بسم الله الرحمن الرحیم

«مدد الأعلام الأوحدی فی فقه الأحکام الجعفری علیه السلام»

تقریرات خارج الفقه الجعفری
للأستاذ السید محمود المددی الموسوی

کتاب الطهارة

فصل فی النجاسات

بتحریر الفقیر مهدی بهرام بیکی

تحریر درس خارج فقه استاد سید محمود مددی موسوی – بتحریر: مهدی بهرام بیکی

[۱]فصل فی النجاسات

فصل النجاسات اثنتا عشرة...

مقدمه: فقها اشیاء را به دو دسته تقسیم می کنند:

۱- طاهر

۲- نجس

اجسام در خارج به سه دسته تقسیم می شوند:

- جامد
- مایع : آب و بخشی از روغنها
- گاز: هوا، گاز طبیعی، بخار که همه پاک می باشند و نجس می شوند (وسواسی میرود خدمت آقای خوئی می گویند همه اشیاء نجس هستند چرا که وقتی ادرار می کنیم با هوا تماس پیدا می کند و هواها هم با هم متصل هستند،هوا همه جارا احاطه کرده است ،پس همه اجسام نجس می شوند.

مرحوم خوئی بعد از تجلیل از فرد فرمودند هوا هم با دریا در تماس است و چون دریا معتصم می باشد و هوا هم که متصل به معتصم است معتصم می باشد ونجس نمی شود)

بعض متاخرین فرموده اند که بعضی گازها نجس می شوند ولی منجِّس نمی باشند مثل بخارهای مایعات نجس و متنجس حتی بعد از مایع شدن دوباره نجس نمی شوند.

نجس به دو دسته تقسیم می شود:

---

[۱] شنبه ۹۰/۰۶/۲۶

نجاستی که نجاست آن ذاتی است (یعنی قابل تطهیر نمی باشد مگر با تبدل) که به آن نجس العین می گویند مانند خمر که فقط با تبدل به سرکه طاهر می شود یا سگ که فقط با تبدل به نمک طاهر می شود.

یا اینکه نجاست آن عرضی است: که به آن متنجس می گویند که منظور ما در این بحث نجس العین ها می باشد.

مرحوم سید نجاسات را دوازده عدد می دانند که در بین فقها در تعداد نجسها اختلاف می باشد. این نجسها عبارتند از بول، غائط، منی، میته، دم ،کلب بری، خنزیر بری، کافر، مسکر، فقاع، عرق جنب از حرام، عرق حیوان جلال.

ایشان می فرمایند:

الأول و الثاني: البول و الغائط

من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه...

الاول: نجاسة البول.

دلیل نجاست بول: عمده دو دلیل می باشد:

دلیل اول: روایات.

روایاتی که در این زمینه رسیده است که بعضی از آنها به این قرار می باشند:

روایت اول: صحیحه محمد بن مسلم.

۷۲۱- ۸- وَ أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ **مُحَمَّدِ (بْنِ مُسْلِمٍ)** عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوْلِ يُصِيبُ الثَّوْبَ فَقَالَ اغْسِلْهُ مَرَّتَيْنِ[۱].

ظهور عرفی غسل در مطهریت است.

اشکال: علت اغسل «اجزاء ما لا یوکل لحمه» است که نباید در لباس مصلی باشد.

جواب: اگر علت غسل این بود با یکبار غسل هم از بین می رود و دیگر نیاز به غسل مرتین نمی باشد

ثانیا: روایتی که درآن آمده که اگر «اجزاء ما لا یوکل لحمه» در لباس باشد نماز انسان باطل است، اجزاء انسان را در بر نمی گیرد.

روایت دوم: معتبره حسین ابن ابی العلاء.

۳۹۶۲- ۴- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ **الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْبَوْلِ يُصِيبُ الْجَسَدَ قَالَ صُبَّ عَلَيْهِ الْمَاءَ مَرَّتَيْنِ فَإِنَّمَا هُوَ مَاءٌ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الثَّوْبِ يُصِيبُهُ الْبَوْلُ قَالَ اغْسِلْهُ مَرَّتَيْنِ الْحَدِيثَ[۲].

گفتیم معتبر چرا که در سند آن کسی است که در او مناقشه شده است و لکن این مناقشه مورد قبول ما نمی باشد و اگر در حدیثی راوی آن امامی نباشد به آن هم معتبره یا موثق می گویند.

---

[۱] تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان) ج۱ ص ۲۵۱ باب ۱۲.

[۲] وسائل الشیعة ج۳ ص ۳۹۵ باب ۱.

روایت سوم: موثقه سماعة

۳۹۸۷- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ **سَمَاعَةَ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ أَصَابَ الثَّوْبَ شَيْءٌ مِنْ بَوْلِ السِّنَّوْرِ فَلَا تَصِحُّ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ[۱].

دو اشکال :

۱- فقط در مورد سنور آمده است.

جواب: در ارتکاز متشرعه فرقی بین این حیوانات نمی باشد و اگر انسان را هم نگیرد در مورد انسان روایت دیگری داریم.

۲- اشکال دوم: سنور ما لا یوکل لحمه است و ممکن است اجزاء مالا یوکل آن گفته است و بول هم که از اجزاء آن به حساب می آید.

جواب: این روایت اطلاق دارد، لباس خشک را هم در بر می گیرد، در حالی که وقتی لباس خشک است، عرفا اصلا بولی در کار نمي باشد.

روایت چهارم: صحیحه عبد الله بن سنان

۳۹۸۹- ۳- وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ بَوْلِ كُلِّ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ[۲].

اشکال و جواب قبلی هم در اینجا می آید.

این روایات قابل مناقشه است.

---

[۱] وسائل الشیعة ج۳ ۴۰۴ ۸.

[۲] وسائل الشیعة ج۳ ۴۰۵ ۸.

دلیل دوم: ارتکاز متشرعه بر نجاست.

بین فقهای اسلام اعم از شیعه و سنی بنا بر نقل فقها (چون خودم فتاوای عامه را ندیدم) فتوا به نجاست بول داده اند. از این فتوا پی به ارتکاز مردم زمان ائمه و شارع می بریم امکان ندارد بدون اخذ از شارع این ارتکاز تحقق پیدا کرده باشد.

قدر متیقن از این ارتکاز بول ما لا یوکل لحمه می باشد.

اجماع با این ارتکاز فرق می کند چرا که اجماع بدون توسط چیزی، کشف از قول معصوم می کند ولی در اینجا ارتکاز، بدون واسطه کشف از قول معصوم نمی کند&&&.

الثالث: الغائط[1]

ظاهرا به مدفوع غیر انسان، غائط نمی گویند، چرا که غائط به معنای سطح پست است که انسان این کار را می کنند.

در عرف براي اشاره به چیز پست، به مقارنات آن تعبیر مي کند مثلا می گفتند :کنار آب، دستشوئی و....

مشکل این است که ما اطلاقاتی نداریم که مدفوع غیر ماکول اللحم حرام است بله در بول داشتیم « اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه».

خوب حال اگر حیوانات جدیدی پیدا شد مثل فیل، پنگوئن، چه می توان کرد؟

برخی فقها خیلی سعی کردند اطلاقاتی درست کنند ولی همه آنها مخدوش بوده و بر مدعای آنها دلالت نمی کند.

[1] یکشنبه ۹۰/۰۶/۲۷

دلیل اول بر نجاست مدفوع: اخبار

روایات ادعا شده بر نجاست مدفوع.

روایت اول: صحیحه ابن بزیع.

۴۴۲- ۲۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ** قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى رَجُلٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْبِئْرِ تَكُونُ فِي الْمَنْزِلِ لِلْوُضُوءِ فَيَقْطُرُ فِيهَا قَطَرَاتٌ مِنْ بَوْلٍ أَوْ دَمٍ أَوْ يَسْقُطُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ عَذِرَةٍ كَالْبَعْرَةِ وَ نَحْوِهَا مَا الَّذِي يُطَهِّرُهَا حَتَّى يَحِلَّ الْوُضُوءُ مِنْهَا لِلصَّلَاةِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ فِي كِتَابِي يُنْزَحُ دِلَاءٌ مِنْهَا[۱].

این روایت صحیح است و لو رجل مشخص نمي باشد چرا که در ذیل روایت دارد که حضرت به خط خودشان جواب نوشتن و این می شود شهادت و فرد هم که ثقه است لذا می شود شهادت ثقه که در اصول حجت است[۲].

در لغت البعرة، مدفوع حیوانات ماکول اللحم است ولي گفته می شود البعرة تدل علی البعیر، این از باب مثال است.

مدلول کلمه عذره دو قول است:

۱- عذره انسان.

۲- مدفوع حیوانات حرام گوشت ولی انصراف به انسان دارد.

پس نمی تواند دلالت اطلاق داشته باشد مگر به قرینه ای که اینجا وجود دارد و آن تشبیهی که راوی کرده است «کالبعرة» از این تشبیه فهمیده می شود، عذره انسان نمی باشد خصوصا که منظور از حیوان حلال گوشت می باشد.

---

[۱] وسائل الشیعة ج۱ ۱۷۶ ۱۴. جواب امام مختصر است و این نکته است.

[۲] چطور در روایت ابن بزیع در اثبات اطلاق نجاست غائط ،فوقع الیه را حسی حساب کردیم در حالیکه فرض این است که خود ابن بزیع کتابت امام را ندیدند بلکه مکتوب توسط امام را دیدند؟ **از مقدمات قریب به حس است**.

وجه دلالت : خود شخص سوال می کند: ما الذی یطهرها؟

پس سوال در مورد تطهیر بوده است و نجاست پس روایت دلالت بر نجاست مدفوع حیوان حرام گوشت دارد مطلقا.

مناقشه: قدر متیقن از عذره، حلال گوشت می باشد، خوب قطعا می دانیم که مدفوع حلال گوشت پاک است، خوب شامل مورد خودش نمی باشد چه برسد بر غیر خودش پس روایت حمل بر نظافت یا استحباب می شود .[۱]

تقریب دیگر استدلال: در ذهن سائل که ابن بزیع از فقها می باشد دو امر مرکوز بود:

۱ – نجاست عذره.

۲ – اعتصام ماء بئر.

اعتصام ماء بئر که روایت داریم پس در این مورد از ظهور می افتد اما در مورد دیگر ارتکاز را امضاء کردند و در ظهور خود باقی می ماند و امام ارتکاز ایشان را از بین نبرد و سکوت کرد و این امضاء است.

مناقشه: دو اشکال اساس دارد :

۱ – سلمنا که این ارتکاز را امضاء کردند، سعه و ضیق این ارتکاز را نمی دانیم (آیا حتی در مورد حیواناتی که مورد ابتلاء نبوده است، این ارتکاز بوده است؟ نمی دانیم).

۲ – این سکوت امضاء نمی باشد، اگر کسی سوالی کند و منشا این سوال ارتکازی باشد که اگر بخواهد به آن عمل کنند به مخالفت نمی افتد، سکوت در این مقام امضاء نمی باشد در این مورد ارتکاز آنها موافق احتیاط است. سکوت امضاء نمی باشد، ارشاد جاهل هم در تکالیف است بخواهد ترک واجب یا فعل حرامی کند، برای وجوب تبلیغ هم در غیر تکالیف دلیل نداریم.

---

[۱] قدرمتیقن از عذره و این ارتکاز ابن بزیع در این روایت چیست؟ حیوانات حرام گوشت مورد ابتلاء مانند گربه و سگ و گرگ

۳- تازه ابن بزیع، یک نفر است بله اگر تعدای بودند، ممکن بود، شبهاتی بیاید وظیفه امام هم نمی باشد که کاری کند که دیگران به زحمت نیافتند.

روایت دوم: موثقه عمار.[۱]

اما روایت دوم که ادعا شده است به اطلاق خود دلالت می کند بر نجاست مدفوع حرام گوشت:

۴۰۰۵- ۱۲- وَ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ **عَمَّارٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَلَا بَأْسَ بِمَا يَخْرُجُ مِنْهُ[۲].

«بما یخرج منه» یا کنایه از بول و خرء است یا مطلق.

وجه استدلال: متفاهم عرفی از ما اکل لحمه علت برای لا بأس است و بعد مفهوم پیدا می کند. مفهوم آن ما یخرج من ما لا یوکل لحمه، فیه باس می باشد.

پس برای استلال به دو چیز احتیاج داریم:

- علیت ما یوکل.
- مفهوم داشتن علت.

مناقشه: در هر دو منافشه می شود:

اولا: «ما یوکل» حداکثر لقب است نه تعلیل.

ثانیا: اگر تعلیل هم باشد، علت فاقد، مفهوم است.

مثال: اکرم زیدا لانه عالم، آیا معنای آن این است که به علت هاشمی بودن، اکرامش نکن؟ یعنی علت دلالت بر تعمیم علت می کند و لکن بر انحصاریت این علت تامه نمی

---

[۱] دوشنبه ۹۰/۰۶/۲۸

[۲] وسائل الشیعة ج۳ ۴۰۹ ۹

کند و ایشان در بحث مفهوم گیری در صدد اثبات انحصار می باشند مثل جمله شرطیه که دال بر انحصار است: ان کان زید عالما فاکرمه یعنی اگر عالم نبود و لو هاشمی بود اکرامش واجب نمی باشد.

روایت سوم: صحیحه علی بن جعفر.

۳۸۷- ۱۳- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّجَاجَةِ وَ الْحَمَامَةِ وَ أَشْبَاهِهِمَا تَطَأُ الْعَذِرَةَ ثُمَّ تَدْخُلُ فِي الْمَاءِ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَاءُ كَثِيراً قَدْرَ كُرٍّ مِنْ مَاءٍ[۱].

(در مورد حیوانات اهلی فقها بعضی قائلند بدن حیوان نجس نمی شود و بعضی گفتن نجس می شود و لکن با ازاله عین، پاک می شود. منشأ این اختلاف، در استفاده از روایات است حالا آیا ثمره دارد یا خیر؟ بعضی قائل می باشند که بحث ثمره ندارد مثلا حیوان ساتر می باشد که اگر نجاستی شدیم: نماز باطل است چون ساتر نجس است اگر طهارتی شدیم نماز درست است چون از باب حمل نجس می شود که ساتر که نجس نشده و فقط عین نجاست در آن نجس است که آن ساتر نمی باشد لذا می شود حمل نجس که اشکال ندارد.)

وجه استدلال: در روایت عذره آمده که علی الاقل و قدر متیقن شامل حرام گوشت است.

مناقشه: کلمه عذره در لغت به معنای خرء انسان است یا منصرف به خرء انسان است.

سلمنا خرء کل حیوان حرام گوشت است باز اطلاق ندارد، ما اگر دو حکم طولی داشته باشیم اگر در سوال از حکم دوم سوال شود، نسبت به حکم اول اطلاق گیری نمی کنیم.

---

[۱] وسائل الشیعة ج۱ ۱۵۵ ۸.

مثال: دو حکم داریم: نجاست العذرة.

ماء قلیل با ملاقت با نجس، نجس نمی شود.

اگر در روایت سوال از دومی شود، و جواب هم از دومی باشد، نسبت به اول مفروض عنه است و اطلاقی نمی باشد در ما نحن فیه سائل عذره را نجس فرض کرده است و بعد سوال از ماء بئر کرده است و امام هم سوال دوم را جواب دادند و مجیب در قسمت اول در مقام بیان نمی باشد. حتی اگر شک کنیم که راوی عذره را نجس فرض کرده است یا نه؟ باز اطلاق ندارد.

روایت چهارم:[1]

۴۲۱۸- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ **عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ فِي ثَوْبِهِ عَذِرَةٌ مِنْ إِنْسَانٍ أَوْ سِنَّوْرٍ أَوْ كَلْبٍ أَ يُعِيدُ صَلَاتَهُ قَالَ إِنْ كَانَ لَمْ يَعْلَمْ فَلَا يُعِيدُ[2]

در روایت برای عذره مثالهایی آمده و تعدد امثال دلالت بر عدم خصوصیت و مفهوم عام عذره می کند حضرت می فرمایند اگر نمی دانسته باطل نمی باشد یعنی اگر می داند باطل است و متفاهم عرفی بطلان بخاطر نجاست است از باب اجزاء ما لا یوکل لحمه نمی باشد چرا که انسان آمده و اجزاء ما لایوکل لحمه، انسان را نمی گیرد.

مناقشه:

۱- الغاء خصوصیت می شود، و لکن عرف با الغاء خصوصیت باز به امثال تمساح سرایت می دهد یا خیر؟ خیر

۲- اصلا مصبِّ سوال نجاست نبوده، بلکه صحت صلاة در صورت نجاست ثوب است پس اطلاقی ندارد و در مقام بیان نمی باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۰/۰۶/۲۹

[2] وسائل‌الشیعة ۳ ۴۷۵ ۴۰ـ باب عدم وجوب الإعادة علی من صلی

پس اطلاقی در روایات پیدا نکردیم بلکه باید رفت سراغ ارتکازات عرفی یا الغاء خصوصیت،

...إنسانا أو غیره...

علت این اطلاق:

در بول اطلاق داشتیم و انسان را نمی گرفت که در مورد انسان هم روایت داشتیم.

در عذره و خرء فقط در مورد حیوانات حرام گوشت آن زمان که مبتلاء به بودند روایت داشتیم.

...بریا أو بحریا

سید فرمودند: بریا او بحریا (خواهیم گفت حیوانی که دم سائل داشته باشد، نجس خواهد بود، مرحوم آقای خوئی می فرمایند: حیوانات بحری اصلا دم سائل ندارند، مرحوم شهید: تمساح را استثناء کردند.

اگر این فرمایش درست باشد (بحری حیوانی که می تواند در آب زندگی کند) بول آن نجس است اما دلیل بر نجاست خرء او نداریم.

صغیرا أو کبیرا...

مرحوم سید فرمودند: صغیرا او کبیرا (منظور صغر و کبر سنی است.)

در بین فقهای شیعه مرحوم ابن جنید مخالفت کرده است که بول صبی نه صبیه قبل از طعام خوار شدن پاک است که بعدا می گوئیم فرمایش ایشان درست نمی باشد.

...بشرط أن یکون له دم سائل حین الذبح ...

(منظور از سیلان این استکه جاری شود نمی خواهد فوران کند)

دلیل این شرط: در ادامه متعرض خواهیم شد.

...نعم في الطيور المحرمة الأقوى عدم النجاسة...

(منظور از طیر، پرنده ای است که پر و بال دارد مثل مرغ و خروس که نمی پرند ولی پرو بال دارند.)

بعضی گفتند :اصلا پرندگان بول ندارند لذا فقط خرء دارند و فاقد بول می باشند بعضی فرمودند: بول دارند و لکن مخرج آنها یکی است همزمان با مدفوع خارج می شود و به تنهایی بول خارج نمی شود.

در این بول طیور اختلاف شده است:

مشهور: نجس است.

جماعتی: طاهر است.

عمده دلیل: دو روایت است که مقتضای یکی نجاست و یکی طهارت است و نسبت بین ان دو عموم و خصوص من وجه است و قائلین به طهارت روایت طهارت را و قائلین به نجاست، روایت نجاست رامقدم کردند.

اگر نتوانستیم این را حل کنیم، کار ما راحت است بول با توجه به اطلاق روایاتش، نجس است و خرء بنا بر اصالة الطهارت، طاهر است، و بول هم که محل ابتلاء نمی باشد و ما هم که بول و غائط را با هم در مرغ و خروس دیدیم که حلال گوشت می باشند و در غیر این دو از حرام گوشتها ندیدیم که آیا بول دارند یا خیر؟

[1]ما هم مانند مرحوم سید قائل به طهارت می باشیم و موثقه رامقدم می کنیم.

۴۰۱۵- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ ***أَبِي بَصِيرٍ*** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ وَ خُرْئِهِ[2].

---

[1] چهارشنبه ۹۰/۰۶/۳۰

[2] وسائل الشیعة ج۳ ۴۱۲ ۱۰ باب حکم ذرق الدجاج و بول الخشاف و جمیع الطیر.

(حتی خفاش را هم می گیرد.)

دلالتا و سندا خدشه ای ندارد.

ما روایاتی داریم که می گوید بول ما لا یوکل لحمه، نجس است و اطلاق دارد و نسبت این روایات به هم عموم و خصوص من وجه می باشد، محل اجتماع طیر محرم الاکل می شود. صحیحه می گوید نجس است و موثقه می گوید پاک است.

حل تعارض: وجوه زیادی ذکر شده و در بعضی از این وجوه، یکی را و در بعضی دیگر، دیگری را معدوم کردند و بعضی هم قائل به تساقط شدند.

به دو وجه اشاره می کنیم که نتیجه این دو وجه طهارت طیر می شود.

وجه اول: در تعارض بین این دو، موثقه مقدم می شود و دلالت موثقه باالعموم است و دلالت صحیحه بالاطلاق، در اصول گفته می شود اگر رابطه دو روایت عموم من وجه باشد و دلالت یکی بالعموم و دیگری بالاطلاق باشد ،عموم مقدم می شود.

مثل اکرم العالم.

لا تکرم الفاسق.

ماده اشتراک عالم فاسق است.

مشهور: عموم بر مطلق مقدم می شود.

در ما نحن فیه صحیح مطلق است و موثقه عام می باشد.

مشهور گفته اند از آنجا که عام اظهر است مقدم می شود.

ما این بناء را قبول نکردیم، اما نتیجه یکی می شود.

چرا که ما قائل به تعارض و تساقط می باشیم و قائل به جریان اصالة طهارت در شبهات حکمیه می باشیم که در این جا قاعده طهارت بدون هیچ مشکلی و معارضی جاری می شود.

وجه دوم: خطاب موثق بر خطاب صحیح مقدم است بالحکومة لا بالتقیید و التخصیص.

در باب حکومت هیچ وقت نسبت سنجی نمی شود خلاف باب تقیید و تخصیص. یعنی لازم نمی باشد حاکم اخص باشد.

در دلیل حاکم همیشه باید خطابی باشد که ناظر به خطاب محکوم باشد، در ما نحن فیه خطاب موثق ناظر به خطابهایی مانند صحیحة است. چطور ما این نظارت را فهمیدیم؟ اگر یک حکمی از یک حصه ای نفی شود مانند اینکه گفته شود بول و خرء طیر نجس نمی باشد که منفی نجاست است که متعلق به حصه بول و خرء طیر است احتمال نمی دهیم در شریعت نجاست بر طیر وضع شده باشد&&&، می گوئیم:

یا جعل نشده است.

و اگر جعل شده است بر بول و خرء حیوان وضع شده است.

چرا که طیر خصوصیتی ندارد که از میان حیوانات استثناء شود بلکه نجاست و قذارت غیر طیور از حیوانات، از طیور نوعا خیلی بیشتر است.

در نتیجه عرف این دو خطاب موثق و صحیح را ناظر به هم می گیرد.

مثل: احترام انسان لازم نمی باشد.

احترام مقدسات واجب است.

خوب رابطه این دو خطاب عموم و خصوص من وجه می باشد.

معنی خطاب دوم این است که «اهانت به مقدسات جایر نمی باشد».

اگر به عرف بگویی احترام امام واجب است یا خیر عرف چه می گوید؟ عرف می گوید واجب است و این به خاطر حکومت است.

اما راجع به خرء، بلا معارض می باشد که اگر اطلاق گیری کرده باشیم، اینجا هم حکومت می شود.

اگر در روایتی دو کلمه آمده باشد و در روایت دیگر یک کلمه از آن دو کلمه آمده باشد، در یکی تعارض می کنند و یکی در حجیت خود باقی است.

[۱] ...لکن الأحوط فیها أیضا الاجتناب...

وجه: مشهور فقها قول به نجاست دارند و این احتیاط به خاطر خروج از مخالفت می باشد.

...خصوصا الخفاش...

روایتی داریم که می گوید بول خفاش نجس است.

۴۰۱۸- ۴-[۲] وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ بَوْلِ الْخَشَاشِيفِ يُصِيبُ ثَوْبِي فَأَطْلُبُهُ فَلَا أَجِدُهُ قَالَ اغْسِلْ ثَوْبَكَ.[۳]

ظهور عرفی اغسل در نجاست ملاقَی می باشد.

دلالت این روایت خوب است البته در روایت بول آمده و لکن ملازمه بر قرار کردند.

اما روایت مشکل سندی دارد که موس بن عمر و یحیی بن عمر توثیق ندارند و داوود هم در وثاقت او بین علماء اختلاف است و ماهم وثاقتش را ثابت ندانستیم.

دیگر اینکه معارض دارد.

معتبره غیاث (غیاث دو نفر می باشند که یکی ثقه و دیگری غیر ثقه می باشد که این غیاث بن ابراهیم است که موثق می باشد و تعبیر به معتبر شده است):

---

[۱] یکشنبه:۹۰/۷/۳

[۲] (۸)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۶۵ ـ ۷۷۷، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۸ ـ ۶۵۸.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۴۰۱۹ – ۵ – [۱] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِدَمِ الْبَرَاغِيثِ وَ الْبَقِّ وَ بَوْلِ الْخَشَاشِيفِ.[۲]

از باب جمع در دلالت، حمل بر نزاهت می شود.

...و خصوصا بوله ...

بخاطر اینکه در روایت داود، بول آمده است.

...و لا فرق في غير المأكول

بين أن يكون أصليا كالسباع و نحوها أو عارضيا كالجلال و موطوء الإنسان و الغنم الذي شرب لبن خنزيرة...

غیر ماکول: به دو معنا آمده است:

۱ – لم يعد للاكل.

۲ – حرام گوشت که این مقصود است.

علت این اطلاق، اطلاق در روایات می باشد. مانند :اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه

ای لا یوکل فی الشریعة یعنی حرام.

ان قلت: روایاتی داریم که در آنها آمده است که بول الشاة طاهر.

نسبت بین این روایات و روایاتی که مطلقا بول ما لا یوکل را نجس می داند عموم و خصوص من وجه می باشد که ماده اجتماع ،غنم و شاة جلال می باشد.

---

[۱] (۲)– التهذيب ۱ – ۲۶۶ – ۷۷۸، و الاستبصار ۱ – ۱۸۸ – ۶۵۹.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خوب تکلیف این دو گروه روایات چه می شود؟

قلت: روایات ترخیص می گوید که بول شاة اقتضای اجتناب ندارد نه اقتضای ترخیص دارد

خوب بین مقتضی و عدم مقتضی، تعارضی نمی باشد مثال:

الغصب حرام

شرب الماء حلال.

که ماده اجتماع آنها شرب ماء غصبی می باشد.

آیا شرب ماء حلال این را در بر می گیرد؟

آیا عرف بین اینها تعارض می بیند؟

ماء از حیث اینکه ماء است لا اقتضاء است و از حیث اینکه غصب است، شربش حرام است و نکته این است که عرف از احکام ترخیصی، لا اقتضاء را می فهمند، بهمین خاطر معروف شده لا تعارض بین اقتضاء و لا اقتضاء.

البته اباحه&&& ظهور در اقتضاء عدم حرمت دارد که ما قبول نکردیم.

شاة از باب شاتیة لا اقتضاء است و از حیث جلاّلیة اقتضای حرمت و نجاست دارد.

آیا خرء اینها هم نجس است؟ تنها یک دلیل مانده و آن ملازمه عرفیه است بین نجاست بول و نجاست خرء که مشهور قبول کردند و چون روایات همگی در مورد بول است.

که اگر قبول نکردیم توقُّفی می شویم که جای احتیاط در فتوا می باشد بخصوص اینکه نجاست آنها عارضی می باشد.

...و أما البول و الغائط من حلال اللحم فطاهر

حتی الحمار و البغل و الخیل ...

روایاتی داریم که به طهارت&& آنها تصریح شده است.

حلال گوشت[۱] به دو دسته تقسیم می شود:

۱- معد للاکل: از مسلمات است که بول و غائط آنها مشکلی ندارد.

۲- غیر معد للاکل که خود به دو دسته تقسیم می شود:

- مانند کانگورو، آهو، زرافه، گوزن که در مورد آنها اطلاقاتی داریم که می گوید بول و خرء اینها مشکلی ندارد.
- حمار، بغل، فرس: که روایات در مورد آنها متعارض می باشد.

این تعارض روایات باعث این شده که اقوال علماء هم در مورد اینها سه دسته شود:

مشهور: پاک است.

گروهی: نجس است.

گروهی توقف کرده اند.

روایات در مورد این سه حیوان به سه طائفة تقسیم می شود:

الطائفة الاولی: بول و خرء حیوان حلال گوشت پاک است:

روایت اول: زرارة

[۱] دوشنبه:۹۰/۷/۴

۳۹۹۷- ۴-[۱] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ أَنَّهُمَا قَالا لَا تَغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ بَوْلِ شَيْءٍ يُؤْكَلُ لَحْمُهُ.[۲]

روایت دوم: موثقه عبد الرحمن:

۴۰۰۲- ۹-[۳] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَمَسُّهُ بَعْضُ أَبْوَالِ الْبَهَائِمِ أَ يَغْسِلُهُ أَمْ لَا قَالَ يَغْسِلُ بَوْلَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبَغْلِ فَأَمَّا الشَّاةُ وَ كُلُّ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ.[۴]

روایت سوم: موثقه عمار

۴۰۰۵- ۱۲-[۵] وَ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَلَا بَأْسَ بِمَا يَخْرُجُ مِنْهُ.[۶]

این روایت دو امتیاز بر روایات دیگر دارد چرا که:

- اولا عام است: « ...كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ... »
- ثانیا شامل خرء هم می شود.

الطائفة الثانية: بول و خرء این سه حیوان نجس است.

روایت اول صحیحه حلبی:

---

[۱] (۷)- الكافي ۳- ۵۷- ۱، و التهذيب ۱- ۲۴۶- ۷۱۰.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] (۲)- التهذيب ۱- ۲۴۷- ۷۱۱ و ۶۶- ۷۸۰، و الاستبصار ۱- ۱۷۹- ۶۲۴.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۵] (۵)- التهذيب ۱- ۲۶۶- ۷۸۱.

[۶] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِرَوْثِ الْحَمِيرِ وَ اغْسِلْ أَبْوَالَهَا.[۱]

روایت دوم: موثقه عبد الرحمن که گذشت.

روایت سوم: صحیحه محمد بن مسلم:

۳۹۹۸- ۵-[۲] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَلْبَانِ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ وَ أَبْوَالِهَا وَ لُحُومِهَا فَقَالَ لَا تَوَضَّ مِنْهُ إِنْ أَصَابَكَ مِنْهُ شَيْءٌ أَوْ ثَوْباً لَكَ فَلَا تَغْسِلْهُ إِلَّا أَنْ تَتَنَظَّفَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ أَبْوَالِ الدَّوَابِ وَ الْبِغَالِ وَ الْحَمِيرِ فَقَالَ اغْسِلْهُ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ مَكَانَهُ فَاغْسِلِ الثَّوْبَ كُلَّهُ فَإِنْ شَكَكْتَ فَانْضِحْهُ.[۳]

روایت چهارم: موثقه سماعة:

۳۹۹۳- ۷-[۴] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ بَوْلِ السِّنَّوْرِ وَ الْكَلْبِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ قَالَ كَأَبْوَالِ الْإِنْسَانِ.[۵]

این روایت از نظر وضوح بهترن روایت می باشد. بول انسان نجاستش از واضحات و مسلمات می باشد اگر فرموده بودند:«اغسل» جای حمل بر نزاهت داشت اما اینجا تشبیه کردند لذا جای حمل بر نزاهت نمی باشد.

در این روایت بغل نیامده است اما احتمال نمی دهیم که حکم بغل با اینها فرق کند.

---

[۱] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۳ ؛ ص۵۷، کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[۲] (۸)ـ الكافي ۳ـ ۵۷ـ ۲، و التهذيب ۱ ـ ۲۶۴ ـ ۷۷۱، و الاستبصار ۱ ـ ۱۷۸ ـ ۶۲۰، أورد ذيله في الحديث ۶ من الباب ۷ و صدره في الحديث ۱ من الباب ۱۵ من أبواب النواقض.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] (۱)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۲۲ ـ ۱۳۳۶، و الاستبصار ۱ ـ ۱۷۹ ـ ۶۲۷.

[۵] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این دو طایفه چون رابطه آنها عموم و خصوص مطلق می باشد قابل جمع عرفی بوده و مشکلی پیش نمی آید.

الطائفة الثالثة: بول و خرء این سه حیوان پاک است.

روایت اول: أَبِي الْأَغَرِّ النَّحَّاسِ:

۳۹۹۵- ۲-[۱] وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْأَغَرِّ النَّحَّاسِ[۲] قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أُعَالِجُ الدَّوَابَ فَرُبَّمَا خَرَجْتُ بِاللَّيْلِ وَ قَدْ بَالَتْ وَ رَاثَتْ فَيَضْرِبُ أَحَدُهَا بِرِجْلِهِ أَوْ يَدِهِ[۳]- فَيُنْضَحُ عَلَى ثِيَابِي فَأُصْبِحُ فَأَرَى أَثَرَهُ فِيهِ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ.[۴]

ظهور در طهارت دارد.

اما روایت ضعیف است چرا که ابی الاغر النحاس از مهملین است و اصحاب رجال متعرض آن نشدند.

روایت دوم از معلی بن الخنیس:

۴۰۰۷- ۱۴-[۵] وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ[۶] عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالا كُنَّا فِي جَنَازَةٍ وَ قُدَّامَنَا[۷] حِمَارٌ فَبَالَ فَجَاءَتِ الرِّيحُ بِبَوْلِهِ حَتَّى صَكَّتْ وُجُوهَنَا وَ ثِيَابَنَا فَدَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ- فَأَخْبَرْنَاهُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ بَأْسٌ[۸].[۹]

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۳ـ ۵۸ـ ۱۰.

[۲] (۳)ـ كذا في الأصل و كذلك الوافي و في المصدرـ النخاس.

[۳] (۴)ـ في هامش المخطوط عن الفقيهـ إحداها بيدها أو برجلها.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۵] (۱)ـ التهذيب ۱ـ ۴۲۵ـ ۱۳۵۱، و الاستبصار ۱ـ ۱۸۰ـ ۶۲۸.

[۶] (۲)ـ في نسخةـ محمّد بن الحسن.(هامش المخطوط).

[۷] (۳)ـ في موضع من التهذيبـ قربنا(هامش المخطوط).

[۸] (۴)ـ في موضع من التهذيبـ شيء.(هامش المخطوط).

[۹] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۰، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وضوح دلالت در طهارت دارد اما در سند این روایت حکم بن مسکین است که توثیق ندارد. بعضی معلی بن خنیس ر اهم گفته اند که به این روایت اشکال وارد می کند اما چون این روایت توسط ابن یعفور هم نقل شده است این اشکال وارد نمی باشد.

این طایفه سوم با طایفه اول تنافی ندارد اما با دسته دوم تنافی دارد اما چون سند آنها ضعیف می باشد و در مقابل روایات دسته دوم هم از نظر کثرت خیلی زیاد می باشند و هم سند آنها قابل اعتماد می باشد آنها را مقدم می کنیم اما از عجائب این است که با وجود این روایات همه فقها به جز چهار نفر قائل به طهارت بول و خرء این سه دسته از حیوانات شده اند که آن چهار نفر هم دو نفر از متقدمین است که عبارتند از ابن جنید و مرحوم شیخ طوسی در بعضی از کتب خویش و دو نفر آنها از متاخرین می باشد که عبارتند از: صاحب حدائق و مرحوم اردبیلی.

خوب علت این مخالفت و عمل نکردن به این روایات معتبر چیست؟

دلیل ما بر طهارت ابوال این سه تا: یقین یا اطمینان به طهارت این سه حیوان می باشد.

حال سوال این می باشد منشاء این اطمینان و قطع چیست؟

ابوال و خرء اینها در زمان معصوم علیهم السلام محل ابتلاء مردم بوده است، اموری که محل ابتلاء باشد، حکم این امور و لو ارتکازا نه التفاتا واضح می باشد همیشه موارد مورد ابتلاء این گونه می باشد.

حال سوال این است که اینها که محل ابتلاء بوده حکم ارتکازی چه بوده است؟

یا طهارت بوده است و یا نجاست.

اگر طهارت بوده است که ثبت المطلوب.

اگر نجاست بوده است ما به مشکله ای بر می خوریم و آن اینکه توجیه فتوای فقهای امامیه به طهارت چه بوده است چون تماما فتوای آنها طهارت بوده است. مگر

ابن جنید (که فقهیا کان لم یکن در نظر می گرفتند) و شیخ طوسی که ایشان هم در سه کتاب خود دارای سه نظر بوده اند: طهارت، نجاست، توقف.

خوب اگر ارتکاز برنجاست داشتیم حسب فرض، روایات معتبره بر نجاست و این فتوای امامیه چطور تفسیر می شود؟ (از اینکه متاخرین به مخالفین اشاره نمی کرده اند با اینکه بین آنها کسانی بوده اند که عنایت داشته اند که اگر مخالفینی در بین متقدمین بوده است ذکر کنند و لکن غیر از شیخ و ابن جنید کسی را ذکر نکرده اند مشخص می شود غیر اینها کس دیگری قائل به نجاست نبوده است.)

پس این مطلب توجیه نا پذیر است و نمی توان گفت روایات نجاست، به دست آنها نرسیده است، چرا که روایات را از کتاب قدما نقل کردیم.

تنها یک راه دارد، و آن ارتکاز متشرعه بر طهارت می باشد.

پس اگر ارتکاز بوده، چطور این همه روایات اصلا سوال شده و بعد هم، حضرت جواب به نجاست دادند، (وثاقت فقها هم نمی گذارد، که کلام آنها را حمل به هوای نفس کنیم) حتی اینها احتیاط هم نکرده اند. در صلاة جمعه هم که در وجوب جمعه به صورت تصریح و نص روایات بسیاری وارد شده است حتی در بعضی وعده عذاب داده شده است اما فقها فتوا به وجوب نداده اند.

بعد از قطع به این ارتکاز در ذهن متشرعه، این روایات از حجیت می افتد. پس دو راه در مورد آنها داریم:

۱- آنها را توجیه بکنیم.

۲- یا رد کنیم علم آنها را به اهل آن که معصوم علیه السلام باشد.

روایات نجاست هم به تواتر نمی رسد.

مرحوم آقای صدر هم این توجیه را قبول کردند.

خوب خرء چطور؟ در خود روایت داشتیم، خرء پاک است : لا باس بروث الحمر واغسل ابوالها.

ثانیا: ما در باب خرء مطلقاتی نداریم، اگر شک کنیم قاعده طهارت جاری می شود، ضمن اینکه تمام روایات در مورد بول بوده است.

...كذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل

كالسمك المحرم و نحوه.

(خون سائل ندارد یعنی اگر سر آنها را اگر ببری خون از انها جاری نیم شود.)

وجه این کلام مشهور:ما یک رواناتی داریمکهمی گوید بول هر حرم گوشتی ،نجس است :اغسل ثوبک من ابوال ما لابوکل لحمه.

ما بوکل لحمه به دو دسته تقسیم می شود:

۱- اصلا گوشت ندارند:مگس ،پشه،مورچه .ظاهرا این روایت مانند اینها را نمی گیرد،چون اصلا گوشتی ندارند.

۲- گوشت دارند:گرگ و شغال و....

پس نیاز به مقیدی به این روایات داریم. ما روایتی نداریم کهبگوید ما لیس به دم سائل ،پاک است.

اما مشهور دو دلیل ذکر کده اند:

۱- اجماع

۲- یکی ،دو روایت بیان کرده اندد:

موثقع عماز ساباطی:عن ابی عبد الله علیه السلام قال سئل عن خنفساء و الحراد و النمله و ما اشبه ذلک یموت فی البئر ،و الزیت و السمنو شبهه.قال علیه السلام کل مالیس له دم (یعنی دم سائل)فلا باس(وسائل ج ۳ ص ۴۶۲ ابوات نجاسات باب ۳۵ ح ۱)

این روایت می گوید حییوان بدون دم سائل اگر بیافتد آن آب پاک است،این روایت اطلاق دارد ولو متفسخ شود،باز هم پاک است ،خوب وقتی متلاشی شد،بول و خرء او درآب می ریزد.

آقای خوئی اطلاق راقبول دارند.

اما این روایت دلالتی ندارد.جراکه مفاد این روایت میته حیوانی است که که خون جهنده ندارد به قرینه یموت فی البئر بله اگر اثبات شود که تلازم غالبی داشته باشد که خر گاه حیوان در آب می میرد ،آب با بول و غائط ملاقات می کند این نجاست بول و غائط او اثبات می شود در حالیک این طوئدر نیم باشد بخصوص که سائل در سوال خود نام مورچه و چرادی را برده است ه اصلا متلاشی نمی شوند.

مثلا طلبه این از فقیه یسوتال ار تیقیح مصنوعی کند ،فقیه می فرماید فی نفسه جایز نمی باشد چون ملازمه واعفی دارد به نظر و لمس محرم .به همین خاطر قید فینفسه را اظافه می کند.

روایت دوم:موثقه جقض بی عیاث (از نظر سندی ضعیف تر از اولی می باشد)عن جعفر بن محمد عن ابیه علیه السلام:قال لا یفسد الماء الا ما کهانت له نفس سائلة

منظور از افساد تکوینی نم یباشد بلکه نجاست است به مناسبت حکمو موضوع منظور ایته حیوان است ،چون اگر این منظور نباشد ،گوشفند زنده را در بر می گیرد این اطلاق دراد نعنی با هر جا برخورد کند که بول و غائط او را شامل می شود.

مناقشه دلاللتی:ناظر به میته است و به بدن و جسد حیوان اطلاق می شود نه خرء و بول اذا اگر کسی به بول میت دست بزند ،عسل می میت نمی خواهد.

خوب دست ما ار روایتا ما لیس اه نعس سائل ،کوتاه شده پس روایات عام ماند اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکا احمه ،انها را ه می گیرد.

ما هم تبعیت از مشهور کردیم به خاطر قاعده صهارت در خرء چراکه اطلاقی ناشتیم در مورد خرء و اما بول حیوانی که نفس سائل ندارد ،چراکه روایت اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه اطلاقی ندارد که شامل بول همه حرام گوشتها شود بلکه منظور ما لا یوکل لحمه ایت است که در معرض بر خورد با لباس هستند می باشد (تعضی گفتند خیواناتی که دم سائل ندارند ،بول نداردند)

مسألة ۱ : ملاقاة الغائط في الباطن لا يوجب النجاسة

كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه إذا لم يكن معها شيء من الغائط و إن كان ملاقيا له في الباطن

مانند هسته خرمایی که خارج می شود یا کرم که محل تولد کرم ،خرء و غائط می باشد.

مرحوم سید تفصیل فرمودند:

۱- بارة ملاقی داخلی است :پاک است

۲- تارةملاقی جسم خارجی است ،مثل وسیله تنقیه یا سوزن سرنگ که فتوا به طهارت و نجاست ندادند بلکه احتیاط فرمودند.البتهمشخور قائل به طهارت شدند.

نکته:کرم مثال خوبی نمی بشاد چراکه حیوان است و در خارج هم اگر عین از او جداشود پاک می شود و خیم اتصال و ملاقت در خارج هم اثرعملی ندارد.

دلیل طهارت ملاقی داخلی چه می باشد؟

عمده دو دلیل ذکر کرده اند:

۱- از کجامعلوم نجس در داخل بدم اصلا نجس است که در برخود با خود ملاقی را نجس کندنجاست در خارج را از روایات فهمیدیم ،کجا این روایات اطلاقی

دارندکه نجاست آنها رادر داخل بدن بتوان از آنها استفاده کرد مگر اینکه بگوئیم عرف احتمال فرق بین داخل وخارج این نجاست نمی دهد .

مناقشه:بله نخاطر خود ،خون احتمال فرقی نمی دهند یعنی م گویند این خن همان خون در خارج است و لکن به احاظ حکم شارع در خهارت و نجاست روشن نمی باشد که عرف در این مورد هم احتمال فرق بدهد خوب همین که روشن نبود شک می کنیم در صهرد و نجاست آن که مرجع می شود قدعده طهارت.

شاهد ما در اینکه عرف الغاء خصوصیت نمی کند این است که خون داخل بدن حیوان را نجس نمی داندو دیگر اینکه آب دهان را معتصم می داند و با بیرون دیختن آب دهان نجس دهان را تطهیر نمی کند.

۲- سلمنا بگوئیم که عرف الغاء مصوصیت کرد خوب روایاتی داشتیم که می گفت ملاقی بانجس ،منجس می باشد خوب همه این روایات در مورد ملاقا با نجاست خارجی بود نه داخلی از کجا معلوم که برخوردبانجس در داخل بدن هم منجس باشد و این روایات هم اطلاقی ندارد که شانل این مورد هم بشود مگر الغاء خصوصیت عرفی.

منافشه:چوون نجاست و طهارت حکم تعبدی شارع می باشد عرف در موارد تعبدی الغاء خصوصیت نم کند»مانند اینکه حکم منی را به بول و مذی و....سرایت نمی دهد.خوب همینکه مشکوک شدیم مرجع می شود قاعده طهارت.

ما هر دو دلیل را قبول کردیم.

...نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط في الباطن كشيشة الاحتقان إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه...

(یا مثل آمپول)(البته محل بحث جایی است که به آن شیشه چیزی از عین نجاست نچسبیده باشد البته اگر چسبیده باش اا آنقدر ریز باشدک که با چسم غیر مسلح نتوان آن را دید اصلا آن ذرات نجس نمی باشدچراکه عرف آن را خون نم بیند)

مرحوم آقای خوئی:ما وجه این احتیاط سید را نیم دانیم و این نثال با مثال قبلیکه فتوا به طهارت دادند فرقیندارد الا اینکه یکی ار بالابه نجس برخودرکرده است و دیگری از پایین .

ما می گوئیم شاید ایشان در مورد قبلی شکی نداشتند که عرف العاء خصوصیت نیم کند اما در این مورد ممکن است که الغاء خصوصیت کند که البته ما هم قائل به عدم فرق می باشیم.

...و أما إذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته. [1]

سه اصل در اینجاجاری می شود:

۱- استصحاب:عدم ملاقات با نجس که این ملاقات موضوع نجاست می باشد.
۲- استصحاب طهارت در شیشه و ماء الاحتقان قبل از ورود که پاک بودند الان شک می کنیم .
۳- قاعده طهارت

در شبهات حکمیه وجودیه در جریان استصحاب ،توقف کردیم.

و لو رابطه سببیو مسببی است امادر سببی های موافق هر دو را جاری می شود.

مسألة۲: لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم...

مقدمه: هر معغمله (عقد یا ایقاع)به لحاظ حکم :

[1] یک شنبه ۹۰/۰۷/۱۰

وضعی:یا صحیح است و یا فاسد.

تکلیفی:حرام است یا حلال.

پس چهار صورت پیدامی کند:

۱- معامله صحیح و حلال:مثل معاملاتی که هر روز انجام می دهیم.
۲- معامله صحیح و حرام:مثل قرض ربوی که عرض گیرند واقعا مالک یک میلیون میشود و بر او واجب می باشد که در موعد مقرر قرض را پس دهد اا اگر دویست تومان زیادی را بدهد هر دو طرف حرام را انجامدادند فقطشرطآنکه دویست تومان باشد ،فاسد است و قرض دهنده مالکنمی شود.پس ایجاب و قبول شما و اقباضو قبول پول حرام می باشد .
۳- معامله فاسد و حلال:مانند بیع غرری
۴- معامله باطل و حرام:مانند بیع ربوی طبق نظر مشهور مثلا ده کیلو برنجاعلی به بیست کیلو بریج متوسط .

نکته:هیچ شرط فعلی در معاملات مفسد نمی باشد شرط نتیجه در موتادری می تواند مفسد باشد.

در هر عقدی مقتضای اثل اولی در صحت و بطلان چیست :دو نظر می باشد :

۱- صحت :عموماتی داریم که می گوید هر عقدی صحیح می باشد مانند: «اوفو ا بالعقود»
۲- بطلان:عمومی نداریم د استصحات عدم ترتب اثر را جاری می کنیم که نتیجه آن می شود بطلان معامله.

مختار ما:صحیحی می باشیم.

به لحاظ بکلیفی:اصل اولی حلیت و حوازی است اقفاقا و اختلافی نمی باشد.

ما نحن فیه:«لا باس و لا مانع » در معاملات ظهور در وضعی است جون تکلیفی واضح است.

یعنی بیع درست و صحیح است.

به سه وجه استدلال شده است:

۱ – اطلاقات صحت بیع:احل‌الله‌البیع و حرم‌الربی.تمام نمی باشد و اطلاق ندارد.

۲ – آیه «اوفوا بالعقود»و آیه «الا تجارة عن تراض».قبول نکردیم.

۳– نیاز به دلیل نداریم همین که در نزد عقلاء درست باشد و از طرف شارع ردع اثبات نشود ولو عدم ردع هم اثبات نشود به همین مقدار کفایت می کند.و این به خاطر این است که ما یک دستگاهی هستیم.

[۱] شبهه ردعی بر این معامله عرفی و عقلائی شده است که روایتی را اقامه کرده اند که ردع از این معامله عرفی می کند .

۱۴۷۸۷– ۸– عَوَالِي اللآَّلِي، عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَ أَكَلُوا ثَمَنَهَا وَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ [۲]

روایت مرسله است و سند ندارد ،و عامی هم نی باشد یعنی مرسله در کتب عامه نقل شده است.

...و أما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز...

در قدیم متعارف ،خرء الانسان بوده است در عدیم خرید و فروش نمی کردند بلکه پول می دادند تا آنها را به محل زراعی آنها منتقل کنند که این اجرت یا اجرت حمل و نقل بود و یاهدیه معوضه در قبال اینکه به او مقداری کود ایسانی بدهد.

بربطلان و عدم صحت معامله و بطلان ان به وجوهی استدلا ل شده است:

۱- مال نمی باشند و در بیع مالیت معتبرمی باشد .

مناقشه:

اولا: مالیت دارد جون چول در مقابل آن قرار می گیرد و این عقلائی می باشد و وجه عقلائی دارد .

ثانیا: مالیت در بیع معتبر نیم باشد و مقوم معنای عرفی بیع نمی باشد.

---

[۱] دو شنبه ۹۰/۰۷/۱۱

[۲] مستدرك‌الوسائل ۱۳ ۷۳ ۶ـ باب جواز بيع الزيت و السمن النجس

ثالثا: تمام معاوضات عالم منحصر به بیع نمی باشد ومی تواند معاوضه دیگری غیر بیع کند (ظاهر کلام سید این است که کلیه معاوضات عرفی باطل می باشد.

۲- روایت تحف العقول:

وَ أَوْ شَيْءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجِسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ مِلْكِهِ وَ إِمْسَاكِهِ وَ التَّقَلُّبِ فِيهِ فَجَمِيعُ تَقَلُّبِهِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ[1]

مناقشه: سند این روایت ضعیف است و متن حدیث به گونه ایت است که انسان قطع یا اطمینان به مجعولیت آن پیدا می کند.

۳- روایات بیع العذره:

۲۲۲۸۴- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ ثَمَنُ الْعَذِرَةِ مِنَ السُّحْتِ[2]

سحت به معنای حرام است.

قدر متیقن از عذره ،عذره انسان است .

مناقشه:

اولا: این روایت معارض دارد :

۲۲۲۸۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ (مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي مِسْمَعٍ) عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعَذِرَةَ فَمَا تَقُولُ قَالَ حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ ثَمَنُهَا وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذِرَةِ[3]

ثانیا:روایت هم ضعیف است .

۴- روایت دیگری:

---

[1] وسائل‌الشیعة ۲۴ ۲۳۸ ۶۶ـ باب تحریم أکل النجس و شربه

[2] وسائل‌الشیعة ۱۷ ۱۷۵ ۴۰ـ باب حکم بیع عذرة الإنسان و غیره

[3] وسائل‌الشیعة ۱۷ ۱۷۵ ۴۰ـ باب حکم بیع عذرة الإنسان و غیره

۱۴۷۸۷- ۸- عَوَالِي اللآَّلِي، عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَ أَكَلُوا ثَمَنَهَا وَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ[1]

مناقشه:گفته شد که روایت مرسله است و سند ندارد ،و عامی هم می باشد یعنی مرسله در کتب عامه نقل شده است.

خوب در اینجا دلیلی در عدم صحت پیدا نکدریم پس دلائل صحت معامله بول و خرء ماکول در این جامی آید.

پس با فرمایش سید موافق نمی باشیم .

...نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد و نحوه.

منظور از تسمید :کود و نحوه مثل مداوا می باشد .فقط به عنوان معامله و معاوضه جایز نمی باشد.

دلیل:

اصل: کل شیء حلال که روایت تحف العقول که ضعیف بود نمی تواند جلوی این اصل را بگیرد.

بعضی ادعای سیره کردند.

مسألة۳: إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أو لا لا يحكم بنجاسة بوله و روثه .....

کلام سید مطلق است هم به نحو شبهه حکمیه را در برمی گیرد و هم به نحو شبهه موضوعیه که مثال شبهه حکمیه این است که نمی دانیم که گوشت خرگوش حرام است یا خیر و به نحو شبهه موضوعیه به این صورت که نمی دانینم که این گوشت گوشت غنم می باشد مه حلال باشد یا خیر گربه است که حرام باشد.

[1] مستدرك‌الوسائل ۱۳ ۷۳ ۶ـ باب جواز بيع الزيت و السمن النجس

سند در هر دومی فرمایند که پاک می باشد .

.جه:قدعده طهارت که هم در شبهات حکمیه و هم در موضوعیه جاری می شود.

...و إن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل

ایشان می فرمایند که درست است حکم به طهارت آنها می شو ام خوردن گوشت آنها به مقتضای اصل حرام می باشد .

علت این حکم اصالة الحرمة فی اللحوم می باشد.

این اصل چه اصلی است ؟دو اصل می باشد:

۱ – اصل اولی حرمت است که این اصل را از روایت استفاده کرده اندمگر اینکه اماره بر حلیت داشته باشیم.

۲ – استصحاب عدم تذکیه .

بر فرض تمامیت استصحاب ،قاعده طهارت حاکم می باشد چراکه روایت می گوید باید احتیاط کنی و استصحاب می گوید بخاطر عدم تذکیه حرام اس نه بما هو حرام است و غیر ماکول اللحم می باش و پس نمی توان گفت بول و خرء آن نجس است.چراکه غیر ماکول اللحم نمی شود که موضوع نجاست بول وخرء می باشد .

ثانیا: این دو اصل هم تمام نمی باشند.

[۱]اکر شک کردیم حیوانی حرام گوشت است یا حلا گوست ،خرء و بول او پاک است.اما لاکر به مقتضای اصل حرام شد ،اکل آن حرام است .

این اصل که اکل آن را حرام کرد چه می باشد؟

این کلام سید شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود ابتدا بحث می کنیم در:

۱ – شبهات حکمیه:

---

[۱] سه شنبه ۹۰/۰۷/۱۲

مثال شک می کنیم که خرگوش آیا مانن غنم حلا است یا مثل روباه حرام می باشد ؟مرجع چیست؟اصالة الحل و البرائه.

جماعتی از فقها فرمودند اصل در شک درحلیت و حرمت ،حرمت می باشد.اما نفرمودند وجه چیست . عمده وجه یک وجه اس و آن استصحاب است.به این صورت که نمی دانیم که گوشت خرگوش حرام است یا حلال می گوئیم قبل از مردن خوردن گوشتش حرام بود چون نذکیهنشده بود ،اسبصحاب عدم حلیت می کنیم بعد از مردن .

(اگ رحیواناتی که تذکیه پذیر می باشند تذکیه شوند بعد از تذکیه گوشت و پوست آنها پاک می باشد.که غیر قابل تذکیه ها عبارتند از نجس العین ها و آنهاییکه دم سائله ندارند چراکه اگر تذکیه هم نشوند پاک می باشند.)

البته بحص ما در مود رجایی است که در اینکه این حیوان قابل تذکیه مس باشد شکی نداریم و اینکه تذکیه هم شده است باز شک نداریم فقط نمی دانیم حرام گوشت است یا حلال گوشت.

بر این استصحا ب اشکالاتی عدیدهای شده است

۱- این بحث شبهه حکمیه است و قبلا گفتیم در جریان استصحاب در شبهات حکمیه ما متوقفی باشیم و عده زیادی از ماتاخرین قائل به عدم جریان آن می باشند.(که این اشکال می شود مبنایی)
۲- سلمنا که جاریم شود کی گفته حیوان زنده خوردنش حرام است(منظور خوردن خیوان به یک باره است یعنی بلعیدن آن اما اینکه تکه تکه آن را بخورد بدون شک اشکال دارد چراکه به محض جدا کردن تکه ای از آن تبدیل به مرداری می شود که تذکیه نشده است و خوردن آ« بدون شک حرام می باشد.)

تنها دلیلی که برای حرمت خوردن زنده حیوان اقامه کرده اند آیه شریفه سه سوره مبارکه مائده می باشد:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ وَ...(۳)

بدین صورت که در این آیه شریفه آمده است که بدون تذکیه خوردن حیوان حرام است و چون حیوان زنده هنوز تذکیه نشده است خوردن آن هم حرام یم شود.

مناقشه:

این آیه مقسم آن حیوان نمی باش بلکه میته است که ذهاب روح شده است یعنی اگر این حیوانی که بوسط درنده دریده شده است بدون تذکیه هلاک شود خوردن آن حرام است و تمام صحبت میته آن حیوان می باشد.

۱

۳- این استصحات حرمت و عدم تذکیه ،استصحاب کلی قسم سوم است که این استصحاب جاری نیم شود مثال میدانید زید صبح در مسجد بود و می دانم که هنگام زوال بیرون آمدو احتمال می دهم مقرن با خروج یا قبل از خروج زید ،عمرو داخل مسجد رفته باشد و اگر داخل شده باشد یقینا بیرو نیامده است .خوب استصحاب زید را نیمتوانیم بکنیم چرا که یقین داریم که بیرون آمده است.استصحاب وجود عمرو را جریان نیم توانیم بدهیم چون احتمال میدهیم رفته باشد و یقین به رفتن او نداریم.اما استصحاب کلی انسان چطود ؟مشهود نظر رایج عدن جریان این استصحاب است .

حال در ما نحن فیه این خرگوش وقتی زنده بود ،حرام بود چون تذکیه نشده بود یقین دارم با نذکیه شدن حرمت از ناحیه عدم تذکیه ،زائل شده است اما احتمال می دهم مقارن یا نم زمان با زوال حرمت عدم تذکیه به دلیلی دیگر که حرمت ذاتی او باشد حرمت آمده باشد .

---

[۱] چهار شنبه ۹۰/۰۷/۱۳

۴- استصحا ب اصل عملی است و هنگامی به آن تمسک می کنیم که عمومی و اطلاقی لفظی نداشته باشیم در حالیک اطلاق و عموماتی داریم که می گوید که گگوشت خرگوش حلال است:

يَسْأَلُونَكَ مَا ذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ(۴)[1]

قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(۱۴۵)[2]

و این آیات را پذیرفتیم.

حال حکم گوشت خرگوش چه می باشد.

در بین فقها مشهور است که گوشت خرگوش حرام است الا دو نفر از فقها که عبارتند از :شهید ثانی و محقق اردبیلی که گفته شده است که تمایل به حلیتگوشت خرگوش داشتند ضمن اینکهروایت معتبره داریم بر حلیت که حمل برتقیه کردند.

پس تنها دلیل که می ماند در اثبات حرمت ،ادعای اجماع می باشد.

ارتگاز ،محرز نیم باشد چراکه تعضی گفته اند چون خرگوش از سباع یا مسوخ می باشد حرام است پس ممکن می باشد که یه خاطر این نکات قائل به حرمت گوشت خرگوش شده اند نه به خاطر ارتکاز.ضمن اینکه روایات زیادی بر خلاف حرمت نم باشد که در مخالفت با این روایات تنها توجیه ،ارتکاز باشد.

۲- شبهات موضوعیه

در شبهات موضوعیه هم اصالة الحل جاری می شود.

---

[1] ایه چهار سوره مائده

[2] سوره مبارکه انعام آیه ۱۴۵

[1]شبهه اجرای دو اصل دیکر تر انجا وجود دارد :

۱- استصحاب عدم حرمت در زمان حیات که تذکیه نشده بودبه این صورت که قبل نذکیه حرام بود حال نیم دانیم الان حرام است یا خیر اگر کبوتر بود حلال شد و اگر کلاغ بود ،حرام است که غیر از اشکال چهارم ، سه اشکال اولی به این استصحاب در اینجا هم می آید.

۲- استصحاب عدم ازلی :به این صورت که در شریعت موضوع حلیت طیبات می باشد و از این طیبات کلاغ استثناء شده است حال مامی گوئیم قبل از وجود این کلاغ ،کلاغ نبود حال شک می کنیم کلاغی است که از بین طیبات مستثناء شده است یا خیر استصحاب عدم کلاغیت در ا ینجا جاری می شود .

مناقشه :

استصحاب عدم ازلی را جاری نمیدانیم .

نکته:

استصحاب عدم کبوتریت جاری نمی شود چرا اصول عملیه در جایی جاری می شود که اثرشرعی داشته باش ر الیکه استصحاب عدم کبوتریت اینجا چیزی را ثابت نمی کند و موضوع چیزی نمی باشد و نه موضوع حرمت و نه موضوع عدم حرمت را اثبات نمی کند.

...و كذا إذا لم يعلم أن له دما سائلا أم لا...

این شبهه دائماموضوعیه می باشد اما یکبار موضوعیه کلیه مثال شبهه در مارها و یکبار موضوعیه جزئیه نمیدانم این گوشت از مار است که خون سائل ندارد یا از فلان حیوان حرام گوشت که دم سائل دارد .

مشهور قائل یه طهارت خرء و بول این مشکوک شده اند .

[1] شنبه ۹۰/۰۷/۱۶

وجه و دلیل این امر :

۱ – استصحاب موضوعی:این حیوان زمانی که نبود ،دم سائل نداشت الان هم ندارد .

مناقشه:

۱) این استصحات عدم ازلی می باشد که ما به آن قائل نمی باشیم .
۲) در روایات که دم سائل موضوع نجاست داشتن دم سال آمده است نمی دانیم به نحو قید وجودی شرط شده است یا عدمی.

که اگر وجودی باشد به این صورت می باشد :بول و خرء حیوان ذی نفس سائل حرام می باشد که در این صورت استصحاب بدرد ما می خورد و طهارت را اثبات می کند به این صوردت که زمانی که نبود دم سائل نداشت الان شک می کنیم کهددارد یا خیر ،عدم دم سائل را استصحاب می کنیم.

اما اگر به نحو عدمی باشد به این صورت می شود:بول حیواین که لم یکن من غیر ذی نفس سائله حرام می باشد یعنی بول حیوانی حرام است که غیر دی نفس سائل نباشدکه در این صورت استصحاب بدرد ما نمی خورد چرا که استصحاب می گوید که در زمانی که نبود غیر ذی نفس سائله نبود و الان که شک داریم که غیر ذی نفس سائله می باشد یت خیر غیر ذی یفس سائله را استصحاب می کنیم که می شود نجاست بول و خرء این حیوان .

روایات در این جهت اجمال دارند نعنی نیم توان فهمید که به نحو وجودی شرط کدند یا به نحو عدمی .

۲ – استصحاب حکمیه ی نفی عدم ازلی :این بول وقتی نبود ،نجس نبود ،الان که شک کردیم و نمی دانم نجس است یا خیر ،استصحاب عدم نجاست را می کنم .

استصحاب ازلی عدم طهارت نمی شود چرا که موضوع حرمت اکل، نجاست است نه عدم طهارت .

وجه سوم :قاعده طهارت که همه قبول کردند

آقای صدر این قاعده را در اینجا قبول نکردند پس به وجه دوم یعنی استصحاب عدم ازلی تنسک کردند و ما وجه سوم راقبول داریم و اول و دوم را قبول نکردیم.

[۱] ایشان فرمودند:شک در نجاست از دو حال خارج نیم باشد :

۱- شک در طرو نجاست :قطعا این لباس روزی پاک بود و لی نمی دانم یا نجس بر خورد کرده است یا خیر ،این گوسفند زنده و پاک بود الان نمی دانم مرده است که نجس باشد یا خیر

۲- شک در وجون نجاست :من نم دانم جیوانی که از غنم و کلب متولد شده است پاک است یا خیر یعنی از بدو تولد شک رد نجاست او دارم ،نی دانم کلب تحری ا بدو تولد پاک می باشد یا خیر؟

ایشان می فرمایند اگر شک ما در طرو نجاست باشد قاعده طهارت اجرا یم شود اما اگر شک ما در وجود طهارت باشد این قاعده جاری نمی شود

علت این تفکیک :دلیل ما در قاعده طهارت فقط موثقه عما راست که شک در طرو را می گیرد .چراک ه در روایت آمده است که :«کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر»این روایت که شفهی به ما نرسیده اس بلکه مکتوب رسیده است پس در کلمه «قذر»دو االحتکال وتجود دارد :

۱- صفت باشد که هم طرو نجاست و هم وجود آن را در بر می گیرد.
۲- فعل باشد که فقط طرو را در بر می گیرد چرا که فعل ظهورد در حدوث دارد .

[۱] دوشنبه ۹۰/۰۷/۱۸

پس حدیث می شود مجمل و قدر متیقن از ان طرو نجاست می شود چرا که در هر دو صورت (چه صفت باشد و چه فعل)طرو را می گیرد .

مناقشه:

۱ – ظاهر روایت این است که «قذر»،صفت می باشد نه فعل،چرا که اگر فعل باشد با در نظر گرفتن ذیل حدیث نحوی از استهجان و تکرار در حدیث پیش می آید.

۲ – سلمنا که در حدیث هیچ استهجانی پیش نمی آید و اصلا خودمان از معصوم شنیدیم که فرمودند که فعل است ؛لسان این روتای لسان ترخیص است و احتمال نمی دهیم که شارع در شک در طرو نجاست ترخیص داده باشند اما در شک در وجود نجاست ،ترخیص نداده باشند .

... كما أنه إذا شك في شيء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك في أنه من الحيوان الفلاني حتى يكون نجسا أو من الفلاني حتى يكون طاهرا كما إذا رأى شيئا لا يدري أنه بعرة فأر أو بعرة خنفساء ففي جميع هذه الصور يبني على طهارته.

لقاعدة الطهارة

[1]مسألة۴: لا يحكم بنجاسة فضلة الحية لعدم العلم بأن دمها سائل

نعم حكي عن بعض السادة أن دمها سائل و يمكن اختلاف الحيات في ذلك

البته این احتمال خیلی بعید است مگر اختلاف بین مارهای بحری و بری

[1] سه شنبه ۹۰/۰۷/۱۹

...و كذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح للشك المذكور و إن حكي عن الشهيد أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح لكنه غير معلوم و الكلية المذكورة...

اشاره به کلام ایشان دارد که فرمودند : أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل.

...أيضا غير معلومة.

الثالث المني من كل حيوان له دم سائل

حراما كان أو حلالا برياً أو بحرياً

در چهار مسئله باید بحث شود:

۱- منی انسان

۲- منی حیوان غیر ماکول

۳- منی حیوان ماکول

۴- منی حیوان غیر نفس سائل

من جمله منی زن هم بحص می شود.

مسئله اول: نجاست مني انسان.

از مسلمات کل فی الکل نحاست منی انسان می باشد بله جماعتی از فقهای عامه قبوا دادند به طهارت من یانسان .

دلیل اول: اجماع.

آقای خوئی :..« و قد تحقق على نجاسته إجماعنا المحصل و المنقول ـ كما عن غير واحد ـ بل هي من ضروريات مذهبنا لم يختلف فيها اثنان، هذا مضافا الى ورود

روایات کثیرة فیها الصحاح و الموثقات تدل علی نجاسته، و لا یبعد دعوی تواترها علی ذلك.(فقه الشیعة ـ کتاب الطهارة، ج۲، ص: ۳۵۰)»

دلیل دوم: روایات.

روایات نجاست منی انسان:

روایت اول:

۳۹۷۷- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ **مُحَمَّدٍ** عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ: فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ فَإِنْ عَرَفْتَ مَكَانَهُ فَاغْسِلْهُ وَ إِنْ خَفِيَ عَلَيْكَ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ[۱]

که در این روایت منظور از منی یا اطلاق دارد که قدر متیقن آن منی انسان می باشد یا اینکه انصراف به انسان دارد.

روایت دوم:

۴۰۵۵- وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: قَالَ ذَكَرَ الْمَنِيَّ وَ شَدَّدَهُ وَ جَعَلَهُ أَشَدَّ مِنَ الْبَوْلِ ثُمَّ قَالَ إِنْ رَأَيْتَ الْمَنِيَّ قَبْلَ أَوْ بَعْدَ مَا تَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ وَ إِنْ أَنْتَ نَظَرْتَ فِي ثَوْبِكَ فَلَمْ تُصِبْهُ ثُمَّ صَلَّيْتَ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ بَعْدُ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ وَ كَذَلِكَ الْبَوْلُ.[۲]

روایت سوم:

۳۸۴- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ **سَمَاعَةَ**: قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَمَسُّ الطَّسْتَ أَوِ الرَّكْوَةَ ثُمَّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يُفْرِغَ عَلَى كَفَّيْهِ قَالَ يُهَرِيقُ مِنَ الْمَاءِ ثَلَاثَ حَفَنَاتٍ وَ إِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَتْ

---

[۱] وسائل‌الشیعة ج : ۳ ص : ۴۰۲

[۲] وسائل‌الشیعة ج : ۳ ص : ۴۲۴

أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْمَاءِ فَلَا بَأْسَ بِهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ أَصَابَ يَدَهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَنِيِّ وَ إِنْ كَانَ أَصَابَ يَدَهُ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُفْرِغَ عَلَى كَفَّيْهِ فَلْيُهَرِقِ الْمَاءَ كُلَّهُ .[۱]

و احادیث دیگر در این زمینه.

روایات طهارت منی انسان:

[۲]در مقابل روایاتی داریم دال برطهارت منی انسان :

روایت اول:

۲۱۲۳- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ ***أَبِي أُسَامَةَ*** قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: عَنِ الثَّوْبِ تَكُونُ فِيهِ الْجَنَابَةُ فَتُصِيبُنِي السَّمَاءُ حَتَّى يَبْتَلَّ عَلَيَّ قَالَ لَا بَأْسَ.[۳]

که در سند روایت عبد الله بن بکیر که فطحی مذهب می باشد آمده است و روایت را موثق گردانیده است.

روایت دوم:

۴۱۲۹- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ ***زُرَارَةَ***: قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُجْنِبُ فِي ثَوْبِهِ أَ يَتَجَفَّفُ فِيهِ مِنْ غُسْلِهِ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ النُّطْفَةُ فِيهِ رَطْبَةً فَإِنْ كَانَتْ جَافَّةً فَلَا بَأْسَ.[۴]

(احتمال نمی دهیم در صورت رطوبت نجس باشد و در صورت خشک بودن طاهر باشد پس درروایت حمل بر نزاهت و نظافت می شود.)

روایات دیگری هم داریم لکن عمده این دو روایت است .

---

[۱] وسائل‌الشیعة ج : ۱ ص : ۱۵۴

[۲] چهار شنبه۹۰/۰۷/۲۰

[۳] وسائل‌الشیعة ۲ ۲۶۸ ۴۶ـ باب عدم وجوب الغسل بلبس ثوب فیه

[۴] وسائل‌الشیعة ۳ ۴۴۶ ۲۷ـ باب طهارة بدن الجنب و عرقه

این روایات را توجیه کردند و لکن نیاز به توجیه ندارد ،چرا که با توجه به آن همه روایات بر نجاست و ارتکاز بر نجاست دیگر، این روایت ها که ظهور دارند و لو صریح هم باشند، اطمینان حاصل می شود به نجاست منی انسان . این ارتکاز در انجا رکاری به ظهور ندارد بلکه برای انسان دچار اطمینان می شود و این روایات را علمش را واگذرا می کنیم به امام و خدا.

بحث در مورد مني زن:

آیا زن منی دارد یا خیر (چون فقها فرقی بین زن و مرد نگذاشتند البته ایشان در غسل جنابة مطرح کردند ولی ما در اینجا بیان می کنیم)

اگر در بحث غسل به کلام فقها رجوع شود گفته اند ،شبب جنابة خروج منی است چه از مرد خارج شود و چه از زن .ظاهر این کلمات این است که زن هم منی دارد حتی بعضی ادعی احماع کردند که خروج منی از زن هم موجب جنابت می شود و بعضی ادعای اجماع مسلمین کردند ظاهز این کلمات اتفاق در این است که زن هم منی دارد.

نظرات در مورد مني زن:

قائلین بین متاخرین:

- زن منی دارد
- انکار منی در زن ومنی مایع حاسل یطفه را می گویند که مخصوص مرد است.

قائلین به وجود منی در زن به سه وجه استدلال کردند:

وجه اول:

قول اصحات لغت تصریح کردند که:«القاموس: المنی ماء ارجل و المراة »

مناقشه:

وجه اول نادست است چرا که معارض دارد :«صحاح و لسان و نهایة:المنی هو ماء الرجل ،الماء الغلیظ الذی یخرج من الاحلیل.»

وجه دوم: روایات.

روایات عدیده ای داریم که استفاده می شود زن منی دارد.

روایت اول:

۱۸۹۷- ۱۴- وَ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُبْدُونٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْأَوْدِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ***مُعَاوِيَةَ*** قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: إِذَا أَمْنَتِ الْمَرْأَةُ وَ الْأَمَةُ مِنْ شَهْوَةٍ جَامَعَهَا الرَّجُلُ أَوْ لَمْ يُجَامِعْهَا فِي نَوْمٍ كَانَ ذَلِكَ أَوْ فِي يَقَظَةٍ فَإِنَّ عَلَيْهَا الْغُسْلَ[1].

روایات معاویه روایات خوبی می باشد چرا که خالی از اضطراب است و شسته و رفته می باشد

مناقشه:

این روایت هم دالالت ندارد چرا که قرینه ای وجود دارد که مشخص می شود منظورد امام از منی ،منی نبوده است در زوایت آمده است «اذا امنت من شهوة»مراد انزال است (انزال یعنی به اوج شهوت رسیدن که باعث می شودکه در این حالت از مرد منی بیرون آید و از زن رطوبتی شبیه منی نه خود منیچرا که اگر منظور امام از آن منی بوددیگر من شهة نداشت چرا که منی با بیرون آ»دن موجب جنابة می شود و نیاز نمی باشد که باا شهوت باشد

[1] وسائل الشیعة ج۲ ۱۸۹ ۷ باب وجوب الغسل بإنزال المني يقظة أو نوما رجلا كان أو امرأة بجماع أو غيره و عدم وجوب غسل الجنابة بغير الجماع و الإنزال.

نکته: منی به معنای ریختن خون است و به مناسبت چون منی هم با دفع مانند خون خارج می شود ،به منی هم منی گفته شده است .)

الامر السادس[1] :حالا اگر خود کافر خبر به مذکا بودن داد ، با وجود اینکه یکی از امارات خبر ذو الید می باشد ،آیا خبر او حجت می باشد بر مذکی بودن آن یا خیر؟

در زمان ما بسیار مبتلا به است همین کارخانجاتی که روی محصولات می نویسند حلال آیا اینها مسموع میباشد ؟یا خیر؟

انشاء الله این بحث را سید در طرق ثبوت نجاست مفصلا بحث می کنند لذا ما فقط رؤوس مطالب را ذکرمی کنیم و همین مقدار هم در اینجا کفایت می کند .

دلیل حجیت قول ذی الید، سیره عقلاء است اما در سعه وضیق آن اختلاف کردند که ما فقط در اینجا مختار خود مان را می گوئیم

این ذو الید چند صورت دارد :

۱- **ذو الید ثقه می باشد** :طبق نظر کسانی که قائل به حجیت قول ثقه در موضوعات می باشند، دیگر این محل بحث نمی باشد .چرا که در نظر اینها از باب قول ثقه حجت می باشد نه قول ذی الید.

۲- **ذو الید ضعیف باشد**:یعنی شخص دروغگو است این هم محل بحث نمی باشد چرا که شرط حجیت قول ذی الید این است که دروغگو نباشد.کلا دروغگو می باشد نه اینکه این کلام او دروغ است نه در این کلام

۳- **متهم است**: یعنی مجهولی که شواهدی بر دروغ گفتن او در این کلام میباشد و لو ثقه و ضعیف نمی باشد . در حجیت قول او اختلاف شده است و مختار ما عدم حجیت قول او می باشد .فرق نمی کند امور هامه باشد یا خیر.

---

[1] دو شنبه ۹۰/۰۹/۲۸

۴- هیچ یک از بالایی ها نمی باشد بلکه مجهول می باشد: که این خود دو حالت دارد:

- خبری که می دهد از اموری است که ما هم می توانیم خبر داردشویم مثل اینکه ده کیلو گندم به عنوان کفاره بر گردن ما می باشد ،فروشنده به ما می گوید این کیسه گندم ده کیلویی می باشد .اینجا کلام او حجت نمی باشد چرا که ماهم می توانیم خبر دار شویم .
- خبر از اموری می باشد که «لا یعلم الا من قبله»:در اینجا قول او حجت می باشد .مثل اینکه ما می خواهیم لباسی بخریم و نماز بخوانیم خود صاحب لباس می گوید این لباس نجس یا پاک می باشد و ما راهی نداریم برای پی بردن به نجاست و طهارت آن لباس چرا که نجاست و طهارت نشانه ای ندارد که معلوم باشد .

در ما نحن فیه مثلا بگوید من سر او را بریدم و خفه نکردم خوب این کلام مسموع نمی باشد چرا که می توان در کیسه را باز کرد و دید که راست می گوید یا خیر اما در این کیف ها و گوشتها قول او مسموع می باشد یا مثلا ما را دعوت کردند به میهمانی و غذایی را برای ما آوردند و صاحب خانه گفت که این گوشت ذبح شرعی شده است که اینجا هم مسموع می باشد.

حتی اگر برای مشخص شدن به آزمایشگاه نیاز داشته باشد در بعضی از موارد نمی توان به قول او اعتماد کرد اما در بعضی از موارد خیر قول او مسموع می باشد و باید به سیره عقلاء رجوع کرد و در جایی که در حجیت آن شک کردیم قاعده کلی این است که: « شک در اماریت و حجیت مساوق و مساوی است با عدم حجیت».

در قول مسلمان هم این تقسیم بندی ها می آید اما چون ید مسلمان خود اماره می باشد، مقدم م شده، دیگر نوبت به این نمی رسد .

۱

۲ ـ سوق المسلمين :

مدرک این اماره:دو دلیل ذکر کردند:

۱- **سیره متشرعه:** مسلمین مسافرت می رفتند و ما یحتاج خود را از بلد تهیه می کردند و تحقیق نمی کردند اگر واقعا این چنین می بود به ما می رسید در حالیکه نه تنها به ما نرسیده است بلکه ما روایات منافی با این تحقیق داریم . پس تحقیق نمی کردند.

که ما سیره را قبول کردیم.

۲- **روایاتی که وارد شده که بعضی سند ندارد** و پاره ای معتبر می باشد اما دلالت ندارد اما ما آنهایی را متعرض خواهیم شد که هم سند دارد و هم دلالت .

صاحب وسائل ،در وسائل ج ۳ باب ۵۰ عمده این روایات را در این باب جمع کرده است .الا یک روایت همه در همین باب می باشد .

۴۲۶۱- ۲- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ **الْحَلَبِيِّ** قَالَ:سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخِفَافِ الَّتِي تُبَاعُ فِي السُّوقِ فَقَالَ اشْتَرِ وَ صَلِّ فِيهَا حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ مَيِّتٌ[۲] بِعَيْنِهِ.[۳]

که ظاهرا خفاف (جمع خف که کفش می باشد) را برای خوردن که نمی خواستند بلکه برای نماز می خواستند.

۴۲۶۲- ۳-وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ **أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ** قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فِرَاءٍ لَا يَدْرِي أَ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أَ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ.[۴]

---

[۱] سه شنبه ۹۰/۰۹/۲۹

[۲] في هامش الأصل عن الكافي- ميتة.

[۳] وسائل الشيعة، ج۳، ص: ۴۹۱ ۵۰ باب طهارة ما يشترى من مسلم و من سوق المسلمين

[۴] همان

۴۲۶۴- ۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ **الْعَبْدِ الصَّالِحِ** ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ الْيَمَانِيِّ وَ فِيمَا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ- قُلْتُ فَإِنْ كَانَ فِيهَا غَيْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ- قَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَأْسَ.[۱]

۴۲۶۵- ۶-وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ **مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ** عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَفَّافِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي الْخُفَّ لَا يَدْرِي أَ ذَكِيٌّ هُوَ أَمْ لَا مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِيهِ وَ هُوَ لَا يَدْرِي أَ يُصَلِّي فِيهِ قَالَ نَعَمْ أَنَا أَشْتَرِي الْخُفَّ مِنَ السُّوقِ وَ يُصْنَعُ لِي وَ أُصَلِّي فِيهِ وَ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ.[۲]

۳۰۰۲۳- ۱-مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ **عَنْ فُضَيْلٍ وَ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** أَنَّهُمْ سَأَلُوا أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ شِرَاءِ اللُّحُومِ مِنَ الْأَسْوَاقِ وَ لَا يُدْرَى مَا صَنَعَ الْقَصَّابُونَ فَقَالَ كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَسْأَلْ عَنْهُ.[۳]

- ✓ پرسشی از استاد:این لا تسال عنه ،شاید به خاطر این باشد که شبهات موضوعیه می باشد و در شبهات موضوعیه نیاز به تحقیق نمی باشد؟

[۴]ینبغی فی المقام ذکر امور:

۱- در چند تا روایت کلمه سوق آمده بود مراد از سوق چه می باشد :

سوق در نزد عرف :مکان سر پوشیده ای که در آن مقداری مغازه دور هم می باشد اما اگرمکان سرپوشیده باشد که دو مغاره باشد به آن سوق نمی گویندآنچه مسلم می باشد مفهوم عرفی مراد نمی باشد ،به دو دلیل:

- مناسبت حکم موضوع که بازار بودن دخل در حکم ندارد و موضوعیتی و خصوصیتی ندارد که این باعث تذکیه شود اما مغاره غیر بازار باعث تذکیه نشود.
- در موثقه اسحاق کلمه سوق نیامده است «فی ما صنع فی ارض الاسلام » و به همین روایت می شود اخذ کرد چرا که اگر در چند روایت قیدی آمده است و در یکی نیامده باشد و از موارد اطلاق التقیید نباشد ،می توان به همان روایت غیر مقید اخذ کرد.این از موارد اطلاق و تقیید نمی باشد چرا که هر دو مثبتین می باشد و شرط در اطلاق و تقیید این است که مثبتین نباشد.

---

[۱] همان

[۲] همان ص ۴۹۲

[۳] وسائل الشیعة ج۲۴ ۷۰ ۲۹ باب جواز شراء الذبائح و اللحم من سوق المسلمین. به این روایت ،روایت فضلاء می گویند چرا که این سه نفر فُضَيْلٍ وَ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ در سند آن وجود دارد.

[۴] شنبه ۰۳ /۱۰/ ۹۰

۲- منظور از« مسلمین » در سوق المسلمین ،چه می باشد ؟ جایی که سوق در آنجاست ، غلبه با مسلمین باشد .دلیل آن هم روایت اسحاق می باشد که فرمودند:« اذا کان الغالب فیه المسلمین» .درست استکه در روایت آمده غالب بلد مسلمین باشند، در حالیکه شما فرمودید که در مکانی که سوق است باید غالب با مسلمین باشد و لو افراد یک محله باشند؛ این به خاطر نکته عرفی است که عرف می گوید بلد خصوصیتی ندارد چرا که سوق اماره بر این است که فروشنده مسلمان است و این نکته در محل هم است و اماره می باشد. و مراد از مسلمین ،مومنین و شیعیان نمی باشد بلکه مسلمانان می باشند. چرا که در زمان ائمه ما سوق المومنین به اصطلاح امروز نداشتیم .و اصلا اینها سوقی نداشتند .اگر هم در روایتی آمده است از مخالفین ما نخرید این حمل بر کراهت می شود بخصوص اینکه در زمان ائمه کسانی بودند که جلد را به صباغی طاهر میدانستند و ضمن اینکه خود امام می فرمایند من می روم از همین سودان و بربر می خرم و «وَ اللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلُّهُمْ يُسَمُّونَ هَذِهِ الْبَرْبَرُ وَ هَذِهِ السُّودَان»

۳- آیا سوق المسلمین اماره بر تذکیه است یا اماره بر اسلام بایع ؟اگر اماره بر تذکیه باشد ازآنکه می دانیم مسلمان نیست می توانیم بخریم اما اگر اماره بر اسلام باشد در جایی معتبر است که ما علم بر خلاف نداشته باشیم و اگربدانیم که مسلمان نمی باشد دیگر معتبر نمی باشد .

مشهور فقها سوق را ماره بر اسلام بایع میدانند .اگر دانستید که مسلمان است دیگر سو ق اماره نمی باشد چراکه در اینجا ید مسلم است که اماره است .

اگر بدانید که مسلمان نمی باشد که باز هم اماره نمی باشد چرا که اماره در اصطلاح در جایی است که شک داریم.

نسبت داده شده است که بعض فقها که اماره بر تذکیه می دانستند که ما خودمان ندیدیم که احتمالا نظر رایج و از معاریف هم نمی باشند ظاهر هذه البربر و السودان این است که اینها مسلمان بودند و لکن یا حکم را نمی دانستند یا بی موالات بودند اما مشهور اماره بر اسلام می دانستند .

حق با مشهور می باشد به دو نکته:

- مناسبت حکم و موضوع

✓ پرسشی از استاد:تقریب این مناسبت چگونه است؟

- در روایت اسحاق ضابطه را غلبه مسلمانان دانسته اند اگر اماره بر تذکیه بود امام می بایست ضابطه را غلبه مذکی قرار می دادند .

۴- سوق المومنین هم اماره می باشد بر آنچه یعتبر عند المومنین خاصة یا خیر؟[1]

در امر تذکیه مومنین با مسلمین اختلاف دارند که در نظر اهل سنت در حلیت نیاز به فلس نمی باشد و اخذ از آب حیّاً کفایت می کند البته اگر در خارج آب جان دهد.

نکته:تذکیه در ماهی اماره بر طهارت نمی باشد چرا که هم مذکی آن طاهر می باشد و هم میته آن .

خوب اگر در بازار مسلمین ماهی خریدیم اماره برتذکیه می باشد اما ذات الفلس را اثبات نمی کند. که البته دلیل بر این اماریت الغاء خصوصیت از روایات سوق می باشد که در مورد تذکیه گوسفند و امثال آن بود. چرا که روایات سوق فقط اماره بر تذکیه می باشد. اما آنچه که آنها تذکیه کردند از حیوانات حلال گوشت می باشد یا حرام گوشت؟ این اطمینان می خواهد و سوق اماره بر آن نمی باشد . پس فلس داشتن را هم نمی توان با این روایات اثبات کرد.

[1] یکشنبه ۰۴ /۱۰/ ۹۰

فقها قبول کردند که مادر اینجا می توانیم به سوق المومنین تمسک کنیم.

در خاویار هم این بحث بوده است که آیا پولک دارد یا خیر؟که فقها فتوا داده ا ند به حلیت این تخمهای آن، چرا که تخمهای آنها هم تابع گوشت آنها می باشد یعنی اگر گوشت آنها حلال باشد تخم آنها هم حلال می باشد .

پس طبق نظر فقها در سوق المسلمین باید یک اطمینان برای او بیاید و آن اینکه این ماهی ذات الفلس می باشد. و در بلاد کافرین علاوه بر آن نیاز به اطمینان به اسلام بایع هم می باشد.

دلیل فقها بر اماریت این سوق المومنین:[۱]

وجه اول :استفاده از روایت اسحاق بن عمار که فرمودند: «اذا کان الغالب علیه المسلمین فلاباس» خوب الغاء خصوصیت از مسلمین می شود چرا که نکته غلبه است و مسلمین خصوصیتی ندارند بلکه هر جا غلبه ای باشد حمل بر غالب می شود.

و همان بحثهایی که درسوق المسلمین کردیم در اینجا هم می آید یعنی در اینجا هم سوق المومنین یا اماره بر ایمان می باشد یا بر ذات الفلس بودن.

وجه دوم: شارع سوق المسلمین را با این بی مبالاتی که دارند، اماره بر تذکیه قرار داده باشد احتمال نمی دهیم سوق المومنین را اماره بر ذات الفلس بودن قرار نداده باشد، که یک اطمینان می باشد که اگر برای کسی حاصل شد حجت می باشد اما گر حاصل نشد حجت نمی باشد . که این اطمینان نوعی می باشد.

مختار ما: ما هر دو استدلال را قبول کردیم.

✓ پرسشی از استاد:شما دیروز فرمودید که در هر جا غلبه ای وجود داشته باشدو از نوع افعال انسان باشد این اماره است بر اینکه عمل افراد مشکوک را حمل بر غالب بکنیم و مثالی که فرمودید این بود که اغلب مسلمانها گوشت گوسفند را ذبح می کنند ممکن است که بتوانیم بگوئیم این غالب اماره باشد بر اینکه آن گوشتی که ذبح می کنند ،گوشت حیوانات حلال گوشت می باشد ، در حالیکه به نظر میرسد افعال انسانها با ایمان اسلام دارای فرقیمیباشد که به خاطر آن فرق نبوان الغاء خصوصیت کرد چرا که انسان به محض گفتن شهادتین حکمبه اسلام او می شود در دیگر نیاز به جفظ آن نیمباشد و با ارتداد است که اسلام او منبفیمی شود به خلاف افعال اختیاری انسان که برای انجام ندادند آن علم برخلاف آنچه در شریعت آنها وارد شده است ،به خصوص اگر انچه در شریعت آنها ورد شده باشد ،دارای موونه خاصی باشد ،انجام ندادن آن ،خیلی راحت تر است از برگشت از اسلام و ایمان .

[۲]

۳- [۳]ارض المسلمین

فرمودید که روایت حاق می گوید هر جا که ای بود حمل بر ب می شود ،خوب در وحات توسط مان غلبه ای وجود د با حمل بر آن شود این روایت دلالت بر ه بودن ارض سلمین نمی کند؟اگر ی کردیم که این روایت بر اسلام متصرف در مطروحه می باشد ب اگر خداوند این را ه بر اسلام او قرار ته باشد و در آخر هم واهد فایده ای داشته د ،این جعل اماریت خواهد شد ،پس

[۱] ظاهرا آقای خوئی در منهاج دلیل را ذکر کردند اما ایشان این اماریت سوق المومنین را قبول کردند.

[۲] دوشنبه ۰۵ /۱۰/ ۹۰

[۳] ای امارة الثالثة علی تذکیه المیتة

مسألة ۶ : .....

محكوم بالطهارة..... كذا ما يوجد في أرض المسلمين[۱] مطروحا إذا كان عليه أثر الاستعمال[۲] لكن الأحوط الاجتناب

دلیل :فقط یک دلیل ذکر کردند :موثقه عمار بن اسحاق :

عَنْ **إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ** عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ الْيَمَانِيِّ وَ فِيمَا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ- قُلْتُ فَإِنْ كَانَ فِيهَا غَيْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ- قَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَأْسَ.[۳]

این را از ذیل روایت فهمیده اند :«اذا کان الغالب علیها المسلمین فلا باس» که ارض الاسلام، اماره بر اسلام متصرف میباشد.و وقتی اماره بر اسلام بایع باشد خوب وقتی این جعل اماریت ثمره دارد که دال برمذکی بودن مطروحه بکند و الا این جعل اماریت اغو خواهد شد ،البته دال بر تذکیه آن می باشد اما دال بر حلیت زمانی می باشد که تصرف آن تصرف برای خوردن باشد که حلیت هم از آن فهمیده شود و الا فقط دال بر طهارت می باشد.

وجه احتیاط سید:چرا که صدر روایت در مورد مصنوعات (فی ما صنع)می باشد و این احتمال می باشد که این اماره فقط در مورد مصنوعات باشد . اما این احتمال وجود ندارد در نزد عرف که مصنوعات خصوصیتی داشته باشد که غیر مصنوعات نداشته باشد که ارض الاسلام فقط اماره بر مصنوعات باشد و در غیر مصنوعات نباشد.

---

[۱] خواه معمور باشد یا خیر معمور نباشد.

[۲] یعنی به گونه ای باشد که یقین یا اطمینان داشته باشیم که این کار انسان بوده است و کار حیوان نبوده است چرا که تذکیه در مورد انسان می باشد و حیوان نمی تواند مذکي باشد.

[۳] وسائل الشيعة، ج۳، ص: ۴۹۱ ۵۰ باب طهارة ما يشترى من مسلم و من سوق المسلمين

هذا تمام الكلام فی امارات التذكيه.

مسألة ٧: ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة

إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه.

دلیل:استصحاب عدم تذکیه نه اینکه ید کافر اماره بر عدم تذکیه می باشد. خیر چون وقتی ید ،ید مسلمان نبود دیگر اماره بر تذکیه نداریم و ید کافر هم که اماریت بر چیزی ندارد پس نوبت به اصل می رسد.

[1] تنبیه:اثر استعمالی که در مطروحه در ارض مسلمین وجود دارد ،باید استعمالی باشد که مشخص باشد که متصرف انسان بوده است بلکه باید نوع تصرف هم تصرفی باشد که فقط برای خوردن این تصرف را انجام می دهند .نه برای طاهر شدن آن.

بحث در جایی است که اگر اماره ای بر تذکیه نداشتیم مقتضای اصل علمی چه می باشد؟

مشهور گفته اند که متضای اصل عملی نجاست می باشد.

جماعتی از غیر مشهور از بزرگان مثل آقایان خوئی ، صدر و تبریزی قائل به طهارت شده اند.

اختلاف در موضوع نجاست است که میته می باشد یا غیر مذکی ؟

و اگر میته می باشد ،میته را چه معنا می کنیم؟

توضیح مختصر در حقیقت میته :

[1] سه شنبه ۰۶ /۱۰/ ۹۰

حیوانی که زهاق روح شده یا میته است یا مذکی که از این دو حالت خارج نمی باشد «ضدین لا ثالث لهما»

حیوانی که زهاق روح شده چهار حالت دارد:

۱- به مرگ طبیعی مرده است .

۲- به قتل رسیده ولکن ذبح نشده است.

۳- ذبح شده نه به دستور شرعی .

۴- ذبح شرعی شده است.

سه قسم اول را **میته** می گویند و قسم چهارم را **مذکی** می گویند.

در مقابل مذکی ،غیر مذکی را داریم که مصداق غیر مذکی و میته یکی می باشد اما به لحاظ مفهومی تفاوت دارند که مفهوم میته مفهوم وجودی است بخلاف غیر مذکی که مفهوم عدمی می باشد و اثر آن در اجرای اصل استصحاب عدمی و وجودی حاصل می شود.که در مشکوک استصحاب غیر مذکی را داریم[1] بخلاف میته که استصحاب میته را نداریم بلکه غیر میته بودن را داریم.

اگر موضوع نجاست را میته گرفتیم استصحاب می گوید غیر میته می باشد اما اگر غیر مذکی بود استصحاب می گوید، نجس است .

پس باید برویم سراغ ادله که ببینیم که موضوع نجاست میته می باشد یا غیر مذکی .

مشهور می گفتند موضوع نجاست غیر مذکی می باشد حتی در ادله ای که میته آمده است منظور غیر مذکی می باشد ولی غیر مشهور گفته اند که موضوع نجاست ،میته می باشد.

پس باید برویم سراغ ادله که موضوع نجاست را چه قرار داده است؟

[1] همه قبول دارند که استصحاب عدم تذکیه جاری می شود اما بحث در این است که این عدم تذکیه موضوع چه می باشد ؟ البته باید توجه داشت که این عدم تذکیه میته بودن را اثبات نمی کند ،چرا که می شود اصل مثبت.

ما سه حکم شرعی داریم که مربوط به میته می باشد:

۱- نجاست .

۲- حرمت اکل .

۳- بطلان نماز .

که در این سه مورد اختلاف شده است که موضوع چه می باشد؟جماعتی قائل هستند که موضوع آنها میته می باشد و بعضی گفته اند غیر مذکی می باشد.

مشهور می گویند که موضوع آن غیر مذکی می باشد و غیر مشهور می گویند که موضوع آن میته می باشد.

۱- نجاست:

روایات دال بر **نجاست** میته سه دسته هستند:

- عنوان میته آمده .
- عنوان جیفه[1] آمده است .
- هیچ یک نیامده است و لکن به مناسبت فهمیدیم که منظور میته میباشد.[2]

روایاتی که عنوان میته آمده است:

۵۰۲- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْبِئْرِ يَقَعُ فِيهَا الْمَيْتَةُ فَقَالَ إِنْ كَانَ لَهَا رِيحٌ نُزِحَ مِنْهَا عِشْرُونَ دَلْواً [3]

۳۳۹- ۴- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ **أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ** أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع

---

[1] زهاق روح شده متعفن که امر وجودی می باشد.

[2] مثلا راوی سوال کرده است که موشی داخل روغن افتاده است آیا این روغن نجس است یا طاهر ؟مشخص می شود که منظور موش مرده می باشد چرا که موش زنده که نجس نمی باشد که منجس روغن باشد.

[3] وسائل الشیعة ج۱ ص ۱۹۵ باب ۲۲ باب ما ینزح لوقوع المیتة و اغتسال الجنب

يَقُولُ فِي الْمَاءِ يَمُرُّ بِهِ الرَّجُلُ وَ هُوَ نَقِيعٌ فِيهِ الْمَيْتَةُ وَ الْجِيفَةُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ كَانَ الْمَاءُ قَدْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَلَا تَشْرَبْ وَ لَا تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ لَمْ يَتَغَيَّرْ رِيحُهُ وَ طَعْمُهُ فَاشْرَبْ وَ تَوَضَّأْ.[1]

۳۰۳۲۷- ۵- وَ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ **سَمَاعَةَ** قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّمْنِ تَقَعُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ إِنْ كَانَ جَامِداً فَأَلْقِ مَا حَوْلَهُ وَ كُلِ الْبَاقِيَ فَقُلْتُ الزَّيْتُ فَقَالَ أَسْرِجْ بِهِ.[2]

۳۰۳۶۸- ۶- «۶» وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ آنِيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ- فَقَالَ لَا تَأْكُلْ فِي آنِيَتِهِمْ إِذَا كَانُوا يَأْكُلُونَ فِيهِ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ.[3]

روایاتی که عنوان جیفه در آنها آمده است:

۳۳۶- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدِ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ **حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْجِيفَةِ فَتَوَضَّأْ مِنَ الْمَاءِ وَ اشْرَبْ فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ.[4]

۳۳۹- ۴- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ **أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ** أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي الْمَاءِ يَمُرُّ بِهِ الرَّجُلُ وَ هُوَ نَقِيعٌ فِيهِ الْمَيْتَةُ وَ الْجِيفَةُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ كَانَ الْمَاءُ قَدْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَلَا تَشْرَبْ وَ لَا تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ لَمْ يَتَغَيَّرْ رِيحُهُ وَ طَعْمُهُ فَاشْرَبْ وَ تَوَضَّأْ.[5]

---

[1] وسائل الشيعة ج۱ ص ۱۳۸ باب ۳ باب نجاسة الماء بتغير طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة لا بغيرها من أي قسم كان الماء.

[2] وسائل الشيعة ج۲۴ص ۱۹۵ باب ۴۳ باب أن الفأرة و نحوها إذا ماتت في الزيت أو السمن أو نحوهما و كان مائعا حرم أكله و جاز الاستصباح به و بيعه ممن يستصبح به مع بيان حاله و إلا تعين إراقته و إن كان جامدا أخذت و ما حولها و حل الباقي.

[3] وسائل الشيعة ج۲۴ ص ۲۱۱ باب ۵۴ باب تحريم الأكل في أواني الكفار مع العلم بتنجيسهم لها لا مع عدمه.

[4] وسائل الشيعة ج۱ ص ۱۳۷ باب ۳ باب نجاسة الماء بتغير طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة لا بغيرها من أي قسم كان الماء.

[5] وسائل الشيعة ج۱ ص ۱۳۸ باب ۳ باب نجاسة الماء بتغير طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة لا بغيرها من أي قسم كان الماء.

پس عنوان نجاست ،میته می باشد[۱] که استصحاب می گوید که غیر میته می باشد و طاهر.

دلیل مشهور : بعضی غفلت کرده اند و بعضی از میته یک مفهوم شرعی درست کرده اند و گفته اند: مفهوم شرعی میته امر عدمی می باشد و مفهوم شرعی مد نظر می باشد نه مفهوم عرفی که امر وجودی و زهاق روح شده به غیر سبب شرعی[۲] می باشد.

- ✓ پرسشی از استاد:آنها که مفهوم عدمی از میته درست کرده اند ،اسم آن مفهوم عدمی را چه گذاشته اند؟

۲- حرمت اکل:[۳]

اما موضوع حرمت اکل:

آیات و روایاتی که در مورد **حرمت اکل** آمده ،موضوع حرمت را هم میته قرار داده است و هم غیر مذکی:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّم... »[۴] که به مناسبت حکم و موضوع ، منظور از آن حرمت اکل میباشد.

این آیه ذیلی هم دارد : «وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ»[۵] یعنی میته ای که حیوان آن را دریده است و مجروح کرده باشد و هنوز نمرده است اما اگر بمیرد دیگر نمی توانید شما آن را بخورید.حلیت معلق شده بر تذکیه معنای آن این است که موضوع حرمت ،غیر مذکی می باشد.

در صدر آیه عنوان حرمت اکل،«میته» آمده است اما در ذیل آن، «غیر مذکی» آمده است.

روایات هم اینطور می باشند و هر دو به عنوان موضوع حرمت اکل آمده است.

در آخر موضوع حرمت چه شد؟

موضوع حرمت اعم می باشد نه اینکه موضوع جامع است.

---

[۱] جیفه هم عنوان وجودی است و خصوصیتی ندارد و همان میته می باشد و فقط متعفن شده است.و در جریان اصل عملی هم نفاوتی ندارد.

[۲] خواه آن شریعت اسلام باشد یا خیر بلکه فقط باید یک دین آسمانی باشد.

[۳] چهار شنبه ۹۰/۱۰/ ۰۷

[۴] المائدة : ۳

[۵] همان

فرق جامع با اعم :جامع عنوان سومی می باشد که چند فرد که داریم تحت آن عنوان داخل می شوند و بر تک تک افراد قابل صدق نمی باشد بلکه به جمیع بما هو جمیع صدق می کند .اما در عام چند عنوان می باشد که همه آن چند عنوان بر یک فرد یا تک تک چند فرد قابل صدق می باشند ؛هر میته ای غیر مذکی می باشد و بالعکس.

کی حلال می باشد؟ که این دو عنوان نباشد.

کی حرام می شود؟ که یکی از این دو عنوان باشد.و همیشه عنوان عدمی استصحاب می شود.

۳- بطلان نماز:[۱]

در نماز هم ستر واجب است و هم لباس و هر کدام به تنهایی کفایت نمی کند.

یکی از شرائط لباس و ساتر این است که از اجزاء میته نباشد و حتی نباید میته در نماز همراه داشته باشد .

صحبت در این است که آنچه در لباس و ساتر و همراه موجب بطلان نماز می باشد، اجزاء میته است یا غیر مذکی؟

فقها دو دسته شدند :

- مشهور از اجزاء غیر مذکی نباشد.
- عده ای:از اجزاء میته نباشد .

ثمره در جریان استصحاب نمایان می شود اگر غیر مذکی بود استصحاب می گوید غیر مذکی می باشد و اینها مبطل می باشد اما اگر میته باشد استصحاب می گوید میته نمی باشد و می توان نماز خواند.

ماهی طبق نظر هر دو گروه مبطل می باشد.

✓ پرسشی از استاد:چه فرقی بین مردار ماهی و غیر ماهی می باشد که در اینجا هر دو گروه اتفاقی شدند و اختلافی نشده است ؟

مقتضای دلائل چه می باشد ؟ما تابع غیر مذکایی ها هستیم .

روایات در اینجا هم مانند روایات در حرمت اکل دو دسته می باشند ، هم میته آمده است و هم غیر مذکی.

روایاتی که معلق بر عدم تذکیه کرده اند:

۵۳۴۴- ۱-مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ سَأَلَ زُرَارَةُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ ....قَالَ يَا زُرَارَةُ هَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَاحْفَظْ ذَلِكَ يَا زُرَارَةُ فَإِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ بَوْلِهِ وَ شَعْرِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزٌ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ قَدْ ذَكَّاهُ الذَّبْحُ ....[۲]

[۱] شنبه ۹۰/۱۰/۱۰

[۲] وسائل الشيعة ج۴ ۳۴۵ ۲ باب جواز الصلاة في الفراء و الجلود و الصوف و الشعر و الوبر و نحوها إذا كان مما يؤكل لحمه بشرط التذكية في الجلود و عدم جواز الصلاة في شيء من ذلك إذا كان مما لا يؤكل لحمه و إن ذكي و جواز الصلاة في كل ما كان من نبات الأرض

جواز صلاة معلق شده است بر تذکیه و جمله شرطیه می باشد و از مفهوم آن این فهم را کرده اند.

علمی هم که در اینجا آمده است طریقیت دارد نه موضوعیت داشته باشد.چرا که در لسان فقها معروف می باشد که اگر در روایتی یا کلامی، علم اخذ شده باشد و قرینه ای در کلام نباشد که این علم موضوعیت دارد ،عرف از این علم طریقیت می فهمد نه موضوعیت.

روایاتی که معلق بر میته کرده اند:

۵۳۴۰- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجِلْدِ الْمَيِّتِ أَ يُلْبَسُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا دُبِغَ؟ قَالَ لَا وَ لَوْ دُبِغَ سَبْعِينَ مَرَّةً.[۱]

البته در نظر کسانی که مفهوم وصف را به نحو کلی یا جزئی را قبول کرده باشند،این روایت می تواند مستند آنها باشد.

این روایت دلالت ندارد چرا که میت در سوال سائل آمده است نه در کلام امام علیه السلام.و گفتیم به میته هم عدم تذکیه می گویند و ممکن است امام به این خاطر قائل به عدم صحت نماز در آن شدند.

پس موضوع بطلان نماز شد عدم تذکیه.

پرسشی از استاد:پس غیر مشهور با روایت اول چه می کنند؟

۷ مسألة .....محکوم بالنجاسة إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه.[۲]

چرا که ید مسلم اماره می باشد.

[۳]مسألة ۸: جلد الميتة لا يطهر بالدبغ.....

مراد ایشان از میته ،میته ای غیر از کلب و خنزیر می باشد حتی در نزد اهل سنت، درست است که نسبت داده اند که دباغی کلب هم در نزد آنها مطهر می باشد ، اما ظاهرا این نسبت اشتباه می باشد.

این نظر در مقابل اهل سنت است که ایشان قائل بودند که بعد از دباغی جلد آنها پاک می شود نه اینکه مذکی می شود.پس پاک می باشد اما پوشیدن آنها در نماز مبطل می باشد. پس پوست دباغی شده جلدِ میته ای می باشد طاهر.

---

[۱] وسائل الشيعة ج۴ ۳۴۳ ۱ باب عدم جواز الصلاة في جلد الميتة و إن دبغ

پرسشی از استاد:ظاهرا این روایت دال بر این می باشد که موضوع در جواز صلاة ،هر دو موضوع با هم می باشد ،چرا که در آن زمان شبهه این بوده است که آیا میته با دباغی تذکیه می شود یا خیر کما اینکه اهل سنت به این امر فتوا داده اند ،خوب در میته نیاز به تذکیه می باشد که سائل سوال از تذکیه آن کند اما اگر تذکیه شده باشد دیگر جای سوال نمی باشد چون ولو اینکه دباغی هم موجب تذکیه باشد ،میته را تذکیه می کند نه مذکی را .در آن زمان هم این شبهه نبوده است که برای نماز لازم است از پوست دباغی شده استفاده شود که حال اشکال شود که ممکن می باشد ،شک و سوال این سائل از آن بوده است.

[۲] العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج۱، ص: ۶۱

[۳] دوشنبه ۹۰/۱۰/۱۲

در میان فقهای شیعه به سه نفر نسبت داده شده است ابن جنید و صدوق که در من لا یحضره الفقیه[1] روایتی که گفته جلد به دباغی پاک می شود را آورده است و فیض کاشانی که قول ابن جنید را نقل کرده است و قول ایشان را تایید کرده ست.

روایاتی که دلالت می کند بر انکه دباغی مطهر می باشد همه ضعیف می باشند.

۴۲۹۳- ۴- «۱» وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ **عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ** قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَدْخُلُ سُوقَ الْمُسْلِمِينَ- أَعْنِي هَذَا الْخَلْقَ الَّذِينَ يَدَّعُونَ الْإِسْلَامَ- فَأَشْتَرِي مِنْهُمُ الْفِرَاءَ لِلتِّجَارَةِ فَأَقُولُ لِصَاحِبِهَا أَ لَيْسَ هِيَ ذَكِيَّةً فَيَقُولُ بَلَى فَهَلْ يَصْلُحُ لِي أَنْ أَبِيعَهَا عَلَى أَنَّهَا ذَكِيَّةٌ فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ لَا بَأْسَ أَنْ تَبِيعَهَا وَ تَقُولَ قَدْ شَرَطَ لِيَ الَّذِي اشْتَرَيْتُهَا مِنْهُ أَنَّهَا ذَكِيَّةٌ قُلْتُ وَ مَا أَفْسَدَ ذَلِكَ قَالَ اسْتِحْلَالُ أَهْلِ الْعِرَاقِ لِلْمَيْتَةِ وَ زَعَمُوا أَنَّ دِبَاغَ جِلْدِ الْمَيْتَةِ ذَكَاتُهُ ثُمَّ لَمْ يَرْضَوْا أَنْ يَكْذِبُوا فِي ذَلِكَ إِلَّا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص.[2]

در روایت عنوان مذکی آمده است اما منظور طهارت می باشد چرا که کسی در تذکیه بدان عمل نکرده است .ضعف آن بخاطر محمد بن عبد الله بن هلال می باشد که مهمل است.

البته به روایات صحیح السندی استدلال کرده اند اما دلالت ندارد مثل آقای خوئی که به این روایت عمل کرده اند:

۵۳۴۰- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجِلْدِ الْمَيِّتِ أَ يُلْبَسُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا دُبِغَ؟ قَالَ لَا وَ لَوْ دُبِغَ سَبْعِينَ مَرَّةً.[3]

عدم دلالت آن هم به بیانی می باشد که قبلا گفته شد.که میته در کلام امام نیامده است بلکه در کلام سائل آمده است و ممکن است به خاطر عدم مذکی بودن امام اینگونه جواب داده اند.پس روایت می شود مجمل.

مرحوم صدر: انصاف این است که به روایت نمی توان به عدم مطهریت دباغی استدلال کرد؛بلکه باید به سراغ اصل عملی رفت که استصحاب نجاست می باشد اگر این اصل را در شبهات حکمیه جاری بدانیم اما اگر ندانیم نوبت می رسد به قاعده طهارت ،ضمن اینکه در بین فقهای اهل شیعه ارتکازی بوده بر عدم مطهریت و اطمینان می آید که ارتکاز مومنین هم بوده است و این ارتکاز را از ائمه علیهم السلام گرفته باشند و مخالفت ابن جنید هم اخلالی ایجاد نمی کند چرا که ابن جنید که مخالفت زیادی با فقهای شیعه دارند و عقائدی مطابق عامه دارند چرا که ایشان مستبصر بوده اند و فیض

---

[1] که ادعای ایشان این است که به آن روایات فقوا هم می دهد

[2] وسائل الشيعة ج۳ ۵۰۳ ۶۱ باب عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ و عدم جواز الصلاة فيه و تحريم الانتفاع بها و كراهة الصلاة فيما يشترى ممن يستحل الميتة بالدباغ

[3] وسائل الشيعة ج۴ ۳۴۳ ۱ باب عدم جواز الصلاة في جلد الميتة و إن دبغ

هم که متاخر بوده است به ارتکاز[۱] اشکالی وارد نمی کند و مرحوم صدوق هم که روایتی آورده است لفظ دباغی نیامده است و ایشان هم روایت را نقل کرده اند و فتوا نداده اند و اگر از این ارتکاز اطمینان آید می توان بدان عمل کند و بدان فتوا داد اما اگر اطمینان نیامد می تواند فتوا ندهد و احتیاط کند. ما ارتکاز را قبول کردیم و این اطمینان برای ما آمده است .

مسألة ۸: .....و لا يقبل الطهارةَ شيءٌ من الميتات .....[۲]

دلیل :

۱- اطلاق دلائل نجاست میته.چرا که تطهیر،آنها را از حقیقت خودشان خارج نمی کند و باز روایت شامل حال آنها می شود .ما قبول نکردیم چون اصلا اطلاقاتی در نجاست میته نداشتیم.

۲- ارتکاز متشرعه این است که میته از اعیانی می باشد که با طهارت پاک نمی شود.

۳- اما اگر نوبت به اصل عملی برسد اگر ستصحاب را در شبهات حکمیه جاری دانستیم ،نجاست استصحاب می شود و اگر جاری ندانستیم نوبت می رسد به قاعده طهارت.یعنی بعد از تطهیر اگر شک کردیم که آیا طاهر شده است یا خیر؟حکم ،حکم اصل عملی می باشد.

کسی اشکال نکند که استحاله مطهِّر می باشد در حالیکه شما گفتید که میته مطهِّری ندارد، این تسامح در تعبیر فقها می باشد نه اینکه واقعا استحاله مطهر می باشد، چرا که استحاله انعدام موضوع می باشد .

مسألة ۸:.....سوى ميت المسلم فإنه يطهر بالغُسل.

---

[۱] این ارتکاز نمی تواند مبتنی بر روایات بوده است چرا که سند این روایات در نزد آنها هم ضعیف بوده است چرا که عبد لله بن هلال مهمل می باشد و در بین کتب رجالی کسی به آن اشاره نکرده است. درست است که روایت مطابق با احتیاط بوده است و سکوت امام دلالت بر رضایت ائمه علیهم السلام نمی کند ،اما در انجا پس اگر دلالت نمی کرد چرا این ارتکاز بوجود آمده است عامه که قائل به طهارت بودند امام هم که سکوت کردند ،پس این ارتکاز از کجا آمده است.و چون بحث حجیت نمی باشد بلکه بحث اطمینان می باشد ،نیاز به امضاء شارع نداریم اما فقط می خواهیم بفهیم که نظر حضرت بوده است یا خیر؟

[۲] سه شنبه ۹۰/۱۰/۱۳

جسد مسلمان هم و لو شهید باشد، علی القاعده نجس می باشد اما بعد از غسل می شود طاهر.

دلیل آن نصوص عدیده ای می باشد که به آنها مفصّله می گویند چرا که بین میته انسان و غیر انسان تفصیل داده است .مثل:

۳۶۷۵ – ۵–وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ**[۱] قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ رَجُلٌ أَصَابَ يَدَيْهِ أَوْ بَدَنَهُ ثَوْبُ الْمَيِّتِ الَّذِي يَلِي جِلْدَهُ قَبْلَ أَنْ يُغَسَّلَ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ غَسْلُ يَدَيْهِ أَوْ بَدَنِهِ فَوَقَّعَ ع إِذَا أَصَابَ يَدَكَ جَسَدُ الْمَيِّتِ قَبْلَ أَنْ يُغَسَّلَ فَقَدْ يَجِبُ عَلَيْكَ الْغَسْلُ.[۲]

با توجه به سوال سائل ،جواب امام در مورد نجاست می باشد نه در مورد وجوب غُسل مس میت ،چرا که در سوال سائل غَسل دست و بدن بوده است نه غُسل[۳]و دستش هم که به میت نخورده است بلکه به لباس میت خورده است و اگر سوال از غُسل بود دیگر سوال از غسل ید معنی نداشت.بلکه سوال از غسل و سر و بدن می شد.

مسألة ۹ : السقط قبل ولوج الروح نجس.....

آیا سقط شده ای که روح در آن دمیده نشده است، پاک است یا نجس .محل ابتلاء، بچه سقط شده انسان می باشد .

معروف و فتوای مشهور این است که سقط هم قبل از ولوج روح نجس می باشد.

دلیل: به سه وجه مهم اشاره می کنیم:

۱- در ادله، موضوع نجاست، میته می باشد که هم انسان روح در او دمیده شده را شامل می شود و هم حیوانِ مشرف بر دمیدن روح.پس عرفا بر سقط بدون روح ،میت می گویند.البته مشروز بر این که مشرف بر دمیدن روح باشد والا تصریح کردند که اوایل که خیلی با ولوج روح فاصله زیادی دارد را نمی گیرد.ما هم گفتیم که بعید نمی باشد که مفهوم عرفی آن را بگیرد اما جزما نمی توان گفت اما اگر هم بگیرد اثری ندارد.

مناقشه: ما اطلاقاتی نداریم که «المیته نجسة» و اتفاقا در تمام روایات در مورد حیواناتی بوده است که حیوان درآب افتاده است و همه آنها ولوج روح شده است.

۴

۲- به روایات حباله استدلال کرده اند:چون جنین قبل از سقط جزئی از مادر می باشد ،می شود نجس .

---

[۱] ایشان در عصر غیبت صغری زندگی می کردند و نامه های ایشان به امام عسگری علیه السلام بوده است و نقل نشده است که به حضرت ولی عصر عجل الله تعلی فرجه الشریف نامه ای نوشته باشند و در اینجا هم ظاهرا نامه ایشان به امام عسگری علیه السلام بوده است.

[۲] وسائل الشیعة ج۳ ۲۹۰ ۱ باب وجوب الغسل بمس میت الآدمي بعد برده و قبل غسله وكراهة مسّهِ حينئذ.

[۳] بعضی از این روایت استفاده کرده اند که در نجاست میت نیاز به این نمی باشد ه بدن او تر باشد.

[۴] چهار شنبه ۹۰/۱۰/۱۴

دو اشکال شده:

- از اجزاء مادر نمی باشد بلکه مانند بیض حیوان می باشد.
- سلمنا جزء مادر باشد روایات الیات و حباله اطلاقی ندارد که این مورد را هم بگیرد.امام نفرمودند الجزء المنفصل نجس ،که اطلاقی داشته باشد بلکه تمام موارد گفته شده از اجزاء خارجی بودند[1] و نمی توان از آنها استفاده کرد و الغاء خصوصیت کرد.

حاج آقا رضا همدانی تمسک به روایتی کرده اند:«ذکاة الجنین ،ذکاة امه»از این فهمیده می شود که جنین بر دوقسم است مذکی و میته .مذکی جنینی است که مادرش تذکیه شده باشد و میته جنینی که مادرش تذکیه نشده باشد .در اینجا که مادرش مذکی نشده است پس می شود میته.و نجس می باشد.[2]

- ✓ پرسشی از استاد:[۸]چطور از روایت «ذکاة الجنین ذکاة امه»فهمیده می شود که موضوع نجاست ،عدم التذکیه می باشد؟اگر جواب داده شود که طهارت جزء لا ینفک ذکاة می باشد و در اینجا که امام فرمودند ذکاه الجنین ذکاه امه یعنی طهارت جنین به ذکاه مادرش می باشد خوب صریحا امام می فرمایند موضوع طهارت عدم التذکیه است .جواب داده می شود در جایی چنین مفهومی دارد که ما قال به مفهوم لقب شویم در حالیکه ما مفهوم لقب را قبول نداریم.

اشکال:

اولا:درست است فهمیده می شود که مذکی دارد و غیر مذکی.اما این در مورد حیوانی است که روح در آن دمیده شده باشد .ومقسم مذکی و غیر مذکی، حیوان می باشد.

ثانیا:سلمنا که به این جنین صدق حیوان می شود یا اینکه مقسم اعم از حیوان می باشد، امام در این روایت می فرمایند حیوانی که ذکاة می پذیرد ذکاتش به تذکیه مادر است اما نمی گوید کی قبول تذکیه می کند، قبل از ولوج روح یا بعداز آن ؟آیا هر جنینی تذکیه می پذیرد؟خیر ساکت می باشد.و اطلاقی ندارد که بتوان بوسیله آن قبل از ولوج روح را استفاد ه کرد.

ثالثا:این فقط در مورد غیر بچه انسان می باشد اما در بچه انسان که مادر تذکیه نمی پذیرد از محل بحث خارج می باشد.[3]

پس ما وجهی نداریم پس نوبت می رسد به اصل عملی که مقتضای آن طهارت می باشد البته در فتوا جای احتیاط می باشد چرا که بعید نمی باشد که در جنینی که اجزائش تام باشد، عرفا صدق میته بکند ،کما اینکه در آن ادله نجاست میته شبهه اطلاق وجود دارد.

---

[1] البته نمی توان گفت تمام آنچه در حباله افتاده بود از اجزاء تحله الحیاة بود و جنین از تحله الحیاة نمی باشد ،چراکه آن را به حیاة مادر از تحله الحیاة می دانیم و فرض این است که ما او را از اجزاء مادر به صورت سلمنا پذیرفتیم.ضمن اینکه لفظ ما لا تحله الحیاة [۷] به عنوان موضوع نجاست اخذ نشده بود که بگوئیم اطلاقی دراد بلکه در روایت تعدادی از مالاتحله الحیاتها را نام برده بود و ما به الغاء خصوصیت فهمیدیم اما نسبت به این مورد الغاء خصوصیت روشن نمی باشد.

[2] اشکال نشود که میته را اثبات نکردید بلکه غیر مذکی را اثبات کردید چراکه ایشان می تواند بگوید که همین روایت می گوید که غیر مذکی نجس می باشد و در صورت قبول می شود استفاده کرد که موضوع نجاست غیر مذکی می شود.

[3] اگر بر جنین اطلاق جیفه هم شود در روایت نجاست جیفه اطلاقی نداریم و در مقام بیان نمی باشند که استفاده شود که جنین نجس می باشد.

[1]مسألة ۹:.....و كذا الفرخ في البيض.

جوجه داخل تخم مرغ قبل از ولوج روح هم نجس می باشد.

دلیل آن :وجه اول گفته شده در مورد سقطِ قبل از ولوج روح، در مورد این تخم مرغ هم می آید اما وجوه دیگر نمی آید و اشکال بر وجه اول هم در اینجا بعینه می آید.

پس در مورد فرخ هم قبل از ولوج روح ،دلیل بر نجاست آن نداریم.

مسألة ۱۰: ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة على الأقوى

و إن كان الأحوط غسل الملاقي خصوصا في ميتة الإنسان قبل الغسل.

احتیاط مستحب در این است که ملاقی با نجس بدون رطوبت شسته شود و این احتیاط در میته انسان آکد می باشد و این قبل از غسل میته می باشد.

مشهور فقها فتوا به این داده اند که میته وقتی ملاقی خود را نجس می کند که یکی از آن دو دارای رطوبت مُسری باشد اما اگر ملاقات بدون ملاقاه مُسرِیَه باشد ،ملاقی نجس نمی شود اما در قبال مشهور دو قول در مسئله داریم :

۱- ملاقی با اجزاء نجسِ هر میته ای نجس است چه با ملاقاة مسریه و چه غیر مسریه.(مرحوم علامه در نهایه.)

۲- راجع به میته انسان وارد شده که این میته خصوصیتی دارد که اگر دست خشک به میته انسان بزنیم موجب نجاست می شود(که نسبته به شهید اول و شهید ثانی و مرحوم علامه در غیر نهایة داده شده است.)

مقام اول:در ملاقی میته هر حیوانی.

مقام دوم: در میته ملاقی انسان.

مقام اول:مطلق حیوان

دلیل:روایاتی که فقها فرموده اند؛ که این روایات اطلاق دارد که شامل می شود مطلق ملاقی را چه رطوبت مسریه داشته باشد یا خیر.

- ۴۲۷۶- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى) «۱» عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ **عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْكُوزِ وَ الْإِنَاءِ يَكُونُ قَذِراً كَيْفَ يُغْسَلُ وَ كَمْ مَرَّةً يُغْسَلُ قَالَ يُغْسَلُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يُصَبُّ فِيهِ الْمَاءُ فَيُحَرَّكُ فِيهِ ثُمَّ يُفْرَغُ مِنْهُ ثُمَّ يُصَبُّ فِيهِ مَاءٌ آخَرُ فَيُحَرَّكُ

[1] شنبه ۹۰/۱۰/۱۷

فِيهِ ثُمَّ يُفْرَغُ ذَلِكَ الْمَاءُ ثُمَّ يُصَبُّ فِيهِ مَاءٌ آخَرُ فَيُحَرَّكُ فِيهِ ثُمَّ يُفْرَغُ مِنْهُ وَ قَدْ طَهُرَ إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَالَ اغْسِلِ الْإِنَاءَ الَّذِي تُصِيبُ فِيهِ الْجُرَذَ[1] مَيِّتاً سَبْعَ مَرَّاتٍ.[2]

«جُرَذ»موش صحرائی را می گویند.

- ۴۱۸۱ – ۴ – وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَاسِطِيِّ عَنْ قَاسِمٍ الصَّيْقَلِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا ع أَنِّي أَعْمَلُ أَغْمَادَ[3] السُّيُوفِ مِنْ جُلُودِ الْحُمُرِ الْمَيْتَةِ فَتُصِيبُ ثِيَابِي فَأُصَلِّي فِيهَا فَكَتَبَ إِلَيَّ اتَّخِذْ ثَوْباً لِصَلَاتِكَ فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع- كُنْتُ كَتَبْتُ إِلَى أَبِيكَ ع بِكَذَا وَ كَذَا فَصَعُبَ عَلَيَّ ذَلِكَ فَصِرْتُ أَعْمَلُهَا مِنْ جُلُودِ الْحُمُرِ الْوَحْشِيَّةِ الذَّكِيَّةِ فَكَتَبَ إِلَيَّ كُلُّ أَعْمَالِ الْبِرِّ بِالصَّبْرِ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَإِنْ كَانَ مَا تَعْمَلُ وَحْشِيّاً ذَكِيّاً فَلَا بَأْسَ.[4]

دلالت این روایت از روایت قبلی بهتر است اما سند ندارد چرا که« قاسم الصیقل» توثیق ندارد.

پرسشی از استاد:[۹]چرا دلالت این روایت از روایت قبلی بهتر می باشد؟

دلالت:متفاهم عرفی از« اتخذ ثوبا لصلاته» این است که لباس تو نجس است .

دو اشکال بر این دو روایت شده است :

اولا اصلا هیچ کدام اطلاقی ندارد در اولی فرمودند که ظرف را سه بار بشور و جرذ میته را هفت بار بشور و مشخص است که در مقام تعداد غسلات می باشند و در مقام بیان و کیفیت نجاست نمی باشد.و اگر شک هم کنیم اطلاق ندارد.البته در مقام شک اصل در مقام بیان بودن است تا زمانی که احراز شود که در مقام بیان نمی باشد که ما این اصل را قبول نکردیم و عدم احراز برای ما کفایت میکند.اما چه طور نجس می شود و آیا بدون رطوبت هم نجس می شود یا خیر، نیاز به رطوبت دارد ،امام در مقام بیان نمی باشند و نمی توان فهمید.

ظاهر روایت دوم این است که ظاهرا سوال از مطهریت دباغی می باشد و نجاستِ خودِ لباسِ ملاقي نبوده است و مصب سوال طهارت خود پوست می باشد درست است که سوالی از دباغی نکرده است اما در آن زمان متعارف این بوده است که با دباغی غلاف می ساختند.

ثانیا:گفته شده که اگر قبول کنیم که روایات اطلاق داشته باشند اما ارتکاز متشرعه این است که برای انتقال نجاست نیاز به رطوبت می باشد و به رطوبت مسریه احتیاج است و این ارتکاز نمی گذارد که برای این روایات اطلاقی منعقد

---

[1] الجُرَذ ـ ج جِرْذَان (ح): گونه‌ای موش.(فرهنگ ابجدي عربي فارسي متن ۲۹۴)

[2] وسائل الشيعة ج۳ ۴۹۶ ۵۳ باب أنه يغسل الإناء من الخنزير و الفأرة سبعا و من باقي النجاسات ثلاثا

[3] أَغْمَدَ ـ إغْمَاداً [غمد] السيفَ: شمشير را غلاف كرد(فرهنگ ابجدي عربي فارسي متن ۱۰۳)

[4] وسائل الشيعة ج۳ ۴۶۲ ۳۴ باب نجاسة الميتة من كل ما له نفس سائلة إلا أن يطهر المسلم بالغسل

شود لذا فقها که فتوا داده اند به اینکه در انتقال نیاز به رطوبت می باشد در یک روایت هم نیامده است که نیاز به رطوبت می باشد و علت این فتوا هم همان ارتکاز بوده است.

[۱]مقام دوم: در میته ملاقی انسان

دلیل : دو روایت:

۱. ۴۱۷۹- ۲- «۲» وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ **الْحَلَبِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبُهُ جَسَدَ الْمَيِّتِ فَقَالَ يَغْسِلُ مَا أَصَابَ الثَّوْبَ.[۲]

امام تفصیل ندادندکه این ثوب باید رطوبت داشته باشد یا خیر؟

بر این دو روایت دو اشکال می باشد:

۱- امام نفرمودند یغسل الثوب بلکه فرمودند یغسل ما اصاب الثوب که در ما اصاب الثوب دو احتمال وجود دارد :

- احتمال دارد که ما اصاب ،بدن میت باشد که این احتمال ضعیف می باشد چرا که بدن میت پاک نمی شود و اگر هم پاک شود ربطی به سوال سائل ندارد.
- قذارتیکه به ثوب منتقل شده ،آن شسته شود این معنا این نمی باشد که به مجرد ملاقات ،نجس می شود.&&&& که طبق معنای دوم ،روایت اجنبی از مقام می شود.

«ما» در « ما اصاب » به معنای ما دام نمی باشد چرا که در این صورت مفعول به، چه می شود؟

۲- امام فرمودند که یغسل الثوب اما این ارتکازی که در قبل گفتیم مانع انعقاد این اطلاق می شود.

حمیری از اصحاب امام عسگری در واقعه عصر غیبت صغری می باشد.

۲. ۳۶۹۴- ۴- أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ قَالَ مِمَّا خَرَجَ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- إِلَى **مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِ**- حَيْثُ كَتَبَ إِلَيْهِ رُوِيَ لَنَا عَنِ الْعَالِمِ ع- أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ إِمَامِ قَوْمٍ صَلَّى بِهِمْ بَعْضَ صَلَاتِهِمْ وَ حَدَثَتْ عَلَيْهِ حَادِثَةٌ كَيْفَ يَعْمَلُ مَنْ خَلْفَهُ فَقَالَ يُؤَخَّرُ وَ يَتَقَدَّمُ بَعْضُهُمْ وَ يُتِمُّ صَلَاتَهُمْ وَ يَغْتَسِلُ مَنْ مَسَّهُ التَّوْقِيعُ لَيْسَ عَلَى مَنْ نَحَّاهُ إِلَّا غَسْلُ الْيَدِ وَ إِذَا لَمْ تَحْدُثْ حَادِثَةٌ تَقْطَعُ الصَّلَاةَ تَمَّمَ صَلَاتَهُ مَعَ الْقَوْمِ.[۳]

---

[۱] یکشنبه ۹۰/۱۰/۱۸

[۲] وسائل الشیعة ج۳ ۴۶۲ ۳۴ باب نجاسة المیتة من کل ما له نفس سائلة إلا أن یطهر المسلم بالغسل

[۳] وسائل الشیعة ج۳ ۲۹۶ ۳ باب عدم وجوب الغسل علی من مس المیت قبل البرد أو بعد الغسل

این روایت خصوصیتی دارد که غالب اوقات بدن خشک می باشد و کالنص می باشد و می تواند رادع این ارتکاز باشد و امام نفرمودند که غسل مس میت لازم نمی باشد ،چرا که بدن میت گرم می باشد و هنوز سرد نشده است که غسل بر او واجب باشد.پس نسبت به دلالت خیلی خوب می باشد و احتمال نمی دهیم که از روی لباس گرفته باشد چرا که با گرف&&&&

اما اشکالی که شده است اشکال سندی می باشد.

این روایت برای عبد الله حمیری می باشد که از اجلاء می باشد،این روایت را مرحوم شیخ در کتاب الغیبه به صورت مسند نقل کرده است ومرحو م صاحب وسائل در کتاب خاتمه الوسائل در فایده دوم ،تمام طرق شیخ را به اصحاب در تهذیت و استبصار،ذکرمی کنند. که مرحوم صاحب وسائل این طرق را از مشیخه تهذیب و استبصار استخراج کرده است .منتها یک اضافاتی هم دارد که این اضافات را در آخر همین فائده نوشته است و من جمله نوشت اند که مثلا که شیخ که از فلانی توقیعاتی را که از امام زمان نقل می کند بوسیله فلانی است و طریق شیخ به این شخص این می باشد. من جمله نوشته اند که توقیعاتی که از عبد الله حمیری نقل می کند فلان است که در طریق این سند شخصی آمده است که به تمام معنا نکره و مهمل است و آن شخص احمد بن ابراهیم نوبختی می باشد.حتی آقای خوئی هم در معجم ذکر نکرده اند و هیچ کس متعرض نشده است و فقط در همین کتاب الغیبه در طرق همین عبد الله حمیری آمده است.فقط در مستدرک ذکر شده است و در تمام کتاب وسائل یکدفعه هم نیامده است.توثیق عام هم ندارد.و همچنین این شخص از شیوخ نقل نشده است .

سند دیگر مرحوم طبرسی است که در کتاب الاحتجاج نقل کرده است که به احتمال بسیار زیاد از کتاب الغیبه منقول می باشد و به صورت مرسل نقل کرده است و سندی در احتجاج ذکر نکرده اند.

این طبرسی ها سه نفر می باشند و لکن هر سه از اجلاء می باشد و فایده ای ندارد:

اولین نفرفضل بن حسن در سال ۵۴۸ فوت کرده صاحب تفسیر مجمع البیان و اِعلام الوری می باشد.در دو جلد در مورد تمام معصومین علیهم السلام نوشته است.

دومین نفر فرزند ایشان که حسن بن فضل می باشد که صاحب کتاب مکارم الاخلاق می باشد.

سومین احمد بن علی صاحب کتاب الاحتجاج که اکثرا مرسله می باشد ربطی به دو نفر قبلی ندارد که بسیار معروف و از اجلاء می باشند که هم عصر صاحب تفسیرمجمع البیان می باشد که متعلق به قرن ششم است. اما تاریخ وفات او مشخص نمی باشد اما از مشایخ ابن شهر اشوب می باشد که در قرن ۵۸۸ وفات یافته است.

[۱] کتاب سلیم بن قیس را یک نفراستنساخ کرده است فقط این مستنسخ متجهول می باشد و کاتب مجهول بوده است و باید وثاقت مستنسخ احراز شود.در این توقیع

[۱] دوشنبه ۹۰/۱۰/۱۹

فهمیده نیم شودکه ایشان احمد بن ابراهیم نوبختی کاتبِ نائب نماینده امام علیه السلام بوده است.تازه مسئله مردن امر معتنا بهی بوده است اما غیر از این روایت روایت دیگری نداریم.در حالیکه اگر حکم این بود قطعا باید به ما می رسید.ضمن اینکه احتمال نمیدهیم ه اینطور بوده س چرا که لازمه آن این بوده است که هر جا تبدن میت برخورد می کرد می بایست تماما شسته شود.و اگر اینطور بود نمیابیست ارتکازی بر خلاف در بین قدما آن شکل بگیرد.

هیچ یک از متقدمین در زمان عصر غیبت صغری طبق ای توقیع فتوانداده اند.

مسألة ۱۱ : يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده

فلو مات بعض الجسد و لم تخرج الروح من تمامه لم ينجس.

یعین تمام حس خود را از دست می بدهد و اگر چاقو هم به او بزنی نمی فهمد.معمولا از نوک انگشت پا شروع میشودو به سر ختم می شود .

روح بخاری مانند آب که در تمام جاهای گیاه و درخت جاری میباشد در بدن جاری مید باشد، که بسیار لطیف می باشد .که در مقابل این رو بخاری نفس که روح مجرد یم باشد ،وجود دارد.نفس سه اسم دارد روح و عقل از آن نظر که منشا ادراک و نفس ار آن نظر که تدبیر بدن می کند،می ابشد

مقوم حیوانیت حیات است و مقوم حیات حس است.

آیا این بدن پاک است یا نجس در صورتیکه تمام روح خارج نشده است ؟

دلیل: در زوایات آمده که انسان میته نجس است خوب قسمتی که روح دراد میته نیم ابشد و آ« قسمت ه روح ندارد درست است ه حزئ میت می تباشد و اگر در ازائ میت گفتیمکه نجس ایت بخاطر روایات حباله می باشدکه در مورد اجزاء مبان بود نه در

این جزئ هکه منفصل نمیابشد.پس دلیل برنجاست نداریم که دلیل می بشود قاعه طهارت.

پس نجس دو چیز میباشد :حیوان میت و جزئی که خودش میت میباشد و منفصل می باشد.

[۱] مسألة ۱۲ : مجرد خروج الروح يوجب النجاسة

و إن كان قبل البرد من غير فرق بين الإنسان و غيره...

تخص استکه آیا در میت مانسان آیا به مجرد خروج روخ نجس می شود یا نیاز به سدر شدن بدن هم دارد مانند مس میت.

در حیوانات دیگر یان حرف را نزدند اما در مورد انسان گفته اند که نیاز به سدر شدن بدن دارد.چرا که در حیوان روایاتی که در مورد نجاست آ«ها آ»ده یود برودت اخذ نشده بود.

روایات عدیده ای داریم که برودت اخذ نشده است.

اما روایاتی داریم ک که فقها استناد کرده اندد که از آنها برودت فهمیده مس شود که برودت شرط است .

اما روایات:

۳۶۹۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** ع قَالَ: مَسُّ الْمَيِّتِ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ بَعْدَ غُسْلِهِ وَ الْقُبْلَةُ لَيْسَ بِهَا بَأْسٌ.

[۱] سه شنبه ۹۰/۱۰/۲۰

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا.[۱]

وجه استدلال : در صدر روایت مس میت عند موبعآمده است .مراد عند الاحتزار می باشد یا اوایل خروج روح ؟اوایل خروج روح قبل از غسل میباشد جرا که اما مفرض فرمودند میت.لا باس به یعنی حکمی ندارد ،نجاست ندارد.غسل میت هم ندارد.

گفته شده این روایت اجمال دارد و قدر متیقن ناظر به غسل مس میت میباشد و اطلاقی ندارد که همنجاست را شام شود و هم غسل .قدر متیقن غسل می باشد.به سه قرینه:

چرا که متناسب با کلمه مس رایج غسل میابشد

اکثر روایات تر مورد مس میت بوده سات و نشان می دهد که آنجه در ذهن مردم سوال بوده است ،غسل بوده س و نجاست روشن بوده است.

در روایات مس بیشتر رایج با غسل بوده است.

قرینه سوم:&&&&

ضمن اینکه امکان دارد منظور مشرف به موت باشد نه کسی که روح از بدنش خارج شده است و این عنوان میت را به مشرف به موت هم گفته می شود و متعارف هم می باشد.مثل اینکه گفته اند قطع راس المقتول حکمه فلان&&.

۴۱۷۸ – ۱ – مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَقَعُ ثَوْبُهُ عَلَى جَسَدِ الْمَيِّتِ قَالَ إِنْ كَانَ غُسِّلَ فَلَا تَغْسِلْ مَا أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ لَمْ يُغَسَّلْ فَاغْسِلْ مَا أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنْهُ يَعْنِي إِذَا بَرَدَ الْمَيِّتُ.[۲]

از این روایت فهمیده می شود که شرط نجاست برودت بدن او می باشد چرا که در این روایت نصا دلالت بر شرطیت برودت در نتجاست دارد.

بر این روایت دو اشکال شده:

---

[۱] وسائل الشيعة ج۳ ۲۹۵ ۳ باب عدم وجوب الغسل على من مس الميت قبل البرد أو بعد الغسل.

[۲] وسائل الشيعة ج۳ ۴۶۱ ۳۴ باب نجاسة الميتة من كل ما له نفس سائلة إلا أن يطهر المسلم بالغسل

۱- سندا :برای ابراهیم بن میمون توثیقی ذکر نشده است بعضی ها مثل آقای صدر به این مبنا که اگر یکی از اصحاب اجماع یا مشایخ ثلاث از کسی روایتی نقل کرده باشند ان شخص حتما ثقه می باشد.آدرس &&&&&اما ما هم مانند آقای خوئی این توثیقات عامه را قبول نکردیم.

۲- دلالتا:در زوایت امده «فاغسل ما اصابک من ثوبک منه یعنی اذا برد المیت»این کلام «یعنی» یا قطع داریم یا اجمال پیدا می کند که این کلام از راوی می بااشد و از امام نمی باشد و خود امام استفاده نمی کند امام که حرف خودش را تفسیر کند بکله اگر امامم می خواستند تشاره به این کلام کنند امام می فرمودند بعد بروده بدن المیت تایید این مطلب که کلینی در کافی به دو طریق نقل کرده است و در طریق دوم «یعنی اذا برد المیت» نیامده است.

[1]..... نعم وجوب غسل المس للميت الإنساني مخصوص بما بعد برده.

۳۶۷۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ الرَّجُلُ يُغَمِّضُ الْمَيِّتَ أَ عَلَيْهِ غُسْلٌ قَالَ إِذَا مَسَّهُ بِحَرَارَتِهِ فَلَا وَ لَكِنْ إِذَا مَسَّهُ بَعْدَ مَا يَبْرُدُ فَلْيَغْتَسِلْ قُلْتُ فَالَّذِي يُغَسِّلُهُ يَغْتَسِلُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَيُغَسِّلُهُ (ثُمَّ يُلْبِسُهُ أَكْفَانَهُ) قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ قَالَ يُغَسِّلُهُ ثُمَّ يَغْسِلُ يَدَيْهِ مِنَ الْعَاتِقِ ثُمَّ يُلْبِسُهُ أَكْفَانَهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ قُلْتُ فَمَنْ حَمَلَهُ عَلَيْهِ غُسْلٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَمَنْ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ عَلَيْهِ وُضُوءٌ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْ تُرَابِ الْقَبْرِ إِنْ شَاءَ.[2]

وَ رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ مِثْلَهُ.

---

[1] شنبه ۹۰/۱۱/۰۸

[2] وسائل الشيعة ج۳ ۲۸۹ ۱ باب وجوب الغسل بمس ميت الآدمي بعد برده و قبل غسله و كراهة مسه حينئذ

مسألة ۱۳ : المضغة نجسة.....

دلیل آن:

یا به عنوان جزء مبان از حی می باشد .که خودش میته نمی باشد بلکه نازل به منزله میته می باشد.

یا بر خودش عنوان میته صدق می کند.

مختار ما: در ما نحن فیه هر دو وجه تمام نمی باشد

مبان از حی نمی باشد، چرا که جزء مبان از حی نمی باشد چرا که نسبت آن نسبت بین بیضه به مادرش می باشد و ظرف است و مظروف.

اما میته نمی باشد ،خیلی خوش بین باشیم و اگر شبهه ای هم باشد مال جایی است که اجزاء ان کامل شده باشد اما در این شبهه ایتنمی باشد که به این مقدار میته نمی گویند.

و منی وخون هم نمی باشد چرا که قطعا استحاله شده است پس ما دلیلی برنجاست نداریم.

و کذا المشیمة...[1]

جنین که در رحم مادر می باشد خود جنین در شکم مادر نمی باشد بلکه بچه در کیسه ای می باشد که در شکم مادر می باشد که بعد از تولد بچه، دفع می شود و با هر بچه جدیدی دوباره ساخته می شود، این کیسه که به فارسی بچه دان می گویند و در عربی مشیمه می گویند.در آن دو چیز می باشد یکی جنین و دیگری آب.

دلیل:

دو وجه را می توان ذکر کرد :

۱- جزء مبان می باشد به استناد روایات حباله و الیات به دو تقریب:

- جزء مبان از مادر باشد.
- جزء مبان از جنین باشد .

مناقشه: اما هر دو غلط می باشد چرا که نسبت به مادر نسبت مظروف به ظرف می باشد و نسبت به جنین هم نسبت ظرف می باشد به مظروف، که در اینجا مرجع می شود قاعده طهارت.لذا اکثر متاخرین تشکیک کردند در نجاست آن.

---

[1] یکشنبه ۹۰/۱۱/۰۹

۲- یا خودش میته می باشد. که این هم درست نمی باشد کما اینکه احتمال نمی دهیم تخم مرغ، میته باشد.

.....و قطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل.

منظور جفت می باشد که وسیله تنظیم تغذیه و اکسیژن جنین می باشد که با بچه خارج می شود.مراد از این نجاست نجاست ذاتی می باشد که دلیل نجاست آن هم همان وجوهی می باشد که در قبل گفته شد البته جزء مبان از جنین که نمی باشد بلکه مبان از بچه می باشد که همان مناقشات در اینجا هم می آید؛ مرجع می شود قاعده طهارت.

و آب داخل مشیمه هم نجس نمی شود حتی در نظر سید چرا که ما نجاست ذاتی را می خواهیم و نجاست عرضی هم ندارد چرا که ملاقات در داخل بدن بوده است .

مسألة ۱۴ : إذا قطع عضو من الحي و بقي معلَّقا متصلا به طاهر ما دام الاتصال

و ينجس بعد الانفصال نعم لو قطعت يده مثلا و كانت معلقة بجلده رقيقة

فالأحوط الاجتناب.

منظور سید از این احتیاط چه می باشد استحبابی می باشد یا وجوبی؟ ما می گوئیم وجوبی می باشد چرا که فهم عرفی این است که وقتی نعم را می آورد ظاهر این است که جمله قبلی تمام شده است.البته از کلام آقای خوئی فهمیده می شود که ایشان استحبابی فهمیده اند . اگر استحبابی باشد سید فتوا به طهارت آن دادند اما احتیاط به اجتناب می باشد اما اگر وجوبی باشد ایشان در اینجا فتوا نداده اند بلکه توقف کرده اند .

[۱]بحث در جایی است که حیات عضو از دست رفته باشد و حس نداشته باشد چرا شبهه طهارت و نجاست در اینجا می باشد اما در جایی که حیات داشته باشد قطعا پاک می باشد.[۲]

این سه صورت دارد :

۱- عرفا عضو مقطوع، از بدن شمرده می شود و از اجزاء حی به شمار می آید مثلا مقداری از آن بریده شده است اما قسمت عمده آن وصل به بدن می باشد.

ادله نجاست این عضو را نمی گیرد چرا که دلیل ما دو دلیل بود:

---

[۱] دوشنبه ۹۰/۱۱/۱۰

[۲] اشکال نشود که در مثل مارمولک اگر فرض کنیم که خون جهنده دارد بعد از جدا شدن دم آن می بینم که حرکت دارد و حیات در حالیکه شما قائل به نجاست آن می باشید چرا که در جواب می گوئیم که حرکت دلیل بر حیات نمی باشد ،بلکه باید از نظر عرف به این عضو حی بگویند در حالیکه عرف به این مورد میته می گوید البته نمی توان گفت که چون زهاق روح شده و رهاق روح تبعض بردار نمی بشد و نمی تواد که مقداری از روح در دم باقی مانده باشد و مقداری در دم باقی مانده باشد پس زهاق روح شده و دم نحس است بلکه اینها را چون عرف نمی فهمد باید سراغ عرف برویم ببینیم که این را میته می داند یا حی.پس ملاک صدق عرفی میته می باشد نه این امور فلسفی.

- صدق میته که بر این اجزاء میتة صدق نمی کند و اگر هم صدق کند اطلاقی نداشتیم که المیتة نجسة که این عضو را هم شامل شود.
- روایات حباله و الیات بود که هر دو موردش در هنگام انفصال بود.

حال دلائل نجاست این مورد را نگرفت اما این به معنای طهارت نمی باشد بلکه برای طهارت آن نیاز به دلیل داریم ،پس اگر خواست بگوید طاهر است دلیل آن چه می باشد؟

دو وجه ذکر شده است:

- اطلاقات دلائل اولیه که می گوید انسان و مسلمان و بقر و حیوان پاک است[۱] چرا که وقتی می گوید غنم پاک است همه اجزاء غنم را می گیرد و این عضو معلق هم عرفا عضو انسان حساب می شود.ومنظور از «یقطع» که در روایات حباله آمده است، جزء منفصل می باشد.

دو اشکال دارد :

- ✓ چرا که اصلا اطلاقی ندارد که عضو مقطوع منفصل را هم بگیرد و ناظر به آن باشد نه اینکه ممکن نمی باشد بلکه نداریم.و در مورد مسلمان آمده است که اسلام طهارت می آورد و این اطلاق ندارد.[۲]
- ✓ سلمنا اگر روایتی داشته باشیم و اطلاقی هم داشته باشد اما باز بدرد ما نمی خورد، چرا که این روایت ناظر به طهارت ذاتی است و بحث ما در طهارت عرضی[۳] می باشد .که آیا این دست که موت بر او طاری شده است و حیات او رفته است این موجب نجاست عرضی او می شود .

- اصل عملی که منحصر به دو اصل می باشد یکی استصحاب طهارت که این عضو قبل از قطع پاک بود و الان هم که در طهارت آن شک کردیم، پاک می باشد و دیگری قاعده طهارت .

استصحاب طهارت استصحاب حکمیه می باشد که کسانی که قائل به عدم جریان آن در شبهات حکمیه می باشند نمی توانند به این استصحاب تمسک کنند و می ماند قاعده طهارت که اشکالی بر آن وارد نمی باشد .[٤]

---

[۱] البته در انسان و در مسلمان داریم اما در غنم فرض کرده اند که ما دلائلی داریم.

[۲] کل شیء طاهر هم حکم ظاهری می باشد نه واقعی.

[۳] در اینجا عرضی در مقابل ذاتی و به معنای متنجس نمی باشد بلکه منظور این است که نجاستی که بوسیل ه یک عنوان دیگری مثل موت طاری شده است.

[٤] البته ممکن است که اشکال شود که در حلیت و در تذکیه کل حیوان هم آیا این عضو هم تذکیهمی شود با اینکه این عضو قبل ز تذکیه زهاق روح شده سات و با تذکیه زهاق روح نیم شود ؟جواب اینکه اگر عضو حساب شود با تذکیه حلال می شود چرا که در روایت آمده است که چهار رگ را با آن شرائط برید و صحبتی از زهاق روح نشده است و در اینجا هم شرائط انجام شده است و دیگر اینکه از روایات فریسه فهمیده شود که در آ«جا آ»ده است که اگر حیوانی را درنده ای دریده است و شما آن را تذکیه کنید ،دیگر عضو ها را در بر می گیرد که اطلاق دارد و عضو هایی را هم که زهاق روح شده است را هم در بر می گیرد.

۲- در نظر عرف جزء بدن حساب نمی شود.[۱]

باید برای نجاست این جزء به روایا ت حباله و الیات رجوع کنیم که این ها این را نمی گیرند چرا که این روایات در مورد جزء منفصل بود و اگر بخواهیم به آنها استدلال کنیم باید از عدم احتمال فرق و الغاء خصوصیت جلو رویم که واقعا این عدم فرق عرفا می باشد لذا حکم به نجاست این عضو کردیم.

۳- عرفا شک کردیم که در نظر عرف جزء حیوان حساب می شود یا خیر؟حلقه اتصال نه خیلی ضخیم است و نه خیل نازک که می شود و نمی داند برگشت به کدام دارد که می شود شبهه حکمیه یا می داند اما فحص نمی کند ولی حکم را می داند و اگر فحص کند می فهمد و شک او زائل می شود که می شود شبهه موضوعیه.

باید سراغ اصل عملی رویم که دو اصل در اینجا می باشد: استصحاب طهارت و قاعده طهارت. که قاعده طهارت بدون اختلاف جاری می شود و استصحاب در نظر کسانی که در شبهات حکمیه جاری می دانند جریان دارد.

مسألة ۱۵ :الجُند المعروف كونه خصية كلب الماء إن لم يعلم ذلك و احتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر و حلال

و إن علم كونه كذلك فلا إشكال في حرمته لكنه محكوم بالطهارة لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس.

در قدیم بیضه های سگ آبی، را می گرفتند که خواص درمانی زیادی داشته است. آقای صدر فرموده اند که در شیرینی جات استفاده می شده است .در بازار بعضی چیزهایی استفاده می شده است که شک بوده است که این ها خصیه کلب الماء می باشد

[۱] سه شنبه ۹۰/۱۱/۱۱

یا خیر .اصل اینها مشکوک بوده است و روشن نبوده است مال حیوان بوده است یا خیر یک نوع گیاه می باشد.

اما در هر دو صورت که جزء حیوان باشد یا خیر و در صورت شک هم ما باید حکم آن را بیان کنیم.در زمان ما هم مورد ابتلاء دارد مثل این روغنهای ماهی که نمی دانیم روغن ماهی می باشد یا خیر یا مثل ژله که شبهه این را دارد که از اجزاء نجس العین تهیه شده باشد.

۱- در صورت شک: معلوم است که طاهر می باشد و خوردن آن هم حلال می باشد.هم سید و هم مرحوم آقای صدر مشکوک بودند که آیا اینها خصیه می باشد یا نوعی از گیاه می باشد.

۲- می دانیم که نوعی از گیاه می باشد که در این صورت بلا اشکال هم طاهر بوده است و هم خودرن آن مشکلی ندارد.چرا که اصل طهارت و در غیر گوشت ها حلیت می باشد.

۳- می دانیم که این خصیه کلب الماء می باشد :

به لحاظ طهارت و نجاست به خاطر قاعده طهارت طاهر می باشد چرا که اگر بخواهد نجس باشد باید یا به عنوان اینکه کلب بگوید نجس باشد یا به خاطر روایات حباله.

اما از نظر کلبیت نجس نمی باشد چرا که کلب برّی نجس است و روایات نجاست کلب، در مورد کلب بری می باشد.

به عنوان روایات حباله و الیات هم نجس نمی باشد چرا که آن روایات مال جایی است که میته حیوان هم نجس باشد چرا که امام در آن روایات، جزءِ منفصل را نازل به منزله میته کرده اند، اما کلب بحری گفته شده اصلا دم سائل ندارد و حتی اگر شک هم کنیم که خون سائل دارد یا خیر، میته آن طاهر می باشد حتی بعضی ادعا کرده اند که

تمام حیوانات بحری دم سائل ندارد، و به لحاظ قاعده این طور به نظر می رسد که درست باشد چرا که زندگی در دریا با خون گرمی نمی سازد یا لا اقل مشکوک می باشد.

اما نسبت به حلیت: فقها فتوا به این داده اند که تمام حیوانات بحری[1] به غیر از ماهی های پولک دارد و میگو حرام می باشند که از ادله سمک و تذکیه استظهار کرده اند .حتی اگر محلَّل الاکل بود باز این خصیه حرام بود چرا که روایاتی داریم که خصیه مطلقا حرام می باشد .

نکته: این که می گوئیم حرام است فی نفسه منظور است اما نه بدین معنا که راهی برای حلال شدن آن وجود ندارد بلکه راهی برای حلیت دارد و آن راه این است که استحاله یا استهلاک صورت گیرد ،اشیاء محرمی که نجس نمی باشد ،حلال می شود.پس این الکلی که داخل غذا می ریزند، و قائل به عدم نجاست آن می باشیم ،خوردن آن مشکلی ندارد چرا که مستهلک می شود یا دارو ها که گفته می شود الکل دارد.البته اگر هم نجس العین باشد ،باز اینکه می گوئیم دیگر استهلاک و استحاله آن فایده ای ندارد مال جایی است که ظرف شما به اندازه آب قلیل آب نگیرد اما اگر به اندازه کر ظرفیت داشته باشد و بعد از اینکه نجس را در آن ریختید و مستهلک شد این طاهر و خوردن آن حلال می باشد و لو اینکه بعد از مدتی آب آن قلیل یا مضاف شود چرا که دیگر انعدام عرفی صورت گرفته است.

[1] یعنی حیوانی که در آب زندگی می کند ولو در خشکی هم می آید مثل لاکپشت و سمور دریایی و فُک.

[۱]مسألة ۱۶ : إذا قلع سِنَّه أو قَصَّ[۲] ظفره[۳] فانقطع معه شيء من اللحم فإن كان قليلا جدا فهو طاهر و إلا فنجس

قبلا گفتیم که اگر جزئی از انسان جدا شود دلیلی جزء روایات حباله و الیات بر نجاست آنها نداشتیم .

جزء جدا شده گاها:

- پوست می باشد که طاهر می باشد چرا که نه الیات آن را می گیرد و نه حباله .
- یا قطعه کوچک لحم می باشد که این هم مانند پوست می باشد.
- اما گاها این گوشت کوچک می باشد اما نه خیلی کوچک مانند یک نخود؛ که این باعث شک در طهارت و نجاست می شود. این را هم روایات الیات و حباله نمی گیرد چرا که در حباله به مقدار یک نخود نمی ماند و در الیات هم به اندازه نخود که جدا نمی کنند الا به الغاء خصوصیت که ما این الغاء خصوصیت را قبول نکردیم و به همین خاطر به مقتضای قاعده طهارت قائل به طهارت شدیم.

مسألة ۱۷ : إذا وجد عظما مجردا و شك في أنه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة .....

چرا که شبهه، شبهه موضوعیه می باشد و باید به اصل عملی رجوع کرد که دو اصل می باشد که قاعده طهارت می باشد و دیگری استصحاب طهارت می باشد که می گوید زمانی که این استخوان نبود کلب نبود الان هم کلب نمی باشد. نگوئید که استصحاب می گوید گرگ هم نبود چرا که جواب می دهیم که گرگ بودن موضوع هیچ حکم شرعی نمی باشد و اگر هم بخواهید عدم کلب بودن را اثبات کنید می شود اصل مثبت.[۴]

قاعده طهارت سلیم از اشکال می باشد اما در استصحاب کسانی که آن را درعدمیات ازلی قبول نداشتند، این اصل را جاری نمی دانند که ما هم جریان آن را در عدمیات ازلی قبول نداریم.

...حتى لو علم أنه من الإنسان و لم يعلم أنه من كافرٍ أو مسلم.

---

[۱] شنبه ۹۰/۱۱/۱۵

[۲] قصص: قَصَ الشعر و الصوف و الظفر يقُصُّه قَصّاً و قَصّصَه و قَصّاه على التحويل: قَطعَه.(لسان العرب ج۷ ۷۳) قصّ: مصبا ـ قصصته قصّا من باب قتل: قطعته(التحقيق ج۹ ۲۷۴)

[۳] الظُّفْرُ يقال في الإنسان و في غيره، قال تعالى: وَ عَلَى الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ [الأنعام/ ۱۴۶]، أي: ذي مخالب، و يعبّر عن السّلاح به تشبيها بِظُفُرِ الطائر، إذ هو له بمنزلة السّلاح،(المفردات ۵۳۵) ظفر: الظُّفْرُ و الظُّفُرُ: معروف، و جمعه أَظْفارٌ و أُظْفورٌ و أَظافيرُ، يكون للإنسان و غيره،(لسان العرب ج۴ ۵۱۷)

[۴] گفته نشود که در بحثهای قبلی گفتیم که استخوان طاهر می باشد چرا که از اجزاء مالا تحله الحیاة می باشد چرا که این بحث در جایی است که نجس العین نباشد در حالیکه سگ از نجس العین می باشد.

این در جایی می باشد که قائل باشیم که کافر نجس العین می باشد[۱] که طبق قاعده طهارت و استصحاب طهارت می گوئیم زمانی که نبوده است، کافر هم نبوده است الان هم نمی باشد .

بعضی گفتند که بین انسان و حیوان فرق می باشد که در انسان به محض شک قائل به نجاست می شویم.

به دو وجه:

۱- موضوع نجاست کفر نمی باشد بلکه عدم الاسلام می باشد و در هنگام شک در اسلام می گوئیم مسلمان نمی باشد چرا که در زمانی که نبود مسلمان نبود و الان هم مسلمان نمی باشد که این استصحاب حاکم بر قاعده طهارت می باشد .

مناقشه:درادله نجاست کافر عنوان کفر آمده است نه عدم الاسلام و از عدم الاسلام نمی توان به کفر رسید چرا که اصل مثبت می باشد و کفرهم استصحاب ندارد که عنوان وجودی می باشد .

۲- هر انسانی به محض موت می شود از اعیان نجسه و این نجاست به تغسیل زائل می شود وآن هم در میته مسلمان و الا این نجاست الی یوم القیامة زائل نمی شود.در مانحن فیه این استخوان یک زمانی قطعا نجس بود یعنی بعد الموت و احتمال می دهیم تغسیل داده اند و طاهر شده است اما استصحاب می گوید که غسل داده نشده است که این اصل حکمی (استصحاب عدم تغسیل) می شود.

اما اصل موضوعی (استصحاب عدم اسلام) قطعا بعد از موت نجس شد و احتمال می دهیم مسلمان بوده است و استصحاب می گوید زمانی که موجود نبود مسلمان نبود و حتی اگر تغسیل هم شده باشد فایده ای ندارد.

مناقشه:این وجه هم درست نمی باشد چرا که در انسان و حیوان اجزاء ما لا تحله الحیاة نجاست پیدا نمی کند مگر نجس العین.پس مرجع می شود قاعده طهارت .

[۲]مسألة ۱۸ : الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره كالسمك مثلا محكوم بالطهارة.

&&&&این بحث در جایی است که اماره بر تذکیه نداشته باشیم و حتی این بحث در ارض غیر مسلمان هم می آید.

پس این فرمایش طبق مبنای مرحوم سید درست در می آید.

این بحث را می توان طوری بیان کرد که طبق مبنای ما هم درست باشد مثلا می دانیم پوستی می باشد که تذکیه نشده است اما نمی دانیم از حیوانا&&&&

دلیل:قاعده طهارت و استصحاب طهارت که استصحاب عدم ازلی می باشد.شک داریم که گاو یا هر حیوانی می باشد که دم سائل دارد می باشد یا اسب آبی یا هر حیوانی که دم سائل ندارد، که استصحاب می گوید که زمانی که این حیوان نبود گاو نبود الان هم گاو نمی باشد یا بجای گاو، کرگدن بگذارید.این مبتنی بر این است که استصحاب را در اعدام ازلی جاری بدانند.

---

[۱] که ما قائل نمی باشیم.

[۲] یکشنبه ۹۰/۱۱/۱۶

مسألة ۱۹ : يحرم بيع الميتة...

ما دو حرمت داریم تکلیفی و وضعی که به معنای بطلان می باشد. در کلام فقها اگر بحث حرمت در معاملات بدون قرینه آمد ظهور اولیه در حرمت وضعی می باشد اما اگر مراد تکلیفی باشد یا اعم از تکلیفی و وضعی باشد نیاز به قرینه دارد.

مشهور بین فقهای متاخرین این است که در جاهایی که حرمت وضعی دارد حرمت تکلیفی ندارد الا در سه مورد که نفس انشاء حرمت فعلی دارد:

۱- در خمر که علاوه بر اینکه بیع آن باطل است نفس انشاء هم حرام است حتی در بحث معالجه هم حرام است و باید به گونه ای رفع ید بکند به غیر از بیع

۲- دیگری در بیع ربوی که اعم از بیع و قرض است[۱]

۳- آخری هم در بیع وقت النداء است البته در جایی که نماز جمعه وجوب تعیینی داشته باشد که متعلق به عصر ظهور می باشد که قائلین به وجوب تعیینی در زمان غیبت، بسیار کم می باشند. مثلا می گویند بیع صنم حرام می باشد که در اینجا خود انشاء حرام نمی باشد و اگر حرام می باشد این قرار دادن صنم در اختیار دیگران حرام می باشد ولی منظور ما نفس انشاء می باشد.

فرقی نمی کند که این میته نجس باشد یا طاهر باشد انسان باشد یا غیر انسان.

الان این بحث خیلی محل ابتلاء می باشد مثل فروختن کلیه و بقیه اعضاء که میته می باشد.

این مسئله، مسئله مسلمی بوده است و اختلافی ظاهرا نبوده است و ظاهرا نزدیک به زمان ما شروع شده است « و منها: الميتة، و حرمة بيعها و شرائها و التكسّب بها إجماعي، و في التذكرة عليه الإجماع ، و في المنتهى إجماع العلماء كافّة ، بل يحرم جميع وجوه الاستمتاع بها كما في المنتهى»[۲]

با اینکه مرحوم نراقی بعد از مرحوم سید بوده است اما ایشان هم این مطلب را اجماعی و مسلم می دانسته اند.مرحوم علامه که منتهی را نوشته اند فقط ناظر به فتوای شیعیان نبوده است بلکه به فتاوی اهل سنت هم بوده است.

مرحوم صدر فتوا به صحت داده اند اما به شرط اینکه فایده محلله مقصوده عقلائی نه اینکه ملاک مقصوده عند المشتری داشته باشد اما عقلائی خیر.

اختلاف بر می گردد به روایات در این باره وارد شده که در بعضی نهی از این نوع بیعها شده است که نهی هم ظهور در حرمت دارد و بعضی می گوید که اشکالی ندارد که متقدمین به روایات نهی استناد کرده اند.اما آن دسته از روایاتی که قائل به نهی از این نوع بیعها شده اند سند ندارد و اکثرا دلالت هم ندارند و معارض هم دارد و چون دلیلی بر بطلان بیع میته نداریم لذا ما هم قائل به جواز شدیم فقط یک بحث می ماند و آن هم قید آقای صدر می باشد که فایده محلله

---

[۱] البته طبق نظر مشهور که در قرض این قرض صحیح می باشد و احکام قرض را دارد یعنی حرمت وضعی ندارد و لو اینکه حرمت تکلیفی هم دارد و کار حرام می باشد و لکن به ملک شخص این قرض انتقال پیدا می کند

[۲] مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج۱۴، ص: ۷۸

مقصوده[۱] می باشد که برای این قید هم دلیلی نداریم.البته این قید که ایشان زده اند به خاطر این نیم باشد که مالیت پیدا کند چرا که ظاهرا ایشان در بیع مالیت را مثل آقای خوئی و مختار ما ،شرط نمی دانند.

[۲]اما در تعلیقه بر منهاج که کلام مرحوم صدر دیده شد ،مشخص شد که ایشان هم نظرشان همین نظر می باشد با این تفاوت که ایشان قید مقصوده را حذف کرده اند و لکن ظاهرا سهو القلم بوده است چرا که ایشان در مبیع مالیت را شرط می دانند و این قید مقصوده برای درست کردن مالیت آورده اند و با قید محلله بودن به تنهایی مالیت حاصل نمی شود،پس وجهی برای حذف آن وجود ندارد.

...لکن الأقوی جواز الانتفاع بها فیما لا یشترط فیه الطهارة.

مثل ساختن غلاف شمشیر .

نظریه مشهور در بین فقها مطلق بوده است و هر نوع انتفاع را حرام میدانستند همانطور که در کلام مرحوم نراقی آمده بود.بخلاف متاخرین که کاملا بالعکس شده است مثل خود مرحوم سید که دلیل آنها، جمع عرفی بین دو گروه روایات می باشد.

دلائل و روایات

- روایت نهی:

۴۲۹۱- ۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْمُغِيرَةِ** قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ الْمَيْتَةُ يُنْتَفَعُ مِنْهَا بِشَيْءٍ قَالَ لَا...[۳].

سند آن هم خوب است و موثقه می باشد[۴].

- روایت جواز:

---

[۱] اگر مقصوده نباشد ،محلله هم نمی باشد که همه در بحث مکاسب می آید.

[۲] دوشنبه ۹۰/۱۱/۱۷

[۳] وسائل الشیعة ج۳ ۵۰۲ ۶۱ باب عدم طهارة جلد المیتة بالدباغ و عدم جواز الصلاة فیه و تحریم الانتفاع بها و کراهة الصلاة فیما یشتری ممن یستحل المیتة بالدباغ

[۴] لهذه الروایه ذیل و هذا نصه:« قُلْتُ بَلَغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص مَرَّ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ فَقَالَ مَا كَانَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الشَّاةِ إِذْ لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِإِهَابِهَا قَالَ تِلْكَ شَاةٌ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ص- وَكَانَتْ شَاةً مَهْزُولَةً لَا يُنْتَفَعُ بِلَحْمِهَا فَتَرَكُوهَا حَتَّى مَاتَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا كَانَ عَلَى أَهْلِهَا إِذْ لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِإِهَابِهَا أَيْ تُذَكَّى.وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ

۲۲۰۷۹- ۶- مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزَنْطِيِّ صَاحِبِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَ هِيَ أَحْيَاءٌ أَ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ قَالَ نَعَمْ يُذِيبُهَا وَ يُسْرِجُ بِهَا وَ لَا يَأْكُلُهَا وَ لَا يَبِيعُهَا.[1]

وَ رَوَاهُ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ .

اسراج خصوصیتی ندارد و کل انتفاعی که طهارت در آن شرط نمی باشد را می گیرد.

هر دو طایفه روایات آن عدیده می باشد و به حد افاضه می رسد که جمع عرفی بین آنها این می باشد که روایات نهی را حمل بر جایی شود که طهارت در آن شرط می باشد و روایات مجوزه را حمل بر جایی شود که طهارت شرط نمی باشد.

اما این روایت در ذیل را داشت که «و لا تبیعها» که عمده روایت می باشد در بطلا بیع چرا که دیگر روایات مشکل سندی دارند و تنها همین روایت می باشد که سند آن هم خوب است حتی آقای خوئی تعبیر به صحیحه کرده اند.

اما بحث سندی: این روایت سندش صحیح نمی باشد .این روایت را صاحب وسائل از دو کتاب نقل کرده است :مستطرفات سرائرو ددیگری قرب الاسناد حمیری که هر دو کتاب سندش ضعیف است .

مستطرفات :مرحوم ابن ادریس ۵۹۸ فوت کرده است از کسانی بوده است که خیلی مخالفت می کده است که بدون دلیل کلا بزرگان را نقل و قبول کند و در آخر همین کتاب خودش گفته است برو دنبال دلیل حرفهای من اگر دلیلی پیدا کردی قبول کن و الا خیر.در خاتمه کتاب سرائر می باشد.در این مستطرفات روایات نادر و جالب را جمع کرده است د رانجا از کتب مختلف نقل کرده و یکی ار دو کتاب بزنطی :جامع و نوادر که این را از کتاب جامعنقل کرده استو خودش گفته درست نمی باشد چرا که در این روایت گفته است که انتفاع به میته جایز می باشدو در حالیکه ما این را قبول نداریم و در باب احکام به خبر واحد استناد نمی شود.

بزنطی که همان بزنطی معروف می باشد که از اصحاب امام رضا علیه اسلام می باشد که بین بزنطی و ابن ادریس چقدر فاصله می باشد؟حدود چهارصد سال.بین فقهای متاخر، چون طریقش را به کتاب جامع ذکر نکرده است لذا این روایات این کتاب را اعتبار و اعتماد نمی کردند و این روایت فقط در کتاب مستطرفات می باشد و در کتب اربعه نمی باشد.پس طریقش می شود مجهول و ضعیف.

[2]این روایت از کتاب قرب الاسناد حِمیَری هم نقل شده است این قرب الاسناد کتابهایی بود ه است که می نوشتند با

سند کوتاه باشد که هر چه کوتاه تر باشد معتبر تر می باشد که اسم کتاب دنباله این داشته است مثلا قرب الاسناد الی الجواد که همه را کسانی می نوشتندکه در عصر معصوم بودند و روایاتی را نقل می کردند که سند آنها کوتاه بوده است و اختلاف شده که مال پسر است یا پدرو این در بحث ما اثری ندارد چرا که هر دو از ثقات می باشند و ما هم تعبیر می کنیم به حمیری .اختلاف است که قرب الأسناد است یا اِسناد اما چون دنباله دارد اِسناد بهتر می باشد.

---

[1] وسائل الشيعة ج۱۷ ۹۸ ۶ باب جواز بيع الزيت و السمن النجسين للاستصباح بهما مع إعلام المشتري دون شحم الميتة فلا يباع و لكن يستصبح بما قطع من حي

[2] سه شنبه ۹۰/۱۱/۱۸

بسیار هم معتبر می باشد و منتها در قرب الاسناد از عبد الله حسن و از علیتن جعفر و از اخیه نقل کرده است این علی بن جعفر از اجلاء می باشد که هم پسر امام صادق و برادر امام کاظم علیهم السلام می باشد.مشکل ار عبد الله بن حسن می باشد که علوی یا ابن علی بن جعفر هم می آورند. که نوه علی بن جعفر می باشد این عبد الله از مجاهیل به تمام معنا می باشد و هیچ تعرضی به ایشان نشده است حمیری از ایشان نقل کرده است لذا این حدیث در قرب الاسناد هم ضعیف می باشد و یکی از مبعدیم این می ابشد که در دو کتب آمده است از دو امام و دو راوی نقل شده است.از کتاب مستطرفات از امام رضا علیه السلام آمده است و در قرب الاسناد ،از امام صادق علیه السلام آمده است.راوی در قرب الاسناد علی بن جعفر می باشد و در مستطرفات از بزنطی می باشد.

حاصل اینکه وضعا و تکلیفا بیع و انتفاء به میته جایز می باشد.

الخامس: الدم من كل ما له نفس سائلة.

دلائل اقامه شده بر نجاست دم كل ما له نفس سائلة.

کتاب

اجماع

از کتاب و سنه و اجماع استفاده کرده اند که عمده روایات می باشد چرا که در کتاب و اجماع اشکال کرده اند کما اینکه مرحوم خوئی فرمودند:

«لا خلاف و لا إشكال في نجاسة الدم في الجملة، بل هي مما اجمع عليه المسلمون أو كادت ان تكون من ضروريات الدين. و ان نسب الخلاف في نجاسة بعض مصاديقه إلى بعض الأصحاب كابن جنيد، فإنه نسب إليه القول بطهارة ما دون الدرهم. و كذا نسب إلى الصدوق القول بطهارة ما كان أقل من الحمّصة على ما يأتي الكلام فيهما. إلّا ان أصل نجاسته في الجملة مما تسالم عليه المتشرعة بحيث لا مجال للتشكيك فيه، و معه لا حاجة بنا إلى الاستدلال بقوله تعالى: «قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً، أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ»[1] بدعوى: ارادة النجس من الرجس، لإمكان المناقشة فيه بوجهين:

[1] الانعام ۶: ۱۴۵.

الأوّل: ان الرجس ـ لغة ـ هو الخبيث و الشيء الدني، المعبّر عنه في الفارسية بـ «پليد». و من هنا يطلق على الأفعال أيضا، كما في قوله تعالى:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ[1]

فان الميسر ـ و هو القمار ـ من الأفعال، و لا معنى لنجاسة الفعل.

فيحتمل ان يكون المراد ان أكل الميتة و الدم و لحم الخنزير من الأفعال الدنيّة، فمع صحة إطلاق الرجس على الذات و الفعل معا لا دليل على إرادة الأوّل في الاية الكريمة.

الثاني: انه لو سلم ارادة النجس من الرجس لكان الاستدلال بالآية مبنيا على عود الضمير إلى كلّ واحد من المذكورات فيها. و لكنه لم يثبت، لاحتمال رجوعه إلى خصوص الأخير ـ و هو لحم الخنزير ـ لقربه لفظا. و كيف كان فلا ينبغي التشكيك في أصل نجاسة الدم في الجملة.[2]

روایات در سه طائفه:

تمام این روایات در سه طائفه داخل می شوند:

طائفه اول:

در موارد دماء خاصی وارد شده است. که به سه روایت اشاره می کنیم.

---

[1] المائدة ۵: ۹۰.

[2] فقه الشيعة ـ كتاب الطهارة؛ ج۳، ص: ۱۹، خویی، سید ابو القاسم موسوی، فقه الشيعة ـ كتاب الطهارة، ۶ جلد، مؤسسه آفاق، قم ـ ایران، سوم، ۱۴۱۸ ه ق

روایت اول:

۴۳۶۷- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَعَفَ وَ هُوَ يَتَوَضَّأُ فَتَقْطُرُ قَطْرَةٌ فِي إِنَائِهِ هَلْ يَصْلُحُ الْوُضُوءُ مِنْهُ قَالَ لَا.[۱]

روایت دوم:

۲۴۰۷۵- ۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُكَيْمٍ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ **عَنْ مُثَنَّى بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي حَكَكْتُ جِلْدِي فَخَرَجَ مِنْهُ دَمٌ فَقَالَ إِنِ اجْتَمَعَ قَدْرَ حِمَّصَةٍ[۳] فَاغْسِلْهُ وَ إِلَّا فَلَا.[۴]

روایت سوم:

۴۰۸۲- ۲- وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ بِهِ الْقَرْحُ وَ الْجُرْحُ وَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْبِطَهُ[۵] وَ لَا يَغْسِلَ دَمَهُ قَالَ يُصَلِّي وَ لَا يَغْسِلُ ثَوْبَهُ كُلَّ يَوْمٍ[۶] إِلَّا مَرَّةً فَإِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَغْسِلَ ثَوْبَهُ كُلَّ سَاعَةٍ.[۷]

---

[۱] وسائل الشيعة ج۳ ۵۲۷ ۸۲ باب نجاسة الدم من كل حيوان له نفس سائلة.

[۲] چهارشنبه ۹۰/۱۱/۱۹

[۳] دانه نخود.

[۴] وسائل الشيعة ج۳ ۴۳۰ ۲۰ باب جواز الصلاة مع نجاسة الثوب و البدن بما ينقص عن سعة الدرهم من الدم مجتمعا عدا ما استثني .

[۵] پانسمان کند.

[۶] ثابت شده است که در آن زمان هم ساعت بیست و چهار ساعت بوه است چرا که سابقه بیست و چهار ساعت قبل از اسلام بوده است .اگر چه این ساعت متداول در زمان هارون الرشید آمده است.

[۷] وسائل الشيعة ج۳ ۴۳۳ ۲۲ باب جواز الصلاة مع نجاسة الثوب و البدن بدم الجروح و القروح إلى أن ترقأ و استحباب غسل الثوب كل يوم مرة .

این روایت مضمره می باشد و لکن چون سماعة از اجلاء می باشد مضمرات او قبول شده است و از آن تعبیر شده به موثقه. در اذهان عرف این می باشد که مانعیت این امور از باب نجاست می باشد نه غیر نجاست.

از طایفه اول بیش از این استفاده نمی شود که خون انسان نجس می باشد و تماما در مورد خون انسان بوده است.

اما بعضی از شقوق خون انسان جای شک است که این روایت دلالت دارد یا خیر اما اجمالا و فی الجمله می گوید خون انسان نجس است.

طائفه ثانیه:

راجع به خون می باشد و خون خاصی نمی باشد اما ناظر به احکام ثانوی خون می باشد نه نجاست آن مثلا آیا آب چاه معتصم می باشد و خون افتاده در آن ،آن را نجس کرده است یا خیر و طهارت لباس و جواز خواندن نماز، یعنی در این طایفه نجاست خون مفروق عنه می باشد.

روایت اول:

۴۰۷۶- ۶- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ **عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** قَالَ: قُلْتُ لَهُ الدَّمُ يَكُونُ فِي الثَّوْبِ عَلَيَّ وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ إِنْ رَأَيْتَهُ وَ عَلَيْكَ ثَوْبٌ غَيْرُهُ فَاطْرَحْهُ وَ صَلِّ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ ثَوْبٌ غَيْرُهُ فَامْضِ فِي صَلَاتِكَ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مَا لَمْ يَزِدْ عَلَى مِقْدَارِ الدِّرْهَمِ ....[1]

[1] وَ مَا كَانَ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ رَأَيْتَهُ قَبْلُ أَوْ لَمْ تَرَهُ وَ إِذَا كُنْتَ قَدْ رَأَيْتَهُ وَ هُوَ أَكْثَرُ مِنْ مِقْدَارِ الدِّرْهَمِ فَضَيَّعْتَ غَسْلَهُ وَ صَلَّيْتَ فِيهِ صَلَاةً كَثِيرَةً فَأَعِدْ مَا صَلَّيْتَ فِيهِ.(وسائل الشيعة ج۳ ۴۳۱ ۲۰ باب جواز الصلاة مع نجاسة الثوب و البدن بما ينقص عن سعة الدرهم من الدم مجتمعا عدا ما استثني).

روایت دوم:

۴۲۳۲- ۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَرَى بِثَوْبِهِ الدَّمَ فَيَنْسَى أَنْ يَغْسِلَهُ حَتَّى يُصَلِّيَ قَالَ يُعِيدُ صَلَاتَهُ كَيْ يَهْتَمَّ بِالشَّيْءِ إِذَا كَانَ فِي ثَوْبِهِ عُقُوبَةً لِنِسْيَانِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعُ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ أَ يُعِيدُ حِينَ يَرْفَعُهُ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَسْتَأْنِفُ.[1]

[2] این که می گوئیم عمده وجوه روایات می باشد یعنی که دیگر دلائل و وجوه تمام نمی باشد.

عمده روایات ما از همین طائفه می باشند.

روایت سوم:

۴۴۲- ۲۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى رَجُلٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْبِئْرِ تَكُونُ فِي الْمَنْزِلِ لِلْوُضُوءِ فَيَقْطُرُ فِيهَا قَطَرَاتٌ مِنْ بَوْلٍ أَوْ دَمٍ أَوْ يَسْقُطُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ عَذِرَةٍ كَالْبَعْرَةِ وَ نَحْوِهَا مَا الَّذِي يُطَهِّرُهَا حَتَّى يَحِلَّ الْوُضُوءُ مِنْهَا لِلصَّلَاةِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ فِي كِتَابِي يُنْزَحُ دِلَاءٌ مِنْهَا.[3]

فرض شده که دم نجس می باشد چرا که مصبّ سوال تطهیر آب چاهی می باشد که نجس شده است.

متفاهم از نزح این است که این نزح تا زمانی می باشد که رنگ و بو از بین رود.

---

[1] وسائل الشيعة ج۳ ۴۸۰ ۴۲ باب وجوب الإعادة في الوقت و استحباب القضاء بعده على من علم بالنجاسة فلم يغسلها ثم نسيها وقت الصلاة.

[2] یکشنبه ۹۰/۱۱/۲۳

[3] وسائل الشيعة ج۱ ۱۷۶ ۱۴ باب عدم نجاسة ماء البئر بمجرد الملاقاة من غير تغير و حكم النزح .

روایت چهارم:

۳۸۲- ۸- وَ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ **سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْجَرَّةِ[۱] تَسَعُ مِائَةَ رِطْلٍ مِنْ مَاءٍ يَقَعُ فِيهَا أُوقِيَّةٌ مِنْ دَمٍ أَشْرَبُ مِنْهُ وَ أَتَوَضَّأُ قَالَ لَا.[۲]

ظاهراً سائل ناظر به این است که این حجم آب آیا با این مقدار خون نجس می شود یا خیر؟

این طائفه اصلا اطلاقی ندارد چرا که نجاست دم فرض شده اما آن دمی که فرض نجاست شده چه دمی می باشد، این طائفه در مقام بیان آن نمی باشد پس مانند طائفه اول اطلاقی ندارد.

طائفه سوم:

طائفه ای که دم به صورت مطلق ذکر شده است و خود امام مطرح کردند ودر کلام امام آمده است به خلاف طائفه قبلی که در کلام سائل آمده بود.

۵۹۰- ۲- وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ 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 أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ وَ اشْرَبْ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ.[۳]

درست است که در طائفه دومی احکام ثانوی بود در اینجا هم حکم ثانوی می باشد اما در اینجا در کلام امام آمده است بخلاف طائفه دوم که در کلام سائل آمده است .

---

[۱] خمره یا خم .

[۲] وسائل الشيعة ج۱ ۱۵۳ ۸ باب نجاسة ما نقص عن الكر من الراكد بملاقاة النجاسة له إذا وردت عليه و إن لم يتغير

[۳] وسائل الشيعة ج۱ ۲۳۰ ۴ باب طهارة أسآر أصناف الأطيار و إن أكلت الجيف مع خلو موضع الملاقاة من عين النجاسة.

متفاهم عرفی این است که منع بخاطر خونی است که در منقارش می باشد. امام نفرمودند که کدام خون بلکه هر خونی را در بر می گیرد و اطلاق دارد.

مناقشه:

که این روایت هم اطلاقی ندارد چرا که سوال سائل از مشروب حمامه و پرندگان شکاری بود حال در ذهن سائل این بوده است که یا حضاضت در وضو با این آب می باشد یا امر دیگری که ما نمی دانیم .امام هم در مقام بیان این می باشند که به صرف اینکه حمامه و مانند آن از آن خورده است باعث حضاضتی در این آب نمی شود بلکه باید عامل خارجی باشد که باعث حضاضت بشود مثل خون که غالب موارد نجاست منقار این پرندگان هم از آن می باشد. اما در مقام بیان نجاست خون نبوده است که بگویند که کدام خون نجس می باشد و کدام نمی باشد.بلکه می فرمایند که مشروب این پرندگان حرام نمی باشد.

مخلّص کلام این می شد که آن طوایف می گویند که دم نجس می باشد اما اطلاقی ندارند که الدم نجس و اگر شک در نجاست خونی کردیم ، مرجع قاعده طهارت می باشد. و این هم که علماء فرمودند که خون داخل تخم مرغ نجس نمی باشد این بود که اطلاقی نداشتیم.

بله فی الجمله اثبات می شود که نجاست دارد اما اطلاقی ندارد که در موارد مشکوک این روایات حکم به طهارت بکنند.[1]

ان قلت: اطلاق دم در کلمات سائلین و اصحاب نشان دهنده ارتکاز اصحاب بر نجاست دم بصورت مطلق می باشد.

بعضیها قبول کردند در ادله لفظیه اطلاقی نداریم اما می توان به غیر ادله لفظیه اثبات کرد به این صورت که وقتی ما به روایاتی که نجاست دم از آنها استفاده می شود رجوع می کنیم می بینیم که در سوال سائل هیچگاه قیدی برای دم نمی آورند بلکه

[1] دوشنبه ۹۰/۱۱/۲۴

بصورت مطلق و بدون قید آن را استفاده می کنند، که از اینکه کلمه دم بدون قید آمده یقین می کنیم در ارتکاز متشرعه و اصحاب هر دمی نجس می باشد وقتی که فهمیدیم در ارتکاز آنها هر دمی نجس بوده است می فهمیم این ارتکاز از قبل معصوم علیهم السلام آمده است و کشف می شود در نزد ائمه هر دمی نجس بوده است.

این شاید بهترین تقریبی بوده که بیان شده است که تقریب آقای صدر بوده است که خود ایشان هم قبول نکرده اند.

نتیجه این تقریب با اطلاق یکی می شود.

قلت: این اطلاق زمانی محرز می شود که در مقام بیان احکام واقعی دم باشند نه مانند این روایات در مقام بیان احکام ثانویه.

یکی از مقدمات آن مخدوش می باشد که مقدمه اول می باشد که در کلمات سائلین قیدی ذکر نشده است پس کشف می کند از ارتکازِ اصحاب که ما این کاشفیت را قبول نداریم چرا که کلمات اصحاب ناظر به احکام ثانوی دم می باشد چون وقتی در مقام بیان احکام ثانوی باشیم لازم نمی باشد که در جایی که در مقام بیان نمی باشیم قیدی بزنیم. پس زمانی کشف از ارتکاز می کند و عدم قید دلالت بر اطلاق می کند که روایات ناظر به احکام اولیه باشند.

اما مقدمه دومی که کشف از ارتکاز معصوم می کند درست می باشد و اینکه مطابق احتیاط می باشد پس کشف از رضایت معصوم و ارتکاز ایشان علیه السلام نمی کند این درست نمی باشد چرا که ارتکاز با سیره فرق می کند چرا که در سیره باید عملی باشد و ما منتظر امضاء معصوم باشیم و عدم ردع نشان دهنده امضاء می باشد الا اینکه عمل اصحاب مطابق احتیاط باشد اما در ارتکاز در نفس شکل گیری آن صحبت می کنیم که این چطور شکل گرفته است و به حساب احتمالات منشأی داشته است که این منشاء

امام معصوم می باشد و اصلاً صحبت سر این است که این ارتکاز[۱] از کجا آمده است و چطور شکل گرفته است و یک مقام قبل از سیره می باشد چرا که در سیره کاری نداشتیم که از کجا آمده است بلکه فقط می خواستیم ببینیم که این سیره مورد امضاء امام می باشد یا خیر.یعنی در ارتکاز می خواهیم بدانیم که این عملی که دنبال امضاء آن می گردیم از کجا آمده است و منشأ آن چه می باشد.

موید این مطلب سوال علی بن جعفر می باشد[۲] که نجاست امر ارتکازی[۳] نبوده است و نمی توان گفت قلت دم که قطره ای بوده است باعث این شده است که علی بن جعفر این سوال را بپرسد چرا که خواهیم گفت که اگر ارتکاز باشد فرقی بین قلیل و کثیر نمی گذارد ضمن اینکه قطرات بینی به قدری می باشد که شک نشود و فرقی بین آن و غیر قطره نگذاریم و درست است علی بن جعفر یک نفر بیشتر نبوده است اما از علماء و فقهاء آن زمان بوده است و برادر امام می باشد و بعید است که ارتکازی بوده است اما این ارتکاز در علی بن جعفر نبوده است.

ظاهر این سوال هم اینطور نمی باشد که شک او بخاطر این بوده است که شک داشته که این خون به ظرف بر خورد کرده است یا با خود آب. اینکه اصحاب از قطرات ریز که حتی در لباس و ظرف است و آن را گم هم کرده است سوال می کند این باعث این نمی شود که بگوئیم ارتکازی وجود داشته است چرا که این احتمال وجود دارد که ممکن است که از باب مانعیت در صلاة سوال می کرده اند و در ذهن اینها این شبهه بوده است که خون هم مانند اجزاء میته مانع از صحت نماز می باشد.

---

[۱] بحثی که وجود دارد این است که آیا وظیفه امام به ما هو امام نه از باب ارشاد جاهل یا عدم اندراس دین که این وظیفه مومنین می باشد، بلکه بنظر می رسد که امام از آن جهت که امام می باش وظیفه ای فراتر از مومنین داشته باشد ، آیا وظیفه امام بما هو امام، تصحیح ارتکاز بوده است یا خیر؟

[۲] ۴۳۶۷ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَعَفَ وَ هُوَ يَتَوَضَّأُ فَتَقْطُرُ قَطْرَةٌ فِي إِنَائِهِ هَلْ يَصْلُحُ الْوُضُوءُ مِنْهُ قَالَ لَا.

[۳] البته ارتکازی که برای ما حجت می باشد ارتکاز عمومی می باشد نه ارتکاز فرد خاصی ،که این ارتکاز عمومی را از سوال عمومی می توان فهمید یعنی عده زیادی این سوال را کرده باشند و هیچگاه سوال یک نفر کاشف از ارتکاز عمومی نمی باشد اما می توان عدم ارتکاز عمومی را کشف می کند بخصوص اگر این فرد ،فرد خاصی باشد.

از تعدد روایات و موارد سوال نمی توان فهمید که از باب تعدد امثله می باشد چرا که تعدد امثله مال جایی است که در یک روایت آمده باشد و با هم جمع شده باشد.

لذا در فروعاتی که در آینده می آید باید رجوع کرد به دلائل که آیا اینها را می گیرد یا خیر.

...إنسانا أو غیره...[1]

که منظور غیر انسانی که خون جهنده دارد چرا که قید نفس سائله در ابتدای مسئله آمده بود[2] .

اما خون انسان چرا که بخصوص در مورد آن روایت داشتیم.

اما خون حیوان فی الجمله، چون قدر متیقن بعضی از روایات می باشد مانند روایتی که در منقار حیوانات شکاری خونی بود و امام فرمود که نجس می باشد که غالب قدر متیقن این خونها خون حیوانات می باشد.

...کبیرا أو صغیرا...

ممکن است مراد ایشان کبیر و صغیر حجمی و جسمی باشد یا کبیر و صغیر عمری باشد که به نظر می رسد ظهور در اولی دارد و ممکن می باشد که این کلامی که آورده و تصریح کردند که فرقی بین کبیر و صغیر نمی باشد بخاطر شبهه ای در صغیر و کبیر بوده است که همچنان که در بول بین صغیر و کبیر عمری فرق گذاشتند، در دم هم همینطور باشد.

چون ما اطلاقی نمی باشیم، دلیل این کلام این است که در ارتکاز عرف بین صغیر و کبیر فرقی نمی گذارند یعنی علاوه بر اینکه در خون اطلاقی نداشتیم در منقار هم

---

[1] سه شنبه ۹۰/۱۱/۲۵

[2] الخامس: الدم من کل ما له نفس سائلة.

اطلاقی نداریم و در منقار هم قدر متیقن کبیر می باشد اما در عرف الغاء خصوصیت می شود و خون صغیر را ملحق به خون کبیر می کند.

....قلیلا کان الدم أو کثیرا...

تا الان بین انسان و حیوان فرق می گذاشتند اما الان بین خود خون فرق می گذارند قدر متیقن در دم، دم کثیر می باشد لذا باید در قلیل آن بحث کنیم که خود قلیل دو قسم می باشد:

۱) دم قلیل مانند دم رعاف .

۲) خیلی قلیل مانند نوک سوزن یا یک ارزن.

در دم قلیل که روایت داشتیم مثل موثقه عمار در طائفه سوم که در منقار حیوانات بود که نوعا کم می باشد و صحیحه علی بن جعفر که در طائفه اول بود.

اما دم خیلی قلیل این مورد روایات نمی باشد و قدرمتیقن هم نمی باشد که باید از الغاء خصوصیت عرفیه استفاده کرد که ظاهرا این الغاء خصوصیت می باشد و قطعا صغارا که در روایت آمده است قلیل را در بر می گیرد نه خیلی قلیل را و عرف در نجاست فرقی بین قلیل و خیلی قلیل نمی گذارد.البته در بین فقها کسانی را را داریم که قطرات قلیل را نجس نمی دانستند.

اما خونهایی که با میکروسکوپ یا ذره بین دیده می شود و با چشم معمولی دیده نمی شود نجس نمی باشد به دلیل اینکه:

- یا مفاهیم عرفی در اشیاء فقط بر اشیائی اطلاق می شود که با چشم دیده شود مثلا به چوب خیلی کوچک ،چوب گفته نمی شود.آب و خون هم همینطور .اگر هم شک کنیم که خون می گویند یا خیر کفایت می کند که طاهر باشد.

- یا اگر این را هم نپذیریم الغاء خصوصیت عرفی هم نمی شود چرا که اطلاقی نداشتیم اگر در الغاء خصوصیت هم شک کردیم باز برای حکم به طهارت کفایت می کند.

[۱]...و أما دم ما لا نفس له

فطاهر كبيرا كان أو صغيرا كالسمك و البق[۲] و البرغوث[۳] ...

«ما لا نفس له» نفس یعنی خون اما در اینجا عبارت یعنی اینکه خون دارد اما خون جهنده ندارد. که آقای صدر فرموده بودند که حیوانات دریایی اصلا خون جهنده ندارند اعم از اینکه در آب زندگی می کنند یا دو زیست می باشند.

دلیل:

غير اطلاقي ها: عدم اطلاق روايات النجاسة و الرجوع الي قاعده الطهارة.

چون اطلاقی نداشتیم که خون نجس است و آنهایی که بود ، مواردی بود که خون جهنده داشتند و اگر هم در مورد خون جهنده نبود مانند روایت منقار، اطلاق نداشت[٤] و قدر متیقن[٥] خون جهنده بود الغاء خصوصیت هم نمی شود چرا که بین خون جهنده و غیر جهنده خیلی فرق می باشد که بعضی ادعا کرده اند که به غیر جهنده اصلاً اطلاق دم نمی شود.

در نتیجه مرجع می شود قاعده طهارت.

---

[۱] چهارشنبه ۹۰/۱۱/۲۶

[۲] پشه

[۳] کک

[٤] در نتیجه معنای روایت می شود اگر در منقار آنها خون نجس بود.

[٥] اجمالی که در آن سراغ قدر متیقن می رویم منظور اعم از اجمال و عدم اطلاق می باشد.

اطلاقیها: روایات مخصص.

اما اگر مانند بعضیها قائل به اطلاق شدیم باید برای قول به طهارت خونها غیر جهنده سراغ مخصِّصات برویم .

روایت الاول:

۴۰۸۹- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَّالِ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ** قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِي دَمِ الْبَرَاغِيثِ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قُلْتُ إِنَّهُ يَكْثُرُ وَ يَتَفَاحَشُ قَالَ وَ إِنْ كَثُرَ الْحَدِيثَ.[۱]

این در مورد برغوث است و اگر الغاء خصوصیت شود به حیواناتی می شود که مانند برغوث می باشند مانند پشه حشرات و کک و شپش اما به ذات لحم که خون جهنده ندارد نمی توان تَسَرّی داد.

روایت دوم:

۴۰۹۰- ۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ عَلِيّاً ع كَانَ لَا يَرَى بَأْساً بِدَمِ مَا لَمْ يُذَكَّ يَكُونُ فِي الثَّوْبِ فَيُصَلِّي فِيهِ الرَّجُلُ يَعْنِي دَمَ السَّمَكِ.[۲]

مراد از «ما لم یذکّ» این است که ذبح نشده است چرا که ماهی هم مذکی می شود اما ذبح نمی شود .

بررسی روایت سندا:

این روایت سند ندارد چرا که اسماعیل بن ابی زیاد سکونی از عامه می باشد و توثیق خاصی ندارد. مرحوم شیخ در عُدَّة فرمودند که: «اصحاب یعتمدون علی روایاته» آیا از این کلام استفاده می شود که ثقه بوده است یا خیر بلکه از روایات او استفاده می

---

۱ وسائل الشیعة ج۳ ۴۳۵ ۲۳ باب طهارة دم السمك و البق و البراغیث و نحوها مما لا نفس له و إن كثر و تفاحش.

۲ همان حدیث ۲.

شده است و روایات او موثوق به بوده است و بدان عمل می کردند اما اگر فهمیده شود ثقه بوده است این می شود توثیق شیخ بخلاف اینکه روایات او موثوق به بوده است که دلالتی بر وثاقت او ندارد. که برای ما وثاقت فهمیده نمی شود.

اما کسانی مانند مرحوم خوئی گاهی وقتها در سکونی از باب اینکه از راویان کامل الزیارات بوده است، توثیق ایشان را قبول می کردند که بعدها عدول کردند.

اَشدّ اشکالا نوفلی می باشد که از سکونی نقل می کرده است و نوفلی اصلا توثیق ندارد و فقها برای توثیق نوفلی ،گفته اند که بدلالت التزامیه قول شیخ توثیق نوفلی می باشد چرا که اکثر روایات سکونی از نوفلی بوده است و فقها که به روایات او اعتماد می کردند به روایات او هم اعتماد می کردند که می شود توثیق او یا حداقل موثوق به بودن روایات او.

موثوق به بودن روایات او هم دلیل نمی شود که روایات او را قبول کنیم چرا ممکن است که از باب اطمینان شخصی به آن عمل کرده باشند.

ممکن است گفته شود که:

اولا: نمی توان به این ملتزم شد که از باب اطمینان به آنها عمل کرده اند چرا که بعید به نظر می رسد که همه روایات ایشان را بررسی کرده باشند.

ثانیا: اطمینانی که به خبروية مطمئن بر گردد قبول می شود.

درست است که روایات سکونی زیاد است و بیش از هزار روایت می باشد اما شهادت های شیخ کلا محل تردید و تامل است و شیخ خیلی کثیر الاخطاء می باشد حتی آقای خوئی فرموده اند عالمی از اخباریین و محدثین گفته اند: یک خطی را از شیخ پیدا نمی کنی که یک خطاء نداشته باشد و خیلی از شهادات آنها عن حدس بوده است. البته متاخرین کثرة خطاء ایشان را به کثرت کار ایشان حمل کرده اند یعنی چون کارهایی که انجام داده اند زیاد بوده است لذا خطاهای ایشان هم زیاد نشان می دهد.

و اطمینانِ خبرة زمانی حجت می باشد که این اطمینان مخبری باشد نه خبری ضمن اینکه دلیل حجیت قول اهل خبرة به سیره ثابت شد و برای حجیت این نحوه قول اهل خبره باید به سیره رجوع کرد و روشن نمی باشد که در سیره چنین قول اهل خبره ای را قبول کنند.

بررسي روايت دلالتا:

«یعنی» ظاهرا از کلام امام می باشد چرا که راوی اخیر می باشد، ضمن اینکه در مورد نجاست نمی باشد بلکه در مورد صحت و بطلان نماز می باشد. ممکن بوده است از باب این بوده است که مقدار آن کم بوده است و معفو بوده است نه اینکه نجس نبوده است.

در الغاء خصوصیت هم باید به مقدار سمک الغاء کرد که حتی نهنگ را هم نمی گیرد چه برسد به حیوانات غیر دم سائله غیر بحری .

گفته اند که چون سکونی از عامه بوده لذا در روایات از کسی نقل می کرده است که آن شخص را قبول داشته است لذا از حضرت علی علیه السلام که به عنوان صحابی قبول داشته است، نقل می کرده است.

روایت سوم:

۴۰۱۹[1]- ۵- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِدَمِ الْبَرَاغِيثِ وَ الْبَقِّ وَ بَوْلِ الْخَشَاشِيفِ.[2]

مرحوم آقای خوئی که در روایت منقار اطلاق در نجاست دم فهمیده بودند، در این روایات اطلاقی را قبول نکردند بنا بر این باید روایتی پیدا کنیم که مطلقات را تقیید بزند .

[1] شنبه ۹۰/۱۱/۲۹

[2] وسائل الشیعة ج۳ ۴۱۳ ۱۰ باب حکم ذرق الدجاج و بول الخشاف و جمیع الطیر.

ایشان به روایاتی استدلال کرده اند که قائل بودند دیگران هم استدلال کرده اند اما ظاهرا کسی استناد نکرده است.

روایاتی که وارد شده اگر مایعی یا آبی داشته باشیم و حیوان غیر دم سائله در آن بیفتد آن آب نجس نمی شود.

روایت چهارم:

۶۲۴- ۲- وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ يَعْنِي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ **عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع** قَالَ: لَا يُفْسِدُ الْمَاءَ إِلَّا مَا كَانَتْ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ.[۱]

اولا: مفهوم عرفی از «افساد» نجاست می باشد نه فساد بهداشتی و این مفروق عنه است.

ثانیا: از واضحات در اذهان متشرعه این است که حیوان زنده منجس نمی باشد پس منظور میته حیوان می باشد.

مفهوم این است که هر حیوان میته غیر نفس سائله آب را نجس نمی کند که این روایت اطلاق دارد و جایی را هم می گیرد که حیوان متلاشی شده باشد و وقتی که متلاشی می شود دم آن هم با آب برخورد می کند که این روایت گفته که آب طاهر می باشد. ایشان از همین روایت طهارت بول و خرء را هم استفاده کرده اند.

روایت پنجم:

۶۲۳- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ **عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْخُنْفَسَاءِ وَ الذُّبَابِ وَ الْجَرَادِ وَ النَّمْلَةِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ يَمُوتُ فِي الْبِئْرِ وَ الزَّيْتِ وَ السَّمْنِ وَ شِبْهِهِ قَالَ كُلُ مَا لَيْسَ لَهُ دَمٌ فَلَا بَأْسَ بِهِ.[۲]

---

[۱] وسائل الشيعة ج۱ ۲۴۱ ۱۰ باب طهارة سؤر ما ليس له نفس سائلة و إن مات.

[۲] وسائل الشيعة ج۱ ۲۴۱ ۱۰ باب طهارة سؤر ما ليس له نفس سائلة و إن مات.

مناقشه ۱:

آقای صدر: گفته این فرمایش در صورت تمام بودن معنایش این است که به عنوان اجزاء میته نجس نمی باشد اما به عنوان خون نجس باشد منافاتی ندارد و در ادله ترخیصی مثل طهارت همیشه حیثی می باشند و به حیث میته ناظر می باشد اما به حیث دَمیَّت اشاره ای ندارد و نمی گوید که نجس نمی باشد. پس معنا این می باشد که از آن حیث که میته می باشد نجس نمی باشد .

جواب از مناقشه:

قبول نداریم چرا که دم حیوان عرفا جزء حیوان نمی باشد بلکه از باب ظرف و مظروف می باشد البته این دفاع در صورتی درست است که آقای خوئی هم «دم» را از اجزاء ندانند اما اگر بدانند اشکال ایشان وارد می باشد اما آقای خوئی از این نظر ساکت می باشند. اگر شک هم بکنیم که از اجزاء می باشد یا خیر؟ کافی می باشد که اشکال آقای صدر وارد نباشد.

مناقشه ۲:

آقای صدر: این روایت اطلاقی ندارد چون تفسخ در این موارد امر متعارفی نمی باشد[۱] که حمل بر آن هم شود و از این حیث در مقام بیان باشد بلکه می گوید از آن جهت که برخورد به میته کرده است نجس نمی باشد.البته در فرد نادر این طور نمی باشد که اطلاق گیری نتوان کرد بلکه عرفی می باشد و در این فرد نادر عرف، اطلاق گیری نمی کند. اگر هم شک در اطلاق گیری کنیم نمی توان اطلاق گیری کرد.

تنها دلیل ما بر طهارت، قاعده طهارت می باشد. و اگر اطلاقی هم داشتیم باید در مثل برغوث به عدم نجاست قائل شویم.

---

[۱] چون تفسخ با خون گرمی می سازد.

تنبیه:[1]

خوب ما گفتیم دم پشه و برغوث پاک می باشد اما این حشرات دو دم دارند:

- دمی که مال خود حیوان می باشد.
- دمی که مال خود حیوان نمی باشد بلکه اصطلاحا دم مکتسب می باشد که خون مکیده شده توسط حشره می باشد. آیا این خون طاهر می باشد یا خیر؟

در اینجا گفته شده که این دم نجس می باشد به دو دلیل:

دلیل اول: اطلاق دلیلی که می گوید خون انسان نجس می باشد، این خون را هم می گیرد چرا که این هم خون انسان می باشد و فرض می باشد که این خون در معده این حشره می باشد و هنوز خون جزء خون این حیوان نشده است.

دلیل دوم: به استصحاب نجس می باشد و آن ادله اطلاقی ندارد، و الغاء خصوصیت هم نداریم به این تقریب که هنگامی که در معده نبود و در بدن انسان بود نجس بود الان هم که شک می کنیم می گوییم نجس می باشد که این استصحاب می شود، استصحاب حکمی.

تفصیل این حکم را می گذاریم جایی که خود سید بحث می کنند که بحث مطهرات است و ایشان یکی از این مطهرات را انتقال می دانند و در آنجا بحث می کنند. خواهیم گفتیم که این دو دلیل تمام نمی باشد و اگر هم تمام باشد ما دلیل حاکم داریم که آن دلیل حاکم عبارت است از :

۴۰۸۹- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَّالِ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ** قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِي دَمِ الْبَرَاغِيثِ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قُلْتُ إِنَّهُ يَكْثُرُ وَ يَتَفَاحَشُ قَالَ وَ إِنْ كَثُرَ الْحَدِيثَ.[2]

---

[1] یکشنبه ۹۰/۱۱/۳۰

[2] وسائل الشیعة ج۳ ۴۳۵ ۲۳ باب طهارة دم السمك و البق و البراغیث و نحوها مما لا نفس له و إن كثر و تفاحش.

امام فرمودند: «و ان کثر»خوب مشخص است که دم براغیث زیاد نمی شود پس منظور امام دم مکتسب می باشد.حتی کسانی هم که به ادله بالایی استدلال کردند بعد این دلیل حاکم را قبول کرده اند.

اگر کسی هم اشکال کرده است در سند این روایت بوده است. و چون مشهور، این اشکال سندی را نپذیرفتند تعبیر به صحیحه کردیم.

در سند روایت «علی بن حکم» می باشد که بحث می باشد که آیا موثق می باشد یا خیر در کتب روایی «علی بن حکم» چهار تا می باشد :

۱. علی بن الحکم. که عمده در روایات هم همین می باشد.
۲. علی بن الحکم الانباری.
۳. علی بن حکم بن زبیر.
۴. علی بن الحکم الکوفی.

در کتب روایی این چهارتا آمده است اما در کتب رجالی بعضی متعرض یکی و بعضی دو تا و بعضی متعرض سه تا از اینها شده اند اما در میان اینها فقط یکی توثیق دارند و آن اخیری می باشد یعنی « علی بن الحکم الکوفی» که شیخ آنرا توثیق کرده اند. هر چهار تا از یک طبقه می باشند از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام.

پس سه تای از آنها بدون توثیق می ماند. خوب اشکال شده که آیا علی بن الحکم واقع در سند روایت، کوفی می باشد که توثیق دارد یا خیر از سه تای باقی می باشد که موثق نمی باشند نه اینکه ثقه نیست یعنی برای اینها توثیقی ذکر نگردیده است نه اینکه تضعیف شده است.

در رجالیین متاخر مثل مرحوم تستری و آقای خوئی از روی قرائن و شواهد گفته اند که این چهارنفر یکی می باشد. اسم اولی که با «کوفی» توثیق شده، منافات ندارد و دومی هم که اسم جد آنها می باشد و دو تای ما بقی که یکی به لحاظ محل سکونت یک هم به لحاظ مولد و موطن آنها می باشد. و این هم متداول می باشد که یک شخص را یکبار به لحاظ موطن و یک بار به لحاظ محل سکونت بخوانند.

مرحوم آقای صدر مبسوط تر از دیگران قرائنی را ذکر کرده اند و فرموده اند که با توجه به این قرائن انسان مطمئن می شود که اینها یک نفر بوده و تمام این عناوین، عنوان برای یک نفر می باشند.

[1]...و کذا ما کان من غیر الحیوان کالموجود تحت الأحجار عند قتل سید الشهداء أرواحنا فداه...

مثل خونهای که در روستای زر آباد از درختی در روز عاشورا می آید یا بارش خون در هندوستان به گفته بعضی از دوستان.

دلیل:قاعده طهارت، چرا که دلائل نجاست خون این را نمی گیرد به دو بیان:

[1] دوشنبه ۹۰/۱۲/۰۱

- چرا که ادعا شده مفهوم عرفی خون در جایی است که منشاء آن حیوان باشد و اگر به آنهایی هم که منشاء حیوانی ندارند خون گفته شود با تسامح می باشد. اگر هم شک کنیم که مفهوم خون اعم از منشاء حیوانی و غیر حیوانی است[۱] یا اضیق می باشد و منشاء حیوانی را فقط بگیرد، باز کافی می باشد که ادله آنها را نگیرد.

- سلمنا که به این عرفا خون گفته شود، اما ما در روایات نجاست اطلاقی نداشتیم که این مورد را بگیرد حال یا طبق مختار ما بود که اصلا اطلاق نداشتیم یا حتی کسانی هم که ادعای اطلاق کردند از روایت موثقه و منقار بود که خون حیوانات را در بر می گرفت و این مورد را در بر نمی گیرد و اگر هم بعیدا شک کنیم که آیا شامل این می شود یا خیر باز کفایت میکند که قاعده طهارت را جاری کنیم.

الغاء خصوصیت هم نمی شود و عرف بالعکس آب داخل آزمایشگاه ،در این مورد الغاء خصوصیت نمی کند و اگر داخل دستگاه خونهایی را تولید کنند این خونها طاهر می باشد. نکته فرق این است که در مورد آب داخل دستگاه محمول آن طهارت می باشد اما در مورد خون، محمول نجاست می باشد. در نتیجه مرجع می شود قاعده طهارت[۲].

...و يستثنى من دم الحيوان المتخلف في الذبيحة بعد خروج المتعارف سواء كان في العروق[۳] أو في اللحم[۴] أو في القلب[۵] أو الكبد[۶] فإنه طاهر...

بحث طهارت و نجاست می باشد نه بحث اکل و خوردن.

طهارت این خون مورد اتفاق می باشد و از واضحات می باشد پس در بحث فقهی می توان ار آن عبور کرد مثل اینکه در مورد وجوب نماز بحث بکنیم؛ اما عمده دلیل آن می باشد.

دلائل:

۱) قاعده طهارت طبق نظر کسانی که گفته اند در نجاست دم اطلاقی نداشتیم. و روایت منقار هم در مورد غیر مذبوح و غیر مذکی بود و صحبت ما در مورد مذبوح و مذکی می باشد. و عرف بین مذبوح و غیر مذبوح و یا بین خون بیرون بدن و درون این الغاء خصوصیت را نمی کند.

---

[۱] ما همیشه دو چیز می خواهیم اولا این که محرز شود که عنوان عرفی مورد بحث را می گیرد یا خیر و بعد وارد اطلاق و غیر اطلاق شویم مثلا نیم توان گفت کع عالم نسبت به نجار اطلاق ندارد این علط می باشد تچرا که قبل از ازلاق باید محرز شود که آیا عنوان عالم به عنوان عرفی نجار را می گیرد یا خیر در حالیکه نمی گیرد.در مانحن فیه اشکال عنوانی بود و در ثانی سلمنا این را فرض کردیم که عنوان شامل می شود و اشکال اطلاقی بود.

[۲] اگر در جایی ما قاعده طهارت را نداشتیم تمسک به برائت می شود.

[۳] رگها.

[۴] در لحم خون نداریم بلکه منظور می شود مویرگ.

[۵] به فارسی می شود دل.

[۶] جگر سیاه.

۲) تمسک به آیه و روایاتی که دلالت بر حلیت حیوان بعد از تذکیه دارد از این حلیت به ملازمه عرفیه استفاده کردند که باید طاهر هم باشد.[۱] **به دو تقریب:**

- این آیه و روایات می گوید که بعد از تذیکه و ذبح، حیوان حلال می شود و حیوان حلال باشد دم آن هم که جزء حیوان می باشد، حلال می شود، وقتی که این دم حلال باشد ،طاهر هم می باشد و این یک دلالت عرفیه و اقتضائی می باشد و نمی تواند که نجس باشد و حلال باشد.

اشکالات عدیده ای دارد که ما به یک اشکال آن اشاره می کنیم: فرض که دم جزء بدن حیوان می باشد اما قبلا گفتیم که لسان روایاتی که ترخیصی می باشند لسان آن ها حیثی می باشد و روایات می گویند از حیث اینکه میته می باشد حلال می باشد و حرام نیست اما منافاتی ندارد که از نظر اینکه دم می باشد حرام باشد. مثلا ما در روایات داریم که نخاع حرام می باشد و روایت دیگر می گوید که مذکی حلال می باشد آیا این دو روایت با هم تنافی دارد؟ بلکه اولی می گوید از لحاظ میته بودن حرام نمی باشد اما دومی می گوید از نظر اینکه نخاع است حرام می باشد. که اگر کسی همین نخاع را از میته بخورد این شخص دو حرام انجام داده است هم میته را خورده است و هم نخاع را و در این مثال دو عقاب هم می شود. یا مثلا گوسفند غصبی را بگیرد و ذبح کند و به استناد آیه شریفه «کلوا مما ذکر اسم الله علیه» بخورد.

- در تقریب دوم آمده است: گوشت نوعا همراه خون می باشد و آیات که گوشت را حلال کرده است فهمیده می شود که خون هم حلال می باشد چرا که خون از گوشت جدا نمی شود مگر با عسر و حرج و جزء ما لا ینفک گوشت می باشد و وقتی خود آیات می گوید که گوشت حلال می باشد فهمیده می شود که خون آن هم حلال است. مثل گندمهایی که جمع می کنند که نوعا همراه خاک می باشد از این که این گندمها خوردنش حلال می باشد، فهمیده می شود آن خاک همراه آن هم حلال می باشد.

اشکال: این جواب اخص از مدعا می باشد چرا که نهایت چیزی که فهمیده می شود این است که خون قلیلی که همراه گوشت است طاهر می باشد[۲] اما به خون کثیری که در داخل بدن حیوان است و به راحتی از گوشت جدا می شود نظارتی ندارد و دال بر طهارت آنها نمی باشد.

جواب: عرفا هیچ فرقی نمی باشد بین دمی که متخلل می باشد و همراه گوشت است با دمی که داخل بدن می باشد و همراه گوشت نمی باشد .

البته به نظر ما این عدم فرق عرفی روشن نمی باشد که اگر این تمام شود و واقعا فرقی نباشد این وجه تمام می باشد.

۳) **سیره متشرعه:** قطعا در عصر پیغمبر و ائمه علیهم السلام از دم متخلل اجتناب نمی کردند و اگر اجتناب می کردند قطعا به ما می رسید چرا که بسیار مورد ابتلاء بوده است و دائما گوسفند ذبح می کردند مثلا جگر و

---

[۱] سه شنبه ۹۰/۱۲/۰۲

[۲] کسی نگویید که شما در اینجا در آن مقدار خون قلیل که همراه گوشت می باشد دلیل را پذیرفتید در حالیکه خود شما چندی قبل فرمودید که در ادله ای که لسان آنها ترخیصی می باشد ،حیثی می باشند خوب ممکن است کسی در اینجا بگوید که روایات می گویند که از لحاظ اینکه میته نمی باشد خوردن آنها حلال می باشد اما منافات ندارد که از نظر اینکه داخل آن ها خون می باشد ،حرام باشد .در جواب خواهیم گفت که در این مثال اگر بخواهیم بگوئیم که ناظر به حلیت اکل از نظر عدم میته بودن می باشد، این حلیتی که در روایت آمده است لغو می شود چرا که گفته شد که نوعا این گوشتها همراه مقداری خون می باشند که جزء لا ینفک آنها می باشد خوب در این صورت اگر قرار باشد که این خون از گوشت جدا شدنی نباشد و خوردن آن خون هم حرام باشد حلیت آن لغو می شود در حالیکه در موارد دیگر می توانستیم آنها را بخوریم در صورت نبود حیث دوم اما در ما نحن فیه دائما این حیث در کنار گوشت می باشد بخلاف دیگر مواقع که می توان موردی را پیدا کرد که یک حیث فقط در آن باشد.

گوشت را که کمی در داخل آب می گذاری بعد از دقائقی رنگ آب قرمز می شده است . اما روایتی در این مورد نداریم. از این سیره متشرعه زمان معصوم فهمیده می شود که این عدم ردع ایشان دال بر حجیت این سیره می باشد. این وجه از نظر ما تمام می باشد.

حال این اجزاء که خون در آن می باشد دو نوع می باشد: خود جزء حلال می باشد مثل گوشت اما در بعضی خود جزء حرام می باشد مثل دُنبَلان .آیا خونِ در دنبلان طاهر می باشد یا خیر نجس می باشد؟می گوئیم که این خون طاهر می باشد چرا که وجه اول و سوم در این می آید درست است که قابل خوردن نمی باشد که بگوئیم که آن را می خوردند با این حال از معصوم خبری به ما نرسیده است، ولکن دائما در معرض نجاست بوده اند و اگر نجس بود باز به ما می رسید.

[1] . . .نعم إذا رجع دم المذبح إلى الجوف لرد النفس أو لكون رأس الذبيحة في علو كان نجسا . . .

دم متخلف را به دو قسم تقسیم کرده اند:

۱. **دم متخلف بالطبع:** که در حالت عادی بعد از ذبح مقداری خارج می شود و مقداری هم داخل بدن باقی می ماند که به آن دم متخلف بالطبع می گویند که طبع ذبح ایجاب می کند آن مقدار داخل بدن بماند. که پاک است و در آن بحثی نمی باشد.

۲. **دم متخلف بالعنایة :** که به عنایت مطلب یا امر خاصی داخل بدن مانده است که اگر آن مطلب خاص نبود و آن عنایت نبود داخل بدن نمی ماند و خارج می شد که خود به دو قسم تقسیم می شود:

- که عبارت است از خونی که یک بار بیرون آمده و دوباره به داخل بدن برگشته است مثل اینکه حیوان که بعد از ذبح تا لحظاتی ششهایش کار می کند و نفس را به داخل بر می کشد و خونِ رویِ زمین یا جمع شده در اطرافِ محل ذبح را به داخل بر می گرداند و احتمال دارد که قلب هم اینکار را بکند و دوباره دم را پُمپاژ کند. البته اگر حالت دم و بازدمی داشته باشد این طور می باشد.یا مثل جارو برقی باشد که ورودی می کشد و خروجی دفع می کند. یا رگها اینطور باشد که حرکتهای موجی مانندی داشته باشد که خون را به داخل بر گرداند.
- خون به مقدار متعارف بیرون نمی آید مثلا هنگام ذبح، گردن حیوان را گرفتند یا اینکه ایستاده آن را بکشند و سر آن به طرف بالا باشد.

تمام صحبت ما در مورد متخلف بالعنایه می باشد .

قسم اول: که با نفس کشیدن به داخل بر می گردد: فتوای مشهور که این خون نجس است. البته بحث ما در جایی می باشد که ما گفتیم که اطلاقی نداریم که الدم نجس و احتمال می دهیم با برگشت به داخل حکم آن تغییر پیدا کرده باشد.

دلیل:

- **الغاء خصوصیت عرفی** بین دمی که به داخل برگشته است با دمی که خارج شده و دوباره به داخل برگشته است . اینکه می گویند که خون باطن طاهر می باشد باطن طبیعی را می گویند اما غیر طبیعی

[1] چهار شنبه ۹۰/۱۲/۰۳

را نمی گویند مثل اینکه با سرنگ خون داخل بدن بکنند تا زمانی که جزء بدن نشده است نجس می باشد. این وجه تمام می باشد.[۱]

- **استصحاب:** این دم وقتی که آمد بیرون نجس شد و با داخل رفتن احتمال می دهیم که طاهر شده باشد که استصحاب نجس می کنیم و عرفیا هم این احتمال را نمی دهیم که خونی که بیرون است در صورتی نجس می باشد که بعدا به داخل برنگردد به نحو شرط متاخر.

این مبتنی است بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه که ما متوقف می باشیم . که اگر ما در الغاء خصوصیت شک کردیم مرجع می شود قاعده طهارت ولکن ما وجه اول را قبول کردیم.

قسم دوم: متخلف بالعنایه که گردن را گرفت که نگذاشت خون خارج شود یا سر بالایی بود یا گوسفند بی رمق می باشد که خون آن متعارفا خارج نمی شود: مشهور فقها گفته اند خون باقی مانده در داخل نجس می باشد. از دو وجه قبلی فقط وجه اول می آید که همان الغاء خصوصیت عرفی می باشد که دمی که لمانع خارج نشده باشد فرقی با خونی که بیرون آمده است ندارد. اما وجه دوم نمی آید. بزرگان متاخرین این را ادعا کرده اند.

مناقشه: در نزد ما این الغاء خصوصیت روشن و محرز نمی باشد که مرجع می شود قاعده طهارت.

[۲] . . .و یشترط في طهارة المتخلف أن یکون مما یؤکل لحمه علی الأحوط

فالمتخلف من غیر المأکول نجس علی الأحوط. . .

اگر حیوان مذکی حرام گوشت بود[۳] آیا خون متخلف در بدن این حیوان طاهر می باشد یا خیر؟ مرحوم سید توقف کرده اند و فتوا به طرفی نداده اند. احتیاط ایشان، احتیاط در افتاء می باشد.

بررسی این فتوا و حکم این مسئله:

ادله طهارت خون متخلف بالطبع در ماکول سه دلیل بود:

۱- **قاعده طهارت.** که در اینجا هم می آید.

۲- **آیات و روایات** که می گفت گوشت حیوان مذکی حلال می باشد که اگر آن روایات سندا و دلالتا درست باشد، در اینجا نمی آید چرا که فرض این است که گوشت اینها حرام می باشد. الغاء خصوصیت بین این خون و خون مسفوح بیرون از بدن نمی شود.

۳- **سیره متشرعه:** که این سیره هم در ما نحن فیه نمی آید و روشن نمی باشد که در آن زمان تذکیه غیر مذکی مورد ابتلاء بوده است که سیره تمام باشد. اگر مرحوم سید هم احتیاط کردند و به مقتضای قاعده طهارت فتوا

---

[۱] در این صورت اگر انی خون با خونهای داخلی برخورد کند مقدار ملاقی نجس می شود اما ظاهرا اصلا ملاقات با خون داخل ندارد بلکه داخل نای و شش می شود و آنها متنجس می شود البته اگر قائل بشویم که بخاطر حرکت رگها به داخل بر می گردد و ملاقات کند ملاقی نجس می شود.

[۲] شنبه ۹۰/۱۲/۰۶

[۳] اگر همین غیر ماکول مذکی نباشد بلکه میته باشد آیا دلیلی در نجاست ذاتی نه عرضی دم داخل بدن آنها داریم ؟ به الغاء خصوصیت عرفی بین این خون و خون مسفوح داریم.

نداده اند به خاطر این بوده است که عده ای فتوا به نجاست داده اند و عده ای فتوا به طهارت داده اند لذا برای اینکه مخالفت با آنها نکرده باشند احتیاط به نجاست داده اند. اگر متمایل به طهارت بوده اند برای خروج از مخالفت با نجاستی ها احتیاط در فتوا کرده اند و اگر متمایل به نجاست بوده اند برای خروج از طهارتی ها احتیاط در فتوا کرده اند.

دلیل اول را فقط ما قبول کردیم.

پس ما قائل می باشیم که دم متخلف مطلقا یعنی در ماکول و غیر ماکول طاهر می باشد.

مسألة ۱ : العلقة المستحيلة من المني نجسة من إنسان كان أو من غيره...

سید در مسئله سه مورد را بیان می کند که هر سه مورد جزء بدن حیوان نمی باشد:

۱- علقه که خون بسته ای می باشد که از منی حیوان مذکر در رحم حیوان مونث می باشد که بدن حیوان مونث می شود ظرف.

۲- مورد دوم علقه داخل تخم مرغ می باشد که بعد از قرار گرفتند در زیر مرغ یا داخل دستگاه به علقه تبدیل می شود که این علقه غیر خون داخل تخم مرغ می باشد. که اصل تخم مرغ جزء بدن نمی باشد چه برسد به علقه داخل تخم مرغ . اختلاف شده است که این علقه داخل زرده تخم مرغ می باشد یا سفیدی تخم مرغ .

۳- مورد سوم: که خیلی محل ابتلاء می باشد خون داخل تخم مرغ می باشد.

بعضی گفته اند که اگر این خون در زرده باشد ،خون می باشد و اگر در سفیده باشد، علقه می باشد.

در دو مورد اخیر حیوان اصلا ظرف هم نمی باشد چه برسد به اینکه این دو مورد جزء حیوان باشند.

متاخرین[۱] از فقها دم را به دو قسم تقسیم کرده اند: **طبیعی** و **غیر طبیعی**.

- **غیر طبیعی** که مطلقا طاهر می باشد که دو قسم دارد:
  ۱. دم اعجازی مثل دم زیر سنگها بعد از شهادت سید الشهداء علیه السلام.
  ۲. دم ساخته شده در آزمایشگاه.
- دم **طبیعی** خود به چهار قسم تقسیم شده است:
  ۱. دمی که جزء بدن حیوان می باشد. مانند: خون رگهای بدن
  ۲. دمی که جزء بدن حیوان نمی باشد اما داخل بدن حیوان می باشد. مانند: علقه که خونی است که از منی بوجود آمده است و در رحم حیوان ماده می باشد.

[۱] یکشنبه ۹۰/۱۲/۰۷

۳. دمی که جزء بدن حیوان نمی باشد و در داخل بدن حیوان هم نمی باشد اما مبدا وجود و نُشُوء حیوان می باشد. مانند: علقه ای که در داخل تخم مرغ می باشد.
۴. دمی که نه جزء بدن حیوان می باشد و نه داخل بدن حیوان می باشد و نه مبدا نشوء حیوان می باشد و در عین حال دم طبیعی می باشد. مانند: خونی که داخل تخم مرغ که علقه نمی باشد که خیلی هم محل ابتلاء می باشد.

در این چهار قسم، قسم اول مورد اتفاق است که نجس می باشد چه اطلاقی در دلائل نجاست داشته باشیم که اطلاق این دم را هم می گیرد یا نداشته باشیم که قدر متیقن از نجاست دم می باشد که سید در اینجا متعرض نشدند بلکه قبلا متعرض آن شده بودند.

قسم دوم: که دمی است که در بدن حیوان می باشد اما جزء بدن نمی باشد: مثل علقه. جماعتی از فقها که قائل به نجاست شده اند به دو دلیل استناد کرده اند:

۱. **استصحاب نجاست منی.** این علقه قبلا منی بوده است و الان خون است اگر الان شک در طهارت و نجاست کنیم استصحاب نحاست می کنیم به استصحاب حالت سابقه.

ان قلت: نگویید که استحاله شده است و استحاله از مطهرات می باشد چرا که اینکه گفته شده است که استحاله مطهر می باشد و علی القاعده می باشد در جامدات می آید اما در مایعات نمی آید چرا که در مایعاتِ نجس، ظرف هم نجس می شود وقتی مایع استحاله شود ظرف که استحاله نمی شود و بر نجاست خود باقی می ماند و مظروف خود را دوباره نجس می کند و بحث ما اعم از نجاست ذاتی و عرضی می باشد. البته در خمر روایت خاص داریم که خود و ظرفش طاهر می باشد.

فقها تبدل در جامدات را استحاله گفته اند و در مایعات را انقلاب. انقلاب هیچ وقت مطهر نمی باشد به همان نکته ای که گفته شد الا در خمر که گفته شد و دیگر سله

ای است که در روی خون بسته می شود چون این سله روی خون می باشد و داخل خون نمی باشد مانند مظروف که این علی القاعده می باشد چرا که سله ظرف نمی باشد و روی خون بسته می شود پس در اصل استثناء یکی بیشتر نمی باشد و آن خمر می باشد.[۱]

آیا این استصحاب تمام می باشد یا خیر؟ این استصحاب اشکالاتی دارد که ما به یک اشکال اشاره می کنیم:

- ما دلیلی نداریم که منی وقتی در باطن هم می باشد نجس است که این استصحاب تمام باشد[۲].

۲. اطلاق نجاست ادله دم.

مناقشه: ما اطلاق روایات نجاست را قبول نکردیم و گفتیم که اطلاقی فهمیده نمی شود. حتی اگر هم اطلاقی داشته باشیم معلوم نمی باشد تا اینجا هم اطلاق داشته باشد.

[۳] . . .حتی العلقة في البیض. . .

قسم سوم : نطفه اگر تبدیل به علقه شده باشد البته اگر این نطفه تبدیل به علقه نشده باشد پاک می باشد.

دلیل:

---

[۱] کسی نگوید این سله قبل از اینکه سله شود بصورت مایع بوده است و در برخود با خون یا خون آبه هم که از اعیان نجسه می ابشد نجس شده است و بعد خشک شده است چرا که جواب می دهیم درست است که مایع بوده است و در برخورد با خون نجس شده است اما بعد از خشک شدن استحاله می شود البته این نه از نوع استحاله می باشد و نه از باب انتقال جرا که استحاله تبدیل جامد به جامد و انتقال تبدیل مایع به مایع می باشد و در اینجا تبدیل مایع به جامد بوده است؛ اما حکم استحاله را دارد.

[۲] البته دلائل دیگری هم ذکر کرده اند من جمله:

اگر استصحب هم تمام باشد این به عنوان منی نجس می باشد بلکه ما می خواهیم بدانیم که آیا به لحاظ دم بودن نجس می باشد یا خیر.

فرض اینکه منی هم نجس ،مشکل انقلاب بخاطر ظرف بود اما در این جا اشکال ظرف نمی باشد چرا که دلیلی برنجاست باطن نداریم.

وحدت عرفی هم در اینجا وجود ندارد.

[۳] دوشنبه ۹۰/۱۲/۰۸

۱) اطلاق ادله نجاست دم.

۲) الغاء خصوصیت عرفی.

مناقشه:

اولا: اطلاقی که در ادله نداریم حتی اگر قبول کنیم اطلاقی وجود داشته است اما به این حد خیر که حتی این مورد را هم بگیرد.

ثانیا: الغاء خصوصیت عرفی هم وجود ندارد بین خونی که جزء بدن حیوان می باشد و بین این خون . البته همه این بحثها در صورتی است که اثبات شود که این علقه خون می باشد نه شبیه به خون.

پس مرجع می شود قاعده طهارت.

. . .و الأحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض. . .

چرا مرحوم سید احتیاط کرد چرا که عمده دلیل نجاست اجماع می باشد و اطلاق و الغاء خصوصیت عرفی که هر سه در مورد بیض نمی آید. اجماع نمی آید چرا که دلیل لبی می باشد و اطلاق هم نمی آید و الغاء خصوصیت عرفی هم نمی آید و اگر هم بخواهد بیاید در مورد سه قسم قبلی می آید که یا جزء بدن بودند یا داخل بدن بودند و یا منشآ نشوء حیوان بودند اما این دم هیچ یک از ین سه قسم نمی باشد. سید از کسانی می باشد که به اجماع خیلی اهمیت می داده اند. بعضی گفته اند که در عصر ائمه مثل الان در تخم مرغهای رسمی خیلی خون بوده است و بسیار متعارف بوده است اما یک روایت هم به ما نرسیده است . اگر هم این اثبات شود بین خون این تخم مرغها و تخم مرغهای غیر رسمی و ماشینی الغاء خصوصیت عرفی می کنیم. که این بیان دور از ذهن نمی باشد.

....لكن إذا كانت في الصفار و عليه جلدة رقيقة

لا ينجس معه البياض إلا إذا تمزقت الجلدة.

وجه آن: چرا که پوست مانع از اتصال می باشد.

مسألة ۲ : المتخلف في الذبيحة و إن كان طاهرا لكنه حرام...

خون متخلف دو گونه ست :

- **تابع :** که جزء گوشت حساب می شود.
- **غیر تابع:** خونی که داخل قلب می باشد یا خونی که از جگر چکه می کند.

حکم غیر تابع: واضح است که مطلقی داریم که می گوید خون حرام می باشد:

«إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ ...»[1] «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ ...»[2]

آیا مخصصی داریم یا خیر؟

- گفته اند که سیره مخصص می باشد .

مناقشه: چرا که سیره در خون تابع می باشد اما در غیر تابع سیره محرز نمی شود.

- آیه قرآن: قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ....[3]

به دو بیان از این آیه استفاده کرده اند:

---

[1] البقرة : ۱۷۳

[2] المائدة : ۳

[3] الأنعام : ۱۴۵

۱) **از مفهوم حصر استفاده شده است** دم متخلف، دم مسفوح نمی باشد و میته هم که نمی باشد.

مناقشه: حصردر این آیه حصر اضافی می باشد در مقابل آن چیزهایی است که آنها حرام می کردند و می گفتند حرام می باشد اما مشخص می باشد که در شریعت غیر اینها حرام می باشد و در آیه نیامده است و اگر هم بخواهد مفهوم آیه با روایات و آیات دیگر که بعضی از محرمات دیگر را وارد کرده است تخصیص بخورد،تخصیص اکثر پیش می آید که این مستهجن می باشد.ضمن اینکه شان نزول این آیه هم نمی گذارد که اطلاقی شکل بگیرد.[۱]

۲) [۲]**مفهوم وصف:** در آیه شریفه آمده «دمامسفوحا» اگر غیر مسفوح هم حرام بود این قید را نمی زد.

مناقشه:

توضیح اجمالی در مورد مفهوم وصف : اکرم العالم العادل که منطوق آن وجوب اکرام عالم عادل می باشد آیا این جمله مفهوم دارد که در مفهوم داشتن آن سه نظریه مطرح شده است:

۱) نظریه مشهور: فاقد مفهوم می باشد و نسبت به مفهوم ساکت می باشد. ما تبعیت کردیم.
۲) واجد مفهوم می باشد که مضمون جمله دو تا می شود وجوب اکرام عالم عادل و عدم وجوب اکرام عالم غیر عادل. اینجا آیه دوم، آیه اول را قید می زند.
۳) نظریه مشهوری نمی باشد اما قائلین آن افراد بزرگی می باشند مثل آقایان خوئی و صدر و تبریزی: این جمله دو مضمونی می شود منطوق : وجوب

---

[۱] ما نمی گوییم که شان نزول مخصص می باشد بلکه در استظهار ما اثر می گذارد.

[۲] سه شنبه ۹۰/۱۲/۰۹

اکرام عالم عادل . مفهوم: طبیعی عالم موضوع وجوب اکرام نمی باشد. بله عالم عادل واجب الاکرام باشد و احتمال دارد عالم هاشمی هم واجب الاکرام باشد. طبق این نظریه هم آیه اول قید نمی خورد.[۱]

ما تابع نظر اول می باشیم.

توضیح آیه: آیه اول گفته است: «حرمت علیکم الدم» و آیه دوم می گوید: دما مسفوح حرام می باشد.

پس نظریه اول می گویند نسبت به دم متخلف ساکت می باشد.

طبق نظریه دوم: آیه اول قید می خورد چرا که مفهوم آیه دوم می گوید دم متخلف حلال می باشد و تخصیص آیه اول می باشد.

نظریه سوم: آیه اول می گوید دم حرام می باشد و آیه دوم به مفهوم می گوید که دم بما هو دم موضوع حرمت نمی باشد پس قیدی در حرمت آن دخل دارد که در نتیجه در اثر نبود آن قید، دمی حلال می باشد و اما نسبت به اینکه آن دم حلال، دم تابع یا غیر تابع می باشد اجمال دارد و قدر متیقن می شود دم تابع . وقتی مفهوم پیدا نکرد تحت عموم آیه اول باقی می ماند.[۲]

- ادله ای که می گوید حیوان مذکی حلال می باشد به ملازمه دلالت بر حلیت دم غیر تابع می کند.

مناقشه:

که این دلیل هم در مورد خون تابع می آید نه خون غیر تابع.

پس رجوع می شود به اطلاق آیه اول.

---

[۱] نظریه اول قائل به انتفاء شخص حکم عند انتفاء القید می باشد و نظریه دوم قائل به انتفاء سنخ حکم عند انتفاء القید می باشد و نظریه سوم بین دو نظریه اول و دوم می باشد.

[۲] البته خصوصیت این مثال می باشد که غیر از مسفوح دو دم داریم و اجمال پیدا می کند اما اگر یک دم بود این آیه مفهوم داشت.

نکته: اینکه می گوئیم دم غیر تابع حرام می باشد، منظور قبل از استحاله[1] می باشد.

...إلا ما كان في اللحم مما يعد جزءً منه.

آیا این دم حلال است در حالیکه آیه شریفه فرموده است حرام می باشد.

به وجوهی برای حلیت استدلال کرده اند:

۱- **استهلاک:** این دم داخل گوشت مستهلک می شود. که در این صورت اصلا دمی وجود ندارد که اطلاق آیه شامل حال آن شود.

مناقشه: این دم مستهلک نمی باشد چرا که استهلاک در جایی می باشد که انعدام عرفی صورت گرفته شده باشد که در اینجا انعدام عرفی نمی باشد، مگر اینکه مراد اینها وجه سوم باشد.

۲- **سیره:** به سیره قطعیه ثابت می باشد که دقت نمی کردند که این خون را خارج کنند و ساعتها داخل آب بگذارند تا این خونها خارج شود و اگر خلاف این بود نقل می شد که در زمان پیغمبر گوشت را ساعتها داخل آب می خواباندند چون امر غیر عادیی بود. حتی معلوم نمی باشد که اینها اصلا خون را می شستند. و ردعی هم از شارع نرسیده است که این سیره مخصص آیه شریفه می شود.

۳- **عدم صدق اکل دم:** وقتی انسان این خون را بخورد نمی گویند که این انسان خون خورده است و عنوانِ حرام، اکل خون عرفی می باشد در حالیکه در عرف به این اکل، اکل خون نمی گویند بخصوص در مورد گوشت پخته شده است.[2] در نتیجه دیگر اطلاقی نسبت به این مورد ندارد چون اصلا موضوع آیه شریفه نمی باشد.

---

[1] استحاله در صورتی منعدم موضوع می باشدکه این استحاله عرفی باشد اما اگر استحاله باشد و لکن عرفی نباشد این منعدم موضوع نبوده و حکم را بر نمی دارد.

[2] ان قلت: شما گفتید که در تطبیق، رجوع به عرف نمی کنیم .

که هر دو وجه اخیر را قبول کردیم و آنها را تمام می دانیم.

اگر هم شک در حلیت کردیم به خاطر مقدار آن که خون تابع می باشد یا خیر؟ می شود شبهه مصداقیه در دلیل مخصص که مجرای برائت می باشد و به عام رجوع نمی شود.

[۱] مسألة ۳: الدم الأبيض إذا فرض العلم بكونه دماً، نجس كما في خبر فصد العسكري ص و ...

در روایت می باشد که هنگام فصد حضرت عسگری علیه السلام خون ایشان در دفعه سوم، خونی به رنگ شیر بود که سید در مانند این خون فرمودند: که حکم این مسئله دائر مدار علم ما می باشد که اگر علم آوردیم که خون می باشد نجس می باشد و الا خیر.

مناقشه: یک دفعه انسان علم پیدا می کند که خون می باشد ولی خونی به رنگ سفید می باشد. واقع این است که اگر علم هم پیدا کنیم که خون است باز نمی توانیم قائل به نجاست شویم چرا که اطلاقی در ادله دم نبود اگر هم بود باز نمی توان گفت به این مقدار اطلاق داشته باشد مگر به دو راه:

۱) جزم به الغاء خصوصیت عرفی که در اینجا خود روایت می شود دلیل ما.
۲) جزم به عدم فرق بین این خون و خون قرمز فقهیاً، که در این صورت دلیل بر نجاست می شود جزم شما.

قلت: این از باب مفهوم عرفی است و در مفهوم رجوع به عرف کردیم نه در مصداق که اشکال شود یعنی در اینکه مفهوم اکل چه می باشد باید به عرف رجوع کرد.

[۱] چهار شنبه ۹۰/۱۲/۱۰

البته اگر به جای قطع اطمینان آمد باید این اطمینان عرفی و عقلائی و نوعی باشد نه شخصی. این استذواق نمی باشد بلکه اطمینان فقیهانه است. استذواق در جایی می باشد که دلیلی نداشته باشیم.

اما اگر علم پیدا نکنیم، به مقتضای قاعده طهارت، طاهر می باشد.

مشابه این مطلب که مبتلا به هم می باشد طلای سفید است که آیا استعمال آن برای مرد حرام می باشد یا خیر؟

در طلا دو حرف می باشد:

۱- طلای سفید داریم که خود به دو قسم تقسیم می شود:

- عنوان ذهب بر آن صدق نمی کند یا شک بر صدق آن داریم: به مقتضای قاعده حلیت، لبس آن حلال می باشد.
- عنوان ذهب بر آن صدق می کند[1] که خود به دو دسته تقسیم می شود:
  - اطلاقی در ادله حرمت لبس ذهب نداریم یا شک در اطلاق داریم: به مقتضای قاعده حلیت لبس آن مشکلی ندارد.
  - اطلاقی وجود دارد یا اگر هم نمی باشد احتمال فرق عرفی یا فقهی نمی دهیم: لبس آن حرام می باشد.

۲- طلای سفید نداریم که خود به دو قسم تقسیم می شود:

- چیزی غیر طلا می باشد: حلال می باشد.
- همان طلا زرد می باشد و فقط رنگ آن را عوض کرده اند: یا به اطلاق یا به الغاء خصوصیت عرفی یا فقهی لبس آن حرام می باشد.[2]

[1] البته اینکه ذهب به مفهوم عرفی شامل طلای سفید شود محل کلام است.

[2] طلا فروشها نوعا اهل خبره نمی باشند.

...كذا إذا صُبَّ عليه دواء

غَيَّرَ لونَهُ إلى البياض.

دلیل بر نجاست:

۱- **استصحاب نجاست.** که این استصحاب در شبهات حکمیه می باشد.

۲- الغاء خصوصیت عرفی .

۳- جزم به عدم فرق بین این خون و خون قرمز فقهیا.

که این دو وجه را قبول کرده و تمام می دانیم.

مسألة ۴: الدم الذي قد يوجد في اللبن

عند الحَلب نجس و منجس للبن.

مرحوم سید می فرمایند: که نجس می باشد و منجس. که منجسیت، فرعِ بر نجاست می باشد که اگر اولی ثابت شد، منجسیت هم قهرا ثابت می شود.

دلیل:

روایاتی که از آنها نجاست دم فهمیده شد. چرا که این دم مسفوح می باشد و گفتیم که دم مسفوح نجس می باشد و لو اطلاقی هم نداشته باشیم کما اینکه قائل به عدم اطلاق هم بودیم. چرا که قدر متیقن نجاستِ دم، دم مسفوح بود.

مسألة ۵ : الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح[۱]

و يكون ذكاته بذكاة أمه تمام دمه طاهر و لكنه لا يخلو عن إشكال

[۱] یکشنبه ۹۰/۱۲/۱۴

در اینکه جنین طاهر می باشد و و اکل آن حلال می باشد و همچنین خوردن خون آن حرام می باشد، محل بحث نمی باشد و ظاهرا اتفاقی می باشد. تمام الکلام در نجاست خون غیر تابع داخل بدن این حیوان می باشد که طاهر می باشد یا خیر؟

مرحوم سید می فرمایند: که این خون طاهر می باشد که احتیاط مستحب در اجتناب می باشد .

«لکنه» آمده که با «نعم» فرق می کند و دلالت بر احتیاط استحبابی می کند.

اگر اطلاقی داشته باشیم که هر خونی نجس می باشد این دم را هم می گیرد و ما که قائل به عدم اطلاق شدیم که در صورت شک و عدم اطلاق می شود مجرای قاعده طهارت که قدر متیقن شد دم مسفوح که در هنگام حیات از حیوان بیرون آمده[1] است. اگر قائل به نجاست بخواهیم شویم تنها به دو دلیل می توانیم قائل به نجاست شویم: اگر ملحق به دم مسفوح کردیم که می شود نجس و اگر ملحق به دم مسفوح نکردیم می شود طاهر.

راه اول: جزم فقهی به این که فرقی بین این دم داخل بدن و دم مسفوح نداریم .

ذوق فقهی در جایی است که مقایسه ای در کار می باشد بخلاف استذواق.

راه دوم: الغاء خصوصیت عرفی است که در ارتکاز عرف فرقی بین این خون و خون مسفوح در حکم نمی باشد.

این دو دلیل را قبول نمی کنیم و رجوع می کنیم به قاعده طهارت و تابع مرحوم سید می شویم.

البته شبهه سیره می باشد که از این خون اجتناب نمی کردند و اگر هم می خواستند که معامله نجس بکنند امر غیر عادی بود، اما اطمینان به آن نمی آید.

[1] که اگر مرده باشد و بعد از بدن او خونی بیرون آید به آن خون دم مسفوح نمی گویند.

مسألة ۶ : الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد

في طهارة ما تخلف فيه بعد خروج روحه إشكال و إن كان لا يخلو عن وجه....

مرحوم سید عبارت دو پهلویی دارد و « و ان کان لا یخلو عن وجه» که منظور فتوا می باشد یا احتیاط؟ در هر حال اجمال دارد که منظور چه می باشد.[۱]

بحث در خون متخلف می باشد. که اگر حیوان حلال[۲] گوشتی را شکار کردند آیا خون متخلف آن که به طور متعارف خارج نشده است آیا این خون طاهر می باشد یا خیر؟ تمام بحثی که در قبل گفتیم در اینجا هم می آید که چون اطلاقی نداشتیم اگر بخواهیم حکم به نجاست دهیم باید یا به جزم فقهی استدلال کنیم یا به الغاء خصوصیت عرفی که برای ما این وجه تمام نمی باشد که مرجع می شود قاعده طهارت.

اشکال نشود که شما در دم غیر تابع که متخلف بالعنایه می باشد شما قائل به نجاست شدیم که می گوئیم که فرق است در بین عرف بین متخلف که مانع آن طبیعی می باشد مثل صید یا خیر این مانع غیر طبیعی باشد و این ارتکاز در فرق بین این دو در بین عرف وجود دارد.

این نوع شکار معمول بوده است و اگر نجس بوده است و کسی بعد از صید می شستند چرا که به بدن سرایت می کرده است و مالیده می شده است، می بایستی به ما برسد که به ما نقل نشده است و این اطمینان حاصل می شود که در آن زمان سیره بر عدم نجاست بوده است و این سیره هم را ما قبول کردیم و اگر گوشت را می شستند به ما می رسید البته این نوع سیره قطعی نمی باشد اما تقریبا اطمینانی می باشد.

---

[۱] که قدر متیقن می باشد که ایشان فتوا به نجاست نداده اند.

[۲] چون در حیوا ن حرام گوشت شبهه ای که قبلا گفتیم در اینجا هم می آید که چون حرام گوشت می باشد قائل به نجاست شدیم.

....و أما ما خرج منه فلا إشكال في نجاسته.

چون قدر متیقن از نجاست دم مسفوح بود که این مورد هم دم مسفوح می باشد.

[۱] مسألة۷ : الدم المشكوك في كونه من الحيوان أو لا محكوم بالطهارة...

مرحوم سید در این مسئله فروع دم مشکوک را بیان می کند که ما طبق تقسیم بندی سید جلو می رویم اگر چه از نظر منطقی به این ترتیب نمی باشد.

خونی داریم که نمی دانیم که از حیوان می باشد یا از غیر حیوان.

گفتیم که خون یا طبیعی می باشد مانند: خون حیوانات و انسان یا مصنوعی که خود یا دمی است که به اعجاز خلق می شود مانند: دم زیر سنگها در واقعه عاشورا یا خونی که در دستگاه ساخته می شود.

و فرض هم در این مسئله این است که خون طبیعی، خون طبیعیِ نجس می باشد و مصنوعی، به مقتضای قاعده طهارت طاهر می باشد.

چه اصلی می باشد که به آن اخذ می کنیم و حکم به طهارت می دهیم؟

اصولی که می توان در اینجا فقیه به آن تمسک کند چهار اصل می باشد :

۱ – **قاعده طهارت**: که مستفاد از موثقه عمار[۲] می باشد.

---

[۱] دوشنبه ۹۰/۱۲/۱۵

[۲] ۴۱۹۵ – ۴ – وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ. (وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۷شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

این اصل اشکالی در آن نمی باشد و فقط اشکالی که شده است این است که آیا دلیل اصالة الطهارة اطلاق دارد که نجاست ذاتی را بگیرد یا خیر فقط نجاست عارضی را می گیرد؟ در بحث قاعده طهارت گذشت که در آنجا قائل شدیم که اطلاق دارد و نجاست ذاتی را هم می گیرد.

۲- استصحاب موضوعی به نحو عدم ازلی: این استصحاب به این صورت می باشد که اشاره می کنیم به این خون که زمانی که نبود، خون حیوان هم نبود بعد هم که موجود شد نمی دانیم که خون حیوان می باشد یا خیر؟ که می گوئیم خون حیوان نمی باشد.

ان قلت: که این استصحاب در مورد خون غیر حیوان هم می آید به این صورت که « آن زمانی که این خون نبود، خون غیر حیوان هم نبود».

قلت: این استصحاب جاری نمی شود چرا که اثری ندارد زیرا خون غیر حیوان موضوع حکمی نمی باشد.

بر این استصحاب دو اشکال شده است که اگر از این دو اشکال سلیم بماند این استصحاب جاری می شود:

- استصحاب عدم ازلی در ذاتیات جاری نمی شود بلکه در عرضیات جاری می شود مثلا انسانیت برای زید ذاتی می باشد و همین طور حیوانیت و جسمیت و جوهریت بخلاف بیاض و علم و فقر وغنی که عرضی می باشند و در عرضیات جاری می شود مثلا زید در زمانی که نبود فقیر نبود وعالم نبود حال هم نمی باشد اما نمی توان گفت که زمانی که نبود انسان نبود چرا که ذاتیات در حالت عدمی هم همراه او می باشد انسان در حال عدم و وجود، حیوانیت را دارد و نمی توان گفت که «زید المعدوم لیس بانسان» و خون حیوان بودن برای خون ذاتی می باشد. لذا نمی توان گفت که این خون زمانی که نبود خون حیوان نبود الان هم نمی باشد بلکه زمانی هم که نبود خون حیوان بود.

مناقشه: این اشکال را قبول نکردیم بله انسان معدوم به حمل اولی انسان می باشد اما به حمل شایع انسان نمی باشد و چیزی که در استصحاب مهم می باشد، حمل شایع است[۱].

- این مبتنی بر این می باشد که این استصحاب در اعدام ازلی جاری باشد که ما قائل به این بودیم که جاری نمی شود.[۲]

۳- استصحاب حکمی به نحو عدم ازلی: اشاره می کنیم به این دم که زمانی که نبود نجس نبود، الان شک می کنیم که الان نجس می باشد یا خیر می گوئیم که نجس نمی باشد که این اصل را حکمی می گوئیم چرا که مستصحب ما حکم می باشد بخلاف سابق که مستصحب ما موضوع که دم حیوان بود، بود.

اگر دقت کنید، اشکال اول که به دو مورد قبلی وارد کردیم، بر این مورد وارد نمی باشد چرا که نجاست برای دم عرضی می باشد نه ذاتی و مراد از ذاتی در اینجا ذاتی منطقی می باشد. و این نجاست خودش اعتباری می باشد که این اعتبار قسیم واقعی می باشد نه مانند مالیت که امر واقعیت داری است که در طول اعتبار، مالیت پیدا کرده باشد.

اما اشکال دوم بر او وارد است که این استصحاب، استصحاب در اعدام ازلی می باشد که ما قبول نکردیم.

۴-[۳]استصحاب حکمی به نحو عدم نعتی: خونی داریم که نمی دانیم از حیوان می باشد یا خیر. این خون زمانی یقینا طاهر بود چرا که اگر از غیر حیوان بود که قبلا طاهر بود و اگر هم از حیوان بود زمانی که غیر مسفوح بود، طاهر بود الان

---

[۱] چرا که استصحاب ابقاء ما کان می باشد و ابقاء، یعنی ابقاء الوجود می باشد که در حمل شایع می آید و با حمل اولی که بحث مفهوم می باشد سنخیتی ندارد.

[۲] که دراستصحابات ازلیه اگر کسی به حالت سابقه توجه کند و یقین سابق خود را با شک لاحق بشکند، مفهوم عرفی نقض در اینجا صدق نمی کند و نمی گویند که فلانی یقین خود را با شک نقض کرد.

[۳] سه شنبه ۹۰/۱۲/۱۶

شک می کنیم که طاهر می باشد یا خیر که می شود استصحاب طهارت و خون می شود طاهر.

این استصحاب عدم ازلی نمی باشد چرا که در عدم ازلی، نعت، سالبه به انتفاء موضوع می باشد یعنی مثلا در مثال ما، نجاست نبود چرا که اصلا خونی نبود اما در اینجا سلبِ نعت بخاطر سلب موضوع نمی باشد و در زمانی که موضوع وجود داشته است ما نعت را که نجاست باشد، سلب کرده ایم و قائل به طهارت آن شدیم. به عبارت دیگر سالبه به انتفاء موضوع نمی باشد بلکه سالبه به انتفاء محمول می باشد و مفاد «کان» ناقصه[1] است نه «کان» تامه.

موضوع هم عرفا عوض نشده است و در داخل بدن خون بود الان هم خون می باشد، حتی به دقت عقلی هم موضوع یکی می باشد.

اشکال نشود که در اینجا استصحاب جاری نمی شود چرا که این خون ،خون مسفوح می باشد و خون مسفوح موضوع و قدر متیقن از ادله نجاست خون بود و وقتی دلیل اجتهادی وجود داشته باشد دیگر اصل عملی که در اینجا استصحاب است جریان نمی یابد چرا که جواب می دهیم که بله اگر محرز شود که این دمِ مسفوحِ حیوان می باشد دیگر اصلی جاری نمی شود ولی در اینجا ما شک داریم که این دم، دم مسفوح می باشد یا خیر دم مصنوعی می باشد.

این استصحاب، اصطلاحا استصحاب کلی نمی باشد بلکه شخصی می باشد.

مناقشه: اگر ما گفتیم دم داخل بدن حیوان طاهر می باشد از باب عدم دلیل بر نجاست بود به این صورت که چون قائل شدیم ادله نجاست دم ا طلاق ندارد، قاعده طهارت حکم به طهارت دم داخل بدن می کرد لذا گفتیم بعد از آمپول زدن، سوزن آمپول نجس نمی باشد.

[1] در «کان» تامه وجود سلب میشود بخلاف «کان» ناقصه که وجود مفروض وجود دارد و صفتی بر این وجود حمل می شود.

خوب در ما نحن فیه که می خواهم طهارت دو ساعت قبل تا به الان را استصحاب کنم، مراد من از طهارتِ مستصحب کدام طهارت می باشد طهارت واقعیه یا ظاهریه؟ واقعی که نمی تواند باشد چرا متعلق یقین سابق من طهارت واقعیه نمی باشد که الان آن را استصحاب کنم تا دلیل قاعده طهارت شامل این مورد هم بشود چرا که علم به مصنوعی بودن این دم که نجاست آن واقعی بود ندارم و احتمال می دهم که این دم، دم حیوان باشد که نجاست آن ظاهری می باشد.

اگر هم می خواهم طهارت ظاهری یا جامع بین واقعی و ظاهری را به استصحاب شامل دلیل کنم که نیاز به استصحاب نمی باشد چرا که خود دلیل قاعده طهارت این را می گیرد و نیاز به وساطت اصل استصحاب نمی باشد. مثل اینکه مولا بفرمایند: «اکرم العالم» که زید خود عالم می باشد و من علم به عالمیت زید دارم . در اینجا خود «اکرم العالم» این را می گیرد و برای موضوع سازی برای این خطاب نیاز به استصحاب نمی باشد و نمی توان گفت که من دیروز که علم داشتم که زید عالم بوده است الان هم استصحاب می کنم علم زید را.

در ما نحن فیه هم الان خون مشکوک می باشد و خود دلیل قاعده طهارت این را می گیرد لذا جریان استصحاب لغو شده جاری نمی شود چراکه اثری ندارد. خود دلیل طهارت ظاهری این را می گیرد و در شمول قاعده طهارت نسبت به این موضوع شک ندارم که با استصحاب بخواهم برای طهارت موضوع سازی کنم.

شرط جریان استصحاب این می باشد که خود دلیل، بدون استصحاب این را نگیرد و استصحاب بخواهد برای این دلیل موضوع سازی کند و ضمن اینکه مستصحب ما حکم و موضوع واقعی یا ظاهری مُثبَت بالاماره باشد نه مُثبَت بالاصل.

۵-[1]استصحاب موضوعی به نحو عدم نعتی: مرتبه اش بین اصل دوم وسوم می باشد.

[1] چهار شنبه ۹۰/۱۲/۱۷

اشاره می کنیم به این دم و می گوئیم این خون ماده ای داشته است که آن ماده، تبدیل به خون شده است. حال اگر این خون، خون مصنوعی می باشد که آن ماده تبدیل به خون طبیعی شده است و اگر خون طبیعی می باشد که آن ماده تبدیل به خون طبیعی شده است.

اشاره می کنم به ماده این خون می گوئیم آن زمانی که خون نشده بود دم حیوا ن نبود الان شک می کنیم که خون حیوان شده است یا خیر؟ الان می گویم که خون حیوان نشده است و طاهر می باشد.

مناقشه: در اینجا که ماده تبدیل به خون شده است استحاله صورت گرفته است و در استحاله همیشه وحدت عرفی بین قضیه متیقن و مشکوک وجود ندارد[1] .

...كما أن الشيء الأحمر الذي يشك في أنه دم أم لا كذلك...

مثلا لکه قرمزی روی دست من می باشد که شک می کنم که خون می باشد یا خیر؟ این محکوم به طهارت می باشد به خاطر همین پنج اصلی که در فرع قبل گفتیم در ما نحن فیه می آید و این فرع با فرع قبلی اصلا فرقی ندارد و ویژگی خاصی ندارد. که ما در فرع قبل فقط اصل طهارت را قبول کردیم.

...و كذا إذا علم أنه من الحيوان الفلاني

و لكن لا يعلم أنه مما له نفس أم لا كدم الحية و التمساح ...

مثلامی داند که این خون، خون مار می باشد اما نمی داند که مار نفس سائله دارد یاخیر؟ خون بودن محرز می باش و خون حیوان بودن هم محرز می باشد اما نمی داند که این حیوان دم سائله دارد یا خیر؟ مرحوم سید فرمودند که این خون طاهر می باشد .

این شبهه به دو نحو می باشد:

---

[1] البته در جائیکه که ما قطع داریم که استحاله صورت گرفته است اما در صور شک در استحاله در اینجا قائل به عدم استحاله می شویم و قائل به خون بودن آن می شویم و حکم فرق می کند و اصلا عدم نعتی نمی شود و عدم ازلی نمی شود.

- تارةً مفهومیه می باشد.
- تاره مصداقیه می باشد.

ظاهر کلام سید نظر دارد به شبهه مصداقیه.

شبهه مفهومیه: این را می دانیم که مار را که سرش را می بریم مقداری دم از او خارج می شود اما نمی دانیم به این مقدار از خروجِ خون، دم سائل اطلاق می شود یا خیر؟ نمی دانیم که منظور از سائل این است که اصلا خون بیرون نیاید یا اینکه خون معتنا به بیرون نیاید. یا اینکه باید به جهش بیرون بیاید یا خیر نیاز به جهیدن هم ندارد چرا که در روایات مفهوم سائل تحدید نشده است.

در حیوانات در تشخیص سیلان، عمده جهش و سیلان خون در هنگام زدن گردن می باشد نه اعضای دیگر امکان دارد در قلب سائل باشد و لکن در گردن اینطور نباشد.

در اینجا خود دو قسم می باشد:

۱) **قائل به اطلاق در دلائل نجاست دم می باشیم مانند آقای خوئی:** در شبهات مفهومیه در دلیل مخصص دائما مرجع اطلاق و عموم می باشد مثلا مولا فرمود: «اکرم العالم» و بعد فرمود: «لا تکرم الادیب». عالم به صرف و نحو را شک کردیم که ادیب می گویند یا خیر؟ که مرجع ما می شود اطلاق و عموم اکرم العالم. در اینجا می دانیم که خون است اما نمی دانیم که نفس سائل می باشد یا خیر؟ که مرجع می شود اطلاقات ادله نجاست دم.

۲) **اگر قائل به عدم اطلاق شدیم :** این شبهه مفهومیه می باشد که مرجع اصل عملی می باشد که ما قائل به طهارت شدیم.

آیا اصل موضوعی جاری می شود یا خیر؟ این مار زمانی که نبود نفس سائل نداشت الان هم ندارد ؟ استصحاب موضوعی به نحو عدم ازلی. که این اصل، اصل مثبت نمی باشد .

مناقشه: استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نمی شود علاوه بر اینکه این استصحاب را اصلا ما قبول نداریم.

شبهه مصداقیه : مفهوم برای ما مشخص می باشد اما خارجا نمی دانیم که مار خونش سائل می باشد یا خیر؟

این شبهه مصداقیه می باشد که وقتی شما دلیلی دارید که دلیل شما مقید و مخصصی دارد افراد مشتبه دلیل اصل را می گویند شبهه موضوعیه و افراد مشکوک دلیل مخصص را می گویند شبهه مصداقیه.

مثلا مولا فرموده است: «اکرم العالم» و بعد می فرماید: که «لا تکرم الفاسق». یکبار می دانم که زید عالم می باشد اما نمی دانم که عادل می باشد یا خیر؟ این می شود شبهه مصداقیه .اما می دانم عادل می باشد اما نمی دانم که عالم می باشد یا خیر؟ این می شود شبهه موضوعیه.

در ما نحن فیه خون بودن محرز می باشد و دلیلی که می گویند خون نجس می باشد شامل این می شود اما دلیل خاص که گفته است نفس غیر سائله طاهر می باشد نمی دانیم شامل حال این خون می شود یا خیر؟که می شود شبهه مصداقیه.

بعضی گفته اند مثل مرحوم میرزای نایینی که در شبهات مصداقیه مرجع اصل عملی می باشد اما مشهور که ما تابع آنها می باشیم گفته اند که مرجع اصل لفظی که مطلق یا عام باشد می باشد .

ما که اطلاقی را نداشتیم باید رجوع به اصل کنیم که در اینجا دو اصل می باشد :

- **طهارت:** که قبول کردیم.
- **استصحاب موضوعی به نحو عدم ازلی:** این حیوان زمانی که نبود لیس له نفس سائله . الان هم که شک کردیم می گوئیم که لیس له نفس سائله.

مناقشه: این استصحاب جاری نمی باشد. چ را که لغو است چون وقتی گفتنی انی حیوان ذا نفس سائله ینم باشد مگر&&&& یعنی در لیس له نفس سائله اهری ندارد

بلکه رد این هنگام بهوسیله اصالة الطهاره قائل یه طهارت شدیم و وقتی طهارت باشد خود دلیل طهارت در اینجا حکم یه طهارت می کندودیگر نیازی به استصحابنمی باشد و استطحاب می هواهد بگوید که شک تا اینجامی آید که م می گوئیم در همان جا که شک داشت قاعده طهارت جاری مسشد و نیازی به استصحاب نبود این هما ن اشکایل می باشد که در شبهه حمیهدر استصحاب عدم نعتی گفته شد.

[1]...و كذا إذا لم يعلم أنه دم شاة أو سمك

فإذا رأى في ثوبه دما لا يدري أنه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة ...

در اینجا فرض است که دم سمک طاهر یم باشد چه اطلاقی باشیم یا خیر.که در اینجا مرحوم سید حکم به طهارت کرده اند.

مثال این است که ما پشه این را کشته ایم و مقداری خون در بدن دیدیم و نمی دانیم که خون خود پشه می باشد یا خیر خونی می باشد که از انسان مکیده می باشد؟ یا نفهمیدیم که خون ماهی می بکاشد یا گوسفند.

اصولی که در طهارت می تواند جاری شود:

۱- **اصالة الطهارة:** این اصل سلیم از اشکال می باشد.

۲- **اصل استصحاب حکمی عدم ازلی:** زمانی که این خون نبود نجس نبود و الان هم نمی باشد.

۳- **استصحاب حکمی عدم نعتی:** وقتی در باطن بود نجس نبود الان هم نجس نمی باشد.

---

[1] شنبه ۹۰/۱۲/۲۰

مناقشه: که تمام اشکالات قبلی بر این دو مورد هم وارد می باشد.

۴- استصحاب موضوعی عدم ازلی در حیوان:این خون خون حیوان می باشد نمی دانیم حیوانی که این خون مال او ست نفس سائل داسته است یاخیر ؟ می گوئیم زمانی که نبود نداشت . این استسحاب موضوعی می باشد نه حکمی و مستصحب در قبلی ها خون بود اما در اینجا حیوان می باشد.

مناقشه: علاوه براشکالات قبلی این استصحاب فرد مردد می باشد که نظریه رایج در علم اصول این می باشد که در ین فرد جاری نمی باشد باطل یم باشد.

استصحاب چند نوع داریم:

فرد معین: نمی دان م زید داخل مسجد می باشد یا خیر ولی می دانم که صبح داخل مسجد بود که وجود او را استصحا ب می کنم.

کلی: می دانم یک از ایندو از یزد وعمرو داخل مسجد بودند. الان که در ظهر شده سک م یمکنم که انسان داخل مسجد باعی می باشد یا خیر اما این را می دانکه اگر صبح عمرو بود الان در مسجد نمی باشد چرا که کنار من می باشد و اگر زید بود ه قطعا داخل مسجد می باشد من نم یدانم فرد معین را استصحاب کنم چرا که در زید نه علم به حدوث دارم و نه شک در بقاء و عمرو هم نمی توانم چراکه درست است که شک در بقاء دارم اما علم به حدوث آن ئنداشتم. استصحاب کلی جاری می شود یا خیر؟ در نظر مشهور جاری می باشد .

فرد مردد : من اشاره می کنم به فردی که رد مسجد بود که عنوان را نیم دانم منتها چون اسم نمی برم معین نمی باشد اما کلی هم نمی باشد بلکه مثل ذلک الرجل در حال اشاره می باشد که کلی نمی باشد چرا که معین می باشد بوسیله اشاره و معین هم نیم باشد چرا که عنوان آ« را نمی دانم.بلکه می گویم که آن انسانی در مسجد بود. این جاری نمی باشد چراکه مردد بین متیقن البقاء و متیقن الزوال می باشد و شکی در کار نمی باشد. یقین سابق دارد که ذلک الرجل می باشد اما شک لاحق ندارد.

ما نحن فیه از این قبیل می باشد وقتی می گویم به این خون که مال حیوان یم باشد اشاره می کنم به آن حیوان که مردد بین شاة و سمک می باشد. که اگر شاة باشد یقینا نفس سائله دارد و اگر سمک باشد یقینا نفس سائل ندارد.

۵- استصحاب موضوعی عدم ازلی در دم: اشاهر می کنم به قطره خون این دم زمانی که نبود، دم حیوانی که نفس سائله داشت، نبود و الان هم که شک دارم خون این حیوانی که نفس سائله دارد نمی باشد و اشکال اصل چهارم نمی آید چر که فرد مردد نمی باشد چرا که مردد بین سمک و شاة نمی باشد. &&&نتیجه طهارت این خون می باشد. که این استصحاب را مرحوم آقای خوئی قبول کرده اند.

[۱]**مناقشه:** این استصحاب جاری نمی باشد.

مقدمه: استصحاب را به دو قسم تقسیم می کنند:

- حکمی.
- موضوعی.

در استصحاب یک متیقنی داریم و یک مشکوک که متیقن ما مستصحب ما می باشد که از دو حال خارج نمی باشد که یا موضوع حکم شرعی می باشد یا حکم شرعی.

که اگر مستصحب، موضوع تکلیف باشد که یا وجود آن را استصحاب می کنیم که استصحاب منقح موضوع می باشد و درنتیجه مثبت تکلیف و یا عدم آن می باشد که می شود استصحاب نافی موضوع و درنتیجه نافی تکلیف.

اگر مستصحب حکم[۲] باشد یا وجود آن، استصحاب شود می شود که مثبت تکلیف می گویند و اگر عدم آن باشد می شود نافی تکلیف.

---

[۱] یکشنبه ۹۰/۱۲/۲۱

[۲] که در اینجا حکم اعم از تکلیفی و وضعی می باشد و اگر وضعی باشد به اعتبار خود حکم وضعی می شود حکمی و به احاظ اینکه این حکم، موضوع حکم تکیفی می باشد می شود موضوعی.

موضوع : دقیقا منظور ما امری است که به فعلیت آن، حکم فعلی می شود.

استصحاب شرط یا جزء برگشت به استصحاب حکمی دارد .

موضوع را به سه قسم تقسیم کرده اند ؟

۱) بسیط.

۲) مقید.

۳) مرکب.

بسیط: شارع اکرام عالم را واجب کند موضوع وجوب، عالم می باشد که در اینجا استصحاب خیلی روشن می باشد چرا که یا وجود موضوع یا عدم آن را استصحاب می کنیم.

مقید:در اینجا ما سه چیز داریم :

- ✓ قید: که صفت خارجی می باشد مثل عدالت در عالم عادل.
- ✓ مقید: عالم عادل.
- ✓ ذات المقید: عالم.

یعنی یک عنوانی است که تقید به خصوصیتی دارد مثلا شارع مقدس اکرام عالم عادل را واجب کرده است عالم عادل موضوع وجوب اکرام است یعنی طبیعی عالم واجب الاکرام نمی باشد بلکه عالمی که خصوصیت عدالت را دارد، موضوع می باشد.

زید را می دانیم عالم می باشد نمی دانیم عادل می باشد یا خیر؟ یا عدالت را می دانیم اما نمی دانیم که عالم می باشد یا خیر؟ و گاها هر دو مشکوک می باشد. در صورت شک در علم و یقین در عدالت مثل اینکه دیروز عالم بود آیا می توانیم استصحاب کنیم که علم زید را از دیروز؟ اینجا نمی توانیم استصحاب کنیم علم زید را. بلکه باید عالم عادل را استصحاب کنیم دیروز عالم عادل بود الان هم عالم عادل می باشد چرا که موضوع مقید می باشد و دست ما نمی باشد که چه را استصحاب کنیم بلکه باید موضوع را که عالم عادل می باشد استصحاب کنیم چرا که اگر در مقید اگر یک جزء مشکوک

باشد، مقید هم مشکوک می شود؛ خوب با این استصحاب موضوع اثبات می شود و حکم جاری می شود اگر در عدالت شک کردیم همین حرفها می آید و نمی توان استصحاب عدالت جاری کرد و اگر در هردو شک کردیم دو استصحاب نمی توانیم جاری کنیم بلکه باید یک استصحاب و آن عالمیت همراه با عدالت را استصحاب کنیم یعنی دیروز عالم عادل بود الان هم می باشد.

مرکب: یعنی اینکه اولا موضوع بسیط نمی باشد و دو جزء می باشد و یکی قید و مقید نمی باشد و هر دو جزء مستقل می باشد و ترکیب بین آنها انضمامی می باشد. مثل اینکه شارع به نحو ترکب وجوب عالم عادل را واجب کند یعنی یک عالم باشد و یکی عادل باشد در مثال قبلی عالمِ مقید بود و عدالت قید اما در اینجا هر دو جزء می باشد. آیا در اینجا می توان در سه شکی در مثال قبلی را گفتیم ، یک استصحاب را جاری می کنیم اگر در عدالت شک کردیم و در علم یقین داشتیم علم که محرز بالوجدان می باشد و عدالت را استصحاب می کنیم و اگر بالعکس بود بالعکس و اگر هر دو مشکوک بود دو استصحاب جاری می شود نه یک استصحاب که در این صورت هر دو جزء محرز بالتعبد می باشد. چرا که اثبات دو جزء مرکب بوسیله استصحاب مقید و مرکب می شود اثبات لازمه عقلی چرا که عقل می گوید که در صورت اثبات مقید ومرکب، قید و مقید اثبات می شود و اثباتِ لازمه عقلی می شود اصل مثبت.

در تقید، مقید و تقید داخل و قید خارج از موضوع می باشد و در مرکب هر دو داخل می باشند که در مقید، تقید جزء تحلیلی می باشد.

در مقید، استصحاب قید و اثبات مقید یا استصحاب ذات المقید و اثبات قید می شود اصل مثبت یعنی عدالت محرز می باشد و علم مشکوک اگر من عالمیت را من استصحاب کردم لازمه عقلی آن می شود که زید عالم عادل باشد. و در مرکب استصحاب مرکب و اثبات اجزاء می شود اصل مثبت. که این از لسان ادله فهمیده می شود که به چه نحوی موضوع اخذ شده است.

مقدمه تمام شد.

ذی المقدمه: در ما نحن فیه چه خونی نجس بود؟ دم حیوان له نفس سائله .این مرکب می باشد یا مقید؟در این جا سه جزء داریم:

- دم
- حیوان
- نفس سائله

در اینجا سوال این می باشد که حیوان نسبت به دم قید می باشد یا یکی از اجزاء مرکب دم الحیوان؟

نفس سائله نسبت به حیوان قید می باشد یا یکی از اجزاء مرکب حیوان له نفس سائله؟

آنچه که محل بحث ما می باشد دو جزء می باشد: دم و حیوان له نفس سائله؛ اگر چه در این کلام سه جزء می باشد .

اگر موضوع نجاست مقید باشد در ما نحن فیه موضوع می شود دم اما حصه ای از دم که متعلق به حیوانی می باشد که دم سائل دارد و اگر مرکب باشد موضوع می شود مایعی که اولا دم حیوان باشد و ثانیا متعلق به حیوانی باشد که دم سائل دارد .

مستصحب ما این بود که این دم زمانی که نبود، دم حیوانی که له نفس سائله، نبود الان هم دم حیوانی که له نفس سائله نمی باشد.حال اگر موضوع مقید باشد این استصحاب درست می باشد اما اگر موضوع نجاست مرکب باشد این استصحاب می شود اصل مثبت و جاری نمی شود پس باید در اجزائ جاری کرد که جزء اول محرز بالوجدانن می باشد و نیاز به استصحاب ندارد و مشکوک نمی باشد و جزء دوم که حیوان ذا نفس سائله باشد مشکوک می باشد که استصحاب آن می شوداستصحاب عدم ازلی و استصحاب فرد مردد که تمام نمی باشد.

تا اینجا **بحث ثبوتی** بود.

[1] در استصحاب مثبت موضوع از لحاظ فنی باید موضوع تکیف را استصحاب کنیم یا نفیا یا اثباتا مثل اینکه مایعی وجود داردکه می خواهم آن را شرب کنم که در اینجا اگر در سابق خمر نبوده است باید در اینجا عدم خمریت را استصحاب کرد نه مائیت چرا که مائیت موضوع تکلیفی در شرب نمی باشد و در جواز شرب لازم نمی باشد که ماء باشد بلکه باید خمر نباشد و اگر مایع دیگری هم بود شرب آن مشکل نداشت اما اگر خواستیم وضو بگیریم دیگر اینجا استصتحاب عدم خمریت فنی نمی باشد بلکه باید مائیت را استصحاب کرد چرا که موضوع صحت وضو شستن با ماء می باشد.

اگر در مثال اکرم العالم العادل در جایی که موضوع مقید می باشد نمی توان عالم را فقط برای اثبات عالمیت استصحاب کرد چرا که عالم به تنهایی موضوع حکم تکلیفی نمی باشد لذا اصلا استصحاب در اینجا جاری نمی شود و اگر هم بخواهیم برای اثبات عالم عادل ، عالم را استصحاب کنم در اینجا اصل مثبت می شود و کسی نمی توان گفت که با استصحاب عالم به تنهایی آن را به عادل که محرز بالوجدان می باشد می خواهم عالم عادل را اثبات کنم چرا که در جایی ضمیمه درست می باشد که موضوع مرکب باشد در حالیکه در اینجا فرض این است که موضوع مقید می باشد. در این مثلا فقط عالم عادل را می توان استصحاب کرد.

ان قلت: عادل بودن محرز بالوجدان می باشد و مشکوک نمی باشد که آن را استصحاب کنم بلکه باید عالم را که مشکوک می باشد استصحاب کنم.

قلت: که در جایی که قید یا ذات القید مشکوک می باشد مقید مشکوک می شود.

سوال: در استصحاب موضوع را استصحاب می کنیم یا هر چیزی که موضوع را اثبات می کند را ؟

سوال: چرا نمی توانیم که در مقید ما ذات المقید را استصحاب کرده و ضمیمه به قید کنیم یا بالعکس؟چه فرقی با موضوع مرکب دارد؟چرا که در قید ما یک جزء بیشتر ندارد و تقید که نسبت

[1] دوشنبه ۹۰/۱۲/۲۲

به موضوع بسیط تقید را زیادی دارد، این تقید یک جزء تحلیلی می باشد نه اینکه وجودی مستقل از ذات القید داشته باشد پس ترکیبی در کار نمی باشد که بخواهد ضمیمه ای در کار باشد.

[۱] **اما بحث اثباتی:** حال موضوع نجاست مقید می باشد یا مرکب؟

ضابطه کلی در همه جا این است که فقها در جایی که موضوع بسیط نباشد آن را مرکب می گیرند الا در یک جا و آن در جائیکه عنوان ماخوذ در خطاب مقید باشد و آن عنوان در خطاب دیگری به نحو غیر مقید وارد نشده باشد . مثل اینکه مولا می فرماید: «اکرم عالما عادلا» از این استفاده می کنند که موضوع مقید می باشد اما اگر در یک خطاب آمده باشد که «اکرم عالما» در خطاب دیگر آمده باشد: «اکرم عالما عادلا» در اینجا فقها اولا مطلق را به مقید حمل کرده و ثانیا موضوع را مرکب می گیرند.

چرا که مرکب، واقعِ همان مقید و ترکب همان واقع تقید می باشد بالعکس یعنی در خارج مصداقا یکی می باشند و ما یک عالم عادل مقید و یک عالم عادل مرکب نداریم؛ اما مقید موونه زائدی دارد و آن اینکه شما باید تقیُّد را لحاظ کنید. پس تفاوت ماهوی ندارند و فقط اختلاف در لحاظ دارند. که این موونه زائد نیاز به بیان زائد دارد و این بیان زائد نرسیده است.

در این جا ما خطابی نداریم که دم الحیوان الذی له نفس سائله نجس بلکه خطاباتی داریم که از مجموع آنها فهمیدیم که قدر متیقن نجاست دم حیوان له نفس سائله نجس می باشد.

ممکن می باشد که مرکب با مقید خلط شود اما هیچگاه بسیط با مرکب اشتباه نمی شود.

البته این بحثی که کردیم در ما نحن فیه ثمره عملی ندارد چرا که در هر دو استصحاب عدم ا زلی می باشد و اگر هم موضوع به نحو مقید باشد باز این اسصحابها

---

[۱] سه شنبه ۹۰/۱۲/۲۳

جاری نمی شود، اما در جایی که استصحابها عدم ازلی نباشند این بحث ثمره پیدا می کند.

مرحوم صدر اشکالی بر سید کرده اند : مرحوم سید دو مثال زدند یکی مثال ماهی و گوسفند و دیگر انسان و پشه که در هر دو قائل به طهارت شدند. مرحوم صدر کلام ایشان را در سمک و شاة قبول کردند بخاطر قاعده طهارت اما در پشه و انسان قبول نکردند و قائل به نجاست شدند چرا که (این مسئله محل ابتلاء می باشد و نوعا در لباسِ انسان خونی دیده می شود که نمی دانیم که مال انسان می باشد یا خون پشه ای که کشته و له شده است و خون آن بیرون آمده و بدن ما را نجس کرده است و الان هم اثری از جسد پشه نمی باشد) فرق بین پشه و ماهی در این است که سمک خودش خون دارد و پشه خون ندارد و تمام شک ما در این است که این خونی که در لباس یا بدن ما مشاهده می شود و الان قطعا مسفوح می باشد، خونی است که مباشرتا خارج شده است یا خیر توسط پشه و حیوان خارج شده است؟ مرحوم صدر از باب انتقال که مطهریت آن به سیره اثبات شده است، قائل به این می باشند که اگر داخل بدن پشه رفته باشد این خون طاهر می باشد. ظاهر کلام سید هم این است که پشه اصلا خون ندارد .

که ما در اینجا عدم دخول و انتقال به بدن پشه که این انتقال، موضوع طهارت خون می باشد را استصحاب می کنیم یعنی می گوئیم که از بدن انسان خارج شده اما شک می کنیم که وارد بدن پشه شده است یا خیر که استصحاب عدم انتقال جاری گشته و نجاست اثبات می شود.

مناقشه: اگر به تعلیقه عروه مراجعه کنید می بینید که هیچ یک از معاریف با این کلام سید مخالفت نکرده اند و قائل به کلام آقای صدر نشده اند و این کلام مرحوم صدر از عجائب می باشد. ما با کلام ایشان موافق نمی باشیم. چرا که دلیلی نداریم خون انسان به ما هو انسان نجس باشد و دلیل نجاست، دمی را که دم مسفوح انسان است و مستقیما از بدن انسان و مباشرتا و بدون دخالت حیوان خارج شده باشد، در بر می گیرد و نمی دانیم که این دم غیر مباشری را در بر می گیرد یا خیر. در ما نحن فیه این دم چه

به نحو مقید و چه به نحو مرکب باشد فرقی نمی کند، شک می کنیم که این دم انسان ،از دمهای نجس می باشد یا خیر؟ اصل طهارت را جاری می کنیم. خون پشه از داخل بدن انسان به داخل بدن پشه منتقل می شود.

[1]...و أما الدم المتخلف في الذبيحة

إذا شك في أنه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته عملا بالاستصحاب و إن كان لا يخلو عن إشكال و يحتمل التفصيل بين ما إذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لأصالة عدم الرد و بين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة عملا بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف.

در دم متخلف دو قسم را نجس دانستیم دمی که اصلا به اندازه متعارف خارج نشده است و دیگری اینکه خارج شده و دوباره وارد بدن شده است.

ظاهرا سید در این فرع فتوا به نجاست این خون داده است. بعد از اینکه فتوا به نجاست داد فرمودند: «و ان کان لایخلو عن اشکال» احتیاط مستحب نمی باشد چرا که قبل از آن فتوا داده اند و احتیاط مستحب در جایی می باشد که قبلا فتوا به عدم تکلیف داده باشد. اما معروف می باشد که فقها این بیان را بکار می رند و منظور این است که خیلی هم روشن نمی باشد و لکن باز از فتوائیت خارج نمی شود اما در مجموع نمی توان فهیمد که سید فتوا داده است یا احتیاط کرده اند؟

آیا تفصیل داده اند یا خیر؟ چون فرمودند: « لاجل احتمال » تفصیلی نداده اند و در حد احتمال بیان کرده اند. که در این صورت این احتمالات و اشکالها، احتمال و

[1] چهار شنبه ۹۰/۱۲/۲۴

اشکال نفسی می باشد و به حسب صناعت نه احتیاط مستحبی در کار می باشد و نه تفصیلی.

الاظهر یعنی مسئله محل اختلاف می باشد .

الظاهر یعنی که به حسب صناعت حکم آن این می شود.

الاقوی یعنی اختلافی نمی باشد بلکه در دلیل اختلاف بوده یعنی دلیل بر غیر این هم داریم ولی من دلیل بر حکمی که دادیم را قبول کردیم.

فرع دیگری هم می باشد که سید متعرض آن نشده اند ما دمی داریم مثلا دم روی چاقو که نمی دانیم مسفوح می باشد یا متخلف؟ که تمام حرفهایی که در اینجا می گوئیم در آنجا هم می آید. متخلف نجس مسفوح شانی می باشد.

فرع اول که مثلا خونی است در گردن حیوان که می دانیم دم متخلف می باشد اما نمی دانیم که آیا دمی است که بواسطه نفس یا بلندی به داخل برگشته است و نجس می باشد یا خیر؟

در ما نحن فیه می دانیم که دم مردود نجاست ذاتی دارد اما دمهای دیگری که با این دم برخود می کنند نجاست عرضی پیدا می کنند و الان کاری به این نداریم که نجاست ذاتی است یا عرضی بلکه شک می کنیم این خون دم مردود می باشد یا خیر؟

این فرع به این بر می گردد که این دم مسفوح می باشد یا خیر دم متخلف؟ چرا که دم مسفوح را اعم از این گرفتیم که بیرون باشد یا بیاید بیرون و دوباره به داخل بر گشته باشد.

این خون طاهر می باشد چه به لحاظ اصل حکمی و چه به لحاظ اصل موضوعی .

اصل حکمی قاعده طهارت می باشد. در اصطلاح این قاعده اصل حکمی می باشد.

اصل موضوعی استصحابی می باشد که می خواهیم جاری کنیم. می دانید که این دم اگر هم مردود یا متخلف باشد نه دم مردود حالت سابقه دارد و نه دم المتخلف و دیگر اینکه در روایت هم هیچکدام در روایت نیامده است و دم مسفوح هم که در روایت آمده است موضوع نجاست می باشد نه موضوع طهارت.

اما می دانیم که دم مسفوح مقیدا یا مرکبا نجس می باشد که بحسب صناعت می شود مرکب. چه مقید باشد و چه مرکب، حالت سابقه آن عدم می باشد اگر موضوع مقید باشد می شود هذا الدم لم یکن دما مسفوحا زمانی که در باطن بود، الان هم مسفوح نمی باشد اما اگر مرکب باشد می گوئیم که هذا الدم لم یکن مسفوحا که دمیت آن محرز بالوجدان می باشد و جزء دیگر را تعبدا بدست آوردیم. این استصحابها عدم نعتی می باشد.

که این دو استصحاب تمام می باشد و ما هم قبول کردیم.

مرحوم سید استصحاب عدم متخلفیت و مردودیت را استصحاب کردند که ما گفتیم این استصحاب تمام نمی باشد چرا که موضوع حکم شرعی نمی باشد و در روایتی نیامده است.

[1]جمع بندی در مرکب و مقید:

گفتیم موضوع یک حکم شرعی یا بسیط می باشد یا مقید و یا مرکب. یک دفعه مولا می گوید: اکرم العالم که موضوع العالم می باشد که در اینجا موضوع بسیط می باشد. تارة می فرمایند: اکرم العالم العادل که مقید می باشد و گاها می فرماید اکرم العالم ان کان عادلا که موضوعِ وجوبِ اکرام، مرکب می باشد.

در بحث استصحاب فرق اینها با هم گفته شد اگر موضوع بسیط باشد که معلوم می باشد اما اگر مقید باشد یک استصحاب بیشتر جاری نمی شود که مقید می باشد

[1] یکشنبه ۹۱/۰۱/۲۰

مثل اینکه قبلا زید عالم عادل بود یا نبود الان هم حالت سابقه را که عدالت و عالمیت یا عدم آنها با هم می باشد را ستصحاب می کنیم.

اما فرق مرکب با مقید در این می باشد که موضوع را مرکبا و مقیدا نمی توانی استصحاب کنی و دائما باید در دو جزء جداگانه استصحاب جاری کنید و اگر یک جزء محرز بالوجدان بود یک استصحاب در یک جزء موضوع جاری می شود. مثلا نمی توان گفت که دیروز عالم عادل بود الان هم عالم عادل می باشد بلکه باید یک استصحاب در عدالت و یکی در علم جاری کرد.

در بحث نجاست دم سائله هم همینطور می شود که اگر مقید باشد می شود حیوان له دم سائله اما اگر مرکب بود می شود هذا الدم لم یکن سائلا.

اما **فرع دوم**: که اشاره می کنم به آن دم و می گویم: این دم دم متخلف است اما نمی دانم از این حیوان دم متعارف خارج شده است که طاهر باشد یا خیر؟ که در این صورت باید رجوع به اصل عملی کنیم.

اصل عملی در اینجا دو تا می باشد حکمی و موضوعی. که به لحاظ فنی باید موضوعی بحث شود اما چون حکمی خیلی سهل می باشد و موونه ای ندارد اول آن را مطرح می کنیم.

اصل حکمی: سه اصل می باشد :

۱- **قاعده طهارت:** این اصل اصلی است که بلا معارض جاری می شود.آقای صدر در جریان برائت در نجاست ذاتی یک قسم از ذاتی را اشکال می گرفتند که این قسم از آن قسم مورد اشکال نمی باشد.

۲- **استصحاب نجاست** که در حال حیاة ثابت می باشد: قبل از اینکه این حیوان تذکیه شود این خون نجس بود الان هم که شک کردیم نجس می باشد.

مناقشه: این اصل جاری نمی باشد چرا که ما در حال حیات دلیلی برنجاست خون داخل بدن نداریم. که اگر ثابت می شد این استصحاب همیشه بر قاعده طهارت حاکم می بود.

۳- **استصحاب طهارت:** این خون قبل از اینکه این حیوان ذبح و تذکیه شود طاهر بوده است الان هم استصحاب طهارت می کنیم[۱].

مناقشه: استصحاب طهارت در دو صورت جریان پیدا می کند: ما علم وجدانی یا اماره بر طهارت داشته باشیم[۲] بلکه در تمام استصحابات باید موضوع و حالت سابقه به یکی از این دو راه ثابت شود و در اینجا حالت سابقه با قاعده طهارت ثابت شده است که این قاعده طهارت در اینجا باز هم جاری می باشد و نیازی به استصحاب نداریم.

البته این اشکال عدم ازلی در این مورد نمی آید چرا که این شبهه، شبهه ی موضوعی می باشد نه حکمی.

پس به لحاظ حکمی ما فقط یک اصل بیشتر نداریم که قاعده طهارت باشد.

[۳]اما مقتضای **اصل موضوعی:**

گفته شده است که مقتضای آن نجاست می باشد چرا که من شک می کنم که آیا دم متعارف خارج شده یا خیر؟ چرا که اول که سر او را بریده بودند خارج نشده بود مثلا دم متعارف یک لیتر می باشد خوب در اولین لحظه که خارج نمی شود، خوب الان شک می کنیم خوب استصحاب می گوید که خارج نشده است.

تا زمانی که اصل موضوعی متخالف وجود داشته باشد نوبت به اصل حکمی نمی رسد لذا اگر این اصل موضوعی درست باشد دیگر نوبت به قاعد طهارت نمی رسد.

---

[۱] این استصحاب را گروه دوم نمی تواند جاری کند چرا که ایشان خون داخل بدن را نجس می دانند.

[۲] این از ادله استصحاب فهمیده می شود.

[۳] دوشنبه ۹۱/۰۱/۲۱

مناقشه: ما بر اساس فتوای فقها اصول را جاری نمی کنیم که اگر گفت شک ما بخاطر شک در خروج دم متعارف می باشد استصحاب عدم خروج را جاری کنیم بلکه باید نگاه به روایات کنیم ما در روایات نداریم همه خون ها نجس است و یک عنوان وجودی خارج شده باشد که بعد عدم آن عنوان وجودی استصحاب شود و نجاست آن خون اثبات شود بلکه روایات اجمال داشت که قدر متیقن نجاست دم مسفوح بود و من در اینجا شک می کنم که آیا این دم، دم مسفوح شأنی می باشد یا خیر؟ استصحاب می گوید این دم مسفوح نمی باشد . هیچگاه اصول عملیه لوازم عقلی را اثبات نمی کند و اگر بخواهد لوازم عقلی خود را اثبات کند خیلی مشکل می شود مثلا زید لحظاتی قبل از پرتاب تیر کنار درخت بود و من تیری را به درخت زدم که اگر زید در کناردرخت بود لازمه عقلی آن این است که تیر به آن خورده است و قطعا مرده است. نمی توان که وجود زید در کنار درخت را استصحاب کنیم و بگوییم پس باید این شخص پرتاب کننده تیر قصاص شود چون استصحاب می گوید که این شخص قاتل می باشد.

مسألة ۸: إذا خرج من الجرح أو الدمل شيء أصفر

يشك في أنه دم أم لا محكوم بالطهارة و كذا إذا شك من جهة الظلمة أنه دم أم قيح ....

اصل حکمی که قاعده طهارت باشد حکم به طهارت می کند و اصل موضوعی هم که استصحاب عدم کونه دما می باشد که می گوید دم نمی باشد .

بعضی فرمودند این آب زرد به یکی از این سه وجه محکوم به نجاست می باشد:

۱. این آب بی خودی که زرد نمی باشد و حتما با خون ملاقات کرده است و درست است که نجس نمی باشد اما متنجس که می باشد .

۲. این زرد رنگی قرینه بر این می باشد که خون آبه می باشد درست است که در خون مستهلاک شده اما استهلاک بعد از ملاقات بوده است و به صرف ملاقات نجس می شود.

۳. در بحث تنجس قائل شده اند که اگر شیئی به وصف نجاست تغییر کند و لو ملاقات نکند این شیء می شود متنجس و لو اینکه شما یقین ندارید که این آب ملاقات کرده است یا مستهلک شده است اما این تغییر که بخاطر نجاست می باشد اینکه شکی در آن نمی باشد .

مناقشه: هر سه وجه درست نمی باشد :

وجه اول: اگر هم قبول کنیم که ملاقات کرده است، ملاقات در باطن بوده است و ما دلیلی نداریم که خون در باطن نجس باشد و بعد از بیرون آمدن هم که دوباره با خون ملاقات نکرده است.

وجه دوم: اگر خون هم مستهلک شده باشد و این را قبول کنیم اما این استهلاک زمانی مُنَجِّس می باشد که این خون قبل از استهلاک، نجس باشد خوب ملاقات در باطن بوده است که خون نجس نبوده است و بعد از آمدن بیرون دیگر خونی نبوده است چرا که مستهلک شده است و عرفا هم خونی در کار نمی باشد بلکه آبی زرد رنگ می باشد.

وجه سوم: دو اشکال دارد:

مبنائا: تغیر به اوصاف و بدون ملاقات منجس نمی باشد.

بنائا: در صورت علم به اینکه این تغیر به خاطر مجاورت با خون بوده است، زمانی که تغیر حاصل شد خون در باطن بود و باید تغیر به نجس باشد و خون در باطن که نجس نبود.

علم هم به سیره نداریم که در آن زمان این امر مورد ابتلاء بوده است و با آنها معامله طاهر می شده است.

...و لا يجب عليه الاستعلام.

لاحد الامرين:

۱- در مطلق شبهات موضوعیه فحص لازم نمی باشد اینها تمسک می کنند به اطلاق اصول مومنه که از این اطلاقشان فقط شبهات حکمیه خارج شده است.

مناقشه: ادله اطلاقی ندارند به خاطر ارتکاز؛ بله در باب طهارت قبول کردیم که حتی نیاز به فحص حتی به همین مقدار هم نمی باشد. چرا که در روایات عدیده داشتیم مثل:

۴۱۹۶- ۵- وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ **عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ** عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَا أُبَالِي أَ بَوْلٌ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ.[۱]

۲- یا در خصوص شبهه موضوعیه در خصوص طهارت و نجاست تفحص لا زم نمی باشد.

[۲]مسألة ۹: إذا حك جسده فخرجت رطوبة

يشك في أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة.

لاصل الحکمی که طهارت باشد و اصل موضوعی استصحاب عدم ازلی دم بودن در شبهات موضوعیه . که البته ما جریان استصحاب را به نحو عدم ازلی قبول نداشتیم.

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۷شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] سه شنبه ۹۱/۰۱/۲۲

مسألة ۱۰: الماء الأصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر

لاصل چرا که قبل از خشک شدن که طاهر بود و تنها تغییری که کرده است خشک شده است که انجماد موجب نجاست نمی شود.

...إلا إذا علم كونه دما ...

چرا که یک از مطهرات انجماد نمی باشد و قبلا که دم بود نجس بود و الان که منجمد شده است نیز بر نجاست خود باقی می ماند.

أو مخلوطا به فإنه نجس ...

چرا ملاقات منجس می شود و انجماد این نجاست را بر نمی دارد.

إلا إذا استحال جلدا.

چون موضوع در استحاله معدوم می شود. که مبتنی بر این است که استحاله مطلقا مُطَ؟هِر باشد.[۱]

مسألة ۱۱: الدم المراق[۲] في الأمراق[۳] حال غليانها نجس...

خوب نجس می باشد چرا که ریخته شدن در آبگوشت مطهر نمی باشد حتی اگر مستهلک شده باشد چرا که قبل از استهلاک ملاقات کرده است.

---

[۱] چون بحثی استکه آیا استحاله مطلقا مطهر می باشد یا خیر در اعیان نجسه فقط مطهر می باشد و در منجسات مطهر نمی باشد که بعدا بحث آن خواهد آمد.

[۲] ریخته شده.

[۳] آبگوشت.

... منجس...

چون ملاقات منجس می باشد.

...و إن كان قليلا مستهلكا...

چرا که گفتیم قبل از استهلاک ملاقات داشته است.

...و القول بطهارته بالنار[1] لرواية ضعيفة ضعيف.

بعضی از فقهاء مثل شیخ در نهایه و استبصار و مرحوم صدوق در فقیه و مفید در مقنعه حکم به طهارت بواسطه آتش داده اند و گفتند که منجس نمی باشد.

ما روایاتی داریم که در آن روایات در این موارد آتش را مطهر دانسته است که سه روایت بیشتر نمی باشد:

روایت اول:

۴۲۰۴- ۸- وَ عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْمُبَارَكِ **عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ قَطْرَةِ خَمْرٍ أَوْ نَبِيذٍ مُسْكِرٍ قَطَرَتْ فِي قِدْرٍ فِيهِ لَحْمٌ كَثِيرٌ وَ مَرَقٌ كَثِيرٌ قَالَ يُهَرَاقُ الْمَرَقُ أَوْ يُطْعِمُهُ أَهْلَ الذِّمَّةِ أَوِ الْكَلْبَ وَ اللَّحْمَ اغْسِلْهُ وَ كُلْهُ **قُلْتُ فَإِنَّهُ قَطَرَ فِيهِ الدَّمُ قَالَ الدَّمُ تَأْكُلُهُ النَّارُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ** قُلْتُ فَخَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ قَطَرَ فِي عَجِينٍ أَوْ دَمٌ قَالَ فَقَالَ فَسَدَ قُلْتُ أَبِيعُهُ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ أُبَيِّنُ لَهُمْ قَالَ نَعَمْ فَإِنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ شُرْبَهُ قُلْتُ وَ الْفُقَّاعُ هُوَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ إِذَا قَطَرَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ قَالَ فَقَالَ أَكْرَهُ أَنْ آكُلَهُ إِذَا قَطَرَ فِي شَيْءٍ مِنْ طَعَامِي[2].

ظاهر این است که خمر منجس می باشد و طاهر نمی شود اما قطره دم طاهر می شود و منجس هم نمی باشد.

---

[1] آتش زیر آبگوشت.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۰ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این روایت دلالتش ظاهر می باشد چرا که به جای اینکه همان سخنانی که در مورد خمر فرمودند، تکرار کنند فرمودند: «الدم تاکله النار» که کنایه از طهارت می باشد.

بررسی روایت :

سندا: ضعیف می باشد چرا که «مبارک» در روایت آمده است. ما در رجال دو «مبارک» بیشتر نداریم که عبارتند از: «حسن بن مبارک» که مهمل است و «حسین بن مبارک» که مجهول است که هر دو موجب ضعف روایت می شوند.

دلالتا: اشکالی که شده است این است که در روایت امام نفرمود: «النار مطهره» بلکه فرمود «تاکله» .

دم دو حکم دارد: نجاست و حرمت اکل. ظاهر این است که امام در مقام بیان نجاست آن نبودند بلکه در مقام بیان حرمت و حلیت اکل می باشند و اینکه امام می فرمایند: «تاکله النار» کنایه از استهلاک بوده است چرا که در اثر غلیان خون مستهلک شده است و مثل این است که آبگوشت خون را در خورد می خورد،خوب باعث و بانی این غلیان هم آتش بوه است لذا خوردن را حضرت به آتش نسبت داده اند؛ در حالیکه اگرناظر به طهارت و نجاست بودند می فرمودند النار تطهر الدم.

ضمن اینکه از کلام امام مشخص می شود که خونی که در غذا افتاده است از جمله خونهای طاهر بوده است نه خونهای نجس مثلا خون متخلفی که در گوشت آبگوشت بوده است در آبگوشت افتاده بوده است.

مناقشه: این فرمایش را قبول نکردیم و در مورد متخلف نمی باشد چرا که فرمودند: قطرة و خیلی بعید است که خونِ مانندِ ماهی و پشه و مانند اینها بوده باشد و ظاهر سوال هم در نجاست و طهارت بوده است چرا که در اول خمر و ... آمده است[1]

[1] ظاهرا وحدت سیاقی درطهارت و نجاست در کار نمی باشد بلکه وحدت سیاق در حلیت و حرمت اکل می باشد و صرف اینکه امام فرمودند باید تطهیر شود سیاق در نجاست نمی سازد چرا که در آنجا که امام فرمدند تطهیر شود بخاطر این بوده است که چون حرمت اکل بخاطر نجاست آنها بوده است کما اینکه امام بعد از امر به غسل بلافاصله فرمودند: «کله» و چون ما خمر طاهر نداریم و تنها مجوز برای اکل تطهیر آنها می باشد امام امر به تطهیر فرمودند. پس تطهیر هم بخاطر حلیت اکل می باشد.کما اینکه در ادامه روایت هم همه سوالات در مورد حلیت و حرمت اکل می باشد.

[۱] روایت دوم:

۳۰۳۳۱- ۲- وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ **عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قِدْرٍ فِيهَا جَزُورٌ[۲] وَقَعَ فِيهَا قَدْرُ أُوقِيَّةٍ[۳] مِنْ دَمٍ أَ يُؤْكَلُ قَالَ نَعَمْ فَإِنَّ النَّارَ تَأْكُلُ الدَّمَ.[۴]

سندا: مشکلی ندارد و منظور از سعید الاعرج، سعید بن عبد الرحمن بن الاعرج است که نجاشی آن را توثیق کرده است .

دلالتا: تمام نمی باشد به دو بیان:

۱. **اجمال:** این روایت دارد که امام فرمود: «النار تاکل الدم». دم دو حکم دارد: نجاست و حرمت اکل. نظر سائل به نجاست بوده است یا به حرمت اکل؟ اگر به نجاست بوده است که معنای کلام امام این می شود که نار دم را طاهر می کند و اگر در مورد حرمت و حلیت اکل بوده است یعنی: نار اکل دم را حلال می کند اما چون سوال سائل برای ما مشخص نمی باشد روایت اجمال پیدا می کند.

۲. **ظهور در حلیت:** بعضی فرمودند: که این روایت در مورد حلیت اکل بوده است چرا که اگر دم نجس و منجس باشد خوردن نار اثری ندارد چرا که قبل از خوردن آبگوشت نجس شده است و باز نجاست حاصل شده است و حال نار بعدا بخورد یا نخورد دیگر اثری ندارد و این هم امر مرکوزی بوده است که اگر دم نجس باشد به ملاقات با آن، شیء نجس می شود.

---

[۱] چهارشنبه ۹۱/۰۱/۲۳

[۲] الجَزُور– ج جُزُر و جَزُورات و جَزَائِر: شتر یا گوسفند که برای ذبح آماده کنند.(فرهنگ ابجدي عربي فارسي متن ۲۹۷)

[۳] اوقیه وزنه ای بوده است که هفت مثقال شرعی بوده است که هر مثقال در حدود ۳ و خورده ای گرم بوده است که الان حدود ۲۴ گرم می باشد.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۱۹۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

پس زمانی این کلام اثر دارد که منظور امام علیه السلام حلیت باشد و آن خون هم طاهر بوده باشد یعنی امکان داشته است که خونی بوده است که از گوشت شتر در ظرف مانده بوده است مانند خونی که بعد از اینکه مدتی گوشت داخل ظرف می ماند، داخل ظرف جمع می شود.

این بیان را قبول کردیم و اگر هم قبول نکنیم حداقل اجمال دارد.

روایت سوم:

۳۰۳۳۲- ۳-**عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ** عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قِدْرٍ فِيهَا أَلْفُ رِطْلِ مَاءٍ فَطُبِخَ فِيهَا لَحْمٌ وَقَعَ فِيهَا أُوقِيَّةُ دَمٍ هَلْ يَصْلُحُ أَكْلُهُ فَقَالَ إِذَا طُبِخَ فَكُلْ فَلَا بَأْسَ.[۱]

این روایت از همه ی روایات سندا و دلالتا بهتر است لذا فقها سعی کردند در این روایت مناقشه کنند.

[۲] در دلالت اشکالاتی شده است:

۱- **آقای خوئی موسوعه ج ۳ ص ۲۵:** اشکالاتی که در روایت اول و دوم گفتیم در این هم می آید یعنی بحث از نجاست نمی باشد بلکه در حلیت و حرمت اکل می باشد و منظور از دم در آنجا، دم طاهر است.

مناقشه: در روایات قبل عبارت «تاکله النار» وجود داشت که آن دلالت بر این داشت که در مورد حلیت و حرمت اکل باشد اما در اینجا چنین عبارتی نمی باشد بلکه می گوید که طبخ مطهر تعبدی می باشد که این هم با دم طاهر می سازد و هم با دم نجس.

۲- **آقای خوئی:** سلمنا قبول کنیم که روایت مطلق می باشد، روایت می گوید: آبگوشت طاهر می باشد اعم از اینکه خون طاهر باشد یا نجاست و ملاقی با

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۱۹۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] شنبه ۹۱/۰۱/۲۶

خون در آبگوشت طاهر می باشد این روایت تعارض می کند با روایت ملاقی دم که صحیحه علی بن جعفر می باشد: «عن رجل رعف و هو یتوضأ فتقطر قطرة فی اناءه هل یصلح الوضوء منه؟ قال لا.» این روایت اطلاق دارد و می گوید که اگر آب را جوشاندی باز نمی توانی وضو بگیری. از ماده اجتماع که بعد از غلیان می باشد تعارض می کند و تساقط می کند رجوع می شود به اصل عملی که استصحاب نجاست می باشد که البته روی مختار ما که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانیم، جاری نمی باشد اما طبق مبنای دیگران جاری می باشد که طبق مبنای ما قاعده طهارت مدرک می باشد.

مناقشه آقای صدر بحوث ج ۳ ص ۲۷۱:[1] تعارضی بین این دو روایت نمی باشد ما نحن فیه می گوید: اذا طبخ طاهر می باشد و اگر بخواهیم این روایت ما نحن فیه را قبول کنیم زمانی است که گوشت پخته شده باشد چرا که تعبدی است. اما روایت علی بن جعفر که در مورد ملاقات بود با جوشاندن آب طبخ صدق نمی کند اگر هم بگویید که خوب گوشت می ریزیم می گوئیم که در این صورت که مضاف می شود وضو با آنها درست نمی باشد. و روایت ملاقات در مورد مضاف که بیانی ندارد و اطلاقی ندارد که این را هم بگیرد.

سلمنا که طبخ همان غلیان می باشد در ارتکاز متشرعه این است که اگر شیئی نجس شود مطهری هم دارد ممکن است عرف بفهمد که در نظر شارع غلیان مطهر می باشد مثل اینکه شارع فرموده است که آب مطهر می باشد بین این روایت و روایات ملاقات تا الان کسی تعارض نمی دید در اینجا هم همینطور می باشد مثل اینکه روایت بگوید که مثلا ملاقی نجس می باشد حتی بعد از ملاقات با آب کر و دیگری بگوید که آب مطهر می باشد این دو روایت در مورد واحد وارد نشده است خوب تعارضی ندارد در ما نحن فیه هم همینطور یکی در مورد نجاست می باشد ویکی در مورد ازاله نجاست

[1] «و لو باعتبار ان ارتکازیة» که این قسمتی از عبارت مرحوم صدر در مناقشه بر کلام آقای خوئی می باشد.

. آن روایت می گوید که خون نجس می باشد و روایت دیگر می گوید که که غلیان مطهر می باشد و نمی گوید که طاهر می باشد.

وقتی تعارض نداشته باشد می توان به روایت سوم اخذ کرد.

مرحوم صدر این روایت را قبول کردند سندا و دلالتا اما گفتند که معاریفی از قدما با وجود این روشنی که در روایت سندا و روایتا است باز عمل نکردند، حتما اشکالی داشته است و عمل آن سه نفر هم تعداد کمی است در مقابل خیل علماء قدما که در آن زمان بودند و این سه نفر هم در تمام کتابهایشان این فتوا را نفرمودند لذا به این روایت عمل نکردند.

۳- [۱] در روایت آمده: «فیها الف رطل ماء» که اگر هزار رطل باشد آب می شود کر. در روایت هم فرض نشده که بعد از مضاف شدن دم ریخته شده است ممکن است قبل از اضافه ریخته شده است پس دال بر نجاست نمی تواند باشد. ما سه رطل داریم: مکی، عراقی و مدنی با توجه به اینکه روایت از علی بن جعفر نقل شده است پس رطل مدنی بوده است که در مدنی هزار رطل، کر می شود.

مناقشه: اگر ناظر به این جهت بود با جواب امام به سوال نمی خواند که فرمودند: «اذا طبخ» که طهارت را به طبخ معلق کرده اند در حالیکه اگر ناظر به اعتصام می بودند دیگر این کلام امام که ظهور در این دارد که طبخ، آب را طاهر می کند، معنا ندارد. در حالیکه اگر کر باشد از همان اول می توان گوشت را خورد و دیگر نیاز به طبخ نداشت .

اما رطل عراقی: هر رطل ۱۳۰ درهم بوده است که هر درهم معادل ۲/۴۶ گرم بوده است و مقدار کر مساوی با هزار و دویست رطل عراقی بوده است.

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۱/۲۷

اما رطل مدنی: یک برار و نیم رطل عراقی می باشد که هر یک رطل مدنی برابر با یک رطل و نیم عراقی می باشد که می شود ۱۹۵ درهم، که طبق این محاسبات مقدار کر هشتصد رطل مدنی می شود.

در روایت هم حمل بر رطل مدنی می شود چرا که هم موسی بن جعفر در مدینه بودند و علی بن جعفر هم ساکن مدینه بودندکه با این اوصاف آبِ آبگوشت می شود بیشتر از کر .

رطل مکی: که هر رطل مکی دو برابر رطل عراقی می باشد که کر ششصد رطل می شود.

این خیلی مشخص نمی باشد که در مدینه هم رطل عراقی رواج داشته است یا خیر؟ مثلا در خود خراسان مَنِ تبریز متداول بوده است حتی بیشتر از من خراسان.

۴- این روایت واقعا اجمال دارد که روشن نمی باشد که نظر سائل به نجاست و طهارتِ دم بوده است یا حلیت و حرمت اکل بوده است و قرائنی هم می باشد که نظر سائل مربوط به حرمت و حلیت اکل بوده است و آن هم اینکه:

- سائل ناظر به کمیت بودند و فرمودند: «اوقیة من دم» و کمیت با حلیت و حرمت اکل می سازد که موجب تغییر رنگ آب شده و در این صورت خوردن آب حرام ی باشد و لو دم طاهر باشد اما برای نجاست کمیت تاثیری ندارد یک قطره باشد یا چند لیوان منجس می باشد پس اینکه سائل ناظر به کمیت بودند این نشان دهنده این استکه سوال از حلیت و حرمت اکل بوده است نه طهارت و نجاست.
- قرینه دیگر این بوده است که ریختن خون طاهر داخل آب متعارف بوده است که همان خونی بوده است که در درون ظرفی که گوشت قبلا در آن بوه است در آبگوشت ریخته شده است و بعید می باشد که خون نجس بوده است آنهم به مقدار اوقیه.

- ضمن اینکه در روایت کلمه طبخ آمده است که ناظر به استحاله بوده است که استحاله ناظر به اکل می باشد نه نجاست و طهارت چرا که استحاله بعد از ملاقات می باشد و اگر ناظر به نجاست باشد فایده ای ندارد .
- خصوصا قرینه ای که آقای صدر فرموده اند که معظم فتوا نداده اند، قرینه بر این است که آنها هم از این روایت، نجاست را نفهمیده اند. پس اگر نگوئیم ظهور در حلیت اکل دارد، اجمال دارد.

مسألة۱۲: إذا غرز إبرة أو أدخل سكينا

في بدنه أو بدن حيوان فإن لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فطاهر

لقاعده الطهارة و استصحاب الطهارة که اصل حکمی می باشند که البته ما جریان استصحاب را در شبهات حکمیه قبول نکردیم یا استصحاب عدم الملاقاة با نجاست که موضوعی می باشد.

و إن علم ملاقاته لكنه خرج نظيفا فالأحوط الاجتناب عنه.

اگر روی چاقو خون باشد که نجس می باشد چرا که دم مسفوح می باشد که قدر متیقن از خون نجس، همین دم مسفوح بود اما اگر روی چاقو خونی نباشد که بین متاخرین فتوا داده اند به طهارت چرا که دلیلی بر نجاست خون داخل بدن نداریم نوبت به اصل عملی می رسد که سه اصل قبلی جاری می شود اما استصحاب عدم ملاقات با نجس را جاری می کنیم نه استصحاب عدم ملاقات با خون، چرا که قطعا با خون بنا بر فرض مسئله ملاقات کرده است. البته اگر هم علم داشته باشیم که خون در باطن هم نجس است باز می توان حکم به طهارت داد از باب اینکه ما دلیلی نداریم که ملاقات در باطن هم منجس باشد که البته احتمال این وجود دارد که بین این ملاقات و ملاقات در خارج الغاء خصوصیت شود.

مرحوم سید احتیاط کرده اند اما علی القاعده حکم طهارت می باشد.

[۱] مسألة۱۳: إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان في ماء الفم

فالظاهر طهارته بل جواز بلعه ...

در این فرع چند مسئله مطرح می شود:

۱- آیا این خون طاهر می باشد یا خیر؟

۲- آیا آب دهان و فضای دهان نجس می شود؟

۳- اگر آب دهان طاهر بود فرو دادن این آب دهان جایز می باشد یا خیر؟

اما مسئله اول: این خون نجس می باشد ما در دلیل نجاست دم اطلاقی نداریم قد رمتیقن دم مسفوح بود دم مسفوح دمی نمی باشد که از بدن خارج شود بلکه دمی می باشد که از محل اصلی خارج شود و منقطع شود. مثل خون مردگی زیرپوست. در روایات دم مسفوح نیامده است و این مسفوح عند الفقهاء و عرف دمی می باشد که از محل اصلی خود خارج شده باشد. کما اینکه بعضی ادعا کرده اند که در لغت هم همینطور می باشد که مسفوح چنین معنایی دارد مانند آقای صدر و ... و درست هم می باشد یا از باب اینکه چون احتمال فرق نمی باشد بین خونی که از بدن خارج می شود یا از محل اصلی خارج می شود اما در دهان می ریزد یا در داخل پوست می ماند و منظور از دم در جوف و باطن منظور خون در محل اصلی می باشد. آقای صدر و آقای خوئی هم قائل به قول ما می باشند.

اما مسئله دوم: فضای داخل نجس نمی باشد و آب دهان نجس نمی باشد لعدم دلیل بر اینکه که اگر داخل بدن با نجس ملاقات بکند، این نجس می باشد در اینجا خود باطن مقصود می باشد نه ملاقات در داخل مثل اینکه دست را در داخل دهان با دم

[۱] دوشنبه ۹۱/۰۱/۲۸

ملاقات دهیم این نجس می باشد بلکه بحث ما ملاقات خود باطن با نجس می باشد. و اطلاقی هم نداریم که هر چه با نجس ملاقات کرد نجس می شود یعنی ادله ملاقات و انفعال اطلاق ندارند پس مرجع می شود قاعده طهارت.

اصلا دلیل داریم که نجس نمی شود یکی سیره متشرعه می باشد با اینکه نجس شدن در قدیم امر متعارفی می باشد اما یکجا نداریم که کسی سوال کرده باشد که آیا نجس می باشد.

دوم اینکه روایات عدیده ای داریم[1] که در شارب الخمر که آیا دهان و بزاق او نجس می باشد یا خیر؟ که امام فرمودند: نجس نمی باشد و نیاز به طهارت نمی باشد. و احتمال فرق بین خمر و دم نمی دهیم.

مسئله سوم: قبول کردیم آب دهان طاهر می باشد قبل از استهلاک دم، بلع آن حرام می باشد مطلقا اما اگر در آب دهان استهلاک صورت گرفت آیا فرو بردن آب حلال می باشد یا حرام ؟ استهلاک انعدام عرفی می باشد و استحاله انعدام عقلی می باشد اینجا شبهه ای مطرح کرده اند در فرق بین استحاله با استهلاک. در استحاله چون انعدام عقلی بود احکام از بین می رود اما در استهلاک از بین نمی رود مثلا اگر گفتیم اکل تراب در شریعت حرام می باشد اگر یک مقدار تراب در داخل آرد ریختیم و تبدیل به نان کردیم خوب مستهلک می شود این جایز نمی باشد طبق نظر آقای تبریزی. چرا که تراب در شریعت حرام است وقتی مستهلک می شود از بین نمی رود بلکه عرف آن را منعدم می داند در این صورت ما تراب را اکل کردیم. در باب تطبیقات، تطبیقات به دست عقل می باشد نه عرف بخلاف تسامحات عرف در باب مفاهیم[2] و در اینجا هم عقل می

---

[1] ۴۲۱۲ـ ۱ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ أَبِي الدَّيْلَمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَبَصَقَ فَأَصَابَ ثَوْبِي مِنْ بُصَاقِهِ قَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ. (وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.)

[2] مثلا عرف مفهوم عالم را توسیع دهد وبه طلبه پایه یک هم عالم بگوید اکرم العالم شامل حال او هم می شود بخلاف اینکه اگر به درس خارج خوان بگوید اگر هم عرف تسامحا به طلبه پایه اول گفت عالم، دیگر اکرم العالم آن را در بر نمی گیرد.

گوید که شما خاک را خوردید. مثلا شما در غسل تمام بدن را نشوئید این غسل باطل می باشد اگر عرف بگوید که غسل شستن تمام بدن می باشد.

در نتیجه ایشان در همه جا ایشان می گفتند که شیء مستهلک حکمش عوض نمی شود مگر که دلیل خاص داشته باشیم مانند باب نان که ما سیره داریم بر اینکه نان را می خوردند و همیشه خاک بطور طبیعی دارد و همه می خوردند و شستنی هم در کار نبود و ردعی هم نرسیده است البته به مقدار همان سیره یعنی اگر خاک همراه آن باشد نه اینکه از بیرون، خاک در درون آن بریزیم چرا که سیره دلیل لبی می باشد که باید به قدر متیقن اکتفا کرد که قدر متیقن در مورد خاکی است که به طور معمول همراه آرد می باشد یا خاکهای آن را جمع کنیم و بعد اضافه کنیم باز نمی توان آن را خورد.

در ما نحن فیه هم همینطور اگر گفتیم به سیره ثابت شود که می خوردند و بلع می کردند مشکلی ندارد در غیر این صورت بلع این آب دهان اشکال دارد این کلام آقای تبریزی است.[1] البته در این مورد بخصوص نمی دانیم نظر ایشان چه بوده است چرا که ممکن است از باب سیره در اینجا هم اشکال نمی گرفتند اما نظر کلی ایشان در مورد استهلاک این بوده است.

[2]**مناقشه:** ما با کلام ایشان موافق نمی باشیم. ما کبرای ایشان را قبول کردیم اما صغری ایشان را قبول نداریم یعنی قبول داریم که که در تسامحات عرفی در مفاهیم ، این تسامحات حجت می باشد چرا که انسان همیشه محاورات خود را بر اساس مفاهیم عرفی بکار می برد نه معانی لغوی اما تسامحات در تطبیقات و مصداق، این را حجت نمی دانیم چرا که انسان همیشه در محاورات، مصادیق حقیقی را اراده می کند نه مصادیق عنائی را البته اگر قرینه ای در کار نباشد. مثل اینکه می گوید که یک کیلو گوشت بخرد این مصداق حقیقی را می گوید حال باید دید مفهوم یک کیلو در نظر عرف ۱۰۰۰ گرم می باشد یا ۹۵۰ گرم را هم می گوید هر چه را گفت باید دقیقا آن را

[1] کسانی که نظرشان با مرحوم تبریزی مختلف بوده است برای احتیاط تربت کربلاء را با آب مخلوط می کردند و شرب می کردند.

[2] سه شنبه ۹۱/۰۱/۲۹

رعایت کرد؛ که در سیره عقلاء هم همینطور می باشد. اما تطبیق این کبری را بر آرد و آب مخلوط با خاک قبول نکردیم. بحث در این است که در این موارد تسامح مصداقی است یا مفهومی؟ که ما مصداق تسامح در مفهوم می بینیم بخلاف ایشان.

یعنی مفهوم عرفی خاک شامل این ذرات خیلی ریز نمی شود در بسیار دیگری از موارد هم همینطور می باشد و در همه مثالها اینطور می باشد در خون هم همینطور می باشد که اگر خون به اندازه ای ریز شود که به چشم دیده نشود دیگر به آنها خون نمی گوید. یعنی اشیاء مفاهیمی دارند که اگر خیلی ریز شوند دیگر آن مفاهیم به آنها صدق نمی کند. لذا گفته شده است که در صدق مفاهیم اشیاء بر آنها، یک کمیت مشخصی ملاک می باشد.

یعنی ما می گوئیم که مرحوم تبریزی درست می گفتند که خاک در آب می باشد اما به معنای لغوی و عقلی خاک وجود دارد نه عرفی.[1]

[2]... نعم لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فالأحوط الاجتناب عنه و الأولى غسل الفم بالمضمضة أو نحوها.

«نحوها» مثل اینکه دهان خودش را زیر آب کر بگیرد یا دهان خود را در آب کر داخل کند و باید این آبی که دهان خود را داخل آن می کند، کر باشد نه قلیل که در این صورت آب هم متنجس می شود، چرا که در مضمضه هم که ایشان مطلق فرمودند و مقید به قلیل و کر نکردند به علت این بود که در مضمضه آب بر متنجس داخل می شود

[1] اینکه در قدیم می گفتند که اگر رنگ دم در لباس باقی می ماند و لو اینکه ذرات بسیار ریز خون در آن می باشد چرا که امکان ندارد عرضی از یک معروضی به معروض دیگر انتقال پیدا کند اما صدق عرفی خون در آن نمی شود بهمین خاطر طاهر می باشد اما در امروز به این خاطر نمی باشد چرا که ثابت نمی باشد ذرات بسیار ریز در آن می باشد چرا که نظریه انتقال عرض الان باطل شده است بلکه تخاطر این است که نجس جرم یم باشد نه رنگ آن.

[2] چهار شنبه ۹۱/۰۱/۳۰

که در نظر ایشان این داخل شدن بر متنجس در طهارت اثر دارد بخلاف ما که در آینده خواهیم گفت: این نظر را قبول نداریم.

صحبت را در اینجا برده اند روی فرو بردن این آب دهان که آیا جایز می باشد یا خیر؟ سید تفصیل داده اند که اگر داخلی باشد اشکالی ندارد و اگر خارجی باشد جایز نمی باشد.

معلقین به سید اشکال کرده اند چرا که این تفصیل سید به یکی از دو بیان می باشد:

۱- بین دم داخل و دم خارج فرق می گذارند که این بدون وجه است چرا که هر دو دم مسفوح می باشند.

۲- بین ملاقِی به کسر فرق بگذارد یعنی آب دهان اگر با خون داخلی ملاقات کند نجس نمی شود و معتصم می باشد و اگر خارجی باشد نجس می شود.

هر دو بی وجه است:

اما وجه اول: چرا که خون لثه هم مسفوح است مانند خون خارجی.

اما وجه دوم: این فرق هم عرفی نمی باشد.

شاید در ذهن مرحوم سید نکته سومی وجود داشته است که چنین تفکیکی کرده اند یعنی مرحوم سید بین نجسها و ملاقی ها فرق نگذاشته اند بلکه بخاطر شبهه ای بوده است که بدین بیان که در مفهوم اکل اگر شیئی از خارج وارد دهان شود خوب معلوم است اگر علت داشته باشد مستهلک می شود اما اکل صدق می کند. مرحوم سید فرمودند: که در صوم اگر نخی را داخل دهان بکند و بعد بیرون بیاورد و دوباره داخل کند این مبطل روزه می باشد اگر آب دهان را بیرون نریزد با اینکه انسان می داند آن رطوبت قطعا در آب دهان مستهلک می شود اما اکل صدق می کند یا مثلا یک قطره اندازه ارزن داخل دهان بریزد با اینکه قطع داریم این قطع از دهان پایین نمی رود چرا که شرب صدق می کند. در ما نحن فیه هم همینطور است که در صورتی که دم از خارج باشد اکل دم صدق می کند که اکل آن حرام می باشد بخلاف دم داخلی.

که این شبهه جای تامل دارد و خیلی روشن نمی باشد که بگوئیم فرقی بین نجاست خارجی و داخلی نمی باشد لذا مرحوم سید فرمودند: الاحوط. ما در روزه قبول کردیم اما در اینجا خیلی روشن نمی باشد.

سوال: شما در فرو بردن آب دهانی که با خون داخلی بر خورد کرده بود فرمودید که چون قطرات خون بسیار ریز می باشد و مستهلک می شود صدق خون نمی کند چرا که درمفاهیم عرفی کنیت خاصی دخیل می باشد لذا صدق اکل نمی کند بخاطر نبود موضوع اکل اما در اینجا فرقی که گذاشتید با توجه به اینکه مقدار همان مقدار می باشد و فرض این است که مستهلک شده است با این حال می فرمایید که در اینجا بعید نمی باشد که صدق اکل بکند. پس فرق در کجا می باشد؟

[1]مسألة ۱۴ : الدم المنجمد تحت الأظفار

أو تحت الجلد من البدن إن لم يستحل و صدق عليه الدم نجس ...

اگر قبل از خشک شدن مثلا در حال لخته شدن بیرون بیاید این محل کلام نمی باشد و نجس است بلکه محل بحث این است که بیرون نیامده باشد اما جامد شده باشد و از حالت خونی هم خارج نشده باشد که ثمره آن این می باشد که سوزن به آن بخورد نجس می شود.

این فرمایش را قبول کردیم چرا که صدق دم مسفوح که مستفاد از روایات نجس به عنوان قدر متیقن بود، می کند چرا که دم مسفوح را «الخارج من محله الاولیّ» معنا کردیم که بر این صدق می کند و ضمن اینکه مسفوح را اگر هم اینطور معنا نکنیم احتمال فرق نمی دهیم بین این خون و دم مسفوح مصطلح و عرف الغاء خصوصیت می کند.

...فلو انخرق الجلد و وصل الماء إليه تنجس

و يشكل معه الوضوء أو الغسل– فيجب إخراجه إن لم يكن حرج...

[1] شنبه ۹۱/۰۲/۰۹

چرا که موضع وضو و آب وضو باید طاهر باشد . معنای اینکه حرج نباشد معنا این نمی باشد که وضو صحیح می باشد بلکه بعدا حکم آن را خواهد گفت.

این حکم در مورد آب قلیل می باشد اما در آب معتصم وضو درست است فقط باید بعد از وضو موضع را تطهیر کند.

...و معه یجب أن یجعل علیه شیئا مثل الجبیرة فیتوضأ أو یغتسل ...

البته به شرط اینکه آب به آن خون نرسد. در وضو و غسل جبیره بحثی است که مربوط به روایات باب می باشد که آیا وضوی جبیره مطلقا در جایی بکار برده می شود که انسان از رساندن آب به پوست بدن معذور باشد یا خیر متعلق به جروح و قروح و کسور فقط می باشد؟ که مرحوم سید از کسانی می باشد که از روایت الغاء خصوصیت می کند و روایات را مطلق می داند و مربوط به موارد خاصه نمی داند حتی در مورد نجاست هم همین طور فرموده اند و اگر نجاست مانع باشد باید باز وضو و غسل جبیره گرفت. مانند چسب قطره ای که بر طرف کردن آن، فوق حرجی می باشد.

جرح مانند بریدگی و قرح یعنی زخم.

مشهور قائل هستند که منتقل به جبیره نمی شود بلکه منتقل به تیمم می شود.

البته این مورد را برده اند روی جایی که مانع در اعضاء تیمم نباشد اما اگر در موضع تیمم باشد بعضی فرمودند: که باز باید تیمم کند و بعضی فرمودند: در این صورت باید وضوی جبیره بگیرد و بعضی توقف کرده اند و احتیاط کرده اند.

...هذا إذا علم أنه دم منجمد

و إن احتمل کونه لحما صار کالدم من جهة الرض...

مانند کوبیدگی.

...كما يكون كذلك غالبا فهو طاهر.

به خاطر قاعده طهارت یا استصحاب عدم کونه دما که عدم نعتی در شبهات موضوعیه می باشد. البته در این غلبه اشکال کرده اند چرا که نوعا خون می باشد نه گوشت قرمز.

[1] السادس و السابع: الكلب و الخنزير البريان

تعبیر ایشان تسامحی می باشد این قید البریان لازم نمی باشد چرا که ما حیوانی داریم که اسم آن کلب و خنزیر می باشد ما دو صنف کلب و خنزیر نداریم بلکه این دو اسمی هستند برای حیوانی که در خشکی زندگی می کند بله ما حیوان دیگری داریم که اسم آن کلب بحری می باشد و یک صنف هم داریم خنزیر بحری می باشد اما کلب و خنزیر جامع بین بری و بحری نمی باشد. ظاهرا درعرب به دلفین خنزیر بحری می گویند. و به فک، هم کلب البحری می گویند.

ابتداءا در بحث کلب وارد می شویم.

در بین علماء شیعه کسی را نداشتیم که فتوا به طهارت کلب داده باشند فقط نقل شده است از سید مرتضی و دیگر مرحوم صدوق که مقداری فتوای آنها به دیگر فقها فرق دارد.

مرحوم سید مرتضی اجزاء «مالا تحله الحیاة» را طاهر می دانستند اما خودش و اجزاء تحله الحیاة را نجس می دانستند البته این فتوا بسیار راه انداز می باشد.

مرحوم صدوق فرقی بین کلب صید و غیر صید گذاشته اند و فرموده اند که در نجاست کلب صید اگر جایی متنجس شد با پاشیدن آب طاهر می شود و نیاز به غَسل نمی باشد.

---

[1] یکشنبه ۹۱/۰۲/۱۰

در نزد عامه دو تا از مذاهب اربعه قائل به طهارت شدند: مالکیه و حنفیه سگ را طاهر می دانستند مالکیه خنزیر را هم طاهر می دانستند و لکن حنفیه خنزیر را نجس می دانستند اما دو مذهب دیگر قائل به نجاست هر دو بودند.

پس در نزد شیعه نجاست آن فی الجمله اتفاقی می باشد اما در نزد عامه اتفاقی نمی باشد.

دلائل نجاست کلب:

روایات نجاست کلب:

عمده دلیل روایات عدیده ای می باشد که در این باب آمده است حتی بعضی ادعا کرده اند که این روایات متواتر می باشند.

اگر چه بعضی از فقها به خاطر وضوح نجاست آن اصلا وارد روایات هم نشدند اما ما برای آشنایی وارد این روایات می شویم.

روایت اول:

۵۷۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ **عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ** قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنَ الْكَلْبِ رُطُوبَةٌ فَاغْسِلْهُ وَ إِنْ مَسَّهُ جَافّاً فَاصْبُبْ عَلَيْهِ الْمَاءَ الْحَدِيثَ.[1]

سوال: ظاهرا این روایت نمی تواند شاهد ما باشد چراکه ممکن است آب دهان سگ مانند ادرار او نجس باشد.حاج آقا مقداری تشکیک کردند اگر چه فرمودند اگر آب دهان نجس باشد دیگر اعضاء هم نجس است.

مراد از رطوبت در این روایت یا رطوبت ذاتی می باشد که رطوبت بدن حیوان می باشد مانند آب دهان حیوان یا رطوبت عارضی. که قدر متیقن آن نجاست ذاتی می باشد

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

و اطلاقی وجود ندارد. ذیل روایت:« إِنْ مَسَّهُ جَافّاً » هم نمی تواند که موید رطوبت عارضی باشد بلکه به قرینه صدر مراد این است که اگر بدن او رطوبت ذاتی نداشت.

روایت دوم:

۴۰۲۶- ۲- وَ بِالْإِسْنَادِ **عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ** فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ فَقَالَ رِجْسٌ نَجِسٌ لَا يُتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ وَ اصْبُبْ ذَلِكَ الْمَاءَ وَ اغْسِلْهُ بِالتُّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ بِالْمَاءِ.[۱]

شاهد مثال ما «رجس نجس» می باشد که رجس پلیدی معنوی می باشد و نجس که پلیدی مادی می باشد که همان نجاست است و دیگری هم «لا یتوضأ بفضله» می باشد که منظور سور کلب می باشد که نمی توان با آن وضو گرفت.

روایت سوم:

۵۸۱- ۳- وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَلْبِ يَشْرَبُ مِنَ الْإِنَاءِ قَالَ اغْسِلِ الْإِنَاءَ وَ عَنِ السِّنَّوْرِ قَالَ لَا بَأْسَ أَنْ تَتَوَضَّأَ مِنْ فَضْلِهَا إِنَّمَا هِيَ مِنَ السِّبَاعِ.[۲]

روایت چهارم:

۷۲۲- ۳- وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ **عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ يُصِيبُ شَيْئاً مِنْ جَسَدِ الرَّجُلِ قَالَ يَغْسِلُ الْمَكَانَ الَّذِي أَصَابَهُ.[۳]

این روایت کلام مرحوم سید مرتضی را رد می کند که اطلاق دارد و اجزاء ما لا تحله الحیاة را هم شامل می شود.

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۷۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

روایت پنجم:

۴۰۳۱- ۷- وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ **عَنْ أَبِي بَصِيرٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا يُشْرَبُ سُؤْرُ الْكَلْبِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَوْضاً كَبِيراً يُسْتَقَى مِنْهُ.[۱]

این روایت را موثقه می گویند چرا که در سند سماعة بن مهران می باشد که واقفی مذهب می باشد.

سؤر به معنای باقیمانده مایعات می شود.

روایاتی که ذکر نشد خیلی زیادتر از آنهایی می باشد که گفته شد.

تمام الکلام در مورد روایاتی می باشد که کلب طاهر می باشد.که بعد از استقصاء دیدند چهار روایت بیشتر نمی باشد.

روایات طهارت کلب:[۲]

روایت اول:

۵۸۴- ۶- وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ **عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْوُضُوءِ مِمَّا وَلَغَ الْكَلْبُ فِيهِ وَ السِّنَّوْرُ أَوْ شَرِبَ مِنْهُ جَمَلٌ أَوْ دَابَّةٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ أَ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ أَوْ يُغْتَسَلُ قَالَ نَعَمْ إِلَّا أَنْ تَجِدَ غَيْرَهُ فَتَنَزَّهَ عَنْهُ.[۳]

سنور را بعضی گربه وحشی معنا کرده اند و بعضی سنجاب.

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] دوشنبه ۹۱/۰۲/۱۱

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وجه استدلال هم واضح می باشد که جواز وضو با آن آب دلیل بر طهارت ولوغ می باشد.

مناقشه:

سندا و دلالتا تمام نمی باشد.

سندا:

این عبد لله بن مسکان قبلش ابن سنان می باشد که مردد به محمد بن سنان و عبد لله بن سنان می باشد که محمد بن سنان توثیق ندارد و قدح هم دارد و این هم احتمالا محمدبن سنان باشد چرا که عبد الله بن سنان از ابن مسکان روایت نقل نمی کند و همین که شک بکنیم که عبد الله می باشد یا خیر؟ همین کفایت می کند برای عدم تمامیت سند. اگر چه هر دو کثیر الروایة می باشند.

دلالتا:

در روایت اشاره نشده است که این آب قلیل می باشد یا کر بخصوص که فرمودند: جمل و سنور و .... از آن می خورند که این نشانه است بر این که آب کر بوده است و اگر هم اطلاقی داشته باشد باز روایاتی که می گویند کلب نجس می باشد و در مورد آب قلیل وارد شده است این روایت را تخصیص می زند یعنی می گوید که این آب کر می باشد.

روایت دوم:

۴۱۱۳- ۷-وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ **عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَقَعَ ثَوْبُهُ عَلَى كَلْبٍ مَيِّتٍ قَالَ يَنْضِحُهُ بِالْمَاءِ وَ يُصَلِّي فِيهِ وَ لَا بَأْسَ.[1]

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

سند این روایت تمام می باشد و دلالت هم اینکه امام فرمودند: «ینضحه» نه اینکه یغسله در حالیکه اگر نجس بود امام می فرمودند: اغسله که این دلالت می کند بر کراهت نه نجاست.

این روایت هم می گوید که کلب طاهر می باشد و هم می گوید: که میت آن هم طاهر می باشد که به طریق اولی دیگر میتها هم طاهر می باشد.

مناقشه:

این دلالت ندارد چرا که در روایت نفرموده است که این کلب رطوبت دارد ضمن اینکه عادتا هم خشک می باشد، ضمن اینکه روایات دیگر که آمده است که اگر خیس است آن را تطهیر کن و بشوی اما اگر خشک است آن را آب بپاش موید این مطلب می باشند.

این روایت اطلاق ندارد چرا که نوعا میت خشک می باشد و اصلا در مقام بیان نمی باشد و در مقام بیان کلبیت می باشد نه در مقام بیان نجاست و طهارت ضمن اینکه بحث از کراهت شده است که اگر هم اطلاق داشته باشد بوسیله روایات دیگر که تر را نجس می دانند، تقیید می خورد.

روایت سوم:

۳۰۳۳۳- ۱-مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ **عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفَأْرَةِ وَ الْكَلْبِ يَقَعُ فِي السَّمْنِ وَ الزَّيْتِ ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهُ حَيّاً قَالَ لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ.[1]

فرق بین سمن و زیت این می باشد که بعضی گفته اند که سمن روغن جامد است و زیت روغن مایع می باشد و بعضی گفته اند که سمن روغن غیر زیتون می باشد و زیت روغن زیتون.

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۱۹۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این که فرمودند: که «یخرج منه حیا» می رساند که در آن ظرف افتاده است و بعد زنده خارج شده است نه اینکه مثلا پای او در روغن افتاده است.

سند روایت هیچ مشکلی ندارد و سعید اعرج همان سعید عبد الرحمن می باشد که نجاشی آن را توثیق کرده است .

اما دلالتا هم مشکلی ندارد چرا که در نزد عرف دو ارتکاز وجود دارد : اکل نجس حرام می باشد و دیگر این که ملاقی با نجس یا حداقل با عین نجس، هم نجس می باشد که نتیجه این دو ارتکاز این می شود که کلب طاهر می باشد.

روایت چهارم:[1]

۳۰۳۳۴- ۲- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ **عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْفَأْرَةِ....۳۰۳۳۵- ۳- قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فَأْرَةٍ أَوْ كَلْبٍ شَرِبَا مِنْ زَيْتٍ أَوْ سَمْنٍ قَالَ إِنْ كَانَ جَرَّةً[2] أَوْ نَحْوَهَا فَلَا تَأْكُلْهُ وَ لَكِنْ يُنْتَفَعُ بِهِ لِسِرَاجٍ أَوْ نَحْوِهِ وَ إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ صَاحِبُهُ مُوسِراً يَحْتَمِلُ أَنْ يُهَرِيقَهُ فَلَا يَنْتَفِعُ بِهِ فِي شَيْءٍ.[3]

امام در این روایت دو تفصیل داده اند: یکی بین جره و غیر جره که در مقدار جره را از خوردن منع کرده اند و دربیشتر از جره را اشکال نگرفتند و دیگری بین فقیر و غنی که غنی آن را نخورد بخلاف فقیر که می تواند بخورد.

این دو تفصیل که امام دادند به وضوح دلالت می کند بر اینکه این روغن طاهر می باشد و این تفاصیل به جهت نزاهت می باشد و الا اگر نجس بود واضح است که فرقی بین جره و غیر جره نمی باشد و فرقی بین فقیر وغنی نمی باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۲/۱۲

[2] الجَرُّ و الجِرَار: جمع جَرَّةٌ، و هو الإناء المعروف من الفخّار(نهایه ج ۲ ص ۲۶۰) الجَرَّة– ج جَرّ و جِرَار: اسم مرّة از (الجرّ) است یعنی یکبار کشیدن، کوزه سُفالی بزرگ،(فرهنگ ابجدی ص ۱۹۳)

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۱۹۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام – قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این روایت سندش تمام می باشد دلالت آن هم تمام می باشد به دلالت التزامی.

پس روایت سوم و چهارم به وضوح دلالت دارد بر طهارت کلب.

پس ما می مانیم و یک تعارض. در این معارضه چه کنیم؟ تساقط و رجوع به برائت یا خیر تقدم روایات اکثر که بر نجاست کلب اقامه شده بود بر روایات کمی که بر طهارت آن دلالت داشت؟

مختار ما: نجاست بر طهارت مقدم می شود به سه وجه:

یعنی این دو روایت اخیری حجت نمی باشند حتی در مورد کراهت شان چرا که وقتی روایتی ار حجیت افتاد دیگر در هیچ یک از مضامین آن نمی توان به آن استناد کرد.

وجه اول:

این روایت معارض با خبر و سنت قطعی می باشد و اگر خبری مخالف با سنت قطعی باشد حجت نمی باشد به این بیان که ما روایات عدیده ای داریم که کلب فی الجمله نجس می باشد که تواتر اجمالی دارند و لو تواتر لفظی ومعنوی ثابت نمی باشد یعنی اطمینان یا قطع پیدا می کنیم در بین این همه روایت که وجود دارد یکی از معصوم صادر شده است این را اصطلاحا می گویند سنت. یکی از سنن روایت می باشد. خوب در تعارض بین یک خبر قطعی یا اطمینانی الصدور با ظنی الصدور، ظنی الصدور از دایره بیرون می رود.

وجه دوم:

یک وجه شخصی است کما اینکه تعدادی از فقها این را ادعا کرده اند. روایاتی که وارد شده در مورد کلب، برای شخص اطمنیان حاصل می کند که کلب نجس می باشد، سواء کان هذا الاطمینان، اطمینانا شخصیا او نوعیا. می دانیم که اگر خبر واحد اقامه شده باشد بر خلاف اطمینان یک شخص این خبر دیگر حجت نمی باشد. چرا که در

سیره عقلاء خبر بر خلاف اطمینان شخصی حجت نمی باشد. البته این بدین معنا نمی باشد که این اطمینان حجت می باشد. فعلا در مورد حجیت این اماره صحبت می کنیم و کاری به حجیت آن اطمینان نداریم یعنی مشکلی ندارد که آن اطمینان هم حجت نباشد.[۱]

[۲]وجه سوم:

گفته شده است که اگر یک روایتی داشته باشیم ظنی در مقابل، اماره ای داشته باشیم که اطمینانی باشد آن اماره ظنی حجت نمی باشد.

اماره اطمینانی چه می باشد؟ اماره ظنی اماره ای می باشد که نوعا موجب ظن می شود که برای نوع افراد ایجاد ظن می کند مانند: خبر ثقه. البته حجیت آن دائر مدار ظن نمی باشد. یعنی اگر برای کسی ایجاد ظن نکرد باز حجت برای فرد می باشد.

اماره اطمینانیه که در نوع و اکثر افراد ایجاد اطمینان می کند. مانند: خبر مشهور یعنی خبری که به حد تواتر نمی رسد اما در اکثر افراد افاده اطمینان می کند این را اماره اطمینانی می گویند حال اگر اماره ظنی و اطمینانی با هم تعارض کرد گفته شده است که اماره ظنی دیگر حجت نمی باشد .

ما نحن فیه هم از همین قبیل می باشد یعنی امارات اقامه شده بر طهارت می شوند اماره ظنی اما امارات اقامه شده بر نجاست کلب، اینها اماره اطمینانی می باشند که اینها مقدم بر امارات ظنی می شود که اگر برای شما هم اطمینان پیدا نشود باز چون برای نوع افراد اطمینان حاصل می شود، حجت می باشد و دلیل ما هم سیره عقلاء می باشد.

این وجه با وجه دوم فرق می کند چرا که در وجه دوم برای خود فقیه اطمینان می بایستی حاصل شود و لو برای نوع افراد هم اطمینان حاصل نشود اما در اینجا برای نوع

---

[۱] اشکال نشود که اصلا این بحث ندارد چرا که اصلا انسان مطمئن سراغ خبر نمی رود چرا که منظور ما در جایی می باشد که خبر ثقه به او رسید.

[۲] چهار شنبه ۹۱/۰۲/۱۳

افراد اطمینان حاصل می شود که اگر خود فقیه هم اطمینان نداشت باز برای شخص فقیه حجت می باشد.

آیا اطمینان شخصی حجت می باشد یا نوعی؟ همه قائل به حجیت نوعی هستیم اما در مورد شخصی بعضی منع یا تردید کرده اند ما هم قبلا قائل بودیم که شخصی هم حجت می باشد اما بعدا برای ما هم تردید آمد و این تردید بخاطر این است که ما در حجیت این اطمینان در نزد سیره تردید کردیم.

فقها در قطع شخصی قائل به حجیت شده اند اما در قطع شخصی هم ما تردید کردیم.

جمله معترضه:

کلمه قطع و ظن و اطمینان گاها اتصاف پیدا می کند به نوع و شخصی .

اطمینانی که برای شخص حاصل می شود به دو قسم تقسیم می شود:

نوعی و شخصی که به دو اعتبار به این عناوین تعریف می شوند:

به اعتبار منشأ: اطمینان یک امر نفسی است که نیاز به سببی دارد که اگر آن سبب در اکثر افراد افاده اطمینان نمی کند به آن می گوئیم اطمینان شخصی اما اگر سبب آن به گونه ای باشد که در اکثر افراد مانند خود شخص افاده اطمینان می کند، نوعی می گویند.

به اعتبارتعداد افرادی که برای آنها اطمینان حاصل می شود: البته گاها از این نوعی و شخصی تعبیر دیگری می کنند مثلا می گویند که در این مسئله اطمینان نوعی بلکه شخصی است که منظور اماره ای که در اکثر افراد ایجاد اطمینان می کند بلکه در خود من هم ایجاد اطمینان می کند.

و هذه الاماره توجب الظن النوعی بل الشخصی یعنی در اکثر افراد ایجاد ظن می کند بلکه در خود من هم ایجاد ظن می کند.

که باید از روی قرائن فهیمد که منظور ایشان کدام مورد می باشد.

مرحوم آقای صدر فرمودند: و هذه الامارة تفید الاطمئنان النوعی بل الشخصی. یعنی که این اطمئنان نوعی می باشد که برای ما هم مفید اطمینان می باشد. که این کلام مشتمل بر سه نکته می باشد:

۱- خود این اماره اطمینانی حجت می باشد .

۲- برای ما هم اطمینان آورده است و این اطمینان هم حجت می باشد برای ما.

۳- این اماره اطمینانی اماره ظنی در مقابلش را از حجیت می اندازد.

اما الکلام فی الخنزیر:

فقهای متاخر گفته اند که احدی از امامیه در نجاست آن تردید نکرده اند پس عمده دلیل همین تسالم می باشد و لکن روایات زیادی داریم که خنزیر نجس است اما مشکل این است که تمام روایات سندا تمام نمی باشد الا یک روایت که ما متعرض آن می شویم و متعرض روایاتی که دال به طهارت خنزیر می باشد.

[1]اگر چه طبق بعضی از مبانی بعضی از آن روایات درست می باشد اما تنها یک روایت می باشد که طبق تمام مبانی درست می باشد. که البته به عنوان مستفیض می توان از آنها استفاده کرد.

دلائل نجاست خنزیر:

تسالم بین فقها.

روایات.

روایت دال بر نجاست خنزیر:

۴۰۳۶- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ خِنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ

[1] شنبه ۹۱/۰۲/۱۶

ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلُهُ. – قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ خِنْزِيرٍ يَشْرَبُ مِنْ إِنَاءٍ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ يُغْسَلُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.[1]

از روایت فهمیده می شود که این شخص فراموش کرده بود که لباسش را تطهیر کند.

ظاهر کلمه «اثر» رطوبة می باشد که یا لباس رطوبة داشته است یا خود خنزیر.

دو موضع از این روایت به وضوح دلالت دارد که خنزیر نجس است :

یکی که فرمودند: «الا ان یکون فیه اثر» حتی اگر این فراز هم اجمال داشته باشد اما فراز دیگر به وضوح دلالت می کند که خنزیر نجس می باشد.

دوم اینکه «قال یغسل سبع مرات».

«فلیمض» می گوید که اگر داخل نماز شده باشد، نضح مستحب نمی باشد اما اگر داخل نماز نشده باشد نضح مستحب می باشد.

انما الکلام در روایاتی می باشد که دال بر طهارت خنزیر می باشد.

روایات دال بر طهارت خنزیر:

روایت اول:

۴۲۳- ۲- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَبْلِ يَكُونُ مِنْ شَعْرِ الْخِنْزِيرِ يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ مِنَ الْبِئْرِ هَلْ يُتَوَضَّأُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ قَالَ لَا بَأْسَ.[2]

به صورت عادی این طور می باشد که آب طناب داخل ظرف می ریزد.

---

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

که گفته شده که این روایت سندا و دلالتا درست می باشد.

مناقشه اول:

اصلا این روایت ناظر به طهارت و نجاست نمی باشد بلکه در مقام این می باشد که آیا از آبی که از راه مقدمات حرام بدست آمده است که استعمال نجس العین می باشد می توان استفاده کرد یا خیر؟ که این جواب، جواب مرحوم خوئی می باشد.

جواب به مناقشه:

این جواب خیلی دور از ذهن می باشد چرا که چنین برداشتی نیاز به ارتکازی دارد که اگر مقدمات حرامی را در عملی بکار بردی دیگر ذی المقدمه هم حرام می شود و نمی توان به آن ذی المقدمه کفایت کرد و دیگر اینکه استفاده از نجس العین حرام می باشد، که وقتی با این ارتکاز سراغ این روایت آمدی چنین برداشتی بکنی در حالی که چنین ارتکازی در کار نمی باشد و این روایت ظاهر در نجاست و طهارت می باشد.

مناقشه دوم:[1]

این روایت به وضوح دلالت می کند که آب دلو طاهر می باشد چرا که در ارتکاز متشرعه این است که آب وضو باید طاهر باشد. و حضرت فرمودند که وضوی با این آب صحیح می باشد.

در روایت نیامده است که آن شعر طاهر می باشد بلکه بدلالت التزامی آمده است که آب دلو طاهر می باشد. گفته نشود که مدلول التزامی آن این است که شعر طاهر است بلکه بدلالت التزامی به نحو قضیه شرطیه منفصله و علی سبیل مانعة الخلو دلالت دارد:

- یا شعر طاهر می باشد
- یا آب قلیل معتصم می باشد که معنای آن این است که در ارتکاز این نمی باشد که آب قلیل معتصم نمی باشد.

[1] یکشنبه ۹۱/۰۲/۱۷

با توجه به این بیان وقتی روایاتی را که می گویند شعر خنزیر نجس است، را کنار این روایت می گذاریم معنا این روایت بدلالت التزامی این می شود که آب قلیل معتصم می باشد.

چون این قضیه منفصله می باشد این روایت روایت نجاست را تخصیص نمی زند و نمی گوید که شعر خنزیر طاهر می باشد.آقای صدر بیان و نقل کرده اند حال یا از خودشان می باشد یا از دیگری.

جواب به مناقشه:

این روایت می گوید که «ماء الدلو طاهر» که مدلول التزامی آن به نحو قضیه شرطیه منفصله و مانعة الخلو[۱] این است که

- إمّا ماء القلیل معتصم
- و إمّا شعر الخنزیر طاهر .

خوب ما دو دسته روایت داریم:

۱. ماء القلیل غیر معتصم.
۲. شعر الخنزیر نجس .

این دو دسته با هم تعارض بالعرض پیدا می کنند که اگر این دسته از روایات طهارت خنزیر نبود تعارضی حاصل نمی شد[۲].

توضیح اینکه شعر خنزیر با آب قلیل برخورد می کند خوب روایت نجاست خنزیر می گوید شعر خنزیر نجس است و روایت ما قلیل می گوید که شعر طاهر می باشد چرا که اگر نجس بود می بایست آب نجس شود درحالیکه در روایت واسطه می گوید آب طاهر می باشد.

---

[۱] البته مانعة الجمع نمی باشد اما آنچه در روایت احراز می توان کرد که به صورت منفصله مانعة الخلو می باشد اما مانعة الجمع هم نمی باشد یا خیر؟ این را نمی توان احراز کرد و از روایت نمی توان این را فهمید.

[۲] اگر دو روایت با هم تعارضی نداشته باشند ولی روایت سومی موجب تعارض شود می شود تعارض بالعرض.

حال اگر هر دو مطلق باشند تساقط می کنند بعد دیگر ما نسبت به شعرخنزیر دلیلی نداریم و باید رجوع به اصل کرد که می شود قاعده طهارت اما اگر یکی از آن روایات اطلاق داشت و دیگری نداشت رجوع به اطلاق روایتی می شود که دارای اطلاق است. مثل اینکه یک روایت می گوید: نماز جمعه واجب می باشد و روایت دیگر می گوید: نماز ظهر واجب می باشد و روایت دیگر می گوید که در یک روز دو نماز نمی تواند واجب باشد. که این روایت سوم بین روایت اول و دوم تعارض می اندازد که اگر روایت سوم نبود دیگر تعارضی بین روایت اول و دوم حاصل نمی شد.

حاکم به این تعارض و تساقط و این گونه جمع بین روایات عرف می باشد.

پس نمی توان رفت سراغ یکی از روایات بلکه باید سراغ اصل رفت چون هر دو اطلاق دارند.

مناقشه سوم (مختار ما):

در این روایت ندارد که شعر با آب دلو برخورد می کند یعنی ریسمان داخل دلو می افتد و عادتا هم صورت نمی گیرد، بله مادامی که در داخل بئر می باشد می تواند داخل دلو بیافتد اما چون داخل بئر بوده است و آب بئر معتصم می باشد، آب دلو نجس نمی شود. بلکه ظاهر کلام سائل این است که آب طنابی که از شعر خنزیر ساخته شده است، در داخل دلو تقاطر می کند سوال این بوده است که آیا این قطرات، آب داخل دلو را نجس می کند یا خیر؟

خوب مدلول التزامی این روایت یک قضیه منفصله می شود که إمّا شعر خنزیر طاهر می باشد إمّا آب قلیل در مقابل ملاقات با متنجس معتصم می باشد.

خوب ما دو دسته روایت داشتیم:

۱) روایات نجاست خنزیر.

۲) روایات انفعال ماء قلیل در برخورد با نجس العین.

خوب ما روایاتی نداشتیم که آب قلیل در بر خورد با متنجس معتصم نمی باشد خوب نتیجه مدلول التزامی این روایت این می شود که آب قلیل در ملاقات با متنجس معتصم می باشد.

آقایان صدر[۱] و آخوند و اصفهانی نیز قائل به این می باشند که آب قلیل در برار متنجس معتصم می باشد.

البته کسی نگوید که یک مدلول التزامی دیگر هم دارد که شعر خنزیر نجس می باشد اما منجِّس نمی باشد چرا که این خلاف ارتکاز می باشد.

روایت دوم:[۲]

۴۳۷- ۱۶-وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي زِيَادٍ النَّهْدِيِّ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ جِلْدِ الْخِنْزِيرِ يُجْعَلُ دَلْواً يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ قَالَ لَا بَأْسَ.[۳]

اشکالات سندی و دلالی شده است ؟

مناقشه سندی:

زرارة از ابو زیاد نَهدی نقل کرده است که شخص معروفی نمی باشد که توثیقی در رجال ندارد کما اینکه تضعیفی هم ندارد. فقط روایت صحیحی داریم که در آن ابن ابی عمیر از او نقل کرده است[۴] که در یک روایت هم بیشتر نمی باشد که بنا بر اینکه بعضی قائل می باشند که هر راوی مجهولی که ابن ابی عمیر از آن نقل کرده باشد این راوی ثقه می باشد به استناد قول شیخ در عده:«لا یروی و لا یرسل الا عن ثقة». بحث در رواتی

---

[۱] البته اتفاق نظر آقای در عدم اعتصام ماء قلیل در ملاقات با متنجس از این فهمیده شد که ایشان هم این جواب را قبول کردند و از این جواب ایشان فهمیده می شود که قول ایشان هم در جاهای دیگر که شاید مخالف با این کلام به نظر برسد، همین است.

[۲] دوشنبه ۹۱/۰۲/۱۸

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۷۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] البته باید آن روایت تا ابن ابی عمیر صحیح باشد.

می باشد که نه تضعیف دارد و نه توثیق اما کسانیکه ضعف آنها ثابت می باشد که بین یک تا هفت نفر نقل شده است، بحثی در ضعف آنها نمی باشد

این را ما قبول نکردیم و گفتیم که این صرف یک اجتهاد می باشد البته اجتهادی که از باب حجیت اهل خبره هم نمی توان پذیرفت.

یعنی یقین داریم که این شهادت عن حدس بوده است نه از حس.

مناقشه دلالی:

این روایت دلالت هم ندارد.

چون این روایت اجمال دارد در روایت دارد که سائل سوال می کنند «عن جلد الخنزیر» که حضرت فرمودند: «لا باس». روشن نمی باشد که در ذهن سائل چه بوده است؟ از باب نجاست و طهارت شبهه داشته است یا از باب اینکه استعمال و استفاده از پوست خنزیر و نجس العین حرام می باشد ضمن اینکه استفاده از این دلو برای زراعت بوده است نه امری که نجاست و طهارت خیلی در آن دخل داشته باشد و این هم دور از ذهن نبوده است که ارتکازی بوده باشد برای اشکال داشتن استفاده از نجس العین. لذا روایت می شود مجمل.

اما در بحث روایت قبلی صحبت از وضو بود که تناسب بیشتری با بحث نجاست و طهارت داشت با حرمت استعمال نجس العین.

[۱] کتابی است به نام راهنمای دانشوران که دو جلد می باشد، فارسی ، در ضبط نامها و انساب و نسبتها به صورت حروفی و اسمی، که نویسنده آن شخصی می باشند به نام مرحوم آ سید احمد برقعی. کتاب خوبی می باشد.

در رابطه با مشایخ ابن ابی عمیر: که چرا به توثیقاتی که بعضی از علمای ما قبول دارند ما اعتنا نمی کنیم.

[۱] سه شنبه ۹۱/۰۲/۱۹

خود ابی عمیر از اجلاء می باشد و بعضی ادعا کرده اند که در بین اهل عامه هم از اجلاء می باشد. حدود پنج هزار روایت فقط در کتب شیعه دارد که از بیش از چهار صد نفر روایت نقل کرده است از اصحاب امام کاظم و رضا و جواد علیهم السلام می باشد که در سال ۲۱۷ در گذشته است.

اصل این توثیق کلام شیخ در عده می باشد. به مناسبت حجیت خبر واحد، در تعارض بین خبر مسند و مرسل گفته اند: باید دید که مُرسِل کیست و نمی توان که مرسَل را از حجیت انداخت و بعد ذیل این مطلب دارند: «و لاجل ذلک سَوَّت[1] الطائفة بین ما یرویه محمد بی ابی عمیر و صفوان بی یحیی و احمد بی محمد بن ابی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بانهم لا یروون و یرسلون الا عمن یوثق به[2] و بین ما أسندهم غیرهم»[3].

این کلام از این جهت خیلی قابل اهمیت می باشند که اگر این کلام شیخ را بپذیریم بسیاری از راویان ثقه می شوند.

بعضی از علمای ما مانند مرحوم صدر و جماعتی از متاخرین این کلام را در مسانید ایشان پذیرفتند و این کلام ایشان را حمل کرده اند بر توثیق عام شیخ بر این افراد که تمام مشایخ این سه نفر از ثقات می شوند.

بعضی مانند آقای خوئی و تبریزی قرائنی آورده اند بر اینکه این کلام شیخ :« عرفوا بانهم لا یروون و یرسلون الا عمن یوثق به » اصلا غلط می باشند:

۱ – در بین مجموع مشایخ این سه نفر کسانی بودند که از ضعاف می باشند که کم نمی باشند.

---

[1] مساوی قرار دادند.

[2] یعنی کسی که ثقه است در بین علماء نه کسی که ابن ابی عمیر آن را موثق می داند شما وقتی می گویید زید عادل می باشد یعنی که زید در واقع عادل می باشد.

[3] العدة ج ۱ ص ۱۵۴.

۲- بعضی از این ضعاف از ضعاف معروف بوده اند: کالنار علی المنارة که به جعل و کذب معروف بودند، مثل: عمرو بن جمیل و وهب بن وهب که کنیه آن ابو البختری می باشد.

۳- بعضی از این مشایخ را خود شیخ تضعیف کرده اند.

۴- خود شیخ در استبصار بعضی از روایات آنها را قبول نکرده اند و گفته اند: اول اشکال این است که مرسل می باشند و در مسانید هم بخاطر مشایخ ابن ابی عمیر و این را آقای خوئی استقراء کرده است.

۵- در بین این مشایخ مجاهیل از ضعاف بسیار زیاد تر می باشند که به مجهول بودن معروف می باشند نه به ثقه بودن. مثلا در مشایخ فقط ابن ابی عمیر آن هم در بین اسماء نه کنیه ها و آن هم در رواتی که اول اسم آنها با «الف» شروع می شود دوازده نفر مجهول می باشند به عنوان مثال: ابراهیم بن اسحاق الخُدری، ابراهیم بن زیاد الکَرخی، احمد بن ابی علاء، احمد بن عبد الرحمن، اَسباط بن ثانی، اسحاق بن عبد العزیز، اسحاق بن ابی هلال، اسماعیل بن رَباح، اسماعیل محمد المنقری، اسماعیل الخثئمی[1].

۶- مرحوم شیخ کثیر الأخطاء می باشد.

۷- کثیرا اجماعاتی را نقل کرده است که اصلا اساسی نداشته است که شهرت اصحاب بر خلاف آن بوده است.

[1] البته اگر کتاب العده شیخ از دیگر کتابهای شیخ متاخر باشد همین توثیق عام برای همه مجاهیل می باشد.

روایت سوم:[1]

۴۲۰۹- ۱۳-مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقِيلَ لَهُمَا إِنَّا نَشْتَرِي ثِيَاباً يُصِيبُهَا الْخَمْرُ وَ وَدَكُ[2] الْخِنْزِيرِ عِنْدَ حَاكَتِهَا[3] أَ نُصَلِّي فِيهَا قَبْلَ أَنْ نَغْسِلَهَا فَقَالا نَعَمْ لَا بَأْسَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ أَكْلَهُ وَ شُرْبَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْ لُبْسَهُ وَ مَسَّهُ وَ الصَّلَاةَ فِيهِ.[4]

این بهترین روایتی می باشد که به وضوح دلالت بر طهارت خنزیر دارد و جواز نماز در آن دال بر طهارت آن می باشد.

این روایت سند و دلالتا هیچ اشکالی ندارد.

انما الکلام در استدلال به آن می باشد که دو اشکال در استناد به آن شده است:

مناقشه اول در استدلال به این روایت:

با سنت قطعی مخافت دارد به این صورت که:

۱- با روایات نجاست خنزیر مخالفت دارد.
۲- با طائفه این که می گوید در «ما لایوکل لحمه» نمی توان نماز خواند.
۳- با روایاتی که می گوید میته نجس می باشد مخالفت دارد میته خوک دائما نجس می باشد چرا که روایاتی داریم که می گوید: تذکیه بردار نمی باشد.
۴- با روایاتی که می گوید خمر نجس می باشد.

هر یک از این طوائف روایات زیادی دارند که وقتی کنار هم می گذاریم تواتر اجمالی پیدا می کند که معنای آن این می باشد که یقین داریم یا حداقل اطمینان پیدا می کنیم که حداقل تعدادی از آنها از معصوم علیه السلام صادر شده است که در تواتر اجمالی لازم نمی باشد که موضوع واحد داشته باشند.

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۰۲/۲۰

[2] چربی.

[3] بافنده.

[4] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

لذا این روایت حجت نمی باشد.

مناقشه دوم در استدلال به این روایت:

مرحوم آقای صدر پذیرفته است حتی روایاتی که می گویند خنزیر نجس می باشد به هیچ عنوان تواتر نداشتند اما قرائنی وجود دارد که می گوید خنزیر نجس می باشد مثل اجماع فقها، ارتکاز متشرعه و شهرت بین مسلمین بر نجاست خنزیر، کثرت روایات نجاست انسان قطع پیدا می کند خنزیر نجس می باشد. حتی اگر اطمینان هم پیدا شود کفایت می کند که این روایت را از حجیت بیاندازد.

اما ادعای قطع با توجه به عدیده بودن روایات طهارت مشکل می باشد و اطمینان به صواب نزدیک تر به نظر می رسد.

عمده اشکال اول می باشد.

روایت دوم را نمی توان حمل بر تقیه کرد چرا که در نوع تقیه ها یک جمله کفایت می کند و معصوم به حداقل عبارت کفایت می کنند لذا این روایت که امام علیه السلام خیلی تفصیل داده اند ظهور در تقیه پیدا نمی کند.

دون البحري منهما...

ما یک کلب بحری داریم که بعضی گفته اند که کوسه می باشد و بعضی گفته اند بیدستر می باشد و بعضی گفته اند فک را سگ آبی می گفتند و یکی هم خوک دریایی داریم که منظور دلفین می باشد که ظاهرا در عربی هر دو را هم به صورت وصفی و هم به صورت اضافی هم بکار می بردند اما در فارسی خوک را به دریا اضافه می کنند اما سگ را به آب اضافه می کنند نه به دریا.

در روایات موضوع نجاست کلب و خنزیر می باشد اما در روایت خیزیرو کلب دریایی که از افراد کلب و خنزیر نمی باشند بلکه در اسم در قسمتی از آن هم تشابه اسمی ندارد حتی در خارج هم به هم شباهتی ندارد. یعنی شباهت این دو به هم مثل شباهت دیگر حیوانات به اینها می باشد.

مثل اسد الذباب که به عنکبوت می گویند که شباهتی اصلا به شیر ندارند.

لذا از روایات و دلائل نجاست خنزیر و سگ نمی توان بر نجاست اینها استدلال کرد.

[۱]...و کذا رطوباتهما...

ظاهرا مراد عرق اینها است اگر عرق بکنند[۲] و آب دهان و مایعاتی که از زخم خارج می شود، می باشد نه بول و ادرار آنها.

دلیل: ما در روایت دو عنوان داشتیم کلب و خنزیر که از اعیان نجسه می باشد که بر جمیع اجزاء بما هو مجموع آن صدق می کند و مراد تمام الاجزاء می باشد و متفاهم عرف این است که اجزاء و اعضاء آن نجس می باشد و یکی از اجزاء رطوبت نمی باشد پس در اثبات نجاست اینها نیاز به روایت معتبر می داریم که دو روایت معتبر وجود دارد.

روایات دال بر نجاست آب دهان کلب و خنزیر:

روایت اول:

۵۷۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنِ **الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ** قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنَ الْكَلْبِ رُطُوبَةٌ فَاغْسِلْهُ وَ إِنْ مَسَّهُ جَافّاً فَاصْبُبْ عَلَيْهِ الْمَاءَ الْحَدِيثَ[۳].

---

[۱] شنبه ۹۱/۰۲/۲۳

[۲] ظاهرا گفته شده است که حیواناتی که زبان خود را بیرون می گیرند عرق نمی کنند مانند سگ.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

روایت دوم:

۴۰۳۶- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ خِنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلُهُ[1].

از این دو روایت استفاده نمی شود که نجاست اینها ذاتی می باشد.

که اثر عملی دارد که طبق نظر ما اگر داخل آب ریخته شود این موجب نجاست آب قلیل نمی شود و در این نجاست اول و دوم اثر دارد که در صورت نجاست عرضی نجاست دوم می شود و در ذاتی نجاست اول می باشد.

درست می باشد که الان در ارتکاز متشرعه این است که نجاست آن ذاتی می باشد اما این که ارتکاز زمان معصوم هم این بوده است این معلوم نمی باشد چرا که ارتکاز زمان ما قطعا از فتاوای فقها گرفته شده است.

...و أجزاؤهما و إن كانت مما لا تحله الحياة

كالشعر و العظم و نحوهما...

عنوان نجس، میته نیامده است بلکه کلب و خنزیر می باشد که منظور اجزاء کلب و خنزیر می باشد که اجزاء حیات دارد و بی حیات را می گیرد.

تنها مخالفی که در مسئله نقل شده است مرحوم سید مرتضی می باشد که ایشان اجزاء ما لا تحله الحیاة را طاهر می دانستند و کار را بسیار راحت کرده بود.

---

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مرحوم صاحب حدائق دلیلی را بر قول ایشان نقل کرده است :« و لیس لأحد ان یقول ان الشعر و الصوف من جملة الخنزیر و الکلب و هما نجسان، و ذلك انه لا یکون من جملة الحي إلا ما تحله الحیاة و ما لا تحله الحیاة لیس من جملته و ان کان متصلا به».[۱]

این کلام از ایشان عجیب می باشد چرا که عناوین حی و ما لاتحله الحیاة در روایت نیامده است بلکه عنوان کلب و خنزیر آمده است که شامل تمامی اجزاء می شود .

بله ما روایاتی داریم که شعر خنزیر طاهر می باشد که اگر کسی این طور استدلال کند بهتر است مثل روایتی که با شعر خنزیر طنابی ساخته بودند. و بعد ادعای اجماع بکند بر عدم فرق بین خنزیر و کلب که هر حکمی برای یکی گفته شده است همان حکم را در مورد دیگری گفته اند یعنی در یکی قائل به طهارت و در دیگری قائل به نجاست نشده است که این اجماع مرکب می باشد.

که البته ما دلالت روایاتی که دال بر طهارت خنزیر بود قبول نکردیم.

[۲]...و لو اجتمع أحدهما مع الآخر...

کلب با خنزیر و یا خنزیر با کلب آمیزش کند.

...أو مع آخر ...

یعنی با حیوان طاهری آمیزش کند.

...فتولد منهما ولد

فإن صدق علیه اسم أحدهما تبعه...

---

[۱] المسائل الناصریات ص ۱۰۱، الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة؛ ج۵، ص: ۲۰۸، بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم ـ ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق

[۲] یکشنبه ۹۱/۰۲/۲۴

فی النجاسة که دلیل آن اطلاق روایات نجاست کلب و خنزیر بود و در آنجا نگفت که پدر و مادر، هر دو یا یکی از آنها کلب یا خنزیر باشد یا خیر. و اگر هم اطلاق را قبول نکنیم اصل طهارت جاری می شود.

...و إن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الأُخر...

مثلا به آن حرة بگویند.

... أو كان مما ليس له مثل في الخارج...

نظیر قاطر که از جمع بین اسب و حمار این طور شده است که اسم یکی از آنها بر او صدق نمی کند لذا اسم یکی از فرس و حمار را روی او قرار ندادند.

...كان طاهرا...

این مورد که حتما باید یکی از مادر و پدرش حداقل کلب یا خنزیر می باشد، خودش سه صورت دارد :

۱ – اسم یکی از حیوانات طاهر بر آن صدق می کند و دلیل اجتهادی بر طهارت آن داریم مثل گربه. که طاهر می باشد و دلیل آن همان دلیل اجتهادی می باشد[۱].

۲ – این حیوان اسم هیچ یک از کلب و خنزیر بر او صدق نمی کند اما قسمتی از بدن آن شبیه به یکی و قسمتی دیگر شبیه به دیگری می باشد مثلا سر آن کلب باشد و بقیه بدن مثل خنزیر باشد.

این حیوان نجس می باشد و دلیل آن روایات کلب و خنزیر به تنهایی نمی باشد چرا که فرض این است که اسم یکی از آن دو بر او صدق نمی کند بلکه دلیل آن ملازمه عرفیه است مجموع این دو دلیل به ملازمه عرفیه می گوید این حیوان نجس است یعنی اگر این رویات را دست عرف دهیم، عرف می گوید این حیوان نجس می باشد. مثل

[۱] کسی اشکال نکند نمی توان احراز کرد که متکلم در مقام بیان مثل این موارد کلب و خنزیر هم بوده است لذا نمی تواند اطلاق داشته باشد چرا که ما قبلا گفتیم که در احراز اطلاق، همین که احتمال التفات اجمالی متکلم را دهیم، کفایت می کند.

این که شارع بگوید اکل تراب حرام است و اکل مسکر جامد هم حرام می باشد. ما یک ترابی را با مسکری مخلوط کنیم که نام هر یک بر آن صدق نمی کند اما عرف می گوید این مخلوط هم حرام می باشد.

۳- حیوانی که اسمِ یک حیوانِ طاهری که دلیل اجتهادی بر آن داریم بر آن صدق نمی کند یا اصلا اسم ندارد یا اسم دارد اما دلیل اجتهادی بر طهارت آن نداریم.

که در اینجا طاهر می باشد لاصالة الطهارة.

۴- حیوانی که نصف آن شبیه حیوان طاهر و نصف آن شبیه یکی از خنزیر یا کلب می باشد.

طاهر می باشد چرا که نه ملازمه عرفیه ای در کار می باشد و نه روایات کلب و خنزیر شامل حال او می شود پس مرجع می شود قاعده طهارت.

...و إن كان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما

إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة...

نکته احتیاط این است که بعضی از فقها فتوا داده اند به نجاست این حیوان مثل مرحوم شهیدین و محقق کرکی و شیخ انصاری هم در کتاب طهارت تمایل به نجاست پیدا کرده اند.

[۱] بل الأحوط الاجتناب عن المتولد من أحدهما مع طاهر

إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر فلو نزا كلب على شاة أو خروف[۲] على كلبه و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة فالأحوط الاجتناب عنه و إن لم يصدق عليه اسم الكلب.

از این کلام ایشان استفاده می شود که متولد آنها یا کلب یا خنزیر می باشد که بحسب روایات کلب و خنزیر نجس می باشد.

یا شاة می باشد که قطعا طاهر می باشد.

یا اینکه کلب و شاة و خنزیر هم نمی باشد که ایشان احتیاط مستحب را در اجتناب می دانند.

دلیل این احتیاط چه می باشد؟

این شبهه در ذهن سید بوده است که دلیل طاهر بودن آن قاعده طهارت می باشد که شبهه جریان استصحاب می بوده است که حاکم بر قاعده طهارت می باشد .

به این صورت که اشاره می کنیم به این حیوان و می گوئیم: این حیوان زمانی منی یا علقه یا مضغه بوده است که قطعا نجس بوده است و الان هم که شاة نمی باشد که قطعا طاهر باشد بلکه نمی دانیم چه حیوانی است؟ خوب استصحاب الان هم می گوید نجس می باشد.

این استصحاب اشکالاتی دارد که به یک اشکال آن اشاره می کنیم و آن اینکه تبدل موضوع حاصل شده است و عرفا موضوع باقی نمی باشد.

---

[۱] دوشنبه ۹۱/۰۲/۲۵

[۲] قوچ.

پس احتیاط مستحب خوب می باشد چرا که شبهه جریان این استصحاب می باشد اما چون این شبهه خیلی ضعیف می باشد این احتیاط مستحب هم خیلی جایی ندارد.

الثامن: الكافر بأقسامه...

مشهور بین فقها امامیه نجاست کافر به جمیع اقسامه می باشد اما عامه قائل می باشند که کافر به جمیع اقسامه طاهر است.

فقها خود بخود در مقام فتوا تحت تاثیر عواملی قرار می گرفتند که ربطی به خبرویت اینها نداشته است که در این فتاوای فقها امامیه، فتاوای عامه خیلی تاثیر داشته است و انگیزه شده است که فتوا به نجاست دهند و اینها هم می خواستند که بخلاف آنها فتوا دهند ضمن اینکه روایت هم در مخالفت داریم. که این اثرات ناخود آگاه می باشد نه از روی عمد و خباثت باطن و طبع انسان در همه موارد اینطور می باشد که دائما تحت تاثیر عوامل ناخود آگاه می باشد.

الان می خواهیم بحث کنیم که کافر فی الجمله نجس می باشد یا خیر؟

این بحث خوبی است چرا که الان کافر محل ابتلاء شده است بخاطر زیاد شدن مسافرت بخلاف قدیم که محل ابتلاء نبوده اند.

دلائل اقامه شده بر نجاست کفار: اجماع و کتاب و سنت.

اجماع:

کثیری از فقهای ما ادعای اجماع کرده اند از متقدمین و متوسطین مثل: صاحب شرایع، سید مرتضی و شیخ طوسی و متاخرین و این اجماع هم الی زماننا هذا هنوز مخدوش نشده است. که نسبت به ما اجماع منقول می باشد و نسبت به مجمعین می شود اجماع محصل.

آقای صدر که تتبع زیاد و کار میدانی خوبی در نظر علماء در این مسئله کرده اند می فرمایند که قرائنی وجود دارد که نشان دهنده این مطلب می باشد که این اجماع، اجماع محکمی نبوده است.

حجیت اجماع در بین متاخرین از باب اماره نمی باشد بلکه مثل حجیت سیره می باشد که حجیت منطقی دارد نه اصولی.

ما سه نحو حجیت داریم :

حجیت ذاتی: مثل قطع.

حجیت اصولی: مثل اماره.

حجیت منطقی: که یعنی حد وسط موجب یقین می شود یعنی ملازمه بین صدق مقدمه و صدق نتیجه قطعی می باشد حال اگر مقدمات قطعیه باشد نتیجه هم قطعی می شود و ما به یک نتیجه قطعی می رسیم مثل سیره که ما از این اجماع کشف ارتکاز اصحاب ائمه علیهمالسلام را می کردی و از این ارتکاز اصحاب، رای امام را کشف می کنیم.

حجیت اجماع حجیت منطقی می باشد بخلاف متقدمین که از باب حجیت اصولی می باشد که یعنی منجز و معذر.

یعنی در نزد متاخرین اجماع موجب قطع می شود یعنی اجماع متقدمین کشف قطعی می کند از رای امام علیه السلام.

با توجه به این مطلب، مرحوم آقای صدر نکاتی را ذکر کرده است که اگر به این نکات توجه شود دیگر این اجماع کشف از رای امام نمی کند.

۱ – ایشان فرمودند: وقتی در کلمات تتبع می کنیم می بینیم مخالف بین علماء بوده است بله در مشرک اختلافی نبوده است اما در مورد اهل کتاب قائل به طهارت

داشتیم و حتی بعضی قائل به اجماع در بحث طهارت اهل کتاب بوده اند.[۱] حتی خود این مدعیان اجماع قائل به طهارت شدند.

[۲] معروف است که تا زمان آقای حکیم فقها فتوا به نجاست کفار به جمیع اقسامه داده بودند اما اولین بار آقای حکیم فتوا به طهارت اهل کتاب دادند و صولت این فتوا را شکستند. و بعد از ایشان هم لذا خیلی سعی کردند که فتوا به طهارت دهند مثلا آقای خوئی احتیاطی شدند و یا در این مورد به صورت مستدل بحث کنند.

۲- اصلا از عصر فقها بر گردیم به عصر ائمه علیهم السلام که اصلا در ارتکاز اصحاب نجاست کفار نبوده است بلکه شاید بتوان گفت ارتکاز بر طهارت بوده است و در مورد نجاست کافر سوال می کردند و در بعضی از روایات آمده است که شرب خمر می کنند یا وقتی جنب می شوند غسل نمی کنند یا خنزیر می خورند، حکم اینها چه می باشد؟ اگر چنین ارتکازی بود دیگر جایی برای این سوالات نبود.

مثل این روایت:

۴۳۴۸- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي[۳] وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ

---

[۱] بحوث فی شرح عروه ج ۳ ص ۳۰۵ به بعد که نظرات را همراه با سند می آورد.

[۲] سه شنبه ۹۱/۰۲/۲۶

[۳] کسی اشکال نکند که سولا اینها از باب این بوده است که نمی دانسته اند که لباس اینها رطوبت داشته است لذا سوال می کردند نه اینکه ارتکاز نجاست کفار در آنها نبوده است چرا که جواب می دهیم که نوعا اطمینان حاصل می شود که این لباسها نجس می باشد بخصوص اینکه در آن زمان آب کر هم در غایت ندرت بوده است مثل دسته در این دستشوئی ها که نوعا انسان اطمینان پیدا یم کند که این دسته ها نجس می باشد چرا که اکثر اوقات با دست خیس به آن دست می زنند و نوعا مردم عادی هم دست خود را تطهیر نمی کنند البته طبق مبنای ما که شارع می تواند ترخیص در قطعیات هم ترخیص دهد قاعده طهارت این موارد را هم که نوعا قطع و یا اطمینان برای انسان در نجاست آنها می آید را هم می گیرد که سیره بر این جریان وجود دارد البته این در مواردی است که از این راه حساب احتمالات برای انسان اطمینان بیاید نه اینکه خود انسان ببیند که این دسته در و هر جای دیگر نجس شد که در مثل اینجا دیگر قاعده طهارت جاری نمی شود.

وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[۱]

یا روایت حمیری که ایشان از فقها بوده است اما به توجه به سوال ایشان فهمیده می شود که ارتکاز نجاست نبوده است حتی ممکن است ارتکاز به طهارت بوده است:

۴۳۴۷- ۹-أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِ** أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع عِنْدَنَا حَاكَةٌ مَجُوسٌ- يَأْكُلُونَ الْمَيْتَةَ وَ لَا يَغْتَسِلُونَ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ يَنْسِجُونَ لَنَا ثِيَاباً فَهَلْ تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُغْسَلَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ فِي الْجَوَابِ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهَا.[۲]

۳- پیغمبر که در مدینه بودند اختلاط مسلمانان با کفار زیاد بوده است و اگر نجاست داشتند باید انعکاسی داشت و انواع کفار بوده اند بخصوص بعد از صلح حدیبیه که در سال ششم هجری بوده است که چهار سال قبل از وفات پیغبر واقع شده است بین مشرکین مکه و مدینه بسته شده است که در این عهدنامه آمده است که تمام کفار حق رفت و آمد آزادانه به مدینه را دارند و کسی حق تعارض به اینها را ندارد. در حالیکه حتی یک روایت معتبر هم در این باره که معامله نجاست می کردند. و سورة برائه هم دو سال بعد از صلح حدیبیه بوده است در سال هشت هجری بوده است پس باز دو سال حکم اینها چه بوده است. خود آیه ی «انما المشرکون نجس» که در سوره برائت آمده است به معنای نجس نبوده است، بعد از حضرت پیامبر هم باب تشریع بسته شده است و حضرات معصومین علیهم السلام هم نمی توانستند که نجاست را تشریع کنند.

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۴- [۱] در کلام فقها و در این مقام دیده شده است که فقها کثیرا ما به آیه و روایت استدلال کرده اند که از این مطلب فهیده می شود که اگر اطمینان حاصل نشود که این اجماع مدرکی است احتمال این مسئله می باشد و با این احتمال این اجماع نمی تواند کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد.

بعد ایشان در ذیل این مقدمات می فرمایند: که اگر در مسائل فقه تأمل شود با نجاست کافر نمی سازد مثلا فقها فتوا داده اند که انسان می تواند با یهودی و نصرانی ازدواج کند و این خیلی دور از ذهن و ذوق فقهی می باشد که کافر نجس باشد و در عین حال بتواند با آنها ازدواج کند، ضمن اینکه قطعا بعد از مدت کمی تمام خانه نجس می شود.

یا مثل اینکه اگر شخصی فوت کرد باید مغسِّل آن مسلمان باشد و اگر مسلمان نبود به اهل کتاب می گویند که خود را تطهیر کند و بعد مسلمان را غسل دهد و این تطهیر هم کنایه از نجاست عارضی می باشد از باب حشر با نجس العین ها مثل خمر و خنزیر و .. . و در ارتکاز متشرعه و از مسلمات فقه می باشد که آب غسل باید طاهر باشد و این طهارت با نجاست عینی کافر نمی سازد لذا آقای صدر درمقام فتوا قائل به طهارت اهل کتاب شدند اما در مورد مشرک و غیر اهل کتاب از کفار هم احتیاط کردند که از این احتیاط هم ایهام به طهارت دارند اما در کتابهای استدلالی خود تصریح کردند که جایی برای فتوا به نجاست وجود ندارد بلکه نهایتا باید احتیاط کند[۲].

پس دلیل اول که اجماع بود تمام نشد.

---

[۱] چهارشنبه ۹۱/۰۲/۲۷

[۲] در نتیجه اگر قائل به طهارت کفار باشیم دیگر اسلام از مطهرات نمی باشد.

کتاب:

یک آیه در قرآن می باشد که استدلال شده بر نجاست کفار : «انماالمشرکون نَجَس فلایقربواالمسجدالحرام» [۱]

تمامیت آیه در استدلال بر نجاست کفار متوقف بردو مقدمه می باشد:

امر اول:

«انماالمشرکون نجس» در آیه شریفه آمده است که در معنای عرفی مشرک بت پرستها مثل سنگ و چوب و گاو و .... را گویند که در واقع اینها بت ها را شریک خداوند در الوهیت و تدبیر قرار می دهند.

کفار بر سه دسته تقسیم می شود: مشرک، ملحد، اهل کتاب.

مشرک: بت پرست و گاو پرست و دو خدایی ها که مجوسی ها می باشند که دو خدایی بودند: یزدان خدای خوبیها و اهریمن خدای بدیها.

ملحد: به وجود خداوند اصلا اعتقاد ندارد یا اینکه در وجود خداوند شک دارد.

اهل کتاب هم یهودی و نصاری و مجوسی ها هستند.

مشرک بت پرستان را می گیرد و ملحدین را به طریق اولی می گیرد چرا که ملحد اصلا خدایی را قبول ندارند. اما بت پرست خدا را قبول دارد اما شریک قرار می دهد.

اهل کتاب هم مشرک می باشند: چرا که در قرآن اینها را نیز مشرک می دانند.

وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَالِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ - اتخَّذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَاهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ [۲]

---

[۱] سوره مبارکه توبه آیه شریفه ۲۸.

[۲] آیات شریفه ۳۱ و ۳۲ سوره مبارکه توبه.

که آیه شریفه ایشان را مشرک خوانده است.

که از این فرمایش خداوند در این آیات شریفه«اتخَّذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ اللَّهِ»و«وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ» فهمیده می شود که اهل کتاب، برای اینها شأن ربوبی قائل بودند.

که یهودی ها و مسیحیها و مجوسی ها شئون خاصی را برای اینها قائل بودند.

بله یک دسته از کفار باقی ماندند که داخل هیچ یک نشدند صابئی ها که بعضی ها آنها را از نصاری شمرده اند.

امر دوم:

کلمه نجس که در آیه شریفه آمده است، که به لحاظ صرفی هم به معنای مصدر (نَجَس) می آید و هم به معنای وصف (نَجِس) که معنای آن «ذو نجاسة» می باشد که در ظاهر آیه این به معنای مصدری می باشد نه وصفی چرا که اگر وصف باشد باید در جمع و مفرد از مشرکون تبعیت کنند در حالیکه این طور نیامده است بخلاف مصدر که تبعیت نیاز ندارد. که مصدر که آمده برای مبالغه می باشد مثل: «زید عدل».

معنای نجس چه می باشد؟ از نجاست می باشد که به معنای قذارت می باشد اعم از باطنی و تکوینی که در روایات و آیات حمل می شود به معنای شرعی که قذارت اعتباری یا همان باطنی می باشد.

خوب در جمع این دلائل این می شود که کفار کسانی هستند که نجس می باشند. و نجاست آنها اعتباری می باشد.

مناقشه:[1]

هیچ یک از این دو امر تمام نمی باشد.

[1] شنبه ۹۱/۰۲/۳۰

اما امر اول: در مفهوم عرفی مشرک این است که برای خدای متعال شریک قرار داده باشد اما مطلق مشرک را نمی گویند مثلا اینکه کسی قائل باشد که در جهان چند واجب الوجود وجود دارد یعنی برای خئاوند در واجب الوجودیة شریک قرارداده است مثلا متکلمین قدما را هشت را می دانستند. یا مثل کلمات مشائین که می گفتند که خداوند فقط عقل فعال را خلق کرده است و بقیه را عقل فعال خلق کرده است و خداوند را دیگر عملا مبدأ عالم نمی دانستند و تقریبا خداوند را بعد ازخلق عقل فعال بیکار می دانستند.

بلکه در مفهوم عرفی مشرک، شرک در الوهیت[1] و بندگی اخذ شده است. لذا ظاهر آیه شریفه سوره مبارکه توبه منظور از «مشرکون» که از دخول در مسجد الحرام منع شده بودند، منظور بت پرستان مکه بوده است.

ملحد هم کسانی بودند که اصلا خدایی را قبول ندارند.

کفار هم بقیه می باشند. این تقسیم بندی عرفی می باشد.

در آیه شریفه این اطلاقات همیشه برای تعمیم نمی باشد که حالا که در آیه شریفه آمده «سبحنه عما یشرکون» منظور این باشد که اهل کتاب هم نجس می باشند، بلکه در مقام مذمت می باشد و به معنا این است که اینها در مقام کفار می باشند اما نه اینکه اینها هم واقعا مشرک می باشند با توجه به اینکه در جاهای دیگر قرآن هم لفظ مشرک آمده است اما معنای حقیقی آن قصد نشده است.

ضمن اینکه در آیه شریفه آمده است: « عما یشرکون» که در معنای عرفی هم بین «مشرکون» و «عما یشرکون» فرق می باشد.

اما در معنای نجس:

سه احتمال می باشد:

---

[1] یعنی خالفیت.

۱- نجاست واقعی ظاهری که همان چرک باشد یا همان قذارت تکوینی می باشد.

۲- عبارت از قذارت واقعی باطنی که همان خبث پلیدی باطنی می باشد.

۳- نجاست اعتباری شرعی درمقابل طهارت مثل نجاست خمر .

اما احتمال اول که قذارت ظاهری باشد این احتمالش نمی باشد چرا که در این وجه بین مشرکین و غیر مشرکین فرقی نمی باشد اگر بهتر نمی باشد و مناسبت با حرمت دخول با مسجد الحرام ندارد.

اما دو تای بعدی که امر دائر مدار این دو باشد:

قذارت باطنی و خبث از لحاظ شرک، دو مقرب دارد:

- ✓ این کلمه در قرآن آ»ده است و در عصر پیغمبر معهود نمی باشد که بر نجاست اعتباری استعمال شود مثلا در زمان پیامبر ششصدر حدیث در کتب عامه در مورد نجاست اعتباری آمده است که در این مقدار روایت فقط دو روایت می باشد که مشتقات نجس آمده است که در معنای نجاست اعتباری بکار رفته است.&&&& حتی اگر لفظ طاهر و مشتقات آن هم در معنای طهارت اعتباری بکار رفته باشد به حد ظهور نمی رسد با این مقدار کثرت روایت.
- ✓ عدم دخول در مسجد الحرام با نجاست اعتباری نمی سازد. البته جایی که مستلزم هتک مسجد نباشد که در مورد کافر اینطور نمی باشد چرا که هتک مفهوم عرفی می باشد و در دیگر ادیان از ورود دیگر افرا از ادیان دیگر ممانعت نمی کنند در حالیکه اگر هتک بود، ممانعت می کردند. حتی منع ورود حائض در مسجد هم از باب هتک نمی باشد چرا که اگر هتک باشد باید از ورود دیگر مکانهای مقدس هم منع شوند در حالیکه گفته اند که حائض و جنب می تواند داخل در امامزاده ها و حسینیه ها شود.

[۱] نهایتا اجمال پیدا می کند که باز نمی توان به این آیه شریفه استناد کرد. نه تنها بر نجاست اهل کتاب دلالت ندارد بلکه بر نجاست مشرکین هم دلالت نمی کند.

تا الان دلیلی بر نجاست کفار نداشتیم و تا اینجا دلائل تمام نبود.

سنت:

ما روایات عدیده ای داریم که فقها به این روایات استدلال کرده اند بر نجاست کفار و نیز روایاتی داریم که دال برطهارت کفار می باشد:

روایات دال بر نجاست کفار فی الجملة:

روایت اول:

معتبره سعید الاعرج:

۵۸۶- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ **سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ سُؤْرِ الْيَهُودِيِّ- وَ النَّصْرَانِيِّ فَقَالَ لَا[۲].

سؤر باقی مانده مایعات و آب دم خورده را می گویند.

سعید اعرج این شخص در روایت شیخ سعید اعرج آمده است و در کلام شیخ توثیق نشده است اما در کلام نجاشی توثیق شده است که سعید بن عبد الرحمن می باشد . آیا این سعید اعرج در کلام شیخ همان سعید بن عبد الرحمن می باشد یا خیر؟

روی قرائنی که ذکر شده است، مشخص می شود که این همان سعید اعرج در کلام نجاشی می باشد.

تعبیر به معتبره شده است یعنی در روایت کسی می باشد که ان قلت دارد .

---

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۲/۳۱

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۹ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وجه دلالت: این سوال مشخص نمی باشد که از حرمت شرب دم خورده آن نهی کرده است؟ مثل حرمت شرب بول گوسفند در حالیکه طاهر هم می باشد یا از طهارت و نجاست آن؟

امام فرمودند: «لا» که ظهور عرفی در نهی دارد که ظهور در حرمت تحریمی دارد.

متفاهم عرفی نجاست کفار می باشد.

بعضی از فقها گفته اند که دلالت آن تمام می باشد مثل آقای خوئی و بعضی خدشه در دلالت آن کرده اند.

مناقشه:

امام فرمودند: «لا» در باب اسئاری که نهی شده است روایات کم نداریم مثل سور حائض و جنب و ولد الزنا که از مسلمات می باشند که اینها طاهر می باشد.

خود این رویات قرینه منفصله می باشند در این که روایت ظهوری در نهی تحریمی ندارد و اگر نگوییم ظهور در نهی کراهتی دارد حداقل اجمال دارد و فقط نهی فهیمده می شود اما تحریمی و کراهتی باشد مشخص نمی شود لذا حکم به حرمت شرب با این روایت نمی توان داد.

س : شما فرمودی که ظهور در نهی تحریمی یا کراهتی پیدا نمی کند در حالیکه برای عدم استناد به این روایت نیار نمی باشد که مردد بین نهی کراهتی و تحریمی باشد و حتی اگر ظهور در نهی تحریمی هم داشته باشد باز نمی توان به نجاست آنها پی برد چرا که نهی تحریمی همیشه از باب نجاست نمی باشد و مثل دیگر مأکولاتی که طاهر می باشند و در عین حال خودرن آنها حرام می باشد باشند. این استظهار غیر عرفی می باشد و از روایت استظهار نمی شود.

قرائن منفصله دو دسته می باشند:

بعضی ظهور را از حجیت می اندازد و بعضی دیگر ظهور را از بین می برد[1]. که این قرینه در اینجا ظهور را از بین می برد.

حتی اگر سوال سائل بخاطر نجاست و طهارت هم بوده است باز نمی توان به نجاست و طهارت کافر پی برد چرا که ممکن می باشد از این باب بوده است که اینها

[1] توجه شود که گفته شده است که ظهور را از بین می برد نه اینکه اصلا مانع انعقاد ظهور می شود.

عادتا شراب می خوردند و گوشت خنزیر هم می خوردند وسوال سائل از این باب می باشد که دهان اینها متنجس می باشد.

اگر می دانسته که کافر نجاست می باشد دیگر سوال از سور معنا ندارد و اگر در خود نجاست کافر شک داشته است دیگر سوال از نجاست سور معنا ندارد خوب بیاید از نجاست خود کافر سوال کند.

لذا اشبه به این می باشد که این نخحوه سوال دلیل باشد بر طهارت.

روایت دوم:[1]

۴۰۴۲- ۳- وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ صَافَحَ رَجُلًا مَجُوسِيّاً- قَالَ يَغْسِلُ يَدَهُ وَ لَا يَتَوَضَّأُ.[2]

از جواب امام فهمیده می شود که سوال سائل از این بوده است که اولا دست او نجس می شود یا خیر؟ و دیگر اینکه وضوی او باطل می باشد یا خیر؟

مناقشه:

روایت اطلاق دارد و ممکن است مراد این باشد که اگر رطوبت هم نداشت دست تو نجس می شود این مخالف با ارتکاز متشرعه می باشد.

اگر مراد هم در جایی می باشد که دست او رطوبت دارد این هم به ندرت اتفاق می افتد که دست شخص عند المصافحه رطوبت داشته باشد و ضمن اینکه وقتی دست شخص رطوبت داشته باشد با دیگری دست نمی دهد.

و نمی توان کلام امام را حمل کرد بر فرد نادر و امام جواب فرد نادر را داده باشند نه فرد متداول.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۰۳/۰۱

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

پس باید روایت را حمل بر نزاهت کرد.&&&

ضمن اینکه در بعضی از روایات می باشد که دست خود را به دیوار بکشد این دال بر قذارت باطنی.

ان قلت:

این شخص می دانست که در هنگام خشکی نجاست انتقال پیدا نمی کند لذا سوال از فرد نادر می کند.

قلت:

معنای این امر این می باشد که این شخص نمی دانسته است که کافر نجس می باشد یا طاهر خوب دیگر نیاز نمی باشد از مصافحه با کافر سوال کند باید بگوید که آیا کافر نجس می باشد یا خیر؟

ان قلت:

اگر گفته شد که شخص از مورد ابتلاء خود سوال میکند.

قلت:

جواب اینکه این نحوه سوال غیر عرفی می باشد.

روایت سوم:

۴۰۴۸- ۹- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع عَنِ النَّصْرَانِيِّ- يَغْتَسِلُ مَعَ الْمُسْلِمِ فِي الْحَمَّامِ قَالَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ نَصْرَانِيٌّ اغْتَسَلَ بِغَيْرِ مَاءِ الْحَمَّامِ إِلَّا أَنْ يَغْتَسِلَ وَحْدَهُ عَلَى الْحَوْضِ فَيَغْسِلُهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَ سَأَلَهُ عَنِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ أَ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يُضْطَرَّ إِلَيْهِ.[1]

این روایت بهترین روایتی می باشد که استدلال شده بر نجاست کافر.

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه:

این جواب اشتباه می باشد.

چرا که یا آب حمام معتصم می باشد اگر نصرانی حاضر هم باشد معتصم می باشد و طاهر؛ و اگر هم معتصم نمی باشد غائب هم باشد نجس می باشد، حاضر هم باشد اینطور است. و وجهی برای تفصیل بین حضور و غیاب نصرانی ندارد. لذا این روایت چون در درون خودش دارای تهافت می باشد نمی توان به آن اخذ کرد.

جواب به مناقشه:

این آب معتصم می باشد چرا که متصل به خزینه می باشد.

اما چون نصرانی که در حمام می باشد مسلمان در معرض نجاست می باشد و قطرات به او می ریزد و به طور عادی به وسائل دست می زند و لذا به خاطر رفع این مشکل امام تفصیل بین حضور وغیبت داده اند.

این توجیه خوب می باشد اما یک مشکله ای که دارد نوعا وقتی افراد بعد از جنابة خود را می شویند شاید نکته این بود که نصرانی ها آنها وقتی حمام می روند که جنب شده باشند و در آن زمان التزامی به طهارت موضع و منی ندارند لذا این نجاست تسری پیدا می کند و امام به این خاطر ممکن است فرموده باشند.

این شبهه عرضی بودن وجود دارد که با این مطلب نمی توان نجاست ذاتی را اثبات کرد.

خود اشتراک در حمام هم نشانه طهارت آنها بوده است.

روایت چهارم:[1]

۴۰۴۰- 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 آنِيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَ الْمَجُوسِ- فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آنِيَتِهِمْ وَ لَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَ لَا فِي آنِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ.[2]

وجه استدلال:

صدر حدیث می باشد که امام فرمودند: «لا تاکلوا من آنیتهم» مراد نهی از خوردن طعام آنها نمی باشد.

ظهور این است که این عدم اجازه استفاده به خاطر نجاست آنها می باشد چرا که اضافه به مجوس و اهل ذمه شده است.

مناقشه:

این استدلال تمام نمی باشد بلکه نجاست از باب این بوده است که در این آنیه ها نجس العین ها را استفاده می کردند و در همین روایت آمده است که «یشربون فیه الخمر» و اگر از باب نجاست ذاتی ایشان بود دیگر این کلام جایی نداشت چرا که در برخورد با دهان و زبان آنها نجس می شود خواه در آنها شرب خمر هم بکنند یا خیر، تاثیری ندارد. و این روایت نه تنها دال بر نجاست کفار نمی باشد بلکه دال بر طهارت کفار می باشد چراکه اگر نجس بودند امام دیگر لازم نبود که بفرمایند: که از آنیه هایی که در ان شرب خمر می کردند اجتناب شود بلکه می فرمودند: که چون ایشان نجس العین می باشند .

همین که احتمال دهیم که نجاست این ظرفها از باب نجاست کافر نباشد اجمال پیدا می کند و نمی توان به اینها استناد کرد بر نجاست کفار.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۳/۰۲

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

ان قلت: که آنها این ظرفها را می شستند و این باعث تطهیر این ظرفها می شد.

قلت: معلوم نمی باشد که این شستن باعث تطهیر ظرف شود بخصوص اینکه در زمان قدیم آب کر نبوده است و همه آبها قلیل بوده است و با آب قلیل برای تطهیر نیاز به سه بار شستن می باشد.

روایت پنجم:

۴۰۴۹- ۱۰- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: [۱]....قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى ثَوْباً مِنَ السُّوقِ لِلُّبْسِ لَا يَدْرِي لِمَنْ كَانَ هَلْ تَصِحُّ الصَّلَاةُ فِيهِ قَالَ إِنِ اشْتَرَاهُ مِنْ مُسْلِمٍ فَلْيُصَلِّ فِيهِ وَ إِنِ اشْتَرَاهُ مِنْ نَصْرَانِيٍّ فَلَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ.[۲]

وجه استدلال:

به اینکه «اشتراه من نصرانی» آمده است که ظهور اولیه آن این است که نجاست ذاتی خود نصرانی می باشد.

مناقشه:

اولا: این روایت مخالفت قاعده طهارت می باشد و تخصیص در قاعده طهارت است. چراکه اگر هم از نصرانی گرفته باشد معلوم نمی باشد که نصرانی در آن نماز خوانده است و نجس شده باشد.

ثانیا: این روایت در مورد خودش معارض دارد پس ار حجیت ساقط می شود معارض آن صحیحه عبد الله بن سنان می باشد که روایت معروفی که در استصحاب خوانده می شود و از ادله استصحاب می باشد:

---

[۱] و للرواية صدر:« سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ يُنَامُ عَلَيْهِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ لَا يُصَلَّى فِي ثِيَابِهِمَا وَ قَالَ لَا يَأْكُلِ الْمُسْلِمُ مَعَ الْمَجُوسِيِّ فِي قَصْعَةٍ وَاحِدَةٍ وَ لَا يُقْعِدُهُ عَلَى فِرَاشِهِ وَ لَا مَسْجِدِهِ وَ لَا يُصَافِحْهُ ـ »

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۱، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۴۳۴۸- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[۱]

این روایت خصوصیتی دارد که دال بر طهارت کفار می باشد چرا که در ذهن و ارتکاز سنان این بوده است که کفار طاهر می باشند چرا که اگر نجس بوده اند دیگر فرض اینکه شرب خمر و اکل خنزیر می کردند معنا ندارد.

پس این روایات دال بر نجاست نمی باشند.

[۲]روایات دال بر طهارت اهل کتاب:

روایت اول:

۴۲۷۷- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ **عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْيَهُودِيِّ- وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ- فَقَالَ إِذَا كَانَ مِنْ طَعَامِكَ وَ تَوَضَّأَ فَلَا بَأْسَ.[۳]

این رویات دو فقره دارد که دال بر طهارت می باشد:

- امام فرمودند: «توضا» که منظور شستن دست می باشد که این تناست دارد با طهارت عرضی و ظاهری چرا که اگر بخواهد نجس ذاتی باشد این بدتر باعث نجاست می شود.
- دیگر اینکه امام فرمودند: «لا باس». و امر مرتکزی است که اکل نجاست، حرام می باشد.

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] چهارشنبه ۹۱/۰۳/۰۳

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۹۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

روایت دوم: موثقه عمار ساباطی:

۵۸۸- ۳- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ **عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَتَوَضَّأُ مِنْ كُوزٍ أَوْ إِنَاءٍ غَيْرِهِ إِذَا شَرِبَ مِنْهُ عَلَى أَنَّهُ يَهُودِيٌّ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ الَّذِي شَرِبَ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.[۱]

کوزه نوعا آب آن خارج می شود لذا سائل سوال که کرده است، فکر کرده است که امام آب جدید را می فرمایند، لذا سائل دوباره سوال می کند که منظور من آبی می باشد که داخل ظرف بوده است یعنی همان آبی که یهودی از آن خورده است. و مرتکز این می باشد که آب طاهر را باید خورد.

خوردن آب در زمان قدیم با خود کوزه امر متعارفی بوده است حتی آن طرفش که آب کوزه را اول در ظرف دیگری بریزند و بعد بخورند، ممکن است که خیلی متعارف نبوده باشد.

البته امکان دارد که خصوصیت وضو اینگونه بوده است که آب آن باید از نزاهت باطنی هم پاک باشد یا اینکه از باب نجسات عارضی مثل اینکه چون یهودی از نجس العین ها اجتناب نمی کند، شبهه داشته است.

روایت سوم:

۴۰۴۸- ۹- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ ... سَأَلَهُ عَنِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ أَ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يُضْطَرَّ إِلَيْهِ.[۲]

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

گفته اند: این روایت صریح در طهارت می باشد، چرا که اگر آب نجس باشد دیگر نمی توان با آن وضو گرفت و در حال اضطرار هم وظیفه به تیمم انتقال پیدا می کند.

اشکال نشود که در اینجا طهارت از نجاست عارضی را هم اثبات می کند که گفته می شود که قاعده طهارت در اینجا حاکم می باشد.

روایت چهارم:

۱۱۴۲- ۲۶۳- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ **إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ** قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْخَيَّاطُ أَوِ الْقَصَّارُ يَكُونُ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ يَبُولُ وَ لَا يَتَوَضَّأُ مَا تَقُولُ فِي عَمَلِهِ قَالَ لَا بَأْسَ[1].

روایت پنجم:

۴۰۵۰- ۱۱- وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْجَارِيَةُ النَّصْرَانِيَّةُ تَخْدُمُكَ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا نَصْرَانِيَّةٌ لَا تَتَوَضَّأُ وَ لَا تَغْتَسِلُ مِنْ جَنَابَةٍ قَالَ لَا بَأْسَ تَغْسِلُ يَدَيْهَا[2].

احتمال دارد به قرینه «تغسل یدیها» منظور از «لا تتوضأ» همان معنای شرعی وضو باشد.

این دو روایت به وضوح دلالت می کند که طهارت اینها امر مرتکزی بوده است و شستن دست به وضوح دال بر طهارت ذاتی می باشد چرا که اگر نجس باشند شستن دست باعث این می شود که نجاست آن به دیگر جاها انتقال پیدا کند.

---

[1] تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ؛ ج۶ ؛ ص۳۸۵، طوسی، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ۱۰جلد، دار الكتب الإسلاميه ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۲، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[1] روایت ششم:

۳۰۳۶۸- ۶- وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ** عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ آنِيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ- فَقَالَ لَا تَأْكُلْ فِي آنِيَتِهِمْ إِذَا كَانُوا يَأْكُلُونَ فِيهِ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ.[2]

این روایت به مفهومه به وضوح دال است بر اینکه اهل کتاب نجاست ذاتی ندارند چرا که اگر این گونه بود دیگر وجهی برای قید زدن به این که اگر در آنها میته و دم و گوشت خوک می خوردند، اجتناب کن.

بخصوص در این روایت چرا که بعضی اصولیین گفته اند: جمله شرطیه مفهوم ندارد الا در موردی که جزاء بر شرط مقدم باشد و اتفاقا این از مواردی می باشد که جزاء مقدم بر شرط شده است.

روایت هفتم:

۴۳۴۸- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[3]

در اینجا به وضوح مشخص می باشد که ارتکاز سائل این بوده است که طاهر می باشند و امام هم مخالفتی نکرده اند. که از باب ارشاد جاهل بر امام واجب است که اگر نجاست ذاتی داشتند سائل را آگاه می کردند.

پس این رویات بعضی واضح می باشد که اهل کتاب طاهر می باشند.

---

[1] شنبه ۹۱/۰۳/۰۶

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۲۱۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خوب در تعارض این دو دسته چه کنیم؟ فقها معمولا سه کار را انجام می دهند:

اول: جمع عرفی باشد.

دوم: جمع سندی.

سوم: تساقط.

در اینجا جمع بین روایات امکان دارد و می توان طائفه اول را حمل بر نزاهت کرد و طائفه دوم را حمل بر طهارت کرد.

اما مسئله ای در اینجا می باشد و ذهن متاخرین را مشغول کرده است و آن اینکه این روایات به آنها هم رسیده بود و جمع عرفی را هم که بلد بودند چرا حمل بر نزاهت نکردند در حالیکه دلالت طائفه دوم از اول بهتر بود.لذا اکثر معلقین با ایشان موافقت کرده اند و کسی مخالفت با ایشان نکرده اند که بیشتر این معلقین از متاخرین بوده است و متقدمین که جای خود دارد.

لذا وقتی صاحب حدائق دیده است که صاحب مدارک در نجاست تشکیکی کرده است به شدت به ایشان حمله کرده اند، مثل اینکه امر مسلمی را ایشان تشکیک کرده است.

لذا فقهای متاخر به لحاظ صناعت قائل به نجاست شدند اما در فکر توجیه فتوای اینها بر آمدند چرا که نمی توان گفت که اینها این روایت را ندیده اند مثلا صاحب عروه و قبل و بعد ایشان این روایات را ندیده باشند ضمن اینکه روایات خوانده شده نوعا صحیح بود.

به حدی این فتوای متقدمین برای آنها مهم بوده است که اگر در روایات ارتکاز اصحاب بر طهارت اینقدر روشن نبوده است فتوای فقهای متقدم را کاشف از ارتکاز اصحاب بر نجاست می دانستند.

سه نکته برای توجیه ذکر کرده اند:

۱- روایات نجاست را تمام می دیدند. چرا که تعارض افتاده بین آن روایات و روایات طهارت یک مرجح سندی در ذهن آنها مفروق عنه و تعبدی بوده است و آن مخافت با عامه بوده است لذا به مقتضای این مرجح قائل به سقوط روایات طهارت شدند. و دنبال این هم نبوده اند که روایت مخالف در مقام تقیه صادر شده است یا خیر.

که ما در بحث تعارض ادله خواهیم گفت: که ما این مرجح را قبول نداریم.

نکته: اگر بخاطر این روایت تقیه ای که از ائمه علیهم السلام صادر می شد و افرادی وجه آن را درنیافتند و بدانها عمل کردند و دچار مخالفت با حکم واقعی شدند، این امر باعث نمی شد که اهل کتاب طاهر شوند بلکه اصحاب مواخذه نمی شوند.

۲- نجاست کافر مطلبی است که با طبع انسان مسلمان ملائم می باشد به این صورت که اگر یک نفری که هم عقیده انسان نباشد و بگویند که نجس باشد این با طبع ما موافق می باشد حتی در غیر مسائل دینی که از بحث عقائدی هم کم اهمیت می باشد، این طور می باشد. که همین نجاست ذاتی باعث این می شود که یک تنفر در طبع انسان حاصل شود مثل خون که ممکن است خیلی تمیز باشد اما چون شارع آن را نجس دانسته است برای ما منافر طبع شده است.

که این نکته در استظهار فقها تاثیر می گذارد و باعث می شود که روایات نجاست را مقدم بدارند.

۳- ما احکامی داریم که ملائم طبع فردی نمی باشد بلکه ملائم طبع اجتماعی می باشد که مهمترین عامل وحدت یک مجتمع، می باشد. مثل زمان صفویه که گفته اند: که اینها خیلی در تبلیغ شیعه اثر داشته اند با اینکه خودشان شارب الخمر بودند و متشرع نبودند اما به یک دفعه همه شیعه می شوند گفته شده است این بخاطر مخالفت با حکومت عثمانی بوده است که مردم را با خودشان

در برابر دشمن خود که عثمانی بود متحد کنند وحدت شیعه در مقابل عامه باعث این فتوا و مقدم داشتن روایات نجاست شد.

البته باید توجه داشت که این امور به صورت ناخواسته روی داده است نه اینکه عمدا حکم خدا را به این اسباب تغییر داده اند.

خلاصه کلام، اینکه ما دلیلی بر نجاست کفار نداریم حتی مشرکین.

[۱] خوب مشهور که قائل به نجاست اهل کتاب شدند دلیل آنها در نجاست ملحد چه می باشد؟

اگر ما از آیه شریفه استفاده کردیم نجاست مشرک و ملحد را که هیچ اما اگر نفهمیدیم کما ینکه گفتمی که آیه شریفه دلالت ندارد سراغ روایات می رویم کما اینکه آقای خوئی از این راه جلو رفتند که اگر دال بود بر نجاست اهل کتاب به اولویت مشرک و ملحد نجس می شود.

اما آقای خوئی که در مورد اهل کتاب احتیاط کردند، دیگر نمی توان این مدلول عرفیه و اولویت عرفیه را فهمید چرا که دلالت التزامیه فرع تمامیت دلالت مطابقیه می باشد و وقتی که دلالت مطابقی تمام نبود این مفهوم و ظهور عرفی را نمی توان بدست آورد، مثل اینکه در آیه شریفه « ولا تقل لهما اف» گفته می شود که مدلول اولویت آن این است که ضرب ایشان جایز نمی باشد اما اگر دلالت مطابقی آن با تعارض افتاد دیگر این مفهوم اولویت هم از کار می افتد خوب ایشان که احتیاط کردند یعنی مدلول مطابقی این رویات را قبول نکردند پس نمی توان به مفهوم اولویت نجاست مشرکین را اثبات کرد.

پس احتمال دارد ایشان قائل به اجماع بودند که از ایشان بعید به نظر می رسد.

---

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۳/۰۷

...حتی المرتد بقسمیه...

ملی و فطری.

مرتد: یعنی «من ارتد عن الاسلام» که فقهیا مسلمان بوده است و از اسلام برگشته است.

مسلمان دو نوع می باشد : کلامی ، فقهی .

مسلمان کلامی:

مومن و معتقد به توحید و رسالت نبی اکرم صلوات الله علیه و علی آله می باشد.

در توحید منظور چه می باشد؟ توحید در وجوب وجود یا ربوبیت با عبودیت ؟

توحید در عبودیت و الوهیت که همان ربوبیت، مسلم می باشد.

مراد از ربوبیت چه می باشد؟

اگر کسی بگوید می توانیم دو واجب الوجود داشه باشیم اما الان یکی بیشتر نمی باشد بلا اشکال موحد و مسلمان می باشد. مثل شبه مفروف ابن کمونه در ذهن او بوده است که می گفت وجود چند واجب الوجود فی نفسه اشکالی ندارد اما الان یکی بیشتر نداریم.

کسی که می گوید الان چندین واجب الوجود می باشد و هر یک از این واجب الوجود ها بخشی از این عالم را ایجاد کرده اند این بلا شک موحد نمی باشد و مسلمان نمی باشد.

کسی بگوید که ما چندین واجب الوجود داریم اما مبدا ممکنات یکی بیشتر نمی باشد که این بحث ما می باشد و چون مسلمان کلامی موضع بحث ما نمی باشد بستگی دارد که ما مسلمان فقهی را چطور تعریف کنیم که این داخل بشود یا خیر؟

مسلمان کلامی محل بحث نمی باشد بلکه تمام الکلام مسلمان فقهی می باشد .

ما مسلمان فقهی دو گونه داریم:

- ✓ مسلمان.
- ✓ من بحکم المسلم.

مسلمان فقهی:

کسی که شهادتین را اقرار کند و به زبان بیاورد و لو ظهور در اخبار نداشته باشد و بلکه به مفاد آن هم اظهار کند و لو کلمه شهادت را نیاورد چه به اشاره یا قلم تا زمانی که خلاف این شهادتین را اظهار نکردند.

من بحکم المسلمان:

اگر یک شخصی احد ابوینش مسلمان باشند به همین تعریفی که برای مسلمان گفتیم ولد این شخص مادامی که خلاف آن را ابراز نکرده باشد مسلمان می باشد خواه بالغ باشد یا خیر ممیز باشد یا نابالغ باشد. و لو یقین داشته باشیم که این شخص در قلب خود مسلمان نمی باشد و اعتقاد ندارد[1].

مثلا به او گفته شود که به تو پول می دهیم که تا مسلمان شوی و او قبول می کند.

دلیل آن:

فقها متعرض دلیل آن شده اند: عمده سه دلیل می باشد:

- ➢ سیره قطعی می باشد. و اعتقاد به راحتی عوض نمی شود و دست انسان نبوده است که به صرف پول دادن و شهادت این اعتقاد عوض شود. پس

---

[1] بر اینکه این موارد هم از مسلمان حساب می شوند سیره قطعی بر آن داریم و در زمان پیغمبر کافر بودند و زبانا مسلمان بودند مثلا در آن زمان که کفار را می گرفتند به آنها می گفتند یا مسلمان شوید یا شما را می کشیم خوب مشخص بود که از ترس جان مسلمان می شدند. مثلا بعضی از بلاد ایران مسلمان نشدند و به آنها گفته شد باید جزیه دهید که بلافاصله گفتند ما مسلمان می شویم.

البته باید توجه داشت این که گفته شده است که اسلام مطهر می باشد طبق نظر کسانی می باشد که کفار را نجس می دانند و در نظر آنها دلیل آنها بر اینکه اسلام مطهر می باشد این روایت و امثال این نمی باشد که ما بگوئیم که در این روایت که اثراتی را بر مسلمان بار کرده است الغاء خصوصیت کرده و دیگر احکام مسلمان را بر او بار کنیم من جمله طهارت بلکه ما در طهارت مسلمان سیره قطعیه داریم و این سیره دلیل بر این می باشد که اسلام مطهر است و اصل طهارت هم دلیل بر طهارت مسلمان نمی تواند باشد چرا که اصل مال جایی می باشد که ما شک در طهارت داشته باشیم و در سیره ما قطع داریم به طهارت.

ربطی به اعتقاد باطنی او ندارد. لذا بعضی تفصیل داده اند که در اهل کتاب علاوه بر اظهار نیاز به اعتقاد می باشد بخلاف مشرک چرا که سیره در زمان پیامبر در مورد مشرکین بوده است بخلاف اهل کتاب که در زمان حضرت کم بوده است.

- بعضی از احکام اسلام می باشد که در مرتد ملی سه روز توبه داده می شود و اگر توبه کرد از او پذیرفته می شود و توبه یعنی اقرار کند و قرائن قطعی می باشد که این توبه قلبی نمی باشد بلکه از ترس جان می باشد.
- روایات اگر چه در دلالت اختلاف دارند اما در مقام جمع برگرداندند به روایاتی که صریح در این معنا می باشد که در اسلام فقهی نیاز به اعتقاد باطنی نمی باشد و صرف اظهار کفایت می کند:

۱- 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 الْمَنَاكِحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ 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 إِنِ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَةِ.[1]

منظور از «التصدیق برسول الله» این می باشد که باید شهادت دهی چرا که عطف بر «شهادت ان لا اله الا الله» آمده است که شهادت معنا می شود.

قول مخالف در مسئله هم داریم اما اقوال مهمی نمی باشد.

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۲ ؛ ص۲۵ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الكافي (ط ـ الإسلامية)، ۸جلد، دار الكتب الإسلامية ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

مرتد:

کسی است که از اسلام بر گردد یا تردید کند و آن را اظهار کرد و ظهور در اخبار داشته باشد و آن هم به اظهار جدی[1] نه اظهار شوخی یا با عصبانیت یا تَقِیَّتاً. فرقی نمی کند که این مُظهِر واقعا اعتقاد به اسلام دارد یا خیر؟ این شخص می شود مرتد. فرق اسلام و ارتداد در این است که در اظهار اسلام لازم نمی باشد که ظهور در اخارداشته باشد بخلاف ارتداد که باید ظهور در اخارداشته باشد در این است که دلیل ما در اسلام سیره بود که بدون ظهور در اخبار را هم می گیرد بخلاف ارتداد که ما دلیل مان فقط رویات یا آیه شریفه بود که فرمودند: «من بدل دینه» که منظور «من بدل اسلامه» که باید ظهور در اخبار داشته باشد که «بدّل» معنا پیدا کند.

مقوم و محقق ارتداد اظهار ظاهر در اخبار می باشد. پس صرف برگشت از اعتقاد بدون اظهاری که ظهور در اخبار هم داشته باشد، فایده ای برای جریان احکام ارتداد ندارد.

لذا اگر به کسی بگویند یا باید مرتد شوی یا جزیه دهی اگر کسی اظهار خلاف کرد به این شخص مرتد نمی گویند چرا که اظهار او ظهور در اخبار ندارد.

تردید موجب ارتداد می شود و روایات ارتداد اطلاق دارد و این شخص را می گیرد، البته اظهار تردید دو گونه می باشد: یکبار اظهار تردید از اعتقاد خودش می کند یعنی اخبار از اعتقاد خودش می دهد این موجب ارتداد نمی شود اما یکبار ناظر به واقع می باشد و می گوید که معلوم نمی باشد خدایی باشد. این می شود مرتد.

فطری : کسی که حین انعقاد نطفه یا ولادت احد الابوین آ« مسلمان بودند. چون از فطرت خود برگشته است به آ« فطری می گویند.

[1] چرا که اگر اینطور نباشد اظهار محقق نمی شود.

ملی: حین الولادت یا انعقاد نطفه هر دو مسلمان نباشند بعد مسلمان شد و بعد کافر شد. چون از فطرت برنگشته بلکه از ملت خود که منظور دین می باشد، برگشته به آن مرتد ملی برگشته است.

خوب گفته شد مرتد نجس می باشد .

دلیل بر نجاست مرتد چیست؟[1]

ما برای اثبات نجاست دو راه داریم :

دلیل اول: اطلاق دلائل نجاست کافر.

بگوئیم که روایات و آیه شریفه اطلاق دارد و مشرک و اهل کتاب را مطلقا می گیرد، اعم از اینکه از اول اهل کتاب یا مشرک بوده است یا خیر بعدا مشرک و اهل کتاب شود.

دلیل دوم: الغاء خصوصیت عرفی.

بگوییم اطلاق ندارد کما ینکه در نظر ما اطلاق مشکوک می باشد به الغاء خصوصیت درست کنیم که اگر انجس از اهل کتاب نباشد نجس می باشد.

اگر دلیل ما کتاب و سنت نباشد بلکه اجماع بود چطور می شود؟ اجماع دلیل لبی می باشد خیلی بعید می شود که معقد اجماع اطلاق داشته باشد؛ در نتیجه دیگر ما دلیلی برنجاست مرتد نداریم. ما یقینا می دانیم که ایشان مشرک می باشد و لکن باز اجماع می باشد که لسان ندارد که اطلاق گیری کرد یا به الغاء خصوصیت ثابت کرد.

مگر بگوید که اطمینان دارم که این شخص نجس می باشد.

در نتیجه مرجع می شود قاعده طهارت.

[1] دوشنبه ۹۱/۰۳/۰۸

[۱]....و الیهود و النصاری و المجوس...

چرا که هر سه در روایت آمده است.

... و کذا رطوباته

و أجزاؤه سواء کانت مما تحله الحیاة أو لا...

این بحثها بنا براین است که کافر را نجس بدانیم.

کافر یک جزء دارد و یک رطوباتی مثل شیر و آب دهان و عرق. اجزاء آن هم دو گونه می باشد:

۱. ما لا تحله الحیاة.

۲. تحله الحیاة.

خوب کدام نجس می باشد؟

اجزاء تحله الحیاة: نجس است.

قدر متیقن اجزاء تحله الحیاة می باشد چرا که احتمال نمی دهیم که اجزاء دیگر نجس باشد و این ها طاهر باشند.

بحث در مورد رطوبات و اجزاء ما لاتحله الحیاة می باشد.

اما بحث در نجاست اجزاء ما لا تحله الحیاة:

ما تابع دلیلی نجاست کافر می باشیم.

در دلیل ما در نجاست سه دلیل داشتیم: اجماع، آیه شریفه، روایت.

---

[۱] سه شنبه ۹۱/۰۳/۰۹

اما دلالة الآیه:

آیه شریفه فرمودند: «انماالمشرکون نجس». متفاهم عرفی این است که بدن که اجزاء المشرکون است نجس می باشد چرا که بدن مشرک چیزی جز اجزاء نمی باشد.

بله در میتة بین اجزآئ میته و غیر حیه فرق گذاشته شد چرا که خود میته معنایش این بود: اجزائی که موت بر آن طاری شده است که اجزاء غیر حیه را نمی گرفت اما در اینجا عنوان اجزاء است که اعم می باشد بر خلاف عنوان میته.

و عرف فرقی بین انفصال و اتصال نمی گذارد چرا که انفصال موجب استحاله نمی شود.

اما دلالة الاجماع:

اجماع خوب دلیل لبی می باشد باید دونبال این بگردیم که معقد این اجماع چه می باشد که پیدا کردن این هم خیلی مشکل می باشد پس مشکل می باشد که نجاست را به این اجزاء سرایت دهیم.

و اما دلالة الروایات:

این اجزاء را نمی توان به اطلاق نجس دانست چرا که روایاتی که از آنها نجاست کافر استفاده شد تماما در مورد مصافحه، سور، ثیاب، مغتسل و حمام بود که در همه این موارد ملاقات با اجزاء حی صورت می گیرد.

مثلا: سور اگر لب کافر به آن مایع دم خورده، خوره نشود دیگر به آن سور نمی گویند .

اگر بخواهیم نجاست را استفاده کنیم تنها یک راه دارد و آن هم ملازمه عرفی می باشد که این عرفی نمی باشد که وقتی سور و مصافحه با آن و ثیاب آن نجس می باشد این عرفی نمی باشد که اجزاء غیر حیه نجس نباشد، چرا که نکته نجاست، کفر می باشد

و کفر فرقی بین اجزاء ما لا تحله الحیاة و غیره نمی گذارد و ربطی به بدن ندارد اگر میته بود درست بود.

تمام اختلاف بین متاخرین در همین ملازمه عرفیه می باشد.

بعضی قبول کردند: مانند مشهور و بعضی قبول نکردند مثل آقای خوئی که گفته اند که این فرق بین این اجزاء عرفی می باشد و بعضی تردید کردند: مانند آقای صدر.

ما گفتیم به نظر می رسد که ما باید این ملازمه عرفیه را قبول کنیم. و لو به صورت قطع و اطمینان نمی باشد اما به ظن قوی می گوئیم که این ملازمه و الغاء خصوصیت عرفیه وجود دارد.

ما معتقد می باشیم که دلیل آنها آیه نمی باشد.

این هم عرفی نمی باشد که وقتی جزء به بدن متصل است نجس باشد اما در هنگان انفصال نجس نباشد. چرا که وقتی به بدن کافر متصل بوده است نجس است و انفصال باعث طهارت نمی شود.

هذا تمام الکلام فی اجزاء ما لا تحله الحیاة.

اما الرطوبات:

از همه اجزاء مشکل تر می باشد چرا که اگر آیه شریفه دلیل ما باشد به رطوبت که مشرک نمی گویند و اگر اجماع باشد معقدی ندارد که رطوبات را هم بگیرد. اما روایات بگوئیم که این عرفی نمی باشد که تفکیک شود بین رطوبت و اجزاء این درست نمی باشد اتفاقا این خیلی عرفی می باشد که اجزاء را نجس بدانند و مظروف را نجس نداند.

البته ما می گوئیم که نجاست ذاتی ندارد اما متنجس می باشد.

[۱]...و المراد بالكافر

من كان منكرا للألوهية أو التوحيد أو الرسالة...

پس باید هر سه را قبول داشته باشد و اگر یکی را قبول نداشته باشد کافر می باشد.

پس کافر سه دسته می باشد:

دسته اول کفار: منکرین الوهیت.

منظور از الوهیت: مبدأیت.

ظاهر کلام سید مبدأیت می باشد یعنی کسانی که قائل هستند این عالم[۲] مبدأی ندارد به این شخص می گویند منکر.

مبدأ ندارد یعنی چه؟ سه نظر وجود دارد:

در علوم عقلی به لحاظ اینکه عالم مبدا دارد یا خیر سه نظر می باشد:

نظریه اول: مبدا ندارد.

اصلا این عالم مبدأی ندارد و قدیم می باشد.[۳]

نظریه دوم: مبدا وجود دارد.

مبدا وجود دارد.

نظریه سوم: مبدا وجود ندارد بلکه مبدا صنع دارد[۴].

س : شما فرمودید در بین کسانی که قائل به این بودند که این عالم مبدأ وجود ندارد یعنی این که در وجود وابسته نمی باشد و لازمه این بیان هم این نمی باشد که دو واجب الوجود داریم آیا منظور این است که می تواند یک واجب الوجود باشد و در عین حل در وجود وابسته به دیگری هم

---

[۱] چهارشنبه ۹۱/۰۳/۱۰

[۲] منظور از عالم ماسوی الله بود البته متکلمین عالمی غیر از عالم ماده را منکر بودند.

[۳] کسی نداریم که قائل به عدم مبدا باشند و عالم را حادث بدانند .

[۴] که اینها در بین متکلمین اسلامی نبودند بلکه در بین متکلمین قدیم بوده اند.

نباشد؟ اصلا اینها می گویند که عالم نمی تواند اجب الوجود بالذات باشد چراکه واجب الوجود بالذات باید طرو عدم بر آن محال ذاتی باشد در حالیکه طرو عدم بر عالم محال نمی باشد پس واجب الوجود بالذات نمی تواند باشد.

مبدا وجود ندارد بلکه مبدا صنع دارد یعنی عالم صانع دارد یعنی عالم قدیم می باشد و صانع هم قدیم می باشد و فقط صانع این عالم را می سازد و موجی نمي باشد مثل صنعتگر که ماشین را نمی سازد بلکه مواد موجود را ترکیب می کند و ماشین می سازد یعنی این عالم موادش قدیم می باشد و خداوند فقط صانع می باشد.[1]

نظریه اول داخل در کافر و قدر متیقن از آن می باشند و منکر الوهیت می باشند.

نظریه دوم هم داخل در منکرین نمی باشند.

اما نظریه سوم یعنی کسی که مبدا وجود را قائل نمی باشد اما قائل به مبدأ صنع می باشد، از کلام سید و فقها مشخص نمی شود که ایشان با این طائفه چه معامله ای می کند.

دسته وسط کسانی که قائل بودن عالم مبدا وجود دارد اینها خود سه قسم می باشند که بیشترین نزاع را این سه دسته دارند.

دسته اول از نظریه دوم: متکلمین.

ایشان مبدائیت را به معنای خلفت گرفته اند.

دسته دوم از نظریه دوم: حکماء.

ایشان خداوند را خالق نمی دانستند و بلکه علت می دیدند و قائل بودند که عالم معلول خداوند می باشد.

[1] البته ما کسي را در امور عقلی نداریم که قائل به این باشد که این عالم مبدئی ندارد و در عین حال حادث هم می باشد.

دسته سوم از نظریه دوم: عرفاء.

عرفاء نه قائل به خلقت بودند و نه به علیت بلکه خداوند را منشا این عالم می دانستند.

در این سه دسته متکلمین قدر متیقن کسانی بودند که از کلام سید خارج می باشند.

دسته دوم را هم می توان گفت که منکر نمی باشد و فقها با اینکه از متکلمین بودند و در ضمن با قدمت عالم با حکماء خیلی نزاع داشتند و در هیچ چیز بیشتر از این مسئله نزاع نداشتند اما دیدند نمی توان اینها را کافر دانست.

مرحوم مجلسی[۱] حکماء را هم از ملحدین می دانستند اما قائل بود که فرق آنها با ملحدین در این می باشد که ملحدین در زبان و باطن ملحد می باشند اما حکماء در زبان موحد می باشند اما در باطن ملحد می باشند.

خالقی ها و متکلمین می گفتند که این عالم نبود و خداوند این عالم را ایجاد کرده است یکی بود یکی نبود خلقت یعنی ایجاد بعد از عدم.

فلاسفه[۲] می گفتند: عالم قدیم می باشد یعنی این طور نمی باشد که حق تعالی و عالم نبود و عالم را ایجاد کرد؛ فقط فرق خداوند و عالم که هر دو قدیم می باشند این است که وجود عالم وابسته به خداوند می باشد و عالم هم مثل خداوند به مادته ازلی می باشد نه تنها در مبدأ و بلکه در بقاء هم وابسته به خداوند بودند. ولی لا ینفک می باشد که عالم نباشد و خدا باشد یا بالعکس و از این تعبیر به علیت می کردند.

عرفا: هم علیت و هم خلفت را منکر بودند نظر اینها را وقتی به وحدت وجود برسیم توضیح خواهیم داد.

س : فرق بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی چیست؟

---

[۱] بعد از بحار ۵ جلد کتاب چاپ شد به نام مطاعن در آنجا بحثی از فلسفه کرده است و به مناسبت در آنجا فرمودند.

[۲] که کثرة وجودی می باشند.

فقها در این وحدت وجودی ها که همان عرفا باشند گیر کردند و در فتوا به مشکل بر خوردند.

پس مراد از منکر الوهیت کسی است که می گوید این عالم مبدا وجود ندارد اما کسانی که قائل به مبدئیت وجود هستند موحد می باشند اما فرقی نمی کند به اینکه به نحو علیت باشد یا خالقیت و یا منشئیت[۱].

دسته دوم: منکرین توحید.

ما دو توحید داریم توحید در مبدأیت[۲] و توحید در عبودیت که هر دو ملاک است و اگر کسی یکی را انکار کند کافر می باشد. حتی اگر مبدا وجود را یکی بداند اما در عبودیت قائل به شرک باشد و در عبودیت قائل به دو معبود می باشند مثل بت پرستان، این هم منکر توحید می باشد.

دسته سوم: منکرین رسالت.

منظور از رسالت نبی اکرم می باشد و دیگر اینکه این رسالت مخصوص همه عالم می باشد پس باید هر دو را قبول داشته باشد یعنی یا اصلا حضرت را نبی نداند یا اگر هم می داند اما منحصر در مقطع یا مکان یا عده ای خاص بداند باز منکر رسالت می باشد و کافر.

انکار نبوت دیگر پیامبران علیهم السلام در صورتی که به انکار حضرت رسول صلوات الله علیه نکشد این هم منکر نمی باشد و به آن کافر اطلاق نمی شود.

---

[۱] گفته نشود که عرفا که اصالة الحقی می باشند و قائل هستند که این عالم یک وجود دارد و آنهم وجود حق تعالی می باشد با این وجود دیگر مبدأیت معنا ندارد مبدأیت یعنی حداقل دو وجود است یکی مبدا و دیگری چیزی که مبدا آن را بوجود می آورد و مبدا، منشا آن می باشد به عبارت دیگر با کثرت وجود می سازد نه وحدت وجود. چرا که جواب داده می شود که عرفا هم قائل به کثرت وجود بودن اما کثرت اعتباری نه حقیقی و نه وهمی و همین مقدار برای فرض مبدایت معنا دارد.

س : چطور در کثرت اعتباری که واقعا کثرتی در کار نمی باشد فرض مبدایت امکان دارد؟

[۲] یعنی قائل به مبدئیت می باشد اما قائل به دو معبود است اما ممکن است کسی قائل به دو مبدا باشد باز این داخل در منکر الوهیت نمی باشد بلکه منکر توحید می باشد اما این نظر، نظر شاذی می باشد. البته اگر قائل به امکان وجود دو مبدا می باشد اما بالفعل مبدا را یکی بداند نه منکر الوهیت و نه منکر توحید نمی باشد.

[۱] دلیل ما بر اینکه مراد از کافر موارد نامبرده می باشند:

یا به عبارت اخری مراد از کافری که می گوئیم نجس می باشد کیست؟

باید رجوع به ادله کنیم و موضوع را هم مانند حکم از آن استفاده کنیم.

لذا دأبی بین علماء است که اول محمول را از ادله بدست می آورند و بعد موضوع را از نفس همان ادله استفاده می کنند مثل مسئله غیبت که اول حکم آن را از ادله بیان می کنند و بعد از نفس ادله ای که حکم را بیرون کشیدند موضوع را بررسی می کنند.

مراد از کافر چه می باشد؟

دلیل نجاست کافر دو دلیل بیشتر نبود: لبی و لفظی.

لبی را بعدا بحث می کنیم.

دلیل لفظی:

دلیل لفظی دو تا بیشتر نبود: آیه و روایت.

در این دلائل لفظی شش عنوان آمده است: مشرک، یهودی، نصرانی، مجوسی، اهل ذمه، اهل کتاب. در یکی از این ادله کافر نیامده است.

از تعدد این عناوین که اهل کتاب و غیر اهل کتاب آمده است، فهمیده می شود که این ها عنوان مشیر می باشند به معنایی که در همه این عناوین مشترک می باشد و این عناوین بما هی موضوع نمی باشند و اینها خصوصیتی ندارند و یهودی به ما هو یهودی موضوع نجاست نمی باشد بخصوص که عنوان اهل کتاب و اهل ذمه آمده است که عنوان انتزاعی می باشد که تاثیری در نجاست و طهارت ندارد؛ بلکه فهمیده می شود که موضوع نجاست کسی است که مسلمان نمی باشد.

اما این عنوان که کسی که مسلمان نمی باشد این عنوان عدمی نمی باشد بلکه فقها با توجه به روایاتی که در غیر باب نجاست و طهارت آمده است، استفاده کرده اند که

---

[۱] سه شنبه ۹۱/۰۳/۱۶

عنوان کسی که مسلمان نمی باشد در نزد شارع «کافر» می باشد چرا که دیده اند که شارع در آن روایات کافر را در مقابل مسلمان قرار داده است لذا این تعبیر را کرده اند و موضوع را کافر قرار داده اند نه «من لم یکن مسلما».

فرق بین عنوان «کافر» و «من لم یکن مسلما» این است که به لحاظ مصداقی مساوی می باشند اما اثر و ثمره آن در استصحاب پیدا می باشد که «من لم یکن مسلما» عنوان عدمی می باشد و «کافر» عنوان وجودی می باشد.

که اگر موضوع نجاست «من لم یکن مسلما» باشد با استصحاب عدم اسلام را اثبات می کند یعنی زمانی که نبود و به دنیا نیامده بود مسلمان نبود الان هم مسلمان نمی باشد که اثر آن می شود نجاست اما اگر موضوع کافر باشد استصحاب، عدم کفر را اثبات می کند و نتیجه می شود طهارت.

مقوم اسلام و مسلم چه می باشد که اگر در کسی آن مقوم نبود کافر شود؟

اسلام به دو معنا آمده است:

معنای اول: دیانت و شریعت حقه.

دیانت و شریعت حقه که شریعت آخر می باشد که ناسخ دیگر ادیان می باشد. که اختلاف در مصداق می باشد که در باور ما شریعت نبی اکرم صلوات الله علیه و علی آله می باشد. خوب کفر در مقابل این معنا کسی است که به دین حقه معقد نباشد.

معنای دوم: اظهار توحید و رسالت نبی اکرم صلوات الله علیه و آله.

یعنی مسلمان کسی است که اظهار به این دو کند و اعتراف کند سواء که به آنچه اظهار کره است اعتقاد داشته باشد یا خیر. مسلمان فقهی منظور همین معنا می باشد. در این معنا کافر کسی است که اظهار خلاف توحید و رسالت کند و کسی که اظهار به این دو را نداشته باشد بعضی ملحق به مسلمان می باشند کسی که یکی از ابوین آن مسلمان باشد و کفر او به اظهار خلاف می باشد و کسی که هیچ یک از ابوین مسلمان

نباشد این شخص کافر می باشد و کفر این شخص به عدم اظهار به این دو مسئله می باشد و نیاز به اظهار خلاف ندارد.

کما اینکه مرحوم صاحب جواهر به این معنا اشاره دارند:« المسألة التاسعة: كلمة الإسلام نصا و فتوى أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله أو ما في معناهما، بل إن ترك لفظ الشهادة[1] »

دلیل ما بر اینکه اسلام به این معنای دوم آمده است و این هم مراد ما می باشد.

اول: سیره قطعیه مسلمین می باشد.

دوم: بعضی از احکام مثل احکام مرتد.

که توضیح آنها گذشت.

سوم: بعضی روایات.

[2]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 و إن لم يكن ملتفتا إلى كونه ضروريا ....

[3] خلاصه ای از مطالب گذشته.

---

[1] جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج۴۱، ص: ۶۳۰، نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، هفتم، ه ق

[2] چهارشنبه ۹۱/۰۶/۱۷

[3] یکشنبه ۹۱/۰۶/۱۹

[۱] 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 هردو 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.

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 الكافر يتبعه في 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:

---

[۱] دوشنبه ۹۱/۰۶/۲۰

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 تمییز بلوغ ملاک نمی باشد بلکه ممکن است به سن بلوغ رسیده باشد اما تمییز 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 عرفا 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 وَ- 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 مَدَاخِلَ آبَائِهِمْ.[1]

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 اطلاقی 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

[1] من لا یحضره الفقیه ؛ ج۳ ؛ ص۴۹۱، ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ۴جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.

نکرده است عذاب نمی کند و قضیه موسی وخضر هم درمقام تزاحم بود. و کشتن آن بچه از باب مجازات نبوده است.

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

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

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

ثالثا: در بعضی از کارها ما می دانیم اگر از خداوند هم سر بزند،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 عقلائی 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 عقلائی دارد که دایره حسن و قبح عرفی گاها وسیع تر است از حسن و قبح عقلائی البته به نظر می رسد که رابطه این دو عموم و خصوص من وجه باشد مثلا ممکن است که عرف متشرعه و مسلمان تعدّی 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 مثلا 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 سلب حق عقلائی 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.

[1] 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 برساند.

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:

۲۰۱۰۵- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ **حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ إِذَا أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَظَهَرَ عَلَيْهِمُ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ **إِسْلَامُهُ إِسْلَامٌ لِنَفْسِهِ وَ لِوُلْدِهِ الصِّغَارِ** وَ هُمْ أَحْرَارٌ وَ وُلْدُهُ وَ مَتَاعُهُ وَ رَقِيقُهُ لَهُ فَأَمَّا الْوُلْدُ الْكِبَارُ فَهُمْ فَيْءٌ لِلْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا أَسْلَمُوا قَبْلَ ذَلِكَ فَأَمَّا الدُّورُ وَ الْأَرَضُونَ فَهِيَ فَيْءٌ وَ لَا تَكُونُ لَهُ لِأَنَّ الْأَرْضَ هِيَ أَرْضُ جِزْيَةٍ لَمْ يَجْرِ فِيهَا حُكْمُ الْإِسْلَامِ- وَ لَيْسَ بِمَنْزِلَةِ مَا ذَكَرْنَاهُ لِأَنَّ ذَلِكَ يُمْكِنُ احْتِيَازُهُ وَ إِخْرَاجُهُ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ.[2]

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.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۶/۲۱

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۱۵ ؛ ص۱۱۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

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 آنهم 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.

... إلا إذا أسلم بعد البلوغ

أو قبله مع فرض كونه عاقلا مميزا ...

ظاهر کلام سید این است که عاقلا مميزا هم قید قبل از بلوغ است و هم بعد البلوغ.

عاقل در مقابل مجنون می باشد و ممیز در مقابل محجور مثلا 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 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...[1]

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.

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 بصیرة، همان تمییز باشد.

---

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۲ ؛ ص۲۵، کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الكافي (ط ـ الإسلامية)، ۸جلد، دار الكتب الإسلامية ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

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

نمي تواند خبر بدهد يا مي بايست از اول نفرمايند كه من ظلم نمي كنم يا اگر گفت چون خداوند در كلام خود صدق است نيم تواند كار ظالمانه انجام دهد و از اين معلوم مي شود كه انجام كار ظالمانه يا حكمت ندارد يا اگر دارد يا حكمت آن با ترك ظلم مساوي است يا كمتر مي 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؟

[1]... و لا فرق في نجاسته بين كونه من حلال أو من الزنى و لو في مذهبه...

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 نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يُقَالَ لِلْإِمَاءِ يَا بِنْتَ كَذَا وَ كَذَا وَ قَالَ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ.[2]

حتی در مورد کسانیکه دین الهی ندارند یا اعتقاد به خدا ندارد ممکن است که زنا داشته باشند که مثلا 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 ي 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؟

---

[1] شنبه ۹۱/۰۶/۲۵

[2] تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ج۷ ۴۷۲ ۴۱ باب من الزيادات في فقه النكاح.

دلیل:

بعضي 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 شرعا 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 باشدو نه مسلمان.

مناقشه:

اولا: ما دلیلی نداریم که «ولد الزنا لیس بولد» بلکه در شرع داریم که این ولد زنا اث نمی برد کما اینکه داریم «...وَ الْقَاتِلُ يَحْجُبُ وَ إِنْ لَمْ يَرِثْ قَالَ وَ لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ مِنَ الْمَالِ شَيْئاً...»[1]

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

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ج۷ ۱۴۲ باب ميراث القاتل.

دلیل اجماع بود که دلیل لبی می باشد و به قدر متیقن که جایي است که هر دو ابوین کافر باشند، کفایت می کنیم.

سپس دلیل ما می شود قاعده طهارت.

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

سیره قطعیه.

قاعده طهارت.

درست است که در قدیم مادرهایِ 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 اصلا نیز نبود که سراغ روایات برویم.

ضمن اینکه ما روایتي نداریم که بچه تابع اشرف ابوین است بلکه از قوتاعد بسیار اصطیاد کرده اند یعني دیده اند که طاهر است و اسیر نمي شود و ... و این قاعده را بیرون کشیده اند.

...بل مطلقا على وجه مطابق لأصل الطهارة.

على وجه یعنی على قول.

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

مسألة ۱ : الأقوى طهارة ولد الزنى

من المسلمين سواء كان من طرف أو طرفين بل و إن كان أحد الأبوين مسلما كما مر.

زنا عبارت است از مجامعت دو طرفي كه اجنبي باشند سواء از قُبُل باشد يا دُبُر در زماني كه از علم باشد و بداند كه اجنبي است.

گاهي دو طرف مي دانند كه طرف مقابل اجنبي است اما گاها يک طرف مي داند و ديگري نمي داند مثل اينكه زن فكر مي كند كه اين عقد موقت شش ماهه است اما مرد مي داند كه مدت تمام شده است و مدت چهار ماه بوده است. در اينجا به مرد مي گويند زاني و به زن مي گويند موطوئه به شبهه اما اگر زن اكراه شود اين مي شود زنا اما زناي حلال البته اين با الجاء كه اختيار را سلب مي كند، فرق دارد اكراه تهديد مي باشد كه با اختيار قابل جمع است.

[۱] دليل:

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

روایاتی که دلیل اوردند 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 عَنِ ابْنِ جُمْهُورٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ **ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَغْتَسِلْ مِنَ الْبِئْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَّامِ فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزِّنَا

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۶/۲۶

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. [۱]

این روایت را کلینی در کافی مرسلا نقل کرده است.

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

۱ – نهی امام:

...لَا تَغْتَسِلْ مِنَ الْبِئْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَّامِ فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزِّنَا...

این نهی ارشاد و ظهور به نجاست ولد الزنا دارد.

۲ – کلام امام:

...وَ هُوَ لَا يَطْهُرُ 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 معنوي.

درست است که نهی در عرف ظهور در نجاست دارد اما یک شبهه ای دارد که این نهی یک نهی نزاهتی است که در روایتهاي دیگر هم مویدی بر این مطلب داریم و این موید یصلح للقرینیه 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.

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اما فقره دوم درست نمي باشد: دلالت قرائن بر قذارت معنوي.

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

اما قرائن:

قرینه اول: قطع به عدم نجاست بچه کافر.

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

قرینه دوم: استفاده از لفظ شر و امثال آن.

فرمودند: «و الناصبی شرهما»[۲] 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 خَلْقاً شَرّاً مِنَ الْكَلْب» یا فرمودند:«إِنَّ النَّاصِبَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْكَلْبِ.»

لا اقل می شود مجمل.

که اگر گفتیم مجمل می شود اینها یصلح للقرینیه 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 نمي شود[۳] در این صورت مقتضای اصل عملی چه می باشد؟

---

[۱] ... وَ هُوَ لَا يَطْهُرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ...

[۲] ... وَ فِيهَا غُسَالَةُ النَّاصِبِ وَ هُوَ شَرُّهُمَا...

[۳] 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 قَذِر وصفی امده است یا فعلی این معلوم نمی باشد که اگر قَذُرَ فعلی باشد طرو را می گیرد و اگر وصفی باشد هر دو را می گیرد و قدر متیقن طرو و فعلی 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] مسألة۲ : 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 براي اثبات نجاست کافر باید دو مقدمه را اثبات کنیم:

اثبات مقدمات قیاس الحاق غالي به کافر:

مقدمه اول(صغري):

بحث شد که مشهور قبول کردند که کتابی طاهر می باشد و غیر کتابی نجس و بعضی هم مطلقا 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.

---

[۱] دوشنبه ۹۱/۰۶/۲۷

مقدمه ثاني(كبري):

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 الوهيت مي باشد ک خودش سه نحو می باشد:

۱- گاها قائل می شود که شخصی مثل امیر المومنین علیه السلام خدا می باشد.

۲- گاها 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- گاها نه خدا می دانند و نه شریک بلکه قائل به حلول می باشند يعني خداوند با اين شخص يكي شده و در او حلول كرده است در حقيقت دو نفر در يك بدن.

نحوه اول برگشت به کافر دارد چرا که در معنای کافر گفتیم که هر کس الوهیتی[1] 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[2].

ظاهر کلام ایشان را نفهمیدیم و ظاهرا 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

---

[1] نه هر الوهيتي را چرا كه ممكن است بعضي ها قائل باشند كه مثلا يك بت اله مي باشد كه انكار اين موجب كفر نمي شود.

[2] بحوث فی شرح العروه ج ۳ ص ۳۸۳.

آنها می گویند که خیر اصلا 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 گرداندند.

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 نبي اکرم را بر ایشان رسول قرار داده است.

این انکار ضروری می باشد نه انکار رسالت.

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

[1]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 منافاتي ندارد چرا که اعجاز يعني فعل خدا نه فعل معصوم چرا که معصوم هر وقت بخواهد نمي 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 مرتکزات 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 بشري.

کسی که در مورد ائمه غلو می کردند در صفات بشری که فوق بشری بود و صفات خدا نبود مثلا 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.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۶/۲۸.

مرحوم مجلسی قائل است که اکثر غلاتی که فقها و متحدثین 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 مفتريات 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 مَعَ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ لَا تَقُولُوا فِينَا رَبّاً وَ قُولُوا مَا شِئْتُمْ وَ لَنْ تَبْلُغُوا.

وَ وَرَدَ أَنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ.

وَ وَرَدَ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ.

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. »[1]

[1] بحار الأنوار (ط ـ بيروت)، ج۲۵، ص: 346

اشعاری که مداحین می گویند: که مثلا خداوند در هنگام خلق یاعلی 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 مثلا در مورد قطب خود غلوی داشته باشند همه این حرفها می آید.

[1]دلیل دوم: تعبد شارع به نجاست غالي.

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

روایت اول:

. ۹- ل، الخصال مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ بَشَّارٍ الْقَزْوِينِيُّ عَنِ الْمُظَفَّرِ بْنِ أَحْمَدَ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ الْبَغْدَادِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ الْكُوفِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ** قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ ع: أَدْنَى 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.[2]

در مورد سفینه: تالیف مرحوم شیخ عباس قمي است كه يك از علماء شيعه است كه عمر خيلي پر بركتي داشته است و بيست سال عمر شريف خود را روي بحار گذاشته است و تمام مطالب بحار را به ترتيب حروف الفبا جمع كرده است و احاديث مربوط به آن را آدرس داده است.

[1] چهارشنبه ۹۱/۰۶/۲۹.

[2] بحار الأنوار (ط ـ بيروت) ؛ ج۵ ؛ ص۸، مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط ـ بيروت)، ۱۱۱جلد، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

معناي قدريه:

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 موجَب هم نیستیم مانند يك عروسك که ما حرکت را در او ایجاد مي كنمي و ظاهر آیه شریفه: « ...و مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی» موید این مطلب است. در مقابل معتزله بودند که تمام افعال انسان مال خودش است و خداوند اصلا دخلی در افعال انسان ندارد که به اینها قدریه می گفتند. گروه سوم امامیه بودند که می گفتند امر 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[1].

مثلا 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 مي باشد لذا هر فعلي که وجود رابط انجام مي 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 نبوي مي باشد.

---

[1] ج ۲ بحوث.

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 مي باشد و قدریه بدون شک مسلمان می باشند.

روایت دوم:

۱۳۴۹- ۱۲- وَ عَنْهُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ **فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ**، قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): احْذَرُوا عَلَى شَبَابِكُمْ الْغُلَاةَ لَا يُفْسِدُوهُمْ، فَإِنَّ الْغُلَاةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ، يُصَغِّرُونَ عَظَمَةَ اللَّهِ، وَ يَدَّعُونَ الرُّبُوبِيَّةَ لِعِبَادِ اللَّهِ، وَ اللَّهِ إِنَّ الْغُلَاةَ شَرٌّ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصارى وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا.[1]

مناقشه:

سندا:

« أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّار » 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 اوّلی می باشند که از اهل کتاب و کفار هم بدتر می باشند.

[1] الأمالي (للطوسي) ؛ النص ؛ ص۶۵۰، طوسی، محمد بن الحسن، الأمالي (للطوسي)، ۱جلد، دار الثقافة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ق.

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 مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: قُلْ لِلْغَالِيَةِ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ فَإِنَّكُمْ فُسَّاقٌ كُفَّارٌ مُشْرِكُونَ.[1]

مناقشه:

این روایت سه اشکال دارد:

سندا:

چند نفر آنها ضعیف می باشد که آقای صدر فرمودند.

دلالتا: این قضیه قضیه خارجیه 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 خارجیه بوده است.

مناقشه: خیر ظاهرا قضیه حقیقیه 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 خارجیه نمی باشد بلکه حقیقیه 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

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۲۸ ؛ ص۳۵۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

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.

[1] ...و الخوارج...

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

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

معناي اول خوارج: خوارجي كه حضرت را تكفير مي كردند.

در زمان اميرالمومنين بعد از جنگ صفين در قصه حكميت گروهي از اصحاب امام بر امير المومنين عليه السلام خروج كردند يعني از طاعت حضرت خارج شدند و گفتند كه تو كافر شدی و باید توبه کنی که این خوارج منتهي شد به جنگ نهروان كه خود حضرت هم به دست يكي از اين خوارج به شهادت رسيدند.

بعد از گذشت این قضیه الی یومنا هذا گروهي 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.

---

[1] شنبه ۹۱/۰۷/۰۱.

دلیل نجاست: الحاق به ناصبي.

ظاهرا 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 بعدا به آن خواهیم رسید که اگر ناصبی را قائل به نجاست شویم اینها هم مي شوند نجس. ما دلیل خاصی بر نجاست اینها مستقلا 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 لاصالة 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 چراکه 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 ناصبي: مُعادي.

ناصبی از کلمه نصب می آید یعنی عداوة و دشمنی.

طريحي در مجمع البحرين مي گويد:

«و النصب أيضا: المعاداة، يقال نصبت لفلان نصبا: إذا عاديته، و منه" الناصب" 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[1].

«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 خلفاي 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.

---

[1] مجمع البحرين؛ ج۲، ص: ۱۷۳، طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ۶ جلد، كتابفروشي مرتضوي، تهران ـ ايران، سوم، ۱۴۱۶ ه ق

معروف است که موطن اصلی ناصبی ها فلسطین می باشد.

فقها هم این معنا را قبول کرده اند.

دلیل نجاست ناصبي: روايات.

آیا این ناصبی طاهر می باشد یا نجس؟

مشهور نزدیک به اتفاق قائل به نجاست می باشند.

[1] 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:

روایت اول:

۵۶۰- ۵- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَّامِ فَفِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ- وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقاً أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ[2].

این حدیثا سندا و دلالتا تمام می باشد که اگر نگوئیم نص است ظهور آن تمام می باشد.

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

---

[1] یکشنبه ۹۱/۰۷/۰۲.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه: منظور نجاست باطني مي باشد نه ظاهري.

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 بعدا فقیهی اشکالی کرده است که بعدها دیگران آن برداشت قبلي را دیگر نداشته باشند. سِرّ تفسیرهای جدید غیر جمع آوری هم همین است.

ایشان فرموده اند که نکته اي در روايت مي باشد که نمي گذارد که نجاست را نجاست ظاهري معنا کنيم.

نکته: بعد از اینکه امام فرمودند: «...و هو شرهم[1]...» بعد فرمودند: « فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقاً أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ. » که با فاء آمده ست که به این فاء را در اصطلاح فاء تعلیل می گویند امام قبل از این فاء حکم فرمودند: «...و هو شرهم[2] » و بعد از فاء علت این حکم را فرمودند. نجاست دو معنا دارد:

۱. نجاست ظاهری در مقابل طهارت ظاهري. مثل اینکه دم و خمر نجس می باشد.
۲. درمقابل نجاست و طهارت باطنی داریم به معنای خبیث و پلید و غیر خبیث و پلید.

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

---

[1] وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَّامِ فَفِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ- وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقاً أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ.

[2] وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَّامِ فَفِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ- وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقاً أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ.

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 بعضي از انسانها که خباثت باطني بیشتر از بعضي حیوانات دارند که در قرآن هم اشاره شده است:«بل‌هم اضل[1] » اما طاهر مي باشند.

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

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 ظاهري نکته اي 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 مي باشد یا مثلا کافر نجس تر از سگ است چرا که کافر نجس العیني است که قابل تطهیر مي باشد.

[1] سوره مبارکه اعراف: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ (۱۷۹)

لذا در اينجا چون نكته اي ندارد نمي تواند از باب نجاست ظاهري فرقي با هم داشته باشند چه برسد به اينكه ناصبي نجس تر از سگ باشد، در حاليكه كه ناصبي قابل تطهير مي باشد.

اگر عرف هم نجاست ظاهری را فرق بگذارند این تسامحی است. چرا باید سگ از خون نجس تر باشد[1].

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

چرا ناصبی باید از سگ نجس باشد؟

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 نوعا بدنشان نجس است چون اجتناب از نجاسات ندارند.

[2] 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.

[1] موید اینکه منظور نجاست باطني مي باشد نه ظاهري روايات زيادي در مورد انجس بودن كلب نسبت به ديگران آمده است: مثل اينكه نماز خواندن در خانه اي كه در آن سگ مي باشد كراهت دارد يا اينكه ملائكه در خانه اي كه در آن كلب مي باشد داخل نمي شوند و ...

[2] دوشنبه ۹۱/۰۷/۰۳.

روایت دوم:

۴۰۴۳- ۴- وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدٍ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْقَى الذِّمِّيَ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالنَّاصِبَ قَالَ اغْسِلْهَا[1].

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: علي بن معمر مجهول مي 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.

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

دلالتا: منظور از روایت نزاهت مي باشد.

ندرتا پیش می آید که در مصافحه، رطوبت مسریه باشد با این حال امام مطلق فرمودند: « اغْسِلْهَا[2] » و تفصیل بین جایي که دست داراي رطوبت مي باشد و جایي که خشك است ندادند. پس باید حمل بر یکی از دو امر شود:

۱- استحباب و نزاهت.

---

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدٍ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْقَى الذِّمِّيَ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالنَّاصِبَ قَالَ اغْسِلْهَا.

۲- یا اینکه ممکن است که یك اثر وضعیه داشه باشد که امام مي فرمایند: « اغْسِلْهَا[۱] » که بوسیله غسل این اثر از بین برود.

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

در صدر روایت هم آمده است: « قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ[۲] » فقهیا کسی قائل نشده است که دیوار مطهر است. که این هم موید این است که ناظر به نجاست نمی باشند.

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

مثل این روایات:

۳۴۹۲۶- ۲۳- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ **عَنِ الْفُضَيْلِ** عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: حُبُّنَا إِيمَانٌ وَ بُغْضُنَا كُفْرٌ.

۳۴۹۲۷- ۲۴- وَ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **زَيْدٍ الشَّحَّامِ** قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: يَا زَيْدُ حُبُّنَا إِيمَانٌ وَ بُغْضُنَا كُفْرٌ.[۳]

۳۴۹۴۷- ۴۴- وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ** فِي حَدِيثٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: حُبُّنَا إِيمَانٌ وَ بُغْضُنَا كُفْرٌ.[۴]

که پاره اي از اینها هم معتبر مي باشد.

---

[۱] وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدٍ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْقَى الذِّمِّيَّ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالنَّاصِبَ قَالَ اغْسِلْهَا.

[۲] وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ خَالِدٍ الْقَلَانِسِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَلْقَى الذِّمِّيَّ فَيُصَافِحُنِي قَالَ امْسَحْهَا بِالتُّرَابِ وَ بِالْحَائِطِ قُلْتُ فَالنَّاصِبَ قَالَ اغْسِلْهَا.

[۳] وسائل الشيعة ج۲۸ ۳۴۶ ۱۰ باب جملة مما يثبت به الكفر و الارتداد.

[۴] وسائل الشيعة ج۲۸ ۳۵۲ ۱۰ باب جملة مما يثبت به الكفر و الارتداد

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 معناي اسلام است مگر قرینه ای باشد.

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

شکل منطقي استدلال:

قیاس اول:

صغري: ناصبي مبغض است.

کبري:مبغض کافر است.

نتیجه: ناصبي کافر است.

قیاس دوم:

صغري: ناصبي کافر است.

کبري: کافر نجس است.

نتیجه: ناصبي نجس است.

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 الْمَنَاكِحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ 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 إِنِ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَةِ.[1]

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 باشدو رجوع به عام فوقانی می شود یا اصالة الطهارة.

[2] ان قلت:

روايتي كه عدم بغض را شرط مي داند، دليل شرطيه است و دليل شرطيت مقدم می شود بر دليل مشروط كه روايتي باشد كه فقط اقرار را شرط مي داند. لذا اين روايات كه عدم بغض را شرط می دانند مقدم بر روایاتی می شود كه اقرار را شرط مي داند.

دلائل ديگر كه دال بر كفايت اقرار در اسلام بود هم نمي تواند مرجح دليل اقرار باشد.

مثل اینکه در روایتی آمده است: «اکرم العالم» و در روایت دیگر آمده است: «لا تکرم الفاسق» رابطه هر دوعموم و خصوص من وجه است. زید عالم فاسق می باشد خوب «اکرم العالم» مي گويد بايد زيد را اكرام كنی «لاتکرم الفاسق» می گوید: نبايد اكرام كني. 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 مي گويد اكرام عالم فاسق واجب نمی باشد این دیگر تعارض نمی باشد بلکه می گویند:

---

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۲ ؛ ص۲۵ كلينى، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي (ط ـ الإسلامية)، ۸جلد، دار الكتب الإسلامية ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2] سه شنبه ۹۱/۰۷/۰۴.

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 مي گويد: «الاسلام اداء الشهادتین» و دلیل دوم مي گويد: «بغضنا کفر» یعنی «یشترط فی الاسلام عدم البغض» این را اصطلاحا می گویند: دلیل شرط که نسبت سنجی نمی شود و می شود مقدم .

قلت:

۱- بله اگر ما همچین دلیلی داشته باشیم درست است ما دلیلی نداریم که بگوید: «یشترط فی الاسلام عدم البغض» بلکه داریم که « بُغْضُنَا كُفْرٌ[۱] » یعني 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.

۲- حتی اگر قبول کردیم که معنای آن شرطیه باشدو لسان، لسان حکومتی و دلیل شرط باشد این در مورد اقرار هم مي 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 المُجسِّمة...

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

---

[۱] ۳۴۹۲۶ـ ۲۳ ـ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: حُبُّنَا إِيمَانٌ وَ بُغْضُنَا كُفْرٌ.

فرقه های کلامی مهمي داشتيم كه مي 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 الهي است و لو این اله بت باشد خیر بلکه باید معتقد به الوهیتي باشد که در ارتکاز مسلمانان است، که در ارتکاز مسلمانان یک صفات کمالیه براي 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 مي شود کاری نداریم اینها قائل مي 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 نمي باشد: طاهر.

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

اگراین جسمیت را واقعا قائل باشند اینها در وواقع جزء مجسمه هم نمی باشند. اینها فقط کلمه جسم را بکار می برند.

بنا بر این این قول نه مستلزم کفر است نه موجب محذوري مي 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:

[1] روایتی داریم که علماء استدلال کرده اند که دال بر نجاست مُجَسِّمه به طور مطلق می باشد:

۳۴۹۰۸- ۵- وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ الْفَامِيِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبَدٍ عَنِ **الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ** عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَآءُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ[2].

گفته اند که منظور از تشبیه، تشبیه خالق به مخلوق می باشد که کار مجسِّمه 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

---

[1] چهار شنبه 91/07/05.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۸ ؛ ص۳۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

است که اصلا در کتب رجال متعرض آن نشدند و «علی بن معبد» که از مجهولین می باشد.

دلالتا:

دلالت این روایت هم تمام نمی باشد.

اینکه در روایت دارد: « ...مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ...[1] » 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.

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 رابه 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 مرائی 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 اقول 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:

[1] مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ وَ الْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَآءُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ

جبر کلامی.

جبر فلسفی.

جبر عرفانی.

آنکه ابتداءا 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 اولا خودشان زیاد این جبر را طرح نمی کردند و ثانیا 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 اصلا مفهومی ندارد.

با دو جبر دیگر فرق می کند.

مراد فقها نوعا 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؟

مثلا 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 آنهارا 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. اصلا در میان اهل سنتِ معتزله، بزرگان نداشتیم و به لحاظ کمی خیلی ضعیف بوده اند، اماخیلی 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 همینی هست 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 مجبورِ 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 بالضرروره 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.

«السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی 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 وجود ها 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 وعرفانی هر گونه فاعل را معنا کنند و انسان را هم فاعل بداند باز این سوال مطرح می شود که این انسان فاعل مُجبَر 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

---

[۱] شنبه ۹۱/۰۷/۰۸.

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 ا 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 اولا محال است که وجود پیدا کند و محال است که در مرتبه سابق، این ضرورة 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 دوقسم 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 بالعنایة 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 بالحقیقة. لذا می گفتند: «لا موثر فی الوجود الا الله».

متکلمین بالعنایة 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 قرارداده است.

جبر سبب کفر می باشد.

جبر انکار ضروری دین می باشد.

---

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۷/۰۹.

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 الْفَامِيِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبَدٍ عَنِ **الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ** عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ **وَ الْجَبْرِ** فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَآءُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ[1].

مناقشه: این روایت سندا و دلالتا تمام نمی باشد به بیان قبلی.

این روایت سندا و دلالتا 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.

در زمان ائمه جبریون، جبریون کلامی بودند.

طریق دوم: قول به جبر مستلزم یا متضمن کفر می باشد.

مناقشه: جبر انکار الوهیت و توحید و رسالت نمی باشد.

این هم تمام نمی باشد چرا که ما کفر رامعنا کردیم که باید برگردد به انکار الوهیت یا توحید یا 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 نخوابیده است.

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

---

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۲۸ ؛ ص۳۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

طریق سوم: جبر انکار ضروری دین می باشد.

بنا بر این که اختیار انسان و خداوند از ضروریات دین است و انکار ضروری دین هم یک سبب مستقلی برای نجاست می باشد.

مناقشه: اختیار ضروری دین نمی باشد.

این احتمال سوم هم درست نمی باشد به قول مرحوم آقای خوئی چطور این انکار ضروری دین باشد درحالیکه آیات و روایاتی داریم که ظاهرشان همین جبر است مثل: «...و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی...[1]»، «...و ما تشاءون الا أن یشاء الله...[2]»، «...و لله ما فی السموات و الارض...[3]» یعنی حتی افعال شما هم مال خداست، ....

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

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.

---

[1] سوره مبارکه انفال آیه شریفه ۱۷.

[2] سوره مبارکه انسان آیه شریفه ۳۰ و تکویر آیه شریفه ۲۹.

[3] بقره ۲۸۴.

[۱]...و القائلین بوحدة الوجود[۲] من الصوفیة...

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 تبین این نظریه که ایشان در قرن هفتم بوده است. اوج وحدت 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.

---

[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. بله تقریب ملا صدرا در آن زمان رایج نبوده است اما باز منظور اعم بوده 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 اورا 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[1] 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 وحدت 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 افتیم 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.

---

[1] منظور وحدت وجود عرفانی غیر مسلک ابن عربی می باشند که وحدت وجود عرفانی ابن عربی همان وحدت وجود حکمت متعالیه می 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.
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: مثلا 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 آ ب 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 گوییم 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 بالعنایه درست باشد این را اعتباری گویند.

معنای وهمی: هر امری که اسناد نه حقیقی و نه مجازی و بالعرض و بالعنایه 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 بالعنایه است چرا که آنکه حقیقتا وجود دارد وجود است که می شود اعتباری. اما عدم که تحققی 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 بالعنایه و این ماهیت انسان می شود اعتباری اما اگر گفتیم العدم موجود این نه بالحقیقه و نه بالعنایه درست نمی باشد و قضیه کاذب می باشد.

لذا الموجود موجود قضیه حقیقیه 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[1] دارند و نه حقیقی است و نه اعتباری اصلا 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 .

[1] این بر اساس فیزیک جدید اس که یم گویند که آنجه در آینه می بینی همان انعکاس نوری استکه به زید برخورد می کند به آینه وبعد دوباره به چشم شما بر می گردد و در حقیقت شما دوبره خود زید را می بینید.

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 بالعنایه و المجاز می گوییم: «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 بالعنایه هم درست نمی باشد.

فرق آنها در وحدت وجود:

[1] در وحدت وجود سه نظریه مطرح شده است:

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.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۷/۱۱.

اشاره ای به نظریه سوم:

این وحدت در عین کثرت را آقای خوئی می فرمایند من نفهیمدم 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 کسانیکه قائل به این قولها بودند صحبت کردیم دیدم آنها هم نفهمیدند.

لذا این مطلب خیلی غامض است ــ اگر نامربوط نباشدــ 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 مثلا 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 – گاها حقیقی است.

۲ – گاها اعتباری است که در هر دو اسناد صادق است.

مثلا عالم به کسی صدق می کند که حقیقتا 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 حقیقتا متلبس به حرکت نمی باشد بلکه عنایتا و تجوزا 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 مثلا زید در حال حرکت است و می گوئیم زید متغیر است زید متلبس به تغیر نمی باشد بلکه أین و مکان او متغیر است[1].

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 حقیقتا متلبس شد، می شود موجود آیا ما موجودی داریم که بالعنایه موجود باشد یا مثل عالم و قائم می باشد؟

عُرَفا ابتدا به یک مثالهایی برخورد کردند که به نظر می رسد که ما تلبس عنایی و اعتباری را در مورد وجود داریم.

[1] در جالس السفینه هم اعتبارات فرق می کرد اگر نه مثالها یکی بود و در آنجا هم أین سفینه در حال حرکت بود.

مثل (این مثالها را از واضح به غامض می زنیم) کاغذ سفید را در نظر بگیرید که موجود است و واقعا تلبس دارد به وجود[1] 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 سروکار 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: «زید متحرک» سفینه متحرک حقیقی بود، وقتی می گفتیم: «زید متغیر» حقیقتا أین 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 حقیقتا دو موجود داریم.

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

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

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

---

[1] البته این مثال با توجه به ذهن عرف می باشد.

خوب یک مثال دیگری و دقیقتری می زنیم.

یکی از ادراکات ما ادراک خیالی است که صورت زید را مثلا 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؟

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.[۲]

من معتقدم که اگر در این مثال تامل 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.

[۳] تا اینجا مشخص شد که متلبس به «وجود» دو نوع می باشد: حقیقی و بالعناية.

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.

---

[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.

[۲] این با عرض و معروض فرق می کند چرا که عرض در تقوم وجود خودش نیاز به معروض دارد اما صورت مثالی در تقوم ذات خودش نیاز به شیء دیگر دارد.

[۳] چهار شنبه ۹۱/۰۷/۱۲.

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 مبداء دارند یا تلبس به مبدا 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.

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 ملائکة 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 و لانوم...[1] ».

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

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

بررسی فقهی و حکم آنها:

در رویات این تعبیر وحدت وجود نیامده است[2] 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.

---

[1] سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۲۵۵.

[2] 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 اتفاقا ایشان هم مشرب فلسفی داشته است گفته بود که چرا ایشان را لعن می کنی گفته بود که ایشان قائل به واجب الوجود بودند ـ منظورش ظاهرا وحدت وجود بوده است ـ 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.

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.

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 مخالفتی ندارد.

[1]...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.

[1] شنبه ۹۱/۰۷/۱۵.

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 نوعا 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 مثلا 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 رایک 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 یعني انکار يكي 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 وجبر و وحدت وجودِ 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 اين التزام عملي باعث اجمال مي شود يا ظهور درخلاف پيدا مي كند و اين شخص به خاطر شهادتين مي شود مسلمان و طاهر. البته اين شهادتين در زماني اثر دارد كه مقارن با اظهار به كفر نباشد كه در اينجا كه گفتيم ظهور ندارد يعني مقارن نمي 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 فقهي اعم از اسلام كلامي مي باشد.

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

یعني مسلمان دو گروه است: اسلام شهادتي و اسلام اعتقادي.

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

درما نحن 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 وقتي كفر را معنا كرده اند فرموده اند: «كفر عبارت است از اعتقاد قلبي به يكي از انكارها» كه معناي آن اين مي شود كه اسلام هم اعتقاد قلبي به اسلام است و اظهار اسلام كفايت نمي كند و اگر همراه با اعتقاد قلبي نباشد اثري ندارد. اما ما به اين اختلاف مبنايي اشاره نكرديم به خاطر اين بوده است كه ما مطمئن مي باشيم كه اگر سيد هم التفات به دلائل و روايت اسلام و كفر مي كردند مثل ما اظهار به تنهايي را هم باعث اسلام مظهر مي دانستند.

[۱]مسألة ۳ :غير الاثني عشرية من فرق الشيعة

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

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

البته ظهور ادامه کلام با «من فرق شیعه» می سازد که در کلام آمده است: « للأئمة الذین لا یعتقدون 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 یعتقدون» اینها را هم می گیرد که به هیچ یک اعتقاد نداشته اند.

نسخه ما هم که «من الشیعه» 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 «جمیع» است.

نسخه آقای حکیم «من فرق الشیعه» 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 مثلا 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 اولا از ائمه علیهم السلام باشد و اینکه خود را زودتر جلو بیاندازد لذا

---

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۷/۱۶.

نسبت داده شده است که اینها قائل بودند که امام حسین علیه السلام قبل از خروج لم یکن اماما و بعد از خروج امام شد و امام سجاد علینه السلام هم که خروج نکرد، اصلا 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 ظاهرا 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 الاسلام را قبول ندارند و اصلا «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 واین ا ز واضحات بوده است و در بین متاخرین باب شده است که اینها را طاهر می دانسته اند.

کلام صاحب حدائق[1]: «...إن المشهور بين متأخري الأصحاب هو الحكم بإسلام المخالفين و طهارتهم، و خصّوا الكفر و النجاسة بالنواصب، كما أشرنا إليه في صدر الفصل. و هو عندهم من أظهر عداوة أهل البيت عليهم السّلام و المشهور في كلام أصحابنا المتقدمين هو الحكم بكفر هم و نصبهم و نجاستهم، و هو المؤيّد بالروايات الإمامية... ».

[1] حدائق ج ۵ ص ۱۷۵.

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

قبل از محقق را قدما و بعد از ایشان را متاخرین 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.

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 قطعیه 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 برطهارت.

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 درنجاست 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 ناصبِ 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 قطعیه 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 کلامیا 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 فقهیا کافر می دانستند که حکم به نجاست کنند.

[1]بررسی 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

الذین لا یعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب.

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

ناصبی که قبلا گفته بودند.

سابین همه یا یکی از ائمه علیهم السلام.

بررسی نجاست و طهارت سابّین ائمه علیهم السلام:

ناصبی که قبلا 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.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۰۷/۱۷.

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 خصوصا 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 سبّ 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.

شهید ثانی در لمعه یا مسالک که ظاهرا 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.

مسألة۴: من شك في إسلامه و كفره طاهر

و إن لم يجر 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 ازلي 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 قبلا 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 ازلي 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.

[1] مثل اینکه این شخص مردد بمیرد یا بخواهد نکاحي 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 کساني که استصحاب عدم ازلی را جاری نمی دانند باید رجوع کنند به اصول و اطلاقات دیگر ادله مثلا 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 ازلي 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.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۷/۱۸.

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

اما اگر اصل احتیاط را قبول نکردیم رجوع مي کنیم به اصالة الفساد در شبهات موضوعیه در معاملات که نتیجه می شود که این شخص زوجه من نشده است یعني که قبل از اینکه من عقد بخوانم این زوجه من نبود الان که شك مي کنم استصحاب عدم نعتي مي گوید که الان هم زوجه نمي 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 علیهم) في نجاسته، فالمشهور بین أکثر علمائنا بل أکثر أهل العلم هو القول بالنجاسة حتی انه حکي عن المرتضی (رضي الله عنه) انه قال لا خلاف بین المسلمین في نجاسة الخمر إلا ما یحکی عن شذاذ لا اعتبار بقولهم، و عن الشیخ انه قال: الخمر نجسة بلا خلاف و کل مسکر عندنا حکمه حکم الخمر و الحق أصحابنا الفقاع بذلك. و عن ابن زهرة الخمر نجسة بلا خلاف ممن یعتد به، و نقل ابن إدریس إجماع المسلمین علیه، و قال الصدوق في الفقیه و المقنع لا بأس بالصلاة في ثوب اصابه خمر لان الله تعالی حرم شربها و لم یحرم الصلاة في ثوب اصابته. و هو ظاهر کالصریح في القول بالطهارة مع انه حکم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فیها، و أصرح منه ما نقل عن ابن ابي عقیل حیث قال: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسکر لم یکن علیه غسلهما لأن الله تعالی انما حرمهما 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] »

البته این که سید مرتضی فرمودند: « ...إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم... » این يك مقدار كم لطفي است چرا که شیخ صدوق قبل از سید مرتضي که از علماء بزرگ مي 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.[۲]

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 اتفاقا 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 روايات واضح الدلالة مي باشند و اين از عجائب مي باشد که يك مسئله اين همه روايت در دو طرف آن باشد و همه هم به اين كيفيت باشد و بعضي تعبير كرده اند به فوق التواتر. البته اگر هم تواتر نباشد قطعا مستفیض می باشد.

در قرآن هم آیه شریفه ای است که «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[۳]» که استدلال به این آیه واضح البطلان است چرا که این «رِجْسٌ » که در آیه شریفه آمده است منظور نجاست اعتباري نمي تواند باشد چرا که در همین آیه در مورد عمل که «الْمَيْسِرُ» باشد هم این «رجس» آمده است که مشخص است که عمل موصوف به نجاست اعتباري نمي شود.

---

[۱] الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج۵، 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.

[۲] معالم یک کتاب فقهی بوده است که یک مقدمه اصولی داشته است که این مقدمه را به عنوان اصول می خواندند.

[۳] المائدة، الجزء ۷، الصفحة: ۱۲۳، الآية: ۹۰

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.

[۱] 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.

طائفه اول: روایات دال بر نجاست خمر:

روایت اول: موثقه عمار بن موسی ساباطی.

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 ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِ 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 أَ 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 أَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ[۲].

«دنّ» خُمره ای است که روی پای خود نمی تواند بایستد.

الكامَخ ـ ج كَوَامِخ: كامك، آنچه که اشتها آور باشد مانند سرکه و ادویه تند و خوشبو که در غذا ریزند ـ این کلمه فارسی است[۳].

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

---

[۱] چهارشنبه ۹۱/۰۷/۱۹.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۹۴، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] فرهنگ ابجدي عربي فارسي متن ۷۱۶.

«یدلکه» یعنی دست بکشد.

دلالت: غسل ارشاد به نجاست است.

این روایت، روایت خوبي بوده است چرا که گذشته از اینکه غسل ارشاد به نجاست دارد جلوي بروز يك شبهه اي را مي گيرد 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 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 «يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ[1] » 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 **عَمَّارٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ[2].

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

---

[1] قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سُئِلَ أَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ .

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دلالت: در این لباس بعد از تطهیر نماز بخوان.

دلالت این روایت خیلی واضح است و فرموده اند: « ...وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ...[۱] » و اطلاق دارد یعنی فرق نمي كند كه تر باشد یا خشک. نفرمودند که در این لباس خمر باشد بلکه فرمودند: « قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ...[۲] » چرا که اگر فرموده بودند که وقتی 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- وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ **الْحَلَبِيِّ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دَوَاءٍ عُجِنَ بِالْخَمْرِ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا أُحِبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ أَتَدَاوَى بِهِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ (تَرَوْنَ أُنَاساً يَتَدَاوَوْنَ بِهِ)[۳].

اینکه فرمودند: « عُجِنَ 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 الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ...[۴] ». خوب این لحم الخنزیر دو حکم مسلم دارد: حرمت اکل و یکی هم نجاست می باشد.

---

[۱] لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ .

[۲] لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ .

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

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 گیري معنا ندارد.

یک ضابطه کلی در باب تنزیل است که اگر کسی که کسی تنزیل شد مثلا زید اسد و در این تنزیل یک قدر متیقنی بود، ما می توانیم به قدر متیقن آن اخذ کنیم به دیگر 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 اصلا 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 وآن 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 گیري نمي 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:[1]

۳۰۴۱۸- ۴- عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الطَّعَامِ يُوضَعُ عَلَى السُّفْرَةِ أَوِ الْخِوَانِ قَدْ أَصَابَهُ الْخَمْرُ أَ يُؤْكَلُ قَالَ إِنْ كَانَ الْخِوَانُ يَابِساً فَلَا بَأْسَ[2].

«خوان» به معنای همان سفره و خان است.

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 اي که خمر در آن مي 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 عرفي 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

---

[1] شنبه ۹۱/۰۷/۲۲.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۲۳۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

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:

۴۰۴۰- 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 آنِيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَ الْمَجُوسِ- فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آنِيَتِهِمْ وَ لَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَ لَا فِي آنِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ[1].

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 آنِيَتِهِمْ وَ لَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَ لَا فِي آنِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ[2] »خوب این اطلاق دارد حتی جایی که تر هم نباشد و خشک شده باشد را هم می گیرد که نوعا هم همین طور است خصوصا خمر که الکل دارد احتمالا زودتر از آب تبخیر می شود[3] 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.

---

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ آنِيَةِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَ الْمَجُوسِ- فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا فِي آنِيَتِهِمْ وَ لَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبُخُونَ وَ لَا فِي آنِيَتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ.

[3] تمام سکری که در مایعات سکر آور آمده است بخاطر الکل در آن است..

روایت ششم:

۴۳۴۸- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[۱]

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.[۲]

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.

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] 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 دهنده ارتکاز سائل است بر طهات کافر.

[۱] روایت هفتم:

۴۳۴۹- ۲- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُعِيرُ ثَوْبَهُ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْكُلُ الْجِرِّيَ وَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَيَرُدُّهُ - أَ 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 مید انند.

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 نفي نکردند بلکه با سکوت خویش این ارتکاز را تایید کرده اند بخصوص اینکه در ادامه فرمودند: باید غسل بکند و بعد استفاده کند.

در روایت قبلی داشت: « ...فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ...[۳] » و در این روایت فرموده اند: « ...قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ...[۴] که در اینجا این که امر به غسل کرده اند حمل بر استحباب شده است.

---

[۱] یکشنبه ۹۱/۰۷/۲۳.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] روایت ششم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ- ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.

[۴] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُعِيرُ ثَوْبَهُ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْكُلُ الْجِرِّيَ وَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَيَرُدُّهُ ـ أَ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ.

مناقشه: با بودن «جري» در كلام سائل سكوت دليل بر امضاء ارتكاز نمي 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 نگویید که این ظهور هم در مورد جری و هم در مورد خمر درست است اما در مورد جری از حجيت مي 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 مي فرمايد: زيد عادل است و عمرو هم عادل است و شما از بيرون علم داريد كه عمرو فاسق است در اينجا عرف بين حجيت دو ظهور تفكيك مي كند و محذوري نمي بيند اما اگر يكبار فرمودند: زيد وعمرو عادل مي باشند در اينجا اين تفكيك مانند ما نحن فيه غير عرفي است.

پس تنها تفاوت نحوه تعبیر است درست که در اینجا هم عرف کلام امام را به دو جمله تحلیل مي كند اما اين تفكيك تحليلي است نه انحلالي و بيروني يعني در خارج هم كلام تفكيك داشته باشد خير اينطور نمي باشد و همين مقدار كفايت مي كند 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- **عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ** فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ النَّضُوحِ يُجْعَلُ فِيهِ النَّبِيذُ أَ يَصْلُحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُصَلِّيَ وَ هُوَ 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 مراة تر به آن نبیذ است حکم چنین است و امام مطلقا 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.

روایت نهم: موثقه عمار علیه السلام:

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

روایت دهم:

۴۱۹۸- ۲- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ** قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۸۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع[1].

« ...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.

[2] طائفه دوم: روایات دال برطهارت خمر:

ظاهرا 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 طائفه از روایات هم مشخص می شود که اینها هم اگر اکثر از روایات نجاست باشد، متواتر می باشند.

البته باید توجه داشت که کمیت اگر موجب اطمینان به یك طرف شود در این صورت خبر ثقه مقابل این اطمینان حجت نمي باشد اما اگر موجب اطمینان نشود از آنجا که مرجحات یا شرعي هستند یا عقلائي، این کمیتي که موجب اطمینان نمي شود جزء هیچ کدام نمي باشد لذا هیچ طرفي ترجیحي ندارد.

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

---

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] دوشنبه ۹۱/۰۷/۲۴.

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 ع إِنْ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنَ الْخَمْرِ أُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ.[۱]

استاد «لا یسکر» را مجهول خوانده اند و فرمودند: معنا این مي 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، اسکارِ 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 منعي از پوشیدن آن باشد اگر ما هم خمر را گفتیم حرام است بخاطر سکر آن است لذا لباس که تو را مست نمي کند مشکلي در پوشیدن آن نمي باشد. استاد فرمودند که این معناي دوم یعني اینکه «لا یسکر» را معلوم بخوانیم، غیر عرفی می باشد[۲]. شاید هم امام اشاره دارند به آیه شریفه « ...لاتقربوا الصلاة و انتم سکری...[۳] » که معنای اول را تقویت مي کند.

آقای صدر فرموده اند: که ذیل که همان تعلیلی مي 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 دیگري مثل نجاست ندارد.

---

[۱] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] به نظر مي رسد که معناي اول خیلي غیر عرفي باشد چرا که امام تمام علت حکم را بردند روي اسکار آن یعني عنلت حرمت خمر این استکه وقتي شرب مي شود باعث اسکار کسي مي شود که آن را نوشیده است حال که پوشیدن لباس موجب اسکار نمي شود،پوشیدن آن منعي ندارد.

[۳] سوره مبارکه نساء آیه شریفه ۴۳. یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُکاری حَتَّی تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ وَ لا جُنُباً إِلاَّ عابِري سَبیلٍ حَتَّی تَغْتَسِلُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدیکُمْ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَفُوًّا غَفُوراً

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 نمي باشد.

قرائنی وجود دارد که از آن قرائن براي انسان اطمينان مي آيد که راوي «حسن بن ابي ساره» است:

۱- در نسخه اصل وسائل، خود مرحوم صاحب وسائل در حاشیه نوشته است فی نسخة حسن بن ابی ساره بوده است که در همین وسائل هاي الان نیز به این مطلب اشاره شده است و آمده است: « في هامش الأصل عن نسخة ـ 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[1] ».

۳- در کتاب تهذیب «حسن بن ابی ساره» آمده است اما محقق که ظاهرا «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[2].

---

[1] ۶۶۴ ـ ۵ ـ 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 أُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار ج۱ ص ۱۸۹

[2] ضمن اینکه در نسخه دیگر به تحقیق حسن الموسوي خرسان آمده است: «(۱ و ۲) نسخة في الجميع(الحسين بن أبي سارة) و هو وهم كما يظهر من ترجمته.»

۴- اصحاب رجال هیچ کس حتی خود شیخ متعرض شخصی به نام حسین نشده اند و بغیر از این روایت هم اصلا حسین نداریم الا یک روایت دیگر که ظاهرا در آن هم حسین بن ابی ساره آمده است.

۵- صاحب قاموس مرحوم تستري به تبع مامقاني صاحب تنقيح هيچ كدام متعرض «حسين» نشده اند با توجه به اينكه احتمال ندارد كه شخصي به نام «حسين بن ابي ساره» وجود داشته باشد و ايشان نامي از او نبرده باشند و صاحب قاموس هم كسي است كه مي توان به قول ايشان اعتماد كرد.

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 نجاشي كه ايشان را توثيق كرده اند و «حسن» هم انسان مجهولي نبوده است و روايت زيادي دارد.

لذا در صحت این روایت نمی توان اشکال کرد و مي توان اطمينان پيدا كرد كه «حسين بن ابي ساره» اشتباهِ نسخه برداري بوده است.

روایت دوم: روایت عبد الله بن بکیر.

۴۲۰۷- ۱۱- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ** قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ لَا بَأْسَ.[1]

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 عَبْ دِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ **ابْنِ رِئَابٍ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۱، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

ثَوْبِي أَغْسِلُهُ أَوْ أُصَلِّي فِيهِ قَالَ صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْذَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبَهَا.[۱]

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...[۲] » بخاطر احتراز از نبیذ اول می باشد.

که جمله آخر خیلي خوب دلالت دارد که تنها محذور در خمر، حرمت شرب آن است و محذور دیگری ندارد.

این روایت، روایت بسیار خوبي مي باشد هم از حیث دلالت و از حیث سند که علي بن رئاب از اجلاء بوده و کثیر الروایة مي باشد و حدود ۴۵۰ روایت از ایشان نقل شده است.

[۳] روایت چهارم:

۳۵۹- ۲- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ **عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ** عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ يُبَالُ عَلَى ظَهْرِهِ وَ يُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ يُصِيبُهُ الْمَطَرُ أَ يُؤْخَذُ مِنْ مَائِهِ فَيُتَوَضَّأُ 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[۴].

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَغْسِلُهُ أَوْ أُصَلِّي فِيهِ قَالَ صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْذَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبَهَا.

[۳] چهارشنبه ۹۱/۰۷/۲۶.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

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 التقاطر 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 مي 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 کریت نشده است و غالبا هم کر نمي باشند و با توجه به اینکه که در ارتکاز است نماز باید به لباس طاهر باشد، این طور به دست مي آید که خمر هم طاهر است.

این استدلال تمام است و ماهم قبول کردیم.

روایت ماء المطر را که روایت چهارم بود ما قبلا در بحث ماء المطر مورد بررسي 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 نمي شدیم و حین التقاطر را مدلول روایت مي گرفتیم و مي 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».

علماي ما اقوالي را در اين جمع دارند اما بخاطر اينكه بحث پيش رود ما احتمالاتي كه در اين مسئله مي باشد را بيان مي كنيم.

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 آقاي 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 مي 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 نمي كنيم.

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

یعنی ادعاي ما این است که دیده ایم در سیره عقلاء اگر ثقه اي 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 مي كنند 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: «يَاأَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَاالْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[1]» که ایشان رجس را، نجس معنا کرده اند.

خوب ما می دانیم که این وجه درست نیست چرا که در قران چنین آیه ای نداریم و «رِجْسٌ» به معناي نجس نمي باشد.

مرحوم شیخ طوسي مثلا فرموده اند: که این قول به طهارت موافق با عامه و نجاست مخالف با عامه است و يكي از مرجحات مخالفت با عامه مي باشد.

[1] المائدة، الجزء ۷، الصفحة: ۱۲۳، الآية: ۹۰

خوب مي دانيم اينطور نمي باشد چرا كه قول مشهور بين عامه نجاست خمر مي باشد.

ابن ادریس 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 نجاسات به طريق اولي خبر واحد مي باشد. ضمن اينكه اينطور نمي باشد بلكه به قول آقاي خوئي اين روايات واحد كه نمي باشد بلكه در حد تواتر بوده است.

در بین فتاوای قدما از زمان شیخ به بعد فتوای شیخ را خيلي اهميت نمي دادند بلكه مثل نص با آن معامله مي كرده است كه تقريبا مطمئنيم كه خيلی از اين فتاوی تاثير از اين فتواي شيخ گرفته است.

پس این اعراض مخل نبوده و این وجه تمام نمي باشد لذا مقتضي براي حجيت روايات طهارت و نجاست تمام مي باشد.

[1]الاحتمال الثاني(مرحوم آقاي خوئي[2]): ترجيح روايات نجاست بخاطر روايت علاجيه مخصوص اين باب.

اين دو طائفه با هم متعارض مي باشند كه در بحث تعارض ادله، گفته ايم كه اگر دو روايت با هم تعارض كردند مقتضای قاعده اوليه كه دليل حجيت خبر باشد، چيست؟ دو نظر مطرح شده است:

۱- نظريه مشهور و رائج تساقط می باشد.

۲- نظريه غير مشهور كه قائل به تخيير شده اند.

---

[1] شنبه ۹۱/۰۷/۲۹.

[2] شرح عروه(تنقيح) ج ۳ ص ۸۶.

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 مي كنيم و اگر نداشتيم 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 مثلا گفته اند که روايتي 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 مشهوري می باشند، مي گويند ما در اینجا هیچ يك از مرجحاتي 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.

اما ایشان مي 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 ظاهرا امام کاظم و امام هادی علیهم السلام را هم درک کرده اند.

۴۱۹۸- ۲- وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ***عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ*** قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي

الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ[1] زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ[2] خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع[3].

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 درك کرده اند خوب امکان دارد که منظور همان ابي الحسن مطلق باشد که امام کاظم علیه السلام منظور است؟

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

به قرینه اینکه امام فرمودند: « ...خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...[4] » و ابي عبد الله را به تنهایی آوردند فهیمده 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 براي او هم مشتبه بود که کدام قول حضرت ابي عبد الله علیه السلام منظور است چرا که در کلام دو قول از ابي عبدلله نقل شده است لذا دوباره سوال می کرد در حالیکه دیگر سوال نکرد.

---

[1] در کافی بجای عن زراره غیر زراره آمده استکه این به نظر می رسد که درست تر باشد.

[2] یعنی آن را برا ی من نخوانده است بلکه من خودم خوانده ام.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۸ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع.

سند خیلی شسته رفته ای دارد .

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

[1]مناقشه: این کلام امام بیان حکم واقعي است نه حکم ظاهري.

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 مثلا می فرمایند: «خذ بما وافق الکتاب او بما وافق العامه...»

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

س :منظور از حکم ظاهري در مقابل حکم واقعي است نه منظور آن حکم ظاهري مصطلح چرا که حکم ظاهري 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 ظاهري سوال کند خود امام است و حکم خمر را مي پرسد. حکم ظاهری در جایی معنا دارد که کلی باشد نه در یك مورد خاص یعنی اگر دو روایت کلا تعارض کردند کاري نداریم که در چه موردي وارد شده اند، چه باید کرد؟

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

در نتیجه این روایت می شود یکي از دلائل نجاست خمر که معارضه مي 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 کلي است که مي شود سوال از حکم ظاهری یعني

[1] یکشنبه ۹۱/۰۷/۳۰.

وظیفه من احتیاط است یا برائت؟ اما یکبار مي پرسید که دست من خون آمد ومن نمی دانم که خون نجس است یا خیر وظیفه من چیست؟ که مشخص است که این سوال از حکم واقعی است یعني 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 نمي داند و مي رود سوال مي کند که حکم چیست معنا ندارد سوال از حکم ظاهري باشد بلکه سوال از حکم واقعي مي باشد.

اصلا معنا ندارد که وقتي خود امام حضور دارند و راوي سوال در تعارض مورد خاصی دارد که می خواهد از این سوال و حل تعارض حکم واقعی را بفهمدد 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 نمي 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 مي باشد مثل این است که مشافهتا از امام شنیده باشند. لذا در اینجا اماره دیگر در مقابل یقینِ مخالف نمی تواند حجت باشد.

الاحتمال الثالث: ترجيح روايات الطهارة و حمل مقابلها علي 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[1] » آمده است که مفید حصر است یا «لا باس[2] » آمده است که اینها و امثال اینها نص در طهارت است.

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

مناقشه به دو اشکال:

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

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

مثلا یک خطاب بگوید: «اکرم العالم ایّ عام کان» و دیگری بگوید: «لا تکرم 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 مي خواهد یعنی چیزی

---

[1] مثل این روایت: ۴۲۱۰ـ ۱۴ـ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَغْسِلُهُ أَوْ أُصَلِّي فِيهِ قَالَ صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْذَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبَهَا.

[2] مثل این روایات:

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

۴۲۰۷ـ ۱۱ـ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ لَا بَأْسَ

۳۵۹ـ ۲ـ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ يُبَالُ عَلَى ظَهْرِهِ وَ يُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ يُصِيبُهُ الْمَطَرُ أَ يُؤْخَذُ مِنْ مَائِهِ فَيُتَوَضَّأُ 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

را که برای دخل در یک کلام می آورد باید واقعا درنظر عرف قرینه باشد مثل ذکر خاص بعد از عام که این یعنی عرف اول عام را بیان مي 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 نمي باشد.

اشکال دوم: در روایات نجاست هم نص است.

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

اصلا 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.

---

[۱] مثل این روایات:

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

۴۲۷۲ـ ۱ـ 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 ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ كَامِخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْإِبْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَ 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 أَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

[۲] مثل این روایت: ۴۲۷۲ـ ۱ـ 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 ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّنِ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ كَامِخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْإِبْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَ 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 أَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

[۳] ۴۱۹۸ـ ۲ـ وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع

۴۱۹۹ـ ۳ـ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ مَنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ مُسْكِرٌ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ.(وسائل الشيعة ج۳ ۴۶۹ ۳۸ باب نجاسة الخمر و النبيذ و الفقاع و كل مسكر).

[1]الاحتمال الرابع: ترجيح روايات النجاسة و حمل مقابلها علي التقيه.

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

دو بیان برای تقیه بودن اخبار طهارت گفته شده است:

بيان اول در تقيه بودن روايات طهارت: بخاطر موافقت با علماء عامه.

جماعتي 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: اكثر 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 سيد مرتضي كه حاكي از اتفاق عامه بر نجاست است، این بود: « ...حتى انه حكي عن المرتضى (رضي الله عنه) انه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم،...[2] » نفرمودند: «لا خلاف بين الاصحاب» یا «بين 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 آنهايي هم كه 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.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۰۸/۰۱.

[2] الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج۵، 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 ـ ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق.

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

بیانی است که بعضی فقها اشاره کرده اند که این روایات طهارت رواياتي 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 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 یعني 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 مي شود، این هم درست نمي باشد چرا که منظور اخبار علاجیه از مخالف با عامه، مخالف در مذهب عامه مي باشد نه مخالف در عمل و سلوک عامه و حکام باشد.

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

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

ائمه حکومت اینها را نهی نمی کردند و سکوت مي کردند و نمي 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 گذاري روي 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 نمي کردند و یک روایت هم نداریم که اینها یکی از فسق و فجور اینها را تایید کرده باشند.

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

نقل نشده است که در زمان امام صادق علیه السلام یکي از حکام شرب خمر می کردند بله 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. خصوصا منصور که در زمان امام صاق علیه السلام بوده است، خیلی تظاهر به تدین و دین می کرده است.

اشکال چهارم: تقیه با اینهمه تاکید بر حرمت شرب خمر نمي 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 نمي کند و با تقیه سازگار نمي باشد حتي در خود روایات طهارت نهي 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 مي 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 اندك از آن مسکر نمي باشد و عده اي از علمای عامه هم می گفتند: چیزي که کثیرش مسکر است و قلیلش مسکر نمي باشد،خوردنش حرام نمي باشد، امامان ما خصوصا امام صادق علیهم السلام این همه روایت در حرمت شرب آن فرموده اند و این با تقیه نمي 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، تقيه كنند حتي ظاهرا در روايتي از امام صادق عليه السلام است كه من در امر نبيذ حاضر نمي باشم از احدي تقيه كنم.

اشكال ششم: تقيه با اختصار و عدم تعليل مي سازد نه تطويل.

تقیه همیشه مناسبت دارد با اجمال و اقتصار 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.

[1]الاحتمال الخامس: ترجيح روايات الطهارة و حمل مقابلها على 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: « ...حتى انه حكي عن المرتضى (رضي الله عنه) انه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم،...[2] » اما ما قرائنی برخلاف داریم که این قرائن لسان این روایات می باشد که لسان اینها با تقیه نمی سازد هم لسان کمّی آنها و هم لسان کیفی آنها.

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

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۰۸/۰۳.

[2] الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج۵، 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 ـ ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق.

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 می سازد مثلا قائل به دلک و تعدد در شستن شده اند عامه اصلا قائل به تعدد نشده اند و اصلا 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.[1]

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.[2]

---

[1] مثلا 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 الکل 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 مثلا 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 ناصر الدین شاه وارد شدهاتس که زمانیکه او به فرنگ رفته بود زمان ملا علی کنی بود که کسی به ناصر الدین شاه می گوید که اگر به ایران بر گردی و باشانب گوید که ناصر الدین شاه کافر است چه می کنی؟ ناصر الدین شاه دید راست می گوید گفت چه کنم؟ گفت یک نامه ایت بفرست اگر جواب داد یعنی مشکلی نست و اگر جواب نداد یعنی که نمی توانی بیایی که ناصر الدین 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 اردبیلیی به نجف می رود و از ایشان تقاضا یم کند ک شفاعت اور ا پیش شاه عباس بکند و مقدس اردلیلی 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 تقضیرات من بگذرد .

[2] بحوث في شرح عروة ج ۳ ص ۴۴۴ از چاپهاي چهار جلدي.

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 «یجب اکرام العالم».

روایت دوم: «اکرم زیدا».

روایت سوم: «لا تکرم 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] تلاشهاي مرحوم صدر &&&

مراتب روایات نجاست:

المرتبه الاولی: رواياتي كه كالصريح بوده و قابل توجيه نمي باشد.

مثل موثقه عمار که روایت اول از روایات نجاست.

..... وَ قَالَ فِي قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ يُشْرَبُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ سُئِلَ أَ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ فِيهِ الْمَاءَ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَ يَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ[۲].

و مثل روایت دهم که عبارت بود از:

[۱] شنبه ۹۱/۰۸/۰۶.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۹۴ ، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. اول روايت به اين صورت است: ۴۲۷۲ ـ ۱ ـ 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 ع 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 الْإِبْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَاءٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ

... وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 ...[1].

که اینها را نمی توان بر تنزه حمل کرد.

المرتبه الثانیة: کالصریح نمی باشد و می تواند حمل بر تنزه شود.

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

۴۲۰۳ـ ۷ـ 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 وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ[2].

« ...حَتَّى يُغْسَلَ. » دال بر طهارت است اما صریح نمي 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 صحیحه حلبی بود.

۳۲۰۸۴ـ ۴ـ وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ **الْحَلَبِيِّ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دَوَاءٍ عُجِنَ

---

[1] که کل روایت به دین شکل می باشد: ۴۱۹۸ـ ۲ـ وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع . وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بِالْخَمْرِ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا أُحِبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ أَتَدَاوَى بِهِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ (تَرَوْنَ أُنَاساً يَتَدَاوَوْنَ 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 پي برديم.

این اطلاق ا قبول نکردیم اما اشکالی در استدلال ایشان وارد نمي 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 سکوتِ امضائیِ امام، استفاده نجاست کردیم.

مثل روایت ششم که روایت عبد الله سنان بود.

۴۳۴۸ ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ***عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ*** قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ ـ ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[2]

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 ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اما مراتب روایات طهارت:

المرتبة الاولي: كالصريح در طهارت.

که عبارت بود از روایت حسن بن ابی ساره:

۴۲۰۶ ـ ۱۰ ـ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ***الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ*** قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنَ الْخَمْرِ أُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يُسْكِرُ.[۱]

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

یکی هم صحیحه ابن رئاب:

۴۲۱۰ ـ ۱۴ ـ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ***ابْنِ رِئَابٍ*** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَغْسِلُهُ أَوْ أُصَلِّي فِيهِ قَالَ صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْذَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبَهَا.[۲]

اینهم قابل توجیه نمی باشد.

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

مانند: صحیحه علی بن جعفر:

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۱ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۲ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

...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[1].

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 آقاي صدر مي فرمايند: در جایی تعارض و تساقط می باشد که در تمام مراتب تعارض داشته باشند اما اگر در مراتبی تعارض نداشته باشند مثل اینکه در يكي مرتبه كمتري باشد هميشه مرتبه آخر آن بدون معارض باقي مي ماند.

خوب ایشان می فرمایند: در نسبت سنجیی که بین این السنه می کنیم، روایات مرتبه اول نجاست با مرتبه اول طهارت تعارض می کند مي 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 مي باشند در نتیجه روایات نجاست مرتبه دوم روایت طهارت که اطلاق داشتند را تقیید مي زنند که اینطور مي 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

[1] که کل روایت عبارت است از: ۳۵۹ـ ۲ ـ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ يُبَالُ عَلَى ظَهْرِهِ وَ يُغْتَسَلُ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ يُصِيبُهُ الْمَطَرُ أَ يُؤْخَذُ مِنْ مَائِهِ فَيُتَوَضَّأُ 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 . وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۴۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

تقييد مي زند منظور از روايت ماء المطر حين التقاطر يا كريت ماء المطر مي شود يعني در آن صورت ماء المطر طاهر است نه در جايي كه قليل است يا تقاطر ندارد.

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

[1] مناقشه: مرتبه اول با تمام مراتب تعارض مي كند.

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؟! تعارضِ 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 چهارخبر 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 مي 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 توجیهي پیدا نمي كردند،می گفتند: شاید نکته

[1] 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 صناعت 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 داراي 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 دلیل 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 نمي باشد که ما انقلاب را به عنوان يكي از مطهرات بیان کنیم.

کما اینکه ما چون قائل به طهارت کافر شدیم دیگر اسلام را به عنوان يكي از مطهرات قبول نکردیم.

[1]...بل كل مسكر 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 چیزي 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 موادي که حالت تخميري 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 خاصي است که در انگور است.

لذا وقتی می خواهند از ماده دیگری مسکر بسازند، ابتدا با استفاده از ماده یا عملیاتي شکر داخل آن ماده را تبدیل به شکر انگور مي 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 خرمای 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 مي شود که آن حصه همان حصه ای است که تبدیل به ماده مست کننده می شود.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۰۸/۰۸.

مسکر یک حکم تکلیفی دارد و یک حکم وضعی که الان حکم تکلیفی آن مد نظر است.

هر گونه مست کننده اي اعم از خوردنی و نوشیدنی و ترزیقی یا استنشاقی که باشد اینها حرام می باشد یا یک حرکتی را انجام دهد که مست شود مثلا مایعی بخورد که بعد از اینکه حرکتی را انجام دهد مست می شود؛ خوردن اینها ها یا انجام آن عمل مست کننده، حرام است یا اینکه اصلا اگر انسان حرکتي انجام دهد مست مي شود این نیز خود حرام است.

دلیل حرمت این نوشیدني ها و خوردني 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 ساباطی.

٤٢٠٣ ـ ٧ ـ 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 وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ[1].

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

چرا در خانه ای که ملائکه نمي آيند نبايد نماز خواند؟ شايد از باب اين باشد که ملائکه اعمال انسان را بالا می برند و در نتيجه وقتی ملائکه ای نباشد ديگر کسی نمی باشد که اعمال را بالا ببرند. لذا آن عمل اجر و ثوابی ندارد اگر چه عقابی هم ندارد چون معصيت نکرده است.

خوب « ...حَتَّى يُغْسَلَ...[1] »ظهور در نجاست دارد و روايت خوبی است که ما که قائل به طهارت خمر هستيم « ...حَتَّى يُغْسَلَ...[2] » که در روايت آمده است، در مورد خمر را حمل بر تنزه می کنيم اما در مورد مسکر را حمل بر نجاست.

روايات ديگر معتبر و غير معتبر هم داريم اما اين يکی کفايت می کند.

مناقشه: معارض دارد.

معارض دارد در روايت ديگر داريم که مسکر طاهر است.

روايت عبد الله بن بکير.

٤٢٠٧ ـ ١١ ـ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ** قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ لَا بَأْسَ.[3]

لا باس ظهور در عدم نجاست است .

[4]وجه دوم: از مرحوم صاحب حدائق

مسکر مايع هم نجس است دليل ايشان اين است که تمام روايات دال بر نجاست خمر از اينها فهميده مي شود مسکر مايع هم نجس است به دو بيان:

---

[1] لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ.

[2] لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۱ ، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] سه شنبه ۹۱/۰۸/۰۹.

بیان اول در وجه مرحوم صاحب حدائق: خمر یعني 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 نوعي شنل بوده است که شبیه مقنعه و روسری بوده است که بدن را می پوشانده است، گرفته شده است: « قال: و سمي الخَمْرُ خَمْراً لأَنه يغطي العقل[1] » یعني 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 یعني حقیقت شرعیه پیدا کرده است.

دلیل ایشان: روایات مفسره آیه شریفه خمر در قرآن.

روایاتي که در تفسیر آیه شریفه: « يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ »[2] وارد شده است.

مثل این روایت:

۲۲۶۵۷ ـ ۱۲ ـ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ

---

[1] لسان العرب ج۴ ۲۵۸ .

[2] سوره مبارکه مائده آیه شریفه ۹۰.

عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ـ قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ....[1]

که در این روایات مثلا آمده «...فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ...[2]» 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 براين معناي خمري كه در تمام روايات آمده است، مايع مسكر است.

مناقشه:

هر دو مطلب نادرست است.

اما مطلب دوم ايشان درست نمي 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.

---

[1] وسائل الشيعة ج۱۷ ۳۲۱ ۱۰۲ باب تحريم اللعب بالشطرنج و نحوه. و اما تمام الرواية الشريفة: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ـ قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْمَيْسِرُ فَالنَّرْدُ وَ الشِّطْرَنْجُ وَ كُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٌ وَ أَمَّا الْأَنْصَابُ فَالْأَوْثَانُ الَّتِي كَانَتْ تَعْبُدُهَا الْمُشْرِكُونَ وَ أَمَّا الْأَزْلَامُ فَالْأَقْدَاحُ الَّتِي كَانَتْ تَسْتَقْسِمُ بِهَا الْمُشْرِكُونَ مِنَ الْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ـ كُلُّ هَذَا بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ الِانْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ وَ هُوَ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَ قَرَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَيْسِرَ مَعَ الْأَوْثَانِ.

[2] ۲۲۶۵۷ ـ ۱۲ ـ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ـ قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ....

اما مطلب اول ایشان درست نمي باشد:

ایشان مغالطه ای کرده اند اهل لغت گفته اند که خمر، خمر نامیده شده است به خاطر اینکه که عقل را مستورکند و وجه تسمیه را فرموده ا ند نه اینکه هر مایع مسکری را خمر می نامند و خوب صاحب حدائق هم قبول دارند که به حشیش خمر نمی گویند در حالیکه ساتر عقل هم می باشد یا مثلا داریم که انسان انسان نامیده شد چون نسیان مي کند حال اگر ملائکه ای هم پیدا شدند که نسیان داشتند آیا از این معلوم مي شود که نام آنها هم انسان است. یا به انسان، بشر می گویند چون بشره او پیداست که معنا این نمي باشد که هر حیوانی که بشره آن پیدا باشد به او بشر می گویند.

تنبیه: معناي خمر چه مي باشد؟

به مناسبت این مسئله بیان مي 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 مي کنیم.

ایشان مي 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 اطلاقات از چه بابی است؟ سه احتمال بیان کرده اند:

احتمال اول در معناي 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 معناي خمر: مشترك لفظي بين معناي 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 درمعناي خمر: وضع بر مسكر مايع.

اصلا کلمه خمر وضع بر مایع مسکر شده باشد و اگر در مورد متخذ از عنب استعمال می کنیم از باب استعمال لفظ در فرد است.

[1]وبعد ایشان می خواهند ببینند که از بین این سه احتمال کدام متعین می باشد.

اگر احتمال سوم را اختیار کردیم که مي گويد معنای خمر مطلق مسکر است، ادله نجاست خمر اثبات می کند که هر مسکری نجس است.

اما اگر معنای اول یا دوم را استفاده کردیم روایاتی که مي گويد خمر نجس است، دلالت بر نجاست مطلق مسکر ندارد.

در احتمال اول که واضح است و در احتمال دوم روایت می شود مجمل که دال بر نجاست قدر متیقن می باشد که عبارت است از مسکر عنبی.

چرا که در مشترک لفظی استعمال در هر دو معنا یا غیر عرفی می باشد یا محال.

لذا احتمال سوم به نفع صاحب حدائق می باشد.

حال کدام احتمال را باید اختیار کرد ایشان مي فرمايند که احتمال سوم درست نمی باشد.

احتمال سوم متعين مي باشد به سه قرينه:

ایشان سه قرینه ذکر می کنند:

قرینه اول: ارتکاز عرفی.

یعنی وقتی به ارتکاز لغوی خودش رجوع کرده است دیده است که کلمه «خمر» به معنای مطلق مسکر نمی باشد چرا که خود ایشان از عرف عرب است.

مثلا کسی به آب جو و نبیذ، «خمر» نمی گوید.

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۰۸/۱۰.

قرینه دوم: قول بعضی از ائمه 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 مي کنید می بینید که کلمه «خمر» و «مسکر» به د و 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 النبیذ 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 یکي باشند عطف خمر بر مسکر یا نبیذ 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 نبیذ هم حرام است اگر خمر به معنا مسکر است دیگر مقارنت معنا ندارد و این مقارنت در جایی درست است که خمر به معنای نبیذ نباشد اما اگر یکی باشد که خمر اگر حرام باشد دیگر نبیذ 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...[1]» یعنی فما فعل فعل الخمر فی

[1] مانند این روایت: ۳۲۰۷۸ـ ۲ ـ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا فَعَلَ فِعْلَ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ.(وسائل الشیعة ج۲۵ 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 وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُسْكِرٍ[۲] » که این روایت دال بر این است که خمر غیر مسکر مي باشد به این صورت که تحریم پیغمبر اکرم عامتر است خداوند متعال مي 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 مي شود مقتضی تنزیل، هر دو حکم مي شود مثل صحیحه علی بن یقطین که غیر از موسی بن جعفر از کس دیگري روایت ندارد.

۳۲۰۷۷ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ **عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ** 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 مي باشد: ۱۹۴۰۲ ـ ۱۲ ـ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ فِي بَصَائِرِ الدَّرَجَاتِ الْكَبِيرِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ زِيَادٍ الْقَنْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ نَبِيَّهُ ـ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهُ فَلَمَّا انْتَدَبَ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُسْكِرٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ وَ حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْمَدِينَةَ ـ فَأَجَازَ اللَّهُ ذَلِكَ كُلَّهُ لَهُ الْحَدِيثَ.(وسائل الشیعة ج۱۴ ۳۶۶ ۱۷ باب أن حرم المدینة من عائر إلی وعیر لا یعضد شجره و لا بأس بصیده إلا ما صید بین الحرتین)

[۳] یکشنبه ۹۱/۰۸/۱۴.

أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةَ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ[1].

منظور از عاقبت اثر آن مي باشد.

« ...فَهُوَ خَمْرٌ[2] » 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: تنزيل اطلاق ندارد و فقط صفت بارز را مي گيرد.

قبلا گفتیم که در تنزیل اطلاق نمی باشد و نوعا 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.

مثلا در اسد می گویند: که چشمان او لوچ است اما وقتي مي گويند: «زيد 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 اصلا تنزیل اطلا ق داشته باشد، در همه روایات تنزیلی قرینه متصله وجود دارد که تنزیل در رابطه با حرمت است مثلا در صدر این روایت سوال از حرمت می باشد.

---

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۴۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةَ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ.

بنا براین 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 نمي 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 دلیلي بر نجاست مسکر مایع بالاصالة نداریم و احتیاطی هم که در خمر گفتیم در مسکر مایع بالاصالة نیاز نمی باشد.

بحث از نجاست الکل: طاهر است.

حالا فرض کنید که قائل شدیم که مسکر نجس است، ظاهرا بعد از زمان سید این مسئله الکل بحث شده است که مطرح شده است که آیا این الکل 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 الکل طاهر است یا نجس؟ که عربها به این الکل 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 آدامسها و شکلاتها حتی در اطعمه های متعارف استفاده مي 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 استهلاک 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 مي 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 مي 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.

و إن صار جامدا بالعرض...[1]

این کلام را در ذیل مسکرمایع بالاصالة فرمودند: که ظاهرا اختصاصی به مسکر ندارد بلکه در مورد خمر هم می آید مثلا فقاع یا الکل یا خمر که بنا بر این است که نجس باشد اگر جامد شد آیا این جامدش طاهر است یا خیر؟ مثلا داخل یخچال گذاشتند که یخ زد این طاهر است یا خیر؟

یک دفعه فرض کنید که این یخ را در دست گرفتیم که این خیسی او دست ما را نجس کرد یعني بر اثر اینکه در دست گرفتیم مقداري از آن ذوب شد و دست ما هم خیس شد که دست ما هم نجس است یا اینکه مثلا 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 قبلا 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؟

---

[1] دوشنبه ۹۱/۰۸/۱۵.

یا مثال چوب را بزنیم که خود چوب حرارت ندارد و باعث ذوب یخ نمي 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 مي 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: «هذاخمر» و لکن نمی گویند: «هذا ماء».

مناقشه: ظاهرا عنوان خمر صدق نمي 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 «ماءِ 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 لیس 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.

تمسک به استصحاب که این یخ یک ساعت قبل یا قبل از انجماد کان نجسا و الان یکون 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 عرفا متقوم معروض این نجاست نمی باشد لذا رکن چهارم تمام می باشد که ما این را قبول کردیم که عرفا فرقی بین خمر و منجمد آن نمی باشد و عرفا 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 مثلا 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، استصحابِ 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

---

[۱] سه شنبه ۹۱/۰۸/۱۶.

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

و إن 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 دماي آن را پایین بیاوریم اما در اینجا باید آن را به یك مایعي 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 مي 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.

[1] المقام الاول: بحث کبروي که آیا مسکر جامد نجس است یا خیر؟

ما که بحثی نداریم چرا که ما نهایتا می گوییم که خمر نجس است اما ما که مسکر مایع بالاصالة را نجس ندانستیم وضعیت جامد مشخص مي شود اما تسلما قائل به

[1] چهارشنبه ۹۱/۰۸/۱۷.

نجاست مسکر شویم آیا از این سه دلیل نجاست مسکر، نجاست جامد بدست می آید یا خیر؟

دلیل اول نجاست: رواياتي كه اقامه شد بر نجاست مسكر مايع بالاصالة

عمده آن روایات موثقه عمار بود:

۳۲۱۶۹ـ ۲ ـ 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 وَ كَذَلِكَ الْكَلْبُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ الْحَدِيثَ.[۱]

خوب مسکر اطلاق دارد و نهي از خواندن صلاة در لباسي كه به مسكر آلوده شده است مسكر جامد را هم در بر مي گيرد لذا دال بر نجاست است.

مناقشه: «اصابة» آمده در روايت دال بر مسكر مايع 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 گوییم روایت دلالت بر نجاست مسکر جامد ندارد در این روایت نهي امام و نجاست و غَسل منوط به «اصابت» بود. در روایت آمده بود:« ...وَ لَا تُصَلِ 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 دیگري هم داریم و آنانیکه باید جامد تر و خیس باشد لذا روایت ظهور دارد

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] فِي الْإِنَاءِ يُشْرَبُ فِيهِ النَّبِيذُ فَقَالَ تَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَ كَذَلِكَ الْكَلْبُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى يُغْسَلَ الْحَدِيثَ.

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 تعبیري داشتیم، چنین معامله اي 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 نمي 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.[1]

[1] البته این نکته که در اینجا گفته شده است درست نمی باشد و خد استاد هم بعد از پرسش قبول کردند چرا که بر فرض اینک ه این جواب در در نجاست مسکر مایع بالاصاله دادیم در اینتجا نمی توانیم بدهیم چرا که ما زمانی آمدیم سراغ این چواب که تسلم کردیم هرسه دلیل تسلما دال بر نجاست مسکر مایع بالاصالة 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: حتي دال بر حرمت مسکر جامد هم نمي 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 مي 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 مي شود که در شبهات حکمیه در عدمیات جریان آن را قبول کردیم.

المقام الثاني: بحث صغروی که اصلا مسکر جامد داریم یا خیر؟

که مرحوم سید بنگ را مثال زده است و گفته اند: «کالبنج» نفرمودند: «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 مي 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 «تخدیر» غیر از اسکار است. تخدیر یک نحوه بی حسی است. پوشیده شدن عقل را می گوید لذا به خانمها که پوشیده هستند مي گویند: مخدرات.

کلام مرحوم صدر بحوث عروه ج ۳ ص ۱۴۶۲[1]: « اما الفهم العلمي: فهو يرى تقوّم المسكر بمادة الكحول التي من خصائصها اختراق المعدة و الاتجاه رأسا إلى الدماغ، بينما كل المخدرات ـ عدا الحشيشة ـ لا تنتشر في الجسم الا بالطريق الطبيعي، و لهذا يتصور البنج الموضعي دون المسكر الموضعي و أما الفهم العرفي: فهو يفرق بين الإسكار و التخدير كما يفرق بين الحار و البارد فليس كل حالة تقابل الصحو سكرا عرفا، بل إن ما يقابل الصحو إن كان حالة تقتضي غالبا 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 مضرة 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 مسكرا و اما نجاسة المسكر الجامد فهي على مسلكنا بلا موجب، لأننا اخترنا اختصاص النجاسة بالخمر، و لا شك في عدم صدقه على المسكر الجامد.»[2]

ایشان مي فرمایند: هم عرفا و هم علميا اثبات شده است که این اسکار و تخدیر دو چیز هستند. به لحاظ عملی اسکار متعلق به ماده «الکل» است اصولا اسکار از ماده کحل است یعنی از الکل حاصل مي شود، الکل هم فقط در انگور است.

ضمن اینکه وقتی کسی الکل مي 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

[1] این آدرس به نقل استاد مددي است.

[2] بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج۳، ص: ۳۶۷،صدر، شهید، سید محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ۴ جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم ـ ايران، دوم، ۱۴۰۸ ه ق

می شود. اما آنهايي هم كه خوردني است از روده جذب مي شود و اثر مي گذارد نه از معده.

يعني مرحوم صدر مي خواهند بگويند كه علميا دو چيز مي باشند.

لذا در مستی، مستی موضعی نداریم مثلا 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 علمي مرحوم صدر به دو نكته:

نكته اول: معده خروجي ندارد تا جذبي صورت گيرد.

با توجه به اطاعاتی 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 حركاتي كه دارد ما متوجه نمي شويم بلكه تمام رگها و عصبها داخل روده است كه داراي پرزهاي تو خالي است. شاید که منظور قدیمیها از اینکه معده خروجي ندارد، این باشد که غذا جذب نمي شود

نكته دوم: فرق در جذب دليل بر فرق در اثر نمي 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 اصلا 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.

---

[۱] شنبه ۹۱/۰۸/۲۰.

این خلاف ارتکاز ماست که در حشیش الکل باشد و اگر هم الکل 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 قبلا فکر می کردیم که حشیش هم مسکر است بعدا 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 حرمتي ندارد.

لذا بحثی شده است که عصیر عنبي از باب اسکار حرام است یا به عنوان اولي و گفته اند که چیزي هم است که نمي 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.

ظاهرا مخدر مشروب نداریم و ناس و تریاک هم مخدر نمی باشد و لو نیرو زا باشد دلیل نمی باشد که مخدر باشد.

[۱] مسألة۱: ألحق المشهور بالخمر العصير 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 اصلا 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 چیزي به جوش آمد نجس مي شود؟

مشهور قائل به نجاست هستند.

اینکه می گوییم 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 عصير عنبي:

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 ـ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ **مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ

[۱] یک شنبه ۹۱/۰۸/۲۱

بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.[1]

منظور از «أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ[2] » شیعه بوده است.

منظور از « بِالْبُخْتُجِ[3] » عصیر عنبی بعد از قلیان بوده است.

« طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ[4] » یعنی دو سوم آن تبخیر شده است و یک سوم آن باقی مانده است.

وجه استدلال:

شاهد ما همین کلمه « خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ[5] » است که خمر دو حکم دارد نجاست و حرمت باشد که هر دو را شامل می شود.

---

[1] تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ؛ ج۹ ؛ ص۱۲۲، طوسی، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ۱۰جلد، دار الكتب الإسلاميه ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

[3] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

[4] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

[5] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

« وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ[۱] » عطف بر جمله « يَشْرَبُهُ[۲] » می باشد.

[۳]از تعبیر « خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ[۴] » استفاده شده است که امام این عصیر عنبي را تنزیل به منزله خمر کرده است خوب خمر دو اثر دارد حرمت و نجاست امام در اینجا فرمودند: « خَمْرٌ[۵] » ظاهرش این است که هر دو حکم خمر را دارد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: در بعضي 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 تَشْرَبْهُ[۶]» 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 تَشْرَبْهُ[۷]» تعارض

---

۱ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

۲ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

۳ دوشنبه ۹۱/۰۸/۲۲.

۴ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

۵ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

۶ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

۷ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

می کند و تساقط[1] که به قدر متیقني 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 اضبط است و در عرف به قول اضبط اخذ می کنند. جواب این است که ما نحن فیه مصداق این قول نمی باشد و اخذ به اضبط در جایی است که سند هر دو روایت یکی باشد مثلا کلینی از زید به عبارتی دیگر و شیخ هم از زید به عبارت دیگر نقل کرده باشد در اینجا اضبطیت 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 اضبطیت کلینی نمی توان اخذ کند چرا که ممکن است که این اختلاف از ناحیه زید یا عمرو باشد و اضبطیت هر یک از زید و عمرو بر دیگری معلوم نمی باشد. یعنی هر دو عینا کلام راوی را نقل کرده باشند اما رواتی 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 یحیي» باشد.[2]

حتی اگر سند هم یکی باشد باز شبهه کردیم چرا که اضبطیت 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 اضبطیت هیچگاه محقق نمی شود چرا که مرحوم شیخ و کلینی، هم زمان و معاصر نبوده اند.

---

[1] البته امام که «لَا تَشْرَبْهُ » فرمودند و «خمر» را نفرمودند 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.

[2] «احمد» هاي 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 نُسَخ 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 قبلا 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 « خَمْرٌ[۱] » است که این «لَا تَشْرَبْهُ[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 الکلام فی الفرع الاول.

[۳]...نعم لا إشكال في حرمته...

بله شرب این عصیر عنبی بعد از غلیان حرام است.

---

[۱] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

[۲] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِ يَأْتِينِي بِالْبُخْتُجِ وَ يَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثُّلُثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النِّصْفِ فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبْهُ قُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النِّصْفِ يُخْبِرُنَا أَنَّ عِنْدَهُ بُخْتُجاً عَلَى الثُّلُثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلُثَاهُ وَ بَقِيَ ثُلُثُهُ يُشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.

[۳] شنبه ۹۱/۰۹/۱۱.

تا اوان اخیر بین فقها مخالفی در حرمت این عصیر عنبی نبوده است اما د ر 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.

۳۱۹۰۲ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَحْرُمُ الْعَصِيرُ حَتَّى يَغْلِيَ.[1]

بررسي سندي اين روايت:

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 علي 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 مي 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 دومي در حدورد ۲۰۰۰ روایت مي باشد اما توثیق ندارد

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۷۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

به روایت او عمل می کردند خیلی فنیا هم نمی توانستند که صحت این روایات را تمام کنند اما خیلی مقید بودند که تعبیر به مصحّحه کنند یعنی صحیح نمی باشد اما بدان عمل می شود و در حکم صحیح است چرا که صحیحه یعني روایاتي 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 الزیارت آمده است که در اول تفسیر قمی که صاحب این تفسیر که پسر باشد از ثقات است که خود یشان 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 جعّال 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.

[1] ابراهیم بن هاشم اهل کوفه است و بعد به قم منتقل شده است که معروف شده است به ابراهیم بن هاشم قمی فقط در کتب اربعه۶۴۱۴ روایت دارد به نقل از آقای خوئی. اگر آقای خوئی که تعداد روایات کسی را نقل مي کند منظور تعداد روایت در کتب اربعه منظور می باشد چرا که کتاب معجم ایشان از کتب اربعه بوده است اگر عنواني را در این کتاب آورده اند عنواني است که در کتب اربعه آمده است.

اگر گفته شد که فلاني 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

[1] یکشنبه ۹۱/۰۹/۱۲.

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.

مجموعا هشت نفر از ایشان نقل روایت می کنند که از این مقدار روایات، ۶۲۱۴ را پسرش نقل کرده است و باقي مانده را هفت نفر باقیمانده نقل کرده اند. خود ایشان از ۱۶۰ نفر نقل روایت می کند که از ابن ابی عمیر روایت زیادي نقل کرده است و از اصحاب اما جواد علیه السلام می باشد.

در بین متاخیرین و متقدمین مسئله وثاقت ایشان بحث شده است.

مدحهاي مهم ابراهیم بن هاشم:

برای ایشان توثیقی نقل نشده است اما مدح دارد که عمده دو مدح است:

اولین مدح ایشان این بوده استکه نقل شده است که ایشان اولین شخصی بوده است که روایت کوفیین را در قم منتشر کرده است به نقل شیخ و نجاشی.

واما مدح دوم که مهمتر است این استکه 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 عمدتا اجتهادی بوده است.

فقهای ما چاره ای نداشتند جز اینکه مي بایست به روایات ایشان عمل کنند و اگر عمل نمي کردند فقه دچار مشکل می شد و مي شود. نمی توان روایات او را از فقه حذف کرد لذا سعي در توثیق او از روي قرائن داشته اند که عمدتا 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 گیري 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 قمي.

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 تبریزي): حسن ظاهر.

برای توثیق امثال ابراهیم راهی درست کرده اند که از آقای تبریزی منحصرا نقل شده است و داراي دو مقدمه است:

مقدمه اول روش آقاي تبریزي در وثاقت: از معاریف باشد.

اگر یکی از رجال از محدثین و از معاریف باشد.

مقدمه دوم روش آقاي تبریزي در وثاقت: قدحي نداشته باشد.

قدحی نداشته باشد.

در نتیجه ما می گوییم 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 مي 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 مي باشد.

[1] شهرت اماره نمي 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

[1] دوشنبه ۹۱/۰۹/۱۳.

ظاهر است و حسن ظاهر اماره بر وثاقت و عدالت چرا که عادتا نمی شود که کسی شهرت به خوبي 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 مبناي مرحوم آقاي تبريزي: نتيجه را قبول نداريم.

ما از عدم قدح اطمینان به حسن ظاهر حاصل نمی شود و این فرق دارد با شهرت در جاهاي ديگر مثل نماز جماعت چرا که احتمال دارد این عدم قدح معلول حسن ظاهر[1] 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 تناست 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 اصلا 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 کننده ها داریم.

ان قلت: پسراو قدحي ذكر نكرده است.

علي بن ابراهيم كه از ثقات است و يكي از رواتي است كه از پدرش نقل روايت كرده است و كسي هم نمي توان به خوبي پسر با پدر معاشرت داشته باشد با اين حال قدحي از او نرسيده است.

[1] در فاسق بودن صرف اینکه دیده شود که پشت سر دیگری حرف مي زند کفایت نمي کند چرا که ممکن است که این شخص که عیبش گفته مي 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 كجا مي فهميم كه بخاطر اين كه پدرش بوده است قدحي نكرده است.

ان قلت: این تدلیس است.

اگر به اين خاطر نگفته است اين مي شود تدليس.

قلت: توثیق ضعیف تدلیس است نه عدم قدح او.

عدم تضعيف فرد ضعيف تدليس نمي باشد بلكه با توثيق تضعيف تدليس مي باشد.

با وجود این دو احتمال دیگر اطمینان بر حسن ظاهر نمی آید.

[1] با این وجود اصلا چرا ایشان را توثیق نکرده است آقای صدر می فرمایند: در بحث حساب احتمالات، که بعضی از عوامل کیفی مضعف است مثلا 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 اينجا هم با اينكه از ابراهيم بن هاشم اولين كسي بوده است كه روايات كوفيين را در قم نشر داده است و كسي هم در حجم روايات ناقله به حد ايشان نمي رسد و فرزند ايشان هم از ثقات بوده است و اين حجم از روايات را هم از ايشان نقل كرده است و از اجلاء بوده است اما توثيق نكرده اند خود اين سكوت 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 مثلا به امام می رسد و موثق است و عدم توثیق ایشان هم از این باب نبوده است که وثاقت اظهر من

[1] سه شنبه ۹۱/۰۹/۱۴.

الشمس است لذا متعرض وثاقت ایشان نشده اند، چرا که وثاقت خيلي ها هم اظهر از شمس بودند ولی آقایان رجالی ایشان را توثیق کرده اند.

بررسي مبناي مرحوم خوئي در توثيق رجال دو كتاب كامل الزيارات و تفسير علي بن ابراهيم قمي:

كتاب كامل الزيارات:

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 نحيط 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 حديثا روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم...[1]»

خوب در رجال گفته شده است که لازم نمي باشد که تک تک راویان توثیق شود و بلکه مي توان عده اي را بصورت گروهي توثيق كرد مانند همين توثيق صاحب كامل الزيارات لذا اين جمله به وضوح دلات می کند که اين كساني كه در اين كتاب هستند

[1] كامل الزيارات ؛ النص ؛ ص۴، ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، ۱جلد، دار المرتضوية ـ نجف اشرف، چاپ: اول، ۱۳۵۶ش.

همه ثقه هستند و آقاي خوئي مي فرمودند كه رواياتي كه در اين كتاب مي باشد و به امام منتهي مي شود تمام رجالي كه در سند اين روايات آمده است توسط اين كلام صاحب كامل الزيارات توثيق شده و موثق مي باشند.

كه بعضی را نجاشی تضعیف کرده است که می شود تعارض بین تضعیف و توثیق و تساقط که از حجيت مي افتد. تا اواخر قائل بودند که بعد در اواخر عمرشان که دو سه سال به آخر عمرشان باقي مانده بود، نامه ای چاپي از طرف ايشان منتشر مي شود که در آن نامه باز تاکید کرده بودند که اين جمله به وضوح دلالت می کند که تمام اين رجال در اين کتاب موثق هستند اما بعد نوشته بودند که بعد از رجوع دوباره به روايات اين کتاب ديديم که نزديک به نصف از راويان آن از ضعاف و مجاهيل و کساني که تضعيف صريح دارند و يا معروف به ضعف هستند، مي باشند لذا ديديم که اين کلام ابن قولويه خلاف واقع و دروغ مي باشد لذا بخاطر حفظ کلام ايشان از خلاف واقع اين کلام ايشان را حمل بر خلاف ظاهر کرديم و گفتيم که منظور ايشان اين بوده است که تمام کساني که من مباشرتا از آنها نقل روايت کرده ام از ثقات مي باشند.

اين کاغذ در زمان حيات ايشان چاپ شد و مشهور هم شد و من هم از طريق معتبر گرفته بودم لذا احتمال نمي رود که اين نامه از غير ايشان بوده است. من اين نامه را چسبانده بودم به کتابم که آن کتاب را هديه کردم لذا آن نوشته در اختيارم نمی باشد.

اين عدول ايشان باعث شد که فتوای ايشان در مسئله ای فرق کند که مسئله اين بود که اگر کسی براي زيارت امام حسين چه از دور و چه از نزديك غسل کند، اين غسل مستحب مي باشد و مي تواند با اين غسل نماز بخواند. دليل اين فتوا روايتی بود که فقط همان يك روايت بود و در آن روايت کسی بوده است که توثيق آن فقط منحصر بود به کامل الزيارات. لذا بعد از عدول از مبنايشان چون دليلي بر مشروعيت اين غسل نديدند از فتواي خود برگشتند اما چون خيلی ها با اين غسلها نماز خوانده بودند و بخاطر اينکه اينها مجبور نباشند که قضا کند ايشان فتوا به صحت و عدم صحت ندادند بلکه احتياط در فتوا کردند که فوت محرز نشود و نياز نباشد که اين 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 مي باشد. و این توثیق شامل حال او نمي 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 ثقه 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، ثقه هستند.

منظور ابن قولویه این است که مطالبی که در این کتاب آمده است به طرق صحیح به من رسیده است مثلا اگر کتاب ده باب دارد منظور این است که این مطالبِ 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

---

[۱] چهارشنبه ۹۱/۰۹/۱۵.

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 حديثا روي عن الشذاذ 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 ظهوردر 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 رجالیها 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[1] 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 ظاهرا از این کتاب در وسائل هم روایاتی می باشد و زیاد گفته اند که روی ابن قولویه فی المزار که ظاهرا منظور از مزار همان کامل الزیارات می باشد.

---

[1] کتاب مستدرک از حاجی نوری می باشد در ۱۸ جلد که آمد بر طبق کتاب وسائل از همه کتابهایی که مرحوم صاحب وسائل آنهارا 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 رجالیها 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 کبت اهل سنت بوده است اما چون کتب اربعه متواتر بودند و در درسترس همگان هم بود روایات آنها را نیاورد الا ما شذ و ندر و الا کتاب کافی در غیر روایات فقهی.

اما چون بعضی فرمودند: که در کتاب متاخرین 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.

[1] موثقه روايتي كه در سند افرادي هستند كه ثقه هستند اما از نظر اعتقادي و مذهب فاسد مي باشند اما صحيحه از نظر مذهب هم صحيح مي باشد.

معتبر، از اصطلاحات متاخرين است كه در دو جا بكار مي برند:

به همه رواياتي كه به آنها عمل مي شود و حجت است، سواء كه صحيحه باشد يا موثقه 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 يكي از رواة آن «ان قلت» باشد كه وقتي «ان قلت» آن برطرف شود مي شود صحيحه اما به لحاظ اصطلاحي خصوصيات صحيحه را ندارد مثل اينكه توثيق ندارد.

به «موثقه»، معتبره به اصطلاح دوم هم گفته می شود.

---

[1] شنبه ۹۱/۰۹/۱۸.

تفسیر علی بن ابراهیم:

این تفسیر جمله ای در مقدمه دارد:« و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهي إلينا و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم- و أوجب ولايتهم و لا يقبل عمل إلا بهم- و هم الذين وصفهم الله تبارك و تعالى- و فرض سؤالهم و الأخذ منهم[1] » 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.

كما اينكه عده اي مانند مرحوم آقاي خوئي اين دلالت و شهادت را قبول كرده اند.

مناقشات:

مناقشه اول: نسبت اين كتب الان به ايشان معلوم نمي 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 بله 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 اين كتابي كه اخيرا در چاپ دوم از روي نسخه اي كه 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.

---

[1] تفسير القمي ؛ ج۱ ؛ ص۴، قمی، علی بن ابراهیم، تفسير القمي، ۲جلد، دار الكتاب - قم، چاپ: سوم، ۱۴۰۴ق.

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.»[1]

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. نامهاي 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 تبریزي 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.

---

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳۰ ؛ ص۳۰۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ 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 اخلالی به اطمنیان وارد نمی کند چرا که با کیفیت و ضوابط توثیق آنها آشنا نمي باشيم و ممكن است كه توثيق اينها و اصحاب رجال از باب قاعده و ضوابط خاصی بوده باشد که ایشان را شامل نمی شود اما بدین معنا نمي باشد که هر که این ضوابط را نداشت موثق نمي باشد لذا به توثیق ایشان اشکالی وارد نمی کند مثل اینکه رجال نجاشي تنها افراد ثقه اي را آورده است كه صاحب كتاب و مولف بوده اند و اگر نام كسي نيامده است اين بدين معنا نمي باشد كه اين فرد ثقه نمي باشد چرا كه ممكن است علت عدم ذكر نام او از باب اين باشد كه كتاب نداشته است.

یکی از این قرائني كه بواسطه آن براي انسان اطمينان مي آيد كه ايشان 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.

[1] البته از باب اينكه هر كه از مشايخ ثقات يا اصحاب اجماع باشد، ثقه مي باشد، این را هم قبول نکردیم کما اینکه آقاي صدر هم قبول نكردند اما اگر كسي از مشايخ اين سه نفر باشد: صفوان و ابن عمير و يك نفر ديگر، اين هم دال بر وثاقت نمي باشد اگر چه آقاي صدر اين را قبول كرده اند اما ابراهيم بن هاشم شيخ يكي از اين سه نفر هم نمي باشد.

...سواء غلی بالنار أو بالشمس أو بنفسه...

دلیل: اطلاق روایات.

اشکال نشود که «بنفسه» را غلیان نمی گویند چرا که ظاهرا در مفهوم عرفی به همین مقدار هم، غلیان می گویند.

---

[1] یکشنبه ۹۱/۰۹/۱۹.

.. 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 مي 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.

۳۱۹۱۳ـ ۱ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى 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 نمي 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 ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] سه شنبه ۹۱/۰۹/۲۱.

دلیل : اطلاق روایات

ان قلت: در کلام «نار» آمده است.

در روايت «نار»[۱] آمده است و اطلاقي ندارد.

قلت: قید غلیان است.

«نار» قید غلیان است و « ...يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ... »[۲] مطلق است.

ان قلت: کلام اول قرینه براي 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 نمي باشد و تکرار نیاز دارد.

بله نیاز بود بیاوردند و اکتفا به کلام و «نار» اول کفایت نمی کرد[۳].

[۴]بل‌الأقوی حرمته بمجرد النشیش و إن لم یصل إلی حد الغلیان

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 ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.

[۲] كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.

[۳] البته به نظر نمي رسد که اینگونه باشد و ظاهر روایت دال بر این استکه در این روایت ذهاب هم مقید به نار مي 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.

۳۱۹۲۷ـ ٤ـ وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ جَهْمٍ عَنْ ذَرِيحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: إِذَا نَشَ الْعَصِيرُ أَوْ غَلَى حَرُمَ.[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 يَغْلِيَ.[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 توجهداشت ه اگر صداي قبلاز غلیان باشد به صورت يك صفيري است و اگر صداي حين الغليان باشد، صداي قُل قُل مي باشد و اين صداها يكي نمي باشد بلكه دو تا است.

كلام ايشان بدين صورت است:

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۷ ، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۷۷ ، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ 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 جاءفي 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.[1]

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 حین الغلیان که متیقن است به این صورت که اگر نشیش موجب حرمت شود قطعا در هنگام قلیان حرام شده است و اگر نشیش باعث حرمت نشود قطعا 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 حین غلیان است چرا به «او»[2] 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»[3] آمده است:

و اما الترديد 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

[1] بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج۳، ص: ۴۰۷، صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ۴ جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم ـ ايران، دوم، ۱۴۰۸ ه ق

[2] إِذَا نَشَ الْعَصِيرُ أَوْ غَلَى حَرُمَ.

[3] إِذَا نَشَ الْعَصِيرُ أَوْ غَلَى حَرُمَ.

بينهما إثباتا يصبح العطف بـ (أو) عرفا كإمكان الافتراق ثبوتا و عليه فلا تتم دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان.[1]

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 قدمای 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 نمي باشد چرا که در آنجا نشیش را صوت ماء هنگام غلیان معنا کرده است.

[2]...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 مي باشد:

دو فرض است:

---

[1] بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج۳، ص: ۴۰۷ ، صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ۴ جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم ـ ايران، دوم، ۱۴۰۸ ه ق

[2] 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 مایعي 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 مي 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 عصیررا الغاء می کند و می گوید خصوصیت مال آب است.[1]

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 ا ثر 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 مثلا فرض کنیم که دانه انگور را حرارت دهیم در

[1] در اینجا استاد به مناسبت کلمه «عصر» داستاني 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 ایاشن 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 بینها 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 نمي گيرد.

این را اشکال گرفته اند چرا که در روایت دو ویژگي براي عصير حرام آمده است:

۱- عصير باشد يعني 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 اصالة الحلية و البرائة.

لذا این آب انگور حلال می باشد نه حرام.

[1]...و أما التمر و الزبيب و عصيرهما

فالأقوى عدم حرمتهما أيضا بالغليان...

منظور ایشان عصير اینها مي باشد نه خود اینها و لو عبارت این طور است که خود اینها را هم مي گيرد.

...و إن كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا...

قید «اکلا» را آورده است نمی دانیم برای چه آورده است با اینکه در عصير عنبی قائل به طهارت شده است.

---

[1] یکشنبه ۹۱/۰۹/۲۶.

این مسئله را در ذیل دو مسئله طرح می کنیم.

مسئله اولي: عصير زبيبي.

مسئله ثانيه:عصير تمري.

اما قبل از اینکه وارد این دو مسئله شویم مقدمتا عصیرتمری و زبیبی را معنا می کنیم.

مقدمه: تعریف عصیر تمری و زبیبی.

از کلام اینها استفاده می شود که منظور آبی است که داخل اینها تمر و زبیب می اندازند و آب می جوشد چون اینها را هر چه فشار دهند آب از اینها خارج نمی شود و نمي توان براي اينها آبي 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 تمری و زبیبی 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 معناي دوم نمي شود.

آقای خوئی معنای اعم را کرده اند فقها تعریف نکرده اند و متعرض معناي اينها نشده اند و فقط فرمودند: عصير زبيبي و تمري اما مشخص نکرده اند که مراد کدام مي باشد.

ظاهرا 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 براي معناي دوم اثبات کردیم بعد می توان از قسم اول هم بحث کرد.

موید ما هم بر این معناي دوم این است که ظاهرا 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.

المسئله الاولی: العصیر الزبیبی.

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 قدماي از اصحاب امامیه شهرت داشته است خلافا للمتاخرین.

مقتضای اصل که حلیت است ببینیم که دلیل حرمت اینها چه بوده است.

وجوه حرمت العصیر الزبیبي بعد الغلیان:

الوجه الاول: رواياتي 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 مخصَّص به عنب نشده است مثل صحیحه عبد الله بن سنان:

۳۱۹۱۳ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ....[1]

عصیر بر وزن فعیل که صفت مشبهه باشد، گاها به معنای فاعل است و گاها به معنای مفعول است که در اینجا به معنای معصور است یعني شیئي که عصر بر آن وارد مي شود یعني فشار داده مي شود اما در لغت و معناي عرفي به شیئی عصیر می گویند که از معصور خارج می شود یعني ما یخرج من الشيء بعد العصر مثلا انگور را که فشار

[1] که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مي دهيم يك عصر داريم كه فعل من مي باشد و يك معصور داريم كه خود انگور است و يك آبي داريم كه از انگور خارج مي شود كه به آن عصير مي گويند اما در مفهوم عرفي عصر خوابيده است كه بايد اين ما يخرج من المعصور مايع باشد تا اطلاق عصير به آن شود. لذا اگر از شيء بعد از فشار چيزي غير از مايع خارج شود به آن عصير نمي گويند مثل اینکه اگر میوه را فشار دهند که گوشت یا هسته اش بیرون بیاید به آن عصیر نمی گویند.

البته بعضی گفته اند: العصير ماء الخارج من المعصور است اما ظاهرا از باب غلبه است و خود ماءخصوصيتي ندارد لذا اگر مايع باشد اما ماء نباشد باز به او عصير مي گويند.

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.

[1] «ایضا» اولی بررسی شود که منظور چه می باشد.

مناقشه آقاي صدر[2]: به اطلاق عصير اخذ نمي شود چرا كه اضافه در آن مقصود است.

مفاهیم بر دو دسته هستند:

۱. مفاهيم غير اضافي: مفاهيمي كه در آنها اضافه اخذ نشده است. مثل: مفهوم انسان، شجر، حجر، فرس، بحر و .....

۲. مفاهيمي اضافي: مفاهيمي كه ذات اضافه هستد و لو مضاف اليه آن ها ذكر نشود. مثل: مفهوم والد كه مفهوم مولود در آن درنظر گرفته شده ا ست يا مفهوم اب يا مفهوم اخ يا مفهوم بالا يا مفهوم اول و ...

در قسم اول وقتی آن مفاهیم را بکار می بریم خوب اضافه ندارند.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۰۹/۲۷.

[2] مناقشه آقای صدر که توضیح و تبیین آن و مقداري از اضافات آن از ما مي باشد.

اما در قسم دوم دو جور استعمال می شود:

- ✓ گاها مضاف را در نظر نمی گیریم مثل اینکه می گوییم: «اکرم الاب» یا «اکرم الوالد» ....
- ✓ گاها 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 مثلا «ما یوخذ من الفواکه»

در این روایت دارد که « كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ....[1] ».

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 اضافي است:

قرینه اول: مولا نفرمودند: کل مایع.

امام فرموده اند: « كُلُّ عَصِيرٍ [2] » از اینکه امام فرمودند: « كُلُّ عَصِيرٍ [3] » و نفرمودند کل مایع مشخص است که ناظر به خصوصیتی می باشند. خوب قبلا گفتیم که در حرمت، عصر موضوعیت ندارد و گفتیم اگر آب آن به صورت طبیعي در بیاید باز

---

[1] که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

حرام می باشد از این مي 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 تمسك شود نه قدر متیقن.

امام که نفرمودند: «العصیر العنبي» 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 زماني اخذ مي شود که لفظي 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 لفظي 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 امتثال 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 «قلتُ» که بیان شد.

[1]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 فقهیا 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....[2] » دیگر این « کل[3] » 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

---

[1] سه شنبه ۹۱/۰۹/۲۸.

[2] که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] که ادامه روایت این است: حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الزبيب يسمى بالنقيع و ربما أطلق النبيذ 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 الثانی: روایت زید نرسی.

زید نرسی یک کتابی داشته است که این کتاب به قدمای ما نرسیده است مرحوم بحار نسخه عطیقه 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 ـ زَيْدٌ النَّرْسِيُّ فِي أَصْلِهِ، قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الزَّبِيبِ يُدَقُّ وَ [يُلْقَى] فِي الْقِدْرِ ثُمَّ يُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ وَ يُوقَدُ تَحْتَهُ فَقَالَ لَا تَأْكُلْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الثُّلُثَانِ وَ يَبْقَى 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 سَوَاءً إِذَا أُدَّتِ الْحَلَاوَةُ إِلَى الْمَاءِ فَصَارَ حُلْواً بِمَنْزِلَةِ الْعَصِيرِ ثُمَّ نَشَّ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُصِيبَهُ النَّارُ فَقَدْ حَرُمَ 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 متاثر شده اند و فرموده اند:

---

[۱] الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج۵، ص: ۱۲۵ 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 ـ ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق

[۲] مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج۱۷ ؛ ص۳۸، نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ۲۸ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.

قُلْتُ هَكَذَا مَتْنُ الْخَبَرِ فِي نُسْخَتَيْنِ مِنَ الْأَصْلِ وَ كَذَا نَقَلَهُ الْمَجْلِسِيُّ فِيمَا عِنْدَنَا مِنْ نُسَخِ الْبِحَارِ وَ نَقَلَهُ فِي الْمُسْتَنَدِ عَنْهُ وَ لَكِنْ فِي كِتَابِ الطَّهَارَةِ لِلشَّيْخِ الْأَعْظَمِ تَبَعاً لِلْجَوَاهِرِ سَاقَا مَتْنَهُ هَكَذَا عَنِ الصَّادِقِ ع فِي الزَّبِيبِ يُدَقُّ وَ يُلْقَى فِي الْقِدْرِ وَ يُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَالَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ الثُّلُثَانِ وَ فِي الثَّانِي حَرَامٌ إِلَّا أَنْ يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ قُلْتُ الزَّبِيبُ كَمَا هُوَ يُلْقَى فِي الْقِدْرِ قَالَ هُوَ كَذَلِكَ سَوَاءً إِذَا أُدَّتِ الْحَلَاوَةُ إِلَى الْمَاءِ فَقَدْ فَسَدَ كُلَّمَا غَلَى بِنَفْسِهِ أَوْ بِالْمَاءِ أَوْ بِالنَّارِ فَقَدْ حَرُمَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ فِي الثَّانِي إِلَّا أَنْ يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ

بَلْ فِيهِ نِسْبَةُ الْخَبَرِ إِلَى زَيْدٍ الزَّرَّادِ وَ زَيْدٍ النَّرْسِيِّ فِي مَقَامِ الِاسْتِدْلَالِ وَ رَدِّهِ وَ لَا يَخْفَى مَا فِي الْمَتْنِ الَّذِي سَاقَاهُ مِنَ التَّحْرِيفِ وَ التَّصْحِيفِ وَ الزِّيَادَةِ وَ كَذَا نِسْبَتُهُ إِلَى الزَّرَّادِ فَلَاحِظْ[1]

[2]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 گاها این تعابیر را هم بکار می بردند.

---

[1] مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج۱۷ ؛ ص۳۸،نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ۲۸ جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ق.

[2] چهارشنبه ۹۱/۰۹/۲۹.

دلالتا: 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 دلالی 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؟

سندا: در چهار جهت بحث می شود.

خود زید نرسی از اصحاب امام صادق و امام کاظم است از اصول و مصادر کتب اربعه و ماة 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. «آبِ» 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 ا 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 الاولی: 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 ثقه است بعد خود ایشان هم عدول کردند و فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را ثقه 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 فرموه اند: «لا یروون و یرسلون الا عن ثقه» 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 ظاهرا 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 سندا تمام نمی شود.

الجهة الثانية: آیا زید نرسی اصلا اصلی داشته است.[1]

آیا زید نرسی اصلا 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 کنم بلکه از کتاب آقای خوئی نقل می کنم 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.

---

[1] شنبه ۹۱/۱۰/۰۲.

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 نوعا 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 ص۳۸۲ اولین صفحه در مورد زید ضراد است و بعدی در مورد زید نرسی است.

کلام و قول شیخ:

و قال الشيخ زيد النرسي. زيد 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 و كذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، و كان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني، و كتاب زيد النرسي رواه ابن أبي عمير عنه».[۲]

محمد بن موسی الهمدانی از کذابین و جعالین 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 مَعِین 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 الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج۸، ص: ۳۷۸،خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحدیث 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 ظاهرا 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 مَعین 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 ظاهرا 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 رويا 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 فإني رأيت كتبهما [عتقا مسموعة من محمد بن أبي عمير».[1]

غلط یعنی اشتباه کرده است نه اینکه غلط کرده است.

ابو جعفر که صدوق است، شاگرد ابن ولید بوده است.

یعنی این کتاب را حدیثا شنیدم نه اینکه فقط مکتوب دیدم.

[1] معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج۸، ص: ۳۷۸، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحدیث 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».[1]

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 سماعا 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 خوئی 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 ا ست لذا شاید به این خاطر هم بوده است لذا شاید این روایات منکر از مجعولات او بوده است.

[1] معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج۸، ص: ۳۸۲، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحدیث 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[1]: 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 وضعیتشان 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.

[1] یکشنبه ۹۱/۱۰/۰۳.

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 أخذناهما من نسخة قديمة مصححه بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبی

بحار الأنوار (ط ـ بيروت) ؛ ج۱ ؛ ص۴۳، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، ۱۱۰جلد، دار إحياء التراث العربی - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

هم منصور بن حسن آمده است و هم حسین آمده است&&&

بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج۱ ؛ ص۴۳

و هو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمی و كان تاريخ كتابتها سنة أربع و سبعين و ثلاثمائة

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت)، ۱۱۰جلد، 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 ینطور معنا کرده اند که این نسخه را که &&&

مرخوم صدربه مشکلی برخورد کردها ند 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 ره نسخه قمی می زنیم نه به نسخه به دست رسیده شیخ باشد &&&

بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج۱ ؛ ص۴۳

ذكر أنه أخذهما و سائر الأصول المذكورة بعد ذلک من خط الشيخ الأجل هارون بن موسى التلعكبری رحمه الله

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱جلد، دار إحیاء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

معروف به تَلعَکبَری معروف است اما در واقع اسم او تلّ عُکبَری است.

ایشان معاصر باسخ صدقو است که از احلاء از محدثین است اما شاید از خود شیخ خم جلیلتر بادش اما چون کتاب نداشته است مثل مرحوم مجلسی معروف نشده است و بعد از ایشان هم همه از اجلاء می باشد. بحار الأنوار (ط - بیروت) ؛ ج۱ ؛ ص۴۳

و ذکر فی أول کتاب النرسی سنده هکذا حدثنا الشیخ أبو محمد هارون بن موسی التلعکبری أیده الله قال حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید الهمدانی

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱جلد، دار إحیاء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

ابو العباس ابن عده است و مثل نجاشی می باشد این ابن عقده از زیدیه است اما تمام حشر ونشر او با مامیه 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.

بحار الأنوار (ط - بیروت) ؛ ج۱ ؛ ص۴۳

قال حدثنا جعفر بن عبد الله العلوی أبو عبد الله المحمدی

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱جلد، دار إحیاء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

این علوی معروف نبوده است اما نجاشی در مورد او گفته است اوثق الناس فی حدیثه.

بحار الأنوار (ط - بیروت) ؛ ج۱ ؛ ص۴۳

قال حدثنا محمد بن أبی عمیر عن زید النرسی

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱جلد، دار إحیاء 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 محمد بن الحسن بن الیوب القمی مرحوم مجلسی گفته است که محمد الحسین القمی نوشته شده است.

خوب این دو نقر به این دو عنوان آورده اند که هیج 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 ا ست و در مسترک الرجال خود متعرض اینا شدهاست و دیگران متعرض این ضخص نشده ستند از این محمد بن الحسن اقمی حتی اقی خوئی ایشانر مستدرکات خود گفته است :&&&

[1] &&&& در کتاب جناب خزار در باب ۳۰ المحمد بن الحسین که جدش حسین است و پدرش حسن است در بعض یجاها نسبت داده شدها ست به پدر و بعضی جاها نسبت داده شده است به جد این را از مستدرکات آقای نماز ینقل می کنم ایاشن دارند که محنمد بن الحسن القمی لم یذکروه و درست می گویند چرا که &&&

نفر دومی که در این سند اشکال دارد خو مرخحوم آبی است مرحوم آقای صدر در ایشان اشکال نکرده است شاید در ذهن ایشان این را با فاضل آبی اشتباه کردها 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.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۰/۰۴.

الجهة الرابعة: خوب فرض اینکه این طریق را قبول کردیم که این روایت در کتاب زید نرسی بوده است. ایا این روایت می شود معتبر؟

این روایت نم یشود 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 ایاشن 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 سنه 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 مستنکر 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.&&&&

[1]الوجه الثالث: روایت علی بن جعفر.

۳۱۹۴۵ـ ۲ ـ 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 ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يُرْفَعَ فَيُشْرَبَ مِنْهُ السَّنَةَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[2]

« يُطْبَخَ[3] » معنایش این است که آنقدر جوشانده شود که تمام مزه و شیرینیش از زبیب خارج شود و داخل آب بیاید.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۱۰/۰۵.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۹۵، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّبِيبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يُرْفَعَ فَيُشْرَبَ مِنْهُ السَّنَةَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.

« يُؤْخَذَ الْمَاءُ[۱] » یعنی صاف شود و تفاله باقی بماند.

« فَيُشْرَبَ مِنْهُ السَّنَةَ[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:

سندا: 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 الزَّبِيبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يُرْفَعَ فَيُشْرَبَ مِنْهُ السَّنَةَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.

[۲] سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّبِيبِ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يُطْبَخَ حَتَّى يَخْرُجَ طَعْمُهُ ثُمَّ يُؤْخَذَ الْمَاءُ فَيُطْبَخَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يُرْفَعَ فَيُشْرَبَ 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 کتابِ 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 مثلا 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 شادان 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 مسندِ 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 الصحیح 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.

[1] 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.

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۰/۰۶.

روایات علی بن جعفردو 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 اَندِی 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.

دلالتا: دال بر مدعا هم نمی باشد چرا که ارتکاز دیگری هم احتمال دارد.

در ارتکاز علی این بود که فرق است بین عصیر زبیبی 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 اشتباها 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 بأسی 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.[1]

۳۱۹۳۱ ـ ۳ ـ 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 يَحِلُ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنَيْ عَشَرَ رِطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سُلَافَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدْرِ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلْيَةً ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَصُبُّهُ عَلَى الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وَ تَحْتَهُ النَّارُ ثُمَّ تَأْخُذُ رِطْلَ عَسَلٍ فَتُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلْيَةً وَ تَنْزِعُ رَغْوَتَهُ ثُمَّ تَطْرَحُهُ عَلَى الْمَطْبُوخِ ثُمَّ اضْرِبْهُ حَتَّى يَخْتَلِطَ بِهِ وَ اطْرَحْ فِيهِ إِنْ شِئْتَ زَعْفَرَاناً وَ طَيِّبْهُ إِنْ شِئْتَ بِزَنْجَبِيلٍ قَلِيلٍ قَالَ فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْسِمَهُ أَثْلَاثاً لِتَطْبُخَهُ فَكِلْهُ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ حَتَّى

[1] شنبه ۹۱/۱۰/۰۹.

تَعْلَمَ كَمْ هُوَ ثُمَّ اطْرَحْ عَلَيْهِ الْأَوَّلَ فِي الْإِنَاءِ الَّذِي تُغْلِيهِ فِيهِ ثُمَّ تَضَعُ فِيهِ مِقْدَاراً وَ حُدَّهُ بِحَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ اطْرَحِ الثُّلُثَ الْآخَرَ ثُمَّ حُدَّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تَطْرَحُ الثُّلُثَ الْأَخِيرَ ثُمَّ تَحُدُّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ بِنَارٍ لَيِّنَةٍ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.[1]

«رُبُع»[2] یا خودش یک وزنی است یا خیر رُبعِ یک اندازه معروف بوده است که اگر رطل بوده می شود ربع یک رطل. که ظاهرا خودش یک وزن خاصی بوده است چرا که اگر ربعِ وزن معروف بوده است این اثنی عشر رطل خیلی بیشتر از آن کشمش می شود یعنی ۴۸ برابر او می شده است و این ظاهرا خیلی بعید به نظر می رسد.

« فَتُنَقِّيهِ »[3] یعنی تمیزش کن.

« تُنْقِعُهُ »[4] یعنی فرو می بری.

« سُلَافَتَهُ»[5] یعنی شیره و عصیره.

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 »[6] بعد امام در مقام جواب، بیان فرمودند: در

---

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۹۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ...

[3] سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ...

[4] سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنَيْ عَشَرَ رِطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً...

[5] سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنَيْ عَشَرَ رِطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سُلَافَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدْرِ مَا يَغْمُرُهُ...

[6] سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنَيْ عَشَرَ رِطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سُلَافَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدْرِ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلْيَةً ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَصُبُّهُ عَلَى الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وَ تَحْتَهُ النَّارُ ثُمَّ تَأْخُذُ رِطْلَ عَسَلٍ فَتُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلْيَةً وَ تَنْزِعُ رَغْوَتَهُ ثُمَّ تَطْرَحُهُ عَلَى الْمَطْبُوخِ ثُمَّ اضْرِبْهُ حَتَّى يَخْتَلِطَ بِهِ وَ اطْرَحْ فِيهِ إِنْ شِئْتَ زَعْفَرَاناً وَ طَيِّبْهُ إِنْ شِئْتَ بِزَنْجَبِيلٍ قَلِيلٍ قَالَ فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْسِمَهُ أَثْلَاثاً لِتَطْبُخَهُ فَكِلْهُ

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 موثقه است عمده دلالت است که عمده دلیل و روایت هم در حرمت عصیر زبیبی 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 کلامِ 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 »[1] 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 مستقیما سوال از حرمت نبوده است بلکه سوال از اسکار آن است یعنی محذوری در طبخ عصیر زبیبی 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 زبیبی است یا بخاطر اسکار آن در روایت مشخص نمی باشد و این صریح بیان نشده است؟ که این دو با هم فرق

بِشَيْءٍ وَاحِدٍ حَتَّى تَعْلَمَ كَمْ هُوَ ثُمَّ اطْرَحْ عَلَيْهِ الْأَوَّلَ فِي الْإِنَاءِ الَّذِي تُغْلِيهِ فِيهِ ثُمَّ تَضَعُ فِيهِ مِقْدَاراً وَ حُدَّهُ بِحَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ اطْرَحِ الثُّلُثَ الْآخَرَ ثُمَّ حُدَّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تَطْرَحُ الثُّلُثَ الْأَخِيرَ ثُمَّ تَحُدُّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ بِنَارٍ لَيِّنَةٍ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.

[1] سُئِلَ عَنِ الزَّبِيبِ كَيْفَ يَحِلُّ طَبْخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا قَالَ تَأْخُذُ رُبُعاً مِنْ زَبِيبٍ فَتُنَقِّيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنَيْ عَشَرَ رِطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنْ غَدٍ نَزَعْتَ سُلَافَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ بِقَدْرِ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلْيَةً ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَصُبُّهُ عَلَى الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ وَ تَحْتَهُ النَّارُ ثُمَّ تَأْخُذُ رِطْلَ عَسَلٍ فَتُغْلِيهِ بِالنَّارِ غَلْيَةً وَ تَنْزِعُ رَغْوَتَهُ ثُمَّ تَطْرَحُهُ عَلَى الْمَطْبُوخِ ثُمَّ اضْرِبْهُ حَتَّى يَخْتَلِطَ بِهِ وَ اطْرَحْ فِيهِ إِنْ شِئْتَ زَعْفَرَاناً وَ طَيِّبْهُ إِنْ شِئْتَ بِزَنْجَبِيلٍ قَلِيلٍ قَالَ فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقْسِمَهُ أَثْلَاثاً لِتَطْبُخَهُ فَكِلْهُ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ حَتَّى تَعْلَمَ كَمْ هُوَ ثُمَّ اطْرَحْ عَلَيْهِ الْأَوَّلَ فِي الْإِنَاءِ الَّذِي تُغْلِيهِ فِيهِ ثُمَّ تَضَعُ فِيهِ مِقْدَاراً وَ حُدَّهُ بِحَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ اطْرَحِ الثُّلُثَ الْآخَرَ ثُمَّ حُدَّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تَطْرَحُ الثُّلُثَ الْأَخِيرَ ثُمَّ تَحُدُّهُ حَيْثُ يَبْلُغُ الْمَاءُ ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ بِنَارٍ لَيِّنَةٍ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.

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 وتفصیل 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 نهایتا اجمال پیدا می کند.

این بحث ادله روایتی حرمت تمام شد.

الوجه الخامس: اصل عملی.[1]

آیا عصیر زبیبی 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 جاري می کنیم. اشاره به این زبیب می کنیم که اول عنب بود زمانیکه که عنب بود مگر حرمت تقدیری نداشت به این معنا که عصیر آن در صورت غلیان حرام

[1] یکشنبه ۹۱/۱۰/۱۰.

بود الان هم که زبیب شد الان این حرمت را دارد که این را در اصطلاح می گویند استصحاب تقدیری یا تعلیقی. نتیجه این می شود که عصیر زبیبی بعد از غلیان حرام می شود.

انشاء الله در اصول در تنبیهات استصحاب مفصلا 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 – زمانیکه عنب بود علی تقدیر غلیان حرام بود این حرمت را هم الان دارد یا خیر؟ استصحاب می گوید دارد – مي باشد، نه تقاریب دیگر که درست نمی باشد.

ما در زبیب سه چیز داریم:

۱ – زبیب که حالت سابقه داشت و استصحاب تقدیري دارد.

۲ – عصیر زبیبي بعد از غلیان که استصحاب نداریم چرا حالت سابقه ندارد.

۳ – عصیر زبیبي قبل از غلیان هم حالت سابقه ندارد چرا که زبیب قبلا که عنب بود استصحاب تقدیري داشت اما خود عصیر زبیبي حرمت تقدیري نداشت.

مجرای استصحاب زبیب است که می گوییم که عنب اذا غلی عصیره حرام است الان می گوییم که الزبیب اذا غلی عصیره فیحرم.در نزد عرف هم بین زبیب 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 اقتضائي: 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 تسلم سه دسته از اشکالات باقی می ماند:

اتفاقا اینجا این سه اشکال باقی مانده را دارد.

اشکال مقارن: استصحاب را در شبهات حکمیه جاري نمي 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 زبیب 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 براي ما هم زیاد روشن نمی باشد که یکی است یا خیر؟ که در نتیجه مثل مرحوم آقای خوئی و صدر می شود.

۲ – اما کساني که قائل هستند که عرفا زبیب و عنب یکي هستند مثل این دو بزرگوار، قائل هستند که عصیر این دو با هم متفاوت است یعنی عصیر عنبی و عصیر زبیبی 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 تنجیزي.

این استصحاب حرمت تعلیقی با استصحاب حلیت تنجیزی تعارض می کند به این صورت که این «زبیب یحرم عصیره اذا غلی فی حال کونه عنبا و الحال کما کان» نتیجه مي شود حرمت فعلی عصیر بعد از غلیان، خود عصیر زبیبی 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 استصاب حرمت تعلیقی تعارض می کند.

خود عصیر زبیبی حلیت فعلی دارد و دلیل اجتهادی بر طهارت آن داریم و استصحاب حرمت ندارد و استصحاب حرمت مال خود زبیب بود. و زبیب 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:[1]

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 الملاقی بالنجس» است، می باشد.

خوب آبی داریم طاهر که حرمت فعلی و تنجیزی – البته حرمت تنجیزی در مقابل حرمت تعلیقی ـ 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.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۰/۱۱.

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 موصِی 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 اصلا نستبی 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 گاها 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 یاخیر؟ استصحاب 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 می کنیم که فی نفسه جاری است یا خیر؟ بعضی گفته اند که فی نفسه جاری نمی باشد بعضی گفته اند که جاری است ولی مانع دارد.

در بحث ما شک است که عصیر زبیبی بعد از غلیان حرام است یا خیر؟ رجوع به دلیل کردیم دلیلی بر حرمت و حلیت نداشتیم رجوع به اصل می کنیم که برائت است البته اگر استصحاب نداشته باشیم.

این عصیر زبیبی بعد و قبل از غلیان استصحاب ندارد اما خود زبیب یک استصحاب تعلیقی دارد به این صورت که می گوییم: هذا الزبیب حین کان عنبا کان عصیره حرام اذا غلی، الحال کما کان. این زبیب قبلا که عنب بود یحرم عصیره بالغلیان آیا الان هم این نجاست را دارد یا خیر؟ استصحاب تعلیقی اگر جاری شود، می گوید جاری است. که ما خودمان در جریان این استصحاب اقتضاءاً شک و شبهه داریم و فی النفس شیء.

[1] المسئلة الثانية: فی العصیر التمری.

مشهور بین فقهاء این است که عصیر تمری حلال است اما نسبت داده اند به علمای اخباری ما از متاخرین که قائل به حرمت این عصیر تمری شده اند.

منظور ا زعصیر تمری: خرما را در آب می خیساندند و بعد شیرینی خرما به آب اضافه می شد و بعد آن را صاف می کردند و خرمای آن را جدا می کردند و سپس این آب را می جوشاندند البته باید مقدای در این آب باشد که به آن عصیرتمری بگویند یعنی باید غلظت مشخصی داشته باشد.

طهارت آن مفروق عنه است و بحث در مورد حرمت آن است.

[1] سه شنبه 91/10/26.

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 الْمُعَتَّقِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ حَتَّى يَحِلَّ قَالَ خُذْ مَاءَ التَّمْرِ فَأَغْلِهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَا 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 یا 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 ؛ ج۲ ؛ ص۱۵۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ النَّضُوحِ الْمُعَتَّقِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ حَتَّى يَحِلَّ قَالَ خُذْ مَاءَ التَّمْرِ فَأَغْلِهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَا مَاءِ التَّمْرِ

«الْمُعَتَّقِ»[۱]: به خمری 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.

۳۲۱۷٤ـ ۱ ـ 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 وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ ثُمَّ يَمْتَشِطْنَ.[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 الْمُعَتَّقِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ حَتَّى يَحِلَّ قَالَ خُذْ مَاءَ التَّمْرِ فَأَغْلِهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَا مَاءِ التَّمْرِ

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۷۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ 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 یاخیر؟

این بحث کاری به شیره خرما ندارد و عصیر هم اگر گفته شود در روایت عصیر نیامده است بلکه ماء التمر آمده است.

[1]مناقشه: مرحوم صدر و دیگران.

بر این استدلال اشکالی شده است که مرحوم صدر فرموده اند که دیگران هم این اشکال را کرده ند اما ایشان بیشتر شرح و بسط داده است:

اما نسبت به روایت اول: مُعَتَّق 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 قبلا گفته شد که مسکر حرام است. اما بحث ما در مورد عصیرتمری است که مسکر نمی باشد و عصیرتمری 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

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۰/۲۷. مرحوم فیض که از ائمه اخباریین بوده است، کتابی دارد بنام الاصول الاصیله 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 استر آبادی 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 نشّ پیدا می کند و مرحوم آقای صدر هم قائل هستند که اگر عصیر بماند و خود به خود حالت نش پیدا کند مسکر می شود و این را ظاهرا خارجا 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 پیدا 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 زبیب 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 مثلا دارد صحبت می کند و می گوید اکرم العالم و اصلا 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.

مسألة۲ : إذا صار العصير دبسا

بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه. . .

چون اگر شیره شود و بخواهد بجوشد تا ذهاب شود، می سوزد خوب اگر حرام باشد بحث بعدی پیش می آدید 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 حلیت دو تا می شود: ذهاب ثلثین و شیره شدن کما اینکه جماعتی این فتوا را داده اند که اگر قبل از ذهاب شیره شد حلال میشود مثل مرحوم شهید اول و صدر.[1]

فالأحوط حرمته

و إن كان لحلّيّته وجه. . .

معلِّقین از این کلام سید فتوا به حلیت فهمیده اند و الا تعلیقه نمی زدند لذا احتیاط می شود مستحب.

[1] 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 کان لحلیته 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 شدند 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 مبنائی: عدم جریان استصحاب مجعول در شبهات حکمیه.

طبق مبنای ما تمام نمی باشد چرا که ستصحاب 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 صحیحه عبد الله بن سنان بود و در آن آمده بود:

۳۱۹۱۳ـ ۱ـ [۲] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.[۳]

---

[۱] شنبه ۹۱/۱۰/۳۰.

[۲] (۲)ـ الكافي ۶ـ ۴۱۹ـ ۱.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 کسانیکه 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 اولا 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 احتراقه

فالأولی أن یصب علیه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا إشکال.

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

ـ در شیره هم آب داخل آن بخار می شودـ چرا که بعید است که شیره ای داشته باشیم که بیشتر از دو سوم آن، آب باشد.

مناقشه آقای صدر: بر فرض اطلاق ذهاب محلل عصیر است نه هر چیزی.[1]

گفته اند که اگر قبول کردیم که روایت اطلاق داردـ 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 اندـ اما ما دلیل نداریم که هر ذهاب ثلثینی محلل است بلکه فقط در عصیر عنبی است مثلا آب نجس را بگذاریم که ثلثین آن برود، طاهر نمی شود و دبس که با آب مخلوط شود که عصیر نمی شود لذا ذهاب ثلث، ذهاب ثلث دبس است که اثری ندارد. یعنی قبول داریم که ذهاب ثلثین شد اما ذهاب ثلثین 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 ثلثین شود اما گفته نشده است که باید تا آخر عصیر باشد.

روایت این طور بود:

۳۱۹۱۳ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ **عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ عَصِيرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.[2]

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۱/۰۲.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۲۸۲ ، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰جلد، مؤسسة آل البیت علیهم السلام ـ 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 الجمعه 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 الجمعه لذا اکرام او واجب است.

مسئله ۳: يجوز أكل الزبيب و الكشمش و التمر في الأمراق[۱] و الطبيخ[۲]

و إن 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 استهلاک 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 مستهلک شده است.

قول به حرمت و نجاست عصیر: حرام می شود بخاطر ملاقات قبل از استهلاک، 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 استهلاک ملاقات پیدا کرده است و آبگوشت نجس شده است و استهلاک نجاست را از بین نمی برد.

هذا تمام الکلام فی الخمر.

العاشر: الفقاع...[1]

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 مثلا 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

[1] سه شنبه ۹۱/۱۱/۰۳.

شود که اشکال شود که در این صورت ـ یعنی در صورت یکه اسکار را از آن بگیریم ـ دیگر عنوان فقاع صدق نمی کند

انشاء الله حقیقت آن در آینده می آید.

دلیل نجاست فقاع بعنوانه:

دو وجه آن مهم است:

الوجه الاول: روایتی داریم که در این رویات گفته شده است که فقاع نجس است.

۴۲۰۱ ـ ۵ ـ [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 ع عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ لَا تَشْرَبْهُ فَإِنَّهُ خَمْرٌ مَجْهُولٌ فَإِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ فَاغْسِلْهُ.[۳]

« مَجْهُولٌ[۴] » یعنی مردم نمی دانند که خمر است.

امام فرمودند: که اگر به لباست برخورد کرد، آن را بشویید 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 ر ا قبول کردند اما دلالت این هم مشکل دارد.

---

[۱] (۵)ـ الكافي ۶ـ ۴۲۳ ـ ۷.

[۲] (۶)ـ في نسخةـ جميلة(هامش المخطوط) و كذلك المصدر.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ لَا تَشْرَبْهُ 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 کسانیکه 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 ــ که البته در وجه قبلی به ذیل آن استدلال کرده اند ــ .

۲۲۳۹۱ ـ ۲ ـ[۱] وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ **عَمَّارِ بْنِ مُوسَى** قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ هُوَ خَمْرٌ.[۲]

[۱] (۲)ـ الكافي ۶ـ ۴۲۲ـ ۲، و أورده في الحديث ۴ من الباب ۲۷ من أبواب الأشربة المحرمة.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۲۲۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ 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 گوییم 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 اصلا 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 منزَّله فیه که مسکر باشد، دارد در منزَّل 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 مثبَت می شود حرمت و نجاست با هم.

اما ثمره ای ندارد چون در دو صورت طبق نظر ما، متفاهم حرمت است.

[1] 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 سکرا خفیا...

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۱/۰۴.

در عبارت خفیا آمده است که ظاهرا خفیفا 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 متخذا من غير الشعير

فلا حرمة و لا نجاسة إلا إذا كان مسكرا

مثل اینکه از گندم گرفتند.

دلیل عدم حرمت: عدم صدق عنوان محرّمِ فقاع فلذا مصداق لقاعدة الطهارة.

چرا که به آن صدق فقاع 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 الفقاع فهو طاهر حلال.

در عربی ما دو مایع داریم فقاع و ماء الشعیر که فقاع از شرابهای مسکره است و ما الشعیر هم مایعی بوده است که اطباء به بیماران سفارش می کردند اما در فارسی ظاهرا کلمه ای نداریم چرا که آبجو که می گوییم به همین فقاع می گوییم نه ماء الشعیر.

علت حلیت و طهارت: لعدم صدق العناوین المحرمة و جریان قاعدة الطهارة.

چرا که مسکر که نمی باشد و فقاع هم که نمی باشد لذا دلیلی بر نجاست و حرمت نداریم مرجع می شود اصالة الحل و طهارت.

تعریف ماء الشعیر؟ 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 الشعیر.

[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 دویدنِ قبل از مقاربه حاصل شده است این عرق هم نجس است علی قول به نجاست.

چرا که روایت هم اطلاق دارد و مشعِر به علیت جنابت نمی باشد زیرا در روایت بود: «یعرق فیه 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، «یعرق فیه 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 إِدْرِیسَ بْنِ یَزْدَادَ الْکَفْرُثُوثِي.

٤١٣٤ ـ ١٢ ـ [1] مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرَى قَالَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ بِإِسْنَادِهِ إِلَى **إِدْرِيسَ بْنِ يَزْدَادَ الْكَفْرُثُوثِي** [2] أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ بِالْوَقْفِ فَدَخَلَ سُرَّمَنْ رَأَى ـ فِي عَهْدِ أَبِي الْحَسَنِ ع ـ فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَنِ الثَّوْبِ الَّذِي يَعْرَقُ فِيهِ الْجُنُبُ أَ يُصَلَّى فِيهِ فَبَيْنَمَا هُوَ قَائِمٌ فِي طَاقِ بَابٍ لِانْتِظَارِهِ إِذْ حَرَّكَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع بِمِقْرَعَةٍ وَ قَالَ مُبْتَدِئاً إِنْ كَانَ مِنْ حَلَالٍ فَصَلِّ فِيهِ وَ إِنْ كَانَ مِنْ حَرَامٍ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ. [3]

«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 یزداد از واقفیه بوده است که می خواسته است که امام علیه السلام را امتحان کند و امام بدون اینکه ابن یزداد، سوالی کند خود ایشان جواب می دهند.

بررسی روایت سندا: 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 یزداد کفر توثی مشخص می باشد لذا مرسله است و ارسال زیادی دارد و ضمن اینکه خود ادریس بن یزداد کفرتوثی از مهملین است.

«مهمل» یعنی کسی که ذکری از او در کتب رجال نشده است اما «مجمل» کسی است که ذکری از او شده است اما توثیقی ندارد.

---

[1] (۴)ـ الذکری ـ ۱۴.

[2] (۵)ـ في المصدرـ إدریس بن زیاد الکفرتوثي.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این ادریس بن یزداد کفر 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 کفر 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.

...وَ إِنْ عَرِقْتَ فِي ثَوْبِكَ وَ أَنْتَ جُنُبٌ وَ كَانَتِ الْجَنَابَةُ مِنَ الْحَلَالِ فَتَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَ إِنْ كَانَتْ حَرَاماً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ[۱]،[۲]

بررسی روایت سندا: 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 تحفه 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)ـ المقنع: ۱۴، عن رسالة أبيه.

[۲] الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ؛ ص۸۴، منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ـ 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 علي بن موسى بن بابويه بوده است مثل امام رضا علیه السلام لذا اشتباه شده است.

حالا اگر کسی بخواهد این کتاب رابررسی 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.[1]

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 آوره است و علل این اقوال و نقد اینها و نقد نقد را هم آورده است.

[1] 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 چراکه 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] ابْنُ شَهْرَآشُوبَ فِي الْمَنَاقِبِ، نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الْمُعْتَمَدِ فِي الْأُصُولِ قَالَ عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارَ 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 تِجْفَافٌ[۳] لُبُودٍ وَ قَدْ عَقَدَ ذَنَبَ الْفَرَسَةِ وَ النَّاسُ يَتَعَجَّبُونَ مِنْهُ وَ يَقُولُونَ أَ لَا تَرَوْنَ إِلَى هَذَا الْمَدَنِيِّ وَ مَا قَدْ فَعَلَ بِنَفْسِهِ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي لَوْ كَانَ إِمَاماً مَا فَعَلَ هَذَا فَلَمَّا خَرَجَ النَّاسُ إِلَى الصَّحْرَاءِ لَمْ يَلْبَثُوا أَنِ ارْتَفَعَتْ سَحَابَةٌ عَظِيمَةٌ هَطَلَتْ فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ إِلَّا ابْتَلَّ حَتَّى غَرِقَ بِالْمَطَرِ وَ عَادَ ع 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] ۵ـ المناقب لابن شهرآشوب ج ۴ ص ۴۱۳.

[۲] (۱) في هامش المخطوط: لبابيد ـ خ ل(منه قدّس سرّه).

[۳] (۲) التجفاف: الذي يوضع على الخيل من حديد أو غيره في الحرب.(لسان العرب ـ جفف ـ ج ۹ ص ۳۰).

الثَّوْبِ وَ جَنَابَتُهُ مِنْ حَرَامٍ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَ إِنْ كَانَ جَنَابَتُهُ[1] مِنْ حَلَالٍ فَلَا بَأْسَ فَلَمْ يَبْقَ فِي نَفْسِي بَعْدَ ذَلِكَ شُبْهَةٌ.[2]

بررسی روایت سندا:

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 اصالتا 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

---

[1] (۳) البحار ج ۸۰ ص ۱۱۸ ح ۶.

[2] مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج۲ ؛ ص۵۶۹، نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ق.

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 تشرف ایشان هم در زمان غیبت صغری بوده است گفته شده است که بیست سفر حج به جا آورده است که خدمت حضرت برسند. اصلا 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 تشرف 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 حجها 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 تشرف 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 اعاظم است.

علی بن مهزیار که روضه آن را می خوانند و قصه تشرف 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.

بررسی روایات دلالتا: عدم جواز خواندن نماز، ظهور در نجاست دارد.[1]

در روایات آمده است که نمی توانی نماز بخوانی لذا این امر ظهور در نجاست دارد.

[1] یکشنبه ۹۱/۱۱/۰۸.

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 خشک 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: « وَ إِنْ كَانَتْ حَرَاماً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ[1] » و امام نفرمودند حتی تزول و غسل عرفا بر طرف کننده قذارت و نجاست است و اگر فقط مشکل مانعیت بود امام می فرمودند: حتی تزول.

[1] ...وَ إِنْ عَرِقْتَ فِي ثَوْبِكَ وَ أَنْتَ جُنُبٌ وَ كَانَتِ الْجَنَابَةُ مِنَ الْحَلَالِ فَتَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَ إِنْ كَانَتْ حَرَاماً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ حَتَّى تَغْتَسِلَ.(الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ؛ ص۸۴، منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ـ 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 نفرمودند 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 غُسل است و در لباس غَسل 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 ثانیا 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 مخصص 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.

[1] ...سواء خرج حين 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 ویک 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 بعداز آن از اختیار انسان خارج می شود مثلا اگر

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۱/۰۹.

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 وغسل 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 نوعا در زناء 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 زناء باشد و از غیر زناء نباشد.

در معنای زناء گیر است و بعضی گفته شده است که در معنای زنا اغتصاب شرط است یعنی باید بدون رضایت باشد تا صدق زنا کند.

...كوطء البهيمة...

ایلاج یعنی ادخال آلة اما هر ایلاجی و ادخال در هر چیزی را نمی گویند اما قدر متیقن از ایلاجی که سبب جنابة است، ایلاج در قُبُل مرأة می باشد و بعد از این شروع کرده اند در مواردی که آیا ایلاج است یا خیر؟ بعد از آن دبر مرآة 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 قُبُل او جنابت حاصل نمی شود و در دبر او هم تابع دبر مرأة و مذکر می باشد که هر چه گفتیم در آنجا اینجا هم می آید.

...أو الاستمناء أو نحوها مما حرمته ذاتية...

مثل لواط انشاء الله این حرمت ذاتیه را توضیح می دهم و این حرمت ذاتیه مثل لواط و زناء استمناء وطی بهیمه بنا بر اینکه وطی بهیمه موجب جنابت شود.

وجه همه اینها اطلاق روایات است که در روایت بود: « إِنْ كَانَ مِنْ حَلَالٍ فَصَلِ فِيهِ وَ إِنْ كَانَ مِنْ حَرَامٍ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ.[1] » خوب یکی از مصادیق جنابت حرام، زناء است یکی دیگر لواط، یکی دیگر استمناء و یکی دیگر وطء 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.

---

[1] کامل روایت به این شکل است: ۴۱۳۴ـ ۱۲ ـ مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرَى قَالَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ بِإِسْنَادِهِ إِلَى إِدْرِيسَ بْنِ يَزْدَادَ الْكَفْرُتُوثِيِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ بِالْوَقْفِ فَدَخَلَ سُرَّمَنْ رَأَى ـ فِي عَهْدِ أَبِي الْحَسَنِ ع ـ فَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَنِ الثَّوْبِ الَّذِي يَعْرَقُ فِيهِ الْجُنُبُ أَ يُصَلَّى فِيهِ فَبَيْنَمَا هُوَ قَائِمٌ فِي طَاقِ بَابٍ لِانْتِظَارِهِ إِذْ حَرَّكَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع بِمِقْرَعَةٍ وَ قَالَ مُبْتَدِئاً إِنْ كَانَ مِنْ حَلَالٍ فَصَلِ فِيهِ وَ إِنْ كَانَ مِنْ حَرَامٍ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ. (وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ 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 الظهار قبل التكفير.

در ظهار، 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.

[1] فقهای ما هر یک از حلال و حرام و واجبی را به ذاتی وعرضی تقسیم کرده اند: حرمت ذاتی مثل این که شخصی زناء کند که به عنوانه حرام است و جنابت از زناء جنابت ذاتی است اما گاها 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 عرضس: ذاتی مثل مباشرت با زوجه و عرضی مثل زناء در حال اکراه که زناء حرمت ذاتی دارد اما به عنوان ثانوی حلال شده است و آن هم اکراه از باب مثلا 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.

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۱/11.

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 معرفیت 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 لباست 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 گاها 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 برمن حلال شد بولش طاهر می شود؟ خیر در اینجا فقها همه مشیر و مُعَرِّفیت 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 مثلا 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 مُحَلِّله 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 گوییم.

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 ذاتیی که حلیت عرضی ندارد را فرموده اند.

فرع سوم: عمل حلیت ذاتی و حرمت عرضی دارد:[1]

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.

[1] شنبه ۹۱/۱۱/۱۴.

اگر در اینجا شخص عرق کرد این عرق طاهر است یا خیر نجس می باشد؟

این دائر مدار این است که منظور از حرمت در روایات، مطلق حرمت باشد که حرمت استثنائی را هم بگیرد یا منظور حرت 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 « ...فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...»[1]، 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.

[2]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؟

---

[1] النساء ، الجزء ۴، الصفحة: ۷۷، الآیة: ۳

[2] 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 اصطلاحا 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 مثلا 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 غصب حرام نمی باشد بلکه آن فعل است که حرام است چرا که غصب دائما در ضمن فعلی مثل اکل، ورود در ملک غیر، پوشیدن لباس غیر و ... محقق می شود لذا همیشه آن عمل حرام است نه غصب جواب این است که به فهم عرفی غصب عنوان مشیر است و خود غصب 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 استکه 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 اینهارا 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 زمانیکه تمام نشود جنب است و روایت امام که فرمودند عرق در زمان حنابت نجس است و اطلاق دارد و شامل این فرد هم می شود.

عبارت یعرق فیه الجنب بر این شخص منطبق می شود و لو منشاء حدوث این عرق جنابت نباشد.

[1] ...و على هذا فليغتسل في الماء البارد

و إن لم يتمكن فليرتمس في الماء الحار و ينوي الغسل حال الخروج أو يحرك 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 شوید 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.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۱/۱۶.

پس سر این که این مسئله در کتب فقهای 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 غَسل 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 غُسل است و وضو، و رافع نجاست غَسل. باید در هنگام وضو و غُسل، 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 غَسل کرد اما اگر آب جریان داشته باشد می توان در ثانیه های اول جریان آب، غَسل 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 غَسل کند و هم نیت وضو یا غُسل کند. پس نکته سر غَسل 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 غُسل یا وضو از آب بیرون آمده باشد اما می تواند بیرون نیاید بلکه یک تکانی خودش را می دهد که عرفا غسل دومی حساب شده و بعد نیت غُسل 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 غَسل 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 غَسل کند و بعد در ادامه نیت غُسل 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 بر خورد با متنجس، معتصم نمی باشد و متنجس می شود که ما قائل هستیم که آب قلیل در 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 اصلا همان ریختن اول هم مطهر باشد و هم وضو و غسل حساب شود اما مشهور هم که قائل هستند که یکبار آب ریختن هم غَسل 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 احداثی باشد یا ابقائی هم کفایت می کند؟

ما یک وضو داریم ویک غُسل جماعتی از علماء ما در وضو و غُسل احداثی هستند. وضو یعنی غَسلتان و مسحتان و غُسل یعنی غَسل. این غَسل باید احداثی 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 غُسل، غَسل احداثی است نه غَسل 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 احداثی هستیم نه ابقائی.

مصداقی است که در آن اختلاف شده است که این مصداق ابقاء است یا احداث؟ و آن اینکه شخص زیر دوش ایستاده است یا دستش زیر شیر آب است نیت غسل می کند این احداثی است یا ابقائی؟ به نظر ما بعید نمی باشد که این احداثی 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 احداثی 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 می گوییم بعید نمی باشد که این احداثی باشد. احداث در روایت نیامده است بلکه یک امر عرفی است چرا که در دوش این آب ها تدریجی بربدن وارد می شود بجای این که ما برویم زیر آب، آب بر بدن ما وارد می شود و مثل این نمی باشد که داخل آب باشی این دو تا فرق می کند که در زیر دوش احداثی است اما در مثل استخر که داخل آبی این ابقائی است.

وضو غَسل است اما به اعتبار نیت وضو می شود، وضو. در غسل هم همینطور.

[1] مرحوم سید فرمودند: تا زمانیکه 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 فعلا برطرف نمی شود می تواند 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 می تواند آن انگشت را بشورد و غسل او تمام می شود و می شود 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 نمی شود البته طبق نظر مشهور که ترتیب بین چپ و راست معتبر نباشد و اگر هم معتبر باشد در قسمت چپ بدن این صحبتها می آید.

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 می باشد.

[1] سه شنبه ۹۱/۱۱/۱۷.

غسل با آب سرد:

. . .و علی هذا فلیغتسل 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 یتمکن فلیرتمس في الماء الحار و ینوي 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. سرِّ 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 غُسل کرده است ظهور در احداث دارد یعنی باید این غُسل را احداث کنید، مثلا وقتی مولا می گوید سجده کن و مکلف قبلا 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.

[1] مسألة۲: إذا أجنب من حرام ثمّ من حلال

أو من حلال ثمّ من حرام فالظاهر نجاسة عرقه أيضا خصوصا في الصورة الأولى

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۱/۱۸.

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 ازحرام 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 دارم 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 لااقتضاء 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 استکه 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 رویات 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 بالمعصیة حرام. لذا باید بین صورت اول و دوم تفصیل دهیم.

[1] 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 ابتداءا زنا کند و بعد با زن خودش مباشرت کند این را نجس می دانند عرف، خوب دراینجا 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.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۱/۲۳.

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 مواقعه و مباشرت حلال نمی باشد بلکه فارق این است که در صورت اول زنا مقدم سبب الجنابة می باشد اما در صورت دوم، زنای متوخر 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 کندبرای 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 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. بله فرض این استکه 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.

مسألة۳: المجنب من حرام إذا تيمم

لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه و إن كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس لبطلان تيممه بالوجدان

مسئله پر فایده ای است و کثیر التنبیهاتی می باشد

احتیاط در اینجا مستحبی است.

فرض کنید مثلا 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 زمانیکه غسل کند.

این مسئله خیلی کثیر الابتلاء است که ما بسیاری احکام داریم که بر وضو وغسل 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 استکه 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 موقتا تا زمانیکه 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 میرود 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.

---

[۱] سه شنبه ۹۱/۱۱/۲۴.

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: اصلا تیمم طهارت نمی باشد بلکه مبیح اعمالی است که مشروط به طهارتند.

گفته اند اصلا 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 واقعا 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 وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.[1]

که لکن لیطهرکم می گوید که تیمم طهارت است.

روایات:

روایت اول:

۳۹۲۳ ـ ۱ ـ[2] 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 زُرَارَةَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ.[3]

روایت دوم:

۳۲۲ ـ ۱ ـ[4] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابَوَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَسَانِيدِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ وَ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَ اللَّهَ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُوراً كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُوراً.[5]

حدیث لا تعاد هم دال است که ما با تیمم هم می توانیم نماز بخوانیم و اگر نماز را با تیمم خواندیم نیاز به اعاده نمی باشد.

---

[1] المائدة ، الجزء ۶، الصفحة: ۱۰۸، الآية: ۶

[2] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۲۰۰ ـ ۵۸۰، و أورد قطعة منه في الحديث ۱ من الباب ۲۰، و أورد صدره في الحديث ۱ من الباب ۱۹ من هذه الأبواب.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۸۱، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] (۲)ـ الفقيه ۱ ـ ۱۰۹ ـ ۲۲۴، و أورده أيضا في الحديث ۱ من الباب ۲۳ من أبواب التيمم، و أورده بتمامه في الحديث ۲ من الباب ۲۴ من أبواب التيمم.

[5] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۳۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 «لیطهرکم»[۱] یا در روایت بود که: «فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ»[۲] یا «جعل التراب طهورا»[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 وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.(المائدة ، الجزء ۶، الصفحة: ۱۰۸، الآية: ۶)

[۲] قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ.

[۳] إِنَ اللَّهَ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُوراً كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُوراً.

[1]وجه سوم: طهارتی ترابی اعتباری است لذا با جنابت قابل جمع است و شخص هم حقیقتا طاهر است و هم حقیقتا 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 اعتبای 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 حدثِ موت غسل است و اگر تیمم رافع حدث نباشد فقط طهارت باشد ما دست به میت زده ایم لذا باید در مس میت، غسل

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۱/۲۵.

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 استکه 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 یُغسَّل» 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 وغسلش 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 اولا واجب است و ثانیا وجوبش فی نفسه است و آن هم غسل احرام است.

[1] مسألة ۴: الصبي الغير البالغ إذا أجنب من حرام ففي نجاسة عرقه إشكال . . .

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

[1] شنبه ۹۱/۱۱/۲۸.

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 مبغوض مولا است این عرق نجس است چرا که این عمل مبغوض مولا است اما معصیت نکرده است لذا گفته شده است که اگر بچه ای مشعول 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 اولا عنوان حرمت در دلیل ظهور در موضوعیت دارد نه مشیریت ثانیا ظهور در حرمت فعلی است نه ذاتی و شانی.

اما مرحوم سید توقف نمودند و فرمودند: « ففي نجاسة عرقه إشكال » خوب چه باید کرد؟

ایشان می فرمایند:

و الأحوط أمره بالغسل

إذ يصح منه قبل البلوغ على الأقوى.

چرا که ما قائلیم که اعمال صبی قبل از بلوغ و بعد از تمییز 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 خطاباتی 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 الساري ۱۲: ۱۰۱، و فيض القدير ۴: ۳۵۷.

[۲] وسائل الشيعة ؛ المقدمة ؛ ص۲۰، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. که کل حدیث به این شرح می باشد:« حيث حكم على مجنونة قد زنت فاخذت ليقام عليها الحدّ، فاجتاز عليهم علي عليه السلام فسألهم عن أمرها فأخبروه، فأمر بارجاعها، و قال للخليفة: أما تذكر أن رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) قال: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتي يبلغ، و عن النائم حتى يستقيظ، و عن المعتوه حتى يبرأ، و ان هذه معتوهة بني فلان، لعل الذي أتاها، أتاها و هي في بلائها، فخلّ سبيلها. فجعل عمر يكبّر، 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 گوییم که طلب در مورد صبی غیر لزومی و مستحبی است و در مور بالغ الزامی و واجب است. و نهی های رسیده کراهتی است.

ما یک خطاب تشریع داریم و یک تشریع داریم که تشریع عملیة 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 گوییم. 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 گاها ما خطابی داریم اما طلبی در کار نمی باشد مثل خطاب ابلاغ که اصلا طلبی در کار نمی باشد و خطاب ابلاغ اخبار از عملیة 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 فرزندانشان هم مثبت این امر نمی باشد چرا که فعل امام علیه السلام لسان ندارد.

[1]الثاني عشر: عرق الإبل الجلالة.

شروط لازم برای صدق جلال:

برای صدق جلال چند قید لازم است جلال باید:

اولا: ماکول لحم باشد.

ثانیا: معتاد به اکل باشد.

ثالثا: معتاد به خوردن عذره باشد. عذره هم یعنی مدفوع انسان. بعضی ها علاوه براین 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 رویات سندشان صحیح است.

روایت اول: صحیحه حفص بن البختری.

۴۰۵۳ ـ ۲ ـ [2] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَشْرَبْ مِنْ أَلْبَانِ الْإِبِلِ الْجَلَّالَةِ وَ إِنْ أَصَابَكَ شَيْ‌ءٌ مِنْ عَرَقِهَا فَاغْسِلْهُ.[3]

---

[1] یکشنبه ۹۱/۱۱/۲۹.

[2] (۵)ـ الكافي ۶ـ ۲۵۱ ـ ۲.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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: صحیحه هشام بن سالم.

۴۰۵۲ ـ ۱ ـ[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 اللُّحُومَ الْجَلَّالَةَ)[۳] وَ إِنْ 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 ملاقِی ظهور در نجاست دارد نه امر به غسل ملاقَی.

این که گفته شده است که امر به غسل ظهور در نجاست دارد این در صورتی است که امر به غسل ملاقِی بکند مثل لباس که ملاقِی 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 ملاقِی است اما اگر امام امر کرد به غسل شیئی نه به ملاقِی 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)ـ الكافي ۶ ـ ۲۵۰ ـ ۱، و التهذيب ۱ ـ ۲۶۳ ـ ۷۶۸ و ۹ ـ ۴۵ ـ ۱۸۸ و الاستبصار ۴ ـ ۷۶ ـ ۲۸۱، أورده في الحديث ۱ من الباب ۶ من أبواب الأسار و أورده و ما بعده في الحديثين ۱، ۲ من الباب ۲۷ من أبواب الأطعمة المحرمة.

[۲] (۳)ـ في المصدر زيادة ـ عن أبي حمزة.

[۳] (۴)ـ في المصدر ـ لا تاكلوا لحوم الجلالات.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 ملاقَی.

در ما نحن فیه امام نفرمودند که لباست را بشوی بلکه گفته اند که عرق را بشوی وَ إِنْ 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 نوعا 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 الحیوان 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 جلل می بینند نه در ابلیت بخصوص اینکه جلل 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 اجماعرا قبول نکنیم می شود که مشهور از این روایات اعراض کردهاند وقدما 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.

---

[۱] دوشنبه ۹۱/۱۱/۳۰.

مسألة۱: الأحوط الاجتناب عن الثعلب و الأرنب

و الوزغ و العقرب و الفأر بل مطلق المَسوخات و إن كان الأقوى طهارة الجميع.

منظور احتیاط مستحب است چرا که بعدا 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 تعبیردیگر 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 قطعیه بر طهارت آنها وجود دارد گوسفند و شتر را می خوردند یا با آنها محشور بوده اند و لو اینکه نمی خوردند اما ظاهرا 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 الاولی: آیا دلیلی بر نجاست حیوانات غیر ماکول اللحم داریم؟ خیر.

آیا دلیل بر نجاست حیوانات غیرماکول الحم 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 اسئار 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 ـ ۲ ـ[۱] وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ 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 أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ وَ اشْرَبْ...[۲]

سؤر به معنای مایع دم خورده حیوان و غیر حیوان است لذا اگر به دهان بریزد به طوریکه اصلا به لب و دهان او برخوردی نداشته باشد، این دیگر سؤر نمی شود.

مفهوم آن این استکه «لا تشرب و لا توضا از کل سور غیر ماکول اللحم».

---

[۱] (۴)ـ الكافي ۳ـ ۹ـ ۵.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. کل روایت بدین شکل است: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ وَ اشْرَبْ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ.

روایت دوم دال بر نجاست حیوانات غیر ماکول اللحم:

۵۹۳ ـ ۱ ـ[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 سؤر است.

این درست است که وقتی می گویند که وضو نگیر و شرب نکن ظهور در نجاست دارد اما گاها 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 سؤر بعضی حیوانات استثناء شده است مثل سؤر گربه و سؤر 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 درجای 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 «...فَتَوَضَّأْ

---

[۱] (۹)ـ الكافي ۳ـ ۹ـ ۱، و رواه الشيخ في التهذيب ۱ ـ ۲۲۴ ـ ۶۴۲.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۱، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مِنْ سُؤْرِهِ...» [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 الکلام در وجه اول که ما دلیلی بر نجاست حیوان غیر ماکول اللحم نداریم پس در مورد تمام حیوانات قاعده طهارت راداریم.

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 علی نجاسة المسوخ.

یک روایتی داریم که از آن استظهار کرده اند که حیوانات مسوخ نجس می باشند:

روایت ابی سهل قرشی:

٤٠٣٤ ـ ١٠ ـ [۳] وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي سَهْلٍ الْقُرَشِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لَحْمِ الْكَلْبِ فَقَالَ هُوَ مَسْخٌ قُلْتُ هُوَ حَرَامٌ قَالَ هُوَ نَجَسٌ أُعِيدُهَا عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلَّ ذَلِكَ يَقُولُ هُوَ نَجَسٌ. [٤]

---

[۱] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. کل روایت بدین شکل است: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ وَ اشْرَبْ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ.

[۲] سه شنبه ۹۱/۱۲/۰۱.

[۳] (۸)ـ الكافي ۶ـ ۲۴۵ ـ ۶، أورده في الحديث ۴ من الباب ۲ من الأطعمة المحرمة.

[٤] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

منظور نجس بالکسر می باشد چرا که اگر منظور نجس بالفتح بود، چون بالکسر متعارف بود می بایست که راوی قید می زد که منظور «بالفتح» است و حال که نگفته است مشخص می شود که بالکسر بوده است نجس بالفتح یعنی پلیدی.

اشکال شد که معلوم نمی باشد که نجس بالکسر 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 بالکسر 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 دلالی: 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 استکه خوردن گوشت حرام است و کأن 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 بالکسر باشد منظور این استکه این گوشت چون اولا نجس است اکلش، حرام می باشد و ثانیا چون

مسوخ است. یعنی امام در مقام بیان نجاست نبودند بلکه درمقام 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 ا هو حرام؟ این روایت دال بر این است که گوشت مسخ حرام است.

الجهة الثالثة: فی وجود امور یدل علی نجاست السباع:

سباع یعنی حیوان درنده نه وحشی ـ که در مقابل اهلی است ـ 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 ـ ٤ ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَ الْأَرْنَبَ أَوْ شَيْئاً مِنَ السِّبَاعِ حَيّاً أَوْ مَيِّتاً قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.[۲]

ارنب گوشت خوار نمی باشد و علف خوار می باشد.

---

[۱] (۳)ـ الكافي ۳ـ ۶۰ـ ۴، و أورده أيضا في الحديث ۳ من الباب ۳۴ من أبواب النجاسات.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۰۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وجه استدلال: امام می فرمایند که دستت 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 [1] » 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 استکه در صورتی که با دست تر به بدن میت از سباع هم دست زدی مستحب است که باید دستت را بشویی در حالیکه می دانیم که دست نجس می شود و باید دست را شست.

[1] سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَ الْأَرْنَبَ أَوْ شَيْئاً مِنَ السِّبَاعِ حَيّاً أَوْ مَيِّتاً قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.

قلت: اولا تطهیر دست نجس مستحب شرعی و واجب غیری است و دیگر اینکه اصلا 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 چراکه اصلا این روایت ناظر به نماز نمی باشد و باید به روایات نماز رجوع کند. ضمن اینکه نوعا 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.

[1] « لَا يَضُرُّهُ»[2] 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 ـ ۶ ـ[3] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ: سَأَلَ عُذَافِرٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ سُؤْرِ السِّنَّوْرِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْبَعِيرِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبَغْلِ وَ السِّبَاعِ يُشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ فَقَالَ نَعَمِ اشْرَبْ مِنْهُ وَ تَوَضَّأْ قَالَ قُلْتُ: لَهُ الْكَلْبُ قَالَ لَا قُلْتُ أَ لَيْسَ هُوَ سَبُعٌ قَالَ لَا وَ اللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ لَا وَ اللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ.[4]

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۲/۰۲.

[2] سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَ الْأَرْنَبَ أَوْ شَيْئاً مِنَ السِّبَاعِ حَيّاً أَوْ مَيِّتاً قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.

[3] (۳)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۲۵ ـ ۶۴۷، و الاستبصار ۱ ـ ۱۹ ـ ۴۱.

[4] وسائل الشیعة؛ ج۱ ؛ ص۲۲۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

«لَا وَ اللَّهِ»[1] نه اینکه این سبع نمی باشد بلکه منظور امام این بود که به والله نجس است. البته در این روایت نجس بالکسر منظور است و این که قبلا گفته شده بود که در روایات و قرآن نجس بالکسر نیامده است این روایت می تواند شاهدی باشد که نجس بالکسر آمده است.

این روایت در سندش « مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْحٍ » آمده است که در کتب رجال توثیقی ندارد اما بعضی متاخیرین 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 نکریدم سندش می شود ضعیف اما این روایت به عنوان نمونه بود اما روایات در ین باب به حد استفاضه می رسد.

الجهة الرابعه: نجاسة الثعلب، الارنب، الوزغ ، العقرب و الفأر.

مرحوم سید در مسئله۱ 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 ـ ٤ ـ[2] وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَ الْأَرْنَبَ أَوْ شَيْئاً مِنَ السِّبَاعِ حَيّاً أَوْ مَيِّتاً قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.[3]

---

[1] سَأَلَ عُذَافِرٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ سُؤْرِ السِّنَّوْرِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْبَعِيرِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبَغْلِ وَ السِّبَاعِ يُشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ فَقَالَ نَعَمِ اشْرَبْ مِنْهُ وَ تَوَضَّأْ قَالَ قُلْتُ: لَهُ الْكَلْبُ قَالَ لَا قُلْتُ أَ لَيْسَ هُوَ سَبُعٌ قَالَ لَا وَ اللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ لَا وَ اللَّهِ إِنَّهُ نَجَسٌ.

[2] (۳)ـ الكافي ۳ـ ۶۰ـ ۴، و أورده أيضا في الحديث ۳ من الباب ۳۴ من أبواب النجاسات.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۰۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 مثلا رواتی که می گفت سبع طاهر است اسم این ها نیامده بود و فقط سباع امده بود لذا سباع را قید بزنیم واین دو را نجس بدانیم و بقیه سباع 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 وجمله در کار باشد مثلا ثقه بگوید: زید عادل وعمرو 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 وعمرو این تفکیک در حجیت معنا ندارد وعرفی هم نمی باشد.

در اینجا نمی توان گفت که « لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.»[1] نسبت به یکی تنزیهی است و در یکی وضعی است خصوصا 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 ان که نجاست است مولوی باشد.

از کجا فهمیدید که خطاب در اینجا ارشادی است د رحالیکه می فرمایید که استحباب تطهیر می شود ارشادی و نجاست دست و درنهایت 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.

[1] سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبَ وَ الْأَرْنَبَ أَوْ شَيْئاً مِنَ السِّبَاعِ حَيّاً أَوْ مَيِّتاً قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ.

[۱] **اما دلائل النجاسة الوزغ: روایات.**

٤٧٧ ـ ٢ ـ[۲] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفَأْرَةِ وَ الْوَزَغَةِ تَقَعُ فِي الْبِئْرِ قَالَ يُنْزَحُ مِنْهَا ثَلَاثُ دِلَاءٍ.[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.

اثباب 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)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۳۸ ـ ۶۸۸ و التهذیب ۱ ـ ۲۴۵ ـ ۷۰۶، و الاستبصار ۱ ـ ۳۹ ـ ۱۰۶.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۸۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ 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:

٦١٥ ـ ١ ـ[1] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْعَظَايَةِ[2] وَ الْحَيَّةِ وَ الْوَزَغِ يَقَعُ فِي الْمَاءِ فَلَا يَمُوتُ أَ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فَأْرَةٍ وَقَعَتْ فِي حُبِّ دُهْنٍ وَ أُخْرِجَتْ قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ أَ يَبِيعُهُ مِنْ مُسْلِمٍ قَالَ نَعَمْ وَ يَدَّهِنُ مِنْهُ.[3]

دلائل 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

٦١٩ ـ ٥ ـ[4] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخُنْفَسَاءِ تَقَعُ فِي الْمَاءِ أَ يُتَوَضَّأُ بِهِ[5] قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ قُلْتُ فَالْعَقْرَبُ قَالَ أَرِقْهُ.[6]

---

[1] (٧)ـ التهذيب ١ ـ ٤١٩ ـ ١٣٢٦، و الاستبصار ١ ـ ٢٣ ـ ٥٨ و الاستبصار ١ ـ ٢٤ ـ ٦١، و أورده في الحديث ١ من الباب ٣٣ من أبواب النجاسات.

[2] (١)ـ العظاية ـ و هي دويبة معروفة، و قيل ـ هو السام الأبرص(النهاية ٣ ـ ٢٦٠). // العَظَاءَةَ ـ ج عَظَاء و عِظَاء و عَظَايَا و عَظَايَات [عظي] (ح): حشره‌ای نرم و کوچك است که با شتاب راه می‌رود و می‌ایستد و در زبان متداول به آن (السَّقَّاية) گویند و گونه‌های بسیار دارد. این حشره در زبان فارسی به (دخترسقا) معروف است.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج١ ؛ ص٢٣٨، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ١۴٠٩ ق.

[4] (٣)ـ التهذيب ١ ـ ٢٣٠ ـ ٦٦٤، و الاستبصار ١ ـ ٢٧ ـ ٦٩.

[5] (٤)ـ كتب المصنّف على(به) علامة نسخة و في الاستبصار ١ ـ ٢٧ ـ ٦٩(منه).

[6] وسائل الشيعة ؛ ج١ ؛ ص٢۴٠، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ١۴٠٩ 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 ـ ۶ ـ [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 وُجِدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقِهَا وَ تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَباً فَأَرِقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأْ 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 سندا:

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)ـ الكافي ۳ـ ۱۰ ـ ۶ قطعة من الحديث ۶، و أورده في الحديث ۴ من الباب ۳۵ من أبواب النجاسات.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۴۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] یکشنبه ۹۱/۱۲/۰۶.

«و إذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية، و الواقفة، و الناووسية 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 رووه 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 اللّه 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.»[1]

و این عبارت به صراحت دال بر وثاقت او است و مذمتهایی 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 کوته فکری بوده اند، به یکی از اصحاب حضرت رسید و او را کشت و بعد زن ان که حامله بود کشت و

[1] العدة في أصول الفقه ج۱ ۱۵۰ فصل ـ 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 عنههای صفوان را موثق می دانند وعثمان 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 ـ ۴ ـ[۱] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ[۲] عَنْ رَجُلٍ آلَى مِنِ امْرَأَتِهِ مَتَى يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا قَالَ إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَ وُقِفَ[۳] قُلْتُ لَهُ مَنْ يُوقِفُهُ قَالَ الْإِمَامُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُوقِفْهُ عَشْرَ سِنِينَ قَالَ هِيَ امْرَأَتُهُ.[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)ـ التهذیب ۸ـ ۸ـ ۲۳.

[۲] (۵)ـ في نسخةـ سئل" هامش المخطوط".

[۳] (۶)ـ في المصدرـ یوقف.

[۴] وسائل الشیعة ؛ ج۲۲ ؛ ص۳۴۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بررسی دو روایت دلالتا: 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.

دلائل 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.

٤٧٧ ـ ٢ ـ [1] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْفَأْرَةِ وَ الْوَزَغَةِ تَقَعُ فِي الْبِئْرِ قَالَ يُنْزَحُ مِنْهَا ثَلَاثُ دِلَاءٍ.[2]

[1] (٨)ـ التهذيب ١ ـ ٢٣٨ ـ ٦٨٨ و التهذيب ١ ـ ٢٤٥ ـ ٧٠٦، و الاستبصار ١ ـ ٣٩ ـ ١٠٦.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج١ ؛ ص١٨٧، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ١۴٠٩ 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 برطهارت 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 نزاهت می کنیم.

یکی از روایات طهارت عبارت است از معتبره اسحاق بن عمار:

٦١٦ ـ ٢ ـ[1] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع كَانَ يَقُولُ لَا بَأْسَ بِسُؤْرِ الْفَأْرَةِ إِذَا شَرِبَتْ مِنَ الْإِنَاءِ أَنْ يُشْرَبَ مِنْهُ وَ يُتَوَضَّأَ مِنْهُ.[2]

این روایت هم سندش خوب است و هم دلالتش خوب است.

مسألة۲ : 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.

---

[1] (۳)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۱۹ ـ ۱۳۲۳، و الاستبصار ۱ ـ ۲۶ ـ ۶۵.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ 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 محكوم بالنجاسة ضعيف...

ما یک دفعه نمی دانیم که این مایع خون است یا غیر خون احتمال می دهم که این لباس قرمز من خونی باشد و احتمال می دهم 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 طاهراست 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.

---

[۱] دوشنبه ۹۱/۱۲/۰۷.

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 ـ ۲ ـ [۱] وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ 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 أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأْ مِنْ سُؤْرِهِ وَ اشْرَبْ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَماً فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ.[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)ـ الكافي ۳ـ ۹ـ ۵.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 قذر که لذا این موثقه عمار را در قاعده طهارت تخصیص می زند.

دلیل کسانی که مطلقا 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 خلافا 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 درمنقار 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 واقعا نجس می شود که مختص به جایی می شود که این دم واقعا نجس باشد که در اینصورت 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

عادتا 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 اصلا 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.

[1]...نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول

قبل الاستبراء بالخرطات أو بعد خروج المني قبل الاستبراء بالبول فإنها مع الشك محكومة بالنجاسة.

ببینید 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 بعدا 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؟

---

[1] 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 گاها قبل از خروج رطوبت طهارت دارد و گاها 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 اولا می گفتیم این رطوبات طاهر است لقاعده الطهارة و اگر قبلا 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 اولا نجس است و ثانیا ناقض است و ثالثا وضو نیاز است و اگر بین منی و دیگر رطوبات طاهر باشد اولا نجس است و ثانیا ناقض است و ثالثا 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 تخلی 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 مثلا 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.

[1] 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 اصاله 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.

---

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۲/۰۹.

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

و إن ظن نجاستها لکن الأحوط الاجتناب عنها .

بحث غساله 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 طهارت این آب طاهر است. بعضی از فقها گفته اند که این مورد سومی است که قاعده طهارت را تخصیص زده است. منظور از غساله ی حمام، غساله 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 ان 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 غساله 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 غساله 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 غساله 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 یعفور است. در روایات کسانی است که بواسطه آنها معتبره شده است و الا ابی یعفور از اجلاء است.

۵۶۰ ـ ۵ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَّامِ فَفِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ ـ وَ النَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ هُوَ شَرُّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقاً أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَ إِنَّ 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 غساله 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 متقضای قاعده طهارت است.

---

[۱] (۱)ـ علل الشرائع ۲۹۲.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۲۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] شنبه ۹۱/۱۲/۱۲.

تقریب کلام قائلین به استثناء غساله 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 حزازتی است یعنی آبی است که مجوسی و نصرانی و ... غسل کرده است یعنی حمل بر کراهت نشود.

مقدمه دوم: امام درمقام 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 غساله مجوسی و نصرانی است و واقعا نجس شده است، این دیگر ربطی به ما نحن فیه ندارد و رویات 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 غساله 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 شریت شده است.

در این روایت تعبیر به شریت شده ست در روایات دیگر هم شریت آمده است و این شریت 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 شریت 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 عادتا اطمینان پیدا می شود غساله نجس است.

سلمنا که ولد الزنا و اهل کتاب و ناصبی همه نجس هستند و جنب هم یا بدنش نجس است یا عادتا حامل نجاست هستند، وجهی ندارد که این روایت حمل بر نجاست ظاهری شود بلکه باید حمل بر نجاست واقعی شود چرا که عادتا این آب نجس می شده است کما اینکه قدیما که حمام کم بوده است کسی به خاطر نظافت حمام نمی رفته است و نوعا برای جنابت حمام می رفتند خصوصا که گفته اند در عصر عباسی ها ناصبی زیاد بوده است از زمان معاویه تا عمر بن عبد العزیز که نهی از لعن کرد تقریبا 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 نوعا انسان اطمینان پیدا می کرده است که آب غساله عادتا نجس است. ضمن اینکه عمر بن عبد العزیز نهی از لعن بر سر منابر کرده اند نه اینکه اصلا 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 اصلا تعارضی در کار نمی باشد.

مسألة۴: يستحب رش الماء[1]

إذا أراد أن يصلي في معابد اليهود و النصاري مع الشك في نجاستها و إن كانت محكومة بالطهارة.

روی مکان نجس می توان نماز خواند و نیاز نمی باشد مکانهایی که اجزاء بدنمان را روی آنها قرار می دهیم طاهر باشد الادر مکان پیشانی که اگر مهرما طاهر باشد کفایت می کند مثلا 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.

درشک 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.

[1] 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 صحیحه عبد الله بن سنان:

٦١٤٧ ـ ٢ ـ[1] وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْبِيَعِ وَ الْكَنَائِسِ وَ بُيُوتِ الْمَجُوسِ فَقَالَ رُشَّ وَ صَلِّ.[2]

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.

---

[1] (۵)ـ التهذيب ۲ ـ ۲۲۲ ـ ۸۷۵، أورد قطعة منه في الحديث ۲ من الباب ۱۴ من هذه الأبواب.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۵ ؛ ص۱۳۸، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 استکه قذارت معنوی با شستن از بین نمی رود بلکه با از بین بردن سبب زائل می شود

دور از ذهن استکه 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 مثلا 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 استکه 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 غَسل 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] مسألة۵ : في الشك في الطهارة و النجاسة لا يجب الفحص

بل يبني على الطهارة إذا لم يكن مسبوقا 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؟ ـ نجاست از احکام واقعیه و وضعیه است و طهارت هم علی قول حکم واقعی است که ربطی به جهل وعلم ما ندارد ـ 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 مطلقا 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 دائما دارید.

بیان این مسئله بخاطر نکته ای بوده است که تا الان نداشتیم.

---

[۱] دوشنبه ۹۱/۱۲/۱۴.

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 مثلا دست شما می خورد به خیسی نمی دانید که خیسی آب است یا خون اگردستتان 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 مطلقا 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 خودشرا 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 یعلمون 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 مثلا در نجاست و طهارت خیلی سهل گرفته است مثلا نمی داند وقت شده است یا خیر ولی می تواند رادیو را روشن کند و ببیند که وقت داخل شده است یاخیر. 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 اصلا به طهارت و نجاست اهتمامی نداشته اند و اصلا مهم نمی باشد .مثل اینکه فرموده اند:

٤١٩٦ ـ ٥ ـ[1] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَا أُبَالِي أَ بَوْلٌ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ.[2]

یا در روایت داریم که امام علیه السلام قبل از اینکه برای قضای حاجت بروند لباس خود را تر می 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 عادتا و به حساب احتمالات این لباس نجس می شده است یا در خانه کنیز داشته اند و این کنیزها بی مبالات 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 الکلام فی الاعیان النجسة.

---

[1] (۵)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۵۳ ـ ۷۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۰ ـ ۶۲۹.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس:

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس:

العلم الوجداني...

مرحوم سید طرقی 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 مثلا وقتی بینه بر نجاست اقامه می شود فی علم الله از این دو حالت خارج نیست ـ نجاست حکم شرعی است و تابع علم و جهل ما نمی باشد ـ 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 مثلا 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 نهایتا می شوم متجری اما گاها این بینه نقش معذریت هم دارد که مثالش 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 معغذر را بازی می کند اگر من تنها طهورم این آب باشد منحصرا 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. دقیقا نکته احتمال با امتثال یکی است یعنی امتثال می کنیم بخاطر دفع ضرر محتمل چرا که ما علم غیب نداریم شاید بینه اشتباه کرده باشد یا ثقه اشتباه کرده باشد یا اصلا علم ما جهل مرکب باشد.

العلم الوجدانی:

[1] مرحوم سید شروع می کنند از علم وجدانی:

نکاتی در مورد علم وجدانی:

منظور از علم وجدانی درلسان فقها قطع است و لو درعرف اطمینان را هم می گیرد.

علم در کلمات فقها مراد قطع است و لو عرفا 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 معذریت 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.

[1] سه شنبه ۹۱/۱۲/۱۵.

علم وجدانی منجز است نه معذر و معذر جهل است.

مشهور علمای اصول گفته اند قطع منجز و معذر است اگرقطع 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، معذریت و منجزیت آن می شود وقعی 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 ماهم 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 گوییکه شما از کجا می گویید که این عقوبت قبیح نمی باشد؟ می گویید که قطع داریم بعد می رویم سراغ این قطعتان می گوییم از کجا می گویید این قطعتان حجت است؟ می گوییم قطع داریم عند العقلاء این قطع حجت است. تا زمانی که این قطع به یک قطع ذاتی بر نگردد 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 گویید که حجیت قطع ذاتی است؟ می گویید 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 ذاتیی 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 معذریت 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 مطلقا 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 بخاطرتقصیر گوشش را می مالند اما ما می گوییم

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 وقبح 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 وجعلی 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 مثلا من اگر نماز ظهر نخواندم و عرف هم این را مستحق عقاب نمی داند و لو اگر شارع عقاب کرد واقعا ظلم نمی باشد، اما با این حال با توجه اینکه در آیات وروایات که آمده است که خداوند ظلم نمی کند ما ظلم را اینطور معنا کرده ایم ک 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 هجدهیه 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 شهاد 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: فقبین خبرو بینه خبر را هم در مورد موضوعات و هم رد احکام بکار می رند بینه را در موضوعات بکار می برند چرا که مشهورفقها خبر واحد را در موضوعا حجت نمی دانند امادر 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 منن رجالکم که در مقام استدانه آمدهاست یعنی وقتی می خواهید که قرض بدهید یا قرض بگیرد دو نفر را شاهد بگیرید که اگر این دو شاهد حجت نباشد این کر لغو یم 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 بگیرد این معنا ندارد .

خود این کلام می شود امضاء شارع سیره عقلاء را .

شهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة سوره مائده

این در مورد وصیت است که در هنگام وصیت موصی باید این وصیت را حضور دو شاهد انجام دهد

[1]آیه سوم: یحکم به ذوا عدل منکم سوره مائده سوره ۵ آیه ۹۵

چون بینه 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 بگوید که فلان حیوان شبیه این سات کفایت می کند.

آیه چهارم: و اشهدوا ذوی عدل منکم طلاق ۶۵ آیه ۲ گفته شدها ست 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 بینه 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 یک ی در مورد وصیت و یکی در مورد کفاره و یکی در مورد طلاق بود که این گفته شدها ست که یک حکمی در ورد مختلف بیاید این عرفی است که این مورادا‌ز باب مثلا استکه این موراد هیچکدم مثل هم ه نمی باشند یعنی این موراد خصوصیت ندارد که معلوم می شود که بینه در نزد شارع حجت است.

آیات دیگر داریم ک اگر از شما شهادت خواستند باید اداء شهادت کندی یا تحمل شهادت کنید اگر به شما گفته شد که نباید کتمان شهادت کنید که این زانها هم معلوم یمش و حجیت بینه که این ایاتعبارتند از :

آیه اول: و اقیموا الشهادة لله .طلاق ۶۵آیه ۲

معنا: این را دو جور معنا کرده ند که وقتی که می خوهید اداء شهادت کنید بری خدا اداء شهادت کنید و عین مخلصانه و برای خداباشد نه برای اغراض دیگر

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۲/۱۶.

معنا دوم در مقام شهادت خداوند را در نظر بگیرید یعنی مواظب باشیدکه کم و زیاد نشود و درست شهادت بدهید.

آیه دوم: و لا یاب الشهداء الا ما دعوا این آیه شریفه می فرمایند 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 یکتمها 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 استکه 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 یکتمها 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 ک 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 الشيعة ؛ ج۲۲ ؛ ص۲۶

۲۷۹۲۸ ـ ۲ ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنْ طَلَّقَهَا لِلْعِدَّةِ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدَةٍ فَلَيْسَ الْفَضْلُ عَلَى الْوَاحِدَةِ بِطَلَاقٍ وَ إِنْ طَلَّقَهَا لِلْعِدَّةِ بِغَيْرِ شَاهِدَيْ عَدْلٍ فَلَيْسَ طَلَاقُهُ بِطَلَاقٍ وَ لَا يَجُوزُ فِيهِ شَهَادَةُ النِّسَاءِ.[۲]

منظور از عده طهر است یعنی ان طلقها فی طهرها

روایت دوم:

وسائل الشيعة ؛ ج۱۰ ؛ ص۲۸۶

۱۳۴۳۰ ـ ۱ ـ[۳] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ عَلِيّاً ع كَانَ يَقُولُ لَا أُجِيزُ فِي الْهِلَالِ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ.[۴]

این روایت دال است که در موضوعات یا هلال خبر واحد حجت نمی باشد. امااین دلالت ندارد چرا که در این جا منظور رجلین عدلین منظور این بوده است که یعنی من قول زن راحجت نمی دانم یعنی تعبد است که قول زن در رویت هلال ملاک نمی باشد

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۶ ـ ۶۱ ـ ۱۷، و التهذيب ۸ ـ ۴۸ ـ ۱۴۸، و أورد صدره في الحديث ۹ من الباب ۸، و أورد صدره بإسناد آخر عن التهذيبين في الحديث ۱۲ من الباب ۲۹ من هذه الأبواب.

[۲] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] (۴)ـ الكافي ۴ ـ ۷۶ ـ ۲.

[۴] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 اصلا 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 ؛ ج۲۵ ؛ ص۱۱۸

۳۱۳۷۷ـ ۲ـ[۱] وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبُنِّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.[۲]

این روایت در مورد تذکیه 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.

[۳]روایات طائفه دوم: که کلمه شهادت عدلین اخذ نشده است بکله کلمه بینه اخذ شده است

فقها بحثی را مطرح کرده اندک ه بینه ای که در رویات آمده به چه معناست؟ نظر اول: به معنای لغوی و عرفی است یعنی ما یبین الامر عند العرف و العقلاء

نظر دوم: شهادت عدلین مطلقا.

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۶ـ ۳۳۹ـ ۲.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] یکشنبه ۹۱/۱۲/۲۰.

قول سوم: اگربینه کلمات پیغمبر و ائمه قبلاز صدقین علهم السلام باشد به معنای عرفی و لغوی است اما در عصر صادقین و به بعد به معنای شهادت عدلین استکه در آ« زمان اصطلاح در شهادت عدلین شدها ست.

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 اصلا فایده ای ندارد چرا که اگر به معنای لغوی باشد یکی از ما یبین 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 ؛ ج۱۸ ؛ ص۴۴۳

۲۴۰۱۱ ـ ۲ ـ [۱] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحاً أَحَلَّ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا.[۲]

&&&

این روایت در مقام قضا و خصومت وارد شدها ست که در باب قضاء باری دو کار است که برای رفع خصومت یا برای اثبا یک حکم شرعی است مثل این دو نفر نزاعی در یک مالی درند که رجوع بمی کنند به حاکم که حاکم برای رفع خصصمت ابتدا مدعی و مدعی علیه را &&&

یکی هم برای اجرای حکم است که می گویدکه به من نسبت نا روا داده است که خصومت مالی نداند بلکه حاکم او را مواخذه می کند.

---

[۱] (۴)ـ الفقیه ۳ـ ۳۲ـ ۳۲۶۷، و أورده في الحديث ۵ من الباب ۳ من أبواب كيفية الحكم.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ 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 فلیتبوأ 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 خصوصمت بکار بدره شود به ظریق اول یا مساوات در غیر خصومت حجت است به این تقریب در رویات 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 درکار 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 کردها ند: 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 اهتمامی ندارد. اصلا شارع می خواهد که مردم در نجاست وطهارت 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.

[1]مرحوم آقا رضا همدانی می گویند که این دلالت بر اولویة 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 تصوره 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 تصوریه و دلالت دومی می شود دلالت تصدیقیه.

درعلم نمطق دائما دلالت الفاظ دائما بحث دلالت تصوریه است و کاری به دلالت تصدیقیه ندارد یعنی در منطق وقتی گفته می شود که مدلول مطابقی یا تضمنی یا التزامی دائما منظور مدلول تصوری است.

در اصول هر دو دلالت مد نظر اصولی است هم تصدیقیه و هم تصوریه اما آنچه در درجه اول وعمده مد نظر اصولی است دلالت تصدیقیه است امم فی الجمله به دلالت تصوریه هم می پردازد.

---

[1] دوشنبه ۹۱/۱۲/۲۱.

مدلول یک کلام یا مدلول التزامی است یا منطوقی است یا مدلول مفهومی کلام است که منظور مدلول تصدیقه است و اصلا تصوری این سه قسم را ندارد.

مدلول اتزامی علم اصول دائما یک مدلول تصدیقی است بخلاف منطق.

منطوقی و مفهومی را کار ی در اینجا نداریم و می خواهیم التزامی را توضیح دهیم.

مراد از التزامی مدلولی است که ملازم در صدق است با مدلول منطوقی یا مفهومی یعنی یک کلامی می تواند هم مدلولی التزامی نسبت به مدلول منطوقی داشته باشد و هم یک مدلول التزامی نسبت به مدلول مفهومی داشته باشد که اینها یک ظهور می باشند که حجت می باشند البته غیر از مدلول التزامی عقلی که ظهور نمی باشد 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 نمی باشد.

که خودش دو قسم است

عقلی : که اگر مدلول منطوقی و مفهومی صادق باشد قطعا این مدلول صادق است و محال است که صادق نباشد مثل اینمکه زید فی المدرسه که ملازمه عقلی داردکه زید ر مسجد نمی باشد.

تلازم در صدق عرفی: یعنی عرف ملازمه یم بیند اما عقلا 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 می بیند که شارع حرمت را برای شرب جعل کرده باشد اما برای خوراندن نجس جعل حرمت نکرده باشد که این را در اصطلاح می گویند تسبیب به نجس. عقل می گوید که محذوری ندارد که شرب حرام باشد اما خوراندن حرام نباشد اما عرف می گوید که بین این دو ملازمه است و محال عرفی است که تفکیک شود لذا بعضی مثل مرحوم صدر می فرمایند که از دلیلی که می گوید شرب نجس حرام است&&&& می فهمیم که تسبیب هم حرام است.یعنی همان دلیلی که به زید می گوید نجس را نخور می گوید که به دیگران هم نخوران.

خوب دقت کنید ما نحن فیه از همین نوع است که دلالت التزامیه عرفیه است البینه عل یالمدعی می گویکه بینه مدعی در نزاع حجت است اما در نجاست چطور؟ به دلالت التزامی عقلی شکی نمی باشد که دال نمی باشد بلکه عرف می گوید 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.

[1] 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 ازمن 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 مطلقا حجت می داند مثلا 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 بخواهدد که موردی از افراد حجت نباشدباید مولا بگوید

در عند العقلاء مطلقابینه 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 رادر مورد قضاء امضاء کرده اند و عرف این را امضاء ارتکاز خود که حجیت بینه مطلقا می باشد، می بیند.

مثلا کسی از شما فلان سوال را می کند و شما می گویید که برو از زید بپرس 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 بگویید.

---

[1] سه شنبه ۹۱/۱۲/۲۲.

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. چراکه 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 نکردها ست 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 اینهاا می رسد که انسان مطمئن می شود همین وجه ایشان

بوده است در موثقه عمار امام فرموده ااند کل شیء نظیف که حکم ظاهری است حتی تعلم انه قذر یعنی تا علم پیدانکرده ای بگو طاهر است در بینه که من علم به نجاست ندارم لذا روایت می گوید که اعتنا نکن وبگو که طاهر است. علم یا به معنای لغوی یعنی قطع است یا اعم از قطع و اطمینان که بینه اطمنیان 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 بینه و اماره قائم مقام علم موضوعی طریقی ننمی شود&&& این اگر موضوعی باشد درست است که بارها گفته ایم که ظهور علم در طریقیت است و بینه واماره 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 بینه.

[1]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 ساترمنحصر در این لباس است دو نماز بخوانید یکی عریانا و یکی با این ساتر 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.

[1] چهارشنبه ۹۱/۱۲/۲۳.

بین فقها مفروغ عنه است که در شبهات حکمیه خبر واحد حجت است اما شک است که در موضوعات هم حجت است یاخیر؟ 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 کردهاند.

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 متاخرین 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 فتوابه حجیت و عدم حجیت نداده اند یعنی در مقام افتاء احتیاط کرده اند. حجیت آن نزد شارع خودش فتوا است

اینها که احتیاط کردهاند 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 نشدها ست ولوو این که به مقتضای اصل عدم حجیت است ک 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.

رادعهای ادعا شده از طرف قائلین به عدم حجیت:

روایت اول: روایت مسعدة بن صدقه

وسائل الشيعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۸۹

۲۲۰۵۳ ـ ۴ ـ [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 قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ[۲] قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.[۳]

بعینه 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 استکه 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 کلها علی هذا حضرت قانون کلی را می فرمایند که هر چیزی این طور می باشد مثل نجاست وطهارت 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)ـ الكافي ۵ـ ۳۱۳ـ ۴۰.

[۲] (۹)-" عليك" ليس في المصدر.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 استکه می فرمایند الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین .....

که خبر واحد نه علم است و نه بینه و تمام مثالها هم شبهات موضوعیه است.

[1]مراد سید از قطع، قطع به حکم کلی و جعل نمی باشد که مثلا من قطع داشته باشم که خمر نجس است یا کلب و خنزیر نجس است خیر اینها که به روایت یا دلائل 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 رویات مسعده بن صدقه باشد مسعده بن صدقه که توثیق ندارد و یک توثیقات عامی دارد که درکتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی نوارد شده است که کسانی مثل آقای خوئی که قبول کند این را می تواند قبول کند یا اعتماد کند به قول پدر علام ه مجلیسی که درکتاب روضه المتقین آنجا فرموده است:

روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (ط ـ القديمة) ؛ ج۱۴ ؛ ص۲۶۶

و الذي يظهر من أخباره 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 تتبعت وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، و حريز بن عبد الله، مع أن الأول من أهل الإجماع، و الثاني أيضا مثله في عمل الأصحاب و ذكره الشيخ ـ رحمه الله ـ[2]

آدم کثیر الروایتی بود ه است و در کتب اربعه فقط دویست 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 بله امکان دارد که چون دروغ زیاد نمی گوید یا اینکه آدم خیلی خوش حافظه

[1] شنبه ۹۲/۰۱/۱۷.

[2] مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (ط ـ القديمة) ـ 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.

مناقشه مرحوم صدر در جواب از مناقشه اول[۲] : تا زمان امام صادق علیه السلام که این روایت از اوست ردعی نشده پس امضائش ثابت می شود و استصحاب می شود.[۱]

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 مشرِّع 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 وبعد 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[1] ».

مناقشه دوم در روایت مسعده: یک روایت نمی تواند رادع چنین ارتکاز قویی 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 بر قرار 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 تماما 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

[1] کافي (ط ـ دار الحديث)، ج۳، 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 زراره 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 رادعیة تابع غرض مولاست 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.[1]

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 مام صادق علیه السلام به معنای شهادت عدلین است.

من نمی دانم که آیا این امر درست است یا خیرچرا 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.

---

[1] دوشنبه ۹۲/۰۱/۱۹.

اشکال دوم به مناقشه سوم: تردید در اینکه به معنای شهادت عدلین است یا ما یبین 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 استبانه یا در صورت اقامه بینه «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»[1] استبانه 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 قبلا 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: عقلا بما هو علم به خبر واحد عمل نمی کنند بلکه بما حفظ لنظام الاجتماعی 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.

[1] كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ 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 فیه مفاد این روایت چیست؟ مفاد این روایت این است که غیر از علم وبینه اعتبار ندارد چرا که غایت را انحصار کرده است به دو چیز بینه وعلم که معنایش این است که غیر آن دو اعتبار ندارد که یکی از این غیر ها خبر عدل واحد است و خبر واحد علم نمی باشد حقیقتا و لو عقلاء علم اعتبار کرده باشند بلکه اماره است، لذا این روایت در حقیقت دارد ردع 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 وهیچ روایت دیگر از امام صادر نشده باشد و یا فی الجمله بوده است اگر این روایت فرضا 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 درصورت 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 الجمله 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.[1]

در کلام امام صحبتی از جبن نمی باشد اما عبد الله بن سلیمان گفته اند که این روایت در مورد جبن بوده است.

۳۱۳۷۷ ـ ۲ ـ[2] و عن أحمد بن محمد الكوفي عن محمد بن أحمد النهدي عن محمد بن الوليد عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة.[3]

منظور از عبارت « فيه ميتة[4] » این است که یا از شیر میت ساخته شده است یعنی نجس است یا اینکه منظور این است که میته 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[5] » این است که اگر یک نفر آمد به قولش عمل نکن.

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۱/۲۰.

[2] (۲)ـ الكافي ۶ـ ۳۳۹ـ ۲.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۱۱۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة.

[5] 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 میته یا غیر میته 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 اطمنیان 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 قبلا گفتیم که سیره عقلاء به خبر واحد در موضوعات عمل می کردند گفتیم اگر عملی در عصری خلاف طبع و سیره عقلاء باشد حتما به ما منعکس می شود و مشهود وعلنی می شود مثل اینکه کسی از شما بپرسد که فلانی با دهان آب می خورد یا خیر؟ شما می گویید با دهان با این که شما این شخص را اصلا 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 مثلا 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:

۳۳٤۱۹ ـ ٤ ـ[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 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 قالا 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.[۳]

در این روایت آمده است از ابی الحسن ثالث که منظور امام هادی علیه السلام می باشد.

منظور از «من اعامل[٤]» معامله در کسب و کار نمی باشد از ادامه فهمیده می شود که در اخذ احکام است

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۱ ـ ۳۳۰ ـ ۱.

[۲] (۳)ـ في المصدرـ أو عمن.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۳۸، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[٤] 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

مامون در عبارت « الثقة المأمون[1] » 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 وجوهی که گفته شده بود در مورد خبر ثقه هم می آید و حجیت قول ثقه را هم اثبات می کند.

[2]البته خوسته اند که به بعضی از روایات خاصه هم استناد کنند که چون اکثرا دلالتشان مخدوش است ذکر نکردیم و الا سند آنها قوی است.

ما قالا 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

[1] 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 قالا 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

[2] چهارشنبه ۹۲/۰۱/۲۱.

سوال: منظور از خبرواحد در موضوعات، خبر واحد عدل است یا ثقه که اعم از عدل است؟ خبر واحد ثقه به خاطر دلائل گفته شده.

باید برگشت به دلائل.

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 اليد

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 می گوییم:

وجه اول: سیره عقلاء.

در سیره عقلاء اگر کسی از ما تحت یدش خبری دهد قول او را قبول می کنند و اختصاصی به نجاست و طهارت ندارد اگر گفت این شیر گوسفند نمی باشد و مثلا گاو است و اگر خلافش اثبات شد کسی ما را سرزنش نمی کند. برای شما گوسفند ذبح شده و مرغ می آورد وهمین آوردن سر سفره اخبار به این است که این حیوانات مذکی هستند.

می پرسیم قبله کدام طرف است می گوید فلان طرف یا سجاده را به طرفی می اندازد یا آبی می آورد که معنایش این است که این آب طاهر است.

این سیره از عقلاء مسلم است که شارع مقدس هم قطعا ردعی نکرده است که از این سکوت شارع امضاء این سیره را می فهمیم. دیگران هم به این وجه استناد کرده اند.

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 می کردند به همان بیان قبل که در صورت اثبات این سیره امضاء هم فهمیده می شود به این صورت که عمل به قول ذی الید امر مقتضای طبعی بوده است و اگر مخالفتی بود یقینا به ما می رسید و علنی می شد در حالیکه بما نرسیده است از این عمل کشف می کنیم که شارع مقدس این قول را حجت می دانسته است. از این سیره مستقیما کشف می کنیم که امضاء شده است یا حجت است و نمی شود سیره متشرعه باشد و حجت نباشد.

در ما نحن فیه روایات زیادی داریم که فقها گفته اند که این روایات دلالت می کند بر حجیت قول ذو 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 می باشند 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 الجمله.

آیا هر صاحب الیدی ها قولش حجت است یا خیر بعضی از ذو الیدها قولشان حجت نمی باشد؟

بعد از بحث از دلائل حجیت اخبار صاحب الید باید در چند امر بحث کرد:

الامر الاول[1]: فی سعة دائرة ا لحجیة بلحاظ الید[2].

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 گاها این ید شرعی نمی باشد مثلا 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 گاها ید مستقل است مثل اینکه خانه مال یک نفر است اما گاها ید مشترک است مثلا فرش مال دو نفر است یا هر دو استیلاء دارند یا هر دو تصرف می کنند منظور از حجیت اعم از ید مستقل ومشترک است یا خیر منظور فقط ید مستقل است؟

پس ید به دوقسم تقسیم شد: ید شرعی و غیر شرعی و ید بالاستقلال و بالاشتراک.

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؟

---

[1] دوشنبه ۹۲/۰۱/۲۶.

[2] 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 اخبریت 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 اخبریت صاحب الید است که شخص صاحب الید، اخبر به حال آنچه که در استیلاء او است می باشد که در این اخبریت 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 معمولا 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 برحجیت 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 اخبریت بین ید مشترک و مستقل فرقی نمی باشد.

نکته سیره اخبریت بود در اخبریت 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 اصلا 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 واحتمال 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 مثلا 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[1]: در سعه و ضیق این حجیت به لحاظ مفاد این خبر.

تارة اخبار صاحب الید مال زمانی است که صاحب الید نمی باشد و گاها 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:

[1] سه شنبه ۹۲/۰۱/۲۷.

صورت اول: خبر از قبل از صاحب الیدی:

که خبر او مال قبل از زمان صاحب الیدی است. مثل اینکه الان ذو الید است اما خبر او مال دو روز قبل است که ذو الید نبوده است مثلا می گوید که هفته قبل نجس بود.

صورت دوم: خبر از بعد از صاحب الیدی:

که خبر می دهد بعد از صاحب الید بودن. مثل این که این فرش را فروخت این فرش را که فروخته است قبلا 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 سِیَر کشکی و اتفاقی نمی باشد. نکته در سیره اخبریت است که باید ببینیم که در کدام از اقسام اخبریت نقش دارد و در کدام نقش ندارد.

صورت اول از قسم اول: حجت نمی باشد چرا که ید او در اخبریت نقشی ندارد.

در مورد اول اخبریت نقش ندارد. دو روز است که مالک شده و می گوید که یک هفته قبل نجس بوده است چون اخبریت نقشی ندارد چرا که می گوید که قبل از اینکه دردست 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 اخبریت 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 اخبریت نقشی ندارد.

گاها 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 ست این فرش طاهر است یا خیر؟ اگر بگوید 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 اخبریت 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 اخبریت 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 اخبریت مسموع است.

نکته عام: قول صاحب الید در زمانی مسموع است که ید او در اخبریت تاثیر داشته باشد.

قول صاحب الید که گفتیم حجت است نکته اش اخبریت است گاها خبر می دهد به امری اما ید در اخبریت تاثیری ندارد لذا قول او مسموع وحجت نمی باشد که در دو مثال توضیح می دهیم:

مثال اول: إخبار 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 اخبریت ندارد بلکه خبرویت می خواهد یا مثلا شک می کند که چرم طبیعی است یا مصنوعی اگر صاحب الید بگوید طبیعی است یا مصنوعی دراینجا قول صاحب الید مسموع و حجت نمی باشد چرا که ید در اخبریت نسبت به اینکه چرم است یا خیر اول و ثانیا 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 إخبار فروشنده به طبیعی یا مصنوعی بودن، معنا نداشته و حجت نمی باشد چرا که ید در اخبریت تاثیر ندارد بلکه خبرویت می خواهد.

مثال دوم: اخبار او مسبب از سببی است که ید او در اخبریت 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 فرضا نسبت به زمین نمی باشد لذا نجاست لباسش هم اثبات نمی باشد چرا که نجاست و عدم نجاست لباس منوط به نجاست وعدم نجاست زمین است که نسبت به نجاست زمین اخبر نمی باشد.

لذا نباید وجهش را ذکر کند که ید در اخبریت آن وجه تاثیری نداشته باشد.

یا بگوید که این قرمزی روی زمین خون است قولش مسموع نمی باشد اما اگر بگوید که نجس روی لباس من افتاد قولش مسموع می باشد.

و کلا مثالهایی که به اخبریت حاصل نمی شود یا ید شخص در اخبریت تاثیری ندارد.

الامر الثالث[1]: در سعه و ضیق حجیت به لحاظ صاحب الید.

صاحب ید تارة ثقه است و تارة غیر ثقه، 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 الاولی: حجیت قول صاحب الید، مخصوص ثقه است یا خیر؟

فقها به لحاظ احراز وثاقت و عدم احراز وثاقت، قول صاحب الید را به چهار دسته تقسیم کرده اند:

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۱/۲۸.

اقسام قول صاحب ید به لحاظ احراز وثاقت:

دسته اول: وثاقت او برای ما احراز شده است سواء کان ثقة فی الواقع او لا.

دسته دوم: صاحب الید مجهول است سواء کان ثقة فی الواقع او لا.

دسته سوم : عدم وثاقت او برای ما محرز است سواء کان ثقة فی الواقع او لا.

دسته چهارم: این شخص متهم است سواء کان فی 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 متنجب 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 ثقه: متجنب از کذب نمی باشد.

ضعیف و غیر ثقة کسی است که از کذب متنجب نمی باشد یعنی تقیدی به دروغ نگفتن ندارد نه اینکه تمام کلامش دروغ است خیر، متنجب 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 مثلا 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 دارم 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 إخبار به نجاست متهم به خطاء است.

این اصطلاحی بوده است که فقها در بحث موضوعات رایجش کرده اند مثلا در بحث فقه گفته شده استکه 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 اخبریت 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 اخبریت که گفتیم بلا اشکال در مورد اول و دوم است منتها گفته ایم علاوه بر اخبریت کاری می کنند که حفظ نظام باشد یعنی چرا به اخبر 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 درسیره عقلاء بین خبر با خبر دیگر تفکیک نمی کنند یعنی بیایند 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 ثقة 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 إخبار 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 مخصِّص 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 وحجت 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 عِرض 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 اولا 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 حائظ 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 اخبر 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 اخبریت را هم دارد.

[1] المسئله الثانیة: 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 إخبار صاحب الید که سیره عقلاء باشد که در سیره عقلاء فرقی بین مسلمان و غیر مسلمان نمی باشد کما این که اصلا در پی احراز این نمی باشند که شخص مسلمان است یا خیر چرا که نکته حجیت صاحب الید کما اینکه بارها اشاره شد، اخبریت است و اسلام در اخبریت 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 أخبر گویند یعنی خبر به اصطلاحاتی ندهد که مخصوص متدینین به غیر دین اوست.

گاها غیر مسلمان امری را می گوید که نمی توان به قولش اخذ کرد مثلا می گوید که نجس است که اصطلاحی است بین متشرعه و کسی می تواند این قول را بگوید که با اصطلاحات متشرعه آشنا باشد مثلا می گوید که این گوشت مذکی است و نوعا غیر مسلمان آشنا نمی باشد که فرق مذکی غیر مذکی در چیست؟ لذا در این موارد که نوعا 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.

---

[1] شنبه ۹۲/۰۱/۳۱.

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: معمولا اهل هر دینی نسبت به إخبار 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 نوعا با هم اختلاف نظر و عقیده دارند که تارة این اختلاف نظر در امر غیر دینی است مثلا 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 مثلا 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 إخبارش به اعتقاد خود حرف بزند مثلا چیزی را که در نظر طرف مقابل حرام است و در نظر دین او حلال است، إخبار از حلال بودن آن دهد یا بالعکس و در بابهای مختلف به این صورت و اصلا 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 إخبار می دهم. مثلا 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 نوعا 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 نوعا مقارن با بلوغ جنسی است بلوغ در حیوانات منظور همین بلوغ جنسی است اما در اینجا منظور بلوغ شرعی است که نوعا 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.

تمییز نسبی است مثلا می گوید این نجس است که نسبت به نجاست این سن تمییز زود حاصل می شود و شخص زود ممیز می شود اما سنینی است که اگر خبر بدهد مسموع نمی باشد چرا که تمییز حاصل نشده است مثل إخبار به مذکی بودن که مقدار سنی بالاتر از تمییز نسبت به نجاست می خواهد لذا تمییز نسبت به مورد خبر بررسی می شود البته به نسبت افراد هم متفاوت است.

مثلا سن تمییز فهم نجاست با خونی بودن یک چیز متفاوت است.

نسبت به اخبریت 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 اخبریت بود که در اینجا هم این نکته است لذا در صورت ممیز بودن قولش مسموع است و اصلا بلوغ جنسی که این ها ندارند در اخبریت نقشی ندارد. بلکه تمییز است که ملاک است لذا کسانی که عقب افتاده هستند به بلوغ جنسی می رسند اما به تمییز 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؟

[1] 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 دلائل 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:

[1] یکشنبه ۹۲/۰۲/۰۱.

۸۱ـ ۱۱ ـ[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: أتي عمر بامرأة مجنونة قد زنت[۳] فأمر برجمها فقال علي ع ـ 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)ـ الخصال ۹۳ ـ ۴۰ و الخصال ۱۷۵ ـ ۲۳۳ أورده المصنف باختصار.

[۲] (۴)ـ في المصدر: عن أبي ظبيان.

[۳] (۵)ـ في المصدر: فجرت، بدل(زنت).

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۴۵، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

قول دوم: مراد از حدیث رفع القلم، رفع العقاب و المواخذه است.

بعضی گفته اند که منظور قلم العقاب ومواخذه است.

عقاب و مواخذه 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 وحرمت بیانش به این صورت است که وقتی شارع مواخذه و عقاب را بر می دارد معنایش در نزد عرف این است که سبب العقاب و مواخذه را بر می دارد خوب سبب المواخذه 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 مواخذه 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 مُضَیِّقه است.

بعضی گفته اند آن احکام و اوامری که موجب ضیق و تکلُّف دنیوی و اخروی صبی می شود، برداشته شده است که این معنا از معنای اول اضیق و از معنای دوم اوسع است مثلا اگر صبی اقرار کرد بر علیه خودش گفت این کتاب من دزدی ست بنا برقول دوم حجیت برداشته نشده است اما طبق معنای اول و سوم برداشته شده ا ست 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: « وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ... »[1] که گفته اند «...غَنِمْتُمْ...[2]» 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 ردّ آن واجب است که مال دیگری باشد. حدیث رفع القلم را به قول سوم معنا کردند ــ نه معنای اول چرا که غیر مشهور است ــ یعنی منظور رفع التضییق و التکلف 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 گویید 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.

---

[1] وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴿۴۱﴾،الأنفال ، الجزء ۱۰، الصفحة: ۱۸۲، الآية: ۴۱

[2] وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴿۴۱﴾،الأنفال ، الجزء ۱۰، الصفحة: ۱۸۲، الآية: ۴۱

ان قلت: شیشه مال یک نفر است نه امت.

نگویید که شیشه مال یک نفر است نه امت که امتنان بر امت باشد تا عدم ضمان را اثبات کنید.

قلت: این یک قضیه خارجیه است.

می گوییم که این قضیه خارجیه یکی است اما حکم عام است و امتنان بر امت را می رساند.

ان قلت: عدم ردّ 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: ردّ 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 هرحکم 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 امتنانیة 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 اصلا 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 کلا به رفتار و گفتار صبی به لحاظ قانونی ترتیب اثر نمی دهند و او را مواخذه نمی کنند مضافا به اینکه ما اصلا 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 صبابت این کار را انجام دادم پذیرفته می شود.

[1]اما دلیل دوم: حدیث «عمد الصبی خطا»

۳۵۸۵۹ ـ ۲ ـ[2] و بإسناده عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال: عمد الصبي و خطؤه واحد.[3]

۳۵۸۶۰ ـ ۳ ـ[4] و بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر[5] عن أبيه أن عليا ع كان يقول عمد الصبيان خطأ (يحمل على)[6] العاقلة.[7]

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 سهوا و خطاً گفت که این فرش نجس است حتی اگر بالغ هم اینطور

---

[1] دوشنبه ۹۲/۰۲/۰۲.

[2] (۷)ـ التهذيب ۱۰ ـ ۲۳۳ ـ ۹۲۰.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۲۹ ؛ ص۴۰۰، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] (۸)ـ التهذيب ۱۰ ـ ۲۳۳ ـ ۹۲۱.

[5] (۹)ـ في المصدرـ أبي جعفر(عليه السلام).

[6] (۱۰)ـ في المصدرـ تحمله.

[7] وسائل الشيعة ؛ ج۲۹ ؛ ص۴۰۰، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 خطائه 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[1]».

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 انشائات 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 مثلا طالق» مثلا 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

---

[1] يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ﴿۱۱﴾ النساء ، الجزء ۴، الصفحة: ۷۸، الآية: ۱۱.

بابی و لو قصد معتبر نباشد مثل باب نجاست که اصلا 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 اصلا 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 اصلا 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.

مثلا خبری دارد که مدلول التزامی آن نجاست بود مثلا 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: «...یحمل علی العاقله...[1]» که عاقله مربوط به بحث جنایت است و قرینه عرفی است که این روایت مربوط به بحث جنایة است.

الامر الرابع تفصیل به لحاظ شیئی که تحت ید است: اگر تحت ید انسان بالغ ذو ارادة باشد.

گاها مال است گاها حیوان است گاها بچه است اما اگر تحت ید ما انسان عاقل ذو اراده باشد مثلا اگر مولایی خبر داد که لباس یا بدن عبد من نجس است یا در مورد

[1] ۳۵۸۶۰ـ ۳ـ 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 عليا ع كان يقول عمد الصبيان خطأ (يحمل على) العاقلة. وسائل الشيعة ؛ ج۲۹ ؛ ص۴۰۰

کلفت و خادم که الان در منزل کار می کنند بگوید بدن یا لباس او نجس است آیا قول صاحب الید حجت است؟

مختار ما: مسموع نمی باشد بخاطر نبود نکته اخبریت.

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 امورکه تحت ید انسان صاحب شعور و عقل و اراده باشد، اخبریت معنا ندارد در حالیکه مگر از باب حجیت قول ثقه.

[1] فرع مسئله: آیا درنحو استقبال القبله 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 اصلا 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 نوعا 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 فریبنده است چرا که ما فکر

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۲/۰۳.

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 اخبریت 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 بگوید که دیوار به سمت قبله است باز به نسبت به آن صاحب الید نمی باشد و ثانیا اگر هم صاحب الید باشد به سمت قبله بودن دیوار موضوع حکم شرعی نمی باشد.

یا مثلا صاحب خانه بگوید 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 اخبریت او نقش داشته باشد.

فروع دیگری هم است که خود مرحوم صاحب العروة خودشان می فرمایند.

هذا تمام الکلام فی حجیت إخبار صاحب الید .

[1]...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 عرفیی 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

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۲/۰۴.

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 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: صحیحه حلبی.

٤٠٥٧ ـ ٤ ـ[1] محمد بن يعقوب 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[2] ـ 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.[3]

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 مطَهِّر نمی باشد بلکه برای نزاهت یا رفع کراهت می باشد یا اینکه معنای این عبارت اینطور بوده و منظور امام این است

---

[1] (۴)ـ الكافي ۳ـ ۵۴ـ ۴، و التهذيب ۱ ـ ۲۵۲ ـ ۷۲۸ تقدمت قطعة منه في الحديث ۵ من الباب ۷ من هذه الأبواب.

[2] (۵)ـ في التهذيبـ مني، فيهما(هامش المخطوط).

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۴، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

که مقداری آب بپاش به لباست 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 احتمالِ حکمِ تکلیفیی که روی نجاست رفته است، می شود منجز یعنی برای ترخیص عدم منجز کفایت نمی کند بلکه نیاز به مُؤمِّن هم دارم.

مشهور هم قائل هستند که ما نیاز به مومن داریم و لکن اینها می گویند که مومن عقلی کفایت می کند و دائما این برائت عقلیه در کار است اما ما می گوییم که خیر نیاز به برائت 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 برائت 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 دائما برای معذریت و منجزیت نیاز به چیز دیگری دارد؟ یعنی دو نظر اولی بطبعه یکی از معذریت و منجزیت را برای او لازم می دانند اما در نظر سوم اصلا 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 معذِّر یا منجِّز 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 ظاهرا 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 دائما 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 گاها هر دو است و گاها 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 دائما 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 وجلوی 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 واین اطلاق در اینجا است چراکه در دلیل استصحاب امام علیه السلام مقابله بین یقین و شک انداخته است و فرموده اند: «...لا تنقض اليقين بالشک بل انقضه بيقين آخر...[1]» یعنی انقاض فقط به یقین است یا در قاعده طهارت هم فرمودند: « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر...[2] » و غایت را یقین به طهارت می دانند خوب در صورت ظن به نجاست من داخل در مغیی هستم نه داخل در غایت.

پس درمرحله اول ظن حجت نمی باشد.

مرحله دوم ما اینجا مومن می خواهیم که استصحاب و قاعده طهارت باشد.

مرحله سوم باید ببنیم که دلیل این اصول مومنه اطلاق دارد یا خیر که ظن را بگیرد یا خیر که گفتیم که اطلاق دارد.

---

[1] ۶۳۱ـ ۱ـ 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 تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب وجب 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 ؛ ج۱ ؛ ص۲۴۵)

۴۱۹۲ـ ۱ـ 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 شيئا 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 ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۶)

۴۲۲۴ـ ۱ـ 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 شيئا 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 ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۷)

[2] ۴۱۹۵ـ ۴ـ و بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار عن أبي عبد الله ع في حديث قال: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك. (وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۷).

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.

[1]...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 مثلا شک می کنید که وقت داخل شده است یا خیر؟ لذا امساک می کنید نمی دانم لباسم طاهر است یا

[1] شنبه ۹۲/۰۲/۰۷.

خیر؟ می شویم که اگر نجس بوده است قطعا طاهر شده است و اگر نبوده است تطهیر که مُنَجِّس نبوده است یعنی یقین داریم که مخالفت نکرده ایم.

جایی که می گوییم 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 رحجان شرعی را استحباب می گویند.

بررسی حسن عقلی و مطلوبیت شرعی احتیاط:

آیا احتیاط عقلا 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 عقلا حسن است و شرعا 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 مثلا 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.

خصوصا در مصادیقی که واقعا مشکل می شود مثلا 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؟ بله 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 ـ ۴۶ ـ[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 ـ ۹ ـ[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: و إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله (و إلى رسوله)[۵] ـ قال رسول الله

---

[۱] (۴)ـ أمالي الطوسي ۱ ـ ۱۰۹.

[۲] (۵)ـ في المصدرـ زكريا بن يحيى الكنيجي.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۶۷، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] (۱)ـ الكافي ۱ ـ ۶۸ـ ۱۰، و أورد قطعة منه في الحديث ۱ من الباب ۹ من هذه الأبواب.

[۵] (۲)ـ ليس في الفقيه(هامش المخطوط).

ص حلال بين و حرام بين و شبهات بين 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.***[1]

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 البته در شبهات حکمیه تحریمیة اما در بقیه 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 مقبحه 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.[2]

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 گاها 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؟

---

[1] وسائل الشیعة، ج۲۷، ص: ۱۵۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] قصه ای نقل می کنند که ابوذر خیلی ساده بوده است که پیغمبر را در پارچه ای پیچیده است و هنگامی که کفار می پرسیند 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 اقبح باشد یا مساوی باشد این عمل احتیاطی را دیگر نگیرد که دراین صورت این دیگر حسن نمی باشد مثلا یک لباس را آنقدر بشوریم که اسراف صدق کند که اسراف یا اقوی قبحا است یا مساوی است در اینجا دیگر صحبت از حسن آن نمی کنیم.

اسراف عرفی است که معنایش زیاده روی است مثلا 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 اصلا 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 واگر آن حکم نهی شارع باشد این نهی می رود روی مصداقی از آن عنوان که در نزد عقل و عقلاء وعرف آن مصداق قبیح است یعنی اصلا این عنوانی که در امر و نهی آمده است که تمام موارد را که اصلا حسن ویا 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 ویا هر کذبی ولو ناجی باشد بخلاف مشهور که گفته اند که اطلاق دارد و آنها را هم می گیرد و لکن از باب تزاحم دلیلی که می گوید کذب ناجی مشکل ندارد مقدم می شود.

مثلا 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 عرفیا 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 مثلا می خواهم یک قدم بردارم که پایم طاهر شود یا دستم را می خواهم احتیاطا داخل استخر کنم آیا این عمل در نزد شارع مطلوب است یا خیر راجح نمی باشد؟

بعضی از فقها گفته اند و لو عقلا 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 ترشحی هم بعدا 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 ندراد بلکه رجحان ندارد که این عدم رحجان 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 دراینجا 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.

۳۱۳۸۰ـ ۵ـ[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]

۴۱۹۶ـ ۵ـ[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)ـ المحاسن ۴۹۵ ـ ۵۹۷.

[۲] (۳)ـ في المصدر تاكل.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۱۱۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] (۵)ـ التهذيب ۱ ـ ۲۵۳ ـ ۷۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۰ ـ ۶۲۹.

[۵] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 نفرمودند 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 مارا 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« يحرم » فقط باشد:

[۱] اگر قید « إذا كان في معرض حصول الوسواس[۲] » قید «يحرم[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 « يكره أو يحرم[۵] » هر دو باشد.

شاید این احتمال از تردید بهتر باشد چرا که تردید با کتاب فتوا تناسب ندارد و ظاهرا این قول، قول قائل است نه قول خود سید.

ظاهر کلام مرحوم صدر و خوئی و حکیم علیهم الرحمة این است که قید « يحرم[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 يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

[۳] بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

[۴] بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

[۵] بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

[۶] بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس.

می رویم سراغ حرمت و کراهت: ما حرمت را می گوییم 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 عقلائی و عرفی ندارد.

منظور شک و احتمالی است که این شک و احتمال منشاء عرفی و عقلائی ندارد مثل شک این که این لیوان نجس است یا طاهر که این شک منشاء عقلائی دارد یا فرض کنید که کالایی از خارج آمده است و هنوز استفاده نشده است وشخص شک در نجاست و طهارت آن بکند این باز وسواس نمی باشد چرا که این شک منشاء آن عرفی و عقلائی 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 عقلائی 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 تضییع وقت بر این احتیاط.

سه مطلب قائلِ «قد یقال» 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 تضییع مال و تضییع وقت تطبیق می شود که تضییع مال اسراف می باشد نه تبذیر.

اسراف که دلیل داریم که مکروه است اما تضییع 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 تضییع وقت، معلوم نمی باشد که مکروه باشند.

بعضی از عناوین معلوم نمی باشد که مکروه باشد مثل تضیع وقت که در روایت داریم که مبغض ترین فرد فرد بیکار است از این تضییع وقت فهمیده نمی شود بیکار بودن یک معنا دارد و تضییع وقت یک معنای دیگری دارد ضمن اینکه اصلا مشخص نمی باشد که به اینها تضییع وقت صدق کند بخاطر این که در زندگی معمولا اوقاتی داریم که همینطور از بین می رود و مقتضای طبع است که هیچ کاری نکنی چرا که انسان نمی تواند دائما مشغول کاری باشد یا فکر کند یا عبادت کند یا مشغول کاری باشد خیر اینطور نمی باشد مثل اینکه حوصله نداری یا اینکه مثلا در روزنامه مطلبی را می خواند که اصلا بدرد او نمی خورد یا به هر دلیل دیگر که اینها اگر تضییع وقت باشد طبیعی است اما معلوم نمی باشد که مکروه باشد.

بله اسراف کراهت دارد و تبذیر 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 تضییع وقت مکروه است این دیگر از باب احتیاط مکروه نمی باشد بلکه از باب اسراف و تضییع و تبذیر مکروه است خیلی از کارها را انجام می دهیم که به خاطر اینکه مصداق بعضی از عناوین قرار می گیرد حکمی پیدا می کند مثلا 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 فقهیا نمی گوییم 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 دائما غیر مکروه است و لو مصداق تضییع وقت باشد. بله شرب خمر اضطراری حلال است یعنی خود این شرب خمر می شود حلال و دلائل اضطرار می گوید که دلیل حرمت شرب خمر فقط یک قسم غیر اضطراری را می گیرد اما وجوبش مثلا 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 گوییم این اطاعت شیطان است منظور اطاعت عملی است یعنی ما داریم عملا 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. مثلا 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 استکه سببی که اگر آن را تولید کنید مسبب قهرا حاصل می شود اگر ما احتیاطی کنیم که منجر به وسواس شود این هم می شود حرام چرا که وقتی وسواس شد دیگر مسلوب الاختیارمی 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 مثلا 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 قطعا و قهرا خواهد سوزاند.

حرمت سبب تولیدیِ 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 اتفاقا نشود این دیگر از باب تجری حرام می شود مثلا شخص را از پشت بام هول داده است که مسبب قهری آن قتل است و اتفاقا نمی میرد در اینجا سبب تولیدی از باب تجری حرام است. البته گذشته از اینکه ایذاء حرام است.

آن احتیاط وسواسی زمانی حرام است که با حکم شرعی مساس پیدا کند اما اگر وسواس در بستن در ماشین باشد این حرام نمی باشد.

۱۳۷ ـ ۱ ـ[۱] محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان قال: ذكرت لأبي عبد الله ع رجلا 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)ـ الكافي ۱ ـ ۱۲ ـ ۱۰.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۶۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 استکه این عمل مرجوح است نه اینکه حرام باشد.

در آیه شریفه « ...و لا تتبعوا خطوات الشیطان... » و امثال آن اطاعت در معصیت مراد خداوند متعال است.

دلیل می خواهیم بر حرمت کل متابعت شیطان .

آیه شریفه « إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴿۱۶۹﴾ » 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: « يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...[1] » 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 مثلا 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 نهایتا 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 قهرا 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 دائما فعل می باشد لذا اگر بخواهد حرام باشد، عملی که منشإ آن وسواس و آن

[1] النور ، الجزء ۱۸، الصفحة: ۳۵۲، الآية: ۲۱.

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 مثلا 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.

دیده شده است که افراد وسواسی محرماتی را انجام دهند یا واجباتی را ترک کنند که در اینجا عقلا احتیاط حرام است مثل مقدمه حرام قائل به حرمت عقلی آن هستیم اما شرعا حرام نمی باشد.

فقها هم که می گویند حرام است منظورشان حرمت عقلی است یعنی عقلا قبیح است که عقاب آور نمی باشد یعنی در نظر عقل قبحی به اندازه حرمت دارد. البته منظور ما از حرمت عقلی، حرمت عقلائی 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 عقلائی در مورد موالی عرفی است و نسبت به مولای شرعی حسن و قبحی نمی بینند و این حسن و قبحهای عقلائی 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.

[1]مسألة۱: 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 مثلا 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.

---

[1] یکشنبه ۹۲/۰۲/۱۵.

ینبغی البحث فی هذه المسئلة فی جهات:

الجهة الاولی: آیا علم به امتثال برای وسواسی لازم است؟ خیر

آیا علم به امتثال برای وسواسی لازم است یاخیر؟ یا 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 گوییم 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 خیر مانعی دارد یا خیر 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 قاعد اشتغال مورود آن ترخیص می شود مثل اینکه شما نماز خواندید و بعد شک می کنید که وضو داشتید یا خیر؟ 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 «لاحرج» 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 ـ ۱ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَامْضِ عَلَى صَلَاتِكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَدَعَكَ إِنَّمَا هُوَ مِنَ[۲] الشَّيْطَانِ.[۳]

---

[۱] (۷)ـ الكافي ۳ـ ۳۵۹ ـ ۸.

[۲] (۱)-" من" ليس في التهذيب" هامش المخطوط".

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۸ ؛ ص۲۲۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۱۰۴۹۶ ـ ۲ ـ [۱] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ جَمِيعاً قَالا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِيَ كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ قُلْنَا فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا أَعَادَ شَكَّ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ ثُمَّ قَالَ لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ 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 زُرَارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عُصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَى أَحَدِكُمْ.[۲]

۱۰۴۹۸ ـ ٤ ـ [۳] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُكَيْمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ رَجُلٍ صَالِحٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشُكُّ فَلَا يَدْرِي وَاحِدَةً صَلَّى أَوِ اثْنَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثاً أَوْ أَرْبَعاً تَلْتَبِسُ عَلَيْهِ صَلَاتُهُ قَالَ كُلُّ ذَا قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ وَ يَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَذْهَبَ عَنْهُ.[٤]

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 نیاورد.

که این روایات دو خصوصیت دارند:

۱ – عنوانش، عنوان صلاة است.

---

[۱] (۴)ـ الكافي ۳ـ ۳۵۸ـ ۲، و أورد صدره في الحديث ۳ من الباب ۱۵ من هذه الأبواب.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۸ ؛ ص۲۲۸، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] (۷)ـ التهذيب ۲ـ ۱۸۸ ـ ۷۴۶، و الاستبصار ۱ ـ ۳۷۴ـ ۱۴۲۱.

[٤] وسائل الشيعة ؛ ج۸ ؛ ص۲۲۸، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 مثلا 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 عرفا 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:

[1] 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 قطعا کثیر الشک هم می باشد اما اینطور نمی باشد که هر کثیر الشکی، وسواس باشد. یعنی عنوان وسواسی با کثیر الشک ملازم است.

[1] دوشنبه ۹۲/۰۲/۱۶.

بیان دوم: شمول روایت به اولویت چرا که وسواس اسوء حالا از کثیر الشک است.

به اولویت استفاده کرده اند مثل « فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ[1] » 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. ثانیا 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.

---

[1] وَ قَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لاَ تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً (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: حجیت قول الوسواس فی 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 می کنیم 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 نمی آید چرا که اگر وسواسی هم نبود قول او حجت نبود یا مثلا صاحب الید است و گفتیم که قول صاحب الید حجت است اینجا بحث می آید اما در صورت قول به عدم حجیت دیگر این بحث نمی آید 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 نمی باشد.

حال آیا قول وسواسی به نجاست حجت و منجز است که نتوانم به قاعده طهارت و استصحاب طهارت رجوع کنم یا خیر حجت نمی باشد که می روم سراغ قاعده طهارت؟

قول او حجت نمی باشد و دلیل ما سیره عقلاء می باشد.

ما ها از کسانی هستیم که خبر وسواسی را در آنچه که وسواس است حجت نمی دانیم کما این که مشهور هم قبول دارند که رجوع می کنیم 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 نمی باشد به قول او اعتناء نمی شود مثلا انسانی است که سوء ظن دارد اگر کسی را مذمت کرد قول او حجت نمی باشد و یا حسن ظن غیر متعارف دارد که اگر کسی را توثیق کرد مسموع نمی باشد.

---

[۱] سه شنبه ۹۲/۰۲/۱۷.

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 معمولا در نجاست وسواس می باشد، اما احیانا 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 الکلام فی الجهة الثانیة.

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: حجیة قطع الوسواسی فی نفسه مع قطع النظر عن الردع.

مختار المشهور: القطع حجة عقلا و ذاتا مطلقا لان العقل لا یحکم بالفرق بین قطع الوسواسی و غیره.

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 ـ چرا که خود اعتقاد دست ما نمی باشد بلکه مقدمات آن دست ماست اگر مقصر نباشدـ 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 بله 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.

[1]اشکال دوم: موضوع قبح عقل از اول ضیق باشد یعنی منوط به جایی باشد که منشاء عقلائی 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 مناشئ متعارف و عقلائیه 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 ذاتیة 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 و حجیت مطلب دیگر است او کاشف ا ز واقع بودن به دین

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۲/۱۸.

معنا نمی باشد که واقعا اصابت به واقع هم می کند بله 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 منشائش 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 مثلا با چش 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 وعقلائی می گوییم اما اگر قطع او از حدس بود که نوعا 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 بعدا می آید.

ما تفصیل داده ایم اما در حقیقت این تقصیل 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 نوعا قطع ناشی از وسوسه نمی باشد بلکه قطع ناشی از حدس نوعا 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 مثلا وسواس او در حس او تاثیر بگذارد مثلا 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. عقلا 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 نوعا 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 الحجیة.[1]

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؟

[1] شنبه ۹۲/۰۲/۲۱.

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 مرخِّص، 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 استکه 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 خاطئ چاره ای جز ترخیص عمومی که شامل او هم شود، ندارد.

بیان جواز ایصال: هر قاطعی دو قطع دارد مثلا وقتی قطع به نجاست این فرش دارم من دارای دو قطع می باشم: اولا: قطع دارم که این فرش نجس است و ثانیا: 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 یجب الاجتناب من النجاسة علی القاطع بالنجاسة و قاطع هم به واسطه قطع دومی خود را دائما 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: «یجب 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 یجب الاجتناب عن النجس لمن یقطع 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 یجب الاجتناب علی 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 اصلا فعلیت ندارد نه از باب این که خطأ تکلیف را از فعلیت می اندازد بلکه بخاطر اینکه موضوع ندارد یعنی در واقع اصلا 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 بفرمایند: «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 مثلا به چشم خودش دیده است نجس شده است البته با پیش فرض اینکه این حس هم منشاء وسواسی نداشته است و نوعا 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 واگر از غیر استخاره بود حجت نمی باشد این کلام مشهور را نفهیمده 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 اصلا به مقام فعلیت نمی رسد اگر وسواسی حدسا یقین حاصل شد و شرب کرد طبق نظر مشهور اصلا 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 صحیحه 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 قطعی که منشاء وسواسی دارد.

۱۳۷ ـ ۱ ـ [۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلًا مُبْتَلًى بِالْوُضُوءِ وَ الصَّلَاةِ وَ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقُلْتُ لَهُ وَكَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقَالَ سَلْهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ 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)ـ الكافي ۱ ـ ۱۲ ـ ۱۰.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۶۳، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ 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 مثلا 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.

[1] جمع بندی مطالب در سه نکته:

نکته اول: که وسواسی در مقام امتثال لازم نمی باشد، به قطع خود عمل نکند و به متعارف عمل کند کفایت می کند و لو قطع به امتثال 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 مخبِری 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 الحجیة بود.

نکته سوم: علم ناشی از وسوسه او برای او حجت نمی باشد.

[1] یکشنبه ۹۲/۰۲/۲۲.

[۱] مسألة ۲: العلم الإجمالي كالتفصيلي

فإذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما

تقریر 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

---

[۱] دوشنبه ۹۲/۰۲/۲۳.

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 ونجس 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 قبح و عدم قبح عقوبت.

گفتیم که منجَّز است و منجِّز 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 منجَّز است، منجِّز 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 بالاجمال 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 گوییم.

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 تعبیرمی شود به احتیاط.

این یکی از تبیینها در علم اجمالی است.

...إلا إذا لم يكن أحدهما محلا لابتلائه[1]

فلا يجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أيضا .

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۲/۲۵.

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 مثلا 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.

ابتداءا 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 کاملا مسئله اصولی است در علم اصول مبسوط بحث شده است لذا متناسب با ما نحن فیه بحث کنیم.

هر فعلی که شما در نظر بگیرد یا عقلا مقدور است یا غیر مقدور. مثلا 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:

- عرفا هم مقدور است.
- عرفا غیر مقدور است مثلا به لحاظ عرفی خیلی مقدمات صعب و شدیده و طویله ای دارد که عرفا غیر مقدور می شود و اگر این طور نباشد عرفا 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 مثلا 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 شدیده و طویله به آن می رسید مثل اینکه در بنبئی هند خمر موجود است اگر بخواهد آن خمر را شرب شود، مقدور عقلی است اما مقدمات شدیده و طویله ای دارد و نیاز به ویزاء و ... است که این مقدمات به طوری است که انسان به طبعه اقدام بر آن نمی کند.

بله اگر ما اتفاقا رفتیم داخل بنبئی بعد از دخول در این شهر، شدیم اینها می شوند داخل در محل ابتلاء این دخول در محل و خروج محل ابتلاء دائما نسبت به موضوع است.

خروج از محل ابتلاء حد وسطی است بین تیسر و تعسر عقلی یا ارتکاب شیئی که عرفا غیر مقدور است و لو عقلا مقدور و متعذر نمی باشد.

مثلا من علم اجمالی دارم که یا این آب نجس است یا آن آبی که قبلا ریخته شده است نجس است بلکه به این می گویند که بعض الاطراف غیر مقدور است عقلا نه این که خارج از محل ابتلاء است چرا که باید عقلا مقدور باشد و عرفا مقدور نباشد اما یک دفعه غیر مقدور نمی باشد برای وصول به او و امتثال و عصیان آن مقدمات طویله دارد مثلا 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 عقلا مقدور است اما عرفا 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 بعض 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 تنجزیت 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 تنجزیت 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 اناء ابیض نجس است یا اسود و اسود خارج از محل ابتلاء است اگر نجاست در اناء ابیض باشد من نسبت به اناء ابیض حرمت فعلی دارم اما اگر در اناء اسود باشد من نسبت به این اناء 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 اناء ابیض باشد و اگر در اناء اسود باشد من تکلیف فعلی ندارم. لذا اگر من یقین کنم که اناء 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 اقیمو 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 گوییم 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 تکلیفِ فعلیِ غیرِ 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 امتثال ندارد تکلیف بر او قبیح می باشد اما اگر عقلا قدرت داشته باشد و بطبعه قدرت بر امتثال 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 امتثال اهتمام بیشتری داشته باشد.

گفته نشود که درست است که عقلا مقدور می باشد اما حرجی که است و لا حرج و لاضرر 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 امتثال آن حرجی است در حالیکه در مثال شرب اناء نجس، عصیان آن حرجی است نه امتثال آن لذا لا حرج و لا ضرر هم نمی تواند فعلیت این تکلیف را بر دارد.

[1] قول دوم (مرحوم حکیم): قدرت شرط فعلیت نمی باشد بلکه شرط اشتغال ذمه است.

این قول قول مرحوم حکیم صاحب متسمسک است که قولی 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 ذكر في محله أن من شرائط تنجيز العلم الإجمالي للتكليف أن يكون كل من الأطراف في محل الابتلاء، فاذا كان أحدهما خارجا عن محل الابتلاء، لا يكون المعلوم بالإجمال متنجزاً، و لا 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 مثقلا 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 شرطا في اشتغال الذمة لا شرطا للتكليف.[2]

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:

---

[1] شنبه ۹۲/۰۲/۲۸.

[2] المستمسک ج ۱ ص ۴۵۱،حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسك العروة الوثقى، ۱۴ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم ـ ايران، اول، ۱۴۱۶ ه 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 دمه 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 اولا تنجز یعنی در مخالفت استحقاق عقوبت است و غیر منجز یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت نمی باشد و ثانیا 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 اصلا 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 استکه 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 خارجیة نمی توان ارتکاب کرد چون همیشه در حین ارتکاب داخل در محل ابتلاء است لذا دائما تکلیف منجز است.

این بحث عقلی است یعنی عقلا نمی تواند دخول شرط تنجز باشد اما بحث شرعی آن بعدا می آید البته در اینجا بنا بر قبول حسن و قبح عقلی، عقلا مخالفتش قبیح نمی باشد چرا که اصلا 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 منجِّز است یعنی حرمت فعلیه ای را که برای من معلوم بالاجمال است، بر من منجَّز 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[1]: 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 اناء ابیض 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 تر ک 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 اناء 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 معذر یا منجز در طرفین جاری نمی شود این نظریه معروف و مشهور و رایج است و تقریبا قول مقابل شاذ است لذا نمی توانم استصحاب خمریت 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:

---

[1] 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 دلائل 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 منتی و امتنانی نمی باشد وقتی که منتی 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:[1]

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 بفرمایند که در این مورد خارج از محل ابتلاء مرخص هستی اما اگر بخواهند بطور عام ترخیص دهند به این صورت که بگوید 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 بگوید که حتی مواردی را هم که انسان به طبعه آن را ترک می کند حال یا بخاطر تنفرمثل اکل میته یا عدم توان ارتکاب مثل مثال ما و ....در بر بگیرد. آیا در این موارد مثل اینکه اگر بعضی طبعا 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 بله اگر در مورد فرد خاص متنفر

[1] یکشنبه ۹۲/۰۲/۲۹.

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 قرد 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 برائت و غیر امتنانی مثل طهارت و اصالة الحل.اما ما همه را به مناسبت حکم و موضوع امتنانی می دانیم چرا که اصلا 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 خواهم با این آب وضو بگیرم 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 گوییم 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 امتنانیت 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 یاخیر؟

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: منجِّزیت تعلیقی.

منجز است به نحو تعلیق یعنی متوقف برعدم 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 تنجزی 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 قطعیه با معلوم بالاجمال که ترخیص در تمام الاطراف است، تنجیزی است. خوب شارع کی می تواند در مخالفت قطعیه 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 احتمالیه

که ترخیص در بعض الاطراف 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 تنجزیت 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 برائت 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 گوییم 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 ابیض 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 گاها 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] مسألة۳: 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 شاک بودم یا ظن به خلاف داشتم باز نجاست برای من ثابت می شود. کلام سید به اطلاقش شامل ظن به خلاف هم می شود.

البته این در تمام موضوعات است ولی بحث ما در نجاست است.

[۱] دوشنبه ۹۲/۰۲/۳۰.

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 باشدیعنی 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 یعتبر 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 بینة حین قیام المعارض:

بیان المرحوم الحکیم: لعدم الشمول دلیل الحجیة للمعارضین مطلقا.

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 التعیین را بخاطر ترجیح بلا مرجح و یک طرف لا علی التعیین 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 التعیین.

این بیان که گفته شده است در اینکه دلیل یکی را علی التعیین 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.

مسألة۴: لا يعتبر في البينة ذكر مستند الشهادة...

مثلا دو عادل گفته اند که این آب نجس است و گاها مستند خود را ذکر می کنند می گویند: دیدیم که نجس افتاد یا بچه ادرار کرد و گاها 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 ــ 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.ــ که گفته اند که بینه زمانی حجت است که مستند ذکر شود.

علت فرمایش سید: عدم مشروطية حجية البينه فی 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 مثلا 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 إخبار 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.

٤. 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 مثلا او مسکرات را نجس می داند من طاهر می دانم او کافر را نجس می داند من طاهر می دانم منظور سید اختلاف فی الجمله است نه بالجمله چرا که اگر بالجمله 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 با موافقم یعنی احتمال دارد که با هم موافق باشم و احتمال دارد مخالف باشم که این صورت چهارم است.

حکم هر صورت:

صورت اول: قول او حجت است چرا که خبر ثقه 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 إخبارش اشتباه می کند انما الکلام در صورت سوم و چهارم است.

صورت سوم و چهارم: قول او حجت نمی باشد لعدم احراز الاخبار عن الحس.

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 مثلا 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.

[1] 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.

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۲/۳۱.

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 مثلا 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 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 مبناء 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.

مسألة۵: إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفى

و إن[1] لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما فلو قالا إن هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما و إن 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

[1] 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 شوییم 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 شوییم که اگر آبی از جسم جدا شود این ماء جداشده 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 مثلا 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 مثلا 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 انیجا 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 واین جعل نسبی نمی باشد بلکه نسبت به همه علی حد سواء است مثلا 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 مثلا 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 الغساله برخورد کرده است یا ماء الغساله به این فرش برخورد کرده است و من هم کسی هستم که می گویم ماء الغساله نجس است این نسبت به من می شود حجت. چرا که موضوع نجاست ملاقات است و این خبر که می گوید با ماء الغساله بر خورد کرده، این خبر می شود منجِّز. 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 الغساله است لذا برای او این واقعه اثری ندارد. در تعذیر هم این است اما چون در تعذیر اثر عملی ندارد مثلا 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.

مسألة۶: إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما[1]

كفى في ثبوتها و إن لم تثبت الخصوصية...

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۳/۰۱.

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 مثلا آنکه گفت به بول ملاقات کرده است نگفت که با خون ملاقات نکرده است و بالعکس.

...كما 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 قبلا 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 بدلالت

التزامی شهادت به نجاسة 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 وگفته 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 چراکه بینه بر آن داریم اما ملاقات با دم و بول اثبات نمی شود چراکه 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 ظاهرا 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 ازدم 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 موادی 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 گوییم 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 اصلا 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.

مسألة۷: الشهادة بالإجمال كافية أيضا[1]

كما إذا قالا أحد هذين نجس فيجب الاجتناب عنهما...

[1] شنبه ۹۲/۰۳/۰۴.

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 منجِّز بنشیند، حجت است.

علم و قطع تقسیم شده است به علم تقصیلی 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، منجِّز 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 مثلا 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 حجت نمی باشد چون شهادت عدلین و بینه زمانی حجت است که مصب شهادت آنها یکی باشد و این جا احتمال تعدد می دهیم پس قیام بینه بر نجاست یک شیئ 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 بله ما به اجتناب عنهما باطلاقه قائلیم اما بخاطر اینکه خبر واحد را در موضوعات حجت می دانیم لذا در نظر ما دائما 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 عنهماو وجوبه عن المعين فقط و عدم الوجوب أصلا.

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 ابتداءا 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 متقضای 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 هردو 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 گوییم احدالانائین نجس است، احدهمای مردد است نه معین و این هم درست است مثلا 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 بگویید که احدهما اناء یا اینکه عمرو در کنار درختی ایستاده است و شما می دانید کدام عمرو است و کدام شجر اما درست استکه بدون اشاره به عمرو بگویید که احدهما انسان کما این که درست است که بگویید 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 احد هما 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.

[1] 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.

---

[1] یکشنبه ۹۲/۰۳/۰۵.

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 مثلا 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 هردو 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 خبربا هم به من واصل شود یعنی درآن 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.

مسألة۸: 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 علی تقدیر عدم حجیة الخبر الواحد فی 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.

[1] تمام بحث ما مبتنی بر این است که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد.

الصورة الاولی شهادة العدلین بنجاسة الفعلی: ثبوت النجاسة بالبینه علی تقدیر العلم به وحدت المستند و الا لا یثبت.

شهادت هر دو به نجاست فعلی یک شیء مع سکوت نسبت به زمان سابق.

---

[1] دوشنبه ۹۲/۰۳/۰۶.

معلوم است که بینه اقامه شده است بر نجاست یک شیئ 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 استکه 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 التزامى البينه.

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 الثانى: عدم العلم بعدم الطرو المطهر من السابق حتى الان: ثبوت النجاسة بالاصل باستصحاب عدم الطرو.

اما فرض دوم این استکه 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 اناء 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 یقینا 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 الفعلی:

یکی می گوید اناء امروز 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 مسلما نسبت به نجاست دیروز بینه نداریم انما الکلام در نجاست امروز است مرحوم سید فرمودند که نجاست اثبات می شود.

توجیه نجاست سید: استصحاب یا علم به عدم طرو المطهر و اثبات موضوع المدلول التزامی للبینه.

احد العدلین می گوید که امروز نجس است و دومی می گوید که دیروز نجس است که مدلول التزامی کلام او این استکه 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 اللتزامی للبینه.

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 یقینا امروز نجس است چه دیروز نجس شده بود یا امروز قطعا 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 بالبینه 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 البینه علی 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 علی تقدیر حجیت خبر واحد فی الموضوعات: ثبوت نجاسة فی جمیع صور.

اما اگر گفتیم که خبر واحد در موضوعات حجت است مطلقا 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[1]: 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 مثلا 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 نوعا وحدت در مشهود به امر تکوینی، معنونی است نه عنوانی بخلاف امر اعتباری که وحدت عنوانی است نه معنونی مثلا 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 استکه 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

[1] سه شنبه ۹۲/۰۳/۰۷.

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 مثلا 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 نوعا مساوی است با وحدت واقعی است.

یعنی معیار اصلی که وحدت واقعی مشهود به باشد در تکوینیات نوعا 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 مدلول تحلیلی یا تضمنی 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.

مسألة۹ : 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 بالبینة او الاصل.

فرض اول این است که شهادت اینها بر وحدت واقعه است یعنی هر دو اینها قائل هستند که قبلا 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 قبلا 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 کسانیکه اماره را جایگزین یقین در استصحاب می دانند یک استصحاب دیگری بنام استصحاب نجاست هم داریم.

دائما استصحاب در احکام واقعی و ظاهری منقح موضوع است.

[1] فرض دوم عدم احراز وحدت مشهود به سابق: عدم ثبوت النجاسة السابق او الفعلی بالبینة او الاصل.

در فرض دوم وحدت واقعه محرز نمی باشد. عادل اول می گوید که این لباس نجس است و عادل دوم می گوید قبلا 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 السابقه 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 اصلا 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.

---

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۳/۰۸.

المقام الثانی: فرض حجیة الخبر الثقه 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 بمدلول 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 زمانیکه 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.

مسألة۱۰: [الحکم بالنجاسة إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوکة بنجاسة ما في یدها من ثیاب الزوج أو ظروف البیت][1]

إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوکة بنجاسة ما في یدها من ثیاب الزوج أو ظروف البیت کفی في الحکم بالنجاسة و کذا إذا أخبرت المربیة للطفل أو المجنون بنجاسته أو نجاسة ثیابه بل و کذا لو أخبر المولی بنجاسة بدن العبد أو الجاریة أو ثوبهما مع کونهما عنده أو في بیته.

[1] شنبه ۹۲/۰۳/۱۱.

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 حجیتِ ید، اخبریت است و آن یدی که در اخبریت 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 اخبر 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 اخبر 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 اخبریت 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.

مسألة۱۱: 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 عباء که دو نفر از آن استفاده می کنند نوعا 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 دائما 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 اخبریت است لذا چون در همه اینها اخبریت 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 اخبریت است و در اینجا هر دو اخبر می باشند و وقتی هر دو اخبر 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 مرجِّحی 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.

[1]...کما أن البینة 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

[1] یکشنبه ۹۲/۰۳/۱۲.

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 کلا 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 إخبار، این دو است. مستند در إخبار، وجدان است نه مستند در طهارت.

نکته ی اینکه إخبارِ مستند به خبر ثقه جزء إخبار وجدانی می گیرند، در آینده گفته خواهد شد.

یکبار مستند من در اخبار به نجاست و طهارت اصل است مثلا 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 إخبار مستند به اصل. که گفتیم این اخبار مستند به اصل هم جایز است.

اگر مخاطب نفهمد که مستند من اصل است این إخبار 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 گر 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 انیجا 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.

[1]...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 اخبریت حجت است در باب سیره گفته شده است اگر تعارض شد بین دو دلیل شد و به اخبر اخذ می کنند مثلا در قول اهل خبره به قول اقوای خبروية اخذ می کنند و لذا در اینجا چون قول صاحب الید اخبر است به آن اخذ می شود&&&

[1] دوشنبه ۹۲/۰۳/۱۳.

اگر به واسطه این تعارض متهم شود قول صاحب الید اصلا حجت نمی بشد 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 امورد قریب به حس است امادر اجتهاد امر حدسی است و اخبریت معنا دارد لذا اخذ به قول اقوی خیرتا می شود.

&&&

خبروية دخيل 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 ١٢: لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقا أو عادلا بل مسلما أو كافرا.

این مسئله را سابقا بحث نداشتیم اما بحثش 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 اخبریت نمی باشد مثلا در دیانت اسلام شارب الخمر فاسق است امادر مسیحیت شارب الخمر فاسق نمی باشد درکافر و غیر کافر هم اینطور است که به لحاظ مسیحیت مسلمان می شود کافر.

العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج۱، ص: ۷۷

۱۳ مسألة في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيا إشكال

و إن كان لا يبعد إذا كان مراهقا.

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 اخبریت 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 (للسيد اليزدي)؛ ج۱، ص: ۷۸[۱]

۱۴ مسألة لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال

كما قد يقال فلو توضأ شخص بماء مثلا و بعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه

اخبار صاحب الید گاها قبل از عمل است یعنی قبل از وضو می گوید که این ماء نجس است و گاها بعد از عمل است مثلا بعد از وضو می گوید که نجس است سید می

[۱] شنبه ۹۲/۰۳/۱۸.

فرمایند که قول او حجت است و وضوی او باطل است و بعضی گفته اند حجت نمی باشد وجه حجیت این استکه نکته حجیت اخبریت است و در اخبریت فرقی نمی باشد بین قبل و بعد از عمل و اگر بین قبل و بعد فرق بگذاریم نکته موهنی پیش می آید مثلا 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 كذا 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 استکه 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 قبلا ذو الید بود و الان ذو الید نیم باشد سید می فرمانید که اگر خبر او مال زمانی بود که ذو الید بود و لو الان ذو الید نمی باشد قول او حجت است. مثل اینکه قبلا فرشی داشت و الان فروخته است اما خبر می دهد از نجاست آ« 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 ظاهرا 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 اولا رکن اول یقین به حدوث است نه خود حدوث و ثانیا اماره جایگزین یقین استصحابی نمی شود لذا استصحاب نجاست ندارم چرا که اماره بر نجاست سابق دارم نه یقین به نجاست.

اما یک استصحاب دیگر دارم که عبارت باشد از استصحاب عدم طرو مطهر به این صورت که مدلول التزمی قول صاحب الید این استکه 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.&&&&

[1] مرحوم سید دوازده مورد را به عنوان اعیان نجس شمردند و یعنی گفتند که شارع برای این اشیاء دوازده گانه اعتبار نجاست، و برای ما بقی اشیاء غیر اینها اعتبار طهارت کرده است که این نجاست و طهارت از احکام وضعیه می باشند. ما نجاست بخشی از این اشیاء دوازده گانه را قبول کردیم و مواردی را هم قبول نکردیم مثل فقاع، عصیر عنبی، عرق حیوان جلال، کافر، عرق جنب از حرام و ... اما موردی را اضافه نکردیم.

فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات:

این بحث در مورد این است که اگر شیئی بخواهد متنجس شود چه شرائطی لازم است؟ چه شرائطی است که این جسم پاک متنجس می شود؟

[1] شنبه ۹۲/۰۶/۲۳.

در این مسئله مرحوم سید یک امری را مفروض عنه و مسلم گرفته اند که قبلا نفرموده بودند و الان هم در این فصل اشاره ای ندارند اما بعدا دلیل آن را خواهند آورد و آن مسئله این است که اگر ما یک عین نجس داشته باشیم و یک شیء طاهر، و بعد بین اینها ملاقات برقرار شود شیء طاهر هم می شود نجس. مثل اینکه دستم به خمر بخورد که دست من می شود نجس.

انواع اشیاء نجس:

می دانیم که در بین فقها اجسام نجس دو نوع است:

اعیان نجسه: به عنوانه نجس می باشند.

اعیان نجسه: اجسامی که به عنوانه شارع برای اینها اعتبار نجاست کرده است: خمر، کلب، خوک، بول، دم ....

متنجس: به عنوان ملاقی با نجس، نجس می باشند.

اجسامی که شارع به عنوانه برای اینها اعتبار نجاست نکرده است بلکه به عنوان ملاقی اعتبار نجاست کرده است.

در اصطلاح به اولی عین نجس یا نجس می گویند و به دومی متنجس می گویند البته کثیراًما نجس را در مورد اشیاء متنجس هم بکار می برند مثل اینکه می گویند که شرب نجس حرام است که در اینجا منظور از نجس هر دو می باشد چرا که شرب متنجسات هم حرام است اما در مورد اعیان نجسه دیگر متنجس نمی گویند.

عنوان این بحث کیفیة تنجس متنجسات است، با این پیش فرض که ملاقات موجب نجاست می شود.

ملاقِی در چه صورتی نجس می شود مطلقا یا در شرائطی خاص؟

[۱] يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس

أن يكون فيهما [۲] أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس. . .

گاهی اوقات دست من با دم ملاقات می کند و بعد خون زائل می شود که اگر دست دیگر من به این دست که خون از آن زائل شده است بخورد دست دیگر من می شود نجس چرا که با متنجس ملاقات کرده است و شرط ملاقات با متنجس این است که عین نجس در شیء نباشد و الا می شود ملاقات با عین نجس نه با متنجس.

ما یک شیئی داریم که جاف است مثل این لباس من که خشک است و یک جسمی داریم که مرطوب است.

انواع رطوبت: مسری و غیر مسری.

رطوبت بر دو قسم است:

رطوبت مسریه: شیء ملاقَی را تر می کند.

اما یکبار لباس من خیس است که اگر دست من به این لباس بخورد دست من خیس می شود به این می گویند رطوبت مسریه.

رطوبت غیر مسریه: شیء ملاقَی را تر نمی کند.

اما گاها خیس است اما به طوری نمی باشد که اگر دستت را زدی دست شما هم خیس شود این را رطوبت غیر مسری می گویند.

در این کلام سید دو فرع است:

---

[۱] فصل في كيفية تنجس المتنجسات...

[۲] ای فی ملاقِی و ملاقَی.

فرع اول: اگر جسم خشکی با یک نجس یا متنجس خشک برخورد کند نجس نمی شود که در اصطلاح به تماس نجس و غیر نجس ملاقات می گویند. اگر چه در عرف به برخورد دو نفر ملاقات می گویند.

فرع دوم: اگر جسم طاهری با نجسی برخورد کند که در یکی رطوبت باشد، جسم طاهر می شود نجس.

در بین فقها من جمله سید ملاقِی، طاهر است و ملاقَی می شود شیء نجس اما منتها متناسب این است که بالعکس باشد کما اینکه متاخرین این کار را می کنند مانند مرحوم صدر که عرب است ملاقِی را نجس می گیرند و ملاقَی را طاهر می گیرند.. اما مرحوم سید فرمودند: فی تنجس الملاقِی که مشخص است که منظور از ملاقِی شیء طاهر است.

یک فرع را بحث نمی کنیم که موکول به آینده است که اگر شیء طاهر به نجسی برخورد کرد که بین اینها رطوبت مسریه بود، آن شیء طاهر نجس می شود که بحث مهم و پر دامنه ای می باشد و خیلی راحت هم نمی باشد که علت اهمیت این بحث خفاء و اجمال ادله می باشد.

مثلا بعضی در بدن حیوان گفته اند که در برخورد با عین نجس و متنجس، نجس نمی شود مثلا یک قطره خون روی بدن حیوان افتاد آن قطره نجس است اما بدن حیوان نجس نمی شود یعنی اگر خون را از بین بردی دیگر موضع آن قطره ی خون، متنجس نمی باشد اما بعضی گفته اند که خیر نجس می شود اما با ازاله عین نجس، طاهر می شود

این در نجس اما در متنجس که نزاعها خیلی زیاد است که بعضی گفته اند در متنجس اول نجس است بعضی گفته اند در متنجس اول و دوم و بعضی گفته اند در متنجس اول و دوم و سوم.

یا در آب قلیل که مشهور قائل هستند که اگر با نجس یا متنجس ملاقات کند، آن آب نجس است و غیر مشهور می گویند که در برخورد با متنجس معتصم است که ما هم تبعیت کردیم.

پس فرع اول را موکول می کنیم به آینده.

تمام بحث ما در فرع دوم است که اگر شیئ طاهر با نجسی ملاقات کرد که هر دو خشک بودند یعنی رطوبت مسریه ندارند ـ نه این که اصلا رطوبت ندارد ممکن است رطوبت باشد اما مسری نباشد که داخل در بحث ماست ـ ،آن شیء طاهر نجس نمی شود دلیل این مسئله چیست؟

[1]دلیل عدم نجاست شیء طاهر ملاقی با نجس در صورت نبود رطوبت مسریه:

مقتضای قاعده اولیه:

ما وقتی به حکم شرعی برخورد می کنیم اول باید ببینیم که متقضای قاعده چه می باشد بعد سراغ دلیلی بر خلاف قاعده رویم.

در اینجا دو اصل داریم که این دو اصل اقتضای طهارت می کنند یکی استصحاب و دیگر قاعده طهارت.

ابتداءا قاعده را بررسی کنیم و بعد استصحاب را.

اصول جاری در اینجا: قاعده طهارت و استصحاب.

بررسی قاعده طهارت: حتی در شبهات حکمیه هم جاری است.

قاعده طهارت: این قاعده مستفاد از موثقه عمار است:

[1] یکشنبه ۹۲/۰۶/۲۴.

۴۱۹۵ـ ٤ـ[۱] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ.[۲]

شبهه ما نحن فيه شبهه حكميه است.

مشهور گفته اند که قاعده طهارت مختص به شبهه موضوعیه نمی باشد و در شبهات حکمیه هم می آید و ما هم قبول کردیم.

شبهه حکمیه مثل اینکه ما شک کردیم که خرگوش طاهر است یا نجس؟ قاعده طهارت در این شبهه حکمیه می آید و می گوید طاهر است.

بررسی اصل استصحاب:

اصل استصحاب: این استصحابی است در شبهه حکمیه که محل کلام است اما نمی خواهیم بحث اصولی کنیم بلکه می خواهیم ارکان این استصحاب را بیان کنیم:

استصحابهای متصور در این مسئله:

ما در اینجا سه استصحاب داریم:

استصحاب طهارت در شبهه حکمیه: استصحاب طهارت کلیه ی قبل از ملاقاتِ شیءِ ملاقیِ با نجس، تا بعد از ملاقات.

به این صورت که بگوییم: آن جسمی که با نجس ملاقات کرده است قبلا طاهر بوده است و نمی دانم بعد از برخورد طاهر است یا خیر؟

استصحاب می گوید طاهر است.

---

[۱] (۴)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۸۴ ـ ۸۳۲.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

یعنی استصحابی است در حکم کلی که جعل باشد یعنی استصحاب می کنم آن بقاء طهارت کلیه را.

استصحاب مجعول: استصحابِ طهارتِ قبل از ملاقاتِ این شیءِ ملاقی، تا زمان بعد از ملاقات.

استصحاب دوم استصحاب در مجعول است به این صورت که اشاره می کنم به دست خودم که می گویم این دست قبل از ملاقات طاهر بود و الانه نمی دانم که این دست طاهر است یا خیر؟ استصحاب می گوید این دست الان طاهر است.

در مورد قبلی طهارت دست خودم را استصحاب نکردم بلکه طهارتی را که جسم نه این دست، بلکه جسمی که طاهر است و هنوز ملاقات نکرده است را استصحاب کردم که این دست یکی از مصادیق آن است.

در این استصحاب، مستصحب مجعول است بخلاف اولی که مستصحب حکم کلی و جعل بوده است.

استصحاب عدم نعتی جعل نجاستِ قبل از ملاقاتِ شیءِ ملاقی با نجس، تا بعد از ملاقات.

استصحاب سوم، استصحاب به نحو عدمی به نحو عدم مضاف به جعل: نمی دانم که شارع برای آن جسم طاهر جاف بعد از ملاقات اعتبار نجاست کرده است یاخیر؟ می گوید که جعل نکرده است مثل شرب توتون ک شک می کنیم که شرب توتون حرام است یاخیر؟ استصحاب می گوید که شارع حرمت را جعل نکرده است یعنی در اینجا استصحاب می گوید که شارع برای جسم جاف یقینا زمانی اعتبار نجاست نکرده بود که آن زمان قبل از ملاقات بوده است – چرا که در ذهن فقها تمام احکام تابع تشریع بوده است که تشریع امر حادثی بوده است و مسبوق به عدم می باشد – حال بعد از ملاقات احتمال می دهیم جعل و اعتبار نجاست کرده باشد، استصحاب می گوید که جعل نکرده است.

استصحاب چهارمی هم در اینجا است که ثمره ای ندارد.

استصحاب اول جاری نمی شود بخلاف استصحاب دوم و سوم.

استصحاب اول: شبهه حکمیه است که این قسم را قائل به جریان نمی باشیم که استصحاب بقاء جعل است.

استصحاب دوم و سوم: که استصحاب بقاء مجعول به اضافه استصحاب عدم جعل نجاست، این دو باقی است و حجت است و هر دو حکم به طهارت می کنند.

پس اگر دستمان از دلیل کوتاه شود اصل به طهارت حکم می کند.

مقتضای دیگر ادله: روایات بر خلاف.

آیا روایت یا آیه ای داریم که حکم به نجاست بکند که اگر باشد باید دست از این اصول برداریم چرا که با وجود اماره دیگر نوبت به اصل نمی رسد.

اگر اماره ای بر طهارت داشته باشیم ثمره عملی ندارد و دلیل ما بر طهارت، اماره و اصل است.

آیا آیه یا روایتی داریم بر نجاست؟

آیه که قطعا نداریم اما روایت:

دلیل اول: صحیحه محمد بن مسلم:

اما صحیحه ای داریم که می گوید که اگر جافا برخورد کند نجس می شود:

۴۰۳۳ ـ ۹ ـ[۱] وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.[۲]

کلب سلوقی کلبی بوده است شکاری و بسیار سریع.

---

[۱] (۷)ـ الكافي ۶ـ ۵۵۳ـ ۱۲، أورده في الحديث ۱ من الباب ۱۱ من أبواب النواقض.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

سائل نگفته است که در چه موردی و چه چیز کلب سوال کرده است اما ظهور « ...فَاغْسِلْ...[۱] » در ارشادیت به نجاست و طهارت است و « ...مَسِسْتَهُ...[۲] » اطلاق دارد و مس بدون رطوبت مسریه را هم می گیرد و مس بدون رطوبت فرد غالب است و نوعا دست انسان و بدن حیوان خشک است و تری بدن و دست غیر عادی و غیر متعارف است.

خصوصا در کلب سلوقی هم سوال کرده است که حیوان شکاری بوده است و احتمالا سوال او در مورد این بوده است که هنگامی که این حیوان را برای شکار می فرستد و این حیوان شکار را می آورد، انسان دست به بدن سگ می زند و شکار را از او می گیرد که در آن هنگام نوعا دست و بدن سگ، جاف است و رطوبت مسریه ندارد.

گفته شده است که این روایت اطلاق دارد.

در دو مقام باید بحث شود:

اولا: آیا این روایت اطلاق دارد یا خیر؟

ثانیا: اگر اطلاق داشت و اگر نداشت تسلما ما مقیدی برای این روایت داریم.

سندا روایت صحیح است و بحثی در سند آن نمی باشد.

مقام اول: فی اطلاق الروایة.

دو وجه برای عدم اطلاق بیان کرده اند و گفته اند که مس مع الجفاف را نمی گیرد و فقط مس با رطوبت را می گیرد.

---

[۱] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.

[۲] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.

وجوه عدم اطلاق روایت:

وجه اول، از مرحوم آقای خوئی: غسل در عرف مال جایی است که اثری به شیء منتقل شده است، و انتقال اثر در نزد عرف مال زمانی است که رطوبتی در کار باشد و برخورد مع الجفاف را مسری نمی داند.

ایشان گفته اند: امام فرموده است: « ...اِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ[1] » خوب شستن در کجاست؟ متفاهم مال جایی است که اثری باشد و با شست بخواهی آن اثر را پاک کنی. مثلا خواب آلوده است یا چرک است می گویند که برو بشور که می خواهند آن چرت و چرک از بین برود.

امام فرموده اند که اگر مس کردی برو دستت را بشور و فرض شده است که در فرض تماس اثری در این تماس است و ملاقات روی دست اثر می گذارد و این اثر مال جایی است که رطوبتی باشد و اگر رطوبت نباشد که اثری نمی باشد یعنی نجاستی به دست من که عبارت از همان اثر باشد منتقل نمی شود[2] مثل اینکه دست و صورت را به شیئی بزنیم اما اثری نگذارد اینجا دیگر نمی گویند که برو بشور.

لذا گفته اند که این مال جایی است که اثری که رطوبت باشد به دست من منتقل شود.

مناقشه:

اولا: این کلام لوازماتی دارد که خود ایشان ملتزم نمی شوند.

این وجه ایشان لوازمی دارد که خود آقای خوئی ملتزم نشدند.

---

[1] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.

[2] فصل في كيفية تنجس المتنجسات اشتراط السراية بالرطوبة المسرية يشترط في تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس ان يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فمع جفاف المتلاقيين لا تؤثر النجاسة.

و يدل على ذلك أمران:

الأول: الارتكاز العرفي على عدم السراية مع الجفاف، لان تنجس الشيء عندهم عبارة عن انتقال النجس اليه، و لا انتقال الا مع الرطوبة المسرية. (فقه الشيعة ـ كتاب الطهارة؛ ج۳، ص: ۳۲۵،خویی، سید ابو القاسم موسوی، فقه الشیعة ـ کتاب الطهارة، ۶ جلد، مؤسسه آفاق، قم ـ ایران، سوم، ۱۴۱۸ ه ق).

مورد اول مثل جایی که فرض کنید که دست ما تر است و بدن کلب خشک است و رطوبت دست ما به کلب می رود و از کلب چیزی به دست ما نمی آید در اینجا باید بگوید که « ...فَاغْسِلْ يَدَكَ...[1] » اینجا را نمی گیرد و دست ما نجس نمی شود.

ظاهر کلام ایشان که رطوبت را لازم دانستند و این است که ایشان اثر را رطوبت گرفته اند. لذا در جایی که رطوبت در دست من بوده است و از دست من به بدن کلب منتقل شده است عرف می بیند که رطوبت از دست من منتقل شده است نه از بدن کلب لذا دیگر کلام ایشان شامل اینجا نمی شود و باید قائل به طهارت دست من باشد.

مورد دیگر هم مثل جایی که بدن حیوان مرطوب است و دست زدیم به بدن حیوان و دست ما خیس شود و با یک پارچه این رطوبت را پاک کردیم روایت این را نمی گیرد چرا که ظاهر روایت به تفسیر ایشان این است که باید حین الغسل اثر باشد. یعنی مناسبت با غسل این است که در هنگام غسل اثر باشد و الا اگر اثر بود و بعد برطرف شد مثل اینکه کسی قبلا صورتش چرک بوده است و به طریقی برطرف شده است دیگر گفته نمی شود که برو بشور چرا که قبلا چرک بوده است.

[2]الا ان یقال که گفته شود که این روایت اینها را نمی گیرد اما به الغاء خصوصیت عرفیه به مناسبت حکم و موضوع یا دلائل دیگر می گوییم که اینجا را هم می گیرد. مثلا می گوییم: «اذا ضللت فی الطریق فاسئل الرجل» که در عرف رجل، به زن اطلاق نمی شود اما عرف می فهمد که در اینجا مرد خصوصیتی ندارد و منظور انسان است لذا شامل زن هم می شود.

اگر ایشان اینطور بفرمایند دیگر نمی توان به ایشان اشکال گرفت اگر چه خیلی بعید است که روایت این موارد را نگیرد که بعد بخواهیم به الغاء خصوصیت عرفی یا دلائل دیگر نجاست را اثبات کنیم.

---

[1] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.

[2] دوشنبه ۹۲/۰۶/۲۵.

ثانیا: در روایت نیامده که «اغسل ما اصاب یدک» بلکه «اغسل یدک» آمده و فهمیده می شود که اعتبار نجاست بخاطر نکته معنوی می تواند باشد که این نکته معنوی هم جفاف و رطوبت در آن اثری ندارد.

در روایت نیامده است که فاغسل ما اصاب یدک، که ظهورش در این باشد که آن اثر را بشور بلکه آمده است که دستت را بشور و این شاید بخاطر این باشد که در اثر دست زدن یک نکته معنوی و قذارت معنوی به دست منتقل شده است گفته شده است که شسته شود نه اینکه یک قذارت ظاهری به دست من منتقل شده باشد، یعنی چون این حیوان یک پلیدی دارد شارع چون می خواسته است از حشر و نشر با آن دوری کنیم اعتبار نجاست کرده است لذا لازم نمی باشد که یک قذارت ظاهری داشته باشد که برای انتقال و سرایت آن نیاز به رطوبت داشته باشد. ما در شرع چیزهای زیادی داریم که در آنها قذارت ظاهری نمی باشد و لذا قابل انتقال هم نمی باشم اما با این حال شارع برای آنها اعتبار نجاست کرده است مثل میت، یا مثل خمر بنا بر نظر کسانی که نجس است در حالیکه خود خمر نه تنها قذر نمی باشد بلکه بخاطر الکلی که در درون آن است برطرف کننده قذارت هم می باشد اما شارع به خاطر یک نکته معنوی نه ظاهری در اینها هم اعتبار نجاست کرده است لذا در اینجا هم لازم نمی باشد که اثری منتقل شده باشد که امر به غسل ید کرده باشند بلکه بخاطر یک قذارت معنوی و یک نکته ای اعتبار نجاست کرده است که در نتیجه آن نکته معنوی مع الجفاف هم می باشد و رطوبت و جفاف در آن فرقی نمی کند.

وجه دوم در عدم اطلاق: نجاست قذارتی عرفی است و عرف برای انتقال قذارت رطوبت را شرط می داند و این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق برای روایت یا حمل آن بر نزاهت می شود.

این وجه را عده ای مثل مرحوم حکیم، و خوئی و صدر و .... به آن ملتزم شده اند.

نجاست، نجاست شرعیه است اما در ذهن عرف برای نجاست، قذارتی است وقتی شارع امر به غسل یا ازاله می کند این در جایی است که یک نحوه ای از قذارت و نجاست شیء نجس منتقل شود و با جفاف در ارتکاز عرف این قذارتها و نجاستها قابل انتقال نمی باشد اگر دقت کرده باشید زمانیکه دست به یک شیء کثیف می زنید و دست

شما خشک است دست شما کثیف نمی شود این ارتکاز در مورد نجاست هم در بین عرف می باشد.

انحاء تصرف ارتکاز در روایت:

حمل روایت بر مورد غالب که ملاقات مع الجفاف باشد و ارتکاز بر عدم نجاست مع الجفاف لذا حمل بر نزاهت.

این ارتکاز در این روایت احد الامرین را موجب می شود که هر کدام که باشد نتیجه آن نجاست ملاقِی جاف نمی باشد:

این که امام علیه السلام فرمودند: « ...اِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ[1] » در این مسها نوعا هر دو طرفین ملاقات، خشک است چون در اکثر اوقات و ازمنه بدن ما خشک است کلب هم همینطور است مثل ماهی نمی باشد مگر این که تو باران باشد یا کسی به آن آب ریخته باشد اینکه امام امر به غسل کرده اند در ذهن عرف ناظر به فرد ریج و غالب ناظر است که تماس بین دو جاف است و این امر به غسل را حمل می کنیم به تنزه و اما فردی که دست من یا بدن حیوان خیس است این روایت ناظر به آن نمی باشد یعنی این روایت ناظر به فرد غالب است.

حمل روایت بر جایی که رطوبت است بخاطر ارتکاز سائل بر عدم نجاست دو شیء جاف و جواب امام علیه السلام با توجه به سوال سائل.

یا اینکه این ارتکاز قرینه است که سائل وقتی سوال می کند دارد که سالته ناظر به این قسم است که ارتکاز می گوید انتقال دهنده نجاست و قذارت است و اصلا کلام امام ناظر به این شق جاف نمی باشد و ناظر به جایی است یکی از آن دو تر است.

مثلا امام در جواب سائل در حرمت خرگوش می گوید که حرام است که کلام امام علیه السلام مال جایی نمی باشد که شما به خوردن آن مضطر می باشید چرا که سوال سائل هم ناظر به این نمی باشد چرا که در اتکاز سائل این است که این نوع گوشت خرگوش یعنی جایی که مضطر می باشی، حرمت ندارد لذا اصلا جای سوال ندارد.

---

[1] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.

در اینجا هم سوال سائل اطلاق ندارد لذا جواب امام‌علیه‌السلام که مربوط به سوال سائل است، هم اطلاق ندارد. حتی گفتیم که اگر خرگوش نادری باشد که در ناحیه سائل اصلا نمی باشد این کلام امام‌علیه‌السلام اصلا اطلاق ندارد البته ویژگیهایی دارد که این خرگوشهای معمولی ندارند.

این وجه خوبی است یا حمل می شود بر فرد رایج و حمل بر تنزه می شود و یا سوال سائل با توجه به اتکاز مال جایی است که شرائط سرایت محقق است که جایی است یکی تر باشد پس اطلاق ندارد و جواب امام‌علیه‌السلام هم با توجه به سوال سائل است لذا کلام امام‌علیه‌السلام هم اطلاق ندارد و اینکه جواب دائما تابع سوال سائل است و ناظر به سوال است این یک قرینه متصله است و نمی گذارد که برای کلام مجیب اطلاقی حاصل شود مگر اینکه در کلام خود امام‌علیه‌السلام بیانی بیاید که از آن اطلاق فهمیده شود.

این فرمایش را قبول کردیم.

المقام الثانی: فی مقیدات اطلاق الروایات:

حال اگر تنزل کردیم و قبول کردیم که این روایت اطلاق دارد ما روایاتی داریم که ملاقات حین الجفاف موجب نجاست نمی شود که اگر این روایات باشد، این روایات می شود مقید این اطلاق.

روایت اول: صحیح محمد بن مسلم:

۴۱۶۶ ـ ۲ ـ[1] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ ع إِذْ مَرَّ عَلَى عَذِرَةٍ يَابِسَةٍ فَوَطِئَ عَلَيْهَا

[1] (۵)ـ الكافي ۳ـ ۳۸ـ ۲ و أورد ذيله في الحديث ۱۴ من الباب ۲۶ من هذه الأبواب.

فَأَصَابَتْ ثَوْبَهُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ وَطِئْتَ عَلَى عَذِرَةٍ فَأَصَابَتْ ثَوْبَكَ فَقَالَ أَ لَيْسَ هِيَ يَابِسَةً فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً[1].[2]

به مدفوع انسان فقط اطلاق عذره می شود و بر مدفوع دیگر حیوانات حلال گوشت، اطلاق نمی شود.

در زمان ائمه علیهم السلام رایج بوده است که قضاء حاجت را در خارج از منزل انجام می دادند حتی در روایتی داریم که این کوچه شد محل قضاء حاجت مردم.

ان قلت: این روایت اصلا اجنبی از مقام است و در مقام بیان نجاست نمی باشد.

اگر کسی اشکال کند که روایت اول که در مورد کلب سلوقی و روایت مطلق ما بود در نجاست و لو مع الجفاف از محمد بن مسلم بود و این روایت هم از محمد مسلم می باشد که روایت قبلی را از امام باقر علیه السلام پرسیدند و این روایت را از امام صادق علیه السلام که بعد از امام باقر علیه السلام است پرسیدند که در سوال اول راوی وظیفه خود را دانستند دیگر معنا ندارد که اینجا سوال دیگری در مورد نجاست بپرسند، پس سوال سائل دیگر در مورد نجاست نمی باشد و به تبع جواب امام علیه السلام هم در مورد نجاست نمی باشد که حال بحث شود از مقید بودن آن.

قلت: معلوم نمی باشد که روایت اول قبل از روایت دوم بوده باشد.

معلوم نمی باشد که روایت اول را قبل از این روایت پرسیده باشد و لو امام باقر علیه السلام امام قبل از امام صادق علیه السلام می باشند اما زمان اینها چون یکی بوده است ممکن است که اول از امام صادق علیه السلام پرسیده است و بعد از امام باقر علیه السلام.

---

[1] (۶)ـ یعني أن الأرض يطهر بعضها نجاسة بعض. و فيه اجمال يظهر معناه من الأحاديث الباقية.

و المراد ما ذكر في العنوان.(منه قده).

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

ان قلت: امام صادق علیه السلام در زمان امام باقر علیه السلام که امام نبوده است لذا کلام او که حجت نمی باشد.

امام صادق علیه السلام که در زمان امام باقر علیه السلام امام نمی باشند لذا کلام او حجت نمی باشد لذا در زمان امامت امام باقر علیه السلام از امام صادق علیه السلام نپرسیده اند چرا که پرسیدن او اثری ندارد، چون حجت نمی باشد لذا در زمان امامت امام صادق علیه السلام پرسیده اند که می شود بعد از سوال امام باقر علیه السلام.

قلت: امام قبل از امامتش عصمت دارد و این عصمت موجب حجت قول او می باشد.

امام علیه السلام قبل از امامت ولایت بر امر ندارد اما عصمت علم امام علیه السلام مربوط به دوران امامت امام علیه السلام نمی باشد بلکه از همان اول است حتی اگر امام نباشند لذا کلام اینها حجت است.

مراد از مطهریت ارض نسبت به بعض ارض یعنی اینکه بعض ارض بعض ارض نجسه را طاهر می کند. یعنی مثلا وقتی ما پایمان را روی نجاست می گذاریم و جای دیگر را نجس کردیم بعض دیگر ارض &&&&&

این روایت در مورد عذره وارد شده است یعنی اگر عذره ای خشک بود با طاهری برخورد کرد آن طاهر نجس نمی شود پس تعمیم را از کجا پیدا کنیم به دو راه:

الغاء خصوصیت عرفیه: که در نظر عرف مهم نجاست عذره است نه خود عذره.

روایات متعدده در مورد نجاسات دیگری هم داریم که تعدد باعث می شود که یک تعمیمی استفاده کنیم.

دلالت : این روایت تعبیر امام این است که لا باس &&&&

لذا این روایت سند و دلالتا خوب اس که اگر روایت اولی اطلاق داشته باشد می شود مقید این اطلاق.

کسی به آن روایت عمل نکرده است و فتوا نداده است اگر هم عمل کند این روایت می شود مقید آن روایت اول

بعضی مانند مرحوم صدر در دلالت این روایت خدشه کرده است امام کلام خودشان رامذیل کرده است به ذیلی که این ذیل به صدر کلام ربطی ندارد صدر در مورد لباس است و کسی هم فتوا نداده است اگر نجس شود به کشیدن روی زمنی طاهر شود و قتی ربط نداشته باشد کلام یم شود مجمل و اجمال به صدر سرایت می کند.

نکته: آقای صدر فرموده اندک های ذیل در وسائل ذکر نشده است کانه می خواهد بگویند که علماء غفلت کرده اند از این ذیل اما وسائل ما که دارد این ذیل را در چاپ سی جلدی البته این ذیل بوده است در بیست جلدی شاید نبوده است و آقای صدر به آنها اشاره داشته است.

مناقشه: بله در بعضی اوقات قبول داریم که ذیل مکمل یا مفسر صدر باشد قبول کردیم ه اجمال ذیل به صدر هم سرایت می کند اما در اینجا که اصلا ربطی ندارد و متمم و مفسر صدر نمی باشد این اجمال سرایت نمی کند شاید امام بخاطر تتمیم فایده این کلم را ذکر کرده اند.&&&&

یعنی خود جمله اجمال ندارد بلکه ربطش اجمال دارد &&&&

این مسئله عرفی است و بحث استظهار است که آقای صدر می فرمایند که ما استظهار نمی کنیم ما می گوییم که استظهار می کنیم.

یعنی واقعا نمی دانیم که منظور امام چه می باشد اما صدر را مجمل نمی کند.

[1] روایت دوم: صحیح فضل ابو العباس که همان بقباق است که توثیق دارد:

وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۴

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۶/۲۷.

۴۰۲۵ ـ ۱ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنَ الْكَلْبِ رُطُوبَةٌ فَاغْسِلْهُ وَ إِنْ مَسَّهُ جَافّاً فَاصْبُبْ عَلَيْهِ الْمَاءَ قُلْتُ لِمَ صَارَ بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةِ قَالَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ص أَمَرَ بِقَتْلِهَا[۲].[۳]

وجه دلالت: امام دو عنوان آورد فاغسل و فاصبب که وقتی فاصبب را در کنار فاغسل آورده است مشخص است که در مقابل فاغسل است و منظور غسل نمی باشد &&&&

اگر رطوبت بود بشوی و اگر رطوبت نرسید نجس نشده است&&&&

ان قلت: نجاست مراتبی دارد مثل این که ر بعضی اوقات باید خاک مالی کرد در اینجا هم بگوییم که نجاست در یک مرتبه به غسل طاهر شود و دریک مرتبه به صب طاهر شود.

قلت: در ارتکاز عرف مطهر غسل است مضافا ما مواردی داریم مسلم ارتکازا و غیر ارتکازا که در روایت مفروق عنه است که برای نزاهت آب ریخته می شود و امر به صب شده ست و با توجه به این ارتکاز مشخص می شود که صب در مقام مطهریت نمی بشاد

اشکال مرحوم صدر: ما شیء نجس دو گونه داریم:

اجسامی که آب در آنها فرو می رود مثل لباس و فرش

اجسامی که آب در آنها فرو نمی رود مثل چوب و سنگ.

---

[۱] (۸)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۶۱ ـ ۷۵۹، أورد صدره أیضا في الحدیث ۱ من الباب ۱ من أبواب الأسار و في الحدیث ۲ من الباب ۲۶ من هذه الأبواب.

[۲] (۱)ـ في نسخةـ بغسلها.(هامش المخطوط).

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در اجسامی که آب فرو نمی رود به مجرد صب غسل که استیلاء باشد صورت می گیرد لذا صب مطهر است اما در اجسامی که آب در آ«ها فرو می رود استیلاء به غسل است شاید نکته امام که دو عنوان صب و غسل را آورده اند که در لباس گفته اند که اغسله و در دست که آب فرو نمی رود، صب فرموده اند.

این ظاهر فرمایش مرحوم صدر است.

یعنی نکته اختلاف در تعبیر اختلاف مغسول است.

مناقشه: ظاهرا در ذهن ایشان این بوده است که ضمیر فاعلی ان مسه به شخص بر می گردد و ضمیر مفعولی به کلب بر می گردد یعنی اگر آن شخص کلب را مس کرد و روی ماس که دست باشد، آب بریز.

اما ظاهرش این استکه ضمیر مفعولی به ثوب و ضمیر فاعلی به کلب بر می گردد چرا که صحبت از شخص نمی باشد بلکه صحبت از ثوب است و به صیاغ قبلی اینها هم به ثوب بر می گردد ضمن اینکه ما روایت داریم به همین مضمون که ضمیر مفعولی به ثوب بر می گردد و ضمیر فاعلی به کلب بر می گردد و آن مرسله حریز است و چون روایت دومی است و ربطی به این روایت ندارد، لذا به عنوان موید ذکر می کنیم:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۱

۴۱۰۹ ـ ۳ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا مَسَ ثَوْبَكَ كَلْبٌ فَإِنْ كَانَ يَابِساً فَانْضِحْهُ وَ إِنْ كَانَ رَطْباً فَاغْسِلْهُ.

وَ رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ مِثْلَهُ[۲].[۳]

&&&&در اینجا لازم نمی باشد که غسل در فانضحه حاصل شود همینکه آب روی آن ریخت کفایت می کند

---

[۱] (۵)ـ التهذيب ۱ ـ ۲۶۰ ـ ۷۵۶.

[۲] (۶)ـ الكافي ۳ـ ۶۰ ـ ۱.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

روایت دوم هم دال است و خوب.

&&&&

روایت سوم: صحیح علی بن جعفر :

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۲

۴۱۱۲ـ ۶ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ[۲] قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ خِنْزِيرٍ أَصَابَ ثَوْباً وَ هُوَ جَافٌ هَلْ تَصْلُحُ الصَّلَاةُ فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ قَالَ نَعَمْ يَنْضِحُهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ يُصَلِّي فِيهِ الْحَدِيثَ.[۳]

ضمیر هو یا به ثوب بر می گردد یا به کلب و همین ابهام در ضمیر نشان می دهد که هر دو خشک است و اینکه در مورد صلاة است مشخص می شود در مورد نجاست می باشد.

&&&

با توجه به ارتکازی که گفته شد می توان فهمید که از ینضحه که نجس نشده است. و در ذهن عرف این نمی باشد که صرف تماس مانع از صلاة باشد.

&&&

این روایت هم دلالتش خوب است و باقی می ماند روایت چهارم که شنبه می خوانیم که این روایت را مرحوم صدر پذیرفتند.

اینکه ایشان دو روایت را نپذیرفتند و روایت سوم را پذیرفتند این در الغاء خصوصیت عرفی تاثیر دارد اما مرحوم صدر از کسانی هستند که با یک روایت هم الغاء خصوصیت را می پذیرند.

---

[۱] (۳)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۲۴ـ ۱۳۴۷، و قرب الإسنادـ ۸۹ و مسائل عليّ بن جعفرـ ۲۱۸ـ ۴۸۱ يأتي ذيله في الحديث ۳ من الباب ۳۷ من هذه الأبواب.

[۲] (۴)ـ في هامش المخطوط عن التهذيبـ علي بن جعفر.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[1] روایت چهارم: صحیح علی بن جعفر:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۲

۴۱۱۴ ـ ۸ـ[2] عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ وَ الَّذِي قَبْلَهُ وَ زَادَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمْشِي فِي الْعَذِرَةِ وَ هِيَ يَابِسَةٌ فَتُصِيبُ ثَوْبَهُ وَ رِجْلَيْهِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ الْمَسْجِدَ فَيُصَلِّيَ وَ لَا يَغْسِلَ مَا أَصَابَهُ قَالَ إِذَا كَانَ يَابِساً فَلَا بَأْسَ.[3]

کفش را بخاطر دخول درمسجد گفته اند و لباس را بخاطر نماز گفته اند.

امام علیه السلام قاعده کلی گفته اند.

نکته: مرحوم صاحب وسائل این روایت را از قرب الاسناد نقل می کنند در قرب الاسناد این روایت را عبد الله بن الحسن عن جده علی بن جعفر از جد خودش نقل می کند که در کتاب رجال ما عبد الله بن الحسن توثیق ندارد که اکثر روایات قرب الاسناد از عبد الله بن الحسن نقل کردها ست اما این روایت را گفته ایم صحیح است چرا که این روایت در کتاب مسائل علی بن جعفر آمده استکه شیخ حر عاملی که صاحب وسائل است بدون وساطت عبد الله بن حسن سند صحیح دارد به این کتاب مسائل علی بن جعفر این روایت در مسائل ذکر شده است بدون اینکه در سند آن عبد الله بن حسن آمدهاست اگر گفته شد صحیح است به خاطر ورودش در این کتاب نه بخاطر کتاب قرب الاسناد. &&&&&

از کجا بفهمیم در مسائل علی بن جعفر است؟

&&&&

---

[1] شنبه 92/06/30.

[2] (۸)ـ قرب الإسنادـ ۹۴، مسائل عليّ بن جعفرـ ۱۵۰ ـ ۱۹۶. و البحار ۱۰ ـ ۲۶۸.

[3] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

راه دیگر این استکه گاهی اوقات خود صاحب الوسائل وقتی قرب الاسناد را ذکر می کند می گوید که در این روایت در کتاب مسائل هم آمده است در اینجا چند روایت از قر الاسناد می آورد که در همه اینها عبدالله بن حسن آمده است و بعد از این چندین روایت می گوید که این روایات داخل در مسائل هم است.

پس اینکه این روایت را صحیح می دانیم نه بخاطر سندی که ایشان از قرب الاسناد آورده اند می باشد خیر بخاطر این استکه در مسائل آمده است.

بحث دلالی روایت:

امام فرموده اند که در صورت برخورد خشک عذره منجس نمی باشد که یک ضابطه کلی است که اگر خش ک باشد اشکالی ندارد که این روایت می شود مقید آن روایت کلب سلوقی.

اگر اطلاقی داشته باشد.

نکته: این روایت در مورد عذره است و اعیان نجس ه در این محدو نمی شود و طبق فرمایش سید دوازده است ما چگونه تعمیم دهیم در مورد دیگر اعیان نجسه؟

دو وجه و دو راه ذکر شده است:

راه اول: الغاء خصوصیت عرفیه به این صورت که عرف برای عذره بما هو عذره خصوصیتی نمی بیند و منظور امام این استکه اگر عین نجس در صورتی که یابس است باشد نجاست را انتقال نمی دهد. عرف در عذره خصوصیت نمی بیند بلکه در یبوست خصوصیت می بیند نه اینکه در کلام امام عذره خصوصیت دارد بلکه خصوصیت مختص به هر نجس خشکی است تنقیح مناط بیشتر در اولویت گفته می شود.

راه دوم: تعدد روایات در مورد اعیان مختلفه این تعمیم را می فهیم.

تا اینجا رسیدیم که اگر نجسی با رطویت ملاقات کند منجس است و الا اگر خشک باشد اثری ندارد.

فرقی نمی کند که رطوبت ما ل خود نجس باشد یا ضمیمه شده باشد. مال خودش باشد مثل بول، دم، خمر .... اما گاها رطوبت مال ضمیمه است مثل میته که رطوبت داشته باشد حتی اگر عرق کرد و مرد و عرق بدن باشد این عرق نجس نمی باشد و این عرق متنجس است اما اگر کلبی یا خنزیر یا کافری عرق کرده بود این عرقش متنجس نمی باشد این عرق نجس است. و اصلا نمی تواند نجاست خود کلب را انتقال دهد بلکه دائما خودش منجس است.

از ادله کلب استفاده کردیم که خود عرق کلب هم از اعیان نجسه می باشد.

چرا ما می گوییم که فرقی بین رطوبت نمی باشد که ذاتی باشد یا عارضی؟

این از ادله اسفاده می شود که یکی از آن روایاتی که در اینجا خواندیم در مورد خشک بود اما روایتی داریم که از روایت صادر می شود که اگر با رطوبت برخورد کند نجس می شود و مورد روایت رطوبت عارضی است.

وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۳

۴۱۱۷ـ ۱۱ـ[۱] وَ بِالْإِسْنَادِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَكَانِ يُغْتَسَلُ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ أَوْ يُبَالُ فِيهِ يَصْلُحُ أَنْ يُفْرَشَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ جَافّاً.[۲]

نوعا بدن جنب نجس است و منظور اینکه گفته شده است که ایصلح ان یفرش این است که آیا نجس می شود یا خیر؟

این رطوبتی که در زمین است رطوبت لاحق بر نجاست است چرا که نجاست در جنابت عبارت است از منی که اگر روی بدن باشد سریع از بین می رود، لذا منظور رطوبتی است که به منی برخورد کرده است ظهور کلام امام این است که ناظر به نجاست جنب هم بوده اند لذا می شود رطوبت عارضی و رطوبت ذاتی هم که در خود روایت بود و هم به اولویت منجسیة آن اثبات می شود.

---

[۱] (۳)ـ قرب الإسنادـ ۱۲۱، مسائل عليّ بن جعفرـ ۱۵۴ ـ ۲۱۳.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

....و إن كان ملاقياً للميتة،

این ان وصلیه است یعنی ولو این عین نجس که طاهر با آن برخورد می کند میته باشد باز این دست در صورت جفاف نجس نمی شود.

[1] ...لكن الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل

و إن كانا جافّين،و كذا لا ينجس إذا كان فيهما أو في أحدهما رطوبة غير مسرية.

آن حدوث موت آن نجاست است لذا اگر دست خیس به بدن میت زدیم می شود نجس. اگر بدن میت گرم باشد و دست زدیم دیگر غسل &&&&

سید می فرمایند که ما که دست به بدن میت می زنیم یا قبل از غسل میت است یا بعد از آن که بلافاصله بعد از امام غسل می شود بدن او طاهر اما قبل از اتمام این بدن نجس است.

اما سید می فرمایند دست خشک اگر برخورد کند مستحب است تطهیر کند این مسئله را در مسئله شماره ۱۰ از اعیان نجسه این را داشت:

ملاقات المیته بلا رطوبة مسریه لا توجب النجاسة علی الاقوی و ان کان الاحوط غسل الملاقی خصوصا فی میتة الانسان قبل الغسل.

[1] فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس و إن كان ملاقياً للميتة، ....

در این مسئله خصوص د رمورد میته انسان است و الا در مورد مطلق حیوان فرمودند اما در ما نحن فیه اصلا متعرض میتة حیوان نشده اند .

سوال در برخورد جاف با میتة موجب نجاسة می شود یا خیر؟ آیا غسل مستحب است یا خیر؟

مشهور می گویند که اگر جاف با میت برخورد کند نجس نمی شود اما گروهی گفته اند اگر با مطلق حیوان و لو جافا برخورد کند و ملاقی هم مطلق است که این قول را علامه در نهایه به اصحاب نسبت داده است و اما قول دیگر که تعدادش بیشتر است در مورد میته انسان این قول را گفته اند مثل مرحوم علامه در کتاب دیگرشان اختیار کردند و نشبت به شهیدین هم داده اند و خود ایشان این قول را نسبت به اصحاب داده است.&&&&

اینکه نجس نشود علی القاعده است کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر دلیل کسانی که قائل به نجاست شده اند چه بوده است؟

[1]عمده دلیل اینها روایات است:

روایت اول صحیح حلبی:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۰۰

۳۷۰۴ ـ ۳ ـ [2] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مِثْلَهُ وَ زَادَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبُهُ جَسَدَ الْمَيِّتِ فَقَالَ يَغْسِلُ مَا أَصَابَ الثَّوْبَ.[3]

سندا صحیح است اما دلالتا دو اشکال دارد:

اشکال اول: امام نفرمودند یغسل الثوب بلکه فرمودند یغسل ما اصاب الثوب که مشخص است که زمانی ملاقی نجس یم شود که ما اصاب رطوبت داشته باشد&&&&

---

[1] یکشنبه ۹۲/۰۶/۳۱.

[2] (۲)ـ الكافي ۳ـ ۱۶۱ ـ ۴، و التهذيب ۱ ـ ۲۷۶ ـ ۸۱۲، و أورده أيضا في الحديث ۲ من الباب ۳۴ من أبواب النجاسات.

[3] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اشکال دوم: ارتکازی است که که نجاست قذارت است و این قذارت زمانی منقل می شود که در ناقل یا در ما نقل الیه رطوبتی باشد که روایت حمل می شود بر مورد ارتکاز که مال جایی است که در ثوب رطوبتی باشد. لذا این روایت دال بر مدعای اینها که نجاست جسم جاف با بدن میت می باشد.

روایت دوم توقیع حضرت است به

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۲۹۶

۳۶۹۴ـ ۴ـ[۱] أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ قَالَ مِمَّا خَرَجَ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ ع ـ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ ـ حَيْثُ كَتَبَ إِلَيْهِ رُوِيَ لَنَا عَنِ الْعَالِمِ ع ـ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ إِمَامِ قَوْمٍ صَلَّى بِهِمْ بَعْضَ صَلَاتِهِمْ وَ حَدَثَتْ عَلَيْهِ حَادِثَةٌ كَيْفَ يَعْمَلُ مَنْ خَلْفَهُ فَقَالَ يُؤَخَّرُ وَ يَتَقَدَّمُ بَعْضُهُمْ وَ يُتِمُّ صَلَاتَهُمْ وَ يَغْتَسِلُ مَنْ مَسَّهُ التَّوْقِيعُ لَيْسَ عَلَى مَنْ نَحَّاهُ إِلَّا غَسْلُ الْيَدِ وَ إِذَا لَمْ تَحْدُثْ حَادِثَةٌ تَقْطَعُ الصَّلَاةَ تَمَّمَ صَلَاتَهُ مَعَ الْقَوْمِ.[۲]

کنایه از این که غسل مس میت نمی خواهد چرا که بمحض مردن که بدن امام سرد نمی شود ضمن اینکه در قدیم که لباس را نمی گرفتند که کنار بگذارند بلکه دست و پایش را می گیرند و این کار را می کند.

این روایت خصوصیتی دار که آن ارتکاز از بین می رود چرا که غالب اوقات دست و پای امام میت و کسی که اور ا می کشد خشک می باشد در واقع این روایت رفع یک ارتکاز است که باید در انتقال نجاست رطوبت لازم است و در واقع رادع آن ارتکاز است

این روایت دلالت خوبی دارد و دلالت او خدشه دار نمی باشد.

---

[۱] (۱)ـ الاحتجاج ـ ۴۸۲.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در فرض روایت این است ه وسط نماز دست خود را بشوید و با این فرض است که می تواند دست خودش را بشوید بدون اینکه هیئت بهم بخورد حتی بعضی از فقها گفته اند که به این روایت نشان می دهد که حتی اگر صورت بهم بخورد نماز او درست است و باید برود بشوید.

این روایت دو سند دارد یکی مرحوم طبرسی در احتجاج مرسل آورده است

و یکی هم در کتاب الغیبه مسندا شیخ طوسی نقل کرده است که در سند کسی است بنام احمد بن ابراهیم نوبختی که از مهملین است یعنی کسی است که اصلا اصحاب رجال متعرض آن نشده اند لذا توثیق ندارد و لو با مجهولین فرقی ندارد که متعرض او شدهاند و توثیقی ذکر نکرده اند اما این شخص از مهملین است که وثاقت آن مشخص نمی باشد که این باعث می شود که بدان عمل نشود با وجود اینکه دلالت آن خوب است و اگر درست بود این روایت چون کالنص است می توانسته است آن ارتکاز را از بین ببرد.

بعضی فتوا داده اند&&&اما بعضی از قدما به آن عمل کرده اند چرا که خیلی در قید سند نبودند و ضمن اینکه دلیل نمی باشد که هر چه را ما ضعیف دانستیم آنها هم ضعیف بدانند.&&&&

سید تا اینجا ین فرع را داشتند که اگر ملاقی و ملاقی جاف بشود اما یک فرع را اینجا نگفته اند که رطوبت دارد اما مسری نباشد.

اجسام را فقها به لحاظ جفاف و رطوبت را به چهار قسمت تقسیم کردهاند:

اجسامی که رطوبت رد آنها فرو می رود مثل خاک و فرش و

اجسامی که آب در آن فرو نمی رود مثل شیشه و سنگ.

&&&&

تارة جاف است یعنی در آن هیچ رطوبت و لو غیر مسریه نمی باشد مثل لباسهایی که در تن ما می باشد و رطوبتی در آن نمی ابشد.

تارة در جسم رطوبت است که این را به سه دسته تقسیم کرده اند:

قسم اول: غیر ساری است که طبیعتا غیر مسری است.

قسم دوم: رطوب ساری اما غیر مسری است.

قسم سوم: ساری و مسری است.

حال این سه رطوبت را توضح دهیم .

قسم اول رطوبت : که رطوبت تابع وجود اجزاء مائیه است و جسم جف جسمی است که اجزاء مائیه در آن نمی باشد و این وجود این اجزاء مائیه کم و زیاد است گاها به قدری کم است که وزان این اجزاء به جسم دارای رطوبت به منزله عرض به معروض است و لی ساری هم نمی بشد یعنی اگر پارچه جاف را در کنار این پارچه بگذاریم پارچه خشک اصلا رطوبت پیدا نمی کند.

قسم دوم که ساری است و لو مسری نمی بشد: این رطوبتش بیشتراست یعنی اجزاء مائیه در آن بیشتر از قبلی است اما به قدری نمی باشد که در پارچه آب ببیند لذا دوباره آن را به وزان عرض و معروض می بیند نه دو جوهر که درهم داخل شده اند اما ساری است که اگر پارچه خشکی کنار « باشد آن پارچه خشک مرطوب می شود این در زمین خیلی اتفاق می افتد که روی این زمین خیس که فرش یا پارچه می اندازی پارچه مقداری نم پیدا می کند.

این رادقت کنید در نظر عرف در فلسفه انتقال از عرض به معروض دیگر محال است اما در نظر عف انتقال عرض از معروض به معروض دیگر ممکن است لذا اگر در کف دستتان حنا بگذارید می گوید سرخی حناء به دست منتقل شدهاست یا وقتی آب را روی شعله می گذارید در نظر عرف همان حرارت آتش است اما در فلسفه خیلی این مسئله آنهارا به زحمت انداخته است که از طرفی که عرض از معروضی به معروض دیگر متقل نمی شود و از طرف دیگر آب حرارت پیدا می کند لذا تفاسیر مختلفی را گفته اند.

نکته دوم: ما یک عرض عرفی داریم و یک عرض حقیقی مثل این رطوبت که در نظر عرف عرض است اما در نظر فلسفه جوهر است چرا که اجزاء بسیار کوچک آب است که در داخل این پارچه پراکنده است . لون و رنگ عرض حقیقی است و رطوبت عرض عرفی است.

این که گفته شده است در فلسفه انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر محال است این در عرض حقیق است نه عرض عرفی.

لذا مشهور گفته اند که این در نظر عرف انتقال عرض از معروض به معروض دیگر در نظر عرف نمی باشد بلکه در نظر عرف انتقال عرض عرفی به معروض دیگر است که در فلسفه هم محال نمی باشد.

قسم سوم که رطوبت ساری و مسری است که در نظر عرف ین رطوبت دیگر عرض نمی باشد بلکه جوهری را حال و جوهری را محل می بیند و وقتی که پارچه ای را کنار پارچه دیگر می گذاری آن پارچه خشک همی شود تر که انتقال جوهری به جوهر دیگر است.

تا اینجا سید حکم دو جا را گفت اولی و چهارمی و دوتای وسط مانده است جای که رطوبت ساری است مسری نمی باشد یا غیر ساری است که این دو را تحت یک عنوان آورده اند.

در نظر عرف رطوبت غیر آب است که اولی عرض است و دومی جوهر است در نظر عرف و در نظر فلسفه هر دو جوهر است.

[۱] اگر رطوبت غیر مسری بود یعنی رطوبتی است غیر ساری است یا اگر ساری است و لکن مسری نمی باشد اگر جسم طاهر با نجس برخورد کند و بین اینها رطوبت غیر مسری بود آیا جسم طاهر بعد از ملاقات با نجس آیا جسم طاهر نجس می شود یا خیر؟

[۱] دوشنبه ۹۲/۰۷/۰۱.

آن دو مسئله را که برخورد مع الجفاف یا با رطوبت مسریه که در اولی که سرایت نمی کند و در دومی سرایت می کند که حکم این دو گفته شد بحث در مورد دوم و سوم است.

اگر دلیلی بر نجاست پیدا نکردیم باید بگوییم که جسم طاهر، طاهر است بخاطر قاعده طهارت و استصحاب طهارت.

پس ما باید دنبال دلیلی که دال بر این باشد ک این جسم طاهر در این فرض که رطوبت غیر مسری است آ« طاهر نجس می شود. فرق نمی کند این رطوبت مال هر دو باشد یا در یکی.

آن دلیلی که امکان درد دلیل بر نجس باشد دو روایت است:

روایت اول که به آن استناد شد در نجاست مع الجفاف که صحیح محمد بن مسلم بود:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۶

۴۰۳۳ ـ ۹ ـ[۱] وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.[۲]

وجه دلالت: فاغسل یدک ظهور در ارشاد به نجاست آن ید است که ید نجس است امام فرمودند که اذا مسسته فاغسل یدک. مسسته اطلاق دارد که وقتی دست ما با کلب برخورد می کند چهار صورت دارد: یا جفاف دارند یا رطوبت دارند و رطوبت هم که سه صورت بود و به مقتضای این اطلاق می گوییم اگر دست ما با شیء نجس برخورد کرد و بین این دو رطوبت غیر مسری بود می شود نجس.

مناقشه:

---

[۱] (۷)ـ الكافي ۶ـ ۵۵۳ـ ۱۲، أورده في الحديث ۱ من الباب ۱۱ من أبواب النواقض.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در بحث گذشته گفته شد که این روایت اطلاق ندارد چرا که ما یک ارتکازی داریم که نجاست که قذرت است زمانی منتقل شود می شود که بین این دو شیء رطوبت مسری باشد و اگر نباشد این قذارت منتقل نمی شود. جواب امام ناظر به یک دسته است و آن جایی است که رطوبت مسری باشد یا اینکه روایت را حمل بر نزاهت کنیم یعنی در نزد عرف رطوبتی شرط است که بتواند قذارت را منتقل کند. در نزد عرف هم اینطور است که وقتی آلودگی مثلا در ظرفی باشد زمانی شیء نظیف ملاقی با این ظرف را موجب آلودگی می دانند که رطوبت مسری باشد.

در بحث ظهور نه تنها ظهور فعلی حجت است بلکه ظهور تقدیری هم حجت است یعنی اگر عرلف را متنبه کنیم عرف هم قبول می کند و همین را می فهمد که ما فهمیدیم.

اگر در ارتکاز شک کردیم باز اطلاق احراز نمی شود یعنی احراز نمی کنیم که ارتکاز مال جایی است که رطوبت مطلقا وجود داشته باشد یا خیر، مال جایی است که رطوبت مسری باشد.

ارتکاز دائما مانع انعقاد اطلاق می شود.

معروض نجاست دائما جوهر است نه عرض وقتی ادرار در نظر عرف جوهر باشد هم بول نجس است و هم جوهر محل آن ادرار که لباس باشد نجس می شود اما اگر بول به قدری کم باشد که در نظر عرف عرض باشد، دیگر آن بول نجس نمی باشد بلکه معروض این عرض است که نجس می باشد اگر امکان داشت که دست ما به عرض بخورد و به معروض نخورد دست ما نجس نمی شد اما نمی باشد. پس در اینجا بحث در نجاست معروض است نه نجاست عرض که حتی اگر منتقل هم شود اما در نظر عرض باشد، باز نجس نمی باشد بلکه معروض آن می شود نجس.

&&&&

زید ثقه است و من نمی دانم که این زید ثقه است یا خیر؟ آیا کلام او برای من حجت می باشد یا خیر؟ حجت نمی باشد واقعا نه اینکه حجیت فعلیه دارد و من نمی دانم یعنی فرقی بین کلام زید و عمرو نمی باشد که افسق فساق است.

بخلاف حرمت که اگر من ندانم که این خمر است یا یقین داشته باشم که این خمر نمی بشد و فی علم الله خمر باشد همین الان برای من حرمت فعلی دارد بخلاف حجیت.&&&&

ارتکاز در جایی بکار برده یم شود که ظهور این ارتکاز مشخص است که وقتی ظهور داشت می شود به منزله قرینه متصله که از ظهور و اطلاق می اندازد.

در حجیت احراز شرط است به خلاف تکالیف که احراز نمی خواهد که اگر هم احراز نکنی تکلیف نسبت به جاهل فعلیت دارد.&&&&

وقتی من شک در ارتکاز کنم و فرض این است که اگر ارتکاز باشد، اط&&&&

[1] روایت دوم مستدلین بر نجاست مع الرطوبة غیر مسری:

وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۴

۴۰۲۵ ـ ۱ ـ[2] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ

وسائل الشیعة، ج۳، ص: ۴۱۵

أَصَابَ ثَوْبَكَ مِنَ الْكَلْبِ رُطُوبَةٌ فَاغْسِلْهُ وَ إِنْ مَسَّهُ جَافّاً فَاصْبُبْ عَلَيْهِ الْمَاءَ قُلْتُ لِمَ صَارَ بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةِ قَالَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ص أَمَرَ بِقَتْلِهَا[3].[4]

---

[1] سه شنبه 92/07/02.

[2] (۸)ـ التهذیب ۱ ـ ۲۶۱ ـ ۷۵۹، أورد صدره أیضا في الحدیث ۱ من الباب ۱ من أبواب الأسار و في الحدیث ۲ من الباب ۲۶ من هذه الأبواب.

[3] (۱)ـ في نسخةـ بغسلها.(هامش المخطوط).

[4] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

امام فرمودندکه اگر رطوبت داشت باید شست و تطهیر کرد که اغسل و شستن ارشاد به نجاست ثوب است و این رطوبت اطلاق دارد و شامل غیر مسری می شود و فرمودند که اصابة کرد نه فرمودند ان انتقل الرطوبة الی ثوبک. خصوصا اینکه این رطوبت را در مقابل جفاف گرفته اند و فرموده اند که اگر جاف بود صب ماء کن که معنایش این استکه اگر ان مسه مع الرطویه فاغسله لذا در مقابل جفاف هر سه رطوبت می آید.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: ان اصاب ثوبک رطوبه ظاهر این است که خود رطوبة اصابه کرده است که باید خود رطوبت شیئی باشد و زمانی شیئ و جوهر است که مسری باشد و الا عرض می شود و شیئی در نظر عرف نمی باشد. خصوصا مراد به احتمال قوی این است که رطوبت خود بدن حیوان است که گفته شده است رطوبة من الکلب که این ها مسری است و از اعیان نجسه است که این رطوبتها سه تا بیش ترنمی باشند آب دهان، ادرار، و عرق بدن حیوان.

منظور از مع الجفاف این است که اگر بدن اصابت کرد و رطوبت نداشت.

اشکال دوم: سلمنا که رطوبت اطلاق دارد و هر سه را می گیرد خوب آن ارتکاز مانع انعقاد این اطلاق می شود و لا محاله حمل می شود بر رطوبت مسری

مویدی هم بر عدم نجاست ملاقی با رطوبه غیر مسری: روایت علی بن جعفر که ضعیف است:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۵

۴۱۵۹ ـ ۷ـ[1] عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَرَّ بِمَكَانٍ قَدْ رُشَّ فِيهِ

[1] (۳)ـ قرب الإسنادـ ۹۱.

خَمْرٌ قَدْ شَرِبَتْهُ الْأَرْضُ وَ بَقِيَ نَدَاهُ أَ يُصَلِّي فِيهِ قَالَ إِنْ أَصَابَ مَكَاناً غَيْرَهُ فَلْيُصَلِّ فِيهِ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ فَلْيُصَلِّ وَ لَا بَأْسَ.[1]

بقی نَداه منظور از «ندا» نم است.

این روایت سندا ضعیف است چون در این روایت روای آن عبد الله بن حسن است و این روایت در مسائل علی بن جعفر هم نمی باشد.

وجه دلالت:

این را دقت کنید قبلا از اینکه این تطبیق را توضیحش را بدهم باید گفت که در نماز مکان مصلی طهارت در آن معتبر نمی باشد یعنی لازم نمی باشد که مکان نماز او طاهر باشد و فقط باید محل سجده نجس نباشد اما غیر مکان سجده لازم نمی باشد که طاهر باشد البته باید رطوبت نداشته باشد که نجاست آن به لباس یا بدن من که در نماز طهارت آنها شرط است ، سرایت کند.

سوال سائل از باب این است که نماز خواندن در مکانی که نم نجاست دارد جایز است یا خیر؟ امام فرمودند که اگر مکان دیگری یافت در آنجا نماز بخواند و اگر مکان دیگری یافت در آنجا نماز بخواند حتی اگر سائل هم در ذهنش نبود که با بدن نجس نمی توان نماز بخواند امام که فرمودند که نماز خواندن مشکل ندارد.

ان قلت: در ضرورت طهارت بدن و لباس ساقط می باشد و شاید از باب ضرورت امام فرمودند که در این مکان نماز بخوان. از بیان امام استفاده نمی شود که بدن و لباس مصلی طاهر است.

قلت: احتمال نمی رود که هیچ مکانی غیر این مکان پیدا نکند و احتمالش خیلی بعید است در حالیکه می تواند چند مشت خاک بریزد یا حصیری یا چیزی بگذارد یا پیرهنش را در بیاورد و بیانداز و نماز بخواند.

[1] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

یعنی اگر فقط می خواهی نماز بخوانی در این اتاق و جای دیگر نمی خواهی بروی نه اینکه در هیچ جای این شهر یا روستا جایی پیدا نکردی.

در سوال نیامده است که شخص محبوس بوده است.

البته این دلالت و مویدیت مال جایی استکه خمر نجس باشد که ما قائل به عدم نجاست آن بودیم که اصلا موید هم نمی باشد.

ظاهر این روایت هر دو مسری و غیر مسری را می گیرد اما سندش ضعیف است و ضمن اینکه اگر اطلاق هم داشت و سندش قوی بود مقید دارد.

اعراض مشهور از روایاتی که دال بود بر این که اگر مع الجفاف هم برخورد داشته باشند باز نجس می شود نمی تواند دلیل ما باشد بر عمل نکردن به این روایت چرا که اعراض مشهور از روایتی در جایی دلیل ما می تواند باشد که اعراض مشهور محرز باشد در حالیکه ممکن است که اینکه اصحاب عمل نکردند به خاطر این بوده است که دلالت را تمام نمی دانسته اند ما تمام می دانستیم و با ارتکاز قید زدیم معلوم نمی باشد که مشهور هم تمام می دانسته اند.

[1] مثل مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی علهما الرحمة که استحصاب را در شبتهات حکمیه جاری نمی دانند در ینجا جاری نمی دانند و طبق مختار ما استحصاب طهارت سه تقریب داشته که ما دو تقریب دیگر را پذیرفتیم.

&&& لذا در نظر ما در نزد عرف قذارت به رطوبت مسری انتقال پیدا می کند نه رطوبت ساری غیر مسری.&&&&&

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۷/۰۳.

[۱] ...ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً

تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً، و الدهن المائع و نحوه من المائعات.

مرحوم سید یک تفصیلی در اجسام ملاقی داده اند گفته اند که جسم طاهر که ملاقات با جسم دیگر پیدا می کند این جسم ملاقی یا جامد است یا مایع. اگر جامد باشد فقط موضع الملاقات نجس می شود مثلا خون ملاقات می کند با یک سانت از ثوب که همان یک سانت نجس می شود اما اگر مایعی با نجس ملاقات کرد موضوع ملاقات نجس نمی شود بلکه مایع تماما نجس می شود چه سطح و چه باطن، قلیل باشد یا کثیر باشد. لذا فرق است بین جامد و مایع . ایشان از جسم مایع فقط یکی را استثناء می کنند که ماء ر باشد که در اثر ملاقات نجس نمی شود نه موضوع الملاقات و نه غیر موضع ملاقات اما هر مایعی غیر از ماء کر با نجس ملاقات کرد در آن ملاقات جسم به تمامه باطن و ظاهر می شود نجس.

پس ما باید در دو فرع صحبت کنیم که در جسم جامد فقط موضع ملاقات نجس می شود نه ظاهر و باطن.

فرع دوم: چرا مایع به آن ملاقات به تمامه نجس می شود.

نظری است که وقتی نقطه ای از مایع برخوردبا نجس کرد تدریجا نجس می شود به این صورت که نقطه اول نقاط مجارو و مجاورها مجاورشان را نجس می کند به همین ترتیب تا تمام مایع را در بر گیرد وبعضی مثل سید گفته اند که تما نقاط در ملاقات با هم نقطه اول نجس می شود.

---

[۱] فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس و إن كان ملاقياً للميتة، لكن الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافّين،...

جسم سه صورت است : جامد، مایع، گاز.

جسم جامد بر دو قسم است یا سائل مثل جیوه و فلزات در حال ذوب یا ثابت مثل سنگ و آهن است. توجه داشته باشید که مواد مذاب از فلزات و جیوه از مایعات نمی باشد بلکه از فلزات سائل است در فیزیک.

گاز: دیگر اقسامی ندارد

مایع: دو صورت است: یا ماء است یا غیر ماء است غیر ماء مثل نفت و روغن و بنزین و الکل ماء هم دو صورت دارد: مضاف مثل آب خیلی گل آلود یا آب هندوانه یا مطلق است مثل آب صاف لوله که آب مطلق یا قلیل راکد است یا معتصم که چهار قسم دارد: مطر، جاری، چاه و کر.

هر کدام از این اقسام فقهیا بحث دارد.

ضمنا بخار در تقسیم ما داخل در گاز است.

ما انقساماتی داریم که ربطی به نحوه تنجس ندارد بلکه به نحوه تطهیر دارد که ربطی به این مطلب ندارد و انقسامات آنها فرق می کند.&&&&&

در نظر مشهور فتوا داده اند که گاز در ملاقات با نجس نجس نمی شود بعضی از فقها در رابطه با بعضی اط اقسام گاز قتوا به نجاست داده اند مثل بخار بعضی از مایعات.&&&&

داستان: سواسی رفته بود خدمت اقا خوئی گفته بود همه اشیاء نجس می شود و یان را اثبات می کنم وقتی انسان ادرار می کند با هوا برخورد می کند و هوا با هر چیز بر خورد کند می شود نجس لذا سطح تمام اجسام می شوند متنجس.

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: این نکته فین است اما می توان اینطور جواب دراد هوا کما اینکه با ادرار تماس دارد با دریا برخورد دارد و دریا معتصم است و در برخورد با ادرار نجس نمی شود&&&&

[1] در غیر آب از مایعات سید گفته اند که در برخورد با نجاست تمامش نجس می شود.

اگر جسم جامد ثابت یا سائل با نجاست برخورد کرد چی نجس متنجس می شود فقط موضع ملاقات نجس می شود ما اگر دستمان که نجس است یا جسم نجس را به جیوه یا فلز مذاب زدیم فقط موضع ملاقات نجس می شود .

چرا غیر موضع ملاقات نه ظاهرش و نه باطنش نجس نمی شود؟

اینجا بعضی از فقها متاخر گفته اند که این جماد مانع سرایت نجاست به سایر اعضاء می شود می دانید ه این فرمایش درست نمی باشد چراکه نجست امر تکوینی نمی باشد بلکه امر اعتباری می باشد و شارع می تواند بگوید که تمام اقسام طاهر است یا باطن نجس است حتی در می تواند بگوید که موضع ملاقات طاهر است و بقیه اجزاء نجس است بلکه علت آن این اسکه دلیل نجاست روایات انفعال است که اطلاقی ندارد نسبت به دیگر قسمتها ساکت است و فقط موضع ملاقات را می گیرد وقتی دلیل اجتهادی نبود اصل عملی یعنی قاعده طهارت یا استصحاب طهارت می شود دلیل ما البته در جایی که بخاطر ارتکاز متشرعه یقین یا اطمینان برای ما نیامد که بقیه ی قسمتها طاهر است در اینجا دلیل ما قطع و اطمینان ما می باشد نه اصل عملی. کما اینکه ما احتمال نمی دهیم که با برخورد به یک سر چوب سر دیگر نجس شود اما اگر کسی بر خلاف متعارف شک کرد که سر دیگر نجس شود مرجع می شود اصل عملی.

&&&&&

بحث در ین است که حال که دستم به نجس خورد و نجس شد تمام دست نجس می شود یا موضع ملاقات نه اینکه برای نجس شدن دست من رطوبت نیاز است این بحث گذشت که با وجود رطوبت نجس می شود اما الان بحث می کنیم که این نجاست فقط مال موضع ملاقات است یا تمام جسم.

---

[1] شنبه ۹۲/۰۷/۰۶.

گفته نشود که با توجه به این که عرف نجاست را قذارت می بیند و قذارت را در مایع به تمام سرایت می دهد و در جامد فقط موضع را قذر می دانند این باعث می شود از دلیل بفهمد که موضع نجس است یا خیر اما این ارتکاز که باعث نمی شود که بگوید که بقیه قسمتها طاهر است.

&&&&&

اما مایعات: یا ماء است یا غیر ماء و ماء یا مطلق است یا مضاف و مطلق یا معتصم است یا غیر متعصم.

فقها قائل هستند که همه مایعات غیر ماء معتصم در ملاقات با نجس یا متنجس، نجس می شود که این بحث مربوط به جای خودش است که آیا هر مایعی با برخورد با نجس و متنجس نجس می شود یاخیر؟

ما در دو جا با مشهور مخالفت کردیم:

اول: برخورد ماء قلیل در برخورد با متنجس، منفعل نمی شود اما در برخورد با نجس منفعل می شود مانند مرحوم آخوند و اصفهانی و آقا رضا همدانی.

دوم: ماء مضاف یا مایع کثیر که بیشتر از کر است مثل مخازن نفت و گازوئیل یا مخازن خیلی زیاد شیر وقتی برخورد با نجس یا متنجس آیا کلش نجس می شود ؟ یا موضع ملاقات فقط نجس می شود؟ یا اصلا نجس نمی شود؟

مشهور گفته اند که تمامش نجس می شود.

مرحوم حکیم و بعضی دیگر: موضع ملاقات فقط نجس می شود.

بعضی مثل ما: دلیلی بر تنجس کثیر نداریم.

این بحثش قبلا در میاه گذشته است به این صورت که ما تابع دلیلیم دلیلی که در مورد انفعال آمده است تماما در مورد ماء حجم کم آمده است مگر به الغاء خصوصیت که ما نمی توانیم الغاء خصوصیت کنیم نهایتا یا باید مثل مرحوم حکیم شویم یا مثل

مشهور شویم اما اینکه بگوییم که فقط موضع نجس می شود در برخورد با متنجس هم نجس می شود چرا که هر نجس با کناری خودش تماس دارد و همه نجس می شود نه موضع نجاست&&&&&لذا از کلبی از داخل سیل عبور کردیم بگوییم همه سیل نجس است بخصوص اینکه سگ در زمان قدیم امر رایجی بوده است با اینکه در آن زمان سیل زیاد بوده است روایات هم که در مورد آبهای کم بوده است نه تنها نافی ما نمی باشد بلکه تایید می کند که در ارتکاز آنها طهارت ماء کثیر بوده است که از آن اصلا سوال نکرده اند.

کثیر چه مقدار بوده است؟ نمی توان تحدید کرد چرا که تمام سوالات در مورد قلیل بوده است.

این هم عرفی نمی باشد که گفته شود مثلا تا شعاع فلان مقدار از اطراف موضع نجس را نجس می کند که این هم غیر عرفی است.

اشکال نشود که در کر داشتیم که مقداری که منفعل شده است، نجس می شود لذا این کلام می شود عرفی

جواب داده می شود که در کر منعفل یک صفتی دارد مجزا از باقی آب کر مثلا منفعل قرمز است در اینجا عرفی است بخلاف جایی که هیچ تمایزی از هم ندارند.

اما در غیر ماء قلیل یا ماء مضاف چرا ما می گوییم که همه نجس می شود؟ اشکال ندارد که شارع فقط موضع را نجس بداند.

در ماء قلیل در برخورد به نجس یا مایع و ماء مضاف در برخورد با نجس و متنجس می گوییم همه نجس می شود .

به خاطر روایات انفعال ما قائل شدیم که همه نجس است نه اینکه معقول نمی باشد که موضع ملاقات فقط نجس شود.

[1]صحیحه علی بن جعفر:

وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۵۵

۳۸۷ـ ۱۳ ـ[2] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّجَاجَةِ وَ الْحَمَامَةِ وَ أَشْبَاهِهِمَا تَطَأُ الْعَذِرَةَ ثُمَّ تَدْخُلُ فِي الْمَاءِ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَاءُ كَثِيراً قَدْرَ كُرٍّ مِنْ مَاءٍ.[3]

ظاهر این روایت این است که در پای این حیوان ذراتی از نجاست و قذرات است چرا که اگر نباشد پای او طاهر است یا بنا بر این که اصلا

امام فرمودند که از این آب نمی توان وضو گرفت و نفرمودند که از موضوع ملاقات نمی توان وضو گرفت &&&& که ظهور در نجاست تمام این آب دارد مگر اینکه این آب معتصم باشد که در برخورد با عذره و در صورت عدم انفعال نجس نمی شود که بحث دیگری است.

این روایت در مورد ماء مطلق است اما نجاست ماء مضاف و دیگر مایعات غیر ماء را هم از این روایت به اولویت استفاده کرده اند به این صورت که انفعال ماء مضاف بیشتر از ماء مطلق است.&&&&

می رسیم به گاز مثل دود، بخار، اکسیژن اگر با نجاست برخورد کند مثل اینکه زمین عین نجس یا متنجس است و این گاز با آن تماس دارد که نجس نمی باشد چرا که دلیلی بر نجاست نداریم بلکه از آن طرف هم می توان دلیل داشت که نوعا کسانی که به حمام می رفتند بعضی بدنشان مرطوب بوده است و بخار هم در حمام بوده است اما

---

[1] یکشنبه ۹۲/۰۷/۰۷.

[2] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۱۹ـ ۱۳۲۶، و رواه في الاستبصار ۱ ـ ۲۱ ـ ۴۹. و أورده أيضا فيـ الحديث ۴ من الباب ۹ من هذه الأبواب.

و يأتي ذيله في الحديث ۱ من الباب ۹ من أبواب الأسار.

الحديث ۱ من الباب ۳۳ من أبواب النجاسات.

و أخرج ذيله أيضا عن قرب الإسناد في ذيل الحديث ۶ من الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به.

[3] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

نداریم که بدن کسانی که در حمام بوده اند یا در و دیوار حمام نجس شود مگر این که گفته شود که بخار نجس می شود اما منجس نمی باشد.

یا بخار بول که معمول بوده است نداریم بخصوص این که معمولا جوری می نشستند که نوعا بخار به بدن خودش بر می گشت و برخورد می کرد ولی در یک روایت نداریم که بدن او نجس شده است یا کسی سوال کند ظاهرا مفروق عنه است که نجس نبوده است یا اگر بوده است منجس نمی باشد.

یا ما یقین به عدم نجاست داریم و اگر شک هم داشتیم مرجع می شود قاعده طهارت و استصحاب می باشد

اگر ما اطمینان داریم که بخار منجس نمی باشد دیگر اصل عملی جاری نمی شود چرا که این اصول دیگر اثر تنجیزی و تعذیری ندارد. مثل اینکه من شک داریم که نماز شب را در خواب خواندم یا بیداری؟ در اینجا اصلی نداریم که بدرد ما بخورد با فرض اینکه نماز شب قضاء دارد. در نماز صبح در همین مثال اصول جاری می شود چون اثر دارد لذا ما قائلیم که در مستحباب و مکروهات ما هیچ اصلی نداریم.

&&&&

سید فرمودند مایع در برخورد با نجس یا متنجس به تمامه نجس می شود که از این قاعده دو مورد را در فرع بعدی استثناء می کنند یکی مورد جریان آب و دیگر مورد دفع آب جریان مثل اینکه با پارچ روی بدن میت بریزد که آب داخل پارچ و آب عمود قبل از اینکه به بدن میت برسد نجس نمی شود اما مثال دفع مثل آب فواره که در قسمت بالا به نجس یا متنجس برخورد می کند در اینجا آبهای قسمت پایین نجس نمی شود.

جریان از بالا به پایین است و دفع از پایین به بالا می باشد.

این مسئله را در بحث میاه سید بیان فرموده بودند:

[۱] ...نعم لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي،

بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل كالفوّارة، من

غير فرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات، . . . .

علت عدم انفعال: ما در دلائل انفعال ماء قلیل ما یک اطلاقی نداشتیم که این ملاقات را هم بگیرد ضمن اینکه ارتکازی است که آب عالی در جریان و آب سافل در فواره بین اینها ملاقات نمی باشد و التغاء خصوصیت&&&&&

وقتی نوبت به اصل می رسد مقتضای اصل طهارت می باشد لذا فقها در فواره و آب جاری قائل به طهارت شده اند.&&&&

[۲] این فرع جدید نمی باشد و در محتوای کلام قبلی آمده بود اما در اینجا تصریح به آن می کنند.

قبلا گفته بودند:« ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً» اما تصریح نکرده بودند که این جا تصریح می کنند.

....و إن كان الملاقي جامداً اختصّت النجاسة بموضع الملاقاة،

سواء كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه،

فرقی نمی کند که جامد سائل باشد یا ثابت باشد.

---

[۱] فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس و إن كان ملاقياً للميتة، لكن الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافّين ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق، ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً، و الدهن المائع و نحوه من المائعات....

[۲] دوشنبه ۹۲/۰۷/۰۸.

حتی به اندازه یک صدم، این طرفتر و آن طرفتر هم نجس نمی شود.

گفته شده است که محذور عقلی ندارد که شارع اعتبار کند نجاست همه ی این جامد را چرا که این نجاست اعتباری است و امر تکوینی نمی باشد حتی می تواند شارع اعتبار کند که یک قطره خون که به لباس شما خورد تمام لباس و بدن شما می شود نجس ما یک بحث فلسفی نمی خواهیم بکنیم بحث تعبد ما و اعتبار شارع است.

لذا بحث در این است که شارع نجاست را در چه چیزی اعتبار کرده است اگر دلیل پیدا کردیم به دلیل اخذ می کنیم و اگر دلیل بر نجاست پیدا نکردیم رجوع می کنیم به اصل.

دلیل نجاست خود موضع و طهارت بقیه قسمتها:

روایت دلیل بر نجاست موضع و قطع یا اصل عملی و روایت دلیل بر طهارت قسمتهای غیر ملاقی.

ما باشیم و ما، می گوییم که ما فقط دلیل داریم بر نجاست موضوع ملاقات به این صورت که ما یک نجس داریم و یک تنجس داریم که مال جسمی است که فی نفسه طاهر است. وقتی ما به دلیل مراجعه می کنیم می بینیم که موضوع نجاست، ملاقات یا اصابة است. در دلیل آمده است که اگر شیئی به نجاست ملاقات یا اصابة کرد نجس می باشد که این دو ملاقات و اصابة یکی است و فقط مفهوما فرق می کند.

مراد از این ملاقات و اصابة معنای عرفی نمی باشد بلکه به مناسبت حکم و موضوع به معنای تماس است. در خود روایت هم مس[1] داشتیم.

خوب اگر دست من ملاقات با نجس کرد، به مقتضای روایت می شود نجس. پس نسبت به مماس دلیل داریم اما نسبت به قسمت غیر مماس این روایت مفهوم ندارد که بگوید بقیه طاهر است. خوب در این صورت یا قطع به طهارت داریم که دلیل ما بر

[1] ۴۰۳۳ـ ۹ـ وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ فَقَالَ إِذَا مَسِسْتَهُ فَاغْسِلْ يَدَكَ.

طهارت قسمتهای غیر مماس می شود قطع ما اما اگر شک داشتیم در نجاست و طهارت قسمتهای غیر مماس، رجوع به اصل می شود.

دلیل دوم بر طهارت قسمتهای غیر مماس: روایت.

ضمن اینکه ما روایت داریم که سطوح غیر مماس نجس نمی شود:

صحیح زرارة:

۳۹۷۸ـ ۲ ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ:ـ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثَ.[۲]

شاهد مثال ما این تعبیر امام علیه السلام است که می فرمایند: «...قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَ...[۳]»

از این تعبیر فهمیده می شود که دیگر نواحی نجس نشده است.

موید این مطلب هم این است که در ذهن سائل این بوده است، که اصابة در جامدات، فقط ناحیه اصابة را نجس می کند چرا که سوال کرد: «...فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ...[۴]»

خوب اگر همه نجس می شد دیگر نیاز نداشت موضع را بداند تا آن را بشورد.

---

[۱] (۵)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۳ ـ ۶۴۱.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ:ـ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثَ

[۴] وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ:ـ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثَ

[۱]. ...أو رطباً كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة،

فإنّه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجّس ما يتّصل به و إن كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصّة بموضع الملاقاة،

مرطوب یعنی خیس است و رطوبت یعنی جریان ندارد.

در فرع قبلی جاف را گفت در این جا جسم رطب را می گوید.

ما سه رطوبت داشتیم:

غیر ساری

ساری

مسری که ایشان این قسم را گفتند که دست بالا بود.

ما باید در سومی بحث کنیم که اگر گفتیم در اینجا نجاست منتقل نمی شود به طریق اولی در دو قسم قبلی منتقل نمی شود و احتمال نمی دهیم فقیهی فرق بین اینها بگذارد و در اینجا قائل به نجاست نشود و در دو قسم دیگری قائل شود.

[۲] بحث در اینجا بود که کف دست من خیس است نه اینکه کف دست من آب است این دو با هم فرق دارد که اگر آب باشد این از بحث ما خارج است سید می فرمایند که اگر با نجس ملاقات کرد باز فقط موضع ملاقات نجس می شود و حتی مجاور هم نجس نمی شود.

---

[۱] فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس و إن كان ملاقياً للميتة، لكن الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافّين،...ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً، و الدهن المائع و نحوه من المائعات، نعم لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل كالفوّارة، من غير فرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات، و إن كان الملاقي جامداً اختصّت النجاسة بموضع الملاقاة، سواء كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه،...

[۲] سه شنبه ۹۲/۰۷/۰۹.

وجه حکم: عدم شمول دلیل نجاست نسبت به دیگر قسمتهای شیء ملاقی.

دلیل گفت بوده که موضوع نجاست تماس و مس و اصابة و ملاقات بود و مس و اصابة و ملاقات مختص به موضع اصابت است و تمام نقاط دیگر چه مجارو و چه غیر مجاور از موضع نجاست خارج است لذا نجس نمی شود و اگر هم شک کردیم مرجع می شود قاعده طهارت و استصحاب.

ان قلت: در ملاقات با نجس، خیسی که ماء است به تمامه نجس می شود و در اثر ملاقات این خیسی با تمام کف، تمام کف نجس می شود.

گفته اند که اگر خیس باشد تمام کف دست متنجس می شود به این بیان که اگر در بحث رطوبت یادتان باشد گفتیم که رطوبت به سه قسم است غیر سای ،ساری و مسری. فرق بین مسری و غیر مسری چه بود؟ گفتیم رطوبت مسری رطوبتی است که در نظر عرف جوهر است و و رطوبت غیر مسری رطوبتی است که در نظر عرف عرض است و لو از نظر فلسفی دائما جوهر است.

خوب وقتی من دستم را به کف دستم می زنم دست من هم به کف دست من برخورد کرد و هم با آب و به مقتضای دلیل انفعال ماء قلیل تمام این آب نجس می شود و به مقتضای دلیل نجاست جوامد تمام کف دست من نجس می شود.

موضع ملاقات تمام کف دست را نجس نمی کند اما آب که در تمام کف دست است و با تمام کف دست تماس دارد تمام کف دست را نجس می کند.

پس این نجاست بخاطر موضع ملاقات دست با کف دست نمی باشد بلکه بخاطر تماس آب نجس با تمام کف دست این نجاست برای تمام کف دست حاصل شد.

قلت: عدم اطلاق دلیل انفعال ماء قلیل نسبت به خیسی کف دست و عدم الغاء خصوصیت.

طبق مبنای ما این جواب روشن است قبول کردیم که خیسی کف دست ماء است اما ادله انفعال ماء قلیل اطلاقی ندارد که این ماء به این نازکی را هم بگیرد یعنی در نزد عرف این ماء به این نازکی و با این عمق بسیار کم کجا در نزد عرف یک ماء یکپارچه است که بین ذرات آن اتصال و رد و بدل می باشد؟! که بخواهد بگوید که اگر قسمتی از آن نجس شد، تمام قسمتهای آن هم نجس می شود

و اگر اطلاقی هم باشد آن ارتکازی که در مورد ماء گفتیم که وقتی یک مقدار آب نجس می شود بقیه هم در نزد عرف نجس می شود در مورد این آب که نمی باشد و در صورت عدم اطلاق الغاء خصوصیت عرفیه هم نداریم.

کف دست کاملا خیس است نه مرطوب و در فارسی بین مرطوب و خیسی فرق است و خیسی آبش زیادتر از مرطوب است.

پس ما دلیلی بر نجاست غیر موضع ملاقات و نجاست تمامی قسمتهای خیس نداریم. موید ما هم این است که در قدیم باران می آمد و سگ هم دائما رفت و آمد داشت و زمین هم خیس بود اما مردم از دیگر قسمتهایی که سگ رد نشده اجتناب نمی کردند یا در حمامهای قدیم شخص بدنش نجس بود و کف حمام هم خیس بود اما اینطور نبود که متشرعه از بقیه قسمتهایی که ملاقات با نجاست نداشته است، اجتناب کنند.

[۱] موضع ملاقات از میز نجس شد این درست است و نجاست موضع ملاقات ماء خیس با نجس را هم قبول کردیم اما کل آب را قبول نکردیم چرا که دلیل نجاستش دلائل انفعال ماء قلیل به کمک ارتکاز بود و یک روایت خاص که روایت خاص را بعضی قبول کردند و بعضی نکردند که ما هم قبول کردیم. ما نه اطلاق دلائل انفعال ماء قلیل را قبول

[۱] چهارشنبه ۹۲/۰۷/۱۰.

کردیم و اگر هم سلمنا قبول کردیم ارتکاز را قبول نکردیم و ضمن آن روایت خاصه را هم اطلاقش را قبول نکردیم.

دلیل ملاقات یعنی دلیلی که دال بر نجاست بود بواسطه اصابة و ملاقات در مورد جوامد، اما این دلائل به طریق اولویت ملاقی مایع را در موضع الملاقات می گیرد اما در غیر موضع ملاقات موارد جوامد دلالت نداشت کما اینکه در مورد غیر موضع ملاقات از مایع هم دلالت ندارد اما به ارتکاز، نجاست بقیه قسمتهای غیر ملاقی مایع را اثبات کردیم.

اما جزء مجاور ماء متنجس و ملاقی بادست را نجس نمی دانیم با اینکه ملاقات بین این جزء و جزء متنجس اینجا صدق می کند چرا که اطلاقی در روایات نجاست باصابة نمی باشد که ملاقات این اجزاء صغار را هم بگیرد که این نحوه از ملاقات و اصابة را هم بگیرد با اینکه اگر این جزء ملاقی از آب به پارچه بخورد آن روایات این مورد را می گیرد.

یا اینکه به سیره اخذ کنیم و بگوییم در آن زمان باران که می بارید و بند می آمد، نوعا سگ رفت و آمد داشت و طبق ادله انفعال ماء قلیل اگر اینها را هم بگیرد تمام آب می شد نجس، اما نقل نشده است که از تمام آبها اجتناب می کردند یا در بدن هم اینطور است که نقل نشده است یک قسمت از بدن خیس نجس که می شد از تمام بدن اجتناب می کردند.

البته این سیره برای ما مسجل نشده است و روشن نمی باشد لذا بعنوان موید در بحث قبلی مطرح کردیم چرا که ظاهرا سیره نشان دهنده این است که اصلا نسبت به رعایت نجاست و طهارت اهمیت نمی دادند و زیاد رعایت نمی کردند به عنوان موید هم این که سگ خیلی محل ابتلاء بوده است اما روایات در مورد نجاست سگ خیلی کم بوده است.

[۱]...[۲]....و من هذا القبيل الدهن و الدبس الجامدان،...

دلیل عدم نجاست دهن و شیره جامدان:

موضوع نجاست ملاقات و اصابة است لذا در اینجا فقط موضع ملاقات، اصابة با نجس و ملاقات داشته است اما نسبت به بقیه نه ارتکازی بر نجاست است ـ چرا که فرض شد که جامد هستند نه مایع و ملاک جامد و مایع بودن عرفی است ـ لذا یا قطع به عدم نجاست بقیه شیء طاهر که ملاقاتی با نجس نداشته است داریم یا در صورت شک مرجع ما می شود قاعده طهارت یا استصحاب طهارت.

اینی که گفته شد که در صورتی که در کف دست یا مثلا روی زمین رطوبت مسریه باشد فقط همان قسمت ملاقی نجس می شود این حتی در صورتی است که رنگ و مزه یا طعم آب غیر ملاقی روی زمین یا دست هم عوض شود، باز در این صورت هم نجس نمی شوند چرا که تغییر یکی اوصاف ثلاثة که منجس نمی باشد بلکه تغییری که بواسطه ملاقات صورت گرفته است، منجس می باشد.

یعنی اگر رطوبت مسریه در روی زمین باشد و میتی روی زمین بیافتد زیر میت که نجس است چرا که ملاقات دارد اما ما بقی که ملاقات ندارد نجس نمی باشد و لو رنگ و بو یا یکی از اوصاف ثلاثة عوض شود چرا که عوض شدن رنگ و بو زمانی باعث نجاست می شد که این تغییر رنگ و بو بخاطر ملاقات باشد نه بخاطر مجاورت که در اینجا ملاقات نمی باشد بلکه مجاورت است.

---

[۱] شنبه ۹۲/۰۷/۱۳.

[۲] فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس و إن كان ملاقياً للميتة، لكن الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافّين،...ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً، و الدهن المائع و نحوه من المائعات، نعم لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل كالفوّارة، من غير فرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات، و إن كان الملاقي جامداً اختصّت النجاسة بموضع الملاقاة، سواء كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه، أو رطباً كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة، فإنّه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجّس ما يتّصل به و إن كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصّة بموضع الملاقاة،...

گفته نشود که این آب روی زمین قلیل است و در قلیل نیاز به تغییر اوصاف ثلاثه نمی باشد لذا نجس می شود گفته می شود که گفته شد که ادله انفعال ماء قلیل اطلاقی ندارد که این موارد را بگیرد اگر گفته نشود که در امثال اینها سیره ای بر عدم نجاست وجود دارد.

اگر میتی در آب معتصم بیافتد سر سوزنی از آب معتصم نجس نمی شود حتی قسمت تلاقی و قسمتی که مباشرتا به میته خورده است نجس نمی شود.

[۱]...نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور[۲] ثمّ اتّصل تنجّس موضع الملاقاة منه،

فالاتّصال قبل الملاقاة لا يؤثّر في النجاسة و السراية، بخلاف الاتّصال بعد الملاقاة، و على ما ذكر فالبطّيخ و الخيار و نحوهما ممّا فيه رطوبة مسرية[۳] إذا لاقت النجاسة جزءاً منها لا تتنجّس البقيّة، بل يكفي غسل موضع الملاقاة إلّا إذا انفصل بعد الملاقاة ثمّ اتّصل.

---

[۱] فصل في كيفيّة تنجّس المتنجّسات يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس و إن كان ملاقياً للميتة، لكن الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافّين، ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه كالماء القليل المطلق و المضاف مطلقاً، و الدهن المائع و نحوه من المائعات، نعم لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل كالفوّارة، من غير فرق في ذلك بين الماء و غيره من المائعات، و إن كان الملاقي جامداً اختصّت النجاسة بموضع الملاقاة، سواء كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه، أو رطباً كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة، فإنّه إذا وصلت النجاسة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجّس ما يتّصل به و إن كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصّة بموضع الملاقاة، و من هذا القبيل الدهن و الدبس الجامدان..

[۲] این را به دو صورت می توان خواند : یکی اینکه مجاور صفت جزء باشد و هر دو فاعل باشند و عنه حذف شده باشد و مرجع هاء در عنه موضع الملاقات باشد یا اینکه ما جزء را فاعل و مجاور را مفعول بگیریم یعنی موضع ملاقات از مجاور جدا شود.

[۳] بخلاف میوه هایی مثل سیب که رطوبت مسریه ندارد.

توضیح فرع بعدی سید:

سید در فرع بعدی مسئله ای را مطرح می کنند که تقریبا محال عادی است و نیاز به توضیح دارد:

شما فرض کنید که قطعه ای جامد دارید که تمام خیس است و متنجس در نصف این سطح این شیء قرار گرفت یعنی فرض کنید که متنجس به گونه ای بود که ملاقات با نصف سطح این شیء جامد خیس کرد، خوب در اینجا سطح تلاقی نجس است و سطح غیر تلاقی طاهر است و آب ملاقی هم نجس است و غیر ملاقی هم از آب طاهر است حال بیاییم این چوب را نصف کنیم به صورتی درست این چوب را از مرز سطح و آب نجس و غیر متنجس جدا و نصف کنیم که بعد از نصف شدن یک قطعه سطحش و آب روی آن تماما نجس باشد به این صورت که سر سوزنی از سطح غیر ملاقی در این جزء نماند و قطعه دیگر سطحش و آب روی آن تماما طاهر باشد و سر سوزنی از سطح ملاقی هم در این سطح دیگر نباشد. خوب در اینجا یک قطعه تمام سطحش و تمام آبش نجس و قطعه دیگر تمام سطح و تمام آبش طاهر است.

تنها مشکل ما در اینجا این است که نمی توان به این صورت دقیق از هم جدا کرد اما اگر بر فرض محال اصلا اینکار را کردید و بعد دوباره اینها را کنار هم قرار دهیم، ایشان می فرمایند: سطح ملاقی قطعه طاهر در تلاقی با سطح نجس نجس می شود اما جزء مجاور سطح نجس شده دیگر نجس نمی شود یعنی دوباره که اینها را از همان خط و مرزی که جدا کردیم به هم بچسبانیم به اندازه یک مرز و خطی که به هم وصل شدند قطعه طاهر نجس می شود اما اجزاء مائیه و جامدیه متصل به مرز و خط در جسم طاهر دیگر نجس نمی شود.

اکثر معلقین با سید مخالفت کرده اند اما بعضی تعلیقه نزده اند که ظاهرشان این است که فرمایش سید را قبول کرده اند اما این تعلیقه نزدن شاید بخاطر این باشد که چون فقها دیده اند و یقین داشته اند که تا قیامت فردی این چنینی پیدا نمی کنند با سید مخالفت نکرده اند و اصلا متعرض نشده اند چرا که از معاریف در تعلیقه، با سید

مخالفت نکرده اند با اینکه وارد استدلال در کتابهای استدلالی شدند اشکال زیاد گرفتند اما تعلیقه کسی نزده است، شاید این بخاطر این باشد که این فرد که نادر است، خیلی خیلی نادر است کالمحال است یعنی مسائل نادر خودش ذات تشکیک است یعنی یکبار انسان می خواهد سه متر بپرد و یکبار می خواهد صد متر بپرد که سه متر پریدن نادر است اما صد متر پریدن دیگر خیلی خیلی نادر است لذا درست است که علماء به بعضی از موارد نادر پرداخته اند و بحث کرده اند اما در اینجا این فرد بسیار نادر است لذا ممکن است بخاطر این درجه از ندرت تعلیقه ای نزده اند.

دلیل فنی بیان سید به بیان مرحوم حکیم[1]: اتصال بعد از انفصال ملاقات است بخلاف اتصال قبل از انفصال.

بهترین بیان فنی را مرحوم حکیم دارند در دلیل بیان مرحوم سید در این فرع:

بیان مرحوم حکیم با توضحی از من: ما در اینجا سه شیء داریم: سطح ملاقی و سطح که آب روی آن بود و آب روی آن که در این سه شیء هم رطوبت و هم سطحی که روی آن رطوبت بود نجس است چرا که ملاقات با نجس داشت اما سطح سوم نجس نمی باشد چرا که ملاقاتی نداشت حال قسمت جدا شده ی طاهر را دوباره متصل می کنم با این تفاوت که این قسمت تمام سه شیئش طاهر است. حال بعد از چسباندن دو سطح ها که طاهر بودند با هم تماس کردند که این باعث نجاست نمی باشد چرا که هر دو طاهر بودند و سطح نجس قطعه نجس با سطح طاهر قطعه طاهر تماس و تلاقی ندارند چرا که سطح فقط عرض و طول دارد و عمق ندارد وقتی این دو سطح متصل شده اند رطوبت قسمتهای نجس شده با هم تلاقی و تماس پیدا می کنند بلافاصله آن رطوبت طاهر می شود متنجس تا این رطوبت شد متنجس محل این رطوبت هم می شود متنجس اما رطوبت سطحی که در قبل از اینکه دو قطعه شوند، نجس نشده بود نجس نمی شود چرا که ملاقات ندارند.

---

[1] مستمسک جلد اول ص ۴۶۹ چاپ رایج که چاپ دوم است.

دو سطح افقی با هم اتصال دارند نه ملاقات چرا که سطح عمق ندارد که این عمقها با هم متصل شود که ملاقات و اصابة صدق کند.

اما خط مرزی با هم ملاقات می کند و نجس می شود و چوب زیر خود را هم نجس می کنند.

پس فقط اجزائی از قطعه طاهر که با قطعه نجس که ملاقات کرد، می شود متنجس.

این توجیهی است که برای کلام سید نقل شده است می باشد در اینجا اتصال است بین مجاورِ مجاور که منجس نمی باشد بخلاف ملاقات که ملاقات منجس است که در اینجا ملاقاتی بین دو آب مجاور نمی باشد.

[۱] بعد مرحوم حکیم اشکال می کنند که چرا که قبل از جدا شدن این دو مرز با هم متصل بودند و لکن نجس نشدند اما بعد از جدایی و اتصال دوباره نجس می شود؟

خودشان جواب دادند که ما تابع دلیل هستیم در دلیل موضوع نجاست ملاقات و اصابة بود خوب اینها قبل از جدایی ملاقاتی نداشتند بلکه اتصال داشتند اما بعد از جدایی ملاقات صدق می کند چرا که ملاقات مال جایی استکه دو شیء از هم منفصل بوده و بعد به هم اتصال پیدا کنند قبل از اتصال انفصال نداشتند اما بعد از جداشدن انفصال حاصل شده و بعد از اتصال دوباره، صدق ملاقات می کند.

درست است که این وجه را مرحوم حکیم قبول کردند اما ظاهرا در نفس ایشان هم فی نفس شیء بوده است و فرموده اند که مسئله خالی از اشکال و تامل نمی باشد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: غیر عرفی بودن جدا کردن اتصال بعد و قبل از انفصال در حکم.

در این بیان بین دو جزء مجارو را در قبل و بعد از انفصال فرق گذاشتیم یا به بیان دیگر اتصال قبل از انفصال و اتصال بعد از انفصال در حکم با هم فرق داشتند، در

---

[۱] دوشنبه ۹۲/۰۷/۱۵.

حالیکه این عرفی نمی باشد و وقتی عرفی نباشد در استظهار از ادله تاثیر می گذارد لذا این عرفی نمی باشد که ما بین اتصال بعد و قبل از انفصال فرق بگذاریم.

این تفصیل را هم می خواهیم بگوییم که می خواهیم به اشکال اول اضافه کنیم: ضمن اینکه تفکیک بین مجاور و مجاور المجاور هم این عرفی نمی باشد. فرض این است که دست من با بعض ماء سطح ملاقات نکرده است. لذا فرق گذاشتن بین مجاور و مجاور المجاور، عرفی نمی باشد.

ما یک ملاقی به معنای وضعی داریم و به معنای حدوثی نمی باشد یعنی از ازل این دو با هم اتصال داشتند که این اتصال وضعی است نه حدوثی و یک اتصال حدوثی داریم یعنی اول از هم منفصل بوده ان و بعد به هم متصل شده اند، اما بین این دو فرقی نمی باشد و این طور نمی باشد که گفته شود که منظور روایات اتصال حدوثی است خیر که قطعا این مراد نمی باشد چرا که شما وقتی دستتان را داخل یک لیوان می کنید و آب و لیوان نجس می شود این لیوان بخاطر ملاقات با متنجس نجس می شود، در حالیکه این اتصال از قبل بوده است و حدوثی نبوده است اما قطعا این لیوان نجس می باشد بخاطر ملاقات با نجس.

اشکال دوم: عدم صدق تلاقی و اصابة در برخورد دو منتها الیه و عدم اطلاق روایات تلاقی در صورت صدق عنوان.

موضوع تنجس اتصال نمی باشد بلکه ملاقات و تماس است. فرق می باشد بین اتصال و تلاقی و تماس. گاهی وقتها تماس بین دو سطح این دو جسم است که به این ملاقات و تماس می گوییم و اتصال هم می باشد اما گاها اتصال بین دو سطح نمی باشد بلکه در منتها الیه با هم اتصال دارند یعنی دو خط در آنجایی که تمام می شوند با هم برخورد کنند.

درست است که این دو منتها الیه ممکن است که به دید عقلی و حتی عرف این سطح سه بعد داشته باشد اما آنقدر این سطح کم است که به آن تلاقی دو سطح نمی

گویند، یا اگر هم اطلاق تلاقی دو سطح شود باز روایات تلاقی اطلاقی ندارد که این ملاقات را هم بگیرد.

گاها مفهوم عنوان شامل موردی و فردی نمی شود اما گاها شامل فرد می شود مفهوما اما حکم اطلاقی ندارد که این فرد را هم بگیرد .

مثلا اکرم العالم در خطاب آمده است که مفهوم عالم می دانیم که یکی از مصادیق آن فقیه است و یک فردی است که قطعا مصداق این مفهوم نمی باشد مثل کسی که کارگر است و درسی نخوانده است که کارگر یکی از مصادیق عالم نمی باشد و فردی هم داریم که مشکوک است چرا که مشکوک است که مفهوم عالم ذو فن را هم شامل می شود یا خیر یعنی علمش علم نظری نمی باشد بلکه علم او عملی است.

اگر مفهوم شامل فردی نمی شد یا مشکوک بود، این خطاب شامل او نمی شود اما در بعضی اوقات مفهوم صدق می کند اما شک در اطلاق اکرم العالم است یا یقین داریم که اطلاق ندارد مثل اینکه نحوی هم این اطلاق شامل آن می شود یا خیر با اینکه می دانیم که قطعا نحوی هم عالم است.

در ما نحن فیه موضوع نجاست تلاقی است و در اینجا نجس با مجاورش تماس داشت، در اینجا اولا روشن نمی باشد که مفهوم تماس این مورد و فرد را هم بگیرد اگر هم مفهوم بر این صادق بود این قطعی است که این حکم وضعی اطلاقی ندارد که این مورد را هم بگیرد.

پس ما با بیان مرحوم حکیم و فتوای سید موافق نمی باشیم لذا در صورت اتصال دوباره مرزهای برخورد نجس نمی شود و غیر ملاقی غیر مرزی هم نجس نمی شود.

ضمن اینکه این مورد چون خیر نادر است و شاید محال عقلی هم باشد که درست با هم منطبق شود لذا زیاد روی این مسئله نباید ایستاد.

[1]این فروع به لحاظ اصولی که جاری می شود فروع خوبی است.

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۷/۱۶.

مسألة ۱: إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين

أو علم وجودها و شك في سرايتها لم يحكم بالنجاسة. . . .

مسئله این است که من دستم به شیء نجس ملاقات کرد اما نمی دانم در آنها رطوبت بود یا اگر بود نمی دانم که سرایت کرد یا خیر؟

فرع اول: شک در وجود اصل رطوبت مسری چرا که شک در رطوبت غیر مسری که اثر ندارد؟

فرع دوم: شک در مسری بودن و عدم مسری بودن رطوبت.

در هر دو فرع شک می کنم در نجاست دست خودم که در فرع اول اگر رطوبت مسری بود دست می شود نجس و الا طاهر و در فرع دوم اگر رطوبت مسری باشد دست نجس می شود و الا طاهر.

دلیل ما بر طهارت: استصحاب و قاعده طهارت.

خوب مشخص است که دست من طاهر است به متقضای استصحاب طهارت به این صورت که استصحاب می گوید که این دست قبل از ملاقات طاهر بود و الان هم که در طهارت آن شک کردیم آن طهارت قبل از ملاقات را می کشیم تا بعد از ملاقات و حکم به طهارت می کنیم و قاعده طهارت هم دارم که می گوید: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» خوب در اینجا که علم به نجاست که ندارم لذا حکم به طهارت دستم می کنم.

در این استصحاب و قاعده اشکالی نمی باشد.

سوال: آیا می توان در فرع اول عدم رطوبت و در فرع دوم عدم مسری بودن رطوبت را استصحاب کنم یا خیر؟

اگر جاری شود ما چهار استصحاب در مجموع یا در هر فرع دو استصحاب داریم و اینها با هم تنافی ندارد و مشکلی ایجاد نمی شود.

انشاء الله بعدا می آید.

[1]...و أما إذا علم سبق وجود المسرية و شك في بقائها

فالأحوط الاجتناب و إن كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه.

قبلا در دستش رطوبت مسریه بود و بعد با نجس ملاقات کرد اما شک دارم در بقاء و زوال رطوبت مسریه که در دستم بود حین الملاقات آیا این دست محکوم به طهارت است یا خیر؟

توضیح عبارت سید: فالاحوط در مسئله احتیاط ندبی است یا واجب؟

«...فالأحوط الاجتناب و إن كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه.» علماء معمولا در این عبارات سید اختلاف دارند که منظور سید احتیاط ندبی است یا احتیاط وجوبی؟

علت اختلاف علماء: فرق بین احتیاط ندبی و وجوبی این است که در ندبی نباید این احتیاط مسبوق یا ملحوق به فتوا باشد اما در وجوبی این احتیاط مسبوق و ملحوق به فتوا نمی باشد. این اختلاف علماء در این است که آیا این عبارت سید که فرمودند: «لا يخلو عن وجه» فتوا است یا خیر صرف احتمال است؟

ما از کجا بفهمیم که علماء از این عبارت احتیاط وجوبی فهمیده اند یا احتیاط ندبی؟ باید برویم سراغ تعلیقه ها اگر فقیه بگوید: « لا باس بترک الاحتیاط». این مشخص می شود که احتیاط واجب فهمیده است که می گوید: «لا باس بترک الاحتیاط»

---

[1] مسألة ۱ : إذا شك في رطوبة أحد المتلاقيين أو علم وجودها و شك في سرايتها لم يحكم بالنجاسة....

که می خواهد با این عبارت فتوای خودش را بگوید که اشکالی در ترک احتیاط نمی باشد.

اگر فقیه بگوید: «لا یخلو عن وجه بعید» وقتی کلمه بعید را آورد از حالت فتوا خارج می شود لذا احتیاط می شود وجوبی.

لذا بصورت جزم نمی توان گفت که احتیاط ندبی است یا وجوبی چرا که در این عبارت سید اجمال می باشد احتمال دارد که فتوا باشد و احتمال دارد که صرف احتمال باشد و فتوا نباشد.

فقها وقتی می گویند: «لا یبعد» اشاره به اشکالی است که در مسئله است که این اشکال از نظر آنها تمام نمی باشد لذا این « لا یبعد» ها فتوا است. یعنی وقتی می گوید: «لا یبعد بوجوب» این فتوا به وجوب است و اگر بگوید: « لا یبعد بعدم وجوب» فتوا به عدم وجوب است.

بارها گفتیم که احتیاط یعنی عدم الافتاء نه افتاء به احتیاط است و وقتی فقیهی می گوید الاحوط حرمت حلق اللحیة این معنایش این است که در این مسئله من فتوا نمی دهم.

می دانید که مسائل فتوایی نسبت به عامی شبهه حکمیه است و فقیه بما هو فقیه کاری به شبهات موضوعیه ندارد.

لذا وقتی گفته می شود فالاحوط یعنی من فتوا نداده ام که در اینجا اگر شبهه حکمیه می باشد عامی یا باید احتیاط کند یا اخذ به اماره می کند که اماره برای او فتوای فقیه است لذا اخذ به فتوای فقیه دیگر می کنم و اماره برای فقیه کتاب و سنت، ظهورات و اسناد است.

رطوبت مسریه در دست بوده است یقینا اما شک دارم که این رطوبت مسریه حین الملاقات باقی بود یا خیر؟

آیا این استصحاب رطوبت مسریه جاری می شود یا خیر؟ می دانید که زمانی که می خواهیم استصحابی را در موضوعی جاری کنیم این بستگی دارد به فهم ما از موضوع.

در اینجا موضوع نجاست چیست؟ این بستگی به فهم ما از موضوع حکم دارد.

اگر مثلا موضوع نجاست خمر باشد، پس اگر سابقها این مایع خمر بوده است و الان نمی دانم که خمر است؟ من وقتی می توان استصحاب خمریت کنم که موضوع نجاست خمر باشد نه مسکریت اما اگر مسکریت باشد استصحاب خمریت می شود اصل مثبت.

در مانحن فیه ما یک نجس و یک طاهر داریم که در اثر ملاقات این طاهر می شود متنجس به عبارت دیگر ما یک نجس داریم و یک طاهر بعد الملاقات حکم طاهر می شود نجاست یعنی شارع اعتبار نجاست کرده است برای این طاهر بعد از ملاقات.

سوال این است که موضوع نجاست یا موضوع منجِّسیت این نجس یا موضوع تنجس این طاهر چه می باشد؟

اینجا از مواردی است که به حسب دلیل تشخیص موضوع مشکل است. سه احتمال گفته شده است، در این سه احتمال بنا بر یک احتمال استصحاب بقاء رطوبت مسریه جاری می شود و بنا بر دو احتمال استصحاب بقاء رطوبت مسریه جاری نمی شود چرا که می شود اصل مثبت.

[1] آیا در اینجا استصحاب بقاء رطوبت مسریه جاری می باشد یا خیر که اگر جاری باشد دیگر نوبت به قاعده طهارت و استصحاب طهارت نمی رسد و حاکم بر اینها می باشد. اما اگر استصحاب بقاء رطوبت مسریه جاری نشود نوبت به قاعده طهارت و استصحاب طهارت می رسد چرا که اصل استصحاب بقاء رطوبت مسریه اصلی است موضوعی لذا رابطه این استصحاب با استصحاب طهارت و قاعده طهارت می شود

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۷/۱۷.

سببی و مسببی و قبلا اثبات شد که اصل در ناحیه سبب مقدم می شود که عبارت باشد از استصحاب بقاء رطوبت مسریه.

اینکه می گوییم جاری می شود یا خیر منظور این نمی باشد که شک و حدوث محرز نمی باشد خیر محرز است اما شک ما در این است که این اصل مثبت است یا خیر؟ برای اثبات این هم باید ببینیم که موضوع نجاست یا تنجس یا تنجیس چه می باشد؟

نجاست دست اعتباری است اما تنجیس و تنجس انتزاعی است که در واقع &&&م

در موضوع نجاست سه احتمال است:

احتمال اول: منجس عبارت از خود ملاقات با نجس است یعنی منجس ما نفس نجس یا متنجس ماست اما شرط تنجیس وجود رطوبتی است که نجاست را انتقال دهد یعنی نجاست مسریه بالفعل یعنی سرایتش فعلی باشد. یعنی این نجس زمانی منجس است که رطوبتی باشد ه نجاست را از منجس به طاهر انتقال دهد.

بنا بر این احتمال استصحاب بقاء رطوبت می شود اصل مثبت چرا که استصحاب می گوید که این رطوبت مسریه می باشد که می خواهید این لازمه عقلی که سرایت نجس را به شیء طاهر اثبات کنید چرا که نمی شود سرایت باشد اما نجس منتقل نشده باشد که این تناقض است یعنی اگر قذارت تکوینی بود نمی شود که سرایت باشد اما انتقال قذارت باشد. این هم تعریف اصل مثبت است.

احتمال دوم: یعنی موضوع ملاقات با نجس است و شرط آن این است که رطوبتی که قابلیت سرایت را داشته باشد، باشد اما فعلیت سرایت نمی خواهد یعنی نمی خواهد که فعلا سرایت داشته باشد. که در اینجا موضوع مرکب است که در اینجا استصحاب جاری می شود چرا که یک جزء آن بالوجدان وجود دارد که ملاقات نجس باشد و یک جزء آن هم با استصحاب و بالتعبد اثبات می شود.

احتمال سوم: أصلا منجس خود این رطوبت است أصلا تنجیس از ناحیه نجس نمی آید یعنی ملاقات با رطوبت مسری موجب نجاست می شود یعنی نجس نقشی ندرد ملاقات با این رطوبت سبب نجاست است.

اینجا هم استصحاب جاری نمی شود اصل مثبت است دست من با نجس ملاقات کرد نمی دانم که در حین ملاقات رطوبت مسری بود یا خیر؟ استصحاب می گوید که بود لازمه عقلی ملاقت دست با ملاقات با رطوبت است. یعنی شما استصحاب ملاقات با رطوبت را نمی کنید بلکه شما یقین دارید به ملاقات دست با نجس نه بار طوبت از این استصحاب رطوبت مسریه می خواهید، لازمه عقلی آن که این استکه ملاقات با رطوبت صورت گرفته است.

مثل اینکه شما تیری زدید به درخت که اگر زید قبل از درخت بود تیر از زید عبور کرده است یا خیر اگر کرده باشد، قطعا مرده ست قبل از پرتاب تیر زید قبل از درخت بود بعد از پرتاب شک می کنیم در وجود زید استصحاب می کنیم وجود زید را به این اثبات نمی شود مرگ زید.&&&&

پس در دو صورت اول و سوم، اصل مثبت می باشد اما در صورت دوم جاری شده و اصل مثبت نمی شود.

از روایت کدام یکی از این سه به عنوان موضوع نجاست فهمیده می شود؟

اگر دومی فهمیده شود اصل مسببی جاری نمی شود و الا نوبت به اصل مسببی جاری می شود.

احتمال سوم که می رود کنار چرا که قطعا موضوع نجاست ملاقات با رطوبت نمی باشد چرا که در روایت دارد اذا مسسته مس کردی آن نجس.

می ماند دو احتمال دیگر آیا رطوبت مسری بالفعل موضوع است یا رطوبتی که قابلیت سرایت داشته باشد و لو بالقوه است.

ما در ارتکاز عرف رطوبت مسری بالفعل است نه رطوبتی که قابلیت سرایت را دارد که احتمال اول است که استصحاب رطوبت مسری می شود اصل مثبت لذا نوبت می رسد به اصل مسببی و محکوم که قاعده یا استصحاب طهارت بود.

اینکه استصحاب عدم نجاست یا استصحاب طهارت جاری می کنیم به عملیاتی که می خواهیم با این استصحاب انجام دهیم بستگی دراد یکبار می خواهم نماز بخوانم استصحاب طهارت داریم چرا که شرط صحت نماز طهارت بدن است اما یکبار می خواهم با دستم غذا بخوانم که در اینجا استصحاب عدم نجاست جاری می شود بخاطر که موضوع حرمت اکل نجاست دست است که این استصحاب می گوید که این دست شما نجس نمی باشد.

[1]مسألة ۲: الذباب الواقع على النجس الرطب

إذا وقع على ثوب أو بدن شخص و إن كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس و مجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها و على فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات.

ما حصل مسئله سید: اگر حیوان روی عین نجس نشست و این عین نجس رطوبت مسریه داشت و این حیوان آمد و روی بدن و لباس ما نشست این بدن و لباس طاهر است مگر اینکه علم داشته باشیم که آن رطوبت مسریه را به بدن من زده است یعنی بدن من با آن رطوبت ملاقات کرده است.

این فرع جهاتی از بحث دارد:

[1] شنبه ۹۲/۰۷/۲۰.

یک جهت بحث: بدن حیوان آیا در اثر ملاقات با نجس یا متنجس نجس می شود یا خیر؟

دو: اگر نجس شد، تطهیر آن به چیست؟

این بحثش در مطهِّرات می آید که بحث در این است که شیء متنجس را می توان تطهیر کرد که گفته شده است که یکی از مطهرات زوال نجس است که من جمله مثالهای آن بدن حیوان می باشد.

کسانی که شرح کرده اند و تعلیقه زده اند در مورد بدن حیوان، بحث آن را در آنجا بحث کرده اند.

اشاره اجمالی به آن:

یک بحث داریم که بدن حیوان نجس می شود یا خیر؟ اگر دلیل نداشتیم مرجع ما می شود قاعده طهارت و استصحاب طهارت.

اطمینانی که منشاء آن حساب احتمالات باشد، حجت نمی باشد مگر اینکه به یقین برسیم.

اگر نجس شد بعد بحث می شود که مطهر چیست؟ که دلیل می خواهیم بر این که به زوال تطهیر می شود و الا استصحاب نجاست داریم.

نسبت به مطهریت زوال: کسانی که قائل شده اند به نجاس بدن حیون و بعد مطهریت زوال دو دلیل آورده اند: یک دلیل بر نجاست بدن حیوان و یک دلیل هم آورده اند بر مطهریت زوال.

اما کسانی که قائل به عدم نجاست بدن حیوان می باشند از باب عدم دلیل است نه اینکه ما دلیل داریم، خیر دلیل بر نجاست نداریم که مرجع می شود قاعده طهارت.

بحث دیگر هم که خیلی مهم بوده است این بوده است که ثمره بین این دو قول چیست؟ که قائل شویم به عدم نجاست یا بگوییم که نجس است و به زوال طاهر می

شود این ثمره ای دارد یا خیر؟ چرا که اگر در بدن حیوان عین نجس باشد دست من که به آن بخورد نجس می شود و اگر نباشد همه می گویند که دست من نجس نمی شود.

بحث ما در این است که: اگر روی بدن حیوانی عین نجس یا رطوبت متنجسی باشد، منجس است این محل اشکال نمی باشد این علی القاعده است این احتمال نمی دهیم که خون نجس باشد اما اگر روی بدن حیوان بود یا نجس نباشد یا اگر بود منجس نباشد، خیر این احتمال فرق را نمی دهیم.

اگر چه روایت خاصه هم داشتیم.

این مسئله هم روشن است که اگر در بدن حیوان عین نجس نبود یعنی در بدن آن عین نجس یا متنجس بود و زائل شد و دست من به آن خورد نجس نمی شود چرا که فقیهی نداریم که قائل باشد که باید این بدن حیوان را غسل کرد و بعد از زوال باز دست نجس می شود.

این دو مسئله مسلم است.

پس در این مسئله دنبال چی هستیم؟ این حیوان که روی نجاست نشسته بود وقتی این حیوان روی نجاست نشسته بود به پای این حیوان نجاست نشسته بود پای حیوان قطعا رطوبت مسریه داشت چون فرض این است که روی رطویتی نشسته اسن که رطوبت مسریه دارد و بلند شد وروی لباس ما نشست نمی دانم که حین نشستن روی پای او رطوبت مسریه بود یاخیر؟ چرا که قبلا قطعا رطوبت مسریه داشت الان شک در بقاء دارم؟ چرا که یا أصلا رطوبت به خود نمی گیرد یا اگر گرفت بعد از بلند شدن و با پرواز کردن و دمای بدن بخار شده است.

در ما نحن فیه آیا این لباس محکوم به طهارت است یا نجاست؟ محکوم به طهارت.

جمله معترضه: این مسئله تکراری شد که قبلا گفتید که جسمی ک هبا نجس برخورد کرد و قبلا رطوبت داشت و الان شک در رطوبت او داریم فقط آنجا جسم بود اینجا حیوان است.

این مسئله تکراری نمی باشد در آن مسئله سابق یک نجس و منجس داشتیم که رطوبت مسریه دشات و حین الملاقات نمی دانیم که رطوبت مسری بود یا خیر که دست ما قطعا ملاقات کرد و شک در داشتن رطویت مسریه داشت.

اما در اینجا قطع به برخورد با نجس و متنجس نداریم چرا که یا أصلا برخورد به متنجس نکرده است یا اگر هم کرده است&&&&&

لذا این فرد، فرد جدیدی است.

حالا در اینجا استصحاب می گوید که برخورد نکرده است.

ما در اینجا استصحاب رطوبت داریم وقتی که روی نجس بود رطوبت بود و الان شک می کنم که الان که نشست روی دست من رطوبت داشته است یا خیر؟ استصحاب می گوید رطوبت بود که این اصل مثبت است چرا لازمه عقلی وجود و بقاء رطوبت می شود، ملاقات دست من با نجس.

یک استصحاب بلا معارض می ماند که شک در ملاقات دست من با نجس است که استصحاب می گوید که ملاقات نکرد و استصحاب طهارت هم که داشتیم و یک قاعده طهارت هم دراین جا داریم.

هذا تمام الكلام فی المسئلة ۲.

[1]مسألة ۳: إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين

يكفي إلقاؤه و إلقاء ما حوله و لا يجب الاجتناب عن البقية. . . .

[1] دوشنبه ۹۲/۰۷/۲۲.

در واقع سید در اینجا دو فتوا داده است که اگر فضله موش در روغن وشیره جامد افتاد ما حول را نجس می کند چرا که نگفت خود فضله را بردارید بلکه ما حول را باید برداشت که از کلام او مشخص می شود که موضع ملاقات هم نجس می شود.

فتوای دوم ایشان این است که غیر موضع ملاقات نجس نمی باشد چرا که فقط گفتند که سایر نقاط نیاز به طرح ندارد.

ابتدا علت فتوای ایشان نسبت به نجاست موضع ملاقات: این فتوا از باب غالب است چرا که روغن و شیره رطوبت مسریه ندارد و رطوبت مسریه مال فضله است که نوعا بعد از جداشدن از بدن حیوان رطوبت مسریه دارد این فتوا علی القاعده است و از باب غالب است اما اگر شک کردیم که هنگام ملاقات رطوبت داشته است استصحاب رطوبت فایده ای ندارد استصحاب بقاء رطوبت مسریه می شود اصل مثبت. حتی اگر یقین داشته باشیم که زمانی که در بدن او بود رطوبت داشته است. اینکه سید فرموده اند که اطرافش و موضع ملاقات را نجس کرده است این از باب اطمینان است که رطوبت داشته است یا فرض کرده است که رطوبت داشته است و الا ما استصحاب طهارت و قاعده طهارت می باشد.

چرا که فرد نادری است فضله از بدن خارج شود و رطوبت نداشته باشد.

اما فتوای دوم ایشان که بقیه مواضع نجس نمی باشد: موضوع نجاست و تنجس ملاقات و اصابه بود که در اینجا با آنها اصابه نکرده است و اگر شک کنیم هم استصحاب و قاعده طهارت داریم.

[1]و كذا إذا مشى الكلب على الطين فإنه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله

إلا إذا كان وحلا. . .

باز اینجا سید دو فتوا داده است:

فتوای اول: موضع ملاقات رجل نجس است &&&&

فتوای دوم: غیر موضع نجاست نجس نمی باشد که این بخاطر این که است موضوع نجاست اصابه بود که در اینجا فرض این است که اصابتی صورت نگرفته است.

اما وحل: گل خیلی نرم است که مثل مایع است که پای که روی آن می گذاری پایین می رود که غلظت آن مثل دوغ آب است.

در مایعات عرف همه قسمتها را نجس می دانند و لو یک قسمت آن ملاقات داشته باشد و ضمن اینکه روایات خاص داریم که مایعات تمامش نجس می شود که عرف این وحل را هم عرف مایع می بیند.

[2]و المناط في الجمود و الميعان

أنه لو أخذ منه شيء فإن بقي مكانه خاليا حين الأخذ و إن امتلأ بعد ذلك

فهو جامد و إن لم يبق خاليا أصلا فهو مائع.

---

[1] مسألة ۳: إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه و إلقاء ما حوله و لا يجب الاجتناب عن البقية....

[2] مسألة ۳: إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه و إلقاء ما حوله و لا يجب الاجتناب عن البقية و كذا إذا مشى الكلب على الطين فإنه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله إلا إذا كان وحلا...

ایشان می فرمایند: که ضابطه در میعان این است که اگر قسمتی از آن را برداشتی و سریع پر شود یعنی آن جدا شدن آن پر شدن است اما در جامد ضابطه این است که اگر مقداری از آن را برداشتی بلافاصله جای آن پر نشود.

[۱] این را دقت کنید راجع به این فرع بایددر جهاتی بحث شود:

جهت اول: ما هستیم و ادله لفظیه که روایات باشد در این روایات جمود و ذوبان را گفته اند و حکم آن را بیان کرده اند:

وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۰۵

۵۲۷ـ ۱ ـ[۲] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي

وسائل الشيعة، ج۱ ، ص: ۲۰۶

عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ فَمَاتَتْ فَإِنْ كَانَ جَامِداً فَأَلْقِهَا وَ مَا يَلِيهَا وَ كُلْ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ ذَائِباً فَلَا تَأْكُلْهُ وَ اسْتَصْبِحْ بِهِ وَ الزَّيْتُ مِثْلُ ذَلِكَ.[۳]

امام در این روایت حکم را دائر مدار جمود و میعان کرده اند که در صورت جمود بقیه طاهر است اما در صورت میعان همه نجس است و باید برای استصباح استفاده شود نه اکل.

روایت غیر از این هم داریم که امام طهارت و نحجاست را روز جمود و میعان برده اند.

---

[۱] شنبه ۹۲/۰۷/۲۷.

[۲] (۷)ـ التهذيب ۹ ـ ۸۵ ـ ۳۶۰، و أورده عن الكافي في الحديث ۲ من الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة. و أورده كذلك عنه و عن الكافي في الحديث ۲ من الباب ۴۳ من أبواب الأطعمة المحرمة.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

به مناسبت حکم و موضوع، جمود و میعان بما هما هما نکته ندارد و موضوع نجاست میعان بما هو هو نمی باشد بلکه نکته در سرایت است.

پس از جهت اول می خواستیم که این نتیجه را بگیریم که جمود و میعان بما هما هما موضوع نجاست نمی باشد لذا نباید این بحث را بکنیم که در عرف منظور از جمود و میعان چیست؟ چرا که وظیفه فقیه این اس که اگر حکمی روی عنوانی رفته باشد معنای عرفی آن عنوان را مشخص کند مثلا و انزلنا من السماء ماءا طهور این که آب چیست؟ منظور از ماء در نظر عرف چیست؟ و براساس همین مفهوم عرفی است که حکم به طهارت ماء می کند.

جهت دوم:

این که میعان امر تشکیکی است و کلا مایع مفهوم مشکک است و جامد هم می شود مشکک در منطق خوانده اید که مفهوم تقسیم یم شود به کلی و جزئی و مفهوم کلی تقسیم می شود به مشکک و متواطی و مفهوم کلی متواطی مثل مفهوم شجر و انسان و مفهوم کلی مشکک مثل مفهوم وجوب و نور و بیاض ... من جمله مفهوم جامد و مایع.

گاها یک مایع به مرتبه ای است که شک می کند که این مایع است است یا خیر؟ گاها جسم به مرتبه ای است که شک می کند که این جامد است یا مایع. صورت سومی هم است که شک می کنیم که این مایع است یا جامد. در دو صورت قبلی شک در یک طرف بود یعنی شک در میعان و قطع به عدم جمود داریم و بالعکس.

که شک در میعان و جمود لا محاله باعث شک در سرایت و عدم سرایت می شود.

در اینجا که شک کردیم این ضابطه سید درست در می آید یا خیر؟

ما گفتیم که میعان و جمود دخلی نمی باشد بلکه آن که دخیل است سرایت و عدم سرایت از موضع ملاقا به بقیه قسمتها است.

وقتی ما شک در جمود و میعان کردیم شک در سرایت می کنیم و این ضابطه ای که سید فرمودند در واقع این امر تکوینی است یعنی این که جای خالی ماند این در نظر عرف جامد است و اگر نماند مایع است.&&&&

جهت سوم:

حال اگر شک کردیم که آیا این جسم جامد است یا مایع یا به عبارت دقیقتر که این نجاست از موضع ملاقات به بقیه سرایت کرده است یا خیر؟

این مایع نه مثل شیر است و نه مثل خمیر است&&&

اگر شک کردیم در واقع این شبهه حکمیه است نه موضوعیه و وقتی که شبهه حکمیه شد یعنی نمی دانیم که شارع در اینجا در موضع ملاقات اعتبار نجاست کرده است اما در غیر موضع ملاقات نمی دانیم ـ مثلا رفته وسط روغن که نمی دانیم که مایع است چرا که اگر مایع بود تا آخر می رفت و نمی دانیم جامد است که اگر بود اصلا فرو نمی رفت ـ اعتبار نجاست کرده است یا خیر؟ مرجع استصحاب عدم جعل نجاست و برائت است لذا می خواهم مورد غیر تلاقی را بخورد که اگر نجس باشد اکل آن حرام است و اگر طاهر باشد، اکل آن حلال است که در اینجا هم برائت دارم و استصحاب هم می گوید که شما شک در حرمت اکل دارید که ناشی از نجاست است که استصحاب می گوید که جعل نجاست نشده است و استصحاب &&&

فقیه روغن جلوی او نمی باشد بلکه فرض می کند روغنی را که موش داخل آن افتاده است و آن شیء هم مشکوک بین جامد و مایع است که فقیه در اینجا به دلیل استصحاب نمی تواند تمسک کند بلکه به خود استصحاب اخذ می کند که زمانی قطعا جعل نجاست برای این روغن نکرده بود که صدر اسلام بود، الان هم می گوییم که جعل نجاست نکرده است.&&&&

اینجا مکلف اصلا التفاتی ندارد&&&&

یکبار مکلف خودش این مایع جلویش است و مکلف فقیه هم است: شک در جمود و میعان این روغن دارد در اینجا فقیه به اضافه برائب به دو استصحاب می تواند اخذ کند یکی استصحاب عدم جعل نجاست در مورد روغنی که عرف شک در میعان وجمود آن کرده است و یکی استصحاب خارجی که این روغن قبل از اینکه موش داخلش بیفتد غیر موضع ملاقات طاهر بود، الان هم که شک کردم می گویم که طاهر است.

اما مکلف شاک عامی است نه فقیه: می خواهد این روغن را اکل کند دلیل این عامی چیست؟ می تواند به فتوای فقیه اخذ و عمل کند که مستند عامی می شود فتوای فقیه.

دیگر اینکه می تواند به این استصحاب خارجی یعنی این روغن خارجی الان من شک در میعان و جمود آن دارم به تبع شک در حرمت و حلیت اکل آن شک کردیم استصحاب می گوید این روغن زمانی که موش نیفتاده بود غیر موضع ملاقات، نجس نبود الان هم نجس نمی باشد.

ضمن اینکه فقیه استصحاب عدم جعل حرمت اکل و استصحاب عدم حرمت اکل این روغن هم دارد که عامی فقط دومی را دارد درست است که این استصحاب مسبب از استصحاب عدم جعل نجاست است اما چون موافق می باشند لذا جاری می شوند و ضمن این که قاعده طهارت کلی و جزئی را فقیه دارد و جزئی را مکلف دارد.

اما استصحاب عدم جعل را نمی تواند، جاری کند.

لذا در زمان شک در جمود و میعان احتیاط نیاز نمی باشد.

&&&&&

این قاعده و ضابطه موافق با ارتکاز است یعنی به خاطر این که با ارتکاز خودش درست کرده است درست در آمده است نه اینکه یک ضابطه و قاعده باشد.

[1] مسائل بعدی که خوانده می شود نوعا کبرای کلی آنها قبلا گفته شده است لذا نوعا تطبیق است.

مسألة ۴: إذا لاقت النجاسة جزءا من البدن المتعرق

لا يسري إلى سائر إجزائه إلا مع جريان العرق.

قبلا داشتیم که اگر سطحی باشد که رطوبت مسریه داشته باشد و با یک قسمتی از این سطح برخورد کند موضع تلاقی نجس می شود و غیر آن خیر.

دلیل آن قبلا گفته شد: اولا که مشخص نمی باشد که صدق ملاقات کند و اگر هم بکند مشخص نمی باشد، که ادله ملاقات اطلاقی داشته باشد، که این مورد را بگیرد.

اما در صورت جریان خوب عرق با هر جا برخورد کند می شود صغرای روایات ملاقات که ملاقات را موجب تنجس می دانستند.

مسألة ۵:إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة

و كان في أسفله ثقب يخرج منه الماء فإن كان لا يقف تحته بل ينفذ في الأرض أو يجري عليها فلا يتنجس ما في الإبريق من الماء و إن وقف الماء بحيث يصدق اتحاده مع ما في الإبريق بسبب الثقب تنجس و هكذا الكوز و الكأس و الحب و نحوها.

[1] یکشنبه ۹۲/۰۷/۲۸.

زمینی داریم نجس و آفتابه ای پر از آب که در ته آن سوراخی است را روی زمنی نجس گذاشته ایم که از زیر آن آب خارج می شود که در زیر آفتابه جمع نمی شود بلکه آب راه افتاده است مثلا زمین شیب دارد یا اصلا آب در درون آن فرونمی رود یا آینکه در زمین فرو می رود.

خوب آب زیر آفتابه قطعا نجس است چرا که فرض این است که ملاقات با زمین نجس کرده است اما آیا آب داخل آفتابه به خاطر اتصال به زمین بخاطر مائی که از آن خارج شده است؟ سید می فرمایند که نجس نمی شود این در صورتی است که آب جمع نشود اما در صورتی که آب در زیر آن جمع شود مثل آفتابه های مسی قدیم که زیر آن یک فاصله ای با زمین داشت بخاطر لبه هایش لذا زیرش آب جمع می شود و بعد فشار آب آب را سرازیر می کند البته این جمع باعث شود که بگویند که این آب زیر آفتابه با آب آفتابه یکی است.

این خصوصیت مال آفتابه نمی باشد در مثل کاسه و کوزه و خمره و نحو اینها هم اینطور می باشد.

این بحث به صورت کلی باید بحث شود که ضابطه کلی چیست؟

ما قبلا گفتیم که اگر ما دو آب داشته باشیم که به هم متصل باشد که اگر یکی قسمتی با نجس ملاقات کرد تمام مایع نجس می شود دو مورد استثناء شده است:

یک موردی که اتصال آنها به دفع است مثلا شما دو ظرف داریم و این دو ظرف که یکی بالا ویکی پایین باشد مثل اینکه بوسیله یک کتری در کتری دیگر آب می ریزیم که در هنگام ریخت به هم اتصال دارند اما این اتصال به دفع است که در اینجا سه آب داریم یکی آب داخل کتری بالا و یکی آب داخل کتری پایین و آب عمود یا مانند فواره یعنی خصوصیتی ندارد که دفع از بالا به پایین باشد یا بالعکس باشد. آب بالا و آب پایین در دو مثال به ترتیب طاهر است چرا که ما نصی نداشتیم که اینها نجس می باشد بلکه عرفا درست کردیم و دلیل نداریم که عرف بگوید که دومی نجس باشد چرا که

عرف آب بالا و پایین را در دو مثال، را دو آب می بیند و غیر آب دیگر می بیند و رویات هم اطلاقی ندارد که این مورد را هم بگیرد لذا در این صورت رجوع به قاعده طهارت یا استصحاب طهارت می شود.

البته هیچ معذوری عقلی ندارد که برای هر دو شارع اعتبار نجاست کند، اما اعتبار نجاست نکرده است.

البته در اینجا ما سیره متشرعه هم داریم اما این سیره را نمی توان با بی موالاتی&&&

مورد دوم استثناء مال جایی است که اتصال خیلی ضعیف است مثلا ما دو ظرف داریم که اتصال بین این دو مثل مو و نوک سوزن است در اینجا هم حکم به طهارت غیر ملاقی کردیم چرا که عرفا این دو را دو آب می بیند و یکی نمی بیند لذا اطلاقی برای این ادله نسبت به این مورد نمی بیند.

در اینجا هم همینطور است اگر رطوبتی که زیر آن جمع می شود اگر سوراخ به اندازه ای باشد که اتحاد صدق نکند، نجس نمی شود آب داخل آفتابه و اگر سوراخ به گونه ای باشد که اتحاد صدق کند نجس می شود.

این احکام علی القاعده است.

مسألة ۶ : إذا خرج من أنفه نُخاعة غليظة و كان عليها نقطة من الدم[1]

لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها . . . .

خلط بینی را نخاعه می گویند.

[1] دوشنبه ۹۲/۰۷/۲۹.

ایشان می گویند که یک فرع این است که محل خود خلط نجس است چرا که ملاقات کرده است و غیر موضع ملاقات هم نجس نمی باشد چرا که موضوع نجاست ملاقات است و فرض این استکه به غیر موضع ملاقات برخورد نکرده است و سرایت هم نمی کند چرا که جامد است.

[۱]...فإذا شك في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله...

اگر ما شک کردیم ه آیا با ظاهر بینی در هنگام خارج شد، برخورد کرده است.

در مسائل آینده می آید که داخل بینی نجس نمی شود لذا در خون بینی اگر ظاهر را تطهیر کنیم دیگر نیازی نمی باشد داخل بینی و دهان را طاهر کند آب دهان و بینی معتصم می باشند. بحثش می آید که بواطن انسان نجس نمی شود.

ظاهر یعنی محلهایی که به صورت عادی دیده می شود.

خوب در هنکام بیرون آمدن خلط احتمال می دهیم که به ظاهر خورده است یا خیر؟ شکی نمی باشد که طاهر است چرا که شک در ملاقات داریم و استصحاب می گوید که ملاقات نکرده است. استصحاب و قاعده طهارت می گوید که طاهر است.

[۲]...و كذا الحال في البلغم الخارج من الحلق.

بلغم را به خلط سینه می گویند.

در کذا دو احتمال نمی باشد یعنی نسبت به دو حکم کذا است یعنی هم نسبت به بودن نقطه خونی در آن باشد و یکی هم نسبت به برخورد با ظاهر حکمش مثل نخاعه است یا اینکه فقط نسبت به حکم اخیری مثل نخاعه است.

---

[۱] مسألة ۶ : إذا خرج من أنفه نُخاعة غليظة و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها....

[۲] مسألة ۶ : إذا خرج من أنفه نُخاعة غليظة و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها فإذا شك في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله...

اما ظاهرا شک است که بلغم با نخاع باشد در نجاست موضع و غیر موضع چرا که سفت و شلی آن مثل نخاعه نمی باشد اما در صورت شک در میعان وجمود حکم به طهارت می کنیم.

مسألة ۷ : الثوب أو الفراش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضة و لا يجب غسله

و لا يضر احتمال بقاء شيء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن.

ما می دانیم که بین یک تا ده گرم در این لباس جمع شده است یقین داریم که یک گرم خارج شد. البته نوعا این علم برای ما حاصل نمی شود.

در غبار هم فرق نمی کند که نجس باشد مثل ذرات عذره انسان بعد از خشک شدن یا متنجس باشد که خود خاک نجس باشد.

این مسئله مشتمل بر فروعی است:

فرع اول: وقتی این غبار نجس روی لباس و فرش نشست آیا این لباس و فرش نجس می شود یا خیر؟ خیر نجس نمی شود چرا که بحث ما در جایی است که لباس و غبار خشک است و قبلا گفتیم که شرط در تنجس وجود رطوبت مسریه است. حتی اگر خاک نجس را روی فرش خودتان بریزید باز نجس نمی شود.

فرع دوم: اگر غبار نجس روی لباس نشست آیا می توانیم با این لباس طاهر که غبار نجس دارد می توان نماز خواند یا خیر؟ یعنی لباسی که فیه نجس.

اگر میته تبدیل به خاک شود طاهر می شود چرا که دیگر به آن میته نمی گویند. یا سگ که تبدیل به پودر شود چرا که در اینجا استحاله صورت گرفته است بله اگر استخوان کلب را پودر کند این نجس است اما اگر تبدیل به خاک شود این طاهر است چرا که استحاله است. یا خون خشک شده را پودر کنند باز نجس است.

نماز اشکال ندارد چرا که در نماز آن که مانع است نجاست بدن و لباس است یا شرط صحت نماز طهارت بدن و لباس و شرط است نه این که شرط است که حمل نجس هم در نماز نباشد که اگر شک هم کردیم این مورد از مثالهای اقل و اکثر می باشد که برائت از اکثر جاری می کنیم.

انما الکلام روایتی است که در این مقام است که ظاهر مفاد آن این است که اگر انسان با لباسی نماز بخواند که در آن غبار نجس باشد، نماز او باطل است.

[۱]بعضی از فقهای ما مثل مرحوم خوئی که این درست که همراه داشتن نجس در نماز مانعی نمی باشد و جایز است و در صحة صلاة مشکلی ندارد اما درصورت غبار خیر که اگر در بدن ما یا لباس ما غبار نجس باشد ولو حمل نجس است، این نماز او باطل است. پس مانع حمل غبار نجس است نه حمل هر نجسی.

دلیل اینها روایتی است که در مورد غبار نجس می باشد:

وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۳

۴۱۱۸ ـ ۱۲ ـ [۲] وَ زَادَ وَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالْمَكَانِ فِيهِ الْعَذِرَةُ فَتَهُبُّ الرِّيحُ فَتَسْفِي عَلَيْهِ مِنَ الْعَذِرَةِ فَيُصِيبُ ثَوْبَهُ وَ رَأْسَهُ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ قَالَ نَعَمْ يَنْفُضُهُ وَ يُصَلِّي فَلَا بَأْسَ.[۳]

تهب الریح: یعنی وزیدن

تسفی: یعنی می پاشید.

امام در این روایت امر کردند به نفض. ظهور این امر در مولویت است نه در ارشادیت یعنی شرط صحت صلاة عدم غبار نجس در بدن و لباس می باشد.

---

[۱] سه شنبه ۹۲/۰۷/۳۰.

[۲] (۴)ـ مسائل عليّ بن جعفرـ ۱۵۵ ـ ۲۱۴، و البحار ۱۰ ـ ۲۷۰.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اینها به این حدیث تمسک کرده اند و شرطیت عدم غبار در صحت صلاة را استفاده کرده اند و عرفی نمی باشد که این حکم را فقط به سر اختصاص دهیم بلکه منظور بدن می باشد که خصوص سر.

اگر ما باشیم و این روایت این دلیل دال است بر غبار نجس است نه متجس بله در غیر اعیان نجسه غیر عذره می توان الغاء خصوصیت کرد اما در متنجس خیر الغاء خصوصیت نمی باشد. چرا که این روایت مفادش خلاف قاعده است لذا فقط به مقدار دلالت باید به آن اخذ کرد که در مورد غبار نجس است نه غبار متنجس.

مرحوم آقای خوئی به این روایت در کتابهای استدلالی خودشان عمل کرده است اما در مقام فتوا به این روایت فتوا داده است یا خیر؟ نمی دانیم.

مناقشه: ظاهرا دلالت ندارد.

وقتی سائل این سوال را از امام کرده است که باید نجس را ازاله کرد و لو بعدا ممکن است نجس شود یعنی کاری نکنید که بعدا هم در معرض نجاست قرار گیرد.

خوب بعد از این ارتکاز سائل سوال کرده اند که برای این ازاله ارتکازی غسل نیاز است یا نفض کفایت می کند؟ که امام فرموده اند که غسل نیاز نمی باشد بلکه نفض کفایت می کند.

خصوصا در نماز که معمولا قبل از نماز وضو می گیرد و بیشتر در معرض نجاست می باشد با این احتمال ظهور در مولویت ندارد یا ظهور در ارشادیت دارد یا حداقل اجمال پیدا می کند که این خطاب مولوی است یا ارشادی به اینکه برای رفع غبار کار دیگری غیر از غسل است که عبارت باشد از نفض چرا که در ذهن عرف این است که باید نجس ازاله شود که امام می فرمایند که در این ازاله نمی خواهید بشویید بلکه نفض کفایت می کند.

مصب سوال، غسل قبل از نماز است نه خود صحة و بطلان نماز لذا امر به نفض ناظر به صحت و بطلان نماز نمی باشد بلکه ناظر به آن ارتکاز عرف می باشد که نیاز به

تصحیح این ارتکاز نمی باشد چرا که موافق احتیاط است یا اینکه همینکه مخالف احتیاط نباشد امام وظیفه تصحیح این ارتکاز را ندارد.

لذا فقط مرحوم آقای خوئی این مولویت را فهمیده اند اما بقیه یا اجمال داشته است یا ظهور در ارشادیت داشته است.

لذا قول، قول مشهور می شود که عدم مانعیت للصلاة باشد می باشد.

[۱]

[۲]

[۳]لباس گرد آلود به گرد نجس را داخل آب قلیل انداختیم که شک در نجاست آب داریم نمی دانیم الان طاهر است یا خیر؟

چرا که بعد ازتکان دادن لباس شک درایم در لباس گردی باقی مانده ست یا خیر؟

در اینجا ما دو تقرین برای استصحا داریم که بخواهمی نجاست آب را اثبات کنیم.

تقریب اول:

استصحاب می کنیم وجود غبار قبل از الغاء را تا الغاء این استصحاب جاری نمی باشد چرا اصل مثبت است چرا که لازمه عقلی وجود غبار در لباس ملاقات ماء است با نجس این تقریب اول مثبت است.

تقریب دوم:

این تقریب نجاست را با استصحاب در اب ثابت نمی کند بلکه نجاست را در لباس اثبات می کند و بعد لباس متنجس با آب ملاقات می کند مثل امکه نمی دانید دست شما طاهر است یاخیر؟ اما قبلا نجس بود و استصحاب می گوید که نجس است

---

[۱] چهارشنبه ۹۲/۰۸/۰۱.

[۲] شنبه ۹۲/۰۸/۰۴.

[۳] یکشنبه ۹۲/۰۸/۰۵.

خوب آب نجس می شود یا خیر؟ بله چرا که آب برخورد کرده با شیئی که شارع تعبد کرده است به نجاست آن.

ابتداءا اثبات می کنیم نجست لباس: دیروز گفتیم می گوییم که این لباس قبلا ملاقات کرده بود با غبار نجس نمی دانم آن ملاقات باقی است یا زائل شد بعد رطوبت مسریه به لباس می رسد موضوع تنجس دو چیز است وجود رطوبت مسریه و دیگر ملاقات. ملاقات با استصحاب ثابت شد و رطوبت مسریه هم بالوجدان اثبات شد.&&&&

خوب موضوع محرز شد لباس می شود متنجس بعد از تنجس لباس آب قلیل ملاقات کرده است با متنجس بالتعبد.

این تقریب دوم فی نفسه مشکلی ندارد اما مشکل سر این است که استصحاب نجاست را نمی تواند اثبات کند یعنی فی نفسه اثبات نجاست لباس و بعد تنجس آب این مشکلی ندارد اما مشکل سر این است که اصل مثبت است استصحابی که نجاست لباس را اثبات می کند چرا که موضوع نجاست سرایت است نه رطوبت مسریه.

در مانحن فیه استصحاب جاری است و مانعیت را اثبات می کند اما مشکل سر این است ما غبار نجس را مانع نمی دانیم.

استصحاب نجاست ثیاب و آب را اثبات نمی کند.

در نتیجه استصحاب جاری نمی شود

چرا که در فرع اول مانعیت را قبول نکردیم و در فرع دوم وسوم استصحاب اصل مثبت بود.

مسألة۸: لا يكفي مجرد الميعان في التنجس

بل يعتبر أن يكون مما يقبل التأثر و بعبارة أخرى يعتبر وجود الرطوبة في أحد المتلاقيين فالزيبق إذا وضع في ظرف نجس لا رطوبة له لا ينجس و إن كان مائعا و كذا إذا أذيب الذهب أو غيره من الفلزات في بوطقة نجسة أو صب بعد الذوب في ظرف نجس لا ينجس إلا مع رطوبة الظرف أو وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج.

این مسئله یک فرع بیشتر نمی باشد.

اگر خاطرتان باشد ما اجسام را به سه قسم تقسیم کردیم:

مایع

جامد

گاز

و جامد را به سائل و ثابت یا غیر ثابت در عربی هم ظاهرا اینطور است اما سید فرمودند مایع و غیر مایع که منظور سید هم سائل و غیر سائل بوده است معلوم نمی باشد که در عرب قدیم لفظی این لفظ سائل بوده است یا خیر یعنی در مورد این فلزات این الفاظ را بکار می بردند بله ذائب در روایت بود اما به جیوه ذائب نمی باشد.

ایشان می خواهند بفرمایند که سائل حکم مایع را ندارد حکم مایع این بود که در صورت برخورد جزئی از آن به نجس تماما نجس می شود اما جامد سائل اینطور نمی باشد مثل جیوه و فلز مذاب.

رطوبت مال ماء و مانند آب مثل گلاب و .... می باشد لذا جیوه رطوبت ندارد و نمی گویند که خیس است.

زیبق یعنی جیوه.

بوطقه ظرفهای چدنی که در آن طلا و نقره مذاب می ریزند که در فارسی ظاهرا بوته می گویند.

اینکه ایشان رطوبت را در این فلز فرض نکردند چرا که این فلز رطوبت را قبول نمی کند یا بخاطر این که &&& و یا بخاطر اینکه تا رطوبت برسد سریع تبخیر می شود.

حرف این است که اگر شما یک جسم جامد سائل است اگر با نجس بدو رطوبت بخرود کند این نجس نمی شود این علی القاعده است که در صورت شک استصحاب و قعده طهارت می گوید طاهر است تنجس دلیل می خواهد.

دلیل تنجس ملاقی را باید رجوع بکنیم به ادله که اصلا ما دلیل داریم که اطلاق داشته باشد که فلز مذاب و سائل را بگیرد اگر اطلاقی بود باید اخذ شود و اگر نبود مرجع ما اصول عملیه است.

ادله تنجس جامدات دو دلیل بیشتر نمی باشد هر یک از این دو دلیل اطلاقی ندارد و شامل ما نحن فیه که فلز سائل باشد نمی شود.

دلیل انفعال چیست؟

دو دلیل بیشتر نمی باشد: که از این دو دلیل استفاده کردیم که جامد در برخود با نجس نجس می شود .

دلیل اول:

ما اصلا روایتی که اطلاق داشته باشد که جسم جامد در اثر ملاقات با نجس یا متنجس نجس می شود نداریم بلکه روایات خاصه داریم مثلا در مورد کلب داریم که این روایات خاصه که فقهای ما از آن روایات خاصه آن قاعده را اصطیاد کرده اند که

جسم جامد اگر بر خورد با نجس کند نجس می شود وقتی اصطیادی شد یعنی دلیل لبی است لذا اطلاقی ندارد که شامل ما نحن فیه شود. بلکه قدر متیقن را می گرد که جایی بشد که بین ملاقی و ملاقی خیسی و رطوبت مثل ماء باشد.

دلیل دوم:

یعنی می خواهیم اثبات کنیم که به ملاقات با رطوبت مسریه با نجس

&&&&&

[۱] ادله انفعالی که می گویند که شیء طاهر در برخورد با نجس، نجس می شود تا چه مقداری اطلاق دارد که بعضی گفته اند که اصلا اطلاقی در کار نمی باشد بلکه ما یک ادله خاصه ای داریم که از این ادله اصطیاد کردیم نجاست جوامد غیرسائل را اما از این ادله خاصه نمی توان تعدی کرد به جوامد سائل.

اما دلیل دوم روایت است که عبارت باشد از موثه عمار:

فقها از این روایت برای اطلاق انفعال و تنجس استفاده کرده اند.

مضمون روایت از اما سوال می کنند که خمره ای بوده است که موشی دخل آن افاده است و موش متسلخ شده است و متلاشی شده است در ین روایت آمده اس که من چند روز ی با این آب وضو گرفتم و بعد دیدم که موش داخلش افتدده اس که امام فرمودند که اگر میدانید که موش از قبل افتاده است و تو با آن وضو گرفتی این آب نجس است و بعد فرمودند که هر چه که این آب برخورد کرده است با آن را بشور که اغسل کل ما اصابه که این اغسل ارشاد به نجاست دارد که حال آیا این کل ما اصابه ذلک الماء اطلاق دارد یا خیر؟ بعضی گفته اند که اطلاق دارد از این روایت استفاده کرده ان که هر جسمی که با متنجس برخود کند متنجس می شود

سند این روایت تمام است اما بعضی از اطلاق را قبول نکرده اند و بعضی قبول کرده اند.

مناقشه : این روایت ما نحن فیه را نمی گیرد چرا که در روایت ماء آمده است و حتی رطوبت رانمی گیرد مگر رطوبتی که ماء باشد.

حتی اگر رطویت مسریه باشد اما ماء صدق نکند این روایت آن رطوبت مسریه غیر مائیه را نمی گیرد.

---

[۱] دوشنبه ۹۲/۰۸/۰۶.

لذا بعضی معقدند که موضوع نجاست ماء است نه رطوبت و اگر رطوبت هم گفته شده است که نجس می شود چرا که رطوبت ماء قلیل است.&&&&

چرا که ما از کسانی هستیم که ماء قلیل رادر برابر متنجس معتصم می دانیم بر خلاف عین نجست که ماء قلیل را معتصم نمی دانیم.

بعضی معتقدند که اگر دستم را به دست دیگرم زدم که رطوبت دارد دست من با &&&&

لذا فرمایش سید اینطور شده اند که جامد سائل در برخورد با شیء نجس، نجس نمی شود مگر این که رطوبتی در کار باشد.

مسألة۹: المتنجس لا يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى

لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما فلو كان لملاقي البول حكم و لملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معا و لذا لو لاقى الثوب دم ثمَّ لاقاه البول يجب غسله مرتين و إن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة في الدم و كذا إذا كان في إناء ماء نجس ثمَّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و إن لم يتنجس بالولوغ و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا إشكال.

سید می فرمایند که المتنجس لا یتنجس ثانیا یعنی اگر شیئی متنجس شد در برخورد دوباره با نجس متنجس نمی شود و معتصم است یعنی کسب نجاست از شیء دیگر نمی کند.

فرض کنید که دست من متنجس به دم شد و خون را ازاله کردم نه اینکه تطهیر کردم و بعد دوباره دست من برخود کرد با دم دیگر در اینجا دیگر که دست من متنجس است در برخورد با این دم دوباره متنجس نمی شود.

این یک مثال.

مثال دوم: دست من متنجس به دم بود و خون را بر طرف کردم و بعد اصابة به بول پیدا کرد دست من دوبارهدر ین فرض هم متنجس نمی شود.

مثال سوم: دست من بابول متنجس شد و این بول خشک شد و بعد دم روی آن ریخت دیگر دوباره متنجس به بول نمی شود.

فرق مثال دوم و سوم بعدا مشخص می شود.

سید علاوهبر این که می فرمایند که متنجس دوباره متنجس نمی شود می فرمانید که بله اگر نجاست دیگر اثر زائده ای داشته باشد آن اثر بار می شود مثلا در تنجس به دم یکبار غسل نیاز است امادر تنجس به بول دو بار غسل نیاز است در اینجا باید دستم را دوبار بشویم تا طاهر شود.

در اینجا اشکالی وارد شده است که اگر دست من بار اول به دم ملاقات کرد و بعد به بول خوب دست من در بار دوم که به نجاست بول، نجس نشد چرا که سید فرمودند که در بار دوم نجس نمی شود خوب چرا باید اثر بول را بار کرد و در تطهیر تعدد این را بشوید؟

متنجس به بول دو بار غسل می خواهد خوب در اینجا که متنجس به بول نشد؟

ایشان می فرمانید که بعید نمی باشد نجاست امری است اعتباری که مراتبی دارد که اصل نجاست با بار اول حاصل شد که نجاست آن ضعیفه بود و مرتبه اکید آن در بار دوم حاصل شده است.

مادر اینجادر دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: &&&&

[۱] مقام اول: بحث از ترتیب سید است که ایشان فرمودند که در صورت عدم تنجس به نجاست بولی که نجاست دوم بود با این حال هم تعدد و حکم دوم بار می شود با اینکه متنجس به نجس دوم می شود

مقام دوم: دلیل کبرای المتنجس لا یتنجس ثانیا

مقام اول: دلیل این حکم سید که ما هم این حکم را قبول کردیم چه می باشد؟

نجس به بول نمی شود اما حکم نجس به بول را دارد علت چیست؟

مقام دوم ربطی به بیان اول ندارد یعنی در هر صورت نجس ثانیا شود یا نشود باز دو بار باید شست البته می توان گفت که سوال اول در صورتی پیش می آید که نجس نشود و این درست است.

بیانهایی که ذکر شده است مجموعا و بیان است که به احد لوجهین ی توانیم دلیل را ذکر کنیم:

الوجه الاول: از مرحوم آقای خوئی هم در تنقیح درند و هم فقه الشیعه که موجز تر است ج ۳ ص ۳۵۰ در تنقیح هم ذیل همین مسئله ۹.

آقای خوئی گفتند که ما در روایت نداریم که المتنجس بالبول یغسل مرتین بلکه در مفاد روایت داریم الملاقی بالبول یغسل مرتین این تنجس و نجس اصطلاح فقهاست و در روایت ما نداریم.

این ملاقی اطلاق دارد و شامل دو ملاقِی می شود یکی ملاقی با بول که قبلا با دم ملاقات نداشته است و ملاقی بالبول که قبلا با دم ملاقات داشته است را می گیرد.

&&&&

الان دست من در بار دوم هم متنجس بالبول نمی باشد اما ملاقی بالبول می باشد و آنچه که برای ما مهم تعبیر در روایت است نه کلام فقها و لو فقها متنجس بالبول ندانند اما روایت گفته است صدق ملاقی کفایت می کند.

این بحث تداخل و عدم تداخل در تکالیف می آید نه در وضعییات و اینجا حکم وضعی و در اینجا شارع از من نخواسته است که تکلیفی شود یعنی موضوع حکم تکلیفی قرار گیرد بلکه شارع فرمودند که برای تطهیر نجاست در دم یکبار و در بول دو بار نیاز است.

---

[۱] سه شنبه ۹۲/۰۸/۰۷.

&&&&

این بیان اول از مرحوم خوئی .

اشکال مرحوم صدر اما کانه تردیدی هم داشته است لذا گفته اند که خالی از تامل نمی باشد کانه فی نفسه شیء

ایشان می گویند می رویم سراغ روایات تعدد که می گوید اغسل ثیابک من البول مرتین این اغسل ارشادی است به دو شیء: یک نجاست لباس در ملاقات با بول و دیگر تحقق تطهیر لباس به غَسل مرتین.

دو مدلول از این روایت استفاده کردیم. از این فهمیده می شود که ملاقات مدلول روایت نمی باشد بلکه تنجس است که موضوع است.

تارة می گوییم که این دو مدلول طولی است یعنی مدلول اول می گوید که لباس در برخورد با بول نجس می شود و بعد مدلول دیگر می گوید که این لباس نجس به بول با دو بار شستن طاهر می شود. یعنی در اینجا موضوع تطهیر نجاست بولی است.

تارة می گوییم که این دو مدلول عرضی است که این طور می شود: مدلول اول: لباس در برخورد با بول نجس می شود و مدلول دوم می گوید که لباس نجس مطلقا به بول باشد یا غیر بول با دو بار شستن طاهر می شود. یعنی در اینجا موضوع تطهیر نجاست مطلق است نه نجاست بولی.

اگر طولی باشد نتیجه می شود که لباس متنجس به بول با دو بار شستن طاهر می شود با این مدلول این روایت ما نحن فیه را نمی گیرد چرا که این متنجس به بول نمی باشد بلکه متنجس دم است که مراجعه می کنیم به ادله تطهیر که می گوید که به یک بار شستن تطهیر می شود لذا از این روایت استفاده نمی شود که برای تطهیر این لباس به دو بار شستن محقق می شود.

مرحوم خوئی قائل می باشند که این روایت می گوید که این لباس ما نحن فیه نجس می شود اولا و ثانیا با دو بار شستن تطهیر می شود.&&&&

اما اگر عرضی باشد مدلول اول این استکه الثیاب یتنجس بالملاقات و مدلول دوم می گوید که المتنجس نه المتنجس بالبول دو بار شسته می شود و تطهیر می شود که این خلاف ظاهر است جدا چرا که ظاهرا طولی است و اگر هم خلاف ظاهر نباشد این معارض است با روایات دم که شرط تطهیر را یکبار می داند.

پس نتیجه این شد که اگر طولی باشد ما نحن فیه صغرای آن روایت نمی باشد و اگر عرضی هم باشد که هم خلاف ظاهر است و هم معارضه دارد که رجوع به اصل می شود که استصحاب نجاست حکمی است جاری نمی شود و نوبت به قاعده طهارت می رسد.

[1] مناقشه در کلام مرحوم صدر:

اختلاف ما با خرحوم صدردر مدلوی است ه ایشان از روایت استفاده کرده اند:

مدلول اول ایشان این بود که الملاقی بالبول متنجس بالبول و مدلول دوم المطهِّر لهذا التنجس الغسل مرتین.

ما این دو مدلول را قبول درایم اا بالعکس یعنی مدلول اول ایشان مدلول دوم ماست و مدلول دوم ایشان مدلول اول ماست.

یعنی می فهمیم که الملاقی للبول یغسل مرتین و بعد از این مدلول می فهمیم که الملاقی للبول متنجس. یا الملاقی للبول متنجس به اینها طولی هستند. جمله اول مطلق است که الملاقی للبول یغسل مرتین و جمله دوم این می شود که الملاقی للبول متنجس به.

خوب این به نحو اقتضاء است که یعنی ملاقات با بول مقتضی نجاست است یعنی لولا المانع لتنجس اما دست من نجس نشده است بخاطر مانع . مثل اینکه گفته شود که نار مقتضی احراق است آیا می توان نتیجه گرفت که هر جا نار بود احراق هم است؟

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۸/۰۸.

خیر. این معنایش اقتضاء احراق است اما نه اینکه علت تامه است بلکه ممکن است که نار اشد و مانعی از احراق باشد مثلا در چوب رطوبت باشد.

خوب در اثر ملاقات اقتضاء نجاست است اما در اینجا مانعی وجود دارد که نمی گذارد که این اثر محقق شود که آن مانع نجاست اولی دست به دم است.

چرا که در ارتکاز عرف این است که اگر این لباس نجس نمی باشد چرا شارع امر به غسل کرده است؟ می فهمد که نجاست سبب این امر به غسل می باشد لذا مدلول دوم مرحوم صدر مدلول اول ما می باشد و ما قائلیم که از روایت هم این فهمیده می شود.

اما اینکه نجس شده ست یعنی این که بالفعل نجس شده است یا اقتضاء نجاست را دارد؟ منظور اقتضاء نجاست است. مثل اینکه گفته می شود که فلان شیء را نخورید که موجب سرطان می شود سرطان فعلی فهمیده نمی شود به این معنا که خوردن این شیء علت تامه سرطان است بلکه اقتضاء فهمیده می شود.

و شاید مراد مرحوم خوئی همین باشد.

وجه دوم: وجه الویت وقتی روای می گویکه متنجس به بول باید دو بار شسته شود خوب وقتی یک شیء علاوه بر بول به دم هم ملاقات کرده باشد به طریق اولی باید دو بار شسته شود.

مرحوم صدر اشکال می کنند که فرض این استکه که در بار دوم نجس نمی شود لذا اولویتی در کار نمی باشد.

اشکال مرحوم صدر درست است اما می توان تقریب این جه دوم را به گونه ای مطرح کرد که اشکال مرحوم صدر وارد نباشد. به این صورت که عرف فرق نمی گذارد بین دستی که برخورد می کند با دم و بعد با بول یعنی برخورد غیر مستقیم با بول یا اینکه برخورد مستقیم با بول داشته باشد یعنی در بار اول با بول برخورد کند. این فرق را عرف نمی فهمد و این را ملازمه عرفیه می گویند لذا دو بار شستن نیاز دارند.&&&&&

[۱] مقام دوم در مسئله ۹ که این بود که شیء نجس دوباره نجس نمی شود و فقط شیء طاهر است که نجس می شود و مسئله دیگر این بود که اگر ملاقی دوم که نجس است، اثر زائدی داشت، آیا آن اثر زائد را دارد یا خیر؟ سید فرمودند که این اثر زائد را دارد یعنی دست من با اینکه متنجس به دم است نه بول بلکه ملاقی با بول است ولی با این حال باید دوبار شسته شود.

بخاطر اینکه ایشان احتمال می دادند که ملاقات با بول نجاست را بیشتر کند یعنی ملاقی دوم، مُنجِّس و مُوجِد النجاسة نمی باشد بلکه مُشدِّد النجاسة می باشد.

مقام اول:

اگر حکم ملاقی مختلف بود یعنی حکم یکی غسل مرة بود و حکم دیگری غسل مرتین بود که در اینجا چند بار باید بشویم؟

وجه اول مرحوم خوئی که کلام مرحوم سید، را قبول کردند:

در روایت داریم که ملاقی با بول دو بار باید شسته شود که ملاقی هم اعم از متنجس و غیر متنجس است یعنی می تواند ملاقی باشد و متنجس هم شود اما می تواند ملاقی باشد اما متنجس نباشد. یعنی موضوع وجوب غسل تنجس نمی باشد بلکه ملاقات است.

مناقشه مرحوم صدر:

ما از دلیل استفاده می کنیم که متنجس با بول باید دو بار شسته شود نه ملاقی با بول.

ما فرمتایش مرحوم صدر ار قبول نکردیم که از دلیل استفاده می شود که ملاقی با بول دو بار شسته می شود نه متنجس.

---

[۱] دوشنبه ۹۲/۰۸/۲۷.

ان قلت:

اگر ملاقی با بول دو بار شسته می شود شیئی که معتصم است و در اثر ملاقات نجس نمی شود مثل آب کر، جاری و بدن حیوان، بواطن انسان را باید اینها هم دو بار باید شسته شود چرا که درست است متنجس نشده است اما ملاقی با بول که است.

قلت:

منظور ایشان از ملاقی، یعنی ملاقی که نجس است باید شسته شود چرا که به مناسبت حکم و موضوع این غسل بخاطر از بین بردن نجاست است و وقتی شیئی نجس نمی شود دیگر شستن معنا ندارد.

پس در اینجا ما سه چیز داریم : متنجس به نجس، ملاقی متنجس و ملاقی طاهر که موضوع وجوب غسل ملاقی متنجس است.

ولی مرحوم صدر می گفتند که این وجوب غسل موضوعش متنجس به بول است نه ملاقی به بولی که متنجس است خوب در اینجا ملاقی با بول است اما متنجس به بول نمی باشد که ما گفتیم که خیر موضوع ملاقی به بولی است که متنجس می باشد.

وجه دوم:

این وجه با تسلُّم این است که که موضوع وجوب غسل، متنجس به بول است نه ملاقی.

وجه دوم، اولویت است یعنی در اینجا باید به طریق اولی دو بار شسته شود این اولویت قطعیه عرفیه به این صورت است که دست من که طاهر بود می بایست دوبار شسته شود اینجا که نجس است به طریق اولی باید نجس شود.

اشکال مرحوم صدر:

مرحوم صدر اشکال کردند و منکر این اولویت شده اند به این بیان که در آنجا که طاهر است باید دوبار شست چون که متنجس به بول می شود بخلاف اینجا که متنجس

به بول نمی شود خوب کجا ما داریم که اگر شیئی متنجس به بول شد باید دوبار شسته شود به طریق اولی ملاقی با بول هم که متنجس نشده است باید دوبار شسته شود.

وجه ما در تصحیح وجه مرحوم صدر:

ما تقریب دیگری کردیم که آن را قبول کردیم که آن هم الغاء خصوصیت عرفیه باشد، یعنی در نظر عرف فرقی نمی باشد بین این دست که قبلا طاهر بوده است و ملاقات با بول کرده است و متنجس شده است و دو بار نیاز به غسل دارد با دستی که قبلا نجس بوده است و در بار دوم ملاقات با بول کرده است، عرف بین این دو احتمال فرق نمی دهد.به این بیان روایت شامل این مورد نمی شود اما عرف الغاء خصوصیت می کند.

به عنوان تقریب دیگر گفته می شود که خود روایتی که می گوید دو مرتبه در ملاقی بابول باید شست و روایاتی که لفظ انجس آمده است فهمیده می شود که اینها انجس می باشند لذا باید حکم دومی و انجس بار شود.

[1]مقام دوم: تمامیت قاعده «المتنجس لا یتنجس»

در مقام دوم بحث می کنیم که آیا این قاعده ی «المتنجس لا یتنجس» تمام است یا خیر؟ در مقام اول که بحث می کردیم با فرض تمامیت این قاعده بوده است اما در مقام دوم بحث در تمامیت همین قاعده می شود.

بعد از سید کسانی که تعلیقه زده اند دو دسته شده اند:

قول اول: «المتنجس، لا یتنجس».

بعضی این این قاعده را قبول کرده اند و گفته اند و لو حکم دومی را می گیرد اما متنجس نمی شود.

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۸/۲۸.

قول دوم: «المتنجس، یتنجس».

بعضی گفته اند که «المتنجس، یتجنس» یعنی این قاعده را قبول نکرده اند. یعنی گفته اند که اگر این دست ابتداءا با دم ملاقات کند می شود متنجس به دم و اگر دوباره به بول ملاقات کرده باشد، می شود متنجس به بول یعنی شارع دو بار تعبد به تنجس آن کرده است یا دو نجاست را در این دست اعتبار کرده است.

ثمره عملی این دو قول: کفایت تطهیر مرة علی القول الثانی و عدمها علی القول الاول علی قول بعض.

ثمره عملی این دو قول این است که اگر قاعده را پذیرفتیم بعضی مانند مرحوم صدر گفته اند برای ملاقات به بول در ملاقات دوم، یکبار شستن دست کفایت می کند اما اگر قاعده را نپذیرفتیم باید در ملاقات دوم با بول، دست را دو بار شست.

ببینیم دلیل قائلین به تمامیت این قاعده چیست که اگر قول این ها گفته شود دلیل قول مخالف هم مشخص می شود.

وجوه قائلین به تمامیت آن قاعده:

به وجوهی استدلال کرده اند:

وجه اول: عدم الدلیل علی التنجس بنجاسة اخری.

اینها گفته اند: این که بخواهد شیء متنجس قبل از تطهیر یکبار دیگر نجس شود این هیچ محذور عقلی ندارد و ممکن است چون اعتباری است و شارع می تواند که اعتبار کند که یتنجس مرة اخری چرا که صفت از چهار قسم خارج نمی باشد که یکی از آنها صفات اعتباری است مثل همین نجاست که دایره آن خیلی وسیع است.

اما مشکله کار در دلیلِ آن است یعنی ما چه دلیلی داریم که متنجس بعد الملاقات دوباره می شود نجس؟ چون دلیل ما همین روایات آمر به غسل است و الا ما حتی در یک روایات نداریم که اگر شیئی با نجس ملاقات کرد فهو متنجس. تنجس یک امر انتزاعی است و ساخته و پرداخته فقهای ما می باشد و الا در لسان حتی یک روایت هم

نیامده است و معنای آن این است که وقتی که دست من به نجس ملاقات کرد شارع برای دست من نجاست اعتبار کرده است.

خوب دلیلی که گفته است که ملاقی با بول را دو بار باید شست که این دلیل خودش یکی از دلائل نجاست بول است، این کلام ناظر به این است که رفع نجاست به بول، به دو بار شستن است و دیگر اینکه این ملاقی نجس است چرا که نمی شود ملاقی نجس باشد و در عین حال دو بار شستن آن نیاز باشد ـ لذا در جایی که ملاقی معتصم است مانند بدن حیوان این روایت اطلاق ندارد که باید آن را هم دوبار شستـ، اما اینکه این نجاست به بول است یا خیر به غیر بول، اصلا در مقام بیان نمی باشد چرا که امام در مقام بیان کیفیت تطهیر لباس است نه بیان کیفیت این نجاست و وقتی در مقام بیان نباشد روایت می شود مجمل. مجمل نسبت به قدر متیقن حجت می باشد که قدر متیقن در نجاست ملاقی که اجمالا روایت بول به آن دلالت می کند، جایی است که ملاقی طاهر باشد نه اینکه قبلا نجس شده باشد.

پس وجه عدم نجاست شیء متنجس، عدم معقولیت نمی باشد بلکه عدم وجود دلیل می باشد که این را ما هم قبول کرده ایم.

اگر این روایت اطلاق داشته باشد معنایش این است که اگر شیئی با نجس ملاقات کرد، نجس می شود و لو کان متنجسا کما اینکه کسانیکه قائل به عدم تمامیت این قاعده شده اند قائل به اطلاق این روایت شده اند یعنی این روایت دال بر نجاست ملاقی است مطلقا که لازمه آن این است که اگر صد بار به بول برخورد کند صد نجاست برای آن اعتبار می شود مگر اینکه قرینه باشد یعنی گفته شود به این مقدار اطلاق ندارد.

اما کسانی که قائل به تمامیت این قاعده شده اند اطلاق این روایت را زده اند حال یا اثباتا که بیانی بود که گفته شد و یا ثبوتا که در آینده خواهد آمد.

البته بعضی تفصیلی شده اند یعنی گفته اند که اگر اول با اضعف برخورد کرد و بعد با بول نجس می شود یعنی روایت دراین جا اطلاق دارد اما در جایی که اول با اشد

برخورد کند و بعد با اضعف روایت نسبت به این مورد اطلاق ندارد و قاعده در اینجا تمام است.

ما این تفصیل را هم غیر عرفی است.

پس این وجه را قبول کردیم و قاعده را پذیرفتیم.

وجه دوم: جعل نجاست دوم، اجتماع مثلین است و محال است لذا روایت اطلاق ندارد یا این اطلاق حجت نمی باشد.

این وجه را از قرینه عقلیه استفاده کرده اند و گفته اند که چون اجتماع نجاست اجتماع مثلین است و این محال است این روایت اطلاق ندارد یا اینکه اطلاق دارد و لکن حجت نمی باشد.

رفع ید از اطلاق دو جور است: اگر قرینه عقلیه واضح باشد می شود قرینه متصله که این قرینه متصله روایت را از اطلاق می اندازد اما اگر واضح نباشد یعنی اطلاق و ظهور است اما حجت نمی باشد که در اینجا نقش قرینه منفصله را بازی می کند. چرا حجت نمی باشد چون اطمینان دارم که این ظهور مراد نمی باشد.

پس قرینه عقلیه گاها نقش قرینه منفصله و گاه نقش قرینه متصله را بازی می کند که این بسته به مقدار وضوح این قرینه دارد.

مناقشه: اجتمال مثلین در صفات اعتباری محال نمی باشد.

این استحاله طبق نظر ما فقط در صفات حقیقی و واقعی و در نظر حکماء فقط در صفات حقیقی می باشد نه در صفات اعتباری.

وجه سوم: لغویت اعتبار نجاست برای بار دوم و این قرینه است بر عدم اطلاق دلیل.

قائلین به این قول گفته اند: اعتبار نجاست دوباره لغو است یعنی یقین داریم و جدان کردیم که این اعتبار نجاست لغو می باشد نه اینکه از عدم وجدان مصلحت، قائل به لغویت شده ایم.

خوب می دانید که این لغویت یک قرینه عقلی است که علمای ما در جاهای زیادی از آن استفاده می کنند برای جلوگیری از انعقاد اطلاق.

مثلا در آیه شریفه:« لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا » این آیه اطلاق دارد که شخص غافل از استطاعت را هم می گیرد.

بعضی به خاطر لغویت این اطلاق را زده اند و این لغویت قرینه می شود که از اطلاق رفع ید کنند که می گوید سه طائفه بخاطر لغویت از تحت این آیه خارج می شود: غافل، جاهل مرکب به استطاعت و ناسی از آن.

ما نحن فیه هم از این قبیل است گفته اند: این دست در ملاقات با نجاست اول نجس شده دیگر اعتبار نجاست دوم لغو می شود لذا این روایت اطلاق ندارد و شامل ملاقات دوم نمی شود.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول و عام: به لغویت اطلاق قید نمی خورد چرا که لغویت در جایی است که حکم در خصوص غافلین و جاهلین مرکب و ... آمده باشد بخلاف حکم عام باشد.

ما به لغویت نمی توانیم اطلاق را قید بزنیم این لغویت در جایی می باشد که اعتبار در خصوص این اشخاص غافل و ناسی و جاهل مرکب فقط باشد نه به نحو عموم اما اگر در مورد گروه عام که بعضی از آنها غافل باشد اعتبار شده باشد نه تنها لغو نمی باشد بلکه تحکیم در قانون گذاری است لذا قوانین عقلائی شامل غافل و ناسی و جاهل مرکب می شود و نسبت به همه یکی می باشد فقط اگر این افراد در این نسیان و غفلت قاصر باشند این قانون در مورد او منجز نمی باشد و لو اینکه فعلی است.

اشکال دوم: این اشکال اخص از مدعاست و مورد تقدم اضعف را نمی گیرد.

این اشکال اضعف از مدعاست و فقط در مماثل است یا در جایی است که اشد اول باشد اما در غیر این دو یعنی جایی که اضعف اول است، این جعل و اعتبار نجاست لغو نمی باشد چرا که اثر دارد و اثر آن این است که اگر با بول برخورد نکرده بود می

بایست یکبار بشوید اما در برخورد با بول دو بار باید بشوید لذا این اشکال فقط مواردی را می گیرد که اعتبار نجاست لغو باشد.

پس وجه اول در نزد من قابل قبول است اما وجه دوم وسوم را قبول نکردیم لذا ما این قاعده که المتنجس لا یتنجس را قبول کردیم.

[۱]...و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا إشكال.

انما الکلام در تشدید در نجاست است که سید در مسئله ۹ به این صورت بیان فرمودند: « [۲]...و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا إشكال »، آیا این تشدید در نجاستی که سید فرمودند معقول است یا خیر؟

[۱] المتنجس لا يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما فلو كان لملاقي البول حكم و لملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معا و لذا لو لاقى الثوب دم ثمَّ لاقاه البول يجب غسله مرتين و إن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة في الدم و كذا إذا كان في إناء ماء نجس ثمَّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و إن لم يتنجس بالولوغ...

[۲] المتنجس لا يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما فلو كان لملاقي البول حكم و لملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معا و لذا لو لاقى الثوب دم ثمَّ لاقاه البول يجب غسله مرتين و إن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة في الدم و كذا إذا كان في إناء ماء نجس ثمَّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و إن لم يتنجس بالولوغ...

[۱] سید در صدر فرموده بودند: «[۲] . . .لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما فلو كان لملاقي البول حكم و لملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معا . . .[۳] » یعنی در ملاقات با نجاست دوم، در تطهیر دائما حکم نجاست اشد را دارد این کلام ایشان به معنایی از کلام اول ایشان که فرمودند: « المتنجس لا يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى. . . [٤] » مهمتر است. یعنی شما از یک طرف می گویید که به بول متنجس نشده است از طرف دیگر می گویید که حکم بول را دارد این را از کجا می گویید؟ ایشان در جواب این اشکال فرمودند که اگر چه نجاست پیدا نکرده است اما شاید این ملاقات دوم با شیء نجس، نجاست اولیه را تشدید کرده است.

توجیهی هم که ما در علت دو بار شستن گفتیم بیان ما بود نه بیان سید.

بررسی صحت علت سید در بار نمودن حکم اشد، که تشدید نجاست اول به ملاقات دوم بود.

در اینجا اشکال وجوابی مطرح شده است که باید داخل شویم در اشکال و نقد جواب.

---

[۱] چهارشنبه ۹۲/۰۸/۲۹.

[۲] المتنجس لا يتنجس ثانيا و لو بنجاسة أخرى....

[۳] ...و لذا لو لاقى الثوب دم ثمَّ لاقاه البول يجب غسله مرتين و إن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة في الدم و كذا إذا كان في إناء ماء نجس ثمَّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و إن لم يتنجس بالولوغ و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا إشكال.

[٤] ... لكن إذا اختلف حكمهما يرتب كلاهما فلو كان لملاقي البول حكم و لملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معا و لذا لو لاقى الثوب دم ثمَّ لاقاه البول يجب غسله مرتين و إن لم يتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم و قلنا بكفاية المرة في الدم و كذا إذا كان في إناء ماء نجس ثمَّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره و إن لم يتنجس بالولوغ و يحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدة و الضعف و عليه فيكون كل منهما مؤثرا و لا إشكال.

اشکال: صفات اعتباری تشکیکی نبوده و شدت و ضعف بر نمی دارند.

نجاست و تنجس و تنجیس امور اعتباری هستند نه امور واقعی و حقیقی و امور و صفات اعتباری تشکیک بر دار نمی باشند و تشکیک مال امور حقیقی است می توانیم بگوییم که شوری یا بیاض فلان شیء از فلان شیء دیگر اشد است اما نمی توان گفت که وجوب صوم از وجوب صلاة شدید تر است.

به مناسبت توضیحی در اوصاف اعتباری: انقسامات أمور در نزد اصولیین.

اصولیین همه امور و اشیاء و اوصاف را به چهار قسم تقسیم کرده اند: گفته اند یا حقیقی است، یا واقعی است، یا اعتباری است و یا وهمی است که هیچ شیئی ندارید که از این چهار تا خالی باشد.

امر و شیء حقیقی: امور دارای تحقق در خارج.

اشیاء حقیقی اشیائی هستند که وجود و تحقق دارند چه در ذهن و چه در خارج ـ که خارج در مقابل وهم است ـ مثل زید، باری تعالی و ...

امر و شیء واقعی: اموری بدون تحقق و غیر متقوم به ذهن.

امور واقعی اموری هستند که وجود ندارند اما واقعیت دارند و متقوم به ذهن کسی نمی باشد مثل استحاله تناقض که در خارج وجود ندارد اما امر واقعی است نه ذهنی ما. مثل تلازم بین العلة و المعلول و این تلازم وجود ندارد اگر چه علة و معلول وجود دارد، یا مثل عدم شریک الباری که وجود ندارد و وجودش می شود تناقض.

امور حقیقی داخل در امور واقعی می باشند یعنی در اصل تعریف امور واقعی اموری است که متقوم به ذهن نمی باشد لذا طبق این تعریف شامل امور حقیقی هم می شود اما از آنجا که می خواهیم امور واقعی را قسیم امور حقیقی قرار دهیم اینطور معنا کردیم که اولا حقیقت خارجی ندارند و دیگر اینکه متقوم به ذهن هم نمی باشند که با قید اول ما امور حقیقی را خارج کردیم.

بله خود وجود محل نزاع است که امر حقیقی است یا امر واقعی است. عدم قطعا امر واقعی است و حقیقی نمی باشد اما در «وجود» اختلاف است. مرحوم صدر می گویند که وجود امری است واقعی یعنی خود حق تعالی حقیقی است اما وجود آن واقعی است اما به نظر ما می رسد که باید داخل در امور حقیقی باشد. مرحوم صدر وجود و عدم را در یک عالم قرار می دهد اما در نظر ما باید وجود را در عالم حقیقت برد.

امر و شیء اعتباری: امور متقوم به ذهن.

اموری که متقوم به اعتبار ذهن است که اگر ذهنی نباشد، این امور محقق نمی شود مثل ملکیت که امر حقیقی و واقعی نمی باشد بلکه متقوم به ذهن معتبر است یا بین زید و همسر زید که علقه زوجیت است.

امر و شیء وهمی: امری که از سه عالم بالا نباشد.

امر وهمی به هر امری می گویند که از این سه امر خارج باشد با این تعریف مشخص شد که به امور توهمی، امر وهمی نمی گویند. مثل وجود شریک الباری.

امر فرضی گاها به معنای اعتباری است و گاها به معنای امور وهمی است. امر وهمی مثل مجموعه که ما چیزی به نام مجموعه نداریم.

این تقسیم را اصولیین بسیار ملتزم می باشند و خیلی کاربرد دارد و خیلی تقسیم خوبی است و خیلی از گره های اصولی را باز می کند حتی در مقام فکر کردن هم با این تقسیم، دیگر اشیاء را با هم خلط نمی کنیم. امور اعتباری در اینجا داخل در امور وهمی نزد حکماء می باشند کما اینکه فوقیت که از امور واقعی است در نزد حکماء از امور وهمی است.

تقسیم بندی امور در نزد حکماء: حقیقی، اعتباری و وهمی.[1]

حکماء هم موجودات را به سه قسم تقسیم کرده اند: حقیقی، اعتباری و وهمی.

[1] شنبه ۹۲/۰۹/۰۲.

امر حقیقی: المحقق فی الخارج.

امر حقیقی در نظر ایشان یعنی امری که در خارج تحقق دارد. خارج در اینجا در مقابل وهمی است.

المحقق فی الخارج ما هو؟

سه نظریه است:

اشراقیون: ماهیت.

یکی نظریه حکمت اشراق که اینها قائلند امر حقیقی عبارت است ماهیت.

غیر اشراقیون من الحکماء: وجود.

یکی هم نظر حکماء غیر اشراقین است که امر حقیقی را وجود می دانند.

عرفا: حق تبارک و تعالی.

نظریه سوم نظریه عرفا و نظر ملاصدرا: حقیقت فقط حق تعالی یا وجود حق تعالی است و همه امور غیر او غیر حقیقی می باشند.

پس در امر حقیقی سه نظریه است: ماهیت، وجود، حق تعالی یا وجود آن که فرقی نمی کند.

ملاصدرا در بیان قصه خودش می گوید که من در دوران جهالت و جوانی خود اصالة الماهیتی بودم و خیلی دفاع می کردم تا اینکه خدا عنایتی کرد و شدیم اصالة الوجودی و دیدیم ماهیت اعتباری است و آن که تحقق دارد وجود است و ماهیت تحقق ندارد تا بعد که خداوند یک عنایتی دیگر کرد و دیدیم که وجود هم حقیقت ندارد و اعتباری است و اصالة الحقّی شدیم و همه غیر او اعتباری است.

این امر حقیقی در مسالک مختلف.[1]

---

[1] با این بیانها فارق بین امر حقیقی در نزد اصولیین و حکماء مشخص شد به این صورت که در نزد اصولیین هر چیزی که تحقق داشته باشد ــ که منظور از تحقق امری است که وهمی نباشد اعم از اینکه در ذهن تحقق داشته باشد یا در خارج ــ، حقیقی است لذا ماهیت و وجود در نزد اصولیین هر دو حقیقی می باشند البته غیر مرحوم صدر که وجود را امر واقعی می دانند، اما در نزد حکماء این طور نمی باشد شیء محقق در نزد بعضی ها ماهیت است و وجود نمی باشد و در نزد بعضی دیگر بالعکس و در نزد بعض دیگر هر دو وهمی می باشند.

الامر الاعتباری: الأمور المحقق بوجود غیره.

در مقابل امر اعتباری است: این امر اعتباری اصلا در حکمت متعالیه پیدا شده است و در قبل از این حکمت متعالیه اثری از آن نبوده است و مختص به این مسلک می باشد تو ذهن متاخرین واضح بوده است که مراد از امور اعتباری در حکمت متعالیه، اعتباری اصولیین و فقها نبوده است و این مفروق عنه بوده است اما اشتباهی که می کردند این بوده است که این امر اعتباری حکماء را وهمی و بالعرض معنا می کردند در حالیکه این قسیم وهمی است.

این اعتباری یعنی موجودی که وجود و تحقق دارد اما این تحقق و وجود به وجود خودش نمی باشد بلکه به وجودی غیر وجود خودش تحقق دارد. وجود سنخی است که هم مبدأ تلبس، متلبس به وجود می تواند باشد و هم می تواند غیر متلبسین به وجود را معنون به وجود کند بخلاف دیگر امور مثل علم که علم می تواند فقط مبدأ تلبس عالم شود اما نمی تواند که غیر عالم را، معنون به عالم کند اما وجود می تواند هم متلبس را و هم غیر متلبس را معنون به عنوان وجود کند.

در نظر عرفا ما در وجودات امکانیه یک «وجود» داریم و یک «ماهیت»، آنچه که متلبس به وجود می شود حقیقتا خود وجود است اما ماهیت دیگر متلبس به وجود نمی شود اما دو چیز معنون به عنوان وجود می شود یعنی می گوید الموجود موجود فی الخارج و الماهیت موجود فی الخارج.

در نزد ایشان آنچه که در این عالم وجود دارد وجود حق تعالی است اما بی نهایت موجودات معنون به عنوان «وجود» شده اند.

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

پس اعتباری نه به معنای اصولی است و نه به معنای وهمی که این هم وجدانی است که موجوداتی هستند که وجود دارند اما به وجود خودشان خیر بلکه به وجود دیگر و الا قابل تصور نمی باشد.

اعتباریت ماهیت مال مشاء است و حکمت متعالیه اما اعتباریت وجود امکانی مال حکمت متعالیه است. یعنی ماهیت هم در نظر حکمت متعالیه و هم در نزد مشاء اعتباری است اما وجود امکانی اعتباریتش در نزد حکمت متعالیه است که از عرفاء پیروی کرده اند بخلاف مشاء که وجودِ موجودات امکانی را حقیقی می دانستند.

اگر کسی اصالة الحقی شد یعنی این موجود خارجی غیر حق تعالی، حقیقی است یعنی فضا را پر کرده است اما نه به وجود خودش بلکه به وجود دیگر. یعنی من در خارج متحقق هستم اما به وجود خودم نه بلکه به وجود حق تعالی. به عبارت دیگر فرق است بین ماهیت دایناسور که الان از بین رفته است و ماهیت انسان که ماهیت دایناسور امری است وهمی بخلاف ماهیت انسان که امری است اعتباری به عبارت دیگر یکبار می گوییم که این آب شور است که این شوری آب وهمی است و شوری مال نمک داخل آب است که بالعرض به آب هم نسبت داده شده است اما یکبار می گوییم که این آب موجود است که این وجود آب امری است اعتباری.

مشائیین می گفتند که این شیء، موجود و محقق است به وجود خودش و وجودش اصیل است یعنی دو وجود است یکی مفیض و یکی مفاض اما عرفا و حکمت متعالیه می گفتند که موجود می باشند به وجود حق تعالی و خودشان وجودی ندارند. یعنی مشائیین می گفتند که این وجود خود شیء را عقل فعال افاضه می کند چرا که افاضه و علیت در وجود فی نفسه است نه وجود رابط لذا زمانی عقل فعال افاضه وجود می کند که وجودِ مفاض بالاصالة باشد نه رابط لذا وجود من معلول نمی باشد چرا که اصلا وجودی نمی باشد. علیت در وجود است نه موجود لذا در نظر مشائیین دو وجود مستقل است که یکی مفاض و یکی مفیض است یکی علت و یکی معلول است اما در نظر حکمت متعالیه رابطه وجود من به وجود حق تعالی رابطه ظل است به ذی ظل. آیا ظل و ذی ظل رابطه علی و معلولی می باشد یا خیر؟ خیر چرا که علیت بین دو وجود است و من وجودی ندارم که معلول باشد در نتیجه نیاز به علتی باشد تنها یک وجود است که وجود حق تعالی باشد.

بعضی قائل شدند که هم وجود اصیل است و هم ماهیت.

در نظر عرفا من نسبت به بغل دستیم و کناریم و این تعدد و کثرتِ افراد و وجودات امکانی وهمی است مثل تصاویر مختلف در آینه است که مقابل یکدیگر باشند و زید بین این دو قرار گیرد اما این تصاویر وهمی است. یعنی در آینه نه در داخلش و نه در روی آینه تصویری نمی باشد.

الامر الوهمی: تمام امور غیر از امور حقیقی و اعتباری.

در حکمت متعالیه تمام امور غیر از حقیقی و اعتباری می شود وهمی مثلا یک ماشین و مبایل و ساعت وجود اینها امری است وهمی ماهیت اینها هم امری وهمی است این نه ماهیت دارد و نه وجود دارد چرا که ما چیزی به عنوان ساعت نداریم بلکه مجموعه ای است که یک اسم برای آن گذاشتیم مثل اینکه کسی بیاید و برای مجموعه من و کلاس و شاگردان یک اسم بگذارد.

بررسی تشکیک در أمور طبق تقسیم بندی اصولیین:

اما بیاییم سراغ اصطلاح اصولیین

تشکیک در امور حقیقی و واقعی: در امور حقیقی جای دارد و در امور واقعی اختلافی است.

تشکیک در امور حقیقی جای دارد مثل نور که امری است مشکک یا وجود آیا در امر واقعی تشکیک راه دارد یا خیر؟

اگر وجود را در امور واقعی قرار دادیم مثل مرحوم صدر امور واقعی هم تشکیک دارد بخصوص که این انقسامات مال مرحوم صدر است.

تشکیک در امور وهمی: جای ندارد چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

امور وهمی که اسمش با خودش می باشد اصلا چیزی نمی باشد که تشکیک بردارد.

اما تشکیک در امور اعتباری:[1]

جواب اول قائلین به تشکیک در أمور اعتباری: وجود تشکیک در «احترام» که امر اعتباری است.

کسانی که قائل شده اند به تشکیک نقضی وارد کرده اند بر منکرین که گفته اند که «احترام» یک امری است اعتباری به این صورت که زید در جلوی یکی نصف قد بلند می شود و در مقابل یکی تمام قد و در مقابل یکی دیگر هم تمام قد بلند می شود و او را تا دم در هم بدرقه می کند.در نظر همه اینگونه است که زید به اولی از همه کمتر و نسبت به آخری از همه بیشتر احترام گذاشت یا در مقام احترام دست کسی را می بوسد که در نظر عرف احترام به آنکه دستش بوسیده شده است، بیشتر بوده است پس احترام که یک امر اعتباری است، شدت و ضعف را قبول می کند.

مناقشه: احترام امر واقعی است با منشأ اعتباری.

این نقض درست نمی باشد مرحوم آقای خوئی قائل به عدم شدت و ضعف است چرا که این احترامی که شما می گویید، یا امر حقیقی است یا تکوینی و واقعی است اگر خود حرکت را بگیریم امر حقیقی می شود و اگر متنازع را بگیریم می شود واقعی اما اعتباری نمی باشد.

ما یک اموری داریم که واقعیت دارد و لکن منشأ آن در طول اعتبار است مثل مالیت پول که واقعی است اما این در طول اعتبار است یا شدت مالیت دو هزار تومانی از یک هزار تومانی است و این اعتباری است و می شد بالعکس باشد یعنی یک هزاری مالیتش بیشتر از دو هزار تومانی باشد. و اینکه این امر واقعیت دار است یا خیر، این امری است وجدانی شما وجدانا می بینید که ملکیت امری واقعی نمی باشد و فرقی بین من مالک و زید غیر مالک نمی باشد اما در بحث نسبت مجاورت واقعی است و وضعی که من با این اتاق دارم این وضع را دیگران ندارند یعنی در «ملکیت» و «مجاورت» دو طرف این نسبت «من» و «دفتر» می باشم اما می بینید که این دو با هم فرق دارند.

---

[1] یکشنبه ۹۲/۰۹/۰۳.

رابطه لیوان روی میز با میز را توجه کنید: «فوق»، اسم این لیوان است «تحت» مفهومی است که میز مصداق آن است فوقیت امری است که ما از رابطه لیوان با میز انتزاع می کنیم، حال این «فوقیت» امری است اعتباری مانند «ملکیت» یا خیر امری است واقعی مانند «مجاورت»؟ حکماء می گفتند که «فوقیت» امر موهومی است و ما دو چیز بیشتر نداریم «لیوان» و «میز». بله می گفتند: شما یکبار رابطه و نسبت لیوان با میز را می گویید که می شود امری موهوم و یکبار هیئتی که برای لیوان حاصل می شود را می گویید این امر است حقیقی. اصولیین هیئت را که قبول ندارند و نسبت بین این لیوان و میز را امر واقعی می دانند چرا که قائل هستند که این نسبتی که بین این میز و لیوان است بین این لیوان و کیف من نمی باشد و قبل از وجود حضرت آدمعلیه‌السلام هم این فوقیت واقعیت داشته است و لو ذهنی هم در کار نبوده است.

اشکال نشود که احترام هم مانند ملکیت است که اگر ذهنی نباشد، احترامی نبوده است چرا که نبود احترام بخاطر نبود منشأ آن است نه بخاطر نبود خود آن یعنی احترام امر واقعی است اما منشأ آن امر اعتباری است خوب وقتی که منشأ آن نباشد، احترامی هم در کار نمی باشد.

جواب دوم قائلین به تشکیک در أمور اعتباری: تشکیک در اعتبار است که امر حقیقی است نه در اعتباری که امر اعتباری است.

جواب دوم کسانی که قائل به تشکیک در امور اعتباری شده اند این است که اعتباری، اعتباری است اما اعتبار امر حقیقی است من وقتی که اعتبار ملکیت برای این کتاب می کنم این اعتبار من اعتباری نمی باشد بلکه ملکیت اعتباری است و تشکیک به لحاظ اعتبار است نه اعتباری. تشکیک در خود اعتباری نمی باشد بلکه در اعتبار است و مرحوم صدر تعبیری دارد که شاید منظور ایشان هم این باشد.

یک نجاست داریم و یک اعتبار نجاست داریم یعنی فعل اعتبار که امر حقیقی است تشکیک بر دار است مثل «ضرب» است که تشکیک بردار است. این نجاست

اعتباری تشکیک بر دار نمی باشد و لو اعتبار آن مشکَّک باشد یعنی اینکه گفته می شود که نجاست شدید است یعنی اعتبار این نجاست که فعل معتبِر است، تشدید است.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول: همه امور حقیقی تشکیک بردار نمی باشند من جمله اعتبار.

ما گفتیم که تشکیک در امور حقیقی است اما نه در هر امر حقیقی مثل «حجر» که امر حقیقی است اما تشدید ندارد اعتبار تشدید بر دار نمی باشد افعالی که حداقل مقداری از آن فکری و ذهنی است، تشکیک بردار نمی باشد این که هر امر حقیقی تشکیک بردار نمی باشد این وجدانی است مثل «دیدن» و «شنیدن» که تشکیک بردار نمی باشد.

این اشکال اول.

اشکال دوم: همه اعتبار ها حقیقی نمی باشد بلکه اعتبار، اعتباری هم داریم.

اشکال دوم این است که این «اعتبار» مثل «ملکیت» و «زوجیت»، حتی اعتبارشان هم اعتباری می باشد یعنی اعتبار عقلاء هم حقیقی نمی باشد، بلکه اعتباری می باشد یعنی ذهن ما نمی تواند اشاره کند به افرادی که اینها را برای اولین بار اعتبار کرده اند و اعتبارشان حقیقی است. لذا اینکه گفته شده است اعتباری نه اینکه عده ای از عقلاء جمع شده اند و اعتبار کرده اند خیر اینطور نمی باشد.

بله در شارع بما هو شارع گفته اند که اعتبار معنا دارد شارع اعتبار نجاست کرده است ــ اگر شارع اعتبار داشته باشدــ این عملیة الجعل و این اعتبار حقیقی است. این اعتبار فعل است فعل شارع و مولاست که امر حقیقی است البته از آن حقیقی هایی که تشکیک بردار نمی باشد که در جواب قبلی گفته شد، اما در اعتباریاتِ عقلائی، عملیاتی در کار نمی باشد.

لذا به طور کلی نمی توان گفت که در تمام اعتباریت ما یک اعتبار داریم که این اعتبار امر حقیقی است خیر در اعتباریات عقلائی خود اعتبار هم امری است اعتباری. لذا این جواب، جوابی است به کلی کلام متکلم نه این که این نجاست که محل بحث

ماست، اعتبار عقلائی است اما اینکه ایشان گفته اند که اعتبار کلا تشکیک بردار می باشد این درست نمی باشد و در اعتبار عقلائی این اعتبار، فعلی و در نتیجه حقیقی نمی باشد و خودش هم اعتباری است.

جواب سوم: نه اعتبار حقیقی است و نه خود امر اعتباری بلکه شارع قذارت شدیده را برای بعضی از نجاسات جعل کرده است.

اینها گفته اند که ما تکوینا قذارتهایی را داریم که با هم در شدت و ضعف فرق می کند مثلا قذارت جیفه که میته متعفن می باشد از قذارت میته غیر متعفن بیشتر است لذا شارع می تواند که برای این اعیان نجسه این قذارت و نجاست تکوینیی شدید یا اشد را جعل کند به دین معنا که جعل، شدید نمی باشد بلکه مجعول شدید می باشد یعنی مجعول نجاست شدیده دارد اما جعل به یک صورت است و شدت و ضعف ندارد بلکه فرموده اند: که نجاست البول کقذارت الجیفه و نجاسة الدم کقذارة المیته.

مناقشه: قبول این توجیه مساوق است با پذیرش تنجس ثانیا.

این را قبول کردیم که شارع می تواند نجاست شدید را برای بعضی از اعیان جعل کرده باشد و برای بعضی دیگر نجاست ضعیف را جعل کرده باشد و این هم بخاطر احکامی است که می خواهد بعدا بار کند مثلا در مورد اشد بگوید که دو بار بشوی و در مورد شدید بگوید یکبار شستن کفایت می کند و در مورد ضعیف بگوید که با ازاله طاهر می شود.

منتهی خوب دقت کنید که این مطلب درست است اما این بیان و توجیه مشکل ما را در ما نحن فیه حل نمی کند چرا که دست من با دم ملاقات کرد و متنجس شد و بعد با بول ملاقات کرد و فرض این است که دربرخورد با بول نجس نمی شود خوب می خواهد نجاست شدید پیدا کند. خوب این تشدید کی حاصل می شود؟ زمانیکه شارع نجاست شدید که نجاست بولی باشد را برای دست من اعتبار کند خوب آنِ اعتبار نجاست شدیده، آن تنجس ثانویه این دست من است درحالیکه قبول کردیم که «المتنجس لا یتنجس ثانیا» چرا که این شدت اعتباری است و شدت محقق نمی شود

مگر به اعتبار یعنی شارع باید نجاست اشد را اعتبار کند و تا اعتبار کرد دست من در مرتبه دوم می شود متنجس به بول چون که امور اعتباری خود به خود تشدید بر نمی دارند، معنا ندارد که نجاست قبلی خود به خود شدید شود بلکه باید شارع آن نجاست بولیه و شدیده را برای ملاقی با بول، اعتبار کند.

لذا این توجیه نه مشکل کلام سید را حل نمی کند و نه کلام شارحین و کسانی که با سید نوعا موافقت کرده اند.

پس یا باید گفت که نجاست دوم حاصل نمی شود و نجاست اولی هم شدیدتر نمی شود یا اگر قائل به تشدید در نجاست شدیم باید قائل به تنجس ثانیا شویم. مگر اینکه همان قول اول را بپذیریم به این صورت که این قاعده المتنجس لا یتنجس ثانیا را بپذیریم و در عین حال بگوییم که موضوع غسل مرتین نجاست به بول نمی باشد بلکه ملاقات به بول است.

[1] پس قبول کردیم که المتنجس لا یتنجس ثانیا و قبول کردیم که در تطهیر هم حکم اشد را دارد چرا که روایات تطهیر اطلاق داشت و این مورد را هم می گرفت چرا که موضوع آنها ملاقات بود نه تنجس اما توجیه سید را در علت اینکه چرا حکم اشد را پیدا می کند را قبول نکردیم اگر چه قبول کردیم که امور اعتباری به بیان سوم تشکیک بر دار می باشند اما آن توجیه سوم در ما نحن فیه با بحث اول که لا یتنجس ثانیا باشد، قابل جمع نمی باشد.

[1] دوشنبه ۹۲/۰۹/۰۴.

مسألة ۱۰: إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفي فيه غسله مرة و شك في ملاقاته للبول أيضا مما يحتاج إلى التعدد يكتفى فيه بالمرة و يبني على عدم ملاقاته للبول. . .[۱]

بررسی فرع اول: جریان استصحاب عدم ملاقات با نجاست اقوی.

این مسئله چند فرع دارد که ابتدا فرع اول آن را بیان می کنیم:

لباسی داریم که قطعا با نجاستی برخورد کرده است که برای تطهیرش یکبار شستن لازم است و شک داریم که آیا با نجاستی که برای تطهیرش نیاز به تعدد است هم برخورد کرده است یا خیر؟ سید می فرمایند که یکبار شستن کفایت می کند چرا که شک در ملاقات داریم لذا استصحاب عدم ملاقات با بول را جاری می کنیم.

شبهات موجود در مسئله:

باید گفت که تمام این بحثها با پیش فرض این است که «المتنجس لا یتنجس ثانیا».

در ما نحن فیه دو شبهه وجود دارد:

شبهه اول: استصحاب نجاست کلی قسم دوم، بعد از غسل اول.

شبه اول این است که ما در این لباسی که قطعا با دم ملاقات کرده است، احتمال برخورد با بول را می دهیم خوب وقتی یکبار شستیم استصحاب نجاست دمی را نداریم چرا که قطع داریم که از بین رفته است اما استصحاب کلی نجاست را داریم اعم از اینکه از ملاقات با دم حاصل شده باشد یا به بول که این استصحاب کلی نوع دوم بوده است

---

[۱] و كذا إذا علم نجاسة إناء و شك في أنه ولغ فيه الكلب أيضا أم لا، لا يجب فيه التعفير و يبني على عدم تحقق الولوغ نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم أو إما بالولوغ أو بغيره يجب إجراء حكم الأشد من التعدد في البول و التعفير في الولوغ.

که می دانیم که اگر آن نجاست، نجاست قصیره بوده است قطعا زائل شده است که نجاست دم باشد و اگر نجاست طویله بوده است که نجاست بول باشد قطعا زائل نشده است، الان نمی دانم که این نجاست کلی باقی است یا خیر، استصحاب می کنم نجاست طویله را.

مقدمه: در اقسام شک ما در برخورد با نجاست دوم:

ما وقتی یقین داریم که با دم ملاقات کرده است و احتمال می دهیم که با بول هم ملاقات کرده باشد سه حالت دارد:

قسم اول: احتمال برخورد با أشدّ بعد از اضعف.

در این حالت احتمال می دهم که ثوب بعد از ملاقات با دم با بول هم برخورد کرده باشد.

قسم دوم: احتمال برخورد با أشدّ قبل از اضعف.

در این حالت یقین دارم که ثوب با دم ملاقات کرده است و احتمال می دهم که قبل از ملاقات با دم با بول هم ملاقات کرده باشد.

قسم سوم: احتمال برخورد با أشدّ قبل یا بعد از اضعف.

در این قسم یقین دارم که ثوب با دم ملاقات کرده است اما احتمال می دهم قبل یا بعد از برخورد با دم، با بول هم ملاقات کرده باشد.

احتمال برخورد همزمان هم گاها منظور این است که محل برخوردها دو تا می باشد که این خروج از محل بحث است چرا که دو تنجس است و بحث ما در یک تنجس است

یک محل به دو نجاست نجس شده است که این هم دو احتمال دارد که بعد از ممزوج شدن نه بول است و نه دم که مفهوم عرفی هیچ کدام صدق نمی کند.

احتمال دوم هم این است که یکی باشد که یا بول است یا دم که این هم &&&&

اما اگر این نجاستها همزمان داخل آب بیفتد چون در اب بین بول و دم فرقی نمی باشد مشکلی نمی باشد اما اگر فرض کنیم تفاوت است باید بیان دیگری گفت. &&&&

فرض اول این بودکه بعدا ملاقات با بول کرده بود این بیان نمی آید که چرا که من علم اجمالی به نجاست بولی ند&&&&

فرض دوم در اینجا هم این بیان نمی آید چرا که علم به نجاست دمی ندارد مثلا یقین دارم که در ساعت ده با دم ملاقات کرد اما احتمال می دهم که در ساعت ۹ با بول برخورد کرده باشد. &&&&

فرض سوم: در ساعت ۱۰ با دم ملاقات کرده و احتمال می دهم که در ساعت ۹ یا ۱۱ با بول ملاقات کرده باشد.

این استصحاب کلی نجاست را می کنم و بعد از تطهیر &&&

در ما نحن فیه آیا این استصحاب اثر دارد یا خیر؟ یقین دارم که لباس من نجس شده است در ساعت ۱۰ با دم ملاقات کرده است در فرض دوم احتمال نجاست در ساعت ۹ را می دهم و در فرض سوم احتمال ملاقات رادر ساعت ۹ یا ۱۱ می دهم.

کلام سید فقط فرض اول را شامل می شود و فرض دوم را شامل نمی شود بخاطر اینکه اگر در عبارت سید دقت کنید می فرمایند اذا تنجس الثوب بالدم که این فرض اول را می گیرد چرا که المتنجس لا یتنجس ثانیا.

در فرض سید شبهه استصحاب کلی دوم نمی آید.

این شبهه درست نمی باشد در ما نحن فیه استصحاب نجاست محکوم استصحاب عدمملاقات با بول است من نمی دانمککه با بول ملاقت کرده است یا خیر؟ استصحاب می گوید که با بول ملاقات نکرده است که سببی و مسببی می شود

بگوید که استصحاب عدم ملاقات با دم را هم داریم که معارض می باشد یا استصحاب می گوید که با دم متنجس نشده است این استصحاب جاری نمی باشد چرا

که اثر ندارد چراکه می خواهید بگوید که طاهر است که این قطع داریم که نجس است و اگر می خواهید بگویید که با بول ملاقات نکرده است این می شود اصل مثبت استصحاب تنجس به بول یا ملاقات با بول را گفتیم چرا که در موضوع تنجس دو قول است یا ملاقات با بول است یا تنجس به بول.

النجس لا یتنجس ثانیا را داریم و تمام حرفهای گفته شده در مورد المتنجس لا یتنجس ثانیا، در اینجا هم می آید.

[1]و كذا إذا علم نجاسة إناء و شك في أنه ولغ فيه الكلب أيضا أم لا

لا يجب فيه التعفير و يبني على عدم تحقق الوُلوغ. . .[2]

این فرع هم مثل فرع قبلی است که استصحاب عدم ملاقات با ولوغ را جاری می کنیم. تمام حرفهایی که در فرع قبلی گفته شد عینا در این فرع هم می آید.

نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم أو إما بالولوغ أو بغيره

يجب إجراء حكم الأشد من التعدد في البول و التعفير في الولوغ.

فرع دوم شک در ملاقِی: جریان استصحاب نجاست به نحو کلی قسم دوم.

در این فرع فرقی است با فرع قبلی: در فرع قبلی می دانستیم که با دم ملاقات کرده است اما در ملاقات آن با بول شک داشتیم اما در اینجا اصلا نمی دانیم که به چه نجسی

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۹/۰۵. مسألة۱۰: إذا تنجس الثوب مثلا بالدم مما يكفي فيه غسله مرة و شك في ملاقاته للبول أيضا مما يحتاج إلى التعدد يكتفى فيه بالمرة و يبني على عدم ملاقاته للبول...

[2] نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم أو إما بالولوغ أو بغيره يجب إجراء حكم الأشد من التعدد في البول و التعفير في الولوغ.

نجس شده است به دم یا به عبارت دیگر اضعف یا أشدّ؟ یعنی در فرع اول یک ملاقات یقینی بود و شک در ملاقات دوم بود اما در این فرع یقین داریم به ملاقات اول و یقین داریم در عدم ملاقات با نجاست دوم اما شک ما در این است که آن نجاست یقینی و ملاقات یقینی با کدام نجاست بوده است.

سید می فرمایند که باید حکم أشدّ را جاری کرد.

این مفروغ عنه است که درتطهیر لباسِ متنجسِ به بول تعدد نیاز است بر خلاف لباس متنجس به دم.

این بخاطر استصحاب است، استصحاب کلی قسم دوم. به این بیان که من می دانم در این لباس نجاستی حاصل شده است نمی دانم نجاست این لباس، نجاست قصیره است که یکبار شستن نیاز دارد یا طویله است که به دو بار غسل نیاز دارد. خوب یکبار می شوییم باز این نجاست را استصحاب می کنم چرا که اگر نجاست شدید بود قطعا باقی است و اگر قصیر بود قطعا زائل شده است. بعد از شستن دو بار یقین پیدا می کنم که نجاست از بین رفت اگر قصیر بود در بار اول از بین رفت و اگر طویل بود با شستن دوم از بین رفت.

باید توجه داشت که این بین مشهور مفروق عنه است که استصحاب قسم دوم از کلی جاری است.

اشکال به این استصحاب: محکومِ استصحابِ عدمِ ازلی عدم بولیت.

این مثال یک خصوصیتی دارد که این استصحاب کلی نجاست، محکوم به یک استصحاب دیگری است که حاکم بر این استصحاب کلی قسم دوم می باشد. به این صورت که من می دانم که این لباس با نجسی ملاقات کرد چرا که با یک نجس بیشتر ملاقات نکرده است یا دم بوده یا بول بوده است بعد از اینکه یکبار ثوب را شستم، شک می کنم که این لباس طاهر شد یا نه. اگر بول بوده است که تطهیر نشده است اما اگر دم بوده است تطهیر شده است. استصحاب می گوید که آن نجس «لم یکن بولا» چطور

بول نبود؟ استصحاب، استصحاب عدم ازلی است. یک زمانی بود که این رطوبت نبود، آن زمانی که نبود بول بود یا خیر؟ بول نبود. وقتی من استصحاب عدم ازلی داشتم در اینجا دیگر دو بار شستن که بخاطر برخورد با بول بود نیاز نمی باشد شک من ناشی از این است که آیا ملاقی بول بوده است یا خیر، که استصحاب عدم ازلی می گوید نبوده است.

ان قلت: این استصحاب عدم ازلی، با استصحاب عدم ازلی «لم یکن دما» معارضه می کند.

نگویید که این استصحاب، با استصحاب عدم ازلی «لم یکن دما» معارضه می کند

قلت: استصحاب عدم ازلی «لم یکن دما» جاری نمی شود یا بخاطر اصل مثبت یا یقین به لزوم غسل مرة.

این استصحاب لم یکن دما فی نفسه جاری نمی باشد چرا که اثری ندارد شما می خواهید با این استصحاب چه نتیجه ای بگیرید؟ اگر می خواهید بگوید که غسل مرة نیاز نمی باشد اینکه قطع داریم به لزومش اما اگر می خواهید بگویید که این نجاست بول است که می شود اصل مثبت.

در اینجا چون بول و دم اثر مشترک دارند این دو استصحاب عدم ازلی با هم معارضه نمی کند چون اصلا استصحاب عدم ازلی در مورد دم جاری نمی شود بخلاف متباینین که این دو استصحاب هر دو جاری می شود.

مثل اینکه رطوبتی از انسان خارج شده ست که نمی داند بول است یا منی و وضو می گیرد آیا در اینجا استصحاب عدم کونه منیّاً جاری می شود یا خیر؟ جاری نمی شود چرا که معارضه می کند با استصحاب عدم ازلی عدم کونه بولا و رجوع به اصل می شود. این معارضه در اینجا بخاطر این بود که این دو با هم مباین بودند و اثر مشترک نداشتند در صورت بول بودن وضو واجب است و غسل اثری ندارد و در صورت منی بودن غسل واجب است و وضو گرفتن اثری ندارد بخلاف مثال ما که اثر مشترک داشتند که در هر دو یکبار شستن لازم می باشد.

مناقشه: این اشکال مبتنی بر دو مقدمه است که حداقل یکی را ما قبول نداریم:

این اشکال مبتنی بر دو مقدمه که یکی مربوط به علم اصول و یکی مربوط به علم فقه است می باشد که اگر آن دو مقدمه پذیرفته شد، این اشکال تمام است.

مقدمه اول که اصولی است: قول به جریان استصحاب عدم ازلی که قبول نداریم.

مقدمه اول که اصولی می باشد، جریان استصحاب در اعدام ازلی است که ما این را قبول مانند دیگر اعاظم قبول نکرده ایم. که با عدم قبولی این مقدمه کفایت می کند که اشکال تمام نباشد.

مقدمه دوم که فقهی است: قبول کردن اطلاقاتی در روایات در کفایت غسل مرة در تطهیر.

بعضی از فقها اعتقادشان این است که در ادله تطهیر مطلقاتی داریم که هر متنجسی متطهر می باشد به یک غسل یا اینکه استظیاد کنیم که غیر بول همه نجاسات با یک بار شستن تطهیر شود از تحت این اطلاق بول خارج شده است حالا شما با استصحاب ازلی عدم کونه بولا می خواهید موضوع را تنقیح کنید تا آن اطلاق شامل ما نحن فیه شود اما اگر اطلاقی در کار نباشد می خواهید چه کنید؟ می خواهید بگویید که دم است؟ این می شود اصل مثبت لذا اصلا اثری ندارد پس جاری نمی شود.

مثلا دلیل گفته است که «اکرم الفقراء» و دلیلی گفته است: «لا تکرم الفساق». زید فقیر است اما نمی دانیم فاسق است یا خیر؟ اینجا اصل منقح را جاری می کنیم این زید در زمانی که نبود فاسق نبود الان هم فاسق نمی باشد که موضوع مرکب می باشد که یک جزء آن که فقر باشد بالوجدان محقق است و جزء دیگر که عدم فسق باشد، با این استصحاب ثابت می شود.

در اینجا هم موضوعِ وجوبِ تطهیر مرة، دو جزء دارد: جزء اول این شیء نجس باشد و جزء دوم اینکه این نجاست بول نباشد، در اینجا عدم بولیة که یک جزء موضوع است را به استصحاب عدم ازلی می خواهیم ثابت کنیم این در جایی است که مطلقی داشته باشیم که کل شیء متطهر می شود به غسل مرة اما اگر اطلاقی در کار نباشد دیگر موضوع یک جزئی است نه مرکب لذا استصحاب اثری ندارد.

مقدمه اول را قبول نداریم و مقدمه دوم را هم نمی دانیم چرا که روایات را بررسی نکرده ایم اما اثری ندارد حتی اگر اطلاقی باشد چون مقدمه اول تمام نبود لذا وجه مرحوم سید، تمام است.

[۱] مسألة۱۱: الأقوى أن المتنجس منجِّس كالنجس...[۲]

فی تنجس ملاقی المتنجس یا الکلام فی منجسیة المتنجس.

در قبل بحث می کردیم که اگر شیئی با نجس برخورد کند آن شیء می شود متنجس اما اگر شیئی به متنجس برخورد کرد آیا نجس می شود؟ به عبارت دیگر نجس منجِّس است اما آیا متنجس هم منجِّس است یا خیر؟

در فقه دو مطلب مفروق عنه است:

اولا: ما نجس العین هایی داریم.

ثانیا: نجس العینها منجس می باشند.

در این دو مطلب اختلافی نمی باشد.

بحث در این است که آیا متنجس، هم مُنَجِّس می باشد یا خیر؟

محل بحث: متنجس اجمالا بدون لحاظ أنواع متنجس در تقدم و تأخر.

اینکه گفته شده است که متنجس آیا منجس است یا خیر، این را اجمالا بحث می کنیم و الا متنجس انقسامات زیادی دارد:

مثلا تارة جامد است و تارة مایع.

---

[۱] چهارشنبه ۹۲/۰۹/۰۶.

[۲] ...لكن لا يجري عليه جميع أحكام النجس فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب فيه التعفير و إن كان الأحوط خصوصا في الفرض الثاني و كذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد و كذا إذا تنجس شيء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدد

تارة متنجس به نجس است و تارة متنجس به متنجس است.

اصطلاحا متنجس به نجس را متنجس اول و متنجس به متنجس اول را متنجس دوم و متنجس به متنجس دوم را متنجس سوم گفته اند.

بعضی ها فرق گذاشته اند بین متنجس اول و دوم یعنی گفته اند که متنجِّس اول منجِّس است بخلاف متنجس دوم و بعضی بین متنجس دوم و سوم فرق گذاشته اند یعنی متنجس دوم را منجِّس می دانند بخلاف متنجس سوم که بحث اینها همه به اجمال است.

در اینجا فقط فرض ما تنجس به متنجس است حال به متنجس اول یا دوم یا سوم به بعد بستگی اتخاذ مبنای ما دارد که کدام را منجِّس و متنجس می دانیم.

وقتی که می گوییم متنجس گاهی این متنجس، حامل نجس یا متنجس است که اینها از محل بحث خارج می باشند مثلا من دستم را به خون می زنم و بعد می زنم به دیوار و دیوار خونی می شود، اینجا دیوار متنجس اول است نه متنجس دوم گاها همه متنجس اول می باشند مثلا من دستم را به خون می زنم و با همان خون داخل آب می کنم در اینجا ما دو متنجس اول داریم که آب و دست من متنجس اول می باشند. این ابحاث در آینده می آید. فعلا به اجمال بحث می کنیم که آیا متنجس مُنجِّس است یا خیر؟

آیا متنجس، مُنجِّس است یا خیر؟

نظر مرحوم فیض کاشانی: عدم منجِّسیة المتنجس مطلقا.

در بین علماء ما فقط یک نفر نسبت داده شده است که قائل هستند که مطلقا متنجس منجس نمی باشد اما در بین علمای ما خیلی ها تفصیلی شده اند بعضی بین متنجس جامد و مایع و بعضی بین متنجس اول و دوم و .. فرق گذاشته اند.

مرحوم صاحب حدائق[۱] فرموده اند: « ...تفرد المحدث الكاشاني (قدس سره) بمسألة ذهب إليها و استند الى هذين الخبرين في الدلالة عليها، و هي ان المتنجس بعد ازالة عين النجاسة عنه بالتمسح لا تتعدى نجاسته إلى ما يلاقيه برطوبة.[۲]...».

انواع متنجس از لحاظ کیفیت تطهیرشان در نظر مرحوم فیض:

نظر مرحوم فیض: ایشان در اعیان نجسه مثل مشهور شده اند: مثل خون و بول و خمر و اینها منجس می دانند. اما ایشان متنجس را به لحاظ تطهیر به دو دسته تقسیم کرده اند:

دسته اول: متنجساتی که به ازاله طاهر می شوند: تمام متنجسات الا بدن و لباس.

دسته اول آن متنجساتی می باشند که تطهیرش به زوال است مثل زمین و فرش یعنی اگر فرش یا زمینِ متنجس، خشک شد این می شود طاهر چرا که بعد از خشک شدن عین نجس زائل می شود. ایشان می گویند که اجسام و اشیاء حتی مایعات الا ماء از این قبیل می باشند اما در ماء اصلا نجس نمی شود که بحث از تطهیر شود. در بین این گروه که تطهیرشان به ازاله است دو مورد استثناء شده است یکی بدن و یکی لباس که در این دو تطهیر به غَسل است که این را از روایت استفاده کرده اند.

در مورد مایعات این حرف نمی آید چرا که در نظر ایشان آب معتصم است.

پس مرحوم فیض که می گویند که شیء متنجس، منجِّس نمی باشد در این قسم نمی باشد چرا که در اینجا اصلا ما شیء متنجس نداریم و این کلام ایشان در دسته دوم است. لذا این دسته تخصّصًا از بحث ما خارج است.

دسته دوم: اشیائی که به ماء تطهیر می شوند: بدن و لباس.

بدن و لباس که به فیض نسبت داده شده است اما احتمال می دهم که سید هم اناء را هم ملحق به این دو می کند چرا که در این مورد هم ما روایت داریم.

---

[۱] حدائق ج ۲ ص ۱۰.

[۲] الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج۲، ص: ۱۰، 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

تمام تفصیلات بعد از ایشان بوده است البته به سید و علامه هم نسبت داده اند اما مرحوم صاحب حدائق گفته اند که تفرد المحدث الکاشانی.

در جهاتی بحث می کنیم:

الجهة الاولی فی المایع المتنجس: مُنَجِّس است.

بحث در جایی که متنجس ما مایع است اعم از این که این مایع متنجس به نجس یا متنجس به متنجس شده باشد. آیا مایع متنجس منجس است یا خیر؟

این مفروق عنه است که هر جسمی با عین نجس با رطوبت برخورد کند متنجس است.

دلیل منجِّسیة المایع المتنجس: الروایات.

[۱] متنجس گاها متنجس به نجس است و گاها متنجس به متنجس است. گاها متنجس اول است و گاها متنجس دوم و .... است. اینکه متنجس، مُنجِّس است، این را باید رجوع به روایات کرد و بحث فلسفی و منطقی و ریاضی نمی باشد و صرف یک استظهار از روایات است که ببینیم که متنجس، مُنجِّس است یا خیر؟ اگر منجس است، مطلقا نجس است یا خیر در بعضی از اقسام.

فقهیا مفروق عنه است که ما متنجس مایع قطعا داریم یعنی ما مایعاتی داریم که از اعیان نجسه نمی باشند اما در برخورد با نجس العین نجس شده اند.

این متنجسِ مایع، مُنَجِّس است که دلیل ما، روایات است.

روایت اول: موثقه عمار بن موسی الساباطی که سندا و دلالتا خوب است.

۳۵۰ـ ۱ـ [۲] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَاطِيِ: أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَجِدُ فِي إِنَائِهِ فَأْرَةً وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ

[۱] شنبه ۹۲/۰۹/۰۹.

[۲] الفقیه ۱ـ ۲۰ـ ۲۶.

مِرَاراً أَوِ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَ قَدْ كَانَتِ الْفَأْرَةُ مُتَسَلِّخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَآهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِي الْإِنَاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا رَآهَا بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنْ ذَلِكَ وَ فَعَلَهُ فَلَا يَمَسَّ مِنْ ذَلِكَ[1] الْمَاءِ شَيْئاً وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الَّتِي رَآهَا[2].

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى[3] مِثْلَهُ وَ رَوَاهُ أَيْضاً بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ مِثْلَهُ[4].

قبلا گفتیم که میته از اعیان نجسه است و این را قبلا خواندیم.

اینکه گفته شده است: « ...أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ...[5] » فرقی نمی کند که اینکه لباسش را شسته است برای تنظیف بوده است یا تطهیر.

شاهد مثال ما این کلام امام﵇ است که فرمودند: « ...فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ....وَ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ...[6] » این امر به غسل ظهورش در این است که این آب

---

[1] کتب المصنّف علی (ذلك) علامة نسخة.

[2] وسائل الشيعة ج۱ ۱۴۲ ۴ باب الحكم بطهارة الماء إلى أن يعلم ورود النجاسة عليه فإن وجدت النجاسة فيه بعد استعماله و شك في تقدم وقوعها و تأخره حكم بالطهارة.

[3] التهذيب ۱ ـ ۴۱۸ ـ ۱۳۲۲.

[4] التهذيب ۱ ـ ۴۱۹ ـ ۱۳۲۳.

[5] أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَجِدُ فِي إِنَائِهِ فَأْرَةً وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ مِرَاراً أَوِ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَ قَدْ كَانَتِ الْفَأْرَةُ مُتَسَلِّخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَآهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِي الْإِنَاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا رَآهَا بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنْ ذَلِكَ وَ فَعَلَهُ فَلَا يَمَسَّ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ شَيْئاً وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الَّتِي رَآهَا .

[6] أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَجِدُ فِي إِنَائِهِ فَأْرَةً وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ مِرَاراً أَوِ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَ قَدْ كَانَتِ الْفَأْرَةُ مُتَسَلِّخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَآهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِي الْإِنَاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا رَآهَا بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنْ ذَلِكَ وَ فَعَلَهُ فَلَا يَمَسَّ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ شَيْئاً وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الَّتِي رَآهَا .

متنجس و نجس است. خوب این آب که از اعیان نجسه نمی باشد که حضرت﵇ می فرمایند نجس است، بلکه با موش برخورد کرده است و متنجس شده است در این بین فرمودند: « ...وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ... [1] » از این فهمیده می شود که آب منجس است.

پس ما از این روایت دو مطلب می فهمیم:

یک: آب متنجس است و الا نیاز به امر به اعاده وضو و غسل نبود.

دو: این که این آب منجِّس است چرا که امر به غسل هر آنچه که این آب با آن برخورد کرده است، کرده اند که این می رساند که این ماء منجس هم می باشد.

این روایت دلالتش خیلی خوب است اما در اینجا یک نکته ای است و آن این که این آب ما متنجس به عین نجس است اما از این نمی توان استفاده کرد که اگر شیء متنجس با متنجس هم برخورد کرد، منجس می باشد چرا که موافق با اعتبار این است که هر چه درجه پایین تر بیاید حکمش هم تغییر حاصل پیدا کند، چرا که تنجس به متنجس درجه ضعیفتری از تنجس به عین النجس است.

این روایت سندش هم خوب است گفتیم که موثقه عمار است فقط در دلالت بر یک نوع متنجس دال است اما فقها استفاده کرده اند که نسبت به تمام اجسام اطلاق دارد اما بعضی گفته اند که خیر فقط نسبت به بدن و لباس اطلاق دارد اما نسبت به دیگر اجسام اطلاقی ندارد که این را فعلا ما کاری نداریم البته نسبت به دیگر اعیان نجسه اطلاق دارد.

---

[1] أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَجِدُ فِي إِنَائِهِ فَأْرَةً وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ مِرَاراً أَوِ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِيَابَهُ وَ قَدْ كَانَتِ الْفَأْرَةُ مُتَسَلِّخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَآهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِي الْإِنَاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا رَآهَا بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنْ ذَلِكَ وَ فَعَلَهُ فَلَا يَمَسَّ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ شَيْئاً وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَتَى سَقَطَتْ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا سَقَطَتْ فِيهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الَّتِي رَآهَا .

روایت دوم: مرسله عیص بن القاسم که دلالتا تمام است اما سندا مرسله است.

۵۵۲ـ ۱۴ ـ[۱] وَ رَوَى الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرَى وَ غَيْرِهِ عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَهُ قَطْرَةٌ مِنْ طَشْتٍ فِيهِ وَضُوءٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ مِنْ بَوْلٍ أَوْ قَذَرٍ فَيَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ[۲].

گفته شده است که «مرکن» هم به معنای تشت است که ثابت نمی باشد اما تشت به معنای تشت است و بسیار قدیمی است و در عرب هم استعمال داشته است.

منظور از « ...أَصَابَهُ...[۳] » که در این روایت آمده است، اعم از لباس شخص و بدن شخص است.

در این روایت سه کلمه داریم:

۱. «وَضوء»: گفته شده است در لغت عرب یکی از معانی آن ماء الاستنجاء می باشد یعنی اگر شخصی ادرار یا مدفوع کند و با آب خود را بشوید آب جمع شده را ماء الاستنجاء و وضوء می گویند. معنای دوم آن این است که آب بعد از شستن دست را می گویند.

در اینجا ظاهرا منظور از وَضوء ماء الاستنجاء است چرا که گفته در تشت جمع شده است.

۲. «بول»: معنای بول هم روشن است.

۳. «قذر»: برای قذر دو معنا گفته شده است:

- یکی از معانی آن عبارت است متنجس

---

[۱] ذکری الشیعة ۹.

[۲] وسائل الشیعة ج۱ ۲۱۵ ۹ باب حکم الماء المستعمل في الغسل من الجنابة و ما ينتضح من قطرات ماء الغسل في الإناء و غيره و حكم الغسالة.

[۳] سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَهُ قَطْرَةٌ مِنْ طَشْتٍ فِيهِ وَضُوءٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ مِنْ بَوْلٍ أَوْ قَذَرٍ فَيَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ.

- و یک از معانی آن مدفوع و غائط است. قاذورات که می گویند و به معنای مدفوع است، از همین قذر است.

در مجمع البحرین به نقل از اظهری گفته شده است: «القذر الخارج من بدن الانسان» بعد گفته است: «اعنی الغائط که نمی دانیم که این اعنی مال اظهری است یا مال خود مجمع البحرین.

این روایت متناست با این است که قذر در اینجا به معنای غائط باشد چرا که در کنار بول آمده است. یعنی مائی که از تطهیر بول یا غائط حاصل شده باشد.

دقت شود ما می گوییم که این روایت ظهورش در این است که به معنای مدفوع باشد و اگر مجمل هم باشد قدر متیقن آن مدفوع و غائط می باشد.

این روایت دلالت دارد بر منجسیت ماء متنجس چرا که آب داخل تشت متنجس است و امام فرمودند: « ...فَيَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ ... [1] » که امر به غسل ظهور در نجاست دارد خوب ما اصاب چرا متنجس است بخاطر برخورد با ماء لذا این دلالت دارد بر منجسیت ماء متنجس.

اما دقت کنید که این روایت هم مال جایی است که ماء نجس شده است به عین نجس با این تفاوت که در روایت قبلی عین نجس میته بوده است و در اینجا عین نجس، بول و قذر بوده است.

این ماء الاستنجاء که قبلا گفته شده است، منجِّس نمی باشد غیر این ماء الاستنجاء می باشد یعنی در آنجا مراد ماء الاستنجاء هنگام ریختن و شستن است که طاهر می باشد و متنجس نمی باشد اما در اینجا منظور ماء الاستنجاء جمع شده در طشت است، که و لو عین نجاست در آن نباشد، متنجس می باشد یعنی روایتی گفته است که طاهر می باشد و متنجس نمی باشد، ماء هنگام ریختن و شستن را می گیرد، و این مورد جمع شدن را نمی گیرد.

[1] سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَهُ قَطْرَةٌ مِنْ طَشْتٍ فِيهِ وَضُوءٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ مِنْ بَوْلٍ أَوْ قَذَرٍ فَيَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ.

اشکال نشود این فرق بین ماء الاستنجاء در حال ریختن با ماء الاستنجاء جمع شده، غیر عرفی است که مثال نقضی می آوریم که به مورد همان روایت ماء الاستنجاء، هنگام ریختن، آن آب استنجاء طاهر است اما اگر همین بول روی دست باشد، و در هنگام تطهیر دست، آن آب ریخته شده، نجس است بین اینها فرق عرفی است یا خیر؟

مشهور قائل به این می باشند که ماء الاستنجاء متنجس است اما منجس نمی باشند بخلاف ماء الاستنجائی که در یکجا جمع شده باشد و این فرقشان هم عرفی است چرا که در هنگام ریختن اگر بخواهد منجس باشد – طبق نظر کسانی که متنجس می دانند ـ ، یا متنجس باشد ـ طبق نظر کسانی که ماء الاستنجاء را طاهر می دانند ـ ، این موجب اذیت و زحمت می باشد بخلاف جایی که آب جمع شده است اجتناب از آن اذیت و زحمتی ندارد لذا این تفصیل بخاطر تسهیل عباد عرفی می باشد.

اینکه امام علیه السلام فرمودند: « ...إِنْ كَانَ مِنْ بَوْلٍ أَوْ قَذَرٍ ... [1] » به خاطر این است که همانطور که اشاره شد، وضوء معنای دیگری هم دارد.

پس این روایت هم به وضوح دلالت دارد که متنجس به عین نجس، منجس می باشد. اما سند آن مرسله است و سند ندارد و خیلی هم ضعیف است فقط در کتاب شرائع آمده است و شهید هم از کتاب شرائع نقل کرده اند.

[2]روایت سوم: معلی بن خنیس که دلالتا تمام است اما سندا خیر.

معلی بن خنیس که در سند این روایت است، توثیق ندارد لذا این روایت سند ندارد.

۴۱۶۷ ـ ۳ ـ [3] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخِنْزِيرِ يَخْرُجُ مِنَ الْمَاءِ فَيَمُرُّ

---

[1] سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَهُ قَطْرَةٌ مِنْ طَشْتٍ فِيهِ وَضُوءٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ مِنْ بَوْلٍ أَوْ قَذَرٍ فَيَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ.

[2] یکشنبه ۹۲/۰۹/۱۰.

[3] التهذیب ۲ ـ ۳۷۷ ـ ۱۵۷۲.

عَلَى الطَّرِيقِ فَيَسِيلُ مِنْهُ الْمَاءُ أَمُرُّ عَلَيْهِ فَقَالَ أَ لَيْسَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ جَافٌّ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً.[۱]

چرا « ...حَافِياً...[۲] » را گفته است؟ بخاطر این بوده است که می خواهد ببیند که بدنش نجس شده است یا خیر چرا که برای نماز می خواسته است.

مراد امام﵇ از « ...أَ لَيْسَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ جَافٌّ...[۳] » یعنی آیا زمین خشکی آنجا است یا خیر؟

مراد از اینکه « ...إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً.[۴] » این است که شیئی که زمین تر آن را نجس می کند، زمینِ خشکِ غیرِ نجس، آن را مطهَّر می کند نه اینکه زمین خشک طاهر، زمین تر نجس را طاهر می کند.

در این روایت فرض شده است که کف پای او نجس است و امام هم قبول کرده اند و زمین خشک پای او را طاهر می کند خوب این پا چطور نجس شده است؟ و این مسلم است که این نجاست نمی باشد مگر از آب خنزیری استکه روی زمین ریخته شده است و اینکه ماء هم که متنجس است، منجس است حال یا منجس پا است مستقیما یا اول ارض را نجس می کند و زمین پای طرف را نجس می کند.

این روایت هم به وضوح دال بر منجسیت ماء متنجس است اما مورد آن منجسیت متنجس ماء به عین نجس بوده است البته نسبت به اینکه این این عین نجس منجس چی

---

[۱] وسائل الشيعة ج۳ ۴۵۸ ۳۲ باب طهارة باطن القدم و النعل و الخف بالمشي على الأرض النظيفة الجافة أو المسح بها حتى تزول النجاسة.

[۲] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخِنْزِيرِ يَخْرُجُ مِنَ الْمَاءِ فَيَمُرُّ عَلَى الطَّرِيقِ فَيَسِيلُ مِنْهُ الْمَاءُ أَمُرُّ عَلَيْهِ فَقَالَ أَ لَيْسَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ جَافٌّ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً.

[۳] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخِنْزِيرِ يَخْرُجُ مِنَ الْمَاءِ فَيَمُرُّ عَلَى الطَّرِيقِ فَيَسِيلُ مِنْهُ الْمَاءُ أَمُرُّ عَلَيْهِ فَقَالَ أَ لَيْسَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ جَافٌّ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً.

[۴] سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخِنْزِيرِ يَخْرُجُ مِنَ الْمَاءِ فَيَمُرُّ عَلَى الطَّرِيقِ فَيَسِيلُ مِنْهُ الْمَاءُ أَمُرُّ عَلَيْهِ فَقَالَ أَ لَيْسَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ جَافٌّ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً.

باشد این تعدد مثالها باعث می شود که این کلام را نسبت به تمام اعیان نجسیه گفته شود.

اما این روایت کما اینکه گفته شد سند ندارد.

این مقدار استفاضه نمی رساند چرا که دومی مرسله است که اسم نیاورده است که خیلی ضعیف است و باعث استفاضه هم نمی شود مگر ارسالی که ذکر شده است اما اسم آن نیامده است یعنی گفته است عن رجل که مفید استفاضه است.

روایت چهارم: روایت علی بن جعفر علیه السلام.

۴۱۵۴ ـ ۲ ـ [۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِيِّ يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهِ قَالَ إِذَا يَبِسَتْ فَلَا بَأْسَ[۲].

وَ رَوَاهُ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ[۳] وَ كَذَا الَّذِي قَبْلَهُ وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ مِثْلَهُ[۴].

سندا و دلالتا: این روایت هم سند خوبی دارد و هم دلالت خوبی دارد.

این روایت سندش تمام است و دلالتش هم بهترین دلالت است و روایت معتبر با مفاد این روایت هم است.

بوریا حصیر با چوب خرما است نه این حصیرهای جلوی پنجره.

منظور از قذر متنجس است.

---

[۱] التهذيب ۲ ـ ۳۷۳ ـ ۱۵۵۳، أورد ذيله في الحديث ۴ من الباب ۶۰ من أبواب لباس المصلي.

[۲] وسائل الشيعة ج۳ ۴۵۳ ۳۰ باب جواز الصلاة على الموضع النجس و على الثوب النجس مع عدم تعدي النجاسة و استحباب اجتناب ذلك.

[۳] قرب الإسناد ـ ۹۷.

[۴] مسائل عليّ بن جعفر ـ ۱۳۲ ـ ۱۲۲.

این روایت سه سند دارد که سند قرب الاسنادش خوب نمی باشد اما بقیه درست می باشد.

این روایت هم سند خوبی دارد و هم دلالت خوبی چرا که امام فرمودند: « ...قَالَ إِذَا يَبِسَتْ فَلَا بَأْسَ.[1] » که از این کلام معلوم می شود که در صورت تر بودن نمی توان نماز خواند چرا که یا بدن و لباست نجس می شود.

این روایت اطلاق دارد و تنها روایتی است که می گوید که ماء متنجس، منجس است مطلقا چه متنجس به عین نجس بود یا نجس به متنجس باشد.

متنها یک بحث باقی می ماند که آن هم این است که اصلا آب در مقالات با متنجس نجس می شود یا خیر؟ که اگر گفتیم که متنجس می شود که این روایت مشکلی ندارد اما اگر متنجس نشود این روایت می گوید که ماء متنجس منجس است اما ما در خارج متنجس به متنجس ما نداریم.

که ما گفتیم که متنجس نمی شود.

اما مشکله ما این است که عنوان این بود که مایع متنجس منجس است اما در ما نحن فیه ماء فقط بود، و یک روایت در مورد مایعات نداریم اما احتمالش را نمی دهیم که ماء متنجس، منجس باشد اما مایعات متنجس دیگر منجس نباشد این را عرفیا احتمال نمی دهیم و الا ما روایتی نداریم.

خوب حال روایت علی بن جعفر علیه السلام بعد از این الغاء خصوصیت می گوید که مایع نجس است و بعد ما مایع متنجس به متنجس پیدا می کنیم که منجس هم است.

ما در آینده خواهیم گفت که ما دلیلی بر تنجس ماء به متنجس نداریم اما دلیل داریم که مایع متنجس به متنجس را داریم. که در آنجا دیگر به ماء قلیل نمی توان الغاء خصوصیت کرد چرا که این تسری دیگر عرفی نمی باشد.

---

[1] سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِيِّ يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهِ قَالَ إِذَا يَبِسَتْ فَلَا بَأْسَ.

یعنی روایت می گوید که ماء متنجس، منجّس است خوب ماء به چه متنجس می شود؟ به عین نجس نه به متنجس لذا در مورد ماء متنجس به متنجس ظهور ندارد بعد از الغاء خصوصیت نه اینکه روایت دلالت دارد خیر از روایت به الغاء خصوصیت می فهمیم که مایع متنجس به متنجس، می شود منجس.

نتیجه این شد که هر جا مایع یا ماء متنجس باشد، آن ماء و مایع متنجس، منجس هم می باشد که عمده دلیل ما روایت علی بن جعفر بود.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

[1] مرحوم صدر فرمودند که این ماء قذر اطلاق دارد که شامل ماء متنجس به متنجس و متنجس به نجس داریم و مقتضای اطلاقش این است که اگر مائی متنجس بودی به هر چیزی برخورد کرد آن شیئ هم می شود متنجس اما این روایت نمی گوید که کی متنجس است آیا در ملاقات با متنجس هم متنجس است یا خیر؟ این را در مقام بیان نمی باشد.

اگر ما بگوییم ماء متنجس منجس است معنای آن این است که ماء طاهر دوم که با این برخورد کند می شود متنجس. بعد این ماء دوم که متنجس دوم ما می باشد آب سوم طاهر را هم متنجس می کند و اگر این سلسله تا صد تا ادامه پیدا کند همه می شوند متنجس.

مرحوم صدر بیانی کرده اند که اگر آب با متنجس برخورد کند، متنجس نمی شود لذا این روایت می شود مطلق است

نمی توان گفت که این روایت در مورد منجسیت آب نسبت به جامد می باشد اما در مورد مایع این روایت اطلاق ندارد یعنی در جایی که ملاقَی مایع باشد اطلاق ندارد یعنی

&&&&

[1] دوشنبه ۹۲/۰۹/۱۱.

در روایت آمده است ماء قذر مراد چیست؟

مائی که در آن عین نجس است؟

مائی که با عین نجس ملاقات داشته است مثل مائی که با میته برخورد کرده است؟

مائی که متنجس است و با متنجس برخورد کرده است؟

درست است که گفته شده است قذر منظور عین نجس است در آنجا فقط قذر را عین نجس گرفتیم اما در اینجا ماء قذر آمده است که خود ماء که می دانیم عین نجس نمی باشد لذا در اینجا ما تردید کردیم.

لذا باید مقداری فکر شود که منظور کدام است.

روایت چهارم هم که مجمل شد که قدر متیقن آن این است که با عین نجس ملاقات کرده باشد یا قدر متیقن متیقن آن این است که عین نجس در آن باشد و قدر متیقن تر این است که عین نجس داخل آن مستهلک هم نشده باشد.

لذا از این روایات فهمیدیم که اگر مایع با عین نجس ملاقات کند، منجس می شود.

الجهة الثانیة: فی تنجس المایع بالملاقات بالمتنجس.

اگر مایعی طاهر باشد و با متنجس برخورد کند آیا متنجس می شود یا خیر؟

این را بخاطر مبحث اول بحث می کنیم که گفتیم که مایع متنجس با متنجس، منجس می باشد خوب مایع چه زمانی متنجس می شود؟

ما در اینجا در دو مقام بحث می کنیم یکی در ماء و یکی در مایع غیر مائیه.

المقام الاول: فی کیفیة تنجس الماء.

بحث ما در ماء است و طبیعتا در ماء قلیل است اما در ماء غیر قلیل ما روایت داریم که متنجس نمی شود و معتصم می باشند.

ماء قلیل یعنی ماء غیر معتصم در مقابل عین نجس.

کما علیه المشهور که قائل بودند که ماء قلیل متنجس می شود اما بعضی مثل مرحوم اصفهانی و صدر در مقابل متنجس نجس نمی شود.

ما دلیل بر نجاست می خواهیم نه در طهارت آن که ما در آنجا قاعده طهارت و استصحاب طهارت در صورت جریان در شبهات حکمیه قائل به طهارت می شویم.

اقوال:

قول اول: مشهور در برخورد با متنجس نجس می شود.

قول دوم: بعضی گفته اند که اگر متنجس وارد بر آب شود نجس می شود و اگر آب وارد شود، آب نجس نمی شود. مثلا اگر انگشت نجس را داخل آب کردی این نجس می شود اما اگر اب را ریختی روی دستت آبهای جدا شده از دست و باقی مانده در دست نجس نمی باشد.

قول سوم: مرحوم صدر فرق گذاشته که متنجس مایع باشد یاخیر. مثلا ما یک مایع مرحوم صدر می فرمایند که اگر ماء متنجس را در ماء قلیل بریزید آن آب به تمامه می شود نجس اما اگر &&&&

کسانی که قائل به این شدند که ماء قلیل متنجس می شود این ها استناد کرده اند&&&

مفهوم شرط یعنی

اثبات نقیض منطوق در صورت انتفاء شرط

&&&

در موجبه کلیه نقیض می شود موجبه جزئیه که که ماء القلیل ینجسه شیء ما که معنایش این است که فی الجمله معتصم نمی باشد که اجمال دارد که قدر متیقن آن می شود عین نجس نه شیء متنجس.

الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء سالبه کلی است که مفهوم آن اثبات نقیض منطوق است عند انتفاء شرط است خوب انفاء شرط این استکه کر نباشد که نقیض منطوق آن

که سالبه کلی است می شود موجبه جزئیه که می شود الماء غیر الکر ینجسه شیء که اجمال دارد و قدر متیقن آن می شود عین نجس لذا از این روایت استفاده می کنیم ماء قلیل در برخورد با عین نجس نجس می شود در عرف هم این نقیض سالبه کلی موجبه جزئیه است یعنی در عرف هم معنایش این نمی باشد که ماء غیر کر ینجسه کل شیء.

[1]آب قلیل در ملاقات با عین نجس نجس می شود کما این که روایت هم داشتیم اما در مقابل متنجس نجس می شود یا خیر؟

نظر مشهور: در ملاقات با متنجس هم نجس می شود.

دلیل اینها تمام دلیل اینها دو دلیل بود تارة به مفهوم روایات کر و تارة به روایات خاص.

در مقابل مشهور مرحوم صدر، مرحوم آخوند، اصفهانی و محقق همدانی بودند.

منظور متنجسی که خالی از عین نجس باشد و الا می شود ملاقات به عین نجس.

این مخالفها خودشان چند دسته شده اند:

بعضی قائل به این شدند که ما برای نجاست ماء قلیل در برخورد با متنجس نجس می شود دلیلی نداریم لذا قاعده طهارت یا استصحاب طهارت مرجع می شود.

بعضی گفته اند که ماء قلیل در برخورد با متنجس نجس می شود که ما روایاتی داریم که این اطلاقات را قید می زند.

ما دلیل قائلین به تنجس را نقد می کردیم که اگر این دلائل نقد شود مرجع ما می شود قاعده طهارت.

یکی از ادله این ها مفهوم روایات کر بود که این را قبول نکردیم که مفهوم آن اطلاقی ندارد بلکه اجمال دارد و قدر متیقن ننجاست به نجس العین است.

دلیل دیگر اینهاروایات خاص بود:

---

[1] سه شنبه ۹۲/۰۹/۱۲.

روایت اول شهاب ابن عبد ربه

فی الرجل الجنب یسهو (فراموش می کند) فیعمس یده فی الاناء (بجای اینکه اناء را بریزید به دستش دستش را داخل اناء می کند) قبل ان یغسلها . انه لا باس اذا لم یکن اصاب یده شیء (یعنی اگر قبلا دست او به منی برخورد نکرده باشد.)

شاهد این دلیل این استکه امام فرمود لا باس اذا لم یکن اصاب یده شیء که اذا شرط است یعنی مفهوم آن است که فیه باس اذا اصاب یده شیء.

این روایت اطلاق دارد یکدفعه منی اصابت کرده است و در دست موجود است و یکبار هم برخورد کرده است و زائل شده است خوب اگر زائل شده باشد می شود متنجس که امام فرمودند که باعث تنجس ماء می شود .

گفته اند که این روایت به وضوح دلالت دارد که ماء قلیل در برخورد با متنجس نجس می شود.

لذا بعضی ز افراد می خواهند دروغ بگویند از فعل ماضی استفاده می کنند و دقت نمی کنند می گوید که زید خونه است می گوید یکساعت پیش رفت بیرون اما ممکن استکه ۵ دقیقه بعد برگشته باشد. این کلام صادق است و مشکلی هم پیش نیامده است. در این روایت هم فعل ماضی است که دو فرد دارد: عین در او باشد یا عین در او نباشد.

مناقشه:

اولا این روایت سندش تمام نمی باشد چرا که در سند این روایت محمد اسماعیل برمکی است در روایت برمکی نیامده است ما سه محمد بن اسماعیل داریم: نیشابوری، بزیع و برمکی این برمکی محل اختلاف است که ثقه است که هم تضعیف دارد و هم توثیق این غضائری تضعیف کرده است و نجاشی توثیق کرده است. ابن غضائری که علامه از آن نقل می کند را قبول کردیم علامه این را نقل کرده است ابن غضائری دو اشکال دار یک در انتساب و یکی هم در تضعیفات او در استناد آنچه را که علامه نقل کرده است قبول کردیم و تضعفات او را هم در جایی که علامه و قبل ایشان از قدما

گفته است قبول کردیم چرا که در نقل علامه احتمال حس دادیم با توجه به اینکه بین ایشان و علامه زمان خاصی نمی باشدو قرائنی که بوده است برای حفظ کتاب.

اگر جانب وثاقت را ترجیح ندادیم، تعارض می کند و نتیجه آن با تضعیف یکی است و توثیق آن اثبات نمی شود.

در نیشابوری هم اشکالی است اما در برمکی اشکال بیشتر است.

ولو اینکه مرحوم خوئی به توثیقات نجاشی عمل کرده اند و به تضعیفات غضائری عمل نکرده اند بخاطر عدم اثبات انتساب.

اما دلالت:

روای می گوید لا باس اذا لم اصاب یده شیئ منطوق ما سالبه کلی است و مفهوم آن می شود موجبه جزئی که می شود باس به فی الجمله . لذا این روایت دلالت هم ندارد.

روایت دوم: موثق سماعه که عمده طریق است.

سندش خوب است.

۳۸۴ ـ ۱۰ ـ [۱] وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَمَسُ الطَّسْتَ أَوِ الرَّكْوَةَ[۲] ثُمَّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يُفْرِغَ عَلَى كَفَّيْهِ قَالَ يُهَرِيقُ مِنَ الْمَاءِ ثَلَاثَ حَفَنَاتٍ وَ إِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَتْ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْمَاءِ فَلَا بَأْسَ بِهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ أَصَابَ يَدَهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَنِيِّ وَ إِنْ كَانَ أَصَابَ يَدَهُ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُفْرِغَ عَلَى كَفَّيْهِ فَلْيُهَرِقِ الْمَاءَ كُلَّهُ.[۳]

یمس الطست او الرکبه انائی بوده است کوچکتر از طست از چرم قبل ان یفرغ کفیه بدون اینکه اب بریزید بر دو دستش قال یحریق من الماء ثلاث حفنات وقتی ما این دو

---

[۱] التهذیب ۱ ـ ۳۸ ـ ۱۰۲.

[۲] الرکوة ـ إناء صغیر من جلد یشرب فیه الماء، و الجمع رکاء (النهایة ۲ ـ ۲۶۱).

[۳] وسائل الشیعة ج۱ ۱۵۴ ۸ باب نجاسة ما نقص عن الکر من الراکد بملاقاة النجاسة له إذا وردت علیه و إن لم یتغیر.

دست را ببریم زیر آب، آب داخل این دو دست را یک حفنه می گویند. و ان لم یفعل فلا باس یعنی این رلازم نمی باشد و ان کانت اصابته جنابة یعنی اگر به ید اصابت کرده است جنابتی . فادخل یده فی الماء فلا باس به ان لم یکن اصاب یده شیء من المنی. تا اینجا با حدیث قبلی یکی است امامی فرمایند و ان کان اصاب یده فادخل یده فی الماء قبل ان یفرغ الماء علی یده فیحرق الماء کله کنایه از این است که این ماء نجس است.

در روایت قبلی مفهوم داشت اما در اینجا مفهوم را به صورت منطوق گفته اند لذا اشکال در روایت قبلی در اینجا وارد نمی باشد.

&&&&

دراینجا دیگر اشکال قبلی نمی آید چر که امام مفهوم را تبدیل کرده اند به منطوق

.

مناقشه:

این حدیث دلالتش تمام نمی باشد.

اگر تقسیم کرده است و اگر از اول دو قسمت نمی کرد اما دو شق کرد ان صاب و ان لم اصاب در این تقسیمات نمی توان اطلاق گیری کرد چرا که امکان دارد در ذهنش ملتفت به یک قسم بوده است . مثلا متکلم اگر گفته بود که حرم الرباء یا احل الله البیع در اینجا اطلاق دارد اما اگر این او را مقارن با هم آورد ممکن است که در مقام مقارنت انداختن اینها باشد لذا در صورت عدم اصابه که یک شق دارد اطلاق دارد اما اینکه اصابت کرد خودش دو قسم دارد معلوم نمی باشد که امام در مقام بیان باشند، که بشود اطلاق گیری کرد. &&&&

[1]چون امام﵇ در مقام تقسیم بین دو قسم می باشند و در قسم اول فرمودند: فلا باس شاید امام در همین مقدار در مقام بیان بوده اند و قسم دوم که خودش دو قسم است را در نظر نداشتند مثل اینکه شما می گویید که انسانها یا در بهشت می باشند یا

[1] چهار شنبه ۹۲/۰۹/۱۳.

در جهنم که آنهایی که در بهشت می باشند اینها دو دسته هستند این بدین معنا نمی باشد که جهنمی ها یک قسم بیشتر نمی باشند.

فرض کنیم که این اطلاق داشته باشد ما از این اطلاق دست بر می داریم و به یک روایت دیگر این اطلاق را قید می زنیم که آن روایت موثقه سماعه است:

۳۷۸ـ ۴ـ[۱] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْهُمْ ع قَالَ: إِذَا أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا فَلَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرٌ بَوْلٌ أَوْ جَنَابَةٌ فَإِنْ أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْمَاءِ[۲] وَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَأَهْرِقْ ذَلِكَ الْمَاءَ.[۳]

این روایت می گوید که مانعی ندارد که انسان دستش را داخل ماء ببرد الا در جایی که در دست ما قذر بول و جنابت باشد.

احتمالات در کلمه «قذر»: معنای وصفی و مصدری.

در کلمه قذر دو احتمال داده اند:

۱ – وصف است یعنی قَذِر باشد که این احتمال را قبول کرده ایم.

۲ – مصدر باشد که اگر قَذَر یا قَذر باشد معنایش نجاست بول است.

در صورت دوم، لازم نمی باشد که خود بول در دست باشد لذا این روایت نمی تواند مستند ما باشد.

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۳ـ ۱۱ ـ ۱.

[۲] (۳)ـ في المصدرـ في الاناء.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۵۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

ظاهرا به نظر می رسد که معنای اول درست است چرا که امام﵇ فرمودند: « ...فَلَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرٌ بَوْلٌ أَوْ جَنَابَةٌ...[۱] » که «اصابها» متناسب با این است که با شیء واقعی اصابة کند نه با شیء اعتباری.

ضمن این که در ذیل روایت: « ...وَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ...[۲] » آمده است که متناسب به قذر وصفی است نه قذر مصدری.

خوب حضرت﵇ بول و جنابت را استثناء کرد که اگر این دو را کنار بگذاریم بقیه داخل در مستثنی منه می شود یکی اینکه دست من با بول و منی برخورد نکرده باشد یا برخورد کرده باشد اما منی و بول در دست من نباشد لذا این روایت به وضوح دال بر این است که اگر با بول و منی برخورد کره باشد اما منی و بول در دست نباشد، این ماء متنجس نمی شود.

لذا اگر روایت اطلاق داشته باشد این روایت مقید آن می باشد.

نتیجه این است که ما دلیلی نداریم بر نجاست ماء به متنجس.

موید ما هم بر این مطلب این است که این عدم تنجس ماء به متنجس، مطابق اعتبار هم است و اگر بخواهد به متنجس هم متنجس شود دیگر تطهیر امکان ندارد. چرا که می دانید کما اینکه در روایات ما هم آمده است اگر کسی بخواهد لباس متنجس را تطهیر کند می تواند آن را داخل تشت بیاندازد و بعد آب را روی آن باز کند بعد از اینکه آب را باز کرد این آب و لباس و تشت می شود متنجس اما به محض اینکه آب داخل تشت را خالی کرده فقهای ما گفته اند که لباس و تشت می شود طاهر و آب متنجس است که بعضی آب را هم طاهر دانسته اند خوب در صورتی که ما قائل به تنجس ماء در مقابل متنجس باشیم این خیلی غیر عرفی است

---

[۱] إِذَا أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا فَلَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرٌ بَوْلٌ أَوْ جَنَابَةٌ فَإِنْ أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْمَاءِ وَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَأَهْرِقْ ذَلِكَ الْمَاءَ.

[۲] إِذَا أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا فَلَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرٌ بَوْلٌ أَوْ جَنَابَةٌ فَإِنْ أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْمَاءِ وَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَأَهْرِقْ ذَلِكَ الْمَاءَ.

که در حال اتصال نجس باشند اما به محض انفصال طاهر شوند. بله اینها اعتباری است و محال نمی باشد اما خیلی غیر عرفی است بخلاف اینکه ما قائل به عدم تنجس شویم. لذا این می تواند موید ما باشد.

یا دست شما نجس است روی دست آب می ریزیم تا آب می ریزیم آب می شود متنجس و وقتی از دست جدا شد دو تاش یا یکی از آن که دست باشد می شود طاهر. لذا در فقه مثل مرحوم همدانی و اصفهانی و صدر گفته ایم که آب قلیل در برابر شیء متنجس نجس نمی شود لذا مرحوم صدر گفته اند که در مقابل مایع متنجس نجس می شود. مثلا سرکه یا آب قلیلی دارید که اگرداخل آن ریختید می شود متنجس.

ما فرقی بین جامدات و مایعات فرقی نگذاشته ایم که آب قلیل در مقابل آنها معتصم است بله اگر ممزوج شود مثلا یک لیوان سرکه و آب قلیل را روی هم بریزیم تمام آب نجس است اما اگر روغن متنجس بریزیم که ممزوج نمی شود ماء طاهر است با اینکه روغن طاهر است.

دلیل ایشان این است که به اطلاق روایت علی بن جعفر اخذ کرده اند

سالت عن البواری یبل قصبها ماء قذر

ماء قذر ایشان گفته اند که این اطلاق دارد و جایی را که عین نجس داخلش باشد یا نباشد مگر اینکه متنجس ما مایع باشد این را از این روایت استفاده کرده اند.

ماء قذر آیا ماء قذری است که عین نجس در آن باشد یا آنجائیکه عین نباشد هم قذر می گویند این اجمال دارد امکان دارد که در زمان معصومین در اعیان نجسه استفاده می شده است یا حداقل در متنجسی که عین نجس در آن می باشد اما در مورد متنجسی که عین در آن نمی باشد، در مورد او هم استفاده می شده است این معلوم نمی باشد لذا اجمال دارد و قدر متیقن آن عین نجس است یا متنجسی که

عین نجس در آن باشد اگر هم استفاده می شده است در مورد متنجسی که عین نجس در آن نمی باشد حتما قرینه ای در کار بوده است.

ما بر تنجس ماء قلیل نستبه بت متنجس مطلقا دلیلی نداریم و اگر اطلاقی هم داشته باشیم از این اطلاق به موثقه سماعه از این اطلاق دست بر می داریم.

ضمن اینکه در عصر ائمه با اینکه آب قلیل شایع بوده است و ماء کر خیلی کم بوده است و بچه ای که از نجاست پرهیز نمی کرده اند لذا ماء قلیل خیلی در معرض نجاست بوده است اما یک سوال هم نشده است که آیا در برخرد با متنجس هم معتصم بوده است یا خیر؟ این به خاطر این بوده است که یا تنجس آن خیلی واضح بوده است که می بایست به ما رسیده باشد لذا این قرینه است که انسان مطمئن می شود که با ماء قلیل برخورد معتصم می کرده اند. بعد این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق این ادله که ادعا شده است که دال بر عدم اعتصام ماء قلیل شده اند.

و اصلا در آن زمان بچه و غیر بچه در معرض نجاست و زخم برداشتن بودند چطور می شود که آب قلیل معتصم نباشد و آن زخمها و نجاسات هم تطهیر می شده است.

ضمن اینکه با غیر مسلمان ها حمام می رفتند و سگ هم در آن زمان خیلی با انسانها حشر و نشر داشته اند.

لذا کلام مرحوم فیض خیلی به نظر می رسد که موافق با اعتبار باشد.

[۱] حرف ما در عدم تنجس ماء قلیل طاهر در مقابل متنجس، عدم الدلیل بود که فقط روایت سماعه بود که این را هم به روایت دیگر قید زدیم.

المقام الثانی: فی کیفیة تنجس المایع غیر الماء المطلق.

آیا مایع غیر آب در مقابل متنجس، نجس می شود؟ حال یا این مائع، ماء مضاف است یا خیر اصلا ماء نمی باشد.

---

[۱] شنبه ۹۲/۰۹/۱۶.

سابقا معتقد بودیم که به دو وجه متنجس می شود که در یکی از وجوه تردید برای ما حاصل شده است.

اما وجوه تنجس المائع بالمتنجس:

وجه اول: روایت خاصه ی علی بن جعفر(ع).

۳۲۱۴۶ـ ۵ـ[۱] عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ....۳۲۱۴۷ـ ۶ـ[۲] وَ بِالْإِسْنَادِ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ دَنِّ الْخَمْرِ يُجْعَلُ فِيهِ الْخَلُ أَوِ الزَّيْتُونُ أَوْ شِبْهُهُ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ.

وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ[۳] وَ كَذَا الَّذِي قَبْلَهُ أَقُولُ: وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ[۴].[۵]

مشخص می شود در ذهن سائل &&&

ظاهر این روایت این است که این دن نجس است اگر آن روغن یا زیتون یا خل را بخواهید بریزید می شود نجس.

لذا دال بر نجاست مایع است خوب اگر مایع در ملاقات با متنجس، نجس نشود، دیگر نیاز به شستن ندارد و طاهر و نجس بودن ظرف در صورت عدم تنجس مایع به متنجس، خصوصیتی ندارد. لذا از این روایت فهمیده می شود که مایعات مانند سرکه و امثال آن در ملاقات با متنجس نجس می شود.

---

[۱] (۴)ـ قرب الإسناد ۱۱۶، و مسائل علي بن جعفر ۱۵۴ ـ ۲۱۲.

[۲] (۵)ـ قرب الإسناد ۱۱۶.

[۳] (۶)ـ مسائل علي بن جعفر ۱۵۵ ـ ۲۱۶.

[۴] (۷)ـ تقدم في الباب ۵۱ من أبواب النجاسات، و تقدم حكم ظروف الشراب في الباب ۲۵ من هذه الأبواب.

[۵] وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۶۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

« ...أَوْ شِبْهُهُ...[۱] » که در روایت آمده است ماء را نمی گیرد چرا که در ارتکاز عرف خودش وسیله تطهیر بوده است لذا عرف از این اطلاقی نمی فهمد، که ماء را هم بگیرد.

روایت مطلق است، هم در صورت خشکی و تری را هم می گیرد.

این یک وجه.

مناقشه: این وجه مبتنی بر نجاست خمر است که ما قبول نکردیم.

مبتنی بر این است که ما بگوییم که خمر نجس است و ما در بحث خمر گذشت که قائل به نجاست آن نشدیم و حتی اگر شک در نجاست آن هم داشته باشیم باز این روایت نمی تواند مستند ما باشد. لذا باید این روایت، را حمل کرد به نزاهت چرا که خمر از خبائث است که روایت هم داریم از امیر المومنین علیه السلام که اگر قطره ای خمر داخل چاهی بریزد و با آن آب زمین گندمی آبیاری شود و آن گندم آرد شود و نان با آن پخته شود من از آن نان و آن گندم نمی خورم.

خوب خباثت زیادی دارد که با یک قطره که در همان اول مستهلک می شود باز امام علیه السلام با این همه واسطه هم میل نمی فرمایند. خوب این خمری که در این روایت است خباثت بیشتری دارد چرا که فاصله اش خیلی کمتر است و این همه واسطه نخورده است.

در ذهن سائل هم نمی دانیم چه بوده است که آیا سوال از نجاست می کرده است یا حرمت یا نزاهت و یا هر چیز دیگر لذا این سوال سائل هم نمی تواند دال بر این باشد که حضرت قائل به نجاست این آب بوده اند چرا که عرف خیلی هم سوال می کردند در مورد چیزهایی که نجس نبود اما کراهت یا نزاهت داشت که مثلا خانه کسی که معاشرت با سگ دارد یا قمار باز است می شود رفت و آمد کرد.

---

[۱] وَ سَأَلْتُهُ عَنْ دَنِّ الْخَمْرِ يُجْعَلُ فِيهِ الْخَلُّ أَوِ الزَّيْتُونُ أَوْ شِبْهُهُ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ.

موید این مطلب هم این است که ممکن است این امر به غسل بخاطر حرمت شرب باشد نه نجاست کما این که فرمایش امیر المومنین﵇ ناظر به شرب آن بوده است نه نجاست.

[1]ان قلت: از این روایت سه مطلب فهمیده می شود: خمر نجس است، اناء نجس است و اگر قبل از غَسل سرکه بریزیم، سرکه هم نجس می شود لذا این روایت دلیل است بر نجاست خمر.

قلت:

اولا: دال بر نجاست خمر نمی باشد چرا که در ذهن سائل نکته ای بوده است که نمی دانیم نجاست بوده است یا خیر.

ثانیا: سلمنا که این سه مطلب فهمیده می شود اما این روایت معارض دارد یعنی روایاتی که می گوید که خمر طاهر است با این روایت معارضه می کند چرا که ما دو طائفه روایات در مورد خمر داشتیم دال بر طهارت خمر و دال بر نجاست لذا تساقط می کنند و نوبت می رسد به قاعده طهارت.

لذا این روایت از اعتبار می افتد حتی بر دو مطلب دیگر یعنی نجاست ظرف و سرکه هم دلالت نمی کند. پس یا باید گفت که دال بر نجاست خمر است که در این صورت به تعارض ساقط می شود و بر دو مطلب دیگر هم دال نمی باشد و اگر هم گفتیم که دال بر نجاست خمر نمی باشد و این روایت معارض ندارد اما باز دال نمی باشد چرا که نجاست سرکه و اناء مبتنی بود بر نجاست خمر لذا ان قلت وارد نمی باشد.

اگر این روایت دال بود، چون در ارتکاز متشرعه این نجاست از نظر خباثت اقل نجاسات است لذا به طریق اولویت در مورد دیگر نجاسات مثل بول و ... این مطلب اثبات می شد.

پس این وجه تمام نمی باشد.

---

[1] یکشنبه ۹۲/۰۹/۱۷.

وجه دوم: روایات عدیده در مورد غسل ظرفها.

وجه دوم که عمده وجه است: ما روایات عدیده ای داریم که باید ظرفها را بشویید.

روایاتی داریم که در آنها آمده است که این ظروف را بشویید که این دال بر تنجس این ظرفها است که به تبع دال بر نجاست مایعات به متنجس می باشد.

&&&&

الجهة الثالثة: آیا متنجس جامد، مُنَجِّس جامد می باشد؟

دقت کنید در این لیوانی که آبِ داخلش نجس است و دست من به آن برخورد کرده است، دست من می شود متنجس اگر هم این دست را به دست دیگر بزنیم دست دیگر هم می شود متنجس چرا که این از محل بحث خارج می باشد چرا که دست دیگر من هم به آب برخورد کرده است یعنی به متنجس مایع برخورد کرده است.

اما اگر دست خودم را خشک کنم و دوباره رطوبت پیدا کند ــ که این آب می باشد طاهر چرا که ماء در مقابل متنجس طاهر است ــ اگر به دست دیگر این دست را زدم آیا متنجس می شود؟

محل البحث: المتنجس الأول أی الجامد المتنجس بنجس العین.

متنجس دو نوع است:

- متنجس به نجس که متنجس اول می باشد.
- متنجس دوم که متنجس به متنجس که باید قبلا اثبات شود که متنجس به متنجس منجس است یا خیر؟

خوب بحث ما در قسم اول است که دست من به عین نجس خورد و بعد دست من خشک شد و بعد به آب طاهر رطوبت پیدا کرد و بعد به دست دیگر خورد، آیا متنجس جامد مُنَجِّس می باشد یا خیر؟ این بحث عقلی نمی باشد بلکه باید رفت سراغ روایات.

رطوبت در اجسام دو نوع است:

گاها آب است یعنی اگر دست را به پایین بگیرید آب چکه می کند.

گاها نم است که رطوبت نمی باشد.

گاها خیس است و از نم بیشتر است اما خیسی&&& نمی باشد.

مرحوم خوئی قائل می باشند که هر رطوبت مسری، مایع است و نمی شود رطوبت مسریه مایع نباشد اما مرحوم صدر قائل می باشند که رطوبت مسریه دونوع است: مایع و غیر مایع یعنی بین خیسی و نم مثل اینکه رطوبت در دست شما مایع است و بعد آن را می تکانی که آبی نمی چکد اما دست دیگر را خیس می کند آیا این رطوبت، منتقل دهنده است یا خیر؟ مرحوم صدر می گوید که مسری است اما مرحوم خوئی می گوید که خیر مسری نمی باشد ما هم بینا بین شدیم و برای ما مشخص نمی باشد.&&&&

ما هم مانند مرحوم صدر رطوبت را واسطه در نجاست نمی دانیم یعنی اینطور نمی باشد که وقتی که دست ما با رطوبت با عین نجس برخورد کرد اول آن رطوبت نجس شود و بعد دست من خیر در برخورد با عین نجس دست من نجس می شود و این رطوبت را عرف آب نمی بیند و نمی گوید که به آب برخورد کرده است.

باید به گونه ای باشد که عرف بگوید که روی دستش آب است لازم نمی باشد سیلان داشته باشد. &&&

لذا ما که شاکیم نتیجه اش با مرحوم صدر یکی می شود &&&

و این رطوبت طاهری که در دست متنجس ما می باشد نجاست دست متنجس را از بین نمی برد چرا که غَسل یک مفهوم عرفی است که یا یک قطره محقق نمی شود یا این که حتی اگر محقق شود، هم فرض شود که نجاست به گونه ای است که با دو بار غَسل طاهر می شود.

&&&

پس بحث ما در مورد جامد متنجسی است که نجس به عین نجس شده است و در روی آن رطوبت طاهر می باشد و برخورد می کند با جامد دیگر، آیا این متنجس، مُنَجِّس جامد است یا خیر؟

دلیل منجسیة الجامد المتنجس: طوائف من الروایات.

در اثبات منجسیةِ این جامدِ متنجس، به روایاتی استناد شده است. این روایات چند طائفه است که به عمده آنها اشاره می کنیم:

الطائفة الاولی: روایات الآمر بغسل الأوانی.

طائفه اول روایات غسل اوانی می باشد یعنی روایاتی که امر به غسل اوانی کرده است مثل انائی که خنزیر یا کلب خورده است یا میته یا خمر در اناء افتاد، امام امر به غسل کرده است که دال بر نجاست است. وسائل ج ۳ ابواب نجاست باب ۱۳ حدیث ۱ باب ۵۰ حدیث ۱ باب ۷۰ حدیث ۱&&&

این روایات چطور دلالت دارد بر این که جامد اول منجس جامد دیگر است؟

[1] از آنها استفاده می شود که اناء متنجس اول جامد ما است چرا که در روایت است که جامد می شود متنجس اول ما چرا که در آن خمر ریخته شده است یا اینکه مطلقا گفته شده است که اگر کلب خورده باشد نجس می شود و کلب هم اطلاق هم داشته باشد که زبنش به ظرف خورده بشد یا از آب داخل اناء خورده باشد.

خوب خوردن از اناء نجس که حرمت ندارد مثل اینکه آب کر را در ظرفی ک از میته ساخته شده است باز کنیم و بخوریم این حرام نمی شود.

خوب پس از باب نجاست گفته است که تطهیر کنید که به دلالت اقتضاء بدست می آید&&&&

مرحوم صدر: بر این طائفه اول اشکال کرده اس و گفته است که این طائفه دلالتی نمی کند چرا که ما منجسیة اناء را از به دلالت اقتضاء فهمیدیم چرا ک اگر متنجس نبدشد لغو است و می دانید که دلالت اقتضاء اطلاق و عمومیت ندار د و با قدر متیقن اخذ می شود لذامی فهمیم که فی الجلمه نجس است خوب ما سه جور ما عذا را داخل ین ظرف می خوریم:

---

[1] دوشنبه ۹۲/۰۹/۱۸.

۱- آب می خوریم

۲- مایع غیر آب که خیلی متعارف بوده است چرا که اکثر یا قریب به اتفاق غذاهایی که می خورند مثل آبگوشت تلیتی بوده است

۳- غذایی که نه آب است و نه مایع.

قدر متیقن می شود مایع غیر آب.&&&

خوب در این روایت مشخص می شود که اگر غذای مایع غیر آب مثل شیر و سرکه و آبگوشت اگر در اناء باشد می شود نجس.

قدر متیقن از تنجیس جامد می شود مایع غیر آب.

خوب خود این می شود دلیل تنجس مایعات. &&&&

ضمن این که از این روایت بیش از این استفاده نمی شود که مایعات خوردنی متنجس می شوند اما مایعات غیر خوردنی مثل نفت را نمی توان تعمیم داد نهایتا مایعاتی که یصلح للشرب رامی گیرد مثل سرکه و شیر فاسد شده است اما مایعات غیر قابل شرب را نمی گیرد.

طائفه اول فی الجمله دال بود بر اینکه متنجس جامد، منجس می باشد.

غذای خشک که می گوییم یکبار غذا خشک است مثل نخود و کشمش یا مرغی که خشک است یا خود نان اما مایع مرطوب که دو دسته است:

مایعی که رطوبت آن هم مایع است که گفته شد که مایعی متنجس منجس است.

مایعی که تر است اما رطوبت آن مایع نمی باشد، &&

در ارتکاز ما و متشرعه آب از همه اشیاء قذرات پذیری آن کمتر است لذا اشیاء را با آب می شویند لذا آب قدر متیقن از نجاست نمی باشدو روایت داشتیم که آب به متنجس، متنجس نمی شود.

پس دلالت این روایت این بود که می رساند که فی الجمله این اناء منجس است که می تواند منجس مایعات باشد که متعارف طعام در آن زمان مایعات می باشد.

الطائفة الثانية: موثقة عمار الساباطی.

در این طائفه یک روایت است موثق عمار ساباطی که بریا اولین بار گویا مرحوم صدر شده است و دیگران متعرض نشده اند که ایشان قائل هستند بهترین روایت باب می باشد.

۴۱۴۹ـ ۴ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَ أَعْلِمْ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ[۲] وَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبِسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَيْبَسِ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ وَ كَانَ رَطْباً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ حَتَّى يَيْبَسَ[۳]ـ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَبِسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ[۴].[۵]

و اعلم موضعه یعنی نشانه بگذار

شاهد مثال این عبارت است و ان کانت رجلک رطبة او جبهتک رطبة او غیر ذلک منک ظاهرا دیگر مواضع از بدن شما است که با زمین تماس دارد .

ظاهر حتی یبس این است که موضعی که با بدن تماس دارد خشک شود.

---

[۱] (۲)ـ التهذیب ۲ ـ ۳۷۲ ـ ۱۵۴۸.

[۲] (۳)ـ في هامش المخطوط ما نصه ـ ليس في الاستبصار و لا موضع من التهذيب ـ عن الموضع الى قوله حتّى تغسله، انظر التهذيب ۱ ـ ۲۷۲ ـ ۸۰۲ و الاستبصار ۱ ـ ۱۹۳ ـ ۶۷۵.

[۳] (۴)ـ ليس في الاستبصار و لا موضع من التهذيب ـ حتى ييبس.(هامش المخطوط).

[۴] (۵)ـ في هامش الأصل ـ (فانه لا يجوز ذلك) في موضع من التهذيب.

[۵] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۲، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

لا یجوز ذلک یعنی نمی توانی نماز بخوانی یعنی نجس است.

از این حدیث استفاده شده است که جسم جامد متنجس منجس جسم جامد طاهر است.&&&

&&&&[1] ایشان قدر متیقن را از روایات دیگر استفاده کردند یعنی با توجه به اینکه ما روایات داریم که در آنها خل آمده است قدر متیقن می شود خل &&&

پس روایات اناء دال بر منجسیت متنجس جامد نسبت به جامد دیگر نمی باشد.

حتی گوشت داخل آبگوشت را هم در بر نمی گیرد چرا که حتی اینجا مایع هم که نجس شده است به مقتضای این روایت، مایع متنجس به متنجس می باشد که دلیل بر منجسیت آن نداشتیم. که بحث آن قبلا گذشت و این روایت فقط در مورد شیرو سرکه و ... از مایعات مشروب دال است.

در اینجا امام برای فرار از لغویت باید دید چرا امام فرمودند؟ دست زدن به این اناء ؟ اکل و شرب از این اناء؟ قدر متیقن در مورد مشروبات و ماکولات است و از میان مشروبات هم قدر متیقن، مشروبات مایع است نه آب.

ما در مجموع اطلاقاتی داریم:

اطلاق لفظی: مثلا اما می فرمایند&&

اطلاق مقامی

اطلاق مفهومی

در ما نحن فیه اطلاق لفظی و مقامی در کار نمی باشد بلکه دلالت اقتضاء است.

در ذهن فقهای ما که اعتبار نجاست از امور اعتباری بوده است که برای خیلی چیزها اعتبار کرده است.

&&&&

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۹/۲۰.

[۱] شاهد مثال ما این بود: و ان کان رجلک رطبة یعنی موضع خیسی نمی باشد بلکه پا یا پیشانی و غیر این دو از بدن تو که با موضع نجس ملاقات دارد خیس است مثل کف دست. فلا تصل علی ذلک الموضع یعنی در موضع نجس نماز نخوانی حتی یبس یعنی موضع خشک شود و ان کان غیر الشمس اصابه حتی یبس اگر مثلا باد و گرما خشکش کرده است فانه لا یجوز ذلک یعنی حتی بعد از خشک شدن هم نمی توان نماز خواند یعنی در جایی که بدن ما خیس بود. چرا که فرضا بدن شما خیس است و زمین هم نجس استو بدن شما می شود نجس و نماز خواند با بدن نجس جایز نمی باشد مرحوم صدر گفته اند که روایت خوبی است و از ا« به ضوح فهمیده می شود منجس جامد اول منجس است. خوب امام فرمودند که در موضعی که خشک متنجس است نماز نخوان در نظر عرف معلوم می شود که بدن شما نجس می شود که امام نهی از نماز کرده اند. در صلاة طهارت موضع شرط نمی باشد الا در موضع سجده خوب اگر زمین منجس نباشد چرا نماز نخواند و امام فرض پیشانی را نکرده اند بلکه گفته اند رجلک ایشان از این روایت استفاده کرده است که متنجس جامد اول، مُنَجِّس جامد است.

فقهیا مسلم است که طهارت مکان نیاز نمی باشد و این هم مسلم است که در نماز باید بدن و لباس طاهر باشد لذا عرف با این تسلم از این روایت می فهمد که متنجس جامد اول، منجس جامد می باشد. عرف وجه بطلان را نجاست می بیند.

لذا اولین بار ایشان متعرض این روایت شده اند و قبل ایشان کسی متعرض این روایت نشده اند.

ان قلت: این از باب مانعیت می باشد مانند موی گربه نه نجاست.

قلت: در این روایت فرض خشک بودن موضع شده است .

[۱] شنبه ۹۲/۰۹/۲۳.

مناقشه: این روایت را در مورد دلالت فی الجمله قبول داریم مورد این روایت بدن و لباس مصلی است اما اگر یک جسم جامد با متنجس اول ملاقات کرد آیا میز نجس می شود یا خیر؟

تمام روایات ما اینها در مورد جهار چیز داریم: بدن، لباس ، طعام وشراب که اینها در ملاقات با متنجس نجس می شود اما اگر دیوار ملاقات کرد آیا دیوار هم منجس می شود چرا گفته اند که بدن حیوان در ملاقات از اعیان نجسه نجس نمی شود یک قول این است که نجس می شود و یک قول این است که اصلا نجس نمی شود ما اگر بخواهیم طبق ظابطه عمل کنیم باید بگوییم که نجس نمی شود و از یک طرف دیده اند که ما اطلاقاتی نداریم و یک مورد دیگر سیره بوده است که حیوان عادتا خیلی در معرض نجاست می باشد میته می خورد از مواضع نجاست بول و مدفوع احتراز نمی کند اینهادیده اند که در روایت نیامده است که حیوان را آب بکشند لذا گفته اند که ظاهرا در مقابل نجاست معتصم است. یا در مورد زایمان حیوانات که عادتا همراه خون بوده است. در مورد دهان هم همینطور با اینکه خون آمدن بینی و دهان متعارف بوده است اما ندیده اند که داخل بدن و بینی راتطهیر کنند و روایتی نقل شده باشد.

لذا این روایت در مورد لباس و بدن و شراب و طعام می باشد و قبول هم کردیم که در برابر عین نجس هم متنجس می شوند اما در غیر این موارد آیا جامد متنجس اول، منجس می شود یا خیر؟ دلیل نداریم و این روایت دال براین مقدار نمی باشد.

آقای صدر قبول دارند که در این روایت زمین با عین برخورد کرده است.

از کلام امام فهمیده می شود که در دو حا نماز صحیح است و باطل نمی باشد یکی آنجائیکه زمین با نور خورشید پاک شود یا خیر به غیر آفتاب خشک شده است اما بدن و لباس شما خیس نمی باشد.

&&& مثال دست و دستگیره در نوشته شود.

سوال زرگریان&&&

لذا با کلام مرحوم صدر باطلاقه مخالفیم ولی فی الجمله قبول داریم.

الطائفة الثالثة: روایت آمر به غسل در معامله با اهل کتاب.

رویات زیادی داریم در رابطه با معامله کتابی که امام فرمودند: که دستش را در مصافحه و معامله با اهل کتاب تطهیر کند.

روایت اول:

۴۰۵۰ـ ۱۱ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْجَارِيَةُ النَّصْرَانِيَّةُ تَخْدُمُكَ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا نَصْرَانِيَّةٌ لَا تَتَوَضَّأُ وَ لَا تَغْتَسِلُ مِنْ جَنَابَةٍ قَالَ لَا بَأْسَ تَغْسِلُ يَدَيْهَا.[۲]

منظور از لا تتوضا معنایش این استک ه وقتی دستشویی می رود دست او که در معرض نجاست است، را نمی شوید.

ظاهر روایت این است که سائل در مقام اشکال به امام علیه السلام بودند.

این روایت ناظر به نجاست خود نصرانی قطعا نمی باد چرا که اگر ناظر به نجااست نصرانی باشد با شستن که طاهر نی شود بلکه بدتر می شود ضمن اینکه در نظر سائل هم این اهل کتاب نجس نمی باشد و این یکی از ادله طهارت اهل کتاب می باشد.

خوب در نظر سائل این بوده که در معرض نجاست بوده است که دست خود را که به این طرف و آن طف می زند آنها را نجس می کند و اتفاقا سوال هم از متنجس اول است یک بول بود هاس و یکی هم منی بوده است که عین نجاست باشد. این روایت دال بر منجسیت متنجس اول است چرا که اگر منجس نبود که نیاز نبود که امام به او بگویند که دستش را بشوید چرا که عین نجاست در بدن او که نمی باشد چرا که طبیعت انسان نمی پسندد که دستش آلوده به اعیان نجسه باشد و به آن اعتنا نکنند و بگذارند بماند و ازاله نکند و این امر اسلام نمی خواهد.

---

[۱] (۲)ـ التهذیب ۱ ـ ۳۹۹ـ ۱۲۴۵.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۲۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه:

این دال بر منجسیت است اما اطلاق ندارد بلکه فقط دال بر منجسیت ماکول و مشروب و لباس و بدن است از باب قدر متیقن که در زمان ائمه ارتباط بدنی هم کنیزها داشته اند شاهد آن هم این است که مادر ائمه از امام هفتم تا &&& کنیز بوده اند.

حتی در زمان ائمه ظاهرا صرف خدمت و عدم ارتباط بدنی هم عرفی نبوده است یعنی یک بخش دیگری هم از کار کنیز غیر خدمت کاری و ارتباط بدنی بوده است.

روایت دوم:

عیص بن قاسم

۴۲۷۷ـ ۱ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ ع عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ فَقَالَ إِذَا كَانَ مِنْ طَعَامِكَ وَ تَوَضَّأَ فَلَا بَأْسَ.[۲]

ظاهرا سوال سائل فهمیده می شود که سائل ناظر به نجاست و طهارت اینها بوده است نه اینکه نفس مواکله با اینها مشکل داشته باشد.

خوب این دال بر این است که دست ایشان که به طعام او بزنند آن طعام او نجس می شود لذا دال است بر منجسیت متنجس جامد است.

سوال از مواکله است نه ماکول لذا ناظر به ذبائح اهل کتاب نمی باشد و اگر هم باشد مشکلی ندارد.

چرا که یهودی دائما در معرض نجاست به عین نجس می باشند خنزیر می خورند در نظر ما میته می خورند از خون و منی و نجاسات دیگر اجتناب نمی کردند.

لذا اینکه امام فرمودند که اگر توضا کرد باسی ندارد اشاره به نجاست طعام و به تبع منجسیت جامد دلالت می کند.

---

[۱] (۴)ـ الكافي ۶ـ ۲۶۳ ـ ۳، أورده أيضا في الحديث ۱ من الباب ۵۳ من أبواب الاطعمة المحرمة.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۹۷،شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه:

اولا این روایت سند ندارد و ثانیا در اینجا هم اطلاق ندارد و نهایتا طعام را می گیرد جامد و مایع را و خصوص ماکولات را می گیرد و مشروبات را هم به طریق اولی می گیرد.

این روایت دال بر حرمت اکل است نه کراهت و تنزه نمی باشد و اگر هم از باب تنزه فرمودند که دستش را بشوید باز دال است چرا که باید منجس باشد اما چون قاعده طهارت دارد که تنزه در اکل معنا داشته باشد چرا که اگر اصلا منجس نباشد دیگر احتیاط معنا ندارد چرا که اصلا احتمال نجاست نمی دهیم.&&&&

یعنی در اینجا امام قاعده طهارت را از کار انداخته اند بخلاف آن لباس عاریه ای چرا که &&&

[1] الطائفه الرابعة: روایایت است که در نهی کرده اند از اکل اناء اهل کتاب یعنی نهی کرده اند که از انائی استفاده کنیم که اهل کتاب از آن اکل کرده اند

۳۰۳۶۸ـ ۶ـ[2] وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ آنِيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ ـ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ فِي آنِيَتِهِمْ إِذَا كَانُوا يَأْكُلُونَ فِيهِ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ.[3]

حال سائل در سوالش به چه نظر بوده است؟ اا جواب امام از اکل بوده است که مشخص می شود سوال سائل هم از اکل بوده است.

میته می خوردند یا از باب اینکه تمام ذبائح اهل کتاب را میته حساب کرده است کما علیه المشهور یا اینکه اهل کتاب از میته آن مقداری که پرهیز نمی کنند طبق نظر کسانیکه ذبائح اهل کتاب حلال است.

منظور از دم چیست؟ نمی دانیم چیست؟

---

[1] دوشنبه ۹۲/۰۹/۲۵.

[2] (۶)ـ التهذیب ۹ ـ ۸۸ ـ ۳۷۱.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۲۴ ؛ ص۲۱۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

می دانید که خون بعد از پختن دیگر خون نمی باشد لذا نمی توان گفت که اکثرا میته را با خون می خوردند یا چون ذبح نمی کردند خون داخل بدنشان نجس است و حرام

امام فرموده است که از این اناء استفاده نشود که متفاهم عرفی نجاست و حرمت اکل است که نجس میته و دم و لحم خنزیر می باشد&&&

آنیه می شود متنجس اول ما و ظاهرش این است که که منجس هم است به دلالت اقتضاء که قدر متیقن طعام و شراب است نه هر جامد دیگری را

روایات عدیده ای را غیر از این روایات ذکر کرده اند که عمده سند ندارد آنها هم که سند دارد دلالت ندارد لذا ما به همین تعداد روایت اکتفاء کردیم خوب از این روایات چه می خواهیم استفاده کنیم می خواهیم استفاده کنند که منجس می باشند اما منجس همه چیز می باشند؟ این را نمی توان استفاده کرد بلکه فقط میتوان استفاده کرد که منجس طعام و شراب و بدن و لباس می باشد اما منجس درخت و دیوار و در و ... می باشد را نمی توان استفاه کرد.

پس از این روایات نمی توان استفاده کرد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: آیا متنجس دوم منجس می باشد یا خیر مثلا این طعام و شراب یا بدن و لباس ما که با متنجس اول متنجس می شود و متنجس دوم است آیا منجس است یا خیر؟

روایاتی که در این بحث خواندیم و روایاتی که نخواندیم ما اطلاقاتی نداریم در این روایات که متنجس دوم را هم بگیرد نداریم.

فقط یک روایت است که بعضی از فقها گفته اند که اطلاق دارد که متقضای اطلاقش این است که متنجس دوم و ما بعد هم منجس است.

مرسله محمد بن اسماعیل

۴۳۵۱ـ ۱ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي طِينِ الْمَطَرِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ أَنْ يُصِيبَ الثَّوْبَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ نَجَّسَهُ شَيْءٌ بَعْدَ الْمَطَرِ فَإِنْ أَصَابَهُ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَاغْسِلْهُ وَ إِنْ كَانَ الطَّرِيقُ نَظِيفاً لَمْ تَغْسِلْهُ.[۲]

قطع نظر از اشکال عدیده ای که به لحاظ سند در این روایت است ارسال آن در ضعفش کفایت می کند.

طین المطر یعنی خاکی که از باران گل شده است که امر متعارفی بوده است در عصر ائمه چرا که همه جا خاک بوده است.

منظور از ثلاثه ایام یعنی تا قبل از چهار روز به بدن یا لباست برخورد کرد، منجس نمی باشد.

منظور از سه روز سه روز تلفیقی است یعنی از ساعت ده صبح روز اول تا ساعت ده صبح روز چهارم.

وجه دلالت: شاهد مثال در این روایت فط یک کلمه است امام فرمودند الا ان تعلقم قد نجسه شیء بعد المطر شیء شامل نجس و متنجس می شود خوب وقتی شامل متنجس شد، طین می شود متنجس دوم که امام فرمودند: منجس است خوب بعد از این شیء متنجس دوم را می گیرد که امام دو باره می فرمایند که آن هم منجس است و بعد از این شیء می شود متنجس سوم و به این صورت تا ابد می رود.

مناقشه:

الا انه قد نجسه شیء این شء اصلا در مقام بیان نمی باشد امام در مقام این است که &&&& امام فرمودکه اگر شیئی طین را نجس کرد اما این شیء منجس چیست؟ این را امام نمی فرمایند و در مقام بیان نمی باشد اما اطلاقی ندارد.

---

[۱] (۳)ـ الكافي ۳ـ ۱۳ ـ ۴، تقدم صدره في الحديث ۶ من الباب ۶ من الماء المطلق.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۲، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

حتی اگر این روایت هم تمام باشد این روایت نمی تواند با این ارتکاز بر عدم منجسیة مقابله کند و آن را از بین ببرد. در آن زمان همه کارها را در کوچه انجام می داده اند بسیار کلب در رفت او آمد در کوچه بوده است آب کر هم در آن زمان بسیار کم بوده است مانند ماء المطر.

مرحوم حاج آقا سید قمی در جهات زندگی بسیار محتاط بود &&&

[1] روایاتی که خوانده نشد و تعداد آنها هم زیاد بود، مطلبی بیشتر نداشت و سند بهتری از این روایات نداشت.

در روایات اطلاقاتی نداشت که متنجس مطلقا منجس است که یا در مورد متنحجس اول بود یا خیر مجمل بوده که قدر متیقن می شود متنجس اول.

تنها روایتی که شبهه اطلاق بود روایت اسماعیل بود.

در روایت سه روز به چه خاطر بود ؟ اشاره به یک مطلب تکوینی بودکه بعد از آمدن باران هر چه نجس می باشد، طاهر می شود اما بعد از سه روز عادتا دوباره می شود نجس لذا اشکالی که بر منجسیت متنجس مطلقا گرفته اند که این استکه که اگر اینطور باشد انسان عادتا اطمینان دارد که اکثر اشیاء در کنار انسان است نجس می باشد چرا که بر اساس حساب احتالانن یقین دارد که دست خیس به وسالئ اطراف زدها س و در این موارد که دست تر بوده اس تعلم دراد که در بعضی موارد دست او نجس بوده است لذا علم برای او حاصل می شود که اشیاء در اطراف نجس است لذا در روایات ما اطلاقی نداریم، که بگوید که متنجس مطلقا نجس است لذا اینکه امام فرمودند که سه روز اشاره به یک امر تکوینی داشته اند که بعد از سه روز عادتا نجس می شود.

استدلال کرده اند که شیء هم نجس را می گیرد و هم متنجس را و در مورد متنجسهم اطلاق دراد که ما گفتیم که امام در مقام بیان نبوده اند و حتی در مورد متنجس

[1] سه شنبه ۹۲/۰۹/۲۶.

اول هم دال نمی باشد و در مقام بیان نمی باشد و شاید امام ناظر به نجس العین بوده اند فقط.

از این روایات باب نجاست و طهارت اگر تامل شود ادو مر ار از ای نروایات استفا ه می کنیم:

امر اول :ه اعیان نجس منجسه استند یعنی اگر جسم طاهری با رطوبت با اعیان حسه برخورد کند متنجس می شود این را از روایایت که در موارد مختلف وارد شده است مثل زمین و ... از اینها استفاده کدریم که ه رعنی نجسی که با عیننجس برخورد کند آن عین طاهر می شود متنجس.

این عرفی هم است که خوردنی و پوشیدنی هم نمی باشد مثلا در نجاست انسانی اعتبار نجاست کرده است که نه خوردنی است و نه پوشیدنی و اگر &&&&

پس ما این را فهمیدیم که تنجیس برای اعیان نجسه است با هر چه که ملاقات کند. در اینجا هم ما اطلاقاتی نداریم اما بخاطر تعدد امثله و یکی هم به خاطر ارتکاز بر اینکه اشیائی که ملبوس و مشروب و ماکول &&&&

ما از این روایات که آمده است که این لباس نجس است می فهمیم که این شیء نجس است عرفی نمی باشد که این شیء نجس نباشد اما منجس نباشد لذا می فهمند که این شیء نجس است بما هو هو و عرفی نمی باشد که در نجاست بما هو هو باشد اما منجس بما هو هو نباشد، این عرفی نمی باشد.

اما ما یک اشیائی داریم که معتصم می باشند و مثل هوا بخار آب کر، آب جری، باران، بواطن و بعضی قائل شده اند که حیوان هم از معتصمات است مثلا پای خود را که روی ادرار می گذارد این پا نجس نمی باشد،&&&

ما از ارتکازت بدست می آوریم که بعضی از ایاء در مقابل شیء نجس معتصم می باشند مثل اینکه در ارتکاز ما و متشرعه این است که داخل دهان ما در مقابل نجس معتصم است.

نمی خواهم بگوییم به صورت جزمی اما دور از ذهن نمی باشد که اگر ارتکاز و مجموع روایات بدست بیاوریم که عین نجس منجس است الا مواردی که در ارتکاز معتصم است.

نکته ای باید توجه داشت که تنجس به عین نجس یک مطلب است و تطهیر مطلب دیگر است که اگر نجس شد در تطهیر زوال عین نجس کفایت می کند یا خیر نیاز به غسل یا استحاله یا تعفیر و یا تابش آفتاب دارد.

چه بسا بگوییم که نجس می شود اما به زوال طاهر می شود اینجا است که نظر فیض شکل گرفته است و نظر بعضی از علمای ما رد مورد بدن حیوان در تطهیر شکل گرفته است یعنی به ملاقات با عین نجس، نجس می شود اما به زوال عین این نجاست بر طرف می شود و بدن حیوان می شود طاهر.

نکته: اگر ما به لحاظ ادله نفهمیدیم که به زوال عین، شیء متنجس، طاهر می شود یا به غسل و یا هر چیز دیگر به غیر زوال؟ ما باشیم واصل عملی مقتضای اصل عملی چه می باشد؟ الان دیوار نجس است و زوال عین شده است شک می کنیم که دیوار طاهر می باشد یا این کفش و لینوان نجس است یا خیر؟ این مقتضای اصل عملی چه می باشد اینجا است که باید برگردیم به اصول که مثلا در &&&اینجا استصحاب نجاست محکوم اصل عدم نجاست است که نوبت به اصل طولی می رسد که قاعده طهارت است. مرحوم صدر که گفته اند که در اینجا استصحاب مجعول که نجاست باشد جاری است.

اما ما نتیجتا با مرحوم خوئی موافقیم اما دربیان اختلاف داریم ایشان استصحاب بقاء جعل &&&

ما این را قبول کردیم اما اشکالش این است&&& که در دایره معتصمها ممکن است مشکلی داشته باشیم مثلا می گوییم که بدن و بواطن معتصم است اما آیا موارد

دیگر مثلا نفت تمام نفت ها نجس می شود اطلاقی نداریم ارتکاز چه طور است؟ ارتکاز در مورد موارد متعارف زمان معصوم بوده است&&&

لذا مواردی است که آیا اینها نجس می شود یا خیر؟ مثل مواردی که در زمان معصوم نبوده است مثل نفت، گازوئیل که در اینجا ما دلیلی نداریم&&&

[1] گفته شد که اعیان نجسه منجس است مگر در مورد معتصمات که ارتکازی بر عدم تنجس اینها وجود دارد مانند سطح درختان و ... فقط در مواردی که ما دلیل یا ارتکاز نجاست است منجس است که کلا در مواردی است که انسان با آن در ارتباط است.

امر دوم: منجسیة المتنجس

از روایاتی که خوانده شد فهمیده شد که اگر این متنجس متنجس اول باشد منجس است اما منجس بدن و لباس و مشروبات و ماکولات که از مجموع روایات این چهار تا بدست می آید.

اما غیر از این چهار مورد مثل دیوار و زمین یا فرش آیا متنجس اول، منجس این اجسام است یا خیر؟ این را از روایات نمی توان استفاده کرد.

نسبت به لباس بو دن گه گفته می شو مراد لباس وبدن کسی استکه شانیت تکلیف رادراد لذا اگر متنجس اول به بدن طفل یا مجنون برخورد کرد اینها محل اشکال است یعنی نسبت به بطف تنجس بدن و و تنجس لباس محل اشکال است اما نسبت به بدن دیوانه لباس دیوانه را قبول کردیم چرا که لباس او بالباس بالغ فرقی ندارد و انسان غیر دیوانه هم می تواند استفاده کند بخلاف طفل که از لباس او نمی توان استفاده کرد .

از مشروبات یکی را استثناء کردیم ه ماء قلیل باشد که ما دلیل نداریم که با بر خورد با متنجس اول، نجس شود و موافق اعتبار می باشد. لذا دلیلی بر تنجیس متنجس اول غیر این چهارتا نداریم.

---

[1] چهارشنبه ۹۲/۰۹/۲۷.

ما در مورد طعام مایع نص داشتیم مثل خل و آبگوشت

فحص ما در مسئله تمام نمی ابشد این از مسائلی است که جای دارد که فحص زیادی دراد که اولا باید روایتات عامه را ببیند که محل ابتلائی بوده است و یکی اخبار خاصهراباید دیدی و دسته سومی که باید دیده شود تاریخ خود زمان معصومین است چرا معروف است که در آن زمان سگ زیاد بوده است و از اعیان نجسه می باشد و یک جا ساکن نمی باشد و همه جا را سیر می کند به همه جا زبان می زند و خودش را می مالد و پا می گذارد و کوچک هم نمی باشد و درشت است. قبلا صبحهای زود خیلی سگ زیاد بود حتی مثل مرغ و خروس بود که حیوانی بوده است که کمک هم می کرده است. عصر نبی اکرم تا اواخر قرن ائمه حتی غیبت صغری را هم دربر می گیرد که باید انیها را ملاحظه کرد تا انسان بتواند نسبت به نجاست و طهارت و تنجیس کلامی را بگوید که ما قائلیم که مجموع این قرائن شواهد اگر جمع شود انسان به اطمینانی در مورد نجاست و تنجیس می تواند برسد.

مرحوم فیض می فرمودند که اشیاء نجس می شود اما با زوال عین برطرف می شود الا در مورد منصوص الا اینکه می توان اشکال کرد که اعتبار نجاست برای آنچیزهایی که به زوال تطهیر می شود، دیگر وجهی ندارد.

لذا بحث ما از این جهت ناقص است.

ما یک روایاتی داریم که از این روایات استفاده می شود که اصلا ما مُنَجِّسی نداریم نه اعیان نجسه و نه متنجس اول که ما منجسیة اینها را فی الجمله قبول کردیم.

. . .لكن لا يجري عليه جميع أحكام النجس فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره

لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب

فيه التعفير و إن كان الأحوط خصوصا في الفرض الثاني و كذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد و كذا إذا تنجس شيء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدد

[1]

&&&[2]

روایاتی که می گوید متنجس اول، منجس نمی باشد.

روایت اول: &&&

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۱

۳۹۷۵ـ ۱ـ[3] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَكَمِ بْنِ حُكَيْمٍ ابْنِ أَخِي خَلَّادٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللهِ ع فَقَالَ لَهُ أَبُولُ فَلَا أُصِيبُ الْمَاءَ وَ قَدْ أَصَابَ يَدِي شَيْءٌ مِنَ الْبَوْلِ فَأَمْسَحُهُ بِالْحَائِطِ وَ بِالتُّرَابِ ثُمَّ تَعْرَقُ يَدِي فَأَمْسَحُ[4] وَجْهِي أَوْ بَعْضَ جَسَدِي أَوْ يُصِيبُ ثَوْبِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[5]

«لَا بَأْسَ بِهِ» یعنی لازم نمی باشد که چیزی را تطهیر کنید و پاک کنید.

امام سوال نکردند که عرقتان چطور است مسری است یا خیر؟ لذا عام است و مواردی را هم که مسری است می گیرد و وجهی ندارد که حمل بر غالب باشد، ضمن

---

[1] یکشنبه ۹۲/۱۰/۱۵.

[2] دوشنبه ۹۲/۱۰/۱۶.

[3] (۳)ـ الفقیه ۱ ـ ۶۹ـ ۱۵۸.

[4] (۴)ـ في نسخةـ فامسـ هامش المخطوط.

[5] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این که در ذهن سائل این بوده است که رطوبت به مقداری بودها ست که در ذهن سائل مسری بوده است.

تقریب استدلال: گفته شه است که ما وقتی دستمامبه بول می خورددست ما می شود متنجس اول و خشک شده است و عرق کرده و به دیوار خورده است و امام می فرماید که متنجس نمی باشد.

گفته شده است به اطلاقه دو موردرا می گیرد: که از این دومورد استفاده می کنیم که متنجس اول منجس نمی باشد.

مورد اول: امام نفرمودند که شما وقتی دستت را به لباست زدی علم داشتی که موضع نجاست به لباس تو خورده است یا خیر؟ لذا این اطلاق دارد و هم مورد شک را می خورد که شک دارد که موضع ملاقات با بدن و لباس خورده است و هم زمانی را که شک در برخورد موضع با لباس دارد.

لذا این روایت اطلاق دارد وسند حدیث هم که تمام است و روایت صحیح است.

مناقشه:

اگر اطلاق بخواهد هر دو فرد را بگیرد چرا که معنایش این اس تکه امام هم حکم واقعی را می خواهد بگوید و هم حکم ظاهری که مال زمان شک اس تو این عرفی نمی باشد که هر دو حکم را بخواهد بگویدد ضمن این که این روایت اجمال دارد که آیا سوال سائل ناظر به حکم واقعی است یعنی همان موضع ملاقات برخورد کرده است که اگر ناظر به حکم واقعی باشد رد قول ما می شود که متنجس اول، منجس است و یا اینکه از امام حکم ظاهری را سوال می کند جایی که شک دارد که به خاطر استصحاب طهارت و قاعده طهارت حکم به عدم نجاست و منجسیت کرده اند . این واقعا معلوم نمی باشد

خصوصا صدر روایت دال بر این است که اصابت بول این است که بول بسیار اندک بوده است که در سوال سائل بوده است که اصاب یدی شیء من البول. این احتمال است

که یک قطره یا دو قطره بوده است. که طبیعتا شک می شود که همان موضع نجس، با لباس برخورد کرده است یا خیر؟

فامسح وجهی ظهور در این دارد که دست او برخورد کرده است و منظور سائل هم برخورد دست بوده است نه عرق اگر چه یصیب با عرق هم می خورد اما مسح با دست می خورد نه باعرق.

ان قلت: &&&

امام امر می کردند به ضبط این روایات و ین باعث می شود که روایات بسیار دقیق باشد.

قلت:

این امر باعث نمی شود که امام غیر عرفی صحبت کند و شاهد هم داریم که امام گاها به دو نفر دو جور جواب می دادند و امام با توجه &&&

پس این کلام دو احتمال دارد که حکم واقعی است که سوال از شبهه حکمیه باشد که آیا متنجس اول منجس است یا خیر؟ و احتمال دیگر که شبهه در نظر سائل حکم ظاهری و شبهه موضوعیه بوده است.

در ضمیر امسحه احتمال است که مرجع شیء من البول باشد یا موضع ملاقی باشد یا دست باشد که ظاهرش شیء من البول می باشد.

لذا این روایت با توجه با اجمالش ناقض کلام ما در منجسیة متنجس اول نمی باشد.

[1] روایت دوم: صحیح عیص بن قاسم

تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان) ؛ ج۱ ؛ ص۴۲۱

[1] سه شنبه ۹۲/۱۰/۱۷.

۱۳۳۳ـ ۶ـ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ ع عَنْ رَجُلٍ بَالَ فِي مَوْضِعٍ لَيْسَ فِيهِ مَاءٌ فَمَسَحَ ذَكَرَهُ بِحَجَرٍ وَ قَدْ عَرِقَ ذَكَرُهُ وَ فَخِذَاهُ قَالَ يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَ فَخِذَيْهِ وَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ مَسَحَ ذَكَرَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ عَرِقَتْ يَدُهُ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ يَغْسِلُ ثَوْبَهُ قَالَ لَا.[1]

این روایت صدرش را وسائل در یک جا آورده است و ذیلش را در یکجای دیگر آورده است که این تقطیع از جاهایی است که مضر است.

آدرس ذیل و صدر نوشته شود و جستجو شود در نرم افزار&&&&

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۴۱

۴۱۰۷ـ ۱ـ[2] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ ع عَنْ رَجُلٍ بَالَ فِي مَوْضِعٍ لَيْسَ فِيهِ مَاءٌ فَمَسَحَ ذَكَرَهُ بِحَجَرٍ وَ قَدْ عَرِقَ ذَكَرُهُ وَ فَخِذُهُ قَالَ يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَ فَخِذَيْهِ الْحَدِيثَ.[3]

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۱

۳۹۷۶ـ ۲ـ[4] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ ع عَمَّنْ مَسَحَ ذَكَرَهُ بِيَدِهِ ثُمَ عَرِقَتْ يَدُهُ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ يَغْسِلُ ثَوْبَهُ قَالَ لَا.[5]

---

[1] طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2] (۳)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۳ و أورده في الحديث ۲ من الباب ۱۳ من أحكام الخلوة، و تقدم ذيله في الحديث ۲ من الباب ۶ من هذه الأبواب.

[3] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] (۷)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۳.

[5] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

شاهد مثال ما ذیل است:

از امام سوال کرد که دستش عرق کرد در صدر می گوید که منجس است خصوصتا درقدیم کسی شلوار نداشت

&&&

از این روایت استفاده می شود که متنجس اول منجس نمی باشد.

مناقشه: سوال سائل یا از شبهه حکمیه است یا از شبهه موضوعیه است یا سوال از منجسیة است که علیه ما است که حکم واقعی می باشد اما اگر سوال سائل از شبهه موضوعیه است که نمی داند که موضع نجاست به لباس خورده است یا خیر که حکم ظاهری ست و ربطی به مسئله ما می باشد.

قرینه ای داریم که ناظر به شبهه موضوعیه بوده است&&&&

لذا گفته شده است این تقطیع مضر است.

جواب باقری&&&

روایت سوم: روایت حفص اعور است

وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۳۶۹

۳۲۱۴۵ـ ۴ـ[۱] وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْحَجَّالِ[۲] عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ حَفْصٍ الْأَعْوَرِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ ع الدَّنُّ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ ثُمَّ يُجَفَّفُ يُجْعَلُ فِيهِ الْخَلُّ قَالَ نَعَمْ.[۳]

&&&&

مناقشه:

اشکال اول در سند است:

---

[۱] (۱)ـ الكافي ۶ـ ۴۲۸ ـ ۲، أورده في الحديث ۲ من الباب ۵۱ من أبواب النجاسات.

[۲] (۲)ـ في التهذيب الحجاج.

[۳] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

حفص اعور توثیق ندارد.

اشکال دلالی:

ما از کسانی می باشیم که قائل به نجاست خمر نمی باشیم پس چرا فرض تجفیف شده است؟ شاید به جهت نزاهت بوئه اس که ما در وریات دیگر هم داریم که حتی تاگر یک ذره از خمر هم مستهلک شود این راکرتاهت دارد که انسان مصرف کند که امام علی ع دارند که اگر قطره ای خمر در چاه ریخته شود و بعد زمین آبیاری شود و گندم در بیاید و از آن گندم نان ساخته شود من از آن نان نمی خورم.

اگر قائل به نجاست خمر شویم دلالت این روایت تمام است قطع نظر از روایات دیگر.

روایت چهارم: &&&& از موسی بن جعفر

وسائل الشيعة ؛ ج۱ ؛ ص۲۸۳

۷۴۷ـ ۴ـ[۱] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع إِنِّي أَبُولُ ثُمَ أَتَمَسَّحُ بِالْأَحْجَارِ فَيَجِيءُ مِنِّي الْبَلَلُ[۲] ـ مَا يُفْسِدُ سَرَاوِيلِي قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.[۳]

یفسد یعنی مقدار قابل توجهی است که شک نمی کند.

نوعا ائمه بسیار مختصر جواب می دادند.

این بلل در جایی است که طاهر بوده است با اینکه سر آلت و مخرج نجس بوده است، چرا که با حجر خشک کرده است که آلت می شود متنجس که بلل به آن مجرا خورده است و ظاهر آلت اصابت کرده است و بعد به لباس برخورد کرده است که امام فرمودند که لا باس به. که دال بر عدم منجسیت متنجس اول است

---

[۱] (۴)ـ التهذيب ۱ ـ ۵۱ـ ۱۵۰، و الاستبصار ۱ ـ ۵۶ـ ۱۶۵.

[۲] (۵)ـ في المصدرـ بعد استبرائي.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه:

سندا: الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مِسْكِينٍ این دو نفر توثیق ندارند.

دلالتا: در سوال سائل نیامده است که آلت به لباس برخورد است بلکه بلل خورد هاست و بلل هم که متنجس دوم است نه دوم و لو این که گفته شود که عادتا برخورد می کند که گفته می شود در قدیم لباسها گشاد بوده است و برخورد نمی کندو قطره ای ریخته شده است و برخوردی با آلت نداشته است لذا علی القاعده است که منجس نشود چرا که متنجس دوم است و سر آلت است که متنجس اول است.&&&

[1] غیر این روایات روایاتی دیگری هم است که مناقشات گفته شده است در «ها هم می آید.

حال ایا بین این دو دشته روایات تعارض می بشد یا خیر؟

اگر مناقشات را قبول کنیم تعارض نمی باشد و الا می باشد که مرحوم صدر روایات را قبول کرده اند البته آنهایی که سند آنها مشکل ندارد و بخصوص روایت اول که در نتیجه تعارض متسقر می شود بین این دو طائفه روایات که باید رجو به اصل عملی کنیم که باید ببنیم که آن اصل عملی چه می باشد.

کلام مرحوم صدر: &&&&

باید رجوع کرد به مرجحات باب تعارض ک هیکی ز آنها مخالفت با عامه است که طائفه اول که می گوید که متنجس اول منجس است مخالف با عامه است و عدم منجسیت موافق با عامه است که نتیجه قول مشهور می شود در بین عامه از اول این طور بوده است که متنجس منجس نمی باشد.

اما این مطلب که در پیش عامه متنجس منجس است یا خیر لذا به صورت قضیه شرطیه بیان نموده اندک ها گر اثبات شود که در نزد عام ه متنجس اول منجس نمی

[1] چهار شنبه ۹۲/۱۰/۱۸.

باشد، رجوع به طائفه اول می شود که اگر این هم مشخص نشود رجوع به قاعده طهارت می شود.

با کلام مرحوم صدر کبرویا موافقیم که اگر مرجحی بود باید رجوع به مرجحات کرد و بعد به اصل عملی رجوع کرد اما اگر این مخالفت با عامه قرینه عرفیه نباشد بر اتهام قول موافق با عامه، مثل اینجا که قرینه عرفیه نمی باشد و بحثی نمی باشد که ائمه علینهمم السلام بخواهند تقیه کنند لذا قرینه عرفیه نمی باشد و محل ابتلاء و مورد نزاع باشد لذا رجوع به اصل شود.

نکته ای نبوده است که با مجموع موافقت کند اختلافی بوده است در بین مجموع و مسئله مهمی نبوده است که مثلا دست شسته شود.

چون این قرینه، عرفی می باشد ضابطه مند نمی باشد لذا در بعضی این موافقت قرینه عرفیه می باشد و در بعضی اوقات قرینه عرفیه نمی باشد.

تعابیر مناسب تقیه خیلی با ابهام است دو پهلو و خیلی مختصر می باشد. و این لسان در روایات طائفه دوم که اگر باید تقیه ای باشد این روایات می باشد، نمی باشد.

اگر این تعارض مستقر باشد مرحوم صدر به مرجح رجوع می کند اگر ترجیحی نباشد یا اصلا قبول نداشته باشیم یا اصلا مرجح نباشد، رجوع می شود به اصل.

ما در این روایات مناقشه کردیم اما مناقشه بسیار جدی و واضح و روشنی نبوده است لذا مناسب است که فحص بیشتری دارد لذا احتمال مناسب این مقام می باشد.

جمع بندی:

مشهور گفته اند که نجس منجس است مطلقا و متنجس اول منجس است مطلقا متنجس دوم هم منجس است مطلقا و متنجس سوم هم منجس نمی باشد مطلقا.

مشهور بین علماء این است که متنجس چهارم نداریم چرا متنجس سوم، منجس نمی باشد.

نظر ما نجس منجس می باشد و متنجس اول منجس است احتیاطا اما متنجس دوم دیگر منجس نمی باشد. کما اینکه کلام مرحوم صدر هم همین بود اما به دلیل دیگر.

مرحوم سید گفته اند که متنجس مطلقا منجس است.

[1]...لكن لا يجري عليه جميع أحكام النجس

فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صب ماء الولوغ في إناء آخر لا يجب فيه التعفير و إن كان الأحوط خصوصا في الفرض الثاني و كذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدد و كذا إذا تنجس شيء بغسالة البول بناء على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدد

منظور از ولوغ این است که سگ از ظرفی مائعی بخورد بدون اینکه زبان یا دهانش به ظرف بخورد یا این که زبان یا دهان او به اناء بخورد.

و إن كان الأحوط خصوصا في الفرض الثاني

منظور از این احتیاط، احتیاط مستحبی است.

در غساله اقوال مختلف است بعضی اولی را نجس می دانند و بعضی هر دو را و بعضی در هر دو احتیاطی شده اند و بعضی در اولی احتیاطی شده اند و دومی را طاهر می دانند.

[1] مسألة۱۱: الأقوى أن المتنجس منجِّس كالنجس...

این فروعی که خوانده شده غیر از خصوصا موضوعش یکی است که سرش این است که موضوعی که در روایت آمده است و تعدد را لازم دانسته است این موارد را نمی گیرد اناء دوم لما ولغ فی الکلب نمی باشد یا ثوب دوم ثوبی نمی باشد که بول به آن اصابة کرده باشد که موضوع تعدد است.

اما خصوصا که از آن آب می خورد در اینجا باید تعفیر باشد در اینجا عرف می فهمد که این آیا این عفیر بخاطر این آب است یا بخاطر ولوغ کلب در این اناء است اگر گفتیم که در نظر معرف موضوع وجود آب است که وقتی در ظرف دیگر بیاندازم آن ظرف میشود انائی که ولغ فیه الکلب و اگر عرفیا موضوع ولوغ کلب باشد که در اینها و اناء دومی آبی نخورد پس کلام در این استکه آیا الغاء خصوصیت می شود به آب که علماء سکوت کرده اند که آیا الغاء می شود یا خیر که همین که احراز نشد کافی است که حکم تعفیر را ندهیم و روایت بشود مجمل و سراغ اصل رفته اند.

حال متقضای اصل عملی چیست؟

[1] علت احتیاط مستحب در تعفیر اناء دوم این است که به منتسبت حکم و و موضوع حکم انائی است که آبی است که ولغ فیه الکلب است و اناء دوم هم وجد فیه ماء ولغ فیه الکلب. این شبهه بوده است لذا این احتیاط مستحب را کرده اند.

این به روایت بستگی دارد که روایت چه گفته است موضوع تعفیر وجود مائی است که ولغ فی الکلب است یا انائی است که ولغ فیه الکلب می باشد.

اگر شک کردیم که موضوع کدام یک از این دو اناء می باشد باید رجوع شود به اصل عملی که در موضوع یا حکم شرعی جاری می شود که تعفیر موضوع حکم شرعی نمی باشد&&&

[1] شنبه ۹۲/۱۰/۲۱.

در صورت ولوغ کلب در آب این اناء می شود نجس یا بخاطر این است که ما قائل به این هستیم که متنجس منجس است یا خیر خود روایت می گوید که این اناء متنجس است.

خوب بعد از نجاست این اناء این اناء را غسل می کنیم و تعفیر نمی کنیم و شک در نجاست آن می کنیم چون احتمال می دهیم در طهارت آن تعفیر نیاز ست که اگر معتبر باشد این اناء نجس می باشد و اگر تعفیر نیاز نباشد این اناء می شود طهارت. این شبهه حکمیه است. اگر قائل به استصحاب در شبهات حکمیه بودیم در اینجحا هم مثل مرحوم صدر این استصحاب بقاء نجاست را جاری می کنیم در اینجا و محکوم به نجاست است و لازمه آن این است که اول تعفیر کنیم و بعد غسلش کنیم.

اما کسانی که مثل مرحوم خوئی و تبریزی استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی کنند نوبت می رسد به قاعده طهارت. یا استصحاب عدم جعل نجاست بر این اناء البته در نظر کسانی که استصحاب عدم جعل با بقاء مجعول معارضه نمی کند بلکه حکومت وجود دارد مثل مرحوم تبریزی و ما اما کسانی که مثل مرحوم خوئی قائل به تعارض می باشند در اینجا تنها اصلی که دارند قاعده طهارت می باشد.

این به لحاظ اصل عملی .

هذا تمام الکلام فی المسئله ۱۱ .

مسألة ۱۲: قد مر أنه يشترط في تنجس الشيء بالملاقاة تأثره

فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلا كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لا يتبلل أصلا يمكن أن يقال إنه لا يتنجس بالملاقاة و لو مع الرطوبة المسرية ...[۱]

ما یکی اعیانی داریم که به آنها اعیان نجس می گویند که اگر جسم طاهر با این اعیان ملاقات داشته باشد نجس می شود البته با دو شرط:

شرط اول: رطوبت مسریه بین این دو جسم باشد لذا اگر رطوبت نباشد جسم طاهر متنجس نمی شود.

شرط دوم: علاوه بر وجود این رطوبت مسری، آن شیء طاهر آن رطوبت را بپذیرد ما اجسامی داریم که رطوبت را به خود اصلا نمی گیرند در زمان ما پارچه هایی درست شده است مثل پالتوهای بارانی که وقتی آب روی اینها ریخته می شود، به هیچ وجه خیس نمی شوند بلکه آب روی آنها جمع می شود یعنی اگر پارچه را بر گردانید اصلا رطوبتی در این پارچه نمی باشد. مرحوم سید می فرمایند که این شیئی که اصلا خیس نمی شود نجس هم نمی شود.

مرحوم سید در این فرع در صدد بیان شرط دوم می باشند.

سید فرمودند « . . .قد مرّ. . . » این را کجا گفته بودند؟

این را نگفته بودند لذا این دو احتمال دارد:

---

[۱] ...و يحتمل أن يكون رجل الزنبور و الذباب و البق من هذا القبيل.

غفلتا ین را گفته اند

یا اینکه در قبل که فرمودند که مسری باشد یعنی مسری بالفعل باشد که یعنی الان رطوبت را انتقال دهد و الان هم خیس شود لذا فقها این را سرایت را یک شرط گرفته اند که اگر البته این مسریت را مسریت بالفعل معنا کنیم اما اگر مسریة شانی معنا کنیم دو شرط می شود یعنی مسری باشد یعنی اگر شیء رطوبت را قبول کند این رطوبت او را خیس می کند.

دلیل شرط اول گذشت که در جامدها روایت بود و در مایعات ارتکاز و روایت بود.

دلیل شرط دوم:

این شرط دوم را روای ما نداریم آن که در رویت دریم خشک است که اگر دستتان مسست کلب و خشک بود این متنجس نمی شود اگر رطوبت باشد نجس می شود .

باید رفت سراغ ارتکاز عرف یعنی همانطور که رطوبت می خواهد تاثر هم باید باشد. آیا چنین ارتکازی است تنجس به رطوبت مسری است یا خیر تاثر هم می خواهد؟ ما قائلیم که تاثر نمی خواهد لذا اگر این لباس که اصلا خیس نمی شود بولی شود نیاز به تطهیر دارد و نجس می شود.

چون در ارتکاز وجود رطوبت مسری شأنی می باشد و تاثر نیامده بود.

اما اگر شک کردیم نوبت می رسد به اصل استصحاب طهارت و قاعده طهارت که ولو شبهه حکمیه است و استصحاب عدم نجاست جاری شد چرا که استصحاب عدمی است نه وجودی که مورد اختلاف بود.

ارتکاز این است که رطوبت به شیء بخورد یا خیر باید خیس هم شود؟ ما می گوییم که ارتکاز اولی است.

روایت اطلاق دارد که اگر یکی خشک نبود نجس می شود و ارتکاز باید بیاید جلوی این اطلاق را بگیرد.

خوب اگر ما شک کردیم در این ارتکاز می شود شک در قرینه متصله که روایت می شود مجمل و اصل می شود طهارت اما اگر دیگران هم شک کردند در ارتکاز یعنی ارتکاز ی وجود ندارد لذا روایت مجمل نمی شود، و اطلاق قائل به نجاست این مورد هم می شود.

در شک در قرینه متصله لفظی سکوت خود متکلم ظاهر در عدم وجود است اما در ارتکاز که خود متکلم ملتفت نمی باشد ما دیگر اصلی برای نفی این قرینه نداریم.

این مسئله غیر مسائل قبلی است و ربطی به مسائل قبلی ندارد لذا کسانی که مثل مرحوم حکیم که ارجاع داده اند به قبل وجهی ندارد مگر اینکه گفته شود که اینها رطوبت مسری در قبل را مسری بالفعل معنا کرده باشند.

[1]...و یحتمل أن یکون رجل الزنبور و الذباب و البق من هذا القبیل.

یعنی مرحوم سید در اینجا که فقها فتوا داده اند به عدم تنجس بدن و ملاقی پای اینها،

در پای اینها چه رطوبت باشد یا نباشد این ها نجس نمی کند بخاطر سیره قطعیه که در قدیم زیاد بوده است و روی نجاست هم قطعا می نشسته است و روی وسائل دیگر هم می نشسته است اما یک روایت هم نداریم که آنها را تطهیر می کردند با این سیره دیگر معلوم نمی باشد که نکته این عدم نجاست بخاطر این نکته ای باشد که سید فرمودند که تاثر باشد. شاید هم شارع به خاطر تسهیل بر عباد این را نجس نمی دانسته است. شاید هم بخاطر این باشد که مقدار نجاست در پای اینها آنقدر کم است که به آن دیگر صدق نجاست نمی کند.

---

[1] مسألة ۱۲: قد مر أنه يشترط في تنجس الشيء بالملاقاة تأثره فعلى هذا لو فرض جسم لا يتأثر بالرطوبة أصلا كما إذا دهن على نحو إذا غمس في الماء لا يتبلل أصلا يمكن أن يقال إنه لا يتنجس بالملاقاة و لو مع الرطوبة المسرية...

البته در ذیل مسئله دو به این مطلب اشاره شد اما ارجاع علماء به این جا نمی باشد بخاطر این که ایشان به اول فصل ارجاع داده اند که این مسئله در اول فصل نمی باشد.

مسألة ۱۳: الملاقاة في الباطن لا توجب التنجيس[1]

فالنخامة الخارجة من الأنف طاهرة و إن لاقت الدم في باطن الأنف نعم لو أدخل فيه شيء من الخارج و لاقى الدم في الباطن فالأحوط فيه الاجتناب.

ظاهرا مراد سید از :« . . .فالنخامة. . . » که معنایش خلط سینه است، خلط بینی که به آن در عربی «نخاعه» می گویند، می باشد چرا که مرحوم سید بعد از« . . .فالنخامة. . . » گفته اند: « . . .الخارجة من الأنف. . . ». لذا این « . . .فالنخامة. . . » درست نمی باشد بلکه منظور نخاعه است که خلط بینی است لذا به نظر می رسد که سید در اینجا اشتباه کرده است.

مثال واضح در زمان ما برای شیء خارجیی که در باطن با دم ملاقات می کرده است، سوزن آمپول است که در باطن با دم ملاقات می کند. سید در نجاست این شیء خارجی احتیاط کرده اند و مشهور متاخرین قائل به طهارت شده اند.

این فرع را سید در قبل مطرح کرده بودند، در اعیان نجسه در بول و غائط در مسئله یک ایشان می فرمایند:« مسألة۱ : ملاقاة الغائط في الباطن لا يوجب النجاسة كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه إذا لم يكن معها شيء من الغائط و إن كان ملاقيا

[1] یکشنبه ۹۲/۱۰/۲۲.

له في الباطن نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط في الباطن كشيشة الاحتقان إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه و أما إذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته[1] »

همانطور که مشاهده کردید ایشان در آنجا هم در این مورد احتیاط کرده اند.

توضیح مسئله:

کلیات مسئله را در اینجا می گوییم و بقیه را موکول می کنیم به بحث گذشته.

اقسام عین نجس به لحاظ مکان: ظاهری، باطنی، بینا بین.

کلا عین نجس را نسبت به مکانی که در آن قرار گرفته است، تقسیم می کنند به سه قسم:

عین نجس ظاهری: عین نجس ظاهر.

تارة عین نجس در ظاهر است مثل خون ظاهر بدن و بول خارج شده از انسان و مثل کلب.

عین نجس باطنی: عین نجس داخل مکان اصلی.

تارة مکانش در باطن است یعنی از مکان اصلی خودش بیرون نیامده است: مثل دم داخل رگها و بول داخل مثانه و مجاری آن در بدن انسان و حیوان.

عین نجس بینا بین: از محل اصلی خارج شده است اما بیرون از بدن نمی باشد.

تارة مکانش نه ظاهر است و نه باطن بلکه بینا بین است یعنی از محل اصلی خود در بدن خارج شده است اما از بدن بیرون نریخته است مثل خون داخل بینی و دهان.

به لحاظ اینکه جسم با این ملاقات کند کی نجس می شود و کی نجس نمی شود، از این مسئله بحث می شود.

---

[1] (العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج۱، ص: ۵۶، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، ۲ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، دوم، ۱۴۰۹ ه ق).

در نجاست ظاهری بحثی نمی باشد و همه قائل به نجاست هستند البته با شرائط.

اما در نجاست باطنی به طور طبیعی در باطن با نجس برخورد می کند مثلا گوسفندی را که می کشد و مثانه که وئاء منی است که نجس است، لازم نمی باشد که تطهیر کند که همه گفته اند که تطهیر نیاز ندارد یعنی هر شیئی که در باطن با نجس برخورد کند نجس نمی باشد.

ما در ادله اعیان نجسه که نگاه می کنیم اطلاقی نمی بینیم چرا که همه روایات مال نجاست ظاهری است نه اطلاق لفظی و نه اطلاق مقامی و فقط می ماند اطلاق عرفی یعنی عرف الغاء خصوصیت می کند که بین این خون ظاهر و باطن فرقی نمی بیند.

جواب داده اند که عرف در دمیت فرقی نمی بیند نه در نجاست خوب دمیت هم اطلاق نداشت که هر دمی نجس است و لو دم باطنی دائما در مورد دم ظاهری روایت بر نجاست داشتیم.

الغاء خصوصیت دائما در حکم است نه در موضوع یعنی عرف بما هو موضوع فرقی بین این موضوع و موضوع دیگر نمی بیند.

عدم اطلاق لفظی و مقامی وعرفی دلیل نمی شود بر طهارت وقتی که دست ما از اطلاق کوتاه شد مرجع می شود اصل عملی و قاعده طهارت و استصحاب عدم جعل نجاست.

فرض کنید که کسی عین نجس را داخل دهان گذاشت مثلا میته ای را داخل دهان گذاشت این بدون اشکال میته نجس است و طاهر نمی شود اما داخل بینی و دهان به سیره قطعی معتصم است در آن زمان دائما میته و خون و طعام و آب متنجس می خورده اند چرا که کافی است که یکی از این ذبائح شرائط را نداشته باشد که به حساب احتمالات اطمینان داریم که در آن زمان میته می خورده اند یا خیلی وقتها در طعامها فضله موش بوده است یا خیر در داخل دهان خون می آمده است و نجس می شده است یا بچه دست می زده است.

گیر در کجاست؟ در نجاست وسطی است مثلا خون داخل بینی یا خونی که از لثه زده است بیرون این بدون اشکال این دم نجس است و انما الکلام در نجاست ملاقیی است که سیره قطعیه بر آن نداریم پس بخلاف زبان و دندان و فضای دهان بلکه غیر اینها که دو دسته می باشند:

مثل اشیاء داخلی مثل نخامه و ذرات طعام در دهان

اشیاء خارجی مثل دندان مصنوعی

اطلاق مقامی و لفظی نداریم که دراینجا یا باید به اطلاق عرفی تمسک کرده که نتیجه می شود نجاست و یا ابه اصل عملی باید رجوع کرد که می شود طهارت که بحث آن در قبل گذاشت.

ما قائلیم اگر دست ما به خونی که در داخل بینی و بدن است برخورد کند، می شود نجس به لحاظ الغاء خصوصیت یعنی اطلاق عرفی اما دندان مصنوعی به اصل عملی می شود طاهر.

البته ما باید در مورد تنجیس هم این صحبتها شود.

[۱] فصل (فی احکام النجاسة):

مرحوم سید برای این فصل عنوانی اختیار نکرده اند که اگر ما بخواهیم عنوانی ذکر کنیم عنوان را اینگونه بیان می کنیم: «فصل فی احکام النجاسة» یعنی شرطیت طهارت و مانعیت نجاست و احکام تکلیفی و وضعیی که طهارت و نجاست دارد در این فصل بیان می شود.

[۱] دوشنبه ۹۲/۱۰/۲۳.

(الاول: وجوب ازالة النجاسة عن البدن فی الصلاة☺

يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن

حتی الظفر و الشعر و اللباس. . .[۱]

شرط صحت نماز طهارت بدن و لباس از نجاست است در هر حالی باشد نشسته باشد یا ایستاده، مستحبی باشد یا فریضه، بدن به تمامی اجزائش باید طاهر باشد حتی مو و ناخن.

ایشان نفرمودند شرط صحت صلاة طهارت لباس و بدن مصلی است یا عدم نجاست بدن و لباس مصلی است بلکه گفته اند که شرط صحت « . . .إزالة النجاسة. . .[۲] » است که وجه آن بعدا گفته خواهد شد.

البته کلام ایشان مطلق است و متنجس را هم در بر می گیرد یعنی چه نجاست به متنجس حاصل شده باشد_ در صورت قول به مُنجِّسية متنجس _ چه به نجس.

فی الجمله این مطلب واضح است که طهارت بدن و لباس در نماز شرط است اما دایره اش به چه مقدار است؟ آیا در تمام نجاسات اینطور است یا خیر نسبت به بعضی از نجاسات این حکم است؟

---

[۱] ...ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

[۲] فصل (فی احکام النجاسة): يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس...

طهارت شرط است یا نجاست مورد نهی است؟

آیا نجاست معفو در بدن و لباس داریم یا خیر؟

اینها سوالات و وجوهی است که در این فصل باید مورد بحث قرار گیرد.

جهات بحث در این فصل:

لذا باید در جهاتی بحث شود که ما در چند جهت بحث می کنیم.

الجهة الاولی: شرط صحة الصلاة الطهارة من مطلق النجاسات.

حال کدام است طهارت شرط است یا عدم نجاست یا نجاست مانع است بعدا می گوییم.

آیا مطلق طهارت معتبر است؟ یا طهارت از بعض نجاسات؟ یعنی بدن ما باید از هر نجاستی طاهر باشد؟ یا از نجاست بول مثلا طاهر باشد کافی است همچنین در لباس طهارت از همه نجاسات معتبر است یا طهارت فی الجمله معتبر است.

دلیل هذه الشرطیة:

الأول: الروایات.

فقها تامل کرده اند که چگونه باید این اطلاق را بدست بیاورند عمده روایات ما دراین باب در مورد نجاسات خاص آمده است اما تعبیر عمومی نداریم که مثلا «یشترط فی الصلاة عدم وجود النجاسة او طهارته» سعی کرده اند که تعمیم را از روایاتی استفاده کنند.

این روایاتی که برای تعمیم ذکر شده است زیاد است که عمده را متاخرین در آن مناقشه کرده اند که ما روایاتی را متعرض می شویم که دلالتشان خوب است و عموم را می توان فهمید ضمن اینکه از این روایات شرطیة طهارت یا عدم نجاست فی الجمله را هم می توان استفاده کرد.

اجماع در این جا نمی تواند مستند باشد چرا که با وجود این روایات یا اطمینان داریم یا حداقل احتمال می دهیم که اجماع مدرکی باشد.

ما برای اثبات این اطلاق در شرطیة نیاز داریم برویم سراغ دلیل چرا که اگر تعمیم را نفهمیم مجرای اقل و اکثر است یعنی می دانیم که در نماز طهارت شرط است اما از کدام نجاسات نمی دانیم که موضع می شود موضع اقل و اکثر که قدر متیقن از طهارت را می گیریم و بعد نسبت به بقیه طهارت جاری می کنیم.

روایت اول: صحیحه زراره که در روایات استصحاب داشتیم.

۳۹۷۸ ـ ۲ ـ [۱] وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ **عَنْ زُرَارَةَ** قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ[۲] أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ:ـ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثَ.[۳]

در ذیل این روایت دارد: « ...أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ...[۴]» از این روایت فهم عرفی این است که در صحت نماز طهارت لباس از مطلق نجاسات شرط است. فهم عرفی این نمی باشد که شرط در صحت نماز طهارت و تخلص از نجاساتی است که در این روایت آمده است.

ما هم این روایت را قبول کردیم.

---

[۱] (۵)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۳ ـ ۶۴۱.

[۲] از این غیره نمی توان اطلاق را استفاده کرد چرا که امکان دارد که هاء در غیره به رعاف برگردد که معناش دم چیزهای دیگر می شود و ضمن اینکه بعد از غیره منی را آورده است که اگر غیره دال بر دیگر نجاسات بود، دیگر نیاز به آوردن این شیء من المنی نبود.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ:ـ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثَ.

روایت دوم: موثقه عمار ساباطی.

۴۱۴۹ ـ ۴ ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ **عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَ أَعْلِمْ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ[۲] وَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبِسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَيْبَسِ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ وَ كَانَ رَطْباً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ حَتَّى يَيْبَسَ[۳] ـ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَبِسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ[۴].[۵]

قذر دائما شیئی است که با عین نجس برخورد کرده باشد.

در این روایت امام علیه السلام می فرمایند که نماز در موضعی که متنجس به قذر است صحیح نمی باشد.

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۲ ـ ۳۷۲ ـ ۱۵۴۸.

[۲] (۳)ـ في هامش المخطوط ما نصه ـ ليس في الاستبصار و لا موضع من التهذيب ـ عن الموضع الى قوله حتّى تغسله، انظر التهذيب ۱ ـ ۲۷۲ ـ ۸۰۲ و الاستبصار ۱ ـ ۱۹۳ ـ ۶۷۵.

[۳] (۴)ـ ليس في الاستبصار و لا موضع من التهذيب ـ حتى ييبس.(هامش المخطوط).

[۴] (۵)ـ في هامش الأصل ـ (فانه لا يجوز ذلك) في موضع من التهذيب.

[۵] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۲، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

امام علیه السلام فرمودند:«...إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ... فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ.[1]» که این « ...غَيْرِ ذَلِكَ...[2] » عام است و دیگر نجاسات را هم می گیرد.

روایت سوم: صحیح علی بن جعفر.

۴۱۵۴ ـ ۲ ـ[3] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهِ قَالَ إِذَا يَبِسَتْ فَلَا بَأْسَ.[4]

مفهوم روایت می گوید که اگر خشک نشود باس به و این مفهوم اطلاق دارد چرا که نفرمودند که ماء به نجاسات خاصی نجس شده باشد بلکه فرمودند: « ...يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ...[5] » بلکه عمومیت دارد.

این سه روایت قرینه به تعمیم است.

[6] صلاة در روایات اعم است و شامل مستحب و فریضه می شود و این «صحت» و « باس» باید وضعی باشد یعنی صلاة نافلة در صورت عدم طهارت، باطل است.

---

[1] سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَ أَعْلِمْ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ وَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبِسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَيْبَسِ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ وَ كَانَ رَطْباً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ حَتَّى يَيْبَسَ ـ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَبِسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ .

[2] ...إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ...

[3] (۵)ـ التهذيب ۲ ـ ۳۷۳ـ ۱۵۵۳، أورد ذيله في الحديث ۴ من الباب ۶۰ من أبواب لباس المصلي.

[4] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۴، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[5] سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهِ قَالَ إِذَا يَبِسَتْ فَلَا بَأْسَ.

[6] سه شنبه ۹۲/۱۰/۲۴.

الثانی: دلالة مجموع طوائف الروایات الوارده فی بطلان صلاة المکلف مع النجاسة او الآمرة بغسل الثوب المتنجس.

بیان دیگر هم بر تعمیم است که غیر روایت است که در نزد ما هم تمام می باشد.

تقریب این بیان: بعضی ها گفته اند که فحص کرده ایم در روایات خاصه ای که در مورد مصلی وارد شده است که اگر مکلف با فلان نجس خاص نماز بخواند، نماز او باطل است که این روایات سه طائفه است:

الطائفه الاولی: الحکم بعدم جواز الصلاة فی الثوب المتنجس بنجاسة خاصة.

روایاتی که نماز در ثوب متنجس جایز نمی باشد اما هیچ روایتی نداریم که الصلاة فی الثوب المتنجس لایجوز بلکه در مورد دم، خنزیز، خمر، بول، خمر، منی و کافر داریم که هفت مورد از نجاسات را گفته است. و همه معتبر است.

الطائفة الثانیة: الآمر بغسل الثیاب المتنجس دون اشارة الی الصلاة.

روایاتی که در آن امر شده است که اگر نجسی به لباس برخورد کرد، باید شسته شود که اسمی از نماز نیامده است که فهم عرفی این است که امر به غسل به ثیاب نجس، یعنی طهارت این لباس در نماز لازم است و الا طهارت لباس فی حد نفسه که وجهی ندارد. البته این روایات در بعضی نجاست که کلب و میته و عرق الجلال باشد، وارد شده است.

الطائفة الثالثة: الحکم ببطلان الصلاة ان کان البدن متنجسا بالمتنجس.

روایاتی که در آنها داریم در صورت تنجس بدن، نماز باطل است البته بدون اینکه اشاره شود آن متنجس چه متنجسی می باشد.

وجه الاستدلال بهذه الطوائف بنکتتین:

خوب ما این سه دست از روایات را داریم به دو نکته تعمیم را استفاده می کنند:

نکته اول: قریب به اتفاق نجاسات در این روایات آمده است نسبت به بقیه الغاء خصوصیت می شود.

در مجموع این روایات ده نجس ذکر شده است و یکی هم متنجس که در مورد بدن است و تمام نجاسات ما هم ده تا معروف است و سید دوازده تا را فرموده بودند.

نکته دوم: فقهیا احتمال فرق بین بدن و ثیاب در طهارت و نجاست نمی دهیم لذا لا مشکل بین انفراد الروایات فی احدیهما.

در بعضی از این روایات بدن است و بعضی هم در مورد لباس است که در فقه ارتکازی شکل گرفته است که از بدیهیات فقیه است که در نماز نسبت به طهارت و نجاست بین ثیاب و بدن فرقی نمی باشد.

از مجموع این دو نکته استفاده می شود شرطیه طهارت بدن و لباس در نماز از مطلق نجاسات و از دو نجاست دیگر هم الغاء خصوصیت می شود.

کتاب مرحوم صدر، هامشی دارد محقق این کتاب روایات را ذکر کرده است و مصدر را اشاره کرده است که ما از چاپ غیر نجف آدرس می گویم ج ۴ ص ۲۷۳ . دو سه صفحه حاشیه دارد که تمام روایات را در آنجا آورده است.

پس نتیجه این شد که باید بدن و لباس از مطلق نجاسات طاهر باشد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانیة: فی مقدار المعتبر من البدن و اللباس فی الطهارة.

گفتیم که طهارت در بدن و لباس معتبر است آیا در مطلق بدن و لباس لازم است مثل ناخن و مو یا هر لباسی باید طاهر باشد یا خیر؟ چرا که مو از توابع بدن می باشد کما اینکه فقها گفته اند که در غسل نیاز نمی باشد که مو شسته شود.

مرحوم سید فرمودند مطلق بدن باید طاهر باشد

فقها به روایاتی استناد کرده اند که مطلق لباس و بدن طهارت در آنها شرط است الا ما خرج بالدلیل و ما اطلاقاتی داریم که بدن و لباس بتمامه در بر می گیرد.

روایت اول: صحیحه زرارة.

۳۹۷۸ـ ۲ ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ **عَنْ زُرَارَةَ** قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ[۲] أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ:ـ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسِلَهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثَ.[۳]

شاهد مثال حتی تکون علی یقین من طهارتک می باشد که در کلام امام، طهارت اضافه شده است به خود مصلی نه &&& کلام امام در مورد ثیاب است امام لباس را که از توابع خود مصلی است خود مصلی فرض کرده است یعنی نکته ای دارد که به منزله خودش گرفته است به لحاظ فهم عرفی حتی مو و ناخن را همینطور بمساواة اگر به اولویت نگوییم لباس را هم شامل می شود. یعنی اگر قرار است که شامل ثوب شود به طریق اولی شامل مو و ناخن هم می شود یعنی طهارت خودت طهارتک شامل لباس مصلی هم شود اما مو و ناخن را شامل نشود که در تابعیت قوی تر، از لباس می باشند.

مو از توابع بدن می باشد بخلاف ناخن که خود بدن است نه از توابع بدن است. حتی از این روایت طهارت بدن را هم به طریق اولویت خیلی بیشتر فهمیده می شود.

گفته نشود که طهارت و نجاست تعبدی است و ربطی به عرف ندارد چرا که ما می گوییم که عرف می فهمد که این تعبد شارع به این مقدار می باشد.

گفته نشود که عرف این همه دقت ندارد که این نکات ظریف را هم متفطن شود چرا که ما می گوییم که اگر عرف را ملتفت کنیم عرف هم قبول می کند.

---

[۱] (۵)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۳ ـ ۶۴۱.

[۲] از این غیره نمی توان اطلاق را استفاده کرد چرا که امکان دارد که هاء در غیره به رعاف برگردد که معناش دم چیزهای دیگر می شود و ضمن اینکه بعد از غیره منی را آورده است که اگر غیره دال بر دیگر نجاسات بود، دیگر نیاز به آوردن این شیء من المنی نبود.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه:[1]

در نسخه استبصار که ایشان از آنجا نقل کرده اند آمده است : «علی یقین من طهارته» نه «طهارتک». که در این صورت روایت اجمال پیدا می کند چرا که ضمیر به ثوب بر می گردد.

روایت دوم: موثقه عمار ساباطی.

۴۱۴۹ ـ ۴ ـ[2] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ **عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ ... وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ ....[3]

شاهد مثال: کلام امام: «...أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ...[4]»

در « ...مِنْكَ...[5] » دو احتمال است:

---

[1] چهارشنبه ۹۲/۱۰/۲۵.

[2] (۲)ـ التهذیب ۲ ـ ۳۷۲ ـ ۱۵۴۸.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. کل روایت اینطور است: « سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَ أَعْلِمْ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ وَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبِسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَيْبَسِ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ وَ كَانَ رَطْباً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ حَتَّى يَيْبَسَ ـ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَيْبَسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ . ».

[4] سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ ... وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ...

[5] سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ ... وَ إِنْ كَانَتْ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ...

احتمال اول: آنچه از توست حقیقتا که شامل مو می شود که منظور آنچه حقیقتا از توست که منظور انچه است که مال جسد توست نمی باشد بلکه اعم است چرا که کلمه من جسدک نیامده است.

احتمال دوم: آنچه از توست عناية که شامل تمام لباس هم می شود.

روایت سوم: عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ

۸۴۰ـ ۱ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنْ رَجُلٍ يَبُولُ بِاللَّيْلِ فَيَحْسَبُ أَنَ الْبَوْلَ أَصَابَهُ فَلَا يَسْتَيْقِنُ فَهَلْ يُجْزِيهِ أَنْ يَصُبَّ عَلَى ذَكَرِهِ إِذَا بَالَ وَ لَا يَتَنَشَّفَ قَالَ يَغْسِلُ مَا اسْتَبَانَ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ يَنْضِحُ مَا يَشُكُّ فِيهِ مِنْ جَسَدِهِ أَوْ ثِيَابِهِ وَ يَتَنَشَّفُ قَبْلَ أَنْ يَتَوَضَّأَ.[۲]

تنشف یعنی استبراء است چرا که بعد از استبراء یقین می کند که بول به بدن اصابت نمی کند اما در صورت عدم استبراء این احتمال را می دهد که بول از بدنش خارج شود و به بدنش اصابت کند.

«نضح» یعنی آب پاشیدن که گفتیم برای تطهیر نمی باشد چرا که غسل برای طهارت است و نضح برای استحباب و رفع نزاهت است.

یتوضأ در اینجا به معنای عرفی است که منظور استنجاء است که منظور شستن و تطهیر موضع بول است.

امام فرمودند: وَ يَنْضِحُ مَا يَشُكُّ فِيهِ مِنْ جَسَدِهِ أَوْ ثِيَابِهِ

امام فرمودند که ینضح نه این که تطهیر کند اما از این می فهمیم که به التزام عرفی که در جسد و ثیاب طهارت نیاز دارد کلمه جسد شامل مو نمی شود که از این فهمیده می شود که طهارت تمام بدن غیر مو لازم است. چرا که مو از اجزاء جسد نمی باشد بلکه از توابع جسد است.

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۴.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

می رویم سراغ کلمه بعدی که «ثیابه» است که به صیغه جمع آمده است گاها گفته می شود که کلمه ای به مفرده شامل بعضی ها نمی شود اما به جمعه شامل می شود مثل جوراب و شال و کمربند که کلمه ثوب مفرد شامل آنها نمی شود اما گفته شده است که وقتی جمع می شود معنا مقداری تغییر می کند و منظور می شود «ما لبس» از اینجا گفته اندک لباس به چیزی می گفتند که قسمت معظم بدن را می پوشانده می شود اما جمع که بسته می شود فهمیده می شود که منظور چیزی نمی باشد که قسمت معظم را بپوشاند چرا که عرفی نمی باشد که انسان چند لباس که تمام بدن را می پوشاند بپوشد پس منظور در اینجا هر آنچه است که پوشیده می شود لذا شامل آنهایی هم می شود که تمام بدن را نمی پوشاند از این تعبیر استفاده می شود که در «ما لبس الانسان» طهارت لازم است. اما مو چطور می شود؟ گفته شده است که به دلالت اولویت باید آنچه که از توابع جسد است طاهر باشد.

پس از این روایت استفاده کرده اند که تمام لباسها و مو باید طاهر باشد که تمام اینها را از ثیابه فهمیدند.

این نهایت چیزی است که گفته شده است در دلیل اینکه باید تمام بدن حتی مو طاهر باشد. لذا باید انسان مقداری تامل کند لذا نمی توان اطلاقی گرفت که حتی اگر یک مو هم نجس باشد، این روایت حتی آن را هم می گیرد، نمی شود این چنین اطلاقی را اثبات کرد. لذا و فی النفس شیء. اگر شک کنیم این مورد از موارد دوران بین اقل و اکثر است که شک می کنیم که آیا در نماز طهارت یک مو هم شرط است یا خیر؟ که برائت از اکثر جاری می شود.

البته در ثوب اگر یک تار مویی جزء لباس است نه اینکه از توابع لباس باشد، نجس باشد در آنجا می گوییم که این روایت اطلاق دارد و شامل این می شود.

و این فهم، یک فهم عرفی است نه عقلی که ضابطه مند باشد.

الجهة الثالثة: المعتبر فی الصلاة طهارت الثوب و البدن او عدم نجاستهما.[1]

شرط صحت صلاة طهارت لبس و بدن است یا اینکه مانع صحت صلاة، نجاست بدن و لباس است؟ به تعبیر دیگر آنچه در نماز شرط است طهارت است که امر وجودی است یا خیر، شرط صحت عدم النجاسة است که امر عدمی است؟

ما در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول: مستفاد روایات کدام است؟

مقام دوم: ثمره این دو حکم کجاست؟

مقدمه در انواع طهارت و نجاست: نجاست اعتباری و واقعی و طهارت واقعی.

قبل از ورود به مقامها در مقدمه ای اشاره به طهارت و نجاست می کنیم:

نظرات در مورد نجاست:

نظر اول و مختار ما: نجاست از احکام وضعی است و اعتباری.

نجاست از احکام وضعی است که در نظر مشهور از امور اعتباری می باشند.

نظر دوم، نظر شیخ: نجاست از احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی است.

مرحوم شیخ که قائل بودند که احکام وضعی از امور واقعی انتزاعی می باشند یعنی از احکام تکلیفی انتزاع می شوند.

شارع مقدس این حکم وضعی را برای پاره ای از اجسام اعتبار کرده است مثل اعتبار نجاست برای دم و بول و مدفوع.

این نجاست را حکم وضعی می گوییم که ما هم آن را اعتباری می دانیم نه انتزاعی.

نظرات در مورد طهارت:

در مقابل نجاست، طهارت را داریم. منظور از طهارت خبثی است نه حدثی. آیا طهارت امریست واقعی یا امری است اعتباری؟

---

[1] شنبه ۹۲/۱۰/۲۸.

نظر اول: واقعی است و انتزاعی از عدم النجاسة.

اگر گفتیم واقعی است یعنی این را انتزاع می کنیم از عدم اعتبار نجاست برای شیئی یعنی اگر شارع برای چیزی اعتبار نجاست نکرد ما به آن می گوییم که طاهر است. یعنی می گویند امری واقعی است که انتزاع می کنیم از عدم یک امر وضعی و اعتباری که عدم النجاسة باشد.

نظر دوم: امری است اعتباری مانند نجاست.

بعضی قائل هستند که طهارت هم امری اعتباری می باشد یعنی کل اشیاء یا طهارت دارند یا نجاست خواه ذاتی باشد یا عرضی لذا شیئی نمی باشد که از یکی از این دو حکم خالی باشد، خیر یا نجس است یا طاهر.

نظر سوم: طهارت واقعی انتزاعی است و طهارت ظاهری اعتباری.

بعضی ها تفصیل داده اند بین طهارت واقعی که امر واقعی و انتزاعی است و طهارت ظاهری که امری است اعتباری.

پس کسانی که قائل به اعتباریت حکم وضعی شده اند سه دسته شدند: نجاست و طهارت هر دو از امور اعتباری است.

طهارت انتزاعی است و نجاست اعتباری.

طهارت واقعی انتزاعی و طهارت ظاهری، از امور اعتباری است و نجاست از احکام وضعی و از امور اعتباری است.

در نجاست، مشهور همه قائل به اعتباری بودن نجاست می باشند. یعنی اختلاف مربوط به طهارت است نه نجاست.

ماها تابع آن قولی هستیم که می گوید طهارت انتزاعی می باشد.

مختار ما و وجه آن: طهارت، واقعیِ انتزاعی است لتاثیر الارتکاز العرفی فی استظهار من الروایات.

ما آیه و روایتی نداریم که «الطهارة انتزاعی» بلکه فقط یک ارتکاز و ذهن عرف است. ما قطع نظر از شریعت، در عرف یک نجاست اعتباری داریم یعنی عرف برای

بعضی از اشیاء اعتبار پلیدی می کند تا مردم مانند پلیدی های دیگر از این نجاست اعتباری دوری کنند مانند گروه نجس ها در هندوستان و یک نجاست واقعی هم داریم که پلیدی و آلودگی اشیاء باشد اما در طهارت ما در نزد عرف فقط یک طهارت واقعی داریم که عبارت باشد از نظافت و تمیزی اما طهارت اعتباری نداریم.

وقتی ما رجوع به این روایات می کنیم این ارتکاز در فهم ما تاثیر می گذارد لذا ما از نجاست، نجاست اعتباری را می فهمیم و از طهارت فقط طهارت انتزاعی را می فهمیم. پس ما بر اساس یک ارتکاز، از روایات بیشتر از یک طهارت که همان طهارت واقعی باشد را نمی فهمیم. شارع مقدس هم اگر طهارت دیگری داشتند، یعنی اگر طهارت امری بود اعتبای این مقدار سخن گفتن عرفی برای رساندن اعتباریت طهارت کفایت نمی کند.

البته اگر طهارت دیگری هم غیر از طهارت واقعی بود، باز اثری نداشت که بخواهد این را برساند یعنی فرقی نمی باشد که ما طهارت را انتزاعی بگیریم یا اعتباری اما به هر ترتیب این مقدار بیان برای غلبه بر ارتکاز کفایت نمی کند.

یعنی شارع در این احکام سلوک عرفی و عقلائی داشته است. می دانید که احکام وضعی و احکام تکلیفی مختص شارع نمی باشد یعنی عقلاء هم احکام وضعی و احکام تکلیفی دارند. که در این نجاست و طهارت شارع همان حکم وضعی عقلاء را امضاء کرده است و همان دستگاه عرفی را انتخاب کرده است.

لذا طهارت، در نزد ما انتزاعی است انتزاع از عدم اعتبار نجاست و این اختلاف در طهارت که انتزاعی باشد یا اعتباری این اثر دارد.

اما اینکه بین طهارت واقعی و طهارت ظاهری تفصیل قائل شده اند بخاطر مبنای فقها است که احکام را به ظاهری و واقعی تقسیم کرده اند در حالی که گفتیم که منظور از تعبد طهارت و برائت و.... و کلا احکامی که از آن تعبیر به ظاهری می کنند ترخیص است مثلا اگر گفته که اگر شک کردی که شخصی پدر توست یا خیر؟ بگو پدرت نمی

باشد و اکرامش واجب نمی باشد یعنی اینکه شارع در وجوب اکرام ترخیص داده است نه اینکه حکم ظاهری اعتبار کرده است، یا وقتی گفته می شود که اگر شک داری که این لباس طاهر است یا نجس، بگو طاهر است نه اینکه شارع طهارت ظاهری اعتبار کرده است بلکه شارع در اینجا ترخیص را به این لسان و تعبیر رسانده است.

المقام الاول: فی ان المستفاد من الروایات ما هو؟ شرطیة الطهارة او مانعیة النجاسة؟[1]

این دست شارع است که شرط صحت نماز را طهارت و لو امر واقعی باشد، قرار دهد یا خیر شرط صحت را عدم النجاسة قرار دهد که معنای آن این است که نجاست مانع از صحت صلاة است.

حال شارع کدام را شرط را قرار داده است؟

این را باید رجوع به روایات کنیم و از آنها استفاده کنیم که کدام شرط است.

از بعضی از روایات استفاده شرطیه می شود و از بعضی استفاده مانعیت می شود به دو روایت اشاره می کنیم که یکی شرطیه را می رساند و یکی هم مانعیت را می رساند.

این روایت که گفته است که طهارت شرط است این ربطی به این ندارد که شارع این طهارت عرفی را تایید کرده است چرا که بحث در مورد صلاة است نه نجاست و طهارت.

الروایة الاولی فی شرطیة الطهارة لصحة الصلاة: صحیحة زرارة.

۴۱۹۲ ـ ۱ ـ[2] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ

[1] دوشنبه ۹۲/۱۰/۳۰.

[2] (۲)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۳ ـ ۶۴۱.

عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.[1]

منظور از عبارت: « ...وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ...[2] » معنای عرفی است و در مقابل قضاء نمی باشد یعنی نیاز به تکرار نمی باشد اداءا و قضاءا.

مستصحب را امام علیه السلام طهارت قرار داده اند که مستصحب یا حکم است یا موضوع حکم. خوب اگر شرط صحت صلاة عدم النجاسة باشد، استصحاب طهارت می شود اصل مثبت و باید عدم النجاسة را استصحاب می کردند، لذا از این روایت به وضوح فهمیده می شود که شرط صحت صلاة طهارت است.

این روایت، روایت خوبی است که می توان از آن فهمید، که طهارت شرط است.

کما اینکه از تعلیلی که امام علیه السلام آورده اند: « ...لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ...[3] » می توان فهمید که در اینجا طهارت شرط است.

گفته نشود که ممکن است که امام علیه السلام در این مسئله ی طهارت، تعبدا اصل مثبت را حجت دانسته اند چرا که این مقدار بیان برای رساندن این مطلب، عرفا کافی نمی باشد.

---

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.

[3] قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.

الرواية الثانية فى مانعية النجاسة لصحة الصلاة: صحيح على بن مهزيار.

۴۲۲۸ ـ ۱ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ **عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ** قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ سُلَيْمَانُ بْنُ رُشَيْدٍ يُخْبِرُهُ أَنَّهُ بَالَ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَ أَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدُ نُقْطَةٍ مِنَ الْبَوْلِ لَمْ يَشُكَّ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ لَمْ يَرَهُ وَ أَنَّهُ مَسَحَهُ بِخِرْقَةٍ ثُمَّ نَسِيَ أَنْ يَغْسِلَهُ وَ تَمَسَّحَ بِدُهْنٍ فَمَسَحَ بِهِ كَفَّيْهِ وَ وَجْهَهُ وَ رَأْسَهُ ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَ الصَّلَاةِ فَصَلَّى فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ أَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا مَا تُحَقِّقُ فَإِنْ حَقَّقْتَ ذَلِكَ كُنْتَ حَقِيقاً أَنْ تُعِيدَ الصَّلَوَاتِ اللَّوَاتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ[۲] ـ بِعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَقْتِهَا وَ مَا فَاتَ وَقْتُهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قِبَلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهُ نَجِساً لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَقْتٍ وَ إِذَا كَانَ جُنُباً أَوْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ اللَّوَاتِي فَاتَتْهُ لِأَنَّ الثَّوْبَ خِلَافُ الْجَسَدِ فَاعْمَلْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.[۳]

امام‌علیه‌السلام فرمودند: « ...فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قِبَلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهُ نَجِساً لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَقْتٍ...[۴] » اعاده به مدلول التزامی دال بر بطلان نماز است و امام‌علیه‌السلام این اعاده را متوقف کرده اند بر خواندن نماز در ثوب نجس لذا

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۲۶ ـ ۱۳۵۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۴ ـ ۶۴۳ أورد ذيله في الحديث ۴ الباب ۳ من ال وضوء و الحديث ۲ الباب ۳۹ من الجنابة.

[۲] (۳)ـ المفروض في الحديث صحة الوضوء و ان المانع و المحذور هو النجاسة لا غير فينبغي أن يحمل الوضوء في قوله بذلك الوضوء على التمسح و التدهن فانه معنى و القرينة واضحة بل التصريح في آخره.(منه قده في هامش المخطوط).

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ سُلَيْمَانُ بْنُ رُشَيْدٍ يُخْبِرُهُ أَنَّهُ بَالَ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَ أَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدُ نُقْطَةٍ مِنَ الْبَوْلِ لَمْ يَشُكَّ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ لَمْ يَرَهُ وَ أَنَّهُ مَسَحَهُ بِخِرْقَةٍ ثُمَّ نَسِيَ أَنْ يَغْسِلَهُ وَ تَمَسَّحَ بِدُهْنٍ فَمَسَحَ بِهِ كَفَّيْهِ وَ وَجْهَهُ وَ رَأْسَهُ ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَ الصَّلَاةِ فَصَلَّى فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ أَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا مَا تُحَقِّقُ فَإِنْ حَقَّقْتَ ذَلِكَ كُنْتَ حَقِيقاً أَنْ تُعِيدَ الصَّلَوَاتِ اللَّوَاتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ ـ بِعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَقْتِهَا وَ مَا فَاتَ وَقْتُهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قِبَلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهُ نَجِساً لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَقْتٍ وَ إِذَا كَانَ جُنُباً أَوْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ اللَّوَاتِي فَاتَتْهُ لِأَنَّ الثَّوْبَ خِلَافُ الْجَسَدِ فَاعْمَلْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

ظاهر این است که آنچه باعث بطلان نماز است، نجاست ثوب می باشد نه فقدان طهارت ثوب و شرط صحت فقدان نجاست می باشد یعنی نجاست مانعیت دارد.

ما با اینکه دو روایت داریم این لسان عرفی است که ما از طهارت تعبیر به عدم نجاست کنیم و بالعکس، لذا انصاف این است که این دو به هم خیلی نزدیک می باشد و از این دو روایت نمی توان فهمید که کدام شرط است.

پس چه کنیم؟

باید رجوع کنیم به اصل عملی که مقتضای آن چه می باشد؟ شرطیة یا مانعیة؟ معنای این کلام که باید رجوع کنیم به اصول عملیه چیست؟ مگر ما اصلی داریم که به ما بفهماند که شارع در هنگام تشریع چه می کرده است؟ خیر ما چنین اصلی نداریم که شرطیة یا مانعیت را برساند بلکه منظور از اصل این است که ببینیم که کدام کلفت زائده دارد اگر نجاست مانع باشد کلفت زائده دارد، آنجا می شود مجرای برائت از کلفت زائده که نتیجه آن می شود همان نتیجه شرطیه طهارت و اگر مثلا طهارت کلفت زائده دارد مجرای برائت از تکلیف زائد بوده و نتیجه آن مساوی است به مانعیت نجاست. منظور این است که و الا ما اصلی نداریم که مشخص کند که شارع در هنگام تشریع صلاة، شرط صحت آن را چه قرار داده است، طهارت یا عدم النجاسة؟

یک قاعده ای اصولیین دارند که هر گاه شک در اصل کلفت و تکلیف باشد اصل برائت جاری می کنند مثلا شک در حرمت شرب توتون که در اینجا برائت جاری می کنیم. اما گاها اصل کلفت محرز است مثل وجوب نماز صبح اما نمی دانم که این نماز صبح نه جزء دارد یا ده جزء که ده جزئی کلفت زائده دارد که در مورد زائد برائت جاری می شود.

لذا در جایی می تواند نتیجه ی برائت از زائد با نتیجه شرطیة طهارت یکی باشد و در جایی نتیجه جریان اصل برائت از زائد با نتیجه شرطیة عدم النجاسة یکی باشد. البته در مثلا گفته شده، قاعده «لا تعاد» داریم قطع نظر از این قاعده این مسئله را بیان کردیم.

در ما نحن فیه من یقین داریم که به نماز مکلف می باشم و می دانم که شرطی دارد اما نمی دانم که شرط طهارت است یا عدم النجاسة؟ فرض کنیم که نماز مشروط به طهارت، کلفت زائده دارد یعنی باید قبل از نماز بروم و لباسم را بشویم، اما در صورت مشروط بودن به عدم النجاسة این کلفت را ندارد و لازم به شستن بدن نمی باشد، در اینجا اصل می گوید که در این نماز نیاز به شستن بدن نمی باشد که نتیجه این جریان اصل با شرطیة عدم النجاسة یکی است.

المقام الثانی[1] : الثمرة و الفرق بین شرطیة الطهارة و مانعیة النجاسة:

الثمرةالاولی: بناءا علی شرطیة الطهارة یلزم الاحتیاط فی شک فی نجاسة الذاتیة الاولیة بخلاف مانعیة النجاسة علی قول المرحوم الصدر.

مقدمة اول در توضیح مطلب در اقسام نجاست:

نجاست به دو قسم تقسیم می شود:

القسم الاول: النجاسة الذاتیة و هی علی نوعین:

نجاست ذاتی: عبارت است از نجاست اعیان نجسه.

النوع الأول، النجاسة الذاتیة الاولیة: العین النجس من الأول.

نوع اول از نجاست ذاتیه نجاست ذاتیه اولیه است یعنی آن عین نجسی که این نجاست از اول همراه او بوده است مثل نجاست کلب، دم و ....

النوع الثانی، النجاسة الذاتیة العارضیة: العین النجس حدوثا.

نوع دوم از نجاست ذاتیه، نجاست ذاتیه عارضی است که منظور اعیان نجسه ای است که از اول نجس نبوده اند و این نجاست بعدا بر آنها عارض شده است البته نه به ملاقات با نجس دیگر مثل نجاست مرتد بنا بر نجاست کفار.

میته مثال نجاست عارضی نمی باشد چرا که بعد از مردن تبدل موضوع حاصل می شود یعنی بعد از مردن دیگر انسان نمی باشد بلکه میته است.

---

[1] سه شنبه ۹۲/۱۱/۰۱.

القسم الثانی، النجاسة العرضیة: النجاسة بالملاقاة.

قسم دوم از نجاست، که در مقابل نجاست اعیان نجسه می باشد، نجاست عرضی است که خود شیء متنجس ذاتا این نجاست را ندارد بلکه بعد از ملاقات شیء طاهر با شیء نجس اعم از متنجس و عین نجس، در این نجاستی عارض می شود. به این نجس، نجس عرضی می گویند.

مقدمه دوم: در جریان قاعده طهارت در شبهات موضوعیه و حکمیه.

دقت کنید قاعده طهارت هم در شبهات موضوعیه جاری می شود هم در شبهات حکمیه.

- **مثال شبهه موضوعیه:** که هم در نجاست عرضی و هم ذاتی جاری می شود.
  - ✓ مثال در جریان قاعده طهارت در نجاست عرضی: نمی دانم که این دست من طاهر است یا نجس یعنی آیا با نجس ملاقات کرده است یا خیر؟ قاعده طهارت می گوید که طاهر است.
  - ✓ مثال در جریان قاعده طهارت در نجاست ذاتی که خود دو قسم است:
    - نجاست ذاتی اولی: نمی دانم این خون، خون ماهی است یا پرنده یا اینکه می دانم که خون گوسفند است اما نمی دانم خون متخلل است یا غیر متخلل، که در اینجا قاعده طهارت جاری می شود و حکم به طهارت آن خون می کند.
    - نجاست ذاتی عارضی: مثل اینکه نمی دانم که زید کافر است یا مسلمان که اگر کافر باشد نجاست او نجاست ذاتی عارضی می باشد.

ما در نجاست و طهارت شک کنیم قاعده طهارت در هر سه نجاست جاری می شود شک در نجاست عرضی و ذاتی اولی و ذاتی عارضی.

- **مثال در شبهات حکمیة:** این مورد، محل نزاع نمی باشد لذا مثالی برای آن ذکر نشده است.

مرحوم صدر قائل هستند که در نجاست ذاتی اولی این قاعده جاری نمی شود بلکه در نجاست عرضی و ذاتی عارضی جاری می شود مثل اینکه نمی دانم که این خون گوسفند است یا خون ماهی؟ مشهور قاعده طهارت را جاری می کنند بر خلاف مرحوم صدر که این را جاری نمی دانند.

فرقی بین موضوعی و حکمی نمی باشد. که این تفاوت بخاطر ترجمه کلمه «قذر» در کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر می باشد که ایشان این «قذر» را فعل گرفته اند نه صفت که این تعبیر فقط عرضی و ذاتی عارضی را می گیرد نه ذاتی اولی را چرا که «قَذُرَ» که فعل ماضی است، حدوث را می رساند و در ذاتی اولی ما حدوث نداریم.

ذی المقدمة: اما ما نحن فیه:

روی لباس مایع قرمزی است که نمی دانم خون است که اگر خون باشد که نجس می شود و اگر لکه قرمز باشد نجس نمی باشد.

طبق نظر مرحوم صدر در این لباس قاعده طهارت جاری نمی باشد اگر گفتیم طهارت بدن و لباس شرط است، در اینجا من احراز تعبدی و وجدانی طهارت ندارم، چون وجدانا که احراز نکردم و احراز تعبدی هم که ندارم چرا که قاعده طهارت را ندارم لذا باید بروم و لباسم را تطهیر کنم یا عوض کنم که این اثر زائد است، اما اگر نجاست را مانع بدانیم در اینجا نجاست هم احراز نمی شود بلکه عدم آن به استصحاب عدم ازلی، احراز می شود احراز تعبدیا لذا نمی تواند مانع باشد و می توانم با آن بدن و لباس نماز بخوانم.

همیشه در تکالیف باید شرائط و موانع باید احراز کنم که عمل تام الشرائط و الاجزاء می باشد یا خیر، لذا در اینجا باید استصحاب عدم ازلی داشته باشم و صرف

اینکه نجاست را احراز نکنم، کفایت نمی کند چرا که احراز نمی کنم که نماز را تام الشرائط و الاجزاء امتثال کردم یا خیر؟

البته در این مثال باید فرض شود که حالت سابقه طهارت در کار نبوده است یعنی از اول مشکوک النجاسة و الطهارة بوده است، که استصحاب طهارت هم نداشته باشد.

ان قلت: در لباس که ما قاعده طهارت داریم.

اشکال می شود که در لباس که ما قاعده طهارت را جاری می کنیم چرا که نجاست آن عرضی است و مرحوم صدر هم جریان این قاعده را در نجاست عرضی قبول داشتند لذا دیگر ثمره ای نمی ماند.

قلت: قاعده طهارت در لباس محکوم قاعده در خون روی لباس است.

این قاعده در لباس زمانی جاری می شود که این اصل مسبب از شک در نجاست ذاتی اولی دم نباشد و در اینجا فرض این است که این شک ناشی از نجاست آن لکه قرمز می باشد نه شک ذاتا به این لباس تعلق گرفته باشد لذا این قاعده طهارت در لباس یک اصل محکوم است که جاری نمی شود.

پس ثمره این طور شد که اگر طهارت شرط باشد، باید احتیاط کند و لباس و بدن را بشوید و تطهیر کند و بعد نماز بخواند و اگر نجاست باشد که در این صورت دیگر نیاز به احتیاط نمی باشد و به استصحاب عدم ازلی عدم النجاسة ثابت و محرز تعبدی شده و می توان با آن لباس نماز خواند.

مناقشه به دو اشکال مبنائی:[1]

این ثمره طبق مختار ما تمام نمی باشد:

اولا: قاعده طهارت در تمام انحاء نجاسات جاری می شود.

اینکه ما قائلیم قاعده طهارت مطلقا جاری است و لو در نجاست ذاتی اولی کما اینکه مشهور هم به این قائل می باشند.

---

[1] چهارشنبه ۹۲/۱۱/۰۲.

ثانیا: ما استصحاب اعدام ازلی را جاری نمی دانیم.

اگر مثل مرحوم صدر شدیم و گفتیم که در اینجا قاعده طهارت جاری نشود نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی رسد چرا که ما استصحاب را در اعدام ازلی جاری نمی دانیم و قائلیم روایات استصحاب، شامل اعدام ازلی نمی باشد.

لذا با این لباس و بدن نمی توان نماز خواند چه قائل به مانعیت شویم و چه قائل به شرطیت شویم.

الثمرة الثانية: عدم جريان البرائة عن الزائد ان كان المعتبر فی الصلاة، الطهارة و جريانها ان النجاسة مانعة.

مثال: ما یک خاکی داریم که علم اجمالی داریم یا این خاک یا سنگی که می توان بر آن سجده یا تیمم کرد، نجس است یا این لباس نجس است.

قاعده طهارت در خاک و لباس جاری می شود به متقضای علم اجمالی تعارض و تساقط است، چرا که در اطراف علم اجمالی اصول مرخصه تعارض و تساقط می کنند و جاری نمی شود. وقتی جاری نشد ما نسبت به این لباس قاعده طهارت نداریم خوب گفته اند که ثمره در اینجا است.

اگر گفتیم طهارت در نماز شرط باشد احتمال طهارت و نجاست این لباس را می دهم که احراز طهارت ندارم چرا که قاعده طهارت ساقط شد.

اما اگر قائل با مانعیت شدم اینجا یک اصل مومنی رامن دارم اگر من گفتم که نجاست مانع است و طهارت شرط نمی باشد، در این صورت ما به عدد موانع انحلال داریم مثلا اگر من پنج لباس نجس داشته باشم نماز ما مشروط است به اینکه نماز من در این لباس نباشد و در آن لباس هم نباشد تا لباس پنجم نجس، خلاصه در هیچ یک از لباسها نباشد، لذا پنج مانع دارم.

مانعیت مثل نهی است و وزان شرطیت وزان امر می باشد که امر انحلالی نمی باشد یعنی لازم نمی باشد که با فرا رسیدن ظهر من به عدد نمازهایی که می توانم در این وقت بخوانم نماز بخوانم، بلکه اولین نمازی را که خواندم به تکلیف عمل کرده و

تکلیف از گردن من ساقط می شود بخلاف نهی که انحلالی است یعنی من به اندازه خمرهای موجود، نهی دارم لذا من زمانی به لا تشرب الخمر عمل کرده ام که تمام خمرهای موجود را که هر کدام نهی جداگانه ای دارد، ترک کنم.

اگر لباسی دارم که مشکوک است نمی دانم نجس است یا خیر؟ یعنی شک در مانعیت آن دارم نمی دانم نماز در این لباس ممنوع است یا خیر؟

بخلاف این که من پنج لباس دارم نماز من مشروط به این نمی باشد که در پنج لباس نماز بخوانم.

در اینجا برائت را جاری می کنم چرا که اگر نجاست مانع باشد من مکلف به نمازی هستم در دایره ای غیر از این نماز در این لباس نجس لذا چون انحلالی است شک در سعه و ضیق تکلیف می کنم که همیشه نسبت به تکلیف ضیق برائت را جاری می کنم.

وقتی برائت را جاری کردم می توانم در این لباس نماز بخوانم. البته اینطور نمی باشد که در همه جا که طهارت است برائت هم باشد.

محل جریان قاعده برائت:

برائت مال جایی است که من شک در تکلیف فعلی دارم. شک در تکلیف فعلی همیشه دو صورت دارد:

- تارة شک در وجود تکلیف فعلی دارم. مثل اینکه انائی را می خواهم شرب کنم شک در نجاست و طهارت آن دارم که اگر نجس باشد حرمت فعلی دارد که شک در حرمت فعلی و تکلیف فعلی دارم که برائت جاری می شود لذا آن اناء مشکوک را می توانم شرب کنم.
- تارة شک در سعه و ضیق تکلیف فعلی منجز دارم. مثل اینکه شما یقین دارید به وجوب نماز صبح اما نمی دانید که نماز صبح شما ده جزء است یا خیر نه جزء که اگر ده جزء باشد این تکلیف ضیق است چرا که تکلیف زائدی دارد، و اگر نه جزء باشد تکلیف شما وسیع است.

شما در اصل تلکیف فعلی شکی ندارید و یقین دارید که نماز صبح بر شما واجب است. نمی توانید به نه جزء برائت جاری کنید چرا که یقین به آن دارید که اصل تکلیف باشد اما نسبت به نماز ده جزئی برائت جاری می کنید.

دقت کنید در صورت اتیان نه جزء باز یقین به امتثال نکردید اما شارع به شما مومنی داده است که اگر هم واقعا ده جزئی واجب باشد، باز شما معصیت نکردید و آن تکلیف ده جزئی بر شما منجز نشده است و شما مستحق عقوبت نمی باشید چون با تکلیف فعلی غیر منجز مخالفت کردید.

در ما نحن فیه:

شما دو لباس دارید یکی طاهر است و یکی هم مشکوک که شما شک در نجاست و طهارت آن دارید اگر گفتیم که طهارت شرط است با این لباس نمی توانید نماز بخوانید چرا که طهارت را احراز نکردید چون قاعده طهارت در لباس به اصل طهارت جاری در خاک مشکوک، تعارض کرد و ساقط شد.

اما اگر مانع نجاست باشد شما می دانید که مکلف به یک نمازی هستید، نمی دانید سعه دارد یا خیر تکلیف ضیق است یعنی می توانید فقط در لباس طاهر نماز بخوانید یا خیر دایره نماز سعه دارد یعنی می توانید هم در لباس مشکوک نماز بخوانید و هم در لباس طاهر. وقتی سعه و ضیق پیدا شد نسبت به ضیق دائما برائت جاری است بعد از این می توانید در این لباس نماز بخوانید.

اشکال نشود که در خاک هم این برائت از مانعیت را جاری می کنید. جواب اینکه در خاک از ادله آن استفاده می شود که طهارت شرطیة دارد نه اینکه نجاست مانعیة دارد ضمن اینکه در خاک منظور طهارت حدثی است نه خبثی بخلاف لباس و بدن که طهارتی که اینجا از آن بحث می شود، طهارت خبثی است، لذا برائت جاری نمی شود.

[۱] ...ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه...[۲]

ایشان می فرمایند که لباس نجس مبطل نماز است چه ساتر باشد و چه ساتر نباشد.

بحث ما در اطلاقی است که ایشان آورده اند و ساتر و غیر ساتر را مشمول این حکم دانسته اند.

لباس یا ساتر است یا غیر ساتر است.

مراد از ساتر ساتر بالفعل است و مراد از غیر ساتر، غیر ساتر بالفعل است.

مثال: کسی که یک قبا و بعد دشداشه و بعد شلوار می پوشد که این شخص سه ساتر بالفعل عورة دارد دشداشه، قبا و شلوار. شما فرض کنید که پیراهنی دارد که تا زانو می آید که این هم ساتر است اما عبا دیگر ساتر نمی باشد. مراد از ساتر یعنی اگر لباسهای دیگر را در بیاورد هنوز آن ساتر است.

شما فرض کنید که دشداشه ای پوشیده است که نازک است این دیگر ساتر نمی باشد یا شلواری دارد که به حدی پوشیده است که بدن نما است که این دیگر ساتر نمی باشد. فرض کنید که دو شلوار پوشیده است که هر کدام به حدی نازک است که به تنهایی ساتر نمی باشند، اما با هم که می پوشد این دو ساتر می باشند که در اینجا لباس ساتر ندارد اما نمازش درست است چرا که در مصلی شرط است که عاری نباشد و عورة او هم مستور باشد که این دو شرط را این شخص دارد.

---

[۱] شنبه ۹۲/۱۱/۰۵. يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس...

[۲] ...ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

لذا اگر جعبه ای درست کند که این جعبه تا سرش آمده باشد، این نمازش باطل است چرا که مستور است اما عاری می باشد یا زیر پتو برود که اینجا هم نماز باطل است چرا که عورتین آن مستور است، اما عاری می باشد یا اینکه با دست خودش ستر عورة کند اینجا هم چون عاری است، نماز او باطل است.

در آن شخصی که لباس نازک داشت می باید آن لباسهای نازک هم نجس نباشد.

دلیل شرطیة النجاسة فی الساتر و غیره من الثوب: اطلاق الروایات.

دلیل چیست؟

اطلاق روایاتی که از آنها شرطیة طهارت یا مانعیة عدم نجاست را می خواستیم بفهمیم.

الروایة الاولی التی تکون شاهدتا علی شرطیة الطهارة لصحة الصلاة: صحیحة زرارة.

۴۱۹۲ ـ ۱ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.[۲]

---

[۱] (۲)ـ التهذیب ۱ ـ ۴۲۱ ـ ۱۳۳۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۳ ـ ۶۴۱.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۶۶، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الرواية الثانية التى تكون شاهدتا على مانعية النجاسة لصحة الصلاة: صحيح على بن مهزيار.

۴۲۲۸ ـ ۱ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ **عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ** قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ سُلَيْمَانُ بْنُ رُشَيْدٍ يُخْبِرُهُ أَنَّهُ بَالَ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَ أَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدُ نُقْطَةٍ مِنَ الْبَوْلِ لَمْ يَشُكَّ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَ لَمْ يَرَهُ وَ أَنَّهُ مَسَحَهُ بِخِرْقَةٍ ثُمَّ نَسِيَ أَنْ يَغْسِلَهُ وَ تَمَسَّحَ بِدُهْنٍ فَمَسَحَ بِهِ كَفَّيْهِ وَ وَجْهَهُ وَ رَأْسَهُ ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَ الصَّلَاةِ فَصَلَّى فَأَجَابَهُ بِجَوَابٍ قَرَأْتُهُ بِخَطِّهِ أَمَّا مَا تَوَهَّمْتَ مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا مَا تُحَقِّقُ فَإِنْ حَقَّقْتَ ذَلِكَ كُنْتَ حَقِيقاً أَنْ تُعِيدَ الصَّلَوَاتِ اللَّوَاتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوُضُوءِ[۲] ـ بِعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَقْتِهَا وَ مَا فَاتَ وَقْتُهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قِبَلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهُ نَجِساً لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَقْتٍ وَ إِذَا كَانَ جُنُباً أَوْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ اللَّوَاتِي فَاتَتْهُ لِأَنَّ الثَّوْبَ خِلَافُ الْجَسَدِ فَاعْمَلْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.[۳]

در این دو روایت ثوب آمده است که این ثوب اطلاق دارد و هر دو را می گیرد ساتر و غیر ساتر.

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۱ ـ ۴۲۶ ـ ۱۳۵۵، و الاستبصار ۱ ـ ۱۸۴ ـ ۶۴۳ أورد ذيله في الحديث ۴ الباب ۳ من ال وضوء و الحديث ۲ الباب ۳۹ من الجنابة.

[۲] (۳)ـ المفروض في الحديث صحة الوضوء و ان المانع و المحذور هو النجاسة لا غير فينبغي أن يحمل الوضوء في قوله بذلك الوضوء على التمسح و التدهن فانه معنى و القرينة واضحة بل التصريح في آخره.(منه قده في هامش المخطوط).

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۷۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۱]...و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط...[۲]

ایشان می گویند که در توابع صلاة هم نیاز است که بدن طاهر باشد.

اقوال در حقیقت نماز احتیاط:

در حقیقت نماز احتیاط اختلاف است:

القول الاول: عند تمامیّة الصلاة، نافلةٌ و فی عدمها جزء للصلاة.

گفته اند که این صلاة الاحتیاط إمّا و إمّا است:

اگر نماز قبلی ناقص بوده است: این جزئی از همان نماز قبلی است.

اگر نماز قبلی درست بوده است: نافله است.

القول الثانی: هذه الصلاة مستقلة و لا ربط بینه و بین الصلاة المشکوکة فیها.

قول دیگر این است:

این نمازی است که شارع به من تکلیف کرده است و مستقل است که اگر نماز قبلی من ناقص بوده است در لوح واقع این نماز بر من واجب بوده است و اگر نماز قبلی کامل بوده است در لوح واقع، این نماز فی علم الله بر من مستحب بوده است.

بر اساس دو تفسیر و دو شق این نماز احتیاط نماز است و گفته شد که در صلاة طهارت شرط است.

---

[۱] يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه....

[۲] ... و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

دلیل هذا الاطلاق: اطلاق الروایات.

دلیل این هم اطلاق ادله اعتبار است.

[1]...و قضاء التشهد و السجدة المنسيين...[2]

اگر بعد از نماز فهمید که یک سجده یا تشهد را فراموش کرده است باید بعد از نماز آنها را قضاء کند.

الاقوال فی حقیقة هذا التشهد و السجود:

در بحث صلاة گفته خواهد شد که این تشهد و سجده چیست؟ امر مستقلی است یا جزء نماز است؟ ادائی است یا قضائی است؟

القول الاول: جزء الصلاة و ان ترتيبه ينتقل الى آخر الصلاة.

یک قول این است که جزء نماز است اما ترتیبش بهم خورده است و در آخر نماز آمده است.

القول الثانی: ليس جزءا للصلاة و ان كان اداءا يعنى تقام اداءا.

یک قول این است که جزء نماز نمی باشد اما اداء است.

القول الثالث: ليس جزءا للصلاة و أتاها المكلف قضاءا.

قول سوم این است که جزء نماز نمی باشد و قضاء است.

که بحثش در صلاة می آید انشاء الله.

---

[1] ... يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط....

[2] ... و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

ما قول اول را اختیار کردیم خوب وقتی شد جزء صلاة گفته شده که در تمام نماز طهارت شرط است و این را به مفهوم صلاة وارد شده در روایات استفاده کردیم.

شمول نسبت به افراد را اطلاق می گویند و شمول نسبت به اجزاء را مفهوم می گویند نه اطلاق.

[۱]...و كذا في سجدتي السهو على الأحوط...[۲]

ایشان در سجده سهو فتوا ندادند بلکه احتیاط کرده اند که این سجده سهو هم از توابع نماز است.

علت عدم شرطية الطهارة: عدم كونه جزءا من الصلاة و عدم الدليل على شرطيتها فى هذه السجدة و البرائة عن تكليف الزائد و هو سجدة السهو مع الطهارة.

آیا طهارت در این سجده هم لازم است یا خیر؟

وقتی ما سراغ دلیل سجده سهو می رویم می بینیم که از اجزاء صلاة نمی باشد بلکه سجده ای است که باید بعد از نماز در بعضی موارد انجام دهد.

حتی در روایت داریم:

۱۰۴۳۵ ـ ۱ ـ [۳] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ

---

[۱] یکشنبه ۹۲/۱۱/۰۶. ... يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين....

[۲] ... و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

[۳] (۲)ـ الكافي ۳ـ ۳۵۶ ـ ۴، أورد ذيله في الحديث ۱ من الباب ۵ من هذه الأبواب.

بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَتَكَلَّمُ نَاسِياً فِي الصَّلَاةِ يَقُولُ أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ فَقَالَ يُتِمُّ صَلَاتَهُ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ الْحَدِيثَ.[1]

که در این روایت آمده است: « ...يُتِمُّ صَلَاتَهُ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ... » یعنی این سجده بعد از اتمام نماز است لذا این سجده جزئی از نماز نمی باشد.

باید برویم سراغ اصول. این مورد از موارد اقل و اکثر است به این صورت که می دانم که در مواردی باید بعد از نماز سجده سهو بجا آورم احتمال می دهم که این که بر من واجب است سجده با طهارت خبثی باشد، در اینجا برائت را از اکثر که سجده سهو با طهارت خبثی باشد، جاری می کنم.

علت احتیاط سید در مسئله: تردید سید در الغاء خصوصیت از «تکلم» ممنوع در سجده سهو و بین نماز و سجده سهو، به دیگر شرائط نماز من جمله طهارت.

سید احتیاط کردند، نه فتوا به شرطیة داده اند و نه به عدم شرطیت آن فتوا داده اند، علت این احتیاط چیست؟

ما روایتی داریم که بین نماز و سجدتی السهو و همچنین بین سجدتی السهو نباید تکلم کرد. سوال این است که از این روایت استفاده شود که این تکلم از باب مثال است که یعنی هر چه در نماز معتبر است از شرائط گرفته است تا موانع، در اینجا هم تمام آن شروط و موانع، معتبر است یا خیر این «تکلم» از باب تعیین است؟ چون سید مردد بوده است که این «تکلم» از باب مثال است یا خیر از باب تعیین است، لذا احتیاط کرده اند.

[1] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

مناقشه: «تکلم» از باب تعیین است به خاطر ماحی بودن صورت نماز بخلاف دیگر شروط.

این وجه درست نمی باشد تکلم یک خصوصیتی دارد که نمی توان آن را سرایت به طهارت دارد چرا که تکلم ماحی صورت صلاة است لذا اگر کسی در نماز تکلم کند عرف می گوید که این نماز نمی باشد، اما انسان اگر با بدن یا لباس نجس بخواند بخصوص اینکه این نجاست مشخص نباشد و خیلی جزئی باشد، نمی گوید که این نماز، نماز نمی باشد بلکه می گویند که این نماز او باطل است.

لذا این الغاء خصوصیت درست نمی باشد و شاهد آن هم این است که خیلی از این اجزاء و موانعی که در نماز گذاشته اند بخاطر این است که ماحی صورت نماز است، گفته اند که باطل است مثل اکل و شرب لذا اگر کسی شکلات در دهان بگذارد و به صورتی باشد که ماحی صورت صلاة نباشد، این مخل به صلاة نمی باشد.

[۱]...و لا یشترط فیما یتقدمها من الأذان و الإقامة...[۲]

در اینجا دیگر بحث توابع تمام شد و در مقدمات بحث را شروع می کنند.

اذان و اقامه مستحب است و طبق نظر بعضیها این اذان او اقامه واجب می باشد. که سید می فرمایند که در اینجا طهارت بدن و لباس معتبر نمی باشد.

---

[۱] ... یشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساتراكان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط....

[۲] ... و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

بحث عن شرطية الطهارة فی الاذان و الاقامة:

الاول فی الاذان:

در اذان دلیلی نداریم که طهارت شرط است الا یک دلیل که در اقامه به آن اشاره می کنیم که مسلما از اجزاء صلاة هم که نمی باشد.

الاقوال: عدم جريان البرائة فی استحبابه و الجريان فی الأجزاء و الشرائط من جملتها الطهارة.

وقتی اینطور شد، اذان مستحب است، آیا در مستحبات برائت جاری می شود یا خیر؟

یک قول می گوید که اگر در استحباب آن شک کنیم برائت جاری نمی شود اما در شک در اجزاء و شرائط آن که اقل و اکثر در مستحبات می شود که اینجا بعضی گفته اند برائت جاری می شود.

این یک قول.

القول الثانی و المختار: عدم جريان البرائة مطلقا.

قول دوم این است که در هیچ کدام برائت جاری نمی شود حتی در اجزاء و شرائط که در بحث اصول گفته شد که ما هم قائل شدیم به عدم جریان مطلقا.

لذا اگر شک کرد، در اینجا برائت نداریم خوب یک دفعه اماره بر عدم شرطیة طهارت آمده است که به آن اخذ می کنیم در اینجا می تواند به قصد جزمی اذان را بخواند اما اگر روایت نداشتیم مثل ما نحن فیه نمی تواند به قصد جزمی بخواند چرا که اگر طهارت لازم بوده است، که این شخص طهارت نداشته است و اگر طهارت شرط نبوده است این عمل او تشریع است چون علم ندارد که این طهارت شرط است. تشریع و بدعت یعنی ورود ما لا یعلم فی الدین. عنوان عمل قصدی است نه عنوان تشریع یعنی حتی اگر به عنوان تشریع هم این کار را انجام ندهد، باز تشریع است لذا باید فقط به قصد رجاء بخواند چرا که احتمال می دهیم که شاید شرط باشد، علم غیب که نداریم که

شارع هم همان ثواب را خواهد دارد بخاطر انقیاد البته در صورتی که در واقع هم مستحب باشد یا طهارت شرط باشد که باز ثواب عمل را می گیرد اما اگر در واقع مستحب یا شرطیة نباشد، ثواب انقیاد را می دهد که شاید مساوی با ثواب خود عمل باشد ممکن است نباشد که این را ما نمی دانیم.

در اینجا فقیه باید مواظب فتوایش باشد، اگر روایتی داشت بر عدم اعتبار طهارت می تواند فتوا دهد که لا یعتبر الطهارة فی الاذان و الا در مقام افتاء باید فتوا دهد که خواند اذان با لباس نجس به قصد رجاء مشکل ندارد لذا تمام مستحبات و مکروهات رساله ها باید به قصد رجاء انجام شود و اول رساله ها هم این مسئله را یکجا تذکر داده اند که مستحبات و مکروهات این رساله باید به قصد رجاء اتیان شود، چون تعداد آنها بسیار زیاد است و نمی توان در مورد خودش هر کدام را تذکر دهد. لذا فقیه باید بگوید که به قصد رجاء باید بدون طهارت خبثی اتیان کند این در جایی است که بخواهد افتاء کند و الا خبر دادن مشکلی ندارد مثلا نگوید که شرط نمی باشد یا مستحب نمی باشد بلکه بگوید، ما دلیلی بر شرطیت و استحباب نداریم.

[1] اما در جایی که با طهارت اذان می گوید دیگر می تواند به قصد جزمی این را اتیان کند، چرا که یقین دارد که این مشروع است چرا که احتمال نمی دهد که نجاست در اذان شرط باشد. لذا تمام اختلاف در جایی است که می خواهد با بدن یا لباس نجس، اذان بگوید.

آیا استصحاب عدم جعل استحباب یا طهارت در اینجا جاری می شود یا خیر؟

جاری نمی شود و لو بخاطر فرار از قول بلا علم و کذب یا تشریع، چرا که در مقام اثبات استحباب یا شرطیة که اثر تنجیزی و تعذیری ندارد لذا جاری نمی شود و در فرار از قول بلا علم و تشریع هم جاری نمی شود چرا که علمی که در تشریع و کذب اخذ شده است، علمی موضوعی است که استصحاب جایگزین قطع موضوعی نمی شود.

---

[1] دوشنبه ۹۲/۱۱/۰۷.

الا اینکه اطمینان و لو از اطلاق مقامی، برای ما حاصل شود، یعنی اگر شرط بود، به ما می رسید، اگر از این اطلاق مقامی به اطمینان رسید می تواند به قصد جزمی بجا آورد و الا نمی شود.

[1]الثانی فی الاقامة:

بیاناتی که در اذان گفته شد در اقامه هم می آید عینا فقط تنها تفاوتی که بین این دو است، این است که ادعا شده است که در شرطیت طهارت در اقامه ما دلیل داریم و آن روایاتی است که اقامه را نازل به منزله صلاة کرده اند و از این تنزیل گفته اند که تمام شرائط صلاة من جمله طهارة در اقامه شرط است الا اینکه دلیل خاص داشته باشیم:

الروایات الدالّة علی شرطیة الطهارة فی الاقامة بتنزیل الاقامة مقام الصلاة الظاهر فی اعتبار شرائط الصلاة فی الاقامة من جملتها الطهارة:

الروایة الاولی: روایة سُلَیْمَانَ بْنِ صَالِحٍ:

۶۹۳۳ ـ ۱۲ ـ [2] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ ***سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ*** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُقِيمُ أَحَدُكُمُ الصَّلَاةَ وَ هُوَ مَاشٍ وَ لَا رَاكِبٌ وَ لَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً وَ لْيَتَمَكَّنْ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتَمَكَّنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي صَلَاةٍ.[3]

منظور از « ...وَ لْيَتَمَكَّنْ فِي الْإِقَامَةِ...[4] » این است که در اقامه استقرار داشته باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۲/۱۱/۰۸.

[2] (۴)ـ الكافي ۳ـ ۳۰۶ ـ ۲۱.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۵ ؛ ص۴۰۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] لَا يُقِيمُ أَحَدُكُمُ الصَّلَاةَ وَ هُوَ مَاشٍ وَ لَا رَاكِبٌ وَ لَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً وَ لْيَتَمَكَّنْ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتَمَكَّنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي صَلَاةٍ.

این مشخص و واضح است که اقامه نماز نمی باشد بلکه منظور تنزیل اقامه به منزله صلاة است که معنای آن این است که: ما یعتبر فی الصلاة یعتبر فی الاقامه.

الرواية الثانية: رواية يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ.

۶۹۳۰ـ ۹ـ[۱] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ **يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ** عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أُؤَذِّنُ وَ أَنَا رَاكِبٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا رَاكِبٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ رِجْلِي فِي الرِّكَابِ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا قَاعِدٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا مَاشٍ قَالَ نَعَمْ مَاشٍ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِذَا أَقَمْتَ الصَّلَاةَ فَأَقِمْ مُتَرَسِّلًا فَإِنَّكَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ قُلْتُ: لَهُ قَدْ سَأَلْتُكَ أُقِيمُ وَ أَنَا مَاشٍ قُلْتَ لِي نَعَمْ فَيَجُوزُ أَنْ أَمْشِيَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا دَخَلْتَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرْتَ وَ أَنْتَ مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ ثُمَّ مَشَيْتَ إِلَى الصَّلَاةِ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ وَ إِذَا الْإِمَامُ كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ كُنْتَ مَعَهُ فِي الرَّكْعَةِ لِأَنَّهُ إِنْ أَدْرَكْتَهُ وَ هُوَ رَاكِعٌ لَمْ تُدْرِكِ التَّكْبِيرَ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ فِي الرُّكُوعِ.[۲]

«مُتَرَسِّلًا» یعنی پشت سرهم و بدون فاصله و توقف بگو و تکه تکه نکن که در مقابل تأنی است.

شاهد این است که « ...إِذَا أَقَمْتَ الصَّلَاةَ فَأَقِمْ مُتَرَسِّلًا فَإِنَّكَ فِي الصَّلَاةِ...[۳] » که شروع در اقامه را شروع در نماز فرض کرده است.

---

[۱] (۸)ـ التهذيب ۲ ـ ۲۸۲ ـ ۱۱۲۵.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۵ ؛ ص۴۰۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] قُلْتُ لَهُ أُؤَذِّنُ وَ أَنَا رَاكِبٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا رَاكِبٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ رِجْلِي فِي الرِّكَابِ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا قَاعِدٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا مَاشٍ قَالَ نَعَمْ مَاشٍ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِذَا أَقَمْتَ الصَّلَاةَ فَأَقِمْ مُتَرَسِّلًا فَإِنَّكَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ قُلْتُ: لَهُ قَدْ سَأَلْتُكَ أُقِيمُ وَ أَنَا مَاشٍ قُلْتَ لِي نَعَمْ فَيَجُوزُ أَنْ أَمْشِيَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا دَخَلْتَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرْتَ وَ أَنْتَ مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ ثُمَّ مَشَيْتَ إِلَى الصَّلَاةِ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ وَ إِذَا الْإِمَامُ كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ كُنْتَ مَعَهُ فِي الرَّكْعَةِ لِأَنَّهُ إِنْ أَدْرَكْتَهُ وَ هُوَ رَاكِعٌ لَمْ تُدْرِكِ التَّكْبِيرَ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ فِي الرُّكُوعِ.

روایت سوم: روایت أَبِو هَارُونَ الْمَكْفُوفِ

۶۹۰۴ـ ۱۲ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي هَارُونَ الْمَكْفُوفِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا أَبَا هَارُونَ الْإِقَامَةُ مِنَ الصَّلَاةِ فَإِذَا أَقَمْتَ[۲] فَلَا تَتَكَلَّمْ وَ لَا تُؤْمِ بِيَدِكَ.[۳]

خوب امام فرمودند: « ...الْإِقَامَةُ مِنَ الصَّلَاةِ...[۴] » خوب مشخص است که نماز نمی باشد منظور این است که اقامه احکام نماز را دارد.

از این تنزلیها استفاده می شود که آنچه برای نماز معتبر است برای اقامه هم معتبر است که یکی از امور معتبره در نماز طهارت است لذا در اقامه هم طهارت شرط است.

مناقشه:

دلالتا: یمکن تنزیل الاقامة فی الصفات الواردة فی الروایة فقط.

دلالت این روایات محل تامل است که آیا در همه احکام تنزیل به منزله صلاة است یا خیر تنزیل به منزله به احکامی است که در روایت آمده است.

سندا: ضعف «صالح بن عُقبه» الموجود فی الروایات الثلاثة بشهادة ابن الغضائری «انه غال کذاب» و قاعدة الرجالی « ان کل صالح طالح» استقراءا.

در هر سه این روایات صالح بن عقبه آمده است که ضعیف است که ابن الغضائری گفته است: «غال کذاب».

اگر این سه روایت به یک راوی ضعیف نبودند می توانستند استفاضه را بسازند اما در این صورت دیگر مفید استفاضه هم نمی باشند.

---

[۱] (۴)ـ الكافي ۳ـ ۳۰۵ـ ۲۰.

[۲] (۵)ـ في المصدرـ أقمته.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۴] يَا أَبَا هَارُونَ الْإِقَامَةُ مِنَ الصَّلَاةِ فَإِذَا أَقَمْتَ فَلَا تَتَكَلَّمْ وَ لَا تُؤْمِ بِيَدِكَ.

البته در بعضی روایات راوی ضعیف دیگری هم غیر صالح وجود دارد مثل روایت دوم که یونس شیبانی هم ضعیف است.

یک قاعده رجالی داریم که بر اساس استقراء است که «کل صالح طالح» یعنی تمام صالحهای در سند روایات ضعیف می باشند الا یک صالح که ثقه است اما آن هم روایتی ندارد.

این صالح بن عقبه در کتاب کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است که طبق نظر مرحوم خوئی می شود ثقه اما بعد ایشان هم از این مبنای خود برگشتند و قائل شدند که مشایخ بلاواسطه حجت است و این شخص از مشایخ بلاواسطه هم نمی باشد می ماند تفسیر علی بن ابراهیم که اگر کسی توثیق ایشان را قبول کند مثل مرحوم خوئی، این شخص می شود ثقه که این توثیق با تضعیف ابن غضائری تساقط می کند و وثاقت اثبات نمی شود.

البته مرحوم خوئی این روایات را قبول نکرده اند، با اینکه تضعیفات ابن غضائری را قبول نکرده اند چرا که اولا دلالت این روایات را قبول نکرده اند و دیگر اینکه این روایات به اشخاص دیگر هم ضعیف می باشند.

اشکال المجلسی رحمه الله: الغلو الباعث للحکم بکذبه بالصفات الواردة فی روایاته لیس غلوا بالحقیقیة.

مرحوم مجلسی این غلو را از این شخص دفع کرده است چرا که صفاتی که ایشان در این روایات برای ائمه علیهم السلام نقل کرده است درجات ائمه علیهم السلام است که مورد قبول همه است و غلوی در کار نبود است و امکان دارد که کذاب بودن او هم از باب غلو باشد. لذا این تضعیف ثابت نمی شود.

المناقشة فی اشکال المجلسی رحمه الله بنکتتین:

در این کلام مرحوم مجلسی و کسانی که مثل ایشان این غلو را از افرادی دفع کرده اند باید دقت کرد که خیلی مورد مغالطه واقع می شود:

نکته اول: معلوم نیست به حکم این روایات غالی شناخته شده باشد به قرائنی:

معلوم نمی باشد که کسانی که اینها را به غالی متصف کرده اند بخاطر این روایات بوده است شاید روایاتی بوده است در مورد ائمه علیهم السلام نقل کرده است و در آنها غلو بوده است که در این کتاب نبوده است. در زمان مرحوم مجلسی ایشان کار خوبی کرده است که تمام روایات و لو اینکه ضعیف بوده است، نقل کرده است.

جرح ایشان توسط کتب رجالی آن زمان.

ابن غضائری در زمان شیخ نجاشی و شیخ مفید بوده است و گفته شده است که کتب رجال خیلی در دسترس بوده است که احتمالا بر اساس آنها جرح و تعدیل می کرده اند.

ذکر روایات حجت در کتاب کافی و مرحوم شیخ فقط در حالیکه روایت غلو در نظر ایشان حجت نبوده است لذا ممکن است نیاورده باشند.

مرحوم شیخ و کلینی روایاتی نقل می کرده است که این ها حجت است و قصد اینها تجمیع روایات نبوده است لذا ممکن است، اینها را چون غلو می دانسته اند نقل نکرده اند.

گفته نشود که در قدیم مقامهای که ما الان قائلیم در آن زمان غلو می دانسته اند چرا که زیارت جامعه کبیره را نقل کرده اند که مضامین آن خیلی عالی است و به نظر نمی رسد که روایاتی بوده است که مضامینی بالاتر از این داشته باشد و نقل نکرده باشند، لذا غلو آنها با زمان ما فرقی ظاهرا نمی کرده است ضمن اینکه این را فقط ظاهرا مرحوم صدوق نقل کرده است که قائل به سهو النبی بوده است.

گفته نشود ابن غضائری، تضعیفاتش را قبول نمی کرده اند، چرا کسی در جلالت ایشان شک ندارد اما بخاطر کثرة تضعیف ایشان این را گفته اند نه اینکه قرینه یا دلیلی غیر این داشته باشند و این باعث نمی شود که تمام تضعیفات ایشان را ما قبول نکنیم بله مگر اینکه نکته ای داشته باشد.

بله ممکن است از باب صحت انتساب کتاب موجود ایشان به ابن غضائری اشکال کرده باشند که ما هم قبول داریم اما نقل قولهایی که از علامه و ابن داوود و سید بن طاووس از ابن غضائری می شود اینها معتبر است و حجت چرا که اینها نسخه داشته اند. &&& دقیقه ۲۴

نکته دوم: معلوم نمی باشد که کذاب را به تبع غلو نسبت داده باشند.

معلوم نمی باشد که مقصود ابن غضائری از کذاب این باشد که این کذب را از غلوّ ایشان فهمیده اند در حالیکه خیر ممکن است که در نظر ایشان دو تضعیف بوده است یکی غلو و یکی کذب چرا که غلو تلازمی با کذب ندارد، لذا حتی اگر غُلوّش را هم درست کنیم این درست نمی شود.

&&& ابن غضائری و نجاشی عمده رجالی های ما بودند و از دیگران برجسته تر بوده اند، لذا مقدم بر دیگران می شده اند و نجاشی هم مثل ابن غضائری کثیر التضعیف بوده است و ضمن اینکه نجاشی فقط متعرض مصنفین شده است اگر مانند ابن غضائری متعرض غیر مصنف ها هم می شد ایشان هم معروف به کثیر التضعیف می شده اند و شیخ هم به معنای اصطلاحی رجالی نبوده است. بله کشی را می توان بعد از ایشان به عنوان رجالی دانست.

در هر حال ظاهرا نمی توان وثاقت ایشان را اثبات کند.

لذا در اقامه هم دلیلی نداریم، بر شرطیت طهارت.

بعضی آمده اند گفته اند که فقهیا بین اذان و اقامه فرقی نمی باشد لذا حکم اقامه و اذان یکی می باشد این درست نمی باشد و در ارتکاز متشرعه بین اینها فرق است و اقامه مهمتر است و اگر در مورد اقامه بگوییم اذان را ملحق نمی کنیم حتی اگر اقامه قبل از اذان گفته شود، باطل است و این اقتران زیاد اقامه به صلاة را می رساند.

اگر این روایات دلالتا مشکلی نداشته باشد تنزیل زمانی به اعتبار تمام احکام دلالت دارد که آن شیئی که به آن تنزیل شده است، صفت بارزی نداشته باشد که نماز از این

موارد است و باز باید به خود تعبیر تنزیل هم توجه داشت که کدام اطلاق دارد، که کلام روایت سوم خوب بود بخلاف کلام دو روایت دیگر که مثلا گفته بود اذا اقمت این عرفی است که گفته شود که وقتی غذا می خوری دستت را بشوی این به معنای این نمی باشد که دست شستن وسط غذاست یا جزء غذا خوردن است، با این حال این تعبیر عرفی است. &&&&

[1]...و الأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام و لا فيما يتأخرها من التعقيب...

وجه عدم شرطية طهارت: عدم جزئيتها للصلاة و ان لم يجر الأصول العمليه لعدم الأثر فی التنجيز و التعذير.

وجه آن از قبل مشخص شد چرا که از اجزاء صلاتیة نمی باشد خوب اگر دلیلی داشتیم که شرط است که اخذ به آن می کنیم و اگر دلیلی هم داشتیم بر عدم اعتبار آن به صورت جزمی می توانیم اخذ کنیم یعنی تعقیبات را به قصد جزمی تعقیبات آن را اتیان می کنیم اما اگر دلیلی نداشتیم اصل که جاری نمی شود چون اثر تنجیزی و تعذیری ندارد حتی در نسبت دادن به بیانی که در اذان گفته شد، لذا اگر با بدن یا لباس نجس اگر خواست بخواند باید به قصد رجاء باشد.

[1] چهارشنبه ۹۲/۱۱/۰۹.

[۱]...و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء

سواء كان متسترا به أو لا و إن كان الأقوى في صورة عدم التستر به بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط. . . [۲]

توضیح المسئله:

مرحوم سید شروع می کند در بحث از شرطیة طهارت در ملحقات به لباس مثلا مریضی که لحافتی دارد و آن لحاف نجس است.

ایشان احتیاط کرده اند و بعد تفصیل داده اند که نسبت به بخشی این احتیاط، احتیاط مستحب و نسبت به بخشی احتیاط واجب می باشد.

از علی الاقوی به بعد می شود فتوا به عدم اشتراط طهارت یعنی در صورتی که ساتر نمی باشد طهارت شرط نمی باشد اما در صورت اینکه این ساتر باشد در اینجا چطور می شود؟

در این صورت ایشان احتیاط کرده اند چرا که در اول که ایشان احتیاط کردند یک صورت را با علی الاقوی خارج کرد که در صورت عدم ساتریت بود اما مورد دیگر تحت احتیاط باقی می ماند.

بحث ما در ین است که اگر کسی پتو کشیده است و در حال نماز است آیا شرط صحت نماز طهارت این لحافت است یا خیر؟

---

[۱] ... يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة....

[۲] ... و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

الاقوال الاربعة فی المسئله:

اقوال در مسئله را ابتداءا بحث می کنیم و بعد مختار خودمان را نقل می کنیم و وجه آن که مشخص شود وجه رد اقوال دیگر هم مشخص می شود:

القول الاول: شرطية طهارة اللحاف مطلقا.

القول الثانی: عدم شرطية طهارة اللحاف مطلقا.

القول الثالث: شرطية الطهارة فی صورة ساترية اللحاف و عدم الشرطية فی صورة عدم ساتريته.

این قول همان تفصیلی است که در قول سید آمده است.

القول الرابع لبعض المتاخرين و مختارنا: اشتراط الطهارة ان لف نفسه به و عدم اشتراطه فی غيره.

اگر پتو را روی خودش کشیده است لازم نمی باشد که ملحفه یا لحاف طاهر باشد اما در جایی که به خودش پیچیده است در اینجا طهارت معتبر است.

توضيح المختار و دليله: اعتبار الطهارة فی صورة صدق اللباس و عدمه عند عدمه لان الموضوع اللباس لا الثوب.

موضوع ادله در طهارت و نجاست کلمه ثوب و ثیاب است اما به مناسبت فقها فهمیده اند که موضوع لباس است نه ثوب چرا که در بعضی از روایات آمده است: «الصلاة فی النجس». فرق بین لباس و ثیاب این است که ثیاب یعنی چیزی که معد برای پوشیدن است اما لباس چیزی است که انسان می پوشد و لو معد برای پوشیدن نباشد مثل لنگ که اگر بپوشید می شود لباس و ثیاب نمی باشد و اگر باز کند دیگر نه لباس می باشد و نه ثیاب.

الصور المتصورة فی المسئلة:

حال که روشن شد که موضوع لباس است نه ثوب صوری که برای استفاده لحاف است صور آن را در نظر می گیریم:

الصورة الاولی، التغطی به مع عدم صدق اللباس به و عدم تستره به: بطلان الصلاة لاقامة الصلاة عاریا.

زیر لحافت است و لخت است و لحاف ساتر است، آیا در این صورت طهارت شرط است؟ نماز این شخص باطل است چرا که شرط در نماز این است که عاری نباشد و این شخص عاری می باشد.

شاهد بر مطلب این است که می گوید که بر ندار که لختم اما نمی گوید لختم نکن. یعنی سالبه به انتفاء موضوع است یعنی لباسی نمی باشد که صحبتی از طهارت و نجاست آن شود.

بله اگر وظیفه شخصی نماز عریانی باشد، طهارت دیگر در این شرط نمی باشد چرا که این لباس نمی باشد و لباس شرط بود که طاهر باشد و این اگر لباس بود که دیگر صدق عریان بر او نمی شد.

عاری یعنی کسی که لباس ندارد نه اینکه ثوب ندارد لذا ممکن استکه کسی ثوب نداشته باشد، اما عاری هم نباشد چرا که لباس دارد اما ثوب ندارد مثل اینکه لنگی به دور خودش پیچیده است.

[1] اینجا باید توجه داشت که منظور جایی است که مثل این نمی باشد که صدق ما یلبس کند مثل اینکه لحاف را به عنوان عباء روی دوش خودش بیاندازد یا نشسته است و روی دوش بیاندازد که این صدق ما یلبس می کند به خلاف این صورت.

مانند احرام که طواف عاریا باطل است و اینکه گفته اند که حوله باید بپوشد

صورت دوم:

---

[1] شنبه ۹۲/۱۱/12.

عاری نمی باشد در زیر لحاف مثلا لباس دارد اما لحافی روی خودش کشیده است یکبار صدق ما یلبس نمی کند که اینجا دلیلی نداریم بر شرطیه طهارة دلیلی که داریم در لباس و بدن طهارت شرط است بدن که نیست مشخص است و در اینجا هم که لباس به آن نمی گویند.

صورت سوم:

لحاف را پوشیده است اگر صدق ما یلبس کند مثل اینکه لحاف را دور خودش گرفته است طهارت معتبر است اما گاها به دور خودش چیزی می گیرد اما صدق ما یلبس نمی کند مثل اینکه داخل کارتن رود یا موکت را لوله کند و دور خودش بگیرد به این لباس نمی گویند لذا طهارت شرط نمی باشد لحاف هم همینطور است گاها به صورتی به دور خودش می کند که صدق لباس می کند، طهارت معتبر است و اگر هم شک کرد، دو قسم از شک را داریم:

شک مفهومی: نمی دانم به این شکل عرف لباس می گوید که نمی دانیم عرفا به این لباس می گویند یا خیر که برائت جاری می شود یعنی نمی دانیم که این مقدار هم در نماز شرط است یاخیر؟ برائت از زائد جاری می شود

مثال دیگر برای شک مفهومی: حرمت مکث حائض در مسجد است مثلا مسجدی خراب شده است که نمی دانیم که به این مسجد می گویند یا خیر؟ مجرای برائت است.

شک مصداقی:

مفهومش گیر نمی باشد می دانیم که اگر لحاف را دو دور دور خودمان بپیچیم صدق لباس می کند و اگر یک دور باشد، صدق نمی کند نمی دانم، این یک دور است یا دو دور در جایی که شبهه مصداقیه باشد و اصل تکلیف محرز باشد مجرای احتیاط است اما در جایی که شک مصداق به شک در تکلیف می کشد مجرای برائت است مثل اینکه شک می کند که این مایع خمر ست یا سرکه یا نمی دانم که این دلستر ها اینها ماء الشعیر است یا فقاع؟ در اینجا مجرای برائت است.

در ما نحن فیه اگر به نحو شبهه مفهومیه برائت جاری است و اگر به نحو شبهه مصداقیه باشد، مجرای قاعده اشتغال است چرا که اصل نماز برای من محرز است مگر اینکه اصل شرعی داشته باشیم مثل اینکه قاعده طهارت داشته باشم چرا موضوع اشتغال دفع ضرر محتمل است، در جایی که خود شارع برائت داشته باشد دیگر احتمال ضرر نمی باشد.

[۱]...و یشترط في صحة الصلاة أیضا إزالتها[۲] عن موضع السجود...[۳]

مکان مصلی عبارت است از سطحی است که بدن مصلی در هنگام صلاة با آن ملاقات دارد مثلا در هنگام ایستادن، مکان مصلی سطحی است که مصلی روی آن واقع شده است و اگر جوراب دارد مکان مصلی می شود همان جوراب.

ما وقتی می گوییم مکان مصلی، وقتی شما می نشینید یک بخشی از این عبا باز می شود این سطحی که عبا باز می شود مراد نمی باشد بلکه موضعی که بدن قرار می گیرد. که مکان مصلی هفت تاست بله گاها قرینه ای در کلام می باشد، که مشخص است که منظور فضای اشغال شده ای می باشد، مثل اینکه در خیمه ی دیگری نماز می خوانیم که در آنجا فضای غصبی است اما مراد در اینجا فضا نمی باشد چرا که فضا نجس نمی شود.

آیا نجاست در مکان معتبر است یا خیر؟

---

[۱] ... و یلحق باللباس علی الأحوط اللحاف الذي یتغطی به المصلي مضطجعا إیماء یشترط في صحة الصلاة واجبة کانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتی الظفر و الشعر و اللباس ساترا کان أو غیر ساتر عدا ما سیجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فیه و کذا یشترط في توابعها من صلاة الاحتیاط و قضاء التشهد و السجدة المنسیین و کذا في سجدتي السهو علی الأحوط و لا یشترط فیما یتقدمها من الأذان و الإقامة....

[۲] ای ازالة النجاسة عن موضع السجود.

[۳] ... دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا کانت مسریة إلی بدنه أو لباسه.

ایشان می فرمایند: که فقط موضع پیشانی در سجده باید طاهر باشد لذا فقط سطحی از مهر که پیشانی روی آن قرار می گیرد، باید طاهر باشد لذا روی زمین و فرشی که نجس است می تواند نماز بخواند.

در مکان مصلی در اعتبار طهارت مجموعا ما چهار قول داریم:

قول اول: منسوب به سید مرتضی باید مکان مصلی مطلقا طاهر باشد. از اینکه نوعا بدن انسان لباس دارد و بدون لباس متعارف نبوده است و ایشان هم قیدی نزدند منظور ایشان حتی مکانهایی است که بدن ما با زمین با لباس حائل می شود بخلاف جایی که پتویی بیاندازی و نماز بخوانی چرا که این اطلاق را نمی توان فهمید چون متعارف این کار در آن زمان نبوده است.

قول دوم:

مطلقا طهارت شرط نمی باشد حتی در موضع سجده که گفته اند که مرحوم آقا رضا همدانی به این قول متمایل بودند و لو صریحا نگفته است.

قول سوم:

گفته اند که فقط مواضع السجود که هفتا است که باید طاهر باشد سر زانوها و کف دو دست و موضع دو انگشت پا و موضع پیشانی که منسوب است به ابو الصلاح حلبی.

قول چهارم:

قول مشهور که فقط باید محل سجود طاهر باشد.

[1] دلیل قول چهارم و مشهور:

[1] یکشنبه ۹۲/۱۱/۱۳.

به یک روایت استدالال شده است عمده بلکه همین یک روایت دلیل ما می باشد مجموعا به سه دلیل استدلال شده است که یکی هم اجماع و یکی هم ارتکاز است که آن اجماع و تسالم و ارتکاز را نمی توان قبول کرد چرا که ارتکاز &&&

ارتکازاتی که در عصر معصوم باشد و در استظهار ما نقش دارد این ارتکازات معتبر است که این که در زمان معصومعلیه‌السلام چه ارتکازی بوده است، با توجه به قرائنی می توان فهیمد مثل اینکه از سوالاتی که راویان از امامعلیه‌السلام کرده اند و به ما رسیده است می توان فهمید که ارتکاز در آن زمان چه بوده است.

سیره و ارتکاز خود به خود حجت نمی باشد بلکه باید باعث اطمینان نوعی شود که این این اطمینان حجت است که هم می تواند مبنای عمل قرار گیرد و هم به آن اطمینان، افتاء کند.

تسالمی که مرحوم خوئی قبول می کنند در نظر ایشان از تسالم بالاتر ست یعنی از واضحات و بدیهیات است اما نه &&&به حد اجتماع نقیضین محال است و بدیهایات منطقی نمی باشد اما منظور این است که مسئله طوری است که اگر آدم تامل کند منتهی می شود به واضحات و می بیند که دیگر نیاز به دلیل ندارد و به اطمینان می رسد. اجماع اتفاقی است که از آن کشف حدسی پیدا می کنیم به نظر شریف امامعلیه‌السلام.

صحیحه حسن ابن محبوبه:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۷

۴۳۶۶ـ ۱ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجِصِّ يُوقَدُ عَلَيْهِ بِالْعَذِرَةِ وَ عِظَامِ الْمَوْتَى ثُمَّ يُجَصَّصُ بِهِ الْمَسْجِدُ أَ يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَكَتَبَ[۲] إِلَيْهِ بِخَطِّهِ أَنَّ الْمَاءَ وَ النَّارَ قَدْ طَهَّرَاهُ.[۳]

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۲ ـ ۲۳۵ ـ ۹۲۸، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۱۰ من أبواب ما يسجد عليه.

[۲] این فکتب کلام راوی از حسن بن محبوب است لذا نگفتند کتب الیّ.

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

ظاهر یوقد علیه این است که عذره و استخوانها را روی گچ می ریختند و به آتش می کشیدند.

منظور عذره، مدفوع انسان است نه حیوان.

منظور از عظام الموتی استخوان انسان است چرا که به حیوان که موتی نمی گویند.

از ذیل این سوال معلوم می شود که از این گچ در ساختمان استفاده نمی کردند بلکه در کف مسجد استفاده می کنند ضمن اینکه در زمان ما هم متداول بود که کف اتاق را گچ می کردند که بعدا ماده ای قرمز رنگی می ریخته اند که ظاهرا این گچ را بعد از خشک شدن سفت می کرد.

ضمن این که از این سوال: « أَ يُسْجَدُ عَلَيْهِ » فهمیده می شود که کف مسجد بوده است.

از سوال سائل مشخص می شود که در ارتکاز این شخص بوده است که محل سجده باید طاهر باشد و ضمن این که در ذهن این سائل بوده است که گچی که به این صورت تهیه می شود، باید نجس باشد که از جواب امام علیه السلام امضاء این ارتکازها فهمیده می شود.

گچ از اجزای ارض باشد و سجده باید بر ارض یا ما ینبت من الارض باشد و پخته شدن گچ را از ارض بودن خارج نمی کند مثل آجر و سیمان و سنگ سجده جایز است. سیمان از معدنیات است که تبدیل به سیمان شده است.

سندا:

این روایت صحیح است

دلالتا:

دلالتش هم خوب است چرا که سوال سائل و جواب امام علیه السلام مشخص می شود که محل سجده باید طاهر باشد و در ذهن سائل بوده است که این گچ باید نجس باشد و

امام﵇ دو ارتکاز سائل را امضاء کرده اند اما امام﵇ فرمودند نگران نباشد که آن مائی که ریخته می شود و نار این نجاست را طاهر می کند.

سوال سائل در رابطه با گچ نبوده است بلکه در نجاست و طهارت گچ بوده است لذا شک و شبهه در نجاست و طهارت بوده است نه خود گچ.

اما اینکه نار مطهر است:

عذره می شود خاکستر و می شود طاهر چرا که استحاله شده است و خاکستر شده است و سائل چون عادتا مقداری از این خاکستر در گچ باقی می ماند سوال از طهارت و نجاست می کند و بعید است که این خاکستر را جدا می کردند.

«طهراه» هم که گفته شده است گفته نشود که به گچ بر می گردد نه به خاکستر چرا که وقتی خاکستر مخلوط شود به اعتبار این که قاطی به گچ شده است به گچ هم گفته شده است نجس و ضمیر طهراه به آن برگشته است.

اما اینکه ماء مطهر است:

روغن داخل استخوان که در آتش در اثر حرارت در می آید و خود عذره و آب و رطوبت آن نجس است که آن گچ را نجس می کند، خوب گچ را این آتش را نمی تواند طاهر کند چرا که گچ استحاله نمی شود لذا وقتی می خواهند درست کنند باید داخل آن آب بریزند، این گچ می شود طاهر ما قائلیم که اگر روی متنجس آب ریخته شود، آن گچ می شود طاهر مثل امروزه که یک استنبالی می آورند و آب روی آن می ریزند به این شکل اگر باشد و در آن زمان بوده است، این آب گچ را طاهر می کند.

پس متنجس ما دو تا بود: عذره و استخوان و گچ که عذره و استخوان را حرارت طاهر می کند و گچ را ماء طاهر می کند.

خوب ماء هم که متنجس نمی شود چرا که ما قائلیم که ماء قلیل در برابر متنجس معتصم است و متنجس نمی شود و اگر هم مضاف شود، اضافه بعد از طهارت است.

کسانی که قائل به اعتصام نمی باشند مثل مرحوم قطعی گفته اند که در مورد اجسامی که به صورت پودر باشند سیره قطعیه داریم که به صرف فرورفتن جسم طاهر می شود و خود آب هم طبق نظر ایشان غساله متعقب به طهارت محل، طاهر می باشد نه نجس.

اشکال نشود که به این صورت غسل که موضوع طهارت است، شامل این گچ و اجسام پودری نمی شود چرا که غسل عبارت است احاطه ماء که اینجا هم صورت گرفته است.

[۱]... دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها...[۲]

وقتی که محلهای دیگر &&&

در این مسئله اگر بخواهیم بگوییم که طهارت معتبر است دلیل می خواهد اما درعدم اعتبار دلیل نیاز ندارد چرا که مقتضای اصل، برائت از زائد است.

لذا باید دید که آیا در طها رت دلیلی داریم یا خیر؟

روایات عدیده ای داریم در&&&

صحیحه زراره:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۱

۴۱۴۶ـ ۱ـ[۳] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْبَوْلِ يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ أَوْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُصَلَّى فِيهِ فَقَالَ إِذَا جَفَّفَتْهُ الشَّمْسُ فَصَلِّ عَلَيْهِ فَهُوَ طَاهِرٌ.[۴]

---

[۱] دوشنبه ۹۲/۱۱/۱۴. ... و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود...

[۲] ...إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

[۳] (۶)ـ الفقيه ۱ ـ ۲۴۴ ـ ۷۳۲.

[۴] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

از جواب امام فهمیده می شود که سوال سائل این بوده است که اگر مکان نجس باشد می توان در آ« نماز خواند یا خیر.

از این روایت استفاده می شود که مکان مصلی باید طاهر باشد که قدر متیقن آن مکانهای اعضای سجده است و دور از ذهن است که این همه مکان باید طاهر باشد بخاطر یک موضع کوچک که سجده باشد لذا نمی توان گفت که قدر متیقن آن فقط موضوع سجده و پیشانی باشد.

البته اطلاقی ندارد که آیا باید تمام مکان طاهر باشد یا خیر مواضع هفت گانه سجده

در ارتکاز مومنین از سجده از اجزاء صلاة است غیر از ایستادن که از اجزاء صلاة نمی باشد لذا گفته اند که اگر در زمین غصبی بایستد اما در زمنی مباح سجده کند نماز او درست است.

موثقه عمار:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۲

۴۱۴۹ـ ۴ـ[۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَوْضِعِ الْقَذِرِ يَكُونُ فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا تُصِيبُهُ الشَّمْسُ وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ قَالَ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَ أَعْلِمْ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ[۲]....[۳]

یا تمام مواضع را می گیرد یا حداقل مواضع سجده را می گیرد لذا باید مکان مصلی من جمله مواضع سبعه باید طاهر باشد.

ما در قبلا این روایت که ظهور در طهارت موضع سجود است رواتی تداریم که اب این روایت معارض است که به وضوح دلالت می کند که در مکان مصلی طهارت معتبر نمی باشد که از آن مجموع روایات یک صحیح را می خوانیم.

صحیحه علی بن جعفر:

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۲ ـ ۳۷۲ ـ ۱۵۴۸.

[۲] (۳)ـ في هامش المخطوط ما نصه ـ ليس في الاستبصار و لا موضع من التهذيب ـ عن الموضع الى قوله حتّى تغسله، انظر التهذيب ۱ ـ ۲۷۲ ـ ۸۰۲ و الاستبصار ۱ ـ ۱۹۳ ـ ۶۷۵.

[۳] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۳

۴۱۵۴ـ ۲ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهِ قَالَ إِذَا يَبِسَتْ فَلَا بَأْسَ.[۲]

این روایت به وضوح دال است که در مکان مصلّی طهارت شرط نمی باشد.

این روایت با روایت «جص» که از علی بن جعفر بود معارضه نمی کند چرا که آن روایت اخص از این روایت است که می شود تعارض غیر مستقر که جمع عرفی دارد که تخصیص این روایت توسط روایت جص باشد.

گفته نشود که مساجد درقدیم سقف نداشته است و منظور خشک شدن به شمس است لذا گفته اند که لا باس یعنی شمس آن را طاهر کرده است. چرا که در زمان پیامبر مساجد سقف نداشته اند اما در زمان موسی بن جعفر ظاهرا سقف داشته است

لذا این دو روایت تعارض و تساقط می کند و رجوع می کنیم به اصل عملی و شک در اعتبار طهارت در موضع سبعه سجده می کنیم کمه برائت از زائد را جاری می کنیم.

[۳]....إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

یعنی ایشان می فرمایند که اگر رطوبت مسریه باشد طهارت لازم دارد که این دو فرض دارد:

بدن و لباس را نجس نمی کند یعنی رطوبت مسری است اما بدن و لباس را نجس نمی کند مثل اینکه این مکان متنجس دوم است و متنجس دوم منجس نمی باشد.

---

[۱] (۵)ـ التهذيب ۲ ـ ۳۷۳ـ ۱۵۵۳، أورد ذيله في الحديث ۴ من الباب ۶۰ من أبواب لباس المصلي.

[۲] شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] ... و يلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطى به المصلي مضطجعا إيماء يشترط في صحة الصلاة واجبة كانت أو مندوبة إزالة النجاسة عن البدن حتى الظفر و الشعر و اللباس ساترا كان أو غير ساتر عدا ما سيجيء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه و كذا يشترط في توابعها من صلاة الاحتياط و قضاء التشهد و السجدة المنسيين و كذا في سجدتي السهو على الأحوط و لا يشترط فيما يتقدمها من الأذان و الإقامة و يشترط في صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها...

صورت دوم: بدن و لباس ما را نجس می کند مثل این که این مکان متنجس اول و منجس است

کلام سید ناظر به کدام فرض است به فرض دوم یا هر دو فرض.

کلام سید ناظر به دوم است چرا که فرمودند: ضمیر کانت به نجاسة بر می گردد نه به رطوبت&&&

اما دلیل فرع دوم معلوم است که نماز باطل است چرا که شرط صحت نماز طهارت بدن و لباس است و فرض این است که این مکان بدن و لباس مصلی را نجس می کند.

اما صورت اول:

که مکان متنجس است اما مسری نمی باشد نماز درست است چرا که بدن و لباس که طاهر است و تنها اشکال این است که این مکان نجس است و ما دلیلی نداریم که در مکان طهارت شرط باشد یا مکانی که در آن نجاست مسری غیر منجسه نباشد، کما اینکه بعضی فتوا داده اند که ولو منجس نباشد اما نجاست دارد چرا که در روایت آمده است که اگر خشک باشد، نماز درست است مفهوم آن این است که اگر تر باشد نماز باطل است که این مقداری غیر عرفی است بلکه متفاهم عرفی این است که اگر آن رطوبت مسری منجس است، نماز باطل است. چرا که متناسب با سرایت و نجاست منجسیت آن است نه اینکه صرف تر بودن خصوصیت دارد. این متفاهم عرفی نمی باشد. حتی اگر نگوییم که اطلاق ندارد اجمال دارد که قدر متیقن جایی است که منجس باشد.

[۱] مسألة ۱: إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح

إذا كان الطاهر بمقدار الواجب فلا يضر كون البعض الآخر نجسا و إن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه ...[۲]

صورت مسئله این است که ما در روی تمام سطح مهری سجده می کنیم که نصف آن طاهر است و نصف آن نجس است، آیا در این صورت این سجده و این نماز درست است یا خیر؟

مرحوم سید فرموده اند که ببینید که قسمت طاهر آن چه مقدار است؟ اگر به مقدار لازم است که نماز شما مشکلی ندارد و اگر کمتر از مقدار معتبر و معتد به است یعنی کمتر از یک ناخن باشد، این نماز می شود باطل.

« . . .بمقدار الواجب. . .[۳] » در اینجا به معنای عرفی آن است نه واجب شرعی یعنی مقداری که لازم است.

---

[۱] سه شنبه ۹۲/۱۱/۱۵.

[۲] ...و يكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا و إن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا فلو وضع التربة على محل نجس و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت الصلاة.

[۳] مسألة ۱ : إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب فلا يضر كون البعض الآخر نجسا و إن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه و يكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا و إن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا فلو وضع التربة على محل نجس و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت الصلاة.

چون احتیاط ایشان در این کلامشان « . . .و إن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه. . . [۱] » بعد از فتواست می شود احتیاط مستحب.

سوال این است مسلم این نصفه ای که طاهر است به صحت نماز مضر نمی باشد بلکه بحث در مورد بعض نجس است که آیا این نصف نجس به صحت نماز مضر است یا به عبارت دیگر آیا شرط صحت سجده و نماز این است که آیا باید تمام موضع السجود باید طاهر باشد یا مقدار لازم طاهر باشد کفایت می کند؟

ما در بحث قبلی فارغ شدیم که باید موضع سجده طاهر باشد باید رفت سراغ دلیل که از آن دلیل چه استفاده می شود از ان دلیل چه استفاده می شود طهارت الجمیع یا طهارت مقدار لازم؟

دلیل دو تا بیشتر نبود:

اجماع که علماء به آن استدلال کردند که اجماع دلیلی لبی است که اطلاق ندارد و باید به قدر متیقن اخذ کرد که طهارت مقدار لازم است.

مشهور و معاریف از فقها در بحث لحیه احتیاط واجب کرده اند که حلق لحیه حرام ست علی الاحوط. بعد سوال شده است که این مقدار لحیه که احتیاطا حرام است چه مقدار است؟ گفته اند که قسمت چانه است که باید گذاشته شود که همان پرفسوری باشد باید باشد. برای این مطلب دو بیان دارد:

بیان اول: لحیه در عرف همان موهای چانه گفته می شود لذا اگر غیر چانه تراشیده شود دیگر به آن حلق لحیه نمی گویند.

---

[۱] مسألة ۱ : إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح إذا كان الطاهر بمقدار الواجب فلا يضر كون البعض الآخر نجسا و إن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه و يكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا و إن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا فلو وضع التربة على محل نجس و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت الصلاة.

بیان دوم: ما این وجه را قبول نکردیم اما با این حال کلام اینها را قبول کرده ایم که در حلق لحیه دلیل روشن ندارد بلکه ارتکاز متشرعه است که به حدی نمی باشد که فقیه بخواهد فتوا دهد به حرمت به حدی هم نمی باشد که نخواهد احتیاط نکند چرا که احتمال هم می دهیم که اینها از سلوک و آداب مومنین بوده است لذا اصلا وجه تکلیفی و شرعی نداشته است و روایت معتبر هم ندارد لذا می شود دلیل لبی است و قدر متیقن در ارتکاز حلق کل لحیه است یعنی عرفا گفته شود که کل را تراشیده است این می شود حرام.

اما دلیل دوم در شرطیة طهارت در موضع سجده روایت حسن بن محبوب می باشد:

۴۳۶۶ ـ ۱ ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجِصِّ يُوقَدُ عَلَيْهِ بِالْعَذِرَةِ وَ عِظَامِ الْمَوْتَى ثُمَّ يُجَصَّصُ بِهِ الْمَسْجِدُ أَ يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ بِخَطِّهِ أَنَّ الْمَاءَ وَ النَّارَ قَدْ طَهَّرَاهُ.[۲]

مصب سوال، واقعه خارجیه بوده است و تایید ارتکاز سائل بوده است که به این مقدار بوده است که طهارت را در موضع سجده شرط می داند اما مقدار ارتکاز برای ما مشخص نمی باشد و حتی معلوم نمی باشد که در نظر سائل هم حدود و صغور آن ارتکاز مشخص باشد و روایت اطلاق لفظی ندارد بلکه در مورد گچهایی است که با آن مسجد می سازند لذا از این بابت که محل بحث ماست در مقام بیان نمی باشد و روایت اجمال دارد که قدر متیقن آن می شود مقدار لازم در سجود است نه تمام موضع سجده.

خوب در شرطیة طهارت در بیشتر از مقدار لازم برای سجده، ما دلیلی نداریم و اصل برائت از زائد جاری می کنیم.

وجه احتیاط سید:

---

[۱] (۲)ـ التهذيب ۲ ـ ۲۳۵ ـ ۹۲۸، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۱۰ من أبواب ما يسجد عليه.

[۲] وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۵۲۷، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

سید در این مسائل اجماعی است که شاید در ذهن سید بوده است که احتمال دارد که این اجماع مقعدی داشته باشد که طهارت جمیع المسجد بوده است نه طهارتِ مقدار لازم، ضمن اینکه این مسئله را قدما مطرح نکرده اند و طبق ارتکاز بحث کرده اند که ارتکاز بر طهارت جمیع موضع است.

هذا تمام الکلام فی المسئلة الاولی.

نکته ای در بحث دیروز: گفته شد که دلیلی بر طهارت جمیع مواضع سجده دو دسته است: گروهی دال بر بطلان صلاة است و گروهی دال بر عدم بطلان می باشد، که تساقط می کنند و رجوع به اصل عملی می شود. مشهور در اینجا قائل به تساقط نشده اند و گفته اند که در اینجا جمع عرفی است یعنی ما روایت داریم که نماز خواندن در مکان غصبی مکروه است لذا روایات عدم جواز نماز را ارشاد به کراهت گرفته اند که این جمع عرفی را مشهور قبول کرده اند که در بحث اصول گفته شده است که این جمع عرفی در اینجا درست نمی باشد.

[۱] ...و یکفي کون السطح الظاهر من المسجد طاهرا

و إن کان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا فلو وضع التربة[۲]

علی محل نجس و کانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت الصلاة.

بعد ایشان در ذیل مسئله قبلی مطلبی را ذکر می کنند که باید سطح مماس طاهر باشد نه سطح غیر مماس علت این هم یا عدم احتمال شرطیة طهارت می شود یعنی فقهیا احتمال نمی دهیم که شرعا لازم باشد که سطح غیر مماس هم طاهر باشد لذا

[۱] چهارشنبه ۹۲/۱۱/۱۶. مسألة ۱: إذا وضع جبهته علی محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح إذا کان الطاهر بمقدار الواجب فلا یضر کون البعض الآخر نجسا و إن کان الأحوط طهارة جمیع ما یقع علیه ...

[۲] در لسان عرب یعنی «مُهر» نه تربت سید الشهدا علیه السلام.

اطمینان حاصل می شود بر شرطیة عدم طهارت و این اطمینان می شود حجت ما[1] و اگر احتمال داد می شود مجرای برائت از زائد، شک می کند که طهارت شرط باشد در صحت نماز برائت از زائد جاری می کند.

[فصل في أحكام المساجد]

(الثانی: وجوب إزالة النجاسة عن المساجد)

مسألة ۲: يجب إزالة النجاسة عن المساجد داخلها و سقفها و سطحها

و الطرف الداخل من جدرانها...[2]

اینکه ازالة النجاسة از مسجد واجب است، فرقی نمی کند که عین نجس هم در مسجد ظاهر شود یا خیر، فرض کنید دست من خونی بود و الان خونی نمی باشد ولی متنجس است و با رطوبت به مسجد زدم در اینجا هم واجب است که مسجد از نجس ازاله شود.

منظور از « . . .داخلها . . . » به قرینه ما بعد کف مسجد می باشد چرا که با کلماتی که بعدا می آورند تمام اجزاء مسجد را گفته است الا کف مسجد لذا منظور از این کلام، کف مسجد می باشد. اگر فرش نجس شود این جزء مسجد نمی باشد مراد اجزاء مسجد است در نظر اینها مسجد عبارت است که از این زمین و این ساختمانی که

---

[1] این احتمال و عدم احتمال فقهی مثل تقویم است که شخص در اثر ممارست یک حدسی می زند و این حدس او اطمینانی است و حجت است، فقیه هم در اثر ممارست با ادله فقهی و فقه یک قوه ای برای او حاصل می شود که در بعضی اوقات حدسی برای او حاصل می شود که موجب اطمینان می شود و این هم حجت است.

[2] ...بل و الطرف الخارج على الأحوط إلا أن لا يجعلها الواقف جزء من المسجد بل لو لم يجعل مكانا مخصوصا منها جزء لا يلحقه الحكم و وجوب الإزالة فوري فلا يجوز التأخير بمقدار ينافي الفور العرفي و يحرم تنجيسها أيضا بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها و إن لم تكن منجسة إذا كانت موجبة لهتك حرمتها بل مطلقا على الأحوط و أما إدخال المتنجس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك

روی این زمین است و به این زمین متصل باشد لذا پرده و مهتابی و ... که به مسجد متصل نمی باشند، دیگر از اجزاء مسجد نمی باشد.

منظور از «...سقفها...» سطح داخلی سقف است و منظور از «...سطحها...» سطح بیرونی سقف است که پشت بام باشد.

در بین فقهای ما و علمای ما از قدیم این دو مسئله مشهور و معروف است یکی اینکه تنجیس مسجد حرام است و دیگر اینکه تطهیر مسجد واجب کفایی است. نه اینکه بر منجِّس تطهیر واجب است، خیر طبق نظر ما بر هر شخص که قدرت دارد تطهیر واجب است و لو التفات نداشته باشد فقط نسبت به این شخص این تکلیف منجز نمی باشد اما طبق نظر مشهور تطهیر بر هر شخصی واجب است که التفات داشته باشد.

حتی در بین قدما و متاخرین ادعای اجماع شده است. فقط دو نفر از بزرگان مخالفت کرده اند یکی مرحوم صاحب مدارک و صاحب حدائق که در هر دو اشکال کرده اند.

این دو حکم[1] در واقع دو روی یک سکه است لذا این دو بزرگوار فتوا به هر دو یعنی حرمت تنجیس و وجوب تطهیر با هم نداده اند و قائل به تفصیل نشده اند[2] و کسانی هم که فتوا به وجوب داده اند، قائل به تفصیل نشده اند لذا این مسئله مورد اتفاق بوده است. عمده، دلیل این فتواست.

با توجه به اینکه این دو حکم دو روی یک سکه است اگر یک روایتی پیدا کنیم که به یکی دال باشد، به دلالت عرفی بر دیگری هم دلالت می کند لذا کسی تفصیلی نشده است حتی مخالفین هم در هر دو مخالفت کرده اند و فتوا نداده اند.

---

[1] حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست.

[2] نه اینکه فتوا به جواز داده باشند چون اینها کتب فقهی اینها ست و از اینها نمی توان فهمید که نظر ایشان احتیاط بوده است یا خیر، حکم به جواز.

دلیل حرمت تنجیس المسجد او وجوب ازالة النجاسة عنه:

آیا دلیلی داریم بر این دو حکم:

الآیات: لیست لها دلالة علیهما.

فقهای متاخرین سعی کرده اند که به آیات و روایاتی تمسک کنند خوب می دانیم که ما دلیلی از آیات نداریم و می دانیم که این آیاتی که آورده شده است، دلالتی ندارد.

الروایات:

لذا می ماند روایت که عمده دلیل ما است.

الروایة الاولی: صحیحه علی بن جعفر علیه السلام.

این روایت عمده روایت ما هم می باشد.

۴۰۱۱ ـ ۱۸ ـ[۲] وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهَا الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ.[۳]

مفهومش این است که اگر خشک نشده باید برود و بشوید.

وجه الدلالة: ارتکاز السائل علی وجوب إزالة النجاسة و حرمة التنجیس.

اشکال نشود که این حدیث ناظر به مکان مصلی می باشد نه مسجد، خیر چرا که فرض حائط کرده است که حائط مکان مصلی نمی باشد.

در ارتکاز سائل بوده است که اگر در یا دیوار مسجد بولی شد تطهیرش لازم است لذا سوال نکرده است أیغسل او لا؟ بلکه گفته است آیا میتواند قبل از غسل نماز بخواند یا خیر؟ یعنی اصل لزوم غسل مفروق عنه بوده است و تمام سوال این بوده است که

---

[۱] شنبه ۹۲/۱۱/۱۹.

[۲] (۱)ـ قرب الإسنادـ ۹۴.

[۳] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۱۱، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

تاخیر صلاة لازم است یا خیر؟ که امام﵇ می فرمایند که در صورت خشک شدن می توان نمازش را به تاخیر بیاندازد. ارتکاز علی بن جعفر﵇ این بوده است که غسل و ازاله بولی که در مسجد است لازم است اما سوال از تاخیر صلاة است و حضرت هم این ارتکاز را امضاء کرده اند.

گفته شده است که این روایت امضاء ارتکاز علی بن جعفر﵇ است.

مناقشة الاولی:

دابه که بولش نجس نمی باشد و نمی تواند به بحث ما دال باشد که بحث ما تنجیس مسجد و ازاله نجاست از مسجد بوده است.

الجواب:

گفته اند که لعل امام﵇ از بول دابه تقیه کرده است چرا که در بین اهل سنت کسانی بوده اند که بول دابه را نجس می دانسته اند. یعنی در صغری تقیه کرده است اما در کبری تطبیق کرده است. مثلا کسی سوال می کند که در احکام چه کنند مثلا به زید اشاره می کند و می گوید که از مجتهدین تقلید کنید خوب صغری که زید باشد مجتهد نمی باشد اما کبری که وجوب تقلید از مجتهدین باشد این حجت است.

اشکال علی الجواب:

این روایت احتمال تقیه هم در آن نمی باشد اگر تقیه از سائل بوده است که معنا ندارد از علی بن جعفر﵇ تقیه کند و اگر از کسی در مجلس تقیه می کرده است عادتا باید بعدها به علی بن جعفر﵇ می گفته است و اگر باز علی بن جعفر﵇ آن را روایت نمی کرده است و این روایت تقیه را گفته باشد، به وثاقت ایشان لطمه می زند.

گفته نشود که ممکن است این روایت عدم تقیه را فرموده باشند اما به دست ما نرسیده باشد، این احتمال است اما اعتنا به آن نمی شود خیلی احتمالش کم است. اصلا نفس این روایت و نقل درست نمی باشد و نمی بایست ذکر این روایت کند.

ضمن اینکه بعید می باشد که در بین اهل سنت این بول دابه که محل ابتلاء است، نجس باشد آنهاییکه در بسیاری از مسائل که ما قائل به نجاست هستیم آنها قائل به طهارت می باشند. و اگر هم بوده است آنقدر مشهور نبوده است و ضمن اینکه از فتوای الان ایشان هم نمی توان فهمید که در آن زمان هم اینطور بوده است[1].

ان قلت: عدم الاخذ بالصغری و الاخذ بالکبری.

بعضی گفته اند که ما تطبیق را نفهمیدیم اما به کبری اخذ می کنیم.

قلت: عدم امکان الاخذ بالکبری لاجماله مع اجمال الصغری.

با عدم فهم تطبیق کبری مجمل میشود.

المناقشة الثانیة: ان سوال السائل لیس من باب الارتکاز بل من باب تزاحم المستحبین الصلاة فی اول الوقت و تنظیف المسجد.

اما مناقشه در استدلال اینها به ارتکاز:

شاید ارتکاز این شخص وجوب ازاله نجاست نبوده است بلکه ممکن است که به این خاطر بوده است که در ذهن سائل این بوده است که تنظیف مسجد مستحب است و از طرف دیگر نماز اول وقت هم مستحب است و این تزاحم می باشد، لذا سوال می کند که چه کنم؟ یا گفته شود که در ذهن سائل ممکن است این بوده باشد که الان هتک مسجد است و باید من این ازاله را انجام دهم، یا خیر مشکلی ندارد و نماز را بخوانم؟ فرض این است که در ذهن عرف ما دامی که عین باقی است و خشک نشده است، اهانت است و اما در صورت خشک شدن، این مسئله در نظر عرف هتک نمی باشد.

ان قلت: إزالة النجاسة عن المسجد فی زمان قلیل لیس مضرا بإقامة الصلاة فی اول الوقت.

مگر شستن آن چه مقدار طول می کشد که نماز از اول وقت فوت شود، که بخواهد سوال کند یعنی می توانسته است که سریع ازاله کند و بعد نماز بخواند که به هر دو استحباب برسد.

---

[1] البته یکی از رفقا اشاره کردند و از قول علامه در تذکره ج ۱ ص ۵۰ نقل کردند که شافعی و ابو حنیفه قائل به نجاست بول اینها بوده اند.

قلت: زمانها قلیل فی هذا الزمان لا فی زمان المعصوم علیه السلام.

در آن زمان که مثل زمان ما آب دم دست نبود و آبها هم نوعا قلیل بودند آب کری در کار نبود و شلنگی وجود نداشت و ضمن اینکه در مسجد این امکانات هم آن زمان باشد، اینطور نبود.

این مهمترین روایتی بود که در این بحث اقامه شده است.

مناقشة مرحوم الصدر: الروایة علی فرض دلالته دال علی وجوب الازالة لا علی حرمة التنجیس لعدم ملازمة عرفیة بینه و بینها خلاف العکس.

بعضی مثل مرحوم صدر گفته اند که این روایت نمی گوید که تنجیس حرمت دارد بلکه دال بر وجوب ازاله است. چرا که این روایت گفته است ازاله واجب است و این ملازمه عرفیه ندارد بر حرمت تنجیس بخلاف جایی که حکم به حرمت بکند که این دال بر وجوب ازاله است بملازمه عرفیه.

الجواب من مناقشته: الملازمة فی الطرفین لا فی طرف واحد.

ظاهرا اینطور نمی باشد و حتی ظهور این طرف بیشتر است یعنی اگر وجوب ازاله را گفته بود، ظهور آن در حرمت تنجیس بیشتر است تا زمانیکه حکم به حرمت تنجیس شود.

لذا اگر این روایت اشکال نداشت بر هر دو دال بود.

الروایة الثانیة: روایة الحلبی علی طریقین.[1]

دو روایت محمد حلبی که بر این مطلب به آن دو استناد شده است که به دو طریق برای ما نقل شده است که احتمال زیاد این دو یک روایت می باشد اگر چه مضمون این دو با هم فرق دارد.

روایت اول روایتی است که حلبی در سرائر نقل شده است که این کتاب قسمتی دارد بنام «مستطرفات» یعنی نکات ارزنده و لطائفی است که در جلد سوم سرائر است که روایات زیادی دارد که یک روایتی دارد به این سند:

[1] یکشنبه ۹۲/۱۱/۲۰.

۴۱۷۳ـ ۹ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ طَرِيقِي إِلَى الْمَسْجِدِ فِي زُقَاقٍ يُبَالُ فِيهِ فَرُبَّمَا مَرَرْتُ فِيهِ وَ لَيْسَ عَلَيَّ حِذَاءٌ فَيَلْصَقُ بِرِجْلِي مِنْ نَدَاوَتِهِ فَقَالَ أَ لَيْسَ تَمْشِي بَعْدَ ذَلِكَ فِي أَرْضٍ يَابِسَةٍ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً قُلْتُ فَأَطَأُ عَلَى الرَّوْثِ الرَّطْبِ قَالَ لَا بَأْسَ أَنَا وَ اللَّهِ رُبَّمَا وَطِئْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ أُصَلِّي وَ لَا أَغْسِلُهُ.[۲]

از این روایت مشخص می شود که ظاهرا در قدیم کوچه هایی بوده است متداول بوده است که در آنها بول می کرده اند و حتی نقل شده است که در ۵۰ ۶۰ سال پیش در نجف هم در هر کوچه ای می رفتید اثری بوده است چه برسد به زمان معصوم علیه السلام.

ضمن اینکه از روایت مشخص است که بدون حذاء راه رفتن امری متعارف بوده است.

«روث» عذره دابه را می گویند برای انسان هم بکار می برند اما نمی دانم برای حیواناتی مثل گربه و سگ که مدفوع و ادرار آنها نجس است هم بکار برده می شود یا خیر؟ شاید مراد در اینجا به قرینه ی اینکه سوال کرده است و امام علیه السلام جواب داده اند، ما یخرج حیواناتی است که این ما یخرج آنها نجس است.

وجه الاستدلال: ارتکاز السائل علی حرمة تنجیس المسجد.

در اینجا هم استفاده کرده اند که در اینجا چون زقاق در طریق مسجد بوده است و پای این شخص نجس می شده است لذا در ذهن این شخص این بوده است که نجس کردن مسجد حرام است که سوال کرده اند و امام علیه السلام هم این ارتکاز این شخص را تایید کرده است.

---

[۱] (۲)ـ مستطرفات السرائرـ ۲۷ ـ ۸.

[۲] وسائل الشیعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

طریق دیگر طریقی است که از مرحوم کلینی به حلبی رسیده است که ایشان محمد بن علی بن ابی شعبه حلبی از ثقات است که هم شیخ و هم نجاشی توثیق کرده است از ناحیه حلبی مشکلی این روایت ندارد.

۳ـ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: نَزَلْنَا فِي مَكَانٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقٌ قَذِرٌ[۱] فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَيْنَ نَزَلْتُمْ فَقُلْتُ نَزَلْنَا فِي دَارِ فُلَانٍ فَقَالَ إِنَّ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقاً قَذِراً أَوْ قُلْنَا لَهُ إِنَّ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقاً قَذِراً فَقَالَ لَا بَأْسَ الْأَرْضُ تُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً قُلْتُ وَ السِّرْقِينُ الرَّطْبُ أَطَأُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا يَضُرُّكَ مِثْلُهُ.[۲]

قذر در السنه روایت همین نجاسات است مثل مدفوع، بول، خون و ....

مراد از « ...الْأَرْضُ تُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً...[۳] » این است که قسمتی از زمین پای شما را نجس می کند و قسمت دیگر پای تو را تطهیر می کند.

وجه الاستدلال: ارتکاز السائل بأن تنجیس المسجد حرام و امضاء الامام علیه السلام ذلک الارتکاز.

در ذهن راوی ین بوده است که اگر از کوچه نجس عبور می کنیم پای ما می شود نجس و داخل مسجد می آییم و مسجد نجس می شود که امام علیه السلام ارتکاز این شخص را امضاء کرده است و فرموده اند که اشکالی ندارد که بین این زقاق و مسجد فاصله است و ما قائلیم که به یک قدم برداشتن هم پای طاهر می شود لذا حضرت علیه السلام می فرمایند که چون قبل از ورود به مسجد پای تو طاهر می شود، مشکلی پیش نمی آید.

---

[۱] (۳) في الصحاح الزقاق: السكة.

[۲] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۳ ؛ ص۳۸، کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[۳] نَزَلْنَا فِي مَكَانٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقٌ قَذِرٌ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَيْنَ نَزَلْتُمْ فَقُلْتُ نَزَلْنَا فِي دَارِ فُلَانٍ فَقَالَ إِنَّ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقاً قَذِراً أَوْ قُلْنَا لَهُ إِنَّ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقاً قَذِراً فَقَالَ لَا بَأْسَ الْأَرْضُ تُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً قُلْتُ وَ السِّرْقِينُ الرَّطْبُ أَطَأُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا يَضُرُّكَ مِثْلُهُ.

مناقشة فی روایتین الحلبی:

سندا:

فی الحدیث الاول: مرسل لان وجود طریق صحیح منه الی النوادر غیر معلوم.

این روایت مرسل است چرا که خود ابن ادریس که از ثقات است و وثاقت آن از بدیهیات است. ابن ادریس نیاز به توثیق ندارد مثل کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی، نجاشی. در رجال گفته شده است که در بین راویان افرادی می باشند که توثیق آنها بدیهی است و نیاز به اثبات وثاقت ندارد چرا که اگر همه نیاز به توثیق داشته باشند این باعث می شود که تسلسل حاصل شود چرا که توثیق موثِّق از کجا اثبات می شود و این هم اگر نیاز به توثیق داشته باشد می رویم سراغ موثِّق این شخص الی آخر. لذا باید کسانی باشند که وثاقت آنها بدیهی باشد که اینها دیگران را توثیق کنند.

اما این ابن ادریس این روایت را از نوادر احمد بن محمد ابی نصر نقل کرده است و ما نمی دانیم که ابن ادریس به این نوادر طریق صحیح داشته است یا خیر و اگر بوده است به ما نرسیده است.

ابن ادریس طریق خودش را به این روایت نقل نکرده است. ابن ادریس در اواخر قرن ششم می زیسته است یعنی در حدود سال ۵۹۰ و اندی بوده است و از دنیا رفته است لذا با احمد بن محمد ابی نصر نزدیک ۴۰۰ سال فاصله داشته است. لذا روایت می شود مرسل و اعتبار ندارد.&&&

فی الحدیث الثانی: التردید فی ان «محمد بن اسماعیل» من الثقات او لا؟ فی البحثین:

اشکال سندی آن این استکه خود این سند، سند خوبی است الا یک نفر که کسی است مرحوم کلینی از آن شخص روایت نقل می کند که محمد بن اسماعیل است که مرحوم کلینی از این شخص و از فضل بن شاذان نقل می کند که بین علمای رجالی بحث شده است که این محمد بن اسماعیل، محمد بن اسماعیل برمکی یا بزیع یا نیشابوری است ؟ که بعضی از این محمد اسماعیلها ثقه و بعضی غیر ثقه می باشند.

جماعتی از علمای رجال من جمله مرحوم خوئی گفته اند که محمد بن اسماعیل نیشابوری است قرائنی هم ذکر کرده اند که اگر مفید اطمینان باشد خوب است. البته مفید قطع نمی باشد بلکه شاید مفید اطمینان باشد.

آیا این قرائن تمام است یا خیر؟ ما وارد بحث آن نمی شویم چرا که اگر این شخص محمد اسماعیل نیشابوری هم باشد باید بحث کنی که ثقه است یا خیر؟

چرا که این شخص محمد بن بزیع که قطعا ثقه است نمی باشد چرا که طبقه آنها نمی خورد که مرحوم کلینی بلاواسطه از ابن بزیع نقل روایت کند.

فرض می کنیم که نیشابوری است و قرائن هم قطعی است اما آیا نیشابوری توثیق ندارد اما گفته اند که در اسناد کامل الزیارات واقع شده است که بر اساس شهادت صاحب کتاب در اول کتاب، این افراد در سند می شود ثقه من جمله محمد بن اسماعیل نیشابوری که از رجال کامل الزیارت است.

این شخص از رجال کامل الزیارات است که کسانی که اسناد کامل الزیارات را قبول کرده اند این شخص می شود ثقه به شهادت ابن قولویه.

در اینجا دو بحث را مطرح می کنیم؟

بحث اول: آیا این شخص طبق مبنای مرحوم خوئی ثقه است یا خیر؟

بحث دوم: اشاره اجمالی به کتاب کامل الزیارات و اشکالی که بعدها به ذهنم رسیده است.

البحث الاول: ان هذا الشخص ثقه علی مبنی المرحوم الخوئی فی اسناد کامل الزیارات؟ لا، لانه من رجال مع الواسطة لا بلا واسطة.

حتی طبق مبنای خود مرحوم خوئی هم این شخص ثقه نمی باشد چرا که ایشان از وثاقت تمام رجالی که در این کتاب آمده اند، به وثاقت مشایخ بلاواسطه ابن قولویه﵀ عدول کردند و محمد بن اسماعیل از مشایخ کلینی﵀ است و ابن قولویه﵀ هم یک قرن

بعد از کلینی﵀ بوده است لذا محمد بن اسماعیل عادتا نمی تواند از مشایخ بلاواسطه ابن قولویه﵀ باشد.

پس کسانی مثل مرحوم صدر که گفته اند این روایت بر مبنای مرحوم خوئی موثق است این درست نمی باشد چرا که مرحوم صدر زمان عدول مرحوم خوئی را درک نکردند.

البحث الثانی: حول کتاب کامل الزیارات فی نکتتین:[1]

النکتة الاولی: توضیحٌ حول مبنا أستاذ الأساتذة الخوئی ﵀: حجیة مشایخ بلاواسطة ابن قولویه.

نوعا این شخص که محمد اسماعیل باشد، ما بین کلینی و فضل بن شاذان واقع شده است.

این شخص توثیق خاص ندارد یک توثیق عام دارد که واقع شدن آن در اسناد کتاب کامل الزیارات باشد یعنی در طریق روایات کامل الزیارات واقع شده است.

مرحوم ابن قولویه گفته است که این روایات که نقل شده است از مشایخ ثقات نقل کرده ام یعنی از مشایخ احادیث نه مشایخ بلاواسطه نقل شده است. مرحوم خوئی از این فهمیده اند که ایشان شهادت عام داده اند بر وثاقت تمام کسانی که در اسناد روایات این کتاب است که این می شود توثیق عام.

معیار، توثیق است و آیه ای نازل نشده است که توثیق باشد خاص باشد، لذا این هم می شود توثیق. قدما در بین کلماتی که انتخاب می کردند نوعا دقت می کردند لذا این کلام ایشان می شود توثیق عام.

بعد در برخورد با بعضی از افرادی که در این کتاب بوده اند، دیده اند از کسانی هستند که ارباب رجال آن را تضعیف کرده اند لذا تعارض می شد بین کلام آن رجالی و کلام ابن قولویه که موجب سقوط شهادت هر دو شده و نتیجه آن با ثبوت ضعف یکی

[1] شنبه ۹۲/۱۱/۲۶.

است. لذا ایشان گفته اند که در اینجاها دیگر وثاقت اثبات نمی شود و در غیر این موارد افرادی که در این کتاب می باشد، موثق می باشند به توثیق عام ابن قولویه.

مدت زیادی مرحوم خوئی بر این مشی کردند و بعدها عدول کردند و این کلام ابن قولویه را اینطور معنا کردند که منظور ایشان از مشایخنا الثقات، مشایخ بلاواسطه می باشد یعنی ابن قولویه توثیق می کند مشایخ بلاواسطه خودشان را در حالی که قبلا می گفتند که بلاواسطه و با واسطه را توثیق کرده اند. این عدول ایشان در حدود سال ۶۲ ۶۳ بوده است که ایشان در آن زمان کاغذی را چاپ کرده و پخش کردند که در آن کاغذ عدول و وجه عدول خودشان را نوشته بودند.

با این عدول معظم رجال کتاب کامل الزیارات از توثیق خارج شد مرحوم خوئی فتوایی داشته اند که مستند آن روایتی بوده است که در سند آن روایت کسی بود که در اسناد کامل الزیارات بود و از مشایخ با واسطه ابن قولویه بوده است. و آن مسئله این بود که با غسل زیارت امام حسین می توان نماز خواند، مشهور غسل جنابت بود و بعد بعضی ها قائل به این شدند که هر غسلی که مشروعیت آنها اثبات شدن میتوان با آن نماز خواند می دانید غسل زیارت هیچ یک از ائمه علیهم السلام مشروعیت ندارد الا زیارت امام حسین علیه السلام آنهم به روایتی که در سند آن کسی بود که این شخص از رجال کامل الزیارت بود که با این عدول ایشان مشروعیت این غسل هم زیر سوال می رفت لذا بعد از این عدول دیگر فتوا به کفایت غسل زیارت نکردند. این عدول ایشان مشکله ای برای مقلدینی پیش آورد که با غسل زیارت نماز خوانده بودند، لذا ایشان هم راه حلی قرار داد به این صورت که ایشان بعد از عدول از این مبنای خودشان با توجه به اینکه نمی توانستند بر فتوای خودشان باقی بماند بلکه باید رفع ید می کردند، اما از آنجا که لازم نمی باشد که به مخالف افتاء کنند بلکه می تواند احتیاط کند، ایشان هم احتیاط کردند و فتوا ندادند که در این صورت دست مقلدین باز شد، در این صورت مقلدی که نمازها را با غسل زیارت خوانده است چون مرجعش فتوا به صحت نداده است و فتوا به بطلان نداده است، مقلد رجوع می کند به کسی که افتاء به جواز داده است که اگر کسی قائل به

جواز نشده باشد، در این صورت دوباره به فقیه خودش رجوع می کند و می گوید که کسی فتوا به صحت و بطلان نداده است، من چه کنم؟ فقیه می گوید که اگر کسی فتوا نداده است، قضاء لازم نمی باشد چرا که موضوع قضاء فوت است و فوت احراز نمی شود.

فقهای ما نوعا در اذن ولی در دختر باکره احتیاطی شده اند و فتوا نداده اند که اذن ولی معتبر است یا خیر؟ خوب خیلی ها رجوع می کنند و می بینند که فقیهشان فتوا نداده است لذا مرجع غیر معروفی پیدا می کنند که فتوا داده است به عدم لزوم اذن لذا به آن مرجع غیر معروف و مشهور رجوع می کنند.

اینجا به حسب قاعده می تواند رجوع به این مجتهد غیر معروف کند اما این گفتن که می توانی رجوع کنی، این نوعا مفاسدی دارد لذا در اینجا چه باید گفت؟ اینجا آن مسئله معروف که عبارت باشد از اینکه: «فقیه می تواند در بعضی از مسائل احتیاط کند و در عین حال که احتیاط می کند، مقلد نمی تواند رجوع به غیر کند» پیش می آید. آقای خوئی می گفتند که این امکان ندارد یعنی یا فتوا بده یا اگر فتوا ندادی دیگر نمی توانی راه را ببندی. مرحوم تبریزی تا همین اواخر هم مردد بودند. ما در برهه ای گفتیم که نمی تواند این راه را ببندد و بعدا گفتیم که می تواند و در اواخر تفصیلی شدیم و سیره بر همین تفصیل است.

شیوه بیانی، مسئله ای دیگر است بحث در اینجا در این است که آیا می تواند این کار را بکند یعنی راه را ببندد یا خیر؟

البته توجه کنید در جاهایی که می تواند این کار را بکند لازم نمی باشد که این کار را بکند و راه را ببندد بلکه می تواند این راه را ببندد یا نبندد.

[1]**النکتة الثانیة، وجه عدوله﵀: اثبات ضعف کثیر من روایاته.**

مرحوم قولویه در کتاب کامل الزیارات فرموده اند که آنچه را ما جمع کردیم از مشایخ ثقات و از طرق معتبر به ما رسیده است آقای خوئی﵀ فرمودند که کلام ایشان ظاهر در توثیق تمام کسانی که در این کتاب در سند روایات آمده اند، می باشد. ایشان این را در اول فرمودند و بعدا عدول کردند. وجه عدول ایشان این بوده است که وقتی ما به رجال مراجعه کردیم به افراد مجاهیل و واضح الضعف زیادی در کامل الزیارات برخورد کردیم که تعداد اینها هم زیاد بوده اند که شاید بیش از نصف این افراد – که خود مرحوم خوئی هم فرموده اند ــ اینگونه بوده اند لذا معنا ندارد که مرحوم ابن قولویه همه اینها را توثیق کرده باشد بله اگر فاسد المذهب و مشهور به ضعف آن به تعداد زیادی نبودند، می شد که این کلام ایشان را توثیق عام دانست. بعد ایشان به خاطر صیانت کلام ایشان از کذب، فرمودند: دخل در ظهور کلام ایشان نمی کنیم بلکه این ظهور را کنار می گذاریم و حمل می کنیم به این که مراد ایشان مشایخ بلا واسطه است. وقتی مشایخ بلاواسطه شد دیگر این اشکال برداشته می شود.

یعنی با قبول ظهور کلام ایشان در عموم از این ظهور رفع ید کرده اند.

این را ایشان فرموده اند.

متنها چیزی نگفته اند که مشایخ بلاواسطه بررسی شده است یا خیر که دیده شود که اگر قریب به اتفاق اینها توثیق خاص داشته باشد دیگر فایده ندارد و اگر واضح الضعف یا مجهول باشند دوباره اشکال پیش می آید. این را توضیح نداده اند.

جمله معترضه در توضیح نکته ای: اشکال نشود که وقتی در طبقات بعدی افراد ضعیف است، اگر مشایخ بلاواسطه ی روایاتی که در این کتاب کامل الزیارات می باشد، هم توثیق شد اینکه دیگر فایده ای ندارد چرا که قولی است – البته من تتبع نکردم– بدین مضمون که در کتاب کامل الزیارات سندی را پیدا نمی کنی الا اینکه یک فرد ضعیفی در

[1] یکشنبه ۹۲/۱۱/۲۷.

آن می باشد خوب اگر این درست باشد، دیگر این توثیق مشایخ به چه درد می خورد؟ گفته شده است که ما می توانیم در روایات دیگر و در جاهایی دیگر از این توثیق مشایخ بلاواسطه استفاده کنیم مثلا ابن قولویه شیخی دارد که توثیق ندارد الا این کامل الزیارات و در روایتی آمده است که همه توثیق خاص دارند الا این شیخ ابن قولویه این توثیق عام بدرد می خورد.

مناقشتین:

المناقشة الاولی، فی استظهارهﷺ من کلام ابن قولویهﷺ: وثاقة احد من روایات الباب کاف فی صون کلامه من الکذب.

اول مناقشه در استظهار ایشانﷺ از کلام مرحوم ابن قولویهﷺ می باشد:

نسبت به اصل مسئله که هذا ما وصل الینا من مشایخنا الثقات این اشکالی که به نقل از استاد بر آن وارد است این است که اگر کسی چندین مطلب را نقل بکند و به چند طریق به من رسیده باشد که فقط بعضی از این طرق معتبر است نه جمیع آنها، این عرفی است که گفته شود که این روایات به طریق معتبر به ما رسیده است مثل اینکه خبر مرگ زید را چند نفر به شما می رساند که بعضی هم معتبر و ثقه می باشند و بعد ایشان می گوید که مرگ زید به طریق معتبر به من رسیده است، خوب این معنایش این نمی باشد که تمام این افرادی که خبر را به من داده اند ثقه می باشند. خیر اگر گفت افرادی ثقه به من رسانده اند لا اقل باید دو نفر اینها ثقه باشد که این کلام عرفی و درست باشد و اگر گفت که به طریق معتبر به من رسیده باشد کافی است که یکی از اینها ثقه باشد که این کلام صادق باشد. خوب در کتاب کامل الزیارات که روایت داریم که زیارت امام حسینعلیه‌السلام مستحب است به تعابیر مختلف و این به هشت طریق به مارسیده است کافی است که یکی از اینها طریقش معتبر باشد، دیگر این کلام ابن قولویه عرفی و صادق است.

یعنی فرض کنید که بابی دارد در این کتاب به نام باب ثواب زیارة الامام الحسینعلیه‌السلام که در این باب احادث معتبر با مضامین مختلف آمده است یعنی ثواب متفاوتی گفته

شده است کافی است، یکی از این روایات این باب درست باشد تا این کلام ایشان درست باشد.

اما چون این روایت صحیح در این باب مشخص نمی باشد بدرد ما نمی خورد و توثیق عام نمی شود.

این اشکال را ما هم از مرحوم تبریزی قبول کردیم.

بله اگر بابی را پیدا کنیم که یک روایت دارد و مضمون آن مشترک با یک باب دیگر نباشد، این بدرد ما می خورد که افرادی را که در سند آن روایت می باشد، توثیق شود. البته اگر باب مربوط به عمل مکلف باشد، این کلام ایشان را در بر بگیرید نه اینکه در مورد مثلا بکاء اجنه باشد، و لو یک روایت هم داشته باشد این دیگر به درد ما نمی خورد. یعنی منظور ایشان این بوده است که بابهایی که مربوط به عمل شما می باشد، مشایخ وارد در اینها معتبر است نه هر بابی که در این کتاب آمده است.[۱]

این کلام مرحوم تبریزی حتی شیخ بلاواسطه را هم نمی گیرد.

المناقشة الثانية فی توجیه کلام ابن قولویه﵀ منه﵀: بناءاً علی اثبات الخطإ فی کلامه، نتصرف فی حجیة کلامه﵀ لا فی ظهوره المنعقد قبل المخصِّص اللبی.[۲]

ایشان عدول کردند و وجه آن هم گفته شد که دیدیم این رجال در این کتاب خیلی ها از مجاهیل از عامه از ضعاف حتی ضعافی با ضعفهای شداد و غلاظ می باشند لذا صونا از خطاء و کذب بر خلاف ظاهر حمل کردیم لذا گفتیم که منظور مشایخ بلاواسطه است.

این عدول ایشان بوده است. نوشته ایشان را که خبر از عدول ایشان داده بودند، پیدا نکردم که با دقت نگاه کنم. مال بیش از بیست سال پیش بوده است.

---

[۱] به نظر می رسد که این کلام دقیق نمی باشد و مراد ایشان هر بابی است که در این کتاب آمده است می باشد کما اینکه در کلاس هم خیلی از رفقا بیان استاد را حتی بعد از تنبیه استاد، نپذیرفتند.

[۲] دوشنبه ۹۲/۱۱/۲۸.

این متن ایشان که وجه عدول است دو جور معنا می شود که یک معنای آن درست است و یک معنای نادرست که چون متن در دست ما نمی باشد به نظرم می آید که مراد ایشان وجه نادرست بود.

یک وجه این است که از ظهور دست بر می داریم یعنی کلام ایشان را برخلاف ظاهر بر می گردانیم یعنی مراد ایشان خلاف ظاهر است. یعنی عبارت را خلاف ظاهر معنا می کنیم و عبارت را جوری معنا کنیم که معنا درست در بیاید، این درست نمی باشد چرا که وقتی ما دیدیم که ظهوری درست در نمی آید نمی توانیم عبارت را جوری معنا کنیم که تعبیر درست در بیاید لذا شیخ کلامی دارد که در بحث تفسیر آیات که در باب «حجیت اصالة الصحة» یا «حجیت خبر واحد» است. ایشان به مناسبت مطرح کرده اند که ما روایاتی داریم در تفسیر آیاتی که این روایات تفسیری کرده اند که این تفسیر با ظاهر آیات مخالفت دارد مثلا « ...و اعلموا أنما غنمتم من شیء... » گفته شده است که ظهور غنیمت در غنائم دار الحرب است ما روایاتی داریم مثل صحیحه علی بن مهزیار که گفته است منظور از «غنیمة» فائده است خوب این خلاف ظاهر است. شیخ متوجه نکته ای شده بودند که اگر حدیثی آیه ای را معنا کرد بر خلاف ظاهر آیه، فقیه اخذ به روایت می کند – اگر روایت حجت باشد– اما این دیگر اخذ به آیه نمی باشد بلکه اخذ به روایت است که این هم اثر دارد مثلا آیه اجمال دارد اما روایتِ مفسِّر، ظاهر در معنایی است که اگر روایت نبود معنای آیه مشخص نبود، به آن روایت اخذ می شود و حجت است. فرض کردیم که ظهور « ...و اعلموا أنما غنمتم من شیء... » در آیه، غنیمت در دار الحرب است اما در روایت تعبیر به فایده شده است که به مقتضای حدیث هر فایده ای خمس دارد و آیه فقط گفته است که در غنیمت خمس است اما نسبت به فایده ساکت است. در اینجا دیگر افتاء به خمس فایده اخذ به روایت می باشد نه اخذ به آیه.

که این آثاری دارد مثلا در اطلاق گیری و تعارض اثر دارد به این صورت که اگر آیه اطلاق داشته باشد و روایت اطلاق نداشته باشد به مفاد روایت اخذ کرده و آیه را با توجه به روایت معنا می کنیم و در عین حال به مقتضای اطلاق آیه شریفه، اطلاق هم بر آن معنایی که از روایت بدست آوردیم، قائل می شویم مثلا گفته شود که منظور از «ما غنمتم» ما «استفدتم» می باشد که آیه در فایده اطلاق ندارد اما چون ما غنمتم در آیه اطلاق دارد، و منظور ما استفدتم است لذا فایده اطلاق پیدا می کند.

این نکته ای بوده است که شیخ فرموده است و دیگران هم قبول کرده اند.

خوب اگر مراد ایشان این باشد که با توجه به اینکه کلام ایشان ظهور در عموم دارد دست از ظهور برداریم و جور دیگر معنا کنیم این درست نمی باشد به نکته ای که گفته شد چرا که بعد از آمدن قرینه منفصله دیگر ظهور شکل گرفته است و نمی توان دست به آن زد.

اما اگر مراد ایشان این باشد که با اینکه ظهور در عموم دارد و این ظهور را قائل می شویم اما چون می دانیم که ایشان دروغ نمی گوید این قرینه منفصله و مخصص لبی می شود بر اینکه این ظهور دیگر حجت نمی باشد این کلام ایشان درست است و ما هم قبول داریم یعنی کلام ابن قولویه ظهور در وثاقت تمام رجال دارد اما قرینه منفصله می گوید که عده خاصی موثق می باشند اما نمی دانیم که چی خارج شده است فقط می دانیم که ظاهرش حجت نمی باشد لذا اخذ به قدر متیقن می شود که مشایخ بلاواسطه می باشد. این مراد درست است.

که در این صورت مرحوم ابن قولویه خطاء کرده است و اشکال نشود که این همه خطاء خیلی زیاد است که التفات نداشته است به ضعف اینها و اینها را آورده است. چرا که ممکن است که این مطلب و مقدمه را از قبل از شروع کتاب نوشته اند و بنای ایشان این بوده است که از ثقات نقل کنند اما در بین تالیف غفلت از این مطلب کرده اند.

البته تعبیری که در کامل الزیارات آمده است این است: «ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته» که در این صورت معلوم نمی باشد که قدر متیقن مشایخ بلا واسطه منظور است یا رواة بلاواسطه یعنی رواتی که از امام علیه السلام مستقیما نقل کرده است.

چون در مقام اول کلام ایشان را نپذیرفتیم، دیگر نوبت به مقام دوم نمی رسد و حتی اگر قبول کنیم عدول ایشان را باز محمد بن اسماعیل از مشایخ بلاواسطه نمی باشد.

البته اگر به این صورت محمد بن اسماعیل نیشابوری را درست کنیم روایت می شود حجت چرا که دو محمد اسماعیل دیگر که محمد اسماعیل برمکی و بزیع باشد در ذهن من از ثقات است.

&&&& [1]@*

شبهه ای در ذهن رفقاست که این را جواب دهیم: جناب کلینی از محمد بن اسماعیل نیشابوری متجاوز از هفتصد روایت از او نقل می کند و گفته شده است که عادتا نمی شود که کسی از یکی روایت نقل بکند به این کثرت که وثاقتش برایش مشخص نباشد، نمی شود که مشکوک الوثاقه یا ضعیف باشد و در عین حال کثیری از روایت را نقل از او بکند. لذا برای ما اطمینان حاصل می شود که مروی عنه ثقه است مثل اینکه ما وثاقت شیخ و نجاشی را از مجموع قرائن به اطمینان رسیدیم که اینها باید ثقه باشند نمی شود گفت که نمی شود که اینها غیر ثقه باشند و این همه افرادی را که از اینها نقل حدیث کرده اند و این ها را قبول می کرده اند، منحرف کرده و فریب داده بودند.

این اشکال شبهه شده است.

این را متاخرین جواب داده اند کفت اند که گاهی اقات این شخص که روایت نقل می کند برای او قرائنی بوده است که این شخص جعل نکرده است مثلا این روایت را از

[1] سه شنبه ۹۲/۱۱/۲۹.

کتاب شیخش که می داند که روایت جعلی در آن نمی باشد، نقل کرده است یا قرائن دیگری در کار بوده است یعنی شخص ثقه نمی باشد و حتی ضعیف است اما قرائنی است که موجب اطمینان است بر اینکه آن روایت جعلی نبوده است. در خصوص این روایت اطمینان داریم که جعل نکرده است و این روایت درست است و لو راوی ثقه نمی باشد. یعنی در ما نحن فیه می فهمیم که روایات فضلی که برای کلینی نقل کرده است، جعل نکرده است و واقعا از فضل اینها صادر شده است. و لو محمد اسماعیل را نمی شناخت یا حتی شاید قائل به ضعف او بود. یا احتمال می دهیم که کتابی بوده است از فضل که محمد بن اسماعیل آن کتاب را برای کلینی می آورد که کلینی از قرائنی یقین می کند که این کتاب فضل است، اما کلینی بخاطر اینکه روایت مرسل نشود از محمد بن اسماعیل نقل می کند. چون برای نقل نیاز به اجازه دارد و صرف اینکه کتاب او را داشت نمی تواند نقل روایت کند بلکه باید اجاره داشته باشد. &&&&

اطمینان کلینی و لو نوعی است، حجت نمی باشد چرا که زمانی حجت است که خود شخصی هم که اطمینان نوعی برای او اقامه شد، مطمئن باشد. &&&& اشکال باقری

گاها بوده است که شخصی دو طریق به یک روایت داشته باشد یکی معتبر و یکی غیر معتبر اما سند معتبر را فراموش می کند اما بخاطر اینکه روایت از ارسال خارج شود که اضعف طرق ضعف است، طریق غیر معتبر را نقل می کرده اند. لذا طریق غیر معتبر را شیخ به هر دلیلی ذکر کرده است چرا که مرسل نشود اما طریق معتبر را نگفته است اما می داند که طریق معتبر داشته است لذا نقل کرده است.

این قرائن اثر تکوینی دارد و باعث این می شود که برای ما اطمینان به وثاقت محمد بن اسماعیل حاصل نشود.

[1] بحث این روایت دلالتا:

[1] جهارشنبه ۹۲/۱۱/۳۰.

آیا این روایت دال است بر حرمت تنجیس مسجد و وجوب ازاله نجاست از مسجد.

یکبار دیگر روایت را به سند کلینی نقل می کنیم که اختلاف بین این سند با سند ابن ادریس است:

۳ـ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: نَزَلْنَا فِي مَكَانٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقٌ قَذِرٌ[۱] فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ ع فَقَالَ أَيْنَ نَزَلْتُمْ فَقُلْتُ نَزَلْنَا فِي دَارِ فُلَانٍ فَقَالَ إِنَّ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقاً قَذِراً أَوْ قُلْنَا لَهُ إِنَّ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْمَسْجِدِ زُقَاقاً قَذِراً فَقَالَ لَا بَأْسَ الْأَرْضُ تُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً قُلْتُ وَ السِّرْقِينُ الرَّطْبُ أَطَأُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا يَضُرُّكَ مِثْلُهُ.[۲]

وجه دلالت: اگر تطهیر مسجد، واجب نبود یا تنجیس آ« حرام نبود امام دیگر تعلیل نمی آورد ان الارض یطهر بعضها بعضا خوب نجس شود چه اشکالی دارد امام می فرمانید که زمین کف پای شما را طاهر می کند لذا نگران تنجیس مسجد نباشید.

مناقشه:

شاید این کلام امام بخاطر نماز بوده است که نوعا انسانها برای نماز به مسجد می روند لذا شاید سوال سائل از نماز بوده است و می خواسته است که ببیند که نماز او دچار مشکل می شود یا خیر امام می فرمایند که مانعی ندارد و شاهد ما هم این است که در ذیل همین روایت به سند ابن ادریس بحث از نماز شده است که روایت این بود:

وسائل الشيعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۵۹

۴۱۷۳ـ ۹ـ[۳] مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ طَرِيقِي إِلَى الْمَسْجِدِ فِي زُقَاقٍ يُبَالُ فِيهِ فَرُبَّمَا مَرَرْتُ فِيهِ وَ لَيْسَ عَلَيَّ حِذَاءٌ فَيَلْصَقُ بِرِجْلِي مِنْ نَدَاوَتِهِ فَقَالَ أَ لَيْسَ تَمْشِي بَعْدَ ذَلِكَ فِي

---

[۱] (۳) في الصحاح الزقاق: السكة.

[۲] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۳ ؛ ص۳۸، کلینی، محمد بن يعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[۳] (۲)ـ مستطرفات السرائرـ ۲۷ ـ ۸.

أَرْضٍ يَابِسَةٍ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً قُلْتُ فَأَطَأُ عَلَى الرَّوْثِ الرَّطْبِ قَالَ لَا بَأْسَ أَنَا وَ اللهِ رُبَّمَا وَطِئْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ أُصَلِّي وَ لَا أَغْسِلُهُ.[1]

ان قلت:

خوب این ذیل در روایت کلینی نمی باشد و ضمن این که متعارف نبوده است که پابرهنه راه روند لذا ناظر به تنجیس مسجد می باشد روایت نه در مورد نماز.

قلت:

اولا:

ظاهرا در زمان قدیم تنجیس پا با نعال که راه می رفتند، زیاد بوده است بخصوص به نجاست لذا امام می فرمایند که نگران پای خودت نباشد این جواب اول. کناره های پا با خاک نجس و طاهر برخورد می کند، یعنی کناره های پایش به قذر نجس می شود و با برخورد با خاک طاهر، طاهر می شود.

ثانیا:

قضیه ای که از امام سوال شده است قضیه خارجیه بوده است یعنی فردی از قضیه خارجی سوال کرده است یعنی شاید امام می دانسته اند که کفش نداشته است کما این که در روایت آمده بود: لیس علی حذاء خوب که در این صورت مشکل است که بتوان اطلاق گیری کرد. مثلا سوال شود از اینکه از ماهیهای این بازار می توان خورد و امام حکمی دادند نمی توان را سرایت داد به تمام بازارهای شهری که مسلمان دارد.

که در این سوالها سائل در سوال خصوصیت را ذکر نمی کند اما امام با توجه به این خصوصیت جواب می دهند. در موردخود ما هم همینطور است که خیلی اوقات خصوصیات را در نظر می گیریم و جواب می دهیم. حتی گاهی اوقات اگر بخواهد

[1] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

جواب من جوابی باشد در موردِ موردی که مورد ابتلاء فرد نمی باشد، این غیر عرفی می باشد.

احتمال خیلی زیاد هم این دو روایت، یک روایت می باشند اما خیلی اوقات اتفاق می افتد که راوی چون جمله یا عبارتی را در جواب مهم ندیده است، حذف می کند اگر اشتباه نکرده باشد.

ضمن اینکه احتمال دارد که قضیه خارجیه است که امام هم فرمودند که بین شما و مسجد زقاقی است مسجد خاصی بوده است که نمی توان به تمام مساجد تعمیم دارد.

لذا از این روایت هم نمی توان حرمت تنجیس مسجد یا وجوب ازاله نجاست از مسجد را اثبات کرد.

دلیل دیگر صحیحه عبید الله بن علی حلبی است:

وسائل الشيعة ؛ ج۵ ؛ ص۲۰۹

۶۳۴۹ـ ۱ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ ع فَيَصْلُحُ الْمَكَانُ الَّذِي كَانَ حَشّاً[۲] زَمَاناً أَنْ يُنَظَّفَ وَ يُتَّخَذَ مَسْجِداً فَقَالَ نَعَمْ إِذَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ مِنَ التُّرَابِ مَا يُوَارِيهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنَظِّفُهُ وَ يُطَهِّرُهُ.[۳]

در زمان قدیم در جاهایی خشک بوده است قضاء حاجت می کردند که به آن حش یعنی کنیف می گفته اند.

از این روایت به دلالت عرفی می توان فهمید که تنجیس مسجد حرام می باشد چرا که امام فرمودند اول تنظیف و تطهیر کنید و بعد مسجد بسازید و اگر ازاله واجب نبود نیاز به تطهیر و تنظیف نبود.

مناقشه:

---

[۱] (۶)ـ الفقيه ۱ ـ ۲۳۶ ـ ۷۱۲، تقدم صدره في الحديث ۱ من الباب السابق.

[۲] (۷)ـ الحشـ الكنيف أو المرحاض(لسان العرب ۶ـ ۲۸۸).

[۳] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این روایت دلالت ندارد چون واضح است و در ارتکاز فقها و اصحاب این است که مستور کردن نجاست، آن را تطهیر بکند. لذا منظور تنظیف و تطهیر عرفی یعنی تمیز کردن است و این هم خیلی عرفی است که مسجد نباید کثیف باشد و این هتک مسجد است در قم که از اول مرکز شیعه بوده است یک حاکمی سنی را بر این می گذارنند و یکی گفته است که هیچ یکی از افراد نا ا م بچه هایش را ابوبکر و عمر و عثمان نمی گذراد و بعد &&& باید یکی را بیاورید که بعد از سه روز باید کسی را بیاورید که اسمش یکی از خلفاء باشد هر کی را دیدند پیدا نکردند و بعد دیدند درویشی را دیدند از بیرون به قم می آمد که خیلی کثیف بود و موقتا در قم ساکن شده بود، گفتند اسم تو چیست؟ گفت ابوبکر و این را بردند و حاکم دیدند که این شخص خیلی کثیف است و فکر کرد که به خاطر اهانت به خلفاء اسم این را ابوبکر گذاشته اند لذا دستور داد که آن سه نفر را شلاق بزنند که یکی از آنها گفت که آب و هوای قم به گونه ای است که اگر کسی اسمش ابوبکر باشد، خوشگلتر از این نمی بشود که حاکم خندید و آنها را عفو کرد.

خلاصه در ذهن عرف هم اهانت حساب می کنند.

ظاهرا در زمان امام صادق علیه السلام مسجد به معنای محل سجود نمی باشد و به معنای مسجد الانی است. البته در زمان ما می گوییم که از آنجا که هتک نسبی است ممکن است که در زمان امام صادق هتک نبوده است اما در زمان ما همین مقدار که فقط آن را تمیز کنند این کفایت نمی کند که از هتک جلوگیری شود حتی بعد از تمیز شدن هم نمی شود که آن را مسجد کرد. یا شراب فروشی و کاواره و قمار خانه را مسجد کنند این نمی شود.

لذا سوال سائل این بوده است که چه کنیم که این هتک مسجد نشود و امام هم راهی را که فرمودند برای جلوگیری از هتک به مسجد بوده است.

[1] روایت ابو حمزه ثمالی:

[1] شنبه ۹۲/۱۲/۰۳.

وسائل الشيعة ؛ ج۲ ؛ ص۲۰۵

۱۹۳۱ـ ۱ـ[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّ اللهَ أَوْحَى إِلَى نَبِيِّهِ أَنْ طَهِّرْ مَسْجِدَكَ وَ أَخْرِجْ مِنَ الْمَسْجِدِ مَنْ يَرْقُدُ فِيهِ بِاللَّيْلِ وَ مُرْ بِسَدِّ أَبْوَابِ مَنْ كَانَ لَهُ فِي مَسْجِدِكَ بَابٌ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ ع وَ مَسْكَنَ فَاطِمَةَ ع وَ لَا يَمُرَّنَّ فِيهِ جُنُبٌ.[۲]

باب علی و مسکن فاطمة: یک خانه بیشتر نبوده است یعنی مراد این بوده است که درب باب مسکن علی و فاطمه را ببند.

این روایت استدالل شده اابر ی که تطیهر مسجد واجب است و تنجیس مسجد حرام است در روایت تطهیر آمده است و تنجیس نیامدده است اما قبلا گفتیم که اگر تطهیر مسجد لازم باشد به دلالت عرفی تنجیس آن هم حرام است یعنی وجوب تطهیر در این روایت به دلالت مطابقی اس و حرمت تنجیس به دلالت التزامی می باشد.

مناقشه:

سندا این روایت صحیح است

دلالتا:

به اشکال عدیده ای مناقشه دارد:

یک اشکال این است که این روایت در مورد مسجد النبی است و احتمال می دهیم که فرقی بین این مسجد و سایر مساجد باشد و همین مقدار احتمال کفایت می کند که ما این حکم را به مساجددیگر سرایت ندهیم به خصوص اینکه در ذیل روایت قرینه ای دارد که مختص به مسجد النبی است نه سایر مساجد و آن اینکه در ذیل آمده است: وَ لَا يَمُرَّنَّ فِيهِ جُنُبٌ. که عدم جواز مرور جنب از مسجد اختصاص به دو مسجد دارد: مسجد

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۵ـ ۳۳۹ـ ۱ في ضمن الحديث ۱.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الحرام و مسجد النبی و الا در دیگر مساجد مکث در مسجد فقط اشکال دارد و مرور مشکلی ندارد.

مضافا به اینکه در روایت طهر مسجدک آمده است که در زمان پیامبر این روایت می باشد و معلوم نمی باشد که در آن زمان تطهیر به معنای مصطلح باشد و شاید به معنای تنظیف باشد.

تا اینجا هیچ یک از روایات دال بر این حرمت تنجیس و وجوب ازاله تما م نبود چه برسد به آیات.

اخرین و عمده از ادله بین فقها و علماء ما که نزدیک به عصر غیبت بوده استت همه فتوا می داده اند که حرمت تنجیس مسجد و وجوب ازاله نجاست از مسجد. از این اتفاق علماء پی به ارتکاز متشرعه مقارن به عصر غیبت صغری بر حرمت تنجیس و وجوب ازاله بوده است و از این ارتکاز اطمینان پیدا می کنیم به ارتکاز اصحاب ائمه هم این طور بوده اس چرا که تغییر ارتکاز و پیدا شدن ارتکاز زمان طولانی می خواهد از این اطمینان حاصل می شود که ارتکاز بر حرمت تنجیس و وجوب ازاله بوده است، و اگر ارتکازی نبوده است و یا غیر این بوده است به ما می رسیده است و ائمه هم سکوت کرده اند و با این ارتکاز مخالفتی نکرده اند و این ظهور دارد در موافقت با این ارتکاز حال یا این ارتکاز را از خود ائمه گرفته اند یا خیر از فقهاء عامه گرفته اند که در این صورت سکوت ائمه اماره بر موافقت ایشان بوده است.

خلاصه مطلب اینکه اتفاق علماء= ارتکاز متشرعه مقارن به عصر مقارن غیبت صغری = ارتکاز متشرعه و اصحاب ائمه + سکوت امام= حرمت تنجیس.

ضمن اینکه این امر مرور بر مسجد امر مبتلاء بهی بوده است.

مناقشه:

ما یک مقدمه را مفروق عنه می گیریم و آن اینکه فتوای قدماء فقهاء این بوده است چرا که یم اثوال ایشان را تتبع نکرده ایم چرا که شاید اصلا این مسئله را شاید مطرح نکرده اند و نظر نداده اند اما این را قبول می کنیم.

اما مقدمه دوم: این که این اتفاق اماره بر ارتکاز قدما بوده است

مقدمه سوم: این ارتکاز اماره بر ارتکاز زمان اصحاب می باشد این را هم قبول می کنیم.

مقدمه چهارم : از ائمه گرفته اند و اینکه معصوم علیه السلام رای ایشان این بوده است سیره عملی هم ساکت است که نمی دانیم که در عصر ائمه با مسجد نجس چه می کردند اما رای امام را نمی توانیم بفهمیم به دو نکته:

نکته اول:

این حرمت تنجیس و وجوب ازاله گفتید یا متخذ از ائمه است یا متخذ از ائمه نمی باشد بلکه ائمه ساکت بوده اند این که از ائمه گرفته اند معلوم نمی باشد اما سکوت محرز است ما در سیره گفتیم که سکوت ظهور در امضاء پیدا می کند ما تفصیل دادیم که اگر این سیره موافق با احتیاط بوده است و به واسطه این ارتکاز باعث مخالفت با واقع نمی شده است این سکوت دیگر ظهور پیدا می کند مثلا در سیره برای نماز قنوت می گرفتند و در نظر ایشان این بوده است که این قنوت یا اذان و اقامه واجب است، در ینجا دیگر سکوت معصوم ظهور در موافقت و امضاء امام و اینکه در نظر ایشان هم وجوب اینها است، این ظهور وجود ندارد.

وظیفه معصوم هم نمی باشد که این را تذکر دهد نه اینکه تذکر دادن حرام است.

ضمن این که این سکوت امام موافق با اعتبار است و تذکر دادن غیر عرفی است اگر هم در بعضی موارد تذکر داده اند خصوصیت مورد می تواند باشد،

مثلا فقیهی قائل است که سیگار مفطر نمی باشد اما در ارتکاز مردم این استکه سیگار مفطر است، اگر بردارد و بنویسد و اعلام کند که ایها الناس اینطور نمی باشد و مفطر نمی باشد بدون اینکه کسی سوال نکند، این غیر عرفی است.

البته منظور ما این نمی باشد که در تمام موارد این سکوت امام در مواردی که موافق احتیاط است دائما ظهور در موافقت ندارد خیر در بعضی اوقات مثلا عملی که موافق با احتیاط است دارای مشقت زیاد است در این موارد ممکن است که گفته شود که این سکوت امام ظهور در موافقت امام دارد.

نکته دوم:

(فیما یعفی عنه فی الصلاه)

۱ الخامس ثوب المربية للصبي

أما كانت أو غيرها متبرعة أو مستأجرة ذكرا كان الصبي أو أنثى وإن كان الأحوط الاقتصار على الذكر فنجاسته معفوة بشرط غسله في كل يوم مرة مخيرة بين ساعاته و إن كان الأولى غسله آخر النهار لتصلي الظهرين و العشائين مع الطهارة أو مع خفة النجاسة...

[۲] گفتیم شرط عفو این استکه در هر بیست و چهار ساعت یکبار این لباس را باید بشوید نه در هر شبانه روز و لو شبانه روز بیش از بیست و چهار ساعت باشد چرا که فهم عرفی این است که شرط عفو بیست و چهار ساعت می باشد.

---

[۱] از اینجا تا تاریخ ۹۴/۷/۵ در کلاس استاد توفیق حضور نداشتم لذا مطالب را تقریر نکردم.

[۲] 5/7/94

بعد مرحوم سید فرمودند:

[1]...و إن لم يغسل كل يوم مرة

فالصلوات الواقعة فيه مع النجاسة باطلة ...

علت بطلان چیست؟ قبلا ما روایاتی داشتیم که در نماز لازم است بدن و لباس طاهر باشد خوب از این ادله ثوب مربیه بخاطر روایات خاصه مستثنی شده و این عمومات تخصیص خورد اما مشروط به یک شرط بود و آن اینکه آن را در هر شبانه روز یکبار بشوید خوب اگر در شبانه روز این لباس را نشوید روایات خاص این را نمی گیرد و مشمول روایات عامه می شود لذا طهارت شرط می باشد.

[2]...و يشترط انحصار ثوبها في واحد

أو احتياجها إلى لبس جميع ما عندها و إن كان متعددا...

اما اگر چند لباس دارد که طاهر هم در بین آنها است و احتیاج به پوشیدن همه نداشته باشد باید طاهر را بپوشد و نماز بخواند این بخاطر این که در روایت آمده است «ليس لها الا قميص...[3]» یعنی یک قمیص بیشتر ندارد.

---

[1] الخامسثوبالمربيةللصبي

أماكانتأوغيرهامتبرعةأومستأجرةذكراكانالصبيأوأنثوإنكانالأحوطالاقتصارعلىالذكرفنجاستهمعفوةبشرطغسلهفيكليوممرةمخيرةبينساعاتهوإنك انالأولىغسلهآخرالنهارلتصليالظهرينوالعشائينمعالطهارةأومعخفةالنجاسة...

[2] الخامسثوبالمربيةللصبي

أماكانتأوغيرهامتبرعةأومستأجرةذكراكانالصبيأوأنثوإنكانالأحوطالاقتصارعلىالذكرفنجاستهمعفوةبشرطغسلهفيكليوممرةمخيرةبينساعاتهوإنك انالأولىغسلهآخرالنهارلتصليالظهرينوالعشائينمعالطهارةأومعخفةالنجاسة وإنلميغسلكليوممرةفالصلواتالواقعةفيهمعالنجاسةباطلة ...

[3] ۳۹۷۱ـ ۱ ـ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْمُعَاذِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي حَفْصٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ امْرَأَةٍ لَيْسَ لَهَا إِلَّا قَمِيصٌ وَ لَهَا مَوْلُودٌ فَيَبُولُ عَلَيْهَا كَيْفَ تَصْنَعُ قَالَ تَغْسِلُ الْقَمِيصَ فِي الْيَوْمِ مَرَّةً.وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا(وسائلالشيعة؛ج۳ ؛ص۳۹۹)

اما دلیل جایی که چند لباس دارد مثل اینکه همه لباسها با هم ساتر است یا هوا سرد است و نیاز به پوشیدن همه دارد، این است که متفاهم عرفی از آن روایت این است که تمکن از خواندن نماز در لباس طاهر نداشته باشد

[1]...و لا فرق في العفو بين أن تكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر

بشراء أو استيجار أو استعارة أم لا .

علت این امر هم این است که گرفتن عاریه در آن زمان متمکن و متعارف بوده است و امری نبوده است که مورد غفلت امام واقع شود از اینکه امام تفصیل نداده اند فهمیده می شود که این روایت اطلاق دارد و این مورد را هم می گیرد.

و إن كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن.

علت استحباب این است که احتمال دارد ــ و لو این احتمال ضعیف باشد – که این روایت منصرف باشد به جایی که امکان عاریه نباشد

مسألة ۱ : إلحاق بدنها بالثوب في العفو عن نجاسته محل إشكال...

نکته این توقف و احتیاط این است که روایت در مورد خصوص قمیص وارد شده است و در مورد بدن نمی باشد لذا به نظر می رسد که این تعدی بلا وجه است و اما

---

[1] الخامسثوبالمربيةللصبي

أماكانتأوغيرهامتبرعةأومستأجرةذكراكانالصبيأوأنثوإنكانالأحوطالاقتصارعلىالذكرفنجاستهمعفوةبشرطغسلهفيكليوممرةمخيرةبينساعاتهوإنك انالأولىغسلهآخرالنهارلتصليالظهرينوالعشائينمعالطهارةأومعخفةالنجاسة

و إنلميغسلكليوممرةفالصلواتالواقعةفيهمعالنجاسةباطلةويشترطانحصارثوبهافيواحدأواحتياجهاإللبسجميعماعندهاوإنكانمتعددا...

نکته دیگر این است که در قدیم این لباسهایی که می پوشند لباسهای ضخیمی نبوده اند بخصوص در جاهایی که هوا گرم بوده است لذا نازک بوده است و عادتا سرایت می کرده است به بدن لذا اینکه امام﵇ سکوت کرده اند و حکم بدن را نگفته اند این سکوت ظهور دار می شود و از طرفی هم حکم لباس را ایشان یک مرتبه در بیست و چهار ساعت بیان کردند مشخص می شود که حکم بدن هم همینطور می باشد.

سید به یکی از اطراف مجزوم نشده است اما جماعتی فتوا داده اند یلحق و جماعتی گفته اند لا یلحق اما عدم جزم و توقف جا دارد.

[1]...و إن كان لا يخلو عن وجه.

یعنی الحاق بدن به لباس خالی از وجه نمی باشد. اگر به تعلیقات عروه نگاه کنید معلقین از این کلام مختلف برداشت کرده اند. بعضی ها برداشت کرده اند که سید فتوا داده است به لحوق و بعضی گفته اند که هنوز سید فتوا نداده است و باز هم توقف کرده است. اما نمی توان فهمید که مقصود سید فتوا است یا خیر، مراد توقف می باشد.

مسألة ۲ : في إلحاق المربي بالمربية إشكال...

اکثر فقها گفته اند که شامل نمی باشد چرا که این احتمال وجود دارد که روایت در مورد زن باشد بخصوص اینکه تمام بدن زن اگر شرعا نگوییم علی الاقل عرفا عورة می باشد یعنی در بین عرف همیشه زنان بدن خودشان را از محارم می پوشانند بخلاف مرد که به مقدار کمی لباس می تواند خودش را بپوشاند. لذا احتمال فرق است بین مربی و مربیه لذا اگر مربی لباس خود را در بیاورد و بعد از خشک شدن بپوشد، مشکلی نمی باشد اما زن نمی تواند مدتی بدون لباس باشد.

[1] مسألة ۱ : إلحاق بدنهابالثوب في العفو عن نجاسته محل إشكال...

[1]...و کذا من تواتر بوله.

کسی که نمی تواند جلوی بولش را بگیرد و از او ادرار می آید گفته اند که ملحق به مربیه است که سید فرموده اند که این هم مشکل دارد که ملحق شود.

انظار فی المسئلة:

الالحاق الی المربیة للروایة خاصة.

علت این است که کسانی که گفته اند که ملحق می شود به روایتی استدلال کرده اند که روایت عبارت است از: «۷۵۱- ۸-[2] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الْخَصِيِّ يَبُولُ فَيَلْقَى مِنْ ذَلِكَ شِدَّةً وَ يَرَى الْبَلَلَ بَعْدَ الْبَلَلِ قَالَ يَتَوَضَّأُ وَ يَنْتَضِحُ فِي النَّهَارِ مَرَّةً وَاحِدَةً.[3]

عدم الالحاق للمناقشه فی الروایة:

این روایت هم اشکال سندی دارد و هم اشکال دلالی.

سندا:

اشکال سندی:

در روایت دو نفر می باشند که توثیق ندارند:سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ و عَبْدِ الرَّحِيمِ.

دلالتا:

اشکال دلالی: ظاهر این روایت اینطور نمی باشد که دائما بلل از او می آمده است خیر بلکه در مورد کسی است که رطوبتی در خودش می دیده است و شک می کرده ست

---

[1] مسألة ۲ : فيإلحاقالمربيبالمربيةإشكال...

[2] (۱)ـ التهذيب ۱ ـ ۳۵۳ـ ۱۰۵۱.

[3] وسائلالشيعة؛ج۱ ؛ص۲۸۵، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

که امام فرموده اند که آب بپاش که یقین برای تو حاصل نشود و با رطوبت پاشیده شده مشتبه شود.

ضمن اینکه امام فرموده اند: «یتوضأ و ینتضح[1] » که نضح مطهر نمی باشد لذا مخالف با مسلمات در فقه می باشد که نضح از مطهرات می باشد.

لذا ملحق نمی شود چرا که وقتی این روایت خاغصه این مورد را نگیرد روایات عامی که گفته اند که در نماز لازم است که بدن و لباس طاهر باشد این مورد را هم می گیرد.

بله اگر حرجی باشد تطهیر برداشته می شود و باید به مقداری که حرجی نمی باشد تطهیر کند.

السادس [یعفی عن کل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار]

یعفی عن کل نجاسة في البدن أو الثوب في حال الاضطرار.

این بحث اضطرار در مسائل فصل قبل گذشت سید فصلی داشت به نام «فصل فی الصلاة فی النجس» در آن فصل چندین مسئله در مورد اضطرار ذکر کرد و گفتیم که در موارد اضطرار می تواند با لباس و بدن نجس نماز بخواند که موکول می کنیم به همان بحثهایی که در آنجا کردیم.

هذا تمام الکلام فی «ما یعفی فی الصلاة».

---

[1] ۷۵۱ـ ۸ـ وَعَنْهُمحَمَّدِبْنِعَلِيِّبْنِمَحْبُوبٍعَنْسَعْدَانَبْنِمُسْلِمٍعَنْعَبْدِالرَّحِيمِقَالَ: كَتَبْتُإِلَىأَبِيالْحَسَنِعفِيالْخَصِيِّيُولُفَيَلْقَمِنْذَلِكَشِدَّةًوَيَرَىالْبَلَلَ بَعْدَالْبَلَلِ قَالَيَتَوَضَّأُوَيَنْتَضِحُفِيالنَّهَارِمَرَّةًوَاحِدَةً. وسائلالشیعة؛ج۱ ؛ص۲۸۵