





Y. 1

v.1

Madarik al-'Urwah

DATE \_\_\_\_\_

ISSUED TO

DATE ISSUED

DATE DUE

DATE ISSUED

DATE DUE

[illegible]



Princeton University Library



32101 079639835







مدارك العروة الوثقى

درودین

في

فقه الشیخ

ألقاها سماحة الحجة آية الله العظمى

السيد أبو الفتح أسد الله

دام ظله العالي

تأليف

السيد محمد مهدي الخنكاري

الجزء الأول

اشرف على طبعه : مرتضى الحكمي







Madārik al-'Urwah

مدارك العروة الوثقى

أروى

في

فقه الشيعة

ألقاها سماحة الحجة آية الله العظمى

السيد أبو الفتح أسد الخوئي

دام ظله العالي

تأليف

السيد محمد مهدي الخنكاري

أشرف على طبعه

مرتضى الحائري

الجزء الاول

مطبعة الآداب



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الاجتهاد والتقليد  
القسم الاول

12-14-64 1985 (2 vols)

2276  
.15  
756

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد  
وعمرته الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين  
وبعد فقد سرحت نظري في (مدارك العروة الوثقى) الذي حرره جناب  
الفاضل العلامة المحقق قرّة عيني العزيز ركن الإسلام السيد محمد مهدي  
الحلبي إلى إدام الله فضله من إجماعنا الفقهية التي أقياسها شرعا وإياها كتاب  
العروة الوثقى على طلاب المحاضرة العلمية فالتفتها في نهاية من الدقة والاعتناء  
والإحاطة بالحقائق بأسلوب مرصين بليغ. ولا عجب فانه ممن توسمت فيه  
المقدسة العلمية والكفاءة الفنية. وقيل بلغ مجده الله الدرجة العالية في  
تختلف إجماعنا الفقهية والاصولية والتفسيرية وأملى فيه ان يكون نبزاس  
العلم في مستقبل الأيام فلم تذهب اتعابني على انفاث المحاضرة العلمية  
ادراج الرياح بل اثمرت بوجوه وأسئلة من العلماء العظام وأنت اكملها  
كل حين. فلم ما كتب واجاد في تحقيقه وتدقيقه واسأله تعالى شانه  
ان يجعله قدوة الفضلاء والكرام واحدا المراجع في الاحكام ويوفقه للتوا  
في علمه والانزاد في نشاطه لينفع بهوده طلاب العلم المجدون  
وانه تعالى هو الوفي والسدد إلى سبيل الرشاد ابراهيم الموسوي الخو



في شهر ربيع الثاني ١٣٧٨ هـ



## كلمة المؤلف

حمداً لك اللهم على ما أوليتنا به من تفقه في الدين ، وهداية الى الحق .  
وصلاة زاكية على سيدنا محمد -ص- صاحب الشريعة الخالدة السمحاء . وسلاماً  
على آله الطيبين الاطهار ، حماة الدين ، وحمة الاحكام ، ودعاة الحق المبين وبعد :  
إن الفقه الاسلامي من أمثل العلوم ، وأكثر المعارف إنارة لحياة  
الانسان ، وإشراقاً لطريقه الى الحق والخير . فلم يضع تشريعاته الدقيقة عقل  
إنساني خاص ، ليقف عند جيل معين لا يتعداه ، بل وضعته حكمة السماء بأوسع  
مداركها لصالح الانسانية في كل جيل ، فأدر كته العقول البشرية النيرة  
بالاذعان والاعتناق . وكل ما تتقدم الاجيال في تفكيرها يتسنى للفقه الاسلامي  
هذا أن يعطي أسراراً أخرى ، وأحكاماً قيمة لصالح هذا التطور ، ولتنظيم  
تلك الحياة الجديدة التي سترتقي اليها البشرية في حياتها الدائمة المتطورة الى الافضل .  
وفي الفقه الاسلامي حياة عملية وطدت دعائمها على أساس نظام اجتماعي  
دقيق ، وضعت للناس مقاييس للتعامل العادل ، وموازين يرجعون اليها في تنظيم  
سوقهم ، وتصحيح تجارتهم ، كما يرجعون اليها في تأدية عباداتهم لخالقهم -  
جل وعلا- ، وتنظيم سياستهم فيما بينهم ، وفي سائر امور معاشهم ومعادهم .  
والفقه الاسلامي مصدر تشريعي من أقوم المصادر التي تجعل من المجتمع  
المتمسك بتعاليم دينه مجتمعاً سليماً سوياً ، بعيداً عن المشاكل والملاسل الاجتماعية  
يسود فيه النظام ، وتحكم الطمأنينة والرضا ، والثقة المتبادلة بين جميع الافراد .

وفقهنا الاسلامي الذي ينبثق من معين الوحي شريعة سمحاء ، جاء بها محمد -ص- وحملها أبناؤه الأئمة الطاهرون ، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ، كيف لا يزداد حرصنا عليه ، ولا يقوى إيماننا به ، ولا تنفى حياتنا في سبيل الابقاء عليه ! فإن كان تشريعه من الله ، وتبليغه من محمد -ص- وحملته أهل البيت -ع- كيف يستطيع الخطأ والباطل أن يتطرق اليه، وكيف يستطيع مسلم أن يتقاعس عن معرفته وتعلمه ، والتفقه في اموره لديناه أو آخرته ، ولعاشه ومعااده ! وفي الكتاب العزيز الذي هو المصدر الاول للتشريع حث على التفقه في الدين ، ودعوة شديدة الى الاجتهاد فيه : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » كما ورد في السنة الكريمة الحث على ذلك بما لا يحصى عدده . فأدرك رجال العلم ، وحملته الدين الأبرار أهمية الفقه الاسلامي وعلو شأنه ، فأتعبوا نفوسهم في تنقيح قواعده ، وتهذيب مداركه ، وصنفوا فيه كتباً قيمة ، ووضعوا أسفاراً محكمة ، ومشى ذلك في مختلف العصور ، حتى أصبح في عصرنا الحاضر كتاب (العروة الوثقى) للفقيه الجليل آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ( قد ه ) محطاً للنظار ، ومحوراً لأبحاث العلماء ، حيث علقوا نظرياتهم على الكتاب فيما اختلفوا معه في الرأي والاجتهاد . وقد أغناهم ذلك الكتاب الجامع عن تأليف كتاب آخر لاعتمادهم عليه .

ومن غني بهذا الكتاب ، وجعله عنواناً لمحاضراته الفقهية في ( البحث الخارج ) ومحطاً لنظرياته العلمية هو الأب الروحي ، استاذ الفقهاء والمجتهدين ، حجة عصره ، وغرة دهره ، مصباح المهتدين ، وبغية الطالبين ، المحقق البارع ، والمؤسس الجامع ، آية الله العظمى في العالمين سيدنا الاستاذ السيد أبو القاسم الخوئي دام ظله العالي . وقد وفقت بحمد الله تعالى لحضور أبحاثه الشريفة



في الفقه ، والاصول ، والتفسير ، محرراً ذلك كله حريصاً على الاحتفاظ به .  
ومن جملة ما حررته : هو ما ألقاه بحثاً عن مدارك العروة الوثقى وأدلتها ، فجاء  
بحمد الله شرحاً وافياً ، ومستنداً كافياً لكتاب العروة الوثقى . وقد اشتمل  
هذا الشرح على ذكر تعليقات سيدنا الاستاذ دام ظله على الكتاب المذكور  
مع الإشارة الى وجه مخالفة نظره مع المصنف ( قدس ) ، ونقده على ما يمكن أن  
يكون دليلاً لما ذهب اليه الماتن . وربما أوضحت المقصود ، أو استدركت  
بعض ما أعرض عنه الاستاذ دام ظله إختصاراً للبحث في بعض التعليقات التي  
سيمر عليها القارئ الكريم .

ثم انه دام ظله لم يتعرض للبحث عن مسائل الاجتهاد والتقليد من كتاب  
العروة الوثقى في هذه الدورة التي حضرتها . ولكن كان من الحري أن أتعرض  
لهذه المسائل أيضاً تكميلاً لشرح الكتاب ، فحررتها على ضوء إفاداته في الاصول  
وملاحظاته دام ظله . مع اني قد لاحظت في الاثناء ما حرره بعض الافاضل من  
تلامذته السابقين تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ دام ظله عن هذه المسائل سابقاً ،  
فجاء ما حررته - بحمد الله - شرحاً منقحاً يفي بالمقصود .

وأسأله تعالى أن ينفعني به واخواني من أهل العلم ، وأن ينظر اليه  
بعين الرضا والقبول ، ويجعله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون ،  
وهو حسبنا ونعم الوكيل .

محمد مهدي الموسوي

الخلخالي

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد خير خلقه وآله الطاهرين .  
وبعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربه محمد كاظم الطباطبائي : هذه  
جملة مسائل مما تعم به البلوى وعليها الفتوى ، جمعت شتاتها وأحصيت  
متفرقاتها عسى أن ينفع بها إخواننا المؤمنون ، وتكون ذخراً ليوم لا ينفع فيه  
مال ولا بنون ، والله ولي التوفيق .

﴿ مسألة ١ ﴾ يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون  
مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً ١١ .

(١) يقع البحث في هذه المسألة عن جهات :

« الجهة الأولى » : في لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط بحكم العقل .  
بيانه : ان كل من التفقت الى أصل التشريع علم - بالضرورة - بثبوت أحكام  
الزامية في الدين ، وان الناس غير مهملين في أفعالهم وتروكهم ، فيلزم بحكم  
العقل التعرض لامتنال هذه الأحكام ، ليحصل الأمن من العقاب ، فان  
في ارتكاب ما تحتل حرمة ، وترك ما يحتمل وجوبه احتمال العقاب . وقد  
استقل العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل ، بمعنى انه يدرك صحة العقوبة على  
مخالفة التكليف المنجز ، وان لم يكن واصلاً بخصوصه ، كاستقلاله بصحة  
العقوبة على مخالفة التكليف الواصل . وهذا معنى حكم العقل بلزوم الطاعة ،  
وقبح العصية . وليس معناه أن للعقل أحكاماً مولوية بعثية أو زجرية .  
ثم ان التعرض لامتنال الاحكام المعلومة بالاجمال يكون باحد امور



ثلاثة : ( الاول ) تحصيل العلم بها - وجدانا - بسمع من المعصوم - ع - ونحو ذلك . ( الثاني ) تحصيل الحجة المعتبرة شرعاً عليها سواء أكانت حجة على الحكم الواقعي وكاشفة عنه ، أم كانت حجة في الظاهر ، وناظرة الى تعين الوظيفة في ظرف الجهل بالواقع وعدم وصوله . ( الثالث ) : ان يحتاط في مقام العمل ، فياً في بما يحتمل وجوبه . ويترك ما يحتمل حرمة . وبما أن باب العلم الوجداني بالحكام منسد علينا غالباً ، ينحصر طريق الامتثال بالامرين الآخرين . اما الاحتياط : فلا ريب في جوازه في الجملة . وفي جوازه مطلقاً كلام سنعرض له ان شاء الله تعالى . واما تحصيل الحجة على الحكم الشرعي فلا ريب في انه يحصل معه الأمن من العقاب على مخالفة الواقع اذا تحققت المخالفة اتفاقاً .

ثم ان الحجة على الحكم الشرعي اذا كانت فتوى الغير فالعمل عن استناد اليها هو التقليد . وان كانت غيرها من الامارات المعتبرة فتحصيلها هو الاجتهاد . واذاً يلزم على كل مكلف - في غير الضروريات والقطعيات - أن يكون مجتهداً ، أو مقلداً ، أو محتاطاً .

ثم ان ما ذكرناه من لزوم التعرض لامتثال الاحكام الواقعية - مخيراً بين الامور الثلاثة - يجري في الشبهات البدوية ، بعد انحلال العلم الاجمالي باجتهاد أو تقليد ، لأن مجرد احتمال التكليف يكفي في تنجزه ، ما لم يكن هناك مؤن من شرعي أو عقلي . وذلك لعدم جريان قاعدة قبسح العقاب بلا بيان ولا يجري شيء من الاصول الشرعية قبل الفحص عن الحكم والياس عن الظفر به ، فيستقل العقل بلزوم التعرض لامتثال التكليف المحتمل ، دفعاً للمضر المحتمل . وقد ظهر بما ذكرناه ان التخيير بين الامور الثلاثة المذكورة عقلي لا شرعي . وعليه فلا يحتاج العامي في ذلك الى التقليد ، فان عقله مستقل بذلك ، ولا معنى للتقليد في مثله . نعم ان جواز الاحتياط في بعض الموارد لا بد من احرازه باجتهاد

أو تقليد ، وستعرف تفصيل ذلك . واما جواز التقليد فلا مناص من انتهائه في حق العامي الى الارتكاز العقلاني ، ومن الممتنع انتهاؤه الى التقليد كما هو ظاهر . هذا كله في حكم العقل من جهة وجوب التعرض لامثال الاحكام المعلومة اجمالا ، أو في موارد الشبهة قبل الفحص .

واما الكلام من جهة الدليل الشرعي ( السيرة ، والآيات ، والاخبار ) فيدل على جواز التقليد قيام السيرة العقلائية على الرجوع الى أهل الخبرة والعلماء هم أهل الخبرة في معرفة الاحكام . وبما انه لم يرد في الشرع ردع عن الرجوع اليهم كانت السيرة حجة على جواز التقليد شرعا ، وبالملازمة دلت على حجية الفتوى .

اما الآيات ( فنها ) آية النفر ، وهي قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ٩ : ١٢٣ » فانها قد دلت على وجوب الحذر عند الانذار بالعقاب ، لأن كلمة « لعل » ظاهرة في ان ما بعدها علة غائية لما قبلها ، سواء أكان ما قبلها أمراً خارجياً ، أم حكماً مولوياً ، فان كان الثاني ، وكان ما بعد « لعل » فعلا اختياريا للمكلف يدل الكلام على انه محكوم بالحكم السابق ، بداهة ان الغاية الموجبة لايجب أمر آخر تكون بنفسها واجبة بطريق أولى .

ثم ان الانذار بالعقاب يتحقق بالافتاء بتحريم شيء ، أو وجوبه من جهة الدلالة الالتزامية ، لأن في مخالفة الحكم الاثامي استحقاق للعقوبة . والحذر الواجب إنما هو العمل - على طبق قول الفقيه - الذي هو التقليد حقيقة كما يأتي ، لا مجرد الخوف النفساني . ولا يكون وجوب الحذر إلا مع حجية الانذار ، إذ لا مقتضى لوجوبه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فوجوب الحذر عند الانذار يلزم حجية الانذار ، والامر به يدل على وجوبه



فتدل الآية على وجوب كل من الحذر والانذار ( التقليد والافتاء ) .

واما احتمال تقييد وجوب الحذر - بما اذا حصل العلم بمطابقة الانذار للواقع - فيندفع باطلاق الآية المباركة ، لأن ظاهرها ترتب وجوب الحذر على مجرد الانذار لاعلى العلم بثبوت المنذر به .

وربما يقال باختصاص الآية بموارد الاخبار عن الحكم الشرعي كما عن بعض المحققين ، بدعوى ان التفقه في الصدر الأول إنما كان بسماع الاحكام من النبي - ص - أو الامام - ع - فلا انذار حينئذ إنما يتحقق ببيان الحكم الذي سمعه ، أو بالاخبار عن ترتب العقاب على فعل شيء أو تركه ، فلا تدل الآية على حجية الفتوى ، والتفقه المتوقف على إعمال النظر ، لعدم امكان الجمع بينهما .

ويمكن الجواب بأن اختلاف مراتب التفقه لا يوجب اختصاص الحكم ببعض أفرادهم . فان التفقه في الصدر الاول كان بمجرد سماع الحديث وتحمله ، لسكونهم غالباً من أهل اللسان ، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه ، ولم تكن الفقاهاة من الصعوبة بهذه المثابة التي نجدتها في عصرنا هذا فانها حصلت من كثرة الروايات وتعارضها ، بل كان من الفقهاء في الصدر الاول وفي زمان الأئمة - ع - من هو صاحب رأي واجتهاد . ومن هنا كانوا يسألون الامام - ع - عن علاج الاخبار المتعارضة وهذا يدل على انهم كانوا أهل نظر واستدلال . فظهر ان الانذار كما يتحقق بنقل الرواية عن المعصوم - ع - كذلك يتحقق بالافتاء . فلفقيه أيضاً الانذار بحكم الله تعالى الذي تفقه فيه ، واستنبطه من الروايات أو غيرها ، فلا موجب لدعوى اختصاص الآية المباركة بالحكاية والاخبار ، بل لا يبعد دعوى دلالة الآية على اعتبار فهم الراوي معنى الرواية في حجية خبره ، وذلك لعدم صدق التفقه على مجرد نقل الفاظ المعصوم - ع - من دون

فهم المعنى رأساً . وظاهر الآية دخل الفقه في وجوب الحذر عند الانذار ، إلا أن يقال بعدم القول بالفصل بين صورتَي الفهم وعدمه . فتحصل أن دلالة الآية الشريفة على حجية الفتوى أولى من دلالتها على حجية الرواية .

و ( منها ) : آية السؤال وهي قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ٢١ : ٧ » فإنها دلت على وجوب السؤال ومن الواضح أنه لا يجب السؤال إلا إذا كان الجواب حجة ، فإن فائدة السؤال هو العمل على طبق الجواب ، وإلا كان السؤال لغواً ، وبما أن الفقيه من أهل الذكر فلا آية باطلاقها تدل على حجية فتواه المسبوقه بالسؤال ، وعلى حجية غير المسبوقه به بعدم القول بالفصل .

وربما يشكل على الاستدلال بها باب سياق الآية تقتضي ارادة أهل الكتاب بالخصوص ، وبأن تفسيرها بالأئمة الاطهار تقتضي الاختصاص بهم ، فلا تعم غيرهم .

ويندفع : بأن جميع ذلك إنما هو من باب التطبيق لا الاختصاص ، فإن الظاهر ان المراد بالذكر هو مطلق ماوجب ذكر الله تعالى ، مما يرجع الى أمر النبوة ، والولاية ، والاحكام الالهية ، فكل من كان عنده علم بشيء من ذلك فهو من أهل الذكر . وبما أن علماء أهل الكتاب كانوا يعلمون بنبوة نبينا - ص - وبعلاماتها ، أمر تعالى عامتهم أن يسألوا علماءهم عن شأن نبوة النبي الاكرم - ص - فاطلاق أهل الذكر عليهم لا يدل على الاختصاص بهم . ومورد نزول الآية لا يكون موجباً للاقتصار على المورد ، كما ورد ذلك في جملة من الروايات ( ذكرها في مقدمة تفسير البرهان ) ومن هذا يظهر الجواب عن تفسير الآية بالأئمة الاطهار - ع - .

وربما يورد على ذلك بأن الآية لا تدل على حجية الجواب تعبداً ،



لاحتمال أن يكون وجوب السؤال لغاية أن يترتب عليه العلم بالواقع ، بل الظاهر منها ذلك ، حيث انه علق فيها وجوب السؤال على عدم العلم ، فتكون الغاية حصول العلم ، لا العمل بالجواب تعبداً .

ويمكن الجواب عنه : ان الآية الشريفة ظاهرة في حصول العلم بنفس الجواب ، لا بضمائم خارجية ، ولا يكون ذلك إلا من جهة أن الجواب حجة وعلم تعبداً ، فان المفروض أنه بنفسه لا يوجب القطع بالواقع ، وإطلاق العلم على الحجة ليس بعزيز . وان شئت فقل . ان تعليق الامر بالسؤال على عدم العلم لا يدل على أن الغاية منه حصول العلم بالجواب ، بل انما يدل على حجية الجواب في هذه الحالة سواء حصل به العلم أم لا ، فالغاية من السؤال القرب الى الواقع ، لا العلم به ، كما يقال للمريض : إن كنت لا تعرف العلاج فاسأل الطبيب . ومن المعلوم ان جواب الطبيب لا يوجب القطع بالعلاج ، بل غايته الاقربية الى العلاج .

هذا ولكن يقرب دعوى ظهور الآية الشريفة في أن المطلوب هو حصول العلم - كما عن سيدنا الاستاذ دام ظله العالي - فلا بد من السؤال ثانياً وثالثاً وهكذا الى أن يحصل العلم . ويؤيد ذلك . ان الآية المباركة وردت في الزام أهل الكتاب بالرجوع الى علمائهم فيما يرجع الى النبي الاكرم ، مما هو مدون في الكتب السماوية ، كما يظهر من سراجة الآيات التي قبل هذه الآية وبعدها . بل أن نفس الآية المباركة تدل على أن سبب الامر بالسؤال كان استبعاد الكفار ان يكون الرسول بشراً ، فانه قال تعالى : « وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ٢١ : ٧ » ومن الظاهر انه لا يعتمد في مثل أمر النبوة التي هي من اصول الدين على مجرد الاخبار مالم يحصل العلم بمطابقته للواقع .

نعم هناك آيات تدل على ذم التقليد، كقوله تعالى : « واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ٥ : ١٠٧ » .

وقوله تعالى : « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ٢ : ١٧٠ » ولسكنها أجنبية عن المقام ، لأن موردھا التقليد في أصول الدين ، ومن تقليد الجاهل لجاهل مثله ، ولا اشكال في عدم جواز التقليد في اصول الدين ولو كان المقدّم عالماً ، بل لا بد فيها من تحصيل اليقين ولو على نحو الاجمال ، فان المطلوب فيها الايمان والمعرفة والتصديق في القلب ، وكل ذلك لا يحصل بالتقليد ، ومحل الكلام في المقام انما هو تقليد العامي في فروع الدين المجتهد العارف بها ، وهذا غير التقليد المذموم عليه في الآيات .

وأما الاخبار الدالة على حجية الفتوى ، وجواز عمل الغير بها فهي على طوائف ، يبلغ مجموعها حد التواتر ، بحيث يوجب القطع بصدور بعضها وان أمكن الخدشة في سند جملة منها . ( منها ) الاخبار الدالة على وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية الحديث من الشيعة ، دون غيرهم ، وتدل بالالتزام على حجية الفتوى .

كصحيحة أحمد بن اسحق ، عن أبي الحسن - ع - قال : سأنته وقلت : من أعامل ، وعمن آخذ ، وقول من أقبل ؟ فقال : العمري ثقتي ، فما أدى اليك غني ، فعني يؤدي . . . « الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤ » فان إطلاقها يشمل كلا القسمين ( الرواية والفتوى ) من الاداء .

ورواية حسن بن علي بن يقطين عن الرضا - ع - قال : قلت : لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما أحتاج اليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ



منه ما احتاج اليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم ( الوسائل في الباب المذكور ح ٣٤ ) فان اطلاق الأخذ يعم الأخذ عن طريق الفتوى أيضاً ومثلها :

رواية علي بن المسيب الهمداني . قال قلت للرضا - ع - : شقتي بعيدة ، ولست أصل اليك في كل وقت ، فمن آخذ معالم ديني ؟ قال - ع - : من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا . قال علي بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم ، فسألته عما احتجت اليه ( الوسائل في الباب المذكور ح ٢٨ ) .

وحسنة عبد العزيز بن المهتدي . قال قلت : للرضا - ع - إن شقتي بعيدة ، فلست أصل اليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال - ع - : نعم ( الوسائل في الباب المذكور ح ٣٧ ) .

وفي التوقييع المبارك ، عن صاحب الزمان - ع - الى اسحاق بن يعقوب :  
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا . . . ( الوسائل في الباب المذكور ح ١٠ ) . والارجاع اليهم باطلاقه يشمل أخذ الفتوى عنهم .

ورواية الاحتجاج في آخرها : فاما من كان من الفقهاء ، صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه ( الوسائل ب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠ ) .

و ( منها ) : الاخبار الدالة صريحاً على جواز الافتاء الملازم لجواز عمل الغير به عرفاً .

كقول الصادق - ع - لابان بن تغلب : اجلس في مسجد المدينة ، وافت الناس ، فاني احب أن يرى في شيعتي مثلك ( رجال النجاشي ص ٧ ) .  
ورواية معاذ بن مسلم النحوي ، عن أبي عبد الله - ع - . قال : بلغني انك تقعد في الجامع ، فتفتي الناس . قلت : نعم وأردت أن أسألك عن ذلك ،

قبل أن أخرج . اني أقعد في المسجد ، فيجيئني الرجل فيسألني عن الشيء ، فاذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجيئني الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم ، ويجيئني الرجل لأعرفه ، ولا أدري من فأقول : جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ، فادخل قولكم فيما بين ذلك . فقال لي : اصنع كذا ، فاني كذا أصنع ( الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٧ ) .

و ( منها ) : الاخبار الناهية عن القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين - ع - الدالة بمفهومها على جواز الافتاء ، مع العلم بوروده عنهم - ع - وجوازه يلزم جواز العمل به عرفاً كما ذكرنا .  
كصحيحة ابن رثاب ، عن أبي عبد الله - ع - من أفتى الناس بغير علم ، ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ، وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه ( الوسائل ب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ١ ) .

ومثلها ما دل على النهي عن الافتاء . والقضاء بالرأي ، والمقاييس ، ونحوها من الاستنباطات الظنية التي يعول عليها غيرنا وهي كثيرة مذكورة في الباب السادس من كتاب القضاء من أبواب صفات القاضي . وبالجملة يظهر من الروايات المتضافرة الواردة في صفات القضاء والمفتين ، وفي شرائط القضاء والافتاء - جواز التقليد ، وحجية الفتوى بشرائطها .

نعم قد استشكل في دلالتها بعض المشايخ المحققين ، كما استشكل في دلالة آية النفر من حيث شمولها للتفقه بأعمال النظر . وقد تقدم ذكر الاشكال مع جوابه في ذيل الاستدلال بآية النفر .

وذكرنا هناك أن اختلاف مراتب التفقه لا يوجب اختصاص الحكم ببعض الافراد ، فيشمل التفقه بأعمال النظر ، كما يشمل التفقه بالسمع من المعصوم - ع -



## تقديم ونوضح

تقدم أن وجوب الامور الثلاثة المذكورة في المتن وجوباً تخييراً - إما هو وجوب عقلي لشرعي . وذلك : لأن الوجوب الشرعي إما نفسي ، وإما طريقي ، وإما غيري ، ولا يصح شيء من ذلك في المقام .

أما الوجوب النفسي فإنه إذا كان بلحاظ وجوب تعلم الأحكام نفسياً - كما قيل - فهو مع الغض عن بطلانه في نفسه وإن تم في الاجتهاد ، لأنه - كما عرفت - عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ، فهو - أي الاجتهاد - تعلم للحكم عن طريق الحجة ، إلا أنه - أي الوجوب النفسي - لا يتصور في الاحتياط ، لأنه عنوان لنفس العمل ، لا أنه طريق لمعرفة الأحكام ، بل لا يتصور في التقليد أيضاً - على ما هو المختار فيه من أنه العمل عن استناد إلى فتوى المجتهد - لعين الوجه . نعم يتصور فيه بناء على أنه أخذ الفتوى عن المجتهد ، كما عليه المصنف ( قدّه ) . وإذا كان الوجوب النفسي بلحاظ المصالح الواقعية الباعثة على جعل الأحكام الواقعية ، فإنه وإن أمكن تصوره في التقليد الذي هو عنوان للعمل ، فأجابه إيصال اللواقع بعنوان آخر ، كما عن بعض المشايخ المحققين ( قدّه ) بناء منه على ثبوت وجوب التقليد نفسياً بالآيات والروايات ، بل بكشف العقل ، إلا أنه لا يتصور في الاجتهاد ، لأنه طريق لمعرفة الأحكام وليس عنواناً للعمل نفسه ، كما أنه لا يتم في الاحتياط ، إذ لا دليل على وجوبه شرعاً ، ولو سامت دلالة الأدلة على وجوب التقليد شرعاً .

وأما الوجوب الطريقي - أعني به الإيجاب بداعي التنجيز أو التعذير - فإن أريد به وجوب تعلم الأحكام إما بالاجتهاد ، كما هو مقتضى آية النفر ،

أوبالاعم منه ومن السؤال من الفقيه ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على وجوب طلب العلم ، فهو وان تم في الاجتهاد ، بل في التقليد أيضاً ، بقاء على أن التقليد هو أخذ الفتوى ، إلا أنه لا يتصور في الاحتياط ، لأنه عنوان للعمل نفسه ، لا أنه طريق لمعرفة الحكم . بل ولا يتم في التقليد أيضاً على المختار فيه . وإن أريد به الوجوب بلحاظ التحفظ على الملاكات الواقعية فلا يصح ذلك في شيء من الامور الثلاثة ، إذ ليس الاجتهاد والتقليد والاحتياط طريقاً الى الواقع ، وانما الطريق الذي يكون موصلاً الى الواقع ، ومنجزاً له في صورة الاصابة ، ومعذراً عنه عند الخطأ هو الامارات والاصول بالاضافة الى المجتهد ، وفتوى المجتهد بالاضافة الى المقلد فليس شيء من الاجتهاد والتقليد والاحتياط قابلاً لتنجز الواقع به ، أو لأن يكون معذراً عنه عند الخطأ .

وأما الوجوب الغيري فلا يتصور له معنى محصلاً في المقام ، لأن شيئاً من الامور الثلاثة لا يكون مقدمة وجودية لواجب نفسي ، ليتصف بالوجوب الغيري من قبله .

### هل الامور الثلاثة في عرصه واحد

( الجهة الثانية ) في أن الامور الثلاثة ( الاجتهاد والتقليد والاحتياط ) مترتبة أو أنها في عرض واحد - لابد من البحث في مسائل ثلاث .

- الاولى - في تقديم الاجتهاد والتقليد على الاحتياط وعدمه . ويأتي الكلام فيه في ذيل المسألة الثانية .

- الثانية - في عكس ذلك بمعنى عدم جواز العمل بالاجتهاد أو التقليد لمن يتمكن من الاحتياط ، ومحل الكلام في المقام ، هو ما اذا لم يكن الاحتياط



في نفسه مبغوضاً شرعاً ، أو حرجياً ، فانه اذا كان مبغوضاً كما اذا أخل بالنظام لم يجز اختياره في مرحلة الامتثال مع التمكن من الاجتهاد ، أو التقليد ، أو بدونها . كما انه لا يجب اختياره فيما اذا كان حرجياً ، لأن ما ينشأ منه الحرج من الاحكام مرفوع في الشريعة ، فاذا لم يكن الاحتياط مخلاً بالنظام ولا حرجياً - فقد يقال - بتقدمه على الاجتهاد والتقليد نظراً الى أن الامتثال القطعي يتقدم على الامتثال الظني ولو كان امتثالاً تفصيلياً خصوصاً في المعاملات - والجواب عنه - أن اطلاق أدلة اعتبار الأمارات يقتضي حجتها حتى اذا تمكن المكلف من تحصيل العلم بامتثال التكاليف الواقعية بالاحتياط ، فالأمر في حكم الشارع بمنزلة العلم الوجداني ، فهو والعلم في عرض واحد ، ولا فرق في نظر العقل بين تحصيل العلم الوجداني بالامتثال باتيان جميع المحتملات ، وتحصيل العلم التعبدى باتيان ما قامت الامارة المعتبرة على وجوبه . - الثالث - في تقدم تحصيل الاجتهاد على التقليد وعدمه . لا اشكال في جواز التقليد وعدم وجوب تحصيل ملسكة الاجتهاد اذا كان هناك من يجوز تقليده ، لقيام سيرة العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم وان كان الجاهل متمكناً من تحصيل الملسكة . وبما ان الشارع لم يردع عن هذه السيرة كشف ذلك عن رضاه بها . بل يمكن دعوى قيام سيرة التشريعة خلفاً عن سلف على ذلك بحيث يحصل اليقين برضاء الشارع به - مضافاً الى أن اطلاقات أدلة التقليد تفي بذلك . وعليه يكون التقليد وتحصيل الاجتهاد في عرض واحد لمن لم يجد ملسكة الاجتهاد فعلاً .

وأما اذا كان واجداً لها فيشكل القول بجواز رجوعه الى فتوى الغير فيما لم يجتهد فيه فعلاً . بل في رسالة شيخنا الأنصاري ( قدّه ) في الاجتهاد والتقليد ( المعروف عندنا بعدم بل لم ينقل الجواز عن أحد منا وإنما حكى عن

مخالفيها على اختلاف منهم في الاطلاق والتفصيلات المختلفة ( ثم نسب القول بالجواز الى السيد في المناهل - وكيف كان - فالأقوى عدم الجواز لعدم ثبوت السيرة على ذلك ، ولانصراف اطلاقات الأدلة السمعية من الآيات والأخبار عمن له ملكة الاجتهاد كما عنه ( قدّه ) وهو غير بعيد ، بل عن بعض المشايخ المحققين ( قدّه ) ( \* ) انه لا معنى لاطلاق تلك الأدلة بالنسبة الى المتمكن من الاستنباط . وذلك لأن أدلة الأحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص ، فالأحكام الواقعية منجزة في حقه من طريق الامارات المعتبرة ، تمكنه من الاستفادة منها ، ومعه كيف يسعه الرجوع الى غيره ، والعمل بفتياه . وهذا بخلاف العامي العاخر عن الاستنباط فان تلك الأدلة لا تشملها لفرض عجزه عن فهم مداليلها - وبعبارة أخرى - إن أدلة التقليد خاصة بمن لا حجة عنده فلا تعم من تمت عليه الحجة - ولكن تمكن المناقشة فيه بان تنجز الأحكام الواقعية من طريق الامارات لا ينافي حجية فتوى المجتهد حتى بالاضافة الى من له ملكة الاستنباط ، فيمكن أن يكون الاستناد اليها معذراً عن مخالفة الواقع اذا تحققت المخالفة . وهذا نظير تنجز الاحكام الواقعية على العامي بعلمه الاجمالي ومع ذلك فان استناده الى فتوى المجتهد يعذره عن مخالفة الواقع . وأما ما ذكره من أن أدلة التقليد خاصة بمن لا حجة عنده فان رجع الى دعوى الانصراف كما عن الشيخ ( قدّه ) فهو وإلا فهو بلا بينة ولا برهان .

### في تعريف الاجتهاد

( الجهة الثالثة ) في تحقيق معنى الاجتهاد . لم يتعرض المصنف ( قدّه )



لتعريف الاجتهاد لعدم ابتلاء العوام به ، وأما التقليد فيأتي تعريفه من المصنف ( قدّه ) في المسألة الثامنة ، ونذكر هناك ماهو التحقيق فيه .

أما الاجتهاد في الاصل بمعنى : ( صرف الطاقة وبذلها ) وهو من الجهد - بالضم أو الفتح - بمعنى الطاقة أو انه بمعنى ( طلب المشقة وتحملها ) من الجهد بمعنى المشقة . وأما في الاصطلاح فيعرف تارة كماعن الحاجي بأنه : « استفرغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي » وأخرى بأنه : « ملأه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً أو قوة قريبة من الفعل » .

ولا يخفى أن التعريف الاول لا يستقيم على مذهب الامامية ، إذ لا اعتبار للظن في ثبوت الاحكام الشرعية ، وإنما العبرة في ذلك بالعلم الوجداني ، سواء أكان متعلقه ثبوت الحكم في الواقع ، أم كان متعلقه ثبوت الحكم بالتعبد ، وان شئت فقل : لا بد للمجتهد من تحصيل العلم ، فقد يعلم بثبوت الحكم المجعول أولاً . وقد يعلم بقيام الحجة فيحكم بثبوت الحكم تعبداً ، كما في موارد الامارات والاصول المعتمدة شرعاً ، فإنها وان لم تكن موجبة للقطع بالحكم الواقعي ، لأنها تكون - لا محالة - ظنية من جهة الدلالة أو السند أو الجهة ، إلا أنها مقطوعة الحجية . ويكفي ذلك في حصول الأمن من العقوبة . ولعل ما ذكر من تعريف الاجتهاد هو الذي أوجب انكار الاخباريين أشد الانكار جواز العمل بالاجتهاد للمجتهد نفسه وللعايي ، نظراً الى عدم قيام الدليل على حجية الظن الاجتهادي ، ولزوم العمل بما ثبتت حجيته شرعاً ، وطرح الظنون الحاصلة من إعمال الرأي والاجتهاد .

والانصاف ان ما ذكره في محله ، إلا أنه في الحقيقة طعن على التعريف لا طعن على المجتهدين بوجه ، فإنهم أيضاً لا يقولون بحجية الظن مالم يرد من الشرع دليل على اعتباره . والانكار المذكور نشأ من تعريف الاجتهاد بما

ذكر ، فلو بدلنا كلمة الظن بالحجة ، وقلنا : إن الاجتهاد « هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي » لارتفع الاشكال . فالاجتهاد في الحقيقة هو تحصيل الحجة على الحكم ، وعليه فلا يظن بالاخباري ان ينكر جواز العمل بما قطع بحجته وبما هو الوظيفة الفعلية من قبل الشارع ، كما انه لا ينكر جواز رجوع الجاهل الى العالم . وعلى ذلك يصبح النزاع في جواز العمل بالاجتهاد نزاعاً لفظياً .

نعم يمكن أن يقع النزاع بين الفريقين في حجية بعض الامارات أو الاصول ، وهذا أمر آخر أجني عن جواز العمل بالاجتهاد . وقد وقع نظير ذلك بين الاخباريين بانفسهم ، كما وقع بين الاصوليين .

وأما التعريف الثاني فهو وان كان سالماً عن هذا الاشكال إلا إن الاجتهاد بهذا المعنى لا يكون موضوعاً لحكم من الاحكام الشرعية المترتبة على عنوان الفقيه ، أو الناظر في الحلال والحرام ، أو العارف بالاحكام ، أو الراوي لحديث أهل البيت - ع - ونحو ذلك من العناوين الدالة على فعلية الاستنباط ، كما ستعرف . قيل : إن ملكة الاستنباط إنما تحصل من التمرين ، وعمل الاستنباط ، كجملة من الملكات كالشجاعة . فان الجبان قد يزول جنبه بمزاولة آثار الشجاعة والاقتحام في الشدائد حتى ينقلب شجاعاً ، فملكة الاستنباط لا تنفك عن الفعلية لحصولها بالممارسة في العمل ، فالتعريف المذكور تعريف باللائم ، وغير مناف لترتب الاحكام الشرعية على مرحلة الفعلية ، لعدم انفكاكها عن الملكة .

والسكنه يندفع بأن ملكة الاستنباط إنما تتوقف على مقدمات نظرية حاصلة بدراسة علوم خاصة ، كعلوم الأدب ، وأصول الفقه فصولها إنما يتوقف على اتقان النظر في تلك العلوم ، ولولم يستنبط حكماً واحداً في مسألة واحدة ،



نعم الملكية تقوى بالممارسة ، وهذا أمر آخر لا يرتبط بحصول الملكية عن عمل الاستنباط .

إذا تحققت ذلك فلا بد من ملاحظة الاحكام المتعلقة بالمجتهد . فنقول  
الاحكام المتعلقة بالمجتهد ثلاثة . ( أحدها ) : حرمة أن يقلد غيره ( الثاني ) :  
جواز أن يقلده العامي ( الثالث ) : جواز تصديده للقضاء وما يحكمه من  
مناصب الفقيه .

أما الحكم الأول : فإن كان مدركه دعوى الاجماع على حرمة التقليد على  
الفادر على الاستنباط ، كما عن رسالة الاجتهاد والتقليد لشيخنا الأنصاري ( قدس )  
بضميمة دعوى انصراف ما دل على جواز التقليد من الآيات والأخبار عن  
مثله ، فإن الأمر بسؤال أهل الذكر في قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن  
كنتم لا تعلمون » لا يشملها ، لأن المفروض انه من أهل الذكر ، والأمر بالسؤال  
متوجه الى غيرهم ، وكذلك الحال اذا كان مدرك جواز التقليد حكم العقل  
بالرجوع الى من له الحجة على الحكم عند العجز عن الوصول الى الواقع ،  
ولو كان من الطريق المعتبر . فإن المتمكن من الاستنباط غير عاجز عن ذلك ،  
فلا ينطبق عليه موضوع جواز التقليد . وعلى هذين الوجهين صح تعريف  
الاجتهاد بأنه : ( ملكة الاستنباط ) فإن من تمكن منه ليس له أن يقلد  
غيره . واما اذا كان دليل حرمة تقليد المجتهد غيره هو حكم العقل بعدم جواز  
رجوع العالم الى الجاهل ، لأن العالم يرى خطأ غيره اذا كان مخالفاً معه في  
الاعتقاد فكيف يجوز له تقليده - كان موضوع هذا الحكم العالم بالحكم فعلاً ،  
سواء أ كان عاملاً وجدانياً أو عاملاً تعبدياً من جهة قيام إمارته ، أو أصل  
عملي على ثبوته . وعليه فلا بد من تعريف الاجتهاد بأنه تحصيل الحجة على  
الحكم الشرعي ، أو بما يرادف ذلك .

وأما الحكم الثاني : « وهو جواز أن يقلده العامي » فموضوعه - على ما يظهر من الآيات والاخبار - هو المستنبط للحكم بالفعل ، لا من له ملكة الاستنباط ، لأن عنوان الفقيه المصريح به في رواية الاحتجاج ، والفقيه المذكور في آية النفر لا يصدق إلا على من علم بالحكم ، وكذلك عنوان راوي الحديث ، والناظر في الحلال والحرام ، والعارف بالاحكام المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات والمأخوذة شرطاً لجواز الرجوع الى شيعتهم لا تصدق إلا على العالم بالحلال والحرام ، ولو كان علماً تعبدياً حاصلًا من أمانة شرعية .

وأما الحكم الثالث : « وهو جواز تصديده للقضاء وما يحكمه من مناصب الفقيه » فهو أيضاً مترتب على العناوين المذكورة ، كما يظهر من مراجعة المقبولة وغيرها من الروايات ، بل المستفاد منها اعتبار معرفة كثير من الاحكام وان لم يكن كلها بحيث يصدق عليه العارف بالاحكام ، والفقيه فلا يكفي معرفة القليل منها في جواز القضاء وجواز التقليد ، لعدم صدق العارف بالاحكام عليه . وأما ما في بعض الروايات من التعبير بأنه : ( يعلم شيئاً من قضايانا ) .

كرواية أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال . قال قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ، فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه ( الوسائل ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٦ ) .

فانما هو لنسكتة بديعة لا تنافي ما ذكرناه من لزوم معرفة أكثر الاحكام وهي : ان اضافة الشيء الى أمر يختلف سعة وضيقاً بسعة المضاف اليه وضيقه ، فلو اضيفت كلمة شيء الى البحر ، وقال : رأيت شيئاً من البحر لا يصدق على القليل ، كالقطرة ونحوها . بل لا بد وان يكون شيئاً بالاضافة الى ماء البحر



وان كان كثيراً في نفسه . وهكذا لو قال : أملك شيئاً من أرض العراق - مثلاً - لا يصدق على شبر ونحوه ، بل لا بد وان يملك مقداراً معتداً به . نعم لو قال : أملك شيئاً من هذه الدار ، أو شيئاً من هذا الرغيف يصدق على القليل . وبما ان علوم العترة الطاهرة - ع - بحار لا يحيط بها أحد فكل من عرف جملة من الأحكام التي بأيدينا ، أو جميعها فهو لا يعرف إلا شيئاً من قضايهم ، وان كان معلومه في نفسه كثيراً .

فتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المعتبر في جواز الافتاء والقضاء هو العلم بالأحكام الشرعية ، ولا يكفي مجرد الملكة . وعليه كانت كلمة ( الاجتهاد ) مرادفة لكلمة ( الفقه ) فيصح أن يقال : الاجتهاد هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية .

### مدارك الامام

إن مدارك الأحكام هي الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل على تفصيل في جميع ذلك ذكرناه في علم الاصول . وأما من حصل له القطع من غير هذه الطرق باختياره أو بغير اختياره ، كالرمل والجفر ، والرؤيا ، ونحو ذلك فهو وان كان قطعه حجة لنفسه سواء أ كان معذوراً أم كان مقصراً في ذلك ، إلا أنه لا ينفذ قضاءه ، ولا يجوز أن يقلده العامي ، لأن الروايات الدالة على ارجاع الناس في المرافعات والأحكام الى الفقيه ، والى رواية الأحاديث الناطرين في الحلال والحرام ، والى المعارف بالأحكام باجمعها ، منصرفة عن ذلك ، وظاهرة في جواز الرجوع الى من علم بالحكم من الطرق المقررة المألوفة . وهذا واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه . إنما الاشكال فيما اذا كان المجتهد عاملاً بالظن الانسدادي ، فقد يقال بجواز الرجوع اليه ، ولكن الظاهر عدم الجواز .

أما على القول بالحكومة فظاهر ، لأن مرجعه الى حكم العقل بالتبعية في الاحتياط ، إذ ليس من وظيفة العقل التشريع كي يجعل الظن حجة بعد عدم كونه حجة في نفسه ، وإنما يجعل بيد المولى . نعم يحكم العقل بلزوم امتثال التكليف الواصل ، فإذا تمت مقدمات الانسداد يستقل العقل بلزوم الاحتياط التام أو الناقص . ومن الظاهر أن العامل بالاحتياط - لجهله بالحكم الشرعي - لا يصدق عليه العالم والفقيه ليشمله اطلاقات أدلة جواز تقليد العالم والفقيه ، ولو سلم الشمول فليس ظنه حجة في حق المقلد ، لأن من مقدمات الانسداد انسداد باب العامي ، ومع التمكن من تقليد من يقول بالافتتاح لم ينسد باب العامي على المقلد . ومنه يظهر الحال على القول بالكشف .

### الاجتهاد واجب كفاً

( الجهة الرابعة ) : في وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد . المعروف بين علماء الامامية ان الاجتهاد واجب نفسي كفاً ، ونسب الى بعضهم القول بوجوبه النفسي العيني ، وهو لازم القول بحرمة التقليد ، كما عن بعضهم . وتحقيق الحال في ذلك يقتضي البحث في مقامين ( الأول ) : في تحصيل ملكة الاجتهاد بلحاظ عمل نفس المجتهد ( الثاني ) : في تحصيلها بلحاظ رجوع العوام اليه . وتظهر الثمرة بينهما في أحكام لا يبتلى بها المجتهد كأحكام النساء .

أما المقام الأول : فالحق فيه انه واجب طريقي عيني تخييرياً تارة وتعيينياً أخرى ، وذلك لعدم الدليل على وجوبه الشرعي إلا من باب وجوب تعلم الاحكام ، فان كان هناك في الأحياء من يجوز تقليده ، فلا يجب تحصيل ملكة الاجتهاد لجواز امتثال الاحكام من طريق التقليد ، أو من طريق الاحتياط ولو في الجملة ، وان لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده - وقلنا بعدم جواز



تقليد الميت ابتداء كما هو الصحيح - يجب حينئذ تحصيل الملكة فيما كان الاحتياط مخلاً بالنظام ، أو كان جاهلاً بكيفيته ، لعجزه عن الاحتياط حينئذ إما شرعاً لمبغوضيته ، وإما عقلاً للجهل بكيفيته ، فينحصر طريق امتثال الحكم في الاجتهاد . ولكن هذا وجوب عقلي من باب حكم العقل بلزوم الطاعة . نعم وجوبه الشرعي يتبع ما تختاره في باب وجوب التعلم ، وأنه من الوجوب النفسي أو الطريقي أو الارشادي . والمختار هو الوجوب الطريقي ، كما يظهر من الأخبار الدالة عليه .

وأما المقام الثاني : وهو تحصيل ملكة الاجتهاد بلحاظ رجوع الغير اليه فالصحيح فيه انه واجب في كل عصر وجوباً كفاً نفسياً تعيينياً ، حفظاً للدين عن الاندساس والاضمحلال ، فإن في ترك تعلم الاحكام وإهمالها إضمحلالاً للشريعة المقدسة . ومن المعلوم ضرورة وجوب حفظ الدين من الزوال ، والاندراس على كل مسلم . والتحفظ على أحكام الدين من أعلى مراتب حفظ الدين هذا مضافاً الى دلالة آية النفر على وجوب التفقه في الدين على طائفة من كل فرقة لأجل تبليغ الباقيين بالاحكام . وانذارهم بالعقاب على مخالفتها . وهذا هو معنى الوجوب الكفاً . ويؤيد ذلك ما ورد في تفسير الآية الشريفة من الأخبار .

كرواية عبد المؤمن الأنصاري قال : قلت لأبي عبد الله - ع - ان قوما يروون ان رسول الله - ص - قال : اختلاف امتي رحمة ؟ فقال : صدقوا فقلت : ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب ! قال : ليس حيث تذهب وذهبوا انما أراد قول الله عز وجل : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » فأمرهم ان ينفروا الى رسول الله - ص - فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم ، انما أراد

اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله ، إنما الدين واحد ( الوسائل ب ١١ )  
من أبواب صفات القاضي ح ١١ ) .

ورواية فضل بن شاذان عن الرضا - ع - في حديث قال : إنما امرؤوا بالحج ، لعله الوفادة الى الله عز وجل ، وطلب الزيارة والخروج من كل ما اقترف العبد ، الى أن قال : مع ما فيه من التفقه في الدين ، ونقل أخبار الأئمة الى كل صقع وناحية ، كما قال الله عز وجل : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين . . . » ( الوسائل ب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٦٤ )  
فالمتحصل مما ذكرناه انه يجب في كل عصر على طائفة من المسلمين ، تحصيل ملكة الاجتهاد ، والتهيؤ لاستنباط الأحكام عن مداركها التفصيلية وجوبا كفاً تيمينياً ، لعدم جواز تقليد الميت ابتداء ، فلا يجوز ان يرجع الناس الى فتوى العلماء الأموات - كما هو دأب غيرنا - لسقوط الفتوى عن الحجية بالموت كما يأتي تفصيله ان شاء الله . كما لا يجوز الزامهم بالاحتياط في جميع الاحكام ، فانه يؤدي الى العسر والخرج بالنسبة الى أغلب الناس . بل يؤدي الى الاخلال بالنظام على ان معرفة طريق الاحتياط في بعض الموارد يتوقف على الاجتهاد لا محالة . هذا مع أن جواز الاحتياط في بعض الموارد محل للبحث والاسكلام ، فلا بد في احراز جوازه من الاجتهاد أو التقليد ، ولا يكفي الاجتهاد في خصوص هذه المسألة لجواز الرجوع اليه ، لعدم كونه من أهل الخبرة في الاحكام فلا تشمله السيرة ولا يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم فلا تشمله اطلاقات الأدلة السمعية . فظهر ان الاجتهاد بلحاظ رجوع العوام الى المجتهد واجب كفاً نفسياً تيمينياً بحيث يعاقب على تركه . وأما الوجوب التخيري فأما هو بلحاظ عمل نفسه كما تقدم هنا وفي الجهة الاولى . وأما القول بوجوبه العيني فيدفعه - مضافاً الى ظهور آية النفر في الوجوب الكفاً كما تقدم والى



## ﴿ مسألة ٢ ﴾ الأقوى جواز العمل بالاحتياط (١) مجتهداً كان أو لا

استلزامه الحرج بل الإخلال بالنظام خصوصاً في هذا الزمان - قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى المفتين من زمن الأئمة الطاهرين إلى يومنا هذا ، واطلاقات أدلة التقليد الشاملة لمن يتمكن من تحصيل ملكة الاجتهاد ومن لم يتمكن .

(١) سواء العبادات وغيرها ، وسواء استلزم التكرار في العبادة أم لا على الأقوى . ولم يفرق أحد بين المجتهد وغيره في الحكم بجواز الاحتياط ، فالتصريح بعدم الفرق بينهما إنما يكون للتوضيح فقط . نعم اختلفوا في جواز الاحتياط لمن يتمكن من الامتثال التفصيلي اليقيني بالاجتهاد أو التقليد . ونسب إلى المشهور بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ، ففرقوا بين العبادة وغيرها ، وفصل بعضهم في العبادات بين ما يستلزم التكرار وما لا يستلزمه . بل استظهر شيخنا الانصاري ( قدّه ) في رسالة الاجتهاد والتقليد عدم الخلاف في بطلان الاحتياط في العبادة ، اذا استلزم تكرار أفراد ماهية واحدة نحو ما اذا صلى مع الجهر بالبسملة تارة واخرى مع الخفوت فيما اذا تردد أمر القراءة بين الجهر والخفوت . وتحقيق الحال في ذلك هو انه لا ريب في جواز العمل بالاحتياط في العبادات مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي باجتهاد أو تقليد ولو استلزم الاحتياط التكرار ، وذلك لانهصار طريق الامتثال حينئذ في الاحتياط . وأما مع التمكن منه فالصحيح أيضاً الجواز في جميع الصور . ولا يخفى أن محل الكلام هنا هو الاحتياط غير المخل بالنظام ، فإن الاحتياط المخل به غير مشروع في نفسه - كما عرفت - سواء تمكن المكلف من الاجتهاد أو التقليد أم لم يتمكن منهما . نعم الاحتياط المستلزم للوقوع في الحرج داخل في محل البحث ، لأن نفي الحرج إنما يدل على نفي

الوجوب ، وهو لا ينافي جوازه . كما ان محل الكلام هنا خصوص الواجبات العبادية ، فانه لا مانع من الاحتياط في غير العبادات وان استلزم تكرار العمل ، لأن المطلوب في العمل غير العبادي هو صرف وجوده بأي وجه اتفق ، فاذا تردد أمر التالف بين كونه قيميا أو مثليا ، واحتياط باداء المثل والقيمة معاً الى المالك يقطع بفرأغ ذمته إما بالمثل وإما بالقيمة . وما عن الشيخ ( قد ه ) من النقاش في الاحتياط في باب العقود والايقاعات بأن الجزم المعتبر فيها ينافية التردد فمندفع بما ذكرناه في محله من ان التردد فيما هو المضى من السبب شرعاً غير التردد في الانشاء والاعتبار الذي هو أمر نفسي قائم بالمعتبر ، والذي يضر بصحة العقد أو الايقاع هو الثاني دون الاول وكيف كان فما هو محل الكلام بينهم هو الاحتياط في العبادات والاحتياط فيه قد لا يتوقف على التكرار وقد يتوقف عليه . فهنا بحثان .

( الأول ) : فيما لم يستلزم الاحتياط التكرار في العبادة والظاهر جوازه ، سواء أعلم باصل المحبوبة أم لا ، وسواء أكان التكرار في الواجب الضمني أم كان في الواجب الاستقلالي . وقد يتوهم عدم جوازه إستنادا الى ان فيه اخلا لا بقصد الوجه أو بالتمييز ، أو استناداً الى حكم العقل بان الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال الجزئي ولا أقل من عدم استقلاله بانه في عرضه فيرجع الى قاعدة الاشتغال . وفي الكل نظر . أما حديث إخلا لا بقصد الوجه أو التمييز فقد ذكرنا في محله انه لا دليل على اعتباره . وأما حديث استقلال العقل بان الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال الجزئي فيرده أن العقل لا شأن له إلا ادراكه لزوم الاتيان بما تعلق به أمر المولى من دون أن يكون له دخل في الحكم بوجوب شيء أو بعدمه . وبما ان العبادة مقيدة بالاتيان بها مضافة الى المولى - وان الاضافة تتحقق بالاتيان بها برء الأمر - لا يبقى مجال لاحتمال



لكن يجب أن يكون عارفاً (١) بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد .

ان يكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال الجزئي ، وعلى تقدير تسليم صحة هذا الاحتمال فالمرجع معه البراءة لا الاشتغال ، لأن مرجعه الى الشك في اعتبار أمر زائد في عبادة العبادة - وهو لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الامكان دون احتماله - وفي مثله تجري البراءة على المختار . ويترب على ما ذكرناه ان من تمكن من الاجتهاد أو التقليد جاز له ترك الطريقتين والعمل بالاحتياط في العبادات في الشبهات الحكيمة قبل الفحص .

( الثاني ) فيما اذا استلزم الاحتياط في العبادة تكرارها كما اذا تردد أمر الصلاة الواجبة بين القصر والتمام ، أو الجهر والخفت ، فأتى المكلف بصلاتين مع تمكنه من تعيين الواجب باجتهاد أو تقليد . وقد يستشكل في جواز الاحتياط في هذه الصورة بان التكرار لعب بأمر المولى فلا يتحقق معه الامتثال . ويندفع بان اللعب لو سلم تحققه فانما هو في كيفية الامتثال لا في الامتثال نفسه . ويستشكل فيه ايضاً بما تقدم من انه يخل بقصد الوجه بالتمييز . وقد ظهر جوابه مما تقدم ، على انه لا اخلال في المقام بقصد الوجه ، لأن المكلف إنما يأتي بالصلاتين بداعي امتثال الامر الوجوبي المتعلق باحداها ، وهي غير متميزة عنده . نعم انه يخل بالتمييز ولا بأس به لأنه لا دليل على اعتباره كما قدمنا . وقد يستشكل فيه ايضاً بما تقدم من ان الامتثال الجزئي مقدم على الامتثال الاحتمالي في حكم العقل . وقد عرفت فساد ، على ان الانبعاث في المقام انما هو عن نفس بعث المولى لا عن احتماله ، وذلك للعلم الاجمالي بثبوته ، غاية انه لا تمييز في الخارج . وهذا أجنبى عما ذكر .

(١) إذ بدون معرفة كيفية الاحتياط لا يحصل الأمن من العقاب ،

فالوجوب إرشادي عقلي من باب لزوم الطاعة، لا مولوي شرعي .

﴿ مسألة ٣ ﴾ قد يكون الاحتياط (١) في الفعل ، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة . وقد يكون في الترك ، كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه . وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار ، كما إذا لم يعلم ان وظيفته القصر أو التام .

﴿ مسألة ٤ ﴾ الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار (٢)

(١) لا يخفى ان حصر المصنف (قده) كيفية الاحتياط في الصور المذكورة لا يكون حاصراً لجميع الأقسام ، وذلك لأن متعلق الشك قد يكون واقعة واحدة ، وقد يكون واقعيتين ، فإذا كانت الواقعة واحدة فقد يحتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها ، لئلا يكون من دوران الأمر بين المحذورين ، فلا احتياط حينئذ يكون في الفعل ، سواء أكان الوجوب المحتمل استقلالياً أم ضمناً ، وقد يحتمل حرمة مع القطع بعدم وجوبه ، فلا احتياط حينئذ في الترك ، وإذا تعددت الواقعة فقد يكون الاحتياط في الجمع بين الفعلين من دون تكرار لأصل الواجب ، كما إذا تردد أمر القراءة في صلاة بين الجهر والخفت ، فلا احتياط حينئذ يتحقق بالقراءة مرتين في صلاة واحدة ، أحدهما جهرية ، والأخرى مع الخفوت ، بان يقصد بذلك تحقق الواجب بأحدهما ، وان تكون الأخرى مستحبة ، فإنها من قراءة القرآن في الصلاة ، أو مع التكرار في أصل الواجب ، كما إذا علم اجمالاً بوجوب أحد الفعلين كالقصر والتام ، وقد يكون الاحتياط في ترك الفعلين معاً ، كما إذا علم بجرمة أحدهما لا بعينه مع العلم بعدم وجوب الآخر . وقد يكون في فعل أحد الفعلين وترك الآخر ، كما إذا علم اجمالاً بوجوب الأول أو حرمة الثاني .

(٢) قدمنا الكلام في ذلك في ذيل المسألة الثانية ، وذكرنا انه لا مانع



وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

﴿ مسألة ٥ ﴾ في مسألة جـ —واز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً (١) لأن المسألة خلافية .

﴿ مسألة ٦ ﴾ في الضروريات لاحاجة الى التقليد (٢) ، كوجوب الصلاة

من الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار حتى في العبادات . وقد منع شيخنا المحقق النائيني ( قد ه ) عما اذا استلزم الاحتياط التكرار في العبادة كما في تعليقه على المتن . والوجه فيه كما افاده في بحثه إستقلال العقل باعتبار قصد الأمر في حصول القرية مع التمكن منه ، ولا أقل من الشك فيرجع الى قاعدة الاشتغال وقد تقدم فساد فراجع . وقد مر أيضا الجواب عما توهم من ان الاحتياط حينئذ عبث ولعب بامر المولى .

(١) لعدم الأمن من العقاب إلا بالاجتهاد أو التقليد في جواز الاحتياط ، لأن الاكتفاء بالاحتياط في مقام الامتثال انما هو لحكم العقل بحصول الطاعة باتيان جميع المحتملات ، ومع الشك في جواز الاحتياط لا يستقل بحصول الطاعة ، ومعه لا يؤمن من تبعة مخالفة الواقع ، فالانصب هو التعليل بما ذكرناه لا بأن المسألة خلافية ، لأن ظاهر التعليل بذلك هو عدم لزوم الاجتهاد أو التقليد اذا كانت المسألة اجماعية ، مع أن مجرد الاجماع على حكم واقعا لا يكفي في حصول الأمن من العقاب للجاهل بالحكم . بل لابد وان يستند الى الحجة فيه من اجتهاد أو تقليد . ويمكن توجيهه بان المراد أن مسألة جواز الاحتياط ليست من البديهيات بحيث لا يحتاج فيها الى الاجتهاد أو التقليد كما يأتي في المسألة لآتية ، بل هي من المسائل النظرية فلا بد فيها من إعمال النظر بالاجتهاد أو الرجوع الى قول العالم .

