمكن التمسك بإطلاقه إلا للغنم الذى كان أبواه غنمين، إذ لو كان هذا القيد دخيلا فى الحكم لم يضرب عدم التسمية و التقييد و لم يلزم نقض الغرض. فإن قلت: ما الفرق بين هذا و ما تقولون فى الأصول من إطلاق الماده فى قيد القدرة و تستكشفون من عدم التقييد بالقدرة أنها غير دخيلة فى أصل المطلوب و الغرض و إن كان التكليف لا - يحسن إلا معها، و تفرعون على ذلك آثارا، منها القضاء على من نام عن الصلاة فى تمام الوقت، و منها باب المتزاحمين و غير ذلك، فهذا الإطلاق أى مانع من الأخذ به هاهنا بالنسبة إلى قيد الابتلاء؟ فيقال: التكليف و إن كان لا يحسن إلا بما هو محل الابتلاء، لكن إطلاق الماده يدل على أن الغرض متعلق بالأعم من المبتلى به و غيره. قلت: لا - نقول بذلك هناك من باب المقدمات، و إنما نقول: بأن من يطلب شيئا يذكر فى اللفظ جميع القيود التى لها دخل فى المطلوب، و كل قيد يذكر فيه راجع إلى المطلوب، فإذا صار اللفظ مطلقا و بلا قيد صار بحسب العرف ظاهرا فى إطلاق الغرض و المطلوب و إن كان هذا القيد الغير المذكور هو القدرة التى هو شرط حسن الطلب، و هذا الظهور مخصوص بخصوص هذا الشرط، و لعله لا يجرى فى كل ما يعتبر فى حسن الطلب.

و إذن فلا بد من الرجوع فى الحيوان المتولد من الحيوانين إلى الأصول و القواعد، فإن قلنا بأن الجنين فى بطن الكلب نجس، فلا مانع من استصحاب النجاسة بعد الولوج و الخروج و التولد، و أما إن شك فى الطهارة و النجاسة حال الجنينية فربما يقال: إنه حال المنوية

و كونه مضغاً كان نجساً، فالاستصحاب مقتضى للنجاسة، و لا يضرّ تبدّل الموضوع فإنّنا نحكم في أوّل زمان الشكّ الذى يكون أوّل زمان التبدّل و لم يصل بحدّ تبدّل الموضوع بالنجاسة الاستصحابية، ثمّ فى الزمان الثانى الذى حصل تبدّل الموضوع الأوّل و لم يصل إلى حدّ تبدّل الموضوع فى الزمان الثانى باستصحاب هذه النجاسة الاستصحابية، و هكذا نستصحب الحكم المستصحب فى الثالث فى الزمان الرابع و هكذا نجرى الاستصحاب فى الاستصحاب إلى حال الخروج و التولّد.

و الجواب: أنّ استصحاب الحكم الظاهرى سواء كان استصحابياً أم غيره غير صحيح، أمّا فيما إذا لم يكن فى البين مثل هذه التبدلات كما لو كان إناء محكوماً بالطهارة بقاعدة الطهارة أو استصحابها، فوقع قطرة دم لم يعلم وقوعها فيها أو فى الأرض مثلاً فلا يصحّ استصحاب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٣

الإنسان إلى ذى رأس واحد فى كونه يزول بالتأمل، و إذن فينحصر الدليل على

الطهارة الجائية من قبل أصالة الطهارة أو استصحابها، فلأنّ الشكّ ما دام موجوداً فالحكم الأصلى مقطوع، فإنّ غاية قاعدة الطهارة و استصحابها و سائر الأصول هو العلم بالخلاف، و بعد وقوع القطرة الشكّ باق بحاله و لم يتبدّل بالعلم، فبقاء حكم الأصل فى الزمان الثانى مقطوع لمقطوعيّة موضوعه و هو الشكّ، فليس فى البين شكّ فى بقاء الحكم الظاهرى السابق حتّى يستصحب. نعم لو احتمل النسخ صحّ الاستصحاب.

و أمّا فيما إذا كان فيه مثل هذه التبدلات، فلاّنه و إن كان فى أوّل زمان التبدّل الجزئى و حصول الشكّ فى الحكم يصحّ استصحاب الحال السابق كالنجاسة فيما نحن فيه، إلّا أنّ استصحاب المستصحب فى الزمان الثانى فى الزمان الثالث لا يخلو من حالين، لأنّه إمّا يحرز تبدّل الموضوع فى الأوّل فى الثالث أو يشكّ، و إمّا يحرز بقاءه، فإنّ أحرز التبدّل أو شكّ فارتفاع الحكم الاستصحابى فى هذا الزمان الثالث مقطوع، لأنّ الحكم الاستصحابى عبارة عن «أبق حكم الموضوع فى الزمان الأوّل» و المفروض عدم تمشّى هذا الحكم فى الزمان الثالث أمّا لإحراز التبدّل أو الشكّ، و إن أحرز بقاء الموضوع، فبقاء الحكم الاستصحابى مقطوع فلا- مورد أيضاً للاستصحاب فى الاستصحاب.

ثمّ بعد ذلك ربّما يقال: بأنّه بعد خروج الحيوان المذكور يقطع بنجاسته إمّا ذاتاً، لأنّ المفروض الشكّ فى نجاسته كذلك و عدم تحقق طهارته الذاتية، و إمّا لملاقاته مع الكلب، فبعد التطهير يجرى استصحاب بقاء أصل النجاسة، فإن قلنا: بأنّ النجس الذاتى يقبل النجاسة العرضية يكون من باب استصحاب الكلى من القسم الثالث الذى يقول بجريانه شيخنا المرتضى - طاب ثراه - و إن قلنا: بعدم قبوله للنجاسة العرضية فيكون من باب استصحاب الكلى القسم الثانى.

و نظائر ذلك كثيرة، كما لو تردّد إنسان بين المسلم و الكافر ثمّ لاقاه نجس برطوبة فبعد التطهير يجرى هذا الكلام، و منه أيضاً فارة المسك المتقدّمة على تقدير الشكّ فى أصل الجزئية من ابتداء الأمر و احتمال كونها كالبيضة من أوّل التكوّن إذا انفصلت من الميتة، لأنّ موضع ملاقاتها بعد التطهير يجرى فيه هذا الكلام لو قلنا بعدم جريان استصحاب عدم الجزئية الأرتئية، و إلّا فهو مقدّم لكونه موضوعياً و حاكماً و سببياً.

و منه أيضاً ما لو احتمل كون الماهوت و سائر الأقمشة المشكوكة من وبر الخنزير فلاقها نجس فبعد التطهير يجرى هذا الكلام. نعم لا- يجرى هذا الكلام فيما إذا كان فى البين أصل موضوعى كما إذا احتمل كون المرأة التى تكون تحت حباله شخص مرضعة لشخص آخر، فبعد الطلاق يجرى فيه هذا الكلام بالنسبة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٤

□

طهارة البحرى منهما لو لم يكن إجماع فى صحیحته عبد الرحمن بن الحجاج «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - رجل و أنا عنده عن

جلود الخنزير؟ فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجي «١» وإنما هي كلاب تخرج من الماء؟ فقال أبو عبد الله - عليه السلام -: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل لا، قال: ليس به بأس. «٢»

إلى محرميتها على الشخص الثاني، ولكن الأصل الموضوعى هنا وهو أصالة عدم الرضاعة يسهل الخطب. وكذا الكلام فى ما إذا علم تنجس الثوب مثلا بنجاسة يحتاج إلى غسله واحدة، واحتمل وقوع قطرة بول أيضا عليه فغسل مرة واحدة، فيجرب فيه هذا الكلام لكن المقدم استصحاب عدم وقوع البول، وكذا لو احتمل مقارنة للغسل الثانية فى النجاسة البولية ووقوع قطرة بول أيضا يجرى الكلام و يجرى الأصل الموضوعى أيضا.

و الجواب عن هذا الاستصحاب فى هذا المقام والمشكوك الكفر والمشكوك كونه من وبر الخنزير، وأمثالها أن التردد ليس بحاصل من أول الوجود بين النجاسة الذاتية والعرضية، فإن الجنين المذكور حال كونه فى بطن الكلب ليس فيه إلا احتمال النجاسة الذاتية دون العرضية للقطع بعدم تأثير ملاقات الكلب فى الباطن، وكذا الحال فى سائر الأمثلة، و إذن فأصالة الطهارة قبل حصول سبب النجاسة العرضية جارية ومحللة للعلم الإجمالى، إذ بعد أن صار الشئ محكوما بالطهارة بحكم الشرع فمن آثار ذلك أنه يتأثر بملاقاته النجس ويعرض عليه النجاسة، وكذلك من آثاره أنه بعد التنجس المزبور يطهر بالتطهير، فهذا الأصل يرفع احتمال النجاسة الذاتية ويعين الأمر فى النجاسة العرضية، فيرتفع الإجمال بسببه من البين.

نعم لو كان شئ من أول الوجود مرددا بين الأمرين ثم ما ذكر من استصحاب الكلى، و إذن فالحكم فى مسألتنا - بعد أن الحكم بنجاسة الكلب لا يدل على نجاسة الجنين فى بطنه لأنه شئ منفصل عنه مثل البيض فى الطير، ولا يمكن التمسك أيضا بـ «ذكاة الجنين ذكاة أمه» حيث يدل على أن النجاسة الموتية تسرى من الأم فيما إذا كان قابلا للتذكية إلى الجنين فيفهم أن النجاسة العينية أيضا كذلك لوضوح أنه قياس - ليس إلا الطهارة بقاعدتها. منه - رحمة الله عليه.

(١) - قال فى مجمع البحرين: قوله: وهو علاجي، أى وهو عملى الذى أعمله، انتهى.

(٢) - الوسائل: ج ٣، ب ١٠، من أبواب لباس المصلّى، ص ٢٦٣، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٥

يفهم من كلام الإمام - عليه السلام - أن مجرد كونه لا تعيش خارج الماء وكون معيشته وحياته منوطه بالماء وكون عدم وصول الماء إليه مميتا له يكون كافيا فى الحكم بعدم البأس وإن صدق عليه اسم الكلب، ثم من عموم هذا التعليل يستفاد الحكم فى البحرى من الخنزير أيضا.

«و لو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر فتولد منهما ولد، فإن صدق عليه اسم أحدهما تبعه، وإن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الأخر أو كان مميا ليس له مثل فى الخارج كان طاهرا، وإن كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة، بل الأحوط الاجتناب عن المتولد من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر، فلو نرى كلب على شاة، أو خروف على كلبه و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة، فالأحوط الاجتناب عنه وإن لم يصدق عليه اسم الكلب».

مجمل الكلام فى المتولد من كلب و خنزير، أنه لا إشكال فى ما لو صدق عليه اسم أحدهما، وأما لو لم يصدق عليه اسم أحدهما و صدق عليه اسم غيرهما من الحيوانات الأخر كما لو كان عجلا مثلا، وإن كان فرضا غير واقع ظاهرا، أو لم يصدق عليه اسم غيرهما أيضا، فالكلام فى هاتين الصورتين على حسب القاعدة أنه لا مانع فى الأولى من التمسك بدليل حلية هذا الطاهر و طهارته، و لو فرض الانصراف الحقيقى فأصالة الطهارة و أصالة الحل كافيتان.

و أمرا الصورة الثانية، فالكلام فيها أنه و إن قيل بطهارة المتولد و حرمة بمقتضى الأصل فيهما، لكن قد تقرّر فى محله عدم تمامية

ذلك و أن الأصل في غير الكلب و الخنزير هو قبول التذكية، فلا مانع أيضا من إجراء أصالة الطهارة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٦

و الحلية.

بقي الكلام في ما ورد في حرمة الشاة التي شربت لبن خنزيرة حتى اشتد عظمه، و حرمة نسله و نجاستهما، فربما يقال بأنه إذا كانت هذه الشاة و نسلها محرمة نجسة فما تكون من نطفة الكلب في بطن الخنزيرة أو العكس يكون كذلك بطريق أولى، و يمكن أن يقال: إن هذا مجرد قياس لا يقبل الاعتماد، و لهذا لا نقول بمثل الحكم المزبور في الشاة التي شربت من لبن الكلبة حتى اشتد عظمه.

[الثامن: في الكافر بأقسامه]

«الثامن: الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه و اليهود و النصارى و المجوس، و كذا رطوباته و أجزائه سواء كانت ممّا تحلّه الحياة أو لا، و المراد بالكافر من كان منكرا للألوهية أو التوحيد أو الرسالة».

ربما يستدل على نجاسة المشرك بقوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴿١﴾ فَإِنَّ قَوْلَهُ نَجَسٌ إِمَّا مَصْدَرٌ، فيكون من قبيل زيد عدل، و إِمَّا صفة، و على أي حال يفيد المدعى من النجاسة، فإن قيل: من أين علم كون المراد به النجاسة الاصطلاحية التي قد رتب عليها أحكام خاصة؟ فلعلم المراد به معناها اللغوية من الخبائث المعنوية، و حيث لا دليل على تعيين أحدهما تصير الآية مجمله فلا يمكن الاستدلال بها.

يقال في الجواب أولا: لا بد أن يعلم أن لفظ النجاسة ليس بمشترك بين معنيين اصطلاحى و لغوى، بل هو في جميع الموارد مستعمل في معنى واحد و هو القذارة، غاية الأمر أن هذا المعنى الواحد باختلاف نسبه إلى المتعلقات يختلف مفاده و محصيه، مثلا إذا نسب إلى الميسر لا يفيد المعنى الذى هو موضوع الأحكام،

(١) - التوبة / ٢٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٧

و إذا أضيف إلى الخمر يفيد، و كذلك إذا أضيف إلى النفس كما لو قيل: فلان رجس نجس بملاحظة خبائه نفسه و رذاله باطنه فليس ملازما لما هو الموضوع للأحكام، و إذا أضيف إلى الجسم كما لو قيل: فلان نجس بملاحظة هيكله و جثته فهذا يكون بمعنى ما هو الموضوع لها.

و على هذا فيدور الأمر في الآية المباركة بين هذين اللحاظين، و أن إطلاق النجس على المشركين وقع بلحاظ نفوسهم، أى هم خبيث النفس و سيئ الباطن، أو بلحاظ هيكلهم، أى هيكلهم و جثتهم نجسة، ربما يؤيد إرادة الثانى بتفريع قوله فلا يقربوا فإنه مناسب للنجاسة الظاهرية دون الباطنية. و فيه أن الجنب و الحائض أيضا منهيان عن الدخول فى المسجد مع عدم نجاستهم إلا بالنجاسة الباطنية. و يمكن تقريب الأول، بأن المناسب بوصف المشركية المعلق عليه النجاسة فى الآية إرادة النجاسة الباطنية، فإن الشرك من أفعال النفس الناطقة، فيبعد أن يقع فعل القلب موضوعا لحكم الجوارح، فالمناسب أن يكون بمعنى أن المشركين خبيث أنفسهم حيث أقر أنفسهم بوجود الشريك للبارى تعالى.

و لا- يشكل على هذا بأنه لا- يتم الحصر حينئذ، فإن هذا المعنى من النجاسة أعنى: الخبث الباطنى موجود فى منكر النبوة و منكر الضرورى و منكر الإمامة أيضا، و لا- اختصاص له بمنكر الوجدانية، و ذلك لأن هذا الإشكال مشترك الورد، فإنه لو حمل على النجاسة الظاهرية أيضا يستشكل بأنه لا اختصاص بالمشرك، بل الذمى و منكر الضرورى أيضا كذلك، مع عدم كونهما مشركين، و بالجملة فالآية إما ظاهرة فى خلاف المدعى من النجاسة الظاهرية و إما مجمله.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٨

ثم على تقدير تمامية دلالتها فقد استدلل على إلحاق الدمى بالمشرك بقوله تعالى وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ إِلَى قَوْلِهِ:

سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ «١» فنزل المقاليتين المذكورتين منزلة الشرك فيدل على نجاسة بضميمة الآية المتقدمة.

ففيه: أن النصراني بجميع طوائفهم قائلون بابتية المسيح، كيف و هو من جملة الأقسام الثلاثة التي هي أركان دينهم و هي: الأب و الابن و روح القدس، و أميا اليهود فليس الموجودون منهم في هذه الأعصار قائلون بذلك حتى أنهم جعلوا من جملة طعناتهم على القرآن المجيد حكاية هذا القول عن اليهود في هذه الآية مع أنهم غير قائلين به، نعم نحن قاطعون بواسطة القطع بصدق القرآن بصدور هذه المقالة عن طائفة منهم في الأزمنة السابقة، فتدل الآية على نجاسة هذه الطائفة و من يقول بمقاتلتهم، و أين هذا من الدلالة على نجاسة هؤلاء الموجودين من اليهود المتبرين عن هذه المقالة، هذا حال الآية.

و أما السنة فهي طائفتان: طائفة ظاهرة في النجاسة، و أخرى صريحة في الطهارة، و لا بأس بذكر بعض الطائفتين تيمنا فنقول: أما الطائفة الأولى فمنها: موثقة الأعرج أو حسنته قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن سؤر اليهود و النصراني أ يؤكل أو يشرب؟ فقال: «لا». «٢»

و رواية ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا؟ قال: «يغسل يده و لا يتوضأ». «٣»

(١) - التوبة / ٣٠ - ٣١.

(٢) - الوسائل: ج ١، ب ٣، من أبواب الأستار، ص ١٦٥، ح ١.

(٣) - المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠١٨، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٩

و رواية أبي بصير «في مصافحة اليهودي و النصراني؟ قال: من وراء الثياب فإن صافحك بيده فاغسل يديك». «١» و رواية علي بن جعفر عن أخيه «قال: سألت عن النصراني أ يغتسل مع المسلم في الحمام؟ قال: «إذا علم أنه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله و يغتسل» «٢» إلى غير ذلك من الأخبار.

و أميا الطائفة الثانية فمنها: رواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكل، ثم سكت هتية، ثم قال: لا تأكله و لا تتركه تقول: إنه حرام، و لكن تتركه تنزها عنه، إن في آنتهم الخمر و لحم الخنزير. «٣» و مصححة ابن مسلم قال: «لا تأكلوا في آنتهم إذا كانوا يأكلون فيها الميتة و الدم و لحم الخنزير». «٤»

و رواية زكريا بن إبراهيم قال: كنت نصرانيا و أسلمت، فقلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إن أهل بيتي على دين النصرانية فأكون معهم في بيت واحد و أكل من آنتهم؟ فقال: «يأكلون لحم الخنزير»؟ قلت: لا، قال: «لا بأس». «٥»

و في رواية الأخرى بعد قوله: قلت لا: «و لكنهم يشربون الخمر قال: كل معهم و اشرب» لعل وجه الفرق بين لحم الخنزير و الخمر أن لشرب الخمر آنية

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠١٩، ح ٥.

(٢) - المصدر نفسه: ج ٢ ص ١٠٢٠، ح ٩.

(٣) - مستدرک الوسائل: ج ٢، ب ٤٦، من أبواب النجاسات و الأواني، ص ٦٠٤، ح ١.

(٤) - الوسائل: ج ٢، ب ٧٢، من أبواب النجاسات، ص ١٠٩٢، ح ٢.

(٥) - المصدر نفسه: ص ١٠٩٢، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٠

مخصوصه غير الآنية المعدة للطعام بخلاف لحم الخنزير.

و رواية إبراهيم بن أبي محمود «قال: قلت للرضا - عليه السلام -: الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنباه؟ قال: لا بأس تغسل يديها». (١)

و صحيحة ابن سنان إني أعير الدمى ثوبا و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، ثم يرده عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله - عليه السلام -:

صلّ فيه و لا - تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا - بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه». (٢)

و مصححة ابن خنيس «لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها النصراني و المجوس و اليهود». (٣)

و رواية أبي جميلة عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه سأله عن ثوب المجوس ألبسه و أصلي فيه؟ قال: «نعم» قلت: يشربون الخمر، قال: «نعم، نحن نشترى الثياب السابرية و نلبسها و لا نغسلها». (٤)

و مصححة ابن أبي محمود عن مولانا أبي الحسن الرضا - عليه السلام - الخياط و القصار يكون يهوديا أو نصرانيا و أنت تعلم أنه يبول و لا يتوضأ، ما تقول في عمله؟ قال: «لا بأس».

(١) - الوسائل ج ٢، ب ٥٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٧، ح ٢.

(٢) - المصدر نفسه: ب ٧٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٩٥، ح ١.

(٣) - المصدر نفسه: ب ٧٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٩٣، ح ٢.

(٤) - المصدر نفسه: ص ١٠٩٤، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠١

و مصححة العيص قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن مؤكلة اليهودي و النصراني و المجوسي؟ فقال: «إذا كان من طعامك و توضأ فلا بأس» (١) لعل التقيد من جهة عدم حل ذبيحة الكافر.

و موثقة عمّار: عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال: «نعم» فقلت: من ذلك الماء يشرب منه؟ قال: نعم» (٢) و رواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل روايته الأخيرة التي ذكرناها في أدلة النجاسة عن اليهودي و النصراني

يدخل يده في الماء أ يتوضأ منه للصلاة؟

قال: «لا إلا أن يضطر إليه».

مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين لكون الأولى ظاهرة و الثانية صريحة - فإن عدم البأس نص في الطهارة، و الأمر بالغسل ظاهر في الوجوب - هو حمل الأولى على استحباب الغسل من جهة احتمال وصول أيديهم و أوانيهم إلى لحم الخنزير و الخمر و الدم فإنهم غير متجنّبين عنها، و حمل الثانية على طهارتهم من حيث الذات لو لا عروض النجاسة عليهم من الخارج، و يشهد لهذا الجمع أيضا ذيل رواية إسماعيل بن جابر المتقدمه «قال: لا - تأكله و لا - تتركه تقول إنه حرام، و لكن تتركه تنزها عنه إن في آنيتهم الخمر و لحم الخنزير».

إلا أن المانع من هذا الحمل على ما ذكره شيخنا المرتضى - قدس سرّه - أمران:

أحدهما: مطابقة أخبار الطهارة لمذهب العامة فيحتمل ورودها للتقية و هذا

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٥٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧٦، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ج ١، ب ٣، من أبواب الأستار، ص ١٦٥، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٢

يسهل دفعه، فإنَّ الخبرين المتعارضين ما دام يمكن جمعهما دلالة لا وجه لحمل أحدهما على التقيّة، نعم لو لم يكن في البين جمع دلالي، و انحصر الأمر في طرح أحدهما فالموافق لمذهب العامة حينئذ يكون أولى بالطرح، لكون الرشد في خلافهم.

و الثاني: ملاحظة إجماع علمائنا على النجاسة، بل نقل في التهذيب إجماع المسلمين على النجاسة، و لعله بالنسبة إلى الكافر في الجملة، نعم هي كذلك عند علمائنا من غير فرق بين اليهود و النصراني و المجوس و المشرك.

و بالجملة لم يحك الخلاف عمّا عدا ابن الجنيّد، فإنّه قال في أحد كلامية: التجنّب من سؤر من يستحلّ المحرّمات من ملى أو ذمى أحبّ إلىّ إذا كان الماء قليلا، و في الآخر: إنّ التجنّب ممّا صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم و في آنتيهم و ممّا صنع في أواني مستحلى الميتة و مؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنتيهم و أيديهم أحوط. انتهى.

و لو لا عبارته الأولى أمكن حمل الثانية على الحرمة، فإنّ إطلاق الأحوط عليها كان شائعا بين المتقدمين، و ظهوره في الشكّ و عدم الفتوى إنّما حدث في الأزمنة المتأخّرة، و على تقدير ظهور كلامية في المخالفة فلا يضرّ خلافه في الإجماع، فإنّه و إن كان من علماء الشيعة- رضوان الله عليهم- إلّا أنّ أقواله مرفوضة لدى الأصحاب- إلّا رضوان الله عليهم- لقوله بالقياس، بل القول بالنجاسة صار من شعار الشيعة يعرفهم به علماء العامّة و عوامهم و صبيانهم و نسائهم، بل اليهود و النصراني أيضا فضلا عن الخاصة بل يمكن دعوى كونه من ضروريّات المذهب.

نعم قد يتوهم ظهور الخلاف من العماني حيث قال بطهارة سؤر الذمى،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٣

و من المفيد في الرسالة الغريّة حيث قال بالكراهة و لم يعبر بالحرمة، و من الشيخ في النهاية حيث قال فيها: أنّه يكره للإنسان أن يدعو أحدا من الكفّار إلى طعامه، فيأكل معه، فإن دعاه فليأمره بغسل يده، ثم يأكل معه إن شاء. انتهى.

و الإنصاف عدم ظهور الخلاف منهم.

أمّا الأول: فلاّن الفقهاء- رضوان الله عليهم- قد فسّروا السؤر بالماء القليل الذي باشره جسم حيوان، و العماني قائل بطهارة الماء القليل و عدم انفعاله بملاقاة النجاسة، و ظاهر تعبيره بالسؤر أنّ لكونه سؤرا مدخليا في الحكم بالطهارة، فلا يجرى في كلّ ما لاقاه بدن الكافر مع الرطوبة، و بالجملة مبنى القول المذكور قوله بعدم انفعال الماء القليل دون طهارة الذمى.

و أمّا الثاني: فيدلّ على إرادته من الكراهة الحرمة قوله في سائر كتبه بالنجاسة، و نقل تلاميذه و أتباعه الإجماع على النجاسة، و لو كان المفيد قائلا بالطهارة كيف يصحّ من تلاميذه هذا النقل، مع كونه مؤسّسا للمذهب؟! و أمّا الثالث: فتنافى ظاهر العبارة المذكورة ما ذكره قبل هذه العبارة بأسطر قليلة، أنّه لا يجوز مؤاكلة الكفّار على اختلاف مللهم، و لا استعمال أوانيهم إلّا بعد غسلها بالماء، و كلّ طعام تولّاه بعض الكفّار بأيديهم و باشره بنفوسهم لم يجز أكله، لأنهم أنجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم إيّاه، انتهى. و عنه في أوّل الكتاب أنّه لا يجوز استعمال أسنار من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفّار، و حكى عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات.

و قد حمل الحلى- قدّس سرّه- كلامه الأوّل على أنّه ذكر مضمون الرواية إيرادا لا اعتقادا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٤

و عن المحقّق في نكت النهاية أنّه حملها على مورد الضرورة أو المؤاكلة في اليابس.

و بالجمله، الظاهر عدم مخالفة هؤلاء الأعيان أيضا. فالظاهر ثبوت الإجماع المحقق.

و يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سره - ثبوته عنده حيث قال في طهارته: فالإنصاف أن مخالفة ما عدا الإسكافي غير واضحة كما صرح به بعض، و كم من إجماع سبقه و لحقه، فلا ينبغي التأمل في القول بالنجاسة، انتهى.

و بالجمله: أنا لو قطعنا النظر عن الأقوال، و اعتمدنا على الأخبار، فلا شك في صحتها و صراحتها في الطهارة، و لكن بعد ملاحظة الأقوال، و ملاحظة أن هذه الأخبار قد خرجت من تحت أيديهم و وصلت من أيديهم إلينا، فيحصل القطع بأن هذه الأخبار ليست على صورتها، و ورود أخبار الطهارة على وجه التقيّة، كما يؤيده رواية الكاهلي، «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسى، أ يدعونه إلى طعامهم؟ فقال - عليه السلام -: أما أنا فلا أأكل المجوسى، و أكره أن أحرّم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم» (١) فإن الظاهر منها أن جهة التحريم في نفس مؤاكلة المجوسى موجودة، إلا أن مرسوميته و انتشاره في البلاد صار سببا لكراهة الإمام تحريمه، و لا يخفى أن مجرد المرسوميّة و المتعارفية لا يوجب عدم تحريم الشيء الموجود فيه جهته، كيف و أكثر المحرّمات الشرعيّة كانت في الصدر الأوّل متعارفة بين الناس، مثل القمار، و أكل الربا، و شرب الخمر، فليس إلا أن في تحريم الإمام مع وجود الانتشار مفسدة، و هي

(١) - الوسائل ج: ٢، ب ١٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠١٨، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥.

معروفية القول بالنجاسة من الشيعة على خلاف مذهب العامة، و هذا ينافى التقيّة.

و توهم أنه لعل التحريم الذى كرهه الإمام لكونه مخالفا للتقيّة، كان هو التحريم لأجل عدم تجنّبهم عن النجاسات، فلا يدل على النجاسة الذاتية التى هى المدعى، خلاف الظاهر، فإن الظاهر من التحريم هو النجاسة الذاتية، كما عرفته فى رواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة.

ثم هل نجاسة الكافر مخصوصة بأجزائه التى تحلّها الحياة، أو يعمّ الأجزاء التى لا تحلّها الحياة كالشعر و الظفر؟ دليل قول السيّد (١) باختصاص النجاسة فى الكلب و الخنزير بالأجزاء الأول جار هنا أيضا، و نحن و إن اعترضنا عليه هنا بأن الأدلّة لا تساعد عليه، فإنّ النجاسة قد علّقت على عنوانى الكلب و الخنزير فيها، و هذين الاسمين تقع على مجموع الهيكل الذى منه الأجزاء التى لا تحلّها الحياة، إلا أن هذا الاعتراض لا يتمّ هنا، فإنّ أدلّة النجاسة على تقدير تماميتها، و طرح ما يعارضها لا يستفاد منها مزيد من نجاسة الأجزاء الأول، و ذلك أنه لم يعلّق فى شيء منها حكم النجاسة على عنوان الكافر أو ما يفيد معناه، و إنّما أمر فيها بغسل اليد عند السؤال عن مصافحتهم، و كذا نهى عن المؤاكلة معهم فى قصعة واحدة، و من المعلوم أن المصافحة و المؤاكلة لا توجبان ملامسة ما لا تحلّه الحياة، هذا حال الأخبار.

و أمّا الآية فقد عرفت و هن دلالتها، و إذن فتكون الأجزاء الغير الحالّ فيها الحياة بلا دليل، فيكون مقتضى الأصل فيه هو الطهارة، و لهذا استشكل صاحب المعالم فى هذا المقام فى الحكم بالنجاسة، و إن اعترض عليه صاحب الحدائق بما

(١) - أى السيّد المرتضى - ره - و تقدّم هذا القول عنه فى بحث نجاسة الكلب و الخنزير.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٦.

اعترضنا على السيّد فى المقام المتقدّم، و لكن جوابه عدم وجود دليل علّق النجاسة فيه على عنوان الكافر.

هذا كلّ على تقدير الاعتماد فى نجاسة الكافر بالأخبار، و أمّا لو قلنا بأنّ الأخبار صريحة فى الطهارة، و اعتمدنا فى الحكم بالنجاسة بالإجماع المحقق كما هو الواقع فلا إشكال أن ما هو معقد إجماعهم هو نجاسة الكافر، فيكون دليلا على نجاسة تمام أجزائه.

ثم أولاد الكفار هل هم تابعون لأبائهم وأمهاتهم في النجاسة أولاً؟ لا إشكال في عدم صدق اليهودي، والنصراني، والمجوسي، على الطفل إلا إذا ميز و صار معتقدا بعقائد هذه الأديان، فإنه حينئذ يصدق عليه هذه الأسماء، فيكون مشمولاً للإجماع، كما أن أطفال المسلمين إذا أقروا بالعقائد الإسلامية عن بصيرة، يجرى عليهم حكم الإسلام وإن لم يبلغوا.

ولكن الكلام فيما قبل بلوغهم هذه المرتبة من التميز، و حينئذ فلا يصدق عليهم اليهودي و أخواه، كما لا يصدق على أولاد المسلمين في هذه المرتبة اسم المسلم، و أما تبعية الأولاد للأباء و الأمهات، فليست بقاعدة كلية مستنبطة من آية أو رواية، نعم تبعية الولد لأشرف الأبوين عند كفر أحدهما و إسلام الآخر قاعدة معمول بها، لكنه لا يدل على التبعية المطلقة.

و أمياً بعض الأخبار الواردة بعد السؤال عن حال أطفال الكفار، بأن «حالهم حال آبائهم» فالظاهر منها بيان أحوالهم في النشأة الأخرى، لا في هذه النشأة من حيث أحكام الكفر، و كذا ما ورد في جواب السؤال عن أولاد الكفار يموتون «بأنهم كفار» فإن الجميع محمول على ما ورد تفصيله في بعض أخبار آخر، من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٧

أنه «يعرض عليهم الإسلام» إلى آخر ما ورد، و وجه ذلك أن ظاهر السؤال عن حال الأطفال هو كونهم معذبين في الآخرة أو غير معذبين، لا [من] حيث الطهارة و النجاسة، و نحوهما.

و أما النبوي المعروف «كل مولود يولد على الفطرة، و إنما أبواه يهودانه، و ينصرانه، و يمجسانه» فقد يستدل به على النجاسة، حيث إن معناه أن الولد على حسب طبعه و اقتضاء ذاته يكون مسلماً و على الفطرة، و إنما تهود أبويه أو تنصيرهما أو تمجسهما يصير موجبا لعدم فعليته ما هو مقتضى طبعه و اتصافه بضده، يعنى أن كون الأبوين يهوديين أو نصرانيين أو مجوسيين يوجب صحة نسبة هذه الأسماء إلى الولد، فيقال: إنه يهودي، لأن أبويه كذلك.

و فيه أنه محتمل لمعنى آخر يكون عليه دليلاً على الطهارة دون النجاسة، و هو أن كل مولود يولد على الفطرة و يكون مسلماً فعلياً من أول الوهلة، و يكون باقياً على هذا الحال إلى أن يكبر، و يلقى إليه أبواه العقائد اليهودية أو النصرانية أو المجوسية، فيصيرانه يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً، و يؤيد هذا المعنى ما ذكره شيخنا المرتضى - قدس سره - من أن الموجود في بعض الكتب على ما رأينا: «حتى يكون أبواه» بدل «و إنما أبواه» و هذا ظاهر في المعنى الثاني.

و لا يخفى أنه على هذا المعنى يفيد طهارة كل مولود، قبل إضلال أبويه إياه لكونه مسلماً فعلاً، و حيث دار أمر الرواية بين المعنيين سقط عن الاستدلال، مضافاً إلى ما في سنده من الضعف.

و تحقيق المقام أن يقال بأن تبعية الأولاد للأبواء و الأمهات، أمر مركوز في أذهان الناس، فإذا قال الشارع: إن اليهودي، و النصراني، و المجوسي نجس، يحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٨

العرف بحسب مرتكز أذهانهم بسراية النجاسة منهم إلى أطفالهم، حتى أن عائشة استدلت على إثبات كون مروان طريد الرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم - بأن «أباك كان طريداً لرسول الله و أنت في ظهره».

و لو صح هذا الارتكاز و كان مسلماً لاتضح الحكم في المتولد من الكلب و الخنزير أيضاً فيقال: إن العرف بعد استفادته من الشرع نجاستهما، يستبعد غاية الاستبعاد أن يكون الحيوان المتكون من نطفة أحدهما في بطن الآخر طاهراً، حتى فيما إذا كان صادقاً على الولد اسم حيوان طاهر، كما لو صدق عليه اسم العجل، و أما دليل طهارة هذا الحيوان الطاهر، فلو سلم عدم انصرافه عن هذا الولد فليس بأزيد من الإطلاق، فيكون ارتكاز العرف أعنى: التبعية في النجاسة و القدارة لأبويه مقيداً لهذا الإطلاق.

بقي الكلام في المسيي و اللقيط: فنقول: لو سأل مسلم طفل اليهودي أو أخويه، فبناء على تبعيته لوالديه في النجاسة، هل ينقطع تبعيته لهما بسبب سبي المسلم إياه، و يصير تبعاً للسابي في الطهارة، أو هو باق على تبعيته لأبويه؟ نسب الأول إلى جماعة من الأصحاب، و

انتصره شيخنا المرتضى في طهارته مستدلا بقاعدة الطهارة، و تصوير جريان القاعدة هنا، مع أنّ المتراءى بحسب الظاهر جريان استصحاب النجاسة الثابتة قبل السبب، و وروده على القاعدة، يبتنى على بيان مقدّمة حقت في فنّ الأصول، و هو أنّ من المقرّر في محلّه اشتراط صحّة الاستصحاب بعدم تغيير الموضوع و بقاءه و وحدته في حالتي اليقين و الشك ضرورة عدم صدق نقض اليقين بالشكّ مع التعدّد، فإنّه يكون من قبيل نقض الحكم المتيقّن في حقّ زيد في موضوع عمرو، و هو ليس نقضا لذاك الحكم قطعا، لكون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٠٩

الموضوعين متغايرين غير مرتبطين، و بعد هذا فالحاكم بذلك أعنى: بكون الموضوع هو نفس ما كان في الزمان السابق و عينه هل هو العقل أو العرف أو الدليل؟

و بعبارة أخرى محاكمة كون الموجود اللاحق عين الموجود السابق أو غيره هل يجب طيّها بنظر العقل أو العرف أو الدليل؟ لا إشكال في عدم إمكان كونه هو العقل، فإنّه ينسّد باب أكثر الاستصحابات و ينحصر فيما إذا استصحاب الوجود للماهيّة، كما لو استصحاب وجود زيد فإنّ الموضوع للوجود هو ماهيّة زيد، فإنّ الماهيّة غير قابلة للتغيير، و أمّا سائر الموضوعات فهي لا محالة متغيرة بنظر العقل، و إلّا لم يعقل الشكّ في بقاء حكمها، و إنّما الكلام في أنّه العرف أو الدليل، و لا بدّ أولا من فهم الفرق بين هذين. فنقول: فرق بين متفاهم العرف من لسان الدليل، و بين ما هو الموضوع للحكم بنظر العرف، فربّما يفهم العرف من قضية كون شىء واسطة في عروض الحكم على الموضوع، و غير دخيل في نفس الموضوع، و ربّما يجعل تركيب القضية بنحو آخر، فيفهم كون هذا الشىء الذى رآه في التركيب الأوّل واسطة في الثبوت، جزء من الموضوع و داخلا فيه لا خارجا عنه.

مثلا لو قيل: الماء إذا تغيّر بالنجاسة ينجس، يفهم منه أنّ هنا ثلاثة أشياء:

موضوع، و محمول، و شىء ثالث هو واسطة لثبوت المحمول للموضوع، فالموضوع هو الماء، و المحمول هو النجاسة، و الواسطة هي التغيير، فإذا زال تغيّر الماء من قبل نفسه، و شككنا في زوال نجاسته و عدمه فلا مانع من الاستصحاب لبقاء الموضوع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٠

و هو الماء، و الزائل و هو التغيير أمر خارج أجنبى عن الموضوع، و لو قيل: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس يفهم أنّ هنا شيئين: موضوع، و محمول، فالموضوع هو الماء المتغيّر، و المحمول هو النجاسة، فعند الشكّ المزبور ينقطع الاستصحاب بعدم بقاء موضوعه. و تظهر ثمره القول بهذا فيما إذا لم يكن في البين دليل لفظى، فإنّ الحكم إمّا يثبت في الموضوع بالدليل اللفظى الذى يكون مفاده الشرطية فالأمر واضح، و قد يثبت بالدليل اللفظى الذى مفاده القيدية فالأمر أيضا واضح، و قد يثبت بدليل اللبّ كالإجماع و العقل و نحوهما، كما لو ثبت حكم في موضوع بالإجماع و كان المتيقّن منه صورة اجتماعه أو صافا، فإذا فقد بعض هذه الأوصاف يشكّ في الحكم، و كذلك في حكم العقل على موضوع بالحسن أو القبح، فإنّه يمكن تحيّر العقل في موضوع حكمه، لا بمعنى تحييره في موضوع حكمه الفعلى، بل بمعنى تحييره في ملاك الحسن أو القبح، و أنّه موجود في الأعمّ أو فى الأخصّ، فإنّ هذا ممكن في عقولنا الناقصة، كما لو استقلّ و جزم بقبح ضرب اليتيم على وجه الظلم، و مع ذلك يشكّ في القبح و عدمه فى ما إذا لم يكن ضرب اليتيم على وجه الظلم، فشكّه هذا ناش عن جهله بوجود ملاك القبح فى خصوص الضرب على وجه الظلم، أو فى مطلق الضرب.

و بالجملة: فعلى هذا تكون هذه الموارد التى ثبت الحكم فيها بالدليل اللبى ملحقا بما إذا كان الدليل لفظيا و الوصف فيه مذكورا فيه على صورة القيد، فإنّ الشكّ ثابت حينئذ فى بقاء الموضوع و عدمه، إذ يحتمل أن يكون الموضوع هو المقيد بالوصف الذى فقد، فيكون الموضوع مفقودا، فيكون الاستصحاب فى الأحكام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١١

العقلية و سائر ما يثبت بالأدلة اللبية غير جائز، و من جملة ذلك مسألتنا، فإنّ النجاسة فى الولد قبل السبب إنّما ثبت بالدليل اللبى و هو

التبعية الارتكازية، فيشك أن ما هو المرتكز في الأذهان هل هو خصوص الولد الذي كان مع والديه، ولا يشمل ما إذا انقطع عنهما و وقع في دار المسلم و تحت يده، أو هو مطلق الولد، فيكون الشك في بقاء الموضوع، و المفروض عدم دليل لفظي على أن كل ولد تابع لأبويه حتى يقال: بأن الموضوع هو الولد و هو موجود بعد السبي كما قبله بلا- فرق، و إذن فلا- محيص عن عدم جريان الاستصحاب فيمكن التمسك بالقاعدة.

و أما لو قيل بأن الحاكم هو العرف، فالمتبع في جميع المواضع حينئذ هو العرف من غير فرق بين كون الدليل لفظيا و لسانه الاشتراط، أو لفظيا و لسانه التقييد، أو لبيئا، فينظر في جميع الصور أن ما هو الموضوع للحكم بنظر العرف هل هو باق، أو لا؟ فإن وجدنا الموضوع العرفي باقيا فلا نبالي بعدم بقاء ما هو الموضوع بحسب لسان الدليل، ففي مورد الماء المتغير بالنجاسة لا شك أن معروض النجاسة عند العرف ليس إلا نفس الماء، من غير مدخليته وصف التغير في معروضيته أصلا، فهو كوصف الحرارة و البرودة عندهم.

و على هذا فلو شك في بقاء نجاسته بسبب زوال تغيره من قبل النفس جاز الاستصحاب، لأن الموضوع و هو نفس الماء باق و لم يتبدل، و إن فرض كون الدليل واردا على وجه التقييد، و بصورة «الماء المتغير بالنجاسة نجس» و كذا الكلام في مورد ذى الجبيرة الذى يمسح بدل الغسل، حيث يشك في وجوب الطهارة التامة عليه عند زوال العذر و براء الجرح، فإن موضوع عدم وجوب التطهر، و جواز الدخول في الصلاة و الطواف هو نفس الشخص، و هو باق و لم يتبدل في الحال الثانى أعنى: حال البرء، فاستصحاب الحكم السابق بلا مانع و إن فرض وقوعه في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٢

الدليل مقيدا بوصف كونه ذى الجبيرة موضوعا.

و على هذا يجرى الاستصحاب في مسألتنا، فإن موضوع النجاسة الثابتة سابقا بنظر العرف هو جسم الولد من دون مدخليته مصاحبه لأبويه في ذلك، و بعد الافتراق من أبويه يكون الجسم باقيا، فلا- مانع من الاستصحاب، و كذا الكلام في كل ما ثبت الحكم فيه بالدليل اللبى، فإنه يراعى أن الموضوع للحكم الذى دل عليه العقل، أو الإجماع مثلا بنظر العرف ما ذا، و يعامل على طبقه في إجراء الاستصحاب و عدمه.

و المختار: كما هو المقرّر في باب الاستصحاب من علم الأصول هو هذا، و وجهه على نحو الإجمال أن قول الشارع «لا تنقض اليقين بالشك» يكون كسائر أقواله، و خطاباته، و موارد أحكامه لا بدّ في تعيين موارد و ورود عناوينها من الرجوع إلى العرف، فكما لو قال: الدم نجس فيرجع في تشخيص مصداق الدم إلى العرف، فكل ما سمّاه بما يحكم بنجاسته، و كل ما لم يسمّه بما لم يحكم بنجاسته، كاللون- و إن كان الحكيم يسميه بما من باب امتناع انتقال العرض، فيلزم بكون اللون غير منفك عن أجزاء صغار من الدم حتى لا يلزم الأمر المحال- فلا يعنى بكلامه هذا، و نجزم بطهارة لون الدم، لجزم العرف بعدم كونه دما، فكذا في هذا المقام لا بدّ أن نراجع في تشخيص مصداق نقض اليقين بالشك إلى العرف، فكل ما رآه مصداقه نحكم بأنه مورد النهى، و كل ما لم يره مصداقه لم نحكم عليه بذلك.

و لا شك أنه في صورة بقاء ما هو الموضوع بنظره يسمّى نقض الحكم السابق نقضا لليقين السابق بالشك، و إن كان لسان الدليل هو التقييد، و عدم بقاء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٣

الموضوع، و كون الموجود اللاحق مع الموجود السابق بمثابة زيد و عمرو، و إذا صدق عليه هذا المفهوم يحكم بكونه منهيا عنه، و هذا معنى الاستصحاب، و لازم هذا كون الحاكم هو العرف دون لسان الدليل، و على هذا فلا استصحاب في المقام جار، و هو وارد على القاعدة.

و أمّا اللقيط: فنقول: لو وجد طفل لقيطا في موضع فلا- يخلو إما أن يكون في دار الإسلام، أو في دار الحرب، و على الثانى إما أن

يكون المسلم الذي صلح تولد اللقيط منه متوطنا في تلك الدار، أو لا، أو يمر عليها هذا المسلم، أو لا، أو غلب عليه المسلمون، أو لا، والحكم في الجميع واحد، وهو التمسك في طهارته بقاعدة الطهارة، و أما إثبات كون اللقيط مسلما أو كافرا بأمارية وقوعه في دار الإسلام، أو دار الحرب الغير المتوطن فيه مسلم، ثم إجراء أحكام الإسلام والكفر من الطهارة و النجاسة و غيرهما عليه فلا دليل عليه، إذ لا دليل على اعتبار هذه الأمانة، فيرجع إلى قاعدة طهارة كل موضوع مشكوك.

نعم لو قلنا بالأمارية فلا- تفكيك في الآثار، فإما يرتب جميع الآثار المرتبة على الإسلام، و إما لا يرتب جميعها و يرتب جميع آثار الكفر، و أما بناء على عدم الأمارية شرعا و الرجوع إلى القاعدة، فلا بد من التفكيك بين الطهارة و النجاسة و بين غيرهما من الآثار المرتبة على موضوع المسلم، فيحكم من حيث الأولين بالطهارة من جهة القاعدة، و يحكم من حيث الآثار الأخر بعدم الترتب، سواء كانت من قبيل الآثار التي كان الإسلام شرطا في ترتبها، كوجوب تجهيز الميت- فإن الإسلام شرطه- فلا يحكم بوجوب تجهيزه و دفنه و كفته للشك في تحقق شرط الوجوب، فيتمسك بأصالة البراءة في رفع الوجوب، أم كانت من قبيل الآثار التي كان الكفر مانعا كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٤

عنها، كما في مسألة الإرث حيث إن كفر الوارث مانع عن إرثه من المورث المسلم، بل ينتقل إلى الوارث المسلم و إن كان أبعد، فلا يحكم بإرث اللقيط من مورثه المسلم لو كان له.

نعم يقع الكلام حينئذ فيما إذا كان هناك وارث مسلم بعيد، فإنه حينئذ يتحقق العلم الإجمالي بأن تركه الميت إما ملك للقيط إن كان أبواه مسلمين أو أحد أبويه مسلما، و إما لذاك الوارث إن كانا كافرين، فهل يحكم حينئذ بالصلح القهري بينهما، أو ينصف المال بينهما؟ ليس هذا موضع بيانه.

و قد فرق شيخنا المرتضى- قدس سره- بين القسمين الأخيرين أعني: ما كان الإسلام شرطه و ما كان الكفر مانعاً، فحكم بترتب الثاني دون الأول، و لعله لأجل استصحاب عدم المانع و لو بعدم موضوعه إذا فرض ترتب الأثر على وجود القريب إذا تقارن مع عدم الكفر، فإنه حينئذ يكون وجود القريب محرزا بالوجدان، و عدم المانع محرز بالأصل، لكن لا يجرى هذا لو كان الموضوع هو القريب الغير الكافر، فإن الاستصحاب المذكور حينئذ مثبت، كما في استصحاب عدم قرشية المرأة المرددة بين كونها قرشية حتى يحكم بحيضية دمها إلى الستين، أو غير قرشية حتى يكون منتهى حيضها الخمسين.

ثم إننا ذكرنا حكم الكافر في قبال المسلم بالمعنى الأعم أعني: منكر الألوهية أو الرسالة، و أما من فرق الإسلام فمورد الكلام منهم طوائف:

الأولى: المخالفون و المنكرون لولاية أمير المؤمنين- عليه السلام- مع محبتهم لأهل البيت و عدم النصب و الخارجية، و عدم الكون من المجسمة أو المشبهة، كما هو الحال في نوع العاقبة. فاعلم أن المعروف طهارتهم، و حكى عن السيد المرتضى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٥

- قدس سره- و جماعة نجاستهم مطلقا، و عن الحلّي نجاسة ما عدا المستضعف منهم.

و ما يمكن أن يستدل به على نجاستهم ثلاثة أمور:

الأول: الأخبار البالغة حد الاستفاضة، بل التواتر الواردة على أن من أنكر خلافة الأمير- عليه السلام- بلا فصل فهو كافر، و من المعلوم أن الكافر نجس، و الأخبار المذكورة نذكر بعضها تيمنا، و تشريفا للكتاب.

ففي رواية أبي حمزة «قال: سمعت أبا جعفر- عليه السلام- يقول: إن عليا- عليه السلام- باب فتحه الله، فمن دخله كان مؤمنا، و من خرج منه كان كافرا.»^١

و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله- عليه السلام- «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: طاعة عليّ ذلّ، و معصيته كفر بالله، قيل: يا رسول الله كيف كان طاعة عليّ ذلا و معصيته كفرا؟ قال: عليّ يحملكم على الحقّ فإن أطعتموه ذلّتم، و إن عصيتموه كفرتم

بالله عزّ وجلّ. «٢»

وفي رواية إبراهيم بن أبي بكر: «سمعت أبا الحسن موسى - عليه السلام - يقول: إن عليًا - عليه السلام - باب من أبواب الهدى، من دخل في باب - علي - عليه السلام - كان مؤمنًا، و من خرج منه كان كافرًا، و من لم يدخل فيه و لم يخرج منه كان في طبقة الذين لله فيهم المشية». «٣»
و رواية الفضل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: إن الله

(١) - الوسائل: ج ٢٨، ب ١٠، ص ٣٥٤.

(٢) - الكافي: ج ٢، باب ١٧، ص ٣٨٨، ح ١٦.

(٣) - البحار: ج ٣٢، باب ٨، ص ٣٢٤، ح ٣٠١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٦

عزّ وجلّ نصب عليًا - عليه السلام - علما بينه و بين خلقه، فمن عرفه كان مؤمنًا، و من أنكره كان كافرًا، و من جهله كان ضالا، و من نصب معه شيئا كان مشركا، و من جاء بولايته دخل الجنة، و من جاء بعداوته دخل النار». «١»
و في رواية إبراهيم بن بكر عن أبي إبراهيم - عليه السلام - «إن عليًا - عليه السلام - باب من أبواب الجنة، فمن دخله كان مؤمنًا، و من خرج منه كان كافرًا، و من لم يدخل فيه و لم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية». «٢»
و عن الكافي بسنده إلى الباقر - عليه السلام - «قال: إن الله نصب عليًا علما بينه و بين خلقه، فمن عرفه كان مؤمنًا، و من أنكره كان كافرًا، و من جهله كان ضالا». «٣»

و عن الصادق - عليه السلام - «من عرفنا كان مؤمنًا، و من أنكرنا كان كافرًا». «٤»

و عن كمال الدين عن الصادق - عليه السلام -: «الإمام علم بين الله عزّ وجلّ و بين خلقه، من عرفه كان مؤمنًا، و من أنكره كان كافرًا». «٥»

و عن المحاسن بسنده إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال لحذيفة: «يا حذيفة إن حجة الله عليكم بعدى علي بن أبي طالب، الكفر به كفر بالله، و الشرك به شرك بالله، و الشك فيه شك في الله، و الإلحاد فيه إلحاد في الله، و الإنكار له إنكار لله، و الإيمان به إيمان بالله، لأنه أخو رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و وصيّه، و إمام أمته و مولاهم، و هو جبل الله المتين،

(١) - الوسائل: ج ٢٨، ب ١٠، ص ٣٥٣.

(٢) - المصدر نفسه: ص ٣٥٤.

(٣) - الكافي: ج ١، ص ٤٣٧، ٧.

(٤) - الوسائل: ج ٢٨، ب ١٠، ص ٣٥٢.

(٥) - المصدر نفسه: ص ٣٤٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٧

و عروته الوثقى لا انفصام لها. الحديث «١» إلى غير ذلك مما لا يطيق مثلي للإحاطة بعشر معشاره، بل و لا بقطرة من بحاره. بيان قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «طاعة عليّ ذلّ» يعني: يورث الذلة الدنياوية، مثلا من جملة أفعاله - عليه السلام - التقسيم بالسوية حتى صار من ألقابه: القاسم بالسوية، و هذا كان عمدة السبب لعدم انقياد المتأثرين له - عليه السلام - كان إذا يقسم أموال بيت المال يسوى سهم المولى و عبده الذي أعتقه من قريب، و من هذا الباب قول هجر للحسن - عليه السلام -، إذا صالح مع معاوية: يا مدلّ

المؤمنين، و لهذا كان أصحابه القليلون مظلومين و تحت الصدمة و الأذى دائما.
 و بالجملة فمعنى الحديث أن أمر الناس دائر بين شيئين، طاعة عليّ و الذلّ، أو العزة و الكفر.
 قوله - عليه السلام - : « كان في طبقة فحالهم عند الله حال المستضعفين، فهم الواسطة بين الإيمان و الكفر.
 قوله - عليه السلام - : « و من نصب معه » أي من قال مع خلافته بخلافه شخص آخر، و أشركه علينا في أمر الخلافة كان مشركا.
 و الثاني: أنهم منكرون للضروري فإنّ نصب الأمير في الغدير و خلافته أمر متواتر ضروري، فالمنكر له منكر للضروري و هو كافر نجس.
 و الثالث: رواية الفضيل عن أبي جعفر - عليه السلام - : « بنى الإسلام على خمسة - إلى أن قال - : و لم يناد بشيء كما نودي بالولاية » (٢)
 فإنّ ظاهرها أن مبني الإسلام على

(١) - البحار: ج ٣٨، ص ٩٧، ح ١٤، باب ٦١.

(٢) - الوسائل: ج ١، ب ١، من أبواب مقدمة العبادات، ص ١٠، ح ١٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٨

هذه الأشياء، و الولاية هو الأقوى و الأعظم منها، فيدلّ على أن منكر كلّ منها - خصوصا الولاية - غير مسلم، فيكون كافرا نجسا. و الكلّ مخدوش.

