



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر  
عليه السلام

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

كتاب الطهارة

كاتبه

ميرزا محمد باقر خراساني

ترجمه الطاهر بن محمد باقر

مطبعة

الجلد ۱-۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الطهاره

كاتب:

محمد على اراكى

نشرت فى الطباعة:

موسسه فى طريق الحق

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١٤	الطهاره
١٤	اشاره
١٤	الجزء الأول
١٤	اشاره
١٤	[فصل فى المياه]
١٤	[فى أقسام المياه على الإجمال]
١٤	اشاره
١٩	[مسائل]
١٩	[الماء المضاف طاهر و ينجس بملاقاة النجاسة]
٢١	[بقاء الإطلاق و الإضافة بالتصعيد فى الماء المطلق و المضاف و طهارتهما به إذا تنجسا]
٢٧	[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 بالطيب]
٢٩	[نجاسة الماء المطلق بأقسامه بالتغير الحسى لا التقديرى]
٣٣	[فى حكم الحوض المتنجس]
٣٦	[فى حكم الماء إذا وقعت فيه النجاسة و لم يتغير إلا بعد مدة]
٣٦	اشاره
٤٥	مسألة: لا إشكال فى نجاسة الكر بتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة «١»
٤٨	مسألة: لو تغير طرف من الحوض حكم بنجاسته بلا اشكال، و أما الطرف الآخر فإن كان بمقدار الكر فلا ينجس
٤٩	مسألة: هل المياه النجسة بعد زوال التغير عن متغيرها قابل للتطهير أو لا، و على الأول يكفى الاتصال بالعاصم أو يلزم الامتزاج معه؟
٥١	مسألة: لو تغير الماء العاصم بمجموع الداخل و الخارج من نجاسة واحدة
٥١	مسألة: لو لاقى الجزء السافل من الماء الجارى- من الأعلى إلى الأسفل- نجاسة فسرى التغير من الجزء السافل إلى العالى
٥٢	مسألة: قد يستدل على طهارة الكثير المتغير بمجرد زوال تغيّره و لو من قبل نفسه

- ٥٣ ..... [القسم الأول فى الماء الجارى]
- ٥٣ ..... اشارة
- ٥٤ ..... فصل فى اعتصام الماء الجارى
- ٥٩ ..... [القسم الثانى فى الماء الراكد]
- ٥٩ ..... اشارة
- ٥٩ ..... [فى انفعال الماء الراكد القليل بالنجاسة]
- ٧٠ ..... [فى تحديد ماء الكر وزنا و مساحة]
- ٧٣ ..... [فى حكم أحد الماءين المعين النجس و لم يعلم وقوع النجاسة فيهما]
- ٧٧ ..... [فى حكم الماء القليل النجس المتمم كرا]
- ٨٠ ..... [القسم الثالث فى ماء المطر]
- ٨٠ ..... اشارة
- ٨٣ ..... [فى حكم تقاطر ماء المطر على الإناء المتروس بماء نجس]
- ٨٤ ..... [فى حكم تقاطر المطر على الثوب أو الفراش أو الإناء النجس]
- ٨٧ ..... [القسم الرابع فى ماء البئر]
- ٨٧ ..... اشارة
- ٩٨ ..... [فيما تثبت به نجاسة ماء البئر]
- ١٠١ ..... [فى حكم شرب ماء البئر النجس]
- ١٠٢ ..... [القسم الخامس فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر و الأصغر]
- ١٠٢ ..... اشارة
- ١٠٥ ..... [الكلام فى غسالة الاستنجااء]
- ١٠٥ ..... اشارة
- ١٢٣ ..... بقى هنا أمور:
- الأول: على القول بطهارة غسالة الاستنجااء هل يجوز الوضوء و الغسل به مطلقا أو لا يجوز مطلقا، أو يفصل بين الرافع منهما و غير الرافع
- الثانى: الاستنجااء، سواء كان لغة أعم من البولوى و من الغائطى، أم كان مختصا بالثانى
- ١٢٤

- الثالث: قد اشترط فى طهارة ماء الاستنجاء على القول بها أمور: ..... ١٢٤
- الرابع: على القول بطهارة ماء الاستنجاء، هل يخص ذلك بما إذا كان خروج البول أو الغائط من المخرج الطبيعى المتعارف فى غالب الذ  
[حكم الشك فى ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات] ..... ١٢٧
- [فى حكم الشك فى وصول النجاسة من الخارج أو مع الغائط] ..... ١٢٨
- [القسم السادس فى الماء المشكوك نجاسته] ..... ١٢٩
- اشارة ..... ١٢٩
- [فى حكم الماء المشتبه أو المصوب فى محصور] ..... ١٣٢
- [فى حكم اشتباه الماء المضاف بالمحصور إن أراد الوضوء أو الغسل به] ..... ١٣٦
- [فى حكم الماء المشكوك إطلاقه و إضافته و لم تعلم حالته السابقة بأنه كان مطلقا] ..... ١٣٨
- [حكم الماء إذا علم إجمالاً أنه نجس أو مضاف] ..... ١٣٨
- [حكم الوضوء بأحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصية و قد أريق الآخر] ..... ١٤٠
- [فى حكم ملاقى الشبهة المحصورة] ..... ١٤٢
- [فى حكم الإناء المشترك و قد أذن أحدهما بالتصرف فى ماله] ..... ١٥١
- [حكم المائين توضاً بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجسا] ..... ١٥٣
- فى كيفية التطهير بالماء: ..... ١٥٥
- اشارة ..... ١٥٥
- الأول: فى لزوم العدد فى الغسل و عدمه ..... ١٥٥
- المقام الثانى: فى لزوم العصر فى غسل ما ينفذ فيه الماء ..... ١٥٩
- المقام الثالث: فى اعتبار الورد ..... ١٦٠
- اشارة ..... ١٦٠
- مسألة: طريق تطهير المضاف النجس جعله متحدا مع ماء عاصم ..... ١٦١
- [فى النجاسات و أحكامها] ..... ١٦٤
- [أما أعدادها] ..... ١٦٤
- [الأول و الثانى البول و الغائط] ..... ١٦٤

- ١٦٤ ..... اشارة
- ١٧٠ ..... [فى أن ملاقة الغائط فى الباطن لا توجب النجاسة]
- ١٧٦ ..... [فى حكم بيع البول و الغائط و سائر المنافع]
- ١٧٨ ..... [حكم بول الحيوان و روثه إذا لم يعلم كونه مأكول اللحم أو لا]
- ١٨٢ ..... [الثالث فى المنى]
- ١٨٣ ..... [الرابع الميئة]
- ١٨٣ ..... اشارة
- ٢٠٠ ..... [فى حكم فأرة المسك المبانة من الحى]
- ٢٠٥ ..... [حكم ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم، أو الشحم، أو الجلد]
- ٢١٧ ..... [فى حكم السقط قبل ولوج الروح فيه و حكم الفرخ فى البيض]
- ٢١٩ ..... الكلام فى ما يقبل التذكية من الحيوان و ما لا يقبلها
- ٢١٩ ..... اشارة
- ٢١٩ ..... أما المقام الأول: فربما يقال: إن الأصل الجارى عند الشك هو أصالة عدم التذكية:
- ٢٢٢ ..... و أما المقام الثانى [فمقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة]
- ٢٢٦ ..... [الخامس: فى الدم]
- ٢٢٦ ..... اشارة
- ٢٢٩ ..... [فى حكم الدم المتخلف فى الذبيحة و و سائر المنافع]
- ٢٣٠ ..... [فى حكم الجنين الذى يخرج من بطن المذبوح]
- ٢٣١ ..... [فى حكم الدم المتخلف فى الصيد بعد خروج روحه بأله الصيد]
- ٢٣١ ..... [فى حكم الدم المشكوك فى كونه من الحيوان أم لا]
- ٢٣٨ ..... [السادس و السابع: فى الكلب و الخنزير البرتان]
- ٢٤٣ ..... [الثامن: فى الكافر بأقسامه]
- ٢٧٠ ..... [التاسع: فى الخمر و كل مسكر مائع]
- ٢٧٣ ..... [فى حكم العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه]



- ٢٧٣ ..... اشارة
- ٢٧٧ ..... مسألة: لو صار العصير خلا فالنص دال على الحلية
- ٢٧٩ ..... «مسألة: هل المعتبر في حدّ الحرمة في كل عصير قلنا بها فيه ما ذا، هل هو مجزّد الغليان
- ٢٨٢ ..... [في حكم العصير إذا صار دبسا بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه]
- ٢٨٣ ..... مسألة «١»: لو صبّ العصير من قدر لم يغل على قدر عصير آخر غلى و ذهب ثلثه، ثمّ اذهب ثلثا المجموع
- ٢٨٥ ..... [العاشر في الفقاع]
- ٢٨٦ ..... [الحادى عشر: في عرق الجنب من الحرام]
- ٢٨٦ ..... اشارة
- ٢٨٨ ..... [حكم عرق الجنب من الحرام بم من الحلال أو العكس]
- ٢٩٠ ..... [في حكم نجاسة عرق الصبي الغير بالغ من الحرام]
- ٢٩٠ ..... [في حكم عرق المجنب من حرام إذا تيمّم]
- ٢٩١ ..... [الثانى عشر في عرق الإبل الجلالة]
- ٢٩١ ..... اشارة
- ٢٩٣ ..... [في حكم الثعلب و الأرنب و الوزغ و العقرب و الفأر]
- ٢٩٤ ..... [في حكم الأشياء المشكوكة لاحتمال كونه من]
- ٢٩٦ ..... [في طريق ثبوت النجاسة أو التنجس]
- ٢٩٦ ..... اشارة
- ٢٩٧ ..... [في حكم العلم الإجمالى كالتفصيلى]
- ٢٩٩ ..... [في حكم اعتبار حصول الظن بصدق البيئ]
- ٢٩٩ ..... [في حكم ذكر مستند الشهادة فى البيئ]
- ٣٠٠ ..... [حكم ما إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها]
- ٣٠٠ ..... [حكم ما إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما]
- ٣٠٤ ..... [في حكم ما لو شهد أحدهما بنجاسة الشىء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا]
- ٣٠٦ ..... [حكم ثبوت النجاسة و عدم ثبوتها بالخبر]

٣٠٨ ..... [حكم سماع قول الشريكين بالنجاسة إذا كان بيدهما شيئاً]

٣١٠ ..... [فى حكم اعتبار قبول قول صاحب اليد إذا كان قبل الاستعمال]

٣١٠ ..... فصل فى كيفية تنجس المتنجسات

٣١٠ ..... مسألة: وجه تنجيس المتنجس:

٣١١ ..... مسألة: من الكبريات المسلمة المبرهنه عدم جريان الاستصحابات المثبتة

٣١٢ ..... [فى حكم تنجس المتنجس بنجاسة ثانية]

٣١٦ ..... [حكم أن المتنجس منجس أم لا؟ و هل يجرى عليه أحكام النجس]

٣١٦ ..... فصل فى أحكام النجس و المتنجس

٣١٦ ..... اشارة

٣٢٢ ..... [حكم إزالة النجاسة عن المساجد]

٣٢٦ ..... [فى أن إزالة النجاسة عن المساجد واجب كفاي]

٣٢٨ ..... مسألة: لا فرق فى هذا الحكم بين المتنجس و النجس

٣٢٨ ..... [حكم وجوب إزالة النجاسة عن المساجد و قد دخل وقت الصلاة]

٣٣٢ ..... [فى حكم إزالة النجاسة عن المساجد عامًا أو خاصًا و حكم المكان المعد للصلاة فى داره]

٣٣٢ ..... مسألة: لو جعل عنوان المسجدى مخصوصا بطائفة خاصة

٣٣٢ ..... مسألة: لا يبعد أن يقال: إن قوام عنوان المسجدية يكون بأحد شيئين:

٣٣٣ ..... مسألة: لو غصب المسجد غاصب و جعله سوقا، فهل يجوز المرور من هذا السوق؟

٣٣٤ ..... [حكم المجنب يرى نجاسة و يريد إزالتها]

٣٣٦ ..... مسألة: مرتبطة بأحكام المساجد، و بباب التيمم أيضا

٣٣٧ ..... مسألة: قد مرّ أنه لو وقف عنوان المسجد على طائفة خاصة فى المسألة ثلاثة أقوال:

٣٣٧ ..... مسألة: فى الواجبات الكفائية التى علمنا أن غرض الشارع و نظره متعلق بفعل واحد، غاية الأمر لا يوجه الخطاب إلى عنوان الواحد

٣٣٨ ..... [فى حكم وجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة]

٣٤١ ..... [حكم التطهير إذا توقف على بذل مال]

٣٤٢ ..... الجزء الثانى

- 342 ..... [المقدمة]
- 342 ..... الكلام في الدماء الثلاثة
- 342 ..... اشارة
- 342 ..... الفصل الأول في الحيض
- 342 ..... اشارة
- 345 ..... مسألة: لا إشكال في أن شرط الحيض: أن يكون قبل اليأس و بعد البلوغ
- 347 ..... مسألة: لا إشكال في كون البلوغ شرطا في الحيض
- 347 ..... مسألة: لا فرق في حكم القرشية و غيرها بين الحرّة و المملوكة
- 347 ..... مسألة: لا إشكال في اجتماع الحيض مع الإرضاع
- 347 ..... اشارة
- 347 ..... أما ما تمسك به الأولون [للاجتماع] فوجوه:
- 347 ..... الأول: الاستصحاب
- 348 ..... الثاني: من الوجوه التي تمسك بها للقول بالاجتماع، صدق الحيض لغة و عرفا
- 348 ..... و الثالث: عمومات ترك الصلاة أيام أقرائها
- 349 ..... الرابع: الأخبار المستفيضة بل المتواترة
- 350 ..... و أما الوجوه التي تمسك بها [الآخرين] لعدم الاجتماع:
- 350 ..... فمنها: أصالة عدم الحيض
- 350 ..... و منها: الإجماع
- 350 ..... و منها: بعض الأخبار
- 351 ..... و منها: الأخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة «١»
- 351 ..... و هنا قولان آخران بالتفصيل جمعا بين أخبار الطرفين:
- 351 ..... أحدهما: الفرق بين الحمل المستبين
- 351 ..... و التفصيل الآخر: الفرق بين ما تراه الحامل قبل العادة و في وقتها، و متأخرا عنها
- 353 ..... مسألة: لو انصبّ الدم إلى فضاء الفرج فهل تصير المرأة بذلك حائضا أو لا؟

- مسألة: اعلم أن لاشتباه الدم صورا ..... ٣٥٤
- اشارة ..... ٣٥٤
- [مطالب مرتبطة بمرسله يونس] ..... ٣٥٤
- اشارة ..... ٣٥٥
- أحدها: إن التعليل المذكور في صدرها للحكم يكون أدنى الطهر عشرة أيام، بقوله: و ذلك أن المرأة أول ما تحيض إلخ، كيف يرتبط بالمعل
- ثانيها: ذكر شيخنا المرتضى للفقرة الأخير من الرواية ..... ٣٥٥
- ثالثها: قد استشكل في الجواهر على مضمون الرواية: ..... ٣٥٥
- [في أن الحيض هل مثل الطهارة و الحدث، اسم للأمر الباطني أو أنه اسم لنفس الدم أو سيلانه؟] ..... ٣٥٦
- [الكلام في كبري المسألة و هما اعتبار التوالي في العشرة، و كذا المراد بالطهر هل هو جنس الطهر أو خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين
- مسألة: العادة في الحيض: إما مفردة و إما مركبة ..... ٣٥٩
- اشارة ..... ٣٥٩
- و كيف ما كان فهنا فروع ..... ٣٦٩
- الأول: أنه لا إشكال في عدم تحقق العادة العددية بتكرار الجامع ..... ٣٦٩
- الثاني: لو تعدد أيام محكومية المرأة بالحيضية مرتين متماثلتين ..... ٣٦٩
- الفرع الثالث: لا إشكال في أنه بعد ما رأت مرتين متماثلتين، لو رأت على خلافهما مرتين متماثلتين أيضا كان المرتان الأخيرتان معتبرتين
- الفرع الرابع: لا إشكال في أنه لو علق الحكم في الدليل على عنوان واقعي، بدون أخذ العلم به في الموضوع لا طريقا و لا موضوعا -- ٣٧١
- مسألة [أن الصفرة و الكدرة في أيام الحيض و في أيام الطهر طهرا] ..... ٣٧٢
- مسألة: لو رأت الدم ثلاثة أيام متواليات، ثم رأت النقاء أقل من عشرة، ثم رأت الدم ثانيا، و كان مجموع الدمين مع النقاء بينهما زائدا على العشرة
- مسألة: لو رأت المرأة دميين لم يفصل بينهما أقل الطهر، و كان كل منهما في حد ذاته قابلا لأن يكون حيضا ..... ٣٨١
- مسألة: [في قاعدة الإمكان] ..... ٣٨٥
- [الفصل الثاني] في الاستبراء: ..... ٣٩١
- اشارة ..... ٣٩١
- ثم إن في أخبار الاستبراء احتمالات: ..... ٣٩١
- الأول: الإرشاد ..... ٣٩٢

- ٣٩٢ ..... الثاني: الوجوب النفسى:
- ٣٩٢ ..... الثالث: الوجوب الشرطى:
- ٣٩٤ ..... الاحتمال الرابع فى الأخبار: هو الوجوب المولوى الطرىقى
- ٣٩٦ ..... توضيح مسألة أصولية
- ٣٩٨ ..... و أما الناسية له فلها حالات ثلاث:
- ٤٠٠ ..... [الفصل الثالث فى مسائل الاستمرار و التجاوز عن العشرة]
- ٤١٣ ..... [الفصل الرابع فى أحكام الحائض]
- ٤١٣ ..... اشارة
- ٤١٣ ..... منها: حرمة الصلاة
- ٤١٥ ..... مسألة: و من جملة المحرمات للحائض مس الكتاب
- ٤١٥ ..... اشارة
- ٤١٥ ..... و يبقى الكلام حينئذ فى أمور:
- ٤١٥ ..... [الأمر الأول ما هو المراد بالكتاب]
- ٤١٦ ..... [الأمر الثانى فى شباهة المكتوب للإفهام بألفاظ القرآن]
- ٤١٧ ..... [الأمر الثالث هل يحرم مس الحركات الإعرابية]
- ٤١٧ ..... [الأمر الرابع ما هو المراد بالمس]
- ٤١٨ ..... [الأمر الخامس هل يحرم الإمساس للقرآن]
- السادس: هل يلحق بالقرآن الكريم لفظ الجلالة و الأسماء المختصة الإلهية، بل و غير المختصة إذا قصد بها الذات المقدسة و كذلك أسماء
- ٤١٨ ..... اشارة
- ٤١٩ ..... [فى حكم مس أسماء الأنبياء و الأولياء ع]
- ٤٢٠ ..... مسألة: و من جملة المحرمات على الحائض قراءة سور العزائم
- ٤٢١ ..... مسألة: من جملة المحرمات على الحائض اللبث فى ما عدا المسجدين من المساجد و مطلق الدخول فيهما
- ٤٢٥ ..... تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الطهارة

## إشارة

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

## الجزء الأول

## إشارة

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، والمطلق أقسام: الجارى، و النابع غير الجارى، و البئر، و المطر، و الكز، و القليل، و كلّ 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 البئر 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.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤

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

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 بالترح.

و أما لو كان راجعا إلى القضية الأخيرة فقط. فحينئذ و ان كان يستفاد من عموم القضية الثانية- أعني قضية كون طريق التطهير في كل ماء ذى مادة إذا تنجس هو الترح- إلا أن القضية الأولى مسكوت عنها، فيمكن في النابع غير البئر أن ينجس قليله بمجرد الملاقاة و يطهر بالترح كما أفتى به شيخنا المرتضى تقوية لهذا الوجه.

و هنا احتمال ثالث و هو: أن يكون التعليل راجعا إلى الغاية أعني: 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 كأن سائلا يقول: لو لم يترتب على الترح ذهاب الريح و طيب الطعم فما الحيلة؟ فأجاب- عليه السلام- بأن الذهاب و الطيب يترتبان على الترح دائما لأن ماء البئر له مادة فكلمة ينزح منه مقدار يحصل في محله ماء جديد ينبع من مادته، و هذا موجب لذهاب ريحه و طيب طعمه نظير التعليل في 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 أعني الذهاب و الطيب الحسينين، و أما 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 علة للحكم بكون ماء البئر واسعا، و أن هذا الحكم هو المقصود بالإفادة، و الذى بعده أتما 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 للثاني دون الأوّل كما هو واضح.  
 و ثمرة الوجهين أنّه على الأوّل تكون الرواية معارضةً لعمومات انفعال الماء القليل، و على الثاني تكون حاكمةً عليها، لأنّها بلسانها التنزيلى - أعنى تنزيل ماء البئر بمنزلة الماء الواسع - مضيقةً لدائرة القليل و موسعةً لدائرة الكثير.  
 لا يقال: ماء البئر كثير حقيقته بملاحظة اتصاله بالمادة، فتكون الرواية واردةً على العمومات لا حاكمةً عليها لتغاير الموضوعين.  
 لأنّنا نقول لو كان تحت البئر حفرة مملوءة من الماء كان الأمر كما ذكرت، إلّا أنّ القطع حاصل بخلافه و أنّ ما فى حواشى البئر و تحته هو مجرّد الرطوبة و الرشحة، و المسمّى باسم الماء هو ما فى جوف البئر، لكن الشارع نزل ما فى حواشيه و تحته من الرطوبات و الرشحات بمنزلة الماء، و نزل ما فى جوفه بملاحظة اتصاله بتلك الرطوبات بمنزلة الماء الواسع.  
 ثمّ إنّ استشكل شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - فى التمسك بعموم التعليل فى هذه الرواية على إلحاق النابغ غير البئر بالبئر بما حاصله: أنّ عمومات انفعال الماء القليل جاريا كان أم لا، كان له مادة أم لا، مثل مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كر (١) إلخ» مخصصةً بالقليل الجارى قطعاً لقطعيته دليله، و كذا بقليل البئر، لأنّ الرواية نص فيه، و أمّا تخصيصها بالقليل ذى المادة الذى لم يكن جاريا و لا بئراً، فموقوف على ظهور التعليل فى الرواية فى الرجوع إلى كلتا الفقرتين.  
 و يمكن منعه أولاً، 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 مقدّمًا عليه، و لا - ضير فى تقديم العام على الخاص فيما إذا كانا منفصلين و كان ظهور العام أقوى من ظهور الخاص كما فى المقام، فإنّ العام فيه متكثر، و الخاص أعنى التعليل واحد ذو احتمالات و له أوّل 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 مشتركاً بين عالم و جاهل و منصرفاً إلى العالم حيث يجعل ظهور العلماء فى العموم الشامل للزيد العالم لأقوائته مقدّمًا 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 كراً 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 راجعاً إلى الفقرة الأخيرة فقط.

قلت: إذ تبقى المعارضة حينئذ بحالها، فإنّ مطهريّة 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 ممّا ذكرنا الخدشة فى كلامه - قدّس سرّه - أمّا منع الظهور فقد عرفت منعه، و أنّ الرواية ظاهرة فى كون التعليل تعليلاً للفقرة الأولى أعنى قوله:

ماء البئر واسع، فإنّ هذه الفقرة هو المقصود بالإفادة أصالة، و سائر الفقرات من لوازمها و يكون مذكورة تطفلاً و بتبعها، لا أنّها تكون خبراً بعد خبر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨

و التعليل المذكور فى أمثال هذا الكلام ظاهر فى الرجوع إلى ما هو المقصود الأصى بالكلام كما فى قول القائل: زيد نعم الرجل يواظب الطاعات و يعاون المساكين و يصل الرحم، لأنّه عالم، فإنّ من الواضح أنّ التعليل راجع إلى حيث كونه نعم الرجل، إذ الكلام مسوق لبيانه، و بيان سائر المذكورات إنّما تكون بتطفله، و كذا الكلام فى قولك ماء البئر واسع لا يفسده شىء و يكون كذا و كذا



لأنّ له مادة.

و أما حديث المعارضة- بعد فرض تسليم الظهور- فقد عرفت منعه أيضا و انّ الرواية حاكمة على العمومات و ليست معارضة لها، إذ مفاد العمومات أنّ كل ماء قليل ينفعل، و مفاد هذه الرواية أنّ ماء البئر واسع لاشتداد ظهره و اتصاله بالاستعداد الكلى الحاصل في الأرض تحته، و من الواضح عدم التنافي بين هذين المضمونين.

ثمّ إنّه- قدس سرّه- ذكر بعد ذلك ما حاصله: أنّه على فرض تسليم التكافؤ بين الظهورين يكون المرجع عمومات أدلّة 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، فإنّ المادة هنا محمولة على ما يشتمل على الكثر للانصراف، فإنّ الغالب في مادة ماء الحمام ذلك، و الاستفادة من الجملة الشرطية أيضا هو العلية، فيكون مقتضى المنطوق أنّ كل ماء يكون له مادة مشتملة على الكثر لا ينفعل القليل منه بالملاقاة، و مقتضى المفهوم أنّ 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 ينفعل القليل منه بالملاقاة، فيدخل العيون الراكدة تحت المفهوم، فنكون محكومة بانفعال قليلها بالملاقاة، إذ هي مما ليس له مادة أصلا، فإنّ 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.

أمّا الأولى فلمنع كون الغلبة في الوجود منشأ للانصراف، و إنّما المنشأ له انس اللفظ بالمعنى في الذهن، و على فرض التسليم نقول: إنّما 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 لأنّ القطع حاصل بعدم كون الكثر مع الزيادة منشأ للأثر، فجعل الزيادة ملغى و جعل مقدار الكثر منشأ للأثر دعوى بلا دليل، إذ كما أنّ جعل مطلق المادة، سواء كانت بقدر الكثر أم لا منشأ له خلاف المنصرف إليه كذلك جعل الكثر اللابشرط منشأ أيضا خلافا، إذ المفروض أنّ 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: إنّ العلية هنا تكون للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضية بمعنى أنّ 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 الاستفادة من اللام، ففرق إذن بين قولنا: الخمر حرام لأنّه مسكر، و قولنا: الخمر حرام إذا كان مسكرا، إذ مفاد الأول أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان، و مفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه، و متى لم يتحقّق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرّض

لحال غير الخمر.

ففى الرواية أيضا نقول: إن الموضوع هو ماء الحمام، والحكم عدم الانفعال، والعلمه هو الاتصال بالمادة المشتملة على الكر، والمستفاد من القضية الشرطية أن وصف الاتصال بالمادة المشتملة على الكر متى تحقّق فى ماء الحمام يوجب ترتب عدم الانفعال عليه، ومتى لم يتحقّق فيه يوجب عدم ترتب هذا الحكم عليه من دون تعرض لحال موضوع آخر أصلا.

ولو سلّمنا إلغاء خصوصية ماء الحمام لمجرد استبعاد مدخلية هذه الخصوصية فى الحكم، لكن نقول: لا يمكن تعدية هذا الحكم إلّا إلى أمثال ماء الحمام لا إلى كل ماء أعنى: ما يكون جاريا من مادة عالية إلى موضع سافل، فإنّ المراد بماء الحمام فى تلك الروايات ماء الحوض الصغير الذى يصبّ فيه الماء من الحوض الكبير بتوسط آلة منصوبة على الحوض الكبير فوق الحوض الصغير، والمقصود 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، فكّل 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 وإن كان له مادة بأن كان مادته مساوية له أو سافله كما فى البئر والعيون الراكدة.

ولو سلّمنا كون العلية هنا على نحو العلية المستفاد من اللام وتعدية الحكم إلى كل ماء دون خصوص أمثال ماء الحمام. لكن نقول: إن اخترنا حينئذ القول بأن اختلاف السطح موجب لتعدّد الماء يكون ماء الحمام قليلا، لعدم اتّحاده مع ماء الخزينه حتى يكون كرا لاختلاف السطح، والمفروض أنّه فى حد نفسه قليل، وكذا الكلام فى أمثال ماء الحمام والعيون الراكدة ونحوها، فيكون منطوق الرواية على هذا أن كل ماء قليل متصل بمادة كرا - ينفعل، ومفهومه أن كل ماء قليل غير متصل بمادة كرا ينفعل، فتكون الرواية بمنطوقها معارضة لعمومات انفعال الماء القليل، فيجب تخصيص تلك العمومات بالقليل الغير المتصل بمادة كرا، وحينئذ يتحد مضمونها مع مفهوم هذه الرواية، إذ قد كان مفهوم الرواية أيضا انفعال القليل الغير المتصل بمادة كرا.

ثمّ إنّنا إذا فرضنا كون ظهور تلك العمومات مكافئا لظهور التعليل فى صحيحة ابن بزيع بالنسبة إلى حكم العيون الراكدة التى هى داخله تحت القليل الغير المتصل بمادة كرا فكيف يجعل المرجع رواية الحمام التى فرض اتّحادهما مع تلك العمومات. ولو 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 أن الماء الذى يكون بقدر الكر لا ينفعل سواء كان متساوى السطح أو [غير] متساوية، ومفاد الرواية أن الماء القليل المتصل بمادة غير كرا ينفعل سواء كان مجموع ما فى المادة والخارج منها قليلا أم كثيرا، فيتعارضان فيما إذا كان مجموع الخارج من المادة والداخل فيها بقدر الكر، فإما أن يحكم بدخول هذا المورد تحت الأخبار وتخصيص الرواية بما إذا كان مجموع الخارج والداخل أقل من الكر، وإما يحكم بدخوله تحت الرواية وتخصيص الأخبار بما إذا لم يكن مقدار الكر بعضه مادة لبعض آخر.

فإن قلنا بالأول 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 مرجعا؟ وكذا الكلام بعينه لو قلنا بالثانى، غاية الأمر أن مفهوم الرواية حينئذ يكون انفعال جميع أقسام القليل وقسم من أقسام الكر، ومجرد ذلك لا- يوجب التفاوت بعد فرض كون محل الكلام من أقسام القليل، فتحصل أن دعوى المرجعية لتلك الروايات باطلة على أى حال.

نعم يمكن جعل المرجع عموم قوله - عليه السلام - : خلق الله الماء طهورا لا- ينجسه شىء إلّا ما غير «١» .. إلخ. فإنّ من قاعدة باب التعارض فيما إذا تعارض خاصان فوقهما عام جعل هذا العام مرجحا للخاص الذى يوافقه أو مرجعا 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 ذي 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 أنّ 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 الذي له مادة، مع أنّ 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 بين في الأصول، و العجب من الشيخ المحقق المرتضى- قدّس سرّه- حيث جعلها مع ذلك أقوى ظهورا من التعليل بالمادة، فعلم أنّ القول بعدم الانفعال قوى جدا و قد قواه الميرزا الشيرازي- قدّس سرّه- و إن لم يفت به في 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 في حال الاضطرار، و إن لاقى نجسا ينجس و إن كان كثيرا، بل و إن كان مقدار ألف كز، فإنّه ينجس بمجرد ملاقاته النجاسة، و لو بمقدار رأس إبرة في أحد أطرافه فينجس كلّ. 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 في الإبريق و إن كان متصلا بما في يده»

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

ثمّ إنّ في 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 في اختصاص التنجس بموضع الملاقاة.

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

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

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

للنجاسة.

و ثانيا: أن الموجود في الماء إنما هو الاتصال دون الملاقاة، و الفرق بينهما أن الثاني عبارة عن اتصال سطح أحد الجسمين بسطح الآخر، و ليس لأجزاء الماء سطوح متعددة حتى يحصل بتلاصقها موضوع الملاقاة إلا على القول بالجزء الغير المتجزئ، و المعتبر في 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 دفعة واحدة، 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 للقلّة 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 عليّة الشرط للجزاء بالنسبة إلى كل موضوع، و قد عرفت منعه.

و أمّا خبر الخابية «٢» و إن كان صدرها ظاهرا في كون المقابلة في الطهارة و النجاسة لكن الظاهر من قوله- عليه السلام- في الآخر: فإنّ الله حرّم الميتة من كلّ 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.

أمّا 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 أجزاءه فلا حظ.

و أمّا الدعوى الثالثة و هو ادعاء عدم الفرق في الماء المضاف بين القليل و الكثير، فيمكن الخدشة فيه بأنه لا دليل يقتضى انفعال الكرّ 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 كرّ الخ. وجود مقتضى الانفعال في نفس الماء و أن الكرّية مانعة، فالشك هنا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضى للانفعال، فيكون مجرى لاستصحاب النجاسة و لكن فيه:

أولا: أن هذا الاستصحاب مثبت إذ ترتّب 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 أصالة عدم المانع في كل موضع شكّ 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 العالى لو لاقى الجزء السافل القذارة مع الجريان، كما لو انصب الماء من الإبريق في آنية فيها سم حيث يجتنبون ممّا في الآنية ولا يجتنبون مما في الإبريق مع اتصاله بما

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١٥٠، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧

في الآنية.

والحاصل أنهم كما لا يرون السراية في الجزء العالى كذلك في الأجزاء البعيدة من الجزء الملاقي في ماء البحر فكما يؤخذ بطريقهم في الأول كذلك في الثاني، و لو ردعهم 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 مضافاً».

«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، إنّما الشك في الصغرى و أنّ الاستحالة بما ذا تحصل، و ذلك لأننا نقطع في الأعيان النجسة بأنّ الصور النوعية وسائط 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 طراً عليه الصورة الملحية- و إن كان هو استصحاب النجاسة- نعم فيما إذا كان الموضوع متبدلاً 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- إلّا 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، فإنّه يستفاد من تعرّضها لنجاسة تلك الأشياء و عدم تعرّضها لنجاسة شىء آخر انحصار النجاسات فيها و طهارة ما سواها ذاتا مطلقا، سواء كان مسبوqa 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 أمّا احتمال كون الموضوع هو الهيولى، و الصورة النوعية واسطة في الحدوث دون البقاء، فهو خلاف ظاهر دليل نجاسة الكلب، فإنّه 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 يفيدنا 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، لأنّه بمقتضى الدليل الاجتهادي في صورة عدم تمامية الانصراف المذكور و بمقتضى قاعدة كل شيء طاهر بضميمة أنّ من الواضح كون الموضوع هو الصورة النوعية في صورة تماميته فتدبر.

و من هنا يعلم أنّ التعبير بكون الاستحالة من جملة المطهرات كما وقع في كلمات القوم مبني على المسامحة، فإنّ الحصول ارتفاع النجاسة بارتفاع المحل، لا ارتفاع النجاسة عن المحل مع بقاء المحل كما هو الحال في سائر المطهرات، و الحصول 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 و بين 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، فلهذا يتعدى الى كلّ جسم مع عدم ذكر كثير منها في شيء من الأخبار.

و حينئذ فنقول أولا: لا مجال لحصول الشبهة في بقاء النجاسة لو تبدّل الثوب مثلا بالدود، إذ الفرض أنّ الأمر الموجود في كلا الحالين معروض النجاسة و هو باق و لم يعدم، فلم يجر هنا مثل ما يجري 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 تبدّل الصورة النوعية مطهرا 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 أصلا، و على هذا فيلزم الحكم بنجاسة الدود المتكوّن من الثوب المنتجس دون الدود المتكوّن من العذرة مثلا، و من هنا ينقذ فساد ما ربما يتوهم من أنّ قاعدة كل جسم لاقى النجس ينجس لم يرد في خبر و روايته، 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 أيضا لم ينعقد إلّا من جهة هذه الأخبار التي مفادها ذلك، و حينئذ فبعد فرض كون المعروض حال الملاقاة هو الهولي لا وجه للشك أولا، 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 تبعيّة 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 حجة، و لكن يستكشف منه أنّ مراد المجمعين في الإجماع الأوّل

الذى قام على أن كل جسم لاقى نجسا فهو نجس تبعية النجاسة للصور النوعية، ولا- أقل من إيجابه لحصول الشك و حصول الاحتمال و لو مرجوحا لأن يكون المراد بهذه العبارة نظير المراد بقولك: كل دواء له خاصية، إذ من المعلوم أن ثبوت الخاصية ليس من جهة جامع الدواء، بل لها قوام بالصور النوعية فخاصية لسان الثور مثلا قائمة بصورته النوعية و هكذا، و بعد هذا الاحتمال لا يمكن الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، و لا- يمكن إبقاء الموضوع بالاستصحاب أيضا، لأن الشك فى موضوعه الباقي لا- فى 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 محمولا على الخصوصيات الحاصلة فى الموارد الخاصة خلاف الانصاف، بل المقطوع عدم دخل الصور فى المنتجسات، و لكن مع ذلك يمكن تقريب مدّعا- قدس سرّه- بطريق آخر به يجمع بين هذا المقطوع و بين المدعى المذكور.

و حاصله أن يقال: إن الجامع الذى ينتزعه العقل من الأفراد يمكن جعله موردا و موضعا 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 الخلّو عن جميع الصور لا يكون له فعلية، و هذا العرض و الحكم لا يسرى إلى الفرد كوصف الكلية العارض على الإنسان مثلا المتحد مع زيد من دون سرايته إلى زيد، و من هذا القبيل بيع الصاع الكلى الخارجى من الصبرة فلا يسرى الملكية إلى الخصوصيات و إنّما يملكها بالتسليم.

و الثانى: أن يكون الغرض ثابتا 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 أن 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 نارا، 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 معروضا للنجاسة، غاية الأمر بعليه أنّه جسم، فإذا تبدّل هذا الوجود المحدود بوجود محدود آخر فلا شبهة أنّه كما يتبدّل الوجود فالوجود الأول غير وجود الثانى، كذلك يختلف عرض الوجود أيضا، فعرض الوجود الأول غير عرض الوجود الثانى و يكون أجنبيا عنه و لا- يمكن الاستصحاب.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣

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

ثمّ هذا كلّ 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 متصاعدا بالبخار، و لا يصير الماء بمجرد التصاعد مستحيلا، فالحكم بالنجاسة- لا من جهة الاستصحاب بل من جهة فهم العرف، إذ بعد أنّه عين الماء السافل، فلا محالة يكون له أثره- لا يخلو عن قوّة.

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

ثمّ ما ذكرنا فى صورة العلم بتحقيق الاستحالة و تعدّد الوجود لا إشكال فيه، كما لو صار الخشب رمادا، كما أنّه لو علم عدم تبدّل

الوجود لا- إشكال في النجاسة إلّا مع النصّ الخاص في المورد المخصوص، و لو شكّ في تعدد الوجود و عدمه كما في صيرورة الخشب فحما فقد ذكر شيخنا المرتضى: أنّ استصحاب الحكم أعني النجاسة غير ممكن، لعدم إحراز الموضوع، و لكن استصحاب الموضوع كاستصحاب الخشبيّة ممكن.

أقول: لو كان الموضوع شيئاً و كان الحكم له بتوسط شيء آخر كالماء فإنّه موضوع للأحكام الخاصّة بتوسط الكريّة، فحينئذ لو شكّ في بقاء الواسطة كما لو شكّ في كزيّة الماء بعد اليقين بها أمكن الاستصحاب، فيقال: هذا كان في السابق كزاً، فهذا كان كذا و كذا، و بعد استصحاب الكريّة يثبت كون هذا أيضاً كذا و كذا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤

و من هذا القبيل أيضاً 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 بعلية الخمرية و الزوجية و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فليس النجاسة أثراً لهذا المشار إليه لكونه خشباً، بل كان الخشب تمام الموضوع لكونه جسماً، و إذن فالحاصل من استصحاب الخشبيّة أنّ الخشب نجس، فإنّه الحكم الذي كان في زمان وجود الخشب، و إثبات الحكم لهذا المشار إليه موقوف على تطبيق الخشبيّة عليه و هو أصل مثبت فتدبر جيداً.

و الحاصل أنّه يقع التنافي بين مفاد الاستصحاب و مفاد دليل الطهارة المستحال إليه و هو الإطلاق المذكور، فإنّ مفاد الأوّل هو النجاسة الذاتية و مفاد الثاني هو الطهارة الذاتية، فيقدم الدليل على الأصل، و أمّا تبدّل الموضوع في المنتجسات فكما لو صار الخشب المنتجس فحماً أو رماداً فهنا نقطع بأنّ الصورة النوعية غير دخيلة، و أنّ معروض النجاسة هو الجسم الملاقي للنجس- و لكن نشك في أنّ تبدّل الموضوع بنظر العرف بحيث يعدّون هذا موضوعاً آخر غير الأوّل أو تبدّل الحال و الوصف مع بقاء الموضوع العرفي و هو المسمّى بالانقلاب، و لعلّ من الأوّل صيرورة الخشب رماداً، و من الثاني صيرورته فحماً هل يصير مطهراً و مزيلاً للنجاسة أو لا؟ ففي الصورة الأولى أعني صورة تغيير الموضوع العرفي لا يمكن الاستصحاب كما هو واضح، بل يكون الحكم هو الطهارة، للإطلاق الدال على طهارة غير الأشياء المعهودة، و في الصورة الثانية لا مانع من الاستصحاب أعني: 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 في الصورة الأولى و المفروض أنّ معروضها و هو الجسم و المادة و الهيولى باق، و ما هو زائل و هو الصورة غير دخيل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥

قلت: نعم المعروض هو الهيولى، لكن تطرأ النجاسة على الصورة التي يقوم بها الهيولى من باب الاتفاق بحيث لو قام بصورة أخرى لكانت هي المعروض، و سرّ ذلك أنّ النجاسة ليست من الأعراض الذهنية كالكليّة حتى يعرض الهيولى في عالم تجرّده عن الصورة، بل من الخارجية العارضة على الهيولى في الخارج و لانزم ذلك أن يصير المعروض هو الصورة التي قامت بها الهيولى حال ملاقات النجاسة قهراً، و لا شكّ أنّ تلك الصورة قد زالت بالفرض و صارت الهيولى موجودة بوجود آخر و متلبسة بصورة أخرى غير الأوّل، فاستصحاب النجاسة التي فرض أنّ موضوعها قهراً هو الصورة الزائلة ليس إلّا اسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و هذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ العرف يرى الموضوع بعد التبدّل عين الموضوع قبله، و يرى التغيّر في الحال و الوصف، فلهذا يمكن استصحاب النجاسة بعد التبدّل.

فإن قلت: كيف يوجب التبدّل في الصورة الثانية في المنتجس الحكم بالنجاسة، و في النجس الحكم بالطهارة؟ فيلزم أن يكون المنتجس أسوأ حالاً من النجس.

قلت: إن كان ما ذكرت مجرّد الاستبعاد فلا يقاوم الدليل، و إن كان مرجعه إلى دعوى حصول القطع من ضرورة أو إجماع بثبوت الملازمة بين الحكمين بمعنى أنّه لو كان الحكم في النجس هو الطهارة كان كذلك في المنتجس، و إن كان في المنتجس هو



النجاسة كان في 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 في أحد الحكمين هو الدليل و في 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 المنتجس 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 المنتجس أيضا ذلك.

ثمَّ هذا كله هو الكلام فيما إذا تبدل موضوع النجس أو المنتجس بموضوع آخر بدون تخلل عدم، و إمَّا مع تخلله كما لو صار النجس أو المنتجس 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 يشكل 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 بدَّ 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 المنتجس 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 أنا إمَّا أن نقول بأن لا فرق في مطهريه الاستحالة بين الأعيان النجسة و المنتجسات، 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، إلَّا أنه لا- يبعد أن يقال: إنَّ العرف لا يرى العرق الحاصل بالتصعيد شيئا آخر وراء نفس الماء المستحيل بخارا، بل إنَّهم 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 أنَّ 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 إلَّا 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 توقّف.

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 تغير 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 الوجودي 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 تغير الموضوع، بل محسوس بالعيان أن الموضوع نفس الموضوع السابق من دون تغير في ذاته، و أمّا 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 تتعدى 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 قضيته 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، ولا يفرقون في الاستقذار بين القذارات و أعراقها، فإذا قال لهم الشارع: ما استقذرتم 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 بالجملة فاللفظ و إن كان قاصرا لكن العرف قاض بأوسعيه 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 الحسنة مثلا، و مجرد ذلك لا يوجب اختلاف الحقيقة فلو كان ماء من أول خلقته ذا رائحة حسنة، فلا يوجب ذلك تغير حقيقته مع حقيقة سائر المياه، فكذلك لو عرض له الرائحة بعد ما لم يكن له. و بالجملة 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 متولدًا من النجس و كون النجس منشأ له و أصلا القول بالنجاسة، فإن العرف يستقذر من المنى و لا يستقذر من المرأة الشابة الوجهية 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 المائىة.

لكن إجراء الحالة السابقة، إنما هو في صورة الشك في المصداق كما لو علم بأن إدخال مثقال من التراب في الماء لا يصيريه مضافا، و إدخال مثقالين يصيريه كذلك، و لكن اشتبه عليه أن هذا الماء الذى 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 الذى 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 شىء منهما، فإنه يعلم بأنه لم يكن معه شىء 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 الخارجى، بل الأثر حقيقة ثابت لنفس المصداق الخارجيه 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 العرفى بين الموضوعين، بأن كان هذا الموضوع و الموضوع السابق واحدا بنظر العرف و لم يتبدل بموضوع آخر أمكن حينئذ استصحاب الأحكام فيقال: هذا الموضوع الشخصى 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 إجرائهما مخالفة قطعية عملية، و تظهر ثمرتهما فيما إذا لم يكن عند المكلف إلا هذا المائع و مقدار من الماء و اف بالوضوء خاصة، و كان له خوف الهلاك من العطش، فإنه يتعين الوضوء من الماء و يتعين الشرب من المائع. و لو كان المائع معلوم الإضافة في هذا الفرض كان المتعين شرب الماء و التيمم.

و على الثانى: 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 الثانى 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 المائىة لوضوئه، فإنه يلزم حينئذ من إجراء أصالة عدم رفع الحدث بهذا المائع و أصالة جواز شربه بمخالفة 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

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

و كما إذا كان الساتر المنحصر نجسا مع عدم التمكن من الماء المعلوم المائىء و كون المانع المشتبه بقدر الكر، فإنه حينئذ لو غسل الساتر بالمائع كان مقتضى استصحاب النجاسة في الساتر و جوب الصلاة عاريا، و مقتضى استصحاب الطهارة في المائع جواز شربه، مع أننا 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 الثانى.

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

**[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]**

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

«مسألة ٧: إذا ألقى المضاف النجس فى 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 فى مضاف مخلوط بالطين إلخ».

اعلم أنّ طريق تطهير المضاف النجس منحصر فى جعله متّحدا مع الماء المعتصم و فانيا 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 الامتراج مع الباقي، و أما حصول الإضافة فى تمام أجزاء الكر أولا ثم حصول الاستهلاك كما هو ظاهر العبارة، فلعله أمر غير متصوّر، و المراد من قوله - دام عمره-: و إن حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة، صيرورة الماء مضافا آخر، ثم فى 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 المنتجس، و عدم تنجس الكثير إلّا بالتغير بالنجاسة دون التغير بالمنتجس، مع أنّه لو جعل الشىء فى قوله - عليه السلام-: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء إلّا ما غير ريحه أو طعمه. عبارة عن الأعم من النجس و المنتجس، لزم أن يكون المراد بالموصول أيضا أعم، فيلزم أن يكون التغير بأوصاف المنتجس 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

متعرض إلاً لتنجس القليل بالنجس، فيكون تنجسه بالمتنجس بلا دليل، و ليس في البين خبر آخر متعرض لتنجسه بالمتنجس صريحا. و يمكن أن يقال: إن الشيء منصرف إلى الأعيان النجسة، و ليس المراد به ما من شأنه التنجيس و يوجه تنجس القليل بالمتنجس بأن 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 أن العرف كما يستقدر مما لاقي القدر بلا واسطة، كذلك يستقدر مما لاقيه بواسطة أو واسطتين أو أزيد و إن لم يكن في الواسطة شيء من عين القدر.

و علّة تمام هذه الاستقدرات ملاقة الشيء الأول للقدر، لا أن يكون ملاقة الواسطة بنفسها علّة لقذارة الملقى، فليس المنجس إلاً نفس القدر، غاية الأمر أن دائرة تنجيسه واسعة تسرى إلى ملاقى ملاقيه فصاعدا.

فتنجس النجاسات للقليل محمول على ما يراه العرف، و تنجيسها للكثير لا يحصل بحكم الشرع إلاً لظهور أحد أوصافها الثلاثة في 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 في التقييد لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق.

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

ثم قد يقال: إن الأصل الجارى هنا استصحاب المانعية 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 في نفس الماء و نشك في مانعية الكر في هذا الحال، و قد ظهر مما سبق الخدشة في كليهما.

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

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

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

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

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

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩

إنما الكلام و الإشكال في 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 تغيير في الماء بحيث لو لم يتغير أولا بالطاهر لظهر التغير، كما في مقدار من الدم مع شيء طاهر أحمر لو وقع الدم أولا تغير الماء بالدم، و لو وقع الطاهر أولا تغير بالطاهر. فقطع بالنجاسة جمع من الأعلام مستندين 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 ظاهر 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 سزه -، مستندا إلى أن التغير المجعول مناطا في الأخبار هو الفعلى، فلا اعتبار بالتقديرى بجميع أقسامه، و اللون المكتسب للماء لا- يعقل أن يتغير بمماثله، ألا- ترى أن اللبن لا- يصير أشد بياضا بوقوع اللبن فيه، و اللون الأصيل 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 مضمحلا كما هو موضوع البحث في باب التغير، و الباقى 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 في الحمرة. هذا و لكنّه مخدوشة، مضافا إلى استبعاد أن يصير حال الماء في النجاسة و الطهارة متفاوتا بمجرد كون الواقع فيه أولا هو الدم أو البقم، بأن لازم هذا القول اعتبار الوصف العارضى في 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 في جانب الماء، يلزم أن يكون الأول أيضا ميزانا في جانب النجس، لوضوح كون لسان الدليل في وصف النجس و الماء على نسق واحد، و لا يلتزم بذلك اللازم أحد. و القطع حاصل بعدم إرادة هذا القسم من التغير في الأخبار، بل هى منصرفه عنه، فإذا تحقق ذلك لزم عدم إرادة التعميم في جانب وصف الماء للوصف العارضى أيضا، لما ذكر من اتحاد لسان الدليل في المقامين.

و حينئذ إما أن تكون تلك الصور، أعنى: صور حصول التغير في الوصف العارضى للماء أو بالوصف العارضى للنجاسة خارجة من تحت مفاد الأخبار، و بعبارة أخرى تكون الأخبار غير متعرضة لحكم هذه الصور رأسا، و إما أن تكون داخلية في 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 في تلك الصور أيضا، و لا شك أن الجمع بين هذا و بين ما فرضناه من كون الوصف العارضى في كلا الطرفين ملغى في باب التغير لا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١

يحصل إلا بجعل المناط و الميزان في التغير و عدمه هو تغير اللون الذاتى للماء المكون فيه المستور عن النظر و عدم تغيره. فلو كان وقوع النجاسة بحيث أوجب تغير هذا اللون المكون تنجس الماء و إن منع من ظهور التغير غلبه اللون العارضى على الذاتى، و إن كان بحيث لم يوجب ذلك لم يتنجس، و إن فرض التغير في الوصف العارضى كما لو وقع في الماء المتلون بلون البقم بول فصار صافيا، و كذلك الكلام في طرف النجس، و ذلك بأن يفرض الوصف العارضى معدوما، و يلاحظ في 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 التغير، و

بالطهارة على الثاني و إن كان بوصفه العرضى مغتيرا.

والحاصل أن التغيير وعدمه فى جانب النجس، و التغيير و عدمه فى جانب الماء يلحظان بالنسبة إلى الوصف الممكنون دون الوصف العرضى.

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 فانما منعدهما 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 التى طرأ عليها رائحة المسك لها رائحتان، ريح عفن و هو مكون فيه، و ريح حسن فىكون التغيير ملحوظا تحقيا فى ريحه الأول.

و يشهد لذلك أنه لو جزى أجزاء البقم من أجزاء الماء بآلة فظهر لونه الذاتى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢

يحكم العرف بأنّ هذا عين اللون الذى كان ثابتا قبل وقوع البقم فيه.

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

أقول: هذا الاعتراف منه - قدس سره - مناف لما ذكره قبل ذلك من أن الماء الذى صار أحمر بالعرض إذا وقع فيه عين النجاسة فصار ماء صافيا، فالأظهر نجاسته، لأنّ هذا الصفاء صفاء النجاسة كالبول، لوضوح أن هذا التغيير فى الماء إنّما هو بوصفه العارضى دون الأصلى، 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 الذى كان قائما بالماء و تبدل بالصفرة وصف عرضى، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد، فالإنصاف أن تلك الموارد مشمولة لأخبار التغيير، بأن يكون المناط هو الوصف الأصلى 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 فى طرف النجاسة، فالماء الذى 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، فلمّا زال ظهرت. و لا يقال: قد حدثت العفونة. كما لا يقال فى المثال السابق: قد حدث لون الماء.

فالحاصل: أن المناط تغيير هذا الوصف الأصلى الذى هو مخفى فى المادة بنظر العرف، و عدم تغييره فى طرف الماء، و تغييره و عدم تغييره فى طرف النجاسة.

و هذا بخلاف ما إذا كان اللون الموافق للون النجاسة كالحمرة خلقيا أصليا بحسب صنف الماء، فإنّ هذا اللون مانع من أصل تحقق التغيير 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. ولا يقال: ظهر صفاؤه، وبالجملة: الفارق نظر العرف.

ثم إنَّ تغيّر النجاسة أحد الأوصاف الثلاثة للماء يكون على أقسام الأول: أن يكون الظاهر في الماء عين وصف النجاسة وهذا هو المتيقن من الأخبار.

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

و الثالث: أن يحصل من امتزاج عين النجاسة في الماء وصف ثالث، إمّا بالكسر والانكسار كما في حصول الخضرة من امتزاج الزرقه مع الصفرة. و إمّا بسبب تفاوت لون النجاسة قبل الرطوبة و بعدها كما في الحناء، حيث إنّه قبل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤

الرطوبة أخضر و بعده أحمر.

و يمكن التمسك بسببية 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 إلّا أن يغلب على الماء الريح فيتن. و قوله- عليه السلام- في الماء الراكد من البئر: فما لم يكن فيه تغيّر أو ريح غالبه. قلت: فما التغير؟

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

هذا كلّه 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 بأيّ لون تلون، فالظاهر عدم إيجابه للنجاسة، لانصراف الإطلاقات عنه و إن حدث بسببه عين وصف النجاسة في الماء.

ثمّ إنّه لا بد و أن يحصل التغير بالملاقاة دون المجاورة، و ذلك لأنّ التغير و إن كان يصدق على الحاصل بالمجاورة، و لذا لو كان في الأخبار قضية مبتدئه، مثل قولنا: إذا تغيّر الماء ينجس لزم الحكم بالنجاسة بسبب التغير بالمجاورة، إلّا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥

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

### [في حكم الحوض المتنجس]

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

أمّا تنجس الطرف المتغيّر فظاهر، و كذا عدم تنجس الطرف الغير المتغيّر إذا كان بقدر الكر، و أمّا تنجسه إذا كان قليلا، فقد يستشكل بأنّ أجزاء الماء كما مرّ يتصل بعضها ببعض و ليس بينها ملاقاة، فتنجس جزء لا- يوجب تنجس تاليه. أمّا ملاقاة عين النجاسة فالمفروض أنّها غير مؤثرة في الكر، فقبل اضمحلال العين لم يكن في البين موجب للنجاسة، و بعده صار الطرف المتغيّر نجسا، و ليس بالنسبة إلى الباقي إلّا الاتصال بهذا المتنجس و هو أيضا غير منجس إلّا أن يقال: إنّ التغير صار سببا لامتياز المتغيّر عن غيره و كونهما وجودين مستقلّين و بذلك تحصل الملاقاة بينهما.

فى لزوم امتزاج الماء العاصم بالماء المتنجس عند تطهيره أو كفاية مجرد الاتصال و كيف كان، فإذا كان الباقي بقدر الكر و زال التغير فهل يلزم الامتزاج بالباقي فى تطهيره أو يكفى مجرد اتصاله به؟ فنقول: هذا ممّا وقع فيه التشاجر بين الأعلام من قديم الأيام، و حاصله أنه كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦

يكفى فى تطهير الماء المتنجس اتصاله بماء عاصم، أو لا بد من المزج؟ تمسكوا للأول بوجوه: منها: الأصل، أعنى أصالة عدم وجوب المزج، و فيه أنّ الأصل هو النجاسة. و منها: عمومات مطهريّة الماء بقول مطلق أو خصوص المعتصم منه كماء المطر و ماء النهر «١».

منها: قوله- عليه السلام- فى رواية السكوني: الماء يطهرّ و لا يطهر «٢». و فيه: أنّها متعرضة لبيان أصل حصول التطهير بالماء فى قبال عدم حصوله بغيره من غير تعرّض لكيفية التطهير، و أنه يكون فى المياه بمجرّد الاتصال أو بالامتزاج.

منها: قوله- عليه السلام-: «ماء الحمام كماء النهر يطهرّ بعضه بعضا» «٣» حيث يدلّ بإطلاقه على أنّ كل بعض من ماء النهر يطهرّ كل بعض منه إذا تنجّس، و هذا يشمل لما إذا كان البعض المتنجّس مؤخرا عن تمام أبعاض الماء و متصلا بالمادة، فإذا زال تغيّره فيكفى اتصاله بالأبعاض التى تكون جارية أمامه بمقتضى هذه الرواية مع عدم امتزاج تلك الأبعاض بهذا البعض، بل يكون دائما متصله به. و فيه: أنّ هذه الرواية تكون بصدد بيان العاصمية، يعنى أنّ ماء الحمام كماء النهر يعصم و يحفظ بعضه بعضا و يمنع من تنجّسه بمجرد الملاقاة، فهى 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 استدل به فى هذا الباب: قوله- عليه السلام- فى صحيحه ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلّا ما غير طعمه أو ريحه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم، لأنّ له مادة» «١» بناء على ما تقدم اختياره من رجوع التعليل إلى جميع الفقرات، أعنى إلى قوله: ماء البئر واسع أصالة و إلى الباقي تبعا، لكونها من متفرعات الأول، فما يكون علته له يكون علته لها، فإنّه يستفاد من قوله- عليه السلام-: حتى يذهب الريح أنّ المقصود الأصلي من النزح ذهاب الريح و طيب الطعم، و بعبارة أخرى زوال التغير، و أمّا النزح فليس مطلوبا إلّا للمقدمة لذلك، و تخصيص هذا الفرد بالذكر لكونه الغالب المتعارف فى البئر، فإنّ زوال تغيّر البئر و إن كان ممكنا بشىء آخر كهبوب الريح و إلقاء الكر و إرسال الجارى، إلّا أنّ الأول فى غاية الندرة فى مثل البئر، و الأخيران يكونان بعد إمكان النزح كالأكل من القفا، فلما كان النزح أسهل أسباب زوال التغير فى البئر و أغلبه خصّ بالذكر، فلا يرد أنّه لو كان المراد مجرّد زوال التغير لكان حقّ العبارة أن يقال: فيطهر بزوال التغير.

و بالجملة فيكون الحاصل من الرواية: أنّ ماء البئر لا- ينجس أبداً بشىء من النجاسات إلّا إذا تغير، فإذا زال تغيّره الذى كان سببا لنجاسته عاد إلى طهارته، و علته ذلك كلّ أن له مادة، و بعد وضوح أنّ خصوص المادة غير دخيل و إنّما الدخيل هو الاتصال بالماء العاصم، يفيد أنّ كل ماء متّصل 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 النرح أيضا مدخل و ليس مدخلته إلا لأجل كونه سببا لنبح ماء جديد من المادة و صيرورته ممزجا مع المتغير، فيدل على هذا على اعتبار الامتزاج، و الانصاف تساوى الاحتمالين، فتكون الرواية من هذه الجهة مجمله فتسقط عن الاستدلال.

و منها: قوله- عليه السلام- في مرسله 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 غدیر من الماء: إن هذا لا يصيب شيئا إلا طهره «٢»، فإن الرؤية و الإصابة و إن كانا لا يصدقان في الأجسام الجامدة إلا بالنسبة إلى خصوص ما رآه المطر، و ما أصابه الكر دون ما لم يره و لم 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.

و بعبارة 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 أعضائها تنجيسا و تطهيرا، و أما في المائعات فيرى التأثير في جميع أجزائها لما يلاقى جزء منها، و لهذا 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 الحلّي ص ٣. المستدرک: ج ١ ص ١٩٨، ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩

القلة و الكثرة. و حينئذ فإخذ 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.

و فيه: 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 فتزل 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، أعنى روايات البئر 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 نفي 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 بدّ إمّا 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 بدّ 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 بدّ 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، فإنّ هذا ليس من جهة شارعيته و إنّما 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 أنّ المسئول في سؤال: ما حكم هذا الموضوع الكلّي 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 شكّ في كم الماء المعين و بلوغه حدّ الكر بعد الفراغ عن تحديد الكر، فلا إشكال لو كان للماء حالة سابقة، فيستصحب الكرية إن كانت هي الحالة السابقة، و القلّة كذلك.

و إنّما الكلام فيما إذا لم يكن في البين حالة سابقة، فإنه مبني على أنّ 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 سرّه- أو هو الطهارة فيحكم بترتب كل ما هو من آثار الطهارة كطهارة الثوب المتنجس 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 ان الميزان هو الأبطال العراقية أو المدنية أو المكية، أو نشك في أن 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 منفردًا 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 أولًا من الرجوع إلى الدليل الاجتهادي، و بعد اليأس منه نرجع إلى الأصل، بخلاف سابقتها، إذ فيها نرجع إلى الأصل من أول الأمر. فنقول: إذا كان لنا عام مستقر الظهور في العموم و صحيح السند كان حجةً بمقتضى حجية الظواهر المعتمدة 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 الفاسق، و كان هذا الدليل المنفصل مجملًا- و مردداً بين الأقل و الأكثر، كما لو شك في مفهوم الفاسق أنه خصوص من ارتكب الكبيرة، أو الأعم منه و من مرتكب 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 مجملًا. فالخاص بالنسبة إليه ليس بحجة، و قد فرض كون العام حجةً بالنسبة إليه، و لا تعارض بين الحجة و اللاهجة 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 أن هذا ليس بفاسق.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل المنفصل مخالفاً للعام في الإيجاب و السلب كالمثال المذكور، أو كان موافقا 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 محدودًا، لكن نشك في أن مفهوم العادل من لم يرتكب الذنب أصلاً، أو أن ارتكاب الصغيرة غير مضرّ، فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة و الصغيرة الحجة الأقوى موجودة، و بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة فقط العموم حجةً بلا معارض، و بذلك يحكم بأن 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 الفاسق 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 مجملًا فلا يكون من باب التعارض بين الدليلين و الحجّتين بأن يقال: مقتضى عموم العلماء وجوب إكرام كل عالم، و قوله: إلّا الفاسق، ليس ناصاً 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 حجةً 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 قليلا أم كثيرا.  
و قوله: «إذا كان الماء قدر كر لا- ينجسه شيء» بعد الشك في مفهوم الكر، و أنه الماء الذي يكون كمّه عشرين منا أو ثلاثين أو أربعين مثلا- لا- دلالة له و لا- لسان إلما بالنسبة إلى خصوص ما دون العشرين، بمعنى أنه لا- يثبت الحكم المخالف للعام بملاحظة منطوقه، حيث إنّه محدّد لموضوع العام، أو بمفهومه إلّا في خصوص هذا الفرد، و أمّا بالنسبة إلى بالغ 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: أنّ الشبهة في كم الكر الذي هو المثال الأوّل من المثالين الذين ذكرناهما للشبهة الحكمية في المقام يتعيّن الرجوع في رفعها إلى الدليل الاجتهادي و هو عموم خلق الله إلخ، و لا نحتاج فيه إلى الأصل العملي بل نرفع إجمال الخاص أيضا بذلك، و نقول: إنّ 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 حدّ الكر هو العشرين مّا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥

و يمكن الخدشة فيه بأنّ المقام ليس من قبيل العام و الخاص، بل هو من قبيل المتباينين، فإنّ 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: أنّ عدم الانفعال وصف مخلوقى جبلى للماء، و أنّ المحتاج إلى العلة هو الانفعال، و هذا مخالف لمفاد قوله- عليه السلام-:

الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شيء، حيث إنّ ظاهره أنّ الماء بحسب ذاته ليس عاصما بنفسه عن النجاسة، بل هو في نفسه منفعل و يحتاج عدم انفعاله إلى الكرية، و حينئذ فلا بدّ من طرح الدليلين و الرجوع إلى الأصل، اللهم إلّا أن يقال:  
إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو جعل في أدلّة الكر عصمة الماء منوطه بشيء أجنبي عن الماء و ليس كذلك، لإناطتها العصمة على الكرية و هي ليس شيئا ما وراء الماء، بل هو كمّ 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: أنّه يصدق بعد التقييد بأدلة الكر أنّ عدم الانفعال وصف جبلى للماء، غاية الأمر لا لكلّ ماء، بل لماء خاص، فتكون النسبة هو العموم و الخصوص دون التباين هذا في المثال الأوّل.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٦

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

الأوّل: أن يعلم أنّ الماء كان في السابق أقل من عشرين مّا فصار الآن بالغا إلى العشرين.

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

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

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يتوهم أنّه كما في الشبهة المصادقية في صورتى العلم بالحالة السابقة قلنا بالتمسك بالاستصحاب،

كذلك في الشبهة المفهومية أيضا في صورتها الأوليين المعلوم فيهما الحالة السابقة تنسب بذيل الاستصحاب، فتبقى صورة الأخيرة محلًا للكلام و الإشكال.

و تقرب الاستصحاب أن يقال: إن هذا الماء كان أقل من الكر قطعاً بأي معنى كان الكر، سواء كان بمعنى العشرين أو الثلاثين أو الأربعين، فنشك في الحال أنه باق على أقلية من الكر أولاً بواسطة التردد في معنى لفظ الكر بين المعاني الثلاثة، فنستصحب الأقلية السابقة و نحكم بانفعاله بالملاقاة.

و كذلك يقال في الصورة الثانية: إن هذا الماء كان كرا قطعاً على جميع أطراف التردد في معنى لفظ الكر، و نشك الآن في بقاءه على الكرية السابقة و عدمه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧

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

و لا- إشكال في هذين الاستصحابين من جهة اتحاد الموضوع لبقائه بنظر العرف، إذ المدار في بقاءه 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 جارياً 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 أيضاً 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 صحته مثل هذه الاستصحابات مما كان جارياً في الشبهة المفهومية، و بيانه: أن المعتبر في الاستصحاب أن يتعلّق الشك بنفس واقع الحكم الشرعي، أو بنفس واقع موضوعه، و هذا منتف في الشبهة المفهومية التي يكون الشك فيها متعلقاً 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 آلة أخرى غير الألفاظ.

فلا شبهة في أن الأحكام الشرعية المترتبة على الكر إنما هي ثابتة لحقيقته المعنى الواقعي المحكي بهذا اللفظ من العشرين أو الثلاثين أو الأربعين من دون مدخلة لكونها مرادة بهذا اللفظ أو مدلولاً و مفهوماً له في ذلك أصلاً، و كذا الأحكام المترتبة على الماء القليل مرتب على نفس الواقع المعبر عنه بهذا اللفظ من دون مدخلة مفهوميته بهذا اللفظ في موضوعيته للآثار، و كذا ما جعل غاية للصوم في قول الشارع: صم إلى الغروب إنما هو نفس حقيقة المعنى المحكي بهذا اللفظ من الاستتار و الزوال بما هو نفسه و واقعه، من دون مدخلة عنوان كونه مدلول هذا اللفظ أو مراداً 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 الثلاثين و الأربعين غير حاصلين، و كذلك في المثال الثاني، فما هو موضوع للأثر من ذوات هذه المعاني ليس مورداً للشك و الجهل أصلاً، نعم هنا مقطوع سابق و مشكوك لاحق في شيء آخر لكن ليس موضوعاً 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 بقاءه 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 المجموع 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، فإنّ الشك فيها واقع بعد الفراغ عن مفهوم اللفظ في بقاء نفس واقع ما هو موضوع للحكم و عين حقيقته، كما لو أحرز أن الكر مقدار من الماء كان بحسب الوزن أربعة و ستين مئاة إلاّ عشرين مثقالا، و علم كون الماء بهذا الوزن في السابق فشك في اللاحق في أنه هل نقص عن هذا أو لا؟ أو علم بكونه في السابق ناقصا فشك في اللاحق في بلوغه تلك المرتبة و عدمه، فإنّ الشك في هاتين الصورتين في تحقق نفس الكم الخاص الذي هو المعيار في الماء و عدمه فيجرب 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، فإنّ الشك واقع في نفس ما هو غاية للحكم الشرعي بعد القطع بعدم تحققه سابقا.

و بالجملة: فالمطلوب بالاستصحاب في الشبهات المصادقية جرب 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 جرب ما هو أجنبي عن الأثر بالمرّة. 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 أنّ الأمور الثلاثة موانع عن انفعاله.

فنقول: أنا نقطع بتحقيق عنوان المانع عن الانفعال في نفس الماء سابقا 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 أنّ لعنوان المانع وجودا و عدما دخلا في التأثير عقلا، فيترتب على عدمه المجامع لوجود المقتضى الأثر العقلي و على وجوده الأثر الضد.

لا يقال: إنّ هذا الأصل من الأصول المثبتة، فإنّ الأثر و إن كان شرعيا إلاّ أنّ ترتيبه على عنوان المانع أو على عنوان عدم المانع عقلي، و يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا نفس الحكم الشرعي و إمّا الموضوع الذي له أثر شرعي بلا واسطة قد رتبته الشرع عليه، فكما أنّ 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، فإنّ المانع متى تحقّق وجوده فالحكم بترتب الطهارة أو عدمه فالحكم بترتب النجاسة أمر يحكم به العقل، فإنّ ترتيب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١

المعلول على العلة حكم العقل.



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

ولا فرق في ذلك بين المانع الذي يدرك مانعته 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 أثرا شرعيا 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، فإن 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 سببية 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 الذي 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 الذي ذكرت، إلا أنه محل للإشكال من جهة أخرى و هو أن عنوان المانع و العلة و المقتضى كعنوان المقدمة لا أثر لها عقلا أيضا، و إنما الأثر لنفس العنوان الخاص الذي 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 يصح إلا بالحمل الذاتي كما في قولك: الإنسان إنسان، و لا يصح بالحمل الشائع الصناعي، فعلم أن الاستصحاب في الشبهة المفهومية لا يجرى على كل وجه.

و ربما يتوهم في المقام جريان استصحاب آخر و هو استصحاب العدم الأزلي للمانعية بتقريب أن المانعية هنا ليس مما يدركه العقل، إذ لا يدرك العقل مانعية الكرية عن الانفعال، بل يكون بيد الشرع و من جعله و لا شك أن جعل أمر مستحدث مسبق بعدم أزلي. فنقول: لنا موضوعان كليان، أحدهما الماء الذي كان بقدر العشرين مئا،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣

و الآخر ما كان بقدر الأربعين مئا، ففي الثاني نقطع بأن هذا العدم، أعنى: عدم جعله مانعا قد انقلب بالوجود، و في الأول نشك في بقائه بحاله و انقلابه بالوجود فنستصحب العدم الأزلي، و لا يرد أن عدم الجعل الذي هو المستصحب ليس له أثر شرعي إذ ليس الانفعال في الماء أثرا شرعيا لعدم جعل المانعية فيه، إذ يكفي في الاستصحاب أحد الأمرين، إما كون المستصحب موضوعا له أثر بحسب الشرع، و إما كونه نفس الحكم الشرعي.

فحينئذ لا يلزم أن يكون المستصحب ذا أثر و المقام من هذا القسم، فإن عدم الجعل حكم من أحكام الشارع، و أما الشبهة في هذا الاستصحاب بأنه مثبت إذ المقصود إثبات عدم مانعية الموجود الخاص من الماء الذي يكون كمّه عشرين مئا باستصحاب عدم جعل المانعية في الموضوع الكلي الصادق على هذا الفرد، فمدفوعة بأن الذي يكون من الأصول المثبتة و يكون ممنوعا ما إذا كان نفس

المستصحب ذا أثر عقلي فقصده بالاستصحاب ترتيب هذا الأثر العقلي، كأن يترتب بياض اللحية أو طولها على بقاء زيد المستصحب. و أمّا لو كان لنفس الاستصحاب و التعبد ببقاء المستصحب أثر قهري عقلي فلا شبهة في ترتب هذا الأثر بالاستصحاب، مثلا لازم الحكم الإيجابي واقعا كان أم ظاهريا بحسب العقل وجوب الامتثال، فالتعبد بالوجوب بالاستصحاب يترتب عليه قهرا وجوب الامتثال، و من هذا القبيل أيضا تطبيق الحكم المجعول في الموضوع الكلي على مصاديقه، فإنه أيضا من اللوازم القهرية العقلية لنفس التعبد بالحكم في الموضوع الكلي واقعا كان أم ظاهريا، فإذا استصحب في موضوع الزيب الكلي الحرمة بالاستصحاب التعليقي، و قيل: إنه 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 الزيب الخارجي حراما، ففي المقام أيضا إسراء عدم جعل المانعية من كلى الماء الذى كتمه عشرون منّا إلى مصاديقه بحكم الاستصحاب ليس من الأصل المثبت، لكونه من آثار نفس التعبد بالاستصحاب دون المستصحب.

و حينئذ إذا 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 ممحضا في الصغرى، و يجرى في مسألة حصول التغير بمجموع الملاقاة و المجاورة، فيقال: إن سبب التغير للانفعال مجعولة للشرع 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 السخية 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 فعليه العلل 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 المجعول 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 في الخارج إلّا بعد وجود الطهارة، و مفهوم الصلاة الأعم لا يتوقف على الطهارة بمعنى إمكان وجوده بدونها، و يستحيل انسلاخ التوقف عن الأول و إعطائه في الثانى، و كذا الحال في 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 في الأول و لا إعطائها في الثانى.

فلو قيل مثلا أطلب منك الإتيان بهذا المركب من التسعة و لا أتقبل منك إلّا 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 وإعطاء الجزئية للجزء العاشر، وهذا من الواضحات، والموجب لتوهم مجعوليتهما 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، وبعد الأمر يحدث ويتجدد وصف كون الطهارة شرطا للمأمور به وكذا الكلام في الجزئية. وبالجملة أصل الشرطية والجزئية ليستا بحادثين ومجعولين، وإنما الحادث والمجعول هو إضافتها إلى عنوان المأمور به، إذ من المعلوم توقّف هذا على وجود الأمر حقيقة، والذي ينبغي أن يقال: إن الأصل في الشبهة المتعلقة بالكزئية سواء كانت مصداقية مع عدم الحالة السابقة أو مفهومية مطلقا هو عدم الانفعال في نفس الماء، بمعنى أنه لو لاقاه نجس فيستصحب طهارته السابقة، وأما المغسول به بالوضع فيه فالأصل فيه الانفعال، لاستصحاب النجاسة السابقة، ولا يضر التفكيك بين حكميهما إذا لم يلزم مخالفة عملية، وليس الشك في المغسول مسببا عن الشك في طهارة الماء، بل عن الشك في كزئته، فإن طهارة المغسول من آثار الكزئية لا من آثار الطهارة، وحيث إن المفروض عدم الأصل في جانب الكزئية فالأصل في المسبب لا مانع عنه، وهذا بخلاف الشبهة المتعلقة بالتغير الحاصل بمجموع المجاورة والملاقاة، فإن الأصل فيها في نفس الماء وإن كان عدم الانفعال للاستصحاب إلا أنه في المغسول هو عدم الانفعال أيضا، والسّر أن الشك هنا مسبب عن الشك في طهارة الماء فإن كزئته 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 بالكزئية وإن كان لا مجرى لاستصحاب الكزئية أو عدمها فيما إذا كان مسبوqa بأحدهما ولا لاستصحاب وجود المانع أو عدمه ولا- لاستصحاب عدم جعل المانع كما مرّ بيانها، إلا أنه يمكن استصحاب الحكم على نحو الاستصحاب التعليقي بأن يقال: إن الماء الذي يكون حدّه عشرين منّا وقد كان في السابق عشرة كان في السابق موضوعا للقضية التعليقية التي هي قولنا: إذا لاقاه نجس ينجس، ونشك الآن في بقاء هذا الحكم التعليقي فيه فنحكم ببقائه بحكم الاستصحاب، وكذا في الماء الذي حدّه العشرون وقد كان في السابق أربعين فيقال: إنّه 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 والمغسول معا في الأوّل وبطهارتهما معا في الثاني، وهذا نظير الاستصحاب التعليقي في الزبيب، فينحصر مورد ما ذكرت من التفكيك بين حكم الماء والمغسول بعدم الانفعال في الأوّل والانفعال في الثاني بالشبهة المفهومية التي ليس لها حالة سابقة معلومة.

ولا يتوهم أن هذا الاستصحاب يعارضه الاستصحاب الفعلي الثابت في تلك الموارد أعني: استصحاب الطهارة في الأوّل واستصحاب النجاسة في الثاني، فإنّ الاستصحاب الفعلي محكوم للاستصحاب التعليقي، إذ منشأ الشك في طهارة الماء وعدمها هو الشك في بقاء الحكم التعليقي فيه وعدمه، فإذا أحرز الحكم التعليقي فيه بالأصل فلم يبق شك في النجاسة، وكذا الكلام في سائر الأمثلة مثلا الشك في كون العصير الزببى حراما بعد الغليان مسبب عن الشك في بقاء الحكم التعليقي الثابت في موضوع العنب وهو كونه بحيث لو غلى يحرم في موضوع الزبيب وعدم 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، والموضوع و

هو زيد الموجود في الخارج واحد، وإن 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، وهذه الكبرى أعنى: لزوم الاتحاد والعينية في الموضوع في حالي الشك واليقين مسلمة، إنّما الكلام في أنّ الحاكم بالوحدة والعينية ما ذا؟ فنقول: هنا ثلاثة احتمالات: الأول: أن يكون موكولا بنظر العقل. والثاني:

أن يكون موكولا إلى لسان الدليل. والثالث: بنظر العرف. والأول لازمة سد باب الاستصحابات الحكيمية التي يكون المستصحب فيها غير الوجود، لوضوح تعدّد الموضوع فيها بالدقة العقلية، والفرق بين الأخيرين أنّ المتبع في تشخيص الموضوع في الأول هو نظر العرف فيما يستفاد من الدليل، وفي 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 وما 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، ووصف المجيء ليس بموضوع ولا محمول، نعم هو واسطة في ثبوت كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩ المحمول للموضوع.

وفي 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 وهو نفس الماء، ولا يستصحب في الثانية، لعدم بقاءه، وعلى الثاني وهو أن يكون المتبع نظر العرف بالاستقلال فالأوصاف بحسب المناسبات التي يدركها العرف بين الموضوعات والمحمولات مختلفة، فقد يكون وصف بنظر العرف مقوما للحكم ودخيل في موضوعه كما في الخمرية والخلية، فليس حكم الحرمة والحلية متواردين على المائع الخاص بحسب توارد الوصفين عليه، بل يرى العرف موضوع الحرمة هو الخمر وموضوع الحلية هو الخل، فيرى دخل الوصف على وجه المقومية لا على وجه الوساطة، وقد يرى بحسب المناسبة الثابتة بين الموضوع والحكم دخل الوصف على وجه الوساطة وكونه أجنبيا وخارجا من الموضوع كما في عروض النجاسة على الماء المتغير، حيث يرى التغير أجنبيا وأنّ الموضوع للنجاسة نفس الماء.

نعم التغير دخيل، لكن على وجه كونه واسطة في الثبوت، وعلى هذا فقد يتخلف نظر العرف عن مفاد الدليل، ألا ترى أنّ قولك بعتك هذا بشرط أن يكون فرسا ظاهرا في اشتراط الفرسية، وقولك: بعتك الفرس الأسود ظاهرا في كون السواد جزءا من المبيع، ولكن العرف يرى العكس فيرى المبيع هو الفرس وإن ذكر بصورة الشرطية، فلو ظهر كونه حمارا مثلا لم يكن من باب تخلف الشرط، بل من باب تخلف المبيع ويرى الاسوداد شرطا خارجا وإن ذكر بصورة الوصف، فلماذا يعد تخلف الشرط لا تخلف المبيع، والأقوى من الاحتمالات هو الأخير، ووجهه أنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠

المراد بالنقض في قوله - عليه السلام - لا تنقض اليقين بالشك هو النقص العرفي، ولا شك في عدم صدقه إلّا مع وحدة الموضوع عرفا، ولو كان مختلفا بنظر العرف لا يصدق النقص عرفا وإن كان بحسب لسان الدليل واحدا.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر أنّ وصفي القلّة والكثرة في الماء بالنسبة إلى حكم الاستقذار بملاقاة القذر وعدمه يكونان من الأوصاف التي يراها العرف دخيلة في الحكم على وجه المقومية دون الوساطة، فيرى موضوع الاستقذار بملاقاة القذر هو الماء القليل بوصف القلّة، وموضوع عدم التأثر بالملاقاة هو الماء الكثير بوصف كثرته، لا أنّ الماء قد يكون متأثرا وقد يكون غير متأثر وشرط تأثره القلّة وشرط عدمه الكثرة حتى تكون القلّة والكثرة خارجين عن الماء في ترتيب هذين الحكمين.

فإن قلت: الماء الناقص عن الكثرة بمثقال والذي يكون بقدر الكثرة يكونان عند العرف واحدا.

قلت: لا شك أن القليل عند العرف مغاير للكثير عنده فإذا خطأه الشرع في تحديد القلّة والكثرة وجعل الناقص عن الكثر بمثقال قليلا و البالغ حدّ الكثر كثيرا فالعرف بعد هذا التعبد من الشرع يعامل مع هذين المائين معاملته 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، و معنى المسامحة أن الماء و إن 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 بدّ 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 بأنّ 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 بأنّ الظاهر من قولنا: الماء الكثير لا ينجسه نجس إلا إذا غيره، 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 الثقالة و غيرها؟

الإنصاف أن من راجع أخبار المسألة و أنصف و جد أن الميزان مطلق قاهريّة 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.

الثانى: هل التغير بالأوصاف خاص بالأعيان النجسة أو يعمّ المنتجسات

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

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

قال شيخنا المرتضى - قدس سره - فى ذيل مسألة تنجس المضاف كغيره من المائعات أو الجوامد الرطبة بملاقاة النجاسة أو المنتجس: نعم هنا شك من بعض المتأخرين فى 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 المتشرعة. 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 بالمنتجس 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 فتلون 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 المنتجس فى الفرض الأول من حيث عدم العبرة بهما حسب الفرض.

الثالث: لو أريق الدم فى الماء المصبوغ بظاهر 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 الكبريتية 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 التغيير، و على هذا فلا بد في ما نحن فيه و أشباهه من فرض الماء صافيا ثم ملاحظة حصول التغيير فيه مع ذلك و عدم حصوله، و هذا مراد من اعتبار التغيير التقديرى فيما إذا كان الماء و النجاسة مسلوبي الصفه أو متماثلين، و إلا فمن الواضح تعلق الحكم بالعناوين الفعلية كما فى أكرم العالم و نحوه، و عدم العبرة بالتقديرى، 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 المخلوط بالملح و بين الماء فى الأرض المالحة، إذ فى الأوّل 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 يستفاد من كلماته، إلا أنه ذهب إلى الطهارة فيما نحن فيه لأجل زوال الصفه الأصلية لأجل الاعتبار بالصفه العارضية، و هذا هو المنصرف إليه من الكلام، إذ الظاهر من اضافة اللون و أخويه إلى الماء و النجاسة كون الحثية مأخوذة فى الجانبين.

الثانية: تارة يقال: إن التغيير فيما نحن فيه بالنسبة إلى الصفه الأصلية قد حدث بالشىء الطاهر، فالحاصل بسبب بقاء التغيير، لأنّ الفرض عدم اضمحلال الدم و عدم حصول اشتداد التغيير بسببه. و حينئذ فالتغيير المحسوس يستند إلى المجموع للزوم الترجيح بلا مرجح من استناده إلى أحدهما، و واضح أنّ وجود التغيير فى هذا الحال وجود بقائى و هو غير معتبر، بل المعتبر هو الحدوثى و هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٦

غير موجود فعلا.

نعم موجود تقديرا بمعنى أنه لو لا الشىء الطاهر لحدث التغيير بالدم، و عرفت عدم الاعتبار بالتقديرى. لكن الحق أنّ التغيير أعم من الحدوث و البقاء، و الدليل عليه أنّ الشىء الطاهر لو كان مثل الطين يصير إلى الأسفل بمضى الزمان و يصفو الماء من تغييره، فصار كذلك و بقى فى الماء التغيير المستند إلى الدم فلا شبهة حينئذ فى الحكم بالنجاسة مع أنه بقاء التغيير لا حدوثه.

الثالثة: سلّمنا أنّ التغيير المعتبر أعم من الحدوث و البقاء، لكن المعتبر كونه بتأثر النجاسة وحدها و بالاستقلال، و هنا بقاء التغيير مستند إلى تأثير المجموع.

نعم يمكن إسناده إلى النجاسة وحدها بنحو التقدير بأن يقال: لو لا الشىء الطاهر لكان التغيير مستندا إليها وحدها، لكن عرفت عدم العبرة بالتقديرى و السند فى دعوى اختصاص التغيير 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 التغيير لا حدوثه، و المعتبر خصوص الثانى، بل المعتبر هو الأعم، بل من أجل أنّ بقاء تغيير الوصف الأصلى ليس بتأثير النجاسة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٧

وحدها، و المستفاد 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 معدّا للتغيير بالدم فألقى فيه الدم و تغير بسببه، فإنّ الدم بحسب العقل جزء أخير للعلمة، و لكّنه عرفا مؤثر بالاستقلال فى

التغيير، فيحكم حينئذ بالنجاسة كما لا يحكم بها في العكس.

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

قلت: لا يخفى أن مادة التغيير كالتبديل مشتمل على إثبات و إذهاب، أعني:

إذهاب وصف الماء و إثبات وصف النجاسة في محلّه، فتارة يقال بمقتضى الجمود على اللفظ باعتبار كلا الأمرين في الحكم بالنجاسة، فمع أحدهما لا يحكم بها، ففي الفرع المذكور و إن كان قد تحقّق إثبات وصف النجاسة و لكن لم يتحقّق إذهاب وصف الماء بالنجاسة لأنه ذهب بالشىء الطاهر.

و لكنّ الظاهر كون العبرة بالأمر الآخر أعني: إبراز النجاسة وصفها في الماء و الأمر الأوّل إنّما اعتبر من باب المقدمة، إذ بدون ذهاب وصف الماء لا يتحقّق مجيء وصف النجاسة.

و حينئذ فلو أريق في الماء شىء آخر أذهب صفاء الماء و بدله بالحمرة، ثمّ ألقى فيه البول الصافي بحيث اضمحل في جنبه حمرة الشىء الطاهر، و برز في الماء صفاء البول بحيث علم أنّ الصفاء البارز صفاء البول و ليس صفاء الماء بل هو مستور و محجوب بالحمرة كما كان، كان محكوماً بالنجاسة لأنّ النجاسة قد أبرز و صفها 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 بروزه بواسطة إعدام المانع عن بروزه لم يحكم بالنجاسة.

### مسألة: لو تغيّر 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 الملاقي جزء منه للنجس في الحكم بنجاسة جزئه الغير الملاقي، حيث استدل على النجاسة بأنّ الملاقاة بين تمام الأجزاء حاصلة قبل ملاقاة النجس فبعدها يحكم بنجاسة الجميع، أما في الجزء الملاقي فبسبب ملاقاة النجس، و أما في غيره فبملاقاته، و هكذا يحكم بنجاسة ملاقي الملاقي فصاعدا على نحو الترتب الطبيعي دفعةً و من دون فصل زمان. فاستشكل هناك بأنّ الملاقاة عبارة عن اتصال سطح الجسمين، و أجزاء الماء كلّها موجودة بوجود واحد، فليس لكل منها تعيين و وجود و سطح حتى يكون في البين اتصال السطح إلّا على القول بالجزء الذي لا يتجزى، و الدليل على عدم كفاية الاتصال بغير الملاقاة: أنّ الجسم الجامد إذا لاقى جزء منه النجس فلا شبهة في نجاسة هذا الجزء، مع أنّه 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، فإنّ 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 أنّه متعين بتعين خاص و موجود بوجود على حدة، فبقاؤه في الماء يكون بقاء الملاقاة بخلاف الماء، فإنّه 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 فى تطهير الماء النجس بالماء إلى اعتبار الامتزاج بحيث ارتفع الامتياز عن البين، و هنا يكون الماءان متميزين.

و دعوى أنّ عين النجاسة و إن كانت مضمحلّة حسب الفرض، لكن بعد وجود أثره من اللون و الطعم و الريح لا- يبعد أن يحكم العرف بوجود عين النجس فى الماء معه ثمّ الحكم بالنجاسة بملاقاته، مدفوعاً بأنّ هذا غير موجود فى الجيفة إذا أخرجت عن الماء و بقى ننتها فيه.

و قد يستدلّ على النجاسة فى المقام بأنّ المستفاد من قوله- عليه السلام:- «الماء إذا بلغ» إلخ من حيث المنطوق و المفهوم حصر أفراد الماء بحسب الطهارة و النجاسة عند ملاقة النجس فى قسمين:

فالقسم الطاهر ما كان بقدر الكر و لم يغيّره النجس، و القسم النجس غير ذلك، سواء كان قليلاً متغيّراً أو غيره، أم كان كراً و غيره النجس بتمامه، أم كراً و غيره ببعضه، فيستفاد نجاسة البعض الغير المتغيّر فى القسم الأخير أيضاً من الرواية، و يستفاد أنّ جهة نجاسته ملاقاته مع النجس.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٠

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

قلت: المعين له أنّ «الثانى» أعنى: كون الكر المتغيّر بعضه طاهراً 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 الخالى عن التغيّر طاهراً، فيلزم سقوط الكرية عن الفائدة، إذ مع عدمها أيضاً يحصل فائدتها، و صريح الرواية إعطائها إيّاها.

و الحاصل: أنّ المستفاد منها أنّ لهذا الكم دخلا فى عصمة الماء، و لازم ذلك ارتفاع العصمة بنقصان هذا الكم و لو يسيراً، فالماء الغير المتغيّر فى ما نحن فيه لكونه أقل من الكر غير معتصم فيدخل فى القسم الآخر، فيستفاد من الرواية نجاسته بنفس الملاقاة.

و من هنا يعلم الحال فى صورة كون الباقي بقدر الكر، فإنّه محكوم بالاعتصام و المانع، غاية ما يقال: أنّه يندرج تحت الكر المتغيّر بعضه أيضاً، فإنّنا لو فرضنا أوّل كم الكر من الجزء الملاصق بالمتغيّر كان كراً خالياً عن التغيّر، و لو فرضناه بحيث صار جزء من المتغيّر داخل فيه كان كراً متغيّر البعض، بل نقول: يمكن فرض هذه الكمية فى هذا الماء على أنحاء كثيرة جميعها داخل فى متغيّر البعض إلّا واحداً لو كان الباقي كراً بلا زيادة، فمقتضى كون هذا الواحد فى 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 المانعية و اللامانعية، فيقدّم مقتضى الأولى و هو حفظ الطهارة على مقتضى الثانية و هو التنجس، و سرّ ذلك أنّ الرواية غير مختصة بهذا الكم إذا كان منفصلاً، بل تشمل حال اتصاله بالغير أيضاً، ففى صورة الاتصال يكون الوجود واحداً بناء على بطلان الجزء الغير المتجزئ، لكن الرواية غير متعزّضة إلّا لحال هذا الكم بنحو اللابشرط، و الماء فى صورة زيادته عن الكر يكون مع وحدة وجوده معروضاً لأفراد متعدّدة من هذا الكم كما هو واضح، فتشمله الرواية بجميع الوجوه فيكون أفراداً متعدّدة لمضمون الرواية لا فرداً واحداً. فتدبر.

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

قد يستدل على عدم قابليتها للتطهير بالصحيحة المروية في الأشعثيات:

«الماء يطهر ولا يطهر» و الانصاف عدم تمامية الدلالة لأن في الرواية احتمالات:

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

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

فلا يتعرض لحال تطهير الماء بالماء.

الثاني: أن يكون في مقام إثبات شأنية التطهير للماء من غير تعرض للأشياء القابلة للتطهير و أنها ما ذا، فلا بد من تعيين كون شيء قابلا

له من الخارج، فلو لم يكن شيء قابلا لم يكن منافيا 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 قابلا 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 شيئا.

فالرواية على الأول غير متعرضة لحال مسألتنا.

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

و على الثالث: تدل على أنه غير قابل للانفعال حتى يحتاج إلى تطهير، فيكون مطلقا قيد بماء القليل و نحوه، و الأظهر هو الاحتمال

الأخير، و على فرض التنزل فلا أقل من تكافؤ احتمالات.

و يستدل على القول بالاتصال بصحيحة ابن بزيع في ماء البئر: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فيترج حتى

يذهب الريح و يطيب الطعم لأنه له مادة» (١) «بقريته أن قوله: «حتى» قريته على كون النرح 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 لاحقة متفرعة على سابقتها [و] كانت الجميع بمنزلة قضية واحدة، فقوله: «لا يفسده شيء» شرح قوله:

واسع، و قوله: «فينرح» تفرع على قوله: «واسع لا يفسده» إلخ، فيكون علمه قوله: «فينرح» قوله: «لا يفسده شيء» فيرجع قوله: «لأن له

مادة» إلى أول الكلام، أعنى: قوله: «واسع» فيصير المحصل أن ماء البئر لكونه ذا مادة يكون واسعا، يعني: لا يفسده شيء إلا بالتغيير، و

لكونه لا يفسده شيء إلا بالتغيير الذى هو معنى واسعته يكون مطهره زوال التغيير، فيناسب حينئذ عرفا أن يكون الغرض من النرح،

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، يظهر بزوال التغيير و لو لم يتصل بماء عاصم أصلا.

الثاني: أن تكون «الفاء» في قوله: «فينرح» للتعقيب لا للتفريع، فيكون ما بعدها قضية مستقلة و ما قبله قضية كذلك، فيتركب الرواية من

قضيتين: إحداهما متعرضة لبيان تنجيس ماء البئر، و الأخرى لبيان تطهيره.

و قوله: «لأنّ له مادة» أمّا تعليل لكلتا القضيتين و إمّا راجع إلى الأخيرة فقط.

و حينئذ فالمراد بقوله: «فينزح» مجرد المقدمة لزوال الريح و طيب الطعم بقريته حتى، فخصوصية النرح ملاقاة، و المقصود نفس زوال التغيير، ثم قوله: «لأنّ له مادة»، تعليل للطهارة بعد زوال التغيير، و العرف يفهم منه أنّه لا خصوصية للمادة بما هي مادة، بل لكونها ماء لا ينفعل بالنجاسة فكأنّه قيل: لأنه قوى الظهر كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٤

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

الثالث: أن تكون مركبة من قضيتين أيضاً مع رجوع التعليل إمّا إلى كليهما أو إلى الأخيرة فقط، و لكن كان خصوصية النرح مأخوذة، لأنّ كلمته حتى تستعمل في مقام مجرد بيان الانتهاء، مع كون المقصود هو الشيء المنتهى لا المنتهى إليه، كما يقال: انرح ماء هذا البئر حتى لا يبقى منه شيء، مع كون المقصود نفس النرح لما فيه من إعمال القوة، و يكون قوله: «لأنّ له مادة» تعليلاً للطهارة بالنرح إلى زوال التغيير يعنى لكونه ذا مادة، فيخرج من المادة ماء جديد و يمزج مع الباقي، و النرح ملازم لذلك، فلماذا يكون علاج التطهير هو النرح، يعنى أنّ 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 أظهيرته واحد منها. و حينئذ فنقول: إنّ لا دليل يدلّ على أنّ الماء لا يقبل التطهير بعد الانفعال، لأنّ الدليل عليه الرواية المتقدمة و قد عرفت حالها من ضعف الدلالة.

و هنا مطلب آخر عرفى مسلم عند أهل العرف و هو أنّ 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 إمّا من غلبة النجس و تصييره الطاهر نجسا، و إمّا من غلبة الطاهر و تصييره النجس طاهرا، و يمكن أن يكون تعليل رواية البئر أيضا ناظرا إلى هذا الأمر العرفى، يعنى يمتزج

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٨٥

بواسطة النرح المزيل لتغيير الماء الخارج من المادة مع الباقي، و لما لم يمكن مغلوبيّة المادة صار طاهرا.

و حينئذ دليل عدم انفعال الكر و عدم تنجسه بشيء شامل للمقام، فلا يمكن تأثير الماء النجس الزائل تغييره فى الكر لمخالفته مع هذا الدليل، و بقاء النجس بحاله أيضا لا يمكن بنظر العرف و لا يمكن الخلطة إلّا مع التأثير، فلا محالة يكون التأثير من الكر فى 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 فى 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 أنّ النجس لاقى الماء غيرّه، و أنّ الماء تغير بوصول النجس إليه، فلا ينبغى الإشكال فى نجاسة هذا الماء، و لو استظهرنا من الأدلّة خصوص التغيير الاستقلالى المستند إلى الملاقاة ليس إلّا 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 أنّا إن قلنا: هذا النحو من الملاقاة - أى ملاقاة الجزء السافل من الماء المذكور للنجاسة - مشمول لأدلّة 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 المقتضى للتنجيس 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 كالكريه 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 كر لم يحمل خبثا» و الكلام تارة في السنة و أخرى في الدلالة، أما السند ففي غاية الضعف، فلم يعمل به على ما حكى إلاً 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 بضد 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 صيغته 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 التغير من قبل النفس مطهرا فإنه قد خرج من عموم الرواية حال التغير 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 التغير 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 سندا و دلالة معا، 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 الأوّل أنّ العنوان الراكدة لا- يسمّى باسم الجارى قطعا مع نبعها، و فى الثالث أنّ الماء الجارى الحاصل من ذوبان الثلج الذى يكون بمقدار جبل يسمّى جاريا مع عدم النبع، و الظاهر هو القول الوسط، و لا يرد عليه أنّ 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

ثمّ لو شكك فى بعض المياه من جهة الشكك فى مفهوم الجارى و كان دون الكر كان من باب الشكك 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 في الماء الجارى، وكره أن يبول في الماء الراكد» (١).

و عن أبى 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 الراكد 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 الثانى يصير مستقذرا و ينجس، فهذا تفصيل بين الجارى و الواقف بعد ثبوت الكراهة في مطلق الماء و تعليله بأن للماء أهلا بتضعيف الكراهة في الأول و تشديدها في الثانى، 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 «أ يبال 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 بجره بعمل الأصحاب، فإن المشهور المعروف ممن عدا العلامة - قدس سره - هو القول بعدم انفعال الجارى، و المفروض أن خير البر لم يكن معمولا به عند كثير منهم، إلا أن يقال:

لعل استنادهم إلى روايات الحمام - كما أتى ذكرها - و بعموم التعليل بالمادة فى صحيحة ابن بزيع و التمسك بها فى 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 الكزية فى ماء الحمام فمقتضى التنزيل اعتبارها فى المنزل عليه، أعنى: الجارى أيضا فمدفوع بأن

ماء الحمام بعد التقييد بالكريه قد نزل منزله مطلق الماء الجارى.

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

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

(١)- الوسائل: ج ١ ص ١١٠-١١١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٣

و بمرسله ابن أبى يعفور: ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا «١»، و قد يستشكل فى دلالته بأن التطهير هنا يكون بمعنى الدفع و حفظ الطهارة، مثله فى آيتى تطهير أهل البيت «٢» و تطهير مريم «٣»، و ذلك لأنه واقع فى جواب السؤال عن ماء الحمام الذى يغتسل فيه اليهود و النصارى، 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 المتقدمه دخل فى اعتصام البعض المتأخر من الجميع المتصل بالماده، فهذا يدل على اعتبار الكثره فى ماء النهر، لأن اعتصام بعض بكل بعض إنما هو من خواص الكثره.

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 فى 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 لنجاسه سافله، فكذلك حال ماء الحمام حين الاتصال بالماده.

و ثانيا: أنه لا يلزم أن يكون البعض شاملا- لكل بعض، إذ الكلام مسوق لبيان عدم احتياج الماء فى التطهير إلى مطهر من الخارج كالقاء كره 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

بمنزله 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 مشبها 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 أنّ العرف يفهم الدخول للجريان دون الكثرة، كما يفهم من قولك: ماء الحمام كماء البحر، العكس.

فإن قلت: يكفى فى دخل وصف الجريان فى التشبيه، الشباهة الصورية بين ماء الحمام حين الاتصال بالمادة و بين النهر فى الجريان الفعلى.

قلت: الغرض تشبيه ماء الحمام بماء النهر فى الحكم و هو ما ذكره بقوله:

يطهر بعضه بعضا، لا فى الصورة، و الحاصل أن ظهور هاتين الروايتين فى عدم انفعال مطلق الجارى ممّا لا ينكر، و حينئذ يقع بين هذه الأدلة و بين أدلة انفعال ما دون الكر من الماء تعارض بحسب الصورة.

فإن قلنا: باختصاص مورد تلك الأدلة بالماء الراكد- كما يشهد بذلك ورود أكثرها فى مورد الغدران و نحوها كما أتى ذكرها إن شاء الله تعالى- فلا معارضة أصلا.

و إن قلنا: بأن الموضوع فيها مطلق الماء ثبت المعارضة، و النسبة هو العموم من وجه، فإن مفاد الأولى: أن الماء الجارى لا ينفعل و إن كان قليلا، و مفاد الثانية:

أن الماء القليل ينفعل و إن كان جاريا، فيجتمعان فى القليل الجارى، فأمّا أن يحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٥

بدخول مورد الاجتماع تحت الأولى و تخصيص الثانية بغير الجارى، أو بدخوله تحت الثانية و تخصيص الأولى بغير القليل، لكن يلزم من الثانى و هو تخصيص أدلة الجارى بغير القليل مساوقة تلك الأدلة لأدلة الكر و اتحادها معها، و هذا مناف لما هو صريح الأدلة من أن الجارى عنوان مستقل فى عدم الانفعال كعنوان الكر فيتعين الأول و هو تخصيص أدلة القليل بغير الجارى، و على هذا فلو شككنا فى ماء خاص أن له مادة حتى يكون مصداقا للجارى أو لا يكون له مادة و كان قليلا كان من باب الشبهة المصداقية التى تقرر فى الأصول عدم جواز التمسك فيها بالعام، فلا يمكن فيه التمسك بعمومات انفعال القليل، فيكون المرجع هو الأصل و هو الطهارة، فما فى العروة الوثقى من الحكم بالنجاسة ممّا لا وجه له.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٩٦

## فصل فى اعتماد الماء الجارى

اعلم أن هنا ثلاثة مقامات:

الأول: ملاحظة سند أخبار المسألة.

و الثانى: ملاحظة دلالة لفظ الجارى.

و الثالث: علاج التعارض بين هذه الأخبار و أخبار اناطة الاعتصام بالكزبية.

أمّا المقام الأول:

فقد روى فى الجعفریات بسندها الصحيح المتصل إلى الصادق إلى آبائه- صلوات الله عليهم أجمعين- «أنّ الماء الجارى لا ينجسه شىء» (١) و فى آخر بهذا الاسناد إلى على- صلوات الله عليه- أنه قال: فى الماء الجارى يمرّ بالجيف و العذرة و الدم يتوضأ و يشرب و ليس ينجسه شىء (٢). و هذه هى الرواية التى أرسلها فى دعائم الإسلام عنه- صلوات الله عليه- و بعد هاتين الصحيحتين، فلا يحتاج إلى التمسك بروايات عدم البأس بالبول فى الماء الجارى و ما يشبهها فى 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 مدّة 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 أدلّة اعتبار الكرية، و لو عمل فيه بأدلّة الكرية يلزم خروج هذا الفرد و هو القليل الجارى عن أدلّة الجارى، و حيث إنّ الثانى تقييد بالفرد النادرة لندرة القليل الجارى، و الأول تقييد بالفرد الشائع المتعارف و هو المياه الجارية، فالمقدم تقييد أدلّة 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، فإمّا أن يعتم الماء للراكد و الجارى، و أمّا 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 راكداً شرط اعتصامه الكرية، فيحمل أدلّة اعتصام الجارى بما إذا كان كراً ثمّ إنّه - قدس سرّه - اختار اعتصام القليل الجارى بواسطة الإجماعات.

قلت: لا يخفى أنّ أدلّة الكرّ ليس لها ظهور قوى فى شمول الجارى، بل بعضها ظاهر فى الراكد لكونه مسبقاً 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 شىء»، و إن كان مطلقاً لكن لا يمكن الأخذ بإطلاقه بعد مسبوقيه 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 يفترق من بعده، و الإمام المروى عنه هو أبو عبد الله فى كليهما قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء» (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 إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كرم من الماء لمسبوقيته بالسؤال عن الوضوء بالماء الذي تدخل فيه الدجاجة، و الحمامة و أشباههما الواطية للعدرة، و بعضها صريح في الراكد و هي كثير منها: مثل قوله: «إلا أن يكون حوضا كبيرا 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 أميا ما وقع فيه السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء، فوقع الجواب بالكر فهي واردة في مقام السؤال عن الذي وقع في الأخبار الأخرى، فهذا سؤال عن تعيينه و تعيين مقداره و مساحته فيكون واردة مورد حكم آخر.

هذه أخبار الباب و عرفت أن ما يمكن أن يستدل 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 بالمره، فإنه صريح في أن عنوان الجارى له دخالة في الحكم و ليس مجرد المعرف لما هو الموضوع، و على تقدير تعميم اعتبار الكرية 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

فإنه على هذا ليس تمام العلة و إلا لم يكن القليل الجارى منفعلا و لا بعضا من العلة و إلا 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 أما لو قدم دليل الجارى فاللازم التصرف في دليل الكر بأحد نحوين ليس شيء منهما بهذه الدرجة من الموهونية، إما رفع اليد عن عموم الماء فيها للماء الجارى، و قد عرفت أن ظهورها في شموله في غاية الدرجة من الضعف، و رفع عن مثل هذا الظهور لا يبلغ حد ذلك التصرف و مخالفة الظاهر في الوهن، و أميا رفع اليد عن مفهوم الشرط و قد حققنا في محله عدم الجزم بالمفهوم للقضية الشرطية، و إنما المسلم ثبوت الارتباط و العلية بين الشرط و الجزء، و أما حصر العلة في الشرط كما هو مبنى استفادة الانتفاء عند الانتفاء فلم يحصل الجزم به، فقوله: «الماء إذا كان إلخ» إنما يستفاد منه عدم كفاية حيثية المائية بنفسها في الاعتصام و أنه محتاج إلى شيء آخر و هو الكرية، و أما أنه ليس شيء آخر يقوم مقام الكرية 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: إن سبب اعتصام الماء أمران: الكرية، و الجريان، فربما يكون الأول فقط كما في الراكد الكر، و ربما يكون الثانى فقط كما في القليل الجارى، و ربما يجتمعان كما في الكر الجارى، و لعمري أن ما ذكرنا في غاية الوضوح بحيث لا ينبغي الإشكال فيه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠١

## [القسم الثاني في الماء الراكد]

## إشارة

قوله - دام ظلّه - في العروة:

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

## [في انفعال الماء الراكد القليل بالنجاسة]

(١ مسألة): لا فرق في تنجس القليل بين أن يكون واردا على النجاسة أو موروداً.

القول بالانفعال في الراكد القليل هو المعروف، و القول بعدمه للعماني و المحقّق الكاشاني، و ينبغي أولاً ذكر أخبار البار تيمنا و تبرّكا و النظر فيها مع خلو الدهن.

فنقول و بالله المستعان و عليه التكلان: في الوسائل عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر - عليه السلام - قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه و لم يستبين ذلك في الماء هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس و إن كان شيئاً بيننا فلا تتوضأ منه، قال: و سألته عن رجل رعف و هو يتوضأ فتقطر قطرة في 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 في 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 الإجمالي بوقوع الدم إمّا في ظهر الإناء، و إمّا في جوفه ففصل بين صورة الاستبانة في الماء فيبذل الإجمالي بالعلم التفصيلي، و بين عدم الاستبانة في الماء فحكم بعدم البأس باستعمال الماء مع كونه أحد طرفي العلم الإجمالي.

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

و هذا يكفى فى عدم خروجه، فالتكليف بأنه لا ينجس ظهر هذا الإناء و إن كان مستهجنًا إلا أنه يصح 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 فقطع إجمالاً فى المثال بتوجه أحد التكليفين إما لا تشرب هذا الماء و لا تتوضأ منه، و إما لا بد أن لا تصل يديك و ثوبك بظهر هذا الإناء مع الرطوبة مقدمة للصلاة، فيلزم من إجراء الأصل فى كلا الطرفين العلم بالمخالفة لأحد التكليفين فيجب الاحتياط عقلاً للأمن عن ضرر مخالفة التكليف.

و حينئذ فلا بد إما من جعل هذه الرواية مخصية صا لعمومات تنجيس الدم مطلقاً، أو لعمومات انفعال الماء القليل بكل نجس، و إما من مخالفة القاعدة العقلية فى العلم الإجمالى فى خصوص هذا الفرض من باب ارتفاع موضوعها، فإن موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط دفع الضرر المقطوع وجوده فى أحد الجانبين، و هذا الموضوع يرتفع بعد ترخيص الشارع فى 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 و لو ظاهرياً كان بيانياً فيكون له الورد على هذه القاعدة العقلية و يكون من باب التخصيص لا-التخصيص، إذ القواعد العقلية يمتنع تخصيصها فإن موضوعاتها علل تامّة بمحملاتها و تخصيصها تفكيك للمعلول عن علته.

و بالجملة الوجه الأول و هو تخصيص العمومات المذكورة فى غاية البعد، فإن تخصيصها مع تكررها لا بد و أن يكون بظاهر قوى الدلالة و الظهور لا بمثل هذه الرواية التى لا ظهور لها فى إصابة الدم بنفس الماء، فالحمل على العلم الإجمالى و خروج هذا المورد عن موضوع القاعدة العقلية من جهة النص على جواز الارتكاب يكون أولى، فتكون هذه الفقرة أيضاً دليلاً على الانفعال.

و عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٤

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

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

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

و عن سماعة عن أبي بصير عنهم- عليهم السلام- قال: «إذا أدخلت يدك فى الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنباً، فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء» (٣) إلخ، و دلالة على الانفعال واضحة.

و عن ابن مسكان قال: حدّثنى محمد بن ميسر قال: سألت أبا عبد الله- عليه السلام- عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق و يريد 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 يغترب به و يداه قدرتان قال: يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عزَّ و جلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «١»، حملة على ما إذا كان الماء بقدر الكر و إطلاق القليل عليه عرفى لا شرعى، أو حملة على القليل الشرعى و حمل القذارة على الوسخ كلاهما خلاف الظاهر، بل إما المراد بالقليل خصوص القليل الشرعى أو القليل العرفى الذى من مصاديقه القليل الشرعى، و الظاهر من القذارة هو النجاسة، فهذه الرواية دليل على عدم الانفعال إما بالصرحة و إما بالإطلاق.

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

و عن أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن الرجل يدخل يده فى الإناء و هى قدره قال: «يكفى الإناء» إلخ، يكفى «٣» يعنى يقبل، و هذا أيضا دليل على الانفعال.

و عن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الجرّة تسع مائة رطل من ماء يقع فيها أوقية من دم أشرب منه و أتوضأ؟ قال: «لا» إلخ «٤» دلالة هذا أيضا 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 فى الماء قطعا.

و عن سماعة عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده فى الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شىء من المنى» إلخ «١»، و دلالة على الانفعال بمفهومه واضحة.

و عن سماعة قال: سألت عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده فى الإناء قبل أن يفرغ على كفيه، قال: «يهرق من الماء ثلاث حفنات و إن لم يفعل فلا بأس، و إن كانت أصابته جنابة فأدخل يده فى الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شىء من المنى، و إن كان أصاب يده فأدخل يده فى الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله» إلخ «٢»، يدل على استحباب اهراق ثلاث حفنات و الحفنة ملاء الكفين عند إدخال اليد فى الإناء من الطست أو الركوة أو نحوهما قبل الإفراغ و الصب عليها من ماء الآنية فترقى من ذلك و قال: إنّه لو أصابته جنابة فأدخل يده فى الإناء لم يكن به بأس إذا لم يصب يده شىء، و أمّا إذا أصابها شىء فأدخلها فى الماء قبل أن يصب الماء أولا على كفيه فحينئذ يهرق الماء كله فدلالته على الانفعال واضحة.

و عن أبى بصير عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: سألت عن الحنب يحمل الركوة أو التور «٣» فدخل إصبه فيه؟ قال: «إن كانت يده قدره 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 أيضا واضح الدلالة على الانفعال.

و عن أبي مريم الأنصاري قال: كنت مع أبي عبد الله - عليه السلام - في حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلوا للوضوء من ركبي له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ رأسه و توضأ بالباقي «٢»، الركي 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 الراوي في رؤيته، فلعله كان في الماء خشبة أو نحوها فتوهمها الراوي عذرة، و إلّا فهل يرضى أحد بوضوء الإمام - عليه السلام - بهذا الماء فالإنصاف أنّ هذا ليس دليلا على عدم الانفعال، إذ ليس هذا المضمون من لفظ الإمام - عليه السلام - و إنّما هو كلام الراوي ينقل به ما شاهده من فعل الإمام و يحتمل خطأه في رؤيته.

و عن علي بن جعفر - عليه السلام - عن أخيه موسى بن جعفر - عليه السلام - قال:

سألته عن الدجاجة و الحمامة و أشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلّا أن يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء «٣» و هذا أيضا ظاهر الدلالة على الانفعال.

و عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله - عليه السلام - في حديث قال: سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو و حضرت الصلاة و ليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهريقهما 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 (للأراكي)، ج ١، ص: ١٠٨

و عن كشف الغمّة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: لما كان في الليلة التي وعد فيها علي بن الحسين - عليه السلام - قال لمحمد - عليه السلام - يا بني ابغني وضوءا قال: فقممت فجمته بماء، فقال: لا تبغ هذا فإنّ فيه شيئا ميتا، قال: فخرجت فجمت بالمصباح فإذا فيه فأرة ميتة فجمته بوضوء غيره «١» الحديث» ابغ بمعنى اطلب و تكون القضية من معجزات السجاد - عليه السلام - و ذكرها فيها في البحار، و كيف كان فهو متّضح الدلالة على الانفعال.

و عن علي بن جعفر في 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 في رطل.

و عن محمد بن مسلم عن أبي 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 في دلالة مفهومها على الإيجاب الجزئي و هو كاف للمدعى من تنجس القليل بمجرد الملاقاء.

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

و عن أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - في 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 (للأراكي)، 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 الركن كرم 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 فصل 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 أفواهاها 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 المناطق غلبه 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 مكة 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: توضأ 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- إننا نساغر فرّما 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 فيستنحي 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 مريداً لإدخاله في الحب و لم يدخله بعد حمل قوله: ثم يدخله على «يريد إدخاله»- كما في قمتم إلى الصلاة حيث فسر باردمم 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 جنابةً 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 الجزء 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 طرياً ولم يتلاش أجزاءه فتطرح الميتة والماء طاهر.

إلى غير ذلك من الأخبار التي قيل أنها تبلغ ثلاثمائة، ومن هذه الأخبار خمسة تدل على قول العماني الثلاثة الأخيرة، ورواية ابن ميسر ورواية أبي مريم المتقدمتان، والباقي مما كان منها قد استدل به لهذا القول وهو ستة منها ليس إلا 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 أيضاً ظاهرة في عدم انفعال مطلق الماء القليل لكنهم لم يذكروها في هذا الباب ولم نعلم وجه ذلك.

□

منها ما عن الأحول يعني محمد بن النعمان «قال: قلت لأبي عبد الله- عليه السلام- اخرج من الخلاء فأستنجى 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 أيضاً أنه قال لأبي عبد الله- عليه السلام- في حديث: الرجل يستنجى فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به، فقال: لا بأس، فسكت فقال: أو تدري 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 تقطع بأن الطهارة والنجاسة لا تدوران مدار الأكثرية بحسب الكم والمقدار وعدمها، إذ ربما 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 أيضاً هو التغير، إذ المفروض أن مورد الرواية أيضاً 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 فرب قذارة يتجنب عنها العرف ولا يرتكبها حتى عند الضرورة، ورب قذارة يكون متجنباً عنه ما دام غيره ممكناً، وأما عند الضرورة والإلجاء يجوزون ارتكابه، وهذا أيضاً 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 يحتمل الأولى على رجحان التجنب، و الأخيرة 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 الكرية؟ فليس هذا إلا لأجل أن للماء حدّ يفعل كما أن له حدًا لا يفعل.

فإنه يقال في الجواب: إن فائدة التقييد أن الماء إذا بلغ هذا الحدّ لم يحمل خبثًا 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 التعبد به من الشرع من طريق آخر نتقبله، لكن الكلام فى 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 فى الماء القليل ذات مراتب يكون هنا شىء يمكن استفادته من التعليل فى 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 فى خبر عمر بن حفظة فى المسكر لا-قطرة قطرت منه فى حب 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 التأثر 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

فجانِب الماء مشتمل على طائفتين المبتلى بالخصم و المستريح من الخصم المعاون للمبتلى به، و لكن جانب النجاسة ليس إلّا نفسه فهو متفرد و حيد بلا ناصر و معين، فبهذا الاعتبار قيل: أنّ الماء أكثر من النجس، يعنى: أنّ الماء مشتدّ الظهر بالعون و النجاسة صفر الظهر من العون و ذلك لأنّ الماء الفوق مع وجود طهره فى ذاته بمعنى عدم تأثره من نجس أو متنجس تحتانى يكون مطهرا و طهورا لغيره أيضا، فبهذا الاعتبار يكون عونا للماء التحتانى الملاقى للنجس، فإذا انفصل الماء عن المحل النجس بعد جريانه عليه بهذا النحو و اجتمع فى محلّ آخر فقد جاوز عن محلّ الجدال مع الخصم و مضى أمره و صار مع النصرة و الظفر، فقد انصب فى المحلّ الثانى غير متأثر من النجس بل غالبا عليه.

نعم لو صار الجزء الملاقى متغيّرا فهو كالمغلوب الذى لا ينفعه نصرة الناصر و عون المعاون.

و كذا لو بقى عين النجاسة، إذ يصير حينئذ ملاقيا و مخصصا لتمام أجزاء الماء على التدرج، فمحلّ الكلام ما إذا انتفى الأمران، يعنى: التغير و بقاء العين، و هذا بخلاف الماء الذى 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 ناصرا لهذا الجزء، إذ نسبة طرفية النجاسة و تخصصها 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 فى ماء الحوض فهو معارض لجميع الماء دفعة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١١٨

و لعمري أنّ هذا معنى لطيف شريف لهذا التعليل و يكون من مختصات هذا الوجيز، و على هذا فلا بد من أن يفصل فى الماء القليل الملاقى 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 فى الأوّل بعدم الانفعال إلّا مع التغير أو بقاء العين، و فى الثانى بالانفعال مطلقا أو على التفاوت بحسب المراتب.

و لا يتوهم اتحاد هذا مع قول السيد- قدّس سرّه- حيث فرّق فى الماء القليل بين ما إذا كان الماء واردا على النجس و بين ما إذا ورد النجس على الماء، فإنّ الصورة المفروضة التى 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 بالمعارضه مع النجس فهى خارجة عمّا ذكرنا مع كونه من أقسام الورد.

فلا يرد عليه ما يرد على السيد من أنّ الفرق بين الوردين يكون بحسب المذاق العرفى مستبعدا و يكون خلافه مشاهدا فى التأثيرات العرفية، ألا ترى أنّ تأثر اليد من ملاقاة السمن، و كذا تأثره من ملاقاة السكين لا يفرق فيه ما إذا وضع السمن و السكين على اليد أو وضع اليد عليهما، و لكن ليس مستبعدا فى نظر العرف بعد ملاحظة جريان الماء من الفوق إلى التحت مثلا و عدم تأثر الفوق بملاقاة التحت للنجاسة أن يكون التحت الملاقى 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 بالكريهه فيكون مفادها أنّ هذا الماء الجارى على هيئة العمود يكون له مادة و هو الجزء الفوقانى الغير المتأثر بملاقاة التحتانى فإنّه عون و مادة للجزء التحتانى، 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 إما في نفس المادة، وإما في المجموع منها و من العمود و المجتمع في الحوض الصغير بدعوى الانصراف لغلبة كون مادة الحمامات كذا حتى يرد عليه أن ما هو الغالب هو الأزيد من الكثر و هو لا يكون معيارا قطعاً، و الكثر 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 الكثر.

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

بقي الكلام في وجه الجمع بين هذا التفصيل الذي استظهرناه في الماء القليل من التعليل المذكور و أخبار الحمام و بين الأخبار الأخر. فنقول: هنا ثلاث طوائف من الأخبار يتوهم معارضتها لهذا المدلول.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٠

يذكر فيها اسم الكثر.

و الثانية: الأخبار التي تدل على عدم الانفعال مع كون موردها القليل و عدم ذكر اسم الكثر فيها فإنه يتوهم معارضتها لأجل أن مقتضى تعليل عدم الانفعال في خبر الاستنجاء بالأكثرية هو الانفعال في صورة عدم الأكثرية، فهذا التعليل مشتمل على حكيمين: عدم الانفعال في صورة الأكثرية بأن يكون الماء جاريا على وجه لم يتأثر جزء بملاقاة جزء كالجارى من العلو إلى السفلى، و الانفعال في 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 هي الأخبار التي ذكر فيها الكثر و دلت بالمفهوم على انفعال غيره و هي العمدة في 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.

بقي الطائفة الثالثة المفضلة بين القليل و الكثر 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 في دفع المعارضة بأنه ليس في هذه الأخبار لفظ الملاقاة حتى يتمسك بإطلاقه، فإما أن يقال بأن مفادها أن الموضوع

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢١

الذي يتحقق فيه المقتضى للتنجيس في الماء القليل فينجسه، ففي الماء الكثير متى تحقق هذا المقتضى فالكثرة مانعة عن تأثيره، فليست هذه الأخبار إلا متعرضة لمانع الكثر 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 في مقام بيان أن تنجيس النجاسات للماء بما ذا يحصل، بل هي في مقام بيان مانعية الكثر عن التنجيس في المقام الذي تحقق فيه المقتضى للتنجيس أيما كان، فطريق التنجيس يكون محالاً- و موكولاً- إلى العرف، و حينئذ فلا إشكال أن القدر المتيقن من ما يؤخذ من العرف هو حصول التنجيس في 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 العرفي يوجب التقييد في هذه الأخبار فكما أن قولنا: الشمس مربية للنبات يفهم العرف بمناسبة المقام

أنه بالإشراق عليه، و في قولنا: السكين تقطع اليد أنه بالماسأة مع اليد، فكذا إذا قيل: النجس ينجس الماء القليل نفهم منه أنه بالملاقاة، لكن نقول ليس كل ملاقاة بحسب المركز العرفي موجبة للتنجيس، بل الملاقاة على غير الوجه المذكور، و أمّا الملاقاة على هذا الوجه فقد عرفت أن العرف يساعد على عدم تأثرها، لأكثرية الماء على النجس.

فإن قلت: لا نسلم كون المركز العرفي في التأثيرات العرفية عدم التأثير بالملاقاة المذكور، و يشهد لذلك أن السم إذا لاقى الماء الذي 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 فإن شأن الماء هو الطهورية و المطهريه 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 كالفواره أو لا؟ الظاهر الأول لثبوت الملاك فيه أيضا فإن العرف كما يرى في ما يكون كهيئة العمود أكثرية الماء من القدر كذلك فيما يكون كالفواره، فإن الماء في كليهما يكون مسلطا على النجس و ذاهبا نحوه بقوّة، فهو بقوّة يدفعه عن امامه.

و الحاصل أن 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 أقل من الشك 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 ثم 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 أنه كيف يكون المحل طاهرا و الماء الداخل فيه نجسا، و مرجع هذا إلى دعوى التلازم بين طهارة المحل و طهارة الماء و بين نجاستهما، و الحق أن يقال لنا في المقام صنفين من العمومات عمومات انفعال القليل و عمومات أن الماء النجس لا يؤثر فيما لاقاه الطهارة فبعد القطع بحصول التطهير بالماء القليل لا بد من رفع اليد عن أحد هذين الصنفين لوضوح عدم إمكان حفظهما معا، فلا بد إما من تخصيص عموم انفعال القليل بغير المستعمل في التطهير، و إما من تخصيص عموم عدم إفادة الماء النجس للطهارة بغير مقام التطهير و النجاسة الحاصلة بسببه، و لا شك في جريان أصالة العموم بالنسبة إلى عمومات الانفعال لأن الشك 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، فإن الشك بالنسبة إليها غير مرادى لمعلومية إفادة هذا الماء طهارة المحل، و إنما الشك في أنه من أفراد الماء الطاهر حتى يكون بالنسبة إلى العموم المذكور تخصصا أو من أفراد الماء النجس حتى يكون تخصيصا.

فإن قلنا بالحجيه كما زعمها السيد- قدس سره- وقع التعارض فيتساقط الأصلان و يرجع إلى الأصل الجارى في كلّى الماء المشكوك الطهارة و النجاسة بين الانفعال و عدمه على الخلاف المتقدم، و حيث اخترنا أنه عدم الانفعال يكون ماء الغسالة طاهرا.

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

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 أن المراد بجميع حدوده في الأول أعنى: ما إذا لم يكن المعنى الحقيقي للفظ مميزا عن معناه المجازى و وجد مستعملا في معنى معلوم، فالشك في أمر خارج عن المراد بالمرّة، لوضوح عدم كون حقيقة المعنى المراد و مجازيته وجهها 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 أنه عالم أو جاهل أن المراد اللّبي 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 أعنى: 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.

أما الأول فيدل عليه مرسله ابن أبي عمير- الذي قد اشتهر أن 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 المكِّي 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-: إن الكر ستمائة رطل «٣» و ربما يحمل الرطل في المرسله على العراقي بدلالة كون ابن أبي عمير عراقيا. و فيه أولا: أن المناط لو سلم هو عراقية الراوى لا عراقية ابن أبي عمير الذي هو المرسل. و ثانيا: أن عراقية الراوى لا يوجب الظهور في العراقي، لأنَّ تخالف اصطلاح المتكلم و المخاطب في 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 في لفظ الرطل لا يلازم جهل كل من أهل هاتين البلادين لعرف الآخر، و مع العلم لا قبح أصلا في أن يتبع المتكلم عرف نفسه، بل لو كان هذا اللفظ في كلام السائل من أحد البلدين في البلد الآخر و اعاده المجيب الذي من أهل هذا البلد الآخر في الجواب كان ظاهرا في عرف نفس المجيب. نعم مع جهل المخاطب بعرف المتكلم يقبح اتباع المتكلم لعرف نفسه. و الحاصل لا ظهور للرواية في كون الرطل عراقيا فلو تكافأ الاحتمالات الثلاثة فإن قلنا بأن الأصل في الماء عند الشك هو الطهارة كما اخترناه لزم الأخذ بالقدر المتيقن من طرف القلة و هو العراقي، و إن قلنا بأنه الانفعال كما اختاره الشيخ المرتضى- قدس سره- لزم الأخذ بالمتيقن من جانب الكثرة و هو المكِّي.

و يمكن أن يستدل بمجموع الروايتين على كون الرطل عراقيا بأن يقال: لو فرض القطع بصدور هذين المضمونين- أعني: كون الكر ألفا و مائتي رطل و كونه ستمائة رطل- من الإمام فلا شك أن وجه الجمع كان منحصرا في حمل الأوّل على العراقي و الثاني على المكِّي، لأنّ الثاني ضعفا الأوّل، ألا ترى أنّه لو قال المتكلم: إنّ الشيء الفلاني منان، و قال بعد ذلك: أنّه أربعة أمانان هل يرتاب أحد في أنّه أراد في الأوّل المنّ الشاهي و في الثاني المنّ التبريزي، فكل من الكلامين و إن كان مجملا مرددا بين معنيين أو معاني إلا أنّه يحصل من انضمامهما معنى مبين فكل من المجملين يصير مبيّنا للآخر.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٢٨

كان أحد الخبرين نصا أو أظهر حتّى يجعل النصويّة و الأظهرية موجبة لصرف الظاهر كما في العام و الخاص و المطلق و المقيد، بل يشمل الجمع العرفي لمثل المقام ممّا إذا كان كلّ من الخبرين مجملا في نفسه و صار مبيّنا بانضمام الآخر، إذ المدار في الجمع العرفي الذي هو خارج عن موضوع أخبار علاج المتعارضين بالرجوع إلى المرجحات السندية هو عدم تحيّر العرف عند عرض الكلامين عليه، و لا شك أنّه موجود في المقام.

و كيف كان فيبقى الكلام في المعارضات الأخر من التحديد بالقلتين اللتين هما جرّتان.

كما في مرسله عبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء، و القلتان جرّتان إلخ. (١)

و من تقدير الكثر بقوله نحو حبّي هذا كما في المرسله الأخرى لعبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: الكثر من الماء نحو حبّي هذا وأشار إلى حبّ من تلك الحباب التي تكون بالمدينة (٢) لكن هذان لا يقاومان ما تقدّم لإمكان أن تسع الجرّتان ألفا و مائتي رطل خصوصا مع ملاحظه رواية علي بن جعفر في جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول حيث فرض وسعة الجرّة الواحدة لألف رطل، و كذا من الممكن أنّه كان الحبّ المشار إليه واسعا لمقدار الكثر، هذا بحسب الوزن. و أما بحسب المساحة فالمعروف أنّه ثلاثة أشبار و نصف 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

و نصف عرضاً و ثلاثة أشبار و نصف 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 و نصف، 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 الاثني 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 التي يتيمن بذكر الأخبار الواردة في الباب فنقول:

منها: صحيحة إسماعيل بن جابر التي ذكر في المدارك أنّها أصحّ 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 سعتة. (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 مجمله، 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 واحدا ليكون المكسر خمسة و عشرين، و يحتمل أن يكون المراد بالذراع عظم الذراع حتّى يكون كل ذراع أزيد من الشبر بيسير فيكون دليلا 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 الكر؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار «٣» هذا موافق للمرسله الأولى بناء على أن 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 الكر؟ قال: ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها «٤». هذا يدل على المشهور بناء على أن المراد بالعرض السطح المشتمل على الطول و العرض كما في الصحيحة المتقدمة، مع أن العرض إذا كان بهذا المقدار فالطول لا بد و أن

(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 و إلا لم يكن العرض عرضاً.

و منها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار و نصفاً في مثله ثلاثة أشبار و نصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء. «١» عدم تعيين مقدار العمق لمعلوماته من الطول و العرض أو يقال قوله في عمقه صفة لقوله ثلاثة أشبار و نصف يعنى في ثلاثة أشبار و نصف ثابتة في عمقه، و يكون المراد بالبعد الأول كل من الطول و العرض، و على 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 فوقعت 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 و هذا واضح، و هكذا 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 الجنب، و ليس حال العلم الطارئ حال الاضطرار و الخروج 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 المضطر 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

و وجه الفرق أنه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المكلف متى التفت إلى زمان حصول العلم الإجمالي وجد في نفسه التردد و الإجمال بالنسبة إلى ذاك الزمان، مثلاً إذا كان أول زمان حصول العلم الإجمالي أول الصبح فلا بد أن يكون المكلف إذا لاحظ الحال في أول الصبح في كل من الأزمنة المتأخرة من الصبح وجد في نفسه أنه في أول الصبح عالم بأنه إما أن يكون هذا الماء نجساً أو ذاك، فيشترط بقاء العلم الإجمالي في الأزمنة المتأخرة بهذا المعنى و إن كان لا يلزم بقاءه بالنسبة إلى نفس الأزمنة المتأخرة.

و بعبارة أخرى: انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي إذا لم يكن ساريا إلى أول زمان حصول العلم الإجمالي، بل كان مخصوصا بالأزمنة المتأخرة فهو غير مضر و إذا كان ساريا إلى الزمان السابق فمضر، ففي صورة حدوث الاضطرار بالنسبة إلى الأحد المعين أو الخروج عن محلّ الابتلاء فيه يحصل الانحلال في الأزمنة المتأخرة فيعلم تفصيلا بعدم التكليف بالنسبة إلى المضطر إليه أو الخارج، و يشك بدوا في ثبوت التكليف بالنسبة إلى الآخر من دون أن يكون هذا الانحلال مرتبطا بالزمان السابق.

فإنّا إذا لاحظنا أول الصبح الذي هو زمان وقوع القطرة بعد حدوث الاضطرار أو الخروج نجد الإجمال أيضا في أنفسنا بالنسبة إلى أول الصبح حتى في هذا الحال، فيلزم الخروج عن عهده هذا التكليف المعلوم بالإجمال، غاية الأمر أن المكلف قبل الاضطرار إلى الأحد المعين 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 المعين، فالموافقة القطعية غير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٣

مقدورة و الظنية لو كانت بأن يكون المظنون وقوع القطرة في هذا المعين 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 المعين 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 أنّا 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 البيّنة بأن هذا الماء المعين من المائين اللذين علم إجمالا بوقوع قطرة البول في أحدهما كان نجسا من السابق و قبل وقوع القطرة، لا بأن تقوم بأن القطرة الواقعة إنّما 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 أنّ ذلك مقتضى تنزيل الأمانة منزلة العلم و تنزيل مؤداه منزلة الواقع، فكما أنّ العلم مؤثر في السابق و يوجب سراية الانحلال إلى السابق عقلا، فكذا قول البيّنة بأن هذا كان في السابق نجسا منزل منزله في هذا التأثير، بل في كلّ أثر شرعا و تعبدا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٤

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

فنقول: نحن نأخذ فيما إذا أخبر البيّنة بنجاسة الأحد المعين سابقا و تعامل معه معاملة القطع بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على محكي هذا الخبر فنحكم بنجاسة هذا المعين من السابق و وجوب الاجتناب منه كذلك، فلو أصاب البدن أو الثوب هذا المعين في السابق يحكم بوجوب تطهيره بعد هذا الاخبار إلّا أنّه 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، فإنّا نشاهد تبدل الوجدان في صورة العلم و نشاهد عدم تبدله في صورة قيام البيّنة بالنسبة إلى الزمان السابق.

و أما بالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة عن الإخبار فنشاهد تبدله، إذ قد قام البيّنة و علمنا بحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه تعبدا مع

عدم إيجابه إلا الظن بمؤداه، فحيث لا دخل لإضافه 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 ينفذ إلما ترتيب آثار وجود النجاسة و وجوب الاجتناب من السابق واقعا، و هذا لا يوجب الانحلال أيضا إذ مجرد الوجود الواقعي ما لم يتعلّق العلم التفصيلي به لا- يوجب الانحلال، كيف و إلما لزم عدم وجود العلم الإجمالي في مورد أصلا، لوضوح ثبوت الوجود الواقعي في أحد الطرفين قطعا دائما.

و أما القطع التفصيلي 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، لأنّ الحجية و قول اعمل تابع لموضوعه و هو وجوب الاخبار و قيام البيئنة و المفروض عدمه في السابق فلم يكن في السابق الحجية و قول اعمل حتّى يستفاد منه العلم التفصيلي بأصل الحكم بعد إلقاء الظاهرية و الواقعية لعدم موضوعه.

و الحاصل أنّا نرتّب من حيث العمل كل أثر ثابت للوجود الواقعي من السابق لمحكي البيئنة، و أمّا من حيث الوجدان و انقلاب وجدان الإجمال إلى وجدان التفصيل الذى هو من آثار نفس الانكشاف فنعلم بالوجدان عدم حصوله إلما من حين البيئنة لا قبلها، لوضوح أنّ هذا الأثر من آثار نفس الحجية دون نفس المحكي بالبيئنة إذ ليس محكيه إلما الوجود الواقعي، و ليس من أثره الانقلاب، و التنزيل بالنسبة إلى هذا الأثر الوجداني أيضا غير معقول، و إذن فحال البيئنة الطارئة حال الاضطرار و الخروج الطارئ في أنّ العلم الإجمالي الحاصل في السابق محفوظ بالنسبة إلى السابق في الجميع مع انقلابه بالنسبة إلى اللاحق إلى التفصيلي، كما لو أوقع النجاسة في واحد معيّن من المائين المعلوم إجمالا نجاسة أحدهما، فإنّ هذا أيضا سبب لانقلاب العلم الإجمالي بالنسبة إلى اللاحق دون السابق.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٦

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

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

ثمّ إنّ هنا طريقا آخر للأخذ بما قام به البيئنة من طرفي العلم الإجمالي و الاجتناب عنه و ارتكاب الآخر، و هو أنّا و إن لم نقل بانحلال العلم الإجمالي السابق بسبب البيئنة المتأخرة، بل قلنا بمحفوظيته و كونه مؤثرا، لكن نقول: حكم العقل بوجوب الاجتناب عن كلا الطرفين إنّما هو من باب المقدمة لامتثال التكليف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٧

الواقعي بالاجتناب عن النجس الواقعي الموجود إمّا في هذا أو في ذاك، و كما يكون الإتيان بكلا الطرفين موجبا للامتثال و الخروج عن العهدة و عدم مؤاخذه المولى قطعا، فكذا الإتيان بما قام به البيئنة المتأخرة أيضا موجب لذلك، إذا المفروض أنّ المولى جعله

حجة بمعنى أنه جعل احتمال الخلاف في 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 إجمالاً به، فإنّه و إن لم يحصل الجزم بالبراءة بسببه لاحتمال وجود المعلوم الإجمالي في الطرف الآخر، إلّا أنّ المولى لا بدّ و أن يتقبل الإتيان بالطرف الذي أخبر به البيئنة امتثالاً للتكليف الواقعي، و لا يمكنه أن لا يتقبله، إذ للبعد أن يقول: لم يكن عليّ إلّا امتثال تكليف واحد بالاجتناب من النجس، و هذا الذي أتيت به أيضاً امتثالاً لتكليف اجتناب 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 عالماً بالغيب، و كون مفاد البيئنة تكليفاً زائداً على التكليف الذي تعلّق به العلم الإجمالي غير معلوم، لاحتمال انطباقه على الواقع المعلوم إجمالاً، و مع هذا الاحتمال فالأصل براءة الذمّة من الزائد على التكليف المعلوم بالإجمال.

و الحاصل: أنّه يكون على المكلف الخروج عن عهدة التكليف الذي نجزه عليه العلم الإجمالي، و كما يحصل هذا بإتيان الطرفين معا في صورة عدم وجود البيئنة في البين، كذلك يحصل هذا الخروج بموافقة الطرف الذي قام به البيئنة فقط إذا لم يمكن المولى عدم تقبله كما بيناه، و هذا الطريق يشترك مع الانحلال الحقيقي في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٣٨

الثمرة و هو كفاية الإتيان بأحد الطرفين، إلّا أنّهما يفترقان في أنّه على الانحلال يكون الطرف الآخر، أعني: غير ما قام به البيئنة مجرى للبراءة بمجرّد 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 أصلاً.

فعلى هذا لو خالف المكلف كلا الطرفين و كان المعلوم الإجمالي في الطرف الذي كان مجرى الأصل يلزم عدم استحقاقه عقاباً إلّا على التجري، إذ الطرف الذي قام به البيئنة مخالفته غير موجبة للعقاب لفرض خطأ البيئنة، و الأمانة إذا كانت مخطئة لم يوجب مخالفتها العقاب إلّا على حرمة التجري، و أمّا الطرف الآخر فالمفروض أنّه مورد للبراءة، و على هذا الطريق لا تجرى البراءة في الطرف الآخر إلّا بعد العمل بما قام به البيئنة، فلو لم يعمل بشيء من الطرفين و اتفق وجود المعلوم الإجمالي في غير ما أخبر البيئنة به كان للمولى أن يؤاخذ على الترك، إذ المفروض أنّه لم يخرج عن عهدة التكليف الذي علم به لا بالامتنال القطعي و لا بما هو بدل للامتنال القطعي و هو الإتيان بالطرف الذي قام به البيئنة، فبمجرّد قيام البيئنة على أحد الطرفين لا يجري الأصل في الطرف الآخر، إذ المفروض بقاء العلم الإجمالي.

غاية الأمر أن امتثاله ممكن بنحوين، فما لم يحصل امتثاله بالإتيان بما قام به البيئنة لم يكن الطرف الآخر مورداً للبراءة، هذا، لكن يرد على هذا الطريق أيضاً الإشكال من جهة أخرى و هو أنّه على هذا يلزم أنّه لو كان الطرفان حرامين معا واقعا و اجتنب المكلف عمّا أخبر بحرمته البيئنة و ارتكب الآخر كان خارجاً عن عهدة التكليف المعلوم الإجمالي و ممثلاً له، و هذا مبنى على الوجهين في أنّ اللازم بحكم العقل في باب العلم الإجمالي 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 أنّ متعلّق علمه هو التكليف الواحد و لا شكّ في حصول موافقة التكليف الواحد بإتيان ما قام به البيئنة، و أمّا على الأول، فعلى المكلف أن يصير عالماً بعدم مخالفة التكليف الواحد و حيث إنّ الواحد الذي تعلق به علمه ليس ممتازاً و نسبته إلى الطرفين واحدة و البيئنة أيضاً لا تعينه في هذا دون ذاك، و المفروض أنّ كلا الطرفين محرم واقعا فتعيين الواحد في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و لازم هذا أنّه لا يحصل العلم بعدم مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالاً إلّا بالعلم بعدم مخالفة كلا التكليفين الموجودين في الطرفين.

نعم فيما إذا كان في الواقع أحد الطرفين حراما سواء كان هو ما قام به البينة أم غيره يحصل عدم مخالفة التكليف الواحد إما واقعا، أو ما يقوم مقامه، و أما في الصورة الأخرى فلا يمكن أن يقال: إنه لم يحصل مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالا بمجرد عدم مخالفة ما قام به البينة و أنه بدل لامثاله، و ذلك لما عرفت من أن نسبته إلى كلا الطرفين على السواء لصدق الواحد على كل منهما فلا مرجح لتعيينه في أحدهما، فعدم مخالفة التكليف الواحد بهذا الوصف لا يحصل إلا بعدم مخالفة كلا الطرفين، و على هذين الوجهين يتفرع النزاع في 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 في 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: بأن اللازم عليه أولا 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 المعلومه 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 حجية مطلق الظن.