(٢) اذا حصل للمكلف العلم بالواقع ، إما لسكونه ضروريا أو لسكونه

والصوم ونحوها ، وكذا في اليقينيات اذا حصل له اليقين ، وفي غيرها يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً اذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد .

﴿ مسألة ٧ ﴾ عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (١) .

من اليقينيات فلا مجال للتعبد بالامارة ، سواء في ذلك فتوى الغير وغيرها من الامارات . وذلك لاختصاص الحجية بمن جهل الواقع إذ مع العلم به لا معنى للتعبد لا بالمعلوم ولا بخلافه ، ففيما حصل العلم لا مجال للتقليد بل ولا للاجتهاد .

وأما اذا لم يحصل العلم بالواقع فلا بد من تحصيل المؤن عن العقاب المحتمل بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط . والتخير بين الثلاثة إنما هو مع التمكن فلو عجز عن واحد منها تعين بحكم العقل أحد الآخرين ، ولو عجز عن اثنين منها كما هو الغالب في اكثر العوام تعين الثالث .

(١) كتب سيدنا الاستاذ دام ظله في الحاشية في تفسير البطلان ( بمعنى انه لا يجوز الاقتصار عليه في مقام الامتثال ما لم تنكشف صحته ) فالمراد من البطلان هو البطلان في نظر العقل - بمعنى عدم جواز الاكتفاء بالعمل ما لم ينكشف مطابقته للواقع أو لرأى من يجوز تقليده - لعدم الأمن من العقاب قبل ذلك ، لا البطلان رأساً ، بحيث اذا انكشف الحال وظهر مطابقة عمله للواقع يجب عليه الاعادة ثانياً . فاعتراض معظم المحشين ( قدم ) على الماتن في اطلاق الحكم بالبطلان وتقييده بما اذا لم يصادف الواقع أولم يتحقق منه قصد القرابة في غير محله لأنه ( قدم ) لم يقصد به البطلان بحكم الشرع كي يرد عليه ما ذكره . بل أراد به البطلان في حكم العقل وعدم جواز الاكتفاء به بمقتضى قاعدة الاشتغال ما دام الجهل بالواقع موجوداً . وما ذكره من



﴿ مسألة ٨ ﴾ التقليد (١) هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين ، وإن

لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد .

الوجوب العقلي المتقدم قرينة ظاهرة على ارادة ما استظهرناه . وسيأتي لذلك مزيد توضيح في المسألة السادسة عشر ان شاء الله تعالى .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : هو الالتزام ( بل هو الاستناد الى فتوى الغير في العمل ، ولكنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل ، وكونه ذا كراً لها ) فنقول: اختلفوا في معنى التقليد ، فذهب فريق الى انه عنوان لنفس العمل ، وذهب فريق آخر الى أنه أمر سابق عليه بحيث يكون العمل ناشئاً عنه ، كما يكون ناشئاً عن الاجتهاد . وهم بين من عرفه بأنه قبول قول الغير من غير حجة كما عن جامع المقاصد ، ومن عرفه بأنه أخذ فتوى الغير للعمل . أما بمعنى التعلم ، أو بمعنى الالتزام بالعمل بقول المجتهد وان لم يتعلمه كما عليه المصنف ( قدّه ) . وليس النزاع في المقام لفظياً بارجاع الجميع الى العمل - كما قيل - وذلك لتصريح بعضهم بتحقيق التقليد بأخذ الفتوى للعمل عند الحاجة ، وان لم يعمل بعد مضافاً الى انهم فرعوا على الخلاف في معنى التقليد بعض أحكامه ، ومسألة البقاء على تقليد الميت كما في رسالة التقليد لشيخنا الأنصاري ( قدّه ) فإنه ربما يتوهم انه لو قلنا بان التقليد هو الالتزام ، لجاز البقاء على تقليد الميت فيما اذا مات المجتهد بعد الالتزام بالعمل بفتواه ، وهكذا في مسألة العدول عن الحي الى الحي فيما اذا كان الثاني مساوياً للاول أو مفضولاً ، فإنه لا يجوز العدول عن الاول الى الثاني بعد الالتزام ، وهذا بخلاف ما اذا قلنا ان التقليد هو العمل بقول الغير ، فإنه لا يجوز البقاء على تقليد الميت ويجوز العدول عن الحي الى

الحلي حينئذ ، لعدم تحقق التقليد على الفرض . وهذا التوهم وان كان فاسداً إلا ان منشأه هو الاختلاف في معنى التقليد . واما وجه فسادفه فهو ان جواز البقاء ، وحرمة العدول في الفرض لا يدوران مدار أن التقليد هو الالتزام للعمل ، بل المتبوع في ذلك هو ما تقتضيه القواعد واطلاقات أدلة حجية الفتوى من الآيات والاحبار والسيرة ، وسيأتي ذكرها في (مسألة ٩) إذ ليس عنوان البقاء والعدول بمفهوميهما واردين في لسان الدليل ، كي يلحظ تحقق مفهوم البقاء أو العدول في مورد ما وعدم تحققهما فيه ، وبالمجمل لا يصح جعل النزاع لفظياً مع الخلاف الصريح بين الفريقين .

استدل الفريق الثاني - وهم القائلون - بلزوم سبق التقليد على العمل - بوجهين : (الأول) ان كل مكلف لا بد وان يستند في عمله الى معذر ، فالمجتهد يستند في عمله الى اجتهاده - أي الى ما وقف عليه من الحجة - والعامي يستند الى تقليده ويجعله عذراً عن مخالفة الواقع ، فالعمل يكون إما عن اجتهاد أو تقليد سابق عليه - بأي معنى كان - فالعمل مسبوق بالتقليد دائماً ، فقال بعضهم ومنهم المصنف انه الالتزام بالعمل بقول المجتهد ، ومن أجل هذا الدليل التجاء صاحب الكفاية (قده) الى تفسير التقليد بانه أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه . ثم قال : ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ، ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد اه وحاصل دعواه انه لا بد وان يكون التقليد سابقاً على العمل ، وإلا كان العمل بلا تقليد (الثاني) ان التقليد اذا كان عنواناً للعمل ومنتزعا منه لزم الدور ، لأن مشروعية العمل تتوقف على التقليد ، فلو كان التقليد متأخراً عن العمل ومنتزعا منه لزم الدور . بيان ذلك : ان العامي اذا لم يقلد لا يتمكن من الاتيان بصلاة الجمعة مثلاً بما أنها واجبة



ومبررة الزمة ، فإذا توقف تحقق تقليده على الايمان بتلك الصلاة لزم الدور .  
والجواب عن الأول : ان اللازم بحكم العقل انما هو سبق تحصيل الحجة  
على العمل فعلا كان أو تركا تحصيلاً للمؤمن ، لاسبق التقليد ، لأنه بلا موجب  
فالعامل المستند الى رأي الغير هو التقليد ولا اشكال فيه . ومنه يظهر ( الجواب  
عن الثاني ) وجه الظهور هو ان مشروعية العمل لا تتوقف على التقليد بل  
تتوقف على الاستناد الى الحجة الدالة على المشروعية كفتوى المجتهد ، فإذا  
أفتى بوجوب صلاة الجمعة ، وعلم بها المقلد يمكنه اتيان الصلاة بما انها واجبة  
تعبداً ، ونفس الصلاة المأتي بها كذلك يصدق عليها عنوان التقليد فلا دور ،  
فإذا لابد من النظر الى ما تقتضيه الأدلة في باب التقليد فلاحظ ما يلي :

### التقليد والأدلة

ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على وجوب الالتزام للعمل قبل ان يعمل  
لا شرعاً ولا عقلاً ، فلا بد من الفحص عما دلت عليه الأدلة في باب رجوع  
العوام الى العلماء في الأحكام الشرعية . فنقول : ليس في شيء منها أخذ عنوان  
التقليد موضوعاً للحكم ، إلا في رواية (\*) ضعيفة عن التفسير المنسوب الى  
العسكري - ع - فان فيها بعد توصيف الفقيه الذي يرجع اليه بانه صائن لنفسه ،  
حافظ لدينه ، مخالف على هواه ، مطيع لأمر مولاه ، فلعوام ان يقلدوه ،  
فالعوض عن تفتيش هذا المفهوم أولى ، وأما سائر الأدلة في هذا الباب من السيرة  
والآيات وبقية الاخبار - التي تقدم ذكرها - فلا يستفاد منها أكثر من حجية  
فتوى المجتهد في حق العامي ، فهي أمانة كسائر الامارات المعتبرة شرعاً - التي  
تنجز الواقع اذا أصابت وتكون عذراً اذا أخطت - فاللازم على العامي بحكم

الشرع والعقل الاستناد الى الفتوى في مقام العمل من أفعاله وتروكه ، فتفسير التقليد بالعمل عن استناد الى قول المجتهد هو الموافق للدلة ، دون تفسيره بالالتزام للعمل ، وبعد هذا لا يهمنا موافقة هذا المعنى لمفهوم التقليد لغة وعدم موافقته له ، ولكن مع ذلك هو الانسب لمفهومه اللغوي وتعرف ذلك فيما يلي :

### التقليد والمعة

اعلم ان الاصحاب ( قد هم ) لما اختلفوا في تفسير مفهوم التقليد في الاصطلاح تصدوا لتوجيه تسمية ما اختاروه من المعنى بالتقليد ، فان التقليد لغة هو جعل القلادة في الجيد ، ويتعدى الى مفعولين . وفي حديث الخلافة ( قلدها رسول الله - ص - علياً ) أي جعلها قلادة له .

فمن ذهب الى ان التقليد هو نفس العمل فقد وجه التسمية بان العامي كأنه يجعل أعماله قلادة في رقبة المجتهد ، لانها في عاتقه وعهدته كما اشير الى ذلك في بعض الروايات .

كرواية ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله - ع - قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فأعاد المسألة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبد الله - ع - : هو في عنقه قال أو لم يقل وكل مفت ضامن ( الوسائل ب ٧ من أبواب آداب القاضي ح ٢ ) .

واستفاضت الروايات بأن من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به .



ومن ذهب الى ان التقليد هو الالتزام بالعمل ، وجه التسمية بان العامي كأنه يجعل أقوال المجتهد وآرائه قلادة لنفسه ، وعن شيخنا الانصاري ( قدّه ) ان هذا اوفق بمعناه اللغوي . وفيه ان مقتضى ذلك هو صدق المقلد بالفتح على العامي لا على المجتهد مع ان الحديث يقول ( فليعوام أن يقلده ) فلا وفاق باللغة هو تفسير التقليد بالعمل هذا .

ثم لا يخفى ان النزاع في معنى التقليد ومفهومه ان كان في المعنى المصطلح عند الفقهاء وان لم يكن موضوعا لحكم شرعي فلا وجه له ، إذ لا مشاحة في الاصطلاح ، وهو لا يليق بهذا الاهتمام ، ولا يجوز ترتيب أثر عملي عليه وان رتبوا كما ذكرنا ، وان كان لأجل ترتيب أثر شرعي عليه - ولا بد حينئذ من الفحص عن مفهومه - فقد ذكرنا انه لم يؤخذ هذا العنوان موضوعا لحكم من الاحكام في شيء من الادلة المعتبرة ، كي يفحص عن مفهومه . بل الاستفادة منها حجية رأي المجتهد في حق العامي فعمل العامي المستند الى رأي المجتهد تقليد له ، إلا انه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل وكونه ذا كرها ويأتي وجهه في ( مسألة ٩ ) .

### التقليد عند ائمتنا الفتاوى

اذا اتحد المجتهد فلا اشكال في تحقق التقليد بالعمل على طبق فتواه ، لانحصار الحجة حينئذ في رأيه ، وهكذا اذا تعدد المجتهدون واتفقوا في الرأي سواء تساوا في الفضيلة أو اختلفوا فيها ، لأن الحجة هو رأي المجتهد على نحو صرف الوجود المنطبق على القليل والكثير ، كما في الخبر الواحد اذا تعدد واتفق في المضمون ، ولا حاجة الى الالتزام بتطبيق العمل على رأي واحد منهم بالخصوص لعدم المرجح فلا وجه لتقييد المتن المجتهد بالمعين .

واما اذا اختلفوا فى الفتوى فهل يتوقف التقليد فى هذا الحال على الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين أو الفتاوى - كما قيل - أو هل ينتزع عنوان التقليد عن نفس الالتزام فى هذه الصورة ، ويحكم بوجوبه عقلاً بمناسط لزوم تحصيل الحجة على امتثال الاحكام الشرعية - كما توهم - أم لا .

ربما يقال بحجة احدى الفتوائين المتعارضين تخيراً وذلك من جهة الاجماع أو من جهة لزوم الفراغ عن عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بالعلم الاجمالي ، أو بمجرد الاحتمال من أجل أن الشبهة إنما هي قبل الفحص . بل قد يقال إن النزاع فى أن التقليد هو الالتزام أو العمل إنما هو فى غير فرض التعارض بين الفتوائين ، ومع التعارض لا ينبغى الشك فى وجوب الالتزام باحديهما تحقيقاً لموضوع الحجة ومقدمة لتطبيق العمل عليه .

والتحقيق أن يقال : ان الحجة التخيرية ، ان اريد بها جعل الحجة للجامع الانزاعى بالغاء الخصوصية عن كل منهما كما التزمنا بنظيره فى الواجب التخيري فهو أمر غير معقول ، أو انه لا أثر له ، أو انه لا يفيد القائل (الأول): فيما اذا أفتى أحد المجتهدين بالوجوب ، وأفتى الآخر بالتحريم ، ومرجع التعبد بالجامع بين المتعارضين فيه الى التعبد بالالزام بجامع الفعل أو الترك ، وهو غير معقول لأن العبد فى نفسه لا يخلو من أن يكون تاركا للعمل أو فاعلا له قهراً ، فلا يعقل البعث نحوه ( الثاني ) : فيما اذا أفتى أحدهما بالاباحة ، والآخر بالوجوب أو الحرمة ، ومرجع التعبد بالجامع بين المتعارضين فيه الى التعبد بالجامع بين الاباحة والوجوب أو الحرمة ، ولا أثر لهذا التعبد فى نفي احتمال خصوصية الوجوب أو الحرمة ، لأن التعبد بالجامع المذكور لا ينافي احتمال الوجوب والحرمة ، فلا بد فى رفعه من مؤمن آخر من أصل أو دليل ، وإلا كان هذا



الاحتمال منجزاً للتكليف . نعم أثر التعبد بهذا الجامع إنما هو في الثالث ولا يكفي هذا المقدار في مقام العمل ( الثالث ) : فيما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء وأفتى الآخر بوجوب شيء آخر مع العلم بأنه لا يجب إلا أحدهما ، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب الجمعة ، والآخر بوجوب الظهر . والتعبد بالجامع فيه معقول إلا أن لازمه الاحتياط باتيان الصلاتين ، لأن التعبد بالجامع بين الوجوبين في حكم العلم الاجمالي بوجوب أحدهما ، فلا تتم النتيجة المطلوبة .

وان اريد بالحجية التخيرية حجية كل من الفتاوى من مشروطة بعدم الالتزام بالآخرى ، فهو غير معقول مطلقاً وان أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالاباحة ، لأن لازمها التعبد بالمتناقضين فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما .

وان اريد بها لزوم الالتزام باحدى الفتاوى لتسكون حجة تعيينية بعد الالتزام بها ، فهو أمر معقول ، وقد التزم به غير واحد في الخبرين المتعارضين ، إلا انه لا دليل عليه لافي الخبرين ولا في المقام ، أما في الخبرين المتعارضين فلما ذكرناه في محله من النقاش في سند ما دل على لزوم الأخذ باحد الخبرين ، وأما في المقام فلاجل ان الاجماع لو تم فغاياته أن يقوم على عدم وجوب الاحتياط على العملي ، وأنه اذا استند في عمله الى احدى الفتاوى كان هذا معذراً له عن مخالفة الواقع اذا تحققت ، وأين هذا من لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل لتسكون الحجية دائرة مداره . وبذلك يظهر الجواب عن توهم لزومه قبل العمل من جهة تحصيل الفراغ عن التكليف الواقعية . وجه الظهور ان التكليف الواقعية اذا فرضنا انها منجزة على المسكف في مرتبة سابقة على تقليده وجب عليه الخروج عن عهدها ، ولا يمكن ذلك في حق العملي إلا بالاحتياط أو التقليد ، وبما أن ادلة جواز التقليد قاصرة الشمول للمعارضين يتعين عليه الاحتياط ، فلا بد في جواز العمل باحدى الفتاوى من التماس دليل آخر ،

﴿ مسألة ٩ ﴾ الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت ، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (١) .

وليس في المقام إلا دعوى الاجماع وقد عرفت حالها . فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لا دليل على وجوب الالتزام قبل العمل - كما قيل - فضلاً عن انه التقليد في فرض التعارض .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : الأقوى جواز البقاء ( بل الأقوى وجوبه فيما تعين تقليد الميت على تقدير حياته ) ينبغي تقديم البحث عن تقليد الميت ابتداء ، ثم التكلم في البقاء على تقليد الميت ، لتخصيص بعضهم الثاني بوجوه لم يذكروها في الاول ، واشتراكها في باقي الوجوه .

#### تقليد الميت ابتداء

المعروف بين أصحابنا الامامية ( قدم ) عدم جواز تقليد الميت ابتداء ، بل ادعي الاجماع عليه في كلمات جملة من الاعاظم . وذهب المحقق القمي الى القول بالجواز مبنيًا على ما زعمه من انسداد باب العلم والعلمي فينتهي الأمر الى العمل بالظن ، ولا فرق بين الظنون الحاصلة من قول مجتهد حي والحاصلة من قول مجتهد ميت . وتحقيق فساد هذا المبنى والبناء عليه هو كقولنا الى بحث الانسداد . وعن العامة اجماعهم على الجواز ، وهو المنسوب الى الاخباريين ، وان كان في هذه النسبة نظر ، لأن تجويزهم ذلك مبني على تخيلهم ان المفتي انما ينقل الرواية بالمعنى ، ولا يشترط في جواز العمل بالرواية حياة الراوي . ولا يخفى فساد ، للفرق الظاهر بين الفتوى ونقل الحديث بالمعنى ، فان الفتوى عبارة عن الاخبار عن الحكم عن مقدمات نظرية . وهذا المعنى مما يمنع الاخباري عن العمل به



حتى حال حياة المفتي ، فليس خلافهم فيما هو محل الكلام . وكيف كان فقتضى الاصل عدم حجية قول المجتهد بعد موته ، كما هو الحال في كل أمانة يشك في حجيتها . ولا يخرج عن هذا الاصل سوى ما استدلل به على الجواز من وجوه لا يخلو شيء منها عن المناقشة .

( الوجه الأول ) : اطلاق الأدلة اللفظية من الآيات والاخبار الدالة على حجية الفتوى ، وذلك لعدم تقييدها بحياة المفتي ، فتدل باطلاقها على حجية فتواه ولو بعد موته .

والجواب : أن وجوب الحذر في آية النفر مترتب على الانذار ، ولا إنذار من الميت . والمسؤول في آية السؤال هو أهل الذكر ، ولا يصدق هذا العنوان على الميت كما لا يعقل سؤاله . ومنه يظهر الجواب عن الروايات ، فإن عنوان الفقيه ، وراوي الحديث ، والناظر في الحلال والحرام في الروايات الآمرة بالرجوع الى هؤلاء ، لا يصدق على الميت ، وظاهرها تحقق هذه العناوين حال الأخذ والرجوع لا قبلها . كما هو قضية كل عنوان اخذ موضوعاً للحكم ، مشتقاً كان أم غير مشتق ، فإن ظاهر قول القائل : لا تصل خلف الفاسق ، أو لا تشرب الخمر هو عدم جواز الصلاة خلف من هو فاسق فعلاً ، لا من كان فاسقاً ، وحرمة شرب ما هو خمر حين الشرب ، لا ما كان خمرأً سابقاً . وأما الروايات الواردة في ارجاع السائلين الى آحاد الرواة ، كمحمد بن مسلم ، وزرارة وأضرابها ، كقوله - ع - لما سأله ابن أبي يعفور عن يرجع اليه اذا احتاج : ( ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي ؟ ) ( \* ) فالجواب عن الاستدلال ( \* ) روى الصدوق بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله - ع - انه ليس كل ساعة ألقاك ، ولا يمكن القدوم ، ويحیی الرجل من أصحابنا فيسألني ، وليس عندي كل ما يسألني عنه . فقال : ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي ، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجهياً ( الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٤ )

بها ظاهر ، إذ كيف يمكن دعوى شمول مثل هذه الرواية للميت ! وعلى الجملة :  
المستفاد من الروايات والآيات هو جواز الرجوع الى نفس الفقيه لا الى فتواه  
حتى يتوهم حجيتها فيما بعد الموت أيضاً ، وهذا بخلاف باب الرجوع الى  
الروايات ، فان الظاهر من قوله - ع - ( لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك  
فيما يرويه عنا ثقاتنا ) ( \* ) هو أن المرجع نفس الرواية لا الراوي ، فالرواية  
حجة ولو بعد موت الراوي . وأما في المقام فالمرجع هو نفس المفتي ، لا الفتوى .  
فلا يكفي تحقق عنوان الفقيه والعالم قبلاً في جواز الرجوع اليه فعلاً .

وربما يناقش في ذلك ، ويتمسك بالاطلاق على وجهه لا ينافي الظهور  
المذكور بان يقال : إن ظهور الأدلة بل صراحتها في تحقق هذه العناوين حال  
الرجوع وان كان مما لا ينكر ، إلا أنه مع ذلك لا ينافي شمول اطلاق جواز  
العمل بقول المرجع ورأيه بعد موته . بيان ذلك : أن الأمر بالرجوع الى  
الفقيه أو بسؤال أهل الذكر إنما هو لغاية العمل بقوله صونا للكلام عن اللغوية  
فوجوب الرجوع اليه يدل بالالتزام على وجوب قبول قوله ، فهناك أمران :  
أحدهما : وجوب الرجوع اليه ( وهو التعلم ) وثانيهما : وجوب العمل بقوله  
والظهور المدعى إنما يرجع الى الاول ، فان ظاهر الأدلة هو أن يكون الرجوع  
الى الفقيه لا الى فتواه ، وان يكون العنوان ثابتاً حال الرجوع لا قبله ، إلا أن  
ذلك لا ينافي جواز العمل بقوله بعد موته ، فتقييد السؤال بكونه من العالم  
لا ينافي اطلاق جواز العمل بقوله بعد موته . ومما يوضح ذلك : أن وجوب

---

( \* ) عن علي بن محمد بن قتيبة عن أحمد بن ابراهيم المراغي قال : ورد على  
القاسم بن العلا ، وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه : فانه لا عذر لأحد من موالينا في  
التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفارضهم سرنا . ونحملهم إياه اليهم -  
كذا في نسخة الوسائل ( الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤١ ) .



الحذر في آية النفر مترتب على الانذار الصادق على نفس الفتوى والانذار ، وان كان لا يتحقق إلا من الحي ، إلا ان تقييد حجته بحياة المنذر بلاموجب ، إذ لا دلالة في الآية المباركة على التقييد .

واما دعوى أن الآية ظاهرة في ترتب الحذر على الانذار : فيما اذا صح انتزاع وصف المنذرية من المنذر ، ولا يصح ذلك بعد الموت كما عن شيخنا الانصاري (قده) على ما في تقارير بحثه فهي بلا بينة وبرهان ، وإلا لزم تقييد حجية الرواية بحياة الراوي أيضا ، فانهم يستدلون بآية النفر على حجية الرواية أيضا ، بل ربما ناقش في دلالتها على حجية الفتوى بعض من لم يناقش في دلالتها على حجية الرواية . ونظير هذه الدعوى ما ادعاه بعض المشايخ المحققين (قده) (\*) من ان قول القائل : اعمل على رأي فلان ، أو التزم برأيه ظاهر - من دون تقييد وعناية - في ثبوت الرأي عند تعلق العمل والالتزام به ، وإلا كان عملا بغير الرأي ، والتزاما بغيره ... فانه لم يظهر وجه هذه الدعوى أيضا .

والجواب عن هذه المناقشة : أن الاطلاق من الجهة المذكورة وإن كان صحيحا ، إلا أنه لا يفيد المستدل ، لأن غاية ما يترتب على الاطلاق من هذه الجهة هو جواز تقليد الميت فيما اذا تعلم فتواه حال حياته ، وعمل بها بعد موته . وهذا أشبه بالبقاء على تقليد الميت ، بل هو هو بعينه . ومحل الكلام هنا هو الرجوع الابتدائي الى الميت لا الاستمرار على الرجوع السابق ، والاطلاق من الجهة المذكورة غير صالح لاثبات جواز الرجوع الابتدائي . ومن هنا علق سيدنا الاستاذ دام ظله على المسألة الثامنة - بعد تعريفه التقليد بأنه الاستناد الى فتوى الغير في العمل - بقوله : ( ولكنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل وكونه ذا كراً لها ) ووجه الاكتفاء بذلك

هو أن الأدلة اللفظية تشمل باطلاقها جواز العمل بفتوى الفقيه بعد موته فيما إذا رجع العامي اليه في حياته بتعلم فتواه من رسالته أو غيرها للعمل بها فمات الفقيه قبل العمل ، لأن عمله بها وبقائه على الاستناد اليها بعد موت الفقيه كعمله بها حال حياته في أنه جري على ما يقتضيه رجوعه السابق . وأما وجه التقييد بكونه ذا كراً لها ، فهو انه اذا نسي الفتوى رأساً بحيث احتاج الى المراجعة الى رسالة الميت ثانياً يكون ذلك رجوعاً ابتدائياً الى الميت لاجرياً على الرجوع السابق . نعم لا يعتبر الذكر الفعلي فيكفي التذكر بالتأمل ، فتأمل .

( الوجه الثاني ) : استصحاب حجية رأي المجتهد الى ما بعد موته ، فان رأيه كان حجة في زمان حياته فإذا شك في بقاءه على حجيته كان مقتضى الاستصحاب بقاءه على ما كان .

وأورد عليه بأمرين :

الأمر الأول : أنه لا بقاء للرأي بعد الموت بنظر العرف وإن كان باقياً واقعاً ببقاء النفس الناطقة إلا أنه لا أثر لهذا البقاء الواقعي العقلي في باب الاستصحاب المبني على بقاء الموضوع عرفاً ، كما حقق في محله .

ويمكن الجواب عنه بأن الرأي وإن انعدم بالموت بنظر العرف ، إلا أنه يكفي في استمرار الحجية له حدوثه آنناً ما بحيث يكون رأي المجتهد الحي حجة على المكلفين الى الأبد وإن مات المجتهد . وتوضيحه على نحو الاجمال هو أن الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على نحوين : أحدهما - أن يكون الحكم دائراً بمدار موضوعه حدوثاً وبقاءً ، كما في حرمة شرب الخمر ، فان الشيء مادام خمراً يجرم شربه ، فإذا انقلب خلاً ترتفع الحرمة . ثانيها - أن يكون حدوث الموضوع كافياً في حدوث الحكم وبقائه كما في حرمة الاقتداء بالمحدود ، فان وقوع الحد عليه في زمان يكفي في عدم جواز الصلاة خلفه مادام حياً . وحجية الآراء عند العقلاء



تكون من قبيل الأول ، فانهم يعملون بأراء الخبراء في مختلف العلوم والموضوعات الخارجية ، ولو بعد موت الخبير والعالم في ذاك الفن . ومن الجائز أن تكون حجية رأي المجتهد شرعا في باب الاحكام الشرعية أيضاً من هذا القبيل ، فاذا علم بحجيته حال حياته وشك في بقاءها الى ما بعد موته أمكن استصحابها إذ يكفي في جريان الاستصحاب مجرد اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك فيها ولو لم تكن ذات الموضوع باقية الى زمان الشك ، فلا يلزم بقاء الرأي الى زمان العمل به فيكون حال الرأي من هذه الجهة حال الرواية ، فانها حجة ولو بعد موت الراوي .

وأما ما عن صاحب الكفاية ( قدّه ) من أنه لا شبهة في اعتبار بقاء الرأي في جواز التقليد مستشهداً بعدم جوازه فيما اذا زال الرأي بجنون أو هرم أو مرض أو تبدل في الرأي وهذا بخلاف الرواية ، فانها حجة وإن عرضت على الراوي هذه الحالات بعد روايته - فمدفع بأنه لا شهادة فيما ذكره على اعتبار بقاء الرأي في جواز التقليد ، لأن عدم الجواز في الموارد المذكورة إنما هو لجهات أخرى لا لا اعتبار بقائه الى زمان العمل به ، أما في تبدل الرأي فلكشف خطأ الرأي السابق ولا فرق بينه وبين الرواية من هذه الجهة ، فان الراوي اذا اعترف بخطأه في روايته تسقط عن الحجية أيضاً . وأما في غيره من الحالات المذكورة فلاجل أن المتصف بها لا يليق - ولو باعتبار فتواه السابقة - بزعامة المسلمين ، لسقوطه عن الأنظار بطرو حالة الجنون ونحوه عليه لا لأجل زوال رأيه . وهذا بخلاف الموت ، فانه لا يوجب نقصاً على الانسان ، بل هو كمال للنفس لتجردها من عالم المادة ولوازمها ووصولها الى عالم المجردات وكمالاتها . هذا مضافا الى الاجماع القطعي على عدم جواز تقليده في هذه الحالات ، بخلاف المقام فيكون عروض هذه الحالات عليه كمعروض الفسق في كونها

مخرجة للمتعصف بها عن قابلية التقليد . نعم ليست الرواية كالفتوى من هذه الجهة ، فانه يعمل بروايته السابقة وان عرض على الراوي هذه الحالات أو صار فاسقاً ، كما لا يخفى .

ثم إن بعض المشايخ المحققين ( قدّه ) - بعد أن صحح استصحاب الحجية في المقام ببقاء الرأي عقلاً - قال ( \* ) مانصه : ينبغي التفصيل بين ما اذا كانت الحجة على المقلد ظنون المجتهد وإدراكه للحكم الواقعي . وما اذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المائل للواقعي ، فانه على الثاني منتف قطعاً لا لقضاء القوة المدركة ، بل لا نكشف الواقع نفيًا وإثباتاً ، فلا شك في الواقع ، فلا قطع بالحكم الظاهري ، بخلاف الأول ، فان بقاءه محتمل فيستصحب ويترتب عليه جواز تقليده . وانكشف الواقع - حينئذ - غير ضار ، لأن انقلاب ظنه الى القطع خروج من حد الضعف الى الشدة . وفي مثله يجري الاستصحاب على التحقيق . واحتمال انقلابه الى القطع بالخلاف لا يمنع من الاستصحاب كما عن السيد العلامة الداماد ( قدّه ) بل يؤكده ويحققه كما هو ظاهر . اهـ .

وفيه ( أولاً ) أنه لا مجال لهذا التفصيل بعدما ذكرناه آنفاً من أنه لا يعتبر في جواز التقليد بقاء الرأي الى زمان العمل به لا عرفاً ولا عقلاً كي يفصل بين الرأي المتعلق بالحكم الواقعي والمتعلق بالحكم الظاهري بالتقريب الذي ذكره ( قدّه ) بل يكفي في جواز التقليد حدوث رأيه السابق . ولا فرق حينئذ بين تعلقه بالحكم الواقعي أو الظاهري ، كما هو واضح . و ( ثانياً ) أن التفصيل المذكور إنما يتم فيما اذا قلنا بحجية الامارة من باب الظن الشخصي ، لأن بقاءه - ولو بمرتبة شديدة - كاف في حجتيه على الفرض وأما اذا قلنا بحجيتها من باب الظن النوعي في ظرف الشك كما هو الصحيح ،



فحال الامارة حال الاصول العملية في أنها تسقط عن الحجية بزوال الشك لأجل القطع بالوافق أو الخلاف . والفرق بينهما - بكاشفية الامارة عن الواقع نوعاً دون الاصول - ليس بفارق في المقام ، كما لا يخفى . نعم بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من السكلي أمكن التمسك باستصحاب كلي الحجية ، لاحتمال قيام اليقين بالواقع مقام الامارة حين مازالت حجيتها ، لكنه بمراحل عن الواقع ، كما حقق في محله ، على أن ذلك يجري في موارد الاصول العملية أيضاً .

الأمر الثاني : أنه لا يقين سابق بحجية قول المجتهد الميت بالاضافة الى الجاهل المعلوم في زمانه ، وإما ثبت اليقين بالحجية بالاضافة الى الموجودين في زمانه فقط .

ويمكن الجواب عنه ( أولاً ) بأنه لا يتم في حق الموجودين زمان حياة المجتهد اذا لم يقلدوه عصياناً أو غفلة ، لثبوت الحجية بالاضافة اليهم . و ( ثانياً ) : بأن المجمعول الشرعي هو الحجية للجاهل على نحو القضية الحقيقية فيشمل الجاهل الموجود بالفعل والمقدر وجوده في زمان المجتهد ، وإن لم يكن موجوداً بالفعل ، كما الشأن في سائر الاحكام الشرعية المجمولة على هذا النحو ، فانها تشمل أفراد موضوعاتها الموجودة بالفعل والمقدر وجودها ، فاليقين بحدوث الحجية للجاهل ثابت ، وإنما الشك في بقائها هذا .

والسكن التحقيق ورود كلا الاشكالين على التمسك بالاستصحاب المزبور ( أما الاول ) فلأن ما ذكرناه من الجواب إنما يتم اذا كان الموضوع للحجية هو الرأي بما هو ، إذ عليه يمكن أن يقال : إن حدوثه كاف في ثبوت الحجية له حدوثاً وبقاءً ، ولوفرضنا ارتفاعه خارجاً . وأما اذا كان الواجب على العملي هو الرجوع الى الفقيه والعالم والناظر في الحلال والحرام وأهل الذكر وغير ذلك

من العناوين غير القابلة للانطباق على الميت - كما استظهرناه من الأدلة اللفظية - فلا تتحد القضية المتيقنة والمشكوك فيها ، فان الظاهر من أدلة جواز التقليد أن يكون المرجع متصفاً بهذه الأوصاف حين ما يرجع اليه العامي . ولا عبرة باتصافه بها فيما مضى . وبذلك يظهر الفرق بين المقام ، ومسألة حجية الخبر ، فان الحجية في تلك المسألة إنما ثبتت للخبر بما هو ، فالمرجع هو نفسه ، فلا عبرة بحياة المخبر . وهذا بخلاف المقام ، فان المرجع فيه عنوان العالم والفقير ونحو ذلك . و ( أما الثاني ) فلأن الحجية المستصحبة إن اريد بها الحجية الفعلية ، فلا ريب في أن استصحابها من الاستصحاب التعليقي . وذلك لفرض دخل الحياة والبلوغ في تنجز الاحكام على العامي وغيره ، فلا يعقل ثبوت الحجية الفعلية بالاضافة الى العامي قبل وجوده . وإن اريد بها الحجية في مرحلة الانشاء والجعل ، فالاستصحاب في هذه المرحلة وإن لم يكن من الاستصحاب التعليقي ، إلا أنه لا يقيّن في هذه المرحلة بالثبوت ليكون الشك شكاً في البقاء ، بل الشك إنما هو في جعل الحجية بالاضافة الى العامي من أول الأمر ، لاحتمال تقييد موضوع الجعل بحياة المجتهد فيشك في سعة موضوعه وضيقه ، فمن لم يكن موجوداً في عصر المجتهد أو لم يكن بالغاً يشك في شمول الجعل بالنسبة اليه ومعه يرجع الى استصحاب العدم الازلي ، لأن القدر المتيقن هو جعل الحجية لرأي المجتهد الحي . وبنظر هذا استشكلنا في استصحاب أحكام الشرائع السابقة وفي استصحاب عدم النسخ في شريعتنا المقدسة ، لوجود القدر المتيقن في الموردين . وفي الزائد يرجع الى استصحاب العدم الازلي ، لعدم العلم بانتقاضه إلا بالمقدار المعين .

ومع الاغماض عن جميع ذلك يشكل جريان الاستصحاب المذكور بما حققناه في الاصول من عدم جريانه في الشبهات الحكيمة السكينة ، لمعارضته



دائماً باستصحاب عدم الجعل . وبيانه على نحو الاجمال : هو أن الشك في بقاء المتيقن في الشبهة الحكيمة يلزمه الشك في سعة الجعل وضيقه باعتبار عموم الجعول وخصوصه ، فاستصحاب الحكم الجعول الى ظرف الشك يعارضه استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن جعله ، كما في مسألة استصحاب نجاسة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره بنفسه ، فان استصحاب نجاسته بعد زوال تغيره من قبل نفسه يعارضه استصحاب عدم جعل النجاسة للماء أزلاً في الفرض الزبور ، ففي المقام القدر المتيقن إنما هو جعل الحجية لفتوى المجتهد حال حياته . وأما جعل الحجية لفتواه بعد موته ، فهو مشكوك فيه فيرجع الى اصالة عدمه ويعارض بها استصحاب الحجية الثابتة حال حياته . وتوضيحه يطلب من مباحثنا الاصولية .

أضف الى ذلك كله أن الاستصحاب إنما ينتج فيما اذا كان الميت أعلم من جميع المجتهدين الأحياء ، أو أنه لم تعلم المخالفة بينه وبينهم إذا لم يكن أعلم . وأما اذا علمت المخالفة - وكان في الأحياء من هو أعلم منه أو مساوياً له في الدرجة - لم يكن قوله حجة ، أما مع وجود العلم ، فالوجه فيه ظاهر . وأما مع التساوي ، فلان دليل الحجية لا يشمل المتعارضين . والقائل بالتخيير إنما استند فيه الى الاجماع . ومن الظاهر أنه لا إجماع في المقام ، فالأمر فيه دائر بين التعيين والتخيير في الحجية . والمرجع فيه اصالة الاشتغال ، لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ، فلا بد من الاخذ بمقطوع الحجية تحصيلاً للفراغ اليقيني . فتحصل أن استصحاب حجية رأي المجتهد بعد موته إما أن لا يتم في نفسه ، وإما أن لا يفيد القائل بجواز تقليده ابتداء .

( الوجه الثالث ) السيرة العقلانية ، فانه قد استقر بناء العقلاء قديماً وحديثاً - على الرجوع - في كل ما يجهلونه من امور المعاش والمعاد وفي مختلف

العلوم والموضوعات الخارجية الى أهل الخبرة . والعالمين بذلك الأمر كما يرجعون اليهم في حل المنازعات والخصومات من دون فرق بين حال حياتهم وحال موتهم ، فكما يعملون بآراء الأحياء يعملون بآراء الاموات . كما أنهم لا يفرقون في العمل بقولهم - بعد الرجوع اليهم - بين بقائهم أحياء وموتهم قبل العمل . ومقتضى ذلك جواز تقليد الميت ابتداء وبقاء .

والجواب هو أن ثبوت السيرة العقلانية على ذلك مما لا يقبل الانكار ، إلا أنها لا تكون حجة مالم يعضها الشارع ولو بعدم الردع عنها اذا كانت بمرأى من الشارع . ويدلنا على الردع عنها امور : ( أحدها ) الأدلة المتقدمة من الآيات والروايات ، فانها كافية للردع عنها بالنسبة الى التقليد الابتدائي ، لما عرفت من ظهورها في اعتبار الحياة حين الرجوع ، فتبقى السيرة تامة من حيث البقاء فقط . ( ثانيها ) الاجماع المدعى في كلمات جماعة من الاكابر ، كالحقق الثاني في محكي شرح الالفية ، قال : لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الامامية . اه . وعن الشهيد الثاني في المسالك : ما يقرب من ذلك . وعن العالم : العمل بفتاوى المولى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي . اه . وعن الوحيد البهبهاني في فوائده : ان الفقهاء أجمعوا على أن الفقيه لو مات لا يكون قوله حجة . اه . الى غير ذلك من كلمات أكابر أصحابنا في هذا الباب . وقد أشرنا في صدر المبحث الى أن خلاف الاخباريين والمحقق القمي (قده) لا يضر بالاجماع ، فلو لا القطع بتحقيقه فلا أقل من الاطمئنان به إلا أنه مع ذلك لا يمكن التمسك بالاجماع في أمثال المقام . وذلك ، للظن بل الاطمئنان باستناد المجمعين الى سائر الوجوه ومعه لا يمكن استكشاف قول المعصوم عليه السلام . وعلي الجملة الاتفاق على حكم أمر ، والاجماع عليه الكاشف عن قول المعصوم



عليه السلام أمر آخر . ( ثالثها ) : أنه لو جاز تقليد الميت ابتداء للزم حصر التقليد من زمان الكليني الى زماننا هذا في واحد . وذلك للعلم الاجمالي بوجود الخلاف بين الفقهاء الامامية في المسائل الفرعية . وفي موارد الخلاف يجب تقليد الأعلّم ، كما ستعرف ، فلا بد حينئذ من الفحص عن أعلم علماء الامامية من الصدر الأول الى يومنا ، لانهصار الحجة في قوله ، فلا يجوز تقليد غيره ، فينحصر المقدّر في شخص واحد . وهذا ضروري البطلان في مذهب الشيعة الامامية ، فتحصل أن السيرة مردوعة بالاضافة الى التقليد الابتدائي .

### البقاء على تقليد الميت

استظهر شيخنا الانصاري ( قدّه ) ( \* ) من إطلاق كلمات الاصحاب وإطلاق أدلة المانعين الاجماع على حرمة تقليد الميت من دون فرق بين الابتداء والاستمرار . وحكي عن بعض القول بالتفصيل . وكيف كان فهو استظهار يخصه ، ولم يثبت عندنا الاجماع على المنع مطلقاً . فالقدر المتيقن منه هو المنع عن التقليد الابتدائي ، على أنك قد عرفت عدم جواز الاستدلال به في التقليد الابتدائي أيضاً . وذهب جملة من المتأخرين الى القول بالجواز ، وهو الأقوى . اسندل المجوزون زيادة على ما ذكر في التقليد الابتدائي بامتنع اصحاب الأحكام الثابتة في حق المقلد قبل موت مقلده ، بأن يقال : مثلاً إن شرب العصير الزبيبي بعد غليانه قبل أن يذهب ثلثاه كان محرماً على من قلده المفتي بحرمة قبل موته ، ونشك في بقاءه على حرمة بعد موت مقلده ، فيحكم بحرمة بمقتضى الاستصحاب .

وأورد عليه في الكفاية بان جعل الحجة ليس إلا جعل المنجزية والمعذرية لا جعل أحكام شرعية على طبق المؤدى ، فليس في المقام حكم شرعي ( \* ) في رسالة الاجتهاد والتقليد - وفيما نسب اليه من تقريرات بحثه .

متيقن ليستصحب . ويندفع بما ذكرناه في بعض تنبيهات الاستصحاب ، من أن المجعول هو الطريقة ، وأن الحكم الشرعي محرز تعبداً ، فلا محذور في استصحاب الحكم من هذه الجهة ، لأن من قامت عنده الامارة على شيء عالم بثبوت الحكم في الواقع ، غاية الأمر ان علمه تعبدي لا وجداني . ولا يمكن الصحيح أنه إنما يفيد فيما اذا شك في ارتفاع الحكم واقعاً ، كما اذا احتملنا ارتفاع حرمة العصير الغالي بذهاب ثلثيه بغير النار أو احتملنا اصابة المطر لما قامت البينة على نجاسته ، ففي هذه الموارد يمكن استصحاب الحكم الواقعي للعلم بحدوثه والشك في ارتفاعه . وأما محل الكلام فلا يحتمل فيه ارتفاع الحكم واقعاً ليستصحب ويحكم ببقائه . وإنما المحتمل ارتفاع الحجية في مرحلة الظاهر وعليه ففي ظرف الشك لا يقين لنا بحدوث الحكم الشرعي لا وجدانا ولا تعبداً . ومن الظاهر أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث في ظرف الشك ليحكم بعدم جواز نقضه بالشك . هذا كله بناء على مسلك الطريقة في الامارات ، ومنها الفتوى .

وربما يورد على الاستصحاب المذكور على القول بالسببية بمعنى جعل الحكم المماثل لما أدت اليه الامارة بعدم بقاء الموضوع بعد وفاة المجتهد وإن كان اليقين السابق بالحكم الظاهري ثابتاً . وذلك لأن جعل الاحكام الظاهرية يدور مدار قيام الامارة وجوداً وعدماً ، فالامارة مقومة لموضوع الحكم الظاهري بناء على القول بالسببية لا أنها من حالاته وعوارضه ، فصلاة الجمعة مثلاً واجبة وجوباً ظاهرياً بما أن المجتهد أفتى بوجوبها ، لا أنها واجبة بقول مطلق لأجل فتوى المجتهد بحيث تكون فتواه واسطة في العروض . هذا اذا قلنا بأن نفس وجود الامارة موضوع للحكم الظاهري . وأما اذا قلنا بان موضوعه حجية الامارة وان انتفت الامارة بقاء ، فيشكل الاستصحاب ، للشك في بقاء



الموضوع للشك في بقاء الحجية الى ما بعد وفاة المجتهد .

والتحقيق أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه على المسلكين .  
أما على مسلك الطريقة ، فلان استصحاب الحكم الفرعي وان لم يصح جريانه لما ذكر ، إلا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الحجية ، فان الحجية باني معنى كانت مجعول شرعي نشك في بقائها بعد العلم بحدوثها . ولا حاجة مع ذلك الى جريان الاستصحاب في الحكم الفرعي . وأما على مسلك السببية فلان موضوعها اذا كان نفس قيام الامارة بشيء ، فلانا فرضنا أن الامارة قامت على ثبوت حكم غير موقت بزمان ، غاية الأمر أن نشك في مقدار المجموع ، وأنه هل هو مقيد بزمان حياة المفتي أو أنه مطلق بالاضافة الى ذلك ، فلان مانع من استصحاب الحكم بعد موته . وأما اذا كان موضوعها الحجية ، فلانا نجري الاستصحاب في الموضوع ويترتب عليه أثره الشرعي . والذي يهون الخطب هو أننا لا نلتزم بجريان الاستصحاب في الاحكام السككية ، لمعارضته دائماً باستصحاب عدم الجعل بالنسبة الى ظرف الشك . هذا مضافاً الى أن القدر المتيقن من جعل الحجية أو الحكم الظاهري هو ثبوته في زمان حياة المجتهد ، وفي الزائد يرجع الى استصحاب العدم الازلي ، كما أوردنا ذلك على الاستدلال باستصحاب الحجية لجواز تقليد الميت ابتداء ، فراجع ص ٥٠

### الدليل على جواز البقاء

نعم يدل على جواز البقاء على تقليد الميت إطلاق الآيات والاخبار ، فانها تشمل من رجع الى المجتهد حال حياته إما بتعلم فتواه أو باخذ رسالته بانبا على العمل بها ، ونحو ذلك مما يصدق عليه الرجوع الى العالم عرفاً ، فاذا عمل بفتواه بعد موته كان ذلك جرياً على رجوعه السابق ، وليس رجوعاً ابتدائياً

كي يمنع عنه . وقد منّا توضيحه فراجع ص ٤٥ - ٤٦

وتدل عليه أيضاً السيرة العقلانية في مختلف العلوم والموضوعات الخارجية على الرجوع الى رأي أهل الخبرة حياً وميتاً ، ولم يردع عنها الشارع لاختصاص أدلة الردع من الوجوه الثلاثة المتقدمة بالتقليد الابتدائي ، فان الآيات والأخبار إنما تكون رادعة عن الرجوع الابتدائي الى قول الميت لاعتنا الاستمرار على الرجوع السابق ، بل دلت على جوازه كما أشرنا آنفاً والاجماع على المنع عن تقليد الميت فان تم في نفسه ، فالقدر المتيقن منه هو الابتدائي . وأما البقاء فلم يثبت اجماع على المنع عنه . ولا يلزم من جواز البقاء على تقليد الميت انحصار المقلد في واحد كي ينافي ضرورة المذهب كما هو واضح هذا كله مع عدم العلم بمخالفة الميت لمن يجوز تقليده من الأحياء لا إجمالاً ولا تفصيلاً .

### البقاء على تقليد الميت اذا اختلف مع الحي

اذا علم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحي الذي يجوز تقليده تفصيلاً أو إجمالاً فلا يصح الاستدلال على جواز البقاء على تقليده باطلاق الأدلة اللفظية ، لسقوطها عن الحجية في هذا الحال ، لعدم امكان شمولها كلا المتعارضين للتكاذب ، ولا لأحدهما لعدم المرجح . ولا بد حينئذ من الرجوع الى ما استقرت عليه سيرة العقلاء فيما اذا وقعت المعارضة بين أهل الخبرة ، ومع الشك في ثبوتها يرجع الى حكم العقل . ويختلف ذلك باختلاف صور المسألة ، وهي ثلاثة : ( احداها ) ان يعلم بأعمية الميت من الحي وفيها يجب البقاء على تقليد الميت ، لقيام السيرة العقلانية على العمل بقول الأعم في موارد المعارضة مع غير الأعم ، من دون فرق بين أن يكون الأعم حياً أو ميتاً ، ولم يثبت ردع من الشارع إلا في التقليد الابتدائي هذا مضافاً



الى حكم العقل بالتميين في موارد دوران الأمر بين التعمين، والتخير في الحجة، ومحتمل التعمين أعما هو تقليد الأعم. ودعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت غير ثابتة. نعم اذا كانت فتوى الحي مطابقة للاحتياط يجوز العمل بها من باب الاحتياط لا التقليد. ( ثانيها ) : أن يعلم بأهمية الحي من الميت، وفيها يحرم البقاء، ويجب العدول الى الحي للوجهين المتقدمين، إلا أن تكون فتوى الميت موافقة للاحتياط فيعمل بها احتياطاً. ( ثالثها ) : ان يعلم بتساويهما، أو يحتمل ذلك، أو يحتمل أهمية كل منهما من الآخر. وفيها قد استقر بناء العقلاء على الاحتياط ان أمكن. وان لم يمكن كما في صورة أداء التعارض الى دوران الأمر بين المحذورين فالتخير. ولو شك في ثبوته فيرجع الى مقتضى الاصل العملي، وهو الاحتياط أيضاً، دون البراءة لما تقدم سابقاً من تنجز الاحكام الواقعية على المكلفين بالعالم الاجمالي، أو لكون الشبهة قبل الفحص، فيحكم العقل بلزوم تحصيل الموافقة القطعية، لعدم ثبوت الحجية التخييرية في باب تعارض الفتاوى كما تقدم، فيلزم العمل باحوط القولين اذا كان أحدهما موافقاً للاحتياط، أو الجمع بينهما اذا كان الاحتياط في الجمع، كما اذا أفتى أحدهما بوجوب القصر عند أربعة فراسخ وأفتى الآخر بالتمام. وفي صورة أداء التعارض الى المحذورين مقتضى الاصل هو التخير العقلي.

نعم لو تم دعوى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي مع التمكن من التقليد يتخير بين البقاء والعدول الى الحي في هذه الصورة، إلا انها غير تامة، فتحصل من جميع ما ذكرناه أن حكم اختلاف الميت مع الحي في التقليد الاستمراري هو حكم اختلاف الاحياء في التقليد الابتدائي.

## فزلكة

نذكر فيها أمرين : ( الأمر الأول ) في عدم اعتبار العمل في البقاء .  
 قد ظهر مما قدمنا ان الحكم بجواز البقاء وعدمه لا يدوران مدار صدق  
 عنوان البقاء وعدمه ، لعدم ورود هذا العنوان في لسان شيء من الأدلة كي  
 يراعي في جواز البقاء هذا المفهوم ، كما انه قد ظهر عدم دورانه مدار الاختلاف  
 في معنى التقليد . بل المدار هو ما يستفاد من أدلة البقاء ، فلا وجه لتقييد  
 جواز البقاء بالمسائل التي عمل بها المقلد . وهذا التقييد مبني على دعوى دخل  
 معنى التقليد في جواز البقاء ، فان كان معنى التقليد هو العمل برأي الغير  
 فلا يتحقق عنوان البقاء على تقليده إلا في المسائل التي عمل فيها برأي الميت ،  
 وان كان هو الالتزام فلا يتوقف عنوان البقاء على العمل . بل يكفي مجرد الأخذ  
 والالتزام للعمل في تحقيقه فيجوز البقاء مطلقا عمل أو لم يعمل .  
 ولا يخفى عدم صحة هذه الدعوى ، لما أشرنا اليه آنفاً من عدم ورود هذا  
 العنوان في لسان الدليل . بل لا بد من ملاحظة أدلة البقاء وليس في شيء منها  
 دلالة على تعليق الجواز بمعنى التقليد ، لأنها أحد امور ثلاثة . ( احداها ) :  
 الاستصحاب ومقتضاه جواز البقاء وان لم يعمل سواء أكان المستصحب حجية  
 رأي المجتهد أو الاحكام الواقعية أو الظاهرية ، لأنه لا يعتبر في الحجية العمل  
 على طبق الحجة ، كما لا يعتبر في بقاء الحكم الواقعي أو الظاهري اتیان  
 متعلقهما . بل عرفت ان مقتضى الاستصحاب - لو تم في نفسه - جواز التقليد  
 الابتدائي إلا انه خرجنا عنه بالاجماع ودلالة الآيات والاخبار على عدم جواز  
 التقليد الابتدائي - كما مر - ( ثانيها ) : اطلاق الآيات والاخبار ، وهي وان دلت  
 على اعتبار الرجوع الى المجتهد في زمان حياته إلا أن الرجوع يتحقق بمجرد



أخذ الرسالة للعمل بما فيها أو تعلم الفتوى للعمل . ولا دلالة فيها على اعتبار وقوع العمل في زمان حياة المجتهد ، ومن هنا قيدنا جواز البقاء بالرجوع الى المجتهد حال حياته وان كان التقليد عندنا نفس العمل ( ثالثها ) : السيرة وعدم توقفها على العمل برأي الميت حال حياته واضح . بل قد عرفت استقرارها على الرجوع ابتداء الى آراء أهل خبرة العلوم على اختلافها ولو بعد موت الخبراء ، إلا انه خرجنا عنها في باب التقليد الابتدائي في الاحكام الشرعية بالاجماع والآيات .

( الأمر الثاني ) في ثمرة شمول الاطلاقات لفتوى الميت .

قد يفرض العلم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحي . وقد يفرض العلم بموافقتها . وقد يشك في المخالفة والموافقة .

أما الصورة الاولى : فلا يمكن الالتزام فيها بحجية فتوى الميت ولو بنينا على تمامية الاطلاق في أدلة حجية الفتوى . وذلك من جهة استحالة شمول دليل الحجية للمعارضين ، للتكاذب ولا لأحدهما ، لعدم المرجح ، فان ثبت دليل على الحجية التخيرية كان هو المرجع عند التعارض . لكنه لم يثبت يقينا فيما اذا كان التعارض بين فتوى الحي وفتوى الميت . وعليه فلا بد من الاحتياط في الحكم الفرعي لولا أنا علمنا بان الاحتياط السكلي غير واجب في الشريعة المقدسة ، وحينئذ يدور الأمر بين تقليد الحي تعميना ، والتخير بينه وبين تقليد الميت ، وفي مثله يستقل العقل بلزوم تقليد الحي ، لأنه من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية ، فلا ثمرة للتمسك بالاطلاقات في هذه الصورة .

وأما الصورة الثانية : وهي فرض العلم بموافقة فتوى الميت لفتاوى الاحياء فلا يترتب فيها محذور على شمول الاطلاقات لفتوى الميت لو تم الاطلاق فيها في نفسه بالنسبة الى التقليد الابتدائي ، لأن مدلولها حجية فتوى المجتهد على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على الواحد والكثير كما في باب الروايات



﴿ مسألة ١٠ ﴾ إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول

إلى الميت (١) .

وغيرها من الامارات المتعددة المتوافقة في المضمون . وعليه فإن اعتبرنا الاستناد الى الحجية في معذورية المكلف اذا خالف عمله الواقع فتظهر ثمرة شمول الاطلاقات لفتوى الميت فيما اذا استند المكلف في عمله اليها لا الى فتوى الحي ، سواء في ذلك القول بان التقليد هو العمل ، والقول بانه الالتزام ، فان الاختلاف في مفهوم التقليد أجنبي عما هو موضوع الحكم العقلي في المعذورية عن مخالفة الواقع . نعم ان لم نعتبر الاستناد الى الحجية في التعذر بان كان مجرد الموافقة للحجة كافية في العذر لم تكن ثمرة الحجية فتوى الميت في هذه الصورة ، إذ المفروض فيها عدم انحصار الحجية في رأيه ، ويكتفي في الاجتزاء العقلي بمطابقة العمل للحجة في الجملة ، ولا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون التقليد هو العمل أو الالتزام - كما هو ظاهر - .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما اذا جهلت موافقة رأي الميت لأراء الأحياء ومخالفته لها ، فثمرة شمول الاطلاقات لفتوى الميت فيها ظاهرة جداً ، فانه اذا قلنا به جاز للعامي العمل على طبقها وان احتتمل مخالفتها لفتاوى الأحياء ، كما هو الحال في رجوعه الى فتوى واحد من الأحياء مع احتمال مخالفتها لفتوى الآخرين ، فان التعارض الموجب للتساقط متقوم بالوصول ، ولا تكفي المعارضة الواقعية في سقوط الفتوى الواصلة عن الحجية . واما اذا لم نقل بشمول الاطلاقات لفتوى الميت - كما هو الأظهر - لم يجز الرجوع اليها وان احتتمل موافقتها لفتاوى الأحياء ، فظهر بما ذكرناه انه لا وجه لانكار الثمرة للتمسك بالاطلاقات بالنسبة الى تقليد الميت - كما عن بعض - .

(١) ويمكن الاستدلال عليه بوجوه عمدتها وجهان : ( الأول ) ان



العدول الى الميت حينئذ تقليد ابتدائي له ، وقد يذمنا عدم جوازه . وهذا الوجه بناء على ماذهب اليه المصنف من جواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً وان كان أعلم من الحي ، وان التقليد هو الالتزام ظاهر ، لأنه اذا رفع اليد عن الالتزام بقول الميت ، والتزم بقول الحي فقد قلده ، فيكون رجوعه الى الميت ثانياً تقليداً ابتدائياً له . واما على ماحققناه من وجوب البقاء على تقليد الميت اذا كان أعلم من الحي فلا أثر لعدوله الى الحي ، لعدم حجية فتواه في هذا الحال ، فيجب العدول الى الميت ، كما انه اذا قلنا بأن التقليد هو العمل ، وانه يكفي في جواز البقاء الرجوع السابق يجوز العدول الى الميت أيضاً وإن كان مساوياً للحي ، لأن مجرد الالتزام بقول الحي من دون أن يعمل على طبقه لا يوجب صدق العدول ، فلا يضر ببقائه على تقليده السابق للميت ، فلا يكون تقليده تقليداً ابتدائياً ، إلا أن يقال انه يكفي في صدق العدول الى الحي مجرد الالتزام بقوله ، ولا يعتبر تحقق التقليد في صدق مفهوم العدول فيكون الرجوع الى الميت رجوعاً ابتدائياً ، لرفع اليد عن التزامه السابق .

والتحقيق أن يقال : ان عنوان العدول كعنوان البقاء لم يرد في آية ولا رواية كي يلاحظ صدق مفهومه على مورد ما وعدم صدقه عليه ، كما انه لا يضر بالبقاء تقليد الحي - بأي معنى كان - لما مر من كفاية الرجوع السابق - أي حال حياة المفتي - في صحة العمل على طبقه بعد موته ، فلا بد حينئذ من ملاحظة ما تقتضيه القاعدة في المقام . ومقتضاها تساقط الفتاوى المتعارضة كما مر ، فان كانت الميت أعلم يجب العدول اليه ومجرد تقليد الحي - بأي معنى كان التقليد - لا يمنع عن ذلك ، لأنه تقليد غير صحيح . وإن كان الحي أعلم يجب العدول اليه . وإن كانا متساويين ، أو كان كل واحد منهما محتمل الأعلمية لا يجوز العدول الى الحي ولا البقاء على تقليد الميت ، لما ذكرنا مراراً

﴿ مسألة ١١ ﴾ لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم (١) .

من عدم ثبوت التخيير في الفتاوى المتعارضة ، فلا بد من العمل بالاحتياط بأن يعمل بأحوط القولين أو بالجمع بينهما . فإذا فرض ان العدول كان صحيحاً ، كما هو الظاهر من المتن ، وذلك بأن يكون الحي أعلم من الميت ، أو ان المقلد نسي فتوى الميت التي أخذها ، فاحتاج الى السؤال ثانياً ، فرجع الى الحي كان الرجوع الى الميت تقليداً ابتدائياً .

( الوجه الثاني ) : قاعدة الاشتغال . وتقريبها : أنه بعد العدول الى الحي يشك في جواز تقليد الميت المعدول عنه ، لأنه من دوران الأمر بين التخيير والتعيين في الحجية ، لأن حجية فتوى الحي محرزة على كل حال ، ويشك في جواز الرجوع الى الميت . ومقتضى القاعدة فيه هو التعيين ، لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها .

( وفيه ) أولاً : انه لا يتم فيما اذا كان الميت أعلم ، لما ذكرناه آنفاً من عدم حجية قول الحي في هذا الحال ، فلا أثر للعدول اليه . وثانياً : انها مبنية على ثبوت التخيير في باب تعارض الفتاوى . وهو غير ثابت ، فلا يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير . بل القاعدة تقضي بسقوط كليهما عن الحجية عند المعارضة . والتحقيق ما ذكرناه . وهناك وجوه اخر مزيفة يمكن تقريبها في المقام نذكرها مع جوابها في المسألة الآتية .