أما الأول: فلأنّ كونهم كفّارا كما هو مضمون الأخبار مسلم لا شبهة فيه، و لكن لا نسلم أن كلّ كافر نجس، فإنّ مدرك نجاسة الكافر إمّا الأدلّة اللفظية، و إمّا الإجماع، فإن كان الأول فقد عرفت أنّه لا يستفاد منها نجاسة غير اليهود، و النصراني، و المجوس، و إن كان الثاني فالأمر أوضح، فإنّ الإجماع هنا لو لم يكن على الطهارة، فليس على النجاسة قطعاً.
 و أما الثاني: فلأنّ منكر الضروري إنّما يحكم بكفره و نجاسته إذا كان راجعا إلى إنكار النبوة، فإنّ إنكار ما جاء به النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم إنكار نبوته و تكذيبه في دعوى الرسالة في خصوص هذا الحكم، و هذا يتوقّف على علم المنكر بكون ما ينكره ما جاء به النبي، و أما لو لم يعلم بذلك و لو كان عدم علمه من جهة تقصيره و مستندا إلى عدم الفحص التامّ و ثبوت التعصّب فليس إنكاره إنكارا لنبوة النبي.

لا يقال: إنّه يلزم ذلك في حقّ كلّ منكر للضروري في سائر المقامات إذا ادّعى المنكر عدم العلم و الاطلاع.
 فإنّا نقول: هنا مرحلتان، مرحلة الإثبات و مرحلة الثبوت.

أما في المرحلة الأولى، فمن المجال عادة أن من سار في البلاد لم يصل إليه أن وجوب الصلاة أو ضروريا آخر يعلمه كلّ أحد يكون من شريعة سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله و سلّم فهذا يكذب مدّعيه.
 و أمّا في الثانية، فلو علمنا أنّه غير عالم بالضروري الذي يعلمه كلّ أحد و إن كان المانع عن علمه من قبله و مستندا إلى تقصيره و تقليد الآباء و الأمّهات،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١٩

فلا نسلم كون هذا القسم من المنكر للضروري نجسا، فإنّه لا يرجع إلى إنكار النبوة أصلا كما هو واضح، هذا هو الكلام في غالب العامة الموصوفين بما ذكرنا و يبقى الكلام في طائفة منهم، حصل لهم الفحص التام و انجلى عليهم الحقّ و تحقّق لهم العلم، فإنّه يصدق في حقّهم إنكار ما جاء به النبي من النصب و الخلافة إمّا ظاهرا و باطنا بأن ينسب الكذب إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم في هذه الواقعة صريحا، و إمّا باطنا بأن يكون إنكاره على نحو الجحود و البناء القلبي على عدم كون ما علم أنّه ما جاء به النبي ما جاء به النبي، فإنّ هذا في الباطن أيضا إنكار للنبوة في خصوص هذه المسألة و إن كان في الظاهر و الصورة بغير صورة التكذيب.

فنقول: إنّه على فرض ثبوت عموم في البين على نجاسة كلّ منكر للنبوة فمن المعلوم إمكان تخصيص هذا العموم بهذا الفرد، غاية الأمر مطالبة الدليل المخصّص، فنقول:

أولاً: يمكن الخدشة في ثبوت هذا العموم، فإنّ الأدلّة اللفظية موردها الطوائف الثلاث و هي أخصّ من منكر النبوة، وليس كلّ منكر للنبوة راجعاً إلى أحدها كما هو واضح، و أمّا الإجماع، فلا نعلم تحقّقه على هذا العموم.

و ثانياً: إنّه على تقدير ثبوت الإجماع على نجاسة كلّ منكر للنبوة، فلا بدّ من تخصيص هذا العموم في هذا الفرد بالأخبار الكثيرة المرويّة في أصول الكافي البالغة حدّ القطع الواردة على أنّ الإسلام مغاير للإيمان و أعمّ منه و أنّه شهادة أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمداً صلّى الله عليه و آله و سلّم رسول الله، و كون هذا المقدر مورثاً لترتّب أحكام، كالطهارة، و حلّ الذبيحة، و الإرث، و النكاح و نحوها، و لا شكّ أنّ المنكر المذكور قائل بهاتين الشهادتين قطعاً، فكأنّهم ينسبون الكذب إلى الله و رسوله مع التصديق بوصف الإلهيّة و الرسالة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٠

و أمّا الثالث: فيبيني الجواب عنه على بيان معنى الحديث فنقول: إنّ معناه بناء الإسلام على هذه الأمور عدم كونه إسلاماً قوياً مستقرّاً بدون هذه الأمور، و أنّه لولاها يكون إسلاماً ضعيفاً مستودعاً يزول بأدنى سبب، و يكون في معرض تطاول الشياطين و تسلّطهم على إزالته بسهولة كأنّه بيت العنكبوت، و ليس على معنى أنّه بدون أحدها ينتفى الإسلام رأساً، فهو على حدّ قولهم - عليهم السّلام -: «الصلاة عمود الدين» يعني أنّ استحكام الدين و استقراره بها، فبدون الصلاة يكون ديناً بلا عمود لا أنّه ينتفى الدين بالمرّة.

و معنى الرواية أيضاً أنّ الإسلام متى نقص منه أحد هذه الأشياء فهو كالبناء متى نقص أحد أصوله و قوائمه، فإذا فقد الولاية فهو إسلام فقد ركنه الأعظم و أصله الأقوم، فيكون في معرض الانهدام، و عدم الاستقرار كالبناء إذا وقع الخلل في معظم أساسه، و على هذا فلا دلالة فيه على نجاسة منكر الولاية.

و إذن فيمكن القطع بطهارة المخالفين، خصوصاً مع ملاحظة السيرة القطعيّة المستمرّة من لدن صدر الشريعة إلى زماننا هذا من معاملة الأئمّة و أصحابهم و علمائنا معهم معاملة الطاهر، و المخالطة معهم و المباشرة و شراء مثل الخبز، و الجبن، و الماست و نحوهما من أسواقهم، و المزوجة لهم، و معهم، و المؤاكلة معهم، و أكل ذبيحتهم، فإنّ هذا لا يبقى معه الشكّ في طهارتهم.

هذا هو الكلام في مطلق العامّة و نوعهم، و أمّا نواصبهم و خوارجهم، فلا إشكال في كفرهم بالكفر المقابل للإسلام بالمعنى الأعمّ و نجاستهم، و علمه ذلك أنّهم منكرون للضرورة و هو محبّه عليّ بن أبي طالب - صلوات الله عليه -، و الفرق بينهم و بين مطلق العامّة أنّهم منكرون للخلافة مع قبولهم للمحبّه، و هؤلاء مع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢١

إنكار الولاية و الخلافة اتّصفوا بالبغض و العداوة، و الخلافة ليس منكرها منكر للضرورة، لعدم كونها ضروريّة بل هي من المسائل النظرية، و أمّا مودّة ذوى القربى فهي أمر أبين من الشمس في رابعة النهار، و ورود بها صريح القرآن و متواتر الأخبار.

إذا تقرّر ذلك و علم أنّهم منكرون للضرورة فإن قلنا بأنّ منكر الضرورى ليس عنواناً مستقلاً للنجاسة، بل لرجوعه إلى إنكار النبوة و تكذيب النبى، فلا إشكال أنّ أكثر النصاب و الخوارج منكرون للضرورة و غير مكذّبين لرسول الله، و هم أشخاص منهم قد اشتبه عليهم الأمر لإخفاء الظالمين، و استتر و احتجب عليهم الحقّ الجلى، و هم الطبقات المتأخّرة من هذه الطائفة المنحوسة، فإنّه ربّما كان فيما بينهم رجل مقدّس تخيّل أنّ عداوة أمير المؤمنين أمر مطلوب لله و لرسوله، و مرغوب في الحقيقة، فيتقرّب إلى الله و رسوله بعداوتة - صلوات الله عليه -، كما يظهر ذلك من مراجعة أحوالهم في كتب السير و التواريخ.

حتّى أنّه نقل عن رجل منهم قال: لو وجدت بين لابتيها من يحلّ شبهتى لجأت إليه ليحلّ شبهتى، فدّلوه على الباقر - عليه السّلام - فجاء نحوه و ألقى إليه أنّه كيف يحقّ للأمر - عليه السّلام - سفك دماء أصحاب الجمل؟ فرجع - عليه السّلام - شبهته بقضيته واقعة في غزوة

خير، و هي قول رسول الله عند إعطاء الراية لفلان و فلان مرتين و مراجعتهم: لأعطين الراية رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله، فقال- صلوات الله عليه:- هذا نص في أن الله و رسوله يحبان شخص على- عليه السلام-، و لا يمكن أن يحب الله و رسوله شخصا يرجع مآل أمره إلى السوء و الشر، فإنهما عالمان بعاقبة كل شخص، فلو كان عاقبة على- عليه السلام- إلى السوء لكان الله و رسوله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٢

عالمين به، و معه يمتنع حبهما له، فحيث أحبا كشف عن حسن أمره إلى آخر دهره، فتقبل ذلك و استبصر.

و لهذا أيضا قال أمير المؤمنين- عليه السلام- بعد الفراغ من قتل الخوارج:

«لا- تقاتلوا الخوارج بعدى، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه». «١» فإن وجه نهيه عن محاربة الطبقة المتأخرة

منهم، أنهم قد احتجب عليهم الحق و صاروا ذوى شبهة في الحقيقة و إن كان رؤساؤهم منكرين للحق و الضرورة علنا.

و بالجملة: فلا إشكال في أن رؤساء هذه الطائفة الخبيثة منكرون للضرورة، و مكذبون للنبي صلى الله عليه و آله و سلم و لكن من

تحقق في حقهم الشبهة الموجودون من بعد الرؤساء، فهم و إن كانوا منكرين للضرورة، لكن لم يكونوا منكرين للنبوة كما عرفت.

فإن قلت: كيف يمكن تحقق الشبهة و اشتباه مثل هذا الأمر الذى نطق به القرآن العظيم بأعلى الصوت، و الأخبار المتواترة عن النبي

الكريم؟

قلت: ليس فى القرآن و الأخبار إلما التحريض و الترغيب إلى مودة عنوان ذوى القربى للرسول، و يمكن أن يكون هؤلاء حملوا هذه

القضية على الحكم الذاتى الاقتضائى، يعنى لو لا- طرؤ المانع و الجهة المقبحة على ذوى القربى، فهذا العنوان فيه مقتضى الحب و

المودة، و لا ينافى هذا وجود جهة فيهم صار البغض لهم مطلوبا بالعرض، كصدور الزلة منهم «العياذ بالله» كما هم يعتقدون، و كما هو

الحال فى المؤمن، فإنه ما لم يصدر منه الزلة يحسن محبته و باعتبار صدور الزلة يمكن أن يصير بغضه مطلوبا.

(١)- الوسائل: ١٥، ب ٢٦، ص ٨٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٣

فإن قلت: فإن كان الأمر فى هؤلاء النواصب و الخوارج على ما ذكرت فلا- يتحقق فى حقهم إنكار الضرورى، فهم غير منكرين

للضرورى لا أنهم منكرون له و غير مكذبين للنبي.

قلت: لا يلزم أن يكون الضرورى ضروريا عند المنكر، بل يكفى فى صدق إطلاق منكر الضرورى كون المنكر- بالفتح- أمرا معلوما

عند عامة أهل الإسلام و إن كان شذمة قليلة منكرين له، فهو لا يقدح فى ضروريته، فيصدق على هذه الشذمة- و إن كانوا معتقدين

عدم مجيء النبي به- أنهم منكرون لضرورة دين الإسلام أى: ما يعلمه عامة أهل هذا الدين و يعد من شعارهم.

و بالجملة: فإن قلنا بأن سبب إنكار الضرورة لنجاسة صاحبه إنما هو من جهة رجوعه إلى تكذيب النبي، فلا يمكن الحكم بنجاسة غير

رؤساء هذه الطائفة النجسة من هذه الجهة، بل لا بد فيه من التمسك بالأدلة الخاصة لنجاسة عنوانى الناصب و الخارجى، كما يأتى

ذكرها إن شاء الله تعالى.

و أما إن قلنا بأن هذا المعنى- أى إنكار الضرورى- عنوان مستقل للنجاسة غير مربوط بتكذيب النبوة و إنكار الرسالة، فحينئذ أيضا

يمكن تعميم الحكم إلى العالم بكونه ضروريا، و الجاهل به عن تقصير، و الغافل الذى ليس فيه إلما القصور، غاية الأمر أن

العقوبة الأخروية مرتفعة عن الجاهل القاصر، لقبح عقابه بحكم العقل، لكن لا منافاة بين ذلك و بين كفره و نجاسته.

أما الكفر فإنه عبارة عن عدم الاعتقاد بعقائد يناط الإسلام بها و الاعتقاد بخلافها.

و أما النجاسة فهو حكم دنيوى غير مرتبط بعالم الآخرة، كما فى الكلب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٤

و الخنزير، و تصوير إنكار الضرورى فى حقّ الجاهل بقسميه هو ما تقدّم من أنّ الضرورى يعنى ما هو ضرورى عند عامّة الإسلاميين، و لا يقدح خروج شردمة قليلة و جهلهم، فيصدق فى حقّهم بمجرد ذلك أنّهم منكرون لضرورى ملّة الإسلام. و يمكن التفصيل بين القسمين للجاهل و يقال: بأنّ القاصر كما لا عقوبة له فى الآخرة كذلك ليس نجسا فى الدنيا. فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ هنا ثلاثة وجوه:

الأول: القول بأنّ إنكار الضرورى لا موضوعيّة له، و إنّما الموضوع إنكار النبوة.

و الثانى: أنّ لهذا العنوان موضوعيّة و استقلالاً برأسه، و لا فرق فى إيجابه للنجاسة بين عالميّة صاحبه و جاهليّته، قاصرّيته و مقصرّيته. و الثالث: الفرق بين العالم و الجاهل المقصّر و بين القاصر، و المتبع من هذه الوجوه ما يستفاد من الأدلّة العامّة الواردة فى إنكار الضرورى، فإن استفيد الوسط فلا حاجة فى الناصبي و الخارجى إلى الأخبار الخاصّة، و إن قيل بسابقه أو لاحقه فنحتاج فى الحكم بنجاسة بعضهم إلى الاستدلال بها، فالعمدة ذكر الأخبار العامّة و بيان ما يستفاد منها.

فقول: فى صحیحه عبد الله بن سنان «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت، هل يخرج ذلك من الإسلام، و إن عذب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدّة و انقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الإسلام و عذب أشدّ العذاب، و إن كان معترفاً أنّه ذنب و مات عليها أخرجه من الإيمان، و لم يخرج من الإسلام، و كان عذابه أهون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٥

من عذاب الأوّل». (١)

و نحوها رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال فى حديث: «ف قيل له: أ رأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها أ تخرجه من الإيمان، و إن عذب بها فيكون عذابها كعذاب المشركين، أو له انقطاع؟ قال: يخرج من الإسلام إذا زعم أنّها حلال، و لذلك يعدّ بأشدّ العذاب، و إن كان معترفاً بأنّها كبيرة و أنّها عليه حرام و أنّه يعدّ عليها و أنّها غير حلال، فإنّه معدّب عليها، و هو أهون عذاباً من الأوّل، و تخرجه من الإيمان و لا تخرجه من الإسلام». (٢)

و فى مكاتبة عبد الرحيم القصير الصحیحه عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى حديث «قال: الإسلام قبل الإيمان، و هو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصى، أو صغيرة من صفائر المعاصى التى نهى الله عنها، كان خارجاً من الإيمان، و ثابتاً عليه اسم الإسلام، فإن تاب و استغفر عاد إلى الإيمان، و لم يخرج إلى الكفر إلّا الجحود و الاستحلال، بأن قال للحلال هذا حرام، و للحرام هذا حلال، و دان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإيمان و الإسلام إلى الكفر». (٣)

و يمكن استفادة الوجه الوسط من هذه الأخبار، و بيانه: أنّ الحرام و الحلال، و الكبيرة و الصغيرة، و الفريضة و السنّة، قد يضاف هذه العناوين إلى هذه الشريعة المطهّرة بقول مطلق، فيقال: الربا حرام، و الزنا كبيرة، و الغيبة محرّمة فى شريعة الإسلام، و شرب الخمر من محرّمات هذا الدين، و الماء حلال فيه و هكذا، و هذا الإطلاق إنّما هو صحيح فيما يكون حرّمته أو حليّته أو وجوبه أو استحبابه من

(١) - الوسائل ج ١، ب ٢، من أبواب مقدّمة العبادات، ص ٢٢، ح ١٠.

(٢) - المصدر نفسه: ح ١١.

(٣) - المصدر نفسه: ص ٢٥، ح ١٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٦

المسلمات و البديهيّات، و بعبارة أخرى كان حكمه شائعاً بين أهل الإسلام و كان الجاهل به من المنسويين إلى هذا الدين قليلاً نادراً.

وقد تضاف هذه العناوين و أشباهها إليه مع التقييد، و لا يصح التعبير بقول مطلق، و هذا فيما هو محلّ للخلاف، فكان قد ذهب قوم إلى حرمة، و آخرون إلى حليته و هكذا، فلا يصح أن يقال: إن هذا الشيء من محرّمات هذه الشريعة إلّا مع التقييد بقولنا عند الطائفة الفلانية.

و بعد ما تبين لك هذا، فاعلم أنّ الجاهل بحرمة حرام شائع حرمة بين أهل الإسلام مثل شرب الخمر مثلا لو استحلّه، أو الجاهل بحلال كذلك لو استحرمه سواء كان جهله عن تقصير، أو عن قصور، فلا إشكال أنّ نفس هذا الشخص و إن كان بزعمه غير مستحلّ إلّا للحلال، و غير مستحرم إلّا للحرام، و لكن يصحّ في حقّه مع هذا الزعم أن يقال: إنّه قد استحلّ الحرام، و قد استحرم الحلال، و كذلك يصدق أنّه ارتكب الكبيرة زاعما أنّها حلال، فإنّ مادّة الزعم إنّما تستعمل في مورد إظهار الاعتقاد، و هو أخصّ من الاعتقاد. كما وقع في موثقة ابن بكير الواردة في لباس المصلّي، من أنّه- عليه السّلام- أخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم فليس معناه أنّه اعتقد ذلك، بل معناه أنّه أخرجه باسم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و بهذا العنوان، و يقال: فلان بالباب يزعم أنّه ابن فلان يعني جاء باسم أنّه ابن فلان و بخيال ذلك، و هذا المعنى إمّا صريح في الجاهل بقسميه، فإنّ من يجهل بحرمة الحرام و من هذه الجهة يفعله يصحّ أن يقال: إنّه فعل الحرام بزعم أنّه حلال- أي بخيال أنّه حلال- و مصداق هذا القول إمّا منحصر فيه، و إمّا يعمّه بناء على صحّة أن يقال في حقّ من يقطع بالحرمة، و مع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٧

ذلك يعقد القلب على الحليّة أنّه فعل الحرام بعنوان أنّه حلال.

و كيف كان فشموله للجاهل يقيني، و قد عرفت في هذه الأخبار الحكم بالكفر المقابل للإسلام بالمعنى الأعمّ الذي لازمه النجاسة، و عدم جريان آثار المناكح و الموارث معلقا على هذه العناوين، فلها دلالة واضحة على أنّ منكر الضرورى و إن كان غير مكذب للنبي، بأن كان جاهلا و لو عن قصور كافر نجس، إلّا أنّه قد ورد في الأخبار استثناء الجاهل القاصر.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله- عليه السّلام- «قال: لو أنّ رجلا دخل في الإسلام و أقرّ به، ثمّ شرب الخمر و زنى، و أكل الربا و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام لم أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلا، إلّا أن تقوم عليه البيّنة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا، و الخمر، و أكل الربا، و إذا جهل ذلك أعلمته و أخبرتّه، فإن ركب بعد ذلك جلدته و أقمت عليه الحدّ.» (١)

و في رواية محمد بن مسلم «قال: قلت لأبي جعفر- عليه السّلام-: رجل دعوانه إلى جملة الإسلام فأقرّ به، ثمّ شرب الخمر و زنى، و أكل الربا و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام، أقيم عليه الحدّ إذا جهله؟ قال: لا إلّا أن تقوم عليه بينة أنّه قد كان أقرّ بتحريمها.» (٢)

و في صحيحة أبي عبيدة الحدّاء «قال: قال أبو جعفر- عليه السّلام-: لو وجدت رجلا كان من العجم أقرّ بجملة الإسلام لم يأت به شيء من التفسير زنى، أو سرق، أو شرب خمرا لم أقم عليه الحدّ إذا جهله، إلّا أن تقوم عليه بينة أنّه قد أقرّ بذلك

(١)- الوسائل ج ١٨، ب ١٤، من أبواب مقدمات الحدود، ص ٣٢٣، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه، ص ٣٢٤، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٨

و عرفه.» (١)

و في صحيحة جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما- عليهما السلام- «في رجل دخل في الإسلام شرب خمرا و هو جاهل؟ قال: لم أكن أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلا، و لكن أخبره بذلك و أعلمه، فإن عاد أقمت عليه الحدّ.» (٢)

و في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله- عليه السّلام- في حديث «إنّ أبا بكر أتى برجل قد شرب الخمر، فقال له: لم شربت الخمر و

هي محرمة؟ فقال: إنني أسلمت و منزلي بين ظهراني قوم يشربون الخمر و يستحلونها، و لو أعلم أنها حرام اجتنبتها، فقال علي - عليه السلام- لأبي بكر: ابعث معه من يدور به على مجالس المهاجرين و الأنصار، فمن كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه، فإن لم يكن تلا عليه آية التحريم فلا شيء عليه، ففعل فلم يشهد عليه أحد فحلى سبيله. «٣»

لكن هذه الأخبار لا تنهض بتقيد تلك المطلقات إلّا بالنسبة إلى القاصر دون المقصر، أما وجه دلالتها على عدم نجاسة الجاهل و عدم كفره، أنها صريحة في درء الحد عنه و هو فرع عدم العصيان، فإذا لم يحصل العصيان بالفعل عن جهل فكيف يحصل الكفر و النجاسة، و أما عدم دلالتها على أزيد من القاصر، فلأن الأخير منها قضية في واقعة، و لعل الرجل المذكور كان قاصرا خصوصا مع ملاحظة سياق الرواية، و ملاحظة أن ذلك الزمان كان بعض المحرمات غير منتشرة على حد انتشاره في هذه الأزمنة، بحيث كان الجهل بها عن قصور غير بعيد عادة بل قريبا.

(١)- الوسائل: ج ١٨، ب ١٤، من أبواب مقدمات الحدود، ص ٣٢٤، ح ٣.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٣٢٤، ح ٤.

(٣)- المصدر نفسه: ص ٣٢٤، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٢٩

و أما الأربعة الأخر، فلا إشكال أن القدر المتيقن منها أيضا هو القاصر، فإنها إما اخبار عن الوجدان في ذلك الزمان، و إما عن عدم إقامة الحد فيه، مع أن موضوعها جديد الإسلام، و لا يخفى أن جديد الإسلام في ذلك الزمان، يبعد فرض كون جهله بحرمة الخمر، و الزنا، و السرقة، و نحوها عن تقصير.

و بالجملة: فإطلاقات المطلقات المتقدمة بالنسبة إلى المقصر سليمه عن المقيد، هذا مضافا إلى أن في صحيحة عبد الله بن سنان و رواية مسعدة حكما بترتب العذاب، بل أشدّيته و هو لا يستقيم في حق القاصر، مع إمكان أن يقال بأن رواية كفر مستحل الحرام، و مستحرم الحلال أيضا منصرفه إلى غير القاصر.

و إذن فتحصل أن الإنكار للضرورة سبب مستقل للكفر و النجاسة، لا لأجل الرجوع إلى إنكار النبي، و لا فرق في ذلك بين العقائد و العمليات، كما ربّما يظهر الفرق بينهما من طهارة شيخنا المرتضى - قدس سرّه - مستدلا بأن ترك التدين في العمليات ليس بمحرّم، و ليس العقاب فيها إلّا على مجرّد العمل، و ذلك لأن مقتضى ما ذكرنا استواء الحال بينهما، فمن زعم حلية الخمر عن علم أو تقصير و لكن لم يشربه أمكن الحكم بنجاسته.

و ممّا ذكرنا علم الحال في الطائفة المتكونة الملعونة البائية - خذلهم الله -، و أنه إن قلنا بنجاسة منكر الضرورى من باب رجوع هذا إلى إنكار النبوة، فهم و إن كانوا منكرين للضروريات الكثيرة لكنهم لا يكذبون النبي، بل هم مصدّقون بنبوته و إمامة الأئمة من بعده، و ما أنكروه من الضروريات الناطق بها القرآن الكريم، مثل وجوب الصلاة و خاتمية نبينا صلى الله عليه و آله و سلّم قد ارتكبوا فيها تأويل الآية الدالة على هذا الضرورى، فلا يمكن الحكم بنجاستهم حينئذ من هذه الجهة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٠

و أمّا على ما ذكرنا من الموضوعية و السببية المستقلة لإنكار الضرورى، فلا إشكال في نجاستهم، إذ لا إشكال في كونهم منكرين لكثير من ضروريات هذا الدين، نعم لو فرض فيهم قاصر - و إن كان يعد ذلك غاية البعد - لم يكن بمقتضى ما ذكرنا نجسا من هذا الباب، فلا بدّ لنجاسته من التماس سبب آخر، و هو أن يقال: إن هذه الطائفة الخبيثة قائلون بمنسوخية هذه الشريعة، و نبى جديد، و كتاب جديد و دين جديد، فيكون حالهم بالنسبة إلى المسلمين (بلا تشبيه) حال المسلمين بالنسبة إلى اليهود و النصرى، فكما أن المسلمين بمجرّد قبولهم و تصديقهم برسالة موسى - عليه السلام - و صدق التوراة لا يصدق عليهم اسم اليهودى، و كذلك بمجرّد

تصدقهم بنبوّة عيسى - عليه السلام - و كتابه الإنجيل لا يصحّ عليهم إطلاق اسم النصارى - إذ يعتبر في صدق الاسمين الالتزام الفعلى بلوازم دينك الدينين، و المعدوديّة من أمية أحد هذين الرسولين و رعيتته. كذلك مجرّد تصديق هؤلاء الأرجاس بنبوّة نبيّنا و صحّة القرآن، مع عدم التزامهم فعلا بلوازم هذا الدين و عدم احتسابهم رسولهم الفعلى الذى على أوامره و نواهيه مدار أحكام الله محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه و آله و سلّم لا يوجب تسميتهم باسم المسلم، فيكون حالهم حال اليهود، و النصارى فى النجاسة و أشدّ من حال منكر الضرورى، و حال قاصرهم - لو كان - حال قاصر اليهود، و النصارى فيحكم بنجاسته مع الالتزام بعدم عقوبته فى الآخرة، إذ لا ملازمة بين رفع العقوبة و عدم الكفر كما عرفت فى ما تقدّم.

و محصّل الكلام فى النواصب و الخوارج: أنا لو أردنا الحكم بنجاسة النواصب من جهة إنكارهم الضرورى، فإن كان الحكم بنجاسة منكر الضرورى لأجل تكذيب النبو، فهذا لا يستقيم فى كثير من النواصب، لعدم علمهم بضروريّة وّد كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣١

على - عليه السلام - و جهلهم به و لو عن تقصير، و إن كان لأجل موضوعيّة الإنكار للضرورى، كما قد استفيد من المطلقات المذكورة، فحينئذ و إن كان يشمل الجاهل المقصّر منهم، إلّا أنّك عرفت خروج القاصر بواسطة أدلّة درء الحدّ عن الجاهل بحرمة ما يوجبه، بناء على ما هو الظاهر من الملازمة بين عدم الحدّ و عدم الكفر، فلا يصير دليلا حينئذ فى القصر منهم، هذا حال الأدلّة العامّة. و أمّا الأدلّة الخاصّة فيمكن الخدشة فى كلّها، فإنّ منها ما فى بعض الروايات من التعبير «بأنّ الناصب أنجس من الكلب» و هذا لا يدلّ على النجاسة الظاهرية، و يمكن أن يكون المراد أنّه أسوأ حالا - و أخبث باطنا من الكلب، فإنّه يقال مثل هذه العبارة فى مثل هذا المقام.

و منها ما ورد فى غسله ماء الحمام الذى يغتسل فيه اليهودى، و النصرانى، و الجنب، و ولد الزنا، و الناصب، من الأمر باجتناّب هذا الماء، و الخدشة فيه أنّه قد أردفه بولد الزنا، و بناء المشهور على طهارته، فلا بدّ من الالتزام بعدم كون هذا الحكم فيه لأجل النجاسة، فليس دلالة فيها على النجاسة بالنسبة إلى الناصب أيضا.

و منها ما ورد فى باب النكاح من عدم جواز مناكحة الناصب، و هذا من آثار عدم الإسلام بالمعنى الأعم، و عدمه ملازم للنجاسة، و الخدشة فيه أنّه لا يعلم كون الوجه فى المنع عن مناكحة الناصب كفره بهذا المعنى و نجاسته، فلعلّه كان نظير المنع عن مناكحة شارب الخمر لا كالمنع عن مناكحة الكفار، فهذا حال الأدلّة الخاصّة.

فالعمدة فى الحكم بنجاسة النواصب بتمام أقسامهم من العالم و الجاهل كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٢

و المقصّر و القاصر، هو الإجماع، فإنّه ربّما يمكن تحصيل القطع من الإجماعات المنقولة فى المقام، و عدم ظهور مخالف بثبوت الإجماع محققا على نجاستهم، غاية الأمر رفع العقوبة عن قصرهم.

نعم قد يستشكل بأنّه على هذا فما وجه ما هو المعلوم من سيرة السلف من أصحاب الأئمّة و شيعتهم من عدم الاجتناب عن هؤلاء النواصب، مع شيوعهم و كثرتهم خصوصا فى أزمنة بنى أمية؟ فإنّه لم يعلم التحرز من أحدهم، بل المعلوم عدم التحرز و اشتراء الجلود من أسواقهم، و الحاصل عدم معاملة الكفار معهم.

و الجواب بوجهين:

الأول: إمكان منع شيوع هذا المعنى حتى فى تلك الأزمنة، و ربّما كان الرجل محبّا لعلى - عليه السلام - أو غير مبغض و لا محبّ، و لكن يعدّ نفسه فى عداد النواصب لأجل حقن دمه و عرضه، فلا يعلم كون المبغض له - عليه السلام - بذلك الشيوع.

و الثانى: إمكان خفاء هذا الحكم فى هذه الأزمنة، و يكون أوّل ظهوره من زمان الصادقين - عليهما السلام -، كما هو الحال فى كثير من الأحكام.

ثم يقع الإشكال في معنى الناصب، حيث يظهر من بعض الأخبار أنه ليس المراد به من يبغض محمداً و آل محمد - صلوات الله عليهم أجمعين - وإنما المراد به من نصب العداوة لشيعتهم، أو المتبرّين من أعدائهم، وهذا المعنى يشمل عاقبة المخالفين، فإنّ عداوتهم للشيعه مما لا ينكر، ولا يتوهم أنّ نصبهم للشيعه من حيث هم شيعة راجع إلى نصب الأئمة - عليهم السلام - فإنهم زاعمون أنّ مذهب الشيعة مخترع لهم و لم يكن عليه مذاق الأئمة، بل كانوا متبرّين من هذا المذهب، و محبّين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٣

للخلفاء، و معتقدين بحقيقتهم - تعالوا عن ذلك علوا كبيرا.

و بعد وضوح نجاسة الناصب بالإجماع يلزم نجاسة العامة قاطبة، و قد ظهر في ما تقدّم خلاف ذلك.

و الجواب: أنه قد ثبت في ما تقدّم بالأدلة القطعية، و هي الأخبار البالغة حدّ اليقين الفارقة بين الإسلام و الإيمان الحكم بطهارة غير المبغض للأمير - عليه السلام - من المخالفين، و في هذا البعض المذكور من الأخبار أيضا وقع التنزيل لهم منزلة الناصب، فيحتمل كونه بلحاظ أثر النجاسة و نحوه، و يحتمل بلحاظ الآثار الأخروية، و لا يخفى أنّ الجمع بين هذا القطع و التنزيل المذكور الوارد في الخبر ليس إلّا بأنّ المراد هو الإلحاق لهم بالنواصب في الآثار الأخروية، بعد الافتراق في الأحكام الدنيوية المرتبة على مجرّد الإسلام. هذا هو الكلام في النواصب.

و أما الخوارج، فهم أشدّ من النواصب فإنهم طائفة مخصوصة متديّنون يبغض أمير المؤمنين - عليه السلام - و كان أول بروزهم بعد نصب الحكمين في وقعة صفين، و قد اصطالحوا لفظ الخوارج لخصوص هذه الطائفة، فليس المراد مطلق من كان خارجا على إمام زمانه للمحاربة معه، و لو لم يكن مبغضا له، بل محبا له، و لكن دعاه إلى المحاربة مع الإمام الطمع في حطام الدنيا، أو الخوف من الظالم الجائر، مع تصديقه بكونه إماما مفترض الطاعة و حبه له، كما ربّما يدعى ذلك في بعض من حضر بأرض الطفّ في جند ابن سعد - لعنة الله عليه - مثل الحرّ الشهيد و أتباعه، فهم و إن كانوا خارجين على الإمام و مقاتلين معه، و لكن حيث لم يكونوا مبغضين له فلا وجه لنجاستهم و كفرهم، إذ لا وجه لنجاسة الخوارج و كفرهم عدا بغضهم لعلي - عليه السلام -، و إلّا فليس الخروج بما هو عنوانا مستقلا لهذين الحكمين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٤

و من هنا ربّما يمكن دفع الإشكال بمعاملة سيّد الشهداء - أرواح العالمين فداه - مع أتباع الحرّ معاملة الطاهرين، حيث سقاهاهم مع دوابهم بالقرب التي هيأها لهم، فإنّه يجاب بأنّه لعلّه لم يكونوا مبغضين لجنابه بل خرجوا لأجل الطمع، أو الخوف، أو لعدم معرفته - عليه السلام -، و لا منافاة بين عدم كفرهم و أعظميّة فسقهم و كونه بمثابة لن يغفر الله له أبدا، كما شهدت بذلك الأخبار. نعم قد يشكّل بأنّه قد علم من السير و التواريخ، أنّ عليا - عليه السلام - لم يعامل مع خوارج نهروان معاملة الكفّار، فلم ينهب أموالهم و لا أسر نساءهم «١» و لو كانوا كفّارا لعامل معهم معاملة سائر الكفّار في النهب و الأسر.

و الجواب: أنّ المنتحلين للإسلام المحكومين بالكفر ليس حالهم حال الكفّار الغير المسلمين، و إن كانوا مشاركين معهم في النجاسة، و عدم جريان المناكح و الموارث، و ذلك لأنّ الكفّار الغير المسلمين ليس من آداب قتالهم عدم مقاتلتهم إلّا بعد بدأتهم بالحرب، و لا عدم نهب الأموال و أسر الحرّيم، و لكنّ المنتحلون للإسلام يكون من آداب حربهم عدم محاربتهم قبل ابتدائهم، و عدم النهب و الأسر لهم بعد مغلوبيتهم، و علم ذلك كلّ من فعل الأمير - عليه السلام - في وقعة الجمل و نظائره، حتّى أنّ بعض العامة قال: لو لا قتال علي - عليه السلام - مع المسلمين لم يعلم كيف حال القتال معهم، و لم يعلم الفرق بين القتال معهم و القتال مع الكافر الأصلي.

و الحاصل: أنّ ثمره انتحال الإسلام هو الفرق مع الكافر الأصلي في هذه الآداب، و إن انتفت ثمرته من جهة الآثار الأخر: من الطهارة و المناكح و الموارث.

(١)- فإن المنقول أنه- عليه السلام- بعد قتلهم كلما وجد من سلاح حربهم و أنعامهم قسيمه على عسكره- عليه السلام- و الأشياء الأخر و العبيد و الإماء ردها إلى وراث الخوارج. منه عفى عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٥

و أما الغلاة فإن كانوا معتقدين أن عليا- عليه السلام- إله، و إن الله تعالى ليس بإله، فهم منكرون للألوهية للباري تعالى، و إن كانوا معتقدين أنه- صلوات الله عليه- شريك لله، و إله آخر غير الله فهذا شرك، فلا إشكال في كفرهم و نجاستهم على هذين الفرضين، و إن كانوا مثبتين للألوهية لذات الباري و نافين للشريك له، و لكن اعتقدوا أن الله قد حلّ في جسد علي- عليه السلام- نظير ما زعمه النصارى في المسيح- فإن الظاهر أنهم قائلون بحلول الله في هيكل المسيح- فهذا المعنى كفر، و وجهه أنه إنكار لضرورة الدين لا من جهة إثبات المكان له تعالى، فإنه ليس ذلك في بدو الإسلام من الضروريات و لا من جهة تحديده سبحانه، حيث إن لازمة كونه تعالى في نقطة معينة دون سائر النقاط، فإن هذا المعنى أيضا لم يكن ضروريا.

نعم هذان الأمران أعنى: نفى المكان له، و نفى محدوديته تعالى صارا من جملة ضروريات مذهبنا في زماننا هذا، و أما في بدو الإسلام، فالظاهر عدم تبيين صفات الله بهذه الكيفية التي صارت في الأيدي في هذا الزمان، فإنه من بركات كلمات الأمير. و في زمن النبي لم ينكشف على هذا النحو حتى روى في التفاسير عند تفسير قوله قد سمع الله قول النبي .. أن عائشة مع كونها زوجة النبي تعجبت من ذلك، و أن النجوى التي لم أسمعها مع قربي كيف سمعها الله مع بعده عن هذا المكان، و تمكنه فوق عرشه.

و بالجملة: لا يبعد القول بأن مثل عدم تحيزه تعالى و عدم محدوديته إنما انكشفا ببركة كلمات الأمير، مع أنهما في هذا الزمان أيضا ليسا من ضروريات الدين، بل يكونان من ضروريات المذهب، و إلا أمكن اختلاف الزمان في حصول الضرورة، بأن يقال: إنهما و إن لم يبلغا في زمن النبي مرتبة الضرورة، لكن لا ينافي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٦

صيرورتهما كذلك بعد هذا الزمان، فغاية الأمر عدم النجاسة في ذلك الزمان، و أما بعده فيثبت النجاسة. و كيف كان، فالوجه في كونهم على هذا الفرض منكرين للضرورة، أن حلول الله في جسم واحد من أفراد البشر، و نزوله في هيكله، كان أمرا منكرا ضروريا المنكرية من صدر الإسلام.

ثم إن بعض المتقدمين خصوصا القميين، كانوا يسمون الشخص غالبا بمجرد قوله ببعض الصفات الخارجة عن العادة للنبي أو الوصي مما لم يصغه عامة الناس. و من هذا القبيل ما نقله الصدوق عن شيخه ابن الوليد- رضى الله عنهما- من أنه نسب الغلو إلى جماعة نفوا السهو عن الأنبياء و أوصيائهم، و الحق أن هذا لا يضرب بشيء من أصول الدين أو المذهب، إلا أن هذا الشخص رأى المناسب بشأن النبي أو الإمام كذلك، فكما إننا نقول: إن مرتبة النبوة أو الإمامة مانعة عن الفسق فكذلك يقول هذا: إن هذه المرتبة مانعة عن السهو أيضا، و ليس هذا إنكارا للنبوة، و لا للخاتمية، و لا لشيء من ضروريات العقائد، فلا وجه لنسبته إلى الغلو و تكفيره.

و حيث انجز الكلام إلى هنا فلا بأس بإشارة إجمالية إلى المسألة المذكورة.

فنقول: قد وردت الأخبار المتكاثرة المتظاهرة في باب الصلاة على وقوع السهو عن النبي، و قضية العصا الممشوقة أيضا معلومة من الأخبار و فيها الصحيح.

فنقول: النبي و الإمام إلى كل غاية من علو المقام و ارتفاع الدرجة بلغا، فلم يخرجنا عن تحت قدرة الباري، و مع ذلك هم بشر مقهورون لله سبحانه، فكما أن الله مقتدر على قبض روحهم الشريف فكذلك يقدر على أخذ ذكركم، و إلقاء السهو،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٣٧

و النسيان إليهم إذا اقتضت المصلحة ذلك، و لو كان هو تعريف كونهم مخلوقين لثلا يتوهم القاصر فيهم الربوبيه، فأى مانع يمنع ذلك و هم في هذا الحال أيضا متمكنون في مرتبتهم، من دون حدوث نقيضة أصلا فيما هم عليه من رفعة المقام.

نعم ليس هذا كسهونا، فإن السهو فينا ينشأ من سلطنة الشيطان علينا و غلبة الخيالات الفاسدة في قلوبنا، فتتشوش بذلك حواسنا فيعرض النسيان.

و أما فيهم فممنشؤه قدره الله و سلطنته، فلذلك وقع التعبير عنه في عبارة بعض العلماء بالإسهاء أى الإيقاع فى السهو يعنى إيقاع الله تعالى إياهم - صلوات الله عليهم - فى السهو.

و لكن لا بد أن يعلم أن هذا مخصوص بالموضوعات، فلا مانع من جواز إسهائهم فى الموضوعات. و أما فى تبليغ الأحكام فحيث قلنا: إن المباشر للإلقاء السهو، و أخذ الذكر هو الله فلا يمكن عقلا صدوره منه تعالى فى مقام التبليغ، فإنه مناف للغرض من البعثة، فإنه تبليغ الأحكام، و يبطل هذا الغرض بالإسهاء، فيمتنع صدوره منه تعالى، و لم يقل به فى مورد التبليغ أيضا أحد، ففى هذا المورد دلّ العقل و النقل على الامتناع، و أما فى الموضوعات فبعد وجود الأخبار الصحيحة لا يأبى العقل أن يسلط الله عليهم السهو فى موضوع لأجل مصلحة، و ليس هذا منافيا لاعتقاد من الاعتقادات الديتية. فتحصل أن إثبات السهو كفيه ليس شىء منهما من المنكرات، فبأى منهما قال أحد لا يوجب الكفر. ثم يجب التنبيه هنا على مطلب، و هو أن المشركين من القریش و الوثنيين

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٣٨

منهم لا إشكال فى أنهم لم يزعموا كون الوثن هو الإله الأصلى، و لا كونه شريكا لله تعالى، بل هم كانوا كما حكى الله تعالى عنهم فى القرآن حيث قال عزّ من قائل حكايه عنهم ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى (١) و معنى العبادة هو الخضوع و الخشوع و التملق، فمحصّله: إننا نتملق من هؤلاء الأوثان لكى يشفعوا لنا عند الله، فعلى هذا فكلّ تملق للمخلوق لغرض أن يشفع عند الله للمتملق يكون مثل فعل هؤلاء المشركين، و هذا هو شبهة الطائفة الوهابية على عامة المسلمين من أنهم يزورون القبور المتبركة و الضرائح المطهرة فى المشاهد المشرفة، فقالوا: إن هذه الأعمال الصادرة منكم عند هذه المقابر و الضرائح تشبه بأعمال هؤلاء المشركين لأوثانهم، فهم كانوا يتقربون بذلك إلى الله لأن يشفعوا لهم، و أنتم أيضا تعملون هذه الأعمال و التواضعات لتلك البقاع لأجل أن يشفع لكم صاحبوها - صلوات الله عليهم - و من هنا حكموا بكفر عاقية أهل الإسلام من الشيعى و السنّى - فإن أهل السنّة أيضا يعملون هذه الأعمال لضريح النبى صلى الله عليه و آله و سلّم - و فعلوا بضريح سيّد الشهداء - عليه السلام - ما فعلوا، و أراد رئيسهم الذهاب نحو ضريح الرسول، و الفعل عنده أيضا بمثل ما فعله بذلك الضريح فامتنع من ذلك جيشه.

و الجواب: أن تواضع المخلوق إما كان بأمر الله سبحانه فهو ليس تواضعا إلا لله تعالى، و أقوى شاهد على المدعى سجدة الملائكة لآدم بأمر الله، و قد ورد فى الأخبار محاجة النبى مع .. (٢) و ورود الجواب بتعبيرين، لكن كلاهما يرجع إلى واحد بحسب الروح اللب:

(١) الزمر / ٣.

(٢) هنا بياض فى الأصل.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٣٩

أحدهما: أن آدم كان جهة كما تكون القبلة جهة لنا فى صلواتنا، فنحن نوقع العبادة إلى هذه الجهة، لا أننا نسجد و نركع و نوقع العبادة للكعبة، فكذا الملائكة أيضا سجدوا لله تعالى و كان عبادتهم بجهة آدم - عليه السلام.

و الثانى: أن سجدتهم لآدم كانت مأمورا بها من الله تعالى، و بعد كونها كذلك يكون فى الحقيقة سجدتهم لله، و محصل التعبيرين أنها عبادة بعد بهذه الوجهة، و إذن فكل ما يفعله الشيعة عند ضرائح أئمتهم حيث يكون بأمر الله فلا ضير فيها.

نعم لا بد من المتابعة فى أنحاء التواضع لتلك القبور للنحو الذى أمره الله، فلو وقع تواضع لأحد الأئمة أو لقبورهم على غير ما أمره

الله و على نحو لم يصل الإذن فيه من الشرع، فالتواضع بهذا النحو و التملق بهذا القسم لا- شك في كونه بعينه مثل فعل هؤلاء المشركين و في كون فاعله منسلكا في سلوكهم، فلا بد في نحو التواضع لهم عليهم السلام من وصول الإذن و لو بالوجه العام. و من جملة ما لم يرد به الإذن السجدة، فمن سجد لأحد الأئمة أو لقبورهم فهو مشرك، و قد ورد أنهم- عليهم السلام- لم يمتنعوا من تقبيل أيديهم الشريفة، و لكن منعوا من تقبيل أرجلهم المطهرة معللين بأن السجدة مخصوصة بالله تعالى، و بالجملة السجدة من جملة الأطوار و الأنحاء التي لم يرد فيها الإذن بل ورد النهي عنها.

و أمّا تقبيل عتبة هذه الروضات المقدسة فلم يرد بعنوانها الخاص دليل، و إذن فيختلف حاله على حسب اختلاف قصد الفاعل، فإن قصد بذلك أن يتبرك شفتاه بالوصول إلى العتبة، بحيث لو لم يكن العتبة على الأرض بل كان مرتفعا كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٠

لقبلها بارتفاعها، و ليس للانحناء على هيئة السجدة مدخل في ما هو غرضه إلا مجرد المقدمية- نظير من ينحني على هذه الهيئة لأجل أن يقبل قطعة الخبز الساقطة على الأرض، فإن انحناه ليس إلا لأجل المقدمية لوصول الشفة إلى الخبز- فلا إشكال فيه، و كذلك لا إشكال لو كان وجه اختياره العتبة خاصة للتقبيل، دون سائر مواضع الباب و مواضع ذلك الحائط الشريف، أن المشقة في هذا التقبيل أكثر لاحتياجه إلى الانحناء الغير المحتاج إليه تقبيل الحائط و سائر خشبة الباب، بحيث لو كان نحو آخر من أنحاء التقبيل أشق من هذا كالتقبيل عن القفا لاختاره، و بالجملة ليس منظورة من التقبيل على هذه الكيفية إلا ما فيه من المشقة بالنسبة إلى غيره.

و أمّا إن كان من قصده حصول التعظيم بهذا الانحناء الموجود في هذا التقبيل المفقود في تقبيل الخشبة و الحائط دون مجرد المقدمية، إمّا لوصول الشفة، و إمّا لحصول المشقة، فهذا داخل في السجدة المحرمة، و صاحبه منسلك في سلوك مشركي قريش، و ذلك لأن السجدة ليست إمّا الانحناء على الوجه المزبور مع وضع بعض من مواضع الوجه على الأرض، و لا- اختصاص لخصوص الجهة و الجبين و الخد، بل كل المواضع من الوجه على حد سواء، فإن الانكسار و المذلة المطلوبة من السجدة حاصلة في خصوص الانحناء المزبور.

و بعبارة أخرى: طرح النفس على التراب من دون فرق في ما يوضع من الوجه على التراب بين كونه جهة أو جبيناً أو خدًا أو شفة أو ذقنا، أو غيرها من مواضعه، و هذا المعنى بعمومه و بتمام أقسامه صار مخصوصا بذات الباري، و لهذا نهى الأئمة- عليهم السلام- عن تقبيل رجلهم الشريف معللاً بأن السجدة لا تجوز لغير الله، و ليس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤١

وجهه إلا أن الانحناء إلى أن يصل الشفة إلى الرجل بنفسه سجود، مع أن ما يقع على الرجل هو الشفة، و يدل على حصول السجود بالذق قوله تعالى لِلَّذِينَ سَجَدًا. «١»

و بالجملة: فعلى هذا يشكل غاية الإشكال ما شاع و ذاع في زماننا هذا، من التقبيل لتلك العتبات المباركات، قاصدا بالانحناء المذكور التعظيم، و حصول الانكسار و المذلة، و يكون وجه اختياره على تقبيل الخشبة و الحائط، كونه أشد مذلة و أبلغ تعظيما من غيره، و ليس ذلك إلا لاشتماله على الانحناء المذكور المسمى بالسجدة، فيرجع الحاصل إلى قصد التعظيم و الخضوع و التذلل بهذه الهيئة الانحنائية، و هذا ليس إلا السجود المحرم المنهي عن إيقاعه لغير الهل، الموجب إيقاعه لأحد من المخلوقين شرك صاحبه بالله. و الحاصل: أن هذه الهيئة الخاصة يمكن وقوعها على تيات عديدة.

الأول: لمجرد المقدمية لوصول الشفة إلى العتبة، كما في الانحناء لأجل تقبيل الطفل النائم على الأرض أو قطعة الخبز. و الثاني: أن يكون الملحوظ نفس هذه الهيئة لكن لا باعتبار ما فيه من التذلل و الخضوع، بل الملحوظ المشقة الكائنة فيه، و هذان لا إشكال فيهما لخروجهما عن عنوان السجدة.

و الثالث: أن يقع على وجه يكون المقصود نفس هذه الهيئة، و يكون المنظور التذلل و الخضوع الحاصل فيه. و هذا على قسمين:

الأول: أن يكون طرف الخشوع والتذلل بحسب قصده صاحب الضريح

(١) - الأسراء / ١٠٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٢
- صلوات الله عليه - وهذا داخل في السجدة لغير الله.

و الثاني: أن يكون الطرف هو الله، بأن يسجد في هذا المكان الشريف على العتبة لله تعالى شكرا لأن وفقه للتشرف بهذه الروضة المنورة وهذا لا إشكال فيه، لكونه سجدة لله تعالى.

و كما يكون السجود مخصوصا بالله، فكذلك الركوع كما يدل عليه الدعاء المأثور عقيب صلاة الزيارة في تلك البقاع المنورة، ولا بد أن يتأمل المتأمل كيف أدرجوا فقرة اختصاص السجود والركوع بالله تعالى في فقرات هذا الدعاء، لئلا يغفل عنه زائر، ومع ذلك يقع منه في اليوم والليله أكثر من أن يحصى، وهذا من نتائج ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعاننا الله على إجراء هذين الركنين المتروكين، وكم من مفاسد ترتبت على تركهما.

و من جملة ما يختص بالله التضحية وإراقة الدم فلا يجوز إلّا في سبيل الله، فما تداول من نذرها لأحد الأئمة - عليهم السلام - شبيه بما تعارف من التقبيل المذكور وبما كانوا يفعلونه مشركو قريش، فإنه كان وجه من وجوه عباداتهم وتملقاتهم لأوثانهم تضحية الأضحية لها، وطريق التصحيح والفرار عن هذا العمل الشنيع مع إدراك الفضيلة أن ينذر التضحية لله، ويجعل من متعلق نذره إعطاء لحم الأضحية زوار ذلك الحرم الشريف أو خدامه، أو ينذر ذلك ويفعل ثم يهدى ثوابه إلى الإمام - عليه السلام. و هنا مطلب آخر يناسب بالمقام ذكره:

و هو أن من أنكر الألوهية لا إشكال في نجاسته، وليس من جهة إنكار الضرورى، بل اعتقاد الألوهية له موضوعية في تحقق الإسلام، فالإسلام عبارة عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٣

اعتقادات منها اعتقاد الربوبية في الله تعالى، فمن فقد بعض هذه العقائد فهو كافر من غير فرق بين العالم، والجاهل، المقصير، والقاصر، وكذلك الكلام في إنكار النبوة، فإن اعتقادها أيضا له موضوعية وركنية للإسلام فبدونه لا إسلام، فكفر منكرها من جهة فقدانه ركن الدين لا من جهة إنكار الضرورى، فلا فرق إذن بين العالم، والجاهل، عن تقصير أو قصور، كما في القصير من اليهود والنصارى.

إنما الكلام في المعاد الجسماني، فهل منكره مثل منكر الألوهية، أو الرسالة في كون كفرة من جهة فقدان الركن الدين فيه، وهذا مبنى على أن الاعتقاد بالمعاد الجسماني يكون كاعتقادات السابقين في الركنية للإسلام، أو أن كفر صاحبه من باب كفر منكر الضرورى، وتظهر ثمرة الوجهين فيما إذا أقر الشخص بأصل المعاد ولكن شك في عودة هذا البدن العنصرى أو الروح، وبالجملة شك في كيفية المعاد بعد العلم بأصله و لم يبلغ حد الإنكار، بمعنى أنه لا يقول بنفى المعاد الجسماني ولكن يقول: لا علم لى بأحد المعادين.

و بعبارة أخرى يقول: إنى شاك في المراد بالآيات والأخبار المثبتة للمعاد أنه خصوص الجسماني، أو خصوص الروحاني، فليس معترفا بمجىء النبي بالجسماني، ومع ذلك يقول: إنى أشك في صحته ما جاء به النبي، فإن هذا راجع إلى الشك في النبوة، ولا شك في كفر صاحبه وليس بانيا أيضا مع وجود حالة الشك على نفى المعاد الجسماني، بل يبقى على التردد مع عدم عقد القلب على شىء من الطرفين، فإن قلنا بموضوعية الاعتقاد المذكور و كونه دخيلا - في الإسلام، فيحكم بكفر هذا الشخص، إذ كما أن المعتقد بالخلاف غير واجد لهذا الاعتقاد، فكذلك الشاك المتردد الخالي عن البناء والعزم وهذا واضح.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٤

و إن قلنا بالثاني وأنه لا مدخلية للاعتقاد المذكور فلا يحكم بكفره، وذلك لأنّ الثابت بالأخبار في باب إنكار الضرورى هو ارتكاب الحرام بعنوان أنه حلال، وبعبارة أخرى: العزم القلبي على خلاف الضرورة هو الذى يستفاد من أخبار هذا الباب، من غير فرق بين كون العازم شاكاً، أو قاطعاً بالخلاف، أو قاطعاً على طبق عزمه، و أمّا من كان شاكاً فى الضرورى بالمعنى المذكور، أعنى: الشكّ فى المراد مع خلوه عن العزم على الخلاف، فلا دليل على كفره و نجاسته.