و إن قلنا: بأن اللازم عليه أولا 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 لأن الظن بعدم مخالفة مائة تكليف لا يحصل بمجرد عدم مخالفة مائة من المظنونات، لأن المفروض أن العلم الإجمالي تعلق بالمائة و لم يتعلق بالزائد منه لا أنه متعلق بنفى الزائد و الحصر في المائة أيضا فيحتمل وجود الزائد أيضا، و مع هذا لا يحصل الظن بعدم مخالفة المائة المعلومه إجمالا إلا بالإتيان بتمام المظنونات و المشكوكات، فعند هذا يحصل أول الدرجة من الظن بعدم مخالفة المائة، و حيث إن 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 في غاية الضعف، فيكون مفاد المقدمات على هذا تبعض الاحتياط لا الاكتفاء بالظن.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤١

### [في حكم الماء القليل النجس المتمم كرا]

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

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

بقى الكلام في 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 كرا لم يحمل خبثا فقد يتوهم دلالة على الطهارة في كلتا الصورتين بتقريب أن مفاده بمقتضى تفريع عدم حمل

الخبث على بلوغ الكرية أن وصف الكرية متى وجد في 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 أنه لا يحمل حمل الخبث، وهذا بخلاف مفاد قوله - عليه السلام -: إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء، فإن المتفرع على الكرية في هذا الكلام هو عدم التأثير، فلا بد أن يكون الماء الذي 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 أنه لم يؤثر فيه نجس بعد صيرورته كرا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٢

والحاصل أنه متعرض لنفي التأثير عما بعد الكرية فلا تبقى النجاسة الحاصلة بالتأثير السابق، والتحقيق أن يقال: إنه لا شك في انقضاء التجدد و الحدوث من فعل المضارع، فإما أن نقول في المضارع المنفي بأن التجدد داخل على النفي 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 الذي 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 النفي وارد على التجدد و أن المثبت مع ما كان هو عليه يصير مدخولا للنفي، فمعنى «يضرب» يتجدد منه الضرب، و إذا وقع عقيب النفي يكون مفاده لا يتجدد منه الضرب، فمعنى قوله: لم يحمل خبثا أنه لا يحدث منه حمل الخبث، و من المعلوم أن هذا لا ينافي بقاء الحمل السابق، فهو غير متعرض إلا لنفي حدوث الحمل من غير تعرض لحال الحمل السابق.

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

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٣

- بالكسر - نجسا واضح فإنه فيه استصحاب النجاسة.

و أمّا ما إذا كان طاهرا فنشك في أن الطاهر، هل صار نجسا بملاقاة الجزء النجس و أن الجزء النجس هل صار طاهرا بطرو الكرية، فمقتضى الأصل في الأول الطهارة و في الثاني النجاسة.

ثم إن تم دعوى القطع باتحاد حكم الماء الواحد الذي قد عرفت في مسألة كفاية الاتصال في 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 الكثر 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 في مثل هذين الماءين إلّا حكم واحد لا في مرحلة الواقع و لا في مرحلة الظاهر، إذ لو لم نقطع إلّا بأن الحكم الواقعي واحد فلا ضير في أن يكون الحكم الظاهري الجائي من قبل الأصل متعددا، إذ قد عرفت سابقا بأن مخالفته مقتضى الأصل للواقع ليس بمضر ما لم يلزم مخالفته عملية قطعية نظير ما لو قطعنا بأن الحكم الواقعي في هذين الموضوعين إما الوجوب و إما الإباحة، فاقتضى الأصل في أحدهما الوجوب، و في الآخر الإباحة.

و بالجملة لو قطعنا باتحاد الحكم واقعا و ظاهرا، فيكون استصحاب الطهارة في الجزء الطاهر مقتضيا بضميمة هذا القطع لطهارة المجموع، و استصحاب النجاسة في 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 وبين صورة كونه طاهرا، و أما بحسب الأصل فالحكم في الصورة الأولى هو النجاسة أيضا، و في الثانية لو قطعنا باتحاد حكم المائين ظاهرا و واقعا هو الطهارة، و إن لم نقطع إلّا باتحاد حكمهما واقعا فالحكم في الجزء النجس هو النجاسة و في الطاهر هو الطهارة، هذا على ما قرّرناه من أن الأصل في موارد الشكّ في الطهارة و النجاسة مع عدم الحالة السابقة هو عدم الانفعال.

و أما على مبنى الشيخ الأجل المرتضى - قدس سرّه - من أنه الانفعال بقاعدة المقتضى و المانع فيمكن أن يقال: إنه أيضا في 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 و الملاقاة في الماء، أو كانا معلومي الوجود فعلا و شكّ في سابقتهما و لاحقتهما و كان التاريخان مجهولين، فيكون المرجع بعد عدم جريان الاستصحابين كما قلناه أو تساقطهما بالمعارضة كما قال الشيخ الأجل المرتضى - قدس سرّه - هو قاعدة الطهارة حتى عند القائل بقاعدة المقتضى و المانع.

بيان ذلك أما في الفرع المتقدم فهو أن أصله عدم المانع، إنما المسلم من حجيته عند العقلاء هو في ما إذا شكّ في وجود المانع كما لو علم بكم الكرّ و أنه ألف و مائتا رطل و شكّ 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 شكّ في تعيين كمّ الكرّ بحسب المفهوم، فإنّ الشكّ ها هنا أيضا و إن كان في مانعية الموجود إلّا أنه راجع إلى الشكّ 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 شكّ في أنه هل وجد سابقا على وجود المقتضى، أعني الملاقاة حتى كان مؤثرا، أو وجد المقتضى سابقا على وجود الكرية حتى كان غير مؤثرا، فلا نسلم أن العقلاء في مثل هذا يحكمون بتأخر المانع.

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

و لعلّ السرّ في ذلك في كلا المقامين أن 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 أن هذا الأمر النادر الوقوع قد وقع و لكن شكّ 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 أعني مسألة المتمم و المتمم فيما إذا كان المتمم - بالكسر - طاهرا و قلنا بأن أدلّة الباب مجمله أو متساقطة بعد التعارض فلأنّ القطع حاصل بأنّ الملاقاة التي هي سبب للتنجيس قد حصل و أنّ الكرية التي هي مانعه عن التنجيس حصلت متأخرة عن وجود الملاقاة، إذ المفروض أن الماء صار كرا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٦

بالملاقاة، فالكرية و التنجيس كلاهما معلولان للملاقاة، ففي مرتبة وجود المقتضى و هو الملاقاة لم يكن المانع و هو الكرية موجودا و إنما صار موجودا بسببه و تبعه، و العقل حاكم في مثل ذلك بتأثير المقتضى أثره لعدم معقولية ممانعه ما هو متأخر في الرتبة عن تأثير

ما تقدمه رتبة، فليس المقام من موارد العلم بوجود المقتضى و الشك في تحقق المانع، بل مما علم بتحقيق المانع لكن في محل سقط عن أن يؤثر في رفع المقتضى، فالشك الحاصل في المقام إنما هو في أن الكربة بعد القطع بعدم كونه رافعا و مانعا، هل هو رافع أو لا؟

و بعبارة أخرى، إذا حصل الملاقاة و لم تكن الكربة في رتبته موجودة أثر في النجاسة بحكم العقل و في الكربة، فهل هذه الكربة 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 أن كل موضوع مشكوك الحكم بحسب الطهارة و النجاسة فهو محكوم شرعا بالطهارة.

و من هنا ظهر أن هذا الأصل العقلاني في موارد جريانه كالشك المصدقي مع عدم الحالة السابقة أو المفهومى في تحقق الكربة يكون واردا على الأصل الشرعي المذكور، فإن الأول أصل موضوعى، و الثانى حكمى و الموضوعى مقدم على الحكمى إذ بالأول يرتفع موضوع الثانى، مثلا الشك في الطهارة و النجاسة الذى هو موضوع الأصل الشرعى مسبب عن الشك في وجود المانع و عدمه الذى هو موضوع الأصل العقلاني، فإذا حكم بعدم المانع بالأصل لم يبق شك في النجاسة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٤٧

### [القسم الثالث في ماء المطر]

#### إشارة

«فصل: ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجارى، فلا ينجس ما لم يتغير 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 في مكان و غسل فيه النجس طهر و إن كان قليلا، لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء».

كون ماء المطر طاهرا و مطهرا في الجملة بحسب الإجماع و الأخبار مما لا إشكال فيه و لا كلام، و الإضافة هنا بيانية أى ماء هو نفس المطر، كما في ماء القناة أى ماء نفسه القناة، فلا يشمل الماء المجتمع بعد انقطاع المطر، و صحة إطلاق ماء المطر عليه إنما هي بالإضافة اللامية نظير صحة إطلاق ماء القناة على ما ينقل من القناة في الكوز.

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

قلت: يسيل على من ماء المطر أرى فيه التغير (١) و أرى فيه آثار القدر فتقطر القطرات على و ينتضح على منه و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا؟

(١) - و في بعض النسخ على ما حكاه النورى - قدس سره - هكذا: يسيل على المطر. و في 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) فإن قوله: كل شىء إلخ، مطلق شامل لصورة عدم الجريان، و



الاجبار التي توهم كونها مقيدة لهذا الإطلاق بين ما يكون مورده صورة الجريان، و بين ما يكون مصرحا باشتراط الجريان إلا أنه مجمل و مردد بين أن يكون المراد منه الجريان من السماء في قبال الانقطاع و بين أن يكون المراد الجريان على وجه الأرض. فالأول أخبار:

□

منها: رواية هشام بن سالم أنه سأل أبا عبد الله عن السطح يبال عليه فتصبيه السماء فكيف فيصيب الثوب؟ فقال: لا- بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه إلخ «٢»، فإن مورد السؤال حيث فرض تقاطر المطر من السطح في جوف البيت صورة الجريان، فلا دلالة فيه على الاشتراط، بل يمكن أن يقال بدلالته على عدم الاشتراط بمقتضى عموم التعليل بالأكثرية بالتقريب الذي تقدم في مثل هذا التعليل في ماء الاستنجاء.

و منها: رواية على بن جعفر عن أخيه موسى قال: سألته عن الرجل يمر في ماء المطر و قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل أن يغسله؟ فقال:

لا- يغسل ثوبه و لا- رجله و يصلى 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 □

و منها: 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 محمّد 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»

و منها: مرسله الصدوق قال: سئل - يعني 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 الثاني 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 فكيف فيصيب الثياب أ يصلّى 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

و منها: ما عن علي بن جعفر أيضا في كتابه عن أخيه موسى - عليه السلام - قال: سألته عن المطر يجري في 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 الذي يعتبر في المقام هو الجريان الفعلي على وجه الأرض، أو الجريان الفعلي من خصوص الميزاب، أو من الأعم منه و من نحوه. لا إشكال في عدم اعتبار هذا القسم من الجريان، وإلا لزم على الأول أن يكون المطر في الأراضي التي تكون في غاية الرخاوة أو تكون مشتملة على الرمل بحيث لا يحصل فيها الجريان الفعلي و إن بلغ المطر في الكثرة ما بلغ منفعلا لو كان تلك الأراضي منفعلة، و هذا لا يلتزم به أحد، و كذلك يلزم على الثاني أن يكون المطر في الصحارى و القفار التي لا يوجد فيها الميزاب و شبهه منفعلا على تقدير انفعالها، و كان عدم الانفعال مختصا بالأراضي المعمورة، و هذا أيضا مما لا يلتزم به أحد.

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

فنقول: أمّا الخبر الأول من الأخبار المصرحة باشتراط الجريان فلا نسلم أولا ظهور لفظ الجريان في الجريان على وجه الأرض، بل الجريان من السماء في المطر أيضا من مصاديق هذا المفهوم، و لو سلم أنّ الظاهر منه هو المعنى الأول و أنّ

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥١

استعماله في الثاني محتاج إلى القرينة، فنقول يدور الأمر حينئذ بين الأخذ بظهور «إذا» في الشرطية و بين الأخذ بظهور لفظ الجريان في المعنى الأول.

و على الأول يكون المعنى أنّ صحّة الأخذ من ماء المطر المتقاطر على السطح المذكور و الوضوء به مشروطة بجريان المطر من السماء، يعنى لو انقطع المطر فلا يجوز الأخذ من هذه المياه المجتمعة 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 في الوضوء مشروط بجريان المطر من السماء.

و على الثاني 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 في مفروض السؤال.

و الانصاف أنّ القول بأنّ ظهور الجريان في المعنى الأول أظهر من ظهور «إذا» في الشرطية، فيرفع اليد من أجله عن ظهور الثاني و يحمل إذا على العلية خلاف الانصاف، خصوصا مع ملاحظة أنّ السؤال ظاهر في انقطاع المطر، و واضح أنّه على هذا الفرض لا وجه لحمل «إذا» على التعليل و حمل الجريان على المعنى الأول، إذ هو بعد الفراغ عن بقاء نزول المطر و لا أقل من إطلاق السؤال لصورة الانقطاع، فيتعيّن أيضا الحمل لكلمة «إذا» على الاشتراط و لكلمة «جرى على» المعنى المقابل للانقطاع.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٢

نعم لو كان السؤال ناصبا في بقاء التقاطر حال الأخذ و قلنا بأنّ ظاهر لفظ الجريان هو المعنى الأول كان المتعين حمله على هذا المعنى، لوضوح أنّ في هذا الفرض لا محيص من عدم استعمال «إذا» في الشرطية، للزوم تحصيل الحاصل، لحصول الجريان بكلا المعنيين، فلا

بد من حملة على التعليل سواء حمل الجريان على المعنى الأول أو الثاني، وحينئذ فحيث فرض ظهوره في المعنى الأول يتعين حملة عليه، لكن ليس كذلك، بل إما أن يكون مورد السؤال خصوص صورة الانقطاع، أو ما يعمها، و على أى حال فلا تصلح الرواية لتقييد الإطلاق لما عرفت من ظهوره في ما هو أجنبي عن المدعى ولا أقل من كونه مجملا.

و من هنا ظهر الحال في الرواية الثانية، بل يمكن ادعاء أنها أظهر من الأولى في إرادة الجريان بالمعنى المقابل للانقطاع، و وجه ذلك أن السؤال وقع عن القطرات المتقاطرة من السطح الذى فوقه الكنيف و قد تقاطر عليه المطر، و تقاطر القطرات من السطح إلى الجوف يكون في الغالب باقيا بعد انقطاع المطر أيضا.

فيكون مفاد الجواب أن هذه القطرات المتقاطرة من السقف إذا كانت جارية من ماء المطر المتقاطر على السطح في حال تقاطر المطر فلا بأس بها، يعنى لو تقاطرت من المياه المجتمعة على السطح بعد انقطاع المطر فيكون بها بأس، لما مر 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 في الحال.

ألا- ترى أنه يصح سلب هذا الوصف عن الماء في الحال فيقال: ليس هذا جزء من ماء المطر في الحال، كما يصح أن يقال في ماء الكوز المتخذ من الشط: إن هذا ليس الآن جزء من ماء الشط، و الحاصل أن المتخلف من المطر بعد انقطاعه كان في السابق جزء من المطر لا أنه في الحال جزء من ماء المطر، بل هو في 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 الحقيقي الثابت في الحال و هو غير ثابت إلما في ماء المطر حال النزول من السماء، و كيف كان فالرواية أجنبية على أى حال عن اشتراط الجريان بالمعنى الذى هو المدعى في المقام.

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

### [في حكم تقاطر ماء المطر على الإناء المتروك بماء نجس]

«مسألة ٢: الإناء المتروك بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر مأوه و إنأوه 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 مر الكلام في اعتبار الامتزاج في تطهير كل 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 في

صدقه على ما إذا وصل المطر بعضا منه، فالقدر المتيقن هو صورة حصول الامتزاج، هذا.

ثم لا إشكال في كون المطر مطهرا إذا لم ينزل على المحل النجس من السماء بطبعه، بل كان بمعونة قوة الريح، إذ يصدق المطر في الثاني كما في الأول، إنما الكلام و الإشكال في أنه هل يصدق المطر على القطرات التي تتقاطر من الخيمة التي ينزل المطر فوقها، أو من أوراق الشجر، أو نحو ذلك حال عدم انقطاع المطر، و المراد صورة وقوع المطر على شيء ثم منه على شيء آخر، فمجرد المرور على شيء في 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 إلا 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 في ما إذا كان بينها و بين المطر الاتصال الحقيقي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٥٥

أو العرفي، و قد يفرض في ما لا يكون بينها ذلك.

فالأول 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 أن هذا الماء الذي يصل إلى الجزء التحتاني لا يصير بمروره على النجاسة نجسا، لأنه و إن لم يكن مطرا لكنه متصل بالاتصال الحقيقي بالمطر النازل على فوق السطح أو فوق الفراش، و الماء المتصل بالماء العاصم لا ينفصل بمجرد الملاقاة، و أما أنه يطهر المحل النجس الذي يمر عليه أو لا يطهره يمكن أن يقال: بأنه يطهره لأن الماء المتصل بالعاصم المتحد معه عرفا يكون عاصما و إن فرض عدم صدق اسم الماء العاصم عليه.

ألا ترى أن الماء الراكد المتصل بالماء الجاري يكون في حكم الجاري مع كونه قليلا و لا يصدق عليه اسم الجاري و ليس إلا لاتصاله و اتحاده مع الجاري، فكذلك نقول في المطر أيضا: إن كل ماء يكون متصلا به حقيقة و عرفا كماء الميزاب أو الماء المجتمع من المطر الجاري إلى مكان مسقف أو الماء المذكور الواصل من الفوق إلى الأجزاء التحتية المتصلة به يكون مطهرا، لاتصاله بالمطر و إن كان لا يصدق على نفسه اسم المطر، لكن ما دام لم ينقطع المطر، و أمرا 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 الثاني 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، فإن 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 اتصالها 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 التعدد».

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

أما لزوم التعدد و العصر في غير البول و غير الإناء فملخص القول فيه أن مقتضى المرسل «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» الاكتفاء

بالمرة و عدم لزوم العصر، و ليس لهذا الإطلاق معارض فإننا إما أن نخص التعدد و العصر بالماء القليل و لا نقول بهما في الجارى و الكثير، و إما نعممهما للأخيرين أيضا فعلى [الأول] فلا كلام.

و أمّا على الثانى فليس التعميم إلا لأجل عدم الإطلاق لأن ما ورد من الأمر بغسل المتنجسات لم نعلم كونها فى مقام البيان من حيث كيفية الغسل و كميته حتى يؤخذ بإطلاقها لنفى 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 فى البول فقد ورد فيه التصريح بالمرتين إلا 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 فى المرن مرتين فإن غسلته فى ماء جار فمرة 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 فى المطر سليمة عن المعارض فى البول أيضا، و أمّا الإناء فتارة تتكلم فى تطهيره من غير الولوج، و أخرى من الولوج. أمّا الأول فاعلم أنّ فى تطهير الإناء المتنجس بغير الولوج ثلاثة أقوال:

أحدهما: لزوم التعدد ثلاث مرّات فى القليل دون الجارى و الكثير.

و الثانى: لزومه فى القليل و الكثير 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 مرة 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 الكزّ إلا 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 مرة فى الجارى و الكثير.

و الثانى: لزومهما فى القليل و لزوم التعفير ثم الغسل مرة 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 اصيب ذلك الماء و اغسلها بالتراب أول مرة ثم بالماء. «١» فالعمدة الكلام فى معنى الرواية فنقول: تحتمل 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

المرات متبدلاً بالتعفير بالتراب عوض الغسل بالماء، والمرتان الأخيرتان باقبتان بحالهما، يعنى لا بدّ فيهما الغسل بالماء، و يؤيد هذا الاحتمال ما حكى عن المحقق 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: إن الإناء المتنجس بالولوغ 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 التعدّد فى القليل و الاكتفاء بالمرّة فى غيره إلى التعفير بالتراب، فالرواية متعرّضة لحيث الاحتياج إلى التعفير الذى هو الخصوصية الزائدة فى الولوغ، و لحيث الغسل بالماء فى كلّ قسم من الماء إلى بابه و قاعدته. و على هذا يلزم التعفير فى جميع أقسام الماء، و هذا الاحتمال و إن كان قريبا فى نفسه إلّا أنّه يبعده أنّه يلزم على هذا أن يقول بالثلث فى تطهير الإناء من غير الولوغ يقول هنا بالترجيع بضميمة التعفير إلى ثلاثة الغسل، و هو خلاف الإجماع، إذ الإجماع واقع على عدم لزوم الأزيد من مرتين بعد التعفير حتى فى القليل، و يبعده أيضا المحكى عن بعض النسخ من زيادة مرتين بعد قوله: بالماء. و الثالث: أن تكون الرواية متعرّضة لحكم هذا الفرع من دون أن يكون ناظرا إلى باب آخر و مسألة أخرى، و تكون مفيدة للزوم التعفير و لزوم الغسل بالماء فى الإناء المتنجس بالولوغ مطلقا سواء غسل بالقليل أم بغيره، فيكتفى فى الغسل بالمرّة حتى فى القليل لإطلاق الغسل بالماء.

و الرابع: أن يكون كذلك يعنى لم يكن متعرضا إلّا لحكم هذا الفرع إلّا أنّها كانت فى القضية الأولى، أعنى: لزوم التعفير بصدد البيان، و فى القضية الثانية، أعنى: الغسل بالماء، كان فى مقام الإهمال دون البيان، يعنى: انّ الإناء المتنجس بالولوغ حكمه ابتداء هو التعفير بالتراب، و يلزم بعده الغسل بالماء فى الجملة، و أمّا أنّه فى كلّ باب على قاعدته فى غير الولوغ أم للولوغ حكم جديد فى الغسل بالماء أيضا فلم تكن الرواية فى مقام البيان لهذا الحيث، و إنّما هو فى مقام البيان لحيث التعفير الذى يعتبر علاوة على الغسل فى الولوغ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٠

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

و الأظهر من هذه الاحتمالات هو الأخيران، إذ الأوّل مبنى على أن تكون الرواية ناظرة إلى الموضوع المحتاج إلى المرّات، أعنى: القليل، و ليس فى العبارة ما يدلّ على ذلك، و كذلك الثانى مبني على أن تكون الفقرة الثانية ناظرة إلى ما هو القاعدة المقرّرة فى كلّ باب و ليس على ذلك أيضا دليل، فيبقى الأخيران المشتركان فى كون الرواية عليهما غير متعرّضة إلّا لحكم الإناء المتنجس بالولوغ، فإن لم يكن بين هذين الاحتمالين من كون كلا القضيتين فى مقام البيان، أو خصوص الأولى أقوى و أظهر، فتكون الرواية حينئذ بالنسبة إلى الغسل مجملّة، فنشك فى كفاية المرّة أو لزوم الزيادة عليها و الأصل فى مثل ذلك من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر و إن كان عدم وجوب الأ-كثر و تعيينه فى الأقل، إلّا أنّه مع ذلك لا يحصل الجزم بالاجتزاء إلّا بإتيان الأكثر لوضوح أنّه مع عدم الإتيان إلّا بالأقلّ يحتمل عدم الإتيان بالمأمور به بتمامه، بل ببعض أجزائه.

و بالجملة فلا يحصل فى المقام بالغسل مرّة القطع بزوال النجاسة، فتكون النجاسة مستصحبة، فلا بدّ من الإتيان بالزائد على المرّة إلى

حدّ يقطع بالا-جتزاء 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 فى المطر: كل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦١

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

و كذلك الكلام فى القليل لو كان فى البين دليل يستفاد منه الكليّة و العموم بأن كان مفاده أنّ كل متنجس إذا غسل بالماء القليل فيعتبر فيه المرّتان، فيحصل القطع بهذا العموم بالا-جتزاء بالمرّتين، و إمّا لو لم يكن فى البين عموم و إنما ورد المرّتان فى الموارد الخاصة مثل البول و الدم و مجرى البول فلا يتعدّى منها إلى غيرها، فحينئذ لا بد من الرجوع إلى الدليل اللبّي، و هو الإجماع على كفاية المرّتين بعد التعفير، و بذلك يظهر دفع ما يتوهم من وجود الدليل اللفظي فى القليل أيضا، و هو الرواية المتقدّمة المصرّحة بالثلث فى الإناء، إذ مدلول هذه الرواية لا يؤخذ به فى الولوغ لقيام الإجماع على كفاية المرّتين.

و بالجملة المناط حصول القطع بالا-جتزاء بأى وجه كان، فإذا فرض القطع من الإجماع بكفاية المرّتين فلا يعبأ بوجود الإطلاق على خلافه.

ثمّ إنّ فى 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 أنّ 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 إلّا بالتغيّر سواء كان بقدر الكرّ أو أقل إلخ».

اعلم أولاً: أنّ تحقيق مفهوم البئر عرفاً إنّما يحتاج إليه على تقديرين، و هما:

البناء على نجاسة ماء البئر بالملاقاة مطلقاً، و البناء على طهارته من دون جعل التعليل بالمادة فى صحيحة ابن بزيع تعليلاً للحكم الشرعى، و جعله بيانا للعلّة الطبيعىة لذهاب التغيّر عقيب النزح، نظير قول القائل: لازم غريمك حتّى يوفى حقك، فإنّه يكره ملازمتك. و أمّا على تقدير البناء على طهارته مع جعل التعليل المذكور علّة 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 جافّة 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 أنّه رمان هذا البستان، بل يتوقّف صحّة الإضافة إلى كونه متولّداً 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 متولّداً من نفسها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٣

نعم الآبار التي يكون ماء القنأة ناشئا منها، و يكون أم الآبار يكون داخله، لكنّها خارجة عن الموضوع الشرعي، فإن جعل البئر في الأبخار و في كلمات الفقهاء- رضوان الله عليهم- في مقابل الجارى قرينه على أن المراد بالبئر ما سوى هذا الفرد، و أيضا البئر التي كانت مورد سؤال السائلين في الأبخار كان ماؤها واقفا، و هذا وجه التقييد في تعريف البئر في كلماتهم بقولهم لا يتعداها غالبا. و لو اجتمع عنوان الجارى و عنوان ماء البئر في موضع، كما لو أرسل ماء الشط في البئر التي ينشأ منه الماء فعلى القول بالنجاسة ليس من موارد التعارض بين دليل الطهارة في الجارى و دليل النجاسة في البئر، إذ كل من الدليلين متعرض للحكم من حيث موضوع نفسه مع قطع النظر عن أمر خارجي، فمفاد الأول أن الجارى من حيث هو عاصم لنفسه، و مفاد الثاني 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 في المقام هو المحاكمة بين القائلين بالنجاسة في البئر، و هم عامية المتقدمين إلّا من شدّد، كالعماني، فإنّه كالتأخرين، و القائلين بالطهارة مطلقا و هم عامية المتأخرين و من يفصل بين القليل و الكثير كما ورد به بعض الأخبار و قد تقدم .. و لم نعهد وقوع الاختلاف بين عامية المتأخرين و عامية المتقدمين إلّا في هذه المسألة و مسألة منجزات المريض، فإن فيها أيضا قال المتقدمون بالخروج من الثلث و المتأخرون من الأصل، و في كلتا المسألتين العامة موافقون للمتقدمين و الظاهر أنّهم سبب لوقوع هذا النزاع، فاللازم ذكر أخبار الطرفين تيمنا و تبرّكا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٦٤

فنقول: أمّا أخبار عدم الانفعال مطلقا فكثيرة جدّا تكاد تكون متواترة.

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

و منها: ما عن زرارة عن أبي عبد الله- عليه السلام- 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 و يمكن إلى ماء الدلو، و على هذا لا بدّ و أن لا يقطر ماء الحبل في الدلو، و يمكن أن يكون الخبر الآتي الذي هو نصّ في الأول قرينه عليه و على أيّ حال يكون دليل على المطلب.

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

شعر الخنزير يعمل جبلا و يستقى 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 السلام- في البئر يكون بينها و بين الكنيف خمس أذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ منها؟ قال: «ليس يكره من قرب و لا بعد، يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء» (٤) يدل على أن 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 السلام- بئر يستقى منها و يتوضأ به و غسل منه الثياب و يعجن به (خمير كرده شده به أو) ثم علم أنّه كان فيها ميت؟ قال: «لا بأس و لا يغسل منه الثوب و لا تعاد منه الصلاة» (١).



و منها: ما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا- عليه السلام- قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة». (٢)

و منها: ما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا- عليه السلام- فقال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة». (٣)

و منها: ما عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر- عليهما السلام- 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 عمارة عن أبي عبد الله- عليه السلام- في الفأرة تقع في البئر فيتوضأ الرجل منها و يصلّي و هو لا يعلم أ يعيد الصلاة و يغسل ثوبه؟

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

و منها: ما عن معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال: «سمعته

(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 و لا تعاد الصلاة مما 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 فانزع 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 إماماً استحباباً، و إماماً وجوباً تعديداً و بين النجاسة.

و منها: ما عن أبي عيينة 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 خانة ما) و رشوا» (و آب پاشی کردند) 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 ان 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 دلو، 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 فصّبّه في الإناء». (١)

□  
□  
ومنها: ما عن عمّار قال: سئل أبو عبد الله عن البثر يقع فيها زنبيل عذرة يابس أو رطب؟ فقال: «لا بأس إذا كان فيها ماء كثير». (٢)

اعتبار الكثرة إنّما هو لأجل تحفّظ الماء عن التّغير بمثل الزنبيل من العذرة. □  
□  
ومنها: ما عن زرارة قال: قد سألت أبا عبد الله عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء؟ قال: «لا بأس». (٣) يعني لا بأس بماء البثر، فإنّ غرض السائل السؤال عن حال البثر- وأنّه يسقط عن الانتفاع بسبب ذلك أو لا، وإلّا فماء الدلو حاله واضح لا يحتاج إلى الاستفسار.

□  
□  
ومنها: ما عن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الزبير عن جدّه قال: سألت أبا عبد الله عن البثر 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، وذلك 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 وهذا تنبيه على ما غفل عنه السائل من الأمر الطبيعي الوجداني وهو شائع في الأجوبة عن الأسئلة.

□  
ومنها: ما عن محمد بن أبي عمير عن رواه عن أبي عبد الله في عجین 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

وخبز ثم علم أنّ الماء كانت فيه ميتة؟ قال: «لا بأس أكلت النار ما فيه». (١) وهذا الخبر إمّا مخالف للإجماع من عدم مطهريّة النار لمثل ذلك لو حمل الماء على ظاهره من العموم، وإمّا يجعل على ماء البثر ويحمل قوله: أكلت النار ما فيه، تقريبا لدفع تنفّر السائل فيكون دليلا على المطلوب.

ومنها: ما عن يعقوب بن عيشم أنّه سأل أبا جعفر- عليه السّلام- عن سام أبرص وجدناه في البثر قد تفسّخ؟ فقال: «إنّما عليك أن تنزح منها سبع دلاء» فقال له: فثابتنا قد صلّينا فيها نغسلها ونعيد الصلاة؟ قال: «لا». (٢)

□  
□  
ومنها: ما عن الصادق- عليه الصلاة- والسّلام- قال: «كانت في المدينة بئر وسط مزبله فكانت الريح تهب وتلقى فيها القذر وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأ منها». (٣)

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

الدلاء جمع الكثرة وهو على ما ذكره أهل الأدبيّة ما يكون أقلّه عشرة، والقلة ما يكون أقلّه ثلاثة، ولكن الظاهر أنّ القلة والكثرة ليستا

ملحوظتين بهذا النحو في نظر العرف و إنَّها على حدِّ سواء عندهم، و على هذا فيكون المراد ثلاثة دلاء، و على فرض ملحوظية كونه جمع كثرة يكون عشرة دلاء، مع أنَّ 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 قطعاً، و احتمال أن يكون الغرض هو الجواب بجنس المطهر من دون إرادة بيان تفصيله منافع لغرض السائل، فإنَّه على ما يفهم من كلامه يسأل عن ما يطهر واقعاً بثره التي تكون محلاً لابتلائه و ظنَّ نجاستها لا عن جنس المطهر كما لو قيل: ما الذي يطهر المتنجسات فأجاب بأنَّه الماء.

و بالجملة الجواب بالجنس منافع لغرض السائل من بيان المطهر الفعلي الواقعي، فالذي يمكن أن يقال: إنَّ الإجمال في الجواب في مثل هذا المقام مسوق لغرض ارتداع السائل عن توهم النجاسة، فإنَّه قد يقصد ارتداع المخاطب عن توهمه بالإجمال في الجواب لا بالتصريح، و على هذا فيكون دليلاً على الطهارة لا النجاسة بتقريب أنَّ السائل توهم النجاسة، فلماذا سأل عن المطهر و الإمام قرره على ذلك كما توهم.

و منها: ما عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا أتيت البئر و أنت جنب، فلم تجد دلواً و لا شيئاً تغرف به، فتيَّم بالصعيد، فإنَّ ربَّ الماء ربَّ الصعيد، و لا تقع في البئر و لا تفسد على القوم مائهم». «١» هذا أيضاً كسابقه مما استدل به للقول بالنجاسة، فإنَّ الأمر بالتيَّم ليس إلَّا لنجاسة الماء بسبب وقوع الجنب فيه، فإنَّه لا يخلو غالباً عن النجاسة العينية في بدنه، و أيضاً الإفساد هو التنجيس. و الجواب المنع عن كلا الأمرين.

أمَّا الأول: فلأنَّ المسوَّغ للتيَّم هو إضاعة الماء على تقدير الوقوع فيه بكدورة مائه و سقوطه بذلك عن الانتفاع به في الشرب و غيره، و لا ينافيه صحَّة 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 أنَّه عصى بالوقوع و هو خارج عن الغسل، و ذلك لوجود نظيره، فإنَّ من مسوَّغات التيمم عدم وجدان الماء إلَّا بعسر و مشقة، فلو تحمَّل المكلف المشقة و وجد الماء و اغتسل كان صحيحاً، و مع ذلك شرع في حقِّه التيمم ترفيهاً لحاله، فهنا أيضاً شرع في حقِّه التيمم حفظاً للماء عن التكدُّر و الامتزاج بالطين مع أنَّه لو فعل و اغتسل عصى و صحَّ غسله.

و أمَّا الثاني فلأنَّ الإفساد هنا يكون بمعنى الإضاعة بتكدُّر الماء و خروجه عن الصفاء في الغاية لا بمعنى التنجيس، و ذلك لأنَّ الظاهر من كلام الإمام حصر العلة في المنع في الإفساد مع صحَّة الغسل لو فعل، و إلَّا لكان اللازم أن يذكر فساد الغسل أيضاً ممَّا يترتب على الوقوع، و الحصر المذكور لا يناسب مع إرادة التنجيس كما هو واضح، فتعيَّن إرادة ما ذكرناه.

فعلى هذا يكون دليلاً على الطهارة و عدم الانفعال.

هذا و ممَّا استدل به للنجاسة أخبار النزع بأسرها و كثرتها، و هي أيضاً غير دالَّة كما عرفت للتصريح في بعضها بعد الأمر بالنزع في المعاملة مع نفس البئر بعدم البأس في مقام السؤال عن حال الاستعمالات الواقعة بعد وقوع القدر و قبل النزع، كعدم لزوم إعادة

الصلاة و الوضوء، و عدم لزوم غسل الثياب، مع أنه لو كان نجسا كان الجميع لازما، و لا أقل من لزوم غسل الثياب للمستقبل من الصلوات لو قلنا بعدم منافاة صحة الصلاة الماضية مع النجاسة، و الرواية كما ترى متعرضة لنفي الغسل حتى بالنسبة إلى ما سيجيء. و بالجملة هذا دليل على أن نزع المقدرات الواقعة في تلك الأخبار الكثيرة غير ملازم لنجاسة الماء، بل منفك عنها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧١

و مما استدلل به للنجاسة مضافا إلى الخبرين الأخيرين و أخبار النزع أخبار آخر ظاهرة في النجاسة. منها: موثقة عمار الواردة في وقوع الكلب و الفأرة و الخنزير، قال: «ينزف كلها فإن غلبت الماء ينزف يوما إلى الليل ثم يقام عليه قوم يراوون اثنين اثنين، فينزفون يوما إلى الليل و قد طهرت» لا- إشكال في ظهور قوله: «و قد طهرت»، في 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 بابن هاشم قالوا: قلنا له- عليه السلام-: بئر نتوضأ منها يجرى البول قريبا منها أ ينجسها؟ فقال: «إن كان البئر في أعلى الوادي يجرى فيه البول من تحتها، و كان بينهما قدر ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس شيء من ذلك، و إن كان أقل من ذلك نجسها»، قال: «و إن كان البئر في أسفل الوادي 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 البئر، و ليس في البئر منه بأس فتوضأ منه إنما ذلك إذا استتبع كلب» (بخيساند تمام جاه را) لا إشكال أيضا في ظهوره في النجاسة عند وصول البول و نشره إلى البئر و الصور التي نفى عنها البأس لا يحصل فيها النشر و السراية.

و منها: رواية ابن مسكان عن أبي بصير: و كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب و الخنافس و أشباه ذلك فلا بأس. يعنى لو كان له دم سائلة فيه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٢

بأس، فالإنصاف أن له أيضا ظهور مفهومي، فإن ظاهر البأس بالماء و معيوبيته سقوطه عن الانتفاع به في الشرب و غيره من الاستعمالات و هو ملازم للنجاسة، لكن هذه ظواهر كما أن أخبار النزع أيضا ظاهرة في حد نفسها.

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

و على تقدير تكافؤ الطائفتين في النصوصية أو الظهور و عدم الجمع الدلالي العرفي في البين يرجع إلى المرجحات السندية، و لا ريب في وجودها مع أخبار عدم الانفعال فإنها كثيرة أولا، و مخالفة للعامّة ثانيا، و موافقة للسنة ثالثا و هي عموم «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء» 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 طرفي التعارض، فلا بدّ من كونها عامّة فوق المتعارضين حتى تصير مرجعا أو مرجحا.

و الأصل على ما حرّره أيضا مطابق لتلك الأخبار و هو أصالة الطهارة، بل حتى عند المحقق المرتضى- قدس سرّه- القائل بكون الأصل في باب المياه هو الانفعال من باب قاعدة المقتضى و المانع، و وجهه أن قوله- عليه السلام-: الماء إذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٣

كان قدر كثر لا ينجسه شيء الذي يستفاد منه كون استناد عدم التنجيس إلى الكثرة ووجود مقتضيه في نفس الماء بالملاقاة إنما يكون مصبه المياه الراكدة، فيكون الأصل في المياه النابعة التي يكون البثر من جملتها هو الطهارة حتى عنده - قدس سره - لعدم جريان القاعدة المذكورة فيها.

و أمّا القول بالتفصيل بين القليل والكثير الذي أعرض عنه الأصحاب و حكي عن البصروي فقد استدلل له برواية الحسن بن صالح الثوري، التي ليس في طريقه سوى ابن الثوري و هو مجهول الحال عن أبي عبد الله قال: إذا كان الماء في الركي كذا لم ينجسه شيء. و الركي - بفتح الراء و تشديد الياء - كغني على ما حكي في مجمع البحرين عن الصحاح جمع الكرية - بفتح الراء و تشديد الياء - و هو بمعنى البثر.

و قوله في موثقة عمار السابقة في أدلة المختار: لا بأس إذا كان فيها ماء كثير.

و قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن بزيع المتقدمه: ماء البثر واسع لا يفسده شيء، بناء على حمل الكثير في الأول على الكثير الشرعي دون ما لم يتغير، و الوسعة في الثاني على الكثرة الحقيقية الفعلية و كان القضية منزلة على الغالب، فإن الغالب في الآبار كون ماؤها بقدر الكثر.

و قال 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 المتقدمه 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 المتقدمه، 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 للبثر بخصوصه عنوان مستقل و كان داخلاً تحت عنواني الكثر و القليل، و لا يلتزم بذلك أحد مع كثرة الأخبار المرتبة للحكم طهارة أو نجاسة على عنوان البثر.

و ثانياً: بأن المستفاد من التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع على المختار من رجوعه إلى الفقرة الأولى استناد الطهارة إلى المادة و إن اجتمعت مع القلة، و مفاد هذه الرواية حيث اشترط الكثرة في عدم التنجيس هو الاستناد إلى الكثرة دون المادة، و هذان متباينان و لا بد 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 بالتدرج، بل في أخبار الانفعال أيضاً ما يكون بينه و بين هذه الرواية التباين دون العموم و الخصوص، و هو ما دلّ على انفعال البثر مع كونه بقدر الكثر من قوله في موثقة عمار المتقدمه 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 نفي الفرق و التفصيل متحدة و إن اختلفت في الحكم بالطهارة و النجاسة، فيتعين رفع اليد عن هذه الرواية لأجلها، لتجاوزها عن حد التواتر.

مع أن لنا أن نقول: إن النسبة بين هذه و مطلقات عدم الانفعال عموم من وجه، و ذلك لعموم هذه الرواية للبثر الغير النابع و اختصاص تلك بالبثر النابع، و وجه الفرق أن الماء في تلك مضاف إلى البثر، و لهذا يكون ظاهراً في ما إذا كان نابعا و ناشئاً من نفس البثر، فلا

يشمل الماء الخارجى الموضوع فى البئر و لا- مائة إذا كان منقطعاً عن المادة، و هذا بخلاف هذه الرواية فلم يضاف فيه الماء إلى الركى، بل جعل الركى ظرفاً للماء، و هذا أعم مما 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 فى مورد الاجتماع و هو القليل النابع، و المطلقات مقدّمة على هذه لأجل حكومتها عليها، و ذلك لأنّ مفاد قوله:

ماء البئر واسع، على ما اخترناه من رجوع التعليل بقوله: لأنّ له مادة إليه، هو أنّ 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 أنّ مقتضى القاعدة و الجمع بين الأخبار هو الطهارة مطلقاً.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ١٧٦

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

قد يقال إنّ كثرة الاختلاف فى الأخبار فى تعيين مقدار النزع فى موضوع واحد يدلّ على الأوّل فينزل الاختلاف على مراتب الفضل. و فيه: أنّ ذلك لا ينافى الوجوب فىكون الواجب أقلّ الأعداد و ما زاد عليه يكون لتحصيل المزيّة و الفضل، فيصير الوجوب فى العدد الأ-كثر أكد، و لكن لا- يخفى أنّ الظاهر من أخبار النزع عرفاً كون النزع واجبا عقيب و قوع الأمور المعهودة لأجل ارتفاع أثر حدث بسببها، و هو إمّا النجاسة أو الاستقذار و النفرة، و إمّا أنّه كان واجبا تعديداً نفسياً من دون أن يكون لأجل ذلك فلا يفهمه العرف من تلك القضايا، بل هو فى غاية البعد من نظرهم.

و حينئذ فلا يخفى أنّ الظاهر الأوّل هو كون الأثر الحادث هو النجاسة و كون النزع واجبا مقدّمة لرفعها عند إرادة استعمال الماء فيما يشترط فيه الطهارة، و حيث إنّنا 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 فى الماء بسبب وقوع الأشياء المقررة مع كون الماء طاهراً شرعياً، و قد عرفت أنّ بعض تلك الأخبار أمر بالنزع مع الحكم بالطهارة، و هو أيضاً شاهد على ما ذكرنا بعد ملاحظة استبعاد العرف لإرادة الوجوب التعبدى.

و أمّا 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 (للأراكى)، ج ١، ص: ١٧٧

و يردّ إرادة الوجوب التعبدى بمعنى ما لا يعلم عندنا سرّ وجوبه و حكمته، فى قبال التوصلى الذى هو ما بخلافه، لا بمعنى ما يعتبر فى إجزائه القربة فى قبال التوصلى الذى لا يعتبر فيه: أنّ القائل به إن أراد الوجوب التعبدى الشرطى بمعنى أنّ الشرب و الاستعمال فى المأكول مشروط حليتهما بالنزع، و كذا يشترط النزع فى صحّة التطهير بهذا الماء من الحدث و الخبث فقبل النزع يحرم الشرب و الاستعمال فى المأكول كالماء المغصوب و لا- يطهر عن الحدث و لا- الخبث مع كونه طاهراً كماء المضاف فى كليهما. و كغسالة الاستنجاء فى الثانى، فهذا و إن كان لا يرد عليه ما أورده المحقق المرتضى من أنّ هذا هو معنى النجاسة فيلزم نجاسة الملاقى أيضاً، فلا يقال: إنّ الثمرة تظهر فى طهارة الملاقى 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 الملاقى.

لكن يرد عليه أنّ نفس أخبار الباب ناصية فى ردّ هذا الوجه و هو ما يدل على النزع عقيب و قوع نجاسة، و من ذلك نفى الإعادة لما مضى من الوضوء و غسل الثياب الحاصلين فى حال الجهل بالوقوع، و لو كان النزع شرطاً لصحّة الوضوء و لزوال الخبث لكان اللازم

حينئذ هو الإعادة.

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

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٧٨

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

لكن يردّه أنّ الظاهر من الأمر بالترج عقيب الأمور الخاصة عند العرف بحسب المناسبات المقامية هو كون ذلك لأجل كثافته و قذاره حدث فى الماء بسبب تلك الأشياء فيطلب بالترج رفع تلك الكثافة، فلو لا دلالة الأخبار على عدم النجاسة كان الظاهر الأولى هو استحادثها، و كون الترح رافعا لها، و لكن لما دلّت الأخبار على عدمها و جب 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 التعبدي التكليفى و إن كان لا يبعد عن ظاهر اللفظ بمجرد أنّه لکنه بعيد فى الغاية بملاحظة شهادة المناسبة المقامية.

و حينئذ فتحصل أنّ الاعتصام و استحباب الترح - دون وجوبه تعبدا - إمّا شرطيا، و إمّا نفسيا تكليفيا، كلّ ذلك مستفاد من أخبار الباب فتأمل جيدا.

ثمّ إنّ شيخنا المحقق الأنصارى - قدّس سرّه - ذكر فى المقام لتقريب القول باستحباب الترح دون وجوبه قرينتين من الروايات:

الأولى: ما تقدّم من الأمر بنزح دلاء لنجاسة واحدة أو لنجاسات، فإنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، 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: أنّه 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 إنّ الذكر أمر تدريجى الحصول يحصل امتثال أمره بأول ما يصدق عليه الذكر كقول «سبحان الله»، و يسقط عند تمام التلفظ به. و الحاصل أنّ الحمل على الوجوب ليس حملا على خلاف الظاهر، و لكنّه مع ذلك لعلّه يصلح للقرينية للاستحباب.

و الثانية: ورود أخبار متعارضة هنا: فإنّ الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب.

وفيه: أنّ الحمل على الوجوب يوجب طرح خلاف الظاهر أقل ممّا يلزم من الحمل على الاستحباب، و ذلك لأنّ لو فرضنا ورود أوامر أربعة متناقضة، فالحمل على الاستحباب و إن كان أخذا بالسند، لكنّه طرح لظاهر الجميع، فإنّ الظاهر من الأمر هو الوجوب فيلزم طرح الدلالة فى الأربعة، و أمّا 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 لأنّ 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 (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٠

لوجوب بحدّه، بحيث لو زيد عليه واحد وجب الإتمام إلى الحدّ الآخر و لم يكف ما أتى به من العدد الأقل كما هو الحال في القصر و الإتمام، و من المعلوم خلاف ذلك في ما نحن فيه لأننا نعلم بأنّ العدد المطلوب في باب النزع 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 في هذا الباب. لكن لا يلزم من الحمل على الوجوب طرح ما سوى الأقل بالمرّة حتّى يلزم ما ذكره - قدس سرّه - 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 بالتغيّر فيمنى على فهم معنى قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن بزيع المتقدمة: فينزع حتّى تطيب. فنقول فيه احتمالان: الأوّل: أنّ المقصود بالأصالة هو حصول الطيب الذي هو الغاية بأيّ وجه اتفق و لو كان بتصفيق الرياح أو طول الزمان أو إلقاء الكزّ أو إرسال الجارى أو نحو ذلك. غاية الأمر خص النزع بالذكر لكونه مقدّمه غالبيّة لحصول الطيب، و ندره حصول الطيب بالبواقي، فيكون المفاد على هذا أنّ ماء البئر لا يفسده شيء سوى التغيّر، فإذا زال التغيّر الموجب لنجاسته و فساده صار طاهرا.

الثاني: أن يكون المقصود حصول الطيب و زوال التغيّر بسبب النزع بحيث كان للنزع أيضا مدخلية فكان المطهر هو زوال التغيّر بالنزع. و بعبارة أخرى زوال التغيّر بواسطة الاتصال بما يخرج من المادة جديدا بالنزع، 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 ممّا 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 النزع لأجل كونه غالبا لا لأجل الاختصاص و انحصار المطهر في البئر به.

و بالجملة فالرواية على هذا الوجه صريحة في نفي حصول الطهارة بما سوى النزع و هذه الثلاثة، كما أنّه صريح في حصوله بالنزع، 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 بشيء من الاحتمالين إذ مثل هذه العبارة ترد مختلفه في المحاورات العرفية بحسب المقامات، فقد يكون المقام مقتضيا لكون المغيّا مطلوبا لأجل الوصول به إلى الغاية بحيث يكون تمام النظر إلى الغاية كما في قولك: كرّر النظر في العبارة حتّى تفهمها، فإنّ من المعلوم أنّه ليس لخصوص الفهم من تكرار النظر دخل، بل لو حصل الفهم بالنظر الأوّل حصل المقصود، و قد يكون مقتضى المقام دخالة المغيّا و الغاية جميعا في الغرض كما في قول الطيب: كل البطيخ حتى تشبع فإنّ المداواة متوقفة على الشبع من أكل البطيخ لا على الشبع المطلق، و الرواية كما عرفت محتملة لكلا الوجهين صالحة لإرادة كل منهما، و ليس في البين ما يمكن الجزم بسببه بتعيين إرادة أحدهما فلا محالة تكون مجمّلة، فيكون القدر المتيقّن منها حصول التطهير بالنزع المزيل للتغير.

و أمّا غيره فزوال التغيّر بنفسه أو بالعلاج ليس بمطهر لا لأجل الدليل على عدم مطهرته، بل لأجل عدم الدليل على مطهرته، فيكون 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 يدلّ على المطهرية في ذلك فيكون مقتضى الأصل بقاء النجاسة.

و أمّا الاتصال بالكزّ و المطر و الجارى فهو مطهر هنا، لعموم دليل حصول تطهير المنتجس بهذه الثلاثة و لا معارض لهذا العموم في المقام، لفرض سكوت الرواية لترددها بين معنيين على أحدهما معارض لهذا العموم و هو المعنى الأوّل، و على الآخر لا يعانده،



لاحتمال كون الترح واردا مورد الغالب، وإن كان على هذا المعنى دليلا على عدم حصول الطهارة بغير الثلاثة. ووجه الفرق أنه يفهم من الرواية حينئذ أن الاتصال بالماء العاصم معتبر مع زوال التغير في حصول الطهارة، فلا يكفي الزوال بدون الاتصال بالعاصم كما في زواله بغير الترح والثلاثة، فيبقى أن الماء العاصم المعتبر للاتصال به هل هو عام أو هو خصوص ما يخرج من المادة بسبب الترح، ففي هذا المقام قلنا بأن الرواية لا تدل على الحصر في الثاني لكمال قوة احتمال أن يكون تخصيص الترح بالذكر لكونه غالبا، لسهولته بالنسبة إلى إلقاء الكر في البئر، أو إرسال الجارى فيه. وبالجملة تكون عموم الأدلة في الثلاثة محكما لسلامته عن المعارض.

بقي الكلام في فرع وهو أنه لو قلنا بانفعال البئر فانفعل، 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 الذي هو حكم الكر، أو باق على حكم ماء البئر من الانفعال. فنقول: هنا فروض أربعة:

الأول: أن يعلم بانقلاب عنوان ماء الكر لاستهلاكه في ماء البئر لكثرة ماء البئر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٣

الثاني: العلم بانقلاب عنوان ماء البئر إلى عنوان ماء الكر لقلّة ماء البئر بحيث يستهلك في جنب الكر، فيبدل عنوان كونه ماء بئر بكونه ماء كر.

و الثالث: العلم ببقاء كلا العنوانين، لعدم استهلاك شيء من المائين في الآخر.

و الرابع: صورة الشك في الاستهلاك وعدمه فحكم صور العلم معلوم، إذ على الأول محكوم بحكم البئر، وعلى الثاني بحكم الكر، وعلى الثالث أيضا بحكم الكر، وذلك لما مرّ من أن دليل انفعال البئر على القول به إنما هو متعرض لحيث كونه بئرا، فمفاده عدم العصمة من حيث البئرية وهذا غير مناف لحصول العصمة من جهة عروض عنوان الكرية، فلهذا يكون الماء الذي اجتمع فيه عنوان البئر و عنوان الكر معصوما بدليل الكر.

و أما حكم صورة الشك فقد يقال: إنه استصحاب الحالة السابقة، فلو كان ماء بئر فشك في تبدله بماء الكر استصحاب الانفعال، و لو كان العكس كما لو فرض قلّة ماء البئر في زمان إلقاء الكر عليه بحيث صار مستهلكا في الكر، و لكن صار بعد ساعة مشكوكا بواسطة خروج الماء الجديد من مادته بمقدار يشك أنه غالب على الكر أو بالعكس، فيستصحب حينئذ عدم الانفعال، و كذا استصحاب الموضوع أيضا ممكن بأن يستصحب عنوان كون الماء ماء بئر في الأول، و عنوان كونه ماء كر في الثاني.

و لكنّه توهم باطل، و ذلك لأنه لو استصحب وجود ماء البئر في هذا المكان، أو وجود ماء الكر فيه سابقا فهذا مثبت، إذ يحتاج إلى واسطة و هو الحكم بأن هذا الموجود في حال الشك بئر أو كر، و لو جعل الموضوع نفس هذا الموجود و يقال بأن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٤

هذا كان بئرا أو كرا سابقا، فالأصل بقاءه على ما كان، كان مخدوشا من جهة عدم إحراز الموضوع، إذ الموضوع للبئرية أو الكرية هو البئر الواقعي و الكر الواقعي، و هذا الذي يشار إليه لم يعلم أنه من أي الصنفين، و كذا الكلام في استصحاب حكم الطهارة أو النجاسة إذ هو موقوف على إحراز أن هذا الذي يشير إليه و يجعله موضوعا للاستصحاب بئر أو أنه كر، و مع احتمال أن يكون البئر معدوما مستهلكا و لو بالنظر العرفي كمعدومية الدم و استهلاكه في ماء البحر لا يمكن استصحاب الحكم.

و أمّا أصالة الانفعال من باب قاعدة المقتضى و المانع فمخدوشة هنا كبرى و صغرى، أما الكبرى فلأننا لو سلّمنا بعد إحراز كون الملاقاة في الماء مقتضيا للتنجيس و مؤثرا فيه لو لم يمنعه مانع أنه لو شك في وجود المانع و هو الكرية و عدمه فالأصل عدم المانع، لكن لا نسلم كون الملاقاة في ماء البئر مقتضيا و الكرية مانعا، و الأخبار التي يستفاد منها ذلك لا يدل عليه هنا إذ مصبها الماء الراكد فلا- يشمل غيره، و أمّا الصغرى فلأننا و لو سلّمنا عموم الأخبار المذكورة للمقام لكن لا نسلم القاعدة المذكورة و هو كلما كان

المقتضى محرزا و المانع مشكوكا يبنى على عدم المانع فيترتب الأثر على المقتضى، و ممّا ذكرنا تبين لك أنّ الأصل في صورة الشك قاعدة الطهارة.

### [فيما تثبت 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 تتبع موارد حجية قولها كما في ثبوت المدعى في المرافعات من قوله: البيّنة على المدعى، و سائر الموارد أنّ التصريح بتلك الموارد في الأخبار كان من باب المثال و أنّه لأجل كونه حجّة في نفسه في كل مقام.

و أمّا قوله في خبر مسعدة بن صدقة: «و الأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين لك أو تقوم بها البيّنة» «١» فإنّه و إن كان يظهر منه أنّ البيّنة غير العلم لكن ليس بصريح في إرادة العدلين، بل الظاهر منه الحجّة كما في قوله تعالى لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ «٢».

و أمّا العدل الواحد فحجّية قوله في الأحكام مسلمة و في الموضوعات محل للإشكال، و المناط وجود العموم و الإطلاق في البين بحجّية قوله ليؤخذ به فيرجع في كل موضوع مشتبه إليه إلّا ما خرج بالدليل، لكن الكلام في وجود هذا العموم و الإطلاق.

و أمّا آية النبا فهى و إن كانت في الموضوعات إلّا أنّ الاستشهاد بها متوقف على حجّية المفهوم، و قد حَقّق في الأصول الإشكال فيها و ليس في الأخبار ما كان عاما لباب الموضوعات أيضا و إنّما هي واردة في باب الأحكام.

و أمّا قول ذى اليد فهل هو حجّة مطلقا حتّى 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 حجّيته 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 المتيقّن 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- قدّس 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 حجّيته و أماريته في جميع الأخبار المتعلقة بما في تحت يده أو بعضها حسب ما دلّ عليه

الدليل، ثمّ بعد عدم وجود الأمارات و الظنون الخاصة التي لها دليل خاص لا يجوز الاعتماد في الطهارة أو النجاسة على الظن المطلق بأحدهما، إذ الأصل الأوّلي على ما قرّر في محله حرمة العمل بالظن و التعيّد به، و مقدّمات الانسداد على القول بتماميتها 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 قدر.

و لو أخبر ذو اليد بالنجاسة و البيّنة بالطهارة فهل المقدّم أيهما؟ يبتنى ذلك على مراجعة المدرك لحجّية قول ذى اليد، فإن كان دليلا

ليِّا أو لفظيا لا- عموم له لما إذا كان على خلافه أماره أخرى، بل كان مقيدا بما إذا لم يكن في البين أماره أخرى كان المقدم هو البيئته، إذ على الأول يكون القدر المتيقن من الدليل اللتي على حجية قول ذي اليد غير هذا المورد، و على الثاني يكون دليل حجية البيئته واردا 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 التسايط 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 التسايط كان حقّ العبارة أن يقال: يبنى أو يحكم على الطهارة.

و إذا تعارض البيئتان فإن علم أن بيئته الطهارة مستنده إلى الأصل ففي الحقيقة ليس في قبال بيئته النجاسة حينئذ سوى الأصل فيكون مقدّمه لا- محاله، و إن كان مستنده 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 جهه رجحان كأن يكون أوثق أو أعدل من الأخرى أو كان في أحد الطرفين عدلان و في الآخر ثلاثة أو أربعة، أو أخبر أحدهما عن الحسّ و الآخر عن الحدس، فهل الأصل الأولى حينئذ مع قطع النظر عن التعبد من الشرع تقديم الأقوى أو هو التسايط؟

الحق هو الثاني و ذلك 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 التسايط.

نعم بالنسبة إلى الثالث حجيتهما محفوظة لأنهما يتسالمان في المدلول الالتزامي، أعنى: 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 الحجية، و لكن الانصاف عدم إمكانه و القدر المتيقن من بنائهم باب الألفاظ فقط، فتبقى حجية الأقوى في غيره مشكوكه، و عدم الدليل كاف في إثبات عدم الحجية، فإنّ الحجية الفعلية عند التعارض كالحجية الابتدائية، فكما أن الثانية محتاجة إلى الدليل و مع عدمه ثابت العدم، فكذا الأولى، و حينئذ فيتسايطان بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي و يرجع إلى الأصل المطابق لأحدهما كالطهارة في ما نحن فيه.

ثم يعلم ممّا ذكرنا في الطهارة و النجاسة الحال في الكرية فهي أيضا تثبت بالعلم و البيئته 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 رحمة آية و لا يحل لهن أن يكتنن ما خلق الله في أرحامهن إلا أنه ليس على القبول في غير هذا المورد دليل.

و ثانيا: بالسيرة المستمرة القاطعة، و فيه أنه لا بد في السيرة من كونها سيرة المسلم بما هو مسلم و لا تكون ناشئة عن تقليد، و يحرز اتصالها بزمان المعصوم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٨٩

لتوقف 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 أن 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، فإنه إذا كان قوله في التطهير مقبولا مع كونه خلاف الاحتياط، ففي النجاسة التي تكون موافقة للاحتياط يكون مقبولا بطريق أولى.

و فيه أن الفحوى بمعنى الدلالة اللفظية كما في قوله فلا تقل لهما أف متفية في المقام قطعا، فالحاصل فيه هو الأولوية و هي إن انتهت إلى القطع كانت حجة، و إلا فليست إلا قیاسا و استحسانا عقليا و الانصاف عدم القطع من الأولوية في المقام.

و رابعا: 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، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه إلخ» «١»، حيث يشعر بأن البائع الذي يرى صلاته في الفراء قوله الذي يقوله لو سئل مسموع، و النهى 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

و فيه: أن الخبر دال على حجية فعله و هو الصلاة و هو غير ملازم لقبول قوله إذ لا ملازمة بين القول و الفعل بمعنى أنه قد ينفك الأول عن الثاني فتخبر بالتذكية لو سئل لكن لا يصلى فيه، فيمكن أن يكون المناط هو الفعل دون مجرد القول.

و خامسا: 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. و تقرب 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، و إنما سأل عن الصلوات الماضية التي صلاها قبل العلم بالإخبار، لاحتمال أن تكون صحيحة من جهة الجهل في حالها بقول ذي اليد و الإمام - عليه السلام - قرره على هذا و أجاب بأنه لا يعيد، يعنى صلاته صحيحة، لكونه جاهلا في حالها و إنما 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 و عدم 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 الإنتمام و لا يوجب الإعادة حتى في الوقت، و ليس 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 □

و سادسا: بالنهي عن الاعلام في خبر عبد الله بن بكير «سئل الصادق - عليه السلام - عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلّى فيه و هو لا يصلّي فيه؟ قال: لا يعلمه ذلك، قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد» «١» فإنّ النهي عن الإعلام ظاهر في أنّ الإعلام على تقدير وقوعه مقبول و أماره على النجاسة، و الاشكال بأنّه قد حكم في ذيل هذا الخبر بالإعادة على تقدير الإعلام و هو مخالف لما جزموا به من أنّ العلم الحاصل بعد الصلاة بثبوت النجاسة في حالها غير موجب للإعادة، فإنّ حال الإخبار المذكور ليس أقوى من العلم قطعاً. مدفوع بإمكان الحمل على صورة كون الإعلام واقعا في أثناء الصلاة لا بعد تمامه و إن كان خلاف الظاهر من الرواية.

و سابعا: بما في الحدائق من أنّه ورد النهي عن السؤال في بعض الأخبار الواردة في الجبن حيث إنّه أعطى الخادم درهما و أمره أن يتتبع به من مسلم جينا و نهاه 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 أمّا الثاني: أعنى: جواز الإشراب للحيوان و الطفل فوجهه أنّ 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 أمّا إشراب المكلف إياه مع فرض عدم مبغوضية نفس الشرب فمبغوضيته مبنيّة على إحراز أنّ شرب الماء النجس أصل وجوده في الخارج مبغوض الشارع، إذ حينئذ يعلم أنّه كما يطلب من المكلف عدم إيجادها، كذلك يطلب منه أن لا يصير دخيلا - في وجوده كما أنّ هذا هو الحال في القتل، فإنّا نعلم أنّ أصل وجوده في الخارج مبغوض للشارع، فكما يحرم على المكلف إيجادها بنفسه، كذلك يحرم عليه مداخلته في وجوده تسيبياً، كما لو أرسل السبع على إنسان ليقتله، بل يجب عليه حفظ النفس و دفع ما تهياً من أسباب قتل شخص و لو من غير قبل المكلف، و لكن هذا غير محرز في المقام، إذ لم يعلم مبغوضية الشرب للماء النجس بالنسبة إلى الطفل و الحيوان لاحتمال أن يكون مفسدته مختصة بالمكلف دون غيره، فإنّ المفسدة إنّما 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 المحرّمة التي أصل وجوده في الخارج مبغوض الشارع، و يحتمل أن تكون المفسدة خاصة بالمكلف كالنهي فلا يكون الإشراب لغير المكلف حراماً، فإذا لم يحرز الاحتمال الأوّل بقي على أصل الإباحة، و لعلّ شرب المسكر من قبيل الأوّل فإنّه 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 كل متنجس و أكله، و مثله أيضا الكلام في إلقاء الصائم في الماء بحيث صار مرتمسا 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 والأصغر]

#### إشارة

قوله - دام ظله -: فصل الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث و الخبث، و كذا المستعمل في الأغسال المندوبية، 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 الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه و يده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به «١».

الظاهر أن قوله أولا: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل إجمال، و قوله ثانيا: الماء الذي يغسل إلتخ تفصيل هذا الإجمال و شرح المراد منه، و ليس في سند هذه الرواية إلا أحمد بن هلال الذي رمى بالغلو تارة و بالنصب أخرى، يعنى: كان في بعض زمانه غالبا، ثم رجع و صار ناصبيا، لكن ذكر شيخنا المرتضى - قدس سره - قرائن، فالحق الرواية بسببها بالصحاح. منها: رواية بنى فضال عنه و قال في 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 في 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 في مقام تأييد المطلب شيخنا المرتضى - قدس سره - عقيب هذه الرواية روايات أخر. منها: ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بأنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم إلتخ.

و منها: الصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لى ثقة أنه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق و يريد أن يغتسل و ليس معه إناء و الماء في وهدة فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع؟

قال: ينضح بكف بين يديه و كفا من خلفه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله، ثم يغتسل «١». فإنه - عليه السلام - قرّر السائل على ما تخيله من محذورية رجوع الغسالة في الماء فذكر علاجا لدفع هذا المحذور، و ما ذكره في مقام العلاج و الحيلة يحتمل وجهين: الأول: أن يكون المراد نضح الأرض من الجهات الأربع إذ ذلك يوجب سرعة جذب الأرض للماء قبل أن يصل إلى الوهدة. و الثاني: أن يكون المراد نضح البدن من الجهات ليكون ذلك موجبا لوصول الماء إلى البدن بسرعة قبل رجوع الماء في الوهدة.

و الجواب عن الكلّ أنّ الكلّ محمول على الغالب من اشتمال بدن الجنب على نجاسة عينيه و كون ماء الغسل قليلا، فلا إطلاق لها حتى 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 مضافا إلى عدم كونها ظاهرة في عدم الجواز ظاهرة في الجواز، و ذلك لأنّ قوله فيها: لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل، ظاهره رفع البأس من الاستعمال في رفع الحدث من حيث كون الماء مستعملا، فلا ينافي خروجه عن القابلية من جهة أخرى، فلا بدّ من حمل قوله: الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه على بيان مورد طرؤ المانع في الماء من جهة أخرى و هي: صيرورته بالاستعمال نجسا، فحينئذ يسقط عن القابلية لا من جهة الاستعمال، بل من جهة النجاسة، فهذا يدل على جواز الوضوء في موضع لم يكن نجسا و إن صار مستعملا، كما في صورة كون بدن الجنب خاليا عن النجاسة في حال الغسل، و كما في المثال الذي مثله - عليه السلام - بقوله:

و الماء الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده في 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 بصدرها 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 الذي اغتسل فيه و إن اغتسل فيه في كلّ يوم أشخاص كثيرة كحوض الحمام، و منشأ هذا الانصراف و التبادر غير معلوم.

الثاني: على القول بالمنع ما ينتضح من البدن حين الغسل و يترشح إلى ظرف الماء لا يمنع الغسل بمائه، إذ القطرات الواقعة فيه مضمحلة في جنب الماء الموجود فيه، فلا يقال إنّ الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، و هذا واضح. إنّما الكلام في ما إذا كان الماء مخلوطا من الماء الغير المغتسل به و الماء المغتسل به بحيث لم يضمحل أحدهما في جنب الآخر، فالمنع بالنسبة إلى هذا الماء و عدمه مبنيان على أنّ الظاهر من قوله: لا تتوضأ من الماء الذي يغتسل به، أنّ الاغتسال و التوضؤ به هذا الماء غير جائز مطلقا و إن كان مع الضميمة و لم يكن مستقلا و منحصرا، أو هو المنع عن الاغتسال و التوضؤ به على وجه كان هو وحده و لم يكن معه غيره.

فيمكن أن يدعى مدع ظهور الرواية في 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 لعدم 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 في الغسل و الوضوء كلا أم بعضا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ١٩٧

و كذا لا- يرد عليه أنّ الماء الذي يغسل به الثوب الذي هو رديف في الخبر لهذا الماء يراد به الأعم قطعاً، لعدم جواز التوضي 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 إنما 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 رفعاً 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 في رفع الحدث الأكبر معناه عدم الصحة مطلقاً، لا عدم الصحة بهذا الماء وحده.

الثالث: على المنع هل المراد بالمستعمل ما ذا، فهل المراد به هو الماء المجتمع بعد تمام الغسل، أو يشمل الماء المستعمل في 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 الذي غسل به جزء من الرأس في غسل جزء منه أو من الرقبة بشرط أن يكون ذلك بتسرية اليد الماء من موضع إلى موضع بدون الانفصال.

و أما الطرف الأيمن فهذا الماء الذي 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 أنّه 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 سرّه.

و الحق أن يقال: إنّ الرواية ليست مقيدة لأدلة الغسل و مغيرة لمدلول تلك الأدلة بالنسبة إلى الغسل الأول.

بيان ذلك: أنّ لنا في المقام طائفتين من الأدلة، الأولى: مطلقات الأمر بالغسل، و أنّه يحصل بكل ماء بأيّ وجه، فإنّه 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 أنّ الرواية ليست بصدد تعليم كيفية الغسل و أنّه يقع بنحو خاص و لا- يكفى وقوعه بأيّ نحو، بل الظاهر منه أنّ الغسل الأول إذا وقع بالماء بأيّ 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.

فمحصيل معنى الرواية أنّ الماء الذي يغتسل به المكلف لا يجوز استعماله كلاً و لا جزءاً 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 محفوظاً.

نعم هو مقيد له بالنسبة إلى رفع حدث آخر من حيث إنّها بإطلاقها شاملة للماء المستعمل في رفع الحدث الأول و غيره، و هذا يخصصها بالتاني.



و بعبارة أخرى: الماء قبل الاستعمال في الغسل كان خارجاً 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 أن كلمة «أشباهه» الواقعة فيها في قوله - عليه السلام -: «و الماء الذي 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 في «صلى الله عليه و آله»، و هذا أولى من كونه عطفاً على الوضوء المستفاد من قوله: «لا تتوضأ منه» حتى يكون المراد به الغسل، لكونه أقرب إلى الضمير، فيكون المراد منه أشباه الماء الذي يغسل به الثوب، و الماء الذي يغتسل به من الجنابة، و أشباه الأول كل ماء يستعمل في رفع الخبث عن غير الثوب، و أشباه الثاني كل ماء يستعمل في رفع الحدث الأكبر غير الجنابة، فيكون ماء الاستنجاء داخلاً 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 في غسل الثوب هو نفس الاستعمال في رفع الخبث، إذ حينئذ يشمل أشباهه لماء الاستنجاء.

و أما على القول بنجاستها فلا يعلم أن المنع من جهة نفس الاستعمال أو من جهة كونه نجساً بالاستعمال، إذ لا شاهد على أحد هذين لا في الخبر و لا من الخارج فكلاهما محتمل.

و حينئذ فلا يعلم أن كلمة «الأشباه» تشمل لماء الاستنجاء أو لا، إذ لو كان جهة المنع النجاسة فالمراد بأشباه هذا الماء ما كان شبيهاً به من جهة النجاسة، و ماء الاستنجاء و إن كان شبيهاً به من جهة الاستعمال في رفع الخبث، لكنه غير شبيهه من جهة النجاسة لكونه طاهراً، فتكون الرواية من حيث شمولها لماء الاستنجاء مجملته، فتكون الإطلاقات الدالة على جواز رفع الحدث بكل ماء محكمة، هذا.

و أما ماء الغسالة في غير الاستنجاء فقد اختلف في طهارته و نجاسته على

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠١

أقوال، ثالثها: التفصيل بين الغسلة التي تعقبها طهارة المحل فيطهر، و ما قبلها فلا يطهر، كما هو صريح الطباطبائي - قدس سره - في المنظومة حيث قال:

و طهر ما تعقبه طهر المحل عندى قوى و على المنع العمل

و رابعها: التفصيل بين الغسل المزيلة للعين و ما بعدها بنجاسة الأولى و طهارة الثانية، و أما أخبار الباب:

فمنها: عموماً انفعال الماء القليل التي قيل إنَّها تبلغ الثلاثمائة، و هي غير دالَّة من حيث إنَّ مصبَّها ما إذا وردت النجاسة على الماء فلا حظ، و ليس فيها ما كان له الإطلاق من حيث كون الماء وارداً أو موروداً أو كان الملاقاة عرضية، فلا دلالة فيها لا على الطهارة و لا على النجاسة في مثل الغسالة التي هي واردة على النجاسة.

و أما الأخبار التي علقت عدم تنجيس الماء فيها على الكرية الدالة مفهومها على نجاستها عند القلَّة مثل قوله: «الماء إذا كان قدر كتر لم ينجسه شيء» فإن قلنا بعدم المفهوم لها كما هو المختار، فهي أيضاً غير دالَّة، و إن قلنا بثبوته، فالإنصاف لدالتها على النجاسة.

و تقريب الدلالة أنَّه لا شكَّ أنَّ للعرف استقذاراً يعبر عنه بالفارسية (دل هم خوردگی) و قدرا و قليلاً و كثيراً، و لهذا لو وقع قدر في ظرف صغير للماء يتنقَّر طبعه عن هذا الماء، و لو وقع في البحر لا يجتنب بسببه عن ماء البحر، غاية الأمر ورد تحديد القلَّة و الكثرة من الشرع، فالماء البالغ بمقدار الأمان الخاصة حكم الشارع بكونه في حكم ماء البحر، و خطأً نظر العرف حيث يراه قليلاً، و كذا بعض الأشياء لا يراه العرف قدراً، بل يراه في كمال اللطافة كبدن المرأة الفرنجية فخطأه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٢

الشرع و أعلمه بكونه قدراً، و بعض الأشياء يراه قدراً كماء الأنف مثلاً، فتبَّه الشرع على خطأ نظره و إنَّ حال هذا الماء حال العرق، فكما لا يكون العرق قدراً، فكذا ماء الأنف.

و أما طريق الاستقذار و تأثير القدر، فلم يرد له كيفية خاصة من الشرع لا في هذه الأخبار و لا في غيرها، فهذا موكول إلى نظر العرف، و لا إشكال أن في التأثير و التأثر عند العرف سواء في الاستقذار أم في غيره يعتبر الملاقاة و المماسه، فبمجرد المجاورة بدون المماسه لا- تأثير كما نشاهد في الآلة القاطعة فإنَّها لا يقطع الشيء بمحض القرب المكاني، بل لا بدَّ من المماسه، و كذا لا يستقذرون عن الشيء بمجرد قرب المسافة المكانية بينه و بين القدر، بل يرون توقف تأثيره على الملاقاة، لكن لا يفرق في الملاقاة بين علو المؤثر و علو المتأثر و كونهما في عرض واحد.

و حينئذ إذا قال له الشرع: الدم قدر، فهو و إن اكتسب مجهولاً و هو قذارة الدم، لكن يحمله بعد العلم بقذارته من الشرع على طريقة نفسه من القذارات، فيفهم من القول المذكور أنَّه إذا لاقى شيئاً ينجسه، سواء كان بالورود عليه، أو بورود شيء عليه، أو بالملاقاة في العرض، كما لو قيل له: السكين تقطع اليد، يفهم أنَّه إذا لاقى و صار مماساً لليد يقطعها من غير فرق بين الأنحاء المذكورة.

و الحاصل أن قوله- عليه السَّلام- في هذه الأخبار «لا ينجسه شيء» الذي يصير في طرف المفهوم: ينجسه شيء، محمول على طريقة العرف في التأثيرات و التأثيرات عند نفسه، و بحسبها لا فرق بين الوارد و المورد، فيشمل المفهوم ماء الغسالة، فإنَّه قليل لاقاه النجس.

و أما حيث إنَّ لمفهوم هذه القضية عموم أو أنَّه موجبه جزئية، فلا ربط له

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٣

بالمطلوب، تفصيله أنَّه قد اختلف الأنظار في أن مفهوم هذه القضية هل هو موجبه كلية أو جزئية، فذهب شيخنا المرتضى- قدس سره- إلى الأوَّل و الشيخ محمد تقي في تعليقه على المعالم إلى الثاني، و الحق مع الثاني.

و الأوَّل فرع كلامه على أمرين: أحدهما: ما بنى هو- قدس سره- عليه في القضايا الشرطية من كون «إن» و «إذا» مفيدة لكون التالي علَّة منحصرة للجزء، فإنَّه على هذا يكون مفاد القضية أنَّ الكرية علَّة منحصرة للجزء و هو عموم «لا ينجسه شيء».

و على هذا لا مفرَّ و لا مخلص من القول بعموم المفهوم، و ذلك لأنَّه إذا كان العموم حاصلًا من علَّة واحدة منحصرة يلزم من انتفاء هذه العلَّة انتفاء جميع أفراد هذا العموم، فإنَّ العموم عبارة عن نفس الآحاد، فلو كان في بعض الآحاد علَّة أخرى للحكم فلم يتحقَّق العموم بعلَّة هذه العلَّة، بل بعض أفرادها، و بعضها الآخر بعلَّة العلَّة الأخرى، فالعلَّة للعموم معناها هو العلَّة لكل واحد من الآحاد. ثمَّ إذا كان هذا الذي هو علَّة لكل واحد منحصرة للعموم، فمعنى ذلك أنَّه لم يكن لشيء من الآحاد علَّة أخرى سواها، و إذن يفيد انتفائها انتفاء جميع الآحاد لامتناع المعلول بدون العلَّة، فإذا كان مفاد «إذا» حصر العلَّة لعدم تنجيس كل واحد من

آحاد العموم الثابت لشيء للماء في الكثرة، فمعنى ذلك أن يكون استناد عدم التنجيس للماء في البول إلى الكثرة، وعدم تنجيس الدم له إلى الكثرة، وكذا عدم تنجيس الغائط له، وكذا إلى آخر النجاسات، إذ لو كان عدم تنجيس البول مثلاً له لأجل شيء آخر وإن لم يكن الماء حد كثر، لا يصدق أن الماء الكثر لا ينجسه شيء من النجاسات لأجل أنه كثر،

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 العلية فلا بد أن لا يكون لعدم تنجيس واحد من النجاسات للماء سبب آخر سوى الكثرة، ومعنى ذلك كون الماء القليل متنجساً بجميها، لكن الكلام في صحة 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.

و الثاني: أنه على القول بالمفهوم لو كان عموم استغراقى في المنطوق أعتم 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 كثر فكل نجس لا ينجسه، فيصير المفهوم إذا لم يكن قدر كثر فكل نجس ينجسه.

قلت: ما ذكره من لزوم أخذ العموم في المفهوم لو كان في المنطوق مسلّم في الجملة لكن هنا فرق بين العموم الجائى من قبل «كل» و نحوه، و العموم الجائى من النفي و الإثبات، و العموم الجائى من قبل مقدمات الحكمه، 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 أنه إذا جىء الكلام بصورة النفي يتحقّق عموم، و إن جىء 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 كثر لم ينجسه شيء لمكان النفي، فإذا أخذ المفهوم وقيل: إذا كان الماء قدر كثر ينجسه شيء يصير جزئياً قهراً، إذا النكرة في الإثبات يفيد الجزئية، كما أنه في النفي يفيد الكلية.

و أمّا الثالث، أعنى: العموم الأحوالى الناشئ من قبيل المقدمات فالحقّ أنه وارد على المنطوق و المفهوم معا و إن قال بعض الأساطين باختصاصه بالمنطوق بمعنى أنه يجرى المقدمات أولاً في جانب المنطوق ثم 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 أنه: 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 أنه: إذا لم يجئك فلا يجب إكرامه فى كلّ حال كان، و هو غير مناف لوجوب إكرامه لو كان على حالة مخصوصة كما هو واضح، و

لكن الانصاف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٦

الفرق بين العموم الأحوالي المصرّح به في اللفظ كما في المثال الثاني وبين ما كان بالمقدمات كما في المثال الأول، فإنّ الظاهر أنّ المقدمات ترد على القضية بتمامه لا أنّها تعمل في المنطوق أوّلاً ثمّ يوجد المفهوم ثانياً، بل نسبتها إلى المنطوق والمفهوم على السواء ويجرى بالنسبة إليهما في عرض واحد، و إذن فكما يفيد العموم الأحوالي في المنطوق، فكذا يفيد في المفهوم أيضاً، فيكون المفهوم في المثال إذا لم يجئك زيد فلا- يجب إكراهه في 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 لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: هذا الحديث سواء قلنا بعدم العموم الأفرادى له في المفهوم، كما ذهب إليه صاحب التعليقة و اخترناه أيضاً، و سواء قلنا بالعموم الأفرادى فلا يفرق فيه من حيث الذي نحن بصدده، فإنّه مبتن على العموم الأحوالى لقوله: لا ينجسه شيء الذي يفهم منه العرف الملاقاة الثابت عمومها بالنسبة إلى الأنحاء من ورود النجس على الماء و ورود الماء على النجس و تلاقيهما في العرض بواسطة المقدمات، و قد قلنا آنفاً أنّ العموم الأحوالى الثابت في المنطوق بالمقدمات جار في 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 في 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 الذي هو مبنى الاستدلال ثابت و إن قلنا بعدم ثبوت العموم الأفرادى كما هو الحق.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٧

اللهمّ إنّما أن يقال: إنّ في الحديث إهمالا من جهة و هي أنّه متعرّض لكون الكثرية مانعة في ما إذا كان المقتضى للتنجيس موجودا، و أمّا أنّ المقتضى للتنجيس ما ذا، هل هو مطلق الملاقاة، أو الملاقاة على نحو ورود النجاسة دون ورود الماء؟

فليس الحديث من هذه الجهة بصدد البيان، بل هو في مقام الإهمال، و معناه أنّ الموضوع الذي مقتض التنجيس موجود و محرز بما هو عليه في الواقع، فالكثرية في هذا الموضوع مانعة، فهو مسوق لبيان مانعية الكثرية 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 يتوقّف على وجود قيد الملاقاة في الخبر و هو غير مسلّم، و إنّما المسلّم أنّ للعرف مرتكزا في هذا المقام و أمثاله و هو: توقّف التأثير على الملاقاة، لأنّ جميع التأثيرات عنده إنّما ما شدّد يكون بها لا إشكال في ذلك إنّما الإشكال في أنّ هذا الارتكاز العرفى يكون بحيث متى أطلق لفظ التنجيس يكون منصرفا بسببه إلى القيد، أعنى: بالملاقاة و يكون في قوّة قولنا: ينجسه بالملاقاة، كما ذهب إليه رئيس المذهب في رأس المائة الرابعة عشر الميرزا الشيرازى- جزاه الله عن الإسلام و أهله أفضل الجزاء- على ما حكاه الأستاذ- دام ظلّه- عنه في مجلس بحثه- قدّس سرّه- و غيره فكان يرى- قدّس سرّه- في مثل قولنا: النجس ينجس الشيء، و قولنا: السكين تقطع اليد، و الشمس تنضج الأثمار، أنّ ظاهر اللفظ انصرافا هو القيد، فمعنى الأول بالملاقاة، و الثانى بالمماسّة، و الثالث بالإشراق عليها، فاللفظ منصرف عند العرف إلى القيد، و منشأ الانصراف ارتكاز كون التأثير بالملاقاة.

أو لا يصير سببا لذلك كما ذهب إليه أكثر تلامذته و حضّار مجلس مذاكرته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٨

منهم السيد السند العالم الجليل الذي لم ير له بديل السيد محمّد الأصفهاني- قدّس الله تربته الزكية- حيث كانوا مصرّين على ما نقل الأستاذ- دام ظلّه- على أنّ القيد، أعنى: «بالملاقاة» ليس جزء من مدلول اللفظ، بل المدلول اللفظى منحصر في التنجيس أو في القطع أو في النضج إلى غير ذلك.

فإن قلنا بالأوّل، أعنى: كون جزء من مدلوله اللفظى بسبب الارتكاز العرفى قيد بالملاقاة بحيث كان الانتقال إليه لازما من الانتقال إلى

المعنى الموضوع له كما في اللازم البين بالمعنى الأخص تمّ العموم الأحوال للحديث، إذ حينئذ يكون كما لو كان لفظ «بالملاقاة» مذكورا في الخبر.

فكما أنه في صورة الذكر كان بمقدمات الإطلاق محمولا على العموم من حيث الورودين و الملاقاة العرضية - إذ المفروض إحراز أن الخبر في مقام البيان بالنسبة إلى كل ما يكون له من المفاد. فحينئذ يكون مفاده أمرين، مانعية الكثرية، و كون المقتضى للتجسس هو الملاقاة، فيكون مقتضى مقدمات الإطلاق شمول لفظ الملاقاة للأجزاء الثلاثة - فكذلك لو لم يكن لفظ الملاقاة مذكورا، لكن قلنا: إن لفظ «لا ينجسه» بالانصراف يدل على معنى هذا اللفظ.

و إن قلنا بالثاني، أعنى: عدم الدلالة الانصرافية كما هو غير بعيد، فيكون مدلول الرواية أن الكثرية مانعة في موضع يكون مقتضى النجاسة موجودا من دون دلالة أصلا على أن مقتضى النجاسة ما ذا، فليس في البين عموم أحوالي، إذ قد عرفت أن الأحوال المذكورة من حالات الملاقاة، و المفروض أن الملاقاة ليست مدلولة للخبر، و هذا واضح. نعم مرتكز العرف في جميع المقامات أن تأثير أحد الشئيين في الآخر لا يكون كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٠٩

إلما بالملاقاة، لكن هذا غير دلالة لفظ الخبر، فعلى هذا يؤخذ بهذا المرتكز لكونه حجة لو لم يدل على خلافه دليل، فإن قام على الخلاف دليل شرعي كان هذا الدليل تخطئه من الشرع لطريق العرف، و ليس المرتكز مع هذا الدليل من قبيل المتعارضين، بخلاف ما لو قلنا بدلالة اللفظ، إذ يكون ظهور هذا الخبر و ذاك الدليل حينئذ متعارضين.

و على القول بعدم الدلالة لو لم يكن دليل آخر سوى ارتكاز العرف لو شككنا في أن الماء العالي الوارد على النجس و القدر يصير مستقدرا عند العرف أو لا؟ فلا - بد من الرجوع في حكم هذا الماء حينئذ إلى الأصل، لفرض انحصار الدليل في الارتكاز و يجب الاقتصار على القدر المتيقن من مورده و هو صورة علو النجس أو المساواة، و هذا بخلاف ما لو كان الملاقاة قيما لفظيا مذكورا في الكلام، إذ حينئذ كان لنا الأخذ بإطلاقه و إن شككنا في حكم العرف بالاستقدار في 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 الأحوال له على تقدير هذا الاحتمال.

ثم إنه ربما يستدل على نجاسة الغسالة برواية عبد الله بن سنان المتقدمه لقوله: «فيها و الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به من الجنابة لا تتوضأ منه» و لكن عرفت عدم التصريح في الرواية بالنجاسة و مجرد الحكم بعدم رافعيته الحدث كما يجتمع النجاسة يجتمع مع الطهارة أيضا، و يكون وجه المنع حينئذ استعماله في إزالة الخبث، إلّا 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 تخصّصا و إلّا كان تخصّصا، فيحكم بالنجاسة لأصالة بقاء العموم على عمومه.

و لكن هذا مبتن على جريان الأصل في مثل المقام ممّا علم بالحكم المخالف للعام في فرد و لم يعلم دخول هذا الفرد في عنوان العام حتى يكون تخصّصا و خروجه حتى يكون تخصّصا، فإنّ القدر المتيقن من مورد الأصل ما إذا كان الشبهة في المراد بأن علم أن زيدا عالم، و لكن شكّ في وجوب إكرامه، و قد ذكروا في ردّ السيد المرتضى - قدس سرّه - حيث تمسك بأصالة الحقيقة لكون الاستعمال حقيقة، مثل ما إذا وجد لفظ الأسد مستعملا في الرجل الشجاع و لم يعلم أنه حقيقة أو مجاز بأن مورد هذا الأصل هو الشبهة المرادية بأن كان المعنى الحقيقي للفظ مميزا عن معناه المجازي و لم يعلم أن المتكلم أيا منهما أراد، و لكن الأصل الجارى في جانب العموم في موارد معلومية الحكم و مجهولية العنوان له وجه يمكن القول باعتباره، و إن قيل بعدم اعتباره في جانب الحقيقة

في الشبهة المرادية، وذلك لأنّ الشبهة في تلك الموارد مرادية من جهة و غيرها من أخرى.

أمّا الأولى فمن حيث الشبهة في إرادة المتكلم، ففي ما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد مع الجهل بعالميته و جاهليته لا يعلم أنّ الإرادة الإجمالية للمتكلم ب «أكرم العلماء» هل هي تعلقت بكلّ عالم أو بما سوى زيد، وهذا بخلاف ما لو علم أنّه أراد بالأسد الرجل الشجاع و لم يعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، فإنّه لا- اشتباه في إرادة المتكلم و مراده أصلاً، لأنّ إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد معلومة، و إنّما الشك في أمر خارج عن الإرادة و هو أنّه هل اعتمد في هذه الإرادة على الوضع أو على القرينة و العلاقة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١١

و بالجملة فمن هذا الحث يمكن إدراج الشبهة في الموارد المذكورة في الشبهة المرادية.

و أمّا الثانية فمن حيث إنّ نتيجة المراد على أيّ حال معلومة بمعنى أنّ المكلف لا- يتحير في تكليف فيكرم أفراد العالم و لا- يكرم الزيد، لفرض أنّ عدم وجوب إكرامه مقطوع به على كلّ حال، فيصير من هذه الجهة كالموارد المشتبهة من حيث كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً، إذ فيها أيضاً نتيجة المراد معلومة كما هو واضح.

و إذن فيمكن الفرق بين الأصليين في المقامين بموافقة المشهور في الأصل الجارى في جانب الحقيقة في عدم الحجية في الموارد المذكورة، و الحجية في الأصل الجارى في جانب العموم في الموارد الأخرى، فلا يلزم من موافقة المشهور في باب الحقيقة، القول بعدم الحجية في هذا الباب، و طريق معلومية الحال هو العرض على الذهن، فإن حصل الجزم بأنّ 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 بأنّ 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 بأنّ كل من كان عالماً فهو واجب الإكرام، فلازم هذا العلم إذا انضم إلى العلم بأنّ الشخص الفلاني غير واجب الإكرام هو العلم بعدم كون هذا الشخص عالماً بقضية عكس النقيض، فإنّ قضية العلم بالعموم المذكور هو العلم بعكس نقيضه، أعني: كلّ 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 بأنّ شيئاً ليس حيواناً ناطقاً علم بعكس نقيض القضية أنّه غير إنسان فيقال: هذا ليس بحيوان ناطق، فليس بإنسان.

فكذا القضايا اللفظية الغير العلمية أيضاً يكون الأصل فيها قائماً مقام العلم، فالعلم التنزيلي حاصل بعموم الحكم لكلّ 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 أنّ الشك في المراد مع معلومية النتيجة ليس مجراه أو شك في أنّه هل يشمل هذا المورد أيضاً أو لا، فاللازم الاقتصار على المورد المعلوم و هو الشبهة في النتيجة.

و الشيخ الجليل المرتضى - قدس سرّه - قد أعمل هذا الأصل في مواضع من متاجره، منها: في مبحث المعاطاة على القول بعدم إفادته الملك من أوّل الأمر، لكن لو تلف أحد العوضين في يد أحد المتعاطيين كان مضموناً بعوضه الموجود في يد الآخر لا بالمثل أو القيمة، فالترم - قدس سرّه - ها هنا بحصول الملك آناً ما قبل التلف مع القطع بضمان العوض الجعلي عملاً بأصالة العموم في قوله - عليه السلام - «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» فإنّ موضوعه ملك الغير، فلو كان العوضان باقيين على ملك مالكهما الأوّل لزم على هذا القول تخصيص القاعدة المذكورة، فإنّ 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 آناً ما قبل التلف إلى من كان تحت يده.

فحينئذ لم يلزم مخالفة القاعدة، فإنّه لم يتلف حينئذ مال الغير تحت يده، بل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٣

مال نفسه، فيكون خارجاً عن موضوع القاعدة، إلى غير ذلك من الموارد الأخر.

فتحصل ممّا ذكرنا صحّة الاستدلال بالرواية و تماميته على مذهبه - قدّس سرّه - فيحكم بنجاسة ماء الغسالة التي يقطع بعدم رافعيته للحدث بمقتضى الخبر عملاً بأصالة العموم في القاعدة، أعنى: كلّ ماء طاهر فهو رافع للحدث، و أمّا لو شككنا فاقصرنا في مورد الأصل على المورد المعلوم فقد عرفت أنّ الخبر في نفسه لا دلالة له على النجاسة، كما لا دلالة له على الطهارة، لمجامعة عدم رافعيته الحدث مع كل منهما، فتدبر جيداً.

و استدل أيضاً 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 - قدّس سرّه - إنّ إرساله لا يوجب القدرح فيه، فإنّه مأخوذ من الخلاف للشيخ - قدّس سرّه - و طريقه - قدّس سرّه - إلى العيص حسن جدا و الشهيد - قدّس سرّه - في الذكري و إن حمل الرواية على صورة التغير، لكنّه لم يضعف سندها انتهى. الإنصاف أنّ الحمل على الصورة التغير بعيد جداً.

نعم قد يחדش فيها من حيث إنّ لم يذكر في هذا الرواية أنّه كان هناك ثوب متنجس مثلاً 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 بقرينة تفصيل الإمام - عليه السلام - الماء المستعمل في مطلق التنظيف سواء كان مستعملاً في إزالة الخبث أو رفع الحدث - و إن سلمنا كونه في غيرها ظاهراً في الثاني يعنى 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 الأوّل في الطشت، فغسل المتنجس بالبول أو القذر 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 أوّلاً في الطشت ثم وضع الثوب فيه، كما أنّ الغالب في جانب المستعمل في رفع الحدث هو العكس، أعنى: صب الماء من خارج الطشت على الأعضاء بحدائه لينصب الماء المنفصل من الأعضاء فيه فيحمل الوضوء في كلّ من الجانبين على ما هو الغالب فيه.

إلّا أن يقال: إنّ الوضوء و إن لم يستعمل في الماء المتوضّأ به، لكنّه لا أقلّ من كونه ظاهراً في الماء المستعمل في التطهير، فلا يشمل المستعمل في التنظيف، و حينئذ فيكون موردّه مخصوصاً بماء الغسالة فيكون صريحاً في المطلوب، أو يقال:

إنّه و إن كان مستعملاً في التنظيف المطلق أعم من الشرعي و العرفي، لكن لا نسلم كون الغالب في الاستعمال التنظيفي في الطشت صب الماء أوّلاً - في الطشت، ثم وضع المتنجس في مائه، بل صب الماء من الخارج على المغسول بإزاء الطشت لتجتمع الغسالة فيه أيضاً 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 لتلايق غسالته على الفرش، و بالجملة: الرواية إمّا ناصة في المطلوب و إمّا شاملة له بالإطلاق و عدم التفصيل.

ثمّ الرواية دالّة على نجاسة الغسالة الأولى كما ذكر، و على نجاسة الغسالة الثانية أيضاً، 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 استدلل أيضا بموثقة عمّار الواردة في الإناء أو الكوز القدر: كيف يغسل و كم مرّة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرّات يصبّ فيه الماء، فيتحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصبّ فيه ماء آخر ثم تحرك ثم يفرغ، ثم يصبّ فيه ماء و يحرك ثم يفرغ منه و قد طهر» (١).  
دلّ على وجوب الإفراغ لغسالة كل من الغسلات الثلاث، و حملته على الوجوب النفسى 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 لعلّ الأمر بالإفراغ في الأولين لأجل توقف التعدد عليه، و لو فرض أنّ التعدد يحصل بإفراغ بعضه و صبّ ماء جديد فيه و تحريكه ليصل الماء الجديد إلى تمام أجزاء الإناء، فيحمل الأمر بالإفراغ حينئذ على الإرشاد إلى أنّ إبقاء الغسالة لغو، حيث إنّّه مستعمل في إزالة الخبث، و هو و إن لم يكن نجسا لكنّه لا فائدة فيه، فإنّه لا يستعمل في الشرب لأجل الاستقذار 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

(١)- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧٦، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٦

شئ من الشرب و المأكول، بل و التطهير مع التمكن من غيره، مع أنّ 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، فإنّه على هذا يسقط الماء المذكور من الانتفاع به بالمرّة، فيكون الأمر إرشادا إلى لغوية 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: إنّ 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 مجملّة 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 أمّا وجه الطهارة مطلقا، فوجوه: منها: ما حكى عن السيد- قدّس سرّه- أنّه لو لم يكن طاهرا لزم أن لا يفيد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٧

المحل طهارة، يعنى الأعم من إفادة الاستعداد للطهارة حتّى يشمل غسالة الغسلة الأولى أيضا، و مرجع هذا إلى الملازمة و هي ليست عقلية كما اعترف به شيخنا المرتضى- قدّس سرّه- و لم يقصدها السيد أيضا، لوضوح أنّه لا يلزم من نجاسة الماء و طهارة المحل محذور عقلي و إنّما هي شرعية، و مدرّكها 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، أمّا استعدادا و إمّا وجودا، يدور الأمر بين أن يكون الغسالة طاهرا فيكون ذلك تخصّصا للقاعدة المذكورة، و أن يكون نجسا فيكون تخصيضا 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، وكذا بعموم آخر مثله و هو ما تقدّم من القاعدة المستفادّة من أنّ كلّ ماء طاهر فهو رافع للحدث، مع ملاحظة أنّ المستعمل في إزالة الخبث لا- يرفع حدثاً على ما دلّ عليه رواية ابن سنان، فإن قلنا بحجية العموم في ما علم بثبوت الحكم المخالف للعموم فيه و لم يعلم مصداقته للعموم، فهذا العموم أيضاً مقتضى للنجاسة كما مرّ.

فيكون في البين عمومات ثلاثة، اثنان منها مقتضيان للنجاسة و واحد منها للطهارة، و قد تقرّر في محلّه أنّ التعدد في أحد طرفي التعارض لا- يوجب الأقويّة 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 أمّا على القول بعدمه فعمومات الانفعال سليمة عن المعارض هذا مضافاً إلى أنّ العموم المذكور، أعني: عدم تأثير الماء المتنجس الطهارة في المحل، قاعدة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢١٨

مستفادّة من تتبع الموارد، و ليست في الموارد المتبعية مورد كان تنجس الماء ناشئاً 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 حادثه من قبل هذا الاستعمال. و منها: طائفة من الأخبار.

منها: التعليل الوارد في خبر الاستنجاء من قوله- عليه السلام-: «أو تدري لم صار (يعني ماء الاستنجاء) لا بأس به؟» قلت: لا و الله، قال: «لأنّ الماء أكثر من القدر».

و فيه: 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 ظلّه- و ذلك لأنّ المفروض مفروغيه 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 شيء 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 في حكم القطرة، فكما أنّ القطرة محارب واحد و النجس أيضاً محارب واحد في قبالة و ليس أحدهما أكثر من الآخر، فكذا ذلك الماء الناقص عن الكثر بمثقال الغير المتصف بالجريان من العلو إلى السفل، فهو أيضاً محارب واحد كالنجس، ثمّ هذا المعنى يستفاد من أخبار ماء الحمام أيضاً المشتركة في طهارته الاتّصال بالمادّة من غير تقييد بكون ما في الخزينه أو المجموع منه و من العمود و ممّا في الحوض الصغير كرا.

و الشيخ المرتضى- قدّس سرّه- و إن ادّعى الانصراف إلى صورة كزية ما في الخزينه لكنّه غير مسلم، بل يمكن دعوى ظهور الرواية في عدم اشتراط الكرية، إذ لو كان شرطاً لكان حقّ التعبير ان [يقال:] إذا كانت له مادة كرى، فحيث لم يذكر إلّا المادة علم أنّه لا يشترط إلّا نفس المادة، فمعنى الرواية على هذا أنّه: لا بأس بما في الحياض إذا كان له مادة، أى كان له ممد يمدّه على النجاسة و هو الجزء العالى من العمود الوارد على الحياض، فإنّه غير متأثر بملاقاة السافل، فيكون ممدا للجزء الملاقي، و المادّة في ماء البئر و إن لم يكن من سنخ المادّة هنا لكنّه أيضاً 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 مشتد الظهر بالمادة.

و هذا المعنى لا يستفاد ما يخالفه من أخبار الباب، فإنَّ المستفاد من أخبار انفعال الماء القليل سواء كان واردا أم مورودا على تقدير وجود هذا الدليل، أنَّ الماء القليل من حيث إنَّه 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 بالمادة كما في 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 أنَّ 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، فإنَّ ما ذكرنا لا يشمل هذا الماء، و ذلك لأنه يبقى منه في أجزاء الثوب و يمكث، فينجس هذا الباقي الماكث المتخلل في 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 الجاري من العلو على النجس بعد قطع جريانه و اجتماعه مع وجود عين النجاسة فيه بعد الانقطاع، فإنَّهما 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: «لأنَّ الماء أكثر» فإنَّ الظاهر من الأكثرية الكمية و لا أقل من الوصفية، لكن بعد ما عرفت من عدم إمكان إرادتهما كان المتعين هو الأكثرية الحزبية.

لا يقال: إنَّ 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 فإنَّه مخصوص بصورة عدم بقاء عين النجاسة في الماء إلى ما بعد انقطاع الجريان و عدم وصول نجاسة إليه بعد ذلك من الخارج.

فإنَّه يقال: لو جمع ماء الاستنجاء في إناء، تم ما ذكر من الغلبة لا على ما هو المتداول من وقوعه على الأرض فإنَّه يبتلع الأرض عند وقوع الماء عليها بعض الماء و ما تبقى منه خال عن عين النجاسة في الغالب.

و منها: ما ورد في غسالة 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 غسالة الناس؟ قال: لا بأس.

و فيه: أنَّ من المحتمل أنَّ المسئول عنه هو الماء المجمع في الحوض الصغير عند اتصاله بالخزينة 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: أنَّ 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 يزيد تنجيسا فيلزم أن يكون الماء باقيا على طهارته.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٢

و فيه: مضافا إلى القدح في سنده فإنَّها رواية أبي هريرة على ما حكى عن المعتبر عن الخلاف أنَّه 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 فى مجمع البحرين - على ما يشتمل على الكثر فبعيد، و كذا الحمل على أنه لم يقصد التطهر بنفس صب الذنوب بل قصد به بل الأرض التى وقع البول عليها لتجففها الشمس فيظهر بذلك، و ذلك لأن الظاهر من أمره صلى الله عليه و آله و سلم حصول الطهارة بنفس الصب.

و منها: قوله - عليه السلام - فى صحيحه محمد بن مسلم فى غسل الثوب:

«اغسله فى المكن مرتين و إن غسلته فى ماء جار فمرة واحدة». و لعل وجه الدلالة أن نجاسة الغسالة يوجب نجاسة المكن فى الغسلة الأولى فلا يحصل الطهارة بالغسلة الثانية.

و فيه: أننا نلتزم بأن حال المكن إما حال الغسالة فى النجاسة، و إما حال الثوب فى 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 شيئاً منه فاغسله و إلّا فانضحه.

لم يعلم وجه دلالتة، فإن أريد من جهة النضح فيه أنه ليس لأجل الاحتياط، بل هو تنظيف صوري تعبدي كالرش مع جفاف المتلاقيين.

و منها: ما دل على نفى العسر، فإن التحرز عن الغسالة حرج فى كثير من المقامات من جهة جريانها إلى غير محلّ النجاسة قيل: بل لو اتفق أن بعض الناس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٣

صب على فمه و بقى يهز رأسه لقطع الغسالة المتخلفة فى شعر شاربه و لحيته و منخره لعدوه من المجانين.

و فيه: منع لزوم الحرج، فهذه أدلة الطهارة مطلقاً 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 إياها.

أما رواية العيص فلا إطلاق لها بالنسبة إلى صورة وقوع غسالة الغسلة الثانية فقط فى الطشت حتى يكون دليلاً 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 المزيلة.

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 كراً ينجسه شىء بالملاقاة، فهو أيضاً لا عموم له بالنسبة إلى الغسلة المطهرة، فإنّ العرف إذا عرض عليهم هذه القضية و عرض أيضاً عليهم أن المحل يصير بهذه الغسلة طاهراً، 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 المزيلة لنجاسة المحل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٤

و بالجملة: الملاقاة منصرفه إلى غير ما كانت سبباً لارتفاع النجاسة، فإن الانفصال ليس شرطاً 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 بصددده من الغسلة الأخيرة، فهى سبب لطهارة المحل بنفس الملاقاة بدون العصر و الانفصال، فليست هذه الملاقاة مشمولة للمفهوم المذكور.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا عدم الانصراف و أنه يصدق على الغسالة في هذه الغسلة أيضا أنه ماء قليل لاقى نجسا، فيدخل تحت قوله: ينجسه، لكن لا إشكال في أن هنا لا بد من ارتكاب تخصيص في هذا العموم بالنسبة إلى ما يتخلف من ماء هذه الغسالة بعد انفصال ما يفصل عن المحلّ غالبا، فإنّ الماء المتخلف في الثوب بعد العصر، و كذا في البدن و نحوه بعد انفصال ما يعتبر انفصاله يصدق عليه اسم الماء القليل مع أنه لاقى النجس بالفرض و هو طاهر بالإجماع، فهو خارج عن عموم المفهوم على تقديره بهذا الإجماع.

فنقول: لو استلزم القول بطهارة تمام الغسالة في الغسلة الأخيرة تخصيصا زائدا في هذا العموم بأن كان تخصيص فرد علاوة على تخصيص فرد اقتضاه الإجماع في المختلف لقام على إبطاله أصالة عدم التخصيص لهذا العموم، و أمّا لو كان التخصيص على أيّ حال، يعني 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 في وحدة الماء الملاقي للنجس و تعدّده على حال ملاقاته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٥

للنجس، فإن كان في هذا الحال واحدا، فالقول بطهارته تخصيص فرد واحد و إن جعل بعد ذلك قطعات كثيرة، و إن كان في هذا الحين متعددا كان طهارته تخصيصا لأزيد من واحد و إن صار بعد ذلك مجتمعا في محلّ واحد، و لا إشكال أنّ الماء في الغسلة الثانية يكون عند الملاقاة للمحلّ بتمامه من قطراته المتواصلة المتقاطرة و ممّا يكون منه في المحلّ ماء واحدا، فإن ارتكبتا التخصيص الذي لا بدّ منه في هذا الحين لزم طهارة الغسالة و لا يلزم تخصيص أزيد من فرد واحد، و إن ارتكبتا عند انقطاع القطرات المنقطعة غالبا بالنسبة إلى المختلف كان أيضا تخصيصا واحدا و لزم نجاسة الغسالة، غاية الأمر أنّ الفرد الخارج من العموم على الأول فرد أعظم و الخارج على الثاني 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 رجلا طويلا و أن يكون رجلا قصيرا بتعيين الرجل القصير. و إذن فأصالة عدم التخصيص غير جارية بالنسبة إلى الغسلة المطهرة.

إلّا أن يقال: إنّ الأمر ليس دائرا بين تخصيص الأقل و الأكثر، لكنّه دائر بين التخصيص و التخصّص، فإنّه لو قلنا بأنّ المختلف كان من أول الأمر طاهرا، كان هذا تخصيصا لعموم نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس، و إن قلنا بأنّه كان من الأول نجسا و لكن صار بعد انفصال بقية الماء طاهرا، فالانفصال صار هنا مطهرا، فهذا تخصص للعموم المذكور كما هو واضح.

فإن قلت: إنّ الإجماع القائم على طهارة المختلف ليس قائما على عنوان المختلف بما هو كذلك الذي من شرط حصوله انفصال البقية حتى يصير معناه أنه قبل صيرورته ماء متخلفا نجس، و بعد صيرورته متخلفا صار طاهرا، كيف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٢٦

و لو كان لسان الإجماع ناطقا بذلك لكان قائما على أمرين: طهارة المختلف، و نجاسة الغسالة في 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 واحدا و الفرد أكبر، و لأن يكون من ما بعد الانفصال فيكون التخصيص أيضا واحدا و الفرد أصغر، فمورد الإجماع دائر بين معنيين أحدهما موجب لتخصيص الفرد الأكبر و الآخر لتخصيص الفرد الأصغر، و ليس مورده مقيدا بعنوان التخلّف حتّى يكون ملازما للتخصّص.

قلت: نعم، و لكن الجمع بين أصالة العموم في عموم نجاسة الماء القليل بالملاقاة و بين هذا الإجماع مقتضاه ذلك، أعني: مطهريّة الانفصال.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا أيضا تخصيص في قاعدة أخرى، أعني قاعدة عدم طهارة الماء المتنجس بغير الكرّ و المطر و الجارى. و محصل الكلام: أنّه ربّما يتمسك بطهارة الغسالة المطهرة، باستبعاد العرف نجاستها لو عرض عليهم كونها مؤثرة بمجرد ملاقاتها في تطهير المحلّ، بل بعد قطعهم بالثاني كما هو المفروض يقطعون بطهارة هذه الغسالة أيضا، و كذا يستبعدون أن يكون نقص بعض من

ماء متنجس مؤثراً في تطهير باقية، فمجموع الغسالة الأخيرة نجاستها بأجمعها من أول الأمر، ثم طهارة المتخلف منها بسبب انفصال بعضها بعيد في نظير العرف كمال البعد، والإنصاف أن عدّ مثل ذلك دليلاً على الحكم الشرعي ليس في المحل، بل لا بدّ من إثباته بحسب القواعد، فإن كان مقتضاها الطهارة فلا بأس بعد مثل ذلك من المؤيدات.

و أما التمسك في 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 المزيلة، ففيه بعد تسليم الانصراف أن العمومات قد عرفت أنها طائفتان: فطائفة منها هو المفهوم في قوله: إذا كان الماء إلخ. فهذه الطائفة يمكن دعوى الانصراف فيها.

و أما الطائفة الأخرى و هي ما دلّ على أن الماء الذي يغسل به الثوب لا يرفع حدثاً بضميمة عكس النقيض لقاعدة: أن كلّ ماء طاهر يرفع الحدث، على تقدير القول بصحّة مثل هذا التمسك، فلا يمكن هذه الدعوى فيها، فإنّ الماء الذي يغسل به الثوب يعمّ قطعاً لماء الغسلة الأخيرة، فيحكم بمقتضى عموم عكس النقيض المذكور بنجاسته، فلا بدّ من التكلم في مقتضى القاعدة على وجه كان نسبته إلى الطائفتين على السواء.

فنقول: إنّه لا بدّ هنا من التصرف في قاعدة و الوقوع في مخالفة قاعدة على أيّ حال، و لا مفر من ذلك، و من المقرر أنه إذا دار الأمر بين مخالفة قاعدة و مخالفة قاعدة أخرى فكلتاها 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 مجتمعة 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 مختلطاً معه، حتى إنّ الماء الذي 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 میزند چاره چه باشد چو بگندد نمک

يعنى أن كلّ 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 المطهريّة للماء عن غير الماء.

ثم نقول: إنا نقطع بأنّ ما يبقى و يتخلف في المحلّ المغسول بعد ذهاب الغسالة طاهر، و ليس المتخلف خارجاً عن اسم الماء و داخلاً في الأعراض لكونه مجرد الرطوبة، فإنّه على القول باعتبار العصر و انفصال الغسالة لا يعتبر إلّا إخراج غالب الماء لإتمامه.

و إذن فالمتخلف في الثوب بعد العصر و في غيره بعد الفصل يكون ماء قطعاً، بمعنى أنّه لو جمع ما فيه من الماء في محلّ واحد بعصر و نحوه لكان المجموع داخلاً في اسم الماء، بل لو كان الثوب كبيراً لكان الخارج منه بالعصر ثانياً بعد إخراج غسلته بالعصر المتعارف ماء كثيراً، ثمّ 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، فإنّ الفقهاء بين قائل بالطهارة في ماء الغسلة 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 يخصّصه بخصوص ما ينفصل عن المحل مع كون الباقي المتخلف في علم الله طاهرا، و يحتمل أيضا أن يكون الماء بأجمعه نجسا من الأوّل و يكون الانفصال مطهرا لما يتخلف بعده، و هذا تخصيص لعموم قوله: الماء يطهر و لا يطهر، إذ يلزم أن يكون غير الماء مطهرا للماء.

فالأمر دائر بين تخصيص هذا العموم و بين تخصيص عموم الانفعال بأحد النحويين الأوّلين و لا ترجيح لأحد الأنحاء، إذ ليس أحدها تخصيصا لفرد واحد و الآخر لفردين، بل كلّها تخصيص لفرد واحد، و ليس أحد العمومين أقوى و أظهر من الآخر حتّى 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 تقدّم عموم الانفعال على عموم الآخر رتبة في شمول المقام، بمعنى أنّه عند ملاقاته الماء للمحل يكون عموم الانفعال سليما عن المعارض، و بعد العمل به يتعيّن تخصيص الآخر، فإنّ نسبة العمومين بالنسبة إلى حكم هذا الماء على السواء.

بقي الكلام في الغسلة المزيلّة للعين، هل تكون داخلة في محلّ الكلام أو لا؟

فنقول: لا- إشكال في خروج ما ينفصل عن المحلّ و يكون مزيلا لبعض العين مع بقاء بعضها الآخر في المحلّ عن محلّ 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 المحلّ إما أعدادا و إما إيجابا، كما يدلّ على ذلك استدلال السيّد 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 المزيلّة مطلقا في محلّ الكلام، فإنّها في خصوص هذا المورد مفيدة لطهارة المحلّ 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 مزيلّة لتمام العين، فإن قلنا بأنّها معدودة من الغسلتين المعبرتين في الثوب و البدن من البول، فيكون معدّا للمحلّ 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 المحلّ المحتاجة في الانفصال إلى نفث اليد و نحوه طاهرة، و ذلك لإطلاق دليل اعتبار الصبّ أو الغسل و عدم تقييدهما بالنفث و نحوه، فيعلم حصول الطهارة بمجرد حصول الغسل و الصب و إنّ ما يبقى في المحلّ من تلك القطرات يكون من المتخلف الطاهر بلا كلام.

و أمّا ماء الاستنجاء الذي حكم المشهور بطهارته فما ذكرناه له من الشروط:

١- من عدم تعدّي النجاسة المحلّ 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 الغسله و عدم فصلها في الأثناء، فهي غير مذكورة في الروايات لكن بعضها منقح للموضوع، فعدم التعدي إنما هو لأجل أن التعدي يوجب الخروج عن المصادقية، فإن الاستنجاء عبارة عن غسل النجو عن الموضوع المخصوص لا- عن الألية مثلا، و بعضها قد اعتبر من باب الأخذ بالقدر المتيقن. فإن الحكم بالطهارة لما كان على خلاف الأصل من انفعال القليل بالملاقاة اقتصرنا على المتيقن، فمن المتيقن سبق الماء اليد، و سبق اليد و مقارنته غير متيقنين، 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 تبركا فنقول:

منها: حسنة الأ-حول: أخرج من الخلاء فأستنجى بالماء فيقع ثوبى في الماء الذى 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: «لأن الماء أكثر من القدر» «١» و منها: رواية محمد بن النعمان عن أبى عبد الله- عليه السلام:- قلت له: أستنجى ثم يقع ثوبى 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

و منها: رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمى قال: سألت أبا عبد الله- عليه السلام- عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى يستنجى به أ ينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا» «١». و لا- إشكال في ظهور الماء الذى استنجيت أو يستنجى به في الماء القليل، فإنه لو كان كثيرا لعبر بالماء الذى 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 الثانى.

و كونه على خلاف المتعارف لا يوجب الانصراف إلى ما عداه، فإن الغلبة في الوجود الخارجى 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 الثانى 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 الموضوع 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 الموضوع من حيث طهارة ملاقى هذا الماء مستثنى من قاعدة كل متنجس منجس، و تظهر الثمرة بين الوجهين فى ما سوى نجاسة الملاقى من آثار النجاسة، فعلى الأول لا يترتب شىء منها، و على الثانى 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 ثمره بينهما.

و إذن فيدور الأمر بين تخصيص عموم الانفعال و بين تخصيص تنجيس كل متنجس.

و يمكن استظهار الأول من التعليل المذكور فى بعض تلك الروايات من قوله: «أ تدرى لم صار لا بأس به، لأن الماء أكثر من القدر» فإنّ التعليل و إن كان لا يفهم، لكن يفهم منه أنه يكون لظاهرة الماء لا لظاهرة الملاقى، فإنّ أكثرية الماء من القدر إنّما يناسب فى ذهن العرف مع عدم تأثره بملاقاة القدر، لا لعدم تنجس الثوب بعد فرض تنجس الماء، فإنّ الماء فى هذا الفرض يكون كعين النجاسة، فإذا كان الماء عشرة أمان و القدر مثقالا مثلا، فكأنّما يكون القدر عشرة أمان و مثقالا، فلا يتفاوت الحال فى نجاسة الثوب و طهارته بين كثرة الماء و قلته بعد الفرض المزبور.

فإن قلت: يمكن استظهار الثانى بهذا التعليل بأن يكون الضمير فى قوله:

«أ تدرى لم صار لا بأس به» راجعا إلى الثوب لا إلى ماء الاستنجاء، كما ربما يؤيده كون المسئول عنه فى 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 لكنّه معفو عنه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٤

و غير منجس، فالأكثرية علمة منقحة للموضوع لهذا الحكم الشخصى، و لا يكون لنفس الحكم الكلى الشرعى من طهارة الماء أو طهارة ملاقيه، و على هذا فيخرج التعليل عن محذور الإجمال الذى كان فيه على تقدير جعله علمة للحكم الشرعى.

قلت: مضافا إلى أن الظاهر من الرواية كون التعليل علمة لعدم البأس من حيث كونه حكما كليا شرعيا لا لتفقيح الموضوع بالنسبة إلى عدم البأس المتعلق بهذا الموضوع، أن الظاهر من الرواية كون عدم البأس معللا بلا واسطة بأكثرية الماء، و على التقدير يكون علمة لما هو علمة لعدم البأس، فإنّ علمة عدم البأس بلا واسطة على هذا هو عدم العلم بوصول الثوب إلى جزء النجاسة، و علمة عدم هذا العلم أن الماء أكثر من القدر، فكان المناسب لتعليل عدم البأس بعدم العلم، و تعليل عدم العلم بأكثرية الماء، فحيث جعل الأكثرية علمة بلا واسطة لعدم البأس علم أنه علمة لعدم البأس الذى هو حكم شرعى، و قد عرفت أنه لا يناسب إلّا لظاهرة الماء دون طهارة الثوب.

ثمّ الظاهر من الرواية الوسطى «١»: أنه كان بدن المستنجى ملوثا بنجاسة المنى، و إلّا 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 ينبغى عدّه من أدلّة طهارة مطلق الغسالة فى تطهير الأخبث، و إن لم يذكره فيها أحد، و قد نقل الأستاذ- دام علاه- أنه قد تبّه على ذلك أستاذه الجليل السيّد محمّد الأصفهاني، ثمّ بعده المولى الجليل الشريعة الأصفهانيّ ظانا أنه لم يسبقه إلى ذلك أحد، و ليس فى طريق الرواية من يتكلّم فيه سوى على بن الحكم، فإنّه مشترك بين الكوفى الثقه، و الأنبارى، و اختلف فى اتّحادهما- بناء على أن الأنبار اسم محلّمة بالكوفة- و اختلفهما، و لكن حيث إنّ المروى عنه له فى هذه الرواية أبان بن عثمان، و قد ذكر فى رجال أبى على أن الراوى عنه على بن الحكم الكوفى فلا بدّ 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- فى كتاب الطهارة، و حاصله: أن قاعدة: كل متنجس منجس،



ليست قاعدة مستقلة، بل هي راجعة إلى قاعدة كل نجس منجس.

و بيان ذلك: أنّ كيفة التأثير و الاستقدار عند العرف هو أنّ ملاقة القدر مؤثرة في تنفر الطبع عن ملاقيه، ثم إذا لاقى ملاقيه شيئا آخر يتنفرون عن هذا الشيء الثانى أيضا، و إن كان الشيء الأول خاليا عن عين القدر مثلا لو مات الجعل في ماء إناء فالعرف يتنفرو 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 التى قد ارتكزت فى ذهن العرف لم يرد من الشرع تخطئها، فتكون قاعدة متبعة و يحمل تنجيس القذرات الشرعية أيضا عليها، فإنّ كيفة التأثير فى التنجيس لم يرد فى الشرع، و إنّما أعلم الشرع قذارة ما لا يدرك العرف لو لا إعلام الشرع قذارته كالطفل الأمد اليهودى.

فإذا علم العرف أنّ الشيء الفلانى قدر عند الشارع يعلم أنّ تأثيره فى الاستقدار على نحو ما هو قدر عنده، فكما أنّ القذرات عنده يؤثر فى تنجيس الملاقى بلا واسطه، و كذلك يؤثر فى الملاقى للملاقى أيضا، فكذا القذرات الشرعية، و فى الحقيقة يكون الاستقدار فى الملاقى المتأخر بالغا ما بلغ مستندا إلى ملاقة القدر فى الأول، و يكون هذا الاستقدار استقدارا منه لا أن يكون الملاقى مؤثرا فى ذلك و مستقدرا منه ذاتا.

فعلم من ذلك أنّ تنجيس المتنجس يكون من باب تنجيس النجس، و لهذا قد حملنا كلمة الشيء فى قوله «لا ينجسه شيء» على خصوص أعيان النجاسات

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٢٣٦

دون المتنجسات أو الأعم، فهذا حملنا قوله: إلّا أن تغير إلخ على التغير بأوصاف النجس، و مع ذلك قلنا: إنّ المتنجس أيضا منجس و أنّه مستفاد من قوله: ينجسه النجس، فإنّ تنجيس النجس طريقه موكول إلى العرف، و عنده يكون ساريا إلى ملاقى الملاقى فصاعدا، فكذا عند الشرع.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ القاعدة المتحقّقة فى المقام هى أنّ كلّ نجس منجس لا كلّ متنجس نجس، و إن كان الثانى مشمولاً للأول و من أفرادهِ.

و حينئذ فنقول: إنّ بعد أنّ الثوب مقطوع الطهارة و الماء مشكوك التنجس فى المقام نقطع بأنّ هذه القاعدة قد ورد عليها التخصيص بأحد الفردين من الماء أو الثوب، فإنّ مقتضاها أن يكون الماء نجسا بسبب ملاقة عين القدر، و أن يكون الثوب أيضا نجسا بسبب ملاقة الماء الملاقى للقدر.

و لا- بدّ فى المقام إمّا من القول بأنّه 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 إمّا من القول بكونه مخصصا بالنسبة إلى الثوب دون الماء يعنى أنّه شامل للماء دون الثوب.

و بعبارة أخرى لا بدّ إمّا من تخصيص هذه القاعدة باعتبار اشتغالها على تنجيس عين النجس، و إمّا من تخصيصها باعتبار جزئها الآخر، أعنى: تنجيس المتنجس، فتكون القاعدة ساقطة بالنسبة إلى كلا الفردين، نظير ما لو علم بعد ورود: أكرم العلماء و أهن الفساق بأنّه إمّا لا يجب إكرام زيد الذى من العلماء، أو لا يجب إهانته عمرو الذى من الفساق، حيث تسقط أصالة العموم فى كلا

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٢٣٧

العمومين عن الحجية بالنسبة إلى الفردين، فبعد سقوط القاعدة بذلك يرجع إلى عموم آخر فى 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 فى نجاسة الملاقى.

فإن قلت: لا إشكال فى أنّ شمول القاعدة المذكورة للثوب يكون فى طول شمولها للماء و مترتبا عليه، فإنّ الثوب الملاقى للماء إمّا

يكون من أفراد الملاقى للمتنجس الذى هو أحد الصنفين المندرجين تحت القاعدة إذا كان الماء متنجسا بملاقاة القدر فى المحل بحكم كونه من أفراد الملاقى للنجس الذى هو الصنف الآخر.

و بالجملة: لا بدّ أولاً 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: إنّ أصالة العموم لهذه القاعدة بالنسبة إلى الماء، جارية من الابتداء، إذ لا معارض لها فى هذه المرتبة، فإنّ الثوب فى هذه المرتبة ليس بفرد، و بعد شمول العموم للماء فالثوب و إن كان يصير فردا لكنّه مقطوع التخصيص، فالثوب فى رتبة شمول العموم للماء غير فرد، و فى رتبة بعده مقطوع التخصيص، فليست القاعدة بكلا جزئية ساقطة لا يتمسك بها فى الماء و الثوب، بل يتعين العمل بها فى الماء و تخصيصها فى الثوب، هذا بناء على عدم كون تنجيس المتنجس قاعدة مستقلة دلّ عليها دليل مستقل وراء ما دلّ على تنجيس النجس.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٨

و أمّا بناء على كونها قاعدة مستقلة مستفاد من دليل خاص، فالكلام ما تقدّم أيضا، فإنّه حينئذ يكون شمول قاعدة: كل متنجس منجس، للثوب «١» متأخرة رتبة عن شمول قاعدة: كل نجس منجس، للماء «٢»، فليست أصالة العموم فى إحداهما معارضة بأصالة العموم فى الأخرى، بل يعمل بها فى الثانية بالنسبة إلى الماء و لا يعمل بها فى الأولى بالنسبة إلى الثوب.

و حينئذ فلا وجه لما ذكرت من أنّه بعد سقوط أوسع العمومين الموجودين فى المقام، و هو كلّ نجس منجس، بسبب العلم الإجمالى بتخصيصه بأحد فرديه، يكون المرجع أخصهما و هو عموم الانفعال فى الماء القليل، بل يعمل بكلا العمومين فى الفرد الأول، أعنى: الماء، و يتعين تخصيص الأوسع فى الفرد الثانى كما عرفت.

قلت: ما ذكرت من عدم جواز الأخذ بالعموم بالنسبة إلى الفرد الطولى المتأخر، فى عرض الأخذ به بالنسبة إلى الفرد الطولى المتقدم، مبنى على أنّ أصالة العموم فى العمومات حجة بعد إحراز موضوعها و الشكّ فى الحكم.

و أمّا على القول الآخر: فقد عرفت أنّه قد يحرز بأصالة العموم فى العام الموضوع المشكوك و يعين فى عنوان خاص، كما لو علم بعدم وجوب إكرام زيد و لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فيحكم بالثانى 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. رحمه الله عليه.

(٢) - متعلق بالشمول. منه. رحمه الله عليه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٣٩

بالنسبة إلى فرد يكون فرديته معلّقة على تقدير قبل تحقق هذا التقدير و فى عرضه، و حينئذ فكما يعمل بأصالة العموم فى قاعدة: كل نجس منجس، بالنسبة إلى عين النجس، فيحكم بتنجس الماء، فكذا لا بدّ أن يعمل بأصالة العموم فى هذه القاعدة بالنسبة إلى المتنجس الذى هو الماء فيحكم بتنجس الثوب فى عرض الأصالة الأولى، و حيث لا يمكن العمل بكليهما فكلاهما ساقطان، فإنّ حفظ العموم الأوّل يكون بتخصيص العموم الثانى، و حفظ الثانى يكون بتخصيصه و تخصيص الأوّل، فإنّه لو عملنا بالأوّل و قلنا بنجاسة الماء يلزم تخصيص الثانى فى الثوب فإنّه مقطوع الطهارة.

و إن عملنا بالثانى بأن قلنا: إنّ الثوب و إن كان مقطوع الطهارة لكن ليس ملاقيا للمتنجس، يعنى حكمتنا بطهارة الماء ليكون طهارة الثوب تخصصا لهذا العموم لا تخصيصا فيلزم تخصيص فى العموم الأوّل بالنسبة إلى الماء.

و بالجملمة 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 المائىة 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 لكنّه خلاف التحقيق.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٠

و التحقيق أنّ هذه الأدلة ناظرة إلى حيث الماء القليل في قبال الكر و الجارى، حيث إنّه ينجس و غيره لا ينجس. و أما كفيّة نجاسة هذا فعلى نحو سائر الأشياء، فمفاد الأدلة بالنسبة إلى الماء القليل مفاد قاعدة: كل نجس منجس، فالكر و نحوه له موضوعيّة في عدم التنجيس، لكن القليل لا موضوعيّة له في التنجيس، و «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء»، دال على امتيازته عن سائر الأشياء في عدم التنجيس لا في التنجيس.

و الدليل على ذلك: أنّ أدلة عدم انفعال الماء بين طائفتين:

فمنها: ما يكون مفاده مانعية الكربة عن التنجيس، و من المعلوم أنّ هذا ناظر إلى الامتياز من جهة مانعية الكربة، و أمّا ما دون الكر فليس لجهة مائيته خصوصية في تنجسه، بل هو على نسق سائر الأشياء.

و منها: الأخبار الخاصّة المشتملة على السؤالات عن الموارد الخاصة و ليس حال هذه إلّا حال أخبار الثوب و نحوه، فكما لا تستفاد الخصوصية من الثانية فلا يعد عموم انفعال الثوب عموما وراء عموم كل نجس منجس فكذا الأولى، فلا بدّ أن لا يعد عموم انفعال الماء أيضا عموما وراء عموم كل نجس منجس.

و إذن فبعد التساقط يكون المرجع في الماء هو الأصل و هو الطهارة، فعلم أنّ مقتضى الأصل طهارة ماء الاستنجاء، هذا مع تأييد هذا الأصل بما عرفت من التعليل بأكثرية ماء الاستنجاء من القدر، فإنّه و إن لم تتجاوز عن مورد التعليل و خصصناه بغسالة الاستنجاء و لم نحمله على الأكثرية المطلقة و إن لم يكن في هذا الباب حتّى يكون دليلا على قول العماني بطهارة الماء القليل مطلقا، لكنّه مع ذلك إنّما يناسب لأن يكون تعليل طهارة الماء لا لطهارة الثوب، لما عرفت من أنّه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤١

حينئذ يصير بمنزلة جعل كثرة النجاسة و قلتها متفاوتين في طهارة الثوب و نجاسته.

فعلم أنّ القول بالطهارة كما هو المشهور يساعده القواعد مع أنّ القول الآخر بالعفو لم يعلم مراد قائله، فإن أراد العفو مطلقا 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 غسل الاستنجاء هل يجوز الوضوء و الغسل به مطلقا أو لا يجوز مطلقا، أو يفصل بين الرفع منهما و غير الرفع؟**

الحق هو الأوسط، و ذلك لقوله في رواية عبد الله بن سنان المتقدمه: الماء الذى يغسل به الثوب لا تتوضأ منه، و أشباهه، فإنّ غسل الثوب من باب المثال و المقصود مطلق إزالة الخبث، فيشمل غسل الاستنجاء، و الغسل إمّا معلوم من رجوع ضمير «و أشباهه» إلى الوضوء الذى تضمّنه قوله: لا تتوضأ، و إمّا بطريق الأولوية. ثمّ إتمام الدعوى في غير الرفع من الوضوء و الغسل يمكن بوجهين:

الأول: بالإطلاق فإنّ الوضوء الغير الرفع كوضوء الحائض داخل في إطلاق لفظ الوضوء، فيشمله: لا تتوضأ، وكذا الغسل.  
والثاني: أن أدلة تلك الوضوءات والأغسال الغير الراجعة مصبها هو الوضوء على نحو الوضوء المقصود به رفع الحدث من جميع الجهات من حيث الأجزاء ومن حيث الشرائط، فكما لا يجوز الوضوء الرفع بماء المضاف فكذا في ما هو مصب هذه الأدلة.  
وبالجملة: معلوم من هذه الأدلة أن تفاوت هذا الوضوء وهذا الغسل من كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٢

الوضوء والغسل الآخريين إنما هو في مجرد أن غيرهما يرفع الحدث وهذا لا يرفعانه لأجل مانع، وليس بينهما تفاوت في غير ذلك، بل ولو قلنا بأن لفظ الوضوء والغسل مستعمل فيهما مجازاً، والمقصود في هذه الموارد صورة الوضوء لا حقيقته، فيلزم أيضاً الاتحاد في الأجزاء والشرائط، فإن الصورة الوضوءية لا تتحقق إلا باجتماع الجميع.

### الثاني: الاستنجاء، سواء كان لغة أعم من البولوي ومن الغائطي، أم كان مختصاً بالثاني

لا يفرق الحال في شمول الحكم بالطهارة على القول بها لكليهما، وذلك أنه على تقدير الاختصاص بالثاني لو كان الطهارة أيضاً مخصوصة به فعند قول السائل: «فوق ثوبى في الماء الذى استنجيت به» لزم الاستفصال من الإمام - عليه السلام -، بأن يستفصل من السائل بأن غسله البول انصبت أيضاً في هذا المحل الذى وقع الثوب فيه، أو أنها انصبت في مكان آخر وماء الاستنجاء في مكان آخر؟

والحاصل: لو اختلط الماءان فالحكم النجاسة، ولو افترقا ولم يجتمعا في المكان فغسله الاستنجاء طاهرة، فحيث حكم بالطهارة وعدم البأس بدون هذا الاستفصال كان دليلاً على عموم الحكم لكلا الغسلتين، وتخصيص الحكم بصورة انفراد كل من الغسلتين في مكان تخصيص بفرد نادر، إذ الغالب اجتماع غسل الموضعين واجتماع غسلتهما في مكان واحد.

### الثالث: قد اشترط في طهارة ماء الاستنجاء على القول بها أمور:

منها: عدم التعدي الفاحش، نعم لا يضر التعدي قليلاً إلى أطراف الموضع الحاصل في الغالب بحيث لا يضر بصدق الاستنجاء، وأما الفاحش فمضر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٣

بصدقه، إذ لا يصدق أنه غسل لموضع النجو بل له وللخذ مثلاً.

ومنها: عدم استصحاب الماء أجزاء صغاراً محسوسة من عين الغائط، ويشكل الحال في هذا الشرط، فإن الغالب عدم خلو الماء عن الأجزاء المرئية، فالتخصيص بصورة الخلو تخصيص بفرد نادر، إلا أن يدعى أن الغالب في زماننا كذلك وأما في زمان الشارع فلا، بل كان المرسوم في تلك الأزمنة تأخير الاستنجاء عن زمان التخلّي إلى زمان الوضوء، ولا محالة يمسحون النجاسة عن المحل تحفظاً للثوب عن ملاقاتها، فكان ماء غسلتهم خالياً من الأجزاء غالباً.

والحاصل أن نمنع الإطلاق بالنسبة إلى الصورة المذكورة، والأصل في ذلك أن الحكم المعلق على عنوان لو علم أنه متعلق بنفسه من دون شرط، فلو علم أن أفراده في زمان الشارع كانت بنحو وفي زماننا بنحو آخر، فالإطلاق موجود كما علم من مبعوضية الخمر، وأما لو علم أن أفراده في زمان الشارع وفي زماننا مختلفة في خصوصية واحتملنا دخل هذه الخصوصية في الحكم بأن يكون الموضوع هو العنوان مع هذه الخصوصية وكان الاستناد في عدم التقييد في اللفظ إلى وجودها في الخارج، فالإطلاق حينئذ ممنوع كما في جواز السجود على القرطاس، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومنها: عدم التغير بأوصاف النجاسة وهذا أيضاً 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، ثم 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 اللغوئية و الاختصاص بالفرد النادر،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٤

إلا أن نمنع الإطلاق أيضا بالدعوى المتقدمة.

و أما تغير مجموع الماء، فلا إشكال في عدم لزوم اللغوئية 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 المتغير، و قاعدة التعارض بالعموم من وجه هو الرجوع إلى الأظهر لو كان، و على تقدير عدمه فإلى الأصل.

و في المقام حيث لا أظهيره 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.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التعليل بالأكثرية يجعل أخبار الاستنجاء أخص من أدلة التغير، فإنّ المراد بالأكثرية بعد عدم إمكان حملها على العموم كما هو الظاهر من التعليل يكون الأكثرية في خصوص هذا المورد، لا أنّه يصير مجملا بين أمور، فإذا قيل: أكرم زيدا لأنّه عالم فالظاهر الأولى من التعليل أنّ المناط لوجوب الإكرام هو العلم، و خصوصيته زيد المستفاد من الضمير في «لأنّه» غير دخيلة، لكن لو علم أنّ هذه العلة ليست بمتعدية عن زيد فلا يصير مجملا بل يتعيّن حمله على العلم القائم بزيد، و كذا في ما نحن فيه الظاهر الأولى من قوله: لأنّ الماء أكثر من القدر، أنّ أكثرية الماء بحسب الوصف سبب لعدم الانفعال و إن لم تكن قائمة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٥

بماء الاستنجاء، أما بعد ما علمنا بإلغاء هذه العلة في سائر المياه القليلة فلا بدّ من أن نحملها على الأكثرية القائمة بماء الاستنجاء، لا أنّه يصير حينئذ مجملا. نعم يرد حينئذ أنّ فائدة التعليل حينئذ ما ذا؟

و يمكن الجواب بأنّ فائدته بتقريب الحكم إلى ذهن السائل، فإنّه ربما يستبعد الحكم بالطهارة في ماء الاستنجاء و بعد تبّيه على غلبه 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، و إن أبيت إلا عن إجمال التعليل المذكور يمكن التمسك على النجاسة في صورة التغير بالإجماع، فإنّ الإجماع واقع على أنّ التغير موجب لنجاسة الماء من غير فرق بين ماء الاستنجاء و غيره، خرج منه ما إذا تغير الجزء الأول من ماء الاستنجاء، و أما 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 عارضيا أو اتّفاقيا، أو يفصل بين المعتاد بقسميه و الاتّفاقي؟ قد يقال: بأنّ الأدلة مطلقة شاملة لجميع الأقسام حتّى الاتّفاقي، فإنّ غسل موضع النجس 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، فإنّ الانصراف على تقدير تسليمه ثابت في خصوص الطبيعي، و الحقّ هو القول بالتفصيل بين المعتاد و إن كان عارضيا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٦

لا خلقيا أصليا و بين الاتفاقى.

و الدليل على ذلك: أنّ دليل الاستنجاء عام لكل شخص فهو فى قوة أن يقال: غسله مواضع نجوكم طاهرة، فكلّ مكلف مخاطب به مستقلا و كما أنّ الأفراد التى موضع النجو فيها هو الموضع المعتاد لغالب الناس إذا قيل لهم غسله مواضع نجوكم طاهرة، لا يفهم من هذا إلّا ما يخرج عن الموضع المعهود و هو منصرف عمّا لو خرج النجو عن موضع الجرح اتّفاقا، إذ لا يصدق عليه أنه موضع نجو هذا الشخص بالإضافة إليه و إن صدق أنه موضع النجو بدون الإضافة، فكذا نقول فى حقّ الأشخاص الذين جرت عادتهم بخروج النجو عن غير الموضع الطبيعى بالأصل أو بالعارض، فلا يصحّ إطلاق موضع نجوكم خطابا إلى هؤلاء إلّا على ما جرت عادتهم على الخروج منه دون غيره.

و هذا نظير الدقة التى صدرت من رئيس أهل الدقة أستاذ الكلّ فى الكلّ الميرزا محمّد حسن الشيرازى - أعلى الله مقامه - فى مسألة الوضوء حيث ذكر الأصحاب - قدس الله أرواحهم - فى حدّ ما يغسل من الوجه بأنّه ما بين الإبهام و الوسطى إذا وضعا على طرفى 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 سرّه - و جعل الميزان فى كلّ شخص ما يناسبه، فالشخص الصغير الوجه و اليد بحيث ناسب صغير يده صغر وجهه لا بدّ أن يرجع بمقتضى كلامهم إلى أوسط الناس و لا يرجع إلى غيره بمقتضى كلامه، و وجهه أيضا هو أنّ الخطاب بغسل الوجه بما بين الإصبعين متوجه إلى كلّ أحد.

فحال هذا الخطاب إذا توجه إلى من خرج وجهه و يده عن المعتاد فى الصغر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٧

و حاله إذا توجه إلى من خرج عضواه عن المتعارف فى الكبير على السواء، فالأوّل مكلف بالغسل بيده على ما هى عليه من الصغر، و الثانى أيضا بالغسل بيده بما هى عليه من الكبير من دون رجوع أحدهما إلى غيره.

فالخطاب إذا توجه إلى كلّ شخص فهو ينصرف إلى ما يناسب وجه هذا الشخص دون غيره، و من المعلوم اختلاف الأشخاص فى ذلك، و كذا فى ما نحن فيه ليس المنصرف من النصّ أمرا واحدا، بل هو مختلف بالنسبة إلى الأشخاص فموضع النجو لكلّ أحد ينصرف إلى ما هو معتاد به و إن كان مخالفا لما اعتاد به الغالب، فكأنّه قيل لكلّ أحد: غسله مواضع نجوكم أو بولك طاهرة.

و الحاصل: أنّ موضع النجو إذا أضيف إلى كلّ أحد ينصرف إلى معتاد هذا الأحد أيّا ما كان، و مجرد الاتفاق لا يصحح الإضافة، و أمّا 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 فى الأكثر من معنى واحد، فإنّ اللفظ مستعمل فى معنى واحد، و مصاديق هذا المعنى الواحد تختلف بالإضافة إلى الأشخاص، فخطاب: لا - بأس بما يستنجى به الرجل، يعنى يغسل به موضع نجوه مستعمل فى معنى واحد عام، لكن فى مورد زيد ينصرف إلى موضع و فى مورد عمرو إلى موضع آخر و فى مورد ثالث إلى ثالث، فهذا نظير الحكم بناقضية البول أو الغائط للوضوء، فإنّه لو قيل: الخارج من أحد السبيلين ناقض للوضوء، ينصرف إلى الفرد المتعارف منهما، و أمّا لو قيل: الخارج من أحد سبيلى كل أحد ناقض لوضوئه فلا شكّ فى أنّه يشمل المعتاد فى حقّ كل أحد، و نظيره أيضا لو قيل:

البستان حكمه كذا، فإن كان هناك فرد كامل جيّد ربما كان هذا اللفظ منصرفا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٨

إليه، و هذا بخلاف ما لو قيل: يجب على كلّ أحد أن يخرج خراج بستانه، فإنّ هذا لا إشكال فى شموله لكلّ بستان حتّى ما كان أردى أفراد البساتين، فإنّ بستان صاحبه ليس إلّا هذا الأردى.

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

قوله - دام ظله - : «مسألة ٧: إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات، يحكم عليه بالطهارة وإن 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 غسالة استنجاء أو غسالة نجس آخر، يعلم بدخوله في العموم ويشك في خروجه للشك في كونه من أفراد المخصص، أعني: ماء الاستنجاء، فيكون المرجع فيه أصالة العموم.

و وجه عدم الجواز أن هذه الشبهة مصداقية ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية على ما هو المشهور، وقد حقق ذلك في الأصول، فلا محالة يكون المرجع هو الأصل العملي، وهو 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 الغائبي حتى لا يؤثر ملاقاته في النجاسة، أو غيره حتى يكون متنجسا بملاقاته، فيستصحب طهارته السابقة المعلومة.

و لا يشكّل بأنه إن كان في الواقع غسالة الاستنجاء فطاهر قطعاً، وإن كان غسالة أخرى فنجس قطعاً، إذ مثل ذلك موجود في كل استصحاب مثل ما لو شك في أصل ملاقاة الماء مع النجس الغائبي، فإن الملاقاة لو كانت

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٤٩

حاصلة واقعا فالنجاسة معلومة و إلا فالطهارة متيقنة، و أما لو لم يكن مسبقا 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 حكماً 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 النجس و 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 لملاقية و شك في بعد الاستعمال فيستصحب حالته السابقة، و لا يشكّل 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 سدّ

باب الاستصحاب رأساً، إذ لا ينفك عن مثل هذه الاختلافات في الموضوع، كيف و لو لم يحدث فيه اختلاف أصلاً و من جهة من الجهات، فلا يعقل الشك في حكمه.