(١) اختلفوا في جواز العدول عن الحي الى الحي على قولين ، فحكى عن المحقق والشهيد الثنايين تبعاً للمحكي عن النهاية القول بالجواز ، واستظهره من المتأخرين بعض المشايخ المحققين (\*) . والمحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى



عدم الجواز واختاره شيخنا الأنصاري (\*) والتحقيق هو قول ثالث وهو العمل بأحوط القولين اذا كانا متساويين - كما هو مفروض الكلام - فيما اذا علم بالمخالفة بين المجتهدين ولو بعد العدول الى المجتهد الثاني . ولا بد من ذكر أدلة الطرفين وتزيفها ثم بيان دليل المختار .

إستدل المجوزون بوجهين :

( الأول ) : إطلاقات الأدلة الدالة على جواز التقليد ، فانها باطلاقها تشمل فتوى المجتهد الثاني .

( وفيه ) : انه ان كان المراد منها الادلة الاولى الدالة على حجية الفتوى فهي ساقطة في موارد معارضة الفتاوى بناء على ما هو المختار في باب الامارات من الطريقة . وإن كان المراد أدلة التخيير فقد أشرنا سابقاً الى انه لم يتم عندنا دليل على التخيير لا في باب الاخبار ، للمناقشة ، في سند ما دل على التخيير من الاخبار العلاجية ، ولا في باب الفتاوى المتعارضة ، إذ عمدة ما يستند اليه للقول بالتخيير فيها أمران ( أحدهما ) : دعوى الاجماع على التخيير - كما عن شيخنا الأنصاري وغيره - ولم يثبت إجماع تعبدى في المقام . ( ثانيهما ) : دعوى السيرة من زمن المعصومين عليهم السلام على رجوع العوام الى المفتين والرواة ولو مع العلم الاجمالي بمخالفة بعضهم مع بعض إذ أمر التقليد ليس حادثاً . بل كان مستمراً من زمانهم عليهم السلام ، كما يشهد بذلك الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الفتوى ، وعلى إرجاع العوام الى الفقهاء والرواة المعاصرين لهم - ع - ( وفيه ) : ان ثبوت التقليد من ذاك الزمان وإن كان مساماً إلا انه لم تثبت السيرة على التخيير مع العلم بالمخالفة ، كيف وبناء العقلاء على التساقط عند التعارض ، فلا بد وأن يكون التخيير بدليل تعبدى من الشارع

وهو غير واصل اليه .

( الوجه الثاني ) : استصحاب الحجية التخيرية لفتوى من يريد العدول اليه .

( وفيه ) أولاً : انه فرع ثبوت التخخير حدوثاً ، وقد منعنا عنه .  
 وثانياً : انه لم يحرز بقاء الموضوع . وذلك لاحتمال أن يكون موضوع التخخير هو من لم تقم عنده الحجة الفعلية لا من تعارض عنده الفتويان حتى يكون باقياً ولو بعد اختيار أحد المتعارضين ، توضيحه : ان التخخير اذا كان ثابتاً بدليل لفظي ، كما في التخخير الثابت في الاخبار المتعارضة بناء على تمامية دليله ، ولم يكن له عموم أو إطلاق بالنسبة الى الاستمرار بحيث لم يظهر من الدليل اختصاص التخخير بما قبل الاختيار ، أو شموله لما بعده بان كان الدليل ناظراً الى أصل تشريع التخخير فقط كما ادعاه صاحب الكفاية ( قدس ) في الاخبار العلاجية كان لاستصحاب التخخير مجال لتامة اركانه حتى وحدة الموضوع ، لظهور الاخبار في ان الموضوع هو من جائه الخبران المتعارضان ، وهو باق حتى بعد اختيار أحد المتعارضين . واذا كان التخخير ثابتاً بدليل لبي من إجماع أو سيرة ، كما ادعى في المقام ، فلا مجال للاستصحاب ، لأنه لم يحرز بقاء الموضوع ، لاحتمال ان يكون الموضوع هو من لم تقم عنده الحجة الفعلية لا من تعارض عنده الفتويان ، ومن التزم بأحد القولين فقد قام عنده الحجة الفعلية ، كما هو شأن الحجية التخيرية ، فموضوع الحكم يكون مردداً بين ما هو باق قطعاً وما هو مرتفع قطعاً ، وفي مثله لا يجري استصحاب الحكم ، لعدم إحراز بقاء الموضوع ، كما لا يجري استصحاب كلي الموضوع ، لأن استصحابه بما هو موضوع عبارة اخرى عن استصحاب الحكم ، واستصحاب ذات الموضوع لاجمال لجريانه ، لعدم الشك .



وثالثاً : انه لو سلم بقاء الموضوع فهو من الاستصحاب في الشبهات الحكيمة السكينة . ولا نقول بجريانه فيها ، لأنه ان كان المستصحب هو الحجية في مرحلة الجعل ( ففيه ) : ان القدر المتيقن منه هو جعل التخيير بالنسبة الى من لم تقم عنده الحججة الفعلية ، ففي الزائد يرجع الى استصحاب العدم الأزلي . وان كان في مرحلة المجمول فهو معارض باستصحاب عدم الجعل .

ورابعاً : انه مع الغض عن جميع ذلك فهو معارض باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المختارة ، لأن فتواه صارت حجة فعلية بالالتزام بالعمل بها ، كما هو شأن الحجية التخيرية كما قدمنا ( ص ٢١ ) ولا يعقل اجتماع الحجية الفعلية في المختار مع بقاء الطرف الآخر على الحجية التخيرية .

وقد أجاب شيخنا الأنصاري ( \* ) عن اشكال المعارضة بان استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجية الفعلية .

وفيه : ان الملازمة بين بقاء الحجية التخيرية لقول المجتهد الثاني وعدم الحجية الفعلية التعمينية لقول المجتهد الاول وان كانت ثابتة إلا انها عقلية لاشريعة من باب ان وجود أحد الضدين يلزم عدم الآخر عقلاً ، للتضاد بين الحجية التخيرية لقول المجتهد الثاني مع الحجية الفعلية لقول الأول ، فليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخيرية حتى يكون استصحاب الثاني حاكماً على الأول ، كما في استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المفسول به .

وقد أجاب بعض المشايخ المحققين ( \*\* ) بما حاصله : انه لا منافاة بين الاستصحابين حتى يكون أحدهما معارضاً للآخر أو حاكماً عليه . وذلك لأن

( \* ) في رسالة الاجتهاد والتقليد

( \*\* ) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ١٠٧



معنى الحجية التخيرية هو ان كلا من الفتوين معذرة بمعنى القناعة عن الواقع بموافقة إحداها مع دوران العقاب على مخالفتها معاً . وليس للشارع جعل غير هذا . فلم يكلف تطبيق العمل على أيهما شاء ، فإذا شك بعد التطبيق على إحداها في تعين ما أخذ به عليه وفي بقاء كل منهما على ما كانت عليه من المنجزية والمعذرية شرعاً كان مقتضى الاستصحاب بقائهما على تلك الصفة المجمولة شرعاً ومنه يعلم ان استصحاب الحكم المأخوذ سابقاً لا يوجب تعينه ، لأنه كان ثابتاً سابقاً ولم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر ، فكيف يمنع عن ثبوته بقاء ، فالمتحصل من كلامه هو أن ثبوت الحكم كان سابقاً بالحجية التخيرية فليكن بقاء كذلك ، فلا منافاة بين الاستصحابين . بل ترقى في آخر كلامه وقال : لا حاكم ولا محكوم ، لانه ليس المجمول الشرعي بناء على الطريقة إلا المعذرية والمنجزية لكل من الفتوين على النحو المذكور ، وبقاء إحداها على هذه الصفة لا ينافي بقاء الاخرى عليها ، لأنها في عرض واحد .

وفيه : ان المستصحب قد يكون حجية الفتوى المختارة ، وقد يكون الحكم الفرعي الذي أفتى به المجتهد الأول كوجوب القصر ، وعلى كلا التقديرين فالمعارضة ثابتة . أما الاول : فلما حققناه في ص ٢١ من ان المعقول من الحجية التخيرية هو جعل الطريقة لكل من المتعارضين منوطاً بالالتزام به بحيث يكون الالتزام بالعمل على طبقها محققاً لموضوع الحجية الفعلية في المختار ، ولا معنى لأن يكون المجمول الشرعي على الطريقة هو التنجيز والتعذير لأنها من الاحكام العقلية - بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع وعدمه - وقد حققنا ذلك في المباحث الاصولية ، فالمجمول الشرعي على الطريقة هو إحراز الواقع تعبداً ، ويلزمه عقلاً التعذير والتنجيز ، وقد ذكرنا انه لا معنى لجعل الطريقة للجامع ، ولا لأحدهما المبهم . بل الطريق كل واحد منهما بشرط



اختيار المكلف له ، فإذا اختار أحدهما يكون هو الحجية الفعلية في حقه ، ويتنجز عليه الحكم الذي يؤدي اليه المختار . وعليه فلا يعقل بقاء الفتوى المختارة على الحجية الفعلية مع بقاء الاخرى على الحجية التخيرية ، فبعد رفع اليد عن الالتزام بالاولى والالتزام بالثانية يشك في بقاء الحجية الفعلية للاولى ، فاستصحابها يكون معارضاً لاستصحاب الحجية التخيرية للثانية .

وأما الثاني : وهو ان يكون المستصحب الحكم الفرعي الذي أدت اليه الفتوى المختارة - كوجوب القصر - فاستصحابه يناfi استصحاب الحجية التخيرية أيضاً ، لأن مضمون الفتوى هو وجوب صلاة القصر تعيناً وقد تنجز على المكلف بسبب اختياره الفتوى التي تؤدي اليه ، فوجوب القصر تعيناً معلوم للمكلف تعبداً ، فبقائه بالاستصحاب مناف لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخيرية . وبعبارة واضحة : التخيير المحمول شرعاً عما هو في المسألة الاصولية فقط . وأما الحكم الفرعي وهو ما تضمنه كل من الفتوين من وجوب القصر أو التمام فتعييني ، وقبل الالتزام باحدهما لم يتعين عليه أحد الحكمين الفرعيين بالخصوص ، وبعده يتعين عليه خصوص ما اختاره ، فالحكم المختار يناfi بقاء الفتوى الثانية على الحجية التخيرية في مرحلة التنجز حدوثاً وبقاء . ومنه يظهر ما في كلامه أخيراً من انكار ثبوت حكم آخر غير الحجية التخيرية ، وجه الظهور هو انه يكفي في ثبوت الحكم التعبد به شرعاً ، كما في جميع موارد الاحكام والموضوعات الثابتة بالامارات الشرعية .

واما استشكله اخيراً في وجوب الالتزام باحدى الفتوين ( تارة ) بانه لا دليل عليه ، لا بتناؤه على ان يكون التقليد هو الالتزام ، مع انه قد عرفت انه العمل لا الالتزام ( واخرى ) بانه لا معنى للالتزام الا بالحكم الفعلي ، لانه مقدمة للعمل على طبق ما يلتزم به ، فلا بد من صلاحية الملتزم به للبعث نحو



العمل ، ولا يعقل ان يكون كلا الحكمين بنحو التعيين فعليا ، لمكان المعارضة ، فلا محالة يجب ان يكون الحكمان فعليين تخييرين تحقيقا للالتزام بهذا او ذاك ، وعليه فاستصحاب الحكم المختار لا يوجب تعينه بوجه . بل مقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما هو عليه

فنُدفع : أما الاول : فبما عرفت من ان الالتزام في باب التعارض انما هو لتحقيق موضوع الحجية ، لا لاجل ان التقليد هو الالتزام ، او انه واجب تعبدى حتى يورد عليه بما ذكر ، فاذا ثبت التخير بين الفتوين كالتخيرين - كما عليه المحقق المذكور - فلا بد من الالتزام باحدهما لا محالة

وأما الثاني : فبان وجوب الالتزام ، اما ان يكون من أجل وجوب الموافقة الالتزامية للاحكام - كما قيل - او من أجل أنه التقليد ، أو انه محقق لموضوع الحجية ، ولا رابع ، وشئ من ذلك لا يستدعى جعل حكمين فرعيين تخييريين ، حتى يقال بان استصحاب الحكم المختار هو استصحاب حكم تخييرى لا يوجب تعينه بوجه . أما على وجوب الموافقة الالتزامية فالملتزم به هو حكم الله الواقعى ، فان كان معلوما تفصيلا فيلتزم به ، وان كان معلوما اجمالا فيلتزم بما هو الواقع المردد بين أمرين أو أكثر ، فيلتزم - مثلا - بالوجوب الواقعي المشكوك تعلقه بالقصر او التام . وأما بناء على انه التقليد او انه محقق للحجية فالملتزم به هو تطبيق العمل على طبق فتوى المجتهد ، والاستناد اليها في مقام العمل ، لا الحكم الذى افتى به المجتهد كي يلتزم بمجمل حكمين تخييريين في مورد المعارضة ، لاستحالة جعلها تعيينيين بالتقريب الذى افاده ( قدّه ) فالمستصحب هو الحكم التعييني الذى افتى به المجتهد الاول ، فيعارض استصحاب الحجية التخيرية لفتوى المجتهد الثاني .

وبالجملة : التخير الثابت في المقام حدوثا ليس تخيرا في المسألة الفرعية



واقعا ، بحيث يكون العامى مخيرا بين القصر والتام في صورة اختلاف المجتهدين في ذلك تخييراً واقعياً - كما في التخيير في المواطن الأربعة - لانا نعلم اجمالا بخطأ أحدها ، وان الحكم الواقعى هو وجوب اما القصر واما التام تعيينا . وهذا بخلاف التخيير في المواطن الاربعة ، ولا تخييراً فيها ظاهراً ، لان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك ، ونحن لا نحتمل في صورة الاختلاف ان يكون الحكم الشرعى الواقعى هو : اننا نخيرون بين القصر والتام كي يثبت في حقنا التخيير الظاهرى بينهما ، والاستدلال على التخيير بما ذكره (قده) عرفت ما فيه ، بل الثابت هو التخيير في باب الحجج الذى نعبّر عنه بالتخيير في المسألة الأصولية - بمعنى إناطة فعلية بحجة كل من المتعارضين باختيار المكلف - وهذا من خصائص التخيير في الحجية ، والا فالحجية في غير مورد المعارضة لا تنطاط فعليتها باختيار المكلف . بل بنفس الوصول تكون فعلية ، وحيث أن كلا من الفتوين في المقام كانت حجة شأنية ، وقد بلغت إحداها مرتبة الفعلية بالاختيار ، يشك في زوال التخيير عن الاخرى بسقوطها عن الحجية الشأنية راسا - التي كانت ثابتة لها حدوثا - فيستصحب التخيير لها ، ويعارضه أمران : استصحاب الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الاول واستصحاب الحكم التعييني الذى أفتى به هذا المجتهد ، فالمعارضة ثابتة لا محالة ، فنفي المعارضة - كما ادعاه المحقق المذكور - لا وجه له باى معنى كان المستصحب

والصحيح في الجواب : ان يقال : ان استصحاب الحجية التخيرية غير جار في نفسه ، لانه من الاستصحاب في الشبهة الحسكية ، مع انه لم يحرز بقاء الموضوع بعد الأخذ باحداها كما عرفت .

استدل المانعون بوجوه

( الأول ) : الاجماع على عدم الجواز كما عن المحقق القمي (قده)

ويردّه أولاً: انه لم يحرز الاتفاق، لان المسألة ليست معنونة في كلام المتقدمين. بل هي حادثة من زمن المحقق والعلامة. بل محرز العدم، لما عن المحقق والشهيد الثامين والعلامة في النهاية والمحقق الاول اختيار جواز العدول، ولا اشكال في ان هؤلاء ممن يعبأ بخلافهم. وثانياً: ان مثل هذا الاتفاق لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم -ع- لاستناد المجمعين الى أدلة ذكروها، كقاعدة الاشتغال، وغيرها، فهو معلوم المدرك وليس اجماعاً تعبدياً.

( أوجه الثاني ) : إستصحاب حجية الفتوى المختارة فلما صارت حجة فعلية في حق المقلد باختياره لها ، كما هو شأن الحجة التخيرية - على ما قدمنا - فيشك في بقائها على الحجية برفع اليد عن الالتزام بها ، واختيار المقلد فتوى من يريد العدول إليه ، للشك في ان الالتزام علة لحجيتها حدوداً وبقاء ، او حدوداً فقط ، وقد يعبر باستصحاب الحكم المختار ، وهو ما اُفتي به المجتهد الأول - كوجوب القصر - فالمستصحب هو الحكم الفرعى الثابت على المقلد بفتوى المجتهد الاول ، فيثبت عليه حتى بعد العدول الى الثاني بالاستصحاب

ويردّه : أنه لا يتم الاستصحاب المذكور، لانه في الشبهة الحكمية سواء كان المستصحب الحجية الفعلية او الحكم المختار. بل يختص الثاني باشكل وهو انه لا يقين بالحدوث في ظرف الشك في البقاء ، للشك في بقاء فتوى المجتهد الاول على الحجية بعد رفع اليد عن الالتزام بها فينحصر المستصحب في الحجية، ويرد عليه الاشكال المشترك .

واما دعوى شيخنا الانصاري حكومة استصحاب التخير عليه كدعوى بعض المشايخ المحققين عدم المعارضة بينهما رأساً فقد عرفت فسادها ( أوجه الثالث ) : قاعدة الاشتغال . وبيانها : انه بعد تنجز الاحكام



بالعلم الاجمالي ، او بكون الشبهة قبل الفحص يستقل العقل بلزوم امثالها ، او اتيان ما جعل امثالها لها تعبدًا ، فاذا دار الامر بين حجية احدي الفتويين تخيرا ، او حجية الفتوى المختارة تعيينا يحكم العقل بلزوم الاخذ بمحتمل التعيين ، للقطع بحجيته على كل حال ، وهذا بخلاف الطرف الآخر فان الشك في حجيته مساوق للقطع بعدمها ، فيكون الدوران في الحجية نظير الدوران بين التعيين والتخير في باب التزاحم ، حيث انه لا بد من الاخذ بمحتمل التعيين هناك ايضا ، كما اذا احتمل المكلف ان احد الفريقين الذين لا يمكنه انقاذا معا يتعين عليه انقاذه ، لانه عالم - مثلا - فان الحكم الشرعي في المثال معلوم ، وهو وجوب انقاذ كل منهما ، ولكن حيث ان المكلف ليس بقادر على الجمع ، وامثال كلا التكيلفين يكون مخيرا في مقام الامثال ، لاستحالة بقاء كليهما على اطلاقه فلا بد من تقييد كل من الخطابين بعدم اتيان متعلق الآخر ، الا اذا كان أحدهما أهم فالتقييد حينئذ يختص بالمهم فاذا احتمل الاهمية في احدها يشك في تقييد خطابه مع الجزم بتقييد خطاب الطرف الآخر بعدم اتيان محتمل الاهمية . وقد حققنا الكلام في ذلك في بحث الترتب

فظهر مما ذكرنا حال الدوران في الحجية على القول بالسببية في الامارات ، فانها تدخل في باب التزاحم وتكون الفتوى المختارة محتمل الاهمية ويتعين العمل بها . والمتحصل مما ذكرناه ان مقتضى القاعدة هو الاخذ بمحتمل التعيين على كلا القولين في الامارات - الطريقية والسببية - فينتج في المقام عدم جواز المدول من الحي الى الحي .

وقد أورد شيخنا الانصاري على هذا الوجه بانه لا ينهض في مقابل استصحاب التخير ، وتبعه في ذلك شيخنا المحقق المزبور ، وتامة هذا الاراد مبنية على ما ذهب اليه من جريان استصحاب التخير من دون



معارض ، اما لحكومته على استصحاب الحجية الفعلية كما ذهب اليه الشيخ ،  
واما لعدم اقتضاء الثاني التمين بوجه ، كما ذهب اليه المحقق المزبور . ولكن  
قد عرفت عدم صحة استصحاب التخيير من وجوه منها المعارضة . بل يمكن  
المناقشة فيه بوجه آخر - غير ما تقدم - وهو انه يمكن فرض الكلام فيما اذا  
كان تقليد المجتهد الأول متعيناً ثم وجد من هو مثله ، فيشك في حدوث  
التخيير لا في بقاءه .

والصحيح ان يورد عليه بانه مبني على ثبوت التخيير الشرعي في موارد  
معارضة الفتوين كما هو المتسالم عليه عندهم وقد تقدم المناقشة فيه . نعم بناء  
على ثبوته يصح الاستدلال بقاعدة الاشتغال على عدم جواز العدول .

( الوجه الرابع ) : لزوم المخالفة القطعية بسبب العدول في بعض  
الموارد ، كما اذا قلد في صلاة الظهر - مثلاً - من يقي بوجوب القصر لمن  
سافر أربعة فراسخ قاصداً الرجوع في غير يومه ، وفي صلاة العصر من  
يقي بتمين الحام ، فانه يقطع بعد الصلاتين بفساد احدهما ، فلا يجوز العدول  
في مثل هذا المورد لذلك ، وفي غيره بعدم القول بالفصل . هكذا قرب هذا  
الوجه شيخنا الانصاري في رسالته . ولكن الصحيح ان يقال انه لا اجمال  
في متعلق البطلان . بل يعلم تفصيلاً ببطلان العصر ، أما لعدم الترتيب ،  
لاحتمال فساد الظهر ، واما لأنه قصر أيضاً كالظهر ، وهذا جار في كل عمليين  
مترتين اذا قلد في أحدهما مجتهداً ثم عدل الى مجتهد آخر في الثاني .

ويرده : النقص بموارد العدول الواجب فانه أيضاً يستلزم العلم بالمخالفة ،  
كالعدول الى الأعم ، أو عند تبدل رأي نفس المجتهد الاول ، أو العدول عنه  
لموت أو جنون ، ونحو ذلك ، فاذا قلد مجتهداً في صلاة الظهر ثم علم بوجود  
أعلم منه وجب الرجوع اليه في صلاة العصر وان خالف الاول في الفتوى



وحل الاشكال في جميع موارد العدول هو ان يقال: انه إذا قام دليل عام يتكفل باجزاء الأعمال السابقة المطابقة لفتوى المجتهد الاول في العبادات والمعاملات كالاجماع - على ما ادعى - فلا حاجة الى الاعادة مطلقاً، سواء كان العدول موجباً للمعلم بالمخالفة تفصيلاً أو اجمالاً ام لا، لكنفاية صحة الأعمال السابقة تعبداً في ترتب اللاحق عليها، وان لم يتم دليل عام - كما هو الاظهر - فلا بد من ملاحظة الحكم في كل مورد بخصوصه، ففي باب الصلاة لا تجب الاعادة فضلاً عن القضاء فيما اذا كان النقص فيها بسبب التقليد الاول في غير الاركان لما هو المختار عندنا من شمول (حديث لا تعاد) لموارد الجهل عن قصور، وتجب الاعادة فيما اذا كان النقص فيها لما هو مقتضى القاعدة الاولى من عدم الاجزاء فاللازم في مسألة القصر والتمام هو اعادة صلاة الظهر تماماً إذا عدل الى من يفتي بوجوب النمام، كي لا يحصل له القطع بالمخالفة من دون عذر لان النقص في الركعات واما القضاء فلا بد فيه من احراز القوت، فان كان مستند من يريد العدول اليه في فتواه بالتمام الامارة يجب القضاء، لان الامارة حجة في لوازمها وان كان مستنده غير الامارة لا يجب القضاء، واستصحاب عدم اتيان الواجب في الوقت لا يثبت القوت ولعلنا نوضح المقال في ذيل (مسألة ٥٣).

فظهر مما ذكرناه ان غاية ما يقتضيه هذا الوجه هو لزوم الاحتياط وتكرار العمل السابق لا عدم جواز العدول. فتي استلزم العدول المخالفة القطعية يتخلص منها بذلك.

والتحقيق ان يقال: ان المقلد اما ان يحصل له العلم بمخالفة فتوى من يريد العدول اليه مع من قلده ابتداء تقليداً صحيحاً اولاً. وعلى (الاول) لا يجوز له العدول الى الثاني ولا البقاء على تقليد الاول لسقوط كلتا الفتويين عن الحجية بقاء للمعارضة. بل اذا كان عالماً بالمخالفة من اول الامر لم يصح

## ﴿ مسألة ١٢ ﴾ يجب تقليد الأعلّم مع الامكان على الأحوط (١)

تقليد المجتهد الاول ، لعين الوجه ، وعلى ( الثاني ) ليس له العدول ايضاً لسقوط فتوى المجتهد الثاني عن الحجية حين العلم بمخالفتها مع فتوى المجتهد الاول ، فالعدول - وهو بمعنى تقليد المجتهد الثاني مع مخالفته للاول في الفتوى - غير جائز على كلا التقديرين ، لسقوط فتوى المجتهد الثاني عن الحجية على كل حال ، فلا موضوع للعدول حقيقة ، فلا بد من الأخذ بأحوط القولين إلا إذا كان الثاني أعلّم . نعم اذا نسي فتوى من قبله ابتداء بحيث احتاج الى المراجعة اليه ثانياً جاز العدول ، لعدم العلم بالمخالفة حينئذ هذا على مسلكنا من عدم ثبوت التخيير .

وأما على المسلك المعروف المتسالم بين الاعلام من ثبوت التخيير بين الفتوين المتعارضتين فأمتن الوجوه التي استدلت بها على عدم جواز العدول هو قاعدة الاشتغال المتقدم بيانها ، وبيان دفع الاشكال عنها فراجع .

( ١ ) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : على الأحوط ( بل وجوبه مع العلم بالمخالفة ولو اجمالاً فيما نعم به البلوى هو الاظهر ) .

المشهور وجوب تقليد الأعلّم ، وفي رسالة شيخنا الانصاري ( قدّه ) انه لم يحك الخلاف فيه عن معروف بل حكى عن المحقق الثاني ( قدّه ) دعوى الاجماع على تعين تقليد الأعلّم . والمنسوب الى بعض متأخري المتأخرين عدم وجوبه وينبغي التكلم في مقامين ( الاول ) فيما هو وظيفة العامي في هذه المسألة - بمعنى ملاحظة ما يستقل به عقله في وجوب الرجوع الى الأعلّم بلا تقليد في ذلك - ( الثاني ) فيما يستظهره المجتهد من الادلة النقلية والعقلية في هذه المسألة - أي فيما هو وظيفته من حيث الافتاء بجواز تقليد الأعلّم وعدمه - .

اما المقام الاول : فلا ينبغي الشك في استقلال عقل العامي بلزوم الرجوع



الى الاعلم ، لانه بعد ما التفت الى أمرين ( أحدهما ) تنجز الاحكام الشرعية عليه بالعلم الاجمال ، وانه ليس بمطلق العنان في افعاله وتروكه في قبال تلك الاحكام ( الثاني ) انه لا طريق له الى امتثالها إلا فتوى المجتهدين ، ولو بملاحظة بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة - يستقل عقله بلزوم تقليد الاعلم ، لدوران الامر بين التخيير والتعيين في الحجية ، وقد ذكرنا غير مرة ان العقل يستقل فيه بلزوم ترجيح محتمل التعيين .

وأما المقام الثاني : وهو في وظيفة المفتي من حيث الافتاء بجواز تقليد الاعلم وعدمه فيقع البحث فيه في مرحلتين ( الاولى ) في ذكر أدلة كل من الطرفين والنظر فيها . ( الثانية ) فيما هو مقتضى الاصل لو لم يتم شيء من الأدلة . وليعلم ان محل الكلام - فعلاً - انما هو صورة العلم بمخالفة فتوى المجتهدين ولو اجمالاً مع العلم باعلمية أحدهما ، وتمييزه عن غيره . وأما صورة الشك في المخالفة ، أو الأعلمية ، أو عدم تمييز الاعلم عن غيره فيأتي البحث عنها في مسألة وجوب الفحص ان شاء الله تعالى .

أما المرحلة الاولى : ففي البحث عن أدلة كل من الطرفين .

أدلة لقائلين بعدم وجوب تقليد الأعلم .

وهي وجوه . ( الأول ) : اطلاقات الأدلة الدالة على مشروعية التقليد من الآيات والأخبار . وتقريب ذلك : ان هذه الأدلة وان كانت ظاهرة في الحجية التعيينية إلا اننا نخرجها عن ظهورها في مورد المعارضة بصرفها الى إرادة الحجية التخيرية بالقرينة الخارجية والعقلية .

أما الخارجية : فهي كثرة الاختلاف في الفتوى مع التفاوت في الفضيلة خصوصاً في عصر ورود الروايات الدالة على حجية الفتوى ، وان لم يكن كذلك في عهد نزول الآيات ، لكثرة الاختلاف في مستند المفتين من

الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام - كما تشهد بذلك بعض الروايات - فيحمل مثل قوله - ع - « فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا وكل كثير القدم في أمرنا » (\*) على الحجية التخيرية عند المعارضة . بل ربما يقال ان الاجماع على عدم وجوب الاحتياط هو القرينة على الصرف المذكور . وأما القرينة العقلية : فهي انه يدور الأمر بين رفع اليد عن اطلاق الحجية في كل من المتعارضين أو عن أصلها ، ولا ريب ان الاول أولى ، لأنه المتيقن ، ولا موجب لرفع اليد عن أصل الحجية ، فتقيد حجية كل منها باختياره - كما هو شأن الحجية التخيرية على ماتقدم - وهذا البيان يجري في كل مورد دل الدليل على وجوب أمرين ، وعلمنا من الخارج بعدم وجوبها تعييناً ، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً ، كما اذا ورد عام له اطلاق أحوالي مثل قول المولى : أكرم كل عالم الظاهر في وجوب اكرام كل فرد من العلماء تعييناً من دون تقييد باكرام غيره وعدمه ، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب اكرام فردين معاً - كزيد وعمر - ودار الامر بين ان يكون كل منهما خارجاً عن العموم تخصيصاً ، فلا يجب اكرامهما رأساً ، وخارجاً عنه تقييداً ، ليجب اكرام كل منهما عند عدم اكرام الآخر ، ففي مثله لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن ، وهو الحكم بعدم وجوب اكرام كل منهما عند اكرام الآخر ، واما الحكم بعدم وجوب اكرامه على الاطلاق فلا موجب له .

(\*) روى الكشي في كتاب الرجال عن جبرئيل بن أحمد عن موسى بن جعفر ابن وهب عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال : كتبت اليه - يعني أبا الحسن الثالث - أسأله عن أخذ معالم ديني ؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك ، فكتب اليهما : فهمت ماذا كرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فانها كما فو كما انشاء الله ( الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦ ) .



(والجواب) : اما عن القرينة الخارجية . فالولا : المنع عن كثرة وقوع الخلاف بين المفتين في تلك العصور ، لتمسكهم من مراجعة الأئمة عليهم السلام ووضوح مستندهم في الاحكام ، لقلة الوسائط ، ولا يقاس ذلك بالعصور المتأخرة عن زمن المعصومين التي وقع الخلاف الكثير في الروايات لضياح جملة من الكتب والدس في الكتب الباقية ، ونحو ذلك مما أدى الى عدم الوثوق بها إلا بعد الفحص عن سندها وحجيتها . ومنه الاختلاف في توثيق اسناد الروايات ، ومن أجل ذلك نشأ الاختلاف بين المجتهدين في الفتوى . وثانياً : انه لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار حتى في تلك العصور فلا يصلح ذلك قرينة على صرف الاطلاقات الى الحجية التخيرية ، لأن حال الفتاوى حال الروايات بعينها في أن الأدلة الأولية الدالة على حجيتها لا تفي بحال المعارضة . والشاهد عليه وقوع السؤال عن علاج الروايات المتعارضة فوردت الأخبار العلاجية لذلك فلو كانت الاطلاقات الأولية كافية لما احتاجوا الى السؤال . فتحصل ان الاطلاقات لا تتكفل إلا لبيان حجية قول كل مجتهد في نفسه ، واما حجيته في صورة المعارضة فهي خارجة عن نطاقها فلا بد من التماس دليل آخر . وأما عن القرينة العقلية : فبأن ترجيح التقييد المذكور على تقييد حجية كل منها باختيار الآخر مثلاً ونحو ذلك بلا مرجح ، إذ اللازم هو الخروج عن الاطلاق حذراً عن ادائه الى التعبد بالمتناقضين ، وأما كيفية التقييد فلا دليل عليها ، وبما انه يمكن التقييد على نحوين أو أكثر ولا مرجح لبعضها على بعض ، فلا محالة يسقط الدليل عن أصل الحجية في مورد المعارضة لعدم المرجح ، وتفصيل الكلام في محله .

(الوجه الثاني) : سيرة المتشرعة وقد استمرت من زمن الأئمة

الاطهار ع - إلى زماننا على الرجوع الى كل مجتهد من دون فحص عن

الأعلم ، مع ان مراتب العلماء فى الفضيلة متفاوتة ، ودراجتهم العلمية غير متساوية ، كما انهم لم يتفقوا فى جميع آرائهم وهذا أمر غير خفى .  
(والجواب ) انه لم يعلم ثبوت السيرة على ذلك حتى فى صورة العلم بالمخالفة مع التمكن من الرجوع الى الأعلم ، وتمييزه ، كما هو محل الكلام ، بل يمكن دعوى العكس فيه .

( الوجه الثالث ) : لزوم الحرج فى الاقتصار على تقليد الأعلم ، لتعسر تشخيص الأعلم مفهوماً ، ومصادقاً ، وتعسر تحصيل فتاواه ، فينبى وجوب تقليده بدليل نفي الحرج ، ولو فى بعض هذه المراحل الثلاثة .

(والجواب ) أولاً : انه لا حرج فى شىء من المراحل . اما مفهومه فهو أمر عرفى ، ويأتى توضيحه ، واما مصداقه فلا يزيد على بقية موارد تشخيص الأعلم - كما فى الأطباء وغيرهم من أرباب العلوم المختلفة - فيحصل العلم أو الاطمئنان به من الاختبار ، أو الشىاع ونحو ذلك ، ويزيد تشخيص الأعلم بالاكتفاء بالبيئة ، واما تحصيل فتاواه فلا حرج فيه خصوصاً فى هذه الأزمنة ، والشاهد على ذلك كله هو شهرة القول بوجوب تقليد الأعلم بين الأعلام ، وتبعهم فى ذلك العوام فقلدوا الأعلم فى عصرهم ولم يقعوا فى حرج من ذلك . وثانياً : ان محل الكلام إنما هو تميز الأعلم عن غيره مع العلم بمخالفته مع غير الأعلم .

( الوجه الرابع ) : ان الأئمة الأطهار - ع - كانوا يرجعون الشيعة الى الرواة والمفتين الموجودين فى عصرهم ، وما ذاك إلا ان تقليد المجتهد جائز مع وجود الامام - ع - فى صورة وجود الأعلم غير الامام بطريق أولى يجوز تقليده (والجواب ) : هو ما أجبتنا به عن السيرة من ان محل الكلام صورة العلم بالمخالفة بين الأعلم وغيره ، ومن المقطوع به ان الرجوع الى الرواة لا يشمل صورة مخالفتهم مع الامام - ع - .



فتحصل انه لم يتم دليل على عدم وجوب تقليد الأعلم . فلا بد من ملاحظة أدلة القائلين بالوجوب ، فان تم ، وإلا فالرجوع هو الاصل العملي .

### أدلة القائلين بالوجوب

وهي وجوه : عمدتها بناء العقلاء على العمل بقول الاعلم اذا اختلف مع غيره في مختلف الأنحاء الشرعية والعرفية . واستوضح ذلك من مراجعة الناس الى الاطباء اذا كان أحدهم أعلم من الآخرين ، وخالفوه في الرأي ، فانه جرى عملهم على الاخذ برأيه وترك رأي الباقيين ، ولم يثبت ردع من الشرع عن العمل به في الاحكام الشرعية . وعليه فلا ينبغي الشك في لزوم العمل بفتوى الاعلم اذا كانت موافقة للاحتياط . واما اذا كانت مخالفة له فالظاهر التخيير بينه وبين فتوى غير الاعلم لبناء العقلاء على الرجوع الى الاعلم وإن كان رأيه مخالفاً للاحتياط ، فتكون فتواه حجة في هذه الصورة أيضاً . واما جواز العمل بفتوى غير الاعلم فأنما هو من باب الاحتياط لا الحجة فلا يصح اسناد الحكم الذي أفتى به الى الله تعالى وان كان موافقاً للاحتياط . ومع التشكيك في بناء العقلاء فيكفينا الاصل العملي الآتي بيانه .

وربما يستدل على وجوب تقليد الاعلم بوجوه اخر لا تخلو عن المناقشة . (أحدها) : دعوى الاجماع - كما عن المحقق الثاني - (وفيه) : المنع صغرى ، لمخالفة جملة من المتأخرين في ذلك ، وكبرى ، لاحتمال استناد المجمعين الى مسار الوجوه بل لا يبعد دعوى الاطمئنان بذلك فمثل هذا الاجماع لو اتفق لا يكون حجة لعدم كشفه عن رأي المعصوم - ع - .

( الثاني ) : الاخبار ( منها ) : مقبولة عمر بن حنظلة لقوله - ع - فيها :

« الحكم ما حكم به أعد لها وافقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت

الى ما حكم به الآخر « (\*) و ( منها ) ما عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده الى مالك الاشر : « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته » و ( منها ) ما في بعض الروايات من الذم على من يتصدى منصب القضاء وفي المصر من هو أفضل منه . بدعوى دلالتها على لزوم تقديم العلم على غيره .

( والجواب ) : اما عن المقبولة فبأنها ضعيفة السند (\*\*) والدلالة لان موردها التنازع والخصومة وترجيح أحد الحكمين اذا اختلفا في الحكومة بالافقية ، أو غيرها لا يلزم ترجيح أحد المجتهدين اذا اختلفا في الفتوى ، لانه لا بد عند النزاع من فصل الخصومة بين المتنازعين ، ولا يتأتى ذلك بالتخير بين الحكمين ، إذ كل من المتخاصمين يختار ما هو الاصلح لنفسه ، فيبقى النزاع مستمراً الى الابد . ومن هنا لم يحكم الامام - ع - فيها بالتخير بعد فقد الوجوه الرجحة . بل أمر بالتوقف وتأخير الواقعة الى لقائه - ع - (\*\*\*).

(\*) رواها المشايخ الثلاثة ( قدم ) باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى أن قال : فان كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكماً وكلاهما اختلفا في حديثكم ، فقال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما . الحديث ، ( الوسائل ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١ ) .

(\*\*) إذ لم ينص الأصحاب على عمر بن حنظلة بتوثيق ولا جرح ، وعن الشهيد الثاني في شرح دراية الحديث : انا حققنا توثيقه من محل آخر ، وعن بعض فوائده : ان مأخذ توثيقه ما روى في أحاديث المواقيت عن يزيد بن خليفة من قول الصادق - ع - في حقه « إذا لا يكذب علينا » واعترض عليه بضعف سند تلك الرواية . نعم الأصحاب تلقوا هذه بالقبول ، ولذا سميت بالمقبولة .

(\*\*\*) اشارة الى قوله - ع - في ذيل الحديث : انه اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك .



وهذا بخلاف باب الافتاء ، إذ لا محذور في تخيير المقلد بين قولي المجتهدين وإن كان أحدهما أعلم . ومما يشهد باختصاص المقبولة بباب القضاء ان الترجيح بالافقية فيها إنما هو بالاضافة الى الحاكم الآخر ، وهذا لا يتم في باب الافتاء وإن تم في باب القضاء ، لانه لا بد من ملاحظة الاعلم من الكل في أي مكان فلو كان في البلد فقيهان أحدهما أعلم من الآخر لا يجوز تقليد الاعلم منها اذا كان في بلد آخر من هو أعلم من هذين الفقيهين . هذا مضافا الى ان الترجيح بالاورعية والاصدية في الحديث يختص بباب القضاء ولا يعم الفتوى .

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن كتاب أمير المؤمنين - ع - وعن بقية الروايات ، فان مدلولها اعتبار الافضية الاضافية لا المطلقة ، وهو من مختصات باب القضاء .

( الوجه الثالث ) : اقربية قول الاعلم الى الواقع ، لاطلاعه على مزايا وخصوصيات مجملها الآخر وهذه مرجحة لقوله ، لأن المقصود من الرجوع إلى قول العالم الوصول إلى الواقع وهذا الملاك أقوى في قول الاعلم .

( والجواب ) : انه ممنوع صغرى وكبرى ، اما ( الصغرى ) فلأن قول غير الاعلم قد يكون هو الاقرب إلى الواقع ، كما إذا كان موافقا لفتوى المشهور أو لقول ميت أعلم منها ، واما منع ( الكبرى ) فلأنه لا دليل على ان الملاك في حجية الفتوى هو القرب إلى الواقع حتى يقال بأقوائيته في قول الاعلم . بل المستفاد من الآيات والروايات هو حجية قول الفقيه والعالم والسارف بالاحكام وأهل الذكر وهذه العناوين مشتركة بينهما ، وهذا لا ينافي حجية الفتوى من باب الطريقة كبقية الامارات ، فان البينة إذا عورضت بمثلها ، وكانت إحداها أقرب إلى الواقع ، كما إذا كانت أعرف بالحال من الشاهدين الآخرين لا يوجب ذلك تقديمها على معارضها . بل الحكم فيها التساقط مع ان البينة

حجة من باب الطريقة . والسر في ذلك : أن ملاك الحجية هو الطريقة بحيث توجب صدق هذه العناوين ، وهذا مشترك بين العالم والأعلم . (دعوى ) انه اذا كان المراد من الأعلم من هو أكثر احاطة بالمدارك الشرعية والعقلية للاحكام - كما هو كذلك - بحيث يكون أقوى نظراً في تحصيل الحكم من مداركه وكيفية تطبيقها على مصاديقها تكون النسبة بين الأعلم والعالم نسبة العالم الى الجاهل ، لغفلة العالم عن الاحاطة ببعض الجهات التي أحاط بها الأعلم ، فهو جاهل بالنسبة اليه ، ومعه كيف يمكن الحكم باشتراكهما في الملاك كما عن بعض المشايخ المحققين ( \* ) ( مدفوعة ) بانه يمكن ان يكون ملاك الحجية هو الاحاطة بمقدار من الجهات الموجب لصدق عنوان الفقيه والمجتهد والعالم ، فجواز تقليد العالم انما هو باعتبار احاطته بهذا المقدار وان كان جاهلاً بالمقدار الزائد الملقى اعتباره في ملاك الحجية ، فان عنوان العالم والجاهل من الامور الاضافية .

فتحصل ان امتن الوجوه لتعين الرجوع الى الأعلم عند العلم بمخالفته مع العالم هو بناء العقلاء الممضات شرعاً بعدم ثبوت الردع عنها .

### تقليد الاعلم والاصل العملي

أما المرحلة الثانية : ففيما هو مقتضى الاصل العملي عند اليأس عن الدليل على كل من القولين ، واستقرار الشك في اعتبار الأعلمية . والاسكلام في ذلك انما يقع بعد الفراغ عن عدم وجوب الاحتياط ، اما للاجماع ، أو لأجل بناء العقلاء . أو غير ذلك . وعليه فالمرجع قاعدة الاشتغال ، لأن المقام من



الدوران بين التخيير والتعيين في الحجية ، وقد مر انه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين وهو فتوى الأعلم ( وبتقريب آخر ) انه بعد البناء على ان معنى الحجية التخييرية هو اشتراط حجية كل من المتعارضين بالأخذ يشك في المقام في حجية فتوى غير الاعلم بالاخذ بها دون العكس ، فانه اذا أخذ بفتوى الأعلم يقطع بحجيتها على كل تقدير سواء كانت حجيتها مشروطة بالأخذ أو كانت حجة على الاطلاق .

نعم هنا ( شبهة ) لعلها تختلج بالبال . وهي ان مقتضى اصالة البرائة عدم العقاب على مخالفة فتوى الاعلم ، كما ان مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار المزية لفتواه ، اذ إعتبارها كلفة على المسكافين ، نظير دوران الامر بين التعيين والتخيير في الظهر والجمعة . وهذه الشبهة لا تختص بالمقام بل تأتي في جميع موارد الدوران في الحجية .

( ويدفعها ) ان العقاب في باب الامارات ليس على مخالفة الامارة بما هي . بل هو على مخالفة الواقع ، لأن شأنها ليس إلا الطريقية . فلس العمل على طبقها واجباً نفسياً سواء في ذلك ذا المزية وغيرها ، فلا عقاب على مخالفتها كي يدفع بالاصل عند الشك . ومن هنا لو خالف الامارة واتى بالواقع اتفاقاً لا يعاقب على ترك الواقع ، وعقابه على مخالفة الامارة المعتبرة ببتني على بحث التجري . وبالجمل : اصالة البرائة عن العقاب على مخالفة فتوى الاعلم بما هي مخالفته في نفسه لا معنى له ، للقطع بعدم العقاب ، والبرائة عن مخالفة الواقع لصادف في فتوى الاعلم غير جارية ، لتتنجز الواقع بالعلم الاجمالي ، أو بنفس الامارتين . إذ الاصل في كل من الطرفين معارض بالاصل في الطرف الآخر . ومنه يظهر الجواب عن الاصل بالتقرير الثاني ، لأن المزية في الحجية لا عقاب على مخالفتها في نفسها ، فلا وجه لقياس الدوران في باب الحجج على الدوران

في المسائل الفرعية - كالمثال - إذ العقاب هناك على مخالفة نفس محتمل التعمين - كصلاة الظهر - لأن الشك في أصل ثبوت التكليف المردد بين التعمين والتخير وفي المقام الشك في سقوطه بعد ثبوته .

قلت : ترجيح قول الأعلام . والالتزام بوجوب العمل به عند المعارضة من دون دليل يدل عليه تشريع محرم ، إذ لا فرق في حرمة التشريع بين أن يكون في أصل الحكم أو في طريقه .

قلت : لزوم العمل بفتوى الأعلام بمقتضى قاعدة الاشتغال ليس من باب الاسناد الى الشارع ، بل هو بمقتضى حكم العقل أخذاً بالقدر المتيقن في مقام استئثار الاحكام المنجزة من باب الاحتياط ، لاستقلال العقل بالخروج عن عهدة التكليف المنجزة بالعمل على طبقه ، بخلاف العمل بقول غير الأعلام و ( بعبارة اخرى ) لو كان هناك دليل شرعي على ثبوت التخيير في جميع موارد المعارضة بحيث تشمل باطلاقه لمعارضة الأعلام مع غيره كان ترجيح قول الأعلام تشريعاً محرماً ، وأما اذا لم يثبت ذلك - كما هو المفروض - وكان الالتزام بقول الأعلام من باب الاصل العملي فلا تشريع .

قلت : ان استصحاب جواز تقليد غير الأعلام فيما لو تجددت اعلامية أحدها بعد تساويهما في الفضيلة حاكم على قاعدة الاشتغال ، ويتم في غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل .

قلت : أولاً ينتقض ذلك بما اذا تجدد اجتهاد أحدها بعد اجتهاد الآخر وكان المجتهد الاول أعلم من الثاني فإنه يستصحب عدم جواز تقليد الثاني أو حجية قول الأول تعييناً ، ويتم في غيره بعدم القول بالفصل ، فلو صح جريان الاستصحاب فيما ذكر جرى فيما ذكرناه أيضاً .

وثانياً : انه بعد الغض عن الاشكال في جريان الاستصحاب في الشبهة



الحكمة ، وعن ثبوت أصل التخيير عند معارضة الفتاوى لم يحرز بقاء الموضوع فيه ، لأن الدليل على ثبوت التخيير لو تم فأنما هو الاجماع ، أو السيرة ، والقدر المتيقن منها هو التخيير في مورد تساوى المجتهدين في الفضيلة . وبهذا يظهر عدم جريان الاستصحاب فيما ذكرناه أيضاً .

وثالثاً : ان تسرية الحكم في الموارد الاخر انما يتم فيما اذا كان الحكم ثابتاً في بعض الموارد بالدليل . واما اذا ثبت بالاصل كما في المقام فلا يجري ذلك ، لأن مفاد الاصل ثبوت الحكم لموضوع خاص ، ومالم يتحقق لا يثبت الحكم فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى الاصل لزوم العمل بقول الأعلام .

ثم ان بعض المشايخ المحققين (\*) ذهب الى التفصيل في مقتضى الاصل العملي بين القول بالطريقة في باب الامارات فيتعين تقليد العلم ، والقول بالسببية فيها فيتخير بينه وبين غير الأعلام ، اما على الطريقة فبمقتضى قاعدة الاشتغال كما قدمنا ، وأما على السببية فلدخول التعارض في باب التزام ، ومقتضى حكم العقل فيه هو التخيير ، وان احتمل الأهمية في أحدهما .

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو ان المقتضي لجعل الحكم المائل على طبق ما أفتى به المفتي لمصلحة فيه بهذا العنوان موجود في كل من الفتويين على هذا المبنى ، إلا ان احتمال الأهمية في فتوى العلم يوجب القطع بمانعيتها عن فعلية الطلب في الطرف الآخر ، وهذا بخلاف العكس ، فان مانعية فتوى العالم عن فعلية الطلب في طرف العلم محتملة ، لاحتمال عدم المزية ، ففعلية الطلب في المهم مقطوع بعدم ، وفي طرف الأهم محتملة ، إلا ان احتمالها لا يوجب احتمال العقاب ، لانه عقاب بلا بيان . وبما ان الطلب الخطابي بالاضافة الى كل واحد ثابت ، وفعليتهما معاً غير معقول ، لعدم القدرة على امتثالهما معاً ، اما من

جهة التضاد بين الملاكين فلا يتمكن المكلف من استيفاء كلتا المصلحتين ،  
أو من جهة التضاد بين الالتزامين بحكمين بناء على أن التقليد هو الالتزام بالحكم  
يحكم العقل بالتخير ، لاستحالة صيرورة الطلب الفعلي التعميني بذاته تعيينياً  
بالفعل في كلا الطرفين عند التزامهم .

( وفيه ) انه لو سلم رجوع التعارض الى التزامهم في مقام الامتثال  
ووجود الخطاب في كل من الطرفين - كما أفاد - فلا مجال للبراءة مع وجود  
الاطلاق في محتمل الأهمية والشك في تقييده بترك المهم . وذلك لما حققناه في  
بحث الترتب من ان التزامهم بين الخطابين يوجب تقييد كل منهما بترك الآخر  
اذا كانا متساويين ، لعدم معقولية بقاء الاطلاق بالنسبة الى فعل الآخر وتركه  
لأنه من طلب الجمع بين الضدين ، واذا كان أحدهما أهم يبقى خطابه على اطلاقه  
ويتقيد خطاب المهم بترك الأهم تحفظاً للأهمية ، واذا كان أحدهما محتمل  
الأهمية فلا محالة يشك في تقييد خطابه بترك الآخر ، ومقتضى القاعدة هو  
التمسك بالاطلاق إلا أن يعلم التقييد ، بخلاف المهم فان التقييد فيه محرز على  
كل تقدير فالأقوى هو ترجيح قول الاعلم على كلا القولين .

على ان السببية على تقدير صحتها تختص بما اذا كانت الامارة حجة فاذا  
فرض استحالة شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين لم يكن ملزم للالتزام بوجود  
الملاك في كل منهما ، لأن كشف الملاك انما هو في مرتبة متأخرة  
عن الحجية .

وقد حققنا في محله ( \* ) ان مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط  
بلا فرق بين القول بالطريقة والقول بالسببية وان رجوع التعارض الى التزامهم  
على القول بالسببية كما هو ظاهر كلام الشيخ ( قده ) مما لا أساس له وتوضيحه :

( \* ) بحث التعادل والترجيح .



## يجب الفحص عن الأعلام (١)

على وجه الأجمال ان الزاحم بين الحكمين إنما هو فيما اذا كان التنافي ناشئاً من عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً بعد الفراغ عن امكان جعل كلا التكليفين في نفسه كما في انقاذ الغريقين ، واما مع فرض عدم امكان اجتماع التكليفين في مقام الجعل فلا معنى لتحقيق الزاحم ، وموارد التعارض من قبيل الثاني لان التعارض بين الدليلين ان كان بالتناقض في نفس الحكمين كما اذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب شيء والآخر بعدم وجوبه أو بالتضاد بينهما كما اذا أفتى أحدهما بوجوبه والآخر بجرمته فاستحالة اجتماع الحكمين في مرحلة الجعل في غاية الوضوح ، وان كان التعارض بالتضاد في المتعلقين فان لم يكن لهما ثالث كما اذا أفتى أحدهما بوجوب الحركة والآخر بوجوب السكون فاستحالة اجتماع الحكمين في مرحلة الجعل أيضاً واضحة لأن التكليف بكل واحد من الحركة والسكون تعييناً تكليف بغير المقدور وتخيراً طلب للحصول وان كان لهما ثالث كما اذا أفتى أحدهما بوجوب الجمعة والآخر بوجوب الظهور وعلمنا من الخارج بعدم وجوبها معاً في يوم واحد فقد (يتوهم) امكان الجعلين معاً لعدم التنافي بينهما ، وإنما التنافي نشأ من عجز المكلف في مقام الامتثال واستيفاء كلتا المصلحتين - كما لعلمه هو مراد المحقق المزبور - فيحكم العقل بالتخيير في تطبيق العمل على أيهما - كما أفاد - أو يصح جعل الحكم التخيري من قبل المولى على أحدهما دفعاً لقوت كلتا المصلحتين إلا انه (لا يصح) لتنافي الدليلين بحسب الدلالة الالتزامية فان ما دل على وجوب الجمعة مطابقة يدل على عدم وجوب الظهور التزاماً للعلم بكذب أحدهما فرضاً فيرجع الى التناقض في مقام الجعل فتنبصر .

(١) وجوب الفحص عقلي ارشادي الى دفع العقاب المحتمل عند تركه ،

إذ لا دليل من الشرع على وجوبه تعبداً . وتفصيل الكلام في ذلك : يستدعي البحث عن جميع صور المسألة . فنقول : المجتهدان إما أن يتفقا في الفتوى ، أو يختلفا فيها ، وعلى كل تقدير إما أن يتساويا في الفضيلة ، أو يكون أحدهما أعلم من الآخر ، هذا بلحاظ مقام الثبوت ، وأما بلحاظ مقام الإثبات ، والنظر إلى حال المقلد فالصور أيضاً أربعة ، لأنه إما أن يعلم تفصيلاً أو إجمالاً باختلاف المجتهدين في الفتوى ، وباختلافها في الفضيلة ، وإما أن يعلم باختلافها في الفتوى مع عدم علمه بالأعمية ، وإما أن يكون عكس ذلك ، وإما أن لا يعلم بالاختلاف ولا بالأفضلية .

( أما الصورة الاولى ) فيجب فيها تقليد الأعم - كما قدمنا - فإن تميز الأعم عن غيره وجب تقليده ، ومع عدم المماز يجب الفحص عنه ، لأنه من باب اشتباه الحجة باللاحجة ، لأن المتعين في حقه تقليد الأعم ، فإن لم يتمكن من الفحص أو لم يتميز بعد الفحص وجب الأخذ بأحوط القولين ، اذ هو مبرء للذمة على كل تقدير ، ولا يجوز تقليد أحدهما مع احتمال أن يكون الأعم غيره ، إلا أن يدعي الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العمي - كما عن شيخنا الانصاري ( قده ) - فيتخير في الأخذ بإيهما شاء ، إلا أنه لم يتم عندنا - كما تقدم - نعم فيما إذا دار الأمر بين المحذورين - كما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بحرمته - يتخير في الأخذ بأحدهما ، لعدم التمكن من الاحتياط . ولا أثر للظن بالأعمية في هذه الصورة ، لعدم الدليل على حجيته ، ولو من باب الانسداد في تعيين الحجة ، لعدم تمامية مقدماته ، إما لتمكنه من الاحتياط في المسألة الفرعية فيجب على المختار . وإما للإجماع على التخيير إذا يتمكن من تقليد الأعم على المعروف ، فعلى كل تقدير لا عبرة بالظن بالأعمية .

( وأما الصورة الثانية ) - وهي صورة العلم بالخلاف وعدم العلم بالأعمية -



فيجب فيها الفحص عن العلم مع التحكم بتحصيل الحججة ، فان لم يظهر بالاعلم بعدم الفحص ، أو لم يتمكن من الفحص وجب الأخذ بأحوط القولين - على ما تقدم ان القاعدة تقتضي سقوطها عن الحججة وعدم التخيير بينهما - وأما اذا لم يمكن الاحتياط ، أو قلنا بعدم لزومه من جهة الاجماع ، فان كان الاحتمال ثنائياً - بان احتمل أو ظن أعلمية أحدهما المعين - تعين تقليده ، لانه من الدوران بين التعيين والتخيير في الحججة إلا ( ان يقال ) بحريان استصحاب عدم أفضليته عن الآخر ، لأنه قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد لم يكن أعلم منه ، فيستصحب ذلك الى عدم بلوغه تلك المرتبة ، وأمره جواز العمل بفتوى كل منهما هذا ، ( ولكن ) مرجع هذا الاستصحاب الى استصحاب عدم تحصيله قوة تزيد على قوة الآخر ، وهذا لا يثبت به التساوي بينهما - الذي هو موضوع الحكم بالتخيير - إذ مقتضى القاعدة هو التساقط - كما ذكرنا - والقدر المتيقن من الاجماع على ثبوت التخيير إنما هو صورة إحراز التساوي ، ولم يحرز باستصحاب عدم الأفضلية . بل معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوة تساوي قوة من يحتمل ، أو يظن أعلميته . هذا فيما اذا احتمل ، أو ظن أعلمية واحد منهما بخصوصه ، وأما اذا كان الاحتمال ثلاثياً - بأن احتمل أعلمية كل منهما - أو ظن أعلمية واحد منهما لا بعينه فعلى المشهور يتخير بينهما - بعد الفحص وعدم ظهور العلم - وعلى المختار يجب الأخذ بأحوط القولين ، ومع عدم إمكان الاحتياط يكون خيراً . ( وأما الصورة الثالثة ) : وهي صورة العلم بأعلمية أحد المجتهدين تفصيلاً أو إجمالاً ، مع الشك في اختلافهما في الفتوى - فلا يجب فيها تقليد العلم ، لشمول إطلاق ما دل على الحججة لفتوى المفضل في تخيير في تقليد أيهما شاء ، وان علم ان العلم هو الآخر فضلاً عما اذا احتمل ذلك . ( فان قلت ) : ان الاطلاقات مقيدة بعدم الحججة المعارضة واقعاً ، لا بعدم

العلم بها ، فالتمسك بالعموم عند احتمال وجود المعارض من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . ( قلت ) : نعم ، إلا انه يحرز موضوع العام باستصحاب عدم المعارض عدماً أزلياً - كما هو المختار - وبه يتم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، بل لا مانع من استصحاب عدم النعتي لعدم الخلاف بينهما في زمان بعد وجودهما ، قبل أن يكونا مجتهدين .

( فإن قلت ) : يجب على المقلد الفحص عن المعارض ، لمعرضية الفتاوى للخلاف ، كما يجب على المجتهد في العمل بالروايات .

( قلت ) : وجوب الفحص في الروايات إنما هو لأمرين : ( أحدهما ) استقرار طريقة الشارع على إبراز مقاصده بالقرائن المنفصلة حتى قيل : انه لم يوجد عام في الكتاب والسنة ، إلا وقد ورد عليه التخصيص بمنفصل عنه . ( ثانيهما ) العلم الاجمالي بوجود المعارض ، وأثره سقوط الاطلاقات عن الحجية وشيء من الوجهين لا يتأتى في مفروض الكلام ، ( أما الاول ) فظاهر ، لأن فتوى أحد المجتهدين لا يكون قرينة لفتوى الآخر ، ( وأما الثاني ) فلا أثر وجود العلم الاجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين وإن لم يقبل الانكار ، لكن لا اعتبار به ما لم تكن دائرة المعلوم بالاجمال مختصة بالمسائل التي هي محل ابتلاء المقلد ، ويريد تقليد المجتهد فيها ، وإلا فمجرد العلم الاجمالي بتخالف المجتهدين في بعض المسائل ، وإن كان خارجاً عن ابتلاء المقلدين لا يقدح في الرجوع الى الاطلاقات ، والمفروض في هذه الصورة عدم العلم بالاختلاف فيما هو محل ابتلاء المقلد . بل لا يبعد دعوى ان المرتكز في أذهان أغلب العوام ان دين الله واحد لا اختلاف فيه ، فلا محذور في الرجوع الى الاطلاقات بضميمة استصحاب عدم المخالفة . نعم مع الغض عن الاستصحاب المذكور يشكل التمسك بالاطلاقات الأولية ، ولا أثر لكون المخصص في المقام لبيماً - كما قيل - لما حققناه في



الاصول من عدم الفرق بين المخصص اللفظي ، والبي في تقييد موضوع الحجة بعدم الخاص . هذا ، مع انه يكفيننا بناء العقلاء على العمل بقول المفضول مع احتمال مخالفة الأفضل له ، واستوضح ذلك من مراجعة الناس الى الطبيب مع وجود طبيب أعلم منه في البلد ، إذ لا يبقى غير الأعلم عاطلاً ، وهكذا الحال في مراجعتهم لأهل الخبرة في بقية الامور ، نعم في فرض العلم بالاختلاف لا يرجعون إلا الى الأعلم ، إلا ان المفروض في هذه الصورة عدم العلم به .