فالعمدة تحقيق أنّ معاد الجسماني من قبيل الألوهية و النبوة، كما اشتهر من أنّ أصول الدين هذه الثلاثة أو أنه من جملة الضروريات؟ فنقول: لا- شكّ و لا- ريب فى أنّ مع تتبع الآيات مثل قوله تعالى مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿١﴾ و غيره و كذا الأخبار، يقطع بأنّ تحمّل المشاقّ فى تبليغ المعاد فى هذا الدين و الأديان الماضية، و المحاججة و المنازعة بين الأنبياء- عليهم السلام- و أممهم ليس إلماً فى موضوع المعاد بمعنى عودة هذا الجسم بتمام كفياته و هيئاته، و أنّ غرض الأنبياء كان إدخال هذا المعنى فى أذهان الأمية، و لبعده عن أذهانهم وقع ما وقع من المشاقّ، و السؤالات و الجوابات، و إلماً فلو كان مدعى الأنبياء عودة الروح فقط فهذا لم يكن أمراً تأبى عن قبوله الطباع، و لمّا استشكل القوم بقولهم مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ و لمّا أجاب الرسول على تقدير الإشكال بقوله يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ بل يقول: أخطأتم فى فهم مرادى و ليس مدعى كما زعمتم بل هو عودة الروح دون الجسم.

(١)- يس / ٧٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٥

و إذن فكون المعاد الجسماني من ضروريات هذا الدين، بل جميع الأديان من أول تأسيس كلّ دين ممّا لا ينبغى الارتباب فيه. نعم خصوص أنّ الذى يعاد هو هذا الجسم الموجود فى الدنيا على ما هو عليه من الكثافات بدون تغيير أصلاً، أو أنه يتغير هذا الجسم و يصير مناسباً لعالم البرزخ فيصير أطف من عالم الدنيا، و فى عالم القيامة يصير أطف من البرزخ، و بالجملة يصير فى كلّ عالم بما هو من سنخ هذا العالم و مناسبة من اللطافة و الكثافة، فكلّ من هذين ممّا أمكن القول به، و ليس ادعاء شىء منهما إنكاراً للضرورى، بل إثبات كلّ واحد و الشكّ و التردد بينهما خال عن المحذور.

و بالجملة: فالقدر المتيقن ثبوته من الآيات و الأخبار هو المعاد المقيّد بالجسماني، و الذى جاء به النبى بل جميع الأنبياء هذا المقيّد بقيده، و لكنّه مع ذلك يمكن التفكيك بين أصل المقيّد و قيده فى الحكم العقلى.

و توضيح ذلك أنه لا إشكال فى أنّ أصل المعاد من أركان الدين بحكم العقل، كاعتقاد الربوبية و النبوة، فلا بدّ فى تحقّق الإسلام الاعتقاد بالربوبية و النبوة و معاد ما، بل هذا أعظم من هذين، فإنّ الغرض الأصلي من هذين إنّما يحصل بهذا، إذ لو لا المعاد رأساً لبطل الغرض من بعث الرسل، و إنزال الكتب، و تشريع التكاليف، و أمّا خصوصية القيد و هو الجسمانية فلا يستقلّ العقل بإثباته و تقوّم الدين به.

فالدليل فى كون منكر هذا القيد كمنكر الأصل، و أنّ اعتقاد القيد كاعتقاد الأصل له موضوعية و ركيبية ينحصر فى التعبد، كأن قام الدليل على أنّ الإسلام يتحقّق بالتوحيد و النبوة و المعاد الجسماني، أو ما يفيد هذا المعنى، و لكن لم يرد بهذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٦

المعنى، بل ما دلّت الأدلّة و جاءت به الرسل هو الحكاية عن كون هذا المقيّد مع قيده واقعا، فاستفيد بدليل العقل أنّ إنكار هذا المقيّد بأصله موجب للخروج عن الدين، كإنكار الوحدانية أو الرسالة، و أمّا إنكاره بقيده فلم يحكم العقل بكونه كذلك، و لا قام التعبد بذلك.

فتحصّل من ذلك: عدم الدليل على كفر الشاك في هذا المقيّد بقيده، و إن قام على كفر الشاكّ فيه بأصله، كما أنّه لا كلام في كفر منكره أعمّ من أن يكون بأصله أو بقيده.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ من قال بعود الروح فقط دون الجسم فهذا منكر للضرورة، و من قال بثبوت المعاد الجسماني، و زعم أنّه الجسم الدنيوي يصير في البرزخ أطف من الدنيا، و في القيامة أطف من البرزخ، فهو كمن قال بثبوت ذلك و زعم عود هذا الجسم بدون تغيير و مع هذه الكثافات، ليس واحد منهما منكر لركن الدين و لا- لضرورة، كما أنّ المثبت للمعاد الجسماني الشاكّ في هاتين الكيفيتين أيضا كذلك، و أمّا الشاكّ في المعاد الجسماني و المعاد الروحاني مع العلم بأصل المعاد، فلا إشكال في كونه شاكّا في الضروري.

و الكلام في أنّه شاكّ في ركن الدين و أصله و أساسه، أو في مجرد ضروريّ من ضروريّاته، و أمّا الشاكّ في أصل المعاد فلا إشكال في كفره و نجاسته، لكونه شاكّا في ما يكون الاعتقاد به من أصول الدين و بقى الكلام في المجسّمة و يعتبر عنهم بالمشبهة أيضا و مجمل الكلام فيهم:

أنّ القول بجسميّة الباري إن كان مع القول بلوازم الجسميّة من الحدوث و التركيب و الاحتياج إلى المكان و نحوها فهذا إنكار لضرورة الدين بل الأديان قاطبة، فإنّها

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٧

بأسرها متّفقه في إثبات الصانع القديم، و إن لم يلتزم القائل بالجسميّة بهذه اللوازم بأن يقول بالجسميّة و مع ذلك اعتقد بالقدم، فلا يكون مجرد الاعتقاد بالجسميّة مضرا بطهارته و إسلامه، و ذلك لأنّ نفى الجسميّة ليس له عنوان مستقلّ في الأخبار بأنّ اعتقاده دخيل في تحقّق الإسلام، أو أن إنكاره موجب للكفر، فينحصر الوجه في نجاسته منكره بضروريّته و هي ممنوعة، فإنّ هذا و أشباهه من صفات الباري جلّ ذكره قد استفيد من بركات بيانات الأئمّة- عليهم السلام-، و إلّا ففي زمن النبي صلى الله عليه و آله و سلّم لم يكن بهذا التنقيح و كانوا يزعمون الله جسما في جهة فوق يمكن أن يرى كما ترى الأجسام، كما تشهد له قضية عائشة التي سمعتها فيما تقدّم.

و بالجملة: فنفي الجسميّة يكون من ضروريّات المذهب دون الإسلام، و مثل هذا بعينه الكلام في المجبرة القائلين بأنّه ليس يصدر من العبد فعل، سواء كان حسنا أم قبيحا إلّا و هو يكون بقهاريّة الله تعالى و اختياره من دون اختيار للعبد أصلا، فإنّ التزموا بلوازم هذا الاعتقاد أيضا من لغويّة البعث و الإنزال، و بطلان الجنّة و النار، فلا كلام في كفرهم و نجاستهم لإنكارهم الضروري، بل ما يكون الاعتقاد به من الأصول، و إن لم يلتزموا بذلك بأن جمعوا بين الاعتقاد بالجبر مع الاعتقاد بصحّة التكليف، و عدم لغويّتها و حقية الحشر، و الجنّة و النار، فليس وجه للحكم بكفرهم بمجرد الاعتقاد بالجبر، إذ ليس له عنوان مستقلّ في الأخبار و لا- يكون من الضروريّات للإسلام، بل هو من العلوم الحاصلة من بركات وجود أئمّتنا- عليهم السلام- لما هو المنقول عنهم من قولهم: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين» (١) نعم قد ورد في بعض الأخبار إطلاق الكافر على المجسّمة و المجبرة، و هو

(١)- البحار: ج ٥، ص ١٧، ح ٢٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٨

قول مولانا الرضا- عليه السلام-: «من قال بالتشبيه و الجبر فهو كافر» و هذا لا يدلّ على النجاسة، إذ لعلّه كإطلاق الكافر على السنّي في الأخبار المتقدّمة، فالمراد به الخروج من الإيمان و ترتّب حكم الكافر الحقيقي في الآثار الأخرويّة، دون الخروج من الإسلام بالمعنى الأعم.

و يعيّن ما اخترنا في هاتين الطائفتين حكم المصنّف- دام علاه- في قوله:

مسألة: لا- إشكال في نجاسة الغلاة، و الخوارج، و النواصب، و أمّا المجسّمة، و المجبرة، و القائلون بوحدة الوجود من الصوفيّة، إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم، إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهيبهم من المفسد، انتهى.

أمّا الدرناويش فإن كانوا يقولون: إنّه علاوة على هذه العلوم الشرعيّة المتكفلة للواجبات و المستحبات المسطورة في الدفاتر المنقولة عن الأئمّة، يكون هنا علوم آخر مأثورة عنهم- عليهم السلام- في الأخلاق على سبيل الأسرار، و الانتقال من صدر إلى صدر، و مع ذلك يعتقدون بصحّة ما بأيدينا، من الأخبار و يعملون بواجباتها و مستحباتها و غير ذلك، و أنّ الجاهل لا بدّ و أنّ يقلّد عن العالم فلا يكون وجه لكفرهم و نجاستهم.

أمّا المرشد فغاية الأمر أنّه ادّعى الأعلميّة، فهو كمن ادّعى الأعلميّة في الفقه، غاية الأمر أنّ دعواه بلا بينة، فإنّ العلماء لم يوثقوا رواة هذه العلوم، و من شرائط القبول توثيق الراوي و تعديله، و أمّا المريد الآخذ من المرشد فحاله كحالنا حيث نأخذ من رواة الأخبار ما يحكونه عن أئمّتنا- عليهم السلام.

و بالجملة فحال هذه الطائفة حينئذ مثل ما لو ادّعى أحد وجدانه بعضا من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٤٩

الأصول الأربعمئة المفقودة إلى هذا الزمان، و رأى فيه ذكرا لم يكن يعرفه أحد إلى اليوم، فدعوى هذه الطائفة أيضا راجعة إلى أنا وجدنا من الأئمّة شيئا ما وجدتموه، و هذا لا يوجب الكفر و إن كان دعواهم كاذبة.

و إن «١» كانوا يقولون بنظير ما نعتده في الأئمّة أعنى إثبات الولاية المطلقة لهم- عليهم السلام- و أنّ العباد، و الطاعة لا تقبل إلّا مع ولائهم، و محبتهم- عليهم السلام- و يكون لهم الأمرية و المولوية، و الأولوية على الأنفس و الأموال بالنسبة إلى قاطبة الرعيّة، و لا اختيار للعباد بالنسبة إلى أنفسهم، و أموالهم في قبالتهم، فلو أمر النبي ﷺ أو الإمام أحدا بإعطاء رداه يجب عليه، أو أراد أخذ داره أو دابته ليس له اختيار و مالكيّة في قبالتهم، و هذا كاختيار الله تعالى، فإنّ لله ملك السماوات و الأرض و بعده تعالى تكون هذه الولاية، و المالكيّة تنزلا للنبيّ و الأئمّة- عليهم السلام- و هذا هو المراد بقوله النبيّ ﷺ «أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (٢) و هذا المعنى قد أثبتته النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الغدير لعلّي- عليه السلام- و هذا هو المراد بقوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ «٣» بيان ذلك أنّ للنبيّ و الإمام حيثيتان، إحداهما حيثيّة كونهما مبلّغين للأحكام عن الله تعالى إلى العباد، ففي هذه المرتبة هم- عليهم السلام- حاكون لحكم الله، فالنبيّ يحكى عن جبرئيل و هو عن الله تعالى، و كذا الأئمّة عن النبيّ و هو عن جبرئيل و هو عن الله تعالى، و حيثيّة أخرى كونهم- عليهم السلام- باستقلالهم حاكمين به أمرين

(١)- يأتي جواب «إن» فيما بعد و هو قوله- رحمه الله عليه:- و كيف كان فإن كان هؤلاء يعتقدون هذا النحو من الولاية إلخ.

(٢)- الأحزاب: ٦.

(٣)- النساء: ٥٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٠

على العباد بحسب الموضوعات العرفيّة، فالمراد في الآية و وجوب إطاعتهم من الحيثيّة الثانية، فإنّ إطاعتهم من الحيثيّة الأولى راجعة إلى إطاعة الله تعالى، فلو كان المراد إطاعتهم من هذه الجهة لما كان وجه لذكر وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ بل كان اللازم الاكتفاء بالأمر الأوّل، فليس إلّا لأنّ إطاعة الرسول لها موضوعيّة، و كذلك إطاعة أولى الأمر و إن كان هذا المنصب أيضا حاصلًا لهم- عليهم السلام- من قبل الله تعالى و هو المعطى لهم إياه، ثمّ هذه المرتبة من الولاية لا تكون للعلماء، نعم يكون لهم منصب القضاء، و الإفتاء، و الولاية على اليتامى و القصير و لكن هذه الولاية تكون عليهم و للصغار، فإنّ مرجعه إلى تحميل الشارع مؤونة إصلاح أمور الصغار على الفقهاء.

و كيف كان فإن كان هؤلاء يعتقدون هذا النحو من الولاية التي نعتقده في الأئمة، في مرشدتهم و مرادهم، فيعتقدونهم و سائط الفيض، و ولاة الأمر، و يتدينون بولائهم و حبهم بعنوان أنه لا تقبل العبادة بدون ذلك، فهذا داخل في عنوان تملق المخلوق لأجل أن يقرب المتملق إلى الله، و هو على حدو فعل مشركى قريش و صاحبه مشرك، و نحن نفعل ذلك بالنسبة إلى الأئمة لأجل أمر الله تعالى. و لا يتوهم أن العامية بالنسبة إلى الخلفاء الثلاثة يكونون هكذا، فإن ذلك ممنوع، فإنهم لا يعتقدون الثلاثة و سائط الفيض، غاية الأمر اعتقدوا بالحسن فيهم و حرمة سبهم.

و أما القائلون بوحدة الوجود من الصوفية، فحكمهم من حيث الطهارة و النجاسة مبنى على معرفة قولهم و مذهبهم، فنقول: مقاله هؤلاء أن الموجود هو الله فقط و غيره معدومات صرفة، و ليس لهم حظ من الوجود أصلا بل هم وجودات كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥١

توهمية، فما ترى أنه وجود مجرد توهم نظير رؤية الحركة في ظل الشخص المتحرك، حيث يتوهم أنه شيء متحرك مع أنه لا شيء و معدوم، و ليس إلا عدم إشراق الشمس في مقدار من المكان.

و مثال آخر لتقريب المطلب: اسم الحسين المنقوش في العقيق يتوهم أنه نقش و شيء موجود، مع أنه لو يعقل كنهه فليس إلا عبارة عن عدم إحاطة العقيق في مقدار خاص، بحيث لو إحاطة أيضا لم يكن في البين إلا العقيق، فتبين أن ما يتوهمه موجودا عدم محض. و مثال آخر: إذا أشرقت الشمس على سطح البيت و كان فيه روازن إلى داخل البيت، فيقع من تلك الروازن إشراقات متعددة من نور الشمس، فتلك كثرات متوهمه، و منشأ توهم كثرتها عدم وجود النور في أوساطها و خلالها، و إلا فإن لم يكن السطح حائلا لما كان في البين إلا نور واحد، فهذه الكثرات إنما هي إعدام و إذا ارتفعت الأعدام فلا كثرة.

و من هذا القبيل الكثرات التي توهمها، فتوهم وجود زيد مغايرا لوجود عمرو و هكذا، و وجود الكتاب مغايرا لوجود الحائط، فإن كل ذلك توهم نشأ من إحاطة الحدود العدمية بهذه الوجودات المتعددة، فمن انتهاء وجود زيد إلى حد خاص حصل زيد بالحصول التوهمي، فإن ارتفع هذا العدم من البين لصارت الوجودات متصلة و ليس في البين إلا الله، و لا- زيد، و لا- عمرو، و لا كتاب و لا غيرها.

و إلى هذا أشار المولوى في ما قاله بالفارسية:

چون که بیرنگی اسیر رنگ شد موسی با روسی در جنگ شد چون که این رنگ از میان برداشتی موسی با روسی کرد آشتی

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٢

و مراده ب «رنگ» هو القيود العدمية، و مقصوده أنه إذا ارتفعت القيود العدمية، فليس إلا الوجود الواحد البحت البسيط و هو الله تعالى.

و الحاصل: أنهم لا- يقولون بأن موجودات عالم الكون موجودات متعددة و كل منها هو الله كما ربما يتوهم، بل يقولون بأن كل موجود فهو هو ما دام الأعدام محيطا، و إذا ارتفعت الأعدام فيرتفع الموجود الخيالي من البين و ليس إلا البارى تعالى، و هذا ما يتعقل من مقالاتهم و يكون الظاهر من أمثلتهم و أشعارهم، و كلما قيل في بيان مرامهم على خلاف هذا فهو اشتباه في مرادهم. فإذا تبين مقالاتهم نقول: لهذه المقالة لوازم فاسدة كثيرة، فإنه على هذا لا يكون في البين من يعاقب و من يعاقب، و من ينعم و من ينعم عليه، و من يرسل النبي و من يرسل الرسل إليهم.

و بالجملة فلازمه بطلان الثواب و العقاب، و الجنة و النار و الأنبياء و إنكار المنعم، و هذا إنكار للضرورة في جميع الأديان من الاعتراف بجميع ذلك، فإن كانوا ملتزمين بذلك فلا إشكال في كفرهم و نجاستهم.

و أما إن لم يلتزموا بهذه اللوازم، بل مع الاعتقاد المزبور كانوا معتقدين بالجنة و النار، و الأنبياء و المنعم، فمجرد الاعتقاد المذكور لا يوجب كفرهم فإنه كمال التوحيد لله تعالى.

بقى الكلام فى ولد الزنا فالمشهور بين أصحابنا- رضوان الله عليهم- طهارته لأصالة الطهارة و أصالة الإسلام لحديث الفطرة، و ما دلّ على ثبوته لمن أظهره و تدين به، خلافاً للمحكى عن الصدوق، و السيد، و الحلبي من القول بكفره و نجاسته، و عن المختلف نسبه إلى جماعة، و يظهر من المعبر أنّ بعضاً منهم ادعى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٣

الإجماع على ذلك، و عن الحلبي نفى الخلاف فى ذلك و استدلل له بمرسله الوشاء عمّن ذكره عن الصادق- عليه السلام- أنه كره سؤر ولد الزنا، و اليهودى، و النصراني، و المشرك و كلّ من خالف الإسلام، و كان أشدّ ذلك عنده سؤر الناصب. «١» و فيه أنّ لفظ الكراهة لا- بدّ و أن يراد به هاهنا خلاف معناه المصطلح بقريته ذكر اليهودى و ما بعده، و إذن يدور أمره بين إرادة خصوص التحريم فيكون دليلاً- على النجاسة، و بين إرادة الجامع بينه و بين الكراهة المصطلحة ليكون فى ولد الزنا على الكراهة المصطلحة، و فى غيره على التحريم فلا- يدلّ على النجاسة، و لا- ترجيح لخصوص الأوّل على الثانى، فيكون مجملاً- يسقط عن الاستدلال.

و برواية ابن أبى يعفور «لا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها غسالة الحمام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا و هو لا يطهر إلى سبعة آباء» «٢» و فى أخرى تعليل النهى بأنّه «يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا أهل البيت». «٣» و المراد بالسبعة الآباء هو الآباء بالنسبة إلى جهة النزول، أعنى: الأبناء المتزوّجين، يعنى يسرى عدم الطهارة من ولد الزنا إلى ولده، و منه إلى ولد ولده و هكذا إلى الولد السابع، لا بالنسبة إلى جهة الصعود ليكون المعنى أنّه يسرى ذلك من ولد الزنا إلى آباءه إلى جدّه السابع، فإنّه لا يعقل السراية من جانب الصعود، و إن كان يعقل إلى جانب النزول.

(١)- الوسائل ج ١، ب ٣، من أبواب الأستار، ص ١٦٥، ح ٢.

(٢)- المصدر نفسه: ب ١١، من أبواب الماء المضاف، ص ١٥٩، ح ٤.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٥٨، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٤

و كيف كان فلا دلالة فيه على النجاسة، إذ لا بدّ من حمل عدم الطهارة على الخبث الباطنى دون النجاسة الظاهرية، و حمل النهى على الكراهة، و ذلك للجمع بينه و بين ما دلّ على عدم انفعال ماء البئر و قد تقدّم فى بابه.

و بمرفوعة سليمان الديلمى إلى الصادق- عليه السلام- و فيها أنّ «ولد الزنا يقول: يا ربّ فما ذنبى فما كان لى فى أمرى صنع؟ فيناديه مناد و يقول به:

أنت شرّ الثلاثة أذنب والداك فنشأت عليهما، و أنت رجس و لن يدخل الجنة إلّا طاهر».

و فيه: أنّ الظاهر من الرجس هنا القدارة المعنوية، دون النجاسة الظاهرية.

و ربّما يؤيد الأخبار المذكورة بما ورد من أنّ نوحا- على نبينا و آله و عليه السلام- لم يحمل فى السفينة ولد الزنا و كان حمل الكلب و الخنزير.

و فيه: أنّ هذا يدلّ على شدة خباثته الذاتية، و لا دلالة فيه على النجاسة.

و بما ورد من أنّ حبّ على- عليه السلام- علامة طيب الولادة، و بغضه علامة خبيثها.

و فيه: أنّ مفاده أنّ كلّ مبغض خبيث الولادة، لا أنّ كلّ خبيث الولادة مبغض، حتى يحكم بنجاسته من جهة البغض و النصب.

نعم يدلّ أيضا على أنّ كلّ محبّ طيب الولادة، فتحصل من مجموع القضيتين أنّ ولد الزنا لا يكون محبّا، و لكن لا يلزم أن يكون مبغضا كما عرفت، فيمكن كونه غير محبّ و لا مبغض.

و بما ورد من أن ديته كدية اليهودى ثمانمائة درهم. وفيه أن هذا أيضا لا يدل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٥

على أزيد من خبائه ذاته و رداءه طيبته.

و بموثقة زرارة عن الباقر - عليه السلام - قال سمعته يقول: «لا خير فى ولد الزنا و لا فى بشره و لا فى شعره، و لا فى لحمه و لا فى دمه و لا فى شىء منه». (١) و فيه أيضا لا دلالة أصلا، فإنه يدل على أن الخبائه قد استوعبت تمام عالم وجوده من الرأس إلى القدم، و أين هذا من النجاسة؟

و بحسنه ابن مسلم عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب إلى من ولد الزنا». (٢) و فيه أنه ليس نظرا إلى جهة النجاسة أصلا، بل المنظور فيه بيان حكم آخر و هو الاهتمام فى المرضعة، فإن لها مدخلية تامة فى تربية الولد كما هو مضمون أخبار آخر.

و بالجملة لا يدل إلا على أحببته عن الثلاثة المذكورة، و بغير ذلك، مما ورد فى مذمته «و أنه لن يدخل الجنة».

و فيه أيضا مثل ما عرفت فى الأخبار السابقة و وجه عدم دخوله الجنة خبئه الباطنى و إن كان فى الظاهر من العباد المقدسين، إلا أنه ليس إدخال الجنة للمحسن أمرا واجبا على الله تعالى، نعم إدخاله النار مع عدم موجب له مناف لعدله تعالى، فهو على هذا الفرض ليس متنما فى الجنة، و لا معدبا فى النار.

و لم يبق فى المقام إلا حكم طوائف الواقفية بأقسامها، من الكيسانية، و الفطحية و الناووسية، إلى غيرها، فنقول: محصل الكلام فيها أنهم لا يخلو من حالين:

(١) - الوسائل: ج ٢٠، ب ١٤، ص ٤٤٢.

(٢) - المصدر نفسه: ج ٢١، ب ٧٥، ص ٤٦٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٦

إما أنهم معتقدون بإمامة الأئمة إلى الإمام الذى وقفوا عليه، و بالنسبة إلى الأئمة من بعد هذا الإمام ليسوا يظهرون إلا مجرد عدم اعتقاد الإمامة، مع اعتقاد كونهم سادة أجلاء، و بالجملة فليسوا بمبغضين لهم - عليهم السلام - فحيث لا وجه لنجاستهم، إذ لم يقصروا عن العامة الغير القائلين بواحد من الأئمة سوى الأمير - عليه السلام.

و إما أنهم مع هذا يظهرون العداوة بالنسبة إليهم - عليهم السلام - و ينسبون غضب الخلافة - نعوذ بالله - إليهم، كما ينسب الشيعة ذلك إلى أبى بكر، فلا إشكال فى كونهم كافرين نجسين، لأنهم حينئذ من النواصب، إذ لا فرق بين من نصب جميع أهل البيت، و بين من نصب بعضهم مع المحبة لبعض آخر، و الظاهر وجود هذين القسمين بين الطوائف الموجودة منهم الآن، و الذى يسهل الخطب أنهم مختلطون لا - يتميز الناصب منهم عن غيره، فيحكم مشكوك الحال منهم بالطهارة، فإن المرجع فى كل مشكوك الكفر و الإسلام - كما ظهر مما تقدم فى اللقيط - هو أصالة الطهارة من حيث حكم الطهارة، نعم الآثار الأخر المترتبة على موضوع الإسلام فلا يحكم بترتبها، لعدم إحراز شرطها.

[التاسع: فى الخمر و كل مسكر مائع]

«التاسع: الخمر بل كل مسكر مائع بالأصالة و إن صار جامدا بالعرض لا الجامد كالبنج و إن صار مائعا بالعرض».

المائع بالأصالة الجامد بالعرض مثل الخمر إذا انجمد بالبرودة و صار جمدا، و الجامد بالأصالة المائع بالعرض مثل البنج إذا امتزج مع الماء، ثم الأخبار على طرف النجاسة بالغة حد الاستفاضة و فى بعضها عنوان الخمر، و فى بعضها قد انضم إليه عنوانات آخر من

العصير و النقيع و البتع و المزور و النيذ، و في ثالث مطلق

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٧

عنوان المسكر. و في طرف الطهارة أيضا أخبار صريحة. «١»

و لكن الذي يسهل الخطب وجود أخبار آخر سئل فيها من الإمام عن اختلاف الروايات في الطهارة و النجاسة و اختلاف الأصحاب فيهما، فأورد الجواب بترجيح النجاسة «٢»، فإن هذه الرواية تكون كالحاكمه على أخبار الطهارة، و إذن فوجه صدور تلك الأخبار عنهم إليهم ليس بمهم لنا، فلعله التقيته، فإنه و إن كان في العامية من يقول من علمائهم بالطهارة، و لكن أمراء الوقت و الوزراء لم يكونوا قائلين بهذا الحكم، فيمكن صدور الحكم مراعاة للتقية عنهم، و لعله كان وجهها آخر لا نعلمه، فالأولى التيمن بذكر أخبار الباب على الترتيب الذي نقلها في الوسائل.

فقد روى فيه عن محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن عبد الله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الله بن سنان، «قال:

سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الجري، أو يشرب الخمر فيردّه أ يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلّي فيه حتى يغسله». «٣»

و بالإسناد عن علي بن مهزيار، و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد،

(١) - إليه ذهب الصدوق و والده في الرسالة، و هو ظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحه، و تبعه أصحاب المدارك و الذخيرة و المشارق، و من عجائب ما وقع في هذا المقام ما وقع بين صاحب المدارك و محشيه الفريد البهبهاني - قدس الله أسرارهما - حيث إن الماتن اختار الطهارة معللاً بأنه لا إجماع على النجاسة، و الأخبار الصحاح على الطهارة و هي أصح من أخبار النجاسة، فذكر المحشي في حاشية هذا المقام معترضاً على الماتن بأنه لا يقبل الإجماع، و لا الشهرة و حينئذ فإننا لله و إنا إليه راجعون على موت الإسلام، و استنصاه. انتهى. منه عفى عنه و عن والديه.

(٢) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٥، الحديث ٢.

(٣) - المصدر نفسه: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٤، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٨

و عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن علي بن مهزيار «قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن - عليه السلام - جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر و أبي عبد الله - عليهما السلام - في الخمر يصيب ثوب الرجل، أنهما قالاً: لا بأس بأن تصلّي فيه إنما حرم شربها، و روى عن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، و إن لم تعرف موضعه فاغسله كله، و إن صلّيت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما آخذ به؟

فوق - عليه السلام - بخطه و قراءته: خذ بقول أبي عبد الله - عليه السلام -». «١»

و عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن بعض من رواه، عن أبي عبد الله - عليه السلام - «قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ و مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، و إن لم تعرف موضعه فاغسله كله، و إن صلّيت فيه فأعد صلاتك». «٢»

و عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن خيران الخادم «قال: كتبت إلى الرجل - عليه السلام - أسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلّي فيه أم لا، فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم: صلّ فيه، فإن الله إنما حرم شربها، و قال بعضهم: لا تصلّ فيه؟ فوق - عليه السلام -: لا تصلّ فيه فإنه رجس. الحديث. «٣»

و روى عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الفقاع؟ «قال: لا تشربه فإنه خمر مجهول، فإذا أصاب ثوبك

فاغسله». (٤)

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٥، ح ٢.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٥٥، ح ٣.

(٣)- المصدر نفسه: ص ١٠٥٥، ح ٤.

(٤)- المصدر نفسه: ص ١٠٥٥، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٩

و عن أبي بصير، عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث النبيذ «قال: ما يبلى الميل ينجس حبا من ماء، يقولها ثلاثا». (١)
و عن عمارة، عن أبي عبد الله - عليه السلام - «قال: لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله». (٢) لو كنا و هذه الرواية لكان الظاهر منها - بقرينة جعل النهي الثاني فيها رديفا للنهي الأول المقطوع كونه للكره - الكراهة، و لكن بعد وجود الأخبار الأخر الصريحة في النجاسة أمكن التفكيك بين النهيين بحمل الأولى على الكراهة و الثاني على التحريم.

و عن زكريا بن آدم «قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير؟ قال: يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، و اللحم اغسله و كله.

قلت: فإنه قطر فيه الدم؟

قال: الدم تأكله النار إن شاء الله.

قلت: فخمر أو نبيذ قطر في عجين، أو دم؟

قال، فقال: فسد.

قلت: أبيع من اليهودى و النصرانى و أبيع لهم؟

قال: نعم فإنهم يستحلون شربه.

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٦، ح ٦.

(٢)- المصدر نفسه: ص ١٠٥٦، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٠

قلت: و الفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شىء من ذلك؟

فقال: أكره أن آكله إذا قطر في شىء من طعامى». (١)

هذه الرواية مشتملة على ما لم يقل به أحد من مطهري النار للدم، فإن الشيخ - قدس سره - قال بطهارة ما لا يدركه الطرف من الدم، و لكن لم يخصه بالنار، فالقول بطهارته بخصوص النار غير معروف من أحد.

و عن أبي بكر الحضرمي «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: أصاب ثوبى نبيذ، أصلى فيه؟ قال: نعم.

قلت: قطرة من نبيذ قطر في حب و أشرب منه؟ قال: نعم إن أصل النبيذ حلال، و أن أصل الخمر حرام». (٢)

وجه ما ذكره من أن أصل النبيذ حلال، و أصل الخمر حرام، أن النبيذ هو التمر الذى ينبذ عليه الماء، ثم يمر عليه مقدار من الزمان فهو من أول أمره غير مسكر، و إنما يعرض عليه وصف الإسكار إذا طال عليه الزمان و فسد و تغير، و أما ماء العنب إذا تصنع خمرا فهو من أول أمره مسكر، و ليس زمان خلّى فيه عن وصف الإسكار، و إذن فيحمل النبيذ في هذه الرواية على ما قبل زمان حدوث الإسكار

فيه.

و عن الحسين بن أبي سارة «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلى فيه قبل أن أغسله؟ قال: لا بأس إن الثوب لا يسكر». (٣)

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٦، ح ٨.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٥٦، ح ٩.

(٣) - المصدر نفسه: ص ١٠٥٦، ح ١٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦١

ذكر الإمام - عليه السلام - الفقرة الأخيرة و هو قوله: «إن الثوب لا يسكر» مع أنه ليس بمجهول أو ضحّه قرينه على كون الرواية من جراب النورة، كما هو ديدن أصحاب الأئمة - عليهم السلام -، حيث إنهم إذا سألوا عن مسألة و لم يجابوا بالحق المصلحة، فإذا خرجوا كان يقول بعضهم لبعض ما أجابنا بالحق و الصواب، و أعطانا من جراب النورة.

و عن عبد الله بن بكير «قال: سألت رجلاً أبا عبد الله - عليه السلام - و أنا عنده - عن المسكر و النيذ يصيب الثوب؟ قال: لا بأس». (١)

و عن الحسين بن أبي سارة «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إننا نخالط اليهود و النصراني و المجوس و ندخل عليهم، و هم يأكلون و يشربون فيمّر ساقهم و يصبّ على ثيابي الخمر؟ فقال: لا بأس به إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره». (٢)

و عن الصدوق «قال: سئل أبو جعفر و أبو عبد الله - عليهما السلام - فقيل لهما: إننا نشترى ثيابا يصيبه الخمر و ودك الخنزير عند حاكتهما، أنصلّى فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم لا بأس، إن الله إنما حرم أكله و شربه، و لم يحرم لبسه و مسّه و الصلاة فيه». (٣)

و عن علي بن رثاب «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الخمر و النيذ المسكر يصيب ثوبي فأغسله أو أصلى فيه؟ قال: صلّ فيه إلا أن تقدره فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تعالى إنما حرم شربها». (٤)

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٧، ح ١١.

(٢) - المصدر نفسه: ص ١٠٥٧، ح ١٢.

(٣) - المصدر نفسه: ص ١٠٥٧، ح ١٣.

(٤) - المصدر نفسه: ص ١٠٥٨، ح ١٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٢

و عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر - عليهما السلام - «قال: سألته عن النضوح يجعل في النيذ، أ يصلح أن تصلّى المرأة و هو في رأسها؟ قال: لا حتى تغتسل منه». (١)

[في حكم العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه]

إشارة

«مسألة ١: ألحق المشهور بالخمر العصير العنبي، إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه و هو الأحوط، و إن كان الأقوى طهارته، نعم لا إشكال في حرمة، سواء غلى بالنار أو بالشمس أو بنفسه، و إذا ذهب ثلثاه صار حلالاً، سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء، بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش و إن لم يصل إلى حدّ الغليان إلخ».

و الكلام فى مقامين:

الأول: فى الحلية و الحرمة.

و الثانى: فى الطهارة و النجاسة.

أما المقام الأول: فالمستفاد من الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار- عليهم صلوات الله الملك الغفار- هو التفصيل بين صورة الغليان بالنار، و صورة الغليان بنفسه، أو بالشمس، أو بالهواء أو بغير ذلك.

ففى الصورة الأولى يحرم بمجرد الغليان و النشيش، و يحل بذهاب الثلثين و هو احتياط من الشرع و صون له عن الوقوع فى معرض الفساد، يعنى بالغليان بالنار يصير مستعدا لأن يفسد بطول الزمان، و لكن متى غلى حتى يذهب ثلثاه لا يعرض عليه الفساد، و إن طال مكته، فجعل الشارع محرما من أول غليانه بمقتضى الحكمة المزبورة.

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٨، ح ١٥.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٦٣

و أما الصورة الثانية فلا علاج للحلية بعد الغليان، بل يكون حاله كالخمر فى انحصار طريق تحليله بالانقلاب، و عدم نفع ذهاب الثلثين فى حليته.

فهنا دعويان:

أما الأولى: فيشهد لها أخبار كثيرة مثل قوله: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه، و يبقى ثلثه «١».

و مثل قوله: إذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام «٢»، فإنّ الطلاء هو عصير العنب المطبوخ.

و فى آخر: إذا زاد الطلاء على الثلث أوقية فهو حرام «٣». و الظاهر أنه تتمه خبر، و المذكور فى صدره كون مقدار الطلاء تسعة أوقية حتى يصير الثلاثة ثلاثة.

و مثل الأخبار الكثيرة الحاكية لقضية منازعة إبليس مع آدم و نوح فى الكرمة و النخلة، و محاكمة روح القدس بين الطرفين بجعل الثلثين لإبليس، فإنها من متشابهات الأخبار ليس حظنا منها إلا استفادة كون العصير عند غليانه بالنار محرما حتى يذهب ثلثاه للذان هما نصيب إبليس، كما صرح بذلك فى ذيل بعض تلك الأخبار.

مثل قوله: بعد ذكر أنّ روح القدس أخذ ضغنا من نار فرمى به على الكرمة و النخيلة، فذهب ثلثاهما و بقى الثلث الآخر، فقال الروح أما ما ذهب منهما فحظ إبليس، و ما بقى فلك يا آدم «٤»

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٢٢٧، ح ٨.

(٣)- المصدر نفسه: ح ٩.

(٤)- المصدر نفسه: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٦٤

و قال الإمام فى ذيل بعضها الآخر: فإذا أخذت عصيرا فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل و اشرب «١» و فى آخر فقال: يعنى: جبرئيل ما أحرقت النار فهو نصيبه، و ما بقى فهو لك يا نوح حلال «٢».

و فى آخر بعد حكاية المنازعة و قطعها بجعل الثلثين لإبليس، ذكر أنّ من هناك طاب الطلاء على الثلث «٣».

و فى آخر: فما كان فوق الثلث من طبخها فلا إبليس و هو حظه، و ما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح و هو حظه، و ذلك الحلال

الطيب لتشرب منه «٤».

و مثل قوله بعد السؤال عن الطلاء إن طبخ حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال، و ما كان دون ذلك فليس فيه خير «٥».

و في آخر بعد السؤال عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أ يشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغير عن حاله و غلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه «٦» و يعلم من بعض آخر أن هذا المطلب أعنى الحرمة بالغليان و رفعها بالذهب كان أمرا مركزا في أذهان الرواة حتى توهم بعضهم اختصاصه بالعصير

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٦، ح ٤.

(٢)- المصدر نفسه: ح ٥.

(٣)- المصدر نفسه: ج ١٧، ص ٢٢٨، ح ١٠.

(٤)- المصدر نفسه: ح ١١.

(٥)- المصدر نفسه: ج ١٧، ص ٢٢٦، ح ٦.

(٦)- المصدر نفسه: ج ٧ ص ٢٢٧، ح ٧.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٥

الخالص، فسأل عن العصير الذى يطبخ به اللحم، فيذهب ثلثاه في حالة طبخه مع اللحم «١» و مثل الأخبار الواردة في بيان كيفية طبخ النبيذ الحلال من الزبيب، و فيها الأمر بكيل العصير و وضع عود و نحوه في الإناء الذى يغلى فيه، بعد صب الثلث فيه و تحديده، و الأمر بالإغلاء حتى يصل العصير بهذا الحد «٢» و يؤيد ما ذكرنا من ملاحظة الشارح للاحتياط، قوله في آخر رواية إسماعيل بن الفضل، و الظاهر كونه من المعصوم: و هو شراب طيب لا- يتغير إذا بقى إن شاء الله «٣» و رواية أخرى، قال: سألت عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يوجد الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، ثم يرفع فيشرب منه السنه؟ فقال: لا بأس به «٤» ثم في خبر آخر: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه.

و المراد بالدائق سدس الدرهم و الدينار، و المقصود أن يذهب من العصير حال غليانه على النار على نسبة مقدار ثلاثة دوانيق و نصف إلى الدرهم أو الدينار، فإنه بالنسبة إليهما ينقص عن الثلث بنصف دائق، فإن ثلثهما أربعة دوانيق، و وجه الاكتفاء بثلاثة و نصف أنه بعد الوضع على الأرض و الصبر حتى تبرد

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩-٢٣٠، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ح ٤.

(٤)- المصدر نفسه: ص ٢٣٢، ح ٧.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ٥٦٦

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٦

يذهب بمقدار نصف الدائق بواسطة البخارات المتصاعدة منه، فيصير حال البرودة قد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه، فقد تحقق أن الأخبار على

الدعوى الأولى بالغة حدّ التواتر.

و أما الدعوى الثانية:

و هي حصول الحرمة عند الغليان بغير النار و عدم ارتفاعها بذهاب الثلثين، فهي أيضا منحلّة إلى دعويين:

أما [الدعوى] الأولى: و هي أصل الحرمة، فالأخبار به متظافرة، مثل قوله: لا يحرم العصير حتى يغلي.

و قوله بعد السؤال عن شرب العصير: تشرب ما لم يغلي، فإذا غلا فلا تشربه، قلت: أي شيء الغليان؟ قال: القلب.

و مثل قوله: إذا نش العصير أو غلى حرم.

و أمّا الدعوى الثانية: و هي عدم ارتفاع الحرمة بالذهاب، فيكفي لها خلو الأخبار بعد تعرّض حرمة بالغليان، عن تعرّض رفعها

بالذهاب، و أخبار الذهاب مختصّة بالغليان بالنار، إلا رواية زيد النرسي، فإنّها على ما في كتاب الجواهر، و الطهارة للشيخ الأجلّ

المرتضى، و جواب الأسئلة للميرزا القمي - قدس الله أرواحهم - يكون دالا على حصول الحلية بذهاب الثلثين في النشيش بنفسه، كما

في الغليان بالنار، و لكنّه غير معلوم الصحّة، فإنّ المذكور في المقامع للمولى محمّد على بن الفريد البهبهاني - قدس سرهما - نقلا عن

كتاب البحار للمجلسي - قدس سره - و هو عن أصل الزيد المذكور خال عن الدلالة و الأشعار على هذا المطلب،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٧

و يكون بينه و بين ما ذكره اختلاف فاحش، و كذلك ما ذكره الشيخ الأجلّ الحاج ميرزا حسين النوري في المستدرک، مطابق لما

في المقامع، و هو نقله عن الأصل المزبور بلا واسطه، و حكى الأستاذ - دام ظله - وجود هذا الأصل عنده - رحمه الله - «١» بل و مع

ذلك، هنا جملة مؤيّدات في الأخبار للمدعى من عدم الارتفاع، بل يدل عليه ما رواه في مجمع البحرين مرسلا في مادة نش، من أنّه

إن نش العصير من غير أن تمسه النار فدعه حتى يصير خلا.

و من جملة المؤيّدات قوله: لا - بأس بشرب العصير ستة أيام، قال ابن أبي عمير: معناه ما لم يغلي «٢»، فإنّ الظاهر منه أنّه بعد الغليان

يسقط عن الانتفاع به في الشرب رأسا، و يصير مثل الخمر.

و منها: قوله في موثقة عمّار الواردة في وصف المطبوخ الحلال، بعد ذكر نقع ربع من الزبيب في اثني عشر رطلا من الماء ليلة، فإذا

كان أيام الصيف و خشيت أن ينش جعلته في تنور، سخن قليلا حتى لا ينش «٣» فإنّ فيه إشعارا بأنّه مع النش يسقط عن قابلية الشرب،

و إن كان فيه سؤال أنّه إذا خيف نشيشه بدون الجعل في التنور لحرارة الهواء، فلا يكون جعله قليلا في

(١) - و قد عثرت بعد كتابة هذا المحلّ على مستدرک الشيخ النوري، فوجدت هذا الحديث فيه، و أسنده إلى فقه الرضا، و حينئذ فلا

يبقى الاعتماد عليه، لعدم الاعتماد على أحاديث هذا الكتاب، لعدم معلومية صدورها و اتصالها إلى أحد المعصومين - عليهم السّلام -

و إن كان قد اعتمدها الشيخ المذكور - رحمه الله - و قال في ذلك: لنا إليه طريق ليس حجة لغيرنا - منه عفى عنه.

(٢) - الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩، ح ٢.

(٣) - المصدر نفسه: ص ٢٣٠، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٨

تنور سخن موجبا لعدم نشيشه، بل هو معاون على النشيش فلا نعلم سر طبعي لجعله وسيلة لعدم النشيش.

و منها: قوله في وصف هذا المطبوخ، أيضا في رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي: ثم يتركه في الشتاء ثلاثة أيام بلياليها، و في

الصيف يوما و ليلة «١»، فإنّ الظاهر أنّ جعل المدة في الصيف أقل، لخوف حصول النشيش في أكثر من يوم و ليلة فيكون بلا علاج، و

على هذا فيشكل الحال في كثير من العصيرات المجعولات لأجل الخلية، فيغلي و لا يصير خلا.

أما المقام الثاني: فقد تمسك شيخنا المرتضى على النجاسة بإطلاق الخمر على العصير في موثقة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد

الله- عليه السلام- عن الرجل من أهل المعرفة بالحق، يأتيه بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث، وإنما أعرف أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: «خمر لا تشربه». (٢)
أقول: لا شك في عدم كون الإطلاق على وجه الحقيقة، وإنما هو تجوز لعلاقة المشابهة في الآثار، وحينئذ فلا بد من الاقتصار في ترتيب الآثار على مقدار يكون التنزيل والتشبيه بلحاظه، ولا يخفى أن الكلام خال عن لفظ العموم وإنما يستفاد العموم من الإطلاق، وهو فرع كون الكلام مسوقا لمقام البيان.
و حينئذ نقول: لا يخفى على من لاحظ صدر الرواية و ذيلها، أن سوقها إنما هو لأجل السؤال عن حكم الشرب، و بيان أثره التكليفي، و لم يتعلّق غرض واحد

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٣١، ح ٤.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٣٤، ح ٤ و ليست فيه كلمة «خمر».

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦٩

من السائل و المجيب بيان الأثر الوضعي الذي هو الطهارة و النجاسة، و يؤيده ترتيب قوله: «لا تشربه» على قوله: «خمر».
و لو كان التنزيل بلحاظ النجاسة أيضا لناسب أن يقال: لا تشربه و اجتنب منه، و كون النجاسة من الآثار الظاهرة البديهية للخمر على حدّ ظهور الحرمة و بدايتها ممنوع، فإنّ البداهة إنما هي في هذا الزمان، و أما في تلك الأزمنة فقد كان حكم نجاسته مختلفا فيه في ما بين الرواة، و قد تعرّضوا له في ضمن الروايات أيضا، هذا مع خلو الرواية عن لفظ الخمر في نسخة الكافي، و إنما هو ثابت في كتاب الشيخ، و الكافي أضبط من الشيخ، و لا يمكن الاعتضاد لفتوى ابن بابويه، فإنّها و إن كانت مأخوذة من الروايات لكنّه لاستنباطه أيضا دخل فيها، و إذن فالطهارة قضية الاستصحاب.

مسألة: لو صار العصير خلا فالنص دال على الحلية

فلو صار دبسا قبل ذهاب الثلثين، أو كان غاليا بغير النار، ثم صار دبسا فهل ينتفع في حليته أيضا أم لا؟ فإنّ معيار الانقلاب أن يكون الموضوع غير الأول بنظر العرف، و كان المنقلب إليه محكوما بضد حكم المنقلب، إمّا بالدليل، أو بالأصل، كما هو الحال في الكلب إذا صار ملحاً، فان قولنا: الكلب نجس، لا يفهم منه العرف الملح و لو ما كان سابقه الكلب، فهل المقام أيضا كذلك فلا يقال على الدبس أنّه عصير أو لا؟

الانصاف هو الثاني، فإنّ العرف لا يرى مغايرة هذين الموضوعين إلّا نحو مغايرة موضوع العجل مع موضوع البقر، و مغايرة اللبن مع الجبن، و الحنطة مع الخبز، ألا ترى أنّ وصف الغصبيّة في العجل لا يزول إذا صار بقرًا، و كذا النجاسة في اللبن و الحنطة إذا صارا جبا أو خبزًا، مع أنّ البقر حلال ذاتي، و الجبن و الخبز

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٠

طاهران ذاتيان.

فنقول: حال الدبس لدى العرف بعينه حال الخمر المنجمد، فكما أنّه لا يراه العرف موضوعا آخر، فكذلك هنا أيضا لا يرى الدبس موضوعا وراء العصير، فقولنا: العصير حرام يشمل العصير حالة الانجماد أيضا، و لو كان الخل غير منصوص لجرى هذا الكلام فيه أيضا، هذا و لكن في جملة من النصوص تعليق جواز الشرب على الحلوية، فيستفاد منها أنّ المعتبر أحد الأمرين، من الحلوية، و الذهاب في الغالي بالنار، و المراد بالحلوية ليس مجرد الحلاوة، فإنّها ثابتة للعصير من أول الأمر أيضا، بل المقصود كونه حلوا محضا، و هو إنّما يكون إذا ذهب جميع ما امتزج به من الأجزاء المائية، و يؤيده تعقيبه في بعض الروايات بقوله: يخضب الإناء، يعني: صار

مورثا لتلون الإناء لالتصاقه به، بل لا يبعد أن يكون اعتبار ذهاب الثلثين لأجل إحراز الحلوية، فيكون هو معيار الشارع لمعرفة حصول الحلوية، بدون الحاجة إلى الذوق هذا هو الكلام في العصير العنبي.

و أما العصير الزببى فالمشهور على حليته عند الغليان على خلاف العصير العنبي، و الشيخ الأجل المرتضى أيضا حاول عدم دلالة الأخبار على الحرمة فيه.

و الحق أن يقال: أمّا الأخبار التي ذكر فيها أن العصير متى غلى يحرم، لا- يجوز التمسك بها للعصير الزببى، فإنّا و إن قلنا: إن مادة العصير بحسب اللغة أعم من المعتصر من الجسم و من الماء الخارج الممتزج مع الاجزاء اللطيفة للشئ، و لكن لا يمكن إرادة هذا المعنى العام من العصير في الخبر، إذ يدخل فيه عصير البطيخ، و الباذنجان، و كل جسم رطوبى قابل للعصر، فيلزم التخصيص المستهجن، فلهذا نقطع بأن المراد العصير المعروف في تلك الأزمنة المعهود في كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧١

الأذهان حتى يسلم عن هذا المحذور، و هذا المعهود المعروف إمّا عصير العنب، أو هو و عصير التمر و الزبيب، و لا يمكن القطع بالثاني، فلهذا يكون التعليل بأخبار العصير للزبيب عليلا.

و أمّا الأخبار التي وردت في بيان كيفية المطبوخ الذي إذا طبخ بهذا الوصف كان شربه حلالا، فالإنصاف صحّة الاستدلال بها و تمامية دلالتها على الحرمة في الزبيب، فإنّ الاستفادة منها أن حرمة نوع من أنواع عصير الزبيب و فساده كان مركزا في أذهان الرواة و مسلما في ما بينهم، و كان سؤالهم عن النوع الحلال و ما يصلح شربه فلاحظ تلك الأخبار، و الإمام قد قرره على ذلك و بين لهم قانونا في طبخه، من جملة هذا القانون تثليثه، و لو كان حلية هذا العصير غير محتاج إلى كيفية خاصة لوجب إعلامهم و تنبيههم، خصوصا الخبر الذي يكون السائل فيه على بن جعفر، فإنّه مع تلك الجلالة إذا ذكر كلاما يتراءى منه مسلمية فساد نوع من هذا العصير و كان خلاف الواقع لتبته الإمام لا محالة، هذا في مقام إثبات أصل الحرمة.

و أمّا التحليل بذهاب الثلثين، فهو أيضا مذکور في تلك الأخبار، و فيها التعرّض له و نسبة دلالتها على أصل الحرمة و على ذلك على حدّ سواء.

نعم استصحاب الحالة السابقة التعليقية الحاصلة في حالة العنبيّة، و هي أنّه لو غلى يحرم على فرض عدم تمامية دلالة الأخبار كما تمسك به بعضهم في غير المحل، لا لما توهمه بعض من أنّ الزبيب موضوع آخر غير العنب- فالموضوع في هذا الاستصحاب غير محرز، لأنّ الموضوع بنظر العرف باق و لا- يرون الزبيب، بل كل جسم كان فيه الرطوبة حال ذهاب الرطوبة و عروض الجفاف غيره حال حصول

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٢

الرطوبة، و إن كان له في كل من الحالين اسم على حدة، ألا- ترى أنّ الخشب حال الرطوبة و بعد البيوسة و الجفاف الحاصل له بالشمس يعد واحدا، فالإنصاف أنّ الموضوع في هذا الاستصحاب لم يتقلب عرفا- بل الإشكال فيه من جهة أنّ الحكم الثابت في العنب إنّما هو كونه لو غلى عصيرة يحرم، و العصير في العنب عبارة عن الماء المعتصر منه، لا الماء الخارجى الممتزج بأجزائه اللطيفة، كما هو المراد بعصير الزبيب، و الحاصل عصير العنب نوع من العصير، و عصير الزبيب نوع آخر، و لو فرض إيقاع العنب في الماء و غليانه مع الماء الخارجى، لكن العصير مع ذلك هو ماء الخارج من حية العنب المخلوط بهذا الماء الخارجى، فلا يكون هذا الماء الخارجى عصيرة، و إنّما هو ما يخرج من نفسه.

و بالجملة فالإشكال عدم تحقّق العصير بالمعنى الذي يتحقق في العنب في الزبيب، و هو بمعناه الذي يتحقق في الزبيب لا يكون متعلّقا للحكم المذكور، لعدم تحقّق هذا المعنى في العنب، فالاستصحاب غير مجد لو لا الاخبار المذكور.

و أمّا العصير التمرى فلا دليل على حرمة بالغليان فهو باق تحت أصالة الحل، و لا يتوهم دلالة لرواية قصة نوح مع إبليس في النخلة،

حيث فرع في آخرها «فإذا أخذت عصيرا فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان، فكل واشرب» (١). فإنه من متشابهات الأخبار لا يمكننا فهمها، و إلا فلو أخذ بمقتضى ظاهرها كان قاضيا بحرمة التصرف في أصل النخلة و ثمرها، لكونهما مشتركين، و كان جوازه موقوفا على إذهاب نصيب الشيطان، فلا محيص عن عدم التمسك بهذا الخبر و نحوه و عدها من المتشابهات، هذا مع أنه يستفاد من جملة من الأخبار أن

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٦، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٣

المناطق و المعيار في حرمة النيذ المتخذ من التمر، إنما هو الوصول إلى حد الإسكار، و أنه ما لم يصل إلى هذا الحد يكون حلالا، مثل رواية وفد الذين ذهبوا عن مجلس الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فتذكروا عدم سؤالهم عن مسألة مهمة، فأرسلوا جماعة منهم ليسألوا عن النيذ الذي كانوا يشربونه، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: صفوه لى، فجعل السائل يبين كيفية طبخه و صناعته- إلى أن قال صلى الله عليه و آله و سلم- قد أكثرت يا هذا أفتسكر؟ قال: نعم، قال: كل مسكر حرام (١). فإنه واضح الدلالة على أن المناطق هو الإسكار، دون الغليان إلى غير ذلك من الأخبار التي يجدها المتصفح، بحيث لا يبقى مجال معارضتها للروايتين الواردتين في النضوح، في إحداهما سئل عن النضوح المعتقد كيف يصنع حتى يحل؟ قال: خذ ماء التمر فأغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر (٢).