و أمّا الكلام بالنسبة إلى الآثار الأخرى على تقدير عموم العفو لها كما على الوجهين المتوسطين، فالحال فيها أيضاً هو الحال في الأثر المذكور فيجرب الاستصحاب فيها أيضاً لتيقنها سابقاً على الاستعمال.

نعم لو قلنا بأن مثل هذا الاختلاف، أعني: خروج الماء من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة مضر بوحدة الموضوع، يلزم التفكيك في الآثار بحسب الأصل، فيكون ملاقيه طاهراً- كما ذكرنا- للأصل في نفس الملاقى- بالكسر- و يجوز شربه لأصالة البراءة عن حرمة. و أمّا حمله في الصلاة قبل جفافه، فمحل الإشكال فيه من جهتين: الأولى:

من جهة نجاسة الثوب بملاقته، 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 مبطلاً للصلاة، فالكلام من هذه الجهة مبتن على الخلاف في الشبهة المصادقية الماهوتية، فإن قلنا فيها بالاشتغال نقول به هنا أيضاً، و تقرّبه في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥١

المقامين أن يقال: إن المكلف به مفهوم متين، و إنّما الشك في تطبيق هذا المفهوم المتين 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 الملاقى، و إمّا يحكم بجواز الحمل و إباحة الشرب و طهارة الملاقى، و إن قلنا هناك بالبراءة نقول بها في المقام أيضاً، 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 يبنى على عدم». لا بدّ أولاً من التكلم في أصل اشتراط عدم وصول النجاسة الخارجية في طهارة ماء الاستنجاء، ثم الكلام في مورد شك لعدم سبق الكلام فيه في ما تقدّم.

فنقول: مبنى 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: أنّ 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 بالأول 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 التقيديّة الحاصلة بعد حصول الجزئين، بل يفهم أنّه شيان متعددان منضمّان كما في «الكرّ الطاهر مطهر» فيفهم أنّ الكزيّة و الطهارة إذا اجتمعتا في الماء يصير موضوعاً للمطهرية، فلهذا لو كان واحدة منهما



معلومة و الأخرى مشكوكة أو كلتاهما مشكوكة يحرز بالأصل في المشكوكة موضوع الكثر الطاهر. و بالجملة: فالموضوع في المقام مركب من أمرين: أحدهما أمر حادث وجودي، و الآخر عدمي، فإذا شك في الثاني بأن احتمال حدوث النجاسة الأخرى مقارنة لحدوث موضوع الاستنجاء، فالأصل يقتضى عدم حدوثه. و إن قلنا بالثاني، فلا- مجرى حينئذ للأصل الموضوعي، إذ الشك واقع في أنه هل حدث النجاسة الخارجة حتى لا يكون موضوع الاستنجاء متحققا، أو لم يحدث حتى يكون متحققا، فلا يمكن إثبات تحقق الموضوع بأصاله عدم الحدوث إلا على حجية الأصل المثبت، فلا بد من الرجوع إلى الأصل الحكمي 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 إلا مع العلم بنجاسته سابقا و المشكوك إطلاقه لا يجرى عليه حكم المطلق إلا مع سبق إطلاقه، و المشكوك إباحته محكوم بالإباحة إلا مع سبق ملكية الغير، أو كونه في يد الغير المحتمل كونه له». و الفرق أن 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 إحدهما معلومة في السابق نستصحب فإنه موضوع له أثر شرعي، 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 إباحته لو كان مرددا بين المطلق و المضاف المحرم 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 المائع و عدم أجزاء الصلاة بهذا الوضوء. و هذا كله واضح إنما الكلام في المشكوك إباحته و غصبيته، و الكلام فيه في كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٤

مقامين:

الأول: في أن الأصل الجارى هنا في إحراز الإباحة ليس على حذو الأصل الجارى في السابقين لإحراز الطهارة أو الإطلاق. و الثاني: 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 الشرعي للموضوع الشرعي، و أما الإباحة فليست شرطا شرعيا، بل هي شرط عقلي، و ذلك لما قرر في الأصول في مبحث اجتماع الأمر و النهي من أنه لا تعارض بين مدلولي الدليلين و ليس أحدهما تقييدا للآخر، بل نقطع بوجود كلا الملاكين. و إنما الكلام في أمر عقلي 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 عقلي لا شرعي.

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، ووجه ذلك أن المانع الواقعي لوجود الأمر هو النهى المنجز الموجب للعقاب على المخالفة بوصف كونه كذلك لا مجرد وجوده واقعا، وإن لم يكن بهذا الوصف فإن جهة المنع امتناع تحقق القرب من قبل فعل يوجب الدخول في العذاب، فلو تجرد الفعل من وصف سببته للبعد والعقاب بواسطة الأصل المقتضى للإباحة ظاهرا فلا مانع من الأمر واقعا، إذ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٥

الفرض عدم نقصان من جهة الأمر، فبالأصل يحرز عدم المانع من مجيء الأمر واقعا، فيتحقق الأمر قهرا لكونه مقتضيا بلا مانع واقعا وإن فرض وجود النهى واقعا وكون الأصل على خلاف الواقع، وهذا بخلاف الأصل الجارى فى المقامين السابقين فعند تبين خطائه انكشف كون المأتمى به فاقدا للشرط الشرعى واقعا فيحكم بعدم اجزائه.

أمّا المقام الثانى: فالحق عدم جريان أصل الإباحة فى باب الشبهة فى الأموال كما فى الفروج والأعراض والنفوس كما يجرى فى أبواب آخر، فلو شك أن المرأة المعلومه زوجته أو أجنبيّة، فليس له وطئها إلّا بعد إحراز زوجيتها وليس له قبل ذلك وطئها بإجراء أصالة الحلية فى الشىء المشكوك كما يجرىه فى ما لو شك أن المائع خمر أو ماء فيحل له شربه بهذا الأصل، ولا يلزم إحراز مائته أو عدم خمريته، وكذلك لو شك فى أن الرجل المعلوم محقون الدم أو مهدورة فليس له قتله إلّا بعد إحراز الثانى، وكذا لو تردد المرئى من بعيد أنه إنسان أو ذئب مثلا.

وكذلك 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 شىء من الصورتين التصرف فى المشكوك إلّا بعد إحراز ماليته لنفسه أو إحراز إذن مالكة وطيب نفسه، وليس ذلك لأجل اشتراط حلّ مال الغير بطيب نفسه فى قوله: لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه وطيب النفس لا يحصل إلّا بإحرازه - فإن العلم به متوقف على إحرازه ولا يحتاج إليه، إذ مع العلم به لا - كلام ومع عدم العلم به وبعده من قبيل المائع المشكوك الخمرية، فيحتمل أن يكون مالا للغير الحاصل فيه الطيب ليكون حلالا، ويحتمل كونه مال الغير الغير الحاصل فيه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٦

الطيب حتى يكون حراما، فالأصل يقتضى حليته - وإنما ذلك لأجل أن الحلية المنفية فى قوله: لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه، أعم منه الواقعية والظاهرية فيكون مفاده حصر سبب الحل ظاهرا وواقعا فى طيب النفس، فلو كان فى حال الشك حلالا لزم حليته فى مرحلة الظاهر لا بسبب الطيب، بل بسبب الشك فإنّ الطيب ليس معلوما عند الشاك فليس فى يد الشاك إلّا الشك دون الطيب فجعل الحلية فى حقه مناف للحصر المذكور.

والفرق بين مال الغير على هذا المعنى للحديث وبين الخمر: أن الحرمة فى الخمر متعلق بنفس واقع الخمر، والحلية مجعولة فى الخمر المشكوك بعنوان كونه مشكوكا، فلا تنافى بينهما، ودليل الحرمة فى مال الغير لا يخصصها بنفس واقعة، بل يعمّ مرحلة الظاهر أيضا فهو فى مرحلة الظاهر والواقع حرام وليس فى عالم خاليا عن الحرمة حتى يجعل الحلية فيه فى هذا العالم.

فإن قلت: إن ما ذكرت إنما يتم فى ما إذا أحرز كون المال مالا للغير وشك فى طيب نفسه، لا فى ما إذا شك فى كونه مال نفسه أو مال غيره، فإنّ موضوع عدم الحلية فى العموم المذكور عنوان «مال امرئ» فلا يجوز التمسك بعموم الحكم قبل إحراز الموضوع، لما تقرّر فى الأصول من عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.

قلت: ليس ما نحن بصده من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية فإنّ لا نريد إثبات الحرمة فى الموضوع المشكوك بعموم هذا الخبر حتى يرد ما ذكر، بل نقول: إنّ دليل جعل الحلية فى موضع الشك من قوله: «كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» لا يمكن أن يشمل المقام بعد عموم الحلية المنفية فى هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٧

الحديث للظاهرة و الواقعية.

بيانه أن مدلول هذا الدليل أن الموضوع الذي يشك فيه أنه داخل في العنوان المحرم أو في العنوان المحلل، فهو لك حلال يعنى بأى تقدير سواء كان في الواقع من أفراد المحرم أو من أفراد المحلل، فالمائع الذي يحتمل كونه خمرا مفاد أصالة الحلية فيه أنه حلال و إن كان في الواقع خمرا، فلو كان واقعا خمرا، فالشارع رفع اليد عن تحريم هذا الفرد من الخمر و جعله حلالا للشاك. فنقول: هذا المعنى لا- يمكن جريانه في المقام، فإن جريانه متوقف على كون المورد على كل تقدير و من أفراد أى المحتملين كان، كان قابلا لجعل الحلية، و قد فرضنا أن 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 أن هذا مناف لما هو مدلول لدليل جعل الحلية من أنه حلال سواء كان واقعا من أفراد مال الغير أم لا، إذ على هذا يلزم صيرورة مال الغير حلالا بالحلية الظاهرية بسبب الشك، و قد كان مفاد الحديث انحصار سبب مطلق حليته في الطيب.

و بالجملة: هذا الحديث ناظر إلى مدلول تلك القاعدة و له حكومه عليها هذا هو الكلام في البراءة الشرعية من قوله: رفع ما لا يعلمون، و كل شيء لك حلال، و كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي.

و أما البراءة العقلية فلا مجرى لها في مثل باب الأموال و الأعراض و النفوس و الفروج مما علم عظمة أمره و شدة الاهتمام به في نظر الشارع، فإن 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 فإن المقام و إن كان مما 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 الذي ذكرنا في البين، و إن كان لم يكن مجرى للبراءة العقلية في المقام و أمثاله، إلا أنه كان البراءة الشرعية فيه مجرى بلا- كلام، و بعد حكومه الحديث بالبيان المذكور تكون البراءة الشرعية أيضا ساقطة، اللهم إلا أن يدعى أن هذا المعنى خلاف ظاهر الحديث، بل الظاهر من قوله: لا يحل، هو الحلية الواقعية، و على هذا يصير حال مال الغير حال الخمر في كون مشكوكه مجرى لقاعدة الحلية و البراءة الشرعية بمعنى عدم المانع من جريانه من هذه الجهة.

لا يقال: في ما إذا قطع بكون المال للغير و شك في طيب نفس هذا الغير بالتصرف بعد العلم به سابقا لا إشكال في رفع هذا الشك في الزمان اللاحق باستصحاب الطيب الحاصل في الزمان السابق، فيلزم حصول الإباحة بواسطة الشك و بغير سبب الطيب، و هذا مناف لما ذكرت من استفادة حصر سبب الحلية الأعم من الظاهرية و الواقعية في الطيب من الحديث.

لأننا نقول: هذا أصل موضوعي يحرز به موضوع الطيب و هو حاكم على مفاد الحديث، و مثله أيضا استصحاب الملكية في ما لو شك انتقال المال من المالك الذي 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 في نفس الإباحة من دون أن يرجع إلى أصل موضوعي، و بعبارة أخرى قصد إثبات حكم الإباحة بنفس الشك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٥٩

من دون إحراز طيب نفس المالك إماما بالوجدان أو بالأصل، فهذا ينفيه مفاد الحديث على ما قررنا، من غير فرق بين صورة كون الشبهة في تحقق طيب النفس مع معلومية كونه مال الغير، و بين صورة كون الشبهة في كونه مالا لنفسه أو لغيره.

اللهم إلا أن يدعى أن هذا المعنى خلاف ظاهر الحديث، بل الظاهر من قوله: «لا يحل» نفى الحلية الواقعية و جنس الحلية إذا نفيت نفى جميع أفرادها و ينافي مع ثبوت فرد يصدق عليه هذا الجنس.

## [في حكم الماء المشتبه أو المغصوب في محصور]

مسألة ١: «إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور كإناء في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع و إن اشتبه في غير المحصور كواحد في ألف مثلا لا يجب الاجتناب عن شيء منه».

المناطق في الشبهة المحصورة اشتباه القليل في القليل كالواحد في الاثنين أو الثلاثة أو اشتباه العدد الكثير في الكثير كالمائة في الألف، أو الألف في عشرة آلاف فإنهما مثل الواحد في العشرة، ففي صورة اشتباه المغصوب في انائين لا يجوز التوضي بشيء منهما ولا غيره من التصرفات و إن فرض أنه على تقدير عدم العلم الإجمالي و كون الشبهة بدوية كان كلاهما جائز الاستعمال، إنا لكونهما مجرى لأصل الإباحة لو قلنا بجريانه في الشبهة الموضوعية في الأموال، أو لكونهما تحت يد من أجاز استعمالهما لكون يده حينئذ أمانة على ملكيته، لكن إذا حصل العلم الإجمالي سقط هذا الأصل و هذه الأمانة عن الحجية.

و أما صورة اشتباه الماء النجس في المحصور فلا يجوز التوضؤ و الاستعمال المشروط بالطهارة بشيء منهما أيضا بناء على القول بأن العلم الإجمالي كالتفصيلي منجز للتكليف، فلا يجوز المخالفة القطعية بحكم العقل، و المخالفة الاحتمالية أيضا لا يجوز، لمعارضته الأصلين في الطرفين بسبب العلم الإجمالي و تساقطهما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٠

بالمعارضته، فيبقى ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح، فيتعين الاجتناب عن كليهما و هو الموافقة القطعية.

تفصيل ذلك أنه لو كان الأصل في أحد الطرفين مثبتا للتكليف و في الآخر نافيا له بأن يكون في أحدهما استصحاب النجاسة و في الآخر استصحاب الطهارة أو قاعدتها ينحل العلم الإجمالي فتعين النجس في الأول و الطاهر في الثاني، و كذا ينحل لو قامت أمانة كالبيئنة 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 البيئنة بطهارة هذا الإناء مثلا فمدلوله المطابقي طهارة هذا، و مدلوله الالتزامي أن ذاك نجس، و كما يؤخذ بالخبر في مدلوله المطابقي، فكذا في الالتزامي، فيلزم انحلال العلم الإجمالي، و هذا بخلاف الأصل فإنه غير متعرض إلا لطهارة هذا أو نجاسته و ساكت عن ذاك، و لا يوجب في الطرف الآخر أثرا و حكما لقصور الأصول عن إثبات اللوازم العقلية.

و إن كان الأصل في كلا الطرفين نافيا للتكليف، بأن كان مقتضاه في كليهما الطهارة تعارضا بملاحظة العلم الإجمالي و تساقطا، و إن كان الأصل في أحدهما الاستصحاب و في الآخر قاعدة الطهارة و قلنا بحكومة الاستصحاب على سائر الأصول و تقدمه عليها، لكنه مع ذلك يكون الاستصحاب في أحد الطرفين معارضا بالقاعدة في الآخر، و ذلك لأن الحكومة إنما هي في مورد واحد، يعني لو اجتمع الاستصحاب و القاعدة في مورد واحد كان الاستصحاب مقدما، و أما لو كان الاستصحاب في مورد و القاعدة في مورد آخر فلا يكون الاستصحاب في ذلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦١

المورد حاكما على القاعدة في هذا المورد، و ذلك لما عرفت من أن الاستصحاب و غيره من الأصول إذا جرى في أحد طرفي العلم الإجمالي فهو ساكت عن الطرف الآخر، إذ إثبات الحكم فيه لا يتم إلا 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 إجمالا، و المخالفة الالتزامية غير مضرّة، ففي ما إذا كان أمانة على أحد الطرفين أو كان الأصلان مثبتين

للتكليف أو أحدهما مثبنا له و الآخر نافية فلا كلام، و أما إن كان كلاهما نافيين للتكليف فلا يجوز استعمالهما في غير الوضوء ممّا يشترط فيه الطهارة، و أما الاستعمال الوضوئي بهما فيختلف باختلاف الصور فإنّ هنا ثلاث صور:

الأولى: أن لا يسع كل من الإنايين إلّا الوضوء واحد بأن كان المجموع وافيًا لوضوئين فقط، ففي هذه لا يجوز استعمالهما في الوضوء، إذ المكلف يكون بعد استعمالهما محكومًا ببقاء حدثه بالاستصحاب و مبتلى بنجاسة البدن قطعًا، إذ لو كان الأوّل طاهرًا ارتفع حدثه به، لكن ينجس بدنه بالثاني، و إن كان الثاني طاهرًا لم يرتفع حدثه لنجاسة المحلّ حين ملاقاة الثاني و ينجس بدنه أيضًا، فالنجاسة قطعية و الحدث محتمل الارتفاع و مستصحب البقاء، فلا فائدة في استعمالهما حينئذ.

الثانية: أن يسع لأن يتوضأ من أحدهما ثمّ يطهر مواضع الملاقاة بالآخر ثمّ يتوضأ به، فالاستعمال على هذا النحو حيلةٌ لتحصيل الطهارة الحديثة بهذين المائين و لا يشكل بعدم تمشي قصد القربة حالهما، إذ حرمة الاستعمال للماء النجس ليست ذاتية، بل هي بمعنى عدم الفائدة فيمكن أن يقصد القربة 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 في محلّه هذا بحسب الحدث.

و أمّا من حيث الخبث فلا يمكن استصحاب طهارة البدن سابقًا على استعمال المائين للعلم، بارتفاعها باستعمالهما. نعم طهارة البدن عند الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر مقطوعة، و يشك في ارتفاعها، فإن كان الماء الطاهر هو الأوّل كان المحلّ في جميع غسلاته و بعدها طاهرًا، و إن كان الثاني فهو و إن كان في الغسلة الأولى بل الثانية منه نجسًا لكن بعد الفراغ منه صار طاهرًا، فالقدر المعلوم هو كون المحلّ واجداً للطهارة بعد الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر، و كذلك نجاسة المحلّ عند صبّ الماء الثاني في الغسلة الأولى مقطوعة، لأنّ الماء النجس إن كان الأوّل فلم تزل النجاسة في حال الغسلة الأولى بالماء الثاني، و إن كان الثاني فقد حدثت النجاسة بسبب صب الماء الثاني، فالنجاسة في حال صبّ الماء الثاني في الغسلة الأولى مقطوعة على أي حال.

فإن قلنا في الاستصحاب بعدم اشتراط اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين كان الاستصحابان متعارضين و يرجع بعد تعارضهما إلى قاعدة الطهارة فيحكم بطهارة المحلّ عن الخبث، كما حكم بالطهارة عن الحدث، و أمّا إن اشترطنا فيه ذلك كما اخترناه في الأصول و إن كان بيان آخر لازمةً ذلك، فاستصحاب الطهارة فاقد لهذا الشرط، و استصحاب النجاسة واجد له، و ذلك لأننا إذا لاحظنا زمان الشكّ في الطهارة و هو بعد الفراغ عن استعمال المائين و رجعنا قهقري إلى سابق هذا الزمان، فلا نجد يقينا إلى أن وصلنا إلى زمان صبّ الماء الثاني في الغسلة الأولى فهو زمان نقطع فيه بنجاسة المحلّ، و الأزمنة بعده نشك في الطهارة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٣

و النجاسة، فقد اتّصل زمان الشكّ في النجاسة بزمان اليقين بها، و أمّا زمان الشكّ في الطهارة فلم يعلم اتّصاله بزمان القطع بها، إذ لو كان الماء الطاهر هو الأوّل كان متّصلاً بزمان القطع بالنجاسة، و إن كان الماء الثاني كان متّصلاً بزمان القطع بالطهارة، فاستصحاب الطهارة ليس جاريًا، و استصحاب النجاسة جار بلا معارض.

و حينئذ فيحصل من استعمال المائين بالنحو المذكور الطهارة من الحدث قطعًا و الابتلاء بالنجاسة المستصحبة و هي أيضا كالنجاسة المقطوعة، فيصير الأمر مع انحصار الماء بهذين دائرتين بين طرح الطهارة الخبثية رأسًا و حفظ الطهارة الحديثة المائية، و بين طرح الثانية إلى بدلها من الطهارة الترابية و التيمم و حفظ الأولى.

فقد يقال بتعيين الثاني مستندا إلى أنّ الطهارة المائية الحديثة لها بدل و هو التيمم، و الطهارة الخبثية بلا بدل، و إذا دار الأمر بين حفظ ذي البدل و حفظ ما لا بدل له يقدّم الثاني، لإمكان حفظ الأوّل ببدله، و هو مخدوش، فإنّ التيمم بدل اضطراري للوضوء، و مجرد كون الشيء ذا بدل عند الاضطرار لا يوجب تقدّم غيره الذي لا بدل له عليه عند الدوران، فاللازم ملاحظة أنّ الأهمّ بنظر الشارع أيّ

من الطهارة المائية و الطهارة الخشبية، فمن استفاد أهميّة الثاني يتعيّن عنده التيمّم في هذه الصورة، كما أنّ من استفاد أهميّة الأولى يتعيّن عنده الوضوء بهذا النحو، و أمّا من احتاط بالوضوء المذكور و ضمّ التيمّم إليه فيمكن أن يكون نظره- في ضمّ التيمّم- إلى وجهين:

الأول: لمجرّد التبعّد من الشرع حيث ورد الأمر بالتيمّم في هذه الصورة بقوله: فليهريقهما و ليتيمّم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٤

و الثاني: لأنّ الوضوء يحتمل أن لا يكون عبادة، إذ يحتمل أن يكون الأهمّ بنظر الشارع حفظ البدن عن النجاسة دون الطهارة الحديثة المائية، إذ حينئذ لا يصلح الوضوء بالطريق المذكور للعبادية، لعدم كونه موافقا للقانون الشرعي.

و الصورة الثالثة: أن يتوضأ بالأوّل ثمّ يطهر المحلّ بالثاني و يتوضأ منه ثمّ يطهر المحلّ بالماء الأوّل ثالثا، فالطهارة الحديثة قد حصلت بلا كلام، و أمّا من حيث النجاسة فقد يقال بأنّ هذه أيضا كالصورة الثانية في كون المحلّ مستصحب النجاسة دون الطهارة، و ذلك لأنّ النجاسة في حال صبّ الماء الأوّل في المرتبة الثالثة مقطوعة، فالشكّ في النجاسة متّصل بالقطع بها بخلاف الشكّ في الطهارة.

و لكن يمكن أن يقال بعدم جريان استصحاب النجاسة هنا كاستصحاب الطهارة، و ذلك لأنّه بعد الاستعمال الثالث للماء الأوّل يعلم بتحقق نجاسة مقطوعة الارتفاع، لأنّه إمّا أن يكون الماء الأوّل نجسا، فصار المحلّ بالاستعمال الأوّل نجسا و زالت هذه النجاسة بالاستعمال الثاني، و إمّا أن يكون الماء الثاني نجسا فصار المحلّ عند الاستعمال الثاني نجسا و زالت هذه النجاسة بالاستعمال الثالث، فالنجاسة المقطوعة في حال الصبّ من الاستعمال الثالث لا يعلم أنّ نقضها نقض باليقين أو نقض بالشكّ، فإنّ النجاسة المقطوعة الارتفاع إن كانت هذه بأن كان الماء الثاني نجسا فيكون نقضها نقضا باليقين، و إن كان النجاسة المقطوعة الارتفاع ما كانت عند الصبّ من الاستعمال الثاني بأن كان الماء الأوّل نجسا فنقض هذه النجاسة، أعني: ما يكون عند الصبّ من الاستعمال الثالث نقض بالشكّ، فيكون شبهة مصداقيه لقوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، و هذا بخلاف الصورة الثانية فإنّ 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 الأوّل كانت النجاسة الحادثة به مرتفعة بالماء الثاني.

و بالجملة النجاسة المقطوعة فيها و هي ما كانت عند الصبّ من الاستعمال الثاني لم يكن نقضها مردّدا بين النقض باليقين و النقض بالشكّ، بل هو نقض بالشكّ قطعاً.

و من هنا يعلم اندفاع توهم «١» جريان استصحاب النجاسة في مقام رفع الخبث بالمائين المشتبهين بأنّ غسل البدن أو الثوب النجس بأحدهما مرّتين ثمّ بالآخر كذلك.

بيان التوهم أنّ استصحاب الطهارة و هو بأن يستصحب الطهارة الحادثة بعد الفراغ من الغسلة الثانية بالماء الطاهر غير جار، لعدم إحراز اتصال زمان الشكّ فيه بزمان اليقين، إذ لو كان الماء الأوّل نجسا كان زمان الشكّ متصلا، و إن كان الماء الثاني نجسا كان منفصلا، و أمّا استصحاب النجاسة بالاتصال فيه محرز و ذلك لأنّ النجاسة عند الصبّ من الغسلة الأولى بالماء الثاني مقطوعة تفصيلا على أيّ حال، إذ لو كان الثاني نجسا فواضح، و لو كان الأوّل نجسا فالنجاسة الكائنة في المحلّ لم ترتفع بسبب الأوّل و يحتاج رفعها إلى الغسلتين بالماء الطاهر، فعند الصبّ من الغسلة الأولى بالماء الثاني نجاسة المغسول إمّا بالنجاسة الحادثة بالثاني و إمّا بالنجاسة السابقة الغير المرتفعة متيقّنه فزمان الشكّ، أعني: بعد الفراغ من الغسلتين بالماء الثاني يتصل بطريق القهقري بزمان اليقين فيكون استصحاب النجاسة جاريا بلا معارض.

و بيان اندفاعه أنّا بعد إتمام الغسلتين بالماء الثاني نعلم أنّ 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 المحلّ قد ارتفعت إمّا بالأوّل أو بالثاني و نشكّ في حدوث نجاسة أخرى غيرها على المحلّ، و النجاسة في حال الصبّ من الغسله الأولى بالماء الثاني و إن كانت مقطوعة إمّا أنا لا نعلم أنّها نجاسة حدثت بعد ارتفاع النجاسة الأولى بالماء الأوّل، أو أنّها هي النجاسة الأولى و بقيت إلى الحال لكون الماء الأوّل نجسا، ثمّ بعد الغسله الثانية بالماء الثاني نعلم أنّ النجاسة التي كانت في المحلّ قبل استعمال الماءين قد ارتفعت، و يحتمل أن تكون هذه النجاسة التي قطعنا بثبوتها حال الصب من الغسله الأولى بالماء الثاني تلك النجاسة التي قطعنا بارتفاعها عن المحلّ، إذ لو كان الماء الأوّل نجسا فالنجاسة الأولى لم ترتفع إمّا بالغسله الثانية بالماء الثاني، و هذه هي نجاسة المحلّ التي كانت فيه، و يحتمل أن تكون النجاسة المقطوع ارتفاعها هي الثابتة في المحلّ عند صبّ الغسله الأولى من الماء الأوّل و يكون ارتفاعها بالغسله الثانية بهذا الماء.

فإن كان الأوّل كان نقض النجاسة الثابتة في حال صبّ الغسله الأولى بالماء الثاني نقضا باليقين، و إن كان الثاني كان نقضها نقضا بالشكّ، فتكون شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشكّ، فلا- يمكن فيه التمسك بعموم «لا تنقض»، و بهذا قطع في رساله نجاه العباد حيث قال في الماءين المشتبهين من حيث النجاسة بعد الحكم بعدم ارتفاع الحدث بهما بالكيفية الثانية ما لفظه: بل الأحوط ذلك أيضا في رفع الخبث و إن كان هو الأقوى، فيجب تطهير الثوب و البدن به للصلاة مع الانحصار، انتهى. و إن أفتى بخلافه المحشى الطوسى- قدس سرّه- في حاشيته على هذا الكلام.

و من هنا تبين أيضا أنّه لو كان محال الوضوء عند ارادة الوضوء بالانائين نجسه فلا يحتاج إلى ما ذكرنا في الصورة الثالثة من الرجوع ثالثا إلى الماء الأوّل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٧

و تطهير محال الوضوء به، بل يكفي تطهير المحال أولا بالماء الأوّل ثمّ التوضي به، ثمّ تطهيرها ثانيا بالماء الثاني، ثمّ التوضي به أيضا فإنّه لا- يجرى استصحاب النجاسة لعين ما ذكرناه آنفا، و أمّا لو كان محال الوضوء قبل الاستعمال طاهرة، فيحتاج في عدم جريان الاستصحاب بالوجه المذكور إلى الغسل ثالثا بالماء الأوّل حتّى يحدث في البين نجاسة مقطوعة الارتفاع محتملة الانطباق على النجاسة المستصحة، إذ لو لم يغسل ثالثا فأصل النجاسة و إن كانت مقطوعة إمّا أنّ ارتفاعها غير معلوم، فعلم أنّ مصحح الطهارة من الخبث عند رفع الحدث بالمائين المشتبهين من حيث النجاسة إمّا نجاسة المحال قبل الاستعمال، و إمّا الغسل الثالث لها بالماء الأوّل بعد الغسل و التوضي بالماء الثاني فتدبر.

و على هذا ففى ما نحن فيه من الصورة الثالثة لا- مجرى لاستصحاب الطهارة لعدم إحراز اتصال زمان شكّه 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 التيمّم فيمكن أن يمنع إطلاقه بالنسبة إلى هذه الصورة و دعوى انصرافها إلى ما إذا لم يسع كل من الإناءين إمّا لو وضوء واحد، كما هو الصورة الأولى، و ذلك لندرة كون الإناءين بحيث أمكن التوضؤ بأحدهما أولا- ثمّ تطهير المحال بالماء الثاني ثمّ التوضي به ثانيا ثمّ تطهير المحال بالماء الأوّل ثانيا، ثمّ 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 بكلّ من الماءين متعاقبا، و قلّ أن يتفق إناءان كانا واسعين لجميع ذلك فتكون هذه الصورة خارجة عمّا 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 واحداً، 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 محلاً للكلام و الإشكال، و إنما الكلام في الفرع الآخر و هو صورة الاشتباه في غير المحصور التي أشار إليها بقوله - دام ظلّه - «و إن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كل منهما كما إذا كان المضاف واحداً في ألف، و المعيار أن لا يعد العلم الإجمالي علماً و يجعل المضاف المشتبه بحكم عدمه فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً 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 مجتمعته 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 زبداء - مجمع البحرين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٦٩

اجتناب جميع مخيضات هذه المدينة في أيام، و ربما يكون الحرج في المحصور أيضاً.

و دعوى أن المناط الحرج النوعي و لا- اعتبار بالحرج الشخصي فالاجتناب عن الجميع في المحصورة غير موجب للحرج نوعاً و إن صار موجبا له بالنسبة إلى شخص، إلا أن الحكم دائر مدار الحرج النوعي، و في غير المحصورة موجب للحرج نوعاً و إن كان أحيانا غير موجب له شخصاً.

مدفوعة بأن قوله: لا ضرر، مفاده نفى الحكم الضرري في كل شخص باستقلاله، فموضوعه من كان متضرراً، 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 دائراً مدار الضرر الشخصي فلا يوجب ثبوت الضرر نوعاً رفع الحكم عن شخص لا يتحقق في حقه ضرر، و لا انتفاء الضرر نوعاً ثبوت الحكم في حق شخص ثبت الضرر في حقه اتفاقاً.

و قد يجعل المناط أن تكون الأطراف متفرقة إلى حد يكون بعضها خارجاً عن محل ابتلاء المكلف.

و فيه أنه أيضاً لا- يوجب عنواناً مستقلاً لغير المحصور، إذ ربما يكون غير المحصور صادقا و جميع الأطراف محلاً للابتلاء، و ربما تكون الشبهة محصورة و يكون بعض الأطراف خارجاً عن محله، فإن المعيار في الدخول و الخروج عن محلّ الابتلاء كون التكليف بالنسبة إلى كل طرف على فرض وجود الموضوع فيه هجناً، كما لو علم بطرو و النجاسة على واحد من إنائه و من الإناء الموجود في واحد من بلاد الفرنك، فإن التكليف الفعلي بالاجتناب عن الإناء الموجود في الفرنك على فرض كونه هو النجس هجناً، لأنه قبل هذا الأمر كان منتركا 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 الفعلى 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 هجن.

و الذى يمكن أن يجعل معيارا أن تكون كثرة الأطراف و سعتها بالغه إلى حيث صار احتمال كون المعلوم فى ضمن كلّ واحد واحد موهوما لا يعتنى به العقلاء فيما يجتنون عنه كالمسم، مثلا لو علم بأنّ فى ظروف بلدة الاسلامبول طرفا 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 عقلى و هو الاطمئنان، و هكذا الحال فى كلّ واحد من الأطراف، و وجه عدم الاجتناب هو وجود الطريق العقلى الذى 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 فى غير المحصورة حالها أقوى من الشبهة البدوية.

فإنّه قد يقال بأنّ العلم الإجمالى فى الشبهة المحصورة منجز للتكليف و يوجب سقوط الأصل النافى للتكليف عن جميع الأطراف، و لكن فى الشبهة الغير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧١

المحصورة لا ينجز التكليف، فيكون الحال فى الأطراف حال الشبهة البدوية، فيكون الأصل فيها محفوظا، و ما ذكرنا أقوى من هذا، إذ على ما ذكرنا هنا طريق عقلى قام على العدم فى كلّ من الأطراف، و العلم الطارئ بمنزلة العدم.

و الحاصل 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 مختلفه بأن كان بعضها معلوم الطهارة، و بعضها محكوما بالطهارة للأمانة، و بعضها محكوما بها للأصل، فحال كل من الأصناف الثلاثة لا يتغير بعد العلم المذكور.

و يظهر ثمرة ما قلناه و ما ذكر فى ما لم يكن للمورد على تقدير كونه شبهة بدوية أصل كمشكوك الإضافة و الإطلاق، أو مشكوك الإباحة و الغصية على ما اخترناه، فلو علم بوجود المضاف أو المغصوب الواحد فى خمسمائة ألف إناء فإن قلنا بأنّ هذا العلم لا ينجز التكليف، و لكن يجعل كلا من أطرافه فى حكم الشبهة البدوية، فلا يجوز التوضى من واحد من الإناءات لعدم جريان أصل الإطلاق أو الإباحة فى شىء منها.

فان قلنا كما اخترناه بأنّ هذا العلم كالعدم فلا بدّ من ملاحظة الحال فى كلّ واحد من هذه الإناءات قبل حصول هذا العلم و إن كان مقطوع الإطلاق أو الإباحة، فيعامل بعد العلم معه معاملتهما، و إن كان موردا للأمانة على الإطلاق أو الإمارة، فيعمل على وفق الأمانة بعد العلم أيضا، و إن كان مشكوكا بالشك البدوى فلا يجرى فيه الأعلان بعد العلم كما قبله.

و بالجملة لا يصير شىء من الأطراف من جهة هذا العلم شبهة بدوية

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٢

فلا يؤثر هذا العلم فيها تغيير حال أصلا.

ثمّ هل يجوز المخالفة القطعية فى غير المحصورة كما لو وفق بارتكاب الجميع أو لا يجوز، بيان ذلك موكول إلى محلّه، فإن قلنا بأنّ العلم فيها كلا علم مطلقا حتّى بالنسبة إلى جواز المخالفة القطعية جاز ارتكاب الجميع لو صار موقفا لذلك اتّفاقا، و إن قلنا بأنّه كلا

علم بالنسبة إلى خصوص عدم لزوم الموافقة القطعية لم يجر ارتكاب الجميع، بل يرتكب كلا من الأطراف حتى إذا انتهى إلى حدّ بقى واحد فقط يلزم ترك هذا الواحد.

### [في حكم الماء المشكوك إطلاقه وإضافته ولم تعلم حالته السابقة بأنه كان مطلقاً]

«مسألة ٣: إذا لم يكن عنده إلّا ماء مشكوك إطلاقه وإضافته ولم يتيقّن أنّه كان في السابق مطلقاً يتيمّم للصلاة ونحوها، والأولى الجمع بين التيمّم والوضوء به».

لا إشكال أنّه لو كان متمكّنًا من ماء آخر معلوم الإطلاق كان المتعيّن الوضوء من ذلك الماء، وكان الوضوء بهذا الماء غير رافع بقاعده استصحاب بقاء الحدث إن كان محدثًا حين الوضوء، وإلّا فبقاعده الاشتغال، لأنّ الوضوء بالماء المشكوك الإطلاق غير محرز أنّه واجد للشرط الشرعي، فيكون مقتضى الاشتغال عدم إجزائه، لكن لو انحصر الماء بهذا المشكوك فهل يتعيّن عليه التيمّم أو يتعيّن الاحتياط بالجمع بينه وبين الوضوء بهذا الماء؟ الحكم في ذلك مبتن على أنّ الشرط في جواز التيمّم، هل هو فقدان الماء أو عدم وجدانه، والمستظهر من قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً\* أي من المعنيين فهل المراد عدم وجود الماء والتعبير بلم يجدوا من باب كونه طريقًا إلى عدم الوجود، أو أنّ الموضوع هو عدم الوجدان؟ فلو لم تجد الماء وتيمّم ثمّ انكشف وجود الماء، فعلى الأوّل يحكم بطلان التيمّم وعلى الثاني يحكم بصحته، وتظهر الثمرة بينهما في ما نحن فيه أيضا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٣

فإن قلنا بأنّ الموضوع هو فقدان وعدم الوجود ففي المقام يعلم إجمالاً بتوجه أحد التكليفين، إمّا بأنّه مكلف بالوضوء بهذا الماء وإمّا 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 أنّه داخل في فاقد الماء أو في واجده.

وإن قلنا بأنّ الموضوع عدم الوجدان فيتعيّن عليه في المقام التيمّم، إذ يصدق عدم الوجدان وإن كان لا يصدق عدم الوجود، فالمناط فهم أنّ الظاهر من الآية المباركة ما ذا، ولا يخفى أنّ الظاهر منها هو الأوّل، أعنى: كون عدم الوجدان مأخوذاً بأمره وطريقاً إلى عدم الوجود، فالموضوع في الحقيقة لجواز التيمّم عدم الوجود، وعلى هذا فيتعيّن في المقام الجمع.

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

«مسألة ٤: إذا علم إجمالاً أنّ هذا الماء نجس أو مضاف يجوز شربه، ولكن لا يجوز التوضي به، وكذا إذا علم أنّه مضاف أو مغصوب، وإذا علم أنّه إمّا نجس أو مغصوب فلا يجوز شربه أيضاً، كما لا يجوز التوضي به، والقول بأنّه يجوز التوضي به ضعيف جداً».

قد يقال في الماء المرذّب بين النجس والمغصوب بالتفكيك بين آثار أصالة الطهارة وأصالة الإباحة، فما هو القدر المشترك ويكون مرتباً على عنوان النجس وعنوان الغصب مثل حرمة الشرب فإنّه كما هو حكم للنجس الواقعي حكم للمغصوب الواقعي أيضاً، فنقطع تفصيلاً بترتبه وعدم جريان الأصل فيه فنقطع تفصيلاً بعدم جواز شرب هذا الماء، وأمّا ما يخصّ بأحدهما مثل حرمة سائر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٤

التصرّفات مطلقاً فإنّها حكم للغصب الواقعي وليس أثراً للنجس الواقعي، فأصالة الإباحة بالنسبة إلى هذا الأثر المختص بعنوان الغصب

قاصدا 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 أمّا جواز التوضي و عدمه فيمكن أن يقال أيضا بجوازه، لأنّ عدم جواز التوضي ليس كحرمة الشرب، فإنّه وإن كان من آثار النجس الواقعي إلّا أنّه ليس من آثار الغصب الواقعي، لإمكان صحّة الوضوء بالمغصوب 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 الأوّل و نأخذ بهما بالنسبة إلى الثاني، فجواز الشرب معلوم العدم على أيّ حال فنطرح الأصل بالنسبة إليه.

و أمّا الجواز التكليفي بالنسبة إلى سائر التصرفات فليس على أيّ حال مقطوع العدم، لإمكان أن يكون نجسا في الواقع، فلا يكون التصرفات الأخر محرّما تكليفيا، فأصالة حليّة هذه التصرفات جارية، و كذا الجواز الوضعي لإزالة الخبث ليس معلوما على كلّ حال، لإمكان أن يكون مغصوبا في الواقع، فأصالة الطهارة بالنسبة إلى هذا الأثر بلا مانع، و كذا جواز التوضي، فإنّه أيضا ليس مقطوع العدم على أيّ حال، لجواز أن يكون مغصوبا واقعيّا 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 مقطوعا، 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 التصرفات التي من جملتها التصرف الوضوي 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 كلّ جانب و هو حرمة الشرب، و بالنسبة إلى غيره من الآثار المشكوكه يؤخذ في رفعها بأصالة الإباحة في جانب الغصب و بأصالة الطهارة في جانب النجس، فإنّ المقصود من الأصل الموضوعي ترتيب الآثار، فالأصل الموضوعي في كلّ جانب و إن كان لم يمكن جريانه بالنسبة إلى حرمة الشرب للزوم المخالفة العمليّة و لكنّه يجري في كليهما بالنسبة إلى الآثار المشكوكه.

و حينئذ فيلزم صحّة الوضوء بالماء المذكور، إذ المانع منه أحد أمرين إمّا حرمة الاستعمال الوضوي لكونه تصرفا في الغصب، و قد فرغنا من هذه الجهة بالتمسك بأصالة الحلّ و البراءة في جوازه تكليفا، 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 كلّه على فرض التنزل و تسليم جريان أصل البراءة و الحلّ في الشبهات الموضوعيّة 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 محمّد طه على هذا القول، و لكنّه مخدوش بأنّه و إن كان عدم جواز التوضي كما ذكره ليس كعدم جواز الشرب مقطوعا تفصيلا- لما ذكر من أن إباحة الماء ليس كطهارته و إطلاقه شرطا شرعيّا، و إنّما اللازم من تنجز تحريم الغصب عقلا عدم صحّة الوضوء لسقوط الفعل عن قابليّة التقرب به إلى المولى، و لهذا لو ظهر مخالفة الطريق أو الأصل المعمولين لإحراز الإطلاق و الطهارة للواقع نحكم ببطلان الوضوء لانكشاف فقدان الشرط، و لكن لو علم بمخالفة الطريق أو الأصل القائمين على إباحة الماء للواقع لم نحكم ببطلان الوضوء- إلّا أنّنا نعلم إجمالا بأنّ في

التوضى بهذا الماء المرّد بين النجس و المغصوب و الاكتفاء به فى الصلاة خلافا للشرع إمّا من جهة الدخول فى الصلاة بوضوء باطل لفقدان شرط صحّته، و إمّا من جهة الإتيان بالعبادة الوضوئية فى الفعل المحرّم الغير القابل للقرب به إلى المولى، و مع وجود هذا العلم الإجمالى لا مجرى لأصلى الطهارة و البراءة، إذ يلزم من العمل بهما جميعا مخالفة عمليّة للمعلوم الإجمالى، و عند هذا يصير بطلان الوضوء مقطوعا تفصيليا، إذ الغصب الغير الموجب لبطلان الوضوء إمّا هو الغصب الواقعيّ الذى وقع فى مرحلة الظاهر مجرى لأصالة البراءة، و أمّا ما لا- مجرى فيه لأصالة البراءة فهو موجب للبطلان، و قد ذكرنا عدم جريانها فى المقام لوجود الطرف لها و هو أصالة الطهارة، فيعلم بذلك أنّ الماء إمّا نجس و إمّا غصب لا مجرى فيه للبراءة، و على أىّ حال يكون الوضوء به باطلا.

و المثال الواقعيّ 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 فى ماله مطلقا، و قلنا بأنّ أصالة الحلّ و البراءة جارية فى الشبهة الموضوعية لمال الغير، فإنّ أصالة الحلّ حينئذ تكون جارية بالنسبة إلى سائر التصرفات ممّا عدا الشرب لمشكو كيتها و لا مجرى لها فيه لمقطوعية 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 فى مخالفته على المقدار المعلوم من حرمة الشرب.

و الفرق بينه و بين ما نحن فيه أنّ أصالة الحلّ ليس لها فى المثال طرف، و لكن لها فى المقام طرف و هو أصالة الطهارة، و العمل بها و بطرفها مخالفة عمليّة للعلم الإجمالى، فلهذا لا تكون هى و لا طرفها جاريين، و بالجملة ففى 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 أريق الآخرا]

«مسألة ٥: لو أريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبيّة لا يجوز التوضى بالآخر و إن زال العلم الإجمالى و لو أريق أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفى الوضوء بالآخر، بل على الأحوط الجمع بينه و بين التيمّم».

قد يتوهم جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى بعد زواله إمّا بمعدوميّة الطرف الآخر أو بخروجه عن محلّ الابتلاء و إن كان غير جار فيه حال بقاء العلم، و ذلك أنّه بعد البناء على حكم العقل بتنجز التكليف فى مورد العلم الإجمالى بمعنى أنّه لا يبقى عذر للبعد فى المخالفة حتّى الاحتمالية، فالعقل ينجز التكليف عليه فى جميع الأطراف، فيسقط حينئذ البراءة العقلية، و أمّا البراءة الشرعية فكذلك، لعدم إمكان شمول دليلها لمورد العلم الإجمالى بعد التنجز العقليّ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٨

بيان ذلك: أنّ التنجز العقليّ من حيث المخالفة القطعية حكم لا- يقبل الرفع، و من حيث المخالفة الاحتمالية قابل للرفع بوجود المؤنّ، فدلّيل عموم ترخيص الشرع مثل قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام» و قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» شامل لكلا الطرفين، فإنّ الشىء يصدق على كلّ من الطرفين و الغاية غير حاصله، فإنّ الضمير فى قوله: حتّى تعلم أنّه حرام أو قدر راجع إلى الشىء، و من المعلوم انتفاء العلم بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين.

و حينئذ فإن عملنا بهذا العموم فى كلا الطرفين يلزم الإذن فى المخالفة القطعية و هو مخالف لحكم العقل بقبحها و تنجز تركها و قلنا إنّ حكم لا- ينفك، و إن عملنا به فى أحد الطرفين معينا لزم الترخيص فى المخالفة الاحتمالية و هذا غير مخالف لحكم العقل، فإنّ حكمه بقبحها معلق على عدم المؤنّ، فيجوز للشارع الترخيص فى الواحد المعين و إن لم يجز فى الجميع إلّا أنّه يلزم الترجيح بلا

مرجح، لأن نسبة هذا العموم إلى كلا الطرفين على السواء فلا وجه للأخذ به في أحدهما دون الآخر، فيتعين طرحه في كليهما. و أما الترخيص في واحد على التخيير فهو وإن كان سالما من الإشكال إلا أنه خلاف مفاد الأدلة، فإن مفادها حليّة الأشياء أو طهارتها على التعيين، وهذا بخلاف ما بعد زوال العلم الإجمالي بإراقة أحدهما أو خروجه عن محلّ الابتلاء، فإن 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 و هما الترخيص في المخالفة القطعية و الترجيح بلا مرجح، لما ذكرنا من عدم قابليّة الطرف الآخر لتوجه الخطاب إليه و عمومته له فيؤخذ به في الطرف الآخر، إذ لا وجه لرفع اليد عن العموم بعد رفع المانع عنه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٧٩

و بالجملة: فيصير الحال في هذا الطرف مثله في صورة خرج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء أو أريق، و بعد ذلك حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما أو غصبيته، فكما لا مانع من التمسك بهذه العمومات لإحراز الحليّة و الطهارة في الطرف الباقي في هذه الصورة بلا- إشكال، فكذا في ما نحن فيه، و مجرد كون العلم هنا سابقا و في المثال لاحقا لا يوجب فرقا، فإن الملاك و هو عدم إمكان إجراء العموم بالنسبة إلى الطرف الآخر مشترك بينهما.

و بعبارة أخرى كما أن أصل الطهارة أو الحليّة كان في الأوّل جاريا بلا معارض فكذا في الثاني، لأن المفروض عدم المعارض له، فإن المعارض هو الأصل في الطرف الآخر، فما دام كان الطرف الآخر قابلا لجريان الأصل من غير جهة المعارضة لم يكن الأصل في هذا الطرف أيضا جاريا للمعارض، و أمّا 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، فإنّه في صورة لحوق العلم جار و في صورة سبقه غير جار، و الوجه أن الشك في الأوّل في أصل حدوث التكليف فيكون مجرى للبراءة العقلية، و في الثاني في سقوطه بعد العلم بأصل حدوثه، فإنّ في حال وجود الطرف الآخر و كونه في محلّ الابتلاء حصل العلم بأصل التكليف و نشك بعد خروجه عن محلّ الابتلاء أو انعدامه أن التكليف المذكور باق أو لا؟ فحكم العقل لو لا ترخيص الشرع كان هو التنجيز هنا و البراءة في السابق، و أما حكم الشرع فلا فرق بينهما من جهته أصلا كما بيناه.

هذا ما توهمه المتوهم و هو 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- أنه عدّ في مجلس بحثه خلاف ذلك بل خلافه الصادر من شيخنا المرتضى- قدس سرّه- من سقطاته. و لكنّه مخدوش بأن من المسلم في باب العلم الإجمالي أنه لو دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر كما لو علم إجمالا بتكليف واحد أو عشرة تكاليف مثل ما لو علم بأنه إمّا مكلف بالتكليف الصلّاتي 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 التكاليفات لا في جميعها و لا في واحد منها، أمّا في طرف التكليف الواحد و في طرف التكاليف في جميعها فواضح، و أمّا في واحد واحد منها حيث إنّ كلّ واحد منها مورد للبراءة مستقلا فلاّ البراءة في كلّ واحد معارضة بالبراءة في سائر التكاليف الموجودة في هذا الطرف و بالبراءة في الطرف الآخر الذى هو تكليف واحد.

و حينئذ فنقول في الإناءين: لو علمنا من الأوّل بأن أحدهما يمكث ساعة واحدة و الآخر يمكث عشر ساعات، فإنّا نقول: بأن التكليف بالاجتناب عن النجس بالنسبة إلى كلّ فرد من النجس تكليف واحد مستمر في أزمنة عمره و مكثه أو تكاليف متعدّدة بعدد الأزمنة القابلة للتكليف، فينحلّ التكليف في ما يبقى ساعة بعشرة تكاليف مثلا و في ما يبقى عشر ساعات بمائة تكليف.

فإن قلنا باتحاد التكليف فلا- إشكال أنه كما يكون ترخيص المولى بارتكاب كلّ من الإناءين في ساعة وجود كليهما ترخيصا في

المخالفة القطعية، فكذاك لو رخص في ارتكاب ما يبقى ساعة في ساعة و في ارتكاب ما تبقى عشر ساعات

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨١

بعد مضي الساعة الأولى فهذا أيضا ترخيص في المخالفة القطعية، وكل اثنين كان الترخيص في جميعهما ترخيصا في المخالفة القطعية فالترخيص في أحدهما ترجيح بلا مرجح، فلو لم يرخص في شيء من الإناءين في ساعة وجود كليهما ورخص بعد مضي هذه الساعة وإرافة الآخر في ارتكاب الباقي، فهذا ترجيح بلا مرجح يعني أن الرجوع في مقام الإثبات والدلالة 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.

وهكذا الكلام، إن قلنا بتعدد التكليف، فيكون الأمر مرددا بين عشرة تكاليف و مائة تكليف فإنه لا إشكال أنه كما لو رخص في ترك عشرة تكاليف في الساعة الأولى بالنسبة إلى كل من الإناءين كان ترخيصا في المخالفة القطعية، كذلك لو رخص في ترك التكليف الواحد من هذه العشرة بالنسبة إلى الإناء القصير العمر، و في ترك واحد معين من تكاليف ما بعد الساعة في الإناء الآخر يكون هذا أيضا ترخيصا في المخالفة القطعية، وقد علم أن كل اثنين فرض كون ترخيص جميعهما ترخيصا للمخالفة القطعية، فترخيص واحد منهما في مقام الإثبات والدلالة ترجيح بلا مرجح، فكما أن التكليف الواحد الكائن في ما بعد الساعة في الإناء الطويل مع التكليف الواحد الكائن في الساعة في الإناء القصير كان ترخيص تركهما ترخيصا في المخالفة القطعية، فكذاك ترخيص الثاني منهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح و معارض بالترخيص في الأول و في كل من سائر التكاليف، سواء في الإناء القصير أو الطويل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٢

### [في حكم ملاقي الشبهة المحصورة]

«مسألة ٦: ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، لكن الأحوط الاجتناب».

لا شك أن الشك المسبب من أحد طرفي الشبهة المحصورة لا مجرى فيه للأصل لو كان الأصل في هذا الطرف جاريا، لأن الأصل إذا جرى في السبب يرتفع موضوع الأصل في المسبب، فيكون الأصل السببي مقدما على المسببي لحكومته عليه، كما أنه لو لم يجر الأصل في السبب لمعارضته ونحوها كان الأصل في المسبب بلا حاكم و مانع، فيكون جاريا لا محالة.

و من فروع ذلك هو ملاقي الشبهة المحصورة، فلو كان هنا إناءان معلوما النجاسة إجمالا و لاقى أحدهما إناء ثالث فهنا صورتان: إما أن يحصل العلم بنجاسة أحد من الملاقى أو طرفه أولا، ثم تحصل الملاقاة، و إما أن تحصل الملاقاة أولا ثم يحصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما حال الملاقاة.

فالمولى الجليل المحقق الخراساني - قدس سره - فرق بين هاتين الصورتين فحكم بطهارة الملاقى في الأولى دون الثانية، و الصورة الثانية و هي حصول الملاقاة قبل العلم له فرض آخر و هو أن يحصل الملاقاة و لم يحصل العلم بها، ثم يحصل العلم بنجاسة أحد الإناءين ثم يعلم بالملاقاة السابقة على العلم الكائنة في حال نجاسة أحدهما، فهل هذه الصورة ملحقه بالأولى أو بالثانية؟ لو قلنا بالطهارة في الثانية تكون هذه محكومة بالطهارة بطريق أولى، فالعمدة هو التكلم في الصورتين.

فالصورة الأولى قد سلم المدعى فيها كلام المشهور و قال بجريان الأصل في الملاقى، و وجهه أن العلم الإجمالي في هذه الصورة قد أثره و هو التنجيز بالنسبة إلى طرفيه، فالقدر المتيقن من التكليف هو التكليفان اللذان جاء من قبل العلم الإجمالي في طرفيه، فالزائد عليه مشكوك، و التكليف في الملاقى على تقدير وجوده

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٣

تكليف زائد، فيكون شبهة بدويّة منفيّة بالأصل، وهذا واضح.

إنّما الكلام في الصورة الثانية التي توهم المتوهم فيها النجاسة على خلاف المشهور، وحاصل تقريب شبهته أن يقال: إنّ طرفي العلم الإجمالي حينئذ تكليف واحد في صاحب الملاقي أو تكليفان في طرف الملاقي والملاقي، فأحد الطرفين قليل والآخر كثير، والأصل كما هو غير جار بمقتضى العلم الإجمالي في الطرف القليل، فكذا في كلّ من جزئي الطرف الكثير، والقول بأنّ التكليف في الملاقي تكليف زائد على ما علم به إجمالاً ممنوع أولاً: لأنّ أحد الطرفين تكليفان والآخر تكليف واحد، وثانياً: كلّ من الملاقي والملاقي إذا انضمّ إلى الطرف الآخر كان التكليف في صاحبه زائداً، فملاحظة الملاقي مع الطرف وجعل تكليف الملاقي زائداً ترجيح بلا مرجح، لإمكان جعل الملاقي طرفاً للعلم وجعل تكليف الملاقي زائداً، ومسبب الملاقي عن الملاقي غير مضرّة فإننا نلتزم بأنّ كلّ موضع وقع المسبب والسبب فيه في أحد طرفي العلم الإجمالي مثل هذه الصورة أثر العلم في سقوط الأصل عن كليهما، هذا حاصل الشبهة.

وجوابه أنّه لا شكّ أنّ الشكّ المسبب إذا جرى الأصل في السبب فلا موضوع له، فحياء الأصل المسبب موضوعاً وحكما بموت الأصل السببي وسقوطه، وهذا واضح، ولا يعقل أن يكون الشيء الذي يكون حدوثه بانعدام شيء آخر معارضاً مع هذا الشيء الآخر، وهذا أيضاً واضح، فإذا فرضنا أنّ هنا إناءين كلّ منهما مشكوك بدوي من حيث الطهارة والنجاسة ثمّ لاقى إناء ثالث أحدهما فلا إشكال أنّ الأصل الجارى في البين ليس إلّا أصلاً، فإنّ الإناء الثالث لا مجرى فيه للأصل بعد وجود الأصل في ملاقاته وهذا أيضاً واضح، فإذا حصل العلم الإجمالي بأنّ أحداً من الإناءين أعنى الملاقي أو صاحبه نجس فهذا العلم إنّما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٤

يوجب سقوط كلّ أصل هو موجود في هذا الحال، وقد فرض أنّه أصلاً فيكون هما المتعنيين للسقوط بسبب العلم. وحينئذ يصير الأصل في الإناء الثالث جارياً، لأنّ موضوع الشكّ فيه موجود قطعاً، فإنّه تكليف زائد على ما نجّزه العلم الإجمالي مشكوك، وقد فرض عدم المانع والمعارض له لعدم معقولية معارضة الأصل الميّت مع الأصل الحيّ فيكون جارياً بلا كلام، هذا هو الكلام في الأصل الشرعي اللفظي الذي يتأتى فيه الحكومة.

وأمّا الأصل العقلي فهل هو جار في الشكّ المسبب عن أحد طرفي الشبهة المحصورة؟ أو أنّه كما لا يجرى في السبب فكذا في المسبب؟ الحقّ الأوّل، وبيانه إجمالاً أنّه لو علمنا إجمالاً بأنّ هذا حرام أو ذاك حرام وكان هنا شيء آخر كان حرمة مستتبعه من حرمة أحد الأولين ومتولّده منها، فلا شكّ أنّه يتولّد من العلم بأنّ هذا أو ذاك حرام الشكّ في حرمة هذا الثالث، وهذا الشكّ معلول لهذا العلم، فيكون رتبة وجوده متأخّرة عن رتبة وجود العلم لا محالة، والعلم إنّما ينافي البراءة في رتبة وجود نفسه، فكلّ براءة كانت في هذه الرتبة فهذا العلم يوجب سقوطها، وأمّا رتبة الشكّ فالمفروض عدم العلم في هذه الرتبة بل الموجود هو الشكّ المحض، والعلم السابق لا يؤثر في الرتبة المتأخّرة، فلهذا تكون البراءة في رتبة الشكّ سليمة و جارية.

ومن هنا يظهر أنّه لو قلنا في الأصل الشرعي بعدم جريانه أصلاً في مورد العلم الإجمالي لا الجريان والسقوط بالمعارضة بأنّ اخترنا أنّ المراد بالعلم المجعول غاية للحكم بالطهارة في قوله - عليه السلام - «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٥

أعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي، فلا يشمل هذا العموم مورد العلم الإجمالي أصلاً، فحينئذ أيضاً يكون الأصل الشرعي في الشكّ المسبب عن أحد الطرفين جارياً بلا معارض لا بالمبنى المتقدم بل بمبنى آخر وهو أنّ الشكّ المسبب عن أحد الطرفين مسبب متولد عن العلم الحاصل في الطرفين، فالعلم إنّما يؤثر في عدم قابليّة جريان الأصل في رتبة وجوده فيكون في الطرفين موجبا بحكم الغاية المذكورة لعدم الحكم بالطهارة، وليس مؤثراً في عدم جريان الأصل في رتبة معلوله، فلو سلّمنا شمول «حتّى 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 المبني 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 الملاقى عن محلّ الابتلاء، فنقول: قد يخرج الملاقى 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 الملاقى سليمة عن المانع، بناء ما تقدّم 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 الملاقى و إن كان يصير الملاقى طرفا للشبهة يعنى يعلم إجمالا بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر، كما أن هذا العلم كان في حال بقاء الملاقى 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 الملاقى 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 لملاقية أصل لمحكوميته لأصل الملاقى، لكن بعد خروج الملاقى عن محلّ الابتلاء سقط أصله، فإنه في هذا الحال ليس قابلا لإنشاء حكم عملي فيه أصلا لاستهجانته، فلا يصحّ في موضوع يكون في البلاد البعيدة مثلا جعل حكم الإباحة أيضا، و حيث لم يجر الأصل فيه صار الأصل في الملاقى سالما عن الحاكم و كان محكوما من هذا الحين بالطهارة من جهة الأصل في نفسه لا- في ملاقاة، و حينئذ فصار الملاقى و صاحب الملاقى مجريين للأصل دون الملاقى، و لا ريب أن العلم الإجمالي متى حصل إنما يوجب سقوط الأصل الموجود في حال حصوله فيكون الأصلان في الملاقى 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 الحيّ ليس مستهجنا قبيحا، نعم إجراء هذا الأصل الموضوعي مقصودا به ترتيب وجوب القضاء على الشخص الميت قبيح مستهجن. و كذلك لو شككنا في هذا المثال في بعض الصلوات التي صلاحها الأب أنها صحيحة أو لا، فأصالة صحّتها لأجل أن يرتب عليها عدم وجوب قضائها على الولد خالية عن الاستهجان و إن كانت بقصد سقوط القضاء عن نفس الميت مستهجنة. و حينئذ فنقول: الإناء الذي خرج عن محلّ الابتلاء لطهارته 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 محل الابتلاء بنجاسة واحد من هذا الإناء الخارج عن محل الابتلاء و صاحبه فيسقط بهذا العلم هذا الأصل عن هذا الإناء و أصل الطهارة الجارى فى كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٨٨

صاحبه، لمعارضتهما، و بعد سقوط هذين الأصلين يجب الاجتناب عن صاحب الملاقي الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى، و لا يجب عن طرفه الآخر الذى هو الملاقي لبقاء الأصل فيه بلا معارض.

و بالجملة بعد حصول العلم يكون أحد طرفيه هو الملاقي و الآخر صاحب الملاقي، لكن أحد طرفى العلم الإجمالى و هو الملاقي يكون قبل حصوله ذا أصلين، أحدهما فعلى و هو أصل الطهارة فى ملاقة، و الآخر استعدادى و هو أصل الطهارة فى نفسه، فيكون لطهارته أصلان طوليان، فإذا حصل العلم الإجمالى سقط بالمعارضة مع الأصل فى الطرف، أحد أصليه، و هو أصل الطهارة فى ملاقة، فإنه الموجود مع الأصل فى الطرف قبل العلم و القابل لمعارضته بعده، و يحصل له حينئذ مجرى لأصله الآخر الذى هو أصل الطهارة فى 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 فى الملاقي - بالفتح - الخارج عن محل الابتلاء يقصد بها إثبات الطهارة التى هى أمر واقعى فى الملاقي - بالكسر - ليرتب على هذا الموضوع الواقعى أثره من جواز الشرب و نحوه، و بالجملة يقصد بهذا الأصل ترتيب أثر شرعى مع واسطة غير شرعية، فيكون مثبتا.

قلت: و إن جعلنا الطهارة أمرا واقعيا، لكنه لا إشكال أنه موضوع كشف عنه الشرع، و كل 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 الخراسانى - قدس سره - فى الكفاية جعل أقسام ملاقي الشبهة المحصورة ثلاثة:

الأول: أن يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي و هو فى ما إذا حصل العلم قبل الملاقة.

و الثانى: أن يجب الاجتناب عنهما معا، و هذا فى ما إذا حصل الملاقة قبل العلم، و قد مرّ الكلام معه فى هذين فوافقناه فى الأول، لأنه إذا اجتنب عن كلا الطرفين فقد اجتنب عن النجس فى البين قطعاً و إن لم يجتنب عن الملاقي، إذ هو على تقدير نجاسته فرد آخر مشكوك كشيء آخر شكّ فى نجاسته بسبب آخر، و لا شكّ أنه مجرى الأصل و لكن خالفناه فى الثانى.

و الثالث: أن يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - و مثل له بمثلين:

الأول: ما مرّ الكلام فيه أيضا ممّا إذا خرج الملاقي بعد الملاقة عن محل الابتلاء ثم حدث العلم بنجاسته أو طرفه، ثم عاد إلى محل الابتلاء ثانيا، فهذا هو الذى قد تكلمنا فيه آنفاً و قلنا بأن الأصل فى الملاقي الخارج عن محل الابتلاء جار بملاحظة الأثر المترتب على ملاقيه، فما يسقط بالتعارض أصله، و بعد سقوط أصله يحدث الموضوع للأصل فى نفس الملاقي، و من الواضح أنه على هذا لو رجع الملاقي إلى محل الابتلاء حصل بين آثاره التفكيك بحسب الأصل، فمن حيث طهارة ملاقيه قد سقط أصله بالمعارضة، و من حيث الآثار المترتبة على نفسه يكون أصله بلا معارض كما هو واضح، فعلى هذا لا يجب الاجتناب فى فرض العود و الرجوع لا عن الملاقي و لا عن الملاقي.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٠

و المثال الثانى: ما إذا علم بنجاسة إناء أو شيء آخر إجمالا ثم حدث العلم بملاقة هذا الإناء مع إناء آخر و علم بنجاسة هذا الإناء الآخر أو ذاك الشيء إجمالا بعلم إجمالى آخر، فالإناء الأول هو الملاقي - بالكسر - و يجب الاجتناب عنه، و الإناء الآخر هو الملاقي - بالفتح - و لا يجب الاجتناب عنه، و وجه ذلك أن العلم الإجمالى الأول الحاصل بين الملاقي و الشيء الآخر قد أثر أثره و نجز التكليف بالنسبة إلى طرفيه، و العلم الإجمالى الثانى الحاصل بين الإناء الآخر و الشيء الآخر ليس علما بتكليف آخر بل يحتمل أن

يكون بعينه هو التكليف المعلوم في العلم الأول بأن يكون ذاك الشيء نجسا واقعا و كان الملاقي بالفتح و الملاقي - بالكسر - طاهرين واقعا.

و بالجملة: فبعد تنجز التكليف في الملاقي - بالكسر - و ذاك الشيء بمقتضى العلم الإجمالى الأول يكون وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - الذى هو طرف للعلم الإجمالى الثانى مشكوكا بدويًا، فلو اجتنب عن الملاقي - بالكسر - و ذاك الشيء، فقد اجتنب عن النجس المعلوم قطعًا و إن لم يجتنب عن الملاقي - بالفتح - فإنه على تقدير نجاسته فرد آخر، فيكون مشكوكا بدويًا غير معلوم النجاسة لا إجمالًا و لا تفصيلاً، هذا محصل مرامه - قدس سره -.

و فيه: أن كل شيئين حصل الملاقاة بينهما يمكن اعتبار كل منهما ملاقيا و ملاقي، فالمراد بالملاقي - بالكسر - فى هذا الباب الذى يقال إن شكه مسبب عن الشك في الملاقي - بالفتح - هو واحد من الشيين المتلاقيين الذى علم بأنه غير مؤثر فى الآخر و احتمال كونه متأثرا 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 الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما إجمالًا، فإن الثوب يقطع بأنه ما أثر فى الإناء شيئا، إذ لو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩١

كان الإناء أيضا طاهرا فلم يؤثر شيء منهما فى الآخر، و إن كان هو نجسا فلم يحدث من الثوب أيضا أثر فيه، و لكن الإناء يحتمل تأثيره فى الثوب، إذ لو كان نجسا فيؤثر فى نجاسة الثوب، و لو لم يكن الحال فى الملاقي و الملاقي كذلك لم يكن الشك فى الملاقي - بالكسر - مسببا عن الشك فى الملاقي - بالفتح - بل كانا فى عرض واحد بأن احتمال التأثير فى كل من الطرفين على حد سواء.

و كان الاحتمالات أربعة: أن يكون من باب ملاقاة شيئين طاهرين، و أن يكون من ملاقاة شيئين نجسين، و أن يكون هذا نجسا و ذاك طاهرا فيكون التأثير من جانب هذا، و أن يكون عكس ذلك فيكون التأثير من جانب ذاك، و من المعلوم حينئذ أنه بعد تنجز العلم الإجمالى للتكليف بين الملاقي - بالكسر - و الشيء الآخر يكون الملاقي - بالفتح - مشكوكا بدويًا لاحتمال اتحاد التكليفين بأن يكون النجس الواقعى هو الشيء الآخر فقط، فيكون غير واجب الاجتناب بمقتضى الأصل بخلاف الملاقي - بالكسر - فإنه يجب الاجتناب عنه، لسقوط أصله بالمعارضة، و المفروض أن الشك فيه أيضا ليس مسببا عن الشك فى الملاقي - بالفتح -.

فعلم أن جعل هذا المثال من مصاديق الملاقي و الملاقي فى الشبهة المحصورة إنما 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 إجمالًا بنجاسته أو الشيء الآخر لو كان نجسا واقعا فإنما جاءت نجاسته من جهة ملاقاته مع ذاك الإناء، و إلا فإن احتمال نجاسته بسبب آخر خرج من مصاديق الملاقي و الملاقي، لكن بعد العلم بملاقاته السابقة و العلم بأنه على تقدير

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٢

النجاسة فقد تنجس بسبب هذه الملاقاة تصير من المصاديق، لكن حكمه - قدس سره - حينئذ بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - محل نظر، بل التحقيق عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما، أما فى الملاقي - بالفتح - فلما ذكره - قدس سره - من كونه شبهة بدويّة، و أما فى الملاقي - بالكسر - فلائذ و إن كان طرفا للعلم الإجمالى بينه و بين الشيء الآخر و أثر العلم الإجمالى تنجز التكليف و سقوط الأصل فى الطرفين لكن الساقط بسبب العلم عن الملاقي - بالكسر - ليس إلا الأصل الجارى فى نفسه، فإنه المعارض مع الأصل الجارى فى الشيء الآخر فيسقط بالمعارضة.

و أما الأصل الجارى فى ملاقاة الذى أثره طهارة الملاقي - بالفتح - و الملاقي - بالكسر - معا فلم يسقط لعدم كون الملاقي - بالفتح - طرفا لهذا العلم، و إنما هو طرف لعلم آخر، و لكن يكون مشكوكا بدويًا كما ذكرنا، فيكون فيه مجرى لأصالة الطهارة بالنسبة إلى الآثار المترتبة على نفسه قطعًا.

و أمّا بالنسبة إلى الأثر المترتب على الملاقي - بالكسر - فهو وإن أمكن عدم جريانه بالنسبة إليه لكنّه رفع لليد عن الأصل من دون جهة، فإنّ إجراء الأصل في موضوع آخر الذي يكون أثره طهارة أحد الأطراف ليس ترجيحاً بلا مرجح ولا إذناً في المخالفة القطعية، فلا مانع من شمول عموم قوله: «كلّ شيء إلخ» له، فيكون هذا الأصل بمنزلة الطريق الذي قام بعد سقوط الأصل عن الطرفين بالطهارة في واحد معيّن منهما، فكما يكون هذا الطريق معمولاً به فكذا هذا الأصل أيضاً ولا يعارضه الأصل في الشيء الآخر، لأنّ أصله قد سقط وانعدم بالمعارضة مع الأصل الجارى في نفس موضوع الملاقي - بالكسر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٣

و على هذا فيكون أحد طرفي العلم وهو الملاقي - بالكسر - محكوماً بعدم وجوب الاجتناب بمقتضى الأصل في الملاقي - بالفتح - و طرفه الآخر وهو الشيء الآخر محكوماً بوجوبه، لما مرّ سابقاً من أنّ سقوط التكليف في أحد الطرفين بواسطة خروجه عن محلّ الابتلاء أو فقدانه لا يوجب كون الطرف الباقي شبهةً بدويّةً 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 في الحكم.

فكما قلنا هناك بأنّ الأصل في تمام أزمته الطويل المكث معارض من الأوّل بالأصل في المدّة القصيرة للقصير المكث فكذلك نقول هنا أيضاً بأن الأصل في الشيء الآخر إلى آخر أزمته مكثه قد عورض من أوّل الأمر بالأصل في الملاقي - بالكسر - ما دام كان لأصله محلّ و قابليّة للجريان، و لازم هذا أنّه بعد انتفاء المحلّ و القابليّة لأصله بواسطة جريان أصل حاكم عليه في موضوع آخر أو قيام طريق على طهارة الملاقي - بالكسر - يكون الملاقي - بالكسر - غير واجب الاجتناب كالملاقي - بالفتح - و يكون الشيء الآخر واجب الاجتناب.

و من هنا يعلم الحال في المثال الأوّل أيضاً، فإنّه يقال: بأنّ الملاقي - بالكسر - على مبناكم كان قبل عود الملاقي - بالفتح - إلى محلّ الابتلاء واجب الاجتناب لعدم جريان الأصل فيه و لا - في الملاقي - بالفتح -، و أمّا بعد عود الملاقي - بالفتح - فيكون الأصل في الملاقي - بالفتح - جارياً، و من المعلوم أنّ أثره طهارة ملاقيه، فيكون الملاقي - بالكسر - من هذا الحين محكوماً بعدم وجوب الاجتناب لوضوح أنّ الأصل الساقط بمعارضة الأصل في الطرف إنّما هو الأصل في نفس الملاقي -

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٤

بالكسر -، و أمّا بعد سقوط كلا المتعارضين فلا يعقل أن يصير الأصل الجارى بعد ذلك في الملاقي - بالفتح - معارضاً بالنسبة إلى أثر طهارة الملاقي - بالكسر - بالأصل الساقط الفات في طرف الملاقي - بالكسر -، إذ لا يعقل معارضة الساقط مع الموجود.

فرع: على القول بعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة في كلّ موضع كما اخترناه و القول بعدم الوجوب فيه في بعض المواضع لو اشتبه الملاقي - بالكسر - في موضع لا يجب الاجتناب عنه بما يجب عنه الاجتناب من أطراف الشبهة كلا أو بعضها فله صورتان.

الأولى: أن يكون الكلّ أو البعض من الأطراف و الملاقي - بالكسر - جميعاً موجوداً و اشتبه بعضها ببعض، كما لو كان هنا ثلاثة إناات علمنا بأنّ اثنين منها طرفان للشبهة، و واحدة منها ملاقي لأحد الطرفين و لم يتميّز الملاقي بالكسر عن الطرفين أو كان أطراف الشبهة ثلاثة إناات ثمّ لاقى إناة رابع مع أحدها فصارت أربعة، ففقد من الأربعة واحدة لم يعلم أيّها هي؟ ففي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الاجتناب عن جميع الإناات، إذ كما أنّ الطاهر الواقعي لو تردّد بين أمور نجسة واقعيّة و جب الاجتناب عن الجميع، فكذا لو اشتبه الطاهر الظاهري في أمور نجسة ظاهريّة أيضاً يجب الاجتناب عن الجميع، و لا يوجب مجرّد الواقعيّة و الظاهريّة فرقا في ذلك و هذا واضح، و هكذا الكلام في كلّ غير ذي طرف اشتبه بذي طرف كالإناة المعلوم الطهارة إذا اشتبه بأطراف الشبهة.

إنّما الكلام في الصورة الأخرى و هي ما إذا فقد جميع الإناات من أطراف الشبهة و الملاقي لأحدها و بقي من الجميع واحد فقط لم يعلم أنّه من الأطراف حتّى يكون واجب الاجتناب، أو أنّه هو الواحد الملاقي حتّى لا يجب الاجتناب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٥

عنه، فربما يقال بأن الأصل جار في هذا الموضوع المشكوك، فإنه لا يعلم أنه ظاهر ظاهري أو نجس ظاهري فيكون مشمولاً لقوله- عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

فيشكل عليه بأنه قد خصص هذا العموم قطعاً بأطراف العلم الإجمالي، و الموضوع المشكوك في المقام مردد بين أن يكون من أفراد هذا المخصّص أو من أفراد العام الغير المخصّص، فيكون من باب الشبهة المصداقية، و تحقق في الأصول أن العموم ليس مرجعاً في الشبهة المصداقية.

فيجاب بأن المخصّص لو كان لفظياً كان الأمر كما ذكرت و لكنّه عقلي، فإنّ الحاكم بخروج أطراف العلم عن هذه الكلية هو العقل الحاكم بقبح الترخيص في المخالفة القطعية و الترخيص بلا مرجح، ففي كلّ موضع كان العقل مستقلاً بعدم جريان الترخيص لأحد المحذورين حكماً بخروجه عن العموم، و كلّ موضع ليس للعقل هذا الحكم- كما في الموضوع المشكوك في ما نحن فيه- فلا مانع من الأخذ بالعموم، و بعبارة أخرى القدر المتيقن من التخصيص هو الأفراد التي كانت المعارضة فيها معلومة، حيث إنّ العقل حاكم بعدم إمكان دخوله في العموم، و أمّا إذا كانت المعارضة مشكوكة فلم يعلم أنه 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، فكأنه قال من الأوّل: أكرم العالم الغير الفاسق، فكما لو قال هكذا فالفرد المعلوم العلم المشكوك الفسق لم يصح التمسك فيه بالعموم بلا إشكال، فكذا في حال قال: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم الفاسق، و أمّا المخصص اللبّي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٦

فلا يجعل دائرة العموم ضيقه بل هو باق بعنوان العام بحاله في 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 اللبّي و اللفظي في هذه الجهة.

نعم هنا أمر آخر يدور مداره جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وجوداً و عدماً 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 حجّة سواء كان المخصّص مستفاداً من اللفظ أو اللب.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده و قال له: اذهب إلى هذا البيت- و أشار إلى بيت مملوّ من البطيخ- و كلّ بطيخ مسّه يدك جنني به، و كان هذا العبد قاطعاً و عالماً من حال هذا المولى أنّه لا يطلب البطيخ الفاسد، و احتمال عند قوله هذا أنّه تتبع تمام البطيخات و وجد تمامها سالماً فلهذا ساق العموم، أفتري عند ذلك لو وصل يده إلى بطيخ من البطيخات في البيت و شكّ في كونه فاسداً أنّه 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 أمّا لو علمنا بأنّه لم يسق العموم على هذا الوجه إمّا للعلم بأنّه 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 أنّه عند ذلك لا يتمسك بالعموم في المشكوك، أو علمنا بأنّ حال الأفراد عنده واضح مكشوف و أنّه عالم بتمام أحوالها كما في الشارع العالم

بالغيب، لكن علمنا بأنه في هذه القضية لم يتكلم بانبا على علمه بالغيب بل على النحو المتعارف فإنه عند ذلك لا يجوز التمسك قطعا من غير فرق بين المخصّص اللبّي و اللفظي.

اراكى، محمد على، 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 بانبا عليه جاز التمسك بها في المشكوك، كما في قوله: «لعن الله بنى أمية قاطبة!» فإننا نعلم بأنه لا يحب لعن المؤمن و سبه باللّب و اللفظ، و لكن يحتمل أن قوله: لعن الله بنى أمية قاطبة كان بنظره العلم بالغيب يعنى نظر في هذه الشجرة إلى يوم القيامة فلم يجد أحدا من أهل هذه الشجرة الخبيثة مؤمنا فلهذا ساق العموم المذكور، و بمجرد هذا الاحتمال يؤخذ بالعموم في كلّ مشكوك الإيمان من أهلها، فنقول أنه من بنى أمية، و كلّ من كان كذلك فهو جائز اللعن، و كلّ مؤمن لا يجوز لعنه، فينتج أن هذا المشكوك الحال ليس بمؤمن.

و بالجملة: إن كان احتمال استقصاء الأفراد و سوق العموم لأجله و بالبناء عليه موجودا في العام جاز التمسك به في المشكوك من المصاديق سواء كان المخصّص ص لبيبا أم لفظيا، نعم لا- يجرى 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 أقل من أنه احتمل وجوده بينهم، و على أى 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 لبيبا 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 أن الشارع لم يقل هذا الكلام لأجل أنه تفحص في الشكوك فلم يجد بينها شكوكا كانت أطرافا للعلم الإجمالى فساق العموم بانبا على هذا العلم و الفحص، فلهذا لا يجوز في الإناء المشكوك كونه من الأطراف أو بدويّا التمسك بهذا العموم و إن كان المخصّص لبيبا، هذا. و لكن يمكن أن يقال: المانع و المخصّص لجرىان عموم «كلّ 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 معلوما يرفع اليد عنه، و متى لم يكن معلوما فلا يرفع عنه اليد.

و بالجملة للعلم هنا دخل في المخصّصية، فالمخصّص ص إنّما هو المعارضة بوصف كونها معلومة لا هي بوجودها الواقعي، فنقول: هذا الإناء المشكوك و إن كان يحتمل أن يكون في الواقع طرفا للشبهة و كان للقاعدة فيه معارضا في الواقع، لكنّ المعارض بوجوده الواقعي لا يضّر بالعام، إذ كما يحتمل وجوده يحتمل أيضا عدمه من أول الأمر.

لا يقال: لو كان هذا الإناء في الواقع طرفا فلا إشكال أن القاعدة فيه قد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٢٩٩

فاتت و ماتت، و قد مرّ سابقا أن القاعدة إذا انعدمت عن المورد لا يجرى فيه ثانيا و لو بعد انعدام الطرف الآخر، فلا يعلم أن هذا الإناء يكون فيه مجرى للقاعدة أو لا.

لأننا نقول: لو كان في الواقع طرفا فلا- إشكال أن 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 معلوميّة الطرفيّة معلومة حتى بعد انعدام الطرف الآخر، إذ نعلم بأنّ القاعدة فيه معارضة القاعدة 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 حجّية هو ذلك، فإنّه لا يرفع اليد و لا يسقط عن الحجّية خبر الثقة مثلا بمجرد وجود خبر الأوثق في الواقع خلافه بل المعارض لا يصير معارضا حتى يصير معلوما، فالعلم بوجوده دخيل في كونه معارضا، فيكون عموم كلّ شيء إلخ جاريا في المقام و المعارض غير معلوم، و على تقدير وجوده واقعا غير معارض، و الفرق بين المقام و بين ما إذا كان جميع الأطراف موجودا و كان الملاقي مشتبهها بينها الذي هو الفرع المتقدّم 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 منجزا عليه و ثابتا 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 الكليّ موجود و لم يوجب اشتغال الذمّة، و لكن بعد الوجود و صيرورته قابلا- لوصول اليد يكون هو صغرى و التكليف الكليّ كبرى، فيقال هذا نجس، و كلّ نجس يجب الاجتناب عنه، فينتج اشتغال الذمّة بهذا النجس الشخصي.

ففي المقام قد صار العلم الإجمالي بوجود النجس في الإناءين موجبا لاشتغال الذمّة بالاجتناب عن النجس الشخصي، و يحتمل أن يكون الإناء الباقي هو هذا الشخص المأمور باجتنابه، فيجب عنه الاجتناب خروجا عن عهده التكليف المعلوم بحكم العقل، و الشكّ في وجود هذا التكليف في هذا الآن ليس ساريا أيضا إلى السابق بل العلم السابق باق بحاله، و لا شكّ أنّ قضيه ذلك هو الاحتياط. و على هذا فيصير الإناء المشكوك المذكور شبهة بدويّة بحسب الأصل الشرعي و من أطراف العلم بحسب الأصل العقلي و لا ضير في التزام ذلك، و من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠١

المعلوم أنّ الأصل الشرعي مقدّم على العقلي، لأنّ حكم العقل بالاحتياط من باب دفع الضرر و الأصل الشرعي مؤمّن عن الضرر. فإن قلت: قاعدة الطهارة بعد كون التكليف من السابق معلوما و يشكّ في ارتفاعه معارضة بالاستصحاب الذي هو أصل شرعي.

قلت: إن أردت بالاستصحاب استحباب حكم العقل باشتغال الذمّة بمعنى كون العنق في قيد التكليف فهذا ليس مشكوكا، إذ لا نشكّ في حكم العقل بذلك، بل نقطع بحكمه بذلك في الحال كما عرفت آنفا، و إن أردت استحباب حكم الشرع بوجوب الاجتناب عن النجس الشخصي فالموضوع في هذا الاستصحاب غير محرز، لعدم العلم بكون هذا الإناء هو النجس الواقعي، و إن أردت استحباب حكم الشرع بوجوب الاجتناب عن النجس الكليّ فهذا ممكن، لكن لا يفيد فائدة إلّا بضميمة حكم العقل بالاحتياط

إليه، إذ بعد الاستصحاب المذكور لا- يمكن الحكم بتطبيق الكلى على هذا الموجود، إذ يصير مثبتا، بل لا بد بعد إثبات وجوب الاجتناب عن النجس الكلى بالاستصحاب واحتمال أنه كان هذا الإناء الموجود من حكم العقل بوجوب الاحتياط، فيكون الاستصحاب لغوا، فالعمدة هو حكم العقل بالاحتياط وقد عرفت ورود القاعدة عليه، هذا.

ومن هنا يعلم الحال في فرع آخر يكون الكلام فيه بعينه هو الكلام في الإناء المذكور، وهو ما إذا كان هنا معلوم الطهارة تفصيلا وإناء آخر معلوم النجاسة كذلك وكانا متميزين، ثم أريق أحدهما وبقي الآخر ولم يعلم أن الباقي هو معلوم الطهارة أو معلوم النجاسة، فإنه لا إشكال في كونه موضوعا مشكوكا بشك بدوى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٢

فيشمله عموم «كل شيء إلخ» ولكنه في حكم طرف الشبهة بحسب الأصل العقلي، لأنه يعلم بكونه مشتغل الذممة بامثال تكليف اجتناب عن هذا النجس، ويحتمل أن يكون هذا بعينه هو ذاك، فلا يخرج عن عهده ذلك التكليف المعلوم إلا بالاحتياط والاجتناب عنه، وهذا واضح.

ثم إن هنا فرعا آخر، وهو أنه لو كان هنا ثلاثة إناءات علم بوجود النجس الواقعي بينها، وكان هنا إناء رابع وحصل العلم بسبب من الأسباب بأنه لو كان هذا الإناء المعين من الإناءات الثلاثة طاهرا لكان هذا الإناء الرابع نجسا، فإن كان العلم الثاني بعد تنجيز العلم الإجمالي التكليف في الإناءات الثلاثة كان الإناء الرابع شبهة بدوية، فيجرب فيه أصالة الطهارة بناء على كون التنجيز العقلي في العلم الإجمالي السابق مورثا لانحلال العلم الإجمالي اللاحق كما تقرّر تحقيق الكلام فيه في محله.

وأما إن كان العلمان متقارنين فهل يصير هذا الإناء الرابع أيضا واحدا من الأطراف فيكون هنا علم إجمالي واحد ذو أطراف أربعة؟ أو يكون في البين علمان إجماليان؟ الظاهر هو الثاني، فإنه يعلم بأن هذا الإناء المعين من الإناءات الثلاثة لو كان طاهرا فيكون الإناء الرابع نجسا، ولازم ذلك أنه يلزم من العلم بطهارة كل من هذين العلم بنجاسة الآخر، إذ نعلم بأن كليهما لا يكونان طاهرين، فإما أن يكون مجموعهما نجسا، أو يكون واحد منهما نجسا والآخر طاهرا، فهذا علم إجمالي يكون له طرفان وراء العلم الإجمالي الحاصل بين ثلاثة إناءات، فيكون الإناء المعين من الثلاثة طرفا لكل من العلمين، وعلى هذا فيجب الاجتناب عن جميع الإناءات الأربعة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٣

### في حكم الإناء المشترك وقد أذن أحدهما بالتصرف في ماله

«مسألة ٩: إذا كان هناك إناء لا- يعلم أنه لزيد أو لعمرو، والمفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله لا يجوز له استعماله، وكذا إذا علم أنه لزيد مثلا لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو».

لو بنينا في قوله: «لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه» على ما حملناه عليه من نفي جنس الحلية أعم من الظاهرية والواقعية فليس مجرى للأصل الشرعي ولا العقلي، سواء كانت الشبهة في أصل المائية للغير بأن شك أنه مال نفسه أو غيره، أو كانت في الطيب وعدمه بعد معلومية المائية للغير، وقد بينا وجه ذلك في ما تقدم، ويحتمل أن يكون المراد نفي الحلية الواقعية مخصوصا، ولكن كان المراد بذيله هو السببية والاستناد، 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 ومستندا إليه سواء كان الرضى والطيب موجودا واقعا ولكن لم يكن معلوما أو لم يكن، يكون التصرف حراما واقعا لعدم سبب الحلية وهو الاستناد إلى الطيب واقعا، فإن من المعلوم توقف تحقق الاستناد إلى الالتفات والعلم 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 حجتيته من أن المراد والله العالم أنه هل يكون هذا الذي تقولون من أن هذا حلال وهذا حرام

يأذن الله يعنى معتمدا عليه و متكلا إليه أو لا؟ و هذا الشقّ يحتمل وجهين:

الأول: أن لا- يكون الإذن موجودا، و الثانى: أن يكون موجودا واقعا و لم يبلغ إليهم، فأطلق على كليهما الافتراء، فاستدلّ بذلك على أن الظن الذى لا دليل على

(١)- يونس / ٥٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٤

حجتيه يحرم التعيّد به و معاملة الحّيّة معه و إن كان واقعا حّيّة و لم يصل إلينا، إذ هو حينئذ يكون افتراء على الله تعالى بمقتضى الآية.

و بالجملة فيكون على هذا مفاد الخبر اعتبار أمرين فى حليّة التصرف فى مال الغير، الأول: وجود الرضى فى الواقع، و الثانى: استناد التصرف إليه و لا محالة لا يتحقّق إلّا مع العلم به، فعلى هذا الحمل يخرج ما نحن فيه أعنى ما إذا علم المائىة للغير و كانت الشبهة فى الطيب و عدمه عن كونه شبهة تحريميّة، بل يكون ميّن الحرمة، للعلم بانتفاء سبب الحليّة و هو الاستناد، نعم على هذا تكون الصورة الأخرى أعنى ما إذا كانت الشبهة فى المائىة للغير من باب الشبهة التحريميّة فيكون مجرى للأصل الشرعى و إن لم يجر فيه الأصل العقلى.

و أمّا لو لم يحمل الصدر على جنس الحليّة كما هو الوجه الأوّل و لا الذيل على السبيّة و الاستناد كما هو الوجه الثانى، بل حملنا الصدر على الحليّة الواقعيّة و الذيل على مطلق وجود الرضى واقعا و إن لم يكن سببا، يكون كلتا صورتين داخلّة فى الشبهة، و بعد سقوط الأصل العقلى فى كليهما يكون المرجع فى صورة الشبهة فى أصل المائىة للغير هو أصالة الحلّ، و أمّا صورة الشبهة فى الطيب فإما أن يكون فيها حالة سابقة للطيب وجودا أو عدما أو لا.

فالأوّل: كما لو علم بأنّ زيدا و عمروا كانا جميعا راضيين بالتصرف فى مالهما إلى الأمس و شكّ بعده، أنّ عمروا باق على الرضى أو لا، و شككنا فى المال أنّه لزيد أو لعمرو، فنستصحب حينئذ وجود الطيب، أو علم بعدم رضا كليهما إلى الأمس و علم برضى زيد من الأمس و شكّ فى رضى عمرو و كون المال لأىّ منهما فحينئذ نستصحب عدم الطيب.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٥

و الثانى: كما لو علم بأنّ الثمر على الشجر من أوّل وجوده إمّا يكون لزيد أو لعمرو، و على الأوّل نقطع برضى زيد بالتصرف من الأوّل، و على الثانى نقطع بعدم رضى عمرو به من الأوّل، فإنّ استصحاب وجود الطيب لا يمكن، لعدم العلم به سابقا و استصحاب عدم المتعلّق 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 أنّ نسبة الطيب إلى الثمر لم تكن موجودة، و لكن استصحابه أعنى:

استصحاب عدم الأزلى إمّا يفيد لو جعلنا موضوع الحرمة أمرين، مال الغير و عدم المطلق الشامل لعدم الموضوع، فإنّ أحد الجزئين حينئذ هو كونه مالا للغير موجود بالقطع و الآخر هو عدم الطيب متحقّق بالأصل.

و أمّا لو جعلنا الموضوع هو المائىة للغير و عدم الخاص، أعنى: عدم الثابت الموضوع، فاستصحاب عدم الأزلى إمّا يثبت عدم طيب مستمرّ من الأزل إلى زمان الشكّ، و أمّا ارتباط هذا عدم المال الموجود حال الشكّ حتّى يحكم بأنّ هذا الثمر الموجود ليس فيه طيب النفس، فإثباته بهذا الاستصحاب لا يتمّ إلّا على الأصل المثبت.

و بالجملة كلّما 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 الأزلى، فلا بدّ من الرجوع إلى أصالة الحلّ، و كلّما كان عدم



المطلق جزء للموضوع فالاستصحاب جار في جميع الموارد، و هذان الاحتمالان في طرف الحرمة ناشئان من مثلهما في جانب الحليّة، بمعنى أنّ شرط الحليّة و سببها هل هو الطيب المطلق، فيكون موضوع الحليّة 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 المتحقّق 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 المتحقّق فيه الطيب فيكون موضوع الحرمة مال الغير، الغير المتحقّق فيه الطيب، و يمكن استظهار الأول من قوله: لا يحلّ مال امرء إلّا بطيب نفسه، إذ الظاهر من اعتبار طيب النفس بعد الفراغ من وجود مال امرء، فكلّ منهما قد اعتبر بوجود على حدّه. فتحصل أنّ هنا ثلاثة أوجه، على أحدها يكون المتعيّن هو الاحتياط في الشبهة المائيّة بقسميها، و على الآخر يكون أحد قسميها شبهة و يكون مجرى لأصالة الحلّ، و الآخر لا يكون شبهة، بل يكون معلوم الحرمة، و على الثالث يكون القسمان من باب الشبهة، و يكون المرجع في أحدهما أصالة الحلّ و في الآخر يكون هو الاستصحاب في كلّ مورد إن اعتبر العدم المطلق و في بعض الموارد مع الرجوع في بعض آخر إلى أصالة الحلّ إن اعتبر العدم الخاص، و قد استظهرنا العدم المطلق. و من هنا يظهر الكلام في الفرع الآخر، و هو ما إذا علم أنّ المال لزيد و علم أنّ واحدا من زيد و عمرو أذن له في التصرف في مطلق أمواله و شكّ أنّه زيد أو عمرو فإنّ الكلام في هذا الفرع هو الكلام في الفرع المتقدّم بلا فرق.

### [حكم الماءين تَوْضُأً بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأنّ أحدهما كان نجسا]

«مسألة ١١: إذا كان هناك ماءان تَوْضُأً بأحدهما أو اغتسل، و بعد الفراغ حصل له العلم بأنّ أحدهما كان نجسا، و لا يدري أنّه هو الذي تَوْضُأً به أو غيره، ففي صحّة وضوئه أو غسله إشكال، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محلّ إشكال، و أمّا كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٧

إذا علم بنجاسة أحدهما المعين و طهارة الآخر فتَوْضُأً و بعد الفراغ شكّ في أنّه تَوْضُأً من الطاهر أو من النجس، فالظاهر صحّة وضوئه لقاعدة الفراغ، نعم لو علم أنّه كان حين التوضي غافلا عن نجاسة أحدهما يشكّل جريانها». قد يقال في الفرع الأوّل بأنّه إذا كان الماء الذي تَوْضُأً به مشكوك الطهارة فلا شكّ أنّه كان محرز الطهارة بالأصل حين وضوئه، و بعده لم ينكشف كون أصله مخالفا 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 بالجملة هذا الماء ما دام وجوده كان محكوما 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 اللاحق يوجب تطهير البدن يعني مواضع ملاقاته مع الماء المتوضّأ به، و وجوب الاجتناب عن الماء الآخر للعلم بنجاسة هذه المواضع أو ذاك الماء.

و يشكّل عليه بما مرّ سابقا من أنّ الموضوع الذي انعدم أو خرج عن محلّ الابتلاء إذا كان للأصل فيه أثر مبتلى به لا مانع من جريان الأصل فيه بلحاظ ترتيب هذا الأثر، كما في استصحاب ترك صلوات الأب الموجب لوجوب القضاء على الولد الأكبر، فالماء المتوضّأ به هنا و إن كان منعدما، لكن لأصالة الطهارة أثر مبتلى به و هو طهارة مواضع ملاقاته من البدن و صحّة التوضي به، فلا مانع من هذا الأصل بعد انعدامه بلحاظ هذين الأثرين، و إذن فبعد العلم الإجمالي يقع التعارض بين هذا الأصل و أصل الطهارة في الماء الآخر فيتساقطان.

و حينئذ لا يعتنى بالأصل الموجود قبل حصول العلم في الماء المتوضّأ به، فإنّه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٠٨

في ذاك الزمان و إن كان سليما عن المعارض و لم ينكشف بعد مخالفته للواقع، و لكن بعد سقوط الأصل فيه للمعارضه في الحال لا يعتنى بذاك الأصل مع تحقّقه واقعا.

كما أنّه في صورة انكشاف مخالفه الأصل السابق للواقع لا يعتنى بذاك الأصل، مع أنّه زمان وجوده كان حكما واقعيًا في موضوعه سليما عن المعارض، و مع ذلك يرفع عنه اليد بواسطة سقوطه في زمان اليقين، و بالجملة الأصل بمجرد سقوطه في زمان، لا يعتنى به بالنسبة إلى الآثار السابقة المبتلى بها في اللاحق و لو كان جاريا في الأزمنة السابقة المتطاولة.

ثم بعد ارتفاع الأصل بواسطة العلم الإجمالي 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 نظرا إلى ما اشتمل عليه بعض هذه الأخبار الواردة في 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 صحيحا من العامل حين العمل مشكوكا بعد فراغه من جهة احتمال الإخلال بجزء من العمل أو شرط له لغفلة أو نسيان، فحكم في 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 صحيحا تامّ الأجزاء و الشرائط، لأنّ العامل حين العمل أكثر تذكّرا منه بعد الفراغ.

و من المعلوم أنّ هذا مخصوص بما إذا كان التفات العامل إلى حيث وجود الشرط أو المانع محتملا، 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 صحيحا من الجهة المشكوكه؟

مثلا لو علم بأنّه حين الوضوء كان غافلا عن تخليل الخاتم الذي كان في يده ليصل الماء إلى البشرة تحته، و لكن مع ذلك يشكّ في صحّة وضوئه و فساده بعد الفراغ لاحتمال أن كان الماء دخل بنفسه تحت الخاتم و وصل إلى البشرة، فإنّ الأذكريّة في هذا الفرض لا تتأتى كما هو واضح، فلا يشمل الحكم بالصحّة، و من قبيله المقام، فإنّ الماء المتوضّأ به بعد ما كان مشكوكا حين التوضّي به و اتكل في طهارته بالأصل ثم صار معلوم النجاسة بالعلم الإجمالي بينه و بين ماء آخر، فالمتوضّي قاطع بأنّه حين التوضّي لم يكن ملتفتا إلى الجهة التي شكّ في صحّة وضوئه من جهتها حتّى يبنى على أنّه صار بصدد الإصلاح من هذه الجهة، و هي احتمال كون النجس المعلوم في الماء المتوضّأ به، فيقطع بأنّه حين التوضّي كان غافلا عن هذا الاحتمال، فلا يجرى في حقّه التعليل بالأذكريّة، فكذا المعلّل به من صحّة الوضوء فيحكم ببطلان الوضوء.

و من هنا يظهر الحال في الفرض الآخر لهذا الفرع و هو: ما إذا كان الماء المتوضّأ به حين التوضّي معلوم الطهارة تفصيلا، بل الحال فيه أوضح، فإنّه بعد العلم الإجمالي لم يكن في الماء المتوضّأ به أصل و لو من الأوّل حتى يتوهم صحّة 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 المبتلى به، لكنّه يسقط بالمعارضه مع الأصل في الماء الآخر كما ذكر، فيبتنى صحّة الوضوء فيه على شمول قاعدة الفراغ له، و هي غير شاملة لهذا الفرض أيضا، إذ الفرض أنّه 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.

اللهمّ إنّما أن يقال بأنّ ما ذكر من قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» ليس تعليلا للحكم بل هو إمّا حكمه لا يلزم أطرادها و

يمكن تخلفها، وإما مسوق لأجل التقريب إلى ذهن السامع.

وبالجمله لو استفيد عدم الدخل له فى الحكم فلا إشكال فى شمول تلك الأخبار بإطلاقها لجميع هذه المواضع و أمثالها، فىكون الحكم فى كل موضع شك بعد الفراغ من الوضوء فى 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 فتوضاً، و بعد الفراغ شك فى أنه توضاً بالطاهر أو بالنجس، فدخوله تحت تلك الأخبار واضح، و لو قلنا بعلية الأذكريه للحكم، فإن الأذكريه تتأتى هنا بلا إشكال، إذ الفرض أنه حين التوضى كان عالما بكون أحد المائين طاهرا و الآخر نجسا، و يحتمل بعد الفراغ أنه غفل عن هذا العلم و توضاً بالنجس غفلة، فلا بد أن لا يعنى بهذا الاحتمال.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١١

### فى كيفية التطهير بالماء:

#### إشارة

اعلم أن الأصل فى المقام واضح أنه استصحاب النجاسة، فكلما شككنا فى دخله و عدم دخله فى ارتفاع النجاسة لا بد من الإتيان به حتى يحصل القطع بارتفاع النجاسة، و هذا واضح. لكن الشأن فى ملاحظة الأدلة و الكلام فى مقامات:

#### الأول: فى لزوم العدد فى الغسل و عدمه

قد يدعى الإطلاق من تضاعيف الأخبار، بتقريب أن مثل أمر التطهير الذى هو محل ابتلاء العامة فى كل يوم و ليلة كيف يمكن اعتبار ذلك فيه، و مع ذلك أهمل عن ذكره فى الاخبار، بل كان الواجب اهتمام الشارع فى إبلاغه و لا أقل من أن يرد فيه خبر واحد، فحيث لم يصل علم بعدم اعتباره.

وفيه: أنه يمكن كون ذلك من المذهب و لا ينافيه عدم ورود الأخبار فيه، إذ لا ملازمة بين كون شىء 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 فاكتفى 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 في لزوم أصل الإذهاب، إنما الكلام في أنه هل يجب شيء زائد عليه أو لا من التكرار؟ فيحتمل أن يكون المعبر في إذهاب النجاسة و هي أمر معنوي كشف عنها الشارع، و يكون عنده بمنزلة الوسخ بل عينه إذهابا بالماء على وجه مخصوص و كم مخصوص، فإننا إنما نشاهد زوال العين و لا نشاهد زوال الأثر، و لا ملازمة بين زوال الأول و زوال الثاني، و لهذا لو جفّ البول و لم يبق من عينه شيء يجب الغسل لإزالة الأثر الذي هو النجاسة.

و الحاصل و إن سلمنا أن المتبادر من الغسل في المقام المخصوص هو الإذهاب بالماء، و لكن حيث عرفت أن ليس لنا إطلاقا تتمسك بها و ما ورد ليس في مقام البيان، فيحتمل أن يكون الدخيل في 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 في 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 في مقام بيانها.

قلت: إن للعرف في 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 في مقام [بيان] أصل النجاسة، لكن لا يترددون و لا يتوقفون عند ذلك و لا يحتملون أنه كان شيء آخر - دخيلا - بل يحسبون البول كالأوساخ الأخر عندهم، فيفهمون من الكلام أنه لا يحتاج تطهير المحل إلى مزيد من زوال البول بالماء.

و الحاصل في المطلقات الواردة في كلام الشارع الواردة في مقام الإهمال إنما لا تأخذ بالإطلاق لو لم يكن لها متعارف عند العرف، كما لو قال: إذا كان كذا فأعتق رقبته، فحيث إنه ليس للعتق عندهم شيء متداول، كان هذا محل التردد و التوقف و أنه لعل المعبر رقبته خاصة و نحو ذلك، و لكن لو كان متعارفا بينهم كما لو قال:

إذا كان كذا فأقتل فلانا و كان في مقام تعداد موارد وجوب القتل من دون بيان التفصيل، فلا إجمال عندهم في معنى القتل و لا يحتملون أن يكون المعبر سكيننا مخصوصا و آله خاصة و نحو ذلك، بل ينصرف عندهم إلى ما هو المتعارف لديهم من مطلوبة نفس الإزهاق بأي نحو كان.

فكذا في المقام لا يتأملون بمحض عدم كون المقام مقام التفصيل في أن الغسل لعله كان وراء ما هو متداول بينهم، بل يفهمون أن بعد إزالة العين يزول الأثر و لا - يحتاج إلى أمر آخر، فإذا ثبت ذلك في النجاسة العينية ثبت في غيرها كالبول الجاف أيضا، لعدم القول بالفصل، و على 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 و لا نتعدى عنه إلى موضع آخر.

فإن قلت: كلما ذكرت حقّ لو لم يكن هنا رواية عمّار السابطي فإنها شاهدة بخلاف ما ذكر، فإن صدرها سأل الراوي عن الدن الذي فيه الخمر أ يصلح أن يجعل فيه الماء و شيء آخر، فيجب الإمام بأنه لا بأس بعد الغسل، و يسأل ثانيا عن الكوز و شبهه كان فيه الخمر أ يصلح أن يجعل محلا لشيء طاهر؟ يجب بمثل ذلك أيضا، ثم يسأل ثالثا عن الإناء و القدح كان فيه الخمر، يجب بأنه يغسله ثلاثا، فانظر أنه لما كان السؤالان الأولان عن أصل صلاحية الإناء الذي كان ظرفا للخمر بعد ذلك بظرفه شيء آخر، فلم يكن المقام مقام بيان التطهير، أجمل في البيان، فقال بعد الغسل جائز، و في السؤال لما كان بصدد مقام علاج التطهير صرح الإمام بالتثليث، فعلم أن حال أخبار الباب كلّها الواردة في غير مقام البيان يكون كصدر هذه الرواية لا يمكن التمسك بها، و بذلك تمسك شيخنا المرتضى -

قدس سزه- أيضا على عدم إمكان التمسك بأوامر الغسل الواردة في الأخبار.

قلت: يمكن إبداء الفرق بين الأمر في هذه الرواية والأوامر الواردة في سائر الأخبار بأن نقول: المرتكز والمقرّر لدى العرف أن الإناء الذي كان في مدّة مديدة ظرفا للغائط والبول، و كان محلا للتخليّة في سنين عديدة ليس قابلا للانتفاع به لغير هذا العمل بعد ذلك، فلا بد إما من إعماله فيه أو من طرحه والإعراض عنه فيرونه غير قابل للطهارة، وكذا الإناء الذي كان معدّا ومحلا للخمر، ومعنى ذلك أنّه كان كذلك في أزمنة كثيرة فلا يدخل في أذهان العرف قبول بعد ذلك للطهارة،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٥

فلهذا لو حكم هنا الشارع بأنه بالغسل قابل للانتفاع، فحيث إنّ هذا أمر غير متعارف لديهم، إذ ليس لمثله غسل عندهم حصل لهم التردّد والتوقّف ولا- يكتفون بهذا الكلام الوارد في مقام الإهمال، و يصير حاله حال عتق الرقبة، وهذا بخلاف الأوامر الأخر حيث عرفت ثبوت المتعارف للعرف في مواردّها، بحيث لا يحصل لهم التوقّف والتأمل في الحمل عليه و لو كان الكلام في مقام الإهمال. و بعبارة أخرى يكون الكلام منصرفا إلى ما هو المعلوم الواضح عندهم، والمنصرف إليه الكلام يكون كالمذكور في الكلام، وإن كان في غير مقام البيان.

و بعبارة أخرى نفس الكلام وإن كان في 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 أنّ في خصوص البول قد ورد عدّة من الأخبار، فطائفة فصلت بين القليل والجاري و لم يتعرض للكثير، و هو قوله: «اغسله في الممرن مرتين و في الماء الجارى مرّة واحدة» و طائفة أطلقت اعتبار المرّتين و هو قوله: «إذا أصاب ثوبك بول فاغسل مرتين» و بعضها أطلقت من حيث المرّة و التكرار، و من حيث القليل و الكثير و الجارى، و هي أيضا بين ما يختصّ مورده بالبول و بين ما يتعرّض لكلى النجاسات الشامل بعمومه للبول أيضا، فقد يقال: إنّ بعد تقييد الطائفة الثانية بغير الجارى بالرواية الأولى، حيث إنّ 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 في الكثير، فمقتضى الأولى اعتبار المرّتين، و مقتضى الثانية كفاية المرّة، و حيث إنّ دلالة الثانية على الكفاية إنّما هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٦

بالإطلاق لا بالتنصيص فلا بدّ من تقييدها بالطائفة الأولى، و القول باعتبار المرّتين في الكثير أيضا.

و ليعلم أنّ هذا كلّ بعد الإغماض عن الخدشة في اخبار المرّتين بعدم ظهورها أولا في الموضوعية و التعيّد، فلو أجرى الماء على المحلّ و لو سنه لم يفد المحلّ طهارة، بل المفهوم منها عرفا إزالة البول، و المرّتان من باب المثال لا من باب المدخلة، و الفرق بين الجارى و الممرن باعتبار قلة الماء و كثرته، و وضوح احتياج الإزالة في القليل بأزيد ممّا يحتاج إليه في الكثير، و عدم ظهورها ثانيا في الوجوب بعد تسليم دلالتها على الموضوعية.

و بعبارة بعد هذا لتسليم ما الدليل على تقييد مادة الإطلاقات؟ بل الأولى هو التصرّف 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 رأسا، فالكلام في هذا المقام بعد طى كلا هذين المقامين، و أنّ المستفاد هو الموضوعية و التعبدية لا المثالية، و كذلك الأرجح التصرّف 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، لقلة الجارى و الكثير فيها، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى غير القليل حتى يقيد به الإطلاقات الأول في خصوص الكثير.

قلت: من المعلوم ورود كلا- الإطلاقيين في محل واحد، فإن كان مورد الثاني القليل، فلا محالة يكون مورد الأول أيضا القليل بعين تلك الجهة، وإن كان مورد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣١٧

الثاني الأعم كان مورد الأول أيضا كذلك، لوضوح عدم الفرق. و على أى حال يخرج الكثير عن الإطلاقات إما بالتقييد أو بالتقييد، هذا غاية ما نتمسك.

و فيه مجال المنع الواسع، و توضيحه: أن التعارف لدى العرف ربما يصل إلى حدّ يوجب صرف اللفظ عن ظاهره اللغوي، و صيرورته منصرفا إلى المتعارف العرفي، و هذا كما ادّعيناه آنفا في أوامر الغسل، و ربما 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 منصرفا عندهم إلى القليل، مع عدم وجود غيره عندهم غالبا كذلك غسل الثوب بالماء، و لكن هذا المقدار من التعارف أيضا له أثر فيما إذا ورد من الشارع مطلق و كان في مقام البيان، فلا يمكن إجراء المقدمات فيه لنفي القيد المتعارف لو كان بحسب المتعارف الغالب واجدا لقيد، إذ مبنى نفي القيد و الحكم بالإطلاق بعد فرض المتكلم في مقام البيان هو أنه ليس للمتكلم لثما مراد علاوة على ما أفاده لفظا، و إلما لذكره، إذ لو لم يذكره كان ذلك نقضا لغرضه، إذ غرضه الافهام و البيان و الوصول إلى غرضه، و على هذا من كون القيد متعارفا لا تجرى هذه المقدمة، إذ يمكن أن يعتمد المتكلم الحكيم في حصول غرضه بكون القيد متعارفا، و عدم جرى المخاطب إلما على طبقه، فلا يفوت منه المقصود، ثم هذا أيضا مخصوص بمورد كان القيد المتعارف محتمل الدخل، فإن كان مقطوعا عدم دخالته فلا يضرّ 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 انّ من المحتمل أن يكون للقليل مدخلية في الغسل مرتين فلا يحتاج غيره إلى التعدّد، و أميا الثاني فله إطلاق من حيث المرّة و التكرار، و إطلاق من حيث القليل و غيره، فمن حيث الأوّل يقيد جواز الاكتفاء بالمرّة، و من حيث الثاني 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 الثاني، فإنّ حكم جواز الاكتفاء بالمرّة ممّا لا يحتمل أن يكون مختصا بالقليل، و كان غيره محتاجا إلى التعدّد، فإطلاقه 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 فاعسله مرّتين، و إذا أصاب ثوبك بول فاعسله يفهم أنّ الكلام الثاني كان في مقام بيان أصل وجوب الغسل، و الكلام الأوّل كان علاوة على ذلك في مقام بيان الكمية و الكيفية أيضا، و على ما ذكرت من حفظ إطلاق فاعسله بالنسبة إلى غير القليل يستلزم اجتماع اللحاظين في كلام واحد، إذ يلزم أن يكون المتكلم بالنسبة إلى القليل في مقام الإجمال، و بالنسبة إلى غيره في مقام التفصيل.

قلت: ما ذكرت وارد لو كان المدعى كون اغسله في مقام البيان لو لا اغسله مرّتين، و كان مبنى التمسك بكونه في مقام البيان، و قد عرفت أنّا مع تسليم عدم كونه في مقام البيان تمسكنا به من باب الانصراف الناشئ عن التعارف.

و على هذا فنأخذ بهذا الظهور في كل مقام لم يرد فيه التعييد على خلافه، و لا يضر ورود التعييد في 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 الثاني: في لزوم العصر في غسل ما ينفذ فيه الماء

و يقبل العصر كالثياب و نحوها و عدمه، فقد يتمسك في هذا المقام بدخول العصر في مفهوم الغسل فيما إذا كان المغسول ما يقبل العصر، و لا ضير في اختلاف مفهوم واحد فيما يعتبر فيه باختلاف المحال، فإنّ هذا راجع إلى الاختلاف في المحققات، و قد يستشهد على ذلك أيضا بالأخبار التي جعل الغسل فيها مقابلا للصب.

و فيه أنّ الظاهر منه اعتبار الدلك في 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 في 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، ثمّ لم يخرج منه الغسالة بالعصر لا شبهة في صدق أنّه غسل الثوب، و كذلك في 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 في العرف، و قد يتمسك بتوقّف إزالة النجاسة التي هي كالوسخ بنظر الشارع، فيختلف إزالته حسب اختلاف المحال صلابه و رخاوه على العصر.

و فيه: أنه يمكن إخراج الوسخ الراسب في الجوف بغير العصر مثل الدلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٠

و الفك أيضا، و لا اختصاص له بالعصر فلا وجه للتوقف.

و الذي يمكن أن يقال: عدم لزوم العصر فيما يغسل مرة واحدة، و كذلك فيما يغسل مرتين بعدهما و لزومه فيما بين الغسلتين.

أما عدم اللزوم في الأوّل فلاطلاقات 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 شيء آخر بعد الغسل، فإذا فرض تحقّق الغسل بمجرد إزالة العين و لو لم يخرج الغسالة الراسبه، فالإطلاق مقتض لجواز جميع معاملات الطهارة مع هذا الثوب.

و على هذا فتكون المياه الداخلة في الثوب طاهرة، فتكون أدلّة انفعال القليل مخصّصة بهذه الأدلّة، إذ النسبة بينهما عموم مطلق، فإنّ قوله: اغسله في المركز ناص في القليل، فيكون أخص مطلقا من أدلّة انفعال القليل، هذا ما دام باقيا على الثوب، و أما بعد التقاطر و الانفصال فلا يدخل في 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 مثلا يفرغ مرّة على اليد مثلا ثمّ يقطع ماءه و يفرغ ثانيا، فيكون هذا ماء جديدا 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 الغسله الأولى.

و إذن فإذا قيل يجب في القليل غسل الثوب مرّتين نفهم منه أن تكون الغسله الثانية بماء جديد، و لا يتحقق ذلك إلّا بإخراج ما بقى في الثوب من ماء الغسله الأولى، و إلّا تكون الغسله الثانية بالمجموع من الماء الجديد و العتيق، و قد فهم من الدليل كونها بالماء الجديد.

ألا ترى أن المسح ببله اليد في الوضوء يفهم منه عدم رطوبة في المحل حتى يكون تمام المسح ببله اليد، فكذلك هنا فإن المتكلم قد لاحظ الثوب مع اشتماله على الرطوبة البوليه أو ما هو مثلها كالماء المتنجس مثلا، ثم حكم في هذا الموضوع بإيراد الغسلتين عليه و لا يتعدّد نظره بالنسبة إلى الغسله الأولى و الثانية، و على هذا فيكون المغسول بنظره الثوب، و المزال بنظره الرطوبة الكائنه في المحل قبل إيراد الغسلتين عليه، فالباقي من الغسله الأولى في الثوب خارج عن المزال فيتحد خارجا لا محاله مع المزيل، و قد فرض أنه اعتبر في المزيل كونه ماء جديدا فقط و هذا متركب من جزئين.

و أمّا صيرورته جزءا من المزال فيحتاج إلى اعتبار زائد، و قد فرض أنه لم يلاحظ إلا الثوب برطوبته الكائنه فيه في أول الأمر، و لم يلاحظ ما يتجدد فيه بالغسله الأولى، فالمزال في نظره ليس إلا الرطوبة الأولى.

هذا و لكن يبقى بعد ذلك سؤال أنه سلمنا الاحتياج إلى إخراج ماء الغسله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٢

الثانية، و لكن ما الدليل على لزوم كونه بالعصر متصلا بالغسله الأولى، و لم لا يجوز بغيره كالتجفيف أو العصر بعد ساعه، و يمكن إثبات ذلك بعمومات انفعال القليل و أدلته انفعال الملاقي للمتنجس، حيث إن المتيقن خروجه من هذا العموم أو تلك الأدله صورة الاتصال، و أمّا صورة الانفصال فغسله الأولى باقيه تحت عمومات الانفعال، فتصير نجسه بملاقاه المحل، ثم بعد إيراد الغسله الثانية يصير حال المحل لمكان هذا الماء النجس فيه كما لو انصب عليه حال إيراد الغسله الثانية من الخارج نجاسة، فيخرج المحل بذلك عن قابليه الطهارة بالغسله الثانية، و وجه ما ذكر من كون الصورة الأولى متيقنه الخروج، بخلاف الثانية هو انصراف أدله الغسل مرتين إلى الصورة الأولى، لأنها المتعارف الذي ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق و ينسب إليه أذهان العرف، فلا ينسب إلى الدهن من قول اغسل هذا الشيء مرتين إلا إيراد غسلتين متعاقبتين متواليتين متصلتين عليه، لا إيراد غسله ثم الصبر ساعه أو يوما ثم إيراد الغسله الأخرى، فلا إطلاق في هذه الأدله حتى يتقيد و يتخصص بسببه عموم أدله القاعدتين المذكورتين.

و بعبارة أخرى الغسله الأولى و إن كان من أثرها إعداد المحل لأن يصير طاهرا بالغسله الثانية، و لكن ليس الأمر بها في الاخبار إلا منضمّا بالأمر بالغسله الثانية، و بقوله: اغسل مرتين، فليس حالها حال الغسله الثانية.

نعم لو كان الأمر بالغسله الأولى مستقلا كان حالها حال الغسله الثانية، فصح أن يقال: إن مقتضى إطلاق الدليل أنه يحصل الإعداد بمجرد تحقق الغسل الغير المتوقف على العصر من دون انتظار شيء آخر، فيخصيص بذلك أدله أن ملاقاه المحل للنجس بعد الغسله الأولى يخرج عن قابليه الطهارة بالمره الثانية،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٣

و يقال: إن هذا الفرد من النجس، أعنى: غسله الغسله الأولى الباقية في المحل قد خرج عن هذه الأدله، و لكن 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 بإفاده الغسله الأولى للمحل إعداد الطهارة، فيشملة لا محاله عموم الأدله المذكوره.

### 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 كرو لم يجعله مضافا صار طاهرا وهذا لا إشكال فيه، وأما لو صير الكرم مضافا وأخرجه عن الإطلاق، فهل يصير طاهرا، غاية الأمر لا يكون طهورا كما نسب إلى العلامة، أو لا يكون طاهرا ويبقى على النجاسة، أو هنا تفصيل بين الصور؟ تحقيق المقام بيتنى على تقديم مقدمات، لأن ذلك أى صيرورة الكرم بملاقاة المضاف مضافا يكون له ثلاث صور: الأولى: أن ينقلب الماء عن المائىة ويدخل تحت عنوان نفس هذا المضاف، كما لو ألقى الدبس الكثير النجس فى مثله من الماء فصار دبسا أكثر ميعانا.

و الثانية: أن يحصل بين المضاف والمطلق كسر وانكسار: بأن حصل التأثير والتأثر فى كل من الجانبين فزال عنوان المضاف بتأثير الماء، وعنوان الماء بتأثير المضاف و حدث عنوان ثالث، وهذا على نحوين:

(١)- بياض فى الأصل بمقدار صفحة تقريبا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٤

- ومرادنا بالصورة الثانية- النحو الأول، وهو أن يكون عين المضاف بالمرء معدوما وفانيا بنظر العرف و يكون حاله كحال القند المحلول فى الماء، حيث إن موضوعه يفنى وينعدم ويبقى عرضه، وإن كان الماء أيضا زال عنوانه فيطلق عليه ماء القند والشربت. والنحو الثانى:- وهو المراد بالصورة الثالثة- أن يكون عين المضاف باقيا بنظر العرف وحصل العنوان من التركيب والمزج والاختلاط، كالدبس المحلول فى الماء لا على وجه ذهب أجزاءه بالمرء، بل بحيث أطلق عليه العرف (آب شيره)، أو الطين المخروط فى الماء كذلك بحيث قيل له (غلاب).

الثانية: لا يخفى أن فى تنجيس المياه والمائعات يكفى بقاء الملاقاة السابقة ولا يلزم حدوث الملاقاة، فلو وقعت عين نجسة فى ماء كرفه من أول وقوعه الذى هو زمان حدوث الملاقاة لا يؤثر التنجيس، لفرض الكرية، ولكن لو بقى فى الماء حتى صار أقل من كرفه لا شك أنه حينئذ ينجسه، لأنه قليل لاقى نجسا. والسر أنه إذا قيل: الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة فلا يفرق العرف بين الملاقاة الحادثة، وبين ما إذا كان ملاقاة القليل بقاء للملاقاة السابقة، وهذا واضح لا شبهة فيه.

الثالثة: الدليل المتعرض لمطهريه الكرم وكذلك الدليل المتكفل لعدم انفعاله منطوقا ومفهوما، يكون المنسبق منه عرفا لزوم صدق عنوان كونه ماء كرا فى حال يحمل عليه الحكم، فقولك: ماء الكرم 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

وكذلك الحال فى الماء القليل والحكم بانفعاله بالملاقاة، فلا بد أن يكون فى ظرف هذا الحكم ماء قليلا لا شيئا آخر، وكذلك الحال فى ظرف التطهير، فقله:

«مشيرا إلى غدیر: 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، وإن كان فرق بين التطهير والتنجيس من حيث إن الماء هنا فى رتبة الإصابة ماء، فيمكن أن يؤثر التطهير، فتكون الإصابة مؤثرة فى شيتين: أحدهما: الإضافة، والآخر: التطهير، فيكون التطهير والإضافة فى عرض واحد، فيصدق أن الماء صار مطهرا كما يصدق أن الماء صار مضافا، إلا أنه يمكن دعوى انصراف الكلام عند العرف فيما إذا بقى عنوان مائىة الكرم فى حال التطهير 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: أمّا صورة تأثير المضاف في الماء و تبديل عنوان الماء إلى عنوان المضاف فلا يمكن بمقتضى المقدمة الثالثة القول بتطهير الكثر إياه، 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 أنّ كلا منهما يقتضى بقاء المائبة في حال الحكم.

و أمّا المضاف فلا مانع من استصحاب نجاسته، و توهم تبدل الموضوع لأنه صار ضعف ما كان في السابق ضعيف، لأنّ هذا إنّما 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، أمّا في الأصل فبالاستصحاب، و أمّا في الفرع فللملاقاة الوجدانية. و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب الطهارة في الفرع لا من جهة عدم بقاء الموضوع، فإنّ المتبدل هو الاسم، و لا ينافي أن تكون الوحدة الموضوعية باقية عند العرف مع ذلك، بل لأجل أنّ هذا الاستصحاب مع الاستصحاب الأول من قبيل الحاكم و المحكوم، و الأصل السببي و المسببي، لأنّ 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 بدّ من التمسك في الأصلي بمقدمه خارجية من الإجماع. و ليس هذا الأصل كافيا له. و أمّا 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 الملاقاة لا يشك في طهارته لأنه كان ماء كرا، و حال الشك المفروض عدم بقاء موضوع المضاف النجس عرفا و ارتفاع حقيقته من البين رأسا، ففي حال المضافية ليس في البين شيء نجس حتى يقال ينجس ببقاء الملاقاة السابقة. و بالجملة و إن كان في رتبة الملاقاة المائبة و المضافية محفوظتين، و لكن بالملاقاة خرج الماء عن المائبة و انعدم المضاف فيبقى التطهير بلا محل، و لا يعقل حصول التطهير و انعدام الموضوع في عرض واحد، و كذلك إضافة 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 أنّ 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 أمّا الصورة الثالثة:

و هي صورة التأثير و التأثر من الجانبين مع التركب المزجى و بقاء موضوع المضاف عرفا، فبني الكلام فيها على شمول أدلته 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 مائئة الماء حال الملاقاة و بعدها بالبعديّة الزمانيّة محفوظة و لو في جزء يسير من الزمان، فلا أقل من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٢٨

الترديد و عدم إمكان الجزم باستفادّة الإطلاق من الكلام.

و كيف كان فإن قلنا: بالإطلاق فلا- إشكال حيث إنّه يحكم بالطهارة بالدليل الاجتهادي، 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 الأول فلاّنه الفرض، و أمّا الثاني 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 الاغتشاش أمّا أولا: فلاّنه يظهر منه الفرق بين حصول الإضافة في الماء تدريجا أو دفعة و لا يخفى اتحاد الملاك في كليهما، فإنّه في صورة التدرّج أيضا يقال: بأنّ أول جزء من الماء الذي صار مضافا في أول زمان من الملاقاة لم تطهر الجزء الذي 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 الكر، 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 الاجتهادي، لأنّه قال: الاختلاط سبب للتطهر و الإضافة معا، و ظاهر أنّه أراد إثبات الطهارة بدليل مطهريّة الكر، فإن أراد الاستهلاك بمعنى التركّب 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 أنّ الحكم بالطهارة على هذا المبني لا محيص عنه، لكن لا يلائم ما ذكره عقيب ذلك في فرض الشك في طهارة المضاف و نجاسة الماء من أنّ الاستصحابين متعارضان فيتساقطان ثم يرجع إلى قاعدة الطهارة، لأنّك عرفت أنّ المقام ليس مقام التعارض بل مقام حكومة استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة، ثم لو شكك بعد العلم بالإضافة و الاستهلاك أنّه من الصورة الثانية التي قد انعدم الموضوع عرفا حتى يحكم بالطهارة، أو من الثالثة التي لم يندم حتى يحكم بالنجاسة، فلا مجرى لشيء من استصحابي النجاسة و الطهارة، فالمرجع قاعدة الطهارة و لم يمكن استصحاب بقاء موضوع المضاف على حاله، لأنّه 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 سلّمنا أنّ 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 العذى لا يؤكل لحمه، إنسانا أو غيره بريّا أو بحريّا، 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 عارضا 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 خرثه مع عدم وجود مخصّص صريح بل و لا ظاهر لها، و ما وقع من المحقّق في وجه طهارته من طهارة مئته و مئته 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

ثمّ إنّ هنا تكلمنا من حيثين آخرين، الأولى: هل المراد بالمأكول لحمه ما يجوز أكل لحمه شرعا حتّى يشمل الفرس و البغال و الحمير أو هو خصوص ما خلق لأجل أن يؤكل لحمه، فيكون هذه داخله في غير مأكول اللحم، فإنّها خلقت لأجل الركوب و الزينة لقوله تعالى لَتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً ﴿١﴾ و في بعض الأخبار أيضا دلالة على ذلك كما عن زرارة عن أحدهما- عليهما السّلام- في أبوال الدواب يصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالا؟ فقال: بلى و لكن ليس ممّا جعله الله للأكل ﴿٢﴾ فيكون هذا الخبر تفسيريا لعنوان ما أكل لحمه الواقع في الأخبار الأخر.

و الثانية: أنّ الطيور هل هي خارجة عن عموم ما لا يؤكل لحمه فيكون خرؤها و بولها- لو كان لبعضها بول كما في الخفّاش على ما نقل- طاهرين، أو هنا تفصيل بين المأكول منها و غير المأكول؟ و قبل التكلّم في ذلك لا بدّ من التيمّن بذكر أخبار الباب و بيان ما يستفاد منها و وجه الجمع ما يترأى التناهي بينه منها، فنقول و بالله التوفيق و منه الاستعانة:

منها: رواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله- عليه السّلام- «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». ﴿٣﴾

و منها: رواية أبي الأعز النحاس قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إنني أعالج الدواب فرّمتها بالليل وقد بالت وراثت 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 السلام - عن ألبان الإبل والبقر والغنم وأبوالها ولحومها؟ 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 السلام - في حديث قال: «إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ 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 أعني عدم جواز الصلاة في كلّ شيء من غير المأكول الذي 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 السلام - قال: «كلّ 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 يجري الكلام المتقدم هنا أيضا، فنفي 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 تصرّف 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 يلزم النجاسة.

إلا أن يقال: إن إثبات البأس و إن كان يجتمع كونه من جهة واحدة ككون الصلاة فيه ممنوعه و معيوبة، و هذا لا يدل 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 أن عموم البأس لهذين التقديرين ملازم للنجاسة، فإن المنع عن الصلاة في جزء غير مأكول اللحم إنّما هو مشروط ببقائه و وجوده على البدن أو الثوب حال الصلاة، إذ بدونها لا يصدق أن الصلاة وقعت فيه، و أمّا مانعية النجاسة فلا فرق فيها بين صورتين.

هذا مع إمكان أن يقال: إن الظاهر من سياق الكلام رفع التوهم في البول والغائط من حيث الطهارة والنجاسة، وإلا فحيثية عدم جواز الصلاة لكونهما من غير المأكول فلا اختصاص لها بخصوص ما يخرج من أحد السبيلين، فعدم البأس في المنطوق بمعنى الطهارة، و ثبوته في المفهوم بمعنى النجاسة، ولكن يقع الكلام في عموم المفهوم. وبالجملة فإننا نسلّم ثبوت دلالة الوصف في المقام على المفهوم بمعنى أنه 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 رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ «١» بل نقطع بكونه ممّا يناط به الحكم بقريته وروود 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 ضابطاً للطهارة هو ثبوت النجاسة في الجملة في غير المأكول في قبال طهارة جميع أفرادها، فإنّه مناف لدخاله 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 أيضاً سبياً و ضابطاً 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 فخران، أحدهما: ما وصفه شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - بالصحة و هو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام -، قال «كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خثرته». «٢»

و الثاني: مصحّحه عليّ بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - «عن الرجل يرى في ثوبه خرة 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 الخرة، أمّا الأوّل فهو من هذا حيث إنّما يعارض الخبر الأوّل 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 كالخفّاش، و القاعدة في المتعارضين بالعموم من وجه مع عدم أظهرية أحد الطرفين هو الرجوع إلى الأصل و من الواضح أنّه هنا الطهارة، مع إمكان أن يقال بتقديم خبر الطير، و ذلك لأنّه لو قدّم الخبر الآخر و خصّص خبر الطير بالمأكول اللحم لزم أن لا يكون للطير عنوان مستقلّ للطهارة، بل كان العنوان هو المأكول اللحم، و من الواضح ظهور الخبر في ثبوت العنوان للطير في هذا الباب، و هذا بخلاف ما لو خصّصنا غير المأكول بغير الطائر، فإنّه لا يلزم لغوية عنوانه رأساً، و ذلك لمحفوظية عنوانه في غير الطائر، فيكون الجمع العرفي على هذا تقديم خبر الطير و جعله قرينة صارفة على تخصيص الآخر.

و أمّا الثاني فهو من هذا حيث سلّم عن المعارض، فإنّ ما يتوهم معارضته له هو الخبر الأخير و هو قوله: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه، و قد عرفت أنّه لا دلالة له على العموم في جانب المفهوم فلا يدلّ على نجاسة خرة كلّ ما لم يؤكل لحمه، نعم يدلّ على نجاسة خرة بعض غير المأكول، و لا تنافي بين ذلك و بين طهارة خرة كلّ 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 الكلى، أحدهما: رواية داود الرقى قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٣٧

بول الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا أجده فقال: «اغسل ثوبك» (١)، والثاني: رواية غياث عن جعفر - عليه السلام - عن أبيه - عليه السلام - قال: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» (٢)، ولا يخفى ثبوت الجمع الدلالى بينهما، فإن ملاحظة لا بأس فى جنب اغسل يكون عرفا قرينه على كون الأمر للاستحباب لأجل النظافة لا للوجوب لأجل النجاسة، و وجهه أن «لا بأس» صريح فى الطهارة و الأمر ظاهر فى الوجوب، فرفع اليد عن الظاهر لأجل الصريح، هذا بحسب الدلالة.

و أميا بحسب السند فهذه مع رواية داود كلاهما موثقة، و لا رجحان لأحدهما على الآخر، و ذلك لأن فى طريق الأولى موسى بن عمرو لم يرد فى حقه أزيد من التوثيق، و وجود الرواية فى كتاب محمد بن على بن محبوب الذى هو أحد الكتب المعتمدة على ما حكاها شيخنا المرتضى - قدس سره - عن محكى السرائر لا يفيد مع كون محمد بن على بن محبوب رواها عن موسى المذكور، فتكون كالرواية الثانية، فإن فى طريقها غياث البترى و هو مّمن وثقه العلامة و النجاشى فتكون روايته موثقة، و لو فرض كونه عاميا كما ربّما يشهد بذلك تعبيره عن الصادق - صلوات الله عليه - بقوله: عن جعفر عن أبيه.

و أميا حمل الرواية الثانية على التقيّة كما عن الشيخ فلا وجه له بعد وجود الجمع العرفى بينها و بين رواية داود، فإن الرجوع فى الخبرين المتعارضين إلى المرجّحات السندية إنّما يكون بعد اليأس عن الجمع الدلالى العرفى، 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 فى محكى المختلف فلا بدّ من استثناء بول الخشّاف من عموم صحيحة أبى بصير و تخصيصها برواية داود، و أمّا خرؤه فإن كان القول بالفصل بين البول و الخراء معدوما فيلحق بالبول، و إن كان موجودا فيكون عموم الصحيحة فيه مأخوذا.

ثم إن شيخنا المرتضى تمسك على طهارة خراء الطير مضافا إلى الصحيحة بمصحة على بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - عن الرجل يرى فى ثوبه خراء الطير هل يحكّه و هو فى 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 الحكّ الذى هو فعل خارجى فى أثناء الصلاة أنه مبطل للصلاة لكونه معدودا من الفعل الكثير أو لا؟ مع مفروغية طهارة الخراء إميا من جهة كونه من الطائر المأكول أو مطلقا بناء على طهارته مطلقا، و بالجمله الظاهر أن مفروض السؤال فى 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 كره 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، فبدل على أن المعيار حليّة اللحم دون الطيران.

و لكن لا يخفى أنه و إن كان بحسب بادى النظر ظاهرا فى ذلك، إلا أن ملاحظة الفقرة الأخيرة ربّما تشهد بكون قوله: ممّا يؤكل لحمه إلخ جملة مستأنفة لا تعليلا لما تقدّمه، و لا أقل من أن الجمع العرفى بينه و بين الصحيحة يقتضى ذلك، فإن 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 المطروحيّة و قلّة العامل بها و حكاية الإجماعات على خلافها.

بقي الكلام في أبوال 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 أبوال السنور و الكلب و الحمار و الفرس؟ قال: «كأبوال الإنسان». (١)

و موثقة عبد الرحمن بأبان قال: سألت أبا عبد الله عن رجل يمسه بعض أبوال 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 المتقدمة 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 أبوال 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 كله، و إن شككت فانضح». (٢)

و رواية عليّ بن جعفر المروزيّ عن كتابه عن أخيه قال: سألت عن الثوب يوضع في مربوط الدابة على بولها أو روثها كيف يصنع؟ قال: «إن علق به شيء فليغسله و إن كان جافاً فلا بأس» (٣)، و ما ورد في أنّ الماء الذي تبول فيه الدواب إن تغير بها فلا يجوز التوضي به (٤)، بل في رواية أبي بصير قال: سألت 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 أبوال الدواب يصيب الثوب فكرهه، فقلت: أ ليس لحومها حلالا فقال: «بلى و لكن ليس ممّا 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 للركوب و الزينة و غيرها.

و قد ورد في جانب الطهارة أيضا أخبار:

منها: رواية أبي الأعزّ النحاس إنّي أعالج الدواب فرّمتا 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 ١٠١١، 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 السلام - فأخبرناه فقال: «ليس عليكم بأس» «١»، و منها الرواية الوارد في باب جواز الصلاة في أجزاء محلل الأكل و بوله و روثه و كل شيء منه و قد تقدّم جزء منها.

و هي رواية ابن بكير قال: سأل زرارَةَ أبا عبد الله - عليه السلام - عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير، فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّى في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثم قال: يا زرارَةَ هذا عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فاحفظ ذلك يا زرارَةَ، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكّي و قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرّم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكّه» «٢» هذه أخبار الباب و الإنصاف أن الجمع الدلالي بينها في غاية الإشكال.

نعم لو كان أحد الطرفين نضاً و الآخر ظاهراً كما لو كان جميع أخبار النجاسة مشتملة على الأمر بال غسل لم يكن إشكال فيه. إذ كان المتعين حينئذ حمل الظاهر على النصّ بحمل الأمر بال غسل على الاستحباب لكون لا بأس صريحا في الطهارة، و لكن مضمرة سماعاً قد قرن فيها بين بول الحمار و الفرس مع بول الكلب

(١)- الوسائل: ج ٢، باب ٩، من أبواب النجاسات، ص ١٠١١، 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 ما كوثيته اللحم و عدمها، أو كان هذا العام مرجحاً لأخبار الطهارة على الخلاف، لكن هذا أيضاً غير ممكن لوجود رواية زرارَةَ في أخبار النجاسة المشتملة على كراهة الإمام - عليه السلام - عن بول هذه الثلاثة و سؤال الراوي عن حليّة 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 كل ما يؤكل لحمه.

و على هذا فيقع التعارض بين هاتين الروايتين و بين تلك العمومات، فالمتعين حينئذ - أعني عند تعدد الجمع الدلالي - حمل أخبار النجاسة على ورودها للتقيّة، 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 إلا عن ابن الجنيدي وحكى متابعه الشيخ له فى النهاية، لكن حكى أنه رجع عن هذا الفتوى فى المبسوط.

ثم من المسلم بينهم فى 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 كل ما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٣٤٣

أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» (١) هو ما كان كذلك بحسب أصل الجعل و الجعل الأولى، فكل ما كان مأكول اللحم بحسب ذاته فبوله و غائطه طاهر و إن صار غير مأكول بالعرض، و كذلك الكلام فى غير المأكول.

و هذا نظير ما ورد فى أن الشك فى النافلة غير مضره بصحتها بل المصلى مخير بين البناء على الأقل و الأكثر فى قبال الفريضة، و أن الجماعة لا يتأتى فى النافلة حيث إن الشك فى الفريضة إذا كانت ثنائية أو ثلاثية موجب للبطلان و الجماعة أيضا آتية فيها، فإنه لا شك فى انصراف ذلك إلى ما كان نافله بحسب أصل الجعل أو كان فريضة كذلك، فلا يشمل الحكم ما كان نافله بالطوارئ مع كونه فريضة بحسب الأصل كالصلاة المعادة، و لا ما صار فريضة كذلك كالصلاة المندوبة المندورة، فإن ذلك لا يوجب صيرورة الأول كالنافلة فى حكم الشك و الجماعة، و لا صيرورة الثانى كالفريضة فيهما.

و بالجملة لو لم يكن إجماع فى البين تعين حمل المأكول على المأكول الذاتى و غير المأكول على الذاتى دون العرضيين منهما، كما أن الحال كذلك فى باب لباس المصلى، فإنه لو لم يكن إجماع هناك كما هنا نحكم بجواز الصلاة فى أجزاء مأكول اللحم و إن صار جللا أو موطوء.

و لكن الشيخ المرتضى- قدس سره- عمم غير المأكول الواقع فى عنوان ذلك الباب أعنى باب اللباس لغير المأكول بالعرض و لم يتعرض للتفصيل بعد ذلك، و يظهر من عروه الوثقى أن الحكم فيه ليس فى المسلمية مثله هنا، فإن عبارته هنا هكذا: «و لا فرق فى غير المأكول بين أن يكون أصليا كالسباع و نحوها أو عارضيا كالجلال و موطوء الإنسان و الغنم الذى شرب لبن خنزيرة» و عبارته فى باب

(١) الوسائل ج ٢، باب ٩ من أبواب النجاسات، ص ١٠١١، ح ١٢

كتاب الطهارة (للأراكى)، 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 فى 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 النذر، و الفرق بينهما و بين الموطوء و الجلال أنهما صارا حرام اللحم على عامة الناس، و لكن التحريم فى المنذور ترك أكله و الجواز فى المضطر إلى أكله ليسا نوعيين بل هما حكمان شخصيان ثابتان فى حق شخص الناذر و شخص المضطر دون غيرهما، و الأول فى هذا الحال حلال نوعا، و الثانى حرام كذلك، فالحكم يدور مدار الحرمة و الحلية النوعيتين و إن كانتا عرضيتين.

### [فى أن ملاقة الغائط فى الباطن لا توجب النجاسة]

«مسألة ١: ملاقة الغائط فى الباطن لا- توجب النجاسة كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه، إذا لم يكن معها شىء من

الغائط وإن كان ملاقيا له في الباطن، نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط في الباطن كشيئته الاحتقان إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه، وأما إذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة، فلو خرج ماء الاحتقان ولم يعلم خلطه بالغائط ولا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته».

الحكم بعدم نجاسة الشيء الباطني للملاقي للنجس الباطني في الباطن من المسلميات ولا إشكال فيه، وإنما الإشكال في الشيء الخارجي الملاقي له في الباطن كالإبرة التي أدخلت في البدن وعلم ملاقاتها الدم ولكن خرجت نقيته، وكما الاحتقان إذا رجع ولم يكن فيه أجزاء الغائط وعلم ملاقاته له في الباطن.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٥

ووجه الإشكال عدم الدليل على نجاسة مثل البول والثوب والبدن وغيرهما إذا كانا في الخارج، والمفروض عدم دليل غيره، فيبقى أبوال ما لا يؤكل لحمه» هو مطلق ما يلقى البول من الثوب والبدن وغيرهما إذا كانا في الخارج، والمفروض عدم دليل غيره، فيبقى البول الموجود في المثانة باقيا على مقتضى القاعدة من الطهارة، وكذا الكلام في غيره، فإنه ليس فيها ما يدل على نجاسة هذه المفاهيم بقول مطلق حتى يؤخذ بإطلاقه، وإنما هو منحصر في الأمر بغسل مثل الثوب والبدن مما يلاقيها في الخارج وهو 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.