ويؤيد ذلك ارجاع الأئمة عليهم السلام الناس الى الرواة والمفتين في عصرهم ، مع انهم كانوا أعلم منهم بالضرورة ، ولا ريب في أن جواز الرجوع اليهم مختص بما اذا لم يعلم مخالفة ما يراه الراوي لقول المعصوم - ع - .

وبالجملة مقتضى اطلاق الأدلة الأولية ، وبناء العقلاء ، وهذه الروايات جواز تقليد غير الأعلم فيما اذا لم يعلم مخالفته مع العلم . ومما ذكرنا يظهر حكم صورة الاتفاق في الفتوى وانه لا وجه للقول بوجوب تقليد العلم في صورة الموافقة لشمول دليل الحجية لفتوى غير الأعلم . كما ظهر ضعف الاستدلال على وجوب تقليد الأعلم في مفروض الكلام - أي صورة عدم العلم بالخلاف - تارة : بمقبولة عمر بن حنظلة للامر فيها بالأخذ بقول الأئمة ، واخرى : بان فتوى الأعلم أقرب الى الواقع ، وثالثة : بقاعدة الاشتغال للدوران بين التعمين والتخيير أما وجه الضعف في الاولى فلقصور سند المقبولة ، ودالتها - كما تقدم - . أما في الثاني . فعدم الدليل . على ان الاقربيه هي ملاك الحجية - كما تقدم أيضاً - وأما في الثالث فعدم وصول النوبة الى الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي - كما عرفت - .

و ( أما الصورة الرابعة ) : وهي عدم العلم بالاختلاف ، والأعلمية - فظهر حكمها مما قدمناه في الصورة الثالثة ، إذ مع عدم احراز الخلاف لا دليل على

وجوب تقليد الأعلّم كي يفحص عنه فيتخير في تقليد أيها شاء .

### نكحمة في الاستناد عند اتقاف الفتاوى

إذا اتفق المجتهدون في الفتوى مع تساويهم في الفضيلة ، أو مع الاختلاف فيها فهل يجب على المقلد الاستناد الى فتواهم في مقام العمل ، أو يكفي مجرد المطابقة الخارجية ، ولو من غير استناد ، وعلى تقدير لزوم الاستناد فهل المستند اليه خصوص فتوى أحدهم ، أو الجامع ، أو المجموع . فهنا مقامان ( أما الأول ) : ففي لزوم أصل الاستناد . لا اشكال في ان صحة العمل وفساده تابعان لمطابقته للواقع وعدمه ، من دون دخل للاستناد الى الحجة في ذلك ، وأما الاجتزاء به عقلاً بمعنى الأمن من العقاب المحتمل لو خالف الواقع ففيه تفصيل ، لأنه اذا كان ما اتفقوا عليه موافقاً للاحتياط واحتاط العامي من دون تقليد واستناد الى فتوى المجتهد ، بل برءاء درك الواقع فيحكم العقل بالاجتزاء لأنه مبرء للذمة يقيناً ، كما اذا اتفقوا على وجوب السورة في الصلاة وأتى بها العامي لكن لاعن تقليد ، بل برءاء درك الواقع . واما اذا كان على خلاف الاحتياط - كما اذا اتفقوا على عدم وجوب السورة في المثال - فإن تركها العامي في الصلاة مع الجهل بقيام الحجة على عدم وجوبها استحق العقاب ، لعدم الأمن من العقاب المحتمل ، إلا بوصول الحجة ، والمفروض انها لم تصل اليه ، فلا عذر له في مخالفة الواقع ، مع ان الشبهة حكمية قبل الفحص . واما اذا تركها مع علمه بقيام الحجة على عدم وجوبها فهل يعذر في المخالفة أو لا ؟ الصحيح هو الأول لسقوط الواقع عن التنجيز بقيام الحجة الواصلة على خلافه ، وان لم يستند اليها العبد في مقام العمل ، لعدم طريق له الى الواقع إلا هذه الحجة ، والمفروض



انها على خلاف الواقع ، فهو وان لم يكن مستنداً اليها في تركه الواجب ، أو فعله الحرام ، إلا انه مع ذلك لا يصح من المولى ان يعاقبه على مخالفته الواقع ، لوصول المؤمن اليه من قبل المولى وعدم طريق له الى الواقع إلا ذلك . هذا كله في صورة العلم بالوافق ، وكذلك الحال فيما اذا لم يعلم بالخلاف ، لعدم وجوب الفحص عن المعارض على العامي كما تقدم ( ص ٩٠ ) فاذا علم بوجود فتوى من يجوز تقليده يعذر في مخالفة الواقع ، وان لم يستند اليها .

نعم : اذا علم بالخلاف لا يكون معذوراً في مخالفة الواقع ما لم يستند الى فتوى أحد المجتهدين ، لأن الحجية حينئذ تخرية - بناء على ثبوت التخيير في الفتاوى المتعارضة - وتتوقف فعليتها على الاختيار كما تقدم مراراً .

( أما المقام الثاني ) : ففي ما يستند اليه في مقام العمل . يجزي الاستناد الى فتوى واحد معين من المجتهدين المتفقين في الفتوى ، لشمول دليل الحجية لكل واحد منها ، إذ الحجية كبقية الأحكام الوضعية ، أو التكليفية مجمولة لطبيعي الموضوع الصادق على الواحد ، والكثير ، وموضوع الحجية في المقام هو طبيعي فتوى المجتهد الصادق على فتوى كل واحد منهم ، فكل واحدة من الفتاوى منجزة ومعذرة ، كما هو الحال في الروايات المتعددة المتفقة في المضمون ، ومنه يظهر جواز الاستناد الى الطبيعي ملغاً عنه الخصوصيات الفردية ، وأما الاستناد الى المجموع بما هو كذلك بحيث يلحظ في كل واحدة منها انضمام الاخرى فلا مصحح له ، لمنافاته مع حجية كل واحدة من الفتاوى استقلالاً . وأما الاستناد الى الجميع على نحو العموم الاستغراقي فهو وإن لم يكن فيه محذور عقلاً ، لأن الفعل والترك إنما يستندان إلى ثبوت التكليف وعدمه ، لا إلى الحجج المتعددة كي يستلزم توارد العلل على معلول واحد ، إلا انه مع ذلك لا حاجة اليه .

﴿ مسألة ١٣ ﴾ إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير

بينهما ، إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع (١)

(١) كتب دام ظلّه على قول المصنف : يتخير بينهما ( مع عدم العلم بالخالفه وإلا فيأخذ بأحوط القولين ، ولو فيما كان أحدهما أروع ) .  
المذكور في هذه المسألة أمران : ( الاول ) التخير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة والتقوى ( الثاني ) تقديم الأروع مع التساوي في الفضيلة ، وكلاهما محل نظر واشكال ( اما الأول ) فلما تقدم في طي المسائل السابقة ( \* ) من انه لا دليل على التخير إلا توهم الاجماع ، ولم يتم ، وعليه فان كان المجتهدان متفقين في الفتوى يتخير في تقليد أيهما شاء ، لشمول دليل الحجية لكل منهما ، وأما إذا اختلفا فيها فلا بد من الاخذ بأحوط القولين ، لسقوط دليل الحجية فيهما بالمعارضة ولا يقين بالبرائة إلا مع الاحتياط في العمل ( وأما الثاني ) فلا أنه لا دليل على تقديم الأروع سواء في صورة الموافقة في الفتوى ، أو المخالفة فيها ، اما في صورة الموافقة فظاهر ، لشمول دليل الحجية لفتوى غير الأروع ، كما يشمل الأروع ، فلا ترجيح في البين . واما في صورة المخالفة فلا دليل على التقديم أيضاً ، وان قواه شيخنا الأنصاري (قده) في رسالته ، واستظهر الشهرة على ذلك ، بل حكى الاجماع عليه عن المحقق الثاني واستدل عليه تارة بالمقبولة ، وأيده بما روي من انه ( لا يحل الفتيا إلا لمن كان اتباع أهل زمانه برسول الله - ص - ) واخرى بالأصل ، إذ المناقشة في ثبوت الاجماع ، وتعمية المقبولة سنداً ودلالة ظاهرة ، نعم قد ( يتوهم ) ان المرجع بعد تساقط الأدلة الأولية بالمعارضة قاعدة الاشتغال ، لدوران الأمر بين التعمين



والتخيير في الحجية ، لاحتمال دخل الأورعية في الحجية عند المعارضة ، ولو من جهة نقل الاجماع عليه و ( يدفعه ) انه فرع ثبوت التخيير ومع عدمه لا بد من الأخذ بأحوط القولين ، لما تقدم من أن بناء العقلاء في موارد الخلاف على الاحتمياط اذا لم يكن أحدهما أعلم . واما ( مناقشة ) بعض المشايخ المحققين (\*) في الأصل المذكور بالفرق بين ملاك الحجية - كالعلم - وشرائطها - كالعادلة - في ان القوة في الاول كالأعلمية توجب أقوائية الحجية ، لشدة الملاك فيه ، بخلاف الثاني ، فان الأورعية في العمل من الشرائط التعبدية لا توجب الاقوائية في الملاك ، فبعد فرض اشتراط العدالة بأول مرتبة منها في حجية الفتوى لا مورد للأصل المذكور ، لان تعارض الاعدل والعاقل ليس من تعارض أقوى الحجيتين مع الاضعف ، ومورد الأصل المذكور إنما هو ما كان كذلك ( فيمكن الجواب عنها ) بعدم الفرق بين الملاكات ، والشرائط في ان الفاقد - سواء كان فاقداً لقوة الملاك ، أو لما يحتمل دخله في الحجية عند المعارضة ، كالأورعية - مشكوك الحجية ، فلا يقين بالبرائة إلا بموافقة مقطوع الحجية الواجد لقوة الملاك ، أو لما يحتمل دخله في الحجية ولو عند المعارضة فقط وان لم يكن دخيلاً في غير هذه الحالة .

ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من لزوم الاخذ بالاحتياط عند معارضة الاورع مع غيره في أن يكون المراد الأورعية في مقام العمل ، أو الأورعية في مقام الاستنباط بأن يبالغ في بذل جهده في الاطاعة بمدارك الحكم ، ما لم يرجع الى الأعلمية ، لعدم الدليل على الترجيح في كلتا صورتين بعد اشتراكهما في المقدار اللازم من بذل الجهد في مقام الاستنباط .

﴿ مسألة ١٤ ﴾ إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعم (١) ، وإن أمكن الاحتياط .

﴿ مسألة ١٥ ﴾ إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت ، فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (٢) بل يجب الرجوع إلى الحي الأعم في جواز البقاء وعدمه .

(١) لشمول أدلة الحجية لفتوى غير الأعم من دون معارض ، وإن أمكن الاحتياط ، لعدم تحقق المعارضة إلا بوجود فتوى الأعم . نعم لا بد من مراعاة الأعم ، فالأعم على تفصيل كما يأتي .

(٢) لأن جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه كسائر المسائل يجب فيها التقليد على العامي ، لعدم الأمان من العقوبة إلا بمؤمن شرعي ، أو عقلي ، ولا طريق للعامي إلا التقليد ، فإذا مات المجتهد الذي كان يقلده يشك في بقاء فتاواه على الحجية ، ومن جملتها جواز البقاء على تقليد الميت ، لعدم استقلال عقل العامي بجواز البقاء على تقليده في هذه المسألة أو غيرها ، فلا مناص إلا من الرجوع إلى المجتهد الحي الأعم في مسألة البقاء ، للقطع بحجية فتواه - على كل حال - فظهر مما ذكرناه أنه لا منافات بين ما ذكره المصنف هنا ، وما ذكره في المسألة التاسعة من جواز البقاء على تقليد الميت ، كي يلتزم بالتخصيص في كلامه (قده) ويقال أنه يجوز البقاء على تقليد الميت إلا في مسألة البقاء . وجه عدم المنافات هو : أن ما ذكره هنا إنما هو بالنظر إلى ما يستقل به عقل العامي ، وما هو وظيفته بحكم العقل بعد موت المجتهد - الذي كان يقلده - وما ذكره هناك إنما هو بلحاظ مقتضيات الأدلة - الدالة على جواز البقاء - وما هو وظيفته المجتهد من حيث الافتاء في هذه المسألة . ومن هنا لوجع إلى الحي الأعم



وأفتاه بجواز البقاء يحور له البقاء على تقليد الميت في نفس هذه المسألة - على تفصيل يأتي - .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن يقال ان فتوى الميت في مسألة البقاء لا تخلو عن إحدى ثلاث ، إما وجوب البقاء أو حرمة ، أو جوازه ، وكذلك الحال في الحي ( فهذه صور تسع ) مضروب ثلاثة في ثلاثة ، فإذا أفتى الحي بجرمة البقاء لم يحز البقاء على تقليد الميت أياً ما كانت فتواه في هذه المسألة ، وذلك للزوم متابعة الحي فيها بمد سقوط فتوى الميت عن الحجية بالموت ، ففي ( ثلاث صور ) لا بد له من الرجوع الى الحي ، ولا يجوز له البقاء على تقليد الميت ، وأما اذا كان الميت يفتي بجرمة البقاء ، والحي يفتي بجوازه ، أو وجوبه لزمه اتباع الحي ، ويعمل بفتواه ، فيجوز له البقاء ، أو يجب ، ولا يعتمد بفتوى الميت بجرمته ، وسيجيء الكلام في ذلك في ( مسألة ٢٦ ) ان شاء الله تعالى ، فهاتان ( الصورتان ) يأتي البحث عنهما هناك .

فتبقى ( صور أربع ) لا بد من التعرض لها هنا ( الاولى ) ان يفتي كلاهما بالجواز ( الثانية ) أن يفتي كلاهما بالوجوب ( الثالثة ) أن يفتي الميت بالجواز ، والحي بالوجوب ( الرابعة ) عكس ذلك .

أما الصورة الاولى : فلا اشكال فيها في جواز البقاء في سائر المسائل على تقليد الميت استناداً الى فتوى الحي به ، وهل يجوز البقاء على تقليد الميت في فتواه بالجواز من جهة فتوى الحي بذلك ؟ ( وبعبارة اخرى ) هل يشمل فتوى الحي بجواز البقاء فتوى الميت به ربما يقال : بالمنع ، لوجهين ( الاول ) : ان المسألة الواحدة لا تحمل تقليدين مترتبين ، لأنه لو بنى على جواز اجتماع المثليين في رتبتيه فلا أقل من لزوم اللغوية مع اتفاقهما عملاً ، أو التناقض مع اختلافهما ، وبطلانه ظاهر ( الثاني ) : ان شمول فتوى الحي

بجواز البقاء لجواز البقاء على فتوى الميت بجوازه يستلزم أخذ الحكم في موضوع نفسه ، فيمتنع أن يفتي الحي بجواز البقاء على تقليد الميت في جواز البقاء على تقليد الميت ، أو بحجية رأي الميت في حجية رأي الميت .

والجواب عن الاول : أنه ( قد يفرض ) : ان موضوع الجواز بنظر الميت أو الحي أمر واحد لا يختلفان فيه ، ففي مثل ذلك لا يمكن جعل الحجية لفتوى الميت بجواز البقاء بعد موته من جهة فتوى الحي بجواز البقاء ، وذلك ، لأن النتيجة المترتبة على حجية فتوى الميت بجواز البقاء إنما هي حجية فتاواه في سائر المسائل ، وقد فرضنا العلم بها بفتوى الحي بها ، فأثبتها بتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء بعد موته من جهة فتوى الحي بالجواز من أوضح أنحاء تحصيل الحاصل .

وقد يفرض : أن موضوع جواز البقاء بنظر الميت أوسع منه بنظر الحي ، فإذا فرضنا ان الميت يرى جواز البقاء في كل مسألة التزم العامي بالعمل فيها على طبق فتوى مجتهد ، وان لم يتعلمها تفصيلا ، فضلا عن ان يعمل بها ، ولكن الحي يرى اعتبار التعلم في جوازه ، ولا يكتفي فيه بمجرد الالتزام ، والمقلد قد تعلم هذا الحكم من مجتهد ، فثبت ، فإذا رجع الى الحي في مسألة جواز البقاء فقد ثبت بذلك حجية فتوى الميت بجواز البقاء وثبت بها حجية فتاواه في المسائل التي لم يتعلم المقلد حكمها في حياة مجتهد ، وليس في هذا محذور اللغوية فضلا عن محذور اجتماع المثليين . وهذا ظاهر فيما اذا كان اعتبار التعلم في موضوع جواز البقاء بنظر الحي من باب الأخذ بالقدر المتيقن ، وعدم جزمه بجواز البقاء في غير صورة التعلم ، وذلك من جهة تردد موضوع البقاء عنده بين الاقل والاكثر ، فيقتصر على الاقل لعدم ثبوت حجية غيره .

وأما اذا أفتى الحي بعدم جواز البقاء بمجرد الالتزام دون أن يتعلم



لقيام الدليل عنده على عدم الجواز فقد ( يتوهم ) فيه عدم جواز الرجوع الى الميت في فتواه بجواز البقاء بمجرد الالتزام اذا كان المقلد قد تعلمها قبل موت ذلك المجتهد من جهة فتوى الحي بالجواز مع التعلم ، وذلك من جهة ان الحي اذا أفتى بحرمة البقاء في هذه الصورة لم يحز الرجوع فيها الى الميت القائل بجوازه ، كما كان هو الحال فيما اذا أفتى الحي بحرمة البقاء مطلقاً ، وكان الميت قائلًا بجوازه ، ولكن ( الصحيح ) هو الجواز في هذه الصورة أيضاً ، وذلك من جهة ان المجتهد الحي وان أفتى بعدم جواز البقاء بمجرد الالتزام ، إلا ان المقلد لا يرجع اليه في هذه الفتوى ، وإنما يرجع اليه في فتواه بجواز البقاء في كل مسألة تعلم المقلد فتوى مجتهد فيها ، وقد فرضنا ان المقلد قد تعلم جواز البقاء قبل أن يموت المجتهد - الذي كان يقلده - فيجوز له البقاء في هذه المسألة ، ويترتب عليه جواز العمل بفتاوى ذلك المجتهد في المسائل التي التزم المقلد فيها بتطبيق أعماله على فتاوى ذلك المجتهد . وهذا نظير ما اذا كان المجتهد الحي يفتي بعدم حجية خبر الواحد في الموضوعات والميت كان يفتي بحجيته وقد عمل المقلد بفتواه ، فاذا رجع المقلد الى الحي في مسألة جواز البقاء كانت فتوى الميت حجة له ، ويثبت بها حجية خبر الواحد ، وبذلك يظهر بطلان قياس ذلك بما اذا أفتى الحي بحرمة البقاء على الاطلاق وكان الميت قائلًا بجوازه ، فان فتوى الميت فيه قد سقطت عن الحجية بموته ، والمفروض ان الحي لا يرى حجيتها رأساً ، وهذا بخلاف المقام ، فان المفروض فيه حجية فتوى الميت بجواز البقاء من جهة فتوى الحي بها .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا قلد مجتهداً ، وتعلم فتاواه ، ولكنه لم يعمل بجملة منها ، ثم مات ، فقلد من يجوز البقاء في كل مسألة تعلم حكمها وإن لم يعمل بها ، فعمل بفتواه في جواز البقاء ، وطبق أعماله على طبق فتاوى المجتهد



الميت - التي لم يعمل بها في حياته - ثم مات المجتهد الثاني فقلد من يرى جواز البقاء في خصوص المسائل التي تحقق فيها العمل ، فله أن يبقى على تقليد الثاني بفتوى الثالث ، ويطبق أعماله على فتاوى المجتهد الأول .

والجواب عن الثاني : ان المحذور إنما هو في أخذ كل حكم في موضوع شخصه ، وهذا غير لازم في المقام . بيان ذلك : ان الميت اذا كان قد أفتى بعدم جزئية السورة للصلاة - مثلاً - وأفتى بجواز البقاء على تقليد الميت ، وأفتى الحي بجوازه أيضاً فهنا افراد من الفتيا ، الفتوى بعدم جزئية السورة للصلاة ، وفتوى الميت بجواز البقاء ، وفتوى الحي به ، والحجية ثابتة للثالثة ابتداء ، وبثبوتها لها تثبت الحجية للثانية ، وبه تثبت الحجية للاولى ، فقولنا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء مرجعه الى إفتاء الحي بحجية فتوى الميت بحجية سائر فتاوى نفسه ، أو غيره بعد الموت - على ما عرفت تفصيله - وليس في حجية هذه الفتوى من الحي أي محذور عقلي ، وإنما المحذور في أخذ الحكم مفروض الوجود حين جعله . وهذا غير لازم في محل الكلام بوجه . والذي أوهم ذلك هو التعبير عن ذلك بجواز البقاء في مسألة جواز البقاء فتوهم ان جواز البقاء يستحيل أن يؤخذ في موضوع نفسه مع الغفلة عن ان المقصود بذلك إثبات الحجية لفتوى الميت بحجية سائر الفتاوى بعد الموت . وذلك نظير ما اذا دل الدليل القطعي على حجية خبر العادل في الأحكام ، فأخبر العادل بحجية خبر الثقة ، ثم أخبر الثقة بحجية خبر ذي اليد ، وان لم يكن ثقة ، فانا نحكم بحجية خبر ذي اليد التي ثبتت بحجية خبر الثقة الثابتة بحجية خبر العادل الثابتة بدلائل قطعي ، أو بما ينتهي الى دليل قطعي .

فظهر انه لا وجه للفرق بين هذه المسألة وغيرها من المسائل بامتناع جعل حجية رأي الميت فيها وامكانه في غيرها ، لما عرفت فيجوز البقاء على تقليد



الميت في مسألة جواز البقاء ، إلا اذا اتحدا في موضوع الجواز ، على ما تقدم .  
وأما الصورة الثانية : - وهي أن يفتي كلاهما بالوجوب - فظهر حالها مما  
سبق فيجب على العامي أن يبقى على تقليد الميت في فتواه بوجوب البقاء - على  
ما مر تفصيله في الصورة الاولى - .

وأما الصورة الثالثة : - وهي أن يفتي الميت بجواز البقاء ، والحي  
بالوجوب - فقد يقال (\*) فيها ان فتوى الحي بوجوب البقاء لا يمكن شمولها  
لفتوى الميت بجوازه . وذلك بتقريب : ان مرجع فتوى الحي بوجوب البقاء  
الى حجية قول الميت تعييناً ، وفتوى الميت بجواز البقاء مرجعه الى حجية  
قوله تخيراً ، فاذا فرض شمول فتوى الحي لفتوى الميت - هذه - في مسألة  
البقاء لزم التناقض ( وبعبارة اخرى ) مرجع الشمول الى جواز الرجوع الى  
الحي ، مع انه يفتي بعدم الجواز .

والجواب عن ذلك : ان هذا إنما يتم فيما اذا كان الموضوع في كلتا  
الفتاوتين أمراً واحداً ، فلا يمكن فيه أن يرجع الى الميت في حكمه بجواز  
البقاء ، كما لا يمكن الرجوع اليه لو كان الحي قائلاً بجواز البقاء أيضاً - على  
ما عرفت - وأما مع تعدد الموضوع فلا إشكال ، فاذا كان الحي قائلاً بوجوب  
البقاء مع التعلم ، وكان الميت قائلاً بجوازه مع الالتزام ، وان لم يتعلمه وجب  
على العامي أن يرجع الى الميت في حكمه بالجواز في فرض تعلمه بمقتضى حكم  
المجتهد الحي بالوجوب ، ومعنى ذلك حجية فتوى الميت بجواز البقاء تعييناً  
المرتبة عليها حجية فتواه في سائر المسائل تخيراً وان لم يتعلم حكمها سابقاً فتأمل جيداً  
أما الصورة الرابعة : وهي أن يفتي الميت بوجوب البقاء ، والحي

(هـ) كما قرأه شيخنا الأفاضل في رسالة الاجتهاد والتقليد مستنداً الى

﴿ مسألة ١٦ ﴾ عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل ، وإن كان

مطابقاً للواقع (١)

بالجواز - ففيما اتحدا موضوعاً لم يجب البقاء ، لسقوط فتوى الميت عن الحجية وعدم إمكان حجيتها في مسألة البقاء بفتوى الحي ، لأن معنى حجيتها في هذه المسألة ان حجية فتاواه في بقية المسائل تعيينية ، وليس للمقلد أن يرجع فيها الى الحي ، وقد فرضنا ان الحي يفتي فيها بالحجية التخيرية ، إذأ فلا يمكن شمول فتوى الحي بجواز البقاء لفتوى الميت بوجوبه ، وكذلك الحال في ما اذا لم يتحدا موضوعاً ، فان الحي جازم بعدم الوجوب فيها غاية الأمر انه مرده في ثبوت الحجية التخيرية وعدمها وعلى كلا التقديرين لا يمكن شمول فتواه بجواز البقاء لفتوى الميت بوجوب البقاء في تلك المسائل ، فلا بد للعامي من الرجوع الى الحي في تلك المسائل ، وان شئت قلت : انه اذا لم يجب البقاء في المسائل التي يرى الحي فيها جواز البقاء فما لا يرى فيه الجواز كان عدم الوجوب فيه أولى .

( بقي شيء ) وهو انه اذا قلد مجتهداً ثم مات فعدل الى غيره ، لعدم تجويزه البقاء ، أو لاختيار المقلد المعدول مع تجويزه ، ثم مات فعدل الى من يرى جواز البقاء ، أو وجوبه ، فهل يبقى على تقليد الأول ، أو الثاني ، أو يتخير بينهما ، أو يفصل بين ما اذا كان الثالث قاتلاً بالوجوب فيبقى على الأول ، وبين ما اذا كان قاتلاً بالجواز فيبقى على الثاني ؟ وجوه ، بل أقوال سيأتي التعرض لها ان شاء الله تعالى في ذيل ( مسألة ٦١ ) تبعاً للمصنف ( قدّه ) .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : وان كان مطابقاً

للواقع ( الظاهر هو الصحة في هذا الفرض ) .

قد ذكرنا في ذيل ( مسألة ٧ ) ان الصحة والفساد يدوران مدار مطابقة



العمل للواقع وعدمها ، سواء علم المكلف بالحال أو جهل به ، وسواء كان مقصراً أو قاصراً نعم : لا يستقل العقل بالاجتزاء بالعمل مالم يحرز مطابقتة للواقع أو لحجة معتبرة ، فلا وجه للحكم ببطلان عمل الجاهل حتى المقصر منه لو كان عمله مطابقاً للواقع .

أما في المعاملات والواجبات التوصلية فالأمر ظاهر . وذلك لأن وجوب الاجتهاد ، أو التقليد ليس وجوباً شرطياً لصحة العبادات ، أو المعاملات - كما توهم - (\*) بل هو وجوب طريقي لامتنال الاحكام الواقعية ، فإذا أوقع معاملة أو أتى بواجب توصلي من دون اجتهاد أو تقليد في معرفة أحكامها ، وشرائطها ، واتفق مطابقتها لما اعتبره الشارع في صحة المعاملة ، أو في صحة الواجب ترتب آثارها من سقوط الوجوب ، ومن حصول الملكية - مثلاً - في نظر الشارع واعتباره .

وأما في العبادات فربما ( يتوهم ) : فيها ان الجاهل المقصر الملتفت الى الاحكام المتردد في صحة عبادته وفساده لا تتمشى منه قصد القربة ، فتبطل عبادته ، لفقدانها قصد التقرب الذي هو شرط في صحة العبادات ، ونظر المصنف في التفصيل بين المقصر الملتفت ، والقاصر أو المقصر الغافل الى ذلك ، كما هو صريح عبارته ، لتحقيق القربة منها دونها ( ويندفع ) : بان المفقود في الجاهل المقصر الملتفت هو الجزم بالنية دون قصد القربة ، وقد ذكرنا انه لا دليل على اعتبار الجزم بالنية في صحة العبادات ، بل يكفي فيها مجرد الاضافة الى المولى ، وهي حاصلة باحتمال تعلق التكليف بها واقعاً ، فيأتي بالعمل برجاهدك الواقع على تقدير انطباقه على المأثني به ، ولا ينافيه ترك باقي المحتملات

(\*) كما عن الفاضل الزاقي ( قده ) في المعاملات الخلافية ، على ما نسب اليه

شيخنا الأنصاري ( قده ) في رسالة الاجتهاد والتقليد .

وأما الجاهل القاصر ، أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل ، وحصل منه قصد القربة فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً (١) والاحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل .

لدواعٍ أخرى ، كما أوضحنا الكلام في ذلك في ذيل ( مسألة ٥ ) في البحث عن جواز الاحتياط في العبادات فراجع . وأما ( دعوى ) : الاجماع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي باطلة كما عن السيد الرضي ( قدس ) وعن أخيه السيد المرتضى ( قدس ) تقريره على هذه الدعوى على ما في رسالة شيخنا الانصاري ( قدس ) في التقليد ( فغير ثابتة ) .

على أنه يحتمل أن يكون مرادهم بذلك البطلان العقلي بمعنى عدم الاكتفاء بالصلاة ما لم يحرز مطابقتها لحجة معتبرة .

(١) كتب دام ظلّه في الحاشية على قول المصنف : كان صحيحاً ( العبارة في الصحة بمطابقة العمل للواقع والطريق إليها هو فتوى من يجب الرجوع إليه ) . قدمنا أن معنى الصحة هو مطابقة العمل للواقع لا غير ، ويقع الكلام : في طريق احراز الواقع ، فإذا حصل للعامة العلم بالمطابقة للواقع فلا كلام ، إلا أن الشأن في حصوله ، ومع عدمه ، فلا اشكال في أن وظيفته الرجوع إلى المجتهد الذي قلده فعلاً في معرفة حكم أعماله السابقة صحة وفساداً .

وأما وظيفة المجتهد : فهل هي الافتاء بالصحة بلحاظ مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع حين العمل ، أو بلحاظ مطابقتها لفتوى المجتهد الذي قلده فعلاً ، أو المطابقة لكليهما ، أو لأحدهما ؟ ( ربما يقال ) بأن المناط بمطابقة أعماله لفتوى من كان يجب الرجوع إليه



حين العمل ، وهذا القول بناء على السببية وان كان له وجه ، وأما بناء على القول بالطريقة فلا وجه له ، إلا أن بعض مشايخنا المحققين ( قد ه ) ( \* ) اختار هذا القول مع انه لا يقول بالسببية في باب الامارات وقرب دعواه في كل من العبادات ، والمعاملات بوجه غير ما ذكره في الآخر .

أما في العبادات فحاصل ما أفاد في وجه الأجزاء فيها : هو ان الفتوى حجة على العامي ، ومنجزة لتكاليفه من حين وجوب رجوعه الى ذلك المفتي ، لامن الاول ، فتؤثر في الوقائع المتجددة ، والأعمال المستقبلية ، ووجوب القضاء ، وعدمه هنا وان كان مربوطاً بالأعمال المستقبلية ، لكنهما فرع بطلان العمل وصحته المنوطين بنظر من كانت وظيفة العامي الرجوع اليه ، والأخذ منه ، وهو أعلم عصره حال العمل ، دون هذا المفتي ( وبعبارة أخرى ) فعلية الداعوية في التكاليف الواقعية ، وفعلية الحجة في باب الامارات وان كانتا متقومتين بالوصول عقلاً ، إلا أن مناهل الصحة ، والبطلان ، والقضاء ، وعدمه هو فعلية ما يبدد المولى من انشاء الحكم بداعي جعل الداعي ، أو بداعي ايصال الواقع ، فانه الذي يتمكن منه المولى ، ويتحقق منه ، ووصوله الى العبد لا دخل له في تحقيقه ، وهو فيما نحن فيه موجود ، لوجوب التقليد ، والرجوع الى أعلم عصره عليه حقيقة من قبل المولى ، وان لم يتنبه له أصلاً فضلاً عن المقصر الذي تنبه له ، وان غفل عنه حال العمل ( والمتحصل ) من مجموع ما أفاده ( قد ه ) أمران ( الأول ) حجة الفتوى الثانية من حين وجوب الرجوع اليها بالنسبة الى الاعمال المستقبلية ، دون الماضية ( الثاني ) كفاية مطابقة الاعمال السابقة لفتوى المجتهد الاول في صحتها ( وفي كليهما نظر ) : ( أما الأول ) : فلا أن حجة الفتوى وان كانت من حين وجوب الرجوع اليها ، إلا أن مضمون



الفتوى مطلق لا اختصاص له بزمان دون زمان ، فهي حجة من الآن بالاضافة الى الاعمال الماضية ، والمستقبلية ، وأثر حجيتها بالاضافة الى الماضي تداركه بالقضاء ، أو الاعادة ، أو استيناف عقد ، أو ايقاع ونحو ذلك ، كما هو الحال في حجية الخبر بالاضافة الى المجتهد . وبالجملة لامناقات بين تأخر الكاشف وسبق المنكشف ( ودعوى ) أن حال الفتويين المتعارضتين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد باحدهما تارة ، وبالأخرى فى أنه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني كما عن المحقق المزبور ( قدّه ) ( \* ) فى مسألة عدم الملازمة بين النقض بتبدل الرأي ، والنقض بالرجوع عن الميت إلى الحي المخالف له مستدلاً على ذلك بان حجية الفتوى ليست بعنوان الطريقة ، بل بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامي ، وإلا لزم تخصيص نقض الآثار السابقة بصورة اضمحلال الحجة السابقة ، لا قواية الحجة اللاحقة ، كما اذا رجع الى الأعم ، مع أن القائل بالنقض لا يفرق بين الرجوع إلى الأعم ، أو إلى غيره بسبب الموت ، أو عروض عارض ، فيعلم من ذلك ان حجية فتوى الثاني ليست لازمة لاضمحلال الحجة الاولى بقيام الثانية . بل لانتهاؤ أمد حجيتها ( غير مسموعة ) لأن حال الفتوى حال بقية الامارات فى كونها حجة على نحو الطريقة إلى الواقع ، لما هو المستفاد من أدلتها سواء الآيات ، والروايات ، أو بناء العقلاء ، ومن هنا التزمنا بالتساقط عند معارضة الفتويين كما هو مقتضى القاعدة الاولى في الخبرين أيضاً ، والتخيير الثابت هناك على تقدير تسليمه انما هو بتعبد شرعي ، ولم يثبت فى المقام ، كما مر مراراً ، ومقتضى الطريقة هو السكشاف عن الواقع حتى بالاضافة إلى الاعمال السابقة وان كانت حجيتها من الآن ، فهو الآن حجة بالاضافة الى ماضى ، ولا يعتبر حدوث الحجة من



الاول بوجه . وأما الاستدلال على عدم كون حجية الفتوى من جهة الطريقة بالوجه المذكور ، فيرده ان الالتزام بالانتقاض فى كلاشقي الرجوع سواء كان إلى الأعلم ، أو غيره بموت الأعلم أو عروض ما يمنع عن جواز تقليده إنما هو لاضمحلال الحجة السابقة ، إما من جهة المعارض الاقوى ، أو لفقد شرط من شروطها ، وعدم الفرق فى الانتقاض بين الصورتين - كما هو مسلك القائلين به - هو مقتضى الطريقة المحضة فيما اذا انكشف خطأ الحجة السابقة بحجة فعلية . فالتحصيل : ان فتوى الثاني حجة من حين الرجوع اليه بالاضافة إلى السابق واللاحق .

وأما ( الثاني ) - وهو أن مناط الصحة والفساد مطابقة أعماله السابقة لفتوى من كان يجب عليه تقليده - فوجه النظر فيه : ان تمام ما بيد المولى وان كان جعل الطريق للعبد ، وأثره العقلي المنجزية عند الاصابة ، والمعنوية عند الخطأ ، إلا أن هذين الأثرين يدوران مدار الحجية وجوداً وعدمًا ، فالعامي حين ما طبق عمله على فتوى مجتهده فهو معذور فى عدم الاعداد فى الوقت وفى عدم القضاء فى خارجه على تقدير مخالفة عمله للواقع ، وعدم سقوط الواقع بما أتى به ، لكنه اذا سقطت فتواه عن الحجية بموت أو بغيره فلا بد فى عدم القضاء من استناده الى حجة اخرى بعدما انكشف له بحجة معتبرة انه لم يأت بما هو الواقع ، فلا بد فى محل الكلام من الاستناد الى الثاني فى حكم الاعمال السابقة بلحاظ آثارها اللاحقة من وجوب القضاء أو الاعداد ، ومثل ذلك ما اذا صار الجاهل مجتهداً ، فانه يرجع فى تلك الآثار الى اجتهاد نفسه دون المجتهد السابق هذا تمام الكلام معه ( قدّه ) فى العبادات .

( وأما فى المعاملات ) فسلك فى وجه الاجتزاء بها اذا كانت مطابقة

لـفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل مسلماً آخر ( وقال ) : ( \* ) ان الأمر فيه أوضح . وحاصل ما أفاده ( قدّه ) : انه لا كشف للخلاف في باب المعاملات ، كي يقال بان فتوى المجتهد الثاني يكشف عن خطأ المعاملة السابقة اذا كان مخالفاً للاول في الرأي ، وذلك لأنه لا واقع لاعتبار الملكية إلا نفسه فاذا قامت الحجة على سببية شيء لها - كالعقد الفارسي - فلا معنى لكشف الخلاف ، إذ ليست في المعاملات مصلحة وراء مصلحة اعتبار الملكية - مثلاً - عند وجود سببه - كالعقد الفارسي - فمع التسبب اليها به ، وشمول دليل الحجة له بتحقيق الملكية لاحالة ، وهذا بخلاف الحجة على وجوب شيء ، فإنه على الطريقة المحضة لها كشف الخلاف ، بل وعلى السببية فيما اذا لم تكن مصلحة الطريق وافياً بتمام مصلحة الواقع ، وهذا هو وجه أو ضحية الاجزاء في المعاملات عنه في العبادات ( أقول ) : ان الاعتبار الشرعي اذا تحقق لمصلحة داعية اليه فالأمر كما ذكره ( قدّه ) من انه لا يتصور فيه مخالفة الواقع ، إذ لا واقع للاعتبار وراء نفسه ، إلا ان الكلام في تحقق ذلك ، فان قلنا بالسببية في الامارات فالاعتبار قد تحقق لاحالة ، ولا ينقلب الشيء عما وقع عليه فاذا بطلت الحجة السابقة كان بطلانه موجباً لتبديل الموضوع ، ولا تكون الحجة اللاحقة كاشفة عن خطأ الحجة السابقة ، لما عرفت من ان الاعتبار لا واقع له وراء نفسه ، وهذا بخلاف العبادات ، فان الامارة القائمة على وجوب القصر - مثلاً - غايتها انها تحدث مصلحة في صلاة القصر ، وأما الصلاة تماماً الواجدة للمالك الملتزم على تقدير مخالفة الامارة للواقع فلا دليل على وفاء المأتي به بملاكها ، فلا بد للقائل بالأجزاء من إثبات ذلك .

وبالجملة : ان ما أفاده ( قدّه ) متين على القول بالسببية ، واسكنه لا يلترم



به مع انه غير صحيح في نفسه . وأما على الطريقة فتحقق الاعتبار في الخارج  
أنما كان لأجل قيام الحجة عليه ، إذ المفروض انه غير محرز بالوجدان ، وقد  
قامت حجة أخرى - بعد بطلان الحجة الاولى لوجود مانع ، أو فقدان  
شرطه - على انه لم يكن متحققاً ، وان الحجة الاولى كانت مخالفة للواقع .  
ومع ذلك كيف يمكن أن يقال انه لا يتصور في المعاملات كشف الخلاف ، فان  
حال الامارة حال القطع الوجداني في دوران الحجية مداره وجوداً وعدمًا .  
فتحصل : انه لا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة .

والصحيح في المقام : ان يقال ان الاعمال السابقة على قسمين ( أحدها )  
مالا يكون له أثر فعلي من القضاء ، والاعادة وغيرها من الآثار اصلاً كما اذا  
زكى حيوانا بغير الحديد ، وأكله ، وغسل ما بادره ( ثانيهما ) ما يكون له الاثر  
فعلاً ، كالقضاء ، والاعادة ، وكما في المعاملات بالمعنى الاعم ( أما الاول ) : فاذا  
فرضنا فيه مخالفة عمله للواقع فلا يفيد مطابقتها لسكتنا الفتوين فضلاً عن  
احداها ، لانه عمل مضي ، ولا أثر له بقاء على الفرض ، سوى استحقاق العقوبة  
على مخالفة الوقع ، وهذا الاثر لا يرتفع بمطابقة عمله للحجة الفعلية ، أو لما كان  
حجة حين صدوره ، وذلك لعدم استناده الى احداها في مخالفة الواقع ،  
( وأما الثاني ) : فبالاضافة الى استحقاق العقوبة حاله حال القسم الاول ، فاذا  
كان مخالفاً للواقع حقيقة ، وفي نفس الامر استحق العقاب ، لعدم الاستناد  
الى الحجة ، وأما بالاضافة الى بقية الآثار الدنيوية - كالقضاء ، والاعادة ،  
والطهارة ، والنجاسة ، واستيناف المقود ، أو الايقاعات السابقة - فيرجع فيها  
الى المجتهد الثاني ، فان كان العمل السابق مخالفاً لفتواه يجب التدارك - كما اذا  
عقد بالفارسي ، وكان رأى الثاني اعتبار العربية لزم استيناف العقد وان كان  
فتوى الاول عدم اعتبارها - نعم في خصوص باب الصلاة يمكن الحكم بالصحة ،

﴿ مسألة ١٧ ﴾ المراد من الاعلم من يكون أعرف بالقواعد (١) والمدارك للمسألة ، وأكثر اطلاعا لنظائرها ، واللاخبار ، وأجود فهما لللاخبار ، والحاصل : أن يكون أجود استنباطاً ، والمرجع في تعينه أهل الخبرة والاستنباط

لحديث لا تعاد بناء على شموله لصورة الجهل بالحكم كما هو المختار في غير الجاهل المقصر الملتفت ، بل غير الملتفت ايضاً اذا كان الخلل في غير الخمسة المستثناة في الحديث الزبور ، او فيما دل دليل على وجوب الاعداد ، فظهر مما ذكرناه : بطلان القول بان المناط في الصحة مطابقته لاحدهما ، لسقوط فتوى الاول عن الحجية بقاء ، كما ظهر انه لاوجه لاعتبارها معاً ، لان ضم اللاحجة بالاحجة لا أثر له ، وان كان الاحتياط حسناً .

(١) بعد ان كان وجوب تقليد الاعلم ببناء العقلاء ، أو بحكم العقل من باب قاعدة الاشتغال لا بتعبد شرعي كي يلحظ ظهور هيئة ( أفعل ) في شيء . وعدم ظهوره فيه لا بد من ملاحظة ما هو موضوع الحكم عند العقل والعقلاء وليس ذلك إلا من كان أعرف بتطبيق الكبريات على صغرياتها وأدق في استنباط الاحكام منها ، وأكثر احاطة بالجهات الموجبة لجودة الاستنباط كما هو الحال في بقية العلوم ، فان الطبيب الاعلم من هو اعرف بتطبيق كبريات الطب على مصاديقها فكثيره الاطلاع لنظائر المسألة المفروضة في المتن ليس إلا من جهة الاحاطة التامة بالجهات الموجبة لجودة الاستنباط ، وإلا فلا دخل لمجرد كثرة العلم بالمسائل عدداً في ما هو المراد من الاعلم في المقام ، فليس المراد منه من هو أكثر معلوما بحيث يشترك مع غيره في العلم بمسائل ، ويترجح عليه في العلم بمسائل اخر بحيث يتمكن من استنباط الاحكام في باب العبادات ، والمعاملات في قبال من لا يتمكن



﴿ مسألة ١٨ ﴾ الاحوط عدم تقليد المفضول ، حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الافضل (١) .

﴿ مسألة ١٩ ﴾ لا يجوز تقليد غير المجتهد (٢) ، وان كان من أهل العلم ، كما انه يجب على غير المجتهد التقليد ، وان كان من أهل العلم .

إلا في العبادات مثلاً ، لان الملحوظ في العالم والاعلم في المقام الموضوع الواحد ، كما انه ليس المراد به من يكون أقوى واشد علماً بحسب مراتب العلم ، والانكشاف بحيث يكون الجازم بحكم من دليله مقدماً على الظان به ، لعدم دوران الامر في باب الاجتهاد مدار شدة الانكشاف وضعفها . بل المدار على قيام الحجة ، وعدمه . كما انه ليس المراد به من كان أقوى مبناً بحيث لا يزول بتشكيك المشكك في قبال من يمكن التشكيك في مبناه وأخذه منه ، إذ مجرد قوة المبني مع عدم الاحاطة بجهات اخر للمسألة لا تكفي في الاعلمية بالوظيفة الفعلية ، وبحكم المسألة بالفعل .

(١) قدمنا الكلام في ذلك (\*) في ذيل البحث عن الفحص عن الأعلّم ، وذكرنا انه لا دليل على وجوب تقليد الاعلم عند الموافقة مع غير الأعلّم بعدم شمول الاطلاقات للفتاوى المتوافقة ، كما في بقية الامارات ، ولو نوقش فيها فيكفيها السيرة القطعية على الرجوع الى غير الاعلم في صورة عدم العلم بالمخالفة ، فضلاً عما اذا علم الموافقة ، فيجزى الاستناد الى واحد منها وان كان هو فتوى غير الاعلم فراجع .

(٢) لعدم صدق العناوين المأخوذة في أدلة جواز التقليد كعنوان الفقيه ، والمتفقه والعارف بالاحكام ، والناظر في الحلال والحرام ، والعالم ، وأهل

الذكر ، على من لم يكن واجداً لمسكة الاستنباط ، وان كان من أهل العلم . بل يجب عليه ان يقلد المجتهد أو يحتاط ، لشمول الاطلاقات المجوزة للرجوع الى الغير لمثله ، فانه ممن لا يعلم فيشملة قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » بل لصدق العوام عليه ، فان المراد به بقريضة المقابلة في رواية الاحتجاج من لم يكن من الفقهاء وان كان من أهل العلم .

وأما من وجد مسكة الاستنباط فان استنبط الحكم بالفعل وجزم باحد الطرفين يجوز له الرجوع الى غيره من المجتهدين في الاحكام ، لعدم شمول الاطلاقات له ، ولأنه من رجوع العالم الى الجاهل بزعمه ، وان لم يتمكن من الاستنباط والجزم باحد الطرفين بل توقف ، لعدم تمامية الدليل على أحد الطرفين عنده ، فلا يجوز له الرجوع الى مجتهد جازم باحدهما أيضاً فيما اذا كان المتوقف محيطاً بالوجه الذي استند اليه الآخر ، ومضيفاً له ، لأنه من الرجوع الى الجاهل في نظره . واما اذا احتمل استناد الآخر في حكمه الى وجه لم يطلع هو عليه فهل يجوز له الرجوع اليه أولاً؟ وجهان ، الاقوى هو الثاني ، لانصراف الاطلاقات المشرعة للتقليد عن مثل هذا الشخص الذي يصدق عليه حقيقة أنه من أهل الذكر ، والفقيه وغيرها ، من العناوين . بل وهكذا الحال بالنسبة الى من وجد مسكة الاستنباط ولم يعملها بالفعل كما قدمنا (\*) الكلام فيه ، وذلك أيضاً لانصراف الأدلة الدالة على جواز الرجوع الى الغير ممن يتمكن من الوصول الى الواقع بنفسه ، فان ظاهر آية السؤال هو مشروعية السؤال لمن انحصر طريقه الى معرفة الاحكام بالسؤال ، ولا أقل من الاجمال ، ومقتضى الاصل عدم حجية قول الغير ، واستصحاب جواز الرجوع الى الغير قبل الوصول الى مرتبة الاجتهاد واضح الدفع ، لعدم احراز الموضوع ،



﴿ مسألة ٢٠ ﴾ يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة ، وعلم باجتهاد شخص ، وكذا يعرف بشهادة عدلين (١) إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيسان عنه الاجتهاد ، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم ، وكذا الأعلمية تعرف بالعلم ، أو البينة غير المعارضة ، أو الشياع المفيد للعلم .

لا احتمال أن يكون الموضوع من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا مطلق من لا يعلم بالحكم بالفعل ، مضافاً الى أنه أخص من المدعي ، لا مكان بلوغ الصبي مجتهداً . وظهر مما ذكرنا : انه لا يجوز تقليد من وجد ملكة الاستنباط في مسألة ، أو مسألتين إذا استنبط حكمها ولم يستنبط جملة معتدلاً بها من الأحكام ، لعدم صدق عنوان الفقيه ، والعارف بالأحكام والناظر في الحلال والحرام عليه أيضاً . (١) لا ريب في ثبوت الاجتهاد ، والأعلمية بالعلم سواء كان سببه الاختبار ، أو الشياع أو غيرها إذ لا يفرق في حجية العلم الطريقي بين أسبابه بحكم العقل ، كما لا ريب في ثبوتها بالاطمئنان ، إذ هو علم عادي ، وحجة عند العقلاء .

أما البينة : فلا اشكال ولا خلاف في حجيتها في الجملة كما في المرافعات ، وفيما ورد النص فيه بالخصوص (\*) إلا أن الكلام في عموم حجيتها لمطلق الموضوعات ، ويكفيها في اثبات العموم بناء العقلاء على العمل بها مطلقاً ، وعدم

(\*) كالحلال ، والعدالة ، والفسق ، والشهادة على شهادة رجل واحد والزندقة والسحر وقد ورد النص بذلك في أبواب ( ٢٤ و ١٤ و ٦ و ٤٤ و ٤١ و ٥١ ) من أبواب كيفية الحكم من كتاب الشهادة ، وقد ورد النص أيضاً في ثبوت الميعة كرواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن ( ب ٦١ من أبواب الاطمعة المباحة ح ٢ ) .

ثبوت الردع عنها في الشرع إلا في بعض الموارد (\*) بل الظاهر من قوله - ص - « أما اقضي بينكم بالبينات والایمان » (\*\*) مفروغية حجبية البينة المصطلحة ، إذ لا يجوز القضاء إلا بما هو حجة عند الشارع ، لأن القضاء في مرتبة متأخرة عن ظهور الحق ، وبيانه . والبينة وإن لم يثبت لها حقيقة شرعية إذ هي في اللغة بمعنى الحجة وما به يستبان الشيء إلا أنا نعلم انه - ص - قضى بشهادة العدلين ، فنعلم بذلك انها حجة عنده - ص - كما هي حجة عند العقلاء ، فإن ذلك امضاء لما هم عليه (وبالجملة) لا ينبغي الريب في عموم بناء العقلاء على حجبة البينة المصطلحة ، وإمضاء الشارع له . إما بعدم الردع ، أو بمثل قوله - ص - هذا ، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك عند البحث عن طرق ثبوت النجاسة .

وأما ( دعوى ) ان الاخبار عن الاجتهاد اخبار عن الحدس ، إذا شاهد لا يحس بوجود المصلحة في المجتهد ، وإنما يحس بها بالاختبار إذا كان من أهل الخبرة ، ولا تقبل الشهادة في الحدسيات ( فغير مسموعة ) إذ الاخبار عن الحدس القريب من الحس - وهو ما يقل فيه الخطأ ويكون مقدماته موجبا للحدس عند أغلب الناس - حجة ببناء العقلاء ، كالاخبار عن الحس ، كما أوضحنا الكلام فيه في بحث الاجماع المنقول من مباحثنا الاصولية .

بل يثبت الاجتهاد ، والأعلمية بخبر العدل الواحد ، بل وبخبر الثقة وإن لم يكن عدلا ، لما ذكرناه في بحث حجبة خبر الواحد من استقرار بناء العقلاء على ذلك في مطلق الموضوعات ، ولم يثبت في الشرع ردع عن ذلك ( وتوهم ) دلالة الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم على الردع عنه ( فاسد ) لما

(\*) كالزنا فان المعتبر فيه أربع شهادات .

(\*\*) الوسائل ب ٢ من أبواب كيفية الحكم من كتاب الشهادة ج ١ .



ذكرنا هناك من أنها ارشادية ، ودليل الحجة وارادة عليها .

( وقد يتوهم ) دلالة رواية مسعدة بن صدقة ( \* ) على حصر الحجة في الموضوعات في العلم ، والبينة حيث انه جعل غاية الحل فيها أحد أمرين ( الاستنباط ، وقيام البينة ) وخبر العدل ، أو الثقة ليسا منها .

( ويندفع ) أولاً : بأنها ضعيفة السند ( \*\* ) لا يمكن الاعتماد عليها .  
وثانياً : بما أشرنا اليه آنفاً من عدم ثبوت حقيقة شرعيته للبينة في المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء ، بل هي لغة تشمل مطلق الحجة ولو كانت خبر العدل الواحد . وثالثاً : انه لو سامعنا إرادة البينة المصطلحة فالحصر المستفاد منها إنما هو بالاضافة الى موردها مما ثبتت الحلية فيه بالامارة ، أو الاستصحاب وأما غيره فالرواية أجنبية عنه ، وإلا لزم تخصيص الاكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب ، والاقرار ، وحكم الحاكم .

ويؤيد ما ذكرنا : ما ورد في أبواب الفقه من قبول خبر الثقة في عدة موارد ( \*\*\* ) ويبعد دعوى اختصاص الحجة بها ولا ينافيه اعتبار التعدد في

( \* ) عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله - ع - قال : سمعته يقول : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه . فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه ، أو خدع فبيع قم - آ ، أو امرأة تحتك وهي اخنك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك . أو تقوم به البينة ( الوسائل ب ٤ من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة ح ٤ ) .

( \*\* ) بمسعدة بن صدقة لعدم ثبوت وثاقته .

( \*\*\* ) منها خبر الثقة بعزل الوكيل : عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله - ع - ( في حديث ) ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس ، فأمره ماض أبداً ، والوكالة

بعض الموارد التي أشرنا اليه في صدر البحث ، لأن ذلك بنص خاص . وأما قضية ان الاخبار عن الاجتهاد إخبار عن الحدس لا الحس فقد عرفت الجواب عنها ، فالصحيح ثبوت الاجتهاد والاعامية بخبر العدل أو الثقة ، وأما المصنف (قده) ثابته حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه ، أو يشافه بالعزل عن الوكالة ( الوسائل كتاب الوكالة ب ٢ ح ١ ) .

و ( منها ) : خبر البائع باستبراء الأمة اذا كان ثقة : عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله - ع - في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول اني لم أطأها فقال ان وثق به فلا بأس بأن يأتيها ... الحديث ( الوسائل كتاب التجارة ب ١١ من أبواب بيع الحيوان ح ٢ ) .

و ( منها ) : خبر الثقة بالوصية : عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله - ع - قال : سألت عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً ، فقال لي : ان حدثت حدث فاعط فلاناً عشرين ديناراً ، وادع أخى بقية الدنانير ، فمات ، ولم أشهد موته ، فأنا رجل مسلم صادق ، فقال لي : انه أمرني أن أقول لك : انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى أخى ، فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين ، ولم يعلم أخوه ان عندي شيئاً ؟ فقال : أرى ان تصدق منها بعشرة دنانير ( الوسائل كتاب الوصايا ب ٩٧ ح ١ ) .

و ( منها ) : خبر الثقة بأن المرأة زوجها : عن سماعة قال : سألت عن رجل تزوج أمة ، أو تمتع بها ، فحدثه ثقة ، أو غير ثقة فقال : ان هذه امرأتى ، وإليست لي بيعة . فقال : ان كان ثقة فلا يقربها ، وان كان غير ثقة فلا يقبل منه ( الفصول المهمة للحر العاملي ص ٧٦ ب ٣٢ رواها عن التهذيب ) .

و ( منها ) : خبر الثقة بدخول الوقت : عن ذريح قال : قال أبو عبد الله - ع - صل الجمعة بأذان هؤلاء فانهم أشد شئ مواظبة على الوقت ( الوسائل كتاب الصلاة ب ٣ من أبواب الأذان والاقامة ح ١ ) .



﴿ مسألة ٢١ ﴾ إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة ، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده (١) بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم ، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم ، ولا يحتمل أعلمية الآخر ، فالاحوط تقديم من يحتمل أعلميته

فقد استشكل في اعتبار خبر العدل في الموضوعات في عدة موارد كما في شهادة العدل الواحد بدخول الوقت (\*) وفي شهادته بالنجاسة (\*\*) وان رجح الاحتياط بالعمل بها هناك ، وجزم بالعدم في الشهادة برؤية الهلال (\*\*\*) .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : تعين تقليده ( الظاهر أنه مع عدم العلم بالخالفه يتخير في تقليد أيهما شاء ، ومع العلم بها ولو اجمالا يأخذ باحوط القولين ، ولا اعتبار بالظن بالأعلمية فضلا عن احتمالها ) .

وتوضيح المقام ان احتمال الأعلمية يكون تارة في كل من الطرفين ، واخرى يكون في أحدهما ، وعلى الثاني قد يكون في أحدهما لا بعينه ، وقد يكون في أحدهما المعين ، وعلى جميع التقادير لا أثر للظن بأعلمية أحدهما لو حصل لعدم الدليل على اعتبار الظن في المقام ، ومقتضى القاعدة في صورة العلم بالخالفه هو التساقط كما مر مراراً ، فيجب العمل باحوط القولين إذ لم يتم عندنا الاجماع على التخيير . نعم : لو ثبت التخيير وكان أحدهما المعين بخصوصه مظنون الأعلمية أو محتملها كان الأمر من الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية فيتعين تقليده ، إلا أن الشأن في اثبات التخيير . هذا كله في صورة العلم

(\*) كتاب الصلاة أحكام الأوقات مسألة ١ .

(\*\*) كتاب الطهارة في أول فصل طريق ثبوت النجاسة .

(\*\*\*) كتاب الصوم في فصل طريق ثبوت الهلال في الأمر الخامس .

﴿ مسألة ٢٢ ﴾ يشترط في المجتهد امور (١) البلوغ ، والعقل ،  
والايمان ، والعدالة ، والرجولية ، والحرية ، - على قول -

بالمخالفة ، وأما مع عدمه فلا يجب تقليد الأعلام ، وإن كان معلوماً فضلاً عما إذا  
كان مظنوناً ، أو محتملاً - كما تقدم - .

(١) لا ريب في أن وظيفة العامي ابتداء هو الرجوع الى مجتهد جامع  
لهذه الشرائط ، لعين ما ذكرناه في وجوب أصل التقليد ، ووجوب تقليد  
الأعلام ، والحي ، من عدم استقلال العقل بحجية فتوى الفاعد للشرط المحتمل  
اعتباره في صحة التقليد ، فإذا رجع اليه فله ان يفите بما استنبطه من الأدلة  
من اعتبار شرط في صحة التقليد ، أو عدم اعتباره فيها ، فكلامنا في المقام :  
أنما هو فيما يستفاد من الأدلة بالنسبة الى الشرائط المذكورة ، وما هو وظيفة  
المجتهد من حيث الافتاء باعتباره وعدمه .

ثم لا يخفى ان مقتضى الاصل هو اعتبار كل ما احتمل ان يكون شرطاً  
في حجية فتوى المجتهد ، إذ مع عدمه يشك في حجيته الفعلية ، ولا مجرى  
لاصالة البرائة عن القيد ، لأن الشك في الامتثال لا في أصل التكليف ، فان  
ثبت في مورد بناء العقلاء - الذي هو العمدة في حجية الفتوى وخبر الواحد -  
على عدمه ، ولم يثبت ردع من الشارع باجماع ، أو دليل خاص على اعتبار شرط  
في المفتي تعبداً يؤخذ ببناؤهم ، لوروده على الأصل المذكور ، ومع عدمه ،  
أو الشك فيه فالمرجع اصالة الاشتراط ، لولا الاطلاق في الأدلة اللفظية الدالة  
على حجية الفتوى .

فنقول : ( أما البلوغ ) فربما يستظهر من كلام شيخنا الأنصاري  
( قدّه ) ( \* ) دعوى الاجماع عليه حيث قال : « يعتبر في المجتهد امور

( \* ) في رسالة الاجتهاد والتقليد في شرائط المفتي



البلوغ ، والعقل ، والايمان ، ولا اشكال في اعتبار هذه الثلاثة « ولم يعقبه بشيء . فجعل اعتبار البلوغ من الامور المسامة ، فان تم ذلك ولم يحتمل ان التمسالم على اعتباره من جهة سائر الوجوه فهو ، وإلا فلا بد من النظر الى تلك الوجوه نفسها .

وهي امور ( منها ) : قوله - ع - « انظروا الى رجل منكم منكم ... الحديث » (\*) بدعوى ظهوره في قبال الغلام ( وفيه ) انه وارد مورد الغالب كما في كثير من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة في الفقه . على ان مورد القضاء واعتبار البلوغ فيه لا يلزم اعتباره في الافتاء .

( ومنها ) : ان عمده الصبي خطأ كما في الحديث ، فكان المستفاد منه الغاء افعاله ومنها أقواله وفتاواه ، ولا حجية للفتوى الصادرة خطأ ( وفيه ) انه لا اطلاق للحديث المذكور بحيث يشمل جميع الموارد قطعاً ، والقدر المتيقن منه هو ان عمده في القتل بحكم الخطأ ، والدية على عاقلته ، كما في حديث آخر ، على أن اللفظ في الرأية هو فعل الصبي بأن يعامل معه معاملة الخطأ ، وهذا لا يشمل آراءه ، وعلومه .

