

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الأعلام الأوحدي في فقه الأحكام الجعفری علیہ السلام»

تقريرات خارج الفقه الجعفری
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

كتاب الطهارة

سال ۹۱-۹۲

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيگی

فصل فی النجاسات

فصل النجاسات اثنتا عشرة...

الثامن: الکافر بأقسامه...

۱ خلاصه ای از مباحث سال تحصیلی گذشته.

...أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريا

بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة و الأحوط الاجتناب عن منكر

الضروري مطلقا وإن لم يكن ملتفتا إلى كونه ضروريا

۲ خلاصه ای از مطالب گذشته.

۳ در اثبات اسلام لازم نمی باشد که حتما ابراز اسلام کند بلکه یکی از شهادت و ابراز اسلام یا اعتقاد قلبی کفایت می کند یعنی اگر از روی قرائنی فهمیده شد که ایشان اعتقاد قلبی دارد، حکم اسلام بر او بار می شود اما در ارتداد هر دو لازم می باشد یعنی هم لسانا و هم اعتقادا نباید مسلمان باشد. پس اگر اظهار خلاف کرد اما فهمیدیم که اعتقاد به اسلام دارد این دیگر مرتد و کافر نمی باشد.

پس اگر کسی به ابراز و اعتقاد مسلمان بود برای اتداد باید از هر دو دست بردارد.

۱ چهارشنبه ۹۱/۰۶/۱۷

۲ یکشنبه ۹۱/۰۶/۱۹

۳ دوشنبه ۹۱/۰۶/۲۰

در انکار ضروری سه نظر می باشد:

۱. انکار ضروری عنوان مستقل برای کفر می باشد.
 ۲. موضوع مستقل نمی باشد بلکه اگر موجب انکار رسالت شود موجب کفر می باشد.
 ۳. انکار ضروری اماره بر انکار رسالت می باشد و نمی خواهد در برگشت به انکار رسالت ظهور داشته باشد بلکه همین که انکار کرد اماره بر انکار رسالت بوده و موجب کفر می شود.
- اثر آن این است که اگر علم به خلاف داشتید و لو انکار ضروری کرد حکم به ارتداد و کفر نمی شود و ضمن این که اگر مواخذه شد بخاطر انکار رسالت می باشد نه بخاطر انکار ضروری.
- ما قسم دوم را قبول کردیم.

...و ولد الکافر یتبعه فی النجاسة...

- خوب ایشان که می گویند بچه کافر یعنی کسی که ابوین او کافر باشند اما اگر احد الابوین مسلمان باشد این بچه مسلمان می باشد.
- ولد کافر بر دو قسم می باشد:
- ولد ممیز.
 - ولد غیر ممیز.

ولد ممیز که از محل بحث بیرون می باشد که خودش می تواند فکر بکند و اتخاذ اعتقاد کند و با توجه به اعتقادش با او معامله می شود.

بلکه ولد غیر ممیز محل بحث می باشد و در تمیز بلوغ ملاک نمی باشد بلکه ممکن است به سن بلوغ رسیده باشد اما تمیز ندارد البته کلام سید این را هم در بر می گیرد و سید می فرمایند که این هم نجس می باشد.

به وجوهی در نجاست آن استدلال شده است که عمده آن سه وجه می باشد:

وجوه نجاست ولد غیر ممیز کافر:

وجه اول: استصحاب.

این بچه آن زمانی که در شکم مادر بود یا جزئی در بدن مادرش بود علقه یا مضغه یا بود و نجس؛ حال که شک کردیم باز می گوئیم نجس می باشد.

مناقشه اول (مبنائی):

ما گفتیم که این مضغه و علقه جزء بدن مادر نمی باشد بلکه از نوع ظرف و مظروف می باشد.

مناقشه دوم (مبنائی):

این شبهه حکمیه می باشد نه موضوعیه که ما قائل به جریان استصحاب نمی باشیم.

مناقشه سوم (بنائی):

در اینجا تبدل صورت گرفته است و وحدت عرفی بین موضوع متیقن و مشکوک وجود ندارد پس مضغه و علقه نجس بود و عرفاً این مضغه و علقه نبوده پس نجس نمی باشد.

وجه دوم: روایات.

روایاتی که گفته اند با اولاد کفار در روز قیامت معامله کفار می شود از این استیناس شده که اینها که در آخرت کافر هستند در دنیا هم معامله کافر با آنها می شود.

۴۷۴۰ و - رَوَى جَعْفَرُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَوْلَادِ

الْمُشْرِكِينَ يَمُوتُونَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ قَالَ كُفَّارٌ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ يَدْخُلُونَ مَدَاحِلَ آبَائِهِمْ^۱.

^۱ من لا يحضره الفقيه ؛ ج ۳ : ص ۴۹۱ ، ابن بابویه ، محمد بن علی ، من لا يحضره الفقيه ، ۴ جلد ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - قم ، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.

امام فرمودند که اینها کافر می باشند و نه فرمودند که اینها در آخرت کافر می باشند و کلام ایشان اطلاق دارد و دنیا را هم در بر می گیرد.

مناقشه اول:

اصلا سلمنا که قبول کنیم که اینها کافر می باشند در ادله نجاست کافر اطلاقى نداشتیم که کافر نجس می باشد و حتی در یک روایت هم نداشتیم که الکافر نجس. مثلا داشتیم که مجوسی دست در غذا کرده است یا داخل حمام بوده است و ... این روایت می گوید که اینها کافر می باشند نه اینکه نجس می باشند. سوال هم که از نجاست نبوده است.

مناقشه دوم:

این روایت را نمی توان به ظاهر آن اخذ کرد بلکه باید به گونه ای حلش کرد چرا که با عدل الهی و اعتقادات ما نمی سازد بچه شش روزه ای که گناهی ندارد، داخل جهنم شود.

و لو داخل روایت آمده است که خداوند می داند اگر زنده بودند، آنان همان کاری را می کردند که پدران و مادرانشان می کردند چرا که خداوند کسی را بخاطر کاری که نکرده است عذاب نمی کند و قضیه موسی و خضر هم در مقام تراحم بود. و کشتن آن بچه از باب مجازات نبوده است.

در فقه حسن و قبح عقلی را قبول می کنیم چرا که با ذهن عرف می سازد.

س : اولاً: لازمه قول شما این است که ما اولاً می توانیم حکمت بعضی از افعال خداوندی را درک کنیم که این به ظاهراً اشکالی ندارد.

ثانیا: حکمت بعضی از افعال خداوند هم برای ما قابل درک نمی باشد.

ثالثاً: در بعضی از کارها ما می دانیم اگر از خداوند هم سر بزنند، حکیمانه نمی باشد خوب معنای این کلام چیست؟ اگر این کار قبیح است خوب از نوع چه حسن و قبحی در حالیکه شما حسن و قبح عقلی را که قبول ندارید و عقلائی را هم در مورد افعال خداوند جاری نمی دانید.

این در جائی است که ظلم یک امر عقلی باشد در حالیکه ظلم یک معنای عرفی دارد و آن عبارت است از سلب حق عقلانی خوب عرف در اینجا فقط معصیت را مستحق عقاب و جهنم می داند و وقتی طفل شش ماهه معصیت ندارد این را ظلم می بیند که خداوند او را وارد جهنم کند. و وقتی ما ظلم را اینطور معنا کردیم می تواند یک امری حکیمانه باشد اما در نظر عرف ظلم باشد. پس ربطی به حسن و قبح عقلی ندارد بلکه ربطی به حسن و قبح عرفی و عقلانی دارد که دایره حسن و قبح عرفی گاهی وسیع تر است از حسن و قبح عقلانی البته به نظر می رسد که رابطه این دو عموم و خصوص من وجه باشد مثلاً ممکن است که عرف متشرعه و مسلمان تعدی به اموال کافر را قبیح نداند در حالیکه عقلاء این را قبیح می دانند. در صورت تعارض باید ببینیم در کجا داریم بحث می کنیم مثلاً مثل اینجا که در مورد ظلم بحث می کنیم عرف مقدم می شود.

رابعا: فرمودید که باذهن عرف این حسن و قبح عقلی می سازد.

یک: منظور شما از این کلام چه می باشد؟

یعنی عرف برای خودش حسن و قبح دارد و این را با حسن و قبح خود مقایسه و بررسی می کند.

دو: شما اگر ان الله سمیع بصیر را در جلوی عرف بگذاری از این کلام علم به مسموعات و مبصرات را علم حصولی می داند یا حضوری؟ فرمودید حصولی. خوب این ظاهر حجت می باشد یا خیر باید عرف را تنبه داد؟

این کلام در اینجا معنی ندارد چرا که این جایی است که دو معنا داشته باشیم یکی عقلی و دیگری عرفی در حالیکه در اینجا ظلم یک معنا بیشتر ندارد و ظلم عقلی معنا ندارد و این ظلم هم عبارت است از سلب حق عقلانی نه عقلی که بحث تنبه، معنا داشته باشد یعنی عرف برای خود حقی قائل می باشد که وقتی سلب شود آن را ظلم می بیند دیگر تنبه معنا ندارد. به عبارت دیگر عرف در تشخیص حق خود که دچار اشتباه نمی شود که تنبه او معنا داشته باشد.

مناقشه سوم:

این روایت ناظر به قیامت می باشد و بحث ما ناظر به دنیا می باشد.

۱ وجه سوم:

استیناس از روایاتی که در مورد تازه مسلمان در بلاد کفر آمده ست که اگر شخصی از کفار حربی در بلاد کفار مسلمان شد و مسلمانان بر آن بلد مسلط شدند مسلمانان می توانند که بالغین را به قتل برسانند یا زنده گذاشته از آنها جزیه بگیرند یا به کنیزی و بندگی بردارند. اما زنها و بچه ها را نمی توانند به قتل برسانند.

حال اگر کافری مسلمان شد دیگر مسلمانان نمی توانند هیچ یک از آن کارها را در مورد او انجام دهند و مال و فرزندان صغار او محفوظ می باشند. در روایت آمده است:

۲۰۱۵- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسِمِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمَنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ إِذَا أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَظَهَرَ عَلَيْهِمُ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ إِسْلَامُهُ إِسْلَامٌ لِنَفْسِهِ وَ لَوْلَدِهِ الصِّغَارِ وَ هُمْ أَحْرَارٌ وَ وَلَدُهُ وَ مَتَاعُهُ وَ رَقِيقُهُ لَهُ فَأَمَّا الْوَلَدُ الْكِبَارُ فَهُمْ فِيَّ لِلْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا أَسْلَمُوا قَبْلَ ذَلِكَ فَأَمَّا الدُّورُ وَ الْأَرْضُونَ فَهِيَ فِيَّ وَ لَا تَكُونُ لَهُ لِأَنَّ الْأَرْضَ هِيَ أَرْضُ جَزْيَةٍ لَمْ يَجْرَ فِيهَا حُكْمُ الْإِسْلَامِ- وَ لَيْسَ بِمَنْزِلَةِ مَا ذَكَرْنَاهُ لِأَنَّ ذَلِكَ يُمَكِّنُ اخْتِيَاؤَهُ وَ إِخْرَاجَهُ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ.^۱

امام فرمودند: «اسلامه اسلام لنفسه و لولده الصغار» خوب از این کلام امام استیناس کرده اند که اگر در حکم، اولاد مسلمان به پدر خودش ملحق می شود بچه های کفار هم همینطور می باشند.

مناقشه :

این الحاق و استیناس عرفی نمی باشد چرا که در مورد مسلمان این یک نحوه منت بر او است که موجب ترغیب کفار به اسلام می شود که اگر مسلمان شوی مال و جان و اولاد تو محفوظ می باشد بخلاف کافر آنها در حکم نجاست بخواهیم ملحق کنیم.

نتیجه:

ما دلیلی برنجاست اولاد کفار نداریم که رجوع به اصل عملی می کنیم که قاعده طهارت باشد که در شبهات حکیمه و موضوعیه و در نجاست عرضی و ذاتی جاری می گردد.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۱۵؛ ص ۱۱۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

... إلا إذا أسلم بعد البلوغ

أو قبله مع فرض كونه عاقلاً مميزاً ...

ظاهر کلام سید این است که عاقلاً ممیزاً هم قید قبل از بلوغ است و هم بعد البلوغ. عاقل در مقابل مجنون می باشد و ممیز در مقابل محجور مثلاً شیرین عقل می باشد. دلیل این است که در غیر اینصورت اقرار او معنا و اثر ندارد.

دلیل طهارت بالغ ممیز:

ما در روایت داشتیم که هر که شهادتین را بگوید مسلمان می باشد و این اطلاق دارد و شامل بالغ و غیر بالغ می شود.

۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ - الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ ص...^۱

و از واضحات هم است که مسلمان طاهر می باشد. اما اینکه باید عاقل و ممیز باشد چرا که در عرف به اقرار غیر اینها شهادت نمی گویند.

...و كان إسلامه عن بصيرة على الأقوى...

یعنی تقلیدی نباشد و از روی تحقیق و شعور باشد.

^۱ الکافی (ط - الإسلامية) ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۵، کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

نمی دانیم علت این قید چه بوده است و خیلی از فقها هم به ایشان اشکال کرده اند ضمن اینکه ما سیره قطعیه داریم که از ترس و خوف مال و جان و ... اسلام می آوردند. یا مرتد فطری را کتک می زنند تا توبه کند و اقرار به اسلام کند یا.... خوب در این مثالها مشخص است که اسلام اینها از بصیره نمی باشد بلکه از زور و اجبار و ... می باشد.

اشکال نشود که منظور ایشان این بوده است که اعتقادات باید تقلیدی نباشد و باید خودش از دلیل این را قبول کرده باشد لذا ممکن است بخاطر این امر این قید را زده اند چرا که جواب داده می شود که منظور از اسلام در اینجا اسلام فقهی می باشد نه اسلام اعتقادی و کلامی.

حتی در اسلام کلامی هم گفته اند: اگر اصل اعتقاد حاصل شد و لو از روی تقلید باشد کفایت می کند کما اینکه ظاهرا الان عمده مسلمانان و حتی دیگر ادیان هم تقلیدی می باشند.

چه بسا منظور ایشان از بصیره، همان تمیز باشد.

س : خوب اگر خداوند بخواهد کاری را انجام دهد که از نظر عرف ظلم می باشد و لکن دارای حکمت می باشد این را چگونه باید خبر بدهد؟

نمی تواند خبر بدهد یا می بایست از اول نفرمایند که من ظلم نمی کنم یا اگر گفت چون خداوند در کلام خود صدق است نیم تواند کار ظالمانه انجام دهد و از این معلوم می شود که انجام کار ظالمانه یا حکمت ندارد یا اگر دارد یا حکمت آن با ترك ظلم مساوی است یا کمتر می باشد.

س : اگر عقلا مولای خویش را حکیم بدانند و بدانند هر کاری که انجام می دهد حکیمانه می باشد باز اگر این مولا کاری انجام دهد آن را ظلم می پندارند یا دیگر این را ظلم نمی دانند؟

۱... و لا فرق فی نجاسته بین کونه

من حلال أو من الزنی و لو فی مذهب...

در روایت داریم:

۱۸۹۱ - ۹۹ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ وَهْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي

بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ هَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يُقَالَ لِلْإِمَاءِ يَا بِنْتُ كَذَا وَكَذَا وَ قَالَ
لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ^۱.

حتی در مورد کسانی که دین الهی ندارند یا اعتقاد به خدا ندارد ممکن است که زنا داشته باشند که مثلاً در خارج دو مرکز ازدواج وجود دارد یکی شهرداری و دیگری کلیسا می باشد که شهرداری متعلق به بی دین ها می باشند.

تا الان در مورد حلال زاده صحبت می کردیم در اینجا با این پیش فرض بحث می کنیم که کافر نجس می باشد و ولد حلال زاده ی او هم نجس می باشد اما اگر آنها را حلال دانستیم آیا این هم حلال است صرف نظر از اینکه خود ولد الزنا سبب مستقل نجاست می باشد یا خیر؟

دلیل:

بعضی گفته اند: که اگر حلال زاده باشد نجس می باشد و اگر حرام زاده باشد می شود طاهر چرا که خداوند ولدیت ولد الزنا را قبول نکرده است و شرعاً ولد زانی یا زانیه نمی باشد لذا او ارث نمی برد، لذا شک در طهارت او کرده و قاعده طهارت را جاری می کنیم.

این بچه نه کافر می باشد و نه مسلمان.

^۱ تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) ج ۷ ۴۷۲ ۴۱ باب من الزیادات فی فقه النکاح.

مناقشه:

اولا: ما دلیلی نداریم که «ولد الزنا لیس بولد» بلکه در شرع داریم که این ولد زنا اث نمی برد کما اینکه داریم «...وَالْقَاتِلُ يَحْبُبُ وَ إِنْ لَمْ يَرِثْ قَالَ وَ لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ مِنَ الْمَالِ شَيْئًا...»^۱

مثل اینکه فرزندی پدر خودش را کشت.

ثانیا: فرض کنید که واقعا در روایت داشتیم که ولد حلال زاده کافر نجس می باشد ظهور عرفی حکم می کند به طریق اولی نجس می باشد. اگر هم از استیناس فهمیدند که ولد کافر نجس می باشد باز این ولد زنا زاده اولویت در استیناس دارد.

...و لو كان أحد الأبوين مسلما

فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا...

مثلا مادر کافر می باشد و پدر مسلمان

دلیل قاعده طهارت است اینکه می گویند ولد تابع اشرف ابوین است دلیل آن قاعده طهارت می باشد روایت نداریم چرا که روایتی که گفته است ولد کافر نجس می باشد اطلاقی ندارد که حتی جایی که یکی از ابوین هم کافر می باشد را بگیرد و عمده دلیل اجماع بود که دلیل لبی می باشد و به قدر متیقن که جایی است که هر دو ابوین کافر باشند، کفایت می کنیم.

سپس دلیل ما می شود قاعده طهارت.

البته نمی توان گفت که این فرزند مسلمان است و اصلا داخل در اطلاق دلیل نجاست کفار نمی باشد چرا که به این فرزند نه مسلمان گفته می شود و نه کافر چرا که در مسلمان ما دو دلیل طهارت داشتیم:

^۱ الکافی (ط - الإسلامية) ج ۷ ۱۴۲ باب میراث القاتل.

سیره قطعیه.

قاعده طهارت.

درست است که در قدیم مادرهای زیادی از بچه ها کنیز بوده است اما سیره نداریم که با آنها معامله طاهر می کردند و اگر سیره قطعیه وجود داشت این همه اختلاف وجود نداشت و ما اصلاً نیز نبود که سراغ روایات برویم.

ضمن اینکه ما روایتی نداریم که بچه تابع اشرف ابوبین است بلکه از قوتاعد بسیار اصطیاد کرده اند یعنی دیده اند که طاهر است و اسیر نمی شود و ... و این قاعده را بیرون کشیده اند.

...بل مطلقاً علی وجه مطابق لأصل الطهارة.

علی وجه یعنی علی قول.

قول سید درست است به همان دلیل که گفته شد که قاعده طهارت می باشد و دلیل نجاست هم اطلاقی نداشت و اجماع هم که دلیل لبی بود که می شود قدر متیقن که ولد کافرین بود.

مسألة ۱: الأقوی طهارة ولد الزنی

من المسلمین سواء كان من طرف أو طرفین بل وإن كان أحد الأبوين

مسلماً كما مر.

زنا عبارت است از مجامعت دو طرفی که اجنبی باشند سواء از قُبَل باشد یا دُبُر در زمانی که از علم باشد و بداند که اجنبی است.

گاهی دو طرف می دانند که طرف مقابل اجنبی است اما گاهی یک طرف می داند و دیگری نمی داند مثل اینکه زن فکر می کند که این عقد موقت شش ماهه است اما مرد می داند که مدت تمام شده است و مدت چهار ماه بوده است. در اینجا به

مرد می گویند زانی و به زن می گویند موطوءه به شبهه اما اگر زن اکراه شود این می شود زنا اما زانی حلال البته این با الجاء که اختیار را سلب می کند، فرق دارد اکراه تهدید می باشد که با اختیار قابل جمع است.

۱ دلیل:

قاعده طهارت می باشد دلائلی که برای نجاست آن گفته اند تمام نمی باشد لذا نوبت به این قاعده می رسد.

روایاتی که دلیل آوردند برای نجاست گذشته از سند دلالتی هم ندارند الا یک روایت که بهترین روایت بر نجاست می باشد:

روایت مهم دال بر نجاست ولد الزنا:

۵۵۹-۴-«۳» وَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ ابْنِ جُمْهُورٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ ابْنِ أَبِي يَغْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَغْتَسِلُ مِنَ الْبُيْرِ الَّتِي يَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَامِ فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزَّانَا وَ هُوَ لَا يَطْهُرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ وَ فِيهَا غُسَالَةُ النَّاصِبِ وَ هُوَ شَرُّهُمَا إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ خَلْقاً شَرّاً مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْكَلْبِ.^۲

این روایت را کلینی در کافی مرسل نقل کرده است.

در این روایت دو جمله دلالت بر نجاست ولد الزنا می کند:

۱- نهی امام:

...لَا تَغْتَسِلُ مِنَ الْبُيْرِ الَّتِي يَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَامِ فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزَّانَا...

این نهی ارشاد و ظهور به نجاست ولد الزنا دارد.

^۱ یکشنبه ۹۱/۰۶/۲۶

^۲ وسائل الشیعة: ج ۱؛ ص ۲۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۲- کلام امام:

... وَهُوَ لَا يَطْهَرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ ...

این متناسب با نجاست ذاتی است.

مناقشه:

سندا:

که مرسل می باشد.

دلالتا:

فقره اولی درست نمی باشد: دلالت قرائن بر قذارت معنوی.

درست است که نهی در عرف ظهور در نجاست دارد اما یک شبهه ای دارد که این نهی یک نهی نزاهتی است که در روایتهای دیگر هم مویدی بر این مطلب داریم و این موید یصلح للقرینه می باشد که این روایت را از ظهور می اندازد و در کلام خود امام در همین روایت هم قرائنی وجود دارد که منظور امام قذارت معنوی دارد.

اما فقره دوم درست نمی باشد: دلالت قرائن بر قذارت معنوی.

که فرمودند: «لا يطهر»^۱ این نجاست درمقابل طهارت نمی باشد آن قذارت معنوی می باشد بخاطر قرائنی که در این روایت است که هم به درد فقره اولی می خورد و هم به درد فقره ثانویه می خورد.

^۱ ... وَهُوَ لَا يَطْهَرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ ...

اما قرائن:

قرینه اول: قطع به عدم نجاست بچه کافر.

امام فرمودند: تا هفت نسل نجس است این فقها مشخص است یعنی فقها قطع دارند که بچه ی ولد الزنا نجس نمی باشد پس معلوم می شود که منظور نجاست معنوی می باشد.

قرینه دوم: استفاده از لفظ شر و امثال آن.

فرمودند: «و الناصبی شرهما»^۱ تعبیر به شر کردند نه به نجاست و انجسهما پس مشخص می شود که منظور نجاست معنوی است لذا در ادامه هم تعبیر به شر آورده اند: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا شَرًّا مِنَ الْكَلْبِ» یا فرمودند: «إِنَّ النَّاصِبَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْكَلْبِ.» لا اقل می شود مجمل.

که اگر گفتیم مجمل می شود اینها يصلح للقرینه می شود نه قرینه. پس رجوع به قاعده طهارت می شود.

آقای صدر شبهه ای دارند که در بعضی موارد شبهه در نجاست، قاعده طهارت جاری نمی شود^۲ در این صورت مقتضای اصل عملی چه می باشد؟ قاعده استصحاب می شود به این صورت: نمی دانیم که در شریعت جعل نجاست شده است برای ولد الزنا یا خیر؟ که استصحاب عدم جعل در صدر اسلام را جاری می کنیم که عدم نعتی می باشد.

البته این اشکال نشود که شما استصحاب را در شبهات حکمیه قبول نداشتید می گوئیم که این در وجودیات بود اما در عدمیات مثل همین مثال قبول داریم.

۱ ... وَ فِيهَا غُسَالَةُ النَّاصِبِ وَ هُوَ شَرُّهُمَا...

۲ که شبهه در نجاست ذاتی باشد چون شک در طرو نجاست را قاعده طهارت می گیرد، در حالیکه در اینجا شک در وجود نجاست از اول می باشد؛ چون در روایت قَدَرِ وصفی آمده است یا فعلی این معلوم نمی باشد که اگر قَدَرِ فعلی باشد طرو را می گیرد و اگر وصفی باشد هر دو را می گیرد و قدر متیقن طرو و فعلی می باشد.

۱ مسأله ۲ : لا إشكال في نجاسة الغلاة...

دلیل اول: الحاق به کافر.

غالی (یا مغالی به گفته آقای صدر) موضوع مستقل برای نجاست نمی باشد بلکه ابتدا اثبات کفر او را کردند و بعد نجاست او را اثبات کردند یعنی به این صورت که:

صغری: غالی کافر می باشد.

کبری: کافر نجس می باشد.

نتیجه: غالی نجس می باشد.

پس ما برای اثبات نجاست کافر باید دو مقدمه را اثبات کنیم:

اثبات مقدمات قیاس الحاق غالی به کافر:

مقدمه اول (صغری):

بحث شد که مشهور قبول کردند که کتابی طاهر می باشد و غیر کتابی نجس و بعضی هم مطلقاً طاهر می دانستند مثل آقای صدر.

پس باید برویم سراغ مقدمه ثانی یعنی کبری که آیا غالی کافر می باشد یا خیر یا به عبارت دیگر غلو موجب کفر می شود؟

ماهم سلمنا وارد این بحث می شویم.

مقدمه ثانی (کبری):

غلو در لغت به معنای زیاده روی کردن و اسراف کردن است.

غلو اقسامی دارد:

قسم اول: غلو به لحاظ مرتبه الوهیت.

به لحاظ مرتبه الوهیت می باشد که خودش سه نحو می باشد:

- ۱- گاهی قائل می شود که شخصی مثل امیر المومنین علیه السلام خدا می باشد.
- ۲- گاهی قائل به شراکت می شوند می گویند شخص خدا نمی باشد بلکه شریک خداست و قائل به دو واجب الوجود می باشند و این شریک را فقط از انسانها می دانند.
- ۳- گاهی نه خدا می دانند و نه شریک بلکه قائل به حلول می باشند یعنی خداوند با این شخص یکی شده و در او حلول کرده است در حقیقت دو نفر در یک بدن. نحوه اول برگشت به کافر دارد چرا که در معنای کافر گفتیم که هر کس الوهیتی^۱ که مسلمین قبول دارند را منکر شود کافر می شود.
- نحوه دوم انکار توحید می باشد که کافر است از نوع مشرک.
- نحوه سوم: مرحوم آقای صدر فرمودند: که این شخص هم کافر می باشد چرا که در اصل بر می گردد به انکار الوهیت^۲.
- ظاهر کلام ایشان را نفهمیدیم و ظاهراً به انکار الوهیت و توحید بر نمی گردد و لو نمی دانیم معنای حلول چه می باشد. مثل معنای تثلیث که مومنین از مسیحیت گفته اند سرّی است از اسرار الهی که معنای آن برای ما مشخص نمی باشد.
- اشاعره دو نوع می باشند بعضی می گویند که این فعلی که شما انجام می دهید فعل شماست و لکن از طرف خداوند مجبور می باشید و مختار نمی باشید بعضی از آنها می گویند که خیر اصلاً تو فعلی انجام نمی دهی اگر لیوانی برداشتی و در جای دیگر گذاشتی این فعل تو نمی باشد بلکه فعل خداست.
- خلاصه خیلی روشن نمی باشد که چرا ایشان این کلام را به کفر بر گردانند.

^۱ نه هر الوهیتی را چرا که ممکن است بعضی ها قائل باشند که مثلاً يك بت اله می باشد که انکار این موجب کفر نمی شود.

^۲ بحوث فی شرح العروه ج ۳ ص ۳۸۳.

قسم دوم: به لحاظ مرتبه نبوت:

بعضی قائل بودند که ائمه علیهم السلام از نبی اکرم بالاتر می باشند یا حلقه وصل بین خداوند و نبی اکرم می باشند نه سائر انبیاء.

انبیاء گذشته بر ائمه و رسول اکرم رسول نبودند ضمن اینکه نبی اکرم بر انبیاء و مردم قبل خود نبی و رسول خدا نبوده است.

این نوع از اعتقاد مرحوم آقای صدر قائل به کفر شدند که بر می گردد به انکار رسالت چون معنای آن این می باشد که رسول اکرم رسول الله است اما بر غیر ائمه در حالیکه در نظر مسلمین این است که برائمه و غیر ایشان هم رسول خدا می باشد.

مناقشه:

فرمایش ایشان درست می باشد که انکار رسالت نبی اکرم است اما اگر کسی گفت که برایشان هم رسول است اما ائمه مقامشان بالاتر است و لمصلحة خداوند نبی اکرم را برایشان رسول قرار داده است.

این انکار ضروری می باشد نه انکار رسالت.

البته همانطور که در قبل گفته شد آن ضروری که انکار آن موجب کفر است باید فقهاء جزء ضروریات بوده یا از اصول عقائد باشد که این مورد را شامل نمی شود بلکه این مورد جزء اعتقادات مسلمین می باشد.

قسم سوم: صفات الهی را به شخصی نسبت می دهند:

۱- صفت از صفاتی است که مخصوص خداوند است مثل رزق و خلق یا اماتة یا

احیاء مثلا احیاء یا اماتة بدست ائمه علیهم السلام است یعنی خداوند تدبیر

عالم را به دست ائمه علیهم السلام تفویض کرده است.

این غلو برگشت به انکار ضروری دین است که این انکار مادامی که موجب انکار رسالت یا توحید نشود، مشکل ندارد.

البته این با اعجاز منافاتی ندارد چرا که اعجاز یعنی فعل خدا نه فعل معصوم چرا که معصوم هر وقت بخواهد نمی تواند دست به این عمل بزند.

۲- صفات غیر مختص الهی را به شخصی نسبت دهد که موجب انکار ضروری نمی شود مثل اینکه شفا را در دست آنها می داند و خداوند به آنها تفویض کرده است این هم مشکلی ندارد یا قدرت تصرف در تکوینیات به نحو تغییر را دارند نه به نحو ایجاد که می شود خلقت که در مرتکبات مومنین است که این عمل مخصوص خداوند می باشد.

دلیلی نداریم که تصرف در تکوینیات از واضحات باشد و اینکه که مختص خداوند است که نسبت دادن به آنها موجب انکار ضروری شود.

قسم چهارم: غلو در مورد ائمه علیهم السلام در نسبت به افعال فوق بشری.

کسی که در مورد ائمه غلو می کردند در صفات بشری که فوق بشری بود و صفات خدا نبود مثلاً ائمه از همه جهات می بینند یا معتقد بودند در هوا حرکت می کنند یا در رحم مادر با مادر سخن می گفتند یا بیداری و خوابش یکی است....

این اگر واقعیت داشته باشد که غلو نمی باشد و اگر هم واقعیت نداشته باشد می شود غلو که بدون اشکال موجب کفر نمی شود.

مرحوم مجلسی قائل است که اکثر غلاتی که فقها و محدثین و متکلمین متصف به غلو کردند از این مورد چهارم می باشند:

« اعلم أن الغلو في النبي و الأئمة ع إنما يكون بالقول بألوهيتهم أو بكونهم شركاء الله تعالى في المعبودية أو في الخلق و الرزق أو أن الله تعالى حل فيهم أو اتحد بهم أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى أو بالقول في الأئمة ع إنهم كانوا أنبياء أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات و لا تكليف معها بترك المعاصي.

و القول بكل منها إلحاد و كفر و خروج عن الدين كما دلت عليه الأدلة العقلية و الآيات و الأخبار السالفة و غيرها و قد عرفت أن الأئمة ع تبرءوا منهم و حكموا بكفرهم و أمروا بقتلهم و إن قرع سمعك شيء من الأخبار الموهمة لشيء من ذلك فهي إما مؤولة أو هي من مفتریات الغلاة. و لكن أفرط بعض المتكلمين و المحدثين في الغلو لقصورهم عن معرفة الأئمة ع و عجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم و عجائب شئونهم فقدحوا في كثير من الرواة الثقات لنقلهم بعض غرائب المعجزات حتى قال بعضهم من الغلو نفي السهو عنهم أو القول بأنهم يعلمون ما كان و ما يكون و غير ذلك مع أنه قد ورد في أخبار كثيرة لا تقولوا فينا رباً و قولوا ما شئتم و لكن تبلىوا.

و ورد أن أمرنا صعبٌ مستصعبٌ لا يحتمله إلا ملكٌ مقربٌ أو نبيٌ مرسلٌ أو عبدٌ مؤمنٌ امتحن الله قلبه للإيمان.

و ورد لو علم أبو ذرٍّ ما في قلب سلمان لقتله.

و غير ذلك مما مر و سيأتي.

فلا بد للمؤمن المتدين أن لا يبادر برد ما ورد عنهم من فضائلهم و معجزاتهم و معالي أمورهم إلا إذا ثبت خلافه بضرورة الدين أو بقواطع البراهين أو بالآيات المحكمة أو بالأخبار المتواترة كما مر في باب التسليم و غيره.^۱

اشعاری که مداحین می گویند: که مثلاً خداوند در هنگام خلق یا علی گفت یا خدای من حسین است اینها مراد جدی نمی باشد و در مقام مبالغه می باشد و این غلو نمی باشد اما اینکه بیان آنها درست است یا خیر مورد بحث ما نمی باشد اما غلو نمی باشد. فرق نمی کند که این غلو در مورد چه کسی باشد مثلاً در مورد قطب خود غلوی داشته باشند همه این حرفها می آید.

^۱ بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲۵، ص: ۳۴۶

ادلیل دوم: تعبد شارع به نجاست غالی.

بعض فقها گفته اند که اینها تعبدا کافر می باشند و روایاتی را آورده اند:

روایت اول:

۹- ل، الخصال مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَشَّارٍ الْقَزْوِينِيُّ عَنِ الْمُظَفَّرِ بْنِ أَحْمَدَ وَ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ جَعْفَرٍ الْبَغْدَادِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ مَالِكٍ الْكُوفِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ ع: أَذْنِي مَا يَخْرُجُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يَجْلِسَ إِلَى غَالٍ وَ يَسْتَمِعَ إِلَى حَدِيثِهِ وَ يُصَدِّقَهُ عَلَى قَوْلِهِ إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا نَصِيبَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ الْغُلَاةُ وَ الْقَدَرِيَّةُ.^۲

در مورد سفینه: تالیف مرحوم شیخ عباس قمی است که یک از علماء شیعه است که عمر خیلی پر برکتی داشته است و بیست سال عمر شریف خود را روی بحار گذاشته است و تمام مطالب بحار را به ترتیب حروف الفبا جمع کرده است و احادیث مربوط به آن را آدرس داده است.

معنای قدریه:

در صدر اسلام این نزاع در گرفته بود که فاعل افعالی که از انسان صادر می شود، چه کسی است؟ اشاعره می گفتند که فاعل خداوند است و این فعل را در بدن ما ایجاد می کند و ما حتی فاعل موجب هم نیستیم مانند یک عروسک که ما حرکت را در او ایجاد می کنیم و ظاهر آیه شریفه: «...و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» موید این مطلب است. در مقابل معتزله بودند که تمام افعال انسان مال خودش است و خداوند اصلاً دخلی در افعال انسان ندارد که به اینها قدریه می گفتند. گروه سوم امامیه بودند که می گفتند امر

^۱ چهارشنبه ۹۱/۰۶/۲۹.

^۲ بحار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج ۵؛ ص ۸، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربي - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

بین الامرین که خلیطی است از فعل خداوند و فعل انسان که حال این خلیط و امر بین الامرین چه می باشد؟ بین خود متکلمین اختلاف می باشد.

در امر بین الامرین مرحوم صدر سه تفسیر برای آن بیان کرده است^۱.

مثلاً آقای میرزا می فرمودند: که منظور این است که این قدرت را خدا به ما داده است.

اشکال این کلام این است که این کلام هم منافاتی با کلام معتزله ندارد.

حکمة متعالیه می گفتند: چون وجود انسان وجود رابط است و وجود خدا هم وجود مستقل می باشد لذا هر فعلی که وجود رابط انجام می دهد فعل خداست که اشکال این تفسیر این است که با حرف اشاعره می سازد.

مناقشه:

اشکال این روایت واضح است:

سندا:

آن مشکل است چرا که مرسل و نبوی می باشد.

دلالتا:

۱- ظاهر «... لا نصیب لهما...» این نمی باشد که مسلمان نمی باشد بلکه مسلمان است اما از اسلامش بهره ای نمی برد.

«... من امتی...» دال بر اسلام اینها نمی باشد بلکه ممکن است که از ضیق کلام این تعبیر را آورده است.

۲- عطف قدریه بر اینها می باشد و قدریه بدون شک مسلمان می باشند.

^۱ ج ۲ بحوث.

روایت دوم:

۱۳۴۹-۱۲- و عَنْهُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): اخْذَرُوا عَلَى شَبَابِكُمُ الْعُلَاةَ لَا يُفْسِدُوهُمْ، فَإِنَّ الْعُلَاةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ، يُصَعِّرُونَ عَظْمَةَ اللَّهِ، وَ يَدْعُونَ الرُّبُوبِيَّةَ لِعِبَادِ اللَّهِ، وَ اللَّهُ إِنْ الْعُلَاةَ شَرُّ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسِ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا.^۱

مناقشه:

سندا:

« أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ » در آن اختلاف است و توثیق ندارد.

دلالتا: کلمه «شر» آمده است نه «انجس».

دال نمی باشد چرا که در این روایت کلمه شر آمده است نه انجس. و شر بودن دلیل بر نجاست نمی باشد چرا که خیلی از مسلمانان مثل معاویه و اولی می باشند که از اهل کتاب و کفار هم بدتر می باشند.

روایت سوم:

۳۴۹۴۴-۴۱- مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: قُلْ لِلْعَالِيَةِ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ فَإِنَّكُمْ فَسَاقٌ كُفَّارٌ مُشْرِكُونَ.^۲

^۱ الأُمَالِي (لِلطُّوسِي) ؛ النص ؛ ص ۶۵۰، طوسی، محمد بن الحسن، الأُمَالِي (لِلطُّوسِي)، ۱ جلد، دار الثقافة - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.

^۲ وسائل الشیعة ؛ ج ۲۸ ؛ ص ۳۵۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه:

این روایت سه اشکال دارد:

سندا:

چند نفر آنها ضعیف می باشد که آقای صدر فرمودند.

دلالتا: این قضیه قضیه خارجیہ می باشد.

۱. منظور امام گروه خاصی بودند که ما نمی دانیم چه عقائدی داشتند شاید یک سری صفاتی داشتند که موجب کفر آنها شده باشد. یعنی این قضیه یک قضیه خارجیہ بوده است.

مناقشه: خیر ظاهرا قضیه حقیقیہ می باشد.

این اشکال ظاهرا وارد نمی باشد چرا که بعید است امام نظر به گروه خاصی داشته باشند بلکه منظور همان معروف غلاة می باشد. ما می گوئیم این قضیه قضیه خارجیہ نمی باشد بلکه حقیقیہ است.

کلام مرحوم مجلسی هم دال بر این است که اکثر غلاة در آن زمان از همان غلاتی می باشد که ایشان ذکر کرده اند.

۲. در این روایت سه کلمه به هم عطف شده است مثلا فساق عطف شده است بر کفار و مشرک در حالیکه فساق طاهر می باشد و دو مورد بعدی نجس می باشند و این در مقام تصغیر و تحقیر و تنقیص به آنها می باشد و این عرفی است که اگر کسی در مقام تحقیر باشد این عبارات را بکار می برند.

لا اقل اگر در مقام تحقیر ظهور نداشته باشد، اجمال که دارد و باز نمی توان نجاست را برای آنها اثبات کرد.

پس دلیلی بر نجاست نداریم لذا ما هم تبعیت کردیم از آقای صدر و آقای خوئی.

۱... و الخوارج...

این کلمه عطف بر غلاة شده است و ظاهراً منظور این است که لا اشکال فی نجاسة الخوارج.

دقت کنید در خوارج این کلمه دو معنا دارد احتمال دارد منظور هر دو احتمال باشد یا احتمال اول ک قدر متیقن است.

معنای اول خوارج: خوارجی که حضرت را تکفیر می کردند.

در زمان امیرالمومنین بعد از جنگ صفین در قصه حکمیت گروهی از اصحاب امام بر امیر المومنین علیه السلام خروج کردند یعنی از طاعت حضرت خارج شدند و گفتند که تو کافر شدی و باید توبه کنی که این خوارج منتهی شد به جنگ نهروان که خود حضرت هم به دست یکی از این خوارج به شهادت رسیدند.

بعد از گذشت این قضیه الی یومنا هذا گروهی تابع این مسلک می باشند و نسبت به حضرت این بغض را دارند معروف اس که موطن اصلی آنها در الجزایر می باشد. لذا نقل شده است اولین رئیس جمهور الجزائر بعد از انقلاب به عراق رفته بود سراغ قبر «ابن ملجم» را گرفته بود.

دلیل نجاست: الحاق به ناصبی.

ظاهراً منظور سید این گروه اول می باشد که اینها داخل در گروه ناصبی می شود که مشهور فقهای ما گفته اند: ناصبی نجس است که بعداً به آن خواهیم رسید که اگر ناصبی را قائل به نجاست شویم اینها هم می شوند نجس. ما دلیل خاصی بر نجاست اینها مستقلاً نداریم لذا اگر کسی قائل شد که ناصبی نجس نمی باشد اینها هم می شوند طاهر.

البته اینکه یکی از ائمه کافر باشند این انکار ضروری دین هم نمی باشد.

معنای دوم: قیام علیه امام علیه السلام طلبا للدنیا لا للتکفیر.

معنای لغوی این کلمه است یعنی کسانی که بر امام معصوم خروج و قیام کنند مثل زمانی که امام علی و امام مجتبی علیهما السلام متصدی امر بودند طلبا للدنیا مثلا یا تضعیف قدرت امام نه بخاطر تفسیق ایشان یا تکفیر ایشان .

دلیلی بر نجاست اینها نداریم چراکه اصلا اینها جزء ناصبی ها هم نمی باشند چرا که غرض تضعیف قدرت و بدست آوردن آن می باشد و هر که دیگر هم جای امام بود بر علیه او هم قیام می کرد نه اینکه ایشان را تکفیر می کردند.

معروف است که به امام حسین علیه السلام که می گفتند خارجی از باب این بود که از دین رسول اکرم صلوات الله علیه و آله و سلم خارج شده می دانستند نه اینکه بر یزید خروج کردند.

حکم آنها: طاهر لأصالة الطهارة.

پس دلیل ما می شود قاعده طهارت که گروه اول می باشد نه گروه دوم چرا که معنا ندارد گروه دوم الان داشته باشیم چرا که الان امام علیه السلام غائب می باشند و امامی در ظاهر در کار نمی باشد که بخواهند بر او خروج کنند.

...و النواصب...

ایشان نواصب را عطف بر غلاة کردند که ظاهر کلام این می باشد: « لا اشکال فی نجاسة النواصب »

تعریف ناصبی: مُعادي.

ناصری از کلمه نصب می آید یعنی عداوة و دشمنی.

طریحي در مجمع البحرین می گوید:

«و النصب أيضا: المعادة، يقال نصبت لفلان نصبا: إذا عاديته، و منه "الناصر" و هو الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت أو لمواليهم لأجل متابعتهم لهم، و في القاموس

النواصب و الناصبة و أهل النصب المتدينون ببغض علي (ع) لأنهم نصبوا له، أي أعادوه^۱.

«اظهار» مقوم نصب می باشد نه طریق یعنی اگر دشمن اهل بیت باشد اما آن را اظهار نکند ناصبی نمی باشد و همچنین اگر عداوتی ندارد اما اظهار می کند این باز ناصبی نمی باشد بلکه فقط این طریق می باشد.

در اینجا طریق می باشد چرا که واقعا ناصبی نمی باشد.

لذا یکی از فقها گفته اند: که خلفای غاصب مثل عمرو ابوبکر و عثمان ناصبی نمی باشند چرا که بخاطر بغض و کینه به امام علی علیه السلام خلافت را از ایشان نگرفته اند بلکه بخاطر قدرت بود.

یزید و معاویه هم ناصبی می باشند و این را از عملکرد این دو با امام حسین علیه السلام می فهمیم.

پس ناصبی کسی شد که بخاطر دشمنی و بغض با اهل بیت آن را اظهار کند.

معروف است که موطن اصلی ناصبی ها فلسطین می باشد.

فقها هم این معنا را قبول کرده اند.

دلیل نجاست ناصبی: روایات.

آیا این ناصبی طاهر می باشد یا نجس؟

مشهور نزدیک به اتفاق قائل به نجاست می باشند.

^۲ دلیل عمد فقها روایات عدیده ای می باشد که در این مورد وارد شده است یکی از این روایات که شاید بهترین روایت باشد موثقه عبد الله بن ابی یعفور است:

^۱ مجمع البحرین؛ ج ۲، ص: ۱۷۳، طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ۶ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، سوم، ۱۴۱۶ هـ ق

^۲ یکشنبه ۹۱/۰۷/۰۲.

روایت اول:

۵۶- ۵- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَغْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَّالَةِ الْحَمَامِ فَفِيهَا يَجْتَمِعُ غُسَّالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ- وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ^۱.

این حدیثا سنداً و دلالتاً تمام می باشد که اگر نگوییم نص است ظهور آن تمام می باشد.

در سند جمعی هستند که فطحی هستند لذا تعبیر به موثق شده است.

مناقشه: منظور نجاست باطنی می باشد نه ظاهری.

در متاخرین کسی اشکال نکرده است در دلالت آن تا اینکه مرحوم آقای صدر در دلالت آن بر نجاست اشکال کرده است لعل اولین کسی بوده است که اشکال کرده است. ایشان در این حدیث به نکته ای متنبه شده است که اگر دیگران هم متوجه می شدند خدشه می کردند.

ممکن است آیه ای و روایتی هزاران سال به آن استدلال می کردند اما بعداً فقیهی اشکالی کرده است که بعدها دیگران آن برداشت قبلی را دیگر نداشته باشند. سیر تفسیرهای جدید غیر جمع آوری هم همین است.

ایشان فرموده اند که نکته ای در روایت می باشد که نمی گذارد که نجاست را نجاست ظاهری معنا کنیم.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۱؛ ص ۲۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

نکته: بعد از اینکه امام فرمودند: «... و هو شرهم^۱...» بعد فرمودند: «فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ.» که با فاء آمده است که به این فاء را در اصطلاح فاء تعلیل می گویند امام قبل از این فاء حکم فرمودند: «... و هو شرهم^۲» و بعد از فاء علت این حکم را فرمودند. نجاست دو معنا دارد:

۱. نجاست ظاهری در مقابل طهارت ظاهری. مثل اینکه دم و خمر نجس می باشد.

۲. در مقابل نجاست و طهارت باطنی داریم به معنای خبیث و پلید و غیر خبیث و پلید.

امام فرمودند: «... فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ... ».

در این انجس دو احتمال می باشد:

نجاست ظاهری.

نجاست باطنی.

چه بسا موجودی نجس باشد اما پلید نباشد یا بالعکس . میته ی بسیار از حیوانها طاهر است اما میته انسان نجس است و لو میته اولیاء خدا باشد. یا مثل بعضی از انسانها که خباثت باطنی بیشتر از بعضی حیوانات دارند که در قرآن هم اشاره شده است: «**بل هم اضل^۳**» اما طاهر می باشند.

اگر نجاست ظاهری باشد بین علت و معلول مناسبت نمی باشد این قذارت باطنی باعث نمی شود که از یهودی و نصرانی نجس تر باشد چه ربطی دارد.

^۱ وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَامِ فِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ - وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ.

^۲ وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَامِ فِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ - وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ.

^۳ سوره مبارکه اعراف: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (۱۷۹)

چه ربطی بین انجس ظاهری و شر بودن است؟

خوب مثال زدیم که نجاست ظاهری دارد ولی خبث باطنی ندارد.

یک موید دیگر در این که مراد امام نجاست باطنی است نه ظاهری:

نجاست باطنی با ظاهری فرق می کند:

اولا: نجاست باطنی امر تکوینی می باشد اما نجاست ظاهری امری است اعتباری.

ثانیا: امور تکوینی تشکیک بردار است اما امور ظاهری تشکیک آن کمتر است لذا

عرفی نمی باشد که گفته شود این شیء نجاست ظاهری آن بیشتر از دیگری است بخلاف نجاست باطنی. مگر اینکه در این نجاسات ظاهری نکته ای واضح داشته باشد و بخاطر آن نکات فرق بگذارند. مثلا بول نجس تر از دم است بخاطر این که در بول دو بار تطهیر نیاز می باشد یا مثلا کافر نجس تر از سگ است چرا که کافر نجس العینی است که قابل تطهیر می باشد.

لذا در اینجا چون نکته ای ندارد نمی تواند از باب نجاست ظاهری فرقی با هم داشته باشند چه برسد به اینکه ناصبی نجس تر از سگ باشد، در حالیکه که ناصبی قابل تطهیر می باشد.

اگر عرف هم نجاست ظاهری را فرق بگذارند این تسامحی است. چرا باید سگ از خون نجس تر باشد^۱.

حالا بیاییم بگوئیم که سگ از همه نجاسات نجس تر است.

چرا ناصبی باید از سگ نجس باشد؟

^۱ موید اینکه منظور نجاست باطنی می باشد نه ظاهری روایات زیادی در مورد انجس بودن کلب نسبت به دیگران آمده است: مثل اینکه نماز خواندن در خانه ای که در آن سگ می باشد کراهت دارد یا اینکه ملائکه در خانه ای که در آن کلب می باشد داخل نمی شوند و ...

صدر روایت حتی با توجه به مبنای ما که کفار را طاهر می دانیم مجمل می باشد چرا که هم ممکن است نجاس ظاهری منظور باشد و هم نجاست باطنی نجاست ظاهری بخاطر اینکه اینها نوعاً بدنشان نجس است چون اجتناب از نجاسات ندارند.

۱ اما اگر این نجاست را نجاست باطنی بگیریم تناسب بین علت و معلول حاصل می شود.

اگر هم این ظهور را قبول نکردید لا اقل می شود مجمل که رجوع به قاعده طهارت شده و قائل به طهارت می شویم.

روایت دوم:

۴۰۴۳ - ۴ - وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدِ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَلْقَى الدِّمِّيَّ فَيُصَافِيحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالنَّاصِبَ قَالَ اغْسِلْهَا^۲.

از این روایت استفاده شده که ناصبی نجس است که اغسل ارشاد به نجاست دارد مثل اینکه می گوئیم اغسل یدک من الدم.

مناقشه:

سندا: علی بن معمر مجهول می باشد.

در روایت علی بن معمر می باشد توثیق ندارد از مجهولین می باشد و خالد قلانسی هم مختلف است بین موثق و غیر موثق.

^۱ دوشنبه ۹۱/۰۷/۰۳.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بعضی گفته اند که دو نفر می باشند و اگر یکی باشند یک توثیق است اما اگر دو نفر باشند می شود مجهول که قابل شناسایی نمی باشد.

دلالت: منظور از روایت نراحت می باشد.

ندرتا پیش می آید که در مصافحه، رطوبت مسریه باشد با این حال امام مطلق فرمودند: «اغْسِلْهَا^۱» و تفصیل بین جایی که دست دارای رطوبت می باشد و جایی که خشک است ندادند. پس باید حمل بر یکی از دو امر شود:

۱- استحباب و نراحت.

۲- یا اینکه ممکن است که يك اثر وضعیه داشته باشد که امام می فرمایند: «اغْسِلْهَا^۲»

« که بوسیله غسل این اثر از بین برود.

ممکن است که منشأ استحباب هم همان اثر وضعیه باشد یا خیر منشأ دیگری داشته باشد علی سبیل منع الخلو.

در صدر روایت هم آمده است: « قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ^۳ » فقها کسی قائل نشده است که دیوار مطهر است. که این هم موید این است که ناظر به نجاست نمی باشند.

روایات عدیده ای وارد شده است که «حبنا ایمان و بغضنا کفر».

مثل این روایات:

۳۴۹۲۶-۲۳- و عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع:

حُبُّنَا إِيْمَانٌ وَ بُغْضُنَا كُفْرٌ.

^۱ وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدِ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْفَى الذِّمِّيَ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالْغَائِبُ قَالَ اغْسِلْهَا.

^۲ وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدِ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْفَى الذِّمِّيَ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالْغَائِبُ قَالَ اغْسِلْهَا.

^۳ وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدِ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْفَى الذِّمِّيَ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالْغَائِبُ قَالَ اغْسِلْهَا.

۳۴۹۲۷-۲۴ - وَ عَنِ ابْنِ حُبُوبٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: يَا زَيْدُ حُبْنَا

إِيمَانًا وَ بُغْضًا كُفْرًا.^۱

۳۴۹۴۷-۴۴ - وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قَالَ أَبُو

جَعْفَرٍ ع: حُبْنَا إِيمَانًا وَ بُغْضًا كُفْرًا.^۲

که پاره ای از اینها هم معتبر می باشد.

ایمان به معنای اسلام است معنای آن این است که شرط اسلام عدم بغض است یعنی اگر شما شهادتین را گفتید وقتی می شوید مسلمان که بغض ما را نداشته باشید ایمان در قرآن و روایات به معنای اسلام است مگر قرینه ای باشد.

پس ناصبی می شود کافر و وقتی کافر شد می شود نجس.

شکل منطقی استدلال:

قیاس اول:

صغری: ناصبی مبغض است.

کبری: مبغض کافر است.

نتیجه: ناصبی کافر است.

قیاس دوم:

صغری: ناصبی کافر است.

کبری: کافر نجس است.

نتیجه: ناصبی نجس است.

^۱ وسائل الشیعة ج ۲۸ ۳۴۶ ۱۰ باب جملة مما یثبت به الکفر و الارتداد.

^۲ وسائل الشیعة ج ۲۸ ۳۵۲ ۱۰ باب جملة مما یثبت به الکفر و الارتداد

مناقشه:

اشکال اول:

سلمنا که ناصبی کافر است این استدلال مبتنی بر این است که کافر نجس باشد.

اشکال دوم:

این روایت معارض دارد اگر یادتان باشد معارض آن مثل این روایت است:

- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ - الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ ص بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاسِكُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَتَّبَعُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَ الْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ وَ إِنْ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَةِ.^۱

که الاسلام اقرار به شهادتین است فقط در حالیکه این روایت می گوید: در اسلام عدم بغض ملاک می باشد که این می شود تعارض و تساقط در ماده اجتماع که مقر مبغض باشد و رجوع به عام فوقانی می شود یا اصالة الطهارة.

^۲ ان قلت:

روایتی که عدم بغض را شرط می داند، دلیل شرطیه است و دلیل شرطیت مقدم می شود بر دلیل مشروط که روایتی باشد که فقط اقرار را شرط می داند. لذا این روایات که عدم بغض را شرط می دانند مقدم بر روایاتی می شود که اقرار را شرط می داند.

^۱ الکافی (ط - الإسلامية) ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۵ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

^۲ سه شنبه ۹۱/۰۷/۰۴.

دلایل دیگر که دال بر کفایت اقرار در اسلام بود هم نمی تواند مرجح دلیل اقرار باشد.

مثل اینکه در روایتی آمده است: «اکرم العالم» و در روایت دیگر آمده است: «لا تکرّم الفاسق» رابطه هر دو عموم و خصوص من وجه است. زید عالم فاسق می باشد خوب «اکرم العالم» می گوید باید زید را اکرام کنی «لا تکرّم الفاسق» می گوید: نباید اکرام کنی. تعارض و تساقط و رجوع به اصل عملی و عدم وجوب اکرام.

اما اگر دلیل دوم بگوید: «یشترط فی اکرام العالم عدم الفسق یا یجب اکرام العالم ان لم تکن فاسقا» خطاب اول می گوید اکرام عالم فاسق واجب می باشد و دلیل دوم می گوید اکرام عالم فاسق واجب نمی باشد این دیگر تعارض نمی باشد بلکه می گویند: دلیل شرطیه. دلیل شرطیه مقدم می شود پس به دلیل دوم اخذ می شود و دیگر نسبت سنجی نمی شود چرا که لسان دلیل شرط حکومتی و تفصیلی است کما اینکه در دلیل حاکم و محکوم بین اینها نسبت سنجی نمی شود.

در ما نحن فیه از این قبیل است دلیل اول می گوید: «الاسلام اداء الشهادتین» و دلیل دوم می گوید: «بغضنا کفر» یعنی «یشترط فی الاسلام عدم البغض» این را اصطلاحاً می گویند: دلیل شرط که نسبت سنجی نمی شود و می شود مقدم.

قلت:

۱- بله اگر ما همچنین دلیلی داشته باشیم درست است ما دلیلی نداریم که بگوید:

«یشترط فی الاسلام عدم البغض» بلکه داریم که «بُغْضًا کُفْرًا» یعنی دو دلیل داریم: بغضنا کفر و المقر مسلم. رابطه مثل مثالی که زدیم نمی باشد.

در دلیل شرطیه نحوه تعبیر مهم می باشد و عرف از این عبارت شرطیه را نمی فهمد اما در مثال زده شده می فهمد.

۱ ۳۴۹۲۶ - ۲۳ - وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: حُبُّ إِيْمَانٍ وَ بُغْضُ كُفْرٍ.

۲- حتی اگر قبول کردیم که معنای آن شرطیه باشد و لسان، لسان حکومتی و دلیل شرط باشد این در مورد اقرار هم می آید که این دلیل شرط باشد و حاکم نه اینکه روایت بغضنا حاکم و دلیل شرط باشد هیچ یک ترجیحی بر یکدیگر ندارند.

...و أما المَجَسِّمَة...

کسانی که قائل بودن که خداوند متعال جسم می باشد جماعتی از فرقه های کلامی بودند که خداوند مانندما جسم دارد، دست دارد، گوش دارد، ... که بزرگانی هم داشتند مثل مقاتل بن سلیمان که معاصر با امام صادق بوده است و از بزرگان مفسران بوده است.

فرقه های کلامی مهمی داشتیم که می گفتند حق تعالی جسم است.
هنوز حکم ایشان را بیان نکرده است عطف بر نواصب نمی باشد.

حکم آنها:

آیا نجس می باشند یا خیر؟

فقها اینها را به سه دسته تقسیم کرده اند و جدا جدا مطرح کرده اند:

قسم اول: جسم است و لوازم جسمیت را هم دارد: کافر و نجس.

خدا جسم است و لوازم جسمیت مثل احتیاج و تغییر و ... را دارد.

بنا بر این که کافر نجس باشد اینها هم نجس می باشند چرا که انکار الوهیت است معتقد به الوهیت این نیست که فقط بگوید الهی است و لو این اله بت باشد خیر بلکه باید معتقد به الوهیتی باشد که در ارتکاز مسلمانان است، که در ارتکاز مسلمانان یک صفات کمالیه برای خدا معتقد می باشند که این اعتقاد مجسمه با آن صفات کمالیه منافات دارد.

قسم دوم: جسم بدون لوازم: طاهر.

کسانی که قائل به جسمیت می باشند اما لوازم آن را منکر می باشند در عین حال حادث و ناقص و مغیر محتاج نمی باشد اما چطور می شود کاری نداریم اینها قائل می باشند.

ما دلیلی بر کفر اینها نداریم که اینها منکر الوهیت باشند. لذا مرجع می شود قاعده طهارت.

قسم سوم: جسم او از سنخ جسم ما نمی باشد: طاهر.

حق تعالی جسم است اما از سنخ دیگری از این اجسام. که به کرامیه نسبت داده اند.

اگر این جسمیت را واقعا قائل باشند اینها در مواقع جزء مجسمه هم نمی باشند. اینها فقط کلمه جسم را بکار می برند.

بنا بر این این قول نه مستلزم کفر است نه موجب محذوری می شود که فرقی با ما هم ندارند که اگر معنای آنها در جسمیت همان موجود است که گفته هم شده است.

روایت دال بر نجاست مجسمه مطلقا:

^۱ روایتی داریم که علماء استدلال کرده اند که دال بر نجاست مُجَسِّمَه به طور مطلق می باشد:

^۱ چهارشنبه ۹۱/۰۷/۰۵.

۳۴۹۰۸-۵ - وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ الْقَاسِمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ قَالَ
بِالتَّشْبِيهِ وَ الْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ^۱.

گفته اند که منظور از تشبیه، تشبیه خالق به مخلوق می باشد که کار مجسمه هم
این می باشد.

پس قسم سوم را نمی گیرد.

خوب وقتی اینها شدند کافر و مشرک، حکم اینها را پیدا می کنند که نجاست باشد.

مناقشه: علاوه بر ضعف سندی شامل صفات مختص مخلوق می شود.

سندا:

این روایت سندا ضعیف می باشد چرا که در روایت «احمد بن ابراهیم بن هارون
فامی» یا «احمد بن هارون فامی» بنا بر طبق اختلاف نسخ، می باشد که از مهملین
است که اصلا در کتب رجال متعرض آن نشدند و «علی بن معبد» که از مجهولین
می باشد.

دلالت:

دلالت این روایت هم تمام نمی باشد.

اینکه در روایت دارد: «... مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ...»^۲ شاید مراد این می باشد که اوصافی
است که مختص به مخلوق می باشد را به خدا نسبت دهد که گروه دوم را نمی
گیرد و فقط اول را می گیرد که لوازم را هم برای خدا می داند.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۸؛ ص ۳۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد،
مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ

اگر بگوئیم که خود جسمیت هم از صفات مخلوق است و گروه دوم را هم شامل می شود می گوئیم که جسم با لوازمش، مخصوص مخلوق است.

بله نمی توان فرض کرد که گروه دوم چه می گویند اما همینکه لوازم را نفی می کنند کفایت می کند و دیگر جسمیت مخلوق را به خدا نسبت نمی دهند حال چطور فرض می شود کاری نداریم.

مضافا این که در روایت عنوان سومی است که شرک و کافر است که در روایات داریم که مرأی مشرک و کافر و شاید منظور امام هم این نوع شرک و کفر باشد. هذا تمام الکلام در مجسمه.

...و المجبرة...

نوعا فقها به کلام متکلمین و فلاسفه تعرض نمی کنند اما بعضی از اقوال ایشان به اصل و اصول دین و شریعت بر می گردد که این ها را بحث می کنند.

ما در بین فقها سه نوع جبر داریم: کلامی، فلسفی و عرفانی.

علماء قائل به جبر شدند:

جبر کلامی.

جبر فلسفی.

جبر عرفانی.

آنکه ابتداء نظر داشتند و به آن پرداخته اند، جبر متکلمین بوده است. البته بعضی به دو تای دیگر نیز پرداخته اند.

البته اصولیین تعبیر به جبر می کردند نه خود فلاسفه، ایشان می گفتند که ما جبری نمی باشیم.

چرا به فلاسفه نپرداختند؟ چون بخاطر اینکه فلاسفه به صورت متکلمین صحبت می کردند اما اعتقادات آنها مانند کلامی ها نبود.

اما جبر عرفانی را نمی پرداختند چرا که اولاً خودشان زیاد این جبر را طرح نمی کردند و ثانیاً این مسئله مبتنی بر امر و مقدمه ای بود که فهم آن در غایت صعوبت است مثل اینکه آقای صدر فرمودند: این مقدمه را نفهمیدم. منظور ایشان این است که آنقدر سخت است که من نفهمیدم یا خیر اصلاً مفهومی ندارد.

با دو جبر دیگر فرق می کند.

مراد فقها نوعاً جبر کلامی است اما تمام کلامی که می گوئیم این سه نوع را می گیرد.

مرحوم آخوند در ظاهر کفایه جبر حکمائی بوده است اما خیلی از کلامهایی که در آنجا بود حکمت متعالیه ای بود.

معنای این جبرها:

جبر کلامی:

افعالی که از انسان صادر می شود فاعل این افعال خداوند است یا انسان؟
مثلاً سر، دست یا پای خود را حرکت می دهید یا هر زمان عضوی را حرکت می دهید و یا هر کار دیگر که می کنید، فاعل کیست؟

معتزله: خود انسان می باشد و خداوند نقشی ندارد.

اشاعره: فاعل خداوند متعال است و انسان نقشی ندارد.

خداوند این افعال را در ابدان ما ایجاد می کند خداوند است که می نویسد و زبان من را، اعضاء ما را حرکت می دهد؛ مثل آدمکی که انسان آنها را حرکت می دهد.
ما محل فعل او هستیم کالمیت بین یدی الغسال.

این بحث برون دینی بوده است یعنی ایشان وجدان کرده بودند که این جهان مانند اسبابی است که شما می سازید از خودشان حرکت ندارند اینها دلیلی هم نداشتند یعنی اگر دلیلی هم داشتند الان نمی دانیم اما به دلائلی هم اخذ کرده اند: مثل «و ما رمیت اذ رمیت» اما نه اینکه اگر اینها نبود قائل نمی شدند یا از این دلائل این مسلک را اخذ کرده اند.

اشاعره خیلی سنت گرا بودند مانند اخباری ها که اسم خود را از ابو الحسن اشعری گرفته اند که البته این مسلک در زمان ائمه علیهم السلام بوده است و از کلمات امام صادق علیه السلام فهمیده می شود اما این شخص در قرن چهارم زمان شیخ صدوق بوده اند.

این یک مسلک کلامی بوده است که بعد از ابوالحسن اشعری اکثر اهل سنت را گرفته است و اکثر کتابهای معروف سنت مال اشاعره می باشد: مثل مقاصد مال تفتازانی مواقف مال ایجی یا شرح قوسچی بر تجرید یا فخر رازی و کتب مهم کلامی متعلق به اشاعره می باشد. اصلاً در میان اهل سنت معتزله، بزرگان نداشتیم و به لحاظ کمی خیلی ضعیف بوده اند، اما خیلی عقل گرا بودند.

گفته اند: که در جهان اسلام که معتزله در رو بودند و دوباره دارند قدرت می گیرند.

این اولین بحثی بود که اشاعره در مبحث جبر مطرح کردند.

اشاعره خداوند را فاعل مختار می دانستند اما انسان را فاعل مجبور می دانستند یکی از فوارق حکماء و متکلمین این بود که متکلمین فاعل مختار را قبول داشتند اما در جبر فلسفی حتی خداوند هم فاعل مختار نمی باشد.

در اینجا یعنی در مقابله با اشاعره، برای متشرعه و فقها دو مشکل اساسی پیش آمده بود:

۱. این ارسال رسل و کتب، اگر انسان مجبور باشد، لغو است خداوند می گوید:

نماز بخوان و خودش می خواند و می گوید: شرب خمر نکن و بعد خودش

شرب خمر می کند اوست است که نماز می خواند، روزه می گیرد. خودش امر و نهی می کند و خودش هم کارهای خودش را انجام می دهد در هر که خواست نماز و شرب خمر جاری می کند.

۲. مسئله دیگر ثواب و عقاب بود خداوند خودش نماز می خواند عیش و کیفش را ما می کنیم و یا شرب خمر را خودش می کند و ما عقاب می شویم.

اشاعره خیلی مقید به این نبودند که این اشکال را دفع کنند و می گفتند که همین است که هست و جوابهایی هم داده بودند که فایده ای هم نداشتند.

گفته اند خداوند بر فعل، انسان را عقاب نمی کند چون قائل بودند که انسان فعلی ندارد بلکه بر کسب عقاب می شود نماز و شرب خمر کسب است که از طرف خدا کسب کرده است.

فقها شیعه و سنی دیدند اینها با حرفهایشان تمام شرع و .. را به مسخره گرفته اند.

جبر فلسفی: تمام اعمال ما معلول علل از پیش تعیین شده است.

فرق آنها با متکلمین این بود که این افعال فعل ماست من فعل انجام می دهم آب می خورم و ... اما کلام در این بود که وقتی که فعلی از من صادر می شود این معلول علتی می باشد، این علت هم معلول علتی است، آن علت هم معلول علتی دیگر است که این سلسله علل منتهی می شود به حق تعالی که در این سلسله ی علل، ما دخلی نداریم یعنی هیچ معلولی در عالم نمی باشد که بالضروره به خدا منتهی می شود جهان، جهان ضروره است غیر از این محال است چرا که اگر برگردیم در مقام قبل این علل محقق شده است و ما هیچ گونه اختیاری نداریم.

اینها قاعده ای داشتند که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی محال است که شیئی ممکن الوجود باشد و وجود پیدا کند بلکه باید وجودش واجب شود.

بله اینها واجب الوجود را دو نوع می دانسته اند: بالذات و بالعرض. که غیر خدا بالعرض بودند.

این نظام علل وجود دارد و هیچ گونه تغییری در آن حاصل نمی شود.
یعنی همیشه قبل از اینکه ما فعل و معلولی را انجام دهیم اول علت آن تحقق یافته است.

این عالم، از ازل علت های آن موجود شده است و هیچ گونه تغییری در آن امکان ندارد اگر در آینده برگی از درخت بیافتد از ازل برنامه آن ریخته شده است.
فاعل مختاری هم در کار نمی باشد و خدا هم مجبور ذات خویش است و خداوند هم نمی تواند تغییر دهد این مقتضای ذات و عللی می باشد که در این عالم است این نحوه صدور بالضروره است و فعل خداوند هم معلول ذات اوست.
این سلسله تا ابد ادامه خواهد داشت و غیر این محال است و نوک سوزن تغییری امکان ندارد.

مناقشه: لغویت ارسال رسل و کتب.

اشکال قبلی بر اشاعره بر اینها هم وارد می شود آمدن رسل و کتب از قبل برنامه ریزی شده است.

«السعيد سعيد في بطن امه و الشقى شقى في بطن امه».

در ۱۰۰۰۰۰۰ سال آینده اتفاقی می افتد که در ازل برنامه ریزی شده بود و خداوند هم برنامه ریز نبوده است بلکه ذات خداوند برنامه ریز است.

همه عدمها ضروری العدم می باشند و وجودها هم ضروری الوجود می باشد.

۱ دلیل مخالفت عدلیه با هر دو گروه متکلمین:

عدلیه نظر اشاعره را قبول نمی کردند چرا که می گفتند: این ظلم است خداوند قتل را مرتکب می شود اما دیگری را مجازات می کند و این را خلاف عدل خدا می دانستند لذا به این خاطر به عدلیه معروف شدند.

اشاعره می گفتند: که اصلا عدل آن است که خداوند انجام می دهد.

اما با معتزله هم مخالف بودند بخاطر این بود که این طور که اینها می گفتند، برای خداوند شریک قائل می شدند و در روایت هم این را شرک خوانده است لذا در روایت نظر «امر بین الامرین» مطرح شد و ائمه این را مطرح کردند. به این صورت که فاعل تام نه ما هستیم نه خدا.

این «امر بین الامرین» نه در جبر فلسفی می آید و نه در جبر عرفانی و ربطی به آنها ندارد و فقط در بحث کلامی می آید.

و این «امر بین الامرین» با هر دو هم می آید در جبر فلسفی و عرفانی هر گونه فاعل را معنا کنند و انسان را هم فاعل بدانند باز این سوال مطرح می شود که این انسان فاعل مُجَبَّر می باشد یا مختار؟

معنای «امر بین الامرین»:

«امر بین الامرین» این را چند جور معنا کرده اند اما بهترین معنا این است که قدرتی که ما با آن فعلی را انجام می دهیم این قدرت را خداوند داده است اما این قدرت به این معنا نمی باشد که این قدرت را داده است و ما را رها کرده است بلکه آنا فآنا این قدرت را می دهد و افاضه می کند.

مثل اینکه شخصی دستی دارد که فلج است اما اگر به برق وصل شود می تواند انجام دهد حال اگر کسی به برق وصل کند و بعد قطع کند این دست از کار می افتد این اعطاء قدرت هم مثل این است که دائما افاضه می شود که اگر قطع شود این قدرت از بین می رود. این مثال از آقای تبریزی نقل شده است حال مال خودشان بوده است یا از دیگری گرفته اند، نمی دانیم.

در این صورت هم می توان فعل را به شخص نسبت داد و هم به معطی این قدرت. اصولیین می گفتند این نظام شما نظام جبری است و درست هم می گفتند. که اراده شما هم از معلولها است و این اراده هم ضروری می باشد.

فعل خداوند هم یعنی صادر اول هم وجودش ضروری است یعنی اولاً محال است که وجود پیدا کند و محال است که در مرتبه سابق، این ضرورت پیدا نکرده باشد و وجود پیدا کند و دیگر این که محال است که این افعال از خداوند صادر نشود.

جبر عرفانی: وجود انسان، وجود ربطی است.

خیلی شبیه به جبر متکلمین است تا به جبر فلسفی.

عرفا موجود را به لحاظ وجود به دو قسم تقسیم کرده اند یا به تعبیر دیگر به دو قسم رابط و مستقل تقسیم می کردند و موجود هم دو قسم می شود: موجود ربطی و موجود مستقل.

انشاء الله در بحث بعدی موجود ربطی را توضیح خواهیم دارد.

وجود مستقل وجود واحد است که وجود حق تعالی است و غیر خدا همه وجود رابط هستند.

افعالی که انسان انجام می دهد مال خود انسان است اما چون انسان موجود ربطی است در موجودات ربطی استناد فعل به آنها بالعناية و التجوز است مثل اسناد شوری به آب اما به وجود مستقل بالحقیقه است مثل استناد شوری به نمک.

فعل زید مستند به زید است و در عین حال مال خداست چون وجود زید وجود ربطی است یعنی موجود است بوجود حق تعالی وجودی غیر خدا برای او نیست پس استناد به غیر خدا می شود بالمجاز و به خدا بالحقیقه. لذا می گفتند: «لا موثر فی الوجود الا الله».

متکلمین بالعناية و المجاز هم به خود انسان نسبت نمی دادند البته این کلام بدین معنا نمی باشد که متفطن به این معنا و وجود ربطی بودند.

این نحوه از وجود را متصوفه هم قائل بودند متصوفه می گفتند: که وجود رابط وجود وهمی است اما غیر ایشان می فرمودند: این وجود اعتباری است البته اعتباری به

معنایی غیر اعتباری اصولی. که البته متصوفه هم لازمه کلامشان این بود که آن موجودات موهوم هم مجبور می باشند.

بحث علمی آن موکول است به کلام و فلسفه و جای خودش اگر چه به نظر نمی رسد که آنجا هم حل شود چرا که سالهای سال پیش این بحث بوده و بحث می کرده اند اما باز در همان ابتدای راه هستند.

انسان وقتی به وجدان خودش رجوع می کند این فعل را فعل خود می بیند و ضرورتی را هیچ وقت احساس نیم کند.

در وجدانیات باید به دو نکته توجه شود:

۱. وجدان هیچگاه دلیل بر رد برهان نمی باشد. چرا که شما هیچگاه با برهان رد وجدان نمی کنید که الان وجدان بخواهد رد برهان باشد اما از لحاظ روانی دیگر این برهان را قبول نمی کنیم.

۲. درست است دلیل بر رد برهان نمی باشد اما نمی توان به آن اهمیت نداد چرا که اگر به آن اهمیت ندهیم برهان زیر سوال می رود چرا برهان باید به وجدان برگردد و اعتبار براهین به همین وجدان می باشد.

این هم دور نمی باشد چرا که به اختلاف اشخاص فرق می کند دور در جایی است که در یک جا جمع شود.

البته باید توجه داشت که جبر برهان ندارد این بحث سلمنایی است یعنی اگر برهان داشته باشد.

با این کلام برهان زیر سوال می رود این برهان یک امر بین الاذهانی می باشد.

آقای صدر می فرمایند: که این جبر یا برهانی است یا استقرائی و یا وجدانی که دو تای اولی را رد کرده اند و فرموده اند: اگر وجدانی باشد ما هم می گوئیم ما اختیار را وجدان کردیم.

حکم طهارت و نجاست مجبره:

اما بحث فقهی آن را در اینجا باید مطرح کنند.

^۱ فقها وقتی از نجاست و طهات جبریون بحث می کنند منظور جبر متکلمین است اما نکته آن در دو جبر دیگر هم می آید.

به سه صورت می تواند شارع نجاست را برای اینها اعتبار کند:

شارع جبر را سبب مستقل برای نجاست قرار داده است.

جبر سبب کفر می باشد.

جبر انکار ضروری دین می باشد.

طریق اول: قول به جبر سبب مستقل برای نجاست.

که متعرض روایت آن شدیم که عبارت بود از :

۳۴۹۰۸-۵ - وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ الْقَاسِمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ قَالَ
بِالتَّشْيِيهِ وَالْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ^۲.

مناقشه: این روایت سنداً و دلالتاً تمام نمی باشد به بیان قبلی.

این روایت سنداً و دلالتاً کامل نم باشد ضمن اینکه این مجبره در عصر معصومین علیهم السلام بودند و با اصحاب ائمه حشر و نشر داشتند و هیچ وقت نقل نشده است که ائمه یا اصحاب ایشان با اینها معامله نجاست کرده باشند که اگر این بود به ما می رسید.

^۱ یکشنبه ۹۱/۰۷/۰۹.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۲۸: ص ۳۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در زمان ائمه جبريون، جبريون کلامی بودند.

طريق دوم: قول به جبر مستلزم يا متضمن کفر می باشد.

مناقشه: جبر انکار الوهيت و توحيد و رسالت نمی باشد.

این هم تمام نمی باشد چرا که ما کفر را معنا کردیم که باید برگردد به انکار الوهيت يا توحيد يا رسالت. در جبر فلسفی این شبهه وجود دارد اما در دو مورد دیگر این انکارها معنا ندارد و صادق نمی باشد پس در قول به جبر بخصوص دو قسم اول و سوم کفر نخواهیده است.

در جبر فلسفی شبهه این است که نه تنها انسان فاعل مختار نمی باشد بلکه خدا هم فاعل مختار نمی باشد و این با الوهيتی که در ذهن متشرعه است، نمی سازد.

طريق سوم: جبر انکار ضروري دين می باشد.

بنا بر این که اختیار انسان و خداوند از ضروریات دين است و انکار ضروري دين هم یک سبب مستقلى برای نجاست می باشد.

مناقشه: اختیار ضروري دين نمی باشد.

این احتمال سوم هم درست نمی باشد به قول مرحوم آقای خوئی چطور این انکار ضروري دين باشد درحاليکه آیات و روایاتی داریم که ظاهرشان همین جبر است مثل: «...و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی...»^۱، «...و ما تشاءون الا أن یشاء الله...»^۲، «...و الله ما فی السموات والارض...»^۳ یعنی حتی افعال شما هم مال خداست،

اما چون ما قائل به این جبر نمی باشیم اینها را ما تاویل می کنیم.

^۱ سوره مبارکه انفال آیه شریفه ۱۷.

^۲ سوره مبارکه انسان آیه شریفه ۳۰ و تکویر آیه شریفه ۲۹.

^۳ بقره ۲۸۴.

ضمن اینکه خیلی از بزرگان ما جبری بودند به قول آقای صدر تمام فلاسفه و تمام کلامی های اشعری. و وضوح و ضروری با این همه اختلاف نمی سازد.

البته این را قبول داریم که فلاسفه وجدانا اختیاری بودند اما عقلا جبری بودند. بعید است که وجدان آنها با وجدان ما فرق بکند.

به استقراء تام می گویند قیاس مُقَسَّم می گویند و هر کاه به طور مطلق گفتند استقراء، منظور استقراء ناقص می باشد.

به یک معنا جبر فلسفی بی رحم ترین جبر می باشد که حتی خدا را هم مختار نمی داند.

پس نمی توان نجاست هیچ یک از اینها را اثبات کرد.

۱...و القائلین بوحدة الوجود^۲ من الصوفية...

مقدمه:

خلاصه ای از نظرات در وحدت وجود و سردمداران آن.

متصوفه تماما قائل به وحدت وجود بودند اما این وحدت وجود سه تفسیر شده است یعنی در بین عرفا و متصوفه و حکمت متعالیه کسی که قائل به وحدت وجود نباشد نداریم اما بعدا که این امر منقح شده است و باز شده است چند گروه شده اند.

ابن عربی از کسانی بوده است که وحدت وجود را توسعه داده ست و شروع به تبیین علمی آن کرده است نه اینکه اولین کسی بوده است که قائل به وحدت وجود شده است خیر در قرن پنجم بایزید بسطامی هم از وحدت وجودیه ها بوده است بلکه خیلی تلاش کرده است در تبیین این نظریه که ایشان در قرن هفتم بوده است. اوج وحدت

^۱ دوشنبه ۹۱/۰۷/۱۰.

^۲ اگر بطور مطلق وحدت وجود بگویند منظور اعم است لذا در کلام سید وحدت وجود خاصی منظور نبوده است. به تقریب ملا صدرا در آن زمان رایج نبوده است اما باز منظور اعم بوده است.

وجود در کلام ابن عربی بوده است و لذا مثل ملاصدرا که وحدت وجودی شده است تابع ابن عربی است و منظور او که می گوید عرفای شامخین منظور او همین ابن عربی و تابعین او می باشد.

معروف است که کسی به بایزید بسطامی می رسد و بایزید به او می گوید کجا می روی؟ می گوید به زیارت خانه خدا. بایزید می گوید که کیسه زر به من ده و من را طواف کن که طواف صاحب البیت است یعنی چرا می خواهی این همه خود را به زحمت بیاندازی و بروی تازه خانه خدا را زیارت کنی من را زیارت کن که زیارت صاحب البیت می باشد.

در زمان ملاصدرا و بعد ایشان کلام ایشان و نظر ایشان از فلاسفه مشاء و اشراق سبقت گرفته و کلام ایشان در بین شیعه خیلی گسترش یافته است.

تا زماننا هذا در بین عرفا و صوفیه کسی به مقام ابن عربی نمی رسد و او را خاتم الاولیاء می دانستند.

وقتی یک صوفی از صوفی دیگر می پرسد که که جرم حلاج چه بوده که خلیفه وقت او را کشت و او را آتش زدند و خاکستر او را نیز در بغداد به دجله ریختند.

صوفی دیگر در جواب گفت که چون مشرک شده بود و می گفت: «لیس فی جبتی الا الله» که این شرک است و برای خودش وجود قائل شده است و گفته است لیس فی جبتی بلکه می بایست بگوید که لیس فی الجبة الا الله سپس صوفی دیگر می گوید که این کلام هم شرک است چرا که در این کلام برای جبة هم وجود قائل شده ای بلکه باید بگویی لیس الا هو.

سه نظریه در وحدت وجود می باشد که غامض ترین نظر، نظر ابن عربی است و ساده ترین آنها نظریه عرفا می باشد و حد وسط نظریه متصوفه است.

متصوفه قائل به وحدت وجود و موجود بودند.

این قید من الصوفیه از باب غالب است اما فرقی نمی کند چرا که هم ایشان و هم حکمت متعالیه و هم عرفا^۱ وحدت وجودیه می باشند.

فرق بین صوفیه و عرفا:

فرق آنها در کثرت:

فرق بین صوفیه و عرفا در کثرت بود نه در وحدت و در اختلاف زیادی نداشتند. صوفیه می گفتند: که کثرت در عالم کثرت وهمی می شد اما عرفا می گفتند که کثرت، کثرت اعتباری می باشد.

از بحث دور می افیم اما نکته ای کلیدی دارد که هم در بحث اصول و هم در حکمت بدرد می خورد که تعرض به آن خالی از لطف نمی باشد.

در نزد اصولیین امور چهار تا می باشند: واقعی، حقیقی، وهمی و اعتباری. که در اصول تعریف آنها گذشت.

امور واقعی متقوم به ذهن نمی باشد و امری وراء ذهن است و وجود هم ندارد مثل تلازم بین علت و معلول.

امر حقیقی امر وجود دار است.

فلاسفه قائل بودند که امور چهار تا می باشند: یا حقیقی می باشد یا اعتباری یا امریست وهمی.

اختلاف بین اصولیین و حکماء در سه امر بود در واقع:

- ۱- اصولیین امور را به چهار قسم تقسیم می کردند و فلاسفه به سه قسمت.
- ۲- اختلاف دوم در حقیقی بود امر حقیقی عند الاصولیین داخل در امور اعتباری عند العرفا می شود.

^۱ منظور وحدت وجود عرفانی غیر مسلک ابن عربی می باشند که وحدت وجود عرفانی ابن عربی همان وحدت وجود حکمت متعالیه می باشد.

۳- اختلاف سوم در اعتباری بود که معنایی دیگر غیر از اصولیین می گفتند. امور اعتباری اصولیین را داخل در امور وهمی می کردند.

اینکه گفته می شود امور حقیقی و اعتباری عند الاصولیین غیر امور حقیقی و اعتباری عرفا می باشد.

پس فقط ما اصطلاح عرفا را توضیح می دهیم.

اینها می گفتند امور سه قسم می باشد حقیقی اعتباری و وهمی.

مثالها: مثلاً می گفتند وجود امر حقیقی است ماهیت امر اعتباری است وعدم امر وهمی است.

شوری نمک امری است حقیقی و شوری آب شور امری است اعتباری شوری آب شیرین امری است وهمی .

لذا مرحوم ملاصدرا در اسفار در جایی می گوید که من جوان که بودم قائل به اصالة الماهیه بودم و بعد دیدم که این امری است اعتباری و بعد اصالة الوجود شدم و بعد هم دیدم که وجودهم اعتباری می باشد و حق فقط حقیقی است لذا اصالة الحقی شدم.

این اعتباری یعنی چه؟

متصوفه قائل بودند که ماهیت و وجود هر دو وهمی است و امور اعتباری را منکر بودند اما عرفا وجود و ماهیت را اعتباری می دانستند.

حقیقی و اعتباری و وهمی در یک مثال: ما سه ظرف داریم در یک ظرف نمک باشد و در ظرف دیگر آب شور داشته باشیم و در ظرف سوم آب شیرین داشته باشیم و ما شوری را به هر سه مظروف نسبت دهیم و بگوییم نمک شور است و آب شور، شور است و در سومی بگوییم که آب شیرین شور است، که قضیه کاذب است.

وقتی به نمک اشاره می کنیم و می گوئیم این شور است این اسناد حقیقی است یا خیر؟ بله حقیقی است اما اسناد به آب شور حقیقی است یا خیر؟ خیر حقیقی نمی باشد بلکه آب نه شور است و نه شیرین بلکه اجزاء نمک در آب است که شور است اسم این اسناد را که صحیح است گذاشتند اعتباری. اما اسناد به آب سوم چطور؟ حقیقی است؟ خیر. اعتباری است؟ خیر بلکه وهمی می باشد.

معنای حقیقی: از حقیقت و تحقق می آید هر امری که تحقق عینی دارد را می گویند.

معنای اعتباری: هر امری که حقیقت و وجود عینی ندارد اما اسناد به آن بالعنايه درست باشد این را اعتباری گویند.

معنای وهمی: هر امری که اسناد نه حقیقی و نه مجازی و بالعرض و بالعنايه به آن درست نباشد.

وجود امری است حقیقی و لکن ماهیت تحقق ندارد بلکه تحقق آن بوجود است اما اسناد وجود به ماهیت بالعرض و بالعنايه است چرا که آنکه حقیقتا وجود دارد وجود است که می شود اعتباری. اما عدم که تحقق ندارد حتی اسناد به آن بالعرض هم درست نمی باشد.

شما می توانید بگویید: الموجود موجود که این حقیقی می شود و می توانی بگویید: الانسان موجود است که این اسناد درست است و غلط نمی باشد اما این انسان نمی باشد که وجود دارد بلکه وجود انسان است که حقیقتا موجود است که این اسناد می شود مجازی و بالعنايه و این ماهیت انسان می شود اعتباری اما اگر گفتیم العدم موجود این نه بالحقیقه و نه بالعنايه درست نمی باشد و قضیه کاذب می باشد.

لذا الموجود موجود قضیه حقیقه و الانسان موجود می شود قضیه اعتباریه و العدم موجود این قضیه وهمیه است.

خوب در ما نحن فیه: کثراتی که در این عالم می باشد وهمی است یا کثرت اعتباری می باشند؟

اگر ما در مقابل یک انسان صد آینه قرار دهیم صد تصویر وجود دارد این تصاویر وجود شان وهمی است یا اعتباری و یا حقیقی؟

وجود وهمی^۱ دارند و نه حقیقی است و نه اعتباری اصلاً در آینه تصویری نمی باشد بلکه شما صد تصویر می بینید و فکر می کنید که تصویر در آینه است اما در حقیقه در آینه تصویری نمی باشد و هر چه شما می بینید و فکر می کنید که چیزی است دلیل نمی باشد که واقعا موجود باشد.

صوفیه: کثرت در عالم مانند تصاویر در آینه است و وهمی و وجود حقیقی زید است نه تصاویر در آینه .

زید وجودش حقیقی است و آینه هم حقیقی اما تصویر وهمی است اما حق تعالی به منزله زید است و آینه هم خداست و تصاویر هم من و شما و کثرات می باشند.

فلاسفه می گفتند: این عالم به منزله تصاویر نمی باشد به منزله شوری برای آب شور است یعنی زید موجود مثل «جالس السفینه متحرک» است که حرکت واقعا مال سفینه است و بالعنايه و المجاز می گوئیم: «زید متحرک است» اما وزان زید موجود مثل این است که بگوئیم: جالس البیت متحرک. که این حرکت وهمی است. و اسناد حرکت غلط می باشد و حتی بالعنايه هم درست نمی باشد.

فرق آنها در وحدت وجود:

۲ در وحدت وجود سه نظریه مطرح شده است:

^۱ این بر اساس فیزیک جدید اس که یم گویند که آنچه در آینه می بینی همان انعکاس نوری است که به زید برخورد می کند به آینه و بعد دوباره به چشم شما بر می گردد و در حقیقت شما دوباره خود زید را می بینید.

^۲ سه شنبه ۹۱/۰۷/۱۱.

نظریه اول (عرفا) در وحدت وجود: وحدت الوجود و کثرة الموجود.

عارفان معتقد بودند که وجود واحد و موجود کثیر می باشند یعنی وحدت الوجود و کثرة الموجود.

نظریه دوم (متصوفه): وحدت الوجود و الموجود.

این نظریه رایج در بین متصوفه است که قصد توضیح آن را نداریم که اگر بحث کثرت گفته شده را دقت کنیم مقصود آنها روشن می شود.

نظریه سوم (ابن عربی و اتباعشان): وحدت الوجود و وحدت الموجود فی عین الکثرة.

وحدت الوجود و وحدت الموجود اما وحدتی در عین کثرت که در قسم اول با صوفیه مشترک می باشد اما در ادامه که وحدتی در عین کثرت باشد از صوفیه جدا می شوند و به عرفا نزدیک می شوند.

که این کثرت را به لحاظ تشکیک فلسفی قائل شدند.

وحدت موجود و کثرت وجود نامعقول است.

اشاره ای به نظریه سوم:

این وحدت در عین کثرت را آقای خوئی می فرمایند من نفهمیدم و آقای صدر می فرمایند: که من وجود رابط را نفهمیدم که این دو بزرگوار می فرمایند که ما نفهمیدیم که شاید تادبی باشد که منظور این باشد که حرف بی ربطی است و آقای خوئی می فرمایند: با کسانی که قائل به این قولها بودند صحبت کردیم دیدم آنها هم نفهمیدند.

لذا این مطلب خیلی غامض است - اگر نامربوط نباشد - که حتی بزرگانی مثل آقای خوئی می فرمایند نفهمیدیم.

من در علم حکمت در مبحث تشکیک در وجود خواستم که تنقیحش کنم و بعد دیدم که مطلب معقولی است و به این نرسیدم که مطلب نا معقولی باشد اما صحت و بطلانش علی عُدَّة القائل.

اینها تمایز بین وجود و موجود را اعتباری می دانند.

دیگران کثرت را به موجود بردند و گفته اند: کثرت موجود اما ابن عربی کثرت را به وحدت بردند.

توضیح نظریه اول: وحدت الوجود و کثرت الموجود عرفاء:

ما یک عناوینی داریم که به آنها عناوین مشتقه می گویند مثل عالم، زاهد، مضروب، مالح، متحرک و

اگر عنوان بخواهد بر موردش صدق کند باید آن عنوان، متلبس به مبدا باشد مثلاً عالم بر چه موضعی و فردی صدق می کند؟ بر آن فردی که متلبس به مبدا یعنی علم باشد.

منظور از صدق اعم از حقیقی و عنایی می باشد.

قائم متلبس به قیام و ... و صادق می باشد.

این تلبس به دو نحو است:

۱- گاهها حقیقی است.

۲- گاهها اعتباری است که در هر دو اسناد صادق است.

مثلاً عالم به کسی صدق می کند که حقیقتاً معروض علم باشد اما عناوین مستقلی داریم که دو صدق دارند هم حقیقی و هم بالعنایه که همه عناوین این طور نمی باشند بلکه بعضی این طور است مثل عنوان متحرک بر موردی که تلبس حقیقی داشته باشد مثل: سفینه و یکی هم در مواردی که تلبس اعتباری می باشد مثل: جالس این سفینه با این که این جالس حقیقتاً متلبس به حرکت نمی باشد بلکه عنایتاً و تجوزاً متلبس می باشد اما بعد از دقت می بینید که در قائم این طور نمی باشد بلکه یک صدق بیشتر ندارد و آن تلبس حقیقی دارد اگر تمام آشنایان و فامیل‌های او قائم باشند و او قائم نباشد به او قائم نمی گویند عالم هم مثل قائم است و با متحرک فرق می کند.

مثال دیگر «مالح» است که مثال آن را دیروز زدیم هم صدق حقیقی و هم اعتباری دارد. نمک مالح است و آب شور مالح است که اولی حقیقی می باشد و دومی عنایی. یکی از مثالهای خوب کلمه «متغیر» است مثلاً زید در حال حرکت است و می گوئیم زید متغیر است زید متلبس به تغیر نمی باشد بلکه این و مکان او متغیر است^۱. پس مشخص شد که بعضی عناوین دو صدق دارند که البته بیشتر آنها به نظر می رسد یک صدقی هستند.

ما نحن فیه: یکی از عناوین مشتقه کلمه «موجود» است که عبارت است از شیئی که متلبس به «وجود» است بلا اشکال اگر حقیقتاً متلبس شد، می شود موجود آیا ما موجودی داریم که بالعنایه موجود باشد یا مثل عالم و قائم می باشد؟ عَرَفَا ابتدا به یک مثالهایی برخورد کردند که به نظر می رسد که ما تلبس عنایی و اعتباری را در مورد وجود داریم.

مثل (این مثالها را از واضح به غامض می زنیم) کاغذ سفید را در نظر بگیرید که موجود است و واقعاً تلبس دارد به وجود^۲ اما آیا «بیاض» هم که در کاغذ است موجود است یا خیر؟ آیا می توانیم بگوئیم که بیاض کاغذ موجود است یا خیر؟ بله درست است و می توانیم بگوئیم.

تلبس «بیاض» به وجود عنایی است یا حقیقی؟

اگر حقیقی بود یعنی ما با دو وجود سرو کار داریم وجود کاغذ و وجود بیاض که کنار هم نشسته اند که مقداری با ارتکاز و وجدان ما ناسازگار است.

اما اگر گفتیم تلبس بیاض به وجود عنایی است خوب اگر دقت کرده باشید همیشه باید در کنار تلبس عنایی یک تلبس حقیقی هم باشد وقتی بالعنایه و التجوز می گفتیم:

^۱ در جالس السفینه هم اعتبارات فرق می کرد اگر نه مثالها یکی بود و در آنجا هم این سفینه در حال حرکت بود.

^۲ البته این مثال با توجه به ذهن عرف می باشد.

«زید متحرک» سفینه متحرک حقیقی بود، وقتی می گفتیم: «زید متغیر» حقیقتاً این و مکان زید متلبس حقیقی بود.

اگر بیاض بالعنایه است وجود حقیقی کجاست؟

در اینجا «کاغذ» داریم و «بیاض» که هر دو موجود است به یک وجود «کاغذ» به وجود خودش و «بیاض» به وجود کاغذ.

پس موجودات عالم دو دسته شدند: موجودی که تلبس او به وجود حقیقی است و و موجودی که تلبس او به وجود بالعنایه است.

در اینجا واقعا یک وجود داریم و حقیقتاً دو موجود داریم.

در «جالس السفینه» واقعا دو متحرک بود اما یک حرکت بود.

هم «الورق موجود» صادق است و هم «البیاض موجود». عقلاً پس دو موجود ثابت شد اما چند تا وجود داریم؟

کلاً اینها می خواستند از این مثالها به یک وجدانی برسند.

خوب یک مثال دیگری و دقیقتری می زنیم.

یکی از ادراکات ما ادراک خیالی است که صورت زید را مثلاً تخیل می کنیم سوال این است که این زید متخیل که در ذهن و نفس^۱ شما است موجود است یا معدوم؟ این موجود است اما در افق نفس.

سوال فرض این است که نفس هم موجود است که این صورت و نفس هر دو موجود هستند موجود به دو وجود هستند یا موجود به یک وجود؟

^۱ نفس را از آن حیث که تصور و ادراک می کند می گویند: ذهن و از آن حیث که تدبیر بدن می کند می گویند: نفس و از آن جهت که مبدأ حیات است می گویند روح و از آن جهت که ادراک کلیات می کند به آن عقل می گویند.

این مثال یک خصوصیتی دارد که مثل قبلی نداشت در مثال قبلی کاغذ جسم بود و می توانست معروض بیاض قرار گیرد اما نفس بنا بر تجرد نمی تواند معروض صور قرار گیرد چرا که مجرد نمی تواند معروض واقع شود.

این دو موجود است اما نفس به وجود خودش و صور به وجود نفس نه به وجود خودش موجود می شود که صورت مثالی صورة جدا و مستقل نمی تواند باشد.^۱

من معتقدم که اگر در این مثال تأمل کنید شما هم قائل به قول ما خواهید شد که این دو موجود می باشند اما نفس به وجود خودش و صور به وجود نفس.

^۲ تا اینجا مشخص شد که متلبس به «وجود» دو نوع می باشد: حقیقی و بالعنایة.

این وجدان ما با این قول مساوق است که موجودی ما وراء نفس داریم که همان صور خیالی باشند.

در عمرتون هزاران صورت را تخیل می کنید و می شود هزاران وجود و در عین حال همه آنها موجود می باشند به وجود نفس. وجود نفس باعث شده است که ما به آنها بگوئیم موجود.

این نکته عرفای ما را به یک فکری انداخت به این فکر که وقتی می گوئیم این کوه موجود است، این زید، این درخت و ... موجود است، آیا واقعا اینها خودشان تلبس به مبدء دارند یا تلبس به مبدء حقیقتا یکی است عرفا گفته اند تنها یک موجود است که تلبس او به وجود حقیقی است و آن حق تعالی است که به منزله نفس است نه اینکه وجود آنها از جانب دیگری است خیر این حرف فلاسفه است خیر اصلا یک موجود بیشتر نداریم نه دو موجود که حالا یکی از آنها وجودش را از دیگری گرفته باشد.

^۱ این با عرض و معروض فرق می کند چرا که عرض در تقویم وجود خودش نیاز به معروض دارد اما صورت مثالی در تقویم ذات خودش نیاز به شیء دیگر دارد.

^۲ چهارشنبه ۹۱/۰۷/۱۲.

فلاسفه انسان را ماکت کل هستی می دانستند و نفس را به منزله حق تعالی است و عالم به منزله صور خیالی و عقول را به منزله قوه عاقله و دیگر قوای انسان به غیر از قوه عاقله را به منزله ملائکه الله می دانستند.

پس تلبس ما به وجود می شود عنایی.

ما عدمهاییم و هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

حتی وجود ما هم وجود توست.

معلوم است که این قول به وحدت وجود را نمی توان استدلالی اثباتش کرد و فکر نمی کنم که مدلل شود دلیلی ندارد شاید به کشف و شهود به این ادراک رسیده اند.

وجدان ما می گوید که این اشیاء خودشان موجود است و بین آن صور خیالی و خود نفس و این درخت فرق است.

اگر معتقد باشد که کشف و شهود آنها را به این مقام رسانده است ما نمی توانیم در این کشف و شهود حساب جدی باز کنیم شاید خود آن کشف و شهود توهمی باشد و به مراتب از استدلال ضعیف تر می باشد.

و ضابطه ای هم نمی باشد که کشف رحمانی را از شیطانی جدا کنیم و اینکه این تقسیم بندی را کرده ند نه این که ضابطه ای دارد خیر بلکه دیده اند که بعضی از شهودها به خلاف واقع رسیده است این تقسیم بندی را کرده ست.

عرفاء ما را مانند صور خیالی می دانند که اگر یک لحظه چرت بزنیم تمام صور از بین می رود، خدا هم همینطور است اگر یک لحظه غفلت شود و چرت بزنند تمام عالم از بین می رود لذا در قرآن داریم: «...لاتاخذه ولا نوم...»^۱.

اما صوفیه می گفتند که وزان عالم وزان تصاویر در آینه است.

^۱ سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۲۵۵.

به وحدت صوفیه می گویند وحدت شخصی و به وحدت ابن عربی می گویند وحدت تشکیکی.

بررسی فقهی و حکم آنها:

در روایات این تعبیر وحدت وجود نیامده است^۱ اگر بخواهیم بگوییم اینها نجس است یک راه دارد و آن اینکه آنها را داخل در کفر کنیم و قائل به نجاست کفار شویم. در صورتی ایشان داخل در کفار می شوند که قائل به وحدت وجود دوئیت بین خالق و مخلوق را به هر نحو از بین ببرد و هیچ نحو دوئیت را قبول نداشته باشد اما اگر قائل به دوئیت حقیقی و اعتباری شود باز قائل به دوئیت می باشد و این مشکلی را ایجاد نمی کند. یعنی می گویند که ما هم موجود به حق تعالی می باشیم اما وجود ما عنایی است.

چرا که باید به انکار توحید یا الوهیت یا رسالت برسد و این عقیده آنها خلاف توحید که نمی باشد بلکه این را توحید «خاص الخاص» می دانند و ما را مشرک می دانند.

به انکار رسالت هم بر نمی گردد و شبهه فقط در انکار الوهیت می باشد اما هیمن مقداری که دوئیت را به یکی از این سه نحو قائل باشند کفایت می کند و خالق و مخلوق و دوئیت معنا پیدا می کند.

حتی صوفیه هم دوئیت را قائل بودند اما به صورت تصویر و ذو تصویر و تصویر وهمی است همین مقدار کفایت می کند.

باید قائل به این شود که من خدا هستم تا موجب کفر شود اما صوفیه می گوید که من موجود نمی باشم و تصویر خدا هستم.

^۱ نقل می کنند یک آقایی که در قدیم به نجف رفته بود وقتی به حرم مشرف شده بود، دیده بود یک نفر فلاسفه را لعن می کند اتفاقاً ایشان هم مشرب فلسفی داشته است گفته بود که چرا ایشان را لعن می کنی گفته بود که ایشان قائل به واجب الوجود بودند - منظورشان ظاهراً وحدت وجود بوده است - آن عالم گفت من هم قائل به وحدت وجود می باشم و ایشان گفته بود که اسم تو چه می باشد بعد اسم این نفر را هم جزء ملعونین آورده بود.

معنای الوهیت این است که قائل به مخلوق بلا خاقل نشوند و صوفیه می گوید که خالق است و مخلوق نمی باشد. و این نظر با ارتکاز متشرعه مخالفی ندارد.

۱... إذا التزموا بأحكام الإسلام

فالأقوى عدم نجاستهم ...

منظور سه طائفه گفته شده است که مجسمه و مجبره و قائلین به وحدت وجود می باشند.

منظور از التزام، التزام عملی می باشد نه نظری یعنی ملتزم به اتیان احکام اسلامی باشند و لو سخن از تجسیم و جبر و وحدت وجود بزنند.

در مورد اشاعره معروف است که در احکام و ظاهر از معتزله ملتزم تر بودند و وحدت وجودی ها هم همینطور می باشد که به دین التزام بیشتری دارند.

دلیل مرحوم سید: تاثیر در استظهار.

چرا این حرف را مرحوم سید زده اند در حالیکه عدم التزام به احکام موجب انکار ضروری و کفر نمی شود کسان زیادی از مسلمانان هستند که معصیب را مرتکب می شوند که نوعاً هم همینطور می باشد با این حال طاهر می باشند و مسلمان. بله ارتکاب به بعضی از گناهان کمتر از گناهان دیگر است لذا عمل در اسلام و کفر مهم نمی باشد.

می دانید که در بحث ظهورات همانطور که الفاظ نقش مهمی دارند خود متکلم هم نقش مهمی دارد مثلاً یک مسلمانی بگوید: «کسانی که عقیده باطل دارند» شما از عقیده باطل، یهود و مسیحیت و غیر مسلمان را می فهمید اما اگر همین جمله را یک یهودی و مسیحی بگوید شما غیر یهود و مسیحی را به عنوان عقیده باطل می فهمید.

ظاهرا در نظر سید قول به تجسیم و قول به جبر و وحدت وجود ملازم است با کفر یعنی انکار یکی از آن سه افتاده است، اما اگر همین قول را یک انسان ملتزم بزند این ظهور را در ملزوم که کفر باشد، از بین می برد و دیگر ظهور در تجسیم و جبر و وحدت وجود کفری ندارد و به اینکه معتقد به لوازم کفرگونه آن نمی باشد یعنی شخص با شخص در ظهور کلامش در لوازم فرق می کند.

پس این التزام عملی باعث اجمال می شود یا ظهور درخلاف پیدا می کند و این شخص به خاطر شهادتین می شود مسلمان و طاهر. البته این شهادتین در زمانی اثر دارد که مقارن با اظهار به کفر نباشد که در اینجا که گفتیم ظهور ندارد یعنی مقارن نمی باشد.

...إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد.

منظور از التزام، التزام قلبی می باشد.

می دانیم و علم داریم اهل نماز و روزه می باشد اما این وحدت وجودی که این می گوید با الوهیت منافات دارد یا با رسالت و توحید جمع نمی شود یعنی در نظر این شخص این است که من که نماز می خوانم بخاطر این است که من مجبور هستم نه مختار.

دلیل نجاست: کفر.

علت نجاست این است که این شخص کافر می باشد و فرض کردیم که کافر نجس می باشد.

یعنی در بحث قبلی این التزام عملی باعث می شد که ما علم نیاوریم که قلبا نیز ملتزم می باشد.

مناقشه: اسلام فقهی اعم از اسلام کلامی می باشد.

اسلام فقهی اعم از اسلام کلامی می باشد یعنی اعم از این است که قلباً هم معتقد باشد یا خیر، بلکه همین که اظهار شهادتین را کرد این هم مسلمان می باشد و لو کلاماً مسلمان نمی باشد.

یعنی مسلمان دو گروه است: اسلام شهادتی و اسلام اعتقادی.

یعنی مظهر نباشد اما معتقد به اسلام باشد این مسلمان است و اگر اظهار بکند و بدانیم که اعتقاد ندارد و واقعاً هم اعتقاد ندارد، باز هم مسلمان می باشد.

درمانحن فیه هم همینطور است که اگر شهادتین را گفت و نماز و روزه را هم اتیان می کند و لو علم به اعتقاد انحرافی او داشته باشیم این شخص هم مسلمان می باشد.

بله مرحوم سید وقتی کفر را معنا کرده اند فرموده اند: «کفر عبارت است از اعتقاد قلبی به یکی از انکارها» که معنای آن این می شود که اسلام هم اعتقاد قلبی به اسلام است و اظهار اسلام کفایت نمی کند و اگر همراه با اعتقاد قلبی نباشد اثری ندارد. اما ما به این اختلاف مبنایی اشاره نکردیم به خاطر این بوده است که ما مطمئن می باشیم که اگر سید هم التفات به دلائل و روایت اسلام و کفر می کردند مثل ما اظهار به تنهایی را هم باعث اسلام مظهر می دانستند.

مسألة ۳: غیر الاثنی عشریة من فرق الشيعة

إذا لم يكونوا ناصبين و معادين لسائر الأئمة و لا سابین لهم طاهرون...

در بعضی نسخ آمده است: «غیر الاثنی عشریة من الشيعة» که کلام را بردند روی مخالفین و دیگر فرق اما اگر «من فرق الشيعة» باشد، مخالفین را نمی گیرد.

البته ظهور ادامه کلام با «من فرق شیعه» می سازد که در کلام آمده است: «للائمة الذين لا يعتقدون بامامتهم» چرا که در مورد مخالفین این کلام معنا ندارد چرا که همه ائمه علیهم السلام را قبول ندارند.