و في الأخرى «سألته عن النضوح؟ قال: يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، ثم يمتشطن» (٣). إذ لعله كان وجه الحكم بالإغلاء حتى يذهب الثلثان، أن النضوح مما يبقى غالبا مدة كثيرة لتطيب النسوان به، بحيث لو لم يذهب غالب أجزائه المائية لكان في معرض الفساد و الاختمار، فلهذا حكم بإذهاب ثلثه حتى يكون محفوظا من التغيير و إن بقي مدة طويلة.

«مسألة: هل المعتبر في حد الحرمة في كل عصير قلنا بها فيه ما ذا، هل هو مجرد الغليان

الذى هو عبارة عن صيرورة الأسفل أعلى و بالعكس، أو يعتبر علاوة عليه من حصول الاشتداد، و التخونة التي تدرك بالحس، و عدم الاعتبار بالتخونة

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٨٤، ح ٦.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٩٨، ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ص ٣٠٣-٣٠٤، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٤

الحاصلة بمجرد الغليان، فإنه لا ينفك عن تخونه ما في العصير بذهاب الأجزاء المائية، غاية الأمر ليست بمحسوسة. أو أن المعتبر لا ذاك و لا هذا، بل هو النشيش الذى هو عبارة عن تصويت العصير الحاصل وقت الغليان الضعيف الذى لا يتحقق معه القلب، و صيرورة الأعلى أسفلا و يعتبر عنه بالفارسية ب «سنجاقك»، و على هذا الأخير فيشكل الحال فى كثير من العصيرات المتخذة لللبس، فإنها بمجرد المكث يومين أو ثلاثة أيام كما هو المتفق غالبا يحصل له هذه الحالة، و هى خاصية لنفس العصير يقتضيها طبعه، و ليس لأجل تأثير الحرارة فيه، بل و لو فرض وضعه فى مكان ذى ظل بارد يحصل له إذا بقى مدة ثلاثة أيام تقريبا هذه الحالة، و كيف كان فلا بد من الرجوع فى تعيين أحد هذه الثلاثة إلى الأخبار.

فنقول فى خبر: «إن كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» (١). و هذا لا يجوز التمسك به لإجماله، فإنه لا

إشكال في عدم كونه بهذا الإطلاق الذي هو عليه من كفاية مجرد إصابة النار، بل من المقطوع اعتبار تأثير ما من النار في العصير، و هل هو مجرد الحرارة، أو الغليان، أو التخونة؟ فغير معلوم.

و في خبر آخر: سئل عن الطلاء؟ فقال: «إن طبخ حتى يذهب منه اثنان، و يبقى واحد فهو حلال، و ما كان دون ذلك فليس فيه خير» (٢). قد يتوهم صحّة التمسك به لاعتبار التخونة، حيث إنّ الموضوع للحكمين اللذين هما الحرمة قبل التثليث، و الحلية بعده، قد جعل فيه المطبوخ، و لا يكفى في صدق مستى الطبخ

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٢٦، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٥

مجرد الغليان، و إلّا يصدق على الماء الغالي أنّه مطبوخ، بل يعتبر فيه حدوث غلظة و تخونة ندر كه بالحس، و لكنّه مردود بأنّ ظاهر الرواية إذا اشتغل بمقدمات الطبخ، فمن أول الاشتغال يصدق الطبخ، فالإنصاف عدم ظهور الرواية في شيء من الأمور الثلاثة، كالرواية الأولى، فلا يصح به التمسك كأول للإجمال.

و في خبر آخر: سألته عن شرب العصير؟ قال: «تشرب ما لم يغل، فإذا غلى فلا تشرب، قلت: أى شيء الغليان؟ قال: القلب» (١). هذا واضح الدلالة على اعتبار الغليان بمعنى صيرورة الأعلى أسفلا و بالعكس، إذ لا يطلق على الغلية الضعيفة القلب، إذ لا يكون معه قلب أصلا حتى بالسببة إلى الجزء اليسير من العصير، فإنّه عبارة عن ارتفاع و انحطاط في أجزاء الماء، يحدث بواسطة خروج الهواء القليل الذي يكون تحته من النار، فإذا كان هذا الهواء كثيرا قويا يوجب خروجه القلب و العكس، ثمّ هذا الخبر صريح في التحديد لقوله: «تشرب ما لم يغل» فهو كأنه قيل: العصير حلال ما لم يصر أعلاه أسفله و بالعكس.

لكنّه يشكل جمعه مع رواية أخرى و هى قوله: «إذا نش العصير أو غلى حرم» (٢)، فإنّه صريح في اعتبار النشيش الذي هو الغليان الصغيرة، و لا يتوهم إمكان الجمع بينهما بالإطلاق و التقييد، فالمقام مقام التحديد، فهو نظير روايتين مختلفتين في تحديد الكر كان مضمون إحداهما أنّ الماء إذا صار بقدر أربعين مّا كان مطهرا، و الآخر إذا صار بقدر خمسة و ثلاثين مّا صار مطهرا، فليس مفاد الأول أنّ العشرة أمان ليست بمطهر، و كذا الخمسة عشر مّا، و كذا العشرون مّا،

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩، ح ٣.

(٢)- المصدر نفسه: ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٦

و كذا الثلاثون مّا حتى يكون قد خرج عن هذا الإطلاق و العموم فرد واحد، و هو الخمسة و الثلاثون مّا، بل الظاهر أنّ المفهوم من كل واحد معنى وحداني لا يجامع الآخر بنحو، فإنّ ظاهر الأول التحديد بالأربعين، و الثانى التحديد بالخمسة و الثلاثين، و هما غير مجتمعين، إذ لا يمكن أن يكون كل من الأربعين و الخمسة و الثلاثين بحدّه مناطا و معيارا للمطهرية.

و كذا الحال في المقام حيث إنّ الاستفادة من رواية أنّ العصير حلال ما لم يغل، مع تفسير الغليان بالقلب، أنّ القلب بحدّه يكون حدّا للحرمة، و الاستفادة من رواية أنّ العصير إذا نش أو غلى حرم، أنّ النش بحدّه يكون كذلك، و هما من قبيل الأقل و الأكثر، إذ كل غليان فلا محالة مسبوق بالنش، و ليس كل نش لا محالة ملحوقا بالغليان.

هذا و لكن الظاهر من الترديد بكلمة أو في الخبر الثانى، عدم كونه من باب الترديد بين الأقل و الأكثر الشائع في كلمات الفصحاء، كما يقال: إذا جاءك عشرون أو ثلاثون فقيرا فافعل كذا، لكون المقام مقام التحديد و لا يناسبه المسامحة، فلو كان المراد بالغليان

المرتبة المتعقبة للنشيش لناسب الاقتصار على قوله: «إذا نش» و عدم تعقيبه ب «أو غلى»، و إذن فمن المحتمل أن يكون المراد بالغليان هو الغليان بالنار، و بالنش هو الغليان بغيرها لا بمعنى أن يكون هذا معناهما اللغوي، بل بمعنى أنّهما بعد اشتراكهما فى كون مادة كل منهما بحسب اللغة موضوعا لمطلق الغليان، سواء حصل بالنار أم بغيره، اختص لفظ الغليان بالانصراف إلى الحاصل بالنار، و النش بالحاصل من غيرها.

و على هذا يحصل الجمع بين الروايتين، و لكن يلزم اختلاف صورتى حصول

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٧٧

الغليان بالنار، و بغيرها فى حدّ الحرمة و معيارها، إذ يكون المعيار فى الصورة الأولى هو الغليان المفسر بالقلب، و فى الصورة الثانية هو النش الذى هو الغليات الصغيرة.

و الحاصل: أنّ مقتضى غير الخبر الأخير هو اعتبار الغليان، و هو على ما هو ظاهره عرفا و فسر به فى الرواية، عبارة عن المرتبة الشديدة التى هى صيرورة الأعلى أسفلا و بالعكس، و يشهد على ظهوره العرفى سؤال الراوى عنه مع كونه من أهل اللسان، فإنّه لما شك فى أنّ المراد أظهر أفراده من المرتبة الشديدة أو الأعم سأل عن التعيين.

و بالجملة: المعارض منحصر فى الرواية الأخيرة التى يكون راويها الذريح بواسطة الحسن بن الجهم، و هو من الثقات كما فى رجال أبى على بواسطة ابن فضال، حيث قد اعتبر فيها النش، و يمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية أيضا لا يستفاد منها اعتبار غير الغليان، و ذلك لأنّ كلا من النش و الغليان بحسب اللغة و إن كان أعم من المرتبة الضعيفة و الشديدة و من الحاصل بالنار و بغيرها، إلّا أنّ وقوعهما فى الرواية على سبيل التردد بكلمة «أو» يقتضى الاختلاف فى ما يراد بهما.

و حينئذ إنّما أن يحمل النش على المرتبة الضعيفة، و الغليان على الشديدة، و إنّما أن يحمل النش على ما يحصل بالنار، و الغليان على ما يحصل بغيرها، كما أنّ كلا منهما منصرف عرفا إلى هذين المعنيين، أعنى: ينصرف إطلاق النش إلى الضعيف و ما يكون بغير النار، و إطلاق الغليان إلى الشديد و ما يكون بالنار، فإن حملناهما على الأوّل لزم معارضة هذه الرواية مع سائر الأخبار، التى اعتبر فيها الغليان بمعنى القلب الصريح فى المرتبة الشديدة، و إن حملناهما على الثانى ارتفع

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٧٨

التعارض عن البين.

لا- يقال بل بقى التعارض مع ذلك، إذ بعد حمل النش على ما يكون بغير النار، يكون أيضا ظاهرا فى المرتبة الضعيفة، فيلزم فى ما يكون بغير النار اعتبار المرتبة الضعيفة، فيثبت ذلك فى ما يكون بالنار بعدم القول بالفصل.

لأننا نقول: الكلام فى معنى الخبر و الجمع بين مداليلها مع قطع النظر عن قول العلماء، فإذا كان مقتضى الأخبار شيئا و خالفه أقوالهم فنحن نأخذ بمقتضى الأخبار، كما عرفت فى التفصيل المتقدم فى أصل مسألة العصير، ثم لا حاجة لنا إلى ملاحظة الظهورين الثابتين للفظين، أنّهما من قبيل الأولى و الثانوى، فيقدم الأولى مع إمكانه، أو هما متساويان، فيصير اللفظ مجملا، فإنّ مقام ذلك إنّما هو فى ما إذا كان فى البين لفظ النش بلا معارض، و أمّا إذا كان له معارض فلا بدّ من ملاحظة النصوصية و الظهور فى ما بينه و بين معارضه، دون ملاحظة ذلك فى ما بين معنيه.

مثلا إذا قال: لا تكرم زيدا، كان الزيد مشتركا بين مسميين كان فى أحدهما أظهر، و قال: أكرم العلماء، و كان المسمى الذى هو أظهر من أفراد العلماء، فلا بدّ من ملاحظة أنّ أيا من لفظ زيد فى هذا المسمى، و لفظ العام فى العموم أظهر، لا من ملاحظة أنّ أيا من مسميه أظهر، فإذا كان ظهور العام فى العموم أقوى يحمل زيد على مسماه الجاهل، و إن كان هو غير أظهر بالنسبة إلى المسمى الآخر، فهنا أيضا و إن سلمنا أنّ ظهور النش فى المرتبة الضعيفة أعم من النار، و من غيرها أقوى من الظهور فى ما يكون بغير النار، أو مساو له، و لكن إذا فرضنا أنّ الظهور الأوّل لا يقاوم مع ظهور المعارض، فإنّ الخبر الدال على اعتبار الغليان مع تفسيره بالقلب، نص

صريح في اعتبار المرتبة الشديدة، فلا يقاومه الظهور المذكور كان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٩

حمل لفظ النش على الظهور الثاني متعينا، وإن كان بالنسبة إلى الأول أضعف أو مساويا معه بحيث لو لم يكن معارض لحملناه على الأول، أو كان مجملا وجب فيه التوقف و الرجوع إلى قاعدة أخرى.

و كيف كان: فقد عرفت أن كون النش حدًا للحرمة في الغالي بالنار لا دليل عليه، و أضعف منه اعتبار التخون المحسوسة، إذ لا دليل عليه أيضا من الأخبار، بل هي صريحة في اعتبار الغليان الذي هو أعم منها، و إن كان ملازما مع التخون القليلة الغير المحسوسة. و حينئذ فإن كان مراد الفقهاء من قولهم: إذا غلى و اشتد، هو التخون المحسوسة، كما هو الظاهر لرجوع الضمير في «اشتد» إلى العصير، و معنى اشتداده هو ثخنته، فلا يساعد عليه شاهد من الأخبار، و إن كان مرادهم هو المرتبة الشديدة من الغليان، حتى يكون المعنى و اشتد العصير في الغليان، و كان احترازا عن الغليات الصغيرة الحاصلة أولا، فهذا القيد لا بد منه و موافق لمقتضى الأخبار.

[في حكم العصير إذا صار دبسا بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه]

«مسألة ٢: إذا صار العصير دبسا بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه فألحوظ حرمة، و إن كان لحيثته وجه، و على هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى أن يصب عليه مقدار من الماء، فإذا ذهب ثلثاه حلّ بلا إشكال».

لو صار العصير بعد الغليان و قبل التثليث دبسا، فهل يصير حلالا و طاهرا بناء على نجاسة العصير، كما في صورة انقلابه خلا كما هو مدلول الأخبار، أم يبقى على الحرمة و النجاسة؟ الكلام فيه يبتنى على بيان المعيار في الانقلاب الذي عدوه من جملة المطهرات.

فنقول: وجه الحكم بالطهارة معه أحد أمرين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٠

الأول: أن يكون دليل طهارة المنقلب إليه مطلقا، و شاملا بإطلاقه لهذا الفرد الذي انقلب عن العنوان الأول إلى الثاني، فيكون وجه طهارته عدم شمول دليل نجاسة المنقلب له، لفوت الموضوع و شمول طهارة المنقلب إليه إياه لإطلاقه، كما لو صار الكلب ملحا، فإن دليل: الكلب نجس لا يشمل، لأنه ليس بكلب، و يصح سلب الاسم عنه، و دليل: الملح طاهر، له إطلاق بالنسبة إلى الملح المسبوق بكونه كلبا.

و الثاني: أن لا يكون إطلاق لدليل المنقلب إليه بالنسبة إلى هذا الفرد، كما لو فرض في هذا المثال أن يكون الملح الواقع في الدليل منصرفا إلى ما يخرج من المعدن، و لم يكن شيئا آخر، فإنه حينئذ يكون الشيء المنقلب بلا دليل على كل من طرفي الطهارة و النجاسة، لقصور دليلهما اللفظيين، فيكون موضوعا مشكوكا فيحكم بطهارته بمقتضى قاعدة كل شيء طاهر إلخ. فهذان الأمران وجه الحكم بالطهارة في مورد الانقلاب، و إلا فليس واردا في دليل من الأدلة مضمون أن الانقلاب مطهر حتى ينظر في كيفية دلالاته و كميتها.

و حينئذ نقول في العصير الذي صار بعد الغليان و قبل التثليث دبسا: إنه لا إشكال في عدم شمول دليل: «العصير يحرم إذا غلى حتى يذهب ثلثاه» لعدم صدق اسم العصير عليه، و كذلك لا إطلاق لنا في طرف الدبس، إذ لم يرد في دليل من الأدلة الحكم بأن الدبس طاهر، حتى نتكلم في إطلاقه بالنسبة إلى هذا الفرد و عدمه، و إنما الحكم بالطهارة يكون لأجل أن النجاسات محصورة في عشرة، أو اثني عشرة شيئا مخصوصا، فنعلم من هذا الحصر أن ما وراء ذلك طاهر، و إلا فليس هنا دليل لفظي حكم بطهارة غيرها على التفصيل، أو الإجمال، و إذن فيصير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨١

موضوع هذا الدبس ممّا لا دليل على طهارته و نجاسته، و يكون مشكوكا فتتحصّر وجه طهارته في قاعدة الطهارة، و هي أيضا غير

جارية لوجود استصحاب النجاسة السابقة الثابتة حال العصيرية، و لا منافاة بين زوال اسم العصيرية و صحة هذا الاستصحاب، إذ لا يضر هذا المقدار من التفاوت بباب الاستصحاب.

و توضيح ذلك: أن معيار وحدة الموضوع في الاستصحاب و تعدده، إنما هو الوحدة العرفية و التعدد العرفي، بمعنى: أن يكون في البين موجود واحد طرأ عليه حالتان، و كان هو المشار إليه المحفوظ في حالتى اليقين و الشك، حتى يصدق نقض اليقين بالشك، فمتى رأى العرف أن الموجود في كلا- الحالين واحد، بحيث يصدق عنده النقض كان موردا للاستصحاب، سواء بقى الوصف العنوانى و الاسم و الخواص و الآثار بحالها إن فرض الشك مع ذلك، أو لم يبق الوصف العنوانى و الاسم مع بقاء الخاصية و الأثر، أو لم يبق شئ منها كما في العجل و البقر و العصير و الدبس، فإن العرف يشير إلى موجود في كلا الحالين.

فقول: هذا كان في السابق محكوما بكذا، فيكون في اللاحق أيضا محكوما به بقضية الاستصحاب، و متى رأى العرف موجودين متباينين غير مرتبط أحدهما بالآخر، بحيث حكم أن الموجود الأول قد انعدم، و وجد موجود آخر انقطع الاستصحاب، كما في الكلب و الملح و العذرة و الدود و النطفة و الإنسان، فافهم ذلك حتى لا يختلط عليك اتحاد الموضوع المعتبر في باب الاستصحاب باتحاد الاسم و بقاء الوصف العنوانى المعتبر في الأدلة اللفظية.

و أما الخمر و الخل فهما أيضا متحذان عرفا، إذ الجسم الواحد لا يصير شيئين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٢

متباينين بمجرد عروض المرارة عليه في وقت، و عروض الحموضة في وقت آخر من تأثير الهواء أو الشمس أو طول الزمان أو غير ذلك، و إنما وجه الحكم بالطهارة فيه هو النص، و لولاه لكان الحكم فيه كالدبس، و كذا في دم البق الذى يمضه من بدن الإنسان، بعد صدق اسم دم البق و خروجه عن اسم دم الإنسان فإن القاضى بطهارته هو ورود النص بطهارة دم البق، و القمل، و أشباه ذلك الشامل بإطلاقه لهذا الفرد، و إلا لكان لاستصحاب النجاسة فيه مجال.

و هكذا الكلام في العنب و الزبيب مع قطع النظر عن الإشكال المتقدم، فان الجسم الواحد لا يراه العرف بمجرد الرطوبة في وقت و اليبوسة في آخر و إن اختلف اسمه و وصفه العنوانى شيئين.

و بالجملة: فالأقوى أن العصير المذكور باق على النجاسة ما لم يذهب ثلثه.

مسألة «١»: لو صبّ العصير من قدر لم يغل على قدر عصير آخر غلى و ذهب ثلثه، ثم اذهب ثلثا المجموع

كما لو كان المصبوب عليه ثلاثة أمانان، فذهب من منه و بقى مئان، فصبّ عليه أربعة أمانان فصار ستة، فذهب من الستة أربعة أمانان، فلا إشكال- على القول بالطهارة- فى حصول الحلية بعد ذهاب الثلثين من المجموع.

و أمّا على القول بالنجاسة: فربما يتوهم الطهارة بعد تثليث المجموع أيضا، و أنه ليس حال هذا العصير كحال العصير المنتجس بالنجاسة الخارجية، حيث لا- يطهر إذا غلى و ثلث، بل حاله حال الأدوات، و آلات الطبخ، و لباس المزاول حيث إنها تطهر بتبعية العصير، فإذا ذهب ثلثه طهر هو و طهرت هذه الأشياء

(١)- راجع العروة الوثقى المسألة ٣ من مسائل ذهاب الثلثين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٣

بطهارته، فكذا فى المقام و إن صار العصير الغير الغالى بالانصباب فى الغالى الغير المثلمت منتجسا، و لكنّه إذا ذهب الثلثان من المجموع طهر المصبوب و طهر المنصب أيضا بطهارته، و هذا كلام يجرى فى جميع الأجسام الذى يصب فى العصير بعد الغليان و قبل التثليث، و يكون فيه حتى يحصل التثليث، كالتفاح فإنها تطهر بطهارة العصير بالتبعية.

و هذا مخدوش، فإنّ التبعية لم يرد في دليل من جملة المطهرات، و إنّما المعيار فيه هو الحكم بالطهارة في شيء و السكوت عن حال شيء آخر، كان الحكم بطهارة الشيء الأول بدون الثاني كاللغو، مثل الحكم بطهارة ماء البئر - بناء على القول بنجاسته - بنزح مقدار معلوم، فإنّ السكوت عن حكم الدلو، و الحبل، و حواشي البئر مع عدم انفكاكها عن وصول شيء من ماء البئر حالة النزح إليها، دليل على طهارتها عند طهارة ماء البئر، و إلّا فلو كانت باقية على النجاسة للزم التنبيه عليه.

فالحق أنّها تصير متنجسة بالملاقاة كما هو مقتضى القاعدة، و تصير طاهرة بطهارة البئر بدلالة هذا السكوت، و كذا الكلام في الحكم بطهارة العصير بعد ذهاب الثلثين - على القول بنجاسته - بدون التعرض لحال القدر، و يد المزاول، و لباسه، و سائر الأدوات المتلطفة بالعصير الغير المنفكة عن التلطف به غالبا، دليل على صيرورتها طاهرة بطهارة العصير، بعد صيرورتها متنجسة بملاقاته على القاعدة، و إلّا فلو كانت باقية على حالة التنجس لكان مقام بيان و التنبيه عليه.

و الحاصل: أنّ دليل التبعية في الأشياء المزبورة هو السكوت، و عدم التعرض في مقام البيان و التنبيه، و لا يكون مقام البيان إلّا مع الاتفاق في الغالب، فلا يكون هذا في مثل ما نحن فيه، إذ لم يكن من الغالب وضع شيء من العصير من قدر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٤

على قدر آخر، و كذا الأشياء المجعولة في العصير من التفاح، و نحوه، إذ ليس من الغالب وضعها بحيث كان الحكم بطهارة العصير، بدون التعرض لحال ذلك محسوبا دليلا على التبعية فيها.

و مثل ذلك الكلام في العنب المتخذ للتخليل، إذا طرحت في الحبّ على التدرج و مع فصل زمان يوجب نشيش المطروح المتقدم، فيورث تنجس ما يطرح بعده في الحبّ بملاقاته، ثم يصير المجموع خلا، فإنّه إن كان عمل الخل بهذا النحو، أى الطرح التدريجي من الشائع الغالب، لكان حكمهم بالطهارة إذا صار العصير خلا، بدون التعرض لحال المطروح اللاحق المتنجس دليلا على طهارته بالتبع، و أمّا لو لم يكن شائعا غالبا، كما هو الواقع فيصير الأمر فيه مشكلا بناء على النجاسة. هذا.

و لكن يمكن التمسك على الطهارة في مسألتنا، أعني: صبّ العصير الغير الغالي على الغالي الغير المثلث فصار المجموع مثلثا برواية القدر، و هي مكاتبه محمد بن عيسى إلى أبي الحسن الثالث - عليه السلام - فكتب عندنا طيبخ يجعل فيه الحصرم، و ربّما يجعل فيه العصير من العنب و إنّما هو لحم يطبخ به، و قد روى عنهم في العصير أنّه إذا جعل على النار لم يشرب، حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، و أنّ الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة، و قد اجتنبوا أكله إلى أن يستأذن مولانا في ذلك، فكتب: «لا بأس بذلك» «١».

فإنّه إمّا أن يقال: إنّ هذه الرواية دليل على طهارة العصير فنعم المطلوب، و إمّا أن يجعل دليلا على المدعى - بناء على النجاسة - حيث حكم فيها بعدم البأس

(١) - الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٩ - ٢٣٠، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٥

بأكل اللحم المطبوخ بالعصير، مع أنّه قد صار متنجسا به عند غليان العصير فلا وجه لهذا الحكم، إلّا أنّه إذا ثلث العصير طهر هو و اللحم معا.

و لا يشكل بأنّ الحكم في هذه الرواية على خلاف القاعدة من الأصل، حيث لم يقيد عدم البأس فيه بذهاب الثلثين، فإنّه قد كان من المفروض عنه عند السائل اشتراط الحلية في العصير الغالي بذهاب الثلثين، و لكنّه توهم اختصاص محلّية الذهاب و مطهريته بحال كون العصير خالصا غير ممتزج بغيره، فسؤاله مربوط بأنّ كون اللحم فيه حال الغليان مضر بمطهرية الذهاب و محلّيته أو لا؟

و لا يشكل بأنّ العصير في مفروض هذه الرواية كان مستهلكا في اللحم، على ما يستفاد من قول السائل، و إنّما هو لحم يطبخ به، فإنّ معناه أنّه ليس مع اللحم شيء آخر، و أنّ مقدار العصير إنّما هو على قدر حصول الطبخ به، و لا يبقى منه بعد الطبخ شيء فالباقى بعد

الطبخ هو اللحم المطبوخ بالعصير.

و إذن فعلل الحكم المزبور مستند إلى هذه الجهة، فإنّ هذا أيضا احتمال ضعيف، إذ الاستهلاك بعد الوجود لا يثمر شيئا، كما في قطرة دم وقعت في ماء قليل ثم استهلكت فيه، فإنّه يورث نجاسة هذا الماء بلا إشكال مع أنّه صار مستهلكا فيه.

و بالجملة فنحن بعد وجدان الحكم بعدم البأس في هذه الرواية، نقطع بعدم اختصاص له بعمل محمّد بن عيسى، و لا بقدره، بل و لا بمطلق القدر، فكما نقطع بإلقاء هذه الخصوصيات يمكن القطع أيضا بإلقاء خصوصية اللحم، و أنّ هذا الحكم يجرى في سائر الأشياء المجعولة في العصير الكائنة معه حال الغليان إلى حال الذهاب، هذا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٦

و لو جعلت هذه الأشياء بعد التثليث فلا- يبقى إشكال أصلا، و لهذا لم نتمسك بالروايات الواردة في كيفية الطبخ الحلال للزبيب المشتملة على جعل العسل و الزعفران و الزنجبيل و غير ذلك من الأدوية في العصير، فإنّ جعلها متأخر عن التثليث، فلاحظ.

ثمّ إنّ ذكر السيد محمّد كاظم الطباطبائي- دام بقاءه- في العروة الوثقى- في بحث مطهريّة الذهاب- الفرق بين ما ذكرنا من صورة صبّ الغير الغالي على الغير المثلث، فجعل الطهارة فيه بعد التثليث بلا إشكال، و بين صورة صبّ الغير المثلث على الغالي المثلث، فجعل الطهارة بعد تثليث المجموع محلا للإشكال، ثمّ ذكر أنّ الفرق بين الصورتين لا يخلو عن إشكال، و محتاج إلى التأمل، و لعلّ سرّ الإشكال في الثانية أنّ المثلث قد حصل علاج طهارته من التثليث، و تأثير التثليث فيه الطهارة ثانيا غير معلوم، و أمّا في الصورة الأولى فالطاهر الذي يتنجس بملاقاة الغالي الغير المثلث، إنّما هو لم يغل بعد فيكون لتأثير التثليث فيه محل، هذا.

و لكن الإنصاف، أنّ الحكم في الصورتين على حدّ سواء، فإنّه كما ذكرنا في الأولى أنّ الطاهر الملاقى للغالي الغير المثلث، حاله حال اللحم المطبوخ بالعصير فيطهر تبعا لطهارته، كذلك نقول في الصورة الثانية أيضا: إنّ المثلث و إن كان يتنجس بصبّ الغير المثلث الغالي عليه، إلّا أنّه بعد تثليث المجموع يصير الأوّل طاهرا بتبع طهارة الثاني، ثمّ كما يمكن القطع بإلغاء الخصوصيات المذكورة، يمكن القطع أيضا بإلغاء خصوصية مقارنة اللحم مع العصير في الوقوع في القدر، فلو ألقى الشيء الخارجى سابقا على العصير، أو لاحقا، قبل الغليان، أو بعده يمكن التمسك في طهارته أيضا بالرواية.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٧

[العاشر في الفقاع]

العاشر: الفقاع: و هو شراب متّخذ من الشعير على وجه مخصوص، و يقال:

إنّ فيه سكرا خفيا، و إذا كان متّخذا من غير الشعير فلا حرمة و لا نجاسة إلّا إذا كان مسكرا».

و هو من المفاهيم المجهولة المصاديق، إذ ليس في اللغة الفارسية ما يرادف هذا اللفظ، كما يكون للفظ الماء و الخمر، نعم ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء معروف، و لكنّه مقطوع الطهارة و الحليّة.

و بالجملة ليس له مصاديق معلومة حتى يعلم أنّ الحكم منوط بالإسكار، أو معلق على صدق الاسم. هذا.

و أمّا ما يستفاد من الأخبار فالظاهر من الأخبار الكثيرة المشتملة على إطلاق اسم الخمر على الفقاع كونه من مصاديقه خصوصا ما ذكر فيه.

منها: أنّه خمر مجهول، أو خمر استصغرها الناس «١». فإنّ الظاهر منها الجهل بالخميرية التي هي الموضوع دون الجهل بالحكم، فإنّه ليس من المستبعدات، و كأنّ العاميّة العمياء في تلك الأزمنة لما رأوا حكم الحرمة في الكتاب العزيز معلقا على اسم الخمر زعموا أنّ الحكم يدور مدار صدق هذا الاسم، و أنّه مخصوص بما يتّخذ من ماء العنب، فحاولوا وضع شيء لم يكن على زعمهم من مصاديقه مع إفادته خاصية الخمر فوضعوا الفقاع، فأراد الأئمة- عليهم السلام- تبييهم و إخراج هذا التوهّم عن أذهانهم، فلماذا قالوا: ما حرم الله

الخمير لاسمها، وإنما حرّمها لعاقبتها، فكل ما كان عاقبته عاقبة الخمير فهو خمير. و على هذا فيكون المناط في التحريم هو السكر، و يكون نجاسته من جهة

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٩٢، ح ١ و ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٨

كونه مسكرا مائعا، فلو رأينا شيئا يطلق عليه في عرف العرب اسم الفقع و علمنا بعدم سكره أو شككنا حكم بحليته و طهارته، ثم إن السكر أيضا ممّا لم يتبين علينا حقيقته، و لم يتحقّق له ضابطا جامعا مانعا، و لا يخفى أنّه لا يكون ضابطه زوال العقل و لا التكييف و النشاط، بل المعلوم أنّه نشاط مخصوص، و أمّا هذه الخصوصية فغير معلومة.

[الحادى عشر: فى عرق الجنب من الحرام]

إشارة

الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام: سواء خرج حين الجماع أو بعده من الرجل أو المرأة، سواء كان من زنا أو غيره كوطى البهيمة أو الاستمناء أو نحوها ممّا حرّمته ذاتية.

الحادى عشر عرق الجنب من الحرام على ما ذكره جمع من الفقهاء، و اعلم أنّه قد ورد فى الأخبار مطلقا تدل على طهارة عرق الجنب بقول مطلق، بدون التقييد بكونه عن حلال، أو عن حرام، و معلوم أنّه أعمّ من القسمين، فيحتاج إذن فى الحكم بنجاسة الثانى إلى مقيد لتلك الإطلاقات، و ما ذكر للتقيد روايتان:

إحدهما: ما رواه الشهيد فى الذكري، عن محمّد بن همام، عن إدريس بن داود الكفري، كما فى الوسائل، أو زياد الكفري، كما فى طهارة الشيخ الأعظم المرتضى، و فى آخرها حكم الإمام- عليه السّلام- جوابا لما أورد السائل بسؤاله، من حكم اللباس الذى فيه عرق الجنب ابتداء قبل سؤاله على سبيل الاعجاز، بجواز الصلاة إن كان من حلال، و عدم جوازها إن كان من حرام» (١).

و الثانية: ما رواه الشيخ المرتضى- قدّس سرّه- عن المناقب لابن شهر آشوب، عن على بن مهزيار، و فيها بعد ذكر أنّ على بن مهزيار كان شاكّا فى إمامة

(١)- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٣٩، ح ١٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٩

الهادى- عليه السّلام-، فورد العسكر و هو اسم بلدة سر من رأى وضعها الخلفاء العباسيون إذا نقلوا دار خلافتهم من بغداد إليها، فخرج السلطان إلى الصيد و كان صائفا، يعنى: كان عليه اللباس الصيفى، و كذا الناس، و كان على بن محمّد- عليه السّلام- عليه لبايد، و على فرسه لحاف لبود، و الناس يتعجبون منه و يقولون: ألا ترى إلى هذا المدنى و ما فعل بنفسه، فلمّا خرج الناس إلى الصحراء- إلى أن قال:- فكشف- عليه السّلام- عن وجهه، و قال قبل أن أسأله- و كنت أريد أن أسأله عن ثوب الجنب إذا عرق فيه:- إن كان الجنب عرق فى الثوب و جنبته من حرام لا يجوز الصلاة فيه، و إن كانت جنبته من حلال فلا بأس به» (١).

و لم يخدشوا فى هاتين الروايتين من جهة الدلالة، و لم يتعرّض أحد أنّ عدم جواز الصلاة أعمّ من النجاسة، فكان من المفروغ عنه فى ما بينهم أنّ سؤال السائل فى هاتين الروايتين، و سائر الأدلّة المطلقة إنّما هو عن حيث الطهارة و النجاسة، و لم يبعد دعوى هذا الظهور و الانصراف منها.

نعم خدش شيخنا المرتضى - قدس سره - من حيث السند، وصرح بضعفهما وانجباره بالشهرة، وإن كنا لم نتحقق الضعف في الرواية الأولى من جهة محمد بن همام، وإدريس الكفري، لما في رجال أبي علي من الحكم بوثاقتهما خصوصا الأول، ولكن ربما يمكن الخدشة في الدلالة: بأن الظاهر أن هذه السؤالات الواقعة عن عرق الجنب، إنما هي ناشئة عن توهم السائلين ثبوت حال نفس شخص الجنب للباسه المبتل بعرقه، وإن الجنب كما لا يجوز له الدخول في الصلاة إلا أن يغتسل، فكذا لا يجوز في هذا الثوب أيضا إلا أن يغسل، فكان

(١) - المستدرک: ج ٢ ص ٥٦٩، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٠

سؤالهم مرتبطا بجهة جواز الصلاة، وعدم جوازها دون الطهارة والنجاسة، ويشهد لذلك قوله - عليه السلام - في بعض الأخبار: لا يجنب الرجل الثوب ولا يجنب الثوب الرجل «١»، فإنه مناسب لدفع هذا التوهم.

إلا أن يقال: إن القاعدة جواز «٢» الصلاة في كل شيء سوى ما استثنى، وما استثنى هو النجس، والابريشم، والمغصوب، وجزء الغير المأكول، ومن المعلوم عدم دخول هذا العرق في الابريشم، ولا في جزء الغير المأكول، وإلا لم يفرق بين كونه من حلال أو من حرام، مضافا إلى أن الفضلات من قبيل لعاب الفم، والأنف، ونحوها خارجة عن حكم هذا العنوان قطعا. و إذن فإن لم يكن عدم جواز الصلاة في هذا العرق من جهة النجاسة لزم تخصيص آخر في العموم، والكليّة المذكورة المتلقاة من الشرع، وأصالة بقائها على حالها يقتضى أن يكون خروجه من هذه الجهة، لا من جهة كونه عنوانا مستقلا، فيشخص بأصالة عدم التخصيص الموضوع بطريق عكس النقيض، لكن الكلام في هذه القاعدة والانصاف عدم ثبوتها.

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٣٨، ح ٥.

(٢) - قال شيخنا المرتضى - قدس سره - في كتاب الطهارة، في عنوان البول والغائط من النجاسات في جواب الخدشة في دلالة قوله - عليه السلام -: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». على النجاسة، فلعله وجب الغسل لموضوعية في نفس البول لا لأجل النجاسة، ولا لأجل كونه جزء من غير المأكول، وإلا لكفى الإزالة بغير الغسل، بعد الجواب بأن العرف يفهم من أمثال هذه الأوامر النجاسة وقد اتفق العلماء على هذا، واحتمال كونه لأجل وجوب التجنب عن جزء غير المأكول، يدفعه إطلاق الأمر بالغسل حتى بالنسبة إلى ما لو جف البول، أو مسح مسحا يزيل أثره، ولم يبق منه أثر، قال: وقد قام الضرورة والإجماع على أنه لا يشترط في ثوب المصلّي بعد الإباحة مزيد من الطهارة، وعدم كونه ممّا لا يؤكل، أو ملاصقا له. انتهى كلامه - رفع في الجنة مقامه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩١

والأولى هو التمسك بالظهور، والانصراف من مساق الأسئلة والأجوبة عن حكم عرق الجنب في كونها من جهة الطهارة والنجاسة، كما أشرنا إليه.

بقي هنا مطلبان:

الأول: على فرض تمامية الروايتين دلالة، وسندا على المدعى من نجاسة عرق الجنب من الحرام، فهل المراد بالحرمة هي الحرمة الذاتية كالزنا، واللواط، والاستمناء فلا- يشمل وطى الرجل زوجته في حال الحيض، أو في شهر رمضان، أو مع الحلف على ترك الوطى أو نحو ذلك ممّا يكون حرمة بالعرض، أو أنّها أعم من القسمين؟ الظاهر هو الثاني.

والحاصل أنه فرق بين ما إذا وقع عنوان الفرض والنقل في دليل موضوعا لحكم، وبين ما لو وقع الموضوع أحد عناوين الوجوب، والحرمة، والإباحة، والجواز، والحليّة، والكراهة، والاستحباب فإنّ بعد اشتراك الكلّ في التعميم بحسب اللغة لما كان بالذات، أو

بالعرض، ينفهم في العرف من الأولين خصوص الذاتى، فيتبادر من الفريضة ما كان جعل الإلهى الأولى متعلقاً بمفروضية، لا ما طراً عليه ذلك بملاحظة العنوان الثانوى، وكذا الحال فى النفل، وهذا بخلاف العناوين الأخيرة، فالعرف لا يساعد على هذا الانصراف فيها، والشاهد على هذا الفرق عدم تأبى الذهن من إطلاق لفظ النافله على صلاة النافله فى حال صيرورتها مندورة، و تأبىه عن إطلاق لفظ الحلال، والجائز، والمباح على وطى الزوجه فى حال الحيض، أو فى شهر رمضان.. فيأبى أن يقال هذا الوطى حلال، وعلى هذا فلا فرق فى النجاسة بين أقسام الحرام من الذاتى والعرضى.

و الثانى: هل المراد بالحرمة والحلية اللتين جعلتا متقابلتين فى الروايتين ما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٩٢

ذا؟ يحتمل فيهما أربعة احتمالات:

الأول: أن يكون المراد بهما الواقعتين من دون إناطة على معذورية المكلف وعدمها، فكلما كانت الجنابة ناشئة عن حرام واقعى كان عرقه نجسا، وإن كان المكلف معذورا فى ارتكابه، كما فى وطى الأجنبية للشبهة واعتقاد كونها زوجته، وكلما كانت ناشئة عن حلال واقعى كان العرق طاهرا، وإن لم يكن المكلف معذورا فيه، كما فى وطى الزوجه باعتقاد أنها أجنبية.

و الثانى: أن يكون المراد منهما الفعليتين من دون إناطة بالواقع، فكل ما كانت الحرمة فعليه على المكلف كان العرق نجسا، وإن كان الفعل حلالا فى الواقع، كما فى وطى الزوجه باعتقاد أنها أجنبية، وكل ما كانت الحلية فعليه فى الظاهر كان طاهرا وإن كان الفعل حراما فى الواقع كما فى الوطى للشبهة.

الثالث: أن يكون المراد من الحرمة الواقعية مع حصول شرط تنجزها، و من الحلية ما عدا ذلك أعم من عدم الحرمة واقعا، كما فى وطى الزوجه باعتقاد الأجنبية وتحققها بدون شرط التنجز كما فى وطى الأجنبية للشبهة.

الرابع: أن يراد بكل منهما هى الواقعية مع تعلق علم المكلف بها، فالمراد بالحلال هو الحلال الواقعى الذى علم به المكلف، و من الحرام هو الحرام الواقعى الذى علم به المكلف، فيكون الحلال، و الحرام الواقعيين اللذين لم يعلم بهما المكلف خارجين عن كلا الطرفين، فيرجع فيهما إلى الأصل، أو الأخبار المطلقة، و الظاهر هو أخير الاحتمالات، فإن المنصرف من كل من عنوانى الجنب عن الحلال، و الجنب عن الحرام هو ما إذا كان مع علم المكلف بهما، و أما مع عدم العلم فهو فرد نادر الوقوع، و هذا مطابق مع سابقه فى النتيجة، و مخالف للأولين

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٥٩٣

فيها، و يرد الأولين عدم التزامهم بنجاسة عرق من أجنب بزوجه باعتقاد أنها أجنبية، وكذا فى من وطى الأجنبية للشبهة، و انصراف الأخبار فى طرف النجاسة عن هذين الفردين، فإما يحكم بدخولهما فى جانب الطهارة، و إما يحكم بخروجهما عن الطرفين فيمشى فيهما على القواعد.

[حكم عرق الجنب من الحرام بم من الحلال أو العكس]

«مسألة ٢: إذا أجنب من حرام ثم من حلال أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه، أيضا خصوصا فى الصورة الاولى».

لو أجنب من حلال و لم يغتسل، ثم أجنب من حرام فصدق حصول الجنابة الثانية من الحرام و عدمه يبتنى على إثبات إحدى كبريين فى باب الأحداث، أعنى:

تداخل الأسباب أو المسببات.

فإن قلنا بالأول بمعنى أن الجنابة أمر وجدانى غير قابل للتكرار و التعدد، فإذا اجتمع لها أسباب متعاقبة فليس المؤثر الفعلى منها إلا السبب المقدم و غيره مؤثر شأنى لا من جهة نقص فى تأثيره، بل من جهة نقص المحل عن قبول مزيد من تأثير واحد، فحاله حال

السواد الشديد حيث إنه إذا تحقق له سببان متعاقبان لا يؤثر إلا أسبقهما، لأنَّ المحل لا يقبل إلا لسواد واحد. فحينئذ لا يصدق في المقام عنوان الجنابة الثانية الحاصلة من الحرام، بل الجنابة قد حصلت من السبب الحلال. وإن قلنا بالثاني بمعنى أنَّ المحل قابل للتكرار والتعدد، فكل سبب يحدث درجة منه فحال الحدث حال درجات السواد، فيوجب كل سبب درجة منها و كان الغسل الواحد مؤثراً في ارتفاع جميع الدرجات دفعة واحدة. فحينئذ يصدق على الشخص المزبور أنه صار جنباً ثانياً من الحرام، فيحكم كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٤ بنجاسة عرقه.

لا يقال كما يصدق عليه ذلك، يصدق عليه أيضاً الجنب من الحلال باعتبار الجنابة الأولى. لأننا نقول: دفع هذا الإشكال سهل، فإنَّ الطهارة كالحلية قد تكون سبباً واقتضائية وهي ما نشأ من السبب المقتضى له، وقد تكون من جهة عدم تحقق السبب والمقتضى للنجاسة والحرمة، فالقسم الأول منهما قابل لمعارضه دليل النجاسة والحرمة، وأما الثاني فلا يقبل المعارضة أصلاً، بل دليل النجاسة والحرمة وارد على دليل الطهارة والحلية كما هو واضح، وما نحن فيه من القسم الثاني، فإنَّ الحكم بطهارة عرق الجنب من الحلال ليس لأجل اقتضاء الجنابة من الحلال. بل هي بعينها هي الطهارة الثابتة سابقاً على الجنابة، بخلاف النجاسة، فإنها من تأثير الجنابة من الحرام واقتضائها، وقد عرفت أنه لا تعارض بين المقتضى واللامقتضى. هذا.

ولكن الشأن في تعيين أنَّ باب الاحداث من باب تداخل الأسباب أو المسببات، فإنَّ شيئاً منهما لا دليل عليه لا من العرف ولا من الشرع، إذ المبنى في القضايا الشرطية المتعددة المتحدة الجزء، إمّا ما اختاره شيخنا المرتضى - قدس سرّه - من دلالتها على تعدد المسبب والجزاء، و من المعلوم أنه إذا علم من الشرع عدم تعدد الغسل بتعدد سببه، فلا يعلم أن ذلك من جهة عدم قبول المسبب للتكرار، أو من جهة تداخل المسبب في الارتفاع دفعة واحدة، وكلاهما ملائم مع الاختيار المذكور. وإمّا أن المبنى في القضايا المذكورة هو ما اخترنا، من عدم دلالتها على مزيد كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٥

من لزوم وقوع الجزاء عقيب الشروط، وهو يتحقق بوقوع فرد واحد من الجزاء عقيب الجميع، و من المعلوم أن هذا أيضاً لا دلالة فيه على خصوص أحد الاحتمالين، بل يلائمه كل منهما. وقد يتوهم دلالة قوله: «و إذا اجتمع لله عليك حقوق أجزاءك غسل واحد» (١). حيث أتى بالحقوق على صيغة الجمع، فنعلم أن الجنابات المتعددة المتعاقبة كل منها يوجب حقاً على العبد، ولا يخفى ما فيه، فإنَّ الظاهر منه الحقوق المختلفة في الحقيقة كالجنابة، والحيض، و مس الميت مثلاً، لا الأفراد المتفقه الحقيقة.

و كيف كان فبعد عدم معلومية الحال في الكبرى يكون المرجع في العرق المزبور هو قاعدة الطهارة، لكونه من أفراد المشكوك. إلا أن يقال: إنَّ العرف يفهم من الحكم على عرق الجنب من الحرام بالنجاسة، بمعونه خصوصية المقام والمناسبة بين هذا الحكم و هذا الموضوع، أن الملاك فيه ليس هو صدق هذا الاسم، و إنما ملاكه هو الخباثة الحادثة من ارتكاب الزنا، واللواط ونحوهما، و لا شك في أن الخباثة حاصله من هذه الأعمال، سواء كانت مسبقة بحالة الجنابة أم لا. أو يقال بأنَّ الخباثة تطلق أيضاً على نفس العمل الخارجى الذى هو السبب، كما يطلق على الحدث الحاصل منه الذى هو المسبب، كما في لفظ الطهارة، فإنه أيضاً كما يطلق على المسبب يطلق على السبب أيضاً، أعنى: المسحطين والغسلتين مثلاً، و لا يخفى ما فى هذين من التكلّف و التخرّص بالغيب،

(١)- الوسائل: ج ١ ص ٥٢٤-٥٢٥، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٦

فإن الإطلاق الشائع في الجنبه هو في المسبب كالطهارة، و الحكم تابع لموضوعه، و قد جعل حكم النجاسة في الدليل معلّقا على موضوع الجنب من الحرام، فإذا قطع بعدم صدقه أو شك فيه كفى في الحكم بالطهارة قاعدتها.

[في حكم نجاسة عرق الصبي الغير بالغ من الحرام]

«مسألة ٤: الصبي الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه إشكال، و الأحوط أمره بال غسل، إذ يصح منه قبل البلوغ على الأقوى».

لو أجنب الصبي الغير البالغ من حرام، فالظاهر عدم نجاسة عرقه، فإن الموضوع في الدليل هو الجنب من الحرام، و الجنبه و إن قلنا بتحققها في حق الصغير، و لكن القيد و هو كونها من حرام لا يتحقق في حقه، لعدم كونه مكلفا، و إرادة الحرام على النوع من لفظ الحرام تكلف، فإن الظاهر منه إرادة الحرام على شخص الجنب، و هو لا يتحقق إلّا مع اجتماع شرائط التكليف، فهذه المسألة مشتركة مع سابقها في انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع، غاية الأمر أن المتنفى في السابقة هو المقتيد، أعنى: الجنبه، و في هذه هو القيد، أعنى: كونها ناشئة من الحرام، و لكن مع ذلك يكون الحكم بالطهارة في هذه أوضح منه في السابقة، لأوضحيته صحة سلب عنوان الجنب عن الحرام عن الصغير المذكور، من صحة سلب عنوان أجنب ثانيا عن المجنب في المسألة السابقة، و لهذا جعل في العروة الوثقى حكم النجاسة في الأولى ظاهرا، و في الثانية محلا للإشكال.

ثم إنه نسب إلى بعض القول بنجاسة عرق جنابه الاحتلام و لا- وجه له، فإنه و إن لم يدخل في شيء من الشقين المذكورين في الرواية، من عرق الجنب من حلال و عرق الجنب من حرام، إلّا أن قضية القاعدة طهارته كما هو واضح.

[في حكم عرق المجنب من حرام إذا تيمم]

«مسألة ٣: المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٧

عدم نجاسة عرقه، و إن كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل، و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تيممه بالوجدان».

لو تيمم الجنب من الحرام بدلا عن الغسل فهل يطهر عرقه بالتيمم كما لو اغتسل أو لا؟ الحق أن يقال بعدم بدليته التيمم بالنسبة إلى هذا الأثر، لأننا إما أن نقول في باب التيمم بعموم البدلية و إما لا، فإن قلنا بعدم عموم البدلية يكون بدلا في خصوص إباحة الدخول في الصلاة لا- غير، فليس بدلا بالنسبة إلى غير هذا الأثر حتى مثل إباحة الدخول في المسجد في الجنب و الحائض و النفساء و نحوه، فحينئذ لا إشكال في المقام، و أما إن قلنا بعموم البدلية و عدم الاختصاص بخصوص الدخول في الصلاة، فحينئذ إنما يتعدى إلى الآثار التي تكون الجنبه تمام موضوع لها، لا بالنسبة إلى ما يكون للجنبه فيه دخل مع دخاله شيء آخر كما في المقام، حيث إن نجاسة العرق ليست أثرا للجنبه فقط، بل مع قيد كونها عن حرام.

و الحاصل أنه إذا قال الشارع التيمم بدل عن الغسل في رفع آثار الجنبه و أنه يعامل مع التيمم معاملة عدم الجنبه و يكون وجود الجنبه معه بمنزلة عدمها، فالعرف يفهم من هذا الآثار التي يكون الجنبه فيها موضوعا تاما دون ما كان فيها جزء موضوع، فتأمل.

[الثاني عشر في عرق الإبل الجلالة]

إشارة

«الثاني عشر: عرق الإبل الجلالة بل مطلق الحيوان الجلال على الأحوط».

و المشهور خصوصاً هذا الحكم بالإبل الجلال، و ما ذكروا في هذا الباب و هو روايتان، إحداهما صحيحة و الأخرى حسنة، و إن كان صريحاً في الحكم بالنجاسة، لكن في الأولى قد علق على مطلق الجلال، و في الحسنه أيضاً كذلك بناء على ما نقله شيخنا المرتضى، و على ما في الوسائل في كتابي النجاسات و الأطعمة المحرمة،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٨

تكون الحسنه بإثبات لفظ الإبل.

□

فالصحيحة رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لا تأكل لحوم الجلالة، و إن أصابك من عرقها فاعسله». «١»

و الحسنه رواية ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة، و إن أصابك شيء من عرقها فاعسله». «٢»

و لا إشكال في ظهورهما في النجاسة، و لكن لا بد من ملاحظة المعارضة تارة بينهما، و بين العمومات و الإطلاقات الدالة على طهارة عرق جميع الدواب، إلّا الكلب و الخنزير. و أخرى من ملاحظة وجه الجمع بين نفس هاتين الروايتين.

فأمّا الجهة الأولى فلا يخفى أنّ النسبة بين هاتين الروايتين و تلك العمومات هو العموم و الخصوص مطلقاً، فلا بدّ من تقديم هاتين على العمومات، و الحكم بخروج الجلالة عنها و تخصيصها بالجلالة كما بالكلب و الخنزير.

و أمّا الجهة الثانية فربّما يتوهم التنافي بينهما، و أنّ الترجيح للثانية و أنّه من باب تعارض الإطلاق و التقييد، فيتعيّن حمل المطلق و هي الصحيحة، على المقيّد و هي الحسنه.

و لكنّه فاسد لعدم التنافي بين المطلق و المقيّد، إذا لم يعلم اتحاد التكليف، فإنّه إذا علم باتحاده كما لو قيل: إن ظهرت فأعتق رقبته، و إن ظهرت فأعتق رقبته مؤمنه، علم منه أنّ التكليف الواحد المسبب عن السبب الواحد لا يكون إلّا على

(١) - الوسائل: ج ١٦، ب ٢٧، من أبواب الأشربة المحرمة، ص ٣٥٤، ح ١.

(٢) - المصدر نفسه: ص ٣٥٤، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٩

نهج واحد، فإنّما متعلق بالمطلق، و إنّما بالمقيّد، و لا يمكن الجمع، فلهذا يحمل المطلق على المقيّد و يقال: إنّ المراد به أيضاً هو المقيّد، و هذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب و لم يعلم باتحاد التكليف، فإنّه حينئذ يكون من المحتمل وجود تكليفين نشأ كل منهما من سبب على حدة، كان أحدهما مقتضياً للحكم على المطلق، و الآخر على خصوص المقيّد، و المقام من هذا القبيل، فلا تنافي بين الروايتين أصلاً، فلا وجه للحمل و تقييد المطلق.

اللهم إنّما يتميّك في التقييد المزبور بالإجماع إن أمكن إثباته، كما حكى عن شرح المفاتيح أنّه قال: لم يقل بالتعميم أحد، فكان المقيّد للصحيحة حينئذ هو الإجماع، و لكن إثباته مشكل، و إنّما المتحقّق هو الشهرة و ذهاب الأكثر إلى التقييد، و مجرد الشهرة الفتوائية قد تقرّر في الأصول عدم حجيتها، فلا يصلح لتقييد الرواية الصحيحة.

إلّا أن يستفاد من عمل المشهور و فتاويهم وجود مدرّك معتبر لهم على التقييد، كما ذكر نظير ذلك شيخنا المرتضى في بحث نجاسة الكتابي، فإنّ الأخبار الصحيحة السند الصريحة الدلالة هناك موجودة على الطهارة، و مع ذلك اختار شيخنا النجاسة ظ و المستند له ذهاب المشهور إلى النجاسة، و إنّنا لا نحتمل قطّ أن تكون هذه الروايات بهذه الكثرة و الصحة في السند و الوضوح في الدلالة لم يطلع

عليها الأصحاب و لم يمر على أنظارهم، أو أطلعوا عليها و لكن غَضُوا عنها بلا جهة، و تشهيا من أنفسهم، كلاً و حاشا منهم عن أمثال ذلك.

فتعين أن يكون بيدهم مدرك معتبر كان هو منشأ فتواهم، و قطعهم بخلاف هذه الروايات، فهم قد أطلعوا على ما لم نطلع عليه، و حينئذ فيكون وجه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٠

صدور هذه الروايات تقيّة أو نحوها.