ووجه ذلك أن الدليل الدال على تأثير ملاقاته النجس في تنجيس ملاقيه لا يخلو من حالين، إما يكون دليلا لفظيا مذكورا فيه لفظ الملاقات أو ما هو كالمذكور، أو ليس له دليل لفظي، بل يكون مستنده الارتكاز العرفي، فإن كان الأول فلا إشكال أن المتبادر من ملاقاته شيء مع هذه الأشياء هو خصوص ما كان منها بين هذه الأشياء وبين غيرها في الخارج، وإن كان الثاني فلا إشكال أيضا أن الملاقات التي يراها العرف سببا للتنجيس هو خصوص القسم الذي وقع بين القدر والشيء الآخر في الخارج، ولا يتنفر مما لاقى الغائط أو البول في الجوف وإن كان يستقدر منه إذا كان الملاقات في الخارج، وهذا نظير استقذاره من البصاق والخلط الخارجين عن الفم فلا يبلعهما ثانيا، وعدم استقذاره إذا كانا في محلّهما فيبلعهما،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٦

وأما استقذاره من الحصاة والدود والنوى الخارجة من الدبر إذا لم تلوث بشيء من الغائط فليس من جهة كونها ملاقيه للغائط في الباطن، وإنما هو من جهة كونها خارجة عن هذا السبيل، وقد ألقى الشارع استقذاره من هذا الحيث. هذا كله هو الكلام في الباطن الذي هو الجوف أو مثله في عدم كونه مرثيا.

وأما مثل مطبق الشفتين وداخل العين والأنف مما يرى ولكن عد من الباطن في باب الغسل ولم يلزم غسله، فالظاهر أن ملاقاته النجس مثل الدم الكائن في أحد هذه المحالّ موجب للنجاسة، إذ هو مثل الملاقات الواقعة في الخارج في عدم انصراف دليل تنجيس الملاقات عنه وثبوت الاستقذار العرفي فيه، وإذن فيفرق بين هذين القسمين من الباطن في الملاقي الخارجي فيحكم بالطهارة في الأول وبالنجاسة في الثاني.

وأما في الملاقي الداخلي الذي قلنا إن الحكم فيه مسلم فينتى الكلام فيه من حيث هذا التفصيل على ملاحظة معقد الإجماع وكلام المجمعين هل هي صريحة في الطهارة حتى في القسم الثاني من الباطن، أو ليس كذلك بل المتيقن منها القسم الأول، فعلى الأول لا سبيل إلى التفصيل وعلى الثاني يتعين.

وينبغي التعرض هنا لكلام شيخنا المرتضى المذكور في باب المطهّرات في عنوان انتقال النجاسة إلى البواطن الذي جعله ابن فهد في موجزه عنوانا من المطهّرات مما يناسب المقام مع شرحه فنقول: قال - قدس سرّه - «١»: «و توضيح الحال في البواطن أن الكلام يقع

تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن، و أخرى في تأثر البواطن بها، و ثالثة في تأثر ما يحدث فيها من الرطوبات، و رابعة في تأثر ما يدخل من الخارج إليها»، و الدود داخل في القسم الثالث أعني ما يحدث

(١) - جعلنا كلام الشيخ الأنصاري - قدس سره - بين (١٠)، و خارجها كلام المصنّف - دام ظلّه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٧

في الباطن، و النوى و الحصة في القسم الرابع «و الكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن و أخرى في النجاسة الداخلة إليها من الخارج» فهذه ثمانية أقسام «فنقول: أما النجاسة الكائنة في البواطن فإن كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم و جوف الأنف فالظاهر أنه لا - حكم لها فيجوز معها الصلاة و دخول المساجد و إن منعنا عن حمل النجاسة في الصلاة و إدخالها في المسجد مطلقاً».

ظاهر العبارة أنّ هذا الدم نجس و لكن لا - حكم له، و لكن ظهر ممّا قدّمناه أنه يمكن الحكم بعدم كونه نجساً، و يكون حاله عند الشارع حال خلط الصدر عند العرف لا يكون مستقذراً ما دام في الباطن، و إذا القى في الخارج يصير مستقذراً و ليس لازم الدميّة النجاسة كما في ما يبقى من دم المذبوح بعد خروج الدم المعتاد، فإنّه و إن كان تعبير الفقهاء فيه أنّ خروجه مطهر لما يتخلف و لكن يمكن القول بكونه مع دميته طاهراً، «و يدلّ عليه بعد ظهور الإجماع إطلاق ما دلّ على أنه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الأنف».

و المحصل أنه لو قلنا بأن الصلاة مع النجاسة ممنوعة و إدخال النجاسة في المسجد محرّم، فالدم الحادث في الباطن لا يحكم عليه بهذا الحكم، أمّا ما كان منه في الجوف و نحوه فلاّنه من المعلوم عدم التكليف في هذه الشريعة بشقّ بطن من حدث في بطنه نجاسة و إزالتها للصلاة و جواز الدخول في المسجد، و أمّا في ما كان في مقدم الأنف و الفم فلاّطلاق ما دلّ على أنّ من رعى 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 في حلقة الدبر، كما يحكى إدخال المسواك فيها عن العامة، فإنهما بإطلاقهما يشملان ما إذا كان من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٨

عين الدم و الغائط في داخل الأنف و الدبر باقياً، و مع ذلك جوّز فيهما الدخول في 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، فالأول واضح، و الثانى كالخرقة الموضوعه في الأنف فيصله دم الأنف، فيقع الكلام في هذه الخرقة إذا دخلت في الجوف و إذا كانت في هذا المحلّ من حيث متنجّسيتها لا من حيث أصل النجاسة، لا يقال: إنّما إذا حكمنا في النجاسة الباطنيّة بعدم الحكم لها فكذا يكون الملقى لها. فإنّه يقال: لا - إشكال في كون نفي الحكم على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على نفس النجاسة، و يكون المتنجس به داخلاً - تحت القاعدة من ممنوعيّة الصلاة معه و حرمة إدخاله في المسجد على القول بها.

«فالظاهر ثبوت حكم النجاسة إذا كان في مثل الفم و الأنف و نحوهما ممّا يمكن تطهيره دون مثل الجوف و الدماغ و نحوهما، فلو أكل نجساً أو متنجّسا فبقيت أجزاءه في الفم لم يجز له الصلاة و دخول المساجد على القول بالمنع عن الصلاة مع النجاسة و إدخالها في المسجد، لعموم أدلّة المنع عنهما على القول بهما خرج ما كان منها في مثل الجوف بالإجماع و السيرة و بعض الأخبار».

و المحصل أنّ الدليل على ثبوت الحكم في مثل ما إذا كان النجاسة الخارجة موضوعه في الفم أو في جوف الأنف، أو وضع متنجّس فيهما هو عموم أدلّة المنع عن الصلاة مع النجاسة و تحريم إدخالها في المسجد على القول بهما، و الإطلاق المتقدم ليس هنا، فإنّ مورده دم الرعاف و الغائط، فلا يشمل النجاسة الخارجيّة، بل يؤخذ فيها بالعموم، و أمّا إذا دخلت النجاسة الخارجيّة أو المتنجّس في الجوف فقد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٤٩

خرج عن هذا العموم بالإجماع و السيرة الكاشفين عن عدم وجوب شقّ البطن لإزالتهما عنه للصلاة و دخول المساجد.  
«قال في الموجز: لو وضع في جيبه درهما نجسا اخرج للصلاة و تبعه شارحه بانبا له على منع حمل النجاسة في الصلاة».  
هكذا يكون في النسخ و المتعين أن يكون بدل جيبه «فمه»، فإنّ الكلام في المتنجس المحمول في الباطن دون الخارج، و هذا الكلام  
مذكور في مقام تأييد المقام، و هذا واضح.

«و أمّا حكم تأثر البواطن و ما يحدث فيها فالظاهر أنّه لا إشكال في عدم تنجس البواطن و ما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة  
المتكوّنة فيها أو الداخلة من الخارج إليها، و يدلّ 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 و ليس الدليل إلّا الإجماع المفقود في المقام،  
بل لا- يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال: إنّ لا- إجماع على تنجس البواطن لو لم نقل  
بالإجماع على العدم، لكنّ الإنصاف أنّ منع شمول معاهد إجماعهم على تأثر الملاقي لمثل الفم و مقدّم الأنف و نحوهما مكابرة».

و وجه الجمع بين هذا و الإجماع المنقول على عدم التنجيس في البواطن لو كان هو أنّ الثاني إجماع على الفرع، و الأوّل إجماع على  
تنجس الملاقي قاعدة و قانونا بمعنى أنّ تنجس الملاقي قاعدة مسلّمة مجمع عليها و يكون كعمومات الكتاب أو السنّة فيكون قابلا  
للتخصيص، و وجه ذلك أنّنا نرى الأصحاب- رضى الله عنهم- متى يحكمون في مورد بعدم تنجس الملاقي كما في ملاقي ماء  
الاستنجا يلمسون في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٠

إثبات ذلك الدليل و يتشبهون به، و من هذا نعلم أنّ إجماعهم وقع على القاعدة بما هي قاعدة قابلة للتخصيص، و أنّهم كانوا يتلقون  
هذه العبارة أعنى: كلّ ملاق للنجس ينجس أو مرادفها من المعصوم و على هذا فيحتاج الخروج عنها إلى دليل مخرج، فإن كان هنا  
إجماع آخر على الفرع كان هو مخرجا، و لكنّه لكونه منقولا ليس قابلا للمخرجيّة، 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 السّلام- في رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبى من بصاقه؟ قال: «لا بأس به» «١» كلمه «من» في من بصاقه  
تبعيضية، يعنى:

فأصاب ثوبى بعض من بصاقه.

و كيف كان فلاستدلال بهذه الرواية للمقام يبتنى على حمل قوله: «يشرب» على أنّه حين الاشتغال بالشرب يلقي البصاق و يكون مع  
زوال العين لا- محالة- إذ الخمر كالماء ينتقل بسرعة إلى الجوف و لا يمكث، و احتمال جمع مقدار من الخمر في طرف من الفم و  
إلقاء البصاق من الطرف الآخر بعيد في الغاية- و خاليا عن الأجزاء المتميّزة المحسوسة من الخمر لوجهين، الأوّل: أنّه ليس السؤال عن  
حكم الخمر، فالسائل يعلم نجاسة الخمر و أنّه لا- يصير بمجرد الانتقال إلى الفم طاهرا، فيكون مورد سؤاله ما إذا لم يكن مخلوطا  
بالخمر المحسوس، و الثانى: أنّ لفظ البصاق يكون بحسب اللغّة عبارة عمّا يطلق عليه هذا اللفظ، و هو لا يكون إلّا مع الخلوص عن  
الامتزاج بالخمر، نعم لا- يضّر وجود الأجزاء الصغيرة الدقيقة العقليّة، فإنّها مستهلكة و خرجت عن اسم الخمريّة 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، لأنّه إمّا بتمامه، ملاق له، و إمّا 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 مجملة، لترددها بين هذا المعنى و بين معنيين آخرين لا شاهد عليهما فيها على المدعى، الأول: أن يكون المراد بـ «يشرب» أن فعله شرب الخمر لا أنه في الحال مشغول 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 أجنيان 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، فلعله مطهر كما صرح به الشهيدان حيث ذكرا أن البواطن يظهر 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 الملاقاء 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 مستقدرا.

و على 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 و الأخذ بالتعبد من إحدى الحثيتين، إما من حيث أن القدر لم يؤثر في قداره ملاقيه في هذا المقام، و إما من حيث إنه أثر في ملاقيه و لكن مضي الزمان طهره، فإن المرتكز عند العرف بقاء ملاقي القدر على قذارته و عدم زواله بنفسه بل بعلاج، فكما أن عدم حدوث قذارته رأسا بالملاقاة مع القدر خلاف ارتكازه كذلك حدوث القذاره فيه بسببها و زوالها بلا علاج بمجرد مضي الزمان، و ليس أحد هذين عنده مرجحا على الآخر، بل يمكن أن يقال: بأنه بمجرد سماعه مثل هذا الحكم ينتقل إلى عدم التأثر رأسا، و أمّا احتمال التأثر و زواله بزوال العين احتمال علمي لا يكاد يلتفت إليه عامة الناس.

و بالجملمة بعد ورود التعبد من الشرع بعدم نجاسة ماء الأنف الملاقى للدم فى باطن الأنف مع خروجه بعد زوال عين الدم عن الباطن يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الشئتين المرتكزين عند العرف، أعنى: التأثير بالملاقاة و عدم زواله إلا بعلاج، فإن كان الأقرب بنظر العرف هو رفع اليد عن الأول بحيث صار الكلام عنده ظاهرا فى الأول فيها، و إلا فلا أقل من التساوى، و معه لا دليل على التنجيس و هو كاف فى عدمه، و الطهارة بحكم الأصل، و على هذا فىكون مثل ماء الأنف الملاقى للدم فى الباطن ظاهرا حتى مع خروجه قبل زوال الدم عن الباطن.

«و هنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الخبث معاملة الظواهر- كما صرح به كاشف الغطاء- و هى ما يعدّ باطنا فى باب الغسل من

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٣٥٤

الجنابة و غيرها كتنقب الأنف و الأذن- يعنى الثقب الذى يحدثونه فيهما- و باطن السرّة و موضع تطبيق الشفتين و الجفنين حيث إنّ الظاهر من تجويز الارتماس مع عدم وصول الماء غالبا بمجرّده إلى المذكورات عدّها من البواطن، مضافا إلى صدق الباطن عليها عرفا، فيشملها ما دلّ على اختصاص الجنابة بالظاهر و لا يجب الباطن، و لم يصل مثل هذا الإطلاق فى باب النجاسة، و إنّما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الأخبار، أو من جهة الإجماع و السيرة، أو من جهة انصراف أدلّة أحكام النجاسة إلى غير المقام، و إلا فليس هنا إطلاق يعتدّ به علق الحكم فيه على الباطن.

نعم فى الأخبار دلالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف و الاستنجاء فى ما ظهر من الأنف و المقعد، و لا يلزم من عدم وجوب غسل باطنهما عدم وجوب غسل كلّ ما يعدّ باطنا عرفا، و المسألة محلّ إشكال فى باب الحدث و الخبث فتأمل».

و المحصل أنّ قاعدة الملاقاة سواء كان تعبدية شرعية أم ارتكازية عرفية شاملة لمثل هذا الباطن قطعاً و لا يكون منصرفاً عنه، و ليس فى باب النجاسة إطلاق علق فيه الحكم على الباطن حتى يؤخذ بإطلاقه و يحكم بعدم التنجس فى مثل ذلك أيضاً، و على هذا فىكون كالظاهر فى التنجس بالملاقاة و عدم الزوال إلا بالتطهير، سواء فى ذلك النجاسة الحادثة فى نفس هذا الباطن و النجاسة الداخلة فيه من الخارج، هذا من حيث الخبث.

و أمّا من حيث الحدث فوجه الإشكال فيه أنّ لفظ الباطن و إن كان مذكوراً فى الأخبار هنا، و لكنّه مطلق ليس نسبته إلى جميع هذه الأقسام الثلاثة على السواء و بنحو التواطى، بل يكون منصرفاً إلى بعضها و هو ما عدا القسم الثالث.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٣٥٥

و يمكن رفع الإشكال من هذا الحيث أيضاً بأنّ تجويز الارتماس من غير تقييد له بفتح الفم و العين ليصل الماء إلى مطبقهما دليل على عدم وجوب غسلهما و إلا وجب التنبيه عليه خصوصاً، مع كون الغالب المتعارف غمض العين و ضمّ الشفتين عند الارتماس، و معهما لا يصل الماء إلى المطبقين، و يمكن أن يكون الأمر بالتأمل إشارة إلى هذا.

«و أمّا ما يدخل من الخارج إلى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تأثره بالنجاسة المتكوّنة فى البواطن و الداخلة إليها من الخارج، فينجس الطعام بالدم فى الفم و لا يظهر بزوال العين- كما صرح به فى الروضة و شرحها- و قد عرفت من الموجز و شرحه الحكم بتنجس الدرهم بملاقاته النجس فى الفم، لكنّ الأقوى التفصيل بين ما لا- يظهر للحسّ من البواطن كالجوف و نحوه و بين ما يظهر كالفم و العين و نحوهما».

و الحاصل أن الجسم الخارجى الملاقى للنجس فى الباطن الذى مثل الجوف يكون قاعدة الملاقاة منصرفه عنه تعبدية كانت أم ارتكازية، و إن لاقاه فى أحد القسمين الآخرين فليست منصرفه عنه، بل شاملة له و لا يخرج عنها هنا، فيحكم بالتنجس و عدم زواله إلا بالتطهير.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الملاقى فى الباطن الذى كالجوف خارج عن قاعدة الملاقاة قطعاً، سواء كان خارجياً كماء الاحتقان أم

داخليًا، و سواء في ذلك النجاسة المتكونة في الباطن و الخارجة الداخلة إليه، و الملاقي في مثل مقدم الأنف و داخل الأذن و الفم إن كان داخليًا فقد خرج بالنص، سواء في ذلك النجاسة الداخليّة و الخارجيّة، و الحق كما عرفت عدم تنجسه رأسًا دون تنجسه و طهره بزوال العين.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٦

و إن كان خارجيًا فمشمول للقاعدة من دون مخرج له عنها، سواء في ذلك النجاسة الداخليّة و الخارجيّة، و الملاقي في مثل الثقب المجعول في الأنف و الأذن للحلقة و باطن السرّة و مطبق الشفتين و مطبق الجفنين، فلا يكون القاعدة منصرفه عنها قطعًا، ألا ترى أنّه لو لاقى اليد قدرًا فكما يغسل العرف ظاهر بشرتها كذلك يغسل ما بين الجلود المجتمعة في رءوس مفاصل الأصابع و ما بين الظفر و البشرة و لا مخصّص لها من غير فرق بين الملاقي الداخلي و الخارجي و النجاسة الداخليّة و الخارجيّة «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 حينئذٍ مسلوب المائيّة عند الشرع، و إن كانا مالين عند العرف، و أمّا إن قلنا بجواز الانتفاع بهما ببعض المنافع كالنسيب فحينئذٍ هل لا يصحّ بيعهما مطلقًا 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 هي قوله - عليه السلام - فيها: و أمّا تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع عليها أي على الوجوه - ممّا لا يجوز له و كذلك المشتري - يجوز بالكسر على صيغة اسم الفاعل و بالفتح على صيغة اسم المفعول - الذي يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز فكلّ ما مور به -

□

(١) - إلى هنا تمّ كلام الشيخ الأعظم الأنصاري - 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 واجبًا، و كذلك المشروب بحسب سنخه لا شيء آخر يقوم مقامه و يكون واجبًا، و أمّا النكاح فيكون مستحبًا.

ممّا هو غذاء للعباد و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره - يعني بحسب السنخ كما ذكرنا - ممّا 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 ممّا 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 كلّ حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريتة.

و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد، ظاهره الأولى 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 كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات يكون مقتضى الجمع حمل ذاك على البيع للصلاح و حمل هذا على البيع للفساد، ممّا هو منهى عنه من جهة أكله و شربه، فيحرم بيعه للأكل و الشرب، أو كسبه، فيبعه 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 يبيعهها، فهذا كلّ من قبيل بيع شيء يكون كسبه الخاص حراما، فيبعه لأجل هذا الكسب حرام.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٨

أو نكاحه يشكل 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 بملكك، فيبعه لأجل أن يصير ملكا حراما. 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 عاريته 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 يعني: شيء يكون فيه من جهة نفس بيعه وجه من وجوه الفساد و يؤيده التمثيل بعد ذلك بقوله: نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم إلى قوله: أو شيء من وجوه النجس.

إلى هنا حصل قسمان لمحرم 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، بيعه لأجل فساده محرّما.

لكن على هذا كان اللازم تقييد قوله: «شيء من وجوه النجس» بما إذا قصد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٥٩

يبعه 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 كلّ 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، فيبعه لأجل منفعة المحرّمة محرّم، و أمّا من جهة منفعة 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 يتمّ التعليل في البيع الربوي، فإنّه لا شك أنّ حرمة بيعه ليست بناشئة عن حرمة أكله بل الأمر بالعكس، فأكل مئتين من الحنطة ليس بحرام في حدّ نفسه بل بواسطة جعلهما مقابلين في البيع لمنّ واحد و كون هذا البيع حراما.

قلت: نعم بحسب مقام الإثبات الأمر كذلك فيستكشف من حرمة البيع حرمة أكل العوضين، و هذا جار في حقنا، فنحن نستدلّ بحرمة البيع على حرمة الأكل، و لكن يمكن أن يكون الأمر عند الشارع و بحسب مقام الثبوت بالعكس، بمعنى أنّه نظر في التصرفات المترتبة على بيع الرّبا في أحد عوضيه فلم يجد فيها من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٠

حيث كونها تصرفاً مرتباً على عنوان البيع ما يكون صلاحاً، فلهذا حزم هذا البيع، وهذا الكلام أيضاً جار في جميع الأمثلة. فمناط 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، ومن 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 كلّ بيع يكون التصرفات بعنوان هذا البيع بتمامها حراماً بنظر الشارع فقد حزم الشارع هذا البيع. و حاصل الكلام في المقام أن أول الأمثلة لما جعل البيع الربوي، و البقيّة معطوفة عليه، و لا شكّ في أنه ممّا يكون محرّماً من جهة نفس البيع، فالظاهر أن ما عطف عليه ممّا ذكر بعده الذي منها وجوه النجس أيضاً يكون من هذا القبيل، فيكون بيع النجس و إن كان فيه منفعة محلّلة 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 معيّن أنّه 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 دماً سائلاً أم لا، كما أنّه إذا شكّ في شيء أنّه من فضله حلال اللحم أو حرامه أو شكّ في أنّه، من الحيوان الفلاني حتّى يكون نجساً، أو من الفلاني حتّى يكون طاهراً، كما إذا رأى شيئاً لا يدري أنّه 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 حليّة اللحم و حرمة بالشبهة الحكميّة كالمتولّد من حيوانين إذا لم يدخل تحت اسم شيء من الحيوانات فله صورتان:

الأولى: أن يعلم بقابليته للتذكية بأن علم أنّه ليس كالكلب و الخنزير في عدم القابليّة للتذكية، فيعلم أنّه بعد التذكية يصير جلده طاهراً، و لكن يشكّ في حليّة لحمه و حرمة، و حينئذ مقتضى الأصل هو الحليّة، فإنّ أصالة الحرمة في اللحم ليست بأصل مستقل و إنّما هي أصالة عدم التذكية و هي غير جارية، إذ الفرض عدم الشكّ في حصوله لاجتماع شرائطه من القبلة و المسلم و التسمية مع كون الحيوان قابلاً.

و أمّا الشكّ في التأثير و التأثر يعني تأثير هذه التذكية في حليّة لحم المذبوح لاحتمال كونه من غير المأكول فهو و إن كان حاصلًا، لكنّه ليس له أصل، فيكون الأصل في نفس اللحم هو الحليّة و يكون سليماً عن الحاكم، و إذا ثبت حليّة أكل لحمه بالأصل يصير موضوعاً لطهارة البول و الروث و جواز الصلاة في جلده، لترتّبهما على عنوان ما حلّ أكل لحمه.

و الثانية: أن يشكّ في أصل قابليّة المحلّ للتذكية حتّى من حيث الطهارة و النجاسة بأن احتمل كونه كالكلب و الخنزير في النجاسة العيتيّة حتّى لا تؤثر التذكية في طهارة جلده أيضاً، فحينئذ فتجرى أصالة عدم التذكية و يترتّب عليها حرمة أكل اللحم، و بعد ثبوت حرمة أكله يصير موضوعاً 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 حليّة أكل اللحم، فحكم بنجاستهما و حرمة، فإنّك عرفت عدم تماميتها في شيء من الصورتين إذا أخذ حكم شرعي موضوعاً لحكم شرعي آخر كما هنا، حيث جعل

موضوع جواز الصلاة في الجلد حليّة اللحم و موضوع عدم جوازها حرمة، فكلّ ما حلّ أكل لحمه جاز الصلاة في جلده و سائر أجزائه، و كلّ ما حرم أكل لحمه لم يجز الصلاة في أجزائه، فإجزاء الصلاة و فسادها حكمان شرعيتان موضوعهما حليّة أكل اللحم و حرمة، و هما أيضا حكمان شرعيتان.

و كذا الكلام في طهارة البول و الروث و نجاستهما، فكلّ ما حلّ أكله طهر بوله و روته، و كلّ ما حرم أكله نجس بوله و روته، و الطهارة و النجاسة أيضا حكمان شرعيتان موضوعهما حكمان شرعيتان 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 بحليّة أكله، و عدم الإجزاء بحرمة.

فإن كان الحليّة و الحرمة المأخوذتان موضوعين في هذا الدليل أعمّ من الواقعتين و الظاهريتين فالحليّة و الحرمة الجائيتان من قبل الأصل - كما هنا حيث حكم في الصورة الأولى بالحليّة 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، لتحقق موضوعهما الحقيقي أعني: حليّة الأكل الظاهريّة، و في الثانية بنجاستهما و عدم الإجزاء كذلك.

و إن كان المأخوذ في ذاك الدليل هو خصوص الحليّة الواقعيّة و الحرمة الواقعيّة، 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 معلّق 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 قضيتة إثبات الحليّة الواقعيّة 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 روته، 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 روته مع الرطوبة، و على الثاني يجب لتبين فساد الصلاة بسبب فقدانها الشرعي.

و لو كان هنا بعره و لم يعلم أنّها من الثعلب حتّى تكون نجسة، أو من الشاة حتّى 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 الشكّ 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 الذي من آثاره نجاسة جلده، و بين ما إذا كان هنا حيوانان مأكولا اللحم علم بأنّ أحدهما المعين ذكّي و الآخر لم يذكّ و كان هنا جلد مطروح علم كونه من أحدهما لكن لم يعلم أنّه من أيّهما، من المذكّي أو من الآخر الغير المذكّي، 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 تذكيته.

و من المعلوم أنّ التذكية و عدمها إنّما يعتبران بالنسبة إلى الحيوان لا بالنسبة إلى الجلد فقط حتّى يقال: إنّها بالنسبة إلى نفس الجلد

مشكوكه و إن كان بالنسبة إلى الحيوانين إما معلوم الوجود أو معلوم العدم، و إذا لم يجر أصالة عدم التذكية كان أصالة الطهارة في نفس الجلد المطروح بلا مانع و حاكم، و كذا الكلام بعينه في اللحم المطروح.

و لو علم بتذكية كلا- الحيوانين، و لكن علم بأن الواحد المعين المميز منهما مأكول اللحم، و الآخر غيره، فيشكك في الجلد المطروح المشكوك كونه من أيهما من حيث جواز الصلاة فيه و عدمه مع العلم بطهارته، فلا مجرى فيه لأصالة حليته اللحم، إذ المفروض كون أحدهما معلوم الحلية و الآخر معلوم الحرمة، فيكون الأصل الجارى في المسبب، أعنى: نفس الجلد بلا حاكم و هو الأصل الجارى في كل ما دار الأمر فيه بين الأقل و الأكثر في الشبهة الموضوعية الذى من فروعه الصلاة في اللباس المشكوك، فإن قلنا فيه بالبراءة نقول بها هنا، و إن قلنا بالاشتغال نقول به هنا.

و لو شك في طهارة بول و روث حيوان غير مأكول اللحم من جهة الشك في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٥

أنه ذو نفس سائلة أو غيره فحيث قد عرفت سابقا أنه لا دليل لفظي هنا كان هذا القيد فيه مذكورا حتى ينظر فيه و يستفاد أن هذا القيد كيف اعتبر فيه، و إنما 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 ذى النفس واقعا نجسه، فحينئذ حيث إنه لا أصل في مورد الشك يقتضى سائليته دم المشكوك أو عدم سائليته، فالأصل في المسبب و هو طهارة البول و الروث سليم عن الحاكم و المعارض.

و أما إن قلنا بأن الإجماع واقعا 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 أنه ليس فى البين إجماع منقول حتى يجيء فيه الاحتمالان، و إنما الإجماع لو كان متحصلا من عبارات الفقهاء و ليس فى عباراتهم إلا اعتبار نفس العنوان بواقعه من دون دخل العلم فيه أصلا.

و ملخص الكلام فى الفروع السابقة على هذا الفرع أن أصالة الحرمة فى اللحم ليست بأصل مستقل دل عليها آية أو رواية، و إنما الموجود هو أصالة عدم التذكية، و لا يشكل بأن موضوع الحرمة و سائر الأحكام هو الميتة و إثباتها بهذا الأصل لا يتم إلا على الأصل المثبت. فإنه يقال: إن الموضوع ليس أمرا وجوديا كخصوص الموت بحتف الأنف حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، بل هو الأعم من الميتة الحقيقية و مما هو ملحق بها حكما كما يكون فاقدًا لأحد شرائط

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٦

التذكية. و بالجملة فالموضوع أمر عدمي و هو عدم تحقق الذبح على النهج الخاص.

و إذن فالأمر فى الشبهة الحكمية من جهة حرمة الأكل و حليته يدور مدار جريان هذا الأصل و عدمه و هو مختلف بحسب الموارد، ففى الحيوان المتولد من الكلب و الغنم الغير الداخل فى اسمهما و لا- غيرهما- حيث إنه يشك فى أصل قابليته للتذكية- يجرى فيه هذا الأصل فيرتب عليه حرمة الأكل ثم يترتب عليها عدم جواز الصلاة فى أجزائه، و نجاسة البول و الروث.

و فى الحيوان المتولد من الدب و الغنم الغير الداخل تحت اسم منهما و من غيرهما- حيث إن قابليته للتذكية معلومة و إنما الشك فى تأثير التذكية فى حليته الأكل و عدمه و هو لا أصل له- فيبقى أصالة الإباحة فى نفس اللحم بلا مزاحم فيرتب على الحلية جواز الصلاة فى الأجزاء و طهارة البول و الروث.

و لا- يشكل فى إثبات آثار حليته الأكل و حرمة بواسطه الأصل بأن الموضوع للآثار فى الأدلته هو المأكول اللحم الواقعي و غيره كذلك و الأصل حكم فى موضوع الشك، فلا يترتب على الحلية أو الحرمة الجائية من قبله ما يترتب على الحلية الواقعية و الحرمة كذلك، و بالجملة ليس حال أصالة الإباحة حال الاستصحاب، فإنه ناظر إلى الواقع و ليس فيها نظر إلى الواقع أصلا.

فإنه يقال: هذا ممنوع بل قد تقرّر فى الأصول أنه كما يقوم الاستصحاب مقام العلم الطريقي المحض فكذلك الأصول الشرعية الأخر،

ألا ترى أنه يثبت بأصالة الطهارة كل ما كان لموضوع الطاهر الواقعي من الآثار، مع أنه أيضا مثل أصالة الإباحة في كونه مجعولا في حق الشاك بالواقع.

و من هنا تبين الحال في مسألة الجلد المطروح و أنه 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 الشك في أصل قابلية الحيوان صاحب الجلد للتذكية أو علم بقابليته، لكن شك في وقوع التذكية عليه على الوجه الصحيح فإن 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 بمدكائية أحدهما المتعين و عدم مدكائية الآخر، و علم أن الجلد المطروح من أحدهما، فإن الشك حينئذ واقع في أن هذا الجلد هل هو مقلوع من المذكى 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 المأكولية في صورة كون الحيوانين كليهما غنما، فإن الميتة و إن كان غير مأكول لكن الظاهر من عنوان غير المأكول ما كان كذلك بحسب الذات، و لهذا جعل التذكية قيدا زائدا على حلية الأكل في خبر لباس المصلى، حيث اعتبر فيه بعد اعتبار حلية الأكل قوله: «إذا علمت أنه ذكي».

نعم لو قلنا بأن الميتة عنوان مستقل في باب لباس المصلى لعدم جواز الصلاة كعدم المأكولية، يصير الكلام في الصلاة في الجلد المذكور من هذا حيث هو الكلام في الشبهة الماهوتية «١»، كما هو الحال أيضا لو كان أحد الحيوانين غنما

(١)- راجع العروة الوثقى المسألة ١٨ من شرائط لباس المصلى.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٨

و الآخر ثعلبا و علم بتذكية أحدهما و عدم تذكية الآخر، فإن الجلد المطروح يكون طاهرا بمقتضى الأصل، و جواز الصلاة فيه مبني على الكلام في الشبهة الماهوتية.

و بالجملة: فليس الأصل في الجلد المطروح مطلقا النجاسة و لا- في اللحم المطروح مطلقا الحرمة و النجاسة، لما عرفت من أنه 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، فإن التذكية في نفس اللحم و الجلد المطروحين مشكوكة و إن كان غير مشكوكة في نفس الحيوانين، فيكون الأصل عدمها في نفس الجلد و اللحم، فيترتب عليه النجاسة و الحرمة، و لكن الظاهر خلافه و أن موضوع التذكية نفس الحيوان و لا- يصح نسبته إلى أجزائه، فهو في الحيوان نظير الطهارة من الحدث في الإنسان، حيث لا- يصح نسبتها إلّا إلى نفس الإنسان و لا يصح إلى أجزائه، و يؤيد ذلك أيضا قوله- عليه السلام- في الموثقة الواردة في لباس المصلى: «إذا علمت أنه ذكي» يعني: إذا علمت أن الحيوان مذكي، فعلم أن المعتبر تذكية الحيوان لا أجزائه. و إذن فلا- مجرى لأصالة عدم التذكية، لأن المفروض عدم الشك من هذه الجهة في نفس الحيوانين، فعلم من جميع ما ذكرنا أن الحكم بطهارة البول و الروث في الحيوان المشتبه الحكم من جهة الشبهة الحكمية ليس على وجه العموم و الكلية 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 الكلية كما يظهر من كلماتهم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٦٩

### [الثالث في المنى]

«الثالث: المنى من كل حيوان له دم سائل، حراما كان أو حلالا، برياً أو بحرياً، و أما المذى و الودى و الودى فظاهر من كل حيوان إلا 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 كل حيوان من الإنسان و غيره من غير المأكول فضلاً عن المأكول، مع أن مورد بعض الأخبار منى الإنسان و هو المنصرف إليه من مطلقاتها.

ففى رواية محمد بن مسلم عن أحدهما- عليهما السّلام- أنه قال فى المنى يصيب الثوب قال: «إن عرفت مكانه فاغسله، و إن خفى عليك فاغسله كلّ» (١).

و رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد الله- عليه السّلام- قال: ذكر المنى و شدّده و جعله أشدّ من البول ثمّ قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول» (٢).

و فى رواية عنبسة بن مصعب «قال: سألت أبا عبد الله- عليه السّلام- عن المنى يصيب الثوب فلا يدرى أين مكانه؟ قال: «يغسله كلّ و إن علم مكانه فليغسله» (٣).

و فى رواية الحلبي عن أبى عبد الله- عليه السّلام- «قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه منى فليغسل الذى 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 فى مضمرة سماعة قال: سألت عن المنى يصيب الثوب قال: «اغسل الثوب كلّ إذا خفى عليك مكانه قليلاً كان أو كثيراً» (٢).

و فى رواية ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله- عليه السّلام- «قال: سألت عن المنى يصيب الثوب؟ قال: «إن عرفت مكانه فاغسله، و إن خفى عليك مكانه فاغسله كلّ» (٣).

و فى رواية الشّحّام أنّه سأل أبا عبد الله- عليه السّلام- عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتّى يبتلّ علىّ فقال: «لا بأس به» (٤).

هذه أخبار الباب، و أنت خبير باختصاص مورد الأخير و الرابع بمنى الإنسان، و أما غيرهما فهو و إن كان لفظ المنى مذكوراً فيه على وجه الإطلاق، لكن بضميمة فرض إصابته الثوب يصير منصرفاً إلى منى الإنسان، و هو واضح لا إشكال فيه.

فلهذا يقع الكلام فى تعدية النجاسة إلى منى غير المأكول فضلاً عن المأكول خصوصاً 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 التّنزّل و تسليم وجود الدليل على نجاسة المنى من كلّ حيوان فما الدليل على التقييد بكون الحيوان ذا نفس سائلة، إذ ليس في الأدلّة اللفظيّة على تقدير عمومها ما يدلّ على هذا التقييد، و الإجماع غير معلوم لما حكى عن بعض من التردّد في هذا التقييد.

و كيف كان فالكلام في 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 في الأدلّة اللفظيّة يشمل منى غير الإنسان، و الإجماع أيضا غير موجود هنا، لوجود هذا التقييد في كلام المجمعين، بل لو لا المحكّي من تردّد البعض كان الإجماع هنا على العكس أعنى: الطهارة.

و الفرق بين هذا القيد هنا و بينه في ما سبق من البول و المنى و وجود العموم هناك و هو قوله- عليه السّلام-: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمة»، 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 اللفظي و لا اللبّي أعنى: الإجماع، فتكون طهارته على وفق الأصل.

بقي 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 في الإجماع، و لا يرد على إطلاق معقده ما ورد في إطلاق الأخبار من الانصراف، للعلم بإرادة العموم من لفظ المنى الواقع في كلمات الأصحاب مع التصريح به في بعضها. و إنّما الكلام في 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 في كثير من الإجماعات و إبداء وجوه الخلل فيها، فإنّ جزمها- قدّس سرّه- مع ملاحظة ذلك يورث الاطمئنان.

#### [الرابع المبتدئ]

#### إشارة

«الرابع: المبتدئ من كلّ ما له دم سائل حلالا كان أو حراما».

هنا أيضا لا بدّ من التماس الدليل على التعميم بالنسبة إلى الإنسان و غيره حلال اللحم و حرامه، و كذلك لا بدّ من التماسه على التقييد بذي النفس، ثمّ في ميّت الإنسان أيضا جهتان من الكلام:

الأولى: أنّ ما قبل البرد حاله في النجاسة حال ما بعده، و بعبارة أخرى يصير بمجرد الموت نجسا و إن كانت حرارته باقية، أو أنّ

النجاسة يختصّ بما بعد البرد ولا يثبت في حال الحرارة.

و الثانية: أنّ ملاقيه كملاقى سائر النجاسات لا ينتجس إلّا إذا لاقاه بالرطوبة أو تسرى النجاسة إليه و إن كان الملاقاء 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 أنّه لو كان منه ناسب أن يكون بدله «أعنى» بصيغة المتكلم، فإنّه 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 أنّه 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 ممّن يرى و يعتقد اختصاص النجاسة بما بعد البرد، و من الواضح أنّه على هذا لا شاهد فيه، و كيف كان فالرواية غير سالحة 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 - أنّه سئل عن إمام قوم صلى بهم بعض صلاة و حدثت عليه حادثه فكيف يعمل من خلفه؟ فقال: «يؤخر و يتقدّم بعضهم و يتمّ صلاتهم و يغتسل من نحيه، التوقيع: «ليس على من مسّه إلّا غسل اليد» (٢)، المراد ممّن 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 يتقدّم بعضهم»، و يمكن أن يكون معلوما ثلاثيا، و كيف كان فهذا أيضا مطلق شامل لما بعد البرد و ما قبله، فيدلّ بإطلاقه على النجاسة حتّى

(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» أنّه كتب إليه «و روى عن العالم - عليه السلام - أنّ 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 لعلّه ينحيه بثيابه و لا يمسّه فكيف يجب عليه الغسل؟ (التوقيع): إذا مسّه على هذه الحالة لم يكن عليه إلّا غسل يده» (٢)، و هذا صريح في ما قبل البرد و حال وجود الحرارة.

فتحقّق ممّا نقلنا أنّ هنا روايتين مطلقتين و هما رواية الحلبي و رواية الاحتجاج، و رواية صريحة في النجاسة حال الحرارة و هو التوقيع الأخير. بقى ما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله: «يعنى 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 فى الجهة الأولى.

و أمّا الكلام فى الجهة الثانية فنقول: قوله- عليه السّلام- فى صحیحة ابن ميمون: «فاغسل ما أصاب ثوبك منه» يدلّ على وجود الرطوبة فى جسد الميت و يصيب جزء منها من جسده إلى الثوب بسبب وقوع الثوب عليه، فالمراد بالموصول هى الرطوبة التى أصابت الثوب من جسد الميت، و الضمير فى قوله:

«منه» راجع إلى الميت، و كذا الكلام فى قوله- عليه السّلام- فى صحیحة الحلبي: يغسل

(١)- يعنى 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، يعنى يغسل الرطوبة التى أصابت الثوب، و بالجملة لا يمكن التمسك بهاتين الصحیحتين على نجاسة الملاقى 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 فى الإمام و المأموم ذلك، و لكن لا- يمكن التمسك بهذا الإطلاق أيضا، و وجهه أنّ قوله- عليه السّلام- فى التوقيعين: «ليس على من نحاه إلّا غسل اليد» أو «لم يكن عليه إلّا غسل يده» إنّما هو وارد فى مقام بيان عدم الفرق فى غسل اليد بين ما قبل البرد و ما بعده، و أنّه ليس كالغسل مختصا بما بعده، فى مقابل توهم السائل حيث توهم الغسل و الغسل معا قبل البرد كما بعده، فدفع هذا التوهم بقوله: «لم يكن عليه إلّا غسل اليد» يعنى ليس غسل المسّ فى هذا الحال، أعنى: حال الحرارة ثابتا، بل الثابت هو غسل اليد فقط، و ليس فى مقام بيان أنّ غسل اليد بأى شىء يجب، هل يجب بمطلق المسّ أو بالمسّ مع الرطوبة؟ بل الحال فى ذلك موكول على محلّه و على ما هو المرتكز فى الأذهان من عدم التأثير إلّا مع الرطوبة، و لو كان المقام مقام بيان ذلك و أنّ هذا النجس، أعنى: 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 فى 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 الذى يكون واجبا بسببه فى 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 ذكى»، و لكن لا يخفى أنّه لو كان له إطلاق لما أمكن تقييده بهذا أو بما هو المرتكز فى الأذهان، لكونه تقييدا بالفرد النادر، لما عرفت من كون الغالب فى نظير الواقعة من موت الإمام فى أثناء الصلاة عدم وجود الرطوبة فى شىء من جسده و فيما يلاقيه من يد المأمومين، و يندر أن يكون إمّا فى جسده رطوبة من عرق أو نحوه أو فى يد من يمسه من المأمومين، هذا كلّه فى ميت الإنسان.

و أمّا الكلام فى تسرية النجاسة منه إلى ميت غيره ممّا له دم سائل فتارة يقع من جهة التعميم، و أخرى من جهة التقييد، أمّا الأول فقد استدللّ له من الكتاب و السنّة بوجوه:

منها: الآية الشريفة فى سورة الأنعام قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ «١» بناء على كون الرجس بمعنى النجس و أنّه يرجع إلى جميع ما تقدّمه لا إلى خصوص لحم الخنزير، و الكلام فى

القيد و الضمير المتعقبين للجمل المتعددة قد حقق في الأصول و أنّ القدر المتيقن هو رجوعه إلى الأخير، و مع هذا يمكن دعوى ظهوره في الرجوع إلى الأخير في خصوص المقام من جهة أنّ تحريم الميتة و الدم غير محتاج إلى التعليل بشيء، لكونهما قذرين عرفيين، و إنّما المحتاج إليه لحم الخنزير فإنه لا- يدرك العرف خبائثه بل ربّما 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 أو فِسْقاً أَهْلٌ لِعَيْبٍ لَللَّهِ بِهِ فَإِنَّهُ مَعْطُوفٌ عَلَى «مَيْتَةٍ» فَإِنَّهُ يَقْرَبُ كَوْنُ التَّعْلِيلِ مَخْتَصِماً بِاللَّحْمِ لَا رَاجِعاً إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ، وَ إِلَّا لَزِمَ ذِكْرُهُ عَقِيبَ «فِسْقاً» لَصَحَّةِ نَسْبَةِ الرَّجْسِيَّةِ إِلَى الْفِعْلِ الْمَحْرَمِ أَيْضاً كَنَسْبَتِهِ إِلَى الْمَيْسِرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ 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 موثقه غياث: «لا- يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة» «٢»، فإنّ المراد بالإفساد سقوط الماء عن القابلية للانتفاع بحسب الحكم الشرعي لا بحسب الاستعمال العرفي لحصول الكدورة فيه، فإنه ليس أمراً كان بيانه من وظيفة الشارع، و كون المستثنى، أعنى: ما كان له نفس سائلة من سنخ الحيوان يدلّ على كون المستثنى منه حيواناً، فيكون مفاده أنّه لا يفسد الماء شيء من الحيوانات إلا حيوان له نفس سائلة.

و الإشكال بأنّه لو دلّ على النجاسة لدلّ على نجاسة كلّ حيوان له نفس سائلة و إن كان حياً، لعدم ذكر قيد الموت فيه، مدفوع بأنّ الرواية إنّما هو في مقام بيان أن ما يكون من الحيوانات مفسداً للماء منحصر في ماله نفس سائلة، و أمّا غيره من سائر الحيوان فليس مفسداً، و ليس في مقام بيان كيفية إفساده و شروط حصوله، فليس له إطلاق من هذا الحيث، فمعناه أنّ 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 كراً أو تغييره و من كون الحيوان ميتة إنّما يكون ثابتاً في ماله نفس. ألا ترى أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاقه في لفظ الماء للحكم بالنجاسة للماء الكثير؟ و ليس إلّا لعدم كونه في مقام البيان من هذا الحيث، و أنّ مفاده أنّ الماء في موضع ينجس و الحيوان في حال يفسد و هو حال الموت، فالإفساد في هذا الموضوع مختص بالحيوان ذى النفس، فيكون دليلاً على نجاسة ميتة كلّ حيوان ذى نفس.

و أصرح منه من حيث ذكر قيد الموت موثقه 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: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس» «١» فإنه صريح بمفهومه في نجاسة كلّ 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 أنّه لم يجز

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 الخاصية، و لكن 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 بالغسل، و بالجملة فهذه الروايات معدودة من جملة المؤيدات على النجاسة.

و منها: ما يدل على عدم جواز الاستصباح بالأليات المبانة من الغنم الأحياء معللا بوصولها إلى اليد و الثوب و أنه حرام، و هي رواية الحسن بن علي «قال: سألت أبا الحسن - عليه السلام - 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»، فإن المراد بالحرمة هنا الحرمة الوضعية بمعنى كونها مانعة عن الصلاة، و المتبادر عرفا من هذا التعليل كونها نجسة.

و منها: ما يدل على طهارة عشرة أشياء من الميتة، فإنه يدل على أن ما سواها نجسة بقريته العذ و الحصر، و هي مرسله الصدوق «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»، قلت: إن كان لفظ «ذكية» بالزاء المعجمة أخت الراء كانت بمعنى «طاهرة» فيدل على كون الباقي نجسا، و أما إن كان بالذال المعجمة فهو في مقابل الميتة، يعنى هذه العشرة مذكاة و ليست بميتة. □

و يؤيده ما ورد في رواية أخرى و هي رواية الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «الشعر و الصوف و الريش و كل نابت لا يكون ميتا» «٣» و حينئذ لا يدل على النجاسة، بل يدل على أن كل 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 ٣٦٤، 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 أما أنها ما ذا فهذه ساكتة عنها و موكولة إلى محلها.

و مما يدل على الطهارة في جلد الميتة ما رواه في أوائل الفقيه مرسلا عن الصادق - عليه الصلاة و السلام - «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 تصل فيها». «١»

دل على جواز جعل جلود الميتة محلا للماء أو اللبن و السمن، فيدل على طهارتها، غاية الأمر نهى عن الصلاة فيها، فدل على أن 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 رووه، 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 كل 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 يدل على تحاشي الإمام - عليه السلام - عن وجود منفعة محللة للميتة وهو صحيحه علي بن أبي المغيرة «قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم 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 صلى الله عليه وآله وسلم و كانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ أي تذكي. «١»

و أنت ترى كيف توهم السائل من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم 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 بأنه لم يكن هذا مراده صلى الله عليه وآله وسلم بل مراده أن هذه الشاة كانت مهزولة، و من غايه هزائها لم ينتفعوا بلحمها، فما كان لهم أن تركوها حتى ماتت و لم يذكوها لأجل أن يصير جلدها بسبب التذكية محلل الانتفاع و ينتفعوا به، فهذا تحاش من الإمام - عليه السلام - عن كون منفعة محللة يعتد 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 المرسله واردة في التقيّة، هذا هو الكلام في التعميم.

و أما التقييد بذى النفس فلا بدّ أولا من فهم المراد من هذا القيد، قال شيخنا المرتضى - قدس 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 بدقق من المسلمات، و لم يكن محلا للتوجه، و ليس للرجوع فيه إلى اللغة و وجه، إذ المراد بلفظ النفس معلوم أنه 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 السيالان بحيث لو خلّي 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 المتقدمة «لا يفسد الماء إلّا ما كان له نفس سائلة، و لا ينافيه موثقة عمّار و صحيحه ابن مسكان المتقدمان 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 متعرضين له، إذ لا مفهوم لهما، فراجع في هذا القسم إلى موثقة غياث المفصلة بين ما له دم سائل و غيره.

«و كذا «يكون من النجاسات» أجزاءها «أى الميتة» المبائة منها و إن كانت صغارا».

ملخص الكلام في الأجزاء المبائة عن الميت و عن الحي، أمّا المبائة عن الميت ممّا سوى المستثنيات فلا إشكال في نجاستها، و لا يحتاج في إثبات نجاستها إلى التماس دليل آخر وراء الدليل الدالّ على نجاسة نفس الميتة، و ذلك لأنّ الموت و الحياة و إن كانتا من الصفات التي تعرض على الحيوان و الإنسان و لا يصحّ نسبتها إلى أجزاءهما - فإذا قيل: الميتة نجسة فلا يصدق الميتة إلّا على نفس

الحيوان و الإنسان الخارج عنهما الروح بتمامها فلا يشمل هذه اللفظة أجزاءهما- إلا أن المحمول و هو النجاسة يكون بنظر العرف من الأوصاف التي يستوى نسبتها إلى الكلّ و البعض.

و بعبارة أخرى: يكون مثل البياض و السواد، فكما أن الجسم الأبيض أو الأسود لا يفترق في 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 التي ذكر في المدارك أن نجاستها مقطوع به بين الأصحاب فهي 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 في نجاستها من كلّ حي طاهر موجود- و لا نحتاج إلى التمسك فيه بالإجماع كما يظهر من المدارك- و هو عموم التعليل في الرواية المذكورة في باب الصيد من الوسائل و هي: رواية محمّد بن قيس أبي جعفر- عليه السّلام- «قال: قال أمير المؤمنين- عليه السّلام-: ما أخذت الحباله من صيد فقتعت منه يدا أو رجلا فذروه فإنه ميت، فكلوا ممّا أدركتم حيّا و ذكركم اسم الله عليه». (١)

و نحوه ما عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله- عليه السّلام- «قال: ما أخذت الحباله فقتعت منه شيئا فهو ميت، و ما أدركت من سائر جسده حيّا فذكركم اسم الله عليه». (٢)

و رواية عبد الله بن سليمان عن أبي 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 فقتعت منه شيئا فهو ميت و ما أدركت من سائر جسده حيّا فذكركم اسم الله عليه». (١) المراد بالحباله جبل الشبكة، 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 في ذاك الدليل أعمّ من الكلّ و البعض الذي 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.

فالتعليل إلى غير الصيد و الإنسان إنما هو بعموم التعليل، فإنه يعلم أنه لا مدخلية لكونه جزءا مبانا من الصيد في كونه بحكم الميتة، و إنما المناط في ذلك هو مطلق الإبانة من كلّ حيّ 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 دليلا خاصيا على المطلب في خصوص الإنسان أيضا و هو الرواية المذكورة في باب غسل المسّ من الوسائل التي نقله الشيخ مرسلا عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله، و جعله الكليني مرفوعا، فإنه رواه عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أيوب بن نوح رفعه عن أبي عبد الله- عليه السّلام-، و أمّا أيوب بن نوح فقد مدحه جمع من

الأعلام منهم النجاشي والعلامة - قدس سرهما - مدحا بليغا وذكرا 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 أعجم منه و من الميت، و على أي حال يكون دليلا 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، معللا بأنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام، و عرفت أن المتبادر من التعليل عرفا هو النجاسة و كون الحرمة وضعية.

بقي الكلام في الجزء الميت المتصل بالحي قبل انفصاله و بعده، فقد يقال: إنه قبل الانفصال طاهر، فإنه جزء حي طاهر غير مفصول، فقضية ما يدل على طهارة الحي طهارته، فإنه يدل على طهارة كل ما يعد جزء منه، و هو قبل الانفصال كذلك، و أما بعد الانفصال فلا دليل على نجاسته بعد ما عرفت من عدم صدق عنوان الميتة عليه لغو و ليس ميتة تنزلية أيضا.

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 بعده بالأصل.

و قد يقال بالنسبة إلى ما قبل الإبانة بالطهارة دون ما بعدها معللا 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 تنزيلا، فإن المنزل هو الجزء المبان، فلا دليل على التنزيل قبل الإبانة، و أما 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 ممنوعه.

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 ممنوعه، 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 أما جعل الشارع الأجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على التنزيل قبل الإبانة، مضافا إلى رواية علي بن جعفر الآتية الشاملة لصورة موت التؤلل أو يعم الجرح أو بعضها متصلا 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 مما ذكرنا ضعف التردد في الأجزاء الكثيرة التي يعرض لها الموت حال الاتصال كما عن شارح الدروس، نعم إذا كان اتصالها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا، فلا يبعد الحكم بنجاستها، انتهى كلامه - رفع في الخلد مقامه.

و فيه: أن عموم التعليل في قوله في رواية الصيد المتقدمة «فإنه ميت» يشمل هذا الجزء حال الاتصال أيضا، و ذلك لأن الظاهر من

الرواية كون المناط هو خروج الروح عن الجزء بعد ثبوته من أى سبب كان بالقطع أم بغيره، و بعبارة أخرى يدل على تعميم موضوع الميتة الواقعة فى الأدلة و أنها أعم من الكل و البعض

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٧

الذى ذهب عنه الروح من غير فرق بين حال اتصاله و انفصاله.

و دعوى أن التنزيل على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على مورد النص و هو ما بعد الانفصال مدفوعة بأنه: إذا جعلتم الانفصال دخيلا تعيدا للاقتصار فى ما يخالف القاعدة على مورد النص فلم تعدّيتم عن الصيد إلى غيره؟ بل اللازم الاقتصار عليه، إذ بعد البناء على التعبد لا وجه لترجيح القسم الأول.

فإن قلت: التعبد بخصوص الصيد غير ممكن، إذ يلزم خلؤ التعليل عن الفائدة.

قلت: لا- يلزم ذلك، لإمكان أن يكون الإشارة إلى جهة الحكم و التنبية عليها، و بالجملة بعد ما استظهرنا من التعليل العموم و عدم اختصاص الحكم بالصيد فالظاهر عدم الفرق بين الجزء الذاهب عنه الروح المتصل ببدن الحي و المنفصل، و إذن فيمكن التمسك بعموم التعليل على نجاسة الجزء المذكور حتى قبل الانفصال.

اللهم إنما أن يقال: إن دليل طهارة بدن المسلم الحي يكون شاملا لهذا الجزء حال الاتصال، فيقع التعارض بينه و بين عموم التعليل الدال على كون كل جزء ذى روح من الحيوان ذهب عنه الروح بحكم الميتة، بضميمة الدليل الدال على أن الميتة نجسة، و بينهما عموم من وجه كما هو واضح، فنرجع بعد تساقطهما إلى أصالة الطهارة.

و لكن هذا أيضا ظاهرا مخدوش، لأننا بعد ما فرضنا أن الميت و الحي إنما يقعان وصفين للحيوان دون أبعاضه فالحكم على بعض الحيوان بكونه ميتا المشتمل عليه رواية الصيد يحتمل وجوها ثلاثة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٨

الأول: أن يكون على وجه التنزيل الحكمى و التعيدى الصرف، فقولك: هذا البعض ميت بهذا المعنى بمنزلة قولك: حرام نجس، كما يقال: «الطواف بالبيت صلاة» أى واجب، و هذا مع كونه خلاف ظاهر الرواية يوجب الاقتصار على مورد النص أعنى الصيد و عدم التخطى عن مورده أصلا، لفرض أنه تعيد محض، و وجه كونه خلاف ظاهر الرواية أنه قد علل فيها النهى عن أكل البعض المقطوع بالجملة بكونه ميتا، و لو كان هذا المعنى مرادا يصير الكلام بمنزلة أن يقال: إنه حرام لأنه حرام، فهذا المعنى غير مقصود من الرواية قطعا.

و الثانى: أن يكون من باب المجاز فى الكلمة، فإن الظاهر من كلمة «الميت» وضعاً أو انصرافاً هو خصوص الحيوان الذى ذهب عنه الروح، فاستعمل هنا فى 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 كل ما ذهب عنه الروح فيكون هنا عنوانان للحرمة و النجاسة، أحدهما الميت و قد دل عليه أدلته، و الثانى مطلق ما ذهب عنه الروح و دلت عليه هذه الرواية.

و الثالث: أن يكون ناظراً لدليل الميت و حاكماً، بأن هذا البعض مصداق حقيقى للميت الذى وقع فى الأدلة موضوعاً لأحكام، فيكون هذا كاشفاً عن وقوع التصرف فى ذاك الدليل، و أن لفظ الميت هناك قد استعمل فى الأعم من الحيوان و البعض، و الظاهر من الرواية من هذين الوجهين هو الوجه الثانى.

ألا ترى أنه لو قيل: أكرم العالم، و فرض أن لفظ العالم منصرف إلى خصوص الفقيه ثم قيل: أكرم هذا النحوى لأنه عالم يكون القول الثانى ظاهراً فى أن المراد بالعالم عين ما هو المراد من العالم الواقع فى القول الأول، و هذا القول الثانى مفاده

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٨٩

أن هذا النحوى مصداق حقيقى لذاك العالم، فيستكشف من هذا أن لفظ العالم فى الكلام الأول رفع اليد عما هو منصرف إليه ابتداء

وهو خصوص الفقيه، واستعمل في الأعم من الفقيه والنحوى، 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 والنحوى 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، وظاهر 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.

وحينئذ فنقول: إن التعارض بين هذه الرواية وبين ما دل على طهارة الحيوان الحى إنما نسلّم 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.

وأما 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 ودليل طهارة الحى لكونهما متقابلين لا يجتمعان فى مورد، وهذه الرواية ناظرة إلى هذين الدليلين والبعض من الحيوان، وإن قلنا إنه ليس بميت ولا حى، ولكن ذكرنا أنه علم من الرواية أنه قد رفع اليد عن هذا الانصراف وأن الموت

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٣٩٠

والحياة قد اعتبرا فى الأدلة فى الأعم من الحيوان وبعضه، فهذه الرواية مفادها أن هذا البعض المتصل بالحى مع ذهاب الروح عنه من أفراد الميت الذى حكم بنجاسته وحرمة، وليس من أفراد الحى الذى حكم بحليته وطهارته.

فإن قلت: إن فى المقام لفظ الميت انصرافين، أحدهما إلى خصوص الحيوان الذى ذهب عنه الروح، والثانى إلى الأعم منه ومن 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 ومن 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 وكان منصرفا إلى الفقيه، ثم قيل: أكرم هذا النحوى لأنه عالم وكان النحوى أيضا منصرفا إلى من كان مجتهدا مطلقا فى النحو لا متجزيا، فإن من الواضح أنه بعد ورود القول الثانى وإن كان يرفع اليد عن انصراف العالم إلى خصوص الفقيه ولكن لا يحكم بعده بأن المراد منه الأعم منه ومن مطلق النحوى وإن كان متجزيا، بل يحكم بأنه استعمل فى الأعم من الفقيه والنحوى الغير المتجزى.

فكذلك الحال فى رواية الصيد فإنها حكمت بكون البعض الذى انقطع بالحبالة من الصيد ميتا فيحكم بسببه بأن الميت فى الأدلة لم يرد به خصوص الحيوان بل الأعم منه ومن البعض المنفصل من الحيوان، لا أنه يقال: إن المراد به أعم من الحيوان ومن 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 (للأراكى)، 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 مسلّم، وقد ذكرناه أيضا، والمفروض أنه قد رفع عنه اليد، وأمّا الانصراف الثانى الراجع إلى الفرق بين المتصل من الجزء الذاهب عنه الروح والمنفصل فى إطلاق لفظ الميت وأن أنس الذهن فى الثانى موجود دون الأول ممنوع، بل لا نجد فرقا بين المتصل والمنفصل إلّا فى مجرّد أن البعض الذاهب عنه الروح من الحيوان الحى يكون غالبا منفصلا عنه، ويندر كونه متصلا به، ولا شك أن مجرّد الغلبة الوجودية والندرة الوجودية لا تصير سببا للانصراف، وأمّا أنس الذهن والمناسبة لما هو المعنى



الحقيقي المنصرف إليه للفظ الميِّت، 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 المتّصل، و قد عرفت ممّا نقلناه عن شيخنا المرتضى وجود القول فيه بالنجاسة، و تردّد شارح الدروس. و قد يتمسّك 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 التمسّك 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 اقتصاره على هذه الجهة أنّه ليس في البين جهة أخرى للبأس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٢

و المنع و إلّا لذكره قضيه 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 التمسّك لكان دليلا على الطهارة في الجزء المذكور حال الانفصال أيضا، إذ الرواية بالبيان المذكور دالّة على طهارة الثؤلؤل في حالتى الاتّصال و الانفصال، و حينئذ 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 التخطّي 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 بالتدريج 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 المتشرّعة بأن يقال: بأنّ مقتضى القواعد و إن كان هو النجاسة و لكن يمكن لنا دعوى القطع بجريان دأب المتشرّعة 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 الميِّت 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 الميِّتة 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 الميِّتة، و يلحق بالمذكورات الإنفحة، و كذا اللبن في الضرع، و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس، لكنّ الأحوط في اللبن الاجتناب خصوصا إذا كان من غير مأكول اللحم، و لا بدّ من غسل ظاهر الإنفحة الملاقى للميِّتة، هذا في ميته غير نجس العين، و أمّا فيها فلا يستثنى شيء».

ربما يستشكل في كون القرن مما لا تحله الحياة بأننا نجد خروج الدم منه عند القطع، وهذا دليل على ثبوت الروح فيه، والأولى بل المتعين أن يقال: إن هنا شيئين يستفاد من الأخبار طهارتهما من الميتة، الأول عنوان ما ليس فيه الروح وهذا لا بد في تشخيص مصداقه إلى التفحص. والثاني خصوص الأشياء المعدودة في الأخبار المحكومة بأنها مستثنيات عن الميتة، ففيها يحكم بالطهارة تبدا من غير تتبع لعلته، فيحتمل أن يكون العلة في بعضها كونه مصداقا لما لا روح فيه، وفي بعضها شيئا آخر ككونه مما فيه منافع الخلق و نحو ذلك، فلا بد هنا من إثبات هذين القولين.

فنقول: أما الأول فيدل عليه عموم التعليل في الرواية المذكورة في باب لباس المصلّي من الوسائل، وهي: 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 إن الصوف ليس فيه روح». (١)

وكذلك الرواية المذكورة في باب النجاسات منه، وهي رواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله - عليه السلام - وفيها «قلت له: إننا نلبس الطيالس البربرية و صوفها ميت؟ قال: ليس في الصوف روح، ألا ترى أنه يجزّ و يباع و هو حيّ» (٢) وقوله: ألا- ترى استشهاد لطهارته يعني يشهد على طهارته أن الصوف يقطع في حال حياة الحيوان و يباع، و لو كان المقطوع منه من الميت نجسا لكان المقطوع منه من الحي أيضا كذلك، فإنّ الأجزاء المبانة من الحي 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 أما الثاني: فينبغي ذكر الأخبار الواردة فيه تيمنا و تبرّكا، فنقول: قد روى في الوسائل في باب الأظعمة 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 «أن قتادة قال له: أخبرني عن الجبن؟

فقال: لا بأس به، فقال: إنّه ربما 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 آمر بأكلها، قال أبو جعفر: و لم؟ قال: لأنّها من الميتة، قال، فإن

(١)- الوسائل ج ٢، ب ٤٨، 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؟ ثم 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 تفرّيعه - عليه السلام - قوله: «فاشتر إلخ» على الحكم بالطهارة الواقعية للإنفحة، و التفرّيع إنّما يناسب لو حكم بنجاستها الواقعية فكان التفرّيع بيانا لحكمها بحسب الظاهر، و أنّ الجبن المشتري من أسواق المسلمين من أيدي المصلّين 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.

إلا أن يقال: إن الرواية متعرضة لحكمين، فإن قتادة قد ارتكز في ذهنه أن إنفحة الميتة نجسة، وارتكز أيضا أن الجبن المشكوك جعل إنفحة الميتة فيه أيضا نجس، فردعه الإمام من حيث الأول ببيان طهارة الإنفحة واقعا و من حيث الثاني بالتفريع المذكور، يعنى لو سلمنا نجاسة الإنفحة فلا- يوجب أيضا الاجتناب عن الجبن المأخوذ من يد المسلم في سوق المسلمين إلا 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 مميًا فيه منافع الخلق، الإنفحة و البيض و الصوف و الشعر و الوبر إلخ». (١)

و عنه أى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز- و هذه الرواية بواسطة اشتغالها على على بن إبراهيم يعبر عنها تارة بالحسنة و أخرى بالصحيحة- «قال: قال أبو عبد الله- عليه السلام- لزرارة و محمد بن مسلم: اللبن و اللبأ و البيض و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شىء يفصل من الشاء و الدابة فهو ذكى، و إن أخذته منه بعد أن يموت فاعسله و صل فيه» (٢) و المراد بالناب ما يسمى بالفارسيه ب (نيس) و هو السن الذى أصله ضخم و رأسه دقيق كاللتين تليان الرباعية عن الجانيين.

و فى رواية الحسين بن زرارة قال: «كنت عند أبى عبد الله- عليه السلام- و أبى يسأله عن السن من الميتة و البيض من الميتة و إنفحة الميتة؟ فقال: «كل هذا ذكى، قال قلت: فشعر 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 السلام- «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 الجلد 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 السلام- قال: الشعر و الصوف و الريش و كل نابت لا يكون ميتا، قال: و سألته عن البيضة يخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ فقال: «تأكلها». (١)

و فى مرسله الصدوق قال: قال الصادق- عليه السلام-: «عشرة أشياء من الميتة ذكيت، القرن و الحافر و العظم و السن و الإنفحة و اللبن و الشعر و الصوف و الريش و البيض». (٢)

و فى رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبى الحسن- عليه السلام- قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التى يؤكل لحمها ذكيا؟

فكتب: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال الصوف إن جَزَّ والشعر والوبر والإنفحة والقرن، ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله» (٣)، السخال أولاد الغنم، والمراد جواز الانتفاع بالصوف وما بعده لا عدم الجواز، بقريته قوله - عليه السلام - بعدها: «و لا يتعدى إلى غيرها» ولا يفيد هذا حصر الطاهر في هذه الخمسة، إذ المراد أنه لا يتعدى إلى غير هذه الخمسة وأمثالها، 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، وقال: عظام الفيل يجعل شطرنجا؟ قال: لا بأس بمسّها، وقال أبو عبد الله - عليه السلام -: العظم والشعر والصوف والريش كل ذلك نابت لا يكون ميتا، قال: وسألته

(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. والظلف - بكسر الأول - كما في القاموس للبقر والغنم والظبي وشبهها كالحافر للأنعام الثلاثة، والخفّ للبعير، وأنت ترى خلق الروايات عن الظلف، وربما يجعل داخلا - في الحافر المذكور فيها، والقرن شامل بإطلاقه للقرن الظاهر والداخل، وعلى هذا فلا يعتد بما يقال من أنه رئي خروج الدم عن القرن الداخل فيدل على عدم كونه ممّا ليس فيه روح، فإنه بعد كونه من المعدودات المنصوصات في الروايات يحكم بطهارتها تعبدًا سواء كان واقعا من أفراد ذاك العنوان أم لا، وإن أبيت إلّا عن صدق القرن على الظاهر دون الداخل فيشملة العظم.

ثمّ إنّه لم يذكر المنقار والظفر والمخلب في شيء من هذه الروايات، ويمكن جعلها داخلة في العظم، وإن كان منصرفا عن ذلك أو شكّ فلا أقلّ من دخولها في عنوان ما ليس فيه روح وحسّ، وإن شكّ في ذلك أيضا أو منع فيمكن إدخالها في الكليّة المستفادّة من الرواية الأولى الواردة في الإنفحة من طهارة كلّ ما ليس فيه العرق والعظم والدم، ولو شكّ في كونها كذلك أيضا فلا أقلّ من كونها شبهة مصداقية لا يمكن التمسك فيها بالعمومات، وهي العمومات الدالّة على نجاسة كلّ جزء من الميتة، وقد خصّصت بكلّ ما ليس فيه روح وكلّ ما لم يشتمل على العظم والدم والعرق والأشياء الخاصّة المنصوصة في الروايات.

وأما اللبن فقد عرفت الحكم بطهارته في مرسله الصدوق وحسنه أو صحیحته حريز، ولكن في الاستدلال بالأخيرة نظر، وجهه أنّه لا يعلم شمول قوله:

«و إن أخذته منه بعد أن يموت» اللبن واللباء، بل يحتمل قويا أن يكون مرتبطا

(١) - الوسائل: ج ١٦ ص ٣٦٧، ح ١٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٣٩٩

بالصوف والشعر ونحوهما بقريته قوله: «فاغسله وصلّ فيه».

و يدلّ عليه أيضا صحیحة زرارة المروية عن الفقيه والتهذيب «قال: سأله عن الإنفحة يخرج من الجدى الميت؟ قال: لا بأس به، قلت: اللبن يكون في ضرع الشاة وقد مات؟ قال: لا بأس به، قلت: والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة؟ فقال: كلّ هذا لا بأس به» إلّا أنّ في رواية الصدوق قد أسقط لفظ الجلد، وقال في آخره: «كلّ هذا ذكي لا بأس به»، وقال في

الوسائل: حكم الجلد في رواية الشيخ محمول على التقيّة مع احتمال كون إثباته سهواً من بعض النساخ. انتهى «١».

و لكن هنا رواية أخرى تدلّ على الخلاف و هي رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه أنّ عليّاً سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن؟ فقال عليّ - عليه السلام -: «ذلك الحرام محضاً». «٢» وقال في الوسائل: حملة 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 لغواً، 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 فراراً عن مخالفة العمومات و يؤخذ بتلك الضعيفة حفظاً 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 للعامة، مع أنّه لو سلّم كون هذه موثّقة 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 أيضاً؟ فنقول: إنّ ما كان من هذه الأشياء غير ذى 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 المتقدمة، و موردها و إن كان خصوص صوف المأكول بقريته و وقوع السؤال عن الصلاة فيه لتوهم وجود المانع من جهه كونه ميتاً مع مفروغيه 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

الطيالسة البربرية، فإنّه و إن كان كلام السائل منصرفاً إلى صوف المأكول، فإنّ ظاهر قوله: «إنا 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 كالشئ الخارجى الموضوع فى الجوف، غاية الأمر تكوّنها من أجزاء الميتة و رطوباتها، فمقتضى القاعدة أيضاً 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 في المقام. و أمّا الإنفحة فموضوعها مختصّ بالجدى و الحمل و لا موضوع لها في غيرهما.

بقي الكلام في اللبن هل هو مختصّ بالمأكول أو يعمّ غيره أيضا؟

فنقول: ليس في الروايات ما حكم فيه بطهارة لبن الميته على الإطلاق إلّا مرسله الصدوق، و الباقي كحسنه حريز فهو بحسب الصدر. و إن كان مطلقا، لكن ذيلها مقتيد بالشاة و الدابة، و لفظ الدابة 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 - في ذيل هذه الرواية:

«فاغسله و صلّ فيه» الدالّ على أنّ محلّ الكلام ميته المأكول.

و أمّا رواية الحسين بن زرارة فهي على ما نقلها شيخنا المرتضى في طهارته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٢

و استشهد بها لطهارة اللبن مشتملة على لفظ اللبن بعد السنّ، و عبارتها هكذا: «و أبى يسأله عن السنّ من الميته و اللبن من الميته إلخ» و المنقولة منها في باب الأطعمة المحرّمة من الوسائل خالية عن اللبن و مشتملة على السنّ، كما نقلناها منها، و في باب النجاسات منها مشتملة على اللبن دون السنّ، فهذا حال هذه الرواية.

و أمّا صحيحة زرارة فموردها لبن الشاة الميته، و بالجملة ليس في الأخبار سوى إطلاق المرسله، و الظاهر أنّه أيضا محمول على المأكول بقرينة الروايتين، و مقتضى القاعدة في اللبن أن يكون متنجسا لو لم يكن نجسا بواسطة كونه غير ذى روح، فإنّه ملاق لأجزاء الميته، بل الكلام في جميع رطوبات الميته كذلك، و ليس في الأخبار بالنسبة إلى لبن غير المأكول الطاهر العين الميته ما يخرج عن هذه القاعدة.

بقي الكلام في تعيين معنى الإنفحة التي قد حكم بطهارتها، فقد اختلف اللغويون في تفسيره، فعن الجوهري حاكيا عن أبى زيد أنّها كرش الجدى و الحمل ما لم يأكل، فإذا أكل فهي كرش، و عن القاموس أنّها شيء يستخرج من بطن الجدى الرضيع أصفر يعصر في صوفة مبتلة يغلظ كالجبين، فإذا أكل الجدى فهي كرش، و تفسير الجوهري الإنفحة بالكرش سهو. انتهى. و عن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور، و عن الفيومي أنّه حكى عن بعض أنّه لا تكون الإنفحة إلّا لكلّ ذى كرش و هو شيء يستخرج من بطنه أصفر يعصر في خرقة مبتلة يغلظ كالجبين.

و لا تسمّى الإنفحة إلّا و هو رضيع، فإذا رعى قيل: استكرش أى صارت انفحته كرشا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٣

أقول: الكرش بالفارسيّة «شكنبه» و يقال للإنفحة «شردان بزّه و بزغاله».

ثمّ هذا النزاع و الخلاف بين أهل اللغة يحتمل وجهين، الأوّل: أن يكون نزاعهم في الوجود في جوف الجدى 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 في جوفه في جلده هي وعائه؟ ففريق يقول: إنّ الكرش موجود حال الرضاعة أيضا، و آخر يقول: إنّ ليس في تلك الحال إلّا شيئا أصفر و هو اللبن و بعد الكبر يستحيل إلى الكرش.

و الثانى: أن يختلفوا بعد الاتفاق على أنّه من أوّل الأمر يكون في الجوف شيئا - أحدهما: اللبن و الآخر: ما هو وعائه - في إطلاق اللفظ عليه، ففريق يقول: إنّ هذا الوعاء ما دام الحمل و الجدى 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 إنّ الأوّل مخصوص بحال الصغر و لا يصحّ إطلاقه في حال الكبر، و الثانى بالعكس، فنسب هذا القائل السهو إلى من أطلق في حال الصغر لفظ الكرش، و آخر يقول: إنّ 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 أنّ الإنفحة التي قد حكم بطهارتها في رواية أبى حمزة المشتملة على سؤال قتادة عن أبى 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 قتاده الذي هو قاضى العامّة، إذ هو في الوهن بمكان، و لأجاب قتاده عنه نقضاً ببول الميتة و لعبه و سائر رطوباته، فإنّها أيضاً 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 الذى ذكره - عليه السلام - بيان انفصال الإنفحة عن الميتة و كونه شيئاً مستقلاً في جوفها غير معدود من أجزائها أصلاً، كما يشهد لذلك تنظيرها بالبيضة، فإنّها أيضاً كذلك.

و وجه تقريب هذا المطلب بعدم الاشتمال على الأشياء الثلاثة أنه ليس لهذه الإنفحة عرق حتّى يتصل بعرق الميت، و لا فيها دم حتّى يحصل لها العلاقة بالميتة بواسطة اتصال الدم، و ليس لها عظم حتّى تكون العلاقة باتّصال العظم، و العلاقة بين شىء مع جسد الميت لا محالة تكون باتّصال أحد هذه الثلاثة، و هو فرع وجود أحدها في هذا الشىء، فمع انتفائها جميعاً لا علقه و لا اتّصال، بل هو مع جسد الميت شيئان غير مرتبطين متجاورين، كما هو الحال في البيضة. و الإنفحة أيضاً إمّا مثل البيضة في عدم الاتّصال بشىء من بدن الميت، و إمّا أن له اتّصال به

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٥

بواسطة جلده رقيقة و علقه ضعيفة تعدّ كالعدم و يكون اتّصاله كالاتصال.

و على هذا فيكون علمه الحكم و مناطه في الحقيقة هو البيونة و الانفصال و إنّما ذكر عدم الاشتمال على الثلاثة تقريباً له و لكونه من محققاته، فلا يتعدى منه إلى شىء آخر كان فاقداً للثلاثة و لكن كان اتّصاله بالبدن قوياً كما ربّما يدعى ذلك في الكرش.

بل نقول: لا يبتنى استفادة المرام من الرواية على حمل التعليل فيها على هذا المعنى أيضاً، بل هو مفيد للمرام و إن لم يعلم أنّ 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 أيضاً، 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 أيضاً لا يبتنى على إحراز أنّ ما يجعل في الجبن هو مجموع اللبن و الجلدة، بل يتمّ و إن لم يحرز أنّه اللبن فقط أو المجموع، فإنه لو فرض أنّه اللبن فقط و الجلدة خارجة. لكن مع ذلك نقول: لا يتمّ إثبات طهارة الإنفحة التي هي اللبن بطريق الاستدلال إلّا مع طهارة الجلدة، إذ لو كانت الجلدة نجسة كان غاية ما يفيد الاستدلال طهارة اللبن من حيث الذات و لم يكن منافياً مع تنجسه بملاقاة الجلدة، فإثبات مطلب الإمام في قبال قتاده مبنى على طهارة باطن الجلدة أيضاً، و إن قلنا بأنّ ظاهرها بواسطة ملاقاة رطوبات الميتة يتنجس، و لا بدّ من غسلها حتّى 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 يلقى النجس نجس، فلا ترجيح بينهما لو قلنا بأنّ أصله العموم لا يتوقّف على إحراز المصدقية فنرجع إلى استصحاب الطهارة الكائنة حال الحياة.

نعم لو قلنا كبعض الأساتيد- قدس سره- بالتوقف، فالحكم هو النجاسة و عدم المنجسيّة، لأنّ أصالة العموم في عموم النجاسة جارية ابتداء، و أصالة العموم في عموم منجسيّة الملاقي 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 ملاقيا للنجس مسبب عن الشكّ في أنّ ذاك نجس أو لا، و نحن إن بنينا على أنّ وجه تقديم السببي على المسيبي أنّ التخصّص مقدّم على التخصيص اختصّ ذلك بالأصول، لأنّ الإمارة في المسبّب أيضا رافع الشكّ في السبب، فيدور الأمر بين التخصّصين فلا ترجيح، و لكنّ الحقّ كما هو المقرّر في محله أنّ الوجه هو التقدّم الرتبي للشكّ السببي على المسيبي، فلا تعارض في رتبة السبب، فيجرى بلا معارض فيتعيّن التخصّص في المسبّب. و الحال في الإمارة 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 الإمارة، فيسقط في أطراف العلم و إن لم يلزم مخالفة عمليّة لنفس العلم الإجمالي، فإنّ المرجح هنا هو بناء العقلاء حيث يقدمون الأصل في السبب على المسبّب. و تمام هذا الكلام جار في ما تقدّم من ملاقي النجاسة الباطنيّة من مثل مقدّم الأنف و الفم، فالمتعيّن في كلتا المسألتين الحكم بنجاسة الجلد و الدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٧

الباطني مثلا، فيقتصر في خلاف القاعدة على الملاقي الباطني كماء الفم، فالملاقي الخارجي 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 المذكي بعد خروج الدم المسفوح، أمّا الفأرة فواضح، و أمّا المسك فإن قلنا إنّ استحيل 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 يعني ما علم كونه منها أعني 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 علي بن جعفر عن أخيه- عليه السلام- «قال: سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلّي 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 المصلّي، ص ٣١٤، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٠٨

لا- إشكال في طهارته إذا شكّ فيه أنّه من المذكي أو غيره- مدفوع بأنّه خلاف ظاهر الرواية، فإنّها ظاهرة في الحكم الواقعي دون الظاهري.



نعم قد يخدم فيها بأنها لا تدلّ على الطهارة في غير المذكى، إذ لعلّ 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- دالّ على الطهارة فإنّ حمل الميتة في الصلاة غير جائز بلا إشكال، لموثقة ابن بكير حيث قيّد فيها جواز الصلاة في أجزاء مأكول اللحم بكونه مذكى، 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 المذكى فهو ميتة، ومقتضى هذا الخبر جواز الصلاة معها، ومقتضى الموثقة عدم جواز الصلاة مع حمل الميتة، فقضية الجمع هو حمل الحكم بعدم البأس على الطهارة، وعدم كونها ولو أخذت من الميتة والحي ميتة، فيدلّ 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 معه فأرة المسك؟ فكتب: لا- بأس به إذا كان ذكياً» (١)، فإنها مقيدة لإطلاق الأولى بصورة الأخذ من المذكى، بناء على جعل الذكاة المنتسبة في المكاتبة إلى نفس الفأرة،

(١)- الوسائل: ج ٣، ب ٤١، من أبواب لباس المصلّى، 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 الظبي المذكى. ويحتمل أن يكون الذكاة فيها بمعنى ذكاة الفأرة باعتبار نفسها، بأن كانت نفسها ذكياً ولو لم يكن الظبي ذكياً، فتكون الفأرة على هذا من الأجزاء التي لا يؤثر الموت فيها، ويكون من الميت ذكياً، فيكون إطلاق الذكاة هنا نظير إطلاقها في قوله- عليه السلام- في المرسله المتقدمة: «عشرة أجزاء من الميتة ذكياً» نعم يستفاد من قوله: «إذا كان ذكياً» أنّ للفأرة حالة ليست فيها بوصف الذكاة، وإلا كان الاشتراط لغواً، فمن المحتمل أن تكون حالة ذكاتها حالة كونها من المذكى أو من الحي، لكن مع صيرورتها بحيث تنفصل بنفسها من دون حاجة إلى القطع، وتكون حالة عدم اتصافها بالذكاة 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 الظبي 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 الظبي يعدّ من أجزائه، فلهذا يكون المقطوع منه من الحي أو الميت جزءاً مباناً من الحي والميت.

وعلى هذا ففيد الذكاة في المكاتبة مجمل مردّد مفهوماً بين الأقل والأكثر، وبناء المشهور في مثله الرجوع فيما سوى القدر المتيقّن- وهو الزائد المشكوك- إلى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٠

عموم العام وإطلاق المطلق، فيكون في المقام فرد متيقّن الدخول بمقتضى المطلق والمقيد معاً، وهو المبان من الظبي المذكى، وفرد متيقّن الخروج لكون القيد نصياً فيه، وهو المبان من الحي بقوة أو من الميت، وفرد مشكوك الدخول والخروج للشك في مفهوم القيد، وهو المأخوذ من الحي 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 حجة، و عدم سراية الإجمال من المقيد إليه. نعم على ما انتصرناه و حققناه في الأصول: من كون القيد المنفصل كالمتمصل في سراية إجماله إلى المطلق، لا بد من الاقتصار في ثبوت الحكم على الفرد المتيقن الدخول، و هو المأخوذ من المذكي على عكس الأول، فإنه عليه يجب الاقتصار في الإخراج على الفرد المتيقن الخروج، و هو المقطوع من الحي بقوة أو من الميت.

و محصيل الكلام في المبان عن الظبي الحي بانفصاله في نفسه لا بقاطع: أن التكلم فيه تارة يكون على القواعد، و أخرى بالنظر إلى التعبد. أما على القواعد ففأرته نجسة لعمومات نجاسة الجزء المبان من الحي و كونه ميتة، و لا يشكل بأنه و إن كان جزء لكن لا تحله الحياة و لهذا يكون طاهرا على القاعدة، فإنه جلد و الجلد يكون ذا روح، و أما ما في الفأرة من المسك فإن كان دما و لم يتبدل صورته النوعية الدمية، و يقال له عرفا إنه دم منجمد فمقتضى القاعدة نجاسته أيضا.

و أما إن كان متبدلا و زال عنه اسم الدم و يطلق عليه اسم المسك، فحينئذ تارة نتكلم من حيث واقعه، و أخرى من حيث الشك فيه، أما من حيث واقعه:

فإن كان حين انفصل من الظبي جامعا لوصفين أحدهما المسكية و الآخر الجفاف

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١١

فمقتضى القاعدة طهارته، و أما استصحاب نجاسته الثابتة حال كونه دما فمورود لدليل طهارة المسك، و أما ملاقاته في حال المسكية للجزء الميتة، أعنى: الفأرة، فغير مؤثرة لجفافه.

و إن لم يكن واجدا لهذين القيدين: و ذلك إما بأن لا يكون مسكيته حاصلة من حين انفصاله، بل كان عند الانفصال دما جافا فصار بعده مسكا، فحكم هذا مع كونه مجرد فرض و لا- واقع له ظاهرا- فإن المسكية و إن كان يمكن حصولها بعد السقوط في حال الانفصال لكن الجفاف لا- ينفك عنها- أنه طاهر و هو واضح، و إما بأن لا يكون جفافه حاصلًا حين كان منفصل، بل كان في هذا الحين مسكا رطبا، ثم صار بعد ذلك جافا و هذا حكمه النجاسة، فإنه قد لاقى في حال مسكيته مع الجزء الميتة في الخارج مع الرطوبة.

و إما بأن لا- يكون وصف مسكيته في ذلك الحين حاصلًا و لا وصف جفافه، بل كان دما رطبا، ثم صار بالتدريج جافا و حصل له اسم المسكية مقارنة لزمان حصول الجفاف. و هذا أيضا و إن كان فرضا بعيدا لكن حكمه الطهارة، و أما النجاسة الذاتية الثابتة له حال كونه دما فغير مضرة، فإنه ليس بدم بالفعل حتى يشمل دليله.

و أمّا الاستصحاب، فمورود لدليل طهارة العنوان المستحال إليه و هو المسك، و أما استصحاب النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة الفأرة فغير مثير أيضا، فإن المفروض كونه حال الرطوبة و الميعان دما، و هو لكونه نجس العين لا تتأثر بملاقاة النجاسة، و إن كان لو تأثر كما في الخشب المتنجس الذي صار فحما، كان الاستصحاب جاريا، فإن دليل طهارة المستحال إليه لا يدل إلا على طهارته ذاتا، و الاستصحاب لا يثبت إلا نجاسته عرضا و هما غير متنافيين، و قد مر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٢

تفصيل ذلك عند البحث عن الاستحالة فراجع، هذا هو الكلام بحسب الواقع.

أما بحسب حال الشك، بأن كان المسكية معلومة بالفعل مع الجفاف، و لكن لم يعلم أنهما كانا ثابتين إلى زمان الانفصال حتى يكون المسك طاهرا، أو أن المسكية كانت ثابتة إلى ذاك الحين، و لكن الجفاف حصل بعده، بعد ما كانت الرطوبة ثابتة فيه حتى يكون نجسا، و ذلك بأن علم على تقدير بقاء الرطوبة حال السقوط، بتحقق فصل بين كونه دما و بين طرو 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 أزمنة 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 بقي 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 طروره الجفاف بعروض حاله 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 الظبي 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 طروره 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 مسكيتيه 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 الملاقى - 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 و تنجسه، و كون هذا الأصل من الأصل المثبت الممنوع مبنى على كون هذه الوساطة من الوسائط الجليية المعدودة عند العرف واسطة، و أمّا 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 أزيد 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 بمثبته 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، جزئيه من الحيوان، بقاء جزئيه 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 إلا 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- شبيهة في النجاسة، سواء من الميت أم الحي، و أميا 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 جزئيه 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 دميتة إلى الحال أو شك، حيث يجري استصحاب الصورة في المادّة فيكون طاهرا أيضا لو شك في كونه من بدن الطبّي، 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 الطبّي في الفأرة، فلا شبهة فيما كان منفصلا عن المدكّي، لأنه من جملة الدم المتخلف. نعم، يبقى الكلام فيما ينفصل عن الحي أو الميتة و مقتضى القاعدة نجاستهما، إلا 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 ضميمه يد المسلم في خصوص ما يتعاطاه المسلمون، فافهم.

و أما الكلام بملاحظة الدليل الخاصّ المخرج عن القاعدة: فاعلم أنه ادّعى شيخنا المرتضى - قدس سره - في طهارته الإجماع على طهارة المسك في هذا القسم، أعني: ما ينفصل بنفسه عن الطبّي في حال الحياة دون فأرته

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤١٧

أقول: مقتضى القطع بطهارة المسك في هذا القسم هو طهارة فأرته بقاعدة الطهارة.

بيانه: أنه بعد القطع بطهارة المسك يدور الأمر بين مخالفة إحدى القواعد و التصرف فيها. نعم، على تقدير كون الصورة الدمية باقية يتعين التخصيص في دليل نجاسة الدم، كما أنه على تقدير التبدل بالمسكية و العلم بأن المسكية لا يتحقق إلا بعد الجفاف، فلا تخصيص في قاعدة أصلا.

و أما لو علم بالمسكية و احتمال رطوبته سابقا مع الملاقة الخارجية، فالحكم بطهارة المسك لا بد و أن يكون إما تخصيصا في دليل الاستصحاب، و إما تخصيصا في دليل تأثير الملقى للنجس مع الرطوبة، و أما في دليل نجاسة الجزء المبان عن الحي، و كونه ميتة، فإن طهارة المسك إما ناشئة عن طهارة أصل الفأرة، فيكون تخصيصا في دليل نجاسة الجزء المبان عن الحي، و إما ناشئة من عدم تأثير ملاقة الفأرة في هذا المسك الثابت الرطوبة بالاستصحاب، و هذا تخصيص في دليل نجاسة ملاقى النجس دون الدليلين الآخرين، و إما ناشئة عن عدم جريان استصحاب الرطوبة، و هذا تخصيص في دليل الاستصحاب دون الآخرين، و حيث لا معين في البين يعين التخصيص في أحد هذه الثلاثة معيننا، 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 التثبت في طهارة الفأرة بقاعدة الطهارة.

فتحقق أنه لو ثبت الإجماع المذكور، و تحقق استحالة الدم بالمسك فعلا، و شك في الرطوبة حال الملاقة الخارجية، مع العلم بأن المسكية يجتمع على هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، 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 هي: أن الغالب المتداول من أفراد المسك هو هذا القسم، أعنى: ما انفصل عن الطبي حال الحياة و يأخذه الناس من وجه الأرض، و أما المأخوذ من الطبي بعد اصطياده و تذكيتة، 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 في 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 في باب الصلاة، فالقيد الواقع في أحدهما و إن كان مجملا، لكن تقييد المطلق منهما بقيد الذكي على معنى كون الطبي ذكيا يوجب التقييد المستبشع في ذلك المطلق، لكونه تقييدا بفرد نادر، و كون المطلق ظاهرا في الفرد المتعارف، بل نقول: إن ظهور المطلق في الفرد المتعارف، و هو ما يسقط بنفسه عن الحي يوجب رفع الإجمال عن القيد أيضا، فيحمل بقريته على المعنى الأعم من تذكيتة نفس الطبي و من تذكيتة الفأرة الحاصلة بسقوطها بنفسها عن الحي، و بعبارة أخرى، بصيرورتها بنحو يعد خارجا عن الطبي و شيئا مستقلا لقله علاقته بحيث يسقط بأدنى حركة.

**[حكم ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم، أو الشحم، أو الجلد]**

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 تذكّيته، و كذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه أثر الاستعمال، لكنّ الأحوط الاجتناب». المشهور على أنّ اللحم و الشحم إذا شكّ في كونهما من المذكي أو غيره محكومان بالحرمة و النجاسة، و أنّ 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 و الشحم 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، ثم جعل اليد و السوق و الأرض مع أثر الاستعمال أمارات التذكية.

و الثاني: أن يكون قد جعل هذه الثلاثة أمارات على التذكية، مع محفوظيّة 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 الأمانة على التذكية، و في موارد عدمها يكون بالأصل.

و أمّا على الاحتمال الثاني: فالسبب للحليّة و الطهارة منحصر في هذه الأمارات، ثم على الاحتمال الثاني يقع الكلام في كيفيّة أماريّة هذه الثلاثة، فإنّه يحتمل أن يكون كلّ من اليد و السوق و الأرض، مع أثر الاستعمال أمانة مستقلة في عرض الآخر، و يحتمل أن تكون الأمانة 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 أمانة 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 بالأعم الأغلب.

و من هنا يعلم: أنّه على هذا يكون ذكر السوق من باب التمثيل، و إلّا فالمناطق 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 الأماريّة على التذكية ليد المسلم يقع الكلام في أنّ يد الكافر هل هي أمانة على عدم التذكية؟ ففي مورد جريان يد

المسلم و الكافر يقع التعارض بين الأمرتين 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 أنّ أصالة عدم التذكية محفوظة، و لكنّ 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 أنّ الحكم بالطهارة و الحلية ما لم يعلم عدم التذكية قاعدة 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 علّة 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 الحقّ 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 أنّ الأصل لا مورد له مع وجود الأمانة، فلا محالة يكون استناد الحكم إلى الأمانة، و إذن فلا منافاة بين هذا الاستناد و ذاك الإطلاق.

و محصل ما ذكرنا أنّ 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 أنّ ظاهر الثوب كونه مأخوذا من القطن أو الكتان أو الصوف الغير المحكوم بكونه ميتة، لكونه ممّا لا تحلّه الحياة، و كونه متّخذا من جلد الحيوان قليل نادر في غير الفراء المنصرف عنه لفظ الثوب، مع أنّ المسلم في باب الطهارة و النجاسة هو الحكم بطهارة ما يؤخذ من الكافر، بل كلّ مشكوك الطهارة حتّى يعلم النجاسة. فالتعنين في هذا الخبر هو الحمل على ما ذكرنا: من كون اليد أمانة على الطهارة، مع أنّه لو لم يكن موجودا لكفى الشك في الحكم بالطهارة، لكنّ المقصود أنّ اليد إذا كان موجودا فاستناد الحكم يكون إليه دون الشك، لأنّ اليد هو الأمانة و الأمانة مقدّمة على الشك.

و تفصيل الكلام: أنّه لا إشكال في كون التذكية في الحيوان المأكول موضوعا للحلية كما في الآيه، و للطهارة كما في الأخبار، و لا إشكال أيضا أنّ التذكية وجدانيا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٣

كان أم عبارة عن الأفعال الخارجيّة، فالشبهة الموضوعيّة فيها يكون الأصل فيها هو عدم التذكية، و هذا الأصل مقدّم على قاعدتي الطهارة و الحلية من جهتين، الأولى:

أنّ هذا الأصل هو الاستصحاب و هو مقدّم على القاعدة، الثانية: كون الشك في الطهارة و الحلية ناشئا عن الشك في التذكية، و الأصل في السبب مقدّم على الأصل في المسبب فاللحوم و الشحوم و الجلود المشكوكه من حيث التذكية و عدمها بالشبهة الموضوعية لا إشكال في أنّ 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 المعتبر، أو أنّ أصالة عدم

التذكية صارت ملغاة في اللحوم و الشحوم و الجلود المشكوكه و صار الأصل الثانوى يعنى القاعدة المستنبطه من الأخبار المجعوله فى موضوع الشك فى خصوص هذه الثلاثه هو التذكية، و يكون يد المسلم و سوجه أمارتين على التذكية. فنقول: هنا ثلاث طوائف من الأخبار: الأولى: المطلقات التى يستفاد منها أنّ المعيار فى باب الجلود و اللحوم و الشحوم هو عدم العلم بالميتة، و لا يلزم الفحص عند الشك عن الموضوع و هو التذكية، بل الناس فى سعة حتى يعلموا أنّها من الميتة. و الثانية: ما يكون موردها السوق، و لا إشكال أنه لو لم يكن إلّا هاتان الطائفتان لم يوجب الثانية بمجرد خصوصية المورد تقييدا فى المطلقات الأول أصلا، و هذا واضح.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٢٤

و الثالثة: ما قد علق 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 الإمارات، 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 الإمارات المذكورة حملا للمطلق على الفرد الغالب، فيستفاد من مجموع الأخبار طريقتي اليد و السوق و أرض الإسلام و أماريتها على التذكية، فإنّه لا إشكال فى كونها طريقا عرفيا إلى التذكية، فيعلم من إضاء الشرع أنّها طريق شرعى 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 الثانى: أن يؤخذ بإطلاق المطلقات و بتقييد المقيّدات من دون حمل الأولى على الثانية، بأن يكون الأصل فى اللحوم و الشحوم و الجلود بعد كونه عدم التذكية منقلبا عنه إلى التذكية على ما هو المستفاد من المطلقات خصوصا قوله - عليه السلام - فى ذيل بعض تلك الأخبار بعد السؤال عن الفراء المشتري من السوق، و لا - يدرى أ ذكيتة هي أم غير ذكيتة: يصلّى 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 الخدشة فى عدم ظهور لفظ السوق فى سوق المسلمين يمكن أن يقال: إنّ الاستشهاد بكلام أبى جعفر - عليه السلام - ممّا يؤيد كمال التأييد تعميم الحكم إلى كلّ مورد و إن لم تكن فيه إحدى الإمارات.

و كذلك قوله - عليه السلام - فى ذيل رواية أخرى: «هم فى سعة حتى يعلموا» و هى رواية السكونى عن أبى عبد الله - عليه السلام - إنّ أمير المؤمنين - عليه السلام - سئل عن سفرة وجدت فى 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 فى سعة حتى يعلموا «١» فإنّه يكون فى سياق قولهم - عليهم السلام -:

«الناس فى سعة ما لا يعلمون» من دون إشعار باختصاص ذلك بمورد وجود الأشياء المذكورة، بل هى قاعدة كلية جارية فى جميع الموارد.

و بالجملة يمكن التمسك بهذه الرواية من جهتين:

الأولى: من جهة إطلاقها حيث لم يقيّد الحكم فيها بصورة وجود أحد الأشياء.

و الثانية: عموم التعليل المذكور بقوله: «هم فى سعة حتى يعلموا» حيث يستفاد أنّ علمه عدم البأس عدم العلم، و ظاهره العموم كما



ذكرنا.

و من جملة المطلقات أيضا رواية سماعه 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 المذكيّ مشترى 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 عدّة 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 البرنظي عن الرضا - عليه السلام - قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشترى 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 فيشترى بها جنبا فيسمى و يأكل و لا يسأل عنه». (٢)

و رواية الحسن بن الجهم «قال: قلت لأبي الحسن: اعترض السوق فأشترى 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، و كون ذلك قاعدة كلية في جميع الموارد مجعولة في موضوع الشكّ في التذكية و عدمها.

و أما التعليق في الخبر الأخير بالضمنان- و المراد به أن يضمن البائع و يتعهد الذكاة الواقعية- محمول على الكراهة، يعني أن منطوقها نفى الكراهة و مفهومه إثباتها، و الداعي 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 أبي 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، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مِمَّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة، و يزعمون أن دباغ ذكاته «١» فإنها تدل على أمارية يد المسلم المخالف على التذكية، و لا ينافي ذلك أنهم يرون حصول الذكاة بالدبغ، فإن التذكية به قليل الوقوع و الشائع في ما بينهم هو التذكية بالذبح، و كذلك تدل على كراهة استعمال الجلد المأخوذ منهم، أما الأمارية على التذكية فيدل عليها لبس الإمام- عليه السلام- له، و يدل على كراهة استعماله إلقائه- عليه السلام- إياه حين الصلاة، و أما ارتكابه لهذا المكروه في غير الصلاة فلائنه- عليه السلام- كان صردا أي يجد البرد سريعا و لم يكن لباس آخر أسلم بمزاجه و أذفع للبرد عنه من هذا الفراء.

و أما التعليق على كون الغالب في أرض الإسلام هو المسلمين على نحو القضية الشرطية في رواية إسحاق بن عمار «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 ينافي 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 أمارة على التذكية لم يكن الحكم بها من باب هذه القاعدة بل لأجل تلك الأمارة، فإن الأمارة واردة على الأصل، كما في مورد أخبار ذي اليد بالطهارة في مورد الشك في الطهارة، فإن الحكم بالطهارة ليس من جهة قاعدة الطهارة، بل لأجل الأمارة التي هي أخبار ذي اليد.

فنقول: يستفاد من هذه الرواية مع ملاحظة تلك المطلقات أن أرض الإسلام الغالب عليها المسلمين تكون أمارة على التذكية، و أن الأصل مطلقا هو التذكية ما لم يعلم أنه الميتة، و وجه استناد الحكم إلى الأولى في صورة تحققها دون الأصل أن الأصل لا مورد له، لعدم بقاء موضوعه في مورد ثبوت الأمارة.

فإن قلت: ما الفائدة في هذه الأمارة التي يكون الأصل مجعولا على طبقها أبدا، فإن الفائدة إنما تظهر لو كان الأصل تارة على وفقها، و أخرى على خلافها، فيقدم الأمارة على الأصل حتى في مورد الموافقة كما في باب الطهارة، فإن الأمارة على الطهارة مقدمه 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 إنّما 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 أبداً 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 ظهوراً بحيث رفعنا بسببه اليد عن قاعدة استصحاب عدم التذكية و خصصناها بالنسبة إلى المقام و صرنا إلى أنّ الأصل الثانوي هو التذكية حتّى 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 أعني:

الانتفاء عند الانتفاء، بل سيقى لمجرّد الثبوت عند الثبوت، فإنّ القضية الشرطية قد تساق لمجرّد بيان سببية الشرط للجزاء من دون التعرّض لانحصار السبب في الشرط، فيكون قضية الجمع بين المطلقات و هذه الرواية المشتملة على الاشتراط هو حمل هذه الرواية على بيان مجرّد السببية 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، فإنّ 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 ممخّض 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 قضية الجمع بينها و بين كون القاعدة في كلّ مشكوك الطهارة و النجاسة هو الطهارة، فكما أنّ مفاد الشرطية هنا هو السببية المجردة 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 أبداً، فإنّ موردها الثوب المشتري من السوق و الأصل فيه أبداً هو الطهارة، إذ لا علم بحالته السابقة حتّى 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 بصده 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 أنّه لو أخذ من يد الكافر يكون محكوماً بالنجاسة بقضية ذيل الرواية، «و إن اشتراه من نصراني فلا يصلّ فيه حتّى يغسل».

قلت: هذا خلاف ما هو المسلّم فيما بينهم، فإنّهم يجرون قاعدة الطهارة في باب اللباس قطعاً و لو كان مأخوذاً من يد الكافر، و حينئذ

## فلا محيص عن حمل ذيل

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٦١، من أبواب النجاسات، ص ١٠٧١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٢

هذه الرواية على استحباب الغسل دون وجوبه، و حمل الشرطيّة في صدرها على بيان نفس السبب مع السكوت عن الانحصار، فيستفاد من السبب مع وجود القاعدة أنّ يد المسلم أمارّة فتكون مقدّمة على الأصل.

ثمّ إنّ هنا رواية أخرى مجملّة 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، أي يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ «١» قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه.» «٢»

فإنّه إنّما أن يكون معنى الجواب أنّه 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 يصلّون في المتاع، فحينئذ لا يجب الفحص و المسألة، فيكون المستفاد من الرواية ثلاثة أشياء:

الأوّل: أنّ يد المسلم المعلوم الاستناد إلى يد الكافر لا تكون أمارّة على التذكية.

و الثاني: أنّ يد الكافر أمارّة على عدم التذكية.

و الثالث: أنّه لو تعارض الأمارّة على التذكية و هي صلاة المسلم مع الأمارّة 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 إمّا 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، فكأنّه قال: إنّما يكون عليكم المسألة و الفحص إذا اشتريتم من الكافر، و في هذه الصورة أيضاً إذا رأيتم مسلماً صلّى في هذا الثوب الموجود في يد الكافر فلا تجب المسألة.

فعلى هذا يكون المستفاد منها أيضاً مطالب ثلاثة:

الأوّل: أنّ يد المسلم أمارّة على التذكية.

و الثاني: أنّ يد الكافر أمارّة على عدمها.

و الثالث: أنّه لو تعارض يد الكافر مع استعمال المسلم فالمقدّم هو استعمال المسلم الذي يكون أمارّة 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 مستندا إلى الشكّ و القاعدة، و عند جريان يد المسلم إليها، و عند جريان يد الكافر كان هي أمارّة على عدم التذكية، و عند تعارض الأمارتين كان المقدّم هي أمارّة التذكية.

ثمّ 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 الشكّ مطلقاً و كون التذكية حكماً ظاهرياً مجعولاً في موضوع الشكّ 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 أما 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 الشكّ 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 أصالة العدم عند عدمها فهل يكون السوق و الأرض أمارتين مستقتتين 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، يعنى: أنّ الغالب إذا كان المسلمين لا يضرّ وجود النادر من أهل الكفر، ففي ما إذا كان الصانع مجهول الحال في الإسلام و الكفر فلا يعتنى 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 سببياً 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 المشتراة من المسلم الغير العارف، أ يسأل عن ذكاته أم لا؟ و جواب الإمام- عليه السّلام- بقوله: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك» فإن حملناها على معنى وجوب الفحص عند انحصار البيع بالمشركين فهي ناظرة إلى سلب الأماريّة عن يد المسلم المعلوم استنادها إلى يد المشرك من دون إفادة كون يد المشرك أمانة على عدم التذكية، و إن حملناها على

معنى الإعراض عن مفروض السائل فكأنه قال: لا يجب المسألة في ما ذكرت من المأخوذ من يد المسلم، وإنما عليكم المسألة إذا اشترتكم 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 أماراً بلا معارض لعدم الدليل على أمارية يد الكافر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٧

ثم إن يد المسلم إذا علم أنه أخذ من يد الكافر ولم يتفحص، وبعبارة 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 ولم يتفحص عن حال هذه الجلود ولم 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 واعتماد على صحته فعله وقيامه بوظيفته إيمانه، فإن ذلك يقتضى أن لا يشتري ذلك بدون الفحص، بل يفحص أولاً فإن وجد طريقاً شرعياً إلى تذكته اشتراه وإلا ترك شراءه.

ألا ترى أنه لو وجدنا جلداً في يد كافر ولم يجز لنا شراؤه منه، فهل يجوز لنا جعل مسلم نعلم بأن حاله أيضاً حالنا في حرمة شراء هذا الجلد واسطة وأمرناه بالشراء ثم نشترى نحن منه، وهل يستفاد من الأخبار جواز ذلك؟.

نعم يبقى صورة احتمال أن يكون المسلم الآخذ من يد الكافر قد تفحص أولاً ثم اشتراه ولو كان هذا الاحتمال ضعيفاً، فعند هذا الاحتمال يتم معنى الأمارية والاعتناء بحال المسلم فيكون مشمولاً للأخبار.

فتحصّل أن مفاد الأخبار أمارية يد المسلم الذي يمكن ويحتمل في حقه الفحص وتصحيح العمل، وأما المسلم الذي نعلم عدم مبالاته من الأخذ من يد الكافر بدون الفحص فلا يعلم أمارية يده من الأخبار، وعلى هذا لو كان غالب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٨

أهل السوق متصفين بعدم المبالاة فالمجهول الحال لو كان من حيث الإسلام والكفر جاز الأخذ منه، ولو كان من حيث المبالاة والعدم لم يجز إلحاقه بالأعم الأغلب.

والحاصل: أن الشك لو كان ناشئاً من الشك في اجتماع شرائط التذكية مع العلم بصدورها عن المسلم فلا إشكال، ولو كان ناشئاً من احتمال وقوع الذبح على يد أهل الكفر فحينئذ لو احتل في حق المسلم الآخذ من يد الكافر الذي نأخذ نحن من يده أنه قام بوظيفته إسلامه وأوقع معاملته على الوجه الصحيح فلا إشكال أيضاً، ولو 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 وليست أماراً على التذكية، كما لا تكون أماراً على الملكية للقطع بخلافها؟ الكلام في ذلك مبني على أن المستفاد من أخبار الباب - وهو قوله - عليه السلام -

في الرواية المتقدمة: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفي ما صنع في أرض الإسلام» ما ذا هل هو الحكم الحيثي أو الفعلي.

فإن كان الأول بمعنى أنه كان في مقام عدم البأس بالصلاة و رفع المانع عنها من جهة عدم التذكية بدون التعرض للحثيات الأخرى، فيمكن الأخذ بإطلاق الرواية، فإنه بإطلاقه شامل لكل مسلم ولو كان غاصبا، ولا ملازمة بين الغاصبية و عدم المبالاة من جهة عدم التذكية حتى يرد أن الغاصب متّصف بعدم المبالاة، وقد تقدّم أن المسلم الغير المبالي لا يستفاد من الأخبار أمارية يده، فإنه من الممكن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٣٩

أن يكون غير متحرّز عن الغصب مع كمال التحرز عن النجاسات، كما نقل ذلك عن بعض الغاصبين.

و إن كان الثاني بأن كان مفاد الرواية عدم البأس الفعلي بالصلاة و رفع المانع عنها فعلا، فحينئذ يكون موضوعها لا محالة ما إذا كان المانع عن الصلاة مفقودا من الحثيات الأخرى، فيكون القدر المتيقّن منها أن الجلد الذي ليس فيه مانع من الصلاة من غير جهة عدم التذكية يكون يد المسلم أماره على تذكته فلا- بأس بالصلاة فيه فعلا- فلا- يشمل ما في يد الغاصب، فإنه غير داخل تحت هذا الموضوع لعدم جواز الصلاة فيه من حيث الغصبيّة.

و بالجملة فعلى هذا لا تدلّ الرواية إلّا على أمارية اليد في مورد عدم المانع عن الصلاة من جهة أخرى، و يبقى غير هذه اليد بلا دليل، ولكن الظاهر من الرواية هو الحكم الجهتي الحثيّي بمعنى أنها غير متعرضة لحثيات آخر، و متعرض لجواز الصلاة من حيث احتمال عدم التذكية، و على هذا فيمكن التمسك بإطلاقها على أمارية يد الغاصب.

ثم لا فرق في أمارية يد المسلم بين كونها مشتركة مع يد الكافر أم مستقلة، كفر و كان مشتركا بين مسلم و كافر، و تصرف فيه المسلم تارة و الكافر اخرى.

و محصل الكلام إننا لا نستفيد من الأخبار أمارية اليد الخالية عن كل استعمال يكون قرينه على الطهارة، كما لو رأى جلدا في 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 المتيقّن 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 في بعض الأحيان و نحو ذلك.

و على هذا فلا فرق بين كون المسلم تامّ التصرف و ذا يد مستقلة، أم كان يده بمنزلة نصف اليد في أن في صورتين لو كانت يده مقرونة بما هو معاملة الطهارة كان أماره، و إن كانت خالية عن ذلك فليس بأماره في شيء من صورتين، فلو لم ير من المسلم معاملة الطهارة مع المشترك و لم يعلم أنه يراه مملوكا لنفسه و للكافر على الإشاعه، و إنما رئى أنه يضع يده عليه في غير ما يشترط بالطهارة أحيانا، و كان شاهد الحال فيه و في الكافر موجودا لجواز صلاة ثالث فيه، فلا يجوز لهذا الثالث الصلاة فيه.

ثم إن يد المسلم التي هي أماره على التذكية هل هي أماره على نحو الكشف، أم من حين الجريان؟ فلو كان جلد مطروحا بلا ثبوت يد عليه و كان محكوما بالميتة بمقتضى أصالة عدم التذكية ثم ثبت عليه يد المسلم، فعلى الأول يحكم حينئذ بطهارة ما لاقاه قبل الجريان، و على الثاني يحكم بنجاسته و طهارة ما لاقاه بعد ذلك.

قد يقال بالثاني بيان أن أصالة عدم التذكية جارية إلى أن يظهر الحاكم، و قبل جريان اليد لم يكن في 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: إنه لم يحصل تذكية جديدة بعد حصول اليد قطعاً، فما معنى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤١

التفكيك بين ما قبل حصولها وما بعده، فإنَّ التذكية إن كانت حاصله 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 التذكية فواضح أن معنى الأمارية والكاشفية هو الحكم بالتذكية من أول الأمر، وأما إن جعلنا الحكم بالتذكية عندها بالأصل: بمعنى أن كل مشكوك التذكية مع ثبوت اليد محكوم بالتذكية فربما يتوهم الفرق بين هذا و الأماره، و التحقيق عدم الفرق.

[و أما] قولك الأصل الحاكم وهو أصالة التذكية حاصل من حين اليد ولا وجود له قبله، فأصالة عدم التذكية قبل وجوده سليمة عن الحاكم إن كان المراد ثبوت موضوعه في هذا الحين فهو حق، فإنَّ موضوعه اليد وهو حاصل في هذا الحين، فهو كما لو حصل الملاقاة مع شيء في حال الغفلة عن طهارته ونجاسته ثم حصل الالتفات والشك، فإنَّ موضوع أصالة الطهارة وهو الشك لم يكن حاصلًا حين الملاقاة لفرض الغفلة فيه، بل حصل بعدها فموضوع أصالة التذكية وبعبارة أخرى قول الشارع: مشكوك التذكية محكوم بالتذكية 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 أن حكم التذكية الذي هو مفاد الأصل هو التذكية من حين اليد فهذا فاسد، فإنَّ مفاد الأصل الحاصل موضوعه في هذا الزمان هو الحكم بأصل التذكية، كما أن مفاده في المثال هو الحكم بأصل طهارة هذا الموضوع، كيف ولو كان مفاده حصول طهارة جديدة في المثال وحصول تذكية جديدة في المقام بعد اليد فهذا ممّا نقطع بعدمه، فليس المفاد إلا الحكم بأنَّ هذا الموضوع يكون من الأصل مذكي، وهذا هو الحال في الأماره أيضا، فإنَّها قد حصل موضوعها في هذا الزمان، ولكن مفادها الكشف عن أصل المذكائية، لا حصول المذكائية من هذا الزمان.

و حينئذ 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 التذكية في زمان جريان هذا الأصل، فإنه بثبوت اليد على هذا اللحم لا يرتفع الحرمة والعصيان السابقة، فإنَّهما مانعان لثبوت النهي في زمان العمل. وبعبارة أخرى: الأماره والأصل مشتركان في أنَّهما لا يغيّران ما كان عمّا كان، فالآثار المستتبعه على ما كان لا يمكن رفعها بهما، أيضا من المعلوم أن معنى حجية الأصل والأماره ترتيب الأثر العملي، فبالنسبة إلى الآثار السابقة التي لا عمل لها لاحقا ليس لهما حكم.

و أما الآثار اللاحقة التي تحقّق موضوعها من السابق أعنى: في زمان جريان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٣

أصالة عدم التذكية 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 التذكية الجارية في السابق أن هذا الموضوع ميتة، و من آثار ذلك نجاسة ملاقيه في جميع الأزمان إلى أن يغسل، و فساد الصلاة التي أتى بها مع هذا الجلد، فيتوجّه التكليف بقضائها في جميع الأزمنة حتى يقضى، و من جملة الأزمنة زمان اليد و ما بعده، فمقتضى الأصل المذكور وجوب غسل الملاقى من السابق في هذا الزمان أيضا،



و كذلك وجوب قضاء الصلاة المذكورة في هذا الزمان.

و قضية الأمانة أو الأصل الحاكمين أن هذا الموضوع هو المذكى، و قضية كون هذا الموضوع مذكى عدم ترتب تلك الآثار، فيحكم بعدم نجاسة الملاقي الذى لاقاه سابقا بعد ذلك، و بعدم وجوب قضاء الصلاة الواقعة سابقا بعد ذلك، فإن ذلك من أثر كون هذا الموضوع مذكى بقول مطلق، و قد 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.

و حاصل الكلام فى المقام: أنه لا- فرق بين الأمانة و الأصل إلّا فى لوازم الموضوع حيث يحكم بها فى صورة الأمانة دون الأصل، فالإنائين المشتبهين من حيث الطهارة و النجاسة لو كان طهارة أحدهما بمقتضى الأصل لا يمكن إثبات النجاسة فى الآخر بهذا الأصل، و لو كان بمقتضى الأمانة أمكن، و أما فى غير ذلك فلا فرق بينهما أصلا من جهة أصل الموضوع و من جهة الآثار المترتبة عليه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٤

بلا واسطة، هذا.

و أمّا تنظير المقام بمسألة قاعدة الفراغ الجارية فى صلاة الظهر دون العصر عند الشك فى الوضوء بعد الفراغ من الظهر فتتظير مع الفارق، فإن موضوع قاعدة الفراغ لو كان هو نفس الوضوء لم يفرق بين الظهر و العصر، بل جاز إتيان كل صلاة بهذا الوضوء، و لكن المفروض أن موضوع القاعدة نفس صلاة الظهر، و حينئذ فمن الواضح أنه موضوع آخر غير مرتبط بصلاة العصر، فهما موضوعان متباينان ليس الأصل فى أحدهما مقتضيا لأثر فى الآخر، نعم كل ما كان من آثار صحة الظهر بلا واسطة لا بد من ترتيبها بمقتضى هذا الأصل.

### [فى حكم السقط قبل ولوج الروح فيه و حكم الفرخ فى البيض]

«مسألة: السقط قبل ولوج الروح نجس، و كذا الفرخ فى البيض».

قد عرفت أن الميتة نجسة و أن الجزء المبان من الحي بحكم الميتة، فهنا ثلاثة أشياء يقع الكلام فى نجاستها من جهة الاندراج تحت أحد هذين العنوانين، المضغعة، و الجنين قبل ولوج الروح، و الفرخ فى البيض قبل ولوج الروح، فلا إشكال فى عدم صدق الميتة على شىء من هذه الثلاثة، فإنه فرع ولوج الروح، فقبله لا يصدق الموت.

و إنما الكلام فى جهة كونها من الجزء المبان من الحي، فالمضغعة إن كانت مما يتألم الحيوان بإيلامها و إيلاج شىء فيها فى الجوف فتكون من جزئه، و إلّا فهو شىء أجنبي عنه كالود المتكوّن فى بطن الحيوان، و من هنا يعلم الكلام فى الجنين قبل الولوج و الفرخ قبله، و أن احتمال الأجنبيّة فيهما أقوى، بل لا إشكال فى الفرخ، فإن نفس البيض لا يعد جزء من الطير فكيف الفرخ الذى يكون فيه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٥

و لكن قوله- عليه السلام- «ذكاة الجنين ذكاة أمه» يدل على احتياج الجنين بالذكاة و أنه لولاها كان ميتة، فإن استفدنا من هذا الكلام أن الشارع قد رأى الجنين بعضا حقيقيا من الأم، و لهذا جعل ذكاته حاصلًا بذكاة أمه، فهو كاللحم الذى يكون فى رجل الغنم مثلا حيث إن ذكاته تحصل بذكاة الغنم، فهذا تخطئه للعرف حيث يروونه أجنبيًا عن الأم، فيرتفع الإشكال فى المضغعة أيضا، إذ يعلم أنها أيضا من أجزاء الحيوان حقيقة.

و إن استفدنا البعضية التنزيلية بمعنى أن الشارع نزل الجنين منزلة بعض الحيوان فى مجرّد حكم حصول تذكيته بتذكية الحيوان مع كونه فى الحقيقة أجنبيًا و غير بعض، فحينئذ لا بد من الاقتصار على الجنين و عدم التعدى إلى غيره من المضغعة، و حيث إن أمر الرواية دائر بين هذين الاحتمالين فهى مجتمعة لا- يمكن التمسك بها على الأول، فيكون الحكم فى الجنين الساقط من الحيوان قبل ولوج

الروح النجاسة بمقتضى هذه الرواية. (١)

(١) - «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، ليس معناه أن ذكاته مستقلة ولكنها 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 تذكيته بتذكية الأم.

ثم إن التذكية في الأم تفيد فائدتين:

الأولى: بقاء طهارته الثابتة حال الحياة.

و الأخرى: حليته 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 فيتم 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 بدويته، و يرفعها أصالة الإباحة.

فإن [ه] يقال] هذا الأصل بالنسبة إلى هذا الأثر غير ممكن التأثير، لأن خلافه وجدانى و مقطوع تفصيلي فهو مفيد للآثار الأخرى، و بالجملة الباب باب الأقلّ و الأكثر فيجرب 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 إنما المشكوك هو حيث الطهارة و قد عرفت عدم دلالة الرواية، فيمكن كون الطهارة باقية من السابق من غير تأثير للتذكية فيها أصلاً، فيكون قاعدة الطهارة سليمة عن الدليل الحاكم فافهم، منه - رحمه 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، فالمضغ المستحيله من دم هذا الحيوان أيضا يعد 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 مأكول 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 إن قيل بإيجاب مسه الغسل.

و كذلك لا كلام في غير ذى النفس من حيث الطهارة فإن ميتة مطلقا طاهر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٤٩

إنما 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:

فإن 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 تحققها من جهة الشك في مقدماتها الخارجية أعنى: شرائط التذكية يكون الأصل عدم تحققها. فكذلك لو شك في تحققها 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.

أما على الاستصحاب فلائ هذا الأصل حاكم عليه، فإن الشك في الطهارة و النجاسة ناش من الشك في تحقق موضوع الطهارة و هو التذكية، و الأصل في السبب مقدّم على الأصل في المسبب.

و أما على الثاني فلائها مع ذلك محكومة للاستصحاب أيضا.

لا يقال: إن الشك في وجود التذكية أيضا ناش عن الشك في القابلية و مسبب عنه.

فإنه يقال: نعم و لكن 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 الخارجي من محققاته، إذ لعله كانت نفس الذبح الخارجي مع الشرائط المقررة. فإنه يقال: بل حال الذكاة في الحيوان حال الطهارة من الحدث في الإنسان، ولو كان عبارة عن الذبح الخاص للزم قابلية الكلب والخنزير للتذكية، لإمكان الذبح المذكور في حقهما ومن الواضح عدمها. هذا ما قيل في مقام تصحيح هذا الأصل. وفيه 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 معلّقة على وجود التذكية ولولاه لكان نجسا ومن المعلوم عدم ثبوت ذلك [١].

[١] و حاصل وجه النظر أنه تارة يقال: بأن الشارع جعل الأثر لهذا الموضوع والأمر البسيط بقول مطلق، ومتى وجد وفي كل حيوان من دون اختصاص لذلك بخصوص بعض الحيوانات، فالشارع جعل الأثر لوجود التذكية وعدم هذا الأثر لعدم التذكية، حتى في مثل الكلب الذي ليس قابلا للتذكية.

ففيه أيضا يكون التذكية على فرض وجودها مؤثرة، غاية الأمر عدمها لازم الوقوع ولا ينفك. وحينئذ 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 وعدمها مطلقا في كل حيوان، بل إنما جعل موضوع الأثر هو التذكية في الحيوانات الخاصة: من البقر، والغنم، ونحوهما. فحينئذ يجرى أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية التي نشأ الشك فيها من الشك في حصول المقدمه الخارجية بعد إحراز قابلية المحل.

و أمّا كلما كان الشك ناشئا من الشك في قابلية المحل فلا يجرى فيه للأصل المذكور. ووجهنا أننا قد علمنا بالفرض أن الحيوانات صنفان، فنصف يكون التذكية وعدمها فيه موضوعين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥١

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى إِنْ مَّا ذَكَّيْتُمْ

للحكم الشرعي وذلك مثل الغنم ونحوه و صنف لم يجعل فيه التذكية وعدمها موضوعين للأثر أصلا، كما في الكلب ونحوه فليست نجاسة الكلب إذا ذبح من جهتين الكلبية وعدم التذكية، بل من جهة واحدة فقط. و على هذا فالأمر في الحيوان المرّد بين كونه من هذا الصنف، أو ذاك الصنف مرّد بين أن يكون الموضوع فيه محققا قطعاً، وبين أن لا تكون التذكية فيه بموضوع أصلا، إذ على تقدير كونه من الصنف الأوّل فقد قطع بحصول ما هو الموضوع فيه، لفرض العلم بحصول المقدمات الخارجية بتمامها، و بمحض الشك في القابلية، و على تقدير كونه من الصنف الآخر فلم يجعل الشارع التذكية وعدمها فيه موضوعا لأثر شرعي أصلا، فالتقدير الذي يكون التذكية فيه موضوعا لا شك فيه حتى يكون مجرى للأصل.

نعم يشك في هذا الشخص في أن ما هو السبب في طهارته و حليّة لحمه، هل وجد أو لم يوجد لأجل الشك في كونه من أي 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 الأوّل القابل أيضا مرّد بين حصول التذكية وعدمها، 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 المرّد بين كونه من كافر أو مسلم لم يغسل، و أمّا 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 رأساً، 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 لعلّ هذا مراد شيخنا المرتضى حيث صرح «١» في بعض كلماته بأنّ الأصل في الحيوان قبول التذكية.

(١) هذا لتصريح منه - قدس سرّه - 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 الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ 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 فإنّه استثناء عن ما أكل السبع، يعنى لو أدرتم إياه حال بقاء حياته فذكّيته يصير حلالاً أكله.

ثمّ لو كان في البين عموم يقتضى كون التذكية في كل حيوان مطهرة للزم بمقتضى عدم لزوم اللغوية حمله على القابلية، فكون التذكية في الثعلب مثلاً مطهرة لو كان على معنى أنّه على تقدير قابليته للتذكية كان لغواً، بل يستكشف

فإنّه على ما ذكرنا و إن لم يمكن إحراز القبول و عدمها، لكن النتيجة حاصله، فيمكن أن يكون مراد الشيخ - قدس سرّه - 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، فإنّ الموت بحسب اللغة لا يشمل إلّا الموت حتف الأنف، غاية الأمر في كل حيوان يثبت الأثر للتذكية شرعاً يكون مورد عدم التذكية في هذا الحيوان ملحقاً 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 أصلاً، و على كل حال يكون حراماً نجساً، 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 - رحمه الله عليه.

(١) البقرة/ ١٧٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٣

منه أنّه قابل للتذكية.

فإن قلت: و إن لم يمكن إثبات النجاسة في مورد الشك بأصالة عدم التذكية إلّا أنّه يمكن إثباتها بعمومات نجاسة الميتة من كل ذى

نفس، فإن الميتة عبارة عن مطلق ما أزهق 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 وبقى 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 فى العرف خاص بالأول و منصرف إليه، فلا يكون دليل نجاسة الميتة شاملاً للقتيل.

و ثانياً: إن عمدة الأدلة على نجاسة ميتة ذى النفس كانت خبر غياث:

«لا- يفسد الماء إلّا ما كان له نفس سائلة» و مورده هو ما إذا حصل الموت بالسقوط فى البئر، و حينئذ ففى 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 فى خصوص بعض الحيوانات معلقة على التذكية و فى 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 فى المقام الأول.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٤

### و أمّا المقام الثانى [فمقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة]

فقد عرفت عدم جريان أصله عدم التذكية، لكن لو تنزلنا و سلّمنا جريانها لكن مقتضى القاعدة المستنبطة من جملة من الأخبار هو الطهارة.

فمنها: قوله فى موثقة ابن بكير الواردة فى لباس المصلّى المفضّلة بين ما حلّ أكل لحمه فالصلاة فى وبره و شعره و كل شىء منه جائز، و ما لا يحلّ أكل لحمه فالصلاة فى شىء منه غير جائز عقيب القسم الثانى ذكاه الذابح أو الذبح أو لم يذكّه، حيث يعلم منه مفروغية قبول ما لا يحلّ لحمه للتذكية.

و منها: صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن - عليه السّلام - 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 إلّا بالثعالب». (٢)

و منها: مضمرة سماعة قال: سألت عن لحوم السباع و جلودها؟ فقال: «أمّا لحوم السباع فمن الطير و الدواب فإننا نكرهه، و أمّا الجلود فاركبوا عليها و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه». (٣)

و منها: رواية سماعة قال: سئل أبو عبد الله عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوا

(١)- الوسائل ج ٣، ب ٥، من أبواب لباس المصلّى، 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 تصلّون فيه». (١)

و منها: رواية على بن جعفر عن أخيه قال: سألت 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 شيئا منها» «٣» و لا تنافي بين هذا و ما تقدمه فإن قوله: تصلون فيها في الخبرين المتقدمين ليس قيذا و حالا لقوله: «لا تلبسوا شيئا منها» بل الظاهر أنه إشارة إلى علمة الحكم و أنّ النهي للإرشاد و معنى الكلام: اجعلوها سرجا للدواب و لكن لا تجعلوها لباسا 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 تبّه في أحدهما على جهته و لم يتبّه عليها في الآخر، فليس المقام من قبيل المطلق و المقتد ليكون محتاجا 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 محمد بن أبي زيد قال: سئل الرضا- عليه السلام- عن جلود الثعالب الذكية؟ 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 ذكية؟ 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 ذكية فلا بأس». «٢»

□

و منها: رواية الحسن بن شهاب عن أبي عبد الله- عليه السلام- قال: سألته عن جلود الثعالب إذا كانت ذكية 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 ذكيا 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 التقية، إلّا أنّ هذا غير مانع عن التمسك بها فيما يتضمّنه الجميع بغير تعارض من تصريح الإمام في الأول و الثاني من الثلاثة الأخيرة باشتراط الذكية، و تقريره السائل في ذلك في غيرهما. و موافقة العامة غير مضرّة، فإنّ كل موافق للعامة لا يطرح ما لم يكن تعارض، فهذه صريحة في قبول الذكية 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 و نحوها إليها مع الرطوبة، فيكشف عدم هذا التقييد في كلام الإمام عن الطهارة، مضافاً إلى أن هذه الأخبار مع ضميمته الأخبار الدالة على عدم جواز الانتفاع بالميته بشيء يدل على الطهارة بمقتضى الجمع، فإن مفاد الثاني عدم الجواز في جلود الميته بما هي ميته، و مفاد الأول 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 خارجاً من هذه الكلية و كان طاهراً به.

قلت: قد تحقّق في محلّه أنه إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالتخصيص أولى، فهنا بعد وضوح حكم الطهارة يدور الأمر بين أن يكون الموضوع هو الميته فيكون تخصيصاً لتلك الأدلة، و أن يكون هو المذكى فيكون تخصّصاً 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 الأولى 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 الأولى 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 مذكياً، و عدم جوازها في أجزاء حرام اللحم ذكاه الذبح أو لم يذكه، و معناه أنه و لو كان حرام اللحم مذكياً، 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 إن الرواية ليست في مقام البيان من حيث حكم التذكية فليس لها إطلاق حتى يحكم بقابلية جميع الأفراد لها.

و أمّا الصحيحة المشتملة على جميع الجلود، فيمكن الخدشة فيها بأن المضاف إليه أعنى: الجلود منصرف إلى قسم خاص، و مع انصرافه لا يلزم التصرف في المضاف، فإن الجميع و الكل و إن كانا من صيغ العموم لكن عمومهما بحسب عموم مدخولهما، فإذا قيل: كل الإنسان و كان الإنسان منصرفاً 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 منصرفاً إلى قسم خاص لم يقدح ذلك في عموم الجمع و الجميع و لم يكن تصرفاً فيهما.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٥٩

فنقول: مقتضى هذا المقام الذى وقع السؤال فيه عن استعمال الجلود فى اللبس و جعلها لباساً، هو انصراف مادة الجلود إلى الجلد الذى كان صالحاً للباسية فبعمومه يشمل كل جلد كان كذلك، بخلاف ما ليس من الجلود كذلك كما ربّما يدعى فى جلد الفأرة فإنّه غير داخل فى عموم جميع الجلود فى هذا المقام.

و أمّا خبر الثعلب فهو خاص به و لا يفيد الكلية.



و نحن حيث أبطلنا أصالة عدم التذكية، و قلنا بجريان الاستصحاب في فسحة من هذه الإشكالات و التكلم فيها و في رفعها، فالقاعدة في كل حيوان طاهر العين هو الطهارة بالتذكية و لكن لا بسببها بل بالأصل، و كذا مقتضى القاعدة الحلية بالأصل لو شكك فيها أيضا حتى يعلم في خصوص مورد الخروج منها بدليل خاص، و من جملة ما ادعى فيه الخروج عن هذه القاعدة المسوخ برأسها، فليل فيها بعدم قبولها التذكية و نسب إلى المشهور بناء الأكثر على كونها نجسة عينيه.

أقول أولا: لم يرد في خبر ما يدل على كون المسوخ نجسة عينيه، و إنما وقع بعض أفرادها في بعض الأخبار محكوما بما ظاهره النجاسة.

و ثانيا: ان تلك الأخبار معارضة بأخبار آخر تدل على الطهارة في تلك الأفراد.

و أمّا الأخبار الدالة على النجاسة العينيه في بعض أفراد المسوخ. فمنها المرسل: سألته عن الرجل يمس الثعلب و الأرنب أو شيئا من السباع حيا أو ميتا؟ قال: «لا يضره و لكن يغسل يده» فإنه لو كان قوله: «لا يضره» مذكورا في الجواب وحده حملناه على أنه بمعنى لا ينجس اليد بذلك، فإنّ المقام مقام السؤال عن الطهارة و النجاسة ظاهرا، و لكن بقرينه 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 بأن المرتكز في الأذهان في مثل المقام هو المس برطوبة.

و حينئذ فحيث عمم الحكم بالنجاسة لحال الحياة أيضا، كشف عن كون الثعلب و الأرنب و السباع التي بعضها من المسوخ كالذئب نجسا عينيا.

و الجواب أولا: أن المدعى نجاسة المسوخ، و هذا لا يدل إلّا على بعض أفرادها و لا يعلم أنه من جهة مسخيته.

و ثانيا: أنه معارض في الثعلب بما تقدم مما دلّ على قبوله التذكية، فإن مقتضاه كونه طاهر العين، و في الأرنب ببعض الأخبار الدالة على جواز استعمال وبر الأرنب، و في السباع بما دلّ على طهارة سورها.

و حينئذ فلا بد من صرف الرواية عن ظاهرها إمّا بحمل قوله: «لا يضره» على حال الحياة، و قوله: «لكن يغسل يده» على حال الممات فكأنه قال: لا يضره حيا و يغسل يده ميتا. و إمّا بحمل قول السائل: حيا أو ميتا على أنه لا يدرى أيهما فأجاب الإمام بعدم الضرر لعدم معلومية الموت، و قوله: «و لكن يغسل يده» محمول على الاحتياط المستحب.

و إمّا بحمل قوله: «لا- يضره» على عدم النجاسة و حمل «يغسل يده» على الاستحباب، أمّا في الحيّ فواضح، و أمّا في الميت فلائ الممسوس هو الشعر و هو طاهر من الميتة.

و منها: المصحح عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشى على الثياب أ يصلّي فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره فانضح 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 أولا: أنه لا يدل على المدعى من نجاسة المسوخ.

و ثانيا: أنه معارض بما دلّ على طهارة الفأرة و هو رواية علي 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 نصّ في الطهارة، و الأول ظاهر لظهور صيغة الأمر في الوجوب، و قضية الجمع رفع اليد عن الظاهر بحملها على الاستحباب.

و منها: الخبر المروى عن قرب الأسناد عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك تقع فى 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 فى الوزغ، فإن قوله: «لا ينتفع» حكم إنشائي كاشف عن النجاسة.

و الجواب مضافا إلى ما تقدم فى السابقين أن قوله: «غير الوزغ» استثناء من جواز الانتفاع بعد السكب ثلاث مرات سواء فى القليل و الكثير، فيكون الحكم فيه عدم الجواز حتى بعد السكب ثلاث مرات سواء أيضا القليل و الكثير، و لفظ الكثير هنا حيث وقع فى قبال القليل لو لم نقل باختصاصه بالكر، فلا شك فى شموله بعمومه له، و حيث إن الكر لا يتأثر و لا ينتجس 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 كالسحابة و نحوها، فإذا كان جهة الحكم بعدم الانتفاع فى الكثير غير النجاسة، فكذلك يكون فى القليل أيضا، هذا مضافا 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 فى الماء فلا يموت أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به» (١) فإن هذا صريح فى الطهارة فيكون مؤيدا لعدم كون علمه الحكم بعدم الانتفاع فى الرواية الأولى هى النجاسة. و اذن فلا دليل مخرج للمسوخ عن القاعدة فتكون باقية تحتها، فما كان منها غير ذى نفس فميتة طاهر، و ما كان منها ذى نفس يفصل بين مذكاة فطاهر، و غير مذكاة فنجس، و كذلك الكلام فى الحشرات و السباع.

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٢٣، من أبواب النجاسات، ص ١٠٣٠، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٣

### [الخامس: فى الدم]

#### إشارة

«الخامس: الدم من كل ما له نفس سائلة إنسانا أو غيره، كبيرا أو صغيرا، كالسمك و البق و البرغوث، و كذا ما كان من غير الحيوان كالموجود تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء- أرواحنا فداء».

أما نجاسة دم ذى النفس فهو مما أجمع علماءنا عليه، بل قيل: إنه مما اتفق عليه المسلمون، فيكون من الضروريات من غير فرق بين أن يكون من الإنسان أو غيره، مأكول اللحم أو غيره، و الأخبار أيضا دالة عليها.

ففى رواية السكونى عن أبى عبد الله- عليه السلام- «قال: إن علينا- عليه السلام- كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذكى يكون فى الثوب، فيصلى فيه الرجل، يعنى دم السمك» (١) فإنها فى غاية الظهور فى ثبوت المفهوم للوصف أعنى: ما لم يذكى و أن له مدخلية فى عدم رؤية البأس، فيكون المفهوم أنه كان يرى بأسا بدم الحيوانات التى تذكى، و المراد بالتذكية هنا بقرينة قوله: «يعنى السمك» هو التذكية بالحديد.

و فى 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 فيصلّى 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 أنّ المركوز في ذهن السائل نجاسة مطلق دم الحيوان، فحاول من سؤاله جواز قياس أمثال البرغوث عليه، و أنّه كما أنّ دم البرغوث لا- بأس به فكذلك يكون أمثاله، أو هذا حكم مختصّ 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 أمّا ما سوى ذلك من الأدلّة التي تسمّى كوا بها لنجاسة الدم فكّلها مخدوشة، فمنها الآية الشريفة قل لا أجد في ما أُوحى إليّ محرّماً عليّ طاعماً يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس (٣) و مبنى الاستدلال على رجوع الضمير في فإنه رجس إلى كلّ من الثلاثة، و قد عرفت في ما تقدّم فساد، و أنّ الحقّ بقريته قوله أو فسقاً أهلٍ لغير الله به رجوعه إلى خصوص لحم الخنزير، و مع الغض عنه فلا أقلّ من الشكّ و كون الآية مجملّة، و القدر المتيقّن هو الرجوع إلى الأخير فلا يصلح للاستدلال في الأولين.

و منها النبوي: «يغسل الثوب من المنى و الدم و البول». و الاستدلال به مبنيّ 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 ادّعينا مثل هذا الانصراف فيما تقدّم في المنى، فإذا كان المنى منصرفاً إلى منى الإنسان فالظاهر أنّ الدم و البول أيضاً منصرفان إلى دمه و بوله.

و منها: موثقة عمّار عن أبي عبد الله- عليه السلام- في حديث «قال: كلّ شيء من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضّأ منه و لا تشرب» (١) و الاستدلال بها أيضاً مبنيّ 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 أمّا أنّه مطلق الدم أو دم خاصّ فليس في مقام بيان ذلك، نعم يصحّ التمسكّ 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، و عدم جوازها مع غيره مع قطع النظر عن بيان أنّ الدم النجس ما هو، هذا هو الكلام في نجاسة دم ذى النفس.

و أمّا طهارة دم غير ذى النفس: فمضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع، يدلّ عليها قوله في الرواية المتقدمة: «إنّ علينا كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكّ» و المراد به ما ليس قابلاً للتذكية بالحديد، و هو كلّ حيوان غير ذى نفس، و أمّا 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 تدلّ أيضا رواية محمّد بن ريان المتقدّمة، بناء على حمل قول السائل: «على نحو هذا» على كلّ ذى نفس و إن كان كبير الجثّة، و أمّا لو كان المقصود أشباه البقّ في صغر الجثّة كما لا يبعد استظهاره، فيتّم في كبار غير ذى النفس بعدم القول بالفصل بين الصغار و الكبار.

ثمّ إنك عرفت أنّا لا نجد الدليل على أزيد من نجاسة دم الحيوان مع استثناء غير ذى النفس منه، و أنّ النجاسة تكون أصلا في دم الحيوان، و أمّا مطلق ما يسمّى باسم الدم و يكون من مصاديقه حقيقة و إن لم يكن مضافا إلى الحيوان و من أجزائه و فضلاته، فلا يستفاد من الأدلّة 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 المتكوّن في خارج الحيوان كالمخلوق آية لموسى بن عمران، و الموجود تحت الأحجار عند قتل سيّد الشهداء- أرواحنا و أرواح العالمين فداه- و بعض الأفراد منه مشكوك النجاسة و الطهارة، و هو العلقّة المستحيلة من المنى في جوف الحيوان، و العلقّة المستحيلة من منى الديكة في جوف البيضة، و نقطة الدم الموجود في البيضة من دون استحالتها من المنى.

فالظاهر أنّ الأخير لا إشكال في طهارته بعد ما عرفت من عدم كفاية مجرّد صدق الدم في الحكم بالنجاسة و لزوم كونه دم الحيوان، فإنّ هذا الدم الموجود في البيضة ليس من دم الديكة، لأنّ المفروض أنّه ليس من منى، و كذلك ليس من دم الدجاجة، فإنّ نفس البيضة لا تعدّ من أجزائها و تعدّ شيئا أجنبيّا منها، فالدم الذى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٦٧

هو مطروفا يكون كذلك بطريق أولى.

نعم يمكن القول بالنجاسة في العلقّة الموجودة في البيضة، بدعوى أنّها دم حصل من رطوبة خارجة من بدن الديكة، فيكون دم الديكة، بناء على كفاية مجرّد خروج الرطوبة من الحيوان المنقلبة في الخارج منه إلى الدم في صحّة إضافته هذا الدم إلى هذا الحيوان. كما أنّه ربّما يتشّبث لنجاسة العلقّة الموجودة في بطن الحيوان أيضا بأنّها مثل الدم المنتقل من الإنسان إلى البقّ و القملّة، حيث أنّه كان من دم الإنسان و بعد انتقاله إليهما يقال أنّه دمهما، فكذلك العلقّة أيضا و إن كانت من أوّل الأمر رطوبة للحيوان المذكور و متيا له، لكن بعد الانتقال إلى جوف المؤنث صار من أجزاء بدنه، خصوصا بعد ملاحظة وقوع التصرف فيه في بدنه و صيرورته منقلبا عن صورته الأصليّة المنويّة إلى الصورة الدمويّة، و لو كان مجرّد ذلك مضرّا بصدق كونه دم المؤنث، لجرى ذلك الإشكال في جميع دماء الحيوان، فإنّ منشأها و أصل حصولها يكون من الأغذية الخارجيّة الداخلة في الجوف.