استاد می فرمایند: که منافاتی ندارد «و لا يعتقدون» اینها را هم می گیرد که به هیچ یک اعتقاد نداشته اند.

نسخه ما هم که «من الشيعة» باشد، مویداتی دارد :

۱- آقای صدر و خوئی این طور آورده اند.

۲- مخالفین را هم می گیرد و داخل در بحث می کند.

سائر در روایت هم به معنای «باقی مانده» نمی باشد بلکه منظور «جمع» است.

نسخه آقای حکیم «من فرق الشيعة» را داشت اگر چه بحث مخالفین را هم مطرح کرده اند چرا که آنچه در قدیم هم بین فقها بحث بود مخالفین بودند و در اصل فرق دیگر شیعه بحثی نبود مثل اسماعیلیه، زیدیه، فطحیه، کیسانیه بخصوص ایکه مثلاً از زمان شیخ به بعد اکثر این فرقه ها از بین رفته بودند و در زمان ما هم غیر از اسماعیلیه و مقداری هم زیدیه دیگر فرق باقی نمانده اند.

زیدیه قائل به نصب امام نبودند اگر به امامت اینها قائل بودند چرا که شرط را این می دانستند که اولاً از ائمه علیهم السلام باشد و اینکه خود را زودتر جلو بیاندازد لذا نسبت داده شده است که اینها قائل بودند که امام حسین علیه السلام قبل از خروج لم یکن اماماً و بعد از خروج امام شد و امام سجاد علیه السلام هم که خروج نکرد، اصلاً امام نبودند و به اهل سنت بیشتر شبیه هستند تا شیعه چرا که مهمترین مسئله در بحث امامت در نزد شیعه این است که این نصب از طرف خدا می باشد.

اسماعیلیه هم به این صورت هستند که قائل به نصب می باشند اما حرفهایی می زنند که در اسلام آنها شک می شود چه برسد به شیعه بودن آنها البته منظور اسماعیلیان الان می باشد نه اسماعیلیان قبل.

لذا ظاهراً منظور مخالفین می باشد که تا الان باقی بوده اند.

شیعه کسی است که قائل به امامت ائمه علیهم السلام باشد.

ابتدا بحث کنیم در مورد مخالفین که امامت هیچ یک از ائمه علیهم السلام را قبول ندارند و اصلاً «ولایت» را در مورد هیچ کس قبول ندارد.

بررسی طهارت و نجاست مخالفین:

مرحوم صاحب حدائق فرموده اند: مشهور قدما قائل به نجاست مخالفین بوده اند و این از واضحات بوده است و در بین متأخرین باب شده است که اینها را طاهر می دانسته اند.

کلام صاحب حدائق^۱: «...إن المشهور بين متأخري الأصحاب هو الحكم بإسلام المخالفين و طهارتهم، و خصوصاً الكفر و النجاسة بالنواصب، كما أشرنا إليه في صدر الفصل. و هو عندهم من أظهر عداوة أهل البيت عليهم السلام و المشهور في كلام أصحابنا المتقدمين هو الحكم بكفرهم و نصبهم و نجاستهم، و هو المؤيد بالروايات الإمامية...».

قدما ناصب را مخالف و دشمن شیعه می دانستند یعنی معنای اعمی نسبت به متأخرین برای نصب قائل بودند.

قبل از محقق را قدما و بعد از ایشان را متأخرین می دانسته اند.

شهرت قدما از یک جهت مهم است چون نزدیک به زمان ائمه علیم السلام می باشند و از ارتکازات زمان آنها بهتر خبر داشته اند چون ارتکازات دیر شکل می گیرد و دیر هم از بین می رود به همین خاطر حتی ۱۰۰ سال اختلاف زمانی هم اشکالی وارد نمی کند کسانی مثل شیخ صدوق و مفید و سید مرتضی و رضی و از قدما حساب می شوند.

^۱ حدائق ج ۵ ص ۱۷۵.

روایات بسیاری هم داریم که در آن روایات به اینها اطلاق کفار و ناصبی شده است.

مناقشه در این ارتکاز قدما به دو نکته:

دو نکته در ارتکازات قدما وجود دارد که بخاطر آن دو نکته ما نمی توانیم این ارتکاز را برگرفته از معصوم علیه السلام بدانیم.

نکته اول: سیره قطعی بر طهارت اینها.

تمام حشرو نشر اصحاب و خود ائمه علیهم السلام با اینها بوده است و دیده و نقل نشده است که از ظرف اینها یا خود اینها اجتناب کرده باشند. چطور می شود که اینها نجس باشند اما نقلی از اینها و رفتار ایشان با مخالفین به ما نرسیده باشد. در همه جا هم بوده اند حتی بسیاری از خدمتکاران اهل بیت علیهم السلام حتی از همسران اهل بیت علیهم السلام از مخالفین بوده اند و شیعه در آن زمان بسیار کم بوده است.

ان قلت: عدم حرمت ذبیحه آنها دلیل بر طهارت.

اگر کافر بوده اند می بایست ذبیحه آنها هم نجس باشد و حرام در حالیکه نقل نشده است.

قلت: ممکن است فقط در نجاست ملحق به کفار باشند.

ممکن است که جواب دهند به اینکه ممکن بوده است که ائمه علیهم السلام اینها را در نجاست فقط ملحق به کفار می کردند.

نکته دوم: وضوح مسئله امامت در نزد علمای شیعه باعث این ارتکاز شده است.

علمای امامیه این قصه حدیث غدیر را از مسلمات و متواترات می دانستند و احتمال نمی دادند که حدیث به یکی از مخالفین نرسیده باشد و فکر می کردند که اینها همه از عناد است و اگر این طور باشد این می شود انکار رسالت که انکار رسالت هم مساوی است با کفر.

آنقدر این امر واضح بوده است که علامه کتابی نوشته اند به نام «الفین» که در آن بیش از صدها برهان، بر امامت و خلافت امام علی علیه السلام و ابطال خلافت آن سه نفر آورده اند و ایشان معتقد بوده است که دو هزار برهان می باشد که عمر شریف ایشان مجال نداد که این کتاب را تمام کند لذا به دو هزار برهان نرسید.

خوب این امر که برای آن دو هزار برهان باشد مشخص است که چه مقدار بدیهی بوده است.

لذا احتمال نمی دادند که در نزد مخالفین این همه واضح نباشد خوب وقتی واضحات را قبول نمی کنند حتما ناصب این نصب را قبول ندارند.

تنها مشکل این است که شاید این معامله بخاطر تقیه بوده است که این هم نمی باشد چرا که باید حداقل در یک روایت این تقیه بروز و ظهور داشته باشد در حالیکه اینطور نمی باشد.

روایات عدیده و سیره قطعی در طهارت داریم لذا نمی توان قائل به نجاست آنها شد.

حتی روایات وارد شده در کفر هم بخاطر این سیره قطعی باید تاویل شود. چه بسا صاحب حدائق بد از کلام قدما برداشت کرده باشد چرا که اینها ممکن است کلامی اینها را کافر دانسته اند اما منظور نجاست آنها نباشد و ایشان ظاهرا از اینکه قدما اینها را کافر می دانستند حکم به نجاست کرده است در حالیکه معلوم نمی باشد که ایشان فقهای کافر می دانستند که حکم به نجاست کنند.

ابرسی طهارت و نجاست غیر مخالفین از دیگر فرق شیعه:

اما غیر مخالفین از فرق شیعه همان کلام در مخالفین هم در اینها می آید چرا که دلیلی بر نجاست اینها نداریم.

...و أما مع النصب أو السب للأئمة

الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب.

پس سید از غیر اثنی عشریه دو دسته را خارج کرد:

ناصبی که قبلاً گفته بودند.

سابین همه یا یکی از ائمه علیهم السلام.

بررسی نجاست و طهارت سابین ائمه علیهم السلام:

ناصبی که قبلاً بحث شد که مشهور قائل به نجاست بودند و بعضی در نجاست اینها تشکیک کرده بودند مانند مرحوم صدر که ما هم تابع ایشان شدیم.

اما سابین دو دسته هستند:

دسته اول: سبّ از روی عناد می باشد.

از روی دشمنی دشنام دهد این می شود ناصبی و از بحث خارج می باشد.

دسته دوم: سبّ از روی عناد نمی باشد.

از روی عداوت نمی باشد بلکه از روی اغراض شخصی و عصبانیت یا همرنگ جماعت شدن و امثال اینها می باشد خصوصاً در زمان معاویه سب امیرالمومنین علیه السلام امری رایج بوده است همه دشنام می دادند این هم به همراهی دیگران سب می کرده است.

دلیلی بر نجاست اینها نداریم که مرجع می شود قاعده طهارت.

بعضی گفته اند: که نه تنها دلیلی بر نجاست نداریم بلکه دلیل بر طهارت داریم از زمان معاویه تا زمان عمرو بن عبد العزیز امیر المومنین علیه السلام را سب می کردند و نقل شده است زمانی که عمرو بن عبد العزیز نامه نوشت به تمام شهرها که دیگر سب نکنند، از اصفهان نامه نوشتند که شش ماه فرصت بدهید. خوب مشخص می شود این

امر خیلی رایج شده بود و تمام این سب ها در زمان ائمه علیهم السلام بوده است و اگر نجس بودند می بایست از ایشان روایاتی برسد که اینها یا اصحاب اجتناب می کردند.

اگر تقیه هم در کار بوده است باید حد اقل در یک روایت یک بروز و ظهوری داشته باشد و به حداقل اصحابشان می گفتند.

پس سیره قطعیه بر طهارت اینها داریم.

شهادت ثانی در لمعه یا مسالک که ظاهراً شرح لمعه باشد، می فرمایند: عجیب است که این عقد موقت و متعه که در تمام فرق حرام بوده است اما یک روایت تقیه ای از ایشان در مورد اینها نرسیده است.

اینکه اینهمه روشن بوده است و حرمت آن در تمام فرق روشن بوده است ایشان تقیه نکرده اند در این که بطریق اولی تقیه محرز نمی شود.

مسألة ۴: من شك في إسلامه و كفره طاهر

و إن لم يجز عليه سائر أحكام الإسلام.

این بنا براین است که ما کافر را نجس بدانیم. که ایشان می فرمایند طاهر است.

اما دیگر احکام اسلام در مورد او جاری نمی شود. مثل اینکه نمی تواند با مسلمان نکاح کند چرا که شرط نکاح بالجمله یا فی الجمله اسلام می باشد یا ارث نمی تواند ببرد بلکه باید اسلام فرد مشخص و محرز شود.

بررسی مسئله:

این مسئله دو فرع داشت:

فرع اول: نجاست و طهارت ایشان.

نجاست و طهارت آنها که ایشان فرمودند: طاهر است لقاعدة الطهارة.

اما قاعده استصحاب نجاست چه می شود؟ می دانید که قاعده طهارت در جایی جاری می شود که استصحاب نجاست نداشته باشیم یعنی قاعده طهارت محکوم قاعده استصحاب می باشد و این استصحاب عبارت است از استصحاب عدم ازلی اسلام به این تقریب که زمانی که نبود مسلمان نبود الان هم مسلمان نمی باشد. که در صورت جریان این اصل، قاعده طهارت جاری نمی شود.

مناقشه: با عدم الاسلام، کفر ثابت نمی شود.

علاوه بر اشکال مبنائی که عدم جریان استصحاب در اعدام ازلی می باشد یک اشکال دیگری این استصحاب دارد و آن اینکه موضوع نجاست عدم الاسلام نمی باشد بلکه کفر می باشد سواء که این کفر امر وجودی باشد _ اگر کفر ضد اسلام باشد _ یا امر عدمی _ اگر اسلام ملکه و کفر عدم ملکه باشد _ و این استصحاب، کفر را ثابت نمی کند الا اینکه قائل به حجیت اصل مثبت باشیم چرا که کفر یا ضد اسلام و یا عدم ملکه می باشد که عدم اسلام، لازمه عقلی آن می شود کفر.

فرع دوم: جریان سایر احکام اسلام.

آیا سائر احکام اسلام را دارند یا خیر؟

طبق نظر مشهور: خیر. استصحاب عدم ازلی اسلام داریم.

آیا سائر احکام اسلام را دارند یا خیر؟ خیر جاری نمی شود.

مشهور به استصحاب عدم اسلام که عدم ازلی می باشد تمسک کرده اند. اسلام که موضوع این احکام است ثابت نمی شود- اگر چه کفر هم که قبلاً گفتیم ثابت نمی شود- چون موضوع استصحاب عدم الاسلام می باشد و اسلام را بوسیله این استصحاب نفی می کنند. در نتیجه احکام شرعی دیگر جاری نمی شود.

البته استصحاب عدم کفر هم اگر کفر را امر وجودی بدانیم جاری می شود اما اگر عدم ملکه باشد جاری نمی شود چرا که در عدم ملکه ما استصحاب عدم ازلی نداریم؛

لذا چون محرز نبوده است که کفر امر وجودی است یا عدم ملکه، این استصحاب را جاری نکردند.

و اگر جاری ندانیم باز به معنی احراز اسلام نمی باشد لذا سائر احکام اثبات نمی شود.

^۱ مثل اینکه این شخص مردد بمیرد یا بخواهد نکاحی داشته باشد یا می خواهد ارث ببرد که در وجوب دفن و نکاح و ارث اسلام شرط است.

طبق نظر غیر مشهور: خیر. رجوع به اصول و اطلاقات دیگر ادله.

اما طبق مسلک کسانی که استصحاب عدم ازلی را جاری نمی دانند باید رجوع کنند به اصول و اطلاقات دیگر ادله مثلاً در میتی که در بیابان بود شک کردیم که مسلمان است یا کافر اماره ی بر اسلام و کفر نبود و استصحاب نافی اسلام هم نبود چون عدم ازلی بود، رجوع به قاعده بعدی می کنیم که برائت می باشد که نمی دانم دفن این فرد بر من واجب است یا خیر؟ که اینجا مرجع می شود اصل برائت.

یا در نکاح اگر اصل احتیاط را قبول کردیم که بعضی قائل بودند که در بحث نوامیس و دماء شارع اصلی را قرارداده است بنام اصل احتیاط که در این صورت این قاعده می گوید احتیاط کن که نتیجه اش می شود عدم زوجیت.

اما اگر اصل احتیاط را قبول نکردیم رجوع می کنیم به اصالة الفساد در شبهات موضوعیه در معاملات که نتیجه می شود که این شخص زوجه من نشده است یعنی که قبل از اینکه من عقد بخوانم این زوجه من نبود الان که شك می کنم استصحاب عدم نعتی می گوید که الان هم زوجه نمی باشد.

التاسع: الخمر...

این نجاست خمر از مسائلی بوده است که از قدیم الایام در طهارت و نجاست آن خیلی بحث می شده است اگر چه مشهور قائل به نجاست شدند اما نجاست شسته و رفته ای ندارد یعنی دلیل روشن و خیلی مشخصی ندارد که قابل مناقشه نباشد.

این ارتکاز قدمای علماء را برای شما نقل می کنیم:

« و قد اختلف الأصحاب (رضوان الله عليهم) في نجاسته، فالمشهور بين أكثر علمائنا بل أكثر أهل العلم هو القول بالنجاسة حتى انه حكي عن المرتضى (رضي الله عنه) انه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكي عن شذاذ لا اعتبار بقولهم، و عن الشيخ انه قال: الخمر نجسة بلا خلاف و كل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر و الحق أصحابنا الفقهاء بذلك. و عن ابن زهرة الخمر نجسة بلا خلاف ممن يعتقد به، و نقل ابن إدريس إجماع المسلمين عليه، و قال الصدوق في الفقيه و المقنع لا بأس بالصلاة في ثوب اصابه خمر لان الله تعالى حرم شربها و لم يحرم الصلاة في ثوب اصابته. و هو ظاهر كالصريح في القول بالطهارة مع انه حكم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها، و أصرح منه ما نقل عن ابن ابي عقيل حيث قال: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما لأن الله تعالى انما حرهما تعبدا لا لأنهما نجسان.

و عزى في الذكرى الى الجعفي وفاق الصدوق و ابن ابي عقيل و كذا في الدروس، قال في المعالم: بعد نقل القول بالطهارة عن هؤلاء الثلاثة و لا يعرف هذا القول لسواهم من الأصحاب.^۱ »

^۱ الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ج ۵، ص: ۹۸، بحرانی، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۰۵ هـ ق.

البته این که سید مرتضی فرمودند: «...إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم...»
« این يك مقدار کم لطفي است چرا که شيخ صدوق قبل از سید مرتضی که از علماء بزرگ می باشد، قائل به طهارت شده اند.

نقل شده است که از بین متاخرین مقدس اردبیلی و از بین متاخر المتاخرین آقای حکیم متمایل به طهارت شده اند اگر چه فتوای به طهارت نداده اند.^۱

عمده دلیل بر نجاست خمر روایات است که در این روایات است یک طائفه می گویند نجس است و طائفه ای دیگر می گویند که طاهر است و اتفاقاً هر دو طائفه هم از نظر تعداد زیاد هستند و هم از نظر سند هم صحیح السند بین آنها است و هم از نظر دلالت روایات واضح الدلالة می باشند و این از عجائب می باشد که يك مسئله این همه روایت در دو طرف آن باشد و همه هم به این کیفیت باشد و بعضی تعبیر کرده اند به فوق التواتر. البته اگر هم تواتر نباشد قطعاً مستفیض می باشد.

در قرآن هم آیه شریفه ای است که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۲ که استدلال به این آیه واضح البطلان است چرا که این «**رِجْسٌ**» که در آیه شریفه آمده است منظور نجاست اعتباری نمی تواند باشد چرا که در همین آیه در مورد عمل که «**الْمَيْسِرُ**» باشد هم این «**رِجْسٌ**» آمده است که مشخص است که عمل موصوف به نجاست اعتباری نمی شود.

ما از هر دو طائفه روایاتی را می خوانیم که سندا و دلالتا تمام باشد.

ابتدا روایاتی که دال به نجاست است را نقل می کنیم.

۳ دأب علماء این است که اول دلیل مسئله را می گویند و بعد بحث موضوع شناسی را مطرح می کنند چرا که موضوع باید از دلیل فهمیده شود.

^۱ معالم یک کتاب فقهی بوده است که یک مقدمه اصولی داشته است که این مقدمه را به عنوان اصول می خواندند.

^۲ المائدة، الجزء ۷، الصفحة: ۱۲۳، الآية: ۹۰

^۳ چهارشنبه ۹۱/۰۷/۱۹.

طائفه اول: روایات دال بر نجاست خمر:

روایت اول: موثقه عمار بن موسی سابطی.

۲۲۷۲-۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِّ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ كَامَخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْإِبْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَمْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَاءٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ قَالَ فِي قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ يُشْرَبُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سُئِلَ أَمْ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءُ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكُهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ^۱.

«دن» خمره ای است که روی پای خود نمی تواند بایستد.

الکامخ- ج کوامخ: کامک، آنچه که اشتها آور باشد مانند سرکه و ادویه تند و خوشبو که در غذا ریزند- این کلمه فارسی است^۲.

ابریق مثل گلاب دان می باشد اما مقداری بزرگتر و فلزی است و برای شستن دست بوده است.

«یدلکه» یعنی دست بکشد.

دلالت: غسل ارشاد به نجاست است.

این روایت، روایت خوبی بوده است چرا که گذشته از اینکه غسل ارشاد به نجاست دارد جلوی بروز یک شبهه ای را می گیرد و آن شبهه این است که نکته که اینکه امام فرموده است آب بکشد بخاطر این است قطرات خمري که در ظرف مانده بوده است و

^۱ وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۹۴ ، شیخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة ، ۳۰ جلد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

^۲ فرهنگ ابجدی عربی فارسی متن ۷۱۶.

به دیواره آن چسبیده است، برود نه اینکه نجس است اما در این روایت امام فرمودند باید دست بکشد و سه بار هم آب بریزد و برای بیرون رفتن قطرات نیاز به سه بار آب ریختن و شستن نمی باشد .

عمار بن موسی که از اصحاب امام صادق می باشد، فطحی مذهب بوده است اما فردی است بسیار ثقه و روایات ایشان نوعا خیلی مرتب می باشد لذا از این روایت تعبیر به موثقه شد.

این «يَذْلُكُهُ بِيَدِهِ»^۱ به تمام جوابهای بالایی بر می گردد یعنی در تمام موارد بالایی هم باید دست بکشد و سه بار بشوید.

روایت دوم: موثقه عمار بن موسی ساباطی.

۴۲۰۳-۷- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّي فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ^۲.

راوی این روایت هم همان قبلی است لذا این روایت هم می شود موثقه.

دلالت: در این لباس بعد از تطهیر نماز بخوان.

دلالت این روایت خیلی واضح است و فرموده اند: «... وَلَا تُصَلِّي فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ...»^۳ و اطلاق دارد یعنی فرق نمی کند که تر باشد یا خشک. فرمودند که در این لباس خمر باشد بلکه فرمودند: «... قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ...»^۴ چرا که اگر فرموده بودند که وقتی

^۱ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سُئِلَ أَيْ جُزْئِهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءُ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَذْلُكُهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ .

^۲ وسائل الشيعة : ج ۳ ؛ ص ۴۷۰ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ۳۰ جلد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

^۳ لَا تُصَلِّي فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّي فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ .

^۴ لَا تُصَلِّي فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّي فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ .

تر است، نماز نخوان شبهه این بود، که این نهی از صلاة بخاطر وجود خمر در لباس است نه نجاست آن مثل آب دهان گربه که طاهر است اما نباید در لباس نماز گذار باشد.

روایت سوم:

۳۲۰۸۴-۴- و عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنِ الْحَلَمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دَوَاءِ عُجْنٍ بِالْخَمْرِ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ مَا أَحَبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ أَتَدَاوِي بِهِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخَنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ (تَرَوْنَ أَنَا سَاءً يَتَدَاوُونَ بِهِ)¹.

اینکه فرمودند: «عُجْنٍ بِالْخَمْرِ» یا بخاطر این است که اثر نمی کند تا اینکه با خمر قاطی شود یا خیر باید با مایع قاطی شود اما الان از مایعات خمر دم دست بوده است.

دلالت: تشبیه به گوشت خنزیر.

شاهد مثال این است که گفته شده است: «...إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخَنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ...»². خوب این لحم الخنزیر دو حکم مسلم دارد: حرمت اکل و یکی هم نجاست می باشد. در روایت که نیامده است که این تنزیل از باب حرمت اکل آن می باشد بلکه اطلاق دارد و هر دو را می گیرد.

مناقشه: در تنزیل اطلاق گيري معنا ندارد.

یک ضابطه کلی در باب تنزیل است که اگر کسی که کسی تنزیل شد مثلاً زید اسد و در این تنزیل یک قدر متیقنی بود، ما می توانیم به قدر متیقن آن اخذ کنیم به دیگر

¹ وسائل الشیعة: ج ۲۵: ص ۳۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

² وسائل الشیعة: ج ۲۵: ص ۳۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

موارد نمی توانیم تسری دهیم. مثل اینکه در «زید اسد» بگوییم که علاوه بر شجاعت منظور این است که دهان زید بد بو هم هست .

در اینجا هم قدر متیقنی است که اصلاً سوال در مورد خوردن است که قدر متیقن حرمت می باشد که نمی توانیم اطلاق گیری کرده و در نجاست هم که زائد بر قدر متیقن است ملحق کنیم.

الا در یک جا می توان به زائد قدر متیقن هم تسری داد و آن در جایی است که ما اطلاق را از مقدمات حکمت بدست آوریم.

مثل اینکه مولا فرموده است: «اکرم العالم» که قدر متیقن آن عالم عادل می باشد و احتمال نمی دهیم که شارع فقط خصوص عالم فاسق را بر ما واجب کرده باشد نه عالم عادل را. اما در اینجا فاسق را هم می گیرد که زائد بر قدر متیقن می باشد.

نکته این که در تنزیل هیچگاه اطلاق گیری نمی شود این است که تنزیل همیشه محمول است و در محمول هیچ زمان اطلاق گیری نمی شود بلکه همیشه در موضوع اطلاق گیری می شود.

روایت چهارم:

۴۱۸-۳۰-۴ - عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الطَّعَامِ يُوضَعُ

عَلَى السُّفْرَةِ أَوْ الْحِوَانِ قَدْ أَصَابَهُ الْحُمْرُ أَوْ يُؤْكَلُ قَالَ إِنْ كَانَ الْحِوَانُ يَابِسًا فَلَا بَأْسَ^۲.

«خوان» به معنای همان سفره و خان است.

^۱ شنبه ۹۱/۰۷/۲۲.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۲۴؛ ص ۲۳۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دلالت: معلق کردن جواز اکل بر خشک بودن سفره.

اینکه امام جواز اکل طعام را به خشک بودن سفره معلق کرده اند، متفاهم این است که خمر نجس است چرا که اگر طاهر باشد عرفی نیست که امام بین خشکی و تری آن فرق بگذارند.

مناقشه: حرمت اکل بخاطر حرمت نشستن بر سر سفره ای که خمر در آن می باشد.

در اینجا اشکالی شده است که می دانیم نشستن بر سر سفره ای که برش شراب نهاده شده است و غذا خوردن بر سر آن حرام است. اگر تر باشد صدق می کند که در سر سفره خمر است اما اگر خشک باشد صدق نمی کند که در سر این سفره خمر می باشد لذا ممکن است که امام بخاطر این مسئله جواز را معلق بر خشک بودن کرده اند. با این احتمال این روایت مجمل شده و قابل استدلال نمی باشد.

جواب: این مطلب غیر عرفی است.

این اشکال را قبول نداریم چرا که درست است که اگر در سفره ای خمر باشد اکل طعام در کنار آن سفره حرام است اما این در صورتی است که در سفره خمر باشد و در این صورت که گفته شده است و فقط تری خمر بر سفره باشد صدق عرفی نمی کند در کنار سفره ای نشسته است که در آن خمر است.

روایت پنجم:

۴۰۴- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ

بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ آئِيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَالْمَجُوسِ - فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آئِيَتِهِمْ وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَلَا فِي آئِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرُ^۱.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خوب مشخص است از خرید و فروش که سوال نمی کند بلکه از خوردن طعام در آن آنیه سوال می کند.

دلالت:

خوب امام فرمودند: «... فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آيَتِهِمْ وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَلَا فِي آيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرُ^۱» خوب این اطلاق دارد حتی جایی که تر هم نباشد و خشک شده باشد را هم می گیرد که نوعاً هم همین طور است خصوصاً خمر که الکلی دارد احتمالاً زودتر از آب تبخیر می شود^۲ به قرینه صدر و ذیل فهمیده می شود که نهی از شرب در مورد ظرفهای شرب آنها است. در مورد ظرفهای طبخ آنها هم نمی توان گفت که بخاطر نجاست خود کفار بوده است چرا که ممکن است که بخاطر گوشتهای نجسی بوده است که این ها می خورده اند.

روایت ششم:

۴۳۴۸-۱ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَأَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الدِّمِّيَّ - ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخَنَزِيرِ فَيُرْدُهُ عَلَيَّ فَأَعْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَعْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَزَّتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ.^۳

^۱ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ عَنْ آيَةِ أَهْلِ الدِّمَّةِ وَالْمَجُوسِ - فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آيَتِهِمْ وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَلَا فِي آيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ.

^۲ تمام سکری که در مایعات سکر آور آمده است بخاطر الکلی در آن است..

^۳ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دلالت: سوال از نجاست لباس نشان دهنده ارتکاز نجاست است.

سوال نشان می دهد که در ارتکاز سائل نجاست خمر بوده است وقتی امام که جواب داده اند چون در مورد این ارتکاز سکوت کرده اند اما این سکوت امضاء این ارتکاز می باشد.^۱

در اینجا چون این سکوت در مقام سوال است ظهور در امضاء این ارتکاز دارد بخلاف اینکه در مقام سوال نبوده است و ما این ارتکاز را از سیره فهمیده باشیم که دلیل لبی است که در آنجا چنین ظهوری ندارد چون این ارتکاز موافق احتیاط است و در سیره در جایی که موافق با احتیاط است سکوت امام مساوی با امضاء نمی باشد.

۲ روایت هفتم:

۴۳۴۹-۲- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُعِيرُ ثَوْبَهُ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْكُلُ الْجَرِيَّ وَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَيَرُدُّهُ - أَوْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ^۲.

منظور از «جری» سگ ماهی می باشد.

اهل سنت تمام ماهی ها را حلال میدانند.

دلالت: ارتکاز بر نجاست خمر.

به وضوح نشان می دهد که در ارتکاز پدر عبد الله سنان این خمر نجس می باشد که امام نه تنها این ارتکاز را نفی نکردند بلکه با سکوت خویش این ارتکاز را تایید کرده اند بخصوص اینکه در ادامه فرمودند: باید غسل بکند و بعد استفاده کند.

^۱ این روایتی است که دال بر طهارت کفار می باشد و همانطور که به وضوح نشان می دهد ارتکاز سائل را در مورد نجاست خمر نشان دهند ارتکاز سائل است بر طهات کافر.

^۲ یکشنبه ۹۱/۰۷/۲۳.

^۳ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در روایت قبلی داشت: «... فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ...^۱ » و در این روایت فرموده اند: «... قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ...^۲ » که در اینجا این که امر به غسل کرده اند حمل بر استحباب شده است.

مناقشه: با بودن «جری» در کلام سائل سکوت دلیل بر امضاء ارتکاز نمی باشد.

این روایت اشکالی در دلالت است و آن اینکه در مورد «جری» هم امام سکوت کرده اند و ما خارجا می دانیم

که «جری» طاهر است بنا براین بر این سکوت که تایید ارتکاز بود، خدشه وارد کرده اند.

یعنی این ها گفته اند که این ظهور حجت نمی باشد نگوید که این ظهور هم در مورد جری و هم در مورد خمر درست است اما در مورد جری از حجیت می افتد چرا که از خارج علم داریم که این جری طاهر است اما در مورد خمر چنین علمی ندارد لذا این حجیت را قبول می کنیم چرا که عرف بین این دو در این روایت تفکیک نمی گذارند. مثل اینکه یکبار مولا می فرماید: زید عادل است و عمرو هم عادل است و شما از بیرون علم دارید که عمرو فاسق است در اینجا عرف بین حجیت دو ظهور تفکیک می کند و محذوری نمی بیند اما اگر یکبار فرمودند: زید و عمرو عادل می باشند در اینجا این تفکیک مانند ما نحن فیه غیر عرفی است.

پس تنها تفاوت نحوه تعبیر است درست که در اینجا هم عرف کلام امام را به دو جمله تحلیل می کند اما این تفکیک تحلیلی است نه انحلالی و بیرونی یعنی در خارج

^۱ روایت ششم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَأَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الدَّمِيَّ - ثَوْبِي وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيُرَدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعْرَثَهُ إِياهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ.

^۲ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يُعِيرُ ثَوْبَهُ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْكُلُ الْجَرِّيَّ وَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَيُرَدُّهُ - أَ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ.

هم کلام تفکیک داشته باشد خیر اینطور نمی باشد و همین مقدار کفایت می کند در تفاوت و نحوه استظهار عرف.

در اینجا یک سکوت بیشتر نمی باشد و این باعث می شود که تفکیک عرفی نباشد. لذا این روایت دلالتش تمام نمی باشد.

روایت هشتم:

۳۲۱۷۶-۳- عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ النَّضُوحِ يُجْعَلُ فِيهِ النَّبِيذُ أَمْ يَصْلُحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُصَلِّيَ وَهُوَ عَلَى رَأْسِهَا قَالَ لَا حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنْهُ.^۱

نضوح یک نوع عطری بوده است.

نبیذ یا به معنای خمر است یا اعم از خمر که در هر صورت خمر را شامل می شود.

این روایت دلالت آن خوب است چرا که امام نفرموده اند که اگر سر مرأة تر به آن نبیذ است حکم چنین است و امام مطلقاً فرموده اند که برود و سرش را تطهیر کند.

پس شبهه مانعیت بخاطر معیت با خمر مانند موی گربه و آب دهان مطرح نمی شود بلکه مانع بخاطر نجاست نبیذ است.

بخصوص که این نبیذ مانند الکل زود از بین می رود.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵: ص ۳۸۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

روایت نهم: موثقۀ عمار علیه السلام:

۳۲۱۴۳-۲- و زَادَ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْإِنَاءِ يُشْرَبُ فِيهِ النَّيْدُ فَقَالَ تَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَ كَذَلِكَ الْكَلْبُ^۱.

روایت دهم:

۴۱۹۸-۲- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي الْحُمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَهْمًا قَالَا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرَمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ حُمْرٌ أَوْ نَيْدٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَأَغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلِمْنِي مَا آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ ع بِحُطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ حُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع^۲.

«...يَعْنِي الْمُسْكِرَ...» که در این روایت آمده است اشاره به این دارد که منظور هر مسکری است و خمر خصوصیتی ندارد.

غیر از دو روایت ما هشتهای آن ها را در دلالت پذیرفتیم.

۳ طائفة دوم: روایات دال بر طهارت خمر:

ظاهراً آقای خوئی فرموده اند که روایات طهارت اکثر از روایات نجاست است. خوب با توجه به اینکه ایشان روایات نجاست را متواتر می دانسته اند، وضعیت این طائفة از روایات هم مشخص می شود که اینها هم اگر اکثر از روایات نجاست باشد، متواتر می باشند.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۳۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ دوشنبه ۹۱/۰۷/۲۴.

البته باید توجه داشت که کمیت اگر موجب اطمینان به يك طرف شود در این صورت خبر ثقه مقابل این اطمینان حجت نمی باشد اما اگر موجب اطمینان نشود از آنجا که مرجحات یا شرعی هستند یا عقلایی، این کمیتی که موجب اطمینان نمی شود جزء هیچ کدام نمی باشد لذا هیچ طرفی ترجیحی ندارد.

سعی می کنیم مثل طائفه قبلی روایاتی را نقل کنیم که سنداً تمام باشند و الا تعداد این روایات آنقدر زیاد است که دیگر بحث سندی نیاز ندارد چرا که قطعاً تعداد آنها اگر متواتر نباشد، فوق استفاضه است.

روایت اول:

۴۲۰۶ - ۱۰ - وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنَ الْخَمْرِ أَصْلِي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ.^۱

استاد «لا یسکر» را مجهول خوانده اند و فرمودند: معنا این می شود «لباس که مست نمی شود» که مقصود این است نکته حرمت خمر بخاطر سکر است و برای تاکید این مطلب که تمام نکته حرمت خمر، اسکار آن است این جمله را امام فرمودند. در حالیکه می توان اینطور هم معنا کرد که امام می فرمایند: «تو که می خواهی لباس را بپوشی این پوشیدن لباس که تو را مست نمی کند تا منعی از پوشیدن آن باشد اگر ما هم خمر را گفتیم حرام است بخاطر سکر آن است لذا لباس که تو را مست نمی کند مشکلی در پوشیدن آن نمی باشد. استاد فرمودند که این معنای دوم یعنی اینکه «لا یسکر» را

^۱ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۷۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

معلوم بخوانیم، غیر عرفی می باشد^۱. شاید هم امام اشاره دارند به آیه شریفه «... لا تقربوا الصلاة وانتم سكرى...»^۲ که معنای اول را تقویت می کند.

آقای صدر فرموده اند: که ذیل که همان تعلیلی می باشد که امام آورده اند دلیل مستقل است بر این که خمر نجس نمی باشد به این صورت که مقصود امام علیه السلام این بوده است که تمام محذور خمر سکر می باشد که علت حرمت است و محذور دیگری مثل نجاست ندارد.

دلالت:

این روایت به وضوح دلالت دارد که خمر نجس نمی باشد چرا که در ارتکاز عرف این بوده است که با لباس نجس نمی توان نماز خواند.

سند:

فقط در سند آن اشکال شده است که این روایت را صاحب وسائل در وسائل از «حسین بن ابی ساره» آورده است. حسین توثیق ندارد منتها حسن توسط نجاشی توثیق شده است اگر راوی «حسن بن ابی ساره» باشد روایت می شود موثق و اگر «حسین» باشد موثق نمی باشد.

قرائنی وجود دارد که از آن قرائن برای انسان اطمینان می آید که راوی «حسن بن ابی ساره» است:

^۱ به نظر می رسد که معنای اول خیلی غیر عرفی باشد چرا که امام تمام علت حکم را بردند روی اسکار آن یعنی علت حرمت خمر این است که وقتی شرب می شود باعث اسکار کسی می شود که آن را نوشیده است حال که پوشیدن لباس موجب اسکار نمی شود، پوشیدن آن منعی ندارد.

^۲ سوره مبارکه نساء آیه شریفه ۴۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

۱- در نسخه اصل وسائل، خود مرحوم صاحب وسائل در حاشیه نوشته است فی

نسخه حسن بن ابی ساره بوده است که در همین وسائل های الان نیز به این

مطلب اشاره شده است و آمده است: «**فی هامش الأصل عن نسخة - الحسن**».

۲- این روایت را مرحوم شیخ هم در استبصار دارد که با حسن بن ابی ساره آورده

است: «**۶۶۴- ۵- عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ^۱**

».

۳- در کتاب تهذیب «حسن بن ابی ساره» آمده است اما محقق که ظاهراً «مرحوم

علی اکبر غفاری» بوده است ایشان حسن را حسین کرده است و در حاشیه

نوشته اند: که در اصل حسین بوده است من حسن کرده ام^۲.

۴- اصحاب رجال هیچ کس حتی خود شیخ متعرض شخصی به نام حسین نشده

اند و بغیر از این روایت هم اصلاً حسین نداریم الا یک روایت دیگر که ظاهراً

در آن هم حسین بن ابی ساره آمده است.

۵- صاحب قاموس مرحوم تستری به تبع مامقانی صاحب تنقیح هیچ کدام متعرض

«حسین» نشده اند با توجه به اینکه احتمال ندارد که شخصی به نام «حسین بن

ابی ساره» وجود داشته باشد و ایشان نامی از او نبرده باشند و صاحب قاموس

هم کسی است که می توان به قول ایشان اعتماد کرد.

با توجه با این قرائن می توان اطمینان پیدا کرد که اینجا هم «حسن بن ابی ساره»

است که هم شیخ متعرض آن شده اند و هم مرحوم نجاشی که ایشان را توثیق کرده

اند و «حسن» هم انسان مجهولی نبوده است و روایت زیادی دارد.

لذا در صحت این روایت نمی توان اشکال کرد و می توان اطمینان پیدا کرد که

«حسین بن ابی ساره» اشتباه نسخه برداری بوده است.

^۱ ۶۶۴- ۵- عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنَ الْخَمْرِ أَصْلِي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ج ۱ ص ۱۸۹

^۲ ضمن اینکه در نسخه دیگر به تحقیق حسن الموسوی خراسان آمده است: «(۱ و ۲) نسخه فی الجمیع (الحسن بن ابی ساره) و هو وهم كما يظهر من ترجمته.»

روایت دوم: روایت عبد الله بن بکیر.

۴۲۰۷ - ۱۱ - وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ

اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثُّوبَ قَالَ لَا بَأْسَ^۱.

عبد الله بن بکیر فطحی بوده است لذا تعبیر به روایت شده است نه صحیحه.

روایت سوم:

۴۲۱۰ - ۱۴ - عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبَّ دِ اللَّهِ ابْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَعْسَلُهُ أَوْ أَصْلِي فِيهِ قَالَ صَلَّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْدَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا^۲.

گفته شده است که ما دو نبیذ داریم.

۱. آبی که برای از دست ندادن طعم و مزه اش درون آن خرما و انگور می ریختند.

۲. نبیذ مسکر که معنای آن همان خمر است یا اعم از خمر از مسکرات.

که در روایت که آمده است: «...عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ...»^۳ بخاطر احتراز از

نبیذ اول می باشد.

که جمله آخر خیلی خوب دلالت دارد که تنها محذور در خمر، حرمت شرب آن

است و محذور دیگری ندارد.

^۱ وسائل الشیعة : ج ۳ ؛ ص ۴۷۱ ، شیخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة ، ۳۰ جلد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

^۲ وسائل الشیعة : ج ۳ ؛ ص ۴۷۲ ، شیخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة ، ۳۰ جلد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

^۳ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَعْسَلُهُ أَوْ أَصْلِي فِيهِ قَالَ صَلَّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْدَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا.

این روایت، روایت بسیار خوبی می باشد هم از حیث دلالت و از حیث سند که علی بن رثاب از اجلاء بوده و کثیر الروایة می باشد و حدود ۴۵۰ روایت از ایشان نقل شده است.

۱ روایت چهارم:

۳۵۹-۲- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ يُبَالُ عَلَى ظَهْرِهِ وَ يُعْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ يُصِيبُهُ الْمَطَرُ أَوْ يُؤْخَذُ مِنْ مَائِهِ فَيَتَوَضَّأُ بِهِ لِلصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا جَرَى فَلَا بَأْسَ بِهِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ فِي مَاءِ الْمَطَرِ وَ قَدْ صُبَّ فِيهِ خَمْرٌ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ هَلْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ فَقَالَ لَا يَغْسِلُ ثَوْبَهُ وَ لَا رِجْلَهُ وَ يُصَلِّي فِيهِ وَ لَا بَأْسَ بِهِ ۲.

وجه استدلال:

این روایت اطلاق دارد نه آن شخص سوال کرد و نه امام سوال کردند که آیا این آب که «... صُبَّ فِيهِ خَمْرٌ...» این ریختن خمر، حین التقاط بود یا حین الانقطاع؟ که به صورت عادی هم همینطور است که زمان باریدن کوتاه تر است از زمانی که آن آب داخل گودال می ماند لذا به نظر می رسد که امکان ریختن نجاست در آن آب بعد از انقطاع بیشتر است، ضمن اینکه امام هم تفصیل نداده اند که کر بوده است یا خیر؟

به مقتضای اطلاق ظاهر این است که اگر در این آب خمر بریزد این آب طاهر است لذا با توجه به اینکه فرض کَریت نشده است و غالباً هم کر نمی باشند و با توجه به اینکه که در ارتکاز است نماز باید به لباس طاهر باشد، این طور به دست می آید که خمر هم طاهر است.

این استدلال تمام است و ما هم قبول کردیم.

۱ چهارشنبه ۹۱/۰۷/۲۶.

۲ وسائل الشیعة: ج ۱؛ ص ۱۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

روایت ماء المطر را که روایت چهارم بود ما قبلا در بحث ماء المطر مورد بررسی قرار داده بودیم و در آنجا برای این روایت قائل به اطلاق نشدیم و فقط حین التقاطر را مدلول روایت گرفتیم اما در این جا به نظر می رسد که اطلاق آن تمام می باشد.

لذا می شود از دلائل طهارت خمر.

اما اگر مثل قبل قائل به اطلاق نمی شدیم و حین التقاطر را مدلول روایت می گرفتیم و می گفتیم که روایت می فرماید: مطر حین التقاطر معتصم است که در این صورت روایت در مورد طهارت خمر اجمال داشت و دال بر طهارت خمر نمی شد.

روایات غیر معتبر در این باب زیاد است.

الجمع بین الطائفتین من الروایات.

انما الکلام در جمع این دو طائفه است. می دانید اگر دو روایت معتبر تعارض کند کلا احتمالات چهارتا است:

✓ تعارض و تساقط.

✓ تخییر.

✓ ترجیح روایت «الف» بر «ب».

✓ ترجیح روایت «ب» بر «الف».

علمای ما اقوالی را در این جمع دارند اما بخاطر اینکه بحث پیش رود ما احتمالاتی که در این مسئله می باشد را بیان می کنیم.

مشهور فقهای ما روایات نجاست را بر طهارت ترجیح داده اند.

منتها در جمع بین این دو روایات احتمالاتی است بعضی مهم است و بعضی ضعیف که ما مهم ها را متعرض خواهیم شد.

احتمال الاول في جمع بين الروايات: عدم حجية روايات الطهارة في نفسه.

قائل بشویم روایات دال بر طهارت فی نفسه حجت نمی باشد پس طائفه اول بلا معارض می ماند چرا که معتبر با معتبر و حجت با حجت تعارض می کند.
که جزء اقوال هم بوده است و صرف احتمال نبوده است.

وجه احتمال اول: اعراض المشهور.

علت این است که یکی از شرائط خبر عدم اعراض مشهور است اگر مشهور از روایات یا روایتی اعراض کرده باشند آن روایت بعد از اعراض حجت نمی باشد در اصول مطرح شده ست و مورد نزاع هم واقع شده است که جماعتی مثل آقای صدر قبول کرده اند و بعضی مثل آقای خوئی قبول نکردند.

تمام دعوا در سیره عقلاء است که آیا «خبر معرض عنه المشهور» را حجت می دانند و بدان عمل می کنند یا خیر؟

مناقشه و مختار ما در این مسئله اصولی: عدم حجیت الخبر المعرض عنه المشهور مشروط عدم العلم بوجه الاعراض.

ما در اصول این مسئله را قبول کردیم که خبر معرض عنه المشهور حجت نمی باشد اما به شرط اینکه وجه اعراض مشخص نباشد و زیاد هم پیش می آید که روایاتی که در معرض قدما بوده است بدان عمل نکرده اند و وجه آن هم برای ما مشخص نمی باشد که در این جا ما هم به روایت معرض عنه عمل نمی کنیم.

اما اگر وجه مشخص باشد و آن وجه در نزد ما تمام نباشد این اعراض دیگر اثری در عدم حجیت روایت ندارد.

یعنی ادعای ما این است که دیده ایم در سیره عقلاء اگر ثقه ای خبر آورد که مشهور از آن اعراض کرده اند و وجه آن مشخص باشد عقلاء به وجه آن نگاه می کنند نه اینکه مطلقا اعراض می کنند بلکه از اخبار معرض عنهی اعراض می کنند که وجه آن روشن نشده باشد.

مشهور قدما به روایات طهارت عمل نکرده اند اما نکته آن این است که مشهور وجوهی ذکر کرده اند که ما آن وجوه را قبول نداریم مثل مرحوم شیخ که از ایشان نقل شده است که در تعارض بین این طائفه باید اخذ کنیم به روایات نجاست چون موافق با کتاب است چرا که در قرآن مجید وارد شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» که ایشان رجس را، نجس معنا کرده اند.

خوب ما می دانیم که این وجه درست نیست چرا که در قرآن چنین آیه ای نداریم و «رَجُسٌ» به معنای نجس نمی باشد.

مرحوم شیخ طوسی مثلاً فرموده اند: که این قول به طهارت موافق با عامه و نجاست مخالف با عامه است و یکی از مرجحات مخالفت با عامه می باشد. خوب می دانیم اینطور نمی باشد چرا که قول مشهور بین عامه نجاست خمر می باشد.

ابن ادريس گفته است به روایات طهارت اخذ نمی شود چرا که خبر واحد است و ایشان خبر واحد را حجت نمی دانسته اند.

خوب این وجه هم تمام نمی باشد چرا که روایات نجاست که کمتر از روایات طهارت می باشند و اگر طهارت خبر واحد است خبر نجاست به طریق اولی خبر واحد می باشد. ضمن اینکه اینطور نمی باشد بلکه به قول آقای خوئی این روایات واحد که نمی باشد بلکه در حد تواتر بوده است.

در بین فتاوی قدما از زمان شیخ به بعد فتوای شیخ را خیلی اهمیت نمی دادند بلکه مثل نص با آن معامله می کرده است که تقریباً مطمئنیم که خیلی از این فتاوی تاثیر از این فتوای شیخ گرفته است.

پس این اعراض مخل نبوده و این وجه تمام نمی باشد لذا مقتضی برای حجیت روایات طهارت و نجاست تمام می باشد.

الاحتمال الثاني(مرحوم آقای خوئی^۱): ترجیح روایات نجاست بخاطر روایت علاجیه مخصوص این باب.

این دو طائفه با هم متعارض می باشند که در بحث تعارض ادله، گفته ایم که اگر دو روایت با هم تعارض کردند مقتضای قاعده اولیه که دلیل حجیت خبر باشد، چیست؟ دو نظر مطرح شده است:

۱- نظریه مشهور و رائج تساقط می باشد.

۲- نظریه غیر مشهور که قائل به تخییر شده اند.

مثل اینکه روای می گوید نماز جمعه واجب است و یکی دیگر می گوید نماز ظهر واجب است که مشهور می گوید تعارض و تساقط که در این صورت به عام فوقانی رجوع می کنیم و اگر نداشتیم رجوع به اصل عملی می شود اما غیر مشهور می گویند: ما مخیریم.

در تساقط بحث شده است که مقتضای قاعده ثانویه که اخبار علاجیه می باشند، چیست؟ یعنی ائمه علیهم السلام وظیفه ای را در مقام تعارض برای ما مشخص کرده اند مثلاً گفته اند که روایتی که به مخالف عامه، موافق کتاب است یا مشهور است را ترجیح بده.

مشهور گفته اند که ما قاعده ثانویه داریم و عمل کرده اند.

آقای خوئی که مشهوری می باشند، می گویند ما در اینجا هیچ یک از مرجحاتی که در باب تعارض ادله گفته شده است را مثل مخالفت عامه، شهرت یا موافقت کتاب، نداریم که باید رجوع شود به قاعده اولیه که دلیل حجیت خبر واحد باشد.

^۱ شنبه ۹۱/۰۷/۲۹.

^۲ شرح عروه (تنقیح) ج ۳ ص ۸۶.

اما ایشان می فرمایند که ما روایتی داریم که فقط در مورد این تعارض وارد شده است نه هر جا که تعارض شد بلکه تعارض روایات نجاست و طهارت خمر که مقتضای این روایت، ترجیح روایات نجاست خمر است. که اگر این روایت نبود، ما قائل به تساقط می شدیم و رجوع به اصل عملی یا عام فوقانی می کردیم.

آن روایت، روایت علی بن مهزیار می باشد که از اجلاء بوده و روایت مشهور خمس هم مال ایشان است.

از اصحاب امام رضا و امام جواد می باشد اما ظاهراً امام کاظم و امام هادی علیهم السلام را هم درک کرده اند.

۴۱۹۸-۲- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عْ جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَتَّهَمَا قَالَا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبُهَا وَ رُويَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عْ أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلِمْنِي مَا أَخَذُ بِهِ فَوَقَّعَ عْ بِحِطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ^۲ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع^۳.

منظور از ابی الحسن امام رضا علیه السلام است چرا که عبدالله بن حسن از اصحاب امام رضا علیه السلام بوده اند و لکن اگر مطلق بیاید منظور امام کاظم علیه السلام می باشد.

س: مگر نفرمودید که امام کاظم علیه السلام را هم درک کرده اند خوب امکان دارد که منظور همان ابی الحسن مطلق باشد که امام کاظم علیه السلام منظور است؟

^۱ در کافی بجای عن زراره غیر زراره آمده است که این به نظر می رسد که درست تر باشد.

^۲ یعنی آن را برای من نخوانده است بلکه من خودم خوانده ام.

^۳ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۴۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

عبد الله محمد بن الحصين اهوازی هم عصر علی بن مهزیار بوده است که از اجلاء می باشد.

به قرینه اینکه امام فرمودند: «...خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...»^۱ و ابی عبد الله را به تنهایی آوردند فهمیده می شود که منظور کلام دوم حضرت امام صادق است که به تنهایی آمده بود و اگر منظور اولی بود می بایست بفرمایند: «خذ بقول ابی جعفر و ابی عبد الله علیه السلام». ضمن اینکه راوی هم این مطلب گفته شده را فهمید چرا که اگر نمی فهمید برای او هم مشتبه بود که کدام قول حضرت ابی عبد الله علیه السلام منظور است چرا که در کلام دو قول از ابی عبدالله نقل شده است لذا دوباره سوال می کرد در حالیکه دیگر سوال نکرد.

سند خیلی شسته رفته ای دارد .

و اگر این روایت نبود نوبت به قاعده طهارت می رسید.

۲ مناقشه: این کلام امام بیان حکم واقعی است نه حکم ظاهری.

این فرمایش به هیچ وجه تمام نمی باشد.

این اخبار علاجیه که در خبرین متعارضین وارده شده است اینها می گویند که اگر دو روایت با هم تعارض کردند ما چه کار کنیم که امام مثلاً می فرمایند: «خذ بما وافق الكتاب او بما وافق العامة...»

در اخبار علاجیه از حکم ظاهری سوال می شود که حجیت خبر در مقام تعارض باشد.

^۱ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عُجِّلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ تَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بَأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبُهَا وَرَوَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ تَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَإِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَأَغْسِلْهُ كُلَّهُ وَإِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلَمْنِي مَا أَخَذَ بِهِ فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ وَقَرَأَهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع.

س: منظور از حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است نه منظور آن حکم ظاهری مصطلح چرا که حکم ظاهری طبق نظر شما دو چیز بیشتر نبود: ترخیص و جعل احتیاط.

در این روایت در مورد حکم خمر که واقعی باشد سوال می کند و معنا ندارد که در مورد حکم ظاهری سوال کند خود امام است و حکم خمر را می پرسد. حکم ظاهری در جایی معنا دارد که کلی باشد نه در یک مورد خاص یعنی اگر دو روایت کلاً تعارض کردند کاری نداریم که در چه موردی وارد شده اند، چه باید کرد؟

ظاهر این سوال هم این است که ما در حکم واقعی متحیر مانده ایم که امام می فرمایند که حکم همان حکم امام صادق علیه السلام است که نجاست خمر باشد.

در نتیجه این روایت می شود یکی از دلائل نجاست خمر که معارضه می کند با روایات طهارت خمر.

مثل اینکه می روید نزد یک مرجعی که ما به اشیائی برخورد می کنیم که نمی دانیم که طاهر است یا نجس که سوال شما کلی است که می شود سوال از حکم ظاهری یعنی وظیفه من احتیاط است یا برائت؟ اما یکبار می پرسید که دست من خون آمد و من نمی دانم که خون نجس است یا خیر وظیفه من چیست؟ که مشخص است که این سوال از حکم واقعی است یعنی به نظر شما خون طاهر است یا نجس؟

پس سوال کلی با حکم ظاهری می رسد اما دو فتوایی که با هم تعارض دارند و در مورد خاص رسیده اند و سائل هم حکم مسئله را نمی داند و می رود سوال می کند که حکم چیست معنا ندارد سوال از حکم ظاهری باشد بلکه سوال از حکم واقعی می باشد.

اصلاً معنا ندارد که وقتی خود امام حضور دارند و راوی سوال در تعارض مورد خاصی دارد که می خواهد از این سوال و حل تعارض حکم واقعی را بفهمد معنا ندارد که امام حکم ظاهری را بیان کنند بلکه امام حکم واقعی را می فرمایند در مقام تعارض مورد خاصی در میان نمی باشد بلکه کلی می فرمایند: که هر جا تعارض رخ داد ما چه کنیم؟

سوال در اینجا این است که خون در آخر نجس است یا خیر؟ نه این که از این دو طائفه کدام حجت می باشد کدام خیر؟ حتی اگر هم سوال از مشخص کردن حجیت یکی از این دو بوده است باز برای فهم حکم واقعی بوده است نه یک قانون کلی که در مقام تعارض بکار برده شود.

از اینکه آقای خوئی این را از اخبار علاجیه در مورد خاصی می داند و اینکه ایشان اخبار علاجیه را در بر دارنده حکم ظاهری می دانند مشخص می شود که در اینجا هم قائل به حکم ظاهری بوده است.

با این جواب دیگر مشخص می شود که روایات طهارت از امام صادر نشده است یا راوی اشتباه کرده است و خبر ثقه حجت نمی باشد. یعنی بخاطر اینکه خود شخص بدون واسطه از امام شنیدند نه اینکه ثقه به او خبر داده باشد و کتابت هم از مقدمات قریب به حس می باشد مثل این است که مشافهتا از امام شنیده باشند. لذا در اینجا اماره دیگر در مقابل یقین مخالف نمی تواند حجت باشد.

الاحتمال الثالث: ترجیح روایات الطهارة و حمل مقابلها علی النزاهة و الاستحباب.

جمع عرفی به این صورت که عمل کنیم به روایات طهارت خمر و اخبار نجاست را حمل بر نزاهت و استحباب کنیم چرا که اخبار طهارت نص در طهارت می باشند و نص هم که قابل تاویل نمی باشد چرا که در این روایات « انما^۱ » آمده است که مفید حصر است یا « لا باس^۲ » آمده است که اینها و امثال اینها نص در طهارت است.

^۱ مثل این روایت: ۴۲۱۰-۱۴ - عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رَبَّابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَوْ أَصْلِي فِيهِ قَالَ صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْدَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا.

^۲ مثل این روایات:

۴۲۰۶-۱۰ - وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِنْ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنَ الْخَمْرِ أَصْلِي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ

۴۲۰۷-۱۱ - وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَأَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ لَا بَأْسَ

این احتمال آمده است حال یک قول است یا خیر؟ نمی دانیم.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: صرف نص موجب ترجیح بر ظاهر نمی شود.

انشاء الله در مقام تعارض ادله می آید که در جمع عرفی صرف اینکه یکی نص باشد و یکی ظاهر باشد و ما بخواهیم این ظهور را تاویل ببریم و دخل و تصرف در ظهور نکنیم نه نص این مقدار را در رفع تعارض و تاویل ظاهر قبول نداریم و عرف هم این کار را نمی کند.

مثلا یک خطاب بگوید: «اکرم العالم ایّ عام کان» و دیگری بگوید: «لا تکرّم الفاسق» در اینجا نمی توان فاسق را تاویل برد و گفت منظور از فاسق چیز دیگری غیر از مرتکب کبیره است چرا که عرف در جمع عرفی قرینیت عرفی می خواهد یعنی چیزی را که برای دخل در یک کلام می آورد باید واقعا در نظر عرف قرینه باشد مثل ذکر خاص بعد از عام که این یعنی عرف اول عام را بیان می کند و بعد خاص را می آورد اما در جایی که یکی نص باشد و یکی ظاهر باشد این قرینیت عرفی وجود ندارد.

اشکال دوم: عدم نصیّة الروایات.

اصلا روایات طهارت نص در طهارت خمر نمی باشد.

۳۵۹- ۲ - وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ يُبَالُ عَلَى ظَهْرِهِ وَ يُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ يُصَيَّبُهُ الْمَطَرُ أَوْ يُؤْخَذُ مِنْ مَائِهِ فَيَتَوَضَّأُ بِهِ لِلصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا جَرَى فَلَا بَأْسَ بِهِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ فِي مَاءِ الْمَطَرِ وَ قَدْ صَبَّ فِيهِ خَمْرٌ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ هَلْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ فَقَالَ لَا يَغْسِلُ ثَوْبَهُ وَ لَا رِجْلَهُ وَ يُصَلِّي فِيهِ وَ لَا بَأْسَ بِهِ

اشکال دوم: در روایات نجاست هم نص است.

در روایات نجاسات هم روایاتی داریم که کالنص می باشد که عرفاً قابل تاویل نمی باشد. مثلاً امام فرموده اند: چند بار بشوی^۱ یا دست بمال^۲ یا نمازت را دوباره بخوان^۳ که نص در نجاست می باشد.

اصلاً اعاده نماز با استحباب نمی سازد بلکه امام باید به استحباب تصریح کنند به صرف اعاده نماز نمی تواند که استحباب را امام برساند بلکه همیشه اعاده ظهور در وجوب دارد نه استحباب.

۴ الاحتمال الرابع: ترجیح روایات النجاسة و حمل مقابلها علی التقیه.

ترجیح روایات نجاست بر طهارت بخاطر این که اخبار نجاست مخالف عامه است و روایات طهارت را حمل بر تقیه می کنیم.

دو بیان برای تقیه بودن اخبار طهارت گفته شده است:

۱ مثل این روایات:

۳۲۱۴۳-۲- وَ زَادَ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْإِنَاءِ يُشْرَبُ فِيهِ النَّبِيذُ فَقَالَ تَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَكَذَلِكَ الْكَلْبُ.

۴۲۷۲-۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِّ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ كَامَخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْأَثْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَوْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَاءٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ قَالَ فِي قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ يُشْرَبُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سُئِلَ أَيْ جُزْئِهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءُ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

۲ مثل این روایت: ۴۲۷۲-۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِّ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ كَامَخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْأَثْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَوْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَاءٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ قَالَ فِي قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ يُشْرَبُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سُئِلَ أَيْ جُزْئِهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءُ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

۴۱۹۸-۲- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَتَاهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بَأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبُهَا وَ رَوَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَأَغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلَمْنِي مَا أَخَذَ بِهِ فَوْقَ عَ بَخْطِهِ وَ قَرَأْتُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع

۴۱۹۹-۳- وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ مُسْكِرٌ فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَأَغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ. (وسائل الشيعة ج ۳ ۴۶۹ باب نجاسة الخمر و النبيذ و الفقاع و كل مسكر).

۴ دوشنبه ۹۱/۰۸/۰۱.

بیان اول در تقیه بودن روایات طهارت: بخاطر موافقت با علماء عامه.

جماعتی از علماء عامه قائل شده اند به طهارت خمر لذا روایاتی که در مورد طهارت آمده است حمل می کنیم بر تقیه بخاطر موافقت با عامه.

مناقشه: اکثر علماء اهل سنت قائل به نجاست بودند.

اکثر علمای اهل سنت قائل به نجاست بوده اند و عده ی کمی قائل به طهارت بودند عبارت حدائق به نقل از سید مرتضی که حاکی از اتفاق عامه بر نجاست است، این بود: «... حتی انه حکي عن المرتضى (رضي الله عنه) انه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكي عن شذاذ لا اعتبار بقولهم...»^۱ «لا خلاف بين الاصحاب» یا «بین علمائنا» لذا اگر رجوع شود به کتب اهل سنت آنجا هم گفته شده است که اکثرا قائل به نجاست بوده اند لذا برای تقیه قول به نجاست مناسب تر از قول به طهارت است.

ضمن اینکه به تحقیق مرحوم صدر تمام قائلین به طهارت از علمای اهل سنت بعد از امام صادق علیه السلام بوده اند و آنهایی هم که معاصر با حضرت بوده اند در مصر بوده اند. در حالیکه تمام روایات طهارت از این دو امام صادق و باقر علیهما السلام بوده است و کسی نبوده است که امام بخواهد از او تقیه کند.

بیان دوم در تقیه بودن روایات طهارت: تقیه از حکام شارب الخمر.

بیانی است که بعضی فقها اشاره کرده اند که این روایات طهارت روایاتی بوده است که ائمه از حکام و خلفاء تقیه می کردند و چون اینها افراد فاسق و اهل شربی بوده اند از اینها تقیه می کرده اند و تقیه از علماء نبوده است.

بعضی ها مثل آقای خوئی چون دیده اند روایات طهارت کم نمی باشد به طوریکه فرمودند که این روایات از روایات نجاست بیشتر است لذا ایشان خیلی مایل بوده ست

^۱ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ج ۵، ص: ۹۸، بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق.

که این را حمل کند بر تقیه از حکماء چرا که با تقیه از علماء نمی سازد اما با تقیه از حکام می سازد.

لذا ایشان با دو بیان این نجاست را درست می کنند: اول همان روایت علاجیه خاص که گذشت و دیگر به این بیان.

مناقشه به پنج اشکال:

اشکال اول: منظور از اخبار علاجیه مخالف با مذهب است.

اگر این تقیه را با توجه به اخبار علاجیه گفته اند یعنی از باب اینکه اخبار علاجیه گفته اند: «خذ بما خالف العامه» و روایات طهارت هم چون با عمل حکام موافق بود و نجاست با عمل آنها مخالف بود مقدم می شود، این هم درست نمی باشد چرا که منظور اخبار علاجیه از مخالف با عامه، مخالف در مذهب عامه می باشد نه مخالف در عمل و سلوک عامه و حکام باشد.

اما اگر این را به عنوان قرینه خارجی بیان کرده اند که چون حکام اهل شرب خمر بودند این قرینه است بر تقیه که این هم درست نمی باشد چرا که اشکالات بعدی که گفته خواهد شد بر این کلام وارد است.

اشکال دوم: کار ائمه عدم نهی از حکومت بوده است نه تایید فسق اینها.

ائمه حکومت اینها را نهی نمی کردند و سکوت می کردند و نمی گفتند که شما غاصبید اما دیگر اینطور نبوده است که فسق و فجور اینها را تایید کنند و روی این فسق و فجور اینها سرپوش بگذارند و تقیه هم با تایید فسق و گناه آنها و سرپوش گذاری روی فجور اینها سازگار بوده است در حالیکه این سلوک ائمه نبوده است بلکه با اینها ابراز مخالفت نمی کردند اما فسق و فجور اینها را هم تایید نمی کردند و یک روایت هم نداریم که اینها یکی از فسق و فجور اینها را تایید کرده باشند.

اشکال سوم: شرب خمر علنی از حکام نقل نشده است.

نقل نشده است که در زمان امام صادق علیه السلام یکی از حکام شرب خمر می کردند بلکه از اندکی نقل شده است که اینها شرب خمر می کردند و معروف به شرب خمر بوده است اما آنها هم، معاصر امام صادق علیه السلام نبوده اند ضمن اینکه شرب خمر علنی مخالف با سیاست و درایت بوده است. خصوصاً منصور که در زمان امام صادق علیه السلام بوده است، خیلی تظاهر به تدین و دین می کرده است.

اشکال چهارم: تقیه با اینهمه تاکید بر حرمت شرب خمر نمی سازد.

سلمنا که در زمان امام صادق هم شرب خمر علنی بوده است اگر تقیه بوده است اینهمه روایت و تاکید که در باب حرمت شرب آمده است، برای چیست و با این همه روایت در باب حرمت شرب دیگر روایت در طهارت که مشکل شرب آن را حل نمی کند و با تقیه سازگار نمی باشد حتی در خود روایات طهارت نهی از شرب و اشاره به حرمت شرب خمر شده بود و با اینکه عمده مشکل در خمر حرمت شرب آن بوده است و اگر تقیه بوده است باید روایت در رد حرمت شرب خمر می بود.

اشکال پنجم: در نبیذ که امرش اهون است تقیه نکرده اند.

در حرمت نبیذ که امرش اهون از خمر است و معروف است که اندک از آن مسکر نمی باشد و عده ای از علمای عامه هم می گفتند: چیزی که کثیرش مسکر است و قلیلش مسکر نمی باشد، خوردنش حرام نمی باشد، امامان ما خصوصاً امام صادق علیهم السلام این همه روایت در حرمت شرب آن فرموده اند و این با تقیه نمی سازد که در نبیذ که امر آن اهون است تقیه نکنند و در خمر که عمده علماء اهل سنت قائل به حرمت شرب آن شده اند، تقیه کنند حتی ظاهراً در روایتی از امام صادق علیه السلام است که من در امر نبیذ حاضر نمی باشم از احادی تقیه کنم.

اشکال ششم: تقیه با اختصار و عدم تعلیل می سازد نه تطویل.

تقیه همیشه مناسبت دارد با اجمال و اختصار نه این که این همه امام تعلیل بر طهارت بیاورد و روایت بسیاری بیاورند و این طهارت را تکرار بکنند. این با تقیه نمی سازد.

الاحتمال الخامس: ترجیح روایات الطهارة و حمل مقابلها علی التقية.

این احتمال درست مقابل احتمال چهارم است.

روایات نجاست حمل بر تقیه شده و اخذ به روایات طهارت می گردد. چرا که به بیان قبل روشن شد که تقیه در روایات طهارت معنا ندارد بلکه اگر قرار بر تقیه باشد باید در روایات نجاست باشد چرا که اکثر عامه قائل به نجاست بوده اند لذا تقیه از علماء آنها، جای داشته است.

مناقشه: به قرائنی این احتمال تمام نمی باشد.

این احتمال از احتمال قبلی به مراتب معقول تر است چرا که قریب به اتفاق عامه و فقهای عصر صادقین علیهم السلام قائل به نجاست بودند کما اینکه مرحوم سید مرتضی فرموده است: «... حتی انه حکي عن المرتضى (رضي الله عنه) انه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكي عن شاذ لا اعتبار بقولهم،...»^۲ اما ما قرائنی برخلاف داریم که این قرائن لسان این روایات می باشد که لسان اینها با تقیه نمی سازد هم لسان کمی آنها و هم لسان کیفی آنها.

اما لسان کمی آنها با تقیه نمی سازد چرا که اگر قرار بر تقیه بود یکی دو روایت کفایت می کرد.

اما لسان کیفی هم تناسب با تقیه ندارد چرا که تقیه با اصرار و تاکید بر نجاست نمی سازد و ضمن اینکه بعضی از آنها صریح در نجاست می باشند در حالیکه تقیه با اجمال

^۱ چهارشنبه ۹۱/۰۸/۰۳.

^۲ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ج ۵، ص: ۹۸، بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق.

می سازد مثلاً قائل به دلک و تعدد در شستن شده اند عامه اصلاً قائل به تعدد نشده اند و اصلاً قائل به «دلک» نشده اند و نکته دیگر اینکه در بعضی از روایت نبیذ را عطف به خمر گرفته است در حالیکه عامه قائل به طهارت نبیذ شده اند.^۱

الاحتمال السادس: بعضی از السنه روایات نجاست مقدم می شود چون همان نکته عام فوقانی را دارند.

مهمترین احتمال، همین احتمال است که از مرحوم آقای صدر بیان شده است و در کلمات دیگران ندیدیم و نمی دانیم که این را از کلام دیگران استفاده کرده است یا خیر از خودشان است.

ایشان اخذ کرده است به روایات نجاست و خیلی سعی کرده است وجهی برای این تقدم ذکر کنند. ایشان از مقدمه ای که مورد توافق بوده است، استفاده کرده اند اما عمده سعی ایشان در تطبیق این مقدمه بوده است که طبق نظر ما تطبیق نمی شود.^۲

^۱ مثلاً کسی خودش قائل نمی باشد که فیلسوف است و تنها قائل است که عالم است حالا کسی از او تقیه کند و بگوید که شما فیلسوف فی الكل هستید این با تقیه نمی سازد بلکه در تقیه باید به همان کفایت کند که او قائل است نه آنچه قائل نمی باشد. یک نفر پیش کریم خان زند می رود و می گوید که دیشب در خواب پدر شما در خواب چشمان من را شفا داده است که کریم خان می گوید که پدر من که در زمان حیات قطاع طریق بود و راه زن، چطور شده است که بعد از مرگ امامزاده شده است لذا گفت این شخص را کور کنید که دیگر از این دروغها نگوید که شفاعت او را می کند. ضمن اینکه این تعاریفی که علماء قدیم از پادشاهان در اول کتابشان می نوشتند تقیه ای نبوده است چرا که پادشاهان آن زمان از علماء خیلی می ترسیدند مثلاً در مورد سلطان الزمانه از پادشاهان صفویه که یا این شخص است یا فتحعلی شاه بوده است، می گویند که رکاب یکی از علماء را گیرد که سوار بر است شود ریش او در رکاب اسب زیر پای آن عالم می ماند و آن عالم متوجه نمی شود و همراه اسب می دود و چیزی نمی گوید.

در مورد ناصرالدین شاه وارد شده است که زمانیکه او به فرنگ رفته بود زمان ملا علی کنی بود که کسی به ناصرالدین شاه می گوید که اگر به ایران بر گردی و باشان بگوید که ناصرالدین شاه کافر است چه می کنی؟ ناصرالدین شاه دید راست می گوید گفت چه کنم؟ گفت یک نامه ایت بفرست اگر جواب داد یعنی مشکلی نیست و اگر جواب نداد یعنی که نمی توانی بیایی که ناصرالدین شاه قبول کرد و نامه ای نوشت و ملا علی کنی جواب او را داد.

یا در زمان شاه عباس تعریف می کنند که یک نفر از دربار ایشان بیرون کردند و قصد قتل او را کرده بود، برای واسطه مقدس اردبیلی به نجف می رود و از ایشان تقاضا می کند که شفاعت او را پیش شاه عباس بکند و مقدس اردبیلی قبول می کن و نامه ای می نویسد که عباس از تقصیر این بگذر شاید خداوند از بخشی از گناهان تو بگذرد. شاه عباس او را بخشید و و نامه را بوسید و گفت که این نامه را در قبر ن بگذارید شاید از سر تقصیرات من بگذرد.

^۲ بحوث فی شرح عروة ج ۳ ص ۴۴۴ از چاپهای چهار جلدی.

مقدمه مورد توافق:

اگر روایات تعارض کردند و ترجیحی در بین نبود مرجع عام فوقانی است و الا مرجع اصل عملی می باشد.

مثلا در این مثال سه روایت داریم:

روایت اول: «اکرم العالم» یا «يجب اکرام العالم».

روایت دوم: «اکرم زیدا».

روایت سوم: «لا تکرّم زیدا».

روایت دوم و سوم تعارض دارند که منجر به تساقط می شود خوب حال اکرام زید واجب است یا خیر؟

رجوع به عام فوقانی که «اکرم العالم» بود حال که زید عالم است عام فوقانی می گوید: اکرام زید واجب است.

حالا اگر «اکرم العالم» را نداشتیم و روایت دوم و سوم بود و بس، نوبت به اصل عملی می رسید که برائت از وجوب اکرام باشد.

در ما نحن فیه: روایات عدیده بر نجاست داریم و روایات عدیده ای هم داریم دال بر طهارت. روایات نجاست با طهارت تعارض می کند (آقای صدر هیچ یک از احتمالات قبلی قبول نکرده اند) در ما نحن فیه ما عام فوقانی نداریم و مقتضای اصل عملی قاعده طهارت است.

آقای صدر مسئله ای را برای اولین بار بیان کرده است. گفته اند: اگر دقت کنید می بینید که لسان روایات طهارت یکسان نمی باشد و روایات نجاست نیز مختلف است. روایات طهارت را به دو لسان تقسیم کرده اند و لسان روایت نجاست را به چهار دسته تقسیم کرده است.

ایشان آمده است بعضی از لسان ها را با بعضی دیگر به تعارض انداخته است و از لسان روایات نجاست خاصی باقی مانده است که صریح در نجاست است و از روایات طهارت نیز یک لسان باقی می ماند و آن هم عام می باشد که این عام را آن خاص نجاست تخصیص می زند.

نتیجه اخذ به لسان روایات نجاست شده است.

ایشان فرموده اند که آن نکته ای که در عام فوقانی وجود دارد که باعث رجوع به آن می شود در این نحوه جمع هم وجود دارد لذا دست به چنین جمعی می زنیم.

۱ تلاشهای مرحوم صدر &&&

مراتب روایات نجاست:

المرتبة الاولى: روایاتی که کالصریح بوده و قابل توجیه نمی باشد.

مثل موثقه عمار که روایت اول از روایات نجاست.

..... وَ قَالَ فِي قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ يُشْرَبُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سَأَلَ أَنْ يُجْزِيَهُ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ^۲.

و مثل روایت دهم که عبارت بود از:

۱ شنبه ۹۱/۰۸/۰۶.

۲ وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۹۴ ، شیخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة ، ۳۰ جلد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق. اول روایت به این صورت است: ۴۲۷۲ - ۱ - مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِّ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ كَامِخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْأَبْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَوْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَاءٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ

... وَ رُوِيَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَإِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَإِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ ...^۱.

که اینها را نمی توان بر تنزه حمل کرد.

المرتبة الثانية: كالصریح نمی باشد و می تواند حمل بر تنزه شود.

مانند روایاتی که در آنها «اغسل» آمده است مثل روایت دوم عمار.

۴۲۰۳ - ۷ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ^۲.

«...حَتَّى يُغْسَلَ.» دال بر طهارت است اما صریح نمی باشد و می توان آن را

حمل بر تنزه کرد.

المرتبة الثالثة: دال بر طهارت باطلاق و مقدمات حکمت.

مثل روایتی که مشتمل بر تنزیل است مانند روایت سوم که صحیح حلی بود.

۳۲۰۸۴ - ۴ - وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دَوَاءِ عُجْنٍ

^۱ که کل روایت به دین شکل می باشد: ۴۱۹۸ - ۲ - وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَّارَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَّارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَتَاهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بَأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرَمَ شَرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَإِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَإِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلَمْنِي مَا أَخَذُ بِهِ فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ وَ قَرَأَتْهُ خُذْ يَقُولُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع . وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۶۸ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشريعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۷۰ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشريعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بِالْخَمْرِ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ مَا أَحَبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ أَتَدَاوِي بِهِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ (تَرَوْنَ أَنْسَاءً يَتَدَاوُونَ بِهِ)¹.

ما در این روایت نجاست را از اطلاق فهمیدیم چرا که شحم خنزیر دو حکم دارد: حرمت اکل و نجاست اما امام نفرمودند: در چه به منزله لحم خنزیر است لذا از اطلاق آن به نجاست خمر پی بردیم.

این اطلاق قبول نکردیم اما اشکالی در استدلال ایشان وارد نمی کند چرا که عمده مرتبه اول و دوم بود که دلالت اینها را ما هم قبول کردیم.

المرتبة الرابعة: نه صریح بود و نه اطلاق داشت بلکه از سکوت امضائی امام، استفاده نجاست کردیم.

مثل روایت ششم که روایت عبد الله سنان بود.

۴۳۴۸ - ۱ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ - ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيُرْدُهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسُهُ².

ارتکاز راوی نجاست خمر بود و امام سکوت کردند و ارتکاز ایشان را درست نکردند بلکه با سکوت خودش این ارتکاز را امضاء کرد. که این ارتکاز، ارتکاز بر نجاست خمر بود.

¹ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۳۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

² وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اما مراتب روایات طهارت:

المرتبة الاولى: كالصریح در طهارت.

که عبارت بود از روایت حسن بن ابی ساره:

۴۲۰۶ - ۱۰ - وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ
الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنْ
الْخَمْرِ أَصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ^۱.

ظهور در این دارد که خمر هیچ محذوری ندارد حتی نجاست و تنها محذور در
حرمت اکل است. كالصریح است نه صریح چرا که امام نفرمودند: طاهر است.

یکی هم صحیحه ابن رثاب:

۴۲۱۰ - ۱۴ - عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ
ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا
عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَغْسِلُهُ أَوْ أَصَلِّي فِيهِ قَالَ
صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْدَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا^۲.

اینهم قابل توجیه نمی باشد.

المرتبة الثانية: دال بر طهارت دارد اما بالاطلاق و مقدمات الحکمة.

مانند: صحیحه علی بن جعفر:

^۱ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۷۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد،
مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۷۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد،
مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

... قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَمْرُؤٍ فِي مَاءِ الْمَطَرِ وَقَدْ صَبَّ فِيهِ خَمْرٌ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ هَلْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ فَقَالَ لَا يَغْسِلُ ثَوْبَهُ وَلَا رِجْلَهُ وَ يُصَلِّي فِيهِ وَ لَا بَأْسَ بِهِ^۱.

فرض این بوده است که در آب خمر ریخته شده بود، سائل سوال می کند که آیا بدن و لباس من طاهر بوده است یا خیر؟ چرا به اطلاق دلالت دارد؟ چرا که هم حین التقاطر را می گیرد و هم فرض قطع باران را در حالیکه اگر منظور حین التقاطر فقط باشد، فرد ما را نمی گیرد چرا که حین التقاطر ماء المطر معتصم است ضمن اینکه در مورد کریت و عدم کریت هم اطلاق دارد و اگر منظور امام فقط در حال کریت بود، باز می شد طهارت بخاطر اعتصام آب کر نه بخاطر طهارت خمر.

خوب آقای صدر می فرمایند: در جایی تعارض و تساقط می باشد که در تمام مراتب تعارض داشته باشند اما اگر در مراتبی تعارض نداشته باشند مثل اینکه در یکی مرتبه کمتری باشد همیشه مرتبه آخر آن بدون معارض باقی می ماند.

خوب ایشان می فرمایند: در نسبت سنجی که بین این السنه می کنیم، روایات مرتبه اول نجاست با مرتبه اول طهارت تعارض می کند می ماند مرتبه دوم هر دو روایات که در روایات طهارت، مرتبه دوم به اطلاق دلالت بر طهارت داشت بخلاف روایات نجاست که به ظهور دال بر نجاست بود لذا روایات مرتبه دوم نجاست اظهر از مرتبه دوم طهارت می باشند در نتیجه روایات نجاست مرتبه دوم روایت طهارت که اطلاق داشتند را تقیید می زنند که اینطور می شود که در روایت طهارت آمده بود که ماء المطر چه در حین تقاطر و چه در غیر تقاطر لباس طاهر است که روایت نجاست که آن را

^۱ که کل روایت عبارت است از: ۳۵۹-۲ - وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ يُبَالُ عَلَى ظَهَرِهِ وَ يُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ يُصِيبُهُ الْمَطَرُ أَوْ يُؤْخَذُ مِنْ مَائِهِ فَيَتَوَضَّأُ بِهِ لِلصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا جَرَى فَلَا بَأْسَ بِهِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَمْرُؤٍ فِي مَاءِ الْمَطَرِ وَقَدْ صَبَّ فِيهِ خَمْرٌ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ هَلْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ فَقَالَ لَا يَغْسِلُ ثَوْبَهُ وَلَا رِجْلَهُ وَ يُصَلِّي فِيهِ وَ لَا بَأْسَ بِهِ . وسائل الشيعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشريعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

تقیید می زند منظور از روایت ماء المطر حین التقاطر یا کریت ماء المطر می شود یعنی در آن صورت ماء المطر طاهر است نه در جایی که قلیل است یا تقاطر ندارد.

مراتب بعدی هم به عنوان موید خوب هستند اما دیگر نیاز به آنها نبود.

۱ مناقشه: مرتبه اول با تمام مراتب تعارض می کند.

ما هر چه سعی کردیم نفهمیدیم ایشان چه می گویند. روایات صریح در طهارت و نجاست که مرتبه اول بودند، چرا با هر چهار مرتبه یا دو مرتبه تعارض نکنند؟! تعارض مرتبه به مرتبه معنا ندارد یعنی با اینکه این مراتب را قبول کردیم ولی نفهمیدیم که چرا مرتبه اول با همه مراتب تعارض نکند که همه با هم تعارض کند.

این از موارد انقلاب نسبت نمی باشد و اگر هم باشد ایشان انقلاب نسبت را قبول ندارند.

مثلا خبر ثقه بگوید که زید دروغگو است و خبر دیگر بگوید زید راستگو است و خبر دیگری بگوید که زید آدم خوبی است و یک خبر دیگر بگوید که می توان پشت سر او نماز خواند آن روایتی که می گوید که زید دروغگو است با هر سه طائفه تعارض می کند.

یا به عبارت دیگر چهار خبر یکی به صراحت و یکی به ظهور و یکی به سکوت بگوید: «زید عادل است» اما یک روایت بیاید و بگوید: «زید عادل نمی باشد» آیا این روایت اخیر با همه قبلی ها تعارض می کند یا خیر؟ بله تعارض می کند.

حتی اگر هم قائل به تعارض مرتبه ای شویم باز کلام مرحوم آقای صدر اثبات نمی شود به این صورت که صریح هر طرف غیر صریح های طرف دیگر را از حجیت می اندازد و بعد صریحها باقی می مانند که با هم تعارض کرده و در نهایت تساقط می کنند.

مرحوم شیخ به بعضی اعتقاد داشت مثل مرحوم صاحب مقابیس که خیلی سعی در توجیه کلام اینها می کرد و بعد هم که توجیهی پیدا نمی کردند، می گفتند: شاید نکته

^۱ یکشنبه ۹۱/۰۸/۰۷.

ای داشت که ما نفهمیدیم در اینجا هم ممکن است که آقای صدر مطلبی را فرمودند که ما نفهمیدیم.

الاحتمال السابع، مختار خود ما: تساقط و رجوع بقاعدة الطهارة.

این روایات قابل ترجیح یک طرف و جمع عرفی نمی باشند لذا ما قائل به تعارض و تساقط می شویم بعد مرجع می شود اصل عملی که قاعده طهارت باشد. این به لحاظ صنعت اما در مقام فتوا فتوای به طهارت خیلی مشکل است چرا که در بین شیعه فقط سه نفر نقل شده است که فتوا به طهارت داده اند و از عامه هم همین مقدار بوده است و نمی توان صریحا فتوا به طهارت داد ضمن اینکه ممکن است که فتوا به طهارت دارای مفسده باشد کما اینکه نمی توان به نجاست فتوا داد چرا که مستند ندارد لذا خوب است که فتوا داده نشود که می شود احتیاط واجب در اجتناب.

ان قلت:

بیان انقلاب به عنوان يك مطهر دليل بر نجاست خمر مي باشد بدین صورت که اگر خمر طاهر باشد دیگر معنا ندارد که انقلاب مطهر باشد لذا خمر نجس است.

قلت:

جواب داده می شود که ما در یک روایت هم نداریم که انقلاب مطهر است بلکه از سیره به این مطهریت رسیده اند چرا که چون قائل به نجاست بوده اند گفته اند که اگر این وسائل بعد از تبدیل به خمر نجس باشد خوب خود سرکه هم می شود نجس در حالیکه دائما سرکه را استفاده می کردند لذا وقتی خمر شد طاهر دیگر علی القاعده وسائل طاهر می باشد و دیگر نیاز نمی باشد که ما انقلاب را به عنوان یکی از مطهرات بیان کنیم.

کما اینکه ما چون قائل به طهارت کافر شدیم دیگر اسلام را به عنوان یکی از مطهرات قبول نکردیم.

۱...بل کل مسکر مائع بالأصالة

مسکر دو نوع است:

۱. جامد مثل حشیش.

۲. مایع مثل آب جو.

مایع دو نوع است:

➤ خودش مایع است.

➤ خودش مایع نمی باشد بلکه با چیزی مثل مخلوط کردن با آب، آن را بعدا

مایع کرده اند مثلا حشیش را مایعش کنند که هر که می خورد مست شود.

ما راجع به خمر که از عصیر عنبی گرفته شده باشد، صحبت کردیم اما منحصر در این نمی باشد مثلا مسکراتی را می ساختند که از عصیر عنبی نبود مثلا از خرما و جو و کلا موادی که حالت تخمیری دارند می ساختند که در آینده خواهیم گفت که اگر از عصیر عنبی گرفته نشده باشد به آن خمر نمی گویند.

مرحوم آقای صدر با استناد به علم امروز قائلند که تنها ماده ای که در آن مسکر است شکر خاصی است که در انگور است.

لذا وقتی می خواهند از ماده دیگری مسکر بسازند، ابتدا با استفاده از ماده یا عملیاتی شکر داخل آن ماده را تبدیل به شکر انگور می کنند تا به مسکر تبدیل شود. یعنی شکر «جو» در اول تبدیل می شود به شکر عنبی و بعد از آن شکر عنبی، آب جو یا خرما می مست کننده بدست می آورند.

لذا در حدیث وارد شده است که حصه ای از انگور مال شیطان است که در مورد هیچ ماده ای این روایت نیامده است که معلوم می شود که آن حصه همان حصه ای است که تبدیل به ماده مست کننده می شود.

مسکر یک حکم تکلیفی دارد و یک حکم وضعی که الان حکم تکلیفی آن مد نظر است.

هر گونه مست کننده ای اعم از خوردنی و نوشیدنی و ترزیقی یا استنشاقی که باشد اینها حرام می باشد یا یک حرکتی را انجام دهد که مست شود مثلاً مایعی بخورد که بعد از اینکه حرکتی را انجام دهد مست می شود؛ خوردن اینها یا انجام آن عمل مست کننده، حرام است یا اینکه اصلاً اگر انسان حرکتی انجام دهد مست می شود این نیز خود حرام است.

دلیل حرمت این نوشیدنی ها و خوردنی ها و افعال:

روایاتی که است گفته شده است که خداوند که خمر را حرام کرده است بخاطر غایت آن که اسکار است، حرام کرده است.

آیا مسکرات نجس است؟

دلیل نجاست مسکر بالاصالة:

مشهور قائل به نجاست شده اند که به وجوهی استدلال کرده اند:

وجه اول: روایاتی که در آن روایات کلمه «مسکر» آمده است.

روایت موثقه عمار بن موسی سباطی.

۴۲۰۳ - ۷ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ^۱.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

چرا در خانه ای که ملائکه نمی آیند نباید نماز خواند؟ شاید از باب این باشد که ملائکه اعمال انسان را بالا می برند و در نتیجه وقتی ملائکه ای نباشد دیگر کسی نمی باشد که اعمال را بالا ببرند. لذا آن عمل اجر و ثوابی ندارد اگر چه عقابی هم ندارد چون معصیت نکرده است.

خوب «... حَتَّى يُغْسَلَ...»^۱ ظهور در نجاست دارد و روایت خوبی است که ما که قائل به طهارت خمر هستیم «... حَتَّى يُغْسَلَ...»^۲ که در روایت آمده است، در مورد خمر را حمل بر تنزه می کنیم اما در مورد مسکر را حمل بر نجاست. روایات دیگر معتبر و غیر معتبر هم داریم اما این یکی کفایت می کند.

مناقشه: معارض دارد.

معارض دارد در روایت دیگر داریم که مسکر طاهر است. روایت عبد الله بن بکیر.

۴۲۰۷ - ۱۱ - وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ لَا بَأْسَ.^۳
لا باس ظهور در عدم نجاست است .

وجه دوم: از مرحوم صاحب حدائق

مسکر مایع هم نجس است دلیل ایشان این است که تمام روایات دال بر نجاست خمر از اینها فهمیده می شود مسکر مایع هم نجس است به دو بیان:

^۱ لَا تُصَلِّي فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّي فِي تَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ.

^۲ لَا تُصَلِّي فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّي فِي تَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ.

^۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۷۱ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ۳۰ جلد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

^۴ سه شنبه ۹/۰۸/۹۱.

بیان اول در وجه مرحوم صاحب حدائق: خمر یعنی هر مسکر مایع.

در لغت معنای خمر مسکر مایع می باشد و لو از انگور اخذ نشده باشد.

دلیل ایشان: قول اهل لغت.

قول اهل لغت که فرموده اند: خمر از خمار که نوعی شغل بوده است که شبیه مقنعه و روسری بوده است که بدن را می پوشانده است، گرفته شده است: «**قال: و سمي الخمرُ خَمْرًا لَّأنه يغطي العقل**^۱» یعنی خمر، خمر نامیده شده است چرا که عقل انسان را می پوشاند که این تعریف در همه مایعات مسکر می آید. لذا خمر اسم است بر هر مایع مسکر.

بیان دوم در وجه مرحوم صاحب حدائق: خمر حقیقت شرعیه پیدا کرده است در مسکر مایع.

سلمنا که خمر در لغت اسم مایع مسکر متخذ از عنب است اما در لسان شارع حقیقتی در مایع مسکر پیدا کرده است یعنی حقیقت شرعیه پیدا کرده است.

دلیل ایشان: روایات مفسره آیه شریفه خمر در قرآن.

روایاتی که در تفسیر آیه شریفه: «**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**»^۲ وارد شده است.

مثل این روایت:

۲۲۶۵۷ - ۱۲ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ

^۱ لسان العرب ج ۴ ۲۵۸ .

^۲ سوره مبارکه مائده آیه شریفه ۹۰ .

عَمَلَ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ....^۱

که در این روایات مثلاً آمده «...فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ...»^۲ که معلوم می شود که منظور معنای لغوی آن مراد نمی باشد بلکه معنای اوسعی در کار است و معنا کل شراب مسکر است.

بنا بر این معنای خمري که در تمام روایات آمده است، مایع مسکر است.

مناقشه:

هر دو مطلب نادرست است.

اما مطلب دوم ایشان درست نمی باشد.

درست است که در روایاتی که در تفسیر آیه شریفه آمده است گفته شده است که منظور از خمر در این آیه شراب مسکر می باشد اما در روایت نیامده است که خمر در همه جا یعنی مایع مسکر و در اینجا هم بحث نجاست نمی باشد. بلکه در مورد حرمت است که البته در اینهم بعضی تشکیک کرده اند. اما در روایات دیگر که خمر آمده است اگر قرینه ای در کار نباشد باید حمل بر معنای عرفی آن شد.

یعنی در همه جا کلمه را حمل بر معنای عرفی آن می کنیم مگر اینکه دلیل یا قرینه ای در کار باشد در اینجا هم اگر کلام امام علیه السلام نبود حمل بر معنای عرفی می کردیم حتی این را همه قبول دارند.

^۱ وسائل الشیعة ج ۱۷ ۳۲۱ ۱۰۲ باب تحریم اللعب بالشطرنج و نحوه. و اما تمام الروایة الشریفة: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ إِلَى أَنْ قَالَ وَأَمَّا الْمَيْسِرُ فَالنَّرْدُ وَالْشَطْرَنْجُ وَكُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٌ وَأَمَّا الْأَنْصَابُ فَالْأَوْثَانُ الَّتِي كَانَتْ تَعْبُدُهَا الْمُشْرِكُونَ وَأَمَّا الْأَزْلَامُ فَلَا فِدَاحَ الَّتِي كَانَتْ تَسْتَقْسِمُ بِهَا الْمُشْرِكُونَ مِنَ الْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ - كُلُّ هَذَا بَيْعُهُ وَشِرَاؤُهُ وَالْإِنْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ وَهُوَ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَرَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ مَعَ الْأَوْثَانِ.

^۲ ۲۲۶۵۷ - ۱۲ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ....

اما مطلب اول ایشان درست نمی باشد:

ایشان مغالطه ای کرده اند اهل لغت گفته اند که خمر، خمر نامیده شده است به خاطر اینکه که عقل را مستور کند و وجه تسمیه را فرموده اند نه اینکه هر مایع مسکری را خمر می نامند و خوب صاحب حدائق هم قبول دارند که به حشیش خمر نمی گویند در حالیکه سائر عقل هم می باشد یا مثلاً داریم که انسان انسان نامیده شد چون نسیان می کند حال اگر ملائکه ای هم پیدا شدند که نسیان داشتند آیا از این معلوم می شود که نام آنها هم انسان است. یا به انسان، بشر می گویند چون بشره او پیدا است که معنا این نمی باشد که هر حیوانی که بشره آن پیدا باشد به او بشر می گویند.

تنبیه: معنای خمر چه می باشد؟

به مناسبت این مسئله بیان می شود که آیا خمر به معنای مسکراست یا مسکری که از انگور گرفته شده باشد

در بحثهای لغوی قبلی به آقای صدر رجوع می کردیم چون عرب هستند و هم دقیق در اینجا هم به کلام ایشان اخذ می کنیم.

ایشان می فرمایند: کلمه خمر بر مایع متخذ از عنب گفته می شود و لا اشکال که در مایع مسکری که از غیر عنب هم اخذ شده باشد گفته می شود منتها ایشان می گویند که این اطلاعات از چه بابی است؟ سه احتمال بیان کرده اند:

احتمال اول در معنای خمر: وضع بر مسکر متخذ از انگور.

وضع شده برای مایع مسکر متخذ از عنب و اطلاق او بر غیرش تجوز است و علاقه آن هم مشابهت تام است.

احتمال دوم در معنای خمر: مشترك لفظي بين معنای خاص و عام.

این کلمه خمر دو معنایی باشد مشترک لفظی باشد بین معنای خاص و معنای عام معنای خاص مایع مسکر متخذ از عنب و معنای عام آن مایع مسکر است. یعنی یکبار وضع برای معنای عام و یکبار وضع برای معنای خاص شده است.

احتمال سوم در معنای خمر: وضع بر مسکر مایع.

اصلاً کلمه خمر وضع بر مایع مسکر شده باشد و اگر در مورد متخذ از عنب استعمال می‌کنیم از باب استعمال لفظ در فرد است.

^۱ و بعد ایشان می‌خواهند ببینند که از بین این سه احتمال کدام متعین می‌باشد.

اگر احتمال سوم را اختیار کردیم که می‌گویید معنای خمر مطلق مسکر است، ادله نجاست خمر اثبات می‌کند که هر مسکری نجس است.

اما اگر معنای اول یا دوم را استفاده کردیم روایاتی که می‌گویید خمر نجس است، دلالت بر نجاست مطلق مسکر ندارد.

در احتمال اول که واضح است و در احتمال دوم روایت می‌شود مجمل که دال بر نجاست قدر متیقن می‌باشد که عبارت است از مسکر عنبی.

چرا که در مشترک لفظی استعمال در هر دو معنا یا غیر عرفی می‌باشد یا محال.

لذا احتمال سوم به نفع صاحب حدائق می‌باشد.

حال کدام احتمال را باید اختیار کرد ایشان می‌فرمایند که احتمال سوم درست نمی‌باشد.

احتمال سوم متعین می‌باشد به سه قرینه:

ایشان سه قرینه ذکر می‌کنند:

قرینه اول: ارتکاز عرفی.

یعنی وقتی به ارتکاز لغوی خودش رجوع کرده است دیده است که کلمه «خمر» به معنای مطلق مسکر نمی‌باشد چرا که خود ایشان از عرف عرب است.

مثلاً کسی به آب جو و نبید، «خمر» نمی‌گوید.

^۱ چهارشنبه ۹۱/۰۸/۱۰.

قرینه دوم: قول بعضی از انمه لغت.

که اینها تصریح کرده اند به این که کلمه خمر مسکر عنبی است.

قرینه سوم: دقت در خود روایات.

وقتی که در خود روایات دقت می کنید می بینید که کلمه «خمر» و «مسکر» به دو معنا آمده است و بین «خمر» و «مسکر» مایع به لحاظ مفهومی دوئیت است.

ایشان اشاره کرده اند به چهار دسته از روایات:

دسته اول: روایاتی که در آن مسکر و نبید بر خمر عطف شده است یعنی در روایت آمده است الخمر و النبید یا الخمر و المسکر که اشعار به دوئیت دارد نه اینکه ظهور در دوئیت داشته باشد چرا که امکان دارد که عطف خاص بر عام باشد و اگر یکی باشند عطف خمر بر مسکر یا نبید غیر عرفی می باشد.

دسته دوم: روایاتی که وارد شده در مقارنت حرمت خمر و نبید دسته ای که امام تاکید می کنند که همانطور که خمر حرام است نبید هم حرام است اگر خمر به معنا مسکر است دیگر مقارنت معنا ندارد و این مقارنت در جایی درست است که خمر به معنای نبید نباشد اما اگر یکی باشد که خمر اگر حرام باشد دیگر نبید هم حرام است و مقارنت دیگر ندارد مثل اینکه بگوئیم که همانطور که اکرام عالم واجب است اکرام فقیه هم واجب است این غیر عرفی می باشد چرا که فقیه هم عالم است.

دسته سوم: روایاتی که درش تعلیل شده است که چرا خمر حرام شده است. در این روایات که بعدا شاره می کنیم گفته شده است که بخاطر اثر اسکار است. عبارت این طور است: «...فما فعل فعل الخمر، فهو خمر...»^۱ یعنی فما فعل فعل الخمر فی

^۱ مانند این روایت: ۳۲۰۷۸ - ۲ - وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَبِي إِسْرَاهِيمَ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَلَكِنْ حَرَّمَهَا لِأَعْقِبَتِهَا فَمَا فَعَلَ فَعَلَ الْخَمْرُ فَهُوَ خَمْرٌ. (وسائل الشيعة ج ۲۵ ۳۴۳ ۱۹ باب أن ما فعل فعل الخمر فهو حرام)

الاثر یعنی ما کان مسکرا فهو خمر حکما. اگر خمر به معنای مسکر باشد این جمله غلط می باشد جمله این طور می شود: فما فعل فعل المسکر فهو مسکر.^۱

دسته چهارم: در این روایات داریم: « **فَحَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُسْكِرٍ^۲** » که این روایت دال بر این است که خمر غیر مسکر می باشد به این صورت که تحریم پیغمبر اکرم عامتر است خداوند متعال می باشد. که این روایت هم می تواند دلیل باشد بر این که پیغمبر «صلوات الله علیه» هم شارع باشد.

لذا دلائل نجاست خمر دال بر نجاست مسکر مایع بالاصالة نمی باشد.

۳ وجه سوم: استدلال به روایات تنزیل.

استدلال به روایات تنزیل که در بعضی روایات مسکر را تنزیل به منزله خمر کرده است. می دانیم ک خمر دو حکم دارد: که وقتی تنزیل می شود مقتضی تنزیل، هر دو حکم می شود مثل صحیحیه علی بن یقطین که غیر از موسی بن جعفر از کس دیگری روایت ندارد.

۳۲۰۷۷ - ۱ - مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقُطِينٍ عَنْ

^۱ در حالیکه ظاهرا مشکلی پیش نمی آید چرا که اگر همانطور که عبارت را تفسیر کردیم الان هم تفسیر کنیم اینطور می باشد فما فعل المسکر فی الاثر فهو مسکر فی الحکم که این مشکلی ندارد.

^۲ کامل روایت به این صورت می باشد: ۱۹۴۰۲ - ۱۲ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ فِي بَصَائِرِ الدَّرَجَاتِ الْكَبِيرِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ عِيْسَى جَمِيعاً عَنْ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ أَدَبَ نَبِيَّهُ - فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهُ فَلَمَّا أَتَدَبَّ فَوَضَّ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُسْكِرٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ وَحَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْمَدِينَةَ - فَأَجَازَ اللَّهُ ذَلِكَ كُلَّهُ لَهُ الْحَدِيثُ. (وسائل الشيعة ج ۱۴ ۳۶۶ باب أن حرم المدينة من عائر إلى وغير لا يعضد شجره ولا بأس بصيده إلا ما صيد بين الحرثين)

^۳ یکشنبه ۹۱/۰۸/۱۴.

أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ^۱.

منظور از عاقبت اثر آن می باشد.

«... فَهُوَ خَمْرٌ^۲» یعنی چه؟ خوب مشخص می باشد که خمر نمی باشند بلکه

خمر است در حکم که حرمت و نجاست باشد.

غیر از این هم روایت داریم.

از این روایات تنزل دو جواب داده شده ست:

مناقشه اول: تنزیل اطلاق ندارد و فقط صفت بارز را می گیرد.

قبلاً گفتیم که در تنزیل اطلاق نمی باشد و نوعاً ظهور در تنزیل صفت بارز دارد که در خمر، حرمت آن صفت بارز است که اختلافی در آن نمی باشد اما در نجاست و طهارت آن اختلاف بود کما اینکه روایات هم مختلف است.

مثلاً در اسد می گویند: که چشمان او لوچ است اما وقتی می گویند: «زید اسد» نه اینکه منظور این است که چشمان زید لوچ است بلکه در شجاعت که صفت بارز اسد است تشبیه و تنزیل شده است.

که این جواب را ما هم قبول داریم.

مناقشه دوم: قرینه متصله داریم که در این روایات منظور حرمت است نه نجاست.

بر فرض اینکه این دو صفت بارز باشند یا اینکه اصلاً تنزیل اطلاق داشته باشد، در همه روایات تنزیلی قرینه متصله وجود دارد که تنزیل در رابطه با حرمت است مثلاً در صدر این روایت سوال از حرمت می باشد.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۳۴۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ.

بنا بر این این وجه هم تمام نمی باشد.

تا اینجا مشخص شده است که مسکر مایع بالاصالة دلیلی بر نجاست آن نداریم و متاخرین هم که قائل به نجاست خمر شده اند در مسکر بالاصالة قائل به طهارت شده اند. لذا مسکرات مایع رایج در زمان ما نجس نمی باشد مثل: آب جو و شراب توت فرنگی. البته در مورد نجاست فقاع روایت داریم که تمام نمی باشد.

این روایات و مانند اینها دال بر طهارت خمر نمی باشد.

ان قلت:

اینکه خداوند که آمده حرامش کرده است این خودش دلیل بر نجاست است، چرا که اگر نجس بود دیگر نیاز به بیان و جعل حرمت نبود.

قلت:

جواب می دهیم که ممکن است که حرمت قبل از نجاست تشریع شده باشد یا اینکه هر دو در عرض هم باشد و اعتبارات فرق بکند.

پس ما دلیلی بر نجاست مسکر مایع بالاصالة نداریم و احتیاطی هم که در خمر گفتیم در مسکر مایع بالاصالة نیاز نمی باشد.

بحث از نجاست الكل: طاهر است.

حالا فرض کنید که قائل شدیم که مسکر نجس است، ظاهرا بعد از زمان سید این مسئله الكل بحث شده است که مطرح شده است که آیا این الكل مسکر می باشد یا خیر؟ که اگر مسکر باشد طبق نظر مشهور که قائل به نجاست مسکر بالاصالة بودند این را نجس می دانند.

حال آیا این الكل طاهر است یا نجس؟ که عربها به این الكل می گویند: «اسپرتو».

دقت کنید قبل از اینکه بگوییم نجس است یا طاهر انواع آن را بگوییم:

الکل صنعتی بحثی نمی باشد که طاهر است چرا که از مسکرات نمی باشد بلکه از سموم است.

الکل طبی که سفید خالص است فوق العاده استفاده آن زیاد شده است یکی در طب، یک اینکه در تمام داروها، بسیار از خوردنی ها که مشهور است در تمام آدمیها و شکلاتها حتی در اطعمه های متعارف استفاده می شود چرا که این الکل نگهدارنده است.

خوب این معلوم است که بخاطر حرمت اکل در موارد گفته شده مشکلی نمی باشد چرا که مستهلک می شود تمام بحث در نجاست است که اگر نجس باشد مشکل آفرین می باشد و استهلاك هم کاری نمی کند چرا که قبل از استهلاك ملاقات باعث نجاست شده است و خوردن آن مشکل دارد.

ظاهرا از چوب می گیرند. قبل از اینکه وارد حکم آن شدیم اختلافی شده است که به لحاظ موضوعی که قبول نکردند که این از مسکرات است بلکه از سمومات می دانستند که اگر زیاد بخورد می میرد یا اگر کم بخورد نمی میرد. آقای صدر هم ظاهرا قائل به عدم اسکار آن بودند.

دلیل این وجه: انصراف روایات در نجاست مسکر معد للشرب.

خوب آیا طاهر است یا خیر؟ با پیش فرض این که هم مسکر است و هم این که مسکر مایع بالاصالة نجس است سراغ این مسئله می رویم.

ما قائل به طهارت هستیم چرا که دلیل نجاست سه تا بود یکی روایاتی که می گفت که مسکر نجس است و یکی روایاتی که می گفت خمر نجس است و دیگر هم روایات تنزیل، که در همه اینها کلمه مسکر انصراف دارند به مسکراتی که مُعَدّ برای شرب هستند چرا که در نظر عرف هم بحث حرمت شرب بخاطر نجاست می باشد، ظاهر دوم و سوم روایات این است که معد برای شرب را می گویند چرا که خمر در این دو دسته آمده است

که معد للشرب است و دسته اول هم انصراف به معد للشرب دارد. حتی موید ما این است که مسکرات جامد را هم نجس نمی دانند.

لذا ظهور و انصراف در آن مربوط به آنهایی است که معد للشرب می باشند و الکل شربش متعارف نمی باشد.

۱ و این صار جامدا بالعرض...

این کلام را در ذیل مسکرمایع بالاصالة فرمودند: که ظاهرا اختصاصی به مسکر ندارد بلکه در مورد خمر هم می آید مثلاً فقاع یا الکل یا خمر که بنا بر این است که نجس باشد اگر جامد شد آیا این جامدش طاهر است یا خیر؟ مثلاً داخل یخچال گذاشتند که یخ زد این طاهر است یا خیر؟

یک دفعه فرض کنید که این یخ را در دست گرفتیم که این خیزی او دست ما را نجس کرد یعنی بر اثر اینکه در دست گرفتیم مقداری از آن ذوب شد و دست ما هم خیس شد که دست ما هم نجس است یا اینکه مثلاً یک قالب خمری را در دهان گذاشتیم و یواش یواش در دهان ما آب شد؛ اینها از محل بحث خارج است چرا که نجاست به خود خمر و شرب خود خمر است نه خمر منجمد یا اینکه که قالب یخ را در دهان بگذارد و قورت دهد و در معده ما آب می شود و بعد از آن انسان مست شود باز این فرض مسئله ما نمی باشد چرا که قبلاً گفتیم که هر کاری که مست کننده باشد حرام است اما فرض مسئله این است و بحث در جایی است که قورت داد و بعد از آب شدن در بدن انسان مست نشود.

یا اینکه فرض کنید که دست تر ما بخورد به خمر یخ زده که در فضای سرد است و ذوب نشده است در اینجا بحث می شود که آیا دست تر ما که تری آن به خاطر خود خمر نمی باشد و به آن خورده است نجس می شود یا خیر؟

یا مثال چوب را بزنیم که خود چوب حرارت ندارد و باعث ذوب یخ نمی شود مثال دست که حرارت دارد ممکن است مناقشه شود یا مثال خوبی نباشد.

