

مُسْتَمْسِكٌ

المسند للإمام المنجى

نَقَرِ الْبَحْثُ آيَةَ اللَّهِ
الشَّيْخَ عَلِيَّ الْمُرْجِي الْقُرُونِيَّ

بِقِلْمِ
السَّيِّدِ مُهَيَّرِ الْقُرُونِيَّ

الجزء السادس

مُسْتَمْسِكُ

الْمَسْلُوكِ الْمُنْتَخَبَةِ

نَقَرًا لِلْبَحْثِ آيَةً اللَّهِ
الْشَيْخِ عَلَى الْمَرْوَجِيِّ الْقَرْوِيِّ

بِعِلْمِهِ

السَّيِّدِ زُهَيْرِ الْقَرْوِيِّ

الْجُزْءُ السَّابِعُ



سرشناسه	:	مروجي، علي
عنوان و نام پديدآور	:	مستمسك المسائل المنتخبة/تقرير البحث علي المروجي القزويني؛ بقلم زهير القزويني
مشخصات نشر	:	قم، مكتبة المحلاتي، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۳.
مشخصات ظاهري	:	ج
شابك ج ۶	:	۷ - ۳۲ - ۶۷۳۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸
يادداشت	:	عربي، ناشر جلد چهارم بهمن آرا، ناشر ۵ - ۷ نشر تك، كتابنامه
موضوع	:	اجتهاد و تقليد
شناسه افزوده	:	قزويني، سيد زهير
رده بندي كنگره	:	۱۳۷۳ م ۵ / BP ۱۶۷
رده بندي ديوي	:	۲۹۷ / ۳۱
شماره كتابشناسي ملي	:	۳۶۵۳ - ۷۴م

مستمسك المسائل المنتخبة / ۶

السيد زهير القزويني

الناشر: تك

الطبعة: الأولى - ۱۴۳۵ هـ، ۱۳۹۳ هـ ش

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

ISBN 978 - 964 - 6737 - 32 - 7

رقم ايداع الدولي: ۷ - ۳۲ - ۶۷۳۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، أبي القاسم محمّد ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين ، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام الدين

وبعد :

فإنّ الألفاظ الإلهيّة متّصلة ودائمة ممّا أدار في عجلة التوفيق لطباعة الأجزاء الثلاث اللاحقة من كتابنا

(مستمسك المسائل المنتخبة)

فالحمد لله على هذه النعم الجليلة

وأسأله جلّ وعلا بحقّ حبيبه محمّد خاتم الأنبياء والمرسلين ،

وبحقّ أهل بيت العصمة عليهم السلام أن يديم عليّ فيضه ورحمته ،

ويشملني بعنايته لإتمام ما يجب عليّ إتمامه

هذه القراطيس هي كلّ بضاعتي لهداياها وألقيها أمام سيّدي

ومولاي بقيّة الله في الأرضين ، وباب الله الذي يؤتى منه ، والجبل

الممدود بين السماء والأرض ، صاحب العصر والزمان ، وإمام

البريّة ، الحجّة بن الحسن العسكري عليه السلام ، راجياً منه قبولها .

وأنا الأقلّ

زهير ابن السيد عبد الصاحب القزويني

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين المعصومين
 واللعن الدائم على أعدائهم من الآن إلى يوم الدين
 وبعد فقد لاحظت الجزء السابع من مسمت المسائل المستنقجة الذي كتبه
 قرة عيني العلامة الحجة المحقق السيد زهير القزويني دام توفيقه تقريراً لأبحاثنا الفقهية
 فوجدته كاجزائه السابقة جودة وإتقاناً وضبطاً وبياناً في كمال الوضوح وسلاسة
 العبارة وقد أجدد نفسه في المحافظة على دقة البحوث وسلامة مزايها، بحيث
 تتوفى ما لا من تعاميل وتشعبات ولا غموض ذلك فقد أتم دام توفيقه عندي
 دورته الأصلية بتفهم وتحقيق وما زال يعطف ثمار بحوثنا الفقهية مستأناً بالرد
 والابرام بما يستصوبه من رأى ويظنه من فكرة فخرج تقريره بهذه الجملة وهو
 وفقه الله وكثر في العناء أماله من يصرف عمره في تحصيل العلوم الشرعية والمعارف الالائية
 وقد انعقد الأمل على أن يكون دام توفيقه ممن يشار له بالبنان في مستقبل الأيام
 نفع الله المسلمين به فلا ينال من صالح دعواته كمال من أنشأه انشاء الله

على المرقعي القزويني

من ٢٧ شهر رجب المرجب ١٤٣٤



دائم الحدث

من استمرّ به البول أو الغائط أو النوم ونحو ذلك يختلف حكمه باختلاف الصور الآتية:

الأولى: أن يجد فترة في جزء من الوقت يمكنه أن يأتي فيه بالصلاة متطهراً - ولو مع الاختصار على واجباتها - ففي هذه الصورة يجب ذلك (١)

١ - حكم الحدث المنقطع

(١) لاطلاق الأدلة الواردة في اشتراط الصلاة مع الطهارة ، فإنها تقتضي إتيانها مع الطهارة حتّى على تقدير كونه مسلوساً ، وأيضاً مقتضى إطلاق أدلة ناقضية البول للوضوء الحكم بكونه كذلك كما في مفروض الكلام .

إن قلت : لا نسلم أن يكون البول ناقضاً بقول مطلق حتّى في فرض المسلوس والمبطون لما ستعلم من أنهما يصلّيان في حال البول وفي حال الإحداث ، ولا يجب عليها أن يصلّيا في الفترة التي يتطهّران بها ، بل جازت حتّى في حال الحدث .

قلت : أمّا أدلة المسلوس والمبطون فلاّنها أدلة اضطرارية لا يكون لها إطلاق . نعم ، لو كانت اختيارية لصحّ الايراد ، وعليه فما ذكره في المتن هو الصحيح من أنّ المسلوس والمبطون لو تمكّنا من الإتيان بالصلاة في فترة من الزمان تنقطع فيه درية البول أو خروج الغائط ، وكانت بحيث تسع الإتيان بالصلاة ولو بالاختصار على واجباتها فقط وجب ذلك ولم يجز لهما تفويتها - أي الفترة - والصلاة حال الحدث

خارج الفترة، وكانا في هذه الحالة مختارين فلا تشملهما أدلة المسلوس والمبطون؛ لقوله ﷺ في رواية منصور بن حازم: «إذا لم يقدر على حبسه فإله أولى بالعدر»^(١)، وهو صريح في أنّ صلاة المسلوس والمبطون إنما هي عذريّة ولا تشمل صورة ما لو تمكّن من الصلاة مع الطهارة، بل تكون مورداً لشمولها بأدلة اشتراط الصلاة مع الطهارة اختياراً لأنّه على الفرض متمكّن من امتثال هذا الأمر، فلا وجه لأن يؤخّر صلاته عن هذه الفترة ليصلي اضطراراً مع البول أو الغائط.

وعن صاحب الجواهر ﷺ أنّه قال: «لا أجد فيه مخالفاً سوى ما ينقل عن المقدّس الأردبيلي ﷺ من احتمال عدم الوجوب، لاطلاق الأدلة وحصول الخطاب بالصلاة، فيقع الفعل بحسب الامكان في ذلك الوقت لأنّه من قبيل انقلاب التكليف، والمسألة سيّالة في جميع ذوي الأعذار»^(٢).

مناقشة الأستاذ الأعظم ﷺ مع صاحب الجواهر والأردبيلي

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «إنّ ما ذهب إليه الأردبيلي ﷺ يبتني على أحد أمرين: الأول: تخصيص ما دلّ على اشتراط الصلاة بالطهارة بالمسلوس والمبطون فلا يعتبر في صلاتها الطهارة حتّى يجب إيقاعها في الفترة من البول والغائط.

الثاني: التزام التخصيص في أدلة ناقضيّة البول والغائط بالمسلوس والمبطون ولو في مفروض المسألة، فالصلاة وإن كانت مشروطة بالطهارة إلّا أنّ طهارتها

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام: ٣٢٤ / ٢.

باقيتان ولا ترتفعان بالبول والغائط .

وكلاهما فاسد ، أمّا الأول : فإنّ الالتزام به يورث القول بجواز الإتيان بغيرهما من الأحداث في أثناء الصلاة اختياراً ، كما لو أخرجنا الريح - مثلاً - لأنّ الحدث لا يحدث ثانياً والمفروض عدم اشتراط الطهارة في صلاتيهما ، مع أنّه ممّا لا يمكن الالتزام بصحّتها فيهما مع إخراج الريح أو غيرهما من الأحداث»^(١).

جوابنا عن الأستاذ الأعظم رحمته

ويمكن الجواب عن هذا: أنّه لا مانع من الالتزام بالتفصيل بين الأحداث الاختيارية والأحداث غير الاختيارية بالقول بأنّ الطهارة شرط للصلاة بالنسبة إلى الأحداث الاختيارية ، وأمّا غير الاختيارية فالطهارة ليست شرطاً لها ، ثمّ قال الأستاذ الأعظم : «لو التزمنا بالتخصيص في أدلّة اشتراط الصلاة بالطهارة ، فما الموجب لاشتراط الوضوء في حقّها ابتداءً ؟ ولمّ توجبون الوضوء عليهما ابتداءً مع القول بصحّة صلاتهما مع الحدث ؟

فنقول: هذا ممّا قام الدليل على اعتبار الطهارة حدوثاً في المسلوس والمبطون ، ولكن من جهة البقاء لم يقدّم شيء يدلّ عليها .

ولكن في النفس شيء : وهو أنّ هذا التفصيل حتّى لو كان ممكناً في حدّ نفسه ، إلّا أنّ الدليل قائم على خلافه ، فإنّ أدلّة اشتراط الطهارة في الصلاة قضية مسلّمة ، ومقتضى هذا الاطلاق تكون الطهارة شرطاً للصلاة ولو في حقّ المسلوس

ويلزمه التأخير إذا كانت الفترة في أثناء الوقت أو في آخره (١).
نعم، إذا كانت الفترة في أول الوقت أو في أثنائه - ولم يصل حتى مضى

والمبطون، ولو كنّا نحن والقاعدة الأولى لقلنا بسقوط الصلاة عنهما، إلا أن الدليل قائم على أنهما يتوضّان ويصلّيان، فالوضوء في حقّها واجب لا محالة، غاية الأمر أن دليل صحّة صلاة المسلوس والمبطون اضطراري لا يشمل المقام. والذي يجبّ في النفس هو الميل إلى ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته، فأنا لا أجد مانعاً من الالتزام به، فإنّ جعل الطهارة على المسلوس والمبطون للصلاة أمر غير مسلم، كيف وأنت ترى مثل المحقّق الهمداني رحمته اختار ذلك؟

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّه لا مانع من الالتزام بالثاني - أي تخصيص أدلّة الناقضية - مع الالتزام ببقاء أدلّة الاشتراط بحالها، إلا أن الالتزام به في هذه الصورة يحتاج إلى دليل»^(١).

أقول: ودليله ما ذكره الأردبيلي، فإنّ تكليفها يكون من قبيل انقلاب التكليف. فما ذكره الأردبيلي رحمته كما عن صاحب الجواهر من صحّة الصلاة في كلّ وقت يمكن المساعدة عليه، ولا يجب الإتيان بالصلاة في الفترة التي لا يخرج فيها بول أو غائط.

(١) لما عرفت من أن دليل المسلوس والمبطون اضطراري بحيث يستوعب السلس والبطن زمان الصلاة كلّها، وأمّا لو كانت هناك فترة فلا اضطرار له كي يؤدّي الصلاة كيفما شاء، بل هو متمكّن من الإتيان بالمأمور به في المقام اختياراً، فإذا لم تشمله أدلّة المسلوس أو المبطون الدالّة على صحّة الوضوء في

زمان الفترة - صَحَّت صلاته ، إذا عمل بوظيفته الفعلية ، وإن أثم بالتأخير (١) .
 الثانية : أن لا يجد الفترة المزبورة ، وكان الحدث متصلاً أو بحكم المتصل بحيث يشقّ عليه تجديد الطهارة كلّما خرج منه البول أو غيره ، ففي هذه الصورة يتوضأ أو يغتسل أو يتيمّم حسبما يقتضيه تكليفه الفعلي . ثمّ يصلي ولا يعتني بما يخرج منه بعد ذلك قبل الصلاة أو في أثناءها ، وهو باقٍ على طهارته ما لم يصدر منه حدث غير ما يخرج منه لأجل مرضه ، فتصحّ منه حينئذٍ الصلوات الأخرى أيضاً الواجبة أو المستحبة (٢) .

هذه الحال وجب عليه التأخير إلى تلك الفترة بحكم العقل ، وفيه ما عرفت .

(١) أمّا كونه آنماً فمّا لا شكّ فيه لتفويت المأمور به الكامل الاختياري .

وصحّة صلاته وإن كانت خلاف القاعدة لأنّ من جعل نفسه مضطراً بالاختيار لا يكون مشمولاً للأدلة الاضطرارية ، بل لا بدّ من أن يكون بطبعه مضطراً ، فلذا لا بدّ في هذا الفرض من القول بانصراف دليل الاضطرار عنه ، لكن للصلاة خصوصيّة ، وهي أنّها لا تسقط بحال ، ومقتضاها لزوم الإتيان بها مع الوضوء الاضطراري ، فتصحّ صلاته لأجل هذا .

أقول : ودعوى أنّه آثم مجازفة واضحة ، بل المورد من موارد تبدّل الموضوع ، وله نظائر كثيرة في أبواب الفقه . وليس المورد من موارد تعجيز النفس اختياراً كي يقال بانصراف الأدلة عنه .

٢ - صاحب الحدث المستمرّ

(٢) أقول : إنّ صورة عدم حصول فترة في البين تسع الطهارة والصلاة تنقسم بدورها إلى ثلاث صور : صورتان منها ذكرهما ﷺ في هذه الصورة الثانية ،

وأما الثالثة فأفرد لها هو عليه السلام بعنوان الثالثة ، وهي ان لا يشقّ عليه تجديد الطهارة كلّما خرج منه البول ، وكيف كان نعود إلى ذكر الصورتين المذكورتين في (الثانية) كما في عبارة المتن .

الأولى : لو اتّصل الحدث بحيث استمرّ خروج البول بلا انقطاع .
الثانية : اتّصل الحدث لكن حكماً بمعنى كان البول الخارج كثيراً بحيث يكون الوضوء عقيب كلّ منها موجباً للعسر والجرح ، كما لو كان خروج البول عقيب كلّ آية يقرأها ، وكان الوضوء حرجياً عقيب كلّ بول يخرج .
 أما الصورة الأولى فقد قال السيّد اليزدي عليه السلام في عروته : «إنّه يجوز له أن يصلي بوضوء واحد صلوات عديدة ، وهو بحكم المتطهر ، فإنّ خروج الحدث المستمرّ لا يكون مبطلاً لطهارته إلى أن يخرج منه الحدث الآخر»^(١) .

البحث في المسألة بحسب القاعدة الأوّلية ثم النصّ

والبحث حول هذه المسألة بحسب ما تقتضيه القاعدة الأوّلية أولاً ، وبما يقتضيه النصّ الخاصّ الوارد في المقام ثانياً .

أما ما تقتضيه القاعدة الأوّلية فعده وجوه :

إمّا أن لا تجب الصلاة على المسلوس والمبطون لما يقتضيه العذر من سقوط الأمر عن المشروط .

وإمّا أن تجب الصلاة عليه بلا طهارة للسلس والبطن .

(١) العروة الوثقى - مسألة ٥ من حكم دائم الحدث .

وإمّا تجب الصلاة عليهما مع الطهارة، إلّا أنّ الواجب عليهما الإتيان بها لكلّ صلاة.

وإمّا أن تجب الصلاة عليهما مرّة واحدة لجميع الصلوات، فهذه وجوه أربعة لا خامس لها.

أمّا الوجه الأوّل: وفساده أوضح من أن يخفى، فإنّ السلس لا يوجب سقوط التكليف بالصلاة عنه لأنّ الصلاة لا تسقط بحال.

وأمّا الوجه الثاني: وهو أن تكون الصلاة واجبة لكن بلا وضوء، فهو أيضاً واضح الفساد لإطلاق قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور» بلا قيد، ومن هنا قال الأستاذ الأعظم ﷺ كما سمعته منّا سابقاً: «لو جاز عليه الصلاة بلا طهارة لجاز إحداث المسلوس والمبطون في الصلاة اختياراً، ولو بالريح ونحوه، لأنّها محدثين ولا ضرر من إضافة حدث آخر»، وفساده واضح.

لكنّا أجبنّا عنه بما لا مزيد عليه من التقييد بالحدث الاختياري وغيره.

وأمّا الوجه الثالث: فقد قال الأستاذ الأعظم ﷺ: «لا دليل على وجوب الوضوء لكلّ صلاة لانحصار الدليل بموثقة ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر ﷺ، قال: «وصاحب البطن الغالب يتوضّأ ثمّ يرجع في صلاته فيتمّ ما بقي»^(١)، وروايته الأخرى عن أبي جعفر ﷺ: «صاحب البطن الغالب يتوضّأ ويبني على صلاته»^(٢)، وهما غير شاملتين للمقام؛ لأنّ ظاهرهما هو التوضّأ أي الإتيان

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢٠.

(٢) الفقيه ج ١، باب صلاة المريض والمغمى عليه، الحديث ١١٠.

بالوضوء الصحيح وهو الذي يجب إتيانه قبل الصلاة دون الوضوء الباطل؛ لأنه لم يقل: ويبني على وضوئه، بل قال: ويبني على صلاته، والمكلف في هذه الصورة غير متمكّن من الوضوء الصحيح لأنه محدث على وجه الدوام»^(١).

فإذا بطلت هذه الوجوه الثلاثة تعيّن الأخذ بالرابع، فاللازم عليه التوضؤ مرة واحدة لجميع صلواته.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «يمكن أن يستدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه في هذه الصورة بالتالي: إمّا أن لا يكون هذا الحدث الخاصّ حدثاً بالنسبة إلى هذا الشخص، وإمّا أن يكون. أمّا على الأوّل فلا يكون ناقضاً، فلا وجه لإعادة الوضوء، وأمّا على الثاني: فلا أثر للتجديد».

وقال (دام ظلّه): «إنّ صاحب الجواهر ادّعى قيام الإجماع على الوجوب للصلاة الأولى وإلا لم يجب الوضوء لها»^(٢).

وكيف كان، فعمدة الباب هي الأخبار، ولا بدّ من ملاحظتها للوقوف على ما تؤدّي إليه مضامينها.

منها: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن رجل أخذه تقطير من قرحة (فرجه) إمّا دم، وإمّا غيره، قال: فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل، فإنما ذلك بلاء ابتلي به، فلا يعيدن إلا من الحدث الذي يتوضأ منه»^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥ / ٢٨٣.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١ / ٥٤٠.

(٣) الوسائل: الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٩.

بتقريب: أنَّ الرواية كالصريحة على كفاية وضوء واحد للصلاة الأولى بالنسبة إلى باقي الصلوات.

لكن نوقش في الرواية سنداً ودلالة.

أما السند فكما رأيت هي مضمرة وليس شأن سماعة كزرارة كي تقبل مضمراته جميعها ليعمل بها لكونه واقفياً.

أقول: أما الأصحاب فتعاملوا مع مضمراته كتعاملهم مع مضمرات زرارة، وكونه واقفياً لا يقدح في شيء؛ لأنَّ المدار في قبول الرواية كون راويها ثقة وصاحب شأن عظيم بحيث يمتنع عليه سؤال غير الإمام عليه السلام، وأما المتن فقد يناقش بوقوع الاضطراب فيها، فإنَّ المنقول في بعض نسخ الوسائل لفظة «قرحة» بدل «فرجه»، ولو كانت كذلك فتخرج عن دائرة بحثنا وتلحق ببحوث الجروح والقروح.

إشكال للأستاذ الأعظم رحمته الله

قال أستاذنا الأعظم رحمته الله في مقام دفع الإشكال: «إنَّ الوسائل إنما نقلها عن الشيخ، والشيخ في تهذيبه رواها بلفظة «فرجه» كما أنَّ الوافي والحدائق رويها عنه بتلك اللفظة، وكذا في كتب الفقهاء، فلفظة «قرحة» غلط من نسخ الوسائل»^(١).

جوابنا عنه

أقول: لو كانت القضية مجرد احتمالات فمن المحتمل بمكان أن يكون صاحب

الوسائل نقل عن نسخة من التهذيب ذكر فيها «قرحة» لا «فرجه»، وهي غير تلك النسخة التي عند أستاذنا الأعظم المطبوعة المشهورة، ومع هذا الاحتمال لا بدّ من الاقتصار في القول على كون الرواية مجملة بحيث لا يعلم أي اللفظتين هو الصحيح.

ولكنه رحمه الله ذكر قرينة تدلّ على أنّ الصحيح هي النسخة المشتملة على كلمة «فرجه» لا «قرحة» وتلك القرينة عبارة عن أنّ الكلمة لو كانت هي قرحة لم يكن وجه السؤال عن بطلان الصلاة بما يخرج منه من دم أو غيره كالقيح؛ لأنّ الخارج من القرحة غير ناقض للوضوء أبداً، فقرينة السؤال كاشفة عن أنّ اللفظة هي «فرجه»^(١).

لكن أي قرينة هذه؟! فإنّه ليس من المتوقع أن يكون جميع المكلفين محيطين بجميع فروع المسألة تفصيلاً كي لا يسألاً بل كثير منهم كان يجهل بعض تلك الأحكام، فالقرينة لا تصلح للقرينة.

العمدة في الجواب

لكن العمدة في المقام أن يقال: إنّ قوله عليه السلام في الجواب: «فليصنع خريطة وليتوضأ» قرينة على أنّ المراد «فرجه» لا «قرحة» لأنّ الخريطة هي الكيس الذي يعلّق على الفرج إذا ابتلى بالسلس. إذن مع الاعتماد على هذه القرينة تخرج الرواية عن الاضطراب.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥ / ٢٧٣.

هذا بحسب السند ، وأمّا من حيث الدلالة ، فقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «إنّ لفظة : غيره ، ليست صريحة في شموله للبول لاحتمال أن يراد منه غير البول ، فلا ربط للرواية بالمقام ، ولذا أورد الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله الرواية في باب عدم الانتقاض بالرعاف والحجامة ، وخروج الدم غير الحيض والنفاس والاستحاضة»^(١).

مناقشة السيّد الحكيم رحمته الله

وقال السيّد الحكيم رحمته الله : «إنّ موثقة سماعة تدلّ على المقام باطلاق (غير) المعطوف على الدم ، ولكنّ ذيله يصلح قرينة على صرفه إلى غير البول ، وحمل الحدث الذي يتوضّأ منه على الحدث المتعارف لا قرينة عليه ، فلا يمكن رفع اليد به عن القاعدة المقتضية للوضوء لكلّ صلاة»^(٢).

ولعلّ مراد السيّد الحكيم رحمته الله من الذيل قوله عليه السلام : «فلا يعيدنّ إلّا من الحدث الذي يتوضّأ منه» ، بتقريب : أنّ «الدم أو غيره» لا يكون خروجها مبطلاً للوضوء ، وإنّما مبطله خروج الشيء الذي يتوضّأ منه ، ومن الواضح دخول البول في الحدث الذي يتوضّأ منه فيفهم من المقابلة أنّ المراد من (غيره) شيء غير البول ، كالقيح والصدید وأمثاله.

دفع الإشكال للأستاذ الأعظم رحمته الله

وأجاب أستاذنا الأعظم رحمته الله : «أنّ لو كان المراد من (أو غيره) شيئاً غير البول

(١) مباني منهاج الصالحين : ١ / ٥٤٠ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٢ / ٥٧٢ .

لم يكن وجه للسؤال عن كونه حدثاً ناقضاً للوضوء والصلاة، ولم يناسبه الجواب عدم كونه حدثاً، وأنه لا يعاد منه الوضوء بل المناسب في الجواب على تقدير السؤال عنه أن يقال إنه طاهر أو نجس، وأمّا الجواب بأنه بلاء، وأنه لا يوجب الوضوء إلاّ الحدث المتعارف من البول والغائط المتعارفين أو النوم المتعارف فهو قرينة على أن المراد منه هو البول^(١). ومن المحتمل بمكان وباعتبار أن الأحكام مبيّنة تدريجاً أن السائل توهم فيه الحديثية لخروجه من محلّ البول والمني.

أوجه ما يمكن قوله

وأوجه ما في الباب أن يقال: إن ظاهر قوله ﷺ وهو في مقام الجواب: «يتوضأ ويصلّي مع وجود التقطير لأنّه بلاء ابتلي به منه ولا يتوضأ إلاّ من الحدث الذي يتوضأ منه»، أن الحدث الابتلائي لا يكون ناقضاً ولو لم يكن من هذا القبيل، بل من الأحداث الموجبة للوضوء كالأحداث المتعارفة لكان اللازم عليه الإعادة.

إشكال ودفع

إن قلت: إنّ الاستفادة من رواية حريز عن أبي عبد الله ﷺ، أنّه قال: «إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم إذا كان حين الصلاة أخذ كيساً وجعل فيه قطناً ثمّ علّقه عليه، وأدخل ذكره فيه، ثمّ صلّى، يجمع بين صلاتين، الظهر والعصر، يؤخّر الظهر ويعجل العصر بأذان وإقامتين، ويؤخّر المغرب ويعجل العشاء بأذان

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥ / ٢٧٣.

وإقامتين ويفعل ذلك في الصبح»^(١) عدم كفاية الوضوء الواحد للمسلسل للجمع الصلوات، كما دلّت عليه رواية سماعة التي دلّت على أنّ بول المسلسل لا يوجب الحدث والانتقاض.

قلت: أمّا النسبة بين الروایتين فهي العموم والخصوص المطلق، فتحمل الموثقة على هذه الصحيحة لينتج أنّه متى جمع بين الصلاتين اكتفى بوضوء واحد لهما، وأمّا على تقدير التفريق بين الصلوات اكتفى بوضوء واحد لكل صلاة.

لكن الحقّ: أنّ الصحيحة ليست في مقام بيان الوضوء، بل هي ناظرة إلى بيان أن خروج البول لا يكون مانعاً من الجمع بين صلاتين، بل لا يحتاج إلى كيس وما شاكل، إلّا في الصلوات التي ينوي الجمع بينهما ولا شيء فيها يدلّ على أنّ المانع هو خروج البول، بل لعلّه لأجل جهة نجاسته. وهو معفو في الصلاتين اللّتين يجمع بينهما، وأمّا ما زاد على ذلك فالمانع باقي بحاله، وعلى تقديرنا وعلى ضوء ما قدّمناه تكون الرواية مجعلة فبقى الموثقة على حالها. نعم، المستفاد من هذه الرواية أنّ تقطير البول والدم من الموانع في الصلوات التي يجمع بينهما، وإلّا فما سبب الجمع؟ هل لنا قضية البديل للوضوء أو لكونه نجساً؟

فبمقتضى هذه الرواية لا يكون البول مانعاً إمّا لسبب الناقضية أو النجاسة، ومنه يشكّ في تخصيص موثقة سماعة الدالة على كفاية وضوء واحد. ومعه نحكم بكفاية الوضوء الواحد حتّى في الصلوات التي لا ينوي الجمع بينهما. نعم، يكون مانعاً للنجاسة لكن بمقتضى إطلاق أدلة النجاسة ليورث هذا مانعية النجاسة مطلقاً.

الأخبار الواردة في المبطلون

منها: الأخبار الواردة في المبطلون، وهي ثلاثة كلها بطريق محمد بن مسلم.
الأولى: ابن بكير، عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المبطلون، فقال: يبني على صلاته»^(١).

بتقريب: أن البناء على الصلاة معناه عدم الاعتناء بما يخرج منه، بل يمضي على ما هو عليه، وهو كما ترى مما يدل على كفاية الوضوء الواحد للصلاة، ولا يكون ما خرج منه ناقضاً.

الثانية: علاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلاته»^(٢).

الثالثة: عبدالله بن بكير، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي»^(٣).

تحقق المعارضة بين الروايات

والرواية الأخيرة وإن كان ظاهرها المعارضة مع الروايتين السابقتين؛ لأن صريحها على الاعتناء بما خرج من بعد الوضوء الأول فيتوضأ ثم يرجع إلى صلاته، وأمّا السابقتين فصريحهما على عدم الاعتناء بما يخرج منه، فتحصل المعارضة.

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣.

(٢) الفقيه ج ١، باب صلاة المريض والمغمى عليه، الحديث ١١.

(٣) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

مناقشة سندیّة ودلاليّة للأستاذ الأعظم رحمته

إلا أن الأستاذ الأعظم رحمته دفع هذه المعارضة وناقش في الرواية الأخيرة من حيث السند والدلالة ، أمّا السند : فلأنّ طريق الشيخ إلى العياشي ضعيف ، وأمّا الدلالة : فلأنّ المفروض أنّ كلّ هذه الروايات منقولة عن محمد بن مسلم ، ومن البعيد عادة أن يسأل راو واحد الإمام عليه السلام مسألة واحدة ثلاث مرّات ويحييه الإمام عليه السلام في كلّ مرّة بعبارة غير العبارة الأخرى ، فالمنظنون بل المطمئنّ به أنّها بأجمعها أو بعضها منقولة بالمعنى ، أمّا عن محمد بن مسلم أو عن غيره ، وحيث إنّنا لا نعلم أنّ الألفاظ الصادرة منه أي لفظة ، فلانماص من التوقّف عن الاعتماد عليها ، فلا يمكن الحكم بوجوب الوضوء على المبطلون في أثناء الصلاة^(١).

والأوجه في الجواب عن إشكال المعارضة أن يقال : إنّ التعليل الوارد في ذيل موثّقة سماعه « أنّه بلاء ابتلي به » يدلّ على عدم وجوب الوضوء في الأحداث التي تصدر عن غير اختيار ، بلافق بين أن يكون بولاً أو غيره من الأحداث ، وظهور التعليل في الموثّقة الدالّ على كفاية الوضوء الواحد أقوى من ظهور الأمر في رواية محمد بن مسلم الدالّ على وجوب الوضوء أثناء الصلاة .

وقد تفهم غلطاً إنّنا نقول بأنّ الأقوائيّة في الظهور علّة لتقديم أحد طرفي المتعارضين وليس الأمر كذلك ، بل لما قلناه من أنّ ملاك التقديم أن يكون أحد الظهورين قرينة عند العرف على بيان المراد من الآخر . ونحن ندّعي أنّه كذلك

لأنَّ للتعليل ظهور يأبى التخصيص فيكون قرينة على رفع اليد عن الوجوب.

موافقة الأستاذ الأعظم رحمته الله

إذن نحن مع ما ذهب إليه الماتن رحمته الله من أنَّ المسلوس والمبطون يتوضَّان مرة واحدة لجميع صلواتهما ولا يعيدان الوضوء ما لم يصدر منهما حدث اختياري كما دلَّت عليه موثقة سماعه. إذن الرواية تامة الدلالة.

وربما يستدلُّ عليه بالقاعدة المستفادة من النصوص الكثيرة الواردة في سقوط القضاء عن المغمى عليه ومن يستمرَّ به العذر رمضانين، وهي قاعدة: (ما غلب الله عليه فهو أولى بالضرر).

بتقريب: أنَّ السلس وغيره من الأمراض غير الاختيارية أمر غلبه الله، فهو أولى بأنَّه يقبل عذره بمعنى: عدم ناقضية ما يخرج منه من الأحداث ما لم تكن اختيارية، وأمَّا غير الاختيارية فالله يقبل عذره فيها.

كما في رواية منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه، فقال لي: إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعذر يجعل خريطة»^(١).

وخبر الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سأل عن تقطير البول، قال: يجعل خريطة إذا صلى»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٥.

وخبر عبدالرحيم ، قال : « كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في الخصى يقول فيلق من ذلك شدة ، ويرى البلل بعد البلل ، قال : يتوضأ ويتنضح ^(١) في النهار مرة واحدة ^(٢) .

قول السيد الحكيم رحمته الله

وقال السيد الحكيم رحمته الله : « الظاهر من القاعدة خصوص صورة العذر العقلائي بقرينة قوله عليه السلام : « أولى بالعذر » ، ولا عذر عند العقلاء في ترك الوضوء قبل كل صلاة إذا كان يترتب على فعله وقوع بعض أفعال الصلاة حال الطهارة ^(٣) .

وظاهر التعليل ينفي ما ذهب إليه رحمته الله ؛ لأنه يدلّ على الشيء الذي يغلب على الشخص بحيث يسلب عنه اختياره فيه ، فيكون معذوراً فيه لو صدر منه ، والمسلوس غير مختار في فعله ، فكما أنّ المكره ليس مختاراً في فعله فلا يحسن أن لا يقبل عذر المكره .

إذن فالقاعدة تشمل المقام وتكون دليلاً على الاكتفاء بوضوء واحد لكلّ الصلوات . وأشكل رحمته الله مرة أخرى في رواية منصور بن حازم كالإشكال المتقدم ^(٤) .

ولكن جوابنا كجوابنا ، وأما خبر الحلبي فلا يصح الاستدلال به ؛ لأنه عليه السلام لم يتعرض إلى كون البول ناقضاً أو لا ، غير أنّه عليه السلام أمر باتخاذ الخريطة متى أراد

(١) ينتضح : يرش الماء .

(٢) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٨ .

(٣) و (٤) مستمسك العروة الوثقى : ٥٧٢ / ٢ .

الصلاة، وهو من هذه الجهة أعم من أن يكون ناقضاً؛ إذ من المحتمل أن يكون لأجل التحقّظ على البدن والثوب عن النجاسة، كما لا ظهور لخبر عبد الرحيم في المسلوس. إذن يكفي الوضوء الواحد لجميع الصلوات الآتية بموثقة سماعه وبقاعدة الغلبة. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى، وهي أن لا تكون له فترة تسع الصلاة. الصورة الثانية: أن لا يكون الحدث متصلاً كما إذا حصلت فترات يسيرة بحيث لو توضّأ بعد كل فترة لزم الحرج.

قول للأستاذ الأعظم رحمته

قال الأستاذ الأعظم رحمته: «فإن بنينا في الصورة الأولى على ما بنينا عليه من أنّ الوضوء في المسلوس والمبطون لا ينتقض بالبول والغائط بوجهه وإنما يتوضّأ مرة واحدة، وهو يكفي لجميع صلواتهما، ولا يجب عليهما الوضوء أثناء صلاتهما، وأنه يبقى إلى الأبد ما دام لم يصدر منه حدث اختياري، فالحكم في هذه المسألة ظاهر لأنّه أيضاً يتوضّأ مرة واحدة فيصلي به أي صلاة شاءها ولا ينتقض إلّا بالحدث الاختياري، ولا يجب عليه أن يتوضّأ لكل صلاة بطريق أولى؛ لأنّ الوظيفة كانت كذلك عند عدم لزوم العسر والحرج، فكيف بما إذا كان الوضوء مستلزماً لهما»^(١).

وهو رحمته قال في الصورة الثالثة: «إنّه بناءً على عدم اعتبار ناقضية البول والغائط للمسلوس والمبطون كفاهما وضوء واحد لجميع صلواتهما، وينقض في صورة

حدوث حدث اختياري ونقول به في هذه المسألة أيضاً بطريق أولى^(١).
ونقصد بتقديم هذه الصورة الإشارة إلى أن لا فرق بين الصورة الثانية والثالثة ،
إلا أنه في الصورة الثانية يكون الوضوء حرجياً وليس كذلك في الصورة الثالثة ،
وقد ذكرنا أنه يتوضأ مرة واحدة لجميع الصلوات الآتية ، فإن وضوءه لا ينتقض
بالأحداث غير الاختيارية بل ينتقض بالأحداث الاختيارية ، فيكون الأمر كذلك
بالأولية القطعية في الصورة الثانية ، إذ كفاية الوضوء الواحد فيما لو لم يستلزم
العسر والهرج لجميع الصلوات يدل بالأولية القطعية على كفايته لو استلزم
العسر والهرج ، لأن العسر والهرج دليل امتناني من شأنه ان يخفف التكليف لا أن
يزيده .

أقول : أمّا بناءً على الصورة الثالثة لو كان رأينا مطابقاً لرأي أستاذنا الأعظم
فيها لكان للقول بالأولية مجال هنا لكن نحن لا نقول بكفاية الوضوء الواحد في
الصورة الثالثة ، بل بوجوب الوضوء لكل حدث كما بنى عليه السيّد اليزدي رحمه الله .
وعليه فلا يكون حكم المسألة واحداً فيها . اللازم أن نقول هنا أيضاً بوجوب
الوضوء متعدداً أو أنّ نفي الهرج من شأنه تكفل نفي هذا الوجوب والاكتفاء
بالوضوء الحرجي منها .

وهذا من شأنه أن يكون فرقاً بين صورتين ؛ إذ على الثانية كفاية الوضوء
الحرجي الواحد ، وأمّا الثالثة فلا بدّ من أن يتوضأ حتى ولو كان في أثناء الصلاة .

اتِّفَاقُ سَيِّدِنَا الْأُسْتَاذِ (دَامَ ظَلُّهُ) مَعَ السَّيِّدِ الْحَكِيمِ رَحِمَهُ اللَّهُ

وَاتَّفَقَ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ (دَامَ ظَلُّهُ) ^(١) مَعَ السَّيِّدِ الْحَكِيمِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى كِفَايَةِ الْوُضُوءِ الْوَاحِدِ تَمَسُّكاً بِقَاعِدَةِ نَفِيِّ الْحَرَجِ خِلَافاً لِلْيَزْدِيِّ الْقَائِلِ بِوُجُوبِ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَصَلِّيَ صَلَاتَيْنِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، وَلَكِنْ الْأَحْدَاثُ الْوَاقِعَةُ أَتْنَاءَ الصَّلَاةِ لَا تَكُونُ نَاقِضَةً لِلْوُضُوءِ ^(٢).

الْحَقُّ مَعَ السَّيِّدِ الْيَزْدِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْحَقَّ مَعَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ الْيَزْدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَأَنَّ غَايَةَ مَا يُمْكِنُ قَوْلُهُ لِتَوْجِيهِهِ كَلَامَ سَيِّدِنَا الْأُسْتَاذِ وَالسَّيِّدِ الْحَكِيمِ رَحِمَهُ اللَّهُ هُوَ تَكْفُلُ دَلِيلِ الْحَرَجِ لِنَفِيِّ التَّكْلِيفِ، لَكِنَّ هَذَا الْمَقْدَارَ مِنَ الدَّلِيلِ لَا يَشْتَبِهُ الدَّعْوَى لَأَنَّ دَلِيلَ نَفِيِّ الْحَرَجِ لَا يَتَكْفَّلُ إِلَّا نَفْيُ الْوُجُوبِ التَّكْلِفِيِّ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْوُضُوءَ لِكُلِّ صَلَاةٍ، حَيْثُ إِنَّهُ حَرَجِي لَيْسَ بِوَاجِبٍ، وَأَمَّا أَنَّهُ هَلْ يَتَكْفَّلُ عَلَى ذَلِكَ نَفْيُ حَقِّ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ بِمَعْنَى اشْتِرَاطِ الصَّلَاةِ بِالطَّهَارَةِ، فَالظَّاهِرُ لَا لِعَدَمِ كَوْنِهِ أَمراً حَرَجِيّاً كِي يَشْمَلَهُ دَلِيلُ نَفِيِّ الْحَرَجِ، فَلَوْ كَانَ غَرَضُ الْمُسْتَدَلِّينَ إِثْبَاتَ ذَلِكَ بِنَفْيِ الْحَرَجِ، وَأَنَّ الطَّهَارَةَ تَسْقُطُ عَنِ التَّكْلِيفِ، فَلَمْ يَوْفَّقَا فِي ذَلِكَ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ، وَلَا بَدَّ مِنَ الْبَحْثِ عَنْ دَلِيلٍ آخَرَ غَيْرَ مَا ذَكَرَاهُ يَتَكْفَّلُ تَصْحِيحَ الصَّلَاةِ فِي هَذَا الْحَالِ.

(١) مباني منهاج الصالحين: ٥٤٤ / ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٥٦٩ / ٢.

قولنا في المسألة

فنقول: أمّا ما تقتضيه القاعدة الأولىّة فهو سقوط الصلاة مطلقاً إذا لم يكن المكلف قادراً على أدائها بشرائطها كلّها التي منها الطهارة لأنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه وشرائطه، ولأنّ دليل نفي الحرج لا يتمكّن من نفي الاشتراط أيضاً، لكن نحن نعلم من القرينة الخارجيّة أنّ الصلاة لا تسقط بحال عن المسلسل والمبطون وغيرهما، وعلى المكلف بأي حال كان الإتيان بالصلاة حتّى مع الحدث بأن يقال بأنّ الحدث الصادر منهم ليس بحدث، لأنّ الطهارة ليست شرطاً؛ لأنّ ذلك واضح الفساد، ودليلنا على ذلك موثقة ابن بكير التي دلّت على وجوب الوضوء قبل الصلاة وعدم انتقاضه بصدور الأحداث غير الاختياريّة في أثنائها، وهي وإن اقتضت كفاية الوضوء مرّة واحدة، إلّا أنّه ممّا لا بدّ من المصير إليه.

وقال السيّد الحكيم رحمته الله بكفاية الوضوء مرّة واحدة لجميع الصلوات اعتماداً على دليل نفي العسر والحرج، وقال: هل يسقط الوضوء بالمرّة أو يثبت إلى أن يلزم الحرج منه؟ وجهان، أقواهما الثاني.

أي يتوضّأ إلى أن يثبت الحرج، فإذا جاز التفكيك بين ما قبل الصلاة وبين ما في أثنائها جاز التفكيك بين الوضوءات في أثنائها أيضاً^(١)، بمعنى أنّ الوضوء واجب لكون الحدث ناقضاً وهو كذلك حتّى في أثناء الصلاة ما لم يلزم منه الحرج، فإذا لزم سقط وجوب الوضوء عنه في الأثناء.

والأحوط الأولى أن يتطهر لكل صلاة، وأن يبادر إليها بعد الطهارة (١).
 الثالثة: أن يكون حدثه بحكم المتصل، ولكن لا يشق عليه تجديد
 الطهارة كلما خرج منه البول أو نحوه، والأظهر في هذه الصورة أيضاً جواز
 الاكتفاء بالطهارة مرة واحدة، كما في الصورة الثانية (٢).

لكنك قد علمت مما ذكرنا سابقاً أنه لا موضوع لهذا البحث ولا يصل المجال إليه؛
 لأنه مبني على القول بأن دليل نفي المخرج يتكفل رفع الحكم الوضعي، وعندنا أنه
 فاسد، ولكن نحن نقول بسقوط الوضوء لباقي الصلوات كما يقول القوم، لكن دليلنا
 هو موثقة بكير.

(١) ومنشأ هذا الاحتياط قول المشهور، فإن المنسوب لهم هو الحكم بوجوب
 الوضوء على المسلوس والمبطون لكل صلاة، ولا بأس به خروجاً عن شبهة
 المخالفة، ومثله الاحتياط بالمبادرة إليها بعد كل صلاة لاحتمال تمكنه من إيقاع
 تمام الصلاة معها.

(٢) حكم السيّد اليزدي رحمته الله بوجوب الوضوء عند الشروع في الصلاة، فإذا خرج
 منه بول أو غائط في أثناء الصلاة جدد الوضوء بعد أن يضع الماء إلى جنبه
 وبني على صلاته^(١).

وهو مطابق للقاعدة ما لم يستلزم ذلك فعلاً كثيراً تزول معه صورة الصلاة
 أو الإتيان بشيء من منافيات الصلاة وقواطعها كالاستدبار وما شاكل.
 لأن مقتضى إطلاق أدلة شرطية الطهارة للصلاة هو الإتيان بجميع أجزائها
 مقترنة مع الطهارة عدا الأكوان المتخللة بين أجزاء الصلاة؛ إذ الأدلة تلك اشترطت

إلا أنّ الأحوط له تجديد الطهارة حينما يخرج منه البول أو نحوه بشرط أن لا يأتي بشيء من منافيات الصلاة إذا كان التجديد في أثنائها، فيجدد الطهارة، ثم يبنى على صلاته من حيث قطعها (١).

إيقاع أجزاء الصلاة مع الطهارة والأكوان ليست من الأجزاء.

نعم، هناك روايات دلّت على اعتبارها حتى في الأكوان، وهي روايات الاستدبار والحدث المبطلين للصلاة لو وقعاً في أثنائها، وهو يكشف بالضرورة عن اعتبارها في الأكوان أيضاً، إلا أنّ هذه الأدلة مخصّصة في المسلوس والمبطون بما دلّ على أنّ الحدث فيهما لا يكون ناقضاً حتى في الأكوان، ونتيجة ذلك تجديد الوضوء بالنحو الذي ذكره اليزدي رحمته الله تحصيلاً لشرط الصلاة، أي الطهارة.

لكنك عرفت أنّ موثقة سماعة دلّت على كفاية الوضوء الواحد لجميع الصلوات ما لم يصدر منه حدث اختياري. كما ويستفاد هذا المعنى من حديث الغلبة: «ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر»، خلافاً لما ذهب إليه اليزدي رحمته الله، ومع وجود النصّ لا تصل النوبة للبحث عمّا تقتضيه القاعدة.

(١) وخلف هذا الاحتياط رواية محمد بن مسلم حيث روى عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي»^(١). والرواية ضعيفة لأنّ طريق الشيخ إلى النجاشي ضعيف، إلاّ أنها تصلح أن تكون منشأ للاحتياط المستحبي.

مسألة (١٤٦): يجب على المسلوس ونحوه أن يتحفظ من تعدي النجاسة إلى بدنه ولباسه مع القدرة عليه، كأن يتخذ كيساً فيه قطن، ويجعل قضيبه فيه (١). والأحوط أن يغسل قضيبه قبل كل صلاة (٢).

حكم النجاسة المتعدية

(١) لأن الصلاة مشروطة بطهارة البدن والثوب، فلا يعفى عن النجاسة المتعدية. إضافة إلى أن ذلك مفاد عدة نصوص، إليك واحد منها:

حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه قال: «إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم إذا كان حين الصلاة أخذ كيساً وجعل فيه قطناً، ثم علقه عليه، وأدخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلاتين الظهر والعصر، يؤخر الظهر ويعجل العصر، بأذان وإقامتين، ويؤخر المغرب ويعجل العشاء بأذان وإقامتين، ويفعل ذلك في الصبح»^(١).

استحباب غسل القضيب قبل كل صلاة

(٢) الجمود على رواية حريز المتقدمة يقتضي القول بأن تطهير الحشفة غير واجب، لأن المولى وهو في مقام البيان لم يتعرض إلى لزوم تطهيرها؛ إذ لو كان واجباً للزم بيانه، ومن عدم بيانه يستشكف عدم وجوبه، كما يستفاد ذلك من أمره عليه السلام باتخاذ خريطة في الصلاة، وأن الله أولى بالعدر فيما إذا لم يقدر على حبس البول، فالمستفاد من المجموع أن النجاسة ليست من

مسألة (١٤٧): إذا احتمل حصول فترة يمكنه الإتيان فيها بالصلاة متطهراً، فالأحوط تأخيرها إلى أن ينكشف له الحال (١)، فلو بادر إليها وانكشف بعد ذلك وجود الفترة لزمته إعادتها (٢)، وكذلك الحال فيما إذا اعتقد عدم الفترة ثم انكشف خلافه (٣). نعم، لا يضر بصحة الصلاة وجود الفترة في خارج الوقت (٤)،

الموانع في الصلاة لو حدثت في أثنائها، لكن الاحتياط حسن على كل حال.

احتمال حصول الفترة

(١) ذكرنا أن المسلسل أو المبطل لو علم بحصول فترة يتمكن فيها من الصلاة متطهراً وجب عليه التأخير إلى تلك الفترة. وأمّا مع الاحتمال فالاستصحاب الاستقبالي ينفيه فلا يجب عليه التأخير إلى آخر الوقت أو الفترة التي يحتمل الانقطاع فيها، إلا من باب الاحتياط وحسنه غير خاف كما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله.

(٢) والقاعدة تقتضيه؛ لأنّ المأتي به بالأمر الظاهري لا يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف ولذا تجب الإعادة.

(٣) لعدم أجزاء المأمور به الخيالي عن الأمر الواقعي؛ إذ ما اعتقد أنه أمر لم يكن كذلك واقعاً بل خيال تخيّل له لذا بعد توجه الأمر الواقعي إليه يلزمه امتثاله، وما أتى به لم يسقط الامتثال.

(٤) لأنّ الإتيان بالعمل خارج الوقت يسمّى قضاءً، والقضاء معناه فوت الأمر الأدائي، والمسلسل الذي صلى صلاته بالأمر الاضطراري في الوقت مطابق، فقد أتى بالمأمور به الواقعي، وهو لم يفت منه شيء كي يكون وجود

أو برؤه من مرضه فيه (١).

الفترة خارج الوقت موجبة لقضائه ، وحاله حال من صلى بالتيمة اضطراراً في الوقت ، ثم تمكن من الماء خارجه ، فإنه لا يقضي .
(١) وقد ظهر وجهه مما ذكرنا آنفاً ، فهو لم يفت منه شيء كي يجب القضاء عليه .

(النجاسات وأحكامها)

النجاسات عشرة:

١ و ٢ - البول والغائط من الإنسان وكلّ حيوان لا يحلّ أكل لحمه بالأصل أو بالعارض ، كالجلال وموطوء الإنسان (١) .

الأوّل والثاني: نجاسة البول والعذرة

(١) ذكر المحقّق الهمداني رحمته الله في مصباحه ما يلي: « لا يخفى عليك أنّ نجاسة البول والعذرة من الإنسان ، بل وبعض صنوف الحيوانات ، كالهرة والكلب ونحوهما ، كادت تكون ضروريّة كطهارة الماء ، فلا ينبغي إطالة الكلام بذكر الأخبار الخاصّة المتظافرة الدالّة على نجاستها ، وإنّما الإشكال في تشخيص الحكم في المورد الذي وقع الخلاف فيه ، وهو في موردين: الأوّل: في خراء غير المأكول من الطير وبوله .

الثاني: في بول الرضيع ^(١) .

وسنبسط الحديث في كلا الموردين إن شاء الله في طيّ بحثنا الآتية ، ومع ذلك إليك بعض الروايات الدالّة على نجاسة البول الغائط ، نذكرها بركة وتيمناً .

منها: صحيحة عبدالله بن سنان ، قال: « قال أبو عبدالله عليه السلام: اغسل ثوبك

من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١).

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه»^(٢).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن البول يصيب الثوب، قال: اغسله مرتين»^(٣).

بتقريب: أنّ الأمر بغسل البول الوارد في هذه الروايات وغيرها إرشاد إلى نجاسته بالملازمة العرفية، ومقتضى إطلاق عنوان (ما لا يؤكل) هو شموله لكل محرّم الأكل، سواء كان إنساناً أو حيواناً، برياً كان أو بحرياً، صغيراً أم كبيراً، أصلية كانت حرمة أو عرضية، كبول الحيوان الجلال أو الموطوء، وقد ذكرنا في مبحث اللباس المشكوك أنّ عنوان (ما لا يؤكل لحمه) لم يؤخذ في عنوان الدليل عنواناً مشيراً إلى الحيوانات المحرّم أكلها بالذات، كالأسد والهرّ والثعلب، كما ادّعه المحقّق النائيني رحمته الله؛ لأنّه غير تامّ، بل ظاهر الدليل أنّ أخذ كلّ عنوان في موضوع الحكم باعتبار أنّ له الموضوعيّة فيؤخذ بإطلاقه، لا المشيريّة خلافاً لبعض الموارد التي ساعدت القرينة فيها على حملها على العنوانيّة. وعلى ذلك لا نجد من هذه الجهة أي فرق بين أن يكون المحرّم أكله ذاتياً أو عرضياً.

إن قلت: لا يمكن الأخذ بإطلاقه للزومه الالتزام بلوازم مقطوعة الفساد

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ولو بنينا على حرمة كل ما لا يؤكل ولو للعنوان الطارئ لكونه جللاً أو موطوء البشر، فلا بد من الالتزام بنجاسة بول ما لو حرم أكله لضرره أو كونه مغصوباً أو منذور الترك أو نحو ذلك من العناوين الثانوية. والحال أننا نقطع بفساد ذلك. ولو ادعى أن الظاهر من محرم الأكل النوعية اختص الإشكال إذن بما كان حراماً كذلك بالمضّر نوعاً.

قلت: ظاهر الروايات المستدل بها على نجاسة ما لا يؤكل لحمة اختصاص الحكم بالمحرم أكله كذلك بما هو لحم لا بما هو غصب أو ضرر أو نحو ذلك، وهو بهذا العنوان يشمل الجلال وما شاكل دون المغصوب أو ما شاكل.

أو قل: مراد الشارع من حرمة الأكل الحرمة التي ثبتت بأصل الشرع بالإضافة إلى عامة الناس، بلافق من هذه الجهة بين أن تكون الحرمة ذاتية أو عرضية، وأما الحرمة الثابتة في بعض الأحوال لبعض الأشخاص فليست كذلك.

إن قلت: سلّمنا إطلاق ما دلّ على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمة، إلا أن هذا الإطلاق يعارضه إطلاق آخر دلّ على طهارة بول الشاة وهو من هذه الحيثية يشمل الجلال منها والموطوءة، أما التعارض فلأن النسبة بين الاطلاقين العموم والخصوص من وجه.

قلت: أمّا حكم نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمة ولو عرضاً، كالجلال، فهو ثانوي أو قل حكم بلحاظ العنوان الثانوي، والأحكام الثانوية دائماً تقدّم على الأدلة الأولية دون لحاظ النسبة بين الدليلين.

ثم إنّه على تقدير التسليم بالإشكال وقلنا بالتسايط - كما يذهب المشهور إلى ذلك - رجعنا إلى العمومات الفوقانية الدالة على نجاسة مطلق البول. فحتى على هذا

إذا كانت له نفس سائلة (١).

التقدير لا يصل المجال إلى أصالة الطهارة، إلا اللهم أن يقال إن تلك العمومات منصرفة إلى بول الآدمي، لكنه تحكّم ولا وجه له. ثم إن الأخبار الدالة على نجاسة البول عمومها وضعي، وأمّا الأخبار الدالة على الطهارة فعمومها مستفاد من مقدّمات الحكمة، فيقدّم ما بالوضع على ما بالاطلاق.

(١) ذكر المحقّق الهمداني رحمته الله أن المراد بالنفس السائلة على ما نسب إلى أهل اللغة والأصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفق لا كدم السمك^(١).

البحث في بول وخرء ما ليس له نفس سائلة

وكيف كان، فيقع البحث في بول وخرء ما لا ليس له نفس سائلة، فنقول:
أمّا خرؤه فلا إشكال في طهارته لعدم شمول الأدلة الدالة على نجاسة خرء ما له نفس سائلة، بل لا دليل على نجاسة خرء ما له نفس سائلة إلا الارتكاز المشتري القائم على عدم الفرق بين البول والخرء؛ إذ بعد ثبوت نجاسة البول بالنص ثبتت نجاسة الخرء بالارتكاز المشتري، فلا فرق بينهما من هذه الجهة. وكيف كان لم ينهض مثل هذا الارتكاز في الحيوان الذي ليس له نفس سائلة. إذن نجاسة خرئه مستند إلى عدم المقتضي، بل الارتكاز المشتري والسيرة قائمتان على طهارة خرء ما ليس له نفس سائلة، بل لا شبهة في ذلك.

لكن الكلام في بوله لأنّه محلّ خلاف، ذهب المشهور إلى طهارة بوله لكنّ

المحقق تردّد في طهارته على ما في بعض كتبه.

أقول: لو كنّا نحن والاطلاق لقلنا بأن مقتضاه عدم الفرق في نجاسة البول بين أن يكون من حيوان له نفس سائلة أو حيوان ليست له نفس سائلة، كما هو المستفاد من الروايات.

منها: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل لحمه»^(١).

ومنها: أيضاً عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اغسل ثوبك من بول كلّ ما لا يؤكل لحمه»^(٢).

وأنت ترى أنّ صريح تلك الروايتين نجاسة البول مطلقاً بحيث تشملان ما له نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة، ولكن المشهور ذهب إلى طهارة بول ما ليس له نفس سائلة، وبلاخص لا يمكن المصير إليه، إلّا أن يدعى الانصراف بعد تسليم الاطلاق بنجاسة البول، إلّا أنّه دعوى بلا دليل ولا يعضدها شيء.

انقسام الروايات إلى طائفتين

ونشير هنا إلى نكتة تتعلّق بالروايات المستدلّ بها على نجاسة البول مطلقاً، وهي تنقسم إلى طائفتين:

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

الأولى: أن المأخوذ في موضوع ما ليس له نفس سائلة عنوان (ما لا يؤكل لحمه)، ومعناه أن يكون للحيوان الذي ليس له نفس سائلة لحم معتد به، كالأسماك، الحمرمة والحيات، وأمّا الحيوانات التي ليس لها لحم معتد به، كالخنفساء والذباب، فحيث أن ليس ممّا لها لحم يعتدّ به فتكون خارجة عن موضوع الاطلاقات تخصّصاً، فعدم النجاسة في هذه الموارد أيضاً من باب عدم المقتضي للنجاسة.

الثانية: ما دلّ على نجاسة مطلق البول من الحيوانات، أكان لها لحم أم لم يكن. منها: رواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله في المكن مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة»^(١).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البول يصيب الثوب، قال: اغسله مرتين»^(٢).

وتعمل مع الروایتين على أنّهما منصرفتان إلى اللحم الآدمي أو لا أقلّ أنّهما منصرفتان عن بول الحيوانات التي لا لحم لها، إلّا أنّ كلّاً من الدعويين لم يقدّم عليهما دليل. وعليه فالمقتضي لنجاسة بول غير مأكول اللحم تامّ حتّى لو لم يكن له لحم معتد به، وسواء كانت له نفس سائلة أم لم تكن له نفس سائلة، وفي المقابل لا بدّ من ذكر الدليل على طهارة بول ما ليس له نفس سائلة. والظاهر أنّها عدّة أمور، روايات وغيرها.

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

أدلة طهارة بول ما ليس له نفس سائلة

أما من الروايات ، فوثقة حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليه السلام ، قال : لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة ^(١).

وهذا إطلاق دالّ على أنّ الماء لا يتنجّس ببول ما ليس له نفس سائلة ولا ببدنه ولا بميتته ولا بغيرها ممّا يوجب نجاسة الماء لو كان من حيوان له نفس سائلة ، وسواء أكان له لحم أم لا .

إلى غير ذلك من روايات الباب الدالة على ذلك ، وادّعى بعض أن ذكر هذه الروايات تحت عنوان ميتة ما ليس له دم أو نفس سائلة يخدش في الاعتماد عليها في إثبات مطلوبنا ، وهو طهارة بول ما ليس له نفس سائلة ، لكنّه فاسد ؛ لأنّ ذلك لا يمنع من الأخذ به في الاستدلال على إطلاقها من جهات أخرى .

إن قلت : لكن الإطلاق معارض بما دلّ على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، سواء كانت له نفس سائلة أم لم تكن ، والنسبة هي العموم والخصوص من وجه فيستقرّ التعارض ليتساقط بناءً على المشهور - فيصل المجال إلى قاعدة الطهارة .

قلت : أمّا الإشكال فنقوض بأنّ النسبة بين إطلاق هذه الرواية الدالة على طهارة بول ما ليس له نفس سائلة وبين ما دلّ على نجاسة الدم والميتة أيضاً عموم من وجه ، ومع هذا فروايات الطهارة مقدّمة على الأدلة الدالة على نجاسة الدم أو الميتة ، وتدلّ على أنّ دم ما ليس له نفس سائلة أو ميتته ليس بنجس .

وحله: أن النسبة وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أن الموثقة حاکمة على الأدلة الدالة على نجاسة البول أو الدم أو الميتة. وقد بينا في أن النسبة بين الحاكم والمحكوم لا تلاحظ، فإن الدليل الحاكم مقدّم على المحكوم، أو قل كون النسبة بين الدليلين العموم من وجه لا يمنع من حكومة أحد الدليلين على الآخر، وأمّا وجه الحكومة: أن الموثقة قد افترضت أن هناك أجزاء من الحيوان تفسد الماء، وفسرت المراد من الأجزاء المفسدة للماء بما إذا كانت من الحيوانات التي لها نفس سائلة، وأمّا التي ليس لها نفس سائلة فلا تفسد الماء. إذن فالموثقة تامّة الدلالة على المطلوب، وتكون مفسّرة للروايات الدالة على نجاسة البول أو الدم أو الميتة على نحو الإطلاق.

إيراد سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)

وأورد سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) على الرواية: أن تماميتها على المطلوب مبني على تقدير لأنّها لم تذكر البول ولا غيره، وأنت تعلم أن التقدير خلاف الأصل، ومقتضى الجمود على ظاهرها هو القول بأنّ الماء لا يتنجّس بالحيوان الذي ليس له نفس سائلة؛ إذ هو بنفسه لا يفسد الماء، ومصادقه منحصر بالميتة. إذ ما يخرج منه من البول وغيره أمر مضاف إلى الحيوان لانفس الحيوان. وعلى تقدير التشكيك بهذا الظهور فلا أقل من اعتباره احتمالاً يوازي الاحتمال الذي يعتمد عليه لتصبح الرواية مجملة، فلا استفاد منها الجزم بطهارة بول ما لا يؤكل لحمه ممّا ليس له نفس سائلة، فنحن والاطلاقات باقون على القول بنجاسة البول مطلقاً ومقتضاها ذلك.

وفيه: أن مقتضى عدم نجاسة ميتة ما ليس له نفس سائلة عدم تنجس الماء بالميتة المذكورة، سواء وقعت نفس الميتة في الماء أو تفسّخت بحيث وقعت أجزاؤها من الدم والبول والخرء في الماء، وهذا المعنى لا يحتاج إلى التقدير كي يقال إنه خلاف الأصل.

ومنها: أي من الروايات المستدلّ بها على طهارة بول ما ليس له نفس سائلة موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه، قال: كلّ ما ليس له دم فلا بأس»^(١).

بتقريب: أن المراد من قوله عليه السلام: «كلّ ما ليس له دم» أي ليس له نفس سائلة، ومن حيث الاطلاق تدلّ على عدم انفعال الماء وغيره من المائعات بموت ما ليس له نفس سائلة، سواء تفسّخ أم لم يتفسّخ. والظاهر أن انتشار أجزائه بالتفسّخ في الماء أيضاً لا يوجب انفعال الماء حتّى لو انتشر ما في جوفه من الدم والبول والخرء.

وأورد سيّدنا الأستاذ (دام ظله) بأن المستفاد من قوله عليه السلام: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس به» أن ميتة ما لا نفس له لا تفسد ما وقعت فيه. نعم إذا كان خروج ما في جوفه من البول وغيره دائماً أو غالبياً لكان الاستدلال بالرواية في محله كي لا يكون الحكم بعدم البأس والطهارة حيثياً محضاً، لكن إثبات الغلبة أو الدوام مشكل.

وبعبارة أخرى: لا مجال لدعوى الاطلاق لاقتضائه التوسعة فيما هو المنظور

والمقصود بالإفادة، وهو نجاسة الميتة مما لا نفس له. ولا يترتب على الإطلاق حكم آخر^(١).

أقول: لم يتضح لي المراد من إشكاله (دام ظله)، فهو إما أن ينكر غلبة تفسخ الحيوان، وإما أنه ينكر الإطلاق، أمّا الأول: فباطل قطعاً لأنها قضية غير قابلة للانكار، فإن تفسخ الحيوان عادة أو غالباً يلزم خروج كلّ ما في جوفه إلى الماء. والمستدلّ يتمسك بإطلاق الرواية بشموله الميتة حتّى في الفرض الذي يتفسخ فيه أجزاؤها الذي يلزم غالباً وقوع الأجزاء في الماء، والحكم وإن كان ناظراً إلى الميتة بالدلالة المطابقة أي وقوع الأجزاء في الماء إلا أنه يدلّ على طهارته بالدلالة الالتزامية.

وأما الثاني - لو أنكر الإطلاق - فهو كسابقه في الفساد؛ إذ ليس مراد القائل بالاطلاق أنه بنفسه يشمل البول وغيره كي نحتاج إلى تقدير في المسألة، بل المراد من الاطلاق شموله للميتة حتّى على تقدير تفسخ أجزائها.

كما وأورد على الدلالة بعض المحققين عليه السلام، فأفاد: «أنّ المنفي عنه البأس في قوله عليه السلام: (كلّ ما ليس له دم فلا بأس)، إمّا أن يكون ميتة الحيوان، أي أنّ كلّ ما ليس له دم فلا بأس بميتته، وإمّا أن يكون موت الحيوان في الزيت والسمن بمعنى أنّه لا بأس بموت الحيوان الذي ليس له دم في الزيت ونحوه. فعلى الأوّل تكون الرواية دالّة بمدلولها المطابق على نفي النجاسة عن الميتة الواقعة في الزيت، والتي ليس لها دم. ولا تكون ناظرة إلى نفي النجاسة عن بولها وخرثها،

ولا معنى للتمسك بإطلاقها في صورة تفسّخ الميتة واشتأها على البول والخرء؛ لأنّ الإطلاق إنّما يقتضي تعميم ما هو المقصود بالافادة في الرواية، وهو طهارة الميتة لا طهارة شيء آخر.

وأما على الثاني، فمن الواضح أنّ موت ما ليس له دم في الزيت بما هو ليس ممّا يحتمل كونه محذوراً، وإنّما يحتمل كونه منشأً للمحذور، فني البأس يعني نفي نشوء محذور منه، فإن ادّعي انصراف هذا المحذور المنفي إلى محذور الميتة فالأمر كما تقدّم، وإن أنكرنا هذا الانصراف وتمسكنا بالاطلاق أمكن تتميم الاستدلال في المقام.

ثم قال رحمه الله: «وهكذا يتضح عدم وجود ما يمكن أن يخرج به عن إطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير ذي النفس السائلة»^(١).

أقول: الجواب هنا كالجواب هناك، فإنّنا لا نعرف أيّ مانع من التمسك بإطلاق الرواية على الفرض الأوّل، ومجرّد التفسّخ لا يمنع من الأخذ بإطلاقها. ومن نفي البأس من وقوع الميتة في الماء على إطلاقه يستفاد طهارة ما في جوفه، سواء كان دماً أو بولاً أو خرء.

بل حتّى على التقدير الثاني المحتمل من الرواية، فهو رحمه الله وإن أنكر الإطلاق فيها وقال بظهورها فيه لأنّ السائل يسأل عن موت الحيوان في المائع إلّا أنّ الإطلاق تامّ، والانصراف لا دليل عليه، ليصبح معنى الرواية: أنّ موت الحيوان في الزيت وأمثاله لا يوجب تنجّس الزيت أو الماء، سواء بعد موته تفسّخت الأجزاء أم لا، وسواء خرج بوله أم لا، فالرواية تامّة الدلالة ومخصّصة للأدلة

ولا بأس ببول الطائر وخرئه ، وإن كان ممّا لا يؤكل لحمه على الأظهر (١) .

الدّالة على نجاسة بول الحيوان لتكون النتيجة طهارة بول ما ليس له نفس سائلة .
ومنها : أنّه لا وجود للبول أصلاً في تلك الحيوانات التي ليس لها نفس سائلة .
وفيه : النفي على نحو السالبة الكلّيّة مشكل . نعم ، يمكن دعوى أنّه على نحو السالبة
الجزئيّة خصوصاً وأنّه ادّعي وجود البول في بعض الحيوانات .
ومنها : الإجماع على الطهارة .

وفيه : وحاله واضح ، فحصله غير حاصل ، ومنقوله ليس بحجّة . وعلى تقدير
أن يكون حجّة لا يكون كذلك في خصوص المقام لكونه مدرَكياً أو محتمل المدرك .
ومنها : السيرة التشريعيّة والارتكاز المسترعى على طهارة بول وخرء
ما ليس له نفس سائلة بحيث يعدّ خلاف هذا مستنكراً عند المسترعة .

حكم بول وخرء الطائر المأكول اللحم

(١) إن كان الطير مأكول اللحم فهو طاهر البول والخرء لرواية ابن بكير ،
قال : «سأل زرارّة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في التعالب والفنك والسنباب
وغیره من الوبر ، فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ الصلاة
في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه
وكلّ شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله
أكله ... » الخبر ^(١) .

ومنها : رواية عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس

بما يخرج منه»^(١).

ومنها: رواية زرارة وحريز، أنهما قالَا: «لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه»^(٢).

البحث في نجاسة بول وخرء الطائر غير مأكول اللحم

الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: النجاسة مطلقاً، وهو المنسوب إلى المشهور.

الثاني: الطهارة كما ذهب إليه الجعفي والعماني والصدوق وجملة من المتأخرين، كالعلامة وصاحب الحقائق وغيرهما.

الثالث: التفصيل بين خرئه وبوله بالحكم بطهارة خرئه والتردد في بوله، كما ذهب إليه المجلسي وصاحب المدارك رحمتهما.

طائفة الروايات الدالة على نجاستهما مطلقاً

ومنشأ الخلاف هو الاختلاف في الأخبار، وهي على طوائف:

الأولى: ما دلّ على نجاسة البول مطلقاً، كصحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله في الممرن مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

قال الجوهري: «المركن: الاجانة التي تغسل فيها الثياب».

الثانية: ما دلّت على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، كحسنة عبدالله بن سنان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١).

الثالثة: ما دلّ على طهارة بول وخرء الطائر مطلقاً، كموثقة أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه»^(٢).

الرابعة: ما دلّ على أنّ المعيار في الطهارة والنجاسة كون الحيوان مأكول اللحم من دون فرق بين الطير وغيره. وهذا نقله العلامة في المختلف في كتاب عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام، قال: «خرء الخطاف لا بأس به، هو ممّا يؤكل لحمه، ولكن كره أكله لأنّه استجار بك وآوى إلى منزلك، وكلّ طير يستجير بك فأجره»^(٣).

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى القول بنجاسة بول وخرء الطائر غير مأكول اللحم توافقاً مع المشهور اعتماداً على هذه الرواية الأخيرة:

لكن أورد أستاذنا الأعظم رحمه الله إيرادين على الاستدلال بالرواية:

الأول: إنّ الشيخ رحمه الله نقل الرواية بإسقاط كلمة «خرء» فدلّوها حينئذٍ على أنّ الخطاف لا بأس به، فهي أجنبيّة عن الدلالة على طهارة البول والخرء أو نجاستها.

الثاني: إنّ الرواية حتّى على تقدير اشتغالها على كلمة «خرء» لا تقتضي ما ذهب

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢٠.

إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله؛ لأنه لم يثبت أن قوله: «هو ممّا يؤكل لحمه» علة للحكم المتقدم عليه، أعني عدم البأس بخبر الخطأف، ومن المحتمل أن يكون قوله هذا وما تقدمه حكمان بيّنها الإمام عليه السلام من غير صلة بينهما، بل الظاهر أنه علة للحكم المتأخّر عنه، أعني كراهة أكله، أي الخطأف يكره أكله لأنه وإن كان ممّا يؤكل لحمه، إلا أنه يكره أكله لأنه استجار بك. وفي جملة «ولكن أكره أكله...» شهادة على أن قوله: «هو ممّا يؤكل لحمه» مقدّمة لبيان الحكم الثاني، كما عرفت، فهذا الاستدلال ساقط ^(١).

فالرواية غير صالحة للاستدلال على المدعى.

أقول: الظاهر أن الأستاذ الأعظم رحمته الله بنى منعه من الاستدلال بهذه الرواية على منع أن يكون الجملة «هو ممّا يؤكل» ظهور في التعليل، وعلى تقدير تسليم الظهور بالتعليل إلا أنه تعليل للحكم المتأخّر، وأكاد أتفق معه في هذا، فإن الجملة المذكورة ليست تعليلية، بل مقدّمة للحكم المتأخّر، ولو قلنا إنها ظاهرة في الحلّيّة، كما هو ليس ببعيد إن لم يكن ظاهراً فيها، لكن يظهر لي أنه ناظر إلى الحكم المتقدم وحمله على أنه علة للحكم المتأخّر يحتاج إلى نوع عناية وقرينة.

واكتفى سيّدنا الأستاذ (دام ظله) بالإشكال على الإراد الأوّل للأستاذ الأعظم رحمته الله، فأفاد: «إنّ هذه الرواية إمّا رواية واحدة نقلت بنحوين، أو متعدّدة. أمّا على التقدير الثاني فلا مجال للإشكال المذكور كما هو ظاهر، وأمّا على الأوّل، فيدور الأمر بين الزيادة والنقيصة، والميزان عندهم ترجيح جانب الزيادة بدعوى أن

الاشتباه في الزيادة أبعد من الاشتباه في النقيصة ، فلا يتوجّه الإشكال المذكور»^(١).
وفي ظني أنّ هذا الإشكال لا يتوجّه على الأستاذ الأعظم رحمه الله ؛ لأنّه يرى أنّ ذلك وجهاً يعتمد عليه ، أو قل إنّ الاختلاف مبنائي فأشكّاه على هذا تامان .
ولكن الحقّ مع سيّدنا الأستاذ بحسب المبنى .

وذكر الهمداني رحمه الله : « إنّ تلك الجملة ليست ظاهرة في العليّة ، بل مشعرة بها »^(٢).
لكن مجرد الإشعار لا يصلح أن يكون دليلاً ، وقد عرفت أنّه يظهر منها العليّة بالتأمل فيها .

قول لبعض المحقّقين في توثيقات المتأخّرين

وشكّك بعض المحقّقين رحمه الله في طريق العلامة إلى كتاب عمّار^(٣).
إلاّ أنّه يرد عليه : ما أجبنا سابقاً من أنّ احتمال الحسّ يكفي توثيق ذلك عند الرجالين . نعم ، هنا مشكلة وهي أنّهم يقبلون إجراء هذا الأصل في مثل الشيخ الطوسي والنجاشي وأمثالهما ممّا يستحيل عليهم خفاء هذا الطريق ، لكنّه في المتأخّرين لا يجري لاحتمال الخفاء . وقد أجبنا أنّ القضية في الاثنين من وادٍ واحد .
فالإشكال وارد . إذن ، تصلح الطائفة الرابعة في إثبات ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله الذي اتّفق فيه مع المشهور ، وما ذكرناه سابقاً - من سقوط الطائفة الرابعة عن الاعتبار - لا وجه له .

(١) مباني منهاج الصالحين : ١٣٧ / ٣ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٩ / ٧ .

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢٣ / ٣ .

تعارض الروايات

ثم إنَّ النسبة بين الطائفتين الثانية والثالثة العموم من وجه؛ لأنَّ المذكور في الطائفة الثانية حسنة عبدالله بن سنان: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، فإنَّه أخصَّ من الطائفة الثالثة لأجل اختصاصها بما لا يؤكل لحمه، وأمَّا كونها أعمَّ من جهته فلأجل شمولها للطائر وغيره، فحلَّ الافتراق عن الطائفة الثانية غير الطائر، فتشمله الطائفة الثانية دون الثالثة. وأمَّا أخصِّيَّة الطائفة الثالثة من الطائفة الثانية، فلأنَّ المذكور في رواية أبي بصير: «كلَّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه» هو أنَّ موضوعها مقيد بالطائر، وأمَّا وجه الأعمِّيَّة فلأنَّها تشتمل على الطائر، سواء كان مأكول اللحم أم لا. ومحلَّ الاجتماع هو محرم الأكل من الطيور؛ إذ بمقتضى الطائفة الثالثة لا بأس به، وبمقتضى الثانية يكون نجس البول.

وجوه رفع المعارضة المذكورة

الأول: ترجيح الحسنة الدالة على نجاسة بول غير مأكول اللحم على الموثقة الدالة على طهارته، بدعوى أنَّ الحسنة أشهر وأصحَّ سنداً، فتدلُّ من جهة على صحة ما ذهب إليه المشهور من نجاسة بول وخرء غير مأكول اللحم.

وفيه: إن كان المقصود بالشهرة ما اصطلاح عند أهل الفنّ، فالحقُّ أنَّها ليست بمرجحة، وإن كان المقصود من الشهرة المعنى اللغوي بمعنى الظهور، فأقصى ما تدلُّ عليه هو إسقاط الرواية المقابلة عن الاعتبار، لا أنَّها من المرجحات فضلاً عن أنَّها لم تتحقَّق؛ إذ لا علم لنا بصحة الحسنة وفساد الموثقة؛ ولأنَّ الشهرة في أخبار

النجاسة لم تصل إلى حدٍّ توجب القطع بسقوط أخبار الطهارة عن الاعتبار ، وأما صحة السند ، فهي دعوى لم يثبت لها دليل . ناهيك عن أنها ليست بمرجح لما قد اخترناه تحقيقاً في مباحث التعادل والتراجيح أنّ صفات الراوي ليست بمرجحة .
الثاني : ترجيح الحسنة لموافقتها للكتاب والسنة .

بتقريب : أنّ ما دلّ على نجاسة بول الطير وخرئه يتفق مع المطلقات الواردة في السنة الدالة على نجاسة مطلق البول أو الخراء .

وأجاب أستاذنا الأعظم رحمته عن هذا الوجه بوجهين :

الأول : انصراف المطلقات تلك إلى بول الآدمي ^(١) ، ومعه لا يبقى إطلاق للسنة حتى يوافقه ما دلّ على نجاسة بول الطير .

لنا : أنّ هذا الانصراف لا شاهد عليه ، فالإطلاق على حاله عندنا .

الثاني : إنّ موافقة الكتاب والسنة إنما تكون مرجحةً فيما إذا كان عمومها لفظياً لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة . وعليه لا أثر لموافقة الكتاب والسنة في مثل الفرض لعدم كون الإطلاق فيه لفظياً ، فالموافقة معه ليست موافقة معها ^(٢) .

ولنا : أن نقول بأنّ الإطلاق أيضاً من مداليل اللفظ ، ولذا لا أكاد اتفق فيما ذهب إليه رحمته من خروج الإطلاق عن الدلالة اللفظية ؛ لأننا نقول : إنّ تمامية مقدمات الحكمة قرينة كاشفة عن انعقاد الظهور للكلام كسائر القرائن ، فإنّ الشمول تارة يستفاد من حاق اللفظ بوضع الواضع ، وتارة من القرائن الخاصة والعامّة التي منها

مقدمات الحكمة لإفادة العموم والشمول من اللفظ، وعليه ما ذكره ﷺ غير تام في نظرنا.

وأورد عليه بعض المحققين ﷺ: «على ما حققناه فيما سبق من عدم وجود مطلق دال على نجاسة البول، وكل ما ورد من الروايات الدالة على نجاسة البول من دون تقييد كانت منصرفة إلى بول الآدمي خاصة. كما أن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر إنما يكون بموافقة السنة القطعية بناءً على إلغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقة الكتاب واستظهار أن مناط الترجيح هو موافقة دليل قطعي السند، وفي المقام لم يبلغ ما دل على نجاسة البول بقول مطلق مبلغ القطع والتواتر»^(١).

ونقول في جوابه:

أولاً: إن الإنصراف غير ثابت، كما عرفت.

وثانياً: إن لازم ما أفاده أن يكون المرجح بموافقة الكتاب لأحد المتعارضين حمل للمرجح على الفرد النادر؛ لأن السنة القطعية بالقطع الوجداني أو بالتواتر قليلة جداً، وإلغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقة الكتاب لا دليل عليه.

الجمع الثالث بين المتعارضين يقتضي ترجيح الموثقة على الحسنه، بتقريب: أنه لو قُدمت الحسنه على الموثقة وصارت مخصصة للموثقة لا ختصت الموثقة - الدالة على طهارة بول الطير - بعد تخصيصها بما يؤكل لحمه من الطيور، فيحكم على ضوء ذلك بطهارة بول الطير مأكول اللحم، والحال أنها لم يُر لها بول حتى يحكم بطهارته،

وعلى تقدير أنَّ بعضها بول فهو نادر.

إذن، تقديم الحسنة على الموثقة موجب لإلغاء الموثقة من رأس أو موجب لحملها على الفرد النادر، وكلاهما باطلان.

وأما لو قدّمت الموثقة على الحسنة فلا يلزم من هذا التقديم أيّاً من تلك المحاذير. وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «نحن لا نسلم أن لا يكون للطير مأكول اللحم بول، فإنّ الطير محلّل الأكل إنّما لم يُزَلْه بول مستقلاً عن ذرقه، وأما توأماً فهو مشاهد محسوس كذرقه ومما لا سبيل إلى إنكاره، فكأنّ الطير ليس له مخرج على حدة، وإنّما يدفعه توأماً لذرقه»^(١).

الجمع الرابع: ترجيح الحسنة على الموثقة لإعراض مشهور الأصحاب عنها. وجوابه: أنّ المشهور إنّما لم يعملوا بها لتقديم الحسنة بأحد الوجوه المتقدّمة من الأشهرية والأوضحية، وموافقة السنّة كما مرّ، لا أنّهم أعرضوا عن الموثقة حتّى تسقط بذلك عن الاعتبار. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ إعراض المشهور عن الخبر لا يكون موجباً لو أنه إذا كان صحيحاً، وتحقيقه موكول إلى محله.

الجمع الخامس: والحقّ أنّه ليس جمعاً؛ لأنّ النسبة هي العموم من وجه، ولا جمع هنا بل تساقط، فيكون المرجع هي الأدلة الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه مطلقاً.

إشكال الأستاذ الأعظم رحمته الله على الجمع الخامس

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأن الرجوع إلى العامّ الفوقاني مبنيّ على القول بعدم انقلاب النسبة بسبب عروض المخصّص عليه. ولكن النسبة هنا منقلبة من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق. فالعامّ الفوقاني بعد عروض المخصّص عليه ينقلب عن كونه عامّاً ويكون ظرفاً للمعارضة مع الموثّقة للعلم بأنّ تلك المطلقات الفوقانية قد خصّصت بما دلّ على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم ونحوهما. وعليه فيكون حال العموم بعد هذا المخصّص المنفصل حال الحسنّة وغيرها ممّا دلّ على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، فيكون العموم بعد عروض المخصّص عليه معارضاً مع الموثّقة فيقع التعارض بينهما وبعده إذا استقرّ يتساقطان، فالمرجع هو الأصل العملي لا العموم الفوقاني»^(١).

وأجاب عنه بعض المحقّقين رحمته الله: «بأنّ انقلاب النسبة وإن كان تامّاً عندنا بحسب الكبرى أيضاً. لكنّ المقام ليس من مورده؛ لأنّ القائلين بانقلاب النسبة لا يقولون به فيما إذا كان هناك عامّ ومخصّصان؛ لأنّه في هذا الفرض لو أمكن الأخذ بهما معاً أخذ بهما ويصير كلاهما مخصّصاً للعامّ؛ إذ لا موجب للتفكيك في اللحاظ بأن يتمّ ملاحظه العامّ أولاً مع أحد الخاصّين ثمّ ملاحظة العامّ مع المخصّص الآخر كي تنقلب النسبة بينهما، فإنّ كلّاً من دليل طهارة بول المأكول كالبقرة والغنم وموثّقة أبي بصير مخصّص في عرض واحد للاطلاقات الدالّة على نجاسة البول»^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٨ / ٣.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى :

أقول: بأن ما ذكره رحمته من أن لو كان عامّ ومخصّصان فلا موجب لملاحظة العامّ أولاً مع أحد المخصّصين ، ثمّ ملاحظته مع المخصّص الآخر أيضاً تامّ ، إلّا أنّ الصغرى غير منطبقة في المقام ؛ لأنّ المخصّص الثاني لا يمكن ملاحظته مع المخصّص الأوّل في عرض واحد لابتلائه - الثاني - بالمعارض ، وهو حسنة عبد الله بن سنان ، ومعه لا يصلح أن يكون مخصّصاً للعامّ الفوقاني . وهذا بخلاف المخصّص الأوّل الدالّ على طهارة بول ما يؤكل لحمه ، فإنّه لا معارض له فيكون مخصّصاً للعامّ ، فإذا تمّ التخصيص انقلبت النسبة بين العامّ والمخصّص الثاني من العموم المطلق إلى العموم من وجه .

الجمع السادس : أنّ النسبة بين الدليلين وإن كانت العموم من وجه ، لكن قد حقّق في مباحث التعادل والتراجيح أنّ لزوم اللغوية إحدى المرجّحات لو تمّ تقديم أحد الدليلين على الآخر بما يلزم لغوية الجعل للمقدّم عليه ، ومعه يتمّ تقديم هذا الآخر على الدليل المقدّم الذي لو تمّ تقديمه لا يلزم اللغوية . وبهذا الملاك تمّ تقديم الخاصّ على العامّ .

وعليه : إذا قدّمت الحسنة على الموثّقة يلزم لغوية الموثّقة ؛ لأنّ تقديم الحسنة على الموثّقة يقتضي إلغاء الطير عن كونه موضوعاً للطهارة ، فإنّ لسان الموثّقة هكذا : « كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه » ، وأمّا لسان الحسنة فهكذا : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » ، فلو قدّمت الحسنة الدالّة على نجاسة بول كلّ ما لا يؤكل لحمه على قوله : « كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه » وجب أن يكون عنوان الطير المأخوذ في موضوع الحكم لغواً ؛ لأنّ طهارة الطير الذي لا يؤكل لحمه داخل في عنوان ما لا يؤكل لحمه ، ولا يبقى تحت عنوان الطير أي مصداق .

بينما لو قدّمت الموثّقة على الحسنّة لم تلغ لبقاء الكثير من المصاديق تحتها، كنجاسة بول كلّ ما لا يؤكل لحمه ما عدا الطيور، وبذلك يتمّ تقييد الحسنّة بالموثّقة.

الجمع السابع: دلّت موثّقة أبي بصير على طهارة البول بالعموم الوضعي، حيث قال: «كلّ شيء يطير لا بأس بخثره وبوله»، وأمّا حسنة ابن سنان فعمومها الإطلاق، حيث قال: «اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل لحمه» الشامل للطير وغير الطير، وقد حقّق في الأصول أن لو دار الأمر بين العمل بالعموم الوضعي أو الشمولي أو الإطلاقي، فيقدّم الوضعي على الإطلاقي ببيان:

أنّ تاميّة الإطلاق متوقّفة على تاميّة مقدّمات الحكمة، ومن مقدّماتها عدم البيان، فانعقاد الإطلاق يتوقّف على عدم صدور بيان على خلاف الإطلاق. والعموم الوضعي يصلح أن يكون بياناً. إذن مع وجود هذا العموم الوضعي لا ينعقد الإطلاق.

أقول: كان بناؤنا على هذا في الموارد التي يكون التعارض فيها بين العموم الوضعي وبين الإطلاق بمقدّمات الحكمة، لكن عدلنا إلى ما اختاره سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) من أنّ العموم الوضعي كالقرينة المنفصلة المانعة من حجّية الإطلاق، ولو كانت النتيجة واحدة من تقدّم العامّ الوضعي على الشمول الإطلاقي. وكيف كان فلا ين سنان روايتان:

الأولى: قد تقدّم ذكرها، وإن كانت دالّة على العموم بالاطلاق، ولكنّ الرواية الثانية منه تدلّ على قول المشهور بالعموم الوضعي، فتعارض مع موثّقة أبي بصير، وهي: «اغسل ثوبك من بول كلّ ما لا يؤكل لحمه»، لكنّه ليس صحيحاً؛ لأنّ هذه الرواية مخدوشة السند.

والأحوط الاجتناب (١).

ولا سيما من بول الخفّاش (٢).

قال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «كيف يتسنى لعلّي بن محمّد الذي يروي عنه الكليني الرواية عن عبدالله بن سنان مع هذا الفصل الزماني بينهما، ولو فرض بقاء الراوي عن ابن سنان إلى زمان الكليني، لم يؤثر في الاعتبار، إذ لا نعرفه، فالسند ساقط أيضاً، أمّا لا نقطاعه أو لكون الراوي مجهولاً»^(١).

نتيجة البحث: إذن، الدلالة تامة، ولولا الإشكال في سندها لوقعت المعارضة بينها لأنّ كلا العمومين وضعي. فالنتيجة على ضوء البحث السابق هي: طهارة بول وخرء الطيور.

(١) ومنشأ هذا الاحتياط واضح؛ لأنّه يتّفق مع المشهور القائل بنجاسة بول وخرء ما لا يؤكل لحمه.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إنّ مخالفة المشهور في مثل هذا الفرع في غاية الإشكال، لكن موافقتهم بطرح النصّ الخاصّ ورفع اليد عن الأصول المعتمدة لشكل. فالمسألة موقع تردّد، فالاحتياط بما لا ينبغي تركه»^(٢).

(بول الخفّاش)

الاحتياط في بول الخفّاش

(٢) وهو رحمته الله وإن كان أفقّى بوجوب الاحتياط هنا، لكنّه قال في شرح العروة

(١) مباني منهاج الصالحين: ١٣٧/٣.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٠/٧.

أنه لا خصوصية زائدة في بول الخفّاش على غيره من الطيور، كما أنه لا وجه للاحتياط فيه، بل الأمر على العكس من ذلك حتى ولو بنينا على نجاسة غيره من الطيور وحرمة أكلها، لكنّا هنا نقول بالطهارة لأنّ ما لانفس له خارج عن الروايات الدالة على نجاسة بول وخرء محرّم الأكل، ونحن قد اخترنا الخفافيش، ولم نر لها نفساً سائلة، فخرؤها غير محكوم بالنجاسة، وكذا بولها، ولو شككنا في أنه له نفس سائلة أم لا لم يحز التمسك بالعمومات الدالة على نجاسة البول؛ لأنّه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(١).

إن قلت: في الخبر ما يدلّ على نجاسة بول وخرء الخفّاش، فعن داود الرقيّ حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الخفافيش يصيب ثوبه فأطلبه ولا أجده، قال: اغسل ثوبك»^(٢).

قلت: هي ضعيفة السند، ثمّ إنّّه على تقدير صحّة السند هي معارضة برواية غياث، حيث قال: «لا بأس بدم البقّ والخشاشيف»^(٣).

قال صاحب المدارك رحمه الله: «إنّ هذه الرواية أوضح سنداً ودلالة».

وقال صاحب الحقائق رحمه الله: «لا نعرف ما المقصود بالأوضح سنداً ودلالة، الظاهر أنّهما متكافئان سنداً ودلالة، فالمصير هو التعارض بينهما، وعليه لم يقدّم دليل على خصوصية للخفّاش».

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١ / ٤٥٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

٣ - المني من الإنسان ومن كل حيوان له نفس سائلة ، وإن كان مأكول اللحم (١) .

الثالث: نجاسة المني

(١) هنا أربع مسائل:

المسألة الأولى: في نجاسة مني الإنسان

والمسألة واضحة ومحلّ اتفاق وتكاد تكون مسلمة ، ولم يعلم وجود أحد من أصحابنا يخالف ذلك ، وتدلّ عليه عدّة نصوص .

منها: خبر محمد بن مسلم الصحيح ، عن أحدهما عليه السلام : «... وقال: في المني يصيب الثوب. قال: إن عرفت مكانه فاغسله ، وإن خفي عليك فاغسله كله» ^(١) .
وبهذا المضمون وردت روايات كثيرة في الباب .

ولكنّ هذه الروايات معارضة بروايات أخرى دلّت على طهارة المني .

منها: صحيحة زرارة ، قال: «سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفّ فيه من غسله؟ فقال: نعم ، لا بأس ، إلا أن تكون النطفة فيه رطبة ، فإن كانت جافة فلا بأس» ^(٢) .

ومنها: موثقة زيد الشحام ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يكون فيه الجنابة ، فتصيبني السماء حتّى يبتلّ عليّ. قال: لا بأس» ^(٣) .

(١) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٣) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

وغيرها من الروايات الواردة في الباب.

قول الشيخ في روايات الطهارة

وقد حمل الشيخ رحمته صحيحة زرارة على ما إذا لم يكن التجفيف في موضع المني كما ذكره صاحب الوسائل بعد الخبر.

أقول: هذا الحمل لا شاهد عليه ومخالف للظاهر لأنه عليه فصل بين صورتي جفاف النطفة وبين رطوبتها، ولو كان التجفيف في موضع خالٍ من المني لم تكن حاجة إلى التفصيل المذكور.

ومثل هذا الحمل في الضعف ما ذكر بعض من زوال عين المني ببلة المطر فيظهر الثوب، فإنه أيضاً مخالف للظاهر، ولا شاهد عليه.

وحمل الأستاذ الأعظم رحمته الأخبار الدالة على طهارة المني على التقية لموافقتها لجماعة من العامة القائلين بطهارة المني إما مطلقاً كما عن الشافعي وإما في خصوص المني من الإنسان، ومن سائر الحيوانات المأكولة اللحم دون ما يحرم، كما التزم به الحنابلة.

إن قلت: كان الشافعي متأخراً عن زمان الإمام الصادق عليه، وكذا الحنابلة، فكيف حملتم روايته عليه على ما يوافقها تقية؟

قلت: سلمنا أنها متأخران عن عصر الإمام الصادق عليه، إلا أن مستندهما لعله كان شائعاً في ذلك العصر، وكان العامل به كثيراً، وبذلك صح حمل أخبار طهارة المني على التقية^(١).

وفيه: أنه لم يثبت شيوع القول بطهارة المني زمان الصادقين عليهم السلام، بل الأمر على العكس، فإنّ الحنفّي والمالكيّ يمتنعان بقولان بنجاسته.

وعمدة ما يمكن قوله في الباب هو أنّ الروايات الدالة على طهارة المني مخالفة لما ثبت ضرورته من المذهب، فإنّ نجاسة المني مسألة لا شبهة فيها، لأنّه من الستة القطعية، ومعه لا تصلح الأخبار الدالة على طهارة المني لأن تعارض ما دلّ على نجاسته لعدم التكافؤ بينهما.

وعليه: يتضح الحال فيما ذكره بعض المحققين رحمهم الله: «من أنّ روايات الطهارة ساقطة عن الحجّة في حدّ نفسها، لحصول الظنّ الاطمئنان، ولو نوعاً على خلافها من اتفاق العلماء الإماميّة على النجاسة»^(١).

فإنّه فاسد؛ لأنّ القطع النوعي -وكما ذكرناه في مبحث القطع- ليس بحجّة فضلاً عن الاطمئنان النوعي والقاعدة هكذا:

إذا شملت أدلّة الحجّة الخبر صار حجّة، سواء حصل الاطمئنان النوعي على خلافها أم لا؟ لكن في الاطمئنان الشخصي كلام في أنّه يؤثّر في حجّة الخبر أم لا. إن قلت: إنّ عمدة أدلّة حجّة الخبر الواحد هو السيرة العقلائيّة، ونحن نشكّ في استمرار هذه السيرة منهم على العمل بالخبر الواحد فيما لو حصل الظنّ الاطمئنان النوعي على خلافه.

قلت: نحن لا نشكّ في قيام السيرة حتّى في الفرض الذي يحصل فيه ظنّ اطمئنان على الخلاف، لأنّ العمدة في المقام هو شمول أدلّة حجّة الخبر الواحد له،

سواء حصل الظنّ بالخلاف أم لا ، والشخص في مورد الاطمئنان النوعي ليس مطمئناً فهو إمّا ظانٌّ أو شاكٌّ فتكون حجّية الخبر الواحد ، ومنها السيرة قائمة في المقام .

أقول : ويمكن الخدشة في هذا الجواب ، كسائر ما يمكن الإجابة به من أنّه دعوى في مقابل دعوى .

والحقّ أنّ السيرة قامت على حجّية الخبر الواحد ، وهي وإن كان لا إطلاق لها لكن يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو ما إذا كان راوي الخبر ثقة وإمامياً . ومن هذه الأخبار ما دلّ على أنّ قول الثقة حجة فيتمسك بإطلاق الخبر الذي حجّيته بالسيرة العقلائية لإثبات حجّية الخبر الواحد ، سواء حصل الاطمئنان النوعي على خلافه أم لا ، إذن فما ذكره رحمته من العلاج بين المتعارضين ممّا لا يمكن المساعدة عليه .

والذي يسهّل الخطب أنّ الروايات الدالّة على الطهارة على خلاف المقصود أدلّ ؛ لأنّ السائل افترض في سؤاله نجاسة المني ولكنّه يسأل عن تنجيّسه أي كونه منجّساً أم لا ؟

بيان : أنّ السائل في بعض الروايات افترض ملاقة المني لثوبه ، وفي البعض الآخر افترض أنّه أصاب بدنه ، ثمّ بعد ذلك افترض ملاقة الجسد للثوب الذي فيه المني ، فهو في الحقيقة يسأل عن حكم ذلك ، فلو كان غرض السائل معرفة حكم المني لم يحتاج إلى فرض ملاقاته للجسد بالثوب ، بل يكفي عن ذكر ذلك كلّهُ بالسؤال عن وقوع المني على الجسد أو الثوب . ولو نوقش في هذا المستظهر من الرواية فلا أقلّ من احتماله إذا لم يقبل بالبيان السابق لم يصحّ التمسك بالروايات

الدالة على الطهارة؛ لإجماعها ولو مع هذا الاحتمال، فلا تصلح أن تقع في طرف معارضة مع روايات النجاسة.

فالنتيجة إذن: هي نجاسة مني الإنسان.

المسألة الثانية: البحث في نجاسة مني الحيوانات غير مأكولة اللحم

مني الحيوانات غير مأكولة اللحم، كالسباع، مما لها نفس سائلة، نجس.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «يستكشف من جزم الفقهاء ومن الحكم بالنجاسة في المسألة أنها من المسلمات التي لا يحوم حولها شائبة الشبهة. وهذا هو المعتمد في إثبات المدعى على سبيل العموم، وإلا فالأخبار الدالة على نجاسة مني وإن تظافرت وتكاثرت، لكنها قاصرة عن إفادة العموم، لا سيما بالنسبة إلى ما حلّ أكله»^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّ الدليل في المسألة هو الإجماع، وفي جملة من كلماتهم أنّ معقد الإجماع يكون في ذي النفس السائلة، وأمّا النصوص فهي قاصرة عن الشمول لغير النفس السائلة، بل لا يشمل غير الإنسان، فإنّ مورد الأخبار بجميعها مني يصيب الثوب، فإنّه منصرف إلى مني الإنسان، لأنّ مني غير الإنسان ليس واقعاً تحت محلّ الابتلاء بحيث يصيب ثوبه، فإنّ عدم الابتلاء بغير مني الإنسان يوجب انصراف مني في الروايات إلى مني الإنسان، لا سيما بملاحظة ما في القاموس من أنّه ماء الرجل والمرأة، وعن الصحاح أنّه ماء الرجل.

إن قلت: إنّ الإمام عليه السلام لم يفصل بين الإنسان وغيره، ومن الواضح أنّ ترك

الاستفصال يفيد العموم.

قلت: بعد انصراف الروايات الواردة في المني إلى مني الإنسان يكون السؤال ابتداءً عن حكمه. ومعه لا معنى لترك الاستفصال كي يستفاد العموم، وهو إنما ينفع فيما إذا كان السؤال عن الطبيعي بلا تفصيل بين مصاديقه، وأما إذا كان عن الحصة الخاصة، وكذا الجواب عنه أيضاً لم يتمسك هنا بترك الاستفصال للحكم بنجاسة المني على إطلاقه»^(١).

وفيه: أما الاستشهاد بقول اللغويين كما فعل هو هو فغير سديد؛ لأنّ اللغة إنما تكون مرجعاً حال الشكّ في مفهوم الشيء، ولا شكّ في مفهوم المني عندنا، ناهيك عن أنّ اللغة إنما تعطي موارد الاستعمال، وهي أعمّ ممّا حصرت القضية فيه. هذا أولاً.

وثانياً: اتفق هو والمحقق الهمداني رحمهما بخلوّ جميع الروايات الواردة في المني من الاطلاق، وليس بتامّ، وليست جميعها - أي الروايات الواردة في المني - من قبيل المني يصيب الثوب وليست منحصرة به، وإلا لكان لما ذكرناه رحمهما وجه.

بل لاحظ معي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ذكر المني وشدّده وجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيت بعد، فلا إعادة عليك، وكذلك البول»^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٩٦/١.

(٢) الوسائل: الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

بتقريب: أن اللام في كل من المني والبول للجنس لا العهدية بأن يقال المراد من المني مني الإنسان؛ لأن الحمل الثاني يحتاج إلى دليل. فالرواية تدل على أن طبيعي المني أشد من طبيعي البول، سواء كان من الإنسان أم من الحيوان، وحيث أن بول الحيوانات التي هي محرمة الأكل مما لها نفس سائلة نجس، فلا محالة يحكم بنجاسة منيها لأنه أشد من البول. فالرواية بهذا التقريب تدل على نجاسة المني مطلقاً.

ودفعه الهمداني رحمته الله «بأن المتبادر إلى الذهن هو التشديد في المعنى المعهود الذي يتبلى به الناس، وهو مني الإنسان الذي يصيب الثوب، ويؤيد ذلك قوله عليه السلام بعد ذلك: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة، فعليك إعادة الصلاة؛ لأن ما يصيب ثوب المصلي من المني يبعد أن يكون من غيره من الحيوانات المحرمة»^(١).

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته الله: «نعم ملاحظة ذيل الرواية توجب انصراف المني إلى خصوص مني الإنسان، حيث قال عليه السلام: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه، ثم صليت فيه ثم رأيت بعد، فلا إعادة عليك، وكذلك البول»، لأن ما يصيب ثوب المصلي من المني يبعد أن يكون من غيره من الحيوانات المحرمة، لكن بدواً وبلحاظ الدقة العقلية يرتفع الإشكال. لتكفل ذيل الرواية حكماً غير الحكم المذكور في الصدر. ولذا فإنه باقٍ على عمومه بلا إلزام لأن نحمله على مني الإنسان، فما ذكره من أن المتبادر من المني هو مني الإنسان يحتاج إلى دليل»^(٢).

(١) مصباح الفقيه: ٣٤/٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١/٤٩٢.

وعليه : فإنّ مطلق مني نجس بدلالة الرواية المتقدّمة .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : « إنّ صحاح الأخبار عدا صحيحة محمد بن مسلم مطلقات ، وندرة الوجود لا تكون منشأ لانصراف مني إلى خصوص مني الإنسان »^(١).

أقول : إنّ ما ذكره تامّ كبروياً ، لأنّ القاعدة تقتضي أن لا تكون الندرة منشأ لانصراف اللفظ إلى الفرد النادر ، ومثله غلبة الوجود التي لا تكون منشأ لانصرافه إلى الفرد الغالب . ومع هذا نقول له : إنّ الجزم بمثل هذا الإطلاق في خصوص المقام لا يخلو من نظر .

المسألة الثالثة : مني الحيوانات محلّلة الأكل ممّا لها نفس سائلة ، كالغنم ونحوه ، نجس .

وقال الأستاذ الأعظم (رحمته الله) : « لا شيء في الأخبار يدلّ على أنّ مني الحيوان محلّ الأكل نجس ؛ لأنّ الأخبار المتقدّمة عدا صحيحة محمد بن مسلم منصرفة إلى خصوص مني الإنسان ، وأمّا صحيحة محمد بن مسلم ، فلقد قلنا : إنّ الحكم المستفاد منها هو نجاسة مني الحيوان غير مأكول اللحم ؛ لأنّ الرواية تكفّلت ذكر أنّ مني أشدّ من البول . ومعنى الأشدّيّة في المقام اشتراكه مع البول في النجاسة ، لكنّه بمرتبة أشدّ ، ولا يكون ذلك ما لم يحكم بنجاسة البول . وأنت تعلم أنّ بول الحيوان مأكول اللحم ليس بنجس ومعه تنتفي الأشدّيّة كما كانت في غير مأكول اللحم ، بل لا موضوع للحكم هنا ، فليس المورد مشمولاً لصحيحة محمد بن مسلم .

إِلَّا أَنَّ الْقَوْلَ بِنَجَاسَةِ مَنِي الْحَيَّوَانِ غَيْرَ مُحَلَّلِ الْأَكْلِ يَعْتَمِدُ عَلَى الْإِجْمَاعِ الْقَطْعِيِّ^(١).
وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْهَمْدَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «إِنَّ هَذِهِ الصَّحِيحَةَ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ انْصِرَافِهَا عَنْ
مَنِي الْحَيَّوَانِ وَشُمُولِهَا لَهُ لَا تَدُلُّ عَلَى أَزِيدٍ مِنْ نَجَاسَةِ الْمَنِيِّ لِكُلِّ حَيَّوَانٍ بَوْلُهُ نَجَسٌ؛
لَأَنَّ مَعْنَى أَشَدِّيَّةِ الْمَنِيِّ مِنَ الْبَوْلِ أَنَّ الْمَنِي يَشْتَرِكُ مَعَ الْبَوْلِ فِي النَجَاسَةِ، لَكِنَّهُ أَشَدُّ
مِنْهُ، وَحَيْثُ أَنَّ بَوْلَ الْحَيَّوَانَاتِ مُحَلَّلَةٌ الْأَكْلُ طَاهِرٌ، فَلَا يَكُونُ مَتْنِهَا نَجَسًا»^(٢).

وَرَبَّمَا يَقَالُ: إِنَّ أَشَدِّيَّةَ الْمَنِيِّ مِنَ الْبَوْلِ لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ نَجَاسَةَ الْمَنِيِّ مَخْتَصَّةٌ بِمَا
لَا يُوَكَّلُ لَحْمَهُ مِنَ الْحَيَّوَانَاتِ، لِأَنَّ مَعْنَى كَوْنِهِ أَشَدُّ مِنَ الْبَوْلِ إِنَّمَا هُوَ بِلِحَازِ
نَجَاسَةِ الْمَنِيِّ مِنَ الْحَيَّوَانَاتِ مُحَلَّلَةٌ الْأَكْلُ مَعَ طَهَارَةِ أَبْوَالِهَا، وَإِلَّا فَتَنِي حَيَّوَانٌ غَيْرُ
مَأْكُولٍ اللَّحْمِ لَيْسَ أَشَدُّ مِنْ بَوْلِهِ فِي النَجَاسَةِ.

وَدَفَعَ بَوَاجِهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: مَا ذَكَرَهُ الْهَمْدَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ أَنَّ دَعْوَى الْعِلْمِ بِأَنَّ الْمَنِي فِي غَيْرِ مَأْكُولٍ
اللَّحْمِ كَالْبَوْلِ مِنْ حَيْثُ النَجَاسَةِ، وَلَيْسَ بِأَشَدُّ تَحْتَاجٍ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ^(٣).

الثَّانِي: مَا أَجَابَ بِهِ الْأُسْتَاذُ الْأَعْظَمُ رَحِمَهُ اللَّهُ: «أَنَّ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْأَشَدِّيَّةِ
مَا ذَكَرْتُ بِأَنَّ يَقَالُ بِنَجَاسَةِ مَنِي مَأْكُولٍ اللَّحْمِ مَعَ طَهَارَةِ بَوْلِهِ لَكَانَ مِنَ الْأَنْسَبِ
أَنْ يَذَكَرَ بِدَلِّ الْأَشَدِّ (الْأَوْسَعِ)، وَإِلَّا فَإِنَّ التَّعْبِيرَ بِالْأَشَدِّيَّةِ إِشَارَةٌ إِلَى اشْتِرَاكِ
الْمَنِيِّ مَعَ الْبَوْلِ فِي النَجَاسَةِ، لَكِنَّهُ أَشَدُّ مِنْهُ»^(٤).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٩٢/١.

(٢) و(٣) مصباح الفقيه: ٣٥/٧.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٩٣/١.

وأجاب بعض المحققين رحمهم الله عن جواب الأستاذ الأعظم:

«بأن الرواية لم تقتصر على الحكم بأشديّة مني من البول، بل شدّدته أولاً ثم جعلته أشدّ من البول، والنجاسة تستفاد من التشديد المذكور أولاً، والذي موضوعه طبيعي المنّي والأشديّة من البول التي بيّنت ثانياً، وإن كانت لا تقتضي نجاسة مني حيوان طاهر البول، لكنّها لا تأبى عن نجاسته أيضاً؛ إذ لا يستفاد منها الملازمة بين النجاستين، فيبقى إطلاق التشديد الدالّ على النجاسة على حاله»^(١).

ولا يخلو من وجاهة، ومنه يعلم عدم انحصار دليل نجاسة مني الحيوان ممّاله نفس سائلة بالإجماع القطعي، بل الإطلاق موجود في المقام، إلّا أن يقال: إنّ الأشديّة إن لم تكن ظاهرة في الملازمة كي تكون قرينة إلّا أنّها تصلح للقرينية، ومعها الإطلاق لا ينعقد.

وهنا روايتان يمكن أن يستفاد منها طهارة مني الحيوان مأكول اللحم: الأولى: موثقة عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»^(٢)، وهي بالاطلاق تدلّ على طهارة مطلق ما يخرج من مأكول اللحم، ومنه المنّي.

الثانية: موثقة بكير، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز

(١) بحوث في العروة الوثقى: ٣ / ٦٤.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

إذا علمت أنه ذكي»^(١).

وهي تدلّ على طهارة المني بالعموم الوضعي ، وقال صاحب الحقائق رحمه الله :
«إنّ عدم البأس الوارد في رواية بكير حيثي ، أي هو جائز من حيث كونه محلّ
الأكل ، ولا ينافي كونه غير جائز من ناحية أخرى ، وهي النجاسة»^(٢).

وتبعه في هذا الإشكال الأستاذ الأعظم رحمه الله ، وقال : «إنّها ناظرة إلى بيان
صحّة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، وبأنّ المانع هو ما لا يؤكل لحمه
وما يؤكل لا مانع من الصلاة فيه . وأمّا عدم صحّة الصلاة من ناحية أخرى فلا تدلّ
الرواية على جوازها ، ولذا لا يتمسك بهذه الموثقة ويحكم بطهارة دمه ، وهو دليل
على أنّ الحكم حيثي»^(٣).

وأورد عليهما سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «بأنّ حمل الموثقة على بيان الحكم
الحيثي يخالف الظاهر ، فإنّ المستفاد من الموثقة أنّ الحيوان إذا حلّ أكله جازت
الصلاة في منيته ، وبالملازمة تثبت طهارته»^(٤).

وكذا أورد بعض المحققين رحمه الله حيث قال : «إنّ تجويز الصلاة في كلّ شيء ممّا يؤكل
لحمه يدلّ بالالتزام على عدم نجاسته ؛ إذ لولا ذلك لكان الحكم بالجواز جهتيّاً ،
وهو خلاف ظاهر العموم المستفاد من لفظ (كلّ)»^(٥).

(١) الوسائل : الباب ٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

(٢) الحقائق الناظرة : ٣٣ / ٥ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ٤٩٤ .

(٤) مباني منهاج الصالحين : ١٥٠ / ٣ .

(٥) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٦٦ / ٣ .

أقول: الحق مع ما ذهب إليه صاحب الحقائق والأستاذ الأعظم رحمتهما والجزم بالاطلاق مشكل. وعليه لا تصلح موثقة ابن بكير للمعارضة، لكن موثقة عمار تصلح أن تقع طرفاً للمعارضة، فتسقطان بناءً على قول المشهور ومن ثم العمل بما تقتضيه قاعدة الطهارة لولا الإجماع القطعي القائم على نجاسة مني الحيوان مأكول اللحم كما قال به الأستاذ الأعظم رحمتهما، فقد ذكر لو كنا نحن وهذه المسألة لحكمنا بطهارة المني، إلا أن الإجماع القطعي قام على نجاسة المني من كل ما له نفس سائلة، وإن كان محلل الأكل، وهذا الإجماع قرينة على التصرف في الموثقة بحملها على غير المني من البول والروث ونحوهما»^(١).

المسألة الرابعة: مني الحيوان الذي ليس له نفس سائلة، سواء كان مأكول اللحم أو غيره، طاهر.

وقال الأستاذ الأعظم رحمتهما: «لا دليل على نجاسة مني الحيوان مما لا نفس سائلة له، سواء كان مأكول اللحم أو غيره»^(٢).

إلا أن الإجماع القطعي قائم على الطهارة، ومعه تكون الاطلاقات المتقدمة إما غير تامة، أو تامة لكنها مبتلاة بمعارض، كما ذهبنا إليه، فيكون المرجع الإجماع القطعي.

ومع الانحياز عما ذكرناه وقلنا إن الاطلاق الدال على النجاسة تام، لكن وجود هذا الإجماع القطعي على الطهارة قرينة على عدم حجية هذا الاطلاق، فيكون المني من هذا الحيوان طاهراً بلا شبهة.

٤ - ميتة الإنسان وكل حيوان له نفس سائلة (١).

الرابع: نجاسة الميتة

(١) ادّعي أنّ نجاسة الميتة من الأحكام التي ثبتت في المذهب، وحكي عن صاحب الجواهر رحمته الله أنّها من ضروريّات الدين، وقال: «بلا خلاف أجده فيه»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «وردت نجاسة الميتة في عدّة روايات، ويمكن دعوى تواترها إجمالاً»^(٢).

وقسم سيّدنا الأستاذ الروايات الواردة إلى طوائف:

الأولى: ما يدلّ على نزح البئر لموت جملة من الحيوانات.

الثانية: ما يدلّ على نجاسة الماء بملاقاة الميتة.

الثالثة: النصوص الدالّة على حرمة أكل ما وقعت فيه الميتة.

الرابعة: ما ورد عن الاستصباح بإليات الغنم.

الخامسة: ما يدلّ على النهي عن الأكل في آنية أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة.

السادسة: ما ورد فيمن يعمل أغهاد السيوف.

السابعة: ما يدلّ على أنّ ما ليس له نفس سائلة لا يفسد الماء.

(١) جواهر الكلام: ٣٠٥/٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٩٨/١.