نعم لا يصحّ أن يقال: إنّ دم المذكور، إذ هو ما دام كان من جزء بدن المذكور لم يكن دما بل متيا، و بعد حصول عنوان الدم له خرج عن الجزئيّة للمذكر، فالصحيح أنّها دم المؤنث، خصوصا لو استفيد من قوله- عليه السّلام-: «ذكاه الجنين ذكاه أمّه» البعضيّة الحقيقيّة. فإنّه حينئذ يعلم أنّ العلقّة أيضا جزء حقيقي بنظر الشارع و إن لم يكن كذلك بنظر العرف. كما أنّه لا إشكال أنّه على تقدير الشكّ في ما ذكرناه من جزئيّة هاتين العلقتين للمؤنث 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 لكنّه حرام إلّا ما كان في اللحم ممّا يعدّ جزء منه».

اعلم أنّه 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 فإنّ مفهومه أنّ الدم الغير المسفوح حلال، و الحليّة مستلزمة للطهارة.

لكن يشكل حينئذ التفكيك بين الطهارة و الحليّة، و القول بأنّ الدم المتخلف طاهر و لكنّه حرام، فإنّ الطهارة قد استفيدت بتبع الحليّة و من أجلها، فكيف يحكم بها دون الحليّة؟

و الجواب يظهر بتوضيح في دلالة الآية، و محصّله: أنّ الوصف فيها الظاهر أنّه قد أتى به لأجل دخله في حكم الحرمة و أنّه للاحتراز، و ليس على حدو قوله تعالى وَ رَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ. «١»

و أمّا المراد بالمسفوح فالظاهر أنّه الدم الخارج من الحيوان، و مقابله الدم الموجود في جوفه، و له قسمان:

الأول: الدم الموجود في جوف الحيوان الحيّ.

و الثانی: ما يبقى في جوف الذبيحة بعد خروج الدم المتعارف.

و القسم الأول ليس صالحاً للحلّ أو الحرمة، فإنّه 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 نفى حكم الحرمة عن فاقد وصف المسفوحية أعني: المتخلف في الذبيحة على الإطلاق. و بعبارة أخرى الأخذ بمفهوم الوصف فيها بل كلّ وصف يتوقّف على أمرين.

الأول: استفادة كون الوصف ممّا له دخل في ثبوت الحكم و ليس وجوده كعدمه في ذلك، و بعبارة أخرى أنّه جزء علمه لثبوت الحكم.

و الآخر استفادة الحصر و أنّ علمه الحكم منحصرة فيه، و بهذين يتم الحكم بنفى الحكم المعلق على الوصف عن كلّ ما هو فاقد الوصف، و لو استفيد العليّة دون الحصر فلا يتمّ إلّا نفى الحكم عن بعض فاقد الوصف في الجملة لا مطلقاً، لاحتمال قيام علمه أخرى مقام الوصف، و قد تقرّر تفصيل ذلك في مبحث المفاهيم من الأصول.

و بالجملة فالحكم بحليّة جميع أفراد المتخلف في الذبيحة الذي هو المقابل للمسفوح مبتن على فهم العليّة للمسفوحية و فهم الحصر، و الأول قد ذكرنا استفادته من الآية و لكنّ الثاني غير مستفاد.

فاذن استفاد من الآية أنّ بعض أفراد المتخلف في الجملة حلال، و لا بدّ في تعيينه من الاقتصار على المورد المتيقّن، و هو الدم الموجود في لحم الذبيحة بحيث ينجز تفكيكه عن اللحم إلى الحرج و العسر.

و أمّا غيره من أفراد المتخلف فهي مشكوكه الحرمة، و يحتمل قيام سبب آخر مقام المسفوحية لحرمتها، فيكون المرجع فيها إطلاق الأخبار الدالّة على حرمة أشياء من الذبيحة، و عدّها منها الدم بدون تقييد له بالمسفوح، فهذا الإطلاق يجب تقييده بالنسبة إلى ما هو المتيقّن حليته من الآية، فإنّ النسبة بينه و بين الآية هو العموم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٧٠

المطلق، فيبقى بالنسبة إلى غيره سليماً 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 لمقطوعيّة حرمة دمه الغير المسفوح كلكمه.

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 بذكاه 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 ذكاه الجنين ذكاه أمّه.

و أمّا لو مات في بطن أمّه قبل ذبحها فيمكن الاستدلال على دخوله أيضا تحت هذا الحكم مضافا إلى الإطلاقات، مثل قوله- عليه السلام-: «إذا ذبحت ذبيحة و في بطنها و ولد تام فإنّ ذكاته ذكاه أمّه» (١)، فإنّه بإطلاقه شامل للولد الحيّ و للميت بخصوص مفهوم ذيل روايه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله- عليه السلام- في حديث «أنّه سأله عن الشاة تذبج فيموت ولدها في بطنها؟ قال: كله فإنّه حلال، لأنّ ذكاته ذكاه 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 بقريته جعل الطرف المقابل، الخروج حيّا، إلّا أن يقال: إنّه 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 العلقه 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 فى 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 فى البين، فمن أوّل الأمر علّقت حكم النجاسة على دم ذى النفس، و الطهارة على غيره و المتكوّن، فلا- محالة لا- يمكن التمسك فى مورد الشكّ لا- بعموم النجاسة و لا بعموم الطهارة، لكون الشبهة فى الصدق و التمسك بالعام فى شبهة الصدق غير جائزة. و أما الثانية: و هى الشبهة المصادقية، فكما لو شكّ لأجل الظلمة فى أنه دم أو غير دم، فلا يمكن التمسك هنا بالعام، لكون الشبهة أيضا فى الصدق و يكون أصل الطهارة مرجعا، و كذلك لو علم كونه دما و لكن شكّ فى كونه دم الحيوان ذى النفس أو دم الحيوان غير ذى النفس، كما لو شكّ فى دم الحيّة و التمسك لأجل الشكّ فى كونهما 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: ففى جميع صور الشبهة المصادقية يكون المرجع قاعدة الطهارة فيما لم يكن للدم المشكوك حالة سابقة، فإنّ التمسك بالعام فى الشبهة المصادقية غير جائز على ما قرّر فى الأصول. فلو ورد أكرم العلماء ثم لا تكرم الفساق منهم، فصار العام الأوّل بمنزلة أكرم العلماء العدول فشكّ فى عدالة فرد فلا- يمكن التمسك بعموم هذا العام و هو لا- يعين الموضوع، إمّا أن يكون هنا أصل موضوعيّ 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 فى المقام ليس أصل موضوعى و لا أخذ العلم فى 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 الموضوعى 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 فى هذا المقام من طهارته من أنه لو شكّ فى الدم الموجود فى البدن أو اللباس أنه من الدماء المعفو عن أنقصها من الدرهم، أو ممّا لم يعف عنه كالدماء الثلاثة، فيجوز معه الدخول فى الصلاة، لاستصحاب عدم ملاقاته الثوب لدم الحيض و أخويه، فإنّ ملاقاتها موضوع للأثر الشرعى بالنسبة إلى هذا الأثر المبتلى به أعنى: جواز الدخول فى الصلاة و عدمه، و ملاقاته الدماء الأخر وجودها كعدمها، نعم هما مشتركان فى 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 موضوعى 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 مثلا، و اعتبرنا في دم مثل البَقَّ ممَّا ليس الدم في جوفه إلَّا منتقلا إليه من دم الإنسان مثلا 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 المستقرَّ في جوفه بعضا من الزمان حتَّى يكون طاهرا، أو أنه هو الدم المخصوص الغير المستقرَّ في جوفه بالمقدار المزبور حتَّى يكون نجسا، فحينئذ يحكم بنجاسة هذا الدم لاستصحاب كونه دم ذى نفس، فإنه نعلم أن هذا الدم كان في السابق دم ذى النفس و نشكَّ في انقلابه و صيرورته دم غير ذى النفس، فنستصحب حالته السابقة، و هذا استصحاب موضوعي و هو مقدَّم على الحكمي أعني: استصحاب النجاسة المعلومة سابقا، فإنَّ الأصل الموضوعي مقدَّم على الحكمي، مضافا 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 شيئا موجودا 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

معدوما صرفا 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 سابقا متصوِّرا بصورة كونه دم ذى النفس و يشكَّ في زوال هذه الصورة عنه، فالأصل بقاؤه عليها، هذا و يمكن القول في الحكمي أيضا بمحرزِيَّة الموضوع بجعل الموضوع فيه هو هذا الجسم الخاص بعنوان الجسميَّة، فيقال: هذا الجسم الملتصق بالبدن أو اللباس كان في السابق نجسا و يشكَّ الآن في زوال نجاسته فالأصل بقاؤه عليها.

و لكن يمكن الاستشكال في الاستصحاب الحكمي أيضا بأنَّه مبنى على القول بنجاسة الدم في الباطن، فإنَّ صورة الاستصحاب أن هذا الدم كان نجسا 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 خارجا من جلد الإنسان و احتمل خروجه من جلد البَقَّ حين المصِّ، و بين ما إذا علم على تقدير خروجه من جلد البَقَّ كونه الدم المستقرَّ في جوفه بعد المصِّ، فإنه حينئذ أيضا يقال: إنَّ هذا الدم كان في السابق دم ذى النفس و نشكَّ الآن في زوال ذلك و صيرورته دم غيره.

و لا فرق أيضا في جريانه بين ما لو قلنا بطهارة الدم الذى يَمْصُّه البَقَّ من ذى النفس بمجرد المصِّ يعنى أنه يستحيل من حينه و يصدق عليه عرفا 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 مثلا، 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 ونحوه يعلم أنه انتقل إليه من حيوان آخر ذي نفس، وإلا فالبق ليس له بنفسه دم أصلا، كما في القمل والبرغوث ونحوهما.

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

فنقول: 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 فيكون 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 يرتب على استصحاب عدم ردّ النفس كون الدم دما متخلفا خالصا من الدم الخارجى حتّى يرتب 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 يلاقيها يصير طاهرا بالغسل الثانية، فحينئذ و إن لم تكن الطهارة في المحل متيقنة، و لكن كونه معدا لأن يصير بالغسل الثانية 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 أمّا الصورة الثالثة: و هي ما لو وقع الشك في ردّ النفس، و على تقديره في البقاء مع عدم الاستهلاك، أو معه و الخروج. فأما استصحاب عدم الردّ فهو مثبت، لاحتياجه إلى إثبات أنّ 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: إنّ هنا موضوعان وجوديان يستكشف موضوعيتهما من الآية الشريفة أو دما مشفوحا.

أحدهما: الدم الخارج من الذبيحة عند الذبح على الوجه الشرعي.

و الآخر: المتخلف في بطنها بعد خروج المتعارف.

بيان: أنّ 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 أنّ 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، فإنّ علّة 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 أنّ كلا من المسفوح و غير المسفوح وجودي مسبق بالعدم، فإنّ دم الباطن في المذكى إنّما يكون غير مسفوح بعد خروج المسفوح منه، فإنّ المقصود على ما عرفت هو المسفوح و غير المسفوح عند التذكية الشرعية، فالمسفوح موضوع للحرمة و كذا النجاسة، و غير المسفوح موضوع للحليّة و الطهارة، و لا فرق في كون هذا العنوان الوجودي المستحدث موضوعا للطهارة بين القول بطهارة دم الباطن و نجاسته، فإنّ على الطهارة أيضا يكون موضوع الطهارة في حال الذبح و ما بعده هو هذا العنوان، و هذا نظير طهارة نفس الحيوان حيث إنّ حال الحياة ظاهر، 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، فإنّ 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، إمّا بواسطة العلم بخروج الدم العائد على تقدير عوده، أو العلم ببقائه مع الاستهلاك على هذا التقدير كما هو الصورة الثانية، فإنّ يقال: إنّ 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، وبالحمى 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 المانع قاعدة جارئة 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 المانع 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 بقضية 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 رافعة 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 نصّ 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 يصلّي «٢» و يدلّ عليه الإطلاق في عدّة 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 محمّد 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 محمّد 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 فلينضح ثوبه بالماء.» (٢)

و رواية عليّ 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 فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله» (٣)، الاستثناء راجع إلى كلتا الفقرتين و كان الإمام فهم من الإصابة في السؤال أعّم 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 المتيقّن من هذه الأخبار نجاسة الشعر.

و لكن حكى شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - في طهارته عن سيّدنا المرتضى - قدّس 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 إلّا 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 - قدّس 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 بالعذية، 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 (للأراكي)، 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 تبدل الموضوع فإننا نحكم في أول زمان الشك الذي يكون أول زمان التبدل و لم يصل بحدّ تبدل الموضوع بالنجاسة الاستصحابية، ثم في الزمان الثاني الذي حصل تبدل الموضوع الأول و لم يصل إلى حدّ تبدل الموضوع في الزمان الثاني باستصحاب هذه النجاسة الاستصحابية، و هكذا نستصحب الحكم المستصحب في الثالث في الزمان الرابع و هكذا نجرى الاستصحاب في الاستصحاب إلى حال الخروج و التولد.

و الجواب: أنّ استصحاب الحكم الظاهري سواء كان استصحابياً أم غيره غير صحيح، أمّا فيما إذا لم يكن في البين مثل هذه التبدلات كما لو كان إناء محكوماً بالطهارة بقاعدة الطهارة أو استصحابها، فوقع قطرة دم لم يعلم وقوعها فيها أو في الأرض مثلاً فلا يصحّ استصحاب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٣

الإنسان إلى ذى رأس واحد في كونه يزول بالتأمل، و إذن فينحصر الدليل على

الطهارة الجائية من قبل أصالة الطهارة أو استصحابها، فلأنّ الشكّ ما دام موجوداً فالحكم الأصلي مقطوع، فإنّ غاية قاعدة الطهارة و استصحابها و سائر الأصول هو العلم بالخلاف، و بعد وقوع القطرة الشكّ باق بحاله و لم يتبدل بالعلم، فبقاء حكم الأصل في الزمان الثاني مقطوع لمقطوعيّة موضوعه و هو الشكّ، فليس في البين شكّ في بقاء الحكم الظاهري السابق حتّى يستصحب. نعم لو احتمل النسخ صحّ الاستصحاب.

و أمّا فيما إذا كان فيه مثل هذه التبدلات، فلأنّه و إن كان في أول زمان التبدل الجزئي و حصول الشكّ في الحكم يصحّ استصحاب الحال السابق كالنجاسة فيما نحن فيه، إلّا أنّ استصحاب المستصحب في الزمان الثاني في الزمان الثالث لا يخلو من حالين، لأنّه إمّا يحرز تبدل الموضوع في الأول في الثالث أو يشكّ، و إمّا يحرز بقاءه، فإن أحرز التبدل أو شكّ فارتفع الحكم الاستصحابي في هذا الزمان الثالث مقطوع، لأنّ الحكم الاستصحابي عبارة عن «أبق حكم الموضوع في الزمان الأول» و المفروض عدم تمشّي هذا الحكم في الزمان الثالث أمّا لإحراز التبدل أو الشكّ، و إن أحرز بقاء الموضوع، فبقاء الحكم الاستصحابي مقطوع فلا- مورد أيضاً للاستصحاب في الاستصحاب.

ثمّ بعد ذلك ربّما يقال: بأنّه بعد خروج الحيوان المذكور يقطع بنجاسته إمّا ذاتاً، لأنّ المفروض الشكّ في 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 المتقدمة على تقدير الشك في أصل الجزئية من ابتداء الأمر و احتمال كونها كالبيضة من أول 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 المشكوكه من وبر الخنزير فلاقها نجس فبعد التطهير يجرى هذا الكلام. نعم لا- يجرى هذا الكلام فيما إذا كان في 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 صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج «قال: سأل 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 في ما إذا علم تنجس الثوب مثلا بنجاسة يحتاج إلى غسله واحدة، واحتمل وقوع قطرة بول أيضا عليه فغسل مرة واحدة، فيجوز فيه هذا الكلام لكن المقدم استصحاب عدم وقوع البول، وكذا لو احتمل مقارنة للغسل الثانية في النجاسة البولية ووقوع قطرة بول أيضا يجرى الكلام و يجرى الأصل الموضوعى أيضا.

والجواب عن هذا الاستصحاب في 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 في بطن الكلب ليس فيه إلا احتمال النجاسة الذاتية دون العرضية للقطع بعدم تأثير ملاقات الكلب في الباطن، وكذا الحال في سائر الأمثلة، و إذن فأصالة الطهارة قبل حصول سبب النجاسة العرضية جارية ومحللة للعلم الإجمالي، إذ بعد أن صار الشيء محكوما بالطهارة بحكم الشرع فمن آثار ذلك أنه يتأثر بملاقاة النجس ويعرض عليه النجاسة، وكذلك من آثاره أنه بعد التنجس المزبور يطهر بالتطهير، فهذا الأصل يرفع احتمال النجاسة الذاتية ويعين الأمر في النجاسة العرضية، فيرفع الإجمال بسببه من البين.

نعم لو كان شيء من أول الوجود مرددا بين الأمرين ثم ما ذكر من استصحاب الكلي، و إذن فالحكم في مسألتنا - بعد أن الحكم بنجاسة الكلب لا يدل على نجاسة الجنين في بطنه لأنه شيء منفصل عنه مثل البيضة في الطير، ولا يمكن التمسك أيضا بـ «ذكاة الجنين ذكاة أمه» حيث يدل على أن النجاسة الموثقة 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 في مجمع البحرين: قوله: وهو علاجي، أي وهو عملي الذي أعمله، انتهى.

(٢) - الوسائل: ج ٣، ب ١٠، من أبواب لباس المصلّي، 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 في الحكم بعدم البأس وإن صدق عليه اسم الكلب، ثم من عموم هذا التعليل يستفاد الحكم في البحري 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 في 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 نزل 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 في المتولد من كلب و خنزير، أنه لا إشكال في 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 في هاتين الصورتين على حسب القاعدة أنه لا مانع في الأولى من التمسك بدليل حلية هذا الطاهر و طهارته، و لو فرض الانصراف الحقيقي فأصالة الطهارة و أصالة الحل كافتان.

و أمّا الصورة الثانية، فالكلام فيها أنه و إن قيل بطهارة المتولد و حرمة بمقتضى الأصل فيهما، لكن قد تقرّر في محله عدم تمامية

ذلك و أنّ الأصل في غير الكلب و الخنزير هو قبول التذكية، فلا مانع أيضا من إجراء أصالة الطهارة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٤٩٦

و الحليّة.

بقي الكلام في ما ورد في حرمة الشاة التي شربت لبن خنزيرة حتى اشتدّ عظمه، و حرمة نسله و نجاستهما، فربما يقال بأنّه إذا كانت هذه الشاة و نسلها محرّمة نجسها فما تكوّن من نطفة الكلب في بطن الخنزيرة أو العكس يكون كذلك بطريق أولى، و يمكن أن يقال: إنّ هذا مجرد قياس لا يقبل الاعتماد، و لهذا لا نقول بمثل الحكم المزبور في الشاة التي شربت من لبن الكلبة حتى اشتدّ 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 يستدلّ على نجاسة المشرك بقوله تعالى: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ** «١» فإنّ قوله **نَجَسٌ** إمّا مصدر، فيكون من قبيل زيد عدل، و إمّا صفة، و على أيّ حال يفيد المدعى من النجاسة، فإن قيل: من أين علم كون المراد به النجاسة الاصطلاحية التي قد رتب عليها أحكام خاصّة؟ فلعلّ المراد به معناها اللغوي من الخبائث المعنوية، و حيث لا دليل على تعيين أحدهما تصير الآية مجمله فلا يمكن الاستدلال بها.

يقال في الجواب أولا: لا بدّ أن يعلم أنّ لفظ النجاسة ليس بمشترك بين معنيين اصطلاحيّ و لغويّ، بل هو في جميع الموارد مستعمل في معنى واحد و هو القذارة، غاية الأمر أنّ هذا المعنى الواحد باختلاف نسبه إلى المتعلقات يختلف مفاده و محصّله، مثلا إذا نسب إلى الميسر لا يفيد المعنى الذي 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 خبائثه نفسه و رذالته 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 أنّ إطلاق النجس على المشركين وقع بلحاظ نفوسهم، أي هم خبيث النفس و سيئ الباطن، أو بلحاظ هياكلهم، أي هياكلهم و جثتهم نجس، ربما يؤيد إرادة الثاني بتفريع قوله **فَلَا يَقْرَبُوا** فإنّه مناسب للنجاسة الظاهرية دون الباطنية. و فيه أنّ الجنب و الحائض أيضا منهيان عن الدخول في المسجد مع عدم نجاستهم إلا بالنجاسة الباطنية. و يمكن تقريب الأوّل، بأنّ المناسب بوصف المشركية المعلق عليه النجاسة في الآية إرادة النجاسة الباطنية، فإنّ الشرك من أفعال النفس الناطقة، فيبعد أن يقع فعل القلب موضوعا لحكم الجوارح، فالمناسب أن يكون بمعنى أنّ المشركين خبيث أنفسهم حيث أقرّ أنفسهم بوجود الشريك للباري تعالى.

و لا- يشكل على هذا بأنّه لا- يتمّ الحصر حينئذ، فإنّ هذا المعنى من النجاسة أعنى: الخبث الباطني موجود في منكر النبوة و منكر الضرورى و منكر الإمامة أيضا، و لا- اختصاص له بمنكر الوجدانية، و ذلك لأنّ هذا الإشكال مشترك الورود، فإنّه لو حمل على النجاسة الظاهرية أيضا يستشكل بأنّه لا اختصاص بالمشرك، بل الذمّي و منكر الضرورى أيضا كذلك، مع عدم كونهما مشركين، و بالجملة فالآية إمّا ظاهرة في خلاف المدعى من النجاسة الظاهرية و إمّا 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 آكل 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 أغير 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 مؤاكله 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 نصّ 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 إنّه حرام، و لكن تتركه تنزّها 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 الجنيد، فإنّه قال في أحد كلامية: التجنب من سؤر من يستحل المحرّمات من ملّى أو ذمّى أحبّ إليّ إذا كان الماء قليلا، و في الآخر: إنَّ التجنب ممّا صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم و في آنتيهم و ممّا صنع في أواني مستحلي الميتة و مؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنتيهم و أيديهم أحوط. انتهى.

و لو لا عبارته الأولى أمكن حمل الثانية على الحرمة، فإنَّ 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 الذمي،

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 الذمي.

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: فتنافي ظاهر العبارة المذكورة ما ذكره قبل هذه العبارة بأسطر قليلة، أنّه لا يجوز مؤاكلة الكفّار على اختلاف ملّهم، 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 الحليّ- قدس 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 يؤيد 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 أؤاكل 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 المتعارفيّة 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: ٥٠٥

معروفية القول بالنجاسة من الشيعة على خلاف مذهب العامة، و هذا يناهى 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: ٥٠٦

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 التمييز، و حينئذ فلا يصدق عليهم اليهودي وأخواه، كما لا يصدق على أولاد المسلمين في هذه المرتبة اسم المسلم، وأما تبعية الأولاد للأباء والأمهات، فليست بقاعدة كلية مستنبطة من آية أو رواية، نعم تبعية الولد لأشرف الأبوين عند كفر أحدهما وإسلام 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، وكذا 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، ووجه ذلك أن ظاهر السؤال عن حال الأطفال هو كونهم معذبين في الآخرة أو غير معذبين، لا [من] حيث الطهارة والنجاسة، ونحوهما.

و أما النبوي المعروف «كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه» فقد يستدل به على النجاسة، حيث إن معناه أن الولد على حسب طبعه و اقتضاء ذاته يكون مسلماً و على الفطرة، وإنما 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 «وإنما 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 والأمهات، أمر مركوز في أذهان الناس، فإذا قال الشارع: إن اليهودي، والنصراني، 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 وآله وسلم - بأن «أباك كان طريداً لرسول الله و أنت في ظهره».

و لو صح هذا الارتكاز و كان مسلماً لا تضح 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 يهودي 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 حققت 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 فالحاکم 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 شيء واسطة في عروض الحكم على الموضوع، و غير دخيل في نفس الموضوع، و ربّما يجعل تركيب القضية بنحو آخر، فيفهم كون هذا الشيء الذي 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 شيء 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 لفظي، فإنّ الحكم إمّا يثبت في الموضوع بالدليل اللفظي الذي يكون مفاده الشرطيّة بالأمر واضح، و قد يثبت بالدليل اللفظي الذي مفاده القيدية بالأمر 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 أوصافا، 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 تحيّر في موضوع حكمه الفعلي، بل بمعنى تحيّر في ملاك الحسن أو القبح، و أنّه موجود في الأعمّ أو في 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 في ما إذا لم يكن ضرب اليتيم على وجه الظلم، فشكّه هذا ناش عن جهله بوجود ملاك القبح في خصوص الضرب على وجه الظلم، أو في مطلق الضرب.

و بالجملة: فعلى هذا تكون هذه الموارد التي ثبت الحكم فيها بالدليل اللبّي ملحقا بما إذا كان الدليل لفظيا و الوصف فيه مذكورا فيه على صورة القيد، فإنّ الشكّ ثابت حينئذ في بقاء الموضوع و عدمه، إذ يحتمل أن يكون الموضوع هو المقيّد بالوصف الذي فقد، فيكون الموضوع مفقودا، فيكون الاستصحاب في الأحكام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥١١

العقليّة و سائر ما يثبت بالأدلة اللبّيّة غير جائز، و من جملة ذلك مسألتنا، فإنّ النجاسة في الولد قبل السبب إنّما ثبت بالدليل اللبّي 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 خطابه، 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 فزق 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 الخارجيئة، 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

بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. «٢».

و في 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

عزَّ و جلَّ 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 عزَّ و جلَّ و بين خلقه، من عرفه كان مؤمنًا، و من أنكره كان كافرًا». «٥»

و عن المحاسن بسنده إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِحَدِيْفَةَ: «يَا حَدِيْفَةُ إِنَّ حِجَّةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ بَعْدِي عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، الْكَفْرُ بِهِ كُفْرٌ بِاللَّهِ، وَ الشَّرْكَ بِهِ شُرْكٌ بِاللَّهِ، وَ الشُّكُّ فِيهِ شُكٌّ فِي اللَّهِ، وَ الْإِلْحَادُ فِيهِ إِلْحَادٌ فِي اللَّهِ، وَ الْإِنْكَارُ لَهُ إِنْكَارٌ لِلَّهِ، وَ الْإِيمَانُ بِهِ إِيمَانٌ بِاللَّهِ، لِأَنَّهُ أَخُو رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ وَصِيَّتِهِ، وَ إِمَامُ أُمَّتِهِ وَ مَوْلَاهُمْ، وَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ،

(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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «طاعة عليّ ذلّ» يعني: يورث الذلّة الدنياوية، مثلا من جملة أفعاله - عليه السلام - التقسيم بالسوية حتّى 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 الوساطة 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 كفارا 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 صلى الله عليه و آله و سلم إنكار نبوته و تكذيبه في دعوى الرسالة في خصوص هذا الحكم، و هذا يتوقف 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 سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم 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 صلى الله عليه و آله و سلم 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 المقدار 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 مستقراً 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 للضروري 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 للضروري، 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 للضروري فإن قلنا بأنّ منكر الضروري ليس عنواناً مستقلاً للنجاسة، بل لرجوعه إلى إنكار النبوة و تكذيب النبي، فلا إشكال أنّ أكثر النصاب و الخوارج منكرون للضروري و غير مكذّبين لرسول الله، و هم أشخاص منهم قد اشتبه عليهم الأمر لإخفاء الظالمين، و استتر و احتجب عليهم الحقّ الجليّ، 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 شبهتي لجأت إليه ليحلّ شبهتي، فدّلوه على الباقر - عليه السّلام - فجاء نحوه و ألقى إليه أنّه كيف يحقّ للأمر - عليه السّلام - سفك دماء أصحاب الجمل؟ فرفع - 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 في 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 معترفا 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 يخرج من الإيمان، و إن عذب بها فيكون عذابها كعذاب المشركين، أو له انقطاع؟ قال: يخرج من الإسلام إذا زعم أنّها حلال، و لذلك يعذب بأشدّ العذاب، و إن كان معترفا بأنّها كبيرة و أنّها عليه حرام و أنّه يعذب عليها و أنّها غير حلال، فإنّه معدّب عليها، و هو أهون عذابا من الأوّل، و يخرج من الإيمان و لا يخرج 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 خارجا من الإيمان، و ثابتا 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 خارجا 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 شائعا بين أهل الإسلام و كان الجاهل به من المنسويين إلى هذا الدين قليلا نادرا.



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- أى 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 الحلية أنّه فعل الحرام بعنوان أنّه حلال.

و كيف كان فشموله للجاهل يقيني، و قد عرفت في هذه الأخبار الحكم بالكفر المقابل للإسلام بالمعنى الأعمّ الذى 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.

ففى صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله- عليه السّلام- «قال: لو أنّ رجلا دخل فى 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 التى 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 فى رواية محمّد بن مسلم «قال: قلت لأبى 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 فى صحيحة أبى 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 فى صحيحة جميل عن بعض أصحابه عن أحدهما- عليهما السلام- «فى رجل دخل فى 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 فى رواية أبى بصير عن أبى عبد الله- عليه السّلام- فى 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 إلا 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 التدبّين 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 المتكوّنة 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 مجرد 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 محصل الكلام فى النواصب و الخوارج: أنا لو أردنا الحكم بنجاسة النواصب من جهة إنكارهم الضرورى، فإن كان الحكم بنجاسة منكر الضرورى لأجل تكذيب النبى، 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 عادةً 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 علواً كبيراً.

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 أيضاً 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 خارجاً على إمام زمانه للمحاربة معه، و لو لم يكن مبغضاً له، بل محباً له، و لكن دعاه إلى المحاربة مع الإمام الطمع في حطام الدنيا، أو الخوف من الظالم الجائر، مع تصديقه بكونه إماماً 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 عنواناً مستقلاً 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 أبداً، كما شهدت بذلك الأخبار.

نعم قد يشكّل بأنّه قد علم من السير و التواريخ، أنّ علياً - عليه السلام - لم يعامل مع خوارج نهروان معاملة الكفّار، فلم ينهب أموالهم و لا أسر نساءهم «١» و لو كانوا كفّاراً 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 تبين 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 المنكريه 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: إنا 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 ينحنى 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، إما لوصول الشفة، و إما لحصول المشقة، فهذا داخل في السجدة المحرمة، و صاحبه منسلك في سلوك مشركي قريش، و ذلك لأن السجدة ليست إلا 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 حاصله 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 الشريفه 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 و التذلل 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 و هذا 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، و لا بد أن يتأمل المتأمل كيف أدرجوا فقرة اختصاص السجود و الركوع بالله تعالى في فقرات هذا الدعاء، لئلا يغفل عنه زائر، و مع ذلك يقع منه في اليوم و الليلة أكثر من أن يحصى، و هذا من نتائج ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أعاننا الله على إجراء هذين الركنين المتروكين، و كم من مفاسد ترتبت على تركهما.

و من جملة ما يختص بالله التضحية و إراقة الدم فلا يجوز إلّا في سبيل الله، فما تداول من نذرها لأحد الأئمة - عليهم السلام - شبيه بما تعارف من التقبيل المذكور و بما كانوا يفعلونه مشركو قريش، فإنه كان وجه من وجوه عباداتهم و تملقاتهم لأوثانهم تضحية الأضحية لها، و طريق التصحيح و الفرار عن هذا العمل الشنيع مع إدراك الفضيلة أن ينذر التضحية لله، و يجعل من متعلق نذره إعطاء لحم الأضحية زوار ذلك الحرم الشريف أو خدامه، أو ينذر ذلك و يفعل ثم يهدى ثوابه إلى الإمام - عليه السلام. و هنا مطلب آخر يناسب بالمقام ذكره:

و هو أن من أنكر الألوهية لا إشكال في نجاسته، و ليس 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، و الجاهل، المقصير، و القاصر، و كذلك الكلام في إنكار النبوة، فإن اعتقادها أيضا له موضوعية و ركنية للإسلام فبدونه لا إسلام، فكفر منكرها من جهة فقدانه ركن الدين لا من جهة إنكار الضرورى، فلا فرق إذن بين العالم، و الجاهل، عن تقصير أو قصور، كما في القصير من اليهود و النصارى.

إنما الكلام في المعاد الجسماني، فهل منكره مثل منكر الألوهية، أو الرسالة في كون كفره من جهة فقدان الركن الدين فيه، و هذا مبنى على أن الاعتقاد بالمعاد الجسماني يكون كاعتقادين السابقين في الركنية للإسلام، أو أن كفر صاحبه من باب كفر منكر الضرورى، و تظهر ثمرة الوجهين فيما إذا أقر الشخص بأصل المعاد و لكن شك في عودة هذا البدن العنصرى أو الروح، و بالجملة شك في كيفية المعاد بعد العلم بأصله و لم يبلغ حد الإنكار، بمعنى أنه لا يقول بنفى المعاد الجسماني و لكن يقول: لا علم لى بأحد المعادين.

و بعبارة أخرى يقول: إننى شاك في المراد بالآيات و الأخبار المثبتة للمعاد أنه خصوص الجسماني، أو خصوص الروحاني، فليس معترفا بمجىء النبي بالجسماني، و مع ذلك يقول: إننى أشك في صحته ما جاء به النبي، فإن هذا راجع إلى الشك في النبوة، و لا شك في كفر صاحبه و ليس 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 و العزم و هذا 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 أنّه 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 أنّه يتغيّر 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 التردّد بينهما خال عن المحذور.

و بالجملة: فالقدر المتيقّن 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 أنّه 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 بقي الكلام في المجسمّة 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، فإن 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 المجسمّة 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 مذهبهم من المفسد، انتهى.

أمّا الدرناویش 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 الرعية، 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 «أوليا بالمؤمنين من أنفسهم» (٢) و هذا المعنى قد أثبتته النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم في الغدير لعلّي- عليه السلام- و هذا هو المراد بقوله تعالى «أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول و أوليا الأمر منكم» (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)- الأخزاب: ٦.

(٣)- النساء: ٥٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٥٠

على العباد بحسب الموضوعات العرفيّة، فالمراد في الآية و وجوب إطاعتهم من حيثيّة الثانية، فإنّ إطاعتهم من حيثيّة الأولى راجعة إلى إطاعة الله تعالى، فلو كان المراد إطاعتهم من هذه الجهة لما كان وجه لذكر و أطيعوا الرّسول و أوليا الأمر منكم 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 مرشدهم 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 النصرانى، 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 بقريئة 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 الحّمّام، 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 المتزّيين، 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 متنوعا فى الجنة، و لا معدبا فى النار.

و لم يبق فى المقام إلا حكم طوائف الواقفية بأقسامها، من الكيسانية، و الفطحية و الناوسية، 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 بترتيبها، 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 بالغه 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 يبيل المييل ينجس حبا من ماء، يقولها ثلاثا». (١)»  
 و عن عمارة، عن أبي عبد الله - عليه السلام - «قال: لا تصل في بيت فيه خمر و لا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، و لا 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 للكرهه - الكراهه، و لكن بعد وجود الأخبار الأخر الصريحة في النجاسة أمكن التفكيك بين النهيين بحمل الأولى على الكراهه 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 ثوبى شىء 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 ضحى 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 النصرى و المجوس و ندخل عليهم، و هم يأكلون و يشربون فيمتر ساقهم و يصب 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، أنصلى فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم لا بأس، إن الله إنما حرم أكله و شربه، و لم يحرم لبسه و مسه و الصلاة فيه». (٣)

و عن علي بن رئاب «قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الخمر و النيذ المسكر يصيب ثوبى فأغسله أو أصلى فيه؟ قال: صل 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 على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر - عليهما السلام - «قال: سألته عن النضوح يجعل فى النيذ، أ يصلح أن تصلى المرأة و هو فى رأسها؟ قال: لا حتى تغتسل منه». (١)

**[فى حكم العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه]**

**إشارة**

«مسألة ١: ألحق المشهور بالخمر العصير العنبى، إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه و هو الأحوط، و إن كان الأقوى طهارته، نعم لا إشكال فى حرمة، سواء غلى بالنار أو بالشمس أو بنفسه، و إذا ذهب ثلثاه صار حلالاً، سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء، بل الأقوى

حرمته بمجرد النشيش و إن لم يصل إلى حد 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 مكنته، فجعل الشارع محرما من أول غليانه بمقتضى الحكمة المزبورة.

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٨، ح ١٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، 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 اللذان هما نصيب إبليس، كما صرح بذلك فى ذيل بعض تلك الأخبار.

مثل قوله: بعد ذكر ان روح القدس أخذ ضغنا من نار فرمى به على الكرمة و النخيلة، فذهب ثلثاهما و بقى الثلث الآخر، فقال الروح أما ما ذهب منهما فحفظ 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 (للأراكي)، 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 أن من هناك طاب الطلاء على الثلث «٣».

و في 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 يغلي 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 الذي 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 الذي يغلي فيه، بعد صب الثلث فيه و تحديده، و الأمر بالإغلاء حتى يصل العصير بهذا الحد «٢» و يؤيد ما ذكرنا من ملاحظة الشارع للاحتياط، قوله في آخر رواية إسماعيل بن الفضل، و الظاهر كونه من المعصوم: و هو شراب طيب لا- يتغير إذا بقي 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 السنة؟ 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 بقي 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 وبقى ثلثه، فقد تحقّق أنّ 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 الغليان، عن تعرّض رفعها بالذهاب، و أخبار الذهاب مختصّة بالغليان بالنار، إلا رواية زيد النرسي، فإنّها على ما في كتاب الجواهر، و الطهارة للشيخ الأجل 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 المقام للمولى محمّد علي 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 الأجل الحاج ميرزا حسين النوري في المستدرّك، مطابق لما في المقام، و هو نقله عن الأصل المزبور بلا واسطه، و حكى الأستاذ - دام ظلّه - 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 نفع 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 مستدرّك 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 لبليها، 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 وهو يشربه على النصف؟ فقال: «خمر لا تشربه». (٢)

أقول: لا شك في عدم كون الإطلاق على وجه الحقيقة، وإنما هو تجوّز 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 مسوقاً 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 بداهتها 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 أصبغ 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 غالبا بغير النار، ثم صار دبسا فهل ينتفع في حلّيته 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 أن وصف الغصيبة في العجل لا يزول إذا صار بقرًا، و كذا النجاسة في اللبن و الحنطة إذا صار جبنًا 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 لجري هذا الكلام فيه أيضا، هذا و لكن في جملة من النصوص تعليق جواز الشرب على الحلوية، فيستفاد منها أنّ المعبر أحد الأمرين، من الحلوية، و

الذهب في الغالي بالنار، والمراد بالحلوية ليس مجرد الحلاوة، فإنها ثابتة للعصير من أول الأمر أيضا، بل المقصود كونه حلوا محضا، وهو إنما يكون إذا ذهب جميع ما امتزج به من الأجزاء المائية، ويؤيده تعقيبه في بعض الروايات بقوله: يخضب الإناء، يعنى: 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، فإننا و إن قلنا: إن مادة العصير بحسب اللغة أعم من المعتصر من الجسم و من الماء الخارج الممتزج مع الأجزاء 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 تامة دلالتها على الحرمة في الزبيب، فإنّ الاستفادة منها أنّ 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 مذكور 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 هى أنّه لو غلى يحرم على فرض عدم تامة 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 ينقلب عرفا- بل الإشكال فيه من جهة أنّ الحكم الثابت في العنب إنما 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 إنما هو ما يخرج من نفسه.

و بالجملة فالإشكال عدم تحقّق العصير بالمعنى الذى يتحقّق في العنب في الزبيب، و هو بمعناه الذى يتحقّق في الزبيب لا يكون متعلّقا

للحكم المذكور، لعدم تحقق هذا المعنى في العنب، فالاستصحاب غير مجد لو لا الاخبار المذكور.  
و أما 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 و اشرب» (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 عدّها 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

المناط و المعيار في حرمة النبيذ 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 النبيذ الذى 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 المناط هو الإسكار، دون الغليان إلى غير ذلك من الأخبار التى يجدها المتصفح، بحيث لا يبقى مجال معارضتها للروايتين الواردتين فى النضوح، فى إحداهما سئل عن النضوح المعتقد كيف يصنع حتى يحل؟  
قال: خذ ماء التمر فأغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر (٢).

و فى 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 ممّا يبقى غالبا مدّة كثيرة لتطيب النسوان به، بحيث لو لم يذهب غالب أجزائه المائية لكان فى معرض الفساد و الاختمار، فهذا حكم بإذهاب ثلثه حتى يكون محفوظا من التغير و إن بقى مدّة طويلة.

**«مسألة: هل المعتبر فى حدّ الحرمة فى 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 الشخونة التى تدرّك بالحس، و عدم الاعتبار بالشخونة

(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 ثخونه ما فى 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 «سجاقك»، و على هذا الأخير فيشكل الحال فى كثير من العصيرات المتخذة للبدس، 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 في مكان ذى ظل بارد يحصل له إذا بقي مدة ثلاثة أيام تقريبا هذه الحالة، و كيف كان فلا بدّ من الرجوع في تعيين أحد هذه الثلاثة إلى الأخبار.

فنقول في خبر: «إنّ كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» «١». و هذا لا يجوز التمسك به لإجماله، فإنّه لا إشكال في عدم كونه بهذا الإطلاق الذى 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 الثخونة؟ غير معلوم.

و في خبر آخر: سئل عن الطلاء؟ فقال: «إنّ 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 الثخونة، حيث إنّ الموضوع للحكمين اللذين هما الحرمة قبل التثليث، و الحلّة بعده، قد جعل فيه المطبوخ، و لا يكفى في صدق مستى الطبخ

(١)- الوسائل: ج ١٧ ص ٢٢٤، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٢٢٤، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٧٥

مجرد الغليان، و إلّا يصدق على الماء الغالى أنّه مطبوخ، بل يعتبر فيه حدوث غلظة و ثخونة ندرکه بالحس، و لكنّه مردود بانّ ظاهر الرواية إذا اشتغل بمقدّمات الطبخ، فمن أوّل الاشتغال يصدق الطبخ، فالإنصاف عدم ظهور الرواية في شىء من الأمور الثلاثة، كالرواية الأولى، فلا يصح به التمسك كأوّل للإجمال.

و في خبر آخر: سألته عن شرب العصير؟ قال: «تشرّب ما لم يغل، فإذا غلى فلا تشرّب، قلت: أى شىء الغليان؟ قال: القلب» «١». هذا واضح الدلالة على اعتبار الغليان بمعنى صيرورة الأعلى أسفلا و بالعكس، إذ لا يطلق على الغليّة الضعيفة القلب، إذ لا يكون معه قلب أصلا حتى بالنسبة إلى الجزء اليسير من العصير، فإنّه عبارة عن ارتفاع و انحطاط في أجزاء الماء، يحدث بواسطة خروج الهواء القليل الذى يكون تحته من النار، فإذا كان هذا الهواء كثيرا قويا يوجب خروجه القلب و العكس، ثمّ هذا الخبر صريح في التحديد لقوله: «تشرّب ما لم يغل» فهو كأنّه 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 الذى 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 الأوّل 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: ٥٧٤

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 وحدانى لا يجامع الآخر بنحو، فإنّ ظاهر الأوّل 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 فى الخبر الثانى، عدم كونه من باب الترديد بين الأقل و الأكثر الشائع فى 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 المتعقبه 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 للغوى، بل بمعنى أنهما 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 حد 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: أن مقتضى غير الخبر الأخير هو اعتبار الغليان، و هو على ما هو ظاهره عرفا و فسره 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، فإنه لما شك فى أن 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: إن هذه الرواية أيضا لا يستفاد منها اعتبار غير الغليان، و ذلك لأن كلا من النش و الغليان بحسب اللغة و إن كان أعم من المرتبة الضعيفة و الشديدة و من الحاصل بالنار و بغيرها، إلا أن وقوعهما فى الرواية على سبيل الترديد بكلمة «أو» يقتضى الاختلاف فى ما يراد بهما.

و حينئذ إما أن يحمل النش على المرتبة الضعيفة، و الغليان على الشديدة، و إما أن يحمل النش على ما يحصل بالنار، و الغليان على ما يحصل بغيرها، كما أن 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 العصور، ثم لا حاجة لنا إلى ملاحظة الظهورين الثابتين للفظين، أنهما من قبيل الأوّل و الثانوى، فيقدم الأوّل مع إمكانه، أو هما متساويان، فيصير اللفظ مجملا، فإن مقام ذلك إنما هو فى ما إذا كان فى البين لفظ النش بلا معارض، و أما 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 أن أيا من لفظ زيد فى هذا المسمى، و لفظ العام فى العموم أظهر، لا من ملاحظة أن أيا من

مسمّيه أظهر، فإذا كان ظهور العام في العموم أقوى يحمل زيد على مسمّاه الجاهل، وإن كان هو غير أظهر بالنسبة إلى المسمّى الآخر، فهنا أيضا وإن سلمنا أنّ ظهور النش في المرتبة الضعيفة أعم من النار، ومن غيرها أقوى من الظهور في ما يكون بغير النار، أو مساو له، ولكن 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 متعيّنا، وإن كان بالنسبة إلى الأوّل أضعف أو مساويا معه بحيث لو لم يكن معارض لحملناه على الأوّل، أو كان مجملا وجب فيه التوقف والرجوع إلى قاعدة أخرى.

و كيف كان: فقد عرفت أنّ كون النش حدّا للحرمة في الغالي بالنار لا دليل عليه، وأضعف منه اعتبار التخونّة المحسوسة، إذ لا دليل عليه أيضا من الأخبار، بل هي صريحة في اعتبار الغليان الذي هو أعم منها، وإن كان ملازما مع التخونّة القليلة الغير المحسوسة. و حينئذ فإن كان مراد الفقهاء من قولهم: إذا غلى واشتد، هو التخونّة المحسوسة، كما هو الظاهر لرجوع الضمير في «اشتد» إلى العصير، ومعنى اشتداده هو ثخناته، فلا يساعد عليه شاهد من الأخبار، وإن كان مرادهم هو المرتبة الشديدة من الغليان، حتى يكون المعنى واشتد 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 فالأحوط حرمة، وإن كان لحليته وجه، و على هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى أن يصبّ 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 عدوّه من جملة المطهرات. فنقول: وجه الحكم بالطهارة معه أحد أمرين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٠

الأوّل: أن يكون دليل طهارة المنقلب إليه مطلقا، و شاملا بإطلاقه لهذا الفرد الذي انقلب عن العنوان الأوّل 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، فإنّ دليل: الكلب نجس لا يشمل، لأنّه 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 دليل 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، فإنّه حينئذ يكون الشيء المنقلب بلا- دليل على كل من طرفي الطهارة و النجاسة، لقصور دليليهما اللفظيين، فيكون موضوعا مشكوكا فيحكم بطهارته بمقتضى قاعدة كل شيء طاهر إلخ.

فهذان الأمران وجه الحكم بالطهارة في مورد الانقلاب، و إلّا فليس واردا في دليل من الأدلّة مضمون أنّ الانقلاب مطهر حتى ينظر في كيفية دلالاته و كميتها.

و حينئذ نقول في العصير الذي صار بعد الغليان و قبل التثليث دبسا: إنّه 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 الأدلّة الحكم بأنّ الدبس طاهر، حتى نتكلم في إطلاقه بالنسبة إلى هذا الفرد و عدمه، و إنّما الحكم بالطهارة يكون لأجل أنّ النجاسات محصورة في عشرة، أو

اثني عشرة شيئاً مخصوصاً، فنعلم من هذا الحصر أن ما وراء ذلك طاهر، وإلا 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 فتنحصر 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: أنّ معيار وحدة الموضوع في الاستصحاب و تعدّده، إنّما 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 أنّ الموجود في كلا الحالتين واحد، بحيث يصدق عنده النقض كان موردا للاستصحاب، سواء بقى الوصف العنواني و الاسم و الخواص و الآثار بحالها إن فرض الشك مع ذلك، أو لم يبق الوصف العنواني و الاسم مع بقاء الخاصية و الأثر، أو لم يبق شيء منها كما في العجل و البقر و العصير و الدبس، فإنّ العرف يشير إلى موجود في كلا الحالتين.

فنقول: 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 أنّ الموجود الأوّل 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 المعبر في باب الاستصحاب باتحاد الاسم و بقاء الوصف العنواني المعبر في الأدلة اللفظية.

و أمّا الخمر و الخلّ فهما أيضا متحدان 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 إنّما وجه الحكم بالطهارة فيه هو النص، و لولاه لكان الحكم فيه كالدبس، و كذا في دم البق الذي يمضه من بدن الإنسان، بعد صدق اسم دم البق و خروجه عن اسم دم الإنسان فإنّ 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 المتقدّم، فان الجسم الواحد لا يراه العرف بمجرد الرطوبة في وقت و اليابوسة في آخر و إن اختلف اسمه و وصفه العنواني شيئين.

و بالجملة: فالأقوى أنّ العصير المذكور باق على النجاسة ما لم يذهب ثلثاه.

### 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 منّ منه و بقى مئان، فصبّ عليه أربعة أمانان فصار ستة، فذهب من الستة أربعة أمانان، فلا إشكال - على القول بالطهارة - في حصول الحلية بعد ذهاب الثلثين من المجموع.

و أمّا على القول بالنجاسة: فربما يتوهم الطهارة بعد تثليث المجموع أيضا، و أنّه ليس حال هذا العصير كحال العصير المتنجس بالنجاسة الخارجية، حيث لا يطهر إذا غلى و ثلث، بل حاله حال الأدوات، و آلات الطبخ، و لباس المزاول حيث إنّها تطهر بتبعية العصير، فإذا ذهب ثلثاه 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 في المقام وإن صار العصير الغير الغالى بالانصباب فى الغالى الغير المثلث متنجسا، 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 فإنّها تطهر بطهارة العصير بالتبعية.

و هذا مخدوش، فإنّ التبعية لم يرد فى دليل من جملة المطهرات، و إنّما المعيار فيه هو الحكم بالطهارة فى شىء و السكوت عن حال شىء آخر، كان الحكم بطهارة الشىء الأوّل بدون الثانى كاللغو، مثل الحكم بطهارة ماء البئر- بناء على القول بنجاسته- بنزح مقدار معلوم، فإنّ السكوت عن حكم الدلو، و الحبل، و حواشى البئر مع عدم انفكاكها عن وصول شىء من ماء البئر حالة النزح إليها، دليل على طهارتها عند طهارة ماء البئر، و إلّا فلو كانت باقية على النجاسة لزم التنبيه عليه.

فالحق أنّها تصير متنجسة بالملاقاة كما هو مقتضى القاعدة، و تصير طاهرة بطهارة البئر بدلالة هذا السكوت، و كذا الكلام فى الحكم بطهارة العصير بعد ذهاب الثلثين- على القول بنجاسته- بدون التعرّض لحال القدر، و يد المزاول، و لباسه، و سائر الأدوات المتلّخة بالعصير الغير المنفكة عن التلّخ 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 التنبه عليه.

و الحاصل: أنّ دليل التبعية فى الأشياء المزبورة هو السكوت، و عدم التعرّض فى مقام البيان و التنبيه، و لا يكون مقام البيان إلّا مع الاتفاق فى الغالب، فلا يكون هذا فى مثل ما نحن فيه، إذ لم يكن من الغالب وضع شىء من العصير من قدر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٤

على قدر آخر، و كذا الأشياء المجعولة فى العصير من التفاح، و نحوه، إذ ليس من الغالب وضعها بحيث كان الحكم بطهارة العصير، بدون التعرّض لحال ذلك محسوبا دليلا على التبعية فيها.

و مثل ذلك الكلام فى العنب المتخذ للتخليل، إذا طرحت فى الحبّ على التدرّج و مع فصل زمان يوجب نشيش المطروح المتقدّم، فيورث تنجس ما يطرح بعده فى الحبّ بملاقاته، ثمّ يصير المجموع خلا، فإنّه إن كان عمل الخل بهذا النحو، أى الطرح التدريجى من الشائع الغالب، لكان حكمهم بالطهارة إذا صار العصير خلا، بدون التعرّض 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 فى مسألتنا، أعنى: صبّ العصير الغير الغالى على الغالى الغير المثلث فصار المجموع مثلثا برواية القدر، و هى مكاتبه محمّد بن عيسى إلى أبى 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 فى العصير أنّه إذا جعل على النار لم يشرب، حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه، و أنّ الذى يجعل فى القدر من العصير بتلك المنزلة، و قد اجتنبوا أكله إلى أن يستأذن مولانا فى 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.

ولا يشكل بأن الحكم في هذه الرواية على خلاف القاعدة من الأصل، حيث لم يقيّد عدم البأس فيه بذهاب الثلثين، فإنه قد كان من المفروض عنه عند السائل اشتراط الحلية في العصير الغالي بذهاب الثلثين، ولكنه توهم اختصاص محلّية الذهاب و مطهريته بحال كون العصير خالصا غير ممتزج بغيره، فسؤاله مربوط بأن كون اللحم فيه حال الغليان مضر بمطهرية الذهاب و محلّيته أو لا؟

ولا يشكل بأن العصير في مفروض هذه الرواية كان مستهلكا في اللحم، على ما يستفاد من قول السائل، وإنما هو لحم يطبخ به، فإن معناه أنه ليس مع اللحم شيء آخر، وأن مقدار العصير إنما هو على قدر حصول الطبخ به، ولا يبقى منه بعد الطبخ شيء فالباقى بعد الطبخ هو اللحم المطبوخ بالعصير.

و إذن فعل الحكم المزبور مستند إلى هذه الجهة، فإن هذا أيضا احتمال ضعيف، إذ الاستهلاك بعد الوجود لا يثمر شيئا، كما في قطرة دم وقعت في ماء قليل ثم استهلك في فيه، فإنه يورث نجاسة هذا الماء بلا إشكال مع أنه صار مستهلكا فيه.

و بالجملة فنحن بعد وجدان الحكم بعدم البأس في هذه الرواية، نقطع بعدم اختصاص له بعمل محمد 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 يجري في سائر الأشياء المجمولة 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، فإن جعلها متأخر عن التثليث، فلا حظ.

ثم إنه ذكر السيد محمد كاظم الطباطبائي - دام بقاءه - في العروة الوثقى - في بحث مطهرية الذهاب - الفرق بين ما ذكرنا من صورة صبّ الغير الغالي على الغالي الغير المثث، فجعل الطهارة فيه بعد التثليث بلا إشكال، و بين صورة صبّ الغالي الغير المثث على الغالي المثث، فجعل الطهارة بعد تثليث المجموع محلا للإشكال، ثم ذكر أنّ الفرق بين الصورتين لا يخلو عن إشكال، و محتاج إلى التأمل، و لعل سرّ الإشكال في الثانية أنّ المثث قد حصل علاج طهارته من التثليث، و تأثير التثليث فيه الطهارة ثانيا غير معلوم، و أما في الصورة الأولى فالظاهر الذي يتنجس بملاقاة الغالي الغير المثث، إنما هو لم يغل بعد فيكون لتأثير التثليث فيه محل، هذا.

و لكن الإنصاف، أنّ الحكم في الصورتين على حدّ سواء، فإنه كما ذكرنا في الأولى أنّ الطاهر الملاقى للغالي الغير المثث، حاله حال اللحم المطبوخ بالعصير فيطهر تبعا لطهارته، كذلك نقول في الصورة الثانية أيضا: إنّ المثث و إن كان يتنجس بصبّ الغير المثث الغالي عليه، إلّا أنّه بعد تثليث المجموع يصير الأوّل طاهرا بتبع طهارة الثاني، ثم 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 متخذ من الشعير على وجه مخصوص، و يقال: إنّ فيه سكرًا خفيًا، و إذا كان متخذًا من غير الشعير فلا حرمة و لا نجاسة إلّا إذا كان مسكرًا.

و هو من المفاهيم المجهولة المصاديق، إذ ليس في اللغة الفارسية ما يرادف هذا اللفظ، كما يكون للفظ الماء و الخمر، نعم ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء معروف، و لكنّه مقطوع الطهارة و الحلية.

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: أنه خمر مجهول، أو خمر استصغرها الناس «١». فإن الظاهر منها الجهل بالخميرة التي هي الموضوع دون الجهل بالحكم، فإنه ليس من المستبعدات، و كأن العامية العمياء في تلك الأزمنة لما رأوا حكم الحرمة في الكتاب العزيز معلقاً على اسم الخمر زعموا أن الحكم يدور مدار صدق هذا الاسم، و أنه مخصوص بما يتخذ من ماء العنب، فحاولوا وضع شيء لم يكن على زعمهم من مصاديقه مع إفادته خاصية الخمر فوضعوا الفقاع، فأراد الأئمة - عليهم السلام - تبييهم وإخراج هذا التوهم عن أذهانهم، فلماذا قالوا: ما حرم الله الخمر لاسمها، وإنما حرّمها لعاقبتها، فكل ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر. 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 مسكراً مائعا، فلو رأينا شيئاً يطلق عليه في عرف العرب اسم الفقاع و علمنا بعدم سكره أو شككنا حكم بحليته و طهارته، ثم إن السكر أيضاً مائعا لم يتبين علينا حقيقته، و لم يتحقق له ضابطا جامعا مانعا، و لا يخفى أنه لا يكون ضابطه زوال العقل و لا التكيف و النشاط، بل المعلوم أنه نشاط مخصوص، و أما 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 مما حرّمته ذاتية.

الحادى عشر عرق الجنب من الحرام على ما ذكره جمع من الفقهاء، و اعلم أنه قد ورد فى الأخبار مطلقاً تدل على طهارة عرق الجنب بقول مطلق، بدون التقييد بكونه عن حلال، أو عن حرام، و معلوم أنه 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 الكفرتوثى كما فى الوسائل، أو زياد الكفرتوثى كما فى طهارة الشيخ الأعظم المرتضى، و فى آخرها حكم الإمام - عليه السلام - جواباً لما أراد 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 - قدس سرّه - عن المناقب لابن شهر آشوب، عن على بن مهزيار، و فيها بعد ذكر أن على بن مهزيار كان شاكاً فى إمامة

(١) - الوسائل: ج ٢ ص ١٠٣٩، ح ١٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٨٩

الهادى - عليه السلام -، فورد العسكر و هو اسم بلدة سر من رأى و وضعها الخلفاء العباسيون إذا نقلوا دار خلافتهم من بغداد إليها، فخرج السلطان إلى الصيد و كان صائفاً، يعنى: كان عليه اللباس الصيفى، و كذا الناس، و كان على بن محمّد - عليه السلام - عليه لبايد، و

على فرسه لحاف لبود، و الناس يتعجبون منه و يقولون: ألا ترى إلى هذا المدني و ما فعل بنفسه، فلما خرج الناس إلى الصحراء- إلى أن قال:- فكشف- عليه السلام- عن وجهه، و قال قبل أن أسأله- و كنت أريد أن أسأله عن ثوب الجنب إذا عرق فيه:- إن كان الجنب عرق في الثوب و جنبته من حرام لا يجوز الصلاة فيه، و إن كانت جنبته من حلال فلا بأس به «١».

و لم يخذشوا في هاتين الروايتين من جهة الدلالة، و لم يتعرّض أحد أن عدم جواز الصلاة أعمّ من النجاسة، فكان من المفروغ عنه في ما بينهم أن سؤال السائل في هاتين الروايتين، و سائر الأدلة المطلقة إنما هو عن حيث الطهارة و النجاسة، و لم يبعد دعوى هذا الظهور و الانصراف منها.

نعم خدش شيخنا المرتضى- قدس سرّه- من حيث السند، و صرح بضعفها و انجباره بالشهرة، و إن كنا لم نتحقق الضعف في الرواية الأولى من جهة محمد بن همام، و إدريس الكفرتوثي، لما في رجال أبي علي من الحكم بوثاقتهم خصوصا الأول، و لكن 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 المبطل بعرقه، و أن 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، و عدم جوازها دون الطهارة و النجاسة، و يشهد لذلك قوله- عليه السلام- في بعض الأخبار: لا يجنب الرجل الثوب و لا يجنب الثوب الرجل «١»، فإنه مناسب لدفع هذا التوهم.

إلا أن يقال: إن القاعدة جواز «٢» الصلاة في كل شيء سوى ما استثنى، و ما استثنى هو النجس، و الابريشم، و المغصوب، و جزء الغير المأكول، و من المعلوم عدم دخول هذا العرق في الابريشم، و لا- في جزء الغير المأكول، و إنما لم يفرق بين كونه من حلال أو من حرام، مضافا إلى أن الفضلات من قبيل لعاب الفم، و الأنف، و نحوها 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، و الكليّة المذكورة المتلقاة من الشرع، و أصالة 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 و الانصراف عدم ثبوتها.

(١)- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٣٨، ح ٥.

(٢)- قال شيخنا المرتضى- قدس سرّه- في كتاب الطهارة، في عنوان البول و الغائط 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، و لا- لأجل كونه جزء من غير المأكول، و إلا لكفى الإزالة بغير الغسل، بعد الجواب بأن العرف يفهم من أمثال هذه الأوامر النجاسة و قد اتفق العلماء على هذا، و احتمال كونه لأجل وجوب التجنب عن جزء غير المأكول، يدفعه إطلاق الأمر بالغسل حتى بالنسبة إلى ما لو جف البول، أو مسح مسحا يزيل أثره، و لم يبق منه أثر، قال: و قد قام الضرورة و الإجماع على أنه لا يشترط في ثوب المصلّي بعد الإباحة مزيد من الطهارة، و عدم كونه ممّا لا يؤكل، أو ملاصقا له. انتهى كلامه- رفع في الجنة مقامه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩١

و الأولى هو التمسك بالظهور، و الانصراف من مساق الأسئلة و الأجوبة عن حكم عرق الجنب في كونها من جهة الطهارة و النجاسة، كما أشرنا إليه.

بقي هنا مطلبان:

الأول: على فرض تمامية الروايتين دلالة، و سندا 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 مما يكون حرمة بالعرض، أو أنّها أعم من القسمين؟ الظاهر هو الثانى.

والحاصل أنّه فرق بين ما إذا وقع عنوان الفرض و النقل فى دليل موضوعا لحكم، و بين ما لو وقع الموضوع أحد عناوين الوجوب، و الحرمة، و الإباحة، و الجواز، و الحلية، و الكراهة، و الاستحباب فإنّ بعد اشتراك الكلّ فى التعميم بحسب اللغة لما كان بالذات، أو بالعرض، ينفهم فى العرف من الأولين خصوص الذاتى، فيتبادر من الفريضة ما كان جعل الإلهى الأولى متعلّقا بمفروضية، لا ما طرأ عليه ذلك بملاحظة العنوان الثانوى، و كذا الحال فى النفل، و هذا بخلاف العناوين الأخيرة، فالعرف لا يساعد على هذا الانصراف فيها، و الشاهد على هذا الفرق عدم تأبى الذهن من إطلاق لفظ النافلة على صلاة النافلة فى حال صيرورتها مندورة، و تأبىه عن إطلاق لفظ الحلال، و الجائر، و المباح على وطى الزوجة فى حال الحيض، أو فى شهر رمضان. فيأبى أن يقال هذا الوطى حلال، و على هذا فلا فرق فى النجاسة بين أقسام الحرام من الذاتى و العرضى.

و الثانى: هل المراد بالحرمة و الحلية 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 و عدمها، فكلّما كانت الجنابة ناشئة عن حرام واقعى كان عرقه نجسا، و إن كان المكلف معذورا فى ارتكابه، كما فى وطى الأجنبية للشبهة و اعتقاد كونها زوجته، و كلّما كانت ناشئة عن حلال واقعى كان العرق طاهرا، و إن لم يكن المكلف معذورا فيه، كما فى وطى الزوجة باعتقاد أنّها أجنبية.

و الثانى: أن يكون المراد منهما الفعليّتين من دون إناطة بالواقع، فكلّ ما كانت الحرمة فعليّة على المكلف كان العرق نجسا، و إن كان الفعل حلالا فى الواقع، كما فى وطى الزوجة باعتقاد أنّها أجنبيّة، و كلّ ما كانت الحلية فعليّة فى الظاهر كان طاهرا و ان 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 الزوجة باعتقاد الأجنبية و تحقّقها بدون شرط التنجز كما فى وطى الأجنبية للشبهة.

الرابع: أن يراد بكل منهما هي 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، فإنّ المنصرف من كل من عنوانى الجنب عن الحلال، و الجنب عن الحرام هو ما إذا كان مع علم المكلف بهما، و أمّا 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 يردّ الأولين عدم التزامهم بنجاسة عرق من أجنب بزوجه باعتقاد أنّها أجنبيّة، و كذا فى من وطى الأجنبية للشبهة، و انصراف الأخبار فى طرف النجاسة عن هذين الفردين، فإمّا يحكم بدخولهما فى جانب الطهارة، و إمّا 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 في الصورة الأولى». لو أجنب من حلال و لم يغتسل، ثم أجنب من حرام فصدق حصول الجنابة الثانية من الحرام و عدمه يبتنى على إثبات إحدى كبريين في باب الأحداث، أعنى: تداخل الأسباب أو المسببات.

فإن قلنا بالأول بمعنى أن الجنابة أمر وجداني غير قابل للتكرار و التعدد، فإذا اجتمع لها أسباب متعاقبة فليس المؤثر الفعلى منها إلا السبب المقدم و غيره مؤثر شأني لا من جهة نقص في تأثيره، بل من جهة نقص المحل عن قبول مزيد من تأثير واحد، فحالها حال السواد الشديد حيث إنه إذا تحقق له سببان متعاقبان لا يؤثر إلا أسبقهما، لأن المحل لا يقبل إلا لسواد واحد. فحينئذ لا يصدق في المقام عنوان الجنابة الثانية الحاصلة من الحرام، بل الجنابة قد حصلت من السبب الحلال. و إن قلنا بالثاني بمعنى أن المحل قابل للتكرار و التعدد، فكل سبب يحدث درجة منه فحال الحدث حال درجات السواد، فيوجب كل سبب درجة منها و كان الغسل الواحد مؤثرا في ارتفاع جميع الدرجات دفعة واحدة.

فحينئذ يصدق على الشخص المزبور أنه صار جنبا ثانيا من الحرام، فيحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٤

بنجاسة عرقه.

لا يقال كما يصدق عليه ذلك، يصدق عليه أيضا الجنب من الحلال باعتبار الجنابة الأولى.

لأننا نقول: دفع هذا الإشكال سهل، فإن الطهارة كالحلية قد تكون سببية و اقتضائية و هي ما نشاء من السبب المقتضى له، و قد تكون من جهة عدم تحقق السبب و المقتضى للنجاسة و الحرمة، فالقسم الأول منهما قابل لمعارضه دليل النجاسة و الحرمة، و أما الثاني فلا يقبل المعارضة أصلا، بل دليل النجاسة و الحرمة و ارد على دليل الطهارة و الحلية كما هو واضح، و ما نحن فيه من القسم الثاني، فإن الحكم بطهارة عرق الجنب من الحلال ليس لأجل اقتضاء الجنابة من الحلال. بل هي بعينها هي الطهارة الثابتة سابقا على الجنابة، بخلاف النجاسة، فإنها من تأثير الجنابة من الحرام و اقتضائها، و قد عرفت أنه لا تعارض بين المقتضى و اللامقتضى. هذا.

و لكن الشأن في تعيين أن باب الأحداث من باب تداخل الأسباب أو المسببات، فإن شيئا منهما لا دليل عليه لا من العرف و لا من الشرع، إذ المبني في القضايا الشرطية المتعددة المتحدة الجزاء، إما ما اختاره شيخنا المرتضى - قدس سره - من دلالتها على تعدد المسبب و الجزاء، 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، و كلاهما ملائم مع الاختيار المذكور.

و إما أن المبني في القضايا المذكورة هو ما اخترنا، من عدم دلالتها على مزيد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٥

من لزوم وقوع الجزاء عقيب الشروط، و هو يتحقق بوقوع فرد واحد من الجزاء عقيب الجميع، و من المعلوم أن هذا أيضا لا دلالة فيه على خصوص أحد الاحتمالين، بل يلائمه كل منهما.

و قد 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 حقا على العبد، و لا يخفى ما فيه، فإن الظاهر منه الحقوق المختلفة في الحقيقة كالجنابة، و الحيض، و مس الميت مثلا، 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، بمعونة خصوصية المقام و المناسبة بين هذا الحكم و هذا الموضوع، أن الملاك فيه ليس هو صدق هذا الاسم، و إنما ملاكه هو الخبائثة الحادثة من ارتكاب الزنا، و اللواط و نحوهما، و لا شك في أن الخبائثة حاصله من هذه الأعمال، سواء كانت مسبوقه بحالة الجنابة أم لا. أو يقال بأنَّ الخبائثة تطلق أيضا على نفس العمل الخارجى الذى هو السبب، كما يطلق على الحدث الحاصل منه الذى هو المسبب، كما فى لفظ الطهارة، فإنه أيضا كما يطلق على المسبب يطلق على السبب أيضا، أعنى: المسحطين و الغسلتين مثلا، و لا يخفى ما فى هذين من التكلف و التخزص بالغيب،

(١) - الوسائل: ج ١ ص ٥٢٤ - ٥٢٥، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٥٩٦

فإنَّ الإطلاق الشائع فى الجنابة هو فى المسبب كالطهارة، و الحكم تابع لموضوعه، و قد جعل حكم النجاسة فى الدليل معلقا على موضوع الجنب من الحرام، فإذا قطع بعدم صدقه أو شك فيه كفى فى الحكم بالطهارة قاعدتها.

### [فى حكم نجاسة عرق الصبى الغير البالغ من الحرام]

«مسألة ٤: الصبى الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففى نجاسة عرقه إشكال، و الأحوط أمره بال غسل، إذ يصح منه قبل البلوغ على الأقوى».

لو أجنب الصبى الغير البالغ من حرام، فالظاهر عدم نجاسة عرقه، فإنَّ الموضوع فى الدليل هو الجنب من الحرام، و الجنابة و إن قلنا بتحققها فى حق الصغير، و لكن القيد و هو كونها من حرام لا يتحقق فى حقه، لعدم كونه مكلفا، و إرادة الحرام على النوع من لفظ الحرام تكلف، فإنَّ الظاهر منه إرادة الحرام على شخص الجنب، و هو لا يتحقق إلا مع اجتماع شرائط التكليف، فهذه المسألة مشتركة مع سابقها فى انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع، غاية الأمر أن المنتفى فى السابقة هو المقيّد، أعنى: الجنابة، و فى هذه هو القيد، أعنى: كونها ناشئة من الحرام، و لكن مع ذلك يكون الحكم بالطهارة فى هذه أوضح منه فى السابقة، لأوضحيّة صحة سلب عنوان الجنب عن الحرام عن الصغير المذكور، من صحة سلب عنوان أجنب ثانيا عن المجنب فى المسألة السابقة، و لهذا جعل فى العروة الوثقى حكم النجاسة فى الأولى ظاهرا، و فى الثانية محلا للإشكال.

ثمَّ إنَّه نسب إلى بعض القول بنجاسة عرق جنابة الاحتلام و لا- وجه له، فإنَّه و إن لم يدخل فى شىء من الشقين المذكورين فى الرواية، من عرق الجنب من حلال و عرق الجنب من حرام، إلا أن قضية القاعدة طهارته كما هو واضح.

### [فى حكم عرق المجنب من حرام إذا تيمّم]

«مسألة ٣: المجنب من حرام إذا تيمّم 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 تيمّم الجنب من الحرام بدلا عن الغسل فهل يطهر عرقه بالتيمّم كما لو اغتسل أو لا؟ الحق أن يقال بعدم بدليّة التيمّم بالنسبة إلى

هذا الأثر، لأننا إما أن نقول في باب التيمم بعموم البدئية وإما لا، فإن قلنا بعدم عموم البدئية 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 والحائض والنفساء ونحوه، فحيث لا إشكال في المقام، وأما إن قلنا بعموم البدئية وعدم الاختصاص بخصوص الدخول في الصلاة، فحيث إننا يتعدى إلى الآثار التي تكون الجنابة تمام موضوع لها، لا بالنسبة إلى ما يكون للجنابة فيه دخل مع دخالة شيء آخر كما في المقام، حيث إن نجاسة العرق ليست أثرا للجنابة فقط، بل مع قيد كونها عن حرام.

والحاصل أنه إذا قال الشارع التيمم بدل عن الغسل في رفع آثار الجنابة وأنه يعامل مع التيمم معاملة عدم الجنابة ويكون وجود الجنابة معه بمنزلة عدمها، فالعرف يفهم من هذا الآثار التي يكون الجنابة 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».

والمشهور خصوا هذا الحكم بالإبل الجلال، وما ذكروا في هذا الباب وهو روايتان، إحداهما صحيحة والأخرى حسنة، وإن كان صريحا في الحكم بالنجاسة، لكن في الأولى قد علق على مطلق الجلال، وفي الحسنه أيضا كذلك بناء على ما نقله شيخنا المرتضى، و على ما في الوسائل في كتابي النجاسات والأطعمة 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، وإن أصابك من عرقها فاغسله». (١) والحسنه رواية ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة، وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله». (٢)

ولا إشكال في ظهورهما في النجاسة، ولكن لا بد من ملاحظة المعارضة تارة بينهما، وبين العمومات والإطلاقات الدالة على طهارة عرق جميع الدواب، إلا الكلب والخنزير. وأخرى من ملاحظة وجه الجمع بين نفس هاتين الروايتين.

فأما الجهة الأولى فلا يخفى أن النسبة بين هاتين الروايتين وتلك العمومات هو العموم والخصوص مطلقا، فلا بد من تقديم هاتين على العمومات، والحكم بخروج الجلالة عنها وتخصيصها بالجلالة كما بالكلب والخنزير.

وأما الجهة الثانية فربما يتوهم التنافي بينهما، وأن الترجيح للثانية وأنه من باب تعارض الإطلاق والتقييد، فيتعين حمل المطلق وهي الصحيحة، على المقيّد وهي الحسنه.

ولكنه فاسد لعدم التنافي بين المطلق والمقيّد، إذا لم يعلم اتحاد التكليف، فإنه إذا علم باتحاده كما لو قيل: إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، علم منه أن التكليف الواحد المسبب عن السبب الواحد لا يكون إلا 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، فإما متعلق بالمطلق، وإما بالمقيد، ولا يمكن الجمع، فهذا يحمل المطلق على المقيد و يقال: إن المراد به أيضا هو المقيد، وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب و لم يعلم باتحاد التكليف، فإنه حينئذ يكون من المحتمل وجود تكليفين نشأ كل منهما من سبب على حدة، كان أحدهما مقتضيا للحكم على المطلق، و الآخر على خصوص المقيد، و المقام من هذا القبيل، فلا تنافي بين الرويتين أصلا، فلا وجه للحمل و تقييد المطلق.

اللهم إنما يتمسك في التقييد المزبور بالإجماع إن أمكن إثباته، كما حكى عن شرح المفاتيح أنه قال: لم يقل بالتعميم أحد، فكان المقيد للصحيحة حينئذ هو الإجماع، و لكن إثباته مشكل، و إنما المتحقق هو الشهرة و ذهاب الأكثر إلى التقييد، و مجرد الشهرة الفتوائية قد تقرر في الأصول عدم حجيتها، فلا يصلح لتقييد الرواية الصحيحة.

إلا أن يستفاد من عمل المشهور و فتاويهم وجود مدرک معتبر لهم على التقييد، كما ذكر نظير ذلك شيخنا المرتضى في بحث نجاسة الكتابي، فإن الأخبار الصحيحة السند الصريحة الدلالة هناك موجودة على الطهارة، و مع ذلك اختار شيخنا النجاسة ط و المستند له ذهاب المشهور إلى النجاسة، و إنما لا نحتمل قط 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 غصوا عنها بلا جهة، و تشهيا من أنفسهم، كلاً و حاشا منهم عن أمثال ذلك.

فتعين أن يكون بيدهم مدرک 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 تقيئة أو نحوها.

و بالجملة فإن حصل من ملاحظة الشهرة في المقام أيضا قطع فنعم المطلوب، و إلا 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 ربما يتوهم على فرض التعميم اختصاص الجلالة التي هي موضوع الحكم في الرويتين بخصوص مأكول اللحم، و ذلك لأن النهي عن أكل اللحوم و شرب الألبان قرينه ظاهرة على أن المراد بالجلالة ليس هو مطلق الجلال، بل خصوص مأكول اللحم، لوضوح أن الحكم بحرمة اللحم و اللبن في غيره من الحيوانات المحرمة بالذات يعد لغوا.

و بعبارة أخرى الظاهر من الرواية أن سبب الحرمة هو جهة الجلالية، بحيث لو لم تكن هذه الجهة لكان حلالا، و هذا مخصوص بالمأكل 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 بالمأكل الجلال.

و لكن هذا التوهم فاسد، فإن اللغوية المذكورة إنما هي مسلمة في صورة وحدة الحكم في القضية و انحصاره في حرمة اللحم و اللبن، إذ حينئذ كنا ملجئين على حمل المطلق على المقيد لعين البيان المذكور، و أما إذا كان حكم نجاسة العرق معطوفا عليه فلا نسلم اللغوية حينئذ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٠١

فلا يبعد أن يقال: إن المراد مطلق الجلال سواء كان مأكولا أم غيره، غاية الأمر أن 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 تجنب عن مجالستهم، فإن كل أحد يفهم من الضمير

فى القضية المعطوفة، الرجوع إلى جميع الأشرار من الرجال و النساء دون خصوص النساء و إن كان المراد بالأشرار فى القضية الأولى خصوص النسوة.

و بالجمله فالموضوع فى الرواية ليس الجلال المأكول بأن كان المطلق قد استعمل فى المقيد، بل الموضوع هو الجلال بإطلاقه، غاية الأمر أن الحكم الأول مخصوص ببعض أفرادها، و الثانى عام لجميعها، مع أننا قلنا: إن الحكم الأول أيضا يمكن تعميمه.

### [فى 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 - بضم أوله و فتحه - و دليل من حكم بنجاستها عليل، لأنه منحصر فى ثلاثة روايات نقلها شيخنا المرتضى فى 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 (للأراكى)، 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 بقربنة 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 فى هذه منحصر فى النجاسة، و الظاهر أنه محط نظر السائل أيضا، فكلام الإمام «لا يضره» فى قوة أن يقال: لا بأس و لا ينجس.

فحينئذ فلا يبقى محتمل لقوله «و لكن يغسل يده» إلا الاستحباب، يعنى أنه مع ذلك ينبغى أن يغسل يده و يستحب.

و الثانية: المصحح «عن الفأرة الرطبة قد وقعت فى 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 فى 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 فى 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 لكنها أدل على الطهارة منها على النجاسة، فإن الحكم بالاستعمال فى 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 (للأراكى)، ج ١، ص: ٦٠٣

ثلاث مرات، من غير فرق بين القليل و الكثير صريح فى عدم تأثر الماء بالنجاسة، و أن علّة السكب و الصب وجود مضرّة و سمية فى هذه الحيوانات يؤثّر فى الماء بوقوعها فيه، فالمقصود من السكب رفع هذه المضرّة.

و من ذلك يعلم أن قوله: «غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع»، أيضا يقيّد هذا المعنى، و أن علّة عدم الانتفاع في الوزغ هو ما كان علّة للسكب في غيره، لا أن يكون المراد به النجاسة، فالمراد أن السميّة الحاصلة بوقوعه سارية نافذة في جميع أعماق الماء بمجرد وقوعه، فلهذا يسقط الماء عن الانتفاع لوجود المضرة في جميع أجزائه، بخلاف غيره، فإن الماء لا يسقط بوقوعها عن الانتفاع، لأنّ مضرتها لا تسرى إلّا إلى الأجزاء العالية من الماء، فإذا صبّت هذه الأجزاء ارتفع المانع عن الانتفاع والاستعمال.

و إذن فلا دليل على النجاسة في المسوخ، كما أنّه لا دليل أيضا عليها في الحديد، و إن أطلق النجاسة عليه في بعض الأخبار، إلّا أنّها محمولة على الخبائث الباطنية.

و كذلك لا دليل أيضا على نجاسة لبن الجارية، إلّا 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 عليّاً - 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 و لا من بوله قبل أن يطعم، لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين». (١)

و نقل عن المستدرک نقل الرواية بهذا المضمون و هذا 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 المئانة، فإنّه لا يفرق في ذلك بين ما قبل التغدي 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 المئانة 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 المئانة، 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 مسوقا 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، فإنَّ إجراء هذه القاعدة في الشبهة الحكمية ليس شأنًا للمقلد، وإنما هو وظيفة للمجتهد خاصة، لاحتياجه إلى الفحص و اليأس عن الدليل، و المقلد عاجز عن ذلك، فهذا 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 ثم رثى 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، فهذا 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 مجرد 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 تقطع فيها بصدق دم البق و القمل، و هو بعد مضي مدة مديدة من المصّ.

و الثانية: حالة تقطع 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: إنّ 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 بقاؤه 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 بقاؤها 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 أن 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 أما 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 المجري، فلو كان على رأس الحشفة بلل و احتمل مجيئه من الخارج و خروجه من المجري، 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 المجري 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 أمّا 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 البيّنة العادلة، و في كفاية العدل الواحد إشكال فلا- يترك مراعاة الاحتياط، و تثبت أيضا بقول صاحب اليد إلخ»  
طريق ثبوت النجاسة أمور:  
الأول: العلم الوجداني.

الثاني: البيّنة، أعنى: أخبار الرجلين العدلين، و حجية البيّنة في جميع أبواب الفقه لم يعقدوا لها بابا مستقلا لذكر الأخبار الدالة عليها، بل العمدة في دليل حجيتها هو أنّ من تتبع الأخبار المتفرقة في الأبواب المتفرقة، يقطع بأنّ الحجية كانت مفروغا عنها عند الشرع في جميع الأبواب.

و خصوص رواية مسعدة بن صدقة أيضا حيث قال في ذيلها: «الأشياء كلّها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك، أو يقوم بها البيّنة». «١» حيث أردف قيام البيّنة مع قوله: يستبين، الكاشف عن أنّ البيّنة تكون بمنزلة اليقين و العلم عند الشارع، و قوله في روايات: «إنّ البيّنة 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 أنّ البيّنة 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 أُطلع عليها المتصفح يقطع بمفروغية حجيتها عند الشرع، وقد جمعها صاحب العناوين في عنوان مستقل فجزاه الله خيرا، هذا في الرجلين العدلين.

و أمّا العدل الواحد فليس على اعتباره دليل أصلا، ولكن الفقهاء ذكروه في بابي الوقت والوقف واستشكلوا في اعتباره، ولعلّ المدرّك لهم هو آية النّبيا بناء على المفهوم لها، فإنّ مفهومها بناء على ثبوته عدم وجوب التّبين في قول العادل في مقابل الفاسق، فمتى أخبر العادل سواء كان خبره متعلّقا بالموضوعات، أم بالأحكام كان متبعا بلا تّبين، و من المعلوم أنّ طبيعته 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 كليّة، 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 محلّه، 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 والاعتماد بالاطمئنان، بمعنى سكون النفس وزوال التزلزل عنها، و لكن معنى اعتبار العدل الواحد هو لزوم الأخذ بقوله و إن لم يكن مفيدا للظن كما هو واضح.

و الثالث: إخبار ذي اليد بالنجاسة، و قد تقدّم الكلام في اعتبار قول ذي اليد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١١

بقول مطلق، في كل باب في ما تقدّم، و قد خدشنا في جميع ما ذكروا لحجته من الأدلّة، فينحصر الأمر في الإجماع، فإن كان عليه إجماع فلا كلام و إلّا فالحكم مشكل.

نعم كون نفس اليد أمانة في باب الملكية و التذكية عليهما ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام في حجية إخبار صاحب اليد في باب النجاسة و الطهارة، و غير ذلك من الأبواب فهي دائرة مدار ثبوت الإجماع.

### [في حكم العلم الإجمالي كالتفصيلي]

«مسألة ٢: العلم الإجمالي كالتفصيلي، فإذا علم بنجاسة أحد الشّيين يجب الاجتناب عنهما، إلّا إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء أيضا».

حال العلم الإجمالي حال التفصيلي في ثبوت النجاسة، لكن لا- في جميع الآثار، بل في خصوص وجوب الاجتناب عن نفس كلا الطرفين، و أمّا بالنسبة إلى ملاقي أحد الطرفين فلا يورث وجوب الاجتناب، بل يحكم بطهارته، ثمّ حكم وجوب الاجتناب في نفس الطرفين أيضا لا- يكون مطلقا، بل يستثنى منه صورة تعرّضوا لها في الأصول، و أفتى بها في عروة الوثقى، و هي ما إذا كان أحد الطرفين خارجا عن محلّ الابتلاء، و الآخر داخلا فيه، فالآخر الداخلة في محلّ الابتلاء لا- يجب اجتنابه، بل يجري فيه البراءة عن التكليف، و مثاله كما لو علم إجمالا بالنجاسة إمّا في الإناء الموجود عند المكلّف و إمّا في الإناء الموجود عند السلطان أو الوالي، فالإناء الذي يكون عند المكلّف محكوم بالطهارة، و يكون مجرى للأصل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٢

و ينبغي التكلّم في هذا المقام:

فنعقول: معيار الدخول في محلّ الابتلاء و الخروج عنه، لا يكون هو القدرة و عدمها، بأن يكون كلّ مقدور داخلا في محلّ الابتلاء، و

ينحصر الخارج عن محل الابتلاء في غير المقدور، بل المعيار حسن التكليف و حازته، فمعيار الدخول حسن التكليف عرفا، و معيار الخروج حازة التكليف كذلك، فربما يكون الفعل مقدورا، و لكنّه لحازة التكليف به يكون خارجا عن محل الابتلاء، و معيار حازة التكليف عرفا هو انصراف الدواعى نوعا عن العمل، مثل غض رأس المنارة و تقبيل السقف مثلا، فالنهي عن مثل ذلك يكون فيه الحازة عرفا، لأنه ممّا لا ينقدح بنفسه إليه داع نوعا، فهو متترك لا حاجة إلى التوصل في تركه و إيجاد الداعى بتوجيه النهي.

و أمّا وجه حكمهم بعدم وجوب الاجتناب في الطرف الداخلة في محلّ الابتلاء، فهو أنّ النجس لو كان موجودا في الإناء الذى عند السلطان أو الوالى، فلا يكون التكليف بالاجتناب عنه متوجّها إلى هذا المكلف لحازته عرفا، و إن كان موجودا في الإناء الذى عند المكلف فتوجه التكليف بالاجتناب عنه متوجّها إلى هذا المكلف لا علم له بتوجه التكليف بالاجتناب الفعلى إليه، فيحكم بنفيه بمقتضى البراءة، لأنه المرجع في الشك في التكليف الفعلى، هذا ملخص ما ذكره في تقريب هذا المرام، و لكنّه محل للإشكال.

بيانه: أنّ الشك في التكليف الفعلى تارة يكون ناشئا عن الشك في مقتضى التكليف و أصل المطلوبية، كما في المانع المرّد بين كونه خمرا أو ماء، فإنّ اقتضاء المبعوضية و جهة المفسدة الكائنة في ذات الخمر مشكوك الوجود في هذا المانع،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٣

فلهذا نشك في توجه التكليف الفعلى 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، فإنّه أيضا يشك في توجه التكليف الفعلى 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 مبعوضية 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 الداخلة فيه حالهما في المبعوضية لدى المولى سواء، غاية الأمر لا يصحّ توجيه التكليف إلى الأول و يصحّ إلى الثانى، فمفاد «إن ابتليت» إنّما هو تقييد توجيه الطلب بحال الدخول، لا تقييد المبعوضية، كما أنّ هذا هو الحال في «إن قدرتم» فإنّ معناه تقييد حسن توجيه التكليف عقلا بحال القدرة، لا تقييد أصل اقتضاء المحبوبة أو المبعوضية بها.

و بعبارة أخرى هل يكون هنا فرق بين الخمر الذى يكون خارجا عن محلّ الابتلاء، و لهذا لا ينقدح للمكلف الداعى إليه فيصير شربه متركا، و بين الخمر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٤

الذى يكون عند المكلف و يترك شربه عمدا و اختيارا في أنّ المولى ينال في الثانى بغرض و يدركه، و فى 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 الثانى و لم يحصل منه فى الأول.

الظاهر هو الثانى، إذ قد تقرّر فى الأصول أنّه إذا كان القيد مذكورا فى اللفظ نحو «صلّ الظهر إن دخل الوقت» فظاهر الأمر أنّ المطلوبية متقيدة بحال وجود القيد، و فى حال عدمه لا اقتضاء و لا مطلوبية، و هذا يسمّى بتقييد المادة و إطلاق الهيئته، و إن كان القيد غير مذکور فى اللفظ و معلوما من الخارج كما فى قيد القدرة و سائر الشروط العقلية فظاهر إطلاق المادة فى الأمر أنّ المطلوبية غير

منحصرة في حال وجود هذا القيد، بل هي ثابتة في حالتى وجوده و عدمه، و إنما حسن التكليف و توجيه الطلب مقتيد بحال وجوده، و هذا يسمى بإطلاق المادة و تقييد الهيئة، و من هنا يعلم معنى كلامهم: أن القيود المذكورة في اللفظ كلها راجعة إلى المادة دون الهيئة.

و كيف كان فمن المعلوم أن قيد الدخول في محلّ الابتلاء ليس قييدا مذكورا في الكلام، فظاهر إطلاق المادة في «لا تشرب الخمر» مثلا عدم الفرق في مطلوبية الترك، بين حالتى دخوله في محلّ الابتلاء و خروجه، فإذا تحقّق أن قيد الابتلاء من القسم الثانى فإذا علم إجمالا بوجود الخمر إمّا في هذا الإناء، أو الإناء الموجود عند السلطان أو الوالى، فيعلم إجمالا بتحقق مطلوبية المولى إمّا في هذا الإناء و إمّا في ذاك، غاية الأمر أنه لا يعلم أنه 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 (للأراكى)، ج ١، ص: ٦١٥

كان معه حسن التكليف، و كلما كان حال المكلف هكذا، فليس للعقل حكم بالبراءة.

ألا- ترى أن من قطع بأنّ إنقاذ الغريق مطلوب للمولى على وجه الإطلاق، بدون تقييد بالقدرة، بمعنى أن فوته حتى في حق العاجز موجب لفوت غرض من المولى ثم شك 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 الحتمى هو الاشتغال بالعمل و الشروع حتى يعلم العجز.

فالحاصل: أن معيار جريان البراءة هو الشك في الاقتضاء القلبى و الميل النفسى للمولى، لا في الاقتضاء التوجهى و توجيه التكليف. و سرّه أن فى الثانى لا- نقص فى بيان المولى و الحجّة من قبله تامّة، و لو كان هناك نقص فائما هو من قبل عدم قابلية المكلف للتكليف، فلا يكون العقاب معه بلا بيان، بخلاف الشك فى الاقتضاء الجنانى و الميل القلبى، فإنّ النقص فيه فى بيان المولى، فالعقاب معه يكون بلا بيان.

و ليعلم أن قيد القدرة قد يكون مذكورا فى اللفظ و يصير قييدا شرعيا فيقتد انحصار المطلوبية 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 (للأراكى)، ج ١، ص: ٦١٦

فتحقق ممّا ذكرنا أن جريان الأصل فى الطرف الداخلى فى محلّ الابتلاء محلّ 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 الظن بصدقها، نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلا».

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 مستندا و علم عدم صحّته لم يحكم بالنجاسة».

لا يعتبر فى قبول قولها ذكر مستند الشهادة، و لكن لو ذكرا مستندا و علم ببطلانه، بمعنى عدم صحّة الاستناد إليه، و عدم كونه من

الأسباب العادية للقطع، لا بمعنى القطع بالكذب، إذ عدم الاعتناء معه بلا إشكال، كما لو ذكرنا أن مستند شهادتهما بملكيه هذا لزيد أو نجاسة هذا مثلا حدس حاصل لهما من طيران الغراب، فإنه مع ذلك يحتمل صدقهما، ولكن هذا المستند ممّا لا يركن إليه عادة، ولا يكون سببا للقطع نوعا. و بالجملة فالصورة المفروضة لا يبعد أن يقال بأن دليل حجية البيئنة ليس له إطلاق يشملها.

(١)- و ليعلم أنّ هذا كلّ في الخروج عن الابتلاء الحاصل قبل العلم الإجمالي، ثم ما ذكر من أنّ الشك في التكليف الفعلي ناش عن الشك في حسن الخطاب بعد معلومية أصل المطلوبية و إن كان مسلّما، إلّا أنّه مع ذلك لا يساعد الوجدان على الحكم بالاحتياط في الطرف الداخلة في محل الابتلاء، ألا ترى أنّه إذا علمت إجمالا بنجاسة ثوبك أو قنسوة السلطان فالوجدان لا يساعد على الاحتياط عن ثوبك، فتدبر - 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: إنّ هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما، و إن لم يكن مذهبهما النجاسة». لو شهدا بالسبب و لم يشهدا بالمسبب، بل شهدا بعدمه لكونهما ممّن لا يرى المسبب مسببا لهذا السبب، كما لو شهدا بأنّ هذا اللباس لاقى بدن من أجنب من الحرام، و أصابه من رطوبة عرقه، و كانا ممّن يقول بطهارة عرق الجنب من حرام، فلا إشكال في مسموعية قولهما في السبب، فيرتّب أثر المسبب أيضا من يقول به، فيحكم بالنجاسة في المثال من يقول بنجاسة العرق المذكور، و هذا واضح.

### [حكم ما إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما]

«مسألة ٦: إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى في ثبوتها، و إن لم تثبت الخصوصية إلخ». لو قال أحدهما إنّ هذا الشيء تنجس بالدم، و قال الآخر: تنجس بالبول، فلا- إشكال في عدم ترتيب الأثر المختص، كما لو قلنا باحتياج المتنجس بالدم إلى ثلاث غسلات، فلا يحكم بوجود الغسلة الأخيرة. و أمّا الأثر المشترك و هو أصل النجاسة فقد يقال: إنّ الحكم به يختلف حسب اختلاف حالهما في الإخبار، فإن كان إخبار كلّ منهما بالخصوصية غير راجع إلى الإخبار بالقدر المشترك، بأن يكون كلّ يجزم بالطهارة على تقدير عدم التنجس بالخاص الذي يخبر به، كما لو قال أحدهما: إني رأيت أنّ 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، لأنّ القدر المشترك أعنى 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 كلّ 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 بأنّ 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 البيئنة، 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، وجوه.

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 البيئنة على هذا المعنى أعني: نجاسة هذا أو ذاك إنما هو لأن البيئنة علم تعبدى و نزل الشارع منزله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦١٩

العلم الوجداني، فيترتب على البيئنة 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 آخر، و جب 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 و هو 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: إنى رأيت ملاقاته مع الدم، و قال الآخر: إنى رأيت ملاقاته مع البول، و لهذه الصورة صورتان:

الأولى: أن لا يكون كلام كل منهما مكذبا لكلام الآخر، بأن يقول الذى شهد بملاقاة الدم: إنى بعد رؤية ملاقاته الدم صرت قاطعا بالنجاسة و حصل قطعى من هذا السبب، و إما قطعى 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 المطابقي، و المدلول الالتزامي، فإن ملاك الحجية هو الحكاية عن الواقع، و لا فرق في الحكاية بين المدلول الاستقلالي و الضمني.

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 فى المقام.

و بمثل ذلك أيضا يمكن القول فى باب التواتر بمعنى أنه لو اختلف العدد البالغ مبلغا يحصل القطع من أخبارهم فى الاخبار عن الخصوصيات، فقال واحد:

جاء زيد، و آخر: جاء عمرو، و ثالث: جاء بكر و هكذا، فلا فرق بين أن يكون الجامع بين تلك الخصوصيات المختلفة مخبرا عنه و مسلما فى ما بين الجميع، أو لم يكن كذلك بأن يكون كل واحد شاكّا فى حصول الجامع على فرض انتفاء الخاص الذى أخبر به فى أنه فى كلتا صورتين ملاك التواتر موجود، فإن ملاكه 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 تواطئهم على الكذب، و هو فى صورتين موجود، فإنه كما أن فى الصورة الأولى على تقدير عدم مجيء الإنسان يلزم هذا المطلب المستبعد عادة، كذلك فى الصورة الثانية، فإن كل واحد من الإخبارات بالخصوصيات متضمن للإخبار عن الجامع و هو مجيء الإنسان.

و لكن الانصاف: عدم إمكان القول بذلك فى باب التواتر، بل التحقيق هو الفرق بين صورتين بثبوت التواتر فى 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 زيد، و كذب آخر باعتبار الإخبار بمجىء الإنسان، و آخر باعتبار الإخبار بمجىء الحيوان، و رابع باعتبار الاخبار 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 يثبت 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 بالمدايل 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 في ما بين أدلته حجيتها إطلاق لفظي حتى يؤخذ به، بل إنما الدليل ينحصر في مسلمية حجيتها عند الشرع المستفادة من تتبع الأخبار في الأبواب المتفرقة، ولا يستفاد من تلك الأخبار إلّا مجرد مسلمية حجية البيئنة، واما أنها أى بيئنة. فليست تلك الأخبار في مقام البيان من هذا الحيث، فهذا يكون القدر المتيقن هو حجيتها في صورة التوافق في المخبر عنه كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٣ الاستقلالي.

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 في 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 في فرع آخر، و هو ما لو أخبر عدل برؤية هلال رمضان في ليلة الثلاثين من هلال شعبان، و أخبر عدل آخر برؤية هلال شوال في 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، إلّا أن لازم أخبار كليهما شيء واحد و هو عيديّة غد الليلة المزبورة. فإن قلنا باعتبار البيئنة حتى في صورة التطابق في مثل هذا المعنى الذي هو لازم الاخبار، و لم يتعلّق به الإخبار بالاستقلال، حكم بعيديّة الغد بمقتضى الأخذ بقولهما و إلّا فلا.

و من هنا أيضا يظهر الكلام في مسألتنا الثانية و هي ما لو أخبر أحدهما بنجاسة أحد الشيين، و الآخر بنجاسة المعين منهما، فإنه إن كان قول الثاني منحلّا 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 منحلّا- إلى ذلك، بل كان إخباره من الابتداء متعلّقًا 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 إلّا كما هو المختار فلا يحكم بنجاسة شيء منهما، لعدم اتفاقهما 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 أنّ حجية البيئنة في الشرع إنما هي باعتبار طريقيّتها إلى الواقع نوعا و غلبة مطابقتها، فكل قيد كان دخيلا في الطريقيّة النوعية و غلبه المطابقتة قطعا، و شك في ملحوظيته للشرع و عدمها، فحيث لا إطلاق في باب البيئنة و جب الأخذ بهذا القيد.

و من هذا القليل القيد في ما نحن فيه، و وجه ذلك أنه لا إشكال في أنه كما أنّ 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 مقطوعاً عدم دخالته في الكشف النوعي و غلبه المطابقة، كما في طول قامه المخبر وقصرها، لا يشك في عدم كونه ملحوظاً للشارع، و أمّا إذا كان دخيلاً في ذلك، فلا يخفى في أنّ احتمال الملحوظية جاء فيه، و وحدة القضية المخبر بها بالاستقلال دخيل قطعاً، و الدليل على ذلك أنّه إذا بلغ عدد المخبرين إلى العشرة مع اتحاد القضية المخبر بها بالاستقلال، فربّما يحصل القطع للإنسان بالصدق و إن لم يكن واحد من المخبرين عادلاً، و هذا بخلاف ما لو تعلّق 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 الإخبار في الاتصاف بالكذب و خلّوها عن الصدق المعبر عنه بالتواتر الإجمالي.

و بالجملة فدخل وحدة القضية المخبر بها على الاستقلال في الطريقة النوعية في الكشف النوعي عن الواقع مقطوعاً، و كونها ملحوظة للشارع مشكوك، فحيث ليس في باب حجية البيّنة ظهور لفظي و إطلاق حتى يدفع به هذا الاحتمال، صار الأخذ بالقدر المتيقّن واجباً.

### [في حكم ما لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً، و الآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً]

«مسألة ٨: لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً، و الآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً فالظاهر وجوب الاجتناب، و كذا إذا شهدا معا بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب».

لو شهد أحد العدلين بأنّ هذا الشيء نجس، و شهد الآخر بأنّه كان نجساً في السابق، و أشكّ في الحال في حاله، فقد حكم في العروة الوثقى بالنجاسة، و لكنّه لا نعلم له وجه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٦

و تفصيل المقال في هذا المجال أن يقال: إنّ لا إشكال في أنّ المتيقّن في السابق الشاك في اللاحق يكون بقضية لا تنقض مأموراً بالبناء على الحالة السابقة، و معنى البناء على الحالة السابقة إلى هذه الصورة. و أمّا جواز هذه الشهادة فلاّنه قضية الاستصحاب، مع إمكان استفادته من يكون جواز الشهادة بنجاسته في مقام القول.

فلو شهد الشاهد بأنّ هذا نجس، و صرّح بأنّ مدرّك شهادته هو الاستصحاب، و جب الأخذ بقوله. أمّا وجوب الأخذ على من سمع شهادته، فلاّطلاق أدلّة حجية البيّنة بالنسبة إلى هذه الصورة. و أمّا جواز هذه الشهادة فلاّنه 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 السّلام - عن أنّا نرى المال في يد شخص و لا نعلم أنّه ملكه، هل يجوز لنا الشهادة على أنّه ماله مع ذلك؟ فيقول له الإمام: هل تشتريه من هذا الشخص؟ فيجيب: نعم، فيقول: فكما يجوز لك الشراء يجوز لك الشهادة».

فإنّه يستفاد منها أنّه كلّما جاز الشراء و العمل الخارجي اتكالا على أمانة أو أصل، جاز الشهادة على طبقه أيضاً، و الرواية هذه: روى حفص بن غياث، عن أبي عبد الله - عليه السّلام - قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنّه في يده، و لا أشهد أنّه له فلعله لغيره؟ فقال أبو عبد الله - عليه السّلام -: أ فيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله - عليه السّلام -: فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك: هو لي 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 يجر هذا لم يقيم للمسلمين سوق». (١)

ولا ينافي ذلك قوله - عليه السلام - في بعض الروايات بمثل هذا فاشهد أو دع، فإن المراد فيه عدم الشهادة مع عدم العلم، و العلم هنا حاصل، غاية الأمر أنه علم تعبدى حصل من الاستصحاب، هذا كله في ما إذا صرح بالشهادة.

و أما إذا قال العدل الآخر: إنني أعلم بنجاسته سابقا و أشك في نجاسته لاحقا، و لم يقل هذا نجس، إنما لجهله بحكم الاستصحاب، أو لغفلته عنه أو لغير ذلك، فحينئذ فإن شهد الشاهد الأول الذي قال: هذا نجس فعلا بنجاسته في السابق أيضا، أخذنا بهذا الجزء الأخير من شهادته و ضممناه إلى قول الآخر، و طرحنا الجزء الأول و حكمنا بالنجاسة الفعلية بحكم الاستصحاب الجارى في حق نفسنا، لتحقق موضوعه فينا، فإنّ اليقين السابق التعبدى مأخوذ من اليقينة، و الشك اللاحق حاصل لنا بالوجدان، فيكون الاستصحاب جاريا.

و أما لو قال العدل الأول: إنني أعلم بنجاسته في الحال و أشك في نجاسته سابقا على عكس العدل الثاني فالحكم بالنجاسة حينئذ لا وجه له، لعدم تحقق اليقينة على واحد من النجاسة السابقة و اللاحقة، أما على السابقة فواضح، و أما على اللاحقة فلأنّ العدل الثاني 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 العدل.

و بعبارة أخرى: أنه ما أخبر إلّا بتحقيق 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 أمّا ما يكون موضوعا لحكم السائر أعنى: شهادته و قوله هذا نجس حيث إنه موضوع لحكم شرعى مجعول على غيره و هو وجوب الاجتناب و قبول هذه الشهادة، فلم يكن هذا العدل مخبرا به.

و إذن فتحصل ممّا ذكرنا وجود الفرق بين صورة العدل الثاني: أعلم بالنجاسة السابقة، و أشك في 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 يتكلم فيه.

فنقول: يدل على الجواز رواية حفص بن غياث المتقدمه، و حفص بن غياث و إن كان عاميا لكن كتابه معتمد، و روايته موثقة على حدّ رواية السكوني على ما ذكره في المستدرک، و مضمون هذه الرواية كما تقدّم أنّ الراوى يسأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الشئ أشهد في يدي رجل، هل يجوز لى الشهادة على كونه لهذا الرجل؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده و لا أشهد أنه له فلعله لغيره؟ قال أبو عبد الله - عليه السلام -: 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 الرواية بعموم التعليل فيها تدل على أنّه كلّما جاز ترتيب الآثار في مقام العمل الخارجى معتمدا على أماره، يجوز الشهادة على طبقه أيضا في مقام القول، و موردها و إن كان اليد، إلّا أنّه يمكن تسرية الحكم بعموم التعليل إلى غيره من سائر الأمارات و الأصول، و كذا موردها و إن كانت الملكية، لكن يمكن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٢٩

التعدى إلى باب الطهارة و النجاسة أيضا، لقيام العلة في هذا الباب أيضا، فإنّه يقال للقاطع بالنجاسة في السابق الشاك في اللاحق: هل تجتنب عن هذا الشئ و تقول: إنه نجس و ترتب جميع أحكام النجس عليه فمن أين جاز جميع ذلك، و لا يجوز أن تشهد بأنّه

نجس؟

نعم العلة الأخيرة المذكورة في الرواية و هو قوله: «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» مختصة بباب الملكية دون هذا الباب، فإن معناه ان الأملاك الموجودة في أيدي الملاك كلها أو جأها مسبوقه بأيدي غيرهم، و هي أيضا مسبوقه بأيدي آخرين و هكذا، و لو جاز التشكيك في مالكية صاحب اليد بالنسبة إلى ما في يده، لما استقر ملك أحد على شيء، و هذا ينجر إلى انهدام أمر السوق.

و أما في هذا الباب لو لم يبين في موارد اليقين السابق بالنجاسة مع الشك اللاحق على النجاسة، بل بنى الأمر على الطهارة لم يحصل بذلك نقص في أمر سوق المسلمين، كما هو واضح، و لكن هذا لا يورث قدحا في الاستدلال، إذ غاية الأمر أن الحكم و هو جواز الشهادة متكلا على أمانة ظاهرية معلل في خصوص اليد و باب الملكية بعلتين، فإن الظاهر أن هذا علة مستقلة و ليست من تنمة العلة السابقة، و إذن فيكفي في سائر الأبواب عموم العلة الأولى.

فإن قلت: يمنع عموم العلة الأولى، إذ الظاهر منها الحلية التي منشؤها بناء العقلاء و ارتكازهم، يعني: كلما كان الأعمال المزبورة بحسب مشى العقلاء و بنائهم جائزا حلالا، كان الشهادة أيضا جائزة، و من المعلوم أن هذا لا يرتبط بباب الاستصحاب الذي هو صرف حكم شرعي، و يكون منشأ العمل فيه هو الشرع بدون مساعدة العقلاء.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٠

قلت: هذا احتمال اختراعى و ليس معنى للرواية، إذ ليس فيها لهذا التقييد عين و لا أثر، بل الظاهر منها إناطة جواز الشهادة على حل العمل، سواء كان منشؤه الشرع أم بناء العقلاء.

ثم لا تعارض هذه الرواية بالروايات الناهية عن الشهادة بغير علم، و أنه ما لم تصر الواقعة المشهود بها في الوضوح عندك مثل الشمس أو مثل كفك هذا لا يجوز لك الشهادة، فإن الغرض من ذلك إنما هو النهي عن الشهادة بدون مدرك و مستند، و اما 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 إنه 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 لكنه 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 يؤدي مؤذاهما، و ليس حال النواهي عن الشهادة بغير علم أقوى من حال هذه النواهي عن الفتوى بغير علم، فكما أنه 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 ظاهرية 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 إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي 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 فصلّى فيه، و هو لا يصلي فيه؟ قال: لا يعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد» (٢) ونحن وإن تأملنا في دلالة هاتين الروايتين على المدعى في ما تقدم، 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، فإنه 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 الإنصاف خلاف هذا الاحتمال، فإن حصول العلم عقيب إخبار ذي اليد و إن سلمنا غلبته، و لكن بمجرد ذلك لا يمكن حمل الرواية عليه، مع عدم صيرورة حكم الحجية فيها معلقا إلّا على عنوان إخبار صاحب اليد، فإن ظاهر ذلك هو الموضوعية، و ما ذكر مجرد احتمال غير مرتبط بما يستفاد من الرواية، و الإعلام أيضا و إن كان من مادة العلم لغه، لكن الظاهر منه عرفا كونه مرادفا للاخبار، و إذن فالإنصاف تامة دلالة الروايتين، و لكن موضوعهما خصوص باب النجاسة، فلا يجوز التعدي إلى كل شيء وقع تحت تصرف ذي اليد، فلا يكون إخباره بأن الحوض الواقع في داري مثلا عمقه كذا، و ذكر هذا يساوي الكر فلا يحكم بكرية الحوض، و هكذا لا يجوز الاعتماد على قوله في سائر الإخبارات المتعلقة بما في تحت يده، و إنما الثابت من الشرع أمارية اليد في بابي التذكية و الملكية، و وجوب تصديق قول ذي 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 ١، ص: ٦٣٣

الإطلاق بالنسبة إلى حيث كونه مسلما أو كافرا، فإن الرجل أعم منهما، و فرض كونه مصليا في الروايتين لا يوجب اختصاصه بالمسلم، إذ في الكفار أيضا من يصلي مثل المنكر للضرورة و الناصب.

و أمّا اعتبار البلوغ فلا يكون قول الصبي و لو كان مراهقا بنجاسة ما في يده معتبرا، فلا يمكن دفعه بالإطلاق، إذ لا إطلاق للرواية من هذه الجهة، فإن الرجل ظاهر في من كان بالغا.

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 مخصصا لهذا العموم، كما في قول القائل عقيب السؤال عن حال المعاملة مع زيد مثلا: 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 محتملا 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 نقطع 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 أيضا، مع عدم عموم في البين، و وجه ذلك ما ذكر من عدم احتمال مدخلة خصوصية الرجولية في قبال الأنوثة في الحكم، فيكون ملغى قطعا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٤

و من جملة ذلك أيضا كون الرجل صاحب الثوب مصليا في الثوب، فإنه أيضا يمكن القطع بعدم مدخلته، بل المدار حصول عمل منه يكشف عن كون الثوب نجسا عنده، و على هذا فيسرى الحكم بالنسبة إلى الرجل الفاسق الذي يترك الصلاة في الثوب فسقا بل و إلى غير الثوب كالظروف مثلا إذا أظهر فيها عملا دالا على نجاسته عنده و باعتقاده، فخصوصية الصلاة فيه و خصوصية الثوبية يكونان أيضا ملغيتين.

و أما خصوصية البالغية فمن المحتمل دخلتها.

و أما خصوصية المالكية حيث إن مورد الرواية أيضا متخصص بها، فهل هي من الاعتبارات و الخصوصيات التي يقطع بإلغائها، و أنّ المدار هو كون المخبر ذي اليد أزيد اطلاعا من الغير المخبر له، فيكون قول الغاصب بالنسبة إلى ما في يده حجة، و كذا غيره من غير المالك إذا كان ذا يد على ملك الغير أو أنه من الخصوصيات التي يحتمل دخلها؟ يمكن جعلها من القسم الأول بتقريب أن يقال: إنّ الاستفادة من الرواية بالمناسبة هو كون الملاك للحجية أبصريّة صاحب اليد من غيره، فلا يكون لمالكه دخل، فإذا أمكن الاستفادة ذلك من المناسبة بين الحكم و الموضوع يحكم بتسرية الحكم إلى مثل الزوجة و الخادمة و المملوكة لو أخبرن عن نجاسة ثياب الزوج، أو ظروف البيت، بل و يتعدى أيضا إلى المريّة 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 التي كان منشؤها الاستيلاء على الشيء، نظير قولنا في حجية قول الثقة إنّ ملاكها الطريقيّة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٥

إلى الواقع، فإنه ليست مطلق الطريقيّة، بل خصوص الطريقيّة الناشئة عن خبر الثقة، و هذا هو الفارق بين الزوجة و الجارية، حيث إنّ قول الزوج بنجاسة بدن الزوجة أو ثيابها، ليس مسموعا، و قول المولى في نجاسة بدن الجارية أو ثيابها مسموع، مع أنّ الأبصريّة بحال الزوجة ربما يكون أكثر من الأبصريّة بحال الجارية، لأكثرية الاستئناس مع الزوجة من الجارية، فإنّ الاستيلاء في الجارية موجودة، و في الزوجة غير موجودة، ألا ترى أنّه لا حقّ للزوج أن يأمر زوجته بإزالة النجاسة مثلا عن هذا المكان و هكذا، و هذا الحق ثابت في الجارية.

و بالجملة: فالملاك هو الاستيلاء و لو كان عن غير حق، و هو في الزوجة مفقودة غالبا، و في الجارية حاصله غالبا، و على هذا فلا يبعد أن يقال بحجية قول الصبي المراهق أيضا بالنسبة إلى ما في يده، فإنه أيضا أبصر بحال ما في 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 الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته، نعم لو قال أحدهما: إنه طاهر، وقال الآخر: إنه نجس تساقطا، كما أن البيئنة تسقط مع التعارض، و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه».

لا إشكال في أنه إذا تعارض بينتان تساقطا، و أما إذا تعارض البيئنة مع إخبار صاحب اليد، فقد حكم في العروة الوثقى بتقديم البيئنة و لم نعلم له وجه، و أن المعيار الكلي في باب تعارض الأمارتين أنه إن استفيد من دليل حجية كل منهما الأمارية المطلقة على جميع التقادير كان مقتضى القاعدة الأولى هو التساقط عند التعارض، و يحتاج في 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 إنها مقيدة بتقدير فقد الأمارات الشرعية، فلا إشكال أن المقدم حينئذ هو الأمارة التي ثبت من دليلها الأمارية المطلقة، بل لا تقديم في الحقيقة باعتبار أن الأمر دائر بين الحجية و اللاحجة حينئذ.

و حينئذ فنقول في المقام: إن استفيد من دليل حجية البيئنة أن أماريته مقيدة بحال فقد أمارة أخرى مثل قول ذي اليد فلا إشكال في تقدم قول ذي اليد عند التعارض، و إن استفيد من دليل حجية قول ذي اليد ذلك فلا إشكال في تقديم البيئنة عليه، و إن استفيد من دليل كل منهما الأمارية المطلقة، أو لم يستفد من شيء منهما شيء من الإطلاق و التقييد، بل استفيد الحجية على سبيل الإهمال، فالقاعدة في صورتين هو التساقط عند التعارض، و لا يخفى أن دليل كل من حجية البيئنة و حجية قول ذي اليد كما عرفت هو المفروغية المستنبطة من الأخبار، و إذن فلا خصوصية في دليل إحداها 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 ذي 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 الثاني أيضا، و لا يخفى أن مقتضى القاعدة على أي حال هو التساقط، لتساويهما في درجة الحجية بتساوي دلالة دليليهما، و إذن فلم يبق وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

و قد يتوهم صحة التمسك على تقديم البيئنة على قول ذي اليد بمسئمة 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 فمقيدة بحال عدم وجود البيئنة، فإن أمارية قول ذي اليد أيضا سعت 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 البيئات بمقتضى قوله: «إنما أحكم بينكم بالإيمان و البيئات» (١) و إذن فتقديم البيئنة في هذا المقام ليس من باب تقديم أحد الحجيتين المعارضتين على الأخرى، بل لأجل أن الفاصل ليس إلّا البيئنة لا غيرها.

و بعبارة أخرى ليس في الحقيقة تقديمها باعتبار أن الدوران بين الحجية و اللاحجة، و من الواضح تعيين الأخذ بالحجة في قبال اللاحجة، فالحكم على طبق البيئنة في هذا المقام الذي يكون اليد فيه بنظر الشرع بلا تأثير أصلا من حيث فصل الخصومة لا يصير دليلا على تقديم البيئنة في مثل باب النجاسة الذي قد أحرز من الشرع الحجية و التأثير لكل واحد من البيئنة و اليد إذا حصل التعارض بينهما، فإنه من باب تعارض الأمارتين و الحجيتين و المؤثرين، و مقام الخصومة من باب الدوران بين الحجية و اللاحجة و المؤثر و اللامؤثر، فلا

ربط بينهما أصلاً.

ثم ليعلم أنه في بعض المقامات تكون البيئنة مقدمة على إخبار ذى اليد محققاً، وفي بعض المقامات يكون إخبار ذى اليد مقدماً على البيئنة محققاً، مثلاً لو أخبر البيئنة بالطهارة مستنداً إلى قاعدة الطهارة، ولكن 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 في البين في الحقيقة، بل يقع الدوران بين القاعدة وإخبار ذى اليد، ومن المعلوم تقدّم الثانى لأماريته، وكذلك لو أخبر ذو اليد بالنجاسة مستنداً إلى استصحاب الحالة السابقة و شهد البيئنة بالطهارة البيئنة، فلا إشكال في تقدّم البيئنة، إذ في الحقيقة يقع الدوران بين قاعدة الاستصحاب وقول البيئنة، ومن المعلوم تعين الأخذ بالثانى لكونه أماراً. فمورد حكمنا بتساقطهما عند التعارض إنّما هو في ما إذا تعلق أخبارهما بالطهارة والنجاسة الواقعتين، دون المستندتين إلى أصل ظاهرى، وكذا الكلام في تعارض البيئتين فالحكم بتساقطهما مختص بالصورة المزبورة.

### [في حكم اعتبار قبول قول صاحب اليد إذا كان قبل الاستعمال]

«مسألة ١٤: لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال كما قد يقال، فلو توضّأ شخص بماء مثلاً و بعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه إلخ».

لا فرق في اعتبار قول ذى 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 توضّأ منه ثم أخبر ذو اليد بذلك أيضاً يحكم بعدم الصحّة، و توهم الفرق بين الصورتين بعدم الاعتبار في الثانية و الاعتبار في الأولى لم نعلم له وجه.

فإن قلت: لعل وجهه أنّ موضوع الحجّة و هو إخبار ذى اليد متأخّر عن العمل، و هو لا يفيد القطع بالنجاسة من السابق، و لا يسرى حجّيته أيضاً إلى السابق، فيجب ترتيب آثار النجاسة من حين قيامه، و أمّا قبله فلم تكن النجاسة معلومة و لا قام عليها حجّة، فيكون العمل السابق صحيحاً بقاعدة الفراغ.

قلت: نعم يكون قيام الحجّة و موضوعها متأخراً، لكن لو كان للنجاسة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٣٩

السابقة أثر في اللاحق، فيجب ترتيب هذا الأثر في اللاحق بلا إشكال، فإن كان الطهارة شرطاً واقعياً لصحّة العمل و جب الإعادة بعد إخبار ذى اليد، لأنّ وجوب الإعادة أثر في اللاحق للنجاسة في السابق، و إن كانت شرطاً علمياً لم تجب الإعادة بعد إخبار ذى اليد، فلهذا يجب إعادة الوضوء بعد إخبار ذى اليد بنجاسة مائه، و لا يجب إعادة الصلاة بعد إخبار 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 في المستقبل أصلاً، كما في شرب الماء النجس مع عدم ملاقة شىء من الأعضاء الظاهرة معه، فإنّ إخبار ذى اليد بعد ذلك لا يصير منشأً لأثر، لكن هذا لا يختص بإخبار ذى اليد بل يجرى في البيئنة بل و العلم أيضاً.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٠

### فصل في كيفية تنجس المتنجسات

#### مسألة: وجه تنجيس المتنجس:

قد يقال إنه الارتكاز العرفي، بمعنى أن قول الشارع: الدم نجس، و البول نجس، و المنى نجس و هكذا، معناه أن هذه الأشياء قدر عند الشرع.

و أمّا كيفية التنجيس فموكول إلى نظر العرف في قذاراتهم، و لا يخفى أن العرف كما يحترزون من ملاقى نفس القدر، كذلك يحترزون أيضا من ملاقى ملاقيه أيضا، و يشكل بأن هذا الارتكاز ليس بثابت فى الملاقى إذا بعد، كما فى الملاقى السبعين مثلا، و المدعى أعم من القريب و البعيد.

و الحق أن يقال فى دليل تنجيس المنتجس: إنا قد استفدنا من قول الشارع إن الماء القليل ينجسه النجس، إن الماء القليل الملاقى للنجس يصير نجسا، فىكون حاله حال أعيان النجسة، فكما أن النجس ينجس ملاقيه، كذلك الماء القليل الملاقى للنجس أيضا ينجس ملاقيه، فىكون ملاقيه نجسا، ثم هو أيضا ينجس ملاقيه، و هو أيضا بمقتضى كونه نجسا ينجس ملاقيه و هكذا.

و أما تسمية النجس بالذات بالنجس، و النجس بالعرض بالمنتجس، فهو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤١

اصطلاح أحدثه الفقهاء و ليس مستفادا من الأخبار، هذا مضافا إلى روايه مذكوره فى باب المياه من الوسائل ناصية فى تنجس المنتجس فى المرتبة الأولى.

### مسألة: من الكبريات المسلمة المبرهنة عدم جريان الاستصحابات المثبتة

أعنى ما إذا كان ترتب الأثر الشرعى على المستصحب بتوسيط أثر غير شرعى، إلا 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 أن المورد لا يكون من مصاديق «لا تنقض» فإنه عدم النقض إنما هو بلحاظ أثر نفس الشئ و خصوص الشرعى من الآثار، فعدم نقض الموضوع الذى له أثر عادى مثلا و يكون لهذا الأثر أثر شرعى لا يصح بلحاظ الأثر الشرعى، لأنه ليس أثرا له بل للواسطة، فلا يكون عدم النقض بلحاظه عدم نقض هذا الشئ، و عدم نقضه بلحاظ أثره العادى أيضا غير صحيح، لأن «لا تنقض» إنما يشمل الآثار الشرعية دون غيرها.

و وجه الجريان فى ما إذا كانت الواسطة خفية: أن العرف لا يرى الواسطة واسطة فى البين، فىرى أثرها أثرا لذى الواسطة، و المفروض أنه شرعى و الخطاب فى «لا تنقض» أيضا يكون مع العرف، فىكون 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 أن الواسطة هل يراها العرف شيئا أو لا، و من جملة الموارد التى حصل فيها هذا الاشتباه مسألة ما لو كان فى أحد المتلاقين رطوبة مسرية قبل التلاقى، مع نجاسة أحدهما فى حاله و الشك فى بقاء الرطوبة المسرية.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٢

فإن من المسلمات اعتبار الرطوبة المسرية فى حصول التنجس لأحد المتلاقين من ملاقاء 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: إن استصحاب الرطوبة المسرية جارية و تفيد الحكم بالنجاسة، لأن الواسطة و هى السراية غير مرئية لدى العرف، و هذا

يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سره - في الرسائل، حيث ذكر هذه المسألة في بحث الأصل المثبت الذي يكون الواسطة فيه خفية على سبيل التمثيل بناء على إظهاره الجزم بالحكم في هذه المسألة أيضا، دون أن يكون غرضه مجرد تقريب المطلب بالمثال. وقد يقال: إن هذا الاستصحاب غير جار، لأن الواسطة المذكورة يراها العرف واسطة، ولا يحتاج إلى دقة عقلية قصر عنها فهم العرف، بل وساطتها من الواضحات، والشاهد على ذلك العرف وساطتها أنه لو وصل يدك إلى شيء رطب قدر مثلا - تنظر إلى يدك لاستعلام أنه هل تأثر و صار حاملا لشيء من الرطوبة أو لا؟ و على الأول ترتب على يدك أثر القذارة، و على الثاني لا ترتب. و على هذا فيكون مقتضى قاعدة الطهارة هو الطهارة، و هذا الوجه يظهر تأييده من الميرزا الشيرازي - قدس سره - على ما نقل عنه الأستاذ - دام ظلّه - أنه كان يستشكل في كون الواسطة في هذه المسألة خفية في مجلس مذاكرته و درسه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٣

### [في 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 الذي يكفيه الغسل مرة كالدم، و قبل التطهير لاقاه النجس الذي يحتاج إلى تعدد الغسل كالبول، فتارة نتكلم في صورة القطع بذلك في تصوير النجاسة عقيب النجاسة، نظير ما تقدم في بحث عرق الجنب من حرام في تصوير الجنباء عقيب الجنباء، و أخرى تتكلم بعد البناء على تصويره في صورة الشك في ملاقاته الثوب للنجس المحتاج إلى التعدد و عدمها بعد القطع بملاقاته للنجس الذي يكفيه المرة.

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 حاصلة من البول أو الدم أو غيرهما، و إنما يكون الاختلاف في حكمها، فحينئذ لا يمكن حصول النجاسة عقيب النجاسة، فإذا كان لخصوص النجاسة بالبول أثر خاص و هو 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 و هي غير حاصلة.

و لكن الانصاف خلاف ذلك، لأننا قد استكشفتنا 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 القذر 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 يجري 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 غسل أخرى؟

و محصيل الكلام فيه: أن الاستصحاب في الأول يكون من مصاديق الاستصحاب الكلي القسم الثاني، لأن الشك إنما هو في وجود



الكلى، لأجل احتمال حدوث فرد محتمل البقاء مقارنة لحال وجود الفرد المقطوع الزوال، مثل ما لو علم وجود الزيد في الدار، ثم علم بخروجه منها، ولكن شك في وجود الإنسان فيها مع ذلك، لاحتمال وجود العمرو فيها حال وجود الزيد، و كان هو باقيا فيها، و المثال الأول 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 الدمية، و الاستصحاب في المثال كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٥

الثاني من قبيل استصحاب الكلى القسم الثالث، إذ الشك فيه في وجود الكلى 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 الأول، يكون له مقطوع سابق و مشكوك لاحق، و هو أصل النجاسة، و كذلك في المثال الثاني. و إذن فلا إشكال في صحة 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 الدمية في المثال الأول لترتيب الغسلة الثانية كما هو واضح، و بعد جريان الاستصحاب في كلى النجاسة يحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة، فيكون المكلف ملجأ إلى غسلة أخرى حتى يجوز له الدخول في الصلاة.

و غاية ما يمكن أن يرد على هذا الاستصحاب أن يقال: إن الشك في أصل النجاسة في المثاليين و إن كان ثابتا، و لكنه ناش عن الشك في حدوث الخاص الثاني، و الأصل في السبب مقدم على الأصل في المسبب، فيجوز حينئذ أصالة عدم تحقق هذا الخاص، و يكون من أثره مع عدم تحقق الخاص الأول الذي فرض القطع به عدم تحقق أصل النجاسة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٦

و لكنه أيضا مدفوع: لما ذكره المدققون من أن هذا الأصل غير جار لكونه من الأصول المثبتة، لأن ترتب 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 جملتها أيضا ما لو كان محدثا بالأصغر فتوضأ ثم شك في بقاء أصل الحدث لاحتمال تبدل حدثه الأصغر بالأكبر في حال حصول الأصغر، كما لو كان نائما و استيقظ و احتمل الاحتلام في أثناء النوم، فإن استصحاب أصل الحدث بعد الوضوء جار، و الدفع أيضا يمكن بأن أصالة عدم حدوث الأكبر يرفع الشك في بقاء الحدث، و الإشكال أيضا يتمشى بأن ترتب عدم الكلى على عدم أفراده عقلي فهذا الأصل، لا يجري، فيجوز أصالة بقاء كلى الحدث، فلا يجوز الدخول في الصلاة، حتى يحتاط بإتيان الغسل.

و الحق أن يقال: إن الجوامع و الكليات مختلفة فمنها ما يكون ترتب وجوده على وجود أحد أفراده و عدمه على عدم جميع أفراده بحكم العقل و ترتيبه بدون وساطة الشرع أصلا، و ذلك مثل ترتب وجود الإنسان على وجود زيد، و ترتب عدمه على عدم جميع الأفراد، و في هذا القسم لا يمكن إجراء استصحاب عدم الفرد، حتى يرتب عليه عدم الكلى أو وجوده حتى يرتب وجود الكلى، لكون ذلك أثرا عقليا صرفا، فيكون استصحاب الجامع بلا مانع.

و منها ما يكون ترتب 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، فإن وجود النجاسة بوجود أحد الأمور العشرة مأخوذ من الشرع، و إلا فلا يدرك العقل حصولها عقيب بعض هذه الأمور، مثل ملاقاته 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 يتكفل لهاتين القضيتين عبارة واحدة متلقاة من الشرع، لكنهما مستفادان من مواضع متفرقة من كلامه، و لا نقول: إن 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، فإن وجوده بوجود البول أو النوم أو المنى و هكذا إلى آخر أسبابه إنما 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 أن عدم الأفراد الآخر أيضا وجداني، فقد تحقق بذلك موضوع الحكم الشرعي و هو الطهارة و عدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٨

النجاسة، و كذلك إذا علم بعدم حدوث الحدث الأصغر، أو حدوثه و زواله بالوضوء، و علم عدم خروج المنى مثلا بالأصل، فقد تحقق بذلك موضوع الحكم الشرعي و هو الطهارة من الحدث.

و أما قضية أن عدم الكلي عند عدم جميع أفراده يكون حكما عقليا التي صارت هي منشأ الإشكال في هذه الاستصحابات فليست بشيء، و ذلك لما عرفت من أن أصل ترتيب وجود الكلي في هذا القسم على وجود أحد أفراده و ترتيب عدم الكلي عند عدم جميع أفراده يكونان من الشرع و لا دخل للعقل فيهما أصلا.

نعم بعد تحقق هذين الترتيبين من الشرع و أخذهما منه يصير ذلك منشأ لحكم العقل بالترتب، و حكم العقل بالترتب الذي يكون مضرا بشرعية الأثر في باب الاستصحاب إنما هو ما يكون من الابتداء و من غير ملاحظة ترتيب الشرع و جعله الملازمة بين الموضوع و المحمول و أما ما يكون بتوسط ترتيب الشرع و بعد ملاحظته فليس مانعا من الاستصحاب، كيف و هذا المعنى من العقلية التي تكون بوساطة الشرع، يكون موجودا في جميع المحمولات الشرعية التي رتبها الشرع على موضوعاتها، مثل إذا بليت فتوضأ و نحوه، حيث إنه بعد ورود الحكم و الجعل من الشرع يحكم العقل بعدم انفكاك المحمول عن الموضوع، فالمناط و المعيار هو الحكم الأولى الابتدائي بلا وساطة الشرع لا غير.

هذا حاصل الكلام في ما إذا علم بتنجس المحل بالنجاسة الضعيفة و احتمال تنجسه بالشديدة أيضا مقارنا لحال التنجس بالضعيفة، أو علم بتنجس المحل بنجاسة و احتمال تنجسه بنجاسة أخرى مماثلة للأولى، أو مغايرة مقارنا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٤٩

لحال زوال النجاسة الأولى، حيث علم أن المرجح فيهما هو استصحاب عدم ملاقاته الشديدة في الأولى و عدم ملاقاته النجاسة الأخرى في الثانية، و بذلك يرتفع الشك في بقاء أصل النجاسة، فلا يجب الاحتياط في المسألتين بغسل آخر للمحل موافقا لمقتضى النجاسة المحتملة.

نعم يبقى الكلام في ما إذا علم تنجس المحل بنجاسة، و لم يعلم أن ما تنجس به هو النجاسة الضعيفة أو الشديدة، كما لو علم بتنجس

الثوب، و لكن لم يعلم أنه حصل بملاقاة الدم حتى يكفيه الغسل مرّة، أو بملاقاة البول حتى يحتاج إلى الغسل مرتين. و حاصل الكلام في ذلك أنه قد يقال: إنه بعد الغسل مرّة يشك في بقاء أصل النجاسة، و نحن و إن سلّمنا في الفرع المتقدم جريان أصالة عدم حدوث الجزئي لرفع الشك في بقاء الكلي لا يمكن القول به ها هنا، لأنّ منشأ الشك في بقاء الكلي هنا حدوث نجاسة البول في المحل، و أصالة عدم حدوثه و إن كان رافعا للشك المذكور، و لكنّه لا يجري لأجل المعارضة بالمثل، فإنّ المفروض في المقام عدم كون الجزئي الآخر مقطوعا، كما كان هذا مفروضا في السابق، بل الجزئي الآخر و هو نجاسة الدم أيضا مشكوك الحدوث فأصالة عدم حدوث نجاسة البول معارضة بأصالة عدم حدوث نجاسة الدم، فإذا تساقطا بالتعارض يرجع إلى أصالة بقاء الكلي و هو أصل النجاسة بعد الغسل مرّة، فيجب الاحتياط بإتيان الغسل الثانية، و لكن الحق هنا أيضا عدم وجوب الاحتياط، و جريان الاستصحاب في الجزئي المقتضى للتعدّد.

بيان ذلك: أنّ أصالة عدم حدوث نجاسة الدم في المثال غير جارية، لعدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٠

أثر لها شرعا، فإنّ الأثر الذي يراد بهذا الأصل ترتيبه إنّما هو نفى لزوم الغسل مرّة، و لا يخفى أنّ المكلف في هذا الفرض و أمثاله ممّا يكون أثر الفرد الضعيف و أثر الفرد القوي من قبيل الأقل و الأكثر، عالم بأصل التكليف و بتعلّقه بالأقل، لا بعنوان كونه الأقل، بل بما هو قابل للتحقق في الأقل و في الأكثر، مثلا يكون المكلف في هذا المثال عالما بأصل تحقّق النجاسة و وجوب الغسل مرّة لا بعنوان كونها مرّة بشرط لا، بل بما هي مرّة لا بشرط الملائم مع المرّة بشرط لا و المرّة بشرط شيء.

و إذن فالمكلف الذي يكون هذا حاله كيف يجوز له إجراء أصالة عدم حدوث نجاسة الدم لرفع وجوب الغسل مرّة بالمرّة. فهذا الأصل غير جار في حقّه، و حينئذ فبعد العلم بأصل النجاسة و أصل وجوب الغسل نشك في الاحتياج إلى الغسل مرّتين و عدمه، فإذا جرى أصالة عدم حدوث نجاسة البول رتبّ عليه بلا واسطة عدم الاحتياج إلى الغسل مرّتين، فيكون وجوب الغسل الثانية منفيًا بهذا الأصل من دون معارضته بأصل مثله، و لا لزوم إعمال أصل مثبت.

و هكذا الكلام في كلّ 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 تردّد بين كونه بقا أو فيلا، و كان أثر وجود البق في الدار وجوب إعطاء درهم للفقير، و من أثر وجود الفيل فيها وجوب إعطاء درهمنين، فالمكلف بعد العلم المذكور يعلم باشتغال الذمّة بدرهم واحد لا بشرط، و بذلك لا يجري في حقّه أصالة عدم وجود البق، إذ فائدته رفع اشتغال الذمّة 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

فيحصل من ضمّ هذا الأصل إلى الوجدانيات اشتغال الذمّة بالدرهم الواحد، و عدم اشتغاله بالزائد من الدرهم الواحد. نعم الكلام المذكور و هو المعارضة بين الأصليين إنّما يتمّ في ما إذا كان أثر الفردين القصير و الطويل متباينين، كما لو كان أثر وجود البق في الدار مثلا 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.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى - قدس سرّه - حكم بجريان استصحاب الكلي القسم الثاني، أعنى: 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 تبعا 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 جوابا له ثمّ ذكر أنّ هذا الأصل أعنى أصالة عدم الطويل غير معارضة بأصالة عدم القصير، إذ ليس للأصل

الثاني أثر شرعى مثبت للتكليف، هذا كلامه - دام ظلّه - ملخصاً.

وقد عرفت ما فيه ممّا تقدم، وأن استصحاب الكلى فى القسم الثانى جار بلا إشكال، كما ذكره الشيخ فى ما إذا كان الجامع غير شرعى، كما نبه نفس المحشى - دام ظلّه - أيضاً على ذلك فى كلامه، وأما إذا كان الجامع شرعياً، فحديث عدم المعارضة إنّما هو مختصّ بصورة ثبوت الأثر لكل من الخصوصيتين، وكون أثرهما

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٦٥٢

من قبيل الأقل والأكثر، وأما لو لم يكن لهما أثر أصلاً بل كان الأثر للقدر المشترك أو كان لهما أثر ولكن كان الأثران متباينين، فحينئذ يكون الأصلان متعارضين ويكون استصحاب الكلى جارياً.

### [حكم أن المتنجس منجس أم لا؟ وهل يجرى عليه أحكام النجس]

«مسألة ١١: الأقوى أن المتنجس منجس كالنجس، لكن لا يجرى عليه جميع أحكام النجس، فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صبّ ماء الولوغ فى إناء آخر لا يجب فيه التعفير».

لو تنجس الإناء بالولوغ، ثم لاقى هذا الإناء إناء آخر، فهل يجب التعفير فى الثانى أو هو مختص بالأول؟ وكذلك لو تنجس شىء بالبول، ثم لاقى هذا الشىء مع شىء آخر، فهل وجوب الغسل مرّتين جار فى الثانى، أو هو مختص بالأول؟ الكلام فى ذلك مبنى على أن حكم التعفير والغسل مرّتين كان حكماً تعديداً على موضوع الإناء الذى ولغ فيه الكلب و الشىء الذى وصل إليه البول مع قطع النظر عن نجاسته و من دون دخل النجاسة فى موضوع هذين الحكمين، و من المعلوم أنه على هذا لا يتعدى فى هذا الحكم التعبدى إلى غير موضوعه، و لا يصدق على الإناء الثانى أنه إناء ولغ فيه الكلب، و لا على الشىء الثانى أنه شىء لاقاه البول، أو أن حكم التعفير إنّما هو لأجل النجاسة و رفعها، غاية الأمر لما كان هذا القسم من النجاسة بنظر الشارع أغلظ من غيره، حكم فى رفعها بالتعفير أو المرّة الثانية أيضاً.

و الحاصل أن الموضوع هو المتنجس بالولوغ و المتنجس بالبول، و حينئذ يجب التعفير فى الإناء الثانى، و يجب التعدّد فى الشىء الثانى، لأنه يصدق على الأول أنه تنجس بنجاسة الولوغ، و على الثانى أنه تنجس بنجاسة البول.

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ١، ص: ٦٥٣

### فصل فى أحكام النجس و المتنجس

#### إشارة

(فصل): «يشترط فى صحّة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن، حتّى الظفر و الشعر و اللباس ساتراً كان أو غير ساتر عدا ما سيجىء من مثل الجورب و نحوه ممّا لا تتم الصلاة به»

يجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن للصلاة، و هذا ممّا لا إشكال فيه و يدل عليه: التعليل الواقع فى مكاتبة خيران الخادم فى 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 فى غير الدم بعدم القول بالفصل، و كذلك الأخبار الدالّة على جواز الصلاة فى ما لا يتم به الصلاة مع كونه قدراً، فإنّ مفهومها عدم الجواز فى ما يتم به الصلاة.

و الحاصل: يمكن القطع بأنّ الأخبار فى هذين المقامين يكون فى مقام الاستثناء عن كلىة المنع عن الصلاة فى النجس.

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٨، من أبواب النجاسات، ص ١٠٥٥، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٤

إنما الكلام في المحمول: فهل يجب إزالة النجاسة عنه مطلقا وإن لم يكن بقدر الساتر، أو لا يجب مطلقا وإن كان بقدره، أو فيه تفصيل كاللباس، فيجب في ما كان منه بقدر الساتر، ولا يجب في الأنقص؟ المستفاد من الأخبار هو التفصيل في ما كان من جملة الملابس كالتكة والقلنسوة والخاتم والسوار والخلخال والدمليج والنعل والخفين والدستمال والقباء والرداء، فما كان يتم الصلاة فيه منفردا يشترط طهارته، سواء كان في محلّه أم لا، كالإزار إذا أمسكه تحت إبطه، وكلما كان لا يتم الصلاة به منفردا فلا يشترط طهارته، سواء كان في المحل أم لا، كالخاتم إذا وضعه في جيبه.

والعفو مطلقا في غير الملابس، كالحياض لو حملها على عاتقه مثلا، و كالدنانير والدرهم، فإنها وإن أمكن صيرورتها لباسا، لكن يحتاج إلى تصنع كجعلها ورقا رقيقا لينا، ففي مثل هذا العفو، سواء كان قليلا و صغيرا أم كبيرا، والتفصيل في الأعيان النجسة بين الميتة فالعدم وبين غيرها فالعفو.

وقبل الشروع في الاستدلال لا بد أن يعلم أننا إن قلنا بالعفو المطلق في المحمول، أو بالمنع المطلق، احتجنا إلى تشخيص مفهوم المحمول عن مفهوم اللباس بالرجوع إلى العرف لمغايرتهما في الحكم، وأما 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 علي بن جعفر عن أخيه - عليه السلام - قال: سألت عن الرجل يمر المكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه أ يصلّي فيه قبل أن كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٥٥

يغسله؟ قال: «نعم يفضه و يصلّي فلا بأس» (١) «دلّ على وجوب النفض مع وضوح قلّه ما ينتقل بالريح من أجزاء العذرة اليابسة، ولكن الإشكال فيه عدم وقوع التعبير بلفظ النجس، و وقوعه بلفظ العذرة، فإنّه من القريب احتمال اختصاص ذلك بالنجاسات الذاتية، دون العرضية.

نعم لو كان بلفظ النجس لما كان لهذا الاحتمال مجال، و الانصاف عدم دلالتها بالنسبة إلى النجاسات الذاتية أيضا، لأنّ ما تسفيه 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 و التكة و الجورب» (٢). فإنّ الخدشة فيه أنّ كلمة فيه يخصص الحكم باللباس، فإنّ الظرفية هنا لا تتصور لنفس العمل، أعنى: الصلاة، بل للعامل، فإضافة الظرفية إلى الصلاة باعتبار الفاعل، فيخص عنوان ما يصلّي فيه بما كان مشتملا على المصلّي أو جزئه، و الحاصل كان مشغولا بالتلبس و الاستعمال، مثل العباء و القلنسوة و الجورب و نحو ذلك إذا كانت في محلّها، و أمّا مثل السيف و السكين و المنديل و نحو ذلك و منها التكة و القلنسوة و سائر 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

التلبس بها من أفراد المحمول، فلا يصدق فيها سوى المصاحبة دون الظرفية، فلا يقال: صلّي في السيف بل معه، و هكذا.