وجوه ذکر شده در نجاست این خمر:

وجوهی ذکر شده است برای نجاست این مسکر جامد:

وجه اول: صدق عنوان خمر.

بعد از اینکه این مایع یخ بست این عنوان خمر بر او صدق می کند. خوب در شریعت خمر نجس است خوب بعد از یخ بستن به آن خمر می گویند بخلاف آب که اگر بخار شد دیگر به آن آب نمی گویند. می گویند: «هذا خمر» و لکن نمی گویند: «هذا ماء».

مناقشه: ظاهرا عنوان خمر صدق نمی کند.

ظاهرا تمام نمی باشد خمر در نظر عرف اسم است بر این جسم در حالت میعان اما در حالت یخ زدگی دیگر به آن خمر نمی گویند در مورد آب هم همینطور است که به ماء یخ زده دیگر ماء نمی گویند. بله «ماء یخ زده» می گویند اما «ماء» به طور مطلق نمی گویند.

و موید ما هم صحت سلب عنوان خمر از این خمر منجمد درست است. مثل اینکه بگوییم: «هذا ليس بخمر».

ضمن این که اطلاق خمر به این ها دلیل بر این نمی باشد که وضع بر اینها هم شده است.

وجه دوم: تمسك به استصحاب نجاست.

تمسك به استصحاب که این یخ یک ساعت قبل یا قبل از انجماد کان نجسا و الان یكون نجسا که استصحاب در جایی است که دست ما از دلیل کوتاه شده است.

این استصحاب تمام است یا خیر؟

۱ این استصحاب مبتنی بر دو امر است مثل آبی که متغیر شده است و تغیر آن بنفسه زائل شده است.

که اگر این دو امر تمام باشد استصحاب جاری می شود:

امر و شرط اول در جریان این استصحاب: عدم مقومیت انجماد در معروض استصحاب.

این انجماد عرفاً متقوم معروض این نجاست نمی باشد لذا رکن چهارم تمام می باشد که ما این را قبول کردیم که عرفاً فرقی بین خمر و منجمد آن نمی باشد و عرفاً موضوع یکی است. شاهد ما هم این است که اگر کسی در نظر عرف یک حکمی را برای خمر نقل کرد که حکم شرعی نباشد مثلاً گفتیم که شخصی فلان مرض را دارد آبلیمو سم است عرف می گوید که این آبلیمو را بعد از انجماد هم نباید بخورد و اگر استفاده کند عرف او را سرزنش می کند.

امر و شرط دوم: جریان استصحاب در شبهات حکمیه.

جریان استصحاب در شبهات حکمیه یعنی این استصحاب، استصحاب بقاء مجعول است چرا که منشاء اشتباه حکم شرعی است نه امر خارجی، که اگر کسی قائل به جریان شد در اینجا استصحاب جاری می شود اما اگر کسی اشکال کرد نمی تواند این استصحاب را جاری کند. که ما جریان استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نکردیم.

لذا این وجه دوم هم تمام نمی باشد.

وجه سوم: الغاء خصوصیت عرفی.

شارع فرموده است که خمر نجس می باشد و این ماده یخ است و خمر نمی باشد خمر مایع بود و این منجمد است در اینجا عرف الغاء خصوصیت می کند از خمر به یخ و لو شارع نفرموده است: «الخمر المنجمد نجس» و حکم خمر را تسری می دهد به یخ

چرا که در نظر عرف فرقی بین خمر و یخ نمی باشد اگر خمر نجس باشد این یخ هم نجس است.

ما این وجه را تمام می دانیم. که اگر در خمر احتیاطی شدیم در اینجا هم احتیاطی می شویم.

لا الجامد کالبنج

وإن صار مائعا بالعرض.

معنا این است که اگر جامد بالاصالة بود نجس نمی باشد.

مایع شدن با جامد بالعرض فرق دارد در انجماد لازم بود که مثلا دمای آن را پایین بیاوریم اما در اینجا باید آن را به يك مایعی مخلوط کنیم مثل آب و نمی خواهد حرارت دهیم بلکه با آب می توانیم مخلوط کنیم حتی این آب هم طاهر است.

در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول: که کبرویا می باشد آیا اجسام جامد مسکر طاهر می باشند یا نجس؟

مقام دوم: بحث صغروی که آیا ما مسکر جامد داریم آیا هروئین و حشیش مسکر می باشند یا خیر؟

سید بحث کبروی نکرده اند مفروق عنه گرفته است که ما مسکر جامد داریم و اینها مسکر می باشند.

^۱المقام الاول: بحث کبروي که آیا مسکر جامد نجس است یا خیر؟

ما که بحثی نداریم چرا که ما نهایتا می گوئیم که خمر نجس است اما ما که مسکر مایع بالاصالة را نجس ندانستیم وضعیت جامد مشخص می شود اما تسلما قائل به

^۱ چهارشنبه ۹۱/۰۸/۱۷.

نجاست مسکر شویم آیا از این سه دلیل نجاست مسکر، نجاست جامد بدست می آید یا خیر؟

دلیل اول نجاست: روایاتی که اقامه شد بر نجاست مسکر مایع بالاصالة

عمده آن روایات موثقه عمار بود:

۳۲۱۶۹ - ۲ - وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: فِي الْإِنَاءِ يُشْرَبُ فِيهِ النَّبِيذُ فَقَالَ تَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَكَذَلِكَ الْكَلْبُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ الْحَدِيثُ^۱.

خوب مسکر اطلاق دارد و نهی از خواندن صلاة در لباسی که به مسکر آلوده شده است مسکر جامد را هم در بر می گیرد لذا دال بر نجاست است.

مناقشه: «اصابة» آمده در روایت دال بر مسکر مایع است.

گذشته از تعارض آن با روایت دیگر که در نجاست مایع بالاصالة متعرض این اشکال شدیم، در این روایت نکته ای است که بخاطر این نکته می گوئیم روایت دلالت بر نجاست مسکر جامد ندارد در این روایت نهی امام و نجاست و غسل منوط به «اصابت» بود. در روایت آمده بود: «... وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ...»^۲ که در مایع نجاست به «اصابه» معنا دارد و در جامد علاوه بر اصابه نیاز به چیز دیگری هم داریم و آناینکه باید جامد تر و خیس باشد لذا روایت ظهور دارد

^۱ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ فِي الْإِنَاءِ يُشْرَبُ فِيهِ النَّبِيذُ فَقَالَ تَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَكَذَلِكَ الْكَلْبُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ الْحَدِيثُ.

در نجاست مایع مسکر لا اقل اگر ظهور هم نداشته باشد می شود مجمل که قدر متیقن آن می شود مسکر مایع بالاصالة.

این حرف را در جاهایی که مثلا اصابه کلب آمده بود یا بر فرض اگر هم چنین تعبیری داشتیم، چنین معامله ای را نخواهیم داشت چون فقط ما کلب جامد داریم می فهمیم که در آنجا رطوبت را مفروض گرفته اند بخلاف اینجا که در اینجا مسکر دو فرد دارد مایع و جامد.

دلیل دوم نجاست: وجه مرحوم صاحب حدائق در نجاست مایع مسکر.

وجه دوم وجه صاحب حدائق بود که می گفت که خمر لغوا یا شرعا به معنا مسکر مایع است اگر به این وجه تمسک کنیم واضح است که مسکر جامد را نمی گیرد و لو فرمایش مرحوم صاحب حدائق را قبول کنیم مسلما منظور مشروبات است که مایعات مشروب می باشد نه جامد. چرا که مفهوم عرفی خمر یک نوع شراب است.

دلیل سوم نجاست: روایات تنزیل است که در نجاست مسکر مایع آوردیم: من فعل فعل الخمر فهو خمر.

خوب در روایت آمده است که هر چه اثر خمر را داشته باشد حکما خمر است و جامدات هم اثر خمر که اسکار باشد، را دارند..

مناقشه: به دو نکته دال نمی باشد:

نکته اول: این روایات ظهور در حرمت شرب دارند.

چرا که نهایت چیزی که از این روایات فهمیده می شود حرمت شرب است اما نجاست فهمیده نمی شود.^۱

^۱ البته این نکته که در اینجا گفته شده است درست نمی باشد و خدا استاد هم بعد از پرسش قبول کردند چرا که بر فرض اینکه ه این جواب در در نجاست مسکر مایع بالاصاله دادیم در اینجا نمی توانیم بدهیم چرا که ما زمانی آمدیم سراغ این جواب که تسلیم کردیم هر سه دلیل تسلما دال بر نجاست مسکر مایع بالاصاله باشد که اگر بخواهد دال باشد باید تسلما فرض کنیم که این روایت دال بر نجاست است نه حرمت اما نکته دوم درست است.

نکته دوم: حتی دال بر حرمت مسکر جامد هم نمی باشند.

حتی از این روایات حرمت مسکر جامد را هم نمی توانیم استفاده کنیم چرا که آن که در ارتکاز است حرمت شرب است نه حرمت تناول و لا محاله این حرمت را در مایع استفاده می کنیم که شرب در آن صدق می کند و صفت بارز خمر حرمت شرب به نوشیدن است نه شرب به معنای کشیدن که اشکال شود که شرب در عرب به معنای «کشیدن» آمده است.

وقتی دلیل نداشتیم مرجع می شود اصل عملی که رجوع به قاعده طهارت و استصحاب عدم جعل نجاست می شود که در شبهات حکمیه در عدمیات جریان آن را قبول کردیم.

المقام الثاني: بحث صفروی که اصلا مسکر جامد داریم یا خیر؟

که مرحوم سید بنگ را مثال زده است و گفته اند: «کالبنج» فرمودند: «بنج» که فقط از میان مسکرات، بنگ را شامل شود لذا ظاهر کلام ایشان این است که تمام مسکرهای جامد مسکر است.

اثر این بحث این است که اگر مسکر باشد و لو نجس نباشد، شرب آن می شود حرام.

مرحوم آقا رضا همدانی تحقیقی کرده است که اصلا اسکار چه می باشد؟ بعد از اینکه کلمات فقها را نقل می کنند در آخر می فرمایند که ما نفهمیدیم که اسکار چیست؟ لذا باید به عرف رجوع کرد. تا رسیده است به مرحوم صدر که هم از نظر علمی تحقیق داشته اند و هم از نظر عرف که ما علمی آن را قبلا بحث کردیم.

مرحوم آقای صدر اشکالی کرده اند: که اشتباه نشود که «تخدير» غير از اسکار است. تخدير یک نحوه بی حسی است. پوشیده شدن عقل را می گوید لذا به خانمها که پوشیده هستند می گویند: مخدرات.

کلام مرحوم صدر بحوث عروه ج ۳ ص ۱۴۶۲: « اما الفهم العلمي: فهو يرى تقوم المسكر بمادة الكحول التي من خصائصها اختراق المعدة و الاتجاه رأسا إلى الدماغ، بينما كل المخدرات - عدا الحشيشة - لا تنتشر في الجسم الا بالطريق الطبيعي، و لهذا يتصور البنج الموضوعي دون المسكر الموضوعي و أما الفهم العرفي: فهو يفرق بين الإسكار و التخدير كما يفرق بين الحار و البارد فليس كل حالة تقابل الصحو سكرًا عرفًا، بل إن ما يقابل الصحو إن كان حالة تقتضي غالبًا التهيج فهي السكر، و إن كانت تقتضي عادة الانكماش فهي الحذر. و على هذا الأساس لا تكون المخدرات غير الحشيشة محرمة بعنوانها الأولي، و إنما هي محرمة بعنوان كونها مضرّة و الفرق العملي بين الحرمتين يظهر في الاستعمالات الضئيلة التي لا يترتب عليها ضرر، فإنها ليست بمحرمة على هذا التقدير بينما تكون محرمة على تقدير كون المخدر مسكرًا و اما نجاسة المسكر الجامد فهي على مسلكتنا بلا موجب، لأننا اخترنا اختصاص النجاسة بالخمّر، و لا شك في عدم صدقه على المسكر الجامد.»^۲

ایشان می فرمایند: هم عرفا و هم علميا اثبات شده است که این اسکار و تخدير دو چیز هستند. به لحاظ عملی اسکار متعلق به ماده «الکل» است اصولا اسکار از ماده کحل است یعنی از الکل حاصل می شود، الکل هم فقط در انگور است.

ضمن اینکه وقتی کسی الکل می خورد این که به معده می رسد از معده مستقیما منتقل می شود به مغز و وارد روده کوچک و بزرگ نمی شود لذا مغز کنترل خود را نسبت به بدن از دست می دهد.

یعنی تاثیر او در مغز در زمانی است که در معده است. اما مواد مخدر اینطور نمی باشد مثلا مواد مخدر عمده کشیدنی است و اصلا وارد معده نمی شود بلکه وارد ششها

^۱ این آدرس به نقل استاد مددی است.

^۲ بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج ۳، ص: ۳۶۷، صدر، شهید، سید محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ۴ جلد، مجمع الشهد آية الله الصدر العلمي، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۸ ه ق

می شود. اما آنهایی هم که خوردنی است از روده جذب می شود و اثر می گذارد نه از معده.

یعنی مرحوم صدر می خواهند بگویند که علمیا دو چیز می باشند.
لذا در مستی، مستی موضعی نداریم مثلاً دست چپش خوب کار بکند اما قسمت راست درست عمل نکند بلکه همه اعضاء مست می شود اما در تخدیر ما تخدیر موضعی داریم.

۱ مناقشه در فرق علمی مرحوم صدر به دو نکته:

نکته اول: معده خروجی ندارد تا جذبی صورت گیرد.

با توجه به اطاعتی که من دارم ما که معده مسدود است و هیچ موی رگی و رگی نداریم که در درون معده باشد و خروجی ندارد لذا از قدیم گفته اند که در معده هیچ گونه عصبی ندارد لذا این همه حرکاتی که دارد ما متوجه نمی شویم بلکه تمام رگها و عصبها داخل روده است که دارای پرزهای تو خالی است. شاید که منظور قدیمیها از اینکه معده خروجی ندارد، این باشد که غذا جذب نمی شود

نکته دوم: فرق در جذب دلیل بر فرق در اثر نمی باشد.

صدر در صد درست شود که مسکرات مایع در معده بر دماغ اثر می گذارد خوب ممکن است که هر دو یک اثر می گذارد یعنی وقتی که عرب اسم گذاری کرده است که ناظر به ظاهر و اثر خارجی آن بوده است نه تفاوت علمی که در جذب دارند و بعید است که اصلاً این تفاوت در جذب برای آنها روشن بوده است، پس آنچه مهم است اثر آن است.

و اینکه ایشان فرمودند این اسکار مال ماده کحل است الا حشیش ظاهر کلام ایشان این است که قبول کرده اند که در بین مخدرات فقط حشیش است که حالت اسکار دارد.

این خلاف ارتکاز ماست که در حشیش الکلی باشد و اگر هم الکلی داشته باشد، با سوختن از بین می رود.

و اگر هم منظور ایشان هم این است که فقط حشیش است که از راه طبیعی جذب نمی شود در این صورت به این کلام ایشان اشکالی وارد نمی باشد.

مغز هم به غیر از اعصاب راه ارتباطی دیگری ندارد یعنی اینطور نمی باشد که اگر کسی از راه بینی حشیش را استعمال می کند اینطور نمی باشد که دود به مغز برسد.

مهم بحث عرفی است ما هم قبلاً فکر می کردیم که حشیش هم مسکر است بعداً متوجه شدیم انصاف این است که منگی و مستی با هم فرق می کند.

لذا اگر از عرف سوال شود که مست است یا خیر؟ می گویند که مست نمی باشد بلکه «کشیده» است.

حتی الغاء خصوصیت هم نمی شود.

این قسمت عرفی ایشان درست است و در نظر عرف بین اسکار و تخدیر فرق می گذارند که اثر آن این می شود که اگر مسکر باشد خوردن کم آن هم حرام است و لو که به اندازه کم آن هم اسکار نداشته باشد. و اگر گفتیم که مسکر نمی باشد حرمت آن دائر مدار عناوین ثانویه می شود مثل ضرری بودن که این هم دائر مدار این است که زیاد یا دائمی بکشد اما اگر مقداری بکشد که ببیند مزه اش چطور است حرمتی ندارد.

لذا بحثی شده است که عصیر عنبی از باب اسکار حرام است یا به عنوان اولی و گفته اند که چیزی هم است که نمی توان آن را چشید چون ممکن است انسان مست شود.

لذا مرحوم آقا رضا همدانی درست گفته اند که ضابطه ندارد و باید رجوع به عرف شود.

ظاهراً مخدر مشروب نداریم و ناس و تریاک هم مخدر نمی باشد و لو نیرو را باشد دلیل نمی باشد که مخدر باشد.

مسألة ۱: ألحق المشهور بالخمير العنبي

إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه و هو الأحوط و إن كان الأقوى طهارته

انگور از میوه هایی است که آب آن زیاد است آب انگور که لا اشکال فی طهارته و از مسلمات است که طاهر است چرا که اگر آبش نجس باشد اصلاً خود انگور را نمی توان خورد یعنی با اولین فشار آب آن خارج می شود یعنی به سیره این امر اثبات شده است اما اگر آب انگور شروع کرد به جوشیدن آیا نجس می شود یا خیر؟ فرق نمی کند که این جوشیدن با آفتاب باشد یا چراغ یا به هر دلیل دیگر منظور از جوشیدن یعنی اینکه حالت غلیان پیدا کند و لو به شدتی که روی آتش می گذاریم نباشد.

آیا عصیر عنبی اگر در اثر هر چیزی به جوش آمد نجس می شود؟
مشهور قائل به نجاست هستند.

اینکه می گوئیم بعد از جوشیدن نجس است منظور این نمی باشد که به محض جوشیدن مسکر می شود و الا به قول مرحوم آقای خوئی اگر به صرف جوشیدن مسکر می شد، مردم در درست کردن مسکر این قدر دچار مشکل نمی شدند و خود را اینقدر به زحمت نمی انداختند.

وجوه نجاست عصیر عنبی:

دأب علماء این بوده است که همه وجوه را مطرح کنند و لو واضح البطلان است.
عمده یک روایت معتبر است که موثقه معاویه بن عمار است.
که مرحوم شیخ در تهذیب مطرح کرده اند:

۲۶۱- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ
عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ

بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.^۱

منظور از «أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ»^۲ شیعه بوده است.

منظور از «بِالْبُخْتِجِ»^۳ عصیر عنبی بعد از قلیان بوده است.

«طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ»^۴ یعنی دو سوم آن تبخیر شده است و یک سوم آن باقی مانده

است.

وجه استدلال:

شاهد ما همین کلمه «خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ»^۵ است که خمر دو حکم دارد نجاست و

حرمت باشد که هر دو را شامل می شود.

^۱ تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)؛ ج ۹؛ ص ۱۲۲، طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیه - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

^۲ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۳ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۴ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۵ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

« وَلَا يَسْتَحِلُّهُ^۱ » عطف بر جمله « يَشْرَبُهُ^۲ » می باشد.

از تعبیر « خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ^۳ » استفاده شده است که امام این عصیر عنبی را تنزیل به منزله خمر کرده است خوب خمر دو اثر دارد حرمت و نجاست امام در اینجا فرمودند: « خَمْرٌ^۴ » ظاهرش این است که هر دو حکم خمر را دارد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: در بعضی از کتب کلمه «خمر» نیامده است.

این روایت دو جور نقل شده است در کتاب «کافی» کلمه «خمر» ذکر نشده است در نقل «تهذیب» کلمه «خمر» ذکر شده است بنا بر نقل «کافی» این روایت دلالت بر نجاست ندارد چون فقط «لَا تَشْرَبُهُ^۵» دارد که حرمت از آن استفاده می شود بنا بر نقل «تهذیب» هر دو را استفاده می کنیم لذا هر دو روایت در مازاد از «لَا تَشْرَبُهُ^۶» تعارض

^۱ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِنِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثًا وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۲ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِنِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثًا وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۳ دوشنبه ۹۱/۰۸/۲۲.

^۴ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِنِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثًا وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۵ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِنِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثًا وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۶ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِنِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثًا وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

^۷ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِنِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثًا وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

می کند و تساقط^۱ که به قدر متیقنی که در دو روایت آمده است و حرمت اکل باشد، اخذ می کنیم.

شبهه به ذهن می آید که چرا قائل به تعارض و تساقط شدیم و کلینی اضطبت است و در عرف به قول اضطبت اخذ می کنند. جواب این است که ما نحن فیه مصداق این قول نمی باشد و اخذ به اضطبت در جایی است که سند هر دو روایت یکی باشد مثلاً کلینی از زید به عبارتی دیگر و شیخ هم از زید به عبارت دیگر نقل کرده باشد در اینجا اضطبتیت معنا دارد اما اگر کلینی از زید نقل کند و شیخ همان کلام در همان واقعه ای که کلینی هم از آن گزارش می داد، را از عمرو نقل کند، در اینجا به اضطبتیت کلینی نمی توان اخذ کند چرا که ممکن است که این اختلاف از ناحیه زید یا عمرو باشد و اضطبتیت هر یک از زید و عمرو بر دیگری معلوم نمی باشد. یعنی هر دو عیناً کلام راوی را نقل کرده باشند اما روایتی که به اینها گفته اند اختلاف و اشتباه کرده اند.

در ما نحن فیه هم این دو روایت در ابتدای سند مختلف است یعنی کلینی از «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد» نقل کرده است اما شیخ از «احمد بن محمد» نقل کرده است و امکان دارد که اشتباه از ناحیه «محمد بن یحیی» باشد.^۲

حتی اگر سند هم یکی باشد باز شبهه کردیم چرا که اضطبتیت در جایی است که در یک واقعه و یک مجلس باشد یعنی هر دو در یک مجلس از یک راوی مشترک شنیده باشند اما از یک راوی در دو مجلس باز ممکن است که اشتباه از یک قائل باشد. یعنی «احمد» یک بار برای کلینی نقل کرده است و یکبار در یک مجلس دیگر برای شیخ نقل کرده است.

لذا این اضطبتیت هیچگاه محقق نمی شود چرا که مرحوم شیخ و کلینی، هم زمان و معاصر نبوده اند.

^۱ البته امام که «لَا تَشْرِيْهُ» فرمودند و «خمر» را فرمودند این سکوت امام نفی سکوتی است. شهادت سکوتی به این صورت که روایت کلینی می گوید که امام خمر نگفت و روایت تهذیب می گوید که امام خمر فرمودند و می شود تعارض و تساقط.

^۲ «احمد» های اول و دوم و آخر یا ما قبل آخر سند همیشه ثقه است و غیر اینها نیاز به تحقیق دارد.

نقل تهذیب هم ثابت نمی باشد یعنی سه تا از بزرگان مرحوم فیض و مرحوم مجلسی و مرحوم صاحب وسائل که همه از تهذیب نقل کرده اند و هر سه طریق معتبر به شیخ داشته اند، این خمر را نقل نکرده اند مشخص می شود در نسخ در دست ایشان کلمه خمر نبوده است لذا ممکن است در این نقل که کلمه «خمر» وجود دارد، سهو قلم شده باشد. اما این نسخ بعد از ایشان طریق معتبر ندارند. علماء هم که گفته اند این نسخ متواتر هستند، ما این فرمایش علماء را هم قبول نداریم چرا که فی الجمله تواتر دارد نه اینکه در تمام حرف حرف آن متواتر باشد.

اشکال دوم: سلمنا عبارت یکی است این دلالت بر نجاست ندارد.

ظهور کلام امام در خمر تنزیلی است و قبلاً گفته ایم که ظهور تنزیل در آثار بارز می باشد و اثر بارز «خمر» حرمت اکل است نه نجاست با اینکه روایات عدیده بر طهارت داشتیم که نشان می دهد که در زمان امام هم ارتکاز نجاست هم نبوده است و خود «لا تشربه» در نظر عرف تفریع بر کلام قبلی یعنی «**خمر^۱**» است که این «**لَا تَشْرَبُهُ^۲**» دال بر حرمت اکل است نه نجاست.

لذا دلیلی که بر نجاست نداشتیم رجوع می کنیم به اصول عملیه که هم قاعده طهارت است و هم استصحاب عدم جعل نجاست می باشد که عدم نعتی است.

هذا تمام الكلام في الفرع الاول.

۳... نعم لا إشكال في حرمة...

بله شرب این عصیر عنبی بعد از غلیان حرام است.

۱ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

۲ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طُبَخَ عَلَى الثُّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلْثِ وَلَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتَجًا عَلَى الثُّلْثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَبَقِيَ ثُلَاثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

تا اوان اخیر بین فقها مخالفی در حرمت این عصیر عنبی نبوده است اما در بین متاخرین تردیدهایی پیش آمده است که آیا ادله حرمت تمام است یا خیر؟ اما عمده بحث مربوط به اطعمه و اشربه است که در وسائل ج ۲۵ بابی است بنام اطعمه و اشربه که باب اشربه محرمه است. بحث اطعمه و اشربه چهار باب است: الاطعمه المحرمه، الاطعمه المباحه، الاشربه المحرمه و الاشربه المباحه که صاحب وسائل آنها را در مجموع ج ۲۴ و ۲۵ آورده است که در باب سوم روایات اشربه محرمه را آورده است که عمده آن روایات سند شسته و رفته ای دارد.

دلیل حرمت: روایات.

۳۱۹۰۲ - ۱ - مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا يَحْرُمُ الْعَصِيرُ حَتَّى يَغْلِي.^۱

بررسی سندی این روایت:

مرحوم آقای خوئی اینجا که بحث کرده اند از این روایت تعبیر به حسنه یا مصححه کرده اند اما بعدها تعبیر به صحیحه کرده اند چرا که در سند این روایت ابراهیم بن هاشم آمده است که پدر علی بن ابراهیم ثقه، صاحب تفسیر قمی است که دو جلد می باشد. عمده روایات علی بن ابراهیم از پدرش می باشد.

ابراهیم بن هاشم کیست؟

آقای خوئی در ابتدا از روایات ایشان تعبیر به حسنه می کرده اند و بعد تعبیر به صحیحه کرده اند

خیلی مدح دارد مثل وجیها یا شیخ القمیین و خیلی کثیر الروایه می باشد که حدود ۷۰۰۰ روایت در کتب اربعه داشته است و کسی در بین شیعه مثل ایشان نقل حدیث نکرده است و فاصله اش با نفر دومی در حدود ۲۰۰۰ روایت می باشد اما توثیق ندارد

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵: ص ۲۷۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

به روایت او عمل می کردند خیلی فنیاً هم نمی توانستند که صحت این روایات را تمام کنند اما خیلی مقید بودند که تعبیر به مصحح کنند یعنی صحیح نمی باشد اما بدان عمل می شود و در حکم صحیح است چرا که صحیح یعنی روایاتی که تمام رواة آن توثیق دارند. آقای خوئی از باب این که در سند کتاب تفسیر قمی آمده است و دیگر اینکه در کتاب کامل الزیارات آمده است که در اول تفسیر قمی که صاحب این تفسیر که پسر باشد از ثقات است که خود ایشان در اول کتاب گفته است که من در این کتاب از ثقات نقل کرده ام که این می شود توثیق خود صاحب کتاب.

خوب تفسیر قمی زیر سوال رفت اما با اینکه ایشان که این هم روایت داشته است و از ثقات بوده است، اگر قدحی بوده است این انگیزه می شود که قدح پدر خود را بیان کند.

بله بوده است در بین شیعه که بعضی از بزرگان شیعه جعل بوده اند و ثقه نبوده اند اما دیده اند که اگر بخواهند قدح را نقل کنند موجب وهن شیعه می شود لذا این قدح را بیان نکرده اند لذا این بوده است که بعضیها قدح داشته اند اما به خاطر مصالحی آن را بیان نکرده اند.

^۱ابراهیم بن هاشم اهل کوفه است و بعد به قم منتقل شده است که معروف شده است به ابراهیم بن هاشم قمی فقط در کتب اربعه ۶۴۱۴ روایت دارد به نقل از آقای خوئی. اگر آقای خوئی که تعداد روایات کسی را نقل می کند منظور تعداد روایت در کتب اربعه منظور می باشد چرا که کتاب معجم ایشان از کتب اربعه بوده است اگر عنوانی را در این کتاب آورده اند عنوانی است که در کتب اربعه آمده است.

اگر گفته شد که فلانی فلان مقدار روایت دارد منظور این است که به آن عنوان که گفته شده است فلان مقدار روایت را دارد و در مورد ابراهیم بن هاشم، این عنوان

ابراهیم بن هاشم این تعداد روایت را دارد البته با تکرار یعنی اگر یک روایت ایشان در چهار کتاب آمده باشد این چهار روایت حساب می شود نه یک روایت.

مجموعاً هشت نفر از ایشان نقل روایت می کنند که از این مقدار روایات، ۶۲۱۴ را پسرش نقل کرده است و باقی مانده را هفت نفر باقیمانده نقل کرده اند. خود ایشان از ۱۶۰ نفر نقل روایت می کند که از ابن ابی عمیر روایت زیادی نقل کرده است و از اصحاب اما جواد علیه السلام می باشد.

در بین متاخرین و متقدمین مسئله وثاقت ایشان بحث شده است.

مدحهای مهم ابراهیم بن هاشم:

برای ایشان توثیقی نقل نشده است اما مدح دارد که عمده دو مدح است:

اولین مدح ایشان این بوده است که نقل شده است که ایشان اولین شخصی بوده است که روایت کوفیین را در قم منتشر کرده است به نقل شیخ و نجاشی.

و اما مدح دوم که مهمتر است این است که مرحوم سید بن طاووس روایتی را نقل کرده است که ذیل این روایت فرموده است که روات این روایت ثقة هستند بالاتفاق که یکی از رواة آن روایت ابراهیم بن هاشم بوده است. ظاهر این کلام توثیق است اما به کلمات ایشان که از متاخرین و از سنة ۶۰۰ بوده است، اعتبار نمی دهند چرا که توثیقات ایشان عمدتاً اجتهادی بوده است.

فقههای ما چاره ای نداشتند جز اینکه می بایست به روایات ایشان عمل کنند و اگر عمل نمی کردند فقه دچار مشکل می شد و می شود. نمی توان روایات او را از فقه حذف کرد لذا سعی در توثیق او از روی قرائن داشته اند که عمدتاً دو وجه و دو نکته بوده است که او را توثیق کرده و به روایات او اخذ کرده اند:

قرائن و امارات دال بر وثاقت ابراهیم بن هاشم:

قرینه اول: عدم ذکر قدح با وجود سخت گیری قمیین.

که قمیین خیلی سخت گیر بوده اند و خیلی راحت متعرض افراد غیر موثق می شده اند و اگر چنین کسی قدحی داشته است او را به راحتی رها نمی کردند. که ما هم قبول کرده ایم که این قرینه دال بر وثاقت او است.

قرینه دوم: بودن در سند کتاب کامل الزیارات و تفسیر قمی.

آقای خوئی وثاقت ایشان را قبول کرده اند اما بعدا عدول کرده اند به این صورت که این شخص از رواة کامل الزیارات و تفسیر قمی بوده است که مولفین این کتابها، رواة این کتابها را توثیق کرده اند که بعدها از کتاب کامل الزیارات عدول کرده اند و قائل شده اند که فقط کسانی موثق هستند که مستقیم صاحب کتاب از آنها نقل روایت کرده باشد اما از تفسیر عدول نکرده اند. این تفسیر اشکالش چیست؟ بعدا متعرض خواهیم شد.

اماره سوم (از مرحوم تبریزی): حسن ظاهر.

برای توثیق امثال ابراهیم راهی درست کرده اند که از آقای تبریزی منحصرأ نقل شده است و دارای دو مقدمه است:

مقدمه اول روش آقای تبریزی در وثاقت: از معاریف باشد.

اگر یکی از رجال از محدثین و از معاریف باشد.

مقدمه دوم روش آقای تبریزی در وثاقت: قدحی نداشته باشد.

قدحی نداشته باشد.

در نتیجه ما می گوئیم که این فرد ثقه است.

این راه را در ابراهیم بن هاشم تطبیق کرده اند. مراد ایشان از معاریف کثرة روایت نمی باشد یعنی افراد عدیده ای از ایشان نقل روایت کرده باشند ممکن

است که ۵۰ روایت داشته باشد اما یک نفر نقل کرده باشد این از معاریف نمی باشد و افراد متعدد روایات متعددی هم از ایشان نقل کرده باشند.

این مقدمات را ایشان بر ابرهیم بن هاشم، تطبیق کرده است:

مقدمه اول: معلوم است که شخصی است معروف چرا که هشت نفر روایت از او نقل کرده اند و اینها هفت نفرشان حدود ۲۰۰ روایت از ایشان نقل کرده اند و یکی از آنها هم حدود ۶۰۰۰ روایت از او نقل کرده است که پسر ایشان باشد. مقدمه دوم: مقدمه دوم هم در ایشان تطبیق می شود که کسی ایشان را قدح نکرده است. بلکه مدح هم دارد.

اما نتیجه: ایشان می گوید که اگر کسی معروف شد و قدحی وارد نشد برای ما اطمینان حاصل می شود که حسن ظاهر دارد حسن ظاهر معنایش این است که کسی که با او معاشرت دارد از او معصیت نبیند اگر یک شخصی از معاریف باشد و قدحی برای او ذکر نشده باشد، اطمینان به حسن ظاهر او برای ما حاصل می شود چرا که قدحی اگر داشته باشد چون معروف است براحتی در بین مردم این قدح مشهور می شود و مردم براحتی اظهار می کنند حتی اگر قدحی هم نباشد چون معروف است مردم انگیزه دارند که او را قدح کنند بخلاف افراد غیر معروف.

خوب حسن ظاهر اماره است شرعا بر عدالت و وثاقت شخص این مقدار مورد اتفاق است. یعنی عدالت عدم تعمد بر کذب را در بر دارد و دیگر موارد لازم در وثاقت را عقلاء از این حسن ظاهر می فهمند و سیره عقلاء بر آن است. نتیجه می گیریم که ابراهیم بن هاشم اماره ای داشته است بر وثاقت و دیگر دلیل هم، اطمینان بر وثاقت است که خودش اماره جداگانه ای می باشد.

^۱ شهرت اماره نمی باشد بلکه اماره آور است که در اینجا اطمینان به حسن ظاهر می آورد. یعنی شهرت باعث اطمینان به حسن ظاهر می شود و اطمینان اماره بر حسن

ظاهر است و حسن ظاهر اماره بر وثاقت و عدالت چرا که عادتاً نمی شود که کسی شهرت به خوبی داشته باشد اما حسن ظاهر نداشته باشد. شهرت فقط در باب نسب اماره است اما در دیگر موارد مثل این مورد باعث اطمینان می شود و اطمینان اماره است. در اینجا اطمینان برای عدالت و وثاقت نداریم اما اطمینان بر اماره ی وثاقت و عدالت که حسن ظاهر باشد داریم.

مناقشه در کلام و مبنای مرحوم آقای تبریزی: نتیجه را قبول نداریم.

ما از عدم قدح اطمینان به حسن ظاهر حاصل نمی شود و این فرق دارد با شهرت در جاهای دیگر مثل نماز جماعت چرا که احتمال دارد این عدم قدح معلول حسن ظاهر^۱ باشد و احتمال هم دارد که این عدم قدح بخاطر عدم معاشرت با مردم باشد که در بین اهل علم هم امر متعارفی است. مثل وسواسی که تناسبت با اهل علم و خانمها دارد این عدم معاشرت هم با اهل علم بودن تناسب دارد بخلاف مردم و اهل کسبه و ائمه جماعات با معاشرت تناسب دارد اما اهل تالیف و تدریس و استنساخ با عدم معاشرت متناسب است ضمن اینکه تدریس و تالیف به مقداری هم که باعث معاشرت می شود موجب معصیت نمی شود و اصلاً اقتضائات معصیت در این موارد وجود ندارد.

حتی معاشرت در حد قصاب و بقال هم باز باعث نمی شود که اگر قدحی بوده است، پیدا شود و در کتب روایات منعکس شود بلکه نیاز به معاشرت با رواة و توثیق کنندگانها داریم.

ان قلت: پسر او قدحی ذکر نکرده است.

علی بن ابراهیم که از ثقات است و یکی از روایتی است که از پدرش نقل روایت کرده است و کسی هم نمی توان به خوبی پسر با پدر معاشرت داشته باشد با این حال قدحی از او نرسیده است.

^۱ در فاسق بودن صرف اینکه دیده شود که پشت سر دیگری حرف می زند کفایت نمی کند چرا که ممکن است که این شخص که عیش گفته می شود، غیبتش جایز باشد بلکه باید معصیت او احراز شود اما همین مقدار حسن ظاهر او را از بین می برد.

قلت: شاید بخاطر ابویت قدح نکرده است.

از کجا می فهمیم که بخاطر این که پدرش بوده است قدحی نکرده است.

ان قلت: این تدلیس است.

اگر به این خاطر نگفته است این می شود تدلیس.

قلت: توثیق ضعیف تدلیس است نه عدم قدح او.

عدم تضعیف فرد ضعیف تدلیس نمی باشد بلکه با توثیق تضعیف تدلیس می باشد.

با وجود این دو احتمال دیگر اطمینان بر حسن ظاهر نمی آید.

^۱ با این وجود اصلاً چرا ایشان را توثیق نکرده است آقای صدر می فرمایند: در بحث حساب احتمالات، که بعضی از عوامل کیفی مضعف است مثلاً در یک هوای صاف سه نفر بگویند که ما ماه را در شهر رویت کردیم این مضعف است چرا که اگر ماه قابل رؤیت بود، چرا غیر این سه نفر ندیدند و این سه نفر فقط دیدند البته اگر ادعای ایشان این باشد که ما داخل شهر دیدیم نه بیرون شهر که حرف اینها در بیرون شهر قبول می شود.

در اینجا هم با اینکه از ابراهیم بن هاشم اولین کسی بوده است که روایات کوفیین را در قم نشر داده است و کسی هم در حجم روایات ناقله به حد ایشان نمی رسد و فرزند ایشان هم از ثقات بوده است و این حجم از روایات را هم از ایشان نقل کرده است و از اجلاء بوده است اما توثیق نکرده اند خود این سکوت معنا دار است.

عمل به روایات ایشان هم توسط علماء و بزرگان نمی تواند توثیق ایشان باشد چرا که ممکن است که به خاطر قرائنی به این رسیده اند که این روایت او مثلاً به امام می رسد و موثق است و عدم توثیق ایشان هم از این باب نبوده است که وثاقت اظهر من

الشمس است لذا متعرض وثاقت ایشان نشده اند، چرا که وثاقت خیلی ها هم اظهر از شمس بودند ولی آقایان رجالی ایشان را توثیق کرده اند.

بررسی مبناي مرحوم خوئي در توثيق رجال دو کتاب کامل الزیارات و تفسیر علي بن ابراهيم قمي:

کتاب کامل الزیارات:

مرحوم آقای خوئی قائل بودند که هر که از رجال حدیث در این کتاب کامل الزیارات باشد موثق است.

اول بحث کنیم از خود ابن قولویه جعفر بن محمد بن جعفر که با این «ابن قولویه» که در بازار غدیر قم است فرق می کند و این که در قم است، پدر است.

پسر از پدر مشهور تر بوده است و در کاظمین دفن است. می گویند که کنار قبر شیخ مفید قسمت پایین پای حضرت می باشد. مرحوم شیخ مفید شاگرد ابن قولویه می باشد.

شخصیت بسیار مهمی بوده است که علماء و فقها به آن خیلی اهمیت می دادند این جعفر بن محمد نه محمد بن جعفر که پدر باشد. ایشان در ابتدای کتاب نوشته است: «...و قد علمنا أنا لا نحیط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم...»^۱

خوب در رجال گفته شده است که لازم نمی باشد که تک تک راویان توثیق شود و بلکه می توان عده ای را بصورت گروهی توثیق کرد مانند همین توثیق صاحب کامل الزیارات لذا این جمله به وضوح دلالت می کند که این کسانی که در این کتاب هستند

^۱ کامل الزیارات: النص؛ ص ۴، ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، ۱ جلد، دار المرتضوية - نجف اشرف، چاپ: اول،

همه ثقه هستند و آقای خوئی می فرمودند که روایاتی که در این کتاب می باشد و به امام منتهی می شود تمام رجالی که در سند این روایات آمده است توسط این کلام صاحب کامل الزیارات توثیق شده و موثق می باشند.

که بعضی را نجاشی تضعیف کرده است که می شود تعارض بین تضعیف و توثیق و تساقط که از حجیت می افتد. تا اواخر قائل بودند که بعد در اواخر عمرشان که دو سه سال به آخر عمرشان باقی مانده بود، نامه ای چاپی از طرف ایشان منتشر می شود که در آن نامه باز تاکید کرده بودند که این جمله به وضوح دلالت می کند که تمام این رجال در این کتاب موثق هستند اما بعد نوشته بودند که بعد از رجوع دوباره به روایات این کتاب دیدیم که نزدیک به نصف از راویان آن از ضعاف و مجاهیل و کسانی که تضعیف صریح دارند و یا معروف به ضعف هستند، می باشند لذا دیدیم که این کلام ابن قولویه خلاف واقع و دروغ می باشد لذا بخاطر حفظ کلام ایشان از خلاف واقع این کلام ایشان را حمل بر خلاف ظاهر کردیم و گفتیم که منظور ایشان این بوده است که تمام کسانی که من مباشرتا از آنها نقل روایت کرده ام از ثقات می باشند.

این کاغذ در زمان حیات ایشان چاپ شد و مشهور هم شد و من هم از طریق معتبر گرفته بودم لذا احتمال نمی رود که این نامه از غیر ایشان بوده است. من این نامه را چسبانده بودم به کتابم که آن کتاب را هدیه کردم لذا آن نوشته در اختیارم نمی باشد.

این عدول ایشان باعث شد که فتوای ایشان در مسئله ای فرق کند که مسئله این بود که اگر کسی برای زیارت امام حسین چه از دور و چه از نزدیک غسل کند، این غسل مستحب می باشد و می تواند با این غسل نماز بخواند. دلیل این فتوا روایتی بود که فقط همان يك روایت بود و در آن روایت کسی بوده است که توثیق آن فقط منحصر بود به کامل الزیارات. لذا بعد از عدول از مبنایشان چون دلیلی بر مشروعیت این غسل ندیدند از فتوای خود برگشتند اما چون خیلی ها با این غسلها نماز خوانده بودند و بخاطر اینکه اینها مجبور نباشند که قضا کند ایشان فتوا به صحت و عدم صحت ندادند بلکه احتیاط در فتوا کردند که فوت محرز نشود و نیاز نباشد که این افراد نمازشان را قضا کنند.

لذا ابراهیم از مشایخ ابن قولویه نبوده است چرا که ابن قولویه سنه ۳۶۸ از دنیا رفته است و جناب ابراهیم از اصحاب امام جواد علیه السلام می باشد. و این توثیق شامل حال او نمی شود.

۱ البته عدول آقای خوئی در کلامهای قبلی ایشان نبوده است چرا که قبول دارد که کلام ایشان ظاهر در همان مبنای قبلی ایشان دارد بلکه از نتیجه عدول کرده اند.

چون ایشان از ثقات است و در این شکی نمی باشد لذا بخاطر اینکه کلام ایشان اخبار به کذب نشود ما کلام ایشان را حمل بر خلاف ظاهر می کنیم.

نمی توان گفت که ایشان اشتباه کرده است چرا که نصف این رواة ثقة نبودند و نمی توان گفت که ایشان در این مقدار اشتباه کرده است.

مناقشه: منظور ابن قولویه این بوده است که در هر باب یک روایت موثق داریم.

این اشکال را مرحوم تبریزی کرده است که نمی دانیم از ایشان است یا از دیگری بوده است.

اگر فرض کنید که مطلبی ده روایت دارد اما یک طریق آن درست باشد این درست است که گفته شود که این روایت به طریق صحیح به من رسیده است مثل اینکه بگوئیم که خبر غدیر طریق معتبر دارد این معنایش این نمی باشد که تمام طرق آن درست است و تمام راویان آن در تمام طرق، ثقة هستند.

منظور ابن قولویه این است که مطالبی که در این کتاب آمده است به طرق صحیح به من رسیده است مثلاً اگر کتاب ده باب دارد منظور این است که این مطالب هر باب چند روایت دارد که در بین آنها یک طریق صحیح وجود دارد.

کسی اشکال نکند که این ادعا نیاز به استقراء دارد یعنی نیاز به این دارد که دیده شود که آیا در تمام بابها روایات صحیح وجود دارد یا خیر. جواب داده می شود خیر

نیاز به استقراء ندارد بلکه می توان این گونه فهمید که عادتاً نمی شود که در هر بابی با این حجم روایات یک روایت صحیحی نباشد.

ادامه کلام ایشان: «... و لا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشاذ من الرجال...» هم دلالت ندارد بر اینکه تمام این راویان ثقه می باشند بلکه منظور ایشان این است که از افراد بی نام و نشان نقل نکرده ام ممکن است که ثقه باشد اما بی نام و نشان باشد.

اگر این کلام ابن قولویه حتی ظهور در کلام آقای تبریزی نداشته باشد همین که احتمال این معنا باشد، و احتمال بدهیم که این کلام آقای تبریزی درست باشد همین کفایت می کند که بگوییم که در کلام آقای خوئی ظهور ندارد.

البته امکان دارد که کلام آقای تبریزی هم درست نباشد چرا که رجالها و کسانی که در کتب ادعیه کار کرده اند نقل کرده اند و به بعضی از این کتابها نسبت داده اند که در این کتابها حتی یک روایت معتبر هم نقل نشده است لذا اگر قرار باشد که نصف راویان این کتاب ضعیف یا مجهول باشد امکان دارد که این راویان در همه اسناد روایات کامل الزیارات پخش شده باشند.

اگر مشخص شود که صاحب وسائل از کامل الزیارات نقل نکرده باشد مشخص می شود که از اسناد مستدرک^۱ است و صاحب مستدرک تمام کتاب ایشان را در کتاب خودش آورده است و به شهادت آیت الله وحید در مستدرک روایات معتبر نمی باشد الا یک روایت. که البته ظاهراً از این کتاب در وسائل هم روایاتی می باشد و زیاد گفته اند که روی ابن قولویه فی المزار که ظاهراً منظور از مزار همان کامل الزیارات می باشد.

^۱ کتاب مستدرک از حاجی نوری می باشد در ۱۸ جلد که آمد بر طبق کتاب وسائل از همه کتابهایی که مرحوم صاحب وسائل آنها را معتبر نمی دانست یا معروف نبودند روایات را جمع کرد و بعد از آن خاتمه ای نوشت در ۷ جلد که از خود کتاب مهم تر است و مشتمل بر فوائد رجالی زیادی می باشد که روی هم رفته می شود ۲۵ جلد. البته این کار هم کار خوبی است چون ممکن است در بعضی از بابها موجب استفاضه شود.

البته خودشان هم اشاره نکرده اند که این روایات معتبر نمی باشد و معلوم هم نمی باشد که به این موشکافیهای اصولی ها قائل بوده است اما اینکه ایشان از رجالها می باشند در آن شکی نمی باشد.

مرحوم مجلسی کاری که کردند این بود که می خواستند که روایات شیعه را جمع آوری کنند و لو آنهایی که در کتب اهل سنت بوده است اما چون کتب اربعه متواتر بودند و در دسترس همگان هم بود روایات آنها را نیاورد الا ما شد و ندر و الا کتاب کافی در غیر روایات فقهی.

اما چون بعضی فرمودند: که در کتاب متأخرین که در زمینه ادعیه نوشته شده است یک روایت معتبر هم وجود ندارد که احتمال زیاد مقدار زیادی از روایات آنها از همین کامل الزیارات می باشد، لذا به نظر می رسد که یکی از روایات آن هم معتبر نباشد.

لذا از کلام قبلی خودمان هم عدول می کنیم که گفتیم بعید به نظر می رسد در این بابها با این حجم روایات یک روایت صحیح هم نباشد با توجه به این شهادت از این کلام خودمان هم عدول می کنیم.

البته گفته نشود که این طور کلام ابن قولویه در کامل الزیارات توجیه شود که روایاتی که من آوردم در این کتاب به قرائن درست می باشد چرا که ظاهر کلام این است که از نظر راویان ثقه صحیح می باشند نه از باب قرائن.

^۱ موثق روایاتی که در سند افرادی هستند که ثقه هستند اما از نظر اعتقادی و مذهب فاسد می باشند اما صحیحی از نظر مذهب هم صحیح می باشد.

معتبر، از اصطلاحات متأخرین است که در دو جا بکار می برند:

به همه روایاتی که به آنها عمل می شود و حجت است، سواء که صحیح باشد یا موثق باشد و ...

روایتی که در آن خدشه شده است و شما آن خدشه را قبول ندارید و لو در اصل موثق باشد یا صحیح باشد یا

به روایات ابراهیم بن هاشم مصححه گفته می شود که به روایاتی گفته می شود که در حکم صحیح می باشد و در یکی از رواة آن «ان قلت» باشد که وقتی «ان قلت» آن برطرف شود می شود صحیح اما به لحاظ اصطلاحی خصوصیات صحیحی را ندارد مثل اینکه توثیق ندارد.

به «موثق»، معتبره به اصطلاح دوم هم گفته می شود.

تفسیر علی بن ابراهیم:

این تفسیر جمله ای در مقدمه دارد: « و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهي إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم - و أوجب ولايتهم و لا یقبل عمل إلا بهم - و هم الذین وصفهم الله تبارک و تعالی - و فرض سؤلهم و الأخذ منهم^۱ » که این کلام ایشان دال بر این است که تمام روایاتی که از ائمه علیهم السلام نقل شده است و به ایشان می رسد تمام رواة آن ثقه هستند.

کما اینکه عده ای مانند مرحوم آقاي خوئی این دلالت و شهادت را قبول کرده اند.

مناقشات:

مناقشه اول: نسبت این کتب الان به ایشان معلوم نمی باشد.

این کتابی که در دست ماست نسبت آن به علی بن ابراهیم ثابت نمی باشد و به تواتر به ما نرسیده است و طریق معتبر به ما هم ندارد و مشخص نمی باشد همان کتابی می باشد که علی بن ابراهیم قمی نوشته است.

جواب: صاحب وسائل سند صحیح تا کتاب او دارد.

صاحب وسائل به این تفسیر طریق معتبر دارد و روایاتی که از این کتاب نقل می کند به طریق خودش نقل می کند بلکه به روایات ایشان از کتاب خودش نمی توان استناد کرده است و اما آنچه در وسائل از این تفسیر نقل شده است معتبر می باشد.

و نسخه صاحب وسائل متواتر است و این کتابی که اخیرا در چاپ دوم از روی نسخه ای که دست خط خود صاحب وسائل بوده است نوشته اند.

ان قلت: مقدمه در نسخه صاحب جواهر بوده است یا خیر؟

کی گفته است که آن مقدمه در این کتابی که در دست صاحب وسائل بوده است این مقدمه هم بوده است.

^۱ تفسیر القمی؛ ج ۱؛ ص ۴، قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ۲ جلد، دارالکتاب - قم، چاپ: سوم، ۱۴۰۴ ق.

قلت: بوده است.

چون خود صاحب وسائل در خاتمه به این جمله اشاره کرده است: «و يفهم توثيقه من تصحيح العلامة طرق الصدوق، و من أول (تفسير) ولده علي بن إبراهيم، حيث قال: و نحن ذاكرون و مخبرون ما انتهى إلينا، و رواه مشايخنا، و ثقاتنا، عن الذين فرض الله طاعتهم.»^۱

مشخص می شود که ایشان این کلام را گفته اند.

یکی از فوائد که در مرحوم صاحب وسائل در کتاب ایشان است که به ترتیب حروف الفباء رجال را مطرح کرده اند که این رجال دو فائده دارد:

۱. موثقین را ذکر کرده است که اگر خواستید ببینید که فلانی ثقه است یا خیر اگر

در این جای کتاب نبود مشخص می شود که موثق نمی باشد و موثقین را طبق

مبنای شیخ، نجاشی تا علامه نقل کرده اند. و خیلی سریع می توان پیدا کرد.

۲. نامهای رواة ضبط خیلی دقیقی دارد که در کتابهای ۳۰ جلدی اینگونه است

البته خود صاحب وسائل این کار را نکرده اند بلکه ویراستار این ۳۰ جلدی ها

این کار را کرده اند.

مناقشه دوم: مناقشه مرحوم تبریزی در کامل الزیارات.

مرحوم آقای تبریزی در کامل الزیارات داشت که از این نمی توان استفاده کرد که

این روایات تمام رواة آنها ثقه است بلکه مراد این است که این مطالبی که من نقل می

کنم از طریق ثقات به ما رسیده است و اتفاقا امکان دارد که در تفسیر خودش از روایت

غیر معتبر استفاده کرده است.

البته در اینجا این بیان را نداشتند اما همان بیان در اینجا هم می آید و احتمال خیلی

زیاد در اینجا هم این نظر را داشته اند.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۳۰: ص ۳۰۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

پس در واقع مستند ما اطمینان ما می باشد و مستنداتی که گفته شده است را قبول نداریم اگر چه «و فی النفس شیء» از باب اینکه چرا بزرگان رجال ایشان را با این همه قرینه توثیق نکرده اند، اما اخلاقی به اطمینان وارد نمی کند چرا که با کیفیت و ضوابط توثیق آنها آشنا نمی باشیم و ممکن است که توثیق اینها و اصحاب رجال از باب قاعده و ضوابط خاصی بوده باشد که ایشان را شامل نمی شود اما بدین معنا نمی باشد که هر که این ضوابط را نداشت موثق نمی باشد لذا به توثیق ایشان اشکالی وارد نمی کند مثل اینکه رجال نجاشی تنها افراد ثقه ای را آورده است که صاحب کتاب و مولف بوده اند و اگر نام کسی نیامده است این بدین معنا نمی باشد که این فرد ثقه نمی باشد چرا که ممکن است علت عدم ذکر نام او از باب این باشد که کتاب نداشته است.

یکی از این قرائنی که بواسطه آن برای انسان اطمینان می آید که ایشان ثقه هستند، این می باشد که فقهای قدیم به روایات ایشان عمل می کردند به صرف اینکه در سند روایتی ابراهیم بن هاشم است آن روایت را کنار نمی گذاشتند.

^۱ البته از باب اینکه هر که از مشایخ ثقات یا اصحاب اجماع باشد، ثقه می باشد، این را هم قبول نکردیم کما اینکه آقای صدر هم قبول نکردند اما اگر کسی از مشایخ این سه نفر باشد: صفوان و ابن عمیر و یک نفر دیگر، این هم دال بر وثاقت نمی باشد اگر چه آقای صدر این را قبول کرده اند اما ابراهیم بن هاشم شیخ یکی از این سه نفر هم نمی باشد.

...سواء غلی بالنار أو بالشمس أو بنفسه...

دلیل: اطلاق روایات.

اشکال نشود که «بنفسه» را غلیان نمی گویند چرا که ظاهراً در مفهوم عرفی به همین مقدار هم، غلیان می گویند.

.. و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا...

مراد حجم است نه وزن چون معلوم است که اگر سه لیتر شد یک لیتر، این از یک سوم بیشتر می باشد بلکه به این صورت طهارت حاصل می شود که سه لیوان خمر شود یک لیوان و لو این که نصف وزن کم شد.

اینکه منظور روایت حجم است نه وزن چرا که وزن نیاز به موونه و سنجش وزن دارد و اگر منظور وزن بود می بایست بیان شود در حالیکه بیان نشده است.

دلیل: روایات.

۳۱۹۱۳ - ۱ - مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَيَبْقَى ثُلُثُهُ^۱.

۲...سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء...

مراد از ذهاب تبخیر است و کم شدن حجم مهم نمی باشد لذا اگر قرصی در عصیر بیاندازند که عصیر شروع به تبخیر کند و لو گرم نشود یا برق وصل کنند که تبخیر شود و لو گرم نشود این دیگر حرام نمی باشد چرا که ادله حرمت اطلاق ندارد چرا که احتمال نمی دهیم که شارع در هنگام تشریع این حکم ملتفت این افراد هم بوده اند تا این را هم بگیرد و الغاء خصوصیت هم نمی شود.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ سه شنبه ۹۱/۰۹/۲۱.

دلیل: اطلاق روایات

ان قلت: در کلام «نار» آمده است.

در روایت «نار»^۱ آمده است و اطلاقی ندارد.

قلت: قید غلیان است.

«نار» قید غلیان است و «...يَذْهَبَ ثُلَاثًا...»^۲ مطلق است.

ان قلت: کلام اول قرینه برای قیدیت ذهاب هم است.

مشخص است که منظور ذهاب به «نار» است و نیاز نمی باشد که در کلام بعد هم «نار» بیاید و اگر امام در ذهاب هم «نار» را شرط می دانستند لازم بود که دوباره «نار» را بیاورند؟

قلت: خیر اینطور نمی باشد و تکرار نیاز دارد.

بله نیاز بود بیاوردند و اکتفا به کلام و «نار» اول کفایت نمی کرد^۳.

بل الأقوی حرمة بمجرد النشيش وإن لم يصل إلى حد الغليان

نشیش: بعضی از فقها گفته اند که نشیش آن صدایی است که قبل از جوش آمدن از این آب شنیده می شود.

سید می فرمایند: که لازم نمی باشد که به حد غلیان برسد بلکه همین نشیش کفایت می کند برای حرمت.

^۱ كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثًا وَيَبْقَى ثُلَاثًا.

^۲ كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثًا وَيَبْقَى ثُلَاثًا.

^۳ البته به نظر نمی رسد که اینگونه باشد و ظاهر روایت دال بر این است که در این روایت ذهاب هم مقید به نار می باشد کما اینکه مرحوم آقاي خوئي هم اطلاق را در این روایات قبول نکرده اند.

^۴ چهارشنبه ۹۱/۰۹/۲۲.

تقریب مسئله: در اینجا دو مسئله است:

مسئله اول: دلیل چیست؟ روایت.

۳۱۹۲۷ - ۴ - وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ جَهْمٍ عَنْ
ذَرِيحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: إِذَا نَشَّ الْعَصِيرُ أَوْ غَلَى حَرْمٌ^۱

در این روایت غلیان با «او» عطف شده است که ظهور در تعدد دارد و اگر با «واو» آمده بود می توانستیم غلیان را تفسیر «نش» بگیریم.

این دلیل مشکلی ندارد در این جا فقط یک مشکل پیش آمده است و آن تعارض بین روایاتی که گفته بود که به غلیان حرام می شود مثل روایت لَا يَحْرُمُ الْعَصِيرُ حَتَّى يَغْلِي^۲.

لذا علماء ما در جمع بین این روایت و دیگر روایات راههایی را گفته اند بهترین جواب مال مرحوم صدر^۳ می باشد.

آقای صدر در این کبرای کلی که «نش» اسم برای صدای قبل غلیان است اشکال کرده است و گفته اند که این درست نمی باشد و اقوال اهل لغت مختلف است و بعضی گفته اند که صدای حین الغلیان است. و ایشان این قول را پذیرفتند و ایشان استناد کرده اند به قول بعضی از علماء. البته باید توجه داشت ه اگر صدای قبل از غلیان باشد به صورت يك صفيري است و اگر صدای حین الغلیان باشد، صدای قُل قُل مي باشد و این صداها یکی نمی باشد بلکه دو تا است.

کلام ایشان بدین صورت است:

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۲۷۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ شرح عروه ج ۳ ص ۵۱۰.

....نعم يمكن ان يقال ان النشيش و ان كان هو الصوت إلا ان الصوت له مراتب و لعله عبارة عن الصوت بمرتبة مساوقة للغليان و يحتمل ذلك قولهم (النشيش صوت الماء إذا غلا) إذا حملنا الشرط على الموضوعية لا المعرفية و يشهد لتطرق هذا الاحتمال ما جاء في لسان العرب من قوله (و قيل ان النشيش من حين يبدأ الماء بالغليان) و إذا قام هذا الاحتمال تعذر الاستدلال بالرواية على أسبقية الحرمة على الغليان.^۱

ایشان می فرمایند: همین که این احتمال آمد روایت مجمل می شود که قدر متیقن از حرمت می شود صدای هنگام جوشیدن چرا که حرمت حين الغليان که متیقن است به این صورت که اگر نشیش موجب حرمت شود قطعاً در هنگام قلیان حرام شده است و اگر نشیش باعث حرمت نشود قطعاً غلیان روایت است که موجب حرمت است. لذا دیگر تعارضی در کار نمی باشد و موجب حرمت همان غلیان می باشد. بعد خود ایشان متوجه اشکالی شده اند که اگر منظور صدای حين غليان است چرا به «او»^۲ عطف شده است نه به «واو» یا به عبارت روشن تر چرا امام هر دو را ذکر کرده اند و ایشان خود جواب داده اند که در مقام ثبوت یکی هستند اما در مقام اثبات دو تا هستند که محرز «نش» گوش است و محرز غلیان چشم است و این عرفی است که دو چیز ملازم را که محرز آنها فرق می کند با «او» عطف شود مثل اینکه می گویند: اگر دیدی یا شنیدی. در اینجا هم که در مقام اثبات چون احراز دو تا است با «او»^۳ آمده است:

و اما التردد بين النشيش و الغليان مع تلازمهما بناء على هذا الاحتمال فيمكن ان يكون بلحاظ مقام الإثبات لا الثبوت لأن أحدهما يرى و الآخر يسمع و إمكان الافتراق

^۱ بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج ۳، ص: ۴۰۷، صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ۴ جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم - ايران، دوم، ۱۴۰۸ هـ ق

^۲ إِذَا نَشَّ الْعَصِيرُ أَوْ عَلَى حُرْمٍ.

^۳ إِذَا نَشَّ الْعَصِيرُ أَوْ عَلَى حُرْمٍ.

بينهما إثباتا يصبح العطف بـ (أو) عرفا كما يمكن الافتراق ثبوتا و عليه فلا تتم دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان.^۱

در حقیقت امام فرمودند اگر با چشم دیدی یا با گوش شنیدی که غلیان حاصل شده است، حرام است.

ضمن این که در بعضی اوقات غلیان است اما «نش» نمی باشد و شاید این هم باعث این باشد که هر دو را امام بفرمایند.

با این توجیه دیگر قبل از غلیان حرام نمی شود.

لسان العرب کتاب لغت نمی باشد بلکه جمع آوری است و خودش مباشرتا ننوشته است و اقوال قدماى اهل لغت را نقل کرده است.

قاموس لغة نامه خوب و معتبری است و از همه معتبر تر است و از همه معتبر تر است لذا این لغت نامه دلیل بر این است که نشیش قبل از غلیان نمی باشد چرا که در آنجا نشیش را صوت ماء هنگام غلیان معنا کرده است.

۲...و لا فرق بين العصير و نفس العنب

فإذا غلى نفس العنب من غير أن يعصر كان حراما...

تقریر مسئله:

منظور سید از جوشیدن انگور:

منظور سید از جوشیدن انگور چه می باشد:

دو فرض است:

^۱ بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج ۳، ص: ۴۰۷، صدر، شهید، سید محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ۴ جلد، مجمع الشهداء آية الله الصدر العلمي، قم - ایران، دوم، ۱۴۰۸ هـ ق

^۲ شنبه ۹۱/۰۹/۲۵.

فرض اول: خود حبه ها را حرارت دهیم.

حبه های انگور را داخل ظرف بریزیم و بگذاریم بجوشد که البته خارجا فرض ندارد که خود بخود بدون مایعی بالا و پایین شود.

فرض دوم: در هنگام جوشش عصیر اینها داخل عصیر باشند.

حبه های انگور داخل خود عصیر عنبی یا آب که در حال جوشیدن است، اینها هم بالا و پایین می روند.

اما هیچ کدام مراد سید نمی باشد و مراد این نمی باشد که آن حبه ها در دو فرض می شود حرام چرا که حرام نمی باشد.

صور بیرون آمدن آب انگور:

شارحین معنایی کرده اند و لو خلاف ظاهر کلام سید است و لکن منظور سید این مورد باید باشد. در جوشیدن آب انگور سه احتمال است:

صورت اول: آب انگور با فشار دادن بیرون بیاید.

آب انگور را با فشار دادن در بیاوریم قدر متیقن از روایات این است که این آب انگور اگر بجوشد حرام است که در خود روایت داریم که عصیر اگر بجوشد حرام است که عصیر آب انگوری است که در اثر فشار دادن بیرون می آید. و اصل عصر هم همین است اما امروزه با این آب میوه گیری ها با نیروی گریز از مرکز فشار می آید و آبش در می آید.

صورت دوم: آب انگور بدون جوشیدن در بیاید.

آبی که از انگور بدون فشار در آید مثلا در اثر رسیدن انگور این انگور ترک بردارد و آبش خارج شود که بصورت طبیعی خارج شده باشد و فشاری در کار نباشد.

آیا در اثر جوشیدن این هم حرام می شود؟

این عصیر نمی باشد و در روایت عصیر آمده است با این حال در این اختلاف نمی باشد که این هم حرام است چرا که درست است که در روایت عصیر آمده است اما عرف این عصیر را الغاء می کند و می گوید خصوصیت مال آب است.^۱

صورت سوم: اصلا آب انگور بیرون نیاید و داخل انگور به جوش بیاید.

آب داخل انگور بدون اینکه خارج شود اگر شروع کرد به جوشیدن مثل اینکه خود انگور را داخل قابلمه انداختیم و حرارت دادیم و این آب انگور شروع کرد به جوشیدن بدون اینکه بیرون بیاید، آیا این آب داخل انگور خوردنش حرام است نظیر اینکه داخل یک ظرفی شیشه ای آب بریزید و بگذارید داخل یک آب جوش و حرارت دهید و آب داخل شیشه هم شروع کند به جوشیدن، که آب داخل انگور هم نظیر آب داخل ظرف شیشه ای است.

دانه های انگور مانند همه میوه ها می باشد و اینطور نمی باشد که آب باشد بلکه تو پر است مثل نارگیل نمی باشد که داخلش آب باشد بلکه داخلش گوشت است اما رطوبت زیادی دارد که در اثر فشار این رطوبتها کنار هم جمع می شود و می شود آب. مثل لباسی که رطوبت دارد و وقتی داخل ماشین لباس شوئی می گذارید در اثر چرخیدن این رطوبتها جمع می شود و می شود آب .

این رطوبتها به دو صورت جمع می شود:

یا در اثر فشار دادن.

یا در اثر ترک خوردن یواش یواش بیاید بیرون و جمع شود.

اما این از بحث خارج است چرا که نباید بیرون بیاید، لذا گفته شده است که این مثال سید در حد فرض است و اگر ما مثلاً فرض کنیم که دانه انگور را حرارت دهیم در

^۱ در اینجا استاد به مناسبت کلمه «عصر» داستانی را تعریف کردند به این مضمون: مرحوم آقای ستوده که پیش ایشان کفایه می خواندیم که ده سال فوت شده است می گفتند که طلبه ای از نجف آمده بود و رفته بود به یکی از شهرستانها اما شاگردی نبود که درس خارج بگوید اما درس سطح هم افت داشت خوب طلبه ای به ایشان درخواست شرح لمعه کرد و ایشان گفت که بد نیست که بگوییم و آراء خودمان را هم بگوییم عبارتی است که بینهما عصر است و ایشان معنا نکرد و شاگرد سوال کرد که چرا گفته بینهما عصر در حالیکه الان صبح است.

اثر این حرارت رطوبت در بخشی از این انگور جمع شود بدون اینکه بیرون بیاید و در همانجا هم بجوشد. گفته شد که در مایکروویو این طور است.

مناقشه در حرمت این آب انگور: روایت این را نمی گیرد.

این را اشکال گرفته اند چرا که در روایت دو ویژگی برای عصیر حرام آمده است:

۱- عصیر باشد یعنی با فشار به آب تبدیل شده باشد.

۲- آبش خارج شده باشد.

اگر بخواهیم در اینجا هم بگوییم که روایت این را هم در بر می گیرد این موجب این من شود که خصوصیت دوم را الغاء کنیم در حالیکه این الغاء عرفی نمی باشد اما مرحوم سید این الغاء را هم عرفی دانسته اند.

اگر هم شک کردیم که آیا خروج این آب دخیل است در حرمت یا خیر؟ می شود حلیت بنا بر اصاله الحلیة و البرائة.

لذا این آب انگور حلال می باشد نه حرام.

۱...و أما التمر و الزبيب و عصيرهما

فالأقوى عدم حرمتها أيضا بالغليان...

منظور ایشان عصیر اینها می باشد نه خود اینها و لو عبارت این طور است که خود اینها را هم می گیرد.

۲...و إن كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلاً...

قید «اکلا» را آورده است نمی دانیم برای چه آورده است با اینکه در عصیر عنبی قائل به طهارت شده است.

این مسئله را در ذیل دو مسئله طرح می کنیم.

مسئله اولی: عصیر زیبایی.

مسئله ثانی: عصیر تمري.

اما قبل از اینکه وارد این دو مسئله شویم مقدمات عصیرتمري و زیبایی را معنا می کنیم.

مقدمه: تعریف عصیر تمري و زیبایی.

از کلام اینها استفاده می شود که منظور آبی است که داخل اینها تمر و زیب می اندازند و آب می جوشد چون اینها را هر چه فشار دهند آب از اینها خارج نمی شود و نمی توان برای اینها آبی در نظر گرفت.

از کلام بعضی ها مثل مرحوم صدر مشخص می شود که این معنا مراد ایشان نمی باشد بلکه مقصود اینها این است این کشمش و خرما را داخل آب می گذاریم و اینها آب به خودشان جذب می کنند، بعد آب اینها را می گیریم. که مراد از عصیر تمري و زیبایی این آب است.

درست است که در معنای اول هم آب را جذب می کنند و بعد دوباره بیرون می آید اما مقداری کم است که مستهلک می شود و ملحق به معنای دوم نمی شود.

آقای خوئی معنای اعم را کرده اند فقها تعریف نکرده اند و متعرض معنای اینها نشده اند و فقط فرمودند: عصیر زیبایی و تمري اما مشخص نکرده اند که مراد کدام می باشد.

ظاهراً منظور، همان معنای آقای صدر است اگر گفتیم که این حرام نمی باشد مشخص می شود که اولی هم حرام نمی باشد اما اگر حرمت را برای معنای دوم اثبات کردیم بعد می توان از قسم اول هم بحث کرد.

موید ما هم بر این معنای دوم این است که ظاهراً آن مسکری که از تمر و زبیب می گرفتند به همین صورتی بوده است که اول می گذاشتند که آب را جذب کند و بعد خمر درست می کردند.

المسئلة الاولى: العصير الزبيبي.

آیا عصیر زبیبی به غلیان حرام می شود یا خیر؟ در نجاست بحث نمی کنیم زیرا وقتی عصیر عنبی نجس نشد این بطریق اولی نجس نمی باشد.

بعضی از فقها گفته اند که قول به حرمت در بین قدمای از اصحاب امامیه شهرت داشته است خلافاً للمتأخرین.

مقتضای اصل که حلیت است بینیم که دلیل حرمت اینها چه بوده است.

وجوه حرمت العصير الزبيبي بعد الغليان:

الوجه الاول: روایاتی که به قول مطلق عصیر را حرام دانسته است.

تمسک شده به روایاتی که در آن روایات عنوان عصیر ذکر شده است که عام است و مخصّص به عنب نشده است مثل صحیحہ عبد الله بن سنان:

۳۱۹۱۳ - ۱ - مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ....^۱

عصیر بر وزن فعیل که صفت مشبّه باشد، گاهی به معنای فاعل است و گاهی به معنای مفعول است که در اینجا به معنای معصور است یعنی شیئی که عصر بر آن وارد می شود یعنی فشار داده می شود اما در لغت و معنای عرفی به شیئی عصیر می گویند که از معصور خارج می شود یعنی ما یخرج من الشيء بعد العصر مثلاً انگور را که فشار

^۱ که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ وسائل الشيعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

می دهیم یک عصر داریم که فعل من می باشد و یک معصور داریم که خود انگور است و یک آبی داریم که از انگور خارج می شود که به آن عصیر می گویند اما در مفهوم عرفی عصر خوابیده است که باید این ما یخرج من المعصور مایع باشد تا اطلاق عصیر به آن شود. لذا اگر از شیء بعد از فشار چیزی غیر از مایع خارج شود به آن عصیر نمی گویند مثل اینکه اگر میوه را فشار دهند که گوشت یا هسته اش بیرون بیاید به آن عصیر نمی گویند.

البته بعضی گفته اند: العصیر ماء الخارج من المعصور است اما ظاهراً از باب غلبه است و خود ماء خصوصیتی ندارد لذا اگر مایع باشد اما ماء نباشد باز به او عصیر می گویند.

البته باید مقداری از خود شیء هم باید در او باشد لذا به آب داخل ابر عصیر نمی گویند. حتی نارگیل را اگر فشار دهند که آن آبی که از اول در داخلش بوده است بیرون آید به آن عصیر نمی گویند.

^۱ «ایضا» اولی بررسی شود که منظور چه می باشد.

مناقشه آقای صدر^۲: به اطلاق عصیر اخذ نمی شود چرا که اضافه در آن مقصود است.

مفاهیم بر دو دسته هستند:

۱. مفاهیم غیر اضافی: مفاهیمی که در آنها اضافه اخذ نشده است. مثل: مفهوم

انسان، شجر، حجر، فرس، بحر و

۲. مفاهیمی اضافی: مفاهیمی که ذات اضافه هستند و لو مضاف الیه آن ها ذکر

نشود. مثل: مفهوم والد که مفهوم مولود در آن در نظر گرفته شده است یا

مفهوم اب یا مفهوم اخ یا مفهوم بالا یا مفهوم اول و ...

در قسم اول وقتی آن مفاهیم را بکار می بریم خوب اضافه ندارند.

^۱ دوشنبه ۹۱/۰۹/۲۷.

^۲ مناقشه آقای صدر که توضیح و تبیین آن و مقداری از اضافات آن از ما می باشد.

اما در قسم دوم دو جور استعمال می شود:

✓ گاهی مضاف را در نظر نمی گیریم مثل اینکه می گوئیم: «اکرم الاب» یا «اکرم الوالد»

✓ گاهی در اینها مضاف الیه معینی را در نظر می گیریم: مثل: «هل رایت الوالد» مشخص است که والد معینی در نظر می باشد؟ فرق نمی کند که قرینه حالی باشد یا ذکری باشد یا ذهنی باشد و ...

ما نحن فیه: در اینجا کل عصیر آمده است که منظور «المایع الماخوذ من الشیء بالعصر» است. مثل: ولد و اب و اخ می باشد و مثل انسان و شجر و حجر نمی باشد مضاف الیه «شیء» در آن است یک وقتی مضاف الیه معینی در ذهن ما نمی باشد هر عصیری از هر شیئی می خواهد باشد اما یکبار مضاف الیه خاصی در نظر ما می باشد مثلاً «ما یؤخذ من الفواکه»

در این روایت دارد که «كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ...»^۱.

آیا در اینجا مضاف الیه معینی در تقدیر است یا خیر؟ ایشان دو قرینه ذکر می کنند که حتما مضاف الیه معینی در کار است:

قرائن موجود بر اینکه مفهوم عصیر اضافی است:

قرینه اول: مولا نفرمودند: کل مایع.

امام فرموده اند: «كُلُّ عَصِيرٍ^۲» از اینکه امام فرمودند: «كُلُّ عَصِيرٍ^۳» و نفرمودند کل مایع مشخص است که ناظر به خصوصیتی می باشند. خوب قبلاً گفتیم که در حرمت، عصر موضوعیت ندارد و گفتیم اگر آب آن به صورت طبیعی در بیاید باز

^۱ که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَ يَبْقَى ثُلَاثُهُ وسائل الشيعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَ يَبْقَى ثُلَاثُهُ وسائل الشيعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَ يَبْقَى ثُلَاثُهُ وسائل الشيعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

حرام می باشد از این می فهمیم در عرف خصوصیت و موضوعیت مال مضاف الیه است لذا اطلاق برای این برقرار نمی شود یا عنب است یا تمر یا زبیب یا جامع بین ایها مضاف الیه می باشد. لذا مضاف الیهی در کار است حال یا تمر است یا زبیب یا جامع بین اینها.

در ارتکاز عصر دخالت ندارد لذا در ارتکاز خصوصیت مال مضاف الیه است تا اینجا این را فهمیدیم که امام به شیئی نظر داشته اند. اگر گفتیم که این انصراف دارد به عصیر عنبی که هیچ که ما هم این انصراف را قبول کردیم. اگر گفتیم نه آقا اجمال دارد به قدر متیقن اخذ می کنیم که در بین عصیرها، عصیر عنبی قدر متیقن است.

ان قلت: کلام امام کجا اجمال دارد، بلکه اطلاق دارد و باید به اطلاق تمسک شود نه قدر متیقن.

امام که فرمودند: «العصیر العنبی» بلکه احتمال دارد منظور «عصیر الفواکه» باشد پس به اطلاق تمسک کند.

ما در همه اطلاقها قدر متیقن داریم اما فقیه هیچ زمان به قدر متیقن اخذ نمی کند مثل این مثال: «اکرم العالم» عالم فاسق و عادل داریم، که قدر متیقن آن اکرام عالم عادل است اما چرا به قدر متیقن تمسک نمی کنیم و با وجود اطلاق به اطلاق اخذ می کنیم هم فاسق واجب الاکرام است و هم عادل.

در مانحن فیه: فواکه عام است هم عنب را می گیرد و هم غیر این را. از بین فواکه ما احتمال می دهیم که مقدر فاکهه باشد نه عصیر العنب. چطور در آنجا به قدر متیقن اخذ نکردیم و به اطلاق اخذ کردیم اما در اینجا نکردیم؟

قلت: به اطلاق زمانی اخذ می شود که لفظی در کار باشد.

اخذ به اطلاق جایی است که لفظی در کار باشد اما در اینجا که لفظی نمی باشد اگر فرموده بودند فواکه خوب به اطلاق تمسک می کردیم اما اگر لفظی در کار نباشد می شود قدر متیقن. پس در این موارد که مردد است بین خاص و عام یا مطلق و مقید اگر لفظی در کار نباشد علم غیب که نداریم باید به قدر متیقن اخذ کرد.

مثل اینکه مولا فرمود: اکرم و متعلق را ذکر نکردند نفهمیدم مراد «اکرم الانسان» است یا «اکرم الرجال» است یا «اکرم العالم»؟ باید عالم را اکرام کنیم با فرض اینکه عالم از رجال هم اخص است. چرا که با اکرام عالم هر سه را امثال کردیم. مجمل نسبت به قدر متیقن می شود نص.

البته ما در مرحله اول انصرافی هستیم و اگر کسی در انصراف تشکیک کرد می شویم تابع این «قلت» که بیان شد.

قرینه دوم: عدم الاضافه مساوی است با تخصیص اکثر که قبیح است.

مرحوم آقای صدر اگر معنای اضافی منظور نباشد و فقط منظور این چند تا باشد تمر، و زبیب، و عنب، لازم می آید تخصیص اکثر، که این قبیح است و مستهجن. یعنی فقہیا داریم که عصیر غیر این سه تا حلال است این تخصیص اکثر لازم می آید که اکثرا حلال است و تنها این سه تا حرام است یعنی در روایت که این عبارت آمده بود: «كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ...»^۲ دیگر این «کل» می شود مختص سه تا.

موید این که عصیر خاصی مراد است فرمایش صاحب حدائق است اما شخصیا رجوع به روایات نکردیم اما ادعا کرده اند که اگر کسی به لسان روایات رجوع کرده باشد می فهمد که در روایات اصلا غیر از عصیر عنب را عصیر نگفته اند و اگر به غیر عنب هم اطلاق بوده است به قرینه بوده است:

«لا يخفى ان المستفاد من اخبار أهل العصمة (عليهم السلام) ان العصير في عرفهم اسم لما يؤخذ من العنب خاصة و ان ما يؤخذ من التمر إنما يسمى بالنبيذ و ما يؤخذ من

^۱ سه شنبه ۹۱/۰۹/۲۸.

^۲ که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة: ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الزبيب يسمى بالنقيع و ربما أطلق النبذ ايضا على ماء الزبيب، و هذا هو الذي يساعده العرف أيضا»^۱

لذا با این بیان یعنی با در نظر گرفتن اینکه عصیر مفهوم اضافی است و همه افراد عصیر مصداق آن نمی باشند چرا تخصیص اکثر لازم می آید، مصداق کل عصیر کل اصناف و اقسام عصیر عنبی می شود مثل غلیظ و رقیق، زیاد و کم آن، از هر قسم انگوری که باشد، و.....

الوجه الثاني: رواية زيد نرسی.

زید نرسی یک کتابی داشته است که این کتاب به قدمای ما نرسیده است مرحوم بحار نسخه عتیقه ای از این پیدا کرده است که مرحوم بحار نقل کرده است و صاحب مستدرک هم به حسب ابواب فقهی، نقل از این کتاب داشته است، اما مرحوم مجلسی تمام روایات این کتاب را نقل می کند. حتی یک روایت هم از این کتاب در وسائل نمی باشد.

۲۰۷۷۶ - زَيْدُ النَّرْسِيِّ فِي أَصْلِهِ، قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الزَّبِيبِ يُدَقُّ وَ [يُلْقَى] فِي الْقِدْرِ ثُمَّ يُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ وَيُوقَدُ تَحْتَهُ فَقَالَ لَا تَأْكُلْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الثُّلُثَانِ وَيَبْقَى الثُّلُثُ فَإِنَّ النَّارَ قَدْ أَصَابَتْهُ قُلْتُ فَالزَّبِيبُ كَمَا هُوَ [يُلْقَى] فِي الْقِدْرِ وَ يُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ ثُمَّ يُطْبَخُ وَ يُصَفَّى عَنْهُ الْمَاءُ فَقَالَ كَذَلِكَ هُوَ سَوَاءٌ إِذَا أُدَّتِ الْحَلَاوَةُ إِلَى الْمَاءِ فَصَارَ حُلُوءًا بِمَنْزِلَةِ الْعَصِيرِ ثُمَّ نَشَّ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُصِيبَهُ النَّارُ فَقَدْ حَرَّمَ وَ كَذَلِكَ إِذَا أَصَابَتْهُ النَّارُ فَأَغْلَاهُ فَقَدْ فَسَدَ.^۲

ظاهرا صاحب جواهر با مقداری تصرف این روایت را نقل کرده اند و این محدث نوری خیلی متأثر شده اند و فرموده اند:

^۱ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ج ۵، ص: ۱۲۵ بحرانی، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ هـ ق

^۲ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۷: ص ۳۸، نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۲۸ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

قُلْتُ هَكَذَا مَتْنُ الْخَبَرِ فِي نُسَخَتَيْنِ مِنَ الْأَصْلِ وَكَذَا نَقَلَهُ الْمَجْلِسِيُّ فِيمَا عِنْدَنَا مِنْ نُسَخِ الْبَحَارِ وَنَقَلَهُ فِي الْمُسْتَدَرَكِ عَنْهُ وَلَكِنْ فِي كِتَابِ الطَّهَارَةِ لِلشَّيْخِ الْأَعْظَمِ تَبَعًا لِلْجَوَاهِرِ سَاقًا مَتْنَهُ هَكَذَا عَنِ الصَّادِقِ ع فِي الزَّيْبِ يُدَقُّ وَيُلْقَى فِي الْقَدْرِ وَيُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَالَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ الثَّلَاثَانِ وَفِي الثَّانِي حَرَامٌ إِلَّا أَنْ يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ قُلْتُ الزَّيْبُ كَمَا هُوَ يُلْقَى فِي الْقَدْرِ قَالَ هُوَ كَذَلِكَ سَوَاءٌ إِذَا أُدَّتِ الْحَلَاوَةُ إِلَى الْمَاءِ فَقَدْ فَسَدَ كُلَّمَا غَلَى بِنَفْسِهِ أَوْ بِالْمَاءِ أَوْ بِالنَّارِ فَقَدْ حُرِّمَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَفِي الثَّانِي إِلَّا أَنْ يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ

بَلْ فِيهِ نِسْبَةُ الْخَبَرِ إِلَى زَيْدِ الزَّرَادِ وَزَيْدِ النَّرْسِيِّ فِي مَقَامِ الْإِسْتِدْلَالِ وَرَدِّهِ وَلَا يَخْفَى مَا فِي الْمَتْنِ الَّذِي سَاقَاهُ مِنَ التَّحْرِيفِ وَالتَّصْحِيفِ وَ الزِّيَادَةِ وَكَذَا نِسْبَتُهُ إِلَى الزَّرَادِ فَلَا حِظَّ^۱

نکته: «اصل» چیست؟

این اصل یک اصطلاحی بوده است که به بعضی از مولفات مولفین در عصر ائمه می گفتند در تفسیر اصل اختلاف شده است بعضی گفته اند عبارت بوده از روایاتی که خو راوی می شنویده و جمع می کرده است. بعضی گفته اند منظور روایاتی است که در یک موضوع است و... خیلی مهم نمی باشد اما مهم این است که رساله هایی نوشته می شد که معروف به اصل می شد که آغا بزرگ در الذریعه و صاحب قاموس این را بحث کرده اند. معروف است که کتب اربعه از اصول اربعه نوشته شده است اما وقتی از اصل نقل می کردند می بایست طریق خودشان را به اصل ذکر می کردند تا از ارسال خارج شود.

این روایت هم از اصل به معنای مصطلح بوده است.

فرق بین اصل با رساله و مصنف و کتاب چه بوده است چرا که گاهی این تعابیر را هم بکار می بردند.

^۱ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۷: ص ۳۸، نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۲۸ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

^۲ چهارشنبه ۹۱/۰۹/۲۹.

دلالت: مشکلی ندارد.

این روایت به لحاظ دلالت خدشه ای ندارد الا یک اشکال ضعیف که جای بحث ندارد و فقط تنها مشکل، مشکل سند می باشد و متاخرین جهت دلالتی را بحث نکرده اند. درست این است که در این روایت موردش مورد ما را نمی باشد چرا که اگر مورد روایت حرام باشد به طریق اولی مورد ما هم حرام می شود یا اینکه ولو مورد ما را نگیرد مورد خودش را که می گیرد لذا در مورد خودش دال است و باید بحث شود که آیا مورد خودش را هم حرام می کند یا خیر؟

سند: در چهار جهت بحث می شود.

خود زید نرسی از اصحاب امام صادق و امام کاظم است از اصول و مصادر کتب اربعه و مائة نبوده است و از مصادر کتب اربعه نبوده است کما اینکه از مصادر وسائل هم نبوده است.

چهار صد کتاب بوده است که اصل بوده اند و صاحبان کتب اربعه از روی اینها روایات خود را نوشته اند.

نسخه عطیقه ای را مرحوم مجلسی داشته است که این نسخه نوشته ی «منصور بن حسن آبی» بوده است که با فاضل آبی که شاگرد صاحب شرایع بوده است اشتباه نشود و صاحب کتاب کشف الرموز شرح بر مختصر النافع که یکی از کتابهای صاحب شرایع بوده است که خلاصه شرایع اس و کتاب دیگر ایشان شرایع بوده است که در زمان ما به عنوان مقدمه لمعه می خواندند. «آب» روستایی بوده است در نزدیک قم. آبی از وزراء بوده است که جمع کرده است بین ریاست دینی و دنیایی که از علمای مهم نبوده است و ریاست دنیایی او بر ریاست دینی می چربیده است.

سال وفات او دقیقا مشخص نمی باشد اما به احتمال قوی در سنه ۴۳۲ معاصر با سید مرتضی و شیخ مفید بوده است لذا مرحوم آقای صدر که گفته است شاگرد شیخ طوسی بوده است، اشتباه بوده است که آخرین تاریخ وفات او ۴۳۲ گفته شده است.

در سند این کتاب در چهار جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولى: در وثاقت زید نرسی.

زید نرسی در کتب اصحاب ما ذکرش آمده است هم نجاشی و هم ابن غضائری و هم شیخ و هم صدوق ... در کتب خود نام ایشان را برده اند و اینطور نمی باشد که اصحاب رجال ما متعرض او نشده باشند اما با این حال این شخص توثیق خاص ندارد اما دو توثیق عام برای او گفته شده است:

✓ ایشان در اسناد کامل الزیارات روایت دارد یعنی زید نرسی در کتاب کامل الزیارات است که تمام روایاتی که از زید نرسی داریم از طریق ابن ابی عمیر است.

با توجه به اینکه از اصحاب امام کاظم و امام صادق بوده است و مرحوم آقای خوئی اول قائل بوده اند که تمام کسانی که در این کتاب بوده اند ثقة است بعد خود ایشان هم عدول کردند و فقط مشایخ بلا واسطه ابن قولویه را ثقة دانستند که زید نرسی جزء آنها نمی باشد لذا کسی نمی تواند بگوید که ایشان زید نرسی را توثیق کرده است لذا این توثیق عام بدرد نمی خورد. ابن قولویه از مشایخ شیخ مفید است.

در همه روایاتی که از ایشان آمده است ابن ابی عمیر از او روایت نقل کرده است یعنی از مشایخ ابن ابی عمیر بوده است.

✓ مرحوم آقای صدر قائل هستند که هر یکی از مشایخ ثلاثه یعنی ابن ابی عمیر یا صفوان بن یحیی و یا ابن ابی نصر بزنطی که از اصحاب اجماع می باشند، در صورتی که ایشان از کسی نقل روایت کرده باشند به شرط اینکه تا اینها سند صحیح باشد آن شخص هم می شود موثق به شهادت شیخ طوسی که فرموده اند: «لا یروون و یرسلون الا عن ثقة» خود کلام شیخ می شود توثیق عام. آقای خوئی اینها قبول نکرده اند.

روی این مبنا هم وثاقت ثابت می شود توثیق اول را کسی قائل نمی باشد چرا که خود آقای خوئی هم قبول نکردند اما توثیق دوم را آقای صدر قبول کرده اند و عده ای از معاصرین هم ظاهراً قبول کرده اند.

آقای صدر اصحاب اجماع را قبول نکرده اند اما اینها از اصحاب اجماع می باشند. ما هم از کسانی هستیم که این فرمایش و مبنای آقای صدر را مثل آقای خوئی قبول نکردیم و یکی از اشکالات این است که شیخ کجا تمام کسانی که اینها از آنها ارسال کرده اند را می شناسد و رفته است آنها را دیده است که ثقه است اگر شیخ نفرموده بودند و لا یرسلون انسان احتمال می داد که همه را بررسی کرده است اما وقتی این عبارت را آورده اند انسان فقط به علم غیب می تواند به آنها پی برد نمی شود که امر شایعی بوده است و به ما نرسیده است لذا می فهمیم که عن اجتهاد می باشد. بخصوص اینکه شیخ کثیر الاجتهاد بوده است.

لذا وثاقت زید نرسی در نزد ما تمام نمی باشد لذا حتی اگر وجوه دیگر هم تمام باشد باز این روایت سنداً تمام نمی شود.

الجهة الثانية: آیا زید نرسی اصلاً اصلی داشته است.

آیا زید نرسی اصلاً کتابی و اصلی داشته است که در آن کتاب این روایت را نقل کرده باشد.

این حرف را برای چه می زنیم؟ چون که جناب ابن ولید و شیخ صدوق قائلند که این اصلی که به ایشان منسوب است این استناد معلوم نمی باشد و مال ایشان نمی باشد بلکه مجعول است.

اقوال علماء در مورد کتاب زید نرسی:

ابتدا اقوال در این کتاب را نقل می کنم تا بعد به نتیجه گیری برسیم این کلامها از شیخ و نجاشی و ابن غضائری است که از کتاب خودشان نقل نمی کنند بلکه از کتاب آقای خوئی نقل می کنند لذا در انتها آدرس کتاب ایشان را خواهم داد.

مرحوم آقای خوئی این کلامها را در مورد بحث از دو نفر آورده اند یکی زید ضراد و زید نرسی.

و چون کتاب مرحوم آقای خوئی کار گروهی بوده است احتمال که در نقل از اصل این کتب اشتباه کرده باشند، کمتر است.

کتاب مرحوم آقای خوئی سه چاپ داشته است اولین چاپ چاپ نجف بوده است و دومی چاپ بیروت و چاپ سوم مال تهران است که ما از چاپ سوم نقل می کنیم.^۱ اما با وجود به اینکه کتاب خوبی است اما هیچ یک از چاپهای آن خوب نبوده است. این دو بخش دارد یکی رواة و دیگری طبقات و اگر طبقات را که نوعاً طلبه ها رجوع ندارد از رواة بر می داشتند و رواة را جدا چاپ می کردند در ۸ جلد جمع و جور می شد و خوب بود.

نقل از کتاب معجم ج ۸ ص ۳۷۸ و ص ۳۸۲ اولین صفحه در مورد زید ضراد است و بعدی در مورد زید نرسی است.

کلام و قول شیخ:

و قال الشيخ زید النرسی. زید الزراد: «لهما أصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. قال في فهرسته: لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد و كان يقول: هما موضوعان وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، و كان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني، و كتاب زید النرسی رواه ابن أبي عمير عنه».^۲

محمد بن موسی الهمدانی از کذابین و جعلین بوده است. همدان اسم قبیله در عرب بوده است و اسم همدان هم از شهرهای ایران می باشد البته گفته شده است که همدانی از شهرهای ایران را همذان می گفته اند و همدان منظور همان قبیله عرب می باشد. که معاصر با ابن ولید می باشد.

یحیی بن معین که از محدثین خیلی مهم اهل سنت بوده است که شاید بتوان گفت که به یک معنا از احمد بن حنبل هم مهم تر بوده است البته کتابی نداشته است. می

^۱ امروز که ۸ صفر می باشد روز وفات مرحوم آقای خوئی بوده است سال ۱۴۱۳ وفات کردند.

^۲ معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج ۸، ص: ۳۷۸، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، ه ق

گوید من در یک روز به مسجد رفتم که نماز بخوانم بعد از نماز یک نفر بلند شد که روایتی نقل کند و گفت: حدثنی یحیی بن معین تا روایت را می رساند به پیامبر و یک روایتی نقل می کند که ظاهراً به این صورت که اگر کسی وضو بگیرد هر قطره وضوی او می شود مرغی و این مرغ تا روز قیامت می ماند و برای او تسبیح می کند. بعد از نماز به او می گوید: تو این حدیث را خودت از او شنیدی؟ می گوید: بله. تو مطمئنی هستی؟ می گوید بله من مطمئنم. بعد می گوید من یحیی بن معین هستم و این حدیث را نگفته ام. شخص می گوید که من شنیده بودم که یحیی بن معین احمق است اما نمی دانستم تا اینکه امروز برای من ثابت شد. من از ۱۷ نفر که یحیی بن معین هستند، نقل حدیث می کنم و ظاهراً همه این شیخها را هم جعل کرده است.

معروف است بخاری که روایات کتاب صحیح اش مشتمل بر ۴۰۰۰ روایت است که از ۶۰۰۰۰۰ هزار حدیث جمع کرده بوده است یعنی سند اینها برای او تمام نبوده است نه اینکه مجعول بوده است.

این کلام شیخ بود در رجال و فهرست.

کلام و قول ابن غضائری:

و قال ابن الغضائري: «زيد الزراد و زيد النرسي روي عن أبي عبد الله ع. قال أبو جعفر ابن بابويه: إن كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان و غلط أبو جعفر في هذا القول فإنني رأيت كتبهما [عتقا مسموعة من محمد بن أبي عمير].»^۱

غلط یعنی اشتباه کرده است نه اینکه غلط کرده است.

ابو جعفر که صدوق است، شاگرد ابن ولید بوده است.

یعنی این کتاب را حدیثاً شنیدم نه اینکه فقط مکتوب دیدم.

^۱ معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج ۸، ص: ۳۷۸، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، ه ق

کلام و قول نجاشی:

قال النجاشي: «زيد النرسي: روى عن أبي عبد الله ع و أبي الحسن ع، له كتاب يرويه جماعة. أخبرنا أحمد بن علي بن نوح، قال: حدثنا محمد بن أحمد الصفواني، قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن زيد النرسي بكتابه»^۱.
تمام کسانی که در این سند آمده اند از ثقات هستند.

پس زید نرسی هم جناب شیخ طریق صحیح دارد و هم نجاشی و خود ابن غضائری هم گفته است که من طریق صحیح دارم به ابن ابی عمیر و سماعاً هم به ما رسیده است.

ابن غضائری طریق هم طریق خود را ذکر نکرده است اما چون خیلی سخت گیر بوده است مطمئن می شویم که طریقش معتبر بوده است.

تضعیف شیخ هم مشکلی را ایجاد نمی کند چرا که معروف است که شیخ برای تضعیفات و توثیقات خود به شیخ خود نگاه می کرده است.
پس بنا براین زید نرسی کتابی داشته است که به طریق صحیح به نجاشی و شیخ رسیده است.

اشکال آقای خونی به کلام ابن ولید:

جناب ابن ولید به طریق محمد بن موسی کتاب زید نرسی رسیده است و چون به «محمد بن موسی» بد بین بوده است فکر می کرده است که این کتاب هم کذب و جعل او بوده است و این هم دروغ است.

البته امکان دارد اینکه ابن ولید این کتاب را مجعول می دانسته است، به خاطر این بوده که در این کتاب روایات منکری هم آمده است لذا شاید به این خاطر هم بوده است لذا شاید این روایات منکر از مجعولات او بوده است.

^۱ معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج ۸، ص: ۳۸۲، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، ه ق

لذا این زید کتاب حتما داشته است که به طریق صحیح به نجاشی و شیخ رسیده است و به ابن عضائری هم اطمینانا به طریق صحیح رسیده است.

الجهة الثالثة: از کجا بفهمیم این روایت در آن کتاب و اصل بوده است.

این روایتی که ما نقل می کنیم و در دست ماست روایتی بوده است که مرحوم مجلسی در بحار و مرحوم حاجی در مستدرک ذکر کرده اند. مرحوم مجلسی قبل از مرحوم حاجی نوری بوده است ایشان شاگردان و عده ای را اجیر کرده بود و به بلاد مختلف هند و غیر هند فرستاده بود که فحص کنند و روایات را بیاورند من جمله نسخه ای را از این کتاب را پیدا کرده بودند. مرحوم مجلسی این نسخه را در مقدمه بحار نقل کرده است من جمله همین نسخه و کتاب زید نرسی می باشد.

اینکه در بین فقها اعتبار ندارد از باب این است که منبع فقها کتب اربعه می باشد که روایات این کتب اصلا در بحار نمی باشد چرا که بنای مرحوم مجلسی این بوده است که روایاتی را که در این کتب نیامده است، بیاورد و لذا روایات فقهی این کتاب نسبت به خود کتاب خیلی کم است. و عمده روایاتی که معتبر می باشد در کتب اربعه می باشد و در این کتابها هم خیلی هایش ضعیف است و با این وضع غیر این کتب هم که دیگر وضعیشان مشخص می شود. البته در غیر فقه نباید به سند روایات توجه کرد. مثل نهج البلاغه و تحف العقول خودشان سند ندارند ولی چون نکات اخلاقی است نیاز به سند ندارد.

بحار ما ۴۴ جلدی است اما خوبی این کتاب این است که آدرس ۱۱۰ جلدی ها را هم در حاشیه آورده است و این ۴۴ جلدی تحقیق شده است و بیروت است و مطاعن را هم آورده است.

ایشان نسخه زید زراد و زید نرسی را در یکجا مطرح کرده است چرا که این دو با هم بودند یعنی نسخه ای به دست ایشان رسیده است که در آن نسخه هر دو کتاب بوده است.

عبارت این است:

أنا أفزناهما من نسخة قريمة مصممه بفظ الشيخ منصور بن الحسن الآبي

بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳، مجلسی، ممد باقر بن ممد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، الأجلد، دار إحياء التراث العربی - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

هم منصور بن حسن آمده است و هم حسین آمده است &&&

بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳

و هو نقله من فظ الشيخ البليل ممد بن الحسن القمي وكان تاريخ كتابتها سنة أربع و سبعين و ثلاثمائة

مجلسی، ممد باقر بن ممد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، الأجلد، دار إحياء التراث العربی - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

آبی سال وفاتش مشخص نمی باشد گفته شده است که معاصر صاحب بن عباد است که در اصفهان بوده است &&&

منظور این است که نسخه &&&

تاریخ مرحوم آقای صدر این عبارت را منظور معنا کرده اند که این نسخه را که &&&

مرحوم صدر به مشکلی برخورد کرده اند که مرحوم آبی شاگرد قمی بوده است که این فاصله به حدی بوده است که ظاهرا نسخه به او نرسیده است اما به گوه ای معنا کردیم اینطور می شود که مرحوم آبی شاگرد او نبوده است احتمالا او را دیده است لذا سال را به نسخه قمی می زنیم نه به نسخه به دست رسیده شیخ باشد &&&

بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۳

ذكر أنه أفزهما و سائر الأصول المذكورة بعد ذلك من فظ الشيخ الأجل هارون بن موسى التلعكبري رحمه الله

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بهار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، المجلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

معروف به تلَعَكَبَری معروف است اما در واقع اسم او تلّ عُكَبَری است.

ایشان معاصر باسخ صدقو است که از احلاء از محدثین است اما شاید از خود شیخ خم جلیلترا بادش اما چون کتاب نداشته است مثل مرحوم مجلسی معروف نشده است و بعد از ایشان هم همه از اجلاء می باشد. بهار الأنوار (ط - بیروت)

؛ ج ۱؛ ص ۴۳

و ذكر فی أول كتاب النرسی سنه هكذا حدثنا الشيخ أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري أئمة الله قال حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بهار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، المجلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

ابو العباس ابن عده است و مثل نجاشی می باشد این ابن عده از زیدیه است اما تمام حشر و نشر او با امامیه است و ماملاینه هم به او خیلی اعتنا می کردند و هم زمان با کلینی است و امامیه هم از او دائما اخذ می کردند.

بهار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج ۱؛ ص ۴۳

قال حدثنا جعفر بن عبد الله العلوي أبو عبد الله المممری

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بهار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، المجلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

این علوی معروف نبوده است اما نجاشی در مورد او گفته است اوثق الناس فی حدیثه.

بهار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج ۱؛ ص ۴۳

قال حدثنا محمد بن أبي عمير عن زید النرسی

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بهار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، المجلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

تمام افراد که در سند ذکر شدها ست از اجلاء است الا دو نفری که در صدر روایت ذکر شده است در مورد حسن القمی توثیقی در کتاب رجال ندارد مرحوم حاجی نوری یک نسخه ای بدست او رسیده بوده است که وقتی که خواسته اسم صاحب کاب را ببرد این کتاب

ی که مقل می کنم مال شخصی است عی الحسن بن محمد بن الحسن بن الیوب القمی مرحوم مجلسی گفته است که محمد الحسین القمی نوشته شده است.

خوب این دو نفر به این دو عنوان آورده اند که هیچ کدام توثیق نداشته اند اما هر دو عنوان یکی است که جد او حسن است و پدر

از کجا می گویم کتابی داریم که &&&

ایشان زحمتی که کشیده اند ای رجال را جمع کرده است و در مسترک الرجال خود متعرض اینا شده است و دیگران متعرض این ضخص نشده ستند از این محمد بن الحسن اقمی حتی اقی خوئی ایشانر مستدرکات خود گفته است: &&&

^۱ &&&& در کتاب جناب خزار در باب ۳۰ المحمد بن الحسین که جدش حسین است و پدرش حسن است در بعض یجاها نسبت داده شده است به پدر و بعضی جاها نسبت داده شده است به جد این را از مستدرکات آقای نماز ینقل می کنم ایشان دارند که محمدم بن الحسن القمی لم یذکروه و درست می گویند چرا که &&&

نفر دومی که در این سند اشکال دارد خو مرخوم آبی است مرحوم آقای صدر در ایشان اشکال نکرده است شاید در ذهن ایشان این را با فاضل آبی اشتباه کرده است &&& تهافتی هم در کلام ایشان است در ابتدا فکر می کرده اسکه ین نسخه مرحوم جلسی مال &&& اما خود آبی هم توثیقی ندارد

این آبی عبارت است منصور بن الحسن بن الحسین القمی بوده است &&&

مستدرک قصدش این بوده است که رجالی که در روایات وارد شده است اما اسم آنها در کاب رجالی نبوده است را آورده است اما بعدا نمی دانیم چه به ذهن ایشان آمده است شاید به خاطر این بوده است که ترتیب کتاب ایشان بهم نخورد نام دیگران را هم آورده است اما در جلوی نام کسانی که ذکر نشده اند نوشته است لم یذکروه.

پس جهت سوم این است که اگر هم کتابی داشته باشد بطریق صحیح به خود آبی و مرحوم قمی نرسیده است. &&&

نکته: این روایت را می خواست که در بحار پیدا کنم به آدرسهایی که داده شده بود و کسانی که ای روایت را نقل کرده بودند از بحار به آدرس اینها رجوع شد اما روایت را ندیدم که دو آدرس بیشتر نبود.

الجهة الرابعة: خوب فرض اینکه این طریق را قبول کردیم که این روایت در کتاب زید نرسی بوده است. آیا این روایت می شود معتبر؟

این روایت نم یثود معتبر چرا که صاحبان بحار و مستدرک طریقش به این کتاب چه بوده است؟ بله خود کتاب تار به تواتر به ما رسیده است و خود مرحوم مجلسی هم که یقه است و خود ایشان یقین داریم ه جعل نکرده است اما از کجا فهمیدند که این کتاب به خط آبی بوده است فقط اول کتاب نوشته شده بود که به خط آبی بوده است اما از کجا معلوم که کسی به دروغ این را ننوشته است مرحوم مجلسی هفتصد سال با آبی امتلاف سینه داشته اند خوب از کجا فهمیده اند؟ و چه بسا نسخه ای که نوشته است ای بهخط آبی است همان نسخه ابن ولید بوده است که محمد بن موسی نوشته بوده است که وضعی بوده است یعنی ابن ولید گفته بود که نسخه محمد بن موسی وضعی بوده است نه اینکه کتاب زید نرسی جعلی بوده است. مثلا در این کاب آمده است که مومن خداوند را در دروز قیامت می بیند و مومن با خدا مخاصره میکند که خاصره همان مکان لگن است یعنی کنار هم می باشند و بعد هم گفته شده است که این چنین است و صاحب قاموس گفته است که حرفهای مستکر آمده است مثل چیزی که گفته شد.

لذا با این اشکال دیگر نمی توان به این روایت اخذ کرد حتی بدرد استفاضه هم نمی خورد.&&&&

الوجه الثالث: روایت علی بن جعفر.

۳۱۹۴۵ - ۲ - وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّبِيبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَ يَبْقَى ثَلَاثُهُ ثُمَّ يُرْفَعَ فَيَشْرَبَ مِنْهُ السَّنَةُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.^۲

« يُطْبَخُ^۳ » معنایش این است که آنقدر جوشانده شود که تمام مزه و شیرینیش از زبیب خارج شود و داخل آب بیاید.

^۱ سه شنبه ۹۱/۱۰/۰۵.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۲۵: ص ۲۹۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّبِيبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَ يَبْقَى ثَلَاثُهُ ثُمَّ يُرْفَعُ فَيَشْرَبُ مِنْهُ السَّنَةُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.

« **يُؤْخَذُ الْمَاءُ^۱** » یعنی صاف شود و تفاله باقی بماند.

« **فَيَشْرَبُ مِنْهُ السَّنَةُ^۲** » یعنی در طول سال از آن خورده می شود.

وجه استدلال: ارتکاز علی بن جعفر بر نجاست عصیر زبیبی قبل از ذهاب ثلثاه.

در ارتکاز سائل حرمت عصیر زبیبی قبل از ذهاب دو سوم بود. امام علیه السلام این ارتکاز را با سکوت خودشان امضاء کردند. امام نفرمودند: نیاز به رفتن دو سوم نمی باشد حتی اگر هم تذکر امام نکته شرعی هم نداشت باشد نکته اخلاقی این است که به برادر خودشان از باب این که برادرش این مقدار از مالش را تلف نکند به او تذکر دهد.

بررسی روایت:

سند: به دو سند رسیده است: کافی و قرب الاسناد.

این روایت دو سند دارد چون هم مرحوم کلینی در کافی نقل کرده است و هم مرحوم حمیری در قرب الاسناد این روایت را دارد و باید هر دو سند بررسی شود:

سند اول، سند کلینی در کتاب کافی:

در این سند سهل بن زیاد نقل شده است. تمام افراد در سند این روایت از ثقات هستند الا سهل بن زیاد. و اما سهل بن زیاد شاید کمتر کسی مثل ایشان در مورد او اختلاف شده است و این شخص بی نظیر است در این که در موردش اینقدر اختلاف شده است. یک عده ای خیلی سعی کرده اند که او را توثیق کنند و عده ای هم مُصِرّ بر تضعیف هستند. روشن شدن وثاقت یا ضعف این شخص هم بسیار مهم است چرا که از کسانی است که نمی توان او را نادیده گرفت چرا که فقط در کتب اربعه ۲۳۰۰ روایت دارد و روایات ایشان در کتاب کافی زیاد است و در عمده روایات آنطور که در نظر من است فقط اشکال روایات ایشان در خود اوست و دیگران که در سند واقع شده اند،

^۱ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّيْبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَيَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يَرْفَعُ فَيَشْرَبُ مِنْهُ السَّنَةَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.

^۲ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّيْبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَيَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يَرْفَعُ فَيَشْرَبُ مِنْهُ السَّنَةَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.

مورد وثوق هستند بخلاف بعضی دیگر اینطور نمی باشد یعنی اگر او را درست کنید باز درست نمی شود مثل روایات سکونی که عمده روایات او از نوفلی به ما رسیده است و اگر سکونی هم درست شود باز فایده ای ندارد بلکه باید نوفلی هم درست شود.

از اصحاب این سه امام است: امام جواد و امام هادی و امام عسگری علیهم السلام. از قدیم هم خیلی ها می خواستند که این را درستش کنند. روایاتش نوعا شسته رفته است به طوری که یکی از بابهایی که برای وثاقت او درست کرده اند، همین شسته رفته بودند روایات او است.

مشکل او این است که تضعیفات شداد و غلاظی دارد: نجاشی، ابن عضائری، ابن بابویه این را تضعیف کرده اند شیخ هم در دو جا تضعیف کرده است اگر چه در یک جا توثیقش کرده اما تضعیف هم کرده است. حتی مرحوم علامه از متاخرین هم ایشان را تضعیف کرده است.

احمد بن محمد بن عیسی اشعری، سهل بن زیاد را از قم بیرون کردن بخاطر کذب و غلوش لذا رفت در شهر ری ساکن شد.

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: «لا شک فی ضعف هذا الرجل جزما».

بعضی خیلی سعی کرده اند که توثیق کردند مثل تنقیح المقال مرحوم مامقانی وجوه عدیده ای برای توثیق ایشان ذکر کرده اند که قبلا یک چاپ سنگی دارد که الان تا جلد ۳۴ این را تجدید چاپ کرده اند که اتفاقا در جلد ۳۴ سهل بن زیاد در اواخر آن آمده است. چون این تحقیق شده است و در این تحقیقی که کرده اند سعی شده است که بقیه ی کلماتی که از قلم ایشان افتاده است محقق آن ذکر کرده است. مرحوم صاحب قاموس سخت قائل است که ایشان ضعیف است. ایشان بیانات صاحب کتاب مامقانی که همان تنقیح باشد و وجوهی که ایشان برای وثاقت ذکر کرده است را چنان واضح البطلان می دانسته است ذکر نکرده است و گفته است که آنقدر واضح البطلان است که من نیاورده ام.

قاموس تعلیقه ای است بر تنقیح المقال مرحوم مامقانی.

این تعلیقه متن کامل را نیاورده است مثلاً قال فلان و بعد اقول را گفته است. لذا مواردی که می خواسته تعلیقه بزند آورده است. حتی در مورد او داریم که فضل بن شاذان به او گفته است: احمق. که فضل بن شاذان هم معاصر با سهل بوده است گفته است «فهو احمق» و حتی لفظ «کذاب» هم در مورد ایشان آمده است. که این را مرحوم مامقانی در کتاب خودشان نقل کرده اند.

احمق به معنای ساده لوح و نفهم نمی باشد لذا اگر به کسی گفته شود ساده لوح شاید خیلی برای او بد نباشد نسبت به جائیکه به او گفته شود احمق.

سهل بن زیاد از مشایخ اجازه است و بزرگان از ایشان روایت نقل کرده اند لذا خیلی شخصیت بسیار متناقضی است.

شاید بهترین وجهی که می توان گفت که بهترین وجه است برای سهل بن زیاد و آن را صاحب قاموس آورده است، اعتماد مرحوم صاحب کلینی بر این شخص و روایات این شخص است. و معظم این روایات در کتاب کافی است و مرحوم کلینی با یک واسطه از سهل نقل می کند و زیاد هم نقل می کند و این می شود توثیق عملی سهل توسط کلینی. ما هم تنها وجه را این دانستیم برای توثیق او.

مناقشه:

۱- معلوم نمی باشد که به خود ایشان اعتماد کرده است ممکن است که به روایات ایشان اعتماد می کرده است چرا که مرحوم کلینی از اصول نقل کرده است اما بخاطر این که روایات او از ارسال خارج شود سند را هم ذکر می کرده اند و این کتابها و اصولی که سهل از آن نقل حدیث می کند، برای او متواتر بوده است. اگر هم احتمال این را هم بدهیم کفایت می کند. گفته نشود که خوب وقتی شخص ضعیف است دیگر با نگفتن نام شخص روایت بشود ارسال خوب مشکلی ندارد چرا که در نزد ارباب حدیث و سیره روایت مسند ضعیف، اقوی از روایت مرسل است ضمن اینکه بعضی گفته اند که مرسلات استفاضه

ندارد که البته ما این را قبول نداریم بر خلاف مشهور الا این که احتمال می دهیم
آن مرسل در سه روایت یکی باشد.

۲- فرض کنید که مرحوم کلینی توثیق کرده باشد این معارض دارد و وثاقتش ثابت
نمی شود.

اما یک مشکلی که باقی می ماند این است که با روایات زیاد ایشان چه باید کرد.
نکته این است روی سهل بن زیاد حساسیت زیادی است و عجیب این است که عمده
این روایات در کافی است که شیخ محمد باقر بهبودی در الصحيح من الکافی چهار
هزار حدیث از کافی در آورده است از این ۱۶۰۰۰ حدیث کافی ۱۲۰۰۰ حدیث را
حذف کرده است اما در ذهن من است که روایات سهل را حذف نکرده است که اگر
بخواهیم روایات سهل را هم حذف کنیم دیگر چیزی باقی نمی ماند.

۱ انصاف این است که با هر تسامحی هم در رجال نگاه کنیم نمی توان وثاقت او را
اثبات کرد اگر نگوییم ضعیف است. پس طریق اول ثابت نشد. که وجه ضعفش همان
کذب و جعل او می باشد لذا بعضی که می خواستند این را توجیه کنند چون دیدند که
غالی بوده است لذا این فضائل هم کذب می شد. گفته اند کذاب است اما انصاف این
است که این طور نمی باشد که به صرف نقل فضائل شخصی را از قم بیرون کنند و
بگویند که جعل می کرده است و گفته شود: «لا یعتنی علیه».

سند دوم، کتاب قرب الاسناد:

سهل بن زیاد در سندی که در کتاب قرب الاسناد که کتاب متواتر و معتبری است،
وجود ندارد بلکه عبد الله بن حسن در سند این روایت در این کتاب می باشد. عبد الله
بن حسن در قرب الاسناد زیاد است که توثیقی ندارد و لو امام زاده است چرا که نوه علی
بن جعفر است که این عبد الله بن حسن بن علی بن جعفر است. همیشه مشکل عدیده
ای از روایات قرب الاسناد همین عبد الله بن حسن است که توثیق ندارد.

روایات علی بن جعفر دو دسته است: روایاتی که در کتابی به نام مسائل است که این روایاتی که در این کتاب هستند موثق است چرا که صاحب وسائل و شیخ به این کتاب طریق معتبر دارند اما روایاتی که از ایشان است و در قرب الاسناد است و کم هم نمی باشد اینها معتبر نمی باشد. قرب الاسناد کتابی بوده است که مرحوم حمیری نوشته است. اگر روایتی سند کمتری داشته باشد معتبر تر است از روایتی که سند بیشتری داشته باشد یعنی هر روایتی که تا معصوم واسطه کمتری بخورد معتبر تر از روایتی است که وسائط بیشتری تا امام داشته باشد. هدف ایشان هم همین بوده است که روایات خودش که واسطه کمتری داشته است را در این کتاب بیاورد. مرحوم حمیری، عبد الله بن جعفر حمیری می باشد از اصحاب امام عسگری بوده است در زمان غیبت صغری تاریخ وفات او مشخص نمی باشد اما حدود ۳۰۰ بوده است چرا که معروف است که در سال ۲۹۰ و آندی وارد کوفه شده است. این کتاب یک جلد است چاپ آل البیت. عمده روایات علی بن جعفر در کتاب قرب الاسناد از طریق عبد الله بن حسن بوده است که دچار مشکل شده است بخاطر خود همین عبد الله بن حسن.

دلالت: دال بر مدعا هم نمی باشد چرا که ارتکاز دیگری هم احتمال دارد.

در ارتکاز علی این بود که فرق است بین عصیر زیبایی قبل از ذهاب و بعد ذهاب و امام هم با سکوت خوشان این امر ارتکازی را امضاء کرده اند گفته شده است که آن امر ارتکازی این بوده است که قبل از ذهاب ثلثین حرام است و بعد از ذهاب حلال. بخصوص اینجا که دو سوم از بین می رود اگر حلال باشد و امام جای داشت که امام تذکر دهد که آن مقدار زیاد از بین نرود. لذا این دلیل می شود که این ارتکاز درست بوده است.

مناقشه: شاید در ارتکاز اینها اسکار بعد از مدتی ماندن بوده است نه اسکار فعلی.

از این سکوت نمی تواند امضاء ارتکاز حرمت را فهمید شاید در ارتکاز اینها این بوده است که اگر اینها را قبل از ذهاب کنار بگذارد، بعدا نش می کند و می شود مسکر و در روایت هم آمده است که بلافاصله نمی خوریم بلکه در طول سال می خوریم لذا در

ارتکاز او ممکن است که این بوده است که اگر دو سومش نرود و نش کند تبدیل به مسکر و خمر می شود و این هم درست بوده است و حضرت هم امضاء کرده اند نه اینکه حرمت آن را قبل از ذهاب امضاء کرده باشند.

آیا خارجا هم این طور است یا خیر؟ این را نمی دانیم اما باز دلیل نمی شود که سکوت امام دلیل بر حرمت است چرا که گفته شده است که اگر هم اشتباه در ذهن اینها این ارتکاز بوده است و این ارتکاز از عصیر عنبی شکل گرفته شده باشد؛ چرا که در عصیر عنبی اینطور است. این باز می تواند امضاء حرمت نباشد که در این صورت که ارتکاز اشتباه باشد باز جواب امام این طور است که اگر بماند و نش کند بآسی به خوردن آن نمی باشد و حرام نمی شود و لو خارجا هم اینطور نمی باشد.

کما اینکه گفته شده است یکی از راههای ساختن مسکراینطور است که بجوشد و کنار گذاشته شود تبدیل به خمر شود.

الوجه الرابع: موثقه عمار ساباطی.

۳۱۹۳۱ - ۳ - وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتُنْقِيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنِي عَشَرَ رَطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سَلَفَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدَرٍ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلِيَّةً ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَصْبُهُ عَلَى الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ وَتَحْتَهُ النَّارُ ثُمَّ تَأْخُذُ رِطْلَ عَسَلٍ فَتُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلِيَّةً وَ تَنْزِعُ رَغَوَتَهُ ثُمَّ تَطْرَحُهُ عَلَى الْمَطْبُوحِ ثُمَّ اضْرِبُهُ حَتَّى يَخْتَلِطَ بِهِ وَاطْرَحْ فِيهِ إِنْ شِئْتَ زَعْفَرَانًا وَطَيِّبُهُ إِنْ شِئْتَ بِزَنْجَبِيلٍ قَلِيلٍ قَالَ فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْسِمَهُ أَثَلَاثًا لِتَطْبُخَهُ فَكِلَهُ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ حَتَّى

تَعْلَمَ كَمْ هُوَ ثُمَّ اطْرَحَ عَلَيْهِ الْأَوَّلَ فِي الْإِنَاءِ الَّذِي تُغْلِيهِ فِيهِ ثُمَّ تَضَعُ فِيهِ مِقْدَارًا وَحْدَهُ بِحَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ اطْرَحَ الثُّلُثَ الْآخَرَ ثُمَّ حُدَّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تَطْرَحُ الثُّلُثَ الْآخِرَ ثُمَّ تَحُدَّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تُوَقِّدُ تَحْتَهُ بِنَارٍ لَيِّنَةٍ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثَاهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ^۱.

«رُبْع»^۲ یا خودش یک وزنی است یا خیر رُبْع یک اندازه معروف بوده است که اگر رطل بوده می شود ربع یک رطل. که ظاهراً خودش یک وزن خاصی بوده است چرا که اگر ربع وزن معروف بوده است این اثنی عشر رطل خیلی بیشتر از آن کشمش می شود یعنی ۴۸ برابر او می شده است و این ظاهراً خیلی بعید به نظر می رسد.

«فَتَنْقِيهِ»^۳ یعنی تمیزش کن.

«تُنْقِعُهُ»^۴ یعنی فرو می بری.

«سَلَاْفَتَهُ»^۵ یعنی شیر و عسیره.

وجه دلالت: سوال و جواب به دنبال حلیت بودند.

عمار در صدر روایت به وضوح از حضرت سوال کرده است: «سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا»^۶ بعد امام در مقام جواب، بیان فرمودند: در

^۱ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۲۹۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتَنْقِيهِ...

^۳ سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتَنْقِيهِ...

^۴ سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتَنْقِيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنِي عَشَرَ رَطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً...

^۵ سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتَنْقِيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنِي عَشَرَ رَطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سَلَاْفَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدَرِ مَا يَغْمُرُهُ...

^۶ سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتَنْقِيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنِي عَشَرَ رَطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سَلَاْفَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدَرِ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ عَلَيْهِ ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَضْبُهُ عَلَى الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ ثُمَّ تُوَقِّدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثَاهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ وَتَحْتَهُ النَّارُ ثُمَّ تَأْخُذُ رَطْلًا عَسَلٍ فَتُغْلِيهِ بِالنَّارِ عَلَيْهِ وَتَنْزِعُ رَغْوَتَهُ ثُمَّ تَطْرَحُهُ عَلَى الْمَطْبُوحِ ثُمَّ أَضْرِبُهُ حَتَّى يَخْتَلِطَ بِهِ وَاطْرَحَ فِيهِ إِنْ شِئْتَ زَعْفَرَانًا وَطَبِيبَهُ إِنْ شِئْتَ بِرَنْجَبِيلٍ قَلِيلٍ قَالَ فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْسِمَهُ أَثْلَاثًا لِيَطْبَخَهُ فَكُلُهُ

مقام عمل این کار را بکن و بگذر که دو ثلثش برود و یک ثلث باقی بماند که ظاهر کلام امام این است که در حلیت ذهاب ثلثین لازم است.

سند این روایت هم خوب است چرا که موثق است عمده دلالت است که عمده دلیل و روایت هم در حرمت عصیر زیبایی شاید این روایت است. عمار از اصحاب امام صادق علیه السلام است و فطحی است و حدود ۴۰۰ روایت دارد.

مناقشه: امام عمل را برای حرمت آن ذکر نکرده اند بلکه برای عدم مسکر شدن بوده است.

متأخرین دیده اند که این روایت یک گیری در آن است و در دلالت آن خدشه ای است که کلام امام در حلیت اینقدر طولانی شده باشد.

به این صورت که این روایت، یک بخش سوال دارد و یک بخش جواب.

در بخش سوال:

«كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا»^۱ دو احتمال است:

احتمال اول: چه کار کند که به صرف غلیان حرام نشود؟

احتمال دوم: این که سائل پرسیده چه کند که حرام نشود و حلال باشد مستقیماً سوال از حرمت نبوده است بلکه سوال از اسکار آن است یعنی محذوری در طبخ عصیر زیبایی است که این محذور بخاطر خودش نمی باشد بلکه به خاطر اسکار است؟

خوب چیزی که در سوال سائل آمده است سوال از حرمت شرب است اما در ذهن سائل چه بوده است که آیا این حرمت بخاطر خود عصیر زیبایی است یا بخاطر اسکار آن در روایت مشخص نمی باشد و این صریح بیان نشده است؟ که این دو با هم فرق

بَشِيءٍ وَاحِدٍ حَتَّى نَعْلَمَ كَمْ هُوَ ثُمَّ اطْرَحَ عَلَيْهِ الْأَوَّلَ فِي الْإِنَاءِ الَّذِي تُغْلِيهِ فِيهِ ثُمَّ تَضَعُ فِيهِ مِقْدَارًا وَحْدَهُ بِحَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ اطْرَحَ الثَّلَاثَ الْآخَرَ ثُمَّ حُدَّ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تَطْرَحُ الثَّلَاثَ الْآخِرَةَ ثُمَّ تَحْدَهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ بِنَارٍ لَيِّنَةٍ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ.

^۱ سَأَلَ عَنِ الزَّيْبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَيْبٍ فَتَنْقِيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنَيْ عَشَرَ رَطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تَنْقِيهِ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سَلَفَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدَرِ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ عَلَيْهِ ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَصْبِيهِ عَلَى الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ وَتَنْزِعُ رَغْوَتَهُ ثُمَّ تَطْرَحُهُ عَلَى الْمَطْبُوحِ ثُمَّ اضْرِبْهُ حَتَّى يَخْتَلِطَ بِهِ وَاطْرَحْ فِيهِ إِنْ شِئْتَ زَعْفَرَانًا وَطَبِيبَةً إِنْ شِئْتَ بِزَنْجَبِيلٍ قَلِيلٍ قَالَ فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْسِمَهُ أَثَلَاثًا لِنَطْبِخِهِ فَكَلِّهِ بَشِيءٍ وَاحِدٍ حَتَّى نَعْلَمَ كَمْ هُوَ ثُمَّ اطْرَحْ عَلَيْهِ الْأَوَّلَ فِي الْإِنَاءِ الَّذِي تُغْلِيهِ فِيهِ ثُمَّ تَضَعُ فِيهِ مِقْدَارًا وَحْدَهُ بِحَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ اطْرَحَ الثَّلَاثَ الْآخَرَ ثُمَّ حُدَّ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تَطْرَحُ الثَّلَاثَ الْآخِرَةَ ثُمَّ تَحْدَهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ بِنَارٍ لَيِّنَةٍ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثُهُ وَيَبْقَى ثُلَاثُهُ.

دارد که در اولی به صرف غلیان حرام می شود و نیاز است که دو سوم آن بخار شود اما در دومی فقط نیاز است که کاری کند که مسکر نشود.

اما در بخش جواب:

اگر در امام ذهنشان این بود که بخاطر غلیان حرام می شود دیگر این همه کلام نمی خواستند بلکه می فرمودند که ذهاب ثلثین کفایت می کرد و این همه طول و تفصیل نمی خواست لذا ظاهر این کلام امام این است که این جواب امام بخاطر این بوده است که بگوید که اگر این کار را انجام دهی هر چه مقدار هم بماند، مسکر نمی شود.

اشکال نشود که در روایات قبلی این همه طول و تفصیل ندادند و به ذهاب ثلثین اکتفا کردند پس در آنجا دلالت بر این داشت که اشکال از حرمت خودش است نه از باب این که مسکر می شود.

جواب اینکه روایت قبلی سند نداشت.

در اینجا چون دلیل استفاضه سیره است در اینجا به حدی تعداد روایات نمی باشد که به حد استفاضه برسد.

لذا ظهور در حرمت شرعی پیدا نکرد و نهایتاً اجمال پیدا می کند.

این بحث ادله روایتی حرمت تمام شد.

الوجه الخامس: اصل عملی.

آیا عصیر زیبایی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثان حرام می باشد یا خیر؟ خوب در اینجا برائت داریم اگر استصحاب حرمت نباشد.

بعضی گفته اند که ما استصحاب حرمت را داریم. در اینجا استصحاب حرمت تعلیقی یا تقدیری را جاری می کنیم. اشاره به این زیب می کنیم که اول عنب بود زمانیکه که عنب بود مگر حرمت تقدیری نداشت به این معنا که عصیر آن در صورت غلیان حرام

بود الان هم که زیب شد الان این حرمت را دارد که این را در اصطلاح می گویند استصحاب تقدیری یا تعلیقی. نتیجه این می شود که عصیر زیبایی بعد از غلیان حرام می شود.

انشاء الله در اصول در تنبیهات استصحاب مفصلاً بحث می شود. که در مسئله دو قول است حجیت و عدم حجیت.

در این صورت برائت جاری نمی شود.

آیا این استصحاب حجت است یا خیر؟

البته منظور حجیت به همین تقریب که گفته شده است - زمانی که عنب بود علی تقدیر غلیان حرام بود این حرمت را هم الان دارد یا خیر؟ استصحاب می گوید دارد - می باشد، نه تقاریب دیگر که درست نمی باشد.

ما در زیب سه چیز داریم:

- ۱- زیب که حالت سابقه داشت و استصحاب تقدیری دارد.
 - ۲- عصیر زیبایی بعد از غلیان که استصحاب نداریم چرا حالت سابقه ندارد.
 - ۳- عصیر زیبایی قبل از غلیان هم حالت سابقه ندارد چرا که زیب قبلاً که عنب بود استصحاب تقدیری داشت اما خود عصیر زیبایی حرمت تقدیری نداشت.
- مجرای استصحاب زیب است که می گوئیم که عنب اذا غلی عصیره حرام است الان می گوئیم که الزیب اذا غلی عصیره فیحرم. در نزد عرف هم بین زیب و عنب فرقی نمی باشد.

مناقشه: به چهار اشکال.

در این استصحاب تعلیقی حرمت تعلیقی ما اشکالات عدیه ای مطرح شده است بعضی از اشکالات مربوط به مقارنات این استصحاب می باشد و بعضی مربوط به خود استصحاب و اقتضاء آن است و بعضی مربوط به موانع این استصحاب است و یک دسته هم مربوط به مثال است.

اشکال اقتضائی: در تنبیهات استصحاب بحث خواهد شد.

این اشکال که در استصحاب تعلیقی است مربوط به این است که آیا اقتضاء دارد یا خیر که مربوط به این است که ارکان استصحاب در اینجا کامل است یا خیر؟ اما بعد از تسلیم سه دسته از اشکالات باقی می ماند:

اتفاقا اینجا این سه اشکال باقی مانده را دارد.

اشکال مقارن: استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانیم.

این شبهه حکمیه است یعنی خودش اشکالی ندارد بلکه مقارن شده است با خصوصیتی که آن خصوصیت نمی گذارد که جاری نشود و آن این است که در اینجا شبهه حکمیه است.

اشکال در مثال: به دو مناقشه:

۱- بین زیب و عنب وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه نداریم و عرفا دو تا می باشند. بعضی مثل مرحوم از آقای خوئی و صدر از کسانی هستند که قائلند که این دو عرفا یکی هستند و کشمش همان انگور است فقط خشک شده است و برای ما هم زیاد روشن نمی باشد که یکی است یا خیر؟ که در نتیجه مثل مرحوم آقای خوئی و صدر می شود.

۲- اما کسانی که قائل هستند که عرفا زیب و عنب یکی هستند مثل این دو بزرگوار، قائل هستند که عصیر این دو با هم متفاوت است یعنی عصیر عنبی و عصیر زیبایی یکی نمی باشد لذا چون خود عصیر در موضوع دخیل است چرا که گفتیم «العنب اذا غلی عصیره» لذا عصیر جزء الموضوع است و همینکه در جزء موضوع فرق کردند موضوع هم دو تا می باشد.

اشکال در وجود مانع: تعارض با استصحاب حلیت تنجیزی.

این استصحاب حرمت تعلیقی با استصحاب حلیت تنجیزی تعارض می کند یه این صورت که این «زیب یحرم عصیره اذا غلی فی حال کونه عنبا و الحال کما کان» نتیجه می شود حرمت فعلی عصیر بعد از غلیان، خود عصیر زیبایی قبل از غلیان حلیت

دارد و بعد از جوشیدن شک می کنیم که حلیت باقی است یا خیر؟ استصحاب می گوید که باقی است که این استصحاب با استصحاب حرمت تعلیقی تعارض می کند.

خود عصیر زیبایی حلیت فعلی دارد و دلیل اجتهادی بر طهارت آن داریم و استصحاب حرمت ندارد و استصحاب حرمت مال خود زیب بود. و زیب هم استصحاب حرمت تعلیقی بود که نتیجه آن حرمت این عصیر می باشد که این دو با هم تعارض می کنند.

مرحوم آقای صدر قائل هستند که استصحاب حرمت تعلیقی حاکم است بر استصحاب حلیت که این را قبول نکردیم.

توضیح استصحاب تعلیقی:

استصحاب تعبد به بقاء تکلیف یا موضوع تکلیف است حال یا وجودا یا عدما
فعلیت یک تکلیف دائما دائر مدار موضوع آن است در یک مثال پیاده می شود: ما یکبار آب متنجسی در خارج داریم که فعلیت حرمت آن بستگی دارد به فعلیت موضوع آن که نجاست باشد، نجاست هم زمانی فعلی می شود که موضوع آن که ملاقات است فعلی شود چرا که نجاست هم خودش حکم است اما حکم وضعی لذا نیاز به فعلیت موضوع خودش را دارد. مثل همین مثال حرمت فعلی شرب این آب نجس می باشد که حرمت منوط به فعلیت نجاست و فعلیت نجاست هم بسته به فعلیت موضوع نجاست که «الماء الملاقى بالنجس» است، می باشد.

خوب آبی داریم طاهر که حرمت فعلی و تنجیزی - البته حرمت تنجیزی در مقابل حرمت تعلیقی - ندارد بلکه حرمت تعلیقی دارد یعنی در فرض ملاقات با نجس، نجس می شود. که فعلیت و عدم تعلیقیت آن بستگی به واقع دارد و به علم و جهل ما کاری ندارد یعنی اگر در واقع نجس بوده است و من نمی دانستم این باز حرمت فعلی غیر تعلیقی دارد.

در مورد موضوع این حرمت که نجاست باشد هم همین حرف می آید یعنی این مایع که هنوز ملاقات با نجاست نداشته است الان دارای طهارت فعلی و تنجیزی و نجاست تعلیقی است یعنی نجس است در فرض ملاقات به نجس.

پس ما در میان احکام، یک حرمت تنجیزی و فعلی داریم و یک حرمت تعلیقی و همچنین یک نجاست فعلی و تنجیزی داریم و یک نجاست تعلیقی.

حکم غیر تعلیقی حکمی است اعتباری است اما احکام تعلیقی و تقدیری از احکام انتزاعی هستند که از حکم فعلی انتزاع می شوند.

در بحث وصیت، کسی وصیت می کند که این کتاب بعد از مرگ من مال زید است الان مالک کتاب چه کسی است؟ بعد الوصیه و قبل الموت. این ملک کیست؟ که در اصطلاح می گویند وصیت تملیکی. مال موصی است زید چه نسبتی با این کتاب دارد؟ بعضی گفته اند که نسبتی با این کتاب ندارد اما بالوجدان فرق است بین زید که بعد از مرگ موصی کتاب مال اوست و با عمروی که اصلاً نسبتی ندارد و به او وصیت نشده است. ما اسم این ملکیت زید را ملکیت تعلیقی می گذاریم که انتزاعی است و ما امور انتزاعی را امور واقعیت دار می دانیم نه امور وهمی یعنی زید واقعا با عمرو فرق دارد.

مستصحب ما گاهی حکم فعلی است اعم از تکلیفی یا وضعی. مثل اینک که دست من یک ساعت پیش نجس بود که مستصحب من یک حکم وضعی و فعلی است. اما یک دفعه این متیقن و مستصحب من یک حکم تقدیری است مثل این که این دست من یک ساعت قبل نجاست تقدیری داشت به این صورت که اگر به نجس برخورد می کرد نجس می شد آیا الان هم این نجاست را دارد یا خیر؟ استصحب می گوید که این نجاست تقدیری را دارد. یا آبی که به مقدار قلیل بود و طاهر بود وقتی طاهر بود نجاستش تقدیری بود بعد یک مقدار آب در آن ریختیم شک کردیم که به مقدار کر رسید یا خیر؟ در اینجا شک می کنیم که نجاست تقدیری را دارد یا خیر؟

که بعد بحث می‌کنیم که فی نفسه جاری است یا خیر؟ بعضی گفته‌اند که فی نفسه جاری نمی‌باشد بعضی گفته‌اند که جاری است ولی مانع دارد.

در بحث ما شک است که عصیر زیبایی بعد از غلیان حرام است یا خیر؟ رجوع به دلیل کردیم دلیلی بر حرمت و حلیت نداشتیم رجوع به اصل می‌کنیم که برائت است البته اگر استصحاب نداشته باشیم.

این عصیر زیبایی بعد و قبل از غلیان استصحاب ندارد اما خود زیب یک استصحاب تعلیقی دارد به این صورت که می‌گوییم: هذا الزبيب حين كان عنباً كان عصيره حرام اذا غلى، الحال كما كان. این زیب قبلاً که عنب بود یحرم عصیره بالغلیان آیا الان هم این نجاست را دارد یا خیر؟ استصحاب تعلیقی اگر جاری شود، می‌گوید جاری است. که ما خودمان در جریان این استصحاب اقتضاء شک و شبهه داریم و فی النفس شیء.

۱ المسئلة الثانية: فی العصیر التمری.

مشهور بین فقهاء این است که عصیر تمری حلال است اما نسبت داده‌اند به علمای اخباری ما از متاخرین که قائل به حرمت این عصیر تمری شده‌اند.

منظور از عصیر تمری: خرما را در آب می‌خیسانند و بعد شیرینی خرما به آب اضافه می‌شد و بعد آن را صاف می‌کردند و خرماي آن را جدا می‌کردند و سپس این آب را می‌جوشانند البته باید مقدای در این آب باشد که به آن عصیر تمری بگویند یعنی باید غلظت مشخصی داشته باشد.

طهارت آن مفروق عنه است و بحث در مورد حرمت آن است.

وجه حرمت عصیر تمری: روایات.

دو روایت داریم که عمده روایاتی می باشند که می توان به آنها استدلال کرد بر حرمت عصیر تمری که هر دو از عمار ساباطی می باشد که به اینها استدلال شده است بر حرمت عصیرت تمری:

روایت اول: موثقه عمار ساباطی^۱.

۱۷۸۸- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ النَّضُوحِ الْمُعْتَقِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ حَتَّى يَحِلَّ قَالَ خُذْ مَاءَ التَّمْرِ فَأَغْلِهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثًا مَاءِ التَّمْرِ.^۲

وجه استدلال: سوال در مورد کیفیت حلال شدن وجواب امام به ذهاب دو ثلث بوده است.

در این روایت کلمه « النَّضُوحِ »^۳ آمده است که یک طیب و عطری بوده است که زنها استعمال می کرده اند خصوصا در قسمت موی سر که به سر می زدند و موهای خود را شانه می کردند تا به خورد موها رود که مایع بوده است. یکی از ارکان و اجزاء نضوح ماء التمر بوده است و تمام اجزاء این نضوح هم خوردنی بوده است مثل گلاب که در قدیم هم می خوردند و هم با آن لباس و محیط را خوشبو می کردند.

^۱ از اصحاب موسی بن جعفر و امام صادق علیهما السلام بوده است که نمی دانیم که از حضرت موسی بن جعفر روایتی نقل کرده است یا خیر؟ که از طرفداران عبد الله افطح شد که برادر موسی بن جعفر و بعد از اسماعیل برادر دیگر موسی بن جعفر که از همه بزرگتر بوده است، بوده است. بعد از فوت پدر عبد الله ادعای امامت می کند و دارد که پدر به او اعتنایی نداشته است. افطح به کسی که دست یا پا بینی بزرگی داشته باشد که به عبدالله به خاطر پاهای بزرگ او به او افطح می گفتند. امام موسی بن جعفر را درک کرده بود. واقفی ها به امامت امام هفتم قائل نشدند و به امامت عبد الله هم قائل نشده اند شاید هم در امام هشتم توقف کردند نه امام هفتم.

^۲ وسائل الشیعة ؛ ج ۲ ؛ ص ۱۵۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت علیهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۳ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ النَّضُوحِ الْمُعْتَقِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ حَتَّى يَحِلَّ قَالَ خُذْ مَاءَ التَّمْرِ فَأَغْلِهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثًا مَاءِ التَّمْرِ

«الْمُعْتَقُ»^۱: به خمیری گفته می شده است که زیاد می مانده است حال یا به خاطر اینکه هر چه بماند اسکار او بیشتر می شده است یا خوشمزه تر می شده است.

در این روایت که سوال از حلیت بوده است امام فرمودند که این ماء تمر را بجوشان تا دو سوم آن بخار شود این نشان دهنده این است که در حلیت ذهاب ثلثاه شرط است.

روایت دوم: موثقه عمار.

۳۲۱۷۴ - ۱ - مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ) عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ النَّضُوحِ قَالَ يُطْبَخُ التَّمْرُ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَيَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يَمْتَشِطُنَ.^۲

بعضی احتمال داده اند که این دو روایت یک روایت بوده است نه اینکه دو روایت بوده است بلکه دو گونه به ما رسیده است.

منظور از طبخ تمر، طبخ عصیر تمر بوده است به قرینه امتشاط و رفتن ثلثاه.

این دو روایت بخصوص روایت اول که در مقام سوال از حلیت بود به ضوح دلالت بر اینکه در حلیت ذهاب ثلثاه شرط بوده است و در دومی هم مشخص است که این طرز تهیه برای حلیت بوده است نه اینکه درست کردن نضوح بسته به این ذهاب باشد.

البته ممکن است که در مورد نجاست و حلیت باشد اما چون آنچه که در ارتکاز بوده است، حرمت آن بوده است نه نجاست و این که ممکن است که با روایت اول یکی باشد اینها دال بر این است که منظور حلیت بوده است.

^۱ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ النَّضُوحِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ حَتَّى يَحِلَّ قَالَ خُذْ مَاءَ التَّمْرِ فَأَغْلِهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَا مَاءِ التَّمْرِ

^۲ وسائل الشیعة: ج ۲۵؛ ص ۳۷۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

گفته نمی شود که وقتی عصیر تمری را می ساختند مقداری را برای ساختن نضوح استفاده می کردند و مقداری را هم برای خوردن استفاده می کردند چرا که نمی دانیم که خوردن عصیر تمری متعارف بوده است یا خیر؟

این بحث کاری به شیر خرما ندارد و عصیر هم اگر گفته شود در روایت عصیر نیامده است بلکه ماء التمر آمده است.

۱ مناقشه: مرحوم صدر و دیگران.

بر این استدلال اشکالی شده است که مرحوم صدر فرموده اند که دیگران هم این اشکال را کرده اند اما ایشان بیشتر شرح و بسط داده است:

اما نسبت به روایت اول: مُعْتَق به عصیر مسکر گفته می شود.

نضوح هم برای خوردن و هم برای معطر کردن بکار برده می شده است. معتق این بوده است که کاری می کردند که مسکر هم خوش طعم تر شده اسکار بیشتری پیدا کند. از اینکه تعتیقی که در مورد مسکرات بکار برده می شده است، در مورد آن بکار برده شده است، مشخص می شود که مسکر بوده است و منظور سائل این بوده است که چکار کنیم که از حالت اسکار در بیاید. که امام جواب دادند به اینکه باید ذهاب ثلثین شود که وقتی ذهاب ثلثین شود اسکار از بین می رود و حرمت هم به تبع از بین خواهد رفت. چرا که قبلاً گفته شد که مسکر حرام است. اما بحث ما در مورد عصیر تمری است که مسکر نمی باشد و عصیر تمری وقتی می ماند و حالت نش پیدا کند مسکر می شود اما نه همان اول مسکر باشد و معتق هم که گفته شده است بخاطر این

^۱ چهارشنبه ۹۱/۱۰/۲۷. مرحوم فیض که از ائمه اخباریین بوده است، کتابی دارد بنام الاصول الاصلیه یا الاصلیه که کتاب خوبی است و معتبر می باشد در شناخت نظرات اخباریین و در مورد علمای اخباریین و اصولیین و بیان فرموده اند که اختلاف اینها در چه می باشد. ۳۰ مسئله بیان کرده اند که در این سی مسئله اختلاف دارند مثل مسئله تقلید که اعتقادشان فقیه فقط واسطه از رساندن روایات می باشد اما نمی تواند استنباطات خود را دخیل کند.

زمان تاسیس حکمت متعالیه و اخباریین یکی می باشد یعنی مرحوم استرآبادی و ملاصدرا معاصر بودند.

در بین علماء نجف اصول حرف اول را می زده است بر خلاف علمای ایران که اخباری نمی باشند اما بینا بین هستند اما به اصول نزدیکترند.

است که در اثر ماندن حالت نش پيدا می کند و مرحوم آقای صدر هم قائل هستند که اگر عصیر بماند و خود به خود حالت نش پيدا کند مسکر می شود و این را ظاهراً خارجاً فهمیده اند که شاید سوال کرده باشند. لذا گفته شده است و ایشان هم قبول دارند که اگر عصیری بماند تا به خودی خود حالت نشیش بگیرد مسکر می شود، اما اگر بوسیله ای غلیان پيدا کند مسکر نمی شود.

لذا خیلی از عصیرها هستند که از آنها مسکر درست می کنند مثل توت فرنگی، شاتوت... و گفته شده است که زیب اسم مسکری است که از عصیر تمری گرفته می شود.

پس سوال از عصیر تمری مسکر بوده است و اما بحث ما در مورد عصیر تمری غیر مسکر است.

اما نسبت به روایت دوم: نضوح اسم مسکر از عصیر تمری است.

اما موثقه دوم کلمه معتق نیامده است بلکه نضوح آمده است که آقای صدر فرموده اند که نضوح اسم مطلق ماء التمر نمی باشد بلکه به ماء التمر مسکر می گویند و اگر این طور شود روایت می شود مجمل چرا که بعضی از اهل لغت گفته اند، نه همه آنها. لذا ما در حرمت ماء التمر دلیلی نداریم لذا رجوع می شود به اصل عملی که اصالة الحل و البرائة باشد.

فرق اجمال و ابهام: مبهم مال مقام ثبوت است و اجمال مال کلام و مقام اثبات است مثلاً دارد صحبت می کند و می گوید اکرم العالم و اصلاً توجه ندارد که در خارج دو نوع عالم داریم: عادل و فاسق که می گویند که ابهام برای مولای ملتفت محال است. بعد ایشان فرمودند:

و إن كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا

بل من حيث النجاسة أيضا .

این احتیاط مستحب است.

وجه احتیاط استحبابی: وجود وجه ضعیف یا قول به نجاست یا همین روایات در ذهن سید.

شاید در مسئله قولی به نجاست بوده است و شاید وجهی در ذهن ایشان بوده است ولو ضعیف بوده است و شاید هم به خاطر همین روایات بوده است. لذا هم به لحاظ نجاست و هم به لحاظ حرمت قائل به احتیاط شده اند.

مسألة ۲: إذا صار العصير دبسا

بعد الغلیان قبل أن یذهب ثلثاه . . .

چون اگر شیر شود و بخواهد بجوشد تا ذهاب شود، می سوزد خوب اگر حرام باشد بحث بعدی پیش می آید که باید چه کار کرد تا حلال شود و اگر حلال شود بحث متعلق به آن می آید که سید بحث مربوط به حلال شدن آن را اول می فرمایند.

اگر گفتیم که حلال است پس روش حلّیت دو تا می شود: ذهاب ثلثین و شیر شدن کما اینکه جماعتی این فتوا را داده اند که اگر قبل از ذهاب شیر شد حلال میشود مثل مرحوم شهید اول و صدر.^۱

فالأحوط حرمة

وإن كان حلّيته وجه . . .

معلّقین از این کلام سید فتوا به حلّیت فهمیده اند و الا تعلیقه نمی زدند لذا احتیاط می شود مستحب.

^۱ متعارف این است که وقتی شهید بدون قید می گویند منظور شهید اول است و برای دومی قید ثانی را می آورند.

این عبارت «و ان كان لحليته وجه» فتوا است یا خیر صرف اشاره به یک احتمال در قضیه دارد؟ واقعا این عبارت اجمال را دارد.

۱ وجوه حرمت: دو وجه ذکر شده است.

وجه اول: استصحاب.

عصیر عنبی که بعد از جوشیدن بلافاصله شیره نمی شود بلکه مسکر می شود و بعد از مدتی شیره می شود لذا به محض مسکر شدن حرام می شود. خوب شک می کنیم در حلیت این شیره. در نظر عرف شیره با عصیر یکی است و عرفا موضوع عوض نشده است و فقط مقداری این عصیر غلیظ شده است و به شکل شیره در آمده است. یعنی این شیره عصیر غلیظ شده است. خوب وقتی در هنگام غلیان مسکر شد حرام شد الان هم که شک در حلیت و حرمت آن داریم، این حرمت را استصحاب می کنیم.

مناقشه مبانی: عدم جریان استصحاب مجعول در شبهات حکمیه.

طبق مبای ما تمام نمی باشد چرا که استصحاب در شبهات حکمیه است و جاری نمی شود چرا که استصحاب عدم جعل که دائما ترخیصی است، حاکم بر این استصحاب بقاء مجعول است.

وجه دوم: اطلاق ادله حرمت است.

ما روایاتی داشتیم که یک از آنها صحیحہ عبد الله بن سنان بود و در آن آمده بود:

۳۱۹۱۳ - ۱ - ۲ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلَاثًا وَيَبْقَى ثُلَاثًا.^۳

^۱ شنبه ۹۱/۱۰/۳۰.

^۲ (۲) - الکافی ۶ - ۴۱۹ - ۱.

^۳ وسائل الشیعة؛ ج ۲۵؛ ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

که این عبارت اطلاق دارد که عصیر همین که غلیان پیدا کرد حرام می شود چه شیره شود یا خیر الا اینکه دو سوم آن برود. که این را ما هم قبول کردیم لذا همه کسانی که خواستند قائل به حلیت شوند این اطلاق را نپذیرفتند سپس رجوع می شود به اصالة الحلیة. اما کسانی که از طرفی استصحاب را در شبهات حکمیه قبول دارند و در عین حال قائل به حلیت شده اند یا موضوع را متبدل می دانند یا از استصحاب غافل شده اند یا اینکه گفته اند که اولاً حرمت مسکر بخاطر اسکار آن است و ذهاب ثلثیه که مُحَلِّل است بخاطر این است که عصیر را از معرضیت اسکار در می آورد و آن را حلال می کند، شیره هم عصیر را از معرضیت در اسکار در می آورد.

و علی هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثیه احتراقة

فالأولى أن يصب عليه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال.

مُحَلِّل این شیره چه می باشد؟ مخلوط کردن با آب و ذهاب ثلثین.

خوب حالا که حرام شد برای حلیت چه باید کرد؟ سید فرمودند: که آب بریزند تا رقیق شود و بجوشد تا دو سوم آن بخار شود در این صورت حلال می شود.

وجه حلیت: بعد از تخلیط به عصیر تبدیل شده و ذهاب هم صورت گرفته است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند که وقتی ما آب را اضافه کنیم شیره تبدیل به عصیر می شود و خوب عصیر هم وقتی ذهاب شود حلال می شود.

مناقشه: این مخلوط شیره و آب است نه عصیر اما با این حال حلال می شود.

این کلام را قبول نداریم بلکه این عصیر نمی شود بلکه مخلوط شیره و ماء می شود. اما وقتی از مجموع دو سوم برود از شیره هم دو سوم رفته است این علی القاعده است و اینطور نمی باشد که همه بخار شده ها از آب مخلوط باشد نه از آب خود شیره

– در شیر هم آب داخل آن بخار می شود– چرا که بعید است که شیر ای داشته باشیم که بیشتر از دو سوم آن، آب باشد.

مناقشه آقای صدر: بر فرض اطلاق ذهاب محل عصیر است نه هر چیزی.

گفته اند که اگر قبول کردیم که روایت اطلاق دارد– که ایشان قبول نکرده اند اما سلمنا که اطلاق دارد البته اطلاق به این مقدار که دبس هم حرام است، تا اینجا قبول می کردند، نه اینکه با ذهاب هم طاهر می شود، در اینجا اطلاق را قبول نکرده اند– اما ما دلیل نداریم که هر ذهاب ثلاثی محل است بلکه فقط در عصیر عنبی است مثلاً آب نجس را بگذاریم که ثلاثین آن برود، طاهر نمی شود و دبس که با آب مخلوط شود که عصیر نمی شود لذا ذهاب ثلاث، ذهاب ثلاث دبس است که اثری ندارد. یعنی قبول داریم که ذهاب ثلاثین شد اما ذهاب ثلاثین در عصیر نبود بلکه در مخلوط دبس و آب بود و فقط در عصیر، ذهاب محلل است.

مناقشه: در روایت داریم حرمت متوقف بر غلیان عصیر است نه حلیت متوقف بر ذهاب از عصیر است.

ما در روایت داریم که اگر عصیر غلیان پیدا کرد حرام می شود و اگر این عصیر بخواهد حلال شود باید ذهاب ثلاثین شود اما گفته نشده است که باید تا آخر عصیر باشد.

روایت این طور بود:

۳۱۹۱۳- ۱- مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثَلَاثُهُ وَيَبْقَى ثَلَاثُهُ.^۲

^۱ دوشنبه ۹۱/۱۱/۰۲.

^۲ وسائل الشیعة: ج ۲۵: ص ۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت علیهم السلام – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اشکال نشود که در روایت عنوان عصیر آمده است و دبس که عصیر نمی باشد که جواب می دهیم عصیر در حرمت هنگام غلیان آمده بود نه در حلیت آن به ذهاب.

باز اشکال نشود که پس اگر این طور باشد، خمر هم که تبدیل به سرکه می شود نباید طاهر شود چرا که در روایت آمده است که عصیر بعد از اینکه خمر شد، نجس می شود حال می خواهد بعد خمر سرکه هم بشود یا نشود.

جواب اینکه این مورد با مورد خمر فرق می کند چرا که ر مورد خمر دیگر عنوان روایت که خمر باشد این را نمی گیرد والان به سرکه دیگر خمر نمی گویند نگفته شده است که عصیر خمر شده نجس است بلکه گفته شده است خمر، نجس است خوب این الان خمر نمی باشد بله اگر عنوان الشیء اذا خمر بود الان به سرکه هم الشیء اذا خمر صدق می کند. اما در روایات حرمت عصیر آمده است عصیر اذا غلی حرام می شود و این دبس زمانی عصیر اذا غلی بوده است مثل اینکه یکبار موضوع وجوب اکرام صائم روز جمعه است در بعضی اوقات موضوع من صام یوم الجمعة است زید الان که شنبه است، صائم نمی باشد در فرض اول که موضوع صائم است اکرام او واجب نمی باشد اما در فرض دوم که موضوع من صام باشد الان هم که روز شنبه است به زید می گویند: من صام یوم الجمعة لذا اکرام او واجب است.

مسئله ۳: يجوز أكل الزبيب و الكشمش و التمر في الأُمراق^۱ و الطبخ^۲

وإن غلت فيجوز أكلها بأي كيفية كانت على الأقوى

این مسئله در صورتی جای بحث دارد که بگوییم عصیر زبیبی حرام است اما در صورتی که حرام نباشد دیگر بحث ندارد.

^۱ آبگوشت.

^۲ برنج.

بررسی حکم مسئله در چند صورت:

این غلیان چند صورت دارد:

صورت اول: غلیان آب اینها در داخل اینها: حلال است چرا که اصلا بدان عصیر نمی گویند.

یک دفعه قطرات داخل زبیب شروع به جوشیدن می کند این حرام نمی باشد چون اصلا گفته نمی شود العصیر غلی.

صورت دوم: غلیان در در بیرون از اینها که خود دو صورت دارد:

صورت اول: قول به عدم نجاست: حلال است بخاطر استهلاك در آبگوشت.

اما اگر آن قطرات بیرون بیاید و در آبگوشت بجوشد باز خوردن آبگوشت مشکلی ندارد اگر قائل به نجاست عصیر نباشیم، چرا که مستهلك شده است.

قول به حرمت و نجاست عصیر: حرام می شود بخاطر ملاقات قبل از استهلاك، آبگوشت، نجس می شود.

اما اگر گفتیم عصیر زبیبی علاوه بر حرمت نجس هم می باشد در اینجا دیگر خوردن آبگوشت حرام است چرا که قبل از استهلاك ملاقات پیدا کرده است و آبگوشت نجس شده است و استهلاك نجاست را از بین نمی برد.

هذا تمام الكلام فی الخمر.

العاشر: الفقاع...

الفقاع : در بین فقهاء مشهور است که فقاع به عنوانه نجس است نه به خاطر این که مسکر است. و این اثر دارد که اگر مثلاً اسکار را بوسیله عملیاتی از آن بگیریم، اگر گفتیم که بعنوانه نجس می باشد، باز نجس می باشد اما اگر گفتیم بخاطر اسکار نجس است، نجس نمی باشد. البته معلوم نمی باشد که با گرفتن اسکار از عنوان فقاع خارج

شود که اشکال شود که در این صورت - یعنی در صورت یکه اسکار را از آن بگیریم - دیگر عنوان فقاغ صدق نمی کند

انشاء الله حقیقت آن در آینده می آید.

دلیل نجاست فقاغ بعنوانه:

دو وجه آن مهم است:

الوجه الاول: روایتی داریم که در این روایات گفته شده است که فقاغ نجس است.

۴۲۰۱ - ۵ - ۱ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي جَمِيلٍ^۲
الْبَصْرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ
عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ لَا تَشْرَبُهُ فَإِنَّهُ خَمْرٌ مَجْهُولٌ فَإِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ فَاغْسِلْهُ.^۳

« مَجْهُولٌ^۴ » یعنی مردم نمی دانند که خمر است.

امام فرمودند: که اگر به لباس برخورد کرد، آن را بشوید که ظهور در نجاست دارد.

مناقشه:

سندا: به لحاظ سندی ضعیف است و مرسل است و دو ارسال هم دارد.

دلالتا: روایت زمانی دال است که قائل به نجاست مسکر نباشیم.

متاخرین دلالت این را قبول کردند اما دلالت این هم مشکل دارد.

۱ (۵) - الکافی ۶ - ۴۲۳ - ۷.

۲ (۶) - فی نسخه - جمیلة (هامش المخطوط) و كذلك المصدر.

۳ وسائل الشیعة: ج ۳؛ ص ۴۶۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۴ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ لَا تَشْرَبُهُ فَإِنَّهُ خَمْرٌ مَجْهُولٌ فَإِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ فَاغْسِلْهُ.

ما تارة مثل مشهور می شویم که مسکر بما هو مسکر نجس است و تاره مثل خودمان می شویم که دلیل بر نجاست مسکر نداریم.

اگر گفتیم که مسکر بما هو مسکر نجس است این روایت دال نمی باشد که فقاع به عنوانه نجس است بلکه بما هو مسکر نجس می باشد.

الان دنبال این هستیم که فقاع بعنوانه نجس است و از عناوین نجسه است که ثمره دارد.

اگر گفتیم که مسکر نجس نمی باشد، که مختار ماست از این روایت می توان اثبات کرد که فقاع نجس است. پس باید قائل به نجاست مسکر بما هو مسکر نشویم تا دال بر نجاست بعنوانه باشد، پس مشهور نمی توانند به این روایت در نجاست فقاع بما هو فقاع استدلال کنند. این شبهه در خمر هم است که کسانی که قائل به نجاست مسکر بما هو مسکر می باشند، از روایات خمر چطور نجاست خمر بما هو خمر را استفاده کرده اند.

روایت هم فقط همین است.

الوجه الثانی: روایاتی که فقاع را نازل به منزله خمر کرده است.

مشهور به این وجه تمسک کرده اند که ما روایات کثیره ای داریم که امام علیه السلام فقاع را نازل به منزله خمر کرده اند که در بین این روایات، روایات معتبر هم وجود دارد. مثل صدر روایت اول - که البته در وجه قبلی به ذیل آن استدلال کرده اند -

۲۲۳۹۱ - ۲ - ۱ وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ هُوَ خَمْرٌ.^۲

۱ (۲) - الکافی ۶ - ۴۲۲ - ۲، و آورده فی الحدیث ۴ من الباب ۲۷ من أبواب الأشربة المحرمة.

۲ وسائل الشیعة؛ ج ۱۷؛ ص ۲۲۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

یعنی در احکام مثل خمر است که یکی از احکام شاخص خمر، نجاست است.

مناقشه: دو احتمال در این تنزیل است که هیچ کدام نجاست را اثبات نمی کند.

این روایات دلالتی بر نجاست فقاع نمی کند در این روایات دو احتمال ذکر شده است:

احتمال اول: تجوز امام در تنزیل، تجوز تطبیقی است.

تجوز امام در تطبیق است یعنی مراد امام از خمر به معنی الاخص بوده که شراب متخذ از عنب است که امام می خواستند حکم خمر را به فقاع بدهند.

احتمال دوم: تجوز امام در تنزیل، تجوز مفهومی است.

مراد امام از خمر مطلق مسکر است نه متخذ از عنب و این امر رایجی است که ما معنای رایجی را که اخص است، بکار ببریم اما مقصود ما معنای اعم از آن معنای اخص باشد.

که هر کدام از احتمالات که منظور باشد نجاست اثبات نمی شود.

مثل اینکه وقتی می گوئیم که زید اسد دو جور معنا می شود:

منظور از اسد حیوان مفترسی است که صفت شجاعت را داراست که در اینجا مجاز است و به آن تجوز در تطبیق می گویند. یعنی زید مانند حیوان مفترس است یعنی صفت او را دارد که شجاع است. که این تجوز در تطبیق تجوز در اسناد است. که این نظر سکاکی بود.

اما یکبار مراد از اسد، شجاع است که در اینجا در واقع کلام اینطور است که زید شجاع که در حقیقت اصلاً تجوزی در کار نمی باشد که بدان تجوز در مفهوم می گویند. که نظر مشهور بود.

«الفقاع خمر» مثل «زید اسد» می باشد.

اگر تجوز در تطبیق باشد فهم عرفی این است که در بارزترین صفت او نازل به منزله می باشد که در ما نحن فیه آن صفت بارز حرمت است.

اگر تجوز در مفهوم باشد معنای الفقاع خمر این است: الفقاع مسکر. که معنا این است که هر حکمی که منزله فیه که مسکر باشد، دارد در منزل هم این حکم است لذا در اینجا هر حکمی که مسکر دارد، فقاع هم دارد که ما قائل بودیم که حکم مسکر، حرمت است نه نجاست.

اما مطلب این است که روایات ظهور در کدام تجوز دارند؟

مرحوم صدر قائل به این است که ظاهر روایت، تجوز در مفهوم است یا اینکه اجمال دارد. ایشان می گویند که اگر تجوز در تطبیق باشد مثبت می شود حرمت و نجاست با هم.

اما ثمره ای ندارد چون در دو صورت طبق نظر ما، متفاهم حرمت است.

۱ لذا فقهای متاخر شروع کرده اند که در نجاست احتیاط کرده اند لکن مرحوم صدر فتوا به طهارت داده اند. بله تا زمان متاخرین مشهور قائل به نجاست بوده اند حال یا بما هو فقاع یا بما هو مسکر.

فقیه در این احتیاطها می تواند به احتیاط خود عمل نکند چرا که وجه عدم افتاء او، عدم قول به مفطر بودن سیگار می باشد، لذا ممکن است که در ماه رمضان خودش سیگار بکشد، چرا که این وظیفه عامی است که به احتیاط عمل کند.

سید خودشان در تعریف فقاع فرموده اند:

و هو شراب متخذ من الشعیر

علی وجه مخصوص و یقال إن فیه سکر خفیا...

۱ چهارشنبه ۹۱/۱۱/۰۴.

در عبارت خفیا آمده است که ظاهراً خفیفاً باید باشد البته اگر بخواهد با روایت اول که روایت هشام بن حکم بود که عبارت مجهول آمده بود، تطابق داشته باشد، با خفی بهتر می سازد.

تعریف و حقیقت فقاع: جو مخلوط شده با آب و نش کننده بطور طبیعی.

در تعریف و حقیقت فقاع اختلاف شده است خود شعیر آب ندارد آبی را که با شعیر قاطی می کردند وقتی یک مدتی در فضا و مکان مناسب و در ظرف در بسته می ماند، بعد از مدتی نش پیدا می کرد.

فقاع دو حکم دارد: نجاست که ما هم قبول نکردیم و حرمت که ما از باب اینکه مسکر است حرمت آن را قبول کردیم و لو اینکه اسکار آن ضعیف باشد. که در روایت هم داشتیم که آنچه کثیرش مسکر است قلیلش هم حرام است.

لذا فحص در حقیقت آن فایده ای ندارد چرا که قائل به نجاست آن نشدیم و این کلمات فقها با این اختلاف کی برای ما اطمینان می آید که فقاع چیست؟ در اینصورت که شک کردیم، اگر قائل به نجاست هم می شدیم می بایست به قدر متیقن رجوع کرد که این قدر متیقن همانی است که مرحوم سید گفته است و آقای صدر توضیح داده اند که این «علی وجه مخصوص» که در کلام سید آمده است، تخمیر بوده است که آب جو را با آب قاطی می کردند و می گذاشتند در ظرفهای در بسته که حالت نش پیدا کند.

اما در مازاد قدر متیقن مثل اینکه آن را بجوشانید و نگذارید نش کند، مجرای قاعده طهارت است.

و إذا كان متخذاً من غير الشعير

فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكراً

مثل اینکه از گندم گرفتند.

دلیل عدم حرمت: عدم صدق عنوان محرم فقاغ فلذا مصداق لقاعدة الطهارة.

چرا که به آن صدق فقاغ نمی کند اما در صورتی که مسکر باشد حرام است چرا که هر مسکری حرام است اما در نجاست این فرمایش سید را قبول نداریم.

مسألة ۱: ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم

ليس من الفقاغ فهو طاهر حلال.

در عربی ما دو مایع داریم فقاغ و ماء الشعير که فقاغ از شرابهای مسکره است و ماء الشعير هم مایعی بوده است که اطباء به بیماران سفارش می کردند اما در فارسی ظاهراً کلمه ای نداریم چرا که آبجو که می گوئیم به همین فقاغ می گوئیم نه ماء الشعير.

علت حلیت و طهارت: لعدم صدق العناوين المحرمة و جریان قاعدة الطهارة.

چرا که مسکر که نمی باشد و فقاغ هم که نمی باشد لذا دلیلی بر نجاست و حرمت نداریم مرجع می شود اصالة الحل و طهارت.

تعريف ماء الشعير؟ صاف شده ی آب جوی پخته شده.

مرحوم آقای صدر می فرمودند که جو را در آب می پختند بعد صاف می کردند می شده است ماء الشعير.

۱ الحادي عشر: عرق الجنب من الحرام...

بدن کسی که از حرام جنب شده است، طاهر است و نیز عرق او قبل از جنابت هم طاهر است اما عرقهایی که بعد از جنابت خارج می شود اینها نجس می باشد.

عرق جنب عرقی است که بعد از جنابت از انسان خارج شود و و لو سبب آن جنابت نباشد مثل اینکه قبل از جنابة دویده باشد و بعد مقاربة کرده باشد و بعد عرق آن دویدن قبل از مقاربه حاصل شده است این عرق هم نجس است علی قول به نجاست. چرا که روایت هم اطلاق دارد و مشعر به علیت جنابت نمی باشد زیرا در روایت بود: «يعرق فيه الجنب» که شامل این مورد هم می شود بخلاف جایی که قبل از جنابت عرق داشته است دیگر گفته نمی شود که در این لباس، «يعرق فيه الجنب».

ابتدا بحث کبروی می کنیم که اصلا عرق جنب از حرام، نجس است یا خیر؟

صاحب حدائق می فرمایند: قدمای از فقها می گفتند که این عرق حرام است اما در متوسطین مثل فاضلین^۲، قائل به طهارت شدند اما جمهور متاخرین قائل به طهارت شده اند.

دلیل این حکم:

عمده دلیل، روایاتی می باشد که در این باب وارد شده است که فقهای ما این حرمت را از این روایات استفاده کرده اند که عمده سه روایت می باشد:

^۱ شنبه ۹۱/۱۱/۰۷.

^۲ مرحوم محقق و علامه حلی.

روایت اول: روایت ادریس بن یزید الكفرتوثی.

۴۱۳۴ - ۱۲ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرِ قَالَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ بِإِسْنَادِهِ إِلَى إِدْرِيسَ بْنِ يَزِيدَ الْكَفَرْتُوثِيِّ ^۲ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ بِالْوَقْفِ فَدَخَلَ سُرْمَنْ رَأَى - فِي عَهْدِ أَبِي الْحَسَنِ ع - فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَنِ الثَّوْبِ الَّذِي يَغْرَقُ فِيهِ الْجُنُبُ أَيْصَلَّى فِيهِ فَبَيْنَمَا هُوَ قَائِمٌ فِي طَاقِ بَابٍ لَا تُنْتَظَرُ إِذْ حَرَّكَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع بِمِقْرَعَةٍ وَقَالَ مُبْتَدئًا إِنْ كَانَ مِنْ حَلَالٍ فَصَلِّ فِيهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ حَرَامٍ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ. ^۳

«کفرتوث» اسم مکان و قریه ای بوده است که در جزیره واقع بوده است اما نمی دانیم منظور از جزیره چه بوده است.

ادریس بن یزید از واقفیه بوده است که می خواسته است که امام علیه السلام را امتحان کند و امام بدون اینکه ابن یزید، سوالی کند خود ایشان جواب می دهند.

بررسی روایت سند: این روایت مرسله است.

بدون شک این روایت سند ندارد چرا که نه سند شهید تا محمد بن همام مشخص است و نه طریق همام که از ثقات بوده است تا ادریس بن یزید کفرتوثی مشخص می باشد لذا مرسله است و ارسال زیادی دارد و ضمن اینکه خود ادریس بن یزید کفرتوثی از مهملین است.

«مهمل» یعنی کسی که ذکر از او در کتب رجال نشده است اما «مجمل» کسی است که ذکر از او شده است اما توثیقی ندارد.

^۱ (۴) - الذکری - ۱۴.

^۲ (۵) - فی المصدر - ادریس بن یزید الکفرتوثی.

^۳ وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۴۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این ادريس بن يزداد كفر توثی قصد داشته است که از امام هادی علیه السلام سوال کند که آیا می شود با لباسی که متنجس با عرق از نجاست از جنب بوده است نماز خواند یا خیر؟

ابا الحسن که در روایت می آید منظور امام موسی بن جعفر علیه السلام می باشد مگر این که قرینه ای در کلام باشد که در اینجا منظور امام هادی علیه السلام بوده است چرا که كفر توثی که واقفی بوده است در روایت است که در سر من رای حضرت را دیده است که در آنجا امام هادی علیه السلام بوده است.

روایت دوم: روایت فقه الرضا علیه السلام.

...وَإِنْ عَرَقْتَ فِي ثَوْبِكَ وَأَنْتَ جُنْبٌ وَكَانَتْ الْجَنَابَةُ مِنَ الْحَلَالِ فَتَجُزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَإِنْ كَانَتْ حَرَامًا فَلَا تَجُزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ^{۱، ۲}

بررسی روایت سنداً: کتاب فقه الرضا علیه السلام معتبر نمی باشد.

کتاب فقه رضوی از کتابهایی است که در زمان والد علامه مجلسی پیدا شده است که قبل ایشان نبوده است. خود والد مجلسی نقل می کنند که شخصی بنام «سید امیر حسین» از مدینه می آمده است به اصفهان که به عنوان تحقه نسخه خطی می آورد که تاریخ کتابت آن بر می گردد به زمان امام رضا علیه السلام و ایشان می گویند که این نسخه به خط ایشان یا به املاء ایشان بوده است. که در حاشیه آن تصحیحاتی از اجلاء در حاشیه آن بوده است و در زمان قدیم متعارف بوده است که وقتی نسخه ای بدست می رسید و وقتی مطمئن می شدند که مطابق با همان نسخه قدیم و اصل است اجلاء آن نسخه را تایید می کردند و می گفتند که صحیح است. و مرحوم والد مجلسی از روی

^۱ (۴) - المقنع: ۱۴، عن رسالة أبيه.

^۲ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ص ۸۴، منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۶ ق.

این نسخه استنساخ کرده است. خود آن نسخه اصل در زمان علامه مجلسی علیه الرحمة گم شد.

بین علمای ما از آن زمان تا این زمان نزاع بوده است که این کتاب معتبر است یا خیر؟ بعضی مثل حاجی نوری و مرحوم والد مجلسی و خود مجلسی و حتی نسبت داده اند به شیخ انصاری و صاحب حدائق اعتماد تام داشتند معامله کتب صحاح می کردند. اما دیگران اعتماد نمی کردند حال یا مخدوش می دانستند یا خیر سکوت می کردند و به آن عمل و اعتماد نمی کردند مثل صاحب وسائل لذا هیچ روایتی از این کتاب نقل نکرده است.

این کتاب بصورت کتاب احکام است.

بعضی ها احتمال قوی داده اند که این کتاب مال والد صدوق است چرا که اسم و کنیه والد صدوق هم أبو الحسن علی بن موسی بن بابویه بوده است مثل امام رضا علیه السلام لذا اشتباه شده است.

حالا اگر کسی بخواهد این کتاب را بررسی کند چه باید بکند؟

مرحوم حاجی در خاتمه کتاب مستدرک بحث مبسوطی کرده است. نزدیک ۱۰۰ صفحه در مورد این کتاب بحث کرده است و ایشان قائل بوده است که یا حتما مال امام رضا علیه السلام بوده است یا امام رضا علیه السلام املاء کرده اند.^۱

ارزش مستدرک بخاطر همین خاتمه ی این کتاب است که فواید رجالی زیادی دارد.

اگر به این کتاب رجوع شود دیگر رجوع به کتاب دیگری نمی باشد چرا که هم اقوال را آورده است و علل این اقوال و نقد اینها و نقد نقد را هم آورده است.

^۱ خاتمه مستدرک ج ۱ ص ۲۳۰.

لذا بین متاخرین به این کتاب عمل نمی کنند یعنی کتاب به گونه ای نمی باشد که وقتی انسان آن را می خواند اطمینان کند که از امام علیه السلام رسیده است.

البته این روایت در مقنع شیخ صدوق آمده است این دال بر معتبر بودن این روایت نمی باشد چرا که معروف است که خیلی از این روایات فقه الرضا علیه السلام در کتاب والد و به تبع در کتاب خود شیخ صدوق علیهما الرحمة هم آمده است.

روایت سوم: علی بن مهزیار:

۲۷۵۳- ۱ ابن شهر آشوب فی المناقب، نقلًا من کتاب المَعْتَمَدِ فِي الْأُصُولِ
 قَالَ عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ وَرَدْتُ الْعَسْكَرَ وَ أَنَا شَاكٌّ فِي الْإِمَامَةِ فَرَأَيْتُ السُّلْطَانَ قَدْ
 خَرَجَ إِلَى الصَّيْدِ فِي يَوْمٍ مِنَ الرَّبِيعِ إِلَّا أَنَّهُ صَائِفٌ وَ النَّاسُ عَلَيْهِمْ ثِيَابُ الصَّيْفِ
 وَ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع لُبَّادٌ^۲ وَ عَلَى فَرَسِهِ تَجْفَافٌ^۳ لُبُودٍ وَ قَدْ عَقَدَ ذَنْبَ الْفَرَسَةِ
 وَ النَّاسُ يَتَعَجَّبُونَ مِنْهُ وَ يَقُولُونَ أَلَا تَرَوْنَ إِلَى هَذَا الْمَدَنِيِّ وَ مَا قَدْ فَعَلَ بِنَفْسِهِ
 فَقُلْتُ فِي نَفْسِي لَوْ كَانَ إِمَامًا مَا فَعَلَ هَذَا فَلَمَّا خَرَجَ النَّاسُ إِلَى الصَّحَرَاءِ لَمْ
 يَلْبَثُوا أَنْ ارْتَفَعَتْ سَحَابَةٌ عَظِيمَةٌ هَطَلَتْ فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ إِلَّا ابْتَلَّ حَتَّى غَرِقَ بِالْمَطَرِ
 وَ عَادَ وَ هُوَ سَالِمٌ مِنْ جَمِيعِهِ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْإِمَامَ ثُمَّ
 قُلْتُ أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنِ الْجُنُبِ إِذَا عَرِقَ فِي الثَّوْبِ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي إِنْ كَشَفَ
 وَجْهَهُ فَهُوَ الْإِمَامُ فَلَمَّا قَرُبَ مِنِّي كَشَفَ وَجْهَهُ ثُمَّ قَالَ إِنْ كَانَ عَرِقَ الْجُنُبُ فِي

۱- المناقب لابن شهر آشوب ج ۴ ص ۴۱۳.

۲ (۱) في هامش المخطوط: لبابيد- خ ل (منه قدس سره).

۳ (۲) التجفاف: الذي يوضع على الخيل من حديد أو غيره في الحرب. (لسان العرب- جفف- ج ۹ ص ۳۰).

الثَّوبِ وَ جَنَابَتُهُ مِنْ حَرَامٍ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَإِنْ كَانَ جَنَابَتُهُ^۱ مِنْ حَلَالٍ فَلَا بَأْسَ فَلَمْ يَبْقَ فِي نَفْسِي بَعْدَ ذَلِكَ شُبْهَةٌ^۲.

بررسی روایت سنداً:

طریق ابن شهر آشوب به علی بن مهزیار مشخص نمی باشد.

از مستدرک نقل می کنیم اما ایشان از مناقب ابن شهر آشوب نقل کرده است که مرسل می باشد چرا که طریق کتاب مناقب تا علی بن مهزیار مشخص نمی باشد.

علی بن مهزیار در این روایت توثیق ندارد.

ضمن اینکه این علی بن مهزیار در این روایت توثیق ندارد.

علی بن مهزیار در این روایت، علی بن مهزیاری است که توثیق ندارد. ما دو علی بن مهزیار داریم: علی بن مهزیار و علی بن ابراهیم بن مهزیار است که در واقع عمو و برادر زاده هستند اما چون جد این علی بن ابراهیم مخزار معروف بوده است ایشان را هم نسبت به جد می دادند و علی بن مهزیار می گفتند. آن علی بن مهزیاری که از اجلاء می باشد آن عمو بوده است از اصحاب امام رضا و امام جواد و هادی علیهم السلام بوده است که از وکلاء ائمه علیه السلام بوده است و روایات عدیده ای در مدح او وارد شده است که اصالتاً هندی بوده است بعد مهاجرت می کنند به ایران. حتی گفته شده است که نصرانی بوده اند و بعد اسلام آورده اند اما خیر بعضی گفته اند که خیر پدرش نصرانی بوده است و بعد از اسلام پدر بدنیا آمده است لذا مسلمان زاده بوده است. این علی بن ابراهیم فقیه و وکیل بوده است.

علی بن مهزیار برادری داشته است بنام ابراهیم که پسری داشته است که علی بوده است و به جدّ، او را می خواندند و معروف بوده است که در زمان امام عسگری علیه

^۱ (۳) البحار ج ۸۰ ص ۱۱۸ ح ۶.

^۲ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۲؛ ص ۵۶۹، نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

السلام در زمان غیبت صغری بوده است که خیلی حج می رفته است که معروف است که خدمت امام زمان علیه السلام مشرف شدند و تشریف ایشان هم در زمان غیبت صغری بوده است گفته شده است که بیست سفر حج به جا آورده است که خدمت حضرت برسند. اصلاً غیبت کبری را درک نکرده است.

در کتب رجال توثیقی برای او ذکر نشده است و همین مقدار آمده است و روایت دارد که خدمت حضرت مشرف شده است که روایت هم از خودش بوده است.

این علی بن مهزیار در روایت، همین علی بن مهزیار علی بن ابراهیم می باشد که تشریف خدمت حضرت شده است و اصحاب توثیقی برای او ذکر نکرده اند.

اشکال نشود که ممکن است علی بن مهزیاری که در روایت آمده است، همان اولی می باشد چرا که به امام هادی هم عسگری می گفته اند؛ چرا که در صدر روایت دارد که در امامت حضرت عسگری شک و تردید داشته است که این نشان می دهد که از اصحاب امام عسگری علیه السلام بوده است و ضمن اینکه اگر قرار بوده است که اولی باشد می بایست معمر باشد اما نام او در زمره معمرین برده نشده است چرا که این حجهای ایشان در زمان غیبت صغری سنه ۲۵۵ بوده است و اگر قرار باشد همه این حجهها را بعد از امامت امام عسگری علیه السلام بوده است چرا که در زمان امام عسگری امام زمان علیه السلام هنوز امام نبوده است می بایست تا بیست سال بعد از شهادت امام عسگری علیه السلام که در زمان ۲۶۰ هجری بوده است، یعنی سال ۲۸۰ زنده بوده اند. اما اصحاب رجال ایشان را از اصحاب امام هادی علیه السلام شمرده اند و حتی نگفته اند که از اصحاب امام عسگری علیه السلام بوده است اما از ایشان روایت نقل نکرده است. این را نگفته اند. لذا این روایت در وسائل هم نیامده است. حتی کتبی که رجال و رواة وسائل را استخراج کرده است مثل کتاب «الموسوعة» این علی بن مهزیار دومی نیامده است.

اگر تشریف ثابت شود وثاقت به معنای عدم تعمد بر کذب هم ثابت می شود.

پس این علی بن مهزیار ثقه نمی باشد.

این روایت هم مثل روایت اول می خواسته است که از امام علیه السلام بپرسد اما خود امام فی البدایه و بدون سوال سائل فرموده اند و این خودش موهن می باشد. علی بن مهزیار هم در دلش شک و تردید در امامت امام علیه السلام داشته است. این روایت اشعار دارد که اگر در لباس در بدن باشد مانعی از نماز نمی باشد و باید در لباس باشد تا مانع باشد شاید از باب اینکه دائما عرق بدن با غسل می رود البته این در حد اشعار است نه ظهور لذا می تواند شخص تیمم کند و بدون غسل نماز بخواند و عرق در بدن هم باشد.

ابن شهر آشوب از اعظم است.

علی بن مهزیار که روضه آن را می خوانند و قصه تشریف او گفته می شود و معروف است در عصر غیبت صغری بوده است که توثیق ندارد و از اصحاب امام عسگری علیه السلام می باشد و اما علی بن مهزیار ثقه از اصحاب امام جواد علیه السلام بوده است. حتی استفاضه را هم اثبات نمی کند چرا که ارسالی که اصلا معلوم نمی باشد اصلا کسی گفته باشد استفاضه را نمی رساند چرا که اصلا شاید شایعه باشد.

لذا یکبار می گوید که کسی به من گفت این مورد استفاضه را می رساند اما اگر اصلا معلوم نباشد که از کسی صادر شده است یا خیر؟ این بدرد استفاضه نمی خورد. هیچ کدام از این سه روایت سند ندارد.

۱ بررسی روایات دلالتا: عدم جواز خواندن نماز، ظهور در نجاست دارد.

در روایات آمده است که نمی توانی نماز بخوانی لذا این امر ظهور در نجاست دارد.

مناقشه: ممکن است عدم جواز صلاة از باب مانعیت باشد.

مفاد مستقیم این روایات نجاست عرق نبود بلکه عدم جواز اکتفاء به نمازی می باشد که با این لباس خوانده شده است و شاید این بخاطر این باشد که نجس نمی باشد بلکه بخاطر مانعیت مثل «اجزای ما لایوکل لحمه» مثل موی گربه می باشد.

جواب به مناقشه به دو تقریب:

تقریب اول: روایت اطلاق دارد و صورت خشکی بودن ثوب را هم شامل می شود.

این روایات اطلاق دارد و حتی صورت خشکی ثوب را هم می گیرد لذا در آن صورت هم نمی تواند نماز بخواند در حالیکه اگر مانعیت عرق، باعث عدم جواز اکتفاء به این نماز بود، می بایست در صورت خشک بودن ثوب که عرقی در کار نمی باشد بتوان نماز خواند بخصوص اینکه عرق سریع خشک می شود. پس علت عدم جواز نماز بدون چیزی جز نجاست ثوب نمی تواند باشد.

تقریب دوم: امام امر به غسل کردند در حالیکه اگر مشکل مانعیت بود، امام می بایست امر به ازاله کنند.

از یک روایت که روایت «فقه الرضا» می باشد، امام فرمودند: «وَإِنْ كَانَتْ حَرَامًا فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ»^۱ و امام فرمودند حتی تزول و غسل عرفا بر طرف کننده قذارت و نجاست است و اگر فقط مشکل مانعیت بود امام می فرمودند: حتی تزول.

^۱...وَإِنْ عَرَفْتَ فِي ثَوْبِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ وَكَانَتْ الْجَنَابَةُ مِنَ الْحَلَالِ فَتَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَإِنْ كَانَتْ حَرَامًا فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ. (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام؛ ص ۸۴، منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام - مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۶ ق.)

مناقشه در این تقاریب:

اما تقریب اول به دو اشکال:

اشکال اول: ممکن است که علت مانعیت خود عرق به تنهایی نباشد بلکه بخاطر تسری اثر جنابت به لباس باشد.

این تقریب اول این بود که اطلاق داشت و حتی بعد از جفاف را هم می گرفت. از این تقریب به این مقدار می توان استفاد کرد نماز خواندن با این لباس جایز نمی باشد اما امام که فرمودند که این لباس نجس است لذا ممکن است که باز این فرمایش امام بخاطر مانعیت عرق باشد اما در این مانعیت عرق بخصوصه و به تنهایی مهم و مانع نمی باشد که اگر رفت مانعیت هم برود بلکه ممکن است اینطور بتوان استفاده کرد که همانطور که وقتی در بدن حدث جنابت حادث شود نمی توان با این بدن نماز خواند وقتی هم عرق بدن به این لباس می خورد شاید چون اثری از آن جنابت در لباس حادث می شود لذا نماز خواندن با آن لباس جایز نباشد لذا با خشک شدن، این اثر از بین نمی رود لذا در آن صورت هم باید لباس را شست.

اما برطرف کننده این حدث از بدن غسل است و در لباس غسل است.

ان قلت: این کلام شما در جنابت از حلال هم می آید در حالیکه این طور نمی باشد.

قلت: بله اگر شارع می فرمودند درست بود ولی نفرمودند.

جنابت یک امر عرفی و تکوینی نمی باشد بلکه یک امر خاص اعتباری شرعی است لذا اگر انزال منی هم نشود باز حاصل می شود و ما نمی دانیم چیست و شارع آن را موضوع بعضی از احکام شرعی قرار داده است و شارع گفته است و اگر نمی فرمودند: ما این قذارت را نمی فهمیدیم و عرفی هم نبود و مثل خون و میت نمی باشد که قذارت تکوینی و عرفی هستند. بله اگر هم قذارتی داشته باشد مال خود منی است در حالیکه در جنابت نیاز به انزال هم نمی باشد. لذا چون عرفی نمی باشد ما نمی توانیم بفهمیم در کجا این اثر می آید و مانع است یا خیر؟ لذا باید شارع بگوید و شارع می توانسته است در جنابت از حلال هم بفرمایند در حالیکه نفرمودند.

ان قلت: این امر دور از ذهنی است و عرف نمی فهمد.

قلت: در بدن چطور فهمید، در لباس هم می فهمید.

اولا اینکه قذارت جنابت عرفی نمی باشد که این هم عرفی نمی باشد و ثانيا اگر شارع در بدن هم نمی فرمودند، ما نمی توانستیم بفهمیم و اما وقتی گفته شد شما آن را امر دور از ذهنی ندانستید. چرا؟ زیرا که امام فرمودند لذا شما هم اشکالی در بدن نکردید و امر دور از ذهنی ندانستید، در لباس هم همینطور می باشد و خود امام هم فرمودند.

ان قلت: روایت داریم که لباس جنب نمی شود .

قلت: این روایات مخصوص آن روایات است.

اگر اطلاق را قبول کنیم و در مورد جنابت از حلال فقط ندانیم، این روایات که در مورد عرق جنابت از حرام است می شود مقید آن روایاتی که گفته اند که لباس جنب نمی شود.

ان قلت: از اغسله که در کلام آمده است ذهن عرف سریعا سراغ طهارت و نجاست می رود.

قلت: این از مواردی است که عرف ملاک نمی باشد و لو تسامح در تطبیق نمی باشد.

ضمن اینکه این روایات ضعیف است.

گفته نشود که موضوع غسل نجاست است چرا که جواب داده می شود که خیر اینطور نمی باشد چرا که وقتی انسان جنب می شود باید بدن خود را بشوید با اینکه بدن او نجس نمی باشد. ضمن اینکه در تمام روایات امر به غسل نشده است بلکه آمده است که نمی توان با آن لباس نماز خواند.

اشکال دوم: شیوع جنابة از حرام و عدم سوال از امام علیه السلام نشان دهنده ارتکاز بر عدم نجاست می باشد.

در جنابة از حرام امر رایجی بوده است و لو زنا هم نبوده است اگر چه خود زنا هم معلوم نمی باشد که کم باشد، و از طرفی در حجاز زیاد عرق می کردند اما اصلا سوالی از اهل بیت علیهم السلام نشده است و خود ایشان هم مطرح نکرده اند در این روایات هم می خواستند از جنابت سوال کنند و ضمن اینکه در اینجا هم سوال از نماز است لذا به نظر می رسد که در ذهن متشرعه ارتکاز طهارت بوده است.

۱...سواء خرج حین الجماع أو بعده...

اما بحث صغروی: که فرض اینکه عرق جنب از حرام، نجس است، مصداق

«عرق جنب از حرام» چیست؟

در این مبحث نکاتی مطرح شده است که خیلی سیال و خوبی است که مخصوص این باب تنها نمی باشد، که ولو به مناسبت است اما خیلی خوب است گفته شود اما ما بجای اینکه مستقلا وارد این مباحث شده و بطور کلی اینها را دسته بندی کرده، بیان کنیم، بر طبق کتاب عروة و عبارت مرحوم سید اینها را بیان می کنیم.

مقدمه: گفتیم که عرق از جنابت از حرام، نجس است فرضا. جنابت یک حالت نفسانی است و یک حدث است و یک فعل نمی باشد که اگر واقعی باشد شارع برای ما بیان کرده است و می دانسته است و به ما گفته است یا اینکه واقعی نمی باشد، که شارع اعتبار کرده است.

مثلا نجاست خون که یک امر اعتباری است که معروض آن دم است که حقیقی است.

این جنابت دو سبب دارد: ایلاج و انزال که انزال خروج منی است به معنای نزول است و ایلاج به معنای دخول است که از ولوج گرفته شده است.

انزال خروج منی است و که نوعا اختیاری انسان نمی باشد یعنی در مرحله ای این منی از انسان بدون اختیار خارج می شود اما بخلاف دخول که ارادی و اختیاری است.

مراد از جنابت حرام و حلال چه می باشد؟

ایلاج حرام این است که دخول حرام باشد که می شود جنابت حرام.

انزال حرام این است که مقدمات این انزال که اختیاری است، حرام باشد. البته منظور آخرین مقدمه ای است که دیگر بعد از آن از اختیار انسان خارج می شود مثلا اگر

با اجنبیه ملاعبه کرد و انزالی نشد و بعد آمد با زن خود ملاعبه کرد و بعد انزال شد این جنابت حرام نمی شود چرا که مقدمه اخیر آن حلال بود.

اما اگر مقدمات حلال باشد جنابت هم می شود حلال.

عبارت سید جماع بود یعنی مواقعه که زمانی است که دخول حاصل شود که به حدوث مواقعه، این جنابت حاصل می شود نه به انتهای مواقعه و دخول، که این مواقعه آنی نمی باشد بلکه طول دارد سید که می فرمایند که همین که مواقعه حادث می شود این عرق اگر حاصل شود می شود حرام و نیاز نمی باشد که پایان یابد. پس جنابت کی حاصل می شود؟ بمحض دخول و مواقعه ولو تمام هم نشده باشد و عرق در آن هنگام می شود عرق در حین جنابت که مقتضای روایات بود بخلاف طهارت که در زمانی حاصل می شود که وضو و غسل تمام شود. روایت هم که اطلاق داشت و قبل از اتمام را هم می گیرد. که دخول منتهای الیه حشفه، مصداق دخول است.

...من الرجل أو المرأة...

چرا که در روایت کلمه «جنب» آمده است که در کلام عرب به هر دو مرد و زن جنب گفته می شود.

...سواء كان من زنا أو غيره...

که همان ایلاج به اجنبیه است که نوعاً در زنا از افراد ایلاج است نه از مصادیق انزال اما می توان فرض کرد که حین ایلاج، حین انزال باشد.

در روایت کلمه جنب آمده است و جنب به ایلاج و انزال است که مطلق می باشد و گفته نشده که از زنا باشد و از غیر زنا نباشد.

در معنای زنا گیر است و بعضی گفته شده است که در معنای زنا اغتصاب شرط است یعنی باید بدون رضایت باشد تا صدق زنا کند.

...کو طء البهيمه...

ایلاج یعنی ادخال آله اما هر ایلاجی و ادخال در هر چیزی را نمی گویند اما قدر متیقن از ایلاجی که سبب جنابة است، ایلاج در قُبُلِ مرأه می باشد و بعد از این شروع کرده اند در مواردی که آیا ایلاج است یا خیر؟ بعد از آن دبر مرأه و بعد دبر مذکر و بعد قبل و دبر بهائم و بعد قبل و دبر سایر حیوانات مثل پرندگان مطرح شده است و کسی در مورد قبل و دبر اینها تفصیل نداده است. انشاء الله در بحث جنابت می آید که خیلی روشن نمی باشد و آنکه مورد قبول مشهور شده است در مورد انسان و لو مذکر بوده است اما در مورد بهائم اختلاف است و قبول نکرد ه اند و ما هم قبول نکردیم. یا در مورد خنثی در قُبُلِ او جنابت حاصل نمی شود و در دبر او هم تابع دبر مرأه و مذکر می باشد که هر چه گفتیم در آنجا اینجا هم می آید.

...أو الاستمناء أو نحوها مما حرمة ذاتية...

مثل لواط انشاء الله این حرمت ذاتیه را توضیح می دهم و این حرمت ذاتیه مثل لواط و زنا استمناء و طی بهیمه بنا بر اینکه و طی بهیمه موجب جنابت شود.

وجه همه اینها اطلاق روایات است که در روایت بود: « **إِنْ كَانَ مِنْ حَلَالٍ فَصَلٍ فِيهِ وَ إِنْ كَانَ مِنْ حَرَامٍ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ^۱** » خوب یکی از مصادیق جنابت حرام، زنا است یکی دیگر لواط، یکی دیگر استمناء و یکی دیگر و طء بهیمه است.

بعد ایشان شروع کرده اند در محرمات عرضی:

...بل الأقوى ذلك في وطء الحائض...

که عمل حرمت ذاتی ندارد بلکه عرضی است و بخاطر حیض حرام است.

^۱ کامل روایت به این شکل است: ۴۱۳۴ - ۱۲ - مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرِ قَالَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ بِإِسْنَادِهِ إِلَى إِدْرِيسَ بْنِ يَزِيدَ الْكَفَرْتُوْثِيِّ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ بِالْوَقْفِ فَدَخَلَ سَرْمَنْ رَأَى - فِي عَهْدِ أَبِي الْحَسَنِ ع - فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَنِ الثُّوبِ الَّذِي يَعْرِقُ فِيهِ الْجَنْبُ أَوْ يُصَلِّي فِيهِ فَبَيَّنَا هُوَ قَائِمٌ فِي طَاقِ بَابٍ لَانْتِظَارِهِ إِذْ حَرَكَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع بِمِقْرَعَةٍ وَقَالَ مُبْتَدَأًا إِنْ كَانَ مِنْ حَلَالٍ فَصَلِّ فِيهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ حَرَامٍ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ. (وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۴۷ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشيعة - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.)

...و الجماع في يوم الصوم الواجب المعين...

این بخاطر صوم است نه ذاتا کار حرامی باشد که بر صائم حرمت جماع است و بر غیر صائم تمکین حرام است.

...أو في الظهر قبل التكفير.

در ظهر، جماع بر مرد حرام است الا بعد از کفاره دادن.

اینها از مواردی است که حرمت عرضی دارد.

اینجا فقها فروع عدیده ای دارند که هر کدام نکاتی دارد که ما بجای اینکه دسته بندی کنیم، فرع به فرع طبق کتاب عروة بیان می کنیم.

^۱ فقهای ما هر یک از حلال و حرام و واجبی را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده اند: حرمت ذاتی مثل این که شخصی زنا کند که به عنوانه حرام است و جنابت از زنا جنابت ذاتی است اما گاهی این جنابت حرمت عرضی دارد مثل مباشرت با زوجه در ماه رمضان چرا که شکی نمی باشد که مباشرت با زوجه حلال است اما الان حرمت از باب حرمت افطار است.

حلال هم یا ذاتی است یا عرضی: ذاتی مثل مباشرت با زوجه و عرضی مثل زنا در حال اکراه که زنا حرمت ذاتی دارد اما به عنوان ثانوی حلال شده است و آن هم اکراه از باب مثلاً تهدید به مرگ است.

اجبار داریم و اکراه. اجبار سلب اختیار است که اختیاری نمی باشد. مثل این که مردی به زنی تعدی کند این حرام نمی باشد اما به این حلال هم نمی گوییم چرا که فعل اختیاری نمی باشد و همین که حرام نباشد کفایت می کند.

یکی از فوارق اجبار و اکراه این است که در ماه رمضان اجبار بر زناء، مبطل روزه نمی باشد اما در اکراه روزه باطل است و بعدا هم قضا می خواهد چون افطار عمدی بوده است اما عقاب نمی شود. یا در مورد کسی که به زور آب به دهان او ریخته اند که اصلا باطل نمی باشد بخلاف اکراه.

فروع مرتبط به این مباحث:

فروعی مطرح می شود که ویژگیهایی دارد که برای بیان این ویژگیها فرع، فرع مطالب را بیان می کنیم.

فرع اول: جنابت از حرامی که حرمت ذاتی داشته و حلیت عرضی ندارد.

جنابت از حرامی که حرمت ذاتی دارد و حلیت عرضی ندارد، مثل زناء و استمناء؛ این قدر متیقن از روایاتی است که می گوید عرق جنب از حرام نجس است که محل بحث نمی باشد.

فرع دوم: جایی که عمل حرمت ذاتی دارد و حلیت عرضی هم دارد.

جایی که عمل حرمت ذاتی دارد و حلیت عرضی هم دارد که سید به این مورد اشاره نکرده است مثل اینکه شخصی را اکراه کردند بر زناء آیا عرق این زانی نجس است یا خیر؟ یا مثل تعدی به یک زن؟ یا موارد اضطرار مثل اینکه برای معالجه نیاز به استمناء یا زناء دارد.

در این فرع دو بحث می باشد:

بحث اول: عنوان حرام در روایت عنوان مشیر است یا موضوع می باشد.

این است که در روایات کلمه حرام آمده است در اینجا بحثی است که این که امام فرمودند اگر حرام بود نماز نخوان این حرام اشاره است و معرفت دارد یا اینکه خیر، موضوعیت دارد. که این مشیریت معنایش این است که این کنایه است از زناء و لواط و استمناء چه حلال و چه حرام. یعنی مراد امام این بوده است، اگر از استمناء یا زناء و ... عرق داشتی و لباس به آنها آلوده شد، نماز نخوان در اینجا معنا این است که زناء مضطر

الیه بر تو حلال است اما عرقش بر تو هم نجس است. مثل اینکه شارع گفته اند که عرق جنابت از استمناء و زناء و ... نجس است.

حتی گاهی زناء می شود واجب مثل اینکه تهدید به مرگ می کنند و حفظ جان واجب است بخلاف این که تهدید به مال کردند آنجا می شود جایز اما با اینحال باز عرق از جنابت، نجس است.

مثالی بزنیم برای این مشیریت و موضوعیت: در روایت داریم که بول ما لا یوکل لحمه نجس می باشد. این ما لا یوکل لحمه مشیر است یا موضوع است اگر مشیر باشد اگر شغالی که بر من حرام است اگر به خاطر اضطرار بر من حلال شد بولش طاهر می شود؟ خیر در اینجا فقها همه مشیر و مُعْرِفیت فهمیده اند و گفته اند آنها که فی حد نفسه ما لا یوکل لحمه باشند. مثل این است که مولا گفته باشد که بول روباه و شغال نجس است.

اما اگر موضوع باشد نظر به حرمت فعلی دارد لذا در مقام اضطرار عرق از استمناء مضطر الیه که حرام نمی باشد، نجس نمی باشد.

در اینجا چه باید کرد؟ که اینجا فقها گفته اند که اگر امر دائر مدار بین موضوعیت و مشیریت شد ظهور اولیه در موضوعیت است نه معرفیت و مشیریت بلکه باید در مشیریت قرینه باشد. چرا که در عرف وقتی عنوان اخذ می شود ظهور در این دارد که آن عنوان مهم است مثلاً وقتی گفته می شود: اکرم العالم مشخص می شود که عنوان عالم مهم است و موضوعیت دارد.

بحث دوم: در صورت موضوعیت، منظور عنوان فعلی است یا خیر؟

اما بحث دوم این است که اگر قبول کردیم که موضوعیت دارد منظور از حرام، حرام فعلی است یا حرام مشروط؟

حرام فعلی که معنایش روشن است و حرام مشروط که آقای خوئی تعبیر به ذاتی کرده اند یعنی اگر آن عناوین مُحَلَّلَه نباشد مثل اضطرار و اکراه و ...، حرام است. عناوین ثانویه واقعا فعل حرام را حلال می کند.

اگر گفتیم که حرمت فعلی منظور است که این عرق نجس نمی باشد و اگر مشروط شد عرق نجس می شود.

که نتیجه آن با بحث قبلی یکی است اما دو بحث یکی نمی باشد و جهت آنها با هم فرق می کند. که اگر در بحث قبلی مشیریت را قبول کردیم دیگر نوبت به این بحث نمی رسد و اگر قائل به موضوعیت شدیم این بحث پیش می آید.

روشن است که ظهور عناوین در فعلیت است و در واقع حرمت مشروط، حرمت نمی باشد و مجازا به آن حرام می گوئیم.

گفته نشود که مشروطیت با موضوعیت جمع نمی شود چرا که اینها وصف حرمت است نه خود زنا و لواط و استمناء.

نتیجه اینکه اگر این شخص اضطرارا زناء یا استمناء کرد، عرق آن طاهر است. عروة متعرض این بحث نشده است لذا رد کلام ایشان نبوده است و ایشان فقط حرام ذاتی که حلیت عرضی ندارد را فرموده اند.

ا' فرع سوم: عمل حلیت ذاتی و حرمت عرضی دارد:

اگر کسی با خانم خودشان که حائض یا روزه است نزدیکی کرد خوب این جنابت حاصله یک جنابتی است که حلیت ذاتی دارد اما در اینجا عرضا حرام شده است که عبارت باشد از حیض یا حرمت افطار عمدی در ماه مبارک در این مثال منظور از حرمت عرضی این است که حلیت در مواردی استثناء شده است که منظور از عرضی این موارد استثناء می باشد.

اگر در اینجا شخص عرق کرد این عرق طاهر است یا خیر نجس می باشد؟
این دایره مدار این است که منظور از حرمت در روایات، مطلق حرمت باشد که حرمت استثنائی را هم بگیرد یا منظور حرمت ذاتی و اصلی باشد؟ در این فرع روشن است که ما دلیلی نداریم که حمل کنیم بر حرمت اصلی و ظهور روایت در حرمت فعلی است حال ذاتی باشد یا عرضی.

نظیر این مسئله، مسئله ی تغییر جنسیت مرد است که تغییر جنسیت داده است و واقعا زن شده است نه اینکه ظاهر بدنش فقط زن باشد. آیا ازدواج با این زن جایز است یا خیر؟ منظور از «نساء» در آیه شریفه «...فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...»^۱، کسی است که الان زن باشد یا در اصل زن باشد؟

اگر در مورد دم ساخته شده در دستگاه گفته شد نجس نمی باشد بخاطر این نبود که ما قائل بودیم که به آن دم نمی گویند که بخواهد اشکال شود که موضوع نجاست که در اینجا دم باشد، مثل همین مسئله که گفته شد عناوین ظهور در فعلیت دارد، هم ظهور در فعلیت دارد لذا باید حرام باشد، خیر بخاطر عدم ظهور در فعلیت نمی باشد بلکه با قبول در فعلیت هم باز می گوییم نجس نمی باشد چرا که موضوع نجاست، دم حیوان بود نه مطلق دم لذا چون به دم ساخته شده با دستگاه، دم حیوان نمی گویند، دلیلی بر نجاست آن نداریم.

۲ فرع چهارم: حرمت بخاطر تطبیق عنوان حرام بر مجامعت مثل حنث نذر.

یک حرمتی داریم که فقها اسمش را گذاشته اند حرمت عرضی اما از حرمت عرضی پایین تر است مثل اینکه کسی نذر کرده باشد یا قسم خورده است که امروز با زوجه خودش مباشرت نکند اما حنث قسم و نذر کرد و مباشرت کرد که این حرام است حالا عرق این شخص طاهر است یا نجس؟

^۱ النساء، الجزء ۴، الصفحة: ۷۷، الآية: ۳

^۲ یکشنبه ۹۱/۱۱/۱۵.

عبارت سید: «او فی الظهار قبل التکفیر» اشاره به این معنا دارد که خود عمل حرام نمی باشد و از موارد استثناء هم مثل مباشرت در حال صوم و حیض نمی باشد.

البته در «ظهار» اختلافی است که از امثال حیض و صوم است که مباشرت حرام است یا مثل قسم که مباشرت حرام نمی باشد بلکه حنث نذر حرام است؟

در ما نحن فیه حرمت ذاتی نمی باشد چرا که زوجه ی خودش است، حرمت عرضی هم ندارد چرا که مانند مجامعت در حال حیض و صوم هم نمی باشد اصطلاحاً می گویند که حرمت بخاطر تطبیق عنوان حرام بر این مجامعت است مثل حنث قسم و نذر.

در اینجا عرق حرام است یا خیر؟ این تابع این است که منظور امام از حرام، مطلق حرمت است و لو به یک عنوان دیگر یا خیر باید جنابت حرام باشد و لو به عنوان اصلی یا عرضی فقها اختلاف دارند اما نوع استظهار متاخرین این است که این عرق طاهر است گفته شده است که وقتی عنوانی ذکر شد مثلاً شارع فرموده اند: «اگر اکل حرام کردی برو صدقه بده» که این اکل دو فرد دارد: اکل نجس کند یا اینکه قسم خورده است که امروز چیزی نخورد و بعد نذر خود را بشکند و اکل کند که در اینجا اکل بما هو اکل حرام نمی باشد بلکه چون حنث نذر است از باب حنث نذر است که حرام می باشد.

اشکال نشود که پس هیچگاه غضب حرام نمی باشد بلکه آن فعل است که حرام است چرا که غضب دائماً در ضمن فعلی مثل اکل، ورود در ملک غیر، پوشیدن لباس غیر و ... محقق می شود لذا همیشه آن عمل حرام است نه غضب جواب این است که به فهم عرفی غضب عنوان مشیر است و خود غضب موضوعیت ندارد بلکه اکل و راه رفتن است که حرام است.

فقها می گویند که اگر کسی صوم واجب به گردنش باشد نمی تواند صوم مستحبی بگیرد اگر کسی نذر کرد که دو روز روزه بگیرد این می تواند روزه مستحبی بگیرد؟ گفته اند که می تواند بگیرد که گفته اند که نذر صوم را واجب نمی کند بلکه وفاء به نذر واجب است و در روایت آمده است که صوم واجب جایز نمی باشد.

در باب غصب این فهم عرفی است که خود عمل می شود حرام برخلاف اینجا که اینطور نمی باشد.

در اینجا خود جنابت حرام نمی باشد بلکه از باب این که حنث نذر است حرام است امام فرموده اند جنابت حرام باشد و اینجا حرام نمی باشد چرا که ظهور در عنوان خودش دارد یعنی به عنوان خودش حرام باشد نه به عنوان دیگر که اینجا مباشرت بما هو مباشرت حرام نمی باشد بلکه مباشرت بما هو حنث حرام است.

در ظهار اختلافی است که آیا مانند افطار شهر رمضان که خود مجامعت می شود حرام که بما هو جنابت می شود حرام یا مثل حنث نذر است که بما هو جنابت حرام نمی باشد بلکه بما هو حنث حرام می باشد؟ که تابع دلیل است که مراجعه به دلیل نکردیم که ببینیم از امثال کدام یک از مباشرت در ماه رمضان است یا از امثال حنث قسم.

در ماه رمضان آنهایی که امساک از آنها واجب است فقها اسم اینها را افطار گذاشته اند نه اینکه خودش مفطر است و چون مفطر است باعث حرمت می شود که در این صورت مثل این فرع می شود خیر بلکه خود مجامعت در ماه رمضان حرام است. در واقع مفطر منتزع از مبطلیت این مجامعت است.

که همه اینها را باید از دلیل استفاده کرد.

همه با پیش فرض این است که عرق جنب از حرام نجس است.

اگر شک در نجاست عرق کرد قاعده طهارت جاری می شود.

مسألة ۱: العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس...

چرا که شخص زمانی از جنابت خارج می شود که غسل او تمام شود و زمانی که تمام نشود جنب است و روایت امام که فرمودند عرق در زمان جنابت نجس است و اطلاق دارد و شامل این فرد هم می شود.

عبارت یعرق فيه الجنب بر این شخص منطبق می شود و لو منشاء حدوث این عرق جنابت نباشد.

۱. و علی هذا فليغتسل في الماء البارد

وإن لم يتمكن فليترمس في الماء الحار وینوي الغسل حال الخروج أو

يحر ك بدنه تحت الماء بقصد الغسل

ایشان برای اینکه عرق نکند و بدنش هم حین الغسل نجس نشود سه راه گفته اند که قبل از ورود به این بحث باید نکاتی را بیان کنیم:

نکات:

نکته اول: این صحبتها مبتنی بر نجاست عرق جنب است.

این صحبتها مبتنی بر این است که عرق جنب از حرام نجس باشد.

نکته دوم: در زمان سید فقط آب قلیل و معتصم رمسی بود.

تا زمان سید وقتی می خواستند خودشان را بشویند دو آب بیشتر نبود یکی آب قلیل بود که بر شیء متنجس و بدن آن آب را می ریختند و یکی هم آب معتصم که در آن فرو می رفتند که آب نهر و کر بوده است اما یک آبی در زمان سید نبود که معتصم باشد و بر بدن بریزند مثل دوش. لذا مسئله را با توجه به آبی که در زمان خودشان بود مطرح می کردند لذا غسل کردن و در عین حال عرق کردن مقداری مشکل می شده است.

اما در زمان حال می روند زیر دوش و خود را می شویند دیگر نیاز به این مقدار سختی ندارد و هیچ مشکلی پیش نمی آید. در رمس و فرورفتن هم مشکلی است که بعدا خواهیم گفته که در صب نمی باشد.

پس سر این که این مسئله در کتب فقهی قبل می آمده است به خاطر این بوده است که این آب معتصم صبی که در زمان ما وجود دارد، در آن زمان نبوده است مثل آب شلنگ و دوش.

نکته سوم: یک غسل نمی تواند هم رافع حدث باشد و هم رافع نجاست.

این مسائلی که سید می گویند مبتنی بر مسئله ای در حدث است که مختار خودشان است. خوب می دانید رافع حدث غسل است و وضو، و رافع نجاست غسل. باید در هنگام وضو و غسل، عضو طاهر باشد نظر مرحوم سید و عده ای از فقها این است که اگر به نیت وضو آب را ریختید روی دست و دست شما که نجس بود، طاهر می شود اما این آب برای وضو کفایت نمی کند و باید وضوی شما بعد از طهارت محل باشد. البته این در جایی است که آب تمام شد و این شخص با آن آب نیت غسل کرد اما اگر آب جریان داشته باشد می توان در ثانیه های اول جریان آب، غسل کرد و بعد در ثانیه های بعد جریان آب نیت غسل یا وضو کرد این کفایت می کند اما طبق نظر بعضی دیگر می تواند در همان ثانیه های اول هم غسل کند و هم نیت وضو یا غسل کند. پس نکته سر غسل است که در تطهیر و وضو دو غسل نیاز است اما در نظر مخالفین سید یک غسل برای دو کار یعنی تطهیر و وضو یا غسل کفایت می کند. در ارتماس هم همینطور با پریدن در آب بدن طاهر می شود و این پریدن اول جزء غسل حساب نمی شود و باید یک بار دیگر بپرد البته اگر بدون نیت غسل یا وضو از آب بیرون آمده باشد اما می تواند بیرون نیاید بلکه یک تکانی خودش را می دهد که عرفاً غسل دومی حساب شده و بعد نیت غسل یا وضو می کند. اما بعضی گفته اند که با غسل اول و همان اول پریدن، هم می شود که دست طاهر شود و هم غسل وضوئی باشد که ما هم تابع اینها هستیم.

لذا طبق نظر سید اگر بدن جنب از حرام بخواهد طاهر شود اول باید یکبار آب بریزد تا طاهر شود و یکبار برای غسل آب بریزد یا اینکه ابتدای آب ریختن نیت غسل کند و بعد در ادامه نیت غسل کند به شرط این که آب تا آن زمان هنوز جریان داشته باشد.

نکته چهارم: آب قلیل در برخورد با متنجس معتصم نمی باشد.

نظر مشهور این است که آب قلیل در برخورد با متنجس، معتصم نمی باشد و متنجس می شود که ما قائل هستیم که آب قلیل در برخورد با نجس، نجس می شود و در برخورد با متنجس معتصم است لذا اگر بدن متنجس باشد با تطهیر طاهر می ماند و می توان دوباره با آن وضو گرفت یا اصلاً همان ریختن اول هم مطهر باشد و هم وضو و غسل حساب شود اما مشهور هم که قائل هستند که یکبار آب ریختن هم غسل و هم وضو محقق می شود مال جایی است که آن آب با برخورد با متنجس نجس نشود. خوب در اینجا خود عرق عین نجس است که اگر عین نجس باشد یکبار آب ریختن طبق دو نظر کفایت نمی کند یعنی چه قائل باشیم که یک بار آب ریختن هم مطهر است و غسل وضوئی است و یا اینکه خیر قائل به قول سید و تابعین سید باشیم.

نکته پنجم: عمل باید احدثی باشد یا ابقائی هم کفایت می کند؟

ما یک وضو داریم و یک غسل جماعتی از علماء ما در وضو و غسل احدثی هستند. وضو یعنی غسلتان و مسحتان و غسل یعنی غسل. این غسل باید احدثی باشد یعنی شما می روید داخل آب در زیر آب نیت غسل می کنید و بدن را تکان می دهید یا می روید زیر آب و به نیت غسل می آیید بالا جماعتی گفته اند که این مقدار کفایت نمی کند بلکه باید بیایی بیرون و بپری داخل آب یا سر و دست را بیرون بیاوری و دوباره داخل آب کنی یعنی وضو و غسل، غسل احدثی است نه غسل ابقائی. مثل این که دست را به هر خاطر غیر از قصد وضو و غسل داخل آب کردی و بعد به نیت وضو بیرون می آوری بعضی می گویند کفایت می کند. ما حدوثی و احدثی هستیم نه ابقائی.

مصادقی است که در آن اختلاف شده است که این مصداق ابقاء است یا احدث؟ و آن اینکه شخص زیر دوش ایستاده است یا دستش زیر شیر آب است نیت غسل می کند این احدثی است یا ابقائی؟ به نظر ما بعید نمی باشد که این احدثی باشد نه ابقائی. بله در جایی که زیر دوش آب تکان بخورد و مقداری از بدن خارج شود و دوباره زیر دوش قرار گیرد، این احدثی است بحث در جایی است که تکان نخورد و در همان

زیردوش که بدون نیت غُسل مشغول شستن بدنش بود، نیت غُسل کند. این اختلافی است که ما می‌گوییم بعید نمی‌باشد که این احداثی باشد. احداث در روایت نیامده است بلکه یک امر عرفی است چرا که در دوش این آب‌ها تدریجی بر بدن وارد می‌شود بجای این که ما برویم زیر آب، آب بر بدن ما وارد می‌شود و مثل این نمی‌باشد که داخل آب باشی این دو تا فرق می‌کند که در زیر دوش احداثی است اما در مثل استخر که داخل آبی این ابقائی است.

وضو غُسل است اما به اعتبار نیت وضو می‌شود، وضو. در غسل هم همینطور.