ولا بأس بما لا تحلّه الحياة من أجزائها ، كالوبر والصوف والشعر والظفر والقرن والعظم ونحو ذلك (١) .

الثامنة : ما دلّ على عدم جواز الصلاة في الميتة ^(١) .
وقال الأستاذ الأعظم رحمته : «إنّه لم ترد في شيء من الأعيان النجسة بمقدار ما ورد في نجاسة الميتة من الأخبار» ^(٢) .

وكان سبقه إلى ذلك المحقّق الهمداني رحمته ، حيث قال : «بأنّ الروايات الواردة في الميتة أكثر من الروايات الواردة في الأعيان النجسة ، وتعجّب من صاحب المعالم رحمته حيث قال : إنّ العمدة في نجاسة الميتة هو الإجماع ، والأخبار الواردة في المقام قاصرة عن إثبات نجاسة الميتة ، وقال : أعجب من ذلك ما حكى عن صاحب المدارك من المناقشة في نجاسة الميتة بدعوى : انحصار دليل نجاسة الميتة بالإجماع الذي خدشه باستظهاره المخالفة من الصدوق» ^(٣) .

الخلاصة : أن المسألة واضحة ولا نحتاج فيها إلى مزيد استدلال .

طهارة ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميتة

(١) الحكم بطهارة هذه الأجزاء لعدّة نصوص :

منها : صحيحة الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة ، إنّ الصوف ليس فيه روح » ^(٤) .

(١) مباني منهاج الصالحين : ١٥١ / ٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٤٩٩ / ١ .

(٣) مصباح الفقيه : ٤٥ / ٧ .

(٤) الوسائل : الباب ٦٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ومنها: رواية الحسين بن زرارة ، قال : « كنت عند أبي عبد الله عليه السلام وأبي يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة ولُفحة الميتة ، فقال : كل ذلك ذكي .
قال -يعني الكليني- : وزاد فيه علي بن عقبة وعلي بن الحسن بن رباط ، قال : والشعر والصوف كله ذكي »^(١) .

ومنها : صحيحة حريز ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم : اللبن واللبناء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه »^(٢) ، إلى غير ذلك من الروايات .

البحث في الأجزاء المبانة من الميتة مما تحلها الحياة

ويفهم من عبائر المتن أنه عليه السلام يقول بأن أجزاء الميتة التي تحلها الحياة فيه بأس ، وأنها محكومة بحكم الميتة ، فهل الأمر كما يقول أم لا ؟

المنسوب إلى صاحب المدارك عليه السلام المناقشة في نجاستها بدعوى : أن العنوان المأخوذ في موضوع النجاسة في الروايات هو عنوان الميتة ، وهذا العنوان لا ينطبق على الجزء المبان منها ، كمثل الإصبع ، أو أي جزء من سائر أجزائه ، ومعه كيف يقال بشمول أدلة النجاسة له . ولكنه أضاف : يمكن القول بالنجاسة باستصحاب النجاسة حال الاتصال . ولكن لا يخفى ما فيه .

(١) الوسائل : الباب ٦٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ و ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب ما لا يحرم الانتفاع به من الميتة ، الحديث ٣ .

وأُجيب عنه بوجوه:

الأول: سلّمنا عدم صدق عنوان الميتة على الأجزاء المبانة عرفاً. لكن إذا دلّ الدليل على نجاسة الميتة فيفهم أنّ هذه النجاسة ليست متوقّفة على أن تكون الأجزاء التركيبيّة في حال اتّصال، فإنّ الهيئّة التركيبيّة لا أثر لها في النجاسة، وهذا ما يقتضيه الارتكاز العرفي، فلو قيل لا تأكل الميتة لنجاستها، فهل لأحد أن يشكّ في حرمة أكل الأجزاء المبانة منها؟

الثاني: استصحاب نجاسة القطعة المبانة الثابتة حال الاتّصال. وقال صاحب المدارك: «وفيها ما فيها». ودفع السيّد الحكيم رحمته إشكال صاحب المدارك على الاستصحاب بأنّ فيه ما فيه، وقال: «بأنّ الإشكال في الاستصحاب غير ظاهر لوحدة الموضوع عرفاً»^(١).

والمظنون قوياً أنّ الحقّ مع صاحب المدارك رحمته: إذ لم يبنِ هو الإشكال على أساس تبدّل الموضوع كي يقال بأنّه محرّز عند العرف، بل لأجل أنّ النوبة لا تصل إليه مع وجود الدليل الاجتهادي، فإنّها حاكمة عليه أو واردة. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الدليل أخصّ من المدّعى لأنّ هذا الاستصحاب يجري في الفرض الذي يحصل انفصال الجزء فيه بعد موت الحيوان، ولكن لو حصل الانفصال والموت دفعة واحدة لم يجر لأنّه ليس للنجاسة حالة سابقة كي تستصحب.

وثالثاً: غير خافٍ عليك، وكما حقّقناه في محلّه أنّ استصحاب النجاسة من الاستصحابات الجارية في الأحكام الكلية؛ لأنّ استصحاب الجعل فيها لا زال

معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد.

بعض النصوص على نجاسة الأجزاء المبانة

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، إن الصوف ليس فيه روح»^(١).

بتقريب: أن جواز الصلاة فيه معلّل بأنّه لا روح فيه، فيفهم من هذا أن النجاسة والطهارة يدوران مدار حلول الروح وعدمه. فكلّ جزء ولجت فيه الروح نجس، وكلّ جزء لم تحلّ فيه الروح طاهر.

ومنها: ما رواه أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «أن قتادة قال له: أخبرني عن الجبن، فقال: لا بأس به. فقال: إنّه ربّما جعلت فيه أنفحة الميت، فقال: ليس به بأس، إن الأنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم، ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم، وإنّما الأنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة، فهل تأكل تلك البيضة؟

قال قتادة: لا ولا أمر بأكلها. قال أبو جعفر عليه السلام: ولم؟

قال: لأنّها من الميتة. قال: فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها؟ قال: نعم. قال: فما حرّم عليك البيضة وأحلّ لك الدجاجة؟ ثمّ قال: فكذلك الأنفحة مثل البيضة فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلّين، ولا تسأل عنه إلّا أن يأتيك من يخبرك عنه»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

ومنها: النصوص الواردة الدالة على استثناء ما لا تحلها الحياة:

كصحيحة حريز المتقدمة^(١) والتي دلت على طهارة الأجزاء التي لا تحلها الحياة؛ لكونها ظاهرة في خصوصية يمتاز بها عن بقية الأجزاء، وقد قُرِب الاستدلال بالرواية بأن هناك خصوصية فيما تحلّ الحياة لأجلها قال بنجاسة الأشياء لا من باب مفهوم اللقب، وإنما هو راجع إلى قضية الظهور التي خصّها الإمام بالذكر، أو قل: إنّ المتفاهم العرفي من اختصاص هذه الأمور بالطهارة يفهم أنّ ما ليس كذلك ليس بطاهر، وهو ما يسمّى بتناسب الحكم مع الموضوع.

وأورد عليه بعض المحققين^(٢): «إنّ قوله: فهو ذكي لعلّه في مقام بيان التذكية في مقابل الميتة لا أنّه طاهر.

لكنّه خلاف الظاهر؛ لأنّه عليه السلام في مقام بيان حكم التذكية في مقابل الميتة، خصوصاً بقرينة قوله عليه السلام: «فهو ذكي، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه».

ومنها: ما دلّ على أنّ القطعة المبانة من الحيوان الحيّ ميتة، بتقريب: بأنّ الحكم بكون القطعة المبانة من الحيّ ميتة كما دلت عليه بعض الروايات الآتية فتكون القطعة المبانة من الميتة ميتة بالأولوية القطعية بحسب الفهم العرفي.

ومنها: ما دلّ على أنّ كلّ ما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضّأ من الماء ولشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضّأ منه ولا تشرب^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) راجع الباب الثالث من أبواب الماء المطلق.

وفي حكم الميتة القطعة المبانة من الحي إذا كانت مما تحلّه الحياة (١).

بتقريب: أن الميتة كما تصدق على الميتة، كذلك يصدق على بعض أجزائها أيضاً. ومنها: صحيحة محمد بن مسلم الناهية عن الأكل من آنية أهل الكتاب، معللة بأنهم يأكلون الميتة^(١).

بتقريب: أن النهي عن الأكل في آنيتهن إنما لأجل أنهم كانوا يأكلون فيها الميتة، ومن المقطوع به أنهم لم يكونوا يأكلون كامل الميتة فيه، بل جزء منها. ومع ذلك نهى ﷺ عما يدلّ على أنها نجسة. فتلخص: أن الأجزاء المبانة من الميتة لا شبهة في نجاستها إذا كانت مما تحلّها الحياة.

حكم القطعة المبانة من الحي

(١) أدلة النجاسة وجوه:

الأول: الإجماع، وقال المحقق الهمداني رحمه الله: «إن عمدة مستنده هو الإجماع، ولولا له لأمكن الخدشة في دليله»^(٢).

وفيه: أن الإجماع في المقام مقطوع المدرك، وهو ليس بحجة ولو كان محتمل المدرك فالكلام الكلام.

الثاني: ما ذكره المحقق الهمداني رحمه الله أيضاً: «لا يبعد دعوى شيوع إطلاق الميتة في عرف المتشرعة على كل لحم لم يذك حيوانه في مقابل المذكي، سواء كان

(١) الوسائل: الباب ٥٤ من أبواب تحريم الأكل في أواني الكفار، الحديث ٦.

(٢) مصباح الفقيه: ٦٦/٧.

قطعة مبانة من الحيّ أم لا».

لكنّه دفع الوجه المذكور ، وقال : «إنّ الأدلّة لا تساعد على إثبات نجاستها بهذا المعنى بدعوى : انسباق ما دلّ على نجاسة الميتة - من الأخبار المتقدّمة - وضعاً أو انصرافاً إلى إرادة الحيوان الميت ، لا اللحم الذي لم تتعلّق به التذكية»^(١).

أقول : هذا المعنى ولو لم يثبت في عرف الشرع إلّا أنّ ثبوته في عرف المشتّرعة كافٍ ، فتأمّل .

الثالث : إنّ الميتة عبارة عن كلّ ما ذهبت روحه ، بلافرق بين الحيوان وأجزائه ، وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته : «بأنّ هذا المعنى بعيد عن النظر العرفي ، فإنّ أجزاء الميتة وإن صدق عليها أنّها ذهبت روحها لكن صدق الميتة عليها مشكل ؛ لأنّها بنظر العرف هو الحيوان الذي ذهبت عنه روحها لا بعض أجزائه»^(٢).

الرابع : أنّ المناط في نجاسة الميتة هو ذهاب الروح ، وهذا المناط موجود قطعاً في الأجزاء أيضاً ؛ لأنّها أيضاً زهقت روحها .

أقول : أمّا المناط فقضيّة غيبية لا يتسنى لنا معرفتها .

الخامس : عدّة نصوص ، منها : الأخبار الواردة في الصيد .

منها : ما رواه أبان ، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : ما أخذت الحباله وقطعت منه فهو ميتة ، وما أدركته من سائر جسده

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٦٧ / ٧ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٥١٥ / ١ .

حيّاً فذكّه وكلّ منه»^(١).

ومنها: ما رواه محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه، فإنّه ميتة، وكلوا ما أدركتم حيّاً وذكّرتم اسم الله عليه»^(٢).

ومنها: ما رواه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في آليات الضأن: تقطع وهي أحياء، وأنها ميتة»^(٣).

ومنها: رواية الكاهلي، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن قطع آليات الغنم، فقال: لا بأس بقطعها إذا كانت تصلح به مالك. ثمّ قال: إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّ ما قطع منها ميت لا ينتفع به»^(٤).

وعلى تقدير وجود بعض الروايات المخدوشة سنداً كان في الصحيح منها ما يكفي لإثبات المدعى، ويكفي كونها مؤيّدات لخصوص الصحاح.

مناقشة الهمداني رحمته الله للروايات

وقال الهمداني رحمته الله: «والانصاف قصور الأخبار الواردة في باب الصيد عن إثبات المدعى، فإنّ المراد بكون ما قطعه الحباله ميتة إمّا كونه ميتة حكماً كما يشعر بذلك

(١) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب الصيد والذباحه، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب الصيد والذباحه، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

نقله من كتاب علي عليه السلام، والمتبادر من التشبيه في هذه الأخبار إرادة حرمة الأكل في مقابل المذكي، أو كونه ميتة حقيقة وحينئذٍ تحتاج دلالتها على النجاسة إلى وجود دليل عام يدل على نجاسة الميتة بحيث يعمّ الفرض، وهو قابل للمنع، فإنّ مستند الحكم بنجاسة الميتة مطلقاً إمّا الاستقراء في الموارد الجزئية الواردة في باب البئر ونحوها. أو الأخبار الدالة على نجاسة الماء إذا وجد فيه جيفة، وهو أمر يشكل استفادة العموم منها لورودها في بيان حكم آخر فضلاً عن شمولها لما نحن فيه.

أو الأخبار الواردة لبيان الضابط، الدالة على طهارة الميتة من غير ذي النفس ونجاستها من ذي النفس، فإنّ المتبادر من جميعها إرادة الحيوان الميت ولا تشمل الجزء المبان من الحي^(١).

مناقشتنا للهمداني رحمه الله

الحقّ أنّه لا مجال لمثل هذا الإشكال منه عليه السلام بعد إقراره بالتنزيل، فظاهر العبارة أنّه عليه السلام نزل كلّ ما قطعتة الحباله من الحيّ بمنزلة الميت حكماً. وهو أمر يتواءم مع شأنيتّه عليه السلام وهو بيان الحكم لا بيان المصاديق. ولو افترضنا أنّه تدخل في المصادق ومن ثمّ حكم بأنّه ليس من مصاديق الكلّي أو منه كان ذلك التدخل أيضاً بلحاظ الحكم، كما في مثل قوله: «الفقاع خمر»، فإنّه لم يقل إنّ خمر حقيقة، بل جميع أحكام الخمر لأراها إلى هذا الفرد، ومثل قوله: «لا ربا بين الوالد وولده»، وهو هنا لنفي الربا عن كونه مصادقاً للربا وبلحاظ الحكم أيضاً.

ولا بأس بما ينفصل من الأجزاء الصغار، كالفالول والبثور والجلدة التي تنفصل من الشفة، أو من بدن الأجرى ونحو ذلك (١).

إذن، ظاهر التنزيل الوارد في الروايات أن المراد عمومها، وهو يورث القول بسريان حكم نجاسة الميتة إلى جزئه، وأما ما أفاده هو عليه السلام من أنه عليه السلام إنما يؤيد بيان حرمة الأكل فقط دون سائر الأحكام، فخلاف إطلاق دليله، بل لا مجازفة إذا ادّعينا أن نجاسة الأجزاء المبانة من الحي إذا كان مما تحلّ الحياة للتسالم، ولا خفاء في ذلك كي يدعى انصراف التنزيل عنها.

طهارة الأجزاء الصغار المبانة من الحي

(١) وذكر لطهارتها وجوه:

الأول: الإجماع، وعن صاحب الحقائق: «أنه لا خلاف في القول بالطهارة»^(١)، لكن فيه خلاف.

الثاني: ما ذكره السيّد الحكيم عليه السلام من أن عمدة الأدلة في المقام انصراف النصوص الدالة على نجاسة الميتة إلى ما يعدّ جزءاً من البدن عرفاً، وليست هي كذلك، فإنها بمنزلة الأوساخ المتولدة فيه^(٢).

الثالث: ما ذكره الأستاذ الأعظم عليه السلام من عدم صدق الميتة على الأجزاء الصغار، لاختصاص التسمية بالأجزاء الكبيرة منفصلة ومتصلة^(٣).

(١) الحقائق الناطرة: ٥ / ٧٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٣١٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة:

أقول: ولعلّه يريد بذلك الانصراف، فإن كان فالجواب الجواب.

الرابع: وهو العمدة، وقد ذكره الهمداني رحمته الله: «وهو أنّ دليل طهارة هذه الأجزاء الصغيرة هو سيرة المتشرعة التي بنت على طهارته، إذ لم يعلم أنّ المتشرعة كانوا يتجنبون عن مثل هذه الأمور»^(١).

الخامس: دليل نفي الحرج.

وفيه: أنّه يقتصر المورد الذي يلزم منه الحرج الشخصي، ثم إنّ نفي الحرج لا يرفع النجاسة، بل يرفع وجوب الاجتناب، لنشوء الحرج منه ولا يرفع الحكم الوضعي.

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله

السادس: ما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته الله تمسكاً بصحيفة عليّ بن جعفر: «أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو في صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه؟ قال: إن لم يتخوّف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوّف أن يسيل الدم فلا يفعله»^(٢).

بتقريب: أنّه بقرينة اشتراط عدم خوف سيلان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقضي أنّه عليه السلام في مقام الترخيص الفعلي من جميع الجهات، فكان ينبغي

(١) مصباح الفقيه: كتاب الطهارة:

(٢) الوسائل: الباب ٦٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل أو المس برطوبة، مع عليّة عدم انفكاك القطع عن أحدهما، فلا استدلال به حسن، كما عن نهاية الاحكام والمعال، مع عدم وجدان قائل بالنجاسة^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «أمّا الرواية فهي ناظرة إلى أنّ هذا الفعل اليسير لا يقدح في الصلاة، واستشهاده بالذيل غير صحيح؛ لأنّ اشتراط عدم سيلان الدم مستند إلى أنّ تنف الثالول يستلزم سيلانه غالباً، وكأنّها دلّت على أنّ الفعل المذكور غير مانع عن الصلاة في نفسه، إلّا أنّ له لازماً تبطل به الصلاة فلا بأس به إذا لم يكن مقارناً معه.

وأمّا تنف الثالول فلاملازمة بينه وبين رطوبة اليد لإمكان الاستعانة بأمر خارجي كخرقة أو قرطاس أو أخذه باليد بعد ييوستها، ولو صدق عليه حمل الميتة - ولو آنأما - أمكن أن يقال بعدم قدحه في الصلاة؛ لأنّها لا تبطل بمجرد حمل الميتة، وليس البطلان من الأمور المسلّمة، بل القدر المتيقّن منه قدح لبس جزء الميتة ولو في شسع»^(٢).

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ ما ذكره بالنسبة إلى حمل الميتة تامّ لقيام الدليل على عدم كون حملها من المبطلات، والرواية دليل على جواز حملها.

وما ذكره لنفي الاستدلال بالرواية من إشكال ليس بتامّ، لأنّا هنا لا نريد التمسك بالدلالة الالتزاميّة كي يقال لنا بأنّ قطع الثالول لا يستلزم ملاقاته

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٥٥ / ٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١ / ٥١٨.

كما لا بأس في اللبن في الضرع (١).

لبيد الرطبة ، بل دليلنا هنا هو ترك الاستفصال ، فقد يتفق أن تكون يده جافة وقد يتفق أن تكون يده مرطوبة ، والإمام لما بين الحكم لم يفصل بين الحالين ، بل أطلق دون ممانعة من قطع الثالول ، وهو يدل على أنه طاهر . ولذا فنحن نتفق مع شيخنا الأعظم رحمته من دلالة الرواية على الطهارة خلافاً للأعلام رحمته.

حكم لبن الضرع

(١) وقع في هذه المسألة خلاف . لكن المشهور ذهب إلى طهارته ، وهو الحق كما سترى . وذهب الشيخ في العدة إلى أن القول بنجاسته نادر . وكيف كان فيمكن أن يستدل على النجاسة بوجوه :

الأول : إن الضرع من أجزاء الميتة ، فينجس بنجاسة الكل ، ومع ملاقة اللبن له ينجس كشأن باقي المتنجسات ، فالقضية على هذا التقدير مسلمة .

أقول : سلمنا الكبرى ، ولكن ليس شأن الحكم الشرعي شأن الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص ، بل تخصص إذا قام دليل على ذلك وهو موجود كما سترى .

الثاني : رواية وهب بن وهب ، عن جعفر ، عن أبيه عليه السلام : « إن علينا عليه السلام سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن ، فقال عليه السلام : ذلك الحرام محضاً »^(١) ، لكنّها ضعيفة السند .

وقال الشيخ الطوسي في التهذيب : « إن هذه الرواية شاذة لم يروها غير وهب بن وهب ، ويحمل على التقية حتى لو صحّت لأنّ العامة يحرمون كلّ شيء من الميتة » .

وقال الشيخ الأعظم رحمته الله: «إن الرواية وإن كانت ضعيفة السند بمن هو أكذب البرية وموافقة لمذهب العامة أيضاً، إلا أن ضعفها منجبر بقاعدة أن النجس منجس»^(١).

أقول: لا يصلح ما ذكره لجبر الرواية، وليس هو قانوناً عاماً، وإلا فكل رواية لو طابقت العامة لا بد وأن تكون صحيحة بعد جبرانها، وهو كما ترى. ومحل البحث جبران عمل المشهور لضعف السند، ومجرد موافقة الخبر للقاعدة لا يوجب الأخذ بالرواية. إذن سند الرواية ليس تاماً. وكذا يمكن المناقشة في الدلالة، فإنها حسبما يدل عليه الظهور في مقام بيان الحرمة ولا تدل على النجاسة.

الثالث: ما رواه الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً، فكتب عليه السلام: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، وكلما كان من السخال الصوف إن جز، والشعر والوبر والأنفحة والقرن ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله»^(٢).

بتقريب: أن اللبن لم يذكر في المستثنيات المنحصرة في الخمسة المذكورة التي يجوز الانتفاع بها من الميتة، ومن عدم ذكره نعلم أن الانتفاع به غير جائز. ونناقش في السند والدلالة، أما السند فهو ضعيف بالجرجاني، وأما الدلالة فلو دلت على عدم جواز الانتفاع به بالإطلاق كان هذا الإطلاق قابلاً للتخصيص.

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٧٠ / ٥.

(٢) الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٧.

والأنفحة من الحيوان الميت المأكول لحمه ، وما فيها من المادة طاهر (١) .

وأما أدلة طهارة اللبن في ضرع الميتة فعدة نصوص :

منها : رواية زرارة ، قال : « سألت عن الأنفحة تخرج من بطن الجدي الميت ؟ قال : لا بأس . قلت : اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت ؟ قال : لا بأس . قلت : الصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة ؟ قال : كل هذا لا بأس »^(١) .

ومنها : حسنة حريز : أنه قال الصادق عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم : « اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناث والحافر ، وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وإن أخذه منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه »^(٢) .

ومنها : ما رواه الصدوق . قال : قال الصادق عليه السلام : « عشرة أشياء من الميتة ذكية : القرن ، والحافر ، والعظم ، والسن ، والأنفحة ، واللبن ، والشعر ، والصوف ، والريش ، والبيض »^(٣) .

فالنتيجة : أن الدليل على النجاسة غير تام ، ودليل الطهارة متحقق وهو يثبت أن اللبن في ضرع الميتة طاهر .

حكم الأنفحة

(١) المنقول أن الأنفحة بتشديد الحاء وقد تفتح - هي المادة التي تصير الحليب

(١) الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ١٠ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ٣ .

(٣) الوسائل : الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة ، الحديث ٩ .

جنباً ، ودليل طهارته عدّة نصوص :

منها: صحيح زرارة: «سألته عن الأنفحة تخرج من الجدي الميت ، قال عليه السلام: لا بأس»^(١).

ومنها: ما رواه أبو حمزة الثمالي ، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «أن قتادة قال له: أخبرني عن الجبن ؟ فقال: لا بأس به . فقال: إنّه ربّما جعلت فيه لفحة الميت ؟ فقال: ليس به بأس ، إنّ الأنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ، ولا لها عظم ...» الخبر^(٢).

ومنها: موثّق ابن بكير ، عن الحسين بن زرارة ، قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام وأبي يسأله عن السنّ من الميتة والبيضة من الميتة ، ولّفحة الميتة ، فقال: كلّ هذا ذمي . قال: قلت: فشعر الخنزير يجعل حلاً...» الخبر^(٣).

وغيرها من الروايات المذكورة في الباب.

المراد من الأنفحة كما عن الأستاذ الأعظم رحمته الله

وهنا بيان من أستاذنا الأعظم رحمته الله في تحقيق المراد من الأنفحة ، وهو: أنّه لا إشكال في طهارة الأنفحة بمقتضى الروايات الواردة في المقام ، ولكنّ الكلام في موضوعها المرّد بين كونه المظروف وهو المائع المتأيل إلى الصفرة يخرج

(١) الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٤.

من بطن الجدي حال ارتضاعه ، وبين كونه الظرف أي اسم لخصوص الظرف ، وهو الذي يتكوّن في الجدي حال ارتضاعه ويصير كرشاً بعد أكله العلف وبين كونه المجموع بين الظرف والمظروف .

وحيث إنّه لا يسعنا التحقيق في المقام لبيان المراد من مفهوم الأنفحة ، فلا بدّ من التعامل مع القضية وفق ما تقتضيه الصناعة عند الشكّ ، فالشكّ في حكمها بعد الجهل بالمعنى الموضوع له يورث الأخذ بالقدر المتيقّن منها ، وهو المظروف وما يلاصقه من داخل الجلدة ، وأمّا خارج الجلدة فمن موارد صدق الميتة عليه^(١) .

وأما عبارة الفتوى في المتن ، فقد اشتملت على قوله : « وما فيها من المادّة فطاهر ، فإنّ عنوان الميتة لا يشملها لأنّها إن كانت داخلية في الأنفحة كانت طاهرة بما لها من عنوان ، وإذا لم تكن داخلية فيها لم يصدق عليها عنوان الميتة كي تكون نجسة » دون الظرف كما سمعت ؛ لأنّ المظروف هو القدر المتيقّن من الأنفحة .

إن قلت : لم خصّصت طهارة الأنفحة بالحيوان مأكول اللحم مع أنّ الروايات أطلقت ولم تخصّصه بذلك ؟

قلت : هو كما ذكرت من ناحية الإطلاق ، إلّا أنّه منصرف إلى خصوص ما يؤكل لحمه ، لتوجّه نظر الروايات إلى مجالات الانتفاع ، وأنت تعلم أنّ الحيوان غير مأكول اللحم لا ينتفع به حتّى ولو كان طاهراً .

وأشكل سيّدنا الأستاذ (دام ظله) في هذا الانصراف بأنّه لا وجه له ، فالإطلاق

إلا أنه يجب غسل ظاهر الأنفحة لملاقاته أجزاء الميتة مع الرطوبة (١) .

بإني بحاله كما في رواية الحسين بن زرارة^(١).

أقول: بل الانصراف له وجه كما نعتقده ، ومع ذلك نقول إن الاحتياط طريق النجاة.

(١) وهو الصحيح لسريان النجاسة بالرطوبة للسرية من الميتة . وظاهر بناء الفتوى على أن الأنفحة هي المظروف لا الظرف .

مسألة (١٤٨): يطهر الميّت المسلم بتغسيله ، فلا ينتجس ما يلاقيه مع الرطوبة (١). وقد تقدّم وجوب غسل الميّت بملاقاته بعد برده وقبل تغسيله ، وإن كانت الملاقاة بغير رطوبة (٢).
٥ - الدم الخارج من الإنسان ومن كلّ حيوان له نفس سائلة (٣).

- (١) قد تقدّم ممّا أنّ الميتة نجسة ، ولا يمكن تطهيرها بأي شكل من الأشكال ، عدا ميتة الإنسان المسلم ، حيث إنّها تطهر بغسلها غسل الميّت ، ويترتب عليه طهارة ملاقيه ، ولو مع الرطوبة .
- (٢) وقد تقدّم بيان المسألة ممّا سابقاً في البحث المخصّص له ، ولذا لن نعيد . لكن الدليل على أنّ الميّت المسلم يطهر بتغسيله عدّة نصوص :
- منها: رواية إبراهيم بن ميمون ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقع ثوبه على جسد الميّت ، قال : إن كان غسل الميّت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميّت »^(١).
- ومنها : ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن الصّفّار ، قال : « كتبت إليه : رجل أصاب يده وبدنه ثوب الميتة الذي يلي جلده قبل أن يغسل ، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه ؟ فوّع : إذا أصاب بدنك جسد الميّت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل »^(٢).

الخامس من النجاسات : الدم

(٣) وقد استدللّ على نجاسته بأمور :

- (١) الوسائل : الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .
(٢) الوسائل : الباب ٤ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ١ .

الأول: الإجماع. وفيه ما فيه.

الثاني: إنها من الأحكام المسلّمة عند المسلمين ، وقيل: إنها من ضروريّات الدين .

أقول: إنّ الأمر كذلك على نحو الموجبة الجزئية ، وعلى نحو القضية المهملة . ونحن نبحت في إطلاق هذه القضية ، فهل مطلق الدم يكون نجساً أم لا ؟ الظاهر أنها ليست مسلّمة كما ادّعى ولا من الضروريّات .

الثالث: قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾ ^(١) ، وأورد عليه الأستاذ الأعظم بوجهين :

الأول: مقتضى الصناعة رجوع الضمير إلى المتأخّر لا إلى الجميع ممّا تقدّم والأخير هو الخنزير بالخصوص .

أقول : ما نستظهره هو رجوع الضمير إلى الكلّ لا خصوص الأخير بقرينة تعليل الاستثناء .

الثاني: إنّ معنى الرجس الخبيث لا النجس ، ولذا قد يطلق على الأفعال الدنيئة كالميسر الذي هو من الأفعال ^(٢) .

الرابع: النصوص الدالّة على نجاسة الدم ، وهي تنقسم إلى طائفتين :

الطائفة الأولى: الروايات التي وردت في موارد خاصّة ، كدم الرعاف

(١) الأنعام ٦ : ١٤٥ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٥ / ٢ .

والحكة والقروح والجروح ونحوها.

منها: ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام (في حديث)، قال: «وسألت عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إناثه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا»^(١).

إلا أنها وردت في قضية خاصة ولا تصلح للاستدلال بها على مطلق الدم. ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث)، قال: «سألت عن الجرح، كيف يصنع به في غسله؟ قال: اغسل ما حوله»^(٢).

وهي تدل على نجاسة دم الجرح بالخصوص. وغيرهما من الروايات الواردة في الباب (٢٠) من أبواب النجاسات، وكذا الباب (٢٢) والباب (٢) من قواطع الصلاة.

وأنت كما ترى أن هذه الروايات إنما وردت في موارد خاصة دلت على نجاسة الدم فيها، ولا يمكن التعدي منها إلى الحكم بنجاسة مطلق الدم، فإنه لا يصح أن تلغى الخصوصية بمجرد ذلك.

الطائفة الثانية: التي يمكن الاستفادة الحكم بنجاسة مطلق الدم منها:

منها: رواية عبدالله بن يعفور (في حديث)، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يكون في ثوبه نقطة الدم لا يعلم بها، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ثم يذكر بعدما صلى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلا أن يكون

(١) الوسائل: الباب ٨٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٨٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويبعد الصلاة»^(١).

وغيرها من الروايات الواردة في الباب (٢٢) من أبواب النجاسات ،
والباب (٧) من أبواب نواقض الوضوء ، والباب (٢١) من أبواب الماء المطلق ،
والباب (٢) من أبواب قواطع الصلاة .
وقد ذكر الدم فيها على نحو الإطلاق .

وقال سيدنا الأستاذ (دام ظله) : «إنَّ مقتضى دلالة الروايات على نجاسة
مطلق الدم تام»^(٢).

لكن أستاذنا الأعظم رحمه الله لم يركن إلى هذه الروايات في استدلاله ، بل اعتمد
بإطلاق موثقة عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سئل عما تشرب منه الحاممة ،
فقال : كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره واشرب .

وعن ماء شرب منه باز ، أو صقر ، أو عقاب ، فقال : كل شيء من الطير
يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دمأً ، فإن رأيت في منقاره دمأً
فلا توضأ منه ولا تشرب»^(٣).

بتقريب : أن الدم الواقع في كلامه عليه السلام مطلق ، ومن حكمه بعدم جواز الوضوء
من الماء في مفروض السؤال يظهر نجاسة الدم على إطلاقه^(٤).

(١) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) مباني منهاج الصالحين : ١٩٥ / ٣ .

(٣) الوسائل : الباب ٨٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٧ / ٢ .

وقال ﷺ: «إِنَّ الرواية إمَّا واردة لبيان عدم تنجّس بدن الحيوان بالنجاسات، وإمَّا مسوقة لبيان طهارة بدن الحيوان بزوال العين عنه، وإن كان يتنجّس بالملاقاة كما هو المعروف، أو هي مسوقة لبيان عدم اعتبار استصحاب النجاسة في الحيوانات تخصيصاً في أدلّة اعتباره.

وكيف كان، فدلالة الرواية على نجاسة الدم غير قابلة للانكار^(١).

ثمّ أضاف ﷺ: «بل يمكن أن يقال: إنّ الشارع جعل الدم في منقاره أمانة كاشفة عن أنّه من الدماء النجسة، وإلّا لم يكن وجه للحكم بعدم جواز التوضؤ من الماء لأنّ الدم على قسمين:

طاهر ونجس، فمن أين علمنا أنّ الدم في منقار الطير نجس؟ وحيث أنّ الشبهة موضوعيّة فلا بدّ من الحكم بطهارته، إلّا أنّ الشارع جعل وجوده في منقاره أمانة على نجاسته ولو من باب الغلبة؛ لأنّ الطيور المجارحة كثيرة الأنس بالجيف، فالمتحصّل: أنّ الموثّقة تقتضي الحكم بنجاسة الدم مطلقاً، سواء كان من الدم المسفوح أم من المتخلف في الذبيحة، وسواء كان ممّا له نفس سائلة أم كان من غيره، إلّا أن يقوم دليل على طهارته وخروجه عن إطلاق الموثّقة كما يأتي في الدم المتخلف في الذبيحة ودم ما لا نفس له^(٢).

وكان السيّد الحكيم رحمه الله تعرّض إلى الرواية وأشكل في إطلاقها، وقال: «إنّ الرواية غير واردة لبيان نجاسة الدم حتّى يتمسّك بإطلاقها، وإمّا هي مسوقة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٨ / ٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٩ / ٢.

بيان قاعدة كليّة عند الشكّ في نجاسة شيء وطهارته .

وفي مقام بيان الطهارة الظاهرية عند الشكّ في وجود الدم المفروغ عن نجاسته ، ولا يكون في مقام بيان تشريع نجاسة الدم»^(١).

ووقعنا على مثل هذا البيان في كلمات المحقق الهمداني رحمته الله حيث قال : «وأما الموثقة فهي مسوقة لبيان عدم وجوب الاجتناب عن سؤر الطير عند خلوّ بدنه من عين النجاسة ، وتخصيص الدم بالذكر لنكته الغلبة ؛ إذ الغالب أنّه لا يرى من منقار الطير شيء من النجاسات عدا الدم المتخلف من الميتة التي يأكلها إذا كان ممّا يأكل الجيف ، كالعقاب والصقر والباز ، التي وقع السؤال عن سؤرها في الرواية ، فالمراد بالدم هو هذا الدم الذي يغلب إصابته لمنقار الطير ، الذي كانت نجاسته عندهم مفروغاً منها»^(٢).

ولتوضيح الكلام في المقام نقول : إنّ نظر الرواية بقرينة السؤال والجواب إنّما هو الماء الذي شرب منه الباز أو صقر أو عقاب لإحتمال أن يكون الماء متنجساً بإصابة المنقار النجس ، والإمام عليه السلام يقول : حيث إنّك لا تعلم بأنّ الموجود على المنقار دم كي يتنجس الماء أو ليس فيه دم ، فلتشرب الماء ؛ لأنّ الماء طاهر ظاهراً ما لم ترَ على منقاره دمّاً ، فيكون رؤية الدم في منقاره دليل نجاسته ، إلّا أنّ هذا لا يعني بالضرورة بيان تشريعي لنجاسته بقول مطلق ، وكان أستاذنا الأعظم أجاب عن الإشكال المذكور : «بأنّ الموثقة ليست في مقام بيان الطهارة الظاهرية

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٣٤٥ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٧ / ١٥٤ .

عند الشكّ في نجاسة المنقار؛ لأنّ المستفاد من الموثقة أنّ الماء طاهر حتّى مع العلم بوجود الدم في منقار الطيور سابقاً من دون أن يرى حال ملاقاته للماء، فلو كانت الرواية متكفّلة لبيان إعطاء ضابطة كلّية وهي طهارة الماء الظاهرية فهي تقتضي الحكم بنجاسة الماء للعلم بنجاسة المنقار سابقاً»^(١).

أقول: لا كلام في دلالة الرواية على طهارة الماء حتّى مع العلم بوجود دم سابق على منقار الطير، لكن الرواية إمّا تدلّ على أنّ زوال العين يوجب الطهارة، وإمّا أن يقال إنّ الرواية تدلّ على أنّ الاستصحاب في خصوص المقام لا يجري حتّى في ظرف العلم السابق بوجود النجاسة على بدن الحيوان، بل الحكم هو الطهارة الظاهرية. إذ ليس الاستصحاب قاعدة عقلية كي لا يكون قابلاً للتخصيص بل نقول به إذا دلّ الدليل على ذلك.

وعلى الأوّل أي مع العلم بوجود الدم على منقار الطير سابقاً فإنّ مجرد وجود العلم السابق لا يقتضي إجراء الاستصحاب لصيرورة النجس طاهراً بزوال عينه بالوجدان. وعلى الثاني تكون الرواية مخصّصة لأدلة الاستصحاب.

فعلى كلا التقديرين يكون إشكال أستاذنا الأعظم غير تامّ هنا.

الثاني: ما ذكره عدّة من الأكابر من أنّ هذه الرواية ليست واردة لبيان أصل نجاسة الدم أو لبيان تشريع نجاسته، بل وردت لبيان حكم آخر بعد الفراغ عن نجاسة الدم.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «نحن نسلم أنّ الدليل لو كان يتكفّل البيان من

جهة دون جهة فحينئذ لا يمكن التمسك بإطلاقه إلا من الناحية التي ورد لبيانها، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١)، فإن هذه الآية في مقام بيان جواز الأكل من الصيد الذي أخذته الكلاب ولو مات قبل دركه، والاطلاق من هذه الجهة يقتضي الأكل مما صادته، وأمّا مسألة طهارة ما لاقاه فم الكلب ونجاسته، فالآية ساكتة عن البيان من تلك الجهة ولا يمكن التمسك بإطلاق الآية والحكم بجواز أكل اللحم الذي أصابه فم الكلب من غير حاجة لغسله. لكن مقامنا ليس من هذا القبيل، لأنّ الموثقة سيقّت لبيان نجاسة الدم من جميع الجهات، فيصحّ التمسك بالإطلاق»^(٢).

أقول: الحقّ أنّ الرواية لا تقتضي أكثر ممّا تقتضيه الآية، أي أنّها سيقّت لبيان أنّ سور كلّ ما يؤكل لحمه يجوز التوضؤ به والشرب منه، وطهارة سور كلّ طائر ما لم يكن دم على منقاره، وفي هذه الصورة فقط لا يجوز شرب سووره لنجاسته، أو قل: إنّ أقصى ما تدلّ عليه الرواية هي نجاسة الدم الموجود على منقار الطير، ولكن لا تدلّ على نجاسة مطلق الدم؛ لأنّ الموثقة ليست في مقام البيان من هذه الجهة، ومن هنا يتّضح الحال في سائر الروايات التي ادّعي كونها بإطلاقها دالّة على نجاسة مطلق الدم، فإنّ الأمر ليس كما ادّعي، بل هي روايات سيقّت لبيان حكم آخر لا لبيان حكم الدم بقول مطلق.

الخامس: من الأدلّة الدالّة على نجاسة مطلق الدم ما ذهب إليه المحقّق

(١) المائدة ٥: ٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٩ / ٢.

الهمداني رحمته الله: «من أن نجاسة الدم من الأمور المغروسة في أذهان المسترعة، بل كادت أن تلحقها بضروريات المذهب، فيكون إجماعهم كمتن خبر معتبر يجب الرجوع إليه في موارد الشك»^(١).

إن قلت: كيف يمكن الرجوع إلى عموم معقد الإجماع في موارد الشك مع أن الإجماع من الأدلة اللبّية التي لا إطلاق لها كي يتمسك بها عند الشك؟ قلت: لو كان معقد الإجماع الأحكام لكان الأمر كما ذكرت من أنه في مورد الشك يقتصر على معقده وهو القدر المتيقن بالخصوص، كما في قولنا: «لا تكرم الفاسق» الدائر أمره بين مرتكب الكبيرة والصغيرة، فيكون مرتكب الكبيرة هو القدر المتيقن، ومثله ما لو قام إجماع على نجاسة الدم وقدره المتيقن من هذا الإجماع ثبوت الحكم بالنجاسة للإنسان ولكل حيوان له نفس سائلة.

وأما لو كان معقد الإجماع هو العنوان الذي صار موضوعاً للحكم كما إذا كان معقد الإجماع عنوان الدم نجس، فبعد فرض كون الإجماع قطعياً فيكون معناه أن هذا العنوان صدر عن المعصوم أو كأنك سمعت من المعصوم، وبناءً عليه يمكن التمسك بمعقد الإجماع.

أقول: أمّا كبرى القضية فسلمية كما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله لكنّا نختلف معه في الصغرى، إذ ليس معقد الإجماع العنوان الذي ادّعاه بل نحن نشك فيه، ومثله دعواه أنه المغروس - أي نجاسة الدم - في أذهان المسترعة، بل مجازفة أيضاً أن ندعي كون المسألة من ضروريات المذهب؛ لأنّه لم يثبت ذلك، بل الثابت

هو الارتكاز ولا مانع من القول بثبوته على نحو الضرورة في المذهب بأنّ الدم نجس في الجملة لا بالجملة.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «ارتكاز نجاسة الدم في أذهان المسلمين على وجه الإطلاق من غير اختصاص بعصر دون عصر، لتحقيقه في عصرهم عليهم السلام، والخلاف وإن وقع بين أصحابنا في بعض خصوصيات المسألة، إلا أنّ نجاسته في الجملة لعلها كانت مفروغاً عنها عند الرواة، ولذا تراهم يسألون في رواياتهم عن أحكامه من غير تقييده بشيء ولا تخصيصه بخصوصية، وكذا أجوبتهم عليهم السلام فإنهم لم يقيّدوا الحكم بنجاسته بفرد دون فرد، وكلّ هذا يدلّ على نجاسة مطلق الدم كانت مفروغاً عنها عندهم، فإنّ النجس لو كان هو بعض أقسامه كان عليهم التقييد في مقام السؤال، وقد عرفت أنّه لا عين ولا أثر منه في الأخبار المتقدمة»^(١).

أقول: لا تخلو الكلمات من بعض التهافت، فإنّه لا معنى لقولك: إنّ نجاسة الدم أمر مركوز في أذهان المسلمين على وجه الإطلاق، ثمّ تقول من جهة أخرى: وقع الخلاف في بعض خصوصياته، ثمّ يقول: إنّ نجاسة الدم في الجملة كان أمراً مفروغاً عنه عند بعض الرواة، وكيف كان فالأمر على ما يبدو من اشتباهات المقرّر ما ذكره أخيراً من أنّ الذي لا شبهة فيه وهو المغروس في الأذهان، أنّ الدم نجس في الجملة هو الصحيح، ولو كانت القضية مطلقة بالحدّ الواضح لما كان هناك داعٍ لسؤال الإمام عليه السلام عن حكمه لرجوع أمر تشخيصه للسانلين أنفسهم،

ولو كانت نجاسة الدم مفروغاً عنها كما هي الدعوى ، فلا وجه لذكر الخصوصيات بالسؤال ، وكذا فإن الروايات وإن كانت تعرضت إلى أحكام الدم في ضمن أسئلة الرواة من غير تقييده بشيء ، إلا أن الظاهر أن تلك الأسئلة ليست منصبّة على حكم الدم ، وإنما نظرها إلى حكم آخر كتنجّس ملاقيه وأمثاله ، فالروايات ليست ناظرة إلى بيان حكم الدم بقول مطلق .

أو قل : إن ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله لإثبات نجاسة الدم بقول مطلق غير صالح ؛ لأنّ مرجع ما ذكره رحمته الله هو ظاهر الأخبار ، لكن بمعونة القرائن الخارجيّة والداخليّة وبقرينة مغروسيّة هذا الأمر لدى من يسأل ، وباستثناء ما للمورد من الخصوصيّة في بيان الأحكام الشرعيّة لكي نصل إلى القول بأنّ الموضوع لنجاسة الدم هو صرف الطبيعة . والحقّ إنّ كلّ هذا لا يجدي ، إذ من أين الجزم بأنّ الخصوصيات لا دخل لها ؟!

ومن هنا فإنّ السيّد الحكيم رحمته الله قال : «بأنّ الارتكاز المتشرعي وإن يساعد على القول بنجاسة الدم ، إلا أن الرجوع إلى هذا الارتكاز في موارد الخلاف محلّ تأمل»^(١).

ويرد عليه : بأنّه لا وجه للتأمل إذا ثبت الارتكاز في كلّ عصر بحيث يكون هو المرجع عند الشكّ والخلاف ، إلا أن يناقش في ثبوت الارتكاز ، وأنّه لم يستقرّ على نجاسة الدم مطلقاً ، بل كان بالجملة مستقرّاً على ذلك .

فالتنتيجة : هي أن القول بنجاسة الدم مشكل على إطلاقه ، ولا بأس بالاحتياط

فإنه طريق النجاة ، وبناءً على هذه النتيجة يكون البحث في دم ما ليس نفس سائلة أوضح ، فإنه طاهر لعدم وجود المقتضي للنجاسة .

بخلاف الأستاذ الأعظم رحمته وسيدنا الأستاذ (دام ظله) إذ بعد ثبوت الاطلاق عندهما يكون المقتضي للنجاسة تامً وهو الاطلاق ، فيتجه البحث عن وجود الدليل المخصص ، إن تم ما يدل على طهارة دم ما ليس له نفس سائلة .

وقيل في طهارته وجوه :

الأول : الإجماع قائم على طهارة دم ما ليس له نفس سائلة وبه يتم تخصيص الاطلاقات الدالة على النجاسة .

أقول : يمكن المخدشة في الإجماع بطبيعة الحال ؛ لأنه محتمل المدرك .

الثاني : قوله تعالى : ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ ^(١) ، ببيان : أن الآية تدل على أن الدم النجس خصوص المسفوح لا غير ، فتخصص الآية الإطلاقات الدالة على النجاسة .

أقول : وفي الآية قصور عن إثبات المدعى ، فإنها لا تدل على نجاسة الدم المسفوح لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ، فضلاً عن الدلالة على طهارة الدم غير المسفوح كي تدل على طهارة دم ما ليس له نفس سائلة .

الثالث : الروايات المتفرقة التي ادّعي استفادة ضابطة كلية منها .

ومنها : ما ورد في دم البراغيث ، كما في رواية ابن أبي يعفور ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في دم البراغيث ؟ قال : ليس به بأس .

ويستثنى من ذلك الدم المتخلف في ذبيحة مأكول اللحم ، فإنه محكوم

قلت : إنه يكثر ويتفاحش . قال : وإن كثر ^(١) .

ومنها : ما رواه السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إن علياً كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذك يكون في الثوب ، فيصلّي فيه الرجل ، يعني دم السمك » ^(٢) .

ومنها : ما رواه محمد بن ريان ، قال : « كتبت إلى الرجل عليه السلام : هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث ؟ وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث فيصلّي فيه ؟ وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به ؟ فوقع عليه السلام : يجوز الصلاة ، والطهر منه أفضل » ^(٣) .

ومنها : ما رواه الحلبي ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ قال : لا ، وإن كثر ، ولا بأس بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله » ^(٤) .

ومنها : ما رواه غياث ، عن جعفر ، عن أبيه ، قال : « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف » ^(٥) .

لكن الاستدلال بهذه الروايات على إثبات طهارة مطلق دم ما ليس له نفس سائلة مشكل ، إمّا لقصور في دلالة البعض أو سندها ، أو السند والدلالة معاً ، وما صحّ منها لا تؤسّس قاعدة كليّة ولا ضابطة عامّة ؛ لأنّ بعضها ورد في

(١) الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) الوسائل : الباب ٢٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

(٤) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٥) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

بالطهارة إذا خرج الدم بالمقدار المتعارف بذبح شرعي (١).

موارد خاصة وإلغاء هذه الخصوصية فاسد ما لم يستند إلى قرينة أراها متعذرة في المقام ، إذ لا طريق لنا لكي نعرف أن هذه الخصوصية ملغاة في ملاك الحكم ، ومع هذا يمكن أن يستدل على أصل الحكم برواية حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليه السلام ، قال : « لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة »^(١) ، وغيرها من الروايات الواردة بمضمونها .

ونحن قد استدللنا بهذه الرواية آخذين بإطلاقها ، وقلنا إنها تقتضي عدم نجاسة الماء وانفعاله بالملاقاة فيما لو وقع فيه ميتة ليست لها نفس سائلة تفسخت في الماء أم لم تنفسخ التي هي حالة طبيعيتها لكل حيوان يقع في الماء ، ومع هذا فالإمام عليه السلام لم يرتب آثار النجاسة عليه . وهو يكشف عن أن دم ما ليس له نفس سائلة طاهر . ومن هنا فقد ظهر ما في كلام سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : « من أن الرواية إنما وردت لتني البأس عن الميتة ، وأن نظرها إلى هذه الحيثية لا إلى ما ذكرناه »^(٢) ، من فساد ؛ لأن الرواية ظاهرة بالمعنى الذي قلناه وهي مطلقة .

وعلى تقدير الخدشة في الدليل نقول مضيفين إلى ذاك الدليل أن المسألة - أعني طهارة دم ما ليس له نفس سائلة - من المسلمات ، وقامت عليه السيرة المتشعبة .

الدم المتخلف

(١) لم يحصل خلاف حول طهارة الدم المتخلف في الذبيحة بين الأصحاب ،

(١) الوسائل : الباب ٣٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) مباني منهاج الصالحين : ١٧٣ / ٣ .

والأحوط الأولى الاجتناب عما تخلّف في عضو يحرم أكله كالطحال والنخاع ونحو ذلك (١) .

بل تسالم الأمر على طهارته ، والسيرة المستشرّعية على العمل بذلك متّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ، قد استقرّت على عدم الاجتناب عما يتخلّف في الذبيحة من دم لأنّ انفكاكه عنه شبه مستحيل حتّى ولو الجزء اليسير منه . ومعه لا حاجة إلى ذكر ما استدلّ به في المقام على طهارة الدم المتخلّف في الذبيحة نقضاً وإبراماً .

(١) الاحتياط حسن على كلّ حال .

مسألة (١٤٩): الدم المتكوّن في صفار البيض نجس ، ولكنه لا ينجس سائر الأجزاء إذا لم تعلم ملاقاته لها ، ولو من جهة احتمال انفصاله عنه بحائل (١) .
٦ و ٧ - الكلب والخنزير البريّان بجميع أجزائهما (٢) .

حكم الدم في البيض

(١) أمّا نجاسة هذا الدم فللبناء على تماميّة الاطلاق الدالّ على نجاسة كلّ دم ، ومنه هذا الدم الموجود في صفار البيض ، ولأجل هذا فإنّ من يناقش في وجود مثل هذا الاطلاق - كما ندّعيه - فله الحكم بالطهارة لعدم وجود المقتضي للنجاسة وأمّا الارتكاز المشرّعي أو ضرورة المذهب فلا تشمل مثل هذا الدم الذي يكون مبدأ لنشوء حيوان . نعم ، هنا مسألة أخرى ذكرها رحمته في الفتوى من أنّ هذا الدم لا ينجس سائر الأجزاء عند عدم العلم بالملاقاة ، وهو الحقّ لمطابقته للقاعدة: إذ النجس منجّس عند الملاقاة ومع الشكّ في الملاقاة والسراية فلا يحكم بالنجاسة .

السادس والسابع من النجاسات: الكلب والخنزير

(٢) أمّا الكلب والخنزير البريّان فلا شبهة في نجاستهما عند الإماميّة في الجملة ، وادّعي تواتر النصوص على نجاسة الكلب:
منها: ما رواه الفضل أبي العباس (في حديث): «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب ، فقال: رجس نجس لا يتوضّأ بفضله ، وأصيب ذلك الماء واغسله بالتراب أوّل مرّة ، ثمّ بالماء»^(١) .

ومنها: ما رواه ابن أبي يعفور (في حديث) عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «... فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب...» الخبر^(١).

ومنها: ما رواه الفضل أبي العباس، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسّه جافاً...» الخبر^(٢).

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء، قال: اغسل الإناء»^(٣).

وغيرها من الروايات الدالة على النجاسة، ويعارضها - كما قيل - رواية تدلّ على طهارته، وهي ما رواه ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الوضوء ممّا ولغ الكلب فيه، والسنّور، أو شرب منه جمل، أو دابة أو غير ذلك، أيتوضأ منه؟ أو يغتسل؟ قال: نعم، إلا أن تجد غيره فتنزّه عنه»^(٤).

ولكن يدفع التعارض رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام (في حديث): «ولا يشرب سور الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»^(٥).

بيان: أنّ رواية ابن مسكان مطلقة ويخصّصها رواية أبي بصير ليكون حاصله هكذا: إذا كان الماء قدر كثر أو أكثر لم ينجس بمبلثرة الكلب له وينجس إذا قلّ

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأستار، الحديث ٦.

(٥) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأستار، الحديث ٧.

عن ذلك ، وعلى هذا المعنى تحمل رواية ابن مسكان ، فلامعارضة مع ما دلّ على نجاسة الكلب من الروايات المتقدمة . هذا أولاً .

وثانياً : لو سلمنا أنّ مورد الصحيحة واردة في خصوص الماء القليل بدعوى أنّه قلماً توجد في البراري والصحاري مياه كثيرة ، بل دائماً ما تكون قليلة ، ومع هذا نقول لا يمكن أن تدلّ رواية ابن مسكان على طهارة الكلب ؛ لأنّ غاية ما يستفاد منها عدم انفعال الماء القليل بولوغ الكلب فيه ، فتصلح الرواية بهذا لأن تكون من أدلة اعتصام الماء القليل ، وغير ناظرة إلى طهارة الكلب لكي تقع في طرف معارضة مع الأخبار الدالة على النجاسة ، ولو نوقش في جميع ما تقدّم يكفي طرح الرواية لمعارضتها السنّة القطعية المستفيضة إن لم يكن الحكم ضرورياً .
منها : ما رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلتا من الجبن وشبهه ، يحلّ أكله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ويحلّ الباقي . »

قال : وسألته عن فأرة أو كلب شربا من زيت أو سمن ، قال : إن كان جرّة أو نحوها فلا تأكله ، ولكن ينتفع به كسراج ونحوه ، وإن كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله ، إلّا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريق فلا ينتفع به في شيء » ^(١) .

ومنها : ما رواه سعيد الأعرج ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والكلب يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حيّاً ، قال : لا بأس بأكله » ^(٢) .

(١) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ١ .

إلا أنه لا يمكن الأخذ بهذه الروايات لمخالفتها للسنة القطعية ، ومن هنا قال
الهمداني رحمه الله : « وما في بعض الأخبار مما ظاهره المنافاة للحكم المذكور فالمتعين
تأويله أو ردّ علمه إلى أهله » ^(١).

وأيضاً قال بذلك السيّد الحكيم رحمه الله ^(٢).

إذن وبمقتضى الاطلاقات المتقدمة يكون الحكم هو نجاسة الكلب بجميع صنوفه ،
ولهذا لا وجه لتخصيصه بالكلب السلوقي بمقتضى رواية محمد بن مسلم الواردة
فيه حيث قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب السلوقي ، فقال : إذا مسسته
فاغسل يدك » ^(٣) ، كما فعل الشيخ الصدوق رحمه الله لما حكم بطهارة الكلب السلوقي .

وأما نجاسة الخنزير ، فقامت على نجاسته عدّة روايات إضافة إلى قيام التسالم
على ذلك .

منها : ما رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته
عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته ، كيف يصنع به ؟
قال : إن كان دخل في صلاته فلم يضر ، وإن لم يكن دخل في صلاته فليتنضج
ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله . قال : وسألته عن خنزير يشرب
من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرّات » ^(٤).

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ١٥٩ / ٧ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٣٦٤ / ١ .

(٣) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩ .

(٤) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ومنها: ما رواه سليمان الاسكاف ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرزه ؟ قال: لا بأس به ، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي» ^(١).
وغير ذلك من الروايات الدالة على نجاسته .

لكنها معارضة بما دلّ على طهارة شعر أو جلد الخنزير من الروايات .
منها: صحيحة زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سألت عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال: لا بأس» ^(٢).

ودفع الأستاذ الأعظم المعارضة بوجهين:

الأول: لا علم بملاقاة الماء للدلو لجواز أن يتخلّل بينه وبين الدلو حبل طاهر ، كما أنّه من المحتمل أن يكون السؤال في الرواية عن حرمة الانتفاع بشعر الخنزير شرعاً ، فنفيه عليه السلام البأس راجع إلى نفي حرمة الانتفاع بشعر الخنزير ، ولا تدلّ على نفي نجاسة الماء ^(٣).

أقول: الإطلاق محكم في الرواية ، وهو قاضٍ بأنّ الحبل المستخدم في رفع الدلو من البئر مصنوع من شعر الخنزير إلى آخره ، وهو يلاقي الماء عادةً . كما أنّ الإطلاق يقتضي وبحسب الفهم العرفي جواز الوضوء من الماء المرفوع بالدلو ، سواء علمنا بملاقاة الحبل للماء أو لم نعلم ، وهذا الحبل مصنوع من شعر الخنزير .

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة :

وأيضاً لا وجه لحمل الرواية على خصوص حرمة الانتفاع، فإنه أيضاً خلاف الظاهر.

الثاني: إن ظاهر الرواية عدم البأس بالشرب والتوضؤ من البئر المذكورة في الحديث، فهي ناظرة إلى عدم انفعال البئر بملاقاة النجس، وأجنبيّة عن الدلالة على طهارة شعر الخنزير^(١).

ومنها: رواية أخرى لزرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث)، قال: «قلت له: شعر الخنزير يعمل حبلاً ويستقي به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به»^(٢).

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنه من المحتمل أن يكون السؤال عن انفعال ماء البئر لملاقاة جلد الخنزير النجس والجواب ناظر إلى عدم انفعال مائه لا إلى طهارة جلد الخنزير»^(٣).

أقول: لو قلنا إن هذا المعنى محتمل أيضاً لكان ظهوراً آخرأ يصادم الظهور الدالّ على طهارة جلد الخنزير، والحمل عليه يحتاج إلى قرينة ولا أقلّ من إشعاره بذلك، فعلى أقلّ التقادير تكون الرواية مجملة، والحقّ أن يقال: إن المسألة وهي كون جمع أجزاء الخنزير ممّا تحلّه الحياة أو لا تحلّه نجسة من المسلّمات إن لم تكن من الضروريات، وبموجب ذلك نرفع اليد عن هذه الرواية لو كانت

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٨ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٨ / ٢.

٨ - الكافر، والمشهور بين الفقهاء نجاسته مطلقاً، وإن كان من أهل الكتاب، وهو الأحوط (١).

صحيحة السند مع أنها ضعيفة السند لوقوع الحسين بن زرارة في سندها؛ لأنه لم يوثق حتى ولو ورد عنه دعاء من الإمام عليه السلام.

وقال الأستاذ الأعظم عليه السلام: «دعاء الإمام لا يدل على وثاقته» (١).

هذا تمام كلامنا في الخنزير والكلب البريين، وأمّا البحرَيان، فالظاهر طهارتهما لانصراف أدلة النجاسة عنهما، ويكفيها مجرد الشك في صدق الكلب والخنزير عليهما، فإنه كافٍ للمنع من التمسك بتلك الاطلاقات، ناهيك عن وجود رواية في المورد تدلّ على طهارتهما، وهي صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير، ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك، إنها علاجي (في بلادي) وإنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا. فقال: ليس به بأس» (٢).

مع أن الرواية وردت في الكلب البحري لكن التعليل المذكور فيها يسريه إلى الخنزير أيضاً، فإنه لا يعيش خارج الماء. ولذا فهو طاهر.

الثامن: نجاسة الكافر

(١) أقول: الأخرى في تنقيح المقام ذكر أقسام الكفار مع بيان حكم كل قسم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٨ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

على حدة بحسب ما تقتضيه الأدلة.

أقسام الكفار

الأول: المنكر لوجود الصانع

المعبر عنه اصطلاحاً بالملحد، وقد استدلل على نجاسته أمور:

منها: الإجماع، وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «لم يعرف الخلاف في غير الكتابي منه من أحد، وقد استفيض، بل تواتر نقل الإجماع عليه»^(١).

أقول: الحجّة من الإجماعات المحصّل وهو غير حاصل، والمنقول منها ليس بحجّة خصوصاً في مثل المقام الذي يكون محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «المشرك والملحد والناصب ممّا لا إشكال ولا خلاف عند الشيعة في نجاستهم»^(٢).

ومنها: إنّ الملحد أسوأ حالاً من المشرك؛ لقبول المشرك بوجود الباري سبحانه وتعالى، وإنّما يعبد الأصنام لاعتقاده بأنّها تقربه من الله زلفى، فلا شبهة في نجاسته، والملحد نجس بالأولوية القطعية.

أقول: ربّما لو علمنا الملاكات الواقعية يمكن حينئذٍ دعوى الأولوية لكنّا لانعلم. ناهيك عن أنّ الأولوية في النجاسة غير ثابتة، بل لم يثبت أولوية الملحد على المشرك كيف وقد وعد الله بالمغفرة لكلّ ما عدا المشرك. ثمّ إنّ الأولوية إنّما

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٣٥/٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٢/٢.

هي بعد ثبوت نجاسة المشرك ، وهي أول الكلام ، وما زلنا في تحقيق البحث ، فانتظر .

ومنها: قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ ^(١).

بيان: أنه إذا أطلق المشرك كان هذا الاطلاق شاملاً للملحد أيضاً باعتبار شموله لجميع أصناف الكفار ، كما ذكره الشيخ رحمته الله نقلاً عن شارح الروضة ^(٢).

وفيه: لو سلمنا مثل هذا الاطلاق فإنه إنما يصح في بعض الموارد فقط ولا يدل على صحة إطلاق المشرك على غيره بقول مطلق بالقصد الحقيقي ، ولأن الاستعمال أعم من الحقيقة. والمجاز لم يكن هو الضابطة في ذلك.

فالمشرك هو الثنوي والوثني ونحوهما ، وصحة إطلاقه على المرائي يدل على جواز استخدامه في الأعم من الموضوع له لكنه مجاز. ومن غير المعقول القول بنجاسة المرائي بل لم يقل به أحد ، ونزידك علماً بأن الآية لا تدل على ما قد يعطيه النظر البدوي لها من الحكم بالنجاسة. إذن فلا دليل على نجاسة المنكر إلا الضرورة ، وقد تدعى هنا وقد تناقش ، فتأمل.

الثاني: المشرك

وقيل: إنه نجس لوجوه:

منها: الإجماع وضرورة المذهب.

أقول: أمّا الإجماع فحالاه أوضح من أن يناقش فيه ، ويكفي القول بأنه ليس

(١) التوبة ٩ : ٢٨ .

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري : ٩٩ / ٥ .

بمحصل، وأما الضرورة فكبرى القضية تامة، لكن صغرها محل نقاش، وهل المورد محل كلامنا مما قامت الضرورة عليه. الظاهر أن للمناقشة فيه مجال واسع. منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾^(١).

ونوقش في دلالة الآية على نجاسة المشركين بوجوه:

الأول: إن النجس مصدر، والمصدر لا يحمل على الذات إلا بتقدير ذو، فيكون هذا الحمل ذو هو لا حمل هو هو، وحيث إن المصدر اسم معنى والكفار من الذوات احتجنا إلى الحمل بـ(ذو) لكن التقدير خلاف الأصل، وعليه لا يتم الاستدلال بالآية الشريفة، ويكفي في الاضافة التي تحكيها (ذو) أدنى ملابسة بينها ولو من جهة النجاسة العرضية الحاصلة لهم من مباشرة الأعيان النجسة، فلا تدل الآية على النجاسة الذاتية كما هو المدعى.

ودفع المحقق الهمداني^(٢) الإشكال المذكور، وقال: «إن حمله على المبالغة كـ(زيد عدل) أولى وأظهر»^(٢).

هو^(٣) يريد أن يقول هذا: إن حمل (نجس) على المبالغة كـ(زيد عدل) مجاز أيضاً، كتقدير (ذو) المجازي، فيدور الأمر بين ارتكاب أحد المجازين، وهو^(٣) يقول إن الثاني أظهر، أي الوجه الذي اختاره هو^(٣).

أقول: لا دليل على ما ذكره^(٣)، والمحكي عن جماعة من أهل اللغة كما هو صريح

(١) التوبة ٩: ٢٨.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٣٦/٧.

القاموس: أن النجس بالفتح - وصف كالنجس بالكسر - وهو ضد الطاهر ومعه يصح حمله على الذات بلا احتياج إلى ارتكاب المجاز، وبه يندفع الإشكال. وإن كان بعض المحققين رحمهم الله دفعه بما حاصله: أن هذا لو سلم فلا شك في أن الظاهر من الآية الكريمة إرادة المعنى الأول، أي المصدر، لأن البناء على الوصفية يقتضي بالطبع المطابقة بين الوصف والموصوف في الجمع بخلافه على المصدرية؛ لأن نفس العناية التي لا بد من إعائها في الشخص الواحد عند حمل المصدر عليه يمكن إعائها في مجموع الجماعة^(١).

وفيه: إن النجس بالفتح - كما يطلق على الواحد كذلك يطلق على الاثنين، والجمع أيضاً، فيقال: قوم نجس.

وأخيراً نقول إنه حتى على تقدير التسليم بأنه مصدر مع قبولنا أن المبالغة خلاف الظاهر فلا بد من تقدير كلمة (ذو)، وإلتزام الاستدلال به نقول إن التمسك بإطلاق الآية يورث القول بالنجاسة، لدلالة الآية بعد تقدير (ذو) على أن المشرك ذو نجاسة، سواء لاقته النجاسة أم لا، وسواء استعمل المظهر أم لا، لأن هذا هو معنى الإطلاق من قولنا (المشرك ذو نجاسة) لأنه كذلك حتى مع استعمال المظهر وهو يدل التزاماً على نجاسة الكفار الذاتية.

إذن هذا الإشكال الأول غير تام.

الثاني: وقال بعض المحققين رحمهم الله: «إن المظنون قوياً تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية، فإن هذه الآية نزلت في سورة التوبة، كما هو معلوم في السنة التاسعة

من الهجرة في أواخر أيام النبي ﷺ ، والمظنون قوياً تشريع عدّة نجاسات إلى ذلك الزمان بشهادة أمور:

منها: أن تدريجيّة الأحكام إنما كانت لمصلحة تكليف الناس وإعدادهم ، ومن المعلوم أن نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلائي فلا موجب لتأخير تشريعها ، وحينما دخل الرسول ﷺ المدينة كان المتعارف عند أهل المدينة الاستنجاء بالحجر أو الماء .

ومنها: أن بعض روايات الإسراء - وهو قبل الهجرة - فيها إشارة إلى النجاسة ، إذ يقارن فيها بين هذه الأمة والأمم السالفة التي قصرت فحملت عليهم تكاليف شاقّة في إصابة البول للبدن ونحوه ، وأمّا هذه الأمة فقد جعل لها الماء طهوراً^(١) .

وفيه إشارة إلى رواية داود بن فرقد ، عن الصادق عليه السلام ، قال : كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول فرضوا الحومهم بالمقاريض ، وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً ، فانظروا كيف تكونون^(٢) .

ربّما يقال : إن الرواية مجمّلة ولا تصلح للاستدلال بل نردّ علمها إلى أهلها .
إلا أن يقال : إن ما دلّ على نجاسة البول لا إجمال فيه ، بل الإجمال في بيان كيفية تطهير ما أصابه البول .

ومنها : قوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾^(٣) بناءً على

(١) بحوث في العروة الوثقى : ٢٥٨ / ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

(٣) المائدة ٥ : ٦ .

كون الطيب بمعنى الطاهر الشرعي ، كما يقتضيه استدلال الفقهاء في اشتراطهم طهارة التراب .

وافترض طاهر يساق افتراض تشريع النجاسة ، والمنقول إن سورة المائدة قبل سورة التوبة ، فإذا أوجبت هذه الشواهد وغيرها الظن الاطمئنانى بسبق تشريع النجاسة لم يتم الجواب المذكور^(١) .

أقول : لا يصلح النقل لإثبات شيء إذ ليس هو مدركاً فقهياً ، وقال صاحب الميزان رحمته الله : «إنه لم يختلف أهل النقل في أن المائدة هي آخر سورة مفصلة نزلت على رسول الله ﷺ .

وقد ذكر أيضاً أن سورة التوبة إنما هي تنمة من سورة الأنفال ، وهي على هذا التقدير تكون قد نزلت بعد وقعة بدر . وقال صاحب الميزان رحمته الله : «إنها مدنية نزلت بعد وقعة بدر ، وهي تقص بعض أخبار بدر وتتعرض إلى بعض مسائل الجهاد والغنائم والأنفال وأموراً أخرى تتعلق بالهجرة .

وعن ابن عباس : هي مدنية غير سبع آيات ، وعن الحسن بأنها نزلت بلسرها في وقعة بدر ، ولو كانت نزلت قبل الهجرة فإن مضمون الآية حتى مع القول بأن مناسبتها النزول بعد فتح مكة ، إلا أن هذه الاختلافات وكما تراها تمنع من الجزم بزمن نزول الآية بالدقة ، كما أن قول المفسر لا يصلح أن يكون مدركاً فقهياً لنا . إذن فما ذكره رحمته الله من القرائن لو أفاد اطمئناناً شخصياً لآخر فهو ، وإما إذا لم يفد فلاحاً لحيته لأن تفيد القرينية لكل من تأملها . هذا أولاً .

وثانياً: لو سلمنا أنّ النجاسة كانت مشرّعة قبل نزول الآية، إلّا أننا قلنا إنّ هذا شيء وكون المراد من لفظ النجاسة هذا المعنى شيء آخر لعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة في عصر النبي ﷺ، فالعمدة في المقام ما ذكرناه وهذه القرائن لا تنفع شيئاً. ومن هنا قال بعض: إنّ النجاسة بالمعنى الاصطلاحي لم يكن موجوداً في زمان نزول الآية، ولم يكن حقيقة شرعيّة فيه، بل لا بدّ من الاختصار على المعنى اللغوي، فيكون نظير (الرجس) وهي لا تعطي إلّا الطعن في المشاركين بالقذارة والوساخة، لكنّه لا يرد لأنّ الحمل على المعنى العرفي خلاف وظيفة الشارع المقدّس؛ لأنّ الشارع إنّما يتكفّل ببيان الحكم الشرعي لا العرفي. وعلى تقدير حمل النجس على المعنى العرفي بحيث يكون مانعاً من دخول المسجد الحرام، فعن ذلك منع بعض المسلمين ممّن يحملون مثل هذا النجس والقذارات من دخول المسجد الحرام، هو كما ترى.

قال السيّد الحكيم رحمه الله: «إنّه لو جاز التشكيك في الآية لجاز في مثله فيما ورد في الكلب من أنّه نجس، ويعدّ التعبير المذكور من أصرح التعابير في النجاسة، فإنّه حتّى على تقدير المناقشة في ثبوت الحقيقة الشرعيّة، يكفي أنّ أهل المشرّعة استعملوها في تلك المفاهيم الشرعيّة بعد الاستعمال الشرعي لها»^(١).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ الآية من آيات سورة التوبة المدنيّة، وقيل: نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، فلم تكن الآية نازلة في أوّل البعثة، بل نزلت بعد سنين متعدّدة، ويضاف إلى ذلك: النصّ الدالّ على أنّ جعل الماء

طهوراً ورافعاً للنجاسة كان في أوائل البعثة».

إلى أن قال (مذهبه) «إنّ المراجع إلى الأخبار والآثار يقطع بأنّ النجاسة والطهارة حكمان مجعولان من زمن رسول الله ﷺ ، وعلى فرض الشكّ يكون مقتضى الاستصحاب القهقرائي الذي هو من الأصول اللفظيّة كون النجاسة هي المعنى المعهود»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «إنّ النجاسة بالمعنى المصطلح عند المسترّعة هو المرتكز في أذهانهم ، وبهذا يستكشف أنّ النجس في زمان نزول الآية أيضاً كان بهذا المعنى ؛ لأنّ هذا المعنى هو الذى وصل إلى كلّ لاحق من سابقه حتّى وصل إلى زماننا هذا»^(٢).

لكنّا نقول جواباً: سلّمنا أنّ الطهارة والنجاسة من الأحكام التي جعلها الشارع في زمان النبي ﷺ ، لكن مجرد ذلك لا يثبت أنّ الآية أرادت هذا المعنى الجديد لجواز أن لا تثبت النجاسة بهذا المعنى على المشركين في زمن نزول الآية ، بل الظاهر أنّ المعنى المراد من النجاسة في الآية المذكورة هو القذارة المعنويّة وليست هناك قذارة أعظم من قذارة الشرك بدلالة تفريع عدم جواز دخول المسجد على النجس ، وهو يتناسب مع القذارة المعنويّة . وأمّا النجاسة بالمعنى المصطلح عليه ، فلا مانع من دخوله إلى المسجد الحرام ما لم يستلزم دخوله اهتلك . ومن جملة ما يمكن إشكاله حول دلالة الآية فيما لو حملت النجاسة على المعنى المصطلح

(١) مباني منهاج الصالحين: ٢٤٦/٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٣/٢.

لزوم تخصيص الأكثر لأنّ النجاسة من حيث هي غير مانعة من دخول المسجد الحرام بخلاف النجس بمعنى القذر؛ لأنّ القذارة الكفريّة مبغوضة عند الله سبحانه. أضاف إلى ذلك أنّ الشرك له مراتب متعدّدة لا يخلو منها إلّا المعصوم وقليل من المؤمنين، ومعه كيف يمكن الحكم بنجاسة للمشركين بما لهم من المراتب المتعدّدة؛ لأنّ لازمه الحكم بنجاسة المسلم المرائي في عمله حيث إنّ الرياء في العمل من الشرك، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به لأنّه يوجب تخصيص الأكثر القبيح عقلاً ما لم يكن المراد من المشرك خصوص الحقيقي منه المنكر للوحدانيّة دون للمشرك العملي، إذ لا يشمل الدليل هذا الأخير، فلا وجه للقول بلزوم تخصيص الأكثر المستهجن.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «لو استفيد من الأدلّة نجاسة الناصب أمكن القول بنجاسة المشرك بالأولويّة»^(١).

أقول: أمّا أدلّة نجاسة الناصبي فلا إشكال في تماميّتها، لكن الأولويّة ممنوعة؛ لأنّ الملاكات الواقعيّة بيد المولى.

والعجيب أنّ الروايات التي وردت في نجاسة أهل الكتاب من الكفار لم يرد منها شيء في الملحد والمشرك، ولم يذكر الفقهاء ولو رواية واحدة. وعليه: فعمدة الأدلّة هو الإجماعات والتسالم على ما ادّعاه الأستاذ الأعظم رحمته الله، حيث قال: «لا إشكال ولا شكّ في نجاسة المشركين، بل نجاستهم من الضروريّات عند الشيعة، ولا نعهد فيها مخالفاً من الأصحاب».

ثم قال: «إلا أنك عرفت أن نجاسة المشركين مورد التسالم القطعي بين أصحابنا قلنا بدلالة الآية أم لم نقل»^(١).

فإن ثبتت ضرورة أو تسالم قطعي فيها، وأما إن كان مستندهم في ذلك الآية الشريفة فهي لا تصلح دليلاً للحكم بنجاستهم.

الثالث: أهل الكتاب

والمشهور بين المتقدمين والمتأخرين نجاستهم مستدلّين عليه بوجوه:

منها: الإجماع والشهرة، وهما لا يخلوان من خدشة.

ومنها: أنه المرتكز في أذهان المسترعة إلى حدّ المجازفة بادّعاء الضرورة فيه أو لا أقل نظيره الثابت في الشريعة الإسلامية التي يعرفها الصبيان والعوام والنساء. وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «والانصاف أن هذه الدعوى قريبة جداً، فإنه ربّما يحصل الملاحظة بمعروفيته في الشريعة لدى العوام والخواص الجزم بالحكم، فإنّ المعروفيّة عندهم كالسيره القطعيّة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام».

ثم قال: «والحاصل: أنه لا يجوز طرح الأخبار الدالة على الطهارة أو المؤيدة لها - التي لا تنهاه كثرة - بمثل هذه التلفيقات التي تشبّث بها القائلون بالنجاسة حتّى ألحق المسألة بعضهم بالبدعيّات التي رأى التكلم فيها مضیعة للعمر، مع أنه لا يرجع شيء منها إلى دليل يعتدّ به، عدا ظواهر أخبار النجاسة التي عرفت حالها»^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٤ / ٢.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٥٦ / ٧.

أقول: إن ملاحظة الأخبار الواردة في الكتابي تشهد بأن السيرة المدعاة حادثة وغير معلومة الاتصال بزمان المعصوم عليه السلام كي تكون كاشفة عن رأيه عليه السلام. ويتضح الحال إذا تأملت في أسئلتهم عن النجاسة العرضية الناشئة من قلة مبالاتهم وقلة تحفظهم عن النجاسات، ونفس المحقق الهمداني رحمته الله بعد ذكر مغروسيّة النجاسة، قال: «إنّه لا يجوز طرح أخبار الطهارة بمثل هذه التلفيقات».

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(١).

بتقريب: ورود الآية في المشرك لا يمنع من سريّة الحكم إلى الكتابي للجزم بعدم الفصل.

أقول: قد عرفت أنّ دلالتها على نجاسة المشرك فضلاً عن الكتابي محلّ تأمل، كما مرّ بك سابقاً، فالمنع من القول بالنجاسة بدلالة هذه الآية بالأولوية. ولو دلّت -ولو افتراضاً- فنناقش في تسريّة الحكم إلى الكتابي؛ إذ لا علم لنا بعدم الفصل.

ومنها -وهو عمدة الأدلّة-: الروايات الواردة في المقام، وهي عدّة:

الأولى: رواية سعيد الأعرج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني، فقال: لا»^(٢).

والرواية صحيحة السند، وأمّا الدلالة فظاهر السؤال عن سؤرها هو السؤال عن حكم التصرف فيها شرعاً، بأي نحو من أنحاء التصرفات. وجوابه عليه السلام: بـ (لا) ينفي الجواز التكليفي، فإنّ الرواية بالمطابقة لا تدلّ على الحكم الوضعي،

(١) التوبة ٩: ٢٨.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

أعني النجاسة ، ولكنها تدلّ عليه بالدلالة الالتزامية؛ إذ لا منشأ لعدم جواز التصرف في سورهما إلاّ نجاستهما كما يفهم العرف ذلك منها.

لكن أورد بعض المحققين عليه السلام: «بمنع الارتكاز العرفي على فهم النجاسة من الرواية، فإنّ النهي عن سورّه لا يدلّ على نجاسته؛ لأنّ الروايات الواردة فيه مختلفة، وقد ورد في بعضها أنّ سورّ المؤمن شفاء، وفي بعضها الآخر يكره سورّ الجنب، وهكذا سورّ ولد الزنا، ومن المعلوم أنّ شيئاً منها لا يدلّ على نجاسته، بل هي بحسب الارتكاز التشريعي تدلّ على أنّ للسور منقصة وكهال بحسب الجهات المعنوية لصاحب السور»^(١).

ويردّ عليه: سلّمنا عدم دلالة الروايات المذكورة على نجاسة السور وبالتالي عدم حرمة كما يفترض المستشكل كي يقال، وبحسب الارتكاز التشريعي أنّها تدلّ على النجاسة التزاماً. لكنّ الرواية التي هي محلّ الاستدلال تدلّ على حرمة شرب سورهما وعرفاً هي تدلّ على النجاسة، ولا تعتقد أنّه يمكن أن يفهم شيء آخر غير ذلك.

إذن، فما ذهب إليه عليه السلام ليس بتام.

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظله) أورد على دلالة الرواية بأنّ الاستفادة من الحديث حرمة سورّ اليهودي والنصراني لا النجاسة؛ إذ كما يحتمل أن يكون منشأ الحرمة النجاسة كذلك يمكن أن يكون المنشأ شيء آخر نحن لا نعلمه^(٢).

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٢٦٣/٣.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٢٥٩/٣.

أقول: يتكفل جوابنا السابق دفع هذا الإشكال فلاحظ.

الثانية: رواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمة والمجوس، فقال: لا تأكلوا في آنيتهم (ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر)»^(١).

وقد استدلوا على نجاسة الكتابي بهذه الرواية ببيان أنه عليه السلام نهى عن الأكل والشرب في أوانيهم، فيفهم بحسب الدلالة الالتزامية نجاستهم.

والحق أنها قاصرة الدلالة لإثبات النجاسة، بل هي تدلّ على طهارة الكتابي؛ لأنهم لو كانوا أنجاساً لحكم بالاجتناب عن جميع أوانيهم، ولم يكن وجه الاختصاص النهي بالآنية التي يشربون فيها الخمر. إذن الرواية على خلاف المقصود أدلّ.

الثالثة: رواية الكاهلي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي، أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: أما أنا فلا وأأكل المجوسي، وأكره أن أحرّم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم»^(٢).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «هذه الرواية ضعيفة السند لعدم صدور توثيق في حق الكاهلي»^(٣).

أقول: أمّا نحن فيكفي عندنا أن يكون الشخص ممدوحاً خلافاً لرأيه (دام ظلّه)

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ٢٥٥/٣.

واتفاقاً مع الأستاذ الأعظم رحمته الله الذي عبّر عن الرواية بالحسنة^(١)، أي أنّ الراوي ممدوح، إلّا أنّ الكلام في دلالة الرواية على نجاسة أهل الكتاب؛ ولعلّ عدم مواكلته رحمته الله للمجوس راجع إلى علوّ شأنه ورفعة مقامه، وبالتالي وهو لا يدلّ على النجاسة، وقد تقول إنّ قوله رحمته الله: «أنا أكره» محمول على التقيّة، إلّا أنّه لا وجه لهذا الحمل بعد تعرّضه لسبب ذلك. إذن دلالة الرواية على الطهارة أقوى من دلالتها على النجاسة.

الرابعة: رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر رحمته الله: «في رجل صافح رجلاً مجوسياً، فقال: يغسل يده ولا يتوضّأ»^(٢).

أن لا معنى لغسل اليد إلّا نجاسة المجوسي.

لكن الأستاذ الأعظم رحمته الله ادّعى أنّ غسل اليد هنا محمول على الاستحباب مستدلاً على ذلك بقرينتين: داخلية وخارجية.

أمّا الداخلية: فلأنّ الغالب في المصافحات أن تحصل واليد جافّة ولا وجه لحملها على كون اليد رطبة؛ ثمّ تقيّد الرواية بالرطوبة بدعوى أنّ ملاقة اليابس غير مؤثّرة في نجاسة ملاقيه لقوله رحمته الله: «كلّ شيء يابس زكيّ»، فلا بدّ من القول بأنّ اليد رطبة، ولكن حملها على ما لو كانت اليد مرطوبة حمل للإطلاق على الفرد النادر، فهذه القرينة الداخلية تكشف عن أنّ مصافحة المجوسي لا توجب نجاسة اليد، فالأمر بغسل اليد ليس إرشاداً إلى النجاسة بل على الاستحباب.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٦ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

وأما الخارجيّة: فهي رواية القلاسي ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى الذمي فيصافحني ، قال: امسحها بالتراب أو بالحائط. قلت: فالنائب؟ قال: اغسلها»^(١).

فإنّ مصافحة الذمي تقتضي مسح اليد بالتراب لا غسل يده بخلاف مسح النائب ، فهذا دليل على عدم كون المجوسي نجساً. إذن يكون غسل اليد ظاهراً في الاستحباب^(٢).

وقال بعض المحققين رحمهم الله: «إنّ حمل الرواية على نجاسة اليد ولو بدون الرطوبة خلاف الارتكاز العرفي ، وحمله على الرطوبة حمل للمطلق على الفرد النادر ، فالمتعين أنّ نفس المصافحة بذاتها قدر يطرأ على الإنسان ، كالجنابة والحيض»^(٣).

أقول: أمّا ما ذكره بعض المحققين ، فنقول: لو كانت مصافحة المجوسي توجب قذارة الجنابة والحيض لكان اللازم على من صافح الاغتسال ولم يكف بمجرد غسل اليد. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الحمل على الاستحباب لا بدّ وأن يكون متوائماً مع كون الحكم تكليفاً لما يقتضيه الظهور ، وأمّا لو كان إرشادياً - كما هو الظاهر منه - فلأعني لحمل الفعل على الاستحباب؛ لأنّ الحكم الإرشادي والتكليفي متنافيان ، فيكون الغرض لو كان الحكم إرشادياً هو رفع النجاسة كحال باقي الأوامر المتعلقة

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٦/٢.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٢٦٥/٣.

بالغسل لو أصاب شيء من النجاسات الثوب أو البدن، فبحسب الفهم العرفي لا فرق بين هذه الرواية وسائر الروايات المتّحدة في السياق.

وأما ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من: «أنّ الأمر دائر بين أن نحمل قوله عليه: «يغسل يده» على فرض رطوبة اليد أو أن نحمله على الاستحباب. والحمل الأوّل ليس بأولى من الحمل الثاني، فلذا نحمله على الاستحباب بالقرينتين. وهو يقتضي التساوي»^(١).

فأقول في جوابه: إذا كان الأمر محمولاً على الإرشاد - كما هو الظاهر - فلا بدّ من المصير إليه لأنّه أولى من الحمل على الاستحباب، إذ لا وجه لحمله على الاستحباب، والإرشاد معناه الدلالة الالتزامية على نجاسة أهل الكتاب بلا أدنى ضيق من دعوى حمل الرواية أو الإطلاق في الرواية على الفرد النادر، وهو فيما إذا كانت اليد رطبة؛ لأنّا نسلّم الغلبة في أن تكون اليد يابسة حين المصافحة، لكن الرواية إطلاقاً أو تقييداً لا تنظر إلى الأفراد حال التخصيص، فإنّ خروج غلبة الأفراد عن العامّ بعد كونها خارجة عنه تحت عنوان واحد لا يكون موجباً للتخصيص المستهجن، فيصير مضمون الرواية هكذا: أنّ ملاقة يد المجوسي توجب سراية النجاسة، سواء كانت اليد رطبة أم لا، وهذا الإطلاق ورد عليه مخصّص واحد، وهو أنّ الملاقة مع البيوسة لا توجب التنجيس لقوله عليه: «كلّ شيء يابس زكي»، وهو نظير قولنا: «مصافحة يد الكافر يوجب التنجيس إلا أن تكون يابسة».

وأما القرينة الخارجية وهي رواية القلانسي فلا تصلح أن تكون قرينة على الاستدلال لأنها ضعيفة بمعمر بن خالد. إذن فالرواية ظاهرة في الأمر الإرشادي إلى النجاسة، ولا دليل يدل على مخالفة هذا الظاهر. والقرنتان اللتان ذكرهما الأستاذ الأعظم رحمته الله مخدوشتان.

الخامسة: ما رواه أبو بصير، عن أحدهما عليه السلام في مصافحة المسلم لليهودي والنصراني، قال: «من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك»^(١).

بيان: أن الأمر بغسل اليد دليل على نجاسة الملاقى، ولا معنى له غير ذلك.

قال المحقق الهمداني رحمته الله: «لا تدلّ الرواية المذكورة على نجاسة الكتابي، بل هي دالة على استحباب غسل اليد بعد مصافحتهم لظهورها في ذلك؛ لأنّ المصافحة من وراء الثوب لا بأس بها، وأما لو حدثت مبشرة وبدون الثوب وجب غسل اليد، والحال أن لو كانت المصافحة مع الكتابي واليد مرطوبة، فلا فرق بين أن تكون المصافحة من وراء الثوب أو بدونه؛ لأنّ الثوب لا يمنع من سريان النجاسة إليه، وعليه أن يغسله. وإلا لم يجب غسل اليد أيضاً لو لم تكن من وراء الثوب. ومع عدم الرطوبة لا وجه للتفكيك بين المصافحة التي من وراء الثوب أو بدونه، ومن هنا يعلم أن أمره بالغسل مع المصافحة المبشرة محمول على الاستحباب»^(٢).

وأورد عليه بعض المحققين رحمته الله: «بأنّ هذا الاعتراض إنّما يتم بناءً على ما يقتضيه

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٤٦/٧.

الطبع من أن الذي لا يريد المصافحة باليد هو الذي يضطرّ إلى المصافحة من وراء الثوب ، ولكن ليس كذلك ، فإنّا لو لاحظنا حاق عبارة الحديث ولم نستظهر التسامح فيها رأينا أنه يقول: «فإن صافحك بيده فاغسل يدك» بدلاً من القول إن صافحته بيدك فاغسل يدك ، وذلك يناسب مصافحة الكافر من وراء ثوبه فلا يبتلي المسلم بنجاسة لباسه»^(١).

أقول: ظاهر صدر الرواية أن السائل يسأل عن إقدامه على مصافحة اليهودي بمعنى أنه الذي يريد أن يبدأ فعل المصافحة ، ومن هنا أجاب ﷺ بأنّ مصافحتك لليهودي لا بأس بها لو كانت من وراء الثوب ، وأمّا لو صافحك اليهودي مبلشرة وبدون ثوب تغسل يدك. وهذا هو التفكيك بين أن تمس يد اليهودي يد المسلم مبلشرة وبين أن يمسه من وراء الثوب ، فالحق ما أفاده الهمداني ﷺ.

السادسة: ما رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن موسى ﷺ ، قال: «سألته عن مؤكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وأرقد معه على فراش واحد ، وأصافحه ، قال: لا»^(٢).

ونظيرها ما رواه هارون بن خارجة ، قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: إني أخالط المجوس فأكل من طعامهم؟ فقال: لا»^(٣).

قال الأستاذ الأعظم ﷺ: «ولا دلالة فيها على نجاسة المجوس إذ لم تفرض

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٣ / ٢٦٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

الرطوبة في شيء من الروائتين ، ولا بدّ من حمل النهي عن المواكلة والمراقة معهم على التنزه لئلا يخالطهم المسلمون ، لوضوح أنّ الرقود معهم على فراش واحد لا يقتضي نجاسة لباس المسلم أو بدنه ، حيث لا رطوبة في البين ، وكذا الأكل معهم في قصعة واحدة لعدم انحصار الطعام بالرطب»^(١).

السابعة: ما رواه عليّ بن جعفر: «أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحّمّام ، قال: إذا علم أنّه نصراني اغتسل بغير ماء الحّمّام ، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثمّ يغتسل .

وسأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال: لا ، إلّا أن يضطرّ إليه»^(٢).

أقول: سند الدلالة تامّ ، ودلالتها لا غبار عليها ، وقد تناقش فيها بأن نقول لعلّه من جهة النجاسة العرضيّة مساورتهم للأعيان النجسة ، لأنّا نعلم أنّهم لا يكثرثون وغير مباليين من هذه الجهة .

لكنّا ندفعه: بأنّ لحاظ هذه الجهة لا يجعلنا نقتصر على ملاحظة النصراني ، وكلّ عنوان أخذ في موضوع الحكم لا بدّ من اعتباره احترازياً ، ومنها النصرانيّة التي لها دخل في الحكم بالنجاسة ، وإلّا فإنّ النجاسة العرضيّة لا تقتصر عليهم فقط ، بل حتّى تشمل المسلمين أيضاً .

الثامنة: وهي ذيل الرواية السابقة ، وقوله عليه السلام: « لا ، إلّا أن يضطرّ إليه»^(٣) ،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٨ / ٢ .

(٢) و (٣) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩ .

والشيخ رحمه الله حمل الاضرار على التقية.

لكننا نستظهر غير هذا المعنى ، ونقول : إن الرواية ظاهرة في عدم التمكن من الماء ، غير هذا الماء الذي أدخل النصراني يده فيه . أو قل : إن حكم الإمام عليه السلام هكذا : إن كنت متمكناً من ماء غير هذا الماء الذي أدخل النصراني يده فيه ، فلا يجوز التوضؤ منه ، وأما إذا لم تكن متمكناً إلا من هذا الماء الذي أدخل النصراني يده فيه ، فيجوز لك التوضؤ منه . فتدل في الحقيقة على كراهة التوضؤ لا على نجاسته ؛ لأنه في الفرض الذي يكون الماء نجساً لا فرق في عدم الجواز بين أن يكون مضطراً إليه أو ليس مضطراً ، وتنتقل وظيفته إلى وظيفة فاقد الماء وهي التيمم .

إذن ، لا دلالة في الرواية على نجاسة الكتابي .

التاسعة : ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه ؟ قال : لا بأس ، ولا يصلي في ثيابهما . وقال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعد على فراشه ولا مسجده ولا يصفحه .

قال : وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق ولا يدري لمن كان ، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : إن اشتراه من مسلم فليصل فيه ، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله »^(١).

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله : « وهذه الرواية أيضاً لا تدل على النجاسة لأنها لم تفرض وجود رطوبة بها تنتقل النجاسة من المجوسي أو النصراني ، وبالتالي

هي تدلّ على الكراهة لا النجاسة»^(١).

لكنّا نقول: إنّ جملة «حتّى يغسله» ظاهرة في الإرشاد إلى النجاسة، غاية الأمر لا يمكن الأخذ بإطلاقه كي يكون مفيداً في القضية كبقية الاطلاقات.

العاشرة: ما رواه زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في آنية المجوس، قال: إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء»^(٢).

ولا نقاش في دلالتها على النجاسة لوضوح أنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة. الحادية عشر: رواية العيص بن القاسم: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مؤكلة اليهودي والنصراني، فقال: لا بأس، إذا كان من طعامك. وسألته عن مؤكلة المجوسي، فقال: إذا توضأ فلا بأس»^(٣).

بتقريب: أنّه عليه السلام نهى عن مؤكلة اليهودي والنصراني، وليس النهي إلّا من جهة توجب تحريره، وإلّا فبنفسه هو قطعاً لا حرمة فيه، ولم يعتبر من المحرّمات الإلهيّة، ولم نر أن نسمع من الفقهاء من قال بفسق من واكلهم. إذن هذه الجهة ليست إلّا إرشاداً إلى نجاستهم الذاتية.

وُشكل الأستاذ الأعظم رحمته بأنّ نظر الرواية إلى جهة أخرى غير ما ادّعي في المقام، فإنّها لو كانت ترشد إلى نجاستهم، وأنّه السبب الكامن خلف المنع عن أكل طعامهم لم يكن ذلك مختصّاً بطعامهم، ولكان حراماً علينا أيضاً لو أكلوا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٤٩ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل: الباب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

من طعامنا لعين العلة المدعاة وهي نجاستهم الذاتية؛ لأنّ مخالطتهم ولو كان على طعامنا من شأنها ملامسة الأكل أيديهم أو أفواههم مع الرطوبة ، وهو يوجب التنجس . ومنه يعلم أنّ النهي عن أكل طعامهم إنّما هو لأجل النجاسة العرضية ، ولا أقلّ من احتماله في نفسه بنحو يوازي احتمال الاستظهار الأول ، فلا تكون الرواية دليلاً على النجاسة الذاتية»^(١).

وأقول في جوابه رحمه الله: ليست الرواية ظاهرة في اختصاص الحرمة بما إذا كان في أكل طعامهم فقط على نحو يكون لها مفهوم على جواز أن يأكلوا من طعامنا ، بل لا يمكن أخذ ما ذكره السائل على نحو يكون قرينة على جواب الإمام عليه السلام ، والمذكور هو محلّ الابتلاء بالنسبة إليه ، أو فقل الرواية ليست في مقام البيان من تلك الجهة حتّى يكون لها مفهوم ، ولأجل هذا تعرّض عليه السلام بالجواب عن مقدار السؤال ونهى عنه ، فعلى ما نستظهر الرواية تدلّ على نجاسة أهل الكتاب الذاتية . إلّا أن يقال: إنّ عدم جواز الأكل من طعامهم لازم أعمّ للنجاسة الذاتية .

والظاهر أنّ هذه الرواية هي عمدة الأدلّة الدالّة على نجاسة أهل الكتاب . نعم ، هناك أدلّة أخرى ، لكنّها لا ترقى في الدلالة إلى هذه ، فتأمل .

وقد اعتبرت هذه الرواية من الأدلّة الدالّة على طهارتهم بالتقريب المتقدّم ، فإنّ المستفاد من مفهومها عدم جواز الأكل مع اليهود والنصارى والمجوس إذا كان من طعامهم ، إلّا أن يتوضّأوا بمعنى أن يغسلوا أيديهم . ولو كانت النجاسة ذاتية لم يكن غسل اليد نافعاً ولا الأكل من طعامنا معهم يدفع إشكال النجاسة .

ومنه يعلم أنّ النهي عن مؤاكلة أهل الكتاب إنّما هو لأجل نجاستهم العرضيّة لا الذاتية؛ لأنّ الأخيرة لا ترتفع بالغسل. ونحن نعلم أنّ نجاستهم العرضيّة إنّما تأتي من مساورتهم الخمر وأكلهم لحم الخنزير وعدم مبالاتهم واكتراثهم بالنجاسات، ولأجله شرّع غسل اليد لرفع النجاسة العرضيّة.

وهناك جملة روايات دلّت على طهارة أهل الكتاب سنتعرّض لها تباعاً. كانت رواية العيص بن القاسم هي الأولى، وقد تعرّضنا إلى بيان استدلالهم مع دفعه.

الثانية: ما رواه زكريّا بن إبراهيم، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت: إنّني رجل من أهل الكتاب، وإنّي أسلمت وبقي أهلي كلّهم على النصرانيّة، وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد، فأكل من طعامهم؟ فقال لي: يأكلون الخنزير؟ فقلت: لا، ولكّهم يشربون الخمر. فقال لي: كلّ معهم واشرب»^(١).

لكنّ الرواية ضعيفة السند بنفس زكريّا بن إبراهيم، وأمّا دلالتها على الطهارة فتأمّة، وتدلّ على طهارة الكتابي بالذات، وأنّ المانع عن مؤاكلتهم فهي النجاسة العرضيّة، كأكل الخنزير.

إن قلت: لو كان المانع هي النجاسة العرضيّة، فلماذا لم يمنع شربهم الخمر من جواز مؤاكلتهم.

قلت: الأخبار في نجاسة الخمر ذات دلالات مختلفة، ولعلّ هذه الرواية ممّا يستدلّ بها على طهارة الخمر، وسيأتي البيان حول المسألة، فانتظر.

الثالثة: رواية عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأله عن الرجل

هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال: نعم.

قلت: من ذلك الماء الذي يشرب منه؟ قال: نعم^(١).

الرابعة: ذيل صحيحة علي بن جعفر المتقدمة، حين سأل أخاه عليه السلام عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة، قال: إلا أن يضطر إليه^(٢).

بيان: أن الرواية تدل على طهارة الكتابي لجواز التوضؤ من الماء الذي مسه عند الاضطرار، لأنه لو كان الكتابي نجساً ذاتاً لأوجب ذلك سريان النجاسة على نحو يفوت على المسلم القدرة على التوضأ من هذا الماء، ولانتقلت وظيفته حينها إلى التيمم.

الخامسة: رواية إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الخياط أو القصار يكون يهودياً أو نصرانياً، وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ، ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس»^(٣).

السادسة: رواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريّة يعملها المجوس وهم أخباط (أجناب) وهم يشربون الخمر ونسأوهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها؟ قال: نعم...»^(٤) الخبر.

وفي هذا الباب باقي الروايات الدالة على طهارة أهل الكتاب، ونحن اكتفينا

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الأسنار، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٣) التهذيب: ٢ / ١١٥، الطبعة الأولى.

(٤) الوسائل: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

بواحدة منها ، على أن ما ذكرناه من الروايات المستدل بها على طهارة أهل الكتاب هي المعتمدة كأقواها ، ولا يخلو المقام من أخريات لمن شاء الاستزادة ، وعليه فالروايات الواردة في الكتابي على طائفتين : طائفة دالة على النجاسة ، والأخرى دالة على الطهارة .

وذكر السيّد الحكيم رحمته الله : «إنّ صاحب الوسائل عقد لروايات الثياب المستدل بها على طهارة الكتابي باباً في الوسائل ، ولكنه حملها على صورة عدم العلم بتنجيسهم لها ، وهو غير بعيد ، كما يشهد به ما ذكر في جملة منها من أنهم يشربون الخمر ، ويأكلون الميتة ، ولا إشكال في نجاستها ، فلو كانت شاملة لصورة العلم بالملاقاة برطوبة كانت دالة على طهارة الميتة والخمر أيضاً ، والشاهد على ما ذكر جملة من الروايات ، حيث قال السائل : وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ... » ، مع العلم بنجاستها قطعاً ، فلو كانت الروايات المذكورة شاملة للعلم بالملاقاة برطوبة كانت دالة على طهارة الخنزير والخمر أيضاً ، وهو خلاف ما هو المقطوع به من نجاستها» ^(١) .

أقول : لا معنى لسؤال السائل عن حكم أواني الجوس مع ذكر أنهم يشربون الخمر ، إلا أن يكون المترکز في ذهنه أنهم طاهرون ، وأنّ الإشكال فقط من جهة الخمر ، وكأنّ جواب الإمام عليه السلام إقرار لما في ذهن السائل من الاعتقاد بطهارتهم الذاتية ، وإلا لا معنى لتوقّف سريان النجاسة من الخمر فقط ، بل أوانيهم أيضاً بمبشرتهم لها ، وسواء شربوا الخمر أم لم يشربوا . إذن فما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله

من أنّ الروايات لا تشمل صورة العلم لا يقدر بالاستدلال ، فإنّ محطّ استدلالنا على طهارة أهل الكتاب الارتكاز الموجود في ذهن السائل وإمضاء الإمام عليه السلام ذلك الارتكاز.

والذي يوهن إشكاله عليه السلام ما ذهب إليه المحقق الهمداني عليه السلام حيث قال « فيما يخصّ روايات الثياب : » أنّ حملها على إرادة الثياب التي لم يعلم ملاقاتهم لها برطوبة أسوأ من طرحها»^(١).

وأما نقاشه - السيّد الحكيم عليه السلام - في الروايات الدالة على جواز مؤاكلة أهل الكتاب ، كرواية العيص ، حيث قال : « إنّ دلالتها على الطهارة غير ظاهرة ، لقرب احتمال كون الملاحظ في جهة السؤال مجرد المؤكلة لا المساورة ، ولا ينافيه ما ذكر من غسل اليد ، لاحتمال كونه دخيلاً في ذلك بما أنّه من آداب الجلوس على المائدة لا من حيث كونه دخيلاً في طهارة السور»^(٢).

فأقول في جوابه : إنّ هذا الحمل من البعد بمكان وينافي الظهور ، فإنّ الرواية دالة على أنّه إن لم يتوضأ أي بغسل يده ففيه بأس ، ولو كانت الدلالة على ما يقتضيه المفهوم ، وذلك ظاهر في النجاسة العرضيّة ، وهم لو كانوا أنجاساً ذاتاً ما كان غسل اليد يجدي في رفع النجاسة لكونها ذاتيّة ، فالرواية على ما نفهم تامّة الدلالة على طهارة أهل الكتاب.

ومثله في الفساد نقاشه الآخر في صحيحة إسماعيل حيث قال عليه السلام : « بأنّ تكرار

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٥٠ / ٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٣٧١ / ١.

النهي عن الأكل الدالّ على مزيد الاهتمام به ، لا يناسبه كونه تنزيهياً ، فبيانه عليه السلام أنّ النهي تنزيهي ممّا يوجب الارتياح في وجه الحكم ، ومعه يشكل العمل به»^(١).

وإليك الرواية: فعن إسماعيل بن جابر: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في طعام أهل الكتاب ، فقال عليه السلام: لا تأكله ، ثمّ سكت هنيئاً ، ثمّ قال: لا تأكله ، ثمّ سكت هنيئاً ، ثمّ قال: لا تأكله ، ولا تتركه تقول إنّه حرام ، ولكن تتركه تنزهاً عنه ، إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير»^(٢).

وجه الفساد: أنّ ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله لا يعدو كونه اجتهاداً في مقابل النصّ ، فإنّه وبعد تصريحه عليه السلام بأن لا تتركه تقول أنّه حرام ، كيف يتسوّى له القول بأنّ المراد غير معلوم؟ وكيف لا يناسبه حمل النهي على التنزيه؟ وأمّا الجهل بلاك الحكم ووجهه فغير ضائر ، وأمّا ما ذكره من أنّ تكرار النهي يدلّ على الاهتمام الزائد فلا بأس به ، لكن لا يدلّ على أكثر من الكراهة الشديدة.

نعم ، مناقشته لخبر زكريّا بن إبراهيم من جهة السند ، وضعفها بنفس زكريّا لعدم كونه موثق^(٣) ، تامّة.

وأما نقاشه في صحیحة محمد بن مسلم بأنّ الشرطيّة ليس لها مفهوم^(٤) ، فحلّ نقاش؛ لأنّ الشرطيّة في هذه الرواية لها مفهوم ولا شبهة فيه.

وروى عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٣٧٣.

(٢) الوسائل: الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٤.

(٣) و(٤) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٣٧٣.

إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال ﷺ: نعم.

فقلت: من ذلك الماء الذي شرب منه؟ قال ﷺ: نعم^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمه الله: «بأن الرواية لا تصلح أن تكون دليلاً على طهارة الكتابي، بل لعلّ الرواية ناظرة إلى جهة عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة»^(٢).

وأورد عليه بعض المحققين رحمه الله: «بأنك لو سلّمت أن للرواية احتمالان: الأوّل طهارة اليهودي، والثاني أن الماء القليل لا ينفعل بالنجاسة، وبضم أدلّة انفعال الماء القليل يتعيّن أن حكمه ﷺ بجواز الوضوء من الماء الذي شرب منه اليهودي لأجل طهارته لا لأجل عدم الانفعال»^(٣).

أقول: عندنا أن الرواية مجمّلة وآية عن الاستدلال، ومعه لا يصلح ما ذكره للقرنيّة، ولو كانت الأدلّة التي بها يثبت انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة. ووجه الإجمال هو تصادم الظهورين المحتملين في حدّ أنفسهما.

الأوّل: ما يصلح لأن تكون الرواية فيه دليلاً على طهارة الكتابي، والثاني: ما يصلح أن تكون الرواية فيه دليلاً على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس. وهذا الاحتمال الثاني معارض بالأدلّة الدالّة على الانفعال، ولا يصلح أن يكون أحد المتعارضين دليلاً على الآخر. فإشكال السيّد الحكيم رحمه الله من الإمكان بمكان.

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الأستار، الحديث ٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٣٧٣.

(٣) بحوث في العروة الوثقى: ٣ / ٢٦٣.

ولإبراهيم بن محمود صحيحتان: الأولى: «قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية، لا تتوضأ ولا تغتسل من جنبه، قال عليه السلام: لا بأس تغسل يديها»^(١).

الثانية: «قلت للرضا عليه السلام: الخياط أو القصار يكون يهودياً أو نصرانياً وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ، ما تقول في عمله؟ قال عليه السلام: لا بأس»^(٢).

قيل بدلتيهما على طهارة أهل الكتاب، لكن السيّد الحكيم عليه السلام قال بالنسبة إلى الأولى: «إنّ ظاهر السؤال أنّ مورده قضية خارجية بقرينة ما ذكر السائل: «الجارية النصرانية تخدمك» في سؤاله، ولا يعلم أنّ هذه الاستخدامات كانت اختيارية أو مجبرة عليها من قبل السلطان، وقصده تخدمك أي تخدم الإمام عليه السلام. فيكون السؤال عن حاله مع هذه الجارية في ظرف اضطراره إلى خدمتها. ولو كان قصده القضية الكلية لكان المناسب التعبير بقوله: «الجارية تخدم الإنسان أو تخدمني» كما لعلّه ظاهر. وحينئذٍ يشكل الاستدلال بها على ما نحن فيه لإجمال الواقعة التي هي موضوع السؤال»^(٣).

وبالتالي: أنّه يريد أن يقول إنّ الرواية لا تدلّ على طهارة الكتابي، لكنّي أقول: أولاً: إنّ ظاهر القضية بتناسب الحكم والموضوع أن تكون حقيقة لا خارجية؛ إذ ليس من شأن الرواة ولا من عاداتهم أن يسألوا الإمام عليه السلام عن حكم شخص

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٢) التهذيب: الجزء ٦، باب المكاسب، الحديث ٢٦٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٣٧٣.

أو موضوع خارجي، بل السؤال عن الحكم الكلي، ولا ينفع قول السائل «تخدمك» على جعل القضية خارجية؛ لأنّ المركز في ذهن السائل افتراض أن يكون الموضوع مفروض الوجود، وكما ترى بعد مطالعة الروايات أن هذا النحو من الاستخدامات معهوداً في أسئلة الأصحاب. ألا ترى أنهم يسألون تارة «الرجل يفعل كذا»، وأخرى يسألون: «إني أصلي»، وهكذا، فجميع الروايات محمولة على ذلك، والذي يثبت أو يشهد لما ذكرناه صحيحته الأخرى.

ثانياً: أن السائل إبراهيم بن محمود كان من أكابر الرواة، ألا ترى أنه من المستبعد جداً أن لا يتوجّه إلى أن فعله عليه السلام حجة.

ثالثاً: حتّى على تقدير كون القضية خارجية وأنه كان عليه السلام عنده جارية نصرانية تخدمه، فيكون سؤال الراوي عن حكم استخدامها ونظره إلى القضية الخارجية. وإلى هذا نظر عليه السلام وأجاب بـ(لا بأس) وهو حكم يساقو قوله عليه السلام: «لا بأس باستخدام الجارية النصرانية».

فتدلّ بالملازمة على طهارتها بمعنى لا بأس بخدمتها لطهارة يديها، واحتمال التقية على تقدير الإشكال به مدفوع بالأصول العقلانية، وهي أصالة الجدّ وأصالة الجهة.

إن قلت: إن هذه الأصول العقلانية إنما تدفع الاحتمال في القول لا في الفعل.

قلت: إنّا نجريه في القول كما هو الحقّ لا في فعله عليه السلام، ونظرنا إلى قوله عليه السلام: «لا بأس، تغسل يديها».

هذا فيما يخصّ الصحيحة الأولى، وأمّا الصحيحة الثانية، فقال عليه السلام: «السؤال

الواقع فيها إنما هو عن جواز العمل لا عن النجاسة»^(١).

لكني أقول: لو لم يكن السؤال راجعاً إلى النجاسة والطهارة، فما الفائدة في جواب الإمام عليه السلام بقوله: «لا بأس»، وهل هناك أوضح من ذكر السائل أن هذا الشخص اليهودي يبول ولا يتوضأ لكي يكون قرينة على ما نقول. فظاهر سؤال السائل إنما هو عن حكم ما يلامسه من ملابس المسلمين بلحاظ الطهارة والنجاسة، وإلا لا معنى لذكر جواز العمل والعلم بأنه يبول ولا يتوضأ، والذي يصب في مصلحة الدعوى من أن الرواية تدل على طهارة الكتابي ارتكاز الطهارة في ذهن السائل، ومن هنا أتجه سؤاله عن احتمال تنجسه بالبول، والإمام عليه السلام أمضى هذا الارتكاز، فيدل على أن الكتابي طاهر بالذات.

إذن ما أفاده عليه السلام لا يمنع من دلالة الرواية على طهارة الكتابي.

وأما مناقشته لصحيح ابن جعفر عليه السلام: «بأن الرواية إنما تدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، ولا ربط لها بطهارة الكتابي، والضرورة هنا للتقية»^(٢). فأيضاً غير سديدة.

بيان: أن لو كان الأمر كما ذكره عليه السلام، فلا يبقى أي وجه للتفصيل بين الاضرار وعدمه. كما إننا لا نرى وجهاً لحمل الرواية على التقية، وهي ظاهرة بالعجز عن ماء آخر. لكنه عليه السلام قال بعد تلك المناقشات: «نعم، تشكل موثقة عمار المتضمنة تغسيل النصراني للمسلم إذا لم يوجد مسلم أو مسلمة ذات رحم، وتغسيل النصرانية للمسلمة كذلك، فإن البناء على وجوب التغسيل بالماء النجس بعيد جداً،

واستبعد أن يكون التفسير بالماء الكثير ، ثم أشكل من جهة أخرى ، بل بعبادة الكافر ، فإنّ التفسير عبادة وإقدام الكافر على تغسيل المسلم عمل بعبادة لا تقع منه ، فلذا هي باطلة بالإجماع»^(١).

أقول: إنّي لأعجب منه ﷺ لماذا لم يحمل هذه الرواية على عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة كما فعل في سابقتها. هذا أولاً.

وثانياً: بالنسبة إلى ما يخص إشكاله من بطلان عبادة الكافر فهو حكم شرعي وقابل للتخصيص ، وليس هو دليلاً عقلياً يمتنع تخصيصه ، وبعد ورود صحيحة تدلّ على صحّة تغسيل النصراني أو النصرانيّة للمسلم أو المسلمة صحّحنا بها هذا الغسل العبادي حتّى مع استحالة إضافته إلى المولى.

إلى هنا ظهر أنّ مناقشات السيّد الحكيم ﷺ في الروايات الدالّة على طهارة الكتاني في غير محلّها ، وأنّ التعارض مستقرّ بين الطائفتين وينبغي علاجه ، وقد جمع المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم ﷺ بين الطائفتين بوجوه:

الأول: إنّ الجمع العرفي بين الطائفتين يقتضي حمل أخبار النجاسة على الكراهة؛ لأنّ الطائفة الثانية صريحة أو كالصريحة في طهارتهم ، والطائفة الأولى ظاهرة في نجاسة أهل الكتاب ، لأنّ العمدة في تلك موثقة سعيد الأعرج أو حسنته المشتملة على قوله ﷺ: « لا » ، وصحيحة عليّ بن جعفر المتضمّنة لقوله ﷺ: « فيغسله ثم يغتسل » ، وهما كما ترى ظاهرتان في النجاسة وقابلتان للحمل على الاستحباب والكراهة. وأمّا الطائفة الثانية التي منها صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدّمة ،

فهي كالصريح في أن النهي عن مؤاكلة أهل الكتاب تنزيهي وليست بحرام ، فتدلّ على طهارتهم بالصراحة ، ومعه لا مناص من رفع اليد عن ظاهر الطائفة الأولى بصراحة الثانية ، كما جرى على ذلك ديدن الفقهاء رحمهم الله في جميع الأبواب الفقهية عند تعارض النصّ والظاهر ، ومن هنا ذهب صاحب المدارك والسبزواري رحمهما الله إلى ذلك ^(١).

أقول : لقد ذكرنا في مبحث الأصول أن الجمع الدلالي لا بدّ وأن يكون على نحو يرى العرف إن إحدى الروايتين قرينة على الأخرى ، كما هو الحال في العام والخاص ، والمطلق والمقتد ، والوارد والمورود ، وهكذا . وقلنا أيضاً : إن ملاك التقديم يعتمد كلياً على مسألة القرينية ، وأن القرينة تقدّم على ذي القرينة ، واعتراضنا في محله على من يقول بأنّ الأظهر يقدّم على الظاهر أو على النصّ ، وأنّ هذا ليس بمعتبر عند العرف ، وإلاّ قد يكون العام أظهر من الخاص ، ومع هذا يقدّم الخاص عليه ، ومن هنا نقول بأنّ التعارض بين الطائفتين مستقرّ ، وأنّ الجمع الدلالي المدّعى ليس بتامّ ^(٢).

الثاني : وهو الذي ذهب إليه صاحب الحدائق رحمته الله بحيث قال : « والحقّ عندي هو الترجيح لأخبار النجاسة ، وذلك من وجوه :

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٥٢ / ٢ . مصباح الفقيه - كتاب الطهارة :

(٢) رجع شيخنا الأستاذ (دام ظلّه) عمّا سبق إلى القول بتقديم النصّ على الظاهر عند التعارض لكن بالبيان الذي ذكره المحقّق الأصفهاني رحمته الله لا بالبيان الذي ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله .

الأول: اعتضاها بظاهر القرآن لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(١).

الثاني: كون أخبار الطهارة موافقة لمذهب العامة بلا خلاف ولا إشكال.

الثالث: اعتضاد أخبار النجاسة باتفاق الأصحاب، إلا الشاذ النادر الذي لا يُعْبَأُ بمخالفته؛ لأنَّ العامة متفقون على القول بالطهارة، أو هو مذهب المعظم منهم^(٢).

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته:

أولاً: الوجهان الأولان يعدّان مرجّحين سنديّين، ولا يصل المجال إليهما إذا جمع بين الطائفتين جمعاً دلاليّاً.

وثانياً: بأنَّ الأخبار الدالّة على الطهارة كثيرة جدّاً، وحمل تلك الأخبار على كثرتها على التقيّة بعيد في نفسه؛ لأنَّ التقيّة إمّا في بيان الحكم أو في معاملة السائلين مع غيرهم، وكلا الأمرين بعيد، أمّا التقيّة في بيان الحكم فاستبعادها لعدم انحصار الحكم برواية واحدة، وأمّا التقيّة في مقام العمل فهو أبعد من سابقه؛ إذ كيف يأمر الإمام عليه السلام بمعاملة الطهارة معهم بمخالطتهم ومساورتهم ومؤاكلتهم من غير أن يأمرهم بغسل أيديهم وألبستهم بعد الرجوع إلى منازلهم، وتكفّهم من العمل على طبق الحكم الواقعي لثلا بيطل وضوءهم وصلاتهم وغيرهما من أفعالهم المتوقّفة على الطهور^(٣).

(١) التوبة ٩: ٢٨.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٧٢/٧.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥٣/٢.

أقول: في الجمع والایراد نظر، أمّا ما ذكره صاحب الحدائق رحمته الله من مخالفة أخبار الطهارة لظاهر الآية **﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾**، فغير سديد، وقد بيّنا في محلّه أنّ الآية لا تدلّ على نجاسة الكتابي كي تصل النوبة إلى المخالفة.

وأمّا ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ النوبة لا تصل إلى الجمع السندي ما دام الجمع الدلالي موجوداً»، فالظاهر أنّه وبحسب الكبرى لا يخالف ما ذهب إليه صاحب الحدائق رحمته الله، وأمّا يقتصر نقاشه في الصغرى أي صغرى الجمع لا كبراه.

ثمّ إنّ رحمته الله استبعد أن يأمرهم بالعمل تقيّة على طهارة أهل الكتاب ثمّ لا يأمرهم بغسل أيديهم أو تطهير ملابسهم لو رجعوا إلى بيوتهم لاحتمال أن يكون عندهم في جميع محافلهم من يخافون منه في حكمهم بنجاسة أهل الكتاب، ولست أعلم وجه الاستبعاد مع أنّ طبع القضية العمل بهذا الحكم التقيّي حتّى بعد الرجوع إلى بيوتهم، إذ لا يعتبر في التقيّة وجود من يخافون منه في محافلهم، بل الخوف من انتشار الحكم يكفي في الحكم بالتقيّة، ونفس صدور الأخبار الكثيرة يشعر بإصرار الإمام عليه السلام على إخفاء الواقع ويدلّ عليه.

وأمّا ما ذكره من أنّ الإمام عليه السلام أمرهم بالمخالطة والمؤاكلة ومع ذلك لم يأمرهم بغسل أياديهم وملابسهم بعد رجوعهم إلى منازلهم لئلا تبطل الأعمال الواقعيّة المشروطة بالطهارة، أيضاً غير سديد، لأنّه عليه السلام لو اهتمّ بذلك لذاع الحكم وانتشر ولعرف أنّه حكم بالطهارة لأجل التقيّة، وأنت ترى ما فيه من ضعف لانتقاض الغرض بذلك.

الثالث: من وجه الجمع.

ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته الله: «من أنّ العمل بأخبار الطهارة غير ممكن؛ وذلك لمخالفة أخبار الطهارة للإجماعات المستفيضة، بل مخالفة للإجماع المحقّق كما قيل.

ودعوى: أنّ مخالفة الإجماع إنّما يقدر في نصوص الطهارة إذا كانت كاشفة عن خلل فيها، من جهة السند، أو من جهة الصدور، وهو غير ظاهر في المقام، وسبب الاعراض عن روايات الطهارة إنّما هو لترجيح نصوص النجاسة عليها لموافقتها للاحتياط وللكتاب ومخالفتها العامة، فإذا تبين الخطأ في ذلك لأنّ الرجوع إلى المرجّحات إنّما يكون مع تعدّد الجمع الدلالي العرفي، مع أنّه ممكن هنا، بحمل نصوص النجاسة على الكراهة، كما تقدّم في صحيح إسماعيل بن جابر. إذن فمخالفة أخبار الطهارة للإجماعات غير قادمة.

مندفعة: بأنّ المجمعين أعرضوا عن أخبار الطهارة، مع أنهم ممّن يقول بالجمع الدلالي، كما هو الحال عند كثير من الفقهاء، كما يظهر ذلك عند التتبّع في المسائل الفقهيّة. ومع هذا أعرضوا عن روايات الطهارة مع كثرتها وصحة سندها وتأميّة دلالتها، فأعراضهم هذا كاشف عن وجود خلل إمّا في السند أو المضمون أو في جهة الصدور، وقد خفي علينا.

إن قلت: إنّ الإجماع المذكور إنّما يكون مضراً على تقدير كون الإجماع حصل من القدماء، إلّا أنّ هذا الإجماع على الإعراض عن روايات الطهارة قد حصل من المتأخّرين.

قلت: وكما أجاب هو رحمته الله: «بأنّ المسألة حيث كانت محلّ ابتلاء، فن البعيد أن يكون التفكيك بين إجماع المتقدّمين وبين إجماع المتأخّرين، ولو كان القدماء عاملين بأخبار الطهارة لما خفي علينا».

ثم قال في موضع آخر من كلامه ﷺ: «إِنَّ الْأَقْوَى مَا عَلَيْهِ الْأَصْحَابُ مِنَ النِّجَاسَةِ لَوْلَا مَا يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ فِي رَوَايَاتِ نِكَاحِ الْكِتَابِيَّةِ مُتَعَةً أَوْ مُطْلَقاً، فَإِنَّهَا عَلَى كَثَرَتِهَا وَاشْتِهَارِهَا وَعَمَلِ الْأَصْحَابِ بِهَا لَمْ تَتَعَرَّضْ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى نَجَاسَتِهَا، فَإِنَّ الْمَلَابِسَاتِ وَالْمَلَامَسَاتِ الَّتِي تَكُونُ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالزَّوْجَةِ لَا تَمُكِّنُ مَعَ نَجَاسَةِ الزَّوْجَةِ»^(١).

وأقول في رده: إِنَّا نَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ الْإِجْمَاعُ كَاشِفاً عَنِ خُلَلٍ فِي النُّصُوصِ؛ لِرَجُوعِ الْمَسْأَلَةِ مَحَلِّ الْبَحْثِ إِلَى الْاجْتِهَادِ وَالنَّظَرِ فِي الْأَدَلَّةِ الْاجْتِهَادِيَّةِ، فَلَوْ كَانَ الْإِجْمَاعُ مَعْنَاهُ اجْتِمَاعُ آرَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ الْحَدِسِيِّ لَمْ يَنْهَضْ ذَلِكَ دَلِيلاً مُطْلَقاً بِحِثِّ يَجِبُ عَلَى كُلِّ فُقَيْهِ الْعَمَلِ بِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ ذَكَرَ أَنَّ الطَّهَارَةَ كَانَتْ مَرْكُوزَةً فِي عَصْرِ الرِّوَاةِ فِي زَمَانِ الْأُئُمَّةِ عليهم السلام، وَبِعْنِي هَذَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ غَيْرَ مُتَحَقِّقٍ، إِذْ لَوْ كَانَتِ الْمَسْأَلَةُ ارْتِكَازِيَّةً - كَمَا ادَّعَى - لَمْ يَكُنْ مَعْنَى لِادِّعَاءِ الْإِجْمَاعِ حَتَّى فِي زَمَانِهِمْ.

وأخيراً هو قال ﷺ: «إِنَّ الْوُثُوقَ النُّوعِيَّ الْمُعْتَبَرَ فِي حُجِّيَّةِ الْخَبَرِ لَا يَحْصُلُ فِي أَخْبَارِ الطَّهَارَةِ بَعْدَ هَذَا الْإِجْمَاعِ، وَالْحَالُ أَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِي حُجِّيَّةِ الْخَبَرِ الْوُثُوقَ النُّوعِيَّ لَا الشَّخْصِيَّ»^(٢).

لَكِنَّا نَقُولُ لَهُ: إِنَّ حُجِّيَّةَ الْخَبَرِ عَلَى مَا طَالَهُ قَلَمُ التَّحْقِيقِ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ لَيْسَ مِنْ بَابِ إِفَادَتِهِ الْوُثُوقَ:

أَوَّلًا: الْوُثُوقَ النُّوعِيَّ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، فَإِنَّ الْقَطْعَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ إِذَا كَانَ نَوْعِيًّا فَكَيْفَ بِالْوُثُوقِ؟

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٣٧٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٣٧٦.

وثانياً: إنّ حجّة الخبر الواحد إنّما هو لشموله أدلّة حجّة الخبر، وعلى تقدير أنّها تامة كان الخبر حجّة، سواء أفاد الوثوق أو أفاد الظنّ، أو لم يفد، بل وحتىّ الظنّ بالخلاف لم يؤثّر ذلك في حجّيته، فإذا ذهب الوثوق النوعي لم يؤثّر ذلك ولم يقدح بحجّة أخبار الطهارة. نعم، ما ذكره لتقوية أخبار الطهارة من نكاح الكتابيّة وما يستلزم من الملامسة والتماس لا بأس فيه.

إذن: الأخبار الدالّة على الطهارة تامة. والإشكالات المذكورة غير واردة.

الجمع الرابع: وهو الذي ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله: «من أنّ الأخبار الدالّة على الطهارة لتكاثرها وتظافرها وصحّة أسانيدها واعتضاد بعضها ببعض أقوى من أن يطرأ عليها وهن في سندها أو دلالتها، ولو كان شكّ فإنّما هي من جهة الشكّ في صدورها عن تقيّة. والذي يقوّي هذا الاحتمال إعراض المشهور عنها.

لكن احتمال صدورها من الإمام عليه السلام عن تقيّة منه في القول بمعنى أن يكون متّقياً في بيان الحكم بعيد عن مصبّ الروايات، كما لا يخفى على المتأمل، والذي يحتمل قوياً كونها صادرة عن تقيّة في مقام العمل. بمعنى أنّ القصد منها أن يعمل السائلون على ما يوافق مذهب العامّة كيلا يصيبهم منهم سوء. ولا بعد لهذا الاحتمال»^(١).

والمحقّق الهمداني رحمته الله ردّ التقيّة بكلام معنيها؛ إذ ليس في الأخبار ما يدلّ على أنّ روايات الطهارة صدرت عن تقيّة، وقال: فحمل الأخبار على التقيّة لا يخلو عن بعد، وعلى تقدير قرب احتماله لا يكفي ذلك في الحمل، مع مخالفته للأصل

ما لم يدلّ عليه دليل معتبر ، وقد أشرنا إلى أنّ مجرد الإعراض لا يصلح دليلاً عليه»^(١).

إلى هنا نحن نتفق معه ، لكننا نفترق عنه في دعوى الإجماع على مخالفة روايات الطهارة ، كما فعله السيّد الحكيم رحمته الله. إذن نحن نرى أنّ المعارضة مستقرّة ولا جمع دلالي ، فلا بدّ من لحاظ المرجّحات السنيّة ، أمّا على مسلك المشهور فخالفه العامّة وموافقة الكتاب من المرجّحات السنيّة ، وفي المقام لا توافق أخبار الطهارة الكتاب لما ذكرناه سابقاً من أنّه لا آية في الكتاب تدلّ على نجاسة الكتابي ، وإن كان البعض اعتمد على قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ ، إلّا أنّنا قلنا أنّ الآية ليست ظاهرة في هذا المعنى الاصطلاحي . فلا بدّ حينئذٍ من العمل بالأخبار الدالّة على النجاسة وطرح أخبار الطهارة لما ورد عنهم عليهم السلام بأن : « خذ بما خالف العامّة ».

إلّا أنّ سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) يقول : « بأنّ الروايات الدالّة على الترجيح السنيّ بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامّة كلّها ضعاف من حيث السند ، عدا رواية أبي الجارود ، فليس بين المتقدّمين توثيق في حقّه عدا توثيق العلامة أو صاحب الوسائل عليه السلام ، مع أنّهما من المتأخّرين »^(٢).

ويتفرّع على ذلك مسألة ، وهي اعتبار توثيقات المتأخّرين أم لا . فإنّه من العلوم أنّ علماءنا في الزمن المتأخّر - ومنهم الأستاذ الأعظم رحمته الله - لا يقبل

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٥٧ / ٧ .

(٢) مباني منهاج الصالحين : ٢٦٥ / ٣ .

بتوثيقات المتأخرين ويقول إنّ المعيار توثيقات القدماء ، ومع هذا اكتفى بتوثيق العلامة لأبي الجارود ، وأمّا سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) فيأخذ بتوثيقات المتأخرين -مثل صاحب الوسائل رحمه الله- لعين دليل اعتبار توثيقات القدماء ، وهو يرى أن لا وجه للفصل بين التوثيقين ، ومع هذا هو يقول إنّ التوثيق في خصوص أبي الجارود اجتهادي لرجوعه إلى الحدس أي ليس بحجّة وتفصيل المسألة موكل إلى محله في مبحث التعادل والتراجيح .

وبما أنّ المرجّح عند سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بين المستعارضين بتقديم الروايات الأحدث ، فلازم ذلك هو العمل بأخبار الطهارة ، أي طهارة الكتابي ؛ لأنّ بعض أخبار الطهارة صادر عن الرضا عليه السلام ، وأمّا أخبار نجاسة الكتابي فعن الإمامين الصادق والباقر عليه السلام ، فالكتابي عنده طاهر خلافاً لمسلك المشهور .

وأما لم الأستاذ الأعظم رحمه الله مع قبوله بأنّ مخالفة العامة من المرجّحات لم يقدّم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة ؟ فالقضيّة واضحة ، وهي أنّ النوبة لا تصل إلى الجمع السندي ، وباب الجمع الدلالي مفتوح بين الطائفتين ، وقد عرفت سابقاً أنّ الأستاذ الأعظم رحمه الله جمع بينها بجمع نحن ناقشنا فيه وقلنا إنّ جمعه ليس جمعاً عرفياً ، لكنّا رجعنا عن ذلك أخيراً ، وهنا نجمع بجمع آخر ، فإذا تمّ لم يصل المجال إلى الجمع السندي ، سواء كانت لموافقة الكتاب أو لمخالفة العامة ، أو من باب الأحديّة ، فنقول :

إنّه ورد في بعض روايات النجاسة (لا) الظاهرة في النجاسة ، وبعضها ذكرت (يغسل) الذي يعطي الظهور نفسه . وهاتان كانتا من أصرح الكلمات الدالّة على النجاسة من باب أنّها ظاهران في هذا المعنى .

وأما أخبار الطهارة فخذ مثلاً صحيحة إسماعيل بن جابر، حيث يقول الإمام عليه السلام فيها: «لا تتركه وتقول إنه حرام»، فتكون هذه الصحيحة مفسّرة ومبيّنة لأخبار النجاسة لا من باب النصّ والظاهر بل هو من أقسام الحكومة الذي يكون فيه المحاكم مفسّراً ومبيّناً للدليل المحكوم، ليكون المراد من كلمة (لا) ليس النجاسة الذاتية التي تستوجب التطهير لو انتقلت، بل هو نهي تنزيهي. وأيضاً (يغتسل) أي يغسل المحمولة على الاستحباب. إذن ومع هذه الحكومة يرتفع التعارض بين الطائفتين، فحكومة أخبار الطهارة على أخبار النجاسة ظاهرة جداً فلا تعارض، ويساعد على ما ذكرناه أنّ المستفاد من كثير من أخبار الطهارة كونها -الطهارة- أمراً مركزاً في أذهان الأصحاب، ومن هنا ترى جلّ أسألتهم تصبّ في النجاسة العرضيّة، وهو شيء أمضاه الإمام عليه السلام، وإمضاؤه عليه السلام لذلك قرينة على أنّ المراد من النواهي الواردة في أخبار النجاسة تنزيهيّة وليست تحريميّة، ومن هنا تجد أنّ الأستاذنا الأعظم رحمته الله قال: «إنّ في نفس الأخبار الواردة في المقام دلالة واضحة على ارتكاز طهارة أهل الكتاب في أذهان المسترّعة في زمانهم عليهم السلام، وإنّما كانوا يسألونهم عن حكم مؤاكلتهم أو غيرها؛ لأنّهم مظنّة النجاسة العرضيّة»^(١).

لكنّه أضاف بعد سطور: «إلا أنّ الحكم على طبق روايات الطهارة أشكل؛ لأنّ معظم الأصحاب من المتقدّمين والمتأخّرين على نجاسة أهل الكتاب، فالاحتياط اللزومي ممّا لا مناص عنه في المقام»^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥٥ / ٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥٧ / ٢.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إنَّه ربَّما يحصل بملاحظة المجموع من نقل الإجماع والشهرة وشذوذ المخالف ومغروسية في أذهان المسترعة على وجه صار لديهم نظير الضروريات الثابتة في الشريعة ، التي يعرفها العوام من النساء والصبيان ، وغيرها من المؤيِّدات المعاضدة لظواهر أخبار النجاسة المجزم بنجاستهم وكون أخبار الطهارة مؤولة أو معلولة»^(١).

لكنَّا نقول: نفس الذهاب إلى العمل بأخبار النجاسة ليس بشيء ما لم يكن كاشفاً عن خلل في الرواية مضافاً إلى لحاظ السبق وكونه معارضاً مع انقراض الطهارة في الأذهان ، وعليه لا ينفع الدليل على مرجحية العمل بأخبار النجاسة. وأكبر ظني أنَّ هذا الارتكاز القائل بالنجاسة ناشئ عن فتاوى العلماء ، وأنت خير بأنَّ الشهرة الفتوائية ليست بحجة ، فالحق أنَّ تقدّم أخبار الطهارة صناعة ، ولكنَّا نقول بنجاستهم احتياطاً استحيائياً بناءً على أنَّ مخالفة المشهور لا تخلو من مجازفة.

تذييل: وهنا نذكر دليلين قيل بدلاتهما على طهارة الكتابي:

الأوّل: إنَّ القول بنجاستهم يستلزم حرجاً عظيماً على المكلفين ، للزوم المخالطة معهم وعسر الاجتناب عن كثير من الأمور المحسوسة من قبلهم ممَّا يستلزم سرية النجاسة لو قلنا بأنَّهم أنجاس ذاتاً ، وهو فيه حرج عظيم.

لكنَّا نقول: حال أهل الكتاب كحال سائر الأعيان النجسة ، وعلى تقدير لزوم الحرج الشديد لشخص فإنَّ (لا حرج) إمَّا ترفع الحكم بالنسبة إلى هذا الشخص لأنَّ الملاك في دفع الحرج إمَّا هو الحرج الشخصي لا النوعي ، كما ذهب

إليه بعض. هذا أولاً.

وثانياً: إن النجاسة حكم وضعي، ونفس النجاسة ليست منشأً للحرَج، ولكنَّ الحرَج يلزم من وجوب الاجتناب عنها. ومعه لا يمكن رفع الحكم بالنجاسة عن الكتابي.

الثاني: قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾^(١) المستدلُّ بها على طهارة الكتابي. فإنَّ العادة قاضية بنجاسة طعامهم على القول بنجاستهم لما في ذلك من ملامسة وسراية للنجاسة، فيكون حراماً. ونفي الحرمة يستلزم القول بنفي نجاستهم.

وأورد عليه بوجه:

أولاً: لا بدَّ من بيان أنَّ الإضافة في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ إضافة مبشرية عملية ليصير طعام أهل الكتاب مع أنَّ الإضافة تتم بأدنى مناسبة، ولكي يتم الاستدلال ويصير معنى الآية منسجماً معه لا بدَّ من تحقُّق هذه الإضافة، فطعام الذين أوتوا الكتاب بمعنى الذين يصنعونه، وهو الذي يدلُّ على طهارتهم؛ إذ لو كانوا أنجاساً فبحسب الطبع والعادة يصير طعامهم متنجساً ويحرم على المسلمين أكله حينئذٍ، لكن الأمر ليس كذلك، فإنَّ ظاهر الإضافة كونها إضافة مالكية وهي بهذا التقريب لا ترتبط بالمعنى المبحوث عنه هنا، أي الطهارة والنجاسة، فيكون المراد من الحِلِّ الحكم التكليفي، والشاهد على أنَّ الإضافة مالكية أنَّ الشارع بصدد رفع توهم حرمة الأكل من

طعامهم لتوهم أن أيديهم ليست مالكة لما يروهم يُنجزون المعاملة الفاسدة ويرتبون الأثر عليها كالنقل والانتقال، فالتحليل المذكور ظاهر في حجّة أيديهم ظاهرًا.

ثانيًا: لو كان ﴿حِلُّ لَكُمْ﴾ دليلًا على طهارة طعامهم لكان دليلًا على عدم كونه مغصوبًا أيضًا، فالتالي باطل والمقدّم مثله، والحاصل أن أدلة الحل قطعًا لا تعارض أدلة الغصب، ولا تعارض الأدلة الدالة على نجاستهم أيضًا.

وثالثًا: وهو الأهم، قد ورد بعض النصوص الصحيحة في تفسير الآية الشريفة أن المراد بالطعام الحبوب.

منها: ما رواه أحمد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله ﴿وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾، قال: الحبوب والبقول»^(١).

ويمكن ادّعاء المناقشة في هذه الرواية من جهة السند لكن في الباب عينه روايات كثيرة تدلّ على ذلك. ويؤيده ما قد ورد في اللغة من تفسير الطعام بالبرّ، كما حكى عن المجمل، وشمس العلوم، والصحاح، والقاموس، وفي النهاية الأثيريّة، عن الخليل بن أحمد الفراهيدي: «أنّ الغالب في كلام العرب أنّ الطعام هو البرّ»، فمجموع هذه التفاسير الواردة في الطعام يوجب القطع بظهوره في هذا المعنى، وعلى أقلّ التقادير لا بدّ من القول بإجماله. وعلى الثاني الإجمال يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الحبوب والبرّ.

فصفوة القول: إنّ الآية لا يمكن أن تكون دليلًا على طهارة أهل الكتاب، وأجاب السيّد الحكيم رحمته الله عن الإشكال الأوّل وقال: «بأنّا حتّى مع تسليم أنّ

المراد من الحلّ في الآية الشريفة الحليّة التكليفيّة، بل حتّى مع التسليم بأنّ الإضافة مالكيّة وليست مبشريّة، ومع هذا نقول: إنّ الاستفادة من الآية الشريفة طهارة طعامهم، لأنّ الآية ظاهرة في الحليّة التكليفيّة الفعلية، إذ لو كانوا أنجاساً فمن الأمور العادية ملاسة أيديهم للطعام، والآية دلّت على جواز أكله مع افتراض أن لا يجوز ذلك لو كان متنجساً. فالآية مطابقة دلّت على الحليّة التكليفيّة الفعلية وبمدلولها الالتزامي دالّة على طهارة أهل الكتاب».

إلى أن قال ﷺ: «ولا تكون الآية الشريفة في مقام بيان إثبات حجّة أيديهم؛ لأنّ اليد من كلّ شخص تكون أمارّة على المملكيّة وليست مختصّة بالمسلمين بحيث يحتاج غيرهم إلى دليل آخر، فإنّها قاعدة عقلانيّة كانت ثابتة قبل الشرع. والشارع أمضاها عدا اليد التي ألغى احترامها»^(١).

أقول: الآية تدلّ على شيئين، الأول: أنّها تدلّ على طهارة أهل الكتاب بالملازمة، الثاني: أنّها تدلّ أيضاً على حليّة المغصوب، فنحن أمام معارضتين: الأولى مع الأخبار الدالّة على النجاسة، الثانية مع الأدلّة الدالّة على حرمة الغصب لأنّ الحليّة بقول مطلق يفترض جواز التصرف حتّى في المغصوب، وهو كما قلناه فاسد، وأمّا على ما نختاره فالآية في مقام بيان رفع توهم الحظر، لأنّ المرتكز في أذهان المسلمين أنّ الكفر يمنع من أكل طعام الكفار - لفساد معاملاتهم مثلاً - والآية دفعت هذا التوهم لتدلّ على أنّ الكفر ليس مانعاً.

وأما ما ذكره ﷺ: «من أنّ ظاهر الحلّ في الآية الحلّ التكليفي بقرينة السياق

فيرد عليه بأن السياق ليس قرينة عامة، ولو كان السياق قرينة لكان دالاً على أن المسلمين أنجاس أيضاً؛ لقوله تعالى في سياق واحد ﴿وَطَعَّامُكُمْ جِلٌّ لَهُمْ﴾، وهو لا يمكن الالتزام به.

ثم إنه استشكل على دلالة الطعام على الجبوب بدلالة الروايات المفسرة، وقال: «إنه بعيد جداً؛ إذ لا خصوصية لأهل الكتاب في ذلك»^(١).

ولعله يريد أن يقول بأنه تفسير إضافي في مقابل اللحوم لا حصره به، ولكنه مع هذا خلاف الظاهر. مؤيداً بما ذكرناه من ذهاب جلّ أهل اللغة إن لم يكن كلّهم إلى أن الطعام يراد به البرّ، وعلى تقدير المناقشة فيه لا بدّ من الجمود على الإجمال فيها والاقتصار على القدر المتيقّم.

إن قلت: لو كان المانع هو الكفر فلمْ انحصر بأهل الكتاب؟

قلت: لعلّ وجه الاختصاص في الآية رجوعه إلى مسألة ابتلاء المسلمين بهم عادة في زمن نزول الآية، ولعلّ السبب هو كثرتهم على غيرهم.

فنهاية القول: إن الاستدلال بالآية الشريفة ليس بتام، وأن الأدلة الدالة على طهارة أهل الكتاب تامة، ومع هذا كلّها فالاحتياط هو الأسلم.

الرابع: المجسّمة.

حكى عن الشيخ وجماعة من تأخّر عنهم نجاستهم مطلقاً، وحكى عن بعضهم في المسالك والشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة، وذهب صاحب الجواهر وغيره

إلى التفصيل في المسألة ، وقالوا: إنّ المجسّمة على طائفتين:

من يقول إنّّه تعالى جسم كالأجسام يحتاج إلى المادة ، وإلى كلّ لوازم الجسميّة من الفقر والحدوث ، وبين من يقول إنّّه جسم لا كالأجسام فلا يحتاج إلى مادّة وليس بفقير ولا متحيّز ولا مادة له .

لا شبهة أنّ المجسّمة على القول الأوّل كفّار بلا أدنى ريب لاعتقادهم بشيء قطعاً ليس هو واجب الوجود؛ لأنّه سبحانه وتعالى وجود جامع لجميع الصفات الكماليّة وهذا هو الذي ينبغي الاعتقاد به .

فنبقى نحن والقسم الآخر الذي يقول إنّّه جسم لكن لا كالأجسام بحيث يسلب عنه كلّ لوازم الماديّة كالحدوث والحاجة والتحيز .

قال صاحب الجواهر رحمته الله: «قد اشتهر نسبة ذلك إلى هشام بن الحكم ، وهو من أجلاء أصحابنا ومتكلمهم ، ولكن عن السيّد المرتضى رحمته الله في الشافعي: وأمّا ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية أنّه يقول بأنّه جسم لا كالأجسام ، وأكثر أصحابنا يقولون إنّ هشام لم يكن معتقداً لذلك ، بل أوردّه على سبيل الحكاية والجدل في مقابل المعتزلة . وأيضاً ذهب إلى هذا المسلك صدر المتأهّلين في شرحه على الكافي حيث قال: لا مانع من الالتزام بأنّه سبحانه تعالى جسم إلهي ، فإنّ للجسم أقساماً:

منها: جسم مادّي ، وهو كالأجسام الخارجيّة المشتملة على المادة .

ومنها: جسم مثالي ، وهو الصورة الحاصلة للإنسان من الأجسام الخارجيّة .

ومنها: جسم عقلي ، وهو وجود الكلّي الطبيعي في الذهن ، وهذا أيضاً

لامادة له.

ومنها: جسم إلهي وهو فوق الأجسام ولا يحتاج إلى مادة وليس فيه شيء من لوازم المادة والممكن.

ولاشك بأن القول الأول منها محكوم بالكفر لذهابه إلى القول بأن الله له مادة وجسم ورجل ويد.

أقول: حتى من يذهب إلى القول بأن الله جسم كغيره من الأجسام وإن له يداً ورجلاً، لكنّه يقول إنّه خالق لغيره، فلا بدّ من لحاظ أنّ المعتقد بهذا يلتزم بلوازم كلامه وملتفت إليها أم لا؟ لأنّه بهذا الاعتقاد ينسب الفقر والحدوث والحيز والفناء إليه. فإن كان يلتزم بها وأنه تعالى ربنا محتاج إليها كان كافراً، وأمّا لو كان يقول بالتجسيم لكنّه غير ملتزم بلوازم المادية بطل اعتقاده ولم يكفر.

واستدلّ على كفر المجسّمة بوجوه:

الأوّل: إنّه منكر للضروري؛ لأنّ الاعتقاد بكون الله قديماً ضروري، فإنّ الالتزام بالجسميّة معناه الالتزام بالحدوث.

ويرد عليه: أنّ من يلتزم بالجسميّة قد لا يلتزم بلوازمها، وإن كان اعتقاده بالجسميّة يتنافى مع الالتزام بالقدم، إلّا أنّ المعيار بالالتزام لا بالملازمة الواقعيّة. وسنتعرّض أيضاً في مظانّه إلى أنّ إنكار الضروري بما هو لا يوجب الكفر ما لم يرجع إلى تكذيب النبي ﷺ، وقال صاحب الجواهر والمحقّق الهمداني رحمه الله: «بأنّ التجسيم إنكار للضروريّات وأنّ إثبات وصف الجسميّة مخالف للضرورة

فمنوع ، لا سيّما أنّ بعض ظواهر الكتاب والسنة يساعد على هذا القول»^(١).
والعمدة أنّ إنكار الضروريّ بما هو لا يوجب الكفر.

الثاني: الروايات

منها: رواية يلسر الخادم ، قال: «سمعت أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام يقول: من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن نُسب إليه ما نهى عنه فهو كافر»^(٢).

ومنها: رواية عبد السلام بن صالح الهروي ، عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «من وصف الله بوجه من الوجوه فقد كفر»^(٣).

ومنها: رواية الحسين بن خالد ، عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك ، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة»^(٤).

ومنها: رواية داود بن القاسم ، قال: «سمعت عليّ بن موسى الرضا عليه السلام يقول: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمكان فهو كافر ، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كاذب»^(٥).

ومنها: رواية محمّد بن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن أنكر قدرته فهو كافر»^(٦).

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٤ / ٧.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المرتد ، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المرتد ، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المرتد ، الحديث ٥.

(٥) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المرتد ، الحديث ١٦.

(٦) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب المرتد ، الحديث ١٧.

أقول: إن الروايات عدا رواية عبدالسلام الهروي ضعاف، ورواية عبدالسلام تامة سنداً ودلالة، والظاهر أن هذه الرواية هي عمدة أدلتهم، ونحن نريد أن نبحث في متنها بأنه يدل على كفر المجسمة أو لا يدل؟

بدواً نقول: إن قوله ﷺ في هذه الرواية من وصف الله بوجه من الوجوه، فمن قال إن الله جسم لكن لا كأجسام، هل هو شخص وصف الله بوجه من الوجوه؟ الظاهر إنه كذلك.

فالرواية تامة السند والدلالة، ومع هذا لا مانع من المناقشة فيها.

فعن المحقق الهمداني رحمه الله بعد ذكر الرواية عن الرضا عليه السلام، وهي: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك»^(١).

ثم أردف قائلاً: «عدم صلاحية مثل هذه الرواية الضعيفة، التي لم يستند إليها الأصحاب في فتواهم لتقييد الأخبار الكثيرة الواردة في تحديد الإسلام والإيمان الخالية عن اعتبار نفي التجسيم»^(٢).

بيانه: بعد ثبوت أن التحديد له مفهوم في علم الأصول، وهو من أقوى المفاهيم، فإذا ورد في الروايات تحديد بالإسلام لكي يترتب عليه سائر أحكامه من الطهارة واحترام المال والعرض، فلا مانع من أن تقوم روايات بإضافة قيود أخرى لتلك المفاهيم متعلقة بالالوهية والنبوة. هذه ما تريد فعله الروايات التي ذكرناها مثل إضافة أن الله ليس بجسم، فالرواية لا بد وأن تكون مقيدة لمفهوم التحديد

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب حد المرتد، الحديث ٥.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٤ / ٧.

المستفاد من الأخبار، لكن على تقدير أن يكون المخصّص معتبراً، وبما أنّ هذه الرواية ضعيفة، فهي لا تصلح لتقييد الأخبار الواردة في تحديد الإسلام وليس من شرائطها عدم القول بالتجسيم.

لكنّه ﷺ، قال: «والأولى حملها على بعض مراتب الكفر الذي لا ينافي الإسلام الظاهر، بل الإيمان الناقص، كيف وكثير من العوام، بل أكثرهم لا يمكنهم تنزيه الربّ عن العلائق الجسمانيّة حيث لا يتعلّقون بسبب قصورهم - مؤثراً في العالم لا يكون جسماً.

فالأقوى إنّ شيئاً من مثل هذه العقائد ما لم يكن منافياً للشهادتين وتصديق النبي ﷺ إجمالاً في جميع ما أتى به لا يوجب الكفر، خصوصاً إذا كان منشؤه القصور»^(١).

وقال صاحب الجواهر ﷺ: «تحمل هذه الرواية على ما إذا التزم القائل بالجسم بحدوثه وافتقاره»^(٢).

وقال السيّد الحكيم ﷺ: «إنّ التشبيه غير التجسيم، ولا يستفاد من الروايات الدالّة على كفر المشبهة أنّ المجسّمة كفّار؛ لأنّ النسبة بين التشبيه والتجسيم عموم من وجه»^(٣).

أقول: أمّا ما ذكره الهمداني ﷺ من ضعف الرواية، وأنها لا تصلح للاستدلال

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٩٥ / ٧.

(٢) جواهر الكلام: ٥٣ / ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٣٨٩ / ١.

والتقييد، فالحق كما ذكره منحصر بالرواية التي ذكرها، لكنك عرفت أنّ الروايات ليست منحصرة بما ذكره ﷺ، وقد ذكرنا أنّ المقام لا يخلو من بعض الروايات تامة السند والدلالة. فمن هذه الجهة لا نرى إشكاله وارداً، وعليه لو تمت الرواية سنداً ودلالة - كما لا يبعد ذلك - فتكون حاكمة على أدلة التحديد لا مخصصة كي يقال بأنّ لسان الروايات آب عن التخصيص.

وحمله الكفر على بعض مراتبه ممّا لا يتنافى مع الإسلام الظاهري بدعوى استعمال الكفر في غير المصطلح كمن ترك الصلاة حيث ورد أنّه كافر أيضاً ليس بتأم ولا دليل عليه. حملاً على ما نقح في مظانّه من أن الكلام يحمل على ظاهره لحجّيته ما لم يقدّم دليل على خلافه، أي لا بدّ من حمل الكفر على ما يعطيه هذا اللفظ حقيقة، وهو المنكر للألوهيّة والنبوّة. وهذا الظهور حجة بالنسبة لنا، إلّا أنّ حمله على خلافه يحتاج إلى قرينة.

نعم، ورد في موارد عديدة استعمال الكفر في غير معناه الحقيقي والاصطلاحي، لكن لا يعني هذا بالضرورة رفع اليد عن معناه الحقيقي حتّى ولو لم تنهض قرينة تدلّ على الخلاف؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، إذن ما ذكره الهمداني ﷺ لا يمكن المساعدة عليه.

ونقول في جواب السيّد الحكيم ﷺ: إنّ ما ذكره من أنّ النسبة بين التشبيه والتجسيم العموم من وجه يخالف قواعد العقائد وشرحها من أنّ المشبهة يقولون إنّ الله تعالى في جهة الفوق، ويمكن أن يرى كما ترى الأجسام.

قال المحقّق الهمداني ﷺ: «لا يبعد أن يكون المراد بالتشبيه مطلق تنزيله بالأجسام في التحديد والمكان والزمان، وعليه فيكون التشبيه مساوياً للتجسيم،

فالنسبة إمّا العموم من وجه ، وإمّا التساوي ، ناهيك أنّ الرواية تحدّثت صريحاً بكفرهم»^(١).

والعمدة: ما ذكرناه لك من أنّ الروايات المستدلّ بها على كفر المجسّمة ضعاف عدا رواية الهروي الدالّة على كفر المجسّمة في الجملة لا بقول مطلق ، ونعني بهم أولئك الذين يجعلون لله يداً ورجلاً - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - ، وعليه فنحن نخالف صناعة ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم والمحقّق الهمداني وصاحب الجواهر رحمهم الله وغيرهم ممّن يقول بكفر المجسّمة لو التزموا بأنّ الله تعالى له يد ورجل مع لوازم هذا الاعتقاد ، وأمّا من لم يلتزم بلوازمه فهو ليس بكافر.

ما لم يقال بنهوض السيرة التشريعيّة والارتكاز على أنّ من يعتقد بجسميّة تعالى حتّى مع فرض عدم الالتزام باللوازم على عدم معاملته معاملة الكافر. ألا ترى أنّ كثيراً من العوام لا يقدر على تنزيه الرّب عن العلائق الجسمانيّة لعدم تعقلهم أن يكون مؤثراً في العالم وليس بجسم.

ومن هنا لم تجرِ السيرة العمليّة على القول بكفرهم ، بل لو تمّت السيرة فالحقّ أنّها تقيّد رواية الهروي الدالّة على كفرهم ، مع دلالتها التامّة على ذلك ، سواء التزم المعتقد بلوازم اعتقاده كالفقر والغنى والفناء وغيره من لوازم الجسميّة أم لم يلتزم ، وهذا كاشف عن كونهم مسلمين ، إلّا أنّهم في ضلال.

الخامس : المجبرة

ونتكلّم حولهم حسباً تليه القاعدة الأولى ابتداءً ، ثم نرى ما تقتضيه النصوص الواردة في المقام .

فأمّا ما تقتضيه القاعدة الأولى ، فإن التزم القائلون بالجبر بلوازم عقيدتهم من إبطال التكليف والثواب والعقاب وإسناد الظلم إليه تعالى ، فلا شك حينئذٍ في كفرهم ؛ لأنّ الجبر هو إسناد الأفعال الصادرة من العبد كلّها إلى الله سبحانه وتعالى ، ونفي القدرة عن العبد بحيث يكون عقابه على أفعاله السيئة الصادرة منه ظلماً يقع على العبد . وهو يعني بالضرورة إبطال إنزال الكتب وإرسال الرسل ولغوية التكليف . وأمّا إذا لم يلتزموا بهذه اللوازم فلا دليل على كفرهم ؛ لأنّه حتّى مع كونهم أصحاب عقيدة فاسدة ، إلّا أنّهم محمولين على الجهل ولم يتدبّروا في الآيات والروايات .

إذن فما تقتضيه القاعدة الأولى هو عدم كفر المجبرة لعدم الدليل ، وينبغي مطالعة الروايات ، وذكروا عدّة :

منها : رواية يزيد بن عمر الشامي ، عن الرضا عليه السلام - في حديث - : ... إلى أن قال عليه السلام : والقائل بالجبر كافر ^(١) .

لكنها ضعيفة السند .

ومنها : رواية الحسين بن خالد ، عن الرضا عليه السلام - في حديث - : قال : ... إلى

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب حد المرتد ، الحديث ٤ .

أَن قَالَ ﷺ: « من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك »^(١).

وهذه الرواية تامّة السند والدلالة.

ومنها: رواية حريز بن عبدالله رضي الله عنه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أَن الله أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه، فهو كافر... » إلى آخر الرواية^(٢).

وهي ضعيفة السند أيضاً.

والكلام كلّ الكلام يرجع إلى مسألة التزامهم بلوازم الجبر، فإن التزموا بها كانوا كفّاراً، وأمّا إذا لم يلتزموا بها فلا دليل على كفرهم. وأمّا رواية الحسين بن خالد، فإنّها دلّت على كفر القائل بالتشبيه والجبر ولا تدلّ على كفر القائل بالجبر فقط، ناهيك عن أنّها محمولة على مَنْ التزم بلوازم ما يعتقده، ولأجل هذا لم نحكم بكفر الأشاعرة لأنّهم لم يلتزموا بلوازم ما يقولون.

السادس: المفوضة

والكلام حولهم كما كان حول المجبّرة، من حيث التزامهم بلوازم ما اعتقدوا من عقائد باطلة، والتمثّلة في إعطاء السلطان المطلق للعبد في قبال سلطان الله تعالى؛ لأنّ الحكم بكفرهم يتماشى مع الاعتقاد بتك اللوازم الموجبة لكفرهم، وإلّا فلا. وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: « إنّ المفوضة كفّار إذا التزموا بلوازم هذا القول

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ١٠.

الفاصلة ولا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم لأنّه شرك لا محالة ، وأمّا إذا لم يلتزموا بلوازم اعتقادهم - كما هو الواقع - حيث أنّهم أرادوا بذلك الفرار عمّا يلزم المجبّرة من إسناد الظلم إلى الله سبحانه - لوضوح أنّ العقاب على ما لا يتمكّن منه العبد ظلم قبيح - وإن وقعوا في محذور آخر أشدّ ، من حيث لا يشعرون وهو إيجاد الشريك لله تعالى في سلطانه ، فلا يستلزم اعتقادهم هذا شيئاً من النجاسة والكفر .

وأما ما ورد في بعض الروايات من أنّ القائل بالتفويض مشرك ، فليس الأمر كما يفهم ، بل المراد أنّ للشرك مراتب عديدة ، وهو غير مستتبّع للكفر على إطلاقه ، كما في الحكم على بطلان عبادة المرائي لأنّها شرك ، وهو لا يخرجّه عن رتبة الإسلام»^(١).

أقول : الحكم بشرك المفوّضة إذا التزموا بإعطاء السلطنة في قبال سلطان الله تعالى كما ادّعاه عليه السلام مبني على أن يكون إعطائهم السلطنة ذاتي لا إعطائي ، ونبيّ نحن وإيراده على الروايات ، ولا بأس من التعرّض إليها لمعرفة الحقّ في المسألة .

منها : رواية حريز الآتفة الذكر ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «... إلى أن قال : ... ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم ، فهذا قد وهن الله في سلطانه فهو كافر»^(٢).

ومنها : رواية يزيد بن عمر الشامي ، عن الرضا عليه السلام : «... إلى أن قال : ... ومن زعم أنّ الله فوّض أمر الخلق والرّزق إلى حججه فقد قال بالتفويض ،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٧٩ / ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب حد المرتد ، الحديث ١٠ .

والقائل بالجبر كافر ، والقائل بالتفويض مشرك»^(١).

ومنها: رواية أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج ، قال :
«روي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام : ذم الغلاة والمفوضة وتكفيرهم والبراءة
منهم»^(٢).

أقول : الروايات المستدل بها ضعاف من حيث السند ، وأما الدلالة فنحن
لا نتفق مع الأستاذ الأعظم رحمته في صرف كلمة (المشرك) الظاهرة في جميع مراتب
الشرك إلى بعض مراتبه التي لا توجب خروج صاحبه من ربقة الإسلام ،
بل مقتضى الصناعة الجمود على الظاهر . نعم ، لو استعملت في غير ما وضعت له
مع القرينة أمكن ذلك ، إلا أنه لا يستوجب رفع مطلق اليد حتى مع عدم القرينة ،
والاستعمالات المجازية ليست بعزيزة ، والعمدة القرينة .

قال صاحب الجواهر رحمته : «المحكى عن المبسوط نجاستهم ، ومال إليه في
كشف اللثام ، وهو لا يخلو من وجه لقول الرضا عليه السلام : «القائل بالجبر كافر ،
والقائل بالتفويض مشرك» .

ولاستتباعه إبطال النبوات والتكاليف رأساً ، وإبطال كثير مما علم من الدين
ضرورة ، فكفرهم أوضح من غيرهم ، إلا أن يكونوا من الحمق بحيث لا يتفطنون
لذلك ، فهم ليسوا من الناس في شيء»^(٣).

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب حد المرتد ، الحديث ٤ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب حد المرتد ، الحديث ٣١ .

(٣) جواهر الكلام : ٥٤ / ٦ .

السابع : القائلون بوحدة الوجود من الصوفيّة

قال السيّد اليزدي رحمته الله : « الأقوى عدم نجاستهم إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم الفاسدة » ^(١).

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « القائل بوحدة الوجود إن أراد أنّ الوجود حقيقة واحدة ولا تعدّد في حقيقته ، وأنّه كما يطلق على الواجب كذلك يطلق على الممكن ، فهما موجودان وحقيقة الوجود فيهما واحدة ، والاختلاف إنّما هو بحسب الرتبة ؛ لأنّ الوجود الواجب في أعلى مراتب القوّة والتمام ، والوجود الممكن في أنزل مراتب الضعف والنقصان ، وإن كان كلاهما موجوداً حقيقة ، وأحدهما خالق للآخر وموجد له ، فهذا في الحقيقة قول بكثرة الوجود والموجود معاً .

نعم ، حقيقة الوجود واحدة ، فهو ممّا لا يستلزم الكفر والنجاسة بوجه بل هو مذهب أكثر الفلاسفة ، ويعبر عن ذلك في الاصطلاح بالتوحيد العامّي .

وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأوّل وهو أن يقول بوحدة الوجود والموجود حقيقة ، وأنّه ليس هناك في الحقيقة إلّا موجود واحد ، ولكن له تطوّرات متكرّرة واعتبارات مختلفة ؛ لأنّه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق ، كما أنّه في السماء سماء وفي الأرض أرض ، وهكذا ، وهذا هو الذي يقال له توحيد خاصّ الخاصّ ، فلا إشكال في أنّ الالتزام بذلك كفر صريح وزندقة ظاهرة ؛ لأنّه يرجع إلى إنكار للواجب والنبيّ صلّى الله عليه وآله حيث لا امتياز للخالق عن المخلوق حينئذٍ

(١) العروة الوثقى : المسألة ٢ من نجاسة الكافر .

إلا بالاعتبار»^(١).

أقول: إنَّ القائل بالتوحيد إمّا يقول بكثرة الوجود والوجود جميعاً، وقد ذكر أكثر توحيد الناس يرجع إلى هذا المعنى ويطلقون عليه اسم التوحيد العامي، وهو في الحقيقة ينسجم مع أصالة الماهية، وأيضاً هذا المسلك يبتني على القول بأصالة الوجود، لكن على القول بالتشكيك في الوجود، فعلى هذا تكون الموجودات من مراتب حقيقة الوجود التي هي واحدة، وهو الذي يكون معناه وحدة الوجود وكثرة الوجود.

والتوحيد العامي بلحاظ التوحيد الخاص وقائله يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود لكن بدعوى أنَّ الوجود الحقيقي هو ذات الباري تعالى، والماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي. والوجود عندهم واحد شخصي، والموجود كلي له أفراد متعدّدة، وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب إلى أذواق المتألهين.

وإمّا يقول بوحدة الوجود والموجود معاً، ولكن لهذا الوجود الواحد تطوّرات متكرّرة، وهو في الخالق خالق، وفي المخلوق مخلوق، وصاحب هذا القول هو الذي يقول ليس في الجبّة إلّا الله، وقد نُسب هذا القول إلى جهلة الصوفيّة، ويذهبون إلى القول بوحدة الخالق والمخلوق معاً، وإمّا الاعتبار بفرقهما، ويطلقون عليه أنّه توحيد خاصّ الخاصّ.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٨١ / ٢.

وإما: بوحدة الوجود والموجود معاً في عين تكثرهما، ومختار هذا القول صدر المتأهين الشيرازي، ونسبه إلى أعظم العرفاء، وقالوا بوحدة الوجود والموجود معاً، وأنه الواجب وأن الكثرات ظهورات نوره. ويطلقون على هذا التوحيد اسم أخصّ الخواصّ.

إن قلت: ما الفرق بين ما ذهب إليه صدر المتأهين وجهلة الصوفيّة في وحدة الوجود.

قلت: إنّ صدر المتأهين يقول بتكثير الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة كما إذا كان عدّة مرايا تقابل الإنسان وتجعل صورته متعدّدة فيكون متعدّداً، لكن في عين التعدّد والكثرة هو واحد. ألا ترى أنّ عكس الشيء لا استقلال له في حيال ذاته، فالموجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب متعدّدة تتفاوت فيما بينها شدّة وضعفاً، ومع هذا لا ينافي هذا التفاوت الوحدة. إذا تمهّد لك ذلك فنقول:

إن أراد القائل بوحدة الوجود أنّ الوجود حقيقة واحد، وأنه كما يطلق على الواجب كذلك يطلق على الممكن، فهما موجودان وحقيقتاهما واحدة، لكن الاختلاف إنّما هو بحسب المرتبة، فواجب الوجود في أعلى مراتب القوّة والممكن في أنزل مراتب الضعف حتّى مع القول بوحدة حقيقتيهما بحيث يرى تغيّراً بينهما، فالوجود القوي خالق والوجود الضعيف مخلوق. فهذا القول لا يستلزم الكفر.

وأما لو أراد القائل بوحدة الوجود أنّه ليس هناك إلّا موجود واحد وله تطوّرات

متكثرة ، وأنه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق فلا شبهة أن هذا القول مستلزم لكفره ؛ لرجوعه إلى إنكار الواجب لأنَّ القائل المعتقد بهذا يلغي الفرق بين الخالق والمخلوق ، ويقول إنه لا فرق في حقيقتيهما إلا بالاعتبار . ومن هنا قال الأستاذ الأعظم رحمته : «إنه على هذا المسلك لا فرق بين النبي ﷺ وأبي جهل إلا الاعتبار»^(١) .

وإن أراد القائل بوحدة الوجود أن الوجود واحد والموجود متعدد ، إلا أنه فرق بين موجودية الوجود وبين موجودية غيره ، فإن إطلاق الوجود على الوجود باعتبار أن الوجود مبدؤه فهو واحد ، وأما موجودية غيره من الماهيات باعتبار انتسابها إليه سبحانه وتعالى فهو من قبيل إطلاق التامر على من يبيع التمر ، أو اللابن على من يبيع اللبن ، أي إطلاق الوجود على الماهيات من قبيل أنها منتسبة ومضافة إليه سبحانه وتعالى إضافة لإشراقية ، فالموجود بالوجود الاستقلالي واحد ، وإنما المتعدد الموجود بالموجود الانتسابي ، فإن هذا القول لا يستلزم الكفر كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الأعظم رحمته ، حيث قال : «وهذا المدعى وإن كان أمراً باطلاً في نفسه لا بتناؤه على أصالة الماهية على ما تحقق في محله ، وهي فاسدة ؛ لأن الأصل هو الوجود ، إلا أنه غير مستتبع لشيء من الكفر والنجاسة والفسق»^(٢) .

وإن أراد بوحدة الوجود المعنى الذي ذهب إليه صدر المتألهين من أنه وحدة الوجود وبعين الوحدة كثرة ، فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته : «لم يظهر لنا - إلى الآن - حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام ، إلا أن القائل بوحدة الوجود بالمعنى الأخير

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٨٢ / ٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٨٣ / ٢ .

لا يحكم بكفره ولا بنجاسته ما دام لم يتلزم بتوال فاسدة من إنكار الواجب أو الرسالة أو المعاد»^(١).

الثامن: منكر المعاد

أقول: يركز تحقق الإسلام على عدّة ركائز بما هي لها الموضوعيّة في الحكم على أنّ الفرد مسلم أم لا. بحيث لو انتفى أمد واحد منها ولو عن جهل قصوري أوجب كفره.

منها: الألوهيّة والوحدانيّة، فمن كان جاهلاً بالوحدانيّة ولو عن قصور فضلاً عن تقصيره، فهو كافر ويترتب عليه جميع أحكام الكفر.

ومنها: الاعتراف بنبوّة محمد ﷺ ورسالته، وتدور هذه الأمور مدار الإسلام وجوداً وعدماً، والعدم نعني ولو واحدة منها.

وأضاف بعضُ المعاد، وقال بأنّ مَنْ أنكره أوجب كفره. والحقّ إنّ هذا الركن محلّ بحث، سلّمنا أنّه من الضروريات لكن البحث عن المعاد وأنّ منكره كافر إمّا لأجل أنّ له الموضوعيّة بنفسه أو لأنّ إنكاره استلزام لتكذيب النبي ﷺ؟

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله بعد ذكر الأمور التي اعتبرت في الشريعة المقدّسة على وجه الموضوعيّة ذكر المعاد. وقال: «الاعتراف بالمعاد وإن أهمله فقهاؤنا ﷺ ولم يذكروه من محقّقات الإسلام، إلّا أنّنا لا نرى لإهمالهم وجهاً والدليل عليه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢ / ٨٢.

من القرآن قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢)، وإنا لا نرى لإهمال اعتباره وجهاً، وقد قرن الإيمان به الإيمان بالله سبحانه في غير واحد من الموارد.

ولقد أجبنا على استفادة هذا المعنى من السياق ورديفاً للإيمان تفصيلاً في بحثنا في منهاج الناسك إلى أدلة المناسك، فلاحاجة للإعادة.

وكيف كان، ما هو حكم منكر المعاد؟

والأقوال فيه ثلاثة:

الأول: إنّه مطلقاً كافر.

الثاني: إن إنكار المعاد بنفسه لا يوجب الكفر كحال الضروريات المنكرة، فإنّها أيضاً لا تستوجب التكفير لأنّها بنفسها لا موضوعيّة لها، بل لا يستلزمها تكذيب النبي ﷺ الذي يوجب الكفر.

الثالث: ما ذهب إليه شيخنا الأنصاريّ من القول بالتفصيل بين الجاهل القاصر والجاهل المقصّر، بدعوى أنّ المنكر لحكم إسلامي ضروري عن تقصير كافر وذلك لإطلاق النصّ والفتوى، وأمّا إذا كان إنكاره عن جهل قصوري فلا يمكن الالتزام بكفره إذ المفروض أنّ الجاهل عن قصور لا يستحقّ العقاب ومعه كيف يحكم بأنّه كافر^(٣).

(١) النساء ٤: ٥٩.

(٢) البقرة ٢: ٢٢٨.

(٣) كتاب الطهارة - الشيخ الأنصاري: ١٤٠ / ٥.

أقول: التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله لا يقوم عليه دليل، وإطلاق النصوص والفتاوى لا يدلّان على ذلك، أمّا إطلاق الفتاوى فأتت تعلم أنّها ليست بحجّة، وأمّا إطلاق النصوص فبعد التسليم بإطلاقها، فقتضاها عدم التفصيل لا التفصيل بين الجاهل القاصر والمقصر، كما اختاره رحمه الله، وسيأتي الكلام حوله، وسيظهر أنّ الدليل على خلافه أدلّ، وما ذهب إليه المشهور من الحكم بكفر كلّ منكر للضروري من ضروريّات الإسلام، فقد قال فيه سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «لم نظفر بدليل يستفاد منه كفر منكر الضروري بما هو ضروري. نعم، هناك عدّة روايات تدلّ على أنّ المنكر لحكم من أحكام الإسلام فهو كافر لا فرق بين أن يكون ضروريّاً أم غير ضروري»^(١).

ثمّ إنّ رحمه الله ذكر روايات استدلوّا بها على أنّ منكر الضروري كافر:

منها: رواية عبد الرحيم القصير، عن أبي عبد الله عليه السلام.. إلى أن قال عليه السلام: ولا يخرج به إلى الكفر إلّا الجحود والاستحلال أن يقول للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً عن الإسلام والإيمان وداخلياً في الكفر»^(٢).

ومنها: رواية داود بن كثير الرقيّ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سئلت رسول الله كفرائض الله عزّ وجلّ؟ فقال: إنّ الله عزّ وجلّ فرض فرائض موجبات على العباد، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدّها كان كافراً...»

(١) مباني منهاج الصالحين: ٢٦٦/٣.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥٠.

إلى آخر الرواية^(١).

ومنها: رواية محمد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كل شيء يجزئ الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكل شيء يجزئ الإنكار والجحود فهو الكفر»^(٢).

وغيرها من الروايات المستدل بها على كفر منكر الضروري، لكنّه (دام ظلّه) قال: «من جحد حكماً من أحكام الشريعة يكون كافراً، سواء كان ما أنكره ضرورياً أو غير ضروري، وعليه لا وجه للتقييد بكون الحكم المنكر ضرورياً»^(٣).

إلى أن قال (دام ظلّه): «نعم يمكن دعوى انصراف الأدلة عن شمول مثل ما لو أنكر حكماً من الأحكام الشرعية اجتهاداً أو تقليداً أو غفلة أو لمطلق العذر بما لا يصدق معه التعمّد في الإنكار، فلو قلنا إنّ الأخبار تامّة سنداً ودلالة..

أقول: للمناقشة في دعواه الانصراف (دام ظلّه) مجال واسع، فإنّ إثبات الانصراف لا يمكن المساعدة عليه. وأمّا الروايات المستدل بها على كفر منكر الضروري منقسمة إلى ثلاث طرائف:

الأولى: الروايات المأخوذ في موضوع حكمها بالكفر أدنى ما يكون العبد به مشركاً.

منها: صحيحة بريد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن أدنى ما يكون به العبد مشركاً، قال: «من قال للنواة حصاة وللحصاة أنّها نواة،

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ٢٦٨ / ٣.

ودان به»^(١).

بيان: لو قال الإنسان عن النواة أنها حصاة أو العكس، ولكن لم ينسب ما ذكره إلى الدين فهو كاذب، وهذه الصورة لا تدخل في محلّ البحث، وأمّا إذا فعل ذلك ثمّ جعله ديناً له فهو مشرك؛ لتنصيب نفسه شريكاً للمولى جلّ وعلا في التشريع. ونتحدّث عن الرواية سنداً ودلالة فنقول: أمّا من حيث السند فقد عبّر فقهاؤنا كالحقّق الهمداني والسيد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمهم الله عنها بالصحيحة، مع أنّ في السند محمّد بن عيسى، عن يونس، ومحمّد بن عيسى لا يخلو من كلام منفرداً أو في روايته عن يونس، والظاهر أنّ المراد بمحمّد بن عيسى في هذه الرواية محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين، قال النجاشي في حقّه: «ثقة، عين، كثير الرواية». وذكر ابن بابويه عن ابن ولید أنّه قال: «ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه».

وأما الشيخ رحمته الله فقد قال: «محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ضعيف استثناه أبو جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة، وقال: لا أروي ما يختصّ برواياته، وقيل إنّ كان يذهب مذهب الغلاة».

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّه ممّن تسالم أصحابنا على وثاقته وجلالته، ووثقه النجاشي، ولا يعارضه تضعيف الشيخ إياه في غير مورد، والوجه في ذلك: أنّ تضعيف الشيخ كما هو صريح كلامه هنا وفي الفهرست مبنيّ على استثناء الصدوق وابن الوليد إياه من جملة الرجال الذين روى عنهم صاحب نوادر الحكمة.

(١) الكافي: ٢/ ٣٩٧، كتاب الإيمان - باب الشرك، الحديث ١.

والذي ظهر لنا من كلامهما أنّهما لم يناقشا في محمد بن عيسى نفسه، بل إنّما نقاشتهما في قسمين من رواياته، وهما: فيما يروي صاحب نواذر الحكمة عنه بإسناد منقطع، وفيما ينفرد بروايته محمد بن عيسى، عن يونس، ولكن غير ذلك، فلم يظهر من ابن الوليد ولا من الصدوق ترك العمل بروايات محمد بن عيسى. والشيخ رحمته غفل عن خصوصيّة كلام ابن الوليد، وتخيّل أنّ ابن الوليد ترك روايات محمد بن عيسى لأجل ضعفه، ولكنّه ليس كذلك، فإنّ الاستفادة من قوله: «إنّهُ يستثنى الروايات التي كان منفرداً بها»، والاستثناء مبنيّ على اجتهاد ابن الوليد.

وفي المقام عدّة روايات تدلّ على ذمّ محمد بن عيسى، وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته في معجم رجاله، بأنّ جزء منها ضعيفة السند والجزء الآخر حتّى مع كونها تامّة السند لكنّها لا تقدر لأنّها من قبيل الأخبار الواردة في ذمّ زارة لأجل التقيّة، فمحمد بن عيسى ثقة.

وأما يونس بن عبد الرحمن، فقد قال النجاشي عنه: «إنّهُ كان وجهاً في أصحابنا عظيم المنزلة، وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في العلم والفتيا، ووثّقه الشيخ في مواضع وعدّوه من أصحاب الإجماع.

وروى الكشي له مدحاً بليغاً وروي في حقّه ذمّ أيضاً، ووردت روايات في ذمّه لكنّها كلّها ضعاف عدا روايتين:

أحدهما: ما عن أبي الحسن عليه السلام: «هو والله أوّلَى بأنّ يعبد الله على حرف ماله ولعبد الله بن جندب أنّ عبد الله بن جندب من المخبتين».

ثانيهما: مكاتبة عليّ بن مهزيار: «لا تصلّوا خلفهم، ولا تعطوهم من الزكاة، وابرأوا منهم براء الله منهم».

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: « لا بدّ من ردّ علم هاتين الروایتين إلى أهلها، لأنهما لا تصلحان للمعارضة مع الصحاح المستفيضة الدالة على مدح يونس وجلالة أمره، واعتضاد الروايات الصحيحة لتسالم الفقهاء والأعاضم على جلالة يونس، حتّى أنّه عدّ من أصحاب الإجماع»^(١).

أقول: لم يظهر لي وجه لمنع المعارضة، ولو لم نقل بالمعارضة فدلالة هاتين الروایتين على سوء فعله وفساد عقيدته غير خافية، وهذا الأمر بمعزل عن مسألة الوثاقة التي هي المعيار في قبول الرواية لافساد العقيدة أو صحتها. إذن يترتب على ذلك: صحّة رواية بريد العجلي التي صدّرتنا بها البحث في الطائفة الأولى. وأمّا الدلالة فقد أنكر الأستاذ الأعظم رحمته الله دلالة الرواية على أنّ منكر الضروري كافر، بل قال: «إنّ غاية ما يستفاد منها أنّ من قال للنواة حصاة بعنوان الدين فهو مشرك، وللشرك مراتب متعدّدة لكن ليس كلّ مشرك بكافر، وإلّا لكان اللازم الحكم بكفر المرائي، فإذا ثبت عدم كفر المرائي بعبادته فيكون الذي يقول للحصاة بأنّها نواة ليس كافراً بالأولوية»^(٢).

أقول: لا بدّ من حمل اللفظ على ما دلّ عليه ظاهراً ما لم ينصرف بقريّة، والمشرك إذا أطلق كان دالّاً على معناه بحدّه، وهو من أشرك حقيقة ولو تعبّداً فبقتضى الرواية من زعم أنّ النواة حصاة ودان به مشرك، إلّا أنّه مشرك بالتعبد، أو قلّ إنّها كحال ما ياتلها من الرواية - حاكمة على الأدلّة الدالة

(١) معجم رجال الحديث: ١٧ / ١١٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٦١ / ٢.

على أنّ الشرك إنّما يحصل بالشرك في الألوهية أو في العبادة ، فلا مانع من الأخذ بهذا الظهور ، ونقول بحكومته على الأدلة الأولية لنحكم بترتيب آثار الشرك على هذا الفرد أيضاً . وهذا ما ينبغي فيه التعامل حسبما تقتضيه صناعة الظهورات . لا يقال : إنّ لازم هذا القول الحكم بكفر المرائي في العبادة وشركه .

لأنّا نقول : هو كذلك لولا قيام القرينة القطعية من الخارج على أنّ المرائي في عبادته ليس بكافر ، فرفع اليد عن هذا الظهور بالمقدار الذي قام الدليل على خلافه من السيرة أو الارتكاز أو الضرورة أو التسالم . وقد قام دليل خارجي في حقّ الجاهل القاصر والمرائي والغافل ، فلا تكون الموارد المذكورة التي هي من مراتب الشرك موجبة لكفر صاحبها وخارج دائرة اللفظ الموضوع له المعنى الظاهر فيه . وعليه : فمن المجازفة بمكان دعوى أنّ للشرك بغير الألوهية كافر حقيقي بحيث يترتب عليه حكمه كإهدار الدم بل مشكل ، مثلاً إذا ساند جواز الكذب إلى الله سبحانه وتعالى فإنّه يصدق أنّه يحلل ما حرّم الله وبالعكس .

نعم ، يصدق عليه أنّه مشرك لكن لا يوجب الكفر ، وكذا فمجرد إدخال ما ليس من الدين في الدين وإن كان تشريعاً باطلاً ، إلّا أنّه لا يكون مصداقاً للكفر بالضرورة ، وغير ذلك الكثير الذي إن التزمنا به أوجب تخصيص الأكثر ، وهو مستهجن ، فيكون هذا قرينة على أنّ ليس جميع مراتب الشرك كفر . ولإثبات أنّه يوجب الكفر لابدّ من قيام قرينة خارجية ، فالصفوة من القول : إنّ مع وجود هذه المخصّصات لا تدلّ الطائفة الأولى على أنّ الشرك بجميع مراتبه كفر . وعلى تقدير إنّنا سلّمنا أنّ منكر الضروري مشرك ولكن لا دليل على أنّ مثل هذا الشرك يوجب الكفر .

وقال بعض المحققين عليه السلام: «إن الرواية لا تدلّ على أن مثل هذا الاشراك مع الله في مقام التشريع يوجب الكفر بالمعنى الذي يكون موضوعاً للآثار المعهودة»^(١).

وفيه: الأمر كما يقوله عليه السلام، إلا أن الأستاذ الأعظم عليه السلام يقول بعدم دلالتها بذاتها على الكفر لأجل أن الشرك له مراتب وليست جميع مراتب الشرك توجب الكفر.

فالنظر إمّا إلى قصور المقتضي والحقّ أنّه لا قصور فيه، وإمّا عدم الدلالة لأجل المانع والحقّ أنّه الثاني وهو لزوم تخصيص الأكثر المستهجن.

الثانية: ما أخذ في موضوع الحكم الكفر بالجدد بالفريضة:

منها: رواية الكتاني عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «... ثمّ قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً»^(٢).

منها: رواية عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «... إلى أن قال: ولم يخرج به إلى الكفر والجحود والاستحلال، وإذا قال للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الإيمان والإسلام إلى الكفر»^(٣).

منها: رواية داود بن كثير الرقي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام... إلى أن قال: قال عليه السلام: فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدّها كان كافراً»^(٤).

منها: رواية محمّد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول... إلى أن قال:

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٢٩٦/٣.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٨.

(٤) الوسائل: الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

وكل شيء يجزئه الإنكار والجحود فهو كفر»^(١).

وقرب الاستدلال بالروايات بأن من ترك فريضة من الفرائض مع جحودها فهو كافر أكان عن التفات أو غفلة أو عن جهل أو علم، استلزم تكذيب النبي ﷺ أم لا.

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «الظاهر أن الجحد لا يتحقق إلا بالإنكار مع العلم كما في قوله عز من قائل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾»^(٢)، وقد عرفت أن إنكار أي حكم من الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة مع العلم به يستلزمه تكذيب النبي ﷺ وإنكار رسالته، سواء كان الحكم ضرورياً أم لا؟ ولا ريب في أنه يستوجب الكفر والارتداد، لكنه خارج عن محل الكلام لأننا نبحت في إنكار الضروري بما هو كذلك وأنه يستلزم الكفر والارتداد أو لا، أو أنه لا يوجب الكفر ما لم يعلم بأنه ثابت في الشريعة المقدسة المستلزم لإنكار رسالة الرسول ﷺ»^(٣).

أقول: الحق أن الإشكال متجه، فالطائفة الثانية من الروايات لا تدل على المطلوب، خصوصاً وقد قال الطريحي في مجمع البحرين: «إن الجحد: هو الإنكار مع العلم».

الثالثة: ما دل من الروايات على أن كل من ارتكب معصية كبيرة وزعم أنها حلال فهو خارج عن الإسلام.

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١.

(٢) النمل: ٢٧: ١٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٦٢/٢.

منها: رواية عبدالله بن سنان ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام - إلى أن قال عليه السلام - :
مَنْ ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الإسلام » إلى
آخر الرواية ^(١).

وغيرها من الروايات الواردة بهذا المضمون في نفس الباب لمن شاء الاستزادة ،
وقد قرَّب الاستدلال بها : بأنَّ مَنْ اعتقد بحلِّية كبيرة من الكبائر كان كافراً ،
سواء اعتقد بها عن جهل أو عن علم ، وسواء كان الحكم المنكر ضرورياً أم لا ،
التفت للملازمة أم لم يلتفت ، أو قلَّ إنَّ مقتضى الإطلاق هو هذا المعنى .

وقال المحقِّق الهمداني رحمته الله مستشكلاً على دلالة الرواية : « إنَّ استحلال الحرام
أو عكسه موجب للكفر من غير فرق بين كونه ضرورياً أو غيره ، بل بعضها
كالصریح في الإطلاق ، وحيث لا يمكن الالتزام بإطلاقها يتعيَّن حملها على إرادة
ما إذا كان عالماً بكون ما احتمله حراماً في الشريعة ، فيكون نفي الإثم عن نفسه
واستحلاله منافياً للتدبُّين بهذا الدين ، ومناقضاً لما جاء به سيِّد المرسلين ، فيكون
كافراً ، سواء كان الحكم في حدِّ ذاته ضرورياً أم لم يكن » .

إلى أن قال رحمته الله : « والحاصل : أنَّه لا يفهم من مثل هذه الأخبار اعتبار عدم
إنكار شيء من الأحكام الضرورية من حيث هو ، وإن لم يكن منافياً لتصديق
النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء به إجمالاً في مفهوم الإسلام المقابل للكفر حتَّى تنقيد به
الأخبار الواردة في تفسير الإسلام الخالية عن ذكر هذا الشرط » ^(٢).

(١) الوسائل : الباب ٢ من أبواب مقدِّمة العبادات ، الحديث ١٠ .

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ٢٧٩ / ٧ .

أو قل: إنَّ التمسك بإطلاق تلك الروايات الدالة على كفر المنكر تورث القول بالتمسك بعدة لوازم فاسدة، كتكفير مجتهد لمجتهد آخر أدى نظره إلى حليّة شيء لا يراه المجتهد الآخر حلالاً، وهو كما ترى، إذن لا بدّ من يقيّد الإطلاق بأحد أمرين:

الأوّل: الاعتقاد بأنّ الحكم الذي يراه حلالاً حكماً ضرورياً، فتحمل الرواية على إنكار الحكم الضروري.

الثاني: حمل الإطلاق على صورة مفترضة، وهي كون هذا الشخص عالماً بالحكم، وعليه لو حمل الإطلاق على فرض علم المنكر فكفره إنّما يكون من جهة استلزام إنكاره تكذيب النبي ﷺ، وبناءً على هذين الاحتمالين تصيح الرواية مجملة ولا يمكن التمسك بها على مسلك المشهور.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمه الله: «بأنّ الالتزام بالكفر والارتداد إذا لم يصحّ في بعض هذه الأقسام أخرجناه عن إطلاقها ويبقى غيره مشمولاً للرواية لا محالة. ولا نرى مانعاً من الالتزام بالارتداد في شيء من الأقسام المتقدمة بمقتضى إطلاق الصحيحة إلّا في صورة واحدة لو ارتكب الكبيرة باعتقاد الحليّة عن قصور كما في المجتهدين والمقلّدين، فإنّ الاجتهاد لو قاد إلى إباحة المحرام الواقعي كان ذلك مستنداً إلى قصوره لأنّه الذي أدّى إليه اجتهاده.

ومثله الكلام في المقلّدين، فإنّ الالتزام بكفر هؤلاء غير ممكن، ولكن في غيره من الصور ما المانع من التمسك بإطلاق الصحيحة والحكم بكفر مرتكب الكبيرة مطلقاً، فلا دوران بين الأمرين المتقدمين كي تكون الرواية مجملة.

قال رحمه الله: «والصحيح في الجواب عن الرواية أن يقال: إنّ الكفر المترتب على

ارتكاب الكبيرة بزعم حليتها ليس هو الكفر المقابل للإسلام الذي هو المقصود بالبحث في المقام؛ لأنّ للكفر مراتب عديدة، منها ما يقابل الإسلام، ومنها ما يقابل الإيمان، ومنها ما يقابل المطيع. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ارتكاب المعصية ليس بأقوى من إنكار الولاية لأنّها من أهمّ ما بني عليه الإسلام، وقد عقد صاحب الوسائل رحمته الله باباً يذكر فيه بطلان عبادة منكر الولاية. ومع هذا لا يحكم بكفر منكر الولاية ظاهراً وإن كانوا كذلك واقعاً. وعليه إذا لم يوجب إنكار الولاية الكفر ولا التنجيس كيف أوجب إنكار الضروري ذلك.

وثالثاً: إنّ الموضوع للآثار المترتبة على الإسلام كالطهارة واحترام المال والدم وغيرها من الآثار إنّما هو الاعتراف بالوحدانية والرسالة والمعاد وليس هناك شيء آخر دخيلاً في تحقيق الإسلام وترتب آثاره المذكورة»^(١).

أقول: بعد بيان قول المحقق الهمداني رحمته الله ترى أنّ ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله لا أثر له في كلماته، فإنّ المحقق الهمداني لم يقل بإجمال الصحيح، بل قال إنّ لا يمكن الأخذ بالإطلاق، فالمتعين حملها على ما إذا كان عالماً بكون ما استحلّه حراماً في الشريعة. وهو كلّ مبيّ على تكذيب النبي صلّى الله عليه وآله لا مجرد إنكاره حكماً ضرورياً، فالرواية خارجة من محلّ كلامنا. نعم، يمكن أن يكون هذا القول قولاً لغيره. هذا أولاً.

ثانياً: ذكر الأستاذ الأعظم في معرض جوابه أنّ للكفر مراتب متعدّدة، وغاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ المنكر كافر، وليس كلّ كافر يقابل الإسلام إذ لعله

في مقابل الإيمان أو ما يقابل الطاعة. لكننا ذكرنا سابقاً أنّ التعامل مع المسألة على ما تقتضيه الصناعة، فإنّ الكفر إذا أُطلق أريد به ما يقابل الإسلام، وإذا استعمل في غير هذا المورد لا بدّ وأن يكون مع القرينة. ولم تقم في المقام قرينة على أنّ المراد من الكفر خلاف ما هو المصطلح عليه. إذن لو كنّا نحن وهذه الرواية لحكنا بكفر منكر الضروري خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله. إن قلت: هذا لو استعمل اللفظ بكثرة في المعنى المجازي فإنّه على هذا التقدير لا بدّ من الحمل عليه حين الإطلاق.

قلت: نقضاً: صيغة الأمر فإنّها مع كثرة استعمالها في الندب لم تمنع من حملها على الوجوب عند تجرّدها من القرينة، وأنت ترى أنّ صيغة الأمر بمجرّدها تدلّ على الوجوب.

وحالاً: أمّا كثرة الاستعمال مع القرينة فإنّها لا تمنع من الحمل على المعنى الحقيقي عند التجرّد من القرينة.

ثالثاً: أنّ الرواية لم يذكر فيها لفظ (الكفر) صريحاً كي نبحت عن كونه ذا مراتب أم لا، بل الذي تضمّنته الرواية هو عنوان الخروج عن الإسلام، وهو -بتقديري- ينطبق على خصوص الكفر المصطلح، ومع هذا فقد بنى استدلاله على ما لو كانت الرواية مشتملة على هذه اللفظة. ولعلّه لخطأ من المقرّر، والعصمة لأهلها.

رابعاً: سلّمنا أنّ الولاية أهمّ من إنكار الحكم ولم يحكم بكفر المنكر للولاية، فلم يحكم بكفر المنكر لحكم من الأحكام، بل نقول أيضاً بكفر من ينكر الولاية، غاية الأمر وردت بعض الأدلّة الخاصّة المبيّنة لضرورة التعامل معهم على أنّهم

مسلمين لو كانوا يقرّون بالالوهية وبنبوة النبي محمد ﷺ ، والحق أنه دليل امتناني .
خامساً: ذكره أن الإسلام يتحقق بالإقرار بالوحدانية وبالنبوة والمعاد وغير ذلك لا يدخل في تحقّقه ، كيف والرواية بعد تسليم صحّة سندها وتمايّة دلالتها وكغيرها من الروايات من مثيلاتها حاكمة على تلك الأدلّة الأوليّة وموجبة للتوسعة في موضوعها لتكون النتيجة أن الإسلام يتحقّق بالأُمور المذكورة مضافاً إليها عدم إنكار الضروري من الأحكام .

خلاصة القول: إنّ الإشكالات المذكورة عن المحقّق الهمداني والأستاذ الأعظم ليست واردة على الرواية ، والأوجه أن يقال في مقام مناقشة الرواية هكذا: دلّت صحيحة عبدالله بن سنان على أنّ مرتكب الكبيرة بزعم حلّيتها خارج عن الإسلام .

فالموضوع مركّب من أمرين: زعم الحلّية ، والارتكاب ، فتخرج عن محلّ الاستدلال لأنّها بصدد الاستدلال على أنّ منكر الضروري كافر ، أو قل: إنّ التعرّض هنا إلى حكم المسألة الاعتقاديّة لا الارتكاب ، بل مفهوم الرواية يدلّ على عدم كفر مَنْ لم يرتكب الكبيرة ، فلو زعم بحلّية المحرّم ضرورة من دون ارتكاب له لم يكفر ولو ارتكب الكبيرة بلا زعم حلّيتها لم يكفر ، ومضافاً إليه أنّ ذيل الرواية دالّ على أنّ المنكر للحكم بما هو منكر لا يستوجب الكفر ، وهو قوله عليه السلام: «وعذّب أشدّ العذاب» ، وهو يوجب تقييد إطلاق الصدر ، وبعد الجمع بينها يظهر أنّ المراد من الصدر خصوص العالم الذي يرتكب الكبيرة باعتقاد أنّها حلال ، لأنّه مكذّب للنبي ﷺ ، وهو من هذه الجهة يستحقّ العقوبة

لا لأجل إنكار الضروري. فالجاهل القاصر لا يعاقب أصلاً، والجاهل المقصر وإن عوقب لكن ذلك لأجل تقصيره ولأجله - أي التقصير - يعاقب أشد العقاب، وعلى تقدير المناقشة في قرينية الذيل وصلت الرتبة إلى احتمال احتفاف الكلام بمحتمل القرينية وهو يوجب إجمالاً في الكلام على ما حقق في المباحث الأصولية.

وعلى ضوء النتيجة المتمخضة عن مناقشتنا في الرواية يظهر أن الرواية لا تصلح لأن تكون دليلاً في محلّ البحث؛ لأن الغاية هي الاستدلال على أن منكر الضروري كافر، بينما الرواية تثبت كفره لأجل تكذيب النبي ﷺ، فالرواية مطروحة إمّا للإجمال أو على تقدير أن يكون لها ظهور تدلّ على شيء لا يمتّ إلى واقع بحثنا بصله. إذن هذه الطائفة الثالثة من الروايات لا تدلّ على أن المنكر للحكم الضروري بما هو منكر كافر.

التاسع: الغلاة.

وهم على طوائف:

الأولى: الغلوّ بلحاظ مرتبة الألوّهية بأن يعتقد أن شخصاً هو الله سبحانه وتعالى أو يعتقد بأنه واجب الوجود وشريك الله تعالى في استحقاقه للعبادة عرضاً أو طولاً، أو يعتقد حلول الله مع الغير.

الثانية: الغلوّ بلحاظ اعتقاد الربوبية لأمر المؤمنين ﷺ، وأنه الربّ الجليل، وأنه الإله الذي نزل إلى الأرض، وهذا القسم من الغلاة لا شبهة في كفرهم.

قال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «لا فرق في إنكار الألوّهية بين من يدّعيها لزيد

أو للأصنام، أو لأمير المؤمنين عليه السلام، ومثله من يعتقد بالحلول والاتحاد، وقال بعض المحققين: مرجع الحلول والاتحاد إلى إثبات الألوهية لغير الله سبحانه وتعالى، فإنه ينكر وجود الله سبحانه وتعالى الجامع لصفات الكمال، فإنّ الحلول والاتحاد يتنافى مع الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى جامع مستجمع لجميع الصفات الكمالية»^(١).

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «من اعتقد بالحلول في شخص واتّحاده معه وتصور بهذه الصورة كما تتصور الملائكة والجنّ في صورة البشر فهو داخل في المنكر للضروري فإذا قلنا إنّ المنكر للضروري كافر كان هذا القائل كافراً، وإلاّ فليس بكافر لو لم نقل بكفر منكر الضروري، بل مجرد الحكم بأنّ عقيدته فاسدة، وأما من قال في حقّ شخص أنّه أيضاً واجب الوجود فهذا لا شبهة في أنّه مشرك وكافر»^(٢). وأما الغلوّ في مرتبة النبوة أو الإمامة كالاتّحاد بنبوة زيد أو إمامته، أو أنّه همزة الوصل بين الله والخلق كحال الأنبياء، فالظاهر أنّه كافر أيضاً لأنّه يرجع إلى إنكار النبي صلى الله عليه وآله ولو في حقّ شخص.

الثالثة: من يعتقد بألوهيته سبحانه وتعالى إلّا أنّه يعتقد أنّ الأمور الراجعة إلى التكوين والتشريع كلّها بيد الأمير أو أحد الأئمّة عليهم السلام، فيرى أنّه المحيي والمميت، وأنّه المخلق والرازق، وأنّه الذي أيّد الأنبياء سرّاً وأيّد النبي صلى الله عليه وآله جهراً، وأنّ الأئمّة مظاهر أوصاف الباري على سبيل الاطلاق، وأزمة الأمور طرأَ بيدهم،

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/ ٣٠٦.

(٢) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٧/ ٢٩١.

وأنّ علمهم بالأشياء حضوري لا حصولي بحيث لا يشغلهم شأن عن شأن.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «يبتني كفر هذه الطائفة على إنكار الضروري، وأنه يستتبع الكفر أم لا؛ لأنها تصنّف على أنها منكّرة - الطائفة - للضروري، فإنّ الأمور الراجعة إلى التكوين والتشريع مختصّة بذات الواجب تعالى، فلورجع إنكار الضروري إلى تكذيب النبي صلّى الله عليه وآله كما إذا كان عالماً بأنّ ما ينكره ثبت بالضرورة من الدين فنحكم بكفرهم، وأمّا إذا كان إنكارهم الضروري لأجل شبهة حصلت له بسبب ما ورد في بعض الأدعية وغيرها ممّا ظاهرها أنّهم عليهم السلام مفعّون في تلك الأمور لم يحكم بكفرهم»^(١).

الرابعة: من لا يعتقد بربوبية الأمير عليه السلام ولا بتفويض الأمر إليه كتفويض السلطان أمور مملكته إلى أحد وزرائه، بل يعتقد أنّهم عليهم السلام ولاية أمره وأنّهم عاملون له سبحانه وتعالى وأنّهم أكرم المخلوقين عنده فينسب الخلق والرزق ونحوهما إليهم. لا يعني إسنادها لهم عليهم السلام حقيقة لا اعتقاده بأنّ العامل حقيقة هو الله لكن إسناد هذه الأمور لهم كإسناد الموت إلى ملك الموت، والمطر إلى ملك المطر، والإحياء إلى عيسى عليه السلام، وهو إسناد فعل من أفعال الله إلى العاملين له بضرب من الإسناد.

وفي حقّ هذه الطائفة قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «مثل هذا الاعتقاد لا يستتبع الكفر ولا هو إنكار للضروري، وإن عدّ البعض هذا القسم من أقسام الغلوّ نظير ما نقل عن الصدوق عن شيخه ابن الوليد، وأنّ نفي السهو عن النبي صلّى الله عليه وآله أوّل درجات الغلوّ، والغلوّ بهذا المعنى الأخير ممّا لا محذور فيه، بل لا مناص

من الالتزام به في الجملة»^(١).

ثم إنه قد استدلل على كفر الغلاة على إطلاقه بعدة روايات:

منها: رواية مرآزم، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: قل للغالية: توبوا إلى الله فإنكم فساق كفار مشركون»^(٢).

والرواية ضعيفة السند بعلي بن محمد، فهو لم يوثق. ونوقش في دلالتها كما عن بعض المحققين عليهم السلام حيث ذكر: «إن الرواية متكفلة لقضية خارجية، حيث يأمر الإمام عليه السلام الراوي أن يقول للغالية ذلك الكلام ولا بد أن تكون جماعة معيبة وليس الغلو بعنوانه مذهباً معيناً محدداً وإنما هو آراء ودرجات وألوان، وتكفير جماعة منهم لا يدل على كفرهم جميعاً، بل هم عدة خاصة كانت موجودة في زمان الإمام عليه السلام. هذا أولاً.

وثانياً: جمع في الرواية بين الفسق والشرك والكفر في سياق واحد، وهو يوهن حمل الكفر على المعنى المصطلح الذي هو الخروج من دين الإسلام^(٣).

أقول: إن كان مجرد أمر الإمام للراوي بأن يقول للغالية كذا لا يصرف القضية عن ظهورها في الحقيقة إلى الخارجية، وكيفيك وجود نظائر لها في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(٤)، ولو كنا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٧٤ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب حد المرتد، الحديث ٤١.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣٠٧ / ٣.

(٤) النور ٢٤: ٣٠.

نحن وهذه الرواية لكان الحكم بمقتضاها هو كفر جميع الغلاة بما لهم من ألوان ودرجات. وهذا هو معنى العمل بالإطلاق، وإلا فإنّ اختلاف الرتبة لا يمنع من الأخذ بالإطلاق، وإلا فحتّى الشيعة الإماميّة ذوي مراتب وكذا بناء العامة.

ولا يعني هذا تبدّل الحكم على ضوء اختلاف الرتبة وتلوّنها. نعم، كانت ستنتفع لكن على تقدير كون القضية خارجيّة، لكنّا قلنا: إنّها ليست قضية خارجيّة بل حقيقة. وأمّا مسألة السياق وأنّه بموجبه يتصرّف الكلام عن ظهوره الأوّلي كما ادّعى عليه السلام فحلّ نظر أنّ السياق لا يصلح أن يكون قرينة لصرف الظاهر عن ظهوره بحيث يكون قانوناً عاماً يؤخذ به في جميع الموارد. وقد ذكرنا غير مرّة أنّ السياق ليس من القرائن. ومع هذا نقول إنّ الرواية لا تدلّ على كفر الغلاة على إطلاقه لا من باب اتّحاد السياق، بل لأجل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية. فذكر الغلاة وكونهم كفّاراً بعد الحكم بأنّهم فساق يكون منشأ لاحتمال أن تكون كلمة الفساق قرينة على أنّ المراد من الكفّار ليس هو المعنى المصطلح، فالرواية مطروحة للسند وللدلالة.

العاشر: الخوارج

إن كان المراد من الخوارج الطائفة المعروفة، هؤلاء الذين يعتقدون بكفر أمير المؤمنين عليه السلام والذين يتقربون إلى الله ببغضه، فلا شبهة في كفرهم، فإنّهم من النواصب، وأمّا إن كان منهم من لا يعتقد بكفره ولا يبغضه ذاتاً، وإنّما كان خارجاً على إمام عصره لأجل حبّه للرئاسة أو لأجل أغراض دنيويّة.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «وهو وإن كان في الحقيقة أشدّ من الكفر والإلحاد

إلا أنه لا يصدق عليه عنوان الكافر ، إذ المفروض أنه لا ينكر الوجدانية ولا النبوة والمعاد ولا ضرورياً من ضروريات الإسلام»^(١).

أقول : مع غضّ النظر عن مناشئ البغض ، هذا الشخص الذي يرفع سيفه لقتال الإمام عليه السلام محاولاً بذلك أن يقتله ألا يصدق عليه النصب ، إذ لا يعتبر في البغض أن يكون بالذات ، فإنّ من يبغضهم - ولو لأجل الوصول إلى الزعامة والرياسة - كافر . سلّمنا أنه لم يصّرّح بذلك قولاً ، إلا أنّ مجيئه وإقدامه على المبارزة والقتال كاشف عن نصبه وكفره ولو كان لأجل الأغراض الدنيوية ، وهذا لا شك في كفره ، وكيف كان فقد استدللّ على كفرهم برواية الفضيل ، قال : « دخلت على أبي جعفر عليه السلام وعنده رجل ، فلما قعدت قام الرجل فخرج ، فقال لي : يا فضيل ، ما هذا عندك ؟ قلت : وما هو ؟ قال : حروري .

قلت : كافر ؟ قال : إي والله مشرك »^(٢).

ونوقش في دلالتها كما عن بعض المحققين عليه حيث قال : « إنّ التنزيل في الرواية إنّما يكون تنزيل الخوارج بمنزلة المشرك ولو كان المقصود الآثار الشرعية التي تترتب على الكفر لكان المناسب أن ينزل الخوارج بمنزلة الكافر لا المشرك ، لأنّ الآثار الشرعية المترتبة كالنجاسة وغيرها إنّما هي مترتبة على عنوان الكافر ، وأمّا المشرك فليس له أحكام شرعية تترتب عليه بحيث تكون محلاً لابتلائنا ، وهذا يوجب ظهور السياق في الاتجاه نحو إدانة الحروري ، وكونه كالكافر والمشرك

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٧٥ / ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب المرتد ، الحديث ٥٥ .

من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى»^(١).

وأقول في جوابه: «سلمنا أن الآثار الشرعية مترتبة على طبعي الكافر. وموضوع هذه الكبرى واضح في الرواية، فإنه عليه السلام أمضى كلام السائل بقوله: «إي والله»، فجعل المنزل عليه هو الكافر، فيترتب عليه جميع ما للكافر من أحكام. إن قلت: فاشأن الشرك هنا ولم ذكره عليه السلام.

قلت: ذلك من باب ذكر الخاص بعد العام بمعنى يضاف إلى ما سبق من ترتب جميع أحكام الكافر على الخوارج أيضاً تترتب عليهم أيضاً الآثار المختصة بالشرك، كعدم شموله لغفران الله وكذا شدة العذاب وغيرهما، فيكون ذكر المشرك بعد الكافر إشارة إلى أن عذابه أشد من عذاب الكافر. إذن الرواية تدل على كفر الخوارج مطلقاً، حسباً تقتضيه القاعدة الأولى وحسباً يقتضيه النص.

الحادي عشر: النواصب

وهم المعلنون لعداوتهم ولنصبهم العدا لأمر المؤمنين عليه السلام ولأولاده المعصومين عليهم السلام، وهؤلاء لا شبهة في كفرهم، بدليل موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها تجتمع غسالة اليهودي، والنصراني والمجوسي، والناصب لنا أهل البيت، فهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»^(٢). ووجه كونه أنجس من الكلب هو أن الكلب نجس ظاهراً وليس له

(١) بحوث في العروة الوثقى: ٣ / ٣١٠.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

خبائث باطنية، وهذا الناصبي نجس الظاهر والباطن، والروح والجسد، وأمّا الإشكالات الواردة في دلالة الرواية فكثيرة:

منها: أنّ الرواية مخالفة للسيرة المشرّعية، بل لسيرة الأئمة عليهم السلام، فإنّ دولة بني أميّة (لعنّها الله) كانت شديدة العداء لآل البيت عليهم السلام، ومع هذا كان الأصحاب يدخلون بيوتهم، وكذا هم يدخلون بيوت الأئمة عليهم السلام، وفي ضمن هذا السياق لم نر ولا رواية واحدة تأمر بالاجتناب عنهم.

ودفعه الشيخ الأعظم رحمته الله مجيباً: «إنّ أغلب الأحكام قد انتشرت في زمن الصادقين عليهم السلام، ومن الإمكان بمكان أن يكون في انتشار كفر النواصب حرج وضيق على الشيعة، أو لأجل جهة من الجهات لم ينشر الحكم في عصر بني أميّة، وأنّهم عليهم السلام لم يبيّنوا كفرهم مراعاة لعدم وقوع الشيعة في المخرج أو من جهة الخوف والتقية عليهم. وهذا الظرف لو صلح لمنع انتشار الحكم لم يكن منافياً لانتشاره في زمن باقي الأئمة عليهم السلام» (١).

ومنها: أنّ المراد من النجاسة في قوله عليه السلام: «أنجس من الكلب» النجاسة المعنوية؛ لأنّها التي تكون قابلة للشدّة والضعف، وأمّا النجاسة الظاهرية فليست لها مثل هذه القابلية.

وفيه: حتّى النجاسة الظاهرية قابلة للشدّة والضعف، بالرغم من كونها أمراً اعتبارياً. ألا ترى أنّ البول يغسل بالماء القليل مرّتين. وهو كاشف عن كونه أشدّ نجاسة من غيره، ولو نوقش فيما قلنا فما عساك قائل في أنّ الكلب فقط

نجس الظاهر ولا نجاسة معنوية له كي يعتبر الناصبي أشد منه . فلا بد أن يكون الأشدّية بلحاظ الأثر الواضح وهو النجاسة الظاهرية . وعليه فالناصري أشدّ نجاسة منه ظاهراً وباطناً .

ومنها: وقع الناصب في روايات كثيرة في سياق ولد الزنا كما في رواية حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، قال في حديث: «فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت» ^(١) .

ورواية علي بن الحكم عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث - أنه قال: «ويعتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم» ^(٢) .

إلى غير ذلك من الروايات . وهذه الروايات صريحة في أن ولد الزنا ليس نجساً ، فبإتخاذ السياق نحكم بعدم نجاسة الناصبي .

ولكنّا: أجبنا مراراً بأنّ السياق لا يصلح لأن يكون من القرائن العامة لصرف الظهور ، مع إمكان المناقشة في دعوى أنّ الروايات لا تدلّ على نجاسة ولد الزنا ، فإنّها لا تدلّ على طهارته أيضاً ، أو قل لا تخلو الروايات من قصور في الاقتضاء ، وحسبنا موثقة ابن أبي يعفور الدالة على نجاسة الناصبي ، وأنت تعلم بأنّ الاقتضاء لا يعارض اللاقتضاء . هذا مع غضّ النظر عن ضعف أسانيد تلك الروايات .

فصفوة القول: لا شكّ في كفر الناصبي ونجاسته .

ومنها: الروايات الدالة على عدم نجاسة الناصبي ، كرواية معلى بن خنيس ،

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٠ .

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ .

قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت عليه السلام لأنك لا تجد أحداً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولّوننا وتبرأون من أعدائنا»^(١).

والرواية ضعيفة السند بنفس معلّى بن خنيس، ولو سلّمنا بدلالة الرواية في حدّ نفسها، إلّا أنّنا نقطع بالقرينة الخارجيّة بخالفتها للواقع، ألا ترى أنّ كثيراً من أصحاب النبي عليه السلام حتّى في زمانه عليه السلام كانوا يبغضون الأمير عليه السلام واستشرى هذا الأمر بعده حتّى سبّ بأبي هو وأمّي - على المنابر أكثر من خمسين سنة^(٢)، بل نصبوا له العداء أولئك الذين غصبوا خلافته عليه السلام، فهذه القرينة نقول: لو ثبت صدور الرواية عنهم عليه السلام إلّا أنّنا لانعلم المراد من الرواية، فإنّ ما نراه خلاف ما تتحدّث عنه الرواية.

ورواية ابن إدريس في سند مستطرفات السرائر عن محمد بن عليّ بن عيسى، قال: «كتبت إليه - يعني الهادي عليه السلام - أسأله عن الناصب هل أحتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الحبّ والطاغوت واعتقاده بإمامتها؟ فرجع الجواب: من كان على هذا فهو ناصب»^(٣).
والرواية ضعيفة السند أيضاً.

(١) الوسائل: الباب ٦٨ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

(٢) تاريخ أبي الفداء: ١: ٢٨٧، فصل في ذكر إبطال عمر بن عبد العزيز سبّ عليّ بن أبي طالب على المنابر.

(٣) الوسائل: الباب ٦٨ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٤.

ورواية عبدالله بن المغيرة - المحكية عن الروضة - قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إني ابتليت برجلين أحدهما ناصب، والآخر زيدي، ولا بدّ من معشرتهما، فمن أعلّشر؟ فقال عليه السلام: هما سيّان، من كذّب بآية من كتاب الله تعالى فقد نبذ الإسلام وراء ظهره، وهو المكذّب لجميع القرآن والأنبياء والمرسلين. ثم قال: هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا»^(١).

إلا أنّها ضعيفة بمحمّد بن سعيد بن غزوان وغيره، وكيف كان فالروايات إمّا ضعيفة سنداً وإمّا دلالة، وعلى تقدير أن يكون كلّ مخالف ناصبي إلاّ أنّه لا يعني بالضرورة كفره لمجرّد بغضه للشيعة. نعم، لو كان بغضه لأجل بغض الأمير أو الأئمة من ولده عليه السلام كان كافراً ومارقاً نجساً، وأمّا لو كان عداؤه لأجل جهات أخرى غير تلك الجهة لم يحكم بكفره ولا نجاسته، فهذه هي الضابطة المبتنى عليها في المسألة.

ومنها: ما ذكره بعض المحققين عليهم السلام مستشكلاً على رواية ابن أبي يعفور من أنّ أنجسية الناصب من الكلب ذكرت تعليلاً لقوله: «فهو شرّهم» وشرّيّة الناصب ظاهرة في الحيثيّة المعنويّة، وهذا إنّما يوجب - للزوم التناسب بين العلة والمعلول - حمل النجاسة على جهة معنويّة أيضاً. فلا أقلّ من اقتضائه لإجمال كلمة النجاسة في جانب التعليل»^(٢).

لكنّا نقول: وأي منافاة بين أن يكون الناصبي شرّاً من الكفّار من حيث الخبائثة المعنويّة وبين حمل النجاسة على ظاهرها، أمّا لشرّيّة الناصبي فمن الجهة المعنويّة،

(١) الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

(٢) بحوث في العروة الوثقى: ٣٠٨ / ٢.

وهو نجس ظاهراً لكونه أنجس من الكلب. فالناصب اجتمعت فيه النجاسة الظاهرية والنجاسة المعنوية الباطنية، ولا وجه لاختصاص لثريّة الناصب بالجهة المعنوية فقط، حتى على تقدير تسليمنا بأن أنجسيّة الناصب ذكرت من باب التعليل لقوله: «فهو شرهم» يكفي في الحكم بنجاسته الذاتية تنزيله بمرتبة أدنى من الكلب المقتصر على النجاسة الظاهرية، وهو يعني بالضرورة مضافاً إلى النجاسة الظاهرية كونه نجساً باطناً.

وخلاصة القول: إنّ الناصبي نجس كما تقتضيه موثقة ابن أبي يعفور، ويتفرّع على ذلك السؤال بأنهم كفّار أم لا؟ بناءً على انحصار الأدلة بالرواية المستدل بها، والتي لم تتعرض إلى بيان هذه الجهة. فهل يمكن القول بالتلازم بين الحكم بكفرهم ونجاستهم أم لا ملازمة بينهما؟ ونقطة بحثنا هي هذه.

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «الرواية دالة على نجاسة الناصب الظاهرية الطارئة على أعضائه لنصبه وكفره؛ لأنّ مجرد نصب العداوة وإعلانها على أئمة الهدى عليهم السلام كافٍ في الحكم بكفره ونجاسته»^(١).

وأورد عليه بعض المحققين رحمته الله: «إنّ لم يدلّ دليل اجتهادي على أنّ كلّ مسلم طاهر، ليتمسك به لإثبات عدم الإسلام عند قيام الدليل على عدم الطهارة»^(٢).

أقول: ما ذهب إليه المحقّق المذكور لا يخلو من وجاهة، فإنّنا بعد مراجعة باب أنّ الإسلام من المطهّرات لم نر أنّهم ذكروا دليلاً اجتهادياً على أنّ الإسلام مطهّر،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٧٥ / ٢.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣٠٨ / ٣.

بل يقتصر الأمر على الدليل اللَّبِّي وهو كما يُعلم لا إطلاق له .

فمثل الارتكاز المشترعي والتسالم والضرورة والسيرة لا يصلحان لإثبات تلك الملازمة بل يقتصر على قدرها المتيقن .

والخلاصة : أنَّ النواصب أنجاس لكتِّهم غير محكومين بالكفر . ولكن في النفس شيء ، ومن الإنصاف أن يقال : إنَّ الارتكاز المشترعي والتسالم القطعي قاما على أنَّ الإسلام من المطهَّرات ، ومعه لا نكاد نحتاج إلى التمسك بأي دليل اجتهادي لنثبت طهارة المسلم ذاتاً ، ولو قام أي دليل يثبت أنَّ قوماً ما أنجاساً فلا بدَّ وأنَّه يدلُّ بالالتزام على عدم إسلامهم .

وهنا روايات أخرى استدلُّوا بها على كفر الناصبي ، وهي رواية خالد القلانسي ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ألقى الذمي فيصافحني ، قال : امسحها بالتراب أو بالحائط ، قلت : الناصب ؟ قال : اغسلها » ^(١) .

أمَّا الكفر فلاجل الملازمة بينه وبين النجاسة المستفادة من قوله عليه السلام : « اغسلها » إذ هو حكم إرشادي إلى نجاسة الناصبي .

لكن الرواية ضعيفة السند بعلي بن معمر ، وأمَّا الدلالة فأيضاً غير تامة ، فإنَّ الرواية تدلُّ على النجاسة لكتِّها لا تدلُّ على الكفر ، بدعوى التلازم بين النجاسة وبين الكفر . نعم لو انضمت إليها القرائن المتقدِّمة من السيرة والارتكاز المشترعي لأمكن ادِّعاء التلازم ، ولكن الذي يجد في النظر أن لا محيص عن قبول الملازمة .

وأورد عليه بعض المحققين عليه السلام بأن الاستدلال بالرواية على النجاسة أيضاً غير تام، لغلبة يبوسة اليد عند المصافحة، ومن الواضح أن المتنجس لا يكون منجساً عند عدم الرطوبة، ومع ذلك حكم عليه السلام بنجاسة يد المصافح مما يعزز القول بأن الأمر بالغسل لا يحمل على الوجوب، بل الاستحباب أو لجهة معنوية^(١).

أقول: أمّا الغلبة المدّعاة فهي في الأفراد ولا تصلح لصرف الإطلاق عن ظهوره، والذي يصلح له هو غلبة العناوين لأنها التي توجب التخصيص المستهجن، ثم إن التخصيص ليس بعزيز، فإن الإطلاق يخصّص بما دلّ على أن النجس اليابس منجّس.

ورواية الفضل، عن الباقر عليه السلام: «عن المرأة العارفة هل أزوّجها الناصب؟ قال عليه السلام: لا، لأنّ الناصب كافر»^(٢)، إلّا أنّها ضعيفة السند بالسندي وأيضاً روايات كثيرة دالة على أنّ من أبغضهم عليه السلام كان كافراً، لكننا نتعرّض بالذكر لواحدة منها، وهي الرواية -لزید الشحام، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا زيد، حبّنا إيمان، وبغضنا كفر»^(٣)، ودالتها تامة، وكذلك السند.

هذا تمام بحثنا في الناصبي.

الثاني عشر: المخالف

البحث هنا يتعلّق بإنكار الولاية، فهل من ينكر الولاية كافر كمنكر الرسالة

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/ ٣٠٨.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب ما يحرم من النكاح بالكفر، الحديث ١٥.

(٣) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب حد المرتد، الحديث ٤.

أم لا؟ قد يقال إن إنكار الولاية يخرج المنكر عن جادة الإيمان مع الحكم بإسلامه ظاهراً، كما عليه المشهور، ولكن نسب صاحب الحقائق عليه السلام إلى المشهور بين المتقدمين القول بتكفير المخالفين ونصبهم ونجاستهم، ونسب إلى السيد المرتضى ذلك أيضاً^(١).

وهذا ما اختاره سيّدنا الأستاذ (دام ظله)، وكيف كان لا بدّ من التعرّض إلى الأدلة المستدلّ بها على كفرهم.

منها: ما رواه الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن الله عزّ وجلّ نصب عليّاً علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالّاً، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً، ومن جاء بولايته دخل الجنة»^(٢).

الرواية تامّة السند والدلالة، وهي ناطقة بالصراحة بكفر من أنكر الولاية، وفي الباب روايات كثيرة أيضاً، ولكنّا اقتصرنا على خبر واحد منها للبركة.

ومنها: الأخبار الدالّة على أنّ المخالف ناصبي كما ذكرناها غير مرّة في البحوث الآتفة الذكر.

وعلى الطائفة الأولى أورد الأستاذ الأعظم عليه السلام: «بأنّ المراد بالكفر ليس هو الكفر الذي يقابل الإسلام، بل الكفر الذي يقابل الإيمان كما مرّت الإشارة إليه سابقاً أو بمعنى أنّه الكفر الباطني كما عن غير واحد من الروايات الكثيرة من أنّ

(١) الحقائق الناضرة: ١٧٥ / ٥.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٤٨.

المناطق في الإسلام وحقن الدماء والتوارث وجواز النكاح إنما هو شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ﷺ ، وهي التي عليها أكثر الناس ، فلا يعتبر في الإسلام غير الشهادتين ، فلانماص معه من الحكم بإسلام أهل الخلاف وحمل الكفر في الأخبار المتقدمة على الكفر الواقعي ، ولو كانوا محكومين بالإسلام ظاهراً ، أو على الكفر في مقابل الإيمان ، إلا أن الأول أظهر؛ لأن الإسلام بني على الولاية ، وقد ورد في جملة من الأخبار ، أن الإسلام بُني على خمس وعد منها الولاية ، ولم يناد أحد بشيء منها كما نودي بالولاية ، فبانتفاء الولاية ينتفي الإسلام واقعاً ، إلا أن منكر الولاية إذا أجرى الشهادتين على لسانه حكم بإسلامه ظاهراً جمعاً بين الأدلة التامة في المقام^(١).

أقول: لو كنّا نحن وما يقتضيه الدليل الحاكم لقلنا إن النصب يقتضي الكفر ، فالنتيجة تطابق ما ذهب إليه صاحب الحقائق رحمه الله وسيدنا الأستاذ (دام ظله).
ومنها: أن أهل الخلاف منكرون لما هو الثابت بالضرورة ، لأن خلافة الأمير من ضروريات الدين .

أقول: وليس الأمر كما ادّعي ، فإنّ القدر المعلوم بثبوته من ذلك ما كان عند علمائهم وأما عند الجهلة فليس ضرورياً .

الحاصل : أمّا أدلة المقام فكما رأيت من اقتضاها كفرهم في الدنيا والآخرة ، إلا أن السيرة القطعية جارية على أن الأئمة عليهم السلام وأصحابهم تعاملوا معهم معاملة إسلامية بحيث أوجد هذا العمل ارتكازاً في أذهان المسترعة فجزوا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٨٤ / ٢ .

مسألة (١٥٠): لا فرق في نجاسة الكافر والكلب والخنزير بين الحي والميت (١)، ولا بين ما تحلّه الحياة من أجزائه وغيره (٢).

على هذا النهج والسياق جيلاً بعد جيل، فلأجل هذا يكون هذا الارتكاز قرينة على أنّ الاطلاقات ليست مراد المولى بل يحمل الاطلاق على هذه السيرة العملية القطعية.

ملاحظة: حكم سائر الفرق من الشيعة، كالزيدية والإسماعيلية حكم المخالفين.

(١) وهنا فرعان:

الأول: نجاسة الكافر مطلقاً حياً وميتاً.

الثاني: في نجاسة الكلب والخنزير مطلقاً.

أما الفرع الأول فقد أشبعنا الحديث حوله، وقلنا إنّ القضية تبتني على تمامية أدلة النجاسة، لأنها لو تمت اقتضت نجاسة الكافر، والحكم يدور مدار صدق هذا العنوان - الكافر - سواء كان حياً أم ميتاً، بل دلالتها على نجاسة الكافر الميت بالأولوية.

وأما الفرع الثاني: هذا الحكم هو الذي يقتضيه إطلاق الأدلة المتقدمة، فلاحظ.

(٢) وادّعي أنّ المسألة محلّ وفاق واتّفاق، بل لا خلاف فيها، إلّا المحكي عن السيّد المرتضى وجده القائلين بالطهارة، ولا بدّ من التعرّض إلى أدلة المسألة لبيان الحق. لا كلام في نجاسة الأجزاء التي تحلّها الحياة بالموت، وإثنا الكلام في الأجزاء التي لا تحلّها الحياة وقالوا بطهارتها للأدلة التالية.

الأول: الإجماع، وهو مخدوش لأنّ الإجماع على خلافه، بل هو مطروح من رأس في المسألة.

الثاني: أن ما لا تحلّه الحياة كالشعر والعظم ونحوهما ليست من أجزاء الحيوان الحيّ.

لكنّه مخالف للعرف واللغة والشرع.

الثالث: إن ما لا تحلّه الحياة مثل شعر الميتة وعظمها، وهما لا شبهة في طهارتهما، فأجزاء ما لا تحلّه الحياة نظيرها.

ويردّ عليه: أنّه قياس لكنّه مع الفارق، لأنّ نجاسة الكلب والخنزير ذاتيّة، وهذا بخلاف نجاسة الميتة، فهو بعنوانه الأوّلي ليس نجساً، وإنّما عرضها النجاسة لأجل الموت غير الشرعي، وهو إنّما يعرض على الأجزاء التي تحلّها الحياة من باب أنّ التقابل بين الموت والحياة تقابل الملكة وعدمها، ولا مقتضي لنجاسة ما لا تحلّه الحياة.

الرابع: عدّة نصوص كتنا تعرّضنا لها سابقاً، لكنّا نذكر واحداً لزرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس»^(١).

بتقريب: بأنّ الماء الموجود في البئر أو الموجود في الدلو ليس بمتنجس لملاقاته شعر الخنزير، وهذا لا يعني إلّا طهارة شعر الخنزير.

وأجيب عنه بوجوه:

الأوّل: لأستاذنا الأعظم رحمه الله وليدنا الأستاذ (دام ظله): «بأنّه لم يفرض العلم بملاقاة شعر الخنزير لماء الدلو لجواز أن يتخلّل حبل طاهر بين الحبل المتخذ

من شعر الخنزير وبين الدلو»^(١).

ويدفعه القول بأنّ الجواب وكأنّه يفترض بيان الحكم لقضيّة خارجيّة وبالضرورة يفترض أيضاً بمقتضى إطلاق السؤال والجواب عدم البأس بالتوضؤ من ماء الدلو حتّى في فرض العلم بالملاقاة. ثمّ إنّهما قالوا: إنّ غاية ما يقال في المقام تقاطر الماء من الحبل في الدلو وغاية ما يقتضي هذا الكلام ومن عدم البأس كما بيّنه عليه السلام أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة النجاسة. فتصلح أن تكون هذه الرواية من الأدلّة الدالّة على اعتصام الماء القليل، ولا تصلح أن تكون من الأدلّة الدالّة على طهارة ما لا تحلّ الحياة من أجزاء الخنزير، ومع هذا الاحتمال لا ظهور في أنّ شعر الخنزير طاهر.