ولكن هذه الخدشة يمكن رفعها بأن استعمال كلمة «في» في الأخبار شائع في أمثال ذلك مما يكون المتحقق فيها المصاحبة دون الظرفية، كما في موقفة ابن بكير الواردة في باب اللباس، من قوله: «فالصلاة في روثه و بوله و ألبانه» (١) مع أن الروث مَّا يبقى عينه على اللباس أو البدن، حاله حال المحمول، و كذلك وقع نظير ذلك في خبر آخر، و هو ما رواه الشيخ بإسناده، عن محمد بن يحيى، عن أحمد، عن أبيه، عن وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه - عليهما السلام - أن عليا - عليه السلام - قال: «السيف بمنزلة الرداء تصلى فيه ما لم تر فيه دما، و القوس بمنزلة الرداء» (٢) فكلمة «فيه» مستعملة في الأعم من الظرفية و المصاحبة، و الانصاف أنه 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: «كلما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس أن يصلى فيه و إن كان فيه قدر، مثل القلنسوة، و التكة، و الكمره، و النعل، و الخفين و ما أشبه ذلك» (٣) و وجه ذلك اشتماله على كلمة «معه» و لا يعارضه قوله مما لا يجوز الصلاة فيه، فإنَّ ظهور «معه» في عمومه للمحمول أقوى بلا إشكال من ظهور كلمة «فيه» في ما تحقق فيه الظرفية، و لكن 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، عمَّن 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 مستدرك 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، بأنَّ 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 الذى من شأنه أن يستر به البدن، و هى الأقمشة التى يتعارف ستر البدن بها، فمثل الحيوان و الإنسان و الدراهم و الدنانير مَّا ليس معدا للستر أصلا، أو يحتاج إلى تصنع خارج عن موضوع هذا العنوان، فإنَّ الظاهر أن وجه عدم تمام الصلاة و عدم جوازها فيه إنما هو من جهة قلة 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 فى ذيل الرواية من قوله - عليه السلام - «يصلى فيه» و إلا فلا يستفاد هذا من نفس عنوان ما يتم الصلاة فيه أو ما لا يتم.

و الحاصل فرق بين عنوان ما يصلى فيه، و بين عنوان ما يتم و ما لا يتم، فالأول يعتبر فيه الفعلية، فإذا قيل: لا تصل فى النجس فمعناه أن

ما يصلّى فيه فعلا يعتبر فيه ذلك، و أمّا إذا قيل: ما لا يتم أو ما يتم حكمه كذا، فالشيء وإن لم يستعمل في الصلاة فعلا أصلا، يكون واجدا لأحد هذين العنوانين فعلا.

و الحاصل: أنّ القلنسوة و الإزار الموضوعين تحت الإبط حال الصلاة يصدق عليهما فعلا أنّ الأول ما لا يتم، و الثاني ما يتم، و لكن لا يصدق أنّه صلّى فيهما فافهم ذلك فإنّه مغتتم.

و إذن فقوله- عليه السّلام-: كلّما كان على الإنسان أو معه ممّا 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 ممّا لا- يجوز إلى آخر، نحو الحيوان و الدرهم و الدينار و القارورة لما ذكرنا، لكن يعارض هذا العموم قوله- عليه السّلام- في الذيل: «يصلّى فيه» فإنّه 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 فتبقى الأشياء التي ليست محلا للتقسيم إلى ما يجوز و ما لا يجوز، فشيخنا العلّامة- أعلى الله مقامه- ادّعى أنّ لنا عموما مستفادا من الاجبار، و هو اشتراط طهارة كلّ ما يصلّى فيه، و استدلل لذلك بمكاتبة خيران الخادم، في اللباس المتنجس بالخمير، أو لحم الخنزير «لا تصلّ فيه فإنّه رجس». و بالخبر الوارد في الحديد «لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فإنّه نجس ممسوخ». «١» و في الأوّل أنّه إذا قيل: «إذا أصاب ثوبك خمر فلا تصلّ فيه فإنّه رجس»، يتعدى من التعليل إلى سائر النجاسات إذا أصابت الثوب لا إلى غير الثوب، فإذا قيل: إذا جاءك زيد فأكرمه لأنّه 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 محلا للتقسيم المذكور تحت الأصل و هو البراءة.

(١)- الوسائل ج ٣، ب ٣٢، من أبواب لباس المصلّى، 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 قدارة، 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:

الأول: ما تقدم من قوله - عليه السلام - «السيف بمنزلة الرداء» إلخ، فإنه يقال: لا يخلو إما أن يكون السيف من الملابس أو لا، و على كلا التقديرين مقتضى ما ذكرت العفو فيه، إذ على الأول داخل في قسم ما لا يجوز، و على الثاني فداخل في ما حكمت بالعفو فيه بالأصل.

و الجواب: أن 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 إنه من الملابس.

و الثاني رواية المنديل و هي ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبي عبد الله - عليه السلام - 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: أن هذا نهى تنزيهياً من جهة اتهام الغير و احتمال النجاسة، و لا يدل على أنه لو علم النجاسة كان محرماً بل يمكن الاستحباب معه أيضاً.

(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 السلام - عن المختضب إذا تمكن من السجود و القراءة أيضاً 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 الخرقة أو الحناء تحتها. ثم الكلام في جزء غير المأكول و الميتة كما ذكر في المتن فتدبر.

و الثاني: أن يكون مشتملاً على بدن الإنسان فعلاً و في حال الصلاة، فاللباس المطوى الموضوع في الكيس و جميع أفراد المحمول خارج، لعدم كونها ظرفاً للمصلّي حال الصلاة.

و بالجملة فموضوع هذا العنوان الذي هو كالمستثنى عن كليته المنع في الصلاة هو ما كان من جنس الساتر و كان ظرفاً للمصلّي فعلاً، فهذا الموضوع محلّ كليته المنع، و صار المستثنى من هذه الكليّة صورة قلّة 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 مطلقاً خارجاً عن المستثنى منه و المستثنى، فيكون كل من طرفي الجواز و المنع فيها بلا دليل، و حينئذ فلا إشكال في أن الشبهة فيها من مصاديق الشبهة بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فإنّ الشبهة في أن المأمور به هل هو الصلاة

(١) - الوسائل: ج ٣ ص ٣١٢، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٢

مع التقييد 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 بعدم المانع مطلقاً حتى في ما كان بقدر الساتر كما هو واضح، فالقول بالجواز مطلقاً مبني على مقدمتين:

الأولى: استظهار الأمرين من الرواية، و الأخرى: القول بالبراءة في الشبهة بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.



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 التقييد 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 للمصلي فيمكن أيضا عدم اعتبارها بواسطة التمثيل بالتكة، فإنّ صدق الصلاة في السيف و السكين و سائر أفراد المحمول، لا يقصر قطعاً عن صدق الصلاة في التكة.

و اذن فتحصّل الظنّ من تلك الروايات أنّ مناط الحكم، كل شيء كان مع المصلي أعم من أن يكون من جنس الساتر و ملبوسا فعليا، أو من غير ذلك، فإن كان هذا الشيء ناقصاً 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 ناقصاً منه و كان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٣

هيئته حاصلة من الطي و اللفّ، كما في العمامة و السراويل المطوي مثلاً، فلا اعتبار بهذه الهيئة فهو معدود مما يكون بقدر الساتر، مضافاً 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.

ثمّ 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 و نحوها، فلا إشكال في عدم جواز الصلاة من جهة كون المحمول من أجزاء غير المأكول، فإنّ جواز الصلاة فيه من حيث النجاسة إنّما كان دليلاً بناء على هذا القول هو عدم الدليل اللفظي مع البراءة في الشبهة بين الأقل و الأكثر، فلم يكن في البين إطلاق أو عموم حتى يقال بشموله بحال كونه من أجزاء غير المأكول.

و أمّا بناء على ما اخترنا من دلالة الدليل اللفظي على التفصيل المذكور في الثوب و المحمول على السواء، فحينئذ لا بدّ من النظر في دلالة هذا الدليل من هذه الجهة، فقد يقال إنّ مطلق من هذه الجهة، و ذلك بملاحظة أنّ الغالب في النجس العارض أن يكون من أجزاء غير المأكول، كما يشهد به ملاحظة أعداد النجاسات، فإنّ أكثرها من غير المأكول.

نعم دم الإنسان و بوله و غائطه و ميته و ميتة خارجة من عنوان غير المأكول الممنوع في الصلاة، إمّا للانصراف و إمّا للسيرة، و لكنّه مع ذلك تكون الغلبة في جانب غير المأكول غير الإنسان، و إذن فحيث إنّ المبتلى به نجاسة المحمول من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٤

أجزاء غير المأكول غير الإنسان، فكان الحكم بجواز الصلاة مطلقاً، إذ لو كان مقيداً بعدم كونه من ذلك لكان مقام البيان و التنبية، و لكن الانصاف عدم تمامية هذا الإطلاق، فإنّه إن كان المحمول النجس لا ينفك عن الجزئية لغير المأكول غير الإنسان أو كان غير هذا نادراً بحيث كان حمل الحكم في الرواية عليه مستلزماً للغوية كان الإطلاق تاماً، و من الواضح عدم صحته شيء من الأمرين، و إذن فلا محيص عن كون الحكم المذكور حيثيتاً ناظراً إلى حيث النجاسة، مع عدم التعرّض للحيثيات الأخر.

ثمّ إنّ عنوان الميتة أيضاً، إن قلنا بأنّه عنوان مستقل في عدم جواز الصلاة فيه، و ليس من جهة النجاسة، بل هو معلق على نفس هذا العنوان، كحرمة الأكل، و إن اجتمع مع الطهارة، كما في ميتة السمك و نحوه ممّا 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 أيضاً نجساً حتى يقال إنّ هذا الحكم من جهة النجاسة، فحينئذ أيضاً يستثنى من مسألة عدم مانعية المحمول الغير الساتر صورة كونه ميتة لما ذكرنا من أنّ الحكم

حيثي، ولا 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 إهائه 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 إِنَّمَّا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ «٢» و يتم في غير المسجد الحرام بعدم القول بالفصل، و توهم الاختصاص بالمشرك أيضا يدفعه تفرع الحكم على نجس، فيعلم أن كل نجس حكمه ذلك.

و أمّا الخدشة بآثا و إن نسلم كون لفظ النجاسة و ما يسبق منه ظاهرا في لسان المتشعره في النجاسة الشرعية، لكننا نمنع ذلك في الأزمنة السابقة، فنمنع ظهورها في هذا المعنى، فلعل المراد بها في الآية هو الخبث الباطنية، يعني أنهم لخبث بواطنهم غير قابلين لدخول المسجد الحرام، فيمكن دفعه بآثا لسنا في مقام إثبات نجاسة المشرك بالآية، حتى يرد علينا الخدشة المذكورة، و إنما الكلام في هذا المقام بعد مفروغية نجاسة المشرك بغير هذه الآية من الأخبار، و إذا ثبت نجاسة المشرك بالأخبار فلا إشكال في أن هذا يصير قرينه موجبة لاستظهار هذا المعنى من الآية أيضا، و أظهرته من الخبث الباطني.

و منها: الحديث النبوي المستدل به في الكتب الاستدلالية للأصحاب،

(١) - الحج / ٢٦.

(٢) - التوبة / ٢٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٦

و بذلك 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 أمّا 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 إلّا على جميع المحل الذي يحوى تمام الجثة المتهية بتلك الهيئة، و الاختصاص 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 منصرفاً إلى هذا المحل ولا يشمل المحل الذي يتصف بفعليته هذا المبدأ فيه اتفاقاً، كذلك المساجد أيضاً يكون المحل المعد لسجود المسلمين هو الأمكنة المسماة بالمساجد، فالسجود في غير هذه الأمكنة لا يوجب دخول محلّه في إطلاق هذا اللفظ، هذا مضافاً إلى إمكان دعوى الانصراف إلى نفس الأمكنة أيضاً.

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، ويصح إطلاق مسجد المسلمين عليه.

نعم قد يتخلف ذلك بقرينه مثل ما يقال أيدي المسلمين، فكل فرد من الأيدي مضاف إلى شخص واحد من الجماعة، وليست يد واحدة مضافة إلى جميعهم، وعلى هذا فلا يشمل هذا اللفظ مثل المسجد الخاص بدار زيد مثلاً، فإنّ زيدا من المسلمين لكن ليس مسجده مسجداً للمسلمين، ويلزم من شموله لكلا القسمين اجتماع اللحاظين، فإنّ في أحدهما لا بدّ من ملاحظة إضافة كل فرد إلى جميع الأفراد بملاحظتهم على هيئة الاجتماع والكل المجموعى، وفي الثاني يحتاج إلى ملاحظة كل واحد منها مضافاً إلى كل واحد من آحاد الجماعة بانفراده وخصوصيته، فلا بدّ حينئذ من ملاحظة الجماعة على نحو الكل الاستغراقى، ولا يمكن الجمع بينهما فى لحاظ واحد، وحيث إنّ شمول المساجد العامة مقطوع فيكون المساجد الخاصّة مقطوع الخروج، إلّا أن يقال: إنّ الجمع فى كل من طرفى الإضافة ملحوظ على نحو الاستغراق، إذ فى المساجد العامة أيضاً يصح الإضافة إلى كل واحد من المسلمين، لا بعنوان شخصه بل بعنوان المسلم، فيقال: هذا مسجد هذا المسلم وهذا المسلم وذاك وذلك إلى آخرهم، ثمّ وحينئذ فيصح شمول كلا القسمين.

وأمّا الكلام فى المتعدية وغيرها، فإن كان النجاسة مصدراً فيكون المعنى «جنبوا» أى بعّدوا مساجدكم عن أن ينجس، فواضح اختصاص الحكم بالمتعدية، من غير فرق بين الحاصلة من نجس العين، والحاصلة من المتنجس.

نعم على هذا استفاد مطلب آخر من قوله: «جنبوا» فإنّه حينئذ فى قوة «بعّدوا» فيفيد وجوب تباعد المساجد عن التنجس، فلو تهيأ أسباب التنجس ولم يحصل التنجس فعلاً، كما لو كان فيه شيء لو بقى فى المسجد ينجر إلى سراية النجاسة منه إلى المسجد، فحينئذ يصدق أنّ المسجد قريب من أن ينجس لتهيؤ أسبابه، فيجب تحقيقاً للبعديّة تباعد هذا الشيء وإخراجه، وإلّا لم يبعد المسجد عن النجاسة، وهذا بخلاف ما إذا جعلنا النجاسة اسم عين، فحينئذ استفاد عرفاً من لفظ «جنبوا» مطلق الإخراج، دون لزوم الطرح فى المكان البعيد، وعلى كلّ حال فحينئذ أيضاً لا استفاد سوى المتعدية، فإنّ العرف يفهم من هذه العبارة أنّ وجه تباعد النجاسات عن المساجد، عدم تعدى النجاسة منها إلى المسجد، فتدبر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٧

والخدش فى دلالة بأنّ المساجد كما يطلق على الأمكنة المعهودة التى تكون معبد المسلمين، كذلك يطلق على المواضع السبعة التى توضع على الأرض فى حال السجدة، فإنّه يطلق عليها أيضاً المساجد، ومن مواضع إطلاقه قوله تعالى وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ «١» بناء على بعض التفاسير، وكذلك يطلق على الأرض التى توضع عليها الجبهة فى حال السجود، وإن لم تكن من الأمكنة المتعارفة.

وإذن فمن الممكن أن يكون المراد بالحديث طهارة المواضع السبعة، أو مسجد الجبهة من الأرض، ولا يرد أنّ ذلك لا يجب إزالة النجاسة عنها فى جميع الأحوال، بل فى خصوص حال الصلاة، وظاهر الرواية هو الإطلاق، فإنّه يقال:

إنّها ظاهر فى كون هذا الحكم لعنوان المساجد، لا لهذه الأشياء من حيث ذاتها، فيفيد أنّ الحكم أيضاً دائر مدار العنوان، وبالجملة فما

دامت المواضع تكون

(١) - الجنّ / ١٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٦٨

مسجداً فعلياً، و موضع الجبهة تكون مسجداً فعلياً يجب عنها الإزالة.

مدفوعة بأنه لا- إشكال في أن لفظ المسجد، و المجلس، و المفتاح، و أمثالها إنما يكون المأخوذ في مادتها الشائنة و التهيؤ و الاستعداد، و لا يلزم الفعلية و التلبس الفعلي، فالمسجد يعنى ما يعد للسجود لا ما كان محلا له فعلا، و المجلس ما يعد للجلوس لا ما يجلس فيه فعلا، و المفتاح ما يفتح به يعنى ما له شائنة ذلك و استعداده، فليس المفتاح مفتاحا في حال الفتح فقط، بل في جميع الأحوال، و هكذا المسجد و المجلس و هذا لعله 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 الموضوعه على الأرض في حال السجود، فإن المسجد بمعنى ما تهيأ و استعد للسجود يصدق على كل منهما، دون الأرض التي توضع الجبهة عليها في حال السجود اتفاقا، فإن إطلاق المسجد بهذا المعنى لا يصح فيه، و إذن فحيث إن 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 صلى الله عليه و آله و سلم: «تعاهدوا نعالكم عند أبواب مساجدكم» (١) فإن تعاهد النعل و الفحص عنه يكون من آداب دخول المسجد و مستحباته، و لكن يمكن الاستئناس به على المطلب، فإن تنجس أسفل النعل مع كونه من الشبهة الموضوعية التي لا يجب فيها الفحص، و يجوز معاملته 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 احتياطا، 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 طاهرا» (١)، و لكن الانصاف مخدوشة دلالتها، فإن الطهارة إذا أضيفت إلى الإنسان، فالظاهر منها هو الطهارة من الحدث دون الخبث، فلا تدل الرواية على أن مريد 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 إنما الموجود هو التأمل و الإشكال عن بعض متأخري المتأخرين خدشه منه في دلالة الأدلة المتقدمة، أو سندها، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة في جواز إيجاد الكنيف في المسجد، بعد الطعم أو الموارد، و لكنك عرفت قوة الأدلة سندا و دلالة.

و أمّا الأخبار المذكور فلا بد من مراجعتها من حيث إن السائل يسأل عن إيجاد الكنيف في المسجد، و الإمام يجيب بالجواز بشرط الموارد لعدم نشر الريح، أو أنه سئل عن كنيف كان في مسجد مخصوص أن إبقائه جائز أو لا؟ فأجاب الإمام بالجواز مع الموارد، و الدلالة على مدعى هذا البعض إنما يتم على الأول، إذ على الثاني فليس إلّا قضية في واقعه، و من الممكن أنه كان هذا

(١)- الوسائل: ج ٣ ص ٥١٦، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٠

الكنيف في جنب ذلك المسجد لا في جوفه، و لهذا لم يأمر الإمام بتخريبه و إعدامه، و أمر بمواراته و تسقيفه.

ثم إن هنا مقامات من الكلام:

الأول: إن 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 - فإنه يأبى الذهن عن إطلاق المسجد على البيت الذي يجعله صاحب الدار مخصوصا للصلاة و معدا لها- إنما منشأ عدم وجداننا غير هذا المصدق، و إلا فالمسجد عبارة عن المكان الذي جعل معدا للصلاة فيه و العبادة، كالمجلس و المفتاح و نحو ذلك، و ليس غير الاعداد دخيلا في مسماه، و على هذا فلا مانع من إجراء حرمة التنجيس على البيت الذي يجعله صاحب الدار معدا للصلاة بعد حصول الشائبة لهذا المكان و تسميته باسم المسجدية، بل و إجراء جميع أحكام المسجد و آدابه.

و الثاني: إن التنجيس المحرم في المسجد هل هو بأى كيفية؟ فيحتمل أن يكون خصوص ما كان موجبا للتعدى 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 مثلا على أرض المسجد مع جفاف الأرض أيضا 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 محرما و إن لم يكن موجبا للسراية أو الملاصقة مع جزء من أرضه أو جدرانه أو سقفه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧١

فنقول: إن كان المدرك هو الإجماع فلا إشكال في أن معقده خصوص المتعدية، و غيرها إذا لم يكن فيه هتك و استخفاف فمحل للخلاف، و أما إذا كان المدرك هو الأدلة اللفظية كما هو الواقع، و الانصاف عدم دلالة شيء من هذه الأدلة المتقدمة على حرمة غير المتعدية، فإن آية إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ و إن كان بحسب الصورة أعم من حصول رطوبة في أبدانهم يوجب السراية إلى المسجد و عدمه، و لكن العرف يفهم من هذا الكلام أن وجه ذلك هو تحفظ المسجد عن اللوث برطوباتهم، فإن دخولهم غالبا لا ينفك عن ذلك، بملاحظة أن هواء مكة- زادها الله شرفا و تعظيما- حار، و لا يخلو بدن مجاورها عن العرق و الرطوبة، فبعد ملاحظة ذلك، يعلم أن تفرغ الحكم على نجاستهم إنما هو لأجل السراية.

و أمّا النبوى فليس المراد بالتجنب هو التبعيد في ما بين المسجد و النجاسة، بل المتبادر من التجنب عن النجاسة سواء أضيف إلى الإنسان أو غيره هو التبعد منه لأجل التحفظ عن سرايته، ألا ترى أنه يفهم عرفا من قولنا: اجتنب عن النجاسة، أن ذلك لأجل أن لا تسرى إليك، و كذلك «تعاهد النعل» فإنه مخصوص بحال الرطوبة، فتحقق أن الأدلة لا عموم لها بالنسبة إلى غير المتعدية، و بعد ذلك فيكون مجرّد إدخال النجاسة في المسجد بدون تسريه و هتك مما لا دليل على حرمة، فيكون جائزا بمقتضى الأصل.

و يؤيد ذلك بجواز اجتياز الحائض في غير المسجدين، مع أنه من الغالب عدم خلوها عن النجاسة في بدنها أو ثوبها، و قلنا: إن الغالب ذلك لئلا تقول دليل جواز الاجتياز لا دلالة له على أزيد من الجواز من حيث حدث الحيض، فلا دلالة له من حيث النجاسة، فإن ذلك مدفوع بالغلبة على وجه يكون حمل دليل الاجتياز على غير هذه الصورة حملا على الفرد النادر، و كذلك السلس و المبطن لم نعهد من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٢

أحد الفتوى بمنع صلاتهما في المساجد و حضورهما للجماعة و الجمعة مع ما بهما من النجاسة الغير المنفكة، و كذا الحال في المستحاضة. فهذه مؤيدات للمطلب بعد عدم العموم للدليل.

نعم لو كان له عموم تعين القول في أمثال هذا بأنه من باب التخصيص، فلا يدل الجواز فيها على الجواز في غيرها. هذا مضافا إلى إمكان دعوى سيرة المسلمين أيضا، على عدم التجنب عن دخول المساجد بمجرّد وجود نقطة دم جافة، مثلا على موضع من البدن أو اللباس و إذن حرمة إدخال النجاسة الغير المتعدية يدور مدار الهتك، بخلاف المتعدية فإن لها موضوعية للحرمة. و الثالث: إن الحكم المذكور هل هو مختصّ بداخل المسجد مثل أرضه و سقفه الداخل و باطن جداره و اسطواناته، أو يشمل طرف الخارج من جدرانه أيضا فيحرم تنجيسه أيضا، الحكم هنا محل للإشكال من حيث إن تنجيس المسجد هل يصدق عرفا على تنجيس

طرف الخارج من الجدار أو لا؟ فإن كان المتبادر من هذه العبارة أعنى: «جنبوا مساجدكم النجاسة» هو حفظ بواطنها عن النجاسة و لم يدخل في الذهن حفظ الظواهر، كان الظواهر خارجة عن هذا الحكم، و إن كان المتبادر هو المساجد ببواطنها و ظواهرها فهي داخله، و لا- يبعد أن يكون المتبادر هو الأول، و لا- يخفى أن تمام ذلك في ما إذا كان خارج الجدار بحسب الجعل و الوقف داخلا في المسجد، و أما إذا جعل خارجا منه فلا إشكال.

و الرابع: إن الحكم المذكور مختص بنفس المسجد أو يجرى في فراشه و سراجة و الحاجز الذي يضرب للنسوان؟ الظاهر شمول الحكم لذلك، فإن 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 الذي يحكم بانتقاله إلى المشتري في بيع الدار بتبعية الدار، مع أنه 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 القالي و غيرها تنجيسا للمسجد.

و الخامس: إن الحكم المذكور مختص بظاهر أرض المسجد، أو يجرى إلى تخوم الأرض، و على الأول فيمكن في رفع إزالة النجاسة عن المسجد، و وضع حجر أو آجر على الموضع النجس بدون قلعه و إخراجه من المسجد، يدل على الأول- مضافا إلى إمكان استفادته من الأدلة أيضا، بمعنى أنه لا يستفاد منها أزيد من حفظ ظاهر أرض المسجد من النجاسة، و وجود النجاسة في بعض أعماق أرضه بدون لزوم الهتك لا يضر- بعض الروايات التي تدل على جواز اتخاذ الأرض التي كانت حشا مسجدا، بعد مواراة الحش بالتراب.

### [في أن إزالة النجاسة عن المساجد واجب كفائي]

«مسألة ٣: وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائي، و لا 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 ففضيئة 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 بالاقتضاء 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، فيتبنى 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 المقربية، 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 بناينا 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 للنهى عن الضد، فلأنّ القائل بهذا معترف بأنّ الصلاة تامة من حيث جهات المطلوبة الكائنة فى ذاتها، بمعنى أنّ مقتضى المطلوبة فى نفسها تام، و ليس المصادفة للواجب المصتق 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 إنّما 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 فعليه 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 مقربيه العمل مع كون جهات مقربيته و حسنه فى حد ذاته تاما، و بالجملة مقتضى للمقربيه حاصل، و المانع منتف فلا وجه لعدم حصولها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٦

و أمّا على القول الثانى، أعنى: عدم اقتضاء الأمر للنهى، و اقتضائه عدم الأمر مع عدم كفاية الجهة، فلا شك أنّ 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، فإنّ تعلق الطلب بالضدين فى زمان واحد ممتنع من الحكيم مطلقا، و لا يدور قبحه على التفات المكلف به و عدمه، و لكنّه مع ذلك يكون التحقيق صحّة الصلاة و اجزائها، و ذلك لأنّ 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 منحصرا 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 متعلقا 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 أنّ المكلف كان فى حال الإتيان بالصلاة قاطعا بتوجه خطاب «صل» إليه، فالحسن الفاعلى كان متحققا 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، فإنّ 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 الفعلى أنّ 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 في حقّ فاعلها الحسن الفاعلي و القرب الانقيادي كان العبادة بذلك تامّة بلا إشكال. هذا كلّهُ هو الكلام مع الغفلة و الجهل الابتدائي.

و أما لو علم بالنجاسة أولاً، 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 في التحفظ، فهذا حاله حال الجاهل من الابتداء بعينه في كون فعله مقربا، فيكون صحيحا، و بين من كان طرو النسيان عليه بسوء اختياره و تقصيره بترك التحفظ لذكره، 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 أنّ الصلاة في سعة الوقت قبل الإزالة يكون على خلاف طريقة العبودية و صلّى مع ذلك، و بين من كان أيضا عالما بنجاسة المسجد فترك التحفظ لهذا العلم حتى أوجب ذلك لصدور ذاك الطريقة الغير المرضية عنه في حال تخيلها هو الطريقة المرضية، فهما عند العقل سيان في التقيح الفاعلي، لاستناد الطريقة الغير المرضية في كليهما إلى اختيار الفاعل.

### مسألة: لا فرق في هذا الحكم بين المتنجس و النجس

فكما يحرم تلوّث المسجد بالنجس يحرم تلوّثه بالمتنجس أيضا، و ذلك لأنّ المتنجس أيضا نجس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٧٨

عند الشرع و يلحقه أحكام النجس، غاية الأمر أنّه نجس بالواسطة و لا إشكال في ذلك «١»، إنّما الكلام في أنّ المحرم خصوص المعديّة الملوثة أو مجرد إدخال النجس؟

فنقول: الأمر دائر بين الجمود على صرف اللفظ في قوله: «جنبوا مساجدكم النجاسة» فإنّه يقتضى الحمل على التباعد بين المسجد و النجاسة، و الالتزام بكون الموارد التي يكون على خلاف ذلك و علم من الشرع جوازها، مثل اجتياز الحائض في غير المسجدين، و حضور المستحاضة، و السلس، و صاحب القروح و الجروح للجماعة و الجمعة مخصصات لهذا الحكم الكلي. و بين أن يقال بأنّ الحكم المذكور ليس على ما يعطيه الجمود على لفظه، بل الحكم إنّما هو بلحاظ التلوّث و هو مستفاد في العرف من أمثال هذه العبارة، فلا تكون الموارد المذكورة مخصّصات، و لا يخفى أنّه عند الدوران بين هذين فلا يكون الأولى هو الأولى، بل الأولى هو الثاني، و القول بأننا نستكشف من هذه الموارد أنّ الحكم بالاجتناب يكون بلحاظ التأثير و التلوّث و التسرية، و إذن فيكون مجرّد إدخال النجاسة بلا مانع.

نعم إنّما إذا كان موجبا للهتك، فحينئذ لا- كلام في حرمة و لا اختصاص به، بل كل أفراد الهتك حرام، فلو فرض جريان الرسم في زمان أو مكان على كون شرب التبن في بيت رئيس القوم و كبيرهم هتكاً له، كان الشرب في هذا الزمان و هذا المكان في المسجد حراماً لكونه توهيناً له.

(١)- الحقّ في ذلك أنّ النجاسة إن كانت مصدرا 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 اسما، فالظاهر شموله لكلا القسمين أيضا، و ذلك لوضوح صدق النجس على الثوب أو الماء المتنجس مثلا، 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



«مسألة ٤: إذا رأى نجاسة في المسجد و قد دخل وقت الصلاة يجب المبادرة إلى إزالتها مقدماً على الصلاة مع سعة وقتها، و مع الضيق قدّمها، و لو ترك الإزالة مع السعة و اشتغل بالصلاة عصي لترك الإزالة، لكن في بطلان صلاته إشكال، و الأقوى الصّحة». قد مرّ أنّ وجوب الإزالة فوري، فإذا اجتمع مع الواجب الموسع مثل الصلاة في سعة الوقت، كان هو مقدماً على الصلاة، كما هو القاعدة العقلية في كل مورد اجتمع فيه واجب مضيق و موسّع، فإنّ قضيتة 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 في ما تقدّم و قد حقّق أيضاً في الأصول، و لكن كل هذا في ما إذا كان الابتلاء بتكليف الإزالة حاصلًا قبل الشروع في الصلاة، فلو اشتغل بها ثمّ التفت في أثنائها بنجاسة المسجد أو حدث النجاسة في أثنائها، فهل يجب حينئذ قطع الصلاة و الإزالة أو يجب إتمامها ثمّ الإزالة؟ المسألة مبنية على وجوب الإتمام في الصلاة، أو عدم وجوبه.

فإن قلنا بالثاني، فالمكلف كما كان قبل الشروع مخيراً بين اختيار هذا الفرد من الصلاة، و اختيار فرد آخر، فكذلك بعد دخوله في هذا الفرد في سعة الوقت أيضاً يتخير بين أن يوصلها إلى الآخر، و أن يرفع اليد عنها في أثنائها و يأتي بفرد آخر، فلا إشكال حينئذ في 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 في خصوص الحج فريضة و نافله، و الصلاة الفريضة، بل في 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 مستلزماً لترك أصل الصلاة، و إنّما التراحم بينه و بين الإتمام، فإنّه لا يمكن الجمع بينهما، فيكون فعل الإزالة مستلزماً لترك الإتمام و كلاهما مضيق.

و القاعدة في باب التراحم المضيقين هو مراعاة الأهم منهما، و تقديمه على المهم، و لا شك أنّ تعيين الأهم في هذه الموارد، إنّما 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 أنّ الأهم بنظر الشارع أي من الإتمام و الإزالة، و لا شك أنّ القاعدة العقلية عند عدم العلم بالأهم من المتراحمين هو التخيير بينهما، فيكون الحكم في المقام هو التخيير بين الإتمام و الإزالة، هذا.

و أمّا مسألة وجوب الإتمام فإن كان عليه إجماع فلا كلام، و أمّا إن لم يكن إجماع فربما يتمسك له بالآية الشريفة **لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ** «١» و لكن قد خدش في دلالتها الشيخ الأعظم شيخنا المرتضى - قدس سرّه - بأنّ الظاهر من الآية هو حرمة إبطال الأعمال السابقة التي وقعت صحيحة تامّة، فالعنى - و الله العالم -:

لا تبطلوا أعمالكم السابقة التي عملتموها - بحيث صحّ نسبتها إليكم و يقال أعمالكم، صلاتكم و صيامكم - بارتكاب المعاصي التي توجب حبط تلك العبادات و الأعمال المتقدّمة، و أمّا العمل المتدرج الوجود الذي يصير عملاً بعد انقضاء زمان آخر، فخلاف ظاهر الآية إرادة حرمة قطعه و هدمه، فإنّ صدق

(١) - محمّد / ٣٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨١

الأعمال إنّما هو بعد تمام اجزائه المتدرجة و ليس قبل ذلك، فلا يقال لمن كان مشتغلاً بالصلاة: إنّ هذا الذي بيده صلاته، بل يقال: إنّهُ مشتغل بصلاته، فالمراد أنّ صلاتكم التي أتيتم بها لا تبطلوها بما يوجب حبطها، و نظيره أيضاً قوله تعالى **لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى** «١» فإنّ المراد به هو الحبط.

و بالجمله فظهور الآيه في الحبط ممّا لا إشكال فيه، و إذن فالاستدلال بها في غير المحل.

نعم يمكن الاستدلال على الوجوب بوجه آخر، و هو أن يقال إنّه لم يعهد في الاخبار في شىء من المركبات الشرعية من الوضوء و الغسل و التيمّم و غيرها وقوع التعبير عن الجزء الأوّل 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 التكبيره التي هي أوّل أجزاء الصلاة بالتحريمه، و عن التسليم الذي هو آخرها بالتحليل، و الآخر باب الحج، فإنّه قد عبر عن أوّل أفعاله الواجبه فيه أيضا بالإحرام، و عن آخرها بالإحلال، و اختصاص هذا التعبير بهذين البابين يفيد الاستكشاف التام، لأنّه 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 أوّل الدخول في تكبيره الصلاة إلى الانتهاء إلى التسليم ثابتا في محلّ تحريم الأكل و الشرب و غيرهما من منافيات الصلاة، و كذا من أوّل الدخول في الإحرام إلى أن ينتهي إلى الإحلال واقعا في موقع يكون في حمى

(١) - البقرة / ٢٤٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٢

بالنسبة إلى أفعال مخصوصة مثل الصيد و نحوه.

و بالجمله يستظهر كمال الاستظهار من التعبيرين المذكورين في هذين البابين، دون غيرهما من الأبواب مثل الوضوء و الغسل و التيمّم 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 مجرّد بيان ما هو أوّل الصلاة و الحج و ما هو آخرهما، فإنّهما بهذا المعنى موجودان في غيرهما من المركبات الشرعية أيضا.

فإنّ غسل الوجه في الوضوء يكون تحريما بهذا المعنى و من أوّل الدخول فيه لا بدّ من مراعاة الشرائط و ترك الموانع للعمل، فكل عمل مركّب يكون موقع الاحتراز عن أصداده أو ان الشروع في أوّل جزئه. و لكن عدم معهودية هذا التعبير في لسان الأخبار بحيث يعلم اختصاصه بالبابين يعطى الاطمئنان بوجود خصوصية فيهما ليست في غيرهما، و هو أن يكون بالدخول فيهما إلى الفراغ منهما اعمال ما ينافيهما و يضادّهما محرما على المكلف تكليفا، لكن ينتقض هذا الكلام في صلاة النافلة، فإنّه يطلق التحريمه و التكبيره فيها، و ليس قطعها بحرام، و إتمامها بعد الشروع بواجب، فالعمدة ظهور الإجماع، و الخدشه بالاختصار على المتيقن ممنوعه بانعقاده على عنوان عام، فالإجماع على القاعدة، فيرجع إليها في الموارد المشكوكه.

و نظير الكلام في هذه المسألة مسألة ما لو اتفق الخلوة مع الأجنبيّة في أثناء الصلاة مع كون الصلاة منافية لرفع الخلوة بناء على كون الخلوة حراما، فإنّه يدور بين القطع المحرم و الخلوة المحرمة، و حيث لا يعلم الأهمية جاز الإتمام، بل هنا يتعيّن لأنّ أصل الحرمة في مسألة الخلوة غير ثابتة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٣

فإن قلت: في كلتا المسألتين شمول دليل الإبطال متوقف على عدم الأهمية في الإزالة و الخلوة واقعا، إذ معها يتحقّق البطلان لا الإبطال، و شمول دليل الإزالة و الخلوة معلوم.

قلت: نعم لو كان مجرد الأهمية في الواقع و لو لم يعلم بها المكلف موجبه 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 يتصرّف في دليل العبادة، و لا يتقيد بعدم الأهم، و إنّما 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 إلّا فلا وجه لبطلان العبادة، و لا يخفى أنّ الانصدام في جانب قصد التقرب إنّما

يتحقق لو علم المكلف بالأهمية، بل و لو علم في مسألة الإزالة.

نعم في مسألة الخلوة لو علم بأهمية الخلوة لا يحصل القرب، و الفرق أن الأولى من مصاديق مبحث الضد، و الثانية من مصاديق مبحث الاجتماع. فإنّ الكون الصلاتي لا يتحد في الأولى مع ترك الإزالة المحرّم.

نعم هما متلازمان بدون ترتب أحدهما على الآخر كما حقق في محلّه، و أما في مسألة الخلوة فالكون الصلاتي متّحد مع الخلوة، فإنّ الخلوة عبارة عن الكون في المكان الخاص الذي تكون فيه الأجنبيةّ و ليس معها من يحتشم جانبه، و هذا الكون متّحد مع الأكوان الصلاتية أعنى: القيام و الركوع و السجود و غيرهما، كما في الصلاة مع الغصب بعينه.

فحينئذ لو أحرز أهمية الخلوة بطلت الصلاة، للإخلال بجهة قريبتها،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٨٤

فتحقق أنّ مع الجهل بالأهمية يكون مصداقا للإبطال قطعاً.

و أما أصل مسألة الخلوة فقد تعرّض لها في الجواهر في كتاب الطلاق في مسألة سكنى المطلقة الرجعية مع الزوج في دار واحدة. و الدال ممّا ذكروا من الأخبار، مرسل مكارم الأخلاق للطبرسي عن الصادق - عليه السلام - قال: «أخذ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم عن النساء، ألا ينحن (نوحه نكنند) و لا يخمشن (صورت نخراشند) و لا يقعدن مع الرجال في الخلاء، إن لم يخدم في داليتها أيضا لعدم حرمة النوحه على وجه الإطلاق و لو مع الخلو عن ذكر الأباطيل، فيصير المحصل في مسألة الخلوة أنّه إن كان ذلك قبل الشروع في الصلاة ترك الصلاة في ذلك المكان، لأنّه كالصلاة في الدار الغصيبة، فإنّها لا يجوز و إن قلنا في الأصول بجواز الاجتماع، إذ الظاهر أنّه لا يعمل به في الفقه في موارد، و إن اتفق في الأثناء فيتم الصلاة محققاً لعدم إحراز أهمية جانب الخلوة، 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 المعلومات 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 أما 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، فيشك بعد حصوله في بقاء هذا الوجوب لأجل الشك في أقوائية هذا المعارض و عدمها، فيحكم في هذا الحال أيضا بتعين وجوب الإتمام استصحابا للوجوب الثابت عليه قبل حصول المزام.

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 إنّهما 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 بأنّه سيوجد لها في أثناءها معارض يكون أقوى و أهم منها، و هذا نظير ما يقال في بحث الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه في علم الأصول، فإنّه 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 بفعليه خطاب «تتم الصلاة» من أول الدخول فيها. فتحصل أن أصل تشريع الوجوب ليس بمشكوك، و أما فعليته و إن كانت مشكوكه، و لكنّه ليس لها حالة سابقة معلومة، فهذا ليس المقام مقام الاستصحاب، فيتعين القول كما تقدّم بالتخير بين الإزالة و الإتمام، لعدم معلومية الأهم منهما.

### [في حكم إزالة النجاسة عن المساجد عامًا أو خاصًا و حكم المكان المعد للصلاة في داره]

«مسألة ١٨: لا فرق بين كون المسجد عامًا أو خاصًا، و أمّا المكان الذي أعدّه للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم». ما ذكرنا سابقا من أن 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 أن مساجدكم، إنما يكون إشارة إلى مساجد المسلمين و المساجد العامة، و إنما يصير المسجد مسجدا بقول مطلق و للمسلمين إذا جعله المالك وقفا على مسجد المسلمين، و أمّا مجرد كون بيت في الدار معدًا لصلاة أهل الدار فلا نسلم أنه مسجد بقول مطلق، و لا يكون مسجدا للمسلمين، و إن كان المدرك هو الإجماع فمن المعلوم أن 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 عامًا 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 غير ذلك فهي غير مرتبة عليه، فإنّ القدر المتيقن من أدلة تلك الآثار إنما هو المساجد العامة المجعولة لعموم المسلمين.

### مسألة: لا يبعد أن يقال: إن قوام عنوان 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 إن محقق هذه هو الهيئة الخاصة من دون مدخلية للتلبس بمبادئها في تحقق 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 يسمى عرفا بالمسجد إلّا بعد تلبسه بمبدأ السجود في مدة، كما هو الحال في عنوان المجلس، فإن صدقه يتوقف 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 غصب 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، فإن 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: إنه 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: إن دليل حرمة تنجيس المسجد الذي هو العنوان المنقلب ليس له عموم للعرصة و الدكان للانقلاب و عدم صدق الاسم، و ليس على جواز تلوّث العرصه أو الدكان أيضا دليل خاص، و إنّما 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 يجري 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 الغصبيّة من نحو هذا التصرف لكونه تصرفا في المغصوب؟

نعم لا إشكال في جواز الصلاة فيه، و هذا الكلام جار في مطلق الأرض التي جعلها مالكها موقوفة على عنوان خاص فغصبت و بدل عنوانه الأوّلي بعنوان آخر، مثل ما لو جعل الأرض الموقوفة للجادة دارا، أو الأرض الموقوفة لمقابر المسلمين صحنا لبقعة، و كما مثلنا أوّلا 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 الصلّاتي 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 قصده الواقف، من الدفن في هذا الصحن، و الصلاة في هذا السوق، و المرور في

هذه الدار.

فقول: 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 وبتدليها 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، والجادة حيث يجعل للمارة لأجل أن يمروا، والمقبرة حيث يجعل للمسلمين لأجل أن يدفنوا فيه موتاهم، أن يكون تصرف غير ذوى الحقوق بغير الوجه المقصود للواقف حراما، وإن 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 والأدلة الخاصة، ولكن 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، وفي الجادة ما دام جادة، وفي المقبرة ما دامت مقبرة.

و أما بعد زوال هذه العناوين، فلا عموم لهذه الأدلة ولا مجال أيضا للاستصحاب، لمكان القاعدة المذكورة، وبالجملة فالمرجع حينئذ هو هذه القاعدة.

الثالث أن يقال: إن الوقف ليس تملكيا 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 يقيد 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 المجنب 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 مشروعيتها ثابتة، و ليس مشروعيتها 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

التيتم فيه مشروعاً، و الدليل على هذا ظاهر أدلة تشريع التيمم، مثل قوله: «التراب أحد الطهورين» (١) و قوله: «ربّ الماء ربّ التراب» (٢)، و قوله: «يكفيك التراب عشر سنين» (٣) حيث إنّ ظاهرها أن التراب طهور رسمي بقول مطلق مثل الماء، غاية الأمر عند عدم الماء، خصوصاً الحكم بالكفاية عشر سنين بملاحظة ابتلاء المكلف في هذه المدّة بغير الصلاة و الصوم، من مسّ القرآن و المكث في المسجد و نحوهما، و محلّ تفصيل الكلام في ذلك باب التيمم.

الثانية: انّ الحقّ أيضاً أنّ بدليّة التيمم عن الغسل و الوضوء ليست مخصوصة بصورة العجز عن استعمال الماء، إمّا لفقدانه رأساً، 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 أنّ الفرق بين التيمم لأجل فقدان أو المانع من الاستعمال في البدن، و بين التيمم لأجل ضيق الوقت، أنّ 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 أيضاً مثل مسّ الكتاب و اللبث في المسجد، و نحوهما، و أمّا التيمم لأجل الضيق فلا يباح بسببه سوى الغاية المقصودة التي ضاق وقتها، دون سائر الغايات التي لم يصبر وقتها ضيقاً، و وجه ذلك أنّ 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 أمّا بالنسبة إلى الغايات الأخر، فلكونه متمكناً من الاستعمال بالنسبة إليها يكون خارجاً عن الموضوع.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إذا رأى نجاسة في المسجد و كان جنباً فيجب عليه المكث لأجل الإزالة، و وقت هذا المكث أيضاً مضيق لا يسع الغسل، لأنّ الفرض كون الغسل محتاجاً إلى مضي زمان يناهق الفورية العرفية في الإزالة، فيكون التيمم بدلاً عن الغسل في هذه الغاية بمقتضى المقدمة الأولى، و الماء و إن كان موجوداً و ليس في بدن المكلف أيضاً مانع من استعمال الماء، لكن مع ذلك يكون بالنسبة إلى هذا العمل الذي هو المكث غير متمكن من استعماله لضيق وقته، فيكون موضوعاً للتيمم بمقتضى المقدمة الثانية، و إذن فيجب عليه التيمم و الإزالة أولاً، 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 مثلاً.

ثمّ لو لم نسلم إحدى المقدمتين إمّا بأن نقول: لم يثبت بدليّة التيمم إلّا في غاية مخصوصة، و هو باب الصلاة، و الصيام، و الطواف مثلاً.

أو بأن نقول بأنّه و إن كان مشروعاً 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 المكلف 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 فوراً، و بين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٤

مخالفة هذا الأمر الفوري و موافقة النهى عن المكث بأن تبادر إلى الغسل و يؤخر عنه الإزالة، فالحكم بتعين الثانى يحتاج إلى إحراز أهميته عند الشرع من الآخر، و من المعلوم عدم إمكان العلم بذلك، بل يمكن الحكم بالعكس فى ما إذا كان النجاسة ممّا يوجب مهتوية المسجد، فيقال بتقديم الإزالة حينئذ، و أمّا فى 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 بتعين التيمم، و لو لم نسلهما كان الحكم هو التخيير بين تقديم الإزالة على الغسل و تأخيرها. تنبيه: لو رأت الحائض نجاسة فى المسجد، فإن كان فى حال تلبّسها بالدم فلا يمكن فى حقها شىء من الغسل و التيمم، فيكون من باب التراحم، و القاعدة هو التخيير بين الإزالة فى الحال و تأخيرها إلى ما بعد الانقطاع، و إن كان فى حال الانقطاع و قبل الغسل فحالها حال الجنب فى جميع ما تقدّم.

### مسألة: مرتبطة بأحكام المساجد، و باب التيمم أيضا

كما ذكرها فى العروة الوثقى فى هذا الباب. و هى أنه لو صار جنباً و انحصر ماء الغسل فى ماء الحوض الذى يكون فى جوف المسجد، فإن أمكن الاغتسال بالمرور فى غير المسجدين، بأن يمرّ من تحت الماء بدون مكث بقصد الغسل فلا إشكال، و إن لم يمكن الاغتسال بدون المكث فحينئذ هل يتعين عليه التيمم للصلاة لأنه غير قادر على الغسل بملاحظة توقف الغسل على المقدّمة المنحصرة المحرمة، و هو المكث فى المسجد مع الجنابة، فيكون مثل ما لو كان المقدّمة المتعيّنة للغسل تصرفاً فى المغصوب، كأن يكون الوصول إلى كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٦٩٥ الماء متوقفاً على المرور من الأرض المغصوبة، فإنّه حينئذ يكون الغسل غير مقدور له، فينتقل إلى التيمم، فهل الحكم فى المقام أيضا كذلك؟ الحق هو الفرق بين المقامين.

ففى هذا المقام يتعين عليه التيمم فى خارج المسجد لأجل المكث، ثمّ الشروع فى الغسل، و هذا الحكم أيضا متفرّع على المقدمتين المتقدمتين فى المسألة السابقة. فالكلام فى المسألتين واحد، إلّا أنّ هذه المسألة تختص بورود إشكال هو أنّ أدلّة تشريع التيمم لا يمكن شمولها لهذا الفرد، إذ يلزم من شمولها أمر محال، و هو أن يكون وجود مشروعية التيمم مستلزما لعدمها. بيان ذلك: أنّ حرمة المكث صار سببا لصيرورة المكث فاقداً للماء و صيرورته كذلك صارت سببا لمشروعية التيمم فى حقّه، فإذا صار التيمم مشروعاً فى حقّه جاز له المكث مع التيمم، و إذا جاز له المكث صار واجداً للماء، و بذلك يرتفع عنه مشروعية التيمم، و لكنّه فاسد و مجرّد مغالطة، و ذلك لأنّ وجدان الماء بالنسبة إلى الصلاة مسبب عن مشروعية التيمم لأجل المكث بحيث لو لم يكن هذا التيمم مشروعاً لكان فاقداً للماء بالنسبة إلى الصلاة، و أمّا فقدان الماء بالنسبة إلى المكث بمقدار الغسل بأسرع وجه يمكن فهو على السواء بالنسبة إلى حالتى ملاحظة مشروعية التيمم لأجله، و عدم ملاحظتها.

و بالجملة: فقدان الماء بالنسبة إلى المكث المذكور صار سببا لمشروعية التيمم لأجل هذا المكث، و مشروعية هذا التيمم صارت سببا لوجدان الماء بالنسبة إلى الصلاة، و هو 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: أنّ التيمم أوجب جواز المكث، و جاء 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 قهرا، 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 النصرى بالنسبة إلى المساجد و البيع و الكنائس، و حينئذ فهل يكون هذا أيضا من قبيل وقف المسجد على طائفة خاصة حتى يكون محلا للإشكال، أو ليس من هذا القبيل؟

الحق عدم كونه من هذا القبيل، و وجه ذلك أنّ نظر الواقف إلى أهل مذهبه ليس نظرا تقيديا، بل هو نظر تطبيقي بمعنى أنّه لكونه معتقدا بأنّ المصلين منحصرون في أهل مذهبه فلهذا 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، مثلا- الشيعة في مقام الجعل يجعل المسجد بقول مطلق، و يقصد محل العبادة لله تعالى، و لكن لما يرى انحصار المصلّى في طائفة نفسه، فلهذا يقول مسجد طائفتي، و كذا العامي 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، فلهذا ينسب نظره إلى أهل مذهبه، و هذا تطبيق خطائي غير مرتبط بأصل الجعل مثل التطبيق في بيع الغاصب، فلو صلّى الشيعي في هذا المسجد كان صلاة واقعة في المحل، و الشاهد على كون النظر تطبيقيا لا تقيديا، أنّه لو سئل كل من الشيعي و السنّي عن هذا المكان لقال:

مسجد المسلمين من دون تقييد بجماعة خاصة، كما في الوقف على جماعة الطلاب، هذا.

بل يمكن إحصاء هذا الكلام في كنائس النصرى و بيع اليهود، فإنّهم 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 و الوقف إلّا أهل ملّتهم، و من هنا يصير تنجيس معابدهم محلا للإشكال، فإنّه و إن كان لا يشملها لفظ «مساجدكم» و لكنّه يحتمل جريان تنقيح المناط فيها.

**مسألة: في الواجبات الكفائية التي علمنا أنّ فرض الشارع و نظره متعلّق 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 الباقي، و لو لم يأت به أحد عوقب الجميع، لو صار مكلف واحد غير قادر على هذا الواجب الكفائي كما لو رأى ميتا و لم يتمكّن من إتيان مقدمات دفنه لا مباشرة و لا تسيبيا.

فإن كان غيره من سائر المكلفين ملتفتين إلى تحقّق هذا الواجب الكفائي في البين فلا بأس عليه، و أمّا 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: إنّ إن كان عالما بأنّ سائر المكلفين لو التفتوا لم يبادروا و لم يقدموا على الامتثال، فحينئذ لا إشكال في عدم وجوب الإعلام، إذ لا يترتب عليه فائدة إلّا وقوع هؤلاء في المعصية و استحقاق العقوبة، و ليس هنا من موارد الأمر بالمعروف أيضا، فإنّه فرع الدخول في موضوع التكليف، و الفرض خروجهم عنه لغفلتهم.

و أمّا إن كان عالما بأنّهم لو التفتوا لأقدموا على العمل و أنّ المانع إنّما هو عدم التفاتهم، أو كان محتملا ذلك، فحينئذ يجب الاعلام

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 بالغرق، 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 ذمّه 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 قطعيًا 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 إن ما هو الشك في أصل المطلوب - كما في المائع 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 يصلي صلاة الصبح مثلا قبل فوت وقتها، و لا إشكال في عدم وجوب الثاني فكذا الأول.

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 أن هذا المكلف صارت قدرته محدودة بحدّ خاص، فيجب عليه أعمال القدرة بقدر الإمكان، و هذا بخلاف صلاة الصبح الواجبة على النائم، فإنها غير مربوطة بغيره، فإن الغير لو أوقفه نال المصلي بكمال، و لو لم يوقفه لم ينل هو أيضا بكمال، فهو غير مربوط بالغير على أي حال.

### [في حكم وجوب إزالة النجاسة عن المشاهد المشرفة]

«مسألة ٢٠: المشاهد المشرفة كالمساجد في حرمة التنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكا، بل مطلقا على الأحوط، لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه، و لا فرق فيها بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلّا في التأكد 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، فإن هتكها أعظم حرمة من هتك المساجد قطعا، كما أن 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: إن لنا عنوانين أحدهما: الهتك، فلا إشكال في حرمة، و الآخر: الاحترام و لا إشكال في عدم وجوبه، فإن مراتبه غير محصورة و ليس له حدّ خاص، فمن جملة مراتبه تقبيل العتبة في كل يوم و عدم وجوبه من القطيعات، و لكن لو فهمنا من الأدلة المثبتة لحرمة التنجيس و وجوب الإزالة فورا و سائر الأحكام في المسجد أن كل ذلك من جهة احترام المسجد، فقد علم حينئذ

وجوب الاحترام على هذه الوجوه الخاصة بنص الشارع وجعله، وإن كنا مع قطع النظر عن هذا الجعل غير قائلين بعدم وجوب الاحترام بجميع مراتبه، وإنما كنا نقول بحرمة الهتك، ولكن بعد هذا الجعل نقول بوجود خصوص هذه الأنواع الخاصة من الاحترام تعديداً في المسجد، وحينئذ بضميمة القطع بأن احترام المشاهد أعلى وأعظم من احترام المساجد نقول: بجران هذه الأحكام في المشاهد بطريق أولى.

ولكن الشأن في إثبات المقدمه الأولى أعني: الفهم من تلك الأدلة كون الحكمة في تلك الأحكام هو الاحترام وهو غير معلوم، إذ من الممكن أن يكون سبباً آخر مثل عدم تلوث المصلين في المسجد.

ثم على تقدير فهم أن الحكمة في هذه الآداب في المسجد هو الاحترام لا يثبت أيضاً هذه الآداب في المشاهد بمجرد كونها أعظم احتراماً من المسجد، إذ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠١

لعل لخصوصية المعبدية كان دخل في هذا النحو من الاحترام، ولم يكن للمشاهد اقتضاء ذلك مع أعظمتها، فإنه يمكن أن يكون نحو احترام ثابتاً لشخص محترم مع عدم ثبوته في الشخص الأشد احتراماً، لخصوصية في الشخص الأول، فلاحظ أن اسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو ذكر يجب الصلاة عليه عند سماعه، ولا يجب عند سماع ذكر اسم الله الاشتغال بذكره، مثل تبارك وتعالى ونحوه، وكذلك في سماع اللقب المخصوص للإمام الثاني عشر - عجل الله فرجه وسلام الله عليه - يجب القيام، ولا يجب عند سماع شيء من أسماء وألقاب أمير المؤمنين - عليه السلام - مع كونه أشد احتراماً، وحينئذ فمجرد وجوب إزالة النجاسة عن المسجد على نحو الموضوعية بدون الدوران مع الإهانة لعله كان احتراماً مخصوصاً بالمسجد، والمشهد مع أشد احترامه لم يكن فيه هذا الاحترام، لخصوصية في الأول دون الثاني، كأن يكون لخصوصية المعبدية دخل.

وربما يتمسك بالسيره بمعنى أن وجوب الإزالة عن المشاهد ولو بدون الهتك مرتكز أذهان المسلمين، فنحن وإن لم نقل بوجود الاحترام المطلق، ولكن هذا النوع الخاص قام عليه الارتكاز.

وفيه: أنه إن كان مثل هذا الارتكاز محلاً للاعتماد وجب الحكم بوجود 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 محدثاً بالأصغر عند إرادة التشرف في الحرم، ولم يقل بذلك أحد، وأيضاً صار من المرتكزات تقبيل الضريح المقدس بعد الدخول في الحرم، فلو دخل شخص في الحرم ولم يقبل الضريح، وخرج كان فعله مخالفاً للاحترام الواجب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٢

بحسب المرتكز في أذهانهم مع أنه لم يقل بوجود ذلك أحد.

وبالجملة، فالإنصاف عدم إمكان الانتكال في الحكم بالوجوب على أمثال هذه السيرات والارتكازات.

نعم عنوان الإهانة و هتك الاحترام شيء آخر، ولا إشكال في حرمة في تلك الأمكنة المتبركة، بل في كل شيء علم في الشريعة وجوب تعظيمه، ومن المعلوم اختلاف عنوان الإهانة بالمقاصد والنيات، وكذلك بالأمكنة والأعصار، مثلاً 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 أيضاً هتكاً، فلو لجأ مقصير مستحق للحد الشرعي أو غيره بهذه الضرائح المقدسة فإن كان المتصدى لإخراجه الحاكم الشرعي لأجل إجراء الحد الشرعي عليه فهو بمنزلة المأذون من صاحب البيت في إخراجه، فإن الإذن في إجراء الحد عليه إذن في إخراجه.

وأما إن كان المتصدى هو الحاكم العرفي، فحينئذ يكون الإخراج هتكاً لهذا الحرم المحترم ومحرم بلا إشكال، وهكذا كل عمل احتسب عند أبناء عصر أو أهل بلد المشهد الشريف هتكاً وإهانة، وأما ما حكى من وحيد البهبهاني - قدس سره - من منع إخراج أواني كربلاء إلى خارج كربلاء، بمعنى أنه ما دام هذه الأواني والأباريق في أرض كربلاء لا يحرم تنجيسها واستعمالها في التخلية، 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 لتحجيرها، 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 التيمّن له، و كذلك التراب الخارج الذي يوضع على الضريح المقدّس 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 هتكه محرما، و كذلك قطعات قميص الكعبة المشرفة التي يقتسمها الناس في كل سنة و يتخذونها بعنوان التبرك و التعظيم، و آله الكنس 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 بالضريح الدائم، و لم يقصد ذلك في التصاق الأعضاء، فالمقصود فيها هو حط 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 يمسّها المرضى و يستشفون بها، فلا مانع من القول بأن أنواع إهانة هذه اليد من التنجيس الموجب للهتك و غيره 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، كلّها مشتملة على قضية أبي بصير- و الظاهر أنه ليث المرادى- حيث إنه دخل جنبا على أبي عبد الله- عليه السلام- فقال له- على ما في بعض هذه 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 ليطمئن 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 ولا 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 والغضب والتوبيخ ولا 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، ولا يلزم أن يكون لأجل الإقدام على الحرام.

ثم على فرض دلالتها على الحرمة واستظهارها من مجموعها، كما يكون ظاهر قوله: «لا يدخلها الجنب» فإنه نهى بصورة النفي، وهو أبلغ في إفادة التحريم من صيغة النهي، فحينئذ يمكن التفصيل في هذا الحكم بين الأشخاص في المشاهد، دون المساجد ففي المساجد يحرم المكث مطلقا، وأما في المشاهد فإذا كان قصد الشخص الاستفاضة من الإمام والزيارة، يحرم عليه الدخول بحالة الجنابة، وأما 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 وعلى الصحن فضلا عن الرواق والحرم بعنوان زيارة الإمام فيجب عليه الاغتسال لو كان جنبا، وأما لو لم يكن التردد بعنوان الورد على الإمام والزيارة، بل كان لأجل ملاقة 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 توقف التطهير على بذل مال وجب، وهل يضمن من صار سببا للنجس وجهان: لا يخلو ثانيهما من قوّة». لا إشكال في أن قضية وجوب الإزالة وجوب مقدماته أيضا، فلو كانت الإزالة متوقفة على بذل فيجب أيضا ولا يحسبه البازل على عهده غيره ولو من باشر التنجيس، فإن المفروض وجوب الإزالة عليه وعلى كل 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. إنما الكلام في أنه 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 ويصرف في الإزالة ولم يبذل من كيس نفسه شيئا، أو لا يجوز ذلك ويتعين عليه أن يبذل من كيسه؟ المتعين هو الثاني، فإنّ البذل ليس مقدمة منحصرة لهذا الواجب، وإنما هو أحد الأفراد للمقدمة، فالواجب إنما يتوقف على صرف المال من أيّ موضع كان وحصل، وهذا المصرف يكون من الخيرات العامة فيكون مصرفا للمال الموقوف عليها، ألا ترى أنه لو انحصر المال في هذا الموقوف جاز صرفه و كان صرفا في المحل.

وبالجملة، لا أظنّ الموقع للإشكال في الجواز، كيف وحفظ النفس أيضا واجب، ويجوز للمكلف إذا كان الحفظ متوقفا على بذل المال أن لا يبذل من كيسه بل يأخذ الزكاة من غيره ويصرفه فيه بعنوان كونه من الصرف في سبيل الله الذي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ١، ص: ٧٠٧

هو أحد مصارف الزكاة، ويؤدي الواجب الكفائي بذلك قطعا.

وبالجملة، 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 ولكن الخسارة المالية تستقرّ على المباشر للتنجيس، فلا يجوز حينئذ البذل من مال الوقف المذكور، ولكن الحق خلاف هذين المبنيين وكون المباشر وغيره على حدّ سواء إلّا في

اختصاصه بالعمل المحرم، فإنه عمل عملا حراما و صار هذا العمل الحرام موضوعا لتكليف جميع المكلفين على سبيل الكفاية، و إذن فيكفى بذل المال من أين ما حصل.

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

## الجزء الثاني

### [المقدمة]

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف بريته و أكمل خليقته محمد و عترته المعصومين و اللعن على أعدائهم إلى يوم الدين

### الكلام في الدماء الثلاثة

#### إشارة

أعنى: الحيض، و الاستحاضة، و النفاس.  
و يشعب الكلام فيها في فصول:

#### الفصل الأول في الحيض

#### إشارة

□  
و هو دم خلقه الله تعالى في الرحم لمصالح، و هو في الغالب أسود، أو أحمر، حار، غليظ، طري، يخرج بقوة و حرقة. كما أن دم الاستحاضة بعكس ذلك.

و لا يخفى أن فائدة هذه العلام و الصفات إنما تظهر لمورد الاشتباه.

و حينئذ يقال: كيف التوفيق بينها و بين الأصل المجمع عليه، الذي هو أن

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦

الأصل في الدماء أن تكون حيضا إلى أن يعلم خلافه، و هو الذي يعبر عنه بقاعدة الإمكان، أعنى: كل دم أمكن أن يكون حيضا فهو حيض، فيقال عند الاشتباه:

يحكم بحيضية ما أمكن حيضيته، و إن لم يكن بهذه الصفات، بل و إن كان بصفات الاستحاضة، فمقتضى القاعدة هو أن الاعتبار في طريق التشخيص بالإمكان، و مقتضى أدلته اعتبار الصفات كونها هي المرجع و الملا-ك عند الشك، و بينهما تعارض و تناف، و كذلك الحال في المرأة ذات العادة، فإن المرجع لها عند الشك و الاشتباه، هو عاداتها، فيحكم بحيضيتها و إن لم تكن بهذه الصفات، و كانت بصفات الاستحاضة.

و بالجملة: فغير ذات العادة مرجعها قاعدة الإمكان و ذات العادة مرجعها عاداتها. فلم يبق مورد للتمييز بالصفات.

و محصل الدفع أن يقال: أما ذات العادة، فلا كلام في كون مرجعها عند الشك هو عاداتها، بالتفصيل الذي في محله.

و أميا غير ذات العادة، فليس مرجعها قاعدة الإمكان مطلقا، بل المتيقن من مورد القاعدة هو ما بعد الثلاثة أيام، و ذلك لأن لفظ

الإمكان له إطلاقان: فتارة يطلق في مقابل اليقين، وأخرى في مقابل الامتناع، وحيث إن القاعدة لم يرد بها نص، فلا يمكن الرجوع في تعيين مدلول ألفاظها إلى محاورات العرف، وأن المستفاد هو الإمكان الاحتمالي حتى تشمل ما قبل الثلاثة أيضا، أو أنه الإمكان في مقابل الامتناع حتى تختص بما بعد الثلاثة، إذ لا يستقر الإمكان بهذا المعنى إلا في ما بعدها، وأما في ما قبلها فيرد الأمر بين الإمكان و الامتناع، لاحتمال انقطاع الدم فيما دون الثلاث، بل القاعدة معقد الإجماع فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧

ولا شك أنه الإمكان في مقابل الامتناع، فتختص بما بعد الثلاثة.

وحينئذ فالمبتدئة في اليوم أو اليومين ليست موردا لهذه القاعدة، والمفروض عدم ثبوت العادة لها.

وكذلك الحال في الدامية، أعني: المرأة التي يستمر بها الدم، حتى يتجاوز العشرة، وامتد إلى شهر أو شهرين مثلا، ولم تكن ذات عادة وقتية، فإنه لا يمكنها الرجوع إلى قاعدة الإمكان، لكونها معارضة في كل قطعة بنفسها في القطعة الأخرى، والمفروض عدم ثبوت العادة أيضا، فيمكن في حق هاتين الرجوع إلى التميز.

أما الأخيرة أعني: المستمرة الدم غير ذات العادة، فهي المتيقن من مورد قاعدة التميز، فإنها مورد أكثر أدلتها، وإنما الكلام في الأولى وهي المبتدئة في ما قبل الثلاثة، ودخولها تحت هذه القاعدة يحتاج إلى النظر في أدلتها، وأنه يستفاد منها العموم أو الإطلاق الشامل لها أو لا؟

□

فنقول: منها: صحيحة معاوية بن عمير قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام -: «إن دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد، إن دم الاستحاضة بارد، وإن دم الحيض حار» (١) وهذا مطلق غير مقيد بمورد خاص.

ومنها: حسنة حفص بن البختری أو صحيحته قال: «دخلت على أبي عبد الله - عليه السلام - امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أو غيره؟ قال: فقال لها: إن دم الحيض حار عيط، أسود له دفع وحرارة. ودم

(١) الوسائل: ج ٢، باب ٣، من أبواب الحيض، ص ٥٣٧، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨

الاستحاضة أصفر، بارد، فإذا كان للدم حرارة، ودفع، وسواد، فلتدع الصلاة.

قال: فخرجت وهي تقول: والله أن لو كان امرأة ما زاد على هذا. (١)

ولا يخفى أن ظاهر الرواية، أن جواب الإمام في هذه الرواية ليس بيانا للتكليف التعبدى في خصوص مورد السؤال الذي هو المستمرة الدم، بل إنما هو بيان لما هو علامة دم الحيض بقول مطلق، المشهودة عند جميع النسوان، ويؤيده أيضا قول السائلة: «والله لو كان امرأة ما زاد على هذا» فإنه مناسب لأن يكون الإمام متبها لها، لما هي كانت تغفل عنها من علائم مطلق دم الحيض مع كونها عالمة بها بالتجربة.

□

ومنها: مرسله إسحاق بن جرير، قال: سألتني امرأة منا أن أدخلها على أبي عبد الله - عليه السلام - فاستأذنت لها فأذن لها فدخلت - إلى أن قال: - فقالت له: ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: «إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام، استظهرت بيوم واحد.

ثم هي مستحاضة» قالت: فإن الدم يستمر بها الشهر، والشهرين، والثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين» قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة، ويتأخر مثل ذلك فما علمها به؟

قال: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد»، قال: فالتفتت إلى مولاتها فقالت: أترينه كان امرأة؟! (٢) ودلالته على الإطلاق أيضا بمثل ما تقدم، وإن كان مورده المستمرة الدم

(١) الوسائل: ج ٢، باب ٣، من أبواب الحيض، ص ٥٣٧، ح ٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٣٧، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩

التي يختلف عليها الحيض، وليس لها عادة مستقرة.

و حينئذ فيمكن بمقتضى إطلاقات هذه الأخبار [القول] بجريان قاعدة الرجوع إلى الصفات، في حق المبتدئة قبل مضي الثلاثة أيام أيضا، فيحكم بالحيض مع وجدانها، وبالاستحاضة مع فقدانها و من جملة الشواهد القويّة على إعطاء الأخبار قاعدة كلية ما تقدم في رواية ابن البختری المتقدمة من قوله- عليه السلام-: «إنّ دم الحيض، حارّ، عيبط، أسود، له دفع و حرارة، و دم الاستحاضة أصفّر، بارد. فإذا كان للدم، حرارة، و دفع و سواد، فلتدع الصلاة».

وجه الشهادة: أنّ من المعلوم أن لون السواد، و صفة الحرارة، و الدفع، ليس لاستمرار الدم دخل في ثبوتها، و إنّما هي ثابت لذات دم الحيض في جميع أحوالها، و لا يعقل اختصاص دم الحيض بلون مخصوص، و حالة مخصوصة في حالة استمراره.

نعم يمكن اختصاص حكم هذه الصفات الغالبية بحالة الاستمرار بأن يكون اعتبار غلبتها و حجية هذه الغلبة مختصا بصورة الاستمرار، و أمّا نفس تلك الصفات، فليست إلّا صفات غالبية موجودة في دم الحيض، و ليس قابلا للتعبد. و إذن فقوله: «دم الحيض حار عيبط إلخ» لا محيص عن حمله على مطلق دم الحيض، و لا شك أنّه مقدّمه ممهّدة لتفريع قوله: «فإذا كان للدم حرارة إلخ» عليها، فلا محالة يكون هذا التفريع أيضا، مثل المتفرّع عليه محمولا على مطلق دم الحيض.

فيكون الحاصل: أنّ هذه العلائم أمارات مجعولة لمعرفة دم الحيض في جميع الأحوال، من غير اختصاص لهذا الحكم بحالة دون حالة، و على هذا فيحكم في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠

من شك في بلوغها، إذا كان الدم الخارج منها بصفات الحيض بالحيضيّة، فتكشف عن سبق البلوغ، كما لو علم بكون دمها حيضا، فإنّ الصفات أمارات تعبدية تقوم مقام العلم. هذا، و لكن لا يخفى أنّه لو كانت الأخبار بصدد إعطاء القاعدة، لزم تخصيص الأكثر فيها، فإنّ أكثر الموارد يكون هذه القاعدة غير معمولة، فإنّ ذات العادة ترجع إلى عاداتها و إن كانت بصفة الاستحاضة، فتكون العادة حاكمة على الصفات، و كذا الحال في المبتدئة بعد الثلاثة، لما تقدم من أنّ مرجعها قاعدة الإمكان، فهي تبنى على الحيض و إن خلا الدم عن صفاته، بل و كذا الحال فيها بالنسبة إلى ما قبل الثلاثة، بناء على ما أيده الأستاذ- دام ظلّه- و حكاه عن سيد مشايخه السيّد محمّد الأصفهاني- طاب مضجعه- من أنّ قاعدة الإمكان ليست بقاعدة تعبدية كان مدرّكها الأخبار أو الإجماع، و إنّما مرجعها إلى أصل مسلم مرتكز في الطبائع و النفوس، أعنى: أصالة الصّحة. فإنّ دم الحيض دم صحيح يخرج من ذات المزاج الصحيح، و دم الاستحاضة دم فاسد يخرج من ذات مزاج فاسد، و مرتكز جميع النفوس في جميع الأعيان هو البناء على الصّحة، كما ترى في شراء البطيخ، و الرّقي، و الرمان، و أمثال ذلك مع عدم الأطلاع على ما في جوفها، فإنّ ذلك ليس إلّا للبناء على الصّحة حتى يعلم الفساد و هذا وجه صحيح، و سائر الوجوه التي ذكروها في مدرّك هذه القاعدة، إنّما يرجع إلى هذا، و إنّما مخدوش.

و بالجملة: فعلى هذا فلا- فرق في الحكم بالحيض في ما تراه المبتدئة، بين ما قبل الثلاثة، و ما بعدها لجريان البناء على الصّحة في

كليهما، و إذن فلا يبقى لقاعدة التمييز بالصفات مورد، سوى المرأة الدامية غير ذات العادة، فلا محيص

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١

عن حمل الكلام على كونه مسوقا لإعطاء الحكم، في خصوص موضوع الدامية غير ذات العادة، دون غيرها حتى لا يلزم التخصيص بالأكثر.

فتلخص عدم استفادة القاعدة الكلية منها، لا من جهة عدم الدلالة، و القصور في دلالتها، كما يظهر من شيخنا المرتضى- قدس سرّه-



بل الحق كما عرفت قوة دلالة الأدلة على ذلك، بل لأجل صون الكلام عن التخصيص الكثير المستبشع فنبصر.

### مسألة: لا إشكال في أن شرط الحيض: أن يكون قبل اليأس و بعد البلوغ

، و حدّ البلوغ تسع سنين، و حدّ اليأس في غير القرشية خمسون سنة، و فيها ستون سنة. و القرشية: من انتسب إلى نضر بن كنانة، مثل الفاطمية، و الأموية، و التيمية، و العديّة. و ألحق بها في هذا الحكم النبطية، و في تعيين موضوعها تأمل و إشكال، و إن فسرت بسكان البطائح، أو الأباطح، في ما بين الكوفة و البصرة. و كيف كان، فإن كان انتساب المرأة إلى نضر بن كنانة، أو إلى غيره معلوما فلا كلام، و إلّا فالأصل يقتضى عدم كونها قرشية، فإذا ثبت بالأصل عدم القرشية، حكم بكون دمها بعد الخمسين استحاضة، و لا يعارض هذا الأصل بأصله عدم كونها تميمية، و عدم كونها من بنى مضر، و هكذا إلى آخر الطوائف غير قريش، فإنّ هذا الأصل غير جار لعدم ترتب الأثر عليه، فإنّ الأثر أعنى: عدم الحيض في ما بعد الخمسين إنّما هو لعدم القرشية، و ليس لخصوصيات العناوين الخاصة الأخر دخل فيه أصلاً، فلو فرض عدم تحقق الانتساب إلى قريش، و لم يتحقق شيء من النسب الآخر أيضاً، كانت المرأة أيضاً محكومة بكون حيضها إلى الخمسين و هذا كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢ واضح.

و إنّما الكلام في جريان الأصل الأوّل، أعنى: أصالة عدم كون المرأة المشكوكة منسوبة إلى قريش، فإنّه يشكل ذلك بأنّ هذا الاستصحاب ليس له حالة سابقة، إذ لم يكن في شيء من الأزمنة علم بحال المرأة، فإنّ الشك سار إلى أوّل أزمنة وجودها. و أمّا عدم الانتساب الثابت قبل وجودها الذى هو السالبة بانتفاء الموضوع، فهو و إن كان معلوماً قبل وجود المرأة، لكن استصحابه لا يثبت المدعى: من كون هذه المرأة الخاصة المشار إليها غير قرشية، إلّا على الأصل المثبت، فإنّ استصحاب عدم المحمول الثابت قبل وجود الموضوع إلى زمان وجوده، ثم حمل هذا السلب على الموضوع الموجود لا يكون إلّا مثبتاً، مثل الماء الذى شكّ في كبريته من أوّل زمان وجوده، فإنّ عدم الكرية المعلوم قبل زمان وجود الماء لو استصحب إلى زمان وجوده، فلا يثبت أنّ هذا الماء الموجود ليس بكر إلّا بالأصل المثبت.

و توضيح الجواب عن هذا الإشكال: أنّ السالبة يكون على نحوين مختلفين في العناية:

أحدهما: أن يرفع الحكم عن الموضوع المفروض الوجود، كما يقال: «زيد ليس بقائم» يعنى أنّ زيدا الموجود ليس بقائم، و هذه حالها كالمثبته، فكما أنّ المثبته تحتاج إلى موضوع مفروض الوجود، حتى يوضع الحكم عليه، كذلك هذه تحتاج إلى موضوع كذلك حتى يرفع الحكم عنه.

و الثانى: أن يكون الموضوع هو الماهية المعرأة عن الوجود و العدم، و ينفى ثبوت المحمول لهذا الموضوع، فلا محالة يكون أعم من وجود الموضوع و من عدمه،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣

و في الحقيقة يكون الموضوع هو النسبة بين المحمول و الماهية، فيقال: نسبة القيام إلى زيد، أعنى: ماهية زيد الملاءمة مع وجوده و عدمه غير ثابتة، و هذا كما يصح مع وجود زيد يصح مع عدمه أيضاً، و هذان على ما هو الحق يحتاجان إلى نوعين من العناية و ليس بينهما جامع. خلافاً للأستاذ الخراساني، حيث ذهب إلى أنّهما مصداقان لمعنى واحد، و أنّ السالبة أبداً مستعملة في معنى واحد و كيف كان فعلى مختاره - طاب ثراه - يكون الاستصحاب في كل سألبة جارياً بلا لزوم إشكال، إذ لا يحتاج السالبة إلى موضوع موجود أصلاً. و أمّا على مختارنا: فيختلف الحال في النوعين:

فإن كان موضوع الحكم من قبيل السالبة بالنحو الأوّل، فلا يجرى الاستصحاب، لاحتياج هذا النوع إلى موضوع مفروض الوجود، و

المفروض ثبوت الشك في جميع أزمته وجوده، فلم يبق حالة سابقة معلومة، و ذلك كما في كرية الماء، فإن الكرية و عدمها اللذين هما موضوعان للمطهرية و عدمها، إنما اعتبارا في الأدلة محمولين على المياه الموجودة في الخارج، فكأنه قيل: هذه المياه الموجودة في الدنيا أو المفروض وجودها فيها، إن كانت كذا كانت مطهرة، و إن لم تكن كذا فليست بمطهرة. فلو شك في ماء أنه هل كان في شيء من أزمته وجوده بقدر الكري، أو لا؟

لم يمكن إحراز عدم كريته بالاستصحاب لعدم الحالة السابقة.

و إن كان موضوع الحكم من قبيل السالبة بالنحو الثاني، كان الاستصحاب فيه بلا مانع لتحقيق الحالة السابقة المعلومة فيه، لعدم حاجته إلى الموضوع المفروض الوجود، و ذلك كما في هذا المقام، فإنه لم يحمل حكم الحيضية إلى الستين و الخمسين على النسوان الموجودات في الخارج، بل على الطبيعة المعزاة عن الوجود و العدم،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤

فكأنه قيل: طبيعة المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة، إلا أن تكون منتسبة إلى قريش، فجعل انتساب ماهية المرأة إلى قريش موضوعا للحيضية إلى الستين، و عدم تحقق هذا الانتساب موضوعا للحيضية إلى الخمسين، فإذا استصحاب في المرأة المشكوكه عدم تحقق الانتساب إلى قريش، كان الموضوع محرزا بالاستصحاب، فيترتب عليه حكمه.

و توضيح كون المقام من القبيل الثاني: أنه قد يكون الموضوع، هو الموضوع و المحمول على نحو تقييد الأول بالثاني، لا فرض كل منهما منفردا عن الآخر، كما لو قيل: إذا تحققت قضية «زيد قائم» فصل ركعتين، فحينئذ لا يمكن عند الشك في قيام زيد، مع العلم به سابقا أن يستصحاب.

و قد يكون الموضوع هما على وجه التأليف، مثل أن يكون زيد مع قيامه جميعا موضوعا لوجوب الركعتين، فحينئذ بعد إحراز جزء واحد من الموضوع: و هو زيد، إما بالوجدان، أو بالأصل، يمكن إحراز جزئه الآخر، و هو قيام زيد بالأصل.

و حينئذ نقول: الموضوع لحكم التحيض إلى خمسين: هو المرأة، و رؤية الدم، و عدم الانتساب إلى قريش. و الموضوع للتحيض إلى الستين: هو المرأة الخارجية، و دمها، و الانتساب إلى قريش.

فالجزء أن الأولان، أعنى: المرأة الموجودة و رؤية الدم، كلاهما محرزان بالحس.

و الجزء الآخر و هو عدم الانتساب قد أحرز بالاستصحاب.

فإن قلت: القضية الموجودة في المقام إنما هي هكذا: المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون قرشية، فلا بد أولا من إحراز أن فقرة «إلا أن تكون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥

قرشية» ليست من قبيل «زيد قائم» بأن يكون الموضوع فيه و هو المرأة مأخوذة بلحاظ الوجود الخارجي، و فهم هذا منه ثم التمسك بالاستصحاب، و إلا فإن استفيد من هذه الفقرة، أن الموضوع كون المرأة الخارجية قرشية، كما في «زيد قائم» فلا مجرى لهذا الاستصحاب، و الظاهر هو الثاني. فإن المرأة في صدر القضية، لا شبهة في أن المراد بها المرأة الموجودة في الخارج، و الضمير في «تكون» أيضا راجع إلى المرأة المذكورة في صدر القضية، فيكون الكلام في قوة أن يقال: المرأة إن كانت قرشية تتحيز إلى الستين، و إن لم تكن قرشية تتحيز إلى الخمسين، و يكون مثل قوله: الماء إذا بلغ قدر كر إلخ. و على هذا فلا مساغ للاستصحاب.

قلت: فرق بين القضية المبتدئة و بين الواقعة موقع الاستثناء، يظهر هذا الفرق بمراجعة العرف، فتراهم يفرقون بين ما لو قيل: المرأة إن كانت قرشية فكذا، و بين ما لو قيل: لا تكرم امرأة إلا أن تكون قرشية، ففي الثاني ليس النظر إلا إلى نفس القرشية، فكأنه قيل: المانع من الحكم المذكور في المستثنى منه ليس إلا القرشية، فنفس القرشية محط النظر دون كونها منتسبة إلى المرأة الموجودة، كما في القضية المبتدئة، فراجع وجدانك في أمثال هذا نحو «لا تكرم زيدا إلا أن يكون ضيفا» أو «إلا أن يكون عالما» و غير ذلك، حيث إن

المفاد أنه إلا مع الضيفية، وإلا مع وجود العلم فيه، والحاصل أن المستثنى وإن كان في الصورة من قبيل مفاد كان الناقصة، لكن في اللب راجع إلى كان مفاد كان التامة. تأمل تعرف.

و إذن فيكون الاستصحاب في المقام جاريا وليس هنا مثل باب الكرية، ووجه الفرق هو ما ذكرنا من أن القضية هناك مبتدئة فلهذا يظهر منه مفاد كان الناقصة، و هنا مصدره بأداة الاستثناء فلهذا يكون ظاهرا في مفاد كان التامة، و لو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦

كان العكس: بأن كان القضية هناك هكذا: الماء ينفعل بالنجاسة إلا أن يكون كرا. و هنا هكذا: المرأة إن كانت قرشية إلخ، كان الأمر بالعكس فتدبر.

### مسألة: لا إشكال في كون البلوغ شرطا في الحيض

فما تراه الصبية قبل بلوغها ليس بحيض، و هذا مدلول عليه بأخبار كثيرة، و لو خرج دم ممن شك في بلوغها، ففيل: على فرض جمعه الصفات يحكم بالحيضية و يكشف عن سبق البلوغ، و لكنه كما تقدم، مبني على الفراغ عن أخذ القاعدة الكلية، من أخبار اعتبار الصفات و قد تقدم الإشكال فيه. و إذن فيشكل الحال في هذه الصبية لأن الاستصحاب يقتضى عدم البلوغ، نعم لا إشكال في من شك في بلوغها حد اليأس، فإن الاستصحاب فيها موافق للحيضية.

### مسألة: لا فرق في حكم القرشية و غيرها بين الحرّة و المملوكة

و حار المزاج و بارده، و أهل مكان و مكان. و هذا واضح.

### مسألة: لا إشكال في اجتماع الحيض مع الإرضاع

#### إشارة

إنما الإشكال في اجتماعه مع الحمل و عدمه، فإن فيه خلافا. و المشهور، و المحكى عن الصدوقين، و السيد مدعيا عليه الإجماع في الناصريات، و العلامة في جملة من كتبه، و الشهيدين، و المحقق الثاني، و جماعة من متأخري المتأخرين: هو الاجتماع، و هو الذى قواه شيخنا المرتضى - قدس سرّه. و عدم الاجتماع محكى عن الإسكافي، و المفيد، و الحلّي، و المحقق فى الشرائع، و نسبه فى النافع إلى أشهر الروايات. و كيف كان فالمهم التعرض لمدرك القولين

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧

### أما ما تمسك به الأولون [للاجتماع] فوجوه:

#### الأول: الاستصحاب

فإن المرأة قبل الحمل كانت بحيث تحيض فى كل شهر، و الأصل بقاء هذه الحالة فيها بعد الحمل، و عدم ارتفاعها منها بسببه، فإن هذه الحالة أعنى: التخلّق بالتحيض فى كلّ شهر يعد حالة من حالات المرأة، و له حالة سابقة معلومة، و حالة لا حقة مشكوكة، فلا

مانع من جريان الاستصحاب فيه، و هو استصحاب تعلقي موضوعه المرأة، و هو حاكم على الاستصحاب الفعلي، فإنَّ الحامل التي ترى الدم، تشك في صيرورتها حائضا بذلك و عدمها، و لا شك أنَّ الحالة السابقة فيها عدم التحيض.

و وجه الحكومة: أنَّ الثاني مسبب عن الشك في الأول، فإنَّ الشك في أنَّ هذه صارت حائضا أو لا، مسبب عن الشك في أنَّ الحمل أسقطها عن قابلية التحيض أو لا، فإذا أحرز بالأصل الأول، عدم حدوث حالة جديدة فيها بالحمل، و بقاؤها على ما كانت عليه قبله من التحيض في كل شهر، كان الشك المسبب عن هذا مرتفعا لا محالة، و لكن قد خدش في هذا الاستصحاب شيخنا المرتضى - قدس سره - في طهارته: بأنَّه و إن كان يجدي لترتيب أحكام الحائض على المرأة:

من حرمة الصلاة، و الصوم، و نحوهما من الأحكام التي موضوعها الحائض، و لكن لا يثبت بسببه كون هذا الدم حائضا فلا يترتب عليه أحكام دم الحيض: من نزح البئر عقيب وقوعه بالمقدار المعلوم، و عدم العفو عن قليله في الصلاة، و نحو ذلك مِمَّا كان موضوعه نفس دم الحيض.

و الحاصل: يوجب هذا الاستصحاب الحكم بأنَّ هذه المرأة حائض، و لكنَّه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨

لا يوجب الحكم بأنَّ دمه حيض، لأنَّه بالنسبة إليه مثبت، فإنَّه بعد الحكم بكون المرأة حائضا، و عدم خروج دم منها سوى هذا الدم بالوجدان يعلم بأنَّ هذا الدم حيض.

و لكن لا يخفى أنَّ هذا الإشكال إنَّما هو ناش من جعل الموضوع في الاستصحاب هي المرأة، و لو جعلناه الدم سلم منه، بأن يقال: هذه المرأة كانت في السابق بحيث متى يخرج منها لادم في رأس كل شهر مثلا فدمه كان دم حيض، و الأصل بقاء ذلك فيها، ينتج أنَّ الدم الخارج منها بعد الحمل في رأس كل شهر دم حيض. و لا يشكل بأنَّ الدم الخارج في السابق غير هذا الدم فالموضوع متعدد، فإنَّه ليس المقصود شخص الدم و إنَّما هو جنسه.

فحال الدم هنا حال الغليان في العصير العنبي عند استصحاب كونه منجسا حال الزبيبة، فنقول: هذا في حال العنبيَّة كان بحيث متى غلى كان غليانه منجسا، ففي حال الزبيبة أيضا يكون غليانه منجسا بالأصل، مع أنَّ الغليان في الزبيب غيره في العنب. و الذي يسهل الأمر هو ما ذكرنا من أنَّ المراد هو الجنس.

و كيف كان فحينئذ يثبت الحائضية للمرأة، و الحيضية للدم، أمَّا الثاني فواضح، و أمَّا الأول فلاَّته بعد الحكم بأنَّ هذا الدم دم حيض فخروجه من المرأة محسوس، فتصير امرأة خرج منها دم الحيض. و لا نغنى بالحائض إلَّا هذا، فلا يحتاج الحكم بالحائضية بعد الحكم بالحيضية إلى واسطة، بخلاف العكس كما ذكرنا، و لعلَّه - قدس سره - أشار إلى هذا بقوله: فافهم.

### الثاني: من الوجوه التي تمسك بها للقول بالاجتماع، صدق الحيض لغة و عرفا

أمَّا عرفا: فلاَّ أنَّ العرف يحكم بأنَّ الدم الخارج من الحامل بقانون العادة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٩

السابقة حيض، و ليس الحمل مانعا له عن هذا الحكم. و أمَّا اللغة فلاَّ أنَّ الحيض بحسبها إمَّا سيلان الدم، أو الدم السائل، أو السيل المطلق، أو المقيد بكونه بقوة، على اختلاف التفاسير، و لا إشكال في أنَّ الجميع صادق على ما تراه المرأة في حال الحمل بقوة. و يحتمل قويا أن لا يكون الاستحاضة عند اللغة موضوعا على حدة غير الحيض، و إنَّما أفردا عنه الشرع، و عليه فلا خفاء في صدق الحيض هنا لغة.

### و الثالث: عمومات ترك الصلاة أيام أقرانها

و لكن هذه لا تفيد إلّا بعد إحراز كون ما بعد الحمل أيّام الأقرء، و هو أوّل الكلام، فالأولى جعل هذا من تتمّة سابقه.

#### الرابع: الأخبار المستفيضة بل المتواترة

مثل صحيحه ابن سنان: أنه سئل عن الحبلى ترى الدم أترك الصلاة؟ فقال: «نعم إن الحبلى ربّما قذفت بالدم». «١»  
و نحوها موثقة أبى بصير، و صحيحه ابن الحجاج: عن الحبلى ترى الدم و هى حامل، كما كانت ترى قبل ذلك فى كل شهر، هل تترك الصلاة؟ قال: «ترك الصلاة إذا دام» «٢» و الظاهر أن المراد بدوامه عدم انقطاعه قبل ثلاثة أيام.  
و صحيحه ابن مسلم عن أحدهما -عليهما السلام-: عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما فى كل شهر؟ قال: «تمسك عن الصلاة كما كانت تصنع

(١) الوسائل: ج ٢، باب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٦، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٧٧، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٠

فى حيضها، فإذا طهرت صلّت». «١»

□  
و حسنة سليمان بن خالد قال: قلت لأبى عبد الله -عليه السلام-: جعلت فداك الحبلى ربّما طمشت؟ قال: «نعم، و ذلك أن الولد فى بطن أمه غذاؤه الدم، فربما كثر ففضل، فإذا فضل عنه دفعته، فإذا دفعته حرمت عليها الصلاة». «٢»  
قال الكليني: و فى رواية أخرى: «فإذا كان كذلك تأخرت الولادة». «٣»

و رواية رزيق: أن رجلا سأل أبا عبد الله -عليه السلام- عن امرأة حامل رأت الدم؟ قال: «تدع الصلاة» قلت: فإنها رأت الدم و قد أصابها الطلق فرأته و هى تمخض؟ قال: «تصلّى حتى يخرج رأس الصبى، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاة، و كلّ ما تركته من الصلاة فى تلك الحال لوجع، أو لما فيه من الشدة و الجهد قضته إذا خرجت من نفاسها»، قال: قلت: -جعلت فداك- و ما الفرق بين دم الحامل و دم المخاض؟ قال: «إنّ الحامل قذفت بدم الحيض، و هذه قذفت بدم المخاض، إلى أن يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس، فيجب أن تدع فى النفاس و الحيض، فأما ما لم يكن حيضا أو نفاسا فإنما ذلك من فتق فى الرحم». «٤»  
و صحيحه صفوان، عن أبى الحسن الرضا -عليه السلام- عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أيام، أو أربعة أيام تصلّى؟ قال: «تمسك عن الصلاة». «٥»

□  
و مرسله حريز، عن أبى جعفر، و أبى عبد الله -عليهما السلام-: فى الحبلى ترى الدم؟

قال: «تدع الصلاة فإنّه ربّما بقى فى الرحم الدم و لم يخرج، و تلك الهراقة». «٦»

(١) -الوسائل: ج ٢، باب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٨، ح ٧.

(٢) -المصدر نفسه: ص ٥٧٩، ح ١٤.

(٣) -المصدر نفسه: ص ٥٧٩، ح ١٥.

(٤) -المصدر نفسه: ص ٥٨٠، ح ١٧.

(٥) -المصدر نفسه: ص ٥٧٧، ح ٤.

(٦) -المصدر نفسه: ص ٥٧٨، ح ٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢١

و مضمره سماعه، قال: سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل؟ قال: «تقعد أيامها التي كانت تحيض، فإذا زاد الدم على الأيام التي كانت تقعد، استظهرت بثلاثة أيام، ثم هي مستحاضة». «١» هذا ما ذكروه من الأخبار الدالة على الاجتماع، وهي كما ترى صريحة في ذلك.

### وأما الوجوه التي تمسك بها [الآخرون] لعدم الاجتماع:

#### فمنها: أصالة عدم الحيض

وقد عرفت محكوميته بأصالة بقاء التخلُّق.

#### ومنها: الإجماع

على صحّة طلاق الحامل، و عدم صحّة طلاق الحائض، ينتج أنّه ليس شيء من الحامل بحائض، وفيه أنّه من الممكن أن يكون هذا تخصيصا في دليل عدم صحّة طلاق الحائض «٢»، كما هو الحال في غير المدخولة، فإنّها أيضا كالحامل في كونها من اللواتي يصح طلاقهن في كل حال، مع أنّها تحيض بلا كلام، فكما يكون هذا الحكم فيه تخصيصا، فمن الممكن ذلك في المقام.

#### ومنها: بعض الأخبار

مثل رواية السكوني، عن جعفر عن أبيه - صلوات الله عليهما - أنّه قال: «قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ما كان الله ليُجعل حيضا مع الحبل، يعني أنّها إذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة، إلّا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة». «٣»

(١) - الوسائل: ج ٢، باب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٨، ح ١١.

(٢) - المصدر نفسه: ج ١٥، ب ٨، من أبواب مقدمات الطلاق، ص ٢٧٦، ح ١.

(٣) - المصدر نفسه: ج ٢، ب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٩، ح ١٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٢

و دلالة هذه مبنية على كون التفسير المذكور، وهو قوله: «يعني أنّها إذا رأت إلخ» من الباقر - عليه السلام -، و على فرضه فالجواب أنّ الرواية ضعيفة لا تكفي الأدلة المتقدمة، مع إمكان الحمل على الغالب، فإنّ الحامل لا ترى الدم في الغالب، و في أوقات رؤيته أيضا ينقطع بعد قليل، فكون دمه متواليا إلى ثلاثة أيام في غاية الندرة.

و لو كان التفسير المذكور من السكوني فالأمر أسهل، فإنّا نقول: إنّ قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «ما كان الله ليُجعل حيضا مع الحبل»، قضية غالبة، و لا شك في كون الغالب عدم اجتماع الحيض مع الحبل.

ومنها: رواية مقرن المحكية عن علل الصدوق، عن أبي عبد الله - عليه السلام -:

أنّ سلمان - رضوان الله عليه - سألت عليا - عليه السلام - عن رزق الولد في بطن أمه؟ فقال: «إنّ الله تبارك و تعالي حبس عليه الحيضة، فجعلها رزقه في بطن أمه». «١»

و الجواب [أولا]: أنّه ليس بصدد بيان الحكم الشرعي، و ثانيا: لا دلالة له على أزيد من احتباس غالب دم الحيض في غالب الأوقات، فلا تنافي أن يزيد الدم على مقدار كفاف الولد أحيانا، فيقذفه الرحم، كما تدل عليه رواية سليمان بن خالد المتقدمة.

ومنها: رواية حميد بن المثني، عن أبي الحسن - عليه السلام - عن الجبلي ترى الدفقة و الدفقتين من الدّم في الأيام و في الشهر و

الشهرين؟ قال: «تلك الهراقة، ليس تمسك هذه عن الصلاة» «٢» و عدم دلالاته واضح، فإن الحكم بعدم الإمساك

(١)- الوسائل: ج ٢، باب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٩، ح ١٣.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٥٧٨، ح ٨.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٣

إنما هو لأجل قلة الدم، و كونه في عرض الأيام، أو الشهر و الشهرين، دفقة واحدة أو دفتين، كما يشعر بذلك أيضا قوله: «ليس تمسك هذه» فإنه مشعر بالاختصاص و كون الحكم لأجل القلة. و قد تقدم في موثقة أبي بصير و صحيحة ابن الحجاج تقييد الحكم بالحيضة بقوله: «إذا دام».

### و منها: الأخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة «١»

، و كذا الجوارى المنتقلة ببيع أو غيره «٢»، و الموطوءة بالزنا، و الأمة المحللة للغير، و في عدة المسترابة بالحمل. و فيه أنه يكفي في حكمه جعل هذا الحكم غلبة عدم اجتماع الحيض مع الحمل و هي مسلمة، هذه أدلة الطرفين، و قد عرفت أن القوة و الترجيح، مع أدلة الاجتماع كما أنه المشهور.

### و هنا قولان آخران بالتفصيل جمعاً بين أخبار الطرفين:

#### أحدهما: الفرق بين الحمل المستبين

فلا يجتمع مع الحيض، و بين غيره فيجتمع بل حصر هذا القائل الخلاف في هذا الأخير.

#### و التفصيل الآخر: الفرق بين ما تراه الحامل قبل العادة و في وقتها، و متأخراً عنها

بأقل من عشرين يوماً، و بين ما تراه بعد العادة بعشرين يوماً، ففي الأخير لا يكون حيضاً، و في الباقي يكون حيضاً. و استشهد للقول الأول: بمصححة الصحاف قال: قلت لأبي عبد الله - عليه

(١)- الوسائل: ج ١٤، ب ١٧، من أبواب نكاح العبيد و الإماء، ص ٥١٥، ح ١.

(٢)- المصدر نفسه: ب ١٠، من أبواب نكاح العبيد و الإماء، ص ٥٠٨، ح ١-٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٤

السلام:- إن أمّ ولدي ترى الدم و هي حامل، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: فقال لي:

إذا رأيت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم، من الشهر الذي كانت تقعد فيه، فإن ذلك ليس من الرحم و لا من الطمث، فلتوضأ و تحتشى بكرسف و تصلّي، و إذا رأيت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر، فإنه من الحيضة، فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها، فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصلّ الخبر. «١»

و دلالاته على هذا التفصيل غير واضحة، فإنه و إن حملنا الفقرة الأولى الدالة على عدم حيضية المتأخر بعشرين يوماً، على الحمل المستبين، بناء على أن المناط في الاستبانه التأخر عن العادة بهذا المقدار، و لكن الفقرة الأخيرة الدالة على حيضية ما ترى قبل الوقت و

فيه مطلقه شامله لحال الاستبانه أيضا.

و أما التفصيل الآخر، بين غير ذات العاده فدمه في أى وقت تراه حيض، و كذا ذات العاده بالنسبه إلى ما تراه قبل العاده بقليل أو في العاده، و بين ذات العاده في ما تراه بعد العاده بعشرين يوما فليس بحيض. فهذه الروايه صريحه فيه، و هي بملاحظه اشتمالها على الحكم بعدم حيضيه المتأخر بعشرين يوما، تكون مقيده للمطلقات الحاكمه بالحيضيه، من غير فرق بين المتأخر و غيره، إذ يكون معها من قبيل المطلق و المقيد المتنافيين.

نعم بعض روايات الجواز المتقدمه مقيده بالعاده، و هي روايتا أبى بصير، و ابن الحجاج، و صحيحه ابن مسلم، و مضمره سماعه فلا حظ. و لكنها مع غيرها

(١) - الوسائل: ج ٢، ب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٧، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٥

و هي ست روايات أخر ليست من قبيل المطلق و المقيد المتنافيين، بل من المتوافقين المثبتين و لا يوجب حمل المطلقات على أنفسها، فإن كان مراد صاحب الحدائق بقوله: «و أخبار المسأله ما بين مطلق و مقيد و الواجب بمقتضى العاده المقرره، حمل مطلقها على مقيدها. انتهى». هو اخبار الجواز المتقدمه، فإشكال شيخنا المرتضى - قدس سره - عليه بأنه ليس المقام مقام الحمل لعدم التنافي متوجه، و إن كان مراده بالمقيد هذه المصححه باعتبار اشتمالها على الحكم المذكور كان كلامه صحيحا، و إشكال الشيخ عليه غير وارد.

و كيف كان فلا يشكل ما ذكرنا من حمل المطلقات على هذه المصححه: بأن كثرة المطلقات بحدّ تأبى عن التقييد، فإنّ حمل المطلق على المقيد إنّما هو تابع لمساعدة العرف، و هي منتفیه في ما إذا كانت المطلقات كثيره، إذ حينئذ يبعد غاية البعد أن لا يكون القيد مذكورا فيها بكثرتها، مع كون أكثرها بمقام البيان، فيصير ذلك بمنزله أن يكون في البين لفظ صريح في الإطلاق، و حينئذ فلا بدّ من العمل بالمطلق و طرح المقيد، كما هو الحال في منع إرث الزوجه من العقار، حيث وردت مطلقات كثيره داله على المنع، و خبر واحد على التفصيل بين ذات الولد و غيرها.

فالحق كما قرر في باب طرحة هذا الخبر و العمل بالمطلقات، للقطع بأنه لو كان قيد لما خلا عنه تلك الأخبار الكثيره.

و الجواب: أنّ مطلقات مسألتنا ليست في الإطلاق بحيث تقاوم هذه المصححه، بل هي إلى التقييد أقرب منها إلى الإطلاق، و يتضح ذلك بملاحظه حال النسوان في الخارج، فإنّ الغالب فيهنّ ذات العاده المستقره، و ذوات العاده منهن أيضا في الغالب لا يتخلف حيضهن عن عاداتهنّ، فغير ذات العاده و ذات

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٦

العاده التي تخلف حيضها عن عاداتها كلاهما فرد نادر، فهذا سرّ أنّه يتبادر من المطلقات المقيد، و يشهد لفهم المقيد من هذه المطلقات: مضمره سماعه، حيث ذكر السائل في كلامه المطلق، فإنّه سأل عن امرأة ترى الدم في الحبل، و هذا مطلق و الإمام - عليه السلام - فهم منه ذات العاده التي ترى الدم في عاداتها، و لهذا أجاب - عليه السلام - بقوله: «تقعد أيامها التي كانت تحيض» و على هذا فليس تقييد في المطلقات، بل هي مقيده بنفسها.

و حينئذ فإظنّ أنّ حمل الأخبار على هذه المصححه صاف عن شوب الإشكال، مضافا إلى كون نفس هذا التفصيل قريبا من الاعتبار أيضا، فإنّ العاده أماره ضعيفه على عدم حيضيه ما تأخر منها، و الحمل أيضا أماره ضعيفه على عدم حيضيه ما يجتمع معه، فالشارع قد ألغى هاتين في مورد انفرادهما، فلم يعتبر بالعاده في غير الحامل إذا رأت الدم بعد العاده مع شروط الحيض، و لا بالحمل إذا رأت الدم في العاده أو قبلها أو بعدها بقليل، و لكن اعتبرهما معا في مورد الاجتماع، كما في الحامل عند تأخر الرؤيه عن عاداتها بعشرين،



فجعل الأمارتين الضعيفتين في حال الانضمام أماره معتبره. هذا بحسب الدليل.

و أمّا بحسب القول فلم نعرف القول به من غير شيخ الطائفة- قدس سره- في كتاب النهاية و كتابي الأخبار، مع أن النهاية مسوقة للجمع بين الأخبار دون ذكر الفتاوى، و حينئذ فلا يترك الاحتياط في المتأخر عن العادة بعشرين يوما، بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضه، فإنّ عدم عمل الأصحاب بالرواية سبب للوهن السندی فيها، إمّا في أصل الصدور، و إمّا في جهة الصدور بأن يكون صادرة لتقية مثلا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٧

ثمّ إنّه ربما يحكى من بعض، بعد فهم المنافاه و المعارضة بين أخبار طرفي المسألة، أعنى: ما دل على جواز اجتماع الحيض و الحمل، و ما دل على أن الله تعالى لا يجعل الحيض مع الحمل، الجمع بينهما بحمل الأولى على ما يجمع الصفات، و الثانية على غيره بشهادة بعض الروايات:

مثل قوله- عليه السلام- في رواية إسحاق بن عمار، عن المرأة الحبلی ترى الدم اليوم و اليومين؟ قال: «إن كان دما عبيطا فلا تصلى دينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين». (١)

و رواية ابن مسلم عن الحبلی قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال: «تلك الهراقة من الدم، إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلى، و إن كان قليلا أصفر فليس عليها إلّا الوضوء» (٢).

و الرضوى: «الحامل إذا رأت الدم في الحمل، كما كانت تراه تركت الصلاة، فإذا رأت أصفر لم تدع الصلاة».

و يمكن الجواب، أمّا عن الرواية الأولى: بأنّها ليست في مقام التفصيل بين الجامع للصفات و غيره، بكون الأول حياضا واقعيا، و الثانى استحاضه واقعيا، بل لما كان رؤية الدم في الثالث غير معلوم، جعل المعيار قبل العلم بذلك هو الرجوع إلى الصفات، فإن انقطع الدم قبل الثلاثة، و قد تركت الصلاة لأجل وجود الصفات لزم عليها قضاؤها.

و يمكن حمل الروايتين الأخيرتين على ذلك، و لا أقل من إجمالهما بحيث

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٣٠، من أبواب الحيض، ص ٥٧٨، ح ٦.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٥٧٩، ح ١٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٨

تسقطان عن قابلية تقييد مطلقات الطرفين، هذا مضافا إلى أنّك عرفت عدم المنافاه بين الأخبار حتى تحتاج إلى الجمع.

### مسألة: لو انصبّ الدم إلى فضاء الفرج فهل تصير المرأة بذلك حائضا أو لا؟

أعنى: مطبق شفثيه بحيث كان ظهوره محتاجا إلى انفراج يسير في الرجلين، فهل تصير المرأة بذلك حائضا أو لا؟  
مجمل الكلام: أنّه ليس للظاهر و الباطن في هذا الباب عنوان: بأن كان الحائض من خرج الدم من باطنه إلى ظاهره، حتى يحتاج إلى تعيين الحال في بعض المواضع، أنّه من الظاهر أو الباطن كما في باب التنجيس و التنجس، حيث إنّ فرق بين ظاهر البدن و باطنه في التنجس، فيقع الكلام في مثل مطبق الشفثين أنّه من الظاهر أو الباطن. و أمّا هنا فالموضوع هو المرأة التي خرج منها الدم أو ذات الدم، فالأولى الرجوع إلى العرف في صدق هذين العنوانين و عدمه، و لا يبعد أن يقال: إنّ انصبّ الدم في جوف الرحم، بحيث احتاج خروجه إلى إدخال قطنه أو إصبع فلا- يصدق العنوانان، و أمّا إن وصل إلى ما بين شفثي الفرج و لم يتعدّ من ثقبتة، بحيث كان إحساسه بالبصر محتاجا إلى انفراج ما بين الرجلين في الجملة، فهذه يصدق عليها أنّها رأت الدم أو خرج منها الدم.

## مسألة: اعلم أن لاشتباه الدم صورا

## إشارة

الأولى: أن يشبه دم الحيض بالاستحاضة:

بأن يعلم أنه إما حيض أو استحاضة، إما بالعلم الوجداني، أو بالعلم الشرعي ..

ثم إن هنا سؤالاً لم أجد في كلماتهم التعرض له، وهو أن القضية المشهورة في الأخبار أقل الحيض ثلاثة، وكذا قولهم: أكثره عشرة، هل هو حكم تعبدى من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٢٩

الشارع في مورد الشك، بمعنى جعله هذين الحدين من علائم الحيض، وأماراته التي يستدل بها عليه شرعا عند الشك، فيكون ملغى مع العلم بالخلاف كما هو الحال في كل أماره، يعنى لو رأت دما أقل من الثلاثة أو أكثر من العشرة، و علمت من العلائم الخارجية بكونها دم حيض، يحكم عليها بأحكام الحائض، فالحكم المزبور نظير حكم الاستبراء للبول و المنى، للحكم على الرطوبة المشتبهة بكونها بولا أو منيا معه و غيرهما لا معه، فلو علم اتفاقا بعكس ذلك فلا إشكال في عدم الاعتبار بالاستبراء.

و بعبارة أخرى: هل يكون الحكم بعدم الأقلية من الثلاثة، و عدم الأكثرية من العشرة، نظير الحكم في الأخبار بكون الحيض أحمر حارا عبيطا، و نظير القاعدة المقررة: كل ما أمكن أن يكون حيضا فهو حيض، حيث يعلم من مساقهما كونهما واردين لبيان الحال عند الاشتباه و التحير؟ أو أن الحكم المزبور ليس فيه تعبد و تصرف من الشرع، بل هو كشف و بيان لما هو الموضوع النفس الأمري لدم الحيض، فيكون مفاده أن دم الحيض لا يتخلف عن الحدين أبدا، و ما كان متخلفا عنهما فهو واقعا غير دم الحيض؟ فلو كان أهل العرف يرونه حيضا مع التخلف، فهذا تخطئه من الشرع لهم، و بيان لفساد نظرهم، و على هذا فيكون المتبع هاتين القاعدتين سواء صادفهما العلم بالحيضية، أو الشك، أو العلم بالخلاف؟

و الإنصاف: عدم دليل يعين أحد هذين الاحتمالين، و يوجب ظهور القضية فيه، إذ لا- إشكال في أن الحيض أيضا موضوع من الموضوعات الخارجية، مثل البول، و المنى، تعرفه النساء كما تعرف البول و المنى، و ليس موضوعا مستحدثا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٠

شرعيا مثل سائر الموضوعات الشرعية، حتى يقال: إن ظاهر الكلامين كونهما في مقام الجعل، بمعنى أن المقصود بهما أن الحيض الذى هو مجعول للشرع، يكون من مقوماته بحسب جعله هذان الحدان، فإذا بطل هذا الاحتمال و قطع بخلافه، ينحصر الأمر في ما ذكرنا من الاحتمالين الأولين:

أحدهما: أن يكون كشفا للموضوع الواقعي، فيكون الحدان من مقومات الحيضية بحسب نفس الأمر، و هذا الكلام تخطئه لنظر العرف حيث لا يراه محدودا بهما.

و الثانى: أن لا- يكون الحدان من مقوماته بل أمكن تخلفه عنهما أيضا، و لكن المحدودية بهما كان هو الغالب، فاعتبر الشارع بهذه الغلبة و جعلها كاشفة تعبدية لمقام الشك، كما جعل سائر الصفات الغالبية لدم الحيض كواشف عنه لدى الشك، و لا يخفى عدم إمكان ترجيح أحد هذين المعنيين على الآخر، إذ لا مرجح لأحدهما.

[مطالب مرتبطة بمسألة يونس]

## إشارة

و هنا مطالب مرتبطة بالرواية، أعني: مرسله يونس

### أحدها: إن التعليل المذكور في صدرها للحكم بكون أدنى الطهر عشرة أيام، بقوله: و ذلك أن المرأة أول ما تحيض إلخ، كيف يرتبط بالمعلل

مع أن المذكور فيه ليس سوى الحكم بعدم زيادة الحيض على العشرة، و عدم نقصانه من الثلاثة على حسب اختلاف سن المرأة صغرا و كبرا، و من المعلوم أن الحكمين المذكورين، أعني: كون الحيض لا يزيد على العشرة و لا ينقص عن الثلاثة، لا يصلحان علّة لكون أدنى الطهر عشرة، إذ لا ملازمة بين الطرفين أصلا، لإمكان فرض قلّة الطهر من العشرة مع عدم زيادة الحيض على العشرة، و لو ضمّ إلى التعليل الحكم بأنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣١

الحيض في الشهر ليس إلّا مرة واحدة، فهو مع فساده لا يصحح العليّة، إذ هذا يناسب مع كون العشرين أدنى الطهر، و لو ضمّ إليه عدم زيادة الحيض في الشهر على المرتين، فهو مع فساده أيضا غير مصحح لإمكان أن تتحيز في الشهر بأكثر الحيض مرتين، مع كون الطهر أقل من عشرة، كما لو رأت عشرة دما و خمسة بياضا و عشرة دما. و بالجملة فالإنصاف: أن هذه الفقرة من الرواية مضطربة المتن، و لعلّه نشأ من نقل الراوى الرواية بالمعنى، أو كان بعد قوله: «أدنى الطهر عشرة» شىء فسقط عن قلم الراوى، مثل: أن أدنى الحيض ثلاثة و أكثر عشرة، إذ حينئذ يلائم التعليل مع المعلل كما لا يخفى.

### ثانيها: ذكر شيخنا المرتضى للفقرة الأخير من الرواية

و هى قوله- عليه السلام:-

«و إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام، ثم انقطع الدم اغتسلت و صلّت، فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام، فذلك من الحيض» معنى آخر غير ما ذكرنا، يصير على هذا المعنى موافقا للمشهور القائلين بأنّ النقاء المتخلل بين عشرة الدم محكوم بالحيضية، و كون الطهر مطلقا ليس أقل من العشرة، و هو أن يقال: إنّ قوله: «من يوم طهرت» قيد لقوله: «و لم يتم لها»، لا أنّه قيد للعشرة و بيان لمبدئها.

و محصل المعنى: أنّه إن كان رؤية الدم الثانى حين لم يتم عشرة أيام بعد، يعنى أن العشرة أيام من حين رؤية الدم الأوّل، لم يتحقق متممها من حين انقطاع الدم الأوّل إلى حين رؤية الدم الثانى.

و على هذا فيكون المقصود، الحكم بحيضية الدم الثانى إذا كان فى عشرة الدم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٢

الأوّل، و نعلم ضمنا محكومية النقاء المتخلل بالحيضية من هذا التعبير أيضا، بخلاف ما حملنا عليه العبارة من كون المراد عدم مضى عشرة الطهر، بجعل مبدأ العشرة من حين انقطاع الدم الأوّل لا من حين رؤيته، إذ حينئذ لا يدل على حيضية النقاء، بل له ظهور أو صراحة فى الحكم بعدم حيضية، فيكون دليلا على ما ذهب إليه صاحب الحدائق و بعض آخر: من كون النقاء المتخلل فى عشرة الدم طهرا، مع كونه أقل من عشرة.

و لا- يخفى أن المعنى الذى ذكره شيخنا و إن كان ليس بعيدا، إلّا أنّ العبارة المذكورة أظهر فى ما ذكرنا: من كون المراد بالعشرة عشرة الطهر الملحوظ ابتداءها من يوم الانقطاع.

### ثالثها: قد استشكل فى الجواهر على مضمون الرواية:

بأن ما اشتمله الفقرة الأخيرة منها من الحكم على المستمرة الدم، التي عادت لها خمسة أيام يجعل حيضها عشرة أيام، مخالف للقاعدة المسلمة من كون المرجح لذات العادة إذا تجاوز بها الدم هو عادتها، فاللازم جعل الحيض في المثال: «خمس» لا «عشرة» وهو كما ترى مبنى على استظهار العادة من قوله - عليه السلام -: «إذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام» وهو في محل المنع، إذ لا يستفاد من هذه العبارة أزيد من كون الحيض في هذه المرتبة خمسة، فكأنه قيل: إذا حاضت المرأة خمسة أيام، كما يقال: مرض زيد و كان مرضه خمسة أيام، فإنه مساوق مع قولك مرض زيد خمسة أيام.

ثم لو قلنا بالتوالي في أقل الحيض، فلا إشكال أنه من باب استظهاره من وقوع الثلاثة أيام ظرفا لما من شأنه الاستمرار، فإذا نسب الفعل الذي من شأنه ذلك إلى زمان، فالظاهر استيعابه تمام أجزاء هذا الزمان وجوده في كل جزء على كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٣

الاتصال، فلو قيل: قعدت يوما، معناه القعود في تمام اليوم، و لا يكفي في صدقه القعود في ساعة منه، فكذا قولنا: حاضت المرأة ثلاثة أيام ظاهر في استمرار حيضها في هذا الزمان، و لهذا يفهم أن الأيام أيضا متواليه لا متفرقة حفظا للاستمرار، و إلا فلا شبهة في أن نفس لفظه ثلاثة أيام، مطلقة قابلة للتوالي و التفرقة على حد سواء، و لا ظهور لها في خصوص شيء منهما.

### [في أن الحيض هل مثل الطهارة و الحدث، اسم للأمر الباطني أو أنه اسم لنفس الدم أو سيلانه؟]

إذا عرفت ذلك، فحينئذ لا بد من التكلّم في أن الحيض هل مثل الطهارة و الحدث، اسم للأمر الباطني و المعنى القائم بنفس الزوجة، و خروج الدم كاشف عن ثبوت هذا المعنى في المرأة، كما أن الحدث أمر معنوي قائم بنفس الإنسان، و الأشياء المعهودة موجبات له و كواشف عن حدوثه؟ أو أنه اسم لنفس الدم أو سيلانه؟ و تظهر الثمرة بين هذين في العشرة المتخلل فيها النقاء.

فعلى الأول يكون من المصاديق الواقعية للحيض، و يكون إطلاق الحيض في جميع العشرة على وجه الحقيقة. و على الثاني يكون بحكم الحيض و من مصاديقه تعبدا لا- واقعا: يعني أعطاه الشارع حكم الحيض مع عدم كونه منه واقعا، و يكون الإطلاق على سبيل التجوّز.

و تظهر أيضا فيما إذا انقطع الدم عند تمام العادة، ثم عاد بعد ذلك قبل تمام العشرة، كما لو كان العادة خمسة أيام و انقطع الدم في آخر اليوم الخامس، و كان السادس و السابع بياضا، ثم رأت في الثامن الدم، فإن الاستصحاب على الوجهين يختلف حينئذ، فإن موضوعه على الثاني هو الدم أو سيلانه، و هو مفقود بالفرض في السادس و السابع، فلا يمكن استصحاب وجوده في الثامن، و على الأول هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٤

الحالة النفسانية القائمة بنفس المرأة، المحتمل بقاؤها و زوالها في السادس و السابع و الثامن، فيحكم ببقائها في الثلاثة بحكم الاستصحاب.

و تظهر الثمرة بين الوجهين أيضا في مسألة أخرى، و هي: أنه على القول باعتبار التوالي في الثلاثة التي هي أقل الحيض، هل يعتبر استمرار الدم في جميع آتات الثلاثة كما عن المشهور؟ أو يكفي وجود الدم في كل يوم في الجملة كما عن بعض؟

و الحق: ابتداء المسألة على ما ذكرنا من الوجهين: و ذلك لأنه لو كان الحيض عبارة عن الحالة النفسانية القائمة بنفس المرأة، الكاشف عنها رؤية الدم بالشروط المقررة، فالحق مع الثاني إذ الاستمرار المستفاد من وقوع الثلاثة ظرفا لأقل الحيض، لا ينتقض على هذا بواسطة عدم ظهور الدم في أكثر أجزاء الثلاثة، إذ المناط ليس هو استمرار خروج الدم، بل المعيار استمرار وجود هذه الحالة في

المرأة، فيكفي في ذلك رؤية الدم في كل من الثلاثة دفعة واحدة، إذ يكون هذا أماراً على بقاء الحالة في نفس المرأة، فيكون الحيض نظير مرض كان من لوازمه الإغماء في كل يوم دفعة واحدة، إذ حينئذ ولو لم يكن نفس الإغماء دائماً، لكن يحكم بدوام هذا المرض واستمراره، و يجعل عروض الإغماء، كاشفاً عن وجوده، فكذلك هنا أيضاً وإن لم يكن نفس الدم دائماً، ولكنه يستكشف بوجوده في كل يوم دفعة، بقاء حالة الحيض للمرأة في جميع أجزاء الثلاثة.

و أما إن قلنا: بأنّ الحيض عبارة عن نفس الدم السائل أو سيلانه، فلا محالة يعتبر الاستمرار حينئذ بالنسبة إلى نفس الدم، و حينئذ فليس معنى استمراره كون الدم سائلاً من الفرج، بحيث لا ينقطع سيلانه في آن من آتات الثلاثة، فإنّ هذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٥

أمر غير واقع في حق أحد من النسوان، بل المراد عدم تعطيل الرحم عن تقاطر ما قذفه من دم الحيض، و لا يضرّ في استمرار هذا المعنى تخلل الفترة اليسيرة، بمقدار خمس دقائق مثلاً بين كل دفعتين، إذ لا بدّ أن يمضي هذا المقدار من الزمان، حتى يجتمع الدم بعد سقوط القطرة الأولى على منفذ الرحم يسيراً يسيراً، حتى يصير قطرةً و يسقط، كما هو المشاهد في الثوب الذي يسيل منه الماء، بعد انقطاع سيلانه و حصول التقاطر منه، حيث يحصل هذا المقدار من الفصل بين قطرتيه، و لا يضر باستمرار تقاطره، و هذا ينطبق أيضاً مع ما ذكره المشهور في تفسير الاستمرار، من كونها بحيث متى وضعت الكرسف، و صبرت هنيئاً خرجت متلطحه، و لو بجزء يسير من الدم.

و الظاهر من الوجهين هو الثاني، بمعنى أنّ الحيض الظاهر كونه اسم عين، على خلاف الاستحاضة و العذرة و النفاس و القرحة، فإنّها أسماء معان و الدم يضاف إليها، و أمّا الحيض فهو نفس الدم. و لعلّه يمكن استفادة هذا من ملاحظة التعبيرات الواقعة في الأسئلة و الأجوبة من الروايات، كما لو كان فيها التعبير بأنّ المرأة ترى الحيض، فإنّه ظاهر في كونه اسم نفس الدم كما هو واضح.

### **[الكلام في كبرى المسألة و هما اعتبار التوالى في العشرة، و كذا المراد بالطهر هل هو جنس الطهر أو خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين؟]**

هذا كله في الكبرى الأولى، أعنى: أقل الحيض ثلاثة.

و أمّا الكبريان الأخريان، أعنى: كون أكثر الحيض عشرة أيام، و كون أقل الطهر عشرة، فهما أيضاً بإجمالهما موضع وفاق. و إنّما الإشكال في الأولى منهما من حيث اعتبار التوالى في العشرة، أو كفاية العشرة الملتقطة من العشريتين أو العشرات، نظير ما مرّ من الكلام في أقل الحيض.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٦

و في الثانية من حيث إنّ المراد بالطهر هل هو جنس الطهر أو خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين؟ و الكلام الأول مبنى على الثاني، إذ لو قلنا: بأنّ مطلق الطهر لا يمكن أن يكون أقل من العشرة، فلا محالة يكون العشرة التي هي أكثر الحيض مستمرة متواليه، و يكون أيام النقاء المتخللة بينها أقل من عشرة بحكم الحيض، و لا يكفي الالتقاط من جميع الشهر، لأنّ النقاء المتخلل إن كان بقدر أقل الطهر فطرفاه حيضتان بلا إشكال، و إن كان أقل منه لزم خلاف المفروض، إذ يلزم كون الطهر أقل من عشرة.

و إن قلنا: بأنّ المراد خصوص الطهر بين الحيضتين، و لا يضر أقلية الطهر المتخلل بين الحيضة الواحدة من العشرة، كان الالتقاط في عشرة الحيض جائزاً بشرط أن لا يصل الطهر المتخلل إلى عشرة، و حينئذ فالمهم التعرّض لحال القاعدة الثانية.

فنقول: ليس على القول الأول فيها و هو كون المراد جنس الطهر دليل سوى ظهور هذه القضية، أعنى: أقل الطهر عشرة أيام في كون المراد جنس الطهر. و على القول الآخر يلزم التقييد بما بين الحيضتين، و هو تقييد للإطلاق مع عدم قرينه عليه في الكلام، و ظهور

قولنا أكثر الحيض عشرة أيام في التوالى على نحو ما مرّ في أقلّ الحيض، مع اعتضاد هذين الظهورين بالشهرة العظيمة. و أما القول الآخر وهو كون المراد خصوص الفاصل بين الحيضتين، فيدل عليه: ما تقدم في أقلّ الحيض من مرسله يونس، بناء على ما اخترنا له من المعنى، و صحیحه ابن مسلم، و حسنته.

و هذه الثلاثة كافية لإفادة هذه المدعى، لقوة سند الجميع، و ظهور أو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٧

صراحة دلالتها، بناء على أنّ المراد بالعشرة في الأخيرتين، التي حكم بكون الدم قبل تمامها من الحيضة الأولى، و بعده من حيضة أخرى مستقلة، هو عشرة الطهر لا- عشرة الحيض، إذ على الثاني و إن كان الحكم بكون ما قبل تمامها من الدم من الحيضة الأولى صحيحا غير مناف لما ذكره المشهور، إلّا أنّه لا بدّ من تقييد الفقرة الثانية منه بما إذا تحقق الفصل بأقلّ الطهر بين الدمين و هو خلاف ظاهر الإطلاق، فيتعين الحمل على عشرة الطهر فيكون دالا على خلاف المشهور.

و الإنصاف: انعقاد الظهور لهما في هذا، بحيث يكون حملهما على الأول طرحا لهما لا عملا بهما.

ثمّ بعد وجود هذه الروايات الثلاث، لا يحتاج إلى التمسك لهذا القول بما لا دلالة له عليه، و هو أمران:

الأوّل: كون التقييد بما بين الحيضتين في جملة من معاهد الإجماع، فإنّه لا يدل على أنّ الطهر قسمان: ما يكون بين الحيضتين، و ما يكون بين الحيضة الواحدة، و أنّ الحكم بعدم الأقلية من العشرة مختص بالأوّل، بل وجه التقييد أنّه لما لم يكن لجنس الطهر فرد عندهم غير هذا، تبهوا على ذلك في ضمن الحكم المذكور، فكأنّه قيل:

الطهر عبارة عمّا بين الحيضتين.

و الآخر: روايتا داود مولى أبي المغراء العجلي، و يونس بن يعقوب.

حيث حكم في الأولى: بأنّ المرأة تترك الصلاة متى رأت الدم، و تصلّى متى طهرت ما دام لم تنقض عاداتها، و بعد انقضائها يكون الدم استحاضة.

و في الثانية: حكم بذلك إلى شهر، و بعد انقضائه تكون المرأة بمنزلة المستحاضة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٨

و لكن لا دلالة في الأولى، لاحتمال كون الحكم بإتيان العبادة في أيام النقاء من باب الاحتياط، و احتمال لحوقها ببقية الطهر، لا لأجل كونها طهرا حقيقيا. و لا في الثانية، و ذلك لأنّ الظاهر من مساق الرواية كونها حكما في موضوع المرأة المتحيرة التي لم تستقر لها عادة، و استمر بها الدم إلى شهر لكن في خصوص الشهر الأوّل، يعنى أنّها في الشهر الأوّل الذي يستمر بها الدم لا بدّ أن تفعل هكذا، ثمّ إن حصلت لها هذه الحالة في الشهر الثاني أيضا، لحقها حينئذ ما تقرّر في حقّ المستمرة الدم، فالحكم بالصلاة في أيام النقاء أيضا يكون من باب الاحتياط، بل يجب حمل الثانية على ذلك، و إلّا لزم كون الحيضة الواحدة أكثر من عشرة، أو كون الطهر بين الحيضتين أقلّ منها، كما لا يخفى على من لاحظ الرواية.

و بالجملة: لا دلالة للروايتين على هذا المدعى، لو لم يكن لهما الدلالة على الخلاف، و كذا لا حاجة بعد الروايات الثلاث المتقدمة، إلى الاحتجاج على الدعوى المذكورة، برواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله الواردة في عدّة الطلاق المفصّلة في ما إذا عجل بها الدم قبل الحيضة الثالثة، بين ما إذا كان قبل العشرة من الحيضة الثانية، و بين ما إذا كان بعدها بالحكم بكونه من الحيضة الثانية في الأوّل، و من الحيضة الثالثة في الثاني، و دلالة هذه أيضا كما ترى تكون على حذو دلالة روايتي ابن مسلم المتقدمتين.

و لكن قد خدش شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - في سندها، و ليس في سندها من يوجب الضعف سوى معلّى بن محمد، فإنّه قد اختلف أقوال أصحاب الرجال في حقّه.

فقال بعض: إنّ مضطرب الحديث و المذهب.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٣٩

وقال بعض: لم أطلع على خبر يدل على اضطراب حديثه و مذهبه.

وعده بعض من مشايخ الإجازة.

وكيف كان: ففي الروايات الثلاث المتقدمة كفاية، و هي متقدمة على ظهور قولنا: أقل الطهر في إرادة الجنس. و قولنا: أكثر الحيض عشرة أيام في الاستمرار.

و على هذا فيشكل الحال في المسألة غاية الإشكال، إذ الموجود في أحد طرفيها عمل الأصحاب الخالي عن الرواية. و في الطرف الآخر الرواية الخالية عن العمل. فلا جراًه للفقهاء في مخالفة الأول من جهة استبعاد أن لم تصل إليهم هذه الروايات، مع وضوح دلالتها، و قوة سندها، فرغ يدهم عنها يوجب شيئاً فيها، و لا- في طرح الثاني بمجرد هذا الاستبعاد، فلا- محيص لغير القاطع بأحدهما من الاحتياط.

### مسألة: العادة في الحيض: إما مفردة و إما مركبة

#### إشارة

و المفردة أمّا وقتية، و إما عددية، و إما وقتية و عددية.

و المركبة: مثل أن ترى في الشهر الأول ثلاثة من أوله، و في الثاني أربعة من وسطه، و في الثالث خمسة من آخره. ثم رأيت بهذا الترتيب في الدورة الثانية و الثالثة.

و فائدة تحقق العادة إنما هي لمستمرة الدم، فلو كانت مسبقة برؤية الدم في شهرين متماثلين في العدد، تجعل الحيض هذا العدد مخيرة بين جعله في الأول، أو الوسط، أو الآخر، أو في الوقت فترجع في العدد إلى ما ترجع إليه المستمرة غير ذات العادة، فتجعله في هذا الوقت و لا تخيير لها، أو في الوقت و العدد فتكون ملزمة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٠

بأحدهما، و ليس لها أخذ الغير.

ثم العادة الوقتية قد تتحقق في أول الحيض، كما لو رأيت مكرراً و كان أول دمها في جميع المرات أول الشهر، و قد تتحقق في الوسط، كما لو كان وسط حيضها الحقيقي في جميع المرات هو العاشر من الشهر، و قد تتحقق في الآخر، كما لو كان اختتام حيضها في الجميع في السادس، فيلزمها مراعاة الأولية، أو الوسطية، أو الآخريّة عند الاستمرار.

ثم المهم في المقام، إنما ملاحظه أنه يمكن استفادة تمام هذه الأقسام من أدلة العادة بمدلولها اللفظي، ثم بعد عدم إمكان الاستفادة من المدلول اللفظي إنما في البعض، فهل يمكن استفادة البعض الآخر من جهة تنقيح المناط؟ فإن أمكن فهو، و إلا فلا بدّ في تحقق العادة من الرجوع إلى العادة العرفية المتوقفة على الرؤية، في قريب من عشرين مرة متماثلة، إذ التخلّق و الاعتياد عند العرف لا يحصل بمجرد تماثل دفعتين، أو ثلاثة، أو أربعة بلا شبهة.

و الحاصل: أن المرجع، لا إشكال أنه في حقّ المستمرة هو أيام الحيض و القرء، بمقتضى القول النبوي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ التي تحقّق لها عادة: «دعى الصلاة أيام أقرائك» أعنى: الأيام التي جرت خلق المرأة و عاداتها بالرؤية فيها، و لا يتحقق لها عند العرف أيام القرء، إلا بعد تحقق العادة على شيء معين.

و بالجملة: لا إشكال في شمول الرواية ما إذا تحققت العادة العرفية، من دون فرق بين شيء من الأقسام المتقدمة، فتكون المرأة ملزمة

بالأخذ بما تحقّق العادة فيه على نحو تحقّق العادة، و لا يجوز لها التخلف بالنسبة إلى شيء تحقّق العادة فيه، و يجوز بالنسبة إلى غيره، هذا، إلّا أنّ الإمام - عليه السلام - صرّح في روايتين بتحقّق

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤١

□

العادة في مرتين، و استدلّ بالنبوى و قال: إنّما اعتبرنا المرتين، لأنّ النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال:

«أيام أقرئك» بصيغة الجمع، و لم يقل أيام قرئك، فجعل - عليه السلام - أقل الجمع اثنين، مع أنّه في اللغة ثلاثة على أقل الأقوال فيه.

و كيف كان فهاتان الروايتان لا إشكال في حجيتها بالنسبة إلى موردهما، يعنى ما دخل تحت مدلولهما اللفظي.

فنقول: تتحقّق العادة بالنسبة إلى المورد بالرؤية مرتين متماثلتين، و يرفع اليد عن متفاهم العرف في النبوى، و هو العادة العرفية المتوقّفة على أزيد من ذلك بواسطة النص الخاص، فيوضع حكم الإلزام بالأخذ بما توافق فيه المرّتان، على المرأه في خصوص المورد، فإنّه و إن لم تتحقّق العادة عند العرف بهذا القدر القليل، و لكنّها تتحقّق في نظر الشارع فهى معتادة بالعادة الشرعية، دون العرفية، و حينئذ فإن كان مورد الروايتين اللتين هما الدليل على العادة الشرعية، و الصارفة للنبوى عن العادة العرفية إلى الشرعية، بحيث يشمل جميع الأقسام المسطورة فنعم المطلوب، و كذلك لو كان خاصًا ببعضها و لكن أمكننا تنقيح المناط في البعض الآخر.

و يبقى الإشكال في ما لو كان خاصًا ببعض، و لم ينقح المناط في البعض الخارج، إذ حينئذ لا وجه لإجراء العادة الشرعية إلى هذا البعض الخارج، فإنّ الدليل على التعبد بحصول العادة مرتين، المفروض كونه قاصرا عن شموله، و النبوى أيضا بحسب ما يتفاهم منه العرف، ليس المستفاد منه سوى العادة العرفية، و تفسير الإمام تعبد لا بدّ أن يقتصر في مورده. و اذن ففي البعض المذكور لم يبق سوى القول باعتبار العادة العرفية، فإنّه الشيء الذى يكون عليه دليل و غيره

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٢

بلا- دليل، و حينئذ فلا بدّ من النظر إلى مدلول الروايتين، حتى يعلم أنّه كيف ما يكون كما و كيفا فأحدهما قوله - عليه السلام - في مضمرة سماعة: «إذا اتفق شهران عدّة أيام سواء فتلك أيامها» (١).

فنقول: الاحتمالات في مدلول هذه القضية بحسب مقام الثبوت منحصرة في ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المراد هو الاستواء و التماثل المطلق: بأن يكون أيام الحيض الأوّل، و أيام الثانى متساويين و متماثلين في جميع الجهات، و هو: بأن يكون عددهما متحدا و وقتهما متحدا، فيحكم على هذا الاستواء بأنّه لو تحقّق بين مرّتين، كان العادة الشرعية متحقّقة، و كان المرأه محكومة بلزوم الأخذ بهذا الذى حصل لها العادة الشرعية فيه و هو العدد و الوقت، و على هذا فيكون مورد الرواية منحصرا في قسم واحد، و هو العادة الوقتية العددية، إمّا في خصوص المفردة أو مع المركبة، بناء على أنّ التوالى لا يفهم من لفظ الشهرين. و بعبارة أخرى، المناط يعلم أنّه ليس خصوص الشهرين المتواليين، بل المرتان و الحيضتان سواء كانتا متواليين أم مفصولتين بحيضة مخالفة، و بالجملة فيبقى حينئذ سائر الأقسام من الوقتية المنفردة، و العددية المنفردة، سواء كانتا مفردتين أم مركبتين خارجة عن المدلول اللفظي، لقوله: «عدّة أيام سواء» لعدم تحقّق الاستواء من كل جهة فيها، فيبنى الكلام على فهم الملاك و عدمه.

الثانى: أن يكون المراد الاستواء بين أيام الحيضتين في الجملة، بحيث في أىّ جهة تحقّق الاستواء كان كافيا و موضوعا لحكم لزوم الأخذ في هذه الجهة، فلو

(١) - الوسائل: ب ٧ من أبواب الحيض، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٣

حصل في العدد فقط كان لزوم الأخذ فيه فقط، و إن كان في الوقت فقط اختص لزوم الأخذ به، و إن كان في كليهما جرى اللزوم في



كليهما، و على هذا فتشمل الرواية جميع الأقسام الثلاثة: من الوقتية، و العددية، و الوقتية العددية، إمّا فى خصوص المفردة أو مع المركبة على الكلام المتقدم.

و الثالث: أن يكون المراد الاستواء فى خصوص العدد، سواء تحقّق معه فى الوقت أم لا، فموضوع الحكم و لزوم الأخذ حينئذ هو خصوص العدد، دونه مع الوقت عند تحقّقه، إذ هذا يستلزم الجمع بين اللحاظين المتناهيين، بيان هذا الإجمال: أنّ المفروض على هذا المعنى لحاظ المتكلم للعدد بلحاظ التقييد و الدخلى فى الموضوع، و لحاظ الوقت على نحو الإطلاق، و معنى لحاظ الإطلاق أنّه وجودا و عدما على السواء، فلا يتفاوت الحكم لا بعدمه و لا بوجوده، فإذا قيل أعتق رقبته، فمعنى إطلاقه أنّه لا فرق فى حكم و جوب العتق، بين حالة الكفر، و حالة الإيمان، إلى غير ذلك من الحالات و الصفات، فالتكلم لم يلاحظ لوجود شىء منها و لا لعدم شىء منها دخلا، بل لم يفرق بين وجودها و عدمها.

و حينئذ فنقول: معنى كون المتكلم ملاحظا لمعنى الاستواء فى العدد على وجه الإطلاق بالنسبة إلى الوقت، أنّه لم ير فى حكمه فى قوله «فتلك أيامها» و وجوب الأخذ بها دخلا للمساواة الوقتية، و لا لعدمها، بل جعله بلا دخل فى هذا الحكم، و لا شك فى أنّ مجرد هذا، أعنى: الجعل بلا دخل و التسوية بين الوجود و العدم، لا يكفى للحكم بلزوم أخذ الوقت عند حصول التساوى فيه، إذ هو يحتاج إلى لحاظ التساوى الوقتى بلحاظ الدخلى و التقييدى، و لا يكفيه اللحاظ اللادخلى الإطلاقى، فإنّ الحكم هنا ليس مجرد عدم التنافى، بل المقصود هو الحكم بلزوم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٤

الأخذ، و هو لا يتم إلّا بلحاظ الدخلى، مثلا الحكم بأنّ الرقبة المؤمنة لو وجدت و جب عتقها متعينا، يحتاج إلى لحاظ وصف الإيمان على وجه الدخلى، و هو مناف مع لحاظ الرقبة على وجه الإطلاق، فهنا أيضا قد علق حكم ملزمة المرأة على الأيام التى تحقّق فيها الاستواء العددي مطلقا، سواء كان وجد فيها الاستواء فى الوقت أم لا، و هذا لا يفيد الملزمة، إلّا بالعدد، و لا يفيد الملزمة بالوقت أيضا عند انضمام الاستواء فيه، و إلّا لزم لحاظ الاستواء فى الوقت على وجه الموضوعية و الدخلى، و هو مخالف لما فرض من ملاحظته على وجه عدم الموضوعية و عدم الدخلى.

و بالجملة فعلى هذا الوجه لا تشمل الرواية سوى العددية، و الوقتية العددية أيضا، من حيث العدد دون الوقت و دون الوقتية، فهذه الوجوه التى يمكن فرض ظهور اللفظ المذكور أعنى قوله: «عدة أيام متساوية» فى كل منها، و قد عرفت أنّه على بعضها تختص بالعددية الوقتية، و على بعضها تشمل الجميع، و على الثالث تختص بالعددية، و ليس هنا وجه آخر يكون مفاد الرواية عليه اعتبار العددية و الوقتية العددية، من حيث العدد و الوقت معا. و قد حاول شيخنا المرتضى حمل الرواية على هذا، و أنت تعلم عدم استقامته على الوجهين الأولين. و أمّا على الوجه الأخير: بأن يؤخذ العدد على وجه القيدية و الوقت على وجه الإطلاق، يستلزم الجمع بين اللحاظين المتناهيين، كما بينا فاحفظ ذلك، فإنّه إشكال على شيخنا غير ممكن الذب، و أصله على ما نقله الأستاذ - دام ظله - من مجلس إفادة سيد الأساتيد: الميرزا الشيرازى - قدس الله نفسه الزكية. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات و تعيين ما هو الأظهر من الوجوه الثلاثة: فالحق أنّه الوجه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٥

الأخير، و ذلك لأنّ إطلاق عدة أيام متساوية صريح فى العدد، و أمّا الوقت فيحتاج إلى تصريح و تقييد بقولنا فى الوقت، و إذن فيبقى غير العددية خارجا عن مورد الرواية، و الإنصاف عدم إمكان تنقيح المناط فيها أيضا: بأن نعلم أنّ العادة عند الشارع فى خصوص الوقت أيضا تكون بتساوى الحيزتين، كما علم بالدليل اللفظى فى العدد، و إذن فلا محيص عن توقف حكم المرجعية، و لزوم الأخذ فى الوقت على حصول العادة العرفية، المتوقفة على استواء الكرات العديدة، و كذا فى العادة المركبة، فإنّ الإنصاف خروجها أيضا عن مورد الرواية، و على هذا فيحصل التفكيك بين العادة المفردة العددية و سائر الأقسام، فالمعتبر فى الأوّل هو الشرعية، و فى الثانى هو

العرفية، و لكن المترأى من كلماتهم عدم الفرق بين الأقسام، فى الحكم بتحقق العادة فى الجميع بالاستواء مرتين. ثم من الكلام فى هذه الرواية يعلم الحال فى الرواية الثانية، و هو قوله فى مرسله يونس الطويلة: «فإن انقطع الدم فى أقل من سبع أو أكثر، فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر و تصلّى، و لا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأوّل حتى توالى عليه حيضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أنّ ذلك قد صار لها وقتاً و خلقاً معروفاً تعمل عليه و تدع ما سواه، و يكون سنّتها فيما تستقبل إن استحاضت قد صارت سنّة أن تجلس أقرانها، و إنّما جعل الوقت أن توالى عليه حيضتان أو ثلاث، لقوله رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم للتي تعرف أيامها:

دعى الصلاة أيام أقرانك، فعلمنا أنّه لم يجعل القراء الواحد سنّة لها، و لكن سنّ لها الأقران و أدناه حيضتان فصاعداً. الخبر. فإنها أيضاً لا تفيد سوى العادة العددية، لعدم تعرّضه للوقت بقريته قوله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٦

«من سبع أو أكثر، فيكون المراد بقوله: «لوقته فى الشهر» هو اليوم الذى تم فيه الدم كالخامس، أو السادس، أو الثامن، يعنى كان انقطاع الدم فى الشهر الثانى فى زمان انقطاعه فى الشهر الأوّل، فإن كان انقطاعه فى الأوّل على سبعة أيام، كان فى الثانى أيضاً كذلك، و إن كان على خمسة فى الأوّل فكذا فى الثانى و هكذا، و يجرى تمام الكلام فى الرواية المتقدّمة هنا أيضاً. فتدبر.