و بالجملة فإن حصل من ملاحظة الشهرة في المقام أيضا قطع فنعمة المطلوب، و إلّا فيشكل رفع اليد عن الصحيحة الصريحة الدلالة، و الإنصاف عدم حصول القطع من الشهرة في مسألتنا، إذ من المحتمل أن يكون مأخذ فتواهم في المسألة زعم أن الحسنه مقيدة للصحيحة، فإن كان الواقع هذا أمكننا تخطئهم في اجتهادهم هذا، و إذن فلا أقل من الاحتياط في تمام أفراد الجلال.

ثم ربّما يتوهم على فرض التعميم اختصاص الجلالة التي هي موضوع الحكم في الروايتين بخصوص مأكول اللحم، و ذلك لأنّ النهي عن أكل اللحوم و شرب الألبان قرينة ظاهرة على أنّ المراد بالجلالة ليس هو مطلق الجلال، بل خصوص مأكول اللحم، لوضوح أنّ الحكم بحرمة اللحم و اللبن في غيره من الحيوانات المحرّمة بالذات يعد لغوا.

و بعبارة أخرى الظاهر من الرواية أنّ سبب الحرمة هو جهة الجلالية، بحيث لو لم تكن هذه الجهة لكان حلالا، و هذا مخصوص بالمأكول لحمه، فإذا صار الموضوع في القضية الأولى عبارة عن خصوص الجلال من المأكول، كان في القضية الثانية المعطوفة على الأولى أيضا مرجع الضمير هو الجلالة الواقعة في الأولى، و المراد بها المأكول، فتكون نجاسة العرق أيضا مختصة بالمأكول الجلال.

و لكن هذا التوهم فاسد، فإنّ اللغوية المذكورة إنّما هي مسلمة في صورة وحدة الحكم في القضية و انحصاره في حرمة اللحم و اللبن، إذ حينئذ كتبنا ملجئين على حمل المطلق على المقيد لعين البيان المذكور، و أمّا إذا كان حكم نجاسة العرق معطوفا عليه فلا نسلم اللغوية حينئذ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠١

فلا يبعد أن يقال: إنّ المراد مطلق الجلال سواء كان مأكولا أم غيره، غاية الأمر أنّ السبب في غير المأكول لحرمة اللحم و اللبن اثنان: أحدهما بالذات، و الآخر بالعرض لوصف الجلالية، فتصير الحرمة فيه عند عروض هذا الوصف أشد، و على هذا فالمرجع للضمير في القضية المعطوفة هو مطلق الجلال.

و بالجملة فهذا الكلام نظير قول القائل: لا تأخذ المرضعة لولدك من الأشرار و تجنّب عن مجالستهم، فإنّ كل أحد يفهم من الضمير في القضية المعطوفة، الرجوع إلى جميع الأشرار من الرجال و النساء دون خصوص النساء و إن كان المراد بالأشرار في القضية الأولى خصوص النسوة.

و بالجملة فالموضوع في الرواية ليس الجلال المأكول بأن كان المطلق قد استعمل في المقيد، بل الموضوع هو الجلال بإطلاقه، غاية الأمر أنّ الحكم الأوّل مخصوص ببعض أفرادها، و الثاني عام لجميعها، مع أنّا قلنا: إنّ الحكم الأوّل أيضا يمكن تعميمه.

[في حكم الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفأر]

«مسألة ١: الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفأر.

بل مطلق المسوخات و إن كان الأقوى طهارة الجميع».

و الأقوى: طهارة المسوخ - بضمّ أوّله و فتحه - و دليل من حكم بنجاستها عليل، لأنّه منحصر في ثلاثة روايات نقلها شيخنا المرتضى في طهارته، و جميعها خالية عن الدلالة، و قاصرة عن تخصيص العمومات الدالة على طهارة المسوخ بعمومها.

فإحدى الروايات رواية مرسله سألته عن الرجل يمس الثعلب و الأرنب، أو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٢

شيئا من السباع حيا أو ميتا؟ قال: لا يضره، و لكن يغسل يده». «١» و يمكن استفادة الاستحباب من نفس هذه الرواية بقريته قوله: «لا يضره».

إذ لم يحتمل السائل أن يصل إلى يده بمجرد مس هذه الحيوانات ضرر من الأمراض حتى يكون الإمام رافعا لهذا التوهم بهذا الكلام، بل الضرر المتوهم في هذه منحصر في النجاسة، و الظاهر أنه محط نظر السائل أيضا، فكلام الإمام «لا يضره» في قوة أن يقال: لا بأس و لا ينجس.

فحينئذ فلا يبقى محتمل لقوله «و لكن يغسل يده» إلا الاستحباب، يعني أنه مع ذلك ينبغي أن يغسل يده و يستحب.

و الثانية: المصحح «عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء، تمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره فانضح بالماء». «٢» و دلالة هذه على النجاسة ظاهرة لو لا الأخبار الأخر المعارضة لها، الصريحة في الطهارة الموجبة لصرف هذه عن ظهورها من وجوب الغسل إلى الاستحباب.

و الثالثة: الخبر المروى عن قرب الإسناد «عن الفأرة، و العقرب، و أشباه ذلك يقع في الماء؟ فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة، ثم يشرب و يتوضأ منه، غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع فيه». «٣» و هذه الرواية من جهة اشتماله على أشباه ذلك، تشمل نحو الزنبور و العنكبوت من المسوخات أيضا، و لكنّها أدل على الطهارة منها على النجاسة، فإن الحكم بالاستعمال في الشرب و الوضوء عقيب السكب و الصب

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٣٤، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٠، ح ٣.

(٢)- المصدر نفسه: باب ٣٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٩، ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ج ١، باب ٩، من أبواب الأستار، ص ١٧٢، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٣

ثلاث مرات، من غير فرق بين القليل و الكثير صريح في عدم تأثر الماء بالنجاسة، و أنّ علّة السكب و الصب وجود مضرّة و سميّة في هذه الحيوانات يؤثر في الماء بوقوعها فيه، فالمقصود من السكب رفع هذه المضرّة.

و من ذلك يعلم أنّ قوله: «غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع»، أيضا يقيّد هذا المعنى، و أنّ علّة عدم الانتفاع في الوزغ هو ما كان علّة للسكب في غيره، لا أن يكون المراد به النجاسة، فالمراد أنّ السميّة الحاصلة بوقوعه سارية نافذة في جميع أعماق الماء بمجرد وقوعه، فلهذا يسقط الماء عن الانتفاع لوجود المضرّة في جميع أجزائه، بخلاف غيره، فإن الماء لا يسقط بوقوعها عن الانتفاع، لأنّ مضرّتها لا تسرى إلا إلى الأجزاء العالية من الماء، فإذا صبّت هذه الأجزاء ارتفع المانع عن الانتفاع و الاستعمال.

و إذن فلا دليل على النجاسة في المسوخ، كما أنّه لا دليل أيضا عليها في الحديد، و إن أطلق النجاسة عليه في بعض الأخبار، إلا أنّها محمولة على الخبائث الباطنية.

و كذلك لا دليل أيضا على نجاسة لبن الجارية، إلا بعض الروايات المعلّلة بأنّ لبن الجارية يكون توليده في مئانة أمّها، الظاهرة في اختلاف لبن الجارية مع لبن الغلام في محل التوليد، مع أنّ من المستبعد ذلك و الظاهر عدم الفرق.

و الرواية على ما في باب بول الرضيع من أبواب النجاسات من الوسائل، ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي جعفر، عن أبيه أنّ عليا- عليه السلام- قال: «لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب

قبل أن تطعم، لأنّ لبنها يخرج من مئانة أمّها، و لبن الغلام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٤

لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم، لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين». (١) و نقل عن المستدرک نقل الرواية بهذا المضمون وهذا التعليل عن كتاب الجعفریات و فقه الرضا أيضا، و الظاهر أنّ قوله: «قبل أن يطعم» قيد للبول إذ قيديته للّبن لا يناسبها التعليل بخروجه من المثانة، فإنّه لا يفرق في ذلك بين ما قبل التغذّي و ما بعده، فلا بد من عدم تفاوت النجاسة أيضا في الحالين.

و كيف كان فهذه الرواية على فرض القطع بصدورها و عمل الأصحاب بها و فتواهم بمضمونها كان معمولا بها و بتعليلها، و إن لم يفهم تعييدا و لم يكن فيها خدشة من جهته، إذ ليس الحكم فيها بخروج عين اللبن من المثانة في الجارية، و من العضدين و المنكبين في الغلام حتى يستبعد ذلك، بل من الممكن أن يكون المراد أنّ استعداد اللبن المجتمع في الثدي في الجارية من المثانة، و استعداده في الغلام من العضدين و المنكبين، و لكن العمدة إعراض الأصحاب عن العمل بها و الفتوى بمضمونها، و وجود السيرة القطعية على عدم الاجتناب، و السكوني و إن كان عاميا، و لكنهم قد وثّقوه و عملوا برواياته.

[في حكم الأشياء المشكوكة لاحتمال كونه من]

«مسألة ٢: كلّ مشكوك طاهر، سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة، أو لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة، و القول بأنّ الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف، نعم يستثنى ممّا ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطاط، أو بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول فإنّها مع الشكّ محكومة بالنجاسة».

(١) الوسائل: ج ٢، ب ٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٠٣، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٥

كل مشكوك محكوم بالطهارة، إلّا إذا كان مسبوqa بالنجاسة فيحكم بنجاسته، و لا فرق في ذلك بين أن يكون الشك و التردد بين كونه من الأعيان الطاهرة أو النجسة، و بين كونه بعد معلومية أنّه من الأعيان الطاهرة في تنجسه و عدمه، و كذلك لا فرق بين الشبهة الموضوعية و الشبهة الحكمية، و إن كان المراد بالمشكوك في هذه القاعدة في عبائر العلماء في رسائلهم المعمولة لأجل المقلّدين عبارة عن خصوص الشبهة الموضوعية، فإنّ إجراء هذه القاعدة في الشبهة الحكمية ليس شأننا للمقلّد، و إنّما هو وظيفة للمجتهد خاصة، و لا احتياجه إلى الفحص و اليأس عن الدليل، و المقلّد عاجز عن ذلك، فلهذا يكون شكّه غير معتنى به، فإذا نظر المجتهد في الأدلّة في خصوص بول الخفّاش مثلا- و عجز عن استفادة شيء، و بقي على الشك، فلا مانع له من إجراء القاعدة المذكورة و الحكم بطهارة بوله.

و لا فرق في الشبهة الموضوعية بين الدم المرّد بين كونه من القسم الطاهر، و النجس و غيره من الموضوعات المشتبهة، فإذا تردّد دم بين كونه دم غير ذى النفس حتى يكون طاهرا، أو دم ذى النفس حتى يكون نجسا، كما لو أكل إنسان سمكا ثمّ رئى في لباسه دم، و شك في كونه منه، أو من حيوان ذى نفس سائلة، أو من السمك الذى أكله، كان محكوما بالطهارة بهذه القاعدة.

و وجه ذلك: أنّه لم يرد من الشرع حكم على نجاسة الدم بقول مطلق، و إنّما ورد الحكم بالنجاسة على خصوص دم ذى النفس، و الحكم بالطهارة على خصوص دم غير ذى النفس، فلهذا لو تردّد أمر دم بين كونه من هذين القسمين كان من مصاديق القاعدة، هذا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٦

و لكن بعضا من أقسام الدم تكون حالته السابقة كونه دم إنسان، كما في دم البق و البعوضة حيث إنّهما و أشباههما لا دم لنفسهما، بل هي مجرّد جلده مع رطوبة قليلة، فتمام الدم في جوفها و لا- أقل من عمدته يكون منتقلا إليها من بدن الإنسان، و حينئذ فحالاتها

منقسمة إلى ثلاث حالات:

الأولى: حالة نقطع فيها بصدق دم البق و القمل، و هو بعد مضي مدة مديدة من المصّ.

و الثانية: حالة نقطع فيها بصدق دم الإنسان و هي حالة المصّ، فإنّ حال الدم الجارى من بدن الإنسان إلى فم البق و جوفه، حال الدم الجارى من بدنه إلى شيشة الحمامة، فكما يقال: إنّه دم إنسان فكذا هنا.

و الثالثة: حالة الشك في كونه من أى من الحالين، كما في الدماء الموجودة في القميص من البراغيث، و مقتضى القاعدة في هذه الصورة هو الحكم بالنجاسة، لا بمعنى أنّ هذا الدم كان نجسا في السابق قطعا، و هو حالة كونه دم إنسان و يشك في صيرورته طاهرا، فالأصل بقاءه على النجاسة، لأنّ هذا الأصل مشكوك الموضوع، فإنّ هذا الدم لم يكن بعنوان كونه دما معروضا للنجاسة، بل بعنوان كونه دم إنسان و الآن نشك في بقاء هذا العنوان، أو تبدّله بعنوان دم البق و نحوه، و لا- يخفى أنّ دم الإنسان و دم البق موضوعان متغايران عند العرف.

فالحاصل أنّ الموضوع غير محرز البقاء في الاستصحاب الحكمي، فالاستصحاب الجارى هنا هو الموضوعي، بأن يقال: هذه الهيولى كانت صورته النوعية في السابق دم إنسان، و الآن نشك في بقائها على تلك الصورة، و زوال تلك الصورة عنها و تبدّلها بصورة نوعية أخرى، أعنى: كونها دم بق، فالأصل بقاءها على

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٧

الصورة الأولى، فتحكم بترتب النجاسة، فالموضوع على هذا الاستصحاب هو الهيولى، و هي باقية في كلا الزمانين غير متغيرة، فالمقام نظير ما إذا وقع كلب في المملحة و شك في صيرورتها ملحا، فإنّ استصحاب نجاسة هذا الجسم سابقا غير جار، إذ ليس هو سابقا نجسا إلّا بعنوان الكلبية، و هو مشكوك في الحال لاحتمال التبدّل بالملحية، و أمّا استصحاب بقاء الهيولى على الصورة النوعية السابقة الكلبية ثم الحكم بالنجاسة فلا مانع منه.

و على هذا فيشكل الحال في دم البرغوث الموجود غالبا في القميص و غيره، إلّا في صورة احتمال كون الدم من نفس البرغوث، فلو حصل هذا الاحتمال لشخص فلا مانع من الحكم بالطهارة بمقتضى القاعدة في حقّه، إذ ليس للدم حالة سابقة معلومة مع وجود هذا الاحتمال، بخلاف من قطع بأنّ الدم الموجود في جوف البرغوث و نحوه لم يكن من نفسه، و إنّما صار إليه من بدن الإنسان، فلا محيص في حقّه عن الاستصحاب في صورة الشك.

و على هذا فيختلف الحكم بالنسبة إلى الأشخاص حسب اختلافهم في هذا الاحتمال و عدمه.

و الحاصل أنّ الحال في الدم المشكوك هو الحال بعينه في سائر المشكوكات الخارجية، فإنّ الحال في كلّ مشكوك خارجي هو الحكم بالطهارة، إذا لم يكن له حالة سابقة على النجاسة فيحكم بالنجاسة للاستصحاب، و الدم المشكوك أيضا يكون حاله هكذا، فليس له خصوصية من بين المشكوكات بأن يكون النص واردا بإخراجه عن تحت القاعدة، كما أنّ ذلك هو الحال في البلل المشتبه الخارج عقيب البول أو المنى قبل الاستبراء، فإنّ النص الخاص ورد على النجاسة فيه على خلاف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٨

القاعدة، و أمّا بعد الاستبراء فالطهارة مقتضى القاعدة و النص جميعا، و مورد النص بالنسبة إلى ما قبل الاستبراء أيضا مخصوص بما إذا علم كون البلل خارجا عن المجرى، فلو كان على رأس الحشفة بلل و احتمل مجيئه من الخارج و خروجه من المجرى، و على الثاني كان مشتبه بين البول و الودي كان خارجا عن مورد النص، و مشمولاً للقاعدة. فيحكم فيه بالطهارة، لأنّه مردّد بين الرطوبة المشتبهة الخارجة عن المجرى المحكومة بالنجاسة، و بين الرطوبة الخارجية الطاهرة، فيكون مشكوك الطهارة و النجاسة، فيكون من أفراد القاعدة.

هذا هو الكلام في فروض الشك في النجاسة، و حيث قد عرفت أنّ الطهارة موافقة للقاعدة، فلا حاجة فيها إلى طريق الثبوت، بل

المحتاج إليه هو النجاسة المخالفة للقاعدة، و أما طريق ثبوتها فتذكر في فصل مستقل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠٩

[في طريق ثبوت النجاسة أو التنجس]

إشارة

«فصل» «طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجداني، أو البيئنة العادلة، و في كفاية العدل الواحد إشكال فلا- يترك مراعاة الاحتياط، و تثبت أيضا بقول صاحب اليد الخ»

طريق ثبوت النجاسة أمور:

الأول: العلم الوجداني.

الثاني: البيئنة، أعنى: أخبار الرجلين العدلين، و حجية البيئنة في جميع أبواب الفقه لم يعقدوا لها بابا مستقلا لذكر الأخبار الدالة عليها، بل العمدة في دليل حجيتها هو أن من تتبع الأخبار المتفرقة في الأبواب المتفرقة، يقطع بأن الحجية كانت مفروغا عنها عند الشرع في جميع الأبواب.

و خصوص رواية مسعدة بن صدقة أيضا حيث قال في ذيلها: «الأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك، أو يقوم بها البيئنة». «١» حيث أردف قيام البيئنة مع قوله: يستبين، الكاشف عن أن البيئنة تكون بمنزلة اليقين و العلم عند الشارع، و قوله في روايات: «إن البيئنة على المدعى و اليمين على من أنكر» «٢». أيضا لا يخلو من الدلالة، إذ ليس المقصود من هذا الكلام إثبات الحجية في خصوص مورد الدعوى، بل الظاهر منه أن البيئنة التي هي حجة، مفروغة الحجية في كل باب عند الشرع يكون على المدعى، إلى غير ذلك من الأخبار المتفرقة في أبواب الفقه، التي

(١)- الوسائل ج ١٢، ب ٤، من أبواب ما يكتسب به، ص ٦٠، ح ٤.

(٢)- المصدر نفسه ج ١٨ ص ١٧٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٠

□

إذا أطلع عليها المتصفح يقطع بمفروغية حجيتها عند الشرع، و قد جمعها صاحب العناوين في عنوان مستقل فجزاه الله خيرا، هذا في الرجلين العدلين.

و أمّا العدل الواحد فليس على اعتباره دليل أصلا، و لكن الفقهاء ذكروه في بابي الوقت و الوقف و استشكلوا في اعتباره، و لعل المدرك لهم هو آية النيا بناء على المفهوم لها، فإن مفهوما بناء على ثبوته عدم وجوب التبين في قول العادل في مقابل الفاسق، فمتى أخبر العادل سواء كان خبره متعلقا بالموضوعات، أم بالأحكام كان متبعا بلا تبيين، و من المعلوم أن طبيعة العادل تصدق على الرجل الواحد أيضا، فتكون الموارد التي علم فيها بشرطية خصوصية العدلين، و عدم كفاية العدل الواحد كمقام الدعوى تقييدا لهذا الإطلاق، فيكون الاستفادة من الآية بمفهومها قاعدة كلية، هي اعتبار قول العادل الصادق بإطلاقه على الواحد، غاية الأمر قد قيد إطلاقه في بعض الموارد، و لكن لما استشكلنا في ثبوت المفهوم للآية في محله، بل حكمنا بعدمه كان اعتبار العدل الواحد بلا دليل.

فمقتضى القاعدة على هذا يكون عدم الاعتناء بقوله في شيء من الأبواب، حتى في مقام نقل الفتاوى عن المجتهد، حيث يستفاد من بعض الرسائل العملية موضوعية العدل الواحد في هذا المقام.

نعم الاطمئنان من أي سبب حصل لا- إشكال في اعتباره في كل باب، لبناء العقلاء في جميع أمورهم على الاتكال و الاعتماد

بالاطمئنان، بمعنى سكون النفس و زوال التزلزل عنها، و لكن معنى اعتبار العدل الواحد هو لزوم الأخذ بقوله و إن لم يكن مفيدا للظن كما هو واضح.

و الثالث: إخبار ذى اليد بالنجاسة، و قد تقدّم الكلام فى اعتبار قول ذى اليد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١١

بقول مطلق، فى كل باب فى ما تقدّم، و قد خدشنا فى جميع ما ذكرنا لحجته من الأدلّة، فينحصر الأمر فى الإجماع، فإن كان عليه إجماع فلا كلام و إلّا فالحكم مشكل.

نعم كون نفس اليد أماره فى باب الملكيه و التذكيه عليهما ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام فى حجيه إخبار صاحب اليد فى باب النجاسة و الطهارة، و غير ذلك من الأبواب فهى دائرة مدار ثبوت الإجماع.

[فى حكم العلم الإجمالى كالتفصيلي]

«مسألة ٢: العلم الإجمالى كالتفصيلي، فإذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما، إلّا إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء أيضا».

حال العلم الإجمالى حال التفصيلي فى ثبوت النجاسة، لكن لا- فى جميع الآثار، بل فى خصوص وجوب الاجتناب عن نفس كلا الطرفين، و أمّا بالنسبة إلى ملاقى أحد الطرفين فلا يورث وجوب الاجتناب، بل يحكم بطهارته، ثم حكم وجوب الاجتناب فى نفس الطرفين أيضا لا- يكون مطلقا، بل يستثنى منه صورة تعرّضوا لها فى الأصول، و أفتى بها فى عروة الوثقى، و هى ما إذا كان أحد الطرفين خارجا عن محلّ الابتلاء، و الآخر داخلا فيه، فالآخر الداخلى فى محلّ الابتلاء لا- يجب اجتنابه، بل يجرى فيه البراءة عن التكليف، و مثاله كما لو علم إجمالا بالنجاسة إمّا فى الإناء الموجود عند المكلف و إمّا فى الإناء الموجود عند السلطان أو الوالى، فالإناء الذى يكون عند المكلف محكوم بالطهارة، و يكون مجرى للأصل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٢

و ينبغى التكلّم فى هذا المقام:

فنقول: معيار الدخول فى محلّ الابتلاء و الخروج عنه، لا يكون هو القدرة و عدمها، بأن يكون كلّ مقدور داخلا فى محلّ الابتلاء، و ينحصر الخارج عن محلّ الابتلاء فى غير المقدور، بل المعيار حسن التكليف و حزازه، فمعيار الدخول حسن التكليف عرفا، و معيار الخروج حزازه التكليف كذلك، فربّما يكون الفعل مقدورا، و لكنّه لحزازه التكليف به يكون خارجا عن محلّ الابتلاء، و معيار حزازه التكليف عرفا هو انصراف الدواعى نوعا عن العمل، مثل غض رأس المنارة و تقبيل السقف مثلا، فالنهي عن مثل ذلك يكون فيه الحزازه عرفا، لأنّه ممّا لا ينقذ بنفسه إليه داع نوعا، فهو متترك لا حاجة إلى التوصل فى تركه و إيجاد الداعى بتوجيه النهى.

و أمّا وجه حكمهم بعدم وجوب الاجتناب فى الطرف الداخلى فى محلّ الابتلاء، فهو أنّ النجس لو كان موجودا فى الإناء الذى عند السلطان أو الوالى، فلا- يكون التكليف بالاجتناب عنه متوجّها إلى هذا المكلف لحزازه عرفا، و إن كان موجودا فى الإناء الذى عند المكلف فتوجه التكليف باجتنابه و إن كان صحيحا، إلّا أنّه لا يعلم بتوجهه، فالمكلف لا علم له بتوجه التكليف باجتناب الفعلى إليه، فيحكم بنفيه بمقتضى البراءة، لأنّه المرجع فى الشك فى التكليف الفعلى، هذا ملخّص ما ذكره فى تقريب هذا المرام، و لكنّه محلّ للإشكال.

بيانه: أنّ الشك فى التكليف الفعلى تارة يكون ناشئا عن الشك فى مقتضى التكليف و أصل المطلوبية، كما فى المانع المرّد بين كونه خمرا أو ماء، فإنّ اقتضاء المبعوضيه و جهة المفسدة الكائنه فى ذات الخمر مشكوك الوجود فى هذا المانع،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٣

فلهذا نشك في توجه التكليف الفعلي بالاجتناب عنه، و الشك في هذه الصورة لا إشكال في جريان البراءة فيه، و كون العقاب معه بلا بيان.

و أخرى يكون ناشئا عن الشك في جهات التنجيز و حسن التكليف، و بعبارة أخرى في قابلية المكلف لتوجيه التكليف إليه، مع القطع بأصل المطلوبية من الشرع، كما في المكلف القاطع بمطلوبية إنقاذ الغريق مثلا عند مولاه الشاك في قدرة نفسه و عجزه، فإنه أيضا يشك في توجه التكليف الفعلي إليه، و إجراء البراءة في هذه الصورة محل للإشكال.

إذا تقرّر هذا فهل يكون حال قيد: «إن ابتليت» الموجود في تكليف «لا تشرب الخمر» مثلا، حال قيد: «إن دخل الوقت» الموجود في تكليف «صلّ الظهر»، أو حاله حال قيد: «إن قدرتم» الموجود في جميع التكليف، بمعنى أنّ مفاد «إن ابتليت» هو أنّ الخمر الخارج عن محل الابتلاء لا مبغوضية له عند المولى، و حاله و حال الماء عند المولى سواء، كما أنّ هذا هو الحال في «إن دخل الوقت» فإنّ معناه أنّ الصلاة قبل الوقت لا مطلوبية فيها أصلا، أو أنّ الخارج عن محل الابتلاء مع الداخل فيه حالهما في المبغوضية لدى المولى سواء، غاية الأمر لا يصحّ توجيه التكليف إلى الأول و يصحّ إلى الثاني، فمفاد «إن ابتليت» إنّما هو تقييد توجيه الطلب بحال الدخول، لا تقييد المبغوضية، كما أنّ هذا هو الحال في «إن قدرتم» فإنّ معناه تقييد حسن توجيه التكليف عقلا بحال القدرة، لا تقييد أصل اقتضاء المحبوبة أو المبغوضية بها.

و بعبارة أخرى هل يكون هنا فرق بين الخمر الذي يكون خارجا عن محلّ الابتلاء، و لهذا لا ينقدح للمكلف الداعي إليه فيصير شربه منتركا، و بين الخمر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٤

الذي يكون عند المكلف و يترك شربه عمدا و اختيارا في أنّ المولى ينال في الثاني بغرض و يدركه، و في الأول ليس نيل غرض للمولى أصلا، أو أنّه لا فرق بينهما أصلا في أنّ نيل الغرض في كليهما موجود، غاية الأمر أنّه حصل الامتثال من المكلف في الثاني و لم يحصل منه في الأول.

الظاهر هو الثاني، إذ قد تقرّر في الأصول أنّه إذا كان القيد مذكورا في اللفظ نحو «صلّ الظهر إن دخل الوقت» فظاهر الأمر أنّ المطلوبية متقيّدة بحال وجود القيد، و في حال عدمه لا اقتضاء و لا مطلوبية، و هذا يسمّى بتقييد المادة و إطلاق الهيئته، و إن كان القيد غير مذكور في اللفظ و معلوما من الخارج كما في قيد القدرة و سائر الشروط العقلية فظاهر إطلاق المادة في الأمر أنّ المطلوبية غير منحصرة في حال وجود هذا القيد، بل هي ثابتة في حالتها وجوده و عدمه، و إنّما حسن التكليف و توجيه الطلب مقتيد بحال وجوده، و هذا يسمّى بإطلاق المادة و تقييد الهيئته، و من هنا يعلم معنى كلامهم: أنّ القيود المذكورة في اللفظ كلّها راجعة إلى المادة دون الهيئته.

و كيف كان فمن المعلوم أنّ قيد الدخول في محلّ الابتلاء ليس قيّدا مذكورا في الكلام، فظاهر إطلاق المادة في «لا تشرب الخمر» مثلا عدم الفرق في مطلوبية الترك، بين حالتها دخوله في محلّ الابتلاء و خروجه، فإذا تحقّق أنّ قيد الابتلاء من القسم الثاني فإذا علم إجمالا بوجود الخمر إمّا في هذا الإناء، أو الإناء الموجود عند السلطان أو الوالي، فيعلم إجمالا بتحقّق مطلوبية المولى إمّا في هذا الإناء و إمّا في ذاك، غاية الأمر أنّه لا يعلم أنّه مطلوبية مع حسن التكليف أو بدونه، فإن كانت المطلوبية في إناء السلطان فلا يكون معه حسن التكليف، و إن كانت في هذا الإناء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٥

كان معه حسن التكليف، و كلّما كان حال المكلف هكذا، فليس للعقل حكم بالبراءة.

الأ- ترى أنّ من قطع بأنّ إنقاذ الغريق مطلوب للمولى على وجه الإطلاق، بدون تقييد بالقدرة، بمعنى أنّ فوته حتى في حق العاجز موجب لفوت غرض من المولى ثمّ شكّ في كون نفسه قادرا على الإنقاذ أو عاجزا عنه، كما إذا لم يعلم بأنّ حبله طويل يصل إلى

الغريق، أو قصير لا يصل إليه، فهو بمجرد هذا الشك لو تسامح و تقاعد عن الإنقاذ و لم يجعل نفسه في مقام العمل حتى يعلم الحال: من العجز أو القدرة لا يحكم العقل بمعذوريته، بل حكم العقل الحتمي هو الاشتغال بالعمل و الشروع حتى يعلم العجز. فالحاصل: أن معيار جريان البراءة هو الشك في الاقتضاء القلبي و الميل النفسى للمولى، لا في الاقتضاء التوجيهى و توجيه التكليف. و سرّه أن فى الثانى لا-نقص فى بيان المولى و الحجّة من قبله تامّة، و لو كان هناك نقص فإثما هو من قبل عدم قابليّة المكلف للتكليف، فلا يكون العقاب معه بلا بيان، بخلاف الشك فى الاقتضاء الجنائى و الميل القلبي، فإنّ النقص فيه فى بيان المولى، فالعقاب معه يكون بلا بيان.

و ليعلم أن قيد القدرة قد يكون مذكورا فى اللفظ و يصير قيّدا شرعيا فيقيّد انحصار المطلوبيّة بحال وجودها، فلهذا يكون المرجع فى الشك فيها إلى البراءة، و لعلّ من هذا القبيل وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، حيث حكموا باشتراطه بظن التأثير و إمكان صرف الفاعل عن المنكر، و حمله على المعروف، و أنّه مع عدم هذا الظن لا وجوب، و على هذا فلا ينتقض به المقام. كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٦ فتحقق ممّا ذكرنا أن جريان الأصل فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء محل إشكال و كلام، و إن اختاره شيخنا المرتضى مع إطالة الكلام فيه بالنقض و الإبرام، فالمقام حقيق بالتأمل التام «١».

[فى حكم اعتبار حصول الظن بصدق البيّنة]

«مسألة ٣: لا يعتبر فى البيّنة حصول الظنّ بصدقها، نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها». لا يعتبر فى قبول قول البيّنة إفادته الظن بالصدق، بل يجب قبوله و إن لم يفده، بل و مع الظن بالكذب.

[فى حكم ذكر مستند الشهادة فى البيّنة]

«مسألة ٤: لا يعتبر فى البيّنة ذكر مستند الشهادة، نعم لو ذكرا مستندها و علم عدم صحّته لم يحكم بالنجاسة». لا يعتبر فى قبول قولها ذكر مستند الشهادة، و لكن لو ذكرا مستندا و علم بطلانه، بمعنى عدم صحّة الاستناد إليه، و عدم كونه من الأسباب العادية للقطع، لا بمعنى القطع بالكذب، إذ عدم الاعتناء معه بلا إشكال، كما لو ذكرا أن مستند شهادتهما بملكيّة هذا لزيد أو نجاسة هذا مثلا حدس حاصل لهما من طيران الغراب، فإنّه مع ذلك يحتمل صدقهما، و لكن هذا المستند ممّا لا يركن إليه عادة، و لا يكون سببا للقطع نوعا. و بالجملة فالصورة المفروضة لا يبعد أن يقال بأنّ دليل حجية البيّنة ليس له إطلاق يشملها.

(١)- و ليعلم أن هذا كلّه فى الخروج عن الابتلاء الحاصل قبل العلم الإجمالى، ثمّ ما ذكر من أن الشك فى التكليف الفعلى ناش عن الشك فى حسن الخطاب بعد معلومية أصل المطلوبيّة و إن كان مسلّما، إلّا أنّه مع ذلك لا يساعد الوجدان على الحكم بالاحتياط فى الطرف الداخلى فى محل الابتلاء، ألا ترى أنّه إذا علمت إجمالا بنجاسة ثوبك أو قلنسوة السلطان فالوجدان لا يساعد على الاحتياط عن ثوبك، فتدبّر- منه عفى عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٧

[حكم ما إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها]

«مسألة ٥: إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى، و إن لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما، فلو قالوا: إن هذا الثوب لاقى عرق

المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما، وإن لم يكن مذهبهما النجاسة».

لو شهدا بالسبب ولم يشهدا بالمسبب، بل شهدا بعدمه لكونهما ممن لا يرى المسبب مسببا لهذا السبب، كما لو شهدا بأن هذا اللباس لاقى بدن من أجنب من الحرام، وأصابه من رطوبة عرقه، و كانا ممن يقول بطهارة عرق الجنب من حرام، فلا إشكال في مسموعية قولهما في السبب، فيرتب أثر المسبب أيضا من يقول به، فيحكم بالنجاسة في المثال من يقول بنجاسة العرق المذكور، وهذا واضح.

[حكم ما إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما]

«مسألة ٦: إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها، وإن لم تثبت الخصوصية إلخ».

لو قال أحدهما إن هذا الشيء تنجس بالدم، وقال الآخر: تنجس بالبول، فلا إشكال في عدم ترتيب الأثر المختص، كما لو قلنا باحتياج المتنجس بالدم إلى ثلاث غسلات، فلا يحكم بوجوب الغسلة الأخيرة.

و أما الأثر المشترك و هو أصل النجاسة فقد يقال: إن الحكم به يختلف حسب اختلاف حالهما في الإخبار، فإن كان إخبار كل منهما بالخصوصية غير راجع إلى الإخبار بالقدر المشترك، بأن يكون كل يجزم بالطهارة على تقدير عدم التنجس بالخاص الذي يخبر به، كما لو قال أحدهما: إنى رأيت أن قطرة دم وقعت فيه، و أقطع بعدم وقوع غيرها، و يقول الآخر مثل ذلك في البول، فيشكل حينئذ الحكم بالنجاسة، إذ ليس هنا مفهوم واحد اتفق عليه العدلان، لأن القدر المشترك أعني النجاسة المطلقة أعم من الحاصلة بملاقاة الدم أو البول غير مخبر به، و ما هو مخبر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٨

به من النجاسة بالدم، أو بالبول قد انفرد بها عدل واحد، و لو كان أخبارهما راجعا إلى الإخبار بالقدر المشترك أيضا، كما لو كان كل منهما يجزم بالنجاسة، لو سئل عن حال الشيء على تقدير عدم ملاقاته بما أخبر بملاقاته، فالحكم بالنجاسة يكون بلا إشكال حينئذ.

هذا و الحكم في هذه المسألة محل للإشكال، و كذا في مسألة أخرى و هي ما لو أخبر أحدهما بأن أحد هذين نجس، و أخبر الآخر بأن هذا بخصوصه نجس، فهل يوجب قول الثاني انحلال إجمال الأول، و تعيين مفهوم أحدهما في هذا المعين فيجب الاجتناب عنه فقط، أو أن إخبار الأخير ينحل إلى إخبارين الأول الإخبار بأن أحدهما نجس، و الآخر أن هذا الأحد هذا المعين فيؤخذ بإخباره الأول لأنه قام به البيئته، فيجب الاجتناب عن كليهما، و لا يؤخذ بإخباره الثاني لانفراده به، فلا يقتصر في الاجتناب عليه، أو أنه ليس هنا مفهوم واحد موجود في إخبار كليهما و تعدد الإخبار به، إذ لم يحصل التعدد لا على نجاسة أحدهما، و لا على نجاسة هذا المعين، بل انفرد بكل منهما واحد، فلا يجب الاجتناب عن شيء منهما، و جوه.

فإن قلت: يتعين الاجتناب عن المعين فقط، لأن مفاد قول أحدهما إن النجس إما هو أو غيره، و مفاد قول الآخر إنه النجس متعينا، و من المعلوم ثبوت وجوب الاجتناب على كل من هذين التقديرين.

قلت: أثر وجوب الاجتناب، و إن كان في صورة نجاسة هذا معينا، أثرا شرعيا، إلا أنه في صورة نجاسة هذا أو غيره ليس إلا أثرا عقليا، للعلم بهذا المعنى و ليس أثرا شرعيا لنفسه، و وجه الحكم بالاجتناب في صورة قيام البيئته على هذا المعنى أعني: نجاسة هذا أو ذاك إنما هو لأن البيئته علم تعبدى و نزل الشارع منزلة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٩

العلم الوجداني، فيترتب على البيئته آثار العلم، حتى هذا الأثر العقلي.

و تحقيق الكلام في المسألتين أن يقال: إنه لا إشكال في أنه إذا حصل التوافق بين خبري عدلين في شيء واحد و إن تخالفا في أشياء أخرى، وجب الأخذ بقولهما في ما توافقا فيه، و إن لم يجب في الشيء المختلف فيه، و حينئذ ففي المسألة الأولى أعني ما إذا قال:

أحدهما تنجس هذا الثوب مثلا بالدم، و قال الآخر تنجس بالبول، يتصور ثلاث صور:

الأولى: أن يكون كل منهما مخبرا بالقدر الجامع وهو أصل النجاسة، بحيث لو سئل عن الحال على فرض انتفاء الخصوصية أجاب بالقطع بالنجاسة، و لا- إشكال في هذه الصورة في الحكم بأصل النجاسة، نعم الأثر المختص بالدم أو البول لا يحكم به بل يؤخذ بالقدر المتيقن.

و الصورة الثانية: أن يكون مدرك قطع كل منهما خصوص السبب الخاص كأن يقول أحدهما: إنني رأيت ملاقاته مع الدم، و قال الآخر: إنني رأيت ملاقاته مع البول، و لهذه الصورة صورتان:

الأولى: أن لا يكون كلام كل منهما مكذبا لكلام الآخر، بأن يقول الذى شهد بملاقاة الدم: إنني بعد رؤية ملاقاته مع الدم صرت قاطعا بالنجاسة و حصل قطعي من هذا السبب، و إما قطعي فمتعلق بالنجاسة المطلقة أعم من الحادثه بهذا السبب، و من المستمرة الحاصلة من سبب سابق حصل قبل هذا السبب بأن يكون محتملا لملاقاة البول قبل الدم حتى تكون النجاسة من أثر البول، و يكون الدم بلا أثر. و قال الآخر: مثل ذلك في البول.

و الثانية: أن يكون كلام كل منهما مكذبا لكلام الآخر، كأن يقول أحدهما: إن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٠

السبب المؤثر في النجاسة هو الدم لا البول، و قال الآخر: السبب هو البول لا الدم، فالصورة الأخيرة حالها حال ما إذا أخبر عادل واحد بشيء، ثم كذب نفسه، غاية الأمر أن هنا أخبر عدل بشيء و كذبه عدل آخر، فقول كل منهما يسقط عن درجة الاعتبار و الحجية. و أما الصورة الوسطى فقد يقال: إن إخبار كل منهما متضمن للإخبار بأصل النجاسة. فإن الأخبار بالخاص متضمن للإخبار عن العام، فإذا قال أحدهما: جاء زيد، و قال الآخر: جاء عمرو فهما مشتركان في الإخبار عن مجيء الإنسان، و لا فرق في اعتبار قول البيئنة بين المدلول المطابق، و المدلول الالترامى، فإن ملاك الحجية هو الحكاية عن الواقع، و لا فرق في الحكاية بين المدلول الاستقلالى و الضمنى.

و بعبارة أخرى لو طرحنا قولهما و بنينا على طهارة الثوب، و عدم مجيء الإنسان لزم صدور الكذب من عدلين، و قد علمنا من الشرع أن كذب العدلين عنده ملغى، فمناط لزوم الأخذ و الاتباع أن يلزم من الأخذ صدق العدلين، و من الطرح كذب العدلين و هو حاصل في المقام.

و بمثل ذلك أيضا يمكن القول في باب التواتر بمعنى أنه لو اختلف العدد البالغ مبلغا يحصل القطع من أخبارهم في الإخبار عن الخصوصية، فقال واحد:

جاء زيد، و آخر: جاء عمرو، و ثالث: جاء بكر و هكذا، فلا فرق بين أن يكون الجامع بين تلك الخصوصية المختلفة مخبرا عنه و مسلما في ما بين الجميع، أو لم يكن كذلك بأن يكون كل واحد شاكّا في حصول الجامع على فرض انتفاء الخاص الذى أخبر به في أنه في كلتا صورتين ملاك التواتر موجود، فإن ملاك أن يلزم من طرح أخبارهم صدور الكذب الواحد من الجماعة الكثيرة الممتنعة بحسب العادة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢١

صدوره منهم، مع امتناع توأمتهم على الكذب، و هو في صورتين موجود، فإنه كما أن في الصورة الأولى على تقدير عدم مجيء الإنسان يلزم هذا المطلب المستبعد عادة، كذلك في الصورة الثانية، فإن كل واحد من الإخبارات بالخصوصيات متضمن للإخبار عن الجامع و هو مجيء الإنسان.

و لكن الانصاف: عدم إمكان القول بذلك في باب التواتر، بل التحقيق هو الفرق بين صورتين بثبوت التواتر في الأولى دون الثانية، و الشاهد على ذلك أن المتكلم و المخبر بمجىء زيد على تقدير عدم مجيء الإنسان لا يصدق أنه صدر منه كذبات عديدة، و لو كان

الاعتبار بالإخبار الضمنى أيضا للزم صدور كذب منه باعتبار إخباره بمجىء الزيد، و كذب آخر باعتبار الإخبار بمجىء الإنسان، و آخر باعتبار الإخبار بمجىء الحيوان، و رابع باعتبار الإخبار بمجىء الجسم، و خامس باعتبار الإخبار بمجىء النامى، و سادس باعتبار الإخبار بمجىء الجوهر، مع أن من البديهي أن الإخبار المذكور خبر واحد ذو صدق و كذب واحد.

و هذا بخلاف الصورة الأولى، فإنه لو لم يجىء الإنسان لزم صدور كذابين من كل واحد من الجماعة، أحدهما باعتبار الإخبار بمجىء الإنسان، و الآخر باعتبار الإخبار بمجىء الشخص الخاص، فلهذا ثبت التواتر فى هذه الصورة بالنسبة إلى مجىء الإنسان، إذ من الممتنع عادة كذب هذه الجماعة التى هى العشرون مخبرا مثلا، فى بلد واحد، و يوم واحد و فى مضمون واحد و خبر واحد، إلا أن يتواطؤا على الكذب، و المفروض قيام القرينة على عدم تواطئهم أيضا.

و أما فى الصورة الثانية: لو لم يجىء الإنسان فلا يلزم إلا صدور عشرين كذبا من عشرين مخبرا فى عشرين موقعا، و هذا ليس من البعيد اتفاهه فى البلدة الواحدة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٢

فى اليوم الواحد، فيحتاج فى تحصيل القطع حينئذ إلى جهة أخرى غير التواتر اللفظى و المعنوى يسمّى بالتواتر الإجمالى، و هى إلى أن يبلغ المخبرين مبلغا يمتنع صدور الكذب و لو فى الوقائع المختلفة من هذا المبلغ من الجماعة فى بلد واحد و يوم واحد، كما لو صاروا مائة شخص إذا كان من المستحيل بحسب العادة أن لا يكون فى ما بين الإخبارات الصادرة من مائة مخبر فى مائة واقعة صدق واحد و يكون جميعها كذبا، فحينئذ يحصل القطع بالجامع بين الخصوصيات، هذا هو الحال فى باب التواتر.

و حينئذ فهل البيئنة جعلها الشارع حجة فى مقام حصول القطع من التواتر بمعنى أن الشارع اكتفى بإخبار عدلين فى مقام تحصيل فيه القطع من التواتر، و هو خصوص صورة التوافق فى الخبر الاستقلالى و المدلول المطابقى، بدون اعتبار بالمدليل الالتزامية و الحكايات الضمنية، أو أن الشارع جعل البيئنة حجة مطلقا و فى جميع المقامات حتى فى الحكايات الضمنية، و بعبارة أخرى هل الاستفادة من أدلة حجية البيئنة هو أن الشارع جعل كذب العدلين ملغى و غير معتنى به بقول مطلق، أو فى خصوص صورة توافق خبريهما فى المفاد الاستقلالى و المدلول المطابقى.

الحق أن يقال: إنه لما لم يكن فى ما بين أدلته حجيتها إطلاق لفظى حتى يؤخذ به، بل إنما الدليل ينحصر فى مسلمية حجيتها عند الشرع الاستفادة من تتبع الأخبار فى الأبواب المتفرقة، و لا يستفاد من تلك الأخبار إلا مجرد مسلمية حجية البيئنة، و أما أنها أى بيئنة. فليست تلك الأخبار فى مقام البيان من هذا الحيث، فلهذا يكون القدر المتيقن هو حجيتها فى صورة التوافق فى المخبر عنه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٣

الاستقلالى.

لا يقال: إن حجية البيئنة من باب الأمارية، فتكون اللوازم أيضا مأخوذا بها.

لأننا نقول: نعم و لكن بعد تمامية موضوع البيئنة و تحققه على معنى واحد، فإذا تعدد قول عدلين على معنى واحد، فجميع اللوازم لهذا المعنى الواحد مأخوذة، و أمّا هنا فليس فى البين معنى واحد تعدد عليه قول عدلين حتى يؤخذ بلازمه، و إنما اللازم لازم لمعنيين انفراد بكل منهما عدل واحد.

و من هنا يظهر الكلام فى فرع آخر، و هو ما لو أخبر عدل برؤية هلال رمضان فى ليلة الثلاثين من هلال شعبان، و أخبر عدل آخر برؤية هلال شوال فى ليلة خاصية، كان غد هذه الليلة عيدا بحسب قول العادل الأول، لكونه اليوم الواحد و الثلاثين من هلال رمضان، فإن هذين العدلين و إن لم يتعلّق أخبارهما بمطلب واحد، إلا أن لازم أخبار كليهما شىء واحد و هو عيدية غد الليلة المزبورة. فإن قلنا باعتبار البيئنة حتى فى صورة التطابق فى مثل هذا المعنى الذى هو لازم الأخبار، و لم يتعلّق به الإخبار بالاستقلال، حكم بعيدية الغد بمقتضى الأخذ بقولهما و إلا فلا.

و من هنا أيضا يظهر الكلام في مسألتنا الثانية و هي ما لو أخبر أحدهما بنجاسة أحد الشئيين، و الآخر بنجاسة المعين منهما، فإنه إن كان قول الثاني منحلا إلى الإخبار بنجاسة أحدهما. و إلى تعيين هذا الأحد في هذا المعين، فلا إشكال في لزوم الأخذ بقولهما في نجاسة أحدهما من دون انحلاله و تعيينه في المعين، لعدم انعقاد البيئنة فيه و إن لم يكن قوله منحلا- إلى ذلك، بل كان إخباره من الابتداء متعلقا بنجاسة هذا المعين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٤

فإن قلنا بتعميم حجية البيئنة بالنسبة إلى مورد التوافق في المدلول الضمني حكم أيضا بنجاسة أحدهما و وجوب الاجتناب عن كليهما، و إلا كما هو المختار فلا يحكم بنجاسة شئ منهما، لعدم اتفاهما في الاخبار بالاستقلال، لا في نجاسة هذا المعين و لا في نجاسة أحدهما.

و حاصل الكلام: في حجية البيئنة من جهة اعتبار التوافق في المخبر به الاستقلالي هو أن يقال: إنه لا إشكال في أن حجية البيئنة في الشرع إنما هي باعتبار طريقتيها إلى الواقع نوعا و غلبة مطابقتها، فكل قيد كان دخيلا في الطريقيه النوعية و غلبه المطابقة قطعا، و شك في ملحوظيته للشرع و عدمها، فحيث لا إطلاق في باب البيئنة و جب الأخذ بهذا القيد.

و من هذا القبيل القيد في ما نحن فيه، و وجه ذلك أنه لا إشكال في أنه كما أن تعدد الخبر يوجب الظن بصدق القضية خصوصا إذا كان المخبر عادلا، كذلك اتحاد القضية المخبر بها بالاستقلال أيضا يوجب الظن بالصدق مثلا لو قال عادل: جاء زيد حصل مرتبة من الظن بمجىء الإنسان، و لو قال عادل آخر، جاء عمرو، صار الظن بمجىء الإنسان أزيد، فإذا قال كلاهما: جاء الإنسان، حصل الظن الأقوى، و وجهه أنه مشتمل على ثلاث جهات:

الأولى: تعدد الاخبار.

و الثانية: عدالة المخبر.

و الثالثة: وحدة القضية المخبر بها بالاستقلال.

فإذا احتملنا بعد القطع باعتبار الشارع الجهتين الأوليين في البيئنة في لحاظه الجهة الأخيرة، فحيث لا إطلاق و جب الأخذ بالمتيقن، و هو الجامع لجميع هذه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٥

الجهات الثلاث.

نعم لو كان القيد مقطوعا عدم دخالته في الكشف النوعي و غلبه المطابقة، كما في طول قامه المخبر و قصرها، لا يشك في عدم كونه ملحوظا للشارع، و أما إذا كان دخيلا في ذلك، فلا يخفى في أن احتمال الملحوظية جاء فيه، و وحدة القضية المخبر بها بالاستقلال دخيل قطعا، و الدليل على ذلك أنه إذا بلغ عدد المخبرين إلى العشرة مع اتحاد القضية المخبر بها بالاستقلال، فربما يحصل القطع للإنسان بالصدق و إن لم يكن واحد من المخبرين عادلا، و هذا بخلاف ما لو تعلق إخبار هذا العدد بالمختلفات، فلا يحصل القطع بالجامع بينها، و يحتاج حينئذ في حصوله إلى بلوغ الإخبار إلى مبلغ كان من الممتنع عادة اجتماع جميع هذا المبلغ من الاخبار في الاتصاف بالكذب و خلوها عن الصدق المعبر عنه بالتواتر الإجمالي.

و بالجملة فدخل وحدة القضية المخبر بها على الاستقلال في الطريقيه النوعية في الكشف النوعي عن الواقع مقطوع، و كونها ملحوظة للشارع مشكوك، فحيث ليس في باب حجية البيئنة ظهور لفظي و إطلاق حتى يدفع به هذا الاحتمال، صار الأخذ بالقدر المتيقن واجبا.

[في حكم ما لو شهد أحدهما بنجاسة الشئ فعلا، و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا]

«مسألة ٨: لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب، و كذا إذا شهدا معا بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب».

لو شهد أحد العدلين بأن هذا الشيء نجس، و شهد الآخر بأنه كان نجسا في السابق، و أشك في الحال في حاله، فقد حكم في العروة الوثقى بالنجاسة، و لكنه لا نعلم له وجه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٦

و تفصيل المقال في هذا المجال أن يقال: إنه لا إشكال في أن المتيقن في السابق الشاك في اللاحق يكون بقضية لا تنقض مأمورا بالبناء على الحالة السابقة، و معنى البناء على الحالة السابقة كما يكون الاجتناب الخارجى عن هذا الشيء في مقام العمل، كذلك يكون جواز الشهادة بنجاسته في مقام القول.

فلو شهد الشاهد بأن هذا نجس، و صرح بأن مدرك شهادته هو الاستصحاب، و جب الأخذ بقوله. أما وجوب الأخذ على من سمع شهادته، فلا إطلاق أدلة حجية البيئنة بالنسبة إلى هذه الصورة. و أما جواز هذه الشهادة فلائنه قضية الاستصحاب، مع إمكان استفادته من رواية حفص بن غياث الواردة في باب اليد المذكورة في كتاب القضاء من الوسائل في أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، حيث يسأل السائل عن الإمام - عليه السلام - عن أنا نرى المال في يد شخص و لا نعلم أنه ملكه، هل يجوز لنا الشهادة على أنه ماله مع ذلك؟ فيقول له الإمام: هل تشتريه من هذا الشخص؟ فيجيب: نعم، فيقول: فكما يجوز لك الشراء يجوز لك الشهادة».

فإنه يستفاد منها أنه كلما جاز الشراء و العمل الخارجى اتكالا على أمانة أو أصل، جاز الشهادة على طبقه أيضا، و الرواية هذه: روى حفص بن غياث، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئا في يدى رجل يجوز لى أن أشهد أنه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنه فى يده، و لا أشهد أنه له فلعله لغيره؟ فقال أبو عبد الله - عليه السلام -: أ فيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله - عليه السلام -: فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكا لك، ثم تقول بعد الملك: هو لى و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٧

إليك، ثم قال أبو عبد الله - عليه السلام -: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». (١)

و لا ينافى ذلك قوله - عليه السلام - فى بعض الروايات بمثل هذا فاشهد أو دع، فإن المراد فيه عدم الشهادة مع عدم العلم، و العلم هنا حاصل، غاية الأمر أنه علم تعبدي حصل من الاستصحاب، هذا كله فى ما إذا صرح بالشهادة.

و أما إذا قال العدل الآخر: إنى أعلم بنجاسته سابقا و أشك فى نجاسته لاحقا، و لم يقل هذا نجس، إمّا لجهله بحكم الاستصحاب، أو لغفلته عنه أو لغير ذلك، فحينئذ فإن شهد الشاهد الأول الذى قال: هذا نجس فعلا بنجاسته فى السابق أيضا، أخذنا بهذا الجزء الأخير من شهادته و ضممناه إلى قول الآخر، و طرحنا الجزء الأول و حكمنا بالنجاسة الفعلية بحكم الاستصحاب الجارى فى حق نفسنا، لتحقق موضوعه فىنا، فإن اليقين السابق التعبدي مأخوذ من البيئنة، و الشك اللاحق حاصل لنا بالوجدان، فيكون الاستصحاب جاريا.

و أما لو قال العادل الأول: إنى أعلم بنجاسته فى الحال و أشك فى نجاسته سابقا على عكس العادل الثانى فالحكم بالنجاسة حينئذ لا وجه له، لعدم تحقق البيئنة على واحد من النجاسة السابقة و اللاحقة، أما على السابقة فواضح، و أما على اللاحقة فلا أن العادل الثانى غاية ما يستفاد من قوله كونه موضوعا يجوز له الشهادة بالنجاسة، و يجوز له تركها، و هذا أعنى: جواز الشهادة و جواز تركها حكم شرعى موضوعه نفس هذا العادل.