الثاني: والایراد للأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنّ اتجاه السؤال لعلّه إلى جهة جواز الاستسقاء للوضوء، فتكون الصحيحة دليلاً على جواز الانتفاع بشعر الخنزير من جهة ما ربّما يقع في نفس السائل من أنّ الوضوء لأنّه أمر عبادي، فالنهي عن الانتفاع قد يكون منشأ لبطلانه، لذا هو يسأل عن حرمة الانتفاع وعدمها، فوقع الجواب من الإمام عليه السلام بعدم البأس. ففني البأس راجع إلى حرمة الانتفاع لا إلى نفس النجاسة»^(٢).

وفيه: أنّ ما أفاده رحمته الله دقيق ورشيق، لكنّه خلاف ظاهر الرواية، فإنّ السؤال منصبّ - كما هو الظاهر - على جواز التوضؤ بالماء المذكور، ولمّا وقع الجواب بعدم البأس بمعنى جواز التوضؤ بهذا الماء ينكشف من التطابق بين السؤال والجواب

الخمير (١).

أن الجواز هنا وضعي لا تكليفي ، وهو نظير الجواز المتعلق بكل مركب كالصلاة في الثوب المغصوب - مثلاً - وغيره مصداقاً لقوله ﷺ : « لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه ».

الثالث : ما أورده سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بأنّ هذه الصحيحة من أدلّة عدم تنجيس المتنجّس ولا ربط لها بالمدعى ، ولهذا تراه أفتى (دام ظلّه) بأنّ المتنجّس لا ينجّس مطلقاً^(١).

ويرد عليه : ما ذكره لا يعدّ دليلاً من أدلّة عدم تنجيس المتنجّس ولا من أدلّة نجاسة شعر الخنزير ، كما تقدّم ذكره ، بل أمر محتمل في نفسه لا يوجب إلّا إجمال الرواية الصحيحة ولا يرقى إلى رتبة الدليّة . والمسألة واضحة ومن المسلّمات بينهم وارتكرت عندهم .

نجاسة الخمير

(١) ونجاسة الخمير مسألة وقع الخلاف فيها ، المعروف بين المتقدّمين والمتأخّرين هي النجاسة . والمحكي عن جماعة من المتقدّمين كالصدوق ووالده في الرسالة والجعفي والعماني وكذا جملة من المتأخّرين منهم المقدّس الأردبيلي طهارة الخمير ، والاختلاف إنّما يعزى إلى الروايات والأخبار ، ولا بدّ من استعراض أدلّة الفريقين للموقوف على الحقّ في المسألة ، كما نرتأيه نحن .

القول بالنجاسة

أما القائلون بالنجاسة فستندهم عدّة وجوه:

الأوّل: الإجماع، لكنّه مخدوش لأنّ المدرك معلوم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١)، بحمل الرّجس هنا على النجاسة، ولم تخلو الدلالة من إشكالات.

أولاً: ليس معنى الرّجس النجاسة الظاهرية، بل معناه في المقام الفعل القبيح أو الإثم بشهادة ضمّ الميسر إليه، وهو فعل من الأفعال ولا معنى لإسناد النجاسة إلى الأفعال، وكذا لا شبهة في أنّ الأزلّام والأنصاب لم تكونا نجسين عند المتشرّعة حتّى بعد نزول الآية الشريفة، وأيضاً لشهادة جعل تلك الأعمال من أعمال الشيطان، فلا يناسب حملها على الأعيان، بل هو بمعنى الإثم أو القبيح.

ثانياً: ذكر بعض المحقّقين عليه السلام: «ليس الميسر في الآية بمعنى القمار بمعناه المصدري الذي هو فعل المكلف، بل المراد منه ما يلعب به»^(٢).

ثالثاً: وأشكّل عليه السلام ثانياً: «ويمكن القول إنّّه لم ينظر إلى هذه الأعيان من الخمر والميسر بما هي أعيان، بل بما هي أشياء مصنوعة، وبهذا عبّر عنها بالعمل فكأنّ المقصود بيان أنّ فكرة إيجاد الخمر والميسر فكرة شيطانية كنفس الخمر والميسر

(١) المائدة ٥: ٩٠.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣ / ٣٢٧.

من عمل الشيطان وصنعه»^(١).

أقول: إنَّ ما ذكره عليه السلام مخالف للظاهر، فإنَّ الفهم العرفي قاضٍ بأنَّ الآية من أدلة حرمة شرب الخمر.

ثمَّ إنَّه قد وردت روايات تعرّضت إلى تفسير الآية، وأنَّ الميسر ما يلعب به كرواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لَمَّا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ قال: كلُّ ما تقوم به، حتّى الكعباب والجوز...^(٢).
لكنّها ضعيفة السند.

الثالث: الأخبار، وهي عمدة الأدلّة في الباب، وهي كثيرة بحيث قال الأستاذ الأعظم عليه السلام: «إنَّ الأخبار الكثيرة على النجاسة بلغت حدَّ الاستفاضة، بل يمكن دعوى القطع بصورها من الأئمّة عليهم السلام. إذن لا مجال للمناقشة فيها بحسب السند، كما أنَّ دلالتها وظهورها في نجاسة الخمر لا يمكن النقاش فيها.

منها: رواية يونس عن بعض من رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أصاب ثوبك خمراً أو نبذ مسكراً فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّهُ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك»^(٣).

ومنها: رواية عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الدن

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣ / ٣٢٨.

(٢) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كاخ أو زيتون، قال: إذا غسل فلا بأس...» الخبر^(١).

ومنها: رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في البئر يبول فيها الصبي، أو يصبّ فيها بول، أو خمر، فقال: ينزح الماء كلّهُ^(٢).

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة، وفي قبالها روايات كثيرة - فيها صحاح وموثقات - وقد دلّت على طهارة الخمر صريحاً وهي من حيث العدد أكثر من الأخبار الواردة في نجاستها.

فكانَ مبغوضيّة الخمر إنّما هي في إسكارها المتحقّق بشربها، وأمّا عينيها - كما إذا أصاب الثوب منها مثلاً - فلا بأس به^(٣).

فيقع التعارض بين الطائفتين وذكرت وجوه للجمع بينهما.

الجمع الأول: أنّ أخبار الطهارة صريحة في الطهارة، وأمّا أخبار النجاسة فإنّها تدلّ عليه من الأمر بالغسل، أو فقل بالملازمة، فتكون الأخبار الدالة على الطهارة مقدّمة. فعلى تقدير القول بهذا الجمع يكون الحقّ مع من ذهب إلى طهارة الخمر.

وفيه: ولسنا نقبل هذا الجمع لمخالفته الفهم العرفي الذي لا يرى أنّ أخبار الطهارة قرينة مبيّنة لأخبار النجاسة، بل على ما يقتضيه الظاهر أنّ التنافي مستقرّ بينهما

(١) الوسائل: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٩٠ / ٢.

على نحو لا نرى فيه مجالاً للجمع الدلالي، فتصل التوبة إلى المرجحات السندية، ومنها - كما عند المشهور، وأيضاً الأستاذ الأعظم رحمته - موافقة الكتاب العزيز ومخالفة العامة. وأما سيدنا الأستاذ فلأنه يرى أن الأحديثية من المرجحات ^(١).

وقال سيدنا الأستاذ (دام ظله): «لا يبعد أن يقال إن رواية علي بن مهزيار كالخبر العلاجي الذي يرفع التعارض عرفاً في خصوص المقام، وهي:

علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه: جعلت فداك، روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالوا: لا بأس أن تصلي فيه، إنما حرّم شربها.

وروي عن (غير) زرارة، عن أبي عبدالله عليه أنه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما آخذ به؟

فوقع عليه وقرأته: خذ بقول أبي عبدالله عليه ^(٢).

ثم قال (دام ظله): وإن أبيت عمّا ذكر وقلت: إن الرواية بنفسها طرف للمعارضة يكون الترجيح معها للأحدثية ^(٣).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إن المرجحية منحصرة بموافقة الكتاب ومخالفة

(١) وشيخنا الأستاذ (دام ظله) رجع عن ذلك ويقول بتقديم النص على الظاهر. وهو يتفق مع ما يذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته، ولعل مناقشته رحمته هنا صغروية ولذلك تراه اتجه إلى المرجحات السندية. (المقرّر)

(٢) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) مباني منهاج الصالحين: ٣: ٢١٤.

العامّة، وكلاهما غير متحقّق في المقام».

أمّا موافقة الكتاب فلخلوّه ممّا يدلّ على نجاسة الخمر أو طهارته. وأمّا مخالفة العامّة فهم مع ذهابهم إلى القول بنجاستها فإنّ ربيعة الرأي وهو من أحد قضاتهم المعاصرين لأبي عبد الله عليه السلام يري طهارتها.

على إنّما مهما شككنا في شيء فلان شكّ في أنّ أمراء العامّة وسلّاطينهم كانوا يشربون الخمر ولا يجتنبوه، وعليه فأخبار الطهارة موافقة للعامّة عملاً، فتتقدّم أخبار النجاسة عليها.

إذن، فالتعارض مستقرّ ومقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة، وهي تقتضي الحكم بطهارة الخمر كما مرّ، وهو الذي تقتضيه الصناعة العلميّة مع قطع النظر عن صحيحة عليّ بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب عبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل، أنّها قالوا: لا بأس بأنّ تصلي فيه، وإنّما حرّم شربها، وروى عن (غير) زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله، إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمني ما آخذ به.

فوقع عليه السلام بخطّه وقرأته: «خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام»^(١)، التي تكون شاهداً للجمع ومعه لا مناص من الحكم بنجاسة الخمر.

وشبهة: أنّ رواية عليّ بن مهزيار لا تصلح للاستدلال بها على النجاسة لكونها

(١) الوسائل: الباب ٢٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

محمولة على التقية ، ومعه لا تصلح أن تكون مرجحة في المقام لأن المشهور عند العامة الحكم بالنجاسة .

مدفوعة : بأنه ليست عندنا قاعدة يتم بمقتضاها طرح كل خبر يوافق العامة أو يكون قرينة على حملها على التقية ، بل الأصل الأولي يقتضي أن الرواية صادرة بداعي بيان الحكم الواقعي ، ولا مسوغ لرفع اليد عنها إلا بدليل كما هو الحال في المتعارضين من حمل ما وافق العامة على التقية ثم رفع اليد عنها . وعليه لا تكون الصحيحة طرفاً للمعارضة كي تطرح اعتماداً على قوله ﷺ : خذ بما خالف العامة ^(١) .

أقول : الضابطة في المتعارضين إمكانية الجمع الدلالي فلو تم لم تصل النوبة إلى الترجيح السندي ، ولكنه لو لم يتم وكان التعارض مستقراً كما سيأتي رجعنا إلى المرجحات السندية ، ولذا فإني لا أتفق معه ﷺ من عدم وجود مرجح لأحد الخبرين على الآخر ، فإن الأخبار الدالة على النجاسة موافقة للعامة لذهاب مشهورهم إلى الافتاء بنجاسته ، وهو يكفي لتأسيس العمل بما خالفهم ، وعلى ضوء ذلك تتقدم الأخبار الدالة على الطهارة لمخالفتها للعامة . وهذا هو ما يستلزمه العمل وفق القاعدة الأولى لما عرفت .

نعم ، ذكر ﷺ أن أمراءهم درجوا على مساورتهم لها ، وأقدموا على شربها ، وليس ذلك إلا لأنهم كانوا يرون طهارتها ، لكن هذا لا يقدح - لو ثبت - فيما ذكرناه ؛ لأن المرجح الوارد في الرواية - مخالفة العامة - ناظر إلى مخالفة الفتوى والحكم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٩٣ / ٢ .

عند فقهاءهم لا بحسب العمل ، وعليه بعد معرفة - كما ادّعاه هو عليه السلام - أنّ جُلّ العامة قائلون بالنجاسة يكون الحكم هو الحكم بالطهارة بناءً عليه .

وأما على مسلك سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) يتعيّن الأخذ بأخبار الطهارة ، إمّا لمخالفتها العامة ، وإمّا للأحدثيّة كما عرفت سابقاً .

وقال المحقّق الهمداني عليه السلام : « إنّ الأخبار الدالّة على الطهارة مستفيضة مشهورة لا يجوز طرحها إلّا بعارض مكافئ ، والأخبار الدالّة على النجاسة لا تصلح جميعها بأن تقع طرفاً للمعارضة . والصالح منها لذلك بعضها الغير قابل للحمل على الاستحباب لكنّه ليس معارضاً مكافئاً ، إلّا أنّ صحيحة عليّ بن مهزيار المتقدّمة حاكمة على المتعارضين ، وتكون علاجاً لهما وتقدّم أخبار النجاسة على الطهارة .
إن قلت : إنّ الأخذ بالصحيحة منافٍ لقاعدتين :

الأولى : قاعدة الجمع السندي من حيث إنّ الأخذ بقول أبي عبد الله عليه السلام في الصحيحة يقتضي الحكم بنجاسة الخمر ، وهو يوافق ما ذهب إليه العامة ، ومعه تتحقّق المعارضة بينها وبين الأخبار الدالّة على الأخذ بما خالف العامة . ونتيجة ذلك تكون هذه الصحيحة معارضة للأخبار الدالّة على الأخذ بما خالف العامة ، فتسقط بالمعارضة ، فلا تصلح أن تكون شاهداً ، لكنّه مدفوع ، فإنّ مجرد موافقة العامة لا يورث طرح الخبر ؛ لأنّ التعارض بين الرواية هذه وبين ما دلّ على الأخذ بما خالف العامة غير متحقّق ؛ لأنّ النسبة إنّما هي العموم والخصوص المطلق . ألا ترى أنّ الأخبار الدالّة على الأخذ بما خالف العامة مطلقة بحيث تشمل المقام وغيره ، ومعه يكون هذا الإطلاق مقيداً بصحيحة ابن مهزيار الدالّة على الأخذ بما وافق

العامة في خصوص المورد، فتنحصر الأخبار العلاجية بها، والتخصيص غير عزيز.

الثانية: قاعدة الجمع الدلالي، ببيان: أنَّ الأخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن الخمر محمولة على الاستحباب - كما سيأتي - بينما صحيحة ابن مهزيار دللت على القول بالنجاسة، وهو جمع سندي، وهو لا يمكن المصير إليه مع وجود الجمع الدلالي، لأنَّ العلاج إنما يكون بعد استقرار التعارض، ومع وجود الجمع الدلالي لا يكاد يبقى موضوع للأخبار العلاجية لأنَّه فرع التعارض ولا تعارض في المقام^(١).

أقول: سبق منّا، وسيأتي بأن لا جمع دلالي بين الطائفتين كما ادّعي، بقرينة نفس تحيّر السائل وإقدامه على سؤال الإمام عليه السلام، فإنَّه لا شكَّ كان أحد أفراد العرف ولو كان هناك جمع دلالي لعرفه هو أيضاً ولم يكن داعٍ للسؤال، وظاهر إمضاء الإمام عليه السلام لما في ذهن السائل دليل على ذلك. حتّى ولو بيّن له علاج المشكلة لكن ذلك لا يدفع أصل الإشكال من استقرار التعارض بين الطائفتين، ولما لا يوجد جمع دلالي تكون الصحيحة مخالفة مع ما تقتضيه قاعدة الجمع الدلالي ولكن لا ما يقتضيه الجمع السندي.

فالصحيحة حاکمة على المتعارضين.

وأورد بعض المحققين رحمهم الله في تفسير الرواية مستشكلاً على الحكومة بأنَّ قول أبي الحسن عليه السلام: «خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام» يمكن تصويره بثلاثة أنحاء:

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٧ / ١٨٤.

الأول: أن يكون المقصود جعل الحجية للخبر الثاني بعد قصور دليل الحجية العام عن شمول الخبرين بعد تعارضهما، فتكون الرواية من الأخبار العلاجية، وليس ذلك من الحكومة المصطلحة.

الثاني: أن يكون المراد الكشف عن وجود قصور في كشف الكلام المشترك للإمامين عن الواقع، وهذا القصور ليس موجوداً في كشف الكلام المختص بأبي عبدالله عليه السلام. ولذا تعين الأخذ به. وهذا بقوة قوله عليه السلام: لا تأخذ بالكلام الفلاني لأنه صادر عن تقية أو ظروف غير طبيعية، فيتقدم عليه بالحكومة لأجل النظر أو التفسير في مرحلة الكشف عن المراد الجدّي.

الثالث: أن يكون المراد تكذيب النقل الأول وتصويب النقل الثاني، وبناءً عليه لا يكون هذا من الحكومة بشيء؛ لأنّ الحاكم ما كان يفسّر المحكوم مع الاعتراف بأصل وجوده، أو قل: إنّ النظر الموجب للتقدم بالحكومة هو النظر التفسيري لا النظر التكذيبي.

ثم قال بعد ذلك عليه السلام: «إنّ الاحتمال الأول خلاف الظاهر، فإنّ قوله عليه السلام: خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام لا يظهر في العلاج، فإنّ نظر السائل في الأخبار العلاجية إلى الاستعلام عن الحكم الظاهري، وأنّه أي الخبرين حجة ولم يشخص فيها مورد التعارض بخلاف الرواية في المقام التي يشخص فيها مورد التعارض بنحو يمكن طلب الحكم بالحكم الواقعي للمسألة، ويكون ظاهر السؤال الاستعلام عن حكمها الواقعي.

فحمل جواب الإمام عليه السلام على علاج مرحلة الحجية خلاف الظاهر، وأمّا النحو الثاني فاحتماله مساوٍ مع الاحتمال الثالث، فلا تصلح أن تكون حكمة.

إن قلت: إن المستظهر من جواب الإمام عليه السلام حيث قال: «خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام» أنه عليه السلام أضاف القول إلى أبي عبد الله عليه السلام لا إلى الراوي، وهو كاشف عن أن صدور الرواية أمر مفروغ عنه، فلا يكون قوله عليه السلام مكذباً بصدوره، حيث أضاف الإمام القول إلى الإمام لا الراوي.

لكنه عليه السلام أجاب: «أن غاية ما يقتضيه إضافة القول إلى الإمام عليه السلام هو أن القول الثاني صادر عنه، وأما أن الأول صادر عنهم عليه السلام فلا يستفاد هذا من الصحيحة^(١). وفيه: أن الاحتمال الأول هو المستظهر من الرواية؛ إذ ما الفرق بين قوله: خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام وبين قوله: خذ بما خالف العامة أو وافق الكتاب، ومجرد كون مورد التعارض مشخصاً أو غير مشخص لا دخل له في المطلب. إذن فليس الرواية ظاهرة في الاحتمالين الآخرين، ولا يعني هذا أن الرواية مع ظهورها في الاحتمال الأول كما نقول به غير متطابقة مع المعنى المصطلح عليه من الحكومة، كما ادّعاءهم؛ لأننا نقول بظهورها في ذلك الاحتمال، ومع ذلك تكون حاكمة كحال الأخبار العلاجية.

بيان: أنه عليه السلام على الاحتمال الأول تدلّ الرواية على جعل الحجية فلا تكون تفسيراً، لكننا نقول: إنه لا يدلّ على جعل الحجية بل بعد عدم إمكان شمول أدلة الحجية لكلا المتعارضين، وإمكان شموله لأحدهما، فظاهر قوله عليه السلام: خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام كظاهر قوله عليه السلام: خذ بما خالف العامة، أو كقوله عليه السلام: خذ بما وافق الكتاب، أي كسائر الأخبار العلاجية التي تكون حاكمة على أدلة المتعارضين

ولتفسّر أنّ أدلّة الحجّة في المتعارضين تشمل خصوص هذا الخبر الثاني ، كما أنّها تفسّر أنّ أدلّة الحجّة شاملة لما وافق الكتاب أو لما خالف العامة .

وعليه : فتكون صحيحة عليّ بن مهزيار حاكمة على أدلّة الحجّة ، ولا تكون حاكمة على مدلول الرواية كي تكون مبيّنة للمراد الجدي . فهذا خلاف ظاهر الأمر بالأخذ بهذه الرواية ، فإنّ ظاهر الأمر بالأخذ إرشاد إلى الحجّة . هذا أولاً .

وثانياً : أنّ ما ذكره من الاحتمال الأخير فغير تامّ ، فإنّ قوله ﷺ : خذ بقول أبي عبد الله ﷺ ظاهر بقرينة المقابلة أنّه في مقام العلاج بعد الفراغ عن أصل الصدور والشاهد على ما ذكرنا أنّ أصل الصدور كان مفروغاً عنه في ذهن السائل بأنّ كلا القولين صادران منها ﷺ ، ولذا هو يسأل عن الوظيفة والعمل بأبيهما ، والإمام ﷺ أيضاً أقّرّ ما في ذهن السائل ولم يقل إنّ القول الأوّل لم يصدر متّاباً يكشف عن أنّ أصل الصدور من الواضحات .

الجمع الثاني : أنّ أخبار الطهارة قاصرة الاقتضاء عن معارضتها للأخبار الدالّة على نجاسة الخمر لإعراض المشهور عنها الموجب لسقوطها عن الحجّة . لا يقال هنا إنّ إعراض المشهور لا يكسر الرواية الصحيحة ؛ لأنّنا نقول حتّى مع تسليمنا لهذه الكبرى إنّما الخصوصية في المورد ونعني بالخصوصيّة أنّ المسألة ممّا يعمّ بها البلوى ومحلاً لابتلاء العموم ولو كان الخمر طاهراً لشاع وانتشر .

إذن إعراض المشهور يكشف من عدم حجّة الأخبار الدالّة على طهارة الخمر . وعلى تقدير المناقشة في هذه الجهة أو لأنّ الأخبار الدالّة على نجاسة الخمر متظافرة قطعية ، وأخبار الطهارة مخالفة للسنة القطعية ، وقد ثبت أنّ الأخبار المخالفة

للكتاب والسنة القطعية غير حجة ، فالقول إذن مع الحكم بنجاسة الخمر .

ويرد عليه : أنه مهما كانت القرينة المستند إليها لا يمكن تعطيل الكبرى التي سلّمنا بها في مجوئنا الأصولية من أن عمل المشهور لا يجبر الخبر الضعيف ، وأن الأعراض لا يكسر الصحاح ، فإنه لو تمّت أدلة الحجّة كان الخبر حجة ولا شيء يمكن إخراجها عن أدلة الحجّة . ثم إنّا لا نسلم أن الإعراض كان مبيّناً على أن يكون الحكم الواقعي هو هذا ، بل لأجل أنهم رأوا أن أخبار الطهارة معارضة للكتاب من باب أنهم فهموا أن (الرجس) يعني النجس ، ولعلّ البعض منهم فهم أن أخبار النجاسة سنة قطعية ولذلك أعرضوا عن أخبار الطهارة ، أو لأنّ القول بالنجاسة موافق للعامة . وغير ذلك من الوجوه ، أو لأجل صحة عليّ بن مهزيار التي قلنا بحكمومتها ، فلو كان الإعراض لأجل هذه الأمور لم يكشف هذا عن خلل في الروايات بحيث لو وصل إلينا ذاك الخلل لكان خلافاً في الرواية ، والسيرة العقلانية قائمة على أن الإعراض بهذا المعنى لا يقدح .

وأما كون أخبار الطهارة مخالفة للسنة القطعية فواضح الفساد ؛ لأنّ أخبار النجاسة ليست من السنة القطعية ، ولا أخبار الطهارة مقطوعة الفساد .

إذن ، فهذا الجمع الثاني ليس بتمام ، فتأمل .

الجمع الثالث : ذكره صاحب المدارك وغيره عليه السلام من أن أخبار الطهارة مقدّمة على أخبار النجاسة بمقتضى الجمع العرفي ؛ لأنّ الأخبار الدالة على النجاسة إنّما دلت عليها بظهور (اغسل) للإرشاد إلى النجاسة ، وأمّا الأخبار الدالة على الطهارة ، فإنّما تدلّ عليها صراحة . وأنت تعلم بأنّه إذا كان أحد الدليلين صريحاً في الدلالة

والآخر المعارض له ظاهر ترفع اليد عن الظاهر ويؤخذ بالصرح.
أقول: ليس ذلك أحد وجوه التقديم في باب المعارضة، بل المعيار في التقديم القرينية على نحو لو ألقى الدليلان إلى العرف لم يكن متحيراً في الأخذ بأيهما. وهذا لا ينطبق على مقامنا إذ لا يرى العرف أنّ أحد الدليلين قرينة على الآخر، بل يظلّ في كمال التحير فلا يعلم أيأخذ بأخبار الطهارة أو يأخذ بأخبار النجاسة بدلالة أنّ الإمام عليه السلام سئل عن الترجيح بينهما وهو كاشف عن مسألة التحير تلك والمعارضة.

ناهيك ابتداءً عن أنّ نفس أخبار النجاسة أيضاً صريحة بما لا يقبل معها التأويل. ومع هذا لا يخلو الجمع المذكور من وجاهة في نفسه، لكن على تقدير دلالة أخبار الطهارة بالنصّ.

الجمع الرابع: حمل أخبار النجاسة على التقيّة لموافقتها لمشهور العامة.
أقول: ذكرنا سابقاً الإجابة على هذا الوجه ببيان الأستاذ الأعظم رحمه الله مع جوابنا عن ذلك، ولكن نقول أيضاً ولعلّه العمدة في البين، من أن لو كنّا نحن والقاعدة الأولى لتمسكنا بأخبار الطهارة لموافقة أخبار النجاسة لمعظم العامة، بينما أخبار الطهارة تخالفهم لتكون مصداقاً لقوله عليه السلام: «خذ بما خالف العامة»، لولا صحة عليّ بن مهزيار التي تكون مرجّحاً خاصاً في مورد البحث، فتكون مخصّصة للمرجّح العامّ.

إذن الخمر نجس بمقتضى صحيحة عليّ بن مهزيار الحاكمة على الأدلّة الأولى. ومع الإغماض عنها تكون الأخبار الدالّة على الطهارة مقدّمة على ما يقابلها من باب تقديم النصّ على الظاهر.

٢ - وكل مسكر مائع بالأصالة (١).

حرمة المسكر المائع

(١) أما حرمة شربه فلانقاش فيها مضافاً إلى ورود عدّة روايات كقوله ﷺ: «إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما فعل فعل الخمر فهو خمر»^(١)، إلى غير ذلك من الروايات، ويمكن دعوى ضرورته من الدين.

ولكن الكلام في نجاستها فهل هي ملحقة بالخمر شرباً فقط أم ملحقة به نجاسة أيضاً، وعلى جميع التقادير فقد استدلّ على لحوقه بالخمر في النجاسة بوجوه:

الأول: قيام الإجماع على وجود الملازمة بين حرمة الشرب والنجاسة.

أقول: نفس نجاسة الخمر لم تكن معقداً للإجماع، فكيف ينعقد على ما يلحق به.

إلا أن تقول: إنّ المخالف لنجاسة الخمر لو قال به لكان عنده الإجماع قائماً هنا، فهو تقديري لا فعلي.

لكنّا نقول: إنّ ذلك مجرّد دعوى وأصل الإجماع الفعلي مخدوش، فكيف بالتقديري.

الثاني: عدّة من الروايات:

منها: الأخبار الآمرة بإهراق ماء الحب الذي قطرت فيه قطرة من الخمر، كقوله ﷺ في رواية عمر بن حنظلة: «لا والله ولا قطرة قطرت في حبٍّ إلا أهرق ذلك الحب»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

رواية زكريّا بن آدم ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير ، قال : فقال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمّة والكلاب ، واللحم اغسله وكله ... » ^(١).

ومنها : الأخبار الناهية عن الصلاة في ثوب أصابه المسكر ، كرواية عبدالله بن سنان ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل لحم الجرّي أو يشرب الخمر فيردّه أيسلّي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : لا يصلّي فيه حتّى يغسله » ^(٢).

ومنها : ما رواه هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الفقاع ، فقال : لا تشربه فإنّه خمر مجهول ، فإذا أصاب ثوبك فاغسله » ^(٣).
إلى غير ذلك من روايات الباب.

ومنها : رواية عليّ بن مهزيار السابقة الذكر والتي دلّت على الأخذ بالنجاسة في حال أصاب الثوب خمر أو مسكر ^(٤).

الحاصل : أنّ في المقام ثلاث روايات تدلّ على نجاسة كلّ مسكر ، سواء كان يشرب أم لا ، ومنها الكحول.
ولكن يردّ على ذلك :

(١) الوسائل : الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٣) الوسائل : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.

(٤) الوسائل : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

أنّ الرواية الأولى ضعيفة بعمر بن حنظلة ، حتّى ولو قبل خبره الأصحاب ، فإنّ ذلك لا يوجب حجّيته ، وورد في بعض الأخبار ما يدلّ على وثاقته .

الأولى : ليزيد بن خليفة ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إذن لا يكذب علينا ^(١) .

الثانية : ما رواه عمر بن حنظلة ، حيث قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : القنوت يوم الجمعة ، فقال : أنت رسولي إليهم » ^(٢) .

لكنّ الرواية الأولى ضعيفة بيزيد بن خليفة ، والثانية بعمر بن حنظلة ، فلا توثيق في حقّ الرجل .

وأما الصحيحة فهي مخدوشة الدلالة إذ لا يستفاد منها إلّا نجاسة النبيذ المسكر ، ولا إطلاق فيها كي يشمل كلّ مسكر ، فلذا هي أخصّ من المدعى .

ثمّ الموثقة الأخرى فيها دلالة على نجاسة كلّ مسكر لولا معارضتها بما دلّ على طهارتها بالاطلاق .

إن قلت : إن صحيحة عليّ بن مهزيار ذهبت إلى تقديم أخبار النجاسة على الطهارة ، ومن الأخبار التي دلّت على النجاسة هذه الرواية ^(٣) ، ومعه تنتفي دعوى

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ٦ .

(٢) جامع الرواة : ٦٣٣ .

(٣) عليّ بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب عبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام : جعلت فداك ، روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالاً :

لا بأس أن تصلي فيه ، وإنما حرّم شربها .

التعارض بين ما دلّ على النجاسة وبين ما دلّ على الطهارة.

قلت: وأجيب عن هذا الإشكال بما ذكره النائي رحمه الله وغيره من انصراف ما دلّ على نجاسة مطلق المسكر عما لا يتعارف شربه من الناس. وذكر الأستاذ الأعظم رحمه الله شاهداً على هذا الانصراف وهو عدم وجود (سبرتو) في زمان تحريم المسكر، لأنه من وجودات الأزمنة المتأخرة، فلا يستبعد إذن مثل هذا الانصراف.

أقول: ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بالنقض والحلّ.

أما النقض فبالعقود المستحدثة التي لم تكن موجودة في زمن التشريع، وأما الحلّ فإنّ الخطابات الشرعية إنّما وردت على نحو القضية الحقيقية. ومعه يندفع ما ذكره النائي مع تأييد الأستاذ الأعظم رحمه الله، وعدم وجود موضوع زمن صدور الخطابات لا يكون منشأً للانصراف بعد ورود الخطابات على نحو القضية الحقيقية.

إلا أنا نقول: إنّ الصحيحة تدلّ على ترجيح ما دلّ على نجاسة الخمر والنبيذ المسكر، وأما كلّ مسكر فلانعلم بشمول الصحيحة له حتّى يكون مقدّمة على أخبار الطهارة مطلقاً. إذن فالتعارض بين ما دلّ على نجاسة مطلق المسكر وطهارته باقٍ بلا ترجيح.

إن قلت: سلّمنا أنّ خبر عليّ بن مهزيار لا يصلح دليلاً على الترجيح بين

» وروي عن (غير) زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّهُ، وإن صلّيت فيه فأعد صلّاتك، فأعلمني ما أخذ به؟ الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

فوق عليه السلام وقرآنه: خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام.

الروایتین، لكن أي ضير من اللجوء إلى المرجحات السندية كمخالفة العامة وإعمال هذا القانون في المورد يقتضي الأخذ بأخبار الطهارة لمخالفتها للعامة.

قلت: الأخبار التي دلّت على الطهارة إنما عمل بها في خصوص نجاسة الخمر والنبذ المسكر، وهذا هو المنقول عنهم بالخصوص لا مطلقاً، فلا يمكن أن يكون هذا المرجح مطلقاً ما دام الموضوع مقيداً بخصوص هذين الموردين.

إذن، المسكر بما هو مسكر محرّم الشرب قطعاً، وأمّا الحكم بنجاسته فلم يقيم عليه دليل؛ لأنّ الأدلّة في هذا المورد متعارضة ومتساقطة بناءً على المشهور، ومن ثمّ يرجع إلى الأصل العملي وهو قاضٍ بالطهارة. والاحتياط هنا حسن وله وجه، فتأمل.

الثالث: من الأدلّة الدالّة على نجاسة مطلق المائع بالأصالة، وهو ما ذكره صاحب الحقائق رحمته الله.

وحاصله: أنّ الدالّ على نجاسة الخمر دالّ على نجاسة كلّ مسكر؛ لأنّ الخمر في اللغة، وكذا في الشرع، تشمل جميع المسكرات، فكأنّها صارت حقيقة شرعية فيه، فإنّ اللغة تقول: إنّ الخمر ما يخامر العقل وأيضاً قد ورد في تفسير الآية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ﴾ ^(١) عن أبي الجارود، عن الباقر عليه السلام: «أما الخمر فكلّ مسكر من الشراب إذا اخمر فهو خمر...» الخبر ^(٢).

أقول: إذا كان الملاك في تحريم الخمر ما ذكره من التفسير اللغوي بأنّه كلّ

(١) المائدة ٥: ٩٠.

(٢) الوسائل: الباب ١ من الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

ما يخامر العقل، وأنه على هذا يصير خمرًا، فهو مردود؛ إذ ليس كل ما يخامر العقل خمر محرمة شرعاً، ولست اعلم منذ متى اعتمدت الشروحات اللغوية للألفاظ كمدار للحكم الشرعي، خصوصاً وأنّ عمل اللغويين ليس إلاّ تتبع موارد الاستعمال، ومع هذا ما ذكره ليس المعنى الحقيقي للفظ، والشاهد على ما ذكرناه من أنّه ليس كل ما يخامر العقل فهو خمر كالبنج.

وأما الرواية ودعوى أنّ الخمر أصبح حقيقة شرعية في كلّ ما يسكر، فليس في الرواية ما يدلّ على ذلك، وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أما الآية فقاصرة عن بيان حكم النجاسة بالنسبة إلى الخمر، فضلاً عن نجاسة كلّ مسكر. نعم، دلّت على أنّ الخمر رجس ولا مانع من الالتزام بأنّ كلّ مسكر مائع بالأصالة رجس اعتماداً على تلك الآية^(١).

ولعليّ أقول: سلّمنا أنّ الآية تدلّ على أنّ الخمر رجس، والرجس لا يدلّ على النجاسة الخبيثة، إلّا أن نستعين ببركة الرواية الواردة في تفسيرها الدالة على أنّ كلّ مسكر خمر. فنأخذ الموضوع من هذه الرواية، والحكم من الروايات الدالة على أنّ الخمر نجس.

إلّا أن يقال: بأنّ إطلاق الخمرية على شيء لمجرّد كونه مسكراً محلّ نظر، وإن كان ربّما نزّل بمنزلة الخمر، ولعلّ مقدار التنزيل الحرمة فقط، ولكنّه خلاف عموم التنزيل.

بقي شيء هنا، وهو أنّ الرواية - أي رواية أبي الجارود الواردة في تفسير الآية -

غير قابلة للاعتماد لأنهما مرسلتان. وعليه يكون هذا الوجه الثالث الذي ذكره صاحب الحدائق رحمته الله مخدوش.

الرابع: من أدلة نجاسة كل مسكر مائع بالأصالة، الأخبار الدالة على أن النبيذ المسكر نجس.

خصوصاً ويظهر لك بعد مطالعة بعض الأدلة أنه قد تم عطف النبيذ المسكر على الخمر، فيعلم من ذلك أن النجاسة تشمل الخمر وغيرها من المسكرات. وإليك واحداً من تلك الروايات:

ما رواه عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الإناء يشرب فيه النبيذ، فقال: تغسله سبع مرّات، وكذلك الكلب - إلى أن قال: - ولا تصلي في البيت فيه خمر ولا مسكر؛ لأن الملائكة لا تدخله ولا تصلي في ثوب أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل»^(١)، وللإستزادة لك أن تراجع روايات الباب، وفيها المزيد.

وأيضاً الأخبار الدالة على أن للخمر أقساماً:

كرواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، النقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزمر من الشعير، والنبيذ من التمر»^(٢).

وتمسك السيّد الحكيم رحمته الله بهذه الروايات لإثبات ذلك، وقال: «ومورد نصوص النجاسة وإن كان هو الخمر والنبيذ، لكن يتعدى منها إلى كل مسكر، للتنصيص

(١) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

على العموم في معاهد الإجماعات الصريحة والظاهرة. مضافاً إلى بعض النصوص الواردة في مطلق المسكر كموثّق عتّار، وصحيح ابن الحجاج، فإذا لا فرق بين الخمر وسائر المسكرات في الحكم، ولا في الخلاف والوفاق»^(١).

أقول: أمّا الأخبار الواردة والدالّة على نجاسة النبيذ فهي أخصّ من المدّعى؛ إذ دعوانا هي نجاسة مطلق المسكر، والرواية دلّت على نجاسة أنماطٍ خاصّة من المسكرات كلّها تطلق على النبيذ بالخصوص.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ قوله ﷺ (يعني المسكر) في رواية عليّ بن مهزيار يقتضي نجاسة كلّ مسكر وحمل المسكر على خصوص النبيذ المسكر بلا وجه، فالحقّ نجاسة مطلق المسكر المائع بالأصالة»^(٢).

وهو غير تامّ؛ لأنّ الظاهر منه أنّ النبيذ على قسمين: مسكر وليس بمسكر، والإمام ﷺ يرشد إلى نجاسة خصوص المسكر منه.

إذن، نحن نستظهر أنّ الرواية تدلّ على النجس من النبيذ ما كان مسكراً لا مطلقاً، ومن هذا يظهر الجواب عن الروايات التي تكفل فيها النبيّ ﷺ ذكر أقسام الخمر، فإنّا نراها أجنبيّة عن المقام، ولا ربط لها به أولاً؛ إذ غاية ما تدلّ عليه هو نجاسة مطلق أقسام الخمر، وهذا شيء نقول به.

وثانياً: إنّ الرواية لا تدلّ على أنّ العصير العنبي خمر، بل تدلّ على أنّ الخمر قد يتّخذ من العنب، كما قد يتّخذ من غيره، وإلى هذا أشارت الرواية، بل هي

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٣/١.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٢١٥/٣.

في مقام بيان هذه الجهة ، والشاهد على ما ذكرنا ذكر كلمة (من) المسماة في الاصطلاح (النشوية) أي تدلّ على أنّ هذا المعنى نشأ من هذا المعنى .

الخامس : الأخبار الدالة على أنّ كلّ مسكر خمر ، وكلّ خمر حرام :

منها : ما رواه عطاء بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : كلّ مسكر حرام ، وكلّ مسكر خمر »^(١) .

إلى غير ذلك من روايات الباب ، فلاحظ .

إلا أنّ أستاذنا الأعظم ناقش في تلك الروايات سنداً ودلالة ، أمّا من جهة السند فقال : بأنّها كلّها ضعاف ، وأمّا ناقشه في الدلالة فادّعى ﷺ بأنّ الظاهر من التشبيه هو من جهة الحرمة لا من جهة الحرمة والنجاسة .

وإن شئت فقل : إنّ التنزيل هنا لا يراد منه العموم كي يترتب جميع آثار المنزل عليه أعني الخمر على المنزل أعني المسكر^(٢) ، التي من ضمنها النجاسة .

أقول : لو كان الاستدلال فقط بالاعتقاد على هذه الطائفة لكان للإشكال مجال واسع ، لكن ليس الأمر كذلك ، فإنّ عليّ من يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام ، قال فيها : « إنّ الله عزّ وجلّ لم يحرم الخمر لاسمها ، ولكن حرّمها لعاقبتها ، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر »^(٣) .

والحديث الذي يليه أيضاً ، فما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ ليس بتمام ؛ إذ ليس

(١) الوسائل : الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٥ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ١٠ .

(٣) الوسائل : الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

كلّ الروايات ضعاف ، ويكفي هذه الصحيحة لإثبات جميع أحكام المنزل عليه على المنزل . ولعلّ ذهابه ﷺ من عدم الدلالة ما كان البيان فيه بالسياقات التي لا تدلّ كفاية على المطلوب ، فتأمل .

إذن الرواية تامة سنداً ودلالة .

وقال المحقق الهمداني ﷺ : « إنّ هذه الأخبار الواردة في المسكر وإن كانت جملة منها واردة في النبيذ وفي الخمر لكن يمكن الاستشهاد لعموم المدعى بالجميع لعدم القول بالفصل »^(١) .

أقول : وإلى ذلك ذهب صاحب الجواهر ﷺ أيضاً . وقال : « إنّ لم نقل إنّ الخمر اسم لما يخمر العقل الشامل لكلّ مسكر ، ولا ريب في وضوحها في المدعى أي أنّ كلّ مسكر خمر حتّى ولو قلنا بكون المستفاد منها أنّ الخمر حقيقة شرعية في كلّ مسكر كما ذهب إليه البحراني في حقائقه »^(٢) .

وتعرّض المحقق الهمداني ﷺ إلى ذكر بعض الروايات ، ثم قال : « إنّ الخمر اسم للشراب المسكر ، وظاهرها أنّ إطلاق الخمر على المسكر على سبيل الحقيقة . إذن يفهم منها نجاسة مطلق المسكر »^(٣) .

أقول : أمّا القول بعدم الفصل فغاياته يرجع إلى الإجماع وهو ليس بحجّة كما تعلم ، وأضعف منه عدم القول بالفصل لرجوعه إلى السكوت لا الإجماع .

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ١٨٠ / ٧ .

(٢) جواهر الكلام : ٥ / ٦ .

(٣) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة : ١٨١ / ٧ .

وأما ما ذكره من أن الخمر في الروايات يطلق على المسكر حقيقة فمنوع أيضاً ، لأن القضية كما حققناها في الأصول من أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، فلأجل الوصول إلى الحقيقة لابد من مراجعة تلك الروايات لمحاولة استظهار أن الاطلاق والتزيل أي تزيل المسكر منزلة الخمر يراد به عمومه أو لا ، وأن البيان ناظر في التزيل إلى الحرمة فقط ، فيختص ببعض آثار المنزل عليه لا مطلقاً . لكننا وخلافاً لأستاذنا الأعظم واعتماداً على رواية علي بن يقطين الصحيحة استظهرنا أن المراد من التزيل عمومه ، فيكون مضافاً إلى الحرمة أن المسكر نجس .

طهارة المسكر

وفي المقام بعض الروايات الدالة على الطهارة ، أي طهارة المسكر .
منها : ما رواه عبدالله بن بكير ، قال : « سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن المسكر والتبذ يصيب الثوب ، قال : « لا بأس » ^(١) .

بتقريب : أن نبي البأس دليل على الطهارة .

إلى غير ذلك من الروايات الموجودة في المقام .

إن قلت : إن صحيحة علي بن مهزيار تكون مرجحة لأخبار النجاسة ، فعن علي بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام جعلت فداك ، روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبدالله عليه السلام في الخمر تصيب ثوب الرجل

والأظهر طهارة الاسبرتو بجميع أنواعه ، سواء في ذلك المتخذ من الأخشاب وغيره (١) .

أُتِيها قالاً : لا بأس أن يصلي فيه ، إنما حرّم شربهما ، وروى غير زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : إذا أصاب ثوبك خمراً أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله إن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله ، فإن صليت فيه فأعد صلاتك ؟ فأعلمني ما أخذ به ؟

فوقع بخطه عليه السلام ، وقرأته : خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام (١) .

قلت : إن صحیحة علي بن مهزيار إنما تصلح أن تكون مرجحاً لو كان الموضوع المبحوث عنه هو نجاسة الخمر أو النبيذ أو طهارتهما ، ولا نظر فيها إلى البحث عن مطلق المسكر المائع .

إذن ، يسقط الدليلان المتعارضان كما عن المشهور بعد استقرار المعارضة بينهما والحاكم في مثل المورد هو قاعدة الطهارة .

(١) ظهر الوجه في طهارة (الاسبرتو) بعد البيان السابق ، إذ لو كان نجساً فن باب الإسكار ، ولكن لا دليل على نجاسة المسكر مطلقاً .

مسألة (١٥١): العصير العنبي لا ينجس بغليانه بنفسه أو بالنار أو بغير ذلك (١).

حكم العصير العنبي

(١) ومن تقييد العصير بالعنبي يعلم أنّ سائر أقسام العصائر كالتمري والزبيبي أو غيرها مما لا خلاف عندهم في طهارته ، فهل العصير العنبي طاهر أم نجس ، والمسألة على خلاف . ذهب المشهور إلى القول بأنّ العصير العنبي يلحق بالخمر نجاسة وحرمة ، وادّعي فيه الإجماع ما لم يذهب ثلثاه ، فإن ذهب ثلثاه طهر وحلّ مطلقاً .

وقال الزاقي رحمه الله في المستند : «إنّ المشهور من الطبقة الثالثة - أي طبقة متأخري المتأخرين - ذهبوا إلى الطهارة ، والمعروف بين الطبقة الثانية - يعني طبقة المتأخرين - أن فتواهم النجاسة ، وأمّا الطبقة الأولى ، فالمصرّح بالنجاسة منهم إمّا قليل أو معدوم»^(١).

أدلة النجاسة

الأول: الإجماع ، وحاله عندنا أوضح من أن يخفى ، فإنّ نجاسة الخمر ليست بالقضية المجمع عليها ، فكيف بالعصير العنبي الذي الحقوه بها .

الثاني: الروايات الدالة على نجاسة المسكر ، فإنّه بإطلاقها يشملها لأنّ العصير العنبي أيضاً مسكر .

وأقول فيه : أمّا الكبرى فإنّه كما اتّضح الحال لك سابقاً ، إذ لم يقم دليل

بلا معارض على نجاسة المسكر عند الجميع .

وأما الصغرى فلم يثبت أن العصير العنبي مسكر .

الثالث : الأخبار الدالة على أن الخمر خمس ، كما في رواية علي بن إسحاق الهاشمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : الخمر من خمسة : العصير من الكرم ، والنقيع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمزر من الشعير ، والنبيد من التمر » ^(١) .

بيان أنه ﷺ : عدّ من الخمر عصير العنب ، وهو الكرم .

وأجاب الحكيم رحمته وتبعه سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ، وقالوا : « إن عدّ عصير الكرم من الخمر لا يجدي في الاستدلال بشيء لإجمال المراد منه ، وليس المراد مطلق المفهوم اللغوي . ولذا لا يتوهم التمسك بإطلاقه من حيث الغليان وعدمه ، فالمراد بهذه الرواية وغيرها من نفس السياق الإشارة إلى أصول الأنواع في الجملة » ^(٢) .

أقول : وهو خلاف الظاهر ، فإن الرواية بظهورها دالة على ذلك ، أي بيان أن الخمر يؤخذ ويصنع من هذه الأمور ، ولا يختص الأمر بالعصير العنبي ، وقلنا إن ذلك يستفاد بدلالة كلمة « من » ، ولكن لا تدلّ على نجاسة العصير العنبي .

الرابع : وقد استدللّ على نجاسة العصير بعد غليانه بما ورد في جملة من الأخبار من منازعة آدم وما غرسه نوح عليه السلام ، وأنّ الثلثين له ، والثلث لآدم أو نوح ،

(١) الوسائل : الباب ١ من الأشربة المحرّمة ، الحديث ٣ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٤٠٦ . مباني منهاج الصالحين : ٣ / ٢٢٠ .

والسنة جرت على ذلك»^(١).

فإن قوله ﷺ: «أما ما ذهب منهما فحفظ إبليس وما بقي فلك يا آدم»، فخير أبي الربيع الشامي، وقوله ﷺ في رواية أخرى: «وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ﷺ، وهو حفظه»^(٢).

وقال الأستاذ الأعظم رحمه الله: «إن الاستدلال بهذه الرواية على نجاسة عصير العنب من المضحك الغريب»^(٣).

والعمدة موثقة معاوية بن عمار المروية عن الكافي والتهذيب. فعن معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبدالله عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنه يشربه على النصف، أفلأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه. قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم»^(٤).

ويستفاد من هذه الرواية أمران:

الأول: وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام لكن لا بأس من ذكره، وهو أن قول ذي اليد حجة لو كان صاحب اليد نفسه يعتقد بما يعمل، فإن المناط في قبول قول

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٢ - ٥.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ١١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٠٤ / ٢.

(٤) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٤.

ذي اليد اعتقاده وعمله ، فلو كان معتقداً بجواز شربه على النصف وكان عمله أيضاً شربه عليه فلا يعتد بإخباره ، وأمّا إذا اعتقد جوازه على الثلث وكان يشربه على الثلث فيعتمد على إخباره .

الثاني : أنّ الإمام عليه السلام نزل العصير قبل ذهاب ثلثيه منزلة الخمر ، حيث قال عليه السلام : « خمر لا تشربه » ، وظاهر هذا التنزيل عمومه فيترتب على المنزل جميع آثار الخمر كالحرمة والنجاسة .

وأما البختج فهو العصير العنبي المطبوخ على تفسير جماعة منهم المحدث الكاشاني عليه السلام . إذن الموثقة تدلّ على أنّ العصير العنبي المطبوخ بحكم الخمر قبل ذهاب ثلثيه فيكون حراماً ونجساً .

النقاش في الموثقة

منها : ما ذكره المحقق الهمداني عليه السلام من أنّ البختج بحسب الظاهر قسم خاص من العصير المطبوخ ، وقد حكى عن النهاية الأثيرية أنّه فارسي معرب ، وأصله بالفارسية (مى پخته) فهي عبارة أخرى عن الخمر المطبوخة ، ومن البعيد إطلاق هذا الاسم على الدبس ، فإنّ للعصير المطبوخ أسماءً مختلفة منها الدبس ، ومنها ما نسمّيه في بلدنا بـ (الرب) ، ولعلّ هذا هو الذي كان يسمّى بالبختج ، وكيفية طبخه : أن يبقى العصر أياماً عديدة إلى أن يتغيّر تغيراً فاحشاً يبلغ حدّه المعروف عند أهله ، ثمّ يطبخونه فيصير هو في حدّ ذاته حلوّاً حامضاً كالسكنجبين - من غير أن يوضع فيه الخلّ ، فيحتمل قوياً أن يكون هذا القسم من العصير قبل استكمال طبخه خمراً حقيقياً ، وأن تكون الحموضة الحاصلة فيه ناشئة من انقلاب

ما فيه من الطبيعة الخمرية»^(١).

واختار هذا الوجه السيّد الحكيم أيضاً^(٢).

ودفعه الأستاذ الأعظم رحمه الله حيث قال: «إنّ تفسير البختج بالقسم المسكر من العصير المطبوع مخالف صريح لما حكم به عليه في ذيل الموثقة من طهارته وجواز شربه إذا كان الخبر ممّن يعتقد حرمة شربه على النصف، وكان عمله جارياً على الشرب بعد ذهاب الثلثين؛ إذ لو كان البختج قسماً من المسكر من العصير لم يكن وجه لحكمه عليه بطهارته وجواز شربه عند أخبار من يعتبر قوله بذهاب الثلثين لأنّ ذهابهما وإن كان مطهراً للعصير - على القول بنجاسته - أو محلاً له، إلّا أنّه لا يكون مطهراً للمسكر أبداً لأنّه محكوم بنجاسته وحرمة شربه ذهب ثلثاه أم لم يذهبها، ومن هذا نستكشف أنّ البختج ليس بمعنى القسم المسكر من العصير»^(٣).

ومنها: ما ذكره الهمداني رحمه الله أيضاً من أنّ إطلاق السؤال والجواب منزّل على إرادة الأفراد المتعارفة، والذي كنّا نشاهد في طبخ العصير وإعماله دبساً وغيره إبقاءه مدّة كان يتغيّر في تلك المدّة، ويقذف بالزبد، فلعلّ كونه كذلك منشأ لحدوث وصف الإسكار فيه فلا يلزم من الحكم بخمريّته أن يكون مطلق العصير كذلك حتّى فيما لو طبخ بعد عصره بلا فاصلة، بخلاف المتعارف، فضلاً عن أن يغلي حبّات

(١) مصباح الفقيه: ٢٠١/٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٨/١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٠٥/٢.

العنب في القدر من غير أن تُعصر^(١).

أقول: إنه بعد تسليم الإطلاق في جواب الإمام عليه السلام لا يبقى أي وجه لحمله على الأفراد المتعارفة بحيث ينصرف إليها عند الإطلاق دون أن يشمل الفرد غير المتعارف، فثلاً: لو قيل: «لا تضرب أحداً»، وكان شخص قصير القامة فهل يقال إن هذا الفرد غير مشمول للخطاب لأن قصره خارج عن المتعارف؟ والغريب أن المحقق الهمداني رحمته الله قد سلم بالإطلاق ولست أعلم كيف صرفه.

ومنها: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله: «من أن إطلاق التنزيل - أي تنزيل العصير منزلة الخمر - وإن كان يقتضي بالإضافة إلى حرمة نجاسته لكن في المقام قرينة تدلّ على أن هذا التنزيل لم يكن مراداً من جميع الجهات، بل النظر فيه إلى الحرمة. وهي قوله عليه السلام: «لا تشربه»، بخلاف ما إذا قال أو إذا ورد «العصير خمر فلا تشربه»، أو «لا تشرب العصير لأنه خمر»، فإن لفظ «الفاء» حينئذٍ تكتسب دلالة تفرعية، وتدلّ على أن حرمة الشرب من الأمور المتفرعة على تنزيل العصير منزلة الخمر مطلقاً. ومثله الثاني في النهي الدالّ على ذلك أيضاً. ولذا عليه السلام لم يأت بكلمة «الفاء» بل قال: «لا تشربه»، وهو عارٍ عن الدلالة على التنزيل، فإن جملة «لا تشربه» وقوله: «خمر» يكون بمجموعها صفة للعصير أو أنها نهي، ومع عدم الدلالة على التفرع لا يمكن الأخذ بعموم التنزيل، بل الاقتصار فيه على الحرمة^(٢). وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) تبعاً للسيّد الحكيم وبعض المحققين رحمته الله: «إن كلمة

(١) مصباح الفقيه - كتاب الطهارة: ٢٠١/٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٠٨/٢.

(لا تشربه) قد يكون تفريعاً على تطبيق الخمر على العصير ، وقد تكون تفسيراً للمراد من ذلك التطبيق ، فعلى الأول يصح الاستدلال به على المدعى بخلافه على الثاني ، ومع عدم الظهور لا يبق مجال للاستدلال ، بل لا يبعد أن يكون الكلام ظاهراً في الاحتمال الثاني -التفسيرية- ونتيجته أن لا تكون دليلاً على نجاسة الخمر^(١).

أقول: لو كان قوله ﷺ: «لا تشرب» تفريعاً على عموم التنزيل ، فمقتضى القاعدة الإتيان بكلمة (الفاء) ولا يكون قرينة في الكلام على كونه تفريعاً ، فإذا انتفى احتمال التفريع صار قوله ﷺ: «لا تشرب» قرينة ، ولا يشك في قرينته ، فالرواية على هذا لا تدل على نجاسة العصير العني ؛ لأن إطلاق التنزيل غير تام . فالإشكال منه ﷺ متين ، وإن كنت أختلف معه في أن قوله ﷺ: «خمر لا تشربه» محمول على الصفائية كما يراه . إلا أنه خلاف الظاهر لاحتمال أن يكون من قبيل الخبر بعد الخبر .

ومنها: أي من وجوه المناقشة في دلالة الرواية: أن قوله ﷺ: «خمر لا تشربه» لا يخلو عن أحد احتمالين :

الأول: أن يكون الحمل حقيقياً بأن يكون البختج خمرأ حقيقة بلحاظ أنه مسكر ، وهذا الاحتمال مال إليه المحقق الهمداني ﷺ ، وعلى ضوء ذلك لا يتم الاستدلال بالموثقة إلا في خصوص المورد وهو أن العصير المسكر خمر ، وأما ما ليس بمسكر

(١) مباني منهاج الصالحين: ٢٢٣/٣. مستمسك العروة الوثقى: ٤٠٨/١. شرح العروة

من العصير فليس بنجس .

قال الهمداني رحمته الله: «إن غاية ما يمكن إثباته بهذه الرواية أن العصير المطبوخ -الذي كان يسمى بختجاً إذا طبخ على النصف ولم يذهب ثلثاه- هو خمر فهو نجس ، ولا ملازمة بينه وبين كون سائر أفراد العصير أيضاً كذلك»^(١).

الثاني : أن يكون الحمل من باب التنزيل والحكومة ، فيكون قوله رحمته الله: «خمر» أن العصير منزّل منزلته حكومة ويقتضي ظاهر التنزيل أن يترتب جميع آثار الخمر على المنزل وهو العصير . ولذا يصحّ على هذا الوجه الاستدلال بالخبر لإثبات نجاسة العصير لأن النجاسة من آثار الخمر فيثبت المطلوب .

وربما أن الرواية تحتمل هذين الاحتمالين بتكافؤ واحد فتصبح جملة ، فلا تصلح لإثبات نجاسة العصير والعلة الإجمال .

أقول : أما الاحتمال الأوّل فلا يصار إليه ، لأنه خلاف مقام الشارع من البيانية ، ومجرد الأخبار لا يمثل شيئاً إن لم يكن بيانياً كما هو في الاحتمال الثاني ، فإنّا بذلك نحفظ مقام الشارع عن اللغوية ، ولذا يكون الاحتمال الثاني هو الأوجه ، وهو أن يكون المراد من قوله رحمته الله: «خمر لا تشربه» التنزيل والحكومة ، وأنت خير بأنّ تنزيل الشيء منزلة شيء آخر إنما هو لإثبات أن للمنزل جميع آثار المنزل عليه ، ومثله قول الشارع (الفقاع الخمر) . إذن هذه حكومة والإشكال غير وارد .

ومنها - من الإشكالات على دلالة الرواية - : ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله: «بأنّه لا مجال للتمسك بإطلاق التنزيل هنا في مثل المقام ؛ لأنّه إنّما يصار إليه لو كان

الإطلاق وارداً في مقام بيان الحكم الواقعي وليس كذلك ، بل هو وارد في مقام بيان الحكم الظاهري بعد فراغ السائل عن معرفة حكمه لو كان بحيث لم يذهب ثلثاه ، فقوله عليه السلام : « خمر » ليس المراد أنه بمنزلة الخمر كي يكون إطلاقه مقتضياً لثبوت النجاسة ، بل المراد أنه لما كان قبل أن يذهب ثلثاه بمنزلة الخمر ، فإذا شك في ذهاب ثلثيه كان مقتضى الاستصحاب بقاؤه على حكمه قبل ذهاب ثلثيه من أنه خمر تنزيلاً فهو خمر تعبداً ظاهراً ، وكونه كذلك أعم من النجاسة ، لأن الكلام ليس في مقام البيان من هذه الجهة كي يؤخذ بإطلاقه ، بل في مقام إثبات الخمرية التنزيلية الواقعية له ظاهراً تعبداً ، وثبوت الخمرية التنزيلية الواقعية لم يعلم أنه كان على أي نحو هل كان على نحو عموم الأحكام أو على نحو خصوصها ^(١) .

وملخص الكلام :

أنه وبعد الفراغ عن القول بأن قول ذي اليد ليس بحجة في خصوص المقام واستصحاب كون العصير منزلاً منزلة الخمر باقي ، فعلى أي نحو من أنماط التنزيل يكون هذا الاستصحاب ، هل على نحو العموم بحيث يشمل جميع أحكام الخمر التي منها النجاسة ، أو يكون التنزيل بلحاظ جهة خاصة من أحكام المنزل عليه كالحرمة ؟

أقول : الإشكال عندنا وارد ولا يصح الاستدلال بالموثقة ، ويكون الرجوع في المسألة إلى الأصول العملية .

ومنها - من الإشكالات - : الاستدلال بالموثقة مبني على نسخة التهذيب ،

فإنّ قوله عليه السلام: «خمر لا تشربه» ممّا نقله الشيخ في تهذيبه، ولكنّ الكليني رواها من دون اشتغالها على كلمة (خمر)، بل فقط «لا تشربه». والرواية على التقدير الثاني لا تدلّ على نجاسة العصير كما يمكن أن تدلّ عليه لو كان المرجع نسخة التهذيب. فلا بدّ من إثبات أنّ نسخة التهذيب هي الصحيحة دون نسخة الكافي، لا يقال: إنّ الوافي والوسائل وبحار الأنوار لم تنقل كلمة (الخمر) كما فعله صاحب الكافي عليه السلام، وهو كاشف عن اختلاف نسخ التهذيب. ألا ترى أنّ هذه النسخ المعروفة بأيدينا حتّى مع اشتغالها على كلمة (خمر) نقلت في كتب الأعلام من دونها، وهم أخذوا عن الشيخ وعن تهذيبه. إذن إسقاط كلمة (خمر) كاشف عن اختلاف نسخ التهذيب على أنّهم من الخبرة بمحلّ ومكان، فإذا اختلفت النسخ كان المورد من صغريات اشتباه الحجّة باللاحجة ليسري الإجمال إلى نسخة التهذيب فيمتنع الرجوع لها. ولكن الرواية في نسخة الكافي خالية من أي معارضة، وخالية عن ذكر كلمة (خمر). إذن لا تكون الموثقة دالة على نجاسة العصير مطلقاً.

وأجاب الأستاذ الأعظم عليه السلام: «ظاهر التهذيب اشتغاله على الزيادة، والاشتباه إنّما هو في الوافي وبحار الأنوار والوسائل عند النقل؛ لأنّ الرواية المشتملة على كلمة الخمر موجودة في أكثر نسخ الكتاب، ولو كان عندهم نسخة غير مشتملة على هذه الكلمة، فهي نسخة غير دارجة ولا معروفة، فلا بدّ من أن ينبّها على أنّ النقيصة من جهة النسخة غير المعروفة الموجودة عندهما، فحيث لم ينبّها على ذلك بوجه فدلّنا هذا على اشتغال النسخة الموجودة عندهما على الزيادة المذكورة، وإنّما تركا نقلها اشتباهاً برواية الكليني. وعليه فالروايتان متعارضتان، فلا مناص من الحكم بتساقطها والرجوع إلى قاعدة الطهارة، وهي تقتضي الحكم بطهارة

العصير حينئذٍ.

وأما لم المورد من صغريات التعارض فلأن الناقل بنقله النقيصة ينفي اشتغال الزيادة والناقل للزيارة مثبت لها، فالتنافي بينها وفي الصدور لا من حيث المدلول، فلا وجه لتقديم مثبت الزيادة على نافيها، فهما متنافيان ولا يعلم أيهما صدر عن الإمام عليه السلام.

إن قلت: إن نسخة التهذيب تدلّ على نجاسة العصير ونسخة الكافي لا تدلّ عليها لا أنها تنفيها لتدلّ على عدمها ليقع التعارض بين روايتيهما، وما فيه اقتضاء لا ينافي ما لا اقتضاء فيه.

قلت: ليس التعارض بلحاظ هذه الجهة، بل من جهة أن الشيخ عند نقله الرواية يشهد بأن الرواية غير المشتملة على الزيادة لم تصدر عن المعصوم، والكليني عليه السلام يشهد حين ينقل الرواية غير المشتملة على الزيادة بأن الرواية المشتملة عليها غير صادرة.

إن قلت: إن الاختلاف في المقام حقيقة راجع إلى اختلاف النسخ، ولذا يدخل تحت كبرى البحث عن اشتباه الحجة بالألحجة، وليس داخلياً في باب المتعارضين، لأن اختلاف النسخ لا يوجب تعدّد الحديث، بل هو حديث واحد لا يعلم ما هو الصادر عن المعصوم منه.

قلت: لو كان الاختلاف في نسخة واحدة - مثلاً - لكان الأمر كما ذكر. لكن الحاصل أن الاختلاف بين أكثر من نسخة كما هو كذلك في المقام، فإن نسخة التهذيب ونسخة الكافي عبارة عن كتابين مختلفين، فيدخل في باب المتعارضين لأنهما في الواقع خبران عن الإمام عليه السلام، فهو نظير ما لو حكم الإمام عليه السلام في مجلس

بحكم ثم نقل الحكم عن راويين مختلفين بعد خروجه عليه السلام ثم اختلفا في الرواية وفيما قاله عليه السلام ، فكل من الكليني والشيخ مخبر عما صدر عنه عليه السلام ، فيتعارض الخبران ويتساقطان على المشهور ، ومن ثم يصل المجال إلى الأصل العملي وهو الطهارة .

إن قلت : ألا تتقدم رواية الشيخ على رواية الكليني لموافقتها للأصل العقلائي -الأصل عدم الزيادة- لأن أصالة عدم الغفلة في طرف الزيادة أقوى منها في طرف النقيصة ، فترجح رواية التهذيب .

قلت : كما عن الأستاذ الأعظم رحمته الله : «إن الكبرى سليمة ، ولكن هذا الأصل في خصوص المقام لا يصلح للمرجحية لأن الكليني أضبط نقلاً من الشيخ لأن الثاني قد يزيد وقد ينقص في نقله وفي المقام لم يثبت بناء العقلاء على العمل بهذا الأصل»^(١).

وأورد عليه بعض المحققين رحمته الله : «إننا إذا سلمنا وجود المعارضة بين المتنين ، وأن مقتضى البناء العقلائي تقديم من يعلم بكونه أضبط من الآخر ، فلم يثبت كون طرف المعارضة مع الشيخ هو الكليني المعلوم كونه أضبط إذ لعل من أنقص هو محمد بن يحيى ، فإن هذه الرواية رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى أحمد بن محمد ، وظاهره النقل عن كتاب أحمد بن محمد الذي بدأ به السند في التهذيب ، وأما الكليني فقد رواها عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد ، ولا ندري أنه نقلها عن كتاب أحمد بن محمد أو تلقاها مشافهة أو استنساخاً عن محمد بن يحيى عنه ، فعلى تقدير التلقي بتوسط محمد بن يحيى يأتي احتمال الحذف من قبل محمد بن يحيى ولم يثبت لنا

باستقراء أنّ محمد بن يحيى أضبط من الشيخ الطوسي.

هذا كله لو سلّمنا وحدة أحمد بن محمد، وأمّا إذا احتملنا كون أحدهما أحمد بن محمد بن خالد، والآخر أحمد بن محمد بن عيسى جاء احتمال الخطأ في الأعلى أيضاً^(١).

أقول: ليس لهذا الاحتمال دافع ومع وجوده لا يمكن الأخذ برواية الكليني. وقال الأستاذ الأعظم رحمته أيضاً: «إنّ أصالة عدم الزيادة لا تجري هنا لأنّها إنّما تتقدّم على أصالة عدم النقيصة في مورد يكون ناقل النقيصة غير نافي للزيادة مثلاً. دلّت رواية على استحباب أمر يوم الجمعة دون نفيه في يوم آخر، ودلّت رواية أخرى على استحبابه يوم الجمعة وليلتها. وهذا لا ينطبق في مقامنا محلّ البحث، فإنّ الناقل للزيادة ينفي النقيصة والناقل للنقيصة ينفي الزيادة^(٢).

وأشكل بعض المحققين رحمته: «أنّ التعارض في أمثال المقام موقوف على انتزاع شهادة من المنقص بعدم وجود الزيادة، وهذه الشهادة فرع كون الزيادة على نحو يوجب فصلها عمّا نقله المنقص تغييراً في معنى ما اقتصر المنقص على نقله، وليس كذلك في المقام، فإنّ الزيادة هنا غاية ما يدعى لها أنّها تعطي معنى جديداً^(٣).

أقول: إنّها دعوى خالية عن أي إسناد إلى دليل معتبر، لكن عوداً على ذي بدأ أقول: إنّ ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته: «من أنّ الظاهر أنّ التهذيب مشتمل

(١) شرح العروة الوثقى: ٤٤٥ / ٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٠٧ / ٢.

(٣) شرح العروة الوثقى: ٤٤٦ / ٣.

لا ينجس بغليانه بنفسه أو بالنار أو بغير ذلك (١).

على الزيادة لكثرة نقلها عن الشيخ في تهذيبه ، وهي تكشف عن أن أكثر نسخ الكتاب مشتمل على الزيادة ، فلو كانت عندهما نسخة غير مشتملة عليها فهي نسخة غير دارجة ولا معروفة ، فلا بدّ من أن ينتبها على أن النقيصة من جهة النسخة غير المعروفة الموجودة عندهما ، فحيث لم ينتبها على ذلك بوجه فدلّنا هذا على اشتغال النسخة الموجودة عندهما أيضاً على الزيادة المذكورة ، وإنما تركا نقلها اشتباهاً برواية الكليني رحمه الله ^(١) ، في غاية الإشكال ؛ لأنّ الجزم بأنّها تركا لفظة (خمر) في الرواية اشتباهاً في غاية البعد عن مثل هذين العلمين ، ولعلّ نسخة التهذيب الموجودة بين أيديهم غير مشتملة على الزيادة ، وأبعد منه دعوى كون النسخة المشتملة على الزيادة هي المعروفة والمشهورة في زمانهم على نحو كانت نسختهم غير معروفة .

إذن لا أرى وجهاً لتقديم إحدى النسختين على الأخرى بل التقديم في غاية الإشكال ، لكن أقول حتّى مع تقدّم نسخة التهذيب ، فإنّ الدلالة غير تامة ، فلا تدلّ المؤثقة على نجاسة العصير العنبي كما تقدّم بيانه .

(١) الأقوال في حكم العصير العنبي

الأول : قول بالنجاسة مطلقاً ، وقد مرّ بيانه .

الثاني : قول بالطهارة مطلقاً ، وقد مرّ أيضاً .

الثالث : التفصيل بين ما إذا كان غليان العصير مستنداً إلى نفسه أو إلى حرارة

الهواء أو الشمس ، فيحكم بالنجاسة في هذه الصورة ، وحتى ذهاب الثلثين منه لا يظهره لأنَّ حاله حينئذٍ حال الخمر الذي لا يظهر ما لم ينقلب خلاً .

وأما إذا كان غليان العصير بالنار حكم بحرمة فقط ، ولكنه يحلُّ بذهاب الثلثين . وهذا التفصيل منسوب إلى أبي حمزة في الوسيلة ، واختاره شيخ الشريعة في رسالته (إفاضة القدير في حكم العصير) ونسبت إلى جماعة من القدماء ، كابن إدريس والشيخ الطوسي في بعض كلماته .

وأما أدلة شيخ الشريعة رحمته على مختاره فأمران :

الأول : إنَّ غليان عصير العنبي بغير النار يصيِّره مسكراً حقيقة ، وهو من أفراد الخمر فينجس ، وأما إذا غلى بالنار لم يكن مسكراً ولم ينجس .

الثاني : إنَّ كلَّ رواية مشتملة على لفظ الغليان من الأخبار الواردة في حرمة العصير إنما دلَّت على أنَّه لا خير في العصير إذا غلى ، أو لا تشربه إذا غلى ، أو غيرهما من المضامين الواردة في الروايات ، إلَّا أنَّ الحرمة أو النجاسة فيها غير مغيّاة في تلك الأخبار بذهاب الثلثين ، وعليه فلا دلالة في شيء منها على أنَّ الحكم الثابت للعصير بعد غليانه يرتفع بذهاب ثلثيه ، بل ليس لذلك في الروايات عين ولا أثر ، كما أنَّ كلَّ رواية اشتملت على التحديد بذهاب الثلثين فهي مختصة بالعصير المطبوخ أو ما يساوقه كالخبثج والطلا .

وجامعها ما يغلى بالنار ، فيظهر من مجموع الروايات أنَّ ذهاب الثلثين مطهر بالنسبة إلى العصير المغلي بالنار دون ما يغلي بغيرها .

ويظهر أيضاً أنَّ الأخبار المشتملة على نجاسة العصير بغليانه بنفسه لم يذكر فيها سبب النجاسة أو الحرمة ، وكلَّ وصف لم يذكر استناده إلى سبب فالظاهر

أن سببه نفس ذلك الشيء ، ففي هذه الروايات ذكر أن العصير إذا غلى يكون نجساً وحراماً ، ولم يذكر فيها سبب عروض النجاسة ، فتكون ظاهرة في الغليان المنتسب إلى مادة العصير موجب للنجاسة دون الغليان المنتسب إلى النار . ونتيجته أن العصير إذا غلى بنفسه فهو نجس محرم شربه ، ولا يرتفع شيء منها - الحرمة والنجاسة - إلا بتبدل الموضوع ، كإنقلابه خلاً .

أقول : إن مسألة غليان العصير بنفسه وامتداد زمانه إلى الحد الذي يكون فيه مصداقاً للخمر فهو أمر غير ثابت ، ثم إن الشبهة موضوعية ولا يجب فيها الفحص . نعم ، ما ذكره من أن الأخبار الدالة على نجاسة العصير المغلي غير مشتملة على ذهاب الثلثين ، وهو يدل على أنه لا يكون مزيلاً للنجاسة والحرمة تاماً ، ونقول نحن أيضاً بعدم كونه مطهراً - أي ذهاب الثلثين - ومع هذا نختلف معه ، فهو ﷺ قد ارتأى أن الأعراض عن ذكر سبب الغليان كاشف عن أن الغليان الموجب للحرمة والنجاسة ما لو كان مستنداً لنفس العصير ، إلا أنه غير تام ، لأننا نقول - وحسبما يدل عليه الظهور - : إن حذف المتعلق أو حذف قيد من قيوده مفيد للعموم ، ومنه حذف سبب الغليان الكاشف عن عدم خصوصية سبب معين ، وهو يقتضي الإطلاق من جهة السبب ، وهو مراد المولى .

لاحظ معي ما رواه حماد ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : « لا يحرم العصير حتى يغلي » ^(١) . وكذا غيرها من الروايات الواردة بهذا المضمون ، ثم إنه لا بد من الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أن الغليان كحالة عارضة على العصير لا بد وأن تكون

بمؤثر خارجي كالنار، وأمّا غليان العصير بنفسه فقد لا يتفق حصوله، ألا ترى أنك لو جعلت العصير العنبي في خابية من غير أن تجعلها في معرض الحرارة أو الشمس لبقى مدة طويلة من دون غليان.

إن قلت: سلّمنا أنّ الروايات لم تتعرض إلى سبب الغليان، وأنّها من هذه الجهة مطلقة، لكن هذه الروايات التي دلّت على أنّ العصير العنبي المغلي بالنار نجس وحرام ما لم يذهب ثلثاه، وأنّ ذهاب الثلثين مطهر مختصّ بالعصير المطبوع، وأمّا غيره فذهاب ثلثيه لا يوجب طهارته ولا حلّيته، بل باقٍ على نجاسته وحرّمته، فن هذه الزاوية يكون كلام شيخ الشريعة رحمته مقبولاً إجمالاً.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته: «ليست جميع الروايات منحصرة بالعصير المطبوع، مثلاً: ذكر في رواية ابن سنان قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السلام: أنّ العصير إذا طبخ حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»^(١)، والعصير في الرواية مطلق، فتدلّنا هذه الرواية على أنّ ذهاب الثلثين رافع لحرمة مطلق العصير، سواء غلى بنفسه ونشّ أو لا، ثمّ أغلى بالنار وذهب ثلثاه أم لم يغل قبل غليانه بالنار، فالشرط قيد للمحمول لا للموضوع - أي قيد لـ (حلال) - فتدلّ الرواية على أنّ ذهاب الثلثين رافع للحرمة والنجاسة للعصير مطلقاً»^(٢).

وأورد عليه بعض المحقّقين رحمته: «إنّ قوله عليه السلام: إذا طبخ حتّى يذهب ثلثاه لو تصوّرناه بنحو مفاد كان التامة فكأنّه قال: العصير إذا وجد فيه طبخ مستمرّ إلى

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١١٣ / ٢.

ذهاب الثلثين فهو حلال كان لما ذكره (دام ظله) مجال ، ولكن الظاهر من الحديث أنه أريد به ذلك بنحو مفاد كان الناقصة ، فكأنه قال : العصير إذا كان طبخه بنحو يذهب الثلثين فهو حلال ، فالطبخ داخل في موضوع القضية ويكون مفروض الوجود والشرط هو الخصوصية القائمة بالطبخ وهي ذهاب الثلثين ، ومن المعلوم أنه بناءً على هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بإطلاق الرواية ؛ لأن موضوع القضية ليس هو ذات العصير ، بل العصير المطبوخ وإطلاقها لما على نفسه ثم طبخ يشبه إطلاقها لما غصب ثم طبخ ، فإنها بصدد علاج الحرمة الناشئة من الطبخ لا بصدد علاج كل حرمة .

والنكتة في استظهار مفاد كان الناقصة من الجملة المذكورة أنه لو جعل الطبخ داخلاً في الشرط لا في الموضوع كان المستفاد منه أن الطبخ شروع في سبب الحلّة بينما الأمر ليس كذلك ، فإنّ العصير بالطبخ يحرم ثم استمراره في الطبخ يحلّه ، وهذا يناسب كون الطبخ مأخوذاً في طرف الموضوع ، وكون الشرط في الحلّة استمرار الطبخ المفروغ ، ولا يصحّ جعل الطبخ بنفسه دخيلاً في الشرط ، إلاّ مع افتراض غليان سابق في العصير ، وهو غاية زائدة»^(١).

أقول : مقتضى القاعدة وقوع الشرط بعد أداته ، وما قبل الشرط هو الموضوع ولو كان الشرط راجعاً إلى الموضوع لم ينعقد له مفهوم ، وإنما ينعقد له مفهوم لو كان راجعاً إلى المحمول ، والرواية بيّنت أن الطبخ وقع بعد أداة الشرط ، ولو كان الشرط استمرار الطبخ حتّى ذهاب الثلثين للزم التفكيك بين (طبخ) وبين

(يذهب ثلثاه) بأن يكون (طبخ) خارجاً عن الشرط وداخلاً في الموضوع، فتمام الشرط كما نستظهره هو المجموع، فإنّ قوله: «إذا طبخ» قيد للمحمول لا للموضوع، والقضية هذه تشبه في واقعها القضية الشرطيّة في آية النبأ الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبيّنوا.

ومع ذلك البيان لا نقول بأنّ معنى ذلك دخول الطبخ في الشرط، بل نقول بأنّ الشرط هو الطبخ المشروط بذهاب الثلثين بالشرط المتأخّر.

وأما قوله ﷺ: «فعلى هذا يكون الطبخ شروعاً في الحلّيّة»، فنقول فيه: لا يعني هذا أنّ الشارع جعل الطبخ من أسباب الحلّيّة، بل معناه أنّ الطبخ شروع في الحلّيّة تكويناً، فهو - أي الطبخ - من مقدّمات ذهاب الثلثين، فإنّ المحلّل هو ذهاب الثلثين، ولكن لا يتحقّق إلّا بالطبخ، والنتيجة أنّ المأخوذ في الشرط للحلّيّة أمران، أحدهما: تكويني، وهو الطبخ، والآخر شرعي، وهو ذهاب الثلثين. والأوّل غالبي والثاني ما يقتضيه الشرع. إذن فنحن وظاهر الرواية من أنّ المأخوذ في موضوع الحكم العصير بنفسه لا العصير المطبوخ.

ولكن مع هذا الذي قلناه يبقى في النفس شيء؛ إذ لا أكاد أستظهر من الطبخ الشروع في سبب الحلّيّة، بل حسبما أراه أنّه شروع في سبب الحرمة، فإنّ العصير قبل الطبخ حلال ويصير حراماً بالطبخ.

نعم، يصير حلالاً العصير إذا استمرّ طبخه حتّى يذهب ثلثاه، ولو كنّا نحن والرواية لقلنا إنّ الشرط للحلّيّة هو ذهاب الثلثين. فالحقّ مع ما ذهب إليه المحقّق المذكور ﷺ.

ولنا أن نجيب بجواب آخر، وهو أنّ الرواية ناظرة إلى دليل حرمة العصير العنبي،

وهو إنما يكون حلالاً إذا ذهب ثلثاه بالطبخ. والموضوع في هذه القضية بقريته المحمول إنما هو العصير المغلي؛ لأنّ الرواية إنما وردت في مقام بيان حليّة العصير، وأنّه يكون حلالاً متى طبخ حتّى ذهاب الثلثين، فإن كان المراد منه العصير غير المغلي فحليّته ليست متوقّفة على أي شيء، فإنّ المحمول قد يضيّق الموضوع، وعلى هذا يكون الطبخ شروعاً في سبب الحليّة فيصير معنى الرواية هكذا: إنّ العصير المغلي إذا طبخ حتّى يذهب ثلثاه فهو حلال، ومن الواضح أنّ غليان العصير قد يكون بالنار، وقد يكون غليانه بنفسه، وبهذا نكون قد انتصرنا لما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته من أنّ الموضوع هنا هو العصير المغلي، وليس المطبوخ بالنار، وإن كان المحقّق المذكور رحمته أجاب عما ذكرناه بأنّه بناءً على أنّ الرواية ناظرة إلى دليل حرمة العصير، فإنّها ناظرة إلى الحرمة الثابتة في لسان الدليل للعصير بما هو عصير، وليست إلّا حرمة العصير الذي غلى بالنار دون ما غلى بنفسه؛ لأنّه حرام بما هو مسكر لا بما هو عصير.

لكن أقول: إنّ الحرمة في الرواية ثابتة لما هو عصير فعلى، سواء كان مسكراً أم لا، لاحظ رواية عثمان بن حمّاد عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال: «لا يحرم العصير حتّى يغلي»، والقاعدة تقتضي القول بأنّ أي عنوان أخذ في الموضوع ظاهر في أنّ الموضوع للحكم هو هذا العنوان، وأنّه له الموضوعيّة. والمفروض أنّ المأخوذ في موضوع الحرمة هو عنوان العصير، بما أنّه عصير حرام لا بما أنّه مسكر وكونه طريقاً إلى المسكر فإنّ هذا المعنى يصادم الظهور. ولكن لا بأس بأن يكون مجعاً للعنوانين.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل - من أنّ غليان عصير العنبى بغير النار يصير

مسكراً حقيقة فينجس لكونه من أفراد الخمر - الذي اعتمده شيخ الشريعة رحمته الله.
وأما الأمر الثاني: حيث قال: «إنَّ طهارة العصير بذهاب الثلثين إنما تختصّ بما إذا كان غليانه بالنار دون غيرها، ومعتمده رواية ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(١).
بتقريب: أنّ النار إذا أصابت العصير حرّم، والقضيّة بمفهومها تدلّ على أنّ العصير إذا غلى بنفسه لا بسبب النار لا يطهر، وإن ذهب ثلثاه بالنار فلا يحلّ، بل إنّما يطهر ويحلّ بانقلاب الموضوع.
وادّعى أنّ الوصف لا مفهوم له، وأجيب بأنّ الإتيان به في كلام الشارع لغواً قبيح، ولكن يقال إنّ له مفهوم لكن في الجملة.
وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الأصل في القيود وإن كان احترازياً كما بيّناه في مبحث المفاهيم إلّا أنّ مفهوم الوصف ليس كمفهوم الشرط؛ لأنّ مفهوم الوصف عبارة عن توضيق الموضوع أو فقل الطبيعة، وبأنّ الموضوع حصّة خاصّة من الطبيعة. وأمّا هل الحكم الثابت لهذه الحصّة الخاصّة مختصّ بها؟ الظاهر أنّه لا يستفاد منها ذلك لأنّ هذا الوصف لا ينفي عن باقي المحصص الحكم الثابت لها، بخلاف مفهوم الشرط؛ إذ المستفاد منه اختصاص الحكم بهذه الحصّة لأنّ الشرط دالّ على الانحصار والعليّة، فلو قيل: «إن جاء زيد فأكرمه» لدلّ هذا المفهوم على أنّ وجوب الإكرام منحصر بالمجيء، وأنّه لا يجب في الحالات الأخرى.
وليس هذا الوجوب متعلّقاً بحصّة أخرى، ولذا لو جاء دليل آخر يقول:

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

«أكرم زيداً إن صام» لكان هذا الدليل منافياً لمفهوم الشرط في القضية الأولى^(١).
هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا دلالة الرواية على التفصيل بين الغليان بالنار وغيره، وقلنا إنها كالصریح في أنّ الغليان بنفسه يوجب الحرمة ويكون حلالاً بذهاب الثلثين دون غيرها، إلّا أنها تدلّ على التفصيل في حرمة العصير دون نجاسته، فلا دليل يدلّ على أنّ العصير إذا غلى بنفسه يكون نجساً. فالحقّ ما ذهب إليه الهمداني رحمته الله من التفصيل في نجاسة العصير بين غليانه بالنار وغليانه بغيرها ممّا لم يعلم مستنده^(٢).

وقد استدللّ على التفصيل المذكور برواية الفقه الرضوي: «فإن نشّ من غير أن تصيبه النار فدعه حتّى يصير خلّاً في ذاته»^(٣).

فإنّه كالصریح في أنّ الغليان من قبل نفسه مؤلّد لحرمته ولنجاسته، وأنهما لا يرتفعان إلّا بتحليله.

وظاهر عبائر الأستاذ الأعظم رحمته الله أنّه قبل دلالة النصّ على ذلك لكنّه توقّف في السند^(٤).

ولكنّي أختلف معه رحمته الله فإني لا أرى لها ظهور النجاسة، والأمر بالترك معزوّ إلى الحرمة لا النجاسة.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١١٣/٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١١٤/٢.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ٣٨، السطر ١٣.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١١٥/٢.

ولكنه يحرم شربه ما لم يذهب ثلثاه بالنار، أو ينقلب خلاً (١)، والظاهر

وأيضاً استدلل برواية عمار الساباطي، قال: «وصف لي أبو عبدالله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً، فقال: تأخذ ربعاً من زبيب وتنقيه، ثم تصب عليه اثني عشر رطلاً من ماء، ثم تنقعه ليلة، فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش جعلته في تنور مسخن قليلاً حتى لا ينش، ثم تنزع الماء منه كله إذا أصبحت، ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره، ثم تغليه حتى تذهب حلاوته». إلى أن قال: «فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث»^(١).

بتقريب: إن قوله عليه السلام: «وخشيت أن ينش» ظاهر في أن النش بغير النار لا يقبل الطهارة ولا الحلية بذهاب ثلثيه، والخشية إنما من صيرورته خارجاً غير قابل للانتفاع حتى مع ذهاب الثلثين؛ لأنه لو كان المجال متاحاً وكان قابلاً للانتفاع ولو بذهاب الثلثين لم يبق أي موضوع للخشية.

أقول: وقع في سند الرواية علي بن الحسن ولا يعلم أنه محمد بن يحيى أو أنه رجل آخر، ومحمد بن يحيى يروي عن ذاك الرجل، وحيث إن الرجل مجهول فتطرح الرواية لإرسالها، إذن سند الرواية مخدوش أولاً.

وثانياً: الدلالة ليست تامة، فإنه من المحتمل بكان أن يكون سبب الخشية لأجل فساده لطرو النش عليه وهو موجب لحموضته إلى الحد الذي يمنع من الطبخ المطلوب الناجع في علاجه.

روايات الحرمة

(١) أما حرمة الشرب فثابتة للعصير الذي غلى بنفسه أو بالنار بدلالة

عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار في الحليّة (١)

عدّة روايات:

منها: ما رواه حمّاد بن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: « لا يحرم العصير حتّى يغلي »^(١).

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على حرمة الشرب.

البحث في حليّة العصير العنبي بذهاب الثلثين

(١) وأمّا صيرورته حلالاً بذهاب الثلثين ، فالقضيّة لا تخلو من بحث ، وقد وقع الخلاف في أنّ ذهاب الثلثين هل لا بدّ وأن يكون بالنار فقط ، أو أنّه يحلّ أيضاً لو ذهب الثلثان بغيرها ، كالشمس أو الحرارة أو الهواء ؟

ذكر السيّد اليزدي رحمته الله: «أنّه إذا ذهب ثلثاه صار حلالاً ، سواء كانت النار وراء ذلك أو الشمس أو الهواء ، وإلى ذلك مال أيضاً السيّد الحكيم رحمته الله وسيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)».

مستدّين عليه بالإطلاق ، أي إطلاق قوله عليه السلام: «ذهب ثلثاه» ، إلّا أنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله خالف ذلك وقال: «وليت شعري ما المراد من ذلك ، وأي إطلاق في روايات المسألة حتّى يتمسّك به في المقام ، فإنّ الأخبار المشتملة على حليّة العصير بذهاب الثلثين إنّما وردت في خصوص ذهابها بالنار ، فيكفيها في المقام عدم الدليل على حليّة العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس والهواء ، وكذا طهارته إذا قلنا بنجاسته بالغليان . هذا على أنّ بعضها ذات مفهوم ومقتضى مفهومه عدم ارتفاع حرمة

(١) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ - ٣ .

العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس والهواء^(١).

منها: موثقة أبي بصير: «إن طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال»^(٢)، بل يمكن الاستفادة ما ذكرناه من الأخبار الواردة في حكمة تحريم الثلثين المشتملة على منازعة الشيطان وآدم وتحاكمها إلى روح القدس، حيث ورد في بعضها أن روح القدس أخذ ضعفاً من النار فرمى به على القضييين والعنب في أغصانها حتى ظن آدم أنه لم يبق منه، وظن إبليس مثل ذلك، فدخلت النار حيث دخلت وذهب منها ثلثاها وبقي الثلث، وقال الروح: أمّا ما ذهب منها فحظّ إبليس وما بقي فهو لآدم عليه السلام^(٣)؛ لأنّ ظاهرها أنّ المحلل للثلث الباقي إنّما هو ذهاب الثلثين بالنار.

إن قلت: إنّ رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق ونصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه»^(٤)، قد تدلّ على أنّه لا يشترط أن يكون ذهاب الثلثين بالنار، لأنّه لو ذهب منه نصف الدائق بعد رفعه من النار يكون بانضمام ما ذهب بالنار ثلثاه، ثلاثة ونصف حال كونه على النار ونصف الدائق بعد أخذه منها لتصاعده بالبخار منها ثلثان والباقي ثلث، وهو دائقان.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢: ١١٧.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

قلت: لو كان أيضاً فلا يكفي ذلك دليلاً على كفاية ذهاب الثلثين بمثل الشمس والهواء، وسرّه أنّ ذهاب نصف الدائق في الرواية أيضاً بما يعلم استناده إلى غليانه بسببها؛ لأنّ النار غلته وأحدثت فيه الحرارة الموجبة لتصاعد المقدار الباقي منه بالبخار بعد أخذه من النار. وأين هذا من استفادة ذهاب نصف الدائق يكفي في حليّته -العصير- ولو كان مستنداً إلى غير النار؟ ولو سلّمنا جدلاً بكفاية ذهابه بغير النار فإنّنا نلتزم في خصوص مورد الرواية، وهو نصف الدائق فحسب، وأمّا ذهاب مجموع الثلثين بغير النار فلم يدلّ على كفايته دليل. فالصحيح الاقتصار في الحكم على حليّة العصير العنبي بعد غليانه بذهاب ثلثيه بالنار^(١).

أقول: إنّ المستفاد من رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» عدم اشتراط أن يكون ذهاب الثلثين بالنار، بل مطلقاً الذهاب كافٍ في حليّة العصير. إن قلت: إنّ المستفاد منها أنّ المغليّ بالنار بذهاب ثلثيه مطلقاً، سواء استند الذهاب إلى النار أو إلى غيرها، ولكن الرواية قاصرة الشمول للعصير الذي يغلي بنفسه.

قلت: أمّا الأستاذ الأعظم فمطلقاً يرى أنّ ذهاب الثلثين بالنار يطهّر العصير وأيضاً إن غلى بنفسه، ولكنّ الرواية تدلّ على أنّ العصير المغليّ بالنار يطهّر بذهاب الثلثين لا مطلقاً، فتأمل.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «ماغلى من العصائر بغير النار أيضاً يطهر بذهاب

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١١٧ / ٢.

ثنيه، للتسالم وعدم الخلاف»^(١).

أقول: وإثباته مشكل، والمسألة كما ترى محل خلاف، فتأمل.

إذن. إذا ثبت أنّ ذهاب الثلثين لعصير على نفسه لا يوجب طهارته، ولا يكون محلاً له؛ لأنّ رواية عبدالله بن سنان لا تشمل مثل هذا المورد. وعليه فيثبت ما ذهب إليه شيخ الشريعة رحمته، ولولا رواية عبدالله بن سنان المتقدمة سابقاً، والتي ذكر فيها «العصير إذا طبخ...» فإنّها تدلّ أيضاً على حلّيّة العصير المغلي بغير النار إذا ذهب ثلثاه، ومع هذا لا يتفق ما ذكرناه مع ما ذهب إليه المشهور القائلين بالفصل؛ لأنّ المشهور يرى أنّ ذهاب الثلثين إنّما يحلّل العصير إذا كان مستنداً إلى الطبخ، وهذا حدّ وسط - على ما يبدو - في المغلي بنفسه بين مبنى الأستاذ الأعظم رحمته وبين مبنى المشهور.

إن قلت: بناءً على انعقاد مفهوم الشرط في قوله: «العصير إذا أصابته النار فهو حرام» لا حاجة إلى ذهاب شيء منه، أي ذهاب الثلثين، وإنّما نحتاجه لتحليل العصير إذا غلى بالنار، ولكنّ العصير إذا لم يغل بالنار لم يحتج إلى ذهاب شيء منه لكي يحلّ، فهو بنفسه حلال.

قلت: أمّا من يقول إنّ العصير إذا غلى فهو مستلزم للاسكار، فبعيد عن ساحة هذا الإشكال، كما هو المستظهر من بعض المحقّقين، وأيضاً من ينكر وجود المفهوم في القضية الشرطيّة بدعوى أنّ الشرط سيق لبيان الموضوع، وإنّ (الفاء) لا تدلّ على حذف أداة الشرط، بل غاية ما يفهم منها الترتّب اللزومي بين الكلامين،

وأيضاً التعليق لا دلالة فيه على العلّة المنحصرة المستفادة منها المفهوم ، فإنّه يرتكب خلاف الظاهر .

نعم ، يرد هذا الإشكال على مختارنا في البحث والذي ذهبنا فيه إلى أنّ (الفاء) هنا للجزاء ، وتدلّ هي على حذف أداة الشرط ، وقلنا أيضاً: إنّ هذه الجملة متضمّنة لشرطين ، أمّا بالنسبة إلى الشرط الأوّل فنقول بالمفهوم ، وأمّا بالنسبة إلى الشرط الثاني فلامفهوم ، فلو كنّا نحن والرواية لقلنا بأنّ العصير إذا غلى بغير النار لم يكن حراماً ، ولكن لا يمكن المصير إلى ذلك الاطلاق للقطع الخارجي بأنّ الغليان بغير النار أسوأ حالاً من الغليان بالنار لشبهة الاسكار فيه .

إذن آخر البحث أن نقول: إنّ العصير المغلي بأي سبب كان حرام ولا يظهر بذهاب الثلثين كما يقول المشهور ، بل هذا يقتصر على ما كان طُبِخَ بالنار ، فإنّ ذهاب ثلثا هذا الفرد هو المحلّ له .

ولعلّي أفهم من عبارات الأستاذ الأعظم رحمته أنّ الطبخ كناية عن النار ، وأنّ التطهير يكون حينئذٍ بذهاب الثلثين ، ونحن نقول إنّ الطبخ أي بجميع ما يصدق عليه الطبخ وإن لم يكن بالنار بل بغيره .

إن قلت: إنّ موثقة أبي بصير حيث قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسُئِلَ عن الطلا ، فقال: إن طبخ حتّى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال ، وما كان دون ذلك فليس فيه خير» ^(١) تدلّ على أنّ ذهاب الثلثين بغير النار لا يوجب الحليّة .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّه على فرض الاطلاقات الدالّة على ذهاب الثلثين

وأما عصير التمر أو الزبيب، فالأظهر أنه لا ينجس ولا يحرم بالغليان (١).

على إطلاقه يحلّ، فهذه الرواية تقيّد الإطلاقات وهو يورث القول بأنّ ذهاب الثلثين لا يوجب التحليل ما لم يكن بالنار».

أقول: وأبو حمزة ضعيف عند البعض، وكنا نقول بذلك أيضاً حتّى رجعنا إلى القول بتوثيقه، وثانياً ليس بالضرورة أن يكون الطبخ بالنار، فقد يكون بغيره، وعليه لا تصلح الرواية على فرض تماميّة سندها أن تكون دليلاً. ثمّ إنّّه قد يستدلّ لمسلك المشهور القائل بأنّ مطلق ذهاب الثلثين مطهر، أي لما غلى بنفسه، ولما غلى بالنار برواية محمد بن الهيثم، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(١).

لكنّها مرسلّة لا تصلح للاستدلال.

إذن: آخر ما يستقرّ عليه النظر عندنا هو أنّ ذهاب الثلثين يحلّل العصير، لكن إذا كان مستنده الطبخ.

القول في عصيري التمر والزبيب

(١) نبحت تارة في عصير التمر، وأخرى في عصير الزبيب.

أما عصير التمر، فقد قال صاحب الحقائق رحمته الله: «إنّّه لا خلاف في طهارته وعدم نجاسته بالغليان، فإنّي لم أقف على قائل بالنجاسة هنا»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٢٥/٥.

وأما الحليّة ، فقد قال ﷺ أيضاً : « إنَّ الكلام في ماء التمر إذا غلى ولم يذهب ثلثاه ، والمشهور ، بل كاد يكون إجماعاً ، بل هو إجماع ، هو القول بحليّته ، فإنّا لم نقف على قائل بالتحريم ممّن تقدّمنا من الأصحاب ، وإنّما حدث القول بذلك في هذه الأعصار المتأخّرة »^(١).

وقال السيّد الحكيم ﷺ : « إنَّ الأستاذ الأكبر ذهب إلى ذلك أيضاً »^(٢) ، أي ذهب إلى أنّ حليّة عصير التمر مشروطة بذهاب ثلثيه بالغليان .

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ : « أمّا النجاسة فظاهرها الاتفاق على عدمها بعد بطلان التفصيل المتقدّم عن ابن حمزة في الوسيلة الذي اختاره شيخ الشريعة ﷺ حيث ذهب إلى نجاسة العصير فيما إذا غلى بنفسه وعدم ارتفاعها إلّا بانقلابه خلاً بلافرق في ذلك بين العصير العنبي وعصيري التمر والزبيب »^(٣).

إذن القول في مسألة حليّة عصير التمر مختلف ، ولعلّ السبب فيه الاختلاف في فهم الروايات الواردة في المقام . وكيف كان فن اشترط حليّة عصير التمر لذهاب الثلثين اعتمد على عدّة روايات :

منها : رواية عبدالله بن سنان آفة الذكر ، والتي قال الإمام أبو عبدالله عليه السلام : « كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه »^(٤).

(١) الحدائق الناضرة : ٥ / ١٤١ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٤١٢ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ١٢٣ .

(٤) الوسائل : الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

بتقريب: أنَّ الإمام عليه السلام بين حرمة كلِّ عصير ما لم يذهب ثلثاه، ومنه عصير التمر.

إلا أنَّ السيّد الحكيم رحمته الله قال: «بأنَّ الصحيح لم يثبت عمومُه لما نحن فيه لاختصاص العصير بماء العنب، كما يظهر من النصوص، وكلمات أهل اللغة، وأوضحه صاحب الحقائق -شكر الله سعيه-»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «أنَّ الظاهر المنسبِق إلى الأذهان من لفظة العصير بحسب العرف واللغة إنما هو الرطوبة المتكوّنة فيما يعصر من الأشياء، كالبرتقال والعنب ونحوهما، فيما إذا استخرجت بعصره، وما ذكره صاحب الحقائق من أنَّ العصير اسم مختصّ بماء العنب ولا يعمّ غيره، ولعلَّ مراده أنَّ العصير الوارد في روايات المسألة مختصّ بماء العنب...»^(٢).

وقال رحمته الله: «اصطلاحاً عصير التمر والزبيب يسمّيان بالنبيذ، فيقال: نبيذ الزبيب أو التمر، ولا سمّيا في الأخير»^(٣).

أقول: المدار في القضية حصول الاطمئنان من أقوال أهل اللغة وأقوال الفقهاء أيضاً، بحيث تكون مفسّرة لما هو المراد من العصير في لسان الشارع. وإن كنت أرى أنَّ إثبات ذلك لا يخلو من إشكال، وأرى أنَّ الاطلاقات محكّمة، فإنَّ مجرد التباني على معنى من المعاني بين أهل فنِّ واحد كالفقه -مثلاً- لا يعني

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤١٢/١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى -كتاب الطهارة: ١٣١/٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى -كتاب الطهارة: ١٢٢/٢.

ذلك بالضرورة أنَّ الرواية نازلة على هذا المعنى .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته : « إنَّ الظاهر المنساق إلى الأذهان من لفظة (العصير) بحسب العرف واللغة إنما هو الرطوبة المتكوّنة فيما يعصر من الأشياء ، كالبرتقال والعنب ونحوهما . ومن الواضح أنَّ الزبيب غير مشتمل على رطوبة متكوّنة في جوفه حتّى تستخرج بعصره ليصدق عليه عنوان العصير ، ومجرّد صبّ الماء عليه لا يصحّح إطلاق العصير عليه ، فإنّ له اسماً آخر يعبر عنه بالنبيد . ثمّ إنّه لو سلّمنا أنَّ الإطلاق في الرواية تامّ ، وأنّ (كلّ) تفيد العموم ، ومع هذا لا يمكن الالتزام بالرواية ؛ لأنّ الأخذ بهذا العموم يورث القول بتخصيص الأكثر ممّا نقطع بعدم حرمة ، كمثّل عصير باقي الفواكه ، وهو قبيح » ^(١) .

إذن لا تصلح الرواية دليلاً على حرمة عصير التمر ، فالقدر المتيقّن منها العصير العنبي .

ومنها : ما رواه عمار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - : « أنّه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتّى يحلّ ؟ قال : خذ ماء التمر فاغسله حتّى يذهب ثلثا ماء التمر » ^(٢) .

أقول : لا يظهر لي معنى النضوح المعتق في الرواية ، ومن المحتمل قوياً أن يكون هذا النضوح شرباً مسكراً ، ويساعد على ذلك قرينة (المعتق) ؛ إذ المراد من المعتق مرور مدّة من الزمان عليه حتّى صار الشيء عتيقاً ، ومن المحتمل أن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١٣١ / ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٢ .

مرور هذه المدة الطويلة عليه يجعله مسكراً، فتكون الرواية خارجة عن محلّ البحث؛ إذ الحرمة هنا وأنت ترى مرتكزة في ذهن السائل، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن الكيفية التي بها يحلّ والإمام عليه السلام أمضى ما في ذهنه.

ومنها: ما رواه عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن النضوح، قال: يطبخ التمر حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثمّ يمتشط»^(١).

أقول: هذه الرواية لا تدلّ على أكثر من أنّ الامتشاط بالنضوح حرام قبل ذهاب الثلثين، ولا ربط لها بحرمة الشرب، والالتزام به مشكل، بل مقطوع الفساد.

على أنّ الحليّة لا تخلو من روايات تدلّ عليها:

منها: ما رواه صفوان بن يحيى، عن كليب الأسدي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فقال: أيّها الناس، ألا إنّ كلّ مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٢).

ومنها: ما رواه محمد بن جعفر، عن أبيه - في حديث -: «إنّ وفد اليمن بعثوا وفداً لهم يسألون عن النبيذ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: وما النبيذ، صفوه لي؟

قال: يؤخذ التمر فينبذ في الماء... إلى أن قال: - فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا هذا، قد أكثرت عليّ، أفيسكر؟ قال: نعم، فقال: كلّ مسكر حرام»^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

ودلالته على حليّة النبيذ مع عدم الاسكار واضحة. ونحوها في ذلك غيرها.
لاحظ باب ما أسكر كثيره فقليله حرام^(١)، وباب تحريم النبيذ^(٢).
هذا تمام البحث في عصير التمر.

الكلام في عصير الزبيب

فذهب قوم إلى القول بجرمته إذا غلى، بناءً على جريان الاستصحاب التعليق فيه.

بتقريب: أنّ الزبيب كان عنباً، والعصير العنبي يحرم إذا غلى، وإذا جفّفته الشمس أو الهواء وصار زبيباً شككنا في أنّ ماءه إذا غلى هل يكون حراماً أم لا مقتضى جريان الاستصحاب أنّه الآن كما كان، فتثبت الحرمة.

ويرد على الاستصحاب التعليق التالي:

الأوّل: إنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلّيّة المنجّزة فضلاً عن الأحكام الكلّيّة المعلّقة.

الثاني: أنّه حتّى مع القول بجرريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة، فأيضاً لا يجري الاستصحاب، ولم يكن نفع في جريانه؛ لأنّ الشكّ في الحكم إمّا يكون في سعة الجعل وضيقه، ومآل ذلك إلى النسخ والشكّ فيه، وإمّا أن يكون الشكّ في الموضوع بعد فعليّته وتحقّقه أو فقل الشكّ في حرمة المفعول بما للموضوع من قيود.

(١) الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة.

(٢) الباب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرّمة.

أما على الأول - أي فيما لو كان الشك في سعة الحكم وضيقه -: فلا يجري ، لأننا نعلم أن الأحكام الشرعية باقية ، لأن الشك في حرمة العصير الزبيبي على تقدير الغليان لم ينشأ من الشك في نسخ حكمه للقطع ببقائه في الشريعة المقدسة . فلا شك في مرحلة الجعل ، وأما الشك في الحكم المجعول في مرحلة الفعلية ، فأيضاً لا يجري الاستصحاب ، لأن العصير العنبي لم يتحقق في الخارج في أي زمان حتى يغلي ويتصف بالحرمة الفعلية ، ومن ثم يشك في بقائها . إذن لا يجري الاستصحاب هنا أيضاً .

إن قلت : وإن لم يكن لنا علم بالحرمة المنجزة كما قلت ، لكن نعلم بالحرمة المعلقة وهي أيضاً نحو من الوجود ، فنستصحب بقاءه .

قلت : أما الحرمة المعلقة فليست حكماً شرعياً ، بل هي ملازمة عقلية بين حرمة وغليانه ، وهي غير قابلة للاستصحاب - أعني الملازمة - لأنها حكم عقلي ، والحكم العقلي لا يجري فيه الاستصحاب .

الثالث : إن استصحاب الحكم المعلق يكون معارضاً مع استصحاب الحكم المنجز . وهي الحلية الثابتة قبل الغليان ، والتفصيل في المسألة موكول إلى محله في باب الاستصحاب .

الرابع : مع الاغراض عن كل ما ذكرناه لم يجر الاستصحاب أيضاً ؛ لأنّ المعلوم حرمة إذا غلى إنما هو عصير العنب ، وأما ماء الزبيب فليس هو في الحقيقة عصيراً للزبيب ، بل هو ماء خارجي مجاور للزبيب مقداراً من الزمان ، ولأجل مجاورته له اكتسب حلاوته ، ومع هذا التباين في الحقيقة كيف يقال بجريان الاستصحاب التعليقي فيه ؛ لأنه سيكون من باب إسراء حكم من موضوع إلى آخر .

هذا من جهة الأصول العملية في المسألة ، وأمّا من جهة النصّ والرواية فقد استدلّ بعدّة روايات :

منها : ما رواه زيد الترسي في أصله : «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدقّ ويلقى في القدر ، ثمّ يصبّ عليه الماء ويوقد تحته ، فقال عليه السلام : لا تأكله حتّى يذهب الثلثان ويبقى الثلث ، فإنّ النار قد أصابته .

قلت : فالزبيب كما هو يلقي في القدر ويصبّ عليه الماء ثمّ يطبخ ويصفّى عنه الماء ؟ فقال عليه السلام : كذلك هو سواء ، إذا أدّت الحلاوة إلى الماء ، وصار حلوّاً بمنزلة العصير ، ثمّ نشّ من غير أن تصيبه النار فقد حرم ، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد» (١) .

أقول : إنّ مجموعة من كتب الفقهاء ، كالجواهر والحدائق ومصباح الفقيه وطهارة الشيخ اشتملت على هذه الرواية ولكن على كيفيات أخرى ، وقد أسندت الرواية في جملة منها إلى كلّ من زيد الزرّاد وزيد الترسي ، والعلامة النوري رحمته الله صرح في مستدركه بوقوع التحريف والتصحيف فيها .

وقال شيخ الشريعة رحمته الله : «إنّ أوّل من وقع في تلك الورطة الموحشة هو الشيخ سليمان الماحوزي البحراني ، وتبعه من تبعه من غير مراجعة إلى أصل زيد الترسي ، كما أنّ الرواية مختصة بزید المذكور وليس في أصل زيد الزرّاد منها عين ولا أثر ، فإسنادها إليه خطأ» .

إن قلت : ممّن روى عنه ابن أبي عمير ، وهو من أصحاب الإجماع ، فيكون

هذا بمنزلة التوثيق العام، وهو يغني عن التوثيق الخاصة.

قلت: أمّا هذه القاعدة فغير تامّة عندنا على ما حققناه في محله، ثم إن كتابه وأصله الذي أسندوا الرواية إليه لم تثبت صحته، وقد ضعه الصدوق وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد.

إن قلت: إن المجلسي روى هذه الرواية عن نسخة قديمة وجدها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي مما يكشف عن وجود الأصل وثبوته.

قلت: وإن نقلها المجلسي، إلّا أنّه لم ينقل طريق المنصور إلى هذا الكتاب، والمنصور لم ينقل هذه الرواية عن زيد النرسي مباشرة؛ إذ الآبي من تلاميذ الطوسي والنرسي من أصحاب الإمام الصادق والكاظم عليه السلام، هذا مع غضّ النظر عن وثاقة نفس الآبي.

إن قلت: قد جاء في أول هذه النسخة عمّا في البحار: «حدّثنا الشيخ ابن محمد هارون...» فينتهي هذا السند إلى زيد النرسي، ممّا يثبت كون النسخة له.

قلت: ناهيك عن النقاش في الآبي نفسه، إنّ هذا الكلام ليس للشيخ الآبي، وإنّما هو كلام لمحمد بن الحسن القمي، والآبي استنسخ منه كما أنّه لا يمكن للآبي أن ينقل عن التلعكبري مباشرة. وقال المجلسي: «أخذناها عن نسخة عتيقة مصحّحة بخط الشيخ منصور، وهو نقله من خطّ الشيخ الجليل (محمد بن الحسن القمي)، وكان تاريخ كتابتها (يعني عند القمي) سنة ٣٧٤ للهجرة. والآبي قطعاً لم يكن موجوداً في ذاك التاريخ عند كتابة النسخة». إذن هنا واسطة موجودة، ومعناها لا يمكن قبول الرواية ما لم نعلم من هذه الواسطة، وإلّا كان نصيبها الإرسال.

ولكن يمكن ردّ هذا بالقول بأنّ قرب العهد بين القمّي والآبي يشفع في ذلك ، خصوصاً لو كان كتابه معروفاً وله نصيب من الشهرة بين علماء ذلك العصر ، فالآبي أخذ منه بالحسن ، عن محمّد بن الحسن القمّي .

لكن يبقى الإشكال في نفس محمّد بن الحسن القمّي الذي لم تثبت وثاقته ، لا بهذا العنوان الذي ورد في كلام المجلسي ، ولا بعنوان أبي الحسن محمّد بن الحسين بن أيّوب القمّي الذي نقله المحقّق النوري .

قال الأستاذ الأعظم رحمته الله : « وأما الأخبار المروية في غير تلك النسخة ، كتفسير عليّ بن إبراهيم القمّي وكامل الزيارة وعدّة الداعي وغيرها ، عن زيد النرسي بواسطة ابن أبي عمير ، فلا يدلّ وجدانها في تلك النسخة على أنها كتاب زيد المذكور أصله ؛ لأنّا نحتمل أن تكون النسخة موضوعة ، وإنّما أدرجت فيها هذه الأخبار المنقولة في غيرها تثبيتاً للمدعى وإيهاماً على أنها كتاب زيد وأصله » ^(١) .
إلاّ اللّهم أن يقال : بأنّ نقل القمّي وابن قولويه للرواية نوع شهادة على أنّ الأصل تامّ ، ولأجل هذا لا محلّ لاحتمال الجعل والتزوير ما لم يدّع أنّ شهادتهما لا اعتبار بها لا بتلائهما بالمعارض ، وبالتالي تسقط عن الحجّية .

إن قلت : إنّ الطوسي والنجاشي ذكرا أنّ لزيد النرسي كتاباً .

قلت : وليس بشيء لأنّ شهادتهما معارضة بنقل الطوسي في زيد النرسي وزيد الزرّاد ، فقال تبعاً لشيخه محمّد بن الحسن بن الوليد أنّ أصل زيد النرسي وأصل زيد الزرّاد ، وكتاب خالد بن عبدالله بن سدير موضوعات وضعها محمّد بن

موسى الهمداني^(١).

إذن خالص البيان هو القول بأن لا أصل لهذا الكتاب ، وعلى تقدير القول بأن له أصل في الجملة لم يكد يكفي ذلك لأن ثبوته لا بد وأن يكون تواترياً وليس هو كذلك ، فلذا لم يقطع الكلّ أن هذا الأصل أصله وكتابه ، بل الآبي روى عنه فقط ، وقد تقدّم منا القول بأن نفس الشيخ منصور الآبي مَن لم تثبت وثاقته ، ولو ثبتت فهو كان من تلاميذ الشيخ الطوسي رحمته الله ، والنرسي من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام ، وطريقه إليه غير معلوم ، ومثله في عدم العلم طريق الشيخ المجلسي إلى الشيخ منصور الآبي . إذن الرواية ساقطة سنداً . ناهيك عن الخدشة في دلالتها أيضاً .

ومنها : ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى أبي الحسن عليه السلام ، قال : «سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة ؟ فقال : لا بأس به »^(٢).

أما سند الرواية فضعيف ، وإن كان لها طريقان ، لكن كلاهما ضعيفان ، أما الأول فبسبب زياد ، والثاني بعبدالله بن الحسن لعدم توثيقه .

أما من حيث الدلالة فقد قالوا بدلالاتها على حليّة شرب العصير الزببي بعد ذهاب ثلثيه لقول الإمام عليه السلام : « لا بأس » ، أي قبل ذهاب الثلثين فيه بأس .

ونقول في جوابها : بأنها ناطرة إلى جهة الحليّة بعد ذهاب الثلثين ، لكنها ساكنة

(١) الفهرست : ١٤٨ ، في ترجمة زيد النرسي .

(٢) الوسائل : الباب ٨ من الأشربة المحرمة ، الحديث ٢ .

عن بيان الحرمة قبل ذلك ، أي قبل ذهاب الثلثين ؛ إذ يحتمل أن يكون العصير حراماً لو بقي سنة حتى قبل ذهاب ثلثيه فيما لو نشئ بنفسه ويصير مسكراً .

ومنها : ما رواه عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سئل عن الزبيب كيف يحلّ طبخه حتى نشرب حلالاً ؟ قال : تأخذ ربعاً من زبيب فتنقيّه ، ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من الماء بقدر ما يغمره ، ثم تغليه بالنار غلية ، ثم تنزع ماء فتصبّه على الأول ، ثم تطرحه في إناء واحد ، ثم توفد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار...» الخبر ^(١) .

وأيضاً الحديث (٢) من نفس الباب .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «الظاهر وحدة الروایتين ، وإنما وقع الاختلاف في نقلها ، ويكشف عن ذلك اتحاد رواتهما إلى عمرو بن سعيد ، فإنّ من البعيد أن يسأل شخص واحد عن مسألة واحدة مرّتين ويرويها كذلك» ^(٢) .

وقال رحمته الله : « لا مجال للاستدلال بالروایتين على حرمة عصير الزبيب بعد غليانه للقطع بعدم مدخّلية مجموع القيود الواردة فيها في حلّيته بحيث تنتفي إذا انتفى بعض تلك القيود التي منها قوله عليه السلام : «فروقه» أي صفّه فلا يستفاد منها حرمة العصير بمجرد غليانه ، ولعلّ السرّ فيما اعتبره من القيود التي منها ذهاب الثلثين هو أن لا يطرأ الفساد على العصير بنشيشه بعدما مضى عليه زمان - الذي يوجب حرمة وسقوطه عن قابليّة الانتفاع به ، كما أشير إلى ذلك في ذيل الرواية : «فإن

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٢ / ١٢٩ .

أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه»^(١)، وهو دليل على أن السائل يريد أن يشرب نبيذاً غير مسكر.

ومنها: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: «شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمراي الطعام، فقال لي: لِمَ لا تتخذ نبيذاً، نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب القراقر والرياح من البطن.

قال: فقلت له: صفه لي جعلت فداك. قال: تأخذ صاعاً من زبيب فتغيبه من حبه وما فيه، ثم تغسل بالماء غسلاً جيداً، ثم تنقعه في مثله من الماء أو ما يغمره، ثم تتركه في الشتاء ثلاثة أيام لباليها، وفي الصيف يوماً وليلة، فإذا أتى عليه ذاك القدر صفيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء وأخذت مقداره بعود، ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتجعل عليه نصف رطل غسل وتأخذ مقدار العسل، ثم تطبخه حتى تذهب الزيادة، ثم تأخذ زنجبيلاً وخولنجان ودارصيني وزعفران وقرنفلاً ومصطكي وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه، وتغليه معه غلية ثم تنزله، فإذا صفيت وأخذت منه على غذائك وعشائك. قال: ففعلت، فذهب عني ما كنت أجده، وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله»^(٢).

والشاهد في الرواية قوله عليه السلام: «طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه...»، إلا أن الرواية ضعيفة ببعض الرواة، وإن كان نوقش في دلالة الرواية أنه

(١) التنقيح في شرح العروة: ١٢٩/٢.

(٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٤.

- أي السائل - إنما رجع إلى الإمام عليه السلام من باب أنه طيب يصف له علّات مشكلته ، وليس بشيء لأنّ ظاهر القيد هو أنّه عليه السلام في مقام بيان تعليم النبيذ الحلال ، وقد يجد في النظر أنّ الرواية لا تدلّ على الحرمة قبل ذهاب ثلثيه حيث قال عليه السلام : « وهو شراب طيب لا يتغيّر إذا بقي إن شاء الله » .

ومنها: الأخبار الدلّة على حرمة النبيذ الذي فيه القعوة أو العكر ، فعن إبراهيم ابن أبي البلاد ، عن أبيه ، قال : « كنت عند أبي جعفر عليه السلام ، فقلت : يا جارية ، اسقيني ماء ، فقال لها : اسقيه من نبيذ ، فجاءت بنبيذ مريس في قدح من صفر ، قلت : لكن أهل الكوفة لا يرضون بهذا ؟ قال : فما نبيذهم ؟

قلت : يجعلون فيه القعوة ، قال : وما القعوة ؟

قلت : الزازي [اللاذي] . قال : وما الزازي ؟

قلت : ثقل التمر يضرب به الإناء حتّى ليهدر النبيذ فيغلي ثمّ يسكن فيشرب ، قال : ذلك حرام » ^(١) .

لكنّها محدوشة السند بآبن أبي البلاد ، ثمّ إنّ الدلالة أيضاً محلّ كلام لأنّها هنا أخصّ من المدعى ، لأنّها إنّما تدلّ على حرمة النبيذ الذي فيه القعوة ، والكلام إنّما في مطلق النبيذ ، ولعلّ القعوة في النبيذ يوجب الاسكار ، ومثله في الضعف رواية سهل بن زياد الواردة بالمضمون نفسه ، ومضافاً إلى الكلام في السند أنّ الدلالة محلّ كلام بما يتّناه لك ، فلانعيد .

وأما رواية العكر ، فعن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمن بن الحجاج ، قال :

(١) الوسائل : الباب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

«استأذنت لبعض أصحابنا عن أبي عبد الله فسأله عن النبيذ ، فقال : حلال .
 فقال : إنما سألتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي ثم يسكن ، فقال أبو
 عبد الله عليه السلام : قال رسول الله ﷺ : كل مسكر حرام» ^(١) .
 والكلام فيها كالكلام في سابقتها ، فإن الدلالة مخدوشة ، لكونها أخص من
 المدعى ؛ إذ من المحتمل بمكان أن وقوع هذا الشيء يوجب الاسكار ، وكيف كان
 فالأخص لا يكون دليلاً على الأعم .
 ومنها : رواية عبد الله بن سنان الآتفة الذكر المستدل بها على حرمة العصير ،
 ومنه عصير الزبيب ، لكن لا حاجة للإعادة بعد أن ذكرنا البيان هناك ، فراجع .
 ثم إن الملاحظ أن بعض الروايات ذكرت أن المدار في حرمة النبيذ إنما هو
 الاسكار ، كما في رواية معاوية بن وهب ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن رجلاً
 من بني عَمِّي وهو من صلحاء مواليك يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك .
 فقال : أنا أصف لك ، قال رسول الله ﷺ : كل مسكر حرام ، وما أسكر كثيره
 فقليله حرام . قال : قلت : فقليل الحرام يحلُّه كثير الماء ؟ فردّ بكفه مرتين : لا ، لا» ^(٢) .
 وروايات الباب فيها ما يدل على ذلك ، ومن أراد الاستزادة فليراجع ، فإننا
 بما ذكرناه غنّى وكفاية .
 إن خلاصة البحث في عصير الزبيب والتمر أنه حلال ولا يشترط فيه ذهاب
 الثلثين .

(١) الوسائل : الباب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٥ .

(٢) الوسائل : الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

ولا بأس بوضعهما في المطبوعات مثل المرق والمحشي والطبيخ وغيرها (١).

(١) بعد ثبوت طهارة عصيريهما يكون الأمر واضحاً ومطابقاً لما هو المذكور في الفتوى، لكن بناءً على القول بحرمتهما فهل ما ذكر في المتن صحيح أم لا؟
فالظاهر أنه كذلك لأنّ الزبيب إذا وضع في المروقات استهلك بحيث لا يصدق عليه النبذ كما أنه ليس بعصير. نعم، إذا قلنا بنجاسته أشكل الأمر من جهة تنجيسه المرق، لكن ثبت عندنا أنّ عصير الزبيب ليس بنجس ولا حرام.

مسألة (١٥٢): الدن الدسم لا بأس بأن يجعل فيه العنب للتخليل إذا لم يعلم إسكاره بعد الغليان ، أو علم وكانت الدسومة خفيفة لا تعدّ عرفاً من الأجسام ، وأمّا إذا علم إسكاره وكانت الدسومة معتداً بها ، فالظاهر أنّه يبقى على نجاسته ، ولا يظهر بالتخليل (١)

١٠ - الفقاع ، هو قسم من الشراب يتّخذ من الشعير - غالباً - ولا يظهر إسكاره (٢).

حكم الإنباء الدسم

(١) وفي المسألة فروع:

الأول: ما إذا علم إسكاره بعد الغليان كان حراماً لما ذكرناه؛ لأنّه أي الغليان يوجب الحرمة لا النجاسة.

الثاني: ما إذا علم إسكاره ، فبناءً على نجاسة المسكر - الخمر - وكانت الدسومة خفيفة بحيث لا تعدّ عرفاً من الأجسام ، ففي هذه الصورة أيضاً لا مانع منه ببيان: أنّ العصير بعد الغليان يصير مسكراً ونجساً - على القاعدة - والإنباء الحاوي له أيضاً متنجساً ، لكنّه يظهر بانقلابه خلاً والإنباء كذلك بالتبع . وأمّا تلك الدسومة فعلى الفرض لو كانت خفيفة بحيث لا تعدّ جسماً عرفاً فليست بنجسة .

الثالث: نعم ، لو كانت الدسومة كثيفة بحيث ترى جسماً ، فإذا تنجّست بالعنب أثناء الغليان بقيت النجاسة ولو صار المسكر خلاً ، فإنّها لا تطهر كما ذكره في المتن .

البحث في الفقاع

(٢) أمّا الفقاع فهو شراب يتّخذ من الشعير فقط أو يؤخذ منه غالباً؛ لأنّه قد يتّخذ

من الزبيب ومن الرمان ومن الدبس. قال في مجمع البحرين: «الفقّاع كرمّان (وزناً) يتّخذ من ماء الشعير فقط، وحكي عن كشف الغطاء، الفقّاع ك(رمان) شراب مخصوص غير مسكر يتّخذ من الشعير غالباً، وأدنى منه في الغلبة ما يؤخذ من الحنطة، ودونها ما يؤخذ من الزبيب، ودونها أن يؤخذ من غيرها.

أقول: لأنّنا نبحت في مسألة حرمة الفقّاع ونجاسته، لا بدّ من الاختصار على خصوص المتّخذ من الشعير؛ لأنّ هذا محلّ اتّفاق الكلّ، ولكنهم اختلفوا في المتّخذ من غيره أيضاً كذلك أو هو خارج عن حقيقته أم لا؟ فالموضوع دائر بين السعة والضيق، فلا بدّ من الاختصار على القدر المتيقّن، والجمود على أنّ الفقّاع خصوص المتّخذ من ماء الشعير كبقية الموارد من هذا القبيل، للشكّ في أنّ المتّخذ من غيره أيضاً فقّاع أو لا؟ أمّا ما ثبت بخصوص ما اتّخذ من الشعير وأمّا غيره فتجري فيه البراءة.

وأما نجاسته فالمدّعى أنّها محلّ اتّفاق، ولكن ليس بشيء والعمة النصوص.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الأخبار الدالة على نجاسة الفقّاع مستفيضة»^(١).

منها: ما رواه فضال، قال: «كتب إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقّاع،

فقال: هو الخمر، وفيه حدّ شارب الخمر»^(٢).

راجع الباب، فالأخبار فيه مستفيضة.

وها هنا سؤال، وهو: هل تتوقّف نجاسة وحرمة ماء الشعير على غليانه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢: ١٣٦.

(٢) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

ونشأ أم لا؟

ربما يقال: إنه من المحتمل قوياً أن الأمر كذلك، لأنّ المأخوذ في مفهوم الفقّاع الغليان والنشيش وبدونها لا يصير فقّاعاً، بل ينشّ حتّى يرتفع في رأسه الزبد، لصحيحة محمد بن أبي عمير، عن مرازم، قال: «كان يعمل لأبي الحسن الفقّاع في منزله، قال ابن أبي عمير: ولم يعمل فقّاع يغلي»^(١). إلّا أن يقال: إنّ ما نقله ابن أبي عمير بقوله: «ولم يعمل فقّاع يغلي» ليس بحجّة، ولكن مقتضى الأصل العملي طهارة غير المغليّ منه.

وأما ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في علاجاتهم فليست من الفقّاع في شيء، بل هو طاهر حلال. وإن أخذ من ماء الشعير لكن ليس مطلق ما أخذ من ماء الشعير يكون فقّاعاً، بل الفقّاع ما طبخ على كيفية خاصّة يعرفها أهلها.

(١) الوسائل: الباب ٣٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

مسألة (١٥٣): عرق الإبل الجلالة ، وكذلك غيرها من الحيوان الجلال لا يحكم بنجاسته على الأظهر (١).

القول في عرق الحيوان الجلال

(١) أمّا غير الإبل من الحيوانات الجلالة فطاهرة العرق ، قال السيّد الحكيم والأستاذ الأعظم رحمتهما: «لم يقع كلام في طهارة عرق غير الإبل من الحيوانات الجلالة عدا ما يحكى عن نزّهة ابن سعيد ، وهو شاذّ لا يعبأ به قبال الأصحاب»^(١).

لكن سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) اختاره تمسكاً بصحيحة هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «لا تأكل اللحوم الجلالة ، وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته في مقام دفع الإشكال: «بأنّ اللام فيه للعهد ، ويكون المعهود الإبل الجلالة ، أو أنّ الجلالة كما تستعمل وصفاً مؤنث الجلال تستعمل اسماً بمعنى الإبل الجلالة أيضاً»^(٣).

أقول: أمّا تمسك سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) بالصحيحة فغير مقبول ، لما سيأتي ، ومثله جواب السيّد الحكيم ، فإنّه ذهب بعيداً في مخالفة الظهور. نعم ، الرواية

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٥٣/٢. مستمسك العروة الوثقى: ٤٣٨/١.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٤٣٩/١.

تدلّ على مختار الأستاذ لكن ألا يوجب إعراض الكلّ عن الرواية سقوطها عن الاعتبار؟ ومن هنا قال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ الأخذ بإطلاق صحيحة هشام خلاف التسالم على طهارة عرق الجلال من غير الإبل»^(١).

وقال إنّ قوله رحمته: «اغسله» وإن كان ظاهراً في الإرشاد إلى نجاسته، لكن هناك قرينة في الروایتين، ويعني هو رحمته رواية هشام التي ذكرناها ورواية أخرى لحفص بن البختري، عن أبي عبد الله رحمته، قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة، وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله»^(٢).

المهمّ أنّه رحمته يقول باشتال الرواية على قرينتين تمنع من الأخذ بهذا الظهور، أمّا في رواية حفص فقوله رحمته: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة»، ثمّ قال: «وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله»، وكذا رواية هشام، فإنّ النهي في كليهما عن أكل لحم الجلال ثمّ التفرّيع بغسل عرقها. وسبق الأمر بغسله النهي عن شرب الألبان أو أكل اللحوم قرينة أو أنّه صالح للقرينة على أنّ وجوب غسل العرق مستند إلى صيرورة الجلال من الإبل وغيرها محرّم الأكل عرضاً ولا تجوز الصلاة في شيء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه: روثه ولبنه وعرقه وغيرها، سواء كانت حرمة ذاتية أم عرضية بالجلل أو موطوء آدمي أو بشرب الشاة من لبن خنزيرة، ولذلك فرّغ عليه الأمر بغسل عرقه حتّى يزول ولا يمنع عن الصلاة - ولو كان محكوماً بالطهارة في نفسه - كما هو الحال في ريق الهرة أو غيرها من الحيوانات

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٥٣ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

الطاهرة ممّا لا يؤكل لحمه ، فالأمر في الروایتين أمّا ظاهر فيما نقلناه أو محتمل فيه .
وعلى كلا التقديرين لا يصح الاستدلال بالرواية^(١).

ومختصر ما يرمى إليه الأستاذ الأعظم رحمته هو : « أن تفريع الأمر بالغسل على الحكم بجرمة الجلال قرينة على أن الأمر المذكور إرشاد إلى المانعية لالنجاسة .

ونسب سيّدنا الأستاذ (دام ظله) إلى الأستاذ الأعظم رحمته وجود قرينة أخرى ، وهي أن الأمر بالغسل لو تعلّق بالشيء الذي أصابه العرق لأمكن القول بأنّ هذا الأمر إرشاد إلى النجاسة ولا يكون مناسباً مع الإرشاد إلى المانعية ، لكنّه تعلّق بنفس العرق ، فليس هذا إرشاداً لالنجاسته ، بل إرشاد إلى كون العرق مانع من الصلاة ، فكأنّه في قوّة قولنا (ارفع هذا المانع) (أزل هذا المانع) ؛ لأنّ العرق هو الذي تعلّق به الغسل فلا إطلاق له حتّى يقال بأنّه حتّى بعد زوال العين يجب غسله لأنّه من غير المعقول جريان الحكم وشموله لنقيض حكمه . إذن الحكم إرشاد إلى المانعية لالنجاسة^(٢).

وبعض المحقّقين رحمته ذكر ذلك أيضاً^(٣).

أقول : وفي كلا القرينتين نظر .

أمّا القرينة الأولى -وهو التفريع- ، فهو ليس بتامّ لأنّ مجرد كون شيء قبل آخر لا يدلّ على كونه تفريعاً عليه ، و (الفاء) في قوله عليه السلام : « فاغسله » وإن سلّمنا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ١٥٤ .

(٢) مباني منهاج الصالحين : ٣ / ٢٧٤ .

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٤ / ٣٤ .

كونه تفريراً لكن لا على حرمة الجلال، بل تفرير على الإصابة.

وأما القرينة الثانية، فإن قوله: «فاغسله» مسلّم الظهور في الإرشاد، فلنا أن نقول ما قاله سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «بأنّ الغسل ولو تعلّق في الرواية بنفس العرق، ولكن هذا الاستعمال في مقام الإرشاد إلى النجاسة صحيح، ولو كان المراد مجرد إزالة العرق لكان الحقّ أن يقال: أزلّه، وأما الأمر بالغسل فالعرف يفهم منه الإرشاد إلى كونه ينجس الثوب»^(١).

ولكن لا يخلو من نظر لأنّ الكلام بمجمله لا يخرج عن كونه دعوى، فتأمل. وأجاب بعض المحقّقين عن القرينة الثانية بقوله: «إنّ دلالة الأمر بالغسل على النجاسة لا مجرد المانعيّة ليست نكتتها منحصرة بالاطلاق المذكور، ليقال بعدم تأتّي هذه النكته في المقام، بل يمكن أن يكون بنكته ظهور نفس مادّة الغسل في قذارة المغسول، أو بنكته ظهور الأمر في تعيّن الغسل مع أنّ النظر لو كان إلى المانعيّة لما انحصر دفع المحذور بذلك، كما هو واضح.

وعليه فالمصير إلى دلالة الروايتين على النجاسة ليس ببعيد»^(٢).

وإلى القول بالنجاسة مال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) أيضاً.

وقال: «إنّه لا يمكن رفع اليد عن الرواية، ولا بدّ من الالتزام بالنجاسة»^(٣).

أقول: ما ذكره المحقّق المذكور من احتمال دلالة الأمر على أنّ المغسول فيه قذارة فصحيح لكن لا يعني انحصارها بالنجاسة، وأكاد أتفق مع ما ذكره ثانياً

(١) و (٣) مباني منهاج الصالحين: ٢ / ٢٧٤.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤ / ٣٥.

نعم ، لا تجوز الصلاة فيه إذا كان على البدن أو اللباس (١) .

من أن ظاهر الأمر بالغسل تعيُّنه فيه ، فإنه لا يخلو من قوّة .
ومع تكافؤ الاحتمالين - أي القول بالنجاسة والقول بالطهارة - تكون النتيجة
عدم صلاحية الاستدلال بالرواية على المدّعى من نجاسة بول وعرق الإبل
الجلال .

إن قلت : إن مقتضى ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من أن تعلّق الأمر بغسل العرق
لا إطلاق فيه كي يشمل كذلك ما بعد زوال العين ممّا يعني بالضرورة أن الرواية
ليست ناظرة إلى النجاسة ، بل ولا يعني ذلك أيضاً ظهورها في المانعية كي يتعارض
مع ما ذكره المحقّق المذكور . فإنّ اللاقتضاء لا يعارض الاقتضاء .

قلت : إنّ عبائر الأستاذ الأعظم رحمته تقول بأنّ هذه القرينة منشأ لظهور الأمر
بالغسل في المانعية ، وليس عدم الاقتضاء فقط ، بل تقضي المانعية .

إذن ، فالحقّ ما ذكره الماتن رحمته من طهارة عرق الجلال .

(١) وسرّه ما ذكره هو رحمته في اللباس المشكوك من أنّ المستفاد من الروايات هو
عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، سواء كانت الحرمة ذاتيّة أو
عرضيّة ، كجلل أو بوطي آدمي أو بشرب الشاة من لبن خنزير مثلاً ، وأمّا لم
تعدّت الحرمة من الذاتيّة إلى العرضيّة ؟ فلأنّ الأدلّة الدالّة على بطلان الصلاة
فيما يحرم أكله غير مقيّدة بالحرمة الذاتيّة ، بل المستفاد منها عموم المانع .

لكنّا قلنا في تلك المسألة : إنّ هذا الكلام ليس محلّ وفاق واتّفاق ، ألا ترى
أنّ المحقّق النائيني رحمته وغيره أيضاً بنوا على أن يكون الحيوان بعنوانه محرّم الأكل
ذاتاً لا بالعرض .

مسألة (١٥٤): الأظهر طهارة عرق الجنب من الحرام (١).

حكم عرق الجنب من الحرام

(١) ادّعي أن الإقرار بالنجاسة من دين الإمامية، ونقل في الخلاف الإجماع على ذلك. ولكن ليس الأمر كذلك؛ لأن المسألة محل خلاف؛ لأنّ الحلي عليه السلام - مثلاً - ادّعى الإجماع على طهارته، وعمدة الباب هي الروايات. واستدل على النجاسة بأمور:

منها: ما نقله المجلسي في البحار عن كتاب المناقب لابن شهر آشوب نقلاً عن كتاب المعتمد في الأصول، قال: «عليّ بن مهزيار وردت العسكري عليه السلام وأنا شاك في الإمامة، فرأيت السلطان قد خرج إلى الصيد في يوم من الربيع، إلا أنه صائف والناس عليهم ثياب الصيف، وعلى أبي الحسن عليه السلام لباد وعلى فرسه تجفاف لبود، وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون عنه ويقولون: ألا ترون إلى هذا المدني وما قد فعل بنفسه؟

فقلت في نفسي: لو كان هذا إماماً ما فعل هذا، فلما خرج الناس إلى الصحراء لم يلبثوا إلا أن ارتفعت سحابة عظيمة هطلت، فلم يبق أحد إلا ابتلّ حتى غرق بالمطر، وعاد عليه السلام وهو سالم من جميعه. فقلت في نفسي: يوشك أن يكون هو الإمام، ثم قلت: أريد أن أسأله عن الجنب إذا غرق في الثوب فقلت: في نفسي: إن كشف وجهه فهو الإمام، فلما قرب منّي كشف وجهه ثم قال: إن كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلاة فيه، وإن كانت جنابته من حلال فلا بأس، فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة»^(١).

أقول: الرواية ضعيفة سنداً؛ لأنّ الكتاب المعتمد هو للشيخ المفيد رحمته وهو نقل الرواية عن ابن مهزيار، فلا اعتبار به وعمل المشهور بها على تقدير تحقّقه لا يوجب اعتباره. ونقل الحديث بطريق آخر يصل إلى عليّ بن يقطين بن موسى الأهوازي، ولكنه ضعيف أيضاً بعليّ بن يقطين وغيره.

ومنها: رواية الكفرتوثي أنّه كان يقول بالوقف، فدخل سرّ من رأى في عهد أبي الحسن عليه السلام، فأراد أن يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيسلّي فيه، فبينما هو قائم في طاق باب الانتظاره إذ حرّكه أبو الحسن عليه السلام بمقربة وقال مبتدئاً: إن كان من حلال فصلّ فيه، وإن كان من حرام فلا تصلّ فيه»^(١).

والرواية أيضاً ضعيفة السند، لأنّها تجهل طريق محمد بن همام إلى الكفرتوثي.

ومنها: رواية الاسكافي عن العسكري عليه السلام، إلى أن قال: «وعزّمي إذا لقيت سيدي أبا الحسن عليه السلام أن أسأله عن مسائل، وكان فيما عدّته أن أسأله عن عرق الجنب، هل يجوز الصلاة في القيمص الذي أعرق فيه وأنا جنب أم لا؟ فصرت إلى سرّ من رأى، فلم أصل إليه وأبطأ عني الركوب لعلّه كانت به، ثم سمعت الناس - إلى أن قال - قال عليه السلام: إن كان العرق من الحلال فحلال، وإن كان من الحرام فحرام»^(٢).

وهذه الرواية ضعيفة أيضاً.

ومنها: رواية محمد بن عليّ بن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث -

(١) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

ولا تجوز الصلاة فيه على الأحوط الأولى (١).

ومنه عرق الرجل الذي يقارب زوجته في زمان يحرم مقاربتها كزمان الحيض (٢).

قال: «من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلو من إلا نفسه. فقلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أهل المدينة يقولون: إن فيه شفاء من العين، فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما، وكل من خلق الله، ثم يكون فيه شفاء من العين»^(١).
لكنها مخدوشة سنداً بمحمد بن علي بن جعفر، ودلالة أيضاً لأنها أجنبية عن المقام.

ومنها: ما هو المذكور في الفقه الرضوي: «إن عرقت في ثوبك وأنت جنب وكانت الجنابة من الحلال، فتجوز الصلاة فيه، وإن كانت حراماً فلا تجوز الصلاة فيه حتى يغسل»^(٢).

ولم تثبت نسبته إلى الإمام الرضا عليه السلام.

إذن لا دليل على نجاسة عرق الجنب من الحرام.

(١) ومنشأ هذا الاحتياط الاستحبابي هو الروايات المتقدمة.

(٢) المعيار هو صدق عنوان الجنابة من الحرام، بلا فرق بين أن تكون الحرمة ذاتية أو بأي عنوان من العناوين، وأما لو كانت حرمة بعنوان آخر لا بعنوان الجنب

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

(٢) الصفحة ٤، السطر ١٨.

نعم ، إذا كان الوطء مع الجهل بالحال أو الغفلة فلا إشكال في طهارة عرقه ، وفي جواز الصلاة فيه (١) .

من الحرام كإفطار الصائم أو مخالفة النذر فصدقتها مشكل ، ومن هنا قال الأستاذ الأعظم رحمته الله الانصراف إلى المحرم الذاتي ^(١) ، والعهدة عليه .

(١) لأن موضوع الحرمة إنما هو صدق الجنب من الحرام ، والمفروض أنه جاهل فلا تكون الحرمة فعلية في حقه ، لأن المقصود من الحرام إنما هو الحرام الفعلي ، والأثر لا يترتب حقيقة إلا إذا كان الحكم فعلياً ومن هنا نقول إنه لا أثر للحكم الإنشائي إلا في بعض الموارد النادرة .

وأوضح منه ما لو أجنب عن حرام غفلة ، لأن الغافل لا يتوجه إليه التكليف لا كالجاهل ؛ لأن الغرض من التكليف إنما هو إمكان البعث والغافل لا قدرة له على الانبعاث كي يتوجه التكليف إليه .

مسألة (١٥٥): ينجس الملاقي للنجس مع الرطوبة المسرية في أحدهما ، وكذلك الملاقي للمتنجس بملافة النجس ، وأما في غير ذلك فالمشهور هو الحكم بالنجاسة أيضاً ، لكنه مشكل . والاحتياط لا يترك ، مثلاً: إذا لاقى اليد اليمنى البول فهي تنجس ، فإذا لاقتها اليد اليسرى مع الرطوبة يحكم بنجاستها أيضاً ، لكن اليد اليسرى إذا لاقى شيئاً آخر مع الرطوبة فالحكم بنجاسته لا يخلو من إشكال ، والاحتياط في الاجتناب عنه لا يترك ، بل الحكم بنجاسة الماء الملاقي للمتنجس هو الأظهر (١)

حكم الملاقي للنجس والمنتجس

(١) المسألة تحتل فروعاً:

الأول: منجسيّة النجاسات ، وهذه القضية لا نحتاج فيها إلى مزيد استدلال لاتفاق الكلّ عليها ولم تقع محلاً للإشكال . ويدلّ عليه كلّ ما يدلّ على عدم كفاية زوال العين في حصول الطهارة . ولما ورد في ذيل رواية عمار بن موسى الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... ويغسل كلّ ما أصابه الماء...»^(١).

بتقريب: إنّ موت الفأرة في هذا الماء صار سبباً لتنجس الماء وسراية النجاسة من الماء إلى جميع ما لاقاه ، وكلمة (الغسل) عبارة عن إزالة الأثر المتحقق في المغسول ، فلو لم يسر النجس إلى ملاقيه لم يكن معنى للأمر بإزالة الأثر بعد زوال العين ، وإطلاق الأمر بالغسل كاشف عن تلك السراية ، فإنّه حتّى لو زالت العين فلا بدّ من التطهير .

ويدلّ مضافاً إلى ما سبق كلّ أمر ورد في الشريعة المقدّسة يطلب فيه المولى الغسل عند إصابة النجاسة ، ويدلّ عليه أيضاً الروايات الدالّة على بيان المطهّرات ؛ إذ لو لم يكن النجس منجّساً لم يكن وجه لعدّ المطهّرات كذلك . ما نريد إثباته هنا هو أنّه لا شبهة في تأثير الأعيان النجسة فيما تلاقيه ، إلّا اللّهمّ ما نسب إلى الكاشاني من أنّ زوال العين كافٍ في ذهاب النجاسة ، أي لا توجب السراية ما لم تكن العين موجودة . لكنّه لا يصلح لأن يكون وجهاً مانعاً من الأخذ بهذه القضية الواضحة .

نعم ، هنا قضية أخرى تحتاج منا التوقّف عندها وهي سراية النجاسة هل تتحقّق بمجرد الملاقاة أو لا بدّ من وجود رطوبة بها تتحقّق السراية ، سواء كان أحد المتلاقيين رطباً أو كلاهما بحيث لا يقال بالسراية لو تمّت الملاقاة بدون رطوبة وفي حال الجفاف .

الحقّ هو الثاني - أي لا بدّ من وجود رطوبة - لأنّ التنجّس معلول لسراية النجاسة من النجس إلى الملاقى ، وبمجرّد التلاقي لا يحقّق السراية ما لم تكن هناك رطوبة في أحدهما ، وكيف كان استدلّ على هذا بوجوه :

الأوّل : الارتكاز العرفي ، وقال أستاذنا الأعظم رحمته وسيدنا الأستاذ (دام ظلّه) : «إنّ العرف لا يرى نجاسة ملاقي النجس أو المتنجّس ولا يؤثّران في شيء مع الجفاف» ^(١) .

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١٩٦ / ٢ . مباني منهاج الصالحين :

أقول: هذا المقدار من الاستدلال قابل للنقاش؛ إذ لو كان الارتكاز العرفي هو المرجع في شيء فهو في فهم المعاني من الألفاظ. وما زاد على ذلك فلا، ما لم يدّعي أنّ هذا مما يفهمه من الخطابات والاطلاقات، وعليه لا أرى وجهاً لذكر الارتكاز العرفي دليلاً مستقلاً بل صناعة لا بدّ من ذكره في ضمن تقريب الاستدلال بالأخبار.

الثاني: الارتكاز التشريعي، فإنّ الارتكاز في أذهان التشريعة بما هم تشريعة قائم على أساس أنّ مجرّد الملاقاة مع النجس اليبس لا يوجب نجاسة الملاقى، إلّا إذا كانت هناك رطوبة توجب سرايته، والحقّ أنّ هذا الوجه متين في نفسه.

الثالث: النصوص الشرعية.

منها: ما رواه محمد بن مسلم - في حديث -: «إنّ أبا جعفر عليه السلام وطئ على عذرة يابسة فأصاب ثوبه، فلمّا أخبره، قال: أليس هي يابسة، فقال: بلى. فقال: لا بأس»^(١).

ومنها: ما رواه عبدالله بن بكير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط، قال: كلّ شيء يابس زكي»^(٢). وربّما يتمسك بمعتبرة محمد بن مسلم، حيث قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكلب السلوقي، فقال: إذا مسسته فاغسل يدك»^(٣) لإثبات أنّ الملاقاة توجب

(١) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

سراية النجاسة ، وإن لم تكن رطوبة ، وهو ما يقتضيه إطلاقها ، دون نظر إلى تقييد الملاقي بما إذا كان فيه أو في كليهما رطوبة مسرية ، وكما في رواية 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 ، وإن كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني : إذا برد الميت » ^(١) .

وأيضاً ما رواه الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - ، قال : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت ، فقال : يغسل ما أصاب الثوب » ^(٢) .

والتقريب في الكل واحد ، إذ إطلاق الأمر بالغسل بمجرد الملاقة مع النجس كاشف على عدم اعتبار وجود رطوبة على أحد المتلاقيين أو كليهما . إلا أنه أُجيب عن هذه الاطلاقات بوجوه :

الأول : إن الاطلاقات هذه منزلة على الفهم العرفي ، والعرف يفهم أن الملاقة بمجرد لا توجب سراية النجاسة بلا توسط رطوبة في البين .

الثاني : ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته : « إن الأوامر المطلقة الواردة بغسل ما أصابه النجس ظاهرة في أنفسها في اعتبار الرطوبة في أحد المتلاقيين ، فإن الغسل عبارة عن إزالة الأثر ، وهو إنما يتحقق لو كانت رطوبة في البين بموجبها تسري النجاسة حيث لا تأثير في الملاقة مع الجفاف » ^(٣) .

(١) الوسائل : الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١٩٨ / ٢ .

أقول: إن غاية ما دلّت عليه الرواية بالتقريب الذي ذكره أستاذنا الأعظم رحمته هو سرية النجاسة بالملاقاة إلى المغسول. ولكن هل السرية مشروطة بوجود رطوبة في البين، ظاهر الرواية لم يشترط ذلك، ولعله من قبيل مسّ جسد الميت قبل غسله كيف أن مجرد مسّه يوجب سرية النجاسة.

الثالث: الروايات التي دلّت على اعتبار وجود الرطوبة لكي تسري النجاسة كما في رواية عبدالله بن بكير المتقدمة، حيث قال عليه السلام: «كلّ يابس زكي» وهي بمفهومها تدلّ على المطلوب، وبها يتم تخصيص تلك المطلقات.

وربما يقال: كما عن بعض المحققين: إن الرواية مخدوشة من جهة السند بوقوع محمد بن خالد في السلسلة، إذ هو مردّد بين محمد بن خالد البرقي الثقة ومحمد بن خالد الأصم المجهول، وكلاهما روي عن عبدالله بن بكير، فلانميّز بينهما^(١).

لكن يقال: بعد كون الشخص معروفاً بأنه صاحب رواية كثيرة بين الرجلين لا مناص من الانصراف إليه بمجرد الإطلاق، ولذا لا ريب في أمثال المقام من انصراف محمد بن خالد إلى البرقي. إذن الرواية معتبرة.

ومن الروايات التي تخصّص تلك المطلقات أيضاً رواية محمد بن مسلم المتقدمة، حيث قال عليه السلام: «أليس هي يابسة، فقلت: بلى، فقال: لا بأس»، ومثلها الروايات الأخرى التي ذكرناها تباعاً سابقاً. إذن لا محيص عن التخصيص.

لكن أورد بعض المحققين رحمته على رواية محمد بن مسلم: بأن الرواية ذكرت في الوسائل تحت عنوان المسألة المبحوث عنها مقطوعة عن ذيلها، وهو قوله:

«فإن الأرض يطهر بعضها بعضاً»، وهذا الذيل يوجب نحواً من الإجمال في الرواية، لأنّ الثوب ليس ممّا يطهر بالأرض، فعدم الاتّساق بين أجزاء الكلام يولّد نحواً من الإجمال الذي قد يمنع من التعويل عليه^(١).

ويردّه: إنّ عدم إحاطتنا بمعرفة كَيْفِيَّةِ التطبيق للكبرى لا يمنع من الأخذ به تبعداً، ونقبل أنّ احتفاف المقام بمحتمل القرينية يوجب إجماله، إلّا أنّ الصغرى غير تامّة، فهبّ أننا غير قادرين من الأخذ بعلّة الحكم لكن ذلك لا يصلح مانعاً من الأخذ بنفس الحكم المعلّل.

ومنها: ما رواه حريز، عن الفضل أبي عبّاس، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصبب عليه الماء. قلت: ولم صار بهذه المنزلة؟ قال: لأنّ النبيّ أمر بقتلها (بغسلها)»^(٢).

بتقريب: أنّ الأمر بغسل الثوب متوقّف على الرطوبة، أي أمره عليه السلام بغسل ثوبه لو كانت هناك رطوبة لكنّه أمره بصبّ الماء إذا كان جافاً.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، وذكر الحديث الذي قبله وزاد: «وسألته عن الرجل يمشي في العذرة وهي يابسة فتصيب ثوبه ورجليه، هل يصلح أن يدخل المسجد فيصلي ولا يغسل ما أصابه؟ قال: إذا كان يابساً فلا بأس»^(٣).

ومنها: بنفس الإسناد، وزاد: وقال: «سألته عن الرجل يمرّ بالمكان الذي فيه

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١٣٥ / ٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

العذرة فتهبّ الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه يصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينفضه ويصلي، ولا بأس^(١).

ومنها: عن حريز، عن زرارة، قال: «سألته عن الرجل يحبب في ثوبه أيتجفّ فيه من غسله؟ فقال: نعم، لا بأس إلا أن تكون النطفة فيه رطبة، فإن كانت جافة فلا بأس»^(٢).

وغيرها من الروايات الواردة في أبواب النجاسات. إذن بمقتضى هذه الروايات تقيّد تلك المطلقات الدالة على سراية النجاسة حتّى وإن لم تكن رطوبة، ونتيجته اعتبار الرطوبة في السراية.

الثاني: هل المتنجّس أيضاً كالنجس منجّس لملاقية مطلقاً؟ أو أنّ تنجيسه يختصّ بالملاقاة بلا واسطة، إذ لو كان مع الواسطة أو الوسائط فلا يكون منجّساً؟ أو أنّ المنجّسة إنّما هي من أحكام النجاسات العينية، بحيث لا تكون المتنجّسات منجّسة أصلاً؟ أو ينبغي التفصيل بين ما إذا كان المتنجّس مائعاً وبين ما إذا كان جامداً بأن يقال: إنّ المتنجّس لو كان مائعاً أو جامداً فيه رطوبة فيكون نجساً، وأمّا لو كان جامداً لا رطوبه فيه، بل تكون الرطوبة موجودة حال الملاقاة، فليس بمنجّس؟ أو التفصيل بين الواسطة الأولى وباقي الوسائط بأن يقال: إنّ المتنجّس منجّس في الواسطة الأولى دون باقي الوسائط.

المسألة ذات أقوال:

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

القول الأول: ما ذهب إليه المشهور من المتأخرين من أن المتنجس منجس مطلقاً، وهو كالنجس في ذلك، سواء كان مائعاً أو جامداً، ويمكن أن يستدل له بعدة وجوه:

الأول: إن المسألة من الضروريات، ولا خلاف فيه بين المسلمين بحيث يعرفه المشترة عوامهم وخواصهم.

وجوابه: إننا لا نسلم أن تكون المسألة من الضروريات بحيث يعد منكرها منكر الزكاة والخمس كافراً لاستلزامه إنكار النبوة، لأن القضية مدرجة في ضمن المسائل النظرية التي تحتل أعمال النظر، إلا أن يكون المراد من الضرورة الوضوح عند المشترة، فإن كان كذلك فهي كذلك، لكن مجرد كون الشيء واضحاً عند المشترة ومعروفاً عندهم لا يعني بحال أنه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ما لم يحرز اتصال السيرة بزمانه عليه السلام، إذ من المحتمل جداً أن يكون منشأ المعرفة والضرورة هي فتوى المجتهدين.

الثاني: الإجماع، وحاله أوضح من أن يخفى. ناهيك عن أن الحلي وأمثاله ذهبوا إلى خلاف ذلك، والمحكي عنهم أنهم قالوا بأن المنجسية من آثار عين النجاسة، وحكي عن القدماء عدم إفتائهم بذلك، أي لم يذهب منهم أحد إلى القول بأن المتنجس نجس. ومعه لا مجال لدعوى الإجماع.

أضف إليه - كما حققناه في الأصول -: أن الإجماع المنقول ليس بحجة كما وأن الإجماع المدعى محل الكلام محتمل المدرك، وهو لا يكون حجة على هذا التقدير، ولا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

الثالث: الأخبار، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدل على وجوب غسل ما لاقاه المتنجس.

منها: ما رواه محمد - يعني ابن مسلم -، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء، قال: اغسل الإناء» الحديث^(١).

بتقريب: أنه عليه السلام أمر بغسل الإناء، وهو ظاهر في الإرشاد إلى تنجيس الماء المتنجس، وإلا كان لغواً.

إن قلت: من المحتمل أن لا يكون أمره عليه السلام بغسل الإناء لأجل منجسيته المتنجس، بل لعله من جهة إصابة لسانه وفه الإناء، فيكون الأمر بغسل الإناء لأجل إصابة الإناء بالنجاسة، فتكون المسألة في تنجيس النجس لا تنجيس المتنجس.

قلت: إن وصول النجاسة من فم الكلب إلى الإناء مما لا تقتضيه العادة، ولو كان لكان نادراً ولا يحمل الإطلاق على الفرد النادر. ثم إن ظاهر أمر الإمام عليه السلام عدم الاستفصال بين إصابة لسانه للإناء أو للماء. فحكم بغسل الإناء على إطلاقه، كما أن الإطلاق في سؤال السائل يدل على أن الإناء متنجس إما بإصابة لسان الكلب للإناء مباشرة أو لأجل تنجسه بالماء المتنجس بمبشرة الكلب، فلو كنا نحن والاستدلال لكان تاماً، لكن الإشكال من جهة أخرى، فلو نظرت إلى دعوى القوم وهي كون المتنجس منجس مطلقاً، سواء كان مائعاً أو جامداً لعرفت أن الرواية أخص من المدعى؛ لأنها ناظرة إلى أن المتنجس منجس إذا كان مائعاً،

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأستار، الحديث ٣.

وهو مسلم عند الكل.

ومنها: ما رواه عمار الساباطي: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فأرة، وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً، أو اغتسل منه أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة، فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله فلا يمَس من ذلك الإناء شيئاً. وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه. ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»^(١)، وغيرها من الروايات بما في هذا المضمون، ولكنها كسابقتها أخص من المدعى.

ومنها: موثقة عمار الساباطي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبلّ قصبها بماء قدر، هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها»^(٢).

بتقريب: أن جواز الصلاة على البارية المذكورة متفرّع على جفافها بما يدل على أن الماء القدر يكون منجساً للبارية، إذ لو لم يكن منجساً فلا وجه لتفصيله عليه السلام بين كونها جافة أو رطبة.

ولنا أن نقول هنا: إن هذه الرواية نظير أختيها السابقتين، إذ لو كانت ناظرة إلى حكم من صلى فوق البارية وكانت جافة جاز له ذلك، ولا يجوز له ذلك مع الرطوبة

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

لسريان النجاسة منها إليه ، لكأن أخذ من المدعى . إذن هذه الطائفة من الروايات لا يثبت بها المطلوب إلا على وجه أخص ودعوى القوم أعم منها .

الطائفة الثانية : وهي طائفة أخرى مؤلفة من عدة روايات يمكن أن تكون دليلاً على المطلوب ، وهي روايات وردت في بيان كيفية التطهير والأمر بغسل الأواني التي بشرها الكلب أو الخنزير أو التي استعملت في احتساء الخمر أو التي مات فيها الجرذ .

منها : ما رواه عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً ، كيف يغسل ؟ وكمرّة يغسل ؟ قال : يغسل ثلاث مرّات ، يصبّ فيه الماء فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه ، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ، ثم يفرغ ذلك الماء ، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ، ثم يفرغ منه ، وقد طهر - إلى أن قال : - اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرّات » ^(١) .

ومنها : ما رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «.... إلى أن قال : وسألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يُنضع به ؟ قال : يغسل سبع مرّات » ^(٢) .

ومنها : ما رواه عمار ، عن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كاخ أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس ، وقال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر ، قال : تغسله ثلاث مرّات ،

(١) الوسائل : الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

وسئل أيجزيه أن يصبّ فيه الماء ؟ قال : لا يجزيه حتّى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرّات»^(١).

ومنها: ما رواه الفضل عن العباس ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة ... حتّى انتهيت إلى الكلب ، فقال : رجس نجس لا تتوضأ بفضلها ، واصبب ذلك الماء ، واغسله بالتراب أوّل مرّة ثمّ بالماء»^(٢).

وأما لماذا اعتمدنا هذه الأدلّة وقلنا أنّها الأوجه في إثبات الدعوى ، فلأنّ المذكور فيها هو الأواني ، وهي غير قابلة للأكل ولا اللبس في الصلاة كي لا يتوهّم أنّ الأمر بغسلها مستند إلى شيء من ذلك ، ولو لم يكن المتنجّس منجّساً لكان الاهتمام والأمر بغسل الأواني لغواً؛ إذ لو لم تكن متنجّسة بالملاقاة لم يكن مانع من استعمالها من غير غسل ، ولم يكن وجه الاهتمام بها بهذا النحو. إذن لو أشكل على الطائفة الأولى فإنّ الطائفة الثانية تفي بالمطلوب ، وتدلّ على أنّ المتنجّس منجّس مطلقاً ، إلّا أنّ المحقّق الهمداني رحمته الله أشكل في الطائفة الثانية ، وأفاد : «أنّ الأمر بغسل الأواني ونحوه ظاهر في الوجوب الغيري ، ومعنى ذلك حرمة استعمالها حال كونها متنجّسة في المأكول والمشروب المعتبر فيها النظافة في الجملة ، ولو بالنسبة إلى المائعات التي يستنفر الطبع من شربها في إناء يستقذره ، ولا دلالة فيها على كونها منجّسة للغير. ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بغسل أوانيهِ الوسخة التي يستعملها في أكله وشربه لا يفهم منه إلّا كراهة استعمالها في حال كونها قدرة

(١) الوسائل : الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٢) الوسائل : الباب ١ من أبواب الأسنار ، الحديث ٤.

في الأكل والشرب لا صيرورة ما يلاقيها برطوبة مكروهاً على الإطلاق»^(١).
وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ هذا الكلام منه في غاية الغرابة،
ووجه الغرابة أنّ من الواضح أنّ استعمال الإناء المتنجّس والأكل فيه إذا لم يؤثّر
في نجاسة ما فيه من الطعام والشراب ممّا لا مبعوضة فيه، ولا أنّه حرام بضرورة
الفقه، فيتعيّن أن يكون الأمر بغسله إرشاداً إلى تنجيّسه لما يلاقيه، وليس الأكل
في الأواني المتنجّسة كالأكل في أواني الذهب والفضّة، حيث أنّ الأكل والشرب
فيها مبعوضان في نفسها للنصوص المانعة من استعمالها، وهذا بخلاف الأكل
في الأواني المتنجّسة لأنّه لم يدلّ دليل على مبعوضيّة ما لم تكن نجاستها مؤثّرة
في نجاسة ما فيها من الطعام والشراب»^(٢).

فحمل الأمر بالغسل في الرواية على الوجوب الغيري خلاف الظاهر، فإنّ
الأمر بالغسل هنا كالأمر بالغسل في سائر الموارد محمول على الإرشاد إلى النجاسة.
ثم إنّ المحقّق الهمداني رحمته أورد على الطائفة إيراداً آخرّاً حاصله: «أنّ الأمر
بغسل الأواني في الرواية ليس إرشاداً إلى أنّ المتنجّس منجّس كما ادّعى، بل هو
اهتمام من الشارع بالاجتناب عن عين النجاسة المتخلّفة آثارها في الأواني المتقدّرة
وليس إرشاداً إلى كونها منجّسة لملاقياتها»^(٣).

ويدفعه وجوه:

(١) مصباح الفقيه: ٨ / ١٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢ / ٢٢٨.

(٣) مصباح الفقيه: ٨ / ١٨.

الأول: هذا الاحتمال معتبر لو كان الإناء مستعملاً في الخمر وأمثالها، ولكن قرينة على أن الشارع حريص على تطهيره مما تخلف من عين النجاسة. وأما لو كان الإناء مستعملاً في الماء وكان تنجس هذا الماء ثم جفّ بحيث لم يبق عين ولا أثر للنجاسة يكون مثل هذا الاحتمال بعيداً جداً، وعليه لا بدّ من حمل الأمر بالغسل على الإرشاد إلى منجسيّة الإناء.

الثاني: الإمام عليه السلام وهو في مقام البيان تعرّض إلى كفيّة التطهير، بأن يغسل الإناء ثلاث مرّات، وفي بعضها سبع مرّات، ممّا يكشف عن أن المراد منه تطهير الإناء من النجاسة المحكيّة، ولو كان مراده مجرد رفع عين النجاسة لكفى غسله مرّة واحدة.

الثالث: ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة المحكيّة وليس ظاهراً في الإرشاد إلى إزالة النجاسة العينيّة، ولبعض المحقّقين عليه السلام إيراد على الطائفة أيضاً، حاصله:

إنّ إثبات تنجيس الآتية بهذه الطائفة لم يكن بدلالة لفظيّة كإطلاق أو عموم حتّى يتمسّك به، وإنّما كان بلحاظ قرينة الاقتضاء وصون كلام الشارع عن اللغوّة العرفيّة، ومن الواضح أن قرينة اللغوّة ودلالة الاقتضاء لا تثبت المنجسيّة المطلقة، بل مطلق المنجسيّة أي القضية المهملة التي في قوّة الجزئيّة، وهو ما إذا كان المتنّجس مائعاً، وأمّا أكثر من ذلك فلا إطلاق كي يتمسّك به»^(١).

حاصل مراده هو أن فائدة الأمر بغسل الأواني إنّما هي للتخلّص عن محذور

السراية في المائعات التي توضع في الإناء فتلاقيه ، وهذا البيان يرتفع محذور اللغوية .
وأقول في جوابه : إنَّ المحقق المزبور تصرّف في الظهور بلا قرينة مفترضة ،
إذ حمل الأمر الصادر عن الإمام عليه السلام بغسل الإناء على أنَّ المنجّس مائع خلاف
أمره عليه السلام الظاهر في غسل الإناء . كما أنَّه لا كلام في أنَّ المنجّس المائع منجّس ،
وإنما الكلام من جهة أخرى ، وهي منجّسيّة الإناء وهو ليس من المائعات .

وبيان أوضح : أنَّ الأوامر المتعلقة بغسل الأواني بلغت من الكثرة حدّاً يستحيل
أن يكون نظرها مقتصرّاً على كون المائع الذي فيها منجّساً فقط من دون أن
يكون الإناء المنجّس منجّساً . ألا ترى معي أنَّ الأمر بغسل الإناء سيكون
لغوياً إن لم نعتبره منجّساً لأي مائع سيسكب فيه ؟

والمستشكل يريد دفع اللغوية بجعل المنجّس فقط المائع الذي فيها . كيف
ونفس تلك الأوامر إنّما تعلّقت بغسل الإناء أو الأواني ، سواء كان جافّةً أو رطبة ،
إلّا أن تقول : إنّ نظر الأوامر لا إلى الآتية بل إلى ما تحويه الآتية من مائع ،
لأنّهُ هو المنجّس فعلاً ، كما يدّعيه الخصم ، وهو يرجع إلى أنَّ أخذ عنوان الآتية في
الخطاب لا دخل له ، وهو بعيد الغاية لا تلتفت إليه الأذهان الخالية ، فإنّ الجمود
على ظاهر الأمر يورث القول بأنّ للآتية دخل في التنجيس ، وإلّا لم يتعلّق الأمر
بغسلها ، فحمل أوامر غسل الآتية على أنَّ المنجّس خصوص المائع الموجود فيه
مخالف الظاهر .

ثمَّ إن كان عليه السلام أشكل في دلالة الاقتضاء وكونها قرينة بضان بها كلام الشارع
عن اللغوية فلنا أن نستدلّ بكيفيّة أخرى دون تكلف الرجوع إلى دلالة الاقتضاء ،

وهي - على ما هو الموجود في كلام السيّد الحكيم عليه السلام^(١) - في بيان المسألة (١١) من تنجيس المتنجّس قال: «على المشهور شهرة عظيمة بلا خلاف يعرف فيه، ويشهد به مضافاً إلى استفادته ممّا دلّ على سراية الأعيان النجسة إلى ملاقيها، فإنّ المرتكز في ذهن العرف أنّ السراية عرفاً من أحكام مطلق النجاسة لا النجاسة الذاتية الخاصّة».

وعليه: لا موضوع لإشكاله عليه السلام لأنّه مبنيّ على قرينية الدلالة الاقتضائية؛ لأنّ الكلام على ضوء هذا التقريب يرجع إلى الدلالة الالتزامية كما هو كذلك. إذن لو كنّا نحن وهذه الطائفة من الروايات لدلّت على منجسيّة المتنجس مطلقاً.

وهنا طائفة ثالثة من الروايات دلّت على ذلك أيضاً. وهي الروايات التي دلّت على عدم البأس بوضع الخلّ في الدنّ المتنجّس إذا غُسل، وهي:

رواية عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كاخ أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس.

وعن الإبريق وغيره يكون فيه الخمر، أيصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غسل فلا بأس.

وقال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر، قال: تغسله ثلاث مرّات.

وسئل أيجز به أن يصبّ فيه الماء؟ قال: لا يجيزه حتّى يدلّكه بيده ويغسله ثلاث

مرات»^(١).

بتقريب: مفهومها يدلّ على البأس إذا لم يغسل الدنّ، وهو يعني أنّ المتنجّس منجّس.

إن قلت: إنّ البأس إنّما يكون من جهة حرمة الأكل في الدنّ، فإنّه مبغوض شرعاً حتّى لو لم يكن الإناء منجّساً.

قلت: إنّنا لم نعهد من أحد الأكل في الدنان المعدّة لمثل هذه الأمور، أضف إليه لماذا الالتزام بمبغوضة الأكل فيها شرعاً مع عدم قيام دليل على ذلك. وعليه هذه الطائفة تدلّ على تنجيس المتنجّس.

وهنا طائفة رابعة: وهي الأخبار الدالّة على الأمر بغسل الفراش مع بيان كيفية ذلك، وهي رواية إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الطنفسة والفراش يصيبهما البول، كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو؟ قال: يغسل ما ظهر منه في وجهه»^(٢).

بتقريب: ليس الفراش وأمثاله من الأشياء التي تعتبر للصلاة كاللباس كي تعتبر طهارته لأجلها ولا من أواني الأكل التي يعتبر طهارتها أيضاً، كي يتوهّم أنّ الأمر بغسله لأجل الأكل فيه أو لأجل الصلاة، فينحصر الأمر بغسله في كونه منجّساً، فيستفاد من هذا أنّ المتنجّس منجّس.

لكن بعض المحقّقين رحمهم الله أورد عليه: «أنّ الحيثيّة الموجبة للاهتمام لم تذكر في

(١) الوسائل: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

هذه الروايات ، وإنما فرغ عن وجود داعٍ للتطهير وبيّنت كيفيّته ، فلعلّه لأجل التحقّظ على طهارة مكان المصلّي ، وهي وإن لم تكن شرطاً في مكان المصلّي ، إلّا أنّه لا شكّ في كونه أدباً من الآداب المركوزة في أذهان المشرّعة ، إذ هم يهتمّون بالصلاة في مكان نظيف بقطع النظر عن محذور السراية»^(١).

أقول: نحن مع الظاهر ، فإنّ الأمر بالغسل ظاهر بالالزام لا الاستحباب كي يقال إنّهُ ﷺ في مقام بيان آداب الصلاة.

وللمحقّق الهمداني رحمه الله إشكال على الرواية ، حاصله: «لم يظهر منها أزيد من إرادة إزالة العين ، مع أنّه لا يستفاد منها وجوب التطهير ويكفي في حسن تشريعه كون الحكمة فيه المبالغة في إزالة العين التي لا كلام في سراية النجاسة منها إلى ما يلاقيها ، أو استحباب التنزّه عن استعمال النجس في سائر الأفعال التي يبتلى بها المكلف وإن لم يكن جوازها مشروطاً بالطهارة»^(٢).

والجواب الجواب فلانعيد.

وأورد على دلالة الرواية سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «بأنّ الأمر منه ﷺ بغسل الفراش لم يكن ابتدائياً ، بل بعد سؤال الراوي»^(٣).

الظاهر أنّه (دام ظلّه) يستشكل في دلالة الأمر على التطهير ، لكن ما ذكره لا يظهر لي وجهه.

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ١٩٦ / ٤ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٧ / ٨ .

(٣) مباني منهاج الصالحين : ٢٨٨ / ٣ .

إذن الإشكالات ليست تامة على تقديري ، والطائفة هذه تامة الدلالة على أن المتنجس منجس مطلقاً كما ذهب إليه المشهور .

الطائفة الخامسة : الأخبار الناهية عن التوضؤ بالماء القليل الذي لا قته يد قدرة مما استتبع الأمر في بعض الروايات بإراقة الماء المذكور .

منها : ما رواه محمد بن أبي نصر ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قدرة ، قال : يكفى الإناء » ^(١) .

قال في القاموس : « كفأه كمنعه - كبه وقلبه ، كأفاه » .

ومنها : ما رواه سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا (إن - خ) أصاب الرجل جنباً فأدخل يده في الإناء فلا بأس ، إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني » ^(٢) .

ومنها : عن سماعة ، قال : « سألت عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفيه ؟ قال : يهرق من الماء ثلاث جففات وإن لم يفعل فلا بأس ، وإن كانت أصابته جنباً فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المني ، وإن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله » ^(٣) .

بتقريب : أن الأمر باهراق الماء بعد إدخال يده القدرة إشارة إلى أن اليد المتنجسة منجسة ، كما تقتضيه هذه الطائفة من الروايات .

(١) الوسائل : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ .

(٢) الوسائل : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

(٣) الوسائل : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٠ .

ومنها: ما رواه علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام ، قال : «سألت عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أيفتسل منه للجناية أو يتوضأ منه للصلاة ؟ - إلى أن قال عليه السلام : - إن كانت يده نظيفة فليأخذ كفاً من الماء بيد واحدة» الحديث ^(١).

قال أستاذنا الأعظم رحمته الله : «والإنصاف أن دلالة هذه الأخبار على تنجيس المتنجس في غاية الظهور والوضوح» ^(٢).

ومنها: ما رواه المعلّى بن خنيس ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق فيسيل منه الماء ، أمرّ عليه حافياً ؟ قال : أليس وراءه شيء جاف ؟ قلت : بلى . قال : فلا بأس . إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» ^(٣) .
بتقريب : أن قدم الرجل تنجس بإصابتها الطريق الذي صار متنجساً بتساقط الماء من بدن الخنزير .

إن قلت : إن هذا التقريب مبنيّ على أساس رجوع الضمير في قوله : «أمرّ عليه» إلى الطريق ، والحال أنه راجع إلى الماء .

قلت : إن كنّا نحن والظاهر لانتصرنا إلى ما هو المذكور في التقريب من تنجس الطريق بتقاطر الماء المتنجس إليه ، وهو يوجب تنجس القدم التي تمرّ على هذا الطريق ، لا بالماء المتنجس ، ومع هذا قوله عليه السلام : «الأرض يطهر بعضها بعضاً» شاهد على أن الضمير يرجع إلى الطريق .

(١) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ٢٣٠ .

(٣) الوسائل : الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

ومع هذا يمكن دعوى الإشكال على هذه الرواية لأنها لا تخدم المدعى في شيء ، كما فعل الأستاذ الأعظم رحمه الله ، وقال : « إن غاية ما تدلّ عليه أن المتنجس هو الطريق الذي وقعت فيه الرطوبة ، ولكن لا يشمل للصورة التي تكون فيه الرطوبة في ملاقيه » .

وقال : « ولكن الحق أن لا وجه لهذا التفصيل ، والمدار حكماً في هذه القضية هو العرف ، ونحن ندّعي أن المتفاهم العرفي بناءً على المرتكز في النفس لا يفرّق بين صورتين في الحكم بسرّاية النجاسة ، أي سواء كانت الرطوبة في الملاقى أو الملاقى . فالرواية على هذا التقدير تامّة الدلالة ، بل وتدّلّ على أن المتنجس الجامد منجّس ، لكن الكلام في سندها بنفس المعلّى بن خنيس .

ومنها : معتبرة عمّار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « سئل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس . ولكنه قد يبس الموضع القدر ، قال : لا يصلي عليه ، وأعلم موضعه حتى نفسه .

وعن الشمس هل تظهر الأرض ؟ قال : إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع ، فالصلاة على الموضع جائزة ، وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القدر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى يبس ، وإن كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر ، فلا تصلي على ذلك الموضع حتى يبس ، وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك » ^(١) .

وغيرها من الروايات التي يمكن بموجبها الانتصار إلى ما ذهب إليه المشهور ولو كان في البعض مناقشة ومحتمل الإشكال، إلا أن في البعض الآخر غنى وكفاية وتدل على ذلك.

إلا أن الهمداني رحمته الله ادعى أن دلالة هذه الروايات على تنجيس المتنجس مجازفة محضة، ومن يعتقد دلالتها فإنه يتوهم لأجل أن تنجيس المتنجس أمر مغروس في أذهان المشتربة، فيظنّ بواسطتها كونها هي الوجه في تطهير الأواني أو الفرش أو غير ذلك، فليس في شيء منها إشعار في ذلك ولا يبقى هنا إلا الإجماع^(١).

وأجابه الأستاذ الأعظم رحمته الله، وذكر أنه تعجب من صاحب الكفاية وغيره ممن تأخر عنه، ومنهم المرحوم الآغا رضا الهمداني رحمته الله، حيث ذكروا أن تنجيس المتنجس مما لم يرد في شيء من الروايات، وكيف كان فهذه الأخبار بإطلاقها تكفي للحكم بتنجيس المتنجس كما عرفت^(٢).

إلا أن المنقول عن الكاشاني رحمته الله ذهابه إلى القول بأن المتنجس لا ينجس، واعتمد في ذلك على عدّة روايات، ولو تمّت فالحق أنها تصلح أن تكون معارضة لتلك الطوائف التي استدللنا بها على منجسيّة المتنجس مطلقاً، ولا بدّ من ذكرها لمعرفة الحق في المسألة.

منها: ما رواه زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الحبل يكون

(١) مصباح الفقيه: ١٨ / ٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢ / ٢٣٠.

من شعر الخنزير يستقي به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس»^(١).

بتقريب: أن الاستسقاء بالدلو من البئر يتلازم عادة مع وقوع قطرات منه في الماء الذي في الدلو، وبما أن الحبل الذي يجرّ به الدلو من شعر الخنزير، فيعني ذلك أن إصابة الماء لشعر الخنزير وتنجّسه لا يؤثر في تنجيس ماء الدلو لو وقع فيه، ولانعني إلا هذا من عدم منجّسيّة المتنجّس المائع لغيره. وقد تقول إنّه ليس من المعلوم تقاطر الماء من الحبل في الماء غير محكم بتنجّسه على تقدير منجّسيّته. لكن هذا فرد نادر، وتلك المساورة يكون التقاطر معها غالبياً إن لم يكن دائماً. ومعه لا مجال لمثل الإشكال بأنّ هذه الرواية مطلقة لاحتمال وقوع مثل تلك القطرات، كما وأنّه من المحتمل أن لا يقع في ماء الدلو، والروايات الدالّة على منجّسيّة المتنجّس تقيد إطلاقها؛ لأنّ مثل هذا الإشكال غير وارد لما قلنا إنّه لا يحمل الإطلاق على أندر الأفراد.

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته: «من المحتمل قوياً أن لا يكون تمام الحبل متّخذاً من شعر الخنزير، ولعلّ الجزء المتّصل بالدلو من الحبل قد اتّخذ من حيوان آخر»^(٢).

والحقّ أن هذا الوجه يخالف الظاهر.

إن قلت: إنّه نسب إلى السيّد المرتضى رحمته القول بطهارة شعر الخنزير، فتكون

(١) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٧ / ٢.

هذه الرواية دليلاً على ما ذهب إليه . ولا تصلح لأن تكون دليلاً على منجسيّة المتنجّس .

قلت : هذا خلاف واضح لما هو المرتكز في ذهن السائل من نجاسة كلّ جزء في الخنزير ، ومنه شعره ، بدليل أنّ سؤاله يقتصر على جواز التوضؤ من ماء هذا الدلو ، وإقرار الإمام عليه السلام على ذلك دليل على ما نقول .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله) : « الإيناف أنّ هذه الرواية دالّة على أنّ المتنجّس لا ينجّس ، فتتعارض مع تلك الطوائف من الروايات الدالّة على أنّ المتنجّس منجّس مطلقاً . فالترجيح مع ما يدلّ على الطهارة لكونها مخالفة للعامة »^(١) .

أقول : الثابت عندي أنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظله) لا يقول بمرجّحية هذا المرجّح أي مخالفة العامة ، بل المرجّحات عنده منحصرة بالأحدثيّة فقط ، مضافاً إلى ما ذكره هو (دام ظله) في البحوث السابقة من احتمال أن تكون هذه الرواية دليلاً على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس ، فلا تكون دليلاً على ما ذهب إليه الخصم فلامعارضة .

ومنها : ما رواه حنّان بن سدير ، قال : « سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام ، فقال : إنيّ ربّما بليت فلا أقدر على الماء ، ويشتدّ ذلك عليّ ، فقال : إذا بليت وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك ، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك »^(٢) .

بتقريب : أنّ السائل حسبما يقتضيه الظاهر يسأل عن حكم البلل المشتبه به

(١) مباني منهاج الصالحين : ٢٨٥ / ٣ .

(٢) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٧ .

الخارج بعد البول ، إن كان بولاً أو غيره أو نجساً أو غيره ؟

وكيف كان فجواب الإمام عليه السلام كاشف عن أنَّ المتنَّجس ليس بمنجَّس بدليل أنَّه عليه السلام قال : أن يضع ريقاً على ذكره ، حتَّى يقع الاشتباه بأنَّ الرطوبة اللاحقة أهى من الريق أم من الرطوبة ؟ ولو كان المتنَّجس منجساً لأوجب وضع الريق اتساع النجاسة إلى أكثر ممَّا هو محلُّ للابتلاء . ولا يكون الطريق الذي أعطاه الامام له لحلَّ مشكلته حللاً في الواقع ، بل زيادة في البلاء ، ومن هنا نستكشف أنَّ المتنَّجس ليس بمنجَّس . أي أنَّ القضية كلُّها مبنية على هذا ، أي كون وضع الريق حللاً له مبيِّ على عدم اعتبار المتنَّجس منجَّس . ولو كان منجساً لم يأمره عليه السلام بأن يتطهَّر بهذه الكيفية .

إلا أنَّ الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم رحمتهما ناقشا في دلالة الرواية على ذلك ، وأفادا بتوضيح متنا : الرواية مجملة لعدم العلم بالمراد من الاشتداد الذي ذكره السائل : « فيشتد ذلك عليَّ » في سؤاله ، وفيه احتمالان :

الأول : أنَّه يبول فلا يقدر على الماء ، فيشتد ذلك عليه ، ويريد بذلك خروج البلل قبل الاستبراء ، فيقع في شدة . فالإمام عليه السلام علَّمه طريقاً يوقعه في تردد يرتفع معه علمه بالبلل الذي يخرج على تقديره ، وهو أن يمسح ذكره بريقه ، فإن رأى رطوبة يقول في نفسه هذا من ذاك ؛ إذ لا علم له بأنَّ البلل هو بلل البول . والرواية على هذا التقدير ظاهرة في أنَّ المتنَّجس ليس بمنجَّس . ولكن صحة هذه النتيجة مبنية على قضية أخرى ، وهي أن يكون المسح بالريق على موضع البول من ذكره ، لكن من المحتمل قوياً في قبال ذاك الاحتمال أن يكون أمر الامام عليه السلام للسائل أن يمسح بريقه ولكن بغير موضع البول بما لا يلامس فيه

الرطوبة الخارجة^(١).

ولو تمّ الاحتمال الثاني لم تنفع الرواية دليلاً للخصم. هذا أولاً.
وثانياً: أن في الرواية ما يدلّ على أنّ وجه الاشتداد ليس هو خروج البول؛
إذ الطريق الذي أعطاه الإمام عليه السلام للسائل ينمّ عن الشكّ في خروج البلل المشتبه،
ولا يوجب القطع بالطهارة، فلو كانت المشكلة خروج البول المحكوم بكونه بولاً،
فللإمام عليه السلام أن يعلمه كيفية الاستبراء والذي يتمكّن بواسطته من نفي احتمال
أن يكون الخارج بولاً، لكنّه عليه السلام لم يعلمه ذلك، بل علمه طريقاً يوقع الشكّ في
نفسه بخروج بلل مشتبه، ومنه يستكشف أنّ المشكلة في الاشتداد على السائل
ليست متعلّقة بمسألة خروج البول.

إذن على هذا الوجه تكون الرواية على خلاف المقصود أدلّ، لأنّه لا يمكن
دفع المشكلة بالاستبراء لتنجّس الموضع، ولو خرج شيء منه ولو بعد استبرائه
لأوقع نفسه في مشكلة. ولعلّه لأجل هذا ترك الإمام عليه السلام تعليمه الاستبراء
وعلمه طريقاً آخرّاً لرفع الاشتداد.

وثالثاً: لو كان مستند الاشتداد خروج البول بعد بوله لم يفرّق بين أن يكون
قادراً على الماء أو لا. ومنه يعلم أنّ اشتداد الأمر على السائل لا يستند إلى قضية
أنّه «لا يتمكّن من الماء» إذ لا يفرّق الحال بين كونه قادراً على الماء أو عاجزاً عنه،
استبرأ أو لم يستبرأ، فلو بال تمّ خرجت رطوبة كانت هذه الرطوبة محتملة
البوليّة وناقضة للطهارة إن لم يستبرأ، سواء تمكّن من الماء وغسل موضع البول

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢ / ٢٣٩.

أم لا ، وأما إذا استبرأ فلا أثر لهذه الرطوبة . إذن القدرة على الماء وعدمها لا أثر له . نعم ، لو كان الاشتداد مستنداً إلى تنجيس المتنجس مع قدرته على الماء فيغسل موضع البول ، فلا يكون خروج شيء موجباً للاشتداد عليه .

ورابعاً : أن يكون اشتداد الأمر على السائل مستنداً إلى خروج البول بعد بوله واستبرائه - كما قد يتفق - فهو أيضاً يوجب الاشتداد لتنجس البول بملاقاة موضع البول حينئذٍ لعدم طهارته ؛ لأنه مسح ولم يغسله . هنا كان أمره عليه السلام بأن يسح بريقه على ذكره لكي يتردد فيما يجده من الرطوبة أهو من البول الخارج من موضع البول ليكون متنجساً به ، أو أنها من ريقه ولم يخرج من موضع البول كي يحكم بطهارته . ومع الشك فيه يحكم بطهارته لقاعدة الطهارة . وعليه فالرواية تقتضي منجسية المتنجس ، وتدلّ على أنّ الرطوبة لو خرجت من موضع البول بعد الاستبراء حكم بنجاستها لملاقاتها المتنجس ^(١) .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «إنّ هذا الاحتمال هو الذي يقتضيه ظاهر الموثقة ، وعلى تقدير التزلّ وعدم كونها ظاهرة في ذلك فلا أقلّ من احتماله ، ومعه تصحّ جملة وتسقط عن الاعتبار» ^(٢) .

وقال بعض المحققين رحمته الله : في مقام الجواب عن الأستاذ الأعظم رحمته الله الذي قال بأنّ الرواية بحسب الظاهر تدلّ على منجسية المتنجس مستفيداً ذلك من عدول

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ٢٣٩ . مستمسك العروة الوثقى :

(٢) التنقيح - كتاب الطهارة : ٢ / ٢٤٠ .

الإمام عليه السلام عن تعليمه طريقة الاستبراء إلى الكيفية التي يسمح بها ذكره بريقه :-
 «بأنَّ عدول الإمام عليه السلام عن تعليم السائل الاستبراء إلى الطريقة الأخرى لعلّه
 باعتبار شمول فائدها حتّى لحالة مَنْ يعلم بأنّ ما يخرج منه بول ، كما فيمن هو
 مبتلى بتقاطر البول أحياناً ، إذ هو بهذه الطريقة سيشكّ بأنّ الرطوبة مسبّبة
 عن البول أو من ريقه»^(١).

لكن يرد عليه : ليس الأمر كما يقوله عليه السلام ، فإنّ الرواية ليست ناظرة إلى متقاطر
 البول الذي لا ينفعه الاستبراء ، والشاهد عليه أنّه عليه السلام - وهو في مقام الجواب -
 لم يتعرّض إلى التفصيل بين مَنْ كان متقاطر البول وبين مَنْ لم يكن ، وبالتالي
 لم يتعرّض إلى بيان وظيفة كلّ منهما ، وهذا خادش للوجه الذي ذكره المستشكل .
 نعم إشكال الأستاذ الأعظم عليه السلام على دلالة الرواية بأنّ الاستدلال بها سيكون تامّاً
 إذا كان المسح على موضع البول من ذكره ، لكنّه لم يثبت ، إذ من المحتمل وعلى
 وجه قويّ أن يكون المسح على غير موضع البول محلّ نقاش ، لأنّه عندي يخالف
 ظاهر الرواية وينقض الغرض من التعليم غالباً .

قال السيّد الحكيم عليه السلام : «إنّ الاستدلال بالرواية لا يخلو من إشكال ، إذ الريق
 الذي يسمح به الذكر لقلته ليس بنحو يوجب رفع العلم بخروج الخارج ، فإنّ الخروج
 قد يكون محسوساً وجداناً مهما كان الريق الموضوع على الذكر ولو كثيراً ،
 كما لا يخفى»^(٢).

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢٢٤ / ٤ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ٤٨١ / ١ .

ويلحظ عليه: أن بيان الإمام وتعليمه للسائل طريق العلاج إنما هو عند الشك في كون الخارج بولاً أو لا. وليس في صورة العلم بخروج الخارج كي يوضع الريق على الذكر، فإنه لا فائدة ترتجى منه.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ دلالة الرواية على المدعى غير قابلة للإنكار، ولا مجال لرفع اليد عن الظهور بمثل هذه الشبهات، والمستفاد من الرواية بحسب الفهم العرفي أنّ أمره عليه السلام بمسح الذكر بريقه أولاً وتجفيفه مقدّمة لمسح الذكر بالريق، وإلاّ لم يكن وجه للترتيب، فالمراد من الأمر بمسح الريق مسح موضع التنجّس، وبالتالي هي تدلّ على أنّ المتنجّس لا ينجّس، وأمّا عدم تعليمه الاستبراء فهو أعلم بأفعاله وتروكه.

وذكر (دام ظلّه) أنّ الاشتداد لو كان مستنداً إلى خروج البلل فوجود الماء وعدمه لا دخل له في الاشتداد»^(١).

أقول: أمّا مع وجود الماء فن البداهة أن نقول: إنّّه لاشدّة لتكّنه من غسل موضع التنجّس وتطهيره، فيضعف الاشتداد الحاصل من خروج البلل، ولو خرجت رطوبة بعد ذلك لم تكن منجّسة. وعليه: يظهر لي أنّ الرواية دالّة على أنّ المتنجّس منجّس، إلاّ أن تقول: إنّ هذه الإشكالات مضعفة لظهورها، فتأمل.

ومنها: صحيحة حكم بن حكيم ابن أخي خلّاد، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: أبول فلا أصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول فامسحه بالحائط وبالتراب، ثمّ تعرق يدي فامسح (فأمّس) به وجهي أو بعض جسدي أو يصيب

ثوبي ، قال : لا بأس به »^(١).

بتقريب : أنّ نفي البأس عن مسح الوجه أو بعض جسده أو ثوبه بيد متنجسة دليل على أنّ المتنجس لا ينجس .

وأورد الأستاذ الأعظم رحمته : « بأنّ السائل لم يفرض أنّ الملاقاة حين مسح وجهه أو بعض جسده كانت بالموضع المتنجس من يده ، لأنّ المتنجس إنّما هو موضع معيّن أو غير معيّن منها ولم تجر العادة على مسح الوجه أو غيره بجميع أجزاء يده . كما أنّ العرق لا يحيط بتمام اليد ، فهو إمّا أن يعلم بأنّ النجاسة في موضع معيّن من يده ولكن يشكّ في أنّ الملاقاة هل كان هو موضع البول المتنجس منها أو غيره من المواضع الطاهرة ، فالأصل يدفعه أي استصحاب عدم ملاقة الوجه لبعض جسده .

وأما أن لا يعلم الجهة التي أصابها شيء من البول مع العلم بملاقاة يده لوجهه بأن كانت النجاسة في موضع غير معيّن ، فتكون اليد من الشبهة المحصورة للعلم بنجاسة بعض مواضعها ، وقد بيّنا في محلّه أنّ ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة »^(٢).

ولبعض المحقّقين إشكال على الإيراد المذكور حاصله : « إنّ المعيار في الرواية هو إطلاق الجواب لا السؤال كي ينفي الإطلاق الموجود فيها »^(٣).

أقول : إنّ الكلّ يتفق على أنّ الكبرى هذه مسلمة ودائماً يكون البحث عن

(١) الوسائل : الباب ٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) و (٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ٢٤١ .

صغراها ، بمعنى أنّ الجواب لا إطلاق له ، فإنّه ينفي البأس عن مورد السؤال فقط ، ولا بدّ من تعيين مورد السؤال كي يتّضح مورد نفي البأس ، ومع ذلك نقول إنّ ظاهر السؤال والجواب في صورة العلم بأنّ الموضع المتنجّس قد أصاب وجهه وبدنه وثوبه . إذ لو علم أنّ غير هذا الموضع أصابه لم يكن للسائل داعٍ في نفسه لكي يسأل لأنّه يعلم أنّ الموضع الطاهر هو الذي أصابه بوجهه أو بدنه ، وأما فرض سؤاله عند الشكّ بملاقاة الموضع المتنجّس من يده أو غيره .

فالسؤال عن هذا الفرض خارج عن مدلول الرواية أيضاً ، بل لا إشعار فيها أنّ السؤال عن هذا الفرض ، ومثله ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته من كون يده من أطراف الشبهة المحصورة في كونه خارجاً عن مدلول الرواية ، بل الظاهر الذي يستقرّ عليه نظري هو أنّ ما دعى السائل للسؤال إنّما هو الشكّ في انتقال النجاسة من الموضع المتنجّس من يده إلى ما لامست بعد العلم بأنّ الموضع المتنجّس من اليد قد أصاب وجهه أو بدنه أو ثوبه .

فالإشكالات المذكورة على التقريب بالرواية غير تامّة ، والحقّ أنّها تدلّ على أنّ المتنجّس لا ينجّس .

ومنها : ما رواه الشيخ بسنده إلى عليّ بن مهزيار ، قال : « كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل وأنّه أصاب كفّه برد نقطة من البول لم يشكّ أنّه أصابه ولم يره ، وأنّه مسحه بخرقه ، ثمّ نسي أن يغسله وتمسّح بدهن ومسح به كفّيه ووجهه ورأسه ، ثمّ توضّأ وضوء الصلاة ، فصلّى ، فأجابه بجوابٍ قرأته بخطّه : أمّا ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشيءٍ إلّا ما تحقّق ، فإنّ حقّق ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلاة اللواتي صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه من كان منهنّ في وقتها ،

وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل ، أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت . وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته؛ لأن الثوب خلاف الجسد ، فاعمل على ذلك إن شاء الله ^(١) .

والرواية محلّ بحث من جهة الدلالة والسند ، أمّا الدلالة فقد قرّب الاستدلال بها بلحاظ ما فصله الإمام عليه السلام في حكمه ، حيث حكم بوجوب الإعادة على من صلى بالنجس من ثوب أو بدن والتفت إلى ذلك في الوقت ، ولم يوجب الإعادة لو التفت إلى النجاسة بعد الوقت ، وأيضاً حكم بأنه لو صلى مع الحدث نسياناً - مثلاً - فالواجب عليه الإعادة مطلقاً حتى لو التفت بعد الوقت ، فتفصيله في الخبث دون الحدث بالنسبة إلى الوقت داخله وخارجه ، ولو كان المتنجس منجساً لم يكن داعٍ للتفصيل بين الوقت خارجه وداخله بوجوب إعادة الصلاة لو كان الالتفات في الوقت بعدم الإعادة لو التفت خارج الوقت ، لأن معنى تنجّس المتنجس بطلان الوضوء لانفعال الماء المستعمل في الوضوء بملاقاة يده النجسة ، فيكون داخلاً - أي هذا الفرض - في القسم الثاني أي ممن صلى بلا وضوء ، ومع الحدث ومقتضى القاعدة وجوب إعادة الصلاة عليه ، إلا أنه عليه السلام لم يأمر بذلك وبني المسألة على الالتفات ممّا يعني بحال أن المتنجس لا يكون منجساً ، ومع ذلك هو صلى بالنجس .

قال أستاذنا الأعظم رحمته : « ومما يؤكّد عدم تنجيس المتنجس تقييد الإمام عليه السلام

الحكم بإعادة الصلوات التي صلاها بذلك الوضوء بعينه ، والوجه في ذلك أنه بهذا القيد قد خرجت الصلاة الواقعة بغير ذلك الوضوء كما إذا توضع ثانية أو ثالثاً وصلى به فلا تجب إعادتها ولا قضاؤها ، ولا يتم هذا إلا على القول بعدم تنجيس المتنجس ، لأن يده المتنجسة لو كان منجسة لما أصابها لأوجب تنجس الماء وجميع أعضاء الوضوء ، وعليه لا بد حينئذٍ من الحكم ببطلان صلاته مطلقاً ، سواء أكان صلاها بذلك الوضوء أم بغيره ، لأن أعضاء وضوئه المتنجسة بسبب ذلك الوضوء باقية على نجاستها ولم يقع عليها أي مطهر ، إلا أن المتنجس لما لم يكن منجساً ولم تستلزم نجاسة يده تنجس الماء ولا أعضاء وضوئه لم يحكم ببطلان صلواته التي صلاها بالوضوء الثاني أو الثالث ، وهكذا. أمّا غير يده المتنجسة بالبول فلعدم سراية النجاسة من يده إليه ، وأمّا يده المتنجسة فللقطع بطهارتها ؛ لأن غسلها مرتين حيث توضع مرتين أو أكثر ، وهذا بخلاف الصلوات التي صلاها بذلك الوضوء بعينه ؛ لأن النجاسة البولية لا ترتفع بغسل يده مرة واحدة ، فإذا صلى مع نجاسة بدنه فلا محالة يحكم بوجوب إعادتها في الوقت»^(١).

وملخص مراده رحمته : القول بأن المتنجس منجس يورث القول بوجوب إعادة الصلاة مطلقاً خارج الوقت ودخله ، لأنه صلى مع الوضوء الباطل ، ولكن تفصيل الإمام عليه السلام بالنسبة إلى خارج الوقت ودخله ومع وجوب الإعادة فقط داخل الوقت يدل على أن المتنجس لا ينجس .

وفي الرواية تقريب ثانٍ وهو : أن الرواية فرقت بين الصلوات التي صلاها

بالوضوء الأول وبين الصلوات اللواتي صلاها بالوضوء الثاني ، وهذا التفصيل لا يتم إلا على القول بأن المتنجس لا ينجس ، لأنه لو كان كذلك لم يكن وجهه للتفصيل بين الصلوات اللواتي صلاها بالوضوء الأول أو الثاني أو الثالث لتنجس أعضاء الوضوء بالملاقاة بسبب الكف المتنجس بالبول وتتجس الأعضاء يوجب تنجس ماء الوضوء الذي يعتبر فيه الطهارة .

قال الأستاذ الأعظم رحمته : « والصحيح في الجواب أن الرواية غير قابلة للخذشة في دلالتها ، إلا أن الرواية مضمرة ولا اعتبار بالمضمرات ما لم يظهر من حال السائل أنه ممن لا يسأل غير الإمام عليه السلام ، كما في زرارة ومحمد بن مسلم ، وهكذا في علي بن مهزيار وأضرابهم ، والكاتب فيما نحن فيه - وهو سليمان بن رشيد - لم يثبت أنه ممن لا يسأل غير الإمام عليه السلام حيث لا نعرفه ولا ندري من هو ، ولعله من أكابر أهل السنة ، وقد سأل المسألة عن أحد المفتين في مذهبه أو عن أحد فقهاءهم . وغاية ما هناك أن علي بن مهزيار ظن بطريق معتبر عنده - أنه سأل الإمام عليه السلام أو اطمان به ، إلا أن ظنه أو اطمئنانه غير مفيد بالإضافة إلى غيره كما لعله ظاهر » ^(١) .

أقول : بحسب ما نستظهره من الرواية أن اطمئنان وقطع علي بن مهزيار مفيد لنا ، لأنه يشهد بكتابة وخط الإمام عليه السلام ، أو قل هو يشهد بأنه الإمام عليه السلام ، والإضمار في الحقيقة من ابن مهزيار لا من سليمان بن رشيد لأنه يقول : « كتب إليه » ، ولو كان المسؤول غير الإمام عليه السلام لكان من المناسب أن يقول : « كتبت إليه » أي سليمان كتب . إن قلت : من المحتمل أن يكون (قراءة بخطه) أي قرأته بخط ابن رشيد .

أقول: من المحتمل ذلك لكن لا يساعد عليه الظهور ويخالف ما ظاهره الاهتمام والتأكيد.

ولبعض المحققين إشكال، وهو: «إنّ الاضمار من قبل عموم الشيعة غير مضر لأنّ العهد النوعي يعين مرجع الضمير حينئذٍ في الإمام عليه السلام، لأنّ الإتيان بالضمير المساوق للتعين والذي لا يستغني عن ذكر مرجعه إثباتاً ظاهر عرفاً في رجوعه إلى مرجع هناك دالّ عليه في مقام التخاطب، ومع الاطلاق وعدم التنصيص لا يوجد ما يصلح أن يكون دالاً على المرجع سوى العهد النوعي ومعهودية كون الإمام عليه السلام هو المرجع في الأحكام»^(١).

ويردّه: العرف يرى غير ذلك فلأنّ من طبيعة الناس التساهل في السؤال ولم يكن الجميع ملتزم بسؤال الإمام عليه السلام. نعم بعض الرواة لجلالة شأنهم وعظم مكانتهم لا تصوّر أن يسألوا غيره، لأنّهم في الرتبة التي تلي الإمام في العلميّة من حيث استقبال السؤال من الناس، بل لو كنّا نحن والقاعدة لقلنا إنّ مطلق الاضمار قادح إلّا في بعض الأساطين من الرواة لتلك القرينة الخارجية التي بيّناها.

فلا إشكال في سند الرواية إذن ولا في دلالتها، فتدلّ على أنّ المتنجّس لا ينجّس، وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «إنّ هذه الرواية من أحسن أدلّة عدم تنجيس المتنجّس»^(٢).

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤ / ٢١٩.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٣ / ٣١٣.

إن قلت: حتى مع الالتزام بأنّ المنتجّس لا ينجّس، فإنّ وضوءه باطل لأنّ طهارة محلّ الوضوء معتبرة في صحّة الوضوء، وبما أنّ يده متنجّسة بالبول ممّا يوجب تنجّس الأعضاء من هذه الجهة، ولذا فكان من المفترض أن يكون القول بالإعادة مطلقاً هو المحكّم، وعلى هذا التقدير تكون الرواية مجملة.

قلت: لم يقدّم دليل على اعتبار طهارة محلّ الوضوء إلّا من باب أنّه لو لم يكن طاهراً يكون منجّساً للماء، وعلى تقدير القول بأنّ المنتجّس لا ينجس تكون نجاسة المحلّ ليست قادحة في صحّة الوضوء، لأنّنا نقصر التصحيح على ما ادّعى إليه الدليل من اعتبار طهارة ماء الوضوء لا المحلّ كما تعرّضنا إليه مفصّلاً في الجزء الثاني من مستمسك المسائل المنتخبة، إلّا أن نقول: من المحتمل جداً أن يكون حكمه عليه السلام بعدم الإعادة مبنيّ على القول بعدم انفعال الماء القليل بالنجاسة لا من باب عدم تنجيس المنتجّس.

ولبعض المحقّقين إيراد على التقريب الثاني، بما حاصله: «أنّ البناء على عدم تنجيس المنتجّس مبنيّ على صحّة الصلاة بالوضوء الثاني والثالث؛ إذ الالتزام بالتنجيس يورث القول ببطالان الصلوات جميعاً، أي سواء كان الوضوء الأوّل أو غيره، لكن الإمام عليه السلام طلب إعادة الصلوات التي صلاها بالوضوء الأوّل فقط ممّا يكشف عن عدم تنجيس المنتجّس لذا صحّت باقي الصلوات. إلّا أنّ هذا مبنيّ على أن تكون النجاسة منسية، وليست كذلك بل هي مجهولة، فإنّ ملاقي النجس المنسيّ نجس مجهول لا منسي، فلا تجب الإعادة حينئذٍ للتفصيل بين الجاهل والناسي، أي الصلاة الأولى كانت مع النجاسة المنسيّة لذا وجبت الإعادة، ولكن مع الوضوء الثاني والثالث كانت مع النجاسة المجهولة، فلا تجب إعادتها

كما هو المقرر في محله»^(١).

أقول: لم نستظهر من الرواية هذا الوجه الذي ذهب إليه عليه السلام فالتفصيل لا وجه له.
أقول: الرواية لاتصلح للاستدلال لا من حيث السند كما ذكره أستاذنا
الأعظم عليه السلام لأننا عالجناه بالوجه الذي ذكرناه، بل من حيث الدلالة لأن من المحتمل
قويّاً أن تكون الرواية من الأدلة التي يستدل بها على عدم انفعال الماء
القليل بالنجاسة.

ومنها: ما رواه حفص الأعمور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الدنّ يكون
فيه الخمر ثم يجفّف، يجعل فيه الخلّ؟ قال: نعم»^(٢).

بتقريب: أنّ المتنجّس لو كان منجّساً لم يجوز وضع الخلّ فيه والاستفادة منه
أكلاً وشرباً، إلّا أنّ الإمام عليه السلام قال: «لا بأس»، ومنه يعلم أنّ المتنجّس لا ينجّس،
وهو المطلوب إثباته.

وللأستاذ الأعظم عليه السلام وسيدنا الأستاذ (دام ظله) إشكال على التقريب المذكور،
وهو: أنّ تحفيف الدنّ من الخمر ثم جعل الخلّ فيه إنّما وقع في كلام السائل حيث
لم يرد في كلامه عليه السلام غير قوله: «نعم»، وهو كما يحتمل أن يراد جعل الخلّ في
دنّ الخمر بعد تحفيفه من دون غسله -وهو معنى الاستدلال بها على عدم تنجيس
المتنجّس- كذلك يحتمل أن يراد به جعل الخلّ فيه بعد غسله، فدالتها إنّما
هو بالاطلاق لكن لا مناص من تقييدها بما بعد الغسل بموثقة عبّار، عن

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٢١٧/٤.

(٢) الوسائل: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كاخ أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس»^(١). هذا أولاً.

وثانياً: إن الرواية غير قابلة للاعتقاد لإجمالها حيث إنها وإن احتمل أن يكون الوجه في قوله عليه السلام فيها: «نعم» هو عدم منجسيّة المتنجّس إلاّ أنّها من المحتمل أن تكون ناظرة إلى طهارة الخمر كغيرها من الأخبار الواردة في طهارته، وعليه فقوله: «نعم» مستند إلى عدم نجاسة الدنّ في نفسه لطهارة ما أصابه من الخمر، وإن حرم شربها.

وثالثاً: ذكر السيّد الحكيم رحمته الله: «أنّ الاستدلال بالرواية المذكورة إنّما يتمّ بناءً على أن يكون المراد أنّه يجفّف على نحو تذهب منه الأجزاء الخمرية، فعلى هذا تدلّ الرواية على أنّ المتنجّس منجّس، ولكنّه بعيد، فالرواية ظاهرة في طهارة الأجزاء الخمرية المتخلّفة في الدنّ»^(٢).

أقول: أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل الذي حمل (جعل الخلّ في الدنّ) على جعله فيه بعد تغسيله فخلافاً لظاهر الرواية؛ إذ لو كان المراد من الجعل ما كان بعد التغسيل لم يحتج الأمر إلى التجفيف، فإنّ مجردّ الغسل يكفي في التطهير.

إلاّ أن نقول: إنّ التجفيف من لوازم الغسل، ومجردّ الغسل وحده لا يكفي لنفوذ الخمر إلى أعماق الدنّ فالتجفيف مع الغسل ممّا يحتاج إليهما معاً.

لكنّا نقول: باستطلاع الروايات الواردة في استعمال أواني الخمر في الأكل

(١) الوسائل: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٤٨٣.

والشرب، كان جواب الإمام عليه السلام هو كفاية الغسل بلا حاجة للتجفيف. ثم إن مسألة نفاذ الخمر إلى باطن الدنّ ليست مشكلة إذ لو كان الخمر ينفذ لكان الماء ينفذ بطريق أولى، والجمود على الرواية يقتضي القول بأنّ السائل يسأل عن كفاية التجفيف، وهل يحتاج معه إلى مؤنة الغسل أو لا يحتاج والإمام بقوله: «لا بأس» يبيّن أنّ التجفيف يكفي، وهذا حسب تقديرنا للرواية يدلّ على أنّ المتنجّس منجّس. وليس في الرواية إطلاق كي يحتاج إلى التقييد، لأنّ الرواية ليست ناظرة إلى صورة الغسل.

وبما ذكرنا يندفع ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله: «من أنّ الرواية ظاهرة في طهارة الأجزاء الخمرية المتخلّفة في الدنّ».

فإنّ كفاية التجفيف ظاهرة في طهارة دنّ الخمر عرفاً، لكن الإشكال الثاني الذي ذكره أستاذنا الأعظم رحمته الله من أنّ الاحتمال قائم على أنّ الرواية من أدلّة طهارة الخمر، فهو باقٍ على حاله، فتكون الرواية مجملة من حيث الدلالة ناهيك عن أنّها ضعيفة سنداً بنفس حفص الأعور، فإنّه ممّن لم تثبت وثاقته.

وأجاب بعض المحقّقين عن الإيراد الثاني بأنّ الإجمال يرتفع بضميمة دليل نجاسة الخمر إلى هذه الرواية، فالرواية تدلّ على الجامع بين طهارة الخمر وعدم تنجيس المتنجّس، ودليل نجاسة الخمر ينفي الفرد الأوّل، فيتعيّن الثاني.

ويلاحظ عليه: أنّ الرواية ليست ظاهرة في الجامع، بل هي دالّة على أحد معنيين، إمّا طهارة الخمر وإمّا على عدم تنجيس المتنجّس، أمّا احتمال طهارة الخمر فيعارضه ما دلّ على نجاسته، ولكنه أجني عن الاحتمال الثاني، وبالتالي هو لا يعطي ظهوراً لإجمال الرواية، فكيف يدفع إجمالها.

ودلّ على ذلك أيضاً عدّة روايات وردت في شأن القطرات المنتزحة من الكنيف أو المكان الذي يبال فيه عند الاغتسال ، وهي كثيرة ، ولكن نحن نذكر بعضاً منها .
كرواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه ، قال : « سألته عن الكنيف يصبّ فيه الماء فينضح على الثياب ، ما حاله ؟ قال : إذا كان جافاً فلا بأس »^(١).

بتقريب : أنها دلّت بإطلاقها على طهارة القطرات المنتزحة من الكنيف ، سواء علمنا بنجاسة الموضع المنتضح من الماء أم لا . ولو كان المتنجّس منجّساً لكان من المفروض أنها نضحت من الكنيف ووصلت إليه . لكنّه عليه السلام قال : « لا بأس » ، وهذا الإطلاق مستفاد من عدم الاستفصال بين العلم بنجاسة الكنيف وبين العلم بطهارته ، أو الشكّ فيه ، وقضيّة عدم الاستفصال دليل على العموم كما حقّقناه سابقاً .

وهذه الرواية مقيّدة لرواية أخرى لم يذكر فيه قيد الجفاف وهي لمحمّد بن النعمان أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام : « أخرج من الخلا فاستنحي الماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ، فقال : لا بأس به ، ليس عليك شيء »^(٢).

إذن وبناءً على الرواية الأولى لا يكون المتنجّس منجّساً .
وللسيّّد الحكيم إيرادان :

الأوّل : إنّ من المحتمل أن يكون المراد من الكنيف الجافّ ما لا يجتمع فيه الماء الذي وقع فيه قدر مقابل ما يجتمع فيه القدر - كما هو الغالب في بلادنا - والأوّل

(١) الوسائل : الباب ٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ٦٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

مورد توارد الحالتين من الطهارة والنجاسة ، لأنه كما ينجس بالقذر بملاقاته كذلك يظهر بالماء المستعمل في الاستنجاء ونحوه من المياه الطاهرة»^(١).

وببيان آخر: أن التقييد بالجفاف لأجل الملازمة بين الشك في الطهارة والجفاف ، كما أن رطوبة الكنيف مستلزمة للعلم بنجاسته ، والأول كما في توارد الحالتين من الطهارة والنجاسة ، لأن الكنيف كما ينجس بملاقاة القذر كذلك يظهر بالماء المستعمل في الاستنجاء ونحوه من المياه الطاهرة ، وبالنتيجة هو يشك في أن الكنيف نجس أو طاهر ، فحكم الإمام عليه السلام بطهارة القطرات في هذا الفرض لا يدل على أن المتنّس ليس بمنجّس لأنه عليه السلام لم يقل لا بأس مطلقاً ، بل قيّد كلامه بالجفاف ، أي بما إذا كنت شاكاً في نجاسة الكنيف وطهارته ، فالحكم على طهارة ما لاقى ثوبه من الماء إنما هو لأجل قاعدة الطهارة لا لأجل أن المتنّس لا ينجّس^(٢).

وأورد عليه أستاذنا الأعظم رحمته: «بأنه لا ملازمة بين الجفاف وبين الشك في نجاسة الكنيف ، كما أن الرطوبة غير مستلزمة للعلم بنجاسته ، إذ الجفاف قد يقترن بالشك في نجاسته ، وقد يقترن بالعلم بها ، وكذلك الرطوبة تقترن بالعلم بالنجاسة وقد تقترن بالشك بها ، بان لا يعلم أن الماء الموجود هو ماء الاستنجاء الطاهر مثلاً ، أو الماء المجتمع مع القذر»^(٣).

وأما الإيراد الثاني للسيد الحكيم رحمته ، فهو: «إنّ تمامية الاستدلال بهذه الموثقة موقوف على القول بانفعال الماء الوارد على النجاسة غير المستقرّ معها ، والبناء

(١) و (٢) مستمسك العروة الوثقى : ٤٨٣ / ١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ٢٤٩.

على عدمه أولى من البناء على عدم تنجيس المتنجس»^(١).

أقول: إن وجه الأولوية كما في كلمات أستاذنا الأعظم رحمته: «إن الحكم بعدم انفعال الماء القليل في مورد الرواية لا يستلزم سوى ارتكاب تقييد المطلقات الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، فيستثنى منها ما إذا لم يستقر القليل مع النجس ولا محذور في التقييد أبداً. وهذا بخلاف الالتزام بعدم تنجيس المتنجسات، فإنه مخالف للأدلة الواردة في منجسية المتنجس كالنجس هذا، بل يمكن أن يقال: إن الحكم بعدم انفعال الماء في مفروض الكلام مما لا يستلزمه أي محذور حتى تقييد المطلقات؛ وذلك لأن ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس أمران:

أحدهما: مفهوم ما ورد من أنه إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء.

ثانيهما: الأخبار الواردة في موارد خاصة، كالماء الذي وقعت فيه فأرة ميتة أو الإناء الذي قطرت فيه قطرة من الدم»^(٢).

أما الأول: وهو مفهوم قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء، وهو لا إطلاق له في ذلك، ولا دلالة على أن الماء إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ ينجسه كل شيء، بل المفهوم يقتضي أن الماء إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ ينجسه شيء ما وليكن ذلك الأعيان النجسة، بل المتنجسات أيضاً. وأما الروايات الخاصة فلائه لم يرد شيء منها في انفعال الماء القليل غير المستقر مع النجس، وإنما وردت في القليل المستقر

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ٤٨٣.

(٢) لاحظ الباب ٩ من أبواب الماء المطلق في الوسائل.

مع الميتة أو الدم ونحوهما. وعليه فلا إطلاق في شيء منها حتى يشمل المقام^(١). ثم إن آخر ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته نتيجة للبحث هو: عدم تمامية شيء من الأخبار المستدل بها على نفي منجسية المتنجسات مطلقاً، وأن الصحيح ما ذكرناه من أن المتنجس بلا واسطة مما لا مناص من الالتزام بمنجسيته في المائعات، وأما في الجوامد فقد عرفت عدم ثبوتها بدليل، وإن ذهب المشهور إلى منجسيته كالمتنجس بلا واسطة، لكن الإفتاء بمنجسيته مشكل ومخالفة المشهور أشكل، فالحكم مبني على الاحتياط^(٢).

وأما السيد الحكيم رحمته فذهب إلى القول بأن عمدة الأدلة هو صحيحة الحكم بن مسكين بناء على عدم تمامية المناقشات المتقدمة المشار إليها كما هو الظاهر. إلا أن ذلك وإن كان يعني أن المتنجس غير منجس طبقاً لهذه الرواية، إلا أنه رحمته لم يذهب إلى القول بوقوع المعارضة بين الروايات، أي الروايات الدالة على تنجيس المتنجس، والروايات التي لا تدل على ذلك، والوجه فيه هو أن رفع اليد عن ظاهر تلك النصوص الكثيرة القريبة من التواتر، بل المدعى تواترها الواردة في موارد متفرقة مع احتمال ورودها في مقام الاجتزاء بإزالة العين في الطهارة بعيد عرفاً، بل لا يمكن دعوى الإجماع صريحاً أو ظاهراً، بل والضرورة من كثير من الأجلاء على خلافها. منهم الوحيد رحمته في شرح المفاتيح، ومنهم المقدس الكاظمي في مسائله، يبحث قال: «إن استباح بسوء رأيه (يعني صاحب المفاتيح) مخالفة الإجماع

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٥٠ / ٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٥١ / ٢.

فما الذي أباح له الإقدام على مخالفة الضرورة ، وهو قاضٍ بالخروج عن المذهب ؟ بل إن كان إجماعاً في المسلمين وضرورة - كما هو الظاهر - خرج عن الدين» .

ومنهم الشيخ الأكبر في محكمي شرح القواعد ، قال بعد دعوى الإجماع والضرورة على تنجيس المتنجس - « وقال في المفاتيح : واستعيذ بالله من هذه المقالة » ، ثم حكى كلام الكاشاني ورواياته التي تشبّث بها ...

إلى أن قال : ثم على تقدير ظهورهّن فيما قال ، كيف يمكن الاستناد إليهنّ في مقابلة إجماع الشيعة ، بل المسلمين بل الضرورة ...

إلى أن قال : فسلام على الفقه والفقهاء بعد ظهور مثل هذه الأقوال ، ولا قوّة إلّا بالله .

وقال في الجواهر في مسألة الاستنجاء من البول بالماء : « وقد تفرد الكاشاني بشيء خالف به إجماع الفرقة الناجية ، بل إجماع المسلمين ، بل الضرورة من الدين مستنداً إلى هاتين الروایتين (يعني رواية حنّان وسماعة) ونحوهما .

إلى أن قال : وهو بالإعراض عنه حقيق ، ولا يليق بالفقيه التصدّي لردّ مثل ذلك بعدما عرفت مخالفته لإجماع المسلمين وضرورة الدين» ^(١) .

وناقش الهمداني رحمته الله في دعوى الضرورة ، وقال : « إن أريد بالضرورة غير معناها الذي تقدّم الكلام في كفر منكره ، فله وجه وإلّا فرميه بذلك غفلة من الرامي ، فإنّ ضروريّات الشرع في هذه الأعصار منحصرة في الأحكام الكثيرة الدوران في كلمات الشارع ، كالصلاة والصوم ونحوهما ، ممّا لا تختصّ شرعيّتها

على مَنْ راجع الكلمات المعلومة الصدور من الشارع ، وأما ما عداها من الأحكام وإن كانت ضرورية عند المشرّعة في هذه الأعصار بأن عرفها جميعهم بحيث لم يحتملوا خلافها ، فإثبات صدورها من الشارع يحتاج إلى مقدّمات نظرية كاستكشاف رأي الرئيس من اجتماع المرؤوسين أو قضاء العادة بوصول الحكم إليهم يدأ بيد إلى غير ذلك من المقدّمات التي غايتها بعد الازعان بها صيرورة الحكم بواسطتها قطعياً ، والأحكام الضرورية عبارة عن الأحكام التي قياساتها معها بأن كان صدورها من النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام بدهياً بحيث يكون الاعتراف بصدقهم كافياً في الازعان بتحققها من غير احتياجها إلى توسيط مقدّمة خارجية من إجماع ونحوه»^(١).

ونتيجة ما يختاره المحقّق الهمداني بحسب البيان المتقدّم هي عدم قيام الضرورة على تنجيس المتنّس كما ادّعي ، ومعنى ذلك أنّ التعارض بين طائفتي الروايات مستقرّ.

وبما أنّ سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) يذهب إلى اختيار الأحديّة مرجّحاً في التعارض ، فلا بدّ وأن يكون رأيه هو الأخذ بالروايات الدالّة على أنّ المتنّس غير منجّس لكونها أحدث.

إلاّ أنّنا نذهب إلى أنّ موافقة الكتاب ومخالفة العامّة أيضاً من المرجّحات ، وبما أنّ العامّة يذهبون إلى القول بتنجيس المتنّس فلا بدّ وأن يكون الرشد في خلافهم.

تَمَّ إِنَّ الْحَقَّقَ الْهَمْدَانِي رَحِمَهُ اللهُ ذَكَرَ وَجْهًا آخَرَ لِلْقَوْلِ بِعَدَمِ تَنْجِيسِ الْمُتَنَجِّسِ ، وَهُوَ : أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمُتَنَجِّسُ مَنْجَسًا مُطْلَقًا - كَمَا هُوَ مُعَقَّدُ إِجْمَاعَاتِهِمْ - الْحَكِيمَةُ لِلزَّمِ نَجَاسَةٌ جَمِيعٌ مَا فِي أَيْدِي الْمُسْلِمِينَ وَأَسْوَاقِهِمْ ، وَلَتَعَذَّرَ الْخُرُوجُ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ بِالتَّجَنُّبِ عَنِ النِّجَسِ ، وَالتَّالِيِ بَاطِلٌ بِشَهَادَةِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ ، فَكَذَا الْمَقْدَّمُ .

بيان الملازمة : إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ أَغْلَبَ النَّاسِ لَا يَتَحَرَّزُونَ مِنَ النِّجَاسَاتِ وَيَخَالِطُونَ غَيْرَهُمْ فَيَسْتَوِي حَالُ الْجَمِيعِ لِقَضَاءِ الْعَادَةِ بِأَنْ لَوْ لَمْ يَتَحَرَّزْ شَخْصٌ وَلَوْ فِي أَقْصَى بِلَادِ الْهِنْدِ مِنْ نَجَاسَةٍ فِي قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ وَخَالَطَ النَّاسَ لَسَرَتْ النِّجَاسَةُ إِلَى جَمِيعِ الْبِلَادِ بِمَرُورِ الدَّهْوَرِ إِلَى أَنْ اسْتَوْعِبَتْ وَوَصَلَتْ بِيُوتِنَا فَضْلًا عَنْ أَنْ جَمِيعٌ مِنْ فِي الْعَالَمِ عَدَا مَنْ شَذَّ مِنْهُمْ لَا يَتَحَرَّزُونَ عَنِ النِّجَاسَاتِ ، فَفَقْتَضَاهُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ شَيْءٍ مِمَّا فِي أَسْوَاقِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ مِثْلِ الدَّهْنِ وَالسَّمَنِ مِمَّا نَبْتَلِي بِهِ ، بَلْ لِكُلِّ شَيْءٍ مِمَّا بِأَيْدِينَا مِنْ أَثَاثِ بِيُوتِنَا مِنْ أَسْبَابٍ لَا تَنْتَاهِي لِنَجَاسَتِهِ ، رُبَّمَا اعْتَرَفَ جَمَلَةٌ مِنَ النَّاسِ بِعِلْمِهِ بِنَجَاسَةِ جَمِيعِ مَا يَصْنَعُ مِنَ الْمَطْعُومِ وَالْمَشْرُوبِ وَنَحْوِهَا فِي أَسْوَاقٍ مِثْلَ بَغْدَادٍ مِنَ الْبِلَادِ الَّتِي يَخْتَلِطُ فِيهَا الْخَاصَّةُ وَالْعَامَّةُ ، وَالْيَهُودُ وَالنَّصَارَى ، وَغَيْرُهُمْ ، وَلَا يَتَحَرَّزُ بَعْضُهُمْ عَنْ مَسَاوِرَةٍ بَعْضُ ، وَغَفَلَ عَنْ أَنَّهُ إِذَا أَمْعَنَ النَّظَرَ لَرَأَى عَدَمَ الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَثَاثِ بَيْتِهِ ، وَلِذَا تَرَى جَلَّ الْأَشْخَاصِ الْمُلْتَفِتِينَ إِلَى بَعْضِ هَذِهِ الْمَقْدَّمَاتِ لَا زَالَ يَصْرِّحُونَ بِأَنَّهُ لَوْلَا الْبِنَاءُ عَلَى الْإِغْمَاضِ وَالْمَسَاحَةِ فِي أَمْرِ النِّجَاسَةِ لَتَعَذَّرَ الْخُرُوجُ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ بِالْاجْتِنَابِ عَنْهَا . وَمَنْ ابْتَلَى بِتَرْبِيَةِ طِفْلِ غَيْرٍ مُمَيَّزٍ أَوْ ابْتَلَى فِي وَاقِعَةٍ بِنَجَاسَةٍ غَفَلَ عَنْ تَطْهِيرِهَا وَلَمْ يَتَفَتَّحْ إِلَّا بَعْدَ أَنْ خَالَطَ النَّاسَ لِأَدْعَنَ بِذَلِكَ مَنْ غَيْرِ أَنْ يَحْتَاجَ إِلَى تَهْمِيدِ مَقْدَّمَاتٍ بَعِيدَةٍ .

تَمَّ إِنَّ الْحَقَّقَ الْهَمْدَانِي أَضَافَ دَلِيلًا آخَرَ عَلَى عَدَمِ تَنْجِيسِ الْمُتَنَجِّسِ ، وَقَالَ :

«استقرار سيرة المشتّرعة خلفاً عن سلف على المساحة في الاجتناب عن ملاقيات المتنجّس في مقام العمل بحيث لو تعدّى أحد عن الطريقة المألوفة عندهم في اجتناب النجاسات بأن اجتنب مثلاً عن أبنية البلاد معللاً بأن من عمّرها استعمل في تعميرها الأدوات والآلات التي لا زال يستعملها في تعمير الكنيف من غير أن يطهرّها، أو اجتنب عن مساعدة شخص متعدّراً بأن هذا الشخص يساور أشخاصاً لا يزالون يساورون الكفار ويبلشرون الأنجاس يطعنه جميع المشتّرعة بالوسواس، ويروونه منحرفاً عن الطريقة المعروفة عندهم في اجتناب النجاسات، ويقولون له إذا تجتنب عن ذلك لم لا تجتنب عن الأجناس المنقولة من بلاد الكفر من المائعات والجوامد المصنوعة فيها، أو لا تجتنب من الدهن المشتري من أهل السواد الذين لا يتحرّزون عن النجاسات، أو نحو ذلك، فهذه السيرة العمليّة تكشف عن عدم معهوديّة الاجتناب عن مثل هذه الأمور في الشريعة من صدر الإسلام، بل لا مجال للتشكيك في أنّ أمر النجاسة لو لم يكن في عصر الأئمّة عليهم السلام أوسع ممّا بأيدينا لم يكن أضيق من ذلك»^(١).

ثمّ إنّ أستاذنا الأعظم رحمته الله أجاب عن ذلك: «بأنّ المناقشة وجيهة وواردة لو قلنا بتنجيس المتنجّس على وجه الإطلاق، وأمّا إذا اكتفينا بمنجسيّة المتنجّس بلا واسطة في كلّ من الجوامد والمائعات دون المتنجّس مع واسطة أو واسطتين أو أكثر، أو قلنا بتنجيس المتنجّس من واسطة والمتنجّس معها في خصوص المائعات دون غيرها من الجوامد، فلا يلزم هذا القول.

ومثله أجاب عن سيرة المشتّرعة من أنّ ذلك إنّما يتمّ في الاستدلال بها إذا كان المدعى منجّسيّة المتنجّس مع الواسطة وبدونها ، وأمّا إذا اقتصرنا على خصوص المتنجّس بلا واسطة على التفصيل المتقدّم تقرّبه ، فلا وجه للاستدلال بها بوجه لقيام السيرة على عدم الاجتناب عن ملاقي المتنجّس مع الواسطة»^(١).

إلّا اللّهمّ أن يقال بأنّ ذلك مدفوع بما ذكره السيّد الحكيم رحمه الله بأنّ الاجتناب عن أمثال المقام ليس لأنّ العالم بالنجاسة حاصل ، بل لأجل الظنّ والتخمين وترتيب مقدّمات عقيمة عن الانتاج لكثرة قيام الأسباب الموجبة لقيام الاحتمال ، وانتفاء العلم بالسراية ، ولذا لو سئل رحمه الله فيوقفه به المحقّق الهمداني رحمه الله - عن طهارة طعامه وشرابه وفرشه لم يشهد بالنجاسة ، ولم يدع العلم بملاقاته للنجيس ، وكذا أكثر الناس»^(٢).

وقال أستاذنا الأعظم رحمه الله بعد مناقشته الأدلّة الدالّة على تنجيس المتنجّس والأدلّة التي ذكروها لإثبات منجّسيّة المتنجّس مطلقاً: «فالإيناف أنّ دلالة الأخبار على منجّسيّة المتنجّس ولو مع الواسطة غير قابلة للمناقشة ، وما ناقشنا به في دلالتها على ذلك في بحث انفعال الماء ممّا لا يمكن المساعدة عليه ، إلّا أنا مع هذا كلّّه بحاجة - في تنميه هذا المدعى - من التشبّث بذيل الإجماع وعدم القول بالفصل ، لأنّ مورد الأخبار إنّما هو الماء وهو الذي لا يفرّق فيه بين المتنجّس بلا واسطة والمتنجّس معها والتعدّي عنه إلى الجوامد لا يتمّ إلّا بالإجماع

(١) التفتيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢ / ٢٣٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ٤٨٥.

وعدم القول بالفصل بين الماء وغيره ، لأننا نَحْتَمِلُ أن يكون تأثير المتنجس في الماء مطلقاً من أجل لطافته وتأثره بما لا يتأثر به غيره . ومع هذا لا مسوّغ للتعدّي عن الماء إلى غيره ، فلو تعدّينا فتعدّي إلى بقية المائعات لأنّ حكمها حكم الماء ، وأمّا الجوامد فلا وجه للتعدّي إليها ، ثمّ الجزم بعدم الفرق مشكل . على أنّ السراية المعتبرة في نجاسة الملاقي أمر ارتكازي ولا إشكال في عدم تحقّقها عند تعدّد الوساطة وكثرتها ، فالسراية غير محرزة ولا يمكن الحكم بسريان النجاسة إلى جميع هذه الوسائط .»

إلى أن قال رحمه الله : « ولولا مخافة الإجماع المدّعى والشهرة المتحقّقة على تنجيس المتنجس مطلقاً لاقتصرنا في الحكم بتنجيس المتنجس على خصوص الماء أو المائعات ، ولذا استشكلنا في تعالقنا على المتن في تنجيس المتنجس على إطلاقه لما عرفت من عدم دلالة الدليل على منجسيّة المتنجس - في غير الماء أو المائعات - مع الوساطة ، ومعه فالحكم بمنجسيّته على إطلاقه مبنيّ على الاحتياط . ويمكن تلخيص ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمه الله بالتالي :

١ - إنّ المتنجس منجس مطلقاً فيما لو كان ماءً ، ودليل ذلك الأخبار الواردة في وجوب غسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير ، وموثقة عمّار الآمرة بوجوب غسل كلّ ما لاقاه الماء المتنجس بميتة الفأر ، إلى غير ذلك من الأخبار .

٢ - إنّ المتنجس لو كان جامداً فإنّه ينجس ملاقيه الأوّل أو فقل منجس للوساطة الأولى ، ودليل ذلك هو الأخبار الواردة الآمرة بغسل الأواني التي لاقت خمراً أو التي بلّسها الخنزير أو الكلب ، وكذا الأخبار الواردة في غسل الفراش ، وكذا الأخبار البيانيّة المشتملة على كيفية التطهير ، ومعظم هذه

الأخبار تدلّ على أنّ المتنجّس يكون منجّساً مطلقاً بلا واسطة كما في أخبار الأوّاني والفرش ، لأنّها وردت مع بيان أنّ الملاقاة تمّت بلا واسطة .

وأما المتنجّس مع الوسائط ، فلا شيء يدلّ على أنّه منجّس مطلقاً ، بل وناقش في الروايات المستدلّ بها على هذه الدعوى ، كصحيحة البقباق وغيرها .

وقال بعض المحقّقين رحمهم الله : « بعد الفراغ عن أنّ المتنجّس الأوّل الجامد ينجّس نتكلّم عن الجامد الذي تنجّس به ، وأنّه هل يكون منجّساً لملاقية أم لا ؟ والصحيح أنّه لا دليل على كونه منجّساً لأنّ جميع الروايات التي أثبتت تنجيس المتنجّس الأوّل لا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني ، وهي معتبرة عمّار ومعتبرتا محمّد بن مسلم المتقدّمتان وما تمّ دلالة على تنجيس المتنجّس الأوّل والثاني لم يتمّ سنداً كمرسلة محمّد بن إسماعيل » ^(١) .

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) : « أنّه لا مقتضى لتنجيس المتنجّس إلّا في الواسطة الأولى إذا لاقت الماء ، وأمّا في غيره من الجوامد ، بل المائعات المضافة ، فلا مقتضى حتّى بالنسبة إلى الواسطة الأولى .

هذا كله بالنسبة إلى الجامد المتنجّس .

وأما الماء المتنجّس ، فلا إشكال في أنّ الماء الملاقى لعين النجاسة ينجّس كلّ ما يلاقيه مباشرة ، والدليل عليه رواية عمّار : « ... يغسل ثيابه ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء » ^(٢) . وأمّا الماء المتنجّس الذي يلاقي الشيء مع الواسطة ، فهو أيضاً

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢١٣ / ٤ .

(٢) الوسائل : الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

ينجس كل ما يلاقيه ، والدليل عليه الخبر الآخر لعمار ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبيل قصبها بماء قدر ، هل تجوز الصلاة عليها ؟ قال : إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها » ^(١).

بتقريب : أن المستفاد من مفهوم الرواية أن البلل القذر الموجود في القصب ينجس لباس المصلي وبدنه .

إن قلت : إن الرواية وردت في القصب ولم ترد في غيره حتى يتعدى منها إلى تلك الموارد .

قلت : العرف قاض بأن لا فرق بين موارد البلل القذر ، سواء كان في القصب أو في غيره ، لأن المعيار في الكل واحد وهو البلل القذر ، وبعد ملاقاته للشوب أو البدن فإنه ينجسه ولو كان بألف واسطة ، وأمّا الجامد المتنجس بمبشرة النجاسة فإنه ينجس ما يلاقيه من المائعات ، ودليله خبر ثالث لعمار ورد في الدن يكون فيه الخمر ^(٢) الدالة على أن الجامد المتنجس ينجس المائع الملاقي له » ^(٣).

أقول : لو التزمنا بعدم عمومية الأخبار الدالة على منجسية كل متنجس ، سواء كان مائعاً أو جامداً ، وأنّ الثابت إنما هو خصوص الجامد المتنجس مع الواسطة الأولى (كما عليه أستاذنا الأعظم رحمته) ، وأنّ الروايات الدالة على أن المتنجس منجس على إطلاقه فيما لو كان ماءً أو مائعاً ، فالأمر سهل ، لأنه على

(١) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

(٢) الوسائل : الباب ٥١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٣) مباني منهاج الصالحين : ٣٠١ / ٣ .

هذا التقدير لا تكون الروايات الدالة على عدم تنجيس المتنجس معارضة له لو تمت ، بل تكون مخصصة للروايات الدالة على عدم التنجيس لتكون النتيجة عدم تنجيس المتنجس في غير الوسطة الأولى في الجوامد ومنجسيه في تعدد الوسائط لو كان ماء وتم إلحاق المائع به .

وأما لو التزمنا بأن الأخبار الدالة على أن المتنجس منجس مطلقاً بلا أدنى فرق بين الجوامد والمائعات ، وأن الأخبار التي دلت على عدم النجاسة - أي عدم تنجيس المتنجس - تامة من حيث الدلالة والسند ، فإن ذلك يورث التعارض بينهما . والظاهر أن الترجيح مع الأخبار الدالة على التنجيس بالنظر إلى مخالفة العامة بما يذهبون إليه من القول بالتنجيس .

ومع هذا كله ، لنا مجال لأن نقول : إن أي مرجح كان ، أحدثية أو مخالفة للعامة ، إنما هي آخر العلاجات لو لم تتمكّن من الجمع الدلالي بين الطائفتين على تقدير التعارض واستقراره ، إلا أننا ندعي أن الجمع الدلالي بمكان من الإمكان هنا .

وبيانه : أن الأخبار في المقام على ثلاث طوائف :

الأولى : ما دلّ على تنجيس المتنجس مطلقاً .

الثانية : ما دلّ على كونه كذلك في الوسطة الأولى في الجوامد .

الثالثة : ما دلّ على عدم تنجيس المتنجس .

والمورد هنا من صغريات مباحث انقلاب النسبة في الأصول ، وبما أن المطلقين بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه فيتخصّص بهذه الروايات الخاصة الواردة في الطائفة الثانية ، فنقلب النسبة إلى العموم والخصوص المطلق بعد أن كانت من وجه .

ونتيجة ذلك: أنَّ الأخبار الدالَّة على أنَّ المتنجَّس منجَّس مطلقاً إنما هو كذلك في المائعات، وأمَّا في الجوامد فنجَّس في الواسطة الأولى.

(ما تثبت به الطهارة أو النجاسة)

كلّ ما شكّ في نجاسته مع العلم بطهارته سابقاً فهو طاهر (١) ، وكذلك فيما إذا لم تعلم طهارته السابقة (٢) . ولا يجب الفحص عمّا شكّ في طهارته ونجاسته ، وإن كان الفحص لا يحتاج إلى مؤنة (٣) .
وأما إذا شكّ في طهارته - بعد نجاسته سابقاً - فهو محكوم بالنجاسة (٤) .
وتثبت النجاسة بالعلم الوجداني (٥) ، وبالبينة العادلة (٦) .

كيف تثبت الطهارة مع الشكّ بها

- (١) لاستصحاب الطهارة .
- (٢) لقاعدة الطهارة .
- (٣) لأنّه لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعيّة لجريان أصالة الطهارة ولعدم قيام دليل على ذلك ، بل قام دليل على عدم وجوبه وهو قول عليّ عليه السلام :
« ما أبالي أبولّ أصابني أو ماء ، إذا لم أعلم » ^(١) .
- (٤) للاستصحاب .
- (٥) لأنّ حجّية العلم ذاتيّة .
- (٦) لإطلاق أدلّة حجّية البينة ، بما في ذلك الموضوعات ، لقوله عليه السلام : « الأشياء كلّها

وبإخبار ذي اليد (١)، لا يبعد ثبوتها بأخبار العادل الواحد، بل بأخبار مطلق الثقة، وإن لم يكن عادلاً (٢).

على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة^(١).
إلا في بعض الموارد الخاصة كالزنا وما شاكله.

كيف تثبت النجاسة

(١) ودليله السيرة المضادة شرعاً والتي قامت على حجّية قول ذي اليد. وفي البين أيضاً أخبار دلّت على جواز بيع الدهن المتنجّس بشرط إعلام المشتري بذلك كي يستصبح به، ولزيد من هذه الروايات طالع الباب (٦) من أبواب ما يُكتسب به.

إن قلت: بعد قيام الدليل على حجّية قول الثقة مطلقاً بما في ذلك الموضوعات وغيرها لا حاجة لإفراد أخبار ذي اليد بمنأى عن ذلك العنوان لدخوله في خبر الثقة.

قلت: قول ذي اليد حجة في الصورة التي لا يعلم بوثاقة المخبر، لكن لا بدّ أن لا يكون متّهماً بالكذب.

(٢) لقيام السيرة العقلانيّة على حجّية خبر الثقة مطلقاً في الأحكام والموضوعات.

وشبهة: أنّ خبر مسعدة بن صدقة، وفيها قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة»^(٢) رادع لتلك السيرة؛ لأنّها حصرت إثبات

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

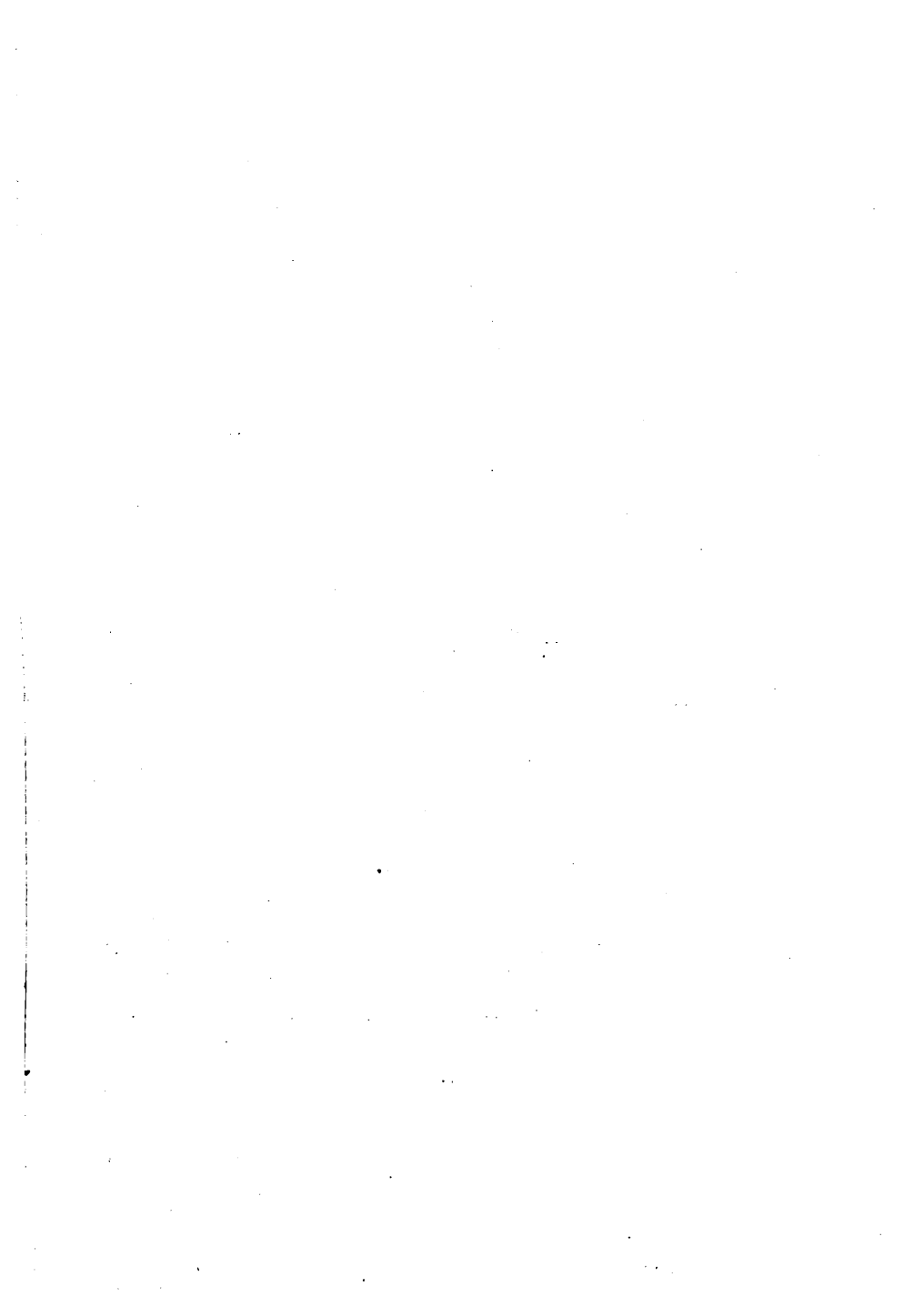
ولا تثبت النجاسة بالظن (١) ، وتثبت الطهارة بما تثبت به النجاسة ،
غير أن الأحوط هنا أن لا يعتمد على إخبار الواحد ، وإن كان عادلاً (٢) .

الموضوعات بالعلم وبالبيّنة .

مدفوعة : بأنّ خبر مسعدة ضعيف من جهة السند كما أنّ الدلالة مخدوشة ،
فإنّ البيّنة التي ذكرت في الرواية لا يراد بها المعنى الذي اصطلح عليه بين القوم ،
وهو شهادة عدلين ، بل المراد منها المعنى اللغوي ، أي ما يستبين منه ويظهر ،
وهي بهذه السعة تشمل خبر الثقة أيضاً ، لأنّه ممّا يتبين فيه تعبّداً .

(١) لأنّ الظنّ ليس بحجّة .

(٢) الاحتياط هنا استحبابي ، وحسنه غير خافٍ على أحد ، ولعلّ الوجه فيه
ما يقال من عدم اعتبار حجّة الخبر الواحد من الموضوعات .



(المطهّرات)

المطهّرات اثنا عشر:

الأوّل: الماء المطلق ، وهو الذي يصحّ إطلاق الماء عليه من دون إضافته إلى شيء ، وهو على أقسام: الجاري ، ماء الغيث ، ماء البئر الراكد الكثير (الكزّ وما زاد) ، الراكد القليل (ما دون الكزّ) (١)

الأوّل: الماء

(١) قضية الماء المطلق طاهر في نفسه ومطهّر لغيره قضية لم يقع فيها الخلاف بين المسلمين ، إلّا المنسوب إلى أبي هريرة (عمرو بن عاص) وعبدالله بن عمر من القول بعدم مطهريّة ماء البحر من الحدث ، ولست أعلم السرّ في ذلك ، ولو صحّت هذه النسبة إليهم فهو قول تضحك له الثكلى بعد ثبوت أنّ ما ذهبوا إليه مخالف لما ثبتت ضرورته من الدين . والآيات على هذا كثيرة ، والروايات أيضاً متظافرة ، ولا منافاة - كما يتوهم - بين كون المسألة ضروريّة وبين ثبوت الأدلّة لها آية ورواية . وأتّه من باب إثبات الضروري بالمظنون .

لأنّ الضرورة إنّما هي في ثبوت أصل طهارة الماء ومطهريّته ، وأمّا في بعض الموارد فقد يكون مشكوكاً ، كما لو تغيّر الماء ثمّ زال تغيّره بنفسه ، فهنا جاز لنا التمسك بإطلاق الآية أو الرواية ليحكم على ضوء ما تدلّان عليه . وأمّا الضرورة ،

فحيث أن اقتضاءها غير تام، فلا إطلاق لها كي يتمسك به لإثبات الحكم في مثل الماء الذي تغيّر بنفسه. إذن لا غنى عن الآيات ولا عن الروايات في تنقيح المباحث العليا المتفرّعة عن أصل المسألة المبحوث عنها. ومن الآيات المستدلّ بها على طهوريّة الماء قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١).

بتقريب: أن لفظ (طهور) بمعنى مطهر، وهو الطاهر في نفسه المطهر لغيره، لكن مجرد ذلك لا يكفي ما لم يكن الطهور في الآية دالاً على هذا المعنى، والقضية لا تكون ما لم يُرد من الماء في الآية المطلق لا خصوص ماء المطر، كما قد يتخيّله البعض، فهل المراد من الماء في الآية مطلق الماء؟ أو خصوص ماء المطر؟ لأنّه على القسم الثاني لا يكون شاملاً لجميع أقسام المياه ولا تكون القضية عامة، بل حكم خاص في واقعة خاصّة.

فالاستدلال متوقف على أمرين:

- الأوّل: أن يكون معنى الطهور الطاهر في نفسه المطهر لغيره.
 - الثاني: أن يكون المراد من الماء في الآية مطلقه، والأمران محلّ بحث.
- ف نقول: للطهور المذكور في الآية أربع احتمالات:

الأوّل: أن يطلق الطهور ويراد به (المطهر)، وعلى هذا التقدير يكون المطهر صفة مشبّهة بالفعل، بأن يكون موضوعاً لنفس النسبة التأثيريّة الموجودة في كلمة (المطهر). والطهور دالّ على أنّه طاهر في نفسه مطهر لغيره، أو قل: الطهور تقديرًا على حمله على أنّه المطهر يطلق ويراد به حسباً تقتضيه الدلالة المطابقة

الطاهر ، وأنه مطهّر بالدلالة الالتزاميّة . وعلى هذا التقدير تكون الآية تامّة الدلالة ، وأنّ الماء طاهر في نفسه مطهّر لغيره .

الاحتمال الثاني : أن يكون الطهور اسم للآلة ، بمعنى ما يتطهّر به ، نظير السحور أي ما يتسخّر به ، أو فطور أي ما يُفطر به ، والآية على هذا التقدير تدلّ على أنّ الطهارة إنّما تكون ناشئة من الماء ، وأيضاً على هذا البيان تكون الآية تامّة الدلالة ؛ لأنّ الماء قد يستخدم في حصول الطهارة المعنويّة ، وقد يستخدم في رفع القذارة والنجاسة الحاصلة من سريان النجاسة إلى الثوب أو البدن أو ما شاكل بالملاقاة .

الاحتمال الثالث : أن يكون (الطهور) محمولاً على المعنى اللغوي ، إذ قد استعمل في اللغة الطهور وأريد به الطاهر ، والآية على هذا التقدير لا تدلّ على ما نريد إثباته من كون الماء طاهراً في نفسه مطهراً لغيره ، بل أقصى ما تدلّ عليه كونه طاهراً .

الاحتمال الرابع : إطلاق الطهور ويراد به المبالغة في الآية الشريفة ، كقولنا : «زيد أكل» أي كثير الأكل ، أو نوؤم أي كثير النوم ، والمبالغة هنا في جعل الماء أشدّ طهارة من باقي الأجسام والأشياء ، لكن لن تدلّ الآية على كون الماء مطهراً لغيره كما نحاول إثباته .

ولو كنّا نحن والآية الشريفة لقلنا بأنّها مجعلة لتساوي الاحتمالات الأربعة ، وإن كان الاحتمالان الأوّلان يدلّان على كون الماء طاهراً ومطهراً بخلاف الاحتمالين الأخيرين ، إلّا أنّه لا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فالآية غير صالحة لإثبات أنّ الماء طاهر في نفسه ومطهّر لغيره .

ولكنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله أجاب : «بأنّ المتعيّن من الاحتمالات الأوّلان منها وأنّ الأخيرين خلاف ظاهر الآية ؛ لعدم صحّة إطلاق مثل (الطهور) ويراد به

الطاهر في نفسه، ولو صحّ مثل هذا الاطلاق لصحّ في مثل الشجر بأن يقال: «شجر طهور» والخشب طهور، وهكذا. وهو واضح الفساد.

ثم إنّ الاحتمال الرابع - أي الحمل على صيغة المبالغة - وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه في خصوص الآية الشريفة لا يمكن أن يكون الطهور من صيغ المبالغة، أي المفاعلة، لأنّ استعماله في المبالغة يتصوّر في خصوص الأعيان الخارجيّة، كقوله تعالى: ﴿شَرَاباً طَهُوراً﴾^(١).

وأما القضايا الاعتباريّة، فلا وجود لها إلاّ في اعتبار المعتر، كالطهارة والزوجيّة والرقية. وأمرها دائر بين الوجود والعدم. وعلى ضوء ذلك لا معنى لحكم الشارع بكون شيء أشدّ طهارة من شيء آخر. فمثل هذه القضايا الاعتباريّة لا مجال للقول بالشدة والضعف، بل هي إمّا موجودة أو معدومة.

وقد تقول ليست القضية كذلك على إطلاقها، فإنّ الأمور الاعتباريّة أيضاً قابلة للشدة والضعف؛ إذ معنى أنّ الماء أشدّ طهارة من الخشب هو عدم انفعاله بملاقاة النجس ما لم يتغيّر بخلاف غير الماء، فإنّه نجس بنجرّد الملاقاة، تغيّر أو لم يتغيّر. لكنّه مدفوع، فإنّ بعض أقسام الماء قابلة للانفعال بنجرّد الملاقاة فيما لو كان قليلاً، والقسم المقصود بعدم الانفعال هو الكرّ الذي لا ينفعل ولا يتأثّر بمجرّد ملاقاته النجس. ولكن لا يعزى هذا إلى طهارة الماء بل إلى كرتته. والحال أنّ الطهور في الآية صفة لطبيعي الماء وليس صفة لبعض دون بعض. وعليه لا يراد بالطهور هنا ما لا ينفعل لو لاقى نجساً كي تحمل الشدة والضعف عليه، بل المقصود شيء آخر.

هذا أولاً.

وثانياً: لو صحّ إطلاق الطهور على ما لا ينفعل ، وإنّ إطلاقه على الماء لأجل عدم انفعاله لو لاقى النجس لجاز لنا أن ننقض بمثل البواطن التي لا تنفعل بملاقاة النجس أيضاً ، ولصحّ إطلاق الطهور على هذه البواطن ، وهو كما ترى. إذن ليس الانفعال وعدمه ملاكاً في إطلاق الطهور.

ثالثاً: ورد في بعض الروايات أنّ التراب أحد الطهورين ، ولو كان المراد من الطهور خصوص ما كان طاهراً في نفسه لم يكن وجه ليختصّ بالماء أو التراب ، وهذا الجواب الأخير يصلح لأن يكون جواباً عما ذكر من أنّ حمل الطهور على الطاهر ممّا لا وجه له ، وإلاّ لصحّ إطلاقه على كلّ شيء بما في ذلك التراب.

وهو كما ترى. ولكن ما عدا ذلك من الأجوبة فيختصّ بباقي الإشكالات.

ورابعاً: قد ورد أنّ التيمّم طهور ، وهو عبارة عن ضربة ومسحة. ولا معنى لكونها طاهرين أو أشدّ طهارة.

ثم قال الأستاذ الأعظم: «فتحصل أنّ هيئة الطهور إمّا بمعنى المطهّر أو بمعنى ما ينشأ منه الطهارة ، وعلى كلا التقديرين تدلّ الآية على أنّ الماء من المطهّرات^(١). وقال السيّد الحكيم رحمته: «بأنّه من المحتمل إرادة المبالغة منه ، فإنّ الطهارة ذات مراتب متفاوتة ، ولذا صحّ التفضيل فيها بلفظ أظهر»^(٢).

أقول: بعض ما ذكره أستاذنا الأعظم متين ، إلّا أنّ البعض الآخر لا يخلو

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٤ / ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١١٠ / ١.

من إشكال. فثلاً هو ذكر أنّ (الطهور) قد يطلق ويراد به المطهر. وهذا في الحقيقة حمل متأسس عن الموجود في الروايات دون المعنى اللغوي، ولذا ذكر صاحب الجواهر رحمته ثلاثة عشر رواية ورد ذكر الطهور فيها ويراد منها المطهرة^(١). إلا أنه لا يعني أن نحمل المعنى في الآية عليه - أي المعنى المشتري الموجود في الروايات - بل يحمل على ما هولة كما نزلت. أولك أن تقول: إنّ المعنى الاصطلاحي لم يتأسس إلا بعد نزول القرآن، ومن الخطأ بكان حمل اللفظ السابق على المعنى الجديد اللاحق، بل لا بدّ من الاختصار فيه على اللغة إذ هي الفيصل في القضية.

ومن هنا فإننا نقول بأنّ ما ذكره في الجواب الرابع رحمته مبني على المصطلح الروائي الحادث بعد النزول وهو لا يخدم البحث من هذه الجهة. وإلى ما ذكر في الجواب الثالث يرجع إلى هذه النقطة أيضاً، فإنّ نفس اختصاص التراب في قوله عليه السلام: «أحد الطهورين» في الرواية دليل على أنّ إطلاق الطهور في الرواية يساوق المطهرية، وإلا لم يكن وجه للاختصاص.

بل ولنا مع أستاذنا الأعظم رحمته خلاف فيما ذكره في الإشكال الأوّل من أنّ الأمور الاعتبارية غير قابلة للاشتداد، وأنّ أمرها يدور بين الوجود والعدم، فإنّ هذا ليس محلّ اتفاق بين الكلّ من الأساطين رحمته.

فعلى سبيل المثال لا الحصر ذكر السيّد الحكيم رحمته: «ولكن من المحتمل إرادة المبالغة منه، فإنّ (فعول) أيضاً من صيغ المبالغة كالصبور والحسود، فإنّ الطهارة ذات مراتب متفاوتة، ولذا صحّ التفضيل فيها بلفظ (أطهر)، ومع هذا الاحتمال

يشكل الاستدلال بالآية»^(١).

نعم ، ما ذكره السيّد الحكيم رحمته لم يصل إلى حدّ الدليّة كي تمنع الخصم من دعواه به ، لكنّه على أقلّ التقادير صالح لأن يكون مؤيّداً لما نذكره ، من أنّ الطهارة بل وسائر الاعتباريات قابلة للشدّة والضعف ، بل حتّى الملكيّة التي ذكرها أستاذنا الأعظم رحمته مثلاً على دعواه نحن نقول إنّها قابلة لذلك ، فإنّ الملكيّة الجائزة ليست كاللازمة ، وكذا الملكيّة مع الخيار أضعف من الملكيّة اللازمة التي لا خيار فيها . والطهارة لا تخرج بواقعها عن ذلك ، وأنها قابلة للاشتداد والضعف ، فمثلاً الحدث الحاصل من البول أشدّ من الحدث الحاصل من الدم للزوم الأوّل إلى غسّلتين في الماء القليل ، ومثله النجاسات العينيّة في كونها أشدّ من العرضيّة . ويكفي في تصحيح ما قلناه ما ذكره الإمام عليه السلام في قول : «والناصب أشدّ نجاسة من الكلب»^(٢) ، إذ لو لم تكن النجاسة وهي حكم شرعي اعتباري ذات مراتب لم يكن وجه لما ذكره عليه السلام .

فيعلم من ذلك ومن نظائره أنّ النجاسة والطهارة ذات مراتب . وعلى ضوء هذا البيان يكون أمر (الطهور) في الآية الشريفة مردّداً بين أن يراد به ما كان شديد الطهارة في نفسه وما بين أن يكون مطهراً لغيره بالإضافة إلى طهارته الذاتيّة .

ولا أجد في نفسي ترجيحاً لأحد المعنيين على الآخر ممّا يورث القول بإجمال الآية ، ومعه لا مجال للاستدلال بالآية لإثبات مطهريّة الماء خلافاً للأستاذ

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ١١٠ .

(٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٤ .

الأعظم ﷺ وغيره من الأعاظم.

وظهر بما ذكرنا أيضاً فساد ما ذهب إليه الشيخ صاحب الجواهر ﷺ: «من أنه ورد استعمال الطهور في المطهر كما من بعض الروايات عنهم ﷺ، وأنه من أنكر استعمال طهور بهذا المعنى فهو مكابر، وذكر أن الشيخ قد نسبته في تهذيبه إلى لغة العرب، وأنه المنقول عن الترمذي، وهو من أكابر أهل اللغة»^(١).

ووجه الفساد: هو أنه كما يصح إطلاق لفظ الطهور ويراد به المطهر كذلك يصح استعماله في الشديد الطهارة، ومجرد الإشكال لا يثبت استعمال اللفظ في أي المعنيين، بل صحة استعماله في الاثنين يثبت الإجمال.

وقد تقول: مجرد ذلك لا يمنع من الاستدلال به بمعنى المطهريّة، وذكر صاحب الجواهر ﷺ كلام جماعة استظهر منهم أن كلمة (طهور) تدلّ على المعنى المتنازع حوله، أي المطهريّة لا من جهة اللغة وما يقتضيه الوضع فيها، بل من جهة أنه من صيغ المبالغة الحاصلة من التكرار (كضروب)، فإنه لا يقال إلا بعد حصول التكرار. وكانت صفة الطهارة الشرعيّة غير قابلة للزيادة والنقيصة، كان معنى المبالغة منصرفاً إلى المطهريّة حتّى يكون لها وجه مناسب من باب حمل اللفظ على أقرب المجازات»^(٢).

وقال الشيخ الطوسي ﷺ: «والطهر هو المطهر في لغة العرب، فيجب أن يعتبر كلّ ما يقع عليه الماء بأنه طاهر مطهر، إلا ما قام الدليل عليه على تغيير حكمه،

(١) جواهر الكلام: ٦٣/١.

(٢) جواهر الكلام: ٦٥/١.

وليس لأحد أن يقول إنَّ الطهور لا يفيد في لغة العرب كونه مطهراً؛ لأنَّ هذا خلاف أهل اللغة.

فإن قال قائل: كيف يكون الطهور هو المطهر واسم الفاعل منه غير متعدٍّ، وكلُّ فِعُول ورد في كلام العرب متعدِّ لم يكن متعدِّياً إلَّا وفاعله متعدٍّ.

قيل له: هذا كلام مَنْ لم يفهم مباني الألفاظ العربيَّة، وذلك لأنَّه لا خلاف بين أحد من أهل النحو أنَّ (فِعُول) موضوع للمبالغة وتكرَّر الصفة، وعدم حصول المبالغة على ذلك الوجه لا يستلزم عدم حصولها بوجه آخر^(١).

ولنا جواب على ذلك في أصل الكبرى المدَّعاة، فإنَّه ليس صحيحاً أنَّ كلَّ مبالغة معناها تكرار الصفة، بل قد تختلف وتتخلَّف من مورد إلى آخر. نعم، في مثل (ضروب) تتحقَّق المبالغة إذا تکرَّرت الصفة. ولكن في مثل (العلامة) لا معنى للتكرار، بل معناه الشدَّة والزيادة. وعليه لا مجال لدعوى أنَّ الطهور استعملت في المطهريَّة مجازاً. فتحصَّل: أنَّ لفظ الطهور يحمل في الآية ولا يدلُّ على أنَّ الماء طاهر ومطهر. تَمَّت المناقشة الأولى.

المناقشة الثانية: أنَّه قد يتصوَّر أنَّ الآية ناظرة إلى خصوص الماء النازل من السماء، أي ماء المطر، وبالتالي هي لا تشمل جميع أقسام المياه، وقد ذكرنا في بداية الاستدلال بالآية بأنَّ تماميَّة هذا الوجه مبنيٌّ على أنَّ المراد من الماء خصوص ماء المطر. ولا بأس بأن نفرد لهذه المناقشة مساحة للرَّد والإجابة تنميّاً للفائدة، فنقول: بأنَّه -قال البعض- ليس المراد من الماء في الآية الشريفة مطلق الماء،

بل المراد منه ماء المطر بالخصوص بقرينه نزوله من السماء ، فالآية تدل على مطهرية ماء المطر ولا تصلح لإثبات هذه الصفة لمطلق الماء ، أو قل إن الدليل أخص من المدعى .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته في معرض الجواب عن الإشكال المذكور : « لا تصلح تلك القرينة لإثبات أن الماء المراد من الآية خصوص ماء المطر لما هو المذكور في بعض الآيات والروايات أن المياه بجميع أقسامها نزلت من السماء ، ومعنى ذلك : أن الله خلق في السماء ماء ، وأن هناك بحاراً وشطوطاً ، وتم نزلت إلى الأرض ، أي أن الله خلق الماء في الأرض ، إلا أنه بعد ما صار أبخرة بإشراق الشمس ونحوه صعد إلى السماء ، فاجتمع وصار ماء ، ثم نزل إلى الأرض ، وهذا لا ينافي نزول الماء من السماء ؛ لأنه بمعنى نزول أمره من السماء ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ ^(١) ، فإن ذلك لا يدل على نزول نفس الحديد من السماء لأنه توهم واضح .

ومن جملة الآيات الدالة على ما ادعينا من نزول المياه بأجمعها من السماء قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ ^(٢) . وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ﴾ ^(٣) . وقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ

(١) الحديد ٥٧ : ٢٥ .

(٢) الحجر ١٥ : ٢١ .

(٣) الزمر ٣٩ : ٢١ .

ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴿١﴾.

أقول: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ... الخ﴾ لا تنسجم مع ما يدّعيه ﴿لأنَّ الجمود على الظاهر يورث القول بأنَّ جميع الأشياء بقول مطلق تنزل ونازلة من السماء، وفساده أوضح من أن يخفى. إذن لا مناص من حمل الظاهر على معنى آخر يتحقّق المعنى المراد، فنقول إنَّ المراد من التنزيل لا الحسّي بل المعنوي نظير قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا﴾ (٢). فليس المراد من الانزال هنا الحسّي للقطع ببطلان، بل هو الانزال المعنوي، وهو ما يشير إلى قدرته.

وأما الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾ فهي نكرة في سياق الإيجاب، ولا تدلّ على العموم، بل أقصى ما تدلّ عليه هو أنَّ الماء بالجملة نزل من السماء والقدر المتيقّن منه ماء المطر.

إذن من المحتمل بمكان أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (٣) خصوص ماء المطر كما ادّعى، فلا وجه لتسرية الحكم إلى جميع أقسام المياه، فتأمل.

المناقشة الثالثة: وهي تمتع من الأخذ بإطلاق الآية والحكم بأنَّ جميع المياه طاهرة مطهّرة لو كانت تامّة، وهي أنَّ لفظ (ماء) في الآية المستدلّ بها نكرة

(١) المؤمنون ٢٣: ١٨.

(٢) الأعراف ٧: ٢٧.

(٣) الفرقان ٢٥: ٤٨.

ووقعت في سياق الإثبات لا النهي وبالتالي هي لا تدلّ على العموم.

وأجاب أستاذنا الأعظم رحمته: «بأنّ الله سبحانه في مقام الامتنان على جميع طوائف البشر ، لا على طائفة دون طائفة ، وهذا يقتضي طهارة جميع المياه . على أنّ طهوريّة فرد من أفراد المياه من دون بيانه وتعريفه للناس ممّا لا نتعلّق فيه الامتنان أصلاً . بل لا يرجع إلى محصل ، فالآية تدلّ على طهوريّة كلّ فرد من أفراد المياه»^(١).

ويدفعه: أنّ وجود قدر متيقّن في البين مانع من الإطلاق في المقام ، وهو كون الماء طاهراً ومطهّراً في الجملة بالحدّ الذي يكفي لصدق الامتنان عليه .

وقال بعض المحقّقين رحمته: «إنّ الحكم بطهوريّة الماء لم يسند في الآية الكريمة إلى الماء بنسبة تامّة ، حتّى يقال إنّ مقتضى الإطلاق أنّه حكم على طبيعة الماء بلا قيد ، وإنّما استدلّ بنحو التوصيف والنسبة الناقصة التخصيصيّة ، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتام أفراد الموصوف بالاطلاق ، ففرق كبير بين أن نقول: «الماء طهور» وبين أن نحكم على الماء الطهور بأنّه نازل من السماء مثلاً . ففي الجملة الأولى كانت الطهوريّة منسوبة إلى الماء بالنسبة التامة . ويمكن حينئذٍ التمسك بإطلاق كلمة (الماء) لإثبات طهوريّة تمام أقسامه . وأمّا في الجملة الثانية فقد أخذت الطهوريّة قيّداً للماء على نهج النسبة الناقصة لا حكماً للماء على نحو النسبة التامة ، فلامعنى للتمسك بالإطلاق لإثبات طهوريّة أقسام المياه .

فالجملة الأولى من قبيل قولنا: «الغيبية محرّمة» ، والجملة الثانية من قبيل قولنا:

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٩ / ١ .

«إِنَّ اللَّهَ يَعاقِبُ عَلَى الْغِيبةِ الْمُحَرَّمَةَ». وعلى الأول يصحّ التمسك بالإطلاق لإثبات حرمة الغيبة بقول مطلق دون الجملة الثانية»^(١).

أقول: إذا انعقد الإطلاق للآية لكونه سبحانه وتعالى في مقام الامتنان لم يضرّ في القضية أنها سيقّت توصيفيّة أو خبريّة.
ودعوانا أنّ الإطلاق منعقد.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إِنَّ الْآيةَ لَا تَدلُّ عَلَى الْمَطْلُوبِ كَمَا يَقْتَضِيهِ الْإِنْصَافُ لِأَنَّ الطُّهُورَ وَالطَّهَارَةَ مِمَّا لَمْ تَثْبِتْ لَهَا حَقِيقَةُ مُشَرَّعِيَّةٍ أَوْ شَرْعِيَّةٍ فِي زَمَانِ نَزُولِ الْآيَةِ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الطُّهُورِ هُوَ الْمَطْهَرُ مِنَ النِّجَاسَاتِ، وَلَعَلَّ الْمُرَادَ مِنَ الْآيَةِ بَيَانُ الْإِمْتِنَانِ الْإِلَهِيِّ عَلَى النَّاسِ كَافَّةً بِأَنَّ خَلْقَ الْمَاءِ وَجَعْلَهُ طَاهِرًا عَنِ الْكثَافَاتِ الْمُنْفَرَّةِ، وَمَطْهَرًا مِنَ الْأَقْذَارِ الْعَرَفِيَّةِ. وَلَوْلَاهُ لَوْ قَعَّ الْإِنْسَانُ مَوْقِعَ التَّنَقُّرِ وَالِاسْتِغْثَارِ. وَالْآيَةُ فِي بَيَانِ هَذِهِ الْجِهَةِ، لَا أَنَّ الْمَاءَ مَطْهَرٌ مِنَ النِّجَاسَاتِ الْمِصْطَلَحَةِ - الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فِي الْمَقَامِ - لِعَدَمِ ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ أَوْ الْمُشَرَّعِيَّةِ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّهَارَةِ وَالطُّهُورِ.

بل لعلّ أحكام النجاسات لم تكن ثابتة في الشريعة المقدّسة حين نزول الآيتين أصلاً، لأنّ تشريع الأحكام كان تدريجيّاً كما هو المعهود، بدلالة عدم اشتغال الآيات القرآنيّة على شيء من عناوين النجاسات إلّا قوله: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ»^(٢) على أنّ النجاسة الواردة في الآية يراد بها

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢٥ / ١.

(٢) التوبة : ٢٨.

الظاهريّة المصطلحة أو أنّها المعنويّة المسبّبة عن الشرك؟ نعم، بما أنّ الصلاة كانت مطلوبة من ابتداء الشريعة المقدّسة، ولا صلاة إلّا بطهور، فمن المقطوع به أنّ النجاسة الحديثيّة الحاصلة من الجنابة كانت محلاًّ للابتلاء، واقتضى ذلك معرفتها وبيان أحكامها المترتبة عليها بمكان من الإمكان أعني معرفتها، فلذا تمّ إلحاقها بالقذارة العرفيّة في دلالة الآية على طهوريّة الماء.

وقال رحمه الله: «إنّ الرواية النبويّة عنه ﷺ من أنّ الله خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غير ريحه أو طعمه، وفي بعضها: أو لونه أيضاً وغيرها الواردة بنفس البيان لا تصلح لأن تكون مفسّرة للآية الشريفة، ولا أنّ تكون دليلاً على أنّ النجاسة بما لها من الاصطلاح المشتّرعي ممّا كان له مجال في تلك الأزمنة، لعدم ورود ما يشير إلى أنّها وردت للتفسير. وحتى ولو افترضنا أنّ هذه الروايات تدلّ على أنّ النجاسة بالمعنى الاصطلاحي كان معروفاً في زمان الإسلام، لكن لا نستطيع أن نثبت ذلك في زمان نزول الآية الشريفة لكون الأحكام تدريجيّة، ولعلّ الاصطلاح نشأ في الأزمنة التي عقيبت وفاته ﷺ. أضف إلى ذلك كلّه أنّ تلك النبويّات ضعاف، لكونها وردت إلينا بطرق العامّة.

إذن فالآية لا تدلّ على مطهريّة الماء»^(١).

إن قلت: قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور» كما استند إليه يدلّ على اشتراط الصلاة بالطهارة من الحدث كذلك يدلّ على اشتراطها بالطهارة من الخبث، وبالتالي يدلّ على أنّ الطهارة بما لها من المعنى الاصطلاحي كان مألوفاً في زمان نزول الآية.

قلت: لم يثبت أن الطهارة من الخبث كانت شرطاً كالطهارة من الحدث في بداية تشريع الصلاة والبدء بامتنال التكليف المتعلق بها، فلا يصلح الحديث لإثبات ذلك.

ومن الآيات الشريفة المستدل بها على مطهريّة الماء هو قوله تعالى: ﴿وَيُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ﴾^(١).

وهذه الآية بمنأى عن جملة الاشكالات الواردة على الآية السابقة، إذ لا شبهة في دلالة كلمة ﴿لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ﴾ على المطهريّة. ومع هذا فقد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: عدم استفادة الإطلاق من الآية لورود (ماء) نكرةً في سياق الإثبات، وهو لا يؤدي معنى الإطلاق.

الثاني: الآية وردت في المسلمين المحاربين في واقعة بدر فيختص المورد به ولا يتعداه إلى غيره.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمه الله: «بأن المورد لا يختصّ الوارد لجريان القرآن مجرى الشمس والقمر، ويشمل جميع الأعصار والأطوار من دون أن يختصّ بقوم دون قوم»^(٢).

ورده بعض المحققين رحمه الله: «من المعلوم أن أخبار الجري ليس معناها أن الآية إذا وردت في مقام بيان حكم قوم كالفقراء أو المجاهدين للكفار مثلاً.

(١) الأنفال ٨: ١١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٠ / ١.

فلا بدّ من تعميم الحكم المستفاد منها للأغنياء أيضاً أو للقاعدين. بدعوى أنها لا تختصّ بقوم دون قوم. وأخبار الجري لا تعطي إطلاقاً لحكم ليس هو مطلقاً من رأس في الآية لكي يعمّم الحكم لأقوام آخرين. ومعنى أخبار الجري أنه إذا ورد حكم عامّ أو مطلق فلا ينبغي فرض تخصيصه وتقييده بخصوص الظروف والملابسات التي اشتمل عليها المصداق المسبّب لنزول ذلك الحكم»^(١).

أو قل: إنّ أخبار الجري لا تعطي إطلاقاً لآية لم يثبت لها إطلاق بنفسها، فأخبار الجري لا تنفع في دفع القول بالاختصاص المزبور في المقام، لأنّ المدعى أنّ الآية اختصّت بالمجاهدين لتوجهها بالخطاب لهم، والخطاب القرآني لا إطلاق له كي يتمسك به.

أقول: تقديري في المسألة أنّ المحقّق المذكور لم يلتفت إلى منظور الأستاذ الأعظم رحمته الذي نقل إشكالاً عن صاحب الحقائق وغيره، وحاصله دعوى اختصاص الآية بمجاهدي بدر، ومع اختصاصها بهم لا يمكن التعدي عن هذا المورد. ومن ثمّ أجاب بأنّ الآية لا تختصّ بالمورد ولا يكون ذلك موجباً للتخصيص. والاطلاق إنّما استفيد -أي أخبار الجري- من هذه الجهة، لأنّ الآية لا تشتمل على الإطلاق أو ليست مطلقة، وأنّ أخبار الجري تعطيها الإطلاق لأنّ قضية بهذا الوضوح واضحة الفساد، ولا أعتقد أنّ أستاذنا الأعظم يقصد ذلك. ثمّ إنّ المحقّق المذكور ذكر جواباً آخرّاً عن شبهة اختصاص الحكم بمجاهدي بدر في معرض جوابه عن خصوص النقطة السابقة، ولا أرى بأساً في ذكره لكي

نتعرّض له بالإجابة ، حيث قال : « أَنَّ التحقيق في الجواب على هذه الشبهة هو : أَنَّ احتمال اختصاص الحكم بالمخاطبين - وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفّار في وقعة بدر - إن كان بلحاظ أشخاصهم فهو خلاف قاعدة الاشتراك ، وإن كان بلحاظ وصفهم وكونهم مجاهدين فلا يشترك بالحكم إلّا من كان مشتركاً في الوصف ، وهو إن لم يخالف قاعدة الاشتراك لکنّه غير صحيح ؛ لأنّ خصوصيّة الجهاد ملغیّة بحسب الارتكاز العرفي لمناسبات الحكم والموضوع »^(١).

فنقول : لست أرى بأساً في اختيار الشقّ الأوّل من كلامه ﷺ ؛ إذ يمكن لقائل أن يدّعي اختصاص الحكم بالشخصيّات التي كانت موجودة في بدر . ومع احتمال الخصوصية يصبح التعدي مشكلة . والحقّ أنّ ما ذكره ﷺ يمثّل إقراراً في حدّ نفسه على عدم دلالة الآية على عموم الحكم ، وإنّ العموم إنّما استفيد من قاعدة الاشتراك في التكليف ، وهي قاعدة أخرى يبحث عن تماميّتها في الموارد المختصّة بها . أو قل : إنّ المورد الذي يكون مشتملاً على الإطلاق لا يمكن أن يكون مختصّاً بسبب النزول ، ويدلّ على ذلك الروايات المتقدّمة . كما لا أرى بأساً في اختيار الشقّ الثاني من كلامه بأن يكون احتمال اختصاص الحكم بالمخاطبين بلحاظ كونهم مجاهدين ، فبعد تسليم كون الحكم مختصّاً بالمجاهدين بحسب ظهور الآية ، لا يبقى مجال للتعدي منه إلى غيرهم ، وأمّا تناسب الحكم والموضوع فلا يقتضي ما ذكره ، والعمدة في وجه التعدي ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ .

الثالث : إنّ القضية مختصّة بماء المطر بما أنّها نزلت في بدر ولم يكن عند المسلمين

ماء ، فأنزل عليهم الماء من السماء. وعلى ضوء ذلك لا بد أن يكون الانزال امتنانياً على كل أحد حتى يقال بأن الماء بقول مطلق مطهر لجميع النجاسات.

وأجاب الأستاذ الأعظم رحمته الله بجوابين:

الأول: ندرة استعمال الماء لرفع الحدث والخبث أثناء النزول، بل الغالب أن استعمال ماء المطر في التطهير من الحدث والخبث بعد نزوله ووقوعه على الأرض واجتماعه في الغدران أو الأواني، والظاهر أن المياه من هذه الجهة محكومة بحكم واحد، أي طاهرة مطهرة، فلا خصوصية لماء المطر.

الثاني: إن الضمير في قوله تعالى: ﴿لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ﴾ يرجع إلى الماء المطلق لا الماء المقيّد بالنزول، نظير قولنا: أرسلت إليكم ماء لشربوه، أي لشربوا نفس الماء لا الماء المقيّد بالارسال، وهو يدلّ على مطهريّة جميع أقسام المياه^(١).

وهو رحمته الله بعد ذكر الجوابين انتهى إلى القول بأن الآية هذه كالسابقة تدلّ على طهارة الماء في نفسه فقط لأنّهما في مقام الامتنان بتكوين الماء وجعله مزيلاً للأقذار والكثافات، ومن البين أنّه لا امتنان في إزالة الكثافات بالنجس، فإنّه يوجب تنجس البدن أو الثياب أو غيرها زيادة على ما فيها من الأقذار، فلا يحصى من دلالة طهارة الماء في نفسه^(٢).

وأقول: لا أجد أي بأس في نفسي لو التزمت بدلالة الآية على أن الماء طاهر حين النزول - كما هي الدعوى في الجواب الأول - حتى لو سلّمنا بأن الماء المجتمع

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٣/١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٤/١.

في الغدران والأواني طاهر بعد تجمعه في هذه المواقع ، إلا أنه من المجازفة بمكان أن يقال بوحديّة المياه من حيث الحكم ، أي المتجمّع في تلك الأماكن عن ماء المطر والمياه الأخرى كالبرّ أو العيون ، فتأخذ جميع أقسام المياه حكم المطهريّة ، لأنّ مياه الأمطار المتجمّعة طاهرة ، فلا مناص - كما التزمنا - من التفصيل بين ما هو معلوم الطهارة والمطهريّة ، وأمّا الموارد المشكوكة فيتمّ التعامل معها بناءً على ما تقتضيه الأدلّة العامّة أو الخاصّة أو الأصول العمليّة .

وأما الجواب عن إشكاله الثاني : من أنّ الضمير إنّما يرجع إلى نفس الماء ، فإنّ المراد من الضمير هو ما يراد من مرجعه ، ومن قال بالاستخدام فقد ارتكب مخالفة للظهور ، فإذا كان المراد من الماء في الآية خصوص ماء المطر أو النازل من السماء لا مجال لتعميم الحكم إلى غيره .

هذا مع أنّ ما ذكره رحمته من قضية الامتنان فلنا أن نقول : إنّ الامتنان يحصل لما جعل الله وخلق الماء مزيلًا للقذارات العرفيّة ، ولا تنافي من هذه الجهة بين الالتزام بذلك والالتزام بعدم طهارة الماء ، ولا يعني ذلك أنّه نجس كي يقال إنّ النجس لا يزيل القذارات ، وأنّه يزيد الأمر سوءً ، بل نحن ندّعي أنّ الماء في ذلك الزمان لم يكن محكومًا بالنجاسة ولا بالطهارة ، بل الأخيرة لم تكن مجعولة في زمن نزول الآية .

والنتيجة : أنّ الآيتين غير قادرتين على إثبات مطهريّة الماء ، ويصل المجال في الاستدلال على ذلك إلى الأخبار ، وهي على طائفتين :

الأولى : الأخبار الدالّة على طهارة الماء

الثانية : الأخبار الدالّة على مطهريّة الماء .

أما الطائفة الأولى الدالة على طهارة الماء ، فأخبارها كثيرة :

منها: ما ذكره الصادق عليه السلام : «كُلَّ ماء طاهرٍ إِلَّا ما علمت أَنَّهُ قَذَرٌ» ^(١).

ومنها: ما ذكره حماد بن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «الماء كُلُّه طاهر حتَّى يعلم أَنَّهُ قَذَرٌ» ^(٢).

ومنها: جعفر بن الحسن بن سعيد المحقق في المعتبر ، قال : «قال عليه السلام : خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إِلَّا ما غيَّر لونه أو طعمه أو ريحه» ^(٣).

وفي الروايات - كما عرفت في مبحث الاستصحاب - ثلاثة احتمالات :

الأول : إن الرواية تشير إلى الطهارة الواقعية للباء في نفسه وهي على هذا التقدير من الأدلة الاجتهادية.

الثاني : إنها تكون مرجعاً إذا شك في طهارة الماء ظاهراً فيحكم على أَنَّهُ طاهر ، وهي على هذا التقدير تكون دليلاً فقاهتياً.

الثالث : إنها تدلّ عليهما معاً ، فالماء محكوم بالطهارة الواقعية وهي مستمرة حتّى حصول العلم بقذارته ، والاستمرار إنما يؤدّيه الاستصحاب أو قاعدة الطهارة . لكن على جميع التقادير هي تدلّ - أي الروايات - على طهارة طبعي الماء . أمّا بناءً على الاحتمال الأول من طهارة الماء واقعاً حسبما يقتضيه الاحتمال الأول ، فنوضح بمكان . وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني - أي دلالتها على قاعدة الطهارة -

(١) الوسائل : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

(٣) الوسائل : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

فهي تدلّ عليها التزاماً لأنّ القول بنجاسة الماء واقعاً يصادم القول بطهارته ظاهراً، وهو خلاف الدليل المثبت المجعول لذلك.

وأورد بعض المحققين عليه السلام: «بأنه بناءً على تمخّص هذه الروايات بقاعدة الطهارة، فإنّما أن تشمل الشبهتين الموضوعيّة والحكيّة معاً، كما هو المعروف في قاعدة الطهارة، وإنّما أن يبنى على الاختصاص بالشبهة الموضوعيّة، ولو بني على التقدير الثاني من الاختصاص أمكن الاستدلال بروايات هذه القاعدة على الطهارة الواقعيّة الذاتيّة لطبيعي الماء مطلقاً.

نعم، على القول بعدم الاختصاص - كما هو المعروف - وكون محصل الروايات أنّ كلّ ما لا يعلم بكونه قدراً من الماء فهو طاهر، سواء شكّ فيه بنحو الشبهة الموضوعيّة أو بنحو الشبهة الحكميّة، فروايات القاعدة عاجزة عن إثبات الطهارة الذاتيّة واقعاً لمطلق الماء، كما لا تدلّ عليه بالالتزام؛ لأنّ جعل قاعدة الطهارة على الماء المشكوك بهذا المعنى يتلائم مع فرض انقسام طبيعي الماء واقعاً إلى قسمين أحدهما نجس والآخر طاهر؛ إذ يكفي ذلك في تعقّل جعل قاعدة الطهارة، ولا يتوقّف جعلها على أن تكون تمام أقسام المياه محكومة بالطهارة الذاتيّة واقعاً»^(١).

ويزده: أنّه حتّى على تقدير الالتزام بعدم اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة وشملت الشبهات الحكميّة لم يكن لما ذكره وجه؛ إذ يكفي أن يثبت إطلاق الماء وطهارته الذاتيّة على التقدير الثاني - أي الشبهة الموضوعيّة - لا الحكميّة. نعم،

لو كانت مختصة بالشبهات الحكمية لكان لما ذكره وجه وجهه .
 وأوجه الإشكالات على تلك الطائفة من الروايات - لو سلم - كون الروايات
 من أدلة الاستصحاب فتكون أجنبية عن المقام .
 ومن الروايات المستدل بها على طهارة الماء ما يتعلق بالكرّ:
 منها: محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «... إلى أن قال: إذا كان الماء
 قدر كرّ لم ينجسه شيء» ^(١) .
 ومنها: معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «إذا كان الماء قدر كرّ
 لم ينجسه شيء» ^(٢) .
 ومنها: عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: «... إلى أن قال:
 إلّا أن يكون الماء الكثير قدر كرّ من ماء» ^(٣) ، وغيرها من روايات الباب .
 بتقريب: أنّ منطوق الرواية دالّ على أنّ الكرّ لا ينجسه شيء؛ إذ لو كان نجساً
 لم يكن معنى لعدم تنجّسه من باب أنّ النجس لا يمتزج ثانياً ، ومفهوم الروايات
 دالّ على أنّ الماء ينجس بملاقاة النجاسة إذا لم يكن كرّاً ، ولو كان نجساً فلامعنى
 لتنجّسه ثانياً من باب أنّ التنجّس من الأوصاف العارضة على الأشياء الطاهرة .
 لكن أورد عليه بعض المحققين عليه السلام : «إنّ الدلالة الالتزامية في الرواية هي المتكفلة
 لاعتبار طهارة الماء الذاتية ، لأنّ الدلالة المطابقة ليست إلّا لبيان أنّ الاعتصام مانع

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

(٣) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

من التنجس بالملاقاة. إلا أننا لاحظنا من خلال أدلة اعتصام الماء أن هذه الطائفة مخصصة، وأن الماء القليل خارج عن نطاق المدلول المطابق، وهو الاعتصام تخصيصاً. فإذا سقطت الدلالة المطابقة لهذه الطائفة بما إذا لم يكن الماء معتصماً لم يمكن حينئذ التمسك بالدلالة الالتزامية لإثبات الطهارة الذاتية بالنسبة إلى ذلك القسم الذي خرج عن مدلوله المطابق تخصيصاً من واقع أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، فإذا لم تكن هذه الطائفة حجة في إثبات الاعتصام للماء القليل لا تكون حجة في إثبات الطهارة الذاتية له»^(١)..

ويردّه: أن الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقة في الحجية. نعم، هي تابعة لها في انعقاد المفهوم لكن سقوطها - الدلالة المطابقة - لا يعني سقوطها عن الحجية في الالتزامية. وهذا في الحقيقة هو ما يذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته هذا أولاً.

وثانياً: إن الاستفادة من مدلول الرواية المطابق أن الكرية سبب لاعتصام الماء من انفعاله بالنجاسة بمجرد الملاقاة، كما ويستفاد من مدلولها الالتزامي أن هذا الماء طاهر؛ إذ لولا هذا المعنى لم يظهر وجه لقوله عليه السلام: «لا ينجسه شيء». لكن المفهوم يحمل من الدلالة ما يكفي للقول بأنه قابل لأن ينجسه شيء آخر وهو بقوة قولنا إنه لو لم يكن طاهراً وكان محلّه قابلاً لعروض النجاسة لكان من اللغو أن نقول بعروض التنجس، فالمخصص خصص المنطوق لا المفهوم لتوافقه معه.

ومنها: ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس وما دلّ على انفعال غيره

بالتغير، كصحيفة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضاً من الماء واشرب، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضاً منه ولا تشرب»^(١)، إذ لو لم يكن الماء طاهراً في نفسه لا معنى للقول بانفعاله بملاقاة النجاسة، لأن النجس لا يتنجس ثانياً، وبالملازمة يدل على أنه طاهر في حد نفسه، ومثله الكر في طهارته الذاتية إذ لو لم يكن طاهراً فلا معنى لطرؤ النجاسة عليه.

ومنها: الروايات الدالة على تطهير الأواني والألبسة وغيرها من المتنجسات بالماء، فدالتها على طهارة الماء في نفسه، إذ لا يمكن تطهير المتنجس بالنجس، كرواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله في المكن مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة»^(٢).

قال الجوهري: «المكن: الاجانة التي تغسل فيها الثياب».

ومنها: رواية داود بن فرقد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا حومهم بالمقاريض، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً، فانظروا كيف تكونون»^(٣).

هذا ما يمكن أن يكون دليلاً على طهارة الماء في نفسه، وأما الدليل على كونه مطهراً لغيره فأيضاً عدة روايات:

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

منها: الروايات التي أمرت بتطهير الأواني المتنجّسة أو بغسل النجاسات أو بالوضوء والغسل، كما الموجود في الباب الأوّل من أبواب الماء المضاف والمستعمل. بتقريب: أنّ دلالة الروايات الالتزاميّة دالّة على أنّ الماء مطهّر.

ومنها: ما دلّ على مطهريّة الماء من نجاسة البول، كما في رواية محمّد بن مسلم الآتفة الذكر والتي وردت في تطهير الثياب في المكن.

ومنها: ما دلّ على مطهريّته لولوغ الكلب والخنزير، كما في رواية حريز، عن الفضل أبي العباس، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسّه جافاً فأصّب عليه الماء»^(١).

راجع بقيّة الروايات في نفس الباب.

ومنها: قوله عليه السلام: «الماء يطهّر ولا يطهر»^(٢).

ومنها: رواية داود بن فرقد الآتفة الذكر، وغيرها من الروايات الموجودة في جميع الأبواب الأخرى، فلاحظ. ويبدو أنّ القضية لو لم تكن ضروريّة لكانت على أقلّ التقادير مسلّمة.

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأسنار، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من الماء المطلق، الحديث ٣، ٧.

مسألة (١٥٦): الماء المضاف - وهو الذي لا يصح إطلاق الماء عليه من دون إضافة، كماء العنب، وماء الرمان، وماء الورد، ونحو ذلك - لا يرفع حدثاً ولا خبثاً، ويتنجس بملاقاة النجاسة حتى الكثير منه (١).

بحث في الماء المضاف

(١) البحث في قضية الماء المضاف يتضمن ذكر فروع لها.

الفرع الأول: في طهارة الماء المضاف، أي هو طاهر في نفسه، ولعلّ عدم تعرض الماتن رحمته إلى ذلك يكشف عن كون المسألة مسلّمة، فإنّ الماء بنفسه طاهر والمضاف إليه طاهر أيضاً، وإضافته إلى الماء لا يصيّرهُ نجساً لعدم معقوليّة التفكيك بين المضاف والمضاف إليه، فهل من المعقول أن يكون التفاح طاهراً وأمّا ماؤه المعتصر منه نجس؟ مع أنّ قاعدة الطهارة تتكفّل الحكم بطهارة كلّ مشكوك الطهارة والنجاسة لو وصل الأمر إليهما. ومع أنّ أستاذنا الأعظم رحمته ذكر الاستصحاب باعتباره الجاري هنا الحاكم على القاعدة المذكورة، إلّا أنّنا نعتقد أن لا محلّ للاستصحاب هنا، لا بتناؤه على استصحاب الحالة السابقة أو اليقين السابق، والحقّ أن لا حالة سابقة للاستصحاب كي يجري، فإنّ الماء المستخرج من ثمار الشجر ليس هو الماء الذي امتصّته الشجرة من الأرض كي يقال بأنّ الماء طاهر. نعم، بحسب المداقة العقليّة ربّما يقال إنّهُ هو، ولكن نحن نرى كما هو رحمته يرى ذلك أيضاً أنّ المدار في جريان الاستصحاب واتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة النظر العرفي، وهو جزماً يرى أنّ القضيتين غير متّصلتين. ومن هنا يقال: بأنّ العرف لا يرى أنّ الماء المستخلص من الثمرة هو نفس الماء الذي امتصّته جذور الشجرة.

الفرع الثاني في أنّ المضاف يرفع الحدث أم لا؟

في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: ما ذهب المشهور إليه من أنه لا يرفع الحدث.

الثاني: المحكي عن الصدوق والكاشاني جواز الوضوء والغسل بماء الورد.

الثالث: المنسوب إلى ابن أبي عقيل - على ما يظهر من كلماته - من أن المضاف مطهر مطلقاً لكن في صورة الاضطرار لا عند الاختيار.

أما القول الأول: فقد ادّعى المشهور الإجماع عليه، كما مخالفة الصدوق غير ضائرة به لكون المسألة إجماعية بعده وقبله.

والثابت عندي كما عند كثيرين أن الإجماع حتى على تقدير انعقاده ليس بحجة لا سيما في المقام، إذ من المحتمل قوياً أن يكون مدركياً.

كما استندوا إلى الفقه الرضوي في دعوى أن المضاف لا يكون رافعاً للحدث، لكنّ الثابت أن كتاب الفقه الرضوي كتاب فتاوي، ولم يثبت كونه كتاب رواية فضلاً عن اعتباره.

وذكروا أن المضاف لو كان طهوراً لذكره القرآن في عرض ذكره الماء والتراب ولم يخصّها بالذكر فقط.

وفيه: أن ذكر الماء وأنه طهور لا ينفي ما عداه لأنّ اللقب لا مفهوم له. والعمدة قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ... الخ﴾^(١) الذي حصر سبحانه وتعالى المطهريّة فيها بالماء عند الوجدان وبالتراب عند الفقدان، ممّا يكشف من أن غيرهما ليس برافع للحدث، وكذا تدلّ عليه الروايات الدالة على تعيين

الوضوء والغسل بالماء ووجوب التيمم عند فقدان الماء، كما في رواية حريز، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منها للصلاة؟ قال: لا، إنما هو الماء والصعيد»^(١).

هذا تمام الكلام في قول المشهور.

القول الثاني: وهو المنسوب إلى الصدوق، فقد استدلل برواية محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة؟ قال: لا بأس بذلك»^(٢).

والرواية ضعيفة سنداً لوقوع سهل فيه، وأن الأمر في سهل ليس بسهل كما ادّعي.

ودلاتها محل نقاش.

منها: أنه لا يراد من الغسل في الرواية المعنى الاصطلاحي بل المراد هو المعنى اللغوي، ولعل المراد يتوضأ به للصلاة، أي يتطيب، واستعمالها في هذا المعنى كثير. ومنها: ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله من عدم دلالة الرواية على جواز الوضوء أو الاغتسال بماء الورد، لأن ماء الورد على ثلاثة أقسام:

الأول: المعتصر من الورد نفسه كما يعصر الرمان أو التفاح، وهو لم يشاهد إلا في الأعصار المتأخرة، ولعله كان موجوداً في الأعصار السالفة.

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٠.

الثاني: الماء المقرون للورد، كالماء الذي أُلقي عليه شيء من الورد، وأدنى المجاورة يكفي في صحّة الإضافة والإسناد، فهو وإن صحّ بهذا اللحاظ إطلاق ماء الورد عليه لاكتسابه الرائحة منه، إلّا أنّ هذا لا يصيّر مضافاً ولا يخرج الماء عن إطلاقه، كما كان يخرج في القسم السابق.

الثالث: ماء الورد المتعارف في زماننا هذا، وهو الماء الذي يلقي عليه مقدار من الورد ثمّ يغلي فيتقطّر بسبب البخار. وما يؤخذ من التقطير يسمّى بماء الورد، وهذا القسم أيضاً خارج عن المضاف؛ لأنّ مجرّد الاكتساب وصيرورة الماء متعطّراً بالورد لا يخرج عن الإطلاق. وهو نظير ما إذا صببنا قطرة من عطور كاشان على قارورة مملوءة ماء، فإنّها توجب تعطّر الماء بأجمعه، مع أنّ القطرة المصبوبة بالإضافة إلى ماء القارورة في غاية الصغر، فأمثال ذلك لا يخرج الماء عن إطلاقه. إذ إنّ القسم الأوّل مضاف والقسمان الأخيران باقيان على إطلاقهما، فلا مناص من حمل الرواية على القسمين الأخيرين، فإنّ القسم المضاف منها لا يوجد إلّا في الأعصار المتأخّرة، ولعلّه لم يكن موجوداً في زمان الأئمّة عليهم السلام أيضاً، فلا تشمله الرواية فيصير جواز رفع الحديث الأصغر والأكبر بالفردين الأخيرين على طبق القاعدة.

اللهمّ إلّا إذا شككنا في ذلك ولم ندر أنّ المراد بماء الورد في الرواية هل هو خصوص القسمين المطلقين، أو الأعمّ منهما ومن قسم المضاف؟ فنقول:

إنّ مقتضى إطلاق الرواية جواز الغسل والوضوء بجميع الأقسام الثلاثة المتقدّمة، مطلقاً ومضافاً، ومقتضى إطلاق الآية المباركة: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى

الصَّلَاة... ﴿﴾ وغيرها مما دلّ على انحصار الطهور بالماء والتراب وجوب الغسل والوضوء بالماء ، وبالتيمّم على تقدير فقدانه مطلقاً ، سواء أكان متمكناً من القسم المضاف أم لم يكن . فلا يكون وجوده مانعاً عن التيمّم بحسب إطلاق الآية المباركة . والنسبة بينهما عموم من وجه ، فتعارضان في مادة اجتماعهما ، وهي ما إذا لم يكن هناك ماء وكان متمكناً من القسم المضاف ، فإنها مورد للتيمّم بحسب إطلاق الآية المباركة ، ومورد للوضوء بحسب ما يقتضيه إطلاق الرواية ، وبذلك تسقط الرواية من الاعتبار ، أو يحكم بوجود التيمّم مع وجود القسم المضاف ، لما بيّناه في محلّه من أنّ الرواية معارضة للكتاب بالعموم من وجه ، فقضى القاعدة سقوطها عن الاعتبار لمخالفتها للكتاب في مادة الاجتماع ، وهذه المناقشة هي الصحيحة^(١) .

لكنّ الأستاذ الأعظم^{رحمته} ذكر في مصباح أصوله : «أنّه إذا كانت النسبة بين ظاهر الكتاب والخبر الواحد العموم من وجه . وكان العموم في كلّ منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة وي طرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع ، لأنّه زخرف وباطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك في الحجّة باعتبار مدلول الكلام . وأمّا إذا كان العموم في كلّ منهما بالإطلاق سقط الاطلاقان في مورد الاجتماع ، لأنّ الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ ، بل لحكومة العقل بذلك اعتماداً على مقدّمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة ، فيصير المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا الإطلاق كي يقال إنّ مخالف

الاطلاق في الكتاب العزيز زخرف وباطل»^(١).

وعليه ، فمن المحتمل أن لا يكون هنا تعارض في المورد بين الآية والرواية ، لأنّ العموم في كلّ منها بمقدمات الحكمة لا بالوضع .

لكن الإشكال غير وارد ، سلّمنا أنّ الاطلاق استفيد من مقدمات الحكمة ولم يستفد من حاقّ اللفظ ، إلّا أنّه لا يكون خارجاً عن دائرة اللفظ وبمعونة تلك المقدمات يمكن استفادة الاطلاق ، ويظهر لي أنّ منظور أستاذنا الأعظم رحمته : «أن لو كانت النسبة بين المتعارضين آية ورواية العموم من وجه وكان الاطلاق مستفاداً من مقدمات الحكمة ، فلا ينعقد لهما الاطلاق ، وفي المقام دلالة خبر يونس ، يكون بالإطلاق كما أنّ دلالة الآية بالاطلاق فلا تصدق المخالفة كي يطرح الخبر ، بل المتيقّن التساقط في مورد الاجتماع ويرجع حينها إلى الأصول العملية» .

وأشكل بعض المحققين على الأستاذ الأعظم رحمته : «إنّ هيئة الإضافة بالنسبة إلى كلمة (ماء الورد) لا بدّ وأن تكون دالّة على نسبة معيّنة بينهما ، وهي قد تكون المجاورة ، بمعنى الماء المجاور للورد ، وقد تكون النسبة هي المنبعيّة أي الماء النابع من الورد ، وهاتان النسبتان في حدّ أنفسهما متباينتان مفهوماً .

والمدعى أنّ المفهوم من الرواية أنّه متى أطلق (ماء الورد) فإنّه يراد بالماء إضافته إلى شيء يصلح أن يكون مصدراً ومنبعاً للماء المضاف بالعصر ونحوه ، وعلى هذا لا يكون عنوان ماء الورد المأخوذ في رواية يونس شاملاً للماء الذي يجاور الورد . أو قل : إنّ عنوان الإضافة إلى الورد إذا لوحظ بالمعنى الاسمي له (الماء المضاف

إلى الورد) كان لهذا العنوان إطلاق يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمجاورة، كما يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمنبعية، لكنّ المأخوذ في رواية يونس ليس عنوان الماء المضاف إلى الورد، بل واقع الماء المضاف إلى الورد، بمعنى أنّ هيئة الإضافة مستعملة في واقع نسبة معينة بين الماء والورد. فإذا كان المستظهر من الرواية أنّ النسبة منبعية، فحينئذٍ لا إطلاق يعول عليه لكي نقول بشموله للماء المجاور للورد، ومع خروجه عن أقسام ماء الورد نبقى نحن والماء المعتصر والمصعد. والأول هو المتيقن من الكلمة، والثاني -أي ماء الورد المصعد- فإنّ ادّعينا أنّه ممّا لم يكن متعارفاً في تلك الأزمان فينحصر المدلول الواقعي للكلمة بالماء المعتصر. وهو ماء مضاف، فتكون رواية يونس أخصّ مطلقاً من الآية لا معارضة بنحو العموم من وجه»^(١).

أقول: ما أتعب فيه نفسه ﷺ في غاية الدقة العقلية، إلّا أن لا حاجة له، فحسبنا النظر العرفي في مثل هذه القضايا، إذ بعد صدق القول بأنّ الماء المجاور للورد ممّا يصدق عليه حقيقة ماء الورد، وأنّه من مصاديقه، فلا حاجة لهذا الإطلاق بعد كون المسألة عرفية، إذ لا مائر بنظره بين جميع أقسام مياه الورد. ناهيك عن أنّ القسم الذي ذكره من ماء الورد أمّا نادر الوجود وأمّا معدوم، وعلى تقدير وجوده لا أظنّ أنّه يبلغ حدّاً يكون صالحاً لأن يتوضّأ به أو يغتسل بنحو يثير في نفس السائل شيئاً عن حكمه وعن جوازه وعدمه.

ثمّ إنّ المحقّق المذكور أورد على أستاذنا الأعظم ﷺ ثانياً، فقال: «إنّنه حتّى

على تقدير شمول إطلاق ماء الورد على المصعد والمعتصر، والاقتصار على خروج الماء المجاور من الإطلاق، فإن النسبة بينها العموم والخصوص المطلق، أي بين الآية والرواية، إذ ليس المصعد ماءً مطلقاً، بل هو ماء مضاف إذ المصعد وإن كان مقدراً من ماء الورد ومقداراً من الماء ونسبة ماء الورد إلى الماء أقل من القليل، إلا أنه يطلق عليه ماء الورد لا مجرد ماء. ونكتة هذا الإطلاق أن اسم الجزء قد يطلق على المركب بلحاظ أهمية ذلك الجزء في المركب، إمّا لكثرته وإمّا لامتيازته، وتوجه النظر إليه بالخصوص.

نعم، إن ماء الورد جزء من مجموع الماء المكوّن منه ومن الماء المطلق، لكن مع هذا يصح إطلاقه على المركب الكلي لا بلحاظ الكمية، بل لغالبية من الناحية الكيفية والنوعية وتوجه النظر إليه بالخصوصية المزبورة. فإن مجرد تفوق الماء عليه بمراتب لا ينافي خروجه عن الإطلاق لغلبة الكيفية التي ذكرناها. ومن هنا فإن مقدراً من النفط قد يؤثر في إخراج الماء البالغ أضعافه من الإطلاق، ولأجل هذا فإن الرواية أخص من الآية مطلقاً^(١).

ولكن يرد عليه: لم ينكر الأستاذ الأعظم رحمته صدق ماء الورد على الفرد الذي ذكره المستشكل، بل هو يقول ما لم يغلب ماء الورد على الماء، فإن ذلك لا يصيره مضافاً. فالملك هذا، وأمّا الغلبة الكيفية فليست على نحو الموجبة الكلية. ولذا فإن نقض المحقق المذكور بالنفط بما له من الخصوصية قابل لأن يسلب الماء إطلاقه غير وارد، لالتزامه بالنظر العرفي في صدق المضاف، فلو كان مزج النفط

على الشاكلة المذكورة في الإشكال موجب للحكم بكونه مضافاً لذهاب العرف إليه قبلنا به حتى ولو كان أقل من الماء المطلق جداً. وليست الغلبة للكمية هي المدار أيضاً، ولأجل هذا كان أستاذنا الأعظم رحمته قبل إن مزج القليل من السدر في الماء الكثير يسلبه الإطلاق وإن كان الماء كثيراً؛ لعدم صدق الماء عليه، ففي مثل ماء الورد أو المضاف إليه قليل من السكر ونظائرها تصبح الغلبة هي الملاك. وهنا إشكال ثالث من بعض الفقهاء، وهو: أن لفظة «ورد» يحتمل أن يكون بكسر الواو وسكون الراء، وهو بمعنى الماء الذي ترد عليه الدواب وغيرها للشرب، ولعلّ السائل تصوّر في ذهنه أن مثل هذا الماء عادة تبول فيه الدواب، ولأجل ذلك سأل الإمام عليه السلام عن حكم الوضوء والغسل به. وعليه: فالرواية مجملة لا يمكن الاستدلال بها على شيء.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم بأن هذا الاحتمال ساقط لأنه إنما يتّجه فيما لو كانت الأخبار مكتوبة في كتاب وواصلت إلى أرباب الحديث بالكتابة، وبما أنها ليست معربة فيمكن احتمال الكسر والفتح فيها، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنهم أخذوا الأخبار عن رواها الموثوق بهم بالقراءة ووصل إليهم سماعاً عن سماع، وقراءة بعد قراءة على الكيفية التي وصلت إليهم، وحيث إن الراوي لهذه الرواية -وهو الصدوق- قد نقلها بالفتح، واستدل بها على جواز الوضوء بالجلاب، فيثبت أن الورد يكون بالفتح.

إن قلت: نسلم أن الشيخ تلقى الرواية بفتح الواو من الكليني، حيث صرح في بعض طرقه إلى الكليني في المشيخة بأنه تلقى جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازة، وهو كان بانياً على فتح الواو، حيث اعتقد أن الرواية واردة في الماء

المأخوذ من الورد، إلا أن الذي ذكرناه إنما يثبت أن الشيخ تلقى من الكليني بفتح الواو، ولكن الكليني ومن قبله هل تلقوه كذلك؟ فلا يثبت به، ولعله تلقى الرواية في كتاب.

قلت: إنه إذا ثبت أن الشيخ تلقاه من الكليني سماعاً، فيثبت أن الكليني يشهد بأن الواو مفتوحة، فهذا الإشكال غير وارد. والعمدة: أن الرواية ضعيفة السند. فتلخص: أن ما ذكره الصدوق لا دليل عليه.

وأما القول الثالث: مختار ابن عقيل الذي ذهب إلى جواز الوضوء بالمضاف مطلقاً في حال الاضطرار دون الاختيار. فقد استدلل له بوجهين على ما ذكرناه في مستمسكنا للمسائل المنتخبة، فراجع.

الفرع الثالث: في عدم كون المضاف رافعاً للخبث، والبحث فيه كالبحث هناك في المستمسك، فراجع.

الفرع الرابع: في أن المضاف ينجس بمجرد الملاقاة بالنجاسة بلغ ما بلغ، حتى ولو كانت النجاسة بمقدار رأس الإبرة، إن هذه الملاقاة مع هذا المقدار من النجاسة توجب تنجس الماء المضاف ولو كان بمقدار ألف كراً.

إذن البحث هنا في أصل انفعال الماء المضاف، وعلى تقدير انفعاله هل للقلّة أو الكثرة أثر في ذلك أم لا؟

ذكرت وجوه للقول بانفعال الماء المضاف:

منها: التسالم والضرورة، بدليل عدم استشكل أحد من أصحابنا، وتنجس المضاف أثر من آثار النجاسة.

ومنها: بناءً على ضوء ما تقدّم في تأثير النجاسة في سريان حكمها إلى ملاقيها

بالرطوبة ، فلا بدّ أن هذا يشمل البحث هنا ، ولا وجه لخروجه إلّا بدليل . نعم ، توقّفنا قليلاً في تنجيس المتنجّس والواقع أنّ هذه مسألة أخرى .

ومنها : ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته من دلالة الروايات على عدم جواز استعمال سور الكلب والخنزير والكافر والكتابي على تقدير القول بنجاسته ، والناصب ، كرواية أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « ليس بفضل السنور بأس أن يتوضّأ منه ويشرب ، ولا يشرب سور الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه » ^(١) .

بتقريب : أنّ موضوع الحكم في هذه الرواية هو (سور الكلب) ، سواء كان مطلقاً أو مضافاً ، قليلاً أو كثيراً . نعم ، في الرواية قرينة يستثنى بها الماء الكثير ، وهو قوله عليه السلام : « إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه » ، فإنّ الذي يستقي منه للمزارع والحيوانات هو الماء المطلق لا المضاف ، فلا مانع من استعمال هذا الماء حتّى وإن بلّثه الكلب بفمه .

وقال بعض المحقّقين رحمته بعد أن ناقش في أخبار السور للاستدلال على انفعال الماء (الماء المضاف) بمجرد ملاقة النجاسة :- « إنّ أحسن أخبار السور حالاً من حيث الاستدلال بها في المقام رواية أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام - الآفة الذكر - لأنّ موضوع الحكم في هذه الرواية عنوان سور الكلب ، وهو يشمل المطلق والمضاف ، القليل والكثير ، ... » إلى آخر التقريب المتقدّم للرواية .

لكنّه رحمته قال : « إنّ هذا الإطلاق لا يخلو من إشكال ، لأنّ كلمة (يستقى منه)

المأخوذة قيداً في المستثنى إذا كان المراد به أخذ الاستقاء قيداً في موضوع الحكم بالاعتصام على وجه الموضوعية ، فلا بأس بجعله قرينة على اختصاص المستثنى بخصوص الماء المطلق ، بمعنى أن (يستقي منه) يكون دخيلاً بما هو معروف لخصوصية من الخصوصيات ، فالمأخوذ في موضوع الحكم حقيقة تلك الخصوصية لا الاستقاء . وهنا ثلاث خصوصيات تصلح لأن يؤخذ الاستقاء معرفاً لها :

الأولى : الإشارة إلى كثرة الماء في الحوض .

الثانية : الإشارة إلى إطلاق الماء لأن المضاف لا يقع سبباً للاستقاء لالحيوانات ولا للزرع .

الثالثة : كونه بصفة معينة من حيث الطعم والعذوبة ، لأن الماء المالح أيضاً مما لا يصح الاستقاء به .

الرابعة : أن تكون إشارة إلى جميع الخصوصيات ، وعلى هذا التقدير الأخير يختص المستثنى بقسم من الماء المطلق .

وإن كان أريد به أن يكون معرفاً للخصوصيتين الأوليين خاصة اختص المستثنى بالماء المطلق ، وإذا كان المراد أخذه معرفاً للخصوصية الأولى فقط فلا يختص المستثنى بالمطلق ، بل يكون قوله : (يستقي منه) توضيحاً لقوله : (حوضاً كبيراً) ، فكأنه قال : إلا أن يكون حوضاً كبيراً بما يتناسب والاستقاء منه ، فيشمل المستثنى مطلق الحوض الكبير ، سواء كان مطلقاً أو مضافاً ، فالرواية مجملة من جهة التردد في ما أخذ القيد معرفاً له . « هذا تمام إشكاله الأول .

وأشكل عليه ثانياً ، وقال : « من المحتمل جداً أن يكون المستثنى ابتداءً مختص

بالماء المطلق بدعوى أنّ المراد بسؤر الكلب نفس ما أريد بفضل الهرة، إذ قيل (ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب)، فكأنه في مقام التفرقة بين الكلب والسنور بلحاظ موضع واحد، فإذا أريد من فضل السنور خصوص الماء المطلق بقرينة عطف الوضوء فليكن المراد من سؤر الكلب كذلك أيضاً^(١).

إلاّ أنّه يكفي في دفع إشكاله الأول عليه السلام القول بأنّ ما ذكره من التخلّلات العقلية خلاف المتفاهم العرفي، كما يكفي في دفع إشكاله الثاني أن نقول إنّ قيام قرينة على خلاف الظاهر من إحدى الجملتين لا يعني ارتكاب خلاف ظاهر الجملة الثانية، فسلمنا أنّ عطف الوضوء على الشرب في الجملة الأولى دالّ على كون الماء مطلقاً إلاّ أنّ الإطلاق في الجملة على حاله، والقرينة على الأولى لا تصلح لأن يكون المراد من الجملة الثانية موافقة الجملة الأولى.

ومنها: ما رواه معاوية بن شريح، قال: سألت عذافر أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه، أيتوضأ منه؟ فقال: اشرب منه وتوضأ منه.

قال: قلت له: الكلب؟ قال: لا.

قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا والله إنّّه نجس، لا والله إنّّه نجس^(٢).

والتقريب التقريب، والجواب الجواب.

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١٠٣/١.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأسنار، الحديث ٦.

إِلَّا اللَّهُمَّ ما يمكن أن يشكل به من أنَّ القرينة (وتوضاً منه) بعطفها على الشرب ومن ثم الحكم بجوازهما معاً في سور السنور وعدم جوازهما في الكلب يعرف أنَّ محلَّ الكلام سنخ سورٍ صالح في نفسه للشرب والوضوء، ليس هو إلَّا الماء المطلق. ويدفعه: نعم هي قرينة على أنَّ الماء في القسم الأوَّل هو المطلق، لكن لا قرينة تدلُّ على أنَّ الماء في سور الكلب هو المطلق أيضاً، بل الكلام مطلق ولا يرفع اليد عن الإطلاق.

إِلَّا أن نقول: حتَّى لو أنكرت القرينية فلا أقلَّ من احتفاف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة. وفي البحث الأصولي يجري التعامل مع مثل هذه الموارد على اعتبار أنَّها من الموارد التي يسري إليها الإجمال.

ويدفعه: ما ذكرناه سابقاً من أنَّ ارتباط جملتين وقيام قرينة على خلاف الظاهر في إحدى الجملتين لا يكون قرينة على خلاف الظاهر في الجملة الثانية، بل نحن نتعامل معه على أساس أنَّ الظهور فيها على حاله، ومجرَّد العطف والسياق ووحديته لا يكشف عن شيء، بل لا يصلح للقرينية، بل أنَّ عدم انعقاد إطلاق الروايات واختصاص السور بالماء المطلق لا يضر بالاستدلال على انفعال المضاف، إذ لو كان الماء المطلق منفعلاً بملاقاة النجاسة، فانفعال الماء المضاف بالأولوية حتَّى لو قلنا إنَّ بعض الروايات نهضت على عدم انفعال الماء القليل، لأنَّ الكلَّ متفق على أنَّ عدم انفعال الماء القليل المطلق لا يعني أنَّ الحكم كذلك في المضاف، بمعنى حتَّى لو اتَّفَق الكلُّ على أنَّ الماء القليل المطلق لا ينفع بملاقاة النجاسة، فلا يعني هذا أنَّ الماء المضاف كذلك، بل لو كان الماء المطلق القليل منفعلاً بالملاقاة فيكون الماء المضاف منفعلاً بالارتكاز العرفي.

ومنها: رواية علي بن جعفر، عن موسى بن جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «وسألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرّات» ^(١).

بتقريب: أنّ مبشرة الخنزير للإناء منجّس له، سواء كان المشروب في الإناء ماءً أو مضافاً. وأورد عليه بعض المحققين عليهم السلام: «بأنّ الرواية في مقام بيان حكم آخر، وهي تشخيص الوظيفة تجاه الإناء وكيفية تطهيره، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية أصل الحكم بالانفعال ليتمسك بإطلاقه» ^(٢).

وجوابه: نعم، سلّمنا أنّ مبشرة الخنزير مسببة لانفعال الماء والإناء، والقضية على هذا التقدير مسلمة، وأنّ محور السؤال كان هو الإناء بعد تنجّسه، لكن عليه السلام حكم بأنّه نجس وبتطهيره مطلقاً، ومن ترك الاستفصال بين ما كان المشروب ماءً مطلقاً أو مضافاً يظهر أنّ الحكم فيه مطلق. وكيف كان فإنّ جميع الروايات الواردة في باب الأسرار، خصوصاً الباب (١) يقرب الاستدلال بها بالتقريبات السابقة. وجميع الإشكالات فيها تنحصر بما قدّمناه لك في مناقشة الروايات. والجواب هو الجواب، لكنّ الظاهر أنّ الأعلام، كبعض المحققين والسيد الحكيم عليه السلام ومثلها سيّدنا الأستاذ (دام ظله) لم يتمسكوا بهذه الروايات ووجدوها مخدوشة الدلالة على انفعال الماء المضاف بمجرد ملاقة النجاسة بلغ ما بلغ، وعمدوا إلى الاستدلال بروايات الزيت والسمن والمرق ونحوها في إثبات المطلوب. ومن الصلاح بمكان أن نتعرّض لها.

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأسرار، الحديث ٢.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١٠٢/١.

منها: ما رواه زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت ، فإن كان جامداً فألقها وما يليها ، وكل ما بقي ، وإن كان ذائباً فلا تأكله ، واستصبح به ، والزيت مثل ذلك » ^(١).

ومنها: ما رواه السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه عليه السلام : « أن علياً سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة ، قال : يهرق مرقها ، ويغسل اللحم ويؤكل » ^(٢).

ومنها: ما رواه زكريّا بن آدم ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ، قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة ، أو الكلب ، اللحم اغسله وكله .

قلت : فإنه قطر فيه الدم ؟ قال : الدم تأكله النار إن شاء الله .

قلت : فخمر أو نبذ قطر في عجين أو دم ؟ قال : فقال : فسد .

قلت : أبيعه من اليهودي والنصارى أو أبيّن لهم ؟ قال : نعم ، فإنهم يستحلّون شربه . قلت : والفقاع هو بتلك المنزلّة إذا قطر في شيء من ذلك ؟ قال : فقال : أكره أنا أن أكله إذا قطر في شيء من طعامي » ^(٣).

بتقريب : أن الرواية وإن وردت في المائعات من غير المضاف ، لكن الارتكاز العرفي قائم على اشتراك المضاف مع تلك المائعات في الميعان الموجب لسراية النجاسة ، فكما يتعدّى من خصوص هذه المائعات إلى المائعات الأخرى فكذلك

(١) الوسائل : الباب ٥ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٥ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ .

(٣) الوسائل : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ .

يتعدى منها إلى المضاء المضاف لاشتراك الكلّ في الملاك الواحد وهو الميعان.
وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إن نجاسة ملاقي النجس ليس مما يختصّ بالسمن أو الزيت، بل هو مستند إلى ميعانها وذوبانها، فكلّ مائع له ذوبان يحكم بنجاسته إذا لاقى نجساً. بلافق في ذلك بين كثرته وقلّته.

وبمعنى آخر: نحن نقطع بخروج المضاف عن السمن والزيت، لكن لا خصوصية لهما في الحكم، بل الاستناد كلّ الاستناد إلى ذوبان الملاقي وميعانه»^(١).

وذهب السيّد الحكيم رحمته إلى مثل هذا أيضاً^(٢).

لكن أورد عليها بعض المحققين رحمته: «أمّا ما ذكره السيّد الحكيم رحمته من أنّ التعدي من تلك الموارد إلى الماء المضاف بواسطة الارتكاز تامّ لو صحّ مثل هذا الارتكاز العرفي، لكنّه ممنوع، لأنّ مائية المضاف من الخصوصيات التي يحتمل دخولها في تميّز المضاف عن السمن والزيت»^(٣).

ولكن يدفعه: أنّ ظاهر نظر السيّد الحكيم رحمته هو أنّ الحكم يدور مدار الميعان في مقابل الجامد، ولو كان ما في الماء المضاف من تميّز مانع من التعدي منه إلى غيره لكان احتمال الخصوصية في السمن والزيت أيضاً مانعة من التعدي إلى سائر المائعات. والارتكاز العرفي قائم على عدم المنع لا كما ادّعى.

وسياقي في طيّ بحوثنا الآتية أنّ خصوصية الماء ليست مانعة من الانفعال،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥٣/١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١١٤/١.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١٠٧/١.

ثم إنه ﷺ أشكل على أستاذنا الأعظم ﷺ وأفاد: «إن كان مرادكم أن الانفعال لا يختص بموضع الملاقاة، وأنه في ذلك مستند إلى الميعان فهو صحيح، لكنه خارج أطر البحث الذي نحن فيه من أن الانفعال في الزيوت وأمانها يختص بموضع الملاقاة أم لا؟ بل كلامنا في أصل الانفعال بأن الزيت ينفع بملاقاة النجس أم لا؟ فلا استفاد من الحديث أن المناط في أصل الانفعال هو الميعان كي يتعدى إلى كل مائع.

والحاصل: أن الحكم الذي يكون الذوبان مناطاً له ليس هو محلّ الكلام، وما هو محلّ الكلام - وهو أصل الانفعال في مقابل الاعتصام - ليس الذوبان مناطاً له حتماً، لأنه ثابت في الأجسام الجامدة أيضاً»^(١).

أقول: ما ذكره ﷺ بواقعه لا يخرج عن المدلول المطابق للرواية القاضي للقول بأنّ الجامد يتنجس بمقدار ملاقاته للنجاسة، وأنّ المائع ينجس مطلقاً لو لاقى النجس. لكن الفهم العرفي يعلّل القضية المذكورة إلى مسألة الميعان الذي يوجب سريّة النجاسة. ولو كان موضع غير الملاقاة في المائع معياراً في الانفعال لكان في موضع الملاقاة بالأولوية معياراً، بل وندعي أن القول بنجاسة الماء القليل بمجرد ملاقاته النجس يورث القول بنجاسة الماء المضاف لو لاقى النجس بالأولوية القطعية. إذ من غير المحتمل أن يقال بعاصمية الماء الخارج عن الإطلاق إلى الإضافة. كما أنّي لا أحتمل إمكان المناقشة في منجسيّة النجس لمطلق ما يلاقيه، لأنّ القضية لازمة اعتماداً على ما رواه محمد بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «... إنك

لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك. إن الله حرّم الميتة من كلّ شيء»^(١).
إذاً لا شبهة في نجاسة الماء المضاف القليل لو لاقى النجس ، وأما الماء المضاف
الكثير فقد قال السيّد الحكيم رحمه الله: «إن إطلاق معاهد الإجماعات والكلمات
تقتضي القول به ، لكنّه لا يخلو عن تأمل لعدم السراية عرفاً في مثله ، نظير ما يأتي
من عدم السراية إلى العالي الجاري من السافل . والنصوص الواردة في السمن
والمرق ونحوهما غير شاملة لمثله ، وثبوت الإجماع على السراية في الكثرة
المفرطة غير ظاهر ، ومن هنا يسهل الأمر في عيون النفط المستخرج في عصرنا ،
المعلوم غالباً مباشرة الكافر له بالرطوبة المسرية»^(٢).

واستدلّ أستاذنا الأعظم رحمه الله على نجاسة المضاف الكثير بوجوه:

الأول: موثقة عمّار الساباطي ، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه
فأرة ، وقد توضّأ من ذاك الإناء مراراً...»^(٣).

والتقريب: لو كنّا نحن والاطلاق لقلنا بنجاسة الماء مطلقاً مع ملاقة النجس ،
ونعني بالاطلاق أيضاً شموله لمثل الكرّ وما زاد ، لكن حيث أنّ هذا الاطلاق
قيّد بدليل خاصّ دالّ على عاصميّة الكرّ وما له مادة ، فنبقى نحن والعموم الشامل
لمثل الماء المطلق القليل والمضاف ، قليله وكثيره»^(٤).

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١١٤/١.

(٣) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٥٢/١.

وإن كان السيّد الحكيم عليه السلام قال بعدم شمول روايات المرق والزيت ونحوهما لمثل الكثير لأنها إنما تنصرف إلى القليل، لكنها دعوى بلا دليل، لأنّ المحكيّ أن العرب في مضايقتهم ربّما كانوا يطبخون بعيراً في قدر واحد. ومن المحتمل جداً زيادة المرق عن مثل الكرّ.

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «مع وجود الاطلاق لا مجال لأن يقال بأنّ المضاف إذا كان بمقدار أكرار ولقي مقدار منه مع النجاسة يشكل الحكم بنجاسة الجميع لعدم السراية عرفاً، وعدم وفاء الأدلّة شرعاً. وعليه يسهل الحكم في مثل طهارة عيون النفط المعلوم غالباً مبشرة الكافر لها، لأنّ الحكم بالطهارة لأجل عدم السراية العرفيّة أشكل مع وجود ذلك الاطلاق الذي يدلّ على نجاسة ملاقي النجس، سرى أو لم يسر»^(١).

ثمّ إنّ بعض المحقّقين عليهم السلام ناقش في دلالة الرواية على ذلك وقال: «إنّ هذه الموثقة وإن دلّت على الأمر بغسل كلّ ما أصابه النجس مطلقاً، ولكن حيث أنّ الإرشاد إلى النجاسة كان بالأمر بالغسل، فلا يكون الدليل شاملاً لما لا يقبل الغسل من الأجسام من قبيل الماء المضاف، فإنّ الماء المضاف لا معنى للأمر بغسله، فلو ورد دليل يقول اغسل ماء الرمان، لم يصحّ القول أنّه إرشاد إلى نجاسته بلسان الأمر بالغسل، إذ هذا اللسان لا يشمل الماء المضاف»^(٢).

ويمكن أن يقال: لعلّ الأمر بالغسل إرشاد إلى أمرين:

(١) مباني منهاج الصالحين: ١ / ٢٤٤.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١ / ١١٠.

الأول: نجاسة الملاقي.

الثاني: إنَّ تطهيره إنما يكون بالغسل ، لأنَّ أخذ هذه الكيفية قيـداً في متعلـق الغسل يكشف عن أنه سبب للتطهير ، وفي المحلّ القابل له ، ومع عدم مثل هذه القابلية إذاً لا يكون الغسل سبباً للتطهير ، فلو نوقش في هذا الأمر الثاني فلا يمكن رفع اليد عن القول بنجاسة الملاقي مطلقاً. فالإطلاق باقٍ على حاله.

الثاني: الاستثناء الواقع في موثقة أبي بصير وغيرها ، وهو قوله ﷺ: «... إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»^(١) الدالّ على حرمة شرب سور الكلب مطلقاً ، إلا أن يكون حوضاً كبيراً ، وهو يشير إلى كثرة الماء ، وبمناسبة الاستقاء يكون قرينة على أن الماء المستثنى هو المطلق ويبقى المضاف تحت ذلك العموم^(٢).

وقد ناقش بعض المحققين في دلالة هذه الرواية ، إلا أننا كنّا أجبنّا عنه ، فلانعید.

الثالث: صحيحة زرارة وغيرها مما دلّ على أنّ وقوع الفأرة في السمن... الخ الرواية. وهذه الرواية تدلّ على أنّ وقوع النجاسة في المائع موجب لتنجيـسه بموت الفأرة ، سواء كان المائع مضافاً أو مطلقاً ، قليلاً أو كثيراً^(٣).

الرابع: وقد ذكر أستاذنا الأعظم روايتين على ذلك ، لكنّه ذكرهما بعنوان التأييد لا كدليل برأسه ، ويعزى هذا إلى ضعف أسانيدهما.

الأولى: ما عن السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه ﷺ: «أنّ عليّاً سُئل عن قدرٍ

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الأستار ، الحديث ٧.

(٢) و (٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١ / ٥٢.

طبخت وإذا في القدر فأرة، قال: يهرق مرقها، ويغسل اللحم ويؤكل»^(١).
 الثانية: ما عن زكريّا بن آدم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة، أو الكلب، اللحم اغسله وكله.
 قلت: فإنه قطر فيه الدم؟ قال: الدم تأكله النار إن شاء الله.
 قلت: فخمر أو نبذ قطر في عجين أو دم؟ قال: فقال: فسد.
 قلت: أبيعه من اليهودي والنصارى أو أبين لهم؟ قال: نعم، فإنهم يستحلّون شربه.

قلت: والفقاع هو بتلك المنزلّة إذا قطر في شيء من ذلك؟ قال: فقال: أكره أنا أن أكله إذا قطر في شيء من طعامي»^(٢).
 الخامس: موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والتملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه، قال: كل ما ليس له دم فلا بأس به»^(٣).

بتقريب: أن كلمة (شبهه) قرينة على أن لا خصوصيّة لمثل الزيت والسمن، بل يشمل مطلق المائع. وبمفهوم الرواية يستنتج أن كلّ ما له نفس سائلة يوجب تنجّس الزيت والسمن وأشباههما بما في ذلك المضاف، قليلاً كان أو كثيراً.

(١) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) الوسائل: الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ويستثنى من ذلك ما إذا جرى من العالي إلى السافل ، أو من السافل إلى العالي بدفع ، ففي مثل ذلك ينجس المقدار الملاقي للنجس فقط ، مثلاً : إذا صب ما في الإبريق من ماء الورد على يد كافر لم يتنجس ما في الإبريق وإن كان متصلاً بما في يده (١) .

قال أستاذنا الأعظم رحمته : « إن الإمام عليه السلام أمضى ما في ذهن السائل من أن وقوع الميتة مما له نفس سائلة في شيء من المائعات يقتضي نجاسته . وبحسب إطلاقها دلّت على عدم الفرق في المائع بين أن يكون مضافاً أو مطلقاً ، كثيراً أو قليلاً » (١) .

(١) وادّعي أن الإجماع قام على هذا ، لأن مقتضى القاعدة المستفادة من الروايات نجاسة المضاف مطلقاً بملاقاة النجس ، كثيراً كان أو قليلاً ، جرى من العالي إلى السافل أو العكس ، لكن بدفع ، إلا أن الأمر في الإجماع واضح ، كما ذكرناه غير مرّة .

الثاني : دعوى أن هذا هو النظر العرفي ، فإن كبرى قولنا انفعال الماء المضاف بالنجاسة قليلاً أو كثيراً إنما يبتني على وحدوية الماء عرفاً ، وأما إذا تعدّد بحسب النظر العرفي كما لو جرى من طرف إلى طرف بقوة ولاقي أسفله النجس ، فإن ذلك لا يوجب سرية النجاسة إلى الأعلى ، ومثل ذلك بالعكس ، بناءً على مغايرة المائع السافل للمائع في الأعلى عرفاً . لا نقول إن ذلك مجرّد لكون أحد الطرفين في الأعلى والآخر في الأسفل ، بل هذا تام حتّى لو تساوى الطرفان في الارتفاع ، ولكن كان خروج الماء من أحدهما إلى الآخر دفعياً . فإن البناء على هذا يرجع إلى ما ينظر العرف إليه ، وما يعتبره من المغايرة بين الطرفين واعتبارهما مائين ، فلا وجه

سراية النجاسة بين هذين الطرفين .

إن قلت : كيف ودليل سراية النجاسة واحد في الكلّ ، وهو بإطلاقه يشمل مثل المائع والجامد ، فلو كان المعيار - كما ادّعي - وحدة الملاقى فكان من المفترض أن تقولون بالسراية في مثل الجوامد من موضع الملاقاة إلى جميع أجزاء الجامد ، والحال أنكم لا تقولون بذلك ، كما لا تقولون بنجاسة العالي لو كانت الملاقاة مع النجاسة في الأعلى ، وكان خروج الماء دفعياً من الأسفل ، كيف والماء متّصل والوحدة تساوق الاتّصال .

وربما يجاب عنه : بما ذكرناه ابتداءً من أنّ الإجماع قام على ذلك ، إلّا أنّا لو كنّا نحن ودليل السراية فالكلّ في الحكم سواء ، ولا فرق بين العالي والسافل ، لكنّ حال الإجماع معروف ولا يعقد عليه .

والحقّ في الجواب أن يقال : ليس المورد هنا من صغريات البحث عن القيود العارضة على ذلك الاطلاق ، بل المورد إنّما هو عن تامة اقتضاء الاطلاق وشموله لمثل المورد ، فإنّ المستفاد من أدلّة النجاسة أنّ وصول النجاسة إلى الأجسام الطاهرة موجب لتنجّسها ، سواء كانت جامدة أو مائعة ، وفي الجملة لا مانع من القول بذلك إلّا أنّ البحث إنّما هو بعد الملاقاة هل تسري النجاسة إلى جميع أجزاء الملاقى أو تختصّ بما لاقتته فقط ، مائعاً كان أو جامداً ، ولو اعتمدنا على الأخبار فإنّنا نقول إنّ الأخبار لم تعرّض إلى بيان ذلك مفصلاً ، خصوصاً روايات الانفعال ، فمن هذه الناحية لا فرق بين أن نقول : « الثوب يتنجّس بالبول » وأن نقول : « الماء يتنجّس بالبول » في عدم الدلالة على تنجّس بعض الملاقى أو جميعه . وإن كان ثبوت التنجّس قطعياً في الجملة دون بيان كيفية الانفعال . ويبدو أنّ البناء في مسائل

الانفعال وكيفيته على ما هو الموجود في أذهان المتشرعة.

إذاً مع خلوّ الدليل الشرعي عن بيان ما له الأثر في توضيح كيفية الانفعال والسرابة لا بدّ وأن يكون المرجع من حيث أنّ الشارع ظاهراً أو كلاً إليه هو العرف ، وهو المناط في فهم الخطابات .

وبما أنّ المدار في تشخيص ذلك هو العرف ، فإنّه يفهم أنّ الملاقى الجامد لا ينجس مطلقاً ، بل خصوص محلّ الملاقاة لأنّه يعتبر أنّ كلّ جزء من أجزاء الثوب - مثلاً - موضوع مستقلّ ويحتاج لكي ينجّس جميعه أن يلاقي كلّ جزء منها النجاسة . ومن هنا فهو - العرف - لا يحكم بتنجّس غير موضع الملاقاة . والأمر يختلف في المائعات ، فحيث يرى أنّ المجموع واحداً ومعروضاً للنجاسة . ولا استقلالية هناك لكلّ جزء جزء ، ومن هنا حكم بسرابة النجاسة إلى الكلّ دون الجوامد .

إذا اتّضح ذلك فيبدو أنّ الأمر يتّضح في العالي والسافل ، فإنّ العرف يرى مغايرة العالي للسافل ، بل لا موضوعيّة للعلوّ والسفل ، بل الميزان هو جريان المائع بالدفع ، لأنّه يجعل الماء متعدّداً ، فإنّ في مثل هذه الموارد لو لاقت النجاسة الماء السائل لا يفهم العرف سرايتها إلى الجزء العالي ، وحين نقول لا يفهم نعني أنّه لا يفهم من الخطاب الشرعي . ويؤيّد ذلك عدم تنفّر الطبع عن العالي بمجرد ملاقاته السافل للنجاسة . وعليه : فالحكم بتنجّس ما عدا محلّ الملاقاة يتوقّف على شهادة العرف بأنّه أيضاً معروض للنجاسة . أو أن يقوم دليل تعبّدي على نجاسته . وبالنسبة إلى العالي كلاهما مفقودان ، فلا وجه للحكم بنجاسة العالي .

إلاّ أن نقول : قامت صحيحة زرارة على التفصيل بين المائع والجامد لقوله عليه السلام :

«... إن كان جامداً فألقها وإن كان ذائباً فلا تأكله»^(١)، فإن مقتضى هذا التفصيل تنجس الجوامد بملاقاة النجس، لكن موضع الملاقاة فقط، وأمّا المائعات فتتنجس مطلقاً، بلا فرق بين أن يكون المضاف قليلاً أو كثيراً، عالياً كان أو سافلاً، فالدعوى أن لا أثر لكيفية التنجيس في مقام الرواية دعوى باطلة كما رأيت.

ولكن يدفعه: أن لشيء في الرواية يدلّ على ذلك، بل غاية ما تدلّ عليه هو أن ملاقاته النجاسة مع المائع موجب لسرايتها إلى الكلّ - وهذا محلّ اتفاق عندنا - بناءً على أن العرف يرى أن الموضوع في الكلّ واحد ولا يرى أن كلّ جزء من المائع موضوع برأسه بحيث يقتصر في التنجس على محلّ الملاقاة. ويؤيد ما ذكرناه تنفّر الطبع عن مجموع المائع من السمن الموجود في القدر. نعم، حتّى لو كان السمن المائع بمستوى كرّ لكان الحكم واحداً لما ذكرناه من رؤية العرف لهذا الموضوع على أنه واحد حتّى لو لم يكن لتساعد الدقّة العقلية على ذلك. فإنّ المدار هو العرف المسامحي لا الدقّة العقلية، ولذا يتنفّر من الجميع أو مجموع الكرّ من السمن المائع.

وهذا بخلاف العاليي والسافل، فإننا نرى أن العرف يتنفّر من الموضوع الذي لاقته النجاسة، ونعني السافل دون العاليي، وهو دليل أن هناك مغايرة بينهما، وأمّا العرف الذي يتنفّر فنقصد العرف الذي يرى النجاسة خبيثاً ومنشأً للتنفّر. ومن لا يعتقد لا يكون نظره متبعاً أصلاً. ويترتب على ما ذكرناه اعتبار تعدّد الموضوع في مثل المضاف المتساوي السطح، ولكن كان الحوض من الاتّساع والطول بحيث لا يرى العرف أن الجهة الأخرى من الحوض موجبةً لتنفّر الطبع

(١) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

لو لاقت النجاسة الطرف الآخر.

إن قلت: لازم هذا القول أن لا يكون العالي مقوماً للسافل مثلاً.

قلت: لو كنّا نحن والقاعدة لكان الأمر كما تقول، فإنّ العالي ماء مغاير للسافل، ولازم ذلك عدم كونه مقوماً له، لكن نحن نعتمد على الحكم بكونه مقوماً له على روايات باب الحُثَام. ولا تعبد بانفعال العالي عند ملاقة السافل للنجاسة.

وأورد على هذا التقرير بعض المحققين رحمهم الله وأفاد: ولنا حول هذا الوجه كلامان:

أحدهما: حتّى مع تعدّد الماء عرفاً في مثل العالي والسافل، فإنّ هذا لا يكفي لإثبات طهارة العالي؛ لأنّ التعدّد ينفي تنجّس العالي بنفس ملاقة السائل للنجاسة، ولكنّا نسأل: لماذا لا يتنجّس العالي بملاقة السافل للنجاسة وتنجّسه؟ والمفروض أنّها متّصلان، وهذا الاتّصال حتّى على تقدير عدم وحدوديّة العالي والسافل، إلّا أنّه على الأقلّ يوجب ملاقة أحدهما للآخر. إذن لا بدّ من استئناف نكتة أخرى لتفسير عدم انفعال العالي بالملاقة للسافل.

ثانيهما: إنّ كون الماء الساكن ماءً واحداً بحيث يصدق عنوان الملاقى عليه بتمامه، وكون الجاري مائين بحيث لا يصدق عنوان الملاقى عليه بتمامه عند ملاقة النجس الجزء الأسفل منه، بحاجة إلى بحث لأنّه: إن أريد اختلاف صدق عنوان الملاقى فيهما مع غضّ النظر عن وقوعهما موضوعين لدليل من الأدلّة فهو غير واضح؛ لأنّ الملاقة بما هي ليست إلّا بمعنى المماسّة ونحن كثيراً ما نجد فرقا بين ملاقة شيء لكلّ من الطرفين أو لأحدهما العالي أو السافل من الماء المتحرّك. فإذا ادخلت يدي في ماء جاري والأخرى في ساكن أمكنني بالعناية إضافة

كلتا الملاقطين إلى مجموع الماء دون الاختصار ولو بالدقة على إضافتهما إلى خصوص الجزئين اللذين تم التماس معهما من الماء .

وإن أريد بذلك التكلم عن دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً بلحاظ وقوعهما موضوعاً للحكم بالانفعال في الدليل الشرعي ، فهي يعني إدخال مناسبات الحكم والموضوع والارتكازية عرفاً ، وبالإمكان أن يقال حينئذٍ : إننا نفهم بقرينة ارتكازية السراية في باب المائعات أن الملاقاة للسائق الساكن ملحوظة موضوعاً للحكم بالانفعال ، بما هي منسوبة إلى مجموع المائع ، ويمكن أن نفهم بقرينة ارتكازية عدم السراية من السافل إلى العالي في الماء الجاري أن الملاقاة للمائع الجاري ملحوظة موضوعاً للتنجيس بما هي منسوبة إلى الجزء لا إلى مجموع المائع . ولكن هذا لا يعني تعدد الماء الجاري عرفاً ووحدة الماء الساكن عرفاً في نفسيهما ، بل تعدد ذلك ووحدة هذا بلحاظ دليل الانفعال وبضم مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية التي تعين مدلول هذا الدليل .

ومعه لا ملازمة بين أن يكون دائرة الصدق واحدة بلحاظ مسألة انفعال العالي بملاقاة السافل ، ومسألة تقوي السائل العالي ، إذ يوجد في كلا المسألتين دليل ، فهناك دليل انفعال الشيء بالملاقاة ، وهناك دليل اعتصام الماء إذا بلغ كراً . وما دام اختلاف دائرة الصدق بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً ، فلا تلازم بين الدليلين في دائرة الصدق ، بل قد تكون مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الانفعال تقتضي عدم سراية النجاسة من الجزء السافل إلى العالي ، وتطبيق عنوان الملاقاة بما هو موضوع للانفعال على خصوص الجزء السافل ، لعدم تعقل العرف صعود النجاسة إلى الأعلى من السافل ،

ومناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الاعتصام تقتضي تقوي السافل بالعالي. وتطبيق عنوان الكرّ المأخوذ موضوعاً لدليل الاعتصام على المجموع المركّب من السافل والعالي»^(١).

ويرد عليه: قد ذكر ﷺ أولاً: أنّه بعد اتّصال السافل بالعالي لماذا لا يكون الاتّصال موجباً للتنجيس؟ ويرد ذلك أنّه بعد افتراض تعدّد الموضوع فلا مجال لافتراض سراية النجاسة إلى ما عدا موضوع الملاقاة ومن يقول بالمغايرة يفترض أنّ الماء في العالي غير الماء في السافل، فكيف تسري النجاسة بينهما؟ ومجرّد الاتّصال مع عدم إحراز السراية لا يكاد يثمر شيئاً. والشاهد على عدم السراية عدم تنفّر الطبع السليم من العالي بتنجيس السافل كما يتنفّر من موضع الملاقاة. ولو كان المجموع متنجساً لكان تنفّر من مجموع الماء، وأيضاً لو كان مجرد الاتّصال كافياً لكان كذلك في السمن الجامد - مثلاً -.

أو قل: ليس الاتّصال مساوق للوحدة؛ إذ لو كان لكان ما ذهب إليه المحقّق المذكور صحيحاً، بل المائتان هنا متغايران حسباً يرتأيه العرف، والمسألة مبنيّة على هذا، فلذا لا مجال للقول بسراية النجاسة بينهما.

ثانياً: إنّ مجمل ما ذكره يرجع إلى تنجيس المتنجّس، وهو إنّما يكون مع السراية، وفي المقام السراية غير محرّزة. ثمّ إنّ العرف يرى - مع إغماض النظر عن مسألة وقوع الماء العالي والسافل موضوعين للأدلة الشرعيّة - أنّ هناك تغيّراً بين المائتين بشهادة التنفّر وعدمها عند المتشرّعة وغيرهم.

ولم أعر في كلامه ﷺ زيادة على ما قاله المحقق الهمداني رحمه الله: «من أن كيفية الانفعال موكولة إلى ما هو مغروس في أذهان المسترعة، فلا بد من الرجوع إلى تشخيص العرف فيما يفهمه من الأدلة الشرعية. والعرف يفهم أن لو كانت الملاقاة مع الجامد لم تسر النجاسة لأن كل جزء موضوع مستقل، وكذا العالي موضوع مستقل بخلاف المائعات ما لم يكن أحد طرفيه عالياً والآخر سافلاً. فالعرف يفهم أن الموضوع واحد^(١)».

إذاً ما ذكره المحقق المذكور من المناسبات بين الحكم والموضوع المرتكزة في الذهن تدل على أن المعيار بالوحدة والتعدد.

وبالنتيجة: لا يخرج المحقق المذكور رحمه الله بيانه خارج إفادات أستاذنا الأعظم والمحقق الهمداني رحمه الله حتى مع ادّعائه المخالفة مع ما ذهبنا إليه.

وإلى هذا ذهب سيّدنا الأستاذ (دام ظله) أيضاً، وأفاد: «إنّ السيلان والاندفاع يجعلان الماء متعدداً بالنظر العرفي، فإذا كانا كذلك يترتب على كلّ من الفردين حكمه»^(٢).

ثم إنه ذكرت وجوه أخرى للسراية وبيان لشرح مفصل للمسألة محلّ البحث: منها: أن السراية - أي سراية النجاسة - هي ما تقتضيه القاعدة المستفادة من الأدلة بعد قيام الإجماع على أن المتنجس منجس، فثل الماء المضاف المستطيل لو وقعت فيه نجاسة في طرف لتنجس الطرف الآخر في نفس الآن الذي وقعت فيه

(١) مصباح الفقيه: ١: ٢٨٨.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١/ ١٦٠.

النجاسة لا لسريان عين النجاسة بدعوى أن المضاف - مثلاً - رقيق الأجزاء بما يسمح لنفوذ النجاسة لُسرْع ، لأننا نقطع بعدمها ، ولكن بعد وقوع النجاسة وملاقاتها مع الجزء الأول فإنّ هذا الجزء يوجب تنجيس الجزء الآخر الملاقي له ، وهكذا كلّ جزء يلاقي الجزء المتّصل به إلى أن تسري إلى جميع الأجزاء ، ففي الآن الواحد الحكمي يصدق على كلّ واحد من أجزائه ملاقاته للنجس أو المتنجّس . فعلى القول بأنّ المتنجّس منجّس كما ذهب إليه المشهور لا بدّ من القول بتنجّس الجامد بجميع أجزائه ، ما لم يمنع الإجماع من القول بالسراية في الجوامد ، ولكن لو حصل هذا وتم الاستناد لكفانا للقول بأنّ هذا رجوع عن المسلك وبالتالي تسليم لما تقتضيه القاعدة من عدم القول بالانفعال والسراية كما صدرنا به البحث في هذه المسألة ، على أنّ المسألة المبحوث عنها هنا هي انفعال الماء المضاف بالنجاسة ، قليله وكثيره ، لا في تنجيس المتنجّس ، لأنّ الأخير موضوع آخر لا صلة له بما نحن فيه وتناولناه تحقيقاً في مظانّه ، فراجع .

فإذا أرجع البناء على كَيْفِيَّة السراية وعدمها بالنسبة إلى المائتين المتغايرين سافلاً وعالياً أو المتدافع إلى تنجيس المتنجّس فإنّه يكفي في دفع ذلك القول بخروج هذه المسألة - تنجيس المتنجّس - عن محلّ كلامنا ، لأنّ البحث هنا مبنيّ على نظر كلّ فقيه وما يستظهره .

فمن يقول إنّ المتنجّس منجّس مطلقاً لا بدّ له من الالتزام به هنا ، إلّا أنّه لا يثبت أنّ السراية في أي مورد تحقّقت ، وفي أي مورد لم تتحقّق .

ومنها: أنّ مقتضى أدلّة الانفعال هو انفعال الجزء الملاقي مع المائع النجس ، إلّا أنّ أجزاء الماء ليست ساكنة بل متحرّكة فيتحرّك الجزء الملاقي فينجّس باقي الأجزاء .

ولكن يدفعه: احتياج مثل هذه السراية إلى زمان طويل لكي يتنجّس جميع الماء على أنّ القائِلين بالسراية يدّعون بالسراية دفعةً واحدة عرفاً. فتى ما لاقت النجاسة هذا الطرف تنجّس الطرف الآخر تبعاً له.

ومنها: ما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته الله: «بأنه إن قلنا بعدم انفعال الماء الكثير أصلاً فهو مخالفة صريحة للروايات المتقدمة، وإن قلنا بانفعاله لا في تمامه بل حول النجاسة الواقعة فيه فقط، فيقع الكلام في تحديد ذلك، وأنّ النجّس بأي مقدار - مثلاً - إذا وقعت قطرة من دم في قدر فيه مرق كثير فهل يتنجّس المرق بمقدار شبرٍ أو نصف شبرٍ أو أزيد أو أقلّ، فلا سبيل إلى تعيين شيء من ذلك. فيتعيّن الحكم بنجاسة جميعه»^(١).

أقول: إذا كان العرف هو المدار في الحكم كما وقع الاتفاق عليه في بحثنا السابق، فلازم ذلك أنّ العرف هو الذي يضطلع بتحديد السراية وكيفيةها وكميّتها. كما ذكره هو أيضاً رحمته الله، ونحن نقول إنّ المقدار الذي يكون العرف متنقراً منه تتحدّد مقدار السراية. وما لم تتحقّق يقال إنّها لم تتحقّق بمقدار ما يفهم العرف. فالتحصّل على ضوء ما بيّناه في المسألة أنّ الحقّ مع ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمته الله ومن تبعه من أنّ المعيار هو التعدّد والوحدة العرفية الموكولة إلى ما في أذهان المسترّعة^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١ / ٥٤.

(٢) مصباح الفقيه: ١ / ٢٨٣.

مسألة (١٥٧): الماء الجاري. وهو ما ينبع من الأرض - ويجري في النهر ونحوه - لا ينبس بملاقاة النجس وإن كان قليلاً (١).

الماء الجاري وأحكامه

(١) الكلام حول هذه المسألة في مقامين:

الأول: في تشخيص معنى الجاري.

الثاني: في معرفة الحكم بأن الجاري عاصم أم لا.

أما الأول: فقال الهمداني رحمته الله: «إنَّ الجاري عند العرف واللغة هو الماء السائل عن نبع، وعن المسالك: النابع غير البئر، سواء جرى أم لم يجر، وإطلاق الجاري عليه فن باب الغلبة، وعن بعض أنه الماء السائل نظراً إلى صحّة إطلاقه على المياه الجارية من ذوبان الثلج، وعن غير واحد من الأساطين: أنَّ السائل غير نبع راكد. ولا يخلو المقام من أقوال آخر في المطوّلات لكن يظهر من مجموعها: أنَّ مفهوم الماء الجاري ليس مفهوماً واضحاً ومتفقاً عليه بين الكلّ، ولا بدّ في مثل المقام الاقتصاد على القدر المتيقّن، ولذا يصحّ تعريفه: بأنّه الماء الجاري أو السائل عن نبع. لكن لا يفهم أنَّ الجريان من الأوصاف المقومة، بل النبع هو المقوم. ولأجل هذا لا تكون العيون الواقعة الغير جارية ماء جارياً، بل بحكم الجاري بدلالة الأخبار الآتية الدالة على أنَّ الحكم بأنّ هذا الماء جارياً أو ذاك إنّما هو لأجل أنّه له مادّة.

الثاني: اختار المشهور عاصميّة الماء الجاري مطلقاً للإجماع. لكنّ العلامة والشهيد الثاني فضلاً في الأمر بين القليل والكثير، وقالوا بانفعال القليل دون الكثير. وما يمكن أن يكون دليلاً لما اختاره المشهور أمور:

منها: ما ذكره الهمداني رحمته الله: «من قيام الإجماعات المنقولة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة، فإن العلماء قد عنوانوا (الماء الجاري) بعنوان مستقل من صدر الإسلام إلى يومنا هذا، فلو لم تكن هذه الإجماعات المعتضدة بالشهرة المحصلة كافية وكاشفة عن رأي المعصوم لم تكن فتوى الفقهاء كاشفة عن رأي المعصوم مطلقاً»^(١).
لكن نجيب عنه: بأن فتاوى الفقهاء والشهرة المحققة من باب واحد، لا يكونا كاشفين عن رأي المعصوم عليه السلام في مثل الموارد التي يوجد فيها الكثير من الروايات.
منها: صحيحة داود بن سرحان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في ماء الحمام؟ قال: هو بمنزلة الماء الجاري»^(٢).

بتقريب: أن الإمام عليه السلام نزل ماء الحمام منزلة الجاري، ولم يبين في المنزل عليه قسمًا خاصاً، أي الكثير أو القليل، بل أطلق، مما يكشف عن عاصمية الجاري مطلقاً، وأنها قضية مفروغ عنها.

لكنه نوقش الاستدلال بالصحيحة بوجوه:

الأول: إن مقتضى إطلاق التنزيل اتحاد حكم المنزل مع المنزل عليه، ولا شبهة أنه يعتبر في عاصمية ماء الحمام الكثرة، ويستفاد على ضوء ذلك أن الماء الجاري أيضاً عاصم حال كونه كراً لا مطلقاً. فالصحيحة على خلاف المقصود أدل، لأننا نريد إثبات كون الجاري عاصماً على إطلاقه بما في ذلك القليل، لكنها دلّت على عاصمية الماء الجاري الكثير.

(١) مصباح الفقيه: ١/ ٣٢.

(٢) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الماء الجاري، الحديث ١.

ودفعه الهمداني رحمه الله بوجوه ثلاث:

الأول: ليس الغرض من التشبيه بيان مساواتها في الحكم، وأنّ كلّاً منها بمنزلة الآخر فيما هو شرط في الاعتصام، بل المراد منها بيان كون الماء المعهود الذي يتعارف استعماله في الحمامات المتعارفة التي كانت حياضات صغيرة متّصلة بالمادّة بمنزلة الماء الجاري»^(١).

ويدفعه: أنّ هذا خلاف ما يقتضيه الظهور القاضي بأنّ الماء الجاري طاهر ومطهر، والقضية مسلّمة كما يدلّ عليه قوله رحمه الله: «هو بمنزلة الجاري». وسكوت السائل إشارة إلى ذلك أيضاً، فمن هذه الجهة مقتضى التشبيه هو عاصميّة ماء الحمام مطلقاً، أي سواء كان قليلاً أو كثيراً، فكما أنّ الماء الجاري عاصم يكون ماء الحمام عاصماً، لكن في الالتزام به مجازفة واضحة، لأنّ ماء الحمام لا يكون عاصماً على تقدير قلّته، ومن هنا يصعب الالتزام بعموم التشبيه.

الثاني: للهمداني رحمه الله أيضاً: «بأنّ السؤال بحسب الظاهر يكون عن انفعال ماء الحمام وعدمه، لا عن كيفية انفعاله بأنّه في أي فرض ينفع، وفي أي فرض لا ينفع، فإطلاق التشبيه ينصرف إلى هذه الجهة المعهودة، فقوله رحمه الله: هو بمنزلة الجاري، أي في عدم الانفعال لا أنّه بمنزلة الجاري في الاعتصام»^(٢).

أقول: المظنون قوياً من مطالعة الرواية أنّ غرض السائل هو معرفة حكم ماء الحمام مطلقاً، بلا فرق بين كثيره وقليله، وأجاب الإمام رحمه الله أنّ ماء الحمام

(١) مصباح الفقيه: ٣٣ / ١.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٢ / ١.

بمنزلة الجاري ، فالقاعدة تقتضي الأخذ بعموم التنزيل ، ومن ثمّ الحكم بعدم انفعاله بملاقاة النجاسة فيكون عاصماً ، ولم يظهر لي وجه الانصراف الذي ادّعاه المحقّق الهمداني رحمته الله.

الثالث : للهمداني أيضاً : «لو سلّمنا أنّ مقتضى التنزيل اتّحاد المشبّه والمشبّه به في جميع الآثار ومنها اعتبار الكرّيّة في عاصميّتها ، إلّا أنّ هذا المعنى لا قائل به أصلاً حتّى العلامة الذي يعتبر الكثرة في العاصميّة بالنسبة إلى الجاري ، وهو يعتبر كرّيّة الماء الجاري بالنظر إلى الخارج والمادّة ، وأمّا اعتبار كرّيّة خصوص ما في المادّة فلا قائل به ، حتّى على تقدير تماميّة الاطلاق ، إلّا أنّه لا يستند إليه لإعراض الكلّ عنه ، ولذا فإنّ الكرّيّة ليست معتبرة في الماء الجاري» ^(١).

أقول : هذا الوجه متين جدّاً.

ومنها : أي الإشكالات الواردة على الاستدلال برواية داود بن سرحان . ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله : «بأنّ وجه الشبه غير معلوم ، ولم يعلم أنّ الإمام عليه السلام شبّه ماء الحّمّام في أي شيء ، فالرواية مجمّلة» ^(٢).

ويردّ عليه : أن لا غموض في القضية ، فإنّ السائل توهم أنّ قلّة ماء الحّمّام توجب انفعاله بالنجاسة وأنّ اتّصال الحياض الصغيرة بالمادّة الجعليّة كافٍ في عدم الانفعال لارتفاع ذلك الماء في الأعلى عن مستوى الحياض الصغيرة . فدفع الإمام عليه السلام توهمه وبَيّن له أنّ ماء الحّمّام المتّصل بالمادّة الجعليّة كالماء الجاري

(١) مصباح الفقيه : ٣٤ / ١ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١٣٢ / ١ .

في عدم الانفعال لاتصاله بالمادة الأصلية. والأمر واضح بحسب الفهم العرفي، وأنه ﷺ يشير إلى الاعتصام، فأشكال السيد الحكيم ﷺ ليس بتمام.

ومنها: ما ذكره أستاذنا الأعظم ﷺ: «أنَّ نظر الإمام ﷺ في الرواية دفع توهم انفعال ماء الحمام بتنزيله منزلة الماء الجاري، لكنَّ المنزل عليه ليس مطلق الماء الجاري، بل خصوص الكثير وذلك بقريته أنَّ المياه الجارية في أراضي العرب والحجاز منحصرة بالمجاري الكثير، ولا يوجد فيها جار قليل، وإن كان يوجد في أراضي العجم كثيراً، فالتنظير والتشبيه بلحاظ أنَّ الجاري الكثير كما أنَّه معتصم لكثرته ويتقوى بعضه ببعض (لا بمادته، فإنَّها ليست بماء كما يأتي) كذلك ماء الحمام يتقوى بعضه ببعض، ولو لأجل الاتصال بانبوب ونحوه.

وعليه: أنَّ الاستفادة من الرواية عاصمية الماء الجاري الكثير دون القليل»^(١).

ولكن يرد عليه: لا أدري لم حمل ﷺ الوجه على اختصاص الجواب بالجزيرة العربية وأهلها؟ نعم، لو كانت القضية خارجية لكان من المحتمل البحث حينها عن إمكانية ذلك، لكنَّ القضية حقيقية، ومعنى ذلك أنَّ الحكم سيال مكاناً وزماناً، ومجرّد كون السبب المثير للسؤال شكّ السائل في صدق وحدة الماء لا يكون مقيداً لإطلاق الجواب، فإنَّ الإمام ﷺ شبه ونزل ماء الحمام بمنزلة الماء الجاري على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية ليقصر فيها على الجزيرة العربية. والمعيار في ذلك كلامه ﷺ وظاهره الاطلاق.

ومنها: أنَّ غاية ما يستفاد من هذه الرواية هو تنزيل ماء الحمام منزلة الجاري

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٢١/١.

وهو يدلّ على عاصميّة الماء الجاري في الجملة ، وأمّا مطلقاً حتّى في حال القلّة فلا يستفاد منها ذلك»^(١).

ويردّه: أنّ ما ذكره خلاف إطلاق التنزيل.

إذاً لا خفاء في صلاح هذه الرواية للاستدلال على عاصميّة الماء الجاري مطلقاً ، وأمّا الإشكالات من الأساطين فيّ فليست من القوّة بحيث تمنع ذلك.

منها: أي الروايات التي استدلّ بها المشهور:

صحيحة ابن بزيع ، عن الرضا عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه ، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه ؛ لأنّ له مادّة»^(٢).

وتقريب الاستدلال بصدر الرواية فكما ذكره السيّد الحكيم عليه السلام: «بأنّ قوله عليه السلام: «واسع» وإن كان يحتمل أن يراد منه الكثير ، لكن لما كان ذلك أمراً خارجياً عرفياً كان خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع ، فيتعيّن أن يكون المراد منه واسع الحكم. ولا سيّما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة ، وعليه فيكون قوله عليه السلام: «لا يفسده شيء» من قبيل التفصيل بعد الإجمال ، فترجع الجملتان إلى مضمون واحد»^(٣).

وناقشه بعض المحقّقين عليه السلام: «بأنّه لا معنى لحمل السعة في الماء على السعة في الحكم ، ولا يمكن قبوله ، لأنّ الكثرة وإن كانت أمراً خارجياً ، ولكن ذكر الشارع له

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ١٣٢.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ١٢٥.

يناسب حاله بما هو شارع إذا كان الغرض من ذكره التنبيه على نكتة الاعتصام ومناطق الحكم بعدم الانفعال ، الذي يبيته بقوله : لا ينجسه شيء ، فكأنه قال ﷺ : لا ينجسه شيء لأنه واسع ، فليس ذكر السعة لمجرد الأخبار عن أمر خارجي ليقال إنه مناف مع ظهور حال الشارع ، بل تمهيد لبيان الحكم الذي تستتبعه هذه السعة وإشارة إلى نكتة ذلك الحكم ، خصوصاً إذا كان المراد من السعة المعنوية لا الفعلية ، ونريد بالكثرة الفعلية ما هو الموجود بالفعل من الماء في جوف البئر ، ونريد بالكثرة المعنوية ما هو موجود في عروق الأرض من الرطوبات التي تتكوّن منها مادة ماء البئر»^(١).

أقول : ما ذكره ﷺ لا يخلو من متانة في حدّ نفسه ، فلو كان قوله ﷺ : « واسع » إشارة إلى أن الكثرة إنما هي بيان لنكتة الاعتصام ، وإلى عدم انفعال الماء لكان هذا تاماً ، ولم يخرج عن اطار وظيفة الشارع من البيان كما ادّعه السيّد الحكيم ﷺ . لكن المشكلة تكمن في أنه إثباتاً لا دليل عليه ولا شاهد له ، فلو كان ما ذكره ﷺ مطابقاً لمراد الشارع في مقام البيان وأنه السعة بمعنى الكثرة التي لا تفسد بملاقاة النجس لكان لازماً على البيان أن يجعل خطابه هكذا : « فلا ينجسه شيء » كي يترتب عليه الحكم على ملاكه أو أن يقول : « ولا ينجسه شيء » كي يجعل بينهما نحو ارتباط لكي يفهم المخاطب تلك النكتة المشار إليها ، وإن كان يمكن المناقشة في دلالة الواو على الارتباط بأي نحوٍ من الأنحاء ، بل أقصى ما تدلّ عليه أن المواد تجمع بين الاخبارين ، أي الاعتصام والكثرة .

وكان المحقق المذكور أشكل على السيد الحكيم رحمته الذي ذكر من عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة في السعة ، بأن السعة لم يرد منها الكثرة بمفهومها ، بل حيث إنّ للماء حجماً ، والحجم يتّصف بالسعة ، فيصحّ توصيف الماء بأنّه واسع ، كما يقال : «مكان واحد» و«بلد واسع» ، وهذا يعطي في الماء معنى الكثرة .

نعم ، قد يستشهد لكون السعة بمعنى السعة في الحكم بأنّ قوله : « لا ينجسه شيء » لم يعطف بالواو على كلمة « واسع » وحذف حرف العطف قد يكون قرينة عرفاً على أنّ الثاني مجرّد تكرار للأوّل ، فيدلّ على السعة بمعنى السعة في الحكم» ^(١) .

أقول : وأيضاً هذا الجواب مخدوش لأنّه تجاوز عن الظهور ، فإنّ قوله : « أنّ المراد من السعة ، السعة في حجم الماء » ، بعيد عن الفهم العرفي .

ولعلّه كان ملتفتاً إلى ذلك وهو يبيّن الوجه في الدفع المذكور ، ولكنّه دفعه أيضاً بالقول : بأنّه لو سلّم أنّ حذف حرف العطف يدلّ على شيء فيمكن في ذلك كون الثاني متفرّعاً عن الأوّل ومن شؤونه ، من قبيل قوله في موثقة عمّار الواردة في عصير العنب : « خمر لا تشربه » ^(٢) .

أقول : ولا يخلو من وجاهة ، ولكنّه يتمّ لو ثبت أنّ الثاني من شؤن الأوّل ، وقلنا إنّ المراد من السعة في الرواية الكثرة ، وأنّ تعلم أنّ هذا أوّل الكلام لوجود احتمال آخر في المقام ، وهو أنّ المراد من السعة السعة في الحكم كما ذكره السيد الحكيم رحمته أي نفس العاصميّة ، والغريب قياس المقام على ما ورد في رواية عمّار ، فإنّه قياس مع الفارق إذ من الواضح بما لا يعتريه الشك أنّ حرمة

شرب الخمر من شؤون الخمر ، وأين هذا من قوله : « لا يفسده » واعتباره من شؤون « واسع » .

التقريب الثاني بصدر الرواية أيضاً ذكره المحقق المذكور رحمته الله : « بأن صدر الرواية هو قوله : « ماء البئر واسع لا ينجسه شيء » صريح في أن اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله ، وهذا يكفي للحكم باعتصام كل ما له مادة من مياه العيون ، بحيث لو كانت رواية ابن بزيع تقتصر على هذا الصدر لكفى في إثبات المطلوب ، لأن مياه العيون تشترك مع ماء البئر في وجود المادة وتختلف عنه في أنه واقع في قعر الأرض ، بخلاف مياه العيون النابعة على سطحها .

ومن الواضح أن الارتكاز العرفي يأبى عن دخل خصوصية قعر الأرض ، وكون الماء النابع لا يتوصل إليه إلا بالحفر في الحكم بالاعتصام ، فبقريته الارتكاز تلغى الخصوصية البترية ويفهم العرف أن موضوع الاعتصام هو ماء البئر لا بما هو في قعر الأرض ، بل بما هو نابع ، وليس هذا من باب القياس ، بل من باب حمل العنوان المذكور في الدليل على المثالية بقرينة مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي » ^(١) .

أقول : بناءً على ما حققنا في محله من أن الشارع إذا أخذ عنواناً في موضوع حكم فيعني أن لهذا العنوان خصوصية وظهور في الموضوعية ، هذا إنما هو لحفظ مقام الشارع عن اللغوية ، وصوناً لحريم الأحكام من التعدي من كل موضوع إلى آخر ، وما فعله المحقق المذكور رحمته الله هو مجرد حمل العنوان على المثالية ، مع ادعاء

أن القرينة تأتي من مناسبة الحكم لموضوعه ، وهو بلا دليل . ويؤيده أن الفقهاء لم يروا أن ما ذكره يصلح للقرينة ولأجل ذلك لم يتمسكوا بها .

إذن كلا التقريبين ليس بوارد ، فتحصل أن الاستدلال بصدر الرواية بعيداً عن الذيل غير تام ، ثم إن الاستدلال بذيلها أيضاً يقرب بتقريبين :

التقريب الأول : إنه عليه السلام أضاف الاعتصام إلى ماء البئر وعلله بأن له مادة ، وهو يصح - أي إضافة الاعتصام إلى المادة وتعليله بأن له مادة - لو كان الماء المعتصم بنفسه قليلاً إذ لو كان كثيراً فهو بنفسه معتصم دون وقوع الحاجة إلى التعليل . إذن فالصحيحة تدل على التالي : كل ماء قليل محكوم بالاعتصام إذا كان له مادة ، سواء كان ماء بئر أو ماء عين ، لما عرفت في مظانّه من أن العلة تعمم وتخصّص . هذا مع دلالة الصحيحة على أن الماء المتصل بالمادة رافع للنجاسة فقط وليست ناظرة إلى كون المادة عاصمة للماء ودافع لها ، وهو ما نريد إثباته هنا . لكن الحق أن لو كان الماء رافعاً للنجاسة لاتّصاله بالمادة لكان رافعاً لها أيضاً بالأولوية القطعية العرفية ، لأن الدفع أولى من الرفع ، فلا يتم الإشكال .

لا يقال : سلّمنا أن الدفع أهون من الرفع ، إلا أنه متفرّع على أن تكون المادة الصالحة للرفع تكون صالحة للدفع أيضاً . وقد ثبت في الرواية بحسب مدلولها المطابق للتعليل أن المادة رافعة للتغير الناشئ من طروء النجاسة . ولا يمكن إثبات دفع النجاسة بذلك ، وبالتالي تخرج عن دائرة البحث ، لأن البحث منصب على مسألة تنجّس الماء بالملاقاة ، وليس التعليل في الرواية أن المادة رافعة للنجاسة الحاصلة بالملاقاة كي يثبت أنها دافعة أيضاً .

لأنه يقال : لا فرق لدى العرف من هذه الجهة ، فإن المادة إذا رفعت النجاسة

الحاصلة من التغيّر التي هي أشدّ من النجاسة بالملاقاة تمكّنت من دفعها أيضاً ،
والعرف على ذلك . هذا أولاً .

ثانياً : إنّ الصحيحة دالة على أنّ المادّة رافعة للنجاسة بعد التغيّر حتّى وإن كان
عين النجاسة موجوداً في البين . فالمادّة التي منعت من الانفعال بالملاقاة تدفع
النجاسة وتعصم الماء بلا حاجة للاستدلال بالفحوى والألوّية . فلا استدلال
بالذيل تامّ ، ما لم تحتمل أن لا يكون زوال التغير موجباً للقول بعاصمية ماء
البئر لأنّه من المحتمل أن يكون لأجل كرتيته ، لأنّ ماء البئر معتصم على كلّ حال
حتّى ولو كان قليلاً ، وبالتالي تكون الرواية أخصّ من المدعى .

وهذا الاحتمال في غاية البعد ، لأنّه بعد الرجوع إلى الرواية نلاحظ أنّه عليه السلام
لم يفصل بين كون الماء بئراً أو قليلاً ، ونفس التعليل بأنّ ماء البئر معتصم بعد
زوال تغيّره بأنّ له مادّة كافٍ في إثبات ذلك على الكرتيّة ، بما يدلّ على أنّ علّة
الاعتصام إنّما هو لأجل أنّ له مادّة . لاحظ أنّ الكرتيّة لو كانت لكانت كافية
بلا حاجة إلى عناء ذكر أنّ له مادّة ، ولا يفوتك أنّ الرواية في مقام الاستدلال
على الماء القليل ، إذ لو كان كرتاً فهو معتصم بنفسه .

التقريب الثاني : دلّت الصحيحة على أنّ ماء البئر المتصل بالمادّة رافع للنجاسة
العارضة عليه بالتغيّر بعد زواله ، ومن هنا يستفاد أنّه رافع للنجاسة أيضاً
من دون حاجة إلى تجسّم الأولويّة ، إذ الحكم بتنجّسه بالملاقاة يكون لغواً ،
ففي آن كونه نجساً ترتفع النجاسة ، بمجرد الملاقاة مع المادّة ، إلّا أنّ كلّ واحد
من التقريبين متوقّف على أن يرجع التعليل إلى « لا يفسده » أو إلى قوله :

« واسع » وأن نحمل معنى الواسع هنا على الاعتصام ، ومن هنا نقول بضرورة البحث في أنّ القيد يرجع إلى صدر الرواية أو راجع إلى ذيلها .
فنقول :

إنّ الجمل الواردة قبل التعليل خمسة :

الأولى : قوله ﷺ : « ماء البئر واسع » .

الثانية : « لا ينجّسه شيء » .

الثالثة : « إلّا أن يتغيّر » .

الرابعة : « فينزح » .

الخامسة : « حتّى يذهب الريح ويطيب الطعم » .

والقيد على ما يظهر راجع إلى إحدى هذه الجملات .

فلو كان القيد راجعاً إلى قوله ﷺ : « واسع » وهي السعة الحكيمّة التي قلنا بها ، أو إلى قوله : « لا يفسده » لكان التقريبان تامّين .

وأما إذا قلنا برجوعه إلى الاستثناء أي إلى قوله : « إلّا أن يتغيّر » فهو باطل قطعاً ، إذ لا يتأسّس على هذا معنى لو رجع القيد إلى الاستثناء ، لأنّ نجاسة الماء المتغيّر لا تتوقّف على وجود المادّة .

وأما الجملة الرابعة وهي قوله ﷺ : « فينزح » ، فواضح في أنّها إرشاديّة إلى أنّ الزح الذي يوجب زوال التغيّر يوجب طهارة ماء البئر ، كما يقتضي قوله : (الغسل) مثلاً للطهارة ، وعليه من المحتمل أن يكون التعليل راجعاً إلى هذه الجملة أي يكون الزح موجباً لطهارة الماء بعد زوال تغيّره لأجل أنّ الماء ذو مادّة ، لكنّ هذه الحمل تمّا لا يساعد عليه الفهم العرفي وإن كان ثبوتاً تامّ ، ولعلّه لأجل

هذا قال السيّد الحكيم رحمته الله: «إنّه بعيد جدّاً خلّوه من المناسبات العرفيّة»^(١).
وأما الجملة الخامسة وهي قوله رحمته الله: «حتّى يذهب ريحه» فدالة على أنّ زوال التغيّر مترتب على النزح لأنّ له مادّة ومعه يصحّ رجوع التعليل إلى هذه الجملة، لكنّها أجنبيّة عن المقام، بمعنى أنّها لن تدلّ على اعتصام الماء الجاري المتصل بالمادّة.

ولكنّ رجوع التعليل إلى هذه الجملة خلاف الظاهر بعد كونه ممكناً في مقام الثبوت؛ لأنّ ترتّب زوال الريح أو الطعم على النزح أمر عرفي واضح التحقّق بلا حاجة إلى التعليل وسيكون بياناً للواضح.

ثمّ إنّ ظاهر التعليل في الرواية كون المادّة علّة تامّة للمعلّل به، وعلى هذا التقدير لو رجعت العلّة إلى الجملة الخامسة لكانت المادّة بعض العلّة أو جزؤها.

لأنّ وجود المادّة لا يكفي في زوال الريح أو اعتصام الماء، بل كذلك منضمّاً إلى تزايد الماء النقي ونقص المتغيّر وغلبة الأوّل على الثاني. وهذا كلّ خلاف ظاهر التعليل، كما أنّ التغيّر المترتب على النزح ليس مدلولاً مستقلاً للكلام حتّى يرجع القيد إليه، وإنّما هو متصيّد من هذه الجملة، فإرجاع القيد إلى ما ليس بمدلول الكلام خلاف الظاهر.

وهذا الاحتمال الذي قلنا إنّّه خلاف الظاهر قوّاه السيّد الحكيم رحمته الله، حيث قال: «وأما قوله: حتّى يذهب الريح يكون معناه حصول الطهارة بذلك، كما هو مفاد حرف الانتهاء، فإنّه رحمته الله ردّ الاحتمال الأوّل بالوجوه الثلاثة، وسلّم بالاحتمال

الثاني، بالنسبة إلى هذه الجملة الأخيرة، وهي دلالة الجملة على حصول الطهارة»^(١).

لكنّي أقول: لا تخلو الرواية من احتمالات كثيرة، وإن كان أظهرها عندي هو رجوع التعليل إلى قوله ﷺ: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»، فإنّ الجملتين «واسع» و «لا يفسده شيء» بمعنى واحد، والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل، وإن كان يحتمل أيضاً رجوع التعليل إلى الجملة الأخيرة، بل قد يدّعى أنّه المتعين بحسب قواعد التحوار لأنّه الأقرب، وهو يمنع الأبعد، ولكنّي أرى أنّ الأقربيّة ليست مرجّحة بالحدّ الكافي. نعم، لو كان الأقرب محوراً للكلام ومحطاً رئيسياً لنظر المتكلّم لكان الأمر على ما تقول، لكنّه ليس كذلك في المقام، بل محور الكلام هما قوله ﷺ: «واسع» و «ولا يفسده شيء»، وأمّا قوله ﷺ: «حتّى يذهب ريحه» فلحوظ بنحو التبعيّة.

وعليه يظهر ما في كلام السيّد الحكيم رحمه الله حيث قال: «إنّ كون الثاني من متعلّقات الأوّل لو تمّ فهو يقتضي الرجوع إليهما معاً، لا إلى أحدهما وحده».

ثمّ قال: «المتعين إرجاع التعليل إلى الفقرة الأخيرة، فيكون تعليلاً لمجموع المفادين، بل رجوعه إلى الأخيرة متيقّن وإلى الأولى أظهر»^(٢).

وكيف كان وبحسب ما نرى إنّ دلالة الرواية على أنّ الماء الجاري عاصم لا يفعل بملاقاة النجس، سواء كان الماء الجاري قليلاً أو كثيراً، تامّة، سواء رجع

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١/ ١٢٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١/ ١٢٦.

القيد إلى الجملة الأولى - كما اخترناه - أو الجملة الأخيرة فقط ، كما هو مختار الحكيم رحمه الله . وعلى كلا التقريبين فإن الرواية تدلّ على أنّ الماء الجاري لا ينفعل بمجرد ملاقة النجس .

منها: ما رواه ابن أبي يعفور ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قلت أخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي ، فقال : إنّ ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً » ^(١) .

وهي من الروايات المستدلّ بها على عاصميّة الماء الجاري بقول مطلق ، أي لا فرق بين قليله وكثيره لصريح قوله عليه السلام : « إنّ ماء النهر يطهر بعضه بعضاً » بمعنى يقوّي بعضه بعضاً ، لاحظ معي أنّ لفظ (النهر) يطلق على الأعمّ من القليل والكثير . وأورد عليه المحقّق الهمداني رحمه الله : « بأنّ ماء النهر ينصرف عن العيون الصغار التي لا يبلغ ماؤها كراً ، فالمقصود من التشبيه بحسب الظاهر بيان كون ماء الحمام حال اتّصاله بالمادّة وجريانها فيه كالمياه الكثيرة الجارية التي يعتصم بعضها ببعض ، والمقصود في المقام إثبات أنّ الجاري مطلقاً معتصم بالمادّة ولو لم يكن كثيراً بحيث يعتصم بعضه ببعض » ^(٢) .

ومقصوده رحمه الله هنا هو أنّ الرواية أخصّ من المدعى ، فالمراد إثبات العاصميّة المطلقة ، والرواية تدلّ على عاصميّته في الجملة .

ودفع السيّد الحكيم رحمه الله الإشكال : « بأنّ الاعتصام يكون لماء النهر بنفسه

(١) الوسائل : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ .

(٢) مصباح الفقيه : ١ / ٣٤ .

لا بالمادة، وحيث عرفت الاتفاق على أن ما لا مادة له بحكم المحقون يتعين له حمل الرواية على النهر المشتمل على الكرّ، وتكون أجنبيّة عما نحن فيه».

إن قلت: إن حمل الرواية على مورد الكرّ يستلزم أخذ عنوان النهرية لغواً أو قل هو إلغاء للخصوصية النهرية.

قلت: إن ذلك الحمل هو أولى من التصرف في ظاهر قوله ﷺ: «يطهر...» بحمله على التطهير بالمادة^(١).

أقول: من الصعب الالتزام بلغوية العنوان، بل المتعين هو الأخذ بإطلاق الدليل، ليقال: إن ماء النهر عاصم، سواء كان كرّاً أم قليلاً، اتّصل بالمادة أم لم يتّصل. نعم، يبقى الإشكال الذي ذكره السيّد الحكيم ﷺ وأن الأخذ بهذا الاطلاق غير ممكن، لكنّ هذا الاطلاق مقيد بما ورد في ذيل رواية ابن بزيع من أن عاصمية الماء القليل، إنما هو في فرض اتّصاله بالمادة.

إذن: الرواية دالة على عاصمية الماء الجاري، وأنه لا ينفعل بالملاقاة، سواء كان قليلاً أو كثيراً، بعد التقييد الذي بيّناه لك.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول حيث قال ﷺ: «... اغسله في المرنّ مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة»^(٢).

وقرب الاستدلال بوجه:

التقريب الأول: لو كان الماء الجاري ينفعل بملاقاة النجاسة لبين الإمام ﷺ

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ١٣٣.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ذلك ، كما لو غسل الثوب المتنجس بالبول في الماء الجاري القليل ، لكنه قال عليه السلام بكفاية الغسل بالماء الجاري مرة واحدة حتى ولو كان قليلاً . وقد تسأل لم ذلك ؟ فنقول : لأن بيان نجاسة الأشياء وطهارتها من وظائف الإمام عليه السلام ، ولكنه عليه السلام ترك التفصيل بين قليل الماء وكثيره ، ومن ترك التفصيل يعلم أن الماء القليل كالكثير في الجاري لا ينفعل بملاقاة النجاسة مطلقاً .

وقال الهمداني رحمته الله : « لو كان ملاقة الماء للنجاسة سبباً لتنجسه لكان على الإمام عليه السلام التنبيه عليه في مثل هذه الفروض ولو لم يكن مقصوداً بالسؤال » ^(١) .

التقريب الثاني : إن من شرائط التطهير بالماء القليل ورود الماء على النجس ، ولا يكفي ورود النجس على الماء ، لأنه ينجس لو كان على النحو الثاني ، ومع انفعاله وتنجسه لا يمكن تحصيل الطهارة به ، ولو لاحظت الرواية لظهر لك أن التطهير المتصور فيها إنما هو بورود المتنجس على الماء الجاري ، وقوله عليه السلام : « اغسله في المكن مرتين ، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة » ، ظاهر في ذلك ، وهذا كاشف بالدلالة المطابقة على أن الماء الجاري لا يتنجس حتى لو كانت النجاسة وردت على الماء ، وكان الماء قليلاً ، لأنه ملحق بالكثرة في عدم انفعاله بالملاقاة قليلاً كان أو كثيراً .

التقريب الثالث : وأيضاً من شرائط التطهير بالماء القليل أن يتعدد الغسل ، والإمام عليه السلام اكتفى بالمرة الواحدة بالماء الجاري مما يدل على أنه عليه السلام ألحق الماء الجاري بالكثرة في كونه عاصماً وغير منفعّل بالملاقاة مع النجس .

إذن مع هذه التقاريب الثلاثة يظهر دلالة الرواية على عدم انفعال الماء الجاري بملاقاة النجاسة ، قليلاً كان أو كثيراً.

لكنني أقول : أمّا التقاريب الثلاثة ، فحلّ للملاحظة عندنا :

أمّا التقريب الأول : وما ذكروه من أنّ وظائف الإمام عليه السلام بيان طهارة الأشياء ونجاستها ، فليس قابلاً للنقاش ، إلّا أنّه يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام بيّنها في هذه الرواية ، بل هو عليه السلام في مقام بيان أنّ المتنجّس يغسل بالمركن مرّتين ، وفي الجاري مرّة واحدة ، وأمّا أي شيء ينفع بملاقاة النجاسة وأي شيء لا ينفع فليست الرواية في مقام البيان من هذه الجهة .

ونقول في التقريب الثاني : من أنّه لا اعتبار ، ولم يقدّم دليل على شرطية ورود الماء على المتنجّس لو كان قليلاً في التطهير ، ولذا ليست القضية محلّ اتفاق .

فإنّ الأستاذ الأعظم رحمته الله وجمع من الأعاضم لا يقولون به إلّا في الغسلة الأخيرة التي يتعقبها الطهارة ، أي طهارة المحلّ وأيضاً يقولون به في غسل الثوب المتنجّس بالبول في المكنى لإطلاق الصحيحة .

وأمّا التقريب الثالث : فأيضاً لا يخلو من خدشة ؛ إذ لم يقدّم دليل على اعتبار التعدّد في الغسل للتطهير ، بل الدليل مقتصر على ما لو كان المتنجّس بالبول ، إلّا أنّه يخصّص بغير الجاري بمقتضى أدلّة اعتصام الماء الجاري .

وقام على معارضة تلك الطائفة من الأخبار ما يدلّ على انفعال الماء الجاري وأنّه غير معتصم ، وهي عدّة أخبار :

منها: مفهوم قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»^(١) الوارد في خبر محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله ﷺ، ففهومها هكذا: الماء إذا لم يبلغ قدر كَرَّ ينجسه شيء، أي سواء كان جارياً أم لا، فتكون معارضة مع ما دلَّ على عاصمية الماء الجاري.

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «لا تعارض بينهما في الحقيقة؛ وذلك لأنَّ الصحيحة تدلُّ على أنَّ الماء الجاري عاصم بالصراحة، وتكون قرينة ومبيِّنة للمراد من المفهوم، وأمَّا صحيح ابن بزيع وتعليلها المذكور فيها فيوسعها ليدلَّ على أنَّ علَّة الاعتصام ليست منحصرة به، بل كلَّ ما له المادَّة أيضاً علَّة للاعتصام أيضاً. وذلك لاقوائية دلالة التعليل من دلالة المفهوم، فيكون مفهوم التعليل حاكماً على المفهوم في هذه الرواية لما حقق في محله من أنَّ العلَّة تعمم وتخصّص.

أو قل: إنَّ المفهوم أخصَّ من التعليل فيخصّصه، وقد ذكرنا أنَّ الاستدلال بصحيفة ابن بزيع بالذيل بالخصوص، وعليه تكون رواية ابن بزيع مقدّمة وموسّعة لها، لأنَّ الاستفادة من علَّة الاعتصام الكَرَّ فقط، وأمَّا رواية ابن بزيع فتدلُّ على التوسعة، وأنَّ سبب الاعتصام المادَّة والكُرِّيَّة، وأين هذا من التعارض.

ثمَّ لو تنزّلنا بنينا على أنَّهما متعارضان بأن قطعنا النظر عن ذيل الصحيحة واقتصرنا على صدرها، وهو قوله ﷺ: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» يمكننا الاستدلال أيضاً بصدرها على طهارة ماء البئر على وجه الإطلاق، فإنَّ النسبة بينه وبين ما دلَّ على انفعال القليل عموم من وجه، لأنَّ أدلّة انفعال القليل تقتضي

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

نجاسة القليل بالملاقاة، جارياً كان أم غير جارٍ، وصدر الصحيحة يقتضي عدم نجاسة ماء البئر ونحوه ممّاله مادّة، قليلاً كان أم كثيراً، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وهي ماء البئر القليل»^(١).

وقال السيّد الحكيم رحمته: «لو سلّم التساوي فلاجل أنّ بينهما عموم من وجه ويتعيّن الرجوع إلى عموم النبوي الدالّ على اعتصام الماء مطلقاً، ولو كان قليلاً ما لم يتغيّر، أو إلى أصله الطهارة»^(٢).

أقول: لو كان المقصود من العموم الفوقاني النبوي فقط، فهو ضعيف، وأمّا لو كان هنا عموم آخر كان هو المرجع أو أصالة الطهارة عند عدم وجود العموم لو لم يكن مرجّح في المتعارضين، ولكن في المقام لو فرض وجود التعارض بين صدر رواية ابن بزيع وبين مفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء...» لتقدّمت رواية ابن بزيع على المفهوم ببيان - وهذا المرجّح مذكور في باب التعادل والتراجيح - أنّه يلزم من عدم تقديم خبر ابن بزيع اللّغويّة في جعله، فإنّا لو قدّمنا رواية ابن بزيع على مفهوم روايات الكثر لكان مفهوم هذه الروايات مخصّصاً ومضيّقاً بغير البئر، فإنّ المفهوم دالّ على أنّ الماء مطلقاً يتنجّس بملاقاة النجس، سواء كان بئراً أم لا؟ وهذا لا محذور فيه لأنّه أمر دارج، ولكن لو عكسنا الأمر وقدّمنا أدلّة انفعال القليل على الصحيحة، فهو يستلزم الحكم بنجاسة القليل حتّى لو كان ماء بئر، فتتخصّر طهارة البئر بما إذا كان كراً، وهو معنى إلغاء

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٢٣/١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٣٤/١.

إِلَّا إِذَا تَغَيَّرَ أَحَدُ أَوصَافِهِ (اللون، والطعم، والريح) (١).

عنوان ماء البئر عن الموضوعيّة، فَإِنَّ الكَرَّ هو الموجب للاعتصام، سواء كان في البئر أم في غيره، فاعتصام البئر مستند إلى كونه كَرّاً، لا إلى أَنَّهُ ماء بئر، فيصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً ومما لا أثر له. وحمل كلام الحكم على اللغويّة غير ممكن وهو الذي يوجب صيرورة الصحيحة كالنصّ لأجله يتقدّم على معارضاتها.

حكم الماء المتغيّر

(١) أقول: لا شبهة في أَنَّ تَغَيَّرَ طعم الماء وريحه بعروض النجاسة سبب لتنجّس الماء للروايات الكثيرة التي ادّعي فيها التواتر بطريقها العامّ والخاصّ. وإن كان طريق الروايات إلى العامّة ضعيفاً فلا يعتبر بها، لكنّ التي وردت بطرقنا بدورها تنقسم إلى ثلاث طوائف:

الأولى: التي تدلّ على انفعال طبيعي الماء بالتغيّر بالنجس، كصحيحة حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كَلَّمَا غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تَغَيَّرَ الماء وتَغَيَّرَ الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب»^(١).

وموثقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يمرّ بالماء وفيه دابة ميتة قد أتننت، قال: إذا كان التّنن الغالب على الماء فلا توضّأ ولا تشرب»^(٢).

والتي دلّت بمفهومها على أَنَّ غلبة الماء لا تمنع من سريان التّنتانة إليه وانفعال

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

الماء بها.

الثانية: ما دلّ على انفعال الكرّ بالتغيّر بأوصاف النجس: كصحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام - وأنا حاضر - عن غدير أتوه وفيه جيفة، فقال: إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضّأ»^(١) الدّالة بمفهومها على أنّ الريح لو وجدت فلا تتوضّأ منه.

وذيل صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، حيث قال: «إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ، إلّا أن تجيء له ريح تغلب على ريح الماء»^(٢).

ورواية حريز الأخرى عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب، فقال: إنّ تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه، وإن لم تغيّره أبوابها فتوضّأ منه، وكذلك الدم إن سال في الماء وأشباهه»^(٣).

وكما ترى في الماء المأخوذ في هذه الروايات بلا مادّة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على انفعال ما له مادّة كالبرّ.

كصحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن الرضا عليه السلام، قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر»^(٤)، الدّالة على أنّ التغيّر في الطعم والريح بأوصاف

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

النجاسة موجب للنجاسة .

وأما اللون فلربما يقال: إن روايات الباب واردة في الريح والطعم فقط ، ولم تتعرض إلى اللون الطارئ عن النجاسة ، ولكن ليس الأمر كما يتصور ، فإن رواية حريز آفة الذكر فيها ما يدل على اعتبار التغير اللوني ، لأن الإمام عليه السلام يقول: « وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » . ومن الواضح أن التغير بالدم عرفاً هو تغير في اللون ، إلا أن هذه الرواية ضعيفة بياسين الضرير ، وإن كانت رواية العلاء بن النفيس حيث قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ، قال: لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول »^(١) تدل أيضاً على التغير الحسي ، إلا أنها ضعيفة أيضاً ، ولكن يكفينا لإثبات المطلوب الاتكاء على رواية محمد بن الحسن الصفار في كتاب (بصائر الدرجات) عن محمد بن إسماعيل - يعني البرمكي - ، عن علي بن الحكم عن شهاب بن عبد ربّه ، قال: « أتيت أبا عبد الله عليه السلام أسأله فابتدأني ، فقال: إن شئت فسل يا شهاب وإن 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 ، إلا أن يغلب الماء الريح فينتن . وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكرّ ممّا لم يكن فيه تغير أو ريح غالبية ، قلت: فما التغير ؟ قال: الصفرة ، فتوضأ منه ، وكلّمنا غلب كثرة الماء فهو طاهر » الصريحة في أن التغير باللون وهو الصفرة يوجب الانفعال .

إذن: لو تغير أحد أوصاف الماء الثلاثة بسبب عروض النجاسة فهو يوجب

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ .

والعبرة بالتغيّر بأوصاف النجس ولا بأس بالتغير بأوصاف المتنجّس (١).

تنجّسه ولو كان جارياً.

(١) أمّا التغيّر بأوصاف المتنجّس فيكون على نحوين :

الأوّل : بأن يكون التغيّر حاصلًا للشيء بالنجاسة بأن يسري أحد أوصاف النجس إلى هذا الشيء ، ولكن لم تنتشر أجزاؤه في هذا الشيء ، إذ في فرض انتشار أجزاء النجس في المتنجّس يكون التغيّر مستنداً إلى أوصاف النجس ، وهو خارج عن محلّ البحث ، لأنّ محلّ البحث ما إذا كان تغيّر أحد أوصاف الماء مستنداً إلى عروض أوصاف النجاسة أو بعضها في الطعم أو اللون أو الريح ، ولا يكون الماء متنجّساً لو عرضت نفس الأجزاء كما إذا وقعت ميتة في الماء ولم تتفسخ فيه ، وإنّما تغيّر الماء بريح الميتة ثم صبّ ذلك الماء في ماء آخر كرّر بحيث صار موجبا لتغيّر ريح الكرّ ، فهل مجرّد تغيّر سراية أوصاف النجاسة إلى الماء يوجب تنجّسه أو لا ؟ الظاهر أنّه لا بدّ من أن يكون التغيّر مستنداً إلى أوصاف النجس .

الثاني : ما إذا لاقت النجاسة شيئاً ونجّسته كما لو وقعت النجاسة في عطر فتنجّسه ثم صبّ العطر المتنجّس في حوض فيه ماء ثمّ تغيّر بريح العطور المتنجّسة .

أقول : على تقدير البحث في الثاني تثبت النتيجة في الأوّل ، لأنّ التغيّر لو كان موجبا للنجاسة فلا يحتاج إلى البحث في الوجه الأوّل ، لأنّه سيكون متنجّساً بالأولوية ، فيقع البحث في أنّ الوصف المتغيّر الذي لم يؤخذ من النجس ، لأنّه وصف لنفس المتنجّس يوجب تنجّس الماء إذا أوجب تغيّراً في الماء الكرّ ؟ نسب القول بالتنجيس إلى الطوسي رحمته الله ويمكن أن يستدلّ على تنجّسه بأمور :

منها: النبوي المعروف: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»، بدعوى: أن التغير هنا مطلق يشمل ما إذا كان بوساطة النجس أو المتنجس.

أقول: الرواية ضعيفة لورودها بطرق العامة.

ومنها: صحيحة ابن بزيع الآتفة الذكر من أن ماء البثر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير، بدعوى: «أن يتغير» مطلق، فيشمل المتنجس كما يشمل النجس.

وأورد عليه الشيخ الأنصاري رحمته الله في كتاب الطهارة: «بأن الصحيحة لا تشمل التغير لو كان معزواً لعروض المتنجس، بل مختصة بما إذا كان التغير بسبب عروض عين النجاسة، وذلك لقوله عليه السلام: فسيزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، إذ أن قوله عليه السلام: حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، ولا يصح قول هذا إلا إذا التغير الحاصل من النجاسات، وأما المتنجسات فلربما يكون ريحها أعلى مرتبة من الطيب، كما في العطور المتنجسة أو طعمها، كالدبس المتنجس ولا يصح في مثلها أن يقال: حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، فالقدر المتيقن منها هو الحكم بنجاسة الماء لو كان التغير مستنداً، عروض عين النجاسة لا المتنجس»^(١).

وذهب أستاذنا الأعظم رحمته الله إلى ذلك أيضاً بالتقريب المذكور^(٢).

وبيان آخر: أن خبائث الطعم وكرهية الريح مما يساق أوصاف النجاسة دون المتنجس، فإنه قد يوصف بذلك وقد لا يوصف.

(١) كتاب الطهارة - الشيخ الأنصاري رحمته الله: ٨١ / ١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٨٣ / ١.

إذن: لو كان التغير في الماء معزواً إلى نفس لون المتنجس أو طعمه ، فإن ذلك التغير لا يوجب تنجسه .

وأما الجهة الأولى: وهو ما لو تغير الماء بملاقاة المتنجس ولكن لا بأوصافه كما هو الحال في الصورة الثانية ، بل يتغير بأوصاف النجس بأن أخذ المتنجس الرائحة الكريهة من النجس ثم غير بها رائحة الماء ، فهل يكون الماء نجساً أم لا ؟ ذهب المشهور إلى نجاسته ، ويمكن أن يستدل لذلك بعدة أمور:

منها: أن حمل الاطلاقات الدالة على أن التغير موجب للنجاسة على خصوص ما لو كان التغير بأعيان النجاسات حمل للاطلاقات على الفرد النادر ، فلا يحصى عن القول بشمولها للتغير بالمتنجسات أيضاً لو أوجبت تغيراً في أوصاف الماء .

وتوضيحه: غالباً عين النجاسة لا تؤثر في الماء الكر ابتداءً إلا بمقدار ما تعزله من الماء ، ولذا هي لا تؤثر في تمام الماء الكر ، بل يتغير الكر إذا اختلط بالماء المحيط بالنجاسة المجاور لها ، فذاك الماء اللصيق بعين النجاسة ينجس ما حوله بالمجاورة أيضاً ، وهكذا حتى ينجس تمام الماء ، ولذا يكون حمل الاطلاقات على الفرد النادر وهو خصوص الماء البسيط المعزول بالنجاسة قبل سريان النجاسة منه إلى باقي الماء يكون حملاً للاطلاق على الفرد النادر ، وهو مستهجن .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: « وهذا الوجه وإن ذكر في كليات الأكثرين ، ولكنه لا يخلو من مناقشة ، لأن سرية التغير إلى مجموع الماء ، وإن كانت بواسطة المتنجسات لا عين النجاسة كما ذكر ، إلا أن الدليل لم يدلنا على نجاسة الماء المتغير بملاقاة المتنجس ، وإن كان التغير بأوصاف النجس ، فإن الدليل قام على انفعال الماء

المتغير بملاقة نفس النجس ، ولا بدّ من الاقتصار عليه»^(١).
 أقول: الأمر مبني على مقدّمتين إذا سلّمنا بهما كانت النتيجة موافقة لما يقوله
 المشهور ، أولاً: لا بدّ من التسليم بأنّ الإطلاقات المدّعاة في المقام تامّة.
 ثانياً: إنّ حمل الإطلاقات على الفرد النادر قبيح ، وعليه فالدليل تامّ.
 وما ذهب إليه الأستاذ الأعظم رحمته لا يمكن المساعدة عليه.

منها: إطلاق صحيحة ابن بزيع ، وهو قوله رحمته: «إلا أن يتغير» فقضى
 إطلاق التغير شموله لكلّ متغير ، سواء حصل بعين النجاسة أو بأوصاف المتنّجس ،
 وإنّما خرجنا عن هذا الإطلاق فيما إذا كان التغير حاصلًا بأوصاف المتنّجس
 لا بأوصاف النجس.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «لأجل القرينة الداخلية المستفادة من الرواية
 رفعنا اليد عن هذا الإطلاق - كما مرّ - وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يعتمد
 عليه في المقام»^(٢).

لكن يرد عليه: إنّنا حتّى على تقدير تسليم إطلاق قوله: «إلا أن يتغير» وأنّه يشمل
 كلّ متغير صالح للنجس ، لكنّ الكلام في هذا المتغير المتنّجس لأن يكون منجّساً.
 إلّا أن يقال: إنّ الاستفادة من إطلاق الرواية أنّ الماء المتغير بأحد أوصافه
 الثلاثة بالنجس صالح للنجس إلّا ما خرج ، وعليه يتمّ ما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته
 الثالث: إنّ الماء المتنّجس الحامل لأوصاف النجاسة لا يخلو عن أحد أوجه
 ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون كل من الملاقى والملاقى باقياً على حكمه ، أي لو لاقى الماء ماءً آخرًا متنجساً ، وكان هذا الماء المتنجس كراً ، والبقاء على حكمه يعني أن الماء المتنجس باقٍ على نجاسته ، والثاني الكر المتغير طاهر ، وهذا الوجه مقطوع البطلان ، فإن الماء الواحد لا يحكم بحكمين متضادين .

الوجه الثاني: أن يكون كل من الملاقى والملاقى طاهراً ، أي يكون مجموعهما طاهراً ، وهذا أيضاً مقطوع الخلاف لما ثبت في محله من أن الماء المتغير لا يصلح للتطهير قبل زوال تغيره . إذن القول بطهارة كليهما قول بطهارة الماء مع بقاء تغيره ، وهو مقطوع الفساد .

الوجه الثالث: القول بنجاسة المجموع ، وهو المطلوب إثباته هنا .

إذن التغير يشمل ما لو كان بوساطة المتنجس .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم رحمته : « بأنه لا بد للإجابة على هذا الوجه من تشقيق المقام إلى صور ثلاث :

الأولى: أن لو غير الماء المتغير ماء الكر بأحد أوصاف النجاسة مع استهلاكه في الكر لكثرتة وقلة المتغير . وهذه الصورة لا مانع فيها من الالتزام بطهارة الجميع ، ولا يلزم من ذلك إلا مصادمة الأدلة الدالة على عدم طهارة المتغير إلا بارتفاع تغيره ، وذلك لأنها إنما تقتضي نجاسته مع بقاء التغير على تقدير بقاء موضوعه وهو الماء المتغير لا على تقدير الارتفاع ، وانعدام موضوعه بالاستهلاك في كر طاهر .

الثانية: فيما لو استهلك الكر في المتغير لكثرتة بالإضافة إلى الكر ، كما هو الحال في ماء الأحواض الصغيرة في الحمامات ، فإنه إذا تغير بنجس ولاقاه الكر الواصل

إليه بالأنابيب فلامحالة يوجب تغيير الواصل واستهلاكه ، لقلته بالإضافة إلى ماء الحياض ، فإنه يصل إليه تدريجاً لا دفعة . وفي هذه الصورة نلتزم بنجاسة الجميع ، وذلك أيضاً لا يصادم ما دلّ على اعتصام الكثر وحصر انفعاله بالتغيير بملاقاة الأعيان النجسة ، والكثر لم يلاق عین النجس في المقام ، وذلك فإنّ ما دلّ على اعتصام الكثر إنّما يقتضي طهارته مع بقاء موضوعه ، وهو الكثر الملاقي لغير العين النجسة ، لا مع انعدامه باستهلاكه في المتغير .

الثالثة : الصورة السابقة بأن يضاف الماء المتغير بالنجس إلى الكثر من دون أن يستهلك أحدهما في الآخر لتساويهما في المقدار ، ففي هذه الصورة يتعارض فيها ما دلّ على انفعال الكثر المتغير بملاقاة العين النجسة واعتصامه في غير تلك الصورة ، مع ما دلّ على أنّ المتغير لا يطهر إلا بارتفاع تغييره ، فإن مقتضى الأول طهارة الماء في مفروض الكلام ، لأنّه لم يتغير بملاقاة عين النجاسة ، ومقتضى الثاني نجاسته لبقاء تغييره على الفرض ، وبما أنّ الماء الواحد لا يحكم بحكمين متضادين ، فيدور الأمر بين أن نحكم عليه بالنجاسة لنجاسة المتنجس ، أو نحكم عليه بالطهارة لطهارة الكثر ، وإذ لا ترجيح في البين ، فيتساقطان ، ويرجع إلى قاعدة الطهارة في الماء ، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أو لم نقل به ، لأنّه حتّى على القول به الاستصحابان متعارضان ، ولا مناص من الرجوع إلى قاعدة الطهارة»^(١).

وأورد عليه بعض المحققين رحمهم الله : «بأنّ الرجوع إلى الأصول العملية بعد تساقط

الاطلاقين - فرع عدم وجود عام فوقاني ، وإلاّ تعيّن الرجوع إليه بعد التساقط ، فمثلاً: لو لوحظت رواية عتّار «سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كاخ أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس»^(١) ، وقلنا بأنّها تدلّ على انفعال ما في الدنّ بملاقاة المتنّجس نظراً إلى الدنّ المتنّجس بالخمر ، سواء كان كراً أو أقلّ من كره ، إذا قيل بذلك أمكن جعل الرواية مطلقاً فوقانياً دالاً بإطلاقه على انفعال الكره من الماء بملاقاة المتنّجس ، سواء تغيّر أم لم يتغيّر ، وهذا المطلق مخصّص بما دلّ على عاصميّة الماء الكره الدالّ على عدم الانفعال ، غير أنّ هذا المخصّص قد وقع إطلاقه طرفاً للمعارضة مع إطلاق رواية ابن بزيع ، ففي مورد ابتلاء المخصّص بالمعارض يرجع إلى العامّ فوقاني فيتمسك به لإثبات انفعال الماء الكره بملاقاة المتنّجس المقرونة بالتخيير التي هي مادّة التعارض بين دليل الاعتصام ورواية ابن بزيع»^(٢).

أقول: ما ذكره رحمته بعيد كلّ البعد عن محلّ بحثنا ، فإنّنا نبحت في منجّسيّة الكره المتغيّر بأوصاف النجس ، ورواية عتّار لا تشمل المقام ولا دلالة فيها على ذلك ، بل هي أجنبيّة عنه وتدخل فيه مباحث المتنّجس بعين النجس ينجّس أم لا ؟ وعليه لا تكون الأدلّة الدالّة على التغيّر مخصّصة لأدلّة العاصميّة .

إن قلت : إنّ الإطلاق الدالّ على عاصميّة الكره يشمل المقام ، وفرض الكلام أنّ هذا الإطلاق قد سقط بالمعارضة ، وعليه لا يثبت أيّ عاصميّة ، ولا يكون التغيّر

(١) الوسائل : الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى : ٢٥٥ / ١ .

في المقام نجساً لسقوط أدلة النجاسة والعاصمية بالتعارض .

قلت : إن كان هناك تعارض بين الاطلاقين في مادة التغير ، وأما بالنسبة إلى الكرّ وأنه لا يكون منفعلاً بالملاقاة فليس له تعارض ، فيكون من هذه الناحية مخصّصاً لرواية الدنّ الدالة على أنّ الماء مطلقاً يكون متنجساً ، بل الحقّ نقول إنّه حتّى في مادة التغير ليس هناك تعارض بين الاطلاقين ، لأنّ النسبة ليست عموماً من وجه كما ادّعي ، بل عموم وخصوص مطلق ، فإنّ إطلاق عاصمية الكرّ دالّ على عاصميته مطلقاً ، سواء لاقى المتنجّس أو عين النجاسة أم لم يلاق ، وسواء تغيّرت أوصافه بأحد أوصاف المتنجّس أم لا ، وقوله : «إلا إذا تغيّر» الشامل لما لو كان التغيّر بالنجس أو كان التغيّر بالمتنجّس ، فإنّ الأدلّة الدالة على أنّ التغيّر يوجب النجاسة مخصّصة لأدلة العاصمية .

وبيان آخر : إنّ الماء الكرّ عاصم لا يفسده شيء إلا إذا تغيّر ، سواء كان التغيّر بتأثير عين النجاسة أو التأثير بالمتنجّس ، ونتيجة ذلك في المقام أنّ الأخبار التي دلّت على عدم انفعال الكرّ إلا إذا تغيّر شاملة لما لو كان التغيّر بالمتنجّس الذي لم يستهلك فيه ، فإطلاق دليل المخصّص يشمله ويحكم بالنجاسة ، وبناءً عليه وتفرعاً على ما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ للصور الثلاثة يكون الحكم هو النجاسة لفرض أنّ التغيّر موجود في جميعها ، خلافاً لما ذهب إليه ﷺ ، أي سواء استهلك المتغيّر في الماء الكرّ أو لم يستهلك ، فالتفصيل الذي ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ ليس بتام .

وكيف كان فإنّه يمكن تقريب الصحيحة لإثبات نجاسة الماء .

فإنَّ قول الإمام عليه السلام في الرواية بأنَّه ينزح الماء حتَّى يذهب الريح ويطيب طعمه لأدلّ دليل على أنَّ الأمر بنزح البئر إنّما هو لتقليل الماء المتغيّر، ولجعل الماء الصافي ينبع من مادته على نحو تزيد كمّيته على كمّيّة الماء المتغيّر لتقلّ الرائحة ويطيب الطعم عن طريق جعله مستهلكاً.

ومن هنا يظهر أنَّ الماء الكرّ الذي له مادّة إذا تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه بالمتنجّس، فإنّ ذلك يوجب تنجّسه لقوله عليه السلام: « ما لم يطيب طعمه » الكاشف عن كونه متنجّساً، ويترتّب على ذلك أن لو نزح من ماء البئر وكان الماء النابع الجديد متغيّراً بالماء المتغيّر، فإنّ ذلك يوجب تنجّسه أيضاً، إلّا أن يطيب طعم الماء. إذن الرواية دلّت على أنَّ الماء الملاقى للمتنجّس الحامل لأوصاف النجس نجس لانفعاله به، إلّا أن تقول إنّ للبئر خصوصيّة في الحكم، ولكنّه في غاية الضعف، لأنّه لا خصوصيّة للبئر، فإنّه كما ينفع ماء البئر بالنجس كذلك ينفع بالمتنجّس، وهذا الحكم سارٍ في جميع أقسام المياه، فالحكم متعدّد من البئر إلى غيره. هذا تمام الكلام في المسألة.

مسألة (١٥٨): يطهر الماء المتنجس - غير المتغير بالنجاسة فعلاً - باتّصاله بالماء الجاري أو بغيره من المياه المعتصمة، كالماء البالغ كراً، وماء البئر والمطر (١).

كيفية تطهير الماء المتنجس

(١) وفي المسألة فرعان:

الفرع الأول: حصول طهارة الماء المتنجس لو اتّصل بالمياه المعتصمة عدا الماء المتغير.

الفرع الثاني: إنّ التغير المتحدّث عنه الموجب للنجاسة هو التغير الفعلي لا التقدير.

أمّا الفرع الأول، فقد استدلّ على مطهريّة الماء المعتصم بالاتّصال بوجوه:

الأول: إذا اتّصل الماء المتنجس بالماء المعتصم - كالكرّ مثلاً - بحيث صار ماء واحداً، فلا مجال للحكم بحكمين متضادين، فإنّه إمّا يقال بنجاسة الجميع أو بطهارته، والأوّل - أي القول بالنجاسة - مقطوع البطلان، لأنّ بعض هذا الماء كرّ، وهو لم يتغير من جهة أوصافه الثلاثة، وما دلّ على طهارة ماء الكرّ غير المتغير شامل للمقام، فالمتعيّن هو القول بالطهارة.

أقول: إنّ تماميّة هذا الدليل متوقّفة على تماميّة القاعدة المعروفة بأنّ الماء الواحد لا يحكم بحكمين متضادين، والقاعدة ليست بتامة لانحصار دليلها بالإجماع المدّعى في المقام، وهو ليس كاشفاً عن رأي المعصوم، فلا يقين لنا بأنّ مثل هذه القاعدة قد صدرت عن المعصوم أصلاً. وعليه لا أرى مجازفة في الذهاب إلى القول

بنجاسة الماء المتنجس وطهارة الكرّ الباقي ، فإنّ مجرد الاتصال لا يورث الطهارة ، والقضية تحتاج إلى دليل .

الثاني : الأخبار الواردة في ماء الحَمَام :

منها : موثقة حنّان ، قال : « سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام : إني أدخل الحَمَام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك ، فأقوم فاغتسل فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم ، قال : أليس هو جارٍ ؟ قلت : بلى . قال : لا بأس » ^(١) .

بتقريب : أنّ مراد السائل من الماء الذي ينضح عليه من مائهم بعد الفراغ إنّما هو ماء الحياض ، فكأنّه توهم أنّ ماء الحياض متنجّس بسبب اغتسال الجنب وغيره منه لأجل القلّة ، لكنّه عليه السلام أجابه بأنّ ماء الحياض المنتضح منه عليه - أي السائل - بعد اتّصاله بالمادّة لا بأس به ، وأنّه بمنزلة الجاري لا يتّصاله بالمادّة بانبوب وغيره ، وحيث إنّّه عليه السلام نفى البأس في صورة جريان الماء وكان النفي مطلقاً بلا استفصال بين الدفع والرفع ، بمعنى حتّى لو كان متنجّساً قبل الاتّصال بالمادّة أو وقعت عليه النجاسة بعد الاتّصال كان الماء طاهراً ولا بأس من هذه الجهة ، ومن هنا صحّ الإطلاق لمثل الدفع والرفع .

إن قلت : لمّ الحمل على هذه الصورة السابقة لأنّه من المحتمل جداً من أنّ مراد السائل من انتضاح الماء عليه بعد فراغه من الغسل أنّ الجنب كان واقفاً بجنب الحياض الصغيرة ويصبّ على بدنه الماء بعد اغترافه من تلك الحياض الصغيرة ، فأصاب ذلك الماء بدن السائل ، وبناءً على هذا الاحتمال تكون الرواية مجمّلة .

قلت: نفس جواب الإمام عليه السلام قرينة على أن مراد السائل هو الأول، إذ لا شبهة في أن الماء الذي يصيب بدن الجنب إنما كان في إناء صغيرة، ولا يكون متصلاً بشيء بعد أخذه من الحياض.

وقال المحقق الهمداني رحمته الله: «إنه لا يجوز الاستدلال بهذا الخبر ونظائره، لأن غاية ما يستفاد منها أن ماء الحَمَام حين اتّصاله بالمادة كالجاري في عدم الانفعال، وفي أن الجريان من المادة موجب لطهارة ما في الحياض الصغار، حيث إن جريان الماء من مادة الحَمَام يستلزم عادة تمزيج الحياض الصغار واختلاط بعض أجزائه ببعض، وإشاعة الماء الطاهر في سائر الأجزاء، خصوصاً حال الاستعمال، فلا يستفاد منها كفاية مجرد الاتصال»^(١).

أقول: من البعد بمكان أن يستلزم الماء في مادة الحَمَام التمزيج في مادّة الحياض الصغار عادة، ولو كان هذا غالبياً لم يكن كافياً لأخذه سبباً للانصراف، ناهيك أن هذه الغلبة المدّعاة محلّ مناقشة. إذن فنحن والاطلاق وهو يورث أن مجرد الاتصال كافٍ في التطهير.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ الموثقة تدلّ على عدم اعتبار الامتزاج، لأنّ اتصال ماء الحياض بالمادة لا يحقّق الامتزاج، بل هو يتوقّف على مرور زمان لكي يتحقّق بما يدلّ على أنّ الاتصال بمجرّده كافٍ»^(٢).

إن قلت: إنّ الموثقة تدلّ على تطهير ماء الحَمَام المتنجّس باتّصاله بالمادة،

(١) مصباح الفقيه: ٦٥/١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٩٩/١.

وكلامنا في مطلق الماء المتنجّس لا في خصوص ماء الحمام. إذن الدليل أخصّ من المدّعى.

قلت: يمكن التعدّي من ماء الحمام إلى غيره بوجهين:

الأوّل: القطع بعدم الفرق بين ماء الحمام وغيره في أنّ مجرد الاتصال بالعاصم يوجب تطهير الماء المتنجّس.

الثاني: إنّ هذا التعدّي إنّما هو من جهة الأخبار المنصوصة بعلّة الحكم، فإنّ في بعضها ذكر علة الحكم بالطهارة بأنّ له مادّة وعموم العلة تقتضي التعدّي من موردها، وهو الحمام إلى كلّ متّصل بالمادّة. وفي محلّ الكلام المفروض أنّ الجانب الآخر للمتنجّس كثر والكرّ بمنزلة المادّة له. هذا تمام الكلام في الموثقة.

الوجه الثالث: من الأدلّة الدالّة على أنّ مجرد الاتصال بالمادّة يوجب تطهير المتنجّس صحيحة ابن بزيع، وقد تقدّم البحث فيها، وقلنا بأنّ الاتصال بالمادّة يوجب التطهير، وهو ينتج المطلوب، وهو طهارة الماء المتنجّس بالاتّصال بالمادّة.

الفرع الثاني: إنّ المعيار بالتغيّر في الماء هو التغيّر الفعلي الحسي لا التقديري.

ومثال التقديري: الماء الأصفر أو الأحمر، وقد وقع فيه مقدار من الدم ولم يوجب - الدم - تغيّراً، لكنّه لغيّره لو لم يكن الماء أحمرّاً مثلاً، ومثله ما لو صبّ فيه بول كثير لا لون له ولكان غيّره لو كان له لون، والسّرّ في اعتبار التغيّر الفعلي دون التقديري هو أنّ ظاهر التغيّر كظهور سائر المشتقات في الفعلية، أي فيمن تلبّس به فعلاً، وكذا يظهر من ملاحظة الأدلّة أنّ التغيّر بنفسه موضوع

والأولى مزجه بشيء من ذلك (١).

للحكم الشرعي، وهو الحكم بالانفعال، والحال كذلك في جميع العناوين المأخوذة في موضوع الحكم، ولا يكون طريقاً إلى حكم خاص من النجس، فإذا ثبت من جهة أن التغير بنفسه موضوع للحكم الشرعي كما ثبت أن التغير ظاهر في الفعلية فهو ينتج أن المتغير المعبر هو التغير الفعلي.

ومن صور التغير التقديري بالإضافة إلى ما ذكرناه في المثال المعبر عنه بالتقدير بالمقتضي بمعنى للمؤثر قصور في تأثير تغير الماء، ما لو كان التقدير في الشرط، كأن يقال: إن الميتة الواقعة في الشتاء لو وقعت في الصيف لغيرته، وقد يكون التغير في المانع بحيث يقال: لو لم يكن هذا المانع موجوداً لغيره، ومثاله: كما إذا صب مقدار من الدم في ماء كان تغير لونه قبل الصب بسبب صب لون أحمر فيه فيقال: لو لم يصب فيه الصبغ الأحمر لتغير لونه بالدم.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «إن هذا التقدير في القسم الثالث لا يقدر، لأن المفروض أن التغير موجود بالفعل، إلا أن المانع منع من إدراكه، وهو نظير ما لو لبس نظارة حمراء ثم صب الدم في الماء، فإنه لم يلحظ تغيراً فيه، أو نظير ما إذا صب الماء في آنية حمراء»^(١).

أقول: أمّا الأمثلة المسوقة فتامة على كبراه، ولكن لا يقاس محل البحث عليها، إذ لنا أن نقول كيف يؤثر المقتضي أثره مع فعلية المانع؟ فلاحظ.

(١) بما ذكرنا سابقاً يظهر لك أن الامتزاج - أي مزج المائين - ليس شرطاً، ويكفي مثل الاتصال للقول بالطهارة، إلا أن الاحتياط حسن على كل حال

مسألة (١٥٩) : المطر حال نزوله في حكم الجاري ، فلا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير أحد أوصافه (على ما تقدّم آنفاً في الماء الجاري) (١) .

القول في ماء المطر

خروجاً عن شبهة الخلاف . والصناعة على كفاية الاتصال .

(١) ظاهر العبارة أنّ حكم ماء المطر الجاري في جميع الخصوصيّات المترتبة عليه ، إلّا أنّه على إطلاقه غير ثابت ، بل الثابت على نحو القدر المتيقّن كونه كالماء الجاري من جهة العاصميّة وفي المطهريّة إجمالاً ، فلذا يكفي غسل البول مرّة واحدة في الجاري ولا يكفي في الكرّ ، وأمّا كفايته أي غسل البول لو تمّ بماء المطر ، فمّا لم يثبت كفاية المرّة الواحدة .

وكيف كان ، فإنّ الأدلّة على عاصميّة ماء المطر وأنّه لا ينتجس بملاقاة النجس هي الأخبار ، ونحن نكتفي بذكر ثلاث منها بلا حاجة إلى ذكر الجميع مع ما فيها من المناقشة سنداً ودلالة .

الأوّل : صحيحة هشام بن الحكم ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « في ميزابين سالا ، أحدهما بول والآخر ماء المطر ، فاختلفا فأصابا ثوب رجل « لم يضرّ ذلك » ^(١) .

فإنّها دلّت على أنّ ماء المطر لا يفعل بملاقاة النجاسة .

وقيل في دفعه : ظاهر القضية أنّ الانفعال غير حاصل متى كان البول مساوياً لماء المطر ، بل حتّى لو كان البول أكثر من ماء المطر بحيث استهلك الماء في البول أيضاً لا يقال بالانفعال ، وهذا كما ترى لا يمكن الالتزام به .

ولكنّه أجيب عنه بوجهين:

الأول: سلّمنا أنّ العمل بالاطلاق غير سليم للزومه لازماً فاسداً، لكن لا يستوجب ذلك طرح الاطلاق، ومن ثمّ طرح الرواية من رأس، بل مقتضى الصناعة تقييد الاطلاق بالمقدار الذي لا يمكن العمل به، مثلاً: لو كان اختلاط ماء المطر مع البول على نحو أوجب تغيير لونه أو طعمه أو ريحه، فإنّ ذلك يستوجب تقييد الاطلاق أو يقيّد بما دلّ على أنّ الاستهلاك أو تبدّل الموضوع، فلانرى هذا الإشكال وجيهاً.

الثاني: إنّ أصل الاطلاق في الرواية محلّ بحث كي نبحت عن المقيّد. فإنّا نعتقد أنّ في الرواية قرينة داخلية مانعة من انعقاد الاطلاق، وهي عبارة عن فرض جريان ماء المطر وسيلانه من الميزاب، ولا شبهة في أنّ السيلان من الميزاب ملازم لوفرة المطر وكثرته، لأنّه عادة مع القلّة يرسب في البنية والطين الموجود في السطح. إذن الصورة التي تعطيها الرواية هي أنّ المطر وفير وغزير، ومهما كان البول سائلاً من الميزاب فإنّه لا يضاهي غزارة المطر. إذن الإشكال بمنأى عن دلالة الرواية.

الثانية: صحيحة هشام بن سالم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء، فيكيف فيصيب الثوب؟ فقال: لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه ^(١).

أقول: المراد من السطح كما هو المستظهر من الرواية الكنيف والموضع المتخذ للبول لا السطح المفتوح أعلى البيت، بحيث يبال عليه كيفما شاء. وشاهد ذلك

قول السائل: «يبال عليه»، وهو وصف للسطح، وظاهر المضارع الاستمرار، فيراد بذلك المكان المعد للبول، وبناءً على هذا تدلّ الرواية على أنّ ماء المطر إذا غلب على الكيف، ومعنى الغلبة أنّه لم يوجب تأثيراً في تغيير ماء المطر مع ما فيه من بول وهو دليل أنّ ماء المطر معتصم.

الثالثة: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثمّ يصيبه ماء المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ قال: إذا جرى فلا بأس به.

قال: وسأله عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صُبّ فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلّي فيه ولا بأس»^(١).

والرواية تشتمل على سؤالين مع جوابيهما:

الأوّل: عن البيت يبال على ظهره، وهذا القسم من الرواية كسابقتها في البيان.

الثاني: السؤال عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صُبّ فيه خمر، ويصيب الثوب. وهذا القسم أصرح من السؤال الأوّل في الدلالة على المطلوب.

وربّما يقال: بأنّ الرواية لا تدلّ على أنّ ماء المطر لا يتنجّس بصبّ الخمر فيه، سواء كان الصبّ قبل انقطاع التقاطر أو بعده، والحال أنّ التقاطر شرط لعدم انفعال ماء المطر أو قل إنّ الإطلاق لا يثبت ذلك.

وأجاب المحقق الهمداني رحمته: «أما القيد المعتبر في ماء المطر لكي يحكم باعتصامه وهو التقاطر فذكر في صدر الرواية، وهو قوله عليه: إذا جرى فلا بأس، حيث علق عليه نفي البأس على الجريان في الجواب عن سؤاله الأول، فيكون قرينة على أن المراد من عدم انفعال ماء المطر حين الجريان وجريانه يساوق إما تقاطره من السماء في مقابل وقوفه أو جريانه الفعلي الذي هو ملزوم عادي لكونه في حال التقاطر، فأريد بالجريان التنبيه على شرطية التقاطر»^(١).

أقول: لا بدّ من تنقيح البحث حول مسألة جريان المطر لابتناء الكثير من الاستدلالات على ذلك، فهل جريان المطر هو تقاطره من السماء في مقابل وقوفه، أو المراد من الجريان أن يجري بالفعل من الميزاب أو على الأرض، كما هو المحكي عن ابن حمزة، كما يظهر من الشيخ الطوسي وابن سعيد من اشتراط جريانه من الميزاب. إلا أن المحقق الهمداني رحمته ناقش في صحة النسبة، وقال: «إنّ الظاهر أن مراده القطرات النازلة من السماء».

وقال الأردبيلي: «إنّ المراد الجريان التقديري، أي أن يبلغ المطر حدّاً يكون من شأنه الجريان في الأماكن المعتدلة».

وقال المحقق الهمداني رحمته: «ان الأقوى أنّ الجريان ليس شرطاً، وماء المطر حال نزوله لا ينجس، والمراد من الجريان في الرواية وفي الكلمات هو القطرات النازلة. نعم، لا بدّ أن لا يكون يسيراً بحيث لا يصدق عليه ماء المطر»^(٢).

(١) مصباح الفقيه: ٣٤٠ / ٨.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٤١ / ٨.

أقول: إنَّ حمل الجريان على التقاطر خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «إذا جرى فلا بأس به» في صحيحة عليّ بن جعفر، فإنَّ تقييد المطر بالجريان ظاهر في الاحترازية عمّا لا يجري من أقسامه.

وأجاب المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنَّ الشرطيّة في الصحيحة مسوقة لبيان اشتراط كون ما يكف عن الثياب من ماء المطر لا من ماء الكنيف، فهي لا تدلّ على اعتبار الجريان في ماء المطر. نعم، لو استفيد منها أنّ الماء الذي يصيب الثوب هو ماء الكنيف الذي أصابه ماء المطر، فتدلّ على اعتبار الجريان في عاصميّته وقد عرفت خلافه»^(١).

أقول: وأين هذا من اعتبار الجريان في ماء المطر، كما دلّت صحيحة عليّ بن جعفر الأخرى، فعن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب، أيصليّ فيه قبل أن يغسل؟ إذا جرى فيه المطر فلا بأس»^(٢) الدالّة على أنّ اعتصام ماء المطر متوقّف على الجريان.

وأن يمكن أن يشكل على ذلك كما قال المحقّق الهمداني رحمته الله: «بأنّ مفروض السائل بأنّ السطح الذي يبال عليه ويغتسل فيه من الجنابة يطهر بإصابة المطر له كما نطقت به المستفيضة المتقدّمة، كصحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام في السطح يبال عليه فتصيبه السماء، فكيف يصيب الثوب، فقال: لا بأس به، ما أصابه من الماء

(١) مصباح الفقيه: ٣٤١/٨.

(٢) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

أكثر منه»^(١) الدالة على إناطة طهارة السطح الذي يبال عليه بأكثرية الماء من البول، فإنّ من المعلوم حصول هذا المناط قبل وصول المطر حدّاً يمكن الأخذ من مائه، فيبقى ماؤه المجتمع على ظهره أو الجاري منه من ميزاب ونحوه على طهارته، فلا مقتضي لاشتراط فعلية الجريان في جوار الأخذ منه»^(٢).

أقول: إنّ الاعتبار كما استفيد من سائر الأدلة هو الغلبة، سواء جرت أم لم يجز، فتكون الروايات الدالة على اعتبار الجريان مقيدة لها، ونتيجته أنّ ماء المطر يكون عاصماً إذا تحققت الغلبة والجريان كما حال كلّ نسبة بينها عموم وخصوص مطلق، وكيف كان فقد أشكل على دلالة رواية عليّ بن جعفر بوجوه:

منها: أنّ المراد من قول السائل: «يبال على ظهره» الكناية عن كون ظهر البيت معداً لقضاء الحاجة، فلم يقصد بالبول خصوص البول الفعلي حتّى لا يبقى منه أثر بعد إصابة ماء المطر الذي يمكن الأخذ من مائه للوضوء، فإذا نزل فيه الماء من غير جريان فيتغيّر بها لا محالة، بل قد تبقى عين العذرة بعد انقطاع المطر، فعلى هذا يتّجه اعتبار بقاء الجريان في خصوص هذا المورد.

ومنها: أنّ المقصود من الصحيحة بالأخذ من ماء المطر للوضوء هو الأخذ من ماء المطر بعد الانقطاع، فيكون المراد من قوله: «إذا جرى» الاحتراز عن الماء المجتمع على السطح الذي لا ينفكّ غالباً في مفروض السؤال عن ملاقة النجس، فيكون معنى قوله: «إذا جرى فلا بأس» هو الجريان من الميزاب،

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) مصابح الفقيه: ٣٤١/٨.

بحيث ينفصل الماء عن المكان القذر ، وهذا هو الذي لا بأس فيه ، وعلى هذا المعنى تكون الرواية أجنبيّة عن المقام ، ولا تدلّ على اعتبار الجريان في اعتصام ماء المطر . وقال المحقّق الهمداني رحمته الله : « هذا الاحتمال بعيد عن ظاهر الرواية » ^(١) .

ومنها : أن يكون المراد منه بيان ما هو مناط الحكم بالاعتصام ، أي إذا تحقّق الجريان لماء المطر فلا بأس في التوضؤ منه لاعتصامه ، وأمّا إذا لم يتحقّق فهو ماء قليل يتنجّس بالملاقاة ، فعلى هذا الاحتمال تدلّ الرواية على أنّ الجريان معتبر في اعتصام القليل .

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله : « وهذا الاحتمال وإن كان قريباً في حدّ ذاته ، بل هو أقرب الاحتمالات المتطرّقة في الرواية بالنظر إلى نفسها مع قطع النظر عن سائر الأخبار ، فإنّ ظاهر قوله رحمته الله : (إذا جرى) إرادة الجريان الفعلي ، واختصاص الطهارة بالماء الذي حصل له صفة الجريان بالفعل ، وهذا ممّا ينافيه سائر الأخبار حتّى ما رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه رحمته الله في ذيل هذه الرواية من نفي البأس عن ماء المطر الذي صُبّ فيه الخمر » ^(٢) .

أقول : ما دلّ على اعتبار عدم الجريان إنّما يدلّ عليه بالاطلاق ، والجريان قيد أخصّ منه ، وبما أنّ النسبة هي العموم والخصوص المطلق ، فقتضى الصناعة أن تكون الصحيحة التي اعتبرت الجريان في ماء المطر مخصّصة لتلك الاطلاقات المتقدّمة ، ومنه إطلاق ذيل الصحيحة ، والتخصيص ليس بعزيز .

(١) مصباح الفقيه : ٣٤١ / ٨ .

(٢) مصباح الفقيه : ٣٤٢ / ٨ .

وقال بعض المحققين عليه السلام: «إن الارتكاز بنفسه يكون قرينة على كون الجريان المأخوذ شرطاً في الروايات بمعنى الجريان الشأني، أو قل: إنه قرينة على أنه شرط على وجه الطريقيّة وبما هو معبر عن غزارة الماء، لا على وجه الموضوعيّة، فلا بدّ من ملاحظة ما يستدلّ به من الروايات على اعتبار الجريان، فإنّ ثمت دلالتها على ذلك حملناها بقرينة الارتكاز المذكور ومناسبات الحكم والموضوع العرفيّة على كونه معتبراً بنحو الطريقيّة»^(١).

أقول: لا يصلح ما ذكره لأن يكون قرينة لرفع اليد عن الظهور.

وقال الأستاذ الأعظم عليه السلام: «هذه الصحيحة من جملة أدلّة القول المختار من أنّ التغيّر بالمتنجّس الحامل لأوصاف النجس كالسطح في الرواية - يوجب الانفعال، ولم ترد الصحيحة لبيان كبرى كلّيّة حتّى يقال إنّ المورد لا يكون مختصّاً، وإنّما وردت في خصوص الكنيف، فلا استفاد منها اعتبار الجريان الفعلي في المطر بوجه»^(٢).

أقول: وهذا الوجه في غاية الجودة، ولكن لو ناقشت في هذا الوجه وقلت بأنّ الصحيحة في مقام بيان الكبرى الكلّيّة المستفاد منها اعتبار الجريان الفعلي في العاصميّة، فنقول: إنّ لا يمكن الأخذ بهذا الظاهر للزومه القول بعدم اعتصام ماء المطر إذا وقع على أرض رمليّة؛ لأنّ الجريان الفعلي لا يتحقّق في مثلها، وعليه فيحمل على الجريان التقديرى كما هو المنسوب إلى المحقّق الأردبيلي عليه السلام.

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى: ١٣/٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٦١/١.

وصفوة القول : إنّه لا مناص من حمل الروايات الدالّة على اعتبار الجريان على أنّها واردة في خصوص موارد خاصّة ، كالكنيف ، وهو إشارة إلى عدم التغيّر ، كما أفاده الأستاذ الأعظم رحمته الله ، وإمّا أن يحمل على الجريان التقديرى .

مسألة (١٦٠): لا يتنجس ماء البئر بملاقاة النجاسة ، وإن كان قليلاً ، لا اعتصامه بالمادة . نعم ، إذا تغير أحد أوصافه المتقدمة يحكم بنجاسته (١) .
ويظهر بزوال تغيره بنفسه ، أو ينزح مقدار يزول به التغير (٢) .

حكم ماء البئر

- (١) قد عرفت وجهه ، فإنه مقتضى صحة ابن بزيع .
- (٢) وقد عرفت من الصحة أن النزح إذا جرّ إلى زوال التغير فهو يوجب التطهير ، وأيضاً يستفاد من هذه الصحة أن ليس للنزح الموضوعية في تطهير الماء ، ولذا الحكم هو طهارة الماء لو زال التغير بنفسه ، لكن الغرض من النزح هو إعدام الماء المتغير واستبداله بماء جديد طاهر .

مسألة (١٦١): الماء الراكد ينجس بملاقاة النجس، إذا كان دون الكُر (١)، إلا أن يكون جارياً على النجس من العالي إلى السافل، أو من السافل إلى العالي مع الدفع، فلا ينجس حينئذٍ إلا المقدار الملاقي للنجس، كما تقدّم آنفاً في الماء المضاف (٢).

وأما إذا كان كُرّاً فما زاد فهو لا ينجس بملاقاة النجس، إلا إذا تغير أحد أوصافه (على ما تقدّم) (٣).

والكُرّ - بحسب الوزن بحقّة الاسلامبول، وهي مائتان وثمانون مثقالاً - مائتان واثنتان وتسعون حقّة ونصف حقّة، وبالكيلو ثلاثمائة وسبعة وسبعون كيلو تقريباً، وبحسب المساحة ما يبلغ مكعبه سبعة وعشرين شبراً على الأقوى. والأحوط أن يبلغ ستّة وثلاثين شبراً، وأحوط منه أن يبلغ ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر (٤).

القول في الماء الراكد

(١) وهو الصحيح، فإنّ يقتضي ذلك مفهوم خبر: أنّ الماء إذا بلغ قدر كُرّ لا ينجسه شيء.

(٢) وقد تقدّم وجهه سابقاً، فلاحاجة للإعادة.

(٣) كما هو المستفاد من صحيحة ابن بزيع وغيرها.

تحديد الكُرّ

(٤) ونتعرّض في هذه المسألة إلى كَيْفِيَّة تحديد الكُرّ وله طرق عن طريق الوزن، وأخرى عن طريق المساحة، ولكلّ رواياته الخاصّة، أمّا من جهة الوزن،

فقد وردت فيه روايات منها مرسله ابن أبي عمير حدّثته بألف ومائتي رطل ،
لاحظ ما رواه :

عن ابن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « الكرّ
من الماء الذي لا ينجّسه شيء ألف ومائتا رطل » ^(١).

لكنّ الرواية ضعيفة ، لأنّها مرسله ، وإن كان قيل إنّ مراسيل ابن عمير
كمسانيده ، إلّا أنّ هذا ليس بمقبول عندنا ، فإنّ إرساله كإرسال غيره مسقط
للمرواية .

وصحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « والكرّ
ستّمائة رطل » .

وأما مشهور الفقهاء ، فإنّ الكرّ عندهم محدّد بالوزن بألف ومائتا رطل
عراقي ، وعن السيّد والصدوق تحديده بحسب الوزن بألف وثمانمائة رطل عراقي
يحمل الرطل في رواية ابن أبي عمير على الرطل المدني ، فإنّ الرطل المدني
يوازي بالرطل العراقي رطلاً ونصفاً ، فتكون النتيجة بالرطل العراقي (١٨٠٠)
رطل ، وبهذا يرتفع الخلاف في عدد الأرطال ، لكنّ الخلاف من جهة أخرى
وهو المراد من الرطل ، وعمدة المسألة هي النصوص ، وقد عرفت أنّ مرسله
ابن أبي عمير ذكرت أنّ الكرّ (١٢٠٠) رطل ، إلّا أنّها ضعيفة بالارسال ، فليس
أماناً إلّا وصحيحة محمد بن مسلم الذي ذكر فيها التحديد بستّمائة رطل ، ولكن
هنا مشكلة ، فإنّ الرطل المذكور هنا مردّد بين الرطل العراقي وبين الرطل المكيّ

(١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

الذي يكون (ألف ومائتي رطل عراقي)، إذ الرطل المكي ضعف الرطل العراقي. وكيف كان فقد ذكرت وجوه لحمل الرطل في الرواية على المكي:

منها: قيام الإجماع عليه من الشيعة، ولأننا لو حملنا على كون الرطل العراقي أو المدني لكان هذا الحمل مخالفاً للإجماع، إذ لا قائل به من الأصحاب، فيتعين حمله على المكي وهو (١٢٠٠) رطل.

ومنها: ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ الأخبار الواردة في تحديد الكرّ بالمساحة تدلّ على أنّ الكرّ لا يقلّ عن سبعة وعشرين شبراً لأنّه أقلّ التقديرات الواردة في الأخبار كسنة وثلاثين، وثلاثة وأربعين إلّا ثمن شبر، وهو لا يوافق ستّائة رطل غير مكي، حيث إنّ وزناه غير مرّة ووجدناه سبعة وعشرين شبراً مطابقاً لألف ومائتي رطل عراقي المعادلة لستّائة رطل مكي»^(١).

ومنها: ما قد ثبت تحقيقه في المباحث الأصولية أنّ المخصّص المجمل لو كان دائراً بين الأقلّ والأكثر، فإنّ مثل هذا الإجمال لا يسري إلى العامّ، بل يخصّص بالقدر المتيقّن منه، وهو الأقلّ، وأمّا في الأكثر فيتمسك بالعامّ، وتطبيقه على المقام كالآتي:

إنّ الأخبار في المقام على طوائف:

أما الطائفة الأولى: الأخبار الدالّة على عدم انفعال الكرّ بملاقاة النجس مجرداً عن التغيّر، بل لا بدّ من التغيّر لكي يقال بتنجّسه، كصحيحة حريز،

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب» ^(١).

الطائفة الثانية: ما دلّ على انفعال الماء بملاقاته النجاسة وإن لم تستتبع تغيراً فيه: كصححة شهاب بن عبد ربّه، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عن الجنب، فلما صرت عنده قال عليه السلام: إذا لم يكن يده أصاب شيء فلا بأس» ^(٢) للخبر.

إذ مفهوم الرواية وهو: إذا أصاب يده شيء ففيه بأس، دالّ على انفعال الماء بإصابة اليد المتنجّسة، سواء كان كراً أو غير كراً.

وأنت ترى أنّ النسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين، لأنّ الاستفادة من الطائفة الأولى أنّ المعيار في تنجيس الماء هو التغير والملاقاة غير كافية ما لم تُستتبع بالتغير، وأمّا الطائفة الثانية فظاهرها كفاية الملاقاة، سواء حصل التغير أو لم يحصل، إذا اتضح لك ذلك، فاعلم أنّ هنا روايتان مخصّتان للطائفة الثانية، أحدهما مجعلة والأخرى غير مجعلة، أمّا غير المجعلة فهي صححة ابن بزيع الدالّة على أنّ الماء ذا المادة لا يتنجّس بمجرد ملاقاته النجس، فتتقلب النسبة بين الطائفتين الأولتين من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، وحاصل هذا الانقلاب في النسبة هو: أنّ الماء الذي يكون التغير سبباً لتنجّسه ما له مادّة، وأمّا الذي ليس له مادّة فينفع بالملاقاة، وأمّا المخصّص الجمل فهي الروايات

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

الدالة على أنّ الكرّ لا ينفعل بالملاقاة، ومراد البحث هنا هو الكرّ لأنّه مردّد بين أن يكون (٦٠٠٠) رطل مكّي أو (١٢٠٠) رطل مكّي، فإنّ المخصّص الخارج عن أدلّة العموم الدالّ على انفعال الماء بالملاقاة هو عنوان الكرّ، وهذا العنوان حيث إنّّه دائر بين الأقلّ والأكثر، فالقدر المتيقّن منه (١٢٠٠) رطل المساوي (٦٠٠) رطل عراقي.

وعليه: فلو كان الماء أكثر أو مساوي لـ (١٢٠٠) رطل ولاقى النجس لكان محكوماً بالطهارة، وأمّا لو كان مقدار الكرّ أقلّ من (١٢٠٠) رطل ولاقى النجس فحينئذٍ نشكّ بخروجه عن أدلّة العموم الدالة على الانفعال بعدم خروجه فيتمسك بعموم العامّ ويحكم بالنجاسة، وهو معنى آخر لأن يرفع العامّ الإجمال عن المخصّص، أو قل: إنّنا نعلم ببركة أصالة العموم أنّ المخصّص قد ورد بمقدار (١٢٠٠) رطل، وهذا هو المراد من المخصّص، وأمّا الأقلّ فبإقّي تحت العموم.

إذن فقد تعيّن مقدار الكرّ بحسب الوزن، وأمّا بحسب المساحة فالأقوال مختلفة في تحديده:

ومنها: المنسوب إلى ابن الجنيّد أنّه لا بدّ من بلوغه مائة شبر.

ومنها: ما ذهب إليه المشهور بأنّه ما يبلغ مكعبه ثلاثة وأربعين شبراً إلّا ثمن شبر.

ومنها: ما نسب إلى المحقّق وصاحب المدارك من بلوغ مكعب الماء ستّة وثلاثون شبراً.

ومنها: ما نسب إلى العلّامة والشهيد والمحقّقان الثانيان والأردبيلي والبهايي

من بلوغ الكعب (سبعة وعشرين شبراً)، وهو الذي اختاره القميون والمتأخرون.

ومنها: ما نسب إلى الراوندي من أنه عشرة أشبار ونصف.

فهذه أقوال المسألة الخمسة، ولكن القول الأول وكذا الأخير لا قائل به غير الراوندي.

فتنحصر عمدة أقوال المسألة في الأقوال الثلاثة المتبقية، وذهب أستاذنا الأعظم إلى صحة القول الرابع الذي ذهب إليه القميون، وهو بلوغ الكر ٢٧ شبراً مستدلاً عليه بروايتين صحيحتين:

الأولى: عن إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الماء الذي لا ينبجسه شيء؟ قال: ذراعان عمقه في ذراع وشبر وسعة (سعته)»^(١).

قاله عليه السلام: «إن الاستدلال بهذه الصحيحة يتوقف على تقديم أمور:

الأول: إن السعة في الرواية لا يراد بها الطول والعرض.

الثاني: إن ذراع كل شخص عادي شبران متعارفان على ما جرّبناه غير مرة ووجدناه بوجداننا، فما ادّعاه المحقق الهمداني رحمته الله من أن الذراع أكبر من شبرين يخالف لما نجد بوجداننا، ولعله رحمته الله وجد ذلك في ذراعه مستعيناً بالوجدان عليه، وعليه فيصير معنى الرواية هكذا: إن الكر عبارة عن أربع أشبار عمقه وثلاثة أشبار سعته.

الثالث: إن ظاهر قوله عليه السلام: «ذراعان عمقه في ذراعان وشبر سعته» أن مفروض

كلامه عليه السلام هو المدوّر، إذ المفروض أنّ سعته ذراع وشبر مطلقاً لا بدّ وأن يكون من جميع الجوانب، وكون السعة بمقدار معيّن مساوي من جميع النواحي لا يتصوّر إلّا في الدائرة، لأنّ سائر الأشكال كالمرّبع والمستطيل وغيرها حتّى في المتساوي الأضلاع لا تكون النسبة من جميع الجوانب نسبة متساوية، فإذا ثبت أنّ الفرض في كلامه عليه السلام إنّما هو الدائرة، وأنّ عمقه أربعة أشبار وسعته ثلاثة أشبار، فلا بدّ من تحصيل المساحة عن طريق الرجوع إلى ما هو المعيار عند الناس في كشف مساحة الدائرة وطريقته هو ضرب نصف القطر في نصف المحيط، فإنّ قطر الدائرة في المقام بمقتضى قوله عليه السلام: «إنّ سعته ذراع وشبر» ثلاثة أشبار، إذن نصفه يكون شبر ونصف، وقد ذكروا أنّ نسبة قطر الدائرة إلى محيطها ممّا لم يظهر على وجه دقيق، قالوا: إنّ المحيط ثلاثة أضعاف القطر، فإذا ثبت أنّ قطر الدائرة ثلاثة أشبار والمحيط ثلاثة أضعافه تكون النتيجة: أنّ المحيط تسعة أشبار ونصف المحيط (أربعة ونصف شبر) ونصف القطر (شبر ونصف)، فإذا ضرب شبر ونصف في نصف المحيط فإنّ الناتج يكون سبعة أشبار. (حاصل ضرب $1/5 \times 4/5 = 6/75$ إلّا ربع شبر، وإذا ضرب هذا الحاصل في العمق الذي هو أربعة أشبار يبلغ الحاصل (٢٧) أي $(27 = 4 \times 6/75)$ شبراً.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «ثمّ لو أبيت عن صراحة الصحيحة في تحديد الكرّ بسبعة وعشرين شبراً فصحيحة إسماعيل بن الجابر الثانية صريحة الدلالة على المدعى».

الثانية: عن إسماعيل بن جابر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي

لا ينجسه شيء ، فقال : كَرَّ .

قلت : وما الكَرَّ ؟ قال : ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار^(١) .

والوجه في صراحتها هو عدم اشتغالها على ذكر شيء من الطول والعرض والعمق ، إلا أنَّ السائل كغيره يعلم أنَّ الماء من الأجسام ، وكلَّ جسم مكعَّب يشتمل على ثلاثة أبعاد لا محالة ولا معنى لكونه ذا بعدين من غير اشتغاله على البعد الثالث ، فإذا ضربناها جميعاً بلغ المجموع سبعة وعشرين .

ويؤيِّد ما ذكرناه أنا وزنا الماء الكَرَّ ثلاث مرَّات ووجدناه موافقاً لسبعة وعشرين ، فالوزن مطابق للمساحة التي اخترناها^(٢) .

إذن ، المتحصَّل هو أنَّ الكَرَّ بحسب الوزن (١٢٠٠) رطل عراقي المساوي لـ (٦٠٠) رطل مكِّي ، وأمَّا بحسب المساحة فسبعة وعشرين شبراً ، وصحيحة إسماعيل بن جابر صريحة في ذلك على ما عرفت . ولكن سند الرواية لم يخل من مناقشة لوقوع ابن سنان فيه ، وهذا ابن سنان مردَّد بين عبدالله بن سنان الثقة وبين محمَّد بن سنان الذي لم يثبت وثاقته .

وقال الأستاذ الأعظم رحمته في مقام تحرير محلِّ الاشكال : بأنَّ الرواية نقلت في موضع من التهذيب عن عبدالله بن سنان ، وكذا في الاستبصار على ما حكى عنه ، وفي موضع آخر من التهذيب عن محمَّد بن سنان ، وفي الكافي عن ابن سنان ، فالرواية مردَّدة النقل بين محمَّد بن سنان أو عن عبدالله بن سنان وحيث لا يعتمد

(١) الوسائل : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ١٩٩ .

على رواية محمد بن سنان لضعفه وعدم وثاقته، فالرواية لا تكون موثقة ومورداً للاعتماد.

ودفعه عليه السلام: «بأنّ المحدث الكاشاني قد صرح في أول كتابه الوافي بأنّ ابن سنان قد يطلق على محمد بن سنان، وظاهره أنّ ابن سنان إذا ذكر مطلقاً، فالمراد منه عبدالله بن سنان، إلّا أنّه في بعض الموارد إذا أطلق ابن سنان قد يراد به محمد، ولذلك ذكر هو عليه السلام أنّه لا يطلق ابن سنان على عبدالله بن سنان، إلّا مع التقييد لئلا يقع الاشتباه في فهم المراد من اللفظ. وهذه شهادة من المحدث المزبور على أنّ المراد من ابن سنان مهما أطلق هو عبدالله بن سنان. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ نفس الشيخ عليه السلام قد أسندها في استبصاره، وموضع من التهذيب إلى عبدالله بن سنان، فالمتعين حينئذٍ حمل ابن سنان على عبدالله بن سنان، وأمّا في موضع آخر من التهذيب من إسنادها إلى محمد بن سنان، فهو محمول على اشتباه الكتاب، أو على سهو القلم، فإنّ التهذيب كثير الأغلاط والاشتباه، أو يحمل على أنّها رواية أخرى مستقلة غير ما نقله عبدالله بن سنان.

وثالثاً: إنّ المراد من محمد بن سنان الواقع في السند ليس هو محمد بن سنان الذي هو أخو عبدالله بن سنان الضعيف، بل المراد منه أبا جعفر الزاهري، وهو من أحد أصحاب السرّ، وقد وثقه الشيخ المفيد وجماعة، وقورن في المدح بذكر بن آدم وصفوان في بعض الأخبار، وهو كافٍ في الاعتماد على رواياته، وقد روى الكشي عن أبي طالب عبدالله بن الصلت القميّ، قال: «دخلت على أبي جعفر الثاني عليه السلام في أواخر عمره يقول: جرى الله صفوان بن يحيى ومحمد بن

سنان وزكريا بن آدم عني خيراً فقد وفوا لي»^(١).
وأما ما يترأى من القدر في حقّه فليس قدحاً مضراً بوثاقته ، ولعلّه مستند
إلى إفشائه لبعض أسرارهم^(٢).

أقول : هذا ما ذكره الأستاذ الأعظم في بحثه الاستدلالي في التنقيح ، وهو
يخالف ما ذكره معجم رجاله ، حيث قال : « المتحصّل من الروايات أنّ محمّد بن
سنان كان من الموالين وممن يدين الله بموالاته أهل بيت نبيّه ﷺ ، فهو ممدوح ،
فإن ثبت فيه شيء من المخالفة فقد زال ذلك ورضي عنه المعصوم (سلام الله عليه) ،
وقد عدّه الشيخ ممّن كان ممدوحاً حسن الطريقة ، ولولا أنّ ابن عقدة والنجاشي
والشيخ والشيخ المفيد وابن الغضائري ضعّفوه ، وإنّ الفضل بن شاذان عدّه
من الكذّابين لتعيّن العمل بروايته ، ولكن تضعيف هؤلاء الأعلام يصدنا عن
الاعتقاد عليه والعمل بروايته ، وعليه لا يمكن الاعتماد على توثيق الشيخ المفيد
إياه ولا على توثيق ابن قولويه ولا على توثيق عليّ بن إبراهيم إياه .

وهذا يظهر فساد ما ذهب إليه صاحب الوسائل ﷺ من ترجيح جانب التوثيق
على التضعيف في محمّد بن سنان»^(٣) ، وظهر أنّ هذا الوجه - الرابع - الذي ذكره
الأستاذ الأعظم ﷺ غير تامّ .

ثمّ إن بعض المحقّقين ﷺ دفع الجواب الأوّل ، وقال : « لا أدري ما هي فائدة

(١) تنقيح المقال : ١٣٦ / ٣ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ٢٠٢ / ١ .

(٣) معجم رجال الحديث : الجزء ١٧ : محمّد بن سنان .

دعوى انصراف ابن سنان إلى عبدالله بن سنان إذا كان ابن سنان قد صرّح في مراجع الوافي بأنّه عبدالله تارة كما في الكافي، وبأنّه محمّد أخرى كما في موضع من التهذيب»^(١).

أقول: إنّ فائدة الانصراف رفع التردد، ويدلّ على أنّه إذا أطلق فإنّه يراد منه عبدالله بن سنان، ولا منافاة بين ما قلناه وبين القول بأنّه يراد منه محمّد بن سنان في بعض الموارد عند الاطلاق، وبالنتيجة إذا ذكر ابن سنان في سند الرواية فإنّه يكون منصرفاً إلى عبدالله بن سنان، إلّا ما ثبت أنّ المراد به محمّد بن سنان.

إن قلت: إنّ ملاحظة طبقات الرواة تقتضي الحكم بتعيين إرادة محمّد بن سنان لأنّ الراوي هو محمّد بن خالد البرقي، وهو مع الرجل من أصحاب الرضا عليه السلام، ومن أهل طبقة واحدة. وعبدالله بن سنان من أصحاب الصادق وطبقته متقدمة على طبقتيهما، فكيف يصحّ أن يروي البرقي عمّن هو من أصحاب الصادق عليه السلام من دون واسطة. هذا أولاً.

وثانياً: أن لو كان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كما ادّعي، فالمتبع هو أن يروي عنه مبشرة لأن يروي عن أصحاب الإمام عليه السلام، ومع الواسطة، وهو بالأولى بذكره للمناسبة العرفيّة، وأجيب عن الإشكال الأوّل: ما عن الشيخ البهائي عليه السلام، وكما هو المحكي عن صاحب المحدائق عليه السلام بأنّ البرقي من أصحاب الرضا عليه السلام والكاظم عليه السلام أيضاً ومن غير المستبعد أن يروي عن عبدالله بن سنان المعدّ من الجيل الثاني من طبقة أصحاب الصادق عليه السلام، خصوصاً وأنّ البرقي

نقل روايات عن أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كنعيلة وزرعة.

وأجيب عن الإشكال الثاني أيضاً: بأنه استبعاد محض، ولا شاهد عليه، خصوصاً وأنّ عبدالله بن سنان له روايات أخرى أيضاً عن الصادق بالواسطة، ولذا قد يتفق أن تكون بعض وسائط عبدالله بن سنان عين واسطة محمد بن سنان من قبيل إسحاق بن عمار.

ومنه يظهر أنّ حمل الرواية على كونها روايتين مستقلّتين، مع وحدة المتن خلاف الظاهر، إذن فتحصل أنّ الجواب الأول هو التام، وأمّا باقي الوجوه التي ذكرها الأستاذ الأعظم رحمته فغير تامّة.