ثم إنّ المرسله الشريفه لاشتمالها على فوائد كثيرة، ينبغى التيمّن هنا بذكرها بتمامها مع طولها اقتفاء بشيخنا المرتضى - قدس سرّه. فنقول: روى الكليني، عن على بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس ابن عبد الرحمن، عن غير واحد، أنّهم سألوا أبا عبد الله - عليه السّلام - عن الحائض و السنّة فى وقته، فقال: «إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم سنّ فى الحيض ثلاث سنن، بين فيها كل مشكل لمن سمعها و فهمها حتى لم يدع لأحد فيه مقالاً بالرأى، أمّا إحدى السنن فالحائض التى لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها، ثم استحاضت فاستمر بها الدم، و هى فى ذلك تعرف أيامها و مبلغ عددها، فإنّ امرأه يقال: لها فاطمة بنت أبى حبيش، استحاضت فاستمرّ بها الدّم فأتت أم سلمة - رضى الله عنها - فسألت رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم عن ذلك؟ فقال: تدع الصلاة قدر أقرانها أو قدر حيضها، و قال: إنّما هو عرق فأمرها أن تغتسل و تستنفر بثوب و تصلّى.

قال أبو عبد الله - عليه السّلام -: هذه سنّة النبى صلّى الله عليه و آله و سلم فى التى تعرف أيام أقرانها و لم تختلط عليها، ألا ترى أنّه لم يسألها كم يوم هى، و لم يقل: إذا زادت على كذا يوماً فأنت مستحاضة، و إنّما سنّ لها أياماً معلومة ما كانت لها من قليل أو كثير بعد أن تعرفها، و كذلك أفتى أبى - عليه السّلام - و سئل عن المستحاضة فقال: إنّما ذلك عرق

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٧

عاند أو ركضه من الشيطان فلتدع الصلاة أيام أقرانها، ثمّ تغتسل و تتوضأ لكل صلاة قيل: و إن سال؟ قال: و إن سال مثل المشعب. قال أبو عبد الله - عليه السّلام -: هذا تفسير حديث رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم و هو موافق له، فهذه سنّة التى تعرف أيام أقرانها و لا وقت لها إلّا أيامها قلت أو كثرت.

و أمّا سنّة التى كانت لها أيام متقدّمة، ثمّ اختلط عليها من طول الدم و زادت و نقصت، حتى أغفلت عددها و موضعها من الشهر، فإنّ سنّتها غير ذلك، و ذلك أنّ فاطمة بنت أبى حبيش أتت النبى صلّى الله عليه و آله و سلم فقالت: إنى أستحاض و لا أطهر، فقال النبى صلّى الله عليه و آله و سلم: ليس ذلك بحيض و إنّما هو عرق فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، و إذا أدبرت فاغسلى عنك الدم و صلّى، فكانت تغتسل فى كل صلاة و كانت تجلس فى مكن لأختها فكانت صفره الدم تعلو الماء.

فقال أبو عبد الله - عليه السّلام -: أما تسمع رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم أمر هذه بغير ما أمر به تلك، ألا تراه لم يقل لها: دعى الصلاة أيام أقرانك، و لكن قال لها: إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، و إذا أدبرت فاغسلى و صلّى، فهذا يبيّن أنّ هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها، لم تعرف عددها و لا وقتها، ألا تسمعها تقول: إنى أستحاض و لا أطهر. و كان أبى - عليه السّلام - يقول: إنّها

استحيضت سبع سنين، ففي أقل من ذلك يكون الزبية والاختلاط، فهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إداره، و تغيير لونه من السواد إلى غيره، وذلك أن دم الحيض أسود يعرف و لو كانت تعرف أيامها، ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنه في الحيض أن يكون الصفرة و الكدره فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله، إن كان الدم أسود أو غير ذلك، فهذا يبين لك أن قليل الدم و كثيره أيام الحيض حيض كله، إذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٨

كانت الأيام معلومه، فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم، و إداره، و تغيير لونه ثم تدع الصلاة على قدر ذلك، و لا أرى النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: اجلسي كذا و كذا يوما فما زادت فأنت مستحاضة، كما لم تؤمر الأولى بذلك، و كذلك أبي - عليه السلام - أفتى في مثل هذا، و ذاك أن امرأة من أهلنا استحاضت فسألت أبي عن ذلك؛ فقال: إذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلاة، و إذا رأيت الطهر و لو ساعة من نهار فاغتسلي و صلي.

قال أبو عبد الله - عليه السلام - فأرى جواب أبي - عليه السلام - هنا غير جوابه في المستحاضة الأولى، ألا ترى أنه قال: تدع الصلاة أيام أقرائها، لأنه نظر إلى عدد الأيام و قال ها هنا: إذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلاة، و أمرها هنا أن تنظر إلى الدم إذا أقبل و إذا أدبر و تغيير، و قوله البحراني شبه قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم: إن دم الحيض يعرف، و إنما سماه بحرانيا لكثرتة و لونه. و هذا سنه النبي صلى الله عليه و آله و سلم في التي اختلط عليها أيامها حتى لا تعرفها، و إنما تعرفها بالدم ما كان من قليل الأيام و كثيره.

قال: و أما السنه الثالثه فهي للتي ليس لها أيام متقدمه، و لم تر الدم قط، و رأت أول ما أدركت و استمر بها، فإن سنه هذه غير سنه الأولى و الثانيه، و ذلك أن امرأة يقال لها حمئه بنت جحش أتت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقالت: إنني استحضت حيضه شديده؟ فقال لها: احتشي كرسفا، فقالت: إنه أشد من ذلك إنني أئجه ثجا؟ فقال:

تلجمي و تحيضي في كل شهر في علم الله سنه أيام أو سبعة، ثم اغتسلي غسلا و صومي ثلاثه و عشرين يوما، أو أربعه و عشرين، و اغتسلي للفجر غسلا و أخرى الظهر و عجلي العصر، و اغتسلي غسلا و أخرى المغرب و عجلي العشاء و اغتسلي غسلا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٤٩

قال أبو عبد الله - عليه السلام -: فأراه قد سن في هذه غير ما سن في الأولى و الثانيه، و ذلك لأن أمرها مخالف لأمرها تيك، ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا، أو أقل من ذلك ما قال لها: تحيضي سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما و هي مستحاضة غير حائض، و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع، و كانت أيامها عشرا أو أكثر، لم يأمرها بالصلاة و هي حائض، ثم ممّا يزيد هذا بيانا قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «تحیضي»، و ليس يكون التحیض إلا للمرأة التي تريد أن تكلف ما تعمل الحائض، إلا تراه لم يقل لها أياما معلومه تحيضي أيام حيضك، و ممّا يبين هذا قوله صلى الله عليه و آله و سلم. في علم الله، لأنه قد كان لها و إن كانت الأشياء كلها في علم الله و هذا بين واضح، إن هذه لم تكن لها أيام قبل ذلك قط، و هذه سنه التي استمر بها الدم أول ما تراه أقصى وقتها سبع، و أقصى طهرها ثلاث و عشرون حتى يصير لها أيام معلومه فتنقل إليها.

فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث، لا تكاد أبدا تخلو من واحده منهن، إن كانت لها أيام معلومه من قليل أو كثير، فهي على أيامها و خلقها الذي جرت عليه، ليس فيه عدد معلوم موقت غير أيامها، فإن اختلطت الأيام عليها و تقدمت و تأخرت و تغير عليها الدم ألوانا، فسنتها إقبال الدم و إداره و تغيير حالاته، و إن لم تكن لها أيام قبل ذلك و استحاضت أول ما رأت فوقتها سبع، و طهرها ثلاث و عشرون، فإن استمر بها الدم أشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها، فإن انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع، فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر و تصلي، و لا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني، فإن انقطع الدم لوقته في الشهر الأول سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٠

علم الآن، انّ ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه و تدع ما سواه، و تكون سنتها في ما تستقبل إن استحاضت فقد صارت سنة ان تجلس أقرأها، و إنّما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان أو ثلاث، لقوله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم للتي تعرف أيامها: «دعى الصلاة أيام أقرأك، فعلمنا أنّه لم يجعل القراء الواحد سنة لها فيقول دعى الصلاة أيام قرئك»، و لكن سنّ لها الأقران و أدناه حيضتان فصاعدا، و إذا اختلطت عليها أيامها فزادت و نقصت، حتى لا تقف بها على حدّ و لا من الدّم على لون عملت بإقبال الدم و إدباره و ليس لها سنة غير هذا، لقول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم:

إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، و إذا أدبرت فاغتسلي، و لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: إن دم الحيض أسود يعرف، كقول أبي- عليه السلام- إذا رأيت الدم البحراني فإن لم يكن الأمر كذلك و لكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة و كان الدم على لون واحد، و حالة واحدة فسنتها السبع، و الثلاث و العشرون، لأنها قصتها كقصه حمنة حين قالت: إنني أئجه ثجا. «١» انتهى الخبر.

قوله: «و السنة في وقته» المراد بالسنة ما كان مأخوذا من قول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم، أو فعله، أو تقريره، أو واحد من نوابه- صلوات الله عليهم- في مقابل الفرض و هو ما كان مأخوذا من القرآن الكريم، لا أن يكون المراد بالسنة المندوب في قبال الفرض بمعنى الواجب و قوله: «وقته» أى حيضه.

قوله- عليه السلام-: «تعرف أيامها و مبلغ عددها» يعنى كانت في ذلك الاستمرار عارفة بالوقت و العدد لحيضها معا، و كانت صاحبة عادة وقتية و عددية، و ليس قوله: «و مبلغ عددها» عطفًا تفسيريًا لقوله: «أيامها» حتى يكون المراد

(١)- الفروع: ج ٣، كتاب الحيض، ص ٨٣ ح ١.

التهذيب: ج ٢، باب ١٩، في الحيض و الاستحاضة و النفاس، ص ٣٨١، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥١

عرفان العدد فقط، و كونها صاحبة عادة عددية، فإنّ على ما ذكرنا على فرض كونه خلاف الظاهر شواهد من نفس الرواية، و من خارجها نذكر بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

قوله- عليه السلام- «فاطمه بنت أبي حبيش»- قال في مجمع البحرين: فاطمة بنت أبي حبيش- بمهملة و موحدة و معجمة مع التصغير، و اسمه قيس بن عبد المطلب- الأسيديّة صحابية.

قوله- عليه السلام- «استحاضت» قد يطلق الاستحاضة في الاخبار في استمرار الدم و تجاوزه عن العشرة، دون ما كان في قبال الحيض، و الشاهد عليه تلك الرواية الشريفة.

قوله- عليه السلام-: «ف سألت» الضمير في سألت راجع إلى أم سلمة، و سلمة بفتح السين و اللام معا، كما يؤخذ من بعض كتب اللغة.

قوله- عليه السلام-: «أو قدر حيضها» الظاهر أن التردد من الراوى.

ثم إن هذه الرواية بحسب ملاحظة صدرها في غاية الظهور و اتضاح الدلالة، على حصر سنن المستحاضة في الشقوق الثلاثة المذكورة فيها، بحيث إن الخارج عن هذه الشقوق معدوم، و ذلك لأنه صرح بأنه قد بين كل مشكل في هذه الثلاثة، و لم يدع موضعا للمقال بالرأى بأن كان هنا مشكل لم يبين حكمه حتى يبقى فيه مجال للرأى، و إذن فالمهم ملاحظة تلك الشقوق و التكلم في تعيينها بحسب الاستظهار من الرواية.

فنقول: ظاهر الشق الأول بحيث لا يكاد أن يتأمل فيه هو صاحبة العادة الوقتية و العددية، و ذلك مضافا إلى شهادة غير موضع من الرواية عليه مثل قوله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٢

«و هي في ذلك تعرف أيامها و مبلغ عددها» و أمثاله، لأن الرواية جاعلة للمرجع للمرأة في القسم الأول إلى العادة ليس إلّا، و من

جميع الجهات والحيات. و جاعلة للمرجع لها في الشق الثاني بعد عدم الأول، هو التميز ليس إلّا من جميع الجهات والحيات، فتدل على أنّ المرأة التي تكليفها الرجوع إلى العادة، ليس تكليفها مطلقا الرجوع إلى الدم و بالعكس. و الحاصل: أنّ التميز ليس بمأخوذ مع العادة مطلقا، و هذا المعنى لا يستقيم إلّا: بأن يكون المراد بالمرأة في الشق الأول من تعرف أيامها وقتا و عددا، فإنّه لو كان الأعم منها، و من التي تعرف العدد فقط، أو الوقت فقط لما استقام هذا المعنى، إذ حينئذ لا مرجع للمرأة بالنسبة إلى الوقت في الأول، و العدد في الثاني سوى التميز، فإنّ العادة في العدد إنّما تكون أمانة بالنسبة إلى إثبات القدر الخاص، و نفى الزائد، و الناقص، و لو مع وجود التميز على أحدهما، ففي هذه الجهة غاية الأمر ممانعة العادة عن التميز.

و أمّا بالنسبة إلى الوقت فلا معارضة لها معه، و أدلة اعتبار الصفات بعمومها تشملها، و الإجماع أيضا قائم بذلك، أعنى: على أنّ المرأة التي استقر عاداتها على عدد معين في أوقات مختلفة، لو كان في دمها عند الاستمرار تميز تعين عليها جعل العدد المعين في أوقات التميز، و كذا بالنسبة إلى من استقر عاداتها في الوقت المعين مع اختلاف العدد، فيتعين عليها اختيار العدد الذي وجد فيه التميز، دون الزائد و الناقص، هذا.

و الحال أنّنا فرضنا أنّ الرواية تنادي: بأنّ من كانت من الشق الأول لا رجوع له إلى التميز أصلا، و لا يجتمع مع الرجوع إلى العادة رجوع إلى التميز أصلا، فلو بنى على عموم الشق الأول لذات العادة العددية، أو الوقتية ما تم هذا، فلا جرم لا بد من كون المراد به ذات العادة من حيث العدد و الوقت معا، و الحمل على

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٣

الحكم الحيثي أيضا خلاف الظاهر: بأن يقال: إنّ المراد أنّ من حصل له معرفة أيامها، فهي من حيث موضع هذا العرفان، لا رجوع له إلى التميز، و لا- منافاة لأن يكون له رجوع إليه من حيث آخر لا- معرفة فيها، فإنّ الظاهر أنّ المرأة في الشق الأول تعرف أيامها و لا تحتاج إلى صفات الدم أصلا، و لو بنى على أنّ المراد بالمرأة في الشق الأول و إنّ كان ما ذكر، أعنى: صاحبة العادة في الوقت و العدد، و لكن موضوع الشق الثاني و هو من يرجع إلى صفات الدم، هو فاقد كلتا العادتين أيضا، ففاقد كليهما إنّ كان واجدا للتمييز فهو موضوع الشق الثاني، أعنى: الرجوع إلى التميز، و إنّ كان فاقد له فهو موضوع الثالث، أعنى: الرجوع إلى الروايات. فتبقى صاحبة العادة في العدد فقط، و في الوقت فقط، سواء كانتا مع التميز أم بدونه خارجتين عن الشقوق الثلاثة، فلا تعرض لها في الرواية أصلا، فتعمل فيهما على القواعد: و هو الرجوع إلى العادة في مقدار العادة، و في غيره إلى التميز إنّ كان، و إلى الروايات إنّ لم يكن. فلا إشكال أنّ هذا يكون حينئذ عين المقال بالرأى. و مشكلا رابعا غير ما ذكر في الرواية، فإنّ الرواية ناطقة بانقسام المرأة إلى قسمين: الأول: من ينحصر مرجعه في العادة، و الثاني: من ينحصر في غيرها، ثمّ الثاني ينقسم إلى قسمين بحسب وجدان التميز و عدمه، و على هذا يحدث في البين قسم رابع، و هو المرأة التي يكون المرجع لها العادة و التميز معا، أو العادة و الروايات معا، فيصير هذا حكما غير المذكور في الرواية قد احتجنا في إثباته إلى المقال بالرأى، فكان اللازم تقسيم المرأة إلى خمسة أقسام، الثلاثة المذكورة، و الرابع، من تعرف عدد أيامها فقط دون وقتها، فهي تأخذ بعاداتها في العدد و بالتمييز في الوقت مع وجوده، و مع عدمه يتخير، و الخامس من تعرفها من حيث الوقت دون العدد، فتأخذ بالعادة في الوقت و بالتمييز في العدد مع وجوده، و إلى الروايات مع عدمه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٤

و بالإجمال: الأمر في هذه الرواية يدور بين أمور ثلاثة:

[الأمر] الأول: أن يؤخذ بالحصص المستفاد من صدرها، و يحمل الحكم في الشق الأول، و الثاني على الحيثي:

بأن يقال: المرأة بالنسبة إلى ما تحقّق لها العادة فيه مأخوذة بالعادة، سواء كان هو العدد فقط، أم الوقت فقط، أم هما معا، و بالنسبة إلى ما لا يتحقّق لها العادة فيه مأخوذة بالتمييز مع وجوده، و بالرواية في خصوص العدد مع عدمه. و لا يخفى أنّه على هذا يستقيم الحصر مع دخول العادة في العدد فقط، و في الوقت فقط في الرواية، و قد عرفت أنّ هذا خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها الحكم الفعلي من

جميع الجهات، وأن التي مرجعها العادة لا- يكون التميز مرجعا لها، والتي مرجعها التميز لا تكون العادة مرجعا لها، وأن مورد التميز في صورة فقد العادة، ولا يحصل للمرأة حالة صارت معها موردا للعادة و التميز معا، فتأمل في الرواية بالتأمل الصادق، حتى يظهر لك إن شاء الله تعالى حقيقة هذا.

و الأمر الثاني: أن نسلّم تعرّض الرواية للحكم الفعلي دون الحيثي و ظهورها في ترتب التميز على العادة بحسب المورد، و لكن يقال بخروج صورة العادة الوقتية فقط، و العديّة فقط عن مورد الرواية، ثم المشى فيهما على حسب القواعد، و هذا كما عرفت تصرّف في صدور الرواية و إغماض عنه، مع قوة دلالة على نفى الشق الرابع، بحيث يأبى عن التصرف، فيتعين حينئذ.  
الأمر الثالث: و هو أن يبقى كلا- الظهورين على ظهورهما بأن يقال: بحصر الأقسام في الثلاثة، مع كون الحكم في الشقين على نحو الترتب، من دون

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٥

اجتماعهما في مورد و هو: بأن نحكم بدخول العادة الوقتية فقط و العديّة فقط في الشق الثاني، و أنّ المرأة لا تعتنى مع وجود إحدى هاتين العادتين بها، بل تلاحظ أوصاف الدم فإن كان، كان هو المرجع له سواء طابق عاداتها في العدد، أو الوقت أم لا، و إن لم يكن فالمرجع لها الروايات من حيث العدد، و التخيير من حيث الوقت، فلا رجوع لها إلى عاداتها الوقتية أو العديّة بحال، و على هذا فموضوع الشق الثاني في الرواية، من ليس له العادة في الوقت و العدد معا، سواء كانتا معا منتفيتين أم انتفت إحداهما مع تحقق الآخر، فالمراد عدم وجدان العادتين من حيث الجمع.

لكن يشكل على هذا: بأنّه يلزم أن تكون العادة الوقتية معتبرة في نظر الشارع، مع الانضمام بالعديّة، و مع الانفراد فهو ملغى صرف كالمعدوم، و كذا العديّة و هو مع غرابته و استبعاده مخالف في خصوص العديّة، مع مضمرة سماعه المتقدمة الدالة على اعتبار العادة العديّة في نظر الشرع مطلقا، سواء انضمت مع الوقتية أم لا.

و لكن يندفع الأوّل: بأنّه ليس من المستبعد في شيء أن يكون تكرر الحيض مرتين، في العدد و الوقت معا معتبرا بنظر الشرع و أماره، لأنّه بمنزلة أربع تكررات مرتان في العدد، و مرتان في الوقت، و أمّا التكرار مرتين في واحد منهما فقط، لم يكن له نظره أمارية، فهذا أيضا نظير العدل الواحد، حيث إنّ بانفراده لا تكون أماره شرعية و مع انضمام إلى مثله يكون، و يندفع الثاني: بأنّه بعد ما فهمنا ذلك من المرسله حق الفهم، فالتصرف في المضمرة يكون سهلا، إذ دلالة على اعتبار الاستواء في العدد فقط ليست إلّا في أوّل درجة من الظهور، بحيث لا يقاوم مع مثل هذا الظهور الذي ذكرناه للمرسله، فلا بدّ من رفع اليد عنه بقرينه المرسله و حملها

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٦

على الاستواء من كل جهة، حتى ينطبق على الوقتية العديّة معا، فيرتفع المنافاة من البين.

ثمّ لا- يخفى أنّ موضوع الكلام في المرسله، إنّما هو في ما كانت المرأة متحيرة بأن لا تكون في البين أماره عرفية، لم يخطئها الشرع قائمه على تعيين التكليف بحيث لا يبقى معها التحير عرفا، إذ حينئذ تصير تحت الموضوع المشكل، و محتاجة إلى الرجوع إلى دار علم الرسول، و الأئمة- صلوات الله عليهم- مثل فاطمة بنت أبي حبيش، و حينئذ فإذا حصل للمرأة إمّا في العدد فقط، و إمّا في الوقت فقط التكرار المحصل للعادة العرفية، مثل التكرار في عشر سنين مثلا على نسق واحد، إمّا في العدد أو في الوقت، فهي بالنسبة إلى ما يحصل فيه هذا التكرار خارجة عن موضوع المتحيرة، لقيام الأماره العرفية التي لم تعلم من الشرع تخطئها على تعيين الحال.

نعم هي باقية في هذا الموضوع بالنسبة إلى ما لم يحصل فيه هذا التكرار، و حكمه مذکور في الرواية و هو الأخذ بالتميز، فلا يشكل بأنّه ممّا ينقض به الحصر في الرواية، إذ هذه امرأة ترجع إلى العادة و التميز معا، و المستفاد من الرواية نفى هذا القسم، فإنّ الجواب أنّ هذا الحصر إنّما هو في موضوع المتحيرة المحتاجة إلى السؤال من الشرع، فالتفكيك بين العادة و التميز بالأخذ بأحدهما في جهة، و بالآخر في أخرى غير متحقق في هذا الموضوع، و المثال ليس على خلاف هذا، إذ يصدق مع ذلك أنّ المتحيرة في الجهة التي هي

متحيرة أبدا، إمّا مرجعها العادة فقط، و إمّا التميّز فقط، و لا يكون مرجعها في وقت هما معا، فتحصل من هذا انّ العديده فقط، و الوقتية فقط لا تحصلان بالتكرّر مرتين، مع حصولهما بالتكرّر مرات

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٧

عديده تحصل بها السجّيه و الطبيعه الثانويه.

إلّا أن يقال: إنّ المصرّح به في موضعين من كلمات شيخنا المرتضى - قدّس سرّه - دعوى عدم القول بالفصل بين الحصول بأزيد من مرتين، و بين الحصول بهما، فلا بدّ على هذا من القول بتحقيق الوقتية فقط و العديده فقط أيضا بالمرتّين، لعدم القول بالفصل، فيكون هذا قرينه على رفع اليد عن الحصر المستفاد من صدر الرواية.

و فيه مع أنّ هذا كما عرفت تصرف فاحش في الرواية مع إبانها عن مثله، أنّه يظهر من شيخنا - قدّس سرّه - عدم جزمه بهذا الإجماع، ألا ترى أنّه بقي على التردّد و الإشكال في آخر كلامه، فلاحظ كلامه حتى يتبين لك الحال.

ثمّ لا فرق في حصول العادة بالمرتّين، في ما قلنا بالتحقق بالمرتّين فيه، وقتا كان أم عددا أم كليهما، بين تعدد الشهر الهلالي مرتين و عدمه، فالمعيار على ما يستفاد من الرواية، إنّما هو توالي الحيضتين من دون مدخليه للشهر فيه، و التعبير به في المضمرة و المرسله، إنّما هو لأجل أنّ الغالب حصول التكرّر فيهما، إلّا فلو حصل التكرّر في الحيض و القرء في الشهر الواحد تحقّق العادة، و ذلك انّ الإمام استشهد لاعتبار التعدّد بقول النبي صلّى الله عليه و آله و سلم: دعى الصلاة أيام أقرائك، و منه يعلم أنّه ليس المعتبر في تحقّق العادة الشرعية، سوى التكرّر في القرء الذي هو مسمّى الأقرء بصيغته الجمع، و على هذا فلو تكرّر العدد في شهر واحد مرتين متماثلتين، كأن رأت في أوّل العشر الأوّل من الشهر خمسة، و في أوّل العشر الثالث أيضا خمسة استقر لها العادة على الخمسة، فلو استمر بها الدم في الشهر الثاني كان حيضها خمسة، هذا في العدد، و كذا يمكن تحصيل الوقت أيضا بالتكرّر مرتين في الشهر

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٨

الواحد، كما لو رأت مرتين في الشهر الواحد الدم في اليوم الحادى عشر من الطهر، و هو يحتاج إلى ثلاث حيضات بينها طهران متساويان، كما لو رأت أيّاما ثمّ طهرت عشرة أيام، فرأت من الحادى عشر إلى أيام ثمّ طهرت عشرة أيام، ثمّ رأت في الحادى عشر إلى أيام، ففي الدفعه الرابعه هي صاحبه عادة وقتية، بمعنى أنّ أوّل وقت حيضها كل حادى عشر من الطهر، و منه يعلم حصول العادة في الوقت و العدد معا، بالتكرّر مرتين في شهر واحد، كما لو رأت في شهر واحد مرتين في الحادى عشر من طهرها إلى خمسة أيام، ثمّ انقطع، فلو استمر بها الدم في الشهر الثاني فهي تجعل أوّل الشهر خمسة أيام حياضا، و بعده عشرة أيام طهرا، و بعده خمسة أيام حياضا.

و هكذا الكلام في الأزيد من الشهرين الهلالين، بمعنى أنّ تحقّق العادة في الوقت يتوقّف على مضي طهرين متساويين، المتوقّف على ثلاث حيضات حتى يتخلّل بينها طهران، و كان مقدارهما متساويا، كما لو كان خمسة و خمسين يوما فتصير المرأة ذات عادة بالتحيض في رأس كل خمسة و خمسين يوما من الحيض السابق، و على هذا فلو رأت أوّل الشهر الأوّل خمسة و لم تر بقيه الشهر، و لإتمام الشهر الثاني ثمّ رأت في أوّل الثالث خمسة، فلا تصير بمجرد ذلك صاحبه عادة وقتية، فلو استمر بها الدم في الرابع ليس سنتها جعل عدد الخمسة في الأوّل معينا، إذ لم تعدد بالرؤية في رأس كل شهر، لعدم اتفاق توالي المرتّين كذلك، لتخلّل الشهر الثاني بياضا في البين، و لم تعدد أيضا بالرؤية في رأس كل خمسة و خمسين يوما، إذ لم يتكرّر عليها ذلك مرتّين، فيحتاج إلى مضي الشهر الثالث و الرابع، ثمّ رؤية الدم في أوّل الخامس حتى يحصل لها العادة على النحو الثاني، فيثمر لها لو استمر الدم في السادس.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٥٩

نعم ربما يقال: إنّ المتحقّق في حقّ هذه المرأة قبل مضي هذه المده، و إن لم يكن الاعتياد بالتحيض في رأس كل شهر، و لكنّها تعتاد بذلك بأنّه متى تحيض كان حيضها في أوّل الشهر، و لكن هذا لا يفيد في الحكم يكون هذا الدم المرئي في أوّل الشهر حياضا عند

الاستمرار، كما هو المهم، و العادة بهذا النحو لا تنهض إلّا بعد إثبات أصل الحيضية كما هو واضح، فتدبر. ثم من هنا يعلم إمكان تحقّق العادة الملققة، مثل ما لو رأت في شهر ثلاثة و في شهر أربعة، ثم في الرابع ثلاثة و في الخامس أربعة، فيحصل لها العادة الملققة من العددين، بمعنى أنّها لو صارت في الشهر السادس دامية إلى أشهر عديدة، فهي تجعل حيضها في كل فرد ثلاثة، و في كل زوج أربعة، و الدليل على ذلك ما ذكرنا: من أنّه ليس المعترس سوى تكرّر القراء مرتين على نسق واحد، من دون لزوم كون ذلك في شهرين هلاليين، إذ حينئذ و إن كان لم يحصل التكرّر مرتين على النهج الواحد في شهرين متواليين، و لكن حصل في الأزبد من الشهرين، أعنى:

مدّة مائة و عشرين يوما، ففي هذه المدّة يصدق أنّه قد تكرّر القراء مرتين متواليتين على نسق واحد، و لا يستفاد من قوله: «أيام أقرائك» إلّا تكرّر النسق الواحد في مرتين متواليتين، و هنا أيضا حصل هذا، فإنّ الدورة الثانية حصلت موافقة للدورة الأولى موالية لها، غير مفصولة بما يخل بالنظام. و بالجملة بعد إلغاء قيد الشهر الهلالي أظن أنّ هذا في غاية الوضوح.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا من أوّل الرواية إلى هنا، تحقّق العادة الوقتية و العددية معا بالتكرّر مرتين، و عدم تحقّق الوقتية فقط و العددية فقط بهما، و لا فرق في العددية الوقتية أيضا بين حصول مرتيتها، في شهرين هلاليين، أو أقل منهما،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٠

و أقله تسعة و عشرون يوما و لا بين المفردة بأن يكون قوامها بوقت واحد و عدد واحد، و الملققة و هي ما تكون قوامها إمّا بوقتين و عدد واحد، أو بعددين و وقت واحد، أو بعددين و وقتين. فتدبر.

هذا كلّه هو الكلام في صاحبة العادة الوقتية و العددية، و الناسبة لهما و المبتدئة، كما هي موضوعات الشقوق الثلاثة في الرواية.

فربما يقال إنّ هنا، مع قطع النظر عن صاحبتى العادة الوقتية و العددية، قسمين آخرين لم يذكر في الرواية حكمهما:

الأوّل: من تكرر عليها الدم مرات عديدة و كانت في الجميع مختلفة و لم يستقر لها عادة، و هي المضطربة بالمعنى الأخص.

و الثانى: من استقر لها العادة ثم حصل لها النسيان لعادتها، من غير سبق اختلاط أيام يورث الإغفال و النسيان، فعلى هذا يلزم إهمال الرواية لحكم أربعة أقسام، مع ما تراها عليه من الدلالة القوية في غير موضع على الحصر، بحيث لا يكاد يصححه القول بأنّ تخصيص الأقسام المذكورة في الرواية بالذكر، إنّما هو لأجل كونها غالب الأفراد و ندره وجود غيرها، فإنّ المرأة إذا كانت معتادة فالغالب حصول الاعتياد في الوقت و العدد معا، و إذا كانت على اختلاط و عدم العادة، فالغالب حصول الاختلاط و الاختلاف بالنسبة إلى كلا الأمرين.

ثم واجده التميّز غير ذات العادة بالفعل أيضا الغالب كونها ذات أيام متقدمة، ثم اختلطت عليها بواسطة كثرة الدم و قلته، و فاقده التميّز غير ذات العادة بالفعل تكون في الغالب مبتدئة، فالأمر في كل من الشقوق الثلاثة مبنى على غالب الأفراد مع إهمال الفرد النادر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦١

و لكنك خبير بإباء الرواية عن هذا الحمل أشد الامتناع، و الذى ينبغى أن يقال: إنّ حكم جميع الأقسام المسطورة منحصر في السنن الثلاث، غاية الأمر عدم شمول موضوعاتها للجميع، لكن لنا قرينة تدل على ملغائية خصوصية الموضوعات، و هو قوله - عليه السّلام - في المرسله الطويلة في ذيل كلامه الذى بمنزلة الملخص لما فصله أولا من السنن الثلاث: «فإن اختلطت عليها فزادت و نقصت حتى لا تقف بها على حد و لا من الدم على لون عملت بإقبال الدم و إدباره، إلى أن قال: فإن لم يكن كذلك و لكن الدم أطبق عليها، فلم تزل الاستحاضة دارة و كان الدم على لون واحد فسنتها السبع و الثلاث و العشرون، لأنّ قصتها قصه حمنه حين قالت: إنى أتجه نجا» فإنّ هذا الكلام في غاية الظهور فى أنّ وجه الحكم فى المبتدئة بالرجوع إلى الروايات كون دمها متحد اللون، فلذا لو كانت النسبة أيضا بهذه الحالة و القصية كانت مرجعها أيضا الروايات، و يعلم منه بالمفهوم أنّ وجه الحكم فى النسبة على وجه الإطلاق بالرجوع إلى التميّز، إنّما هو لكون لون دمها مختلفا، فلو كانت المبتدئة أيضا بهذه القصّة كان مرجعها أيضا هو التميّز.



فيعلم منها قاعدتان كليتان شاملتان لكل غير ذات عادة، من غير فرق بين الناسية بقسميها المذكورين، و المبتدئة، و المضطربة.

الأولى: كلما كان الدم مختلف اللون و واجدا للتمييز كان المرجع هو التمييز.

و الثانية: كلما كان الدم متحد اللون كان المرجع هو الروايات، و حينئذ فموضوعات الشقوق الثلاثة ذات العادة الفعلية من حيث العدد و الوقت، و واجدة التمييز و فاقدته، فيلزم ملغائية العادة في الوقت فقط، أو العدد فقط عند الشرع و عدم حصولها بمرتين، فتكون داخله تحت أحد القسمين الأخيرين، أعني

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٢

واجدة التمييز و فاقدته.

ثم لو كان لنا دليل دلّ على رجوع المبتدئة إلى عادة أهلها أو أقرانها، لم يكن منافيا لهذه الرواية، إذا الدليل يكون حاكما عليها، و جاعلا- لأيام الأهل و الأقران كأيام نفس المرأة، فمن كان لأهلها أو أقرانها أيام معلومة، و ليس لها أيام معلومة، فهي من أفراد من كانت لها أيام معلومة الذي هو موضوع الشق الأول، و ليس من أفراد من ليس لها أيام معلومة الذي هو موضوع الشقين الأخيرين، فلا منافاه في البين.

هذا غاية التوجيه للرواية و لكنّه بعد محل نظر و إشكال، فإنه كما ترى طرح للعديّة فقط و الوقتية فقط، و تحقّق الثانية و إن كان محلا للخلاف إلّا أنّ تحقّق الأولى الظاهر ثبوت الإجماع عليه، مع اعتضاده بظهور مضمرة سماعه

## و كيف ما كان فهنا فروع

### الأول: أنه لا إشكال في عدم تحقّق العادة العديّة بتكرار الجامع

في ضمن العديدين المختلفين، الأربعة في ما لو رأت في أحد الشهرين أربعين و في الآخر خمسة، و هي المسمّى بالعادة العديّة الناقصة، و وجه ذلك أنه أخذ بقراء واحد، و نص الرواية أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يجعل القراء الواحد سنّه، و إنّما سنّ الأقران، فإنّ ظاهر تعدّد القراء مرتين بعدد واحد، كون كل منهما بهذا العدد بشرط لا و هذا واضح.

### الثاني: لو تعدّد أيام محكومة المرأة بالحضية مرتين متماثلتين

و لم يكن مجموعها دما بل تخلّص فيها النقاء أيضا، بناء على أنّ النقاء المتخلّل في ضمن العشرة من الحيض تعديدا، فله صورتان إمّا يتساوى أيام الدم و أيام النقاء معا،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٣

و إمّا أن تختلف، فإن اختلفت كأن رأت في شهر أربعة دما، ثم واحدا نقاء، ثم ثلاثة دما، و في آخر ثلاثة دما، ثم اثنين نقاء، ثم ثلاثة دما، حيث إنّ عدد أيام محكوميتها بالحضية و إن كانت في كليهما ثمانية، إلّا أنّ عدد أيام الدم مختلف، فإنه في الأول سبعة و في الثاني ستة، فالمستفاد من الأدلّة عدم تحقّق العادة أصلا، و وجه ذلك أنّ دليل العادة منحصر كما عرفت في المضمرة و المرسلّة المتقدمتين، و ظاهر كليهما كون العبرة بأيام الدم، فإنّ الحضية اسم للدم مثل البول، دون الحالة القائمة بالمرأة الكاشف عنها الدم، و القراء أيضا اسم للدم، فلا يستفاد منهما سوى تساوى الدمين، و حينئذ لا بدّ من النظر إلى دليل إلحاق النقاء بالحيض و لا إشكال أنّه تنزيل، فلا بدّ أن يؤخذ به في القدر المتيقّن من الآثار، فإن ثبت التنزيل في تمام الآثار بأن كان النقاء مثل سيلان الدم حقيقة عند الشرع في الأحكام المخصوصة، و في تحقّق العادة كان العادة في المقام متحقّقة، فإنّ أيام الدم الحقيقي و إن كانت غير متساوية، و لكنّها مع الدم التنزيلي تصير متساوية، و أمّا إن لم يثبت التنزيل إلّا في الأحكام المخصوصة، فلا سبيل إلى تحقّق العادة في المقام كما

هو واضح.

و لا يخفى أن دليل التنزيل على ما عرفته سابقا، ليس بأزيد من الإجماع أو الشهرة العظيمة، فيكون ليا و يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، و هو التنزيل فى خصوص الأحكام المخصوصة: من ترك الصلاة و ترك اللبث فى المساجد و أمثالهما. و أمرا إن اتفقت أيام الدم أيضا، كما لو رأت فى الأول ثلاثة دما، ثم اثنين نقاء، ثم ثلاثة دما، و كذا رأت فى الثانى فالمحكى فى المسألة حينئذ أقوال ثلاثة:

الأول: أخذ العادة من مجموع أيام الدم و النقاء، فتصير العادة فى المثال ثمانية، و هو الذى قواه شيخنا المرتضى.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٤

و الثانى: أخذها من مجموع أيام الدم بدون النقاء، فتكون العادة فى المثال ستة، و هو الذى قواه صاحب العروة الوثقى - دام ظلّه. و الثالث: أخذها من خصوص أيام الدم المتصلة دون النقاء، و دون الأيام المنفصلة بالنقاء، فتكون العادة فى المثال ثلاثة. و الحق هنا أيضا اختيار قول رابع، و هو عدم حصول العادة رأسا، و يدل عليه - بعد ما ذكر من استفادة أيام الدم من دليلى العادة و قصور دليل تنزيل النقاء عن شمول جميع الآثار، فإن قضية ذلك نفى القول الأول و هو الأخذ من مجموع الدم و النقاء - أن الاستفادة من الدليلين أمران آخران أيضا.

الأول: الاتصال و الاستمرار بين أيام الدم، فكما ذكرنا سابقا إن ظاهر قوله:

«أقل الحيض ثلاثة» استمرار الدم فيها، كذلك ظاهر قوله: «إذا اتفق شهران عدة أيام سواء» هو الاستمرار فى تلك العدة أيام، و كذا ظاهر قوله: «إذا انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء» هو كونه مستمرا إلى هذا الوقت، و سرّه ما تقدّم من أن نسبة الفعل الذى من شأنه الاستمرار إلى مقدار من الزمان، مثل مرض زيد ثلاثة أيام، ظاهرة فى استمرار هذا الفعل فى جميع أجزاء هذا الزمان. و بالجملة: الملازمة ثابتة بين فهم الاستمرار فى المقامين، فلا يمكن التفكيك بينهما، و إذن فلا دليل على أخذ العادة من مجموع أيام الدم المنفصلة كما هو القول الثانى.

و الثانى: كون انقطاع الدم فى آخر زمانه انقطاعا لا عود له بعده عن قريب، فظاهر قوله: «إذا انقطع الدم لوقته» أن يكون انقطاعه بحيث لم يلحقه دم آخر محكوم بكونه من الحيض السابق، فعلى هذا لا يشمل الثلاثة المتصلة قبل أيام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٥

النقاء فى المثال، فإنها و إن كانت أيام دم متصله، و لكن لم ينقطع عليها الدم بوجه لم يعد فى جملة العشرة، فالقول الثالث أيضا على خلاف الدليل، فبقى القول بعدم حصول العادة رأسا متعيّنا.

### الفرع الثالث: لا إشكال فى أنه بعد ما رأت مرتين متماثلتين، لو رأت على خلافهما مرتين متماثلتين أيضا كان المرئان الأخيرتان معتبرتين

و تتغير العادة إليهما و تكون العادة الثانية ناسخة للأولى.

و الدليل على ذلك أن الظاهر من المرسله، كون العبرة بالأيام التى لا فاصلة بينها و بين الاستمرار، و ذلك أنه حكم فيها بأن كانت ذات أيام معلومة فاستمر بها الدم فهى على أيامها، يعنى على أيامها السابقة على الاستمرار المتصلة به، دون الأيام المعلومة الكائنة قبل هذه الأيام المعلومة لو كانت.

و إنما الإشكال فيما لو رأت مرة أو مرتين مختلفتين على خلاف العادة الأولى، فالظاهر من كلماتهم الفرق بين المرة و المراتين، و بين المرات العديدة على غير نسق واحد، فقالوا بزوال العادة فى الثانية و كون المرأة ملحقه بالمضطربة، و عدم زوالها فى المرة و المراتين، و وجه ما ذكره تخیل أن حكم الشارع بحصول العادة بالمراتين المتوافقتين تخطئه منه لنظر العرف، فلا بدّ من معاملته العادة الحقيقية معهما، بعد تنبيه الشرع على كونهما من أفرادها.

و لا يخفى أنّ العادة الحقيقية في مورد حصولها عند العرف، لا تزول بالمرّة الواحدة المخالفة، و لا بالمرتين المتخالفتين، بل يحتاج إلى مرات عديدة على خلافها، فيعامل هذا مع الفرد الذي نُبّه عليه الشرع. و بالجملة تخطئة الشرع لنظر العرف إنّما ثبتت في ما يثبت به العادة، دون ما كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٦

يزيل العادة، فنظره في الثاني متّبع. هذا حاصل وجه ما ذكره.

و أنت خبير بأنّ مبناه على فهم كون الحكم المذكور تخطئة، و معه لا محيص عن هذا الوجه، و لكن يمكن الخدشة في هذا المبنى و أنّه حكم تنزيلى، مع العلم بعدم تصرّف للشرع في الموضوع: أى نعلم أنّ موضوع العادة لا يتحقّق بالمرتين حتى بعد حكم الشرع هذا. و لكن ألزمتنا الشرع بترتيب آثار العادة عليه تعديداً، فهذا من قبيل مواضع التنزيل، مثل قوله: «الطواف بالبيت صلاة» فإنّه ليس تخطئة للجزم معه بعدم كون الطواف صلاة، و مثل قوله لكثير الشك: «شكك علم و ليس بشك»، مع أنّه بحسب الوجدان يصح سلب اسم العلم عنه، و لا يصح سلب اسم الشك، و ليس هذا من قبيل مواضع التخطئة مثل البيع الربوى، حيث إنّ العرف زعموا أنّه ليس أكلا بالباطل، فتبأهم الشرع بأنّه أكل بالباطل، أو أكل المارّة حيث زعم العرف أنّه أكل بالباطل، فتبّه الشرع أنّه غير أكل بالباطل، و ليس في هذه المواضع جزم و وجدان بعد حكم الشرع هذا، للعرف على خلافه، ففي هذه المواضع قد تصرّف الشرع في الموضوع و خطأ نظر العرف على الخلاف، و العرف أيضا يدرك ذلك، و أمّا في المواضع التي يكون الجزم العرفي بعد حكم الشرع باقيا بحاله، فالعرف يدرك في مثل تلك المواضع التنزيل.

فإذا ثبت كون الحكم هنا تنزيلا يلزم الاقتصار على القدر المتيقّن، و هو ما إذا لم يحدث مخالفة المرتين المتماثلتين أصلا حتى مرّة واحدة، إذ عند حصول ذلك يحتمل كونه ناقضا عند الشرع لهذا الحكم التعديدي، كما يحتمل أن لا- ينتقض بالمرات العديدة المتخالفه.

و بالجملة بعد قصور دليل التنزيل عن شمول صورة الخروج عن النظام،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٧

و لو في ضمن مرّة واحدة يرجع إلى نظر العرف، و أنّهم يرون المرأة داخله في موضوع من لها أيام معلومة، أو في موضوع من ليس لها أيام معلومة، و على أىّ حال فيحكم عليها بحكم هذا الموضوع، فإنّ نظرهم إنّما يكون ملغى في مقدار شمول دليل التنزيل، و أمّا في غيره يكون متبعا، و لا إشكال في أنّهم حاكمون في المرأة المسطورة بكونها ممّن ليس لها أيام معلومة، فيحكم عليها بعد ذلك بحكم العمومات المتكفّلة لموضوع من ليس لها أيام معلومة، مثل المرسله فيكون مرجعها التميّز أو الروايات.

#### الفرع الرابع: لا إشكال في أنّه لو علق الحكم في الدليل على عنوان واقعي، بدون أخذ العلم به في الموضوع لا طريقا و لا موضوعا

فكما في صورة إحراز هذا العنوان بالقطع يترتب عليه حكمه، فكذا عند إحرازه بأماره شرعية أو أصل شرعي، و حينئذ فعنوان تساوى الشهرين و اتفاهما، الذي وقع موضوعا في الدليل لحكم أخذ العادة و تحقّقها، و كذا عنوان انقطاع الدم لوقته من الشهر الأول، كما وقع في الدليل الآخر لو أحرز بالقطع لا- إشكال في ترتب حكمه و هو ثبوت العادة الشرعية، و كذا يقوم مقام القطع به قيام أماره شرعية عليه أو أصل شرعي، كما لو أحرز حيضية خمسة أيام من أوّل الشهر الأول، و كذا من الثاني بمساعدة قاعدة الإمكان، فإنّ تلك القاعدة سواء كان مبناه الغلبة أو أصالة الصحّة، تكون من جملة الأمارات و لها الكاشفية عن الحيضية الواقعية، و معنى الأمارية أن يكون مع قطع النظر عن حكم الشرع في البين شيء آخر، له غلبة المطابقة مع الواقع و الكاشفية عنه و كان حكم الشارع على طبقه، كما أنّ المراد بالأصل جعل الحكم في موضوع الشاك، مع عدم وجود كاشف غالبى في البين كان الحكم على طبقه،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٨

و إذن فالقاعدة و الصفات في موضع اعتبارها كالمستمرة تكونان من الأمارات، إذ لهما الكاشفية النوعية الغالبية عن الحيض الواقعي، ألا ترى تعبير الإمام في مقام اعتبار الصفات بقوله: «دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار، عيبط، يخرج بحرقه و دفع، و أسود يعرف» و ألا ترى مقالة بعض النسوان عقيب استماع هذا الكلام، فليس اعتبارها إلا من أجل غلبة مطابقتها، و غلبة حكايتها عن الحيضية، و هذا بخلاف الأخذ بالروايات عند مرجعيتها، كما في فاقدة التميز غير ذات العادة، فإن الحكم فيها ليس لأجل أمارية غالبية لشيء، بل هو مجرد تعبد من الشرع مجعول في موضوع المرأة الشاكّة المتحيرة، و لهذا قد عبّر الإمام في هذا المقام بقوله: «تحيض في كل شهر في علم الله سبعة أو ستة» و ليس المراد بالتحيض هو الحيض الواقعي، و إنما هو التعبد في الظاهر بأحكامه.

فإن قلت: قد ذكرت عدم الفرق بين إحراز موضوع الحكم، إذا كان نفس الواقع بدون مدخيلة العلم كما في المقام، بالقطع و بالأمارة المعتمدة، و بين إحرازه بالأصل العملي، فكما لو علمت المرأة وجدانا بحيضية الدم في الخمسة الأولى من شهرين، صارت ذات عادة في الثالث، و كذا لو كانت الخمسة الأولى من الشهرين محكومة بالحيضية، بحكم قاعدة الإمكان و أماريتها يتحقق أيضا لها العادة في الثالث، و كذا لو استمر بها الدم و كانت غير معتادة فكان مرجعها التميز، و كان التميز مع الخمسة الأولى و بقيت على حالة الاستمرار إلى الشهر الثاني و فيه مع وجدان التميز في الخمسة الأولى، فإنها لو بقيت على الاستمرار أشهراً عديدة بعد مضي الشهرين بالوصف المذكور، كان تكليفها الأخذ بالخمسة الأولى في كل من بقية الشهور، و إن كان على خلافها التميز، فكذلك الحال في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٦٩

الأصل العملي، فلو كان قضية أصل حيضية الخمسة الأولى من الشهرين ترتب حكم الاعتياد بناء على ما ذكرت، فالأخذ بالروايات داخل في قسم الأصل، فلا وجه لمثونه الفرق بينه و بين القاعدة و الصفات بعد اتحاد الثمرة.

قلت: بل الثمرة ظاهرة، و هي أن مجرى الأمارة لو لم يكن بنفسه موضوعاً للحكم، و كان له لازم عقلي كان هو الموضوع له، يحكم بعد جريانها بثبوت هذا اللازم ثم يترتب أثره، و هذا بخلاف الأصل فإنه لا يفي بذلك لما حقق في الأصول:

من عدم حجية الأصل المثبت و المقام من هذا القبيل، فإن ما هو المجري أولاً و بالذات للأمارة أو الأصل، هو حيضية هذا اليوم و هذا و هذا إلى ستة أيام مثلاً في كل من الشهرين، و ما هو موضوع لثبوت العادة الشرعية عنوان ثالث منتزع من هذا، و هو عنوان اتفاق الشهرين و تساوى الدمين، فإن لازم حيضية هذا و هذا إلى خمسة أيام في الشهر الأول، و كذا في الثاني عقلاً هو الاتفاق بين الشهرين و التساوى بين الدمين، فلهذا تكون القاعدة و الصفات معتبرتين في المقام، دون الروايات.

نعم لو فرض وجود أصل عملي كان مجراه نفس عنوان الاتفاق بدون واسطة كان جارياً و معتبراً، و لكن الظاهر أنه لا أصل بهذا الوصف.

ثم ربما يستبعد في أخذ العادة من التميز: بأنه يلزم فيما لو كان التميز في غير الشهرين الأولين على خلاف هذه العادة، تقدّم العادة المأخوذة من التميز على التميز، و هو زيادة الفرع على الأصل، و لكنه مجرد استبعاد لا يعاب به في مقابل ما تقدّم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٠

### مسألة [أن الصفرة و الكدرة في أيام الحيض حيض و في أيام الطهر طهر]

هنا قاعدتان كليتان مستفادتان من الأخبار:

الأول: إن الصفرة و الكدرة في أيام الحيض حيض.

و الأخرى: أنهما في أيام الطهر طهر.

و لا يخفى أن ظاهرها ثبوت العادة الطهرية كالحيضية، فلو حصل للمرأة كرارا عديدة يوجب التخلّق و الاعتياد العرفي، رؤية الحيض في خمسة في رأس الشهر، ثم البياض في خمسة و عشرين يوماً، فهي عرفاً امرأة تعرف أيام حيضها و هي خمسة أيام من أول كل

شهر، و أيام طهرها و هي خمسة و عشرون بعد تلك الخمسة.

فمقتضى القاعدتين في حق هذه المرأة، أنها كلما رأت صفرة أو كدرة في الخمسة الأولى تحكم بالحضية، و كلما رأتهما بعد الخمسة و في الخمسة و العشرين بعدها تحكم بكونهما استحاضة، لأنها رأتهما في أيام طهرها، فالقاعدة الأولى لا مخالفة فيها الشيء، و أما الثانية فهي مخالفة لأمرين التزم بهما الكل أو الجمل.

أحدهما: و هو المسلم قطعاً، أنه لو رأت ذات العادة بعد انقضاء أيام عاداتها، و مع فصل أقل الطهر دماً و استمر إلى ثلاثة أيام، سواء كان أحمر أم أصفر، فهو حيض مستقل و ليس باستحاضة، فالحكم بالحضية في هذا الدم بعد استقرار الثلاثة ليس محلاً للكلام، و إن كان في أول رؤيته خلاف جار في المبتدئة، و القاعدة في صورة اصفرار الدم ناطقة بعدم الحضية حتى بعد استقرار الثلاثة.

و الثاني: إن المرأة ذات العادة التي نقصت عاداتها عن عشرة أيام، لو تعدى الدم عن أيام عاداتها فهي تستظهر، و تحتاط بأعمال عمل الحيض على اختلاف في مقدار أيام الاستظهار حسب اختلاف الروايات، ثم بعد تلك الأيام إن بقي من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧١

العشرة شيء فهي تعمل عمل المستحاضة، فإن تجاوز الدم عن العشرة انكشف كون جميع الدم المتجاوز عن العادة استحاضة، و إن انقطع على العشرة أو ما دونها، انكشف حضية جميع المتجاوز عن أيام العادة إلى العشرة أو ما دونها، و هذا كما ترى مخالف مع مقتضى القاعدة من وجهين:

الأول: من حيث الحكم بالاستظهار، فالمرأة المتقدمة في المثال المتقدم، لو رأت بعد انقضاء الخمسة التي هي أيام طمئنها صفرة قبل انقضاء العشرة، فمقتضى القاعدة هو الحكم بالاستحاضة و الطهريه من أول الأمر. و مقتضى ما ذكر لزوم الانتظار و التربص مدة الاستظهار.

و الثاني: من حيث الحكم بحضية الدم المتجاوز عن العادة، عند الانقطاع على العشرة أو ما دونها، كما لو رأت المرأة المفروضة بعد خمستها خمسة أخرى متصله صفرة، ثم انقطع الصفرة على العاشر، فالخمس الأخيرة بمقتضى القاعدة لكونها أيام الطهر محكومة بالطهريه، و بمقتضى ما ذكر محكومة بالحضية.

ثم ربما توجه القاعدتان لأجل ارتفاع هذه المخالفات عن البين، و تفسير أيام الحيض بأيام إمكانه، و أيام الطهر بأيام امتناع الحيض و وجوب الطهر، و معه لا إشكال في ارتفاع جميع المخالفات الثلاثة من البين كما هو واضح، و لكنه حمل للفظ على خلاف ظاهره، فإن الظاهر من أيام الحيض، و أيام الطهر، هي الأيام التي اعتادت المرأة برؤية الدم فيها أو لعدم رؤيته فيها و هو أيضاً واضح، فإذا لا يمكن الجمع بين ظاهر القاعدتين مع ما ذكره في المقامات الثلاثة. هذا.

و لكن الإنصاف أن من لاحظ الأخبار المذكورة في الوسائل، في باب أن الصفرة و الكدرة في أيام الحيض حيض، و في أيام الطهر طهر، و هي كما ذكره

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٢

شيخنا المرتضى - قدس سره - مستفيضة، لا يرتاب في أن المراد فيها بالصفرة و الكدرة في أيام الطهر، ليس هو حدوث الصفرة في أيام الطهر في أي موضع منها كان، بل المراد بقاء الدم الذي رأته المرأة في أيام حيضها، و امتداده إلى ما بعد انقضاء أيامها، و رؤية الصفرة أو الكدرة في هذه الأيام اللاحقة المتصلة بأيام عاداتها، فهذه الصفرة و الكدرة بخصوصهما هما المراد في تلك الأخبار بالصفرة و الكدرة في أيام الطهر.

و لا يخفى أنه حينئذ يرتفع مخالفتها من الحيثية الأولى مع ما ذكره: و هو الحكم بحضية الدم أو الصفرة الحادثين بعد انقضاء العادة و فصل أقل الطهر، فإنها على هذا ليست بمتعرضة لحدوث الصفرة في أيام الطهر، بل أيام الطهر ظرف لنقائها، و لا -لأيام الطهر المنفصلة عن العادة بأقل الطهر، بل لخصوص ما كان متصلاً بها. و لا بأس بالتيمن بذكر بعض هذه الأخبار مع الإشارة إلى وجه

استظهار ذلك منها.

فنقول: منها صحيحة ابن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن المرأة ترى الصفرة في أيامها، فقال: لا تصلّي حتى تنقضي أيامها، وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضّأت و صلّت. «١»

فإنّ تعقيب قوله: «و إن رأيت الصفرة» لقوله «حتى تنقضي أيامها» له ظهور في كونه في مقام بيان ما بعد الانقضاء، يعني يكون الحال في الصفرة التي تراها المرأة ما دام عدم انقضاء عدد أيامها، هو البناء على حيضيتها، فهنا موضع استدراك لأنّ الحال فيها بعد انقضاء عدد هذه الأيام، لو رأتها بعدها ما ذا فحينئذ

(١)- الوسائل: ج ٢، باب ٤، من أبواب الحيض، ص ٥٤٠، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٣

تعرض الرواية لحكم هذه الصورة، وقال: «و إن رأيت في غير أيامها» فالمراد ليس هو الغير المطلق، بل خصوص ما كان متصلاً بأيام العادة ممّا يتوهم كون الدم المرئي فيه من الحيضة السابقة، وهذا كما ترى مختص بصورة تجاوز الدم عن أيام العادة بعد رؤيته فيها، وليس صورة حدوث الصفرة في غير أيام العادة محلاً لتعرض الرواية.

ومنها: قوله - عليه السلام - في مرسله يونس القصيرة: و كلّ ما رأيت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض. و كلّ ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض «١».

وجه الاستظهار في هذا ظهور كلمة «بعد» في البعدية المتصلة، ألا ترى أنّه لو قيل أحيثك بعد المباحثه أو بعد الظهر، فظاهره هو الزمان المتصل بهما عرفاً، و ظاهره أيضاً بيان حكم ما إذا رأيت الصفرة في أيام العادة، ثمّ رأيتها في الأيام التي بعدها متصلاً بها.

و أظهر من هذا رواية إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا رأيت المرأة الصفرة قبل انقضاء أيام عاداتها لم تصل، و إن كانت صفرة بعد انقضاء أيام قرئها صلّت. «٢»

و أظهر من الجميع المحكى عن قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر - صلوات الله عليهما - قال:

«سألته عن المرأة ترى الصفرة أيام طمئنها كيف تصنع؟ قال: تترك لذلك الصلاة»

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٤، من أبواب الحيض، ص ٥٤٠، ح ٣.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٥٤٠، ح ٤.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٤

بعدد أيامها التي كانت تقعد في طمئنها، ثمّ تغتسل و تصلّي. فإنّ رأيت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزيها الوضوء عند كل صلاة و تصلّي «١».

و هذه الأخبار يفسّر بعضها بعضاً فإنّ الظاهر اتحاد السياق في الجميع، فلو فرض إجمال في بعضها فالأخير شارح له و رافع لإجماله، و على هذا فهذه الأخبار متحدة السياق مع عدّة أخبار آخر، تدل على لزوم الاغتسال عقب انقضاء العادة بلا فصل.

مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقت لها إلّا أيامها.

و قوله - عليه السلام - في آخر المرسله: «تعمل عليه و تدع ما سواه، و يكون سنتها فيما تستقبل إن استحاضت».

و قوله - عليه السلام - في المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا «ألا ترى أنّ أيامها لو كانت أقل من سبع لما قال لها تحيض سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً و هي مستحاضة» فإنّ المستفاد منه أنّ الشارع لم يكن ليأمر بترك الصلاة بعد العادة.

و مثل صحيحة معاوية بن عمار: «المستحاضة تنظر أيامها فلا- تصلّي فيها، و لا يقربها بعلمها، و إذا جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر». (٢)

و موثقة ابن سنان في المرأة المستحاضة التي لا تطهر، قال: تغتسل عند صلاة

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ٤، من أبواب الحيض، ص ٥٤١، ح ٧.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٥٤٢، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٥

الظهر و تصلّي - إلى أن قال:- لا بأس يأتيها بعلمها إذا شاء إلّا أيام حيضها. (١).

و موثقة سماعة: المستحاضة تصوم شهر رمضان إلّا الأيام التي كانت تحيض فيها. (٢)

و رواية ابن أبي يعفور: المستحاضة إذا مضت أيام قرئها اغتسلت و احتشيت. (٣)

و رواية مالك بن أعين: عن المستحاضة، كيف يغشاها زوجها؟ قال:

«تنتظر الأيام التي كانت تحيض فيها، و حيضها مستقيم فلا يقربها في عدّة تلك الأيام». (٤)

و صحيحة زرارة عن أحدهما- عليه السّلام- قال: «النفساء تكفّ عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها، ثمّ تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضة». (٥)

و ذيل مرسله داود بن أبي المغراء المتقدمة عن أخبره، عن أبي عبد الله- عليه السّلام- و قد تقدّمت في مسألة أقل الطهر، قال: قلت: امرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها دائم مستقيم، ثمّ تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم، و ترى البياض لا صفرة و لا دما، قال: «تغتسل و تصلّي» قلت: تغتسل و تصلّي و تصوم ثم يعود الدم، فقال: «إذا رأت الدم أمسكت عن الصلاة و الصيام» قلت: فإنّها ترى الدم يوما و تطهر يوما، فقال: «إذا رأت الدم أمسكت و إذا رأت الطهر

(١)- الوسائل: ب ١ من أبواب الاستحاضة، ص ٦٠٥، ح ٤.

(٢)- المصدر نفسه: ب ٢ من أبواب الاستحاضة، ص ٦٠٩، ح ١.

(٣)- المصدر نفسه: ب ١ من أبواب الاستحاضة، ص ٦٠٨، ح ١٣.

(٤)- المصدر نفسه: ب ٣ من أبواب الاستحاضة، ص ٦٠٩، ح ١.

(٥)- المصدر نفسه: ب ٣ من أبواب النفاس، ص ٦١١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٦

صلّت، فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلّت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضة».

ثمّ مجموع هذه الأخبار بكلتا طائفتيها- و هي كما ترى تكون في الكثرة بحدّ يوجب القطع بمضمونها، و هي الاغتسال عقيب العادة بلا مهلة، و لو مع رؤية الدم لها- معارضة مع شيئين:

الأول: قاعدة الإمكان في ما إذا انقطع الدم على العشرة فما دون، فإنّ الحكم بحيضيه الجميع إنّما هو بتلك القاعدة و لا مدرك له سواها.

و أمّا روايتا ابن مسلم «ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة الأولى، و ما كان بعدها فهو من الحيضة المستقلة» قد عرفت في ما تقدّم ظهورهما في عشرة الطهر، و دلالتهما على هذا المطلوب موقوف على حملها على عشرة الحيض.

و أمّا أخبار حيضيه الدم ما لم يتجاوز العشرة فهي واردة في المبتدئة، فانحصر المدرك في القاعدة و لا يخفى المعارضة بينها مع تلك

الأخبار، فإن مقتضى القاعدة هو حيضية ما تجاوز عن العادة لدى الانقطاع على العشرة، ومقتضى الطائفة الأولى من تلك الأخبار هو كونه استحاضة.

و الثاني: أخبار الاستظهار البالغة حد التواتر المعنوي، فلاحظ بابها في الوسائل، والمراد بالاستظهار كما في بعضها، والاحتياط كما في البعض الآخر ليس هو الاحتياط الدائر في ألسنة الفقهاء، حيث يريدون به الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة، بل المراد كما يشهد به ملاحظة جملة من تلك الأخبار، هو ترك العبادة مع سائر تروك الحائض، وبعبارة أخرى: التلبس بوظائف الحائض،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٧

و حينئذ تكون منافاتها مع الأخبار المتقدمة، من حيث إن هذه الأخبار حاكمة بتأخير غسل الحيض عن أيام الاستظهار. و تلك الأخبار بأسرها دالة على لزوم تلك الأعمال عقيب انقضاء العادة بلا فصل.

إذا عرفت وجه التعارض من الجهتين، فوجه دفعه من الجهة الأولى مع قاعدة الإمكان، أمّا في أكثر الطائفة الثانية فواضح، لأن موضوعها المستمرة و لا مجرى لقاعدة الإمكان مع الاستمرار للمعارضه بالمثل.

و أمّا في بعض هذه الطائفة ممّا يكون موضوعه أعم، و جميع الطائفة الأولى أعني أخبار الصفرة، فقد يقال بأن المراد من أيام الحيض: هي الأيام التي تكون للمرأة فيها أماره شرعية على الحيض، فعلى هذا لا تنافي بين الحكم على الإطلاق بأن الدم في غير أيام الحيض استحاضة، و بين التفصيل بين التجاوز عن العشرة و عدمه، و الحكم في الثاني بكون الدم مع كونه في غير أيام العادة حيضاً، فإنه و إن كان في غير أيام العادة، إلّا أنه يكون في أيام الحيض بذاك المعنى، يعني قد رئى في أيام يكون الدم فيها بحكم الأماره الشرعية، و هي قاعدة الإمكان حيضاً، فيصير محصل المراد من تلك الأخبار، أن كل دم صادف مع الأماره على الحيضية فهو حيض، و كل دم لم يصادف معها فهو استحاضة.

فحينئذ يقال أمّا التي ينقطع دمها على العشرة فما دون، فجميع ما رأته من الدم سواء في العادة أم بعدها في جملة العشرة حيض، لأنه في أيام العادة صادف مع العادة، و في غيرها مع قاعدة الإمكان. و أمّا التي يتجاوز دمها عن العشرة، فالمصادف للأماره في حقها ليس إلّا خصوص ما رأته في العادة، فإن قاعدة الإمكان ملغاة في حقها، و إنّما الأماره الشرعية في حقها متمحصه في الأيام التي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٨

صارت لها خلقاً معروفاً ليس إلّا، بدليل المرسله الطويله فيرتفع التنافي بين تلك الأخبار مع القاعدة أصلاً كما هو واضح.

و فيه أن هذا الحمل مع إمكان دعوى كونه حملاً على خلاف الظاهر، فإن الظاهر من أيام الحيض هي أيام العادة، يدفعه التصريح في بعض تلك الأخبار بأيام العادة، و أنّها تعدّها و تحكم بالحيضية بعدها، و بالاستحاضه بعد تمام عددها، و هذا غير قابل لهذا التوجيه كما هو ظاهر.

فالتحقيق أن يقال: بما أن المدرك لنفس هذه القاعدة، ليس هو الدليل اللفظي و ينحصر في اللبي، فالأمر في مورد تعارضها مع الأخبار سهل، فيمكن رفع اليد عن القاعدة في خصوص مورد الأخبار: بأن يقال: بأن المتجاوز عن العادة الغير المتجاوز عن العشرة ليس بحيض، و إنّما هو استحاضة.

لكن الكلام في اجتماع هذا الحكم مع أخبار الاستظهار الدالة على وجوب التحيض، بعد تجاوز العادة بمقدار يوم أو يومين، أو ثلاثة أو إلى العشرة.

فقد يتوهم أنّهما من قبيل المطلق و المقيد، بمعنى أن الطائفة الأولى تدل على أنه يجب الحكم بعد تجاوز العادة بالاستحاضه، سواء كان الدم متصلًا بالعادة أم بعدها بفاصله يوم أو يومين أو ثلاثة. و مفاد الثانية أنه يجب هذا الحكم في خصوص ما تراه المرأة بعد العادة بفاصله يوم أو يومين، و لكنّه بمعزل عن التحقيق، فإنه ليس مساقهما مساق الإطلاق و التقييد، بل هما من باب المتباينين، و هما



نظير قول القائل أول زمان مجيئى إياك أول الظهر، و قوله الآخر: أول زمان المجيء بعد انقضاء ساعة من الظهر، فإنه حيث يكونان فى مقام التحديد يرى بينهما التباين، و مثل قول الشارع: أول وقت صلاة المغرب استتار القرص، و قوله

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٧٩

أول وقتها ذهاب الحمرة فكذا هنا أيضا، مفاد الطائفة الأولى أن أول وقت الحكم بالاستحاضة ما بعد العادة، متصلا بها. و مقتضى الثانية أنه بعدها بفاصلة يوم أو يومين، و من الواضح التنافى بينهما على وجه التباين.

و ربما يتوهم الجمع بحمل أخبار الاستظهار على الاستحباب، يعنى يستحب للمرأة إذا رأت الدم بعد عادتها أن تتحيز إلى يوم أو يومين، مع جواز أن تبنى على كون الدم استحاضة من أول التجاوز عن العادة، و هذا مختار أكثر المتأخرين، بل ربما ينسب إلى عامتهم، و على هذا فتكون الأوامر الواقعة بصيغته الإخبار فى الطائفة الأولى، من قبيل قوله: «و إذا رأت الصفرة بعد أيام عادتتها اغتسلت و صلت» محمولة على مجرد الجواز، لكونها واقعة عقيب الحظر، لمسبوقيتها بأيام العادة الموجود فيها النهى عن العبادة.

و لكن الإنصاف أنه أيضا لا- يستقيم فى بعض أخبار الطائفة الأولى، فإن بعضها بهذه العبارة: «الصفرة بعد أيام الحيض ليس من الحيض» أو أنه «إذا رأت الدم بعد أيام حيضها فهى مستحاضة» مما يكون بصدد بيان الواقع، و أن الدم بحسب نفس الأمر استحاضة، و معلوم أن مفاد هذا وجوب العبادة و أعمال الاستحاضة و عدم تجوز تركها، مع أنه إذا أغمض عن هذا أيضا فما الموجب لحمل أخبار الاستظهار على الاستحباب، و الأخبار الأخر على الجواز المرجوح، فإنه يمكن العكس أيضا، فيقال: إن مفاد الأخبار الأخر، إنى إذا رأت المرأة الدم بعد عادتتها، فيستحب لها أن تأتى بالعبادة و أعمال المستحاضة. و مفاد أخبار الاستظهار ثبوت الرخصة لها فى ترك العبادة، مع ترك محرمات الحائض، و إذا دار الأمر بين هذا و بين ما ذكره، فلا مرجح لما ذكره.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٠

و هنا جمع آخر استقر به شيخنا المرتضى - قدس سره - فى طهارته: و هو أن تحمل أخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب، و لكن يقال: إنه ليس المراد بالاستظهار إلّا طلب ظهور الحال، و لا معنى لطلب ظهور الحال إلّا بالنسبة إلى المرأة التى رجعت الانقطاع لدون العشرة، و أما الأنسة عن الانقطاع و القاطعة بالتجاوز عن العشرة، فلا استظهار فى حقها و لا احتياط و لا انتظار، كما وقع التعبير بهذين أيضا فى بعض أخبار الاستظهار، و بالجملة فمورد أخبار الاستظهار خصوص المرأة التى يكون لها رجاء انقطاع الدم على العشرة و ما دونها، و على هذا أيضا ينزل اختلاف الأخبار فى تعيين مدة الاستظهار، فإنه ربما يحصل تبين الحال و اليأس عن الانقطاع بانتظار يوم واحد، و ربما يحصل بيومين و قد يحتاج إلى الصبر ثلاثة، و قد يحتاج إلى انتظار العشرة.

و مورد الأخبار الأخر خصوص المرأة الأنسة عن الانقطاع، و العالمة ببقاء الدم إلى ما بعد العشرة فلا استظهار مشروعاً فى حقها، بل تبنى على سبيل الوجوب من أول الأمر على الاستحاضة، و الشاهد على هذا الجمع رواية إسحاق بن جرير المذكورة فى أخبار الاستظهار المفصلة بين هاتين الصورتين، فإنه سأل فيها عن المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها، قال: إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة، قال: «فإن الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثة كيف تصنع بالصلاة؟ قال: «تجلس أيام حيضها و تغتسل لكل صلاتين» (١) فإن المرأة التى استمر بها الدم بهذه المدة الطويلة، يحصل لها اليأس عن انقطاع الدم لدون العشرة، فيكون مورد الأخبار الأخر هذه المستمرة و صاحبة

(١)- الوسائل: ج ٢، ب ١٣ من أبواب الحيض، ص ٥٥٦، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨١

العادة المستقيمة، التى لا يتخلف الدم عن عادتتها حتى بشيء يسير كرات عديدة، فإنها أيضا لو اتفق تجاوز الدم عن عادتتها يحصل لها اليقين بأن هذا الدم استحاضة و يستمر إلى ما بعد العشرة، و الإنصاف أن هذا الحمل حمل بعيد لا يمكن المصير إليه.

أمّا أولاً- فلائِنَ فرض يَأْس المرأة عن انقطاع الدم لدون العشرة فرض بعيد لا يمكن حمل مثل إطلاق قوله: «وكل ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» عليه، فإنه حمل للمطلق على الفرد النادر.

و أما ثانياً فلائِنَ مجرد كون المرأة ذات عادة مستقيمة لا تتخلّف، لا يوجب حصول العلم لها بتجاوز الدم عن العشرة. نعم يمكن دعوى أنه يوجب العلم بأنه نشأ من مرض وعلّة حدثت في الباطن.

و أمّا ثالثاً: فمجرد كون الحمل على معنى قريباً بالاعتبار، لا- يوجب حمل اللفظ عليه ما لم يكن عليه في الكلام شاهد، و ليس هنا شاهد في الكلام، بل هو في كلا الطرفين آب عن هذا الحمل، إذ لو كان المراد هو التفصيل على النهج المذكور أمكن تغيير التعبير، و أنه مع الرجاء يكون الحكم كذا و مع اليأس كذا.

و أمّا رابعاً: فلائِنه- قدّس سرّه- معترف بعدم جريان هذا الحمل في خصوص صنف خاص من الأخبار الأخر، و هي الدالّة على أنّ الصفرة في غير أيام الحيض ليس من الحيض، و التزم فيها بأنّ أيام الاستظهار داخله في أيام الحيض تنزيلاً، و لا يخفى أنه مع هذا الالتزام لا يبقى حاجة إلى الحمل المذكور، كما يأتي أنه بنفسه جمع مستقل.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٢

و قد يجمع بحمل أخبار الاستظهار على ما إذا رأت بعد العادة الدم الجامع للصفات، و حمل الأخبار الأخر على ما إذا رأت الصفرة. و فيه أنّ في كلتا الطائفتين ذكراً لكلا القسمين، فذكر الدم الرقيق الذي هو الصفرة في أخبار الاستظهار، و ذكر الدم و الحمرة في الأخبار الأخر فلا حظ.

و قد يجمع بجعل أخبار الاستظهار في مقام التنزيل الموضوعي، فيكون لها الحكمه على الأخبار الأخر: بمعنى أنّ مفاد الثانية أنّ كلّ ما رأت المرأة في غير أيام حيضها فهو استحاضة، و مفاد الأولى أنّ اليوم و اليومين عقب العادة أيضاً يكون في نظر الشارع من جملة أيام الحيض. و لكنّه أيضاً خلاف ظاهر أخبار الاستظهار، فإنه لا يخفى على من لاحظها أنه ليس لها لسان التنزيل الموضوعي، فإنه ذكر فيها أيام الاستظهار في قبال أيام الحيض، فلسانها هكذا: إذا رأت بعد أيام حيضها ما استظهرت، و هذا ظاهر أنه ليس من باب التصرف في الموضوع أصلاً.

و ربّما يجمع بحمل أخبار الاستظهار على غير المستمرة، أو المستمرة في خصوص دورتها الأولى. و حمل الأخبار الأخر على المستمرة في الدورة الثانية فما زاد، و هذا أيضاً حمل بعيد، فإنه ليس في الأخبار الدالّة على أنّ الصفرة في غير أيام الحيض ليس من الحيض، دلالة و لا- اشعار على هذا القيد أصلاً، بل الموضوع فيها مطلق المرأة. هذه أنحاء ما قيل أو يقال لتصوير الجمع العرفي بين أخبار المسألة.

و قد عرفت عدم تمامية شيء منها، و بعد انقطاع اليد عن الجمع العرفي، فليس المقام مقام الرجوع إلى المرجحات السندية، فإنّ المفروض أنّ الأخبار في كلا الطرفين بالغة حدّ التواتر و القطع بالصدور، فلا إشكال في أصل الصدور، و أمّا جهة الصدور فهي أيضاً متساوية فيهما إذ كل منهما متوافق مع رأى العامة. فإنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٣

أخبار الاستظهار موافق مع «مالك» الذي هو أحد أئمتهم الأربعة و غيرها مع غيره.

و إذن فأظنّ أنه لا- محيص عن القول بالتخيير في الأخذ بإحدى الطائفتين، و طرح الأخرى على الخلاف المقرّر في محلّه: من ثبوت هذا التخيير للمجتهد أو للمقلّد، بمعنى أنّ المجتهد يختار أحد الخبرين ثم يفتي بمضمونه معينا، أو أنه يلقي التخيير إلى المقلّد و يوكل الاختيار إليه، فهو يختار أيهما شاء، و هل هذا التخيير بدوي أو استمرارى على كل من الوجهين؟ هو أيضاً محل للخلاف المقرّر في محلّه. فإن أخذ بأخبار الاغتسال بعد العادة و جب على المرأة البناء على وظائف المستحاضة، و إن طرح هذه و أخذ بأخبار الاستظهار و جب التحيض و الاحتياط في يوم واحد على سبيل القدر المتيقن.

ثم تكون المرأة مختيرة بين الأخذ بالمدّة الأقل والأكثر، وحيث لا معنى للتخيير بين الأقل والأكثر لرجوعه إلى التخيير بين الفعل والترك، فإنّ معناه: أنه يجب على المكلف على نحو التخيير إمّا فعل الزائد وإمّا تركه، وهذا راجع إلى الإباحة دون العبادة، فلهذا يجعل متعلّق التخيير بناء المكلف نظير ما يقال في التخيير بين الخبرين المتعارضين، فيقال: إنّ المرأة مختارة في التحيّض و البناء على الحيضية في يوم واحد، و بين التحيّض و البناء عليها في يومين و هكذا، فليس التخيير في العمل الخارجى، بل في العمل القلبى و هو البناء، نظير ما يقال في الخبرين المتعارضين إذا دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على التحريم، فإنّ مجرد العمل الخارجى لا يكفى في الأخذ، و إلّا لزم كون المكلف أبداً آخذاً بأحدهما لعدم خلوه من الفعل و الترك، و نظير التقليد في ما إذا كان المجتهدان متساويين في جميع الجهات، فإنّه حينئذ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٤

يجب البناء القلبى على متابعة أحدهما، بخلاف ما لو كان أحدهما أعلم فإنّ متابعتة في الواقع كافية. و على هذا يخرج من باب الأقل والأكثر، و يكون من باب التخيير بين المتباينين لتباين البنائين، أعنى: البناء على حيضية العدد الأقل و البناء على حيضية العدد الأكثر، كما هو أوضح من أن يخفى.

### مسألة: لو رأت الدم ثلاثة أيام متواليات، ثم رأت النقاء أقل من عشرة، ثم رأت الدم ثانياً، و كان مجموع الدمين مع النقاء بينهما زائداً على العشرة فله صور:

الأولى: أن يكون كلا الدمين جامعا لصفات الحيض.  
و الثانية: أن يكون كلاهما فاقدا لها.  
و الثالثة: أن يكون الأول واجدا و الثانى فاقدا.  
و الرابعة: بالعكس.  
و على كل التقادير إمّا أن يكون تمام أحد الدمين، أو بعضه، أو بعض كل منهما متفقا في العادة، أو لا: بأن لا يكون شىء من أحدهما واقعا فيها. هذه صور المسألة.  
و قد حكم شيخ الجواهر في رسالته نجاه العباد في جميعها بحيضية الدم الأول دون الثانى، بمعنى أنه استحاضة و النقاء في البين طهر. و علّق في هذا المقام شيخنا المرتضى بأنّه إذا كان ذلك بحكم العادة صحيح، و إذا كان بمجرد الإمكان أو الصفات فيه إشكال. و وافق معه الميرزا الشيرازى - قدس سرهما - و الميرزا محمّد تقى الشيرازى - دام ظلّه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٥  
فنقول: نظر شيخ الجواهر - أعلى الله مقامه - في الحكم بحيضية الأول مطلقا، و استحاضية الثانى كذلك، إلى أسبقيته من الثانى في الزمان، فحكم الحيضية سواء كان بالعادة، أم بالصفات، أم بقاعدة الإمكان يجرى فيه، و لا يجرى في الدم الثانى: أمّا جريانه في الأول فلائنه في ظرف زمان وجود الدم الأول لم يكن له معارض أصلا، فإنّ المعارض هو الحكم في الثانى و هو منتف بانتهاء موضوعه. و أمّا عدم الجريان في الثانى: فلائنه بعد الحكم بحيضية الدم الأول فالثانى ممّا يمتنع أن يكون حيضا، لعدم فصل أقل الطهر أو الزيادة على العشرة. و نظر المحشّين في صورة انحصار منشأ الحكم بالحيضية في كلا الدمين، إمّا في الصفات، و إمّا في قاعدة الإمكان إلى أنّ قاعدة الصفة، أو الإمكان المفروض تساويهما بالنسبة إلى كلا الدمين، لأنّ المفروض أنّ كلا من الدمين واجد للصفة، و متّصف بالإمكان في حدّ ذاته، فإذا لم يمكن إجراء القاعدة في كليهما و امتنع الجمع، فلا مرجح لإجرائها في أحدهما دون الآخر، لأنّ المفروض أنّ إجرائها في كل من الدمين رافع لموضوعها في الدم الآخر: بمعنى أنه كما أنّ إجراء قاعدة الإمكان في الدم الأول، يخرج الدم الثانى عن هذه القاعدة إخراجا موضوعيا و من باب التخصيص، و كذا في قاعدة الصفات، فإنّ موضوع القاعدة الأولى

ممكن الحيضية، و الثانية محتمل الحيضية، و بعد جريان إحدى القاعدتين فى الدم الأول، يخرج الدم الثانى عن هذين العنوانين، إذ يصير ممتنع الحيضية و غير محتمل الحيضية، فكذلك الحال فى العكس بعينه بلا فرق، فإن إجراء إحداهما فى الدم الثانى موجب لخروج الدم الأول عن تحت القاعدة بالخروج الموضوعى و على نحو التخصيص لعين البيان لأنّ حيضية كل من الدمين يكون من أثرها الشرعى امتناع حيضية الآخر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٦

فإن قلت: نعم، و لكن الدم الأول حين وجوده لم يكن له معارض، و بعد حصول معارضه خرج عن المبتلائية للمكلف، و لازم ذلك أن تكون أصالة الطهارة فى كل منهما جاريا لمسبوقيتهما بالطهر، فيلزم الحكم بعدم حيضية شىء منهما.

و أما الترجيح بالسبق الزمانى فهو فاسد: و وجه فساده أنّ الحاكم إنّما يعلّق الحكم بالموضوع فى لحاظه، و لا يخفى أنّه لا تقدّم و لا تأخر فى عالم لحاظه بين المتقدم الزمانى و المتأخر الزمانى، بل هما ملحوظان معا فى عرض واحد، فإذا لم يمكن شمول العموم لكلا الفردين فترجيحه أحدهما بإدخاله فى العموم دون الآخر ترجيح بلا مرجح. و إذن فيتحصّل عدم إمكان إجراء القاعدة فى شىء من الدمين.

نعم لا يمكن بعد ذلك الحكم بالطهارة فى الجميع، و الرجوع بعد تساقط الفردين من القاعدة بالمعارضه، إلى أصالة الطهر الجارية فى كل منهما لمسبوقيته بالطهر، لأنّ العلم الإجمالى حاصل بحيضية أحدهما، فإنّ القاعدتين مأخوذتان فى حكم ثالث منتزع من مجموعهما، و هو عدم كون كلا الدمين طهرا، و إذن فتقع المعارضه بين الأصلين المذكورين أيضا، مثل القاعدتين و يجرى فيهما الكلام فيهما.

لا يقال: حين وجود الأول كان الثانى معدوما، و حين وجود الثانى صار الأول معدوما، ففى كل حال يكون أحدهما خارجا عن محل الابتلاء، و العلم الإجمالى أيضا حاصل بعد الخروج، فإنّه إنّما يحصل بعد رؤية الدم الثانى بعد إجراء قاعدة الإمكان فى الأول بحسب الظاهر، ثمّ انكشف بطلانه و كونه مجرى للأصل، و لكن هذا الأصل فى الزمان المتأخر ليس له أثر حتى يعارض الأصل الجارى فى الدم الثانى، فهذا نظير خروج أحد الإناءين عن محل الابتلاء قبل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، فإنّه لا مانع من إجراء الأصل فى الآخر، ثمّ بعد استعمال الثانى لو دخل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٧

الأول فى محل الابتلاء، فلا مانع من إجرائه فيه أيضا.

لأننا نقول: هذا قياس مع الفارق. لأنّ إجراء أصالة الطهر فى زمان رؤية الدم الثانى بالنسبة إلى الأول لها أثر شرعى، و هو قضاء الصلوات المتروكة فى أيام الدم الأول، و لا يمكن إجراء القاعدة و لا الأصل فى جميع الدمين، و لا فى واحد منهما فلا محيص عن الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة فى كلا الدمين. نعم لا إشكال فى طهريه النقاء المتخلّل.

هذا حاصل تأييد مرام المحشّين. و لكنّه بعد محل إشكال و نظر، و وجهه أنّ شيخنا المرتضى - قدس سرّه - ذكر فى الرسائل فى باب التعادل و التراجع، و جوها لتقديم الأصل فى الشك السببى على الأصل فى المسببى، و أحدها مبنى على القول بعدم حجيه الأصل المثبت، و عدم القول بحجيه الاستصحاب من باب الأمانة، و هو خال عن الإشكال، لأنّ تقريبه: أنّ إجراء الأصل فى السبب، حيث إنّ من آثاره جريان الحكم فى المسبب يكون رافعا لموضوع الشك المسببى، و مخرجا له عن موضوع الأصل و على وجه التخصيص بخلاف الأصل فى المسبب، فإنّه حيث ليس من آثاره بيان الحكم فى السبب، فالشك فيه باق بحاله موضوعا فلا محيص عن الإخراج الحكمى، و التخصيص فى جانب السبب، مثلا لو غسل الثوب المتنجس بالماء المشكوك الطهارة و النجاسة، فمقتضى الاستصحاب فى الماء الطهارة، و من آثارها الحكم بطهارة الثوب المغسول به، و أما استصحاب النجاسة فى الثوب فليس من آثارها الحكم بنجاسة الماء، نعم هما متلازمان.

## مسألة: لو رأت المرأة دميين لم يفصل بينهما أقل الطهر، و كان كل منهما في حد ذاته قابلا لأن يكون حيضا

كما لو رأت ثلاثه، ثم رأت دما آخر في الحادي

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٨

عشر، و الثاني عشر، و الثالث عشر، من ابتداء الدم الأول، فحكم شيخ الجواهر في رسالته العملية بحضية الأول، و كون الثاني استحاضة، و عبارته صريحة في الإطلاق بالنسبة إلى صورة كون الأول فاقدا، و الثاني جامعا لصفات الحيض، و ظاهره في الإطلاق من حيث كون الثاني في العادة و عدمه، و استشكل شيخنا المرتضى في حاشيته في إطلاق الحكم.

أقول: نظر شيخ الجواهر - قدس سره - ليس إلّا إلى أسبقية الدم الأول زمانا، فإذا جرى فيه قاعدة الإمكان و ليس فه في هذا الزمان معارض، ثم بعد ذلك يمتنع كون الدم الثاني حيضا، فيكون الإمكان في الأول واردا على الإمكان أو الصفات أو العادة في الثاني، و هذا محل الإشكال أي إذا علمنا بأن فردين من عام يجب تخصيصه بأحدهما، و لا يمكن جمعهما في حكم العام، فإذا كان أحدهما أسبق زمانا فكون مجرد سبق أحدهما زمانا، مرجحا له في الحكم، و تعين التخصيص في الآخر محل إشكال، بل التحقيق أنه لا أثر للسبق الزماني أصلا، و ذلك لأنّ المعتبر في هذا الباب عالم لحاظ الحاكم و المتكلم، و اشكال أنّ المتكلم إذا قال: كل دم وجد في الخارج، و أمكن أن يكون حيضا [فهو حيض] يكون الفرد المتقدم زمانا لهذا العنوان، مع الفرد المتأخر ملحوظين في لحاظه، و انطباق هذا العنوان عليهما في عرض واحد، فهو لو خصص أحدهما بالحكم كان ترجيحا بلا مرجح.

و الحاصل جميع الأفراد المندرجة في الزمان موجودة في عالم اللحاظ في عرض واحد، ألا ترى لو قال: أكرم العلماء و كان مبغوضا له الجمع بين إكرام فردين، كان أحدهما أقدم من الآخر بسنين كثيرة فلا يوجب مجرد ذلك مرجحيته في نظر هذا المتكلم، بل لا بد من إجمال العام في كليهما، ففي المقام أيضا قد علم بأن العام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٨٩

و هو قوله: «كل ما أمكن إلخ» لا يمكن الجمع في حكمه بين هذا الدم و الدم الآخر المرئي بعد انقضاء أيام آخر، فلا محيص عن إجماله و سقوطه عن الحجية في كلا الطرفين.

لا يقال: فعلى هذا لو علم إجمالا بأن واحدا من الأمانة القائمة في الزمان المتأخر، و من القائمة من تلك السنخ قبلها بسنين عديدة مخالفة للواقع، و أنه ليسا معا مرادين تحت عموم حجية سنخ هذه الأمانة، مثل قوله: «صدق العادل» يلزم أن يرفع اليد عن كلتا الأمارتين مع فرض فصل سنين كثيرة بينهما.

لأننا نقول: لا بدّ لدفع هذا من ذكر مطلب أجنبي بالمقام: و هو أنه فرق بين الأصل و الأمانة في صورة العلم الإجمالي بمخالفة الواقع، فلو علم إجمالا - بمخالفة أحد الأصليين للواقع، فلا - يوجب سقوط الأصليين مطلقا، بل في خصوص ما إذا كان العلم الإجمالي متعلقا بالتكليف، كما لو علم بأن أحد الإناءين نجس، و كان الأصل في كليهما هو الطهارة، و أمّا لو كان العلم متعلقا بنفي التكليف فحينئذ الأصلان جاريان، كما لو علم بطهارة أحد الإناءين و كان الأصل فيهما هو النجاسة، و وجه ذلك أنه في الأول يلزم المخالفة القطعية من إجراء الأصليين معا و لا يلزم في الثاني كما هو ظاهر.

و أمّا الأمانة: فلو علم إجمالا بمخالفة أحد فرديها للواقع، فهي بالنسبة إلى كلا الموردين تسقط عن الحجية مطلقا، سواء كان العلم متعلقا بالتكليف أم بنفيه، مثلا لو علمنا بعد ورود أكرم العلماء بخروج أحد فردين معينين عن هذا الحكم، بمعنى مجرد عدم كونه لازم الإكرام لا بمعنى كونه محرم الإكرام، فأصالة العموم بالنسبة إلى كليهما ساقطة عن الحجية، و لكن يستثنى من هذه الكلية في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٠

طرف الأمانة مورد، و هو ما إذا علم بمخالفة إحدى الأمارتين و كان إحداهما موردا للابتلاء و الأخرى غير مورد له، بل كانت أجنبية

عن المكلف رأساً، فهذا العلم مطلقاً لا- يورث سقوط الأمانة المبتلى بها عن الحجية، مثل ما لو علم العبد بعد قول المولى: أكرم العلماء، بأنّ زيدا العالم إمّا خارج عن هذا العام، أو خارج عن عموم أكرم العلماء الذى قاله هندی لعبده، فهل يرى أحد من وجدانه صيرورة العام بمجرد ذلك مجملاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: ما ذكرت من مثال الأمارتين المفصولتين بالأزمنة المتطاوله، إذا علم بمخالفة إحدیهما للواقع يعتبر فيهما ما ذكرنا من الميزان، فربّما لا- يحصل الإجمال لأجل أنّ الطرف خارج عن مورد الابتلاء، كما لو علمنا بأنّ العام الوارد فى حقنا إمّا هو مخصّص بالمورد الفلانى، وإمّا العام الوارد فى حق حاضرى مجلس الخطاب، مثل سلمان، و أبى ذر، و المقداد و أمثالهم- رضوان الله عليهم-، فلا إشكال أنّ العام لا يصير بمجرد ذلك مجملاً.

و الحاصل أنّ ما ذكرنا من أنّ الأمارتين المختلفتين زماناً بالسبق و اللحق، إذا علم بمخالفة إحدیهما للواقع، فلا محيص عن إجمال كليهما و سقوطهما معا عن الحجية، إمّا هو فى صورة كونهما معا محلاً للابتلاء، و لا إشكال أنّ مسألتنا من هذا القبيل، فإنّ قاعدة الإمكان لو كانت جارية فى الدم الأول، و جب أعمال المستحاضة فى الثانى، و إن كانت جارية فى الثانى و جب قضاء الصلوات الماضيه فى زمان الدم الأول، و تروك الحائض فى الثانى.

و حاصل ما ذكرنا من الإشكال على شيخ الجواهر- قدّس سرّه- عدم كون السبق الزمانى صالحاً للمرجحيه، و لكن يحدث من هذا إشكال آخر فى مقام آخر،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩١

و هو أنّ جميع أهل العلم طرّاً متفقون بكلمة واحدة: على أنّ الأصل فى الشك السببى مقدّم عليه فى المسببى، و لكنهم مختلفون فى علته و جهته.

فبعضهم يقول علّة ذلك أنّ الأصل فى السبب إذا جرى يزول به الشك فى المسبب، لأنّه بنفسه قائم بإثبات الحكم فيه لكونه من آثاره الشرعيه، و يكون خروج المسبب عن حكم الأصل لانتفاء الموضوع و هو الشك. و بالجملة يكون خروجه تخصّصاً لا تخصيصاً. و أمّا لو جرى الأصل فى المسبب فهو لا يزيل الشك فى السبب، إذ ليس الحكم فيه من الآثار الشرعيه لهذا الأصل، فلا ينهض بإثباته لعدم حجيه الأصل المثبت، فيلزم خروج السبب مع كون موضوع شكه باقياً عن حكم الأصل، فيلزم التخصيص فى دليل الأصل، فإذا دار الأمر بين إجراء الأصل فى السبب و المسبب و لم يمكن الجمع بينهما كان الأول أولى، لأولويه التخصيص على التخصيص، هذه مقاله بعضهم فى بيان وجه هذا الحكم و لا- كلام معهم هنا و لا إشكال، و آخرون منهم و هم بين طائفتين القائلتين بحجيه الأصل المثبت، و القائلتين بكون الاستصحاب من الإمارات، يقولون بأنّه ليس الأمر دائرة فى المقام بين التخصيص و التخصيص، بل بين التخصيصين، و ذلك لأنّ الأصل فى كل واحد منهما لو جرى رفع الشك فى الآخر، لأنّ المفروض أنّ الأصل فى المسبب أيضاً متعرض لحال السبب كالعكس، إمّا لحجيه الأصل المثبت، و إمّا لأماريه الاستصحاب.

و من الواضح كون المثبت من الأمانة حجة فليس الوجه لتقديم السببى ما ذكروه، بل الوجه هو كون الشك السببى بحسب الرتبة و الطبع متقدماً فى عالم الكون و التحقق على المسببى، و إن كان لا فصل بينهما بحسب الزمان، بل هما

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٢

موجودان فى زمان واحد كما هو الحال فى كل علّة مع معلولها، و إذن فالشك السببى فى رتبة حدوثه ليس له معارض فيجرى حكم الأصل فيه، و بعد ذلك لا يبقى محل للمسببى. هذا.

و قد ذكر شيخنا فى الرسائل عدّة وجوه لتقديم السببى و ذكر هذا من جملةتها.

فنحن نستشكل عليه- قدّس سرّه- و نقول: كيف التوفيق بين هذا الحكم و بين الاستشكال فى هذه المسألة، و ما الفرق بين التقدّم الزمانى و التقدّم الرتبى، فإنّه كما قلنا فى الفردين اللذين بينهما التقدّم و التأخر الزمانى، إنّ نسبة العام عند التراحم و عدم إمكان الجمع

إليهما في لحاظ الحاكم و المتكلم على حدّ سواء فترجيحه لأحدهما بلا مرجح، كذلك نقول في الفردين اللذين بينهما تقدّم و تأخّر رتبى لعين ما ذكر هنا، إذ في عالم اللحاظ يمكن تحقّق المسبب في عرض السبب، بل و مقدّما عليه، و لهذا كثيرا ما يحصل الانتقال من المعلول إلى العلّة و ليس إلّا لأنّ الوجود للحاظى ليس حاله كالخارجى حتى يكون التقدّم فيه للسبب ليس إلّا، بل ذلك مخصوص بالخارجى، و إذن فكما قلتم بأنّ التقدّم الرتبى مرجح لحيازة الحكم، فلا بدّ أن تقولوا به في الزمانى فلا وجه للتفكيك، إذ التقدّم الزمانى لا إشكال في عدم قصوره عن الرتبى، بل هو أولى من الرتبى.

بيان ذلك يحصل بيان كيفية تقدّم العلّة على المعلول. فنقول: رب وجود و تحقّق و كون لا يحويه الزمان كما في الوصل و الفصل، فإنّهما يتحقّقان في الخارج بحقيقة التحقّق و يوجدان بحقيقة الوجود، و لكن ليس مقدار التحقّق فيهما إلّا آنا عقليا غير قابل للتجزية، فيكونان خارجين عن الزمان، لأنّ الزمان من الأمور التدريجية و كل جزء فرض منه فله أول و آخر و قابل للتجزية، فكيف يمكن احتواء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٣

ما لا ينفك عن التجزئة على ما لا يقبلها.

إذا عرفت ذلك: فالتحقق و الكون اللازم الحصول في العلّة مقدّما على تحقّق المعلول، هو من هذا القبيل من التحقّق أعنى: الثابت في الآن العقلى، فيكون مقدار أسبقية العلّة على المعلول، آنا عقليا و أمّا الفردان اللذان بينهما السبق و اللحق الزمانيان، فأحدهما مقدّم على الآخر بمقدار يزيد على الآن بكثير، فإذا ثبت المرجحية عند التراحم للتقدّم بمقدار الآن، يثبت للتقدّم بمقدار آناات كثيرة بالغة حدّ التجزئة بطريق أولى.

و يمكن التخصّص عن هذا الإشكال، بأن يقال: إنهم و إن علّلوا تقدّم السببى في الحكم بتقدّمه، لكن ليس التقدّم بما هو علّة لهذا الحكم، بل المناط هو المنشئ و التوليد. و تقريب التعليل حينئذ بأننا إذا راجعنا العرف و العقلاء، وجدناهم لو حصل لهم شك و نشأ و تولّد منه شك آخر، فهم بحسب الطبع مجبولون بالتوجه سمت المنشأ، فيتفحصون ابتداء لما يكون عاجلا له، و إذا يسوا عن علاجه انتقلوا إلى الشك المتولّد منه و التتبع في علاجه و ما لم يحصل هذا اليأس، فهم مجبولون باعمال طرقهم و أماراتهم في رفع الشك الذى هو المنشأ، و إذا ثبت بناؤهم على هذا فنقول: الشارع أيضا واحد من العرف، و يكون بناء كلامه على ما يفهمونه فهو في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» إذا رأى شكين أحدهما مولّد للآخر، فمع إمكان الجمع فلا كلام و مع التراحم فهو يرجح الشك السببى، بحسب ما هو قضية بناء العقلاء، و ينعقد من هذه الجهة أيضا لكلامه ظهور في ترجيحه.

ثمّ نقول: أمّا الأصول فحيث إنّ موضوعها هو الشك، و لا شبهة في أنّ إجراء الأصل في السبب يزيل الشك عن المسبب، فجزريانه يرتفع موضوع الأصل في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٤

المسبب، فلهذا لا يحصل تردّد و تحير للحاكم بعد وصول النوبة بالمسبب، إذ يرى موضوع عمومه متبدّلا.

و أمّا الأمارات فهي على قسمين: الأمارة المطلقة، و الأمارة المجعولة حيث لا أماره، ففي القسم الأوّل و إن كان مقتضى البناء المذكور تقدم الإمارة في السبب في الجريان، إلّا أنّ موضوع الأماره حيث ليس مقيدا بالشك، و إن كان بغرض رفعه مثل الأخبار حيث إنّه بغرض رفع الجهل و ليس خطابه مع عنوان الجاهل، فلهذا بعد جريان الإمارة في السبب و وصول النوبة إلى المسبب يكون الموضوع باقيا، فلهذا يحصل حينئذ للحاكم التردّد و لم يبق له وجه لترجيح أحدهما.

و أمّا الأماره التى أماريتها حيث لا أماره، و بعبارة أخرى تتقدّم على الأصول و تتأخّر عن سائر الأمارات، مثل الاستصحاب على قول، فموضوعها لما يكون مقيدا بعدم أماره أخرى و لو من نسخها، فلهذا إذا جرت في السبب بحسب الطبع الارتكازى لم يبق موضوع لفرداها الآخر في المسبب، لأنّ المفروض تحقّق الإمارة في البين.

و إن قلت: على تقدير القول بأن الاستصحاب أماره حيث لا أماره، فليس المراد مطلق الأماره، بل خصوص ما كان من غير سنخه. قلت: نعم على هذا الفرض يحصل التوقف فيها أيضا كالأماره المطلقه، لكن هو خلاف ما يقولون به فإنهم يجعلونها أعم ممّا تكون من سنخها، كمن يقول بأصليته حيث يجعل أيضا اليقين الذي هو غاية الاستصحاب، أعم ممّا جاء من سنخه أو من غيره، فلهذا يجعل الاستصحاب في السبب رافعا لموضوع المسبب فتفظن.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٥

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ المناط في الترجيح لدى التراحم، هو المنشئيه المفقوده في التقدّم الزماني و الموجوده في الرتبي، فيرتفع الإشكال عن شيخنا المرتضى - قدس سرّه - و يكون تفكيكه بين المقامين في محلّه. و حينئذ نقول: إذا سقط قاعدة الإمكان عن كلا الدمين، فلا بدّ من الرجوع إلى القواعد الأخرى، مثل ملاحظه أنّ أحدهما واقع في العاده أو لا؟

فعلى الأول يجب الحكم بحيضيه ما كان في العاده سواء كان صفره أم غيرها، و استحاضيه الآخر و إن كان حمرة. و أمّا إن لم يكن الأمر كذلك إمّا بأن تكون المرأه غير معتاده أصلا، و إمّا بأن يكون الدمان متفقين في غير العاده جميعا، فحينئذ إن كان أحدهما واجدا لصفات الحيض، و الآخر للاستحاضه، أو كان صفه الحيض في أحدهما أقوى من الآخر، فإن قلنا بعموم اعتبار الصفات لغير المستمره أيضا كان الحكم بحيضيه الواجد متعينا، و إن قلنا باختصاصه بالمستمره أو لم يكن تمييز في البين أصلا، فحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هو مختلف بحسب المقامات.

فإن كانت المرأه عالمه من الخارج: بأن أحد الدمين بتمامه حيض و لم تحتمل التلفيق، أو كان الدم الأول بقدر أقل الحيض بلا زياده، فلا إشكال أنّ هنا طهرين متيقنين كل منهما متعقب بدم مشكوك، و ذلك لأنّ ما قبل الدمين كان طهرا متيقنا، و تبدل اليقين بالشك عند رؤيه الدم الأول، و بعد انقضائه تبدل الشك أيضا بيقين الطهر، فإنّ النقاء المتخلّل طهر قطعاً لفرض عدم احتمال التلفيق، ثمّ زمان هذا اليقين أيضا يمتد إلى زمان رؤيه الدم الثاني، فتبدل بالشك فيه فيكون هنا استصحابان متعارضان، و يكون الحال فيهما بعينه كما تقدّم في تعارض قاعدة الإمكان في الدمين و بعد تساقطهما، فالمقام ممّا يلزم فيه الاحتياط لمكان العلم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٦

الإجمالي بالتكليف، مع سقوط الأصل عن كلا الطرفين، فيجب على المرأه عند رؤيه الدم الثاني الجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضه، و على فرض عدم الاحتياط في الدم الأول يضاف قضاء الصلوات الماضيه أيضا إلى ذلك، فإنّ العلم الإجمالي ثابت بين قضاء الصلوات الماضيه و تروك الحائض في اللاحق، و بين أعمال المستحاضه في اللاحق كما هو ظاهر.

و أمّا لو كانت محتمله للتلفيق، و لم تكن عالمه بعدمه لا بالوجدان و لا بالقواعد الشرعيه، كما لو كان الدم الأول خمسّه أيام، ثمّ رأت البياض خمسّه أخرى، ثمّ رأت الدم خمسّه أخرى، فإنّه يمكن تلفيق ثلاثه من الدم الأول مع تمام النقاء، و يومين من الدم الثاني و كون ذلك حيضا واحدا، فتكون احتمالات هذه الصوره ثلاثه.

الأول: حيضيه الأول بتمامه، و استحاضيه الثاني كذلك.

و الثاني: العكس.

و الثالث: التلفيق بالنحو المزبور، فحينئذ يمكن جر الطهر اليقيني الثابت قبل الدم الأول فيه و في أيام النقاء، و لا يمكن في الثلاثه التي هي الدم الثاني، للعلم بنقض الحاله السابقه الطهريه إمّا به و إمّا بسابقه، لكن هذا الاستصحاب لا يثبت حيضيه هذه الثلاثه، فتكون مردّده بين الحيضيه و الاستحاضيه بدون أصل يقتضى إحديهما، فيجب فيها الاحتياط مع ضم قضاء الصلوات الماضيه بحكم استصحاب الطهر، فلا ثمره عمليه بين هذه الصوره و بين سابقته.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٧



## مسألة: [في قاعدة الإمكان]

قاعدة الإمكان في الجملة من المسلّمات ظاهرا، و يمكن الاستدلال عليها بقوله - عليه السّلام - في أخبار تعجيل الوقت بعد الحكم بحيضيه ما تراه قبل الوقت بيوم أو يومين: «فإنه ربّما يعجل بها الوقت»، و لا إشكال أنّ لفظه «ربّما» ليست دالّة على أزيد من الاحتمال، يعنى من المحتمل أن يكون في المقام الشخصى تعجيل الوقت، و هذا تعليق للحكم بالحيضيه على مجرّد احتمالها، فيدلّ إمّا على كون نفس الكبرى و هى «كلّ ما احتمل فيه الحيضيه فهو حيض» مسلّمه عند المخاطب، و لهذا لم يستشكل على الإمام بأنّ ذلك لا يوجب سوى مجرّد الاحتمال و هو غير كاف، و إمّا على استفادة الكليه من نفس هذا الكلام، فالمخاطب و إن لم يكن هذا المطلب مرتكزا في خاطره، و لكنّه ينتقل إليه بنفس هذا التعبير و التعليل، كما في قول القائل: أكرم زيدا لأنّه عالم، حيث يستكشف منه أنّ كل عالم يجب إكرامه، و كذا هنا إذا أجاب الإمام بأنّ هذا الدم حيض لأنّه محتمل الحيضيه، لأجل احتمال تعجيل الوقت يستكشف منه القاعدة المذكورة، كما لو صدر مثل هذه العبارة من فقيه في مقام الإفتاء، فإنّه لو قال: لما تحتمل أن يتعجل بها الوقت، فلهذا يكون دمها حيضا لم يبق له محمل سوى استكشاف القاعدة منه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٨

فإن قلت: إنّ لفظه «ربّما» الظاهر كونها للتكثير، فتدل على غلبه تعجيل الوقت، فيكون دليلا على جعل الشارع هذه الغلبة أماره معتبره على التعجيل، فيكون أجنيا عن المرام.

قلت: لو سلّمنا كونها للتكثير فليس لها دلالة أيضا على أزيد من الاحتمال، فإنّ المراد بها حينئذ غلبه وقوع التعجيل في الخارج لا أغلبيه وقوعه من عدمه.

و بالجملة فمعناه أنّه كثيرا ما يتعجل بها الوقت، و ليس معنى ذلك أنّه قليلا ما لا يتعجل بها الوقت، بل من الممكن أن يكون عدم التعجيل أيضا كثيرا، بل أكثر من التعجيل، فلا تكون الغلبة و الكثرة في جانب التعجيل مفيدا سوى الشك و الاحتمال المساوى لا الراجح بالحيضيه، فيفيد ما ذكرنا من تعليق الحكم بالحيضيه على سبيل القطع و الجزم بنفس مجرّد احتمالها.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، و لكن لما كان مورد الرواية المعتادة فلا يمكن التعدى إلى غيرها، فغايتها ثبوت القاعدة في خصوص المعتادة، و من المعلوم أنّ المدعى أعم من ذلك.

قلت: مع إمكان أنّ لنا أن ندعى العموم و التعدى بواسطة عموم التعليل، فإنّ العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المورد، يمكن دفع ذلك بأنّه إذا ثبت القاعدة في المعتادة التي لها مرجع مثل العادة، ثبتت لمن ليس لها عادة بطريق أولى، و مثل هذه الرواية أيضا الروايات الواردة في حيضيه ما تراه الجبلى معللا بأنّه «ربما قذفت الرحم بالدم» أو «ربما بقى في الرحم شيء».

ثمّ إنّنا نتبع في معنى القاعدة على هذا ما استفاد من الرواية، فنقول في كل موضع أمكن أن يقال: إنّه ربما يكون حيضا فهو مورد للقاعدة، و لازم ذلك أن

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

كتاب الطهارة (للأراكي)؛ ج ٢، ص: ٩٩

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ٩٩

يكون موضوع القاعدة هو الإمكان الاحتمالى، فتكون جارية في المبتدئه أيضا بمجرّد رؤية الدم، سواء كان مع الصفات أم بدونها، كما هو أحد الأقوال فيها، فتفتن. لكن على هذا يرد في البين إشكال، و هو أنّه على هذا لا يحتاج الحكم بالحيضيه إلى مثنوّه أزيد من

وجود نفس الدم، مع ثبوت الاحتمال فيه، و لا حاجة مع هذين إلى ملاحظة عادة أو صفة، فيلزم على هذا لغوية العادة و الصفة، إلا في مورد امتنع فيه جريان هذه القاعدة للمعارضة مثل المستمرة و نحوها، و أما في غير ذلك فالقاعدة مقدمة على العادة و الصفة جميعا، لأن من المقرر في محلّه أنه لو اقتضى ذات شيء حكما، و اقتضى وصف هذا الشيء الطارى عليه أيضا هذا الحكم، فهذا الحكم مستند و معلل إلى الذات دون هذا العرض، لأن مرتبة الذات مقدّمة في الكون على ما يعرض عليها، و لا إشكال أن استناد المعلول يكون إلى أسبق علّتها، و على هذا فلا بدّ من حمل الأخبار الدالّة على اعتبار العادة أو الصفة على خصوص المستمرة و نحوها من كل مورد سقط فيه القاعدة عن الأمارية و العلامية بالمعارضة.

و لا يخفى عليك أن بعضها و إن كان قابلا لهذا الحمل، و لكن البعض الآخر يأبى عنه و هو طائفتان منها:

الأولى: الأخبار المطلقة الدالّة على أن الصفرة و الكدره في أيام الحيض حيض، و في غيرها ليس بحيض، فإنّها كما ترى دالّة على اعتبار العادة: بمعنى الحكم على الدم المرثى في غيرها بكونه استحاضة، من غير اشعار فيها بكون ذلك حكما لخصوص ما سقط فيه القاعدة عن الحجية، بل الموضوع فيها مطلق المرأة كما مرّ غير مرّة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٠

و الثانية: أخبار الاستظهار، فإنّها دالّة على أن ما بعد أيام الاستظهار إلى تمام العشرة استحاضة، و هذا اعتبار للعادة مع أن ما بعدها أيضا قد يكون موردا للقاعدة، و هو ما إذا احتمل انقطاع الدم على العشرة أو ما دونها، و على هذا لا بدّ و أن تحمل تلك الأخبار على خصوص مورد لم يكن هذا الاحتمال في البين: بمعنى أن يكون الحكم بالاستحاضة مقيدا بحال يأس المرأة عن الانقطاع، و قطعها بالنقاء إلى ما بعد العشرة، و يكون الاستظهار مقيدا بحال رجائها و احتمالها الانقطاع، فيكون الحكم في تلك الأيام بالحضية موافقا للقاعدة و لأجلها.

و أنت خبير بأنّ هذا الحمل أيضا ممّا تأبى عنه هذه الأخبار أشد الامتناع، فلاحظها حيث لا يكون في أحد الحكمين فيها إشعار بشيء من القيد، بل كل منهما مطلق بالنسبة إلى كلتا الحالين.

و يمكن أن يقال: بأنّ القاعدة أماره حيث لا أماره، بمعنى أنّها مشتركة مع الأصل في أن موضوعها الشاك بما هو شاك، فهي أماره مجعولة في موضوع الشاك مع لحاظ هذا القيد فيه، و على هذا فتكون العادة و الصفة مقدمتين عليها، لأنّ كلا منهما أماره مطلقة فإذا كان في البين عادة أو صفة، فهنا ليس بحسب الشرع حالة احتمال و ترديد، إذ لا يتحقّق الاحتمال مع قيام الأماره المعتبرة الشرعية، فليس حينئذ مجال للإتيان بلفظة «ربما» فهذا يكون الحكم في مورد العادة أو الصفة بالحضية لا محالة مستندا إليهما دون القاعدة، فينحصر مورد القاعدة في غير مورد العادة و التميّز، كأن لم تكن المرأة ذات عادة أصلا، و لم يكن الدم بالصفة أو رأته في غير عاداتها مع عدم الصفة.

إلا أن يقال: إنّ ظاهر الأخبار أنّه كما تكون العادة و الصفة عند ثبوتها

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠١

علامتين على الحضية، كذلك تكون الصفرة في غير أيام العادة أيضا علامة و أماره للاستحاضة، فيلزم عدم جريان القاعدة في غير مورد ثبوتها أيضا.

و بالجملة فقوله: «الصفرة و الكدره في أيام الحيض حيض» كما يدل على أن الحكم بالحضية يكون لأمارية العادة و مستندا إليها، كذلك قوله: «و في غير أيام الحيض ليس بحيض» يدل على أن الحكم بعدم الحضية يكون لأمارية الصفرة للاستحاضة، فيكون محصل الفقرتين أن الصفرة في أيام الحيض ليس لها علامية و أمارية للاستحاضة، بل ترجيح لعلامة الحيض و هي العادة، و أما في غير أيام العادة فهي علامة على الاستحاضة غير معارضة، و على هذا فحيث قد فرض أن القاعدة إنّما هي مشروعة في موضوع الاحتمال و التحير، و هو لا يحصل إلا بعدم الطريق الشرعي الراجع للتحير، إمّا بتعيين الحضية أو بتعيين الاستحاضة، فلا جرم تكون

الصفرة أيضا علامة مقدمة على القاعدة.

و يمكن دفع ذلك بأن ظاهر الفقرة الأولى و إن كان أمارية العادة، و لكن ليس الفقرة الثانية ظاهرة في أن الصفرة علامة للاستحاضة، بل مفادها ليس بأزيد من نفى العلامية للحيض من جهة الصفرة، فيكون محصل الفقرتين أن الصفرة في أيام الحيض حيض مطلقا، و أما في غير أيام الحيض فلا يحكم مطلقا بحيضته، بل ربما تكون حيضا لو كان هنا أمارة أخرى على الحيضية، و ربما تكون استحاضة لو لم يكن أمارة أخرى أيضا، فالفقرة الثانية على هذا تكون في مقام نفى علامية الصفرة للحيض، و نفى الحيضية المطلقة في قبال الحكم بها في الفقرة الأولى، لا في مقام إثبات علاميتها لنفى الحيض و الحكم بنفى الحيض مطلقا، و بعبارة أخرى يكون مفادها سلب المطلق لا السلب المطلق، فيكون المتحصل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٢

منها لا علامية الصفرة فيرتفع الإشكال.

و يمكن أن يחדش في أصل دلالة هذين الصنفين من الروايات، أما روايات الحمل فبأن يقال: إن الحكم بالحيضية فيها ليس معللا بالاحتمال، و ذلك لأيدئ السائل إنما كان منشأ شبهته هو تخيل أن الحيض لا يمكن أن يجتمع مع الحمل، مع الفراغ عن سائر شرائط الحيضية و موانعها، فالإمام ذكر لرفع هذا التخيل «أن كثيرا ما يجتمع الحيض مع الحمل» فالحكم بالحيضية معللا بذلك ليس إلّا دفعا للمانع من جهة الحمل، و حيث إن الفرض هو الفراغ عن سائر الشروط، فالحكم في الحقيقة مستند إلى المجموع، و يشهد لهذا أي لعدم كون الحكم في تلك الأخبار مستندا إلى محض هذا الاحتمال، التصريح في بعضها بالتفصيل بين صورة جامعية الدم للصفات و بين غيرها، فخص الحكم بالصورة الأولى.

و أما روايات التعجيل فبأن يقال: إنها ذات احتمالين:

أحدهما: أن يكون المذكور فيها حكما على موضوع الاحتمال مع عدم التعرض لغيره: بأن كان السائل سأل عن الدم الذي تراه المرأة قبل عادتها بيوم أو يومين، أي عن حكم هذا الدم على نحو الإطلاق، من دون أن يأخذ في ذهنه مقدمة أخرى مفروغا عنها، فأجاب الإمام في هذا الموضوع «بأن الدم حيض لأنه يحتمل تعجيل العادة» و هذا ظاهر أنه دليل على القاعدة.

و الثاني: أن يكون جهة شبهة السائل خصوص تخلف الدم عن العادة، بحيث لو لا هذه الجهة لما كان له ترديد في الحكم بالحيضية لاجتماع الأسباب المقتضية لها، فأجاب الإمام دفعا لهذه الشبهة «بأنه كثيرا ما يتعجل العادة» فحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٣

بالحيضية جزما من حيث إن الأسباب موجودة و المانع المتوهم مانعته ليس بمانع، و على هذا فليس في الرواية دلالة على القاعدة، إذ لم يعلم أن الحكم بالحيضية بعد دفع احتمال المانعية، هل هو لأجل هذه القاعدة أو لغيرها كالصفات، فإذا دار الأمر بين هذين الاحتمالين سقطت الروايات عن الحجية و صحة الاستدلال، هذا هو الكلام في هذه الروايات.

و مما يستدل به على القاعدة المذكورة الإجماع، و لا يخفى أن معقده أن كل ما يمكن أن يكون حيضا فهو حيض، فلا بد في تنقيح المراد من لفظه «الإمكان» فنقول: من جملة معاني هذه اللفظة، الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع بالذات، و الوجوب كذلك، و المراد به ما يقابل هذين، و المراد بالامتناع بالذات: هو أن يكون الشيء بحيث كان تصور ذاته كافيا في الجزم بامتناعه، من دون حاجة إلى إقامة برهان مثل اجتماع النقيضين، كما أن الامتناع بالغير: عبارة عن كونه بحيث احتاج الجزم بامتناعه إلى مؤنة برهان مثل شريك الباري، و من الواضح أنه ليس هذا المعنى مرادا في المقام، و لا بد أن يعلم أن الامتناع الفعلي، و الوجوب الفعلي، لا واسطة بينهما حتى تسمى تلك الواسطة بالإمكان، و ذلك لأن الشيء إما لا يكون نقص في مقدمات فعليته و تحققه في الخارج أصلا، و بعبارة أخرى قد تم جميع أجزاء علته التامة، و إما يكون فيها النقص بعد، و بعبارة أخرى ما تم أجزاء علته التامة، فعلى الأول هو واجب بالعرض، و على الثاني ممتنع كذلك، و ذلك لامتناع انفكاك المعلول عن علته وجودا و عدما، فالإمكان الفعلي غير متحقق حتى

يكون محتمل الإرادة هنا.

نعم يمكن ملاحظة الإمكان في مرحلة الوقوع و التحقق الخارجى بالنظر إلى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٤

جملة معينة من الشرائط و الموانع لوجود الشيء «١»، فيقال: لا- مانع و لا محذور فى وقوع هذا الشيء فى الخارج من حيث هذه الشروط و الموانع، و يعبر عن هذا الإمكان الإضافى بالإمكان الوقوعى، و هذا محتمل الإرادة فى المقام: بأن يلاحظ الإمكان و عدم الامتناع بالإضافة إلى خصوص الشرائط، و الموانع الشرعية المقررة للحكم بحيضية الدم فى الظاهر، لا بالنسبة إلى تمام ما له دخل فى حيضيته واقعا و فى علم الله.

و من جملة معانى هذه اللفظة أيضا الاحتمال فى مقابل القطع بأحد الطرفين، و هو أيضا محتمل الإرادة فصار أمر اللفظة فى معقد الإجماع مرددا بين هذين المعنيين، و تظهر الثمرة بينهما فى أنه على الأول، لا- مجرى للقاعدة فى أول زمان رؤية الدم، قبل إحراز استمراره إلى ثلاثة أيام، فإن من جملة الشرائط الشرعية لحيضيته ذلك، فقبل إحرازه يكون الدم شبهة مصداقيه للقاعدة، لأن أمره دائر بين أن يكون ممتنعا واقعا، و هو على تقدير عدم حصول هذا الشرط، و بين أن يكون ممكنا و هو على تقدير حصول، و أما على الثانى فيجوز التمسك بالقاعدة فى أول الرؤية، لأن الدم حينئذ مصداق حقيقى للمحتمل الحيضية الذى هو موضوع القاعدة. ثم لا يخفى أنه عند الدوران بين ارادة هذين فى لفظ «الإمكان» الواقع فى معقد الإجماع يتعين الحمل على الأول، لأنه أخص موردا من الثانى كما عرفت، فيكون قدرا متيقنا من الإجماع الذى هو الدليل اللبى.

(١)- بمعنى عدم المحذور بحسب الموانع من وجوده، بحيث لو لم يوجد كان مستندا إلى عدم المقتضى، و أما عدم المحذور فى وجوده من جميع الجهات حتى من حيث تحقق المعلول بدون علته، فهو معنى الوجوب دون الإمكان- منه عفى عنه-

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٥

فیرد الإشكال حينئذ بأنه لا بد على هذا فى الحكم بالحيضية، مستندا إلى القاعدة من انتظار انقطاع الدم على العشرة أو ما دونها، كانتظار استمراره إلى الثلاثة، إذ كما أن من شرائط الحيض الاستمرار إلى ثلاثة، كذلك عدم التجاوز عن العشرة، فقبل إحرازه أيضا لم يحرز كون الدم من أفراد ممكن الحيضية، و يكون التمسك تمسكا فى الشبهة المصداقيه و هو خلاف الإجماع، فإنهم متفقون على جريان القاعدة بعد الثلاثة، و إنما الخلاف مخصوص بما قبلها.

إلا أن يذب عن هذا الإشكال: بأن هذا الشرط يمكن إحرازه قبل مجيء اليوم العاشر بالأصل الشرعى، و هو أصالة عدم حدوث الدم فى الزائد على العشرة، فإن من المقرر فى محله أنه لو تحقق مجرى الأصل فى الزمان الآتى، و كان له أثر شرعى بالنسبة إلى الزمان الحاضر كان الأصل جاريا، و يترتب عليه الأثر فى الزمان الحاضر.

إلا أن يقال: بأنه يرد على التمسك بهذا الأصل لإحراز هذا الشرط، مضافا إلى توقفه على القول بالأصل المثبت، لأن لسان الأصل إنما هو عدم حدوث الدم الزائد، و لازمة عقلا هو اتصاف الدم الموجود فى الزمان الحاضر بالإمكان، فلا يفيد لإثبات هذا الذى هو المهم إنما على الأصل المثبت، أنه معارض بالأصل الجارى فى العكس، و هو أصالة بقاء الدم إلى ما بعد اليوم العاشر، فإن نفس الدم أمر وحدانى يستمر باستمرار الزمان و الزمان ظرفه، فبهذا الاعتبار لا إشكال فى جريان استصحاب البقاء.

نعم شخص الدم الحادث فى خصوص الزائد بحيث جعل الزمان قيда مشخصا للموضوع، يكون مقتضى الاستصحاب عدمه

فالاستصحابان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٦

متعارضان.

و يمكن دفع الثاني بما مرّ سابقا من عدم التعارض بين استصحابي الوجود و العدم، لأنّ كلا منهما جار على تقدير و لا يجرى الآخر على هذا التقدير، و ليس ملاحظة الزمان تارة قيّدا و أخرى ظرفا تحت اختيارنا و مشيتنا، بل المتبع في ذلك لسان الدليل الدال على اشتراط عدم التجاوز عن العشرة، فلا بدّ من ملاحظة أنّ المستفاد منه أي من النحويين، و أمّا الإشكال الأول، و هو عدم إثبات الأصل المذكور اتصاف الدم بالإمكان فوارد لا محيص عنه، و هو وارد أيضا على التمسك لعدم اجراء القاعدة قبل الثلاثة بأصالة عدم حدوث الدم في ما بعد، فإنّه أيضا كالتمسك على الاجراء بعدها بهذا الأصل، فكما لا يثبت به في الثاني اتصاف الدم بالإمكان، لا يثبت به في الأوّل اتصافه بعدم الإمكان، فتدبر.

و يمكن أن يقال: إنّ الإمكان بحسب الشرائط فقط: يعني كل دم أمكن و لم يمتنع حيضيته من حيث الشرائط: من قبيل البلوغ و عدم اليأس و الاستمرار إلى ثلاثة أيام، فهو محكوم بالحيضية، و أمّا عدم التجاوز عن العشرة فليس من شرط حيضية هذا الدم، إذ يمكن أن يكون هذا حيضا و تجاوز الدم العشرة مع ذلك، بل التجاوز يجعل المقام من باب التراحم و ذلك لتحقق دميين جامعين للشرائط مع عدم الجمع لهما في الحيضية، فإنّه استفيد من الشرع أنّ كل دميين لم يفصل بينهما العشرة، فليس لهما الجمع في الحيضية، و على هذا فالحكم بالحيضية يكون معلقا على مضي الثلاثة لإحراز الشرط، و لكن لا يكون معلقا على مضي العشرة و انقطاع الدم عليها أو ما دونها، لأنّ غاية ما يلزم لو اتفق التجاوز هو التراحم، و بناء العرف إنّما هو العمل بأحد المزاحمين ما لم يروا و يعلموا المزاحم الآخر، ألا ترى أنّهم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٧

يعملون بالعام قبل الظفر بالخاص، و بالخبر الواحد قبل الظفر بالخبر الواحد الآخر المعارض، هذا حال قبل التجاوز. و أمّا بعد حصوله فيرجع عن الحكم الحيضية إلى ما تقتضيه القواعد الأخرى، و ربما كان مقتضاها الحكم باستحاضة أوّل الدم و حيضية آخره، و ليس هذا منافيا لقاعدة الإمكان و خرقا للإجماع، إذ على هذا يكون الإجماع منعقدا على نفس القاعدة بوصف كونها قاعدة، و من المعلوم أنّ الحكم على نحو القاعدة معناه الرجوع عنه لو ورد خاص بخلافه، و بعبارة أخرى معقد الإجماع هو إثبات الحكم ما لم يعلم خلافه، فإذا علم الخلاف خرج عن موضوع الإجماع.

نعم لو كان إجماع على كل واحد واحد من الآحاد كان الرجوع المذكور خرقا له.

و حاصل هذا الوجه: أخذ الإمكان من حيث الشرائط دون الموانع، و جعل معقد الإجماع هو الحكم على نحو القاعدة. و لو ثبت الإجماع على الحكم بالحيضية بعد مضي الثلاثة مطلقا، يكشف عن ثبوت الإجماع على هذا النحو، و لكن الشأن في ثبوت ذلك، و الانصاف عدم إمكان الجزم به، و حينئذ يمكن دعوى الإجماع على معنى آخر أخص من هذا المعنى، و هو قدر متيقّن بالإضافة إليه. و هو أن يقال بثبوتها على حيضية المنقطع على العشرة، فإن كان من المعلوم الانقطاع عليها حكم بالحيضية من غير فرق بين جامعية الصفات و غيرها و بين ما قبل الثلاثة و ما بعدها، و أمّا مع عدم العلم بذلك فلا يحكم بالحيضية على نحو الإطلاق و حتى بعد الثلاثة، بل المرجح هو القواعد الأخرى.

و حاصل هذا الوجه: أخذ الإمكان من حيث الشرائط و الموانع معا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٨

فبناء على هذا المعنى للإمكان، نقول في مقام الجمع بين قاعدة الإمكان مع الأخبار أنّ لنا ثلاث طوائف من الأخبار: الأولى: الأخبار المتقدمة في أوّل الرسالة الدالة على إيجاب الرجوع إلى الصفات، معلّلا بأنّ دم الحيض ليس به خفاء، و موضوعها و إن كان هو المستمرة، لكن لا-ريب في استفادة الكليّة منها، لوضوح أنّ عدم الاختفاء من صفات ذات الدم و لا-يخصّ به عند الاستمرار، و لهذا قالت السائلة ففي بعض هذه الأخبار «أ ترىنه كان امرأة» و بالجملة لا إشكال في أنّ المستفاد منها أنّ كل دم أحمر أو أسود حيض، و كل دم أصفر استحاضة.

و الثانية: أخبار المتقدمة أيضا الدالة على أن الصفرة في أيام الحيض حيض، و في غير أيام الحيض استحاضة، و كان في بعضها بدل الصفرة «الدم».

و الثالثة: الأخبار الاستظهار، فنقول: مع الغض عن الطائفة الثالثة التي هي أخبار الاستظهار: يعني مع فرض أن لنا الطائفتين الأوليين، مع قاعدة الإمكان فقط إن الجمع العرفي موجود. بيانه أننا ذكرنا سابقا أن وجه رفع اليد عن الكلية المستفاد من الطائفة الأولى، هو لزوم التخصيص المستبشع على تقدير الحمل عليها، إذ لا يبقى تحتها سوى المستمرة، لأن غيرها إما مشمولة للعادة، أو لقاعدة الإمكان، و لكن على هذا نقول: الفرد الذي جعلناه القدر المتيقن للإجماع على قاعدة الإمكان، و هي العالمة بانقطاع الدم على العشرة إما معدوم رأسا، و إما نادر ملحق بالمعدوم، و بعد الإغماض عنه، فالباقي و هو الأفراد الكثيرة من النساء، كلها مشمولة لأخبار الصفات.

نعم قد استثنى من هذه الأفراد من رأت الدم في أيام عادتها، فإنها تحكم

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٠٩

بالحيضية و إن كان بصفة الصفرة كما هو مدلول الطائفة الثانية، فيقدم الإجماع على الكلية المذكورة بالنسبة إلى الفرد النادر، و يقدم الطائفة الثانية المتعرضة للدم في أيام العادة أيضا عليها، و وجه تقديم الثانية أن النسبة بينها و بين الكلية ليس هو العموم من وجه: بأن كان مفاد الكلية أن كل دم أحمر حيض و إن كان في غير أيام العادة، و كل دم أصفر استحاضة و إن كان في أيام العادة، و كان مفاد الثانية أن كل دم في العادة حيض و إن كان أصفر، و كل دم في غير أيام العادة و إن كان أحمر، بل مفاد الكلية و إن كان ما ذكر، و لكن مفاد الطائفة الثانية إنما هو التصريح: بأن الصفرة في أيام العادة حيض، و بعبارة أخرى ليس شمولها للصفرة كشمول الأولى لأيام العادة على نحو الشمول و الإطلاق، بل يكون على نحو التصريح، فيكون لها نظر حكومة على الكلية المذكورة، فتكون مقدمة على الكلية قهرا.

نعم يبقى الكلام في أنه كما مرّ يكون في بعض أخبار الطائفة الثانية بدل الصفرة «الدم» و لفظ الدم على ما يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سره - اختياره يكون منصرفا إلى خصوص الأحمر، بشهادة مقابله في بعض الأخبار مع الصفرة، و ملاحظه مرادفه في الفارسية و هو لفظ «خون» حيث إنه منصرف عن الصفرة و يقابلها و يقال لها «خونابه» و على هذا فلا يمكن تقييد الفقرة الثانية من هذه الأخبار الدالة على استحاضية الدم في غير أيام العادة بخصوص الصفرة جمعا بينها و بين الكلية المذكورة، إذ يلزم حمل المطلق و هو لفظ «الدم» على الفرد النادر و هو الصفرة، و بعد سدّ باب هذا التقييد انتهى الجمع العرفي بين هذا الصنف من الطائفة الثانية و بين الكلية.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٠

و لكن يمكن أن يقال بثبوت الجمع العرفي هنا أيضا، بأن يقال: إن التبادر و الانصراف المذكور لا إشكال في أنه حصل من الإطلاق، و لا - من حاق اللفظ بمعنى أن المنفهم من حاقه مع الغض عن الإطلاق، هو المعنى الأعم و ليس انفهام الخاص إلّا بملاحظة الإطلاق، و ما كان كذلك يمكن انفكاهه عن اللفظ، ألا ترى أن لفظة «شكر» في الفارسية له انصراف إلى خصوص الأبيض، بحيث يكون تقييده به باردا و مثل التقييد في قولك (ماست سفيد)، و لكنّه قد ينفك منه هذا الانصراف و يكون تقييده صحيحا و واقعا في المحل، كما في مقام إطلاق الطبيب في نسخة المعالجة للمريض، ألا ترى أنهم يقيّدونه و يكتبون (شكر سفيد) و هذا بخلاف الشخص الصحيح إذا أراد الشراء فلا يقول للعطار مثلا (شكر سفيد) فنقول: نظير هذه اللفظة لفظه (خون) فلا ينافي تبادل خصوص الأحمر منه عند الإطلاق، انفكاهه عنه و صحّة التقييد في بعض المقامات، ألا ترى أنه لو قيل: (زن جواني خون ديده) يتبادر منه الأحمر، و لو قيل:

(زن پيري خون ديده) ليس له هذا الانصراف، و وجهه أن في مورد المرأة المسنة لا يكون الدم بصفة الحمرة إلّا في شاذ من الأوقات، و الغالب كونه بصفة الصفرة.

و إذن فيمكن أن يقال: إن حال الدم المتجاوز عن أيام العادة المتعارفة، مع فرض الرؤية فيها حال الدم المضاف إلى المرأة المسنة،

فإن الفرد الغالب في هذا أيضا هو الأصفر، لأنه في زمان فتور الدم و انتهائه، و الغالب فيه التبدل إلى الصفرة، و على هذا فيكون الفرد النادر في أول الدم هو الأصفر و في آخره هو الأحمر.

و بالجمله المدعى إثبات عدم الانصراف لا الانصراف إلى الخلاف: بمعنى أن تقييد الفقرة المذكورة بخصوص الأصفر بحكم الكليته المذكورة، لا يكون من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١١

قبيل التقييد بالفرد النادر.

هذا كله مع قطع النظر عن أخبار الاستظهار. و أما مع النظر إليها، فلو كان المذكور في تمامها لفظ الدم كان الأمر سهلا لوجود الجمع العرفي، و هو حمل الدم على الجامع فيكون الحكم بالحضية على طبق الكلية، و كان الاختلاف في عدد الأيام باليوم الواحد و اليومين و الثلاثة و حيت العشرة، منزلا- على الاختلاف في عدد ما يفصل بين العادة و تمام العشرة، ففي ما كان العادة تسعة واحد و في ما كانت ثمانية اثنان و هكذا، و لكنه قد عرفت في ما تقدم أن الأمر ليس كذلك، لوجود الدم الرقيق في بعض تلك الأخبار و لا محمل له سوى الصفرة، فالحكم بالحضية لا يجامع الكلية المذكورة بوجه، و لهذا ذكرنا أنه لا جمع عرفيا بين هذه و الطائفة المتقدمة، و ليس أيضا من مقام الرجوع إلى المرجح السندي، لكون كلا الطرفين متواترا قطعيا فلا يبقى سوى التخيير الأصولي، أعنى: التخيير في الحجية. و حينئذ فإن أخذنا بالطرف الآخر للتخيير و هو غير أخبار الاستظهار، فقد عرفت أنه يتحقق بين تينك الطائفتين من الأخبار مع قاعدة الإمكان جمع عرفي، و يصير الأمر في غاية السهولة ..

## [الفصل الثاني] في الاستبراء:

### إشارة

لا- يخفى أولا عدم التنافي بين أخباره و أخبار استحاضية ما زاد عن العادة، أو عن أيام الاستظهار حيث تدل على حضية الدم عند خروج القطنه متلطخة، حتى لو كان ذلك عند انقضاء العادة، أو أيام الاستظهار، و هما يدلان على كون الزائد استحاضة، و جه عدم المنافاة و رود الأخبار، الأول في كل مورد كان حضية الدم عند خروجه مفروغا عنها، مثل أثناء العادة و أثناء أيام الاستظهار لو قلنا بوجوبه، و الشاهد قوله: «انقطع الدم فلا تدرى أطهرت أم لا»، ففرع الجهل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٢

على الانقطاع، يعنى: لو كان غير منقطع ما شك في حضيته، فعلى هذا لا إطلاق لها بالنسبة إلى المعتادة خمسا، إذا انقضت الخمس و استظهرت بثلاثة فصار ثمانية، ثم انقطع الدم ظاهرا مع احتمال بقائه في الباطن في التاسع فلا يشرع في حقها الاستبراء، إذ لو كان الدم في الظاهر كان محكوما بعدم الحضية، كما أنه لو قلنا باستحباب الاستظهار كان عمل الاستبراء في أيامه مستحبا، و من هنا ظهر ما في عبارة من عتبر بما ظاهره الإطلاق لما بعد الاستظهار مع قوله باستحبابه.

و حق العبارة أن يقال: لو انقطع الدم لدون عشرة مع احتمال بقائه في الباطن، و كان بحيث لو ظهر في الخارج كان محكوما بالحضية و جب الاستبراء بإدخال القطنه، فإن خرجت نقيه و جب الغسل، و إن خرجت متلطخة فالمبتدئه و من لم تستقر لها عادة تصبر ان ما دام خروج القطنه متلطخة، إلّا أن تمضى العشرة و كذا من له العادة عشرا، و أمّا من له عادة أقل منها تصبر أيضا ما دام التلطخ ما لم تخرج عن العادة و جوبا، و بعدها ما لم ينقض الاستظهار استحبابا على القول بالاستحباب، و على القول بالوجوب في كليهما و جوبا، و أمّا بعدهما فليس بواجب و لا مستحب بل يحكم بالاستحاضة.

## ثم إن في أخبار الاستبراء احتمالات:

**الأول: الإرشاد**

بمعنى أن المراد الإرشاد إلى عمل كان فائده خروج الغسل و سائر العبادات عن معرضية الفساد و اللغوئية، و عن كونها بحيث ربما ظهر فسادها بانكشاف وقوعها في حال الحيضية، و كذا الصون عن وقوع أعمال وظيفه الحائض على تقدير اختياره باستصحاب الحيض في غير المحل، لانكشاف الطهر حينه في المستقبل.

و الحاصل كانه قال: إن أردت أن لا يقع عملك متزلزلا و قابلا لأن ينكشف كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٣

وقوعه مع عدم الموضوع فعليكم بعمل الاستبراء، و إن أردت تركه فلك الخيار، و هذا خلاف الظاهر من صيغة الأمر، فإن إرادة الإرشاد خلاف ظاهرها في كل مقام بل الظاهر هو المولوية.

**الثاني: الوجوب النفسي:**

بأن يكون واجبا بلحاظ نفسه في قبال سائر الواجبات النفسية الثابتة في الشريعة، من دون ملاحظة واجب آخر في إيجابه، و هذا أيضا خلاف الظاهر كما يظهر وجهه من الشق اللاحق.

**الثالث: الوجوب الشرطي:**

بأن يكون واجبا لأجل المقدمية الوجودية و الشرطية لصحة الغسل، فكما أن صحته منوطه ببعض أمور آخر، كذلك في حق هذه الحائض المترددة تناط الصحة بالاستبراء أيضا فلا يصح بدونه، و هذا ظاهر من قوله: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه» فإن الظاهر الأولى من هذه العبارة كون وجوب الاستدخال مشروطا بإرادة الغسل، مثل: «إن استطعت فحج» و لكن هذا المعنى مقطوع عدم إرادته من العبارة، إذ لا يحتمل أحد أن يكون من الواجبات النفسية في الشريعة هو عمل الاستبراء أجنيا عن الغسل و غيره، و كان مشروطا وجوبه بإرادة المكلف الغسل.

و هذا جار أيضا في قوله تعالى إِذْ قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا<sup>١</sup> يعني:

إذا أردتم القيام فنقطع بعدم إرادة كون الغسل واجبا نفسيا مشروطا وجوبه بإرادة القيام، فإذن لا بد من الحمل على أن المراد بعد الفراغ عن وجوب الصلاة و فهم المخاطب له و تداوله في ما بينهم، فكأنه قال: حين ما تريدون الصلاة التي صار من شغلكم إرادتها يجب عليكم الغسل، و هذا المعنى يفيد الشرطية و إلا لم يكن

(١) - المائدة/ ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٤

ارتباط بين الغسل و بين الصلاة، بل لا بد من أن يكون ذلك لأجل أن حصول المطلوب يتوقف عليه، لكونه مقيدا بمصاحبه و كذا الكلام في ما نحن فيه حرفا بحرف، و لكن هذا، أعنى: الحمل على الشرطية يستلزم بطلان الغسل حتى مع نسيان الاستبراء، أو عدم التمكن منه لفقد الشرط المعبر شرعا، و هذا خلاف ما يلتزمونه من صحته عندهما لو انكشف براءة الرحم حالهما في المستقبل.



فإن قلت: لو كان بيان شرطية الشرط بقولنا: فلان شرط لكذا كان له الإطلاق لجميع الحالات: من الذكر، و النسيان، و القدرة و عدمها، و أما لو كان بيانها بصيغة الأمر فحيث إن الخطاب لا يمكن توجيهه إلا نحو القادر و الذاكر، فلا جرم تصير الشرطية في حق الناسي و غير القادر بلا دليل و غير مشمول لإطلاق الدليل.

قلت: قد بين جواب ذلك في محله: و هو أنه و لو سلمنا عدم صحة توجيه الطلب نحو الناسي كغير القادر، لكن نقول فيه و غير القادر أننا نأخذ في إثبات الشرطية بإطلاق المادة، إذ لا مانع من جريانه فيهما و المانع إنما هو في جانب الهيئته، فالهيئة و إن كانت مقيدة عقلا بغيرهما، و لكن نفهم من إطلاق المادة و عدم تقييده بحال من الأحوال، أن الشرط نفسه في جميع الأحوال، فإذن لا يبقى وجه لما ذكره من الصحة في تينك الحالين.

و يمكن أن يقال في توجيهه: بأن الوجه في رفع الشرطية حالهما قضية حديث رفع النسيان و ما لا يطيقون، فإنه بعد فرض شموله لغير المؤاخذه من الآثار الأخر بقريته استشهاد الإمام به، لفساد الحلف الإكراهي بالطلاق و العتاق، لا مانع من العمل به لرفع الآثار الوضعية من الشرطية، و الجزئية، و غيرهما عند نسيان الإتيان

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٥

بموضوعيهما في الخارج لا عند نسيان نفسهما، إذ رفعهما حينئذ مستلزم للدور، للزوم تقيدهما بالعلم بهما، غاية الأمر أنك تقول: إننا نقطع في كثير من موارد في الشريعة لم يسقط الشرط أو الجزء بنسيانهما، فرفعهما بنسيان الموضوع خلاف المعهود من الشريعة، كما لا يخفى على لاحظ الشرائط و الأجزاء للصلاة و غيرها، فجوابك أن تلك الموارد خرجت عن الحديث بالإجماع.

فإن قلت: هذا الوجه الذي [ذكرت] من حمل الأخبار على الوجوب الشرطي غير معقول من الأصل، لاستلزام تقدم وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها مع كونه معلولا له و من ترشحاته، و ذلك لأنك قلت: إن الاستبراء شرط و مقدمه و جوديه للغسل، و المفروض أن المرأة مرددة في وجوب الغسل عليها و عدمه، للشك في تحقق شرط وجوبه من نقاوة الرحم، فكيف وجب عليها ما هو شرط صحة الغسل مع أنه شاك في وجوب أصل الغسل.