ويلحق به في الضعف الاستدلال بحديث رفع القلم عن الصبي ، وبأنه محجور عن التصرف ، وموّلّى عليه ، إذ كل ذلك لا تنهض دليلاً على المقام كما هو واضح ، وعليه فالمرجع بناء العقلاء ، واطلاق الادلة اللفظية . أما بناء العقلاء فهو على عدم الفرق بين البالغ وغيره اذا كان مميزاً رشيداً ، ذا معرفة ، وعقل ، إذ لا عبرة ببلوغ سنه الى الحد الشرعي في نظرهم أصلاً ، وإنما العبرة عندهم بالرشد ، والتميز ، وكونه من أهل الخبرة ، وان لم يكن بالغاً . وأما الاطلاقات فتشمله أيضاً ، لصدق عنوان أهل الذكر ، والعالم ، والفقيه عليه ، ( ٥ ) في رواية أبي خزيمة المتقدمة ص ٢٤ .

بلا تأمل ، ودعوى الانصراف غير مسموعة ، ولا استبعاد في تصدي الصبي منصب الافتاء مع انه ربما كان حائزاً مرتبة النبوة ، أو الامامة ، ومنصب الافتاء ليس بأعظم منهما .

ثم انه لو سلم اعتبار البلوغ : فأنما هو في زمان العمل بفتواه لا في زمان الاستنباط ، فإذا استنبط الاحكام قبل البلوغ على الوجه الصحيح ، وبلغ وهو باق على تلك الآراء فلا مانع من الرجوع اليه .

( وأما العقل ) : فلا ريب في اعتباره حال العمل بفتواه فضلاً عن حال الاستنباط ، لظهور الأدلة اللفظية في أن المرجع هو الفقيه ، لآرائه ، ولا يصدق الفقيه ، والعالم على المجنون فلا اعتبار برأيه السابق قبل طرو المجنون عليه ، كما ذكرنا ذلك في البحث عن تقليد الميت ابتداء ، ونحوه لو طرأ عليه النسيان لكبر ونحوه فلا يجوز تقليده لعين الوجه ، وأما المجنون الادواري فالظاهر انه لا محذور في الرجوع اليه حال افاقته ، لشمول الاطلاقات ، والسيرة له .  
( وأما الايمان ) : فقد يستدل على اعتباره بالاجماع ، والكلام فيه كما تقدم .

ويستدل عليه أيضاً بقول أبي الحسن الأول - ع - فيما كتبه لعلي بن سويد : « لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فانك ان تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ، ورسوله - ص - وخانوا أماناتهم إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه ، وبدلوه .. الحديث » ( الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٣ ) وقول أبي الحسن الثالث - ع - فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه ، وأخيه « فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبننا ، وكل كثير القدم في أمرنا فأنهم كافوا كما ان شاء الله » ( الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦ ) بدعوى ظهورهما في اعتبار التشييع في الرجوع ( وفيه ) : ان



محل الكلام هو اعتبار الايمان فيمن استنبط الاحكام على طريقة أهل الحق ،  
والنهج المألوف عند علمائنا ، والوثوق به من حيث إخباره عما هو رأيه من  
هذه الطريقة ، والرواية الاولى تقصر عن الدلالة على ذلك ، إذ غاية ما يستفاد  
منها بقرينة ذيلها ان علة المنع عن اخذ الاحكام من غير الشيعة هو عدم الامن  
من خيانة غيرهم ، لا من جهة التعبد وهذا غير محل الكلام ، وأما الرواية الثانية  
فلا يمكن العمل بظاهرها ، لدالتها على اعتبار شدة الحب ، والتمبات التام في  
أمرهم عليهم السلام وهذا فوق الايمان فلا بد من حملها على الرجحان ، هذا مع  
قطع النظر عن ضعف سند الروایتين (\*) وأضعف من ذلك الاستدلال  
بقوله - ع - في مقبولة عمر بن حنظلة « ينظران من كان منكم ممن قد روى  
حديثنا . . . الحديث » (\*\*) وقوله - ع - في رواية أبي خديجة « ولكن  
انظروا الى رجل منكم . . . الحديث » (\*\*\*) فان المراد أن يكون من  
المؤمنين ، والشيعة .

وجه الضعف أولاً : انها مختصان بالقضاء ، ولا ملازمة بينه وبين الافتاء .  
في الشرائط . وثانياً : انها كالصريح في ان سبب لزوم أن يكون القاضي من  
( \* ) اما الاولى فبملى بن حبيب المدايني الواقع في طريقها لانه مجهول بل  
لم يثبت كونه امامياً الا بوقوعه في سند هذه الرواية وبمحمد بن اسماعيل الرازي  
الواقع في طريقها أيضاً لا شراً كه بين الثقة والضعيف أو التعمين في الضعيف .  
واما الثانية فبنفس احمد بن حاتم بن ما هويه لانه مجهول ولم يذكر له مدح ولا  
ذم ، وبأخيه وهو ( فارس ) لرميه بالغلو واشتهاره بالكذب .

( \*\* ) تقدمت في تعليقه ض ٨٠ ، وذكر صدرها في ب ١١ من ابواب

صفات القاضي ح ١

( \*\*\* ) تقدمت ص ٢٤ .

الشيعة هو أن المخالف لا يحكم بحكمهم عليهم السلام ، لأنه لا يروي عنهم ، ولا يكون ناظرًا في حلالهم وحرامهم ، ولا عارفًا بقضائهم ، أو قضائهم لامن جهة التعبد فراجع . هذا مع قطع النظر عن ضعف سند المقبولة .

فالمرجع حينئذ بناء العقلاء ، ولا فرق عندهم بين المؤمن ، وغيره ، اذا كان من أهل خبرة طريقة الشيعة ، وكان مأموناً عن الكذب والخيانة كما هو المشاهد من طريقته في غير الاحكام الشرعية هذا كله بحسب البرهان والصناعة وإلا فلا ينبغي أن يناقش في عدم جواز ارجاع الشيعة الى مخالفهم في العقيدة الحقة ولا اقل من جهة اعتبار العدالة في التقليد والمخالف فاقد لها .

( وأما العدالة ) : فمحل الكلام هو اعتبارها تعبدًا من حيث جواز العمل بفتوى المجتهد لامن حيث قبول خبره بفتواه ، وتظهر الثمرة بين الجهتين فيما لو علم صدقه باخباره عن فتواه ، أو اخبر بها حال عدالته ثم صار فاسقاً ، أو علم فتواه من غير جهة اخباره ( والجهة الثانية ) تدخل في البحث عن اعتبار العدالة في الخبر ، وقد حقق في محله عدم اعتبارها ، وكفاية الوثوق بصدقه ببناء العقلاء - التي هي العمدة في حجة خبر الواحد - وآية البناء لولم دلالتها في نفسها تقصر عن الدلالة على اعتبار العدالة في الخبر ، لدلالة ذيلها على ان لزوم التبين في خبر الفاسق انما هو لاجل عدم الامن من الوقوع في خلاف الواقع ، لا لاعتبار العدالة تعبدًا ، ويحصل الامن من تبعه مخالفة الواقع بخبر الثقة ، كما يحصل بخبر العادل فلا يعتبر العدالة من الجهة الثانية ويكتفي بالوثوق فيبقى الكلام في اعتبارها من ( الجهة الاولى ) التي هي محل الكلام فربما يستدل عليه بالاجماع كما عن جملة والكلام فيه هو ما تقدم .

ويستدل عليه بخبر الاحتجاج المروية عن تفسير العسكري - ع -



المتقدمة (\*) ( وفيه ) انه يقصر عن اثبات ذلك سنداً (\*\*\*) ودلالة ، لأن  
المستفاد منها اعتبار العدالة من جهة الأمن عن الخيانة والكذب لامن جهة  
التعبد ، وان حصل الوثوق به فإنه - ع - بعد ان ذكر أوصاف الفقيه - الذي  
للعوام ان يقلدوه - من كونه صائماً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ،  
مطيعاً لأمر مولاه - قال : « وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم ،  
فان من ركب من القبائح ، والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم

( \* ) ص ١٥

( \*\* ) نسب التفسير المذكور الى العسكري - ع - ابو يعقوب يوسف بن  
محمد بن زياد ، وابو الحسن علي بن محمد بن سيار ، فانهما ذكر في مقدمة التفسير المذكور  
انه : « قال العسكري - ع - لما ذات يوم انبكا خبر كفاية الله تعالى أبو يكما ، واخوانه  
اعدائهما ، وصدق وعدى إياهما جعلت من شكر الله أن أفيد كما تفسير القرآن مشتملاً  
على بعض اخبار آل محمد - ص - فيعظم بذلك شأنكما قالاً ففرحنا . . الحديث ،

هكذا في مقدمة التفسير المذكور ، وذكر ذلك ايضا العلامة المامقاني في تنقيح  
المقال - ج ١ ص ٢٨٠ - في ترجمة حسن بن زيد الداعي الى الحق عن البحار ، هذا  
ولكن لم يثبت وثاقة هذين الرجلين في شيء من كتب الرجال ، وان كان سند  
التفسير اليهما صحيحاً ، لانهما مجروران كما صرح بذلك في ترجمتهما عن الخلاصة وغيره  
وغاية ما ثبت انهما شيعيان إماميان ، الا ان العلامة المامقاني قد حاول توثيقهما بل  
تعديلهما بنفس ما ذكره في مقدمة التفسير المذكور من قول الامام العسكري - ع -  
لوالدهما - أي والديوسف بن محمد ، وعلي بن محمد - « خلفا على ولدكما لا يقيدهما العلم الذي  
يشرفهما الله تعالى به ، بدعوى دلالة علي ان من علمه الامام علماً يشرفه الله تعالى به  
لا يعقل كونه غير عدل - ذكر ذلك في ترجمة علي بن محمد بن سيار ج ١ من تنقيح المقال  
ص ٣٠٥ - ولا يخفى عدم ثبوت وثاقة الرجلين بهذه الرواية لانتفاء سندها اليهما ، ولم  
يثبت وثاقتهما من الخارج .

عنا شيئاً ، ولا كرامة ، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك ، لأن الفسقة يتحملون عنا ، فيحرفونه بأسره ، لجهلهم ، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا . . . الحديث » فإنه - ع - علل عدم القبول من الفسقة بالتحريف ، أما لجهلهم ، أو لتعمد الكذب ، ومحل الكلام هو بعد الفراغ عن الوثوق به .

وأما الاستدلال بالأولية من اعتبارها في اما الجماعة ، وفي البيئة فظاهر الدفع ، فلرجع بعد فقد التعبد الخاص من الشارع بناء العقلاء كما مر مراراً . وهم يكتفون بأن يكون المرجع من أهل الخبرة ، ومأموناً ، وثقة في إخباره . نعم ان دعوى القطع بأن الشارع لا يرضى بأن يكون زمام امور الدين بيد من هو خارج عن جادة الشرع بارتكابه المعاصي دعوى صحيحة ، فإن منصب الافتاء منصب رفيع دون منصب الامامة ، فكيف يمكن أن يتصداه من هو في مقام التمرد والطغيان على الله تعالى ، على ان طبائع العقلاء قد جبلت على عدم قبول قول من يخالفه عمله ، فإذا نهى الطبيب عن أكل شيء ومع ذلك أكله لا يعتمد على قوله ، فكذلك الفقيه ، وهذا هو الوجه في اعتبار العصمة في الامام والنبي . (وأما الرجولية) : فالكلام فيها هو الكلام في الشروط المتقدمة ،

إذ لا دليل على اعتبارها سوى وجوه ضعيفة تمسك الفائل بها ( منها ) التعبير ( بالرجل ) في روايات الارجاع الى الغير كمقبولة ابن حنظلة ، ورواية أبي خديجة وغيرها ( وفيه ) انها واردة مورد الغالب مضافاً الى أن موردھا القضاء ، واعتبار الرجولية فيها لا يلازم اعتبارها في الفتوى ( ومنه ) يظهر وجه الضعف في الاستدلال بعدم جواز تصدي المرأة القضاء ، وامامة الجماعة للرجال ، إذ لا ملازمة بين المقامين ، إذ محل الكلام مجرد قبول فتواها ، لا تصديها لسائر مناصب المجتهد ، فلرجع أيضاً بناء العقلاء على عدم الفرق في العمل بقول أهل الخبرة



وكونه مجتهداً مطلقاً ، فلا يجوز تقليد المتجزي (١)

رجلاً كان أو امرأة . هذا ، ولكنك بعدما عرفت ان منصب الافتاء منصب خطير ، فمن المعلوم انه لا يناسبه الانوثة بان تكون المرأة قائمة بامور الرجال ، ومديرة لشئونهم ، ولعل هذا هو الوجه في تسالمهم على اعتبار الرجولية في المقلد ، وإلا فليس دليل لفظي يدل على ذلك .

(واما الحرية ) : فيعرف الكلام فيها مما تقدم ، إذ لا دليل على اعتبارها أصلاً ، وليست الرقية منافية لكمال النفس ، وكثيراً ما يكون الارقاء من أولياء الله تعالى ، فلا محذور في تقليده .

هذا كله بالنسبة الى رجوع الغير الى المجتهد . واما بالنسبة الى عمل نفسه فلا اشكال ، ولا خلاف في عدم اشتراط شيء من الامور المذكورة فيه ، لأن اجتهاده حجة له ، وعليه . بل لا يجوز الرجوع الى الغير فيما اذا خالفه في الرأي ، لأنه مخطأ في زعمه ، فيكون من رجوع العالم الى الجاهل .

(١) ما هي حقيقة التجزي في الاجتهاد ؟ وهل التجزي ممكن أو ممتنع أو واجب ؟ وهل للمجتزي أن يعمل بما استنبط ؟ وهل يجوز للعامي أن يقلده ؟ وهل يجوز له أن يتصدى منصب القضاء ويتصرف في الامور الحسبية ؟ فلا بد من التسكلم في جهات :

الاولى في حقيقة التجزي : وهي القدرة على استنباط بعض الاحكام دون بعض ، وذلك لمعرفة ما يناسبها من المبادئ ، لسهولة المأخذ ، أو لممارسته فيها ، كما اذا كان قادراً على استنباط الاحكام المتوقفة على المبادئ اللفظية ، ولم يكن قادراً على ما يتوقف على الاصول العملية العقلية ، أو النقلية ، لصعوبة تشخيص مجاريها ، واثبات حجيتها وعليه فيمكن فرض التساوي بين المجتهد المتجزي والمطلق في معرفة المقدمات التي يتوقف عليها استنباط ذاك البعض .

بل قد يكون المتجزى أعلم من المجتهد المطلق في ذاك البعض من جهة احاطته التامة بتلك المقدمات . ومهارته في تطبيقها على مواردنا .

الجهة الثانية في امكانه : والحق انه ممكن بالامكان الخاص ، لا واجب ، ولا مستحيل ، إذ قد ظهر مما ذكرنا في الجهة الاولى امكانه بالمعنى العام . وانه لا استحالة فيه - كما قيل - إذ القدرة على بعض دون بعض أمر ممكن ، وأدل دليل على امكانه وقوعه ( فتوهم ) : ان الاجتهاد سواء كان ملكة الاستنباط ، أم نفس الاستنباط أمر بسيط لا يقبل التجزئة ، فأمره دائر بين الوجود والعدم - كما هو الحال في سائر البسائط سواء كانت من الملكات النفسانية أم غيرها - فهو اما مجتهد مطلق أو ليس بمجتهد رأساً .

( واضح الدفع ) : لأن بساطة الملكة ، أو الاستنباط لاتنافي بتحقيق فرد منها دون فرد آخر ، إذ التجزى تبعية في أفراد السلكي ، لا التبعض في أجزاء السلك ، لأن القدرة على استنباط كل حكم تغاير القدرة على الآخر ، لاختلاف مبادئها ومقدماتها ، فكما أن نفس الاحكام تغاير بعضها بعضاً بتغاير متعلقاتها ، كذلك القدرة على استنباطها ، لاختلاف ما به تحصل القدرة ، فان القدرة الحاصلة للنفس من معرفة الاصول اللفظية غير القدرة الحاصلة لها من معرفة الاصول العملية ، واحداها أجنبي عن الاخرى .

فظهر مما ذكرنا أن الفرق بين المطلق والمتجزى إنما هو بزيادة أفراد ملكة الاستنباط ، ونقيصتها . لا بشدة الملكة ، وضعفها . كما يظهر من صاحب الكفاية ( قده ) لتغاير علل أفراد الملكة ، فان معرفة الاصول اللفظية التي توجب القدرة على استنباط الاحكام المتوقفة عليها تغاير معرفة الاصول العملية التي تكون سبباً للقدرة على استنباط أحكام تكون متوقفة على معرفتها ، فلا يمكن أن يكون الفرق بينهما بشدة الملكة وضعفها . هذا كله في امكان



التعجزي في الاجتهاد بالامكان العام في قبال مدعى الاستحالة .

وأما امكانه الخاص فيدل عليه : انه لا استحالة عقلا في حصول ملكة الاجتهاد المطلق لشخص دفعة ، ولو بالاعجاز ، وكرامة من الله تعالى عليه ، إذ ليس من قبيل اجتماع النقيضين ، أو الضدين ، ونحوها من المحالات العقلية ، فما في الكفاية من دعوى ضرورة التعجزي ، وانه يستحيل حصول اجتهاد مطلق غير مسبوق بالتعجزي ، للزوم الطفرة بظاهره غير صحيح ، فان ظاهر امتدلاله بالطفرة هو الاستحالة العقلية . وان كان ظاهر دعواه هو الاستحالة العادية ، وكيف كان فان كان مراده الاول فيدفعه ما ذكرناه ، اذ ليست القدرة على استنباط بعض الاحكام مقدمة للقدرة على استنباط آخر كي يستلزم السبق واللاحق زماناً ، فيكون وجود ذي المقدمة بدون المقدمة مستلزماً للطفرة ، اذ كلها في عرض واحد ، وان كان مراده الثاني فهو متين لا غبار عليه اذ العادة جرت على حصول ملكة الاجتهاد تدريجاً ، لان تعلم المبادي تدريجي .

الجهة الثالثة : في جواز عمل المتعجزي بما استنبط لا مجال للمنع عنه وان نسب المنع الى بعضهم ، لانه عالم بالحكم الذي استنبطه ، لشمول عناوين الادلة والاصول العملية له ، كما تشمل المجتهد المطلق ، فانه الذي جائه النبأ ، او تيقن وشك - مثلاً - وعجزه عن استنباط بقية الاحكام لعدم تحصيل مبادئها لا يضر بقدرته على هذا البعض ، فلا يشمل ادلة جواز التقليد سواء بناء العقلاء او الايات ، والاخبار ، لان موضوعها الجاهل فيكون رجوعه الى الغير من رجوع العالم الى الجاهل باعتقاده .

الجهة الرابعة : في جواز رجوع العامي اليه وهي العمدة في المقام . فنقول لا فرق في بناء العقلاء بين المتعجزي ، والمطلق في الرجوع اليهما ، لان الملاك عندهم في جواز الرجوع الى أهل الخبرة هو خبريته في خصوص ما يرجعون

فيه اليه من دون دخل خبريته في غيره ، فانا نرى انهم يراجعون الطبيب المختص ببعض الامراض فيما يختص به ، ولا يعتبرون ان يكون طبيباً عاماً في جميع الامراض . بل ربما لا يرجعون الا اليه ، لانه أعلم من غيره في الجهة المختصة به . إلا انه لا عبرة ببناء العقلاء مالم يمضها الشارع . ومقتضى الادلة اللفظية الدالة على حجية الفتوى كاية النفر ، والسؤال ، وبعض الروايات هو اعتبار عنوان العالم والفقهاء - كما عرفت - ولا يصدق شيء من ذلك على المتجزي فيما اذا لم يستنبط مقداراً معتداً به من الاحكام ، كما انها لا تصدق على من له ملكة الاجتهاد المطلق ايضاً اذا لم يستنبط شيئاً من الاحكام ، او استنبط مقداراً غير معتد به بحيث لا يصدق عليه العالم كمسألتين أو ثلاث ، فالنسبة بين من يجوز تقليده وكل واحد من المجتهدين المتجزيين والمطلق العموم من وجه ، لظهور العناوين المذكورة في الفعلية ، فلا يكفي مجرد قوة الاستنباط ولو كانت قوة مطلقة ، كما انه لا يعتبر في فعليتها القدرة المطلقة ، اذ يكفي في صدقها استنباط مقدار معتد به ولو كان عدم استنباط البقية للعجز عن استنباطها . بل لا بد من الالتزام بذلك ، اذ جل الاصحاب لولا كلهم قد يتوقعون عن الحكم في بعض المسائل ، لعدم ترجيح أدلة أحد الطرفين عندهم ، وليس ذلك إلا من جهة عدم الاحاطة التامة بالمبنى ، وعدم تنقيحه عند المتوقف في المسألة كما ينبغي ، ومن هنا ترى غيره يجزم بالحكم في نفس المسألة ، لتصحيحه أحد المبنين ، وقدهه في الآخر .

فالحق في المقام هو التفصيل بين المتجزي القليل الاستنباط وكثيره فلا يجوز تقليد الاول ويجوز تقليد الثاني .

نعم ربما ( يقال ) بجواز تقليد الاول أيضاً مستدلاً بعموم بناء العقلاء - كما ذكرنا - وبرواية أبي خديجة لدلالة قوله - ع - فيها : « يعلم شيئاً من



قضائنا ( خ ل قضايانا ) فاجعلوه بينكم . . . » ( \* ) على كفاية العلم ببعض الأحكام ، وموردها وان كان القضاء ، الا أن منصب القضاء منصب للفتوى ، ولا عكس ، فما دل على اعتبار شيء في القاضي يدل على اعتباره في المفتي ، وحمل عليها مقبولة عمر بن حنظلة ( بدعوى ) ابن ظاهر قوله - ع - فيها : « ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فإني قد جعلته عليكم حاكما . . . الحديث » ( \*\* ) وان كان العموم ، الا انه لا بد من حمله على معرفة بعض الأحكام ، للقطع بخلافه ، لتعذر ذلك ولا سيما في زمان صدور الرواية مضافا الى الاجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم ، ولا النظر في جميع خلاصهم وحرامهم ، فيمتنع أخذه شرطا في القضاء ، فيتعين ان يكون المراد بعض الأحكام ، لا جميعها . حملا للحديث ، والحلال والحرام على الجنس الصادق على البعض ، وهكذا الحال في معرفة الأحكام .

والجواب : اما عن بنا العقلاء فيما ذكرناه من ردعه بما ورد من الأدلة

( \* ) هذه الرواية مروية ( في الكافي ج ٢ ص ٣٥٨ ) عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد ، عن الحسن بن علي ، عن أبي خديجه . وكذلك ( في التهذيب ج ٢ ص ٦٨ ) وعليه فالرواية ضعيفة السند بمعلى بن محمد . ولكن ( في الفقيه ج ٣ طبع النجف ص ٢ ) رواها عن أحمد بن عائد ، عن أبي خديجة ، وطريق الصدوق الى أحمد هو أبوه ، عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن علي الوشاء وهؤلاء كلهم من أجلة الثقات عند الاصحاب غير الحسن بن علي الوشاء ، وهو أيضا مدوح ، وقد ذكر النجاشي في حقه أنه كان من وجوه هذه الطائفة ، ومن عيونها .

وعليه فالرواية حسنة بالحسن بن علي الوشاء .

( \* \* ) تقدمت في تعليقة ص ٨٠

اللفظية الدالة على اعتبار عنوان العالم والفقهاء في جواز الرجوع الى الغير ولا يصدق العالم والفقهاء على المجتهد القليل الاستنباط . واما عن رواية أبي خديجة فبأنه لو كانت كلمة ( من ) في قوله - ع - : « يعلم شيئاً من قضايانا » كما في متن التهذيب أو « من قضائنا » كما في متن الكافي والفقهاء ( بيانه ) فعدم صدقه على معرفة البعض ظاهر جداً ، اذ المراد حينئذ ان يعلم قضايهم ، أو قضائهم ، أما على الأول فلظهور الجمع المضاف في العموم ، واما على الثاني فلعدم صدق معرفة الطبيعة - أي طبيعة قضائهم عليهم السلام - على معرفة مسألة ، أو مسائلتين مثلاً فإنه اذا قيل : « فلان يعرف الطب » لا يصدق ذلك مع معرفة مسألة طبية ، بل لابد وان يعرف جملة معتد بها من مسائل الطب لولا ظهورها في ارادة الكل . واذا كانت كلمة ( من ) ( تميمية ) كما هو الاظهر بل لا يصح ( البيانية ) على رواية « قضايانا » لعدم مطابقة البيان للمبين ، اذ المناسب حينئذ أن يقال أشياء من قضايانا - فلا يصدق على معرفة البعض أيضاً (\*) لأن مفهوم بعض الشيء يختلف سعة وضيقاً باختلاف سعة المضاف اليه وضيقه ، فلا يصدق على القطرة انه بعض ماء البحر عرفاً . وبما أن علوم أهل بيت العصمة عليهم السلام أبحر لا يحيط بها أحد فمعرفة بعض منها لا تكون الا بمعرفة مقدار معتد به من أحكامهم ، ( وان شئت فقل ) ان مناسبة الحكم والموضوع تمنع عن الحمل على معرفة البعض القليل ، لأن منصب القضاء من مناصب الانبياء واوليائهم كما في بعض الاخبار ولا يليق من يعرف قضاء واحداً او قضائين بهذا المنصب العظيم ( فلا نصاب ) ان ظهور رواية أبي خديجة في لزوم معرفة جملة معتد بها من الاحكام بحيث توجب صدق عنوان الفقهاء لا ينبغي الريب فيه ، فضلاً عن المقبولة التي هي كالصريحة في ذلك ( ودعوى )



لزوم حملها على معرفة البعض ، لعدم التمكن من معرفة جميع الاحكام او للاجماع ( غير مسموعة ) لأنه ليس المراد من معرفة الاحكام الا البعض المعتقد به ، وهذا كان ميسوراً واقعاً في عصر الأئمة الاطهار - ع - كما يظهر من جملة من الروايات التي قدمنا ذكرها ( \* ) الدالة على وجود فقهاء ومفتين في تلك العصور كانوا مراجع للناس في الافتاء والقضاء ، وكان الامام - ع - يظهر اشتياقه الى امثالهم ولا يكون ذلك بمعرفة مسألة أو مسألتين - كما هو أظهر من أن يخفى - كما انه لا اجماع على عدم اعتبار معرفة هذا المقدار ، هذا كله مع قطع النظر عن أن الحديثين يختصان بالقضاء ، ولا ملازمة بينه وبين الافتاء في الشرائط .

الجهة الخامسة : في نفوذ قضاء المتجزي ، وجواز تصديه للامور الحسبية . أما قضائه فلا يكون نافذاً ، لما عرفت من لزوم صدق عنوان الفقيه ، ولا يصدق على المتجزي القليل الاستنباط ، وقد عرفت الجواب عن توهم دلالة رواية أبي خديجة على نفوذ قضائه . نعم لانضايق عن ذلك اذا استنبط جملة معتداً بها من الاحكام ولو كان للعجز عن استنباط الباقي . ويظهر مما ذكرنا : ان مجرد قوة ملكة الاجتهاد المطلق لا يكفي في نفوذ القضاء .

وأما تصديه للامور الحسبية فشكل ، إذ لا دليل عليه إلا الاجماع على لزوم القيام بها ، والقدر المتيقن منه هو المجتهد المطلق ، كما ان مقتضى الاصل هو ذلك لأن التصرف في أموال الغيب ، والقصر ، ونحو ذلك مما ليس له ولي خاص غير جائز بمقتضى عدم جواز التصرف في مال أحد إلا باذنه خرجنا عن ذلك بما اذا كان التصرف باذن من المجتهد المطلق الجامع للشرائط ، ويبقى تصرف المتجزي ، أو التصرف باذنه تحت عموم المنع .

والحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداء نعم يجوز البقاء كما وان يكون اعلم فلا يجوز - على الاحوط - تقليد المفضل مع التمكن من الافضل (١) وان لا يكون متولداً من الزنا (٢) وان لا يكون مقبلاً على الدنيا ، وطالبا لها ، مكباً عليها ، مجدداً في تحصيلها ، ففي الخبر : من كان من الفقهاء

(١) تقدم الكلام في ذلك كله ، وذكرنا (\*) انه يجب البقاء في بعض الصور ، كما انه قد ذكرنا (\*\*) ان الاظهر جواز تقليد المفضل مع التمكن من الافضل فيما اذا لم يعلم الخلاف بينهما .

(٢) استدل على اعتبار طهارة المولد بوجوه .

(أحدها) : الاجماع كما عن الروضة ( وفيه ) ان الاجماع المحصل غير ثابت ، والمنقول ليس بحجة .

( ثانيها ) : الاصل ، لدوران الامر بين التعمين والتخيير في الحجية ( وفيه ) : انه مقطوع باطلاقات الأدلة اللفظية ، وبيننا العقلاء على عدم اشتراط طهارة المولد في الرجوع الى أهل الخبرة ، ولم يتم منع من الشارع ، إلا توهم الاجماع .

( ثالثها ) : - وهو الصحيح - فوى ما دل على اعتبارها في امام الجماعة ، وعلى عدم قبول شهادة ولد الزنا ، فان منصب الافتاء أهم من الامامة للجماعة ، وشهادة الشاهد ، فاذا لم يرض الشارع بامامة ولد الزنا ، ولم يعتد بشهادته لخسة في ذاته ، فكيف يرضى بزعامته للمسلمين ، كي يرجع اليه في امور الدين والدنيا .



صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخافاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فلأموام  
ان يقلدوه (١)

﴿ مسألة ٢٣ ﴾ العدالة عبارة عن ملكة اتیان الواجبات ، وترك

المحرمات (٢)

(١) اذا رجع اعتبار هذه الامور في الرجوع الى العدالة فقد تقدم  
السلام فيها ، إلا ان ظاهره ( قدہ ) اعتبار أمر آخر زائداً على العدالة ،  
وإلا كان ذكرها مستدركا ، لتقدم اعتبار العدالة في كلامه ، فاذا كان أمراً  
آخر فوق العدالة - كمرتبة الزهد والتقوى الشديدة ، إذ الاقبال على الدنيا  
قد لا ينافي العدالة ، كما اذا لم يستلزم ترك واجب أو فعل حرام - فلا دليل  
عليه عدا ما يترأى من الرواية المنسوبة الى تفسير العسكري - ع - التي أشار  
اليها في المتن ، وقد تقدم (\*) السلام فيها سنداً ، ودلالة عند التسكلم في  
اشتراط العدالة .

(٢) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : عبارة عن ملكة  
( بل عبارة عن الاستقامة في جادة الشرع ، وعدم الانحراف عنها يميناً  
وشمالاً ) .

### العمارة والاقوال

اختلفت أقوال الفقهاء « قدس الله أسرارهم » في حقيقة العدالة الشرعية  
المعتبرة في مقامات مختلفة ، كالمقام ، وفي امام الجماعة . والشهادة ، والطلاق ،  
وغیر ذلك .

« أحدها » : ما نسب الى المشهور بين العلامة ، ومن تأخر عنه ، بل نسب الى الشهرة مطلقاً من انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى ، أو عليها مع المروءة - كما عن الأكثر - وقد يعبر عنها بالحالة ، أو الهيئة ، أو الملكة .

( ثانياً ) : القول بانها الاجتناب عن المعاصي عن ملكة نفسانية كما عن ظاهر الصدوق ، ووالده ، وعن المفيد في المقنعة ، وغيرهم ، والظاهر رجوع الاول اليه لأن المراد من الملكة هي الملكة الباعثة على الاجتناب بالفعل ، لا مجرد الاقتضاء ، لأن ارتكاب المعصية لغلبة الهوى على الملكة يوجب الفسق اتفاقاً ، فيلزم ان يكون عادلاً وفاسقاً معاً ، فلا بد من تقييد الملكة بان تكون باعثة بالفعل .

( ثالثاً ) : القول بانها مجرد ترك المعاصي ، أو خصوص الكبار من دون اعتبار أن يكون ذلك عن ملكة نفسانية كما عن السرائر ، والوسيلة . بل عن المجلسي ، والسبزواري نسبته الى الأشهر ، والنسبة بين هذا القول والاولين العموم المطلق بناء على رجوع الثاني الى الاول ، والعموم من وجه مع الاول خاصة ، والعموم المطلق مع الثاني بناء على عدم الرجوع . والوجه في الكل ظاهر .

( رابعاً ) : القول بانها الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما نسب الى الشيخ في الخلاف ، والمفيد في كتاب الاشراف ، وابن الجنيد ، لو تمت النسبة .

( خامساً ) : القول بانها حسن الظاهر فقط كما عن أكثر القدماء ، وفي نسبة هذين القولين الى أصحابهما في حقيقة العدالة نظر ، بل ربما يستظهر من كلماتهم انهما طريقان الى العدالة ، لا نفسها ، ويأتي التعرض لهذين القولين



عند البحث عن أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة ، هذه جملة الأقوال في المسألة .

### حقيقة العدالة

أقول : الظاهر أنه ليس للعدالة حقيقة شرعية ، كي يفحص عنها . بل الظاهر أن الشارع اعتبرها بما لها من المعنى العرفي ، واللغوي . وهي لغة الاستواء والاستقامة ، فإذا اسندت إلى الأمور المحسوسة يراد منها الاستقامة الحسية الخارجية - كما في استقامة الجدار والخشبة - وإذا اسندت إلى الأمور المعنوية فيراد منها الاستقامة المعنوية ، فإذا قيل فلان عدل في عقيدته يراد أنه مستقيم العقيدة . أي سلك طريقاً مستقيماً لا اعوجاج فيه ، فهو يوصله إلى الحق ، كما أنه إذا قيل فلان عدل في فهمه يراد أنه مستقيم الفهم لا افراط فيه ولا تفريط ، أو قيل عدل في أخلاقه يراد أنه ذو استقامة فيها لا ضيق فيها ، ولا سعة بدرجة مذمومة ، فالمراد من العدالة المطلقة في نظر الشرع الاستقامة العملية في جادة الشريعة بحيث لا يتخطاها السالك في أفعاله وتركه ، بأن يكون منقاداً لله عز وجل فيما يلزمه فعلاً وتركاً في مقابل الفسق الذي هو خروج عن الطاعة ، فالعدالة شرعاً من صفات الفعل لا النفس ، ويشير إلى هذا جملة من الآيات الشريفة كقوله تعالى : « فأن خفتم أن لا تعدلوا . . . وقوله تعالى : ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء . . . النساء آية ٢ و ١٢٨ » فيوصف الشخص بالعدالة بمحافظ مطابقة أعماله للشرع .

وعليه لا تتحقق العدالة إلا بأن يكون الداعي في اجتناب المعاصي هو الخوف من الله عز وجل ، أو رجاء ثوابه تعالى ، دون سائر الدواعي النفسانية كالرياء والسمعة وحب الجاه . بل لا يكفي في صدقها داعي الحياء من الناس التي

هي من الدواعي المباحة فضلاً عن الدواعي المحرمة ، كالرياء ، والتدليس ، لعدم صدق العدالة الشرعية بغير داع شرعي .

توضيح الحال : ان الداعي لترك المحرمات وفعل الواجبات لا يخلو عن احدى ثلاث ( الاولى ) وجود فضيلة نفسانية المعبر عنها في علم الأخلاق بانقياد العقل العملي للقوة العاقلة ، وتبعيته لها في أعمال قوتي الغضب والشهوة ( وبعبارة أخرى ) هي ضبط الغضب والشهوة تحت اشارة العقل والشرع ، ولازمه العدالة والاستقامة في جميع شئون الانسانية بما لها من العرض العريض ، وربما تشمل ترك المكروهات ، بل المباحات ، وهذه المرتبة لا توجد إلا في الأوحدي من الناس ، إذ هي تالي مرتبة العصمة ، ولا يمكن أن تناط بها الأحكام الشرعية العامة البلوى في مقامات مختلفة ، وإلا لزم تعطيل أحكام كثيرة ، فلا يراد من العدالة الشرعية هذا المعنى قطعاً . ( الثانية ) : أن يكون الداعي وجود الخوف من الله عز وجل من تبة المعصية أو رجاء ثوابه تعالى ، وان لم يكن واحداً لفضيلة نفسانية ، وهذا يكفي في صدق العدالة الشرعية ، إذ هي - كما ذكرنا - الاستقامة العملية في طريق الشرع ، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك ، وكما أن الفضيلة النفسانية تكون داعية للاجتناب عن جميع المعاصي الظاهرة ، والخفية ، كذلك الداعي الالهي ، لأن الخوف من الله تعالى كما أنها تمنع عن المعصية في الظاهر كذلك تمنع في الباطن ، فالعادل من يجتنب عن المعاصي سرّاً وعلانية خوفاً ، أو رجاء منه تعالى . ( الثالثة ) : أن يكون الداعي أحد الدواعي النفسانية ، فان كان ذلك رياء ، فان كان في العبادات يكون معصية ومبطلا للعمل ، ويوجب فسق فاعله ، وان كان في غيرها مثل ان يترك الكذب ، أو الغيبة ، أو نحو ذلك من المحرمات طلباً لاجاءه عند الناس ، وحفظاً لكرامته ، لا خوفاً من الله تعالى ، فلا تتحقق معه العدالة



الشرعية ، لعدم كون الاجتناب لداع شرعي ، كما أنه لا يتحقق الفسق لعدم ارتكابه المعصية فرضاً ، فهو ليس بعادل ولا فاسق ، فلا يترتب عليه آثار شيء منها ، وهذا الداعي قد يتخلف في الباطن فيرتكب المعصية خفية اذا لم تكن منافية لدواعيه النفسانية .

ومما ذكرنا يظهر أنه لو ترك المعصية لعدم وجود المقتضي كأن يترك الزنا لعن فيه لم يكن ذلك من العدالة ، نعم لا يعتبر الابتلاء بالمعصية ، بل يكفي وجود الخوف فيه بحيث لو ابتلى بها على النحو المتعارف (\*) لتركها خوفاً من الله عز وجل ، إلا أن الفرضين نادران ، لوجود المقتضى للمعاصي من قوتي الشهوة والغضب بما لهما من العرض العريض في أغلب الناس ، وابتلائهم بالمعاصي ولا أقل من الكذب والغيبة ، ونحوها .

ثم انه لا بد من رسوخ هذا الخوف في النفس بحيث تكون طبيعة ثانوية للنفس تمنع عن ارتكاب المعصية على وجه الاستمرار ، والدوام بحيث تكون صفة للشخص ، يصدق عليه العادل ، وإلا فلاستقامة آناً ما وفي واقعة أوواقعتين لعروض حالة الخوف اتفاقاً لا توجب صدق مفهوم العدالة ، كما لا يقال للخشبة المعوجة في ذاتها انها عدل اذا عدلت بقصر قاصر آناً ما ، فان الخشبة

(هـ) وجه التقييد بذلك . هـ انه لا يعتبر في صدق العدالة رسوخ الخوف في النفس الى حد لو ابتلى بالمعصية على نحو خارق للعادة ، كما اذا ابتلى بامرأة في الخلوة مع استجماع جميع ماله دخل في رغبة النفس الى الزنا لتركها ، إذ اعتبار هذه المرتبة يوجب سد باب العدالة ، وتعطيل الاحكام المترتبة عليها بل يكفي الابتلاء بالمعصية على النحو المتعارف لأغلب الناس ، إلا انه مع ذلك لا توجد هذه المرتبة التي نعتبرها إلا في قليل من الناس ، فلا تظن التوسعة بمقدار يرجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس في الأموال ، والأنفس ، والأعراض .

العدالة هي ما كانت كذلك بطبيعتها ، ( فظهر ) مما ذكرنا انه يمكن ان يكون مراد من فسرهما بالملكة هو رسوخ الخوف في النفس ، لا انها ملكة كملكة الشجاعة والجود ، كما ( ظهر ) ان هذا المعنى في العدالة لا ينافيه فعل الكبيرة على سبيل الاتفاق فضلا عن الصغيرة فيما اذا ندم على فعلها ، وتاب ، دون ما اذا استمر عليها ، وذلك لعدم زوال وصف العدالة التي صارت طبيعة ثانوية للشخص بمثل ذلك عرفا ، لأنه من قبيل كبوة الجواد ، ونبو السيف يعرض فيزول كما أن الخشبة العدالة اذا عوجت بقصر القاصر تعود الى استقامتها الأولية بعد رفع القصر عنها ، فليس معنى العدالة أن لا يعرضها خطأ أصلا كما هي شأن العصمة ، كما انها ليست كما تقول العامة بالمعنى الواسع الذي لا يؤثر في ازالتها من المعاصي وان استمر عليها .

فتحصل مما ذكرنا أن النسبة بين المفهوم اللغوي ، والشرعي نسبة العام الى الخاص ، إذ هي في اللغة مطلق الاستقامة وفي الشرع الاستقامة في جادة الشرع ، ولا دليل على اعتبار الملكة في العدالة الشرعية عدا وجوه مزيفة .

### أدلة القائلين بالملكة وتزييفها

استدل شيخنا الانصاري ( قدس ) لاعتبار الملكة في العدالة الشرعية بوجوه .

( الأول ) : الأصل . وتقريبه : ان مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليد من ليس له ملكة العدالة ، وعدم جواز الاقتداء به ، وعدم قبول شهادته .

( وفيه ) : انه محكوم بما دل على كفاية الاستقامة العملية في ترتب تلك الآثار على ماستعرف ، مضافا الى انه لا يجري الاصل اذا كان هناك اطلاق



وهذا كاطلاق مادل على مشروعية التقليد ، وجواز الرجوع الى أهل الذكر والفقيه ، فانه قيّد بدليل منفصل بان يكون المرجع عادلا . فاذا شك في اعتبار الملة في مفهوم العدالة كان هذا من دوران الامر بين الاقل والاكثر ، ومعه يرجع الى الاطلاق في غير المقدار المتيقن .

( الوجه الثاني ) : مادل على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة وورعه ، مع أن الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع ماضى من عمره مالم يعلم أو يظن فيه ملة الترك .

( وفيه ) : ان المراد من الوثوق بدينه الوثوق بالتزامه بما دان به قولاً وفعلاً ، وبكفي فيه مجرد الداعي الالهي من الخوف أو الرجاء ، ولا يعتبر فيه وجود الملة المقصودة ، وبكفي في الوثوق باستمراره على ما كان عليه في الماضي من الالتزام بالدين الوثوق ببقاء الداعي المذكور في المستقبل .

( الوجه الثالث ) : مادل على اعتبار المأمونية والعفة ، والصيانة ، والصلاح ، وغيرها ، مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد . مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه .

( وفيه ) : انه ليس شي من هذه العناوين من الصفات النفسانية لغة وعرفاً ، بل هي إما عناوين لفعل النفس أو لفعل الجوارح - كما ذكرنا - .

( الوجه الرابع ) : صحيحة ابن أبي يعفور ، ويأتي الكلام فيها بعيد هذا عند ملاحظة أخبار الباب ، وتعرف قصورها عن الدلالة على ذلك .

### العدالة والاخبار

ويدل على ما ذكرنا من عدم ثبوت حقيقة شرعية لمفهوم العدالة ، وايسkalها الى الفهم العرفي : انه لم يرد في شيء من الروايات تفسير لحقيقة العدالة

الشرعية ، وما ورد منها فاعلم هي لبيان الطريق الى معرفتها ، عدا ما قيل في صحيحة ابن أبي يعفور من حملها على المعرف المنطقي دون الاصولي ، ويأتي انشاء الله تعالى انها أيضاً واردة لبيان ما يعرف به عدالة الرجل .

توضيح الحال : ان الروايات الواردة في المقام على طوائف ثلاث الاولى : الروايات التي اخذ العدالة فيها موضوعاً للحكم بما لها من المفهوم ، كبعض الروايات الواردة في اشتراط العدالة في إمام الجماعة (\*) وفي قبول الشهادة (\*\*) وصحة الطلاق (\*\*\*) وغير ذلك ، وقد ورد في الكتاب العزيز أيضاً جملة من الآيات الشريفة الدالة على اعتبار العدالة بما لها من المفهوم . كقوله تعالى : « واشهدوا ذوي عدل منكم . . . الطلاق آية ٢ » وقوله تعالى : « ائمان ذوا عدل منكم . . . المائدة آية ١٥ » ولادلالة لهذه على اعتبار الملكة في العدالة ، لما عرفت من أن العدالة لغة هي الاستقامة ، فهي في نظر الشرع الاستقامة في طريقه .

الطائفة الثانية : الروايات الدالة على ترتيب الآثار المذكورة على

(\*) كقوله - ع - في رواية سماعة « ان كان إماماً عدلاً فليصل اخرى - الى أن قال - وليدخل مع الامام . . . الحديث ( الوسائل كتاب الصلاة ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢ ) .

(\*\*) كقوله - ع - في رواية عبد الرحمن بن الحجاج « لا بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلاً ، ( الوسائل ب ٣٢ من أبواب الشهادة ح ١ ) .

(\*\*\*) كقوله - ع - في رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر في حديث « يطأها اذا طهرت من حيضها قبل أن يغشاها بشاهدين عدلين . . . ( الوسائل كتاب الطلاق ب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ح ٤ ) .



عناوين اخر تساوق العدالة ، كالصائين (\*) والخير ، والمأمون ، والمرضي ،  
والصالح ، والمستور ، والعفيف ومن تثق بدينه ، ومن ليس بينه وبين الله  
طلبة ، الى غير ذلك من العناوين المنترعة من فعل الواجبات ، وترك المحرمات  
اذا كان بداعي الخوف منه تعالى ، وبمقتضى الالتزام بالدين مع وجود المقتضى  
للعصيان من القوى والمشتبهات النفسانية ، فان الصائين عن المعصية ليس إلا  
من تركها اختياراً بداعي الخوف مع وجود المقتضى النفساني لفعلها ، فالصيانة  
عن المعصية تساوق مفهوم العدالة - التي هي بمعنى الاستقامة العملية على جادة  
الشرع - وكذلك بقية العناوين المذكورة ، فان الخير من كانت أعماله خيراً  
مطابقاً للشرع والعقل ، والمأمون من أمن الناس من شره ، والمرضي من  
كانت أعماله مرضية لله تعالى ، والصالح من صلت أعماله ، وليس شيء من هذه  
العناوين صفة نفسانية . بل الستر والعفاف لغة أيضاً من عناوين الفعل ، لامن  
(\*) وهي روايات كثيرة ذكرت اكثرها في كتاب الشهادات ، وبعضها في

كتاب الصلاة في شرائط امام الجماعة من كتاب الوسائل .

( منها ) رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - قال لا بأس بشهادة الضيف اذا  
كان عفيفاً صائناً . . . الحديث ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٠ ) ،  
( منها ) رواية عمار بن مروان عن أبي عبد الله - ع - في الرجل يشهد لابنه ،  
والابن لأبيه ، والرجل لامرأته ، لا بأس بذلك اذا كان خيراً . . . الحديث ( الوسائل  
ب ٤١ من كتاب الشهادات ح ٩ )

( منها ) رواية أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه - ع - ان شهادة الأخ  
لأخيه تجوز اذا كان مرضياً ، ومعه شاهد اخر ( الوسائل في الباب المذكور ح ١٨ )  
( منها ) رواية العلابن سيابة عن أبي عبد الله ان أبا جعفر - ع - قال لا تقبل  
شهادة سابق الحاج . . . إلى أن قال - قلت : فالمكاري والجمال والملاح ؟ فقال : وما بأس  
بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٣٤ ح ١ ) .

صفات النفس ، وكونها من الفضائل النفسانية اصطلاح لعلماء الاخلاق لا وجه  
لحمل الروايات عليه و ( الستر ) لغة بمعنى تغطية الشيء ، والستر من الله اتقاء  
الذنوب ، ومن الناس ستر الذنوب عنهم . و ( العفة ) بمعنى الكف والامتناع  
عما لا يحل أو لا يجمل ، فالممتنع عن ذلك هو العفيف ، وفي الدعاء ( اللهم  
حصن فرجي وأعفه ) أي صنه ، واحفظه ، وامنعه عن الحرام ، وفي الخبر « أي  
الاجتهاد أفضل من عفة بطن ، وفرج » .

ولو سلم : أن مفهوم العفاف ، والصون ، والكف ، ونحوها مفاهيم  
وجودية لا مجرد ترك المعاصي بداعي النهي اختياراً ، إذ هي عناوين توليدية  
من اختيار الترك على الفعل ، أو بالعكس ، فتكون مقدمة رتبة على نفس الترك  
أو الفعل - فلم يضر بالمقصود ، لان ذلك لا يخرجها عن كونها افعالا للنفس ،  
وأما انها من صفاتها وملسكاتها فلا ، ولا مجال لاحتمال ان تكون العدالة الشرعية  
شيئاً وراء هذه الامور المعبر عنها بالملسكة ، كي تقيد اطلاق هذه الروايات بما  
دل على اعتبارها ، لعدم وجود ما يقتضي التقييد .

الطائفة الثالثة : الروايات الواردة لبيان طريق معرفة العدالة ، وهي  
الروايات الدالة على ان حسن الظاهر كاشف عن العدالة الواقعية ، إذ مفادها ان  
الاستقامة الواقعية في الدين تعرف بالاستقامة الظاهرية . بان يكون ظاهر  
الرجل ظاهراً مأموناً ، ويكون مواظباً على الطاعات في الجملة ، كحضور الجماعة  
ونحوها ، من غير ان يشاهد منه ذنب ، أو يشهد بذلك شاهدان ، أو كان بحيث  
لو سئل أهل محلته عن حاله قالوا لانعلم منه الا خيراً ، كما ورد بذلك كله روايات  
كثيرة ، وبغيننا عن ذكرها على وجه التفصيل أجمع رواية في هذا الباب ،  
واصحبها سنداً .

وهي صحيحة ابن أبي يعقوب قال : قلت لأبي عبد الله - ع - بم تعرف



عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن ، والفرج ، واليد ، واللسان ، وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعده الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف . وغير ذلك - والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته ، وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تركيته ، واظهار عدالته في الناس . . . الحديث » ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١ )

وقد اشتمل صدر الصحيحة على جملة ثلاث الاولى قوله - ع - : « ان يعرفوه بالستر والعفاف . . . » الثانية قوله - ع - : « ويعرف باجتناب الكبائر . . . » الثالثة قوله - ع - : « والدلالة على ذلك كله . . . » لا كلام في ان المراد من الجملة الثالثة هو بيان الطريق لاثبات العدالة بحسن الظاهر ، لان المراد من ستر العيوب سترها عن الناس ، حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك ، لحمة التجسس عن حال من يتستر بعيوبه ، ومعاصيه ، مضافاً الى صراحة قوله - ع - « والدلالة » في ذلك للزوم المغيرة بين الدال والمدلول فحصل المراد : ان من حسن ظاهره ثبتت عدالته ، ووجبت تركيته واظهار عدالته للناس .

وانما الكلام في ان الجملة الاولى هل هي لبيان حقيقة العدالة ، او لبيان الطريق الى معرفتها ؟ حملها شيخنا العلامة الانصاري ( قدس ) في رسالة العدالة : على بيان حقيقة العدالة ، وما هيئتها ، لا الطريق اليها بحمل المعرف فيها على المعرف المنطقي لا الاصولي . وحاصل ما ذكره في تقريب ذلك : هو ان الستر ، والعفاف ، والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية - وهي الستر والعفاف - معرفاً للعدالة ، فلا يجوز ان يكون اخص منها ، بل لا بد من

مساواته لها ، ولا يمكن ان تكون الصفة النفسانية طريقاً الى معرفة العدالة ، اذ لو كانت طريقاً اليها كانت العدالة نفس اجتناب الكبر المفسد عنها ، وطريقيتها اليها أمر واضح لا يحتاج الى السؤال ، مضافاً الى لغويتها بملاحظة قوله - ع - فيما بعد : « والدلالة على ذلك كله ان يكون سائراً . . . » فانه على ما ذكر يكون أمانة على أمانة ، فيكون الأمانة الاولى - اي المصلحة - خالية عن الفائدة ، مستغنى عنها بذكر أمانتها ، اذ لا حاجة الى ذكر امانة تذكرها امانة اخرى ثم جعل ( قدّه ) الجملة الثانية متممة للمعرف الاول ، وجعلها من قبيل التخصيص بعد التعميم ، والتقسيد بعد الاطلاق تنبيهها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة ، اذ مقتضى اطلاق قوله - ع - « كف البطن . . . الخ » هو الكف عن مطلق المعاصي الراجعة الى الجوارح المذكورة كبيرة كانت او صغيرة .

وفيه : اولاً ان الستر والعفاف ليسا من الصفات النفسانية لغة وعرفاً - كما عرفت - وانما عدا من الفضائل النفسانية في علم الاخلاق فقط بل هما لغة من الافعال - كما تقدم - ، فالمراد من الستر ستر الذنوب منه تعالى - بمعنى عدم ارتكابها - بقرينة الذيل المراد به الستر من الناس ، كما ان المراد من العفاف حفظ النفس عن المعاصي فيكون عطف الكف عليها من قبيل عطف التفسير ، وعلى هذا لا وجه لما ذكره ( قدّه ) من اشتمال الجملة الاولى على الصفة النفسانية .  
وثانياً : ان الحمل على المعرف المنطقي خلاف ظاهر السؤال ، والخروج عن ظهوره بظهور الجواب في المعرف المنطقي غير صحيح - كما ذكرنا - .

وثالثاً : انه لا بد في معرف الشيء من صحة حمله عليه ، وفي الصحيحة الشريفة لم تجعل نفس الامور المذكورة - اي الستر والعفاف والكف - معروفاً كي تحمل على العدالة حمل المعرف على المعرف ، وانما جعل - ع - معرفها معروفة



الرجل بهذه الامور . ولا يصح حملها على العدالة بان يقال : « العدالة معروفة الرجل بالستر والعفاف » . ولا مجال لاحتمال ان يكون قوله - ع - « ان تعرفوه إعادة لقول السائل - فكانه قال السائل بما تعرف عدالة الرجل فقال - ع - : « تعرف بكذا » كي يكون المعرف في الحقيقة نفس هذه الامور - لأن هذا الاحتمال لا يلائم ادخال ( أن ) المصدرية على « تعرفوه » ولا تذكير الضمير الراجع الى الرجل ، اذ اللازم على هذا ان يقول « تعرف » كي يرجع الضمير فيه الى العدالة من دون ادخال ( أن ) المصدرية فاجواب بقوله - ع - « أن تعرفوه بالستر والعفاف . . الخ » ظاهر في إرادة المعروفة بهذه الامور بمعنى الشيا ع عند الناس ، فيدل على أن الشيا ع بها طريق لمعرفة العدالة تعبدًا . ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخنا المحققين ( قد ه ) ( \* ) من أنه تعريف باللازم ، فانه ( قد ه ) تبسع الشيخ الانصاري في صرف الجواب الى بيان تعريف العدالة تعريفاً منطقياً ، وان خالفه في ان العدالة هي الملكة ، الا انه مع ذلك حمل الرواية على التعريف باللازم المساوي ، اذ الاستقامة العملية في جادة الشرع تلازم الكف عن المعاصي ، والاجتناب عنها اختياراً ، وجعل السر في التعريف باللازمين المذكورين - اي الكف عن المعاصي والاجتناب عنها - أقر بيتهما الى الفهم عن نفس الملزوم غالباً ، فهما معرفتان منطقيتان للعدالة والجملة الثالثة معرف اصولي لها .

وجه الضعف : ان هذا انما يتم لو كان المعرف نفس هذه الامور لا معروفة الرجل بها ، فلا مناص عن حمل الجواب على المعرف الاصولي دون المنطقي ، وبذلك يظهر أنه لا ينحصر منشأ ظهور الرواية في أنها ناظرة إلى المعرف الاصولي بظهور السؤال في ذلك حتى يقال بأنه لا ينافي جهل السائل



بحقيقة العدالة فأجابه الامام - ع - أولاً ببيان حقيقتها تفضلاً ، ثم ذكر له الطريق الى معرفتها بقوله « والدلالة على ذلك كله ... الخ » فتحصل ان الجواب في نفسه ظاهر في بيان طريق معرفة العدالة ، كما أن السؤال كان عنه .  
 فالصحيح أن يقال : إن الصحيح - ساكتة عن بيان حقيقة العدالة بنفسها ، أو بلازمها ، إذ غاية ما يدل عليه قوله - ع - : « أن تعرفوه بالستر والعفاف ... الخ » هو أن اشتهار الشخص بهذه الامور طريق إلى ثبوت العدالة تعبداً ، وأما ان هذه الامور هل هي نفس العدالة ، أو انها لازمة ، أو ملزومة فالجواب ساكت عن ذلك . نعم لا ننكر دلالة على نحو ارتباط بينها ، وبين العدالة ، وأما أن كيفية الارتباط هل هي على نحو العينية والاتحاد أو الملازمة ، أو العملية والمعلولية فمخرجة عن نطاقها ، فلا بد في اثبات ذلك من دليل خارج ، وأما الجملة الثانية فهي لبيان طريق معرفة الناس لاجتناب القبائح ، إذ معرفة الستر والعفاف وكف الجوارح عن جميع المعاصي لما كانت تحتاج إلى طول المعاشرة والمواظبة على جميع حالات الشخص سرّاً وعلانية ، وهذا أمر عسر سهل الامام - ع - ذلك بالاكتفاء بمعرفة اجتناب الكبار (\*) ثم لما كان معرفة الاجتناب عنها واقعاً أيضاً لا تخلو عن عسر سهل الامام - ع -

(\*) هذا بناء على رجوع الضمير في قوله « تعرف » إلى ما ذكر في الجملة الاولى من الستر والعفاف والكف ، وقراءة الرفع بكونه عطفاً على الجملة الاولى برأسها ، ويحتمل قريباً رجوع الضمير إلى الرجل ، وقراءة النسب بعطفه على مدخول أن فيكون عطفاً تفسيرياً للجملة الاولى ووجه التكرار هو الاجمال بعد التفصيل ، والدلالة على كفاية الاشتهار باجتناب الكبار في إحراز العدالة ، وانه لا يعتبر ترك مطلق المعصية في معرفتها وإحرازها ، وهذا لا ينافي ترك مطلق المعصية في حقيقة العدالة . وهذا مبني على قراءة « يعرف » بالياء كما في نسخ الوسائل .



الأمر أكثر من ذلك ، فجعل ستره لعيوب نفسه ، وعدم ارتكابه المعصية جهراً ،  
وتعاهده الصلوات الخمس بحضور جماعة المسلمين في مصلاهم دليلاً وأمانة على  
اجتناب الكبائر .

وحيث أن ظاهر الصحيحة بل صريحها أن تعاهد الجماعة إنما هو لأحراز  
أنه يصلي واقماً ، وليس في مقام الطغيان والتفرد على المولى تكون نتيجة  
الصحيحة أن الشارع المقدس قد جعل كون الشخص مصلياً ، وتعاهده للصلوات  
الخمس في أي مكان من الامكنة من المسجد أو غيره دليلاً وأمانة على أنه عادل ،  
إذا لم نره يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان بذلك ، ويستفاد من الصحيحة  
أن حمل المسلم على الصحة لا يجري في الصلوات فإذا لم نره أنه يصلي ولم تقم  
أمانة على ذلك لم نحكم بانه من المصلين ولا يمكننا ترتيب آثاره عليه .

فتحصل من جميع ما ذكرنا : أن الصحيحة كما أنها قاصرة عن الدلالة  
على اعتبار المصلحة في العدالة الشرعية ، كذلك تكون قاصرة عن الدلالة على  
بيان حقيقتها رأساً . إذ هي متمحضة في بيان الطريق اليها من الشيعاء وحسن الظاهر .

### العدالة والمروة

هل يعتبر المروة في حقيقة العدالة الشرعية ؟ لم يعتبرها المصنف ( قدس )  
في حقيقتها في المقام ، إلا أنه صرح باعتبارها فيها في ( مسألة ١٢ ) من  
شرائط إمام الجماعة ، وبذلك يقع التنافي بين الموردين ، وهكذا الكلام بالنسبة  
إلى ارتكاب الصغائر ، فإنه في المقام اطلق المحرمات ومقتضاه شمول الصغيرة ،  
وفي تلك المسألة ذكر أن المعتبر في العدالة عدم الاصرار عليها لا عدمها لارأساً ،  
والصحيح هو ما ذكره هنا بالنسبة إلى كلا الأمرين فناسب المقام أن نتكلم  
في هذين الأمرين .

فنقول فسر الفقهاء المروءة (\*) بالتجنب عن الامور الدنية ، أو عما لا يليق بامثاله من المباحات ، أو عما يسقط العزة عن القلوب ، ويدل على عدم الحياء . وعدم المبالاة بمحاسن الأخلاق وذلك كالاكل في السوق لغير السوقي وكشف الرأس في المجالس ، ومد الرجل بين الناس ، وأمثال ذلك ، حتى أن بعضهم عبر عن العدالة بالاستحياء عن الخالق والمخلوق والاستقامة على جادتي الشرع والعرف .

ونسب اعتبارها في حقيقة العدالة الى المشهور ممن تأخر عن العلامة ، وقد سبق في نقل الأقوال تقييد الملائكة النفسانية بالبعث على ملازمة التقوى والمروءة عن العلامة ، ومن تأخر عنه ، وحكى عن تقدم عليه عدم اعتبارها فيها .