۱ مرحوم سید فرمودند: تا زمانی که غسل تمام نشده است جنب است و اگر عرق کند، این عرق نجس است و این مسئله روشن است حتی اگر یک انگشت او باقی مانده باشد و عرق کند این عرق نجس است لذا گفته شده است که اگر انگشتی از بدن انسان چسبی چسبیده است یا مانعی وجود دارد که فعلاً برطرف نمی‌شود می‌تواند تمام بدن خود را غسل کند و بگذارد آن انگشت باقی بماند. این شخص هنوز محدث است بعد که مانع را برطرف کرد و لو چند روز بعد می‌تواند آن انگشت را بشورد و غسل او تمام می‌شود و می‌شود طاهر حتی اگر در بین این چند روز محدث به حدث اصغر شود باز طبق نظر ما و مشهور مانعی ندارد و غسل او باطل نمی‌شود البته طبق نظر مشهور که ترتیب بین چپ و راست معتبر نباشد و اگر هم معتبر باشد در قسمت چپ بدن این صحبتها می‌آید.

سه راه پیشنهادی سید برای غسل کردن:

سه راهی که سید برای غسل کردن شخصی که بدنش به عرق از جنابت حرام متنجس است که البته این سه راه مال غسل ارتماسی و غسل ترتیبی با آب قلیل می‌باشد.

غسل با آب سرد:

... و علی هذا فليغتسل في الماء البارد ...

یعنی اگر می خواهد غسل کند و در درون آب برود، داخل آب سرد شود یا اگر می خواهد آب به سرش بریزد آب سرد به بدنش بریزد که بدن دوباره عرق نکند.

غسل ارتماسی با آب گرم و نیت غسل هنگام خروج:

... و إن لم يتمكن فليترمس في الماء الحار و ينوي الغسل حال الخروج ...

منظور این است بدون نیت غسل، برود زیر آب وقتی که رفت زیر آب از آب خارج شود و غسلش به این خروج باشد یعنی به همین خروج نیت غسل کند حال یا تماما برود زیر آب یا اینکه اعضای وضو را یکی یکی داخل آب کند و خروج هر کدام، غسل آن عضو و جزء باشد که در این صورت ممکن است بعد از غسل عرق کند اما قبل و حین الغسل عرقی در کار نمی باشد که این غسل ترتیبی است اما ارتماسا داخل آب شده است و لکن چون به خروج نیت غسل می کند می شود ارتماسی. سرّ این که در این صورت غسلش صحیح است این است که وقتی بدن داخل آب است بدن طاهر است حال یا بخاطر اینکه داخل آب عرق نمی کند لذا وقتی عرق نکرد طاهر است و با آن حال که خارج شد بدن عرق نکرده و طاهر هم است، نهایتا بعد از خروج عرق می کند که این عرق نجس است اما خللی به غسل آن عضو وارد نمی کند یا اینکه بخاطر این است که اگر عرق هم بکند مضر نمی باشد چون تا عرق کند در آب معتصم مستهلک می شود و سطح بدن را هم آب معتصم در بر گرفته است و بدن دیگر نجس نمی شود لذا باز بدن طاهر است و با این بدن طاهر از آب خارج می شود و نیت غسل هم می کند که غسل با بدن طاهر حاصل شده است.

غسل ارتماسی یا ترتیبی به ارتماس که عبارت باشد از تکان دادن بدن در زیر آب:

... أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل ...

چرا که همینکه وارد آب می شود بدنش می شود طاهر که هم می تواند غسل ارتماسی کند که تمام بدنش را تکان دهد یا خیر می تواند غسل ترتیبی کند که باید اعضاء کلا تکان ندهد بلکه باید یا دو قسمت را باهم یا یک به یک تکان دهد.

راه اول ایشان درست است و ما هم این را قبول داریم اما راه دوم و سوم درست نمی باشد چرا که ظهور کلام مولا در احداث است نه ابقاء یعنی مولا که امر به غسل کرده است ظهور در احداث دارد یعنی باید این غسل را احداث کنید، مثلاً وقتی مولا می گوید سجده کن و مکلف قبلاً در سجده بود باید بلند شود و دوباره سجده کند که احداث باشد نه ابقاء. یعنی همه قبول دارند که ادامه و استدامه سجده ابقاء است و برداشتن احداث است اختلاف در این است امر مولا به فعل، ظهور در احداث دارد یا خیر چنین ظهوری ندارد لذا ابقاء کفایت می کند.

تمام این حرفها مبتنی بر آن مقدماتی بود که گفته شده است. لذا اگر نجس هم بود باز با آب دوش سفارشی در طریقه غسل نمی کنیم.

هذا تمام الکلام در مسئله اول.

۱ مسألة ۲: إذا أجنب من حرام ثم من حلال

أو من حلال ثم من حرام فالظاهر نجاسة عرقه أيضا خصوصاً في الصورة

الأولى

تقریب مسئله:

این مسئله تعاقب جنابت، یکی از حرام و دیگری از حلال است که آیا در اینجا عرق نجس است یا خیر؟ که فرض مسئله این است که بعد از هر دو جنابت عرق کرده باشد.

در این مسئله کسانی که قائل به نجاست عرق جنب از حرام شده اند دو گروه شده اند:

قول اول: این عرق نجس است مانند قول سید.

قول دوم: تفصیل بین صورت اول و صورت دوم که در صورت اول که جنابت از حرام مقدم است، نجس و در غیر این صورت طاهر است.

قول سوم که گفته باشند که در صورت دوم نجس است و در صورت اول طاهر، نداریم.

خود سید هم در صورت اول گفته اند که نجاست واضح است و در صورت دوم تاملی داشته اند اما باز به نجاست دومی هم قائل شده اند.

فرق بین این دو صورت:

در صورت اول این شخص که با زوجه خودش در ایام عادت مباشرت کرده است، اگر قبل از جنابت اول عرق بکند، عرقش نجس است اما اگر جنابت حرام بعد از حلال حادث شد شبهه ای وجود دارد و آن اینکه ما در روایت داریم که عرق از جنب از حلال طاهر است و در نفس همان روایت است که عرق جنب از حرام نجس است، این شخص چند جنابت داشته است؟ دوتا. اولی به مقتضای همین روایت می شود حلال و دومی هم می شود حرام و نجس خوب به مقتضای یک روایت هم این نجس است و هم طاهر و این تعارض است بین دو مفاد یک روایت که مرجع می شود قاعده طهارت.

البته این اشکال، اشکال بلا وجهی است روایاتی که دال بر ترخیص است مثل کراهت، اباحه و استحباب این احکام معنای عرفی آن عدم اقتضائی است یعنی وقتی

شارع می فرمایند که این حلال است یعنی اقتضای حرمت ندارد طهارت هم از اینها می باشد یعنی اقتضای نجاست نمی باشد و قاعده کلی این است که اقتضاء با لا اقتضاء تعارض نمی کند لذا باید اخذ کنیم به روایتی که می گوید: این نجس است و حرام.

مثلا ما دلیلی داریم که می گوید: «شرب الماء حلال» و دلیل دیگری داریم که می گوید: «الغصب حرام» حال ما مائی داریم که غصبی است. آیا در مورد این آب ما تعارض داریم یا خیر؟ خیر. چرا که دلیلی که می گوید این ماء حلال است می گوید که ماء بما هو ماء حلال می باشد و اقتضای حرمت ندارد لذا محذوری نمی باشد که به عنوان دیگر حرام باشد. دلیل غصب هم می گوید که این ماء شربش از باب اینکه غصب است، حرام می باشد. یعنی یک دلیل می گوید این ماء از باب این که ماء است حلال می باشد و دلیل دیگر می گوید: شرب این ماء از باب اینکه غصب است، حرام است.

در ما نحن فیه هم همینطور است که یک روایت می گوید که عرق جنب من الحرام نجس و یک دلیل می گوید که عرق الجنب من الحلال طاهر. این دو با هم تعارض ندارند چون آنکه می گوید طاهر است عرف می فهمد که از آن جهت که عرق جنب از حلال است اقتضای نجاست ندارد اما دلیل دوم می گوید که این عرق از لحاظ اینکه عرق جنب از حرام است، نجس است خوب این شخص از باب این که عرق جنب از حلال است نجس نمی باشد و از حیث اینکه عرق جنب از حرام است نجس می باشد. این فهم عرفی است. لذا اقتضاء با لاقتضاء تعارض ندارد.

گفته نشده است که این عرق از حیث اینکه جنب از حلال است هم نجس است و هم طاهر.

از آنجائیکه اینها با هم تداخل ندارد و با هم فرق دارند، لذا اگر کسی در ماه رمضان آب غصبی و نجس را شرب کرد به اندازه هر حیث یک معصیت کرده است هم از باب افطار و هم از باب غصب و هم از باب شرب نجس ۳ معصیت کرده است.

البته اینجا مقصود از عدم اقتضاء عدم اطلاق نمی باشد و اینها با هم فرق دارد لذا اگر شرب غصب کند باز از نظر شرب ماء حلال می باشد.

در اینجا اگر تعارضی باشد تعارض خارجی است نه داخلی چرا که درست است که یک روایت است اما دو قسمت و دو عنوان دارد اگر یک عنوان بود می شد تعارض داخلی.

پس اگر گفتیم که عرق نجس است تعارضی در کار نمی باشد.

بحث از نجاست و طهارت این عرق در صورت تعاقب: متوقف است بر اینکه:

اما حالا آیا نجس است یا خیر؟

این مسئله موکول به یک امر است که در روایت آمده است که عرق از جنابت از حرام نجس است، که این متوقف بر این است که جنابت از حرام موضوعیت داشته باشد یا خیر؟

عنوان جنابت اخذ شده در روایت، موضوع باشد: در صورت اول نجس و در صورت دوم طاهر.

که در صورت موضوعیت داشتن خود جنابت، در قسم اول می گوییم که نجس است اما در قسم دوم می گوییم طاهر است چرا که حدث است و حدث به اولین فرد حاصل می شود و بعد دیگر حدث حاصل نمی شود و جنابت حدث است و حدث به سبب اول ایجاد می شود. در صورت اول جنابت اول از حرام است و جنابت دوم حادث نمی شود اما در صورت دوم جنابت با اولی حادث شد و با دومی حادث نمی شود.

عنوان جنابت اخذ شده در روایت، عنوان مشیر باشد به فعل حرام ذاتی: در هر دو صورت نجس است.

اما اگر جنابت از حرام، عنوان مشیر بود به اسباب محرمه یعنی اگر زانی و لائط و مستمنی عرق کند اینها عرقشان نجس است در هر صورت باید بگوییم که عرقش نجس است چرا که زانی است چه اول زناء کرده باشد چه آخر زناء کرده باشد.

مختار ما: ظهور در موضوعیت.

اما ظاهر روایت در موضوعیت است بخصوص این که در روایات آمده است الجنابة من حرام که ظهور در موضوعیت دارد که خود حرام مشیر است اما الجنابة موضوعیت دارد و اگر می خواست که خود الجنابة مشیریت داشته باشد می بایست بفرمایند: الجنابة بالمعصية حرام. لذا باید بین صورت اول و دوم تفصیل دهیم.

^۱ بحث ما تداخل اسباب نمی باشد بلکه تداخل اسباب یعنی این که همه اسباب با هم سبب هستند اما در اینجا منظور بی اثر بودن جنابت دوم است. و بین بی اثر بودن و سببیت جمعی خیلی فرق است.

ان قلت: الغاء خصوصیت فرقی بین این صورت و صورت اول نمی گذارد.

به اطلاق لفظی این شخص را شامل نمی شود اما به اطلاق عرفی این شخص را شامل می شود یعنی عرف الغاء خصوصیت می کند به این صورت که اگر شخص ابتداء زنا کند و بعد با زن خودش مباشرت کند این را نجس می دانند عرف، خوب در اینجا هم فرقی نمی گذارد بین این زنا که بعد از حلال واقع شده است و آنجائیکه زنا در اول واقع شده است و عرقش در آنجا نجس است. فرقی نیست در نظر عرف بین این دو مورد.

البته این هم می تواند وجهی باشد برای کلام سید البته نمی دانیم که این نظر قائل داشته است یا خیر فقط به عنوان یک احتمال بوده است.

قلت:

اولا: این الغاء خصوصیت جنابت را عنوان مشیر قرار می دهد.

این اشکال درست نمی باشد چرا که معنایش این است که ما جنابتی را که موضوع در روایت بود از موضوعیت انداخته ایم و قائل به مشیریت آن شده ایم در حالیکه این خلاف ظاهر است یعنی زنا موضوع نمی باشد بلکه جنابت موضوع است.

ثانیا: فرق است بین این زناء متقدم و متاخر از باب اینکه مقدم می شود سبب الجنابة.

نکته دوم اینکه این مستشکل این است که در نظر عرف بین این زناء متاخر و متقدم فرقی نمی باشد ما می گوییم که فارق از جهت تقدم و عدم تقدم واقعه و مباشرت حلال نمی باشد بلکه فارق این است که در صورت اول زنا مقدم سبب الجنابة می باشد اما در صورت دوم، زنا متاخر سبب الجنابة است.

ما یک قتل داریم و یک شکستن عضو داریم در شکستن شما به تعداد تیرهایی که به اعضاء می زنی شکستن داری اما در قتل به تعداد تیرهایی که به اعضایی می زنی که هر کدام کفایت می کند برای اینکه قتل حاصل شود قتل نداری بلکه اولین تیر سبب القتل می باشد سرش این است که شکستن صفت عضو است لذا به تعداد عضو شما شکستن داری اما قتل صفت بدن است و چند بدن نداریم که چند قتل حاصل شود.

جنابت مثل قتل است که این حدث صفت نفس است نه اعضاء لذا با سبب اول حاصل می شود و عوامل بعدی به عنوان سبب محسوب نمی شوند و به تعدد زمان و اعضاء متعدد نمی شود. بلکه فرض این است که از دلیل جنابت این طور استظهار کرده ایم که مثل قتل است که تکرر نمی پذیرد.

بله قتل یک امر تکوینی است و لکن جنابت امری است اعتباری که امری بوده است عقلائی و شارع آن را امضاء کرده است. و اینطور نمی باشد که پلیدی ذاتی باشد مثل چرک که مثلا بگوییم که روح انسان با جنابت چرکین می شود و اگر هم شود ما نمی دانیم.

مسألة ۳: المجنب من حرام إذا تیمم

لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه وإن كان الأحوط الاجتناب عنه

ما لم يغتسل وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تیممه بالوجدان

مسئله پر فایده ای است و کثیر التنبیها تی می باشد

احتیاط در اینجا مستحبی است.

فرض کنید مثلاً عذرش مریضی بود و آب برای او ضرر داشت تا وقتی که خوب نشده است عرقش طاهر است و وقتی خوب شد عرقش می شود نجس تا زمانی که غسل کند.

این مسئله خیلی کثیر الابتلاء است که ما بسیاری احکام داریم که بر وضو و غسل مترتب می شوند که ما نمی توانیم وضو و غسل کنیم آیا تمام آثار وضو و غسل بر این شخص بار است یا خیر؟ آیا می تواند مکث در مسجد داشته باشد؟ آیا می تواند امامت داشته باشد؟

منتها مرحوم سید در اینجا این بحث را به لحاظ نجاست عرق گفته اند.

منظور سید این است که بعد از تیمم اگر عرقی کرد طاهر است اما عرقی که قبل از تیمم خارج شده بود این نجس است و بدنش هم نجس است. خوب فرض این است که عرق روی بدنش است و واجد الماء شد این عرق باز طاهر است اما عرق حادث بعد از وجدان ماء و قبل از غسل می شود نجس.

وجه این مسئله: وجهش روشن است که از ادله تیمم استفاده کرده اند که تیمم حدث را از بین می برد اما موقتاً تا زمانی که عذر از بین رود اما بعد از اینکه عذر بر طرف شد دوباره نجس می شود به خاطر اینکه سبب الحدث، حدث را ایجاد می کند اما تا مقداری که مزاحم نداشته باشد که در اینجا مزاحم تیمم بود که در این مقدار سبب حدث

را ایجاد نمی کند اما بعد و قبل از تیمم ایجاد می کند حدث بعد از تیمم دنباله حدث قبلی است یا اینکه حدث جدیدی است به همان سبب قبلی.

^۱ بعضی از بزرگان ما اشکال کرده اند که می تواند با این تیمم نماز بخواند اما عرق بعد از آن نجس می باشد.

وجه کلام سید: تیمم مانند غسل و وضو رافع حدث است.

وجه کلام سید و من تبع سید که شاید مشهور هم باشد: تیمم مثل وضو و غسل، رافع حدث است لکن وضو و غسل حدث را تا زمان پیدایش دوباره سبب حدث بر می دارد اما تیمم این حدث را تا وقتی که عذر است بر می دارد اما بعد از برطرف شدن عذر آن سبب حدث دوباره حدث را ایجاد می کند مثل همین مباشرت که باعث جنابت می شود. زمانیکه تیمم می کند، حدث از بین می رود و بعد از اینکه عذر بر طرف شد همان مباشرت موجب حدث می شود. این حدث بعد از عذر همان حدث قبلی است که در این صورت اعاده معدوم است. درست است که اعاده معدوم است اما اعاده معدوم در وجود دلیلی بر استحاله و امکان آن نداریم یعنی اثبات نمی توان کرد. اعاده معدوم در امر واقعی هم ممکن است یعنی امر معدوم اگر امر واقعی بود اعاده معدوم امکان دارد. یا اینکه حدث جدیدی است به همان سبب اولی که چون بحث فلسفی بوده است و در حکم هم اثری ندارد لذا بحث نکرده اند. یعنی شارع با مباشرت تعبد کرده است به حدث این شخص در دو طرف عذر.

مرحوم آقای خوئی که قائل به نجاست عرق و صحت نماز با این تیمم می باشند و مانند ایشان، وجه اینها چه می باشد که با بیان وجه اینها در رد کلام اینها وجه قول مرحوم سید هم مشخص می شود.

وجوه نجاست عرق بعد از تیمم و قبل از رفع عذر:

وجوه نجاست که بعضی قائل دارند و بعضی احتمال داده اند و دیگران ساخته اند ما اهم وجوه را می گوییم:

وجه اول: اصلاً تیمم طهارت نمی باشد بلکه مبیح اعمالی است که مشروط به طهارتند.

گفته اند اصلاً تیمم طهارت نمی باشد ما دلیلی نداریم که تیمم طهارت باشد طهارت منحصر در دو چیز است وضو و غسل. پس اثر تیمم فقط مبیح و مجوز است مجوز انجام اعمالی که مشروط به طهارت است مثل نماز و روزه و ... منظور جواز تکوینی نمی باشد بلکه منظور جواز وضعی می باشد که یعنی صحت این اعمال می باشد.

دخول در مسجد شرطش طهارت نمی باشد لذا بعد از تیمم نمی تواند مکث در مسجد داشته باشد یا آیه سجده دار بخواند چرا که شرط خواندن اینها این است که جنب نباشد در حالیکه واقعاً زید بعد از تیمم هم جنب است چون تیمم مجوز اعمالی شد که طهارت در آن شرط بود اما آنهاییکه طهارت در آنها شرط نمی باشد تیمم مبیح آنها نمی باشد. البته این وجه اول وجه آقای خوئی نمی باشد.

مناقشه: ظاهر روایات و آیه شریفه این است که تیمم طهارت است.

آیه شریفه:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُمَتِّنَ نِعْمَتَهُ
عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.^۱

که لکن لیطهرکم می گوید که تیمم طهارت است.

روایات:

روایت اول:

۳۹۲۳ - ۱ - ۲ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ
عَنِ الصَّفَّارِ وَ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ
حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَقَدْ دَخَلَ
فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي
صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيْمَمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ.^۳

روایت دوم:

۳۲۲ - ۱ - ۴ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُوَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ وَ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنْ
اللَّهُ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُورًا كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُورًا.^۵

حدیث لا تعداد هم دال است که ما با تیمم هم می توانیم نماز بخوانیم و اگر نماز
را با تیمم خواندیم نیاز به اعاده نمی باشد.

۱ المائدة ، الجزء ۶، الصفحة: ۱۰۸، الآية: ۶

۲ (۲) - التهذيب ۱ - ۲۰۰ - ۵۸۰، وأورد قطعة منه في الحديث ۱ من الباب ۲۰، وأورد صدره في الحديث ۱ من الباب ۱۹ من هذه الأبواب.

۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۸۱، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۴ (۲) - الفقيه ۱ - ۱۰۹ - ۲۲۴، وأورده أيضا في الحديث ۱ من الباب ۲۳ من أبواب التيمم، وأورده بتمامه في الحديث ۲ من الباب ۲۴ من أبواب التيمم.

۵ وسائل الشيعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۳۳، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وجه دوم: تیمم طهارت تنزیلی است که دلیل نسبت به آن اجمال دارد که رجوع به قدر متیقن می شود که روزه و نماز باشد.

این ها ادعا کرده اند که ما دو طهارت داریم یک طهارت حقیقی که طهارت وضو و غسل باشد و یک طهارت تنزیلی مثل تیمم یعنی شارع تیمم را تنزیل کرده است به منزله وضو و غسل. یعنی شارع تعبد کرده است که تیمم طهارت است. خوب در طهارت تنزیلی به دلیل تنزیل رجوع می کنیم که در چه به منزله غسل است؟ در تمام آثار یا بعضی آثار؟ که در دلیل آن اطلاقی نمی باشد که رجوع می شود به قدر متیقن که دخول در نماز و روزه می باشد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: آیات و روایت دال بر طهارت واقعی است.

طهارت تیمم واقعی است و تنزیل نداشتیم. در آیه بود که «لِیَطْهَرُکُمْ»^۱ یا در روایت بود که: «فَإِنَّ التَّيْمُمَ أَحَدُ الطَّهَوْرَيْنِ»^۲ یا «جَعَلَ التُّرَابَ طَهُورًا»^۳ کی گفته شده است که به منزله غسل است.

اشکال دوم: سلمنا که تنزیلی است اما دلائل اطلاق دارد.

فرض اینکه این دلائل لسان تنزیلی داشته باشند خوب این ادله اطلاق دارند.

^۱ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. (المائدة ، الجزء ۶ ، الصفحة: ۱۰۸ ، الآية: ۶)

^۲ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَقَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرَكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيْمُمَ أَحَدُ الطَّهَوْرَيْنِ.

^۳ إِنْ اللَّهُ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُورًا كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُورًا.

وجه سوم: طهارتی ترابی اعتباری است لذا با جنابت قابل جمع است و شخص هم حقیقتاً طاهر است و هم حقیقتاً جنب است.

کلام مرحوم آقای خوئی است که هم با وجه اول مخالفت کرده اند و هم با وجه دوم لذا نظر ایشان این است که تیمم هم طهارت است و هم طهارت آن حقیقی است اما این طهارت حقیقی امر اعتباری است با جنابت که امر اعتباری است جمع می شود یعنی این فرد هم جنابت را دارد و هم طهارت را لذا هم احکام طهارت بار می شود و هم جنابت یعنی هم روزه و نماز می تواند بجا آورد اما در عین حالی که طهارت را دارد جنابت را هم دارد لذا اگر گفتیم عرق جنب از حرام نجس است، عرق این شخص، نجس است در عین حال مکث آن در مسجد هم حرام است چرا که برای مکث در مسجد لازم است که جنب نباشی و این حدث با غسل بر طرف می شود نه با وضو و وضو وظیفه محدث به حدث اصغر است نه محدث به حدث اکبر البته این در صورتی است که از دلیل حرمت دخول در مسجد استفاده کردیم که مجوزش عدم الجنابت است نه طهارت که اگر طهارت باشد می توان با همان تیمم وارد مسجد هم شد.

لذا مشهور گفته اند اگر در بعد از اینکه تیمم کرد و جنابت بر طرف شد برای نماز نمی خواهد وضو بگیرد اما اگر در اثناء روز محدث به حدث اصغر شد و آب برای وضو دارد اما برای غسل ندارد باید برای نماز بعدی وضو بگیرد نه تیمم، تیمم لازم نمی باشد چرا که دیگر جنب نمی باشد و وضو لازم است چرا که برای رفع حدث اصغر وضو لازم است. اما در نظر مرحوم آقای خوئی صبح که تیمم کرد باز جنب است لذا برای نماز بعدی باید تیمم بدل از غسل کند و وضو نمی تواند بگیرد.

اثر دیگر اینکه اگر برای غسل میت آب نداشتیم باید تیمم کرد حال اگر بعد از تیمم دست زدیم به میت، غسل دارد چرا که رافع حدث موت غسل است و اگر تیمم رافع حدث نباشد فقط طهارت باشد ما دست به میت زده ایم لذا باید در مس میت، غسل

کنیم اما اگر تیمم علاوه بر طهارت، حدث موت را از بین ببرد دیگر مس میت لازم نمی باشد.

این هم که مطهر باشد اما رافع حدث نباشد، اشکالی ندارد چرا که همه ی اینها اعتباری است و شارع موت و نوم را حدث اعتبار کرده است و بعد هم شخصی که غسل کرده است را اعتبار کرده است طاهر و غیر محدث است اما در تیمم اعتبار کرده است طاهر است اما غیر محدث نمی باشد.

نتیجه کلام ایشان با وجه اول یکی است.

ایشان قائلند که طهارت مائیه هم رافع حدث است و هم مطهر اما طهارت ترابیه فقط مطهر است اما رافع حدث نمی باشد.

مناقشه: مطهریت بدون رفع حدث غیر عرفی است لذا این را عرف از دلیل تیمم نمی فهمد.

در طهارت، نزاهت و رافعیت خوابیده است. خود شما هم قبول دارید که رافع حدث است خوب از کجا فهمیدید که رافع حدث است؟ غیر اینکه در آیه شریفه آمده است که خود را طاهر کنید یعنی با غسل این جنابت را بردارید یعنی در ذهن عرف این است که طهارت حدثیه در مقابل حدث است نمی شود طاهر باشد اما محدث هم باشد. یعنی ما رافعیت این وضو و غسل را هم از دلائلی که گفته بود اینها مطهر هستند استفاده کردیم و در یک دلیل هم نیامده است که رافع حدث است. کما اینکه جنابت و حیض در نظر عقلاء بوده است و یک قذارتی داشته است حتی او را در زمان قدیم در بت خانه راه نمی داده اند حتی در زمان عادت از او دوری می کردند و مشرب و ظرف ... او را جدا می کردند. در احکام زردتشت هم است که ظرف و .. او را جدا می کردند. یعنی در ارتکاز عرفی این است که مطهر، رافع حدث هم است فقط تنها تفاوت تیمم با طهارت مائیه این است که ما از ادله فهمیدیم که موقتی است اگر این دلائل نبود می گفتیم که تا آخر تیمم کفایت می کند و بعد از وجدان ماء باز نیاز به غسل نبود مثل غسل جبیره ای

که اگر بدنش هم خوب شد دیگر در زمان بعد از برطرف شدن جبیره، نیاز به وضو و غسل غیر جبیره ای نمی باشد و این علی القاعده است.

اما در مورد غسل مس میت نکته ای وجود دارد و آن اینکه موضوع در مس میت میتی است که غسل نکرده است یعنی «میت لم یُغسل» که عدم غسل، قید میت است که اختلاف شده است که آیا این قید موضوعیت دارد کما اینکه آقای خوئی این را فهمیدند، که در این صورت تیمم کفایت نمی کند یعنی طهارت غُسلیه ملاک است و موضوع است اما اگر غسل از باب این که مطهر است شرط است، نه از باب اینکه غسل است و از باب مثال غسل ذکر شده است و منظور ما لم یطهر است. لذا تیمم هم که کرد می شود طاهر لذا تیمم هم اگر داده شد دیگر مس آن، غسل مس میت ندارد.

بعضی گفته اند که اجمال دارد که در اینجا اگر تیمم دادند و غسلش ندادند در اینجا مجرای اقل و اکثر است که می شود شک بین وجوب نماز با غسل یا نماز بدون غسل، که مجرای برائت از اکثر است که عدم وجوب مس میت می باشد. &&&&

هیچ غسلی در شریعت فی نفسه واجب نمی باشد مگر یک غسلی که بعضی ها گفته اند اولاً واجب است و ثانیاً وجوبش فی نفسه است و آن هم غسل احرام است.

۱ مسأله ۴: الصبی الغیر البالغ إذا أجنب من حرام

ففي نجاسة عرقه إشکال...

این مسئله در مورد صبیّه هم می آید و اختصاص به صبیّ ندارد.

بررسی مسئله:

در روایت نجاست عرق از جنب، عنوان حرام آمده است تارة این عنوان موضوعیت دارد و تارة مشیریت دارد که در صورت مشیریت، این عرق نجس است چرا که واقعا

این شخص زناء کرده است که عبارت باشد از مباشرت بین دو اجنبی یا لواط و غیر اینها اما اگر گفتیم که موضوعیت دارد این دو صورت دارد که یکبار مراد از حرمت موضوعیه، حرمت فعلیه است که یعنی الان حرام باشد اما یکبار منظور حرمت ذاتی است یعنی فی نفسه لولا المانع حرام است اگر گفتیم که منظور حرمت ذاتیه و مبعوض مولا است این عرق نجس است چرا که این عمل مبعوض مولا است اما معصیت نکرده است لذا گفته شده است که اگر بچه ای مشغول این اعمال است باید رفت او را از این اعمال باز داشت و لو به ضرب باشد اما اگر منظور حرمت موضوعی فعلی باشد، این عرق نجس نمی باشد چرا که یکی از شرایط فعلیت تکلیف بلوغ است و فرض این است که صبی مرتکب این اعمال شده است.

مختار ما: نجس نمی باشد چرا که عنوان ظهور در موضوعیت و فعلیت دارد.

ما در اینجا قائل به طهارت هستیم چرا که اولاً عنوان حرمت در دلیل ظهور در موضوعیت دارد نه مشیریت ثانیاً ظهور در حرمت فعلی است نه ذاتی و شانی.

اما مرحوم سید توقف نمودند و فرمودند: « ففی نجاسة عرقه إشكال » خوب

چه باید کرد؟

ایشان می فرمایند:

و الأحوط أمره بالغسل

إذ یصح منه قبل البلوغ علی الأقوی.

چرا که ما قائلیم که اعمال صبی قبل از بلوغ و بعد از تمیز درست است.

جنابت دو سبب دارد و در صبی یکی که ایلاج باشد، قابل تحقق است اما سبب دوم که انزال باشد حاصل نمی شود. زناء یعنی ایلاج به غیر زوجه. که در مورد اینها هم

ایلاج به غیر زوجه صدق می کند و حدیث: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتي يبلغ^۱»^۲ صدق زناء را از این شخص بر نمی دارد حتی فقها در مورد میت هم قائل به جنابت شده اند و نائم که اسوء حالا از صبی است.

مسئله ای در علم اصولی مطرح شده است که آیا عبادات صبی مشروع است یا خیر؟ که منظور صبی ممیز است و منظور از مشروعیت این است که آیا عمل واقعا درست است یا خیر فقط عمل او صورت عمل را داراست؟ مشهور گفته اند که اگر با شرائط به جای آورده است، درست است یعنی به عبارت دیگر اگر این اعمال از بالغ مطلوب است از صبی هم مطلوب است یعنی خداوند هم این اعمال را از بالغ خواسته و هم از نابالغ اما در غیر بالغ در صورت ترک، مستحق عقاب نمی باشد بر خلاف بالغ. در غیر ممیز اصلا تکلیف معنا ندارد چرا که اصلا قصد از او متمشی نمی شود بله مطلوب است که بعضی از اعمال را ولی او صورت آنها را در او ایجاد و اجرا کند مثل اینکه بچه را احرام ببندد، بجای او نیت کند، سعی دهد اما همین مقدار در نماز مستحب نمی باشد.

مشهور گفته اند که نمی تواند نائب شود این بخاطر این است که دلیل نیابت اطلاق ندارد اگر چه فی نفسه مشکلی ندارد.

وجوه عدیده ای را ذکر کرده اند برای مطلوبیت عمل صبی که بحثش موکول به بحث اصول است اما مختار ما این است که خطابات که از معصوم در مورد تکالیف الزامی و غیر الزامی رسیده است که منظور خطابات کتاب و سنت است تمام کسانی که قابلیت تخاطب و التفات را دارند، شامل می شود. منتها این خطابات که شامل می

^۱ ارشاد الساری ۱۲: ۱۰۱، و فیض القدیر ۴: ۳۵۷.

^۲ وسائل الشیعة: المقدمة؛ ص ۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. که کل حدیث به این شرح می باشد: «حيث حکم علی مجنونة قد زنت فاخذت ليقام عليها الحد، فاجتاز عليهم علي عليه السلام فسألهم عن أمرها فأخبروه، فأمر بارجاعها، و قال للخليفة: أما تذكر أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتي يبلغ، و عن النائم حتي يستقيظ، و عن المعتوه حتي يبرأ، و ان هذه معتوه بني فلان، لعل الذي أتاها، أتاها و هي في بلائها، فخلّ سبيلها. فجعل عمر يكبر، و أمر باطلاق سراحها.»

شود ما به دلیل دیگری استفاده کردیم که نسبت به صبی مجازات و مواخذه ای در کار نمی باشد بخلاف غیر صبی که در تکالیف الزامی مستحق مجازات هستند. فقط در الزامیات می گوئیم که طلب در مورد صبی غیر لزومی و مستحبی است و در مورد بالغ الزامی و واجب است. و نهی های رسیده کراهتی است.

ما یک خطاب تشریع داریم و یک تشریع داریم که تشریع عملية الجعل است که شارع تکلیف را جعل می کند و یک خطاب تشریع و ابلاغ داریم که از معصوم علیه السلام است که به ما خبر می دهد از این جعل. اما در مورد خطابات قرآنی دو احتمال دارد که خطاب ابلاغ باشد یا تشریع یعنی به نفس این خطاب تشریع صورت گرفته باشد اما خطابات معصومین هیچ کدام تشریع نمی باشد.

حال سوال این است که آیا خداوند می تواند به تشریع واحد یک عمل را برای عده ای تشریع کند که نسبت به عده ای لزومی باشد و نسبت به عده ای غیر لزومی باشد؟ گفتیم که ممکن است که مشهور گفتند امکان ندارد و محال است.

چرا را امکان ندارد بر می گردد به این مسئله که فارق بین طلب وجوبی و ندبی چیست چرا که نفس طلب تشریع است؟ انظار زیادی گفته شده است که جایش اصول است که ما فقط مختار خودمان را می گوئیم. هر طلبی که از مولا صادر شود از آن حیث که مولا است آن می شود طلب وجوبی و از آن حیث که خیر خواه یا مرشد یا هادی است این طلب می شود طلب ندبی و غیر وجوبی. شاهد ما هم قوانین عرفی است که شامل غیر بالغین عرفی هم می شود و اگر او مرتکب شود او را تنبیه می کنند و این نکته عرفی و عقلائی در استظهارات ما از خطابات شرعی نقش دارد.

مثل اینکه معلمی به شاگردان می گوید که این کتاب را بخوانید چرا که معلم ولایت بر امر کردن و تکلیف بر شاگردان را دارد اما یکبار هم می گوید که این کتاب را بخوانید اما نه از باب این که معلم است و ولایت دارد بلکه از باب اینکه آنها درسشان خوب شود که در قسم اول می شود طلب وجوبی در قسم دوم می شود طلب ندبی.

حالا فرض کنید در کلاسی هم شاگردان آزاد باشند و عده ای هم شاگردان ثابت می باشند و به یک خطاب می گوید این کتاب را مطالعه کنید. نسبت به شاگردان ثابت می شود تکلیف و نسبت به دیگران می شود ندبی. که در اینجا طلب واحد است و این ممکن است.

همین حرف را در مورد صبی ممیز گفته ایم که تمام خطابات هم بالغ را می گیرد و هم غیر بالغ اما نسبت به بالغین می شود وجوب و حرمت و در غیر اینها می شود استحبابی و کراهتی. نسبت به بالغین از حیث مولویت است و در غیر بالغین هم از حیث مرشدیت است.

این هم استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا نمی باشد چرا که مولویت و ارشادیت مدلول طلب نمی باشد بلکه این ربط به انگیزه دارد یعنی تفاوت در انگیزه باعث مولویت و ارشادیت می شود.

مقسم در ارشادی و مولوی خطاب است نه طلب و بحث ما در طلب است. مولویتی که در اینجا گفتیم وصف طلب است نه خطاب. و با خطاب مولوی فرق دارد گاهی ما خطابی داریم اما طلبی در کار نمی باشد مثل خطاب ابلاغ که اصلا طلبی در کار نمی باشد و خطاب ابلاغ اخبار از عملية الجعل و تشریع است اما در جایی که مولا خطاب می کنند این خطاب خودش جزئی از تشریع و انشاء است.

امر به امر به فرزندان دلیل بر این نمی باشد که احکام از صبی هم درست است و مخاطب این احکام می باشند خیر ممکن است نفس این امر مطلوب مولا باشد و امر خود امامان معصوم به فرزندانهم مثبت این امر نمی باشد چرا که فعل امام علیه السلام لسان ندارد.

الثاني عشر: عرق الإبل الجلالة.

شروط لازم برای صدق جلال:

برای صدق جلال چند قید لازم است جلال باید:

اولا: ماکول لحم باشد.

ثانيا: معتاد به اکل باشد.

ثالثا: معتاد به خوردن عذره باشد. عذره هم یعنی مدفوع انسان. بعضی ها علاوه بر این قیود، قید دیگری هم اضافه کرده اند و آن اینکه باید از بهائم هم باشد یعنی اگر از طیور باشد و دیگر خصوصیات را داشته باشد جلال بر او صدق نمی کند ظاهرا مرحوم سید این قید را شرط نمی دانند.

ایشان اول شتر را می گوید و بعدا دیگر بهائم را می گوید.

دلیل نجاست عرق حیوان جلال: دو روایت صحیح السند.

دلیل نجاست عرق جلال چه می باشد؟

دو روایت عمده است که هر دو روایات سندشان صحیح است.

روایت اول: صحیحه حفص بن البختری.

۴۰۵۳ - ۲ - ۲ و عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَشْرَبُ مِنْ أَلْبَانِ الْإِبِلِ الْجَلَّالَةِ وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ مِنْ عَرَقِهَا فَاغْسِلْهُ.^۳

^۱ یکشنبه ۹۱/۱۱/۲۹.

^۲ (۵) - الکافی ۶ - ۲۵۱ - ۲.

^۳ وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۲۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

از فاغسله در روایت این را فهمیده اند که امر به غسل ظهور دارد در نجاست که از همین روایت استفاده کرده اند که بول او هم نجس است.

روایت دوم: صحیح هاشم بن سالم.

۴۰۵۲ - ۱ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ^۲ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: (لَا تَأْكُلِ اللَّحْمَ الْجَلَّالَةَ)^۳ وَإِنْ أَصَابَكَ مِنْ عَرَقِهَا فَاغْسِلْهُ^۴.

وجه استدلال: امر به غسل ظهور در نجاست دارد.

این روایت اطلاق دارد که ابل را هم می گیرد. که امر به غسل ظهور در نجاست دارد.

عمده دلیل ما این دو روایت است که سندی هر دو خوب است می مانند دلالت آن.

مناقشه: امر به غسل ملاقی ظهور در نجاست دارد نه امر به غسل ملاقی.

این که گفته شده است که امر به غسل ظهور در نجاست دارد این در صورتی است که امر به غسل ملاقی بکند مثل لباس که ملاقی است چرا که در اینجا امر به غسل مطلق است و اگر مانعیت بود در صورت خشک شدن امام می فرمودند مشکلی ندارد در حالیکه امام مطلق فرمودند و این اطلاق نشان دهنده نجاست ملاقی است اما اگر امام امر کرد به غسل شیئی نه به ملاقی این دیگر ظهور در نجاست ندارد، می سازد با اینکه این شیء در نماز مانع باشد یا نجس باشد. یعنی ممکن است مثل اجزاء ما لا یوکل لحمه باشد که طاهر می باشند اما با این حال برای نماز مانع می باشند.

^۱ (۲) - الکافی ۶ - ۲۵۰ - ۱، و التهذیب ۱ - ۲۶۳ - ۷۶۸ و ۹ - ۴۵ - ۱۸۸ و الاستبصار ۴ - ۷۶ - ۲۸۱، آورده فی الحدیث ۱ من الباب ۶ من أبواب الأسار و آورده و ما بعده فی الحدیثین ۱، ۲ من الباب ۲۷ من أبواب الأطعمة المحرمة.

^۲ (۳) - فی المصدر زیادة - عن أبي حمزة.

^۳ (۴) - فی المصدر - لا تأکلوا لحوم الجلالات.

^۴ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۴۲۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اشکال نشود که عرق سریع خشک می شود و خیلی هم مقدارش کم است لذا اگر امام فرموده اند اغسله منظور نجاست بوده است.

جواب اینکه درست است لذا ممکن است این کلام امام ارشاد به مانعیت است. این ظهور از قبیل ظهور اطلاقی نمی باشد بلکه ارتکازی است که اگر امام امر به غسل به اشیاء کردند ظهور در نجاست دارد بر خلاف امر به غسل به خود ملاقی.

در ما نحن فیه امام نفرمودند که لباس را بشوی بلکه گفته اند که عرق را بشوی وَإِنْ أَصَابَكَ مِنْ عَرَقِهَا فَاغْسِلْهُ در اینجا دو احتمال است که یا عرق نجس است یا خیر طاهر می باشد اما مانع در نماز است.

مشهور عرق را جزء اجزاء ما لا یوکل لحمه می باشد. قبول داریم که اغسله نوعاً منظور نجاست است اما به حدی نمی باشد که ظهور ساز باشد.

می خواهیم بگوییم که این روایت اجمال دارد در نجاست و مانعیت نه اینکه ظهور در مانعیت دارد.

لذا بین مشهور این است که عرق جلال نجس نمی باشد. بعد مرحوم سید وارد می شوند در سائر حیوانات جلاله.

...بل مطلق الحيوان الجلال علی الأحوط...

ایشان احتیاطی شده اند به احتیاط واجب. بعضی قائل شده اند به مطلق نجاست عرق حیوانات جلاله می باشد.

دلیل قائلین به نجاست: دو روایت قبلی.

اما روایت اول: به الغاء خصوصیت.

اما به روایت اول به این صورت که در روایت اول عرف خصوصیت را در جلال می بینند نه در ابلت بخصوص اینکه جلال در ابل خیلی کمتر بوده است تا غنم چرا که در بیابان بوده است و عذره خیلی کمتر بوده است.

اما روایت دوم: اطلاق دارد.

روایت دوم هم که اطلاق دارد.

سید با وجود این دو روایت بخصوص روایت دوم باز فتوا نداده اند که عرق غیر ابل از جلاله نجس است. و جماعتی هم در ابل فتوا داده اند و در دیگر حیوانات فتوا نداده اند. ۳۱/۲۲

&&& بعضی گفته اند ادعای اجماع شده است که در غیر ابل عرق طاهر است اگر این اجماع را قبول نکنیم می شود که مشهور از این روایات اعراض کرده اند و قدما هم عمل نکرده اند که در بحث اصول گفته شده است که اگر از روایتی اعراض کرده باشند و وجه اعراض هم مشخص نباشد در سیره عقلاء به آن عمل نمی کنند. &&&
لذا نکته اعراض را هم این روایت را دارد که رجوع می کنیم به قاعده و اصل که طهارت باشد.

لذا به عنوان یکی از اعیان نجسه این عرق حیوان جلال را قبول نکردیم.
بعد از این وارد مسائلی می شویم که بعضی ادعای نجاست آنها را می گیرد که خودسید قائل به طهارت اینها می باشد.

^۱ به یک مناسبتی که زیاد ربط هم ندارد این مسئله را که در صورت شک در این که آیا از اعیان نجسه است یا خیر، چه بکنیم را بیان می کنند و بعد وارد می شوند در راههای ثبوت نجاست و مباحث بعدی.

مسألة ۱: الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب

و الوزغ و العقرب و الفأر بل مطلق المَسُوخَات و إن كان الأقوى طهارة

الجميع.

منظور احتیاط مستحب است چرا که بعداً فتوا به طهارت می دهند.

ثعلب منظور روباه است که روایتی در نجاست آن داریم.

وزغ دو نوع داریم : فارسی که قورباغه است اما در عربی به مارمولک می گویند. نمی دانیم به تمام انواع مارمولک می گویند یا خیر، به نوع خاصی از آن اطلاق می شود. انشاء الله بحث مسوخ را کامل توضیح خواهیم داد که اجمالش این است که در امم سابق کسانی که به انبیاء نگرویدند به شکل بعضی حیوانات در آمدند که به آن حیوانات گفتند مسوخ. در روایت است که دیگر زنده نماندند و بعد از سه روز مردند و این قورباغه های الان از نسل آنها نمی باشند منتها دیگر این حیوانات معروف شده اند به مسوخ. پس مراد از مسوخ حیواناتی می باشند که در مرحله عذاب انسانها به شکل آن حیوانات در آمدند. که بیست و خورده ای می باشند که در روایات نام آنها هم آمده است.

بحث نجاست و طهارت حیوان یک بحثی بوده است که از قدیم مطرح بوده است که چه حیوانی طاهر است و کدام نجس است به تعبیر دیگر کدام حیوانات دلیلی بر نجاست آنها داریم و کدام حیوانات را دلیل بر نجاستشان نداریم که آنها را که دلیل بر نجاست نداشتیم اخذ می کردند به قاعده طهارت.

حیواناتی که متیقن الطهارة هستند، ماکول اللحمها می باشند که علاوه بر دلیل، سیره قطعی بر طهارت آنها وجود دارد گوسفند و شتر را می خوردند یا با آنها محشور بوده اند و لو اینکه نمی خوردند اما ظاهراً اسب را برای احترام میهمان می کشتند و

جلوی مهمان می گذاشتند اما در نجاست غیر این مسلمات دنبال دلیل بودند که اگر به دلیلی نمی رسیدند می رفتند سراغ قاعده طهارت.

در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولى: آیا دلیلی بر نجاست حیوانات غیر ماکول اللحم داریم؟ خیر.

آیا دلیل بر نجاست حیوانات غیر ماکول اللحم داریم که بتوانیم به آن اخذ کرده و دستمان از قاعده طهارت کوتاه شود. بعضی ها این اظهار را کرده اند که بعضی از روایات است که چنین استفاده ی می توان از آنها کرد.

در باب استئار حیوانات روایاتی داریم که بعضی از فقها ادعا کرده اند که ظاهر این روایات و مفهوم آنها این است که هر حیوان غیر ماکول اللحمی نجس است که عمده دو روایت است که اگر بخواهیم قائل به طهارت این حیوانات شویم نیاز به مقید داریم تا این اطلاقات را از بین ببرند.

روایت اول دال بر نجاست حیوانات غیر ماکول اللحم:

۵۹۰ - ۲ - ۱ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَ اشْرَبَ...^۲

سؤر به معنای مایع دم خورده حیوان و غیر حیوان است لذا اگر به دهان بریزد به طوریکه اصلاً به لب و دهان او برخوردی نداشته باشد، این دیگر سؤر نمی شود.

مفهوم آن این است که «لا تشرب و لا توضحا از کل سور غیر ماکول اللحم».

۱ (۴) - الکافی ۳ - ۹ - ۵.

۲ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۲۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. کل روایت بدین شکل است: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَ اشْرَبَ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يَتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مَنَقَارِهِ دَمًا فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مَنَقَارِهِ دَمًا فَلَا تَوَضَّأُ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ.

روایت دوم دال بر نجاست حیوانات غیر ماکول اللحم:

۵۹۳ - ۱ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَتَوَضَّأَ مِمَّا شَرِبَ مِنْهُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ.^۲

در شرب و وضو شرط است که نجس نباشد و اینکه امام می فرمایند لا باس این کنایه از طهارت این آب می باشد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: شاید نهی امام از شرب، بخاطر قذارت عرفی سور است.

این درست است که وقتی می گویند که وضو نگیر و شرب نکن ظهور در نجاست دارد اما گاهی نکته عرفی دیگری هم است که موجب این می شود که این استظهار را نکنیم و آن هم در اینجا قذارت و منقصتی که در سور است می باشد. در سور روایات عدیده ای است که اشاره دارد به اینکه در سور منقصتی است و فقط سور بعضی حیوانات استثناء شده است مثل سور گربه و سور مومن. کما اینکه در زمان ما خیلی ها از سور انسانهای دیگر هم نمی خورند چه برسد به سور حیوان.

این احتمال عرفی باعث می شود که روایت از این جهت اجمال پیدا کند.

اشکال دوم: اینها مفهوم وصف و لقب می باشند، که ما قائل به مفهوم داشتن اینها نمی باشیم.

این مفهومی که گفته می شود روشن نمی باشد چرا که در دومی مفهوم وصف یا لقب است و در جای خودش گفته شده است که مفهوم نداریم. در روایت اولی هم رنگ شرطیت دارد نه این که جمله شرطیه باشد اما چون با کلمه فاء آمده است «...فَتَوَضَّأَ»

۱ (۹) - الکافی ۳ - ۹ - ۱، و رواه الشيخ في التهذيب ۱ - ۲۲۴ - ۶۴۲.

۲ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۲۳۱، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مِنْ سُورِهِ...^۱ که شبیه فاء جزاء است و الا اگر دقت شود در اینجا هم مفهوم داشتن مشخص نمی باشد. و می شود مفهوم لقب یا وصف.

هذا تمام الكلام در وجه اول که ما دلیلی بر نجاست حیوان غیر ماکول اللحم نداریم پس در مورد تمام حیوانات قاعده طهارت را داریم.

اشکال نشود که قذارت سور تکوینی می باشد و نیاز به گفتن حضرت نبود خیر تکوینی نمی باشد، بلکه منظور منقصت شرعی است شاهد هم این است که تا چند مدت پیش هر چند نفر در یک ظرف غذا می خوردند.

^۲ حیواناتی داریم که ماکول اللحم هستند و عده ای غیر ماکول اللحم است. غیر ماکول یا سباع است یاخیر؟ دایره کوچک تر مسوخ می باشند یا غیر مسوخ.

اگر در این طوائف دلیلی بر نجاست نداشته باشیم مرجع قاعده طهارت می باشد.

الجهة الثانية: فی وجود عموم دال على نجاسة المسوخ.

یک روایتی داریم که از آن استظهار کرده اند که حیوانات مسوخ نجس می باشند:

روایت ابی سهل قرشی:

۴۰۳۴ - ۱۰ - ۳ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي سَهْلِ الْقُرَشِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لَحْمِ الْكَلْبِ فَقَالَ هُوَ مَسْخٌ قُلْتُ هُوَ حَرَامٌ قَالَ هُوَ نَجَسٌ أُعِيدُهَا عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلٌّ ذَلِكَ يَقُولُ هُوَ نَجَسٌ.^۴

^۱ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۲۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. کل روایت بدین شکل است: سئل عما تشرب منه الحمامة فقال كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره و اشرب و عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب.

^۲ سه شنبه ۹۱/۱۲/۰۱.

^۳ (۸) - الكافي ۶ - ۲۴۵ - ۶، آورده في الحديث ۴ من الباب ۲ من الأطعمة المحرمة.

^۴ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۴۱۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

منظور نجس بالكسر می باشد چرا که اگر منظور نجس بالفتح بود، چون بالكسر متعارف بود می بایست که راوی قید می زد که منظور «بالفتح» است و حال که نگفته است مشخص می شود که بالكسر بوده است نجس بالفتح یعنی پلیدی.

اشکال شد که معلوم نمی باشد که نجس بالكسر متعارف بوده است و حتی اگر هم بالفتح باشد باز موید کلام ما می باشد چرا که این روایت طبق نظر ما دال بر نجاست نمی باشد و نجس بالفتح این نظر را تایید می کند. ضمن اینکه ما در روایت کلمه نجس بالكسر هم نداشتیم و نجاست را از امثال امر به غسل مثل اغسلو و ... غیره فهمیدیم.

وجه استدلال: امام علت نجاست را مسوخ بودن فرمودند.

کأن از این روایت استفاده می شود که هر حیوانی که از مسوخات باشد نجس است.

مناقشه:

اشکال سندی: سهل بن زیاد و سهل القرشی در روایت ضعیف می باشند.

در این روایت افراد عدیده ای ضعیف می باشند که عبارت باشد از سهل بن زیاد و خود سهل قرشی. این قرشی یک روایت بیشتر نداشته است و آن هم این روایت بوده است.

اشکال دلالتی: روایت ناظر به حرمت است چرا که سوال از گوشت کلب بود نه خود لحم که ظهور در حرمت دارد نه نجاست.

سوال از کلب نمی باشد بلکه از لحم کلب سوال شده است که متناسب با لحم، حرمت است و مناسب با نجاست سوال از خود کلب است نه از گوشت کلب. در بحث اطعمه می آید که خوردن حیوانات مسوخ حرام است. و منظور امام این است که خوردن گوشت حرام است و كأن سائل سوال اما را نفهمیدند و چند بار سوال کرده اند. پس نتیجه این شد که اگر نجس بالفتح بگیریم که دلالت بر نجاست ندارد چون معنای نجس بالفتح نجاست نمی باشد بلکه پلیدی است و منظور حرمت است و اگر بالكسر باشد منظور این است که این گوشت چون اولا نجس است اكلش، حرام می باشد و ثانيا چون

مسوخ است. یعنی امام در مقام بیان نجاست نبودند بلکه در مقام بیان حرمت اکل است لذا چون در مقام نجاست نبودند لذا نجاست فهمیده نمی شود و امام هم می خواستند بگویند که دو عامل حرمت دارد و اگر صحبت از مسخ شده است بخاطر همان حرمت بوده است.

قرینه هم این است که در سوال دوباره سائل گفته است اهو حرام؟ این روایت دال بر این است که گوشت مسخ حرام است.

الجهة الثالثة: في وجود امور يدل على نجاست السباع:

سباع یعنی حیوان درنده نه وحشی - که در مقابل اهلی است - که منظور از درنده حیواناتی هستند که گوشت خوار هستند از باب این که برای بدست آوردن گوشت حیوانات دیگر را می درند. مثل موش، فیل، زرافه، کانگور و دیگر حیواناتی که علف خوار هستند را سباع نمی گویند. در مورد پرندگان هم سباع می آید.

آیا دلیلی بر نجاست سباع داریم؟

روایت دال بر نجاست سباع:

گفته اند روایتی است که دال بر نجاست سباع می باشد و همین روایت بیشتر نمی باشد.

۳۷۰۵ - ۴ - ۱ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَالْأَرْنََبَ أَوْ شَيْئًا مِنَ السَّبَاعِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَلَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.^۲

ارنب گوشت خوار نمی باشد و علف خوار می باشد.

۱ (۳) - الکافی ۳ - ۶۰ - ۴، و آورده أيضا في الحديث ۳ من الباب ۳۴ من أبواب النجاسات.

۲ وسائل الشيعة؛ ج ۳؛ ص ۳۰۰، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وجه استدلال: امام می فرمایند که دست را بشوی که ظهور در نجاست دارد.

خیلی به وضوح دلالت می کند که این سه حیوان نجس می باشند و محل شاهد ما سباع است و اطلاق دارد که شیئا من السباع آمده است. چرا که امام فرمودند: « **يَغْسِلُ يَدَهُ** ^۱ » و گفته نشود که دست کشیدن اطلاق دارد و حتی در صورت خشکی بدن اینها را هم شامل می شود لذا دال بر نجاست نمی تواند باشد. چرا که از مناسبت حکم و موضوع فهمیده می شود این وجوب غسل دست، درجایی است که دست تر باشد. مثل اینکه گفته می شود که ای مردم می دانید که هر جا سگ برود نجس می شود که همه می دانند و ارتکاز می باشد که منظور جایی است که تر باشد. و مردم نمی فهمند که اگر خشک هم باشد نجس می شود.

بررسی روایت:

سندا: مرسله است عن بعض اصحابنا آمده است.

دلالتا: معارض با روایت دال بر طهارت سباع که حمل بر نزاهت می شود.

دلالت خوبی دارد اما باید حمل بر تنزه کنیم چرا که روایات زیادی داریم که می گوید سباع طاهر است و در جمع بین آنها باید بگوییم که منظور کراهت از دست زدن است و نزاهت منظور امام است. که در این صورت دیگر در صورت خشکی هم مستحب است که دست شسته شود.

ان قلت: این روایت با روایات نجاست میت تعارض دارد.

این روایات با روایاتی که دال بر نجاست بدن میت است معارضه دارد به این صورت که اگر در اینجا دست تر را هم در بر می گیرد و معنا این است که در صورتی که با دست تر به بدن میت از سباع هم دست زدی مستحب است که باید دست را بشویی در حالیکه می دانیم که دست نجس می شود و باید دست را شست.

^۱ سَأَلْتُهُ هَلْ يَجِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَالْأَرْزَبَ أَوْ شَيْئًا مِنَ السَّبَاعِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَلَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.

قلت: اولاً تطهیر دست نجس مستحب شرعی و واجب غیری است و دیگر اینکه اصلاً ناظر به نماز نمی باشد.

این اشکال وارد نمی باشد چرا که در همانجا که دست نجس شده است باز تطهیر آن مستحب شرعی است و واجب عقلی است و این دو باهم قابل جمع می باشند و اگر باز اشکال شود که اگر کسی این روایت را ببیند برداشت او نمی باشد که نماز با این دست نجس باطل است چرا که اصلاً این روایت ناظر به نماز نمی باشد و باید به روایات نماز رجوع کند. ضمن اینکه نوعاً حیوانات سباع مو دارند و اگر هم قائل بشویم که تطهیر دست نجس واجب است نه مستحب باز چون دست با مو اصابت دارد و مو هم نجس نمی باشد چون ما لا تحله الحیاة می باشد باز مشکلی حاصل نمی شود چرا که با میت نجس برخورد نکرده است.

۱ « لَا يَضُرُّهُ »^۲ یعنی که دست زدن حلال است نه حرام چرا که سوال سائل از حلیت تماس است لذا این عبارت حضرت را نمی توان حمل کرد بر اینکه منظور امام این است که نجس نمی باشد. این خلاف ظاهر می باشد.

روایت دال بر طهارت سباع:

۵۷۶ - ۶ - ۳ و بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ: سَأَلَ عِزَّادُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ سُورِ السِّنُّورِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْبَعِيرِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبُغْلِ وَ السِّبَاعِ يُشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ فَقَالَ نَعَمْ اشْرَبْ مِنْهُ وَ تَوَضَّأْ قَالَ قُلْتُ: لَهُ الْكَلْبُ قَالَ لَا قُلْتُ أَلَيْسَ هُوَ سَبْعٌ قَالَ لَا وَ اللَّهُ إِنَّهُ نَجَسٌ لَا وَ اللَّهُ إِنَّهُ نَجَسٌ.^۴

^۱ چهارشنبه ۹۱/۱۲/۰۲.

^۲ سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّغْلَبَ وَ الْأَرْبَبَ أَوْ شَيْئاً مِنَ السِّبَاعِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.

^۳ (۳) - التهذيب ۱ - ۲۲۵ - ۶۴۷، والاستبصار ۱ - ۱۹ - ۴۱.

^۴ وسائل الشيعة: ج ۱؛ ص ۲۲۶، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

«لَا وَاللَّهِ»^۱ نه اینکه این سبع نمی باشد بلکه منظور امام این بود که به والله نجس است. البته در این روایت نجس بالكسر منظور است و این که قبلاً گفته شده بود که در روایات و قرآن نجس بالكسر نیامده است این روایت می تواند شاهی باشد که نجس بالكسر آمده است.

این روایت در سندش «مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ» آمده است که در کتب رجال توثیقی ندارد اما بعضی متأخرین مثل مرحوم صدر قائل به توثیق این شخص شده اند از باب این که این شخص مروی عنه ابن ابی عمیر و صفوان می باشد البته اگر به سند صحیح بما برسد که اینها از معاویه نقل حدیث کرده اند اما ماها که این را قبول نکردیم سندش می شود ضعیف اما این روایت به عنوان نمونه بود اما روایات درین باب به حد استفاضه می رسد.

الجهة الرابعة: نجاسة الثعلب، الارنب، الوزغ، العقرب و الفأر.

مرحوم سید در مسئله ۱ پنج حیوان را اسم آورد حال ببینیم در مورد این ۵ حیوان ما روایتی داریم یا خیر؟ که عبارت بود از ثعلب، ارنب، وزغ، عقرب و فار که نشان می دهد این ۵ حیوان در روایت می باشند.

ما به همین ترتیب روایاتش را می گوییم:

دلیل نجاسة الثعلب و الارنب: روایت یونس بن عبد الرحمن که در قبل هم ذکر شد.

۳۷۰۵ - ۴ - ۲ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَالْأَرْنَْبَ أَوْ شَيْئًا مِنَ السَّبَاعِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَلَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.^۳

^۱ سَأَلَ عَدَاوَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عَنْهُ عَنْ سُورِ السَّنَوْرِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْبَعِيرِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبُغْلِ وَ السَّبَاعِ يُشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ فَقَالَ نَعَمْ أَشْرَبُ مِنْهُ وَ تَوَضَّأُ قَالَ قُلْتُ: لَهُ الْكَلْبُ قَالَ لَا قُلْتُ أَلَيْسَ هُوَ سَبْعٌ قَالَ لَا وَاللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ لَا وَاللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ.

^۲ (۳) - الكافي ۳ - ۶۰ - ۴، و آورده أيضا في الحديث ۳ من الباب ۳۴ من أبواب النجاسات.

^۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۰۰، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه: روایت مرسله و معارض به روایات عدیده ی دال بر طهارت می باشد.

که در این روایت دو مناقشه بود هم سندی و هم جمع عرفی.

خوب در اینجا اشکال نشود که تفکیک در حجیت بکنیم مثلاً روایتی که می گفت سبع طاهر است اسم این ها نیامده بود و فقط سبع آمده بود لذا سبع را قید بزنی و این دو را نجس بدانیم و بقیه سبع را طاهر بدانیم و امر به غسل را در مورد اینها حمل بر تنزه کنیم.

این تفکیک در حجیت این خودش عرفی است اما درجایی است که دو عبارت و جمله در کار باشد مثلاً ثقه بگوید: زید عادل و عمرو عادل یا بگوید زید و عمرو عادلان و بعد ثقه دیگر بگوید زید فاسق است در اینجا می توان گفت که خبر اول را در قسمت اول از حجیت بیاندازم اما اگر گفته بود که زید و عمرو عادل یا صل خلف زید و عمرو این تفکیک در حجیت معنا ندارد و عرفی هم نمی باشد.

در اینجا نمی توان گفت که « لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ »^۱ نسبت به یکی تنزیهی است و در یکی وضعی است خصوصاً اینکه این یغسل یده خطاب ارشادی است نه مولوی در حالیکه در اینجا نسبت به یکی ارشادی می باشد در آنجائیکه تنزیهی باشد و نسبت به آن که نجاست است مولوی باشد.

از کجا فهمیدید که خطاب در اینجا ارشادی است در حالیکه می فرمایید که استحباب تطهیر می شود ارشادی و نجاست دست و در نهایت لزوم شستن دست می شود مولوی و این اول کلام است که روایت کدام را می گوید؟

ما طلب وجوبی را طلب مولوی می دانیم و طلب استحبابی را طلب ارشادی می دانیم اما این در جایی است که طلب مولوی و ارشادی باشد و عرفی است که یک طلب نسبت به بعضی از افراد مولوی باشد و نسبت به بعضی دیگر ارشادی باشد اما خطاب بخواهد در یکی ارشادی و مولوی باشد این عرفی نمی باشد. لذا می تواند طلب ارشادی باشد و خطاب مولوی باشد. مثل حکم استحباب که واقعا طلب می باشد.

پس این روایت دال بر نجاست ثعلب و ارنب نمی باشد.

^۱ سَأَلَتْهُ هَلْ يَجِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَالْأَرْنَبَ أَوْ شَيْئًا مِنَ السَّبَاعِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَلَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.

۱ اما دلایل النجاسة الوزغ: روایات.

۴۷۷ - ۲ - ۲ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ فَضَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفَأْرَةِ وَ الْوَزْغَةِ تَقَعُ فِي الْبُئْرِ قَالَ يُنْزَحُ مِنْهَا ثَلَاثُ دَلَاءٍ.^۳

امام فرض نکردند که موش مرده است یا خیر در سوال هم نیامده است و عام است.

به این روایت استدلال شده به نجاست وزغ.

اثبات نجاست وزغ با این روایت موقوف بر دو مقدمه است که اگر هر دو تمام باشد نجاست ثابت می شود و الا خیر.

بررسی روایت: دلالت این روایت، موقوف بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: عدم اعتصامیة ماء البئر.

ماء البئر معتصم نباشد که اگر قبول نکرده باشیم این روایت، حمل بر نزاهت می شود.

مقدمه دوم: مصب سوال نجاست ماء البئر باشد.

سلمنا ماء البئر معتصم نمی باشد و بمجرد ملاقات نجس می شود و لو تغیر اوصاف ثلاثة نشده باشد، اما مصب سوال راوی و جواب امام کیفیت تطهیر است اما اینکه کی نجس می شود امام در مقام جواب آن نمی باشند کما اینکه سوال سائل هم از این نبوده است. یعنی امام می فرمایند که اگر آب چاه به وزغ نجس شد اینطور تطهیر می شود اما اینکه چطور با وزغ و فارة نجس می شود این را امام در مقام بیان آن نمی باشد ممکن است که هنگامی که بمیرد این طور باشد.

^۱ شنبه ۹۱/۱۲/۰۵.

^۲ (۸) - التهذيب ۱ - ۲۳۸ - ۶۸۸ و التهذيب ۱ - ۲۴۵ - ۷۰۶، و الاستبصار ۱ - ۳۹ - ۱۰۶.

^۳ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۱۸۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه: که ما نه مقدمه اول را قبول کردیم و نه مقدمه دوم.

ضمن اینکه این روایت معارض هم دارد:

۶۱۵ - ۱ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ
عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْعِظَايَةِ^۲ وَالْحَيَّةِ وَالْوَزَغِ
يَقَعُ فِي الْمَاءِ فَلَا يَمُوتُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فَأْرَةٍ
وَقَعَتْ فِي حُبِّ دُهْنٍ وَ أُخْرِجَتْ قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ أَوْ يَبِيعَهُ مِنْ مُسْلِمٍ قَالَ نَعَمْ وَ
يَدَّهْنُ مِنْهُ^۳.

دلایل نجاسة العقرب: دو روایت بر نجاست آن اقامه کرده اند.

اما در عقرب که روایت عدیده داریم و دو روایت آورده اند برای اثبات نجاست آن.

روایت اول: از ابا بصیر

۶۱۹ - ۵ - ۴ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ
سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخُنْفَسَاءِ تَقَعُ فِي الْمَاءِ
أَوْ يُتَوَضَّأُ بِهِ^۵ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ قُلْتُ فَالْعَقْرَبُ قَالَ أَرِقُّهُ^۶.

^۱ (۷) - التهذيب ۱ - ۴۱۹ - ۱۳۲۶، والاستبصار ۱ - ۲۳ - ۵۸ والاستبصار ۱ - ۲۴ - ۶۱، وأورده في الحديث ۱ من الباب ۳۳ من أبواب النجاسات.

^۲ (۱) - العظاية - وهي دويبة معروفة، وقيل - هو السام الأبرص (النهاية ۳ - ۲۶۰). // العظاءة - ج عِظَاءٌ وَعِظَايَا وَعِظَايَاتٍ [عظي] (ح): حشره أي نرم و كوچك است كه با شتاب راه می رود و می ایستد و در زبان متداول به آن (السَّقَايَة) گویند و گونه های بسیار دارد. این حشره در زبان فارسی به (دخترسقا) معروف است.

^۳ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۲۳۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ (۳) - التهذيب ۱ - ۲۳۰ - ۶۶۴، والاستبصار ۱ - ۲۷ - ۶۹.

^۵ (۴) - كتب المصنّف علی (به) علامة نسخة و في الاستبصار ۱ - ۲۷ - ۶۹ (منه).

^۶ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۲۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

ابابصیر مردد بین مرادی و اسدی است که هر دو ثقه می باشند و ابابصیرهای د یگر همیشه با پسوند و پیشوند می آیند و اگر مطلق بود هر دو ثقه هستند که یا مرادی است یا اسدی.

روایت دوم: از سماعة.

۶۲۰ - ۶ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ جَرَّةٍ وَجِدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقِهَا وَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ عَقْرَبًا فَأَرِقِ الْمَاءَ وَتَوَضَّأْ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ.^۲

این دو روایت را گفته اند که ظهور در نجاست دارد که امام در هر دو فرمودند که آب را بریز و در دومی گفته اند در ماء دیگر وضو بگیر.

بررسی دو روایت سنداً:

که در هر دو روایت عثمان بن عیسی است که اشکال هم از جهت ایشان است.
۳ عثمان بن عیسی از واقفیه بوده که بعد از موسی بن جعفر در امام رضا علیهما السلام توقف کرده است و بعضی گفته اند که توبه کرده است که این مهم نمی باشد که توبه کرده باشد یا خیر بلکه مهم وثاقت ایشان است که پنج وجه برای وثاقت گفته اند که به سه وجه اشاره می شود.

وجه اول در وثاقت: توثیق شیخ در عده.

وجه اول که ما هم قبول کردیم، کلام مرحوم شیخ در عده ج ۱ ص ۱۵۰ در توثیق این شخص است:

۱ (۵) - الکافی ۳ - ۱۰ - ۶ قطعة من الحديث ۶، و آورده في الحديث ۴ من الباب ۳۵ من أبواب النجاسات.

۲ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۲۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ یکشنبه ۹۱/۱۲/۰۶.

«وإذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية، و الواقفة، و النأوسية و غيرهم
نظر فيما يرويه:

فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به.
و إن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطراح ما اختصوا
بروايته و العمل بما رواه الثقة.

و إن كان ما روه ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه،
وجب أيضا العمل به إذا كان متحرجا في روايته موثوقا في أمانته، و إن كان مخطئا في
أصل الاعتقاد.

و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير و غيره، و
أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، و علي بن أبي حمزة، و عثمان بن عيسى، و من
بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعة، و الطاطريون و غيرهم فيما لم يكن عندهم
فيه خلافه.»^۱

و این عبارت به صراحت دال بر وثاقت او است و مذمتهای هم که در مورد او
آمده است بخاطر مذهب ایشان بوده است و علت وقف ایشان هم این بوده است که می
خواسته است پولهای موسی بن جعفر علیه السلام را که به عنوان وکیل از طرف ایشان
از مردم گرفته بود به حضرت رضا علیه السلام ندهند و امکان دارد که وقفش از روی
قصور بوده است که اگر این کلامها درست باشد و دزدی کرده باشد باز حسن ظاهر او
را از بین می برد و حسن ظاهر اماره است و در نتیجه حسن ظاهر او اماره نمی باشد و
احراز وثاقت نمی کند نه اینکه اثبات عدم وثاقت می کند و بعد می رویم سراغ کلام
شیخ.

در بحث خوارج داریم که یکی از خوارج که ظاهرا اینها مردمان کوتاه فکری بوده
اند، به یکی از اصحاب حضرت رسید و او را کشت و بعد زن ان که حامله بود کشت و

^۱ العدة في أصول الفقه ج ۱ ۱۵۰ فصل ۵ - «في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها

بعد حمل آن زن را هم سر برید و یک حیوانی هم داشتند او را هم سر برید اما بعد از مدتی رفیق این شخص خرمایی را روی زمین دید برداشت و داخل دهان گذاشت و آنقدر فشار داد تا بیرون افتاد و می گفت تو از کجا می دانی که این خرما مال غیر نیست.

وجه دوم: مروی عنه صفوان بن یحیی می باشد که شیخ در مورد او و دو نفر دیگر دارد لا یروون و یرسلون الا عن ثقه.

صفوان بن یحیی کسی است که اگر او از کسی روایت کرده باشد بعضی به شهادت کلام شیخ که لا یروون الا عن ثقه آن شخص و مروی عنهای صفوان را موثق می دانند و عثمان کسی است که صفوان از او نقل روایت کرده است و ما هم سند صحیح داریم تا صفوان که آن روایت عبارت است از: « ۲۸۷۵۹ - ۴ - ۱ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ^۲ عَنْ رَجُلٍ آلَى مِنْ أَمْرَاتِهِ مَتَى يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا قَالَ إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَ وَقِفَ^۳ قُلْتُ لَهُ مَنْ يُوقِفُهُ قَالَ الْإِمَامُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُوقِفْهُ عَشْرَ سِنِينَ قَالَ هِيَ أَمْرَاتُهُ^۴ ». یک روایت بیشتر نقل نکرده است.

که ما این وجه را قبول نکردیم و ما کلام شیخ را به قرائن حمل بر اجتهاد کردیم. وجه سوم: کشی در کتاب خودش گفته است: «لانه من اصحاب الاجماع علی قول بعض» که اگر کسی از اصحاب اجماع باشد این خودش شهادتی است بر وثاقت اینها اما خودش نگفته است که این عثمان بن عیسی از اصحاب اجماع است. مجموع این وجوه باعث این می شود که برای انسان اطمینان بیاید که ین شخص ثقه است.

۱ (۴) - التهذيب ۸ - ۸ - ۲۳.

۲ (۵) - في نسخة - سئل "هامش المخطوط".

۳ (۶) - في المصدر - يوقف.

۴ وسائل الشيعة ؛ ج ۲۲ ؛ ص ۳۴۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بررسی دو روایت دلالت: دال نمی باشد به دو دلیل:

دلیل اول: امر به اراقه شاید بخاطر جهات بهداشتی بوده است.

ظهور کلام امام که فرمودند: این شیء را بریزید ظهور ابتدائی در نجاست دارد الا اینکه یک نکته عرفی برای اراقه باشد که این نکته عرفی قرینه متصله و لبی شبیه ارتکاز می باشد که این قرینه نزد سامع است. در اینجا هم احتمال دارد که امام که فرمودند این آب را بریز شاید بخاطر جهات بهداشتی باشد بخاطر خصوصیت مورد باشد که عقرب چون حیوانی است، سمی امام به خاطر سمش فرموده اند که این ظرف را بریز و این را نخور نه بخاطر نجاست لذا ظهور در نجاست را از بین می رود.

البته گفته نشود که وجود خود خنفساء در این روایت می تواند دال بر عدم نجاست باشد چرا که ما نمی دانیم در ذهن سائل چه بوده است شاید در ذهن سائل این بوده است خنفساء هم نجس است.

دلیل دوم: روایات عدیده دال بر طهارت عقرب.

ضمن اینکه ما روایات زیادی در دلالت بر طهارت عقرب داریم که همه سند ضعیف دارند ولی بعید نمی باشد که به حد استفاضه برسند.

دلایل نجاسة الفأرة: روایات دال بر نجاست فأرة.

روایاتی که دلالت بر نجاست موش دارند، زیاد هستند که بهترین روایت صحیحه معاویه بن عمار بود که گفته شد.

۴۷۷ - ۲ - ۱ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ فَضَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ
عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفَأْرَةِ وَ الْوَزَغَةِ تَقَعُ فِي الْبُرِّ
قَالَ يُنْزَحُ مِنْهَا ثَلَاثُ دَلَاءٍ.^۲

^۱ (۸) - التهذيب ۱ - ۲۳۸ - ۶۸۸ و التهذيب ۱ - ۲۴۵ - ۷۰۶، و الاستبصار ۱ - ۳۹ - ۱۰۶.

^۲ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۱۸۷، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه: به دو وجه:

وجه اول: روایات یا سندا مشکل دارد یا دلالتا.

اما این روایات یا از نظر سند مشکل دارند یا در دلالت که این روایت هم دلالتا مشکل داشت

وجه ثانی: روایات دال بر طهارت فأرة.

روایات زیادی است که دال بر طهارت موش دارد که یا با روایات دال بر نجاست تعارض می کنند یا روایات نجاست را حمل بر نزهت می کنیم.

یکی از روایات طهارت عبارت است از معتبره اسحاق بن عمار:

۶۱۶-۲-۱ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ لَا بَأْسَ بِسُورِ الْفَأَرَةِ إِذَا شَرِبَتْ مِنَ الْإِنَاءِ أَنْ يُشْرَبَ مِنْهُ وَ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ.^۲

این روایت هم سندش خوب است و هم دلالتش خوب است.

مسألة ۲: كل مشكوك طاهر

سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة أو لاحتمال تنجسه مع

كونه من الأعيان الطاهرة

بخاطر قاعده طهارت که در بحث میاه گذشت که در موارد مشکوک النجاسة می آید خواه شک بین طهارت و عین نجس باشد یا شک در طهارت و تنجس باشد بخاطر اطلاق موثقه عمار.

^۱ (۳) - التهذيب ۱ - ۴۱۹ - ۱۳۲۳، والاستبصار ۱ - ۲۶ - ۶۵.

^۲ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۲۳۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۱ فقها دو مورد را از قاعده طهارت استثناء کرده اند که مرحوم سید در دو فرع این دو مورد را می آورند که سید یکی را قبول کرده اند و یک مورد را قبول نکرده اند یعنی شیء مشکوک الطهارة و النجاسة است اما محکوم به طهارت نمی باشد و قاعده طهارت شامل اینها نمی شود.

مورد اول که مرحوم سید آن را قبول نکرده اند:

...و القول بأن الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محکوم بالنجاسة ضعيف...

ما یک دفعه نمی دانیم که این مایع خون است یا غیر خون احتمال می دهیم که این لباس قرمز من خونی باشد و احتمال می دهیم رنگی باشد این بدون اشکال طاهر است اما اگر خونی دیدیم که نمی دانیم که این خون از اقسام طاهر است یا از اقسام نجس. در میان خونها دو خون طاهر است یکی خونی که بعد از ذبح و بیرون آمدن مقدار متعارف در بدن می ماند و دیگر خون حیواناتی که خون جهنده ندارند مثل خون پشه. حال ما قطره ای دیدیم در روی بدنمان و نمی دانیم خون بدنمان است یا خون پشه؟ مشهور گفته اند که اینجا مجرای قاعده طهارت است و طاهر و بعضی گفته اند که این مشمول قاعده طهارت نمی باشد و این استثناء می شود و حمل بر خون نجس می شود و بعضی دیگر مثل مرحوم خوئی گفته اند که این خون طاهر است الا اینکه در منقار پرنده ای باشد که در این صورت نجس است.

پس کسانی که خون را استثناء کرده اند خودشان به دو دسته تقسیم شده اند عده ای بطور مطلق گفته اند نجس است و عده ای مثل مرحوم خوئی گفته اند که این خون طاهر است الا این که در منقار پرنده ای باشد که مادامی که اطمینان به طهارت آن نداشته باشیم، محکوم به نجاست است.

یعنی ایشان این استثناء را فی الجمله قبول کرده اند نه بالجمله مثل دیگران. حتی اگر در بال پرنده باشد ایشان گفته اند باز طاهر است بلکه باید در منقار باشد تا استثناء شود. مرحوم سید این را قبول نکرده اند.

دلیل قائلین به نجاست: روایت عمار بن موسی.

دلیل این استثناء چه می باشد؟

دلیل هر دو گروهی که این خون را از اشیاء مشکوک الطهارة و النجاسة، استثناء کرده اند یک روایت می باشد که موثقه عمار باشد.

۵۹۰ - ۲ - ۱ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَ اشْرَبَ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مَنْقَارِهِ دَمًا فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مَنْقَارِهِ دَمًا فَلَا تَوَضَّأُ مِنْهُ وَلَا تَشْرَبُ.^۲

باز و عقاب در فارسی و عربی اسمشان یکی است اما به صقر در فارسی می گفتند چرخ یا چرق که یک نوع از پرندگان شکاری است.

دلیل مرحوم آقای خوئی: منظور امام حکم ظاهری است و تعبد را هم روی خون روی منقار آورده اند.

که در این روایت امام علیه السلام از شرب و وضو نهی کرده اند که دال بر نجاست آن دم است.

^۱ (۴) - الکافی ۳ - ۹ - ۵.

^۲ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۲۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مرحوم آقای خوئی گفته اند که امام فرموده اند: که اگر در منقار پرنده خون بود نجس است و مطلق فرمودند نفرمودند که اگر خون نجس بود این را اگر حمل کنیم بر حکم واقعی معنا ندارد معنایش این است که اگر پرنده در منقارش خون طاهر هم بوده است آب هم می شود نجس این معنا ندارد بلکه منظور حکم ظاهری است مرحوم آقای خوئی این را حمل کرد اند بر حکم ظاهری و تعبد شارع در مورد دمی که در منقار است این دلیل می شود اخص از دلیل قاعده طهارت که می گوید کل شیء نظیف حتی تعلم انه قدر که لذا این موثقه عمار را در قاعده طهارت تخصیص می زند.

دلیل کسانی که مطلقاً گفته اند خون مشکوک نجس است: الغاء خصوصیت از منقار.

بیان کسانی که مطلق استثناء کرده اند گفته اند که عرف منقار را الغاء می کند و خصوصیتی در منقار نمی بیند و فرقی بین منقار و زمین و غیر منقار نمی گذارد و منقار را حمل بر مثال کرده اند خلافاً لمرحوم آقای خوئی و گفته اند که امام از باب مثال منقار را ذکر کرده اند، لذا این مدعا هم چون اخص از قاعده طهارت می باشد آن را تخصیص می زند.

دلیل بر طهارت:

مشهور: حکم واقعی است لذا منظور امام خون نجس در منقار است نه هر خونی.

مشهور این حدیث را چطور معنا کرده اند؟ حمل کرده اند به حکم واقعی یعنی اینکه امام فرمودند آب نجس می شود یعنی آب واقعاً نجس می شود که مختص به جایی می شود که این دم واقعاً نجس باشد که در این صورت دیگر دلیل قاعده طهارت تخصیص نمی خورد یعنی مقصود امام این بوده است که اگر خون نجس در منقار بود آب می شود نجس این را به مناسبت حکم و موضوع گفته اند به این صورت که دلیل در مقام بیان حکم خون نمی باشد بلکه در مقام بیان حکم آب است لذا مناسبت حکم و موضوع

ایجاب می کند که خونی که نجس است آب را نجس کند نه اینکه خون طاهر، آب را نجس کند معنا ندارد که اطلاق داشته باشد و حتی خونی که طاهر است آب را نجس کند عقلا مشکلی ندارد اما عرفیا مشکل دارد یعنی امام که فرمودند آب نجس است اگر حکم ظاهری باشد معنایش این است که در هر صورت خون به این آب خورد این آب می شود نجس که جایی را هم می گیرد که خون طاهر بر خورد با این آب کرده باشد و این عرفیا قابل قبول نمی باشد که طاهر طاهر را نجس کند.

بعضی به کلام مشهور اشکال وارد کرده اند و گفته اند که این فرد نادر می شود و امام فردی را گفته اند که خیلی موردش کم است یعنی زمانی نجس می شود که خون نجس باشد و از کجا فهمیده می شود که آن خون نجس بوده است و خیلی نادر پیش می آید که انسان بتواند بفهمد این خون نجس است یعنی امام راهی را به فرد یاد داده اند که هیچ گاه مشکلی را حل نمی کند الا به علم غیب بفهمد که این خون در منقار پرنده خون نجس است.

لذا اینها با این اشکال باز حمل بر حکم ظاهری کرده اند.

لازمه قول مرحوم آقای خوئی این است که اگر خونی روی پایش بود و خونی روی منقارش بود با خون پا آب نجس نمی شود اما با خون منقار نجس می شود ولو بدانید که هر دو خون یکی است این را فقها ملتزم شده اند.

مختار ما: تابع مشهور به این بیان که انسان اطمینان دارد که خون در منقار اینها خون نجس است.

ما تابع مشهور هستیم و این اشکال را اینطور جواب می دهیم که این پرندگان بری و بیابانی هستند و در شهر نبودند که گوشت مذکی باشد و این سوال هم شده است از امام صادق بوده است که در مدینه دریا و دریاچه نبوده است که احتمال بدهیم ماهی خورده اند ضمن اینکه ما نشنیده ایم که ماهی بخورند بلکه خشکی خوردند، لذا انسان

عاداتاً مطمئن می شود که این خونی که روی منقار است خون نجس است مثل خرگوش و موش و ... در اطراف مدینه معلوم نمی باشد که مار هم مثل موش است و در همه مناطق پراکنده باشند.

وزان این روایت هم وزان حکم ظاهری نمی باشد و حتی قرینه ای هم نمی باشد و اصلاً شکی در این روایت در کار نیست اشکال نشود که در موثقه عمار که حکم ظاهری از آن برداشت کردید هم کلمه شک نبود گفته می شود که در آن روایت حتی تعلم داشتیم و خود این «حتی تعلم» می گوید که کل شی مشکوک طاهر است تا بدانی که حرام است. اگر اجمال پیدا کرد و شک در مخصص داشتیم و قرینه هم منفصل بود رجوع به عام فوقانی می شود که قاعده طهارت باشد قول مشهور.

۱... نعم یستثنی مما ذکرنا الرطوبة الخارجة بعد البول

قبل الاستبراء بالخرطات أو بعد خروج المني قبل الاستبراء بالبول فإنها مع

الشك محكومة بالنجاسة.

بینید در رجل رطوبت و مایعی که از مجرای بول خارج می شود به پنج قسمت تقسیم می شود: بول، منی، وذی، مذی، ودی که بول و منی نجس است و ما بقی طاهر. که این دو تا علاوه بر نجاست ناقض طهارت هم می باشند و آن سه تا هم طاهر می باشند و هم ناقض نمی باشند.

می دانید که رطوباتی که از انسان خارج می شود غیر از منی قیافه و ظاهرشان مثل هم است اما باز خیلی وقتها بعداً متوجه می شود لذا چون مدتی از زمان خروج رطوبت گذشته است منی هم مثل دیگر رطوبات شده لذا شک می کند که این مایع که از او خارج شده است، کدام یک از رطوبات پنجگانه است؟

^۱ سه شنبه ۹۱/۱۲/۰۸.

یکبار شک می کنیم که این اثر، بول است یا منی یعنی علم اجمالی داریم که یکی از این دو است.

که اینها با توجه به حالات مکلف فرق می کند یعنی گاهی قبل از خروج رطوبت طهارت دارد و گاهی محدث است و زمانی هم که محدث است یا محدث به حدث اکبر می باشد و یا محدث به حدث اصغر. که این سه حالت به لحاظ اصول عملیه فرق نمی کند.

صورت دوم این است که شک می کند که رطوبت خارج شده رطوبت نجسه است یا رطوبت طاهره. در اینجا علم اجمالی نداریم چرا که یک طرف این علم اجمالی فاقد تکلیف است.

ما باشیم و روایات خاصه که معروف به روایات استبراء شده است، نباشد اولاً می گفتیم این رطوبات طاهر است لقاعده الطهارة و اگر قبلاً هم طهارت داشتیم می گفتیم که طهارت به استصحاب طهارت، باقی است لذا غسل واجب نمی باشد اگر مشکوک ما منی باشد و وضو واجب نمی باشد اگر مشکوک بول باشد.

اما با این وجود گفته اند که اگر این شک قبل از استبراء باشد در جایی که شک بین بول و دیگر رطوبات طاهر باشد اولاً نجس است و ثانیاً ناقض است و ثالثاً وضو نیاز است و اگر بین منی و دیگر رطوبات طاهر باشد اولاً نجس است و ثانیاً ناقض است و ثالثاً غسل نیاز است. معنی این است که قاعده طهارت و استصحاب طهارت اینجا تخصیص خورده است به برکت روایات استبراء که مفادشان این است که اگر قبل از استبراء رطوبتی مشکوک خارج شد، بگو بول و منی است اما بعد از استبراء برو سراغ اصل اولیه و قاعده طهارت را جاری کن.

اشکال مرحوم صاحب حدائق: روایات استبراء ناظر به ناقضیت این رطوبت مشکوکه می باشند نه نجاست.

اما بررسی روایات استبراء موکول می شود به بحث تخیلی اما اشکالی را مرحوم صاحب حدائق مطرح کرده است که جایش اینجا است و آن اینکه مفاد این روایات ناقضیت است نه نجاست و طهارت. لذا دلیل، قاعده طهارت را تخصیص نزده است بلکه دلیل قاعده استصحاب را تخصیص زده است چرا که در روایت آمده است که برو وضو بگیر و غسل کن و نگفته است که بگو نجس است. که ما هم دلیل استصحاب را تخصیص می زنیم و کاری به قاعده طهارت نداریم.

فقط می خواهیم در اینجا کلام ایشان را بررسی کنیم.

تفکیک بین آثا خیلی متداول است مثلاً شب است شک کردیم که این آب است یا خمر؟ آیا می توانیم بخوریم یا خیر؟ بله می توانیم به قاعده حل و قاعده طهارت بخوریم حالا میخواهم وضو بگیرم آیا می توانم یا خیر؟ خیر نمی توانیم وضو بگیریم چرا که حلیتش ظاهری است و آنچه ملازم با مائیت می باشد حلیت واقعی است. اما حلیت ظاهری ملازم با آب نمی باشد و استصحاب می گوید که این آب نمی باشد که اگر استصحاب را در ازلیات قبول نکردیم می رسد نوبت به قاعده اشتغال یعنی با وضو با این آب نماز خواندم و یقین به برائت ندارم لذا باید با غیر این آب وضو بگیرم. یا اگر دستم نجس بود و شک در مائیت و خمریت این آب موجود داشتیم، باز همین حرفها می آید در اینجا هم تفکیک بین آثار می کنیم. یعنی امام صاحب حال را که بولیت است اماره قرار داده است که با وجود اماره دیگر نوبت به اصل طهارت نمی رسد.

روایات استبراء ناقضیت ظاهری را می رساند و این مفروق عنه است چرا که حالت شک فرض شده است.

جواب مرحوم صدر به این اشکال: عرف از این کلام می فهمد که این رطوبت حکم بول را دارد.

متاخرین خیلی سعی کرده اند که کلام ایشان را رد کنند بهترین جواب، جواب مرحوم صدر است که اگر این جواب تمام باشد کلام مشهور تمام است لذا روایات استبراء، قاعده طهارت را هم تخصیص می زنند.

^۱ کبری کلی صاحب حدائق را قبول کرده اند که اگر اصلی وارد شده ما به آن اصل به مقدار اصل اخذ می کنیم و آثار دیگر را حمل نمی کنیم اصالة الحل نمی گوید که آب است بلکه می گوید طاهر است لذا می توان شرب کرد اما نمی توان وضو گرفت.

منتها در ما نحن فیه فرمایش صاحب حدائق را قبول نکرده است چرا که اصالة الحل و قاعده طهارت در این مورد بخصوص نیامده است که اگر گفته شود طاهر است متعین در مصداق خاصی شود بلکه عام است «کل شیء نظیف حتی تعلم» و تطبیق بر موارد خیلی زیادی می شود اما روایات استبراء در خصوص این رطوبتی وارد شده است که نمی دانم بول است یا خیر؟ در انظار عرف از این کلام امام که می فرمایند برو و غسل کن یا وضو بگیر فهمیده می شود که این رطوبت حکم بول را دارد چرا که از مخرج که یا بول خارج می شود یا منی چیز دیگر از رطوباتی که ناقض است خارج نمی شود لذا عرف تمام آثار بول را بار می کند و اگر منظور امام این بود که این بول فقط ناقض است بدون اینکه نجاستی داشته باشد و بحث تفکیک بود این تعبیر امام برای رساندن این منظور، کفایت نمی کند. و ادل الدلیل بر اینکه عرف این را می فهمد این است که فقها که از فهم عرف هم بالاتر رفته بودند همه تفکیک نکرده اند تا زمان صاحب حدائق.

استظهارات عرفی حجت است با تسامحاتش و این اصل مثبت نمی باشد و لو اگرهم باشد چون مفاد اماره است حجت می باشد چرا که لازمه عقلی ناقضیت بولیت نمی باشد بلکه لازمه عرفی ناقضیت بولیت است.

ما هم این کلام را از مرحوم صدر پذیرفتیم و قائل به قول مشهور شدیم.
هذا تمام الکلام فی مسئله ۲.

مسألة ۳: الأقوی طهارة غسالة الحمام

وإن ظن نجاستها لكن الأحوط الاجتناب عنها.

بحث غسالة حمام است که اگر شک در نجاست و طهات آن کردیم حکم به نجاست آن می شود. مشهور فقها گفته اند که به مقتضای قاعده طهارة این آب طاهر است. بعضی از فقها گفته اند که این مورد سومی است که قاعده طهارة را تخصیص زده است. منظور از غسالة ی حمام، غسالة حمامهای قدیم بوده است و ربطی به حمامهای الان ندارد. در قدیم حوضچه های کوچکی بوده است که متصل بوده است به خزینه که این اتصال به خزینه به دو صورت بوده است:

- یا به نحوی بوده است که هم سطح بودند که آب حوضچه ها کر می شده است که کوزه را از سر دو نصف می کردند و سر کوچک آن را طرف حوضچه می گذاشته اند و طرف بزرگ آن را طرف خزینه می گذاشته اند.
- یا اینکه هم سطح نبوده و حوضچه پایین تر از خزینه بوده است. که متداول این بوده است که در زمان قدیم هم سطح نبوده است و چوبی را داخل آن کوزه می گذاشته اند تا آب خزینه داخل حوضچه نیاید.

در این حمامها با کاسه آب برمی داشتند و روی خود می ریختند که ما بقی این آب و آب کف حمام که دائما قلیل بوده اند، داخل حفره وچاله ی داخل حمام می رفت و مال هر دو حمام چه هم سطح بودند و چه غیر هم سطح بودند قلیل می شود چرا دائما تا آب را بر می داشتند می شد قلیل لذا در تمام موارد آب غسالة آب قلیل بوده است. هم سطح که بودند آب خزینه خالی نمی شده است لذا چوب نمی گذاشتند اما در غیر هم سطح چوب می گذاشتند تا آب خزینه خالی نشود.

حال شک می کنیم که آب غسل طاهر است یا خیر؟ فقها گفته اند که قاعده طهارت از کار می افتد دلیل آن هم روایات عدیده ای است که امام فرموده اند که با غسل وضو و غسل انجام نشود چرا که نجس بوده است و این نجاست ظاهری است اما عمده روایات ضعیف است اما سند معتبر هم داریم که معتبره ابی یغفور است. در روایات کسانی است که بواسطه آنها معتبره شده است و الا ابی یغفور از اجلاء است.

۵۶۰ - ۵ - ۱ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَغْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَّامِ فِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ - وَالنَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَهُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَإِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ.^۲

در وسائل، صدر این روایت نیامده است. روایت بدین مضمون زیاد داریم اما این روایت است که سندش تمام می باشد. از این استفاده کرده اند نجاست ماء غسل حمام را که می شود تخصیص قاعده طهارت البته بقیه روایات به حد استفاضه می رسند و دلالت آنها هم مثل این روایت است و هر چه در مورد این روایت گفته شود در مورد بقیه هم می آید.

۳ اگر احتمال نجاست بخاطر مجوس و یهودی نبود این کلامها نمی آید و مقتضای قاعده طهارت است.

۱ (۱) - علل الشرائع ۲۹۲.

۲ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۲۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ شنبه ۹۱/۱۲/۱۲.

تقریب کلام قائلین به استثناء غسله حمام از قاعده طهارت:

این کلام اینها مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: نهی بخاطر نجاست بوده باشد نه کراهت.

این نهی امام بخاطر نجاست بوده است نه از باب اینکه در این آب حرازتی است یعنی آبی است که مجوسی و نصرانی و ... غسل کرده است یعنی حمل بر کراهت نشود.

مقدمه دوم: امام در مقام بیان نجاست ظاهری باشد نه نجاست واقعی.

اما که نهی فرموده اند بخاطر این بوده است که این در معرضیت نجاست بوده است چرا که ما شک در نجاست و طهارت آن داریم اما اگر در نظر امام بوده است که در این آب غسله مجوسی و نصرانی است و واقعا نجس شده است، این دیگر ربطی به ما نحن فیه ندارد و روایات ناظر به آن نمی باشد به عبارت دیگر روایت در مقام بیان نجاست ظاهری است نه در بیان نجاست واقعی.

اگر این تقریب درست شود، معنای این بیان این می شود که ما در مورد غسله قاعده نجاست داریم.

مناقشه: این احتمال درست نمی باشد انصاف این است که دال بر نجاست نمی باشد به چند نکته:

مقدمه اول تمام نمی باشد چرا که:

اولا: روایت بیانگر نجاست باطنی است نه ظاهری چرا که تعبیر به شریعت شده است.

در این روایت تعبیر به شریعت شده است در روایات دیگر هم شریعت آمده است و این شریعت ناظر به نجاست باطنی است نه نجاست ظاهری و این قرینه است که این نهی، نهی مولوی و تنزیهی است نه این که واقعا ارشاد به نجاست باشد چون شریعت با امر باطنی می سازد نه با امر ظاهری. کلب هم نجاست باطنی دارد و روایت داریم که ملائکه در خانه ای که سگ باشد داخل نمی شوند که چه بسا نجاست ظاهری آن هم به خاطر نجاست باطنی آن بوده است.

که این نجاست باطنی هم ذات تشکیک است.

ثانیا: در روایات دیگر امر به اجتناب شده است چرا که ولد الزنا از آن غسل کرده است در حالیکه بالاتفاق ولد الزنا طاهر است.

در این روایت ولد الزنا نیامده است اما در مورد روایات دیگر ولد الزنا آمده است و در ارتکاز متشرعه است که ولد الزنا طاهر است و کسی هم فتوا به نجاست آن نداده است حتی ممکن است از اولیاء الله هم شود لذا این نهی، نهی تنزیهی است. یعنی این نهی به لحاظ نجاست نمی باشد.

ثالثا: دلالت روایات زیادی بر طهارت اهل کتاب.

ما روایات زیادی داریم که اهل کتاب طاهر می باشند که آن روایات دال بر نجاست اهل کتاب را دلالتا قبول نکردیم و اگر هم دلالت آنها را پذیرفتیم در مقام جمع حمل بر کراهت کردیم. همه اینها قرینه منفصله می شود و این روایات را در جمع با آنها حمل بر کراهت می کنیم.

اما مقدمه دوم هم تمام نمی باشد چرا که اگر اینها همه نجس باشند عادتاً اطمینان پیدا می شود غسله نجس است.

سلمنا که ولد الزنا و اهل کتاب و ناصبی همه نجس هستند و جنب هم یا بدنش نجس است یا عادتاً حامل نجاست هستند، وجهی ندارد که این روایت حمل بر نجاست ظاهری شود بلکه باید حمل بر نجاست واقعی شود چرا که عادتاً این آب نجس می شده است کما اینکه قدیما که حمام کم بوده است کسی به خاطر نظافت حمام نمی رفته است و نوعاً برای جنابت حمام می رفتند خصوصاً که گفته اند در عصر عباسی ها ناصبی زیاد بوده است از زمان معاویه تا عمر بن عبد العزیز که نهی از لعن کرد تقریباً حدود ۶۰ سال حضرت را لعن می کردند. همه هم نماز جمعه می رفته اند یعنی همه این لعن را قبول داشته اند لذا اکثر جامعه ناصبی بوده اند تا شیعه باشند. اهل کتاب هم زیاد بوده است لذا نوعاً انسان اطمینان پیدا می کرده است که آب غسله عادتاً نجس است. ضمن اینکه عمر بن عبد العزیز نهی از لعن بر سر منابر کرده اند نه اینکه اصلاً و هیچ جا لعن نکنید.

خوب اگر هم در موارد نادر اطمینان حاصل نشد رجوع به قاعده طهارت می شود. این روایت در مورد آب کف حمام نمی باشد بلکه در مورد آب داخل حفره و آن چاله ای است که ماء الغسالة در آن جمع می شده است لذا روایاتی که با این روایت تعارض دارد در مورد آب کف حمام است که امکان دارد که آب کف حمام محکوم به نجاست واقعی باشد و آب غساله محکوم به نجاست ظاهری باشد لذا اصلاً تعارضی در کار نمی باشد.

مسألة ۴: يستحب رش الماء

إذا أراد أن يصلي في معابد اليهود و النصارى مع الشك في نجاستها وإن

كانت محكمة بالطهارة.

روی مکان نجس می توان نماز خواند و نیاز نمی باشد مکانهایی که اجزاء بدنمان را روی آنها قرار می دهیم طاهر باشد الا در مکان پیشانی که اگر مهرما طاهر باشد کفایت می کند مثلاً دستمال کاغذی بگذاریم و نماز بخوانیم کفایت می کند الا اینکه زمین خیس باشد که در اینصورت باید مکان طاهر باشد که نجاست به بدن ما سرایت نکند. در اینجا هم نه این که طهارت مکان در اینجا شرط است خیر بلکه بخاطر این است که بدن ما نجس نشود.

در شک در طهارت و نجاست هم قاعده طهارت است. قاعده طهارت فقط در مورد جاهایی که می خواهیم در روی آن نماز بخوانیم جاری می شود و الا خیر چرا که اثر عملی ندارد لذا در جایی که محل خشک باشد الا موضع سجده، قاعده طهارت نداریم اما اگر بدن و یا لباس یا مکان خیس باشد قاعده طهارت جاری می شود چرا که در این صورت اثر عملی دارد.

^۱ یکشنبه ۹۱/۱۲/۱۳.

دلیل استحباب الرش: روایات.

منتها گفته شده است که مستحب است در معابد یهودیها و نصاری و مجوس اگر قصد خواندن نماز داریم، قبل از خواندن نماز مقداری آب بپاشیم که زمین بشود مرطوب این مستحب است که دلیل آن هم روایاتی است که وارد شده است مانند صحیحہ عبد الله بن سنان:

۶۱۴۷ - ۲ - ۱ وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْبَيْعِ وَالْكَنَائِسِ وَبُيُوتِ الْمَجُوسِ فَقَالَ رُشٌّ وَصَلٌّ^۲.

بیع جمع بیعه است که نام معابد نصاری و یهودیان است اما وقتی با کنائس می آید منظور معبد نصاری می باشد چرا که کنائس معبد یهودیها می باشد و در زبان عربی برای معبد مجوسی ها نام گذاری نشده بود لذا گفته شده است بیوت المجوس اما در فارسی به آنها آتشکده گفته می شود.

در این روایت سه احتمال است:

احتمال اول: این بخاطر رفع قذارت معنوی است نه نجاست.

احتمال دوم: این معابد یکی از اعیان نجسه می باشند.

که این معابد نجس است و یکی از اعیان نجسه است چطور می گویند که بدن مشرک نجس است معبد اینها هم نجس می باشد و این رش هم طهارت او باشد مثل میت که وقتی آب میریزم می شود طاهر یعنی به شستن با آب تطهیر می شود در اینجا هم به شستن رشی می شود طاهر مثل نجاستی که در بول صبی است که رش مطهر آن است.

۱ (۵) - التهذيب ۲ - ۲۲۲ - ۸۷۵، أورد قطعة منه في الحديث ۲ من الباب ۱۴ من هذه الأبواب.

۲ وسائل الشيعة ؛ ج ۵ ؛ ص ۱۳۸، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

احتمال سوم: احتمال نجاست در آن است.

نه بخاطر این که احتمال نجاست در آن است امام فرمودند که نش بشود چرا که کفار اند و تقید به نجاست و طهارت هم ندارند بخصوص اگر گفته شود که کفار نجس می باشند این نجاست ذاتی نمی باشد بلکه عارضی می باشد.

مناقشه در احتمال اول: ارتکاز بر این است که قذارت معنوی با شستن از بین نمی رود بلکه با از بین بردن سبب زائل می شود

دور از ذهن است که در ارتکاز مومنین است که قذارت معنوی با آب طاهر نمی شود مثل اینکه مشرک را صد بار به حمام ببری این قذارت از بین نمی رود بلکه باید سبب این قذارت از بین برود مثلاً مسلمان شود. در جنابت هم با شستن خالی از بین نمی رود بلکه باید غسل کند. اگر هم گفته شده است که انسان مستحب است که دستش را بشوید این هم بخاطر رفع قذارت نمی باشد بلکه بخاطر این است که در معرض آلودگی است اما وضو که گفته شده است که انجام دهیم این مناسبت دارد با رفع قذارت باطنی.

مناقشه در احتمال دوم: زوال نجاست ذاتی با شستن خلاف ارتکاز است.

این هم خلاف ارتکاز است که نجاست ذاتی با غسل و شستن از بین برود بلکه باید غسل انجام شود مثل نجاست میت که باید غسل داده شود در بول صبی هم چون نجاست خفیفه است به شستن ناقص هم حاصل می شود و این خلاف ارتکاز باعث می شود که از ادله استظهار نجاست را نکنیم.

اما احتمال سوم: با توجه به اینکه احتمال نجاست در این مکان است نه اینکه نجس است و اینکه رش مطهر نمی باشد این احتمال متعین است که استحباب الرش باشد.

با توجه به این که احتمال نجاست است نه نجاست و رش است و غسل نمی باشد لذا باعث شده است کراهتی که در نماز خواندن در این مکان است برداشته شود و یا اینکه استحباب داشته باشد که در این مکانها آب رش شود که جامع بین استحباب و رفع کراهت است.

لذا ما هم کلام سید را قبول کردیم.

۱ مسأله ۵: في الشك في الطهارة و النجاسة لا يجب الفحص

بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة و لو أمكن حصول العلم

بالحال في الحال

هر شیئی یا طاهر است که عبارت باشد از شیئی که شارع در مورد آن یا اعتبار طهارت کرده است یا اینکه شارع اعتبار نجاست نکرده است بنا بر قول کسانی که ما در شریعت طهارت نداریم بلکه نجاست داریم.

نجس شیئی است که شارع برای آن به عنوانه اعتبار نجاست کرده است.

متنجس شیئی که شارع برای آن اعتبار نجاست کرده است نه بعنوانه بلکه بخاطر ملاقات با نجس.

اگر شک کردی که یک شیئی طاهر است یا نجس یا متنجس؟ - نجاست از احکام واقعی و وضعیه است و طهارت هم علی قول حکم واقعی است که ربطی به جهل و علم ما ندارد. اگر در واقع طاهر باشد، طاهر و اگر در واقع نجس یا متنجس باشد، آن شیء نجس است اما وظیفه ما که علم به واقع نداریم چیست؟ اگر استصحاب نجاست داشتیم جاری می کنیم و نیاز به فحص ندارد چرا که این اصل منجز است یا معذر؟ منجز است که اصل منجز مطلقاً چه شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه، فحص نمی خواهد اما اگر استصحاب نجاست نداشتیم نوبت می رسد به قاعده طهارت و علاوه بر آن اگر استصحاب طهارت هم ارکانش کامل بود جاری می شود اما قاعده طهارت را دائماً دارید.

بیان این مسئله بخاطر نکته ای بوده است که تا الان نداشتیم.

اما قاعده و استصحاب طهارت اصل معذر است آیا فحص لازم می باشد یا خیر؟ مشهور این است که در شبهات حکمیه فحص نیاز است اما در شبهات موضوعیه نیاز نمی باشد. در اینجا شبهه موضوعیه است مرحوم سید فرموده اند که فحص لازم نمی باشد مثلاً دست شما می خورد به خیزی نمی دانید که خیزی آب است یا خون اگر دستتان را نگاه کنید می فهمید اما نگاه نمی کنید و نماز را می خوانید و بعد از نماز نگاه می کنید به همین مقدار هم گفته اند که لازم نمی باشد گفته اند که در نجاست و طهارت مطلقاً نیاز نمی باشد. یا حیوانی را سر بریده است نمی داند که کلب است یا غنم؟ نیاز نمی باشد که به آن نگاه کند.

حیوانی کنارش ایستاده ست و خودش را به این شخص می مالد نمی داند غنم است یا کلب گفته اند که نیاز نمی باشد نگاه کند دلیلش دو نکته است:

دلیل عدم فحص در نجاست و طهارت:

نکته اول: اطلاق دلائل اصول معذره.

نکته ای که عام است که در همه اصول معذره است: اطلاق اصول مومنه است که نگفته است که بعد از فحص رفع ما لا يعلمون که ما در دو مورد از اطلاقش رفع ید کردیم یکی در شبهات حکمیه و یکی هم در امور هامه مثل نوامیس یا دماء در غیر اینها به اطلاق دلیل اخذ می کنیم.

مناقشه: این اطلاق را قبول نداریم و در سعه وضیق آن باید به شریعت و درجه اهتمام شارع نگاه کرد.