قلت: من الممكن أن يوجب الشارع مقدمة واجب عند الشك في وجوب ذاك الواجب من باب الاحتياط، و لأجل صون شرط الواجب على تقدير وجوبه، فيكون وجوب المقدمة حينئذ وجوبا طريقيا لحفظ الواقع: يعني أريد به حفظ شرط الغسل لو كان واجبا في الواقع: بأن كانت المرأة طاهرة، فتفظن.

ثم إن للوجوب الشرطي هنا احتمالين:

الأول: كون الشرط نفس العمل الخارجى الأركانى الذى هو إدخال القطن.

و الثانى: كونه أمرا آخر يكون ذلك العمل الخارجى محققا و محصلا له، و هو إحراز نقاوة الباطن و الظاهر هو الثانى، لقوله: «فإن خرجت أى القطنه نقيه و جب الغسل»، فرتب وجوب الغسل على ما حصل من إدخال القطنه، و هو إحراز

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٦

النقاوة.

ثم شرطية نتيجة العمل الخارجى بحسب عالم التصور يمكن على نحوين:

الأول: أن يكون الشرط هو النقاوة بواقعها و لو لم يكن معها إحراز.

و الثانى: أن يكون الإحراز أيضا دخيلا فى الشرط. و تظهر الثمرة فى ما لو غسلت بدون الإحراز، ثم تبين كونها نقيه حين الغسل، فعلى الأول يصح، و على الثانى [لا يصح] لعدم وجود جزء مما هو الشرط واقعا و هو الإحراز.

و الثانى و هو شرطية الإحراز، و العلم بالنقاوة أيضا ذو احتمالين:

الأول: أن يكون ملاك اشتراطه حصول الجزم فى القربة للمكلف، و لا ينافى ذلك ما قزر فى محله: من عدم شرطيته فى العبادة عقلا،

إذ يمكن وجود خصوصية في خصوص هذا المقام في نظر، أوجبت المطلوية بهذا النحو من القرب، أعنى: الجزمى دون الرجائى.

و الثانى: أن يكون وجهه وعلته أمرا آخر غير ذلك لا نعلمه، و على الأول يسهل الأمر فى الناسية للاستبراء و غير المتمكنة.

أما الأولى فوجود ما هو الشرط واقعا فيها، و هو الجزم فى القربة إذ مع النسيان يقطع العمل بصورة الجزم.

و أما الثانية فلائن شرطية الجزم فى القربة إنما هى مقيدة بحال التمكّن من تحصيله، و أما مع عدم التمكّن فالرجاء كاف بالاتفاق، حتى من القائل باعتبار الجزم فى العبادة، فتدبر.

هذا كله بحسب التصوّر و أما بحسب مقام الإثبات فلا يبعد أن يقال: إنَّ

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ٢، ص: ١١٧

الظاهر كون الشرط هو الإحراز، و إطلاق المادة مثبتة للشرطية حتى فى حالى النسيان و عدم التمكّن، كما تقدّم و لكن نرفعها بحديث الرفع.

### الاحتمال الرابع فى الأخبار: هو الوجوب المولوى الطريقي

بأن يكون الشارع غير رافع اليد عن الواقع، بل يريد من المكلف الواقع على ما هو عليه، يعنى إن كانت هذه المرأة حائضا فلم يرفع اليد عن اعمال وظيفه الحائض، و إن كانت طاهرة فلم يرفع اليد عمّا هو وظيفتها، و هذا نظير سائر الوجوبات الطريقية المقررة فى الشريعة، التى يكون المطلوب فيها طريقيتها إلى الواقع، و استكشاف الواقع بها لما رآه من كونها غالب المطابقة معه، مثل الأمر بالتعبد بخبر الواحد، و الأمر بعدم نقض اليقين بالشك، و الأمر بتصديق العادل و غيرها، و من لوازم الوجوب الطريقي استحقاق العقوبة على مخالفته فى تقدير واحد، و هو صورة المطابقة مع الواقع دون الاستحقاق مطلقا و فى جميع التقادير حتى فى صورة المخالفة، و بهذا يمتاز عن الوجوب النفسى و المقدمى، حيث يترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الأول مطلقا، و لا يترتب على مخالفة الثانى عقوبة أصلا، و إن قلنا بأنها تورث الاستحقاق على مخالفة ذى المقدمه.

و الحاصل أنّ حال الاستبراء فى حقّ المرأة الشاكة حال وجوب الفحص الذى يحكم به العقل فى الشبهات الحكيمه، حيث لا يجوز اعمال الأصول بمجرد عروض الشك، بل يلزم الإنسان بالفحص لئلا يفوت عنه الواقع على تقدير وجوده بمحلّ وصول يد المكلف إليه لو تفحص عنه، فهنا أيضا أوجب الشرع الاستبراء لاستكشاف الحال من الحائضية و الطاهرية لئلا يفوت عنها الواقع،

كتاب الطهارة (للأراكى)، ج ٢، ص: ١١٨

فيجوز لها إدراكه بطريق آخر غير الاستبراء، مثل الاحتياط، فإنّ الغرض الأصلى هو إدراكه، كما يجوز فى الشبهات الحكيمه ترك الفحص و الأخذ بالاحتياط، و لا يستفاد بناء على هذا الوجه الشرطية من هذه الأخبار، فيكون الصحة فى حقّ الناسية و غير المتمكنة على القاعدة لو انكشفت البراءة، و الظاهر أنّ هذا أظهر من الاحتمالات السابقة، فإنّ قوله: «فإن خرجت نقيه اغتسلت» فى غاية الظهور فى أنّ الشرط نفس النقاوة دون إحرازها، و أنّ المقصود من الاستبراء استعمال حال الواقع.

فإن قلت: نعم و لكن خلاف ظاهر قوله: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل» حيث تقدّم ظهوره فى الشرطية.

قلت: الغالب فى النساء أنّه متى انقطع الدم فى الظاهر يرتب أحكام الطاهر، و لا يتبهن لاحتمال بقاء الدم فى الباطن فيشتغلن بالغسل بمجرد ذلك، فقوله: «إذا أرادت الحائض» بمنزلة قوله: «إذا حصل الشبهة بواسطة الانقطاع فى الظاهر و جب استعمال الحال و العمل بالواقع على ما هو عليه» فعبر عن صورة الاشتباه بما صار الغالب عنده مع عدم التفطن له من إرادة الغسل، إذ قلما ينفك إرادتهن الغسل عقيب الانقطاع عن الاشتباه المزبور، و يجتمع مع القطع ببقاء الباطن.

بقى الكلام في أن ما وجه ما ذهب إليه الفقهاء من الحكم ببطلان الغسل، مع وقوعه بدون الاستبراء مع التتبه و لو انكشف كونه في حال البراءة؟ و يمكن أن يكون مبناه ما ذهبوا إليه من اعتبار الجزم في القرية في العباد، و عدم كفاية القرية الرجائية مع التمكن من الجزم، و على هذا لا مجرى للاستصحاب، إذ مع الوجوب الطريقي لا محل للأصول العملية للورود أو الحكومة على المقرّر في محله، و لكن في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١١٩

مورد انتفاء هذا الوجوب كما في المرأة العمياء الفاقدة للمرشد، حيث لا يعقل تكليف غير القادر لا مانع من إجراء الأصل. هذا في غير القادرة، و أما في الناسية فهي داخلة تحت عموم الخطاب بالاستبراء، إذ قد قرر في محله عدم المانع من توجيه الخطاب نحو الناسي. نعم لا يعقل توجيهه بهذا العنوان، و إذن فالأصل غير جار في حقها كالذاكرة، و لا بدّ من التكمّل في هذا الأصل أنّه هل هو استصحاب الحيضية أو عدمها.

فنقول: فرع شيخنا المرتضى ذلك على القول بأنّ الأمور التدريجية، مثل الماء الخارج عن المادّة شيئاً فشيئاً و مثل المشى و الحركة، هل هي قارّة و أمر واحد مستمر، أو هي في كل زمان وجود مستقل غيره في الزمان الآخر، فإن قلنا بالأوّل فالحالة السابقة هو الوجود إلّا فهو العدم كما هو واضح.

و الحق أن يقال: إنّ الاستصحاب في المقام يقتضى الحكم بالحيضية مطلقاً، و على كلا القولين: أمّا على الأوّل كما هو الحق فواضح. و أمّا على الثاني فلاستصحاب أحكام الحيض الثابتة قبل الشك، و أمّا دعوى أنّه مسبب عن الشك في وجود الدم، و المفروض أنّ الأصل في طرفه يقتضى العدم فمدخولة بأنّ لا نسلم تسببه عن خصوص ذلك، بل عن أحد أمرين إمّا هو و إمّا النقاء المتخلّل، إذ هو أيضاً سبب للحكم بالحيضية و ملحق بالدم، فأصالة عدم الدم لا ينفع إلّا لرفع الحيضية المسببة عنه، و لا يرفع الحيضية المسببة عن الأمر الآخر إلّا بالتلازم العقلي، إذ الدم إذا كان معدوماً إلى آخر العشرة، فلازمه العقلي عدم النقاء المتخلّل فإنّه يحتاج إلى دمين في طرفيه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٠

فإن قلت: إنّنا نجرى الأصل في هذا السبب كما أجريناه في السبب الآخر، و يصير الأصل الحكمي محكوماً لكليهما، و ذلك لأنّ النقاء المتخلّل أمر حادث يحتاج إلى احتفاف نقاء بدمين، فالأصل عدم تحقّق هذا الأمر الحادث.

قلت: هذا الأصل غير جار لعدم إحراز الموضوع فيه، فيبقى الأصل الحكمي سليماً، و وجه عدم الإحراز أنّه يمكن تعلّق الحكم بهذا الموضوع على نحوين:

الأوّل: وجود النقاء المتخلّل على نحو مفاد كان التامة، و اعتبر الموضوع معروضاً للوجود، و هذا يصح استصحابه عند الشك في تحقّق كل من النقاء و وصف تخلّله، إذ تحقّقه يتوقّف على تحقّق كلا الأمرين فالشك في كل منهما يكفي لاستصحاب عدمه.

و الثاني: تخلّل النقاء على نحو مفاد كان الناقصة: بأن لوحظ النقاء بعناية الوجود فيصير معروضاً لحالتى التخلّل و عدمه، فترتب الحكم على حالة تخلّله، و هذا لا يصح استصحابه إلّا مع إحراز أصل النقاء متصفاً بأحد الحالين في السابق، ثمّ الشك في بقاء تلك الحال في اللاحق، و أمّا مع الشك في أصل وجوده فلا يمكن استصحاب عدم التخلّل الثابت قبل وجود النقاء، لأنّ المفروض أنّ الموضوع أخذ على نحو كان الناقصة و عدمه هو مفاد ليس الناقصة، مع عناية الوجود في الموضوع لا هي مجرداً عن هذه العناية، و المقطوع السابق هنا هو الثاني و هو غير موضوع، و الأوّل الذي هو الموضوع ليس له حالة سابقة لا عدمية و لا وجودية، إذ صيرورته ذا حالة سابقة إنّما هي بعد وجود أصل النقاء. و أمّا عدم كلا الحالين بعدم معروضهما فليس بموضوع رتب الأثر عليه شرعاً، و حيث إنّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢١

الدليل في مسألة إلحاق النقاء المتخلّل ليس لفظياً حتى يستظهر منه أحد الوجهين، و إنّما هو الإجماع على أنّ أقلّ الطهر العشرة يبقى الأمر متردداً بينهما، و معه لا يصح الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع. و حيث إنّ توضيح الحال يحتاج إلى بسط المقال مضافاً إلى

كون المسألة من المهمات التي يتفرع عليها فروع كثيرة في الفقه لا بأس بالتكلم فيها.

### توضيح مسألة أصولية

فقول: اعلم أن شيخنا المرتضى - قدس سره - ذكر في الرسائل عند بيان اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب كلاما حاصله: أن إحراز وجود الموضوع في الخارج شرط في الآثار التي موضوعها الوجود، وليس بشرط في الآثار التي موضوعها الماهية، مثلا لو أريد استصحاب حياة زيد فهو صحيح مع الشك في وجوده، و أما لو أريد استصحاب قيامه فهو لا يصح إلا مع إحراز وجوده. وذكر بعض الأساتيد - قدس سره - في تعليقه هنا ما حاصله: أن المراد ببقاء الموضوع المعتبر في الباب هو إثبات الحكم في القضية المشكوكه، لعين ما ثبت له في المتيقنه، بمعنى أن المتيقن لو كان قيام زيد، فلا يثبت بالاستصحاب القيام لعدم بل اثبت لموضوع نفسه و هو زيد، و أميا إحراز وجود زيد فليس من بقاء الموضوع المعتبر، فمع الشك في وجوده أيضا يصح استصحاب القيام إذ بالاستصحاب لم يثبت القيام إلا لزيد، وجعل هذا توضيحا لمرام الشيخ و ذكر أن الداعي إلى ذكره اشتباه بعض الطلبة و فهمه من العبارة خلاف المراد، فكأنه فرض المطلب من الواضحات في الغايه، حتى رأى نسبة الخلاف إلى الشيخ جساره بالنسبة إليه فجعله شرحا لمرامه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٢

أقول: هذا كلامه - قدس سره - في الموجبه و من المعلوم جريانه في السالبة أيضا، بل قد يقال: إنه فيها بطريق أولى فإن السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع أصلا، و منشأ جعل السالبة في تمام المقامات بمعنى واحد، فقولنا: زيد ليس بقائم عند عدم وجود زيد و عند وجوده و عدم قيامه، يكون بمعنى و لا يختلف السلب حسب اختلافهما، و هذا أيضا هو الظاهر من المنطقيين حيث ذكروا أنه لا بد في الموجبه من وجود الموضوع يعني لا- يعتبر في السالبة، و ذكروا أيضا أن موضوع الموجبه أعظم من موضوع السالبة، و الحق خلاف ما ذكره في كلا المقامين، أعنى: في الموجبه و السالبة، أما في السالبة فلا إذا راجعنا الوجدان نرى معنيين مختلفين للسلب، و نرى السلب بعناية الوجود في الموضوع غير السلب بدونها كما يعلم بالمراجعة، و حينئذ فنقول: إذا قال المتكلم: إذا كان زيد قائما صل ركعتين فهو لا حظ وجود زيد بالمعنى الحرفي، و رأى له بهذه الملاحظه حالين: أحدهما القيام و الآخر عدمه، فجعل لكل منهما حكما، فالموضوع إنما هو هاتان الحالتان المنوطتان بوجود زيد، و دخل وجوده إنما هو عقلي حيث لا يعقل القيام و عدمه الربطيان بدونه، و المتكلم ساكت عن تقدير عدم زيد و غير متعرض له فهاهنا دعويان:

الأولى: أنه لو شك بعد وجود زيد و اتصافه بإحدى الحالتين، في اتصافه بإحديهما لأجل الشك في أصل بقاء زيد، فلا يجوز استصحاب شيء من وجوده و من وجود حالته المعلومه في السابق.

أميا الأولى: فلائنه ليس بموضوع رتب عليه الأثر، إذ قد عرفت ملاحظته بالمعنى الحرفي. نعم لو كان ملحوظا بالمعنى الاسمي، كما لو قال زيد إن وجد و قام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٣

كان دخيلا شرعا و صح استصحابه، و لكنّه خلاف الفرض. نعم هذا الاستصحاب من أثره عقلا وجود التفصيل بين القيام و القعود. و أما الثاني: فلائنه الحالة السابقة إن كان هو القيام، فإما أن يستصحب القيام النفسي أعنى: ما هو مفاد كان التامه فهو غير الموضوع، و أميا أن يستصحب القيام الربطي و هو فرع أن يكون موضوعه و هو وجود زيد محرزا، إذ الوجدان حاكم بان القيام الربطي مغاير في المعنى مع النفسي، مثلا تارة نقول: قيام زيد أو ربط القيام بزيد متى تحقق صل ركعتين، و تارة نقول: إذا كان زيد قائما صل ركعتين، فالأول يحتاج إلى زيد و قيام و ربط بينهما، فكل من هذه الثلاثه لم يتحقق تحقق عدم ذاك المعنى، و أما الثاني فليس له إلا عدم واحد و هو انتفاء القيام مع وجود زيد، و أما عدمه بانتفاء زيد فغير متصور في القضية و لم يتعرض له أصلا، فهذا المعنى متى أريد

استصحابه يحتاج إلى وجود زيد و بدونه لا يتم.

نعم هنا أمر آخر أيضا يصح استصحابه: و هو أنّ هذه القضية، أعنى: زيد قائم لم تكن بموجودة، لكن حاله أيضا حال عنوان قيام زيد أو ربط القيام بزيد، حيث إنه أيضا له حالة سابقة عديمة، و لكن كل ذلك أجنبي عمّا هو الموضوع في المقام و هو القيام الربطى، و من ذلك يعلم الكلام في السلب، حيث عرفت اختلاف المعنى في السوالب المختلفة في عناية الوجود في الموضوع و عدمها. و الدعوى الأخرى: أنّه لو شك من الابتداء في وجود زيد، فشك من هذه الجهة في قيامه و عدم قيامه، لا يصح الاستصحاب أيضا لا في عدم نفسه و لا في عدم قيامه.

أما الأول: فلما عرفت من أنّ وجوده غير ذى أثر شرعا، و إنّما العقل يرتّب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٤

عليه الأثر المجعول شرعا، بمعنى أنّه إذا قال الشارع: زيد إن قام صلّ ركعتين، و إن لم يقم فلا يجب صلاة ركعتين، فالشرع و إن لم يلاحظ وجود زيد على نحو يصح الحكم عليه و لا به، و لكن العقل يحكم بأنّ وجود زيد موجب لحصول التفصيل المذكور، و عدمه موجب لعدم هذا التفصيل، و أمّا مع عدمه فهل الحكم هو الإثبات مطلقا، أو النفي مطلقا، أو في البين تفصيل آخر فغير معلوم، و إنّما الموضوع الذى رتب عليه الشارع الأثر هو الحالة القيامية و حالة عدم القيام، الملحوظتان في حالة وجود زيد من باب عدم انفكاكهما عن وجوده عقلا، لا من باب دخله في الموضوع شرعا، مع أنّه لو قلنا بجريان الاستصحاب لهذا الأثر العقلى فليس بنافع في المقام، لما أشرنا إليه من عدم معلومية الحال عند عدم وجود زيد، لا معلومية عدم الحكم و إنّما المعلوم عدم التفصيل.

و أما الثانى: بأن نستصحب عدم القيام الربطى دون النفسى، حيث إنه كان منعذما عند انعدام الموضوع، فلأنّ هذا العدم له شق ثالث نظير العمى و البصر إذا فرضا في موضوع خاص مثل الإنسان، فإنّ العمى بمعنى عدم البصر، فإذا قلت: لا عمى في هذه الدار، فهو يناسب لأن لا يكون فيها إنسان أصلا، و لأن يكون فيها إنسان و لكن كان واجد البصر، فهاهنا أيضا لوحظ القيام و عدمه في تقدير حفظ وجود زيد، فعدم عدم القيام بهذا المعنى له شقان: أحدهما: وجود التقدير مع وجود القيام، و الثانى: عدم أصل التقدير، و الذى يكون مقابلا هو قيام زيد مع عدم القيام فى لحاظ حفظ التقدير، و أمّا عدم التقدير فمقابل لوجود التقدير و كلاهما خارجان عن تحت الحكم الشرعى، و إنّما أثر الأول عدم الحالىين و أثر الثانى وجود أحدهما بحسب العقل، فثبت أنّ استصحاب عدم عدم القيام لا فائدة فيه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٥

إذ هو يتحقّق بعدم التقدير، و هو غير الموضوع الذى رتب عليه الأثر شرعا، و على تقدير الاستصحاب للأثر العقلى و هو ارتفاع التفصيل عن البين لا ينفع، إذ يبقى الأمر مردّدا بين الإثبات المطلق و النفى كذلك و التفصيل بنحو آخر. و الحاصل أنّ الوجود و العدم المطلقين لا- ثالث لهما، فلا جرم كل منهما وقع موردا لحكم وقع الآخر موردا لنفيه. فالشارع و إن لم يصرح بكلا الطرفين لكن تصريحه فى أحدهما يكون بمنزلة الترتيب فى الآخر، و أمّا الوجود و العدم الملحوظان فى تقدير وجود أمر آخر، فهما شق ثالث هو عدم التقدير و هو خارج عن ترتيب الشرع، بل لم يلحظه الشرع و سكت عنه و لم يحكم فيه بنفى و لا إثبات، و حاله حال سائر الموضوعات الأجنبية عن هذا الموضوع، حيث أنّه ساكت عن حالها فى هذا الحكم، فاستصحاب وجود التقدير أو عدمه غير مربوط بهذا الحكم.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ هذا الاستصحاب، أعنى: استصحاب عدم النقاء المتخلّل غير جار فى المقام، و استصحاب عدم الدم فقد عرفت عدم حكومته وحده على استصحاب الحكم، فيبقى استصحاب الحكم سليما عن الحاكم. هذا كلّ على فرض القول فى الأمور التدريجية بعدم الاتحاد و البقاء على ما هو خلاف التحقيق، و إلّا فالتحقيق هو البقاء و معه لا كلام فى جريان الاستصحاب فى طرف الحيضية دون الطهريّة.

ثم إن بعض الأساتيد ذكر في بعض تحقیقاته مثل ما ذكر: من عدم ابتناء استصحاب الحيض على القولين في التدريجيات، بل لو قلنا بعدم البقاء فيها كان مقتضاه أيضا هو الحيضية ولكنه قزره على نحو آخر.

وحاصله: أن ما هو موضوع الأحكام إنما هو الحدث دون الدم، والدليل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٦

عليه أنها ثابتة في حال عدم الدم، كما في النقاء المتخلل، ولا شك أن الحدث أمر واحد قابل للاستمرار بلا كلام، وإن كان الدم غير قابل له فالاستصحاب جار فيه مطلقا.

وفيه أولا: أنا لا نسلم كون الموضوع هو الحدث ولا الدم، بل نقول: إنه شيان الدم والنقاء المتخلل.

و ثانيا: نقول: يرد عليه أيضا ما ورد على استصحاب الحكم من المحكومة، فإن الشك في بقاء الحدث مسبب عن الشك في تحقق محضه وهو أحد الأمرين، فإذا كان الاستصحاب عدمهما كان حاكما على استصحاب الحدث، فيحتاج إلى الجواب الذي ذكرنا.

والحاصل أنه أيضا مشترك مع الاستصحاب الحكمي في الإشكال، والجواب أيضا وإن كان واحدا لكن المقصود أنه ليس بحيث لم يكن الاشكال جاريا فيه رأسا، هذا كله هو الكلام في غير المتكئة من الاستبراء.

### و أما الناسبة له فلها حالات ثلاث:

الأولى: أن ينكشف بعد الالتفات الوفاق، وكون أعمالها واقعة في حال الطهر، ولا إشكال حينئذ على ما استظهرناه من استفادة الوجوب الطريقي وعدم الشرطية.

والثانية: أن ينكشف بعده الخلاف، وهذا أيضا لا كلام في الحكم ببطلان الأعمال المشروطة بالطهارة الصادرة منها في زمان الطهر، وجوب قضاء الصوم الصادر منها فيه، وفي زمان الحيض ناسيا للاستبراء.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٧

والثالثة: أن لا ينكشف بعده شيء من الأمرين، بل تبقى على حالة التردد والشك، والمهم هنا بيان الحال في هذا القسم، ولا إشكال أيضا في العبادة الصادرة منها التي لا قضاء لها مثل الصلاة، وإنما الشك في قضاء الصوم، فإنها لو كانت طاهرة حال الغسل كان جميع ما وقع عقبيه صحيحا، ولو كانت حائضا حاله كان باطلا، وعليها قضاء الصيام الواجب عليه زمان الحيض، ومطلق العبادات بعده إلى زمان الالتفات، وعروض هذا الشك.

والتحقيق أن الاستصحاب حينئذ لا مانع في حقها وإن كان محكوما في الزمان المتقدم، أعني: زمان الغسل لمكان التكليف الاستبرائي الثابت في ذلك الزمان الحاكم على الاستصحاب، ولكنه لا مانع من جريانه في الزمان المتأخر الذي هو زمان الالتفات وعروض الشك المزبور، بأن نستصحب في هذا الزمان المتأخر وجود الدم في الباطن الثابت في حال القطع بالحيضية، من الزمان المتقدم إلى حال الشك منه على ما هو التحقيق، أو نستصحب الأحكام على خلافه ليتفرع عليه بطلان الغسل وفساد الصوم الواقع بعد ذلك في أيام الحيض، ومطلق العبادة الواقعة في أيام الطهر لو كانت، ليكون أثره الفعلي إتيان الغسل في الحال وقضاء جميع ذلك، ولا يتصور مانع من هذا الاستصحاب، فإن وجود الحاكم له في الزمان المتقدم وهو زمان وجود المشكوك، لا يضرب به في الزمان المتأخر بعد فرض تمامية أركانه، ووجود الأثر الفعلي له في هذا الحال كما هو المفروض.

والحاصل أن المعبر في الاستصحاب وجود معلوم ووجود مشكوك وكون الأول سابقا على الثاني، ولا يعتبر التقدم والتأخر في نفس القطع والشك، فلو وجدا دفعة وكان متعلق القطع سابقا على متعلق الشك كفي، كما في مقامنا حيث عرض

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٨

للمرأة في الزمان المتأخر قطع وشك دفعة، بالنسبة إلى وجود الدم في قطعتين من الزمان المتقدم، ومتعلق القطع وجوده في القطعة

السابقة، و متعلق الشك وجوده في اللاحقة.

و حينئذ فإن لم يكن مانع عن الاستصحاب في حال تحقق الوجود المشكوك:

بأن يكون أركانه من القطع و الشك موجودة، و كان له أثر شرعي و لم يكن له حاكم فهو، و أما إن لم يجر إما من جهة عدم تامة الأركان، أو عدم الأثر، أو وجود الحاكم ثم تمت هذه الشرائط في المستقبل، فلا مانع من جريانه في المستقبل لوفاء عموم «لا تنقض» لشمول هذا المورد، مثلا لو كان المكلف قاطعا بكونه محدثا، ثم غفل و دخل في الصلاة غافلا، و بعد الفراغ منها رفع غفلته و عرض له حالة التردد في الإتيان بالوضوء قبل الصلاة و عدمه، فإنه و إن كان في الحال المتقدم، أعنى: بين الصلاة و القطع بالمحدثي، لم يكن الاستصحاب مشروعا في حقه، لأنّ دليله متوجه إلى من كان شاكا بعد ما كان قاطعا، و المفروض أنّه في تلك الحال كان غافلا و لم يكن في نفسه حالة التردد و الشك، فلم تكن الأركان في حقه تامة و لكن لا مانع من هذا الاستصحاب بعد الفراغ من الصلاة، لكون الأركان حينئذ تامة لحصول الشك مع وجود الأثر المبطل به الفعلي، ففي المقام أيضا و إن لم تكن المرأة في الحال المتقدم مشروعا في حقه الاستصحاب، مع كونها شاكة لأجل وجود الحاكم، و لكن لا مانع منه في المتأخر بعد ارتفاع الحاكم و وجود الأثر الفعلي هذا.

ثم مع قطع النظر عن الاستصحاب، فحكم المرأة المزبورة بحسب العقل ما ذا؟ فهل هو الاحتياط أو البراءة؟ فإنها عالمة إما بوجوب القضاء إما في هذا الزمان، و إما وجوب الأداء في الزمان الماضي، لأنها إن كانت حائضا حال الغسل

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٢٩

كانت مكلفة بقضاء الصوم في المستقبل، و إن كانت طاهرة كانت مكلفة بأدائه في ذلك الزمان، و عليه هذا التقدير تقطع بعدم التكليف في الحال، إذ المفروض أنها أتت بالأداء مع شرط صحته، و هذه المسألة جزئي من جزئيات كبرى، و هي أنّ موضوع حكم العقل بوجوب القطع بالفراغ بعد القطع بالشغل، هل هو القطع التفصيلي بالشغل في خصوص زمان حصول نفس هذا القطع، أو يكفي القطع بالشغل و لو بعد ضم القطعة الحاضرة من الزمان إلى القطعة السابقة؟ بحيث لو لوحظ القطعة الحاضرة فقط لم يكن هناك علم بالتكليف بل كان مشكوكا؟

و لا شك أنّ هذا أمر يكون تعيينه بيد العقل، و لا بدّ من السؤال عنه و العرض عليه.

فنقول: لا- يبعد أن يقال: إنّ الموضوع هو الثاني، أعنى: الأعم، و الشاهد على هذا وجود الحكم القطعي من الوجدان بوجوب الاحتياط، في مثل ما إذا فرض وجود واجب توصيلي موسع وقته واقعا، كما أوجب المولى على عبده الذهاب إلى دار زيد ممتدا وقته من أول الظهر إلى الغروب، و لكن لم يطلع على ذلك العبد في أول الظهر، و هكذا إلى أن يبقى من الوقت مقدار يسع الذهاب فالتفت حينئذ إلى ذلك التكليف، و لكنّه احتمل أن يكون قد ذهب إلى دار زيد في أحد من الأجزاء السابقة للوقت، فيكون الأمر المذكور ساقطا عنه، لأنّ الأوامر التوصيلية تسقط بالإتيان بمتعلقها في حال الغفلة عنها أيضا، فإنّ هذا الشخص إذا نظر إلى مجموع أجزاء الوقت، يقطع بثبوت التكليف المزبور بالنسبة إليه في هذا المجموع، و أمّا إذا نظر إلى خصوص الزمان الحاضر كان شاكا، لاحتمال السقوط بالإتيان في الأجزاء السابقة، و لا خفاء في أنّ حكم العقل في هذا المثال، لزوم المبادرة إلى الامتثال، و عدم التقاعد عنه بمجرد الاحتمال المزبور.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٠

فنقول: في ما نحن فيه أيضا لو قطع النظر عن الزمان المتقدم، و نظر إلى الزمان الحاضر فقط، فليس هنا علم بثبوت الخطاب لاحتمال وقوع الأداء في محلّه بشرطه، و لكن إذا ضم إليه الزمان المتقدم حصل العلم بثبوت خطاب من الشرع في هذا المجموع، و إن كان الشك في متعلقه أنّه القضاء في هذا الزمان أو الأداء في الزمان المتأخر.

لا يقال: فعلى هذا لا بدّ من الحكم بالاجتناب عن الإناء الموجود إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسته، أو إناء آخر مفقود بعد فقد الإناء

الآخر، لأنه لا علم له بثبوت التكليف في خصوص زمان حصول العلم، وإن كان له علم بثبوتها في المجموع منه و من الماضي. لأننا نقول: هذا النقص في غير محلّه، لأننا إذا وجدنا أنّ حكم العقل في الكبرى المزبورة بالاجتناب، نحكم به في جميع جزئياتها. فنقول إذن بوجود الامتثال في مثال الإناء و لا يلزم منه محذور، إذ ليس مسألة تعبدية بل عقلية و العقل حاكم بوجوده كما عرفت. ثمّ إنّه لا-فائدة للاستبراء في ما إذا علمت برجوع الدم قبل العشرة، فإنّه لو كان نقاء في البين كان نقاء متخللاً و ملحقا بالدم، و لا إشكال في ذلك في صورة حصول العلم، كما أنّه لا إشكال في عدم سقوط الاستبراء بمجرد الظن بالعود لعدم كونه حجّة، و إنّما الكلام في ما إذا حصل الظن الاطمئنانى به، فهل هو حجّة حتى يكون كالعلم؟ أو لا حتى يكون كمجرد الظن؟ و تحقيق ذلك بيتنى على تحقيق حجّة الاطمئنان بطريق الكلية، و في جميع المقامات من تشخيص الموضوعات الشخصية و غيرها.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣١

فنقول: بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال الذي في قبال الاطمئنان، لا نعني به العلم العادي الذي يكون خلافه خرقا للعادة، مثل العلم بعدم سقوط السقف مع أنّه غير ممتنع عقلا، بل بمعنى أن يكون الخلاف محتملا أيضا بحسب العادة، و لكن كان في الضعف بحيث لا يساعد العقلاء من اتبعه.

و حينئذ فيمكن أن يقال: إن بقاء هذه الحجّة لا يحتاج إلى تنصيص من الشرع، بل هو حجّة حتى يرد من الشرع في مقام نص على عدم كفايته و لزوم العلم، فيقتصر في ذلك على ذلك المقام كما في مقام العلم بالنجاسة، حيث قال:

حتى ترى في منقاره دما، و كما في مقام الشهادة «على مثل هذا فاشهد أو دع»، فيكون هذا برزخا بين العلم و الظن: من حيث إنّ العلم غير قابل للجعل في شيء من طرفي الإثبات و النفي، و الظن قابل له في كليهما، و هذا قابل له في الثاني دون الأول.

فإن قلت: ما المخصّص لعموم أدلّة حرمة العمل بالظن، و النهي عن اقتفاء غير العلم بالنسبة إلى هذا مع كونه ظنا و غير علم. قلت: أمّا أدلّة حرمة العمل بالظن فهي منصرفة إلى الظنون الغير الاطمئنانية عرفا، و أمّا النهي المذكور فالاطمئنان و إن كان بحسب اللفظ داخلا- في موضوعه لصدق غير العلم عليه، إلّا أنّه غير شامل له بحسب الملاك، إذ نعلم أنّ الملاك الذي يكون في العلم، و بلحاظه خص النهي بغيره موجود في الاطمئنان، و هو سكون النفس و خروجه عن التزلزل و الاضطراب.

ثمّ إنّ الأخبار مختلفة في كيفية الاستبراء، ففي بعضها و هو خبر صحيح ذكر مطلق إدخال القطن، و في بعض آخر تقييده برفع الرجل، و في ثالث تقييده بذلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٢

مع زيادة تقييد الرجل باليمنى، و في رابع مع زيادة تقييدها باليسرى، و قد يقال:

إنّه إذا تعارض الأخيران في تعيين الخصوصية، يبقى المقيّد بالنسبة إلى مطلق رفع الرجل سليما، فيتعيّن تقييد المطلق به، و لكنّه مخدوش بأنّ سياق الخبر المطلق يشهد بكونه بصدد البيان، و من البعيد عدم ذكر القيد مع ذلك، و المقيّد أيضا لا صراحة له و لا ظهور في وجوب الكيفية، لاحتمال كونه بالنسبة إليها مسوقا للإرشاد إلى ما يكون أسهل و أقرب إلى تحصيل العلم بالحال، مع عدم وجوب في سوى نفس الاستدخال، و من المعلوم أنّ من شرط التقييد كون المقيّد ظاهرا في الإلزام بالنسبة إلى خصوص القيد.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٣

### [الفصل الثالث في مسائل الاستمرار و التجاوز عن العشرة]

فصل في مسائل الاستمرار و التجاوز عن العشرة إذا جاوز دم المرأة عن العشرة، فذات العادة تجعل عاداتها أيضا و الباقي استحاضة، و هذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه، و القدر المتيقّن منه ما إذا كان الدم في تمام الشهر بصفة واحدة، أمّا الحمرة، أو الصفرة، أو كان في البين اختلاف في اللون و لكن كان مطابقا مع العادة: بأن كان ما في العادة واجدا لصفة الحيض، و غيره واجدا لصفة



الاستحاضة.

و إنما الكلام في ما إذا كان في البين تميز و لكن خالف مع العادة، سواء كان الجمع بين حيضية ما في العادة و واجد التميز ممكنا: بأن احتواهما عشرة واجدة أو كان بينهما عشرة فاقدة، أم لم يمكن كصوره فقد هذين الوصفين: بأن اشتمل عليهما عشرين مثلا و لم يفصل بينهما عشرة، فحينئذ لا إشكال أن مقتضى دليل اعتبار العادة بإطلاقه يشمل المقام، و كذلك دليل اعتبار التميز.

و بعبارة أخرى دليل العادة لسانه لزوم الرجوع في حال الاستمرار إلى العادة مع وجودها، و دليل التميز لسانه لزوم الرجوع إليه في تلك الحال مع وجدانه، و بين ذينك عموم و خصوص من وجه، إذ للعادة و التميز مورد اجتماع و لكل منهما مادة افتراق، فيشكل الحال في مورد اجتماعهما.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٤

فذهب قوم إلى تقديم العادة و هم المشهور المعظم. و آخرون إلى تقديم الصفة. و ثالث إلى التخيير، فتختار أيهما شاءت، و ربما ينتصر لمذهب المشهور من تعين تقديم العادة بقوله في مرسله يونس الطويلة: «و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم» و هو غير مفيد لأن عدم الاحتياج ليس بصريح في عدم الأمارية في عرض العادة، و كون التميز لغوا مع وجودها، بل أمره دائر بين هذا و بين أن يكون التميز أيضا أمارة، و لكن حيث إن تشخيص الصفة يحتاج إلى ملاحظة لون الدم في جميع الشهر، ثم رعاية وجود السواد في أي موضع، ثم مراعاة مراتب الشدة و الضعف بين الدماء السود، و هذا أمر صعب و هذا بخلاف الرجوع إلى العادة حيث إنه في غاية السهولة، فلهذا قال - عليه السلام -: إنه مع وجود العادة التي هي الطريق السهل، لا حاجة إلى اختيار الطريق الآخر الصعب، و كذلك لا شاهد لهذا القول في ما في هذه المرسله أيضا: من قوله «تدع ما سواه» لأن هذا بيان لسان أماريته، فإن معنى أماريته أن ما في العادة حيضا دون غيره، كما أن لسان التميز أيضا هو أن واجده حيض دون فاقده.

و بالجملة هذا حكم حيثي فلا نظر له إلى وجود امرأة أخرى و عدمها.

و الحق هو المذهب المشهور من تقديم العادة، و ذلك لدلالة فقرات من الرواية من حيث المجموع عليه:

إحداها: قوله - عليه السلام -: «الصفرة و الكدره في أيام الحيض حيض».

و الثانية: قوله - عليه السلام - بعد الحكم بحيضية ما في العادة، و عدم حيضية الزائد و سؤال السائل و إن سال؟ قال - عليه السلام -: «و إن سال مثل المثعب». و وجه الدلالة أن الظاهر كون المراد بهذا السيلان، هو كثرة الدم التي عبر عنها في كلام

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٥

النبي صلى الله عليه و آله و سلم «ياقبال الدم» فيكون من صفات الحيض.

فإن قلت: هذا ليس صريحا في المدعى، لإمكان وجود السيلان في أيام العادة أيضا، فلم يكن في الدم اختلاف و الحكم بمقتضى العادة قد عرفت أنه مما لا إشكال فيه في هذه الصورة.

قلت: يتم المطلوب و تحصل الصراحة بضميمة الفقرة السابقة إلى هذه، و هي قوله: «الصفرة و الكدره إلخ»، فبعد الانضمام يصير المعنى أنه لو كان الدم في أيام العادة فاقدًا كان محكوما بالحيضية، و بعدها لا يحكم بالحيضية و إن كان الدم في ما بعد متصفا بصفة الحيض، و هذا صريح في صورة اختلاف الدم صفة.

فإن قلت: هب و لكن الحكم بتقديم العادة مع ذلك غير مثمر لما ذكرته سابقا، من أن هذا بيان لسان حجيته و أماريته، فهو في حد ذاته مقتض حيضية أيام العادة دون غيرها، حتى في صورة الاختلاف في الدم و اقتضائه خلاف ذلك.

قلت: إذا أخذ في دليل حجية الأمارة وجود أمارة أخرى على خلافها، إمّا على وجه الإطلاق أو التقييد، فلا يعقل مع ذلك كون الأمارة الأخرى في عرض الأولى، إذ معنى كونهما في عرض واحد أن دليل حجية هذا غير متعرض لذاك، و لا دليل حجية ذلك متعرض لهذا، و أما لو فرض التعرض و النظر في دليل إحداهما بالنسبة إلى الأخرى، فهذا يكشف عن كون الأولى مقدمة رتبة على

الثانية، و أن الثانية غير مجعولة في رتبة وجود الأولى فافهم.

ثم إن القدر المتيقن من العادة التي حكم بتقدمها على التميز عند التخالف، إنما هي الحاصلة من التساوي في الأخذ و الانقطاع سواء كان الحكم بالحضية، بالعلم الوجداني أم بقاعدة الإمكان، و إنما الإشكال في الحاصلة من كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٦

التمييز أنها هل تقدم على نفس التميز عند التخالف أو لا؟ بمعنى أنه لو تساوى الأيام الواجدة للتمييز من الشهر الأول و الثاني عددا و وقتا، كما لو اتفق سواد لون الدم في الخمسة الأولى من الأول و صفرة البقية، و اتفق كذلك من الشهر الثاني ثم امتد الاستمرار إلى الشهر الثالث فانعكس الأمر، مثلا: بأن حصل الصفرة في الخمسة الأولى و السواد في الخمسة الثانية ثم تبدل بالصفرة إلى آخر الشهر، حيث إن مقتضى التميز في هذا الشهر الثالث حضية الخمسة الثانية، و مقتضى العادة الحاصلة من تساوى الدمين المتوالين في شهرين، المحكوم بحضيتيهما من جهة التميز حضية الخمسة الأولى، فهل تقدم الأول أو الثاني؟ قولان: مال إلى أولهما المحقق الثاني، معللا بأن العكس مستلزم لزيادة الفرع على الأصل، و نفى عنه البعد سيدنا الطباطبائي - دام ظلّه - في رسالته العملية.

و أقول: وجه الإشكال في تقديم هذه العادة يمكن أن يكون أحدا من أمرين:

الأول: الخدشة في دلالة دليل التميز منزلة الحيض الواقعي، و أن المتيقن من هذا التنزيل إنما هو الآثار الحالية المبتلى بها المرأة: من ترك الصلاة، و الصوم، و حرمة اللبث، و المس و غير ذلك، و أمّا بالنسبة إلى الأثر الآخر الذي هو عبارة عن حصول العادة بتساوي المرتين فلا يعلم، إذ ليس هذا أثرا كان محطاً لنظر المتخاطبين، فإن الغرض منه استكشاف حال المرأة عند وجود التميز، و أن التكليف الفعلي لها ما ذا فلا ينافي كونه بصدد مقام البيان، لعدم معلومية شموله لمثل هذا الأثر، إذ لم يعلم كونه بهذا الصدد زيادة على رفع الجهل عما هو المحتاج إليه فعلا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٧

و الحاصل أنه يعتبر في الأخذ بالعموم الآثاري في دليل التنزيل، كالأخذ بالعموم الأحوالي في المطلقات عدم وجود منصرف إليه، و لا قدر متيقن بحسب مقام التخاطب في البين، ألا ترى أن قولنا: «زيد أسد» تنزيل له منزلة الأسد في خصوص الشجاعة دون سائر الصفات، لأنها المنصرف إليها، و كذلك الحال في كون بعض الآثار قدرا متيقنا في مقام التخاطب، فإنه أيضا مانع عن تعميم التنزيل إلى جميع الآثار، و هذا الوجه جار كما ترى في العادة الحاصلة من قاعدة الإمكان، فإن الحضية بسببها أيضا إنما هي بتنزيل الإمكان منزلة الواقع، فيقتصر على التقدر المتيقن و هو غير حصول العادة بدفتين متساويتين، لا سيما أن الدليل هنا لبي و هو الإجماع، و يلزم الاقتصار على المتيقن من هذه الجهة أيضا.

و الإنصاف أن هذه الخدشة في غير المحل، فإن التميز جعل شرعا أماره و طريقا للحضية، و جعل الطريقيه و إن كان في اللب راجعا إلى التنزيل أيضا بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع، إلا أن العنوان الأولى هو الطريقيه، و معنى الطريقيه أن يعامل مع المؤدى كل ما يعامل مع الواقع حين العلم به، فلا حظ الطرق التي هي طرق عند العقلاء مما سوى العلم، فهل تراهم إذ بنوا على طريقيه أمر و قام على وجود موضوع له آثار، يفرقون و يفككون بين آثار هذا الموضوع؟ بل يجعلون حاله حال العلم بحصوله، فالشارع إذا جعل قول العادل حجة و طريقا فالذي يتفاهمه العرف من ذلك، أنه يعامل مع ما أوصل إليه هذا الطريق معاملة نفس الواقع مطلقا، بدون تفاوت مع العلم.

نعم يمكن تخصيص الطريقيه في مقام الجعل ببعض الآثار، إلّا أن هذا أمر لا يدخل في الأذهان، و لا بدّ لتفهمه من نصب دلالة محكمة و تنصيص مؤكد،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٨

و حيث لم يكن فالطريقيه المستفاده من كلامه تنصرف إلى الإطلاق، و لهذا تراهم يفرقون بين الأمارات و الأصول، حيث

يأخذون في الأول بالآثار العقلية والعادية وما بتوسطها من الشرعية، ويكتفون في الثانية بالشرعية المرتبة بلا واسطة، مع أن الأمر لو كان كما ذكر للزم الاقتصار في الطرق أيضا على ذلك، لأنه المتيقن من دليل التنزيل بلا إشكال، وإن كان لحكمهم بذلك في الطرق وجه آخر مقرر في محله: من انحلال الحكاية إلى حكايات عديدة بعدد اللوازم والآثار.

ولهذا أيضا لم نر أحدا استشكل في المقام في حصول العادة بقاعدة الإمكان، مع اشتراكها مع التميز في الخدشة كما عرفت. والثاني: الخدشة في دليل حصول العادة بالمرتين المتساويتين، بعد تسليم عدم الخدشة في عموم دليل تنزيل التميز بالنسبة إلى جميع الآثار: بأن يقال: إن التميز وإن كان معرّفا للحيض الواقعي بما له من الآثار كالعلم، إلا أن موضوع هذا الأثر الذي هو حصول العادة قصير، وليس هو تساوي الحيضتين مطلقا، بل الاستفادة من أدلته هذا المقام أن المساواة الحاصلة بين الدمين: من حيث الأخذ والانقطاع الواقعة في غير حال الاستمرار، واختلاط الحيض بالاستحاضة تصير مرجعا في حال الاستمرار الحاصل في الأزمنة المستقبلية. وبعبارة أخرى موضوع حصول العادة الحيضتان المتوالتان المتساويتان لكن لا مطلقا، بل خصوصا ما إذا حصلتا في الزمان الذي خلت المرأة عن استمرار الدم، بحيث لهذه الخصوصية أيضا دخل في الموضوع. بحيث لو قطع المستمرة بحيضيه عدّة أيام من الشهر الأول، واتفق ذلك في مماثلها من الشهر الثاني لم يحصل الموضوع لهذا الأثر. فافهم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٣٩

والشاهد على ذلك قوله - عليه السلام - في أول المرسل الطويلة: «أما إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها، ثم استحاضت فاستمر بها الدم» وقوله - عليه السلام - في أواخرها: «فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه، وتدع ما سواه ويكون سنّتها في ما تستقبل إن استحاضت».

والإنصاف أن هذا الوجه تام لا مدفع له.

ثم إنه لا إشكال في أنه بعد فقد العادة وجود التميز الجامع لشرائط الحيض، كعدم النقصان عن الثلاثة، وعدم الزيادة على العشرة، وبلوغ الفاقد المتخلل بين واجدين لم يثبت حيضيه أحدهما، ترجع المستمرة إلى التميز وهو المتيقن من السنة الثانية المذكورة في المرسل. وإنما الكلام في صورة حصول الاختلاف في لون الدم سواد أو غيره، ولكن بغير هذا النحو لفقد أحد الشروط الثلاثة في واجد التميز، فهل هي مشمولة للسنة الثانية أو لا؟ الظاهر الثاني، لأنها متعرضة لتعيين محل الحيض بعد الفراغ عن اجتماع شرائط الحيض في هذا المحل، من البلوغ، وعدم اليأس، والشروط الثلاثة المذكورة، فهي في مقام أن الحيض يجب وضعه في الواجد دون الفاقد، أما كون الواجد جامعا للشرائط وقابلا للحيض فمفروغ عنه وليس الكلام إلا فيه.

فإن قلت: ما الداعي إلى إخراج هذه الصور عن الخبر إلا ملاحظة رعاية هذه الشروط الثلاثة، ورعايتها لا تنافي إدراج تلك الصور في الخبر، وذلك لإمكان حفظ مدلول الخبر والقواعد الثلاث معا بالحكم بحيضيه الواجد وتكميله من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٠

الفاقد، حتى يبلغ ثلاثا أو تنقيصه حتى يصل إلى العشر، أو تكميل الفاقد المتخلل من أحد طرفيه أو كليهما، حتى يبلغ العشر ثم الحكم بحيضيه الثلاث في الأول، والعشر في الثاني، وما بقي من الطرفين في الثالث، وإذن فلا وجه لما ذكره الفقهاء من ذكر الشروط الثلاثة للأخذ بالتمييز، وهل هو إلا تقييد في الدليل بلا مقيد.

قلت: هذا وإن كان عملا - بفقرة من الخبر إلا أنه طرح لفقته الأخرى، فإنه مشتمل على حكيمين: لزوم وضع الحيض في الواجد، ولزوم وضع الاستحاضة في الفاقد، والعمل على كلا الحكمين بدون تصرف في أحدهما، إنما يحصل في مورد اجتماع الشروط الثلاثة، وأما في غيره فلا يتم إلا بالتصرف إما في الأول أو الثاني، مثلا إذا كان الواجد اثنين فلو أكمل بالواجد من الدماء الفاقدة، فهذا وإن كان عملا بالفقرة الحاكمة بجعل ما بالصفة حيضا، لكنه تقييد في الفقرة الحاكمة بوضع الاستحاضة في غيره، إذ قد استثنى

على هذا من هذا الحكم يوم واحد، و مراعاة القواعد الثلاث، كما تحصل بذلك تحصل أيضا بالتصرف في الفقرة الأولى: بأن يحكم بكون تمام الدم في الشهر استحاضة، و حيث لا مرجح لأحد هذين التصرفين يسقط الخبر عن الحجية بالنسبة إلى هذه الفروع رأسا. فإن قلت: لا إشكال في أن قاعدة الإمكان و إن كان معارضة بالمثل في جميع دماء الشهر، و لكن المعارضة في تعيين الخصوصية، و أما حيزية بعض من دماء الشهر في الجملة فلا معارضة فيها من حيثها.

و بالجملة فالعلم الإجمالي حاصل بوجود حيض في تمام الشهر، و عدم كون الجميع استحاضة، و إذن فيدور الأمر في هذه الفروع بعد نفي احتمال استحاضة الكل، بين جعل تمام عدد الحيض في الفاقد، و بين جعله في الواحد ثم تكميله أو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤١

تنقيصه حسب ما يقتضيه المقام، و لا- إشكال أن الثاني أوفق بأخبار التميز من الأول، فيكون هو المتعين إذ فيه الجمع بين الأدلة في المقامات الثلاثة.

قلت: ما ذكرته مبنى على فرض العموم في موضوع الرواية، بالنسبة إلى صورة جامعها الواحد للشروط الثلاثة و غيرها، و كونها بصدد البيان من هذا الحيث، ثم تقييدها بملاحظة الشروط الثلاثة بصورة جامعيتها، و لكن قد عرفت أن الفرض خلاف الواقع، و أنه ليس في الرواية تعرض إلّا لحيث تعيين محل وضع الحيض، بعد الفراغ عن قابلية نفس المحل في حد ذاته، بدون الحاجة إلى جعله قابلا بالتكميل أو التنقيص، و إذن فلا محيص عن عدم مشمولية الفروع المذكورة للسنة الثانية، و أما السنة الثالثة فهي أيضا غير شاملة لها، لأن الموضوع لهذه السنة على ما يستفاد من ذيل المرسله عند بيان الملخص، هو المرأة التي لا عادة لها و لا تمييز، و لكن أطبق عليها الدم و كان دمها على لون واحد فلا- حظ، و المفروض اختلاف اللون في تلك الفروع، و إذن فلا محيص عن الاحتياط في جميع تلك الفروع، اللهم إلّا أن تعمل في الشهر الأول باستصحاب الطهر حتى يبقى من الشهر ثلاثة أيام، فحينئذ تبني على الحيض لانقطاع الاستصحاب بواسطة معلومية انتقاض الطهر السابق، أما بهذه الثلاثة أو بما تقدمها، ثم تعمل في الشهر الثاني باستصحاب الحيض إلى العشرة، ثم تحكم بعده بالطهر إلى آخر الشهر، ثم تبني على استحباب الطهر في الثالث حتى تبقى ثلاثة و هكذا.

و من هنا ظهر ما في حكمهم بالأخذ بالروايات في هذه الفروع ملزمين لاحتساب التميز من العدد، إذ قد عرفت أن هذه خارجة عن مورد الرجوع بالروايات، و على فرض عدم الخروج فما الملزم لاحتساب التميز من العدد، بعد بقاء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٢

موضوع السنة الثالثة مع الثانية، بحيث لا تدخل المرأة في أحدهما إلّا و تخرج عن الآخر، فهذان الحكمان مبنيان على اجتماع عنوانين متناقضين في المرأة.

ثم بعد فقد التميز هل المرجع مع ثبوت عادة الأهل هي، أو العدد في الروايات؟ مقتضى المرسله هو الثاني، و مقتضى مقطوعة سماعه التي تلقاها الأصحاب بالقبول هو الأول، و المقطوعة هكذا: «سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر، و هي لا تعرف أيام أقرانها؟ فقال: أقرؤها مثل أقران نساها، فإن كان نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة و أقله ثلاثة» «١».

و الإنصاف عدم الجمع العرفي هنا، إذ لا يخفى على من لاحظ المرسله أنها آبية عن التقييد: بأن يقال: إن مقتضاها رجوع فاقدة التميز إلى العدد سواء ثبت لها عادة أهل أم لا، و مقتضى الثانية تقييد ذلك بالصورة الثانية، و لا يشكل بعدم التصريح في المقطوعة بفقد التميز، و من هذه الجهة أيضا معارضة مع المرسله، فإنه يمكن دفع ذلك بأنه من باب ذكر الفرد الغالب، فإن غالب أفراد الفاقدة هو المبتدئة و بالعكس، و الشاهد على ذلك أنه جعل في المرسله موضوع السنة الثالثة أيضا هو المبتدئة، مع تصريح في ذيلها بأن المناطق فقد التميز، و الحاصل رفع التنافي من هذه الجهة و إن كان بمكان من الإمكان، و لكنّه من الجهة الأولى في غاية الصعوبة و الإشكال، فإنه مع ظهور عدّة مواضع من المرسله، بل صراحتها في أنه بصدد مقام البيان بحيث لم يبق لأحد مقال بالرأى، كيف يمكن الحكم بإهمالها لمثل هذا المطلب، فالتنافي بينها و بين المقطوعة تبايني، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات السندية لو كانت و إلّا فالتخير، و

الظاهر ثبوتها في طرف المرسله،

(١)- الوسائل: ب ٨ من أبواب الحيض، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٣

ثم إنه زاد بعض العلماء بعد عادة الأهل الرجوع إلى عادة الأقران وليس له وجه موجب، كما يظهر من مراجع طهارة شيخنا المرتضى بحيث ينبغي القطع بعدمه، وكيف كان فلا كلام في الرجوع إلى العدد في الجملة.

إنما الكلام والإشكال في تعيينه، وأنه السبع في كل شهر، أعنى: الشهر اليومي الذي هو عبارة عن ثلاثين يوماً دون الهلالي، أو الست كذلك، أو ثلاثة في شهر، وعشرة في آخر، إمّا مختيرة في تقديم أيهما شاءت أو مع تعيين تقديم الأول، أو مع تعيين تقديم الثاني، أو التخيير بين جميع هذه الأعداد الأربعة بحسب الدورات، أو تعيين ما كان منها موافقاً لمزاج المرأة، فإن كانت حارة المزاج تعين عليها السبع، وإن كانت باردة تعين الست، وإن كانت متوسطة المزاج تعين الثلاث في شهر والعشر في آخر إلى غير ذلك من الاحتمالات، حتى ذكر شيخنا المرتضى أن الأقوال في هذه المسألة تنتهي إلى عشرين قولاً، و منشأ الاختلاف الواقع في الأخبار، و اختلاف القائلين في فهم مدلولها و تضعيف سندها و تقويتها، فأحد الأخبار هو المرسله التي قد عرفت الاختلاف في نفسها، ففي موضع تعيين السبع و في آخر التريديد بينه و بين الست، و الباقي ثلاث روايات موثقتا ابن بكير مع المقطوعة المتقدمة في عادة الأهل.

أما إحدى الموثقتين: «ففي المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام، ثم تصلى عشرين يوماً، فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام، و صلّت سبعة و عشرين يوماً» «١».

و أما الأخرى: «ففي الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون

(١)- الوسائل: ب ٨ من أبواب الحيض، ح ٦.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٤

مستحاضه، إنها تنتظر بالصلاة فلا تصلى حتى يمضي أكثر ما يكون من الحيض، فإذا مضى ذلك و هو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضه، ثم صلّت فمكثت تصلى بقیة شهرها ثم تركت الصلاة في المرة الثانية أقل ما تترك امرأة الصلاة، و تجلس أقل ما يكون من الطمث و هو ثلاثة أيام، فإن دام عليها الحيض صلّت في وقت الصلاة التي صلّت، و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر و تركها الصلاة أقل ما يكون من الحيض» «١».

هذه أخبار الباب و أنت ترى ما فيها من غاية التنافر، و التهافت، و التكاذب، فإن أقصى ما يمكن أن يقال في توجيه الجمع العرفي بينها أن يقال:

المرأة لها التخيير بحسب الواقع بين اختيار تلك الأعداد، من السبع، و الست، و الثلاث، و العشرة، فيؤخذ تصريح كل من الأطراف و يرفع اليد به عن ظاهر الآخر، فإنّ صريح المرسله كفاية السبع في جميع الشهور، و ظاهرها عدم كفاية غيره و كذلك ظاهر الروايات الثلاث- بعد حملها على الدورات، یعنی: تنزيلها على تقسيم حالات المستحاضه إلى شهرين شهرين، ثم الأخذ في أحدهما بأكثر الحيض و في الآخر بأقله، و الإغماض عمّا ربما هو ظاهر الموثقتين: من جعل العدد عشرة في الشهر الأول، و ثلاثة في غيره من الشهور للتالي، و عمّا ربما هو ظاهر المقطوعة من ثبوت التخيير فيما بين الحدين أيضاً دون اختصاصه بنفس الحدين- لا إشكال أنه نفى غير ذلك و صريحها إثبات هذا، و لا يلزم الإشكال على هذا الجمع بعدم المعقولية لاستلزامه التخيير بين الفعل و الترك، لرجوعه إلى تخيير المرأة في اليوم الرابع إلى العاشر بين فعل الحيض و تركه، لأن ذلك مندفع بأنّ التخيير إنّما هو

(١)- الوسائل: ب ٨ من أبواب الحيض، ح ٥.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٥

في البناء كما في أيام الاستظهار، بناء على حمل أخباره على التخيير فتبنى إما على وجوب التخيير أو على عدم وجوبه، لا أنها مخيرة بين نفس البناء على كونها حائضا شرعا و عدمه.

ولكن هذا الجمع مع ذلك لا يمكن الذهاب إليه، إذ في المرسل ما ينفي التخيير صريحا وهو قوله: «أقصى وقتها سبع وأقصى طهرها ثلاث وعشرون» فحيث جعل أقصى حيضها السبع نفى صريحا لما زاد على السبع وهو العشرة، وحيث جعل أقصى طهرها الثلاث والعشرين نفى صريحا لما نقص عن السبع كما هو واضح، فكما أنه صريح في إثبات السبع صريح في نفي الزائد عليه و الناقص عنه.

ثم إذا تعدد الجمع العرفي فلا بد من الرجوع إلى المرجحات السندية، ولا يخفى أنها مع المرسله ولا يقدر إرسالها، لأن المرسل يونس بن عبد الرحمن، وذلك لقوة سندها وشهادة متنها على صدورها عن الإمام- عليه السلام-، و إذن فيتمحض الكلام في التنافي الواقع في نفس المرسله: من جهة تعيين السبع في موضع وأنه أقصى الحيض، وأن الثلاث والعشرين أقصى الطهر، والترديد بينه وبين الست في آخر، والأمر من هذه الجهة سهل، إذ لا يخلو الأمر من شيئين كون الترديد من الإمام و كونه من الراوى، فعلى الأول كان السبع طرفا للتخيير فهو مأذون فيه قطعاً، وعلى الثاني فيرفع الإجمال عن كلام الراوى في محل ترديده، بكلامه الآخر الخالي عن الترديد، وإن كان الكلامان صادرين في مجلس واحد، ولا يكشف اتحاده عن ثبوت الترديد في كلا المقامين، لإمكان عدم سماع الراوى عند نقل الإمام- عليه السلام- عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خصوص أحد العددين، و سماعه عند مقالة نفس

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٦

الإمام خصوص السبع، فنقل ما سماع في المقام الثاني و لم ينقل شيئاً معينا في الأول، مع إمكان جعل الثاني قرينه قطعياً على أن الأول أيضاً هو السبع، للزوم الكذب إذ يلزم الإخبار بالسماع في شيء لم يسمعه.

والحاصل، الأمر غير خارج عن هذين وإن كان تقرب الأول أصالة عدم كون الترديد الواقع في كلام الناقل منه، و كونه من المنقول منه ما لم يكرر لفظ «قال» أو ما أدى معناه، و تقرب الثاني أنه لو كان من المنقول منه، فما وجه حكم الإمام في الثاني بأقصائية الثلاث والعشرين للطهر، إذ على هذا كان أقصى الطهر أربعاً وعشرين، و على كل منهما يكون الأخذ بالسبع مجوزاً و مأذوناً فيه، إما لكونه أحد فردى التخيير، و إما لمكان الظهور اللفظي القاضى بذلك.

ثم على تقدير تكافؤ طرفي التعارض في المقام، نظراً إلى أن الروايات الثلاث أيضاً قد تلقاها الأصحاب بالقبول، يتعين التخيير بين الأخذ بأى الخبرين، فيقع الكلام في أن هذا التخيير هل هو للمجتهد خاصية؟ أو يعم المقلد أيضاً كما هو مقرر في أصول الفقه؟ و الحق في ذلك كما حقق في الأصول هو الثاني.

و توضيحه أن النزاع واقع في كلية التكليف الثابتة في أصول الفقه: من العمل بخبر الواحد، و عدم نقض اليقين بالشك في الشبهات الحكمية، و التخيير الخبرى في مثل المقام من مقامات تكافؤ الخبرين المتعارضين، أنها تكاليف في حق المجتهد خاصة و لا حظ للمقلد فيها، أو أنها مثل التكليف الفرعية ثابتة في حق جميع المكلفين: من غير فرق بين المجتهد و المقلد، و الحق أن نسبة خطاب صل و نحوه، و خطاب «لا تنقض»، و خطاب «إذن فتخير» على نهج واحد في كونها متوجهين إلى عامة المكلفين، من دون اختصاص بطائفة خاصة، فكما أن خطاب

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٧

صل لا تخص بأحد منهم فكذلك هذه الخطابات.

نعم غاية ما هناك أن الفهم أمر مخصوص بالعالم، و تعيين مفاد الألفاظ، و تشخيص ظواهرها و غير ذلك من مقدمات الاستنباط خاصة له، و لا حظ للعامة فيه لعدم قدرته عليه، فيكون فهم العالم طريقاً و حجة للعامة بأدلة التقليد، و أما نفس العمل الذي هو

المأمور به في تلك الأوامر فيشترك فيه الفريقان، وتظهر ثمرة الوجهين في المقام في أنه على القول بكونه للمجتهد دون المقلد، فهو في مقام عمل نفسه و في مقام الإفتاء يختار أي الخبرين شاء، ويعمل أو يفتي بمضمونه و ليس للمقلد التعدي عنه، و على القول الآخر ففي مقام الإفتاء يفتي بالتخير في البناء على أي العددين شاء المقلد، فيقع اختيار التعيين إلى المقلد.

ثم على كل حال، فالعدد المأخوذ أيًا ما كان من تلك الأعداد المذكورة، فهل لها التخير في وضعه في [أي] موضع من الشهر شاءت؟ أو يتعين الوضع في الأول؟ والمراد بالشهر هنا هو الثلاثون يوما، المفروض ابتداءها من أول رؤية الدم، و هنا و إن كان احتمال تعيين الوسط أو الآخر، أو التخير بين اثنين من هذه الثلاث، لكن غير ما ذكر من الاحتمالين، أعني: التخير في جميع الشهر، أو التعيين في الأول لا قائل به فالمقطوع عدمه، فالأمر مردد بين الاحتمالين ليس إلّا، و إذن فقبل الخوض في ما يستفاد من الدليل، نتكلم في الأصل العقلي في مورد الدوران بين التخير و التعيين.

فنقول: إنه و إن وقع الخلاف في الدوران بينهما في سائر المسائل الفرعية، الخالية عن التعبد و النسبة إلى الشرع أن العقل حاكم بالبراءة أو الاحتياط، فإنه من أفراد الدوران بين الأقل و الأكثر، و لكنه ينبغي عدم الخلاف هاهنا في كونه هو

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٨

الاحتياط، و لزوم الأخذ بالقدر المتيقن، و وجه ذلك أن المقام نظير الدوران بين التعيين و التخير في الحجّة: بأن تردد الأمر بين أن يكون الحجّة هو الشيء الفلاني بالخصوص، أو هو و شيء آخر على وجه التخير، بحيث يجوز للمكلف الأخذ بمدلول كل منهما، و نسبته إلى الشرع و الحكم بأنه ما قاله الشارع، فإنهم بكلمة واحدة قائلون بالاحتياط، حتى القائلين بالبراءة في الفرعيات عند دوران الأمر بين التعيين و التخير، و وجه ذلك أن مورد جواز نسبة حكم إلى الشرع موقوف إلى بلوغ الإذن من الشرع، و هو موقوف على الاطلاع بالإذن، و لا يكفي وجود الواقعي، و إذن فلو نسب حكم لم يعلم الإذن فيه من الشرع تفصيلا، و لو وقع طرفا للعلم الإجمالي كان تشريعا محرّما و لو كان بحسب الواقع مأذونا فيه، و إذن فالالتزام بمدلول إحدى الحجّتين، أعني: ما كان قدرا متيقنا بعنوان أنه ورد الحكم به من الشارع مقطوع الجواز، و ليس بتشريع لمعلومية إذن الشرع فيه، و أمّا الحجّة المشكوكة و الأخذ بها و الالتزام بمدلولها على أنها حكم الله معلوم الحرمة، فإنه يكفي في عدم الحجية الشك فيها.

فنقول: من هذا القليل ما نحن فيه، فإنّ المرأة التي لا- تريد الاحتياط، و ليس لها أمانة على الحيضية من العادة، و التميز، و قاعدة الإمكان، و ليس في حقها استصحاب حكمي أيضا و أرادت أن تصدر منها الوظائف الخاصة بعنوان أنّها وظائف الحائض، فلا يتحقق ذلك منها إلّا بتحقيق الحيض الذي يعبر عنه بالفارسية (خود را به حيض زدن)، و لا- ينفك عنه، يعني: الإتيان بالوظائف الخاصة، بعنوان أنّها أحكام الله في حقها من جهة معاملة الحائض معها، و هذا المعنى لا إشكال أنه قبل إحراز الإذن فيه من الشرع، تشريع محرّم لتضمّنه النسبة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٤٩

إلى الشرع، فإذا فرض أنّ الأمر بالحيض الصادر من الشرع، دار أمره بين أن يكون تعيينيا، بالنسبة إلى الحيض في الجزء الأول من الثلاثين يوما، و أن يكون تخييريا، بالنسبة إلى الحيض في كل من أجزائه، كان القدر المتيقن هو الإذن في الحيض في الجزء الأول، و يكون الحيض في سائر الأجزاء، نسبة حكم إلى الشرع مع احتمال عدم إذن الشرع فيه، فيكون تشريعا محرّما. هذا كلّ بحسب الأصل العقلي.

و أمّا الكلام بحسب ما يستفاد من الدليل: فالحق أنه التعيين في أول الشهر، و يظهر لذلك من فقرتين في المرسلّة. [الفقرة الأولى]: قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «تحيّضى في كل شهر في علم الله ستة أو سبعة، ثم اغتسلى غسلا و صومى ثلاثا و عشرين» و الاستدلال به على المدعى بيتى على استظهار مطلبين منه، بحسب ما يتفاهم منه عرفا.

الأول: كون قوله: «في كل شهر»، ظرفا لكلتا الفقرتين من الحيض و الصوم، و أمّا دعوى أنّ المستفاد منه ليس إلّا أنّ الوظيفة في كل

شهر، هو التحيض سبعة أيام متصلا بعده بثلاثة وعشرين تطهرا، من دون تعرض لكون التطهر في شهر التحيض، فيصدق لما إذا كان التحيض في آخر الشهر الأول، و التطهر في أول الشهر الثاني ففاسدة لتبادر خلافها عرفا، و يظهر بمراجعة أمثال العبارة عند العرف، ألا ترى أنه لو قيل: كل المرق في هذا اليوم و بعده اشرب الشاي، فالظاهر كون اليوم ظرفا لكلا الأمرين، فلا يعد أكل المرق في آخر جزء من اليوم، و شرب الشاي بعده في أول الليلة المستقبلة امتثالا له.

و الثاني: أن يكون قوله: «و صومي» الذي هو بمنزلة تطهري، و ذكر الصوم من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٠

باب المثال عطفًا على «اغتسلي» الذي هو مدخول «ثم» لا على مجموع كلمة «ثم و المدخول» فإنه على هذا استفاد أن في الشهر للحائض وظيفتين، الأول: التحيض ثم الغسل بعده، و الآخر: التطهر من دون تعرض للترتيب بينهما و عدمه، و على الأول أن المقدم أيهما، و لكن على تقدير العطف على المدخول يكون المعطوف أيضا مدخولا لكلمة «ثم» فيستفاد فيه التعقيب أيضا، و الظاهر في هذا المقام أيضا هو العطف على المدخول، و يظهر بمراجعة العرف في أمثال العبارة، ألا ترى لو قيل: كل اليوم الثريد ثم اغسل رأسك و اشرب الشاي، أنه استفاد منه تعقيب شرب الشاي بالنسبة إلى الأكل و الغسل و وقوعه عقيبهما، ثم بعد تمامية المقدمتين يحصل المطلوب.

فإنه يكون حاصل الاستفادة من الرواية على هذا، أنه يجب في كل ثلاثين يوما على المرأة المستمرة أن تعمل عمليين، الأول التحيض سبعة أيام مقدّمة ذلك على العمل الثاني، و هو التطهر ثلاثة وعشرين يوما، و هذا المعنى لا يتحقق إلا بوضع سبعة التحيض في أول الثلاثين كما هو واضح.

الفقرة الثانية: التي استفاد منها أيضا المدعى المذكور من الترتيب قوله في ذيل المرسل: «فإن استمر بها الدم أشهرها فعلت في كل شهر كما قال لها، فإن انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع، فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر و تصلّي، فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني، فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء حتى توالي عليها حيضتان أو ثلاث، فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا».

توضيح الاستدلال أن الظاهر من قوله: «فإن انقطع في أقل إلخ»، أن ذلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥١

بعد مضي الأشهر التي ذكرها في قوله: «فإن استمر بها الدم أشهرها» و عند ابتداء دخول الشهر اللاحق، لا أنه حكم بالنسبة إلى ما بين نفس الأشهر، يعنى إذا استمر بها الدم ثلاثة أشهر مثلا فعلت في كل من هذه الثلاثة العمل الذي قال لها، و هو التحيض سبعة و التطهر ثلاثة وعشرين، ثم إذا دخل الشهر الرابع نظرت إلى الدم «فإن انقطع في أقل إلخ» و هذا دليل على أن تطهر كل شهر واقع في نفسه كتحيضه، و أن التحيض مقدّم على التطهر، و ذلك لأنه فرض المرأة عند دخول الشهر الرابع، فارغة عن وظائف الأشهر الثلاثة المتقدمة، و مبتلاة من أول دخوله بعمل نفس هذا الشهر، و ذلك لأنه فرضها مشغلة في أول الرابع بسبع التحيض، و لو كانت متممة لعمل الشهر السابق لكانت متطهرة لا- متحيزة، فيدل على أن تطهر الشهر السابق حصل فيه، فيعلم منه أن في أول كل شهر يجب استئناف عمل جديد، دون الاشتغال بإتمام العمل السابق، فلا تدخل وظيفه شهر في شهر بعده.

فإن قلت: لا- نسلم دلالتها على كون السبع الأول من الشهر الرابع سبع التحيض، بل يلائم مع كونه من جزء التطهر للشهر السابق، و ذلك لأنه لا- استفاد منه الحكم بالتحيض إلا بعد الانقطاع، فلا ينافي أن يكون الحكم الظاهري هو التطهر: بأن كانت مشغلة بتطهر الشهر السابق.

قلت: بل يدل على أنه سبعة التحيض بدليل ذكر عدد السبع، فإنه لا شبهة أن المراد به سبع التحيض، و إلا فلا خصوصية لذكر هذا العدد.



و بالجمله يستفاد منه أنه لا بدّ في كل شهر من الفراغ من كل ما يتعلّق بهذا الشهر، ثمّ تأسيس الأساس الجديد عند دخول الشهر البعد له أيضاً، و الاشتغال

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٢

بعمله و إتمامه فيه أيضاً، و يستفاد ذلك من فرض السبع في أوّل الشهر الرابع كما هو واضح، فعلم من جميع ما ذكرنا أنّ التعيين في الأوّل هو الأقوى و الأحوط.

ثمّ قد يقال: إنّ على فرض الإغماض عن هذين الظهورين فقوله: «تحيّضى سبعا» حيث يكون في مقام البيان، و ذلك يظهر من تصريح المرسله يكون له الإطلاق بالنسبة إلى تمام الشهر، فثبت التخيير بإطلاق هذا الكلام، و أجاب الأستاذ- دام ظله- بأنّ الأخذ بالإطلاق إنّما هو في مورد لو كان القيد المحتمل دخيلاً في المطلوب لبنا، و لم يذكر في اللفظ حصل نقض الغرض و هذا لا يلزم في المقام، و إن سلّمنا كونه بصدد البيان، و وجه عدم اللزوم أنّ العلم بالاستمرار لا يحصل في أوّل كل ثلاثين للمرأة، أمّا الثلاثون الأوّل فواضح، و أمّا الثاني و ما بعده، فلا أنّ ذلك مرض في المرأة، و من المعلوم أنّ المرض و لو امتد مكثه فالإنسان لا يحصل له عند دخول الشهر العلم ببقائه إلى آخر الشهر، بل يحتمل زواله في الأثناء و لو بسبب قهري، فالعلم من أوّل الشهر بالبقاء إلى آخره لا شك أنّه أمر نادر الحصول، إذ لو فرض حصوله فهو في مثل حمته التي هي مورد الرواية، ممّن بلغ مرضه إلى حدود سبع سنين و لا شك في ندرته، و بعد ذلك نقول: تكليف المرأة في أوّل كل ثلاثين يوماً هو التحيّض، لأنّه بحسب الفرض غير عالمه بتجاوز دمها عن العشرة بالنسبة إلى هذا الشهر.

نعم هي عالمه بالتجاوز بالنسبة إلى الماضي، ففي تحقّق موضوع الاستمرار في حقّها بالنسبة إلى الشهر الحاضر شاكة، و من المعلوم أنّ التكليف حينئذ ما لم ينقض العشر هو التحيّض إلى العاشر، إذا عرفت ذلك فتكليف «تحيّضى» بالنسبة إلى كل شهر إنّما يتوجه إلى المرأة بعد علمها بكونها مستمرة، و هو بعد انقضاء العشرة،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٣

فينكشف حينئذ أنّ تحيّضها إلى العاشر كان خلاف الواقع، و أنّ الواقع كان هو التحيّض بالسبع، و حينئذ فالمفروض حصول التحيّض بالسبع منها في ضمن العشر، فمن المحتمل أن يكون غرض الشارع متعلّقاً بخصوص التحيّض في أوّل الشهر، و لم يصرّح به لكونه حاصلًا في الغالب، لعدم كون النساء مسامحات في تلك الأزمنة في التكليف الشرعيّ فلو لم يذكر القيد حينئذ لم يلزم نقض غرض لفرض حصول غرضه، و حينئذ فلا يبقى الإطلاق للكلام حتى يرجع إليه في المورد النادر، و هو صورة حصول العلم بالاستمرار في أوّل الشهر، بل يكون المرجع هو الأصل العقلي و هو التعيين كما عرفت هذا ما ذكره- دام ظله.

و يمكن الخدشه فيه: أولاً- بأنّنا لا- نسلّم غلبه عدم حصول العلم بالاستمرار و بقاء الدم من أوّل الثلاثين إلى آخره، بل هو يحصل بامتداد ذلك إلى سنه مثلاً و يحتمل حصوله في الأقل أيضاً.

و ثانياً: سلّمنا هذه الغلبة، و لكن ما الدليل على أنّ الموضوع للتحّيض بعدد الرواية هو المستمرة بالنسبة إلى كل ثلاثين، حتى تحتاج في أوّل كلّ ثلاثين لمجيء حكم المستمرة إلى إحراز التجاوز في هذا الشهر، بل الموضوع هو التجاوز في الشهر الأوّل، و نحن نقول أيضاً بأنّه قبل العلم بالتجاوز لا بدّ من معاملة الحيض إلى العاشر، و أمّا بعد التجاوز في الشهر الأوّل لو استمر إلى الشهر الثاني، فلا تحتاج حينئذ إلى هذا العلم لصديق المستمرة عليها فعلاً.

نعم لو علم بأنّ الدم ينقطع لدون العاشر لم يجز لها الاقتصار على السبع، أمّا ما دام تحتمل البقاء إلى العاشر تكون مشموله للتحّيض بالاعداد بحسب الظاهر، غاية الأمر لو انقطع لدون العشر، ينكشف أنّ حيضه من أوّل العشر إلى

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٤

حيث انقطع لا خصوص ما عيّنه من العدد، فلا يقال: إنّه ينافي كون الموضوع هو التجاوز في الشهر الأوّل، أنّه لو انقطع على العاشر أو

أقل كان الكلّ حيضاً، فيدل ذلك على أنّ الموضوع إنّما هو التجاوز بالنسبة إلى كل شهر، إذ الحكم بالعدد يكون ظاهرياً، و الانقطاع يكشف كونه مخالفاً للواقع.

و بالجمله المستفاد من الرواية أنّه بعد التجاوز في الشهر الأول، تدخل تحت تكاليف المستمرة: من الأخذ بالعدد الخاص في كل ثلاثين يوماً، إلّا أن يظهر خلاف ذلك و أنّ العدد المأخوذ لم يكن وحده حيضاً، بل مع ضميمته، فعلم أنّ الحكم بتحريض غير ذات العادة في نفس العشرة إلى العاشر، مخصوص بالعاشر من الشهر الأول من الشهر الاستمرار، و لا يعم العشر الأول من كل شهر، بل يتبدّل حكمها بالتحريض في نفس العشر إلى السابع، مع الحكم بأنّ مع الانقطاع على العاشر أو ما دونه يكون الكلّ حيضاً، و إذن فلو أغمض النظر عن ظهور الفقرتين اللتين ذكرناهما في الترتيب، لكان الإطلاق منعقداً و دليلاً على التخيير.

ثمّ على القول بالتخيير هل هو بدوي أو استمرارى؟ بمعنى حصوله حتى بعد البناء و العمل، مثلاً لو بنت على السابع الأول فهل لها بعد انقضاء السابع و عمل الحيض فيها الرجوع و اختيار السابع الثاني؟ «١» أو الثالث مثلاً و هكذا أو لا؟

الأظهر هو الثاني، فإنّ مقتضى استصحاب بقاء التخيير الثابت في الزمان السابق المشكوك في اللاحق و إن كان جارياً، و هو حاكم أيضاً على استصحاب أحكام الحيض الجائئة من قبل الاختيار أو البناء في الزمان السابق، حيث إنّ الشك في ارتفاعها بالرجوع ناش عن الشك في بقاء التخيير و عدمه، فيكون الأصل في

(١) - المراد من السابع الثاني ما كان أوّله اليوم الثاني من الشهر و هكذا (منه عفى عنه).

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٥

السبب مقدّماً على الأصل في المسبب، إلّا أنّ الواقعة الواحدة، أعني: تحيض سبع واحد في تمام الشهر، لو بنت الخيار فيه في تمام الشهر بحيث انجر ذلك إلى إفطار تمام الشهر، لو اتفق ذلك في رمضان بأن تبني أولاً على السابع الأول، ثمّ بعد انقضائه ترجع و تعين في الثاني و هكذا إلى آخر الشهر، يكون أمراً غريباً غير معهود من الشرع، فإنّه يشبه باللعب و حكم الله تعالى أجلاً و أعلى من ذلك. نعم لو كان هذا التخيير في الوقائع المبتدئة، كما في التخيير في الأخذ بالخبرين الدال أحدهما بوجوب الجمعة، و الآخر بوجوب الظهر: بأن يكون المكلف في كل جمعة مخيراً في اختيار أحدهما، أمر ممكن لا يعد من الغرائب و الموحشات.

ثمّ على القول بالتخيير ففي الشهر الأول الذي تحيضت فيه إلى العاشر احتياطاً، هل يقال بتعين السابع الذي تحيضت من أوّل الشهر فيتعين الاستحاضة في الباقي؟ أو يقال حيث صدر منها هذا السابع من غير التفات إلى كونه أحد أفراد التخيير، فلم يوجب ذلك سقوط التخيير و الموجب إنّما هو التعيين بالاختيار و القصد و هو منتف، فإنّها تخيلت كون التحيض في ذلك السابع متعيّناً عليها من قبل الشرع، و الأقوى في هذه المسألة هو السقوط و عدم التخيير، و الأصل فيه أنّ الإتيان في كل واجب تخييرى بإحدى الخصال، و لو لم يكن عن علم بكونها إحداها يكون منطبقاً عليها الأمر التخييري قهراً و يحصل الامتثال، فلو حصل العلم بعده بالتخيير لم يكن له اختيار الخصلة الأخرى، مثلاً لو صلّى في أحد الأماكن الأربعة متخيلاً أنّ الواجب عليه الإتمام، أو متكللاً على أصل ظاهري مقتضاه ذلك، ثمّ انكشف التخيير بينه و بين القصر، فهل لأحد أن يقول إنّ مشغول الذمّة بأحد

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٦

الأمرين؟ لأنّه لم يأت بأحدهما بعنوان الاختيار؟ و وجه ذلك أنّ عنوان الاختيار خارج قطعاً عن المطلوب و المطلوب هو ذات أحد الأمرين و هو حاصل بالفرض.

ثمّ على القول بالتخيير أيضاً هل يجب موافقة الشهر الثاني للأوّل؟ بمعنى أنّه لو وضع العدد في أوّل الشهر الأوّل و جب ذلك في الثاني و ليس لها اختيار الوضع في غير الأوّل، أو أنّها كما كانت مختارة في الشهر الأوّل، فاختيارها باق في الثاني أيضاً فلها أن تختار السابع في أوّل الشهر الأوّل، و في الثاني في آخره؟

الأظهر هو الأول لأننا قد استفدنا من الرواية أنه يجب تحيض السبع في كل ثلاثين يوماً، بحيث لا يبقى ثلاثون خالياً من سبع التحيض، وفي الصورة المزبورة، أعنى: وضع السبع في أول الأول، و آخر الثاني حصل ستة و أربعون يوماً في الوسط خالية عن سبع التحيض، و هو خلاف الرواية، و هكذا نقول إلى أن يكون المتوسط أقل من ثلاثين، فلو أخرت في الشهر الثاني عن محل تحيض الشهر الأول بأقل من سبعة أيام، كان المتوسط لا محال أقل من ثلاثين، لكن يقع الكلام حينئذ في أنه يلزم جواز التأخير بيوم أو يومين، بل بستة أيام.

و التحقيق أن يقال: لا بد أن لا تبلغ الأعداد التي تؤخرها إلى الثلاثين، مثلاً لا يجوز أن تؤخر ستة أيام في خمسة أشهر، فإنّ الخمس ستات يكون ثلاثين يوماً خالية عن سبع التحيض.

نعم يجوز ذلك في أقل من خمسة أشهر. هذا كله هو الكلام في المبتدئة.

و أما الناسية: فهي على ثلاثة أقسام: ناسية الوقت دون العدد، و عكس ذلك، و ناسية كليهما.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٧

و الكلام فعلاً في الثالث: و هي المسمّاة بالمتحيرة و المحيرة باعتبار تحير نفسها، أو أنّها محيرة للفقهاء في فهم حكمها.

و كيف كان فنقول: لا إشكال في دخول هذا القسم في السنّة الثالثة من المرسلّة، فإنّ الموضوع و إن كان جعل هو المبتدئة، و لكن قد صرح في الضابط بأنّ الملاك إطباق الدم و كونه على لون واحد، بعد فقد العادة المعلومة و التميز، و هذا المعنى يشمل المبتدئة و الناسية بالمعنى المذكور، و حينئذ فلا بدّ من القطع بأنّ العدد في حقّها هو السبع، عملاً بالمرسلّة السليمة عن المعارض من حيث الناسية، فإن رفعا اليد عن ظهورها بالنسبة إلى المبتدئة، لوجود الأخبار المعارضة في خصوص المبتدئة، و لكن المعارض مخصوص بالمبتدئة و غير موجود في الناسية، فنحن بأى وجه عالجتا التعارض في المبتدئة بالجمع العرفي بأنحائه أو بالتخيير الخبري، لا بدّ أن نعمل بظاهر المرسلّة في الناسية و لا يوجب ذلك إجمالها بالنسبة إلى الناسية، و لا يستلزم ذلك استعمال اللفظ الواحد في معنيين: بأن يكون الأمر بتحريض السبع بالنسبة إلى المبتدئة مستعملاً في التخيير، و إلى الناسية، في التعيين، فإنّ الاستعمال محفوظ في الإطلاق على أى حال، و التقييد غير قادح فيه أصلاً، و لهذا لم يكن في المطلق الذي ورد عقبيه مقيد تجوّز أصلاً.

نعم نرفع بسبب المقيد اليد عن ظهور تطابق الإرادتين الاستعمالية و اللبية، فيعلم أنّ اللب لم يكن في غير مورد القيد، بل كان صرف إرادة استعمالية، و إذا كان الحال في المقيد كذلك، فلا إشكال أنّه لا بدّ من الاكتفاء على قدر شمول المقيد، فلو كان غير شامل لبعض الأفراد فأصالة التطابق بالنسبة إلى هذا البعض سليمة عن المانع، و قد حقق ذلك في الأصول.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٨

ثمّ بعد تعيين عدد السبع عليها، قد عرفت أنّ ظاهر الفقرتين من المرسلّة تعيين الوضع في أول الشهر، و على فرض الإجمال فالقدر المتيقن هو الوضع في الأول.

ثمّ إنّ لشيخنا المرتضى هنا كلامين في كل منهما الخدشة: و ذلك أنّه نقل الأقوال في الناسية و ذكر أنّها خمسة عشر، و عدّ من جملتها القول بالاحتياط في تمام الشهر بالجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة، و قضاء عشرة أيام أو أحد عشر يوماً مع التلفيق بعد الشهر لو اتفق في شهر رمضان.

ثمّ استشكل على هذا القول بأنّه و إن كان أصوب الأقوال بحسب العمل، و لكنّه أضعفها بحسب الدليل، لأنّ دليل الاحتياط ليس إلّا العلم الإجمالي للمرأة بأنّها حائض في زمان، و مستحاضة في زمان آخر، و لا علم لها بتعيينهما، و هذا مبتن على تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات: بأن يكون التكليف مردداً بين التوجه بما هو موجود في الزمان الحاضر و ما يتجدد في المستقبل، و الخدشة في تنجيزه أنّه على تقدير التعلّق بالأمر الاستقبالي فالتكليف به مشروط بحضور زمانه، فلم يحصل العلم بالتكليف المطلق على كل حال، هذا مضافاً إلى أنّ العلم الإجمالي المذكور لا يقتضى إلّا وجوب قضاء ثلاثة أيام دون عشرة، كما هو المدعى و ذلك لأنّه لا علم لها

بثبوت التكليف بالقضاء في أزيد من ذلك.

و أنت خبير بما في كلتا الخدشتين.

أما الأولى: فلأنه من الواضح كون المقام من باب العلم الإجمالي في الآتيات دون التدريجيات، لوضوح الإجمال والترديد للمرأة في كل زمان، فتعلم إجمالاً في كل زمان أنها إما حائض فيه أو مستحاضة.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٥٩

و أمّا الثانية: فلأنها عالمه في كل يوم أنها إما حائض فيجب عليها تروك الحائض وقضاء صوم هذا اليوم بعد مضي الشهر، أو مستحاضة فيجب عليها الغسل والصلاة والصوم في هذا اليوم، فقضاء صوم كل يوم طرف للعلم الإجمالي، غاية الأمر إنه مشروط بالزمان الآتي والفرص تسليم تنجيز العلم في التدريجيات، ثم بعد انقضاء الشهر يحصل لها العلم بأن صوم عشرين يوماً من تلك الأيام كان صحيحاً، وذلك للعلم بأن الحيض لا يزيد عن عشرة، والفرص عدم تعدد الحيض في شهر واحد، فيبقى العلم الإجمالي مؤثراً أثره بالنسبة إلى عشرة أيام آخر غير مميزة من أيام الشهر، ولم يحصل ما يوجب ارتفاعه موضوعاً أو حكماً، فلا وجه للاكتفاء بقضاء ثلاثة أيام.

فإن قلت: كيف ذلك ولا علم لها بحيضه أزيد من ثلاثة أيام، فعلمها الإجمالي في كل يوم إنما هو من جهة احتمال انطباق الثلاثة عليه، و أمّا بالنسبة إلى السبعة أيام فشاكة محضة؛ وبعبارة أخرى وإن كانت في كل يوم عالمه بأن الواجب عليها إما كذا، وإما قضاء الصوم في ما بعد إلا أنها غير عالمه بأن هذا القضاء غير ما علمت به إجمالاً في اليوم السابق، فمن أول الأمر لا يتعلّق علمها الإجمالي إلا بثلاثة أيام.

قلت: يكفي في العلم الإجمالي هنا احتمال الحيض، فلو لم يكن لها علم بحيضه الثلاثة أيضاً وكان لها الاحتمال كفي في حصول العلم، لأنها تعلم إجمالاً بأنها إما حائض أو مستحاضة، وعلى أي تقدير تكون مكلفة بتكليف، بل ولو احتملت كون الدم قسماً ثالثاً أيضاً كان الحال كذلك، فإنه لا أقل من ثبوت تكليف الطاهر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٠

نعم لو كان أحد أطراف الاحتمال عدم التكليف كان الاحتمال غير كاف، كما في قطع الغنم الذي علم إجمالاً بموطئية ثلاثة منها واحتمل ذلك في سبعة وعلم العدم في البقية، حيث إن طرف الاحتمال في السبعة عدم الموطئية وثبوت الإباحة، فأصالة عدم التكليف فيها سليمة عن المعارض، و أمّا لو علم أن السبعة على تقدير عدم الموطئية تكون مغصوبة، فلا محالة تعارض أصالة عدم الموطئية بأصالة عدم المغصوبة، ويكون العلم الإجمالي ثابتاً في تمام العشرة من القطيع وما نحن فيه من هذا القبيل، فوجود العلم بحيضه الثلاثة و عدمه سيان، و يكفي احتمال حيضه العشرة في حصول الإجمال بالنسبة إليها.

فإن قلت: سلمنا ذلك، ولكن نستصحب الطهر وعدم الحيض الثابت في زمان البياض، إلى أن يبقى مقدار ثلاثة أيام من آخر الشهر. قلت: هذا معارض بأصالة عدم الاستحاضة.

فإن قلت: كل دم لم يثبت حيضه فهو استحاضة شرعاً والسبعة كذلك، إذ ليس على حيضتها أمانة شرعية.

قلت: أول: نمنع عدم الأمانة الشرعية فإن قاعدة الإمكان وإن كانت معارضة بالمثل، ولكن حيضه العشرة الكلية بلا تعيين هو المتيقن من المجموع.

و ثانياً: نمنع ما ذكرت من «أن كل دم لم يثبت إلخ» لعدم وضوح مدرك له.

فإن قلت: يمكن الاستصحاب الحكمي التعليقي بأن يشار إلى شخص المرأة في زمان النقاء والبياض مجزدة عن حالة الطهر، ويقال هذه كانت في زمان البياض بحيث لو دخل عليها شهر رمضان وجب عليها الصوم، فالأصل بقاء

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦١

ذلك فيها، و الموضوع في الاستصحاب حيث إنه الموضوع العرفي فبقاء شخص المرأة كاف هنا، إذ الطهر غير دخيل في الموضوع عرفا، بل هو من حالاته، فلا- يقال إن الموضوع غير محرز في حال الشك، فهذا الاستصحاب يجرى إلى ما قبل الثلاثة الأخيرة من الشهر، و مقتضاه عدم وجوب قضاء أزيد من الثلاثة.

قلت: المستصحب إما وجوب الصوم المطلق، أو المقيد بالغسل، أو بعدمه، أو المهمل و الكل غير صحيح، لأن الأول و الثالث مقطوعا البطلان في اللاحق، و الثاني مقطوع العدم في السابق، و الرابع غير معقول لعدم معقولية تعلق الحكم ظاهريا أم واقعا بالمهملة، و أما استصحاب المقيد بالطهارة، فهو و إن كان ممكنا و لكن حيث إن القدرة على الطهارة مشكوكه في اللاحق، فلا يمكن إثبات التكليف الظاهري بالأصل، لأنه فرع إحراز القدرة و لا يعارض بالتكليف بالحج بعد الاستطاعة، مع الشك في القدرة إلى بلوغ الموسم، لأن مقتضى فيه محرز، و الشك في التكليف الفعلي، و هنا نشك في أصل المقتضى للتكليف الظاهري من جهة الشك في القدرة على متعلقه.

فعلم من جميع ما ذكرنا أن الإشكال على العلم الإجمالي بما ذكر غير وجيه.

نعم يرد عليه، أنه قد تقرر في محله انحلال العلم بقيام الطريق على أحد أطرافه و هو هنا حاصل، فأننا و إن بنينا على إجمال الروايات في مقام تعيين العدد و في مقام التعيين في أول الشهر، و لكن يحصل الاحتياط بالتحيص في أول الشهر بالثلاثة، ثم الاحتياط بالجمع في الرابع إلى العاشر، فتدبر.

نعم يتجه ما ذكر مع رفع اليد عن الأخبار بالمرّة حتى في المقدار المتيقن و هو ممّا لا وجه له.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٢

### [الفصل الرابع في أحكام الحائض]

#### إشارة

فصل في أحكام الحائض و فيها مسائل

#### منها: حرمة الصلاة

و هل هي ذاتية أو تشريعية: بمعنى أن الصلاة في حقها تكون كقراءة العزائم، و لبث المساجد، و مس الكتاب حراما و معصية فلو فعلت كانت معاقبة على الفعل، أو أنه ليس تحريمها إلّا من جهة التعيّد و التدبّر بما لم يأمر به الشارع؟ و تظهر الثمرة في حسن الاحتياط للمرأة المرددة في الحيض و الطهر كالمضطربة.

فعلى الأول يدور الأمر في فعل الصلاة بين الوجوب و الحرمة، فلا يمكن الاحتياط، بل ربما يقال بكون الاحتياط بترك العبادة تغليبا لجانب الحرمة، كما هو المستفاد من أخبار الاستظهار.

و على الثاني يدور أمرها بين الوجوب و اللغو، إذ لو فعلتها رجاء و تحفظا للواقع على ما كان لم يكن تشريعا، فإن التشريع إنما يكون مع البناء الجزمي بالمشروعية و المحبوبة، فيكون الاحتياط في مورد الاشتباه بالجمع بين وظيفتي الحائض و المستحاضة ممكنا.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٣

فنقول: الاتفاق واقع على كون الاحتياط حسنا، و هذا يدل على أن لفظ يحرم الواقع في كلمات المجمعين محمول على الحرمة الوضعية، بمعنى عدم الصحة دون التكليفية. هذا بحسب كلمات القوم.

و أمّا بحسب نصوص الباب: فلا يخفى قوة ظهورها في بادئ الرأي في الحرمة الذاتية، فإن ظاهر كلمة لا يجوز و لا تحل، و حرمت

كما وقع كل منها في رواية هو الحرمة التكليفية.

و كذلك قوله في علل الفضل عند بيان علة التحريم من «أنها على حد نجاسة، فأحب الله أن لا يعبد إلا طاهرا» (١) فإن الظاهر رجوع الحب إلى كلا- جزئي الإثباتي و السلبي يعني أحب الله العبادة في حال الطهارة، و أحب الله عدمها في حال الحيض لا أن المقصود إثبات الحب في الأول فقط مع السكوت عن الثاني، يعني أن العبادة في حال الطهارة محبوب و أما في غيره فليس بمحبوب، كما يؤيده التنظير بالنجاسة الظاهرية حيث إن الصلاة معها ليست بحرام، و إنما هي غير محبوب، و ذلك لأن المناسب على تقدير إرادة هذا أن يقال: ما أحب الله أن يعبد في حال الحيض، و أما العبارة المذكورة فكالصريح في إفادة الحب في جانب المستثنى منه أيضا كالمستثنى.

لا يقال: إن الخبر يدل على مطلب الخصم من الحرمة التشريعية، من جهة جعل متعلق الحب فيه هو العبادة، فالمحبوب وجودا أو عدما هو عبادة الحائض بالأركان المخصوصة و هو معنى التشريع. لأننا نقول: ليس التعبد بمعنى فعل العبادة مساوقا للتعبد بمعنى التشريع،

(١)- الوسائل: ب ٣٩ من أبواب الحيض، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٤

فإن القصد الجزمي معتبر في تحقق الثاني و ليس بمعتبر في تحقق الأول، لوضوح أن العبادة تتحقق بإتيان العمل برجاء كونه مطلوب المولى.

و بالجملة كما تكون عبادة الشخص القاطع بالإتيان مع القصد الجزمي بالمطلوبية، كذلك فعل العبادة للشخص الشاك هو الإتيان برجاء المطلوبية، فإن هذا أيضا تعبد لهذا و فعل عبادة، فإذا كان العبادة بمقتضى الخبر محرمة كان كل من فرديها محرما فيفيد الحرمة الذاتية.

و ربما يؤيد الذاتية أيضا بأخبار الاستظهار، حيث إن الإمام جعل الاستظهار و الاحتياط في حق المرأة الشاكة هو ترك العبادة، فيدل على كون الحرمة في حق الحائض ذاتية و كونها أقوى من الوجوب في حق الطاهرة، و إلا فلا معنى لهذا، بل كان الاحتياط هو الجمع كما هو واضح.

نعم لا- دلالة في أوامر الترك من مثل قوله- عليه السلام-: «دعى الصلاة أيام أقرائك» فإنه وارد عقيب الوجوب، فيمكن كونه لرفع الوجوب كما يؤتى بالأمر عقيب الحظر لإفادة رفع الحظر.

و الحاصل أننا لا- نقول: إن الظاهر من تلك الأخبار الأفعال المخصوصة، و لو لم يأت بها على وجه العبادة، بل نقول: ظاهرها الإتيان على هذا الوجه، و لكن نقول المراد بالعبادة الإتيان بالفعل بداع راجع إلى الله تعالى، كالركوع بقصد تعظيمه أو إطاعة أمره، أو كونه أهلا للتواضع و نحو ذلك من الأنحاء للقصد الإلهي، و إذن نقول كما أن عبادة القاطع الإتيان بقصد العظمة، و بقصد المطلوبية على وجه الجزم بحصول ذلك بالعمل، كذلك في حق الشاك يحصل برجاء ذلك و احتمالها، فإذا

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٥

صار العبادة محرمة ذاتا كما هو الظاهر من الأدلة صار القسمان تحته، و يؤيد المقام الأخبار الواردة للتمييز بين دم القرحة و الحيض، و كذلك بين العذرة و الحوض، و التعبير في مورد الاشتباه بذلك فإنه على تقدير الحيضية فلتتق المرأة من الله بالإمساك عن الصلاة، و على تقدير عدمها لتتق الله بإتيانها، و هذا التعبير أيضا له كمال الظهور في الحرمة الذاتية دون مجرد اللغوية. و من هذا الباب أيضا الاهتمام الوارد في الاستبراء من الحيض لدى الانقطاع، و من المعلوم أنه على تقدير عدم الذاتية لم يكن مقام لذلك، و كذلك جعل الاحتياط للمستحاضة التي اشتبه دمها بين الحيضية و الاستحاضة بترك الصلاة و إلا كان الاحتياط الإتيان مع الرجاء.

و بالجملته المسأله بحسب الدليل أظن أنه في طرف الذاتية صافية عن الإشكال، و أما بحسب القول فلم يظهر من كلماتهم فيها اتفاق، بل لم يدع شيخنا- قدس سره- أيضا إلّا ظهوره، بل كلام الجواهر صريح في وجود المصريح بالخلاف و أنّ الحرمة ذاتية، و يظهر من نفسه اختيار ذلك، فراجع كلامه- رفع في الخلد مقامه.

و لكن يشكل الحال على هذا في غالب من الفروع المتعلقة بالحائض التي اضطرت فيها أيدي الفحول، و لجئوا إلى الاحتياط فيها بالجمع بين إتيان العباده مع أعمال المستحاضه، و استراحوا به عن دغدغه الإشكال فيصير هذا الباب أيضا منسدا علينا على هذا. فتأمل في ذلك فلعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا، و يفتح لنا باب الفرج أنه خير الفاتحين.

### مسأله: و من جمله المحرمات للحائض مس الكتاب

#### إشارة

سواء كان لفظ الجلالة

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٦

أم غيره حتى لفظ فرعون و الشيطان المكتوب بقصد القرآن، و الدليل في ذلك أيضا رواية أبي بصير المرذدة بين الموثقة و الصحيحة، قال: سألت أبا عبد الله- عليه السلام- عمّن قرأ من المصحف و هو على غير وضوء، قال: «لا بأس و لا يمس الكتاب» (١). و لا خدشه في دلالة إلّا بدعوى عدم ظهور النهي في التحريم و هو في محل المنع للوجدان، و لا تعارض برواية أخرى ورد فيها النهي عن عدّة أمور منها مقطوع الكراهة، و عدّ منها مس الكتاب، فأنّا لو كنّا و هذه الرواية لم تصر دليلا على الحرمة، و لكن لو اعتمدنا على رواية أخرى سالمه عن تلك الخدشه، فليست هذه الرواية قادحة في دلالة تلك، إذ غاية ما هنا أنه يلزم ذكر المحرم و المكروه في سياق واحد، و النهي عنهما بصيغته واحدة و هو غير مستبعد لاستعمال الصيغة في مطلق محبوبة الترك، و لا حاجة لنا بعد ذلك إلى الكلام في دلالة قوله تعالى لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٢) و إنّ الضمير هل يرجع إلى القرآن أو الكتاب المكون الذي هو اللوح المحفوظ و أنّ المراد بالمس هو مباشرة ظاهر البدن، أو الوصول إلى العلوم المندرجة و إمساس القوة العاقلة لتلك المطالب، و إنّ المراد بالمطهرين من طهر عن الاحداث و الجنابات، أو من طهره الله من الذنوب و المعاصي، كالملائكة، أو ظهر منها بالاختيار كالأنبياء و الأولياء، و إن كان ربما أمكن على تقدير الحاجة بأن نقول كفيينا مئونة ذلك ذكر الآية في رواية إسماعيل و الاستشهاد بها للمقام، و لكن نستشكل حينئذ في دلالة نفس الرواية بأنّها في مقام بيان السنن و الآداب و لا يستفاد منها الإيجاب و التحريم، و على ما ذكرنا فيصير هذا و شبهه مثل المروى عن مجمع البيان على وجه الإرسال مؤيدا للمطلب لا دليلا.

(١)- الوسائل: ب ١٢ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٢)- الواقعة / ٧٩.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٧

**و يبقى الكلام حينئذ في أمور:**

[الأمر الأول ما هو المراد بالكتاب]

الأول: إن المراد من الكتاب، وإن كان المجموع من الجلد والأوراق من غير فرق بين حواشيتها الخالية عن الكتابة و مواضعها المكتوب فيها خط القرآن، إلا أن الظاهر منه في هذه الرواية خصوص الأخير، أعنى: الخطوط دون الجلد و حواشى الورق، و ذلك لأنه ذكر فيها عدم البأس بقراءة غير المتوضّى، و هي ملازمة غالبا مع إمساس البدن الجلد و الحواشى، فلو كان المقصود النهى عن مس ذلك أيضا لوجب التنبيه على ذلك، و أنه يجب حين القراءة أن يأخذ المصحف مع لف اليد بخرقه و نحوها.

### [الأمر الثانى فى شباهة المكتوب للإفهام بألفاظ القرآن]

الثانى: أنه لا إشكال فى ما إذا كتب بعض من القرآن بقصده، و إنما الكلام فى ما يكتب بقصد إفهام أغراض آخر مع شباهة المكتوب بألفاظ القرآن، كما لو كتب من يسمّى طرفه بيوسف فى كتابه إليه يُوسُفُ أَعْرِضْ عَن هَذَا، مثلا فنقول: ذلك يتصوّر على نحوين بحسب عالم الثبوت:

الأول: أن يكون الإتيان بذلك لأجل التنفّن فى العبارة و الملاحه فيها، فيؤتى بآيه مناسبة للغرض و بقصد إفهامه فقد فهم المرام مع استحسان الكلام، كما يروى عن فضة أنها عند تكلمها كانت مفهمه لمقاصدها بالآيات المناسبة، و يسمّى ذلك فى الاصطلاح بالاقْتباس، نظير ما يؤتى بشعر من سعدى؛ مثلا، مناسب للغرض و يظهر فى الظاهر أنه منشئه، فقصد الحكايه فى هذا القسم محفوظه و لا ينافيه قصد إفهام المعنى أيضا، غاية الأمر عدم تمشّى هذا القصد فى عرض قصد الحكايه، بل إنما هو فى طوله نظير نفس الكتابه، حيث إنّها بقصد الحكايه

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٨

عن نفس الألفاظ ثم يقصد المعانى بتوسط الألفاظ المحكى عنها بالخط، فهنا أيضا يقصد قائل اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ الحكايه عن الألفاظ المنزله ثم بعد ذلك يقصد المعانى ضمنا، و بهذا يمكن الجمع بين قصدى الحكايه و الإنشاء فى قراءة الصلاة، و يسهل الأمر أيضا فى رد السلام فى أثناء الصلاة فى مواقع الشك، مثل عدم سماع صيغه السلام حتى يؤتى بالمماثل، و كون المسلم مميزا غير مكلف و نحو ذلك من المقامات المشتبهه، فإنه ترتفع غائله الإشكال بإتيان آيه فيها صيغه السلام، مثل سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ بقصد القرآنيه و يقصد ردّ السلام به ضمنا، إذ لم يدل دليل على وجوب الرد الابتدائى و على وجه الاستقلال.

و بالجملة، فالمقصود أن مجرد هذا القصد الطولى الحاصل فى الاقتباسات و نحوها، لا يخرج الملفوظ عن كونه لفظ القرآن و المكتوب عن كونه خطأ له، بل الأمر دائر مدار قصد اللفظ و الكاتب بهما الحكايه عن الألفاظ المنزله و عدمها، فمع هذا القصد لا إشكال فى أنه يصير حينئذ بالحمل الشائع قرآنا، فكما أن افناء اللفظ فى معناه على وجه يحمل على اللفظ ما يحمل على المعنى، مثل ما يقال: إن اللفظ الفلانى تملق أو تواضع و نحوهما، إنما يكون بالقصد أى قصد المعنى منه و النظر إليه فانيا فى المعنى، فمع عدم هذا اللحاظ و القصد يخرج عن عينه المعنى، كذلك فى حكاية اللفظ باللفظ أو الخط أيضا إنما يصير هذا اللفظ، أو الخط عين اللفظ المنتقل إليه إذا نظر إليهما بالنظر الحكائى الفنائى.

فحينئذ يصير الأول وجودا لفظيا له و الثانى وجودا كتيبيا، و مجرد الانتقال لا يوجب العينيه و الفناء، فزيد إذا شابه عمرا على وجه حصل من رؤيته الانتقال

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٦٩

إلى عمرو لا يصير بمجرد ذلك عنى عمرو، كذلك لو أتى متكلم بكلام من غير التفات منه إلى كون نظيره منزلا و فى القرآن، بل و عدم سماعه بنزول قرآن من الله، و لكن اتفق حصول المشاكله مع آيه من آيات القرآن، كما لو كان له بستان سمّاه الكوثر، فقال عند إعطائه تلك البستان شخصا حاضرا إنا أعطيتناك الكوثر فلا يقول من يعلم بالحال، أعنى: صدور هذا الكلام من غير استشعار قائله بوجود مثله فى القرآن، بل وجود قرآن أصلا: إنه القرآن، بل يقول: إنه لفظ مشاكل للقرآن، بل لو فرض محالا أنه أتى بجميع القرآن



على هذا النحو، فلا يطلق العالم بالحال على ذلك المجموع اسم القرآن، بل يقول: إنه كلام آدمي اتفق مشاكلته مع القرآن. ومن ذلك علمت القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرنا ثبوتهما في مقام الثبوت، وهو الإتيان باللفظ المشاكل للفظ القرآن أو شعر سعدى، مثلا، لا بقصد الحكاية أصلا، بل حصل الموافقة من باب الاتفاق حيث إنه ليس بقرآن ولا إشكال حينئذ في عدم حرمة مسه. ومن هنا يظهر الكلام في فرع: وهو ما إذا جاء الريح وجمع التراب على هيئة خاصة حصل منها آية من القرآن، فإنه لا إشكال في أنه ليس بقرآن.

و أما ما يرى من أن العرف يحكمون في أمثال ذلك ممّا ظاهره حصوله من غير قصد قاصد بكونه قرآنا، بل يتبرّكون به فإنما هو من باب أنهم يرونه مقصودا، و سرّه أنه لو رئى مثلا كتابة آية من القرآن على ذنب سمك، مثلا، فحيث إنه خارق للعادة يرونه مستندا إلى يد غيبى، كما أنه لو رئى سورة التوحيد بتمامها مكتوبة في كاغذ؛ مثلا، يحكمون بلا تأمل بأنه قرآن، و وجه ذلك أنهم لا يحتملون حصول ذلك

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٠

بلا قصد الحكاية و من باب الموافقة الاتفاقية. فعلم من ذلك الكلام في مرحلة الإثبات عند مقام الشك، حيث يقال: إنه لو شك في كلمة واحدة أو كلمتين يكثر وجودهما في غير القرآن أنه كتب بقصد القرآنية أو عدمها فالأصل البراءة، إذ ليس في البين ما يعين أحد الأمرين، و أما لو كانت المشكوكه من الكلمات المختصة بالقرآن أو كانت آية طويلة بتمامها أو سورة كذلك، فالعرف في هذه المقامات يحكمون في مرحلة الإثبات بأنها مكتوبة بقصد الحكاية، فيكون ذلك رافعا للشك و يجرى عليه حكم تحريم المس.

### [الأمر الثالث هل يحرم مس الحركات الإعرابية]

الثالث: هل الحركات الاعرابية و علامة الجزم و ألف الجمع و واوه عند عدم قراءته و التشديد و المدّ المكتوبة في المصاحف أيضا يحرم مسها على الحائض و شبهها أو لا؟ الظاهر نعم لأنها معدودة من خط القرآن و صارت بعض ذلك رسما للخط مثل ألف الجمع، و بعض ذلك حكاية لهيئة اللفظ مثل الحركات، و بعضها حكاية عن الحرف الملفوظ و من ذلك التشديد فإنه حكاية عن الحرف المدغم، و منه أيضا ما يكتب في بعض المصاحف بالحمرة عند إدغام نون في لأم و نحوه، من هيئة لام صغيرة فوق النون بيانا لصيرورته في التلّفظ لاما مدغما في اللام مثل «و لم يكن له».

### [الأمر الرابع ما هو المراد بالمس]

الرابع: هل المراد بالمس ما ذا، فهل هو مختص بما تحلّه الحياة فلا بأس بمس الظفر و السن و الشعر و أمثالها، أو يعم جميع ذلك أو ما عدا الشعر، و هل يختص بالظاهر فلا بأس بوضع القرآن في الفم أو مسه باللسان، أو يعم الظاهر و الباطن؟ الظاهر من لغة المس وصول شيء إلى شيء و لا خفاء في صدق ذلك في الظفر و السن و اللسان و الوضع في الفم.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧١

نعم ربما يستشكل في الشعر لا سيما إذا كان طويلا، حيث لو لم نقل بالانصراف عنه فلا أقل من عدم الإطلاق بالنسبة إليه أيضا، و أما في البواقي فمنشأ التوهم إما الانصراف: فيرد عليه أنه لو تم الانصراف فهو كما يظهر للاحظ في الأخبار، إنما هو في خصوص اليد ممّا يتعارف تناول المصحف به، فلا يشمل الرجل فضلا عمّا لا تحلّه الحياة، و هو مدفوع بما يمكن القطع به من تلك الأخبار من كون علّة الحكم احترام القرآن، و هو مناسب لعدم مس شيء من البدن إياه، فإذا ذهب هذا الانصراف من البين من هذه الجهة، فهذه الأمور كلّها في عرض واحد.

و إما الافتراق بين الأعضاء من جهة قبول الجنابة و الطهر و عدم قبولهما، فيقال: إن الشعر؛ مثلا، لا يقبل الجنابة و الطهر، و لهذا لا يعتبر

غسله في الغسل فلا يحرم مسّه وغيره يقبلهما فيحرم مسه، وهذا أيضا مندفع بأنّ الجنابة و الطهارة أمران عارضان على النفس، و بعد عروضهما على النفس فيصح نسبهته إلى كل ما يرى عينا و جزءا للشخص فيشار إليه بتمام أجزائه، و يقال: هذا طاهر أو جنب، فيكون من هذه الجهة أيضا جميع الأجزاء على السواء؛ يعني، أنّ المعروف هو النفس دون شيء من الأجزاء، و لكن كلّما باشر المصحف شيء من أجزاء بدن النفس الجنب و الحائض يصدق أنّه مسّه الحائض أو الجنب.

### [الأمر الخامس هل يحرم الإمساس للقرآن]

الخامس: كما أنّ المس حرام على المكلف فهل يحرم الإمساس أيضا كأن يجعل يد النائم؛ مثلا، على المصحف و كذلك يجب ردع الغير حتى الطفل من ذلك مع التمكن، أو أنّ التكليف في هذا الباب خاص بالشخص، الحكم في ذلك منوط بأن يستفاد من أخبار الباب حكم كلّى عمومي بالنسبة إلى عموم المكلفين، كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٢

أن لا يدعوا أن يمس يد غير الطاهر القرآن سواء كانوا هم الماسين أم غيرهم، أو يستفاد حرمة المس على وجه كان ذلك خطابا إلى خصوص الماس دون غيره؟ قد يقال: إنّ الأوّل هو المستفاد من قوله تعالى **لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** فإنّه بمنزلة أن يقال: إنّ المكلفين مأمورون بأن لا يخلّوا غير الطاهرين أن تمس أبدانهم القرآن.

و لكنّه مخدوش بأنّه خلاف المتفاهم العرفي من العبارة، فإنّ المستفاد أنّه خطاب مختص بنفس الماسين و لكن يمكن تأييد الأوّل؛ أعنى: عموم الحرمة بأنّ نواهي المقام ناشئة من لزوم حفظ شأن القرآن و علوّ رتبته، فهو مثل حرمة قتل النفس المسبب عن احترامها و لزوم حفظ شرافتها، فكما يتعدى في الثاني من مباشرة القتل إلى تسيبه، بل إلى وجوب ردع من يريد القتل مع الإمكان، فكذلك هنا أيضا لا- نشك أنّ الحكم المزبور مسبب عن حرمة القرآن و علو مقامه، فكما يحرم مباشرة المس كذلك تسيبه و تخليه من يريد المباشرة مع التمكن من الردع سواء أ كان طفلا أم غيره.

**السادس: هل يلحق بالقرآن الكريم لفظ الجلالة و الأسماء المختصة الإلهية، بل و غير المختصة إذا قصد بها الذات المقدسة و كذلك أسماء الأنبياء و الأولياء - صلوات الله عليهم -؟**

### إشارة

المشهور الحقوا، و استدل لهم في خصوص أسماء الله بروايات متعارضة. منها: موثقة عمار: لا يمسّ الجنب درهما و لا دينارا عليه اسم الله. «١» و ما يدل على الجواز ثلاث روايات:

(١)- الوسائل: ج ١، باب ١٨، من أبواب الجنابة، ص ٤٩١، ح ١.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٣

الأولى رواية ابن محبوب المحكية في المعبر عن كتابه في الجنب، يمسّ الدرهم و فيها اسم الله و اسم رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم؟ قال: لا بأس. «١»

و الثانية: رواية إسحاق بن عمار عن الجنب و الطامث تمسّان بأيديهما الدرهم البيض؟ قال: لا بأس. «٢»

و الثالثة: الصحيح المحكي في المعبر أيضا عن جامع البرنظي، «هل يمس الرجل الدرهم الأبيض و هو جنب؟ فقال: إي و الله إنّي لأوتى بالدرهم فأخذه و إنّي لجنب و ما سمعت أحدا يكره من ذلك شيئا إلا أنّ عبد الله بن محمّد كان يعيهم عيبا شديدا، فيقول:

جعلوا السورة من القرآن في الدرهم فيعطى الزانية و في الخمر و يوضع على لحم الخنزير» (٣)، و قد يحمل الطائفة الثانية على حال الضرورة، و الأولى على الاختيار، كما أنه يحمل الثانية على مس الدرهم و الدينار في غير موضع الكتابة منهما، و كان توهم السائل لأجل أن مجرد مكتوبية هذه الأسماء يوجب حرمة مس تمام الدراهم أو الدينار. و الانصاف أن كليهما حمل بعيد، بل الجمع العرفي لو كنا نحن و تلك الأخبار هو حمل الأولى على الكراهة، و الثانية على الجواز، إلا أنه حكى عدم الخلاف في الحرمة عن نهاية الأحكام، و ظهور اتفاق الأصحاب عن المنتهى، و حينئذ فيحتمل أن يكون تجويز ذلك في الرواية مختصا بخصوص الدرهم و الدينار، و وجهه فيهما هو لزوم الحرج حيث إن السلاطين كانوا ملجئين بضرب الدينار و الدراهم على

(١)- الوسائل: ج ١، باب ١٨، من أبواب الجنابة، ص ٤٩٢، ح ٤.

(٢)- المصدر نفسه: ص ٤٩٢، ح ٢.

(٣) راجع المصدر نفسه: ص ٤٩٢، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٤

السكة الإسلامية، و السكة الإسلامية كانت غير منفكة عن الاشتمال على هذه الأسماء المباركة، فلو حرم حينئذ مسها على الجنب و الحائض و غير المتوضى لزم الحرج مع كثرة الحاجة إلى تداولها في الأيدي، في المعاملات و السوق بحيث لا ينفك عن أمثال ذلك، فصار ذلك سببا لارتفاع الحكم تسهلا على العباد.

و يحتمل أيضا ابتناء الحكم في أخبار الجواز على التقيّة، كما ربما يشهد به قوله: «و ما سمعت أحدا يكره من ذلك شيئا» إذ يبعد أن يكون غرضه من ذلك التمسك بالسيرة.

و بالجملة فالأصل عند الشك في المسألة واضح أنه البراءة، و طريق الاحتياط أيضا غير خفي أنه عدم ترك التجنب، و ربما يتمسك للحكم في المسألة بالفحوى، أعني: فحوى حرمة مس الكتاب و يظهر الكلام فيه في المسألة التالية، هذا كله في أسماء الله تعالى من غير فرق بين الجلالة و الأسماء المختصة الأخر، و غير المختصة إذا قصد بها البارى تعالى.

### [في حكم مس أسماء الأنبياء و الأولياء ع]

□

و أمّا أسماء الأنبياء، و الأولياء- صلوات الله عليهم- فوجه الحكم فيها لا يخلو من أمور ثلاثة:

الأول: الفحوى؛ أعني: فحوى حرمة مس الكتاب و المراد بالفحوى هو ما كان من دلالة اللفظ، بل ربما كان الكلام مسوقا لأجل إفهامه، و ليس المعنى المطابق مقصودا كما يقال: لا تنظر إلى ظل فلان حيث ليس المقصود حقيقة هو النهى عن النظر إلى ظله، بل المقصود النهى عن التعرض له، و لا يخفى أن خطّ المصحف حاك عن الألفاظ التي نزلت من الله إلى رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و أسماء الأولياء أيضا حاكية عن تلك الذوات المقدسة، و لا شك أن احترام الحاكى في المقامين ناش من

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٥

احترام محكيه، و يمكن الجزم بأن المحكى في الثاني أبلغ احتراماً و أعلى و أعظم رتبة من الأول، و إن عدّ الأول في حديث الثقلين أكبرهما و الثاني أصغرهما، و لكن يظهر منهم أنهم بصدد التوجيه لهذه الفقرة، و يظهر منه مسلمية أعظمية العتره من القرآن و الله العالم.

و الثاني: تنقيح المناط، و هو أن يعلم من الخارج أن مناط حرمة مس الجنب و الحائض و المحدث للقرآن هو علو مرتبة القرآن و شرافته، فكل شريف عالى المرتبة يحرم مس المذكورين له و لا- شك أن الأسماء المباركة كذلك، و لا يعتبر على هذا الوجه

الأولوية، بل يكفي المساواة و عدم الأفضرية.

الثالث: أن نستفيد من ألفاظ الرواية والآية كون العلة هو الاحترام، وذلك لأنه قد علل الحكم في الخبر بقوله تعالى لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و هو معلل في الآية بأنه قرآن كريم في كتاب مَكُونٍ، فيستفاد منه كون السبب لذلك كرامة القرآن، فبعموم التعليل يتعدى إلى الأسماء المباركة.

و الانصاف عدم تمامية شيء من هذه الوجوه:

أما الأول: فلما ذكر من أنه يعتبر في الدلالة الفحوائية كون غير المذكور على وجه أفاده المذكور كما في المثال، و كما في فهم الضرب، و الشتم، من آية تحريم قول «الأف» و لا يستقيم ذلك إلا مع أولوية غير المذكور بمراتب من المذكور، و لا يحصل لأحد ممن نظر إلى الآية الشريفة، و أدلة حرمة مس الكتاب الانتقال إلى حرمة مس أسماء المعصومين - عليهم السلام-، مثل الانتقال في آية التأنيف و هذا واضح.

و أما الثاني: فالإنصاف أن أصل استناد الحكم إلى احترام القرآن مما لا ينكر،

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٦

و سلمنا أيضا كون الأولياء أعظم رتبة من القرآن المنزل، إلا أنه لم لا يجوز أن يكون علو الرتبة على الوجه المخصوص منشأ لاحترام على نحو خاص، لم يكن محل لذاك النحو في محترم آخر و لو كان أعلى بمراتب، ألا ترى أن احترام توقيع صادر من والي البلد لدى العرف يكون بالتقريب و الوضع على العين، و لكن ليس هذا احتراما لشخص الوالي، بل احترامه بسنخ آخر، فمن الممكن أن يكون للقرآن خصوصية اقتضت هذا النحو من الاحترام، و لم يكن هذه الخصوصية في الأسماء الشريفة، فليس في البين مناط قطعي تطمئن النفس به.

و أما الثالث: فالمستفاد من الآية دخل شيئين أو ثلاثة أشياء الكرامة و الكون في الكتاب المكون، بل يمكن أن يقال بدخل وصف القرآنية أيضا، و من هنا يمكن الخدشة في قياس سائر الكتب السماوية بالقرآن، فإن الحكم لم يترتب على كتاب الله، بل على القرآن الموجود في الكتاب المكون، مع أنه ربما احتمل أن يكون ألفاظ سائر الكتب من نفس الأنبياء، و كون المعاني و المطالب ملقاة من الله تعالى و الله العالم.

### مسألة: و من جملة المحرمات على الحائض قراءة سور العزائم

و استدل على هذا الحكم بروايات لم يذكر فيها سوى لفظ السجدة استثناء من جواز القراءة من القرآن ما شاءت، و هذه اللفظة مرددة بين نفس آية السجدة و سورتها، و لا يمكن القطع باستظهار الثاني بملاحظة أن هذه اللفظة صارت علماء للسور الأربع تسمية بأشهر الألفاظ، مثل البقرة، و آل عمران، و نحوهما إلا أنه قد نقل في الوسائل و غيره عن معتبر المحقق أنه أفتى أولا بحرمة قراءة سور العزائم الأربع، ثم قال: و روى ذلك البنزطي في جامعه، و كذا وقع التصريح بهذا المضمون في

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٧

الفقه الرضوي.

و ربما يخدم في عد الأول من الرواية بأنه مذكور في كتاب فتاوى و بناؤه على الاستنباط، فلعله كان في رواية البنزطي أيضا لفظ السجدة و فهم المحقق منه السور الأربع، و الرواية عبارة عما لم يجئ فيه مثل هذا الاحتمال: بأن أحرز كون بناء الراوي على مجرد نقل ما سمعه من دون تغيير و تصرف فيه حسب استنباطه و رأيه فيسقط بذلك عن درجة الرواية.

و الظاهر عدم ورود الخدشة بشهادة أن المحقق خص المضمون الذي ذكره برواية البنزطي، و لو كان ما ذكره على سبيل الاستنباط و فهم السور الأربع من لفظ السجدة لكان رواية البنزطي مشتركة في ذلك مع الروايات الأخرى، و ظاهر المحقق أن هذا مما يتفرد به

رواية البنزطي و بهذا يصح عدّه من باب الرواية.

نعم يقع الكلام حينئذ في رجال السند، فالبنزطي من الأجلء و لا- كلام فيه و فيه الحسن بن زياد الصيقل و المثنى، و ذكر في المستدرک رواية أربعة من أصحاب الإجماع من الأوّل، و كذا ذكر في الثاني أيضا قريبا من ذلك، و إذن فالرواية من حيث السند تبلغ حدّ الاعتبار، و حينئذ لا بد من التكلّم في دلالته.

فنقول: ربما يقال: إنّ السورة اسم لمجموع الآيات من أولها إلى آخرها فلا يصير دليلا على حرمة آية واحدة حتى نفس آية السجدة أيضا.

و يمكن أن يقال: بأنّ النواهي المتعلقة بالمركبات عند العرف ظاهرة في التعلّق بالأجزاء. و قد ذكر ذلك شيخنا المرتضى في ما كتبه في المكاسب المحرّمة في ذيل عنوان تصوير الصورة الحيوانية، فذكر ما حاصله: أنّه لو اشتغل بتصوير الصورة إلى الوسط ثمّ بدا له في إتمامه، فهل ما صوّره يكون حراما أو تجزّيا؟ ثمّ

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٨

قوى كونه حراما و فزق بين النهي و الأمر بالمركب و جعل الفارق هو العرف، ففي الأمر يفهمون أنّ المطلوب إيصال العمل إلى الآخر؛ و لا يرون الاشتغال بالأجزاء إلّا كالأشتغال بالمقدّمات. و أمّا في النهي عن المركب يفهمون أنّ المطلوب التجنّب عنه و عدم التعرّض له رأسا و لو بالاشتغال ببعض أجزائه. و الظاهر تمامية ما ذكره. ألا ترى الفرق بين ما إذا قال: يجب عليك أكل هذه القرصة؛ و بين ما إذا قال: يحرم عليك أكل هذه القرصة؛ فيتحقّق المخالفة في الثاني بأكل لقمة واحدة و لا يتوقف على أكلها بتمامها. و لا يتحقّق الامتثال في الأوّل إلّا بأكل تمام القرصة.

نعم يحتاج في الحكم بالجزئية عرفا في بعض المقامات إلى القصد إلى كونه جزءا لذاك المركب، كما في تصوير رأس واحد فإنّه لا يعد عرفا جزء من الصورة التامة إلّا مع إحراز كون المصوّر ناويا لتصوير الصورة التامة، و أمّا مع عدم القصد من الأوّل إلّا إلى تصوير الرأس فقط، فلا يقولون: إنّ جزء من الصورة التامة و القامة الإنسانية المنتقشة. و أمّا في مثال القرصة فلا يحتاج إلى قصد أكل التمام فإنّ جزئية اللقمة للقرصة حاصله بدون هذا القصد. و على هذا فيمكن أن يقال في مقامنا بأنّه لو تكلم ببعض حروف كلمة من كلمات هذه السور مثل «إق» في «أقر» و «بس» من «البسمة» و كان من قصده أيضا كونه من تلك السورة؛ فيبني الجزئية و عدمها على قصد قراءة التمام، أو الكلمة التامة، أو الآية و عدم قصد ذلك و قصد نفس هذا الحرف من الأوّل؛ ففي الأوّل يعد عرفا جزءا فيحرم و في الثاني لا يعد في العرف جزءا فلا يحرم. و أمّا الكلمة التامة و كذا الآية فلو قصد بها كونها من تلك السور فلا يحتاج إلى قصد التمام، إذ يصدق الجزئية بدون ذلك و الله العالم بحقائق أحكامه.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٧٩

### مسألة: من جملة المحرّمات على الحائض اللبث في ما عدا المسجدين من المساجد و مطلق الدخول فيهما

أمّا الحكم في المستثنى و هو المسجدان فمما لا إشكال فيه لوروده في غير واحد من الأخبار. و أمّا الحكم في غيرهما فاعلم أنّ العنوان المعبر عنه في الأخبار مختلف على ثلاثة أنحاء: الأوّل: أنّ المنهى هو عنوان الجلوس و القعود.

و الثاني: أنّ المحرّم ما عدا المرور و المشى، و الظاهر أنّ المراد بالمرور مطلق المشى و لو كان الدخول و الخروج من باب واحد. و الثالث: أنّ المحرّم ما عدا العبور و الاجتياز و هما أخص من المرور، و يعتبر فيهما الدخول من باب و الخروج من باب آخر. هذه مقتضى أخبار الباب.

و أمّا الكتاب فالمرتبط منه بالباب هو قوله تعالى لا تقربوا الصلوة و أنتم سُكارى .. و لا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ (١). و ظاهرها الأولى النهي

عن الصلاة جنباً إلّا في حال السفر، فيجوز بأن يتيمم لفقد الماء و يدخل في الصلاة في حال الجنابة بدون الغسل، و التعبير بالسفر لأجل أنّه الفرد الغالب من عدم التمكن من الماء و إلّا فلا خصوصية له، و بناء على هذا الظاهر فالآية أجنبية عن المقام، و لكن قد كفانا مئونة التكلم في دلالتها ورود الرواية الصحيحة المفسرة لها بأن المراد مكان الصلاة، أعني: المساجد غير المسجدين فالمراد النهي عن دخول مواضع الصلاة في حال الجنابة إلّا أن يكون الجنب عابراً و المسجد له سبيلاً و معبراً. و الرواية ما رواه زرارة و محمد بن مسلم، قالوا: قلنا: له الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال

(١) - النساء / ٤٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨٠

- عليه السلام - الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلّا مجتازين، انّ الله عزّ و جلّ يقول و لَّا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا «١». فالمراد التكلم في الطوائف الثلاثة من الأخبار:

فتقول: الظاهر أنّ المراد بالعود الكناية عن اللبث، لا سيما بملاحظة وقوعه في كثير من هذه الأخبار في مقابل المرور، فذكر فيها التصريح بالمنع عن الجلوس عقب تجويز المرور، و العرف يفهم من أمثال ذلك الكناية عن اللبث. و إذن فمفاد هذه الطائفة يكون أنّ المحرم في هذا الباب هو مطلق الكون السكوني في المسجد؛ من غير فرق بين أنحاءه، من الاستلقاء، و الاضطجاع و القعود، و القيام و غيرها.

و يكون المجوّز مطلق ما يقابل الكون السكوني، من غير فرق أيضاً بين أقسامه من التحرك في أطراف المسجد و الخروج من الباب الذي دخل منه، سواء كان بالحركة البطيئة، أم السريعة بالرجل أم بغيرها، أم كان من باب العبور و الاجتياز، أعني: الدخول من باب و الخروج من آخر. هذا مفاد هذه الطائفة فيتحد مع مفاد الطائفة الثانية التي كان المجوّز فيها مطلق المرور و المشي. فيبقى الكلام في الطائفة الثالثة:

حيث إنّ المجوّز فيها عنوان الاجتياز و هو أخص من مطلق الحركة، و الممنوع فيها ما يقابل الاجتياز و هو أعم من الممنوع في سائر الأخبار؛ أعني: الكون السكوني حيث يشمل مع بعض الأكوان التحركية و هي ما كان على غير وجه الاجتياز، و العبور، و كون المسجد سبيلاً - فهل يخصص العام في طرف الحرمة في هذه الطائفة بالخاص في تلك؟ أو يخصص العام فيها في طرف الجواز بالخاص في هذه؟ الظاهر هو الثاني، ألا ترى أنّه لو ورد: أكرم العلماء إلّا فساق العراق، و في

(١) - الوسائل: حج ١، باب ١٥، من أبواب الجنابة، ص ٤٨٦، ح ١٠.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨١

دليل آخر: أكرم العلماء إلّا فساق البصرة، فعموم العلماء في الأوّل أضيق منه في الدليل الثاني، و عموم الفساق الذي هو المخصص في الثاني أضيق منه في الدليل الأوّل. فالعرف يرون التقديم للأخص من المخصصين لا للأخص من العامين، فكما يخصصون بفساق البصرة عموم العلماء في الدليل الثاني، يخصصون به أيضاً عموم الفساق العراقيين في الدليل الأوّل الذي قد خصص به عموم العلماء فيه؛ فيصير المحصل تخصيص عموم العلماء فيه أيضاً بفساق البصرة. و كذلك إذا ورد في دليل أنّه يحرم جميع الأكوان في المسجد إلّا الكون الغير السكوني، و في آخر يحرم جميع الأكوان فيه إلّا الكون الاجتيازي من البابين، فالمتعين تقديم خصوص الخاص في الثاني على خصوص العام في الأوّل، و يصير المحصل بعد التخصيصات حرمة ما عدا الاجتياز.

أو يقال في مقام الجمع بين مدلولي الطائفتين: إنّ إرادة الاجتياز، و العبور، من المرور، و المشي على نوع من المسامحة جائز في العرف، فتصير الطائفة التي ذكر فيها الاجتياز شارحة للمراد من المرور و المشي الواقعيين في الطائفة الأولى و هذا أولى من العكس؛

أعنى: حمل الاجتياز على إرادة معنى مطلق المرور لأن رواية الاجتياز مع اعتضادها بالآية الشريفة، مقيدة بصدق عابر السبيل و هو لا يتحقق مع الخروج عن باب الدخول، فهي في معنى الاجتياز أظهر من الرواية الأخرى في معنى مطلق المرور. فيصير المتحصل على هذا أيضا حرمة ما عدا الاجتياز.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق واضح إذ الأول يبتنى على اندراج المقام في باب المطلق و المقيد، و العام و الخاص. و الثانى غير مبتن عليه و يكون من باب ملاحظة مطلق الظهور اللفظى و تحكيم الأظهر على الظاهر.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨٢

ثم إنهم بعد ذكر حرمة الكون الدخولى الغير الاجتيازى و جواز الاجتيازى؛ صرحوا بحرمة وضع الشيء في المسجد و جواز الأخذ منه. و يظهر منهم الموضوعية لهذين العنوانين من دون توقف على رجوعهما إلى الأولين، فإن النسبة بينهما و بين مطلق الدخول عموم من وجه بحسب المورد.

و على هذا فالوضع و لو كان من خارج المسجد حرام إلا إذا كان طرحا، و قلنا: بعدم صدق الوضع مع الطرح، كما ان الأخذ و لو مع المكث في مدة طويلة جائز، بشرط أن لا يكون المكث زياد على مقدار ما يحتاج إليه الأخذ.

و كيف كان فالعمدة التعرض لدليل المسألة و هو بين ما يدل على حرمة الوضع، و جواز الأخذ كما ذكره العلماء، و بين ما يدل على العكس. فالأول روايتان:

رواية عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الجنب و الحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال: نعم و لكن لا يضعان في المسجد شيئا. «١»

و صحيحة زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين - إلى أن قال: - و يأخذان من المسجد و لا يضعان فيه شيئا، قال زرارة: قلت له: فما بهما يأخذان منه و لا يضعان فيه؟

قال: لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه، و يقدران على وضع ما بيدهما في غيره. «٢»

و الثانى: ما رواه على بن إبراهيم في تفسيره مرسلا عن الصادق - عليه السلام -:

(١) - الوسائل: ج ١، باب ١٧، من أبواب الجنابة، ص ٤٩٠، ح ١.

(٢) - المصدر نفسه: ص ٤٩١، ح ٢.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨٣

إلا أنه قال: يضعان فيه الشيء و لا يأخذان منه. فقلت: ما بهما يضعان فيه و لا يأخذان منه؟ فقال: لأنهما يقدران على وضع الشيء فيه من غير دخول، و لا يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخلوا. «١»

و هذان الدليلان كما ترى ليس بينهما جمع عرفى بحسب الدلالة، فينحصر علاج التعارض بالرجوع إلى المرجح السندى و واضح أنه مع الأول، كوضوح استفادة الموضوعية للعنوانين منه كما استفدنا من كلمات الأصحاب.

لا يقال: إن التعليل في الصحيحة ينافى الموضوعية و يدل على أن الحرمة في الوضع لاستلزامه الدخول، و ان الجواز في الأخذ لعدم استلزامه إياه فلا استفاد الحرمة في الأول في مورد عدم استلزامه الدخول، و لا الجواز في الثانى في مورد استلزامه.

لأننا نقول: التعليل غير مذکور في كلام الإمام - عليه السلام - أولا و إنما ذكر بعد سؤال الراوى عن علّة الحكم و مثل هذا لا يقدح في إطلاق الحكم، فلا يكون بمنزلة قول القائل: لا تأكل الرمان لأنه حامض و لا تشرب الخمر لأنه مسكر.

بل التحقيق انّ التعليل في الصحيحة يفيد المدعى من الموضوعية، و ذلك لأنه جعل وجه جواز الأخذ أنه لو لم يجوز لزم الحرج، و رفع اليد عن المال أو الشيء المحتاج إليه فصار جائزا لرفع هذا الحرج.

و أما الوضع فحيث لم يلزم من حرمة هذا الحرج لإمكان الوضع في غير المسجد فلهذا صار حراما، و من المعلوم أن مقتضى ذلك أن جواز الأخذ مطلق

(١)- الوسائل: ج ١، باب ١٧، من أبواب الجنابة، ص ٤٩١، ح ٣.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨٤

حتى في صورة استلزام اللبث، أو المرور الغير الاجتيازي، و كذلك حرمة الوضع أيضا مطلق حتى في صورة الاجتياز. نعم هنا أمر آخر و هو التكلم في أن ما ذكر هل هو من باب العلة أو الحكم، فإن كان الأول لزم ارتفاع جواز الأخذ مع عدم لزوم الحرج، كما لو كان هنا شخص طاهر أمكن توليه للأخذ باستدعاء الجنب، أو أمكن مباشرة نفس الجنب و لكن بتوسط آله من الخارج.

و إن كان الثاني كان جواز الأخذ ثابتا حتى مع ارتفاع الحرج، و الظاهر هو الثاني لمكان الإطلاق، و عدم صلوح التعليل للتقييد كما عرفت.

ثم إن شيخنا المرتضى - قدس سره - بعد ذكر حرمة جميع الأكوان في المسجد و استثناء الاجتياز؛ صرح بحرمة الدخول للأخذ ثم ذكر فتوى بعض الأصحاب بجوازه، ثم تنظر فيه و قال: إن النظر فيه يظهر ممّا مرّ.

و الظاهر ابتداء ما ذكره على طرح أخبار طرفي المسألة للتعارض؛ و مراده من الدخول ما إذا كان على غير وجه الاجتياز، لأنه المحرّم دون ما كان على وجه الاجتياز.

و قد يتوهم أنه إذا كان على وجه الاجتياز أيضا حرام؛ إذا كان بقصد الأخذ لعدم صدق السبيل حينئذ على المسجد، لأنه يتوقف على كون المقصد في خارج المسجد؛ فلا يصدق مع كونه في نفس المسجد و هذا توهم فاسد، لأنه كما قد يكون خارج المسجد مقصدا بالأصالة كذلك قد يكون مقصدا بالجعل و العارض؛ فيجعل الخارج مقصدا له لأجل أن يصير الاجتياز عليه جائزا؛ و لا إشكال في صدق السبيل حينئذ.

كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ٢، ص: ١٨٥

ثم على ما اخترناه يجوز الدخول في المسجد لأخذ ماء الاغتسال؛ و الاغتسال في الخارج. و عموم الشيء في الخبر غير قاصر عن شموله من غير فرق بين الانحصار و عدمه مع الداعي العقلاني في اجتيازه، فلو استلزم المكث لا يجب التيمم لأجله. و أما الدخول في المسجد لأجل الاغتسال من مائه فيه، فهو من الكون المحرّم حتى إذا كان مقدار المكث جنبا معه أقل منه مع الأخذ و الاغتسال في الخارج، كما لو كان مقداره في الثاني عشر دقائق خمسا للذهاب و خمسا للإياب، و في الأول سبعا خمسا للذهاب و اثنتين للاغتسال.

نعم الدخول للاغتسال في حال الاجتياز بأن يجعل بعض عبوره من تحت الماء بقصد الغسل لا إشكال في جوازه.

ثم لو عصي و اغتسل في غير حال الاجتياز فالتحقيق أن غسله صحيح، لأن بطلان هذا الغسل يبتنى على اتحاده مع الحرام، كما في الصلاة في المكان المغصوب حيث إنه متحد مع التصرف الغصبي، أو كونه علة للحرام و كلاهما منتف في المقام، لأن المحرّم في المسجد هو الكون دون التصرف فيه و الكون خارج عن أفعال الغسل.

نعم هو مقارن معها و هذا بخلاف المكان المغصوب، فإن نفس الكون فيه حرام و تصرفه حرام آخر، و هو متحد مع الأفعال الصلاة. نعم لو فرض في ما نحن فيه كون الغسل مستلزما لتلويث المسجد صار باطلا، لكونه حينئذ علة للتلويث المحرّم.



## تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهاذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفي مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه 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 الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيّة، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المتبدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعة ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إناله المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريّة، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيّة و مكتبيّة، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدّة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيّة، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدوي للبلوتوث، ويب كمشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخري مع عشرات مراكز طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسة" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسة

(ي) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربي (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة

المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / "ما بين شارع" پنج رمضان " و"مفتق" و"فائي" / "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (=١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الإلكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الإلكتروني: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية والمبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيّة، تبرّعية، غير حكوميّة، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا تُوفى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيّة و العلميّة الحالية و مشاريع التوسعة الثقافيّة؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفّق الكلّ توفيقاً مترائداً لإعانتهم - في حدّ التمكن لكلّ احد منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله وليّ التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