ولا يخفى : أن القائلين باعتبارها يفرقون بين التقوى ، والمروءة بأن منافيات المروءة إنما توجب سلب العدالة فقط ، ولا توجب الفسق بخلاف مخالفة التقوى ، فإنها تقتضي فسق المخالف ففاقد المروءة ليس بفاسق ولا عادل ،

(\*) المروءة أصله المروءة على ، فعولة ، قامت الهمزة واواً فادغمت فيها . وهي لغة بمعنى « الرجولية » أو كمالها كما عن جملة من اللغويين وربما يقال انها بمعنى « الانسانية » لأن مادتها « المرء » وهو بمعنى الانسان يطلق على الذكر والمؤنث كالمرء والمرأة وفسرت في الأخبار باستصلاح المال ، وباصلاح المعيشة ، وبوضع الرجل خوانه بفناء داره ، وب تلاوة القرآن ، وعمارة المساجد ، واتخاذ الاخوان في الحضر ، وبذل الزاد ، وحسن الخلق ، والمزاح بغير معاصي الله في السفر . لاحظ كتاب البحار ج ١٦ باب معنى الفتوة والمروءة ص ٨٨ طبع الكمباني

وهذه الامور كلها محاسن أخلاقية لا تكون دخيلة في العدالة الشرعية ، ولم يردّها الفقهاء أيضاً ، وإنما أرادوا المعنى الذي ذكر في المتن ، وهو أيضاً لا دليل عليه



ولا يترتب عليه آثار شيء منهما . ثم ان القائلين باعتبارها في العدالة لا يقولون باخلال الصغيرة بها . مع عدم الاصرار ، والانصاف ان عدم اخلال الحرام بها مع اخلال المباح بها أمر مستبعد في نفسه ، هذا ، مضافا الى عدم الدليل على اعتبارها فيها ، إذ عمدة ما استدلل به قوله - ع - في صحيحة ابن أبي يعفور « أن تعرفوه بالستر والعفاف والكف ... الخ » بدعوى عموم المتعلق للعيوب الشرعية والعرفية .

والجواب : ان صدور الكلام المزبور من الشارع يوجب صرفه الى ما يعد عيباً ونقصاً في نظره ، فالمراد العيوب الشرعية خاصة - أي المعصية - دون مطلق النقائص ، وهذا من دون فرق بين يكون المراد من الستر والعفاف الفعل الخارجى ، أو الصفة النفسانية إذ المراد على الثاني ملكة الاجتناب عن خصوص المعصية لا مطلق العيب . فمقتضى اطلاق الصحيحة نفي اعتبار المرءة في العدالة لا اعتبارها . هذا مع قطع النظر عن توقف الاستدلال المذكور على أن تكون الصحيحة لبيان المعرف المنطقي للعدالة وقد عرفت فساده ، وانها لبيان المعرف الاصولي . وعليه فاعتبار المرءة في طريق احراز العدالة على تقدير تسليم العموم لا يلزم اعتبارها في حقيقتها ، إذ غايتها الدلالة على أن مرتكب المنافي للمرءة لا يحكم بعدالته ، لا أنه ليس بعادل واقعاً . وأما الاستدلال عليه بأن عدم المبالات بعادات الناس كاشف عن عدم المبالات بالدين ففي غاية الضعف ، إذ لا ملازمة بينهما أصلاً .

فالصحيح أن يقال ان ارتكاب منافي المرءة ان كان موجباً لهتك مرتكبه فهو محرم بالعنوان الثانوي ، لحمة هتك المؤمن سواء كان نفسه ، أو غيره ، فانه بارتكابه هذا هاتك للمؤمن . وان لم يكن موجباً للهتك إلا أنه لم يكن مناسباً لمرتكبه عرفاً فلا ينافي العدالة .

## العدالة والصفائر

أشرنا الى أن المصنف ( قدّه ) لم يفرق في المقام بين الصغيرة والكبيرة في اعتبار عدمهما في حقيقة العدالة ، وان خالف ما هنا ما ذكره في شرائط امام الجماعة ، ولا يخفى ان المعاصي كلها كبيرة في نفسها فان مخالفة الخالق ومعصيته كبيرة لا محالة ، ومع ذلك فبعض المعاصي أكبر من الآخر ، وبذلك تقسم المعصية الى كبيرة وصغيرة ، وبما أن الصحيح عدم الفرق بينهما في الاخلال بالعدالة فلا يهمننا التعرض لتشخيص الكبائر عن غيرها .

فنقول : مقتضى المفهوم العرفي واللفظي - الذي ذكرناه للعدالة - هو لزوم الاجتناب عن الصغيرة أيضاً ، فان العدالة عند الاطلاق هي الاستقامة المطلقة في جادة الشرع ، والمعصية مطلقاً انحراف عنها ، وما ذكرناه من عدم منافاة الكبيرة لها فضلاً عن الصغيرة فانما هو في صورة التوبة والندم ، كما قيدناه بها . وبالجملة : مرتكب الحرام في حال ارتكابه يخرج عن العدالة سواء كان الحرام صغيرة أم كبيرة ، ويعود اليها بالتوبة والندم ولو كان ما ارتكبه كبيرة ، إلا أنه مع ذلك اشتهر بينهم أن الصفائر لا تنافي العدالة .

وقد استدل عليه بوجوه :

( أحدها ) : ( \* ) وهي عمدتها قوله - ع - في صحيحة ابن أبي يعفور : « ويعرف باجتناب الكبائر » .

( وفيه ) : أولاً : انه مبني على ما استظهره الشيخ ( قدّه ) من ان الصحيحة لبيان المعرف المنطقي فتسكون حقيقة العدالة هي اجتناب الكبائر فقط ، واما على ما استظرناه من انها لبيان الامارة على العدالة فلا دلالة لها ( \* ) وهو ما يظهر من مطاري كلمات شيخنا الانصاري ( قدّه ) في رسالة العدالة



على ذلك ، إذ عليه تكون اجتناب الكبائر أمانة على العدالة الواقعية مالم تحوز صدور الصغائر منه ، فان الامارة انما تكون حجة مالم يعلم خلاف ، فكلأنه قيل يكفي في احراز العدالة المطلقة اجتناب الكبائر ، ولا حاجة الى احراز الاجتناب عن الصغائر ، وهذا لا يدل على عدم اخلال الصغائر بحقيقتها . ( الوجه الثاني ) ( \* ) ان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر - كما ورد في الكتاب والسنة - يقتضي دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر ، لأن فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر لا يوجب بعداً عن المولى بعد تكفيرها ، فهو أولى من التوبة في بقاء العدالة به ، لأنها رفع ، وهذا دفع ، لأن العدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة ، ولا تزول بالصغيرة .

( وفيه ) أولاً : ان تكفير الصغائر معلق على اجتناب الكبائر على الاطلاق ، فلو ارتكب كبيرة ولو في آخر عمره لم تغفر له الصغائر الصادرة طيلة حياته ، وعليه فلا يمكن الحكم بعدالة من ارتكب الصغيرة ، لاحتمال انه لا يغفر له بارتكابه الكبيرة بعد ذلك ( قل قيل ) : يمكن احراز اجتنابه الكبائر بعد ذلك بالاستصحاب بناء على جريانه في الامور المستقبلية - كما هو الصحيح - ( قلت ) : لو تم ذلك فاعما يتم بالنسبة الى المحرمات بناء على أن الاجتناب عنوان لنفس التروك ، لانه أمر وجودي ملازم له ، وأما في الواجبات فمقتضى الأصل عدم الاتيان بها فيما بعد ، فلا يمكن ترتيب آثار العدالة على من يشك في تركه الواجب بعد ذلك .

وثانياً : ان مجرد غفران الذنوب بغير التوبة تفضلاً منه تعالى لا يوجب صدق العدالة ، بخلاف التوبة ، فانها كاشفة عن رسوخ الخوف في النفس ( \* ) وهو ما ذكره شيخنا المحقق الاصفهاني في رسالة الاجتهاد والتقليد

المقتضي لترك المعصية ، ومن آثاره الندم عليها لو صدرت منه اتفاقاً ، لغلبة القوى النفسانية ، وأما اذا كان المقتضي قاصراً من الأول بحيث لا يردعه عن ارتكاب بعض الذنوب ، واتفق انه تعالى عفى عنها ، فلا يصدق عليه العادل وان لم يعاقب على ذنبه ، لأن الانحراف مطلقاً يضر بصدق الاستقامة المطلقة ( وبعبارة اخرى ) لا تدور العدالة وعدمها مدار عدم استحقاق العقوبة على الذنب واستحقاقها ، كي يقال الصغار بعد تكفيرها لا تضر بالعدالة ، بل المدار على صدق الاستقامة المطلقة في جادة الشرع وعدم صدقها ، ولو بالانحراف عنها بقليل .

( الوجه الثالث ) : ( \* ) هو انه بعدما نفيا وجود حقيقة شرعية للعدالة فهي تكون كسائر الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي مما يتحمل المسامحات العرفية ، كاطلاق الصاع من الخنطة على الخنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيء يسير من تراب ، أو تبين ونحوه مما يتسامح فيه ، فحكمهم متبوع في تشخيص موضوعات الأحكام ، وان كان مبنياً على هذا النحو من المسامحات غير الموجبة لكون الاطلاق اطلاقاً مجازياً ، والعدالة من هذا القبيل لأن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون الى حرمتها حال الارتكاب ، أو يلتفتون اليها ولكن يكتفون في ارتكابها باعذار عرفية مسامحة ، كترك الأمر بالمعروف ، أو النهي عن المنكر ، أو الخروج عن مجلس الغيبة ، ونحوها ، حياء ، مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم ، فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل السر ، والعفاف ، والخير ، والصلاح . وهذا بخلاف مثل الزنا ، واللواط ، وشرب الخمر ، وقتل النفس ، ونظائرها مما يرونها كبيرة ، فانها غير قابلة عندهم للمسامحة ،



وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً (١)

فهذا هو الفارق بين الصغيرة والكبيرة .

( وفيه ) : أن الأعدار العرفية اذا كانت بحيث تمنع عن صدق المعصية ومقبولة شرعاً ، فلا فرق بين الكبار والصغار ، وان لم تكن بهذه المثابة فكيف لا يضر ارتكاب المعصية معها بصدق مفهوم العدالة بالمعنى الذي ذكرناه لها ، فان الاستقامة المطلقة لا يمكن صدقها مع الانحراف بالمعصية ، ولو كان انحرافاً يسيراً ( وبعبارة واضحة ) الانحراف اليسير ينافي الاستقامة المطلقة ، وان كان لا ينافي مطلق الاستقامة ، والعدالة عند الاطلاق هو الاول ، دون الثاني ، وأما الغفلة عن الحرمة حال الارتكاب فهي عذر مطلقاً ، فلا تكون فارقة بين الصغيرة والكبيرة . فلاقوى ان مطلق المعصية تنافي العدالة .

(١) سبق في نقل الأقوال أنه نسب الى بعض الاصحاب القول بان العدالة هي حسن الظاهر ، بل نسب الى آخرين القول بانها مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وان لم يكن ظاهره حسناً ، وعلى تقدير صحة النسبة فلا دليل على ذلك ، إذ عمدة ما يستدل به للقولين هي الأخبار . وقد يتوهم الناظر أنها في مقام بيان حقيقة العدالة ، ولكن دقيق النظر فيها يقضي بانها لبيان الطريق اليها ، فان العدالة - التي هي عبارة عن الاستقامة الواقعية في الدين ، قولاً ، وفعلاً ، واعتقاداً لما كانت من الأوصاف غير القابلة للعلم بها عادة ، وتحتاج الى معايشرة تامة في جميع الحالات وهذه لا تتفق لغالب الناس ، بل لا يمكن تحصيل العلم بالعدالة الواقعية ، إذ رب شخص في الظاهر في غاية التقوى والصلاح ، وهو في الباطن من أهل الشرك والنفاق ، وهذا مما لا يعلمه إلا الله تعالى ، واناطة الاحكام الكثيرة على احراز العدالة الواقعية توجب تعطيلها - جعل في الشريعة السمحاء حسن الظاهر طريقاً ، وأمانة عليها ، تسهيلاً

على المكلفين وارفاقاً بهم .

ويدل على ذلك جملة من الروايات .

( منها ) قوله - ع - : في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ( \* ) :

« والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، وتفتيش ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تركيته ، وإظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ موافقتهن بحضور جماعة من المسلمين وإن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة ، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات ، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فإن ذلك يجيز شهادته ، وعدالته بين المسلمين ، وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ، ويتعاهد جماعة المسلمين . . . الحديث » .

فإن الاستفادة من قوله - ع - « والدلالة على ذلك إلى قوله - ع - وإظهار عدالته في الناس » أن من تستر بعيوبه الشرعية بين الناس يحكم بعدالته ، ولو مع احتمال ارتكابه المعصية في الخلوة ، بل الاستفادة من قوله - ع - « ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إلى قوله فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين » أن من حضر جماعة المسلمين في أوقات الصلوات الخمس بحيث لم يكن له معايشرة مع الناس إلا بهذا المقدار يحكم بعدالته أيضاً ، ولو مع الجهل بأحواله في سائر أعماله ، بحيث لو سئل عنه في قبيلته قالوا : ما رأينا منه إلا المواظبة على الصلوات ، والتعاهد لأوقاتها ، وهي المراد بالخير المذكور في قوله - ع - « ما رأينا



منه إلا خيراً » فهذا المقدار يكفي في الحكم بعدالته ، ولا يحتاج الى المعاشرة معه في جميع الحالات ، فان حضور الجماعة أمانة تعبدية على كونه تاركا للمعصية ، وعاملا بالطاعات ، لقوله - ع - « وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب » نعم من كان مجهول الحال رأساً بحيث لا يحضر جماعة المسلمين ، ولم يكن له معاشرة مع أحد لا طريق لنا الى عدالته . بل أشرنا فيما تقدم (\*) الى ان المستفاد من الصحيحة ان من لم يحضر جماعة المسلمين لا دليل على انه يصلي ، لقوله - ع - « وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ، ويتعاهد جماعة المسلمين ، وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي . . . »

( ومنها ) : صحيحة حريز عن أبي عبد الله - ع - في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ، ولم يعدل الآخران ؟ فقال : اذا كانوا من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً . . . ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٧ ) .

والمتحصل من مجموع الصحيحتين : هو ان من لم يظهر منه فسق وحضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته ، ولو جهل حاله في سائر أعماله .

( ربما يتوهم ) : ان مجرد ذلك لا يكفي في الحكم بالعدالة ، بل لابد فيه من المعاشرة معه بمقدار لو كان فيه عيب ديني لظهر ، ولا يكفي فيه المرة والمرات ، بل لابد من المصاحبة والمعاشرة معه بمقدار لو سئل المعاشرون له عن حاله صح لهم أن يقولوا : ما رأينا منه إلا خيراً ، وذلك لعدم صدق ستر الذنوب إلا في مورد كانت معرضاً للظهور ، وهذا لا يكون إلا بالمعاشرة ،

ولمؤثقة سماعة (\*) عن أبي عبد الله - ع - قال: قال من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته ، وكملت مروته ، وظهر عدله ، ووجبت اخوته ( الوسائل كتاب الحج ب ١٥٢ من أبواب العشرة ح ٢ ) .

بدعوى ان مفهومها عدم ثبوت عدالة من لم يكن فيه الخصال الثلاث المتوقعة على المعاشرة ، ولو من باب السلب بانتفاء الموضوع .

والجواب : أما عن عدم صدق الستر إلا بالمعاشرة فإنه يكفي في صدقه مجرد حضور جماعة المسلمين وعدم ظهور معصية منه ، كما دل على ذلك صحيحة ابن أبي يعفور: وأما عن المعارضة ( فأولا ) بأن الحكم في المؤثقة ليس على نحو القضية الشرطية كي تقع المعارضة ، فإن كلمة ( من ) فيها موصولة ، فهي قضية حملية لا مفهوم لها ، وغايتها الدلالة على ثبوت الحكم لموضوعه . ونتيجة الجمع بينها وبين الصحيحة أمارية كل من المعاشرة وحضور الجماعة على الوجه المذكور . (ثانياً) : لو سلم انها شرطية فليس الشرط فيها عدم المعاشرة رأساً ، بل عدم كل من الظلم والكذب وخلف الوعد في فرض المعاشرة ، فالمفهوم انما هو بعد تحقق المقسم ، لا السلب بانتفاء الموضوع . ( وثالثاً ) : لو سلم ذلك أيضاً فلا دلالة لها على الانحصار ، لأن كلمة ( من ) في الجواب في قوله - ع - « كان ممن »

(\*) وهي مروية عنه - ع - بطرق عديدة منها ما عن الكافي بإسناده عن سماعة وكلهم ثقات ، نعم فيهم عثمان بن عيسى ، والأظهر انه ثقة ، كما ذكرنا في ص ١٧٧ من مباحث المياه . وفي ج ٣ الوسائل ب ٤١ من كتاب الشهادات ح ١٤ روى هذا الحديث عن الخصال والعيون ، وما عن الخصال ضعيف بزيد بن محمد ، وعبد الله بن أحمد الطائي ، وأبيه ، وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا - ع - بطرق ثلاثة كلها مجهولة .



للتبعية ، فهي قرينة على عدم انحصار أمانة العدالة فيما ذكر في الوثيقة فلا تنافي  
حجية أمانة أخرى في عرضها ، ولأجل ذلك لا يحتمل اختصاص حرمة الغيبة  
بمن كان واجداً للصفات المذكورة في الوثيقة . ( ورابعاً ) : لو قطعنا النظر عن  
ذلك كله ، وسألنا دلائلها على الانحصار كانت المعارضة بينهما بالعموم من وجه  
ولا بد من الجمع بينهما إما بالتقييد بـ ( و ) أو بـ ( أو ) والثاني هو الأظهر كما  
حققناه في الاصول ( \* ) ونتيجة الجمع أيضاً ما ذكر من أمانة كل منهما .

( \* ) وبجمل الكلام في ذلك هو انه اذا كان حكم واحد مترتباً في دليلين على  
موضوعين كانت النسبة بينهما العموم من وجه فهو لا يخلو عن احدى صور ثلاث :  
( الاولى ) أن تكون القضية في كل من الدليلين حملية لا مفهوم لها ، كما اذا قال د يجب  
تقصير الصلاة عند خفاء الجدران ، وقال في الدليل الثاني د يجب التقصير عند خفاء  
الأذان ، وفيها لامعارضة بين الدليلين ، وتكون النتيجة ان كلا من خفاء الجدران  
وخفاء الأذان سبب مستقل لوجوب القصر ( الثانية ) أن تكون القضية فيهما شرطية  
بحيث تقع المعارضة بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر ، كما اذا قال في المثال د اذا  
خفى الأذان فقصر ، واذا خفى الجدران فقصر ، وبما ان النسبة بين منطوق كل من  
الدليين ومفهوم الآخر نسبة الخاص الى العام فلا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم ،  
ومرجع ذلك الى الجمع بين الدليلين بتقييد اطلاق منطوق كل منهما بالآخر بالعطف  
بـ ( أو ) إذ المفهوم من توابع المنطوق . والتقييد بـ ( الواو ) وان كان رافعاً للتناقض  
لكنه بلا موجب ، لأن المعارضة انما هي بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر  
لا بين المنطوقين ، ويتقدم المنطوق على المفهوم تقدم الخاص على العام ، وتكون  
النتيجة هو العطف بـ ( أو ) ( الثالثة ) أن تكون القضية في أحد الدليلين شرطية ،  
وفي الآخر حملية ، كما اذا قال في المثال د اذا خفى الأذان فقصر ، ويجب تقصير الصلاة  
عند خفاء الجدران ، وفيها تقع المعارضة بين منطوق الحملية ومفهوم الشرطية ،  
وتكون النسبة نسبة الخاص الى العام ، فيقدم المنطوق ، ومجمعه أيضاً الى التقييد —



بل لابد من التقييد بـ (أو) لأن الصحيحة لا مفهوم لها بخلاف الموثقة ، ولو سلم عدم ترجيح التقييد باحد الوجهين على الآخر كانت الموثقة مجملة من هذه الجهة ، فلا بد من الأخذ باطلاق الصحيحة لعدم اجمال فيها من حيث الدلالة على الاكتفاء بما ذكر فيها من الامارة على العدالة ، فلاموجب لتقييدها بعد فرص العلم بتقييد الموثقة على كل تقدير ، ونتيجته تعين التقييد في الموثقة بـ (أو) فينتج ذلك ثبوت العدالة باحد الامرين من المعاشرة ، وحضور جماعة المسلمين مع عدم رؤية ذنب منه ، فتدبر جيداً .

ويؤيد ما ذكرنا من كفاية عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة جملة من الروايات وان كانت ضعاف .

( منها ) قوله - ع - في رواية علقمة « فن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أ ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً . . . » ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٣ ) (\*)

( ومنها ) قوله - ع - في رسالة يونس : خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب ، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يسئل عن باطنه ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٣ ) (\*\*).

نعم : لابد من حضوره جماعة المسلمين ، كي نعرف منه المواظبة على - ب (أو) لما ذكرناه في الصورة الثانية . ومقامنا من قبيل الصورة الثالثة ، لأن الصحيحة لا مفهوم لها بخلاف الموثقة بعد الغض عن الاشكالات المتقدمة .

(\*) ضعيفة بصالح بن عقبة ، وعلقمة .

(\*\*) ضعيفة بالارسال .



الطاعات ، ويخرج عن كونه مجهول الحال . لدلالة صحيحة ابن أبي يعفور على ذلك - كما عرفت - وبذلك يجمع بين ما تقدم من الروايات ، وبين ما دل على اعتبار معروفيته بالخير والصلاح في قبول شهادته ، كصحيحة عبد الله بن مقيرة لقوله - ع - فيها « كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته » ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٥ ) .

وحسنة البنظري لقوله - ع - فيها « من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير » ( الوسائل كتاب الطلاق ب ١٠ من أبواب مقدماته وشروطه ) فان الصحيحة قد طبقت الخير والصلاح على حضور الجماعة ، ودلت على الاستفاء بها ، فلا دليل على اعتبار أزيد من ذلك .

ثم إن حسن الظاهر - على ما ذكرنا - أمانة تعبدية على العدالة الواقعية ومقتضى اطلاق ما دل على أماريته عدم اعتبار الظن بحسن الباطن بل مقتضاه عدم قدح الظن بالخلاف في أماريته ، كما هو الحال في جميع الامارات التعبدية ، ويؤيد ذلك في خصوص المقام قوله - ع - في رسالة يونس المتقدمة ( \* ) : « ولا يسأل عن باطنه » لدلالته على عدم الاعتبار بالباطن رأساً ، بل صريح قوله - ع - في صحيحة ابن أبي يعفور « حتى يحرم على المسلمين التفتيش عما وراء ذلك من عثراته وعيوبه » حرمة التجسس عن الباطن . ومن الظاهر ان الظن بحسن الباطن يتوقف على تتبع زلاته والفحص عن أسرارهِ في الجملة .

وذهب شيخنا الانصاري ( قدّه ) الى لزوم تقييد هذه الاطلاقات بما دل على اعتبار الوثوق بالعدالة كقوله - ع - « في رسالة يونس اذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته . . . » بدعوى ان المراد يكون ظاهره موجباً للوثوق بباطنه ، لعدم حصول الأمن إلا بذلك ، وكقوله - ع - في



رواية علي بن راشد « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » ( الوسائل كتاب الصلاة ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢ ) . وفي رواية الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد : زيادة وأمانته .

( ولا يخفى ) انه لا يصلح شيء من الروايتين لتقييد الاطلاقات المتقدمة .  
أما المرسلة : فمضافاً الى ضعفها بالارسال (\*) لا دلالة لها على لزوم الامن بالباطن لان الموصوف بالامن هو ظاهر الرجل دون باطنه فهي على عكس المطلوب ادل فالمراد ان يوثق بظاهره ، وانه لا يتجاهر بالفسق ، لا ان يوثق بموافقة ظاهره باطنه ، وان حسن الظاهر مسبب عن المصلحة . واما ما دل على اعتبار الوثوق بالعدالة فهو محكوم بما دل على أمارية حسن الظاهر ، كسائر الطرق والامارات ، لان ظاهر ما دل على اعتبار الوثوق بها هو اعتباره على نحو الطريقة لا الموضوعية ، والا لزم تقييد حجية البيعة على العدالة واستصحابها بالدليل المذكور ايضاً ، مع انه لا يلتزم هو ولا غيره بذلك ، ولو سلم اعتباره قيداً للموضوع فهو لا يصلح لتقييد حجية الامارة ، لان غايته أخذه في الموضوع على وجه الطريقة لا انه صفة خاصة ، وإلا لم يكن العلم بالعدالة

( هـ ) والاعتذار عن ارسالها بكون المرسل من أصحاب الاجماع ، وبرواية المشايخ الثلاثة ( قدم ) لها في كتبهم بإسناد مختلفة ، وفيهم جماعة من الاعاظم ، وباعتماد المشهور عليها في بعض مضمونها غير مجد ، لأن المشايخ وغيرهم من الاعاظم وان كانوا من أصحاب الاجماع إلا انهم قد يروون عن الضعاف ، وإلا لزم تصحيح جميع ما يروونه في الكتب الاربعة ، ومن المحتمل ان تكون الوساطة في المرسلة من الضعاف . نعم حكى بعضهم عن العلامة المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني انه ذكر في مجلس درسه ان يونس انما يروي عن ستين رجلاً كلهم ثقات ، ولكن الناظر في الرواة الى يونس يجد ان بعضهم ضعاف ، فالرواية ضعيفة وعمل الاصحاب لا يجبرها .



## وثبتت بشهادة العدلين (١)

كافية في ترتب آثارها ، وقد حققنا في محله قيام الامارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة ، هذا كله مع اختصاص رواياته بأمام الجماعة فلا تشمل غيره .

وأما ما ذكره المصنف ( قدّه ) من التقييد بالظن فليس له وجه عدا ما قيل من انصراف الروايات الى الغالب من حصول الظن بالعدالة من حسن الظاهر ، وضعفه ظاهر .

(١) ثبوت العدالة بشهادة العدلين لادليل عليه بالخصوص ، عدا روايات ضعيفة السند أو الدلالة كما سيأتي - نعم سبق (\*) ان عموم بناء العقلاء الممضي شرعاً هو الدليل العام على حجية البيئنة في مطلق الموضوعات ، وإلا فاثبات العموم بالاضافة الى غير مورد الحكومات مشكل جداً ، فان الاستدلال له برواية مسعدة بن صدقة ، ورواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن (\*\*) وبالأولية القطعية من حجيتها في باب الخصومات . وبالاستقراء القطعي ، وبني الخلاف ، أو دعوى الاجماع كلها وجوه لا تخلو عن المناقشة . وسيأتي ذكرها عند البحث عن طرق ثبوت النجاسة .

وقد استدلل شيخنا الأنصاري ( قدّه ) في رسالة العدالة لثبوت العدالة بالشهادة بروايات خاصة أشرنا اليها آنفاً .

( منها ) : ما ورد من فعل النبي - ص - حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحاً وتعديلاً (\*\*\*)

(\*) ص ١١٣ - ١١٤

(\*\*) تقدم الاولى في تعليقة ص ١١٥ ، والاشارة الى الثانية في تعليقة ص ١١٣

(\*\*\*) اشارة الى ما روى عن الامام العسكري - ع - في التفسير المنسوب -



( وفيه ) : أنها واردة في الحكومة . وقد ذكرنا انها خارجة عن محل الكلام ، بل هي على عكس المطلوب أدل ، كما لا يخفى على من راجعها . على انها ضعيفة السند لأنها مروية عن التفسير المنسوب الى العسكري - ع - .

( ومنها ) : ما دل على قبول شهادة القابلة اذا سئل عنها فعدلت . وهي رواية جابر عن أبي جعفر - ع - قال : « شهادة القابلة جائزة على انه استهل أوبرز ميتاً اذا سئل عنها فعدلت » ( الوسائل كتاب الشهادات ب ٢٤ ح ٣٩ ) ولعل وجه الاستدلال بها هو ان القدر المتيقن منها التعديل بالبيعة .

— اليه ، عن آبائه عن أمير المؤمنين - ع - قال : كان رسول الله - ص - اذا تخاصم اليه رجلان قال المدعى : ألك حجة ؟ فان أقام بيعة يرضاها ويعرفها أنفذ الحكم على المدعى عليه .. إلى أن قال : واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود : أين قبائلكما فيصفان ، أين منزلكما فيصفان ، ثم يقيم الحصرم والشهود بين يديه ، ثم يأمر فيكتب اسمي المدعى والمدعى عليه والشهود ، ويصف ما شهدوا به ، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار ، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه ، ثم يقول : ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلكما وأسواقهما ومحلهما ، والربض الذي ينزلانه فيسأل عنهما ، فيذهبان ويسألان ، فان أتوا خيراً وذكروا فضلاً رجعوا إلى رسول الله فأخبره ، أحضر القوم الذي أثنوا عليهما وأحضر الشهود ، فقال للقوم المشنين عليهما : هذا فلان بن فلان ، وهذا فلان بن فلان ، أتعرفنهما ؟ فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا جاآ في عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح فان قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه . الحديث . ( الوسائل كتاب القضاء ب ٦ من أبواب كيفية الحكم ح ١ ) .

ولا يخفى ان إحضار القوم المشنين على الشاهدين ومسؤولهم عن حالهما مع ان الرجلين المبعوثين اليهم جاء بالخير يدل على عدم عمل النبي - ص - بقولهما في التعديل فالرواية على عكس المطلوب أدل .



( وفيه ) : ان الرواية لما كانت مجملة فالتقدير المتيقن هو التعديل بما يفيد العلم أو الاطمئنان - كالشيعاء المفيد لذلك ، أو اخبار من يفيد قوله الاطمئنان ولو بمعونة القرائن الخارجية - لأن الحمل عليه أولى من الحمل على البينة غير المفيدة لذلك ، فلا بد في حملها على ارادة البينة من دليل خارج يدل على حجيتها . هذا مضاف الى ضعف سندها (\*) .

( ومنها ) : فحوى ما دل على اعتبار البينة في الجرح ، كرواية علقمة المتقدمة (\*\*) ويمكن تقريب الأولوية بوجهين : ( أحدها ) أن الفسق أمر وجودي ، والعدالة أمر عدي ، فإذا كانت البينة حجة لاثبات أمر وجودي على خلاف الأصل كانت حجة لاثبات أمر عدي موافق للأصل بطريق أولى . ( والجواب ) عن ذلك أولاً : أن الفسق يتحقق بفعل الحرام ، أو بترك الواجب كما أن العدالة يعتبر فيها ترك الحرام وفعل الواجب ، فليس الفسق أمراً وجودياً ، ولا العدالة أمراً عدياً . وثانياً : ان الاطلاع على الفسق يمكن حصوله غالباً بادنى معاشرة بل اتفاقاً ، فإنه يتحقق بترك أي واجب أو فعل أي حرام ، وهذا بخلاف العدالة ، فإن ثبوتها يتوقف على المعاشرة أو مافي حكمها . فثبوت الفسق بالبينة لا يلزم ثبوت العدالة بها ، فكيف بالأولوية ؟ ( ثانيهما ) ان ثبوت العدالة بشهادة العدلين بها أولى من ثبوتها بعدم شهادتهما بالفسق . وقد دلت الرواية على ثبوتها بالثاني . ( والجواب ) عن ذلك : ان ثبوتها بعدم الشهادة إنما هو بضميمة أمر آخر من حسن الظاهر ، أو حضور جماعة المسلمين على ما عرفت ، وإلا فكيف يحكم بعدالة مجهول الحال بمجرد عدم قيام البينة على فسقه ؟ بل المقتضى لثبوتها أمر آخر ، واعتبار عدم الشهادة بالفسق في ثبوتها

(\*) بعمر بن شمر .

(\*\*) ص ١٥٨



من قبيل اعتبار عدم المانع (\*). وتوهم الاستدلال بالرواية بضميمة عدم الفصل بين الفسق والعدالة واضح الدفع ، لعدم ثبوت اجماع تعبدي على ذلك . ومثله في الضعف الاستدلال بقوله - ع - في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة (\*\*): « فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا مارأينا منه إلا خيراً » بضميمة الاجماع على عدم اعتبار اكثر من البيئنة ، وجه الضعف ان الاجماع المذكور فرع حجية البيئنة على العدالة ومع عدم ثبوت حجيتها كيف يمكن تحصيل اجماع تعبدي ؟ فمن المحتمل اعتبار بلوغ عدد المسؤولين الى حد الشيعاء ، كما هو ظاهر السؤال من القبيلة والمحلة .

فلمتحصل انه لا يمكن الاعتماد على شيء من الروايات الخاصة في المقام ، فلمرجع هو الدليل العام المتقدم .

بقي أمران : الأول لافرق في حجية البيئنة عند العقلاء بين حصول الظن بالوفاق وعدمه ، بل لا يعتبر فيها عدم الظن بالخلاف من دون فرق في ذلك بين احتمال تعمد الكذب أو الخطأ ، كما استقر بناؤهم على ذلك في العمل بظواهر

(\*) ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون العطف بين الجملتين في قوله - ع - : « فمن لم تره بعينك .. » - (و) كما في رسالة شيخنا الأنصاري (قده) أو بـ (أو) كما في نسخ الوسائل ، وأمالى الصدوق - ص ٦٢ طبع قم - إذ على كلا التقديرين يكون المراد من العطف الجمع بين عدم رؤية الذنب ، وعدم شهادة العدلين بالفسق في ثبوت العدالة ، فيكون بمعنى الواو ، فانه لا يحتمل أن يكون انتفاء أحدهما دون الآخر كافياً في ثبوت العدالة ، ومعه لا حاجة إلى حمل الجملة الاولى على صورة المعاشرة معه ، والجملة الثانية على صورة معاشرة الغير بمن يعتبر قوله في الشهادة كما صنعه شيخنا المحقق الأصفهانى (قده) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٩٠ .



الالفاظ ، ومحملها على ارادة الظواهر بنحو الجذ ، حفظاً لنظام معيشتهم في مختلف النواحي ، كامتثال العبيد لأوامر مواليتهم ، واثبات الحقوق بالاقرار والبيّنات وغير ذلك ، فإن اناطة الحجية في ذلك كله بحصول الظن الشخصي بالوافق ، أو بعدم الظن بالخلاف تستلزم اختلال النظام ، إذ لاضابطه له لاختلاف الاشخاص في حصول الظن لهم وعدمه اختلافاً كثيراً ، ولم يرد من الشرع ردع عن هذا البناء ، ومع هذا لا حاجة الى التمسك بالاطلاقات كي يناقش في ثبوتها في المقام .

الأمر الثاني : لافرق بين الشهادة القولية والفعلية بان يصدر من العدلين عمل يدل ويشهد على عدالته كأن يصلح خلف رجل مع احراز ان وجهه العمل ليس إلا اعتقادهما بعدالته ، دون أي داع آخر كالضرورة ونحوها ، فإن سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بالشهادة الفعلية ، كما استقرت على العمل بالشهادة القولية ، فكما ان قول الشاهد « زيد عادل » يكشف عن اعتقاده بعدالته ، كذلك اقتداؤه به في الصلاة . وهذا نظير من يريد أن يدل السائل على الطريق ، فإنه قد يدلّه باللفظ والكلام ، وقد يرشده بحركة يد ونحوها .

وامتدل شيخنا الانصاري ( قدّه ) له في رسالة العدالة بعموم ما دل على وجوب تصديق العادل من الأدلة الشرعية ، وأورد عليه بعض مشايخنا المحققين ( قدّه ) (\*) بما حاصله : ان مجرد اتصاف الفعل بالصدق والكذب لا يجدي ما لم يصدق الخبر والبناء على فعله كقوله ، ودعوى العموم لا يلائم مع اعترافه ( قدّه ) بانصراف أدلة وجوب تصديق العادل الى القول ، هذا مع أن الحكاية بالفعل لا تكشف إلا عن اعتقادهما بعدالة الامام ، فإن عدالتهما لا يقتضي أزيد من ذلك ، فلا يكون الفعل دالاً على أمر ذي أثر بحسب المورد



## وبالشياع المفيد للعلم (١)

لأن جواز الاقتداء وأشباهه مرتب على العدالة الواقعية ، لا على اعتقاد المخبر بها . وهذا بخلاف القول ، فإنه دال على العدالة الواقعية ولو بالالتزام كما لو صرح . وقال : اعتقد عدالة زيد ، لأن الاعتقاد طريق بل شهادة بلازمه ... انتهى ملخصاً .

والصحيح أن يقال : ان العدلين اذا قصدا بفعلها الحكاية عن عدالة الامام فلا ينبغي الاشكال في صدق النبأ والخبر على فعلهما هذا ، كما يصدق على قولها ، فيشمله أدلة تصديق العادل إلا ان مقتضى ذلك كفاية اقتداء العدل الواحد ، بل الثقة ، لما ذكرناه في محله من أن الأدلة اللفظية كآية النبأ لو تمت فأنما تدل على حجية خبر الثقة ولا يشترط فيه العدالة ، واما اذا لم يقصدا بفعلها الحكاية عن عدالة الامام فلا محتاج في حجيته الى التمسك باطلاق ما دل على وجوب تصديق العادل ، إذ يكفي بناه العقلاء على ثبوت العدالة بذلك وترتيب آثار الواقع ، إذ لا يعتبر عندهم قصد الحكاية في حجية الدلالات ، سواء أكان الدال لفظاً أم غيره نظير ما ذكرناه في الدلالة الالتزامية فإنها حجة سواء أكان المتكلم ملتفتاً الى الملازمة أم لا . هذا ولكن مقتضاه أيضاً الاكتفاء بفعل العدل الواحد بل الثقة فلا خصوصية للمينة بما هي مينة إلا انها تشتمل على الحجة وزيادة ، فلا اشكال في ثبوت العدالة بها لفظية كانت أم فعلية .

(١) لا اشكال في ثبوت العدالة بالعلم سواء أحصل من الشياع أم من حسن الظاهر أم من غيرها . وانما الكلام في ثبوت العدالة بالشياع الظني . ويمكن الاستدلال له بقوله - ع - في صحيحة ابن أبي يعفور في جواب السائل عن طريق معرفة العدالة : « ان تعرفوه بالستر والعفاف .. » الخ (\*) لدلالته



على أن معروفة الشخص عند الناس بهذه الامور أماره على عدالته ، وهي معنى الشيعاء عندهم ، كما عرفت ذلك في ذيل تفسير الصحيحه ، وان الصحيح حملها على بيان المعروف الاصولي للعدالة ، ومقتضى اطلاقها عدم اعتبار العلم بل ولا الظن بالعدالة من تحقق الشيعاء فهو كساير الامارات التعبدية . هذا ، ولكن لادلالة لهذا الكلام إلا على حجية شيوع معرفة الناس له بالعدالة ، لا شيوع الخبر عنها الذي هو المراد بالشيعاء ، إذ الشيعاء اخبار جماعة يفيد قولهم الظن بالعدالة نوعاً فكأنه - ع - قال : اذا شاع اعتقاد الناس بعدالته كفى ذلك في احرازها ، وهذا غير اشاعة الخبر عن عدالته بين الناس ، اللهم إلا ان يقال : ان معروفة الشخص عند الناس بالعدالة لا تنفك غالباً عن معروفة الخبر عنها عندهم ، إذ لا طريق لنا الى معرفة الناس بشيء واعتقادهم به إلا اخبارهم عنه الدال بالالتزام على اعتقادهم به ، فاخبار جماعة عن عدالة شخص يكشف عن اعتقادهم بها كشفاً نوعياً ، فيكون عدالته معروفاً بينهم بذلك المعنى المراد .

ويمكن الاستدلال له أيضاً بقوله - ع - في ذيل الصحيحه ( \* ) : « فاذا سئل عنه أهل محله وقبيلته قالوا : مارأينا منه إلا خيراً . . » لدلالته على حجية جوابهم - وان لم يفد العلم - اذا سألوا عن حال الرجل وأخبروا عنه بانهم لم يروا منه إلا الخير والمواظبة على الصلوات والتعاهد لأوقاتها - التي هي عبارة عن حسن الظاهر الكاشف عن العدالة الواقعية تعبداً - لأن ظاهر هذه الجملة انها لبيان الأماره على حسن الظاهر ، إذ هي جملة مترتبة على الشرط أعني قوله - ع - : « فاذا كان كذلك لازماً لمصلاؤه عند حضور الصلوات الخمس » ويكون جواب الشرط قوله - ع - بعد ذلك : « فان ذلك يحيز شهادته



﴿ مسألة ٢٤ ﴾ إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط يجب على المقلد العدول الى غيره (١) .

وعدالته . . . » (\*) وقد ذكرنا أن المستفاد من الصحيحة ثبوت العدالة بحضور جماعة المسلمين مع عدم رؤية ذنب منه ، فإذا كان مجهولاً عندنا وسألنا أهل محلته عن حاله ، وقالوا لم نر منه شيئاً إلا المواظبة على الصلوات كفى ذلك في ثبوت حسن ظاهره الكاشف عن العدالة الواقعية ، وإن لم يحصل لنا العلم بها من إخبارهم . فتدبر .

ثم إن شيخنا الأنصاري ( قدّه ) استدل بروايات آخر على ثبوت العدالة بالشياع الظني عموماً وخصوصاً ، ولا يخلو شيء منها عن المناقشة في السند أو الدلالة لانطيل الكلام بذكرها . ولا ينبغي التعرض للقول بحجية مطلق الظن لضعف مستنده بما لا يخفى ، كما أنه لا ينبغي المناقشة في حجية الوثوق بالعدالة ، لأنه حجة عقلائية .

والمتحصل من جميع ما ذكرناه في طرق ثبوت العدالة : أنها لا تنحصر في ثلاثة - العلم والبينة والوثوق - كما قيل . بل ثبت بما ذكر ، وبحسن الظاهر ، والشياع ، وخبر العدل الواحد ، وخبر الثقة تعبداً ، وإن لم يحصل العلم أو الوثوق بشيء من ذلك .

(١) نسب الى المعروف : ان حكم صيرورة المجتهد فاسقاً أو كافراً أو مخالفاً أو مجنوناً أو عامياً حكم موته في وجوب العدول عنه . واستدل على ذلك شيخنا الأنصاري ( قدّه ) في رسالة التقليد باطلاق معاهد الاجماع في اعتبار العلم والعدالة عند العمل من غير فرق بين الابتداء والاستدامة ، وحكى عن غير واحد من معاصريه القول بجواز البقاء في ذلك كله . ولا يخفى ان تحصيل



الاجماع التعبدي في أمثال المقام صعب جداً خصوصاً مع وجود المخالف ، فلا بد من الرجوع الى سائر الأدلة .

فنقول : فقد الشرائط يكون على نحوين ( أحدهما ) : أن يكون موجباً لزوال الرأي الموجب لزوال العنوان ، كزوال العقل ، وقوة الاجتهاد ، فان المجنون ومن زاول عنه قوة الاجتهاد لطعن في السن كثيراً بحيث اختل فهمه لا يصدق عليه عنوان الفقيه و ( ثانيهما ) : ان يكون موجباً لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الايمان ، والعدالة ، ومقتضى الاصل العملي في كلا القسمين عدم الحجة ، لاحتمال دخل الشروط المذكورة في صحة التقليد استدامة ، كدخلها ابتداء . واستصحاب حجية الرأي السابق وان كان تاماً في نفسه ، إذ الموضوع فيه حدوث الرأي لابقائه كي يشكل فيه بعدم بقاء الموضوع إما بعدم بقاء الرأي في زمان الشك ، كما في القسم الأول ، وإما بعدم كونه رأي الفقيه العادل كما في القسم الثاني كما أوضحنا الكلام فيه في مسألة البقاء على تقليد الميت (\*) إلا انه يشكل بانه من الاستصحاب في الشبهات الحكيمة الذي لا نقول به . نعم : مقتضى اطلاق الأدلة اللفظية جواز البقاء حتى في القسم الأول ، لأنها إنما تدل على اعتبار الوصف حين الرجوع الى المجتهد لاحق العمل بفتواه ، فلاوجة لما ذكره بعض مشايخنا المحققين ( قدس ) (\*\*) من « ان ظاهر الأمر بتقليد الفقيه العادل مثلاً - ان كان مسوقاً لوجوب اتباع رأيه لا روايته - ثبوت الرأي المضاف الى الفقيه العادل حال تعلق العمل أو الالتزام به ، وإلا كان عملاً بغير الرأي ، أو برأي غير الفقيه ، أو برأي الفقيه غير العادل » وذلك لأن الاستفادة مما دل على وجوب الرجوع الى الفقيه

(\*) ص ٤٦-٤٧

(\*\*) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٢٩

﴿ مسألة ٢٥ ﴾ اذا قلد من لم يكن جامعاً ، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر (١) .

والسؤال من أهل الذكر هو لزوم صدق العنوان عليه حال تعلم الأحكام منه لاحال العمل بفتواه . ومن هنا قلنا بان جواز البقاء على تقليد الميت هو مقتضى الأدلة اللفظية ، وانه لا نحتاج فيه الى الاستصحاب فراجع . ومع قطع النظر عن الاطلاقات يكفيننا السيرة العقلانية على العمل بالرأي السابق ، فاذا لا بد من ملاحظة الادلة المقيدة الدالة على اعتبار الشرائط المذكورة من العقل والاجتهاد والايمان والعدالة ، فان كان لها اطلاق يشمل صورة الاستدامة تكون مقيدة للاطلاقات ورادعة عن السيرة ، إلا ان الشأن في اثبات الاطلاق لما دل على اعتبارها ، فراجع ماتقدم من الاستدلال على الشروط المذكورة . وقوله - ع - « خذوا ما روو وذروا ما رأو » لا يصلح لأن يكون رادعا عن العمل بفتوى من صار مخالفاً ، إذ المراد ان سوء عقيدتهم في اصول الدين لا يضر باخذ رواياتهم التي رووها حال الاستقامة .

هذا كله بحسب البرهان والصناعة ، ولكن المعلوم من مذاق الشرع ان من زال عقله أو علمه أو عدالته أو ايمانه المستلزم ذلك نقصه ونزول مقامه لا يليق بمنصب الزعامة والمرجعية في الدين . ولا يقاس شيء من ذلك بالموت ، فانه كمال المؤمن ، ورتقى له من عالم الى عالم آخر ، فجواز البقاء على تقليد الميت لا يلزم جواز البقاء على تقليد المجنون أو العاوي أو الفاسق أو المخالف . وهذا الوجه هو العمدة في اعتبار هذه الشروط حدوداً وبقاءً . ومع ذلك فالاحوط هو العمل باحوط القولين .

(١) بمعنى انه اذا كان معذوراً في تقليده فاقد الشرائط فهو كالجاهل القاصر وإلا فيكالمقصر وقد سبق حكمهما في ( مسألة ١٦ ) هذا ، ولكن



﴿ مسألة ٢٦ ﴾ إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات ، وقلد من يجوز (١) البقاء له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء .

الصحيح أن يقال إنه لو كان معذوراً في تقليده له - بأن قلد شخصاً على الموازين الشرعية ثم انكشف له خطأها - كان المورد من صغريات مسألة الأجزاء ، وقد يدعى فيه الاجماع على الاجزاء بالاعمال السابقة ، كما ادعى ذلك في صورة المدول الى الحي أو العلم ، وان كان فرق بين المقامين من جهة صحة التقليد هناك ظاهراً وواقعاً وصحته في المقام ظاهراً فقط ، ولولم يكن معذوراً كما اذا قلده بغير الميزان الشرعي كان كمن لم يقلد . ولكن حيث ان المختار عندنا عدم الاجزاء مطلقاً يكون حكم الصورتين متحداً فلا بد من تطبيق أعماله على فتوى من يجب الرجوع اليه فعلاً .

(١) المراد به الجواز بالمعنى الاعم الشامل للوجوب فنقول في توضيح الحال في المقام : انه لا ينبغي الشك في استحالة شمول فتوى الحي بجواز البقاء لفتوى الميت بالحرمة بالإضافة الى نفس هذه المسألة ، وذلك لاستلزام شمولها لعدمه ، كما لا ينبغي الشك في استحالة شمولها لفتوى الميت بالحرمة بالإضافة الى سائر المسائل الفرعية مع شمولها لفتوى الميت في تلك المسائل ، لاستلزامه التناقض في مقام جعل الحجة بالنسبة الى تلك المسائل ، لأن مقتضى فتوى الحي بالجواز فيها حجية فتوى الميت فيها تخيراً أو تمهيناً ، ومقتضى فتوى الميت بحرمة البقاء فيها عدم حجيتها رأساً . فالامر يدور بين أن يثبت جواز البقاء في تلك الفتاوى دون فتوى الميت بحرمة البقاء ، وبين أن يثبت جواز البقاء في خصوص هذه الفتوى دون سائر الفتاوى ، والمتعين هو الأول ، إذ لا سبيل الى الثاني ، لأن فتوى الميت بحرمة البقاء بعد موته يستحيل حجيتها بفتوى الحي بالجواز ،



﴿ مسألة ٢٧ ﴾ يجب على المكلف (١) العلم بأجزاء العبادات ،  
وشرائطها ، وموانعها ، ومقدماتها .

لأن الثابت في الشريعة المقدسة ان كان حرمة البقاء ودوران حجية الفتوى مدار حياة المفتي ففتوى الحي بالجواز غير حجة في الشريعة ، فكيف يمكن حجية فتوى الميت بها ؟ وان كان الثابت في الشريعة حجية فتوى الميت بعد موته ففتوى الميت بالحرمة باطلة من أصلها . والمتحصل من ذلك ان فتوى الميت لا يحتمل أن تكون حجة في الواقع وتثبت حجيتها بفتوى الحي وعليه فلا يعقل شمول فتوى الحي بالجواز لفتوى الميت بالحرمة فيبقى حجية فتوى الحي بالجواز بالاضافة الى فتاوى الميت في مسائل بلا معارض .

(١) أي وجوباً عقلياً لا يترتب عليه سوى العقاب على مخالفة الواقع .  
وتوضيح الحال : ان تعلم الواجب قد يكون مقدمة للعلم بامتناله من دون دخل له في القدرة على الواجب ، وقد يكون مقدمة وجودية له .

أما على الأول فيستقل العقل بلزومه من باب المقدمة العلمية لامتنال التكليف المنجز ، إذ بدونه لا يؤمن من تبعة الوقوع في مخالفة الواقع ، فانه لا مجال للبراءة العقلية أو النقلية عن المشكوك بعد تمامية البيان من قبل المولى ، وتمكن العبد من الوصول اليه ولو أنا ما فيجب التعلم دفعاً للضرر المحتمل . ثم لا فرق في نظر العقل في لزوم تعلم الواجب بين ان يكون بعد دخول وقت الواجب وصورته فعلياً بفعالية شرائطه العامة والخاصة أو قبله فيما اذا علم المكلف من نفسه عدم التمكن من التعلم بعد الوقت ، كما انه لا فرق بين ان يعلم بصيرورته فعلياً بفعالية شرطه في المستقبل أو يحتمل ذلك احتمالاً عقلائياً ، لوحدة الملاك في الجميع وهو وجوب دفع الضرر المحتمل لعدم الأمن من العقاب على مخالفة التكليف المنجز في ظرفه بتركه التعلم ان لم نقل بعقاب المتجري ، وإلا فعقاب



على كل تقدير .

ثم ان الوجوب المذكور قد يكون تعيينياً كما اذا لم يتمكن من الاحتياط إما لضيق الوقت أو لدوران الواجب بين ضدين في زمان واحد كما اذا علم اجمالاً بوجوب الوقوف في أحد مكانين إما عرفت أو المشعر في زمان معين ، فإنه لا يتمكن من الاحتياط بالوقوف فيهما في زمان واحد فيجب عليه التعلم قبل وقت الواجب وقد يكون تخييرياً كما اذا تمكن من الاحتياط مع جهله بالحكم الفعلي .

وأما على الثاني - وهو ان يكون التعلم مقدمة وجودية لذات الواجب ، كما في الجاهل باللغة العربية ، فإنه لا يتمكن من الاتيان بالقراءة إلا بتعلم اللغة - فلا اشكال في وجوبه بعد دخول وقت الواجب ، إما شرعاً بناء على المعروف بينهم من وجوب المقدمة ، وإما عقلاً على المختار من عدم ثبوت الوجوب الشرعي لها ، وأما قبل وقت الواجب مع فرض العلم بعدم التمكن من التعلم بعد الوقت فيجب أيضاً لشمول أخبار التعلم (\*) من استند بخالفته

(\*) منها ما روى في الموثق أو الصحيح عن الصادق - ع - وقت سئل عن قوله تعالى : « قل فله الحجة البالغة » فقال : ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبادي أكنتم عالماء ؟ فان قال : نعم ، قال له : أفلا عملت بما علمت ؟ وان قال : كنت جاهلاً ، قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل ؟ فيخضم فذلك الحجة البالغة ،

رواه في البحار ج ٢ ص ٢٠ المطبوع بطهران عام ١٣٧١ هـ  
وكذا في تفسير الصافي سورة الأنعام الآية ١٤٩ عن الأمامي وفيه : « وان كان جاهلاً ، بدل : وإن قال كنت جاهلاً ، وكذا فيخصمه ، بدل : فيخضم » - وفي قوله تعالى : « أفلا تعلمت حتى تعمل » دلالة واضحة على ان ترك العمل اذا استند الى ترك التعلم لا يقبل في مقام الاعتماد سواء كان قادراً على العمل في ظرفه أم صار عاجزاً عنه بتركه التعلم :

ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً ان عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط ،  
وفاقد للموانع صح (١) وان لم يعلمها تفصيلاً .

﴿ مسألة ٢٨ ﴾ يجب تعلم (٢) مسائل الشك والسهو

للتكليف الى عبزه عن الامتثال بتركه التعلم قبل الوقت ، فيستكشف بذلك ان  
القدرة على الواجب من ناحية التعلم لادخل لها في ملاكه . ومعه يستقل العقل  
بقبح تفويته كما يستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلي . وبهذا يفرق الحال بين  
التعلم وغيره من المقدمات المفوتة ، فانها لا يجب تحصيلها قبل حصول شرط  
الواجب ، لاحتمال دخل القدرة من ناحيتها في ملاك الواجب إلا إذا أحرز  
عدم دخلها فيه بدليل فيكون حالها حال التعلم بعينه . ولا فرق فيما ذكرنا بين  
القول بوجوب التعلم نفسياً أو طريقياً ، أما على الأول فواضح ، وأما على الثاني  
فإن التحفظ على الملاك المزم كالتحفظ على التكليف الفعلي مما يستقل العقل  
بزمومه ، فيحسن جعل الوجوب الطريقي من الشارع في كلا الفرضين .  
وبما ذكرنا يندفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل حصول شرط الواجب في  
مفروض الكلام بانه في ظرف امكان التعلم لم يثبت وجوب الواجب ليجب  
تعليمه ، وفي ظرف حصول الشرط لا قدرة على الامتثال فلا يكون الوجوب  
فعالياً كي يجب التعلم ، فلاحظ .

(١) بناء على ماهو الصحيح من جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن  
من الامتثال التفصيلي بحكم العقل ، لعدم الاخلال بشيء مما يعتبر في العبادة من  
قصد القربة ، ولا دليل على اعتبار قصد الوجه أو التمييز خصوصاً في الأجزاء  
والشرائط . ومع الشك فالرجع البرائة على المختار في الأقل والأكثر وان كان  
الشك في القيود الناشئة عن الامر .

(٢) بعد البناء على ماهو المعروف والمتسالم عليه عند الاصحاب من



بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً (١) .

حرمة إبطال الصلاة يتعين وظيفة الشاك والساهي في علاج صلاته بما ذكر لها من أحكام الشك والسهو ، إذ لا يجوز له قطع الصلاة واستينافها من رأس ، أو البناء على أحد طرفي الشك والاعادة ، لاحتمال ان يكون مابنى عليه مبطلا للصلاة فيجب عقلا تعلم مسائل الشك والسهو مقدمة لاحراز الامتثال .

والمحكي عن الرسالة العملية لشيخنا الانصاري ( قدّه ) الحكم بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبتلى به عادة المكلفين . ويمكن أن يكون ذلك لأحد وجهين ، إما لكشف التجري عن عدم ملكة العدالة ، لأن مصادفة الواقع وعدمها لا دخل لها بما في نفس المتجري من عدم وجود الداعي الالهي فيها ، فمن أقدم على المعصية يحكم بفسقه وان لم يصادف الواقع ، وإما لوجوب التعلم نفسياً كما ذهب اليه الاردبيلي ( قدّه ) .

(١) يظهر من التقييد بالغلبة انه لا يجب التعلم فيما اذا احتتمل عروض الشك والسهو مع ندرة الابتلاء بالمسألة ( ويستدل ) : له باستصحاب عدم الابتلاء وهو كما يجري في الامور الحالية يجري في الامور المستقبلية - كما هو الصحيح - ( وأورد ) : عليه شيخنا المحقق المائني ( قدّه ) بان عدم الابتلاء ليس أثراً شرعياً ولا ذا أثر شرعي حتى يتعبد به في ظرف الشك ( ويندفع ) : بان هذا انما يتم لو كان المجمول في باب الاستصحاب الحكم المائل ، وأما على المختار من ان المجمول فيه هو الطريقة فيكفي فيه ترتب الاثر على نفس الاحراز كعدم وجوب التعلم في المقام ، فان من علم بعدم الابتلاء بالواقعة لا يجب عليه التعلم لان موضوعه احتمال الضرر ولا احتمال مع العلم بعدم الابتلاء إما وجداناً أو تعبداً . ( نعم ) يرد عليه انه محكوم باطلاق ما دل على وجوب التعلم من الاخبار ، إذ الغالب عدم احراز الابتلاء بالواقعة سواء أكانت مما يبتلى بها

نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتبلى بالشك والسهو صح عمله (١) وإن لم يحصل العلم بأحكامهما .

﴿ مسألة ٢٩ ﴾ كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب (٢) في المستحبات ، والمكروهات ، والمباحات ، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات ، أو العاديات .

غالباً أم لا ، فقتضى اطلاقها وجوب التعلم إلا اذا علم أو اطمأن بعدم الابتلاء بل يمكن المنع عن الاستصحاب مع قطع النظر عن الاخبار بوجود العلم الاجمالي بالابتلاء ببعض المسائل طيلة حياته ، وليست المسائل النادرة خارجة عن اطراف المعلوم بالاجمال ، لاحتمال الابتلاء بها احتمالاً عقلائياً ، فالاصل في كل محتمل يسقط بالمعارضة في الآخر .

(١) كتب د'ام ظله في الحاشية على قول المصنف ( قدّه ) : صح عمله ( بل يصح مع احتمال الابتلاء أيضاً اذا لم يتحقق الابتلاء به خارجاً ، أو تحقق ولكنّه قد أتى بوظيفة الشك أو السهو رجاء ) .

والوجه فيه ظاهر ، لأن الصحة والبطلان يدوران مدار مطابقة العمل للواقع وعدمها ، ولادخل للاطمئنان وعدمه في ذلك . ومن هنا لو اطمأن بعدم الابتلاء فاتفق له ذلك في أثناء الصلاة وأتى بأحد الوجوه المحتملة ثم انكشف له بعد الصلاة انه لم يأت بوظيفة الشك أو السهو بطل عمله ويجب عليه الاعادة ، وان كان معذوراً من حيث استحقاق العقاب ، إذ الاطمئنان حجة عقلائية .

(٢) إذ بعد العلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية في الشريعة المقدسة يستقل العقل بلزوم الاستناد الى الحجة - كفتوى المجتهد في حق العامي - في فعل ما يحتمل حرمة وترك ما يحتمل وجوبه دفعاً للضرر المحتمل ، فيجب عليه



﴿ مسألة ٣٠ ﴾ إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتي به ، لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب (١) وإذا علم أنه ليس بواجب ، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه ، لاحتمال كونه مبعوضاً .

﴿ مسألة ٣١ ﴾ إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الاول (٢) .

﴿ مسألة ٣٢ ﴾ إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط ، أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد (٣) .

الاستناد إلى فتوى المجتهد بجواز الفعل أو الترك ، كما أنه يجب ذلك في ترك ما يحتمل شرطيته في المعاملة أو فعل ما يحتمل مانعيته . وعليه لا يجب التقليد فيما إذا علم بعدم حكم الزامي في البين ، كما إذا دار أمر فعل بين الاستحباب والاباحة والكرهية . إلامن جهة حرمة التشريع ، فوجوب التقليد فيه لنفي التشريع لا لجواز العمل . نعم لو دار الأمر بينها وبين الحرمة ، أو الوجوب لزم التقليد في جواز الفعل أو الترك .

(١) بناء على عدم اعتبار قصد الوجه في العبادة كما هو الصحيح .

(٢) اكشف خطأ رأيه الأول بالرأي الثاني على خلافه ، فلا يشمل أدلة الحجية بقاءه فيجب على المقلد العمل بالرأي الجديد فيما يأتي من الأعمال ، وأما الأعمال السابقة فهل ينتقض آثارها أولاً فيه كلام يأتي في ذيل (مسألة ٥٣) ان شاء الله تعالى .