این سعه را قبول نکردیم باید در سعه وضیق آن رجوع کنیم به ادله و شریعت و ببینیم که درجه اهتمام شارع چه مقدار است بله مثلاً در نجاست و طهارت خیلی سهل گرفته است مثلاً نمی داند وقت شده است یا خیر ولی می تواند رادیو را روشن کند و ببیند که وقت داخل شده است یا خیر. در اینجا نمی تواند که استصحاب یا برائت را جاری کند.

نکته دوم: روایات دال بر عدم اهتمام شارع به مسئله طهارت و نجاست.

نکته دوم که در خصوص طهارت است: ما روایاتی داریم که از آنها فهمیده می شود که شارع اصلاً به طهارت و نجاست اهمت نمی نداشتند و اصلاً مهم نمی باشد. مثل اینکه فرموده اند:

۴۱۹۶ - ۵ - ۱ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: مَا أَبَالِي أَوْ بَوْلُ أَصَابِنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ.^۲

یا در روایت داریم که امام علیه السلام قبل از اینکه برای قضای حاجت بروند لباس خود را ترمی کردند تا اگر هم اصابتی از نجس بود نفهمند که مال نجاست است یا آب قبلی که پاشیده است و لذا قاعده طهارت را جاری کرده اند. تازه این در مورد بولی است که به یک معنا انجس از دیگر نجاسات می باشد.

یا اجازه نماز خواندن در لباس ذمی را می داده اند با اینکه عادتاً و به حساب احتمالات این لباس نجس می شده است یا در خانه کنیز داشته اند و این کنیزها بی مبالا بوده اند و رعایت نمی کردند ولی امام با اینها زندگی می کردند و اجتنابی نداشته اند و چنین چیزی به ما نرسیده است که امام با این موارد معامله نجس می کرده اند.

هذا تمام الكلام في الاعيان النجسة.

^۱ (۵) - التهذيب ۱ - ۲۵۳ - ۷۳۵، والاستبصار ۱ - ۱۸۰ - ۶۲۹.

^۲ وسائل الشيعة؛ ج ۳؛ ص ۴۶۷، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

فصل طریق ثبوت النجاسة أو التنجس:

فصل طریق ثبوت النجاسة أو التنجس:

العلم الوجداني...

مرحوم سید طرقي را ذکر کرده اند بر اثبات نجاست این برای بار دوم است که این طرق را ذکر کرده اند اما در قبل در میاه در فصل ماء مستعمل همین مبحث را آنجا داشته است که ما در آنجا مختصر بحث کردیم لذا باید این طرق اینجا بحث شود. قبل از ورود به این بحث ببینیم که مراد فقها که گفته اند که نجاست به این طرق اثبات می شود منظور چیست؟ منظور این است که واقعا نجاست پیدا می کند؟ اینطور نمی باشد. منظور این است که برای ما علم به نجاست می آید؟ اینطور هم نمی باشد بلکه معنی این است مثلاً وقتی بینه بر نجاست اقامه می شود فی علم الله از این دو حالت خارج نیست - نجاست حکم شرعی است و تابع علم و جهل ما نمی باشد - یا نجس است که منظور اعم از نجس است یا طاهر است اگر نجس باشد ما یک تکالیف فعلیه در آن مورد پیدا می کنیم مثلاً اگر ماء حرمت شرب باشد پیدا می شود در صورت این بینه آن حرمت فعلی می شود منجز یعنی اگر یک تکلیف فعلی در آنجا بود آن تکلیف فعلی منجز می شود و مخالفت آن استحقاق عقوبت دارد و در صورت شرب استحقاق عقاب دارم.

اگر فی علم الله طاهر بود بینه گفت این نجس است وقتی بینه می گوید این نجس است معنایش این است که در صورت شرب حرمت فعلی منجز نمی شود چرا که حرمت فعلی ندارد و نهایتاً می شوم متجری اما گاهی این بینه نقش معذرت هم دارد که مثلاً کم است در این مثال نقش منجز بود اما نقش معذر مثل اینکه آبی داریم که بینه می گوید این آب نجس است و فی علم الله طاهر است در اینجا بینه نقس معذر را بازی می کند اگر من تنها طهورم این آب باشد منحصر در اینجا وجوب نماز بر من فعلی شده است و وقتی بینه می گوید این نجس است من می شود فاقد الطهورین و نماز نخواندم

و با این وجوب فعلی نماز مخالفت کردم و در واقع هم طاهر بود اما معذور می باشم پس منظور از اثبات نجاست اثبات تعذیری و تنجیزی می باشد.

در اینجا با اینکه منجز نمی باشد چرا که فرض شد در واقع طاهر است اما عقل می گوید از باب علم اجمالی و دفع ضرر محتمل طبق نظر فقها و یا از باب شکر منعم طبق نظر متکلمین نمی توانیم شرب کنیم البته فقها چون این حرف متکلمین را باور کرده بودند هر دو را می گفتند و اما اصولیین از باب دفع می گفتند که نباید شرب شود.

مثال فرضی نمی باشد بلکه واقعی است اما چون ما نمی توانیم علم به واقع پیدا کنیم فرض کردیم. دقیقاً نکته احتمال با امثال یکی است یعنی امثال می کنیم بخاطر دفع ضرر محتمل چرا که ما علم غیب نداریم شاید بینه اشتباه کرده باشد یا ثقه اشتباه کرده باشد یا اصلاً علم ما جهل مرکب باشد.

العلم الوجدانی:

^۱مرحوم سید شروع می کنند از علم وجدانی:

نکاتی در مورد علم وجدانی:

منظور از علم وجدانی در لسان فقها قطع است و لو در عرف اطمینان را هم می گیرد.

علم در کلمات فقها مراد قطع است و لو عرفاً شامل اطمینان هم می شود. چه این قطع مطابق با واقع باشد یا خیر؟ که منجز و معذر می باشد می دانید در علم فقه کلام خاصی در حجیت قطع ندارند تمام آنچه در مورد معذریّت و منجزیت قطع دارند عبارت است از آنچه که در علم اصول گفته شده است و حرف زائدی بر علم اصول نمی باشد لذا به صورت مختصر اشاره به کلامات و مبانی و بالاخره مختار خودمان می کنیم.

علم وجدانی منجز است نه معذر و معذر جهل است.

مشهور علمای اصول گفته اند قطع منجز و معذر است اگر قطع پیدا کردید که فلان اناء طاهر است و برداشتید و شرب کردید و در واقع نجس بود این معذر شما می باشد. مرحوم آقای تبریزی قائل بودند که قطع نقش تعذیری ندارد بلکه فقط نقش تنجیزی دارد یعنی در مثال شرب نجس در صورت جهل مرکب عذر شما قطع نمی باشد بلکه عذر شما جهل است که این را ما هم قبول کردیم و قطع هم دائما نقش تنجیزی را دارد و اگر گفته شده است که نقش تعذیری دارد تسامحا گفته می شود چرا که عقاب جاهل قبیح است.

حجیت علم وجدانی در نظر ما جعلی و اعتباری است بر خلاف مشهور چون حسن و قبح عقلی را قبول نداریم.

حجج را به دو قسم تقسیم می کنند: حججی که حجیتشان ذاتی و عقلی است و در طول اعتبار نمی باشد و حججی که حجیتشان آن شرعی است یعنی حجیت آن در طول جعل و اعتبار است.

حجیت قطع چگونه است؟ مشهور گفته اند ذاتی است و عده ای گفته اند جعلی است. نزاع اینها در چیست؟ در حسن و قبح است که آیا امر واقعی است یا اعتباری؟ کسانی که قائل به حسن و قبح واقعی شده اند گفته اند که این عقاب بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد بنا براین که حسن و قبح امر واقعی است، معذریّت و منجزیت آن می شود واقعی یعنی حجیت قطع می شود امر واقعی. اما کسانی که قائل هستند این حسن و قبح مطلقا امری است اعتباری مانند مرحوم اصفهانی حجیت قطع هم می شود اعتباری. یعنی در عقوبت مخالفت تکلیف مقطوع باید ببینیم جعل قبح کرده اند یا خیر؟ لذا از آنجا که ما هم قائل به حسن و قبح عقلی نمی باشیم و آن را امر واقعی نمی دانیم ما هم قائل به حجیت اعتباری قطع شده ایم مانند دیگر حجج و اصلا ما قائل به چیزی به عنوان حجیت ذاتی نمی باشیم.

سوال اینکه در اینجا اگر شما قائل به حجیت ذاتی نشوید باعث این می شود که تسلسل پیش بیاید یعنی ما می گوییم شما از کجا می گوید که این عقوبت قبیح نمی باشد؟ می گوید که قطع داریم بعد می رویم سراغ این قطعتان می گوئیم از کجا می گوئید این قطعتان حجت است؟ می گوئیم قطع داریم عند العقلاء این قطع حجت است. تا زمانی که این قطع به یک قطع ذاتی برنگردد می شود تسلسل و این محال است پس چاره ای نمی باشد الا اینکه شما هم قائل به حجیت ذاتی قطع شوید.

جواب اینکه در حجیت ذاتی قطع هم همین تسلسل می آید به این صورت که وقتی از قائل به حجیت ذاتی قطع می پرسیم شما از کجا می گوید که حجیت قطع ذاتی است؟ می گوید قطع داریم و بعد سوال می کنیم از آن قطشان که این قطع را از کجا می دانید حجت است می گوید قطع داریم و تسلسل. اما این تسلسل از مواردی است که مشکل ندارد.

اشکال نشود که وقتی ما گفتیم قطع داریم دیگر سوال نمی شود که از کجا می دانید این قطعتان حجت است، چرا که حجیت قطع که ذاتی باشد دیگر سوال نمی شود که این قطعتان را از کجا می دانید حجت است چرا که الذاتی لا یعلل.

جواب اینکه این ذاتی که لا یعلل است ذاتی باب ایساغوجی است و این ذاتی نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان بلکه به معنای این است که در طول اعتبار و جعل نمی باشد بلکه حجیت مال خودش است.

لذا ما اگر گفتیم که قطع پیدا کردیم که شیئی نجس است تمام کلامی که در اصول است در اینجا هم می آید یعنی در اصول در معذرت آن اختلاف بوده است در اینجا هم همان اختلاف می آید. در اصول در جعلی و ذاتی بودن آنهم اختلاف است که در اینجا هم می آید و یک مورد دیگر از اختلاف ما به مشهور در این است که آنها می گفتند که مطلقاً قطع حجت است اما ما می گفتیم که اگر مقدمات این قطع عن تقصیر بوده باشد این قطع حجت نمی باشد لذا بقیه گفته اند که آن قطع حجت است و بخاطر مخالفت او را عقاب نمی کنند بلکه بخاطر تقصیر گوشش را می مالند اما ما می گوئیم

بخاطر این که مخالفت با تکلیف کرده است گوشش را می مالند یعنی مستحق گوش مالیدن است بخاطر مخالفت با تکلیف قطعی.

در این مسئله فرقی نیست که حجیت را ذاتی بدانیم یا جعلی و اعتباری.

گفته نشود که وقتی حجیت شد اعتباری دیگر حجیت شرعی معنا ندارد چرا که حسن و قبح عقلائی در مورد اعمال و افعال مولای حقیقی که از عقلاء نمی باشد دیگر معنا ندارد چرا که جواب داده می شود که چرا حجیت شرعی و جعلی در مورد خداوند و مولای حقیقی هم معنا دارد به این صورت که بر اساس حکمت خداوند متعال می دانیم که مانند عقلاء عمل می کند یعنی به این صورت که ما آیاتی و روایاتی داریم که خداوند به بنده ظلم نمی کند که گفتیم که ظلم در مورد خداوند به معنای واقعی و عقلائی معنا ندارد که سلب حق باشد اما در آیات که آمده خداوند ظلم نمی کند معنایش این است که عملی را که عرف و عقلاء ظالمانه می بینند خداوند آن را انجام نمی دهد مثلاً من اگر نماز ظهر نخواندم و عرف هم این را مستحق عقاب نمی داند و لو اگر شارع عقاب کرد واقعاً ظلم نمی باشد، اما با این حال با توجه اینکه در آیات و روایات که آمده است که خداوند ظلم نمی کند ما ظلم را اینطور معنا کرده ایم که خداوند با بنده را به گونه ای معامله نمی کند که در نظر عرف ظلم باشد، لذا در ترک نماز ظهر هم این شخص را عقاب نمی کند. ادله می گوید که خداوند در سه مقام ظالم نمی باشد یکی خلق، یکی تشریع و دیگر در مقام حکم و جزاء. البته منظور ظلم عرفی و عقلائی است. و این هم است که بعضی از اعمال در واقع ظلم نمی باشد حتی نسبت به خدا هم نمی باشد یعنی در میان خود عرف هم در حقیقت ظالمانه نمی باشد اما عرف ظالمانه می بیند. مثل اینکه دونفر نمره آنها ۱۸ است و معلم به یکی ۱۸ بدهد و به یکی ۲۰ بدهد با اینکه به هجده حقه حقش را داده است و سلب حقی از او نکرده است اما باز عرف این را ظلم می بیند.

این مبتنی بر این است که ایمان به صدق کلام پروردگار داشته باشیم.

هذاتمام الکلام فی العلم الوجدانی.

مور بعدی را که مرحوم سید می فرمایند، بینه است:

...أو البينة العادلة...

البینه:

مورد بعدی بینه است

بینه شهادت دو عادل ست و عادله قید توضیحی است چرا که بینه به معنای شهادت فردین نمی باشد بلکه شهادت عادلین است. اگر دو عادل گفتند که این شیء نجس است شهادت اینها حجت استئ نجاست ثابت می شود یعنی ما موظفیم با آن شیء معامله نجس کنیم.

دلیل حجیت بینه ؟ به وجوهی استدلال شده است

جمله معترضه: فقین خبر و بینه خبر را هم در مورد موضوعات و هم رد احکام بکار می رند بینه را در موضوعات بکار می برند چرا که مشهور فقها خبر واحد را در موضوعا حجت نمی دانند اما در احکام فقط حجت می دانند. و از طرفی هم بینه را در موضوعات نیاز نداریم یعنی خودش از افراد خیر واحد است و ضمن این که نیاز به دو عادل نمی باشد بلکه یک عادل هم کفایت می کند.

دلیل حجیت:

وجه اول: آیات شریفه

مثل قول حق تعالی و استشهدو شهیدین من رجالکم که در مقام استدانه آمده است یعنی وقتی می خواهید که قرض بدهید یا قرض بگیرید دو نفر را شاهد بگیرید که اگر این دو شاهد حجت نباشد این کر لغویم شود متفاهم عفی این است که شهادت این دو عدلین حجت است.

مثلا در محاکم گفته اند که در بعضی فیلم و صوت اعتبار ندارد لذا اگر گفته شود که فیلم بگیرید یا صوت بگیرید این معنا ندارد .

خود این کلام می شود امضاء شارع سیره عقلاء را .

شهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة سورة مائده

این در مورد وصیت است که در هنگام وصیت موصی باید این وصیت را حضور دو شاهد انجام دهد

آیه سوم: یحکم به ذوا عدل منکم سوره مائده سوره ۵ آیه ۹۵

چون بینة نسبت به موضوعات است و مربوط به شبهات موضوعیه است و مربوط به اصول نمی باشد اما در احکام از باب حجیت خبر واحد حجت است که در آنجا بحث از حجیت خبر واحد شده است.

اماره اصولی امارات اقامه شده در شبهات حکمیه و اماره فقهی اماره ای که در شبهات موضوعیه اقامه می شود را گویند&&&

این آیه شریفه در مورد کفاره صید در حال احرام است که باید کفاره این است که باید شبیه و مثل او را بدهد در بعضی از امثال اشتباه شده است که شبیهش کدام است که قرا» می فرمایند که اگر دو عدل بگویند که فلان حیوان شبیه این سات کفایت می کند.

آیه چهارم: و اشهدوا ذوی عدل منکم طلاق ۶۵ آیه ۲ گفته شده است که اگر می خواد زوجه خود را طلاق دهد حتما باید دو شاهد نظاره گر این طلاق باشند.

متفاهم از این آیات این است که این بینة حجت است و معنا ندارد که اگر حجت نباشد باید در هنگام طلاق واجب باشد آیه شریفه می گویند که باید شاهد بگیری یعنی باید شاهد باشند&&&

در این چهار آیه که خوانده شد یکی در مورد اسدانه بود و یکی در مورد وصیت و یکی در مورد کفاره و یکی در مورد طلاق بود که این گفته شده است که یک حکمی در ورد مختلف بیاید این عرفی است که این موارد از باب مثلاً است که این موارد هیچکدام مثل هم نمی باشند یعنی این موارد خصوصیت ندارد که معلوم می شود که بینة در نزد شارع حجت است.

آیات دیگر داریم که اگر از شما شهادت خواستند باید اداء شهادت کنی یا تحمل شهادت کنی اگر به شما گفته شد که نباید کتمان شهادت کنید که این زانها هم معلوم یمش و حجیت بینة که این ایات عبارتند از :

آیه اول: و اقیموا الشهادة لله . طلاق ۶۵ آیه ۲

معنا: این را دو جور معنا کرده اند که وقتی که می خواهید اداء شهادت کنید بری خدا اداء شهادت کنید و عین مخلصانه و برای خدا باشد نه برای اغراض دیگر

معنا دوم در مقام شهادت خداوند را در نظر بگیرید یعنی مواظب باشید که کم و زیاد نشود و درست شهادت بدهید.

آیه دوم: و لا یاب الشهداء الا ما دعوا این آیه شریفه می فرماید که اداء شهادت واجب است یعنی اگر دعوت برای شهادت شده است که برود و شهادت دهد واجب است که قبول کند بعضی گفته اند که منظور تحمل شهادت است یعنی اگر از کسی خواستند که بیا تحمل شهادت کن و شاهد باش یعنی باید بیاید و شاهد باشد.

آیه سوم: و من یکتّمها آثم قلبه بقره آیه ۲۸۳ کسی که شهادت را کتمان کند و لو او را دعوت نکنند اما می داند مردش است و این شخص نرود و شهادت ندهد گناهکار است

این موارد مدلول التزامی آنها این است که شهادت بینه حجت است این عرفی نمی باشد که کتمان حرام باشد و یا اداء شهادت یا تحمل شهادت واجب باشد و در عین حال حجت نباشد که به اینها ملازمات عرفیه گفته ایم یعنی محذور عقلی ندارد اما در نظر عرف ملازمه دارد با حجیت بینه.

در این آیه به حداقل دو شاهد بر می گردد یعنی ضمیر در یکتّمها به عدول بر می گردد.

انصاف این است که این آیات دال بر این است که در هر مسئله ای که دو عدل شهادت دهند این حجت است اما در اموری که نیاز به خبرویت دارد علاوه بر این دو یعنی تعدد و عدالت نیاز به خبرویت هم دارد.

در غیر احکام شریعت این بحثی ندارد و حجیت معنا ندارد اما در احکام شرعی به نظر می رسد که این آیات دال بر حجیت بینه می باشند.

منظور از شهادت خبر عدلین است.

دلیل اول را ما قبول کردیم.

وجه دوم: روایات

که خودشان دو نوع است:

دری که طائفه شهادت عدلین در آنها آمده است که این روایات متعدد است چون روایت متعدده است سند دیگر اعتباری ندارد و ما هم سندش را نگاه نکردم.

طائفه دوم که کلمه بینه آمده است

روایات طائفه اول:

روایت اول:

وسائل الشیعة ؛ ج ۲۲ ؛ ص ۲۶

۲۷۹۲۸ - ۲ - ۱ و عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعِينٍ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ طَلَّقَهَا لِلْعِدَّةِ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدَةٍ فَلَيْسَ الْفَضْلُ عَلَى الْوَاحِدَةِ بِطَلَّاقٍ وَإِنْ طَلَّقَهَا لِلْعِدَّةِ بِغَيْرِ شَاهِدٍ عَدْلٍ فَلَيْسَ طَلَّاقُهُ بِطَلَّاقٍ وَلَا يَجُوزُ فِيهِ شَهَادَةُ النِّسَاءِ.^۲

منظور از عده طهر است یعنی ان طلقها فی طهرها

روایت دوم:

وسائل الشیعة ؛ ج ۱۰ ؛ ص ۲۸۶

۱۳۴۳۰ - ۱ - ۳ مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنْ عَلِيّاً كَانَ يَقُولُ لَا أُجِيزُ فِي الْهَلَالِ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ.^۴

این روایت دال است که در موضوعات یا هلال خبر واحد حجت نمی باشد. اما این دلالت ندارد چرا که در این جا منظور رجلین عدلین منظور این بوده است که یعنی من قول زن راجحت نمی دانم یعنی تعبد است که قول زن در رویت هلال ملاک نمی باشد

۱ (۲) - الکافی ۶ - ۶۱ - ۱۷، و التهذيب ۸ - ۴۸ - ۱۴۸، و آورد صدره في الحديث ۹ من الباب ۸، و آورد صدره بإسناد آخر عن التهذيبين في الحديث ۱۲ من الباب ۲۹ من هذه الأبواب.

۲ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ (۴) - الکافی ۴ - ۷۶ - ۲.

۴ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

و حجت است لذا فقها گفته اند قول زن ولو متعدد هم باشند مادامی که مفید اطمینان نباشد حجت نمی باشد.

در بینه گفته خواهد شد که قول دو عدل زن راهم بینه می گویند در جایی که قول آنها مثل اثباتنجاست مسموع است گفته نشود که این روایت می گوید که دو ثقه هم تا زمانی که عادل نباشند مسموع نمی باشد خیر این طور نمی باشد اصلاً در مقام بیان وثاقت نمی باشد تا دال بر این مطلب نمی باشد این تازه در صورتی است که سندش صحیح باشد.

روایت سوم:

وسائل الشيعة ؛ ج ۲۵ ؛ ص ۱۱۸

۳۱۳۷۷-۲-۱ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبْنِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.^۲

این روایت در مورد تذکيه است&&&

از مجموع این روایت فهمیده می شود قول شاهدین عدلین حجت استو آنهایی هم که عدلین ندارند و فقط شاهدان دارند به طریق اولی عدلین را می گیرند.

۳روایات طائفه دوم: که کلمه شهادت عدلین اخذ نشده است بکله کلمه بینه اخذ شده

است

فقها بحثی را مطرح کرده اند که بینه ای که در روایات آمده به چه معناست؟ نظر اول: به معنای لغوی و عرفی است یعنی ما یبین الامر عند العرف و العقلاء
نظر دوم: شهادت عدلین مطلقاً.

۱ (۲) - الكافي ۶ - ۳۳۹ - ۲.

۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ یکشنبه ۹۱/۱۲/۲۰.

قول سوم: اگر بینه کلمات پیغمبر و ائمه قبل از صدقین علم السلام باشد به معنای عرفی و لغوی است اما در عصر صادقین و به بعد به معنای شهادت عدلین است که در «زمان اصطلاح در شهادت عدلین شده است».

قول چهارم: اجمال دارد.

این بحث که بینه به کدام یکی از دو معنا است در بعضی از مباحث فقهی مفید است مثل بحث قضاء مثل این که پیغمبر فرمودند که البینه للمدعی و الیمین للمدعی علیه که اگر به معنای شهادت عدلین شد دیگر اثر انگشت را نمی گیرد و اگر به معنای لغوی باشد اثر انگشت را هم می گیرد. اما در بحث ما که آیا می توان به بینه اثبات کرد یا نه اصلاً فایده ای ندارد چرا که اگر به معنای لغوی باشد یکی از ما یبیین الامر شهادت عدلین است و اگر شهادت عدلین باشد کهاین را یم گیرد و اگر اجمال هم داشته باشد قدر متیقن می شود شهادت عدلین.

لذا مطرح کردن که این که به چه معنایی است، وجهی ندارد چرا که به هر معنایی آمده باشد شهادت عدلین را در بر می گیرد.

لذا یکی از کارهای خوب مرحوم صدر این است که این بحث را در اینجا متعرض نشده اند اما بعضی

این روایات عدیده است فقط به یک روایت که طریقین نقل کرده اند، اشاره می کنیم.

وسائل الشیعة؛ ج ۱۸؛ ص ۴۴۳

۲۴۰۱۱-۲-۱ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ وَالصَّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صَلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا.^۲

&&&

این روایت در مقام قضا و خصومت وارد شده است که در باب قضاء باری دو کار است که برای رفع خصومت یا برای اثبات یک حکم شرعی است مثل این دو نفر نزاعی در یک مالی دارند که رجوع نمی کنند به حاکم که حاکم برای رفع خصومت ابتدا مدعی و مدعی علیه را &&&

یکی هم برای اجرای حکم است که می گویند که به من نسبت نا روا داده است که خصومت مالی نداند بلکه حاکم او را مواخذه می کند.

^۱ (۴) - الفقيه ۳ - ۳۲ - ۳۲۶۷، و آورده في الحديث ۵ من الباب ۳ من أبواب كيفية الحكم.

^۲ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

یکی از روایاتی که که به تواتر اثبات شده است بین اهل سنت که در بین ما هم اگر تواتر نداشته باشد به حدی است که به استفاضه برسد و یکی هم فلیتبعوا می باشد.

محل بحث ما نه خصومت است و نه اجرای حد چطور می شود و در موضوعات نیامده است. از این روایت به ظهور اولی وبدون در نظر گرفتن دیگر روایات، استفاده کرد؟ دو تقریب که ما قبول کردیم بیان می کنیم:

تقریب اول: بحوث ج ۲ ص && به آقا رضا همدانی نسبت داده است.

مرحوم آقا رضا فرمئه اند که اگر ردر باب قضاء و رفع خصوصت بکار بدره شود به طریق اول یا مساوات در غیر خصومت حجت است به این تقریب در روایات آمده اکه بینه للمدعی است و یمین بر مدعی علیه انشاء الله در بحث قضاء که مدعی علیه و مدعی کیست؟ یکی از اقولا که معروف است که مدعی دائما کسی است که مخالف اصل و اماره است و مدعی علیه کسی است که قول او موافق اصل و اماره است مثل اینکه زید می آید می گوید که فرضی که در خانه عمرو است مال من است که ید عمرو اماره ملکیت عمرو است که زید می شود مدعی که قول او مخالف اماره ید است. و عمرو هم می شود مدعی علیه که قول او موافق اماره ید است. خوب حضرت فرمودند که بینه که مخالف اماره است بر اماره مقدم می شود در اینجا که اماره ای اصلا در کار نمی باشد یا زید می گوید که عمرو به من بدهکار است و قول عمرو موافق به استصحاب عدم بدهکاری است در اینجا &&&&

مرحوم آقای صدر اشکال کرده اند: بحوث ج ۲ ص ۹۳:

ما نمی دانیم که لعل اهتمام شارع در بحث قضاء شایدیک اهتمام قویی دراد ک باید مدعی بینه بیاورد که باید بینه بیاورد و غیر بینه برای او قابل قبول باشد اما در بحث نجاس و طهارت چون امر قویی نمی باشد شارع به اصل بگوید که عمل کن حتی اگر بینه هم بر خلاف آن باشدو به قاعده اکتفاء کرده باشد یا به استصحاب برائت و قاعده طهارت کفایت کرده باشد چرا که نجاست و طهارت برای شارع اهمی ندارد. اصلا شارع می خواهد که مردم در نجاست و طهارت راحت باشند.

و ما دلیل بر حجیت می خواهیم نه عدم حجیت.

مناقشه: ما هم کلام ایشان را قبول کردیم که ما به دلالت التزامی عقلی که دال بر اولویت نمی باشد که این اشکال وارد باشد بلکه به دلالت التزامیه عرفی دال بر اولویت می باشد.

۱ مرحوم آقا رضا همدانی می گویند که این دلالت بر اولویه و مساواة عرفی است نه عقلی.

دلالت اتزامیه خیلی روشن نمی باشد و بارها خلط می شود بین این دلالت التزامیه عرفیه و عقلیه.

لذا یک مقدار توضیح می دهیم و لو سبقه اصولی به خود می گیرد.

دلالت انتقال ذهنی از امری به امری را می گویند.

امر اول را دال می گویند و امر دوم را مدلول می گویند که این انتقال از دال به مدلول را دلالت می گویند که یکی از انحاء دلالت لفظیه است که دال ما لفظ باشد .

لفظ هم بهر سه قسم است: لفظ مسموع لفظ مبصر و یک لفظ متخیل است مثل تخیل لفظ شجر و زید که بلافاصله معنای آن ها در ذهن ما حاضر می شود و هر سه را دلالت لفظیه در بر می گیرد.

دلالت لفظیه یا تصویر است یا تصدیقیه است .

این تقسیم دائما به اعتبار مدلول است اما دلالت لفظیه به اعتبار دال است.

یعنی ذهن شما از یک لفظ یا منتقل می شود به یک تصور یا به یک تصدیق . که الی می شود دلالت تصویری و دلالت دومی می شود دلالت تصدیقیه.

در علم منطق دائما دلالت الفاظ دائما بحث دلالت تصویری است و کاری به دلالت تصدیقیه ندارد یعنی در منطق وقتی گفته می شود که مدلول مطابقی یا تضمنی یا التزامی دائما منظور مدلول تصویری است.

در اصول هر دو دلالت مد نظر اصولی است هم تصدیقیه و هم تصویری اما آنچه در درجه اول و عمده مد نظر اصولی است دلالت تصدیقیه است امم فی الجمله به دلالت تصویری هم می پردازد.

مدلول یک کلام یا مدلول التزامی است یا منطوقی است یا مدلول مفهومی کلام است که منظور مدلول تصدیقه است و اصلاً تصویری این سه قسم را ندارد.

مدلول التزامی علم اصول دائماً یک مدلول تصدیقی است بخلاف منطوق.

منطوقی و مفهومی را کاری در اینجا نداریم و می‌خواهیم التزامی را توضیح دهیم.

مراد از التزامی مدلولی است که ملازم در صدق است با مدلول منطوقی یا مفهومی یعنی یک کلامی می‌تواند هم مدلولی التزامی نسبت به مدلول منطوقی داشته باشد و هم یک مدلول التزامی نسبت به مدلول مفهومی داشته باشد که اینها یک ظهور می‌باشند که حجت می‌باشند البته غیر از مدلول التزامی عقلی که ظهور نمی‌باشد اما به سیره حجیت آن اثبات شده است البته اگر دال لفظ باشد اما اگر دلیل ما اجماع باشد مدلول التزامی است اما از باب ظهور نمی‌باشد.

که خودش دو قسم است

عقلی: که اگر مدلول منطوقی و مفهومی صادق باشد قطعاً این مدلول صادق است و محال است که صادق نباشد مثل اینمکه زید فی المدرسه که ملازمه عقلی دارد که زید ر مسجد نمی‌باشد.

تلازم در صدق عرفی: یعنی عرف ملازمه یم بیند اما عقلاً تفکیک آن ممکن است مثالی که در سابق زدیم اگر شارع گفت ک شرب النجس حرام این شرب نجس حرام مدلولش چیست؟ جل حرمت بر شرب نجس. عرف ملازمه می‌بیند که شارع حرمت را برای شرب جعل کرده باشد اما برای خوراندن نجس جعل حرمت نکرده باشد که این را در اصطلاح می‌گویند تسبیب به نجس. عقل می‌گوید که محذوری ندارد که شرب حرام باشد اما خوراندن حرام نباشد اما عرف می‌گوید که بین این دو ملازمه است و محال عرفی است که تفکیک شود لذا بعضی مثل مرحوم صدر می‌فرمایند که از دلیلی که می‌گوید شرب نجس حرام است &&&& می‌فهمیم که تسبیب هم حرام است. یعنی همان دلیلی که به زید می‌گوید نجس را نخور می‌گوید که به دیگران هم نخوران.

خوب دقت کنید ما نحن فیه از همین نوع است که دلالت التزامیه عرفیه است البینه عل یا المدعی می‌گویند بینه مدعی در نزاع حجت است اما در نجاست چطور؟ به دلالت التزامی عقلی شکی نمی‌باشد که دال نمی‌باشد بلکه عرف می‌گوید در مقام مخاصمه

شارع این را معتبر می داند اما در مقام غیر خصومت حجت نباشد و کلامی که آقای صدر فرمودند ملازمه عقلی را نفی می کند نه ملازمه عرفی را.

به عبارت دیگر اگر این روایت به عرف داده شود می فهمد که در موضوعات هم بینه حجت است اگر چه ما اولویت را قبول نکرده باشیم.

^۱ تقریب دوم: از خود مرحوم صدر بحوث فی شرح العروة الوثقی ج ۲ ص ۹۵

ایشان می فرماند که اگر امری مرتکز بود و بعد شارع در موردی و فردی از افراد این امر مرتکز این حجیت را امضاء کرد عرف این را امضاء ارتکاز می بیند نه امضاء آن فرد مثل این که خبر ثقه عند العرض حج ت است اگر مولایی گفت که اگر ثقه ای از من به تو نقل مطلبی کرد قولش را بپذیر این معنایش این نمی باشد که مولا در اهیم مورد حجیت خبر ثقه را امضاء می کند بلکه عرف می فهمد که مولا خبر ثقه را مطلقاً حجیت می داند مثلاً مولا می گوید که فقرا را اکرام کن و ثقه گفت که این شخص فقراء است عبد این شخص را هم اکرام می کند .

اگر بخواهد که موردی از افراد حجت نباشد باید مولا بگوید

در عند العقلاء مطلقاً بینه حجت است و پیغمبر در مورد قضاء این حجیت را امضاء کرد اما عرف این را اعتبار بینه در تمام موارد می بیند و اگر در موردی اعتبار نزد مولا ندارد مولا باید بگوید.

این سیره عقلاء است که بینه حجت است که پیغمبر آن را در مورد قضاء امضاء کرده اند و عرف این را امضاء ارتکاز خود که حجیت بینه مطلقاً می باشد، می بیند.

مثلاً کسی از شما فلان سوال را می کند و شما می گوئید که برو از زید پرس فرد می فهمد که زید در تمام سوالات فقهی خبره است و اگر منظور شما این است که در فقط آن مسئله خبره است باید شما بگوئید.

اگر انسان به قطع نرسد که عرف به چه مقدار این امضاء را تسری می دهد اما در بعضی موارد انسان این قطع را دارد که به این مثال تسری می دهد، مثل ما نحن فیه این را قبول داریم که این ارتکاز شامل بینه در نجاست هم می شود یعنی این ارتکاز موارد هم سنخ را در بر می گیرد. یعنی این ارتکاز هر دو فرد آن است.

در ارتکازات بحث ظهور است

یکی دیگر از نظرات ایشان این است اگر چند حقی افراد یک حق بودند و شارع یکی از موارد ارتکاز را امضاء کرد این امضاء حقوق دیگر که افراد این حق می باشند، هم می باشد مثل اینکه شارع حیاضت را امضاء کرد که این فرد احترام عمل دیگران است که این یک ارتکاز است خوب حق التالیف در زمان شارع نبوده است اما این امضاء ارتکاز حیاضت امضاء این حق التالیف هم می باشد که ما این را قبول نکردیم. چرا که ما در افراد هم سنخ قبول می کنیم اما در مورد غیر هم سنخ نمی توانیم این امضاء را احراز کنیم. بله ریشه شان یکی است اما هم سنخ نمی باشند.

وجه سیره و بنای عقلاء: در سیره عقلاء محل نزاع نیم باشد که خبر ثقه را پذیرفته اند چه برسد به بینه یعنی کسی که این سیره را در مورد حجیت خبر ثقه را پذیرفته است معنا ندارد که تشکیک بکند در حجیت سیره در بینه یعنی سیره همان خبر ثقه است به اضافه تعدد و عدالت.

اما امضاء این هم محرز است که شارع این را ردعی نکرده است و اگر هم ردع شده باشد می بایست به ما برسد در حالیکه نرسیده است.

به مرحوم شیخ طوسی نسبت داده شده است در کتاب خلاف که بینه در مضوعات حجت است الا در نجاست به دیگران هم نسبت داده شده است یعنی اگر بینه بر نجاست داشته باشیم مابه قاعده یا استصحاب طهارت اخذ می کنیم.

متاخیرین سعی کرده اند که کلام ایشان را مدلل کنند اینها که بانجاست دشمنی نداشته اند یک جهی به نظر اینها می رسد که انسان مطمئن می شود همین وجه ایشان

بوده است در موثقه عمار امام فرموده اند کل شیء نظیف که حکم ظاهری است حتی تعلم انه قدر یعنی تا علم پیدانکرده ای بگو طاهر است در بینة که من علم به نجاست ندارم لذا روایت می گوید که اعتنا نکن و بگو که طاهر است. علم یا به معنای لغوی یعنی قطع است یا اعم از قطع و اطمینان که بینة اطمینان هم نمی باشد.

خیلی هم موجه به نظر می رسد

مناقشه: به نظر می رسد این قائلین فکر کرده اند که این علم در این روایت موضوعیت دارد و گفته ایم که بینة و اماره قائم مقام علم موضوعی طریقی نمی شود و این اگر موضوعی باشد درست است که بارها گفته ایم که ظهور علم در طریقت است و بینة و اماره و اصل هم قائم مقام علم طریقی می شود لذا با وجود استصحاب نجاست دیگر نوبت به قاعده طهارت نمی رسد چرا که آنها در حکم علم طریقی است. هذا تمام الکلام در بینة.

۱ در اینجا یادمان رفت که سیر متشرعه را بگوییم اما این سیره را در خبر ثقه می گوییم که هر چه آنجا گفتیم در اینجا هم می آید.

...و في كفاية العدل الواحد إشكال

فلا يترك مراعاة الاحتياط...

یعنی در مقام عمل احتیاط کنید یعنی معامله طاهر نکنید یعن با این لباس نماز نخوانید ول و استصحاب طهارت داریم و اگر سائر منحصر در این لباس است دو نماز بخوانید یکی عریانا و یکی با این سائر یعنی هم نجاست و هم طهارتش را در نظر بگیرم و هم نجاست را &&&

یعنی عملی را انجام دهم که در تقدیر طهارت و نجاست درست باشد در مقام اینکه آبی دارم که خبر ثقه می گوید نجس است لذا باید اول تیمم کنم و نماز بخوانم چون بدنم نجس نشود و بعد وضو بگیرم و نماز بخوانم.

بین فقها مفروغ عنه است که در شبهات حکمیه خبر واحد حجت است اما شک است که در موضوعات هم حجت است یا خیر؟ این اختلاف بین علماء است البته ایشان تعبیر کرده اند به عدل واحد که فعلا ما تعبیر می کنیم خبر واحد.

آیا خبر واحد عادل در نجاست حجت است یا خیر؟ خبر واحد عادل را بررسی می کنیم چون ایشان این را مطرح کرده اند.

علماء سه دسته شده اند:

در شبهات موضوعیه خبر واحد خحت نمی باشد که نسبت داده شده ست به مشهور قدما.

دسته دوم: در بین متأخرین عمدتا قائل به حجیت در موضوعات شده اند الا در مواردی که شارع این حجیت را الغاء کرده است و ردع از حجیت کرده است مثل باب خصومت.

دسته سوم احتیاط کرده اند فتوا به حجیت و عدم حجیت نداده اند یعنی در مقام افتاء احتیاط کرده اند. حجیت آن نزد شارع خودش فتوا است

اینها که احتیاط کرده اند در مقام افتاء ممکن است که خودشان یکی از دو گروه قبل باشند مثلا فتوا به حجیت نداده اند بخلاف اینکه با مشهور مخالفت نکرده باشند و یا اینکه قائل به عدم حجیت بوده اند بخاطر این که مکلفین به زحمت نیفتند یا اینکه امکان دارد که اصلا نظری برای او حاصل نشده است ولو این که به مقتضای اصل عدم حجیت است که اصلی در اصول است مورد تسالم که هر جا شک در حجیت کردید اصل عدم حجیت است .

مرحوم سید از گروه سوم است که احتیاطی شده اند.

دلیل حجیت خبر عدل واحد:

وجه اول مهمترین و پر مناقشه ترین وجه : سیره عقلاء است.

که هر سه گروه سیره را قبول کرده اند. که در سیره در موضوعات حجت است. چرا عده ای توقف کرده اند یا فتوا داده اند حجت نمی باشد؟ یا قائل شده اند که شارع در موضوعات این سیره را ردع کرده است و بعضی گفته اند که امضاء شارع ثابت نمی باشد.

که نتیجه یکی است و این سیره حجت نمی باشد و در نتیجه خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد.

اینها که گفته اند که شارع ردع کرده است یا امضاء ثابت نمی باشد دلیلشان چیست؟
ما دو روایت داریم که می گوید که در موضوعات حجت نمی باشد.

رأدعهای ادعا شده از طرف قائلین به عدم حجیت:

روایت اول: روایت مسعدة بن صدقه

وسائل الشيعة ؛ ج ۱۷ ؛ ص ۸۹

۲۲۰۵۳ - ۴ - ۱ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ^۱ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرَقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدَعَ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَيِّنَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ^۲.

بعينه در اینجا منظور این است که علم تفصیلی داشته باشی و علم اجمالی به حرمت اثری ندارد چرا که مثالهایی که امام رد ذیل روایت می زنند همه مثالهای علم اجمالی است و امام می فرمایند که این علم اجمالی برای اثبات حرمت کفایت نمی کند و علم تفصیلی می خواهد.

ضمیر در خدع دو احتمال است: به مشتری بر گردد یعنی شاید کسی تو را فریب داد و انسان آزادی را به عنوان عبد به تو فروخته است یعنی یک بچه ای را دزدیده است و به تو فروخته است.

شاید هم منظور این است که خود حر فریب خورده است و باورش شده است که عبد است و بعد فروخته شده است.

شاید خواهر تو باشد حتما نمی خواهد که ابوینی باشد در زمان قدیم ازدواج راحت بوده است و خواهر پدری یا مادری تو بوده است و تو خبر نداری.

الاشیاء كلها على هذا حضرت قانون کلی را می فرمایند که هر چیزی این طور می باشد مثل نجاست و طهارت و بخصوص نجاست و طهارت که شما از می فهمید که طاهر شده است؟ که نوعا خیلی مشکل است که یقین بیاید که طاهر است.

۱ (۸) - الکافی ۵ - ۳۱۳ - ۴۰.

۲ (۹) - "عليك" ليس في المصدر.

۳ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

یعنی روایت در مورد حلیت است یعنی می توانی این را بخوری و نماز بخوانی یعنی گفته شده است که در هر چیزی در ممنوعیت آن تشکیک کردی بگو ممنوع نمی باشد.

وجه استدلال ذیل روایت است که می فرمایند الاشياء كلها على هذا حتى يستبين

که خبر واحد نه علم است و نه بینة و تمام مثالها هم شبهات موضوعیه است.

۱ مراد سید از قطع، قطع به حکم کلی و جعل نمی باشد که مثلاً من قطع داشته باشم که خمر نجس است یا کلب و خنزیر نجس است خیر اینها که به روایت یا دلایل دیگر شاید غیر قطع اثبات شد بلکه موضوع این نجاست برای ما به قطع اثبات شود یعنی قطع داشته باشم که این خنزیر است یا کلب است و ...

مناقشه اول در روایت مسعده: این روایت ضعیف است.

جواب اول: این روایت ضعیف است و نمی تواند رادع باشد چرا که در روایات مسعده بن صدقه باشد مسعده بن صدقه که توثیق ندارد و یک توثیقات عامی دارد که در کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی نوادر شده است که کسانی مثل آقای خوئی که قبول کند این را می تواند قبول کند یا اعتماد کند به قول پدر علام ه مجلسی که در کتاب روضة المتقین آنجا فرموده است:

روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة) ؛ ج ۱۴ ؛ ص ۲۶۶

و الذي يظهر من أخباره التي في الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، و لهذا عملت الطائفة بما رواه هو و أمثاله من العامة. بل لو تتبع وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، و حرز بن عبد الله، مع أن الأول من أهل الإجماع، و الثاني أيضاً مثله في عمل الأصحاب و ذكره الشيخ - رحمه الله -^۲

آدم کثیر الروایتی بوده است و در کتب اربعه فقط دو یست روایت دارد

در اذهان این است که انسان دروغگو کم حافظه است که ما هم تجربه داریم که این طور است بحث در مورد اصل مطلب است نه جزئیات اما مضبوط سخن گفتن دلالت بر وثاقت نمی کند بلکه امکان دارد که چون دروغ زیاد نمی گوید یا اینکه آدم خیلی خوش حافظه

^۱ شنبه ۹۲/۰۱/۱۷.

^۲ مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة) - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۶ ق.

ای است که در عین حالیکه ضبط خوبی دارد جاعل هم باشد این اسد بودن و سخنان استواری گفتن دال بر وثاقت نمی کند لذا از این کلام اگر برای کسی اطمینان وثاقت او آمده که به این روایت عمل می کند و الا خیر.

~~~~~ اشکال زرگریان.

مروی عنه و مشایخ او زیاد نمی باشند

~~~~~ و اشکال سید.

جواب از مناقشه اول: احتمال صدور این روایت از امام برای ردع کفایت می کند که قطع به عدم ردع نداشته باشیم.

احتمال می دهیم که امام فرموده باشد احتمال ردع دادیم دیگر امضاء ثابت نمی باشد چرا که یقین به عدم ردع می خواهیم.

^۱ مناقشه مرحوم صدر در جواب از مناقشه اول^۲: تا زمان امام صادق علیه السلام که این روایت از اوست ردعی نشده پس امضانش ثابت می شود و استصحاب می شود.

این مناقشه درست نمی باشد چرا که این روایت مسعده از امام صادق روایت شده است که ما احتمال می دهیم واقعا هم از امام صادق علیه السلام صادر شده باشد اما در قبل از امام صادق علیه السلام ردعی وارد نشده است و می دانیم قبل از امام صادق علیه السلام امضاء شده است لذا این سیره تا امام صادق علیه السلام امضاء شده است و احتمال می دهیم در زمان ایشان ردع شده است لذا استصحاب می گوید که ردع نشده است. پس در کلام ایشان مستصحب امضاء بود و اثر شرعی تنجز و تعذیر بود.

مناقشه در کلام مرحوم صدر: کلام معصوم کاشف از ردع در زمان مشرع است.

این جواب از ایشان خیلی عجیب است و به نظر می رسد که خیلی دور از ذهن باشد ما بارها گفتیم که با رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم عصر تشریع تمام شد و آنچه در کلام معصوم می آید تشریع و امضاء و ردع نمی باشد. ما که از سکوت و بیان، امضاء یا ردع را استفاده می کنیم سکوت و بیان در تمام عصر حضور معصوم علیه السلام منظور است و اگر کلامی در بین این عصر و لو در زمان خود مشرع نبوده

^۱ یکشنبه ۹۲/۰۱/۱۸

^۲ بحوث ج ۲ ص ۱۰۰.

است، آمده باشد کشف می کنیم که در همان زمان تشریع ردع شده بوده است عصر تشریع ۲۳ سال بیشتر نمی باشد از زمان بعثت حضرت تا وفات ایشان صلوات الله علیه و آله الطیبین الطاهرین. که این نظر، نظر رایج بین فقها شیعه و سنی است. لذا اگر شارع ۱۰۰ سال سکوت کرد و بعد از صد سال کلامی رسیده است نمی شود گفت که در قبل از صد سال امضاء بوده است و بعد از آن ردع باشد حتی اگر در کلام امام عسگری علیه السلام آمده باشد این نشان دهنده آن است که از همان زمان پیغمبر ردع شده است کما این که داریم «حلاله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه»^۱.

مناقشه دوم در روایت مسعده: یک روایت نمی تواند رادع چنین ارتکاز قوی باشد.

مرحوم آقای صدر این جواب را قبول کرده اند و گفته اند که این روایت مسعده حتی اگر سندش قوی هم باشد نمی تواند رادع این سیره باشد همیشه باید بین سیره و رادع تناسب برقرار باشد یعنی اگر یک سیره ای خیلی مرتکز باشد باید رادعش هم خیلی قوی باشد اما اگر سیره ضعیف بود رادع هم می تواند ضعیف باشد. مثل قیاس که امر مرتکزی در اذهان عرف بود لذا خیلی ردع بر آن از طرف ائمه علیهم السلام رسیده است در اینجا هم عمل به خبر واحد در موضوعات خیلی مرتکز و قوی است و با یکی دو روایت نمی تواند ردع از این ارتکاز و سیره کرد.

جواب از مناقشه دوم: مقدار ردع تابع غرض مولا از این ردع است و اگر ردع چند نفر منظور مولا باشد یکی دو روایت هم برای ردع کفایت می کند.

اینکه این سیره مرکوز در اذهان است این را ما هم قبول داریم و این که یک روایت و دو روایت نمی تواند این ارتکاز را ریشه کن کند این را هم قبول کرده ایم اما این که شارع می خواهد تماماً این ارتکاز را ریشه کند یا مقداری را می خواهد ریشه کند یا در مورد بعضی افراد می خواهد ریشه کن کند نه تمام این مقدار این را ما نمی دانیم. شاید غرض مولا به این مقدار باشد که فقط علماء و متکلمینی که متفطن می شوند ردع برای

^۱ کافی (ط - دار الحدیث)، ج ۳، ص: ۵۱

آنها باشد که به این مقدار ردع یکی دو روایت کفایت می کند شاهد ما هم علمائی هستند که به مقتضای این روایات کم فتوا به عدم حجیت در موضوعات داده اند.

بنا براین در ما نحن فیه ما چه می دانیم غرض مولا چه بوده است که این مقدار روایت نتواند رادع باشد لذا شاید همین مقدار برای ردع کفایت کند.

مثل قاعده استصحاب که یک قاعده شرعی است. در چه روایاتی آمده است؟ در روایات زرارہ آمده است که تا حدود هشتصد سال به آن به عنوان یک قاعده شرعی عمل نشده است بلکه به عنوان یک قاعده عقلی مطرح بوده است و این از محل بحث خارج است و در زمان والد مرحوم شیخ بهائی بوده است که این قاعده از روایات بدست آمده است و به عنوان یک قاعده شرعی به آن عمل شده است. چه اشکالی دارد شاید امام هم نمی خواسته است که در همان اوائل همه متفطن شوند بلکه می خواسته بعضی بعد از سالها این قاعده را بدست آورند و این بدست مولا است و ما سعه و ضیق آن را نمی دانیم. کما این که در بین غیر معصومین علیهم السلام هم کسانی بوده اند که کلامهایی گفته اند که غرض آنها ین بوده است که افرادی در صدها سال بعد آن را بفهمند.

این به لحاظ سند است نه به لحاظ دلالت در سیره که ما آیات رادعه از ظن را رادع از خبر واحد نگرفتیم چرا که در آنجا بحث دلالت بود که گفته شد این آیات رادع نمی باشند و انصراف دارند به ظن حاصل از غیر خبر واحد چرا که در ظهور زمان و مکان ظهور دخیل است که زمان و مکان باعث می شود که انصراف از ظن حاصل از خبر واحد را نگیرد. آقای صدر هم نظر به سند دارند یعنی به یک خبر نمی تواند ردع از این سیره کند لذا فرموده اند که اگر سندش هم قطعی باشد.

لذا رادعية تابع غرض مولا است و اغراض مولا از این روایات فهمیده نمی شود.

مثلا امری فی حد نفسه مفسده ندارد اما رواجش مفسده دارد لذا شارع ردعی می کند که این ردع باعث شود که به رواج نرسد همین مقدار کفایت می کند و شارع به تمام غرضش می رسد.

بله قبول داریم اگر غرض شارع ریشه کردن کلی ارتکاز و سیره باشد یک روایت و دو روایت کفایت نمی کند اما این چه فایده ای دارد وقتی ما غرض شارع را نمی توانیم بفهمیم.

مناقشه سوم در روایت مسعده: بینه به معنای ما یبین الشیء است نه شهادت عدلین.

در روایت مسعده که عنوان بینه آمده است بینه در روایت مسعده به معنای شهادت عدلین نمی باشد بلکه به معنای لغوی و عرفی است که عبارت باشد از ما یبین الشیء که وقتی سیره گفت که حجت است، می شود مما یبین الشیء لذا روایت نه تنها رادع نمی باشد بلکه می گوید که خبر عدل واحد مما یبین الشیء است و حجت می باشد. بر این جواب دو اشکال شده است.

اشکال اول به مناقشه سوم: در عصر امام صادق علیه السلام بینه به معنای شهادت عدلین است.

که از جماعتی رسیده است که از عصر امام صادق علیه السلام به بعد کلمه بینه به معنای شهادت عدلین است بله در حدیث پیغمبر به معنای ما یبین الشیء است اما در عصر بعد از امام صادق علیه السلام به معنای شهادت عدلین است.

من نمی دانم که آیا این امر درست است یا خیر چرا که نیاز دارد به کار تتبعی و میدانی که الان با این وسائل، کار مشکلی هم نمی باشد که باید دید که به معنای شهادت عدلین است یا خیر؟

اما احتمالش دور از ذهن نمی باشد که به معنای شهادت عدلین باشد چرا که صد سال وقت کمی نمی باشد که مغیر معنی باشد به این صورت که لغتی که وجود دارد حصه ای از معنا از آن اراده شود و اطلاق شود و بعد از مدتی وضع تعینی در آن حصه پیدا کند.

البته ما قبول داریم که بینه اگر به معنای ما یبین الشیء هم که باشد شامل علم نمی شود که توضیح آن در جای خودش آمده است.

اشکال دوم به مناقشه سوم: تردید در اینکه به معنای شهادت عدلین است یا ما بین الشیء برای عدم احراز امضاء کفایت می کند.

تردید کفایت می کند یعنی همین که تردید داشته باشیم و احتمال بدهیم به معنای لغوی یا مصطلح باشد این کافی است که امضاء را احراز نکنیم لعل به معنای شهادت عدلین باشد.

مناقشه چهارم در روایت مسعده: خبر واحد در نظر عقلاء علم است و در روایت هم عدم اعتنا را منوط بر عدم علم کرده اند.

این شاید بهترین جوابی بوده است که در این باب داده شده است در روایت امام فرموده اند که هر جا شک کردید به شکت اعتنا نکن مگر در صورت استبانة یا در صورت اقامه بینه «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^۱ استبانة یعنی انکشاف و علم. سیره قائم شده است بر حجیت خبر واحد در موضوعات که بعد از این خبر واحد در موضوعات یعنی عند العقلاء خبر عدل واحد علم اعتبار شده است و قبلاً هم که گفته شده است که اماره جایگزین و قائم مقام علم طریقی و موضوعی طریقی می شود.

این جواب اشکالات عدیده ای دارد که به سه اشکال اشاره می کنیم:

جواب اول به مناقشه چهارم در روایت مسعده: عقلاء بما هو علم به خبر واحد عمل نمی کنند بلکه بما حفظ لنظام الاجتماعي عمل می کنند.

عقلاء که عمل می کنند به خبر واحد این را معامله علم نمی کنند و اعتبار علم نمی کنند بلکه از باب حفظ نظام است که عمل می کنند لذا گفته شده است که اگر دلیل حجیت خبر واحد سیره باشد، این خبر واحد قائم مقام قطع موضوعی طریقی نمی شود.

^۱ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى نَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرَقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدْعَ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.

جواب دوم به مناقشه چهارم در روایت مسعده: روایت غیر علم و بینه را رد می کند و خبر عدل واحد هم از غیرها است.

در ما نحن فيه مفاد این روایت چیست؟ مفاد این روایت این است که غیر از علم و بینه اعتبار ندارد چرا که غایت را انحصار کرده است به دو چیز بینه و علم که معنایش این است که غیر آن دو اعتبار ندارد که یکی از این غیرها خبر عدل واحد است و خبر واحد علم نمی باشد حقیقتاً و لو عقلاء علم اعتبار کرده باشند بلکه اماره است، لذا این روایت در حقیقت دارد رد می کند غیر اینها را که یکی از این غیرها خبر عدل واحد باشد. با فرض اینکه بینه به معنای خبر عدلین باشد. دلیل اصول منجزه می شود مخصص این روایت.

اشکال سوم: علم در اینجا علم موضوعی صفتی است اماره جایگزین آن نمی شود نه موضوعی طریقی.

ما ها گفته ایم که اماره جایگزین دو چیز می شود یکی علم طریقی و موضوعی طریقی اما در اینجا علم موضوعی صفتی است چرا که بینه را ذکر کرده اند و اگر علم خصوصیتی نداشت و بما هو طریق و کاشف اخذ شده بود خوب مما یستبین بینه را در بر می گرفت و دیگر ذکرش لغو است پس ذکرش نشان دهنده این است که صفت علم منظور و مقصود است و خصوصیتی دارد.

جوابهای دیگری هم داده شده است که مهم آنها این چهارتا می باشد.

مناقشه پنجم مناقشه خود ما در روایت مسعده: این سکوت فی الجمله یا بالجمله ظهور است و از باب ظهور حجت است.

ما از راه ظهور پیش می رویم به این صورت که امام و ائمه سکوت کرده اند در مورد این سیره یا این سکوت بالجمله بوده است اگر این روایت و هیچ روایت دیگر از امام صادر نشده باشد و یا فی الجمله بوده است اگر این روایت فرضاً از امام صادر شده باشد؛ این سکوت ظهور دارد در امضاء این سیره که حجیت خبر واحد در موضوعات باشد و این ظهور حجت است یعنی حتی در صورت سکوت فی الجمله چرا که ظهور با احتمال ردع هم می سازد اما این احتمال ردع نمی تواند جلوی این ظهور را بگیرد البته ما دامی که این احتمال ضعیف باشد. ما ها ظهوری هستیم چرا که سکوت ممتدی است

و لو فی الجملة است در نظر عرف ظهور دارد و از باب ظهور این سکوت را به عنوان امضاء سیره قبول کرده ایم و ظهور حجت است و به این ظهور اخذ می کنیم. و این روایت هم که معتبر نبود و معارض با این ظهور نمی باشد که اگر معتبر بود و معارضه با این ظهور می کرد که بعد شک در حجیت خبر واحد در موضوعات می کردیم که مساوق با عدم حجیت بود.

بر سیره دو رادع گفته اند روایت اول که مسعده بود و رادعیت آن را قبول نکردیم.

روایت دوم: روایت عبد الله بن سلیمان.

در کلام امام صحبتی از جبن نمی باشد اما عبد الله بن سلیمان گفته اند که این روایت در مورد جبن بوده است.

۳۱۳۷۷ - ۲ - ۲ و عن أحمد بن محمد الكوفي عن محمد بن أحمد

النهدی عن محمد بن الولید عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سلیمان
عن أبي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان أن فيه ميتة.^۳

منظور از عبارت « فيه ميتة^۴ » این است که یا از شیر میت ساخته شده است یعنی نجس است یا اینکه منظور این است که میت در آن افتاده است که می شود متنجس نه نجس.

مقصود از قول امام علیه السلام که فرمودند: « حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة^۵ » این است که اگر یک نفر آمد به قولش عمل نکن.

^۱ سه شنبه ۹۲/۰۱/۲۰.

^۲ (۲) - الكافي ۶ - ۳۳۹ - ۲.

^۳ وسائل الشيعة؛ ج ۲۵؛ ص ۱۱۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة.

^۵ في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة.

این روایت در مورد جبن است اما عرف لا محاله الغاء خصوصیت می کند و جبن حمل بر مثالیت می شود و منظور این است که هر چیزی که شما شک در نجاست و طهارت آن کردید طاهر است الا اینکه دو شاهد بیاید لذا گفته اند که این روایت ردع می کند از خبر واحد.

این روایت مانند روایت مسعده از نظر سند ضعیف است و بلکه اوهن از روایت مسعده است چرا که در روایت مسعده فقط مسعده ضعیف بود اما در اینجا چند نفر ضعیف هستند من جمله خود عبد الله بن سلیمان ضمن اینکه در آنجا توثیقاتی گفته شده بود که بعضی ها هم قبول کرده بودند اما در اینجا سند را کسی درست نکرده است. تمام حرفها و مناقشاتی که در روایت مسعده آمده بود در اینجا هم می آید و همان نتیجه قبلی در اینجا اخذ می شود یعنی اینکه این روایت هم نمی تواند رادع از سیره باشد.

البته اگر تعداد روایات بیشتر بود می توانست این سکوت را از ظهور بیاندازد و قبلی ها هم که اینها رادع دانستند زیاد به سیره عقلاء توجه نداشتند و این مباحث در آن زمان به این صورت معلوم نبود که مطرح شده بوده است و روشن بوده است لذا به همان روایت مسعده احتمال داشته که عمل کرده اند.

پس وجه اول بر حجیت خبر واحد در موضوعات تمام است.

وجه دوم بر حجیت خبر واحد در موضوعات: سیره متشرعه.

متشرعه در موضوعات شرعی به خبر واحد عمل می کردند منظور از متشرعه مومنین در عصر ائمه و اصحاب ائمه علیهم السلام بوده اند. مثل اینکه یک شیئی حرام یا نجس یا طاهر یا مذکی یا غیر مذیکی یا اینکه این جلد میتة یا غیر میتة بوده است که در همه اینها به خبر واحد عمل می کرده اند و این مسلم بوده است. از این عمل استفاده می کنیم که ائمه علیهم السلام این سیره را در حجیت خبر واحد در موضوعات شرعی

امضاء می کرده اند یا اگر امضاء را هم بکار نبریم این خبر واحد را در موضوعات حجت می دانسته اند.

تا اینجا روشن است که ائمه حجت می دانسته اند چرا که احتمال نمی دهیم از باب غفلت یا مخالفت با ائمه علیهم السلام این کار را می کرده اند لذا اثبات این سیره برای حجیت کفایت می کند یعنی اگر این سیره احراز شود ما قطع یا اطمینان پیدا می کنیم که این سیره حجت بوده است تمام الکلام در احراز این سیره است و اگر احراز شود دیگر بحثی در حجیت آن نمی باشد.

ما از کسانی هستیم که قائلیم اصحاب ائمه و مومنین عمل می کرده اند چرا که ما دلیل عامی داریم که در خیلی جاها بدرد ما می خورد به این صورت که اگر مومنین در عصر ائمه عمل به خبر واحد نمی کردند این عدم عمل عملی است خلاف طبع انسانی که چرا که قبلاً گفتیم که سیره عقلاء به خبر واحد در موضوعات عمل می کردند گفتیم اگر عملی در عصری خلاف طبع و سیره عقلاء باشد حتماً به ما منعکس می شود و مشهود و علنی می شود مثل اینکه کسی از شما بپرسد که فلانی با دهان آب می خورد یا خیر؟ شما می گوئید با دهان با این که شما این شخص را اصلاً ندیدید چرا که این که از غیر دهان بخورد این خلاف طبع است و اگر اینطور بود منعکس می شد. در حالیکه عمل متناسب با طبع را منعکس نمی کنند مثلاً نمی گویند که فلانی در چند سال پیش با دست غذا می خورد.

لذا اگر اصحاب و مومنین به خبر واحد که عمل بر طبق آن مقتضای طبع بوده است، عمل نمی کردند به ما منعکس می شد. آنها هم مثل ما بوده اند و ما بخاطر اطمینان به خبر واحد عمل نمی کنیم آنها هم مثل ما به خاطر اطمینان عمل نمی کردند.

لذا وقتی این سیره محرز شد دیگر امضاء اثبات می شود.

وجه سوم بر حجیت خبر واحد در موضوعات: لسان روایاتی که بر حجیت خبر واحد در احکام وارد شده است.

روایاتی که وارد شده است بر حجیت خبر واحد در احکام نه موضوعات از این روایات یا بخشی از آنها می توانیم برای حجیت در موضوعات استفاده کنیم.
به عنوان مثال یک روایت و تقریب مربوط به آن را ذکر می کنیم:

۳۳۴۱۹ - ۴ - ۱ و عن محمد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى جميعا عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن ع قال: سألته و قلت من أعامل (و عمن) ^۲ آخذ و قول من أقبل فقال العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي و ما قال لك عني فعني فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون قال و سألت أبا محمد ع عن مثل ذلك فقال العمري و ابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان و ما قال لك عني يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الحديث و فيه أنه سئل العمري عن مسألة فقال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك و لا أقول: هذا من عندي فليس لي أن أحلل و لا أحرم و لكن عنه ع.^۳

در این روایت آمده است از ابی الحسن ثالث که منظور امام هادی علیه السلام می باشد.

منظور از «من أعامل»^۴ معامله در کسب و کار نمی باشد از ادامه فهمیده می شود که در اخذ احکام است

^۱ (۲) - الكافي ۱ - ۳۳۰ - ۱.

^۲ (۳) - في المصدر - أو عمن.

^۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۲۷ ؛ ص ۱۳۸ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشيعة - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

^۴ سألته و قلت من أعامل (و عمن) آخذ و قول من أقبل فقال العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي و ما قال لك عني فعني فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون قال و سألت أبا محمد ع عن مثل ذلك فقال العمري و ابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان و يقول فاسمع له

مامون در عبارت « الثقة المأمون^۱ » تاکید از ثقه است.

در جای خودش گفته شده است که این روایت مربوط به حجیت خبر واحد در احکام است .

از این روایت استفاده می شود که قول ثقه در موضوعات هم حجت است چرا که ثقه است در جای خودش گفته شده است که اگر امام ارتکازی را در مورد و حصه ای از آن امضاء کند آن ارتکاز به تمام وسعتش امضاء می شود امام دلیل حجیت قول او را به امری ارتکازی بیان فرموده اند که وثاقت باشد دائره این وثاقت در بین عقلاء و متشرعه اعم از احکام است و عرف فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نمی گذارند امام تعلیل آورد به امر ارتکازی و به این تعلیل این ارتکاز را امضاء کردند که امضاء این ارتکاز به وسعتش فهمیده می شود. فهمیده می شود که وقتی قول مامون از کذب در احکام حجت است، در موضوعات هم حجت است. یعنی فهم عرفی امضاء ارتکاز به عمومیتش است و یکی از موضوعات نجاست است.

اما سید فرموده اند که خبر واحد عدل که ما علاوه بر عدل ثقه را هم قبول کردیم و جوهری که گفته شده بود در مورد خبر ثقه هم می آید و حجیت قول ثقه را هم اثبات می کند.

^۲البته خوسته اند که به بعضی از روایات خاصه هم استناد کنند که چون اکثرا دلائلشان مخدوش است ذکر نکردیم و الا سند آنها قوی است.

ما قالوا لك فعني يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الحديث و فيه أنه سئل العمري عن مسألة فقال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك و لا أقول: هذا من عندي فليس لي أن أحلل و لا أحرم و لكن عنه ع

^۱ سألته و قلت من أعامل (و عمن) آخذ و قول من أقبل فقال العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي و ما قال لك عني فعني يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون قال و سألت أبا محمد ع عن مثل ذلك فقال العمري و ابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان و ما قالوا لك فعني يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الحديث و فيه أنه سئل العمري عن مسألة فقال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك و لا أقول: هذا من عندي فليس لي أن أحلل و لا أحرم و لكن عنه ع

^۲ چهارشنبه ۹۲/۰۱/۲۱

سوال: منظور از خبر واحد در موضوعات، خبر واحد عدل است یا ثقه که اعم از عدل است؟ خبر واحد ثقه به خاطر دلایل گفته شده.
باید برگشت به دلایل.

ما سه وجه استناد کرده ایم که اگر به هر سه وجه مراجعه کنید متوجه می شوید که اینها می گویند دال بر حجیت خبر ثقه واحد است نه عدل واحد.

...و تثبت أيضا بقول صاحب الید

بملك أو إجارة أو إعارة أو أمانة بل أو غصب.....

اخبار صاحب الید:

اماره اعم از عاریه است مثلا ودیعه از اقسام امانت است بخلاف عاریه.

معنای صاحب ید: یعنی کسی که استیلاء بر شیئی دارد.

در فقه ید یعنی استیلاء مثلا یکی از اسباب ضمان استیلاء است مثلا مالی بدون رضایت صاحبش به استیلاء من در آمد و بعد خودش تلف شد، من ضامن هستم و لو من تلفش نکردم یا اماره بر ملکیت است یعنی اگر در دستش بود و لو شما نمی دانید مال اوست ید و استیلاء او می گوید مال اوست.

قول صاحب ید و لو غاصب هم باشد مسموع است و لو مال هم نباشد مثلا بچه در دست او باشد که طفل مال نمی باشد و گفت که این بچه نجس است قولش مسموع است یا مال است اما مالک نمی باشد مثلا مسجد و مدرسه در اختیار اوست بگوید که در مدرسه نجس است قول او حجت است.

دلیل اعتبار قول صاحب الید چیست؟ مراد این است که باید اخبار بدهد و قول خصوصیتی ندارد بلکه اخبار عملی را هم در بر می گیرد.

وجوه حجیت اخبار صاحب ید:

وجوهی برای حجیت آن ذکر شده است: دو وجه که تمام است را می‌گوییم:

وجه اول: سیره عقلاء.

در سیره عقلاء اگر کسی از ما تحت یدش خبری دهد قول او را قبول می‌کنند و اختصاصی به نجاست و طهارت ندارد اگر گفت این شیر گوسفند نمی‌باشد و مثلاً گاو است و اگر خلافت اثبات شد کسی ما را سرزنش نمی‌کند. برای شما گوسفند ذبح شده و مرغ می‌آورد و همین آوردن سر سفره اخبار به این است که این حیوانات مذکی هستند. می‌پرسیم قبله کدام طرف است می‌گوید فلان طرف یا سجاده را به طرفی می‌اندازد یا آبی می‌آورد که معنایش این است که این آب طاهر است.

این سیره از عقلاء مسلم است که شارع مقدس هم قطعاً ردعی نکرده است که از این سکوت شارع امضاء این سیره را می‌فهمیم. دیگران هم به این وجه استناد کرده‌اند.

وجه دوم: سیره متشرعه.

سیره متشرعه یعنی اصحاب و مومنین در عصر ائمه علیهم السلام که در امور دینی خودشان به قول ذی الید عمل می‌کردند به همان بیان قبل که در صورت اثبات این سیره امضاء هم فهمیده می‌شود به این صورت که عمل به قول ذی الید امر مقتضای طبعی بوده است و اگر مخالفتی بود یقیناً به ما می‌رسید و علنی می‌شد در حالیکه بما نرسیده است از این عمل کشف می‌کنیم که شارع مقدس این قول را حجت می‌دانسته است. از این سیره مستقیماً کشف می‌کنیم که امضاء شده است یا حجت است و نمی‌شود سیره متشرعه باشد و حجت نباشد.

در ما نحن فیه روایات زیادی داریم که فقها گفته‌اند که این روایات دلالت می‌کند بر حجیت قول ذی الید که این روایات در موارد مختلف وارد شده است که از مجموع آنها فهمیده شده است که موارد خصوصیت ندارد و از باب مثال می‌باشند اما اشکال

این روایات این است که دلالت آنها مخدوش است و دیگران مناقشاتی گفته اند ما دیگر متعرض این روایات نمی شویم.

تا اینجا اثبات شد که قول صاحب الید حجت است فی الجملة.

آیا هر صاحب الیدی ها قولش حجت است یا خیر بعضی از ذو الیدها قولشان حجت نمی باشد؟

بعد از بحث از دلایل حجیت اخبار صاحب الید باید در چند امر بحث کرد:

۱. الامر الاول: فی سعة دائرة الحجية بلحاظ الید^۱.

بحث ما در سعه و ضیق حجیت است بلحاظ ید تاره ید یک شخص بر یک مال ید شرعی است مثل این که مالی که در دست اوست، مالی است که عاریه گرفته یا مباح است و یا مالک می باشد اما گاهی این ید شرعی نمی باشد مثلاً غصبی است یا دزدی است اینکه گفته شده است قول صاحب الید حجت است اعم از ید شرعی و غیر شرعی است یا خیر این حجیت مخصوص ید شرعی است؟

یک بحث دیگر این است که گاهی ید مستقل است مثل اینکه خانه مال یک نفر است اما گاهی ید مشترک است مثلاً فرش مال دو نفر است یا هر دو استیلاء دارند یا هر دو تصرف می کنند منظور از حجیت اعم از ید مستقل و مشترک است یا خیر منظور فقط ید مستقل است؟

پس ید به دو قسم تقسیم شد: ید شرعی و غیر شرعی و ید بالاستقلال و بالاشتراك.

حجیت در ید غیر شرعی:

در ید شرعی که بحثی نمی باشد اما بحث باید بکنیم در ید غیر شرعی. اگر به زور داخل اتاق زندگی می کند یا که این فرش را غصب کرده است. آیا اگر گفت این فرش نجس است اخبارش مسموع است یا خیر؟

^۱ دوشنبه ۹۲/۰۱/۲۶.

^۲ لذا در این امر از وثاقت صحبت نمی کنیم چرا که در اینجا بلحاظ خود ید است و وثاقت وصف صاحب الید است.

این که ببینیم که قولش حجت است یا خیر باید رجوع شود به دلیل حجیت صاحب الید.

دلیل ما دو تا بود یکی سیره عقلاء بود و دیگری سیره متشرعه.

با توجه به سیره عقلاء: قولش حجت است چرا که در خبریت فرقی بین ید شرعی و غیر شرعی نمی باشد.

نکته ای که مشهور هم قبول کرده اند این است که عمل به قول صاحب الید نکته اش خبریت صاحب الید است که شخص صاحب الید، خبر به حال آنچه که در استیلاء او است می باشد که در این خبریت فرقی نمی باشد بین ید شرعی و غیر شرعی.

همیشه در سیره عقلاء بر اساس نکته ای است که عمل می کنند نه تعبد.

اما در سیره متشرعه: نمی دانیم فرق می گذاشته اند یا خیر و عدم عمل به قول صاحب الید غیر شرعی خلاف مقتضای طبع نمی باشد.

ما نمی توانیم سیره متشرعه را کشف کنیم که به ید غیر شرعی هم عمل می کردند یا خیر چرا که در قبل گفته ایم که در جایی از نرسیدن می فهمیم عمل می کردند که عمل نکردن خلاف مقتضای طبع باشد اما عمل نکردن به قول ید غیر شرعی امر خلاف طبعی نمی باشد که اگر به ما نرسید بگوییم پس عمل می کردند. لذا فقط حجیت ید شرعی را اثبات می کند از باب قدر متیقن. ضمن اینکه خود ایدی معمولاً شرعی است نه غیر شرعی و این فرد نادر است.

با اینکه فرد نادر هم است اما سکوت شارع در سیره عقلاء ظهور در امضاء این ارتکاز و سیره به تمام سعه و شمولش دارد.

همینکه ما یک دلیل بر حجیت داریم کفایت می کند.

حجیت ید مشترک:

اما در ناحیه ید مستقل و مشترک: در ید مستقل که معلوم است حجت است بحث در مورد ید مشترک است مثل این که در یک اتاق دو نفر در فرشی تصرف می کنند. برای بررسی حجیت باید رجوع کرد به دلیل حجیت قول صاحب ید.

اما در سیره عقلاء: اخبار صاحب الید مشترک حجت است چرا که در اخباریت بین ید مشترک و مستقل فرقی نمی باشد.

نکته سیره اخباریت بود در اخباریت هیچ فرقی بین ید مستقل و مشترک نمی باشد چرا که کسی که ید مشترک دارد در همه مال تصرف می کند نه در بخشی از مال حال یا بخاطر اینکه نصف مشاع این مال، متعلق به اوست یا خیر اصلاً مالک نمی باشد بلکه به گونه ای است که در همه فرش تصرف می کند و شریک در تصرف او، مانع از این تصرف نمی باشد.

اما در سیره متشرعه: اخبار صاحب الید مشترک حجت است چرا که اطمینان داریم که فرقی بین ید مشترک و مستقل نمی گذارند.

در دلیل سیره متشرعه اطمینان شخصی داریم که عمل می کردند و احتمال فرق نمی دهیم. در بحث قبلی این اطمینان نبود چرا که در ذهن متشرعه یک نحو احتیاط بود لذا ممکن بود بخاطر اینکه غاصب است به قول او عمل نکنند مثلاً در بین اهل تشیع به قول سنی عمل نمی کنند یا به فاسد العقیده عمل نمی کنند اما در اینجا اطمینان داریم که به قول ید مشترک عمل کنند و در اینجا دیگر احتیاط هم فرقی بین قول این دو نمی گذارد.

پس اخبار صاحب الید در هر دو صورت ید غیر شرعی و مشترک حجت می باشد.

الامر الثانی: در سعه و ضیق این حجیت به لحاظ مفاد این خبر.

تارة اخبار صاحب الید مال زمانی است که صاحب الید نمی باشد و گاهی اخبار او مالی زمانی است که صاحب الید است یعنی تارة خبر می دهد از زمانی که ید نداشته است و تارة خبر می دهد از زمانی که ید داشته است.

قسم اول از مفاد خبر: اخبار از زمانی که صاحب الید نبوده است که خود دو صورت دارد:

در جایی که خبر می دهد از زمانی که صاحب الید نبوده است این خودش دو قسم دارد:

صورت اول: خبر از قبل از صاحب الید:

که خبر او مال قبل از زمان صاحب الید است. مثل اینکه الان ذو الید است اما خبر او مال دو روز قبل است که ذو الید نبوده است مثلاً می گوید که هفته قبل نجس بود.

صورت دوم: خبر از بعد از صاحب الید:

که خبر می دهد بعد از صاحب الید بودن. مثل این که این فرش را فروخت این فرش را که فروخته است قبلاً ذو الید بوده است الان در دستش نمی باشد خبر می دهد که الان این فرش نجس است. یک هفته است که فروخته اما خبر می دهد که الان نجس است.

قسم دوم از مفاد خبر: اخبار از زمانی صاحب الید بوده است که خود دو صورت است:

در جایی هم که خبر می دهد از زمانی که ذو الید است این هم دو قسم است:

صورت اول: زمانی که از آن اخبار می دهد زمان فعلی اوست که صاحب الید است:

در زمان اخبار ذو الید است: مثل اینکه فرش تحت اختیارش است و نسبت به آن ذو الید است و می گوید که الان نجس است

صورت دوم: زمان صاحب الیدی او سابق بوده است:

در زمان اخبار ذو الید نمی باشد اما خبر می دهد از سابقی که ذو الید بوده است. مثل اینکه الان فرش در اختیارش نمی باشد اما خبر می دهد که زمانی که دست من بود یک یکماه یا یک هفته قبل بود نجس بود.

آیا قول ذو الید در چهار مورد حجت است یا خیر؟

بررسی حجیت قول صاحب الید در چهار قسم:

بعضی تفصیل داده اند و بعضی ها مطلق گفته اند که قولش حجت است ریشه این اختلاف در این بوده است که مستند بعضی از فقها روایات بوده است که رفته اند ببینند که روایات چهار صورت را می گیرد یا بعضی را اما دلیل و مستند ما فقط سیره

متشرعه و عقلاء بود که عمده ه سیره عقلاء بود که اوسع بود که باید به این دو رجوع کنیم.

در سیره عقلاء باید رجوع کنیم به نکته چرا که این سیر کشکی و اتفاقی نمی باشد. نکته در سیره خبریت است که باید ببینیم که در کدام از اقسام خبریت نقش دارد و در کدام نقش ندارد.

صورت اول از قسم اول: حجت نمی باشد چرا که ید او در خبریت نقشی ندارد.

در مورد اول خبریت نقش ندارد. دو روز است که مالک شده و می گوید که یک هفته قبل نجس بوده است چون خبریت نقشی ندارد چرا که می گوید که قبل از اینکه در دست من قرار بگیرد نجس بود مگر از باب قول ثقه عمل به قول او شود.

صورت دوم از قسم اول: حجت نمی باشد چرا که ید او در خبریت نقشی ندارد.

الان از تحت یدش خارج شده است و قبلا ذو الید بوده است و می گوید که الان نجس است در اینجا فرقی بین او و دیگری که ذو الید نبوده است نمی باشد چرا که هر دو خبری از حال الان او ندارند و ید او در خبریت نقشی ندارد.

گاهها استصحاب هم ندارد چرا که نسبت به او اثری ندارد مثل اینکه مورد ابتلاء او نمی باشد. ضمن اینکه فرض این است که مستند ما قول صاحب الید است نه استصحاب و قاعده طهارت.

جمله معترضه: قول بلا علم حرام است این فرش طاهر است یا خیر؟ اگر بگویند طاهر یا نجس است و نداند دروغ نیست اما قول بلا علم است اما استنادا به قاعده طهارت می توانم بگویم طاهر است.

ضمن این که بحث دو تاست یکی جواز اخبار است و یکبار هم بحث عمل کردن دیگری به اخبار مخبر است. استصحاب و قاعده طهارت مربوط به جواز اخبار است اما بحث ما در حجیت قول شخص مخبر است.

قسم دوم: در هر دو صورتش قول صاحب الید حجت است چرا که ید در خبریت اثر دارد.

صورت اول از قسم دوم: الان صاحب الیدم و خبر می دهم که الان نجس است، این قول حجت است.

صورت دوم از قسم دوم: الان صاحب الید نیستم اما خبر می دهم که زمانی که در ید من بود نجس بود.

این دو قول صاحب الید مسموع است چرا که نکته خبریت در هر دو می باشد و لازم نمی باشد که خبر مال زمانی باشد که در حین اخبار هم صاحب الید باشد همینکه اخبار او از زمانی بود که صاحب الید بود و ید او در خبریت مسموع است.

نکته عام: قول صاحب الید در زمانی مسموع است که ید او در خبریت تاثیر داشته باشد.

قول صاحب الید که گفتیم حجت است نکته اش خبریت است گاهی خبر می دهد به امری اما ید در خبریت تاثیری ندارد لذا قول او مسموع و حجت نمی باشد که در دو مثال توضیح می دهیم:

مثال اول: اخبار در مواردی که شناخت خبرویت می خواهد.

فرض می شود که فرش تحت ید من است و من گفتم که بافت تبریز است و فرض کنید بافت تبریز اثر شرعی دارد. در اینجا ید اثری در خبریت ندارد بلکه خبرویت می خواهد یا مثلا شک می کند که چرم طبیعی است یا مصنوعی اگر صاحب الید بگوید طبیعی است یا مصنوعی در اینجا قول صاحب الید مسموع و حجت نمی باشد چرا که ید در خبریت نسبت به اینکه چرم است یا خیر اول و ثانیاً طبیعی است یا مصنوعی اثری ندارد بلکه خبرویت می خواهد لذا چرمهای طبیعی که از خارج می آید آنها که گفته اند طاهر است که هیچ اما آنها که گفته اند نجس است یا طاهر است اما نماز خواندن با آن باطل است دیگر این اخبار فروشنده به طبیعی یا مصنوعی بودن، معنا نداشته و حجت نمی باشد چرا که ید در خبریت تاثیر ندارد بلکه خبرویت می خواهد.

مثال دوم: اخبار او مسبب از سببی است که ید او در خبریت سبب نقشی ندارد مثل خبر به نجاست لباسی که روی زمینی که بر آن ید ندارد، افتاده است.

اگر یک شخصی گفت این لباس من نجس است این قولش مسموع است اما اگر گفت لباس من افتاد روی زمین و زمین نجس بود لذا لباس من نجس است یا خورد به در و در نجس بود و لباس من نجس است این نجاست ثابت نمی شود قولش نسبت به نجاست زمین حجت نمی باشد چرا که صاحب الید فرضاً نسبت به زمین نمی باشد لذا نجاست لباسش هم اثبات نمی باشد چرا که نجاست و عدم نجاست لباس منوط به نجاست و عدم نجاست زمین است که نسبت به نجاست زمین خبر نمی باشد.

لذا نباید وجهش را ذکر کند که ید در خبریت آن وجه تاثیری نداشته باشد.

یا بگویند که این قرمزی روی زمین خون است قولش مسموع نمی باشد اما اگر بگویند که نجس روی لباس من افتاد قولش مسموع می باشد.

و کلاً مثالهایی که به خبریت حاصل نمی شود یا ید شخص در خبریت تاثیری ندارد.

الامر الثالث: در سعه و ضیق حجیت به لحاظ صاحب الید.

صاحب ید تارة ثقة است و تارة غیر ثقة، تارة مسلمان و تارة غیر مسلمان، تارة صغیر است و تارة کبیر است.

که اینها را چون متعدد است در غالب مسئله مطرح می کنیم.

المسئلة الاولى: حجیت قول صاحب الید، مخصوص ثقة است یا خیر؟

فقهها به لحاظ احراز وثاقت و عدم احراز وثاقت، قول صاحب الید را به چهار دسته تقسیم کرده اند:

اقسام قول صاحب ید به لحاظ احراز وثاقت:

دسته اول: وثاقت او برای ما احراز شده است سواء كان ثقة في الواقع او لا.

دسته دوم: صاحب الید مجهول است سواء كان ثقة في الواقع او لا.

دسته سوم: عدم وثاقت او برای ما محرز است سواء كان ثقة في الواقع او لا.

دسته چهارم: این شخص متهم است سواء كان في الواقع ثقة او لا.

متهم اصطلاحی در لسان فقها است که توضیح خواهیم داد.

در این چهار دسته قول کدام حجت است؟

قبل از ورود به بحث وثاقت و ضعف و اتهام را معنا می کنیم:

معنای ثقة: تعمد بر کذب ندارد.

ثقه کسی که از دروغ متجنب است یعنی دروغ نمی گوید نه اینکه خطا نمی کند خیر و لو اشتباه کند اما همین که تعمد بر کذب ندارد به او ثقه می گویند.

معنای ضعیف یا غیر ثقة: متجنب از کذب نمی باشد.

ضعیف و غیر ثقة کسی است که از کذب متجنب نمی باشد یعنی تقیدی به دروغ نگفتن ندارد نه اینکه تمام کلامش دروغ است خیر، متجنب از دروغ نمی باشد.

متهم: قرائن ظنیه بر کذب یا اخبار به خلاف واقع است که منشاء آن خطاست، او در این خبر قائم شده است.

متهم کسی است که قرائن ظنیه بر کذب یا خطای او در این خبر قائم است مثلاً یک دفعه شخصی به ما خبر می دهد که ظن برای ما حاصل می شود که دارد دروغ می گوید ولی قرینه ای در کار نمی باشد اما ظن شخصی داریم که دروغ می گوید به این شخص متهم نمی گویند. اما باید قرائنی باشد که مفید ظن باشد بر اینکه این کلام او خطاست یا کذب است اما اگر اطمینان آور باشد، که این شخص از محل بحث خارج است و قولش حجت نمی باشد. یا مثل وسواس که در اخبار به نجاست متهم به خطاء است.

این اصطلاحی بوده است که فقها در بحث موضوعات رایجش کرده اند مثلاً در بحث فقه گفته شده است که اگر کسی خواست با زنی ازدواج کند و گفت که من خلیه

هستم قول او مسموع است الا این که متهم باشد فقها چند دسته شده اند بعضی گفته اند که قولش حجت است و بعضی گفته اند حجت نمی باشد و بعضی احتیاط کرده اند. متهم در موضوعات اسوء حالا از بقیه است حتی از ضعیف هم اسوء حالا است. کدام طائفه قولش حجت است و کدام نیست؟

بررسی حجیت قول هر چهار دسته:

دلیل ما سیره عقلاء و سیره متشرعه بود که سیره عقلاء بخاطر اوسع بودنش روی آن بحث می کنیم.

مورد اول و دوم: حجیت آنها در سیره عقلاء، قدر متیقن است چرا که نکته خبریت در هر دو است در مورد دوم عمل نکردن اختلال نظام در پی دارد.

مورد اول و مورد دوم قدر متیقن از سیره است چرا که این خبریت که گفتیم بلا اشکال در مورد اول و دوم است منتها گفته ایم علاوه بر خبریت کاری می کنند که حفظ نظام باشد یعنی چرا به خبر رجوع می کنند چرا که اگر رجوع نکنند اختلال نظام حاصل می شود که دو نکته طولی است که این نکته حفظ نظام در هر دو است و اگر قرار باشد که به مورد اول و دوم بخصوص مورد دوم عمل نشود اختلال نظام حاصل می شود چرا که براحتی نمی شود به این احراز رسید چرا که احراز وثاقت معاشرت زیاد می خواهد اکثر کسانی که با آنها معامله داریم اینها را نمی شناسیم بقال و قصاب و هم شاگردی و اگر فقط قرار باشد که قول دسته اول حجت باشد اختلال نظام حاصل می شود. یعنی دو نکته طولی در هر دو محقق است.

که در اینجا هم از باب وثاقت قولش حجت است و هم از باب اینکه صاحب الید است یعنی در اینجا دو حجت بر نجاست وجود دارد.

نکته دیگر اینکه در سیره عقلاء بین خبر با خبر دیگر تفکیک نمی کنند یعنی بیابند ببینند که در کدام عمل به خبر، اختلال نظام می آورد و کدام نمی آورد چرا که این عدم تفکیک خودش خود به خود تشکیل یافته است لذا گفته نشود که در نجاست چون مواردش کم است، اختلال نظام حاصل نمی شود لذا قول مجهول در نجاست و طهارت

مسموع نباشد. گفته نشود که در امور هامه شما قائل به تفکیک شدید و قائل شدید که عقلاء در امور هامه به خبر ثقه عمل نمی کنند در حالیکه در آنجا هم دلیل ما بر حجیت خبر ثقه سیره عقلاء بود چرا که می گوییم در اینجا در عمل به قول صاحب الید در بحث نجاست اختلال نظام حاصل نمی شود اما در آنجا اگر می خواستیم که در امور هامه هم به خبر ثقه عمل کنیم اختلال نظام حاصل می شد اگر در اینجا هم در بحث نجاست اگر حجیت قول صاحب الید موجب اختلال نظام می شد باز ما قائل به عدم حجیت اخبار صاحب الید در نجاست و طهارت می شدیم.

قسم سوم و چهارم: در ضعیف تردید داریم و در متهم هم قائل به عدم حجیت می باشیم.

انما الکلام در مورد سوم و خصوصا چهارم است.

مورد سوم که می دانیم ضعیف است و ثقه نمی باشد

مورد چهارم در خصوص این خبر متهم است. مثلا بخاطر اینکه کسی لباس را نپوشد می گوید نجس است.

آیا قول اینها حجت است یا خیر؟

خوب دقت کنید ظاهرا به نظر می رسد که در سیره عقلاء در متهم قولش مسموع نمی باشد ولو در بعضی مثالها فرق دارد اما در مورد کسی که ضعیف است و نمی دانیم این قولش هم کذب است یا خیر، در این مورد تردید داریم.

نکته: پذیرش قول متهم در بعضی از جاها بخاطر سیره نمی باشد بلکه بخاطر اطلاق روایات است.

در مورد متهم باید به نکته ای توجه داشت و آن اینکه گفت شده است که بعضی فقها در بعضی از موارد گفته اند که قول متهم حجت است مثلا مرحوم آقای خوئی در مورد زن گفته شده است که اگر گفت که من شوهر ندارم و قرائن ظنی داریم که دروغ می گوید به قولش اخذ می شود. که البته در این مورد بعضی احتیاط کرده اند و بعضی گفته اند که حجت نمی باشد.

در اینجا که گفته اند قولش حجت است بین این مسئله و مسئله الان ما اشتباه نشود.

در آنجا گفته شده است که روایات در آن مسئله اطلاق دارد که هر سه مورد را شامل می شود نه اینکه سیره بر حجیت قول هر سه داریم اما در اینجا مستند ما سیره است یعنی اطلاقی ها گفته اند با این که قبول داریم که سیره قائم شده است بر عدم حجیت قول متهم اما در اینجا ما اطلاقاتی داریم که حکم می کند به حجیت قول متهم لذا کسانی که گفته اند روایات در این باب اطلاق ندارد «علی کل حال» ی را که در بعضی روایات آمده است، ناظر به افراد نگرفتند تازه اگر سندش قوی باشد ضمن اینکه استدلال کرده اند به سیره که ارتکاز ساز است چرا که سیره مخصّص نمی شود بلکه ارتکاز تشکیل میدهد که این ارتکاز مانع اطلاق می شود یعنی گفته اند که در بین عقلاء ارتکازی است بر عدم حجیت قول متهم که این ارتکاز باعث این می شود که آن روایات اطلاق پیدا نکنند و منصرف به غیر متهم شود.

پس اگر در آنجا هم گفتیم قولش حجت است نمی توانیم تا اینجا قولش کشیده شود و حجت باشد در آنجا دلیل ما سیره عقلاء نبود بلکه اطلاق روایاتی بود که در بعضی از آنها آمده است قولش حجت است علی کل حال اما در اینجا مستند ما سیره است و روایتی هم نداریم.

کسی هم نگوید که وقتی در آنجا که باب عرض بود که از مواردی است که شارع احتیاط کرده است قول متهم را قبول کرده اند پس در اینجا باید به طریق اولی قول متهم مسموع باشد چرا که جواب این است که اولاً در آنجا از اموری است که لا یعلم الا من قبل نفسه و ضمن این که از مذاق شارع فهمیده می شود که در مسئله ازدواج است و شارع سخت نگرفته است لذا در بحث اختلاط میاه هم قاعده فراش است و در این مسائل نیاز به شاهد هم نمی باشد و صرف اینکه گفت من خلیه هستم یا حائض نیستم یا حامله نمی باشم یا نفاسم روایت داریم که قول او مسموع است.

لذا کسانی که می گویند روایت اطلاق ندارد می گویند این روایت یا امضاء سیره است یا تاکید است یعنی امر تاسیسی نمی باشد. و باید توجه داشت که ما در اینجا سه سیره داشتیم یک سیره در باب حجیت خبر واحد که فقط ثقه را حجت می دانند و مجهول را حجت نمی دانند و یکی در باب قبول قول زن در اموری که زن اخبار است و دیگر قبول قول صاحب الید که در اینجا قول سیره اقامه شده است بر قبول قول ثقه و مجهول چرا که در قبول قول زن همان نکته خبریت را هم دارد.

۱ المسئله الثانية: آیا قول صاحب الید غیر مسلمان هم حجت است یا خیر؟

که اگر حجت نباشد رجوع می شود به قاعده طهارت که اصل عملی باشد. باید رجوع شود به دلیل ما در حجیت اخبار صاحب الید که سیره عقلاء باشد که در سیره عقلاء فرقی بین مسلمان و غیر مسلمان نمی باشد کما این که اصلاً در پی احراز این نمی باشند که شخص مسلمان است یا خیر چرا که نکته حجیت صاحب الید کما اینکه بارها اشاره شد، خبریت است و اسلام در خبریت نقشی ندارد.

دو نکته از مرحوم صدر در ذیل این مسئله:

نکته اول: البته خبر صاحب الید غیر مسلمان در جایی حجت است که در خبری که می دهد، به او اخیر گویند یعنی خبر به اصطلاحاتی ندهد که مخصوص متدینین به غیر دین اوست.

گاهها غیر مسلمان امری را می گوید که نمی توان به قولش اخذ کرد مثلاً می گوید که نجس است که اصطلاحی است بین متشرعه و کسی می تواند این قول را بگوید که با اصطلاحات متشرعه آشنا باشد مثلاً می گوید که این گوشت مذکی است و نوعاً غیر مسلمان آشنا نمی باشد که فرق مذکی غیر مذکی در چیست؟ لذا در این موارد که نوعاً غیر مسلمانها وارد نمی باشد اگر قولی در موارد بگوید متهم بوده که قولش حجت نمی باشد که داخل در متهمی است که قرائن است بر اخبار خلاف واقع که منشاء آن خطاست مگر این که بدانیم که با مصطلحات متشرعه آشنا می باشد.

بله اگر به سبب اطلاع دهد قولش مسموع است مثل اینکه در روی این فرش خمر ریخته است یا خون ریخته شده است که از باب صاحب الید قولش مسموع است.

نکته دوم: معمولاً اهل هر دینی نسبت به اخبار در مورد احکام و عقائدی که مورد قبول خود نمی باشد، متهم است.

کفار از حیث دیگر هم متهم هستند و آن اینکه مردم اینچنین هستند که نوعاً با هم اختلاف نظر و عقیده دارند که تارة این اختلاف نظر در امر غیر دینی است مثلاً یکی قائل به این است که این غذا خوشمزه است و یکی دیگر قائل است که غذای دیگر خوشمزه است یا کسی قائل است که این شعر زیباست و کس دیگر این را قبول ندارد و

یکی دیگر از مواردی که مردم اختلاف نظر و عقیده دارند اختلاف در اعتقادات دینی است و خیلی به این امر هم اهمیت می دهند و اهتمام ویژه ای دارند به طوریکه اهل هر دین تابع دین دیگر را گمراه می داند و در ذهنش شخصیتی است منفی و از الفاظ منفی نسبت به او استفاده می کند مثلاً او را منحرف می داند اما در اختلاف نظر در شعر نمی گوید که طرف مقابل منحرف است لذا باعث این می شود که چون او را منحرف می بیند شخص در اخبارش به اعتقاد خود حرف بزند مثلاً چیزی را که در نظر طرف مقابل حرام است و در نظر دین او حلال است، اخبار از حلال بودن آن دهد یا بالعکس و در بابهای مختلف به این صورت و اصلاً هم اعتقاد ندارد که طرف مقابل به انحراف و اشتباه می افتد چرا که الان او را در عمل به دستورات دینش منحرف می داند و اعتقاد دارد درست آنچیزی بوده است که من به آن اخبار می دهم. مثلاً یهودی که قائل هستند که ذبائح غیر یهود حرام است حال یک یهودی از مسلمان بپرسد که این گوشت حلال است چون مسلمان اعتقاد دارد که آنها اشتباه می کنند می گوید که از شیر مادر هم حلال تر است.

لذا گفته شده است در امور دینی نظر افراد مخالف مسموع نمی باشد چرا که مخالف چون اهمیت نمی دهد نوعاً متهم می باشند چرا که دین مقابل خود را منحرف

می داند لذا اهتمامی ندارد که راست یا مطابق با واقع بگوید. صاحب عقائد نسبت به عقیده مخالف متهم می باشند.

بعد خود مرحوم صدر متوجه شده است که این انحصار به کفار ندارد بلکه در مورد افراد لا ابالی هم همین اتهام می باشد که نسبت به دستورات دینی اهتمامی ندارند و معتقد هستند که این دستورات مهم نمی باشد نه این که دین را قبول ندارد خیر دین را قبول دارد اما اعتقاد او بر این است که این دستورات مهم نمی باشند. در اینجا که فرد مجهول نمی باشد بلکه معلوم الحال می باشد که لا ابالی است چون متهم است قول او مسموع نمی باشد.

یکی از باب جهالت و یکی از باب عدم اهمیت اعتقادات مخالف در معرض اتهام می باشد.

المسئلة الثالثة: آیا قول غیر بالغ حجت است یا خیر؟

منظور بالغ شرعی است که نوعاً مقارن با بلوغ جنسی است بلوغ در حیوانات منظور همین بلوغ جنسی است اما در اینجا منظور بلوغ شرعی است که نوعاً مقارن با بلوغ جنسی می باشند.

نا بالغ دو قسم است ممیز و غیر ممیز که منظور ممیز است و غیر ممیز مفروق عنه است که حجت نمی باشد.

تمیز نسبی است مثلاً می گوید این نجس است که نسبت به نجاست این سن تمیز زود حاصل می شود و شخص زود ممیز می شود اما سنینی است که اگر خبر بدهد مسموع نمی باشد چرا که تمیز حاصل نشده است مثل اخبار به مذکی بودن که مقدار سنی بالاتر از تمیز نسبت به نجاست می خواهد لذا تمیز نسبت به مورد خبر بررسی می شود البته به نسبت افراد هم متفاوت است.

مثلاً سن تمیز فهم نجاست با خونی بودن یک چیز متفاوت است.

نسبت به خبریت فرقی بین بالغ و غیر بالغ ممیز است؟ خیر.

آیا قول غیر بالغ ممیز حجت است یا خیر؟

باید رجوع شود به دلیل حجیت که سیره باشد که نکته خبریت بود که در اینجا هم این نکته است لذا در صورت ممیز بودن قولش مسموع است و اصلاً بلوغ جنسی که این ها ندارند در خبریت نقشی ندارد. بلکه تمیز است که ملاک است لذا کسانی که عقب افتاده هستند به بلوغ جنسی می رسند اما به تمیز نمی رسند.

آیا این سیره در مورد ممیز امضاء شده است؟ به روایات رفع القلم عن الصبی و امر الصبی خطا ادعای ردع شده است.

الا اینکه تمام الکلام در این است که در این حجیت مانعی است یا خیر؟ یعنی شارع ردع کرده است از حجیت قول صغیر یا خیر؟

^۱ گفته شده است که شارع مقدس از حجیت قول صبی ردع کرده است که استناد کرده اند به دو طائفه از روایات:

دلیل اول: احادیث رفع القلم عن الصبی قبل الاحتلام.

دلیل دوم: حدیث امر صبی خطا.

بررسی دلایل رادعه ی ادعا شده:

دلیل اول: احادیث رفع القلم عن الصبی قبل الاحتلام.

در مورد خلیفه دوم است که زنی را پیش او آورده بودند و مجنونه بود و زنا کرده بود و خلیفه امر کرد به رجم امیرالمومنین علیه السلام وقتی فهمیدند این حدیث را فرمودند:

۸۱- ۱۱- ۱ و في الخصال عن الحسن بن محمد السكوني عن الحضرمي عن إبراهيم بن أبي معاوية عن أبيه عن الأعمش عن ابن ظبيان^۲ قال: أتني عمر بامرأة مجنونة قد زنت^۳ فأمر برجمها فقال علي ع- أ ما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ.^۴

سندا: ضعیف است.

این حدیث ضعیف است اما خیلی بحث کرده اند که منظور از رفع القلم چیست؟

دلالتا: سه نظر در مراد از رفع القلم وجود دارد:

قول اول: رفع تمام احکام اعم از تکلیفیه و وضعیه که یکی از آنها حجیت باشد.

بعضی گفته اند منظور تمام احکام از او برداشته شده است وضعی و تکلیفی.

مناقشه: پس علت نجاست دست صبی در برخورد با نجاست و ضمان او در اتلاف اموال چیست؟

بعضی اشکال کرده اند که چرا وقتی دستش را به نجس می زند دستش نجس می شود و در صورت شکستن شیشه ضامن است؟

جواب: عدم ضمان خلاف امتنان بر امت است و نجاست هم اثر فعل صبی نمی باشد اثر واقع است.

در مورد ضمان جواب داده اند که عدم ضمان صبی در اینگونه موارد خلاف امتنان بر امت است و در مورد جنابت در صورت زنا و نجاست گفته اند که این احکام مال فعل نمی باشد بلکه مال واقع است یعنی ملاقات موجب نجاست است و لو گوسفند این کار را کرده باشد در جنابت هم گفته اند که از دلیلش استفاده شده است از این قبیل است نه از باب اینکه اینها اثر فعل صبی است بلکه این آثار مال واقع است.

۱ (۳) - الخصال ۹۳ - ۴۰ و الخصال ۱۷۵ - ۲۳۳ آورده المصنف باختصار.

۲ (۴) - في المصدر: عن أبي ظبيان.

۳ (۵) - في المصدر: فجرت، بدل (زنت).

۴ وسائل الشیعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۵ ، شیخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشیعة - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

قول دوم: مراد از حدیث رفع القلم، رفع العقاب و مواخذة است.

بعضی گفته اند که منظور قلم العقاب و مواخذة است.

عقاب و مواخذة عرفا معنایش این است که تکلیف را برداشته است و در احکام شریعت دو حکم است که عقاب دارد یکی وجوب است و یکی حرمت لذا گفته اند تمام احکام را دارد الا وجوب و حرمت بیانش به این صورت است که وقتی شارع مواخذة و عقاب را بر می دارد معنایش در نزد عرف این است که سبب العقاب و مواخذة را بر می دارد خوب سبب المواخذة و عقاب فقط در وجوب و حرمت است که عبارت باشد از مخالفت با وجوب و حرمت، خوب مخالفت که فعل صبی است و شارع نمی تواند بر دارد از این فهمیده اند که یعنی شارع تکلیف را که بدست خودش است بر می دارد. در نظر عرف معنا ندارد که تکلیف باشد اما شارع مواخذة و عقاب آن را برداشته باشد لذا برداشت کرده اند که منظور رفع خود تکالیف است اما دیگر احکام تکلیفی غیر وجوب و حرمت و تمام احکام وضعی بر جای خودش باقی است و به اطلاقشان صبی را هم می گیرد.

در احتمال اول تمام احکام را برداشته است که یکی از این احکام حجیت قول صبی است و بنابر احتمال دوم حجیت برداشته نشده است و تنها وجوب و حرمت برداشته شده است احکام وضعیه و تکلیفیه غیر این دو برداشته نشده است که یکی از این احکام غیر وجوب و حرمت تکلیفی، حجیت است.

قول سوم: مراد از حدیث رفع القلم، رفع احکام مُضِیْقَه است.

بعضی گفته اند آن احکام و اوامری که موجب ضیق و تکلف دنیوی و اخروی صبی می شود، برداشته شده است که این معنا از معنای اول اضیق و از معنای دوم اوسع است مثلاً اگر صبی اقرار کرد بر علیه خودش گفت این کتاب من دزدی ست بنا بر قول دوم حجیت برداشته نشده است اما طبق معنای اول و سوم برداشته شده است چرا که این اقرار او را به تکلف می اندازد و باعث تضیق او می شود، چون اعتبار این قول بر علیه صبی است.

به مناسبت وارد حکم خمس در مورد صبی می شویم:

یکی از احکام بحث خمس و زکات است که خیلی مهم است که آیا در اموال صبی خمس است یا خیر؟ بعضی گفته اند که خمس است و بعضی گفته اند که نمی باشد که این مربوط به این حدیث می شود حال یا فایده ای است که ولیش در معامله ای برای او بدست آورده است یا اینکه ما از کسانی هستیم که می گوییم هر فایده ای خمس دارد.

وضعیت صبی نسبت به حکم تکلیفی یعنی وجوب رد به اصحاب خمس و وضعی یعنی ملکیت اصحاب خمس بر این خمس:

خمس دو حکم دارد یکی تکلیفی و دیگری وضعی فرض کنید که کسی به من هزار تومان هدیه می دهد که زائد بر موونه من است که این یک حکم وضعی دارد که یک پنجم آن به نحومشاع مال اصحاب خمس است و چهار پنجم آن ملک صاحب مال است که مالک باشد.

اما یک حکم تکلیفی هم دارد که محل اختلاف است که وجوب است یا حرمت؟ بعضی گفته اند که بر من واجب است که یک پنجم را به اصحاب خمس بدهم و بعضی گفته اند که حرام است یعنی ابقاء این یک پنجم در مال من حرام است لذا باید بدهم به اصحاب خمس که در صورت اول وجوب او شرعی است و در صورت دوم وجوب ردّ عقلی است، که حالا در بحث ما فرقی نمی کند و اثری ندارد اما ما قائل به حرمت هستیم چرا که دلیلی بر وجوب نداریم و فقط ابقاء مال حرام است ولی در اینجا برای توضیح مطلب ما حکم تکلیفی را وجوب می گیریم.

وضعیت صبی نسبت به حکم تکلیفی: همه اتفاق دارند که این حکم برداشته می شود.

همه موافق هستند که وجوب را بر می دارد و لازم نمی باشد که به اصحاب خمس اداء کند اما تمام الکلام در حکم وضعی است بعضی می گویند بر می دارد و بعضی می گویند بر نمی دارد که بر می گردد به معنایی که ما از این حدیث کردیم.

وضعیت صبی نسبت به حکم وضعی: بنا بر قول اول و سوم برداشته می شود و بنا بر قول دوم برداشته نمی شود.

آنها که می گویند این حکم وضعی را این حدیث بر نمی دارد می گویند که این حدیث گفته است که عقاب و مواخذه را بر می دارد که تکلیف باشد اما حکم وضعی

باقی می ماند و اطلاق این احکام وضعی صبی را هم می گیرد که در اینجا اطلاق عبارت باشد از: « **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ**

وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ... »^۱ که گفته اند «... **غَنِمْتُمْ**...»^۲ شامل هدیه هم می شود که این شخص را می گیرد. در این صورت که رد بر صبی واجب نمی باشد و در عین حال حکم وضعی بر جای خودش باقی است چه کار باید کرد؟ ولی باید برود این خمس را بدهد چرا که گفته اند صبی در اموالش نیاز به ولی دارد و اگر ولی نداد بعد از بلوغ بر صبی واجب است که برود و بدهد.

اما کسانی که گفته اند خمس ندارد یعنی پنج پنجم مال خودش است و مال اصحاب خمس نمی باشد و بعد از بلوغ هم، خمس او واجب نمی باشد چرا که روزی که بدست آورد که قبل از بلوغ بود، ملک خودش بود الان هم که شک می کنیم می شود مال خودش و زمانی رد آن واجب است که مال دیگری باشد. حدیث رفع القلم را به قول سوم معنا کردند - نه معنای اول چرا که غیر مشهور است - یعنی منظور رفع التضييق و التكلف است و لو از ناحیه حکم وضعی باشد.