أمّا سيّدنا الأستاذ رحمته فذهب إلى أنّ الرواية ضعيفة بمحمد بن خالد البرقي وإن وثقه الشيخ والعلامة رحمتهما، لكنّ النجاشي ضعه بقوله: «إنّه ضعيف الحديث»^(١).

أقول: وهذا غريب من سيّدنا الأستاذ (دام ظله) فكيف فهم أنّه تضعيف لنفس البرقي والحال أنّه ليس كذلك، بل أقصى ما تدلّ عليه عبائر النجاشي أنّه كثيراً ما يروي عن الضعفاء، وهذا لا ملازمة بينه وبين ضعفه، ولا يدلّ على ضعف حديثه الذي يرويه عن الثقات. إذن نحن نعتبر أنّ الرواية صحيحة السند.

إلا أن نقول: إنّ الروايات التي دلت على أنّ مساحة الكرّ سبعة وعشرين شبراً معارضة للروايات التي بنى عليها المشهور من أنّ الكرّ يكون ثلاثة وأربعون شبراً، إلّا ثمن شبر، كرواية الحسن بن صالح الثوري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء».

قلت: وكم الكرّ؟ قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها»^(١).

لكني أقول: إن الرواية ضعيفة بالحسن بن صالح. ولكن الأستاذ الأعظم رحمته الله ناقش في دلالتها، وذكر لها ثلاث محامل، ولكنني عزفت عن ذكرها لأنّ السند ما دام ضعيفاً فأبيّ داع إذن للبحث في الدلالة. ومن الروايات المعارضة ما رواه أبو بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكرّ من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكرّ من الماء»^(٢). ولكنّ البهائي وصاحب المدارك رحمتهما الله طعنا في سند الرواية وقالوا بضعفه بوجوه ثلاثة:

الأول: إنّ سندها مشتمل على أحمد بن محمد بن يحيى وهو مجهول. ودفعه صاحب الحقائق رحمته الله «بأنّ الإشكال المذكور وارد إذا كانت الرواية واردة عن طريق الشيخ في تهذيبه، وأمّا طريق الكليني في الكافي فالسند تامّ، لأنّه رواها عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، وذلك بقرينة الراوي والمروي عنه، أمّا الراوي فهو محمد بن يحيى العطار، وأمّا المروي عنه فهو عثمان بن عيسى، ومن المعلوم أنّ أحمد بن محمد بن عيسى ثقة جليل، وأمّا الضعيف فهو أحمد بن محمد بن يحيى الواقع في طريق الشيخ.

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

الثاني: إنَّ الراوي عن ابن مسكان هو عثمان بن عيسى، وهو واقفي لا يعتمد على نقله.

أقول: المعتبر شرطه في الراوي كونه ثقة، وأمَّا العدلية فليست معتبرة بما هي هي، ومن هنا نقول إنَّ كون الراوي واقفيًا لا يؤثر سلبًا في قبول الرواية.

الثالث: إنَّ أبا بصير مرَّد بين الموثَّق والضعيف، وقال الأستاذ الأعظم رحمته: «والانصاف أنَّ هذه المناقشة ممَّا لا دافع لها، ويكفي فيها مجرد الاحتمال، وقد اعترف بذلك صاحب الحقائق رحمته، إلَّا أنَّه ميَّزه بقرينة أنَّ أكثر روايات ابن مسكان إنما هي من أبي بصير الموثَّق، والكثرة والغلبة مرجَّحة لأحد الاحتمالين على الآخر، لأنَّ الظنَّ يلحق بالشئ بالأعم الأغلب. ولا يخفى أنَّ هذه القرينة كغيرها ممَّا ذكره في المقام ممَّا لا يفيد الاطمئنان والوثوق والاعتماد عليها غير صحيح، وبذلك تكون الرواية ضعيفة لا محالة»^(١).

وقال سيِّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «والعجب من الأستاذ وقصده الأستاذ الأعظم رحمته - كيف أورد على صاحب الحقائق رحمته بأنَّ هذا الوجه لا يساعد على المطلوب، وهو قبل أسطر استدلَّ بقول صاحب الحقائق في أمثال المقام».

وقال (دام ظلّه): «فالإِصاف: أنَّ الخدشة في سند هذه الرواية من جهة اشتراك أبي بصير بين الثقة والضعيف غير قابلة للقبول، فلا إيراد فيها من حيث السند»^(٢).
أقول: أمَّا ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته في التنقيح فيختلف عما هو المذكور في

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٠٧ / ١.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٢٠٢ / ١.

معجم رجاله ، حيث ذكر في الأخير : « إنَّ الموجود في الروايات الكثيرة أبو بصير بلا ذكرٍ لاسمه ، وهو نسبة لعدة أشخاص بلا ذكر الاسم ، منهم : عبدالله بن محمد الأسدي ، وليث بن البختری المرادي ، ويحيى بن أبي القاسم الأسدي ، والمعروف بأبي بصير هو الأخير ، فحتى لم تكن قرينة على إرادة غيره يكون هو المتعين بالذكر ، ثمَّ إنَّه ﷺ ذكر لذلك أموراً ثلاثة لإثبات ذلك ، فمن شاء الاستزادة فليرجع إليه .

ولكنَّ المهمَّ عندنا هو آخر الكلام ، حيث قال : « غاية الأمر يتردد أمر أبي بصير متى ما أطلق بين يحيى بن أبي القاسم الأسدي وبين ليث بن البختری المرادي ، ولا أثر لهذا التردد ، لأنَّ كليهما ثقة . إذن فالرواية تامّة السند ، وأمّا الدلالة فقد أثبت أستاذنا الأعظم أنَّها قاصرة الدلالة على إثبات مسلك المشهور ؛ لأنَّ دلالتها عليه متوقّفة على أن تكون الرواية نازرة من جهة البيان إلى الطول والعرض والعمق بأن يكون كلّ منهما ثلاثة أشبار ونصف ، فإذا ضرب كلّ منهما بالآخر فتكون النتيجة مطابقة لما اختاره المشهور من كون الكرّ ثلاثة وأربعون شبراً إلّا ثمن شبر . لكنّها في واقع الحال لا تشتمل على الطول والعرض والعمق ، بل المذكور كون الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ، أي مثل الماء ثلاثة أشبار ونصف في عمقه ، وظاهرها هو الدائرة ؛ لأنَّ السائل - كغيره - يعلم أنَّ الماء من الأجسام ، وكلّ جسم مكعب يشتمل على أبعاد ثلاثة ؛ إذ لا معنى لكونه ذا بعدين بلا اشتغال للبعد الثالث ، فإذا قيل : ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف ولم يتطرّق إلى ذكر البعد الثالث علمنا أنَّ العمق أيضاً ثلاثة ونصف ، ويثبت ذلك بمراجعة أمثال هذه الاستعمالات عند العرف . ألا ترى أنَّهم يكتفون بذكر

البعدين من أبعاد الجسم إذا كانت أبعاده الثلاثة متساوية. إذن: فنحن وظاهر كلامه عليه السلام يكون فيما إذا كان الماء مدوراً وقد فرضنا أن عمق الماء ثلاثة أشبار ونصف، فلا بدّ لكي نحصل مساحة الدائرة وذلك بضرب نصف القطر في نصف المحيط وقطر الدائرة ثلاثة ونصف ونصفه شبر وثلاثة أرباع الشبر، وحيث إنّ المحيط ثلاثة أضعاف القطر فعلى هذا يبلغ محيط الدائرة في المقام ما يقرب لأحد عشر شبراً، فإذا ضرب هذا بثلاثة ونصف كانت النتيجة ما يقرب لثلاثة وثلاثين شبراً. وأنت ترى أنّ الكثر بهذا المعنى ممّا لا قائل به، وهذه قرينة قطعية على عدم إرادة ظاهر الرواية»^(١).

وهذا موافق لما اختاره صاحب الجواهر رحمته الله، حيث قال: «بعد منع حصر الشائع فيما ذكر وإبتناؤه على أنّ المحذوف غير العمق أنّه مبني على ما لا يعرفه إلاّ الخواص من علماء الهيئة، من ضرب نصف القطر وهو واحد وثلاثة أرباع في نصف الدائرة وهو خمسة وربع، لأنّ القطر ثلث الدائرة، فيكون مجموع الدائرة عشرة ونصف، إذ المفروض أنّ القطر ثلاثة ونصف، ثمّ يضرب الحاصل من ذلك في ثلاثة ونصف العمق فيبلغ حينئذٍ ما ذكره تقريباً لا تحقيقاً، والتحقيق أنّها تبلغ اثنين وثلاثين وثمناً وربع ثمن، وتنزيل الروايات على ذلك ممّا تمجّه الأفهام المستقيمة»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته الله: «ظاهر الرواية حصول الكثر في ثلاثة وثلاثين شبراً

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٠٨ / ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٧٥ / ١.

وخمسة أثمان الشبر ونصف ثمنه ، بمقتضى ما ذكر في معرفة مقدار المدور من أنه ينقص عن المربع بسبع ونصف سبع ، فإن التفاوت بين ما ذكرناه وما هو المشهور سبع ونصف سبع ، لا ما ذكره في الجواهر من أن تنزيلها على المدور يقتضي كون الكرّ اثنين وثلاثين شبراً وثمناً وربع ثمن ، وكأنه لتوهم كون قطر الدائرة ثلث محيطها ، مع أن المذكور في محله أن المحيط ثلاثة أمثال القطر وسبع ، فيكون محيط الدائرة التي يكون قطرها (ثمانية) خمسة وعشرين وسبعاً لا أربعة وعشرين^(١) .

وكأنه يريد أن يقول : إن هذا الوجه مما لا قائل به .

والحاصل : أن لو كنّا نحن وهاتين الروایتين لقلنا إن المعارضة كما ادّعت ليست موجودة ، وإن كان المقتضي للقول بأن الكرّ سبعة وعشرين شبراً موجودة والمانع مفقود .

لكن لاحظ معي رواية زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قلت له : رواية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد ، أو صعوة مية ، قال : إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصيها ، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح المية إذا أخرجتها طرية ، وكذلك الجرّة ، وصب الماء والقربة وأشبه ذلك من أوعية الماء »^(٢) .

فإنه ربما يقال في مثلها صدق الكرّ حتى على الأقل من سبعة وعشرين شبراً ، فإن الرواية مختلفة الحجم صغراً وكبراً . وبالتالي هي معارضة لها .

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٥٤ / ١ .

(٢) الوسائل : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٨ .

أقول: وهو سليم، لكنّه لا يستوجب تقييد الروايات الدالّة على أنّ الكرّ ليس بأقلّ من سبعة وعشرين شبراً ولا الروايات كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة - على أنّ الكرّ ستّانة رطل مكّي. ناهيك عن أنّ سندها ضعيف بعليّ بن حديد. إن قلت: سلّمنا أنّ الرواية ضعيفة، لكن لزارة رواية أخرى متّحدة المضمون مع هذه الرواية وصحيحة السند، فلم لا تقولون بالمعارضة؟ قلت: لا وجه للإشكال لأنّ الرواية غير مستندة إلى قول الإمام عليه السلام، بل مستندة إلى زارة، وكأنّ مضمونها حكم بيّنه زارة لا الإمام عليه السلام، وهذا في الحقيقة لا يثمر شيئاً.

ولا بأس في التعرّض لأدلة قول المشهور، وقد ذكروا لها وجوهاً: الأول: رواية الحسن بن صالح الثوري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء». قلت: وكم الكرّ؟ قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها»^(١). وهي تدلّ على أنّ مساحة الكرّ ثلاثة وأربعون شبراً إلاّ ثمن شبر، وهو قول المشهور.

أقول: بما تعرّضنا له سابقاً يظهر ضعف سند هذه الرواية بنفس الحسن بن صالح الثوري، قال المحقّق الهمداني رحمه الله: «إنّ ضعف السند غير ضائر في مثل هذه الرواية المقبولة التي اشتهر الأخذ بها وشذّ من يطرحها»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) مصباح الفقيه: ١/١٣٥.

أقول: حتّى ولو قبلت الرواية واشتهرت فذلك لا يعني حجّيتها، بل تبقى على ضعف سندها كما هو مختارنا في تصحيح أسانيد الروايات، ناهيك عن عدم المجازفة في دعوى اضطراب المتن، لأنّها رويت في الكافي، وكذا في التهذيب وقد حذف منها «ثلاثة أشبار ونصف طولها»، والزيادة إنّما نقلت عن الاستبصار. وإن ذكر المحقّق الهمداني رحمته الله في وجه دفع هذا الإشكال: «أنّ احتمال السقط من الكافي أقوى من احتمال الزيادة في الاستبصار، فلاتتكاثران حتّى ترفع اليد لأجله عن ظهور هذه الفقرة. مضافاً إلى دلالة رواية الكافي أيضاً على المطلوب لوجوب تقدير البعد الثالث بقريئة المذكور.

قال في الوسائل رحمته الله بعد نقل الرواية في الكافي: «ذكر العرض يغني عن ذكر الطول، لأنّه لا بدّ أن يساويه أو يزيد عليه»^(١).

ثمّ قال الهمداني رحمته الله: «وقد صرّح جملة من الأعاضم بكون البعد الثالث - أعني مقدار الطول في هذه الرواية، بل في سائر الروايات الواردة في هذا الباب - مقدّراً بقريئة المذكور، مستشهدين لذلك بموارد كثيرة من نظائر المقام، وقال: «لا حاجة إلى التقدير المخالف للأصل، بل الظاهر المتبادر إلى الذهن من العرض في مثل المقام مجموع سعته وسطحه الظاهر، لا خصوص بعدٍ معيّن بحيث يكون قسماً للطول، كما أنّ المتبادر من قولك: شبر من الماء وزنه كذا، ما كان جمع أبعاده شبراً»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، التعليقة على هذا الحديث.

(٢) مصباح الفقيه: ١/ ١٣٥.

أقول في مقام التوضيح: إن الاستدلال بالموثقة على نحو يرتفع معه الاضطراب بأن نقول أنّ فرض العرض يستلزم فرض الطول لأنّه من المستبعد أن يكون الطول أقصر من العرض، بل لا بدّ فيه من المساواة أو أن يزيد عليه، وغاية الأمر لو كان الطول أكبر من العرض لاستلزم التنبيه على ذلك، لكنّه عليه السلام لم ينبّه فيثبت بسكوته عليه السلام، وهو في مقام التحديد أنّ الطول يساوي العرض فتصير النتيجة كالتالي: إنّ العرض مساوي للطول والعمق أي ثلاثة أشبار ونصف لكلّ جهة، فيكون المجموع ما ذهب إليه المشهور. طبعاً لا يكاد يخفى عليك أنّ قراءة الرواية على النحو الاستدلالي هذا مبنيّ على ملاحظتها كما دونت في الكافي والتهذيب فقط، ولذا لنا كلام آخر فيما يتعلّق بهذه الزيادة التي هي محلّ البحث والتي ذكرها صاحب الاستبصار. وهي الزيادة التي ذكرت البعد الثالث.

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله فيما يتعلّق بهذه الزيادة: «إنّه لا بدّ من حمل الزيادة على سهو القلم، فإنّ الكافي الذي هو أضبط الكتب الأربعة، والتهذيب الذي ألفه نفس الشيخ رحمته الله غير مشتملين على الزيادة المذكورة، بل عن ابن المشهدي في هامش الاستبصار أنّ الرواية غير مشتملة على تلك الزيادة في النسخة المخطوطة من الاستبصار - بيد والد الشيخ محمّد بن المشهدي صاحب المزار والمصحّحة على نسخة المصنّف، فالزيادة ساقطة».

ثمّ قال رحمته الله: «فإذا أسقطنا الزيادة عن الرواية فتبقى مشتملة على بعدين فقط، إذاً لا بدّ من حملها على الدور بعين ما قدّمناه في الصحيحة المتقدمة، ومعه ينتج خلاف المشهور، لأنّ حاصل ضرب نصف قطرها بنصف محيطها بالتقريب المتقدّم يبلغ سبعة وعشرين بزيادة ما يقرب على ستّة أشبار، والكرّ بهذا المقدار

مما لا قائل به من الشيعة ولا من السنة»^(١).

إن قلت: أليس المورد من صغريات تعارض الأصلين عدم الزيادة مع عدم النقيصة؟ إلا أنه يقدّم أصالة عدم الزيادة تماشياً مع العقلاء في تعاملاتهم بالكتابة، فإنه من الملاحظ جداً أنّ الكاتب حين السهو ينقص ولا يزيد ومعه يتقدّم العمل بمثنى رواية الاستبصار.

قلت: بما أنّ دليل هذا الأصل هو بناء العقلاء ولم يعلم أنهم تبنوا على العمل به في أمثال المقام، أي حين يكون الناقص أضبط من الزائد، وأيضاً لم يعلم وجود الزيادة في الاستبصار، فإنّ نسخ الاستبصار أيضاً كثيرة ومختلفة، كما عرفت، فإذا ثبتت النقيصة فهل ستكون الرواية دليلاً على مسلك المشهور؟

قال المحقّق الهمداني رحمه الله: «إنّ ظهور الرواية المروية في الاستبصار، المشتملة على الأبعاد الثلاثة في ما عليه المشهور غير قابل للانكار»^(٢).

وأنكر الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم رحمه الله دلالة الرواية على مسلك المشهور بدعوى: أنّ المراد من العرض فيها ليس ما يقابل الطول، فإنه اصطلاح حديث للمهندسين، وإنّما أريد من السعة بمعنى ما يسعه سطح الشيء كما في قوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(٣)، والإمام رحمه الله قد تعرّض للسعة والعمق، وكون السعة بمقدار معيّن من جميع الجوانب والأطراف لا يوجد في غير الدائرة.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٢٠٥ / ١.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٣٩ / ١.

(٣) آل عمران: ١٣٣.

ومع أخذ المساحة على الكيفية المزبورة بلغ المقدار الحاصل ثلاثة وثلاثون شبراً ولا قائل به من الشيعة، وهو غير مسلك المشهور. هذا على أن الحمل على التدوير إنما هو لأجل اقتضاء الماء ذلك في طبعه، ولا يراد من الركي إلا البئر، وهو كما شاهدناه مدور غالباً لأنه أتقن وأقوى من سائر الأشكال الهندسية^(١).

إن قلت: وكما لاحظنا أن حمل مساحة الكرّ على الكيفية المذكورة مما لا يتاح لحمل المكلفين المبتلين بمسائل تحديد الكرّ على أن مساحة الشكل المستدير كما يدّعيها الفقهاء مما يختصّ به أهل الفن الخاصّ في الحساب.

قلت: أمّا نقضاً، فإنّ حاصل ضرب ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف في مثلها أيضاً غير متاح لأغلب الناس، وإن كان معرفة مساحة الشكل المستدير أدقّ من الثاني عند أهله، لكنّها من حيث جهل الناس بهما على حدّ سواء، فالجهل بمساحة الشكل المستدير كالجهل في حاصل ضرب الرقم المذكور.

وأما الحلّ، أن المقصود من بيان الإمام عليه السلام تعيين موضوع الكرّ ببيان شكله ومقداره بحيث يدخل إلى أذهان الناس على وجه يميّزون مصاديقه بالحدس. ومعه يرتفع الإشكال.

وقال المحقّق الهمداني رحمته الله: «وتندفع المناقشة من أصلها بحيث يتّضح وجه عدم التصريح بذكر مقدار الطول في سائر أخبار الباب بما يتوقّف توضيحه على رسم مقدّمة، وهي:

أنّ العرض -الذي هو قسيم للطول عرفاً ولغة- عبارة عن أقصر البعدين اللذين

يحدّ بهما السطح والطول أطولهما.

وإطلاقه على البعد المتصوّر في السطح المستدير أو المربّع الغير المستطيل ليس باعتبار كونه قسماً للطول ، بل إنّما يراد منه بيان مقدار سعة السطح مطلقاً من دون أن يتعلّق الغرض بإرادة بُعدٍ دون بُعد ، فليس للشكل المستدير والمربّع طول بنظر العرف .

وأما السطح المستدير والمربّع فحيث لا طول لهما إنّما يراد من عرضهما حين الاطلاق نفس مسافتيهما من حيث هي من دون تقييدها بطريق مخصوص ، كما في المستطيل ، فلو أمر المولى عبده بحفر حفيرةٍ عرضها ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار عمقها ، أو قال : احفر حفيرة سعتها ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار عمقها ، يفهم منه عرفاً أنّ المأمور به غير مستطيل ، وإلاّ لكان عليه بيان مقدار طوله ، ويفهم من إطلاق (ثلاثة أشبار) : أنّه غير مستدير ؛ لأنّ الظاهر من الإطلاق أن تكون سعته على الإطلاق ثلاثة أشبار من أي ناحية تفرض والمدوّر ليس كذلك ، إذ ليس ما عدا البعد المفروض في وسطه كذلك ، فالمدوّر تتّصف سعته بكونها ثلاثة أشبار في الجملة لا مطلقاً .

وما ذكرناه هو السرّ في فهم جلّ العلماء من جميع هذه الأخبار مقدار البعد الثالث ، مع أنّه لم يرد التنصيص عليه في شيء منها ، عدا رواية الحسن بن صالح على ما في الاستبصار ، ومرسلة الصدوق^(١) .

وقال^(٢) في الحقائق : « وبالجملة فهذه الأخبار كلّها مشتركة في عدم عدّ الأبعاد

الثلاثة ، ولم أجد لها راداً من هذه الجهة ، بل ظاهر الأصحاب قديماً وحديثاً الاتفاق على قبولها وتقدير البعد الثالث فيها ، لدلالة سوق الكلام عليه»^(١).

وأجابه الهمداني رحمه الله : «إنَّ استفادة البعد الثالث من هذه الأخبار ليس من قبل الحذف والاضمار ، بل من قبل استفادة مجموع الأبعاد من قولك : شبر من الماء وزنه كذا ، فالمتبادر من قول القائل : ماء عرضه ثلاثة أشبار وعمقه كذلك ليس إلا ما كان سطحه من كل ناحية كذلك»^(٢).

إذن رحمه الله يثبت أنَّ الرواية دالة على مختار المشهور ، لكنّه قال : «لكن الانصاف أنَّ غلبة استدارة الركيّ لو سلمت فهي مانعة عن هذا الظهور ، فلو قال : احفر بئراً عمقها كذا وعرضها ثلاثة أشبار ، لا ينسب إلى الذهن إلا الكيفيّة المتعارفة ، فبالنظر إلى الرواية على النحو المروي في الكافي تكون المناقشة تامّة ، وأمّا على ما في الاستبصار من التنصيص على الطول فلا ترد المناقشة فيه ، لأنّه ليس للمستدير وكذا المربع غير المستطيل طول ، ولكنّه ربّما يذكر الطول تنصيصاً على إرادة تساوي الأبعاد ، كما إذا كان مربّعاً ، ولا يقال مثل ذلك لو أراد كونها مستديرة .

والحاصل : أنَّ ظهور الرواية المرويّة في الاستبصار المشتملة على الأبعاد الثلاثة في ما عليه المشهور غير قابل للإنكار»^(٣).

أقول : قد عرفت ممّا سبقاً أنَّ المتعيّن عندنا هو تقديم رواية التهذيب . والإشكال

(١) الحقائق الناضرة : ١ / ٢٦٣ .

(٢) و (٣) مصباح الفقيه : ١ / ١٣٩ .

بناءً على هذه الرواية في غاية التمام ، ونفس المحقق الهمداني رحمته الله قد أذعن بذلك .
 الثاني : أي الوجه الثاني الدالّ على مختار المشهور : رواية أبي بصير ،
 ولا مانع من إعادتها لتعلّق البحث بها ، فعنه أنّه قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام
 عن الكرّ من الماء كم يكون قدره ؟ قال : إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في
 مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكرّ من الماء » ^(١) .

وجوه الاستدلال :

الأول : ما عن المحقق الهمداني الذي فهم من الاطلاق - أي إطلاق ثلاثة أشبار
 ونصف - أنّه غير مستدير ، لأنّ التمسك بهذا الاطلاق يورث القول بذلك ، فإنّ
 قولك : ثلاثة أشبار ونصف يعني ثلاثة أشبار ونصف من أي ناحية تفرض ، والمدوّر
 ليس كذلك ؛ لا تصاف سعته بكونها ثلاثة أشبار ونصف من ناحية البعد فقط ،
 وعرفاً ليس للمدوّر إلاّ بُعد واحد ، وعليه تكون الرواية ظاهرة في المربع » ^(٢) .

وأورد عليه : بأنّ الرواية عارية عن التصريح بكون ثلاثة أشبار ونصف عرضه
 حتّى يقال إنّ ذكره يغني عن ذكر الطول .

وجوابه : بأنّ البعدين - وأعني بهما العرض والطول - مترجّحان في قوله :
 إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف بأن يراد بهذا التحديد والتقدير تقدير السطح
 دون البعد كي يقال إنّ إنّ البعد الثالث غير مذكور فيها . ومعه لا مجال للاستدلال
 بالرواية على مسلك المشهور لما عرفت من أنّ دلالة الرواية على مسلك المشهور

(١) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٦ .

(٢) مصباح الفقيه : ١٤١ / ١ .

من الرواية متوقفة على استفادة الأبعاد الثلاثة ، فإذا ثبت أن المقدّر بثلاثة أشبار ونصف هو السطح ، وحيث إن السطح له بعدان ، وعند تقديره ببعد واحد وهو ثلاثة أشبار ونصف يفهم أن البعدين الآخرين مستفادان من قوله إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف ، وقوله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه من الأرض يدلّ على البعد الثالث ، وبهذه الكيفية تكون الرواية قد ذكرت الأبعاد الثلاثة .

أقول : حتّى على تقدير تسليم القول بأنّ مراده ﷺ : « ثلاثة أشبار ونصف » هو السطح ، وأنّه أحد الأبعاد ، لكن عندها سيدور الأمر بين حمله على اندماجه للبعدين في تقدير واحد وبين حمله على المدوّر ، ولا شبهة في أنّ الثاني أولى ، لأنّ السطح في المدوّر يقدر ببعد واحد ، وهو القطر بخلاف سطح المربع ، فإنّه يقدر بالأبعاد ، وحيث أنّ المذكور في الرواية التقدير ببعد واحد وهو ينطبق على الدائرة ، مضافاً إلى أنّ القول بأنّ المقدّر في الرواية هو السطح يحتاج إلى دليل ، إلّا أن يقال : إنّ قوله ﷺ في مثله بيان للعرض والطول ، ويكون قوله : « ثلاثة أشبار ونصف » بياناً للعمق .

وبعبارة أوضح : أنّ قوله ﷺ : « ثلاثة أشبار ونصف في عمقه » ليس بدلاً من قوله : « مثله » كي لا تكون الرواية متعرّضة للبعد الثالث ، بل هو معطوف على مثله ، فتصير الرواية كذا : إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف في عمقه ، وعلى هذا تكون قوله في مثله بيان للعرض والطول بأن يكون قوله ﷺ : إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله مضروبة مرّتين ، أي إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف في عمقه فينتج مسلك المشهور ، أي اثنان وأربعون شبراً .

وقال صاحب الجواهر رحمته في مقام تأييد هذا الوجه: «ويشهد له ما عثرت عليه في نسخة مقروءة على المجلسي الكبير مصححة (في ثلاثة أشبار ونصف في عمقه)»^(١).

لكني أقول: لو كانت هذه النسخة محلاً للاعتقاد قبال النسخة المعروفة لا احتاج إلى توجيه الاستدلال بالرواية فيما يتعلّق بالبعد الثالث، وأنت ترى أنّه - أي المجلسي - الكبير وجّه الرواية. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ تقدير العطف مخالفه للظاهر، وينبغي التوقّف عنده.

وأشكل على الرواية صاحب الجواهر حيث قال: «قال المولى الأكبر في حاشيته على المدارك - والظاهر أنّ مراده كاشف الغطاء - في أنّ دلالة الرواية على قول المشهور نظر لعدم اشتغالها على الأبعاد الثلاثة، وليس هو من قبيل قولهم ثلاثة في ثلاثة لشيوع الاطلاق وإرادة الضرب في الأبعاد الثلاثة، لوجود الفارق وهو عدم ذكر شيء من الأبعاد بالخصوص في المثال بخلاف الرواية حيث صرح ببعد العمق فيكون البعد الآخر هو القطر فيكون ظاهراً في الدائري.

وأجابه صاحب الجواهر رحمته: «بأنّه بعد منع حصر الشائع فيما ذكر وابتناؤه على أنّ المحذوف غير العمق - أنّه مبنيّ على ما لا يعرفه إلّا الخواصّ من علماء الهيئة، من ضرب نصف القطر وهو واحد وثلاثة أرباع في نصف الدائرة، وهو خمسة وربع لأنّ القطر ثلث الدائرة فيكون مجموع الدائرة عشرة ونصف، إذ المفروض أنّ القطر ثلاثة ونصف، ثمّ يضرب الحاصل من ذلك في ثلاثة ونصف العمق

فيلعب حينئذٍ ما ذكره تقريباً لا تحقيقاً؛ إذ التحقيق أنها تبلغ اثنين وثلاثين وثماناً وربع ثمن ، وتنزيل الروايات على مثل ذلك مما تمجّه الأفهام المستقيمة ، وكيف يخاطب بذلك الحكيم من هو معلوم أنه عن هذه المطالب بمعزل»^(١).

ودفعه السيّد الحكيم رحمته : «بأنّه إنّما يتمّ لو كان المقصود بيان نتيجة ضرب الأبعاد بعضها ببعض ، لكنّه غير ظاهر ، بل المراد ذكر علامة على الكسر ، وهي أن يكون قطره ثلاثة ونصفاً وعمقه كذلك ، وهو شيء يعرفه أجهل العوام ، ولو كان المراد بيان حاصل ضرب الأبعاد كان المناسب بل المتعيّن - أن يقول عنه : «ثلاثة وأربعون شبراً إلّا ثمن شبر» ، فإنّه أخصر وأصرح وأفيد»^(٢).

وقال السيّد الحكيم رحمته : «ومقتضى إطلاق الكلام الحمل على المدوّر ، فإنّه الذي تستوي فيه الخطوط من جميع الجهات بخلاف غيره من المضلّعات ، فإنّ الخطوط فيه لا تستوي إذ هي بين الزوايا أطول منها بين الأضلاع ، فإطلاق الاقتصار على ذكر بُعد واحد يقتضي الحمل على المدوّر ، ومع أنّ المدوّر ليس له عرفاً إلّا بعد واحد؛ لأنّ تمايز أبعاده بمجرد الفرض العقلي بخلاف المضلّع ، فإنّ تمايز أضلاعه يقتضي تمايز أبعاده ، سواء أ تساوت - كالمرّبع والمسدّس ونحوهما - أم اختلفت كالمتسطيل . وهذه جهة أخرى تستوجب حمل الكلام على المدوّر من جميع النقاط مع كونه عرفاً له بعد واحد يستوجبان حمل كلام غير المتعرّض إلّا لبعد واحد عليه دون غيره لفقد كلّ من الأمرين المذكورين فيه ، كما علّله

(١) جواهر الكلام : ١ / ١٧٤ .

(٢) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ١٥٣ .

ظاهر بالتأمل»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله: «إنّ دعوى أنّ الموثقة مشتملة على ذكر الأبعاد الثلاثة فتدلّ بذلك على مسلك المشهور، مدفوعة، بأنّه تكلف محض لاستلزامه التقدير في الرواية في موضعين: أحدهما: في مرجع الضمير بتقدير المقدار.

ثانيهما: بعد كلمة «مثله» بتقدير لفظة (في) لعدم استقامة المعنى بدونها، وهو كما ترى تكلف والتزام من غير ملزم، فالصحيح ما ذكرناه من إرجاع الضمير في (مثله) إلى الماء^(٢).

أو فقل: إنّ الرواية لا تدلّ على مسلك المشهور لعدم اشتغالها على العرض والطول، بل دالة على أنّ مساحة الكرّ ثلاثة أشبار ونصف في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه. وهو ظاهر في المدوّر.

ولتوضيح أكثر نقول: إنّ عليه السلام عرّف الكرّ بثلاثة أشبار ونصف، وهذا التحديد بحسب الاطلاق ناظر إلى أن تكون الجهات متساوية جميعاً، ومثل هذا الوصف لا يكاد يتحقق إلّا في المدوّر. فإنّها هي التي تكون نسبة أحد أطرافها إلى الآخر بمقدار معيّن بخلاف سائر الأشكال من المربع والمستطيل التي لا تكون نسبة الأطراف إلى بعضها البعض على حدّ سواء - كما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله - ثمّ إنّ أستاذنا الأعظم رحمته الله نسب إلى الشيخ البهائي رحمته الله دلالة الرواية على مسلك

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١ / ١٥٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١ / ٢٠٨.

المشهور كما ذكره الأخير في الحبل المتين ، قال : « إنَّ الضمير راجع في (مثله) إلى ثلاثة أشبار ونصف باعتبار المقدار ، أمّا كيف تشتمل الرواية على الأبعاد الثلاثة ، فكالآتي :

إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف ، وهذان بعدان ، ولكن بضميمة قرينة عقلية يظهر البعد الثالث ، وهي لا بدّية أن يكون الجسم ذا ثلاثة أبعاد . وهذا يتمّ بمراجعة مثل هذه الاستعمالات (كما ذكره الهمداني) .

لكن يرد عليه : إنَّ الضمير في مثله مذكّر وهو يستلزم تقدير مقدار حتّى يصحّ في مثله البيان ، وأيضاً يستلزم تقدير لفظة (في) فإنّه لولا هذين التقديرين لم تكن الرواية لتدلّ على مختار المشهور ، ولكن كلا التقديرين خلاف الظاهر .

وآخر توجيهات القوم في الانتصار لمسلك المشهور ما ذهب إليه المجلسي الكبير في مقام توجيه دلالة الرواية ، حيث قال بحمل قوله عليه السلام : « ثلاثة أشبار ونصف في عمقه » على أنّه خبر ثان لكان الواردة في قوله عليه السلام : « إذا كان الماء ... » ليصير المعنى هكذا : « إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ، فهذان بعدان ، وقوله عليه السلام : « وثلاثة أشبار ونصف في عمقه » يدلّ على البعد الثالث ، ولكنّه كما ترى في غاية الركة والضعف ، إذ لا شاهد عليه ولا دليل ، ومضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر أنّ البدلية من الاحتمال بمحلّ .

إذن آخر البيان نقول : إنّ دلالة هذه الرواية على قول المشهور غير تامّة فيبقى قولهم بلا دليل يدلّ عليه .

القول الثالث : من الأقوال الواردة في مساحة الكرّ وهو ما ذهب إليه صاحب

المدارك والمحقق رحمتهما من أنّ الكرّ ما بلغ مكعب الماء ستّة وثلاثين شبراً. ويدلّ عليه: صحيحة إسماعيل بن جابر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الماء الذي لا ينجّسه شيء، قال: ذراعان عمقه في ذراع وشبر وسُعه (سعته)» ^(١). وقال صاحب المدارك رحمته: «إنّ هذه الصحيحة أوضح ما وقفت عليه في هذه المسألة من الأخبار متناً وسنداً.

أمّا دلالتها على المطلوب فن جهة البناء على أنّ المراد بالسعة هو الطول والعرض، فإنّ الشارع قد اعتبر الذراع والشبر في كلا البعین ومعنى الذراع القدمان، كما يظهر من أخبار المواقيت الباب الثامن من كتاب الصلاة، والقدم شبر، فيكون الكرّ عبارة عن حاصل ضرب الطول في العرض البالغ تسعة ثمّ تضرب في أربعة العمق فيبلغ المجموع ستّة وثلاثين شبراً. وأورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: ما عن صاحب الجواهر رحمته بأنّ هذه الرواية قد أعرض عنها الأصحاب ^(٢). وقال العلامة في المنتهى بعد ذكر هذه الصحيحة: «وتأولها الشيخ على احتمال بلوغ الأرتال، وهو حسن، لأنّه لم يعتبر أحد من أصحابنا هذا المقدار، وهو كذلك ويؤيد حمل الشيخ على ذلك على ما نقل عن محدّد أمين أنّه قد اعتبرنا الكرّ وزناً ومساحةً في المدينة المنورة فوجدنا رواية ألف ومائتا رطل مع العمل على العراقي قريبة غاية القرب من هذه الصحيحة»، انتهى.

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٧٨/١.

ثم قال صاحب الجواهر رحمته الله بعد أن ذكر محتملات الرواية وتأويلاتها: «والأولى حملها على ما تقدّم -ويقصد قول العلامة- أو تطرح^(١).

الثاني: ما عن المحقق الهمداني رحمته الله حيث قال: «والذي يقوى في نفسي عدم التنافي بين هذه الصحيحة وبين ما عليه المشهور، بل هي في الحقيقة راجعة إليه، لأنّ الذراع أطول من الشبرين بمقدار يسير، كما أنّ القدمين أيضاً كذلك. وهو ظاهر بالعيان، فلا يحتاج إلى البرهان فيبلغ مجموع مساحتها ما يقرب من المساحة المشهورة بحيث لا يبقى بينهما فرق إلا بالمقدار الذي يحصل التفاوت به في الأشياء المتعارفة، لأنّ المتعارفة منها أيضاً غاية الاختلاف، إذ قلما يوجد شبران لا يكون بينهما اختلاف في مجموع مكسّرهما، فكلّ ما نلتزمه في دفع الإشكال هناك نلتزمه هنا. فعلى هذا تصير هذه الصحيحة أيضاً من أدلّة المختار»^(٢).

وأورد عليه بوجهين:

الأول: ذكره السيّد الحكيم رحمته الله حيث قال: «بأنّ الذراع إن كان شبرين كما يظهر من بعض أخبار المواقيت بمساعدة الاختيار يكون الكرّ ستّة وثلاثين شبراً، وبناءً على ما يمكن استظهاره من الرواية يكون المعتبر الذراع في السعة وهو يدلّ على اعتبارهما من البعدين.

وإن كان الذراع قدمين -كما يظهر من جملة من أخبار ذلك الباب- يكون

(١) جواهر الكلام: ١٧٩/١.

(٢) مصابح الفقيه: ١٤٦/١.

الكرّ اثنين وخمسين شبراً تقريباً ، لأنّ القدم يزيد على الشبر بسدس تقريباً»^(١).

ومقصوده ﷺ أنّه على كلا التقديرين لا تدلّ الرواية على مختار المشهور.

الثاني : لأستاذنا الأعظم ﷺ إذ يقول : «إن كلّ ذراع من أي شخص عادي شبران متعارفان على ما جرّبناه غير مرّة ، ووجدناه بوجداننا ، فإنّه يشهد على أنّ الذراع شبران. فما ادّعاه المحقّق الهمداني ﷺ من أنّ الذراع أكثر من شبرين مخالف لما نجده بوجداننا ، فإنّه يشهد على أنّ الذراع شبران ، ولعلّه ﷺ وجد ذلك من ذراع نفسه وادّعى عليه الوجدان. وعلى هذا فعنى الرواية أنّ الكرّ عبارة عن أربعة أشبار عمقه وثلاثة أشبار سعته»^(٢).

أي كما فهمه صاحب المدارك ﷺ ، ولكن هل هذا الظهور يساعد على ما ذهب إليه صاحب المدارك ﷺ أم لا ؟

قالا - أي الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم ﷺ :- «إنّ الرواية لا تدلّ على ذلك بدعوى أنّ ظاهر قوله ﷺ : ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته ناظر إلى المدوّر ، لأنّه يدلّ على أنّ الكرّ ما كان سعة الماء وما يسعه سطحه من جميع الجوانب ذراع وشبر وكون السعة بمقدار معيّن من جميع النواحي لا يتصوّر إلّا في المدوّر ، لأنّها الشكل الوحيد الذي يكون فيه نسبة أحد أطرافها إلى الآخر بمقدار واحد معيّن وفي جميع الأطراف كذلك بحيث لا تزيد ولا تنقص.

أقول : أمّا مسألة الأعراض فالظاهر أنّها دعوى لا دليل عليها ، إذ بعد عمل

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١ / ١٥٥ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ١٩٩ .

مثل صاحب المدارك والمحقق كيف يدعى الاعراض عن الرواية كما ادّعاه صاحب الجواهر رحمته، وأيضاً دعوى الهمداني رحمته من أنّ الذراع أطول من الشبرين بمقدار يسير فاسدة لما ذكره الأستاذ الأعظم والسيد الحكيم رحمتهما من ثبوت حدّ الذراع من الأخبار والاختيار. وأكبر ظني أنّ الإشكال الثالث هو أفضل ما يمكن أن يعتمد في المسألة لو اعتمدناه كظهور، ولكن يضادّه الوجوه الأخرى لتكثر بذلك الظهورات، الأمر الذي أجده في نفسي ميلها القول بإجمال الرواية، وبهذا تسقط الرواية عن الاعتماد كدليل على مسلك صاحب المدارك رحمته.

القول الرابع: ما ذهب إليه ابن الجنيّد، وهو ما بلغ مكثّره إلى مائة شبر.

وقال صاحب الجواهر رحمته: «فلم نقف له على مأخذ»^(١).

القول الخامس: ما ذهب إليه الراوندي رحمته: من اعتبار بلوغ مجموع أبعاد الماء عشرة أشبار ونصف. ودليله في المسألة ما استند إليه المشهور من الأخبار. ولكنّه رحمته فهم من حكمة (في) المعية لا الضرب الحسابي. وحاصل مجموع المقدار حسب نظره هو عشرة أشبار ونصف الشبر. وقد يقرب من قول المشهور لو كان طول المقدار ثلاثة أشبار ونصف وعرضه مثل ذلك وعمقه أربعة أشبار ونصف الشبر، فتصير مساحته أربعون شبراً ونصف، وقد يبعد لو اختلفت المقادير وقد يبتعد عن قول المشهور جداً إذا تغيّرت المعطيات الرقيّة طولاً وعرضاً، وكلّ ذلك فاسد لأنّ الأخبار في أنّ (في) دالة على الضرب الحسابي.

القول السادس: ما ذهب إليه ابن طاووس من العمل بكلّ ما روي لاختلاف

الأخبار. وهذا القول يحمل مدالاً كثيرة، ولذا قيل إن مراده هو مختار القميين، وحمل الزائد على الندب، وقد يقال: إن الكرّ عنده اسم لما بلغ سبعة وعشرين إلى الستة وثلاثين وأيضاً يحتمل أنه مستند إلى رواية المشهور ومتى ما حصل نقصان في الأربعين مثلاً رجع إلى الفرد الآخر فيصير عنده أكراراً لا كرّاً واحداً حتى يحمل الزائد على الندب أخذاً بظاهر ما دلّ على أن الكرّ سبعة وعشرين وستة وثلاثين وثلاثة وأربعين، فيكون الكرّ عبارة عن الثلاثة.

أقول: إن حمل الزائد على سبعة وعشرين على الندب خلاف ظاهر التحديد، وكذا إرادة الأكرار خلاف ظاهر التحديد في الروايات، فإن مفهوم التحديد في كلّ رواية يضادد الآخر، وأنه دالّ على أن المقدار المحدّد شرعاً هو هذا دون غيره. إذن ففساد هذا القول أيضاً واضح. ولنا أن نضيف فنقول: أي داعٍ لتحديد الكرّ بالأكثر ما دام يتحدّد بالأقلّ. ألا ترى أن هذا لغو؟

القول السابع: المنسوب إلى العلامة المجلسي والوحيد البهبهاني كما حكى عن شارح نجاة العباد، وأعني به السيّد إسماعيل الطبرسي من بلوغ الماء ثلاثة وثلاثين شبراً وخمسة أثمان ونصف الثمن استناداً إلى رواية حسن بن صالح الثوري، فعنه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت وكم الكرّ؟ قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها»^(١).

لكن الرواية ضعيفة لأن الرجل زيدي بتري لم يوثّق في الرجال، بل ذكر في التهذيب: أن الرجل متروك العمل بما يختصّ بروايته.

إذن نخلص إلى نتيجة واحدة بعد هذا البحث التحقيقي الطويل ، وهي أَنَّ الحق من الأقوال هو المعروف بقول القميين الذي اختاره العلامة والشهيد الثاني والمحقق الثاني والمحقق الأردبيلي والأستاذ الأعظم رحمته وسيدنا الأستاذ دام ظله وغيرهم ، ويؤيد صحة هذا القول ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته بأننا وزنا الماء ثلاث مرّات ووجدناه موافقاً لما مساحته سبعة وعشرين شبراً ، وما خالف هذا القول من الروايات فقد ناقشناها كما رأيت إمّا من جهة الدلالة وإمّا من جهة السند ، ولكن لو ماشينا قلم الصناعة وقلنا بعدم ظهور الروايات الواردة في تحديد الكرّ بأنها وردت في المدوّر أو المربع ، وقلنا بأنها مجملة ، فإنّ بعضها دالّ على مسلك المشهور ، والبعض الآخر دالّ على مسلك القميين ، ومسلّم صاحب المدارك فإنّه على تقدير إجمالها وقلنا إنّنا لانعلم أنّ الروايات ظاهرة في المربع كي تكون لبيان الأبعاد الثلاثة ، فالنتيجة هي الانتصار لما ذهب إليه المشهور أو صاحب المدارك ، وأمّا إن كانت ظاهرة في المربع فسيكون الحقّ مع ما ذهب إليه القميين ، فإذا تقتضي القاعدة ؟

فنقول: قد حقق في محلّه أنّ العام الفوقاني يقتضي انفعال الماء بالملاقاة ، لكنّه خصّص بالكرّ ، فهو لا يفعل ما لم يتغيّر ، وفرض القضية أنّ الكرّ يحمل المقدار ، ولكن يؤخذ بالقدر المتيقّن من هذه الأقوال الثلاثة ويحكم بفساد الباقي ، على ما عرفت تفصيله سابقاً .

وأما لو قيل بالتعارض بينها بأن يقال إنّ صحيحة إسماعيل بن جابر تدلّ على أنّه سبعة وعشرين ، وأنها ظاهرة في المدوّر وستّة وثلاثين لو كانت ظاهرة في المربع ، وأيضاً رواية أبي بصير تشمل التحديد إمّا باثنين وأربعين وسبعة

أثمان لو حملت على المربع من جهة المساحة .
وإما من جهة الوزن أيضاً يكون التعارض بين أخبار تحديد الكرّ بالوزن
وبين تحديده بالمساحة في حال عدم تطابقها .
فعلى تقدير استقرار التعارض ، ورجعنا إلى العام فوقاني كان الحقّ مع ما ذهب
إليه المشهور لأنّه القدر المتيقّن بعد الاطمئنان ببطلان سائر الأقوال . وإلّا كان القدر
المتيقّن هو قول الاسكافي . هذا بناءً على تساقط الأدلّة بعد استقرار تعارضها .
وأما بناءً على مختارنا من القول بالتخير فالفضيّة كالتالي :
إنّ المسألة من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ، وهذه يستحيل
التخير فيها ، ولذا لا يؤخذ به لأنّ الأقلّ دائماً مسقط للأكثر .
ولنا طريق آخر لإثبات مسلك المشهور بناءً على وقوع التعارض بين أخبار
التحديد في مدلوله المطابقي وسقوطه عن الحجّية دون المدلول الالتزامي القاضي
بدلالة جميع الأخبار التزاماً بأنّ الكرّ ليس أكثر ممّا ذهب إليه المشهور . لكنّ المشكلة
في مناقشة البعض لهذا المبنى ، وقد ذكروا وجوهاً لدفع التعارض .
منها : ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته من تعيّن العمل بصحيحة إسماعيل بن جابر ،
لأنّها أصحّ الأخبار كما ذكره صاحب المدارك رحمته ، ولكنّا استخرج عن طريق
المعارضة باعتبار إعراض الأصحاب عنها ، فيبقى التعارض بين خبر أبي بصير
المتقدّم في دليل المشهور وبين رواية إسماعيل التي هي مستند ابن بابويه ،
ولا يبعد كون سند الأوّل أوثق فيترجّح ، وقد عرفت ظهوره في المدوّر ^(١) .

أقول: الأوثقية في الخبر ليس من مرجّحات باب التعارض ، ولو سلّمنا كونها إحدى المرجّحات لا يكون الاعراض موهناً للرواية ، خصوصاً مع عمل صاحب المدارك والمحقّق رحمهما بالخبر. وأضعف من ذلك القول بالترجيح بناءً على الأصحّة.

ومنها: من ناقش في أصل التعارض لأنّه إنّما يصار إليه لو اعتبرنا أنّ الروايات الواردة في الكرّ إنّما هي في مقام بيان التحديد الواقعي له ، وليس الأمر كذلك.

أقول: لا أرى بأساً من البحث في أنّ التحديدات الواردة في أخبار الباب واقعية أم لا ؟ وإن كنت أستظهر أنّ هذه التحديدات واقعية ولذلك فإني أرى أنّ حملها على المعرّفات غلط محض وخلاف الظاهر. إلّا اللّهمّ أن يقال: إنّ الاختلاف في التحديدات قرينة على كونها معرّفات لأنّها لو كانت في مقام بيان التحديد الواقعي كان اللازم على الإمام عليه السلام ذكر حدّ واحد للكرّ لأنّه في الواقع الكرّ ليس إلّا أمراً واحداً.

وربّما يقال: حتّى مع حمل التحديدات الواردة في الكرّ على أنّها معرّفات ، فإنّ المعضلة لن تحلّ للاختلاف الموجود بين المساحة والوزن ، أو قل إنّ تحديده بالوزن لا يتفق مع تحديده بالمساحة ، لأنّ الوزن على ما اعتبروه لا يبلغ المساحة المذكورة غالباً ، لأنّ تحديده بحسب الوزن بألف ومائتي رطل عراقي ، وأمّا بحسب المساحة فبثلاثة وأربعين شبراً إلّا ثمن شبر على مسلك المشهور ، وهذا الاختلاف فاحش بينهما ، وعليه لا يقال إنّ التحديد بالمساحة معرّف لتحديده بالوزن ، وربّما يقال كذلك - أي معرّف - إلّا قول المشهور ، فإنّه لن

يكون معرّفاً له. وقد حكى عن المحدث الاسترابادي أنّه وُزنَ ماء المدينة فكان يساوي ستّة وثلاثين شبراً تقريباً وهذا يتّفق مع مختار صاحب المدارك والمحقّق الحليّ رحمتهما.

وأما ظاهر العلامة المجلسي في مرآة العقول أنّ وزن الماء يساوي ثلاثة وثلاثين شبراً، وهذا هو المنسوب إلى المجلسي والوحيد البهبهاني رحمتهما.

ووزن جماعة ماء النجف فقالوا إنّ وزنه كان يساوي ثمانية وعشرين تقريباً، وإن كان ذكر الأستاذ الأعظم رحمته أنّه يساوي سبعة وعشرين شبراً. وأنت مدرك بأنّ جميع هذه الأوزان لا توافق قول المشهور في المساحة، ومن هنا نقول: كيف تكون الأوزان تقديراً واقعيّاً للكرّ مع اختلافها، وهذا البون البعيد بينها وبين مساحة المشهور؟

إذن من المنطوق أنّ لا نحمل التحديدات على كونها معرّفات وظاهر القضية ببناءً على الذي ذكرناه - يأبى مثل هذا الحمل.

وقال السيّد الحكيم رحمته: «إنّ العلاج منحصر بجعل الأكثر عندهم علامة على وجود الأقلّ نظير ما ذكرناه في حدّ الترخّص بخفاء الجدران وخفاء الأذان حيث اخترنا أنّ الحدّ خفاء الأذان، وأنّ خفاء الجدران علامة على تحقّق الحدّ ولو قبله، فيكون مراد المشهور على تقدير الكرّ بالمساحة كونها علامة على وجود الكرّ، وأنّ قدره الحقيقي هو الوزن لا غير، كما أنّ مراد القائلين بالقول الآخر من تقدير الكرّ بالوزن كونه علامة على وجود الكرّ، وأنّ قدره الحقيقي ما كان بالمساحة. وعلى هذا لا تكون نصوص التقدير بالمساحة متعارضة لإمكان

أن يكون كلّ واحد من هذه التحديدات علامة»^(١).

ثمّ أورد على نفسه ﷺ: إن جعل التحديدات علامة، وأنّ حلّ الإشكال إلاّ أنّه مبتلى بمشكل آخر وهو أن جعل الأكثر علامة في ظرف جعل الأقلّ علامة يكون لغواً.

لكنّه أجاب: أنّ هذا الاختلاف نتيجة لضرب الأبعاد، فإنّ الأقلّ والأكثر يكون بين النتيجة لا بين الإشكال المختلفة لأنّها متباعدة دائماً والمجْعول علامة ليس هو النتيجة.

ويؤيّد ذلك، أنّك لا تجد رواية من روايات الباب تعرّضت لذكر النتيجة، بل الجميع تضمّن التقدير بالمساحة، ولو كان المقصود التقدير بالنتيجة لكان ذكرها هو المتعيّن، ولكن ترك النتيجة، لأنّ النتيجة من الأمور الصعبة على أكثر الناس، ولأجل ذلك أهمل التعرّض لها، فلم تجعل بياناً للمقدار ولا علامة على وجود المقدار، وإنّما ذكر في البيان الشكل الخاصّ لسهولة معرفته وترتّب الفائدة على بيانه، والأشكال كلّها متباينات، فلا مانع من أن يكون كلّ منها علامة على وجود الكثر المقدّر حقيقة بالوزن. وعليه: لا مانع من العمل بجميع نصوص المساحة بعدما كان كلّ واحد منها جامعاً لشروط الحجّية.

نعم، قد يشكّل الأمر في رواية إسماعيل التي هي معتمد القسّيين، من جهة أنّ المساحة المذكورة فيها ربّما تكون أقلّ من الوزن، وبالتالي لا تكون علامة عليه. ومن هنا نقول إنّّه من غير المستبعد الالتزام بأنّ الوزن المذكور أيضاً علامة،

أَي لَيْسَ الْكَرَّ بِالْوِزْنِ الْكَذَائِي وَلَا بِالمَسَاحَةِ الْكَذَائِيَّةِ ، بَلْ هُوَ الْمَاءُ الْكَثِيرُ بِمَحِثٍ تَكُونُ الْمَسَاحَةُ الْكَرِّيَّةُ مَا تَسَاوِي سَبْعَةَ وَعِشْرُونَ شَبْرًا .
وَيُوَيِّدُ ذَلِكَ : أَنَّ الْمَرْتَكِزَ عِنْدَ الْعَرَفِ أَنَّ الْوِزْنَ الْخَاصَّ لَا يَكُونُ عَاصِمًا ، بَلْ الْعَاصِمُ كَثْرَةُ الْمَاءِ وَسَعَةُ وَجُودِهِ ، وَثَقُلَ الْمَاءُ وَخَفَّتْهُ لَيْسَا دَخِيلَيْنِ فِي الْإِعْتَصَامِ وَعَدَمِهِ .

إِنْ قُلْتُ : إِنَّ وَزْنَ بَعْضِ الْمِيَاهِ الثَّقِيلَةِ يَسَاوِي لَأَلْفٍ وَمِائَتِي رَطْلٍ ، وَهِيَ أَقَلُّ مِنْ سَبْعَةِ وَعِشْرِينَ شَبْرًا فَيَنْقَدِحُ بِذَلِكَ أَنَّ الْوِزْنَ أَيْضًا لَا يَكُونُ عَلَامَةً عَلَى بُلُوغِ الْأَشْبَارِ إِلَى سَبْعَةِ وَعِشْرِينَ .

قُلْتُ : لَوْ ثَبَتَ ذَلِكَ لِبَعْضِ الْمِيَاهِ الثَّقِيلَةِ لِأَشْكَلٍ مَا ذَكَرْنَا ، وَكَانَ لَا بَدَّ إِلَّا مِنَ الْإِلْتِزَامِ بِكَوْنِهَا عَلَامَةً عِنْدَ الشَّكِّ فَتَكُونُ أَمَارَةً عَلَى بُلُوغِ الْأَشْبَارِ الْمَذْكُورَةِ مَعَ الْجَهْلِ بِوُجُودِهِ لَا مَعَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ وَجُودِهِ ، بَلْ الْعَمَلُ حِينَئِذٍ يَكُونُ مَعَ الْعِلْمِ ، لَا مَتَنَاعَ جَعَلَ الْأَمَارَةَ بِخِلَافِهِ .

وَأَمَّا مِنَ الْإِلْتِزَامِ بِأَنَّ الْكَرِّيَّةَ الْعَاصِمَةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْجَامِعِ بَيْنَ بُلُوغِ الْأَشْبَارِ السَّبْعَةِ وَالْعِشْرِينَ وَبَيْنَ بُلُوغِ الْمَقْدَارِ الْخَاصِّ مِنَ الْوِزْنِ ، فَالْمَاءُ الْوَاجِدُ لِأَحَدِهِمَا يَكُونُ كَرًّا ، وَإِنْ فَقَدَ الْآخَرَ .

ثُمَّ قَالَ : وَلَا يَبْعَدُ الْبِنَاءُ عَلَى الثَّانِي ، فَإِنَّ حَمْلَ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ أَوَّلَى مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهِ بِحَمْلِهِ عَلَى الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ ، أَوْ تَقْيِيدِ كُلِّ مِنْهَا بِالْآخِرِ ^(١) .

وَقَالَ الْأُسْتَاذُ الْأَعْظَمُ رحمته الله : « إِنَّ مَسْلَكَ الْمَشْهُورِ فِي تَحْدِيدِ الْكَرِّ بِالمَسَاحَةِ لَا يُوَافِقُ

لتحديد بالوزن ، والاختلاف بينها غير قليل ، بل بينهما بون بعيد ، فإن التفاوت بينهما مما لا يتساح به لكثرتة ومعه كيف يجعل أحدهما طريقاً ومعرفاً لما هو ناقص عنه بكثير ، وجعله دليلاً على بطلان قول المشهور» .

وقال رحمه الله : «إنَّ التحديد المذكور مطابق لما اخترناه من أنَّ الكَرَّ بحسب المساحة سبعة وعشرين شهراً» .

وقال : «إنَّه بناءً على مختاره من التحديد إمَّا أن يتطابق كلُّ من التحديدين مع الآخر تطابقاً تحقيقيّاً تامّاً أبداً ، وإمَّا أن يزيد التحديد بالمساحة على التحديد بالوزن كذلك أي دائماً ، وإمَّا أن ينعكس ويزيد التحديد بالوزن على التحديد بالمساحة في جميع الموارد ، وإمَّا أن يزيد الوزن على المساحة تارة وتزيد المساحة على الوزن أخرى .

أمَّا الصورة الأولى : فلا ينبغي الإشكال فيها ، إذ لا مانع من تحديد شيء واحد بأمرين متَّحدين لأجل ما بينهما من تلازم واتِّحاد .

وأمَّا الصورة الثانية : فلا بدَّ من جعل المناط في معرفة الكَرَّ المساحة والوزن يكون معرفاً وطريقاً لها ، على أنَّه لا بأس بالمقدار الزائد ما لم يخرج به الكثرة .

وأمَّا الصورة الثالثة : وهي ما لو زاد التحديد بالوزن على التحديد بالمساحة في جميع الموارد ، فلا بدَّ فيها من جعل المدار على الوزن ، وبما أنَّ الوزن لا طريق إلى معرفته غالباً ، لا سيَّما في البراري والصحار جعلت المساحة طريقاً ومعرفاً إليه ، لأنَّ معرفة المساحة تحتاج إلى علوم هندسيَّة قد لا تتيَّسَّر لكلِّ أحد لا سيَّما في المسدس والخمس والاهليلجي والمخروط أو مختلفة الأضلاع ، لا سيَّما لو كان

السطح الذي وقف عليه الماء مختلفاً في الشكل ، إلا أنه مع ذلك معرفة المساحة أيسر من معرفة الوزن ، لا سيما في المربعات والمدورات والمستطيلات ، ولأجل هذا جعلت المساحة معرفة للوزن والزيادة اليسيرة لا تضّر في المعرّف .

وأما الصورة الرابعة : التي هي الصحيحة المطابقة للواقع ، فربّما يزيد المساحة على الوزن وربما ينعكس لاختلاف المياه في الثقل حسب اختلاطها بالمواد الأرضيّة ، ولا بدّ في مثلها من جعل المدار على حصول كلّ واحد من التحديدين ، وأنّ أيّهما حصل كفى في الاعتصام ، ولا مانع من تحديد شيء واحد بأمرين بينهما عموم من وجه ليكتفى بأيّهما حصل في الاعتصام»^(١) .

ولما انجرّ الكلام إلى هنا كان لزاماً علينا أن نسهب في بيان معنى العلامة كي يتّضح المطلب أكثر ، خصوصاً وقد وجدت أنّ كلماتهم حول معنى العلامة غير خالٍ من الإيهام .

أما العلامة فقد تكون علامة واقعيّة على الحدّ الواقعي للكرّ ، كالإفتاء علامة على اجتهاد شخص ، ويمكن أن تكون هذه العلامة أخصّ من الحدّ الواقعي ، لكن لا تكون أعمّ منه لما عرفت أنّ الخاصّ يمكن أن يكون علامة على الأعمّ دون العكس . وقد تكون العلامة ظاهريّة ونقصد بالعلامة الظاهريّة العلامة التعبديّة ، وهذه قد يتّفق خطأها وانفكاكها عن الحدّ الواقعي ، إلا أنّ الشارع قد جعلها علامة ظاهرة بالتعبّد ، وليس بعزيز ألا ترى أنّ حسن الظاهر علامة على العدالة ، وهذه العلامة التعبديّة إمّا أعمّ مطلقاً وقد تكون أعمّ من وجه .

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ٢١٣ .

وبما ذكرنا في بيان أقسام العلامة بين الواقعية والظاهرية نحاول الجمع بين ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله لما جعل الأخصّ علامة والحدّ الحقيقي هو الأعمّ، وبين ما ذكره السيّد الحكيم رحمته الله لما ذهب إليه من جعل الأكثر علامة على الأقلّ، وبين ما ذكره الأستاذ الأعظم رحمته الله: «من أنّه لا بدّ من جعل المعرّف أمراً يزيد على المعرّف»، ولكن قبلاً لا بدّ من ذكر قول المحقق الهمداني رحمته الله، حيث أفاد: «إنّ نفس الأشبار في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن كونها أخصّ مطلقاً - كما قيل - لا تصلح أن تكون حدّاً حقيقياً لمعرفة الكثر الذي هو موضوع واقعي لا يختلف باختلاف الأشخاص، وليس مثل الوجه في مسألة الضوء الدائر مدار دوران الأصابع بالنسبة إلى كلّ مكلف، لأنّ الموضوع بالنسبة إلى كلّ مكلف هو وجهه المختصّ به، فلا امتناع عن جعل أصابعه كاشفة عن حدّ وجهه، وهذا بخلاف الكثر الذي هو موضوع واقعي وله حدّ واقعي يخرج عنه بنقصان قطرة، فكيف يمكن أن تنطبق عليه أشبار كلّ من هو مستوي الخلقة من دون زيادة القطرة ونقصانها. فكلّ ما ورد من التحديد لمثل هذه الأمور بمثل الأشبار والقلّتين والحبّ، فإنّما هي كواشف عن تحقّق الموضوع الواقعي عند حصول هذه الأشياء، لا أنّها حدّ حقيقي للموضوع النفس الأمري بحيث لا يزيد عليه أصلاً في شيء من مصاديقه. وهذا المعنى وإن كان خلاف ظاهر الحدّ إلّا أنّ نفس جعل هذه الأمور حدّاً قرينة قطعية على ذلك.

وأما في الأبطال، فالظاهر كونها تحديداً حقيقياً دون حاجة إلى صرف أدلّتها عن ظواهرها لكونها عياراً مضبوطاً في حدّ ذاتها لا يقبل الزيادة والنقصان. ولكن حيث أنّ الأبطال التي هي حدّ واقعي للكثر من الماء لا يمكن معرفتها

لغالب الناس ، بل لجميعهم في أغلب موارد حوائجهم كالبراري والبحاري ، يجب على الشارع الحكيم أن يرشدهم إلى ما يعرفهم مقدار الكرّ بحيث يسهل عليهم معرفته ، فتارة أرشدهم إلى حدّه وأخرى إلى غيره من التقريبات التي يسهل تناوله في مقام الحاجة ، ويدلّهم على معرّفٍ يكون حاوياً للكرّ في تمام المصاديق المتعارفة ، سواء كان الماء خفيفاً أو ثقيلاً ، والشرب قصيراً أو طويلاً ، وأنّه لأجل مراعاة أخفّ الأفراد من المياه وأقصر الأشبار من الأشخاص المتعارفة في نصبه طريقاً إلى معرفة الكرّ وإلّا لتخلّف الكثير من الموارد»^(١).

أقول : هذا الحمل منه عليه السلام وكذا حمل السيّد الحكيم عليه السلام لأجل الجمع بين الروايات ممّا ياباه الظهور ، لأنّه وكما قال عليه السلام : «إنّ مقتضى الظهور كون التحديدات الواردة تحديدات واقعيّة» ، ولكّتها رفعاً اليد عن هذه التحديدات وعن هذا الظاهر بسبب الاختلاف في الروايات . وفي تقديره الشخصي أنّ هذا الاختلاف بين الروايات لا يعدّ قرينة على رفع اليد عن هذا الظاهر ، بل المستقرّ عندي هو بقاء التعارض ومعه لا بدّ من أن نركن إلى ما ذهب إليه المشهور لدوران أمر المخصّص بين الأقلّ والأكثر ، وذاك الاطلاق يقيد بالمتيقّن ويبقى الأكثر تمسكاً بالاطلاق ، فاحتياطاً أقول : إنّ مساحة الكرّ - كما ذهب إليه المشهور - اثنان وأربعون شبراً ، فتأمل .

مسألة (١٦٢): الغسالة «وهي الماء القليل الذي أزيل به الخبث» محكومة بالنجاسة، ويستثنى من ذلك الغسالة من الغسلة التي تتبعها طهارة المحلّ، مثلاً إذا لم تكن عين النجاسة موجودة في المحلّ وكان ممّا يطهر بالغسل -مرة واحدة- كانت الغسالة محكومة بالطهارة على الأظهر، والأحوط الاجتناب عنها (١).

حكم الغسالة

- (١) أقول: ينبغي تقديم أمرين قبل الدخول إلى صلب البحث:
- الأول: إنّ تغيير أحد أوصاف الغسالة الثلاثة يخرج المسألة عن محلّ كلامنا، إذ لا شبهة في نجاستها حينئذٍ.
- الثاني: إنّ المسألة تأخذ مجراها بناءً على القول بأنّ الماء القليل ينفع ببلاقة النجاسة، وأمّا على القول بعدم الانفعال كما يختاره العماني والسيّد المرتضى والحليّ رحمهم الله فيخرج المسألة عن دائرة البحث أيضاً.
- إذا وضح لك ذلك فنقول:
- في المسألة أربعة أقوال:
- الأول: إنّ الغسالة نجسة مطلقاً، وهو المنسوب إلى مشهور المتأخرين.
- الثاني: إنّ الغسالة طاهرة مطلقاً، وهو المنسوب إلى جماعة منهم صاحب الجواهر رحمهم الله (١).
- الثالث: التفصيل بين غسالة الغسلة المزالة للعين، فحكم بنجاستها وبين غسالة

الغسلة غير المزيله لها ، إمّا لإزالة العين قبلها بشيء أو لأجل عدم وجود عين النجاسة يوجب تنجّس الغسالة بها ، وإلى هذا القول ذهب السيّد اليزدي رحمته الله ^(١).

الرابع : التفصيل بين غسالة الغسلة المتعقّبة لطهارة المحلّ وبين غيرها ، فإذا كان المتنجّس ممّا يكفي في تطهيره الغسل مرّة واحدة ، فغسالة الغسلة الأولى طاهرة لتعقبها بطهارة المحلّ ، وأمّا إذا احتاج تطهيره إلى تعدّد الغسلات ، فغسالة الغسلة الأخيرة هي المحكومة بالطهارة دون غيرها من الغسلات ، وهذا التفصيل هو الذي ذهب إليه الماتن رحمته الله.

ثمّ إنّ استدلال القول الأوّل القاضي بنجاسة الغسالة مطلقاً بعدّة وجوه :

منها : الإجماع ، كما حكي عن العلامة ، حيث ادّعى الإجماع على نجاسة الماء المستعمل في غسالة الجنابة والحيض إذا كان على بدن المغتسل نجاسة ، وهو يعني أنّ الغسالة إذا لاقت النجاسة تنجّست .

وفيه : أنّ الإجماع هنا غير تامّ ، لأنّ معقده هو الماء المستعمل في رفع حدث الجنابة أو الحيض في الحال الذي يكون على بدنهما عين نجاسة ، وقد لا تزول ابتداءً بمجرد صبّ الماء عليه . وهذا هو معقد الإجماع ، فإذا تمّ ذلك لم يصحّ حينئذٍ الاعتماد على الإجماع لأنّه أخصّ من المدّعى . هذا مع غضّ النظر عن أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة ، والمحصّل منه غير حاصل .

ومنها : عموم ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، كمفهوم قوله عليه السلام :

(١) العروة الوثقى - في المياه - الماء المستعمل في رفع الخبث .

«الماء إذا بلغ قدر كَرٍّ...» إلى آخر الرواية^(١)، الدالّ على أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة النجاسة. والمفترض في المقام أنّ الغسالة ماء قليل، وقد لاقى نجاسة وهي تقتضي انفعاله فينجس.

وأجاب عن الاستدلال بهذه الرواية الأستاذ الأعظم رحمته، وقال: «إنّ منطوق الرواية المذكورة وأشباهها دالّ على أنّ الماء إذا بلغ كَرّاً لا ينجسه شيء، وهي قضية سالبة كليّة، وهي عامّ إفرادي ولها إطلاق بحسب الأحوال أيضاً. ومفاد هذه الرواية: أنّ كلّ شيء أطلق عليه الماء عرفاً إذا بلغ قدر كَرٍّ لا ينجسه شيء، سواء وردت عليه النجاسة أو هو ورد عليها. ولكنّ مفهوم هذه الرواية موجبة جزئية، أي الماء إذا لم يبلغ قدر كَرٍّ ينجسه شيء. والنكرة في سياق الإثبات لا تتغير حكماً كلياً، أي ليس لها عموم إفرادي ولا إطلاق أحوالي، وعليه لا يمكن القول بأنّ الرواية بحسب مفهومها تدلّ على تنجّس الماء القليل بمجرد ملاقاة النجاسة، لا يعني أنّها لا تتنجّس بل تتنجّس لكن استفيد هذا الحكم بمعونة القرينة الخارجية، وهي الاستقراء التامّ في أفراد النجاسات والإجماع القطعي على عدم الفرق بين النجاسات.

وأيضاً ليس للمفهوم أي إطلاق أحوالي - أعني انفعال الماء القليل بملاقاة النجس - لأنّ القضية موجبة جزئية. ولا دليل على العموم من القرائن الخارجية، إذ لا دليل لنا على انفعال الماء القليل حال كونه غسالة. ولو دلّ على نجاسة الماء القليل في حال كونه غسالة لكنّه لا يدلّ على أنّ الغسالة نجسة في جميع حالاته

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

حتى لو كانت متعقبةً لطهارة المحلّ». هذا أولاً.

وثانياً: أنه ﷺ قال أيضاً: «إنّ القول بنجاسة الغسالة حينئذٍ يستلزم الالتزام بأحد محذورين:

الأول: أن نلتزم بطهارة الماء القليل حين ملاقاته للمتنجّس، وما دام في المحلّ ويحكم بنجاسته عند انفصاله عنه بالعصر أو غيره.

الثاني: أن نقول بانفعاله من حين وصوله للمتنجّس، ونجاسته مطلقاً قبل انفصاله عنه وبعده، إلّا أنّ خروجه من المتنجّس يوجب الحكم بطهارة المتنجّس، كما هو صريح بعضهم».

ثمّ أضاف ﷺ: بأنّ كلا الالتزامين باطل.

أمّا الأول: فلنا أن نسأل ما الذي أوجب نجاسة الماء القليل بعد انفصاله عن المتنجّس في حال أنّنا حكمنا بطهارته حتى مع ملاقاته للنجاسة؟ ولم يذكر في أنّ الانفصال يوجب تنجيس الغسالة مع الحكم بطهارتها حتى مع ملاقاتها للنجاسة.

وأمّا الثاني: فلأنّ القول بطهارة المحلّ مع فرض نجاسة الماء المستعمل في تطهيره أمر بعيد، وكيف يظهر بغسله بالماء النجس؟ لأنّ البناء على نجاسة الماء حال اتّصاله بالمتنجّس يلزم منه الحكم بنجاسة المقدار المتخلف منه في الثوب بعد عصره وانفصال غسالته، لأنّ العصر لا يوجب خروج جميع ما في الثوب من ماء، بل لا بدّ أن يتخلف قليلاً، فلامناص من الحكم بنجاسة المتخلف. وهذا أيضاً بعيد عن أذهان المشتريّة، ومثله في البعد كون انفصال الغسالة من المطهرات. ناهيك عمّا في المسألة من اللوازم التي لا يمكن الالتزام بها كسراية الماء

من المحلّ مع تطهيره إلى باقي الأطراف بما يوجب تنجيسها ، فيلزم من التطهير عدم التطهير ، وهو فاسد»^(١).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه): «إنّ الماء الباقي في المحلّ المغسول لا ينجّس المحلّ لإطلاق أدلّة جواز التطهير بالقليل ، إذ لا يعقل أن يجتمع جواز التطهير به مع تنجّس المحلّ به أيضاً ، فالجمع بين الأدلّة يقتضي الالتزام بالانفعال وعدم تنجيس المحلّ المغسول ثانياً»^(٢).

ولنا أن نقول: إنّ للجمع وجه آخر أيضاً ، وهو القول بتخصيص عموم أدلّة الانفعال وعموم أدلّة تنجيس المتنجّس بما دلّ على جواز تطهير المتنجّس بالماء القليل لا الحكم بنجاسة الغسالة وطهارة المحلّ. إذ لا يمكن المصير إلى ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه).

ومنها: قيام عدّة روايات على أنّ الغسالة متنجّسة :

منها: رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس أن يتوضّأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذي يغسل به الثوب ، أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضّأ منه وأشباهه ، وأمّا الذي يتوضّأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف ، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به »^(٣).

بتقريب: ظاهر منع الإمام عليه السلام من استخدام الماء المستعمل في رفع الجنابة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ٣٧٢.

(٢) مباني منهاج الصالحين : ١ / ١٥٠.

(٣) الوسائل : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٣.

أو غسل الثوب هو النجاسة. وبضميمة أنّ التطهير معنى واحد سيّال بالنسبة إلى جميع النجاسات وتطهيرها ينتج أنّ الغسالة دائماً نجسة.

لكنّ الرواية مخدوشة سنداً ودلالة. أمّا سندها فلأنّ فيه أحمد بن هلال المخدوش عند سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) والأستاذ الأعظم رحمه الله بناءً على ما هو المذكور في متني كتابيهما الاستدلالي، إلّا أنّ الاستناد إلى معجم رجال الحديث للأستاذ الأعظم يورث القول بالوثاقة بدعوى:

إنّه قيل في حقّه أنّه وإن لم يكن متديّناً بدين، إلّا أنّه كان ثقة في رواياته، حيث قال النجاشي: إنّ صالح الرواية، يعرف منها وينكر».

إذاً السند تامّ، وأمّا الدلالة فقد أورد عليها: بأنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية هو عدم جواز استعمال الغسالة في رفع الحدث، ولعلّ المنع فيها تعبدي، ومن هنا ذهب جمع إلى القول بطهارة ماء الاستنجاء، ومنعوا عن استعماله في رفع الحدث، فلا تدلّ الرواية على نجاسة الغسالة بوجه.

ولنا: أنّ المناقشة هذه غير تامّة، فإنّ ظاهر الرواية يرشد إلى نجاسة الغسالة. ومنها: ما رواه العيص بن القاسم، قال: «سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء، فقال: إن كان من بول، أو قذر، فيغسل ما أصابه»^(١). وقال صاحب الحقائق رحمه الله: «وزاد بعضهم في آخر هذه الرواية: وإن كان وضوء الصلاة فلا يضرّه»^(٢).

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٤.

(٢) الحقائق الناضرة: ١ / ٤٧٨.

والظاهر أنه لا أثر لهذه الزيادة في الاستدلال ، وكيف كان فالتقريب هو : أن الإمام عليه السلام حكم بغسل ما أصابه مما في الطشت ، والأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة . والبحث في السند والدلالة ، أما السند فقد قال صاحب الجواهر رحمته الله : «إنها مضمرة ومقطوعة»^(١).

وقال الأستاذ الأعظم رحمته الله : «لم يعلم أن الشيخ نقلها من كتاب العيص لاحتمال أن يكون نقلها عن شخص آخر نقلها عن العيص ، وذلك الشخص المتوسط مجهول عندنا ، فالرواية مقطوعة عندنا لا يعتمد على شيء فيها»^(٢).

وقال سيدنا الأستاذ (دام ظله) : «هذه الرواية ضعيفة سنداً بالارسل ، إذ الشيخ رواها في الخلاف عن العيص ، وحيث إنه لا يمكن روايته عنه بلا واسطة لاختلاف الطبقة ، تكون مرسلة ولا تكون دليلاً على كون روايته من كتابه . ومجرد نسبة الشيخ الرواية إلى العيص لا تدلّ على كون الرواية من الكتاب - كما في الهدائق - أضف إليه أن طريق الشيخ إلى كتاب العيص مخدوش»^(٣).

ولعل سبب الخدشة وقوع ابن أبي جيد ، وهو ممن لم يذكر بمدح ولا قدح . وقال الشيخ رحمته الله في الفهرست : «إن ابن أبي جيد له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن العيص»^(٤).

(١) جواهر الكلام : ١ / ٣٤٧ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ٣٧٥ .

(٣) مباني منهاج الصالحين : ١ / ٢٣٠ .

(٤) الفهرست : العيص بن القاسم .

وهذا ضعيف عند سيّدنا الأستاذ (دام ظله). وأمّا القائلون بأنّ ابن أبي الجيد ثقة، فستندهم توثيق النجاشي لمشايخه.

وقال السيّد الحكيم رحمه الله: «ظهور رواية الشيخ وغيره في وجدانها في كتابه ليس على نحو يحصل الوثوق به لتدخل الرواية في موضوع الحجّة لاحتمال أن يكون الشيخ رواها من غير كتابة»^(١).

ولنا: أنّ الإضمار الذي ذكره صاحب الجواهر رحمه الله غير قادح في الرواية إذا كان من مثل العيص الذي كتب كتاباً لأن يودع فيه الروايات الصادرة عن المعصوم عليه السلام، فلا مجال لدخول رواية عن غيرهم عليهم السلام، والعجيب من السيّد الحكيم رحمه الله فإنّه ادّعى الظهور في نسبة الرواية إلى العيص من قبل الشيخ، ومع هذا أفاد بأنّ هذا الظهور لا يورث الوثوق، مع أنّ الظاهر حيثما ثبت هو حجة وإن لم يفد الوثوق. نعم، هناك موارد إمّا يكون الظاهر محفوف بقرينة، وإمّا ليس لهذه الموارد ظهور. فيبقى الوثوق مسألة أخرى لا ترتبط بمحلّ كلامنا. بل كما حقّقناه في بحثنا الأصوليّة أنّ الظاهر حجة حتّى لو حصل الظنّ بالخلاف.

ويردّ ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دام ظله) ما ذهب إليه أستاذنا الأعظم رحمه الله في تنقيحه من أنّ طريق الشيخ إلى كتاب العيص حسن على ما صرّح به في الهدائق^(٢).

والذي يغلب ظنيّ أنّ الركيزة الأساسيّة في اعتبار توثيق العيص كونه من مشايخ النجاشي. وقد ذكر النجاشي في حقّ مشايخه شيئاً يدلّ على كونهم ثقة، فقد قال في

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٣١/١.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٧٥/١.

ترجمة أحمد بن محمد بن عبدالله بن الحسن الجوهري: رأيت هذا الشيخ وكان صديقاً لي ولوالدي وسمعت منه شيئاً كثيراً ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً.

وقال في ترجمة محمد بن عبدالله بن محمد عن عبيدالله بن البهلول: وكان في أول أمره ثبتاً، ثم خلط، ورأيت جلّ أصحابنا يغمزونه ويضعفونه - إلى أن قال -: ورأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه».

وظاهر عبائر النجاشي أنّ الرجل لا يروي عن الضعفاء بلا واسطة، ولأجل هذا قال أستاذنا الأعظم رحمه الله في معجم رجاله: «إنّه لا شكّ في ظهور ما ذكره في أنّه لا يروي عن ضعيف بلا واسطة»^(١).

وقال سيّدنا الأستاذ (دام ظله): «بأنّ العبارة ليست ظاهرة في توثيق مشايخه، بل هي ظاهرة في أنّه لا يروي عن الذين ضعفهم الأصحاب، وأيضاً ليست ظاهرة في أنّه لا يروي عن المجهول. وعليه ليس ما ذكره النجاشي توثيقاً لبعض مشايخه الذين لم يرو من الأصحاب تضعيف في حقهم ولا توثيق»^(٢).

أقول: وقد تعرّض أستاذنا الأعظم رحمه الله إلى الإشكال المزبور، وأجاب عنه بأنّ الظاهر من قوله: «ورأيت جلّ أصحابنا» أنّ الرؤية أخذت طريقاً إلى ثبوت الضعيف، ومعناه عدم روايته عن الضعيف بلا واسطة. وهو دالّ بحسب

(١) معجم رجال الحديث: ٥١/١.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ٢٣٠/١.

المفهوم على أن كل من يروي عنه بلا واسطة ليس ضعيفاً، بل ثقة^(١).

إذاً ظهر لك من مجمل ما بينّا أن مشايخ النجاشي ثقات بموجب ما ذكره كوثيق عام إذاً لا خدشة في سند الرواية. والحاصل: أن ظاهر رواية الشيخ عن العيص كونها مبشرة عنه وليست مع الواسطة المقطوعة، وإن كان هناك اختلاف طبقة بينهما، بل إسناد الرواية عنه مبشرة كاشف بل ظاهر في أنه أخذها من كتابه، فإذا تم هذا كانت الرواية مسندةً ويتمّ بها المطلوب، فالأمر ليس كما ادّعي من كونها مقطوعةً وليست بحجّة، والعرف ببابك، أليس إسناد كلام إلى شخص ظاهر في كونه سمعه منه مبشرة أو أنه أخذها من كتاب له، إذن بما أن الظهور تام ولا قرينة تمنع من الأخذ به، وجب الجمود عليه والذهاب إلى القول بأن الرواية حجة، خصوصاً وأن السيّد الحكيم رحمته الله رأى هذا الظهور. وإن كان ما ذهب إليه السيّد الحكيم رحمته الله ليس دليلاً ينفعنا، بل على نحو التأييد لما ذكرناه. إذن الرواية تامة السند.

وأما الدلالة، فقد ناقش صاحب الجواهر رحمته الله فيها وقال: «إنه من المحتمل إرادة الوضوء ما كان متعارفاً من أحوال بعض المرضى، أنه يؤتى له بطشت فيبول فيه ويتغوط ويستنجي فيه، فقد يكون إنما أمره لذلك»^(٢).

والرواية على هذا التقدير عند صاحب الجواهر رحمته الله لا تشمل الغسالة التي تستعمل في التطهير من دون اشتائها على عين النجاسة.

(١) معجم رجال الحديث: ٥١/١.

(٢) جواهر الكلام: ٣٤٨/١.

وأجاب المحقق الهمداني والسيد الحكيم رحمهما الله: بعدم الاعتناء بهذا الاحتمال لصرف الإطلاق عن ظاهره»^(١).

وأضاف الهمداني رحمهما الله: «أنّ لو كان ما في الطشت ملزوماً لذلك عادةً لثمت المناقشة، لكنّه ليس كذلك، إذ كثيراً ما يكون غسل البول وغيره بعد جفافه وعدم بقاء عينه بحيث لا تكون نجاسته إلّا حكميّة»^(٢).

وأورد عليه أستاذنا الأعظم رحمهما الله: «بأنّ الحكم بغسل ما أصابه ما في الطشت معلق بما إذا كان الوضوء من بول أو قدر، والبول من الأعيان النجسة يبس أم لم يبس. وكذا الحال في القذر لأنّه أيضاً بمعنى عين النجاسة من عذرة أو دم ونحوهما على ما تساعد عليه المقابلة بالبول، لأنّ القذر يفتح الذال - غير القذر بكسره - فإنّ الثاني بمعنى المتنجّس وما يتحمّل القذارة، وعلى هذا لا بدّ في غسلها من إزالة عينها، وبذلك يتنجّس الماء المزال به عين النجاسة لملاقاته عين النجس.

وأما ما يصبّ على المتنجّس مستمراً أو ثانياً أو ثالثاً، فهو ماء طاهر كما مرّ، إلّا أنّه يتنجّس بعد وقوعه في الطشت بما فيه من الغسالة الملاقية لعين النجس، فنجاسة ما في الطشت مستندة إلى امتزاج الغسالة الثانية أو الثالثة مع القليل الملاقي لعين النجس قبل زوالها، وغير مستندة إلى نجاسة الغسالة كما لا يخفى»^(٣).

(١) مصباح الفقيه: ٣٠٨/١. مستمسك العروة الوثقى: ٢٣١/١.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٠٨/١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ٣٧٥/١.

ولنا: في جوابه: أَنَّ ما تَفَضَّلَ به ﷺ ليس بتأمّ بالنسبة إلى البول ، فإنّ البول وإن كان من الأعيان النجسة لكن بعد جفافه لا مجال لأن يقال ببقاء البول . نعم ، بالنسبة إلى (قذر) فإنّه لو كانت بمعنى عين النجاسة لصدق حينئذٍ أَنَّ الوضوء لأجل زوال القذر أَنَّ الماء فيه قذر ، ولكنّ الماء المستعمل لتطهير محلّ النجاسة لا يصدق عليه ذلك العنوان السابق ، فالمقدار الذي ينفعنا في الاستدلال هو قوله ﷺ: «إن كان من بول» ، أي لو كانت الغسالة من بول ، لا إثبات أَنَّ الغسالة نجسة ، سواء كانت عين النجاسة موجودة أم لا ؟ لأنّ يبوسة البول وجفافه يمنع من أن يكون له أجزاء في الماء المستعمل في رفع البول كما يراه العرف كذلك .

نعم ، وضوء القذر إنّما يصدق في الصورة التي يكون القذر موجوداً ، أمّا مع عدمه فلا يصدق إلّا وضوء من قذر .

ولذا فما ذكره الأستاذ الأعظم ﷺ من بقاء عين النجاسة حتّى بعد زوال العين ممّا لا يقبل بحال .

ثمّ إنّ بعض المحقّقين ﷺ أورد على الاستدلال بالرواية ، وقال : «إنّ الاستدلال بالرواية يتوقّف :

أولاً: على أن يكون المراد بقوله : إن كان من بول ، أي إن كان الوضوء من بول ، لا أنّ القطرة من بول .

وثانياً: على أن يكون عنوان الوضوء من البول صادقاً حتّى مع جفاف البول وزواله عرفاً ، وإلّا لاخصّ بفرض ملاقة الغسالة لعين النجس ، وكلمة (قذر) التي عطف على كلمة (بول) لا إطلاق فيها للمتنجس ، لأنّها إن كانت مختصة بالمعنى

المصدري فلا يبعد اختصاصهما بعين النجس»^(١).

ولنا: لا أرى أي وجه للاحتمال الذي ذكره في الوجه الأول، فإن القطرة من البول قطعاً غير محتملة في نفسها لأن الضمير في (كان) يعود على مذكر لا على مؤنث، ولو كان راجعاً إليه لكان الأليق أن يقول: كانت، فما ذكره يخالف الظهور. ونخالفه في مسألة التوقف ثانياً، أي هو قال لَا يَحْتَاجُ أَنَّ تَمَامِيَّةَ الاستدلال متوقفة على شمول «كان من بول» حتى مع افتراض يبوسة البول وجفافه، فنحن نقول إن العنوان صادق هنا أي حتى مع جفاف البول يكون الوضوء وضوءاً من بول.

نعم، كلامه بالنسبة إلى (القدر) صحيح، فلو انحصرت الجملة بوضوء القدر لكان كما ادّعى البعض من شمول الرواية للغسلة الأولى التي يرفع فيها القدر، وأمّا الغسلة الثانية والثالثة فلا تشملها، لكن يكفيننا التمسك بإطلاق «كان من بول».

فإلى هنا يتّضح الحال ونقول بنجاسة الغسالة ممزوجة كانت بعين النجاسة أم لم تكن ممزوجة. فالرواية تامّة الدلالة، وصحيحة السند بناءً على ما ذكرناه.

ومنها: موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن الكوز والإناء يكون قدراً، كيف يغسل؟ وكُم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات، يصبّ فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الإناء، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر - إلى أن قال -:- اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرّات»^(٢).

(١) بحوث في العروة الوثقى: ١٦٥ / ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وقرب الاستدلال في الرواية على أساس ما أمر الإمام عليه السلام به من إفراغ الماء في كلّ مرّة يصبّ في الإناء للتطهير، خصوصاً المرّة الثالثة التي يتعقبها طهارة المحلّ ممّا يكشف عن كون الغسالة نجسة، وإلاّ لم يكن داعٍ لإفراغ الماء.

ولنا أن نقول: لا ملازمة بين القول بوجوب إفراغ الماء ونجاسته، إذ لعلّ الأمر بالافراغ مبنيّ على أن يكون مقدّمة وجوديّة لصدق الغسل عرفاً فيما لو كان الماء المستخدم قليلاً، إذ غير خافٍ عليك مجرّد وجود الماء في الإناء ودورانه لا يحقّق الغسل ما لم تنفصل الغسالة. إذن فالأمر بالافراغ في مرتبة ثالثة لأجل تحقّق عنوان الغسل ثلاث مرّات، وإن كنّا في ذات الوقت نقف متسائلين عن إمكان ذلك مع علمنا الخارجي بأنّ القضايا العرفيّة ومنها (الغسل) لا يتدخّل الإمام فيها مبشرة لكونها مبنيّة، بل وواضحة عندهم، وأنّ ذلك خلاف حمل القضايا على كونها بياناً شرعيّاً لو كانت منه عليه السلام مبشرة.

ولأجل هذا فنّ المحتمل أن يكون نظر السيّد الحكيم رحمته الله الذي ذهب إلى القول بإمكان أن يكون الأمر بالافراغ لأجل اعتبار انفصال ماء الغسالة في التطهير في جميع الغسلات^(١).

ولنا أن نقول: بعد التسليم بتحقّق الغسل كما ذهب هو رحمته الله إلى ذلك لا معنى لجعل التطهير شيئاً وراء ذلك، ويدلّ على ما قلناه إطلاق (الغسل)، سواء أفرغ الماء أم لم يفرغ، ويؤيّد ذلك أنّ الغسل أيضاً يتحقّق لو كان الماء كثيراً بمجرّد رمس الإناء المتنّجس فيه واستيلاء الماء عليه جميعاً، سواء أخرج الإناء أم لم يخرج

ومعه يظهر الإناء.

ولربما عدم جزم السيّد الحكيم عليه السلام بما ذهب إليه وجعل القضية تدور في عالم الإمكان إنما هو لأجل ما ذكرناه، وأنه لا وجه لمخالفة الاطلاق. وعلى تقدير المناقشة في الاطلاق فلا أقلّ ينفي الشكّ بوجود الافراغ بالبراءة، فإن كلّ محتمل القيدية أو الشرطية منفي بالبراءة.

فنحن إذاً بين احتمالين: الأول: اعتبار الافراغ واجباً لتحقيق الغسل.

الثاني: إنّ الافراغ دخيل في تحقّق التطهير، والذي تطمئنّ إليه النفس هو الثاني، فإنّ مجرد اطلاق الغسل لا يحقّق التطهير بل لا بدّ وأن يكون على هذه الكيفية، وعليه هنا احتمالات ثلاثة:

الأول: الأمر بالافراغ يؤدّي بنا إلى القول بنجاسة الغسالة، وبناءً على هذا الوجه تكون الرواية دليلاً لما ذهب إليه من نجاسة الغسالة.

الثاني: أن يكون الأمر بالافراغ لأجل تدخل الإمام عليه السلام في القضية العرفية لبيان مفهوم الغسل. وهو في الواقع خلاف شأن الشارع من بيان ما هو الحكم الشرعي لا القضايا العرفية.

الثالث: أن يكون الأمر بإفراغ الماء لأجل دخالته في تحقّق التطهير، ولا أرى وجهاً يمكن به دفع هذا الاحتمال الأخير، الذي يقضي بنجاسة الغسالة، ومع تساوي الاحتمالين لا تصلح الرواية للاستدلال على نجاسة الغسالة.

وقال الهمداني رحمته الله: «ودعوى توقّف صدق الغسل على تفريغ الماء، فبدونه لا تتحقّق الغسلة الثالثة ممّا لا يلتفت إليها كيف، وإلاّ لوجب الالتزام به في الكثير

والمجاري وماء المطر، مع أنه كما ترى»^(١).

لنا: سلّمنا أصل الدعوى في المجاري والكثير، إلا أن القضية في المطر، فإنّ عدم خروج الماء من الثوب لا يسمّى غسلًا، لكن الرجوع إلى روايات المطر يورث القول بأنّ مجرّد إصابة المطر يطهر الثوب.

ومن الروايات المستدلّ بها على نجاسة مطلق الغسالة روايات النهي عن استعمال غسالة الحماّم.

منها: رواية عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «إياك أن تغتسل من غسالة الحماّم، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت، فهو شرّهم، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وأنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»^(٢).

التي قيل بدلالاتها على نجاسة مطلق الغسالة، وقد يشكل بأنّ للحماّم خصوصيّة، لكن لا خصوصيّة له.

إن قلت: لا يمكن المصير إلى ما تذهب إليه هذه الرواية، خصوصاً مع ابتلائها بالمعارض، وهي الروايات الدالّة على طهارة غسالة الحماّم، لأنّ بعض هذه الروايات معلّلة الذيل بأنّ ماء الحماّم كماء النهر، فإذا كان ذلك لم يكن وجه للقول بالنجاسة.

قلت: أمّا الروايات التي تذهب إلى القول بطهارة الغسالة فإنّما ذلك لأجل

(١) مصباح الفقيه: ٣٠٩ / ١.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

اتّصال الغسالة بالمادّة من طريق الأنابيب ، ونفس هذه الروايات تدلّ التزاماً على نجاسة الغسالة لولا ذاك الاتّصال بالمادّة. ويكفيها عدم الدلالة على الطهارة في حال عدم الاتّصال.

ولم ينكر الأستاذ الأعظم ﷺ صلاحية الاستدلال بهذه الرواية في مقابل القائلين بطهارة مطلق الغسالة ، كما يذهب إلى ذلك صاحب الجواهر ﷺ؛ لأنّ تلك الأخبار كما بيّناها تدلّ على نجاسة الغسالة في نفسها ، ولا تدلّ على نجاسة الغسالة المتعقّبة بطهارة المحلّ وسائر الغسالات كما يختاره هو ﷺ؛ وذلك لأنّ غسالة الحّمّام مجمع غسالات متعدّدة كغسالة المني والدم والكافر والناصب وغيرها من الأعيان النجسة ، والماء القليل إذا صبّ ينفع بملاقاتها ، وأمّا الغسالات الأخر المتعقّبة بطهارة المحلّ فهي وإن كانت طاهرة في نفسها ، لكن لأجل اجتماعها مع الغسالة الملاقية لعين النجس من المني والدم وغيرهما تتنجّس^(١). وعليه ، فالغسالة في الجملة نجسة.

ونلفت النظر إلى أنّ المحقّق الهمداني ﷺ قد ذكر في كلامه أنّ القوم استثنوا خصوص ماء الاستنجاء عن عموم أدلّة انفعال القليل بالملاقاة ، ممّا يكشف عن أنّ الطاهر من الغسالات غسالة الاستنجاء فقط ، وأنّ نجاسة ما عدا ذلك فسلمة عندهم ، وإلّا لم يكن وجه معتبر لتخصيص الأصحاب ماء الاستنجاء بالذكر^(٢). وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «إنّ هذا الذي أفاده متين ، إلّا أنّ غاية ما يترتّب

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة : ١ / ٣٧٧.

(٢) مصباح الفقيه : ١ / ٣٢٥.

على ذلك هو استكشاف نجاسة خصوص ما كان كنفس ماء الاستنجاء من الغسالات الملاقية لعين النجس دون الغسالة غير الملاقية له، وأمّا الغسالة التي لم تلاق عين النجس فلا يمكن استفادة ذلك من الاستثناء^(١).

ولنا: التفصيل الذي ذكره الأستاذ الأعظم رحمته مخالف صريحاً لما ذهب إليه القوم من الاستثناء، فجموداً على ما ذهب إليه من طهارة ماء الاستنجاء فقط لم يكن وجه لاعتبار خصوص ما لاقى عين النجس، بل ظاهرهم أنهم يقولون بشمول الدليل لجميع الغسالات لا خصوص ما كان يراد بها رفع عين النجاسة، وبالتالي تكون جميع الغسالات نجسة.

ومع هذا فالحق مع الأستاذ الأعظم رحمته، فإنّ الذي ذكره المحقّق الهمداني لا يخلو عن كونه إشعاراً ولم يرق إلى مرتبة الدليلية، بدليل أن لو كان الأمر بالنسبة إلى نجاسة الغسالات قضية مسلّمة لم يكن وجه لوقوع النزاع بينهم. وعليه فأدلة النجاسة تامّة إلى هنا.

وأما أدلة القائلين بطهارة الغسالة مطلقاً، فقد قال الأستاذ الأعظم رحمته: «إنّ القول بطهارة الغسالة لا يحتاج إلى دليل، لأنّ الأصل في المياه الطهارة ونجاستها هي التي تحتاج إلى إقامة الدليل، ولذا هو رحمته أعرض عن بيان أدلة القائلين بالطهارة، ولكنّا ارتأينا أنّ ذكرها أنفع لأنّه من المحتمل قوياً أن تكون هذه الأدلة تامّة ممّا يوجب وقوع معارضة بينها وبين أدلة النجاسة، وحينها ينبغي المعالجة، وكيف كان فلهم روايات اعتمدوها قالوا بدلاتها على طهارة الغسالة.

منها: رواية يونس بن عبد الرحمن ، عن رجل ، عن العيزار ، أو عن الأحول ، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام : « الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ؟ فقال : لا بأس ، فسكت فقال : أوتدري لم صار لا بأس به ؟ قال : قلت : لا والله . فقال : إن الماء أكثر من القدر »^(١).

بتقريب : أن التمسك بإطلاق التعليل يورث القول بطهارة مطلق الغسالة ، إذ في كل مورد يلاقي الماء النجاسة ، وكان الماء أكثر منها لم ينتجس ما لاقى الماء بناءً على هذه العلة ومن الموارد الغسالة .

ولنا : أن سند الرواية غير تام ، لأنها مرسلة ، إلا اللهم ما عن بعض أن الرواية عن يونس المعداد من أصحاب الإجماع ، أي إن مراسيله كمسانيده ، لكن ذلك غير ثابت عندنا ، فالرواية ضعيفة .

وأما الدلالة ، فإن الالتزام بدلول الرواية يورث القول بأن ملاقة الماء القليل للنجاسة لا يوجب انفعاله ما لم يتغير ، وأن حاله حال الكر في ذلك . وهذا مخالف صريح لما أثبتناه سابقاً من أن مجرد الملاقة يوجب انفعال الماء إذا كان قليلاً ، بل حتى القائلون بنجاسة الغسالة لا يرجعون السبب إلى انفعاله بالغير وتغيره به ، بل يقولون إن مجرد الملاقة توجب ذلك .

ومنها: رواية محمد بن يزيد ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض ،

فقال: لا بأس به»^(١).

بتقريب: أن قوله ﷺ: «لا بأس» مع مماسة الماء للبول وللنجاسة يكشف عن طهارته.

ولنا: أن الرواية ضعيفة سنداً بعملي بن محمد، وأما الدلالة فإن من الاستحالة بمكان الالتزام بضمونها، إذ هي تدلّ على طهارة الماء الملاقي لموضع النجس، وإن لم يكن بعنوان أنه تطهير لكي يصدق عليه غسالة، وهو كما ترى.

ومنها: ما رواه محمد بن النعمان، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «قلت له: أستنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب؟ قال: لا بأس به»^(٢).

بتقريب: أن وقوع الثوب في ماء الاستنجاء ومن ثم حكم الإمام بطهارته كاشف عن كون ماء الغسالة طاهر.

ولنا: أن الرواية إنما وردت بعنوان ماء الاستنجاء، فربما أتت التوسعة من هذا العنوان، ولذا لا مجال للقول بشمولها لمطلق الغسالات.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله في المكن مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرة واحدة»^(٣).

قال الجوهري: المكن الاجانة التي تغسل فيها الثياب.

تقريب الاستدلال: أن غسل الثوب في المكن له كفتان:

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الأولى : أن يغمس الثوب في ماء المكن .

الثانية : أن يوضع الثوب ابتداءً في المكن ثم يصب الماء عليه .

وعلى الكيفية الأولى يلزم القول بنجاسة الماء إذا التزمنا بنجاسة الغسالة .
وحينئذ يتنجس الثوب في الغمسة الثانية ، لأن المتنجس منجس . ويلزم ذلك
القول بنجاسة الثوب لا طهارته في حين أن الإمام عليه السلام أمر بغسله في المكن مرتين ،
وظاهر قوله الطهارة لا النجاسة .

وأما على الكيفية الثانية : فيلزم من الغسل بهذه الكيفية انفعال نفس المكن
بماء الغسالة مما يلزم نجاسة الثوب لو طرح فيه مرة ثانية . وضب الماء عليه ،
في الوقت الذي نرى كلام الإمام عليه السلام مطلقاً شاملاً للكيفيتين معاً ، وتركه التفصيل
كاشف عن طهارة الغسالة ، وإلا لم يحصل التطهير .

ولنا : أن غاية ما تدل عليه الرواية هو عدم تنجس الثوب بماء الغسالة ،
ولا دلالة فيها على أن ماء الغسالة طاهر . ومع هذا يمكن القول بأن المرتكز في
أذهان المشتعلة استحالة - ولو عرفاً - الفصل بين طهارة الثوب والماء ، فإذا التزمنا
بنجاسة الغسالة لا يمكن - بناءً على الارتكاز - القول بطهارة الثوب ، فإن فاقد
الشيء لا يعطيه ، فإذا هناك نوع ملازمة ما بين طهارة الثوب والغسالة .
وهذا الوجه يوهن إشكالنا على الرواية المذكورة .

وقد ذكروا وجوهاً أخرى على طهارة ماء الغسالة إلى جانب الروايات التي
استعرضنا أهمها .

ومن هذه الوجوه : دعوى الملازمة ما بين تطهير الثوب وطهارة الماء ، وأجاب

الحقّق الحمداني رحمه الله: «بمنع الملازمة المذكورة ولا دليل شرعي يدلّ عليها»^(١).
ومنها: أنّ استقراء الأخبار يورث القول بوجود قاعدة كلّية تدلّ على أنّ
المطهر لا بدّ وأن يبقى على طهارته إلى زمان حصول التطهير لا لأجل توقّف التطهير
عليها، بل من باب التعبد الشرعي، كما أنّه يورث القول بأنّ المنتجّس لا يطهر،
وأنّه منجّس، ومن جميع ذلك يثبت أنّ الغسالة طاهرة، وإلاّ لم يصحّ القول
بأنّ الثوب طاهر.

ولنا: أنّ المذكور مجرّد دعوى وثبوتاً لا مانع منه، لكن المشكلة تكمن في الدليل،
فإنّه لو قام دليل تعبدّي شرعي على لزوم بقاء تطهير الماء إلى زمان حصول
التطهير أخذنا به، ولكن أين مثل هذا الدليل، وهذا الذي ذكرناه مع الأغراض
عن أنّ الاستقراء ليس بتامّ، فإنّ من المطهرات في الشرع ما لا يتّصف بالطهارة،
كالشمس وذهاب الثلثين في عصير العنبي بناءً على المشهور في الأخير.

وهناك أيضاً ما نعلم نجاسته حال الاستعمال كالأرض وتراب التعفير وحجر
الاستنجا، ومع ذلك كيف حصل لك الاطمئنان التامّ من الأخبار ببقاء طهارة
المطهر، وأمّا ما ذكره من أنّ المطهر لا بدّ وأن يكون طاهراً في نفسه فحتّى لو سلّمنا
مثل هذه القضية فلا بدّ وأن تكون في غير جهة التطهير، وكيفينا نقضاً حجر
الاستنجا على ما أورده من استحالة أن يكون المنتجّس مطهراً، فكيف يرفع
الخبث، فإنّ حجر الاستنجا منتجّس لكنّه يطهر.

إذاً الوجوه المذكورة لا تصلح دليلاً للقول بطهارة ماء الغسالة. نعم، الروايات

تامة ونقصد بالخصوص رواية محمد بن مسلم بضميمة الارتكاز العرفي الذي يستدلّ به على طهارة ماء الغسالة. وعليه يقع التعارض بين الطائفتين، وليس في المقام عموم فوقاني يدلّ على نجاسة الماء الملاقي للنجاسة كي يرجع إليه، بل الظاهر أنّ التعارض مستقرّ وموجه التساقط فنحن والأصل العملي القاضي بطهارة ماء الغسالة على مسلك المشهور، وأمّا نحن فنقول بالتخير، إلاّ أنّه مع وجود المرجّح وهو الارتكاز التشريعي القاضي بطهارة الغسالة لاستحالة التفكيك على ما بيّناه بين طهارة الملاقي ونجاسة الغسالة فلا بدّ من الالتزام بها حتّى يثمر ذلك طهارة الملاقي.

المحتويات

دائم الحدث

- ١ - حكم الحدث المنقطع ٥
- ٦ مناقشة الأستاذ الأعظم رحمته الله مع صاحب الجواهر والأردبيلي ٦
- ٧ جوابنا عن الأستاذ الأعظم رحمته الله ٧
- ٩ - صاحب الحدث المستمر ٩
- ١٠ البحث في المسألة بحسب القاعدة الأولى ثم النص ١٠
- ١٣ إشكال للأستاذ الأعظم رحمته الله ١٣
- ١٣ جوابنا عنه ١٣
- ١٤ العمدة في الجواب ١٤
- ١٥ مناقشة السيد الحكيم رحمته الله ١٥
- ١٥ دفع الإشكال للأستاذ الأعظم رحمته الله ١٥
- ١٦ أوجه ما يمكن قوله ١٦
- ١٦ إشكال ودفع ١٦
- ١٨ الأخبار الواردة في المبطلون ١٨
- ١٨ تحقق المعارضة بين الروايات ١٨
- ١٩ مناقشة سندیة ودلالية للأستاذ الأعظم رحمته الله ١٩
- ٢٠ موافقة الأستاذ الأعظم رحمته الله ٢٠
- ٢١ قول السيد الحكيم رحمته الله ٢١
- ٢٢ قول للأستاذ الأعظم رحمته الله ٢٢

- ٢٤ اتَّفَق سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذ (دَامَ ظَلُّهُ) مَعَ السَّيِّدِ الْحَكِيمِ رحمته الله
- ٢٤ الْحَقُّ مَعَ السَّيِّدِ الْبِزْدِيِّ رحمته الله
- ٢٥ قَوْلُنَا فِي الْمَسْأَلَةِ
- ٢٨ مَسْأَلَةٌ (١٤٦):
- ٢٨ حُكْمُ النِّجَاسَةِ الْمُتَعَدِّيَةِ
- ٢٨ اسْتِحْبَابُ غَسْلِ الْقُضَيْبِ قَبْلَ كُلِّ صَلَاةٍ
- ٢٩ مَسْأَلَةٌ (١٤٧):
- ٢٩ اِحْتِمَالُ حُصُولِ الْفِتْرَةِ

(النَّجَاسَاتُ وَأَحْكَامُهَا)

- ٣١ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي: نَجَاسَةُ الْبَوْلِ وَالْعَذْرَةُ
- ٣٤ الْبَحْثُ فِي بَوْلٍ وَخُرءٍ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ
- ٣٥ انْقِسَامُ الرِّوَايَاتِ إِلَى طَائِفَتَيْنِ
- ٣٧ أَدَلَّةُ طَهَارَةِ بَوْلٍ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ
- ٣٨ إِيْرَادُ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذ (دَامَ ظَلُّهُ)
- ٤٢ حُكْمُ بَوْلٍ وَخُرءٍ الطَّائِرِ الْمَأْكُولِ اللَّحْمِ
- ٤٣ الْبَحْثُ فِي نَجَاسَةِ بَوْلٍ وَخُرءٍ الطَّائِرِ غَيْرِ الْمَأْكُولِ اللَّحْمِ
- ٤٣ طَائِفَةُ الرِّوَايَاتِ الدَّالَّةُ عَلَى نَجَاسَتِهِمَا مُطْلَقاً
- ٤٦ قَوْلُ لِبَعْضِ الْمُحَقِّقِينَ فِي تَوْثِيقَاتِ الْمُتَأَخِّرِينَ
- ٤٧ تَعَارُضُ الرِّوَايَاتِ
- ٤٧ وَجْهُ رَفْعِ الْمَعَارِضَةِ الْمَذْكُورَةِ
- ٥١ إِشْكَالُ الْأُسْتَاذِ الْأَعْظَمِ رحمته الله عَلَى الْجَمْعِ الْخَامِسِ
- ٥٤ (بَوْلُ الْخَفَّاشِ)

٥٤	الاحتياط في بول الخفّاش
٥٦	الثالث : نجاسة مني الإنسان
٥٦	المسألة الأولى : نجاسة مني الإنسان
٥٦	طهارة المنى
٥٧	قول الشيخ في روايات الطهارة
٦٠	المسألة الثانية : البحث في نجاسة مني الحيوانات غير مأكولة اللحم
٦٣	المسألة الثالثة : مني الحيوانات محلّلة الأكل ممّا لها نفس سائلة
٦٧	المسألة الرابعة : مني الحيوان الذي ليس له نفس سائلة
٦٨	الرابع : نجاسة الميتة
٦٩	طهارة ما لا تحلّ الحياة من أجزاء الميتة
٧٠	البحث في الأجزاء المبانة من الميتة ممّا تحلّها الحياة
٧٢	بعض النصوص على نجاسة الأجزاء المبانة
٧٤	حكم القطعة المبانة من الحيّ
٧٦	مناقشة الهمداني رحمه الله للروايات
٧٧	مناقشتنا للهمداني رحمه الله
٧٨	طهارة الأجزاء الصغار المبانة من الحيّ
٧٩	ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله
٨١	حكم لبن الضرع
٨٣	حكم الأنفحة
٨٤	المراد من الأنفحة كما عن الأستاذ الأعظم رحمه الله
٨٧	مسألة (١٤٨) :
٨٧	الخامس من النجاسات : الدم
١٠٠	الدم المتخلف

- مسألة (١٤٩) : ١٠٢
- حكم الدم في البيض ١٠٢
- السابع والثامن من النجاسات : الكلب والخنزير ١٠٢
- الثامن : نجاسة الكافر ١٠٨
- أقسام الكفار ١٠٩
- الأول : المنكر لوجود الصانع ١٠٩
- الثاني : المشرك ١١٠
- الثالث : أهل الكتاب ١١٨
- الرابع : المجسمة ١٥٤
- الخامس : المجبرة ١٦٢
- السادس : المفوضة ١٦٣
- السابع : القائلون بوحدة الوجود من الصوفية ١٦٦
- الثامن : منكر المعاد ١٧٠
- التاسع : الغلاة ١٨٥
- العاشر : الخوارج ١٨٩
- الحادي عشر : النواصب ١٩١
- الثاني عشر : المخالف ١٩٨
- مسألة (١٥٠) : ٢٠١
- نجاسة الخمر ٢٠٤
- القول بالنجاسة ٢٠٥
- حرمة المسكر المائع ٢١٨
- طهارة المسكر ٢٢٨
- مسألة (١٥١) : ٢٣٠

٢٣٠	حكم العصير العنبي
٢٣٠	أدلة النجاسة
٢٣٣	النقاش في المؤثقة
٢٤٣	الأقوال في حكم العصير العنبي
٢٥٢	روايات الحرمة
٢٥٣	البحث في حلية العصير العنبي بذهاب الثلثين
٢٥٨	القول في عصيري التمر والزبيب
٢٦٣	الكلام في عصير الزبيب
٢٧٤	مسألة (١٥٢) :
٢٧٤	حكم الإناء الدسم
٢٧٤	البحث في الفقاع
٢٧٧	مسألة (١٥٣) :
٢٧٧	القول في عرق الحيوان الجلال
٢٨٢	مسألة (١٥٤) :
٢٨٢	حكم عرق الجنب من الحرام
٢٨٦	مسألة (١٥٥) :
٢٨٦	حكم الملاقي للنجس والمتنجس
٣٣٩	(ما تثبت به الطهارة أو النجاسة)
٣٣٩	كيف تثبت الطهارة مع الشك بها
٣٤٠	كيف تثبت النجاسة

(المطهرات)

مسألة (١٥٦) : ٣٦٨

بحث في الماء المضاف ٣٦٨

مسألة (١٥٧) : ٤٠٠

الماء الجاري وأحكامه ٤٠٠

حكم الماء المتغير ٤٢٠

مسألة (١٥٨) : ٤٣٢

كيفية تطهير الماء المتنجس ٤٣٢

مسألة (١٥٩) : ٤٣٧

القول في ماء المطر ٤٣٧

مسألة (١٦٠) : ٤٤٦

حكم ماء البشر ٤٤٦

مسألة (١٦١) : ٤٤٧

القول في الماء الراكد ٤٤٧

تحديد الكر ٤٤٧

مسألة (١٦٢) : ٤٩٢

حكم الفسالة ٤٩٢

المحتويات ٥١٥