و بعبارة أخرى: أنه ما أخبر إلّا بتحقق يقين سابق لنفسه مع شك لاحق و هذا ليس إلّا موضوعا لحكم شرعى متعلق بنفسه غير مرتبط بغيره من المكلفين،

(١)- الوسائل: ج ١٨، ب ٢٥، من أبواب كيفية الحكم و الدعوى، ص ٢١٥، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٨

و هو جواز الشهادة بالنجاسة و عدمها، و أقيا ما يكون موضوعا لحكم السائرین أعنى: شهادته و قوله هذا نجس حيث إنّه موضوع لحكم شرعى مجعول على غيره و هو وجوب الاجتناب و قبول هذه الشهادة، فلم يكن هذا العادل مخبرا به. و إذن فتحصل ممّا ذكرنا وجود الفرق بين صورة قال العدل الثانى: أعلم بالنجاسة السابقة، و أشك فى النجاسة اللاحقة و لهذا أقول: هذا نجس، و بين صورة أظهر علمه السابق و شكّه اللاحق، ثم سكت و لم يقل هذا نجس. ثم إنّ الشهادة مع عدم العلم بالواقعة و وجود أماره أو أصل شرعى اتكالا على هذه الأماره أو هذا الأصل لما يكون محلا للابتلاء ينبغى أن يتكلّم فيه.

فنقول: يدل على الجواز رواية حفص بن غياث المتقدمه، و حفص بن غياث و إن كان عاميا لكن كتابه معتمد، و روايته موثقه على حدّ رواية السكونى على ما ذكره فى المستدرک، و مضمون هذه الروايه كما تقدّم أنّ الراوى يسأل أبا عبد الله - عليه السّلام - عن الشىء أشهده فى يدى رجل، هل يجوز لى الشهادة على كونه لهذا الرجل؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنّه فى يده و لا أشهد أنّه له فلعله لغيره؟ قال أبو عبد الله - عليه السّلام -: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، قال: فلعله لغيره فكيف جاز لك شراؤه و يصير ملكا لك، ثم تقول: هو لى، و تحلف على ذلك، و لا- يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثم قال: لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق». فإنّ هذه الروايه بعموم التعليل فيها تدل على أنّه كلّما جاز ترتيب الآثار فى مقام العمل الخارجى معتمدا على أماره، يجوز الشهادة على طبقه أيضا فى مقام القول، و موردها و إن كان اليد، إلّا أنّه يمكن تسريه الحكم بعموم التعليل إلى غيره من سائر الأمارات و الأصول، و كذا موردها و إن كانت الملكيه، لكن يمكن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٩

التعدى إلى باب الطهارة و النجاسة أيضا، لقيام العلة فى هذا الباب أيضا، فإنّه يقال للقاطع بالنجاسة فى السابق الشاك فى اللاحق: هل تجتنب عن هذا الشىء و تقول: إنّه نجس و ترتّب جميع أحكام النجس عليه فمن أين جاز جميع ذلك، و لا- يجوز أن تشهد بأنّه نجس؟

نعم العلة الأخيرة المذكورة فى الروايه و هو قوله: «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» مختصه بباب الملكيه دون هذا الباب، فإنّ معناه أنّ الأملاك الموجوده فى أيدي الملاك كلّها أو جلّها مسبوقة بأيدي غيرهم، و هى أيضا مسبوقة بأيدي آخرين و هكذا، و لو جاز التشكيك فى مالكيه صاحب اليد بالنسبة إلى ما فى يده، لما استقر ملك أحد على شىء، و هذا ينجر إلى انهدام أمر السوق.

و أمّا فى هذا الباب لو لم بين فى موارد اليقين السابق بالنجاسة مع الشك اللاحق على النجاسة، بل بنى الأمر على الطهارة لم يحصل بذلك نقص فى أمر سوق المسلمين، كما هو واضح، و لكن هذا لا يورث قدحا فى الاستدلال، إذ غاية الأمر أنّ الحكم و هو جواز الشهادة متكلا على أماره ظاهريه معلل فى خصوص اليد و باب الملكيه بعلتين، فإنّ الظاهر أنّ هذا علّه مستقله و ليست من تتمه العلة السابقة، و إذن فيكفى فى سائر الأبواب عموم العلة الأولى.

فإن قلت: يمنع عموم العلة الأولى، إذ الظاهر منها الحليّة التى منشؤها بناء العقلاء و ارتكازهم، يعنى: كلّما كان الأعمال المزبورة بحسب مشى العقلاء و بنائهم جائزا حلالا، كان الشهادة أيضا جائزه، و من المعلوم أنّ هذا لا يرتبط بباب الاستصحاب الذى هو صرف حكم شرعى، و يكون منشأ العمل فيه هو الشرع بدون مساعدة العقلاء.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٠

قلت: هذا احتمال اختراعى و ليس معنى للروايه، إذ ليس فيها لهذا التقييد عين و لا أثر، بل الظاهر منها إناطه جواز الشهادة على حل العمل، سواء كان منشؤه الشرع أم بناء العقلاء.

ثم لا تعارض هذه الرواية بالروايات الناهية عن الشهادة بغير علم، وأنه ما لم تصر الواقعة المشهود بها في الوضوح عندك مثل الشمس أو مثل كَفَك هذا لا يجوز لك الشهادة، فإنَّ الغرض من ذلك إنما هو النهي عن الشهادة بدون مدرك و مستند، و أما مع وجوده فلا فرق بين كونه علما وجدانيا، أم طريقا معتبرا، أو حجة معتبرة عند الشرع أو العقلاء، فهذه الرواية غير مرتبطة بما يكون بصده تلك الروايات.

و إن شئت وضح ذلك فلاحظ حال المفتي و الفقيه، حيث إنَّه يجوز له أن يفتي لمقلديه في الشبهات الحكمية على طبق الأمانة الظاهرية، مع أن الحال في الفقيه أيضا في جميع الجهات مثل الشاهد، فموضوع قضية لا تنقض مثلا في الشبهة الحكمية و إن كان نفس الفقيه دون مقلديه، و لكنَّه يجوز له أن يفتي لهم اتكالا على هذا الأصل، بحلية هذا أو حرمة ذاك، على سبيل الجزم مع ورود النواهي الأكيدة و الزواجر البليغة في الآيات و الروايات الكثيرة عن القول بغير علم، و اتباع غير العلم و ما يؤدى مؤذاهما، و ليس حال النواهي عن الشهادة بغير علم أقوى من حال هذه النواهي عن الفتوى بغير علم، فكما أنَّه يجوز مع ذلك للفقيه أن يفتي في الشبهة الحكمية اتكالا- على أمانة أو أصل ظاهري و لا منافاة لذلك مع تلك النواهي، كذلك يجوز للشاهد أيضا أن يشهد في الشبهة الموضوعية اتكالا- على أصل أو أمانة ظاهريَّة بدون منافاة لذلك مع تلك النواهي، بل هذا في الشاهد لو لم يكن بأولى فليس بأضعف قطعا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣١

و إذن فينبغي القطع بجواز الشهادة في كل باب مع عدم العلم الوجداني اتكالا على الأصل الظاهري، أو الأمانة الظاهرية.

[حكم ثبوت النجاسة و عدم ثبوتها بالخبر]

«مسألة ١٠: إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج، أو ظروف البيت كفى في الحكم بالنجاسة إلخ».

قد استند في اعتبار قول ذي اليد في النجاسة بالنسبة إلى ما في يده بروايتين.

أولاهما: صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجل صلى في ثوب رجل أياما، ثم إنَّ صاحب الثوب أخبره أنَّه لا يصلِّي فيه؟ قال:

لا يعيد شيئا من صلاته «١» و الأخرى: خبر عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلَّى فيه، و هو لا يصلِّي فيه؟ قال: لا يعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد «٢» و نحن و إن تأملنا في دلالة هاتين الروايتين على المدعى في ما تقدّم، و كان منشأ التأمل في الأولى أن إخبار ذي اليد غالبا موجب للعلم بالصدق، فلعله يكون لذلك، و في الثانية من جهة اشتغالها على الإعلام و هو مأخوذ لغه من العلم، فيكون مخصوصا بصورة أحدث المخبر ذو اليد في نفس المخبر له العلم، فلا يستفاد الموضوعية لعنوان قول ذي اليد، و لكن الإنصاف ثبوت الدلالة لهما، فإنَّه لا إشكال في استفادة مفروغية حجية قول المخبر صاحب اليد في مفروض السؤال في الروايتين عند السائل و الإمام و كونه متبعا، و السؤال وقع بعد مفروغية هذه الجهة في

(١) الوسائل: ج ٣، ب ٤٠، من أبواب النجاسات، ص ١٠٦٠، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه: ب ٤٧، من أبواب النجاسات، ص ١٠٦٩، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٢

خصوص إعادة الصلوات الماضية الواقعة في الثوب قبل إعلام صاحبه بنجاسته، و حكم الإمام في الثانية بالإعادة محمول على الاستحباب، للجمع بينه و بين قوله:

لا يعيد في الرواية الأولى، و بالجملة إنما الإشكال من جهة احتمال كون ذلك المفروغية من جهة حصول العلم، لا لجهة موضوعية لصاحب اليد.

و الانصاف خلاف هذا الاحتمال، فإن حصول العلم عقيب إخبار ذى اليد و إن سلمنا غلبته، و لكن بمجرد ذلك لا يمكن حمل الرواية عليه، مع عدم صيرورة حكم الحجية فيها معلقاً إلّا على عنوان إخبار صاحب اليد، فإن ظاهر ذلك هو الموضوعية، و ما ذكر مجرد احتمال غير مرتبط بما يستفاد من الرواية، و الإعلام أيضاً و إن كان من مادة العلم لغه، لكن الظاهر منه عرفاً كونه مرادفاً للإخبار، و إذن فالإنصاف تمامية دلالة الروايتين، و لكن موضوعهما خصوص باب النجاسة، فلا يجوز التعدي إلى كل شيء وقع تحت تصرف ذى اليد، فلا يكون إخباره بأن الحوض الواقع في دارى مثلاً عمقه كذا، و ذكر هذا يساوى الكثر فلا يحكم بكزية الحوض، و هكذا لا يجوز الاعتماد على قوله في سائر الإخبارات المتعلقة بما في تحت يده، و إنما الثابت من الشرع أمارية اليد في بابى التذكية و الملكية، و وجوب تصديق قول ذى اليد في باب النجاسة، و أمّا في سائر الأبواب فأمارية يده و حجية قوله يكونان بلا دليل. و أمّا مقدار دلالة الروايتين في باب النجاسة، فحاصل الكلام فيه أن يقال:

أمّا حيث عدالة المخبر و فسقه فيمكن استفادة الإطلاق من الرواية، إذ لو كان لخصوصية العدالة دخل في الحجية المفروغ عنها في موضوع الرجل، لكان مقام التنبه على ذلك و التفصيل في الحكم بين العادل و الفاسق، بل و يمكن استفادة كتاب الطهارة (للأراكي)، ج 1، ص: 633

الإطلاق بالنسبة إلى حيث كونه مسلماً أو كافراً، فإن الرجل أعم منهما، و فرض كونه مصلياً في الروايتين لا يوجب اختصاصه بالمسلم، إذ في الكفار أيضاً من يصلّى مثل المنكر للضرورة و الناصب.

و أمّا اعتبار البلوغ فلا يكون قول الصبي و لو كان مراهقاً بنجاسة ما في يده معتبراً، فلا يمكن دفعه بالإطلاق، إذ لا إطلاق للرواية من هذه الجهة، فإن الرجل ظاهر في من كان بالغاً.

و أمّا ما اشتهر من أن خصوصية المورد لا اعتبار بها، إنما هو في ما إذا كان في البين عموم، فلا يصير خصوص المورد حينئذ مخصصاً لهذا العموم، كما في قول القائل عقيب السؤال عن حال المعاملة مع زيد مثلاً: أكرمه فإنه من العلماء، و أمّا حيث لا عموم بل علق الحكم من الأول على موضوع متخصص بخصوصية، كما في مورد هذه الرواية بالنسبة إلى خصوصية البلوغ، و كان محتملاً دخل هذه الخصوصية في موضوع الحكم، فحيث لا عموم و لا إطلاق رافعا لهذا الاحتمال يصير القدر المتيقن من الحكم صورة وجدان هذه الخصوصية، و يكون الحكم في صورة فقدانه بلا دليل.

نعم بعض الخصوصيات لا يحتمل دخلها في موضوع الحكم، بل تقطع مع وجود الإطلاق أو العموم في البين بإسراء الحكم إلى صورة عدمها، و ذلك مثل قيد الرجولية في مورد الرواية، بل في غالب الأسئلة في الروايات الواردة في الأحكام، حيث تكون مشتملة على لفظ الرجل و مع ذلك يعتم الحكم في المرأة أيضاً، مع عدم عموم في البين، و وجه ذلك ما ذكر من عدم احتمال مدخلية خصوصية الرجولية في قبال الأنوثية في الحكم، فيكون ملغى قطعاً.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج 1، ص: 634

و من جملة ذلك أيضاً كون الرجل صاحب الثوب مصلياً في الثوب، فإنه أيضاً يمكن القطع بعدم مدخليته، بل المدار حصول عمل منه يكشف عن كون الثوب نجساً عنده، و على هذا فيسرى الحكم بالنسبة إلى الرجل الفاسق الذي يترك الصلاة في الثوب فسقاً بل و إلى غير الثوب كالظروف مثلاً إذا أظهر فيها عملاً دالاً على نجاسته عنده و باعتقاده، فخصوصية الصلاة فيه و خصوصية الثوبية يكونان أيضاً ملغائتين.

و أمّا خصوصية المالكية حيث إن مورد الرواية أيضاً متخصص بها، فهل هي من الاعتبارات و الخصوصيات التي يقطع بالغاؤها، و أن

المدار هو كون المخبر ذى اليد أزيد اطلاعا من الغير المخبر له، فيكون قول الغاصب بالنسبة إلى ما فى يده حجة، وكذا غيره من غير المالك إذا كان ذا يد على ملك الغير أو أنه من الخصوصيات التى يحتمل دخلها؟ يمكن جعلها من القسم الأول بتقريب أن يقال: إنَّ المستفاد من الرواية بالمناسبة هو كون الملاك للحجية أبصريّة صاحب اليد من غيره، فلا يكون لمالكه دخل، فإذا أمكن استفادة ذلك من المناسبة بين الحكم و الموضوع يحكم بتسريه الحكم إلى مثل الزوجه و الخادمة و المملوكه لو أخبرن عن نجاسة ثياب الزوج، أو ظروف البيت، بل و يتعدى أيضا إلى المربيّة للطفل إذا أخبرت بنجاسة بدنه أو ثيابه، بل و إلى المولى إذا أخبر بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثيابهما، مع كونهما تحت يده و استيلائه.

و الحاصل: أنّ المناط هو الأبصريّة بالحال لا مطلقا، بل خصوص التى كان منشؤها الاستيلاء على الشىء، نظير قولنا فى حجية قول الثقة إنَّ ملاكها الطريقيّة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٥

إلى الواقع، فإنّه ليست مطلق الطريقيّة، بل خصوص الطريقيّة الناشئة عن خبر الثقة، وهذا هو الفارق بين الزوجه و الجارية، حيث إنَّ قول الزوج بنجاسة بدن الزوجه أو ثيابها، ليس مسموعا، و قول المولى فى نجاسة بدن الجارية أو ثيابها مسموع، مع أنّ الأبصريّة بحال الزوجه ربما يكون أكثر من الأبصريّة بحال الجارية، لأكثرية الاستئناس مع الزوجه من الجارية، فإنَّ الاستيلاء فى الجارية موجودة، و فى الزوجه غير موجودة، ألا ترى أنّه لا حقّ للزوج أن يأمر زوجته بإزالة النجاسة مثلا عن هذا المكان و هكذا، و هذا الحق ثابت فى الجارية.

و بالجملة: فالملك هو الاستيلاء و لو كان عن غير حق، و هو فى الزوجه مفقودة غالبا، و فى الجارية حاصله غالبا، و على هذا فلا يبعد أن يقال بحجية قول الصبى المراهق أيضا بالنسبة إلى ما فى يده، فإنّه أيضا أبصر بحال ما فى يده عن غيره، و أبصريته ناشئة عن استيلائه و كونه ذا يد عليه.

[حكم سماع قول الشريكين بالنجاسة إذا كان بيدهما شيئا]

«مسألة ١١: إذا كان الشىء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كلّ منهما فى نجاسته، نعم لو قال أحدهما: إنّه طاهر، و قال الآخر: إنّه نجس تساقطا، كما أنّ البيئنة تسقط مع التعارض، و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدّم عليه». لا إشكال فى أنّه إذا تعارض بيئتان تساقطا، و أمّا إذا تعارض البيئنة مع إخبار صاحب اليد، فقد حكم فى العروة الوثقى بتقديم البيئنة و لم نعلم له وجه، و أنّ المعيار الكلى فى باب تعارض الأمارتين أنّه إن استفيد من دليل حجية كل منهما الأمارية المطلقة على جميع التقادير كان مقتضى القاعدة الأولى هو التساقط عند التعارض، و يحتاج فى تقديم أحدهما المعين على الآخر إلى تنصيب خاص من الشرع، فيرفع به اليد عن القاعدة الأولى، و إن لم يستفد من دليل أحدهما إلّا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٦

الأمارية المقيدة بمعنى الثابتة على تقدير عدم وجود الأمارة الأخرى نظير حجية الاستصحاب و سائر الأصول، حيث إنّها مقيدة بتقدير فقد الأمارات الشرعية، فلا اشكال أنّ المقدّم حينئذ هو الأمارة التى ثبت من دليلها الأمارية المطلقة، بل لا تقديم فى الحقيقة باعتبار أنّ الأمر دائر بين الحجية و اللاجحة حينئذ.

و حينئذ فنقول فى المقام: إن استفيد من دليل حجية البيئنة أنّ أماريته مقيدة بحال فقد أماره أخرى مثل قول ذى اليد فلا إشكال فى تقدّم قول ذى اليد عند التعارض، و إن استفيد من دليل حجية قول ذى اليد ذلك فلا إشكال فى تقديم البيئنة عليه، و إن استفيد من دليل كل منهما الأمارية المطلقة، أو لم يستفد من شىء منهما شىء من الإطلاق و التقييد، بل استفيد الحجية على سبيل الإهمال، فالقاعدة فى صورتين هو التساقط عند التعارض، و لا يخفى أنّ دليل كل من حجية البيئنة و حجية قول ذى اليد كما عرفت هو

المفروغية المستنبطة من الأخبار، و إذن فلا- خصوصية في دليل إحداهما كانت مفقودة في دليل الآخر، بل حالهما في الإطلاق و التقييد و الإهمال على حد سواء، فإما أن يقال في دليل حجية البيئنة مثلا أن له الإطلاق، فلا بد أن يقال بمثل ذلك في دليل حجية قول ذى اليد، و إما أن يقال:

إنه في مقام الإهمال من هذه الجهة و ليس في مقام البيان لا- إطلاقا و لا تقييدا، فلا بد أن يقال به في الثانى أيضا، و لا يخفى أن مقتضى القاعدة على أى حال هو التساوط، لتساويهما في درجة الحجية بتساوى دلالة دليليهما، و إذن فلم يبق وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

و قد يتوهم صحة التمسك على تقديم البيئنة على قول ذى اليد بمسلمية تقديم البيئنة في مقام الخصومات و المرافعات على اليد، حيث إن المنكر مع كون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٧

المال بيده إذا شهدت البيئنة على كونه لزيد مثلا يؤخذ المال من صاحب اليد و يسلم إلى الزيد، و لا يعتنى بأمارية اليد على الملكية، فمن ذلك يعلم أن أمارية البيئنة مطلقة، و أما أمارية اليد فمقتيدة بحال عدم وجود البيئنة، فإن أمارية قول ذى اليد أيضا سعته من أمارية اليد.

و لكنه توهم فاسد، و وجهه أن الشارع لم يجعل اليد في مقام فصل الخصومة فاصلا للخصومة، و إنما جعل أثرها صيرورة صاحبها منكرا، و أما القاطع للخصومة فمنحصرة في الإيمان و اليقين بمقتضى قوله: «إنما أحكم بينكم بالإيمان و اليقين» (١) و إذن فتقديم البيئنة في هذا المقام ليس من باب تقديم أحد الحججتين المعارضتين على الأخرى، بل لأجل أن الفاصل ليس إلا البيئنة لا غيرها. و بعبارة أخرى ليس في الحقيقة تقديما باعتبار أن الدوران بين الحجّة و اللاحجة، و من الواضح تعيين الأخذ بالحجّة في قبال اللاحجة، فالحكم على طبق البيئنة في هذا المقام الذى يكون اليد فيه بنظر الشرع بلا تأثير أصلا من حيث فصل الخصومة لا يصير دليلا على تقديم البيئنة في مثل باب النجاسة الذى قد أحرز من الشرع الحجية و التأثير لكل واحد من البيئنة و اليد إذا حصل التعارض بينهما، فإنه من باب تعارض الأمارتين و الحججتين و المؤثرين، و مقام الخصومة من باب الدوران بين الحجّة و اللاحجة و المؤثر و اللامؤثر، فلا ربط بينهما أصلا.

ثم ليعلم أنه في بعض المقامات تكون البيئنة مقدمة على إخبار ذى اليد محققا، و فى بعض المقامات يكون إخبار ذى اليد مقدما على البيئنة محققا، مثلا لو أخبر البيئنة بالطهارة مستندا إلى قاعدة الطهارة، و لكن حكم ذو اليد بالنجاسة

(١)- الوسائل: ج ١٨ ص ١٦٩، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٨

بحكم بتى، فلا إشكال في تقديم قول ذى اليد، بل لا بيئنة فى البين فى الحقيقة، بل يقع الدوران بين القاعدة و إخبار ذى اليد، و من المعلوم تقدّم الثانى لأماريته، و كذلك لو أخبر ذو اليد بالنجاسة مستندا إلى استصحاب الحالة السابقة و شهد البيئنة بالطهارة البتة، فلا إشكال فى تقدّم البيئنة، إذ فى الحقيقة يقع الدوران بين قاعدة الاستصحاب و قول البيئنة، و من المعلوم تعيين الأخذ بالثانى لكونه أمارة. فمورد حكمنا بتساوطهما عند التعارض إنما هو فى ما إذا تعلق أخبارهما بالطهارة و النجاسة الواقعتين، دون المستندتين إلى أصل ظاهرى، و كذا الكلام فى تعارض البيئتين فالحكم بتساوطهما مختص بالصورة المزبورة.

[فى حكم اعتبار قبول قول صاحب اليد إذا كان قبل الاستعمال]

«مسألة ١٤: لا يعتبر فى قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال كما قد يقال، فلو توضأ شخص بماء مثلا و بعده أخبر ذو اليد

بنجاسته يحكم بطلان وضوئه إلخ». لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بين وقوعه قبل العمل و وقوعه بعده، فكما لو أخبر ذو اليد أنّ هذا الماء لى و هو نجس لا يصح الوضوء منه، كذلك لو توضأ منه ثم أخبر ذو اليد بذلك أيضا يحكم بعدم الصحّة، و توهم الفرق بين الصورتين بعدم الاعتبار فى الثانية و الاعتبار فى الأولى لم نعلم له وجه.

فإن قلت: لعل وجهه أنّ موضوع الحجّة و هو اخبار ذى اليد متأخر عن العمل، و هو لا يفيد القطع بالنجاسة من السابق، و لا يسرى حجّيته أيضا إلى السابق، فيجب ترتيب آثار النجاسة من حين قيامه، و أمّا قبله فلم تكن النجاسة معلومة و لا قام عليها حجّة، فيكون العمل السابق صحيحا بقاعدة الفراغ.

قلت: نعم يكون قيام الحجّة و موضوعها متأخرا، لكن لو كان للنجاسة كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٩

السابقة أثر فى اللاحق، فيجب ترتيب هذا الأثر فى اللاحق بلا إشكال، فإن كان الطهارة شرطا واقعا لصحة العمل و جب الإعادة بعد أخبار ذى اليد، لأنّ وجوب الإعادة أثر فى اللاحق للنجاسة فى السابق، و إن كانت شرطا علميا لم تجب الإعادة بعد أخبار ذى اليد، فلهذا يجب إعادة الوضوء بعد أخبار ذى اليد بنجاسة مائه، و لا يجب إعادة الصلاة بعد أخبار ذى اليد بنجاسة اللباس، لأنّ طهارة الماء شرط واقعى للوضوء، و طهارة اللباس علمى للصلاة، و يمكن أن يكون نظر المتوهم إلى خصوص مورد لم يكن للعمل الماضى أثر فى المستقبل أصلا، كما فى شرب الماء النجس مع عدم ملاقة شىء من الأعضاء الظاهرة معه، فإنّ أخبار ذى اليد بعد ذلك لا يصير منشأ لأثر، لكن هذا لا يختص بإخبار ذى اليد بل يجرى فى البيئة بل و العلم أيضا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٠

فصل فى كيفية تنجس المتنجسات

مسألة: وجه تنجس المتنجس:

قد يقال إنّه الارتكاز العرفى، بمعنى أنّ قول الشارع: الدم نجس، و البول نجس، و المنى نجس و هكذا، معناه أنّ هذه الأشياء قدر عند الشرع.

و أمّا كيفية التنجيس فموكول إلى نظر العرف فى قذاراتهم، و لا يخفى أنّ العرف كما يحترزون من ملاقى نفس القدر، كذلك يحترزون أيضا من ملاقى ملاقيه أيضا، و يشكل بأنّ هذا الارتكاز ليس بثابت فى الملاقى إذا بعد، كما فى الملاقى السبعين مثلا، و المدعى أعمّ من القريب و البعيد.

و الحق أن يقال فى دليل تنجيس المتنجس: إنّنا قد استفدنا من قول الشارع إنّ الماء القليل ينجسه النجس، إنّ الماء القليل الملاقى للنجس يصير نجسا، فيكون حاله حال أعيان النجسة، فكما أنّ النجس ينجس ملاقيه، كذلك الماء القليل الملاقى للنجس أيضا ينجس ملاقيه، فيكون ملاقيه نجسا، ثمّ هو أيضا ينجس ملاقيه، و هو أيضا بمقتضى كونه نجسا ينجس ملاقيه و هكذا.

و أمّا تسمية النجس بالذات بالنجس، و النجس بالعرض بالمتنجس، فهو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤١

اصطلاح أحدثه الفقهاء و ليس مستفادا من الأخبار، هذا مضافا إلى رواية مذكورة فى باب المياہ من الوسائل ناصية فى تنجس المتنجس فى المرتبة الأولى.

مسألة: من الكبريات المسلمة المبرهنة عدم جريان الاستصحابات المثبتة

أعنى ما إذا كان ترتب الأثر الشرعى على المستصحب بتوسط أثر غير شرعى، إلّا فيما إذا كان الأثر الواسطة خفية، بحيث لا يراه العرف شيئا و يرى الأثر الثانى الذى هو شرعى أثرا لنفس ذى الواسطة.

و وجه عدم الجريان فيما إذا كانت الواسطة جليئة أنّ المورد لا يكون من مصاديق «لا تنقض» فإنّه عدم النقض إنّما هو بلحاظ أثر نفس الشىء و خصوص الشرعى من الآثار، فعدم نقض الموضوع الذى له أثر عادى مثلا و يكون لهذا الأثر أثر شرعى لا يصح بلحاظ الأثر الشرعى، لأنّه ليس أثرا له بل للواسطة، فلا يكون عدم النقض بلحاظه عدم نقض هذا الشىء، و عدم نقضه بلحاظ أثره العادى أيضا غير صحيح، لأنّ «لا تنقض» إنّما يشمل الآثار الشرعية دون غيرها.

و وجه الجريان فى ما إذا كانت الواسطة خفية: أنّ العرف لا يرى الواسطة واسطة فى البين، فيرى أثرها أثرا لذى الواسطة، و المفروض أنّه شرعى و الخطاب فى «لا تنقض» أيضا يكون مع العرف، فيكون منزلا على الأفراد العرفية، دون ما تقتضيه الدقة العقلية، هذا مجمل البرهان فى أصل هذه الكبرى.

و لكن قد يحصل الاختلاف غاية الاختلاف فى تعيين مصاديقها، و أنّ الواسطة هل يراها العرف شيئا أو لا، و من جملة الموارد التى حصل فيها هذا الاشتباه مسألة ما لو كان فى أحد المتلاقيين رطوبة مسرية قبل التلاقى، مع نجاسة أحدهما فى حاله و الشك فى بقاء الرطوبة المسرية.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٢

فإنّ من المسلمات اعتبار الرطوبة المسرية فى حصول التنجس لأحد المتلاقيين من ملاقاته الآخر النجس، و لكن النجاسة ليست من آثار نفس هذه الرطوبة المسرية، بل هو أثر لسراية الرطوبة من ذى الرطوبة النجسة إلى الآخر، و أمّا مجرد وجود الرطوبة المسرية النجسة فى أحدهما مع الملاقاة بينهما بدون حصول السراية لمانع بعلاج و نحوه فلا يوجب التنجيس، فالنجاسة التى هى الأثر الشرعى أثر للسراية و هى أثر عادى لا شرعى للرطوبة المسرية التى هى المتيقن فى السابق المشكوك فى اللاحق.

فقد يقال: إنّ استصحاب الرطوبة المسرية جارية و تفيد الحكم بالنجاسة، لأنّ الواسطة و هى السراية غير مرئية لدى العرف، و هذا يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سرّه - فى الرسائل، حيث ذكر هذه المسألة فى بحث الأصل المثبت الذى يكون الواسطة فيه خفية على سبيل التمثيل بناء على إظهاره الجزم بالحكم فى هذه المسألة أيضا، دون أن يكون غرضه مجرد تقريب المطلب بالمثال.

و قد يقال: إنّ هذا الاستصحاب غير جار، لأنّ الواسطة المذكورة يراها العرف واسطة، و لا يحتاج إلى دقة عقلية قصر عنها فهم العرف، بل وساطتها من الواضحات، و الشاهد على ذلك العرف و ساطتها أنّه لو وصل يدك إلى شىء رطب قدر مثلا- تنظر إلى يدك لاستعلام أنّه هل تأثر و صار حاملا لشىء من الرطوبة أو لا؟ و على الأول ترتب على يدك أثر القذارة، و على الثانى لا ترتب.

و على هذا فيكون مقتضى قاعدة الطهارة هو الطهارة، و هذا الوجه يظهر تأييده من الميرزا الشيرازى - قدس سرّه - على ما نقل عنه الأستاذ - دام ظله - أنّه كان يستشكل فى كون الواسطة فى هذه المسألة خفية فى مجلس مذاكرته و درسه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٣

[فى حكم تنجس المتنجس بنجاسة ثانية]

«مسألة ٩: المتنجس لا يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما».

لو تنجس الثوب مثلا بالنجس الذى يكفيه الغسل مرّة كالدّم، و قبل التطهير لاقاه النجس الذى يحتاج إلى تعدد الغسل كالبول، فتارة نتكلم فى صورة القطع بذلك فى تصوير النجاسة عقيب النجاسة، نظير ما تقدم فى بحث عرق الجنب من حرام فى تصوير الجنابة عقيب الجنابة، و أخرى نتكلم بعد البناء على تصويره فى صورة الشك فى ملاقاته الثوب للنجس المحتاج إلى التعدد و عدمها بعد القطع بملاقاته للنجس الذى يكفيه المرّة.

أما الكلام من الجهة الأولى، فنقول: لو كان اختلاف النجاسات في الوحدة الغسل و تعدده راجعا إلى الاختلاف في الحكم مع كون الموضوع في الجميع واحدا، بمعنى أن تكون النجاسة مرتبة واحدة، سواء كانت حاصله من البول أو الدم أو غيرهما، وإنما يكون الاختلاف في حكمها، فحينئذ لا يمكن حصول النجاسة عقيب النجاسة، فإذا كان لخصوص النجاسة بالبول أثر خاص وهو لزوم الغسل الثانية، فلا يحكم بترتب هذا الأثر، إلما إذا كان الثوب مثلا طاهرا ثم لاقاه البول، و أما إذا كان حاملا للنجاسة بالدم فلا أثر لملاقاة البول حينئذ، لأن الأثر إنما هو للنجاسة به وهي غير حاصله.

ولكن الانصاف خلاف ذلك، لأننا قد استكشفنا من الحكم بالوحدة في الدم، و بالتعدد في البول أن السبب اختلاف مرتبة القذارة فيهما عند الشرع شدة و ضعفا، و أن نجاسة البول أشد من الدم.

و إذن فيتعين فيما إذا كان الثوب حاملا لنجاسة الدم، ثم لاقاه البول الحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٤

بأنه يصير أنجس، بمعنى أن البول يكون مؤثرا في المحل بمقدار زيادته على الدم و هو الغسل الثانية، و أما الغسل الأولى فيكون بين الدم و البول التداخل من جهتها.

و أما الكلام في الجهة الثانية، أعني أنه بعد ما بنينا على تأثير النجاسة الشديدة في القدر الزائد عند طروها بعد طرو النجاسة الضعيفة لو علم بحاملية المحل للضعيفة و شك في حمله للشديدة أيضا، كما لو علم بملاقاة الثوب للدم و شك في أنه قبل التطهير هل صار ملاقيا مع البول أو لا، فحينئذ هل يحكم بطهارة المحل بعد الغسل الأولى، أو يحكم بنجاسته بمقتضى الاستصحاب إلى أن يحصل الغسل الثانية؟ و نظير هذا الكلام أيضا يجرى في المتماثلين، كما لو لاقى الثوب مثلا مع البول فغسل بالغسل الأولى و الثانية، و لكن احتمال وقوع قطرة بول عليه في حال الغسل الثانية، فحينئذ هل يحكم بالطهارة بأصالة عدم وقوع القطرة، أو يحكم بالنجاسة و الاحتياج إلى غسله أخرى؟

و محصيل الكلام فيه: أن الاستصحاب في الأوّل يكون من مصاديق الاستصحاب الكلي القسم الثاني، لأنّ الشك إنما هو في وجود الكلي، لأجل احتمال حدوث فرد محتمل البقاء مقارنة لحال وجود الفرد المقطوع الزوال، مثل ما لو علم وجود الزيد في الدار، ثم علم بخروجه منها، و لكن شك في وجود الإنسان فيها مع ذلك، لاحتمال وجود العمرو فيها حال وجود الزيد، و كان هو باقيا فيها، و المثال الأوّل أيضا كذلك، فإنه علم أولا بنجاسة المحل بالدم، ثم علم زوال هذه النجاسة عنه و يشك مع ذلك في وجود النجاسة لأجل احتمال حدوث النجاسة البولية على المحل مقارنة لحال طرو النجاسة الدميّة، و الاستصحاب في المثال

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٥

الثاني من قبيل استصحاب الكلي القسم الثالث، إذ الشك فيه في وجود الكلي ناش عن الشك في حدوث فرد محتمل البقاء مقارنة لزوال الفرد المقطوع الزوال، كما لو علم وجود زيد في الدار ثم علم خروجه منها، و مع ذلك شك في وجود الإنسان لأجل احتمال دخول العمرو مقارنة لخروج الزيد، و هنا أيضا علم طرو النجاسة البولية السابقة على المحل و علم زوالها، و لكن شك في النجاسة لأجل احتمال حدوث النجاسة البولية الثانية مقارنة لحال زوال الأولى، هذا.

و حينئذ نقول: لا شبهة و لا إشكال في أن المكلف في المثال الأوّل، يكون له مقطوع سابق و مشكوك لاحق، و هو أصل النجاسة، و كذلك في المثال الثاني. و إذن فلا إشكال في صحّة الاستصحاب لأصل النجاسة بلحاظ الأثر المرتب على القدر المشترك، و هو عدم جواز الدخول في الصلاة بقضية خطاب «لا- تصل» في الثوب النجس، و إن كان لا يصح الاستصحاب في كل من الخاصين بلحاظ الأثر المختص، فلا يجوز استصحاب النجاسة الدميّة في المثال الأوّل لترتيب الغسل الثانية كما هو واضح، و بعد جريان الاستصحاب في كلي النجاسة يحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة، فيكون المكلف ملجأ إلى غسله أخرى حتى يجوز له الدخول في الصلاة.

و غاية ما يمكن أن يرد على هذا الاستصحاب أن يقال: إنَّ الشك في أصل النجاسة في المثاليين و إن كان ثابتا، و لكنّه ناش عن الشك في حدوث الخاص الثاني، و الأصل في السبب مقدّم على الأصل في المسبب، فيجرب حينئذ أصالة عدم تحقّق هذا الخاص، و يكون من أثره مع عدم تحقّق الخاص الأول الذي فرض القطع به عدم تحقّق أصل النجاسة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٦

و لكنّه أيضا مدفوع: لما ذكره المدققون من أن هذا الأصل غير جار لكونه من الأصول المثبتة، لأنّ ترتّب عدم الجامع على عدم أفراده عقلي، و ليس من الآثار الشرعية، و إذن فالأصل في المسبب و هو استصحاب أصل النجاسة يكون سليما عن الحاكم، و بذلك يشكل الحال في كثير من الموارد، و من جملة ما أيضا ما لو كان محدثا بالأصغر فتوضّأ ثم شكّ في بقاء أصل الحدث لاحتمال تبدّل حدثه الأصغر بالأكبر في حال حصول الأصغر، كما لو كان نائما و استيقظ و احتمل الاحتلام في أثناء النوم، فإنّ استصحاب أصل الحدث بعد الوضوء جار، و الدفع أيضا يمكن بأنّ أصالة عدم حدوث الأكبر يرفع الشك في بقاء الحدث، و الإشكال أيضا يتمشى بأنّ ترتّب عدم الكلي على عدم أفراده عقلي فهذا الأصل، لا يجرب، فيجرب أصالة بقاء كلي الحدث، فلا يجوز الدخول في الصلاة، حتى يحتاط بإتيان الغسل.

و الحق أن يقال: إنَّ الجوامع و الكليات مختلفة فمنها ما يكون ترتّب وجوده على وجود أحد أفراده و عدمه على عدم جميع أفراده بحكم العقل و ترتيبه بدون وساطة الشرع أصلا، و ذلك مثل ترتّب وجود الإنسان على وجود زيد، و ترتّب عدمه على عدم جميع الأفراد، و في هذا القسم لا يمكن إجراء استصحاب عدم الفرد، حتى يرتّب عليه عدم الكلي أو وجوده حتى يرتّب وجود الكلي، لكون ذلك أثرا عقليا صرفا، فيكون استصحاب الجامع بلا مانع.

و منها ما يكون ترتّب وجوده على وجود أحد أفراده، و عدمه على عدم جميعها مأخوذا بكلا طرفيه من الإثبات و النفي من الشارع، بحيث لو لا الاصطيدان من بيانات الشرع و استكشافاته لما كان للعقل بنفسه استقلال و إدراك في شيء من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٧

الطرفين، و ذلك مثل النجاسة و الطهارة و الحدث، فإنّ وجود النجاسة بوجود أحد الأمور العشرة مأخوذ من الشرع، و إلّا فلا يدرك العقل حصولها عقيب بعض هذه الأمور، مثل ملاقات يد الكافر التي تكون في غاية اللطافة، و كذا في الدم و غيرهما، و كذلك عدم النجاسة بعدم جميع العشرة أيضا مستفاد من كلمات الشرع، و لو لا ذلك لاحتمل العقل حصولها بأمر آخر غير هذه العشرة، مثل ماء الأنف.

و بالإجمال لا إشكال في كون كلتا القضيتين من المثبتة و المنفية من الأمور التي تكون متلقاة من الشرع و يكون بيانها وظيفه له و إن كان لا يتكفّل لهاتين القضيتين عبارة واحدة متلقاة من الشرع، لكنهما مستفادان من مواضع متفرقة من كلامه، و لا نقول: إنّ هذه الأمور مجعولة للشرع بل هي أمور واقعية، و لكن يقصر عن دركها العقل و يكون وظيفه بيانها و الكشف عنها للشارع، و هذا القدر كاف في شمول عموم لا تنقض لهذه الأمور و لا يلزم في عمومها كونها مخترعة له.

و حينئذ فتكون هذه الأمور برزخا بين الموضوعية و الحكمية، فتارة يترتب عليها أثر الموضوع، كما في مورد استصحاب النجاسة لأجل ترتيب آثارها، و أخرى يعامل معها معاملة الحكم، كما في استصحاب الخمرية لأجل ترتيب النجاسة.

و هكذا الكلام بعينه في الحدث، فإنّ وجوده بوجود البول أو النوم أو المنى و هكذا إلى آخر أسبابه إنّما هو مأخوذ من بيان الشارع، و كذلك عدمه عند عدم جميع هذه الأشياء أيضا مأخوذ من الشرع، فيكونان قضيتين من القضايا الشرعية، و حينئذ فإذا علم عدم حدوث فرد من النجاسة بالوجدان، أو علم حدوثه و زواله بالتطهير، و علم عدم فرد آخر محتمل الحدوث بالأصل، و المفروض أنّ عدم الأفراد الآخر أيضا وجداني، فقد تحقّق بذلك موضوع الحكم الشرعي و هو الطهارة و عدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٨

النجاسة، وكذلك إذا علم بعدم حدوث الحدث الأصغر، أو حدوثه وزواله بالوضوء، و علم عدم خروج المنى مثلاً بالأصل، فقد تحقّق بذلك موضوع الحكم الشرعى و هو الطهارة من الحدث.

و أما قضية أنّ عدم الكلى عند عدم جميع أفراده يكون حكماً عقلياً التى صارت هى منشأ الإشكال فى هذه الاستصحابات فليست بشىء، و ذلك لما عرفت من أنّ أصل ترتيب وجود الكلى فى هذا القسم على وجود أحد أفراده و ترتيب عدم الكلى عند عدم جميع أفراده يكونان من الشرع و لا دخل للعقل فيهما أصلاً.

نعم بعد تحقّق هذين الترتيبين من الشرع و أخذهما منه يصير ذلك منشأً لحكم العقل بالترتب، و حكم العقل بالترتب الذى يكون مضراً بشرعية الأثر فى باب الاستصحاب إنّما هو ما يكون من الابتداء و من غير ملاحظة ترتيب الشرع و جعله الملازمة بين الموضوع و المحمول و أمّا ما يكون بتوسيط ترتيب الشرع و بعد ملاحظته فليس مانعاً من الاستصحاب، كيف و هذا المعنى من العقلية التى تكون بوساطة الشرع، يكون موجوداً فى جميع المحمولات الشرعية التى ربّتها الشرع على موضوعاتها، مثل إذا بليت فتوضاً و نحوه، حيث إنّهُ بعد ورود الحكم و الجعل من الشرع يحكم العقل بعدم انفكاك المحمول عن الموضوع، فالمناطق و المعيار هو الحكم الأولى الابتدائى بلا وساطة الشرع لا غير.

هذا حاصل الكلام فى ما إذا علم بتنجّس المحل بالنجاسة الضعيفة و احتمال تنجّسه بالشديدة أيضاً مقارنة لحال التنجّس بالضعيفة، أو علم بتنجّس المحل بنجاسة و احتمال تنجّسه بنجاسة أخرى مماثلة للأولى، أو مغايرة مقارنة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٩

لحال زوال النجاسة الأولى، حيث علم أنّ المرجع فيهما هو استصحاب عدم ملاقاته الشديدة فى الأولى و عدم ملاقاته النجاسة الأخرى فى الثانية، و بذلك يرتفع الشك فى بقاء أصل النجاسة، فلا يجب الاحتياط فى المسألتين بغسل آخر للمحل موافقاً لمقتضى النجاسة المحتملة.

نعم يبقى الكلام فى ما إذا علم تنجّس المحل بنجاسة، و لم يعلم أنّ ما تنجّس به هو النجاسة الضعيفة أو الشديدة، كما لو علم بتنجّس الثوب، و لكن لم يعلم أنّه حصل بملاقاته الدم حتى يكفيه الغسل مرّة، أو بملاقاته البول حتى يحتاج إلى الغسل مرتين.

و حاصل الكلام فى ذلك أنّه قد يقال: إنّهُ بعد الغسل مرّة يشك فى بقاء أصل النجاسة، و نحن و إن سلّمنا فى الفرع المتقدم جريان أصالة عدم حدوث الجزئى لرفع الشك فى بقاء الكلى لا يمكن القول به ها هنا، لأنّ منشأ الشك فى بقاء الكلى هنا حدوث نجاسة البول فى المحل، و أصالة عدم حدوثه و إن كان رافعاً للشك المذكور، و لكنّه لا يجرى لأجل المعارضة بالمثل، فإنّ المفروض فى المقام عدم كون الجزئى الآخر مقطوعاً، كما كان هذا مفروضاً فى السابق، بل الجزئى الآخر و هو نجاسة الدم أيضاً مشكوك الحدوث فأصالة عدم حدوث نجاسة البول معارضة بأصالة عدم حدوث نجاسة الدم، فإذا تساقتا بالتعارض يرجع إلى أصالة بقاء الكلى و هو أصل النجاسة بعد الغسل مرّة، فيجب الاحتياط بإتيان الغسل الثانية، و لكن الحق هنا أيضاً عدم وجوب الاحتياط، و جريان الاستصحاب فى الجزئى المقتضى للتعدّد.

بيان ذلك: أنّ أصالة عدم حدوث نجاسة الدم فى المثال غير جارية، لعدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٠

أثر لها شرعاً، فإنّ الأثر الذى يراد بهذا الأصل ترتيبه إنّما هو نفى لزوم الغسل مرّة، و لا يخفى أنّ المكلف فى هذا الفرض و أمثاله ممّا يكون أثر الفرد الضعيف و أثر الفرد القوى من قبيل الأقل و الأكثر، عالم بأصل التكليف و بتعلّقه بالأقل، لا بعنوان كونه الأقل، بل بما هو قابل للتحقق فى الأقل و فى الأكثر، مثلاً يكون المكلف فى هذا المثال عالماً بأصل تحقّق النجاسة و وجوب الغسل مرّة لا بعنوان كونها مرّة بشرط لا، بل بما هى مرّة لا بشرط الملازم مع المرّة بشرط لا و المرّة بشرط شىء.

و إذن فالمكلف الذى يكون هذا حاله كيف يجوز له إجراء أصالة عدم حدوث نجاسة الدم لرفع وجوب الغسل مرّة بالمرّة. فهذا

الأصل غير جار في حقه، وحينئذ فبعد العلم بأصل النجاسة وأصل وجوب الغسل نشك في الاحتياج إلى الغسل مرتين و عدمه، فإذا أجرى أصالة عدم حدوث نجاسة البول رتب عليه بلا واسطة عدم الاحتياج إلى الغسل مرتين، فيكون وجوب الغسلة الثانية منفيًا بهذا الأصل من دون معارضته بأصل مثله، ولا لزوم إعمال أصل مثبت.

وهكذا الكلام في كل ما كان أثر الفرد الطويل و أثر الفرد القصير من باب الأقل و الأكثر، سواء كانا استقلاليين أو ارتباطيين، كما لو علم بوجود الحيوان في الدار و تردد بين كونه بقًا أو فيلا، و كان أثر وجود البق في الدار وجوب إعطاء درهم للفقير، و من أثر وجود الفيل فيها وجوب إعطاء درهمين، فالمكلف بعد العلم المذكور يعلم باشتغال الذمة بدرهم واحد لا بشرط، و بذلك لا يجري في حقه أصالة عدم وجود البق، إذ فائدته رفع اشتغال الذمة بدرهم واحد و هو على خلاف علمه، فيكون أصالة عدم وجود الفيل التي من أثرها عدم وجوب الدرهمين جارية بلا معارض.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥١

فيتحصّل من ضمّ هذا الأصل إلى الوجدانيات اشتغال الذمة بالدرهم الواحد، و عدم اشتغاله بالزائد من الدرهم الواحد. نعم الكلام المذكور و هو المعارضة بين الأصليين إنّما يتم في ما إذا كان أثر الفردين القصير و الطويل متباينين، كما لو كان أثر وجود البق في الدار مثلاً وجوب صلاة ركعتين، و أثر وجود الفيل فيها وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإنّ إجراء أصالة العدم في كل من الفردين باعتبار عدم ترتّب الأثرين مناف للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما فيتساقطان بذلك، فيرجع إلى استصحاب بقاء الكلي إذا كان له أثر شرعا، و وجب الاحتياط بالجمع بين الأثرين للجزئيين.

ثم إنّ شيخنا المرتضى - قدس سرّه - حكم بجريان استصحاب الكلي القسم الثاني، أعني: ما إذا استصحاب الكلي في ضمن الفرد المرّدّد بين الفرد القصير و الفرد الطويل، و استشكل عليه صاحب العروة الوثقى - دام ظلّه - في حاشية المكاسب تبعاً لبعض أنّ الشك في الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم حدوثه حاكمة على استصحاب الكلي، و ذكر جواب الشيخ عن ذلك في الأصول و ذكر جواباً له ثمّ ذكر أنّ هذا الأصل أعني أصالة عدم الطويل غير معارضة بأصالة عدم القصر، إذ ليس للأصل الثاني أثر شرعي مثبت للتكليف، هذا كلامه - دام ظلّه - ملخصاً.

و قد عرفت ما فيه ممّا تقدم، و أنّ استصحاب الكلي في القسم الثاني جار بلا إشكال، كما ذكره الشيخ في ما إذا كان الجامع غير شرعي، كما تبّه نفس المحشى - دام ظلّه - أيضاً على ذلك في كلامه، و أمّا إذا كان الجامع شرعياً، فحديث عدم المعارضة إنّما هو مختصّ بصورة ثبوت الأثر لكل من الخصوصيتين، و كون أثرهما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٢

من قبيل الأقل و الأكثر، و أمّا لو لم يكن لهما أثر أصلاً بل كان الأثر للقدر المشترك أو كان لهما أثر و لكن كان الأثران متباينين، فحينئذ يكون الأصلان متعارضين و يكون استصحاب الكلي جارياً.

[حكم أن المتنجس منجس أم لا؟ و هل يجري عليه أحكام النجس]

«مسألة ١١: الأقوى أنّ المتنجس منجس كالنجس، لكن لا- يجري عليه جميع أحكام النجس، فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صبّ ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب فيه التعفير».

لو تنجس الإناء بالولوغ، ثمّ لاقى هذا الإناء إناء آخر، فهل يجب التعفير في الثاني أو هو مختص بالأوّل؟ و كذلك لو تنجس شيء بالبول، ثمّ لاقى هذا الشيء مع شيء آخر، فهل وجوب الغسل مرتين جار في الثاني، أو هو مختص بالأوّل؟ الكلام في ذلك مبني على أنّ حكم التعفير و الغسل مرتين كان حكماً تعديداً على موضوع الإناء الذي ولغ فيه الكلب و الشيء الذي وصل إليه البول مع قطع النظر عن نجاسته و من دون دخل النجاسة في موضوع هذين الحكمين، و من المعلوم أنّه على هذا لا يتعدى في هذا الحكم التعبدى

إلى غير موضوعه، ولا يصدق على الإناء الثاني أنه إناء ولغ فيه الكلب، ولا على الشيء الثاني أنه شيء لاقاه البول، أو أن حكم التعفير إنما هو لأجل النجاسة ورفعها، غاية الأمر لما كان هذا القسم من النجاسة بنظر الشارع أغلظ من غيره، حكم في رفعها بالتعفير أو المزة الثانية أيضا.

و الحاصل أن الموضوع هو المتنجس بالولوغ و المتنجس بالبول، و حينئذ فيجب التعفير في الإناء الثاني، و يجب التعدد في الشيء الثاني، لأنه يصدق على الأول أنه تنجس بنجاسة الولوغ، و على الثاني أنه تنجس بنجاسة البول.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٣

فصل في أحكام النجس و المتنجس

إشارة

(فصل): «يشترط في صحّة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن، حتّى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه ممّا لا تتمّ الصلاة به»

يجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن للصلاة، و هذا ممّا لا إشكال فيه و يدل عليه: التعليل الواقع في مكاتبة خيران الخادم في الثوب الذى أصابه خمر، فكتب: «لا تصلّ فيه فإنّه رجس» «١». و الأخبار الدالّة على العفو عن الدم دون الدرهم، حيث إنّ مفهومها عدم العفو عن ما زاد، و يتم في غير الدم بعدم القول بالفصل، و كذلك الأخبار الدالّة على جواز الصلاة في ما لا يتم به الصلاة مع كونه قدرا، فإنّ مفهومها عدم الجواز في ما يتم به الصلاة.

و الحاصل: يمكن القطع بأنّ الأخبار في هذين المقامين يكون في مقام الاستثناء عن كليه المنع عن الصلاة في النجس.

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٥، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٤

إنّما الكلام في المحمول: فهل يجب إزالة النجاسة عنه مطلقا و إن لم يكن بقدر الساتر، أو لا يجب مطلقا و إن كان بقدره، أو فيه تفصيل كاللباس، فيجب في ما كان منه بقدر الساتر، و لا يجب في الأنقص؟ المستفاد من الأخبار هو التفصيل في ما كان من جملة الملابس كالتكئة و القلنسوة و الخاتم و السوار و الخلخال و الدمليج و النعل و الخفّين و اللدستمال و القباء و الرداء، فما كان يتم الصلاة فيه منفردا يشترط طهارته، سواء كان في محلّه أم لا، كالإزار إذا أمسكه تحت إبطه، و كلّما كان لا يتم الصلاة به منفردا فلا يشترط طهارته، سواء كان في المحل أم لا، كالخاتم إذا وضعه في جيبه.

و العفو مطلقا في غير الملابس، كالحيوان لو حملة على عاتقه مثلا، و كالدنانير و الدراهم، فإنّها و إن أمكن صيرورتها لباسا، لكن يحتاج إلى تصنّع كجعله ورقا رقيقا لئنا، ففي مثل هذا العفو، سواء كان قليلا و صغيرا أم كبيرا، و التفصيل في الأعيان النجسة بين الميته فالعدم و بين غيرها فالعفو.

و قبل الشروع في الاستدلال -لا بدّ أن يعلم أنّنا إن قلنا بالعفو المطلق في المحمول، أو بالمنع المطلق، احتجنا إلى تشخيص مفهوم المحمول عن مفهوم اللباس بالرجوع إلى العرف لمغايرتهما في الحكم، و أمّا إن قلنا بالتفصيل فيه كاللباس فلا حاجة إلى ذلك كما هو واضح.

و حينئذ نقول: ربما يستدل على المنع مطلقا بما رواه في الوسائل عن كتاب على بن جعفر عن أخيه - عليه السّلام - قال: سألته عن الرجل يمر المكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه أ يصلّى فيه قبل أن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٥

يغسله؟ قال: «نعم ينفضه ويصلى فلا بأس» (١) «دلّ على وجوب النفض مع وضوح قلّة ما ينتقل بالريح من أجزاء العذرة اليابسة، ولكن الإشكال فيه عدم وقوع التعبير بلفظ النجس، ووقوعه بلفظ العذرة، فإنّه من القريب احتمال اختصاص ذلك بالنجاسات الذاتية، دون العرضية.

نعم لو كان بلفظ النجس لما كان لهذا الاحتمال مجال، والانصاف عدم دلالتها بالنسبة إلى النجاسات الذاتية أيضا، لأنّ ما تسفيهه الريح من أجزاء العذرة يكون مثل الغبار، فالثوب يصير متلطّخا به، فيصدق عرفا أنّ الثوب حينئذ متنجّس، غاية الأمر لا يجب غسله و يكفي نفضه، فوجوب النفض ليس من باب حمل النجاسة بل من جهة تنجّس اللباس، فلا يمكن التعدّي إلى ما إذا وضع في جيبه قطعة عذرة يابسة، فتدبّر.

وقد يستدل على التفصيل بموثقة زرارة عن أحدهما قال: «كلّما كان لا يجوز فيه الصلاة وحده، فلا بأس بأن يكون عليه الشيء، مثل القلنسوة والتكة والجورب» (٢). فإنّ الخدشة فيه أنّ كلمة فيه يخصص الحكم باللباس، فإنّ الظرفية هنا لا تتصور لنفس العمل، أعنى: الصلاة، بل للعامل، إضافة الظرفية إلى الصلاة باعتبار الفاعل، فيخص عنوان ما يصلى فيه بما كان مشتملا على المصلى أو جزئه، والحاصل كان مشغولا بالتلبّس والاستعمال، مثل العباء والقلنسوة والجورب ونحو ذلك إذا كانت في محلّها، وأمّا مثل السيف والسكين والمنديل ونحو ذلك ومنها التكة والقلنسوة وسائر الملابس في غير محلّها بحيث لم يحصل

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٢٦، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣٦، ح ١٢.

(٢)- المصدر نفسه: ب ٣١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٥، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٦

التلبّس بها من أفراد المحمول، فلا يصدق فيها سوى المصاحبة دون الظرفية، فلا يقال: صلّى في السيف بل معه، وهكذا. ولكن هذه الخدشة يمكن رفعها بأن استعمال كلمة «في» في الأخبار شائع في أمثال ذلك مما يكون المتحقّق فيها المصاحبة دون الظرفية، كما في موثقة ابن بكير الواردة في باب اللباس، من قوله: «فالصلاة في روثه و بوله و ألبانه» (١) «مع أنّ الروث ممّا يبقى عينه على اللباس أو البدن، حاله حال المحمول، وكذلك وقع نظير ذلك في خبر آخر، وهو ما رواه الشيخ بإسناده، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد، عن أبيه، عن وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه -عليهما السلام- أنّ عليا -عليه السلام- قال: «السيف بمنزلة الرداء تصلى فيه ما لم تر فيه دما، والقوس بمنزلة الرداء» (٢) فكلّمة «فيه» مستعملة في الأعم من الظرفية والمصاحبة، والانصاف أنّه مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الظهور المستقر لهذه الكلمة في الظرفية.

نعم يسلم عن هذه الخدشة مرسله عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: «كلّما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس أن يصلى فيه وإن كان فيه قدر، مثل القلنسوة، والتكة، والكمرة، والنعل، والخفين وما أشبه ذلك» (٣) ووجه ذلك اشتماله على كلمة «معه» ولا يعارضه قوله مما لا يجوز الصلاة فيه، فإنّ ظهور «معه» في عمومه للمحمول أقوى بلا إشكال من ظهور كلمة «فيه» في ما تحقق فيه الظرفية، ولكن المانع فيه وجود الإرسال في سنده في موضعين: أحدهما محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف، أو غيره،

(١)- الوسائل: ج ٣، ب ٣١، من أبواب لباس المصلى، ص ٢٥٠، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٥٧، من أبواب لباس المصلى، ص ٣٣٤، ح ٢.

(٣)- المصدر نفسه: ج ٢، ب ٣١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٦، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٧

و الآخر عبد الله بن سنان، عمّن أخبره.

و لا- يقال: إن الرواة كانوا في الصدر الأول تعلمهم و تعليمهم في أخذ الروايات، فمن كان حفظه للروايات أكثر كان أعلم في ذلك الزمان، فكل شخص كان تلميذا لأحد كان رواياته أيضا عن هذا الأستاذ، و إذن فيحصل الاطمئنان بأن من روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى، و عبد الله بن سنان، كان شخصا عظيما صالحا لأستاذيته لدينك العظيمين.

فإنه يقال: نعم هذا يصلح للتأييد دون الاعتماد، مضافا إلى أننا راجعنا مستدرک العلامة النورى- قدس الله سره- فوجدنا مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى بين موثقين و ضعفاء، و إذن فيحتمل كون غيره الواقع في هذا السند من مشايخه الضعفاء.

و لكن الإنصاف أن الرواية بعد ملاحظة عمل الأصحاب على طبقه في الجملة يكون سندها موثوقا بها، فالخدشة في السند غير وجيه فتدبر.

و إذن فقد يقال في تقريب عدم التفصيل مستدلا بالرواية المتقدمة، بأن عنوان ما لا يتم الصلاة فيه وحده أو لا يجوز الصلاة فيه وحده، الواقع في الروايات يستظهر منه أمران:

الأول: أن الموضوع فيه هو ما كان من الجنس الذي من شأنه أن يستر به البدن، و هي الأقمشة التي يتعارف ستر البدن بها، فمثل الحيوان و الإنسان و الدراهم و الدنانير مما ليس معدا للستر أصلا، أو يحتاج إلى تصنع خارج عن موضوع هذا العنوان، فإن الظاهر أن وجه عدم تمام الصلاة و عدم جوازها فيه إنما هو من جهة قلته و صغره، مع كونه من جنس ما يستر به البدن، فالخاتم مثلا بدون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٨

حاجة إلى التصنع لو كان كبير الحلقة عريض الجثة لكان قابلا للستر، و كذا الخلخال و السوار بخلاف الدرهم و الحيوان، و هذا من جهة ما في ذيل الرواية من قوله- عليه السلام- «يصلّى فيه» و إلّا فلا يستفاد هذا من نفس عنوان ما يتم الصلاة فيه أو ما لا يتم. و الحاصل فرق بين عنوان ما يصلّى فيه، و بين عنوان ما يتم و ما لا يتم، فالأول يعتبر فيه الفعلية، فإذا قيل: لا تصل في النجس فمعناه أن ما يصلّى فيه فعلا يعتبر فيه ذلك، و أما إذا قيل: ما لا يتم أو ما يتم حكمه كذا، فالشئ و إن لم يستعمل في الصلاة فعلا أصلا، يكون واجدا لأحد هذين العنوانين فعلا.

و الحاصل: أن القلنسوة و الإزار الموضوعين تحت الإبط حال الصلاة يصدق عليهما فعلا أن الأول ما لا يتم، و الثاني ما يتم، و لكن لا يصدق أنه صلّى فيهما فافهم ذلك فإنه مغتنم.

و إذن فقوله- عليه السلام-: كلما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز فيه الصلاة وحده «١»، في غاية الظهور بالنسبة إلى الملبوس أعنى: ما يصدق عليه ما يصلّى فيه، و بالنسبة إلى المحمول أعنى: ما يصدق عليه ما يصلّى معه.

نعم يخرج عنه بواسطة قيد مما لا- يجوز إلى آخر، نحو الحيوان و الدرهم و الدينار و القارورة لما ذكرنا، لكن يعارض هذا العموم قوله- عليه السلام- في الذيل: «يصلّى فيه» فإنه لا- يشمل ما يصلّى معه، و إن كان قابلا- لتقسيمه إلى ما يجوز و ما لا يجوز، مثل الدستمال و القلنسوة و الإزار و القباء الموضوعه تحت الإبط حال الصلاة، و الأظهر تقديم ظهور العموم على هذا الظهور، لضعف الثاني لكثرة استعمال «في» في

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٣١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٤٥، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٩

الاجبار على المصاحبة.

و إذن تبقى الأشياء التي ليست محلا للتقسيم إلى ما يجوز و ما لا يجوز، فشيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- ادعى أن لنا عموما مستفادا

من الاخبار، و هو اشتراط طهارة كل ما يصلّى فيه، و استدلل لذلك بمكاتبة خيران الخادم، في اللباس المتنجس بالخمير، أو لحم الخنزير «لا تصلّ فيه فإنه رجس». و بالخبر الوارد في الحديد «لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنه نجس ممسوخ». (١) و في الأوّل أنّه إذا قيل: «إذا أصاب ثوبك خمير فلا تصل فيه فإنه رجس»، يتعدى من التعليل إلى سائر النجاسات إذا أصابت الثوب لا إلى غير الثوب، فإذا قيل: إذا جاءك زيد فأكرمه لأنه عالم، يستفاد منه بمقتضى التعليل أنّ كل عالم على تقدير المجيء واجب الإكرام، لا أنّ كل عالم جاء أم لم يجئ كذلك، و هذا واضح.

و في الثاني: أنّ الرواية غير معمول بها.

فإن قلت: لها ظهوران: الكبرى و التطبيق، فإذا لم يعمل في الثاني، فلم لا يعمل بها من جهة الكبرى، و هي أنّ الصلاة في النجس غير جائزة؟

قلت: يدور الأمر بين إبقاء النجس على ظاهره، و التصرف في التطبيق، و بين التصرف في النجس و ليس الأوّل أولى من الثاني. و الحاصل: ليس لنا عموم يدلّ على أنّ الصلاة في النجس غير جائزة، و إذن فيبقى ما ليس محلاً للتقسيم المذكور تحت الأصل و هو البراءة.

(١) - الوسائل ج ٣، ب ٣٢، من أبواب لباس المصلّي، ص ٣٠٤، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٠

ثمّ يستفاد من قوله - عليه السّلام - : «و إن كان فيه قدر» حيث قال: قدر و لم يقل قدره، و في خبر آخر: «فلا بأس بأن يكون عليه الشيء» إنّ عين النجس أيضا لا - مانع من حمله في الصلاة، و لا - يعارض برواية علي بن جعفر المتقدمة: «الرجل يمر بالمكان فيه العذرة» إلى آخره لما مرّ من عدم ارتباطه بمسألتنا، و أنّه من باب اللباس المتنجس فراجع.

ثمّ ليس لما ذكرنا معارض إلّا ثلاثة أخبار:

الأوّل: ما تقدّم من قوله - عليه السّلام - : «السيف بمنزلة الرداء» إلخ، فإنّه يقال: لا يخلو إمّا أن يكون السيف من الملابس أو لا، و على كلا - التقديرين مقتضى ما ذكرت العفو فيه، إذ على الأوّل داخل في قسم ما لا يجوز، و على الثاني فداخل في ما حكمت بالعفو فيه بالأصل.

و الجواب: أنّ هذا حق و لكن الرواية نزلت منزلة الرداء، فإن كان من الملابس يلحقه بعد هذا التنزيل حكم ما يجوز فيه الصلاة وحده و إن كان من غيرها يلحقه حكم الرداء من حيث إنّهُ من الملابس.

و الثاني رواية المنديل و هي ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبي عبد الله - عليه السّلام - قال: صلّ في منديلك الذي تتمندل به، و لا تصلّ في منديل يتمندل به غيرك». (١) و المنديل هو الدستمال على ما يظهر من اللغة.

و جوابه: أنّ هذا نهى تنزيهي من جهة اتهام الغير و احتمال النجاسة، و لا - يدل على أنّه لو علم النجاسة كان محرما بل يمكن الاستحباب معه أيضا.

(١) - الوسائل ج ٣، ب ٤٩، من أبواب لباس المصلّي، ص ٣٢٥، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦١

الثالث: رواية خرقة الحناء، و هي ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن رفاعه «قال: سألت أبا الحسن - عليه السّلام - عن المختضب إذا تمكن من السجود و القراءة أيضا أ يصلّي في حنائه؟ قال: نعم إذا كانت خرقة طاهرة» (١) حيث دلّت على اشتراط جواز الصلاة بطهارة الخرقة المشدودة على اللحية عند الخضاب، و هي ممّا لا يتم الصلاة لا محالة.

و الجواب أن نجاستها تسرى إلى شعر اللحية لا محالة، فيكون المنع من هذه الجهة لا من جهة نجاسة نفس الخرقه أو الحناء تحتها. ثم الكلام في جزء غير المأكول و الميتة كما ذكر في المتن فتدبر.

و الثاني: أن يكون مشتملا على بدن الإنسان فعلا و في حال الصلاة، فاللباس المطوى الموضوع في الكيس و جميع أفراد المحمول خارج، لعدم كونها ظرفا للمصلّى حال الصلاة.

و بالجملة فموضوع هذا العنوان الذي هو كالمستثنى عن كليله المنع في الصلاة هو ما كان من جنس الساتر و كان ظرفا للمصلّى فعلا، فهذا الموضوع محلّ كليله المنع، و صار المستثنى من هذه الكلية صورة قلّه هذا الموضوع و صغره عن مقدار الساتر، و إذن فما كان من هذا الجنس فاقدا لوصف الظرفية الفعلية، و ما كان من غير هذا الجنس مطلقا خارجا عن المستثنى منه و المستثنى، فيكون كل من طرفي الجواز و المنع فيها بلا دليل، و حينئذ فلا إشكال في أنّ الشبهة فيها من مصاديق الشبهة بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فإنّ الشبهة في أنّ المأمور به هل هو الصلاة

(١)- الوسائل: ج ٣ ص ٣١٢، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٢

مع التقيد بقيد طهارة هذه الأشياء أو بدونه، فيدور الأمر حينئذ على ما هو المختار في تلك الشبهة، فإن اخترنا الاحتياط فالحكم بالمنع يكون من ذلك الجهة، و إن اخترنا البراءة فالحكم عدم المانع مطلقا حتى في ما كان بقدر الساتر كما هو واضح، فالقول بالجواز مطلقا مبني على مقدمتين:

الأولى: استظهار الأمرين من الرواية، و الأخرى: القول بالبراءة في الشبهة بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ هـ ق

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ١، ص: ٦٦٢

و المقدمة الثانية و إن كانت مسلمة كما حقق في الأصول، و لكن الانصاف عدم تمامية الأولى، و ذلك لعدم استظهار شيء من الأمرين، بل استظهار خلافهما من الرواية.

أمّا التقيّد بخصوص جنس الساتر فيمكن منعه، و القول بأنّ الموضوع أعم منه و من غيره، بواسطة التمثيل بالنعل و الخفين الواقع في بعض هذه الروايات، و أمّا حيثية كونه ظرفا فعليا للمصلّى فيمكن أيضا عدم اعتبارها بواسطة التمثيل بالتكة، فإنّ صدق الصلاة في السيف و السكين و سائر أفراد المحمول، لا يقصر قطعا عن صدق الصلاة في التكة.

و اذن فتحصل الظنّ من تلك الروايات أنّ مناط الحكم، كل شيء كان مع المصلّى أعم من أن يكون من جنس الساتر و ملبوسا فعليا، أو من غير ذلك، فإن كان هذا الشيء ناقصا من مقدار الساتر فليس بمانع، و إن كان بمقداره أو أزيد فهو مانع.

ثمّ المنطوق في الزيادة و النقيصة إنّما هو على المادة و الهيئة الحاصلة من الخياطة و شبهها، فإذا كان الشيء بمادته بمقدار الساتر و لكن بهيئته كان ناقصا منه و كان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٣

هيئته حاصلة من الطي و اللفّ، كما في العمامة و السراويل المطوى مثلا، فلا اعتبار بهذه الهيئة فهو معدود مما يكون بقدر الساتر، مضافا إلى الصحيحة الواردة في خصوص العمامة على عدم العفو.

نعم لو كان بالخياطة و شبهها فالاعتبار حينئذ بالهيئة، و هذا ما يساعد عليه فهم العرف.

ثم إن بنينا على خروج المحمول عن موضوع الأخبار و قلنا بالجواز المطلق، فإن كان المحمول النجس من أجزاء غير المأكول الممنوع في الصلاة، مثل دم الهرة ونحوها، فلا إشكال في عدم جواز الصلاة من جهة كون المحمول من أجزاء غير المأكول، فإن جواز الصلاة فيه من حيث النجاسة إنما كان دليله بناء على هذا القول هو عدم الدليل اللفظي مع البراءة في الشبهة بين الأقل والأكثر، فلم يكن في البين إطلاق أو عموم حتى يقال بشموله بحال كونه من أجزاء غير المأكول.

و أما بناء على ما اخترنا من دلالة الدليل اللفظي على التفصيل المذكور في الثوب و المحمول على السواء، فحينئذ لا بد من النظر في دلالة هذا الدليل من هذه الجهة، فقد يقال إنه مطلق من هذه الجهة، و ذلك بملاحظة أن الغالب في النجس العارض أن يكون من أجزاء غير المأكول، كما يشهد به ملاحظة أعداد النجاسات، فإن أكثرها من غير المأكول.

نعم دم الإنسان و بوله و غائطه و متيه و ميتة خارجة من عنوان غير المأكول الممنوع في الصلاة، أما للانصراف و أما للسيرة، و لكنه مع ذلك تكون الغلبة في جانب غير المأكول غير الإنسان، و إذن فحيث إن المبتلى به نجاسة المحمول من كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٤

أجزاء غير المأكول غير الإنسان، فكان الحكم بجواز الصلاة مطلقا، إذ لو كان مقيدا بعدم كونه من ذلك لكان مقام البيان و التنبيه، و لكن الانصاف عدم تمامية هذا الإطلاق، فإنه إن كان المحمول النجس لا ينفك عن الجزئية لغير المأكول غير الإنسان أو كان غير هذا نادرا بحيث كان حمل الحكم في الرواية عليه مستلزما للغوية كان الإطلاق تاما، و من الواضح عدم صحة شيء من الأمرين، و إذن فلا محيص عن كون الحكم المذكور حيثياتنا ناظرا إلى حيث النجاسة، مع عدم التعرض للحيثيات الأخر.

ثم إن عنوان الميتة أيضا، إن قلنا بأنه عنوان مستقل في عدم جواز الصلاة فيه، و ليس من جهة النجاسة، بل هو معلق على نفس هذا العنوان، كحرمه الأكل، و إن اجتمع مع الطهارة، كما في ميتة السمك و نحوه مما لا نفس له، كما لا يبعد استظهار ذلك من روايات عدم جواز الصلاة مع الميتة، إذ لا يكون عنوان الميتة غير منفك عن النجاسة، و لا يكون غالب أفرادها أيضا نجسا حتى يقال إن هذا الحكم من جهة النجاسة، فحينئذ أيضا يستثنى من مسأله عدم مانعية المحمول الغير الساتر صورة كونه ميتة لما ذكرنا من أن الحكم حيثي، و لا إطلاق له.

نعم إن قلنا بأن المناط في عدم الجواز في الميتة هو النجاسة، كان الحكم مطردا في الميتة أيضا.

[حكم إزالة النجاسة عن المساجد]

«مسألة ٢: يجب إزالة النجاسة عن المساجد داخلها و سقفها و سطحها و الطرف الداخل من جدرانها، بل و الطرف الخارج على الأحوط.»

كما يجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن للصلاة، كذلك يجب إزالته عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٥

المساجد، و هذا الحكم في ما إذا كان التنجيس مستلزما لهتك المسجد و إهانته مما لا إشكال فيه و لا كلام، فإن جميع أنحاء هتك المسجد محرم، فإن هتك امرء مسلم حرام، فكيف المسجد الذي هو من شعائر الله الذي وجب تعظيمها و حرم توهينها، و أما التنجيس الخالي عن عنوان التوهين و الهتك فالدليل عليه من الأدلة اللفظية وجوه:

منها: قوله تعالى وَ طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ «١» و قوله إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ «٢» و يتم في غير المسجد الحرام بعدم القول بالفصل، و توهّم الاختصاص بالمشرك أيضا يدفعه تفريع الحكم على نجس، فيعلم أن كل نجس حكمه ذلك.

و أمّا الخدشة بآنا و إن نسلّم كون لفظ النجاسة و ما يسبق منه ظاهرا في لسان المتشعبة في النجاسة الشرعية، لكننا نمنع ذلك في الأزمنة السابقة، فمنع ظهورها في هذا المعنى، فعمل المراد بها في الآية هو الخبائث الباطنية، يعني أنهم لخبث بواطنهم غير قابلين

لدخول المسجد الحرام، فيمكن دفعه بآنا لسنا في مقام إثبات نجاسة المشرك بالآية، حتى يرد علينا الخدش المذكورة، وإنما الكلام في هذا المقام بعد مفروغية نجاسة المشرك بغير هذه الآية من الأخبار، وإذا ثبت نجاسة المشرك بالأخبار فلا إشكال في أن هذا يصير قرينه موجبة لاستظهار هذا المعنى من الآية أيضا، وأظهرته من الخبث الباطني.

ومنها: الحديث النبوي المستدل به في الكتب الاستدلالية للأصحاب،

(١)- الحج / ٢٦.

(٢)- التوبة / ٢٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٦

وبذلك ينجر ضعفه من حيث السند «جنبوا مساجدكم النجاسة» (١).

(١)- الوسائل ج ٣، باب ٣٤، من أبواب أحكام المساجد، ص ٥٠٤، ح ٢.

حق الكلام في النبوي: جنبوا مساجدكم النجاسة أن يقال: إن إرادة خصوص مسجد الجبهة خلاف الظاهر، إذ لا اختصاص لهذا الحكم بها، بل يجب حفظ جميع البدن في الصلاة عن النجاسة.

و أميا إرادة موضع الجبهة من الأرض في حال السجود. فالتحقيق أن السجود عبارة عن الهيئة الخاصة، و محققها كما يكون وضع الجبهة، أو الذقن أو الخد مثلا، كذلك يكون وضع سائر الجسد على الهيئة المخصوصة دخيلا في تحققه، فإطلاق المساجد بقول مطلق لا يصح إلا على جميع المحل الذي يحوى تمام الجثة المتهية بتلك الهيئة، والاختصاص ببعض الأعضاء كالجبهة يحتاج إلى الإضافة، كأن يقال: مساجد الجبهة أو مساجد الركبة، أو مساجد اليدين أو القدمين.

ثم نقول: حال هذا اللفظ حال لفظ المرقد و ما يقال له بالفارسية (خوابگاه)، فكما أنه لو كان للإنسان محل معد لرقده و منامه في غالب الأوقات، يكون إطلاق قول القائل: عامل مع مرقدك كذا منصرفا إلى هذا المحل و لا يشمل المحل الذي يتصف بفعلية هذا المبدأ فيه اتفاقا، كذلك المساجد أيضا يكون المحل المعد لسجود المسلمين هو الأمكنة المسماة بالمساجد، فالسجود في غير هذه الأمكنة لا يوجب دخول محلّه في إطلاق هذا اللفظ، هذا مضافا إلى إمكان دعوى الانصراف إلى نفس الأمكنة أيضا.

ثم نقول: الجمع المضاف إلى الجمع، الظاهر منه هو أن يكون كل واحد من أفراد المضاف له إضافة إلى تمام المضاف إليه، فمساجد المسلمين عبارة عن الأماكن التي كل واحد يضاف إلى جميعهم، و يصح إطلاق مسجد المسلمين عليه.

نعم قد يتخلف ذلك بقرينه مثل ما يقال أيدي المسلمين، فكل فرد من الأيدي مضاف إلى شخص واحد من الجماعة، و ليست يد واحدة مضافة إلى جميعهم، و على هذا فلا يشمل هذا اللفظ مثل المسجد الخاص بدار زيد مثلا، فإن زيدا من المسلمين لكن ليس مسجده مسجدا للمسلمين، و يلزم من شموله لكلا القسمين اجتماع اللحاظين، فإن في أحدهما لا بد من ملاحظة إضافة كل فرد إلى جميع الأفراد بملاحظتهم على هيئة الاجتماع و الكل المجموع، و في الثاني يحتاج إلى ملاحظة كل واحد منها مضافا إلى كل واحد من آحاد الجماعة بانفراده و خصوصيته، فلا بد حينئذ من ملاحظة الجماعة على نحو الكل الاستغراقى، و لا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد، و حيث إن شمول المساجد العامة مقطوع فيكون المساجد الخاصة مقطوع الخروج، إلا أن يقال: إن الجمع في كل من طرفي الإضافة ملحوظ على نحو الاستغراق، إذ في المساجد العامة أيضا يصح الإضافة إلى كل واحد من المسلمين، لا بعنوان شخصه بل بعنوان المسلم، فيقال: هذا مسجد هذا المسلم و هذا المسلم و ذاك و ذلك إلى آخرهم، ثم و حينئذ فيصح شمول كلا القسمين.

و أميا الكلام في المتعدية و غيرها، فإن كان النجاسة مصدرا فيكون المعنى «جنبوا» أى بعِدوا مساجدكم عن أن ينجس، فواضح اختصاص الحكم بالمتعدية، من غير فرق بين الحاصلة من نجس العين، و الحاصلة من المتنجس.

نعم على هذا استفاد مطلب آخر من قوله: «جنبوا» فإنه حينئذ في قوة «بعدوا» فيفيد وجوب تباعد المساجد عن التنجس، فلو تهيأ أسباب التنجس و لم يحصل التنجس فعلا، كما لو كان فيه شيء لو بقي في المسجد ينجر إلى سراية النجاسة منه إلى المسجد، فحينئذ يصدق أن المسجد قريب من أن ينجس لتهيؤ أسبابه، فيجب تحقيقا للبعديّة تباعد هذا الشيء و إخراج، و إلّا لم يبعد المسجد عن النجاسة، و هذا بخلاف ما إذا جعلنا النجاسة اسم عين، فحينئذ استفاد عرفا من لفظ «جنبوا» مطلق الإخراج، دون لزوم الطرح في المكان البعيد، و على كلّ حال فحينئذ أيضا لا استفاد سوى المتعدية، فإنّ العرف يفهم من هذه العبارة أنّ وجه تباعد النجاسات عن المساجد، عدم تعدّي النجاسة منها إلى المسجد، فتدبر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٧

و الخدشة في دلالة بأنّ المساجد كما يطلق على الأمكنة المعهودة التي تكون معبد المسلمين، كذلك يطلق على المواضع السبعة التي توضع على الأرض في حال السجدة، فإنه يطلق عليها أيضا المساجد، و من مواضع إطلاقه قوله تعالى وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ «١» بناء على بعض التفاسير، و كذلك يطلق على الأرض التي توضع عليها الجبهة في حال السجود، و إن لم تكن من الأمكنة المتعارفة. و إذن فمن الممكن أن يكون المراد بالحديث طهارة المواضع السبعة، أو مسجد الجبهة من الأرض، و لا يرد أن ذلك لا يجب إزالة النجاسة عنها في جميع الأحوال، بل في خصوص حال الصلاة، و ظاهر الرواية هو الإطلاق، فإنه يقال: إنّها ظاهر في كون هذا الحكم لعنوان المساجد، لا لهذه الأشياء من حيث ذاتها، فيفيد أنّ الحكم أيضا دائر مدار العنوان، و بالجملة فما دامت المواضع تكون

(١) - الجنّ / ١٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٨

مسجدا فعليا، و موضع الجبهة تكون مسجدا فعليا يجب عنها الإزالة.

مدفوعة بأنه لا- إشكال في أنّ لفظ المسجد، و المجلس، و المفتاح، و أمثالها إنّما يكون المأخوذ في مادتها الشائنة و التهيؤ و الاستعداد، و لا يلزم الفعلية و التلبس الفعلي، فالمسجد يعني ما يعد للسجود لا ما كان محلا له فعلا، و المجلس ما يعد للجلوس لا ما يجلس فيه فعلا، و المفتاح ما يفتح به يعني ما له شائنة ذلك و استعداد، فليس المفتاح مفتاحا في حال الفتح فقط، بل في جميع الأحوال، و هكذا المسجد و المجلس و هذا لعلّه من الواضحات.

و اذن فيدور الأمر بين أن يكون المراد بلفظ المساجد في الرواية هو الأمكنة التي هي معابد المسلمين، و أن يكون هي المواضع السبعة الموضوعّة على الأرض في حال السجود، فإنّ المسجد بمعنى ما تهيأ و استعد للسجود يصدق على كل منهما، دون الأرض التي توضع الجبهة عليها في حال السجود اتفاقا، فإنّ إطلاق المسجد بهذا المعنى لا يصح فيه، و إذن فحيث إنّ من المقطوع أيضا عدم لزوم حفظ المواضع السبعة في جميع الأحوال عن النجاسة، يتعين أن يكون المراد بالمساجد في الحديث هو الأمكنة المتعارفة.

و منها: خبر القداح عن جعفر عن أبيه قال: قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «تعاهدوا نعالكم عند أبواب مساجدكم» «١» فإنّ تعاهد النعل و الفحص عنه يكون من آداب دخول المسجد و مستحباته، و لكن يمكن الاستئناس به على المطلب، فإنّ تنجس أسفل النعل مع كونه من الشبهة الموضوعية التي لا يجب فيها الفحص، و يجوز معاملة الطهارة فيها بدون جعل من آداب المسجد تعاهده و تفتيشه حفظا

(١) - الوسائل: ج ٣، باب ٢٤، من أبواب أحكام المساجد، ص ٥٠٤، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٩

للمسجد عن النجاسة و احتياطاً، فالنجاسة اليقينية أولى برعاية التجنب عن تنجيس المسجد بها.

و منها: مرسل العلاء بن الفضيل، المروى في المنتهى عن الشيخ، عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: «إذا دخلت المسجد و أنت تريد أن تجلس، فلا تدخله إلّا طاهراً» (١)، و لكن الانصاف مخدوشية دلالة، فإن الطهارة إذا أُضيفت إلى الإنسان، فالظاهر منها هو الطهارة من الحدث دون الخبث، فلا تدل الرواية على أن مرید الجلوس في المسجد لو كان في بدنه أو ثوبه خبث يجب تطهيره، حتى يدل على حرمة إدخال النجاسة في المسجد، و لكن الروايات المتقدمة مع الآيتين بضميمة عدم القول بالفصل و ملاحظة عدم نقل القول بالخلاف عن المتقدمين، كما يظهر من مراجعة الجواهر، الكاشف عن عدم وجود دليل يدل على خلاف ذلك في ما بأيديهم يورث الاطمئنان، و إنّما الموجود هو التأمل و الإشكال عن بعض متأخري المتأخرين خدشة منه في دلالة الأدلة المتقدمة، أو سندها، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة في جواز إيجاد الكيف في المسجد، بعد الطعم أو الموارد، و لكنك عرفت قوة الأدلة سندا و دلالة. و أمّا الأخبار المذكور فلا بدّ من مراجعتها من حيث إنّ السائل يسأل عن إيجاد الكيف في المسجد، و الإمام يجب بالجواز بشرط الموارد لعدم نشر الريح، أو أنّه سئل عن كيف كان في مسجد مخصوص أنّ إبقائه جائز أو لا؟ فأجاب الإمام بالجواز مع الموارد، و الدلالة على مدعى هذا البعض إنّما يتم على الأول، إذ على الثاني فليس إلّا قضية في واقعه، و من الممكن أنّه كان هذا

(١) - الوسائل: ج ٣ ص ٥١٦، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٠

الكيف في جنب ذلك المسجد لا في جوفه، و لهذا لم يأمر الإمام بتخريبه و إعدامه، و أمر بمواراته و تسقيفه.

ثمّ إنّ هنا مقامات من الكلام:

الأول: إنّ الحكم غير مقصور على المسجد الموقوف الذي جرى عليه صيغة الوقف، بل هو دائر مدار صدق الاسم و إن لم يكن وقف، و عدم تبادل غير الموقوف في أذهاننا من هذا اللفظ - فإنّه يأبى الذهن عن إطلاق المسجد على البيت الذي يجعله صاحب الدار مخصوصاً للصلاة و معداً لها - إنّما منشأ عدم وجداننا غير هذا المصداق، و إلّا فالمسجد عبارة عن المكان الذي جعل معداً للصلاة فيه و العبادة، كالمجلس و المفتاح و نحو ذلك، و ليس غير الاعداد دخيلاً في مسماه، و على هذا فلا مانع من إجراء حرمة التنجيس على البيت الذي يجعله صاحب الدار معداً للصلاة بعد حصول الشائبة لهذا المكان و تسميته باسم المسجدية، بل و إجراء جميع أحكام المسجد و آدابه.

و الثاني: إنّ التنجيس المحرّم في المسجد هل هو بأي كيفية؟ فيحتمل أن يكون خصوص ما كان موجبا للتعدي و السراية إلى جزء من المسجد و يحتمل أن يكون أعم من المتعدية و من غيرها، لكن بشرط ملاصقة النجاسة مع جزء من المسجد، كوضع العذرة اليابسة مثلاً على أرض المسجد مع جفاف الأرض أيضاً مع عدم حصول الهتك و التوهين، و يحتمل أن يكون أعم من المتعدية و الملاصقة و غيرهما، بأن يكون مطلق إدخال النجاسة في قضاء المسجد محرّماً و إن لم يكن موجبا للسراية أو الملاصقة مع جزء من أرضه أو جدرانها أو سقفه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧١

فنقول: إن كان المدرك هو الإجماع فلا إشكال في أنّ معقده خصوص المتعدية، و غيرها إذا لم يكن فيه هتك و استخفاف فمحل للخلاف، و أمّا إذا كان المدرك هو الأدلة اللفظية كما هو الواقع، و الانصاف عدم دلالة شيء من هذه الأدلة المتقدمة على حرمة غير المتعدية، فإنّ آية إنّما المُشْرِكُونَ نَجِسٌ و إن كان بحسب الصورة أعم من حصول رطوبة في أبدانهم يوجب السراية إلى المسجد و عدمه، و لكن العرف يفهم من هذا الكلام أنّ وجه ذلك هو تحفظ المسجد عن اللوث برطوباتهم، فإنّ دخولهم غالباً لا ينفك عن

ذلك، بملاحظة أنّ هواء مكة - زادها الله شرفا و تعظيما - حارّ، و لا يخلو بدن مجاورها عن العرق و الرطوبة، فبعد ملاحظة ذلك، يعلم أنّ تفرّيع الحكم على نجاستهم إنّما هو لأجل السراية.

و أمّا النبوى فليس المراد بالتجنّب هو التباعد فى ما بين المسجد و النجاسة، بل المتبادر من التجنّب عن النجاسة سواء أضيف إلى الإنسان أو غيره هو التباعد منه لأجل التحفظ عن سرايته، ألا ترى أنّه يفهم عرفا من قولنا: اجتنب عن النجاسة، أنّ ذلك لأجل أن لا تسرى إليك، و كذلك «تعاهد النعل» فإنّه مخصوص بحال الرطوبة، فتحقق أنّ الأدلة لا عموم لها بالنسبة إلى غير المتعدية، و بعد ذلك فيكون مجرّد إدخال النجاسة فى المسجد بدون تسريته و هتكك مما لا دليل على حرمة، فيكون جائزا بمقتضى الأصل.

و يؤيد ذلك بجواز اجتياز الحائض فى غير المسجدين، مع أنّه من الغالب عدم خلوّها عن النجاسة فى بدنها أو ثوبها، و قلنا: إنّ الغالب ذلك لئلا تقول دليل جواز الاجتياز لا دلالة له على أزيد من الجواز من حيث حدث الحيض، فلا دلالة له من حيث النجاسة، فإنّ ذلك مدفوع بالعلبة على وجه يكون حمل دليل الاجتياز على غير هذه الصورة حملا على الفرد النادر، و كذلك السلس و المبطون لم نعهد من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٢

أحد الفتوى بمنع صلاتهما فى المساجد و حضورهما للجماعة و الجمعة مع ما بهما من النجاسة الغير المنفكة، و كذا الحال فى المستحاضة. فهذه مؤيّدات للمطلب بعد عدم العموم للدليل.

نعم لو كان له عموم تعيّن القول فى أمثال هذا بأنّه من باب التخصيص، فلا يدل الجواز فيها على الجواز فى غيرها. هذا مضافا إلى إمكان دعوى سيرة المسلمين أيضا، على عدم التجنّب عن دخول المساجد بمجرّد وجود نقطة دم جافة، مثلا على موضع من البدن أو اللباس و إذن فحرمة إدخال النجاسة الغير المتعدية يدور مدار الهتك، بخلاف المتعدية فإنّ لها موضوعية للحرمة. و الثالث: إنّ الحكم المذكور هل هو مختصّ بداخل المسجد مثل أرضه و سقفه الداخلى و باطن جداره و اسطواناته، أو يشمل طرف الخارج من جداره أيضا فيحرم تنجيسه أيضا، الحكم هنا محل للإشكال من حيث إنّ تنجيس المسجد هل يصدق عرفا على تنجيس طرف الخارج من الجدار أو لا؟ فإن كان المتبادر من هذه العبارة أعنى: «جنّبوا مساجدكم النجاسة» هو حفظ بواطنها عن النجاسة و لم يدخل فى الذهن حفظ الظواهر، كان الظواهر خارجة عن هذا الحكم، و إن كان المتبادر هو المساجد ببواطنها و ظواهرها فهى داخله، و لا- يبعد أن يكون المتبادر هو الأوّل، و لا- يخفى أنّ تمام ذلك فى ما إذا كان خارج الجدار بحسب الجعل و الوقف داخلا فى المسجد، و أمّا إذا جعل خارجا منه فلا إشكال.

و الرابع: إنّ الحكم المذكور مختصّ بنفس المسجد أو يجرى فى فراشه و سراجه و الحاجز الذى يضرب للنسوان؟ الظاهر شمول الحكم لذلك، فإنّ ذلك و إن كان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٣

لا يسمّى باسم المسجد، و لكن الحكم مع ذلك يشملها بالتبعية، فحال ذلك حال الغلق الذى يحكم بانتقاله إلى المشتري فى بيع الدار بتبعية الدار، مع أنّه لا- يسمّى باسم الدار، و لكن العرف يعدونه من توابعه يحصل انتقاله بانتقال الدار، و كذلك هنا أيضا يعدون تنجيس الفرش المفروش من الحصر و القالى و غيرهما تنجيسا للمسجد.

و الخامس: إنّ الحكم المذكور مختصّ بظاهر أرض المسجد، أو يجرى إلى تخوم الأرض، و على الأوّل فيمكن فى رفع إزالة النجاسة عن المسجد، وضع حجر أو آجر على الموضع النجس بدون قلعه و إخراجة من المسجد، يدلّ على الأوّل - مضافا إلى إمكان استفادته من الأدلة أيضا، بمعنى أنّه لا يستفاد منها أزيد من حفظ ظاهر أرض المسجد من النجاسة، و وجود النجاسة فى بعض أعماق أرضه بدون لزوم الهتك لا يضر - بعض الروايات التى تدلّ على جواز اتخاذ الأرض التى كانت حشا مسجدا، بعد مواراة الحش بالتراب.

[فى أن إزالة النجاسة عن المساجد واجب كفاي]

«مسألة ٣: وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائتي، ولا اختصاص له بمن نجسها أو صار سببا فيجب على كل أحد».

لا إشكال في أن حكم وجوب إزالة النجاسة عن المساجد فوري و كفائي، فلا يختص بمن باشر التنجيس أو صار سببا، بل يجب على عموم المسلمين كفاية، فلو كان أول وقت الصلاة مثلا ففضية فورية هذا الخطاب و وسعة وقت الصلاة لزوم تقديم الإزالة على الفريضة، فإن ذلك مقتضى حكم العقل في كل موضع وقع الدوران بين مضيق و موسع، فإن الموسع في حكم العقل لا يقبل لمزاحمة المضيق و إن كان الأول في أعلى درجة من الشدة، و الثاني في أعلى درجة من الضعف، بل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٤

الحكم مطلقا على تقديم المضيق جمعا بين الغرضين، و على هذا فيجب في سعة الوقت تقديم الإزالة على الصلاة و إن فرض كون مصلحة الصلاة أقوى بمراتب من مصلحة الإزالة.

نعم لو كان الابتلاء بذلك في ضيق وقت الصلاة، كان من باب التزاحم فيراعى الأهم و الأقوى مصلحة، و هو الصلاة.

و أما في سعة الوقت، فالمتعين تقديم الإزالة، لكن لو عصى و ترك الإزالة و أتى بالصلاة في سعة الوقت، بنى صحة الصلاة و فسادها على النزاع المعروف في الأصول من اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد و عدمه، فإن قيل بالاقضاء كانت الصلاة منهيها عنها فتكون فاسدة، لأن مناط صحة العبادة حصول القرب بها، و لا يعقل حصول القرب بالعمل المنهى عنه، و إن قيل بعدم الاقتضاء، فقال المحقق البهبهاني - قدس سره - إن المتجه حينئذ أيضا هو الفساد، فأنا و إن قلنا بأن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بالضد، فإن التكليف بالضدين في زمان واحد لا يصدر من الحكيم، و إذن فيتعين كون الصلاة غير مأمور بها، فإذا انتفى الأمر انتفى الإطاعة و الامتثال، فينتفى القرب أيضا، فإنه موقوف على حصول الإطاعة و الامتثال الموقوف على تحقق الأمر.

و لكن قد حققنا في الأصول في مبحث الضد أن الحق هو الصحة على هذا القول كما هو المختار و وجهنا ذلك بوجهين: الأول: بتصحيح الأمر إلى العبادة على نحو الترتب. و الآخر بكفاية الإتيان بداعى جهة الأمر و الحسن الذاتى فى العمل فى المقربىة، و لا يدور مدار وجود الأمر، فبناء على أحد هذين الوجهين تكون الصلاة صحيحة، و بناء على عدم تسليم الترتب و عدم الكفاية تكون فاسدة، بناء على

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٥

عدم الاقتضاء أيضا، فإن بنينا على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد، أو على عدم اقتضائه و لم نقل بالترتب و لا بكفاية الجهة فالحكم بالفساد مع الالتفات إلى النجاسة حال الصلاة واضح، و أما لو غفل عنها أو جهل و اشتغل بالصلاة، ثم بعد إتمامها انكشف كون المسجد نجسا، فهل يكون هذا مثل انكشاف فقدان بعض الشروط فى الصلاة بعد تمامها، حيث يحكم بعدم الاجزاء مثل ما بنى على الطهارة الظاهرية ثم تبين كونه محدثا بعد الفراغ، أو ليس الحال بهذا المنوال؟

الحق بناء على القولين هو الثانى، و أمّا على القول الأول أعنى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد، فلأن القائل بهذا معترف بأن الصلاة تامة من حيث جهات المطلوبة الكائنة فى ذاتها، بمعنى أن المقتضى للمطلوبية فى نفسها تام، و ليس المصادفة للواجب المضيق موجبا لنقصان فى مطلوبيتها و اقتضائها حتى يكون هو مثل فقد شرط من الشروط الشرعية من الاستقبال و الطهارة و الساتر و نحو ذلك، و إنما الحكم مع ذلك بالفساد لأجل حكم العقل بعدم إمكان تعلق إرادة المولى بفعل الصلاة مع تعلقها بالإزالة المنافية لها، بل لزوم تعلقها بتركها.

و الحاصل المانع تعلق الإرادة من هذه الجهة بترك الصلاة مع كون هذه الإرادة فعلية على المكلف.

و إن شئت قلت: المانع هو هذه الإرادة لا بواقعها بل بتنجزها، حيث إنه يحصل العصيان الفعلى حينئذ من المكلف، فيمتنع معه حصول القرب، فإذا كان غافلا عن نجاسة المسجد لم يكن الخطاب بالإزالة و النهى عن الصلاة فى حقه متنجزين، فلم يتحقق منه عصيان

للمولى فلم يبق وجه لعدم مقربية العمل مع كون جهات مقربيته و حسنه في حد ذاته تاما، و بالجملة المقتضى للمقربيه حاصل، و المانع منتف فلا وجه لعدم حصولها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٦

و أما على القول الثانى، أعنى: عدم اقتضاء الأمر للنهى، و اقتضائه عدم الأمر مع عدم كفاية الجهه، فلا شك أن عدم الأمر بالصلاة جار عند هذا القائل، حتى فى صورة الغفلة عن النجاسة و أمر «أزل» فى حال الصلاة، فإنه بعد كون الإرادة الواقعية للمولى متعلقة بالإزالة لا يمكن تعلقها بالصلاة التى هى ضدها أيضا و إن لم يكن المكلف ملتفتا إلى ذلك، فإن تعلق الطلب بالضدين فى زمان واحد ممتنع من الحكيم مطلقا، و لا يدور قبجه على التفات المكلف به و عدمه، و لكنّه مع ذلك يكون التحقيق صحه الصلاة و إجزائها، و ذلك لأن من المقطوع حصول القرب الانقيادى فى الأعمال التى لا يعلم بوجود الأمر فيها، و لكنّه يحتمله و لذا يأتى بها احتياطا.

و بالجملة القرب يناط بالتحرك بأمر المولى، و التحرك بالأمر ليس منحصرًا فى صورة وجود الأمر واقعا، بل يصدق مع علم المكلف به بالجهل المركب، بل و مع احتمال الأمر أنه متحرك بأمر المولى، غاية الأمر أنه إن لم يكن نفس العمل المأتى به ذا حسن أصلا فى نظر المولى، و لم يكن أمر متعلقًا به واقعا كان محسوبا من القرب الانقيادى، و هو ما كان الفاعل فيه حسنا دون الفعل و لم يكن بعبادة، إذ هى ما كان الفاعل و الفعل كلاهما فيه حسنين، و المفروض فى المقام أيضا أن المكلف كان فى حال الإتيان بالصلاة قاطعا بتوجه خطاب «صل» إليه، فالحسن الفاعلى كان متحققًا فيه بذلك بلا إشكال.

فإن قلت: نعم و لكن لما كان اعتقاده جهلا مركبا فليس المتحقق فى حقه سوى القرب الانقيادى، دون العبادى.

قلت: بل يتعين أن يكون عباديا، فإن الحسن الفعلى هنا مفروغ عنه، فإذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٧

تحقق بالبيان المتقدم الحسن الفاعلى أيضا، فقد تحقق معنى العبادة، و وجه مفروغية الحسن الفاعلى أن الصلاة على حسب الفرض ليس فيها من حيث ذاتها و اجزائها و شرائطها الدخيلة فى مطلوبيتها نقصان أصلا، غاية الأمر عدم إمكان الأمر به و توجيه الخطاب نحوه، فإذا تم فى حق فاعلها الحسن الفاعلى و القرب الانقيادى كان العبادة بذلك تامة بلا إشكال. هذا كله هو الكلام مع الغفلة و الجهل الابتدائى.

و أما لو علم بالنجاسة أولا، ثم نسيها فاشتغل بالصلاة، فحينئذ الحق هو التفصيل بين ما إذا كان طرو النسيان لا عن عمد و اختيار، بأن يكون مقدماته خارجة عن اختياره و لا يكون مسببا عن تقصيره فى التحفظ، فهذا حال الجاهل من الابتداء بعينه فى كون فعله مقربا، فيكون صحيحا، و بين من كان طرو النسيان عليه بسوء اختياره و تقصيره بترك التحفظ لذكوره، فهذا و إن كان حاله عند الإتيان بالعمل حال الجاهل، و لكنّه بالأخرة يكون كالعالم العامد، فلا فرق عند العقل بين من كان ملتفتا بأن المسجد نجس و أن الصلاة فى سعة الوقت قبل الإزالة يكون على خلاف طريقة العبودية و صلى مع ذلك، و بين من كان أيضا عالما بنجاسة المسجد فترك التحفظ لهذا العلم حتى أوجب ذلك لصدور ذاك الطريقة الغير المرضية عنه فى حال تخيلها هو الطريقة المرضية، فهما عند العقل سيان فى التقيح الفاعلى، لاستناد الطريقة الغير المرضية فى كليهما إلى اختيار الفاعل.

مسألة: لا فرق فى هذا الحكم بين المتنجس و النجس

فكما يحرم تلوّث المسجد بالنجس يحرم تلوّثه بالمتنجس أيضا، و ذلك لأن المتنجس أيضا نجس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٨

عند الشرع و يلحقه أحكام النجس، غاية الأمر أنه نجس بالواسطة و لا إشكال فى ذلك «١»، إنّما الكلام فى أن المحرم خصوص المعديّة الملوّثة أو مجرد إدخال النجس؟

فنقول: الأمر دائر بين الجمود على صرف اللفظ في قوله: «جنبوا مساجدكم النجاسة» فإنه يقتضى الحمل على التباعد بين المسجد و النجاسة، و الالتزام بكون الموارد التى يكون على خلاف ذلك و علم من الشرع جوازها، مثل اجتياز الحائض فى غير المسجدين، و حضور المستحاضة، و السلس، و صاحب القروح و الجروح للجماعة و الجمعة مخصصات لهذا الحكم الكلى. و بين أن يقال بأنّ الحكم المذكور ليس على ما يعطيه الجمود على لفظه، بل الحكم إنّما هو بلحاظ التلوّث و هو مستفاد فى العرف من أمثال هذه العبارة، فلا تكون الموارد المذكورة مخصّصات، و لا يخفى أنّه عند الدوران بين هذين فلا يكون الأولى هو الأول، بل الأولى هو الثانى، و القول بأننا نستكشف من هذه الموارد أنّ الحكم بالاجتناب يكون بلحاظ التأثير و التلوّث و التسريّة، و إذن فيكون مجرّد إدخال النجاسة بلا مانع.

نعم إلّا إذا كان موجبا للهتك، فحينئذ لا- كلام فى حرمة و لا اختصاص به، بل كل أفراد الهتك حرام، فلو فرض جريان الرسم فى زمان أو مكان على كون شرب التتن فى بيت رئيس القوم و كبيرهم هتكاً له، كان الشرب فى هذا الزمان و هذا المكان فى المسجد حراماً لكونه توهيناً له.

(١)- الحقّ فى ذلك أنّ النجاسة إن كانت مصدراً حتى يكون المعنى «جنبوا مساجدكم عن أن تنجس» فلا فرق بين أن ينجس من نجس العين كالخمر، أو من متنجس كالماء المتنجس و إن كانت اسماً، فالظاهر شموله لكلا القسمين أيضاً، و ذلك لوضوح صدق النجس على الثوب أو الماء المتنجس مثلاً، فلا- فرق على الوجهين من هذه الجهة، نعم يظهر بينهما الفرق من جهة أخرى، تقدمت الإشارة إليها فتدبر. منه- رحمة الله عليه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٩

[حكم وجوب إزالة النجاسة عن المساجد و قد دخل وقت الصلاة]

«مسألة ٤: إذا رأى نجاسة فى المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها مقدّماً على الصلاة مع سعة وقتها، و مع الضيق قدّمها، و لو ترك الإزالة مع السعة و اشتغل بالصلاة عصى لترك الإزالة، لكن فى بطلان صلاته إشكال، و الأقوى الصحّة». قد مرّ أنّ وجوب الإزالة فوري، فإذا اجتمع مع الواجب الموسع مثل الصلاة فى سعة الوقت، كان هو مقدّماً على الصلاة، كما هو القاعدة العقلية فى كل مورد اجتمع فيه واجب مضيق و موسّع، فإنّ قضيه الجمع بين الغرضين تقديم المضيق على الموسّع، فلو أحرّ الإزالة عن الصلاة كان عاصياً بترك الإزالة، و لكن صلاته صحيحة أو فاسدة؟ قد مرّ الكلام و البحث فى ما تقدّم و قد حقّق أيضاً فى الأصول، و لكن كل هذا فى ما إذا كان الابتلاء بتكليف الإزالة حاصلًا قبل الشروع فى الصلاة، فلو اشتغل بها ثمّ التفت فى أثنائها بنجاسة المسجد أو حدث النجاسة فى أثنائها، فهل يجب حينئذ قطع الصلاة و الإزالة أو يجب إتمامها ثمّ الإزالة؟ المسألة مبنية على وجوب الإتمام فى الصلاة، أو عدم وجوبه.

فإن قلنا بالثانى، فالمكلّف كما كان قبل الشروع مختيراً بين اختيار هذا الفرد من الصلاة، و اختيار فرد آخر، فكذلك بعد دخوله فى هذا الفرد فى سعة الوقت أيضاً يتخير بين أن يوصلها إلى الآخر، و أن يرفع اليد عنها فى أثنائها و يأتى بفرد آخر، فلا إشكال حينئذ فى تعيين القطع و المبادرة إلى الإزالة، لأنّه أيضاً من موارد اجتماع المضيق مع الموسّع، كما قبل الشروع.

و إن قلنا بالأوّل كما أنّه مذهب مشهور أصحابنا فى خصوص الحج فريضة و نافلة، و الصلاة الفريضة، بل فى النافلة أيضاً، لكنّه قول نادر، فحينئذ يقع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٠

التراحم بين واجبين مضيقين، أحدهما الإزالة و الآخر إتمام الصلاة، و ليس التراحم بين الإزالة و أصل الصلاة، لإمكان الجمع بين

الإزالة في هذا الوقت و الصلاة في وقت آخر، فلا يكون فعل الإزالة مستلزما لترك أصل الصلاة، و إنما التراحم بينه و بين الإتمام، فإنه لا يمكن الجمع بينهما، فيكون فعل الإزالة مستلزما لترك الإتمام و كلاهما مضيق.

و القاعدة في باب التراحم المضيقين هو مراعاة الأهم منهما، و تقديمه على المهم، و لا شك أن تعيين الأهم في هذه الموارد، إنما هو بيد الشرع و من وظيفته و ليس للعقل فيه سبيل، و لهذا يكون لنا الجهل في غالب هذه الموارد بالأهم.

و منها هذا المورد فلا- نعلم أن الأهم بنظر الشارع أى من الإتمام و الإزالة، و لا شك أن القاعدة العقلية عند عدم العلم بالأهم من المتراحمين هو التخيير بينهما، فيكون الحكم في المقام هو التخيير بين الإتمام و الإزالة، هذا.

و أما مسألة وجوب الإتمام فإن كان عليه إجماع فلا كلام، و أما إن لم يكن إجماع فربما يتمسك له بالآية الشريفة [□] لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ «١» و لكن قد خدش في دلالتها الشيخ الأعظم شيخنا المرتضى- قدس سره- بأن الظاهر من الآية هو حرمة إبطال الأعمال السابقة التي وقعت صحيحة تامة، فالمعنى- و الله العالم:-

لا تبطلوا أعمالكم السابقة التي عملتموها- بحيث صحَّ نسبتها إليكم و يقال أعمالكم، صلاتكم و صيامكم- بارتكاب المعاصي التي توجب حبط تلك العبادات و الأعمال المتقدمة، و أما العمل المتدرج الوجود الذي يصير عملا بعد انقضاء زمان آخر، فخلافاً ظاهر الآية إرادة حرمة قطعه و هدمه، فإن صدق

(١)- محمّد/ ٣٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨١

الأعمال إنما هو بعد تمام اجزائه المتدرجة و ليس قبل ذلك، فلا يقال لمن كان مشتغلا بالصلاة: إن هذا الذي بيده صلاته، بل يقال: إنه مشتغل بصلاته، فالمراد أن صلاتكم التي أتيتم بها لا تبطلوها بما يوجب حبطها، و نظيره أيضا قوله تعالى [□] لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى «١» فإن المراد به هو الحبط.

و بالجملة فظهور الآية في الحبط ممّا لا إشكال فيه، و إذن فلا استدلال بها في غير المحل.