ان قلت: پس بحث ضمان در صورت اتلاف چه می شود در حالیکه آن هم تضییقی است؟

اگر این طور است چرا می گوید که وقتی شیشه را شکست ضامن است در حالیکه ضمان هم ضیق است؟

قلت: عدم ضمان صبی خلاف امتنان بر امت است.

جوابش این است که این خلاف امتنان بر امت اسلامی است و ما هم از قول سوم پیروی کردیم.

^۱ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَافُتِ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۴۱)، الأنفال، الجزء ۱۰، الصفحة: ۱۸۲، الآية: ۴۱

^۲ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَافُتِ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۴۱)، الأنفال، الجزء ۱۰، الصفحة: ۱۸۲، الآية: ۴۱

ان قلت: شیشه مال یک نفر است نه امت.

نگوید که شیشه مال یک نفر است نه امت که امتنان بر امت باشد تا عدم ضمان را اثبات کنید.

قلت: این یک قضیه خارجی است.

می گویم که این قضیه خارجی یکی است اما حکم عام است و امتنان بر امت را می رساند.

ان قلت: عدم رد مال به اصحاب خمس هم خلاف امتنان به ایشان می باشد.

خمس ندادن به اصحاب خمس مثل سادات هم خلاف امتنال به اینها است لذا نباید حکم وضعی متعلق به خمس از صبی برداشته شود.

قلت: رد مال به اصحاب خمس از باب طلب اینها نمی باشد بلکه خودش هم امتنان است.

جواب این است که دادن خمس به خود اینها امتنانی است نه از باب طلب یعنی مردم بدهکار به اینها نمی باشند که اگر ندهیم خلاف امتنان باشد خیر خود دادن خمس به اینها امتنانی است.

در ما نحن فیه با قطع نظر که این حدیث سند ندارد و روایت مستفیض هم نداریم گفتیم که معنای این روایت همان قول سوم است یعنی هر حکم تضییقی را بر می دارد لذا اگر صبی در اینجا گفت که این نجس است قولش مسموع است چون تضییقی را برای او در پی ندارد اما اگر گفت این مال دزدی است از باب اقرار حرف او مسموع نمی باشد اما از باب حجیت قول ثقه اگر ثقه باشد، کلام او مسموع است ولو موجب تضییق او می شود چرا که احتمال دارد که عدم قبول قول او خلاف امتنان بر امت باشد که البته در حد احتمال است و جزم به آن نداریم؛ اما در غیر موارد تضییقی قول او از باب خبر ثقه حجت است.

پس در اقرار از باب صاحب الید قولش حجت نمی باشد و خلاف امتنانی هم حاصل نمی شود اما در حجیت خبر ثقه در باب اقرار خلاف امتنانی را در صورت عدم

حجیت قول او، احتمال می دهیم اما در غیر اقرار مثل نجاست قول او از باب وثاقت باشد یا صاحب الید مسموع است چرا که موجب تضییق بر او نمی باشد.

اما چون اصلاً این روایت را قبول نکردیم لذا قول او حجت است و لو تضییق باشد اما باز در غیر باب اقرار و قانون و لو روایت ضعیف است اما گفته ایم و قائلیم که در سیره عقلاء کلاً به رفتار و گفتار صبی به لحاظ قانونی ترتیب اثر نمی دهند و او را مواخذه نمی کنند مضافاً به اینکه ما اصلاً در حجیت اقرار قیود زیادی را شرط کرده ایم و مانند بقیه نمی باشیم که هر اقراری را حجت ندانسته باشیم. بله اگر بعد از بلوغ آمد و گفت که من در صوابت این کار را انجام دادم پذیرفته می شود.

۱ اما دلیل دوم: حدیث «عمد الصبی خطأ»

۳۵۸۵۹- ۲- ۲ و بإسناده عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان
عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال: عمدة الصبي و خطؤه واحد.^۳

۳۵۸۶۰- ۳- ۴ و بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن
موسی الخشاب عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه
أن علياً كان يقول عمدة الصبيان خطأ (يحمل على) العاقلة.^۷

وجه استدلال: چطور فعل خطئی مبنای عمل نمی باشد عمل عمدی صبی هم مثل عمل خطئی اوست.

این روایت می گوید که افعال عمدی صبی مثل افعال خطایی او است که قبحی ندارد اگر یک صبی سهواً و خطأً گفت که این فرش نجس است حتی اگر بالغ هم اینطور

۱ دوشنبه ۹۲/۰۲/۰۲.

۲ (۷) - التهذيب ۱۰ - ۲۳۳ - ۹۲۰.

۳ وسائل الشیعة؛ ج ۲۹؛ ص ۴۰۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۴ (۸) - التهذيب ۱۰ - ۲۳۳ - ۹۲۱.

۵ (۹) - في المصدر - أبي جعفر (عليه السلام).

۶ (۱۰) - في المصدر - تحمله.

۷ وسائل الشیعة؛ ج ۲۹؛ ص ۴۰۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

باشد چطور قولش مسموع نمی باشد حال صبی اگر عمدا و بدون سهو هم گفت فلان چیز نجس است، این قولش مثل قول شخص خاطی و ساهی می باشد که مسموع و حجت نمی باشد.

عمد الصبی خطا یعنی افعال عمدی که یکی از آن افعال، قولش می باشد که اگر عمدا هم باشد، به منزله خطاء است.

این روایت را برای سیره عقلاء بر حجیت قول صبی صاحب الید رادع قرار داده اند.

آیا این روایت رادع است یا خیر؟

مناقشه به سه اشکال:

این استدلال نادرست است که اشکالاتی دارد:

اشکال اول: این روایت در مورد جنایت است یعنی جنایت عمدی او مجازات جنایت خطئی او را دارد.

ظاهر این که گفته می شود عمد الصبی خطاء یا عمد و خطائیه واحد ظاهرش این است که اگر یک فعلی عمدش یکی حکمی دارد و خطائش یک حکمی دارد اگر عملی عمدی از صبی صادر شود همان حکم عمل خطئی را دارد مثلا در قطع انگشت گفته اند ببینید که چگونه بوده‌است عمدی بوده است یا خطئی که حکم هر کدام فرق می کند.

قصاص از باب حق است که می تواند در ازاء پول از حقش بگذرد هر مقداری را می تواند بگوید ولو بیشتر از دیه باشد اگر داد حق القصاصش ساقط می شود و اگر نداد حق القصاصش باقی است اما اگر پول را قبول کرد این حق بر نمی گردد و ساقط می شود اما در خطئی دیه است و دیگر کم و زیاد ندارد و دیگر نمی تواند بگوید که من قبول نمی کنم ضمن اینکه دیه اشتغال ذمه می آورد یعنی اگر مُرد باید از ما ترک او بدهند اگر عمدی قطع کند و بمیرد دستش از همه جا کوتاه است اما اگر خطائی بود و مُرد در

این مورد دیه می شود جزء دیون میت که باید از ما ترک او بدهند «**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**».

این روایت می گوید حال اگر از صبی عمدا این عمل جنایت صادر شد حکم عمد را ندارد یعنی مجنی علیه نمی تواند که قصاص کند بلکه حکم خطا را دارد که باید دیه بدهد که اگر مال دارد ولی باید از مالش بدهد و اگر ندارد باید بعدا که مال دار شد باید بپردازد.

این فقط مال باب جنایت است و در غیر جنایت این مسئله نمی آید. عمد و خطاء فقط در جنایت است اما در ضمان و اتلاف فرقی بین عمد و خطاء نمی باشد در خواب بشکند یا در بیداری یک ضمان دارد.

اشکال دوم: سلمنا مخصوص باب جنایت نباشد اما منظور آنجایی است که قصد معتبر باشد.

سلمنا که مراد فقط باب جنایت نمی باشد و لازم نمی باشد مخصوص جاهایی باشد که بین عمد و خطاء فرق است یعنی منظور روایت این است که افعال صبی که از عمد و قصد صادر می شود مثل افعال خطائی اوست اما باز شامل اموری می شود که قصد در آنها معتبر است مانند معاملات که اگر قصد نباشد معامله انجام نمی شود باید بعت و قبلت که می گوید قصد انشاء داشته باشد یا در باب انشاءات که قصد معتبر است لذا در شرح لمعه چون می خواسته کار خراب نشود و مثال که برای طلاق می زنند منعقد نشود فرموده اند «زوجتی مثلاً طالق» مثلاً را اضافه کرده اند که طلاق واقع نشود چرا که شبهه داشته است که این کلام ایشان انشاء باشد و طلاق واقع شود. نه اینکه در هر

^۱ يُوَصِّيْكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ **مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ** آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱۱) النساء ، الجزء ۴ ، الصفحة: ۷۸ ، الآية: ۱۱.

بابی و لو قصد معتبر نباشد مثل باب نجاست که اصلاً قصد نمی خواهد، این حکم بیاید.

ما هم اگر بخواهیم تعمیم دهیم تعمیم می دهیم به معاملات . که قصد معتبر است اما در باب اخبار که اصلاً قصد معتبر نمی باشد کلام او مسموع و حجت است لذا اگر کلامی گفت مدلول التزامی او حجت است چرا که مدلول التزامی خبر حجت است با اینکه اصلاً قصد نکرده است حتی اگر منکر مدلول التزامی هم باشد قولش مسموع است.

بله در مدلول مطابقی اگر قصد نباشد دیگر خبر محقق نمی شود و دیگر خبری نمی باشد که مسموع باشد اما این عدم قصد مانع تحقق خبر است نه حجیت آن اما اگر خبر حاصل شد دیگر مدلولات التزامی آن مسموع است و لو قصد نکرده باشد و این روایت نمی تواند رادع از این مورد باشد.

مثلاً خبری دارد که مدلول التزامی آن نجاست بود مثلاً گفته است که زید پاهاش خونی بود و از روی فرش عبور کرد این قولش مسموع است و لو قصدی در کار نمی باشد و حکم به نجاست فرش می شود.

اشکال سوم: روایت خودش ذیلی دارد که روایت را حمل بر باب جنایت می کند.

در ذیل روایت آمده است: «...يحمل على العاقله...»^۱ که عاقله مربوط به بحث جنایت است و قرینه عرفی است که این روایت مربوط به بحث جنایة است.

الامر الرابع تفصيل به لحاظ شینی که تحت ید است: اگر تحت ید انسان بالغ ذو ارادة باشد.

گاهها مال است گاهها حیوان است گاهها بچه است اما اگر تحت ید ما انسان عاقل ذو اراده باشد مثلاً اگر مولایی خبر داد که لباس یا بدن عبد من نجس است یا در مورد

^۱ ۳۵۸۶۰-۳ - و بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً كان يقول عمد الصبيان خطأ (يحمل على) العاقله. وسائل الشيعة؛ ج ۲۹؛ ص ۴۰۰

کلفت و خادم که الان در منزل کار می کنند بگویند بدن یا لباس او نجس است آیا قول صاحب الید حجت است؟

مختار ما: مسموع نمی باشد بخاطر نبود نکته خبریت.

بعضی از فقها گفته اند که حجت است و بعضی گفته اند که قولش حجت نمی باشد مثل مرحوم آقای خوئی و صدر.

حق با مرحوم آقای صدر و خوئی است که ما تابع سیره عقلاء هستیم که در این امور که تحت ید انسان صاحب شعور و عقل و اراده باشد، خبریت معنا ندارد در حالیکه مگر از باب حجیت قول ثقه.

۱ فرع مسنله: آیا در نحو استقبال القبلة قول صاحب الید مسموع است؟

بعد به مناسبت از این فرع منتقل شده اند به فرع دیگر که خیلی محل ابتلاء است که فکر می کردند این مربوط می شود به صاحب الید در حالیکه ما فکر می کنیم که این فرعی که ذکر خواهد شد اصلاً مربوط به صاحب الید نمی باشد.

مثال این است که ما وارد خانه کسی می شویم و قبله را می پرسیم و طرفی را نشان می دهد آیا قول او از باب صاحب الید مسموع است؟

از باب خبر ثقه اگر ثقه باشد مسموع است اما اگر ثقه نباشد یا بخاطر این که ما از کسانی هستیم که می گوییم که خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد، آیا قول او به عنوان صاحب الید حجت است یا خیر؟

مختار ما: از باب قول صاحب الید قول او مسموع نمی باشد چرا که نسبت به کعبه و مسجد الحرام صاحب ید نمی باشد.

یکبار از قول او اطمینان حاصل می شود و نوعاً حاصل نمی شود که اینجا هم از محل بحث خارج است اما اگر اطمینان حاصل نشد آیا از باب قول صاحب الید حجت است یا خیر؟ خیر چرا که اگر دقت کنید این مثال مقداری فریبده است چرا که ما فکر

می کنیم قول صاحب البیت قول صاحب الید است در حالیکه اینطور نمی باشد چرا که وقتی می گوید قبله این طرف است معنای کلام او این است که کعبه یا مسجد الحرام این طرف است و این شخص نسبت به کعبه صاحب الید نمی باشد که خبریت داشته باشد. قبله به شهرت ثابت نمی شود بلکه مثل دیگر موضوعات خارجی است اگر گفتیم که در موضوعات خبر ثقه حجت است که فبها و اگر نبود باید بینه بیاورد اگر گفتیم در موضوعات بینه می خواهیم یا اطمینان یا علم وجدانی می خواهد.

ظن در باب قبله در مورد کسی بدرد می خورد که علم و اماره برای او میسر نباشد. قبله یا از امور قریب به حس است و یا نسبت به بعضی دیگر حدسی می شود که باید قول او مستند به اهل خبره باشد. و واقعا مشخص نمی باشد که قریب به حس است یا از امور حدسی است.

اگر هم بگویند که دیوار به سمت قبله است باز به نسبت به آن صاحب الید نمی باشد و ثانیاً اگر هم صاحب الید باشد به سمت قبله بودن دیوار موضوع حکم شرعی نمی باشد.

یا مثلاً صاحب خانه بگویند که ما مجاور مسجدیم که می دانیم که مسجد و مجاور مسجد احکامی دارد آیا احکام مجاور مسجد و مسجد برای کسی که به او صاحب الید خبر می دهد ثابت می شود؟ خیر چرا که مجاوریت و مسجد بودن در جایی اثبات می شود که نسبت به مسجد صاحب الید باشد در حالیکه نسبت به مسجد صاحب الید نمی باشد لذا مسجدیت و مجاوریت مسجد به تبع اثبات نمی باشد.

این بحث از باب قول صاحب الید است نه از باب خبر ثقه و الا حجت است در صورت حجت بودن خبر ثقه در موضوعات و اثبات وثاقت صاحب الید این بحثها می آید.

یا مثل این که مایعی دارد که فکر می کند که خون است و می گوید که این فرش من بخاطر برخورد با این خون نجس شد و فرض این است که نسبت به مایع صاحب الید نمی باشد که در اینجا هم قول او از باب صاحب الید مسموع نمی باشد. ضابطه صاحب الید: شیء تحت ید او باشد و این ید در خبریت او نقش داشته باشد.

فروع دیگری هم است که خود مرحوم صاحب العروة خودشان می فرمایند.
هذا تمام الکلام فی حجیت إخبار صاحب الید .

۱...و لا اعتبار بمطلق الظن و إن کان قویا

فالدهن و اللبن و الجبن المأخوذ من أهل البوادي محکوم بالطهارة و إن حصل
الظن بنجاستها . . .

ظن یک اصطلاح اصولی دارد و یک اصطلاح منطقی که در اصول در مقابل اطمینان و علم است و در منطق در مقابل قطع است.
«و ان کان قویا» بیان مطلق ظن است.
می دانیم که اهل بادیه لا ابالی می باشند.

ظن معنای عرفی دارد که گفته شده است که با هر دو معنای اصولی و منطقی فرق می کند.

ظن در علوم عقلی اعتقاد راجح را می گویند اما در اصطلاح فقها و اصولیین اعتقاد راجح و اطمینان را می گویند. لذا این که فقها می آیند قید می زنند که ظنی که به

حد اطمینان نرسد این قید نیازی نمی باشد چرا که همینکه گفته شد ظن اطمینان را در علم اصول در بر نمی گیرد.

علت عدم حجیت ظن: فقدان الدلیل علی حجیته و الدلیل علی عدم حجیته.

چرا ظن حجت نمی باشد؟ چون ما دلیلی بر حجت ظن نداریم یعنی این طور نمی باشد که در نزد عقلاء به ظن عمل می کنند و عمل کننده به ظن معذور باشند و شارع هم امضاء کرده باشد ضمن اینکه ما دلیل لفظی هم نداریم بر حجیت بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن داریم:

دلیل بر عدم حجیة مطلق ظن: صحیحہ حلبی.

۴۰۵۷ - ۴ - ۱ محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله ع قال: إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شيء^۲ - فليغسل الذي أصابه فإن ظن أنه أصابه شيء و لم يستيقن و لم ير مكانه فلينضحه بالماء و إن استيقن أنه قد أصابه مني و لم ير مكانه فليغسل ثوبه كله فإنه أحسن.^۳

جنابت دو سبب داشت که یکی انزال منی بود و دیگری ایلاج که انزال در خواب را می گویند احتلام از حلم که خواب باشد هم گرفته شده است. اگر چه الان به جنابت در عرف احتلام می گویند.

«نضح» آب پاشیدن را می گویند که می دانید که مطهر نمی باشد بلکه برای نزاهت یا رفع کراهت می باشد یا اینکه معنای این عبارت اینطور بوده و منظور امام این است

۱ (۴) - الكافي ۳ - ۵۴ - ۴، و التهذيب ۱ - ۲۵۲ - ۷۲۸ تقدمت قطعة منه في الحديث ۵ من الباب ۷ من هذه الأبواب.

۲ (۵) - في التهذيب - مني، فيهما (هامش المخطوط).

۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۲۴، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

که مقداری آب بپاش به لباس است که اگر رطوبتی هم دیدی شک کنی که رطوبتی بوده است که پاشیدی یا رطوبت نجاست و ممکن است که در گذشته بافت لباسها به صورتی بوده است که با بافت الان لباسها فرق می کرده است که بعد از خشک شدن نشان نمی داده است و معلوم نبوده است که کدام رطوبت است بخلاف امروز که مشخص است یا اینکه بگوییم به هر ترتیب معنا و منظور امام از «نضح» را نمی دانیم.

لذا این روایت نشان می دهد که اعتباری به ظن نمی باشد.

بعضی از این فقها گفته اند که دلیلی بر اعتبار ظن نداریم این مقدار که برای عدم احتیاط کافی نمی باشد و این کلام ناقص است و تتمیم می خواهد و گفته نشود که روایت دال بر عدم اعتبار آن است چرا که این روایت را هم همه مطرح نکرده اند لذا درست است که این روایت می رساند که احتیاط هم لازم نمی باشد اما کسانی که این دلیل را مطرح نکرده اند دلیل آنها ناقص است و تتمیمی می خواهد چرا که همین که دلیل نداشته باشیم بر حجیت آن احتمال حجیت و در نتیجه احتمال حکم تکلیفی که روی نجاست رفته است، می شود منجز یعنی برای ترخیص عدم منجز کفایت نمی کند بلکه نیاز به مؤمن هم دارم.

مشهور هم قائل هستند که ما نیاز به مومن داریم و لکن اینها می گویند که مومن عقلی کفایت می کند و دائماً این براءت عقلیه در کار است اما ما می گوییم که خیر نیاز به براءت شرعی است لذا در کلام اینها تناقض است چرا که اگر اینها احتمال را منجز نمی دانند دیگر نیاز به مومن نداریم که اینها بروند سراغ براءت عقلیه چرا که نه تنها تکلیف خود به خود فعلی نمی شود بلکه نیاز به فعلیت موضوع خود در خارج دارد تکلیف خود به خود منجز هم نمی شود و نیاز دارد به وجود مُنَجِّز، این نشان می دهد که در سقع ذهن اینها این بوده است که احتمال منجز است و باید مومنی بیاوریم.

لذا مرحوم آقای خوئی متوجه این اشکال بوده اند لذا در شبهات حکمیه قبل از فحص قائل به تنجز احتمال بودند اما در شبهات حکمیه بعد از فحص و شبهات

موضوعیه این احتمال را منجز نمی دانسته اند که به این کلام هم اشکال شده است که خود این تفصیل درش تهافت است.

تکلیف فعلیتش دائر مدار فعلیت موضوع در عالم خارج و تکوین است. تکلیف فعلی دو قسم است منجز و غیر منجز. تکلیف منجز چه تکلیفی است؟ آیا هر تکلیفی فی نفسه ما لم یک معذر، منجز است؟ یا بالعکس؟ یا این که تکلیف خنثی است و دائماً برای معذرت و منجزیت نیاز به چیز دیگری دارد؟ یعنی دو نظر اولی بطبعه یکی از معذرت و منجزیت را برای او لازم می دانند اما در نظر سوم اصلاً بطبعه حکمی ندارد. در نظر فقهای مشهور این بوده است که تکلیف بطبعه خنثی است و برای هر یک از تعذیر و تنجیز نیاز به معذر یا منجز است که این با اقامه برائت عقلیه در موارد نبود دلیل نمی سازد چرا که اگر تکلیف خنثی باشد یعنی احتمال منجز نمی باشد و وقتی احتمال منجز نباشد دیگر نیاز به برائت عقلیه نمی باشد لذا گفته شد که ظاهراً در سقع ذهن اینها این بوده است که احتمال منجز است و لکن ما از کسانی هستیم که می گوییم تکلیف به طبعه خنثی است منتها نیاز به منجز داریم که دائماً یک منجز داریم که احتمال می باشد و شارع می تواند جلوی این تنجیز را ببندد این موارد را به استقصاء باید بگوییم.

در ما نحن فیه وقتی ظن به نجاست پیدا کردیم احتمال تکلیف می دهیم که نیاز به معذر شرعی داریم که عبارت باشد از یک قاعده طهارت و دو استصحاب بقاء طهارت که گاهی هر دو است و گاهی فقط قاعده طهارت است که در مورد تعاقب حالتین این حالت پیش می آید که حالت سابقه آن مشخص نمی باشد یا بعضی اوقات فقط استصحاب بقاء طهارت است و قاعده طهارت جاری نمی گردد مثل تفصیلی که در بعضی جاها کسانی مثل مرحوم صدر در جریان قاعده طهارت داده اند اما در نظر ما دائماً قاعده طهارت است جاری می شود و جایی داریم که استصحاب جاری نمی باشد اما قاعده طهارت جاری است. که این قاعده و استصحاب در این لباس می آید جلوی

این منجزیت را می گیرد در اینجا یک دلیل لفظی هم داریم یعنی هر سه در اینجا مومن ما می باشند و جلوی این احتمال تکلیف را می گیرد که همان صحیحه حلبی است.

اصل مومن ما استصحاب و قاعده طهارت است که در جایی که از دلیل اینها ما اطلاقی را بفهمیم مورد ظن را شامل می شود و این اطلاق در اینجا است چرا که در دلیل استصحاب امام علیه السلام مقابله بین یقین و شک انداخته است و فرموده اند: «... لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر...»^۱ یعنی انقاض فقط به یقین است یا در قاعده طهارت هم فرمودند: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر... »^۲ و غایت را یقین به طهارت می دانند خوب در صورت ظن به نجاست من داخل در مغیی هستم نه داخل در غایت.

پس در مرحله اول ظن حجت نمی باشد.

مرحله دوم ما اینجا مومن می خواهیم که استصحاب و قاعده طهارت باشد.

مرحله سوم باید ببینیم که دلیل این اصول مومنه اطلاق دارد یا خیر که ظن را بگیرد یا خیر که گفتیم که اطلاق دارد.

^۱ ۶۳۱- ۱ - محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ توجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تمام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب و جب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا تنقض اليقين أبدا بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر. (وسائل الشيعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۵)

^۲ ۴۱۹۲- ۱ - محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني إلى أن قال فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذاك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا قلت فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك الحديث. (وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۶۶)

^۳ ۴۲۲۴- ۱ - محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت أصاب ثوبي دم رعاف إلى أن قال قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله و تعيد قلت فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذاك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا الحديث. (وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۷۷)

^۴ ۴۱۹۵- ۴ - و بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار عن أبي عبد الله ع في حديث قال: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك. (وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۶۷)

اخبار رادعه از عمل به ظن نیازی به آنها نمی باشد چرا که ما در حجیت ظن دلیل بر بود می خواهیم و همین که دلیل نداشته باشیم بر حجیت آن کفایت می کند برای عدم حجیت لذا بود و نبود رادع کاری نکرده اثری ندارد حال خواه مثل ادله مطلق ناهی از عمل به ظن مطلق و عام باشد خواه مانند صحیحه حلبی از خصوص ظن در نجاست ردع کند. بله اگر ظن در سیره عقلاء حجت بود اینها بدرد می خورد چرا که اگر اینها نبودند سکوت شارع ظهور در امضاء این سیره بود و این روایت به منزله عدم سکوت شارع و ردع شارع از عمل به چنین سیره ای می شد اما در اینجا که عقلاء به سیره عمل نمی کنند این دلائل رادع کاری نمی تواند بکند.

بله این آیات و روایات رادعه از عمل به مطلق ظن می توانند معذر ما در عمل نکردن به ظن بشوند در جایی که ظن به تکلیف داریم که در این صورت وقتی اینها مومن ما می باشند از عمل نکردن به ظن به طریق اولی مومن ما هستند از عمل نکردن به احتمال پس علاوه بر اصول مرخصه شرعی که مومن ما می باشند از عدم عمل به احتمال، این ادله لفظیه هم مومن ما می باشند در عدم عمل به احتمال تکلیف.

۱...بل قد یقال بعدم رجحان الاحتیاط بالاجتناب عنها...

سید می فرمایند که این احتیاط در طهارت و نجاست رجحان ندارد بلکه مکروه هم است و اگر می خواهید به عمل مستحب و راجح عمل کنید باید معامله طاهر بکنید.

مقدمه ای در احتیاط:

تعریف احتیاط: احتیاط یعنی کاری کنیم که احراز واقع بکنیم.

احتیاط یعنی اینکه ما کاری می کنیم که واقع را احراز می کنیم مثلاً شک می کنید که وقت داخل شده است یا خیر؟ لذا امساک می کنید نمی دانم لباسم طاهر است یا

خیر؟ می شویم که اگر نجس بوده است قطعاً طاهر شده است و اگر نبوده است تطهیر که مُنَجِّس نبوده است یعنی یقین داریم که مخالفت نکرده ایم.

جایی که می گوئیم احتیاط منظور جایی است که ادراک واقع امکان داشته باشد لذا دوران امر بین محذورین را نمی گیرد.

رجحان عقل را حسن می گویند و رجحان شرعی را استحباب می گویند.

بررسی حسن عقلی و مطلوبیت شرعی احتیاط:

آیا احتیاط عقلاً حسن است؟ بله چون مصداق انقیاد است.

آیا این احتیاط در نظر شرع مطلوب است یا خیر؟ در نظر عقل چطور؟ حسن است یا خیر؟

فقها فرموده اند که احتیاط عقلاً حسن است و شرعاً مستحب است.

دلیل بر حسن عقلی چیست؟

دلیل آن این است که احتیاط مصداق انقیاد است. انقیاد عبارت از اتیان یک عمل به رجاء واقع به این امید که شاید در واقع هم چنین چیزی باشد یعنی گفته شده است در نظر عقل همانطور که اطاعت مولا حَسَن است انقیاد در برابر مولا نیز حسن است بنا بر حسن و قبح عقلی یا عقلائی نه بر اساس برهان اینها برهان بردار نمی باشد و نمی توانیم با برهان اثبات کنیم که ایثار مثلاً حسن است یا خیانت در امانت حسن است ولی برهان نداریم که امانت حسن است یا خیانت در امانت قبیح است این در جای خودش اثبات شده است که اگر ما قائل به حسن و قبح عقلی یا عقلائی یا هر دو شویم هیچ وقت مصادیق آنها برهان بر نمی دارد.

خصوصاً در مصادیقی که واقعا مشکل می شود مثلاً پولی در نزد او به امانت است که مرضی هم دارد صعب العلاج که اگر درمان نشود می میرد اما با این پول که در نزدش امانت است می تواند مرضش را درمان کند حال خیانت در امانت در اینجا مطلوب است یا خیر؟

انقیاد فعل یا ترک امری است که نمی دانیم آن فعل یا ترک طاعت است یا خیر؟ اما احتمال طاعت بودن آن است.

اطاعت و انقیاد دو مسئله جداست در اطاعت احراز مطلوبیت است و در اینجا احتمال مطلوبیت است این برهان ندارد و نمی توان گفت که به طریق اولی حسنش محرز است البته شاید بتوان گفت که در جایی که کسی احراز کرده است که تکلیفی است و آن را اطاعت می کند و این حسن است کسی که احتمال طاعت را می دهد و آن محتمل الطاعة را انجام می دهد بطریق اولی عمل او حسن است.

آیا احتیاط، شرعا مستحب است؟ بلکه روایات زیادی داریم که امر به احتیاط کرده است.

اما استحباب شرعی انقیاد: ما روایات عدیده ای داریم که امر کرده است به احتیاط که بعضی از آنها عبارت باشند از:

۳۳۵۰۹ - ۴۶ - ۱ و عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمي^۲ عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا ع أن أمير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^۳.

۳۳۴۷۲ - ۹ - ۴ و عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله ع في حديث قال: وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشد فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى الله (و إلى رسوله)^۴ - قال رسول الله

^۱ (۴) - أمالي الطوسي ۱ - ۱۰۹.

^۲ (۵) - في المصدر - زكريا بن يحيى الكنيجي.

^۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۲۷ ؛ ص ۱۶۷ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشيعة - قم ، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ (۱) - الكافي ۱ - ۶۸ - ۱۰ ، وأورد قطعة منه في الحديث ۱ من الباب ۹ من هذه الأبواب.

^۵ (۲) - ليس في الفقيه (هامش المخطوط).

ص حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم ثم قال في آخر الحديث فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.^۱

اخباری ها با این روایات اصالة الاحتیاطی شده اند یعنی وجوب طریقی و ظاهری برداشت کرده اند یعنی شارع فرموده است که ما در اینجا منجز داریم نه معذر البتہ در شبهات حکمیہ تحریمیة اما در بقیہ اخباریها هم برائتی شده اند و علمای اصولی اینها را حمل بر استحباب کرده اند.

کیفیت حسن عقلی و استحباب شرعی احتیاط در غیر نجاست و طهارت: حُسن احتیاط مانند حُسن صدق اقتضائی است نه مانند حُسن عدل ذاتی منوط بر اینکه مصداق عنوان مقبحة ای نشود.

اینکه گفته شد عقلا حسن است همه جا حسن است؟ مثل حسن عدل است یا مثل حسن صدق است که اقتضای حسن را دارد؟ مثل صدق است که اقتضای حسن است لذا در خیلی جاها قبیح می شود.^۲

اما روایات اطلاقی ندارد که این موارد را هم بگیرد یعنی احتیاط باعث شود که از درس و زندگی بیفتی بلکه معنا این است که لو خلی و طبعه مستحب است.

ما نحن فیه اگر در نجاست و طهارت احتیاط کنیم که گاهی به تطهیر یک شیء است یا به تبدیل یک شیء است و گاهی اوقات به ترک یک شیء است؟ آیا این احتیاطها عقلا حسن است یا خیر؟ آیا شرعا مستحب است یا خیر؟

^۱ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص: ۱۵۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ قصه ای نقل می کنند که ابوذر خیلی ساده بوده است که پیغمبر را در پارچه ای پیچیده است و هنگامی که کفار می پرسید پیغمبر را ندیده ای؟ گفته باشند که در این کوله است که حال یا بخاطر صفای باطن او بوده است یا بخاطر این بوده است که می دانسته در این صورت او را رها می کنند.

در اینجا که گفته می شود حسن است در جایی است که عنوان مقبحه که اقبیح باشد یا مساوی باشد این عمل احتیاطی را دیگر نگیرد که در این صورت این دیگر حسن نمی باشد مثلاً یک لباس را آنقدر بشوریم که اسراف صدق کند که اسراف یا اقوی قبیح است یا مساوی است در اینجا دیگر صحبت از حسن آن نمی کنیم.

اسراف عرفی است که معنایش زیاده روی است مثلاً دیوار بیرونی خانه را که کاری به کسی ندارد بشوری. استفاده بیجا را تبذیر می گویند که اینها معانی عرفی می باشند. یا ما شک داریم که این قبیح است یا خیر؟ که این دیگر متصف به حسن نمی شود. اسراف مثل کذب است که در نزد عقل و قبح عقلی دارد.

فرض هم این است که شخص وسواس نمی باشد.

حسن عقلی این است که مستلزم یک عنوان قبیح یا مصداق یک عنوان قبیح نباشد. اما نسبت به استحباب یک اطلاقی نمی باشد که اگر یک عنوان مقبحه بر آن شامل شود این مورد را هم بگیرد اصلاً ما گفتیم که اگر یک حکم شرعی برود روی یک عنوانی که عقل برای آن حسن و قبحی دارد یا عرف و عقلاء حسن و قبحی برای آن دارند اگر امر به چیزی باشد آن امر می رود روی مصداقی از آن عنوان که در نزد عرف و عقل و عقلاء حسن باشد و اگر آن حکم نهی شارع باشد این نهی می رود روی مصداقی از آن عنوان که در نزد عقل و عقلاء و عرف آن مصداق قبیح است یعنی اصلاً این عنوانی که در امر و نهی آمده است که تمام موارد را که اصلاً حسن و یا قبحی ندارند هم بگیرد پس امر به صدق منظور صدق ناجی است و نهی از کذب منظور کذب ضار است نه هر صدقی ولو ضار باشد و یا هر کذبی ولو ناجی باشد بخلاف مشهور که گفته اند که اطلاق دارد و آنها را هم می گیرد و لکن از باب تراحم دلیلی که می گوید کذب ناجی مشکل ندارد مقدم می شود.

مثلاً شارع امر به صدق می کند حمل می شود به صدق ناجی یا وقتی می گویند که کذب حرام است منظور کذب قبیح است که عرفاً قبیح می باشد دلیل جواز صدق این

صدق ضار را نمی گیرد این ارتکاز قبح یا عدم قبح قرینه است بر انعقاد و عدم انعقاد این اطلاق در روایات.

توجه داشته باشید که در این مثالها گفتیم دلیل استحباب اینها را نمی گیرد نه اینکه کراهت دارد.

اینها همه علی القاعده بود.

احتیاط در نجاست و طهارت بر حسب عقل و شرع: به دو دلیل رجحان ندارد و به تبع در نظر عقل هم انقیادی که در نظر شارع رجحان نداشته باشد، این انقیاد حسن نمی باشد.

اما من می خواهم احتیاط کنم در جایی که عنوان قبیح عرفی بر آن صدق نمی کند مثلاً می خواهم یک قدم بردارم که پایم طاهر شود یا دستم را می خواهم احتیاطاً داخل استخر کنم آیا این عمل در نزد شارع مطلوب است یا خیر راجح نمی باشد؟

بعضی از فقها گفته اند و لو عقلاً راجح است در نزد شارع مطلوب نمی باشد:

به دو دلیل:

دلیل اول: سیره ائمه علیهم السلام.

سیره ائمه معصومین علیهم السلام حتی در مسائل مهمتر از نجاست و طهارت احتیاط نمی کردند حتی داریم که وقتی می خواستند برای قضاء حاجت بروند بدن و لباس خود را قبل از رفتن خیس می کردند که اگر ترشحاتی هم بعداً شد و رطوبتی در لباس خود دیدند حمل بر آن رطوبت قبل از قضاء حاجت کرده و حکم به طهارت کنند. که این سیره ظهور در مرجوحیت در نزد شارع دارد لذا فقها از اینها فهمیده اند که نه تنها احتیاط در نجاست و طهارت مطلوبیت ندارد بلکه رجحان ندارد که این عدم رجحان عند الشارع این انقیاد که حسن است را از حسن می اندازد چرا که عقل در اینجا می گوید که حسنش مال جایی بود که در نزد خود شارع هم مطلوب باشد اما در اینجا که در نزد شارع مطلوب نمی باشد و غیر راجح است، دیگر قبیح است.

این استمرار سیره باعث ظهور عرفی در عدم راجحیت است.

دلیل دوم: لسان روایات.

۳۱۳۸۰ - ۵ - ۱ و عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود قال:

سألت أبا جعفر ع عن الجبن فقلت له أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله^۲ و إن لم تعلم فاشتر و بع و كل و الله إني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم و السمن و الجبن و الله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان.^۳

۴۱۹۶ - ۵ - ۴ و عنه عن أبي جعفر عن أبيه عن حفص بن غياث عن

جعفر عن أبيه عن علي ع قال: ما أبالي أ بول أصابني أو ماء إذا لم أعلم.^۵

تعبیر «ما ابالی» که یعنی ارزش ندارد که به اینها من توجه کنم.

۶... بل قد يكره أو يحرم

إذا كان في معرض حصول الوسواس.

وسواس به دو معنا است یکی به آن حالتی که برای شخص وسواس پیش می آید می گویند و دیگری به خود شخص وسواس، وسواس می گویند که منظور ما آن حالتی است که برای شخص حاصل می شود.

^۱ (۲) - المحاسن ۴۹۵ - ۵۹۷.

^۲ (۳) - في المصدر تاكل.

^۳ وسائل الشیعة؛ ج ۲۵؛ ص ۱۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ (۵) - التهذيب ۱ - ۲۵۳ - ۷۳۵، والاستبصار ۱ - ۱۸۰ - ۶۲۹.

^۵ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۴۶۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۶ یکشنبه ۹۲/۰۲/۰۸.

احتمالات در عبارت سید دو احتمال:

قید «إذا كان في معرض حصول الوسواس» متعلق به «یکره» و «یحرم» با

هم باشد:

احتمالات در علت تردید سید بین کراهت و حرمت در عبارت:

سید در اینجا تردید داشته اند که فرمودند که «بل یکره او یحرم» چرا این تردید را آوردند و فرمودند بل قد یحرم یا قد یکره؟ سه احتمال در مسئله است:

احتمال اول: این تردید ها بخاطر تشکیکی است که بین مراتب وسواس است.

این کراهت و حرمت مربوط به وسوسه است که در یک مرتبه و درجه حرام است و در یک درجه کراهت دارد اگر ما احتیاطی کنیم که ما را در معرض مرتبه مکروه وسواس قرار دهد آن احتیاط می شود مکروه و اگر احتیاط ما ما را در معرض وسواس محرم قرار دهد این احتیاط می شود محرم پس ناظر به مرتبه وسواس است.

احتمال دوم: ناظر به اختلاف اقوال در این مسئله است.

در مسئله دو قول است یکی قائل به حرمت و یکی قائل به کراهت باشند که تردید ایشان بر می گردد به اقوال در مسئله.

احتمال سوم: خود سید از بین ادله نتوانستند طرفی را انتخاب کنند.

خود سید مردد بین حرمت و کراهت بودند. به لحاظ ادله به نظری نرسیده اند.

قید «إذا كان في معرض حصول الوسواس» متعلق به «یحرم» فقط باشد:

۱ اگر قید «إذا كان في معرض حصول الوسواس»^۲ قید «یحرم»^۳ تنها باشد دیگر

تردیدی در کلام سید نمی باشد یعنی هر احتیاطی در طهارت و نجاست کراهت دارد الا اینکه برسد به حد وسواس که می شود حرام و عطف با «او» هم مانند عطف با «واو»

درست می باشد. پس تردید در جایی است که «إذا كان في معرض حصول الوسواس»^۴

«متعلق به «یکره أو یحرم»^۵ هر دو باشد.

شاید این احتمال از تردید بهتر باشد چرا که تردید با کتاب فتوا تناسب ندارد و ظاهراً این قول، قول قائل است نه قول خود سید.

ظاهر کلام مرحوم صدر و خوئی و حکیم علیهم الرحمة این است که قید «یحرم»^۶

«گرفته اند چرا که شروع کردند در بیان ادله حرمت نه کراهت.

این بحث عبارت سید.

^۱ دوشنبه ۹۲/۰۲/۰۹. این بحث را بعد از بحث از دلیل حرمت استاد مطرح نمودند لذا تاریخ آن همخوانی نداشته و متاخر است اما در عبارت قبل از بحث دلیل حرمت آورده شده است و علت هم این است که این احتمال بعد از کلاس توسط یکی از شاگردان به ذهن استاد آمده لذا مجبور شدند در س جلسه بعد را برای این احتمال بگذارند.

^۲ بل قد یکره أو یحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

^۳ بل قد یکره أو یحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

^۴ بل قد یکره أو یحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

^۵ بل قد یکره أو یحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

^۶ بل قد یکره أو یحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

می رویم سراغ حرمت و کراهت: ما حرمت را می گوئیم کراهت مشخص می شود. بعضی از فقها گفته اند که اگر به واسطه احتیاطی در هر زمینه خوف آن برود که شخص در وسواس بیفتد این احتیاط شرعا حرام است.

احتمال معتد به را خوف می گویند.

چرا حرام است بیان فنی این است که اگر شخصی دچار وسواس شد و بواسطه آن وسواسی احتیاط کند یعنی احتیاط او ناشی از وسواس باشد بعضی از فقها گفته اند که اگر این شخص احتیاط کند این حرام است قبل از بیان دلیل وسواس توضیح دهیم.

توضیح وسواس: شک و احتمالی که منشاء عقلانی و عرفی ندارد.

منظور شک و احتمالی است که این شک و احتمال منشاء عرفی و عقلانی ندارد مثل شک این که این لیوان نجس است یا طاهر که این شک منشاء عقلانی دارد یا فرض کنید که کالایی از خارج آمده است و هنوز استفاده نشده است و شخص شک در نجاست و طهارت آن بکند این باز وسواس نمی باشد چرا که این شک منشاء آن عرفی و عقلانی است بخاطر اینکه خارجی ها نجاست و طهارت را رعایت نمی کنند و احتمال اینکه با چند دست برخورد کرده باشد زیاد است لذا احتمال نجاست آن زیاد است و این عرفی و عقلانی است. اما یکدفعه است که می رود در بیابان و نمی داند که اینجا نجس است یا طاهر و می خواهد نماز بخواند و احتمال می دهد که محل سجده او در بیابان نجس باشد یعنی همین نقطه نجس شده است یا کلب از همین نقطه عبور کرده است و تر هم بوده است و در اثر تابش خورشید یا بارش باران هم طاهر نشده است. یا بلافاصله بعد از تطهیر یک شیء احتمال نجاست بدهد. و یک خصوصیت دیگر در وسواس این است که این حالت تردید در او نسبت به عرف دیرتر زائل می شود.

بیان یکره و دلیل آن: تطبیق عناوین مکروهه مثل تضييع وقت بر این احتیاط.

سه مطلب قائل «قد يقال» در صورت این که قید در عبارت، قید یحرم فقط باشد:

مطلب اول: احتیاط در طهارت رجحان ندارد که توضیح داده شد.

مطلب دوم: احتیاط مکروه است اگر به معرض وسواس نرسد، که توضیح داده نشد.

مطلب سوم: احتیاط حرمت است اگر در معرض وسواس قرار دهد، که توضیح داده شد.

از کلامات بعضی استفاده می شود وجه کراهت این است که اینها عناوین مکروهه بر آنها مثل تضييع مال و تضييع وقت تطبيق می شود که تضييع مال اسراف می باشد نه تبذیر.

اسراف که دلیل داریم که مکروه است اما تضييع وقت خیر.

مناقشه به دو اشکال:

این وجه تمام نمی باشد چرا که دو اشکال دارد:

اشکال اول: در صورت صدق بعضی از عناوین مثل تضييع وقت، معلوم نمی باشد که مکروه باشند.

بعضی از عناوین معلوم نمی باشد که مکروه باشد مثل تضييع وقت که در روایت داریم که مبغض ترین فرد فرد بیکار است از این تضييع وقت فهمیده نمی شود بیکار بودن یک معنا دارد و تضييع وقت یک معنای دیگری دارد ضمن اینکه اصلاً مشخص نمی باشد که به اینها تضييع وقت صدق کند بخاطر این که در زندگی معمولاً اوقاتی داریم که همینطور از بین می رود و مقتضای طبع است که هیچ کاری نکنی چرا که انسان نمی تواند دائماً مشغول کاری باشد یا فکر کند یا عبادت کند یا مشغول کاری باشد خیر اینطور نمی باشد مثل اینکه حوصله نداری یا اینکه مثلاً در روزنامه مطلبی را می خواند که اصلاً بدرد او نمی خورد یا به هر دلیل دیگر که اینها اگر تضييع وقت باشد طبیعی است اما معلوم نمی باشد که مکروه باشد.

بله اسراف کراهت دارد و تذیر هم بعضی مراتبش مکروه است و بعضی از مراتب آن حرام است.

اشکال دوم: صدق این عناوین باعث کراهت احتیاط بما هو مصداق ذاک العنوان المکروه، می شود نه بما هو احتیاط.

فرض که اسراف و تضييع وقت مکروه است این دیگر از باب احتیاط مکروه نمی باشد بلکه از باب اسراف و تضييع و تذیر مکروه است خیلی از کارها را انجام می دهیم که به خاطر اینکه مصداق بعضی از عناوین قرار می گیرد حکمی پیدا می کند مثلاً تکلم می کند به فحش که در اینجا به ما هو فحش و غیبت حرام است نه اینکه بما هو هو حرام شده است. اما فقهاء نمی گوئیم که تکلم حرام است بلکه فحش و غیبت حرام است تکلم بما هو تکلم حرام نمی شود بلکه بما هو غیبت حرام می شود.

در شریعت اسلام می توان گفت که غیبت حرام داریم و غیبت حلال اما نمی توان گفت تکلم حرام و حلال داریم یا احتیاط مکروه و غیر مکروه داریم تکلم و احتیاط دائماً غیر مکروه است و لو مصداق تضييع وقت باشد. بله شرب خمر اضطراری حلال است یعنی خود این شرب خمر می شود حلال و دلایل اضطرار می گوید که دلیل حرمت شرب خمر فقط یک قسم غیر اضطراری را می گیرد اما وجوبش مثلاً حفظ جان متوقف بر شرب خمر باشد این وجوب هم بما هو حفظ جان است که می شود واجب نه این که شرب خمر بما هو شرب خمر واجب باشد.

بحث حرمت هم که گفته شد از این باب حرام است که سبب تولیدی حرام است نه از باب اینکه چون احتیاط است.

الا اینکه مراد قائل این باشد که منظور از اینکه احتیاط مکروه است نه اینکه بما هو هو مکروه و حرام باشد بلکه مصداق یک فعل مکروه و حرام قرار می گیرد.

لذا ما دلیلی بر کراهت احتیاط نداریم بله اگر عنوان مکروهی منطبق شد این احتیاط به خاطر این عنوان ثانوی می شود مکروه.

دلیل حرمت احتیاط منجر وسواسی: سبب تولیدی احتیاطی که اطاعت شیطان است و حرام.

در روایت داریم که این وسواس که به وسواس خود اعتنا می کند این اطاعت شیطان است و یکی از محرمات اطاعت شیطان است و امر شده است که نسبت به شیطان کافر شویم این که می گوئیم این اطاعت شیطان است منظور اطاعت عملی است یعنی ما داریم عملاً از شیطان اطاعت می کنیم. وقتی این احتیاط حرام بود سبب تولیدی آن هم ولو صد واسطه بخورد می شود حرام من جمله همین احتیاطی که سید فرمودند. مثلاً اگر گفتم احراق قرآن حرام است اسباب تولیدی آن هم حرام است که عبارت باشد از انداختن داخل آتش که سبب تولیدی احراق است منظور این است که سببی که اگر آن را تولید کنید مسبب قهراً حاصل می شود اگر ما احتیاطی کنیم که منجر به وسواس شود این هم می شود حرام چرا که وقتی وسواس شد دیگر مسلوب الاختیاری می شود یعنی اینطور نمی باشد که احتیاط زیاد شود و شخص هم بتواند که وسواس نشود خیر بعد از احتیاط دیگر شخص وسواس شده و مسلوب الاختیار می شود.

پس ما یک احتیاط حرام داریم که احتیاط ناشی از وسواس است و یکی هم احتیاطی که سبب تولیدی این احتیاط است که می شود احتیاط منجر به وسواس که سید هم همین را می فرمایند، که این هم حرام است اما احتیاط دومی که احتیاطی است که منشأ آن وسواسی است، به مقتضای روایت و احتیاط اولی که احتیاطی است که منجر به وسواس می شود، به مقتضای اصلی که عبارت باشد که اسباب تولیدی فعل حرام، هم حرام است.

فارق بین مقدمه حرام و سبب تولیدی حرام:

این قاعده سبب تولیدی با مقدمه حرام فرق می کند.

فرق بین سبب تولیدی و مقدمه حرام: مقدمه حرام این است که بعد اتیان مقدمه وجود حرام ضروری نمی باشد مثلاً می داند که اگر به جایی رود که در آنجا شرب خمر

می شود می داند خودش هم مبتلاء به معصیت می شود اما اینطور نمی باشد که سلب اختیار از او شود اما در سبب تولیدی اگر سبب تولید شود مسبب قهرا محقق می شود مثل احراق قرآن که می دانیم که اگر در آتش قرار دهیم آتش آن کتاب را قطعاً و قهراً خواهد سوزاند.

حرمت سبب تولیدی حرام را خود دلیل حرام می گیرد اما مقدمه حرام را خود دلیل حرام نمی گیرد. لذا طبق نظر کسانی که مقدمه حرام را حرام نمی دانند خود رفتن به آن مجلس شرب خمر حرام نمی باشد اما شرب خمر او می شود حرام. که مشهور حتی آنهایی که قائل هستند که مقدمه واجب، واجب است قائل هستند که مقدمه حرام، حرام نمی باشد.

اگر سبب تولیدی باعث تحقق مسبب اتفاقاً نشود این دیگر از باب تجری حرام می شود مثلاً شخص را از پشت بام هول داده است که مسبب قهری آن قتل است و اتفاقاً نمی میرد در اینجا سبب تولیدی از باب تجری حرام است. البته گذشته از اینکه ایذاء حرام است.

آن احتیاط و سواسی زمانی حرام است که با حکم شرعی مساس پیدا کند اما اگر سواس در بستن در ماشین باشد این حرام نمی باشد.

۱۳۷ - ۱ - محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد

عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان قال: ذكرت لأبي عبد الله ع رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت هو رجل عاقل فقال أبو عبد الله ع و أي عقل له و هو يطيع الشيطان فقلت له و كيف يطيع الشيطان فقال سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو فإنه يقول لك من عمل الشيطان.^۲

^۱ (۵) - الكافي ۱ - ۱۲ - ۱۰.

^۲ وسائل الشيعة؛ ج ۱؛ ص ۶۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

رجل مبتلاء به وضو یعنی وسواس است کما این که امام علیه السلام هم اینطور فهمیده اند.

۱ مناقشه در حرمت احتیاطی که انسان را در معرض وسواس قرار می دهد به دو اشکال:

اشکال اول: عدم دلیل بر حرمت اطاعت شیطان فی حد نفسه و در همه موارد.

این که گفته شده است که عمل بر اساس وسواس اطاعت شیطان است این درست است کدام دلیل می گوید اطاعت شیطان حرام است و منظور روایت که فرموده اند که اطاعت شیطان است برای رساندن این مطلب است که این عمل مرجوح است نه اینکه حرام باشد.

در آیه شریفه «...وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ...» و امثال آن اطاعت در معصیت مراد خداوند متعال است.

دلیل می خواهیم بر حرمت کل متابعت شیطان .

آیه شریفه « إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

» می گوید که شیطان فقط امر به فحشاء و بدی می کند نه اینکه به غیر از فحشاء و بدی امر نمی کند. ضمن اینکه حصر هم حصر اضافی است و حصر اضافی زیاد داریم.

^۱ سه شنبه ۹۲/۰۲/۱۰.

^۲ سور مبارکه بقره آیات ۱۶۸ و ۲۰۸ و انعام آیه ۱۴۲ و نور آیه ۲۱.

^۳ البقرة، الجزء ۲، الصفحة: ۲۵، الآية: ۱۶۹.

یا آیه شریفه: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ

الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...! » که علاوه بر مطالبی که برای آیه قبلی گفته

شد، منظور از «منکر»ی که در آیه شریفه آمده است، منکر عرفی است که منحصر به محرمات نمی باشد.

ضمن اینکه ما از خارج می دانیم و این ارتکاز است که تمام کارهایی که شیطان به آن امر می کند امر حرامی نمی باشد مثلاً امر به تنبلی یا زیاد خوابیدن می کند اینکه از عناوین محرمه نمی باشد اما می دانیم که کار شیطان است لذا این ارتکاز که تمام چیزهایی که شیطان امر می کند، حرام نیست همین باعث این می شود که برای این آیات و روایات شریفه اطلاقی منعقد نشود.

یعنی خود عنوان «تبعیت از شیطان» از عناوین محرمه نمی باشد یعنی این تبعیت به عنوانه بدون اینکه تحت یک عنوان دیگر قرار گیرد حرام باشد، چنین دلیلی نداریم.

اشکال دوم: سلمنا که تبعیت از شیطان حرام باشد، احتیاط منجر به وسواس مقدمه حرام می باشد نه سبب تولیدی.

سلمنا اطاعت شیطان حرام است احتیاطی که منجر به وسواسی که انسان را به احتیاط می کشد، می شود، سبب تولیدی نمی باشد بلکه نهایتاً می شود مقدمه حرام. چرا که وسواسی که منشأش احتیاط است و منجر به احتیاط می شود این طور نمی باشد که آن احتیاط منجر به وسواس سلب اختیار از او کند و او را قهراً وادار به احتیاط کند مثل انداختن کتاب داخل آتش یا پایین انداختن از پشت بام. احتیاط اول نسبت به احتیاط دوم مقدمه حرام است نه سبب تولیدی.

وسواس یک امر و صفت نفسانی است و این نمی تواند حرام باشد چرا که متعلق احکام دائماً فعل می باشد لذا اگر بخواهد حرام باشد، عملی که منشأ آن وسواس و آن

صفت نفسانی سوء باشد آن می شود حرام که در اینجا احتیاطی است که منشأ آن وسواس باشد.

بله اگر می داند که اگر احتیاط کند وسواسی شود و وسواس در او کاری می کند که می داند به حرام می افتد مثلاً دیگر نماز نمی خواند چرا که می داند که وقتی می رود به حمام اطمینان به غسل پیدا نمی کند و با خود می گوید که خوب من چرا نمازی را بخوانم که می دانم باطل است چون اعتقاد دارد که غسل او منقعد نمی شود و صحیح نیست.

دید شده است که افراد وسواسی محرماتی را انجام دهند یا واجباتی را ترک کنند که در اینجا عقلاً احتیاط حرام است مثل مقدمه حرام قائل به حرمت عقلی آن هستیم اما شرعاً حرام نمی باشد.

فقها هم که می گویند حرام است منظورشان حرمت عقلی است یعنی عقلاً قبیح است که عقاب آور نمی باشد یعنی در نظر عقل قبحی به اندازه حرمت دارد. البته منظور ما از حرمت عقلی، حرمت عقلانی است نه عقلی چرا که قائل به حسن و قبح عقلی نمی باشیم و این که این فعل او که می داند او را به حرام می اندازد مورد مذمت عقلاء است چرا که اختلال نظام است چرا که معصیت از قوانین عرفی اختلال نظام است و فرض این است که شخص می داند که به معصیت می افتد.

که در اینجا چون گفتیم که این حسن عقلانی در مورد موالی عرفی است و نسبت به مولای شرعی حسن و قبحی نمی بینند و این حسن و قبحهای عقلانی در دایره مولای عرفی را تسری به مولای شرعی نمی دهند لذا در دایره مولای عرفی این احتیاط را قبیح می دانند نه در دایره مولای شرعی.

مسألة ۱: لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة و النجاسة.

معنای عبارت: در طهارت و نجاست عرف را ملاک خود قرار

بده.

متاخرین در توضیح آن اختلاف کردند. منظور سید چیست؟ یعنی اگر علم پیدا کرد که این عبائش طاهر است نباید که به این علم اخذ کند؟! پس چه کار باید بکند در یقین به طهارت بناء را بر نجاست بگذارد؟! یا بالعکس.

لذا این طور معنا کرده اند: در طهارت لازم نمی باشد که علم برایش حاصل شود بلکه اگر بصورت متعارف شست این کفایت می کند و لازم نمی باشد که علم به طهارت پیدا کند یا در نجاست اگر کسی برایش علم پیدا شد که این نجس است این علمش معتبر نمی باشد باید معامله طاهر کند.

بعضی طور دیگر معنا کرده اند که اگر علم برای او به نجاست حاصل شد و خبر به نجاست داد قول او مسموع نمی باشد اما در طهارت ما اصل داریم.

که این معنای دوم مقداری دو تر از معنای اول است.

اینکه گفته شود که منظور ایشان از این عبارت به مناسبت حکم و موضوع فقط در نجاست است نه در طهارت مثل اینکه گفته می شود که در حلال و حرام باید دقت کرد که منظور فقط در حرام است نه حلال اما به نحو سجع مثلاً حرام هم آورده شده است در اینجا هم فقط نجاست منظور است اما به نحو سجع طهارت هم آورده است و منظور باب طهارت و نجاست است؛ این خلاف ظاهر است.

همان معانی که کردیم به نظر می رسد که درست باشد.

مهم هم نمی باشد که مرحوم سید چه اراده کرده اند این آیه قرآن و روایت که نمی باشد که در آن بحث کنیم.

ينبغي البحث في هذه المسئلة في جهات:

الجهة الاولى: آیا علم به امتثال برای وسواسی لازم است؟ خير

آيا علم به امتثال برای وسواسی لازم است يا خير؟ يا در امتثال نیاز به علم ندارد می خواهد حج کند یا نماز بخواند یا وضو بگیرد باید علم برای او حاصل شود یا همینکه دید دیگران چکار می کنند همان را انجام دهد کفایت می کند و لو علم برای او حاصل نشود.

دلیل عدم نیاز به تحصیل علم در امتثال، به دو وجه:

ما که می گوئیم که در غیر وسواسی علم نیاز است دلیل ما قاعده اشتغال است که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد حال آیا این قاعده نسبت به وسواسی موضوع ندارد یا خير مانعی دارد یا خير هیچ کدام یعنی هم موضوع محقق است و هم مانع مفقود است.

مشهور گفته اند و ما هم گفته ایم که برای وسواسی تحصیل علم به فراغ نیاز نمی باشد حتی ظن به فراغ لازم نمی باشد همینکه فعل دیگران متعارف را انجام دهد کفایت می کند.

این نظر مشهور و مختار ماست.

دلیل: دو وجه ذکر شده است:

وجه اول: ورود سیره عقلاء در اکتفاء به امتثال متعارف، بر دلیل قاعده اشتغال.

ما قبول بکنیم که قاعده اشتغال یک قاعده عقلی است که وسواس را هم می گیرد یعنی برگشت دارد به وجوب دفع ضرر محتمل که تمام قواعد عقلیه در اصول عملیه به دو قاعده عقلی بر می گیرد یکی وجوب دفع ضرر محتمل و دیگر قبح عقاب بلا بیان.

اما ما یک دلیل وارد داریم که اگر خود شارع و مولا ترخیص داد قاعده اشتغال مورد آن ترخیص می شود مثل اینکه شما نماز خواندید و بعد شک می کنید که وضو داشتید یا خير؟ که قاعده عقلی اشتغال در اینجا جاری است اما شارع به قاعده فراغ که

یک قاعده شرعی است ترخیص داده است لذا قاعده اشتغال مورود قاعده فراغ است چرا که موضوع قاعده اشتغال، احتمال ضرر بود که با ترخیص شارع این احتمال ضرر از بین می رود در وسواسی هم این طور است که قاعده اشتغال او را می گیرد اما شارع به او ترخیص داده است که آن دلیل وارد و ترخیص سیره مسلم عقلاء در مورد عبید و مولا است که این سیره می گوید که اگر یک عبد وسواسی در مقام امتثال مولا به عمل متعارف عمل کرد او معذور است و و لو عمل او اشتباه باشد و شارع نمی تواند او را عقاب کند. این سیره را شارع ردع نکرده است که امضاء این سیره است که این امضاء وارد بر قاعده اشتغال می شود و موضوعی برای قاعده اشتغال که ضرر محتمل باشد نمی ماند.

دلیل لفظی با سکوت می سازد یعنی اگر دلیل لفظی داشتیم باز می توانیم سکوت را امضاء سیره بگیریم.

فرض جایی است که احتیاط، حرجی نمی باشد که قاعده «لا حرج» بیاید.

وجه دوم: تمسک به دلیل لفظی کثیر الشک و الغاء خصوصیت به وسواسی در غیر صلاة.

ما در باب کثیر الشک روایاتی داریم مثل:

۱۰۴۹۵ - ۱ - ۱ - مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهُوُ فَأَمْضِ عَلَى صَلَاتِكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَدْعَكَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ^۲ الشَّيْطَانِ^۳.

^۱ (۷) - الکافی ۳ - ۳۵۹ - ۸.

^۲ (۱) - "من" ليس في التهذيب "هامش المخطوط".

^۳ وسائل الشيعة ؛ ج ۸ ؛ ص ۲۲۷، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۱۰۴۹۶ - ۲ - ۱ و عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ جَمِيعاً قَالَا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَذَرِي كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ قُلْنَا فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا أَعَادَ شَكَ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ ثُمَّ قَالَ لَا تَعُودُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَتُطْمَعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مُعْتَادٌ لِمَا عُوِّدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يُكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ قَالَ زُرَّارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عُصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَيَّ أَحَدِكُمْ.^۲

۱۰۴۹۸ - ۴ - ۳ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ رَجُلٍ صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَشْكُ فَلَا يَذَرِي وَاحِدَةً صَلَّى أَوْ اثْنَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثاً أَوْ أَرْبَعاً تَلْتَسِسُ عَلَيْهِ صَلَاتُهُ قَالَ كُلُّ ذَا قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ وَ يَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَذْهَبَ عَنْهُ.^۴

روایات در وسائل ج ۸ ص ۲۲۷ از ابواب الخلل موجود می باشد.

این روایات همه مربوط به مقام امتثال است و امام در این روایات فرمودند: که یمضی فی صلاته و به شک خود اعتنا نکند و این باعث می شود که علم به امتثال نیامورد.

که این روایات دو خصوصیت دارند:

۱ - عنوانش، عنوان صلاة است.

۱ (۴) - (کافی ۳ - ۳۵۸ - ۲، و آورد صدره فی الحديث ۳ من الباب ۱۵ من هذه الأبواب.

۲ وسائل الشیعة؛ ج ۸؛ ص ۲۲۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ (۷) - (التهذیب ۲ - ۱۸۸ - ۷۴۶، والاستبصار ۱ - ۳۷۴ - ۱۴۲۱.

۴ وسائل الشیعة؛ ج ۸؛ ص ۲۲۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۲- موردش کثیر الشک است.

که این روایات می گویند که کثیر الشک به شک خودش اعتنا نکند.

ما باید به این روایات استدلال کرده و حکم را از کثیر الشک به وسواسی و از صلاة به غیر صلاة تسری دهیم که اگر این تسری درست باشد، کار ما خیلی راحت می شود و در تمام عبادات و معاملات به علم وسواسی عمل نمی شود.

تعریف وسواس: منشاء شک او غیر متعارف است.

وسواس کسی است که منشأ شک او امر غیر متعارف باشد مثلاً صد متر دورتر آبی ریخته می شود احتمال می دهد به او ترشح کرده باشد.

تعریف کثیر الشک: تعداد شک او بیشتر از مقدار متعارف است.

کثیر الشک عرفاً کسی است که عدد و کمیت شکش زائد بر متعارف می باشد.

نسبت این دو می شود عموم و خصوص من وجه.

راههای ممکن برای تسری حکم از کثیر الشک به وسواس:

^۱ بیان اول: شمول منطوق آیه نسبت به وسواس چون وسواس، کثیر الشک هم می باشد.

در این بیان از منطوق روایات استفاده کرده اند. منطوق روایت این است که کثیر السهو و الشک به شک خود اعتناء نکند و هر وسواسی کثیر الشک است و روایت به منطوق این را می گیرد چرا که گفته شده است که هر وسواسی قطعاً کثیر الشک هم می باشد اما اینطور نمی باشد که هر کثیر الشکی، وسواس باشد. یعنی عنوان وسواسی با کثیر الشک ملازم است.

بیان دوم: شمول روایت به اولویت چرا که وسواس اسوء حالا از کثیر الشک است.

به اولویت استفاده کرده اند مثل « **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ** » است که از این آیه شریفه فهمیده می شود که وقتی گفتن «اف» جایز نمی باشد به طریق اولی فحش و ضرب هم جایز نمی باشد خوب در روایت دارد که کثیر الشک به شکش اعتنا نکند یعنی تحصیل علم برای او لازم نمی باشد در نظر عرف وسواس اسوء حالا از کثیر الشک است لذا به طریق اولی نباید به شک خود اعتناء نکند.

بیان سوم: تنقیح مناط یعنی نکته ای که علت عدم اعتناء به شک در کثیر الشک می باشد در وسواسی هم است.

کثیر الشک در حال تبعیت از شیطان است که شارع فرموده اند که به حرف شیطان عمل نکن که این تبعیت از شیطان مشترک بین وسواس و کثیر الشک است ضمن اینکه در روایات وسواس هم آمده است که تبعیت از شیطان است که در نظر عرف این تبعیت از شیطان که در روایت کثیر الشک دارد ظهور در علیت دارد نه حکمت. از این بیان امام این را درک می کنیم که هر عملی که منشاء آن شک باشد اعتبار ندارد.

حتی اگر در روایات وسواسی نداشتیم که تبعیت از شیطان می کند اگر خود عرف بفهمد و در نظرش این باشد که وسواس هم از شیطان تبعیت می کند باز این الغاء خصوصیت جاری است.

در اینجا تنقیح مناط است یعنی نکته ای در روایت ذکر شده است که این نکته عام است اما در الغاء خصوصیت خود عرف، خصوصیت را الغاء می کند.

اولا معلوم نمی باشد که تبعیت از شیطان حرام باشد بلکه ممکن است مقدمه برای افعال قبیحه باشد. ثانيا قبح با کراهت هم می سازد نه فقط باید حرام باشد.

اگر گفتیم که عرف خودش بدون روایت الغاء خصوصیت می کند این می شود بیان دیگر.

^۱ وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (الإسراء ، الجزء ۱۵ ، الصفحة: ۲۸۴ ، الآية: ۲۳)

تسری حکم از صلاة به دیگر اعمال عبادی و معاملی: هر شکی که منشاء آن شیطان باشد، به آن عمل نمی شود و صلاة خصوصیتی ندارد.

یعنی باید گفت که در روایت آمده است که علت عدم اعتناء به شک کثیر الشک این است که منشاء شک او شیطان می باشد خوب در هر جا این منشاء شک بود و لو صلاة نبود به این شک اعتناء نمی شود و صلاة خصوصیتی ندارد.

در مورد صلاة هم همان بیان سوم تسری حکم از کثیر الشک به وسواس می آید با این تفاوت که آن نکته که در روایت امام به آن استدلال کرده بودند، در آنجا چون در مورد شک بود می شد تنقیح مناط اما در اینجا که ما نمی خواهیم شک را تعمیم دهیم بلکه می خواهیم حکم صلاة را به دیگر اعمال تعمیم دهیم این دیگر نمی شود تنقیح مناط چرا که نکته در مورد شک بود نه صلاة لذا این نکته می شود مقوی الغاء خصوصیت.

کسی نگوید که با توجه به این که کثرة شک در وضو و در غسل هم بوده است اما روایتی بما نرسیده است لذا باعث می شود که ما نتوانیم الغاء خصوصیت کنیم چرا که هیچ یک از اینها ابتلائشان مثل صلاة نمی باشد لذا کثرت سوالات در مورد صلاة بوده است. ضمن این که اگر قرار بود به شک خودشان اعتناء کنند و به روش عقلائی عمل نکنند خلاف طبع می شود و بما می رسید که بما نرسیده است.

خلاصه اینکه در تمام عبادات و معاملات نیاز نمی باشد که در مقام امتثال علم برای وسواسی حاصل شود بلکه به متعارف عمل کند و کفایت کند.

مثال وسواس در مقام معاملات: مثل خواندن صیغه عقد که وکیل همیشه شک می کند در متمشی شدن قصد انشاء که برای اینکه به وظیفه خودش در باب وکالت عمل کرده است.

۱ الجهة الثانية: حجيت قول الوسواس في اخبار بالنجاسة.

بحث در این است که اگر وسواسی خبر داد از نجاست یک شیئی، آیا قول او مسموع و حجت است یا خیر؟

وقتی بحث می‌کنیم از حجیت قول وسواسی منظور این است که اگر وسواسی نبود قول او حجت بود لذا اگر قبول نکردیم که در موضوعات خبر ثقه حجت است دیگر این بحث نمی‌آید چرا که اگر وسواسی هم نبود قول او حجت نبود یا مثلاً صاحب الید است و گفتیم که قول صاحب الید حجت است اینجا بحث می‌آید اما در صورت قول به عدم حجیت دیگر این بحث نمی‌آید یا بینه را قبول کردیم که حجت است و دو بینه خبر دادند که نجس است اما هر دو یا یکی از اینها وسواس است و فرض این است که قول ثقه در موضوعات حجت نمی‌باشد.

حال آیا قول وسواسی به نجاست حجت و منجز است که نتوانم به قاعده طهارت و استصحاب طهارت رجوع کنم یا خیر حجت نمی‌باشد که می‌روم سراغ قاعده طهارت؟

قول او حجت نمی‌باشد و دلیل ما سیره عقلاء می‌باشد.

ما ها از کسانی هستیم که خبر وسواسی را در آنچه که وسواس است حجت نمی‌دانیم کما این که مشهور هم قبول دارند که رجوع می‌کنیم به قاعده طهارت یا استصحاب طهارت یا نجاست.

ما که گفتیم که خبر صاحب الید و بینه حجت است دلیل ما سیره عقلاء است در سیره عقلاء شخصی که وسواسی دارد یعنی شک و علمش متعارف نمی‌باشد به قول او اعتناء نمی‌شود مثلاً انسانی است که سوء ظن دارد اگر کسی را مذمت کرد قول او حجت نمی‌باشد و یا حسن ظن غیر متعارف دارد که اگر کسی را توثیق کرد مسموع نمی‌باشد.

لذا وسواس در نجاست و طهارت اگر گفت فلان چیز نجس است قول او مسموع نمی باشد در نتیجه رجوع می شود به اصل که یا استصحاب نجاست است و یا استصحاب و قاعده طهارت.

اگر شک کردیم که وسواس است یا خیر؟ قول او حجت نمی باشد.

در اخبار به طهارت چون قول او مطابق قاعده است، مسموع است یعنی در واقع قاعده طهارت معذر ماست نه قول او و وسواسی هم معمولاً در نجاست وسواس می باشد، اما احیاناً اگر کسی بود که همه چیز را طاهر می دانست قول او مسموع است از باب اینکه مطابق با قاعده است اما اگر در همان جا استصحاب نجاست داشتیم باز قول او مسموع نمی باشد.

هذا تمام الكلام فى الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: آیا قطع وسواسی برای خودش حجت است یا خیر؟

اگر وسواسی قطع حاصل کرد که شیئی نجس است آیا این قطع او برای خودش حجت است یا خیر؟ کاری به مقام امتثال نداریم که جهة اولی بود.

در جهت سوم در سه مقام بحث می کنیم:

مقام اول که آیا این قطع وسواسی فی نفسه حجت است؟

مقام دوم: آیا شارع می تواند از عمل به این قطع ردع کند وسواسی را؟

مقام سوم: آیا این ردع در شریعت واقع شده است یا خیر؟

این مقامها مترتب بر یکدیگر است به همین ترتیبی که ذکر شده است.

چون بحث اصولی است مختصر بحث می کنیم و نکات سیال را می گوییم.

المقام الاول: حجية قطع الوسواسی فی نفسه مع قطع النظر عن الردع.

مختار المشهور: القطع حجة عقلا و ذاتا مطلقا لان العقل لا يحكم بالفرق بين قطع الوسواسی و غيره.

قطع وسواسی فی نفسه حجت است و حجیت آن عقلی و ذاتی است و جعلی و اعتباری نمی باشد و در نظر عقل فرقی بین قطع وسواسی و غیر وسواسی نمی باشد و جعلی نمی باشد که برای یکی جعل شود و بر یکی جعل نشود.

لذا علماء گفته اند که هر قطعی حجت است لذا در مواقعی که در مخالفت با تکلیف قطع داشته است گفته اند که بر آن عمل معاقب نمی شود و بر تقصیرش معاقب است اگر کوتاهی در مقدمات آن کرده باشد.

لذا گفته اند که اگر کسی در اصول دین تحقیق کرد و برای او اعتقاد حاصل نشد - چرا که خود اعتقاد دست ما نمی باشد بلکه مقدمات آن دست ماست اگر مقصر نباشد - مواخذه نمی شود اما فقها خیلی باورشان نمی شود که مقصر نباشد.

مناقشه: بر این فرمایش دو اشکال داریم که مربوط به علم اصول می شود:

اشکال اول: ما حجیت قطع را ذاتی نمی دانیم.

ما حجیت قطع را ذاتی نمی دانیم که این ذاتیة حجیت قطع مبتنی بر مسئله حسن و قبح عقلی است که اگر کسی قائل شد به حسن و قبح عقلی، می گوید که مخالفت با تکلیف مقطوع عقلا قبیح است بنا بر این این حجیت که به معنای منجزیت است برای قطع می شود قطعی و ذاتی اما ما که به حسن و قبح عقلی باور نداریم به حجیت آن مثل حجیت ظواهر و خبر ثقه قائل می باشیم و حجیت آن را جعلی می دانیم و قائل به حسن و قبح عقلائی می باشیم.

بعد می آییم سراغ عقلاء: در نظر ما عقلاء می گویند که قطع وسواسی حجت نمی باشد بلکه یکبار فرض این است که وسواسی خودش را متعارف می داند و متعارف را لا ابالی می دانند در اینجا حجت است اما اگر خودش به وسوسه خودش عالم است، این قطع منجز نمی باشد لذا نمی تواند به قطع خودش عمل کند و اگر عمل کرد صلاحیت

این را دارد که مورد مواخذ قرار گیرد لذا اگر علم آورد که این آب نجس است می تواند این آب را شرب کند و تجری هم نکرده است چرا که حجت ندارد.

اشکال دوم: موضوع قبیح عقل از اول ضیق باشد یعنی منوط به جایی باشد که منشاء عقلانی دارد.

سلمنا ما حسن و قبح عقلی داریم و حجیت ذاتی قطع را هم بپذیریم مانعی ندارد که موضوع این حجیت عقلی از اول ضیق بوده باشد یعنی عقل بگوید که مخالفت با قطع اگر از مناشی متعارف و عقلائی بود قبیح است و در غیر این صورت قبیح نباشد. توجه داشته باشید این تخصیص در حکم عقل نمی باشد بلکه موضوع قبح عقلی از اول ضیق است که می گوید قطعی حجت است که از غیر وسواس ناشی شده باشد یعنی عقل می گوید که قبح آن مثل قبح کذب می باشد نه مثل قبح ظلم یعنی از اول موضوع قبح کذب را ضیق می داند. کما اینکه وجدان ما این را می گوید.

اصلا دلیلی که اینها آورده اند درست نمی باشد چرا که اینها گفته اند که چون حجیت قطع ذاتی است لذا مخالفت با آن در هر صورتی قبیح است ذاتیت منافاتی ندارد که در یک شق آن فقط مخالفت قبیح باشد مثل اینکه گفته شود که کذب عقلا قبیح است چرا که قبح آن ذاتی است خوب این منافات ندارد که قبح آن فقط در صورت ضرر باشد یعنی کذب ضار قبیح باشد و نافع نه تنها قبیح نمی باشد بلکه حسن باشد.

پس می تواند که حجیت قطع ذاتی باشد و در عین حال مخالفت با تکلیف مقطوع که منشاء این قطع وسوسه و امور غیرمتعارف می باشد، قبیح نباشد.

این حسن و قبح عقلی را که از امور واقعی است، نمی توان اثبات کرد بلکه اموری است وجدانی و بسته به وجدان ما دارد.

گفته نشود که نکته ذاتیه حجیت قطع این است که قطع ذاتا کاشف از واقع است لذا در نظر وسواس هم کاشف از واقع است لذا حجت است خیر، ذاتا کاشف از واقع است یک مطلب است و حجیت مطلب دیگر است او کاشف از واقع بودن به دین

معنا نمی باشد که واقعا اصابت به واقع هم می کند بلکه در نظر قاطع مصیب به واقع است اما نکته حسن و قبح همان مصداقیت برای عدل و ظلم است که اگر مصداق عدل بود بشود حسن و اگر مصداق ظلم بود بشود قبیح و منافاتی ندارد که در عمل نکردن به قطع قطاع عقل مصلحتی ببیند که بخاطر آن مصلحت دیگر مخالفت با آن را قبیح نداند.

مختار ما: قطعی که منشأش وسوسه باشد، حجت نمی باشد خواه عن حس باشد یا عن حدس و دلیل ما سیره است.

آیا مخالفت با قطع وسواسی قبیح است یا خیر؟ آیا قطع عقلا یا عقلائیا او حجت است یا خیر؟

ما تفصیلی شدیم که قطعی که از حس برای او حاصل شد برای او حجت است مثلاً با چشم خوش دید که روی لباس یا بدن خودش قطرات بول یا خون ریخت الان قطع به نجاست این لباس دارد که این حجت است بنا بر هر دو مبنای حسن و قبح عقلی و عقلائی می گوییم اما اگر قطع او از حدس بود که نوعاً هم قطع این ها از حدس است یعنی بر اساس حساب احتمالات است، این قطع اینها حجت نمی باشد مثل اینکه بچه از این آب خورده است و چون یقین دارد به نجاست بچه که البته این قطع به نجاست بچه هم حسا نمی باشد، قطع پیدا می کند به نجاست آن لیوانی که بچه از آن آب خورده است. این یقین او حجت نمی باشد و می تواند این آب را شرب کند و وضو بگیرد.

دلیل ما سیره است اگر وسواسی به یقین ناشی از حس عمل نکند، مواخذه می شود و اگر منشاء یقین او حدس باشد و به قطع خود ترتیب اثر ندهد او را مواخذه نمی کنند. خوب وقتی این سیره اثبات شد حتی در صورت قول به حجیت ذاتی معنای سیره این است که شارع از این حجیت عقلی ردع کرده است که در مقام بعدی بحث آن را می کنیم که شارع می تواند ردع کند یا خیر؟ و اینکه معنای ردع چیست؟ اینها بعداً می آید.

ما تفصیل داده ایم اما در حقیقت این تفصیل نمی باشد چرا که وقتی می گوییم قطع شخص وسواسی حجت نمی باشد در واقع ما بحث می کنیم از قطع ناشی از

وسوسه که قطع ناشی از حس نوعاً قطع ناشی از وسوسه نمی باشد بلکه قطع ناشی از حدس نوعاً از وسوسه می باشد لذا می تواند که قطع وسواسی از حدس باشد و قطع او در عین حال حجت باشد چرا که ناشی از وسوسه نمی باشد بلکه می بیند که متعارف هم در اینجا شک می کنند.

البته امکان دارد که قطع ناشی از حس هم از وسوسه باشد مثلاً وسواس او در حس او تاثیر بگذارد مثلاً وسواس است و لباس او خشک است و لکن او احساس تری می کند یا خونی داخل لیوان ریخته نشده باشد اما او ببیند که خونی در لیوان ریخته شد. عقلاً این احتمال است اما وقوع خارجی آن ثابت نمی باشد اما اگر موردی هم یافت شد باز حجت نمی باشد و لو منشاء آن قطع حس است.

لذا تمام نکته در قطع ناشی از وسوسه است و تعبیر به قطع وسواسی عنوان مشیر است که نوعاً ناشی از وسواس است لذا قطع وسواسی خصوصیتی ندارد بلکه منشاء آن مهم است که از وسوسه می باشد یا خیر؟

این در صورتی است که خودش بداند که وسواسی است اما اگر نداند دیگر راهی برای عدم حجیت نمی باشد یعنی در اصل این حجیت از باب انسداد راه است لذا در صورت عمل نکردن به قطع خودش او را مواخذه می کنند.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی امکان ردع الشارع عن هذه الحجية.

این یک بحثی دارد که مربوط به علم اصول است و مربوط به فقه نمی باشد در اصول مطرح شده است که آیا شارع می تواند از عمل به قطع طریقی که حجت است، ردع کند؟

مشهور: ردع شارع محال است ذاتا یا عرضا:

علماء ما گفته اند که این ردع محال است اما کسانی که قائل به استحاله شده اند دو دسته اند یک دسته که مشهور هستند که قائل به استحاله ذاتی هستند و بعضی که مرحوم صدر باشند قائل به استحاله وقوعی شده اند و ما گفته ایم که هیچگونه استحاله ای ندارد نه ذاتی و نه وقوعی و البحث عنه موکول الی مبحث القطع فی الاصول.

اما اشاره ای به وجه کسانی که قائل به استحاله شده اند می کنیم:

معنی استحاله بالذات و بالعرض:

استحاله بالذات: مخالفت با تکلیف مقطوع قبیح است و ترخیص در آن ترخیص در امر قبیح بوده و این هم قبیح است و قبیح از مولا سر نمی زند.

آنها که قائل به استحاله بالذات شده اند گفته اند که در نظر عقل مخالفت تکلیف مقطوع قبیح است سواء که به واقع این قطع اصابت کند یا خیر؟ من قطع دارم که شرب این آب حرام است اگر مخالفت کنم این عقلا قبیح است چرا که یا معصیت است یا تجری است و معصیت و تجری قبیح است لذا ترخیص مولا در مخالفت این قطع، می شود ترخیص به یک امر قبیح و ترخیص به امر قبیح هم قبیح است مثلا کسی از کس دیگر سوال کند که من می خواهم سرقت کنم آیا بر من جایز است یا خیر؟ این اجازه ولو سرقت نمی باشد اما چون ترخیص به یک امر قبیح می باشد، این هم قبیح است و این قبح وجدانی است و ما هم وجدان می کنیم که این اذن قبیح است. و لو مرخص، مولا نباشد این اذن قبیح است و لکن اگر مولا نباشد از باب ترغیب باید قبیح باشد یعنی صدق ترغیب شود.

پس اینها از سه مقدمه جلو آمدند و مدعای خودشان را اثبات کرده اند:

۱. مخالفت با تکلیف مقطوع قبیح است.

۲. ترخیص در امر قبیح هم قبیح است.

۳. صدور قبیح از مولا محال است.

این نظریه مشهور جهاتی از اشکال دارد که وارد آن نمی شویم.

توضیح استحاله بالعرض: ایصال این ترخیص به قاطع محال است لذا ترخیص می شود لغو.

مرحوم آقای صدر مقدمه اول و سوم را قبول کرده اند یعنی مخالفت تکلیف مقطوع عقلا قبیح است و مقدمه سوم که صدور قبیح از خداوند متعال قبیح است اما ایشان مقدمه دوم را قبول نکرده اند. گفته اند که ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد چرا که قبح عقلی منوط به ترخیص مولا در تکلیف مقطوع بود اما این مولا به نفس این ترخیص قبح را بر می دارند و آنچه قبیح است مخالفت با تکلیف مقطوعی است که مولا در مخالفت با آن ترخیص نداده باشند این درست نمی باشد که کل مخالفت قبیح است بله فی الجمله قبیح است اما معلق بر ترخیص مولا است و وقتی که مولا ترخیص می دهد این دیگر مخالفت تکلیفی است که خود مولا ترخیص داده است و این ترخیص قبیح نمی باشد.

اما ایشان با این حال گفته اند که لمانع امکان این ترخیص نمی باشد چرا که این ترخیص را نمی تواند به قاطع برساند لذا این ترخیص می شود لغو مثل این که به شخصی بگوییم که هر کسی که از فلان مسئله غافل است، حکمش این است که این مسئله قابل ایصال به کسی نمی باشد چرا که به محض ایصال از حال غفلت خارج می شود و قاطع تا زمانی که قطع دارد خودش را از این ترخیص خارج می داند و وقتی که از قطع خارج می شود این ترخیص دیگر موضوع ندارد چرا که موضوع این حکم قاطع است و فرض هم این است که این شخص از قطع خارج شد، لذا قائل به استحاله بالعرض شده اند.

اشکال آقای صدر را بر مشهور قبول کردیم، اما علت ایشان برای استحاله بالعرض را قبول نکردیم و گفته ایم که این ترخیص قابل ایصال است.

مناقشه در کلام مرحوم صدر: این ترخیص قابل ایصال است چرا که قاطع می بیند که شارع برای ایصال به قاطعین خاطی چاره ای جز ترخیص عمومی که شامل او هم شود، ندارد.

بیان جواز ایصال: هر قاطعی دو قطع دارد مثلاً وقتی قطع به نجاست این فرش دارم من دارای دو قطع می باشم: اولاً: قطع دارم که این فرش نجس است و ثانیاً: قطع داریم که این قطع شا مصیب به واقع است اگر در قطع دوم تردیدی حاصل شود قطع

اول ما هم از بین می رود. اگر شک کردید که این قطع من مطابق با واقع است یا خیر؟ قطع اول شما هم به نجاست از بین می رود.

نمی شود که کسی احتمال نفسانی به مخالفت بدهد و قاطع هم باشد.

شارع گفته است که لا يجب الاجتناب من النجاسة على القاطع بالنجاسة و قاطع هم به واسطه قطع دومی خود را دائماً خارج از خطاب شارع می بیند چرا که می گوید منظور کسی است که قطع او به مصیب به واقع نمی باشد نه کسی که قاطع مصیب است چرا که اگر منظور مصیب به واقع باشد این می شود تناقض در کلام مولا چرا که در یک جا فرموده اند: «يجب الاجتناب عن النجس» که ناظر به واقع است و شامل قاطع و غیر قاطع می شود و من هم خودم را مصیب به واقع می دانم و در جای دیگر فرموده اند: «لا يجب الاجتناب عن النجس لمن يقطع بالنجاسة» وقتی این دو خطاب را کنار هم می گذارم خود را به خاطر قطع دومی از این خطاب خارج می دانم.

جواب این است که من هم خودم را شامل این قطع می دانم چرا که پیش خود حساب می کنیم که قاطعین دو دسته هستند قاطعین که قطع آنها مصیب به واقع است و آنهایی که قطع آنها مصیب به واقع نمی باشد که اگر شارع بخواهد به غیر مصیبین ترخیص بدهد چاره ای ندارد الا این که بنحو کلی ترخیص دهد و بگوید: «لا يجب الاجتناب على القاطع بالنجاسة» چرا که قاطع خاطئ هم خود را مصیب به واقع می داند لذا نسبت به من این ترخیص که ترخیص ظاهری است حرمت فعلی می شود اما نمی گذارد که به حد تنجز برسد یعنی این قطع که طریقی است به برکت ترخیص مولا، تکلیف را منجز نمی کند.

البته در مورد خاطئ تکلیف اصلاً فعلیت ندارد نه از باب این که خطأ تکلیف را از فعلیت می اندازد بلکه بخاطر اینکه موضوع ندارد یعنی در واقع اصلاً نجسی در کار نمی باشد که حرمت شربی در کار باشد بلکه او توهم نجاست داشته است.

مراد جدی مولا همه است منتها می دانم شارع این ترخیص را نمی تواند برای قاطع خاطی جعل کند الا به جعل برای همه من در واقع طفیلی شده ام و حرمت نسبت به من هم تنجز ندارد.

بله در دو جا باید اجتناب کنم و یکی در اماره قائم بر نجاست و دیگر اصل قائم بر نجاست که اگر در واقع هم نجس باشد تکلیف می شود منجز اما اگر در واقع نجس نباشد از باب تجری مجبور به اجتناب هستم.

حال اگر ما روایتی داشتیم که از عمل به قطع، ردع کرد خوب طبق مختار ما این می شود ردع مثل اینکه شارع بفرماید: «لا یجب علی الوسواسی الاجتناب عن النجس المقطوع عنده». اما طبق نظر مشهور که قائل به استحاله از ردع شد اند باید توجیه کنند و بگویند علم و قطع در اینجا نسبت به وسواسی، به نحو موضوعی اخذ شده است و نسبت به دیگران به نحو طریقی یعنی معنای این کلام این است که شرب نجس بر غیر وسواسی حرام می باشد یعنی بر ما شارع شرب نجس را حرام کرده است اما بر وسواسی شرب نجس حرام نمی باشد بلکه حصه ای از آن حرام می باشد و آن نجسی است که قطع به نجاست او از غیر منشاء وسواسی حاصل شده است مثلاً به چشم خودش دیده است نجس شده است البته با پیش فرض اینکه این حس هم منشاء وسواسی نداشته است و نوعاً هم اینطور است. که این نوع اخذ قطع در موضوع که حصه ای از آن را موضوع حکم شرعی قرار داده است می شود قطع موضوعی نه طریقی.

قطع در روایت نسبت به غیر وسواسی طریقی است یعنی حرام برای ما نجاست است اما قطع در روایت نسبت به وسواسی موضوعی است و حرام برای او نجاست مقطوع به غیر منشاء وسواسی، می باشد.

این توجیه با کلام مشهور که قائل به استحاله ذاتی یا عرضی و وقوعی شده اند، می سازد.

لذا اینکه خیلی ها به مشهور اشکال می کنند و به یک قاعده کلی می گویند چه اشکالی دارد که شارع بگوید که علمی که از استخاره حاصل شود حجت می باشد و اگر از غیر استخاره بود حجت نمی باشد این کلام مشهور را نفهمیده اند شارع می تواند بگوید و محذوری هم ندارد اما اگر گفت این قطع دیگر قطع طریقی نمی باشد بلکه قطع موضوعی است در حالیکه استحاله مشهور نسبت به قطع طریقی است و می گویند که شارع به نحو قطع طریقی نمی تواند ردع کند. احکام دست شارع است به ما که وسواسی نیستیم می گوید که برای شما شرب نجس در هر حالی حرام است و به شخص وسواسی بگوید بر تو شرب نجس حرام نیست و فقط نجسی حرام است که خودت به چشم خودت دیده باشی یعنی منشاء قطع تو وسوسه نباشد که در اینجا در واقع موضوع حرمت شرب نجاستی است که به غیر وسوسه حاصل شده باشد که می شود قطع موضوعی اما برای دیگران در همه موارد حرام است که می شود قطع طریقی.

روی نظر ما می شود ردع از عمل به قطع طریقی و روی مبنای مشهور می شود قطع موضوعی یعنی علم در ناحیه حرمت شرب نجس بر وسواسی، تاثیر دارد. این بیان در کلام مرحوم صدر هم می آید اما فقط مرحوم صدر قائل به استحاله عرضی هستند و طبق نظر مشهور استحاله ذاتی است.

ما که امکانی هستیم حمل می کنیم بر ردع شارع از قطع طریقی وسواسی و طبق نظر مشهور آن را توجیه به قطع موضوعی می کنند طبق نظر ما که این قطع با منشاء وسواسی، حجت نمی باشد بدین معناست که حرمت به مقام فعلیت می رسد و به تنجز نمی رسد اما طبق نظر مشهور اصلاً به مقام فعلیت نمی رسد اگر وسواسی حدسا یقین حاصل شد و شرب کرد طبق نظر مشهور اصلاً حرمت برای او فعلی نشد طبق نظر ما فعلی شد و منجز نشد اما اگر عن غیر وسوسه باشد طبق نظر مشهور این علم حسی می شود هم موضوع و منشاء فعلیت می شود و هم خود این علم حسی می شود وصول و باعث تنجز می شود اما طبق نظر ما این علم حسی فقط می شود وصول و باعث تنجز می شود.

لذا در نظر مشهور و مرحوم صدر موضوع حرمت شرب برای وسواسی نجاستی است که از طریقی قطع با منشائی غیر وسوسه با شخص برسد.

لذا شرب نجس بر ما حرام است اما برای وسواسی علم جزء موضوع می شود یعنی نجسی که به آن از طریق عادی قطع آورده و متعارف بوده، نجس است.

المقام الثالث: آیا شارع ردع کرده است؟ بله صحیحہ عبد الله بن سنان.

لذا باید طبق نظر مشهور هم باید بحث کنیم با این که اینها استحاله ای هستند چرا که اگر گفتیم که ردع وارد شده است باید آن را توجیه کنیم و آن را موضوعی کنیم.

آیا ما دلیلی داریم که شارع ردع کرده باشد؟

بله ما روایتی داریم که شارع ردع کرده است از عمل به منشاء وسواسی دارد.

۱۳۷ - ۱ - ۱ مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلًا مُبْتَلًى بِالْوَضُوءِ وَالصَّلَاةِ وَقُلْتُ هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَيْ عَقْلٍ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقَالَ سَلَهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيْ شَيْءٍ هُوَ فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.^۲

وجه استدلال: اطلاق کلام امام در عدم عمل به وسواس که شامل جایی هم می شود که از این وسواس قطع بیاید.

این روایت که امام می فرمایند که به وسوسه خودش عمل نکند این اطلاق دارد حتی اگر وسوسه به درجه ای برسد که قطع هم برای او حاصل شود. وضو یکبار گرفته است و قطع دارد که وضویش باطل است امام می فرمایند اعتناء نکن که این اطلاق دارد که ما هم این اطلاق را قبول کردیم و این روایت در باب وضو و صلاة است و عرف

^۱ (۵) - الکافی ۱ - ۱۲ - ۱۰.

^۲ وسائل الشیعة؛ ج ۱؛ ص ۶۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

برای اینها خصوصیتی نمی بیند و الغاء خصوصیت می کند و به دیگر وسواسی ها تعمیم می دهد. عرف این را می فهمد که نکته ردع حضرت ابتلاء است نه وضو و صلاة لذا از اینها الغاء خصوصیت می کند.

پس در مقام دوم امکانی شدیم و در مقام سوم وقوعی شدیم اما آنهایی که در مقام دوم استحاله ای شده اند در اینجا توجیهی شده اند مثلاً برای کسی که در نماز شک در حدث دارد موضوع در نظر ما برای هم وسواسی و هم غیر وسواسی حدث می شود و در نظر استحاله ای ها می شود حدثی که به آن علم از طریق متعارف داشته باشید.

۱ جمع بندی مطالب در سه نکته:

نکته اول: که وسواسی در مقام امثال لازم نمی باشد، به قطع خود عمل نکند و به متعارف عمل کند کفایت می کند و لو قطع به امثال نیاورد.

نکته دوم: قول او که منشاء وسواسی داشته باشد حجت نمی باشد چرا که یا قول او از باب حجیت خبر ثقه حجت است یا از باب صاحب ید اگر از باب خبر ثقه است که حجت می باشد خوب در نزد عقلاء شخص ثقه کسی است که دو امر در او محرز باشد: وثاقت مخبری و وثاقت خبری. وثاقت مخبری یعنی تعمد بر کذب نداشته باشد که خوب ندارد و مشکلی نیست اما وثاقت خبری یعنی اینکه در ادراک و حسش مورد وثوق و اعتماد باشد که اشتباه نمی کند و شخص وسواسی مورد اعتماد نمی باشد و همه چیز را نجس می بیند.

از باب صاحب الید حجت نمی باشد چرا که در صاحب الید گفته شده است نباید متهم باشد چرا که متهم مشکوک الحجة بود.

نکته سوم: علم ناشی از وسوسه او برای او حجت نمی باشد.

۱ مسأله ۲: العلم الإجمالي كالتفصيلي

فإذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما

تقرير کلام سید: منجزیت علم اجمالی مانند علم تفصیلی.

سید در این مسئله می فرمایند: علم اجمالی مثل علم تفصیلی است یعنی همانطور که علم تفصیلی در بحث نجاست منجز است، علم اجمالی هم در بحث نجاست منجز است اول علم تفصیلی را بیان کنیم تا برسیم به علم اجمالی.

علت منجزیت علم اجمالی در نظر سید: حکم عقل به دفع ضرر محتمل که ممکن نمی باشد الا به احتیاط.

فرض کنید که من علم تفصیلی دارم به نجاست این ماء. عقل ما می گوید که از این آب اجتناب کن یا این تکلیف معلوم را امتثال کن که حرمت شرب این ماء باشد. مدرک حکم عقل چیست؟ چرا عقل می گوید که حتما از این آب اجتناب کن از باب وجوب دفع ضرر محتمل چرا که احتمال عقاب در شرب این ماء می باشد وقتی دفع ضرر محتمل متیقن باشد ضرر متیقن به طریق اولی دفعش واجب است.

یعنی علم به اینکه شرب نجس حرام است و دیگر این که این مایع نجس است علم سومی پدید می آید که حرمت شرب این مایع باشد.

اما در بحث علم اجمالی: من علم اجمالی دارم که یقینا یکی از دو اناء ابیض یا اسود نجس است مراد از اناء یعنی ما فی الاناء که آب داخل اناء باشد. خوب دقت کنید فرض کنید فی علم الله آن مایع نجس اناء ابیض است این صرفا مثال است اگر نه می توانستیم فرض کنیم که اناء اسود نجس است. خوب الان این مایع داخل اناء ابیض که با خون ملاقات کرده است آیا فعلا نجس است یا خیر؟ نجس است. چرا که فعلیت

احکام وضعیه دائر مدار علم و جهل من نمی باشد خلافا لصاحب حدائق در نجاست علم را دخیل می دانستند.

حرمت فعلی دارد یا خیر؟ حرمت فعلی هم دارد چرا که فعلیت احکام تکلیفی هم به علم و جهل من بستگی ندارد.

خوب این حرمت منجز است یا خیر؟ این منجز است سید می فرمایند: منجز است مانند علم تفصیلی که حرمت را منجز کرد.

خوب الان برای من چه چیزی حرام است؟ شرب آن مایع نجس و آن معلوم بالاجمال است که بر من منجز است. سید می فرمایند: همانطور که عقلا باید از معلوم بالتفصیل اجتناب کرد باید از معلوم بالاجمال هم اجتناب کرد اما نمی دانم معلوم بالاجمال چیست؟ فی علمنا معلوم نمی باشد و فی علم الله اناء ابیض است. خوب نمی دانم آن معلوم بالاجمال من کدام است لذا هیچ راهی ندارم که از آن اجتناب کنم مگر به احتیاط.

پس همانطور که لازم است از معلوم بالتفصیل اجتناب کنم باید از معلوم بالاجمال هم اجتناب کنم تنها فرقی که بین اجتناب از معلوم بالتفصیل با اجتناب از معلوم بالاجمال است این است که در معلوم بالتفصیل همینکه از یکی اجتناب کنم که همان معلوم معین ما باشد، کفایت می کند اما در معلوم بالاجمال باید از دو تا اجتناب کنم تا برای من علم بیاید که از معلوم بالاجمال اجتناب کرده ام.

این توضیح کلام سید که لافرق بین علم اجمالی و تفصیلی.

اما مختار خودمان در علم اجمالی و تطبیق این کلام سید با مبنای خودمان.

ما دو اناء داریم که اناء ابیض با دم ملاقات کرده است اما من علم ندارم که ملاقی ابیض است بلکه فقط می دانم که احد الانائین با دم ملاقات کرده و نجس است.

به لحاظ واقع دو اناء است ابیض و اسود که ابیض ملاقی می باشد اما در عالم ذهن من واقع روشن نمی باشد فقط این مقدار روشن است که می دانم احد الانائین ملاقی است اما نمی دانم ابیض است یا اسود.

این تصویر اصل مسئله.

نجاست اناء ابیض بمجرد ملاقات حاصل می شود و اعتباری است و ربطی به ذهن ما ندارد و حرمت شرب ماء به ملاقات می شود فعلی که الان شرب آن ماء بر من حرام است چرا که فعلیت دائر مدار فعلیت موضوع در خارج است حکم تکلیفی باشد یا وضعی نه دائر مدار فعلیت و علم من.

آیا این حرمت شربش منجز است یا غیر منجز است؟ حرمت منجز حرمتی است که مخالفت با آن استحقاق عقوبت دارد و حرمت و وجوب غیر منجز حرمت و وجوبی است که مخالفت آن استحقاق عقوبت نداشته باشد استحقاق و عدم استحقاق یعنی قبیح و عدم قبیح عقوبت.

گفتیم که منجز است و منجز آن دو چیز است: علم اجمالی و احتمال.

ما در اینجا یک علم اجمالی و دو احتمال داریم. علم به نجاست احد الانائین، احتمال نجاست اناء ابیض و احتمال نجاست اناء اسود.

به لحاظ ذهنی این سه منجز است.

سوال این است که این حرمت که منجز است، منجز آن چیست؟ اقوال زیادی است که به مختار خودمان اشاره می کنم.

ما در علم اجمالی دو منجز داریم:

✚ علم اجمالی

✚ احتمال نجاست اناء ابیض.

احتمال نجاست اناء اسود منجز نمی باشد چرا که منجز زمانی منجز است که به تکلیف فعلی تعلق بگیرد و در واقع اناء اسود حرمت فعلی ندارد.

ما برائت عقلیه را قبول نداریم و احتمال عقلیه هستیم.

اما کیفیت منجزیت علم اجمالی در نظر ما: تعلیقی.

کسانی که در اینجا قائل به تنجز تکلیف فعلی شده اند این ها دو دسته هستند:

۱- یک دسته علم اجمالی را منجز نمی دانند.

۲- یک دسته علم اجمالی را منجز می دانند و ما دسته دومی هستیم که خود اینها

هم به دو دسته تقسیم شده اند:

✚ گروهی می گویند که منجزیت علم اجمالی تعلیقی است مثل مرحوم

صدر و ما اما ما یک فرق با مرحوم صدر داریم و آن اینکه مرحوم صدر

منجزیت علم تفصیلی را تنجیزی می داند و منجزیت علم اجمالی را

تعلیقی اما ما منجزیت علم تفصیلی را هم تعلیقی می دانیم یعنی معلق

بر عدم ترخیص شارع است بر شرب..

✚ بعضی می گویند که منجزیت تنجیزی است مثل آقا ضیاء.

این مبانی در بحث علم اجمالی خیلی پیچیده است و نوعا اشکالاتی که می شود

بیمورد است چرا که بدون توجه به مبنا اشکال می کنند.

اما منجزیت احتمال: تعلیقی بالاتفاق.

احتمال در نزد یک جماعت منجز نمی باشد، کسانی که قبح عقاب بلا بیانی هستند

و بعضی مثل مرحوم صدر منجز می دانند و هر که احتمال را منجز می دانند منجزیت

آن در نزدش تعلیقی است کسی را نداریم که قائل به منجزیت تنجیزی احتمال باشد.

پس ما در اینجا دو منجز داریم که هر دو تعلیقی است.

حرمت شرب اناء ابیض منجز به دو منجز تعلیقی شد احتمال و علم اجمالی.

وقتی این دو منجز آمد و تنجز آنها به نحو تعلیقی شد، معلق بر عدم ترخیص شارع

در معلوم بالا جمال که اناء ابیض باشد، است.

آیا ترخیص در اطراف علم اجمالی است؟ خیر لمحذور اثباتی که عبارت است از ارتکاز مناقضه بین ترخیص و حفظ تکلیف فعلی.

آیا ترخیص داده است یا خیر؟ ما در علم اجمالی قائل شده ایم که شارع ترخیصی در معلوم بالاجمال ندارد چرا که ادله اصول مومنه درست است که یک ادله عامی است کل شیء طاهر، رفع ما لا یعلمون، لا تنقض الیقین بالشک، کل شیء مطلق، کل شیء حلال. اما این ادله اصول مومنه، اطراف علم اجمالی را نمی گیرد لمحذور اثباتی نه ثبوتی چرا که ما هر دو منجز را تعلیقی قرار دادیم یعنی شارع دستش باز است و می تواند ترخیص دهد لذا اثباتی می شود نه ثبوتی.

محذور چیست؟ چرا که در ذهن عرف مناقضه ای است بین حفظ تکلیف واقعی و ترخیص در مخالفت در جمیع اطراف لذا ادله اصول مومنه اطلاقی نسبت به اطراف علم اجمالی نمی بیند حالا که شامل نشد می خواهم اناء ابیض را شرب کنم احتمال می دهم که آن تکلیف منجز اینجا باشد حالا که احتمال دادم و شارع هم ترخیص نداده است تا احتمال می دهم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل می گوید که باید اجتناب کنی و همین حرف را در اناء اسود می گوئیم.

احتمال ضرر در هر دو است. عقل می گوید که بر تو واجب است که از اناء ابیض اجتناب کنی عقل می گوید از اناء اسود اجتناب کن اگر اناء ابیض را شرب کردم می شوم عاصی و تا اناء اسود را شرب کردم می شود متجری چرا که با تکلیف موهوم مخالفت کردم و مخالفت با تکلیف موهوم می شود تجری.

ما در اینجا دو وجوب اجتناب عقلی داریم که از این دو تعبیر می شود به احتیاط.

این یکی از تبیینها در علم اجمالی است.

...إلا إذا لم یکن أحدهما محلاً لابتلائه

فلا یجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضا .

اگر ما دو اناء داشته باشیم که علم اجمالی داریم که یکی از آنها نجس است که اگر یکی از آنها از محل ابتلاء خارج باشد مثلاً اناء ابیض از محل ابتلاء خارج است لازم به احتیاط نمی باشد یعنی لازم نمی باشد که نسبت به فرد داخل ابتلاء احتیاط کنیم لذا می توانیم با اناء ابیض شرب کنیم و وضو بگیریم.

ابتداء توضیح اینکه مراد از دخول و خروج در محل ابتلاء چیست؟

سپس توضیح اینکه مدرک این فتوا که فتوای مشهور است، چیست؟

مراد از «خروج از محل ابتلاء»: یک طرف غیر مقدور عرفی باشد.

این مسئله کاملاً مسئله اصولی است در علم اصول مبسوط بحث شده است لذا متناسب با ما نحن فیه بحث کنیم.

هر فعلی که شما در نظر بگیرید یا عقلاً مقدور است یا غیر مقدور. مثلاً یک دقیقه مانده است به غروب خورشید که شما در اینجا قدرت بر خواندن یک نماز تام الاجزاء و شرائط ندارید که این فعل در این برهه از زمان می شود غیر مقدور شما یا یک نفر در حال غرق شدن است و شما شنا بلد نمی باشید، در اینجا انقاذ غریق می شود غیر مقدور شما.

اما بعضی افعال مقدور شماست که خودش دو دسته است:

➤ عرفاً هم مقدور است.

➤ عرفاً غیر مقدور است مثلاً به لحاظ عرفی خیلی مقدمات صعب و شدیده و طویله ای دارد که عرفاً غیر مقدور می شود و اگر این طور نباشد عرفاً مقدور است مثل جابه جا کردن لیوان اما جابه جا کردن یک سنگ سنگین که در ۴۸ ساعت می توانی یک متر آن را جابه جا کنی این می شود غیر مقدور عرفی و مقدور عقلی.

این را در موضوع تکالیف فعلی هم دیده اند مثلاً در خارج موضوع موجود شده است که امتثال یا معصیت آن مقدمات طویله ندارد مثل شرب یک لیوان خمر که به شرب و عدم شرب، امتثال و عصیان حاصل می شود اما اگر موضوع طوری باشد که به مقدمات شدید و طویله به آن می رسید مثل اینکه در بنی هندی خمر موجود است اگر بخواهد آن خمر را شرب شود، مقدور عقلی است اما مقدمات شدید و طویله ای دارد و نیاز به ویزا و ... است که این مقدمات به طوری است که انسان به طبعه اقدام بر آن نمی کند.

بله اگر ما اتفاقاً رفتیم داخل بنی بعد از دخول در این شهر، شدیم اینها می شوند داخل در محل ابتلاء این دخول در محل و خروج محل ابتلاء دائماً نسبت به موضوع است.

خروج از محل ابتلاء حد وسطی است بین تیسر و تعسر عقلی یا ارتکاب شیئی که عرفاً غیر مقدور است و لو عقلاً مقدور و متعذر نمی باشد.

مثلاً من علم اجمالی دارم که یا این آب نجس است یا آن آبی که قبلاً ریخته شده است نجس است بلکه به این می گویند که بعضی الاطراف غیر مقدور است عقلاً نه این که خارج از محل ابتلاء است چرا که باید عقلاً مقدور باشد و عرفاً مقدور نباشد اما یک دفعه غیر مقدور نمی باشد برای وصول به او و امتثال و عصیان آن مقدمات طویله دارد مثلاً می دانم که یا این آب نجس است یا لیوانی که در کربلا است لیوانی در کربلاء نجس بود نمی دانم این لیوان است که همراهم آوردم یا آنکه در کربلاء جا گذاشتم.