(٣) لزوال الرأي الذي هو موضوع التقليد بكشف الخطأ في مستنده وان لم يتبدل إلى رأي آخر ، ولا دليل على حجية رأيه السابق بعد كشف

﴿ مسألة ٣٣ ﴾ إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان المقلد

تقليد أيهما شاء (١) ويجوز التبعيض في المسائل (٢)

الخطأ في مستنده ، وإن لم ينكشف خطأ نفسه ، وإن شئت فقل إن حجية الرأي بالاضافة الى العامي ليست بأولى من حجيته بالاضافة الى نفس المجتهد ، ومن المعلوم سقوطه عن الحجية بالاضافة اليه .

(١) مر الكلام في ذلك في ذيل ( مسألة ١٣ ) وقد تقدم هناك انه

يتخير مع عدم العلم بالمخالفة ، وإلا فيجب العمل بأحوط القولين فراجع (\*)

(٢) هذا مع عدم العلم بالمخالفة ، وإلا فيجب العمل بأحوط القولين ،

لما ذكرناه مراراً من سقوط اطلاق ادلة الحجية عند المعارضة ، فلا بد من

الاحتياط لعدم ثبوت دليل على التخيير . وهذا من دون فرق بين ان يكون

التقليد هو العمل أو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين ، إذ لا ربط لحقيقة

التقليد بحجية الفتوى في حق العامي ، وجعل الحجية بمقتضى الاطلاقات الاولى

لكلا المتعارضين أمر غير معقول وإن كان التقليد هو الالتزام ، لأن مفادها

حجية كل منهما تعيناً ، نعم لو ثبتت الحجية التخيرية بدليل لفظي أو اجماع

أو غير ذلك كانت فعلية الحجية لاحدى الفتويين منوطة باختيار المقلد والالتزام

بالعمل بها ، واين هذا من الاطلاقات الاولى التي مفادها الحجية التعيينية ،

ومن الغريب ما قيل في المقام من انه بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل

بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لاطلاق ادلة الحجية ، بدعوى ان

اختلاف المجتهدين في الفتوى لا يوجب سقوط ادلة الحجية على هذا البنى .

وقد حققنا الكلام في ذلك فيما سبق فراجع (\*\*)

(\*) راجع ص ٩٠ - ٩٥

(\*\*) راجع ص ٣٩ - ٤١



وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في المدالة أو الوزع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره (١) .

﴿مسألة ٣٤﴾ إذا قلد من يقول بجرمة المدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط المدول (٢) إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه .

(١) سبق (\*) انه لا دليل على لزوم التقديم بالاعدلية والاورعية ، ونحو ذلك ، ففي صورة عدم العلم بالمخالفة يتخير بينهما ، وفي صورة العلم بها لا بد من الاخذ بأحوط القولين ولو كان الآخر اوزع واعدل .  
(٢) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف (قده) : فالأحوط المدول ( بل هو الاظهر مع العلم بالمخالفة على ماسر ) .

قد يفرض الكلام فيما لا علم بمخالفة الأعلم غيره في الفتوى او فيما علم توافقه وقد تقدم ان في هذا الفرض لا يجب تقليد الأعلم ابتداء فضلا عن الاستدامة . وقد يفرض الكلام مع العلم بالمخالفة ، وتوضيح الحال فيه يقتضي البحث عن وظيفة كل من المقلد والمجتهد ، اما المقلد فلا اشكال في استقلال عقله بلزوم الرجوع الى الأعلم في وحب المدول وعدمه في كلا الفرضين وذلك للشك في حجية فتوى الاول عند تجدد العلم فيدور الامر عنده بين التعيين والتخير والاصل فيه التعيين كما مر مراراً . نعم لو احتمل تعيين البقاء على تقليد الأول بحيث احتمل الفرق بين تقليد الأعلم ابتداء والمدول اليه من غير العلم ودار الامر عنده في الصورة الثانية بين تعيينين كانت وظيفته الاستناد الى كلا المجتهدين مع الموافقة والعمل بأحوط القولين مع المخالفة لاستقلال العقل بان في الاحتياط أمناً من العقاب على

﴿ مسألة ٣٥ ﴾ إذا قلد شخصاً (١) بتخيل أزه زبد فبان عمروا ،

كل تقدير .

وأما وظيفة المجتهد عند رجوع العامي اليه في هذه المسألة فهي الافتاء بوجود العدول الى الأعلم مع العلم بالمخالفة ، وذلك لما سبق من ان اطلاق أدلة الحجية تسقط حينئذ بالمعارضة والرجع بناء العقلاء وهو على الرجوع إلى الأعلم في هذا الفرض من دون فرق بين الابتداء والاستدانة ولو شك في بناءهم على ذلك - ولا نشك فيه - لكفاه اصالة التعيين في الحجية في الافتاء بلزوم العدول ، ولو نوقش في انطباقها على المقام لاحتمال حرمة العدول من الحبي الى الحبي ولو كان الثاني أعلم لوجود القول بذلك لزمه الافتاء بوجود العمل باحوط القولين ، إلا انها مجرد فرض لانقول بهما . ثم انه اذا أفتى الأعلم بحرمة العدول وجب على العامي البقاء على تقليد غير الأعلم بمقتضى فتوى الأعلم ولا بد من مراعاتها سعة وضيقاً فقد يعتبر الأعلم في حرمة العدول العمل بالفتوى وقد يعتبر فيها التعلم وقد يكفي بمجرد الالتزام فالعبرة بفتواه سعة وضيقاً لا بفتوى غير الأعلم ولو أفتى الأعلم بحرمة العدول وافتى غير الأعلم بوجوبه تعين العمل بفتوى غير الأعلم في سائر المسائل التي قلده فيها وذلك لحجية فتاواه في تلك المسائل بفتوى الأعلم واما فتوى غير الأعلم بعدم حجية فتاواه في سائر المسائل فهي لا يعقل ان تكون حجة بفتوى الأعلم بحرمة العدول ، وذلك لعين ما ذكرناه من عدم امكان إثبات حجية فتوى الميت بحرمة البقاء بفتوى الحبي بوجود البقاء أو جوازه .

(١) ربما يشكل في الفرض بناء على ان التقليد هو العمل وقد كان المجتهدان متفقين في الفتوى ، ولعل وجه الاشكال ان العمل حينئذ يكون مطاباً لفتوى كليهما ، ولا أثر للتقليد في حقيقة التقليد على هذا المبني فتقليد عمر



فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صح ، وإلا فشكل (١) .

بمعينه يكون تقليداً لزيد ، ويندفع بان التقليد على هذا المبني ليس مجرد العمل بل العمل عن استناد الى فتوى المجتهد ، والاستناد فعل اختياري قائم بالنفس ، فان كان للتقييد أثر في المقام فلا فرق فيه بين أن يكون التقليد هو العمل أو الالتزام وبين أن يتفقا في الفتوى أو يختلفا فيها وان لم يكن له أثر - كما هو الصحيح على ما ذكر - فكذا على جميع التقادير .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف ( قدّه ) : وإلا فشكل ( لا اشكال فيه إذ لا أثر للتقييد في أمثال المقام ) .

توضيح الحال : ان قصد الخلاف قد يكون مخلاً بتحقيق عنوان الأمور به لتقومه بالقصد فتخلفه وان كان بنحو الداعي يترتب عليه البطلان وذلك لعدم تحقق الأمور به في الخارج ، وهذا كما في الاداء والقضاء ، والفريضة والنافلة ، فلو صلى الظهر أداء بتخيل دخول الوقت - بحيث لو كان عالماً بعدمه كان يصليها أيضاً قضاء - ثم انكشف له الخلاف وأنها وقعت قبل الوقت بطلت صلاته ، فهي كما لا تصح أداء لا تصح قضاء ، لأن الميز لسكل من العناوين والموجب لكون الصلاة مصداقاً له هو القصد ، والمفروض عدم تحققه ، وهكذا لو أتى بركعتين بقصد فريضة بتخيل أنه قد صلى النافلة - بحيث لو كان ملتفتاً الى عدم الاتيان بالنافلة كان يحمل الركعتين نافلة - لم تحسب هاتين نافلة اذا انكشف له الخلاف بعد ذلك .

وقد لا يكون قصد الخلاف مخلاً بتحقيق الأمور به لعدم دخل القيود الملحوظة في عنوانه ، فظهور الخلاف عند قصدها لا يكون مضراً ، وان كان بنحو التقييد ، فلو صلى صلاة الظهر في يوم بقيد انه يوم الجمعة - بحيث لو لم

﴿ مسألة ٣٦ ﴾ فتوى المجتهد تعلم بأحد امور : ( الأول ) أن يسمع منه شفاهاً ( الثاني ) أن يخبر بها عدلان ( الثالث ) اخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق بوجوب قوله الاطمئنان (١) وإن لم يكن عادلاً .  
 يكن يوم الجمعة لم يكن يصلي - لا يكون انكشاف الخلاف موجباً لبطلان الصلاة ، إذ لا يعتبر في صحة المأمور به سوى تحقق ذاته مستندة اليه تعالى ، والمفروض تحقق ذلك ، وظهور الخلاف انما كان في أمر خارج عنه .

ومقامنا من قبيل الثاني لأن قصده بان المجتهد هو زيد مثلاً ولو كان على وجه التقييد لا دخل له فيما هو مأمور به ، ومحقق لعنوان التقليد من الاستناد الى فتوى المجتهد في مقام العمل ، فظهور الخلاف فيما قصده انما يكون في أمر خارج عن محقق التقليد والاستناد ، فاذا كان فتوى عمرو في المثال حجة في حقه ، كما في صورة التساوي بينه وبين زيد في الفضيلة مع عدم العلم بالخلاف ، أو فرض أعلميته من زيد ولو مع العلم بالخلاف كان تقليده صحيحاً سواء قصد أنه زيد بنحو الداعي أو التقييد ، فلا وجه لما يقال في صورة التقييد من أن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع ، أو أن المقيّد ينتفي بانتفاء قيده ، وذلك لعدم دخل خصوصيات الاشخاص في حقيقة التقايد ، كي تكون انتفائها موجباً لانتفاء التقليد ، وأما اذا كان تقليده عمرواً بتخيّل انه زيد مع العلم بأعلمية زيد والعلم بالخلاف ، أو مطلقاً على القول بوجوب تقليد الاعلم وان لم يعلم الخلاف فلا يكون تقليده صحيحاً ، وان كان بنحو الداعي ، لعدم حجية قول عمر في هذا الحال ، ويكون كمن لم يقلد ، فالصحيح هو التفصيل على هذا النحو لا كما في المتن .

(١) بل وان لم يفد الاطمئنان الشخصي لحجية خبر الثقة في الاحكام مطلقاً ، كما خبر في محله سواء قلنا بحجية خبر العدل الواحد والبيّنة في



(الرابع) الوجدان في رسالته ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط (١).  
 ﴿مسألة ٣٧﴾ إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول . وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد (٢).  
 وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط (٣) العدول الى الأعلم ،  
 وإذا قلد غير الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط .

الموضوعات أم لا ، لأن الاخبار عن الفتوى داخل في عنوان الاخبار عن الحكم ، إذ لا فرق فيه بين أن يكون اخباراً عن الحكم الواقعي ، كما هو شأن الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، أو عن الحكم الظاهري المستنبط من الأدلة فيشملة أدلة حجية خبر الواحد من السيرة وغيرها .

(١) ولو باخبار ثقة عن صحتها ، أو من جهة الوثوق بالكتاب ، وأما احتمال صدور الخطأ منه غفلة فهو مدفوع ببناء العقلاء على اصالة عدم الغفلة .  
 (٢) هذا اذا لم يكن تقليده له على طبق الموازين الشرعية ، وإلا فيدخل في كبرى مسألة البحث عن اجزاء الحكم الظاهري اذا انكشف خلافه بالقطع أو بأمارة معتبرة ، كما ذكرنا في ذيل (مسألة ٢٥) إلا ان الصحيح عدم ترتب الآثار على تقليده السابق على كل تقدير ، وإنما الفرق بين الصورتين هو انه على الثانية كان تقليده تقليداً صحيحاً ظاهراً بخلاف الاولى .

(٣) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف ( قدّه ) : وجب على الاحوط ( بل على الاظهر فيه وفيما بعده مع العلم بالمخالفة على مامر ) .  
 فنقول : اذا قلد غير الأعلم مع العلم بمخالفة فتواه لفتوى الأعلم كان تقليده باطلا من الاول ، ووجب عليه العدول الى الاعلم بل هو من التقليد

﴿ مسألة ٣٨ ﴾ إذا كان الأعلّم منحصرّاً في شخصين (١) ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط ، وإلا كان مخيراً بينهما .

الابتدائي لا المدول ، لبطلان التقليد الأول ظاهراً وواقعاً ، وإذا قلده مع انتفاء أحد القيدتين كان تقليده صحيحاً ، إلا أنه يلزمه المدول إلى الأعلّم عند علمه بمخالفة فتوى من قلده لفتواه . كما أن وجوب المدول في ما إذا صار غير من قلده أعلّم بعد ذلك يختص بحصول القيدتين العلم بأعلميته والعلم بمخالفة فتواه لفتوى من قلده . ولا يخفى : أن المدول إلى الأعلّم فيما يجب أنما هو الاظهر بحسب الأدلة كما سبق في ذيل (مسألة ٣٤) وإلا فإعارة الاحتياط تقتضي العمل بأحوط القوانين . للقول بحرمة المدول حتى إلى الأعلّم ، فلا وجه لما في المتن من جعل الأحوط المدول إلى الأعلّم كما سبق ذلك أيضاً في ذيل تلك المسألة ، فراجع .

(١) كتب دام ظلّه في الحاشية على قوله (قده) : منحصرّاً في شخصين ( فإن لم يعلم بالمخالفة بينهما تخير ابتداء ، وإلا فإن أمكن الاحتياط أخذ بأحوط القولين ، وإلا قلده مضمون الأعلمية في كل منهما ، وإلا قلده من يحتمل أعلميته ) سبق (\*) أن الواجب أنما هو تقليد الأعلّم في صورة العلم بالمخالفة ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، فمع عدمه يتخير بينهما ابتداء ، لا إطلاق مادل على حججية الفتوى الشاملة لفتوى غير الأعلّم ، فإن علم بالمخالفة فإن أمكن الاحتياط - كما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء - والآخر بعدمه - لزمه الأخذ بأحوط القولين لأنه مبره للزمة على كل تقدير سواء في ذلك العلم بأعلمية أحدهما إجمالاً مع عدم التمكن من تعيينه واحتمال تساويهما ، ولا وجه للحكم بالتخير



﴿ مسألة ٣٩ ﴾ إذا شك في موت المجتهد ، أو تبدل رأيه ، أو عروض

ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال .

﴿ مسألة ٤٠ ﴾ إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من

الزمان ولم يعلم مقداره ، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع ، أو افتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو ، وإلا فيقضي (٢) المقدار الذي يعلم

في شيء من ذلك . ( ودعوى ) : اتفاق الاصحاب على التخخير من دون فرق بين صورة التساوي أو العلم بأعلمية أحدهما اجمالاً أو دعوى السيرة العملية على ذلك ( غير مسموعة ) إذ الاجماع التعبدى خصوصاً في صورة العلم بالمخالفة وبالأعلمية ممنوع كما سبق مراراً ، وهكذا السيرة إذ المورد من الموارد النادرة التي لا يمكن تحصيل السيرة فيها ، إذ الغالب هو التمكن من تعيين الأُعلم ولو بالامارات الشرعية ، كما عليه عمل الناس في عصرنا وما سبقه من الأعصار . وبالجملة : مقتضى القاعدة هو الاحتياط ، ولم يثبت دليل على خلافه ، ولا عبرة بالظن بالأعلمية في هذه الصورة فضلاً عن احتمالها .

وان لم يمكن الاحتياط - كما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بحرمة - قلد مظنون الأعلمية ، لأنه من دوران الأمر بين التعيين والتخخير في الحجية ، ولم يثبت اجماع على التخخير ، ومع عدم الظن يتخير بينهما إن احتمل الأعلمية في كل منهما ، لعدم الترجيح ، وإلا قلد من يحتمل أعلميته للوجه المتقدم آنفاً . ومما ذكرنا ظهر مواقع النظر في كلام المصنف ( قدّه ) .

(١) كل ذلك للاستصحاب ، وعدم وجوب الفحص في الشبهات

الموضوعية .

(٢) كتب دام طله على قول المصنف ( قدّه ) : وإلا فيقضى . ( وجوب

القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفة المآتي به للواقع ، وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع اليه فعلا ) .  
ينبغي التسكلم في مقامين ( الأول ) في أصل وجوب القضاء عليه ( الثاني ) في مقدار الواجب منه .

أما المقام الأول : فالبحت فيه من جهتين ( الاولى ) في وظيفة العملي . وهي وجوب الرجوع الى من يجب تقليده فعلا ، فانه شبهة حكيمية لا بد فيها من الرجوع المجتهد لتعيين الوظيفة ، ولا عبرة بمطابقة أعماله لفتاوى من كان يجب تقليده حال العمل كما سبق (\*) ( الثانية ) البحث عن افتاء المجتهد له بموارد وجوب القضاء وعدمه . فنقول : للمسألة صور ثلاث . لأنه إما ان يجهل كيفية أعماله السابقة ، أو يعلم بها ، وعلى الثاني إما أن تكون موافقة للواقع أو لفتوى من يجب الرجوع اليه فعلا . أو تكون مخالفة له .

أما الصورة الاولى : وهي أن يجهل بالكيفية من جهة نسيانه صورة أعماله السابقة ، إلا انه يحتمل مطابقتها لفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع اليه فعلا فلا يجب فيها القضاء ، لاصالة البراءة ، لأن وجوبه بأمر جديد ، وموضوعه فوت الفريضة في الوقت ، فما لم يحرز الفوت لاحتمال الاتيان بالعمل الصحيح في الوقت لم يجب القضاء ، واستصحاب عدم اتيانه في الوقت لا يثبت عنوان الفوت ، لأنه أمر وجودي ملازم لعدم الاتيان ، إذ الفوت عبارة عن ذهاب الفعل عنه لا مجرد عدم الاتيان به .

ثم انه لو قلنا بان وجوب القضاء بالأمر الأول ، وان وجوب الاداء في الوقت بنحو تعدد المطلوب فيكفي في وجوب القضاء . استصحاب التكليف ، أو قلنا بان استصحاب عدم اتيان الواجب في الوقت محرز لموضوع وجوب



القضاء، أو فرضنا الكلام في غير العبادات الموقته كالحج فهل يمكن تصحيح أعماله السابقة-التي أتى بها بلا تقليد- بقاعدة الفراغ أولاً ؟

فنقول : ان كان منشأ الشك في صحة العبادة احتمال ترك جزء أو شرط سهواً بان كان العامي مراعيّاً للاحتياط فيها ، وملتفتاً حين الشروع الى جميع الاجزاء والشرائط المحتملة بحيث كان بانياً على الاتيان بالعبادة كما يأتي بها المتشرعة فلا اشكال في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة الى الصلاة وغيرها من العبادات ، إذ هي قاعدة كلية بنى عليها العقلاء في أعمالهم وأمضاهها الشارع والقدر المتيقن منها هو البناء على عدم الاعتناء باحتمال الترك سهواً مع فرض الالتفات الى اجزاء العمل وشرائطه حين الشروع أو احتماله .

وان كان منشأ الشك الغفلة عن الجزء أو الشرط حين الشروع جهلاً بوجودها بحيث لو فرض مطابقة المأتي به للأمر به كان ذلك أمراً اتفاقياً حصل بغير اختيار المكلف وارادته كما هو مفروض المقام فلا مجرى لقاعدة الفراغ ، خلافاً لشيخنا المحقق النائيني ( قدّه ) حيث ذهب الى شمول أدلتها لصورة الغفلة ، لاطلاق دليلها وعدم اختصاصها بما احتمل أو احرز الالتفات الى العمل حين صدوره ولا يمكن . الاقوى عدم جريانها في هذا الفرض ، لظهور أدلتها في كونها امضاء للقاعدة العقلية كما يرشد اليه قوله - ع - في رواية ابن بكير « هو حين يتوضأ اذ كر منه حين يشك » ( \* ) إذ في التعليل بالاذكارية اشارة الى انها ليست تأسيساً لقاعدة تعبدية ، بل هي امضاء لما جرت عليه العقلاء في أعمالهم ، وعليه لا يمكن الأخذ بالاطلاق بل اللازم

( \* ) عن الشيخ باسناده الى بكير بن أعين قال : قلت له . الرجل يشك بعدما يتوضأ ؟ قال : هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ( الوسائل ب ٤٢ من أبواب



الاقتصار على موارد بناء العقلاء على عدم الالتفات . هذا مضاف الى ان ظاهر قوله - ع - « هو حين يتوضأ . . . » ان الاذكية علة لعدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الفراغ ، فيدور مدارها وجوداً وعدمًا ، لا انها حكمة له كما صنعه ( قدّه ) فلا مجال للاخذ بالاطلاق مع خصوص التعليل الموجب للتقييد .

وأما رواية حسين بن أبي العلا (\*) فقاصرة عن الدلالة على عدم وجوب الاعتناء بالشك مع فرض الغفلة من حين الشروع كما حققنا ذلك في بحث قاعدة الفراغ من مباحثنا الاصولية ، على انها ضعيفة السند (\*\*) وبالجملة : لا تجري القاعدة في فرض الغفلة الذي هو مفروض المقام . فلا بد من القضاء أو الاعادة نعم ، يمكن تصحيح خصوص الصلاة في بعض الصور بـ ( حديث لا تعاد )

(\*) عن الكافي بإسناده عن الحسين بن أبي العلا قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الخاتم إذا اغتسلت ؟ قال : حوله من مكانه ، وقال في الوضوء : تديره ، فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة ( الوسائل ب ٤١ من أبواب الوضوء ح ٢ ) .

وقد يترجم دلالتها على ان الشك في صحة الغسل أو الوضوء لا يوجب اعادة الصلاة ، وان كان منشأ الشك الغفلة عن تحريك الخاتم ( ولكن ) دقة النظر فيها تقتضي بانها ليست في مقام بيان عدم وجوب الاعتناء بالشك في وصول الماء الى البشرة ، بل هي ناظرة الى بيان استحباب تحويل الخاتم في الغسل وادارته في الوضوء وانهما ليسا من الواجبات في الغسل والوضوء بحيث لو أدخل بهما وجب اعادة الصلاة كما لعله يوهمه صدر الرواية فقله - ع - « فان نسيت . . . » في مقام دفع هذا التوهم وإلا لم يكن وجه لأخذ خصوص التحويل في الغسل والادارة في الوضوء ، إذ لا فرق بين الغسل والوضوء في كيفية ايصال الماء الى ما تحت الخاتم بأى وجه أمكن .

(\*\*) بحسين بن أبي العلا لعدم ثبوت وثاقته وكونه أوجه اخوته لا يدل على توثيقه وان كان أخوه عبد الحميد ثقة .



كما يأتي في الصورة الثالثة .

وأما الصورة الثانية : وهي ان يعلم بموافقة أعماله للواقع أو لفتوى من يجب الرجوع اليه - فلا يجب فيها القضاء كما في المتن ، والوجه فيه ظاهر .

وأما الصورة الثالثة : وهي ان يعلم مخالفتها لفتوى من يجب الرجوع اليه ففيها يجب القضاء إلا في موارد يحرز فيها صحة العبادة المأتي بها في الوقت ، وذلك كما في غير ما يجب فيه إعادة الصلاة مما كان المتروك فيها من الخمسة المستثناة في ( حديث لا تعاد ) وغيرها من الموارد المنصوصة تمسكاً بالحديث المزبور ، وبذلك يحكم بصحة صلاته في الوقت ومعه لافوت حتى يجب القضاء . وأما مع عدم احراز الصحة لسكون المتروك مما يخل تركه بصحة العمل فيحكم بوجوب القضاء خارج الوقت ، لاحراز موضوعه وهو الفوت . مثاله : ما اذا اكتفى العامي بضربة واحدة في التيمم وكان المجتهد الذي يجب الرجوع اليه يعتبر التعدد في صحته ففيه يجب القضاء ، لبطلان عمله في الوقت بفتوى المجتهد المزبور على الفرض .

وما ذكرناه مبني على شمول ( حديث لا تعاد ) للجاهل القاصر والمقصر غير الملتفت وعدم اختصاصه بالناسي ، خلافاً لشيخنا المحقق النائيني ( \* )

( \* ) ذكر دام ظله : ان حاصل ما أفاده لمحقق المزبور ( قده ) في وجه المنع عن شمول حديث لا تعاد ، لصورة الجهل هو ان الظاهر من قوله - ع - « لا تعاد ، توجه الخطاب الى من يكرن تكليفه الاعادة بمقتضى طبعه . بحيث لو لا الحديث المزبور لكان مخاطباً بخطاب « أعاد » ، وذلك هو الساهي ، لأنه حين يسهر ويترك الجزء أو الشرط سهواً لم يكن مكلفاً باتيانته واقعاً ، لعدم امكان توجيه الخطاب الى الغافل ، فليس له أمر بذلك الشيء واقعاً حتى يكون هو الداعي الى الاتيان بالعمل التام ،

حيث ذهب الى اختصاصه بصورة السهو .

فينحصر خطابه بالتام في الأمر بالاعادة بعد الالتفات الى الترك ، وفوات محل المتروك ، فيكون حديث لا تعاد ، نافياً لذلك الخطاب ، وانه بعد الالتفات لا يجب عليه الاعادة . وأما ( الجاهل ) فلا مانع من توجيه الخطاب اليه وأمره واقعاً بالاثنيان بالجزء أو الشرط في محله ، لأن الجاهل لا يمنع عن ذلك فهو في حال الجاهل مخاطب بالواقع بالأمر باتيان التمام وتطبيق العمل عليه .

( ولكن ) الصحيح عدم قصور الحديث المزبور عن شمول الجاهل على هذا التقريب : لأن الجاهل وان كان مخاطباً بمراجعة ذلك الجزء في محله ، إلا انه بعد تركه جهلاً وفوات محله ينحصر تصحيح العمل بالاعادة فيكون مخاطباً بخطاب « أعد ، كالناسي من دون فرق أصلاً ، وعلى هذا يكون الحديث شاملاً باطلاقة للناسي والجاهل كليهما ، ومقتضاه عدم وجوب الاعادة على من ترك جزء أو شرطاً من صلاته غير الامور الخمسة جهلاً أو سهواً ، والتفت الى ذلك بعد الفراغ من الصلاة أو بعد فوات محل المتروك ، كما اذا استلزم التدارك زيادة الركن ، ( نعم ) لا يشمل الحديث للتارك عمداً ، لأن ظاهره عدم وجوب الاعادة في ضرورة دخول المصلي في الصلاة بانياً على الاثنيان بالصلاة الصحيحة ، ويكون المأني به تاماً بزعمه ، فينكشف عدم التمامية ، وليس ناظراً الى من يكون بانياً على عدم الاتمام وترك بعض الأجزاء والشرائط ، فعدم شموله له انما هو لظهوره في الاختصاص بغيره ، لامن جهة عدم امكان ذلك عقلاً ، فان من الممكن ان يأمر المولى بمركب ثم يحكم بعدم وجوب اعادته على من أتى به ناقصاً عمداً ، فيكون عليه العقاب فقط ، كما في بعض واجبات الحج ، وبما ذكرناه في العامد يظن وجه عدم شموله لللاحق به من الجاهل وهو المقصر الملتفت ، فانه ليس زاعماً صحة الصلاة ، فلو ترك بعض الواجبات لتردده في اعتباره ثم ظهر الاعتبار لا يمكن تصحيح الصلاة فيكون الحديث مختصاً بالناسي ، والجاهل القاصر ، أو المقصر غير الملتفت .



وأما المقام الثاني : وهو في مقدار الواجب عليه من قضاء الصلوات الماضية فنقول : ان الشبهة في المقام بما انها دائرة بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فقتضى القاعدة فيها البراءة عن وجوب الزائد على القدر المتيقن ، فلا يجب عليه إلا الاتيان بالأقل ، كما هو الأقوى ، واختاره المصنف ( قده ) وان احتياط بالأكثر . ( ولكن ) أفق جماعة - بل ربما نسب الى المشهور - بوجوب قضاء الفوائت بمقدار يعلم معه بالبراءة ان لم يكن حرجياً ، وإلا فبمقدار يحصل معه الظن بها ( ويمكن ) ان يكون الوجه في ذلك أحد أمرين .

( الأول ) استصحاب عدم الاتيان بالفرائض المشكوك فواتها في الوقت وهو حاكم على اصالة البراءة ( وفيه ) ما عرفت ( \* ) من انه لا يثبت به موضوع وجوب القضاء .

( الثاني ) ما أفاده المحقق صاحب الحاشية ( قده ) وحاصله : ان الشك في المقام قد تعلق بالتكليف المنجز على تقدير ثبوته ، كما في مورد الشبهة قبل الفحص ومورد العلم الاجمالي بين المتباينين ، إذ المكلف عند تركه للصلاة ، أو اتيانها بغير الوجه الصحيح يحصل له العلم بالفوات فيتنجز عليه التكليف بالقضاء ، فإذا شك بعد ذلك في المقدار يكون شكه في ثبوت التكليف المنجز ، وهو مورد للاشتغال لا البراءة ( وفيه ) أولاً : ان بقاء التكليف على التنجز مشروط ببقاء موضوعه وهو العلم فإذا زال يزول التنجز لا محالة ، كما في الشك الساري . والفروض في المقام زوال العلم والشك في المقدار ، فتجري البراءة عن المشكوك . وثانياً : ان هذا الوجه لو تم في نفسه فلا ينطبق على المقام ، لأن العلم بالمخالفة في مفروض كلامنا لم يتعلق من الأول إلا بالأقل ، لأن العلم بوجوب القضاء انما حصل بعد العلم بالمخالفة لفتوى المجتهد ، فليس التكليف المحتمل مسبوقاً

معه بالبراءة على الأحوط ، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدرة المتيقن .  
 ﴿ مسألة ٤١ ﴾ إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن  
 لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة (١) .

بالعلم ، كي يجري فيه التوهم الزبور .  
 ثم انه على كلا التقديرين من الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في محل  
 الكلام لا موجب للعمل بالظن . وذلك من جهة انه بعد ما لم تثبت حججته  
 لا ينجز الواقع مع فرض جريان البراءة كما انه لا يعذر عن مخالفته مع فرض  
 جريان قاعدة الاشتغال . ولو بنينا على لزوم تحصيل الفراغ اليقيني وعدم جواز  
 الرجوع الى البراءة - ولكنه استلزم الحرج الشخصي - لم الاكتفاء في مقدار  
 القضاء بما لا يكون حرجياً ، فلا عبرة بالظن على هذا التقدير أيضاً . فما نسب  
 الى المشهور من جواز الاكتفاء بالظن فيما اذا استلزم الاحتياط الحرج لا نعرف  
 له وجهاً صحيحاً .

(١) لعل الوجه في ذلك تمسكه بأصالة الصحة ، فان التقليد عمل من  
 أعمال المكلف ، فاذا شك في ايقاعه على وجه صحيح جرت فيه قاعدة الفراغ ،  
 لعموم دليلها وعدم اختصاصه بعمل دون عمل ، ويترتب على صحته صحة  
 الاعمال السابقة ، لتحض الشك في مفروض الكلام في صحته ، وإلا فلا شك  
 في صحة الاعمال على تقدير صحة التقليد .

ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام . فنقول : قد يفرض الكلام  
 فيما لا أثر لصحة الاعمال السابقة وفسادها بالنسبة الى الاعادة والقضاء ، ففي  
 ذلك لا أثر للشك بالنسبة الى نفس الاعمال ، وأما بالنسبة الى التقليد نفسه  
 فسيظهر ان الحكم بصحته لا يترتب عليه أثر من جهة حرمة العدول أو جواز



البقاء أو وجوبه . وقد يفرض الكلام فيما له أثر ، وعليه فالشك في صحة التقليد فيها لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثة .

( الاول ) : أن يقلد مجتهداً جامعاً لشرائط الحجية ثم يشك في أن الاستناد الى فتواه في ظرفه هل كان يميزان شرعي أو لا ؟ ففي هذا الفرض لا أثر للأصل بالنسبة الى الاعمال الماضية ، لأن العبرة بصحتها مطابقتها لحجة معتبرة سواء أكانت عن استناد إليها أم لا ، فلا حاجة في تصحيح الاعمال الماضية الى الأصل ، لأنها محرز الصحة وجداناً ، وهذا من دون فرق بين أن نقول باجزاء الحكم الظاهري أو بعدمه ، فإنه بحث آخر لا ربط له بصحة الاعمال السابقة في نفسها ، ولا أثر للأصل بالنسبة الى نفس التقليد ، لأن جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة العدول من آثار حجية الفتوى وهي محرزة بالفعل على الفرض ، وممه لا حاجة إلى الأصل فيه بلعاط ترتب هذه الآثار لو كانت من آثار التقليد الصحيح .

( الثاني ) : أن يقلد من يشك فعلاً في استجابه لشرائط حين العمل ويشك في أن تقليده له كان يميزان شرعي أو لا ؟ وفي هذا الفرض أيضاً لا مجرى لقاعدة الفراغ لا في نفس التقليد ولا في الاعمال السابقة ، لاختصاص القاعدة بما اذا كان الشك في انطباق المأمور به على المأتي به دون ما اذا شك في وجود الأمر ، وقد فرض أن الشك في وجود الأمر الظاهري للشك في حجية الفتوى من جهة الشك في استجماع المقتضى لشرائط الافتاء ، وأما الأمر الواقعي فهو وإن كان معلوماً اجمالاً ، والشك انما هو في انطباق المأمور به على المأتي به ، إلا أنه على تقديره اتفاقي لا اختياري . وهو أيضاً خارج عن مورد القاعدة . وهذا كما اذا صلي الى جهة معينة ثم شك في أنها قبلة ، وشك في ان صلاته اليها كانت بامارة معتبرة أولاً . وعليه فلا بد من الرجوع الى من يجوز تقليده فعلاً ،

﴿ مسألة ٤٢ ﴾ إذا قلد مجتهداً ثم شك (١) في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص .

فإن حكم بصحة ما صدر منه فهو ، وإلا وجبت الاعداد ، إذ لابد من تحصيل الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة بالواجب ، وأما القضاء فلا يجب عليه ما لم ينكشف مخافة ما أتى به لفتوى من يجب الرجوع اليه على تفصيل قد مر ، وذلك لأنه بأمر جديد .

( الثالث ) : أن يقلد ثم يشك في انه هل قلد المستجمع أو غيره وهذا يكون على نحوين ( الاول ) : ان يقلد شخصاً بعينه ، ويطبق أعماله على فتاواه ، ثم يتردد بين انه زيد أو عمر ، وكان الثاني جامعاً للشرائط دون الاول ، ففي هذا الفرض لا مجرى أيضاً لاصالة الصحة لا في نفس التقليد ولا في الاعمال ، لأن الحكم الظاهري كالواقعي وان كان معلوماً حينئذ إلا ان الانطباق على تقديره اتفاقي ، وهذا كما اذا صلى الى جهة معينة ثم شك بعد ذلك في أنها كانت قبله أو لم تكن ( الثاني ) : أن يتردد في انه هل قلد زيدا أو عمراً بحيث لا يعلم انه طبق أعماله على فتوى أيهما ، ففي هذا الفرض تجري قاعدة الفراغ في التقليد وفي نفس الأعمال ، لأن الشك انما هو في تطبيق العمل على الحكم الظاهري المفروض وجوده وفي مثله تجري القاعدة بلا اشكال .

ثم انه اذا جرت اصالة الصحة بالنسبة الى التقليد في هذا الفرض فلا يثبت بها تعين تقليد المستجمع للشرائط وحرمة العدول عنه ووجوب البقاء على تقليده أو جوازه ، اذا أصالة الصحة في التقليد لا يثبت ان المقلد كان هو المستجمع للشرائط كما هو ظاهر : فلاحظ وتدبر .

( ١ ) أي على نحو الشك الساري فيجب عليه الفحص للشك في حجية فتواه بقاء وان كان قد اعتقد بحجيتها قبل ذلك بالوجدان أو بطريق اعتقد حجيتها



﴿ مسألة ٤٣ ﴾ من ليس أهلاً للفتوى (١) يحرم عليه الافتاء.

ثم انقلب الاعتقاد شكاً ، فان ظهر له بعد الفحص أهليته للفتوى جاز البقاء على تقليده ، وإلا وجب المدول الى الغير .

(١) المراد به من لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء أ كان من أهل العلم أم من العوام ، وحرمة الافتاء على مثله مما لا ينبغي الريب فيه ، لأنه تقول على الله بغير علم وحرمة غنية عن البيان ، وقد دلت الآيات الشريفة (\*) والأخبار المتضافرة (\*\*) على ذلك .

ثم ان الافتاء لما كان اخباراً عن الرأي المتعلق بالحكم الشرعي . فإذا أخبر عن رأيه ولم يكن له رأي واقعاً يحرم من جهة الكذب ومن جهة اخباره بالالتزام عن الحكم الشرعي اذا لم يكن عنده حجة عليه . وإذا أخبر عن رأيه وكان رأيه مستنداً الى ما ليس بحجة في حقه شرعاً ، كالقياس والاستحسان ونحو ذلك يحرم من الجهة الثانية . وإذا أخبر عن الحكم مستنداً الى فتوى من يكون فتواه حجة على الجميع فلا حرمة فيه . وهو خارج عن محل الكلام . وإذا أخبر عن الحكم العام مستنداً الى حجة في حقه خاصة ، كما اذا أخبر استناداً الى فتوى غير الاعلم ، فانها لا تكون حجة على من يعلم بالخلافه إجمالاً - يحرم من الجهة الثانية .

وأما اذا أخبر عن رأيه ، وكان له رأي عن حجة شرعية إلا أنه كان

(\*) كقوله تعالى : « أالله اذن لكم أم على الله تفترون » سورة يونس

آية ٥٩ - وقرله تعالى : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل . لأخذنا منه باليمين » سورة الحاقة آية ٤٤ و ٤٥ .

(\*\*) ذكر صاحب لوسائل (قه) جملة من هذه الأخبار في كتاب القضاء

في الباب الرابع من أبواب صفات القاضي فراجع .

وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم (١) عليه القضاء بين الناس

فأقداً لشرائط صحة الرجوع اليه - فالظاهر أنه لا محذور فيه لا من جهة الاخبار عن الرأي ولا من جهة الاخبار عن الواقع (وقد يستشكل في جوازه فيما اذا علم برجوع الغير اليه من جهة انه اغراء بالجهل . ولكنه (يندفع) بانه لا اغراء بالنسبة الى الواقع ، لقيام الحجة عليه على الفرض ، وكذلك بالنسبة الى الظاهر اذا قامت الحجة عند العامي على استجابه الشرائط ، فهو نظير ما اذا أخبر فاسقان عن طهارة ما ، كان نجساً سابقاً ، فتوضأ به الغير ، لقيام الحجة عنده على عدالتها ، فانه لا اغراء حينئذ بوجه . نعم : اذا كان رجوع الغير اليه من جهة جهله بالحكم مع العلم بموضوعه ، كما اذا علم العامي بفسق المجتهد ومع ذلك رجع اليه جهلاً منه باعتبار العدالة في جواز الرجوع الى المجتهد - وجب على المجتهد اخباره بعدم حجية قوله من جهة وجوب تبليغ الاحكام .

(١) لدلالة جملة من الروايات على ان الولاية على القضاء من المناصب المختصة بالنبي - ص - وأوصيائه الكرام عليهم السلام ، فلا يجوز لغيرهم التصدي له . نعم : لا بأس بالتصدي له باذن من الأمة عليهم السلام خصوصاً أو عموماً ، فيخصص تلك الروايات أو يلتزم بدخول التأذون في عنوان الوصي بناء على ان المراد به مطلق من عهد اليه .

( منها ) : حسنة سليمان بن خالد ( \* ) عن أبي عبد الله - ع - قال :

( \* ) رواها المشايخ الثلاثة ، وفي طريق الشيخ والكليني سهل بن زياد ، وهو ضعيف ، وليس في طريق الصدوق ، إلا ان طريقه الى سليمان بن خالد حسنة بإبراهيم بن هاشم ، وقد حبر بعضهم كصاحب المستند عن الرواية بالصحيحة ، ولعل الوجه فيه : ان جمعا من العلماء حكموا بصحة رواية قد وقع إبراهيم بن هاشم في سندها .



اتقوا الحكومة ، فان الحكومة إنما هي للامام العالم بالقضاء ، العادل في المسلمين ، كنبى أو وصي نبى ( خ ل نبى أو وصي نبى ) ( الوسائل كتاب القضاء ب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣ )

( ومنها ) : رواية اسحق بن عمار عن أبي عبد الله - ع - قال : قال أمير المؤمنين لشریح : يا شریح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبى أو وصي نبى أو شقى ( الوسائل في الباب المذكور ح ٢ ) .

( ومنها ) : رواية أبي خديجة قال : قال أبو عبد الله - ع - : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ( خ ل قضائنا ) فاجعلوه بينكم ، فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه ( \* ) .

فان قوله - ع - « فاني قد جعلته قاضياً . . . » يدل على أن ثبوت منصب القضاء لأحد يحتاج الى جعل منهم عليهم السلام ، وبدونه ليس له القضاء .

هذا مضافاً الى ان حرمة الحكومة لغير من ثبت في حقه الاذن هي مقتضى الاصل ، لان ثبوت الولاية على الحكم لشخص ، ونفوذ حكمه في حق غيره يحتاج الى الدليل ، ومع فقدته فالاصل عدمها ، فالحكم بعنوان الاهلية تشريع محرم ، لانه من عناوين نفس الفعل خارجاً ، لامن أفعال النفس . كما ذكرنا في محله . وعليه فلا بد من ملاحظة أدلة النصب ، وان الاستفادة منها هل هو ثبوت الاذن لخصوص المجتهد . أو لمطلق المؤمنين العالمين بالقضاء ولو عن طريق التقليد . والمشهور هو الاول ، وعن المسالك وغيره دعوى الاجماع عليه ،

( \* ) سبق في ص ١٢٩ ما يرجع الى سندها فلاحظ وأما أبو خديجة وهو سالم بن مكرم فالظاهر أنه ثقة .

وذهب بعضهم الى الثاني منهم صاحب الجواهر (قده) في كتاب القضاء بعد أن ناقش في ثبوت الإجماع المدعى في المقام .

واستدل على ذلك باطلاق جملة من الآيات والروايات ، ولكن من الظاهر انه لا يمكن التمسك بتلك الاطلاقات ، إذ هي وردت في مقام بيان حكم آخر ، فإن قوله تعالى : « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

إنما ورد في مقام بيان انه يلزم في القضاء أن يكون بالعدل ، وليس في مقام بيان صفة الحاكم ، وانه من أي صنف من الاصناف .

كما أن مرفوعة البرقي « القضاء أربعة ثلاثة في النار وواحدة في الجنة ، رجل قضى بجور ، وهو يعلم به فهو في النار . ورجل قضى بجور ، وهو لا يعلم أنه قضى بجور فهو في النار . ورجل قضى بالحق ، وهو لا يعلم فهو في النار . ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة » . ( الوسائل كتاب القضاء ب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦ ) .

إنما تدل على لزوم ان يكون القضاء قضاء بالحق ، وعن علم وأما مبادئ العلم بالحكم فليست الرواية في مقام بيان تعيينها ، وبما ذكرنا يظهر الحال في سائر الآيات والروايات ، ولو سلم الاطلاق فيها فلا بد من تقييده بما يأتي .

وأحسن ما استدلل به على عموم الاذن إطلاق رواية أبي خديجة المتقدمة آنفاً . بتقريب : انه من المعلوم ضرورة ان المراد من العلم هو الأعم من القطع الوجداني ، أو قيام الحجة المعتبرة على الحكم ، لانها ه الى العلم بحجبيته ، وإلا لم يصدق العالم على المجتهد أيضاً ، إذ أكثر استنباطاته ظنية . وعليه فتشمل الرواية المقلد أيضاً ، لحصول الظن المعتبر له من فتوى المجتهد ومثلها في الاطلاق .

روايته الاخرى قال : بعثني أبو عبد الله الى أصحابنا فقال : قل لهم : إياكم اذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الاخذ والعطاء ان



تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق ، إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فاني قد جعلته قاضياً ، وإياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر ( الوسائل كتاب القضاء ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٧ ) .

ورواية الحلبي قال : قلت لأبي عبد الله - ع - : ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء ، فيتراضيان برجل منا ؟ فقال : ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسطوط : الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٨ ) .

فإن إطلاق الرجل المراد به الرجل المؤمن يشمل المقلد العارف بالقضاء عن طريق التقليد .

وربما يؤيد الإطلاق المذكور : بأن المنصوبين من قبل الأئمة عليهم السلام في زمن الحضور الداهيين الى البلدان ، بل الموجودين في بلدهم لم يكونوا كلهم مجتهدين عالمين بالأحكام عن طريق ملـكـة الاستنباط ، بل إنما كانوا قد سألوا الإمام عن الأحكام ، وعلموا بها من جهة جوابه ، وهذا مما لا يحتاج فيه الى قوة الاستنباط ، كاستفتاء الدوام المجتهدين في أمثال هذه الاعصار .

والجواب أما عن الروايات . فاولاً : بأنه لا يبعد أن يقال : انها في مقام البيان من جهة اشتراط الايمان في القاضي في مقابل قضاة العامة ، فلا بد وان يكون المرجع في القضاء من الشيعة ، وأما انه مطلق من يعرف الحكم أو خصوص المجتهد فليست الروايات في مقام بيانه . وثانياً : بأننا نمنع عن صدق العالم بالقضاء أو العالم بالأحكام - على العملي لا من جهة انه ليس بعالم بالحكم ، وإنما هو عالم بفتوى المجتهد ، لما ذكرنا من انه لا فرق بين المجتهد والعملي من هذه الجهة ، فإن العملي أيضاً يعلم بالحكم من طريق الأمانة المعتبرة ، وهي فتوى المجتهد ، كما ان المجتهد يعلم به من طريق الكتاب أو السنة ، بل من جهة ظهور الكلام

في حصول العلم عن طريق النظر والاستدلال ، لا الاستناد الى رأي الغير ، فانه لا يطلق العالم عند العرف على المامي ، ويظهر هذا من المراجعة الى العرف في سائر موارد استعمال هذا الكلام ، فانهم لا يطلقون العالم بالطب على من سمع جملة من المسائل الطبية من طبيب تقليداً وانما يطلقونه على من علم بها استدلالاً . وثالثاً : لو سلم الاطلاق فيها فلا بد من تقييدها بمقبولة عمر بن حنظلة ، فانها كالصريحة في اعتبار النظر والاستدلال في نفوذ القضاء ، فان الظاهر من الفقرات الثلاث في قوله - ع - « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا » (\*) هو اعتبار أن يكون منشأ المعرفة بالحكم رواية الحديث من حيث السند ، والنظر في مقتضاها من حيث الدلالة ، ويستلزم ذلك دفع المعارضات من حيث السند والدلالة بما لهما من العرض العريض ، وهذا هو الاجتهاد .

ومثلها في الدلالة على التقييد ما ورد في التوقييع المبارك عن الامام الغائب عجل الله فرجه : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . . . » ( الوسائل كتاب القضاء ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١٠ ) .

فانه - ع - أرجع الناس الى رواة الحديث ، وهم العارفون بالأحكام من طريق النظر في رواياتهم عليهم السلام ، ولم يرجعهم الى مطلق من عرف الأحكام ، ولو من طريق الاستفتاء من العلماء مع انه - ع - في مقام بيان نصب نائب الغيبة على نحو العموم .

( وبالجمله ) : مقتضى الجمع بين الروايات هو حمل المطلقات منها على المقييدات

(\*) ( لوسائل كتاب القضاء ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١ )



وحكمه ليس بنافذ (١) ولا يجوز الترافع اليه (٢)

وان كانا مثبتين ، لورود القيد فيها في مقام البيان (\*) .

( وأما الجواب ) : عن التأييد بنصب الأئمة عليهم السلام للقضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد : فبان هذا لم يثبت ، إذ من الجائز بل المقطوع به أن المنصوبين من قبلهم عليهم السلام لمرجعية الناس في قطر أو بلد للقضاء ونحوه بما هو شأن الرجوع الديني - كانوا عارفين بجملة معتد بها من الاحكام بما وصلت اليهم من كلمات المعصومين عليهم السلام بلا واسطة أو مع الواسطة ، وهي لا تخلو عن عام ، وخاص ، ومطلق ، ومقيد ، ومعارض ، ومسلم عن المعارض ، وأمر ، ونهي ، ومجمل ، ومبين ، إلى غير ذلك من الخصوصيات التي لا بد من معرفتها ، ومعرفة أحكامها في العمل بالروايات ، وليس الاجتهاد إلا ذلك غاية الأمر سهولة المقدمات في ذلك الزمان وصعوبتها في زماننا ، لبعده العهد وكثرة الدس في الاخبار وتوسعة العلوم المتوقف عليها الاستنباط ، كالأصول وغيره . فالتحصيل : ان الأقوى اعتبار الاجتهاد في القاضي كما يعتبر في المفتي .

(١) كما هو مقتضى الأصل إلا فيما خرج بالدليل ، وهو من كان أهلاً للقضاء

(٢) لا اشكال في حرمة الترافع الى حكام الجور ، وقضاة العامة وان

(\*) ولا يخفى ان القيد بالمغيرة إنما يتم على مسلمك المشهور من العمل بها ، أما على ما سلكه دامظه من المنة في سندها كما تقدم في (ص ٨٠) فيشكل التقييد بها كما يشكل التقييد بالتوقيع المبارك فان سنده وان كان حسناً عن طريق الشيخ (قده) إلا ان الكلام في نفس اسحق بن يعقوب صاحب التوقيع فانه لم يذكر في حقه شيء سوى نفس هذا التوقيع المشتمل على دعائه - ع - في حقه بأنه « أرشدك الله ونبتك » وثبوت وثاقه به لا يخلو عن اشكال ، غاية انه امامي ، على ان سنده ينتهي الى نفسه إلا أن الذي يسهل الخطب انه ليس في البين ما يمكن الاعتماد على اطلاقه من الآيات والروايات فالقدر المتيقن في الخروج عن الأصل إنما هو خصوص المجتهد ، فلاحظ .

كان في حق ، للتصريح بالنهي في الروايات المتضافرة (\*) بل في بعضها النهي عن مجالسة قضاة الجور (\*\*).

وأما الفاقد لسائر الشرائط كالا جتهاد والعدالة فثبتت الحرمة الذاتية للترافع اليه بعنوانه الاولى لا دليل عليه ، اللهم إلا أن يقال بصدق التحاكم الى الطاغوت الذي امروا ان يكفروا به على الترافع عنده ، فإنه بتصديه لما ليس أهلاً له من منصب القضاء يكون طاعياً وخارجاً عن حد العبودية ، فلا فرق بين طواغيت المخالفين والموافقين من جهة حرمة الترافع اليهم . نعم : لا يبعد اختصاص الحرمة بمن جعل الحكم منصباً له ، كالقضاة ، لأن الطاغوت من

(\*) ( منها ) رواية أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله - ع - : قول الله عز وجل في كتابه : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتسلوا بها الى الحكام » فقال : يا أبا بصير ان الله عز وجل قد علم ان في الامة حكماً يجورون أما انه لم يعن حكماً أهل العدل ، ولكنه عنى حكماً أهل الجور يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق ، فدعوته الى حكماً أهل العدل ، فأبى عليك إلا أن يرافعك الى حكماً أهل الجور ليقضوا له - كان بمن حاكم الى الطاغوت . . . ( الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٣ ) .

وكرواية أبي خديجة الاولى المتقدمة في ( ص ١٩٧ ) والثانية المتقدمة في ( ص ١٩٨ ) ومقبولة عمر بن حنظلة له - ع - فيها : « من تحاكم اليهم في حق أو باطل فأنما تحاكم الى الطاغوت » ( الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ١ )  
(\*\*\*) كرواية محمد بن مسلم قال : مر بي أبو جعفر - ع - أو أبو عبد الله - ع - وأنا جالس عند قاض بالمدينة ، فدخلت عليه من الغد ، فقال لي : ما مجلس رأيك فيه أمس ؟ قال : فقلت جعلت فداك ان هذا القاضي لي مكرم ، فربما جلست اليه ، فقال لي : وما يؤمنك أن تنزل اللعنة فتعم من في المجلس ( الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ١٠ ) .



ولا الشهادة عنده (١) والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام ، وإن كان الآخذ محققاً (٢) .

صبيغ المبالغة ، فلا يصدق على من حكم نادراً ولم يجعل الحكم منصباً لنفسه ، إلا أن يقال ان التصدي لهذا المنصب بغير اذن ولو مرة واحدة من الكبار الموقفة ، فيكفي في صدق الطاغوت عليه بهذا اللحاظ .

وأما الاستدلال على حرمة بانه إعانة على الاثم فمخدوش بما ذكرناه في بحث المكاسب من أنه لا دليل على حرمتها على الاطلاق ، وإنما المحرم معونة الظالم على ظلمه .

(١) فانها امضاء عملي للعنكر ، ورضاء بفعل القاضي المفروض حرمة ، وقد تكون محرمة بعنوان آخر أيضاً ، كما اذا كانت الشهادة معونة للظالم في ظلمه ، وأما دعوى حرمتها من جهة كونها إعانة على الاثم فقد ظهر الحال فيها آنفاً .

(٢) وقد حكى في المستند دعوى الاجماع على ذلك عن والده أقول : لأشكال في الحرمة فيما اذا كان ثبوت الحق بحكمه . وأما اذا كان ثابتاً واقعاً فهل المحرم الأخذ بحكمه مع حلية التصرف في المأخوذ مطلقاً ؟ أو حرمة كذلك ؟ أو يفصل بين الدين والعين ؟ وجوه بل أقوال . ولا يخفى : ان مقتضى القاعدة في العين الشخصية عدم حرمتها ما لم يرد دليل تعبدى على التحريم ، لأنه ملكه فيجوز للأخذ التصرف فيه . وأما الدين فان لم يكن للغريم حق التأخير - كما اذا كان الدين معجلاً - فيحل أيضاً اذا كان هو المباشر للاداء باجبار الحاكم ، لعدم شمول ( حديث رفع الاكرام ) لمثله ، لأنه خلاف الامتنان على الدائن نعم : لو كان المباشر لتعيين الدين في ملك الغريم هو الحاكم ، أو أمر الدائن بذلك كان المأخوذ محرماً ، لعدم نفوذ حكمه على الغرض . نعم : يجوز

أخذه وتعلـكه تقاصاً بشرائطه التي منها امتناع الغريم عن الاداء ، ( وان )  
كان للغريم حق التأخير ، وأجبره الحاكم على التعجيل في الاداء يحرم المأخوذ ،  
لعدم تمييز الدين فيه إلا برضاء الغريم ، ومع الزام الحاكم وإجباره لا يتعين فيه  
لـ ( حديث رفع الاكراه ) .

هذا كله اذا لم نعمل بالمقبولة تضعيفاً لسندها ولا حظنا القام بحسب  
القاعدة الاولى فلا يفرق الحال بين أن يؤخذ بحكم السلطان والقضاة ، أو غيرهم  
من فائدي شرائط القضاء .

وأما بناء على العمل بها كما عليه المشهور فربما يقال بدلا لنتها على الحرمة  
مطلقاً عيناً كان المأخوذ أم ديناً لاطلاق قوله - ع - في المقبولة : « وما يحكم  
له فأنما يأخذ سحتاً » (\*) مؤيداً ذلك بما في صدر الرواية من المقابلة بين الدين  
والميراث إذ حمل الميراث على الدين بعيداً جداً . ومورد الرواية وان كان المأخوذ  
بحكم السلطان والقضاة إلا ان عموم التعليل بقوله - ع - : « لأنه أخذ بحكم  
الطاغوت » يشمل كل طاغ ولو كان من الموافقين الفاقدين لشرائط القضاء  
المتصدين للقضاء المحرم .

( أقول ) : الظاهر ان السحت هو كل ما لا يحل كسبه ، كما يظهر من  
كلمات أهل اللغة (\*\*) فلا يطلق إلا على ما انتقل اليه من الغير على وجه محرم ،

(\*) كذا في متن الوسائل واما متن الكافي ص ٣٥٩ والتهذيب ص ٦٨ فهكذا :  
« من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فأنما يأخذ سحتاً ،

(\*\*) في المجمع قوله تعالى : ﴿ وأكلهم السحت ﴾ هو بضمـتين وإسكان  
الثاني تخفيف : كل ما لا يحل كسبه . وفي القاموس : السحت الحرام وما خبث من  
المكاسب . وفي المصباح : السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه . وفي لسان  
العرب : السحت كل حرام قبيح الذكر . وقيل : هو ما خبث من المكاسب وحرم -



وأما مال نفسه فلا يكون سحياً وان حرم التصرف فيه بعنوان ثانوي . ولو سلم إطلاقه على مطلق الحرام كان ذلك فيما خبث ذاتاً . وأما ما كان غير خبيث في ذاته فليس بسحت وان حرم بطرو عنوان عرضي عليه ، فلا يقال : ( آكل السحت ) لمن أفطر في نهار رمضان بطعام مملوك له ، أو قطع صلاته به ، ولا يحتمل في المقام خروج العين عن ملكه من جهة أنها مأخوذة بحكم الجائر وعليه فلا محذور في الالتزام بحرمة الترافع الى حكام الجور مطلقاً في الدين والعين ، كما هي مدلول صدر المقبولة ، وبحرمة المأخوذ في خصوص الدين دون العين لوعصى وترافع اليهم بمقتضى هذه الجملة إذ لا ملازمة بين حرمة الترافع وحرمة المأخوذ ، فعموم أحد الحكمين لا يلزم عموم الآخر . هذا ، مع أن شمول الميراث للعين الشخصية إنما يكون بالاطلاق ، ومن الجائز حمله على العين المشتركة التي هي في حكم الدين لتوقف الحلية فيها على رضا الطرفين بالقسمة ، فلو باشر الحالكم قسمة الميراث بينهم أو أمر الغير بذلك كان المأخوذ أيضاً سحياً ، لبقائه على الشركة ، وان التصرف فيه تصرف في مال الغير .

ولو سلم دلالتها على حرمة المأخوذ مطلقاً فلا يعارضها موثقة ابن فضال (\*) لورودها في تفسير الآية المباركة « لا تأكلوا أموالكم بينكم

— فلزم عنه العار ، وقبيح الذكر كشم الكلب والخمر والخنزير ، والجمع اسحات ، والسحت الحرام الذي لا يحل كسبه ، لأنه يسحت البركة — أى يذهبها — واسحت تجارتها خبث وحرمت واسحت اكتسب السحت وفي أقرب المآرد : السحت والسحت بالضم وبضمين الحرام ، وقيل : ما خبث وقبيح من المكاسب فلزم عنه العار ، كالرشوة ومنه الحديث : « أنطعموني السحت ، أى الحرام من سحته اذا استأصله ، لأنه مسحت البركة . أو لأنه يسحت صاحبه بشؤمه

(\*) وهى ما عن علي بن فضال قال : قرأت في كتاب أبى الأسد الى أبى —



إلا اذا انحصر استنفاذ حقه بالترافع عنده (١)

بالباطل وتدلوا بها الى الحكم . . . » الواردة في حرمة أكل مال الغير على وجه الظلم والعدوان ، وأما احتمال حملها على حكم العدل فينافيه ظاهر الآية في نفسها ، وما ورد ( \* ) في تفسيرها من أن المراد بالحكم فيها قضاة الجور .

(١) اذا توقف استنفاذ حقه المعلوم واقعاً ، أو بأمرة معتبرة ، كالبينة أو فتوى المجتهد بكونه ذا حق - على الترافع الى غير الأهل من قضاة الجور ، أو غيرهم ، إما لعدم رضى الطرف المقابل إلا بالترافع اليهم أو لعدم وجود الحاكم الشرعي ، أو لعدم امكان اثبات الحق عنده ونحو ذلك فهل يحرم الترافع عنده أيضاً أو لا؟ قولان . نسب الى جماعة ، بل الى الاكثر القول بالحرمة ، والظاهر الجواز وحلية المأخوذ ، ونسبه في المستند الى جمع من

— الحسن الثاني - ع - وقرأته بخطه سأله ما في تفسير قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكم ﴾ فكتب بخطه : الحكم القضاة ، ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل انه ظالم ، فيحكم له القاضى ، فهو غير معذور في أخذه ذلك الذى قد حكم له اذا كان قد علم انه ظالم ( الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضى ح ٩ ) .

( \* ) وهى روايه أبى بصير قال : قلت لأبى عبد الله - ع - قول الله عز وجل فى كتابه « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكم » فقال : يا أبا بصير ان الله عز وجل قد علم ان فى الامة حكماً يحجرون ، أما انه لم يعن حكم أهل العدل ، ولكنه عني أهل الجور يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكم أهل العدل ، فأبى عليك إلا أن يرفعك الى حكم الجور ليقضرا له لكان من حاكم الى الطاغوت ، وهو قول الله عز وجل : ﴿ ألم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون أن يتحاكروا الى الطاغوت ﴾ ( الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضى ح ١ ) .