نعم يمكن الاستدلال على الوجوب بوجه آخر، و هو أن يقال إنه لم يعهد في الاخبار في شىء من المركبات الشرعية من الوضوء و الغسل و التيمم و غيرها وقوع التعبير عن الجزء الأول بالتحريم، و عن الجزء الآخر بالتحليل، مثل أن يقال في الوضوء مثلا: تحريمه غسل الوجه و تحليله مسح الرجل، إلّا في موضعين وجد هذا التعبير فيهما في لسان الأخبار، أحدهما باب الصلاة، فعبر في الأخبار عن التكبيرة التي هي أول أجزاء الصلاة بالتحريم، و عن التسليم الذي هو آخرها بالتحليل، و الآخر باب الحج، فإنه قد عبر عن أول أفعاله الواجبة فيه أيضا بالإحرام، و عن آخرها بالإحلال، و اختصاص هذا التعبير بهذين البابين يفيد الاستكشاف التام، لأنه إذا ورد المكلف في هذين العمليين يحدث في حقه محرّمات تكليفية لم يكن عليه محرمة قبل وروده فيهما، و بعبارة يجب عليه بعد الورود الاشتغال بهما و صرف الإرادة عمّا ينافيهما، فيكون من أول الدخول في تكبيرة الصلاة إلى الانتهاء إلى التسليم ثابتا في محلّ تحريم الأكل و الشرب و غيرهما من منافيات الصلاة، و كذا من أول الدخول في الإحرام إلى أن ينتهي إلى الإحلال واقعا في موقع يكون في حمى

(١)- البقرة/ ٢٦٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٢

بالنسبة إلى أفعال مخصوصة مثل الصيد و نحوه.

و بالجملة يستظهر كمال الاستظهار من التعبيرين المذكورين في هذين البابين، دون غيرهما من الأبواب مثل الوضوء و الغسل و التيمم خصوصا مع ملاحظة ذهاب المشهور إلى القول بوجوب الإتمام في خصوص البابين أيضا أن يكون المراد بالتحريم و التحليل هو

التحريم و التحليل التكليفيين دون الوضعيين، بأن يكون المراد مجرد بيان ما هو أول الصلاة و الحج و ما هو آخرهما، فإنهما بهذا المعنى موجودان في غيرهما من المركبات الشرعية أيضا.

فإن غسل الوجه في الوضوء يكون تحريما بهذا المعنى و من أول الدخول فيه لا بد من مراعاة الشرائط و ترك الموانع للعمل، فكل عمل مركب يكون موقع الاحتراز عن أضداده أوان الشروع في أول جزئه. و لكن عدم معهودية هذا التعبير في لسان الأخبار بحيث يعلم اختصاصه بالباين يعطى الاطمئنان بوجود خصوصية فيهما ليست في غيرهما، و هو أن يكون بالدخول فيهما إلى الفراغ منهما اعمال ما ينافيهما و يضادهما محرما على المكلف تكليفا، لكن ينتقض هذا الكلام في صلاة النافلة، فإنه يطلق التحريم و التكبير فيهما، و ليس قطعها بحرام، و إتمامها بعد الشروع بواجب، فالعمدة ظهور الإجماع، و الخدشة بالاقصرار على المتيقن ممنوعة بانعقاده على عنوان عام، فالإجماع على القاعدة، فيرجع إليها في الموارد المشكوكة.

و نظير الكلام في هذه المسألة مسألة ما لو اتفق الخلوء مع الأجنبية في أثناء الصلاة مع كون الصلاة منافية لرفع الخلوء بناء على كون الخلوء حراما، فإنه يدور بين القطع المحرم و الخلوء المحرم، و حيث لا يعلم الأهمية جاز الإتمام، بل هنا يتعين لأن أصل الحرمة في مسألة الخلوء غير ثابتة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٣

فإن قلت: في كلتا المسألتين شمول دليل الإبطال متوقف على عدم الأهمية في الإزالة و الخلوء واقعا، إذ معها يتحقق البطلان لا الإبطال، و شمول دليل الإزالة و الخلوء معلوم.

قلت: نعم لو كان مجرد الأهمية في الواقع و لو لم يعلم بها المكلف موجبة لبطلان العبادة، كما في صورة فقدان شرط من شروطها الشرعية، حيث لا يتوقف البطلان على علم المكلف بفقدانها، و لكن ليس من هذا الباب، فلا يتصرف في دليل العبادة، و لا يتقيد بعدم الأهم، و إنما هو من باب المزاحمة و الدوران مع تمامية جهات العبادة في نفس العمل، و حينئذ فالنقص منحصر في جهة القربة، فلو انصدم هذه الجهة بوجود المزاحم الأهم فهو، و إلا فلا وجه لبطلان العبادة، و لا يخفى أن الانصدام في جانب قصد التقرب إنما يتحقق لو علم المكلف بالأهمية، بل و لو علم في مسألة الإزالة.

نعم في مسألة الخلوء لو علم بأهمية الخلوء لا يحصل القرب، و الفرق أن الأولى من مصاديق مبحث الضد، و الثانية من مصاديق مبحث الاجتماع. فإن الكون الصلاتي لا يتحد في الأولى مع ترك الإزالة المحرم.

نعم هما متلازمان بدون ترتب أحدهما على الآخر كما حقق في محله، و أما في مسألة الخلوء فالكون الصلاتي متحد مع الخلوء، فإن الخلوء عبارة عن الكون في المكان الخاص الذي تكون فيه الأجنبية و ليس معها من يحتشم جانبه، و هذا الكون متحد مع الأكوان الصلاتية أعنى: القيام و الركوع و السجود و غيرهما، كما في الصلاة مع الغضب بعينه.

فحينئذ لو أحرز أهمية الخلوء بطلت الصلاة، للإخلال بجهة قريبتها،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٤

فتحقق أن مع الجهل بالأهمية يكون مصداقا للإبطال قطعاً.

و أما أصل مسألة الخلوء فقد تعرّض لها في الجواهر في كتاب الطلاق في مسألة سكنى المطلقة الرجعية مع الزوج في دار واحدة. و الدال مما ذكروا من الأخبار، مرسل مكارم الأخلاق للطبرسي عن الصادق - عليه السلام - قال: «أخذ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن النساء، ألا ينحن (نوحه نكنند) و لا يخمشن (صورت نخراشند) و لا يقعدن مع الرجال في الخلاء، إن لم يخدش في داليتها أيضا لعدم حرمة النوحه على وجه الإطلاق و لو مع الخلو عن ذكر الأباطيل، فيصير المحصل في مسألة الخلوء أنه إن كان ذلك قبل الشروع في الصلاة ترك الصلاة في ذلك المكان، لأنه كالصلاة في الدار الغصيبة، فإنها لا يجوز و إن قلنا في الأصول بجواز الاجتماع، إذ الظاهر أنه لا يعمل به في الفقه في موارد، و إن اتفق في الأثناء فيتم الصلاة محققاً لعدم إحراز أهمية جانب الخلوء، بل

احتمال عدم الحرمة رأساً و الكراهة.

و إذن فالمتعين في مسألتنا، و هو دوران الأمر بين الإزالة و إتمام الصلاة هو التخيير بينهما، لما ذكرنا من عدم المعلوماتية من حال الشرع أهمية واحد منهما معينا.

نعم لو كان وجود النجاسة في المسجد موجبا لهتكه يمكن أن يقال حينئذ بأنّ المعلوم من الشرع حينئذ تقديم الإزالة، لكونها الأهم لكون وجوبها أكد و من جهتين: من جهة رفع النجاسة عن المسجد، و من جهة رفع الهتك عنه، و أمّا في غير هذه الصورة فلا سبيل إلى تحصيل العلم بالأهم، فلا محيص عن التخيير.

فإن قلت: بل في هذه الصورة يتعين الإتمام بمقتضى الاستصحاب، و ذلك لأنّ المكلف كان وجوب الإتمام عليه متعيّنا قبل حصول المعارض، أعنى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٥

الالتفات بالنجاسة أو حدوثها، فيشكك بعد حصوله في بقاء هذا الوجوب لأجل الشك في أوقائيه هذا المعارض و عدمها، فيحكم في هذا الحال أيضا بتعيّن وجوب الإتمام استصحابا للوجوب الثابت عليه قبل حصول المزامح.

قلت: لا مجال للاستصحاب هنا أصلا، و ذلك لأنّ لنا في المقام وجوبا شرعيا، و هو ما يكون بتشريع من الشرع مثل وجوب الإتمام و وجوب الإزالة، حيث إنهما يكونان بتشريع من الشارع و فعليته و تنجزا.

أمّا أصل الوجوب الشرعي فهو مقطوع في كل من الإزالة و الإتمام، إذ نحن نقطع بتشريع الشارع الوجوب في هذين الموضوعين، فليس الوجوب الشرعي محلا للشك أصلا حتى يستصحب.

و أمّا الفعلية و التنجز فهو مشكوك من أول الأمر، و ذلك لأنه يقبح من الحكيم توجيه الخطاب الفعلي بتتميم الصلاة مع كونه عالما بأنه سيوجد لها في أثنائها معارض يكون أقوى و أهم منها، و هذا نظير ما يقال في بحث الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه في علم الأصول، فإنه كما يقبح من الأمر العالم بالعواقب توجيه الخطاب الفعلي نحو من يصير في أثناء العمل فاقدا لبعض شرائط التكليف، كذلك لو علم بحدوث المعارض الأقوى للعمل في أثنائه، فهو من أول العمل لا يوجه التكليف بالعمل نحو المخاطب، و تظهر الثمرة في أنه لو ترك العمل قبل حدوث المعارض، فليس للمولى مؤاخذته على هذا الترك لعدم كونه حراما عليه.

و حينئذ ففي المقام إن كان إزالة النجاسة الملتفت إليها، أو الحادثه في أثناء الصلاة أهم و أقوى عند الشارع من الصلاة، فالخطاب بالإتمام لم يكن فعليا على المكلف من أول دخوله في الصلاة، و إن كان الإتمام عنده أقوى كان فعليا من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٦

الأول إلى الحال. فحيث ما يشك في الأهم منهما، فلم يعلم بفعلية خطاب «تتم الصلاة» من أول الدخول فيها.

فتحصل أن أصل تشريع الوجوب ليس بمشكوك، و أمّا فعليته و إن كانت مشكوكه، و لكنّه ليس لها حالة سابقة معلومة، فهذا ليس المقام مقام الاستصحاب، فيتعيّن القول كما تقدّم بالتخيير بين الإزالة و الإتمام، لعدم معلومية الأهم منهما.

[في حكم إزالة النجاسة عن المساجد عامّا أو خاصّا و حكم المكان المعد للصلاة في داره]

«مسألة ١٨: لا فرق بين كون المسجد عامّا أو خاصّا، و أمّا المكان الذي أعده للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم».

ما ذكرنا سابقا من أنّ المسجدية غير ملازمة مع الوقفية، يكون على خلاف الفتوى و الأدلة، و ذلك لأنه لو كان المدرك لحرمة التنجيس «جنبوا مساجدكم النجاسة» فلا إشكال في أنّ مساجدكم، إنّما يكون إشارة إلى مساجد المسلمين و المساجد العامة، و إنّما يصير المسجد مسجدا بقول مطلق و للمسلمين إذا جعله المالك وقفا على مسجد المسلمين، و أمّا مجرد كون بيت في الدار معدّا لصلاة أهل الدار فلا نسلم أنّه مسجد بقول مطلق، و لا يكون مسجدا للمسلمين، و إن كان المدرك هو الإجماع فمن المعلوم أنّ القدر

المتيقن منه مصاديق مسجد المسلمين.

مسألة: لو جعل عنوان المسجدية مخصوصا بطائفة خاصة

مثل أن يوقف المكان و يجعله مسجدا لخصوص الطلاب و العلماء.

ففي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: البطلان رأسا.

و الثاني: أنه يصير وقفا على المسجدية المطلقة العامة لجميع المسلمين قهرا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٧

على نظر الواقف.

و الثالث: أنه يصح بهذا الوجه الذي جعله وقفا.

و الحق أن يقال بقول رابع، و هو التفصيل بين الوقف و موضوع المسجدية التي تكون مناط الأحكام.

فأما الوقف فعلى قواعد الوقف يكون صحيحا و لا وجه للقول ببطلانه، كما لا وجه للقول بصحته و صيرورته مسجدا عاما على خلاف

قصد الجاعل و الواقف، فهو وقف صحيح و يكون مسجد لهذه الطائفة بحيث لا يجوز صلاة غيرهم فيه إذا كان مزاحما لصلاتهم.

و أمّا الآثار المرتبة على المساجد من حرمة مكث الجنب و الحائض و حرمة التنجيس و غير ذلك فهي غير مرتبة عليه، فإنّ القدر

المتيقن من أدلة تلك الآثار إنّما هو المساجد العامة المجعولة لعموم المسلمين.

مسألة: لا يبعد أن يقال: إن قوام المسجدية يكون بأحد شيئين:

أحدهما: الهيئة الخاصة و البناء المشتمل على الوضع الخاص المتعارف في المساجد، كما في عناوين المفتاح، و المقراض، و الميزان،

حيث إنّ محقق هذه هو الهيئة الخاصة من دون مدخلية للتلبس بمبادئها في تحقّق أسمائها، بل واجد الهيئة مسمى بهذا الاسم و إن لم

يتلبس بالمبدأ في زمان.

و الآخر: التلبس بمبدأ السجود و العبادة، و هو يكون محققا لعنوان المسجد و موجبا لصدق اسمه إذا كان البناء على خلاف الوضع

المتعارف في المساجد، مثل أن يكون بوضع الدور إذ حينئذ لا يسمّى عرفا بالمسجد إلّا بعد تلبسه بمبدأ السجود في مدة، كما هو

الحال في عنوان المجلس، فإنّ صدقه يتوقّف على تلبس المكان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٨

بالجلوس في مدة، فلا يسمى من الابتداء بالمجلس.

و حينئذ نقول: لا إشكال في جريان أحكام المسجد ما دام الهيئة الخاصة، أو شأنيّة التلبس بالمبدأ باقيا، أمّا لو زال كلا هذين كما لو

غضب المسجد غاصب، و جعلها خرابا و صار عرصه أو دكانا و انقطع عنها الصلاة فحينئذ لا إشكال في عدم إمكان إجراء هذه

الأحكام بنفس أدلتها، فإنّ موضوعها مقيد ببقاء عنوان المسجدية، و قد فرضنا زوال هذا العنوان بعد زوال ما يكون قوامه به من الهيئة

و التلبس، فيكون سلب المسجدية عنه صحيحا، نعم يصح أن يقال: إنّه كان مسجدا في السابق.

نعم يمكن إجراء هذه الأحكام باستصحاب ثبوتها في حال بقاء العنوان في خصوص الأرض، كما مر نظيره في باب الانقلاب، و

حاصل ما مرّ أنّه لو لم يكن لدليل المنقلب عموم للمقام للانقلاب و عدم صدق موضوعه، و لم يكن على خلاف حكم السابق في

المنقلب إليه أيضا دليل خاص، و لم يكن في البين تعدد وجودي في نظر العرف، فحينئذ لا مانع من استصحاب الحكم الثابت قبل

الانقلاب بعده، فنقول هنا أيضا: إنّ دليل حرمة تنجيس المسجد الذي هو العنوان المنقلب ليس له عموم للعرصة و الدكان للانقلاب و

عدم صدق الاسم، و ليس على جواز تلويث العرصة أو الدكان أيضا دليل خاص، و إنما الحكم به من جهة الأصل، و ليس في البين أيضا تعدد وجود عند العرف، فإنه يقال: هذه الأرض كانت في السابق محكومة بحرمة التنجيس، و نشك في حالها في الحال، فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء الحرمة السابقة، و كذا الكلام بالنسبة إلى سائر مختصات المسجد.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٩

نعم لا يجرى هذا الاستصحاب إلّا في خصوص الأرض، دون غيرها من البناء الذي بنى عليها الغاصب.

مسألة: لو غصب المسجد غاصب و جعله سوقا، فهل يجوز المرور من هذا السوق؟

و هل يمنع الغصبي من نحو هذا التصرف لكونه تصرفا في المغصوب؟

نعم لا إشكال في جواز الصلاة فيه، و هذا الكلام جار في مطلق الأرض التي جعلها مالكة موقوفة على عنوان خاص فغصبت و بدل عنوانه الأولى بعنوان آخر، مثل ما لو جعل الأرض الموقوفة للجادة دارا، أو الأرض الموقوفة لمقابر المسلمين صحنا لبقعة، و كما مثلنا أولا من جعل الأرض المجعولة مسجدا سوقا.

فهل بعد طرو العناوين الثانوية غصبا يجوز لآحاد المسلمين التصرف في هذه الأراضي على غير الوجه المقصود للواقف، مثل المرور في السوق الذي كان مسجدا، و الصلاة أو الوضوء في هذا الصحن الذي كان مقبرة، و الجلوس في هذا الدار التي كانت جادة، كما كانت هذه التصرفات قبل زوال عناوينها جائزة، فإن التصرف الغير الصلواتي في المساجد لا مانع منه ما لم يزاحم المصلين، و كذا التصرف الغير الدفني لا مانع منه في المقابر ما لم يزاحم لعمل الدفن، و كذا التصرف الغير المروري لا مانع منه في الجادة ما لم يزاحم المارة، فهل تكون هذه التصرفات بعد إزالة العنوان غصبا أيضا جائزة أم لا؟

نعم لا إشكال في جواز التصرفات على الوجه الذي قصد الواقف، من الدفن في هذا الصحن، و الصلاة في هذا السوق، و المرور في هذه الدار.

فنقول: في المسألة وجوه ثلاثة:

الأول أن يقال: إن العمل المحرم في هذه الأراضي يختص بالغاصب، حيث

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٠

أزال الصورة الأولى و بدلها بصورة أخرى لم يكن مقصودا للواقف و أما بعد وقوع هذا الحرام منه، تكون هذه التصرفات التي كانت جائزة قبل زوال الصورة باقية على جوازها بعد زوال الصورة بقضية الاستصحاب.

الثاني أن يقال: إن مقتضى القاعدة في كل أرض جعلها مالكة موقوفة لطائفة خاصة لأجل عمل مخصوص، مثل المسجد حيث يجعل للمصلين لأجل أن يصلوا، و الجادة حيث يجعل للمارة لأجل أن يمروا، و المقبرة حيث يجعل للمسلمين لأجل أن يدفنوا فيه موتاهم، أن يكون تصرف غير ذوى الحقوق بغير الوجه المقصود للواقف حراما، و إن لم يكن مزاحما لحق ذوى الحقوق، لكونه تصرفا في متعلق حق الغير، غاية الأمر أنه خرج عن تحت هذه القاعدة ما قبل إزالة العنوان، لأجل السيرة و الأدلة الخاصة، و لكن لا يمكن اسراء هذه الأدلة إلى ما بعد زوال العنوان، فإن موضوع تلك الأدلة مقيدة ببقاء العناوين، فمدلولها جواز هذه التصرفات في المسجد ما دام مسجدا، و في الجادة ما دام جادة، و في المقبرة ما دامت مقبرة.

و أما بعد زوال هذه العناوين، فلا عموم لهذه الأدلة و لا مجال أيضا للاستصحاب، لمكان القاعدة المذكورة، و بالجملة فالمرجع حينئذ هو هذه القاعدة.

الثالث أن يقال: إن الوقف ليس تملিকা في حق الموقوف عليه حتى يكون من العقود و محتاجا إلى القبول، بل نقول: إنه فك الملك و سلبه عن النفس، و ليس وراءه شيء آخر.

نعم يكون للمالك حق أن يقيده على وجه مخصوص و يضعه بعد الفك على

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩١

طريقة خاصة، فيكون هذا الوجه و الطريقة التي وضع المالك عليه متبعا، بمعنى أنه لا يجوز اعمال عمل في هذا الموقوف كان منافيا و مزاحما لهذا الوجه و الطريقة، و أما اعمال الأعمال الغير المنافية مع ذلك فالقاعدة مقتضية لجوازها لأن الملك الموقوف يصير بعد الفك لا- ملك، فلا يكون التصرفات المذكورة تصرفا في ملك أحد، و لا في حق الغير، لأن المفروض عدم مزاحمتها لحق ذوى الحقوق، و على هذا فيكون جواز هذه التصرفات قبل زوال العنوان، و حال بقائه على طبق القاعدة، لا- أن يكون من جهة الأدلة الخاصة، فيكون جوازها بعد الزوال أيضا باقيا بمقتضى القاعدة، و الظاهر من هذه الوجوه هو الأخير.

[حكم المحنب يرى نجاسة و يريد إزالتها]

«مسألة ١٤: إذا رأى الجنب نجاسة في المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها، و إلا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل».

لو رأى النجاسة في المسجد و كان جنبا، فإن أمكنه الإزالة من دون مكث و في حال المرور فلا كلام، و إن لم يمكن الإزالة بدون المكث، فقد صرح في العروة الوثقى بتعين المبادرة إلى الغسل، و تأخير الإزالة إلى ما بعده، و هذا الحكم محل للإشكال و بيانه يحتاج إلى مقدمتين:

الأولى: أن الحق كما هو دام ظله أيضا معترف به، عموم بدلية التيمم عن الغسل و الوضوء في كل عمل اشترط في جوازه أو رجحانه الطهارة، ففي جميع غايات الوضوء و الغسل يكون بدلية التيمم و مشروعيته ثابتة، و ليس مشروعيته مختصة بغاية مخصوصة مثل الصلاة و الصوم و الطواف مثلا، و من جملة الغايات التي يشترط في جوازه الطهارة عن الحدث الأكبر هو المكث في المسجد فيكون كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٢

التيمم فيه مشروعا، و الدليل على هذا ظاهر أدلة تشريع التيمم، مثل قوله: «التراب أحد الطهورين» (١) و قوله: «رب الماء رب التراب» (٢)، و قوله: «يكفيك التراب عشر سنين» (٣) حيث إن ظاهرها أن التراب طهور رسمي بقول مطلق مثل الماء، غاية الأمر عند عدم الماء، خصوصا الحكم بالكفاية عشر سنين بملاحظة ابتلاء المكلف في هذه المدّة بغير الصلاة و الصوم، من مس القرآن و المكث في المسجد و نحوهما، و محل تفصيل الكلام في ذلك باب التيمم.

الثانية: أن الحق أيضا أن بدلية التيمم عن الغسل و الوضوء ليست مخصوصة بصورة العجز عن استعمال الماء، إمّا لفقدانه رأسا، و إمّا لوجود المانع من استعماله في بدن المكلف من مرض و رمد و نحوهما، بل تكون ثابتة في صورة عدم التمكن من استعمال الماء لأجل الغاية المقصودة لضيق وقت هذه الغاية، غاية الأمر أن الفرق بين التيمم لأجل فقدان أو المانع من الاستعمال في البدن، و بين التيمم لأجل ضيق الوقت، أن التيمم لأحد الأولين نافع بحال هذه الغاية التي أتى بالتيمم لأجلها و بحال سائر الغايات، فإذا كان الغاية المأتى به لأجلها هو الصلاة فكما يجوز الدخول به في الصلاة يجوز الغايات الأخر أيضا مثل مس الكتاب و اللبث في المسجد، و نحوهما، و أما التيمم لأجل الضيق فلا يباح بسببه سوى الغاية المقصودة التي ضاق وقتها، دون سائر الغايات التي لم يصبر وقتها ضيقا، و وجه ذلك أن المكلف بالنسبة إلى هذه الغاية المقصودة غير متمكن من استعمال الماء، فهو داخل في قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* (٤) بالنسبة إلى هذه

(١)- الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، ح ١٥.

(٢)- المصدر نفسه: ج ٢ ص ٩٨٤، ح ١٣.

(٣) - المصدر نفسه: ح ١٢.

(٤) - النساء / ٤٣، المائدة / ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٣

الغاية، و أما بالنسبة إلى الغايات الأخر، فلكونه متمكنا من الاستعمال بالنسبة إليها يكون خارجا عن الموضوع.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إذا رأى نجاسة في المسجد و كان جنبا فيجب عليه المكث لأجل الإزالة، و وقت هذا المكث أيضا مضيق لا يسع الغسل، لأنّ الفرض كون الغسل محتاجا إلى مضي زمان يناهض الفورية العرفية في الإزالة، فيكون التيمم بدلا عن الغسل في هذه الغاية بمقتضى المقدمة الأولى، و الماء و إن كان موجودا و ليس في بدن المكثف أيضا مانع من استعمال الماء، لكن مع ذلك يكون بالنسبة إلى هذا العمل الذي هو المكث غير متمكن من استعماله لضيق وقته، فيكون موضوعا للتيمم بمقتضى المقدمة الثانية، و إذن فيجب عليه التيمم و الإزالة أولا، و لا يجوز تأخيرها عن الغسل.

نعم لا يجوز بهذا التيمم إلّا الدخول في هذا العمل الذي هو المكث، فلا يباح به الدخول في الصلاة مثلا.

ثم لو لم نسلّم إحدى المقدمتين إمّا بأن نقول: لم يثبت بديلة التيمم إلّا في غاية مخصوصة، و هو باب الصلاة، و الصيام، و الطواف مثلا.

أو بأن نقول بأنّه و إن كان مشروعا في جميع الغايات، لكنّه مختص بصورة العجز عن استعمال الماء، إمّا لفقدانه، أو لوجود مانع منه في البدن و لا يشرع في الضيق.

أو سلمنا كلتا المقدمتين، و لكن فقد في حق المكثف في هذا المقام جميع أسباب التيمم من التراب و غيره، فحينئذ يكون المقام من باب الدوران بين المضيقين، إذ يدور الأمر بين مخالفة حرمة المكث و موافقة الأمر بالإزالة فورا، و بين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٤

مخالفة هذا الأمر الفوري و موافقة النهي عن المكث بأن تبادر إلى الغسل و يؤخر عنه الإزالة، فالحكم بتعين الثاني يحتاج إلى إحراز أهميته عند الشرع من الآخر، و من المعلوم عدم إمكان العلم بذلك، بل يمكن الحكم بالعكس في ما إذا كان النجاسة ممّا يوجب مهتوكية المسجد، فيقال بتقديم الإزالة حينئذ، و أمّا في غير هذه الصورة فالقاعدة العقلية هو التخيير بين الأمرين.

فتحصّل: أنّ الحكم بتعين الغسل مقدما على الإزالة، ممّا لا وجه له على كل حال، إذ لو سلمنا المقدمتين كان الحكم حينئذ تعيّن التيمم، و لو لم نسلّمهما كان الحكم هو التخيير بين تقديم الإزالة على الغسل و تأخيرها.

تنبيه: لو رأت الحائض نجاسة في المسجد، فإن كان في حال تلبّسها بالدم فلا يمكن في حقها شيء من الغسل و التيمم، فيكون من باب التراحم، و القاعدة هو التخيير بين الإزالة في الحال و تأخيرها إلى ما بعد الانقطاع، و إن كان في حال الانقطاع و قبل الغسل فحالتها حال الجنب في جميع ما تقدّم.

مسألة: مرتبطة بأحكام المساجد، و باب التيمم أيضا

كما ذكرها في العروة الوثقى في هذا الباب.

و هي أنّه لو صار جنبا و انحصر ماء الغسل في ماء الحوض الذي يكون في جوف المسجد، فإن أمكن الاغتسال بالمرور في غير المسجدين، بأن يمرّ من تحت الماء بدون مكث بقصد الغسل فلا إشكال، و إن لم يمكن الاغتسال بدون المكث فحينئذ هل يتعيّن عليه التيمم للصلاة لأنّه غير قادر على الغسل بملاحظة توقف الغسل على المقدمة المنحصرة المحرمة، و هو المكث في المسجد مع الجنابة، فيكون مثل ما لو كان المقدمة المتعيّنة للغسل تصرفا في المغصوب، كأن يكون الوصول إلى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٥

الماء متوقفا على المرور من الأرض المغصوبة، فإنه حينئذ يكون الغسل غير مقدور له، فينتقل إلى التيمم، فهل الحكم في المقام أيضا كذلك؟ الحق هو الفرق بين المقامين.

ففي هذا المقام يتعين عليه التيمم في خارج المسجد لأجل المكث، ثم الشروع في الغسل، وهذا الحكم أيضا متفرع على المقدمتين المتقدمتين في المسألة السابقة. فالكلام في المسألتين واحد، إلا أن هذه المسألة تختص بورود إشكال هو أن أدلة تشريع التيمم لا يمكن شمولها لهذا الفرد، إذ يلزم من شمولها أمر محال، وهو أن يكون وجود مشروعية التيمم مستلزما لعدمها.

بيان ذلك: أن حرمة المكث صار سببا لصيرورة المكلف فاقد الماء و صيرورته كذلك صارت سببا لمشروعية التيمم في حقه، فإذا صار التيمم مشروعاً في حقه جاز له المكث مع التيمم، وإذا جاز له المكث صار واجداً للماء، وبذلك يرتفع عنه مشروعية التيمم، ولكنه فاسد و مجرّد مغالطة، وذلك لأنّ وجدان الماء بالنسبة إلى الصلاة مسبب عن مشروعية التيمم لأجل المكث بحيث لو لم يكن هذا التيمم مشروعاً لكان فاقد الماء بالنسبة إلى الصلاة، وأما فقدان الماء بالنسبة إلى المكث بمقدار الغسل بأسرع وجه يمكن فهو على السواء بالنسبة إلى حالتى ملاحظة مشروعية التيمم لأجله، وعدم ملاحظتها.

و بالجملة: فقدان الماء بالنسبة إلى المكث المذكور صار سببا لمشروعية التيمم لأجل هذا المكث، ومشروعية هذا التيمم صارت سببا لوجدان الماء بالنسبة إلى الصلاة، وهو أوجب عدم مشروعية التيمم لأجل الصلاة، فلم يلزم من مشروعية هذا التيمم عدم مشروعية نفسه، بل عدم مشروعية غيره، فلم يلزم محال.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٦

و بتقرير آخر: أن التيمم أوجب جواز المكث، وجاء من قبل هذا الجواز التمكن من الغسل، فالتمكن من الغسل بعد كونه معلولاً للجواز و متأخراً عنه رتبة كيف يمكن أن يوجب ارتفاع هذا الجواز.

مسألة: قد مرّ أنه لو وقف عنوان المسجد على طائفة خاصة ففي المسألة ثلاثة أقوال:

البطلان من رأس، و الصحة مع الانطباق على العموم قهراً، و الصحة على هذا الوجه الخاص، و قد عرفت أنّ المختار قول رابع، فحينئذ مساجد الشيعة و مساجد العامة لا إشكال في أنّ نظر كل من هاتين في مساجدهم إلى خصوص أهل مذهبه، بل المعلوم من حال كل منهما عدم رضاه بصلاة صاحبه في مسجده، و بعينه يكون الحال في ذلك في ما بين الفرقتين هو الحال في ما بين المسلمين و اليهود و النصارى بالنسبة إلى المساجد و البيع و الكنائس، و حينئذ فهل يكون هذا أيضا من قبيل وقف المسجد على طائفة خاصة حتى يكون محلاً للإشكال، أو ليس من هذا القبيل؟

الحق عدم كونه من هذا القبيل، و وجه ذلك أنّ نظر الواقف إلى أهل مذهبه ليس نظراً تقيدياً، بل هو نظر تطبيقي بمعنى أنّه لكونه معتقداً بأنّ المصلين منحصرين في أهل مذهبه فلماذا لا ينسب نظره إلّا إليهم، و بعبارة أخرى:

حال وقف الواقف هنا حال بيع الغاصب، فكما أنّ بيع الغاصب منحل إلى أمرين: إنشاء أصل البيع و التطبيق، كذلك الوقف هنا أيضا ينحل إلى شيئين، مثلاً- الشيعة في مقام الجعل يجعل المسجد بقول مطلق، و يقصد محل العبادة لله تعالى، و لكن لما يرى انحصار المصلّى في طائفة نفسه، فلماذا يقول مسجد طائفتى، و كذا العامى أيضا يجعل مسجد المسلمين و معبد الله تعالى، و لكن حيث يرى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٧

انحصار العبادة في عبادات أهل مذهبه، فلماذا ينسب نظره إلى أهل مذهبه، و هذا تطبيق خطائي غير مرتبط بأصل الجعل مثل التطبيق في بيع الغاصب، فلو صلّى الشيعى في هذا المسجد كان صلاة واقعة في المحل، و الشاهد على كون النظر تطبيقياً لا تقيدياً، أنّه لو سئل كل من الشيعى و السنّى عن هذا المكان لقال:

مسجد المسلمين من دون تقييد بجماعة خاصة، كما في الوقف على جماعة الطلاب، هذا.

بل يمكن إجراء هذا الكلام في كنائس النصارى وبيع اليهود، فإنهم أيضا يجعلون هذه الأمكنة معابد لله تعالى، فلو سئلوا عنها لقالوا: هي معابد الله، غاية الأمر لما رأوا انحصار العبادة فيما بأيديهم لا يدخل في أذهانهم حال الجعل والوقف إلا أهل ملتهم، و من هنا يصير تنجيس معابدهم محلا للإشكال، فإنه وإن كان لا يشملها لفظ «مساجدكم» ولكنه يحتمل جريان تنقيح المناط فيها.

مسألة: في الواجبات الكفائية التي علمنا أن غرض الشارع ونظره متعلق بفعل واحد، غاية الأمر لا يوجه الخطاب إلى عنوان الواحد

بل إلى كل واحد واحد من آحاد جميع المكلفين مستقلا على وجه لو أتى به واحد سقط من الباقيين، ولو لم يأت به أحد عوقب الجميع، لو صار مكلف واحد غير قادر على هذا الواجب الكفائي كما لو رأى ميتا ولم يتمكن من إتيان مقدمات دفنه لا مباشرة ولا تسييا.

فإن كان غيره من سائر المكلفين ملتفتين إلى تحقق هذا الواجب الكفائي في البين فلا بأس عليه، وأما إن كانوا غير ملتفتين إليه و غافلين عنه، فهل يجب عليه إعلامهم بذلك أو لا؟ صرح في العروة الوثقى في خصوص مسألة الإزالة عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٨

المسجد بعدم الوجوب.

و الأقوى هو التفصيل بأن يقال: إنه إن كان عالما بأن سائر المكلفين لو التفتوا لم يبادروا ولم يقدموا على الامتثال، فحينئذ لا إشكال في عدم وجوب الإعلام، إذ لا يترتب عليه فائدة إلا وقوع هؤلاء في المعصية واستحقاق العقوبة، وليس هنا من موارد الأمر بالمعروف أيضا، فإنه فرع الدخول في موضوع التكليف، والفرص خروجهم عنه لغفلتهم.

و أما إن كان عالما بأنهم لو التفتوا لأقدموا على العمل و أن المانع إنما هو عدم التفاتهم، أو كان محتملا ذلك، فحينئذ يجب الإعلام في كلتا صورتين.

أما في صورة العلم فإن المفروض أن مطلوب المولى أعم من مباشرة شخص خاص، وهذا المكلف قاطع بأنه لو علم الغافلين لأقدموا على العمل، فهو قادر على تحصيل مطلوب المولى، فليس له عذر في تركه، والمثال العقلاني لذلك ان يرى عبد لمولى ولد هذا المولى مشرفا بالغرقة، و كان غير قادر على إنقاذه، و كان لهذا المولى عبيد آخر كانوا قادرين على إنقاذه، و لكنهم كانوا غافلين عن هذه الواقعة، فلو تكاهل هذا العبد عن إعلام هؤلاء العبيد برفع صوت و نحوه حتى صار الولد غريقا صحّ ذمه و عقابه على هذا العمل عند العقلاء.

و أمّا في صورة الاحتمال فلأن المفروض أن غرض المولى قطعي، غاية الأمر أن المكلف لا يعلم أنه قادر على تحصيله أو لا، لعدم علمه بأن إعلامه يحدث الداعي في المكلفين أو لا، و قد تقرّر في الأصول و تقدّم في بعض المسائل المتقدمة أن الغرض المولى إذا كان قطعيّا فاحتمال القدرة أيضا منجز، و ليس للعبد أن يقول: إنّي شاك في القدرة، فأكون شاكا في التكليف الفعلي، فمقتضى الأصل هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٩

البراءة، بل اللازم عليه عقلا هو الاقتحام في العمل حتى يتبين له الحال من العجز و الاقتدار، فالمجرى للبراءة إنما هو الشك في أصل المطلوب - كما في المانع المرّد بين الخمر و الماء - دون الشك في التكليف البعثي مع العلم بأصل المطلوب.

و بالجملة، فأظنّ وجوب الإعلام في صورتين من الواضحات، فالعجب من صاحب العروة حيث أفتى بعدم الوجوب.

فإن قلت: الحال في الإعلام هنا حال إيقاظ النائم لأجل أن يصلّي صلاة الصبح مثلا قبل فوت وقتها، و لا إشكال في عدم وجوب الثاني فكذا الأوّل.

قلت: الفرق بين المقامين واضح، فإن الواجب الكفائي له ربط بجميع المكلفين، حيث إن كل أحد يجب أن يأتي بالعمل هو أو غيره،

فهو مربوط بالجميع، غاية الأمر أنّ هذا المكلف صارت قدرته محدودة بحدّ خاص، فيجب عليه أعمال القدرة بقدر الإمكان، و هذا بخلاف صلاة الصبح الواجبة على النائم، فإنّها غير مربوطة بغيره، فإنّ الغير لو أوقفه نال المصلّي بكمال، و لو لم يوقفه لم ينل هو أيضا بكمال، فهو غير مربوط بالغير على أى حال.

[في حكم وجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة]

«مسألة ٢٠: المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكاً، بل مطلقاً على الأحوط، لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه، و لا فرق فيها بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلّا في التأكّد و عدمه».
ألحقوا بالمساجد المشاهد المشرفة و الضرائح المقدسة - على صاحبها السلام - في حرمة التنجيس و وجوب الإزالة.
و تفصيل الكلام أن يقال: إنّه لو كان تنجيس المشاهد أو تنجسها موجبا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٠

لهتكها، فلا - إشكال في حرمة التنجيس و وجوب الإزالة، فإنّ هتكها أعظم حرمة من هتك المساجد قطعاً، كما أنّ تنجيس أوراق المصحف و خطّه الشريف أو تنجسه لو كان موجبا لهتك فحرمة تنجيسه و وجوب إزالة تنجسه أوضح من كل شيء، و أمّا لو لم يكن التنجيس أو التنجس في المشاهد موجبا لهتك، فالدليل على حرمة الأول و وجوب إزالة الثاني غير واضح.

و يمكن أن يقال: إنّ لنا عنوانين أحدهما: الهتك، فلا إشكال في حرمة، و الآخر: الاحترام و لا إشكال في عدم وجوبه، فإنّ مراتبه غير محصورة و ليس له حدّ خاص، فمن جملة مراتبه تقبيل العتبة في كل يوم و عدم وجوبه من القطعيات، و لكن لو فهمنا من الأدلة المثبتة لحرمة التنجيس و وجوب الإزالة فوراً و سائر الأحكام في المسجد أنّ كلّ ذلك من جهة احترام المسجد، فقد علم حينئذ وجوب الاحترام على هذه الوجوه الخاصة بنص الشارع و جعله، و إنّ كُنّا مع قطع النظر عن هذا الجعل غير قائلين بعدم وجوب الاحترام بجميع مراتبه، و إنّما كُنّا نقول بحرمة الهتك، و لكن بعد هذا الجعل نقول بوجوب خصوص هذه الأنواع الخاصة من الاحترام تعديداً في المسجد، و حينئذ بضميمة القطع بأنّ احترام المشاهد أعلى و أعظم من احترام المساجد نقول: بجريان هذه الأحكام في المشاهد بطريق أولى.

و لكن الشأن في إثبات المقدّمة الأولى أعنى: الفهم من تلك الأدلة كون الحكمة في تلك الأحكام هو الاحترام و هو غير معلوم، إذ من الممكن أن يكون سببا آخر مثل عدم تلوث المصلّين في المسجد.

ثمّ على تقدير فهم أنّ الحكمة في هذه الآداب في المسجد هو الاحترام لا يثبت أيضا هذه الآداب في المشاهد بمجرد كونها أعظم احتراما من المسجد، إذ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠١

لعل لخصوصية المعبدية كان دخل في هذا النحو من الاحترام، و لم يكن للمشاهد اقتضاء ذلك مع أعظمتها، فإنّه يمكن أن يكون نحو احترام ثابتا لشخص محترم مع عدم ثبوته في الشخص الأشد احتراماً، لخصوصية في الشخص الأول، فلاحظ أنّ اسم النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم لو ذكر يجب الصلاة عليه عند سماعه، و لا يجب عند سماع ذكر اسم الله الاشتغال بذكر مخصوص، مثل تبارك و تعالی و نحوه، و كذلك في سماع اللقب المخصوص للإمام الثاني عشر - عجل الله فرجه و سلام الله عليه - يجب القيام، و لا يجب عند سماع شيء من أسماء و ألقاب أمير المؤمنين - عليه السلام - مع كونه أشدّ احتراماً، و حينئذ فمجرد وجوب إزالة النجاسة عن المسجد على نحو الموضوعية بدون الدوران مع الإهانة لعلّه كان احتراماً مخصوصاً بالمسجد، و المشهد مع أشديّة احترامه لم يكن فيه هذا الاحترام، لخصوصية في الأول دون الثاني، كأن يكون لخصوصية المعبدية دخل.

و ربما يتمسك بالسيره بمعنى أنّ وجوب الإزالة عن المشاهد و لو بدون الهتك مرتكز أذهان المسلمين، فنحن و إن لم نقل بوجوب

الاحترام المطلق، و لكن هذا النوع الخاص قام عليه الارتكاز.

و فيه: أنه إن كان مثل هذا الارتكاز محلا للاعتماد وجب الحكم بوجوب الوضوء على المحدث بالأصغر إذا أراد الدخول في الحرم كوجوب الاغتسال على المحدث الأكبر، فإنه قد صار من المرتكزات عند عوام المسلمين لزوم التوضي على من كان محدثا بالأصغر عند إرادة التشرف في الحرم، و لم يقل بذلك أحد، و أيضا صار من المرتكزات تقبيل الضريح المقدس بعد الدخول في الحرم، فلو دخل شخص في الحرم و لم يقبل الضريح، و خرج كان فعله مخالفا للاحترام الواجب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٢

بحسب المرتكز في أذهانهم مع أنه لم يقل بوجوب ذلك أحد.

و بالجملة، فالإنصاف عدم إمكان الانتكال في الحكم بالوجوب على أمثال هذه السيرات و الارتكازات.

نعم عنوان الإهانة و هتك الاحترام شيء آخر، و لا إشكال في حرمة في تلك الأمكنة المتبركة، بل في كل شيء علم في الشريعة و جوب تعظيمه، و من المعلوم اختلاف عنوان الإهانة بالمقاصد و النيات، و كذلك بالأمكنة و الأعصار، مثلا لو كان من المتداول في عصر حصول الإهانة لرئيس قوم بإخراج المقصر الذي لجأ بيته عن بيته بدون إذنه، كان هذا العمل بالنسبة إلى المشاهد المشرفة أيضا هتكا، فلو لجأ مقصر مستحق للحد الشرعي أو غيره بهذه الضرائح المقدسة فإن كان المتصدى لإخراجه الحاكم الشرعي لأجل إجراء الحد الشرعي عليه فهو بمنزلة المأذونية من صاحب البيت في إخراجه، فإن الإذن في إجراء الحد عليه إذن في إخراجه.

و أما إن كان المتصدى هو الحاكم العرفي، فحينئذ يكون الإخراج هتكا لهذا الحرم المحترم و محرما بلا إشكال، و هكذا كل عمل احتسب عند أبناء عصر أو أهل بلد المشهد الشريف هتكا و إهانة، و أما ما حكى من وحيد البهبهاني - قدس سزه - من منع إخراج أواني كربلاء إلى خارج كربلاء، بمعنى أنه ما دام هذه الأواني و الأباريق في أرض كربلاء لا يحرم تنجيسها و استعمالها في التخلي، و أما إذا أخرجت من أرض كربلاء فيحرم استعمالها حينئذ، فمحل منع بإطلاقه إن أراد الحرمة.

و الحق أن يقال: إن كانت هذه الأواني متخذة لأجل التبرك بها و التعظيم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٣

فيحرم إهانتها و التنجيس المستلزم لتحقيرها، و أما إذا كانت متخذة لأجل قضاء الحاجة بدون نظر إلى التبرك و التعظيم، فحالها حال سائر الأواني.

و بالجملة، المناط الكلي في هذا الباب أن كل شيء حصل له في الشريعة احترام فيحصل لا محالة له هتك، فإن الهتك عبارة عن خلاف الاحترام و نقضه، فكل عمل كان بالنسبة إلى هذا الشيء هتكا و توهينا فهو محرم، و حينئذ يكون الكلام في مصاديق هذه الكبرى، مثلا الكفن الذي يديرونه بالمشاهد المشرفة و يلصقونه بالضرائح المعظمة لأجل تحصيل التبرك و التيمن له، و كذلك التراب الخارج الذي يوضع على الضريح المقدس لأجل التبرك و استشفاء المرضى به لا إشكال في أنه يحصل في المذهب لهما نوع احترام بسبب ذلك، و إذن فيحصل لهما هتك أيضا فيكون هتكا محرما، و كذلك قطعات قميص الكعبة المشرفة التي يقتسمها الناس في كل سنة و يتخذونها بعنوان التبرك و التعظيم، و آله الكس التي قد تداولت في هذه الأزمنة أخذها بعنوان التبرك في بقعة المعصومة - عليها السلام - بقم عند تحويل السنة من متولى تلك البقعة الشريفة.

لا يقال: إن المناط في حصول التعظيم في هذه الأشياء لو كان مجرد الالتصاق بالضريح فهذا حاصل في اليد و العين و سائر جوارح الإنسان المتشرفة بمباشرة تلك الأمكنة المتبركة.

لأننا نقول: الفرق أن تلك الأشياء قصد بإلصاقها التبرك الدائم، و لم يقصد ذلك في التصاق الأعضاء، فالمقصود فيها هو حظ الذنوب، و نحو ذلك من المقاصد المخصوصة بحال الالتصاق.

نعم لو فرض أن أحدا قصد بإلصاق يده و دلکها من الضريح المقدس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٤

صيرورتها متبركة لأجل أن يمسها المرضى و يستشفون بها، فلا مانع من القول بأن أنواع إهانة هذه اليد من التنجيس الموجب للهتك وغيره حرام.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن حرمة التنجيس على وجه الموضوعية و في غير صورة لزوم الإهانة و الهتك في غير المساجد لم يثبت عليه دليل، و إنما الثابت في غيرها هو حرمة الإهانة و الهتك، و أما الزائد على ذلك فلا.

و أما مكث الجنب في المشاهد المشرفة فربما يتمسك في حرمة بالأخبار الواردة في خصوص دخول الجنب في بيوت النبي و الأئمة من القضايا الخاصة المتفقة لبعض أصحاب الأئمة، و هي عدة أخبار.

منها: مرسله مائز بن الحسين: إن أعرابيا دخل على الحسين - عليه السلام - فقال له: أما تستحي يا أعرابي تدخل على إمامك و أنت جنب». الحديث.

□ و منها: أربعة أخبار آخر، كلها مشتملة على قضية أبي بصير - و الظاهر أنه ليث المرادي - حيث إنه دخل جنبا على أبي عبد الله - عليه السلام - فقال له - على ما في بعض الأخبار -: «يا أبا محمد أما تعلم أنه لا ينبغي لجنب أن يدخل بيوت الأنبياء».

و في آخر: «يا أبا بصير أما علمت أن بيوت الأنبياء، و أولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب».

و في الثالث: «يا أبا محمد ما كان لك فيما كنت فيه شغل تدخل على و أنت جنب» فقلت: ما عملته إلا عمدا، قال: «أو لم تؤمن؟» قلت: بلى و لكن ليظمن قلبي، و قال: «يا أبا محمد قم فاغتسل» فقممت و اغتسلت و صرت إلى مجلسي و قلت عند ذلك إنه إمام.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٥

□ و في الرابع: أن الإمام أحد النظر إليه و قال: «هكذا تدخل بيوت الأنبياء و أنت جنب» فقال: أعوذ بالله من غضب الله و غضبك، و قال استغفر الله و لا أعود.

و الظاهر اتحاد الواقعة، ثم إنه يمكن الخدشة في دلالة هذه الأخبار على الحرمة، خصوصا مع قوله في بعضها: «لا ينبغي» غاية الأمر استفادة الكراهة الشديدة من جهة بعض القرائن من إحداد النظر و الغضب و التوبيخ و لا دلالة في هذه على الحرمة، فإن صدور مثل ذلك من الإمام بالنسبة إلى أبي بصير الذي يكون بتلك المكانة من الجلالة يمكن أن يكون لأجل ارتكاب مكروه، و لا يلزم أن يكون لأجل الإقدام على الحرام.

ثم على فرض دلالتها على الحرمة و استظهارها من مجموعها، كما يكون ظاهر قوله: «لا يدخلها الجنب» فإنه نهى بصورة النفي، و هو أبلغ في إفادة التحريم من صيغة النهي، فحينئذ يمكن التفصيل في هذا الحكم بين الأشخاص في المشاهد، دون المساجد ففي المساجد يحرم المكث مطلقا، و أما في المشاهد فإذا كان قصد الشخص الاستفاضة من الإمام و الزيارة، يحرم عليه الدخول بحالة الجنابة، و أما إن لم يكن من قصده ذلك، مثل من كان منزله في بيت الإمام، و كان تردده في بيت الإمام لكونه منزله، فلا يحرم عليه المكث في حالة الجنابة، فعلى هذا يقال بمثل ذلك في حال مماتهم - عليهم السلام - فمن كان واردا على تلك الحرم المتبركة بل و على الصحن فضلا عن الرواق و الحرم بعنوان زيارة الإمام فيجب عليه الاغتسال لو كان جنبا، و أما لو لم يكن التردد بعنوان الورد على الإمام و الزيارة، بل كان لأجل ملاقاته شخص يكون في الحرم، أو كان من الخدام فكان تردده لأجل الخدمة أو كان الغرض مجرد التردد عن هذا المكان أو كان من الطلاب الساكنين في حجرات

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٦

الصحن المقدس، فكان تردده في الصحن لأجل تردده إلى حجراته، فلا بأس في ذلك لو كانوا جنبا.

[حكم التطهير إذا توقف على بذل مال]

«مسألة ١٢: إذا توقّف التطهير على بذل مال وجب، و هل يضمن من صار سببا للتنجس وجهان: لا يخلو ثانيهما من قوّة». لا إشكال في أنّ قضية وجوب الإزالة وجوب مقدماته أيضا، فلو كانت الإزالة متوقفة على بذل فيجب أيضا ولا يحسبه البازل على عهده غيره و لو من باشر التنجيس، فإنّ المفروض وجوب الإزالة عليه و على كلّ أحد من المكلفين من جميع المقدمات، فإذا بذل المال فقد أدى الواجب الكفائي الذي كان هو داخلا في أطرافه، فلا وجه لرجوعه في هذه الخسارة إلى غيره، وهذا واضح. إنّما الكلام في أنّه لو كان في البلد أموال موقوفة على الخيرات العامة، أو على مصارف المسجد، فهل يجوز للمكلف القادر على البذل من كيس نفسه أن يأخذ من هذه الأموال و يصرف في الإزالة و لم يبذل من كيس نفسه شيئا، أو لا يجوز ذلك و يتعين عليه أن يبذل من كيسه؟ المتعين هو الثاني، فإنّ البذل ليس مقدمة منحصرة لهذا الواجب، و إنّما هو أحد الأفراد للمقدمة، فالواجب إنّما يتوقّف على صرف المال من أيّ موضع كان و حصل، و هذا المصرف يكون من الخيرات العامة فيكون مصرفا للمال الموقوف عليها، ألا ترى أنّه لو انحصر المال في هذا الموقوف جاز صرفه و كان صرفا في المحل. و بالجملة، لا أظنّ الموقع للإشكال في الجواز، كيف و حفظ النفس أيضا واجب، و يجوز للمكلف إذا كان الحفظ متوقفا على بذل المال أن لا يبذل من كيسه بل يأخذ الزكاة من غيره و يصرفه فيه بعنوان كونه من الصرف في سبيل الله الذي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٧

هو أحد مصارف الزكاة، و يؤدي الواجب الكفائي بذلك قطعا.

و بالجملة، المقدمة الوجودية للواجب المطلق لا انحصار لها بمحلّ دون محلّ، فيكفي حصولها من أيّ محلّ كان. نعم لو قلنا بأنّ التكليف بالإزالة مختصّ بمن باشر التنجيس، أو أنّ التكليف أعمّ و لكن الخسارة المالية تستقرّ على المباشر للتنجيس، فلا- يجوز حينئذ البذل من مال الوقف المذكور، و لكن الحق خلاف هذين المبنيين و كون المباشر و غيره على حدّ سواء إلّا في اختصاصه بالعمل المحرّم، فإنّه عمل عملا حراما و صار هذا العمل الحرام موضوعا لتكليف جميع المكلفين على سبيل الكفاية، و إذن فيكفي بذل المال من أين ما حصل.

اراكى، محمد على، كتاب الطهارة (للأراكي)، ٢ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ايران، اول، ١٤١٣ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١). قال الإمام عليّ بن موسى الرضا - عليه السلام: رجم الله عبداً أحمياً أهرنا... يتعلم علومنا و يعلمها الناس؛ فإنّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا... (بناذر البحار - في تليخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رحمه الله - كان أحداً من جهايزة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام عليّ بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفيء مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبَاب و عموم الناس إلى التَحَرِّي الأَدَقَّ للمسائل الدِّيَنِيَّة، تخليف المطالب النَّافِعَة - مكانَ البَلَايَةِ المبتدلة أو الرَّدِيئَة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضِيَّة واسعة جامعة ثقافيَّة على أساس معارف القرآن و أهل البيت عليهم السَّلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطُّلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هُوَءَ برامج العلوم الإسلاميَّة، إنالهُ المتابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة في الجامعة، و...
- منها العَدَالَة الاجتماعيَّة: التي يُمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعدهً، على أَنه يُمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافه الاسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.
- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريَّة، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيَّة و مكتبيَّة، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثَلَاثِيَّة الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرُّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيَّة، السياحيَّة و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدَّة مواقع أُخرَ

(ه) إنتاج المُنتجات العرضيَّة، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيَّة، الاخلاقيَّة و الاعتقاديَّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كَشِك، و الرُّسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيَّة و اعتباريَّة، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميَّة، الجوامع، الأماكن الدينيَّة كمسجد جَمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليميَّة عموميَّة و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرئيسي: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد" / "ما بين شارع" پنج رَمضان " و مُفترق "وفائي" / "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريَّة الشمسيَّة (=١٤٢٧ الهجريَّة القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتي: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيَّة، تبرعيَّة، غير حكوميَّة، و غير ربحيَّة، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنّها لا تُوفى الحجَم

المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حدّ التمكن لكل احد منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله وليّ التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان
الغائمي

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