من می دانم که دو اناء داریم که یا این نجس است یا انائی که در بلد بعیده است که عقلاً مقدور است اما عرفاً مقدور نمی باشد و طبع انسان اقتضاء نمی کند بر آن اقدام کنم.

تمام کلام این است که آیا اجتناب و احتیاط از محل ابتلاء نیاز است یا به عبارت دیگر اگر طرفی از محل ابتلاء خارج باشد علم اجمالی ما منجز است یا خیر؟ اگر علم

اجمالی به دو چیزی تعلق بگیرد که بعضی الاطراف آن از محل ابتلاء خارج است آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟ این دو بیان دو روی یک سکه است.

اقوال در تجزیت علم اجمالی نسبت به طرف داخل در محل ابتلاء:

در اینجا متعرض اقوال می شویم خلاصه اقوال مهم را نقل می کنم البته باید توجه داشت که اینجا که داریم بحث می کنیم و بحث از تجزیت علم اجمالی می کنیم مال جایی است که دخول و خروج از محل ابتلاء قبل از علم اجمالی باشد اما اگر خروج از محل ابتلاء بعد از علم اجمالی باشد اختلافی نمی باشد که علم اجمالی آنجا منجز است:

قول اول (قول مشهور): این علم اجمالی منجز نمی باشد چرا که قدرت شرط فعلیت تکلیف است.

نسبت داده شده است به مشهور که قائل هستند که این علم اجمالی منجز نمی باشد یعنی احتیاط نسبت به داخل در محل ابتلاء لازم نمی باشد مشهور قائل هستند که باید علم اجمالی به تکلیفی تعلق بگیرد که علی کل تقدیر قابل تنجز باشد به عبارت دقیقتر در علم اجمالی باید علم اجمالی باید به تکلیف فعلی تعلق بگیرد نه تکلیفی که علی تقدیر فعلی است و علی تقدیر فعلی نمی باشد. اگر من علم اجمالی دارم که یا انا ابیض نجس است یا اسود و اسود خارج از محل ابتلاء است اگر نجاست در انا ابیض باشد من نسبت به انا ابیض حرمت فعلی دارم اما اگر در انا اسود باشد من نسبت به این انا تکلیف فعلی ندارم چرا که در فعلیت قدرت شرط است که اعم از عرفیه و عقلیه می باشد و من در اینجا عرفا قدرت ندارم یعنی تکلیف علی تقدیر فعلی است که نجاست در انا ابیض باشد و اگر در انا اسود باشد من تکلیف فعلی ندارم. لذا اگر من یقین کنم که انا دیروز که ریخته شد، نجس بود من تکلیف فعلی ندارم چرا که قدرت عقلی بر شرب آن را ندارم.

دقت داشته باشید که نجاست متوقف بر دخول در محل ابتلاء نمی باشد بلکه تکلیف مشروط به دخول در محل ابتلاء است.

در اینجا من علم به تکلیف فعلی ندارم و در علم اجمالی باید علم به تکلیف فعلی داشته باشم.

مناقشه: در فعلیت تکلیف، قدرت عقلی ملاک است نه عرفی.

این درست نمی باشد چون دقت کنید در لسان ادله قدرت اخذ نشده است نیامده است که یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلاة ان کنتم قادرین. اگر در ادله قدرت اخذ شده بود، حمل می کردیم بر قدرت عرفیه در حالیکه اخذ نشده است. خوب چرا ما می گوئیم که شرط فعلیت قدرت است؟ از کجا گفتیم؟ این بخاطر یک نکته عقلی است و آن این که تکلیف به عاجز عقلا قبیح است و لو تکلیف فعلی غیر منجز باشد اگر قائل به حسن و قبح عقلی شدیم، قبح عقلی دارد و اگر عقلائی شدیم حسن و قبح عقلائی دارد که در نتیجه فرقی ندارد. بر اساس این قبح گفتیم که شرط فعلیت قدرت است. خوب کدام قدرت عقلا قبیح است؟ قدرت عقلی قبیح است چرا که تکلیف او لغو است یعنی کسی که قدرت عقلی بر امثال ندارد تکلیف بر او قبیح می باشد اما اگر عقلا قدرت داشته باشد و بطبعه قدرت بر امثال ندارد، این تکلیف به او عقلا قبیح نمی باشد.

نکته تکلیف بر انسان غیر مقدور عرفی این است که باعث تعمیم در احکام می شود که در این نحو تعمیمات قانونی مطلحتی است و اوقع فی النفوس است و باعث این می شود که انسان برای امثال اهتمام بیشتری داشته باشد.

گفته نشود که درست است که عقلا مقدور می باشد اما حرجی که است و لا حرج و لا ضرر فعلیت آن را بر می دارد. چرا که جواب داده می شود که لا حرج و لا ضرر فعلیت تکلیفی را بر می دارد که امثال آن حرجی است در حالیکه در مثال شرب اناء نجس، عصیان آن حرجی است نه امثال آن لذا لا حرج و لا ضرر هم نمی تواند فعلیت این تکلیف را بر دارد.

۱ قول دوم (مرحوم حکیم): قدرت شرط فعلیت نمی باشد بلکه شرط اشتغال ذمه است.

این قول قول مرحوم حکیم صاحب مستمسک است که قوی است منحصر به فرد و این وجه را کسی نگفته است. ایشان فرموده اند دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت تکلیف نمی باشد اگر اناء ابیض نجس باشد حرمت فعلی دارد و اگر اناء اسود هم که خارج از محل ابتلاء است، نجس باشد باز تکلیف فعلی است اما این دخول در محل ابتلاء شرط اشتغال ذمه است یعنی اگر اناء ابیض که داخل در محل ابتلاء است، نجس باشد حرمت فعلی است و ذمه من مشغول است اما اگر اناء اسود نجس باشد، حرمت فعلی است اما ذمه من مشغول نمی باشد.

کلام مرحوم حکیم در مستمسک:

قد ذکر فی محله أن من شرائط تنجيز العلم الإجمالي للتكليف أن يكون كل من الأطراف في محل الابتلاء، فإذا كان أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء، لا يكون المعلوم بالإجمال متنجزاً، ولا يجب الاحتياط في الطرف الذي هو محل الابتلاء.

و الوجه فيه: أن الموضوع الخارج عن محل الابتلاء مما لا يصح اعتبار التكليف و التحميل من الخطاب بالاجتناب عنه، و لأجل ذلك لا يحسن أن يخاطب به لأن الغرض من الخطاب إحداث الداعي العقلي في نفس العبد، على نحو يرى نفسه لأجل الخطاب بالاجتناب مكلفاً و مثقلاً به، و مشغول الذمة و العهدة، و هذه الاعتبارات غير حاصلة بالنسبة إلى ما هو خارج عن الابتلاء. فهذا الشرط في الحقيقة راجع إلى كونه شرطاً في اشتغال الذمة لا شرطاً للتكليف.^۲

احتمالات در مراد ایشان از اینکه قدرت شرط اشتغال ذمه است:

سه احتمال در کلام ایشان که گفته اند قدرت، شرط اشتغال ذمه است، وجود دارد:

^۱ شنبه ۹۲/۰۲/۲۸.

^۲ المستمسک ج ۱ ص ۴۵۱، حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسة دار التفسیر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق

احتمال اول: مراد شرط فعلیت است مانند مشهور.

دخول در محل ابتلاء شرط در فعلیت است و لو خلاف ظاهر است عبارت ایشان است چرا که وقتی که اشتغال ذمه را در مقابل فعلیت قرار می دهد و اشتغال ذمه هم مجمل است، این فعلیت هم که در مقابل اشتغال ذمه است هم می شود مجمل لذا شاید آن فعلیتی که می گفتند که قدرت دخیل در آن نمی باشد یک معنای دیگری غیر معنایی که ما می کنیم داشته باشد و ضمن اینکه معنا ندارد که تکلیف فعلی باشد اما ذمه به آن مشغول نشده باشد اگر فعلی باشد مشغول شده است و اگر نباشد مشغول نشده است.

مناقشه: قدرت عقلی شرط فعلیت تکلیف است نه قدرت عرفی.

خوب وقتی اینطور شد، می شود همان قول اول و یرد علیه ما یرد علی القول الاول.

احتمال دوم: منظور این است که قدرت، شرط تنجز است.

یعنی تکلیف و حرمت آن طرف خارج از محل ابتلاء نسبت به من فعلی است اما منجز نمی باشد.

مناقشه: محال است که دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت باشد چرا که ارتکاب آن مساوی است با تغییر موضوع یعنی دخول در محل ابتلاء.

نکته ای در در دخول در محل ابتلاء است که محال می باشد که این دخول در محل ابتلاء شرط تنجز باشد چرا که اولاً تنجز یعنی در مخالفت استحقاق عقوبت است و غیر منجز یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت نمی باشد و ثانیاً معنای شرطیت این است که تکلیف نسبت به فرد داخل در محل ابتلاء منجز و نسبت به خارج از محل ابتلاء غیر منجز می باشد یعنی در ارتکاب فرد داخل در محل ابتلاء استحقاق عقوبت است و در ارتکاب خارج از محل ابتلاء استحقاق عقوبت نمی باشد خوب امکان ندارد و محال است که کسی مرتکب فرد خارج از محل ابتلاء شود الا اینکه در رتبه قبل از آن، فرد داخل در محل ابتلاء شده است که گفته شد استحقاق عقوبت دارد یعنی همیشه ارتکاب فرد خارج از محل ابتلاء موضوع را عوض می کند و آن را تبدیل به فرد داخل در محل ابتلاء می کند که همه قبول کردند که داخل در محل ابتلاء تکلیف نسبت به او منجز است. لذا اصلاً نمی شود که فرد خارج را مرتکب شد و در عین حال مصداق فرد

خارج از محل ابتلاء باشد. خوب وقتی داخل در محل ابتلاء شد در مخالفتش استحقاق عقوبت است و معنای استحقاق عقوبت هم یعنی تنجز.

لذا لغو و بی معنا است که شارع بگوید که دخول در محل ابتلاء شرط تنجز تکلیف است چرا که معنایش این است که در ارتکاب خارج از محل ابتلاء استحقاق عقوبت نمی باشد در حالیکه ما یقین داریم که استحقاق عقوبت است چرا که هیچ گاه خروج از محل ابتلاء را با بقاء وصف خارجیه نمی توان ارتکاب کرد چون همیشه در حین ارتکاب داخل در محل ابتلاء است لذا دائماً تکلیف منجز است.

این بحث عقلی است یعنی عقلاً نمی تواند دخول شرط تنجز باشد اما بحث شرعی آن بعداً می آید البته در اینجا بنا بر قبول حسن و قبح عقلی، عقلاً مخالفتش قبیح نمی باشد چرا که اصلاً ارتکاب خارج از محل ابتلاء مقدور نمی باشد مثل اینکه برای آقای زید قتل عمرو مقدور نمی باشد دیگر گفته نمی شود که قتل عمرو توسط زید قبیح است.

علم اجمالی منجز است یعنی حرمت فعلیه ای را که برای من معلوم بالاجمال است، بر من منجز می کند نه اینکه گفته شود که حرمت در داخل و خارج از محل ابتلاء را بر من منجز می کند چرا که فرض این است که یکی از این دو در واقع نجس است و تنجز هم وصف تکلیف فعلی است.

احتمال سوم: معنای سومی غیر از دو معنای گفته شده منظور باشد.

نه شرط فعلیت و نه شرط تنجز است و یک معنای سومی منظور است.

مناقشه: چنین معنایی را ما تصور نکردیم.

این معنای سوم را ما تصور نکردیم چرا که دو مرحله بیشتر نداریم: فعلیت و تنجز و مرحله سومی خارج از اینها یا بین اینها نداریم.

لذا کلام مرحوم حکیم می شود مجمل.

القول الثالث از مرحوم آقای خوئی^۱: دخول در محل ابتلاء نه شرط فعلیت و نه شرط تنجز است و این علم اجمالی منجز است.

ایشان این نظر را هم در اصول و هم در فقه مطرح کردند.

ایشان قائل هستند که دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت نمی باشد چه اثناء ایض یا چه اسود نجس باشد این حرمت فعلی منجز است. درست مقابل قول مشهور. که باید احتیاط کنم به مقتضای این علم اجمالی. منتها یک فردی خودش خود به خود ترک می شود و فرد دیگر را من خودم ترک می کنم.

مناقشه اول: ترخیص شارع در جمیع اطراف، محذور ثبوتی ندارد.

یک اشکالی است که بعد متعرض می شویم که آن اشکال این است که هیچگونه محذور ثبوتی در ترخیص شارع در دو طرف وجود ندارد و شارع می تواند در هر دو اثناء و هر دو طرف به ما ترخیص دهد که در قول بعد انشاء الله متعرض این قول می شویم.

مناقشه دوم از مرحوم صدر است: اصول عملیه فرد خارج را به خاطر لغویت یا عدم امتنان ترخیص، نمی گیرد لذا فرد داخل را می گیرد.

قبل از ورود به اشکال مرحوم صدر به چند نکته که در فهم مطلب ایشان تاثیر دارد بیان کنیم:

نکته: عدم جریان اصول المومنه و المنجزه فی اطراف العلم الاجمالی.

ما وقتی علم اجمالی داریم اصل معذریا منجز در طرفین جاری نمی شود این نظریه معروف و مشهور و رایج است و تقریباً قول مقابل شاذ است لذا نمی توانم استصحاب خمريت یا اصالة الحل و برائت را در طرفین جاری کنم.

مشهور که قائل شدند که اصل مومن در اطراف جاری نمی باشد خودشان دو دسته

هستند:

^۱ فقه الشیعه ج ۳ ص ۲۹۹.

شارع نمی تواند عقلا ترخیص دهد یعنی محذور ثبوتی دارد مگر این که دست از تکلیف فعلی بردارد که دیگر حلیت آن واقعی می شود نه ظاهری که از محل بحث ما خارج است چرا که الان دنبال حلیت ظاهری هستیم. مرحوم آقای خوئی پیرو این نظریه می باشند. که در همین جا هم اختلاف نظر است. بعضی قائل به منجزیت علم اجمالی اقتضائی هستند یعنی شارع می تواند در بعضی از اطراف ترخیص دهد مثل مرحوم آقای خوئی و بعضی قائل هستند که در هیچ طرفی نمی تواند ترخیص دهد مثل مرحوم آقای ضیاء که قائل هستند که تنجزیت علم اجمالی تنجیزی و علی است و حتی در یک طرف هم نمی تواند ترخیص دهد.

بعضی قائل هستند که محذور ثبوتی ندارد بلکه عقلا و ثبوتا جایز است که ترخیص دهد اما ما دلیلی نداریم اثباتا که مبنای کسانی مثل مرحوم صدر است.

آقای صدر در جوابی که بر مرحوم خوئی کرده اند گفته اند که ما مبنای شما را قبول کنیم که ترخیص شارع مقدس ثبوتا غیر ممکن است اما با این وجود که عقلا ممکن نیست اما در مورد مثال ما که داخل در محل ابتلاء است باز می تواند ترخیص دهد چرا که کسانی که می گویند محذور ثبوتی دارد ایشان قائلند که شارع می تواند در یک طرف ترخیص دهد اما در این که در یک طرف معین یا غیر معین ترخیص داده باشد دلیلی نداریم لذا ترخیص ثابت نمی باشد و باید رجوع به دلیل عقلی شود. و علت اینکه ما در یک طرف دلیل بر ترخیص نداریم با توجه به این که اینها قائل به این بودند که اصول مومنه اطلاق دارد این بوده است که اگر بخواهد این اصول مومنه شامل یک طرف بشود و شامل طرف دیگر نشود می شود ترجیح بلا مرجح اما اگر اصول را از شمول نسبت به طرف دیگر بیاندازیم، اصول در طرف دیگر جاری میشود.

مرحوم صدر می گویند که ما در اینجا دلیل بر ترخیص داریم به این صورت که دلیل اصول عملیه نسبت به طرف خارج اطلاق ندارد و فی نفسه شامل نمی شود لذا طرف داخل را شامل شده و جاری می شود و دیگر مشکل ترجیح بلا مرجح پیش نمی آید بلکه ترجیح بالمرجح است.

علت عدم شمول دلایل اصول مومنه نسبت به فرد خارج از محل ابتلاء و در نتیجه شمول نسبت به فرد داخل در محل ابتلاء:

چرا فرد خارج را نمی گیرد؟

به یکی از دو بیان:

بیان اول: بخاطر لغویت شمول نسبت به فرد خارجی که خود به خود متروک است.

عرفا ترخیص لغو است چرا که یک طرف را که شما ترک می کنید خود به خود چه شارع ترخیص دهد یا ندهد، دیگر ترخیص لغو می شود.

بیان دوم: ترخیص در اصول مومنه امتنانی است و امتنان در ترخیص در فرد خارج معنا ندارد.

این اصول مومنه بعضی از اینها لسان امتنانی دارند مثل «رفع عن امتی» یعنی امتنان بر امت من است و در امتهای قبلی این طور نبوده است لذا اینها که لسانشان امتنان است فقط در جایی جاری می شوند که جریان آنها امتنانی باشد در حالیکه اگر شامل فرد خارج شود متنی و امتنانی نمی باشد وقتی که متنی نبود این طرف را شامل نمی شود لذا این طرف داخل در محل ابتلاء را بلا معارض در بر می گیرد و جاری می شود.

مناقشه به بیان اول مرحوم صدر به دو اشکال:

اشکال اول: ترخیص به نحو خاص لغو است نه به نحو عام.

ترخیص در صورتی لغو است که بخواهد در خصوص این مورد ترخیص دهد و بفهماند که در این مورد خارج از محل ابتلاء مرخص هستی اما اگر بخواهند بطور عام ترخیص دهند به این صورت که بگویند که در هر جایی که تو شک در تکلیف داری تو مرخصی نه تنها لغو نمی باشد بلکه مقتضای حکمت است که کلام را به گونه ای بگویند که حتی مواردی را هم که انسان به طبعه آن را ترک می کند حال یا بخاطر تنفر مثل اکل میته یا عدم توان ارتکاب مثل مثال ما و در بر بگیرد. آیا در این موارد مثل اینکه اگر بعضی طبعاً از عملی بدشان بیاید مثل اکل خنزیر و میته حرام است آیا دلیل حرمت این شخص را نمی گیرد؟! خیر این شخص را می گیرد بلکه اگر در مورد فرد خاص متنفر

بخواهد ترخیص دهد این لغو است و این را قبول داریم اما به نحو عموم این لغویت پیش نمی آید.

اشکال دوم: ترخیص در جانب خارج موجب تعارض با اصل طرف داخل شده و غرض مولا که ایجاب احتیاط بوده است حاصل می شود لذا شمول لغو نمی شود.

در ما نحن فیه از شمول ادله نسبت به فرد خارج، لغو هم حاصل نمی شود چرا که ممکن است که غرض شارع این باشد که در اطراف این علم اجمالی هم ترخیص ندهد لذا شمول ادله اصول مومنه باعث می شود که بین اصل جاری در فرد داخل در محل ابتلاء با اصل جاری در فرد خارج از محل ابتلاء معارضه بیفتد و هر دو تعارض کنند و نوبت به احتیاط عقلی برسد در حالیکه اگر این ادله شامل فرد خارج از محل ابتلاء نمی شدند این اصل مومن در فرد داخل بلا معارض جاری می شد و غرض مولا حاصل نمی شد.

مناقشه به بیان دوم مرحوم صدر به دو اشکال:

اشکال اول: تمام اصول مومنه ترخیصی هستند نه بعضی.

ظاهر کلام ایشان این است که اصول مومنه دو دسته هستند: امتنانی مثل براءت و غیر امتنانی مثل طهارت و اصاله الحل. اما ما همه را به مناسبت حکم و موضوع امتنانی می دانیم چرا که اصلاً نفس ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی امتنان است و تمام اصول مومنه ترخیص است حال یا ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی یا ترخیص است در مخالفت احتمالیه تکلیف مقطوع.

نمی دانم این آب طاهر است یا خیر که قاعده طهارت ترخیص در شرب می دهد که این ترخیص در تکلیف احتمالی است

بعضی اوقات می خواهیم با این آب وضو بگیریم نمی دانم طاهر است یا نجس که قاعده طهرت می گوید که وضو بگیرد ک تکلیق من به نماز ظهر قطعی است این ترخیص این کار را می کند که اگر فی علم الله طاهر بود وضوی من درست است و اگر نجس

بود وضوی من و نماز من باطل است لذا شارع به من ترخیص داده است در مخالفت احتمالیه تکلیف مقطوع.

اشکال دوم: اصول امتنانی در جایی که جریان خلاف امتنان باشد جاری نمی شوند نه در جایی که امتنانی نیست، خلاف امتنان هم نمی باشد.

در جریان اصول مومنه نسبت به موضوعات مختلف سه حالت پیش می آید:

- جریان اصل امتنانی است.
- جریان اصل امتنانی نمی باشد.
- جریان اصل خلاف امتنان است.

اصول مومنه فقط مورد سوم را در بر نمی گیرند نه اینکه در جایی که امتنانی در کار نمی باشد اما خلاف امتنان هم نیست در آنجا هم جاری نگردند.

البته اینکه می گوئیم که در جایی هم که امتنان نباشد را در بر می گیرد بدین معنا است که ما هم قبول داریم که این روایات امتنانی است و فقط ناظر به امتنان است و ناظر به غیر امتنان و خلاف امتنان نمی باشد اما برای اینکه امتنانی باشد کفایت می کند که در بعضی از افراد و گروههایی امتنانی باشد و این مقدار کفایت می کند از جاری کردن این اصول بله گفته نشود که اگر این طور باشد باید در موارد خلاف امتنان هم جاری شود در موارد خلاف امتنان هم که بکار می بریم با لسان با امتنانت منافاتی ندارد چرا که باز موارد و گروهی از این اصول می شوند امتنانی یعنی در خیلی جاها که بکار برده می شوند امتنانی هستند لذا مصحح جریان وجود دارد اینطور گفته نشود چرا که در این مقدارش قرینه لبی است که موارد خلاف امتنان را نمی گیرد.

خوب وقتی ترخیص می دهد در مورد خارج از محل ابتلاء در اینجا امتنان نمی باشد نه این که خلاف امتنان است.

تا اینجا نتیجه بحث این شد که این سه وجه نزد ما تمام نمی باشد.

القول الرابع: مختار ما و مرحوم صدر: در اینجا علم اجمالی منجز نمی باشد لعدم وجود محذور الاثباتی ههنا.

ما معتقدیم که دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت نمی باشد بر خلاف قول اول یعنی تکلیف نسبت به هر دو طرف فعلی است یعنی اگر اناء نجس فی علم الله در ابیض باشد الان حرمت شربش فعلی است و اگر اناء اسود نجس باشد الان حرمت شرب آن بر من فعلی است.

آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟ علم اجمالی به فعلیت حرمت شرب احدهما بر من، که از علم اجمالی به نجاست متولد می شود. آیا این علم اجمالی منجز است یا خیر؟

در اینکه آیا منجز است یا خیر اول برویم سراغ علم اجمالی مطلقا و بعد می آییم سراغ خارج از محل ابتلاء که سه نظریه در منجزیت عمل اجمالی است.

نظرات در مورد منجزیت علم اجمالی:

نظر اول و مختار مرحوم صدر و ما: منجزیت تعلیقی.

منجز است به نحو تعلیق یعنی متوقف بر عدم ترخیص از ناحیه شارع می باشد. این نظریه، نظریه مرحوم صدر بود که ما هم تابع هستیم.

نظریه دوم نظریه مرحوم آقا ضیاء: منجزیت علی و استحاله ترخیص مطلقا.

این عمل اجمالی منجز است مطلقا در مقابل قول سوم یعنی تنجیزی و علی است که تفصیلی است یعنی شارع نمی تواند در اطراف ترخیص دهد البته در مورد قول اول هم اطلاق دارد. چه به یک ترخیص یا دو ترخیص که نظریه مرحوم آقا ضیاء است.

نظریه سوم نظریه مرحوم میرزای نائینی: فعلیت علی نسبت به جمیع الاطراف و تعلیقی نسبت به بعض الاطراف.

منجزیت علم اجمالی هم تعلیقی است و هم تنجیزی. نسبت به مخالفت قطعی با معلوم بالا جمال که ترخیص در تمام الاطراف است، تنجیزی است. خوب شارع کی می تواند در مخالفت قطعی ترخیص دهد؟ در جایی دو ترخیص دهد نسبت به همه اطراف. ایشان قائل هستند که شارع نمی تواند دو ترخیص دهد اما نسبت به مخالفت احتمالی

که ترخیص در بعضی اطراف باشد، تعلیقی است یعنی شارع می تواند در یک طرف ترخیص دهد. این نظریه میرزا است.

یعنی موافقت احتمالیه کفایت می کند و موافقت قطعیه نمی خواهد.

بررسی اقوال در ما نحن فیه:

در ما نحن فیه که دخول در محل ابتلاء شرط فعلیت نمی باشد آیا علم اجمالی منجز است یا خیر؟

طبق نظر اول: علم اجمالی منجز نمی باشد بخاطر عدم تناقض در ذهن عرف در جایی که یک طرف از محل ابتلاء خارج باشد.

طبق مبنای اول که گفتیم که تنجیز علم اجمالی مطلقا تعلیقی است یعنی شارع می تواند هم در هر دو طرف و هم در یکی از اطراف بصورت معین و هم در یکی از اطراف بصورت نا معین ترخیص دهد.

این مختار مرحوم صدر هم است ما دو طرف داریم یکی داخل در محل ابتلاء و یکی خارج از محل ابتلاء که هر دو مشکوک النجاسة و الطهاره است اگر دلیل قاعده طهارت و براءت هر دو طرف را گرفت این علم اجمالی منجز نمی باشد و اگر نگرفت منجز است.

ما قائلیم که دلیل اصول مومنه طرفین را می گیرد. ما ها قائل به محذور ثبوتی که نبودیم و گفتیم که می تواند در طرفین ترخیص دهد و مشکل ما محذور اثباتی بود که عبارت بود از تناقض در نظر عرف بین حفظ تکلیف واقعی و ترخیص در جمیع اطراف چرا که در ذهن عرف مفروق عنه است که تکلیف واقعی تابع علم و جهل من نمی باشد لذا اصول مومنه دو طرف علم اجمالی را نمی گیرد. این را در جایی می گوئیم که هر دو داخل در محل ابتلاء است و اما در جایی که یکی خارج از محل ابتلاء باشد این تناقض را عرف نمی بیند. چرا که یکی از اطراف که خارج از محل ابتلاء است خود به خود ترک می شود و محفوظ شده است. در اینجا عرف تناقضی نمی بیند بین حفظ تکلیف فعلی و ترخیص در جمیع اطراف لذا من می توانم هر دو را شرب کنم. لذا ما قائل شدیم که

دلیل اصول مومنه این دو فرد داخل و خارج در محل ابتلاء را می گیرد و در نتیجه شربش جایز است.

لذا علم اجمالی من منجز نشد به برکت تحقق معلق علیه.

اگر فی علم الله این اناء ایضاً حرمت شرب داشت این ترخیص شارع باعث شد که علم اجمالی منجز نشود.

در شبهات بدویه شما احتمال نجاست که می دهید ممکن است که احتمال نجاست ۹۰ در صد است و احتمال طهارت ۱۰ در صد است و لکن دلیل ترخیص هر دو آن را می گیرد در علم اجمالی هم اینطور می باشد که گاهی در یک طرف احتمال نجاست ۹۰ در صد است اما در یک طرف ۱۰ درصد احتمال نجاست است که اگر هر دو داخل در محل ابتلاء است عرف باز تناقض می بیند لذا دلیل ترخیص دو طرف را نمی گیرد اما وقتی که یکی از طرفین از محل ابتلاء خارج شد دیگر تناقضی نمی بیند و می شود مانند شبهات بدویه.

۱ 'مسألة ۳: لا يعتبر في البينة حصول الظن بصدقها...'

بینه عبارت بود از شهادت و خبر عدلین در مقابل خبر واحد که هم شامل بینه می شود و هم شامل خبر عدل واحد. ایشان قائل بودند که نجاست به بینه اثبات می شود اما به عدل واحد خیر. ایشان می گویند در حجیت خبر بینه لازم نمی باشد که برای من ظن به صدق بینه حاصل شود اگر بینه خبر به نجاست داد و برای من ظن به نجاست پیدا نشد و شک بودم یا ظن به خلاف داشتم باز نجاست برای من ثابت می شود. کلام سید به اطلاخش شامل ظن به خلاف هم می شود.

البته این در تمام موضوعات است ولی بحث ما در نجاست است.

وجه حجیة البینه مع فرض عدم الظن بصدقها: عمل سیره بالبینه مع عدم الظن بصدقها.

سیره عقلاء در عمل به بینه است و لو برای ما ظن به صدق بینه نیاید، که شارع آن را امضاء کرده است. در سیره لازم نمی باشد که ظن به صدق داشته باشید چرا که نکته آن این است عرف یکی بخاطر اینکه کاشفیت نوعیه دارد به آن عمل می کنند و نکته دوم که حالات نفسانی در نظر عرف زیاد نقش ندارد چرا که این امور نفسانی، یک سری امور مخفی و پوشیده می باشند لذا عرفی نمی باشد که این حالات نفسانی سامع در حجیت این اخبار دخیل باشد یعنی عرفی نمی باشد که بینه ای حجت باشد که در سامع ایجاد ظن یا اطمینان کند.

لذا بینه اگر بر چیزی قائم شد حجت است.

البته نظر کاشفیت نظریه مشهور است اما طبق نظر ما گفته شده است که معلوم نمی باشد بخاطر نکته کاشفیت باشد بلکه شاید بخاطر حفظ نظام باشد.

...نعم يعتبر عدم معارضتها بمثلها.

یعنی در اعتبار این بینه باید معارض به مثل نشود یعنی بینه گفته است که نجاست است و بینه دیگر گفته است که طاهر است در اینجا نه بینه بر نجاست معتبر است و نه بینه بر طهارت.

علت عدم حجیت بینه حین قیام المعارض:

بیان المرحوم الحکیم: لعدم الشمول لدلیل الحجیة للمعارضین مطلقاً.

مرحوم آقای حکیم بیانی دارند که مرحوم خوئی از آن تبعیت کرده اند و آن اینکه در اصول گفته شده است که دلیل حجیت، دو طرف معارضه و یک طرف علی التعمین را بخاطر ترجیح بلا مرجح و یک طرف لا علی التعمین را هم نمی گیرد چرا که مقتضی

دلیل حجیت نمی باشد. لذا در خبرین متعارضین مطلقا و دائما دلیل اعتبار حجیت نه هر دو را می گیرد و نه یکی را معینا می گیرد و نه یکی را لا علی التعین.

این بیان که گفته شده است در اینکه دلیل یکی را علی التعین نمی گیرد، نزاعی نمی باشد و انما النزاع در دو مورد دیگر است و محل نزاع در نحوه تحریر آن است که در بحث تعارض ادله می آید.

بنا براین در دو بینه مخالف دلیل اعتبار شامل هیچ کدام نمی شود.

مناقشه: در سیره اصلا بینه متعارض حجت نمی باشد تا نوبت رسد به تعارض لذا این مثال در صغریات دلیلی که ایشان فرمودند نمی باشد.

این بیان قطع نظر از کلیتش که تفسیر مختلفی دارد که انشاء الله در بحث تعارض ادله می آید، ظاهرا ما نحن فیه صغرای آن نمی باشد چرا که دلیل حجیت بینه، سیره عقلاء است به همراه امضاء آن سیره توسط شارع و وقتی در نظر عقلاء دو بینه متعارض حجت نمی باشد و هیچ وقت هیچ یک را ترجیح نمی دهند و هر دو را کنار می گذارند و آن که حجت است بینه بلا معارض است لذا اصلا ما دلیل اعتباری بر حجیت این دو بینه نداریم که حال بحث کنیم که آیا این دو را هم می گیرد یا خیر. بلکه دلیل ما سیره است و دلیل لفظی هم امضاء این سیره است و اصلا بعد از تعارض داخل این سیره خبر متعارض حجت نمی باشد لذا اصلا نوبت نمی رسد به اینکه بگوییم للتعارض این دلیل حجیت این دو را نمی گیرد. تعارض بین دو حجة است نه بین دو لا حجة و وقتی سیره اصلا اینها را نمی گیرد دیگر تعارض معنا ندارد نه اینکه سیره اینها را اول می گیرد و بعد این دو تعارض می کند. اصلا در صورت تعارض دیگر دلیل حجیتی نمی باشد و اطلاقی در دلیل لفظی نمی باشد که بعد در رتبه بعد علت عدم شمول را، تعارض بخواهیم بگیریم.

علت عدم اطلاق این است که این دلائل لفظیه امضاء آن سیره است و آن سیره هم از اول ضیق بوده است و فقط خبر غیر متعارض را می گرفته است.

مسألة ۴: لا يعتبر في البينة ذكر مستند الشهادة...

مثلاً دو عادل گفته اند که این آب نجس است و گاهی مستند خود را ذکر می کنند می گویند: دیدیم که نجس افتاد یا بچه ادرار کرد و گاهی مستند را ذکر نمی کنند و می گویند این آب نجس است مرحوم سید می فرمایند که بینه حجت است و لو ذکر مستند نشود.

این را چرا فرمودند؟ به بعضی از قدمای ما نسبت داده اند - که آیا این نسبت درست است یا خیر، نمی دانیم و همچنین نمی دانیم آن بعض چه کسی بوده است ضمن اینکه در صورت درست بودن این نسبت، این فرمایش و تفصیل بعض الاعلام توجیهی دارد که ذکر خواهد شد. - که گفته اند که بینه زمانی حجت است که مستند ذکر شود.

علت فرمایش سید: عدم مشروطية حجية البينة في السيرة على ذكر المستند.

فرمایش سید درست است چرا که در سیره عقلاء ذکر مستند معتبر نمی باشد بلکه به قول او اخذ می شود ولو مستند ذکر نشود.

...نعم لو ذكرا مستندها

و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة.

اگر بینه ای قائم شد بر نجاست یک شیئی و مستند خودش را هم ذکر کرد که این مستند خلاف واقع و اشتباه است سید می فرمایند این بینه حجت نمی باشد مثل این که می گوید که این لباس نجس است چرا که این لباس را جنبی که عرق داشت، بر تن کرد. ما از کسانی هستیم که قائلیم عرق جنب یا جنب از حرام طاهر است.

علت عدم مسموعیت این بینه: اماره زمانی حجت است که علم یا اطمینان بر خلاف نداشته باشیم.

این شهادت او مسموع نمی باشد چرا که در باب امارات گفته شده است که اماره زمانی حجت است علم به خلاف نداشته باشیم مثلاً اماره می گوید که این خانه مال زید است و من می دانم که مال زید نمی باشد خوب معلوم است که این خبر ثقه بر من حجت نمی باشد.

صور اخبار بینه:

۱- مستند را ذکر می کند که خودش به دو صورت تقسیم می شود:

۱. مستند را قبول داریم: قولش مسموع است چرا که خبر ثقه حجت است.
۲. مستند را قبول نداریم: قولش مسموع نمی باشد چرا که می دانیم در اخبارش اشتباه می کند.

۲- مستند را ذکر نمی کند که این هم خودش دو صورت دارد:

۳. می دانیم در مستند مخالف او هستیم.
۴. شک داریم که در مستند مخالف او هستیم یا خیر.

بله یک فرض دیگر دارد که می دانم در مستند با او موافقم که مهم نمی باشد.

در مستند با او مخالفم یعنی در نجاست و طهارت بعضی از اشیاء با او مخالفم مثلاً او مسکرات را نجس می داند من طاهر می دانم او کافر را نجس می داند من طاهر می دانم منظور سید اختلاف فی الجملة است نه بالجملة چرا که اگر بالجملة باشد معنایش این است که در عالم نجاستی وجود ندارد یعنی می دانم که او هم بعضی چیزها را نجس و بعضی را طاهر می داند و می دانم که من هم در بعضی از آنها با او مخالفم یکبار هم این طور است که می دانم که او هم بعضی چیزها را نجس می داند و بعضی را طاهر اما نمی دانم که با او مخالفم یا موافقم یعنی احتمال دارد که با هم موافق باشیم و احتمال دارد مخالف باشیم که این صورت چهارم است.

حکم هر صورت:

صورت اول: قول او حجت است چرا که خبر ثقة حجت است.

صورت اول که مستند خود را ذکر کند و ما هم با او موافقیم که مشخص است که اخذ به قول او می شود که فرقی هم نمی کند که از اجتهاد به نجاست کافر قائل شدم یا از تقلید.

صورت دوم: قول او حجت نمی باشد چرا که اماره تا زمانی حجت است که علم به خطاء آن نداشته باشیم.

صورت دوم که مستند ذکر شده است و در مستند با او مخالفم اجتهادا یا تقلیدا: این هم واضح که قولش مسوع نمی باشد چرا که می دانم در اخبارش اشتباه می کند انما الکلام در صورت سوم و چهارم است.

صورت سوم و چهارم: قول او حجت نمی باشد لعدم احراز الاخبار عن الحسن.

صورت سوم این بود که می دانم فی الجمله با من مخالف است و احتمال می دهم اخبار او از موردی باشد که من با او مخالفم و در اینجا هم فرقی نمی کند که مورد اختلاف او را بدانم مثلاً بدانم در کافر اختلاف داریم یا اینکه می دانیم اختلاف داریم اما در کجا نمی دانم

صورت چهارم این است که احتمال اختلاف را می دهم.

عمده بحث در این دو صورت است.

این موردش هم زیاد است چرا که در حال حاضر مراجع خیلی اختلاف دارند و در همه موارد هم ممکن است بیاید و در خصوص نجاست فقط نمی باشد.

^۱ مشهور گفته اند در صورت سوم و چهارم قول این بینه حجت نمی باشد و ما هم قبول کردیم لذا می رویم سراغ اصول عملیه که یا استصحاب نجاست است یا قاعده و استصحاب طهارت.

علت عدم حجیت بینه: بینه حجیتش از باب حجیت خبر ثقه است حجیت خبر در امور حسی است نه در امور حدسی که وقتی خبر می دهد به نجاست در واقع خبر می دهد از صغری آن کبرای کلی که بالحس است که قول او حجت است مثلاً خبر می دهد از اینکه با ادرار ملاقات کرده است یا با خون ملاقات کرده است اما آنجائیکه احتمال می دهم در کبری با او مخالف باشم در این حالت من نمی دانم این اخباری که می دهد و می گوید که این نجس است مربوط به یک امر حسی است یا خیر، مربوط به یک امر حدسی است یعنی نکند که او که می گوید این نجس است از باب این که است که قائل است کافر یا مسکرات یا عرق جنب نجس است که این امور حدسی است و من هم اینها را قبول ندارم که در اینها باید رجوع شود به اهل خبره و فرض این است که این بینه از باب خبر است نه از باب اهل خبره یعنی یا از اهل خبره نمی باشند و اگر هم هستند از خبرویت خودشان در این خبر استفاده نکرده اند.

عمده دلیل ما هم سیره است چرا که در سیره اخبار در حسیات حجت است نه در حدسیات اما در جایی که در مبنا با هم مشترک هستیم در جایی که خبر از نجاست می دهد یعنی خبر می دهد از اینکه این شیء با نجاست برخورد کرده است و عقلاء در اینجا احتمال عن حدس را اگر هم بدهم، الغاء می کنند بخلاف جایی که در مبنا با هم اختلاف داریم. چرا که احتمال حدس در اولی در شبهات حکمیه بود که عقلاء آن را الغاء نمی کنند اما در مورد دوم که در مستند اختلافی نداریم شبهه می شود موضوعیه و احتمال می دهد که خودش ملاقات با نجس را ندیده است بلکه از روی قرائن حکم به ملاقات با نجس می کند که این احتمال را عقلاء ملغا می کنند.

وقتی قول او حجت نبود رجوع می شود به اصول عملیه.

نکته: علت اینکه بعضی از اعلام گفته اند باید مستند ذکر شود شاید همین عدم حجیت بینه در موارد احتمال خلاف باشد.

اگر یادتان باشد گفتیم بعضی از اعلام گفته اند که در اخبار بینه به نجاست، بینه باید مستندش را ذکر می کند شاید نکته اش این باشد که کمتر می شود که در مبانی

اختلاف نداشته باشیم لذا احتمال اختلاف را می دهیم و اختلاف را دادیم گفته شد که قول بینه حجت نمی باشد. مگر اینکه اختلاف نداشته باشیم یا اگر هم اختلاف داریم بدانم که مستند او موارد اختلافی نمی باشد یعنی مثلا نجاست این فرش از باب برخورد با کافر یا مسکرات یا عرق جنب از حرام نمی باشد.

مسألة ۵: إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى

وإن لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما فلو قالوا إن هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما وإن لم يكن مذهبهما النجاسة

ایشان فرمودند که اگر بینه شهادت دادند به موجب نجاست نه خود نجاست حکم به نجاست می شود مثلا این دو نفر گفته اند که این فرش با دم ملاقات کرده است و لو اینکه اینها یا یکی از اینها قائل به این باشند که مثلا ملاقات منجس نمی باشد در اینجا اگر کسی که شهادت برای او اقامه شده است ملاقات منجس باشد، نجاست اثبات می شود.

گفته نشود که در مسئله قبلی گفته بودید که اگر در مستند با شما مخالفت داشتند و شما هم عالم به این اختلاف بودید قول او حجت نمی باشد چرا که جواب داده می شود که در همانجا گفته شد که این در جایی بود که احتمال از حدس در شبهات حکمیه باشد که عقلاء آن را الغاء نمی کردند الان بحث شبهه موضوعیه است یعنی اینکه ملاقات کرده است یا خیر این شبهه موضوعیه است و ملاقات شبهه حکمیه نمی باشد بله اینکه ملاقات منجس است یا خیر شبهه حکمیه است اما در اینجا خبر می دهد از ملاقات و خود اخبار به ملاقات اگر شک در حدسی بودن آن شود از باب این است که احتمال می

^۱ این «ان» ان وصلیه است.

دهیم از روی قرائن این اخبار را داده باشد نه اینکه خودش دیده باشد، که گفتیم این احتمال را عقلاء ملغی می کنند.

جمله معترضه توضیح ماء الغساله: آبی که از شیء نجس جدا می شود.

وقتی ما جسمی را با آب می شویم یا ماء معتصم است یا غیر معتصم. معتصم مثل کر و ماء جاری و ماء المطر و غیر معتصم مثل آب پارچ. یک دفعه با ماء قلیل می شویم که اگر آبی از جسم جدا شود این ماء جدا شده قبل از اتمام تطهیر را ماء الغساله می گویند.

اما شستشو با ماء کر اگر هنگامی که آب جدا می شود آب هنوز کر است مثلاً دست من به آب معتصم متصل است و قطراتی از دست من جدا می شود که این ماء الغساله نمی باشد چرا که در حقیقت این قطرات از ماء معتصم است و از او جدا می شود.

اما آبی است که بعد از انفصال شیء نجس از آب معتصم، از شیء نجس جدا می شود اگر شیء نجس مثلاً دست طاهر شده است مثل اینکه دست را می کنیم داخل حوض کر و بعد بیرون می آوریم آبی که جدا می شود قلیل است اما ماء الغساله نمی باشد چرا که از شیء طاهر جدا می شود طبق نظر کسانی که بمجرد کردن داخل حوض، دست می شود طاهر.

اما یک وقتی برای تطهیر تعدد نیاز است و دست شما در دفعه اول نجس است و طاهر نشده است و قطراتی از دست شما جدا می شود که این قطرات را ماء الغساله می گویند.

آیا ماء الغساله نجس است یا طاهر؟ عده ای قائل به نجاست شده اند و عده ای به طهارت و بعضی تفصیلی شده اند.

ما ماء الغساله را طاهر می دانیم مگر این که ماء الغساله با عین نجس ملاقات کرده باشد که در اینجا نجس می شود مثل اینکه دست من نجس است اما عین نجس در دست من نمی باشد که این ماء الغساله طاهر است.

اما اگر در دست ما خون است و آب قلیل روی دست می ریزیم و خون برطرف می شود آن آبهایی که با خون بر خورد کرده است و از دست می ریزد نجس است اما آبهایی که در دست باقی می ماند طاهر است.

توضیح مسئله ۵:

احکام شرعی تقسیم می شوند به حکم ظاهری و واقعی. مراد از حکم ظاهری حکم طریقی است.

حکم را تقسیم می کنند به کلی و جزئی یعنی جعل و مجعول.

در احکام واقعی ما قائل به تخطئه هستیم یعنی ما در مرحله جعل یک حکم واقعی داریم و این جعل نسبی نمی باشد بلکه نسبت به همه علی حد سواء است مثلاً شارع می گوید شرب الخمر حرام، که حرمت شرب الخمر علی المکلف می شود جعل و حرمت شرب هذا الخمر علی زید می شود مجعول حالا یک خمری در اتاق داشته باشیم به عدد مکلفین در این اتاق ما حرمت داریم.

یا در احکام وضعیه: شارع می گوید که الخمر نجس و خمری در اتاق داریم و این نسبی نمی باشد و فرقی بین افراد نمی باشد و اینطور نمی باشد که این خمر بر کسی نجس باشد و نسبت به کس دیگر طاهر باشد. در اینجا هم ما قائل به تخطئه هستیم.

اما در احکام ظاهری ما به لحاظ جعل تخطئه ای شدیم اما نسبت به مجعول تصویبی شدیم مثلاً اینکه الخبر الثقه حجة حجیت خبر ثقه می شود جعل و حجیت خبر زیدی که ثقه است، می شود مجعول که این می شود نسبی و تصویبی. زید خبری داد که من قائل به وثاقت او هستم که خبر او بر من حجت است و بر عمرو که در وثاقت زید شک دارد حجت نمی باشد یعنی اگر خبر به خمریت این ماء داد، حرمت شرب این

ماء بر من منجز است و در مخالفت او مستحق عقاب هستم به خلاف عمرو که حرمت فعلی دارد و منجز هم نمی باشد یعنی در مخالفت با او مستحق عقاب نمی باشد.

اما اگر گفتیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است اگر بینه حجت است کی حجت است؟ وقتی مضمون خبر اثر تنجیزی یا تعذیری داشته باشد و اگر بینه ای آمد به من گفت این اناء با ماء الغسالة برخورد کرده است یا ماء الغسالة به این فرش برخورد کرده است و من هم کسی هستم که می گویم ماء الغسالة نجس است این نسبت به من می شود حجت. چرا که موضوع نجاست ملاقات است و این خبر که می گوید با ماء الغسالة برخورد کرده، این خبر می شود منجز. اما زید که کنار من است، قائل است ماء الغسالة طاهر است این قول نسبت به زید که اثر تنجیزی ندارد حجت نمی باشد.

یا خود مخبر قائل به طهارت ماء الغسالة است لذا برای او این واقعه اثری ندارد. در تعذیر هم این است اما چون در تعذیر اثر عملی ندارد مثلاً گفته باشد که نماز جمعه واجب نمی باشد این حجت است اما اگر هم نبود اثر عملی نداشت چرا که اصل عدم وجوب نماز جمعه را هم داشتیم.

لذا کلام سید تمام است که اگر مخبر قائل به طهارت ماء الغسالة باشد این خبر بر من حجت است چرا که در سیره خبر ثقه حجت می باشد در نزد من قام له خبر و برای حجیت آن کافی است که این خبر برای کسی که قام له البینه، اثر تنجیزی یا تعذیری داشته باشد.

مسألة ۶: إذا شهدا بالنجاسة و اختلفا مستندهما

كفي في ثبوتها وإن لم تثبت الخصوصية...

یکی گفت این لباس با بول ملاقات کرده است و دیگر گفته بود که با خون ملاقات کرده است و هر یکی دیگری را تکذیب نکرد مثلاً آنکه گفت به بول ملاقات کرده است نگفت که با خون ملاقات نکرده است و بالعکس.

...کما إذا قال أحدهما إن هذا الشيء لاقى البول

و قال الآخر إنه لاقى الدم فيحكم بنجاسته لكن لا يثبت النجاسة البولية

و لا الدمية بل القدر المشترك بينهما

خوب سید نفرمودند که در اینجا وظیفه چیست. در اینجا باید احتیاط کرد و مورد اقل و اکثر ارتباطی است که بر می گردد به متباینین یعنی این لباس قبلاً نجس بود و بعد از یک بار شستیم شک در طهارت کردیم که استصحاب می گوید که نجس است و باید یکبار دیگر شست.

...لكن هذا إذا لم ينف كل منهما قول الآخر

بأن اتفقا على أصل النجاسة و أما إذا نفاه كما إذا قال أحدهما إنه لاقى

البول و قال الآخر لا بل لاقى الدم ففي الحكم بالنجاسة إشكال.

اشکال یعنی ایشان فتوا نداده است.

این مسئله مشتمل بر دو فرع است:

اما الفرع الاول: هر کدام اخبار به نجاست به یک موجب متفاوتی می دهد بدون اینکه یکی دیگری را تکذیب کند.

ما دو نفر عادل داریم که هر دو شهادت می دهند بر نجاست یا سبب نجاست بدون تکذیب قول دیگر. یکی می گوید که این لباس با بول ملاقات کرد که بدالت

التزامی شهادت به نجاسته این ثوب است و دومی می گوید که با دم ملاقات کرد که مدلول التزامی نجاست لباس است که هر دو کلام در مدلول التزامی یکی است.

اولی نفی ملاقات با دم را نمی کند و دومی که گفته با دم ملاقات کرده است نفی ملاقات با بول نمی کند ما نسبت به مدلول مطابقی بینه نداریم اما نسبت به مدلول التزامی که نجاست باشد بینه داریم و گفته شده است که فرقی نمی باشد که بر مدلول التزامی بینه داشته باشیم یا مدلول مطابقی، بینه در هر دو صورت حجت می باشد.

کلام مرحوم سید: اصل نجاست ثابت می شود چرا که بینه بر آن داشتیم بخلاف اثبات خصوصیت آن چرا که بر آن بینه نداشتیم.

سید می فرمایند که اصل نجاست اثبات می شود چرا که بینه بر آن داریم اما ملاقات با دم و بول اثبات نمی شود چرا که بینه بر اینها قائم نشد بلکه خبر ثقه بر آنها اقامه شد و ایشان خبر ثقه در موضوعات را حجت نمی دانند.

پس نجاست ثابت می شود اما ملاقات با بول و دم ثابت نمی شود.

این بیان مرحوم سید که نجاست ثابت می شود.

مناقشه: بینه بر عنوان نجاست داریم نه واقع نجاست و مهم واقع نجاست است و عنوان مشیر به واقع است.

این بیان درست نمی باشد: این کلام از سید جای تعجب دارد و ظاهراً همه بزرگان با ایشان مخالفت کرده اند.

کی ما بینه بر یک شیء داریم؟ که «مشهود به» واحد باشد مثل اینکه خبر ثقه می گوید که زید عادل است و یکی دیگر می گوید عمرو عادل است ما بینه بر عدالت یکی نداریم کما اینکه بینه بر عدالت نداریم.

این وحدت، وحدت واقعی است یا وحدت عنوانی؟ وحدت واقعی ملاک است یعنی هر دو از یک واقعه خبر دهند. این نجاست حاصل از دم با نجاست حاصل از بول

دو فرد و واقع هستند نه یک نجاست بلکه عنوانا یکی است نه معنونا و واقعا چرا که نجاست حاصل از دم با نجاست حاصل از بول واقعا دو تاست.

مثل اینکه یکی بگوید که زید پدر عمرو است و نفر دیگری هم این را بگوید اما زید نفر اول با زید نفر دوم فرق می کند اولی زید بن بکر را گفت و دومی زید بن عمرو را گفته است لذا بر فرزندی عمرو برای زید، بینه اقامه نشده است و این بنوت مدلول التزامی این کلامها نمی باشد. بله در اینجا بینه بر این قائم شده است که پدر عمرو خالد نمی باشد و فرضا این هم موضوع اثر است و عمرو از خالد نمی تواند ارث ببرد.

یک نجاست خارجی نمی تواند مدلول دو ملاقات باشد به نحوی که همان نجاست از این دو ملاقات حاصل شده است.

ما نسبت به نجاست خارجی این لباس بینه نداریم. این نجاست خارجی بر فرض این که نجس باشد مدلول یکی از این خبر هاست نه مدلول دو خبر لذا مدلول بینه نمی باشد بلکه مدلول خبر ثقه است.

لذا همه اشکال گرفتند بر مرحوم سید و این اشکال هم درست است.

مختار ما: در صورت حجیت خبر واحد در موضوعات این لباس نجس است و الا خیر.

خوب در این مسئله تکلیف چیست؟ اگر گفتیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است که در اینجا هم حجت بر ملاقات با دم داریم و هم بر ملاقات با بول لذا به این حجت اخذ می کنیم در اینجا باید حتما دو بار شسته شود و نوبت به اصول و استصحاب نمی رسد. اگر لباسی با اشد و اضعف برخورد کند حکم او اشد است فرقی نمی کند که اشد مقدم بود یا موخر.

اگر گفتیم که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد و بینه حجت است، در این جا بینه نداریم چرا که بینه وقتی بینه است که مصب آن واقعا و خارجا یکی باشد نه اینکه عنوانا یکی باشد اما معنونا دو تا باشد.

در اینجا نوبت می رسد به اصول عملیه که استصحاب طهارت یا قاعده طهارت باشد.

الفرع الثانی: همان فرع اول است با این تفاوت که هر کدام از خبرها مودای خبر دیگر را تکذیب می کند.

که همان فرع اول است اما با تکذیب یکی دیگری را یعنی اولی می گوید که با دم ملاقات کرده است نه با بول و دیگری می گوید به بول ملاقات کرده است نه با دم.

سید در اینجا توقف کرده اند در اینجا می گوئیم که نجاست ثابت نمی شود چه قائل به حجیت خبر در موضوعات شویم، نجاست ثابت نمی شود چرا که در جایی خبر ثقه حجت است که معارضی نداشته باشد.

اما اگر قائل شدیم در موضوعات خبر حجت نمی باشد بلکه بینه حجت است باز در اینجا نجاست ثابت نمی شود چرا که اصلاً در اینجا ما بینه نداریم و هر دو از یک واقعه جداگانه خبر می دهند و از یک واقعه واحد خبر نمی دهند که حکم آن مانند فرع قبل می شود.

اما اگر یک نفر آنها دیگری را تکذیب کند و و نفر دیگر نسبت به قول مقابل ساکت باشد، قول کسی که تکذیب نشده است از باب خبر حجت است اما باز بینه نداریم اما خبر داریم که متوقف بر این است خبر ثقه را در موضوعات حجت بدانیم یا خیر. وجه توقف سید در اینجا بخاطر شک در بینه بودن این مورد است.

مسألة ۷: الشهادة بالإجمال كافية أيضا

كما إذا قال أحد هذين نجس فيجب الاجتناب عنهما...

مثل این که ما دو اناء داریم زید می گوید که یکی از اینها نجس است و عمرو هم می گوید که یکی از این دو نجس است باید از هر دو اجتناب کرد.

بیان مسئله:

قبل از بیان این مسئله مقدمه ای ذکر شود که در علم اصول گفته شده است.

مقدمه: هر حجتی که جای علم اجمالی منجز بنشیند، حجت است.

علم و قطع تقسیم شده است به علم تفصیلی و اجمالی .

علم تفصیلی مثل علم به نجاست هذا الاناء و علم اجمالی هم مثل علم به نجاست احد هذین الانائین در اصول گفته شده است که همانطور که علم تفصیلی حجت است علم اجمالی هم حجت است بعد علمای اصول این تقسیم علم به تفصیلی و اجمالی را تعمیم داده اند گفته اند که اگر امری حجت بود فرقی نمی باشد بین تفصیلی و اجمالی آن. اگر اماره حجت بود، بین اماره تفصیلی و اجمالی فرقی نمی باشد مثل این که زید خبر دهد که این اناء نجس است و یا اینکه زید بصورت اجمالی خبر دهد که احد الانائین نجس است این اماره حجت است و باید از هر دو اجتناب کرد.

بعد گفته اند که همانطور که استصحاب تفصیلی حجت است استصحاب اجمالی هم حجت است مثل اینکه یک انائی قبلا نجس بود و استصحاب می گوید که این اناء نجس است که این استصحاب تفصیلی حجت است و یکبار استصحاب داریم که احد الانائین نجس است که باز حجت است و باید از هر دو اناء اجتناب کرد.

یک قاعده ای است که هر جا علم اجمالی منجز است اگر به جای علم اجمالی، منجز دیگر قرار گرفت باز منجز است.

نظر مرحوم سید: استفاده از این قاعده اصول و حکم به حجیت بینه اجمالی.

مرحوم سید می خواهند از این قاعده در اینجا استفاده کنند اگر من علم اجمالی داشتم که احد الانائین نجس است چطور منجز بود و از هر دو می بایست اجتناب کرد در اینجا هم اگر بینه شهادت داد به نجاست احد الانائین، باز منجز است و اجتناب از هر دو لازم است.

مناقشه: آن قاعده در مورد بینه تمام نمی باشد.

آن قاعده در جای خودش درست است اما آن قاعده در مورد بینه درست نمی باشد خبر ثقه و صاحب الید جای علم اجمالی می نشیند اما بینه نمی نشیند.

بینه که اقامه می شود بر نجاست احد الانائین تارة ما از خارج علم داریم که مشهود به و واقع یکی است یعنی زید اشاره به احد الانائین دارد و می دانیم که عمرو هم به همان انائی اشاره دارد که زید اشاره دارد مثل اینکه دو نفر آنها که در یک اتاق بودند می گویند: ما که در اتاق بودیم، دیدیم که قطره ای نجس داخل یک از آنها افتاد و بعد شک کرده اند که آن اتاق کدام اتاق بود و فرض هم این است که چند اتاق وجود دارد و در همه آنها هم دو اناء وجود دارد مثلاً در واقع اتاق سه بود اما الان شک کردند در اینکه آن اتاق، اتاق سه بود یا اتاق دو.

در اینجا بینه در شیء واحد اقامه شده است و کار علم اجمالی را انجام می دهد و باید از هر دو اناء اجتناب کرد.

اما یکبار این را احراز نکردیم که مشار الیه اینها یکی است یعنی احتمال می دهیم که هر کدام اشاره به دو اناء مختلف داشته باشند و یا به یک اناء در اینجا بینه حجّت نمی باشد چون شهادت عدلین و بینه زمانی حجّت است که مصب شهادت آنها یکی باشد و این جا احتمال تعدد می دهیم پس قیام بینه بر نجاست یک شیء واحد احراز نشد. که در اینجا در واقع بینه نمی باشد و اگر گفتیم بینه، تسامحی می باشد و منظور فقط شهادت عدلینی است که بینه نمی باشد.

بله اگر گفتیم که خبر واحد در موضوعات حجت است در اینجا دیگر لازم نمی باشد که مخبر به یکی باشد حتی اگر یکی از اماره ها نبود لازم بود به اجتناب از هر دو اناء حال که دو خبر است.

البته این ثمره دارد در جاییکه بین بینه و خبر واحد در حجیت در موضوعات فرقی بگذارند اما اگر خبر واحد را در موضوعات حجت بدانیم در نتیجه فرقی ندارد چرا که اگر به بینه هم ثابت نشده باشد به خبر واحد حداقل اثبات می شود.

پس عبارت سید به اطلاقه تمام نمی باشد بلکه در جایی که علم داریم که مشار الیه اینها یکی است تمام می باشد بلکه ما به اجتناب عنهما باطلاقه قائلیم اما بخاطر اینکه خبر واحد را در موضوعات حجت می دانیم لذا در نظر ما دائماً باید اجتناب از هر دو کرد.

...و أما لو شهد أحدهما بالإجمال و الآخر بالتعيين

كما إذا قال أحدهما أحد هذين نجس و قال الآخر هذا معينا نجس ففي المسألة وجوه وجوب الاجتناب عنهما و وجوبه عن المعين فقط و عدم الوجوب أصلاً.

مرحوم سید فرموده اند که من نظری نتوانستم پیدا کنم اما وجوهی را ذکر کرده اند:

بررسی سه وجه در فرمایش مرحوم سید:

خوب ما ابتداءً وجوه و دلیل آنها را ذکر کنیم و در نهایت مختار خودمان را ذکر کنیم .

نکته: فرض عدم حجیت خبر واحد در موضوعات می باشد.

با این پیش فرض داخل در بحث می شویم که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد و بعد متقاضی حجیت خبر واحد را هم ذکر خواهیم کرد.

وجه اول، وجه اجتناب از هر دو: بینه اجمالی بر نجاست یکی از اینها.

وجه اول این بود که باید از هر دو اجتناب کرد. چرا؟ زید گفت که احد الانائین نجس است و عمرو گفت اناء اسود نجس است و مدلول مطابقی عبارت عمرو نجاست اناء اسود است و مدلول التزامی خبر عمرو این است که احد الانائین نجس است و نسبت به ابیض ساکت است و اینکه می گوئیم احدا الانائین نجس است، احدهمای مردد است نه معین و این هم درست است مثلاً دو اناء داریم می دانید که این اناء است و دیگری اناء نمی باشد و درست است که اشاره به یکی از اینها نکنید و بگوئید که احدهما اناء یا اینکه عمرو در کنار درختی ایستاده است و شما می دانید کدام عمرو است و کدام شجر اما درست است که بدون اشاره به عمرو بگوئید که احدهما انسان کما این که درست است که بگوئید احدهما انسان و اشاره به عمرو داشته باشید.

مدلول کلام زید هم این بود که احد الانائین نجس لذا بینه می باشند بر یک مدلول واحد که احد الانائین نجس باشد.

خوب شد بینه اجمالی بر نجاست احدهما.

مناقشه: در صورتی بینه اجمالی داریم که بدانیم مشهود به واحد است در حالیکه این احراز نشده است.

این وجه همان مناقشه وجه قبلی را دارد تارة می داند که جناب زید که گفته است که احدهما نجس است منظورش همان اناء اسود است که باید اجتناب کرد از اناء اسود چرا که بینه تفصیلی بر نجاست اناء اسود دارم که در مورد اناء ابیض یا شک بدوی داریم یا یقین داریم به طهارت آن.

تارة احتمال می دهم که اناء اسود یا ابیض منظور زید باشد که در اینجا اجتناب از هیچ کدام نیاز نمی باشد چرا که بینه بر شیء واحد احراز نشده است.

۱ وجه دوم، اجتناب از معین: اناء معین مصداق احدهما است لذا بینه در مورد اناء معین داریم.

یکی از عادل ها گفت اناء اسود نجس است و عادل دوم گفت که یکی از دو اناء نجس است این وجه می گوید که باید از اناء اسود اجتناب کنیم.

دلیل این وجه: چون بر نجاست اناء اسود بینه قائم شده است و بر نجاست اناء ابیض خبر واحد به این تقریب که یکی از این دو نفر گفت که اناء اسود نجس است و یکی گفت احد هما که احدهما دو مصداق دارد یکی اناء ابیض و یکی هم اناء اسود لذا بر نجاست اناء اسود بینه داریم اما در مورد اناء ابیض یک شهادت بیشتر نداریم.

مدلول احدهما، احدهما است اما این احدهما دو مصداق دارد.

مناقشه: هر دو اناء مصداق احدهما نمی باشد بلکه هر کدام می تواند باشد.

احدهما دو مصداق ندارد بلکه این دو اناء یکی از آنها منظور و مصداق این احدهما می باشد و لکن هر کدام می تواند مصداقش باشد وقتی گفته می شود که اکرم الرجل هم زید مصداق است و هم عمرو اما اگر گفته شد که اکرم احد الرجلین هر دو می تواند مصداق باشد اما یک مصداق بیشتر نمی باشد یعنی هر کدام می توانند آن یک مصداق باشند اما هر دو نمی توانند مشار الیه احدهما باشند.

خوب در ما نحن فیه در مورد اناء ابیض که روشن است که بینه نداریم و در مورد اناء اسود اگر منظور احدهما، اناء اسود باشد بینه داریم و اگر منظور اناء ابیض باشد ما بینه نسبت به اناء اسود نداریم لذا بینه احراز نشد پس رجوع می شود به اصول عملیه.

وجه سوم، عدم لزوم الاجتناب: عدم احراز البینه و الخبر الواحد لیس بحجة فی الموضوعات.

دلیل آن واضح است که نسبت به اناء ابیض بینه نداریم و نسبت به اناء اسود هم احراز بینه نشده است و نسبت به احد مردد که احد اجمالی باشد باز بینه نداریم یعنی احد معین فی الواقع و مردد عندنا.

لذا نه اجتناب از اسود لازم است و نه اجتناب از ابیض.

این احتمال سوم تمام است یعنی اگر ما مثل سید می شدیم و اختیار می کردیم که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد، می گفتیم در این مثال اجتناب از هیچ کدام لازم نمی باشد و می تواند هر دو را شرب کند و رجوع می کند به قاعده طهارت.

حکم مسئله در صورت حجیت خبر واحد در موضوعات: سه احتمال در وصول این دو خبر وجود دارد:

اما بنا بر این که خبر واحد در موضوعات حجت باشد حکم این مسئله چیست؟

زید گفته که اناء اسود نجس است و عمرو گفته است که احدهما نجس است در اناء اسود که خبر واحد داریم که نجس است و باید اجتناب شود انما الکلام در لزوم اجتناب از اناء ابیض است که اگر بخواهیم از آن اجتناب کنیم باید برویم سراغ خبر عمرو که در مورد اناء ابیض است عمرو گفته که احد الانائین نجس است و گفتیم که خبر واحد اجمالی هم مانند علم اجمالی است یعنی در جایی که علم اجمالی منجز است، اگر ما خبر واحد اجمالی داشته باشیم، آن خبر واحد اجمالی هم منجز است. آیا این خبر واحد اجمالی، نجاست احتمالی اناء ابیض را اثبات می کند یا خیر؟

ما در علم اجمالی گفته بودیم که علم اجمالی منجز در جایی است که احد الاطراف قبل از علم اجمالی منجز نشده باشد مثلاً ما می دانیم که در اناء ابیض قطره خونی افتاد و قطره دوم که افتاد علم اجمالی داریم که یا در اناء ابیض افتاد یا در اناء اسود که در اینجا علم اجمالی منجز نمی باشد و می تواند اناء اسود را شرب کند اما اگر قطره ی اول که افتاد، شک کرد که در اناء ابیض افتاد یا در اسود و بعد قطره ای در یکی از آنها

افتاد در اینجا علم اجمالی منجز است و اجتناب از هر دو لازم چرا که علم اجمالی اول پیدا شد و بعد علم تفصیلی به نجاست یکی.

در ما نحن فیه : یک خبر می گوید که اناء اسود نجس است و یکی می گوید که یکی از این دو نجس است در وصول این دو سه گونه متصور است:

صورت اول، اول خبر تفصیلی بیاید و بعد خبر اجمالی: اجتناب لازم نمی باشد لعدم منجزیت اماره اجمالی.

اول زید می گوید که اناء اسود نجس است و بعد عمرو خبر به نجاست احدهما می دهد در اینجا اجتناب از اناء ابیض لازم نمی باشد و اماره اجمالی منجز نمی باشد و انحلال حکمی است.

صورت دوم، اول خبر اجمالی می آید و بعد خبر تفصیلی: اماره اجمالی منجز و اجتناب از هر دو لازم است.

اول عمرو خبر می دهد به نجاست احدهما و بعد زید خبر می دهد به نجاست اناء اسود که در اینجا باید از اناء ابیض هم اجتناب کنم چرا که اول اماره اجمالی منجز شده بود و بعد زید خبر داد که اگر زید خبر هم نمی داد باز اجتناب لازم بود.

صورت سوم، این دو خبر همزمان واصل شوند: اماره اجمالی منجز و اجتناب از هر دو لازم است.

این دو خبر با هم به من واصل شود یعنی در آن واحد به این دو خبر مطلع شوم ولو فرد خیلی نادر است اینجا هم اماره بالاجمال منجز است.

ما نحن فیه می تواند هر کدام از این سه صورت باشد.

مسألة ۸: لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلا و الآخر بنجاسته

سابقا

مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب و كذا إذا شهدا معا

بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب.

توضیح مسئله:

یکی از دو عادل مثلا زید گفت این اناء فعلا نجس است و دیگری مثلا عمرو گفت که این اناء دیروز نجس بود و الان نمی دانم نجس است یاخیر؟ سید فرموده اند که در اینجا باید از این اناء اجتناب کرد و اگر با هم شهادت دهند به نجاست سابق آن و حال فعلی آن را ندانند باید باز اجتناب کرد.

صور مسئله على تقدير عدم حجية الخبر الواحد فى الموضوعات:

این مسئله سه صورت دارد که سید متعرض یک صورت آن شده است:

صورت اول: شهادت می دهند به نجاست فعلی یک شیء

صورت دوم: شهادت می دهند به نجاست سابق یک شیء

صورت سوم: یکی شهادت می دهد به نجاست فعلی و دیگری شهادت می دهند

نسبت به نجاست سابق و نسبت به حالت دیگر نفیا و اثباتا ساکت هستند.

^۱ تمام بحث ما مبتنی بر این است که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد.

الصورة الاولى شهادة العدلين بنجاسة الفعلى: ثبوت النجاسة بالبينة على تقدير العلم به
وحدت المستند و الا لا يثبت.

شهادت هر دو به نجاست فعلی یک شیء مع سکوت نسبت به زمان سابق.

معلوم است که بینه اقامه شده است بر نجاست یک شیء که حجت است البته با فرض اینکه مستند اینها یکی است یعنی مشهود به واحد است و الا اگر چنین علمی نباشد در اینجا هم نجاست به بینه اثبات نمی شود.

الصورة الثانية: شهادة العدلين بنجاسة السابق: على قسمين:

می گویند که دیروز نجس بود و نسبت به نجاست فعلی ساکت هستند.

نسبت به نجاست دیروز: اقامة البينة على نجاسته على فرض العلم بوحدة المشهود به.

نجاست دیروز بالبینه ثابت می شود لذا اگر دیروز دستم به این اناء خورده است الان با این دستم معامله نجس می کنم. البته این در صورتی است که من علم به وحدت مشهود به داشته باشم.

نسبت به نجاست امروز که خودش دو قسم است:

القسم الاول: علم به عدم طرو المطهر من الزمان السابق حتى الان: ثبوت النجاست بمدلول التزامی البینه.

اما نسبت به امروز می دانم که از دیروز تا امروز مطهری بر این اناء وارد نشده است امروز هم می گویم که نجس است و این نجاست امروز به بینه اثبات می شود چرا که مدلول التزامی این که دیروز نجس بود این است که امروز هم نجس است اگر مطهری وارد نشده باشد و علم دارم به عدم ورود مطهری از دیروز.

یعنی نجاست امروز هم به بینه اثبات شد اما به دلالت التزامی آن که باز حجت است.

القسم الثاني: عدم العلم بعدم الطرو المطهر من السابق حتى الان: ثبوت النجاسة بالاصل باستصحاب عدم الطرو.

اما فرض دوم این است که من نمی دانم و احتمال می دهم که از دیروز تا امروز مطهری وارد نشده باشد مدلول التزامی بینه این است که اگر از دیروز مطهری بر آن وارد نشده باشد امروز نجس است، استصحاب می گوید که مطهری وارد نشده است. که این نجاست ثابت بالاصل است.

در این فرض مسئله ای دیگری مطرح می شود که آیا می توانیم نجاست دیروز را استصحاب کنیم یا خیر؟ یعنی علاوه بر استصحاب عدم طرو مطهر، استصحاب نجاست که به بینه اثبات شده بود، را هم جاری کنم بگویم که انا دیروز نجس بود و امروز هم نجس است. جریان این استصحاب دائر مدار این است که آیا اماره جایگزین یقین استصحابی که طریقی موضوعی است، می شود یا خیر؟ بعضی مثل مرحوم میرزا و مدرسه ایشان قائل به جایگزینی می باشند و ما قائل به عدم جایگزینی می باشیم اما ما استصحاب عدم طرو مطهر دارم که حالت سابقه آن یقین است یعنی می دانم که یقیناً در آن نجاست، مطهری وارد نشد.

در اینجا مدرسه میرزا دو استصحاب دارند استصحاب طرو مطهر و استصحاب نجاست و مرحوم آقای صدر هم دو استصحاب دارند اما به بیانی غیر بیان مدرسه میرزا چرا که ایشان رکن اول را یقین به حدوث نمی دانستند بلکه خود حدوث می دانستند.

الصورة الثالثة شهادة احدهما بنجاسة السابق و الآخر بنجاسة الفعلي:

یکی می گوید انا دیروز نجس است و دیگری می گوید دیروز نجس بود و هر کدام نسبت به حالت دیگر ساکت هستند.

نجاست دیروز مفروق عنه است که ثابت نمی باشد چرا که مسلماً نسبت به نجاست دیروز بینه نداریم انما الکلام در نجاست امروز است مرحوم سید فرمودند که نجاست اثبات می شود.

توجيه نجاست سيد: استصحاب يا علم به عدم طرو المطهر و اثبات موضوع المدلول التزامی للبینه.

احد العدلين می گوید که امروز نجس است و دومی می گوید که دیروز نجس است که مدلول التزامی کلام او این است که اگر از دیروز تا امروز مطهری وارد نشده باشد، امروز نجس است و استصحاب یا یقین و قطع می گوید که مطهر طاری نشده است لذا نجاست امروز می شود مشهود به شهادتین.

مناقشه: این مسئله خودش به دو نحو است:

نحو اول علم به وحدت المشهود به: ثبوت النجاسة بالمدلول التزامی للبينة.

این را می دانیم که هر دو از یک واقعه شهادت می دهند اما آن عادل که می گوید دیروز نجس است بخاطر این است که نمی داند که دستش دیروز خورد یا امروز لذا می گوید امروز نجس است چرا که یقیناً امروز نجس است چه دیروز نجس شده بود یا امروز قطعاً امروز نجس می باشد.

و دیگری که می گوید دیروز دیروز نجس بود چون یادش است که دستش که به دم خورد دیروز خورد لذا در اینجا یا علم به عدم طرو نجاست داریم که می شود ثبوت النجاسة بالبينة و اگر علم نداریم به عدم طرو استصحاب عدم طرو جاری شده و حکم می شود به نجاست این اناء البته بالاصل چرا که نتیجه تابع اخص مقدمتین می باشد.

نحو دوم عدم العلم به وحدت المشهود به: عدم احراز البينة على النجاسة و حکم بطهارة الماء.

اما اگر نمی دانیم که از یک نجاست خبر می دهند یا از دو نجاست در اینجا نجاست به بینه احراز نمی شود لذا نجاست اثبات نمی شود.

حکم مسئله على تقدير حجيت خبر واحد في الموضوعات: ثبوت نجاسة في جميع صور.

اما اگر گفتیم که خبر واحد در موضوعات حجت است مطلقاً در سه صورت نجاست فعلی و سابق اثبات می شود. در صورت اول حجت فعلی بر نجاست داریم که مدلول مطابقی دو خبر واحد باشد و در صورت دوم به مدلول التزامی خبر واحد با استصحاب یا علم به عدم طرو مطهر، نجاست را اثبات می کنیم. و در صورت سوم به مدلول مطابقی و التزامی خبر واحد به کمک علم یا استصحاب عدم طرو مطهر نجاست اثبات می شود فقط باید توجه داشت در جایی که مدلول التزامی حکم به نجاست می کند و استصحاب عدم طرو جاری می شود این دیگر اثبات به خبر واحد یا بینه نمی باشد بلکه اثبات نجاست بالاصل است.

نکته: شرائط حجیت مدلول التزامی بینه.

ما اگر گفتیم بینه حجت است و خبر واحد حجت نمی باشد در موضوعات در حجیت بینه فرقی نمی کند که مدلول التزامی باشد یا مدلول مطابقی باشد اما در حجیت مدلول التزامی دو شرط است:

شرط اول: عدم تکاذب العدلین فی المدلول التزامی.

یعنی باید دو فرد بینه در مدلول التزامی همدیگر را تکذیب نکنند مثلاً عادل اول می گوید که زید در مسجد است. عادل دوم می گوید زید در مدرسه است مدلول التزامی این دو کلام این است که در خانه نمی باشد. این مدلول التزامی حجت نمی باشد چرا که همدیگر را تکذیب می کنند. چرا که کما اینکه مدلول التزامی این کلامها این است که در خانه نمی باشد، مدلول التزامی آنکه می گوید در مدرسه است، عدم وجود او در مسجد می باشد و مدلول التزامی کسی که می گوید زید در مسجد است، عدم وجود زید در مدرسه می باشد. لذا همدیگر را تکذیب می کند در بینه حجیتش به لحاظ سیره است و بر اساس حساب احتمالات است که در صورت تکاذب نه تنها آن را بینه حساب نمی کنند بلکه از خبر واحد هم ارزشش کمتر می شود.

شرط دوم: مشهود به وحدت واقعی داشته باشند.

وقتی به مدالیل التزامی اخذ می کنیم مدلول التزامی باید امر تکوینی باشد نه اعتباری چرا که نوعاً وحدت در مشهود به امر تکوینی، معنونی است نه عنوانی بخلاف امر اعتباری که وحدت عنوانی است نه معنونی مثلاً عادل اول می گوید که زید برادر عمرو است و عادل دوم می گوید زید برادر بکر است عمرو و بکر هر دو فرزندان خالد هستند و مدلول التزامی هر دو کلام این است که زید فرزند خالد است که این حجت است چرا که شرط اول را دارد چرا که کلام دیگری را تکذیب کرد یعنی وقتی گفت که برادر عمرو

است نه گفت که برادر بکر نمی باشد و هم چنین دیگری هم کلام دیگری را تکذیب نکرد.

شرط دوم را هم دارد چرا که اخوت و بنوت امر تکوینی است لذا در صورت مردن خالد زید ارث می برد اما اگر امر اعتباری باشد مثلاً عادل اولی بگوید که یک قطره دم روی این لباس افتاد و عادل دوم گفت که روی این لباس قطره بول افتاد شرط اول را این دو دارند که هم دیگر را تکذیب نمی کنند. مدلول التزامی هردو کلام این است که این لباس نجس است آیا نجاست این لباس به بینه ثابت می شود؟ خیر بله به خبر واحد اثبات می شود اما به بینه خیر؟ چرا با بنوت و اخوت فرق می کند؟ چرا که نجاست که مشهود به است، امر اعتباری است و امور اعتباری نسبی هستند و نجاست عادل اول با نجاست دوم فرق می کند اما امور تکوینی نسبی نمی باشد. بنوتی که عادل اول برای زید می گوید با بنوتی که عادل دوم برای زید می گوید فرقی نمی کند.

لذا این لباس برای ما طاهر است به قاعده طهارت چرا که بینه بر نجاست اقامه نشد و خبر واحد هم که در موضوعات حجت نبود.

اینکه می گوییم که باید در مشهود به وحدت داشته باشند بخاطر این است که به مثل مثال تکوینیات وحدت واقعی پیدا کند و وحدت عنوانی نشود. در تکوینیات وحدت عنوانی نوعاً مساوی است با وحدت واقعی است.

یعنی معیار اصلی که وحدت واقعی مشهود به باشد در تکوینیات نوعاً این معیار محفوظ است مگر اینکه شما مثالی تکوینی پیدا کنید که این معیار محفوظ نباشد گفته نشود که در جایی که یک عادل بگوید که زید در مسجد است و یک عادل دیگر می گوید که عمرو در مسجد است در اینجا بینه بر وجود انسان در مسجد نداریم با اینکه این مدلول التزامی هر دو کلام این است که انسان در مسجد است و مثال هم تکوینی است جواب این می شود که این مدلول تحلیل یا تضمینی است نه التزامی که در این صورت مشهود به واقع نمی باشد چرا که انسان در زید غیر انسان در عمرو است.

بله مثالی داریم که تکوینی است و مدلول التزامی اما وحدت واقعی نمی باشد مثل اینکه کسی بگوید در اتاق بخاری است و یکی دیگر بگوید که شوفاژ است که مدلول التزامی آن می شود وجود گرما در اتاق که امر تکوینی است که وحدت عنوانی دارد نه وحدت واقعی.

مسألة ۹: لو قال أحدهما إنه نجس و قال الآخر إنه كان نجسا و الآن طاهر

فالظاهر عدم الكفاية و عدم الحكم بالنجاسة.

اگر کسی بگوید که این لباس نجس است و دیگری بگوید که قبلا نجس بود و الان طاهر است ظاهرا برای اثبات نجاست کفایت نمی کند.

همین مسئله را سید در قبل گفت با این تفاوت که یکی گفت که این نجس است و دومی گفت قبلا نجس بود اما نسبت به زمان فعلی ساکت بود اما در اینجا نسبت به زمان فعلی حکم می کند به طهارت. در آنجا سید گفت باید از لباس اجتناب شود اما در اینجا می فرمایند اجتناب نیاز نمی باشد.

بررسی مسئله:

فارق بین این دو مسئله چه می باشد تا بعدا ببینیم که این فارق درست است یا خیر؟

در فرق بین این مسئله با مسئله قبل: عدم امکان تمسک به استصحاب نجاست.

فارق در اینجا این است که در اینجا دست ما از استصحاب نجاست و استصحاب عدم طرو مطهر کوتاه می شود لذا در اینجا نسبت به نجاست فعلی بینه نداریم چرا که یکی می گوید طاهر است و یکی می گوید نجس است و استصحاب نجاست هم نداریم

چرا که یکی می گوید الان طاهر است و شکی در نجاست آن نداریم که تمسک به استصحاب کنیم. در این حالت نوبت می رسد به اصول طولیه که قاعده طهارت یا استصحاب نجاست باشد.

باید در دو مقام بحث کنیم:

مقام اول: که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد.

مقام دوم: خبر واحد در موضوعات حجت است.

مقام اول یعنی با فرض عدم حجیت خبر واحد در موضوعات که ما دو فرض داریم:

فرض اول شهادت به واقعه واحد در سابق: ثبوت نجاست سابق و فعلی بالبینه او الاصل.

فرض اول این است که شهادت اینها بر وحدت واقعه است یعنی هر دو اینها قائل هستند که قبلاً نجس بود و این نجاست بخاطر افتادن قطره دم است و عادل اول می گوید که مطهر بر او طاری نشد و عادل دوم می گوید که مطهر طاری شد.

اشکال نشود که در صورت مسئله این است که عادل اول می گوید که الان نجس است نه سابق و شما فرض کردید که هر دو شهادت به نجاست سابق می دهند چرا که جواب داده می شود که منظور از این فرض این است که عادل اول که می گوید الان نجس است از باب این است که قبلاً علم به نجاست داشته است و الان هم علم دارد که مطهری از دیروز وارد نشده است لذا الان می گوید نجس است نه اینکه الان دیده است که قطره دمی افتاده است لذا در حقیقت این اخبار او اخبار از نجاست دیروز است.

نسبت به نجاست گذشته بینه داریم و ثابت می شود اما نسبت به نجاست الان که بینه نداریم خوب مدلول التزامی دو بینه این است که اگر مطهری از دیروز تا الان طاری نشده باشد این شیء نجس است خوب من یا علم داریم به عدم طرو نجاست یا اینکه علم ندارم. اگر علم داریم به عدم طرو که هیچ اینها مدلول التزامی بینه می گوید که الان هم نجس است و شهادت عادل دوم به طهارت فعلی این شیء اثری ندارد چرا که خبر

واحد است. اما اگر من علم به عدم طرو مطهر نداشته باشم در اینجا استصحاب عدم طرو مطهر جاری گشته و نجاست اثبات می شود که البته این نجاست اثبات شده، نجاست ثابت شده به اصل است نه بینه اما حجت است.

طبق نظر کسانی که اماره را جایگزین یقین در استصحاب می دانند یک استصحاب دیگری بنام استصحاب نجاست هم داریم.

دائماً استصحاب در احکام واقعی و ظاهری منقح موضوع است.

۱ فرض دوم عدم احراز وحدت مشهود به سابق: عدم ثبوت النجاسة السابق او الفعلى بالبينة او الاصل.

در فرض دوم وحدت واقعه محرز نمی باشد. عادل اول می گوید که این لباس نجس است و عادل دوم می گوید قبلاً نجس بود و الان نجس است. نمی دانیم که این نجاستی که هر دو می گویند که نجاست واحده است یا خیر؟ لذا بینه بر نجاست سابقه و فعلی محرز نمی شود و فقط بر نجاست فعلی من اماره دارم.

فرض سوم عدم لحاظ حالت السابقة فی اخبار العدل الاول: احراز عدم وجود البینه و عدم اثبات النجاسة.

فرض دیگر هم این است که می دانیم که عادل اول که می گوید الان نجس است و الان قطره خونی در لیوان افتاده است و نظر به حالت سابقه ندارد یعنی اخبار او به نجاست فعلی بخاطر نجاست سابقه نمی باشد و اصلاً حالت سابقه آن را نمی داند که در اینجا هم مشخص است که نجاست اثبات نمی شود چرا که حال او بدتر از فرض دوم است در فرض دوم احراز بینه نمی شد در اینجا احراز عدم بینه شده است.

پس مشخص شد که کلام سید و فرقی که ایشان بین این مسئله و مسئله قبل گذاشتند درست بود البته اگر کلام سید را ناظر به همین فرض دوم و فرض سوم بگیریم.

المقام الثانی: فرض حجية الخبر الثقة فی الموضوعات: ثبوت النجاسة مطلقا.

اما النجاسة السابقة: ثابت بالامارة.

ما دو نجاست داریم نجاست یک ساعت پیش که خبر واحد داریم بر اثبات این نجاست و دیگری نجاست فعلی.

و النجاسة الفعلی: ثابت بمداول التزامی الامارة.

اما در نجاست فعلی دو خبر متعارض داریم که یکی می گوید نجس است و یکی می گوید طاهر است پس نسبت به طهارت فعلی ما خبر نداریم می رویم سراغ اصل عملی که قاعده طهارت در صورت نبود اصلی که بر آن مقدم شود، مفروق عنه است که جاری می شود. ما در اینجا دو استصحاب داریم: یکی استصحاب نجاست و دیگری استصحاب عدم طرو مطهر تا الان. استصحاب نجاست طبق نظر کسانی که قائل هستند اماره جایگزین قطع استصحابیه می شود یا طبق نظر مرحوم صدر که رکن اول را حدوث می دانند، جاری می شود.

اما روی مختار ما استصحاب نجاست جاری نمی شود چرا که اماره جایگزین قطع استصحابی نمی شود و نیاز به یقین داریم که در اینجا ما یقین به نجاست سابق نداریم. می رویم سراغ استصحاب عدم طرو مطهر: جریان این استصحاب یک نکته ای دارد که باید حل شود که گفته شده است که این استصحاب جاری نمی شود چرا که ما به این استصحاب کی تمسک می کردیم؟ وقتی که شک در طرو داشته باشیم اما وقتی که آن خبر ثقه اول اخبار به طرو نمی داد و عادل دوم خبر داد به طهارت الان دیگر ما شکی در طرو نداریم خودش می گوید که طاری شده است لذا استصحاب عدم طرو مطهر جاری نمی باشد.

اما این کلام درست نمی باشد و این استصحاب در ما نحن فیه جاری است چرا که این خبری که می گوید که الان مطهر طاری شده است حجت نمی باشد چرا که به معارضه با کلام عادل دیگر و ثقه دیگر می افتد که می گفت الان نجس است.

مثل اینکه ثقه بگوید که این لباس دیروز نجس است و بعد از اینکه از عدالت او زائل شد خبر دهد که الان طاهر است که در اینجا ما استصحاب نجاست و عدم طرو مطهر را داریم چرا که قول او الان حجت نمی باشد چرا که ثقه نمی باشد.

در مانحن فیه هم خبر او حجت نمی باشد چرا که با خبر ثقه که می گفت الان نجس است به معارضه می افتد پس این استصحاب طبق نظر هر دو گروه جاری است و استصحاب نجاست هم طبق نظر بعضی جاری می شود.

اشکال نشود که با وجود اخبار عادل دوم به طهارت فعلی حتی با فرض عدم تعارض قول او با عادل اول، باز ما استصحاب داریم چرا که ما به یقین اول تمسک می کردیم تا زمانی که یقین دومی نیاید و خبر عادل دوم که یقین نمی باشد که بخواهیم دست به عدم طرو متیقن خودمان بزنیم و آن را با خبر عادل دوم نقض کنیم چرا که جواب داده می شود که گفتیم که ما در استصحاب دو یقین داریم یقین آخر و یقین اول یقین اول موضوعی است و یقین آخر طریقی است که اماره در جای یقین آخر جایگزین می شود.

مسألة ۱۰: [الحکم بالنجاسة إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت]

إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفي في الحكم بالنجاسة و كذا إذا أخبرت المربية للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثيابه بل و كذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد أو الجارية أو ثوبهما مع كونهما عنده أو في بيته.

مرحوم سید فرمودند که در اثبات نجاست، قول صاحب الید حجت است و در این مسئله امثله مختلف برای صاحب الید را مطرح می کنند.

سید می فرمایند که قول همه اینها از باب قول صاحب الید مسموع است.

بررسی مسئله:

بر گردیم به اصل آن بحث مان که در قول صاحب الید باشد.

انواع ید: ید استیلائی و ید تصرفی.

در صاحب الید گفتیم که ید به دو معنا است:

ید استیلاء: ید او بر اموری که در حوزه اوست.

ید استیلاء: که یک امر تکوینی است یعنی در حوزه اوست مثل ید که اماره ملکیت است یعنی هر مالی که در استیلاء کسی باشد این استیلاء اماره بر ملکیت می باشد، یا اینکه گفته شده است که ید از اسباب ضمان است که معنای ید در اینجا استیلاء است.

ید تصرف و مباشرت: یعنی ید او بر اموری که در تحت تصرف اوست.

ید تصرف و مباشرت: یکی از معانی ید به معنای ید مباشرت و تصرف اوست مثل اینکه عبد یا خدمتکاری در خانه اوست که مولا بر اموال این عبد استیلاء ندارد اما در تحت تصرف اوست.

که مثالهایی داریم که یک ید را فقط داشته باشد: مثل اینکه کسی که مالک خانه است، خانه اش را به شما اجاره دارد و نمی دانید که موجر مالک است یا خیر؟ در اینجا ید او استیلائی است اما تصرفی نمی باشد.

یا اموال خانه تحت تصرف خادمه است که ید او ید تصرفی است نه استیلائی.

یدی که قول صاحب آن حجت است: ید تصرفی.

یدی که گفته می شود حجت است کدام ید است؟ ید تصرفی چرا که گفته شد که نکته حجیت ید، خبریت است و آن یدی که در خبریت نقش دارد ید مباشری و تصرفی است.

یدی که در ضمان و مالکیت اثر دارد ید استیلائی است و یدی که قول صاحب آن حجت است، ید تصرفی است که نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است.

مناقشه در کلام سید: قول مولا مسموع نمی باشد چرا که ید او بر خادمه و عبد، ید استیلاء است نه تصرف و حتی اگر تصرفی باشد عقلاء او را خبر نسبت به عبد و خادمه نمی بینند.

خوب مصادیقی که سید فرمودند تا مولا ید آنها ید تصرفی است و قول او حجت است اما در مورد مولا ید او نسبت به عبد، ید او ید استیلائی است نه ید تصرفی چرا که عبد خودش مختار است و خودش کارهایش را انجام می دهد و خودش خبر است پس قول او حجت نمی باشد مگر از باب قول ثقه نه از باب قول صاحب الید چرا که نسبت به عبد و کنیز ید تصرفی ندارند بلکه ید استیلائی دارند.

در اینجا کأنّ خلط شده است بین ید استیلائی و تصرفی.

قبلا گفته شد که حتی اگر ید مولا تصرفی هم باشد باز قول مولا مسموع نمی باشد چرا که در سیره عقلاء ید مولا را ید تصرفی که تاثیر در خبریت داشته باشد نمی بینند.

در مورد مادر هم اینطور است که اگر مربیه هم باشد ید او ید تصرفی بوده و حجت است اما اگر مربیه نباشد باز قول او از باب قول صاحب الید حجت نمی باشد.

لذا مصادیق سید درست است غیر از مورد اخیر که مولا باشد.

مسألة ۱۱: إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما في نجاسته...

یک مالی تحت ید چند نفر است مثل فرشی که دو نفر از آن استفاده می کنند یا مثل ماشین یا یک عبا که دو نفر از آن استفاده می کنند نوعاً وسائل منزل اینطور است که ید، ید مشترک است. مرحوم سید می فرمایند: اگر یکی از این دو یا چند نفر بگوید که این فرش نجس است قول او از باب قول صاحب الید حجت است.

ما فرض کردیم که اگر ید آنها بالمشاع باشد باز قول او حجت است چرا که در مال مشاع نمی شود در مملوک خودش فقط تصرف کند و دائماً در همه ید تصرفی دارند. یعنی در اینجا که مثال شریکین زده اند می گوییم این اشتراک در مالکیت است نه در ید تصرف.

حتی اگر مالی یا چیزی تحت ید بیست نفر باشد مثل یک اتاق که هر بیست نفر ید تصرفی دارند، قول هر کدام از اینها حجت است.

دلیلش هم همان سیره است که نکته اش خبریت است لذا چون در همه اینها خبریت وجود دارد، قول همه آنها حجت است.

...نعم لو قال أحدهما إنه طاهر و قال الآخر إنه نجس تساقطا...

در این مسئله بحث ما قول صاحب الید است نه بینه و خبر ثقه در اینجا یک نفر از صاحب الید ها می گوید که طاهر است و دیگری می گوید که نجس است، قول کدام حجت است؟

در اینجا گفته ایم که قول هیچ کدام حجت نمی باشد بلکه رجوع می کنیم به اصل عملی که اگر مقتضای آن نجاست بود نجاست اثبات می شود و اگر مقتضای قاعده یا استصحاب طهارت باشد، طهارت اثبات می شود.

اگر شک در صاحب الید بودن آنها کردیم این شک بر می گردد به شک در حجیت که نتیجه می شود عدم حجیت.

علت عدم حجیت قول دو صاحب الید متعارض:

چرا که دلیل حجیت سیره عقلاء است و در سیره عقلاء نکته خبریت است و در اینجا هر دو خبر می باشند و وقتی هر دو خبر شدند، محذوری ندارد که عقلاء یکی را مقدم کنند یعنی جانب طهارت یا جانب نجاست را مقدم کنند اما اینکار را نکرده اند و نمی کنند یعنی برای خودشان یک ترجیح بلا مرجحی را قرار نداده اند و نمی دهند، لذا قول هیچ کدام مقدم نمی شود.

دلیلی هم نداریم که شارع قول یکی از اینها را حجت قرار داده باشد چرا که دلیل ما بر حجیت قول صاحب الید سیره و امضاء شارع بود که گفتیم در اینجا ما سیره ای نداریم کما اینکه دلیلی بر عدم حجیت قول یکی از اینها نداریم اما این مقدار نیاز نمی باشد همینکه دلیل بر حجیت نداشتیم برای عدم حجیت کفایت می کند و نیاز به دلیل بر عدم حجیت نمی باشد، لذا نوبت می رسد به اصول عملیه.

۱... کما أن البینه تسقط مع التعارض.

همانطور که بینه به تعارض ساقط می شود قول صاحب الید مثل این دو بینه می ماند و هیچ کدام حجت نمی باشد. چطور وقتی دو بینه متخالف باشند، هیچ کدام حجت نمی باشد، دو قول متخالف صاحبان ید هم حجت نمی باشد.

مختار ما: مستند بینه اگر وجدان باشد، مقدم می شود بر بینه ای که مستند او اصل است.

این فرع را سابقا سید در بحث میاه آورده بودند زمانیکه در مورد احکام مختلف میاه فصلی را در ماء البئر آوردند، به مناسبت در مسئله هفتم در مسائل ماء البئر مصادیقی

از تنافی را آنجا آورد این دو مسئله در مسئله هفت در مسائل ماء البئر آمده بود یک بینه اقامه شده بود بر طهارت مائی و یک بینه اقامه شده بود بر نجاست مائی که در آنجا بحث مذکور مطرح شده بود. در آنجا تفصیل دادیم. اول اشاره ای به این تفصیل کنیم که کلاً وقتی کسی خبر می دهد از نجاست و طهارت یک شیئی این شخص برای اخبار خودش دو راه دارد: یکی اینکه خبرش مستند به وجدان باشد یعنی این عبائی را که دارد خودش دید که یک قطره ای دم روی این عباء افتاد و یک امکان دیگری هم دارد که خودش ندید که قطره بیافتد اما ثقه ای گفت که قطره ای روی این عباء افتاد که این را هم از موارد اثبات وجدانی گرفتیم. بعد این شخص بر اساس رؤیت یا خبر ثقه گفت نجس است که مستند اخبار او به نجاست وجدان است در طهارت هم همینطور است که یا خودش لباسش را در آب معتصم می شوید و شهادت می دهد که این لباس طاهر است که اخبار او به طهارت مستند به وجدان است یا دیگری به او خبر می دهد که فلانی لباس را شست یا من شستم که این اخبار به طهارت هم مستند به وجدان است. مراد علماء از وجدان در مستند اخبار، این دو است. مستند در اخبار، وجدان است نه مستند در طهارت.

نکته ی اینکه اخبار مستند به خبر ثقه جزء اخبار وجدانی می گیرند، در آینده گفته خواهد شد.

یکبار مستند من در اخبار به نجاست و طهارت اصل است مثلاً من در قبل لباسم نجس بود اما الان نمی دانم که نجس است یا خیر و احتمال هم می دهم که در این بین طاهر شده باشد؟ به استصحاب می گویم که نجس است یا اگر احتمال می دهم که در بین نجس شده باشد و حالت سابقه آن طهارت بوده است که به استصحاب می گویم طاهر است که این می شود اخبار مستند به اصل. که گفتیم این اخبار مستند به اصل هم جایز است.

اگر مخاطب نفهمد که مستند من اصل است این اخبار من برای او می شود حجت، و اگر مخاطب بفهمد که مستند اصل است در واقع مخاطب هم اصل دارد و

اگر مستند من وجدان باشد و مخاطب هم بداند که مستند من وجدان است، مخاطب هم خبر ثقه بر نجاست دارد.

حال اگر دو بینه با هم تعارض کرد یک بینه گفت این طاهر است و بینه دیگر گفت نجس است در این صورت من تارة مستند این دو بینه را نمی دانم، یعنی نمی دانم وجدان است یا اصل؟ یا یکی اصل و دیگری وجدان؟ که در اینجا با هم تعارض و تساقط می کنند که دلیلش هم سیره است که به بینه متعارض اخذ نمی کند اما اگر مستند این دو را بدانم تارة مستند ها مساوی است یا هر دو اصلی است یا هر دو وجدانی است که در این حالت هم تعارض می کند اما اگر یکی مستندش وجدان است و یکی مستندش اصل است، در اینجا اخباری که مستند به وجدان است بر بینه دوم که مستندش قاعده طهارت و اصل است، مقدم می شود.

علت تقدم: در بینه ای که مستند آن اصل است در واقع، حجت اصل است نه بینه و اصل زمانی حجت است که اماره بر خلاف نداشته باشیم.

الان به وجه تقدم اشاره کردیم که در واقع دلیل ما بر طهارت اصل است و اصل وقتی به آن رجوع می شود که دست ما از اماره بر خلاف کوتاه شود یعنی وقتی بینه ای شهادت داد و مستندش اصل باشد مستند من در نجاست و طهارت همان اصل می باشد نه بینه خوب زمانی من می توانم به اصل اخذ کنم که اماره بر خلاف نداشته باشم. بینه در نزد عقلاء زمانی حجت است که مستندش منتهی به حس باشد و اگر مستند اصل باشد در واقع بینه نمی باشد که حجت است بلکه آن اصل است که حجت است. یعنی حجیت بینه مال زمانی است که یا من مستند را ندانم یا اگر می دانم مستند از حس باشد.

مستند بینه خبر ثقه باشد بنا بر این است که خبر ثقه در موضوعات حجت است. اگر مستند یک بینه علم باشد و اگر مستند یکی خبر ثقه باشد باز فرقی نمی کند چرا که درست است که اماره در جایی حجت است که علم به خلاف نداشته باشیم اما

این علم که برای من حاصل نشد بلکه برای بینه حاصل شد و اخبار بینه برای من که علم نمی آورد یعنی اثری که بینه ای که مستندش علم است برای من حاصل می کند، با اثری که بینه ای که مستندش خبر ثقه باشد، فرقی ندارد.

در اینجا حتی اگر مستند را هم ندانیم گفتیم که قول او حجت می باشد این مسئله با مسئله چهار اشتباه نشود که گفتیم که اگر مستند را ندانیم حجت نمی باشد آن در جایی بود که می دانستیم که در مستند با هم اختلاف داریم اما در اینجا فرض است که می دانیم در مستند با هم اختلافی نداریم.

لذا کلام سید در این فرع بنا بر مختار خوشان است اما ما در اینجا تفصیلی هستیم.

۱...و مع معارضتها بقول صاحب الید تقدم علیه.

فرض کنید که ما عبائی داریم که بینه می گوید نجس است و صاحب الید می گوید طاهر است یا بالعکس باید به کدام اخذ کنی؟ سید می فرمایند به قول بینه باید اخذ شود و قول صاحب الید می رود کنار.

ضمن اینکه این فرع هم در مسئله هفت ماء البئر هم آمده است.

در همانجا بر مرحوم صید اشکال کردیم و کلام ایشان را قبول نکردیم گفتیم که مادر بینه از باب این که حجیتش شرعی باشد قبول کردیم و حجیت بینه راب رگرداندیم به حجیت خبر واحد یعنی اگر عقلاء به بینه عمل یم کنند از باب خبر واحد به او عمل می کنند.

گفتیم که قول صاحب الید از باب اخباریت حجت است در باب سیره گفته شده است اگر تعارض شد بین دو دلیل شد و به اخبار اخذ می کنند مثلا در قول اهل خبره به قول اقوای خبرویه اخذ می کنند و لذا در اینجا چون قول صاحب الید اخبار است به آن اخذ می شود&&&

اگر به واسطه این تعارض متهم شود قول صاحب الید اصلا حجت نمی باشد که بحث تقدم شود.

حتی طبق نظر مرحوم سید که بینه را از باب حجیت خبر واحد حجت نمی دانند باز در سیره قول اخبر را مقدم می کنند که در اینجا هم باید باز قول اخبر را که صاحب الید باشد مقدم کرد.

&&&

دائما قول صاحب الید بر خبر واحد معارض &&&

لذا در بحث اجتهاد و تقلید گفتیم که دو نفر گفتند یکی گفت زید که مجتهد است عادل نمی باشد و یکی می گوید که عادل است قول هیچ کدام مسموع نمی باشد اما اگر یکی گفت زید مجتهد است و یکی بگوید مجتهد نمی باشد قول کسی مورد قبول است که اقوی خبرتا اخذ می شود چرا که در بحث عدالت اقوی خبرتا معنا ندارد چرا که از امور قریب به حس است امادر اجتهاد امر حدسی است و خبریت معنا دارد لذا اخذ به قول اقوی خیرتا می شود.

&&&

خبرویة دخیل در تقلیل خطاست اما وثاقت دخیل نمی باشد لذا دوخبر ثقه که یکی اوثق باشد اخذ به قول اوثق نمی شود چرا که وثاقت بیشتر تاثیر زیادی از تقلیل خطاء ندارد.

مسألة ۱۲: لا فرق فی اعتبار قول ذي الید بالنجاسة بین أن یكون فاسقا أو

عادلا بل مسلما أو کافرا.

این مسئله را سابقا بحث نداشتیم اما بحشش گفته شد.

در مبحث ثبوت نجاسة به قول صاحب الید اموری ذکر شد که در امر سوم این مسئله ذکر شد.

گفته شد که در سیره عقلاء بین کافر و غیر کافر و بین عادل و فاسق به لحاظ مذهب در خبریت نمی باشد مثلا در دیانت اسلام شارب الخمر فاسق است امادر مسیحیت شارب الخمر فاسق نمی باشد در کافر و غیر کافر هم اینطور است که به لحاظ مسیحیت مسلمان می شود کافر.

العروة الوثقى (السید الیزدی)؛ ج ۱، ص: ۷۷

۱۳ مسألة في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبياً إشكال

و إن كان لا يبعد إذا كان مراهقاً.

صبی نسبت به لباسش صاحب الید است اگر خبر اد به نجاست لباسش قول او حجت است یا خیر؟

سید فرمودند که اگر مراهق باشد یعنی نزدیک به بلوغ باشد قول او مسموع است و اگر مراهق نباشد توقف کرده اند.

این مسئله را در همین امر ثالث مطرح کردیم گفتیم که صبی یا ممیز است یا خیر. اگر ممیز باشد قول او حجت است چرا که در اخباریت بلوغ و غیر بلوغ دخیل نمی باشد و اگر غیر ممیز باشد قول او مسموع نمی باشد و صاحب الید است چرا که ید او ید تصرف است اما ید استیلاء نمی باشد.

العروة الوثقى (السید الیزدی)؛ ج ۱، ص: ۷۸

۱۴ مسألة لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال

كما قد يقال فلو توضأ شخص بماء مثلاً و بعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم

ببطلان وضوئه

اخبار صاحب الید گاهی قبل از عمل است یعنی قبل از وضو می گوید که این ماء نجس است و گاهی بعد از عمل است مثلاً بعد از وضو می گوید که نجس است سید می

فرمایند که قول او حجت است و وضوی او باطل است و بعضی گفته اند حجت نمی باشد وجه حجیت این است که نکته حجیت خبریت است و در خبریت فرقی نمی باشد بین قبل و بعد از عمل و اگر بین قبل و بعد فرق بگذاریم نکته موهنی پیش می آید مثلاً من نماز خواندم و خبر به نجاست داد این وضو من و نماز من درست است اما برای نماز بعدی اگر وضو گرفتم نماز و وضوی من باطل باشد این در نزد عرف موهن است. شاید تفصیلی ها نکته ای که در ذهنشان بوده است از باب این که بوده است که این دلیل حجیت که سیره باشد، لبی است و در دلیل لبی به قدر متیقن اخذ می شود که اخبار قبل از عمل باشد.

و کذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده

فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده يحكم عليه بالنجاسة

في ذلك الزمان و مع الشك في زوالها تستصحب.

فرع دوم این است که گفتیم قول دو الید حجت است که اگر خبر دهد به چیزی که در دست او بالمباشرة است و در آن حال در آن شیء تصرف می کند اما اگر خبر داد به شیئی که قبلاً ذو الید بود و الان ذو الید نیم باشد سید می فرماید که اگر خبر او مال زمانی بود که ذو الید بود و لو الان ذو الید نمی باشد قول او حجت است. مثل اینکه قبلاً فرش داشت و الان فروخته است اما خبر می دهد از نجاست آن در زمانی که در دست او بود که قول او حجت است.

اما اگر شک کردم در نجاست آن از زمانی که از دست او خارج شده بود تا الان که خبر می دهد اگر می دانیم که مطهری بر آن وارد نشده است، در این صورت استصحاب عدم طرو مطهر شده و نجاست ثابت می شود. در اینجا هم قول او حجت است &&&

اگر شک در نجاست که این مربوط می شود به مبنای ما در این که آیا اماره جایگزین یقین استصحابی می شود یا خیر؟

یا رکن را حدوث می گیریم نه یقین به حدوث که در اینجا استصحاب نجاست جاری می شود که ظاهراً مختار آخوند هم بوده است.

مسلک دوم که مسلک مشهور بوده است، این بود که یقین در رکن اول موضوعی طریقی است که اماره جایگزین یقین استصحابی می شود که اماره بر نجاست که خبر صاحب الید باشد داریم و استصحاب جاری می شود.

مسلک سوم که مختار ماست که اولاً رکن اول یقین به حدوث است نه خود حدوث و ثانیاً اماره جایگزین یقین استصحابی نمی شود لذا استصحاب نجاست ندارم چرا که اماره بر نجاست سابق داریم نه یقین به نجاست.

اما یک استصحاب دیگر داریم که عبارت باشد از استصحاب عدم طرو مطهر به این صورت که مدلول التزامی قول صاحب الید این است که اگر تا الان مطهری وارد نشده باشد این نجس است و استصحاب می گوید که هیچ مطهری وارد نشده است.

استصحاب نجاست جاری نمی باشد ولی استصحاب عدم طرو مطهر جاری می شود.

لذا دو قول اول دو استصحاب را جاری می دانند. &&&&