﴿ مسألة ٤٤ ﴾ يجب في المفتي والقاضي العدالة (١) وتثبت العدالة

بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملسكة ، أو الاطمئنان بها ،

الأصحاب أيضاً والوجه فيه حكومة قاعدة نفي الضرر على جميع مايتوهم كونه دليلاً على الحرمة من اطلاق الاخبار الناهية عن الرجوع الى غير الأهل ، وعموم حرمة الاعانة على الاثم ، وطلب المنكر . على ان بعض الوجوه المذكورة قابلة للمناقشة ، لا يمكن دعوى انصراف الاخبار الى صورة لا يمكن من غير حاكم الجور ، بل صريح المقبولة ورواية أبي خديجة وغيرها هو فرض التمكن منه ، وحرمة الاعانة على الاثم غير ثابتة كما ذكرنا ، فاذا أجبر الحاكم الغريم على الاداء في هذا الحال حل الأخذ والمأخوذ ، إذ لا عبرة برضاه حينئذ لعدم شمول ( حديث نفي الاكراه ) لمثل المقام ، لأنه خلاف الامتنان على الدائن .

(١) سبق (\*) ما يدل على اشتراط العدالة في المفتي ، ويجري بعينه في القاضي ، لشرف المنصب وعلو رتبته ، كيف وهو من مناصب النبي - ص - وأوصيائه الكرام ، فكيف يرضى الشارع بتصدي الفاسق الخارج عن طريقة الشرع له ، هذا . مضافاً الى الاجماع المستفيض نقله في كلمات الاصحاب ، ويؤيده بعض الروايات كقوله - ع - في رواية أبي خديجة « إياكم ان تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق . » (\*\*) لظهوره في تعليق النهي على وجود صفة الفسق فيهم ، وكقوله - ع - فيما روى عن الخصال « اتقوا الفساق من العلماء » (\*\*\*) .

(\*) في ص ١٢٤

(\*\*) تقدمت في ص ١٩٨ - ١٩٩

(\*\*\*) المروية في البحار ج ٢ ص ١٠٦ طبع طهران عام ١٣٧٦ .

وبالشياع المفيد للعلم (١) .

﴿ مسألة ٤٥ ﴾ اذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة ، وفي اللاحقة يجب التصحيح فعلا (٢) .

(١) سبق (\*) ان طرق ثبوت العدالة لا تنحصر بما ذكر ، بل تثبت بخبر العدل ، بل الثقة ، وبحسن الظاهر ، والشياع وان لم يفد العلم أو الوثوق بالعدالة .

(٢) الفرق بين هذه المسألة و (مسألة ٤١) هو ان المفروض هنا الشك في وجود التقليد الصحيح ، وهناك في صحته مع فرض العلم بوجوده وكيف كان فوجه الحكم بالصحة هو التمسك بقاعدة الفراغ ، إلا انه مع ذلك لا بد في تصحيح الأعمال اللاحقة من احراز تقليد صحيح ، لما ذكرناه في مباحثنا الاصولية من ان قاعدة الفراغ لا تثبت الآثار المترتبة على موأداها بواسطة اللوازم العقلية ، سواء أكانت أصلاً أم أمانة ، فان بقاء الشرط من اللوازم العقلية لواجبية العمل السابق للشرط المشكوك - بعد احراز عدم انتقاضه - وقاعدة الفراغ وان كانت أمانة على الاظهر ، إلا ان دليل اعتبارها إنما تدل على لزوم التعبد بنفس المؤدى وهي واجبية العمل السابق للمشكوك وأما كشفها عن جميع اللوازم العقلية أو العادية فلا دليل على اعتبارها . وما اشتهر من ان مثبتات الامارات تكون حجة دون الاصول فكلام لا أساس له ، وإنما يتم ذلك فيما كان من قبيل الحكايات كالخبر والبينة والاقرار . (ولكن الصحيح) في المقام ان يقال : ان كان الشك في مطابقة أعماله السابقة لفتوى من يجوز



﴿ مسألة ٤٦ ﴾ يجب على العامي أن يقلد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه (١) ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم . بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل (٢) جواز الاعتماد عليه ، فاقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلم في الفرعيات .

الرجوع اليه - بحيث لم تكن صورة العمل محفوظة - فتجري قاعدة الفراغ ، لأن الشك في انطباق الحكم الظاهري ، ومجرد احتمال الالتفات الى تصحيح العمل حين صدوره كاف في جريانها ، وإن كان الشك في الاستناد اليها على وجه صحيح - بحيث كانت صورة العمل محفوظة ، وشك في أنه كان عن تقليد صحيح أم لا - فلا مجرى لقاعدة الفراغ ، لأن الشك في الحكم الظاهري ، لا في الانطباق . وقد ذكرنا في ذيل تلك المسألة ما ينفع في المقام ، فراجع .

(١) لا ريب في أن وجوب التقليد ليس تقليدياً ، وإنما هو بحكم العقل ، وإلا لدار أو تسلسل . وأما وجوب تقليد الأعلم وعدمه في المسائل الفرعية فتقليدي ، لعدم استقلال العقل بوجوبه إلا من باب الاحتياط ، والاخذ بما هو القدر المتيقن في الحجية . ومع قيام الحجة على عدمه يرتفع موضوع الاحتياط . نعم يستقل العقل بلزوم الرجوع الى الأعلم في هذه المسألة ، للشك في حجية فتوى غيره المسارق للقطع بعدمها فلو أفتى بالجواز جاز تقليد غير الأعلم ، لأن مرجعه في الحقيقة الى تقليد الأعلم .

(٢) كتب دام ظلّه في الحاشية على قوله ( قدّه ) : يشكل جواز الاعتماد : ( لا اشكال فيه أصلاً ) .

يمكن توجيه الاشكال : بأن مسألة وجوب تقليد الأعلم ليست بتقليدية - كأصل التقليد - فلا يجوز فيها تقليد غير الأعلم ، للشك في حجية فتواه ،



﴿ مسألة ٤٧ ﴾ إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات ، فالأحوط تبعيض التقليد (١) وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات - مثلاً - والآخر في البعض الآخر .

﴿ مسألة ٤٨ ﴾ إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام

ولا تقليد الأعم لاستلزامه الدور أو التسلسل ، لأنه لو قلد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم فينقل الكلام في تقليده له في هذه المسألة ، وهكذا فيدور أو يتسلسل فينتج ان تقليد الأعم عقلي لا تقليدي .

وجوابه : ان وجوب تقليد الأعم وان كان عقلياً في الجملة إلا انه لا تنافي بينه وبين جواز الرجوع الى غير الأعم بفتوى الأعم . وذلك من جهة ان وجوب التقليد بعد ما ثبت بحكم العقل فيستقل عقل العامي بوجوب رجوعه الى الفقيه في معرفته للأحكام الشرعية ، لكنه يتردد في الحجة بين التعيين والتخير فيستقل عقله بالرجوع الى الأعم ، لعدم ثبوت حجية فتوى غيره عنده ، ولكن الأعم اذا أفتى بحجية فتوى غير الأعم كانت حجيتها محرزة عنده ، فلا تنافي بين استقلال العقل بلزوم الرجوع الى الأعم ، وجواز الرجوع الى غير الأعم بفتوى الأعم . نعم : اذا كان استقلال العقل بعدم حجية فتوى غير الأعم بمعنى كشفه عن عدم جعل الحجة لها واقعاً لم يجز تقليده ، ولو أفتى الأعم بجوازه ، فان فتوى الأعم بالجواز حينئذ مما يقطع العامي ببطلانه ، ولا يمكن التعبد على خلاف ما هو معلوم له بالوجدان ، ولكن من الظاهر عدم ثبوت حكم العقل بهذا المعنى .

(١) بل الاظهر ذلك مع العلم بالخالفه ، وكذا الحال فيما بعده كما كتب دام ظله في الحاشية . وقد سبق مراراً وجه ذلك .



من تعلم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام (١)

(١) يقع الكلام في صورتين . الاولى : فيما اذا أفتى باباحة الحرام أو الواجب ، أو نقل الفتوى بذلك خطأ ، ولا اشكال في وجوب الاعلام فيها ، ويدل عليه وجوه .

( الأول ) : انه تسبب الى الحرام - المراد به الأعم من ترك اوجب - لاستناد العاني في فعله الحرام أو تركه الواجب الى فتوى المجتهد أو نقل الناقل . وحرمة التسبب الى الحرام ثابتة بحكم العقل والمقل ، وهذا الوجه يعم المفتي والناقل . ودعوى : ان الاستناد الى الفتوى انما يقتضي حرمتها لو كانت عمداً والمفروض خلافه ، وترك الاعلام الذي هو محل الكلام غير مستند اليه العمل - غير مسموعة لصديق التسبب من الاول بمجرد الافتاء على خلاف الواقع ، لعدم اعتبار العلم والصدق في صدقه ، غايته : ان المفتي كان معذوراً في تسببه هذا مادام جهله بالحال ، فاذا ارتفع الجهل بظهور الخطأ يرتفع العذر بقاءه ، فالتسبب وان لم يكن محرماً حدوثاً إلا انه يحرم بقاء بقاء موضوعه ، لاستناد المقلد الى فتواه في الاعمال الآتية . وهذا نظير ما اذا قرم طعاماً نجساً للضيف جاهلاً بنجاسته . ثم علم بالنجاسة أثناء اشتغال الضيف بالاكل ، فانه يجب عليه الاعلام بلا اشكال .

الثاني : ما دل من الآيات (\*) والروايات (\*\*) على وجوب تبليغ الاحكام ، إذ القدر المتيقن منها وجوب تبليغ الأحكام الالزامية - كما هو

(\*) كآية النفر - التوبة آية ١٢٣ - والآيات الدالة على حرمة السكتان -

البقرة آية ٤٢ و ١٥٩ و ١٧٤ - آل عمران آية ٧١ و ١٨٧ .

(\*\*) المروية في البحار ج ٢ ص ٦٤ ب ١٣ - طبع طه ان عام

١٣٧٦ هـ وفي الوافي ج ١ ص ٤٧ .



فروض المقام - وهذا أيضاً يعم المفتي والناقل ، بل غيرهما ممن يتمكن من تبليغ الحكم .

الثالث : ما دل من الروايات (\*) على ضمان المفتي وان عليه عقوبة من عمل بفتياه ، غاية الأمر انه يعذر اذا أخطأ من دون تقصير في المقدمات ، فاذا علم بالخطأ وجب عليه الاعلام دفعاً للوزر عن نفسه ، وهذا الوجه يختص بالمفتي .

الصورة الثانية : ان يفتي - أو يخبر عن الفتوى - بوجوب أو حرمة المباح خطأ ، والظاهر فيها عدم وجوب الاعلام لعدم الدليل عليه ، عدا ما يتوهم من اطلاق أدلة وجوب تبليغ الاحكام ، إلا أن الظاهر عدم ثبوتها للمقام . أما آية النفر فواضح ، لعدم صدق الانذار والتخويف على رفع الحكم الزاوي ، وأما آية الكتان (\*\*) فربما يقال بعمومها لمطلق الاحكام ، إلا أن الظاهر أن المراد حرمة كتان ما يكون هدى للناس عن الضلالة والهلكة ، كعدم ايمان اليهود بالنبي - ص - لكتان علمائهم علامات نبوته - ص - بعدما بينها الله تعالى لهم في التوراة ، كما هو مورد الآية الشريفة لامطلق ما انزله الله وان لم يكن في تركه ضلال وهلكة ، كلاحكام غير الازامية ، وأما الأخبار الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فهي أيضاً قاصرة عن الدلالة على وجوب تعليم حكم غير الزاوي . وهي عدة روايات .

( منها ) : رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله - ع - قال قرأت في

(\*) كرواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ص ٣٨

(\*\*) وهي قوله تعالى : ﴿ ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى

من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يدعونهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾  
البقرة آية ١٥٩ .



كتاب علي : ان الله تعالى لم يأخذ على الجاهل عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجاهل ، لأن العلم كان قبل الجهل ( الوافي ج ١ ص ٤٧ ) .

( ومنها ) : روايته الاخرى عن أبي عبد الله - ع - عن آبائه قال قال علي - ع - : ان العالم السكّام علمه يبعث أئتن أهل القيامة ريحاً تلغنه كل دابة من دواب الارض الصغار ( الوسائل كتاب الامر بالمعروف ب ٤٠ ح ٢ ) . والظاهر منهما ان وجوب التعليم على العالم يكون طريقاً كوجوب التعلم على الجاهل بلحاظ رعاية المصالح والمفاسد الواقعية ، وعدم وقوع الجاهل في المعصية ، فلا يجب التعليم على العالم إلا فيما يجب فيه التعلم على الجاهل ، ومن المعلوم انه لا يجب على الجاهل تعلم حكم غير الزامي ، لعدم مفسدة في تركه - كما اذا دار أمر فعل عنده بين الكراهة والاستحباب والاباحة - نعم اذا احتمل الوجوب أو الحرمة وجب عليه التعلم دفعاً للضرر المحتمل .

ويشهد لما ذكرناه المقابلة بين أخذ العهد على الجاهل بطلب العلم ، وأخذ العهد على العلماء ببذله في الرواية الاولى ، فان المقابلة بينهما تقتضي أن يكون وجوب بذل العلم في مورد يجب فيه طلبه على الجاهل . ومن هنا جرت سيرة الاصحاب على عدم بيان الفتوى والامر بالاحتياط في كثير من الموارد .

فتركه :

حيث انجر كلامنا الى وجوب تبليغ الاحكام فلا بأس بتحقيق الحال فيه وبيان موارده . لما كانت الغاية من تبليغ الاحكام وصولها الى المكلفين اتماماً للحجة عليهم - لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل - فلا بد وان يكون الحكم مما يصل اليهم بالتبليغ ، إما وجداناً - كما اذا حصل لهم العلم



أو الاطمئنان بالواقع من إخبار المخبر - وإما تمهيداً كما في إخبار المفتين مقلديهم عن آرائهم ، وكما في إخبار العدول والثقات الناس بفتاوى مراجعهم في التقليد ، فيجب على المراجع تبليغ مقلديهم بالاحكام الالهية اذا جهلوا بها أو غفلوا عنها ، ولو بوضع رسالة عملية يرجع اليها العوام ، وان لم يسألوه ذلك ، لدلالة آية النفر على وجوب الانذار بعد التفقه في الدين ، وهكذا يجب على الناس ان يبلغ بعضهم بعضاً فيما اذا كان قول المبلغ حجة عند السامع ، لعين الوجه . بل الاستفادة من آية السكتان حرمة كتمان ما أنزله الله فيما اذا كان في معرض الوصول الى العباد ، ولو بضميمة ابلاغ الباقيين بحيث يكون من الامور التي يظهر للناس لولا كتمان العالمين به - كما في كتمان علماء اليهود والنصارى آيات نبوة نبينا - ص - المنزلة في التوراة والانجيل ، فان السكتان هو اخفاء أمر ظاهر في طبعه بحيث لولاه لظهر ، ففي مثله يجب التبليغ أيضاً وان لم يكن قول المخبر حجة في حق السامع ، إذ لا ملازمة بين حرمة السكتان وحجية اخبار المخبر في مثل ذلك - مما يمكن فيه ظهور الحق باخبار جماعة يوجب العلم بالواقع - ومن هنا أنكرنا دلالة الآية الشريفة على حجية خبر الواحد في بحث الاصول . وعليه فيجب على كل مسلم أن يبلغ الجاهل بالاحكام الضرورية أو ماهو بمنزلتها مما يظهر فيه الحق للسامع باخبار جماعة ، ولو كان حكماً ظاهرياً كفتوى مجتهده . ثم ان الاستفادة من اطلاق الآية أنه لا فرق في حرمة السكتان بين أن يكون الجاهل قاصراً أو مقصراً ، فان الجاهل المقصر وان كان قد قصر في تعامله الحكم واستحق بذلك العقوبة على مخالفة الواقع ، إلا انه مع ذلك يجب على العالم أن يبلغه ، لحرمة السكتان عليه ، وان لم يسأله الجاهل . بل مورد الآية الشريفة كتمان علماء اليهود أمر النبوة مع أن الحجة قد تمت على جهالهم من طريق ظهور آيات نبوته - ص - بين الناس ، ولم تكن حاجة الى إظهار علمائهم



﴿ مسألة ٤٩ ﴾ إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها ، يبرأ له (١) أن يني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة . وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة .

لنبوته - ص - في أعمام الحجة عليهم ، إلا أنه مع ذلك كان السكتان محرماً عليهم . فظهر مما ذكرنا : أنه لادليل على وجوب التبليغ فيما إذا لم يكن قول المبلغ حجة في حق الجاهل ، ولم يكن الحكم من الأمور الواضحة أو ما يحكمه ، فلا يجب على من لم يكن فتواه حجة عند الناس اظهار رأيه فيما بينهم وإن كانت قد تمت عنده الحجة على الواقع ، لعدم ترتيب الأثر المرغوب على تبليغه هذا . ولا يقاس المقام بحرمة كتمان الشهادة ، ولو مع العلم بعدم ترتيب الأثر عليها ، للعلم بعدم انضمام الشاهد الثاني اليه ، لأن المحرم هناك كتمان الشهادة ، فإذا شهد فقد أظهر شهادته ، والمحرم في باب الاحكام كتمان ما أنزله الله ، وهو اخفاء أمر ظاهر في طبيعته ، ولا ظهور للحكم بفتوى من لم تكن فتواه حجة عند السامع .

فالمحصل مما ذكرناه : أنه يعتبر في وجوب التبليغ أحد أمرين إما حجية إخبار المخبر عند السامع ، وإما كون الحكم من الاحكام الظاهرة في طبيعته سواء أكان حكماً واقعياً أم ظاهرياً كفتوى المجتهد .

(١) إذا كان أحد الطرفين موافقاً للاحتياط كما إذا فرضنا ان المأموم بعد أن دخل في الصلاة شك في وجوب القراءة عليه ، لعدم سماعه قراءة الامام مع علمه بانها لا تضر بالصحة إذا أتى بها بقصد القربة يجب عليه أن يحتاط ببناء على ما هو المعروف المدعى عليه الاجماع من حرمة قطع الصلاة اختياراً .



﴿مسألة ٥٠﴾ يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن  
الاعلم أن يحتاط (١) في أعماله .

والظاهر ان هذه الصورة خارجة عن مفروض المتن ، وان المفروض فيه هو  
ما كان كل من الطرفين محتمل البطلان - كما اذا شك في وجوب الاتيان  
بالسجدة بعد النهوض الى القيام ، لعدم علمه بانه مجرى قاعدة التجاوز ، أو انه  
شك في المحل وقبل التجاوز - وفي هذه الصورة يتخير بين البناء على أحد الطرفين  
والسؤال عن حكمه بعد الصلاة ، وبين القطع واستينافها من رأس ، لأن عمدة  
الدليل على حرمة القطع هي الاجماع - لو تم - والقدر المتيقن منه هو صورة  
ما اذا تمكن من اتمام الصلاة صحيحة .

ثم إن الوظيفة بحكم العقل - بعد البناء على أحد الطرفين - هي عدم  
الاكتفاء بما بني عليه ، لعدم حصول اليقين معه بالبراءة ، فلا بد وان  
يسأل عن حكم المسألة ، فان ظهر الخطأ يعيد الصلاة على الوجه الصحيح . فما  
ذكره المصنف ( قدّه ) من انه يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن  
يسأل . . . انما هو بلحاظ الوظيفة العقلية لا بلحاظ دخل ذلك في صحة  
الصلاة - كما هو ظاهر - إذ العبرة في الصحة بمطابقة العمل للواقع أو لفتوى  
من يجوز تقليده - أي بمطابقة المأثري للمأمور به الواقعي أو الظاهري .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قدّه ) : أن يحتاط في أعماله :  
( ويكفي فيه أن يأخذ بأدو القوال في الاطراف المحتملة اذا علم بوجود من  
يجوز تقليده فيها ) .

هذه المسألة من فروع المسألة الاولى ، وهي وجوب أحد الامور الثلاثة  
من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط ، لأنه بعد تنجز الاحكام بالعلم الاجمالي  
بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة يستقل العقل بلزوم امتثالها دفعا للضرر



﴿ مسألة ٥١ ﴾ المأذون ، الوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف

أو في أموال القصر ينعزل (١) بموت المجتهد

المحتمل ، ففي زمان الفحص عن المجتهد أو الاعلم يجب الاحتياط . لكن دائرة الاحتياط في زمن الفحص أضيق من دأبرته في غير مورد الفحص - كما في الاحتياط المقابل للاجتهاد والتقليد - إذ المعتبر في الاول الاحتياط بالعمل باحوط الاقوال ممن يجوز تقليده ، بل لو علم باعلمية أحد الشخصين أو الاشخاص جاز العمل باحوط أقوالهم ، لعدم خروج وظيفته عن تقليد أحد هؤلاء . والمعتبر في الثاني الاحتياط التام واحراز الخروج عن عهدة الحكم الواقعي بأن يختار أحوط وجهه في المسألة ، فالاحتياط في المقام ليس كما توهمه عبارة الماتن ( قدّه ) .

(١) أما في المأذون فظاهر ، لارتفاع الاذن بالموت . والاذن في التصرف المستمر الى ما بعد موت المجتهد وان كان أمراً معقولاً في نفسه ، إلا انه لا دليل على ثبوت الولاية له بهذا المقدار ، بل المدار في نفوذ اذنه نفوذ تصرفه المحدود بحياته .

وأما في الوكيل في الجواهر في كتاب الوكالة : ان العمدة في بطلان وكالته بالموت الاجماع ، بل ادعى ثبوته على بطلانها بالجنون والاعماء وقال : « لافرق عندنا بين طول زمان الاعماء وقصره وبين اطلاق الجنون وادواره ولا بين علم الوكيل بعروض البطل وعدمه » وظاهره دعوى الاجماع على ذلك كله .

أقول : أما في صورة الموت والجنون الاطباقي فلا حاجة الى التمسك بالاجماع . كي يناقش في ثبوته ، وذلك من جهة ان وجود الوكيل وجود تنزيلي للموكل ، ويكون تصرفاته في المال ببيع واجارة ونحو ذلك منسوبا الى موكله ، ومن هنا يكون هو المخاطب بالوفاء بالعقد ، ومن المعلوم سقوطه عن أهلية التصرف

بخلاف المنصوب من قبله ، كما إذا نصبه متولياً للوقف ، أو قيماً على القصر ، فإنه لا تبطل (١) توليته وقيومته على الأظهر .

بالموت أو الجنون ، فلامعنى للاستنابة عنه بعد ذلك .

وأما الجنون الادواري فيخرج عن القابلية حالة جنونه أيضاً ، ولذا يحتاج الى الولي في تلك الحالة ، فتبطل الوكالة بذلك ، وعودها بعود الافاقة لا دليل عليه . وأما الانغماء فيشكل الحكم ببطلان الوكالة به ، فإنه كالنوم والغفلة لا يوجب خروج النعمى عليه عن أهلية التصرف عرفاً ، ومع الشك فمقتضى الاستصحاب بقائها - على المعروف من جريانه في الشبهات الحكيمة - إلا انه لا حاجة اليه بعد اطلاق أدلة الوكالة ، فإنه لم يثبت اجماع تعبدى على البطلان .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قدّه ) : فإنه لا تبطل ( فيه

اشكال والاحتياط لا يترك ) .

ويمكن توجيهه ما في المتن بان الولاية - بما انها سلطنة مفوضة - تكون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم يرفعها رافع ، كعزل المجتهد للولي ، وأما موته فلا يكون رافعاً ، ولا أقل من الشك فيستصحب . وهذا بخلاف الوكالة ، فإنها الاستنابة في التصرف بحيث يكون فعل الوكيل فعلاً للموكل تنزيلاً ، فتدور مدار قابلية الموكل للتصرف وجوداً وعدماً ، والموت يسقطه عن أهلية التصرف - كما ذكرنا آنفاً - فيكون الموت مبطلاً للوكالة دون الولاية ، وبهذا يفرق بينهما . ومن هنا لا يتمكن الوكيل من أن يتصرف بما زاد على مقدار الوكالة بخلاف الولي ، فإن تصرفه يكون منوطاً بالغبطة والمصلحة في نظره . وقد استوجه في الجواهر في كتاب القضاء : التفصيل بين أن يكون النصب عن نفس المجتهد فتبطل بموته ، أو يكون عن الامام - ع - فلا تبطل ، وان مات



الجاعل ، وعليه فيصح ما في المتن في الثاني دون الأول .

بل قيل في توجيه بقاء الولاية بعد موت المجتهد : ان المرتكز في أذهان المتشرعة - ويستفاد من النصوص - ان منصب القضاء منصب نيابي فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل الخصومة ، ونصب قيم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الامام ، فنصوبه منصوب الامام ، ولا يقصد به كونه نائباً عن الامام أو عن المجتهد ، ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت .

أقول : ينبغي التكلم في مقامين ولو على وجه الاجمال توضيحاً للحال الاول : في ثبوت ولاية الفقيه على النصب ، والثاني : في بطلان ولاية المنصب بموت المجتهد .

أما المقام الأول : فلا اشكال فيه من جهة ثبوت الولاية للفقيه في الجملة إجماعاً ونصاً ، والقدر المتيقن منها ولايته على القضاء . وأما اثبات سائر الولايات له كولاية الحكم في غير مورد التضام - كما في الهلال - والولاية على القصر ، والاقواف ، وعلى نصب القيم والمتولي بعنوان ولاية الحاكم ففي غاية الصعوبة والاشكال (\*) وان ذهب اليه بعضهم .

(\*) لأن عمدة ما يستدل به لاثبات ولايته مطلقاً عدة روايات لا تخلو عن المناقشة سنداً أو دلالة ( منها ) - وهي عمدتها - ما في التوقيع الشريف ، واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا . ، وهي ضعيفة سنداً باستحقاق بن يعقوب صاحب التوقيع ، فانه لم يوثق في كتب الرجال ، ولم يذكر بحالة ومدح سوى هذا التوقيع المشتمل على دعائه - ع - المنتهى سنده اليه ، ودلالة من وجوه : ( أحدها ) احتمال أن يكون اللام في الحوادث للعهد عن الحوادث التي وقعت في السؤال ، وليست عبارة السؤال بأيدينا ، فدلها مختصة ببعض الحوادث المعينة . ( ثانيها ) : انه لو سلم كونه للجنس كان الظاهر من الأمر بالرجوع الى رواية الحديث في -

نعم يثبت له بعضها - كالولاية على الصغير والوقف اذا لم يكن لهما ولي خاص - من باب ولاية الحسبة (\*) والقدر المتيقن منها على خلاف الاصل هو - الواقعة هر الرجوع اليهم في معرفة حكم الحادثة ، لا ارجاع نفس الواقعة اليهم ، كما يؤيده التعبير بروايات الحديث وقوله - ع - بعد ذلك فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ، فان معنى الحجة ما يحتاج به وهو المناسب للرأى والرواية ، وأما تصرف المجتهد في مال فلا معنى لأن يقال انه حجة بل هو صحيح فافذ ، فيختص بما اشتمله حكمه كما في الشبهات الحسكية أو موضوعه كما في موارد التنازع . ( الثالث ) : انه لو لم يشر لها لارجاع نفس الحادثة كان القدر المتيقن تصدى الفقيه لأمرها مباشرة أو استنباط ، وأما نصب القيم على أمرها فلا دليل عليه ، فلو ارجعنا اليه أمر مال اليتيم أو الغائب - مثلاً - كان له المباشرة في الحفظ أو البيع أو غيرهما أو توكيل الغير فيه . وأما جعل الولاية لغيره مستقلاً فيحتاج الى دلائل مفقود .

( ومنها ) قوله - ع - : « محاربي الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله والامناء على حلاله وحرامه . . . » ، وهي مروية في تحف العقول مرسلًا عن الحسين سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام ويروي عن أمير المؤمنين - ع - فهي ضعيفة بالارسال ، على انها قاصرة عن الدلالة على المطلوب ، لأن الظاهر منها ان المراد من العلماء هم الأئمة الأطهار - ع - كما يشهد بذلك شراهد كثيرة في نفس الرواية لا تخفى على من لاحظها على طر لها . ومن تلك الشواهد التعبير بالعلماء بالله ، دون العلماء باحكام الله ، فان الأول يناسب الأئمة الأطهار - ع - فانهم أعرف الخلق بالله . ومعرفة غيرهم في جنب معرفتهم بمنزلة العدم ، فصح تخصيص المعرفة بالله بهم عليهم السلام . وهذا مضافا الى امكان الحدشة في دلالتها من وجوه آخر أعرضنا عنها خوف اطالة الكلام ، كما لم نطل بذكر روايات اخرى أضعف دلالة من هذه ، فلاحظ .

(\*) وهي بمعنى القرينة والمقصود منها التقرب الى الله تعالى ومرورهاكل معروف علم ارادة وجوده في الخارج شرعا من غير موجد معين .



الفقيه الجامع للشرائط مع التمكن من الوصول اليه والاستيذان منه ، ومع عدمه فهي لعدول المومنين ، ولا بد فيها من مراعات ما يطلب وجوده شرعاً ، كحفظ مال اليتيم من التلف وتحصيل الوقف وصرفه في مصالح المساكين والموقوف عليهم ، ونحو ذلك . واما نصب المتولي والقيم فلا لحصول الحسبة بالمباشرة والتوكيل ، ولا وجه لتفويض الأمر الى الغير بغير دليل .

وأحسن ما يستدل به لثبوت سائر الولايات للفقيه . دعوى الملازمة بين ثبوت ولاية القضاء له وثبوت سائر الولايات ( بيان الملازمة ) هو انه لما كان من شؤون قضاة العامة ثبوت جميع الولايات لهم ولو بزعمهم الفاسد حتى ولاية النصب ، كما يشهد بذلك خبر ابن بزيع ( \* ) فإنه يدل على ان نصب القيم على مال اليتيم كان شغلاً للقاضي - فلا بد وان يكون القاضي المنصوب من قبل الامام - ع - في مقابل قضائهم واجداً لجميع شؤون القضاة التي منها ولاية النصب قضاء للمقابلة بين قاضي الامام - ع - وقضاة الجور ، فان الغرض من نصب الفقيه قاضياً للشيعة هو رفع احتياجهم عن قضاة العامة ولا يحصل ذلك

( \* ) رواه في الكافي في الصحيح عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : مات رجل من أصحابنا ولم يوص ، فرفع أمره الى قاضي الكوفة ، فصير عبد الحميد القيم بماله ، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري ، فباع عبد الحميد المتاع ، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن ، إذ لم يكن الميت صير اليه وصيته ، وكان قيامه فيها بامر القاضي ، لانهن فروج ، قال : فذكرت ذلك لأبي جعفر - ع - وقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولا يرصى الى أحد ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلاً منا لبيعهن أو قال يقرم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك ؟ قال : اذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس ( الوسائل كتاب التجارة ب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه ح ٢ ) .

إلا بثبوت جميع ما لهم من شؤون القضاء والتصدي للامور العامة لقاضي الامام - ع - أيضاً ، وإلا فلا وجه لنهي الشيعة عن الرجوع الى قضائهم مع مسيس الحاجة اليه في امورهم ، إذ اعطاء مجرد ولاية الحكم للفقيه لا يكفي في رفع الحاجة عنهم .

والجواب : ان المستفاد من الروايات هو أن المقابلة بين قاضي الامام - ع - وقضاة العامة انما هي في جهة القضاء والحكومة فقط ، دون غيرها من المناصب ، كما يظهر ذلك من مراجعة المقبولة وروايتي أبي خديجة . والمقابلة بين أمرين انما تقتضي المساوات بينهما فيما كانت فيه المقابلة لامطلقاً ، وهي في المقام جهة القضاء دون غيرها ولا أقل من الشك وهو كاف في المقصود وبعبارة واضحة : ليس سائر المناصب داخلية في مفهوم القضاء أو من لوازمها العقلية أو العادية ، وانما هي بجعل مستقل نحتاج في ثبوتها الى دليل مفقود بالنسبة الى الفقيه ، وهي كانت ثابتة لقضاة العامة بجعل مستقل من خلفائهم ، وقضية المقابلة قاصرة عن اثباتها للفقيه ، كما ذكرنا ، وأما قضية رفع الحاجة عنهم في سائر الجهات غير القضاء ، كنصب القيم على اليتيم فيكي فيها جواز تصدي الحاكم بنفسه أو تصدى غيره باذنه لما كان منها حسبة ، وهي تختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى ، وليس منها نصب القيم والمتولى كما ذكرنا لحصول الحسبة بالمباشرة أو التسبيب .

فالمستحصل مما ذكرناه : انه ليس للفقيه الولاية على النصب لا من قبل نفسه ولا من قبل الامام - ع - فلا تصل النوبة الى التفصيل المذكور في الجواهر . وأما المقاني الثاني : وهو في بطلان ولاية المنصوب وقيامه بموت المجتهد فهو مترتب على تسليم ولايته على النصب . ومعه كان الاوفق بالقواعد انعزال المنصوب بموته ، لأن القدر المتيقن - على خلاف الاصل - ثبوت ولايته على



﴿ مسألة ٥٢ ﴾ إذا بقي على تقليد المييت من دون أن يقلد الحي

في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١) .

النصب الى زمان حياته ، لا حياة المنصوب . وليس في البين اطلاق يمكن التمسك به لاثبات بقاء ولاية المنصوب الى ما بعد موت المجتهد ، إذ عمدة الدليل على ولايته - على ما عرفت - هي قضية المقابلة بين قاضي الامام - ع - وقاضي الجور ، او تمت في نفسها ، فلا بد من ملاحظة سيرتهم في ذلك ، ولم يعلم أنها كانت على بقاء المنصوبين من قبل القضاة حتى بعد خروج القضاة عن الأهلية بموت ، أو جنون ، أو انعزال عن المنصب . بل لو ثبت ذلك فلا يمكن الالتزام به في قاضي الامام - ع - لعدم ثبوت المقابلة من هذه الجهة لو سلمنا انقابلة من جهة أصل الولاية على النصب . ومع الشك لاجمال للاستصحاب ، لأنه من الاستصحاب في الشبهة الحكيمة . مضافا الى احتمال عدم بقاء الموضوع لاحتمال أن ولاية المنصوب من شؤون ولاية من نصبه ، فاذا زالت الولاية عن الناصب بموت ونحوه تزول عن المنصوب أيضاً . نعم : اذا ثبت ان ولاية المنصوب ولاية من قبل الامام - ع - والفقهاء في نصب القيم والمتولي واسطة في الجمل ، كما هو الحال في الوكيل من قبل الفقيه ، فولاية القيم والمتولي من شؤون ولاية الامام - ع - دون ولاية الفقيه - كانت الولاية ثابتة بعد موت الفقيه أيضاً ، لكن دون اثبات هذا خرط القتاد .

فظهر مما ذكرناه : فساد ما قيل من عدم انعزالها بالموت ، أما أولاً فبعدم ثبوت ولاية النصب للفقيه . وأما ثانياً فبعدم ثبوت الولاية له إلا على النصب في حياته دون حياة المنصوب .

(١) أي لا يجوز له الاجتزاء بالاعمال الماضية عقلا ما لم ينكشف صحتها بالرجوع الى الحي في مسألة البقاء ، للشك في حججية فتوى المييت ، فلاستناد

﴿ مسألة ٥٣ ﴾ إذا قلد من يكتفى بالمرّة - مثلاً - في التسيّحات الأربع ، واكتفى بها ، أو قلد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد ، فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه (١) إعادة الأعمال السابقة .

ليها في حكم العدم ، فلو رجع الى الحي وافتاه بالجواز حكم بصحتها ، لحجية فتوى الميت بفتوى الحي بالجواز ، والمفروض أن أعماله كانت على طبق فتوى الميت .

(١) لا يخفى : ان مقتضى القاعدة الاولى في الاوامر الظاهرية عدم الاجزاء عند كشف الخلاف - بناء على ماهو الصحيح من الطريقة في باب الأمارات - كما حقق في الاصول . وعليه فيشكل الحكم بصحة الاعمال السابقة للعبادات وغيرها اذا كانت فتوى الحي مخالفة للميت . والاستدلال على الاجزاء في المقام بالاجماع أو السيرة أو نفي الحرج غير تام ، لعدم ثبوت اجماع تعبدية وسيرة المتشرعة - لو تمت - لا يعتمد عليها ، لاستنادها في أمثال عصرنا الى فتوى المجتهدين ، وليست مما يحرز اتصالها بزمان المعصومين عليهم السلام . ودليل نفي الحرج انما يرفع الحرج الشخصي ، فلا يدل على نفي الوجوب عن جميع المكلفين .

وربما يستدل في المقام بوجهين آخرين . أحدهما : استصحاب الحجية لفتوى الميت بالاضافة الى الوقائع السابقة بعد قصور الدليل عن اثبات الحجية لفتوى الحي بالاضافة اليها ، لأنه إما الاجماع ، والقدر المتيقن منه هو الوقائع اللاحقة . وإما أصالة التعيين في الحجية ، وهي محكومة باستصحاب حجية فتوى المجتهد الأول بالنسبة الى الوقائع السابقة لانها أصل عقلي لا يجري مع



جريان أصل شرعي .

وفيه : ان استصحاب الحجية لفتوى الميت ، أو استصحاب الاحكام الظاهرية الثابتة بفتواه غير صحيح ، وقد أوضحنا الكلام فيه في ذيل مسألة البقاء على تقليد الميت فراجع (\*) ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا عدل من الحي الى الحي لفقد المعدول عنه بعض الشروط .

الوجه الثاني : ما ذكره بعض مشايخنا المحققين ( قده ) من ان حال الفتويين المتعارضتين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد باحدهما تارة وبالأخرى في انه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني . وقد تقدم بيانه مع جوابه في ذيل المسألة السادسة عشر فراجع (\*\*) ما ذكرناه هناك .

والصحيح في المقام أن يقال : انه بعد الرجوع الى الحي والعلم بمخالفة فتواه لفتوى الميت - كما هو المفروض - تسقط فتوى الميت عن الحجية بالمعارضة . فليس للمكلف حجة على الاجتزاء بالأعمال السابقة من حيث آثارها اللاحقة من الاعادة والقضاء - بقاء - فلا بد في معرفة حكمها من هذه الجهة من الرجوع الى الحي . إما لكونه أعلم ، أو لكون فتواه موافقاً للاحتياط اذا كان مساوياً مع الميت في الفضيلة . و(الضابط) في وظيفة المجتهد المرجوع اليه في هذا المقام : هو ما حرر في الحاشية على المتن ، نذكره مع بيان الوجه فيه وهو « ان العمل الواقع على طبق فتوى المجتهد الأول إما أن يكون النقص فيه نقصاً لا يضر مع السهو أو الجهل بصحته » كما في غير الخمسة المستثناة في حديث لاتعداد ، وهي الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود ، وغير ماورد النص

(\*) راجع ص ٤٦ - ٥١

(\*\*) راجع ص ١٠٦ - ١٠٧

وكذا لو اوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ، ثم مات ، وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء (١) على الصحة . نعم : فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني . وأما إذا قلد من يقول بطهارة فيه بوجوب الاعادة ، كما اذا كبر جالساً وكانت وظيفته التكبير قائماً ، أو بالعكس « وإما أن يكون نقصاً يضر بصحته مطلقاً ، ففي الاول لا تجب الاعادة » لشمول حديث لا تعاد للساهي والجاهل كما ذكرنا فيما سبق (\*) « فإذا قلد من يقول بعدم وجوب السورة في الصلاة ثم قلد من يقول بوجوبها فيها لم تجب اعادة الصلاة التي صلاها بغير سورة في الوقت فضلاً عن خارجه » لشمول الحديث الزبور لمثله فإن السورة ونحوها داخلة في المستثنى منه في الحديث « وفي الثاني كالطهور ان كان الاجتهاد الثاني من باب الاخذ بالمتيقن وقاعدة الاحتياط » كما اذا استند الثاني في فتواه بوجوب التعدد في ضربات التيمم الى الاحتياط لعدم تمامية الدليل اللفظي عنده على أحد الطرفين « وجبت الاعادة في الوقت » لقاعدة الاشتغال « لافي خارجه » لاصالة البراءة عن وجوب القضاء لأنه باصر جديد ، واستصحاب عدم الاتيان لا يثبت موضوع القضاء « وان كان من جهة التمسك بالدليل » كما اذا استند الى رواية معتبرة في اعتبار التعدد في التيمم « فلظاهر وجوب الاعادة مطلقاً » ولو في خارج الوقت ، لكشف بطلان الصلوات الماضية بالدليل . ومعه لا مجال لاصالة البراءة عن وجوب القضاء . وما ذكرناه يجري في المدول عن الحي الى الحي . إما لتجدد اعلامية الثاني ، أو لفقد الشرط في الأول ، وفي تبدل رأي المجتهد بالاضافة الى أعمال نفسه وأعماله مقلديه ، لسقوط الفتوى الاولى عن الحجية بقاء في جميع ذلك .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قدّه ) يجوز له البناء : ( اذا



كان العقد أو الايقاع السابق مما يترتب عليه الأثر فعلاً فالظاهر عدم جواز البناء على صحته في مفروض المسألة ، وكذا الحال في بقية موارد الاحكام الوضعية من الطهارة والملكية ونحوها .

لم يتضح وجه التفصيل المذكور في المتن بين العقود والايقاعات ، وبين غيرها من موارد الاحكام الوضعية - كالطهارة والنجاسة - بالحكم بالصحة في الاول حتى مع بقاء الموضوع الى زمان تقليد المجتهد الثاني ، كما لو عقد على امرأة بالفارسية وبقيت الزوجة الى ان قلد من يقول باعتبار العربية في العقد ، فان مقتضى كلامه ( قده ) ترتيب آثار الصحة بقاء وعدم لزوم تجديد العقد ، وبالتفصيل في بقية الأحكام الوضعية ، بين بقاء الموضوع وعدمه ، كما في مثال الفسالة واللحم ، فانه حكم بترتيب آثار النجاسة والحرمية بقاء في صورة بقاء الموضوع .

فانه يشكل التفصيل المزبور بان لو كانت العبرة في ترتيب آثار الصحة بقاء بوقوع العمل على طبق فتوى المجتهد الأول ، فلا وجه للفرق بينهما لأنه كما أوقع العقد الفارسي في ذاك الزمان على طبق فتوى مقلده ، كذلك الذبح بغير الحديد والغسل بالماء ، فلا بد من الحكم بطهارة الفسالة الباقية ، واللحم الباقي وان كانت العبرة فيه عدم الابتلاء بالموضوع الى زمان المجتهد الثاني فلا بد من الحكم بتجديد العقد على الزوجة الباقية .

وكيف كان : فالصحيح هو ما ذكرناه من عدم الاجزاء في جميع موارد الاحكام الظاهرية لعبادات وغيرها ، فاذا كان العقد أو الايقاع أو غيرها مما هو سبب الحكم وضعي أو تكليفي مخالفاً لفتوى المجتهد الثاني ، وكان مما يترتب عليه أثر فعلاً ، فلا بد من ترتيب تلك الآثار .



شيء. كالغسالة ، ثم مات ، وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكمة بالصحة ، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء . وأما نفس ذلك الشيء . إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة ، فإذا أفنى المجتهد الادل بجواز الذبح بفـ ير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك ، فمات المجتهد ، وقلد من يقول بحرمة ، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الاكل ، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله ، وهكذا .

﴿ مسألة ٥٤ ﴾ الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل (١) لا تقليد نفسه ، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استئجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميث .

(١) لأن الوكالة هي الاستئابة في التصرف ، فهي تسبب للعمل على يد الوكيل . ومن هنا يصح اسناد العقود أو الايقاعات التي يوقعها الوكيل الى الموكل ويكون هو المخاطب بالوفاء بها ، لأن عمل الوكيل عمل للموكل ، فلاحالة تنصرف الوكالة الى ما يراه الموكل صحيحاً لعدم ترتب أثر على غيره عند الموكل سواء في ذلك المعاملات والعبادات . وبعبارة اخرى : الغرض من توكيل الغير في عمل هو ترتيب الأثر على فعله عند الموكل ، والاكتفاء بعمله عن المباشرة ، فإن الشخص لا يوكل غيره في اعطاء الخمس أو الزكاة أو الايتان بعبادة - مثلاً - إلا لغرض افراف ذمته عن التكليف ، كما انه لا يوكل غيره في عقد أو ايقاع إلا لغرض ترتيب الأثر على عقده وإيقاعه ، وهذه قرينة عرفية عامة على تخصيص مورد الوكالة بما يراه الموكل صحيحاً . ومفرغاً لذمته اجتهداً أو تقليداً . ومعها



﴿ مسألة ٥٥ ﴾ إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة - مثلاً -

أو العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع (١) أيضاً ، لأنه متقوم بطرفين ، فاللازم أن يكون صحيحاً لاجمال لتوهم التمسك بمقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق . بل نحتاج فيه الى قرينة خاصة تدل على كون الغرض أعم ، كما اذا وكله فيما يراه الوكيل صحيحاً ومبره للذمة . فالحاصل : انه لا بد للوكيل من مراعات نظر موكله من حيث الصحة والبطلان .

ومما ذكرناه يعلم الحال في الوصية ، لأنها الاستنابة في التصرف بعد الموت ، فلا بد وان يستأجر الوصي - للنيابة عن الميت في الصلاة أو غيرها من العبادات كالصوم والحج - من يأتي بالعمل على طبق فتوى مجتهد الميت لا مجتهد نفسه ولا مجتهد الأجير ، وذلك من جهة انصراف الوصية عرفاً الى ما يراه الموصي مفرغاً لذمته كالوكالة . نعم : يعتبر أن تكون العبادة مما يحتمل صحتها عند الاجير ، كي يتمشى منه قصد القرابة ولو رجاء ، فاذا حصل له القطع ببطلانها فلا تصح الاجارة ، لعدم القدرة على التسليم حينئذ .

وأما القاضي عن الميت بالولاية فيجوز له الاكتفاء بما يراه صحيحاً اجتهداً أو تقليداً ولو كان مخالفاً لنظر الميت أو نظر مجتده ، لأن الواجب على الولي ابراء ذمة الميت ، والطريق اليها اجتهداً أو تقليد . ومنه يعلم الحال في الاجير من قبله ، فإنه لا بد وان يراعى نظر الولي دون الميت ، لانصراف الاجارة بما يراه الولي مبره ، فظهر انه لا بد من الفرق بين أجير الوصي وأجير الولي . فان الاول يراعى نظر الميت والثاني يراعى نظر الولي . وأما المتبرع عن الميت فيجوز له العمل بما يراه مبره لذمة الميت .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قدّه ) بالنسبة الى البايع :

من الطرفين ، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ، ومذهب الآخر صحته .

﴿ مسألة ٥٦ ﴾ في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى ، إلا

( بل يصح بالنسبة اليه وتقوم البيع بالطرفين انما هو بالاضافة الى الحكم الواقعي دون الظاهري ) .

ربما يوجه صحة العقد من الطرفين في مفروض الثمن بما يقابل الوجه المذكور من أن العقد أمر متقوم بطرفين ، ولا يتحقق مفهومه إلا بين اثنين ، فإذا صح من طرف صح من الطرف الآخر أيضاً ، إذ لا يمكن وقوعه صحيحة من أحد الجانبين دون الآخر .

والصحيح عدم صحة الوجهين معاً ، وانه لا بد من الحكم بالصحة من جانب والفساد من الجانب الآخر ، لأن تقوم العقد بطرفين انما يقتضي التلازم في الصحة أو البطلان من المتعاقدين بحسب الحكم الواقعي ونفس الامر بحيث لا يمكن انتقال المبيع الى المشتري واقعاً ، وعدم انتقال الثمن الى البائع . وأما بلحاظ الحكم الظاهري فلا مانع من التفكيك ، فكل من الطرفين يعمل بوظيفته ، فالبايع في مفروض الثمن يجوز له التصرف في الثمن ، لأنه يراه ملكاً له ، كما انه يرى المبيع خارجاً عن ملكه ، فلا يجوز له التصرف فيه . وأما المشتري فلا بد وان يمتنع من التصرف في الثمن لانه بنظره يكون باقياً على ملك البائع ويجوز له التصرف في الثمن والتفكيك في الاحكام الظاهرية غير عزيز فان الغسالة - مثلاً - يحكم بنجاستها عند بعض ويحكم بطهارتها عند آخرين مع ان الحكم الواقعي ليس إلا أحدها ، وهكذا .



إذا كان مختار المدعى عليه أعلم . بل مع وجود العلم وإمكان الترافع اليه  
الأحوط الرجوع اليه (٢) مطلقاً .

(١) كتب د'ام ظله في الحاشية على قوله (قده) الأحوط الرجوع  
اليه : ( إذا لم يكن منشأ النزاع هو الاختلاف في الفتوى فلا بأس بترك  
الاحتياط الزبور ) .

ينبغي التسكلم في جهات ثلاث الاولى : في اشتراط الأعمية في القاضي ،  
الثانية : في تعيين من بيده اختيار القاضي ، الثالثة : في أنه على تقدير كون  
الاختيار للمدعي فهل له ذلك مطلقاً أو فيما إذا لم يكن مختار المدعى عليه أعلم ؟  
أما الجهة الاولى : ففيها قولان نسب القول بالاشتراط الى الأشهر ،  
وقواه المصنف (قده) في كتاب القضاء فيما إذا كان منشأ الاختلاف هو  
الاختلاف في الفتوى . بل عن بعضهم دعوى الاجماع عليه وان ناقش فيه في  
الجواهر ، ونسب القول بعدمه الى الأشهر .

وكيف كان فالسلام تارة يقع في الشبهة الموضوعية ، وأخرى في الشبهة  
الحكمية ، أما الشبهة الموضوعية فالظاهر جواز الترافع فيها الى غير الأعم ولومع  
وجود الأعم منه أو من السكل في بلد المحاصمة أو ما يقرب منه مما لا يتعسر  
الوصول اليه ، لاطلاق أدلة النصب (\*) والسيرة المستمرة عند المتشريعة على  
الرجوع والارجاع الى مطلق المعارف بالاحكام بلا ردع من الشارع .

وقد يناقش في الاطلاقات بوجهين (الاول) : من جهة عدم مقتضى

(\*) كروايق أبي خديجه المتقدمين ص ١٩٧ و ١٩٨ . وصدر المقبولة  
المتقدمة ص ٢٠٠ . والترقيع الشريف المتقدم ص ٢٠٠ . والمنافشة في سند بعض  
هذه الروايات لا تضر بعد اعتبار بعضها الآخر كرواية أبي خديجة الاولى المذكور  
ص ١٩٧ .

بدعوى عدم كونها إلا في مقام بيان عدم جواز الترافع الى قضاة الجور ، فلا اطلاق فيها ، وهذه الدعوى وان لم تستبعدا فيما سبق ، ولذلك منعنا من شمولها للعالمي العالم بالحكم عن طريق التقليد ، إلا أن الانصاف ان شمولها لمطلق العالم عن طريق الاجتهاد مما لا يقبل الانكار ، وان أبيت إلا عن عدم التفكيك فيكفينا في خروج العالمي عنها عدم صدق العالم عليه عرفا ولا أقل من الشك . ( الثاني ) : من جهة وجود المانع بتوهم تقييدها بما دل على الترجيح بالأعلمية كذيل المقبولة ( \* ) وروايتي داود بن حصين وموسى بن اكيل ( \*\* ) ( ويندفع ) : باب مورد المقبولة صورة اختلاف الحكمين في القضاء بعد اختلاف المترافعين في الاختيار ، كما ان مورد الروايتين صورة اختلافهما بعد اتفاق الخصمين على رجلين يحكمان بينهما ، وأين هذا مما هو محل الكلام من الرجوع الابتدائي الى غير الأعلم ، واتفاق الخصمين على الترافع عنده وأما

( \* ) وهو قوله - ع - : د الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث . ،

( \*\* ) روى داود بن الحصين عن أبي عبد الله - ع - في رجلين اتفقا على عدلين جملاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم ؟ قال : ينظران الى أفقههما وأعلمهما بأحاديثهما وأورعهما ، فينفذ حكمه ، ولا يلتفت الى الآخر ( الوسائل كتاب القضاء ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢٣ )

وروى موسى بن اكيل عن أبي عبد الله - ع - قال سئل عن رجل يكون بينهما وبين أخ له منازعة في حق ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلعا فيما حكما ؟ قال : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منهما الذي اختاره الخصمان . فقال : ينظر الى أعدلهما وأفقههما في دين الله ، فيمضى حكمه ( الوسائل كتاب القضاء في الباب المذكور ح ٤٨ ) .



دعوى المصنف ( قدّه ) في كتاب القضاء : « ان الظاهر من اخبار الترجيح : ان المدار على الارجح عند التعارض مطاقاً كما هو الحال في الخبرين المتعارضين . بل في صورة عدم العلم بالاختلاف أيضاً لوجوب الفحص عن المعارض » فغير مسموعة ، لعدم قرينة على هذا التعميم بعد اختصاص موردها بصورة التعارض التي لا يمكن فصل الخصومة فيها إلا بالترجيح ، بل يمكن أن يقال بدلائلها على عكس المطلوب ، فانها تدل على جواز اختيار أحد الخصمين غير الأعم ابتداء ، وإلا لزم الردع عنه ، لا بيان حكم صورة المعارضة بوجود الترجيح . على ان الاستفادة من هذه الروايات اعتبار الاعدية والأورعية في تقديم الأعم ، وهذا مما لم يلتزم به أحد فيما هو محل الكلام من الرجوع الابتدائي . هذا كله مع قطع النظر عن ضعف (\*) سند الروايات الدالة على الترجيح بالأعلمية . وأما السيرة : فقد ناقش فيها المصنف ( قدّه ) بانها غير معلومة الحال ، إذ لعل كل واحد بالنسبة الى مكان مخصوص لا يكون أعلم منه في ذلك المكان ، إلا انه ( يندفع ) : بأن هذا لو تم فأما يتم في القضاة المنصوبين من قبل النبي الاكرم - ص - أو أمير المؤمنين - ع - بالخصوص . وأما المنصوبين على وجه العموم باذن عام من الأئمة الاطهار فلا اشكال في جريان السيرة على عدم اعتبار العلمية فيهم ولم يرد من المعصومين عليهم السلام ردع عن هذه السيرة ، وإلا

(\*) اما المقابلة فلها تقدم في ص ٨٠ . وأما رواية داود بن حصين فضيفة عن طريق الصدوق بـ ( حكيم بن مسكين ) وهو مهمل وعن طريق الشيخ بـ ( حسن ابن موسى الحشاب ) لعدم التصريح بوثقته ، إلا انه قال النجاشي في ترجمته « انه من وجره أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث . » وإثبات الوثاقة بذلك مشكل ، ومن هنا لم يعمل بروايته صاحب المدارك والشهيد الثاني على ما حكى عنهما في تنقيح المقال ص ٣١١ ج ١ . وأما رواية موسى بن اكيل فضيفة بـ ( ذبيان بن حكيم ) .



لحكي ذلك الينا ولظهر أمره وبان .

وأما قول أمير المؤمنين - ع - في عهده الى مالك الاشتر : « أختزلحك بين الناس أفضل رعيتهك » فلا دلالة فيه على اعتبار الاعلمية ، إذ الظاهر ان المراد من الافضل هو المستجمع لجملة من الصفات السكالية التي وصف الامام عليه السلام بها الافضل ، كما لا يخفى على من راجعه ، فهو حكم اخلاقي راجح ولو سلم دلالته على الوجوب وارادة الاعلم من الافضل كل ذلك وظيفة الوالي ، وهذا لا يقتضي وجوب اختياره على المترافعين .

وأما الشبهة الحكيمة : فان كان وظيفة المترافعين تقليد الاعلم فلا تصل النوبة فيها الى الترافع . بل يجب الرجوع الى فتوى الاعلم في معرفة حكم الواقعة ، لأن النزاع في الحقيقة في الشبهة الحكيمة ، كما لا يجوز لها الترافع عند غير الاعلم اذا كان فتواه مخالفاً للاعلم ، لقيام الحجة على بطلان دعوى من يكون دعواه مخالفاً لفتوى الاعلم ، فاذا حكم له القاضي يحرم عليه الاخذ بحكمه ، كما هو الحال في صورة العلم الوجداني بالبطلان ، كما يشير الى ذلك بعض الروايات (\*) أيضاً ، وليس هذا من موارد تقدم الحكم على الفتوى ، ولو قلنا بسماع الدعوى غير الجازمة ، لأن موردده هو ما اذا كان دعوى الخصمين عن حجة معتبرة عند كل منهما إما اجتهاداً أو تقليداً ، فاذا ترافعا عند القاضي وحكم لأحدهما يقدم حكمه على فتوى الخصم أو فتوى مقلده . مثاله : ما اذا ترافعا في ملكية شيء من جهة الاختلاف في صحة المعاطاة وعدمها - مثلاً - وكان دعوى كل منهما عن حجة معتبرة اجتهاداً أو تقليداً ،

(٥) المروية في الوسائل في ( باب انه لا يحل المال لمن أنكر حقاً أو ادعى باطلاً وان حكم له به القاضي أو المعصوم ببيينة أو يمين : وهو ب ٢٠ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء )



فحكم الحاكم بالبطلان - مثلاً - ينفذ حكمه على من يقول بالصحة . وعليه :  
 فإذا كان أحد الخصمين يقلد الاعلم في عدم استحقاق الحجة ليس له ان يدعي  
 الاستحقاق عند من يرى استحقاقها ، لقيام الحجة على بطلان دعواه ، فإذا  
 حكم له بها لا يجوز له أخذها ، وليس هذا من موارد تقدم الحكم على الفتوى  
 - كما ذكرنا - وأما قضية سماع الدعوى غير الجازمة : فلو صحت فأما تصح في  
 الشبهات الموضوعية دون الحسكية فليس له الترافع بمجرد احتمال مطابقة دعواه  
 للواقع ، مع قيام حجة معتبرة على خلافها .

هذا كله في حكم المتخاصمين اذا كان وظيفتها تقليد الاعلم ، وإلا بأن  
 كانا مجتهدين أو كان أحدهما مجتهداً والآخر مقلداً لغير الاعلم ولو بتجوز الاعلم  
 جاز الترافع عند غير الاعلم وان كان مخالفاً للاعلم ، لاطلاق أدلة النصب وعدم  
 فصل الخصومة إلا بالحكومة .

وأما الجهة الثالثة - وهي في تعيين من بيده اختيار الحاكم - فان كان  
 أحد الخصمين مدعياً والآخر منسكراً وكان المجتهدان متساويين في الفضيلة  
 فالمعروف بينهم ان الاختيار بيد المدعى ، بل في المستند دعوى الاجماع عليه ،  
 واستدل له مضافاً الى ذلك بان المدعى هو المطالب بالحق ولا حق لغيره ،  
 ولا يخفى : ان تحصيل الاجماع التعبدى في أمثال المقام مما ذكر للحكم وجه آخر  
 واحتمل استناد المجمعين اليه - مشكل ، وأما كون الحق للمدعي فالظاهر ان  
 مراده حق الدعوى لا الحق المدعى ، إلا انه مع ذلك لا يوجب تقديم مختاره ،  
 لا انتفاضه بثبوت حق الجواب للمنسكرك بعد دعوى الخصم ، على انه يمكن ان  
 يسبق المدعى عليه بعد الدعوى الى حاكم ويطلب منه تخليصه من دعوى الخصم  
 نعم : مقتضى بناء العقلاء هو ان طرق اثبات الدعوى بيد المدعي ، وله أن  
 يختار أي طريق شاء في اثبات دعواه ، وليس للآخرين اقتراح طريق خاص



عليه ، واختيار الحاكم من طرق اثبات الدعوى فيكون بيد المدعى .  
ومن فروع ذلك اعجاز الانبياء عليهم السلام ، فانه يكفي في اثبات نبوتهم  
أي معجزة جاؤا بها من عند الله تبارك وتعالى وهذا المقدار يكفي في اتمام الحجة  
على الناس ، وليس لهم بعد ذلك ان يقترحوا على النبي معجزة خاصة ، فان طلبوا  
ذلك وفعل فهو تفضل منه وعناية زائدة .

ويرشد الى ذلك ماورد في بعض الروايات (\*) في تفسير قوله تعالى « وقالوا  
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ... الآيات » عن النبي الأكرم  
حين طلبوا منه صلى الله عليه وآله حجة من المعجزات الاقتراحية من  
انه لاسبيل لهم الى ذلك بعد ان جاء اليهم بالقرآن ، وسأروا المعجزات التي تدل  
على نبوته - ص - . وبالجملة : من شؤون اثبات الدعوى اختيار الحاكم ،  
ومقتضى بناء العقلاء انه بيد المدعى ، فاذا اختار حاكما وجب على المنكر الحضور  
عنده اذا طلبه الحاكم ، والا فيجري في حقه الحكم الغيابي ، كما هو المعمول به  
في المحاكم العرفية بين الناس في أمثال عصرنا .

ومما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا كانت الخصومة على وجه التداعي ، فان  
لكل منهما اختيار حاكم لاثبات دعواه عنده ، فله ان يحكم له مع غياب الخصم  
اذا امتنع من الحضور .

وأما الجهة الثالثة - وهي في انه بناء على تقديم مختار المدعى كما هو  
الصحيح هل يقدم مختاره مطلقاً أو فيما اذا لم يكن مختار المدعى عليه أعلم ؟  
فلا بد فيها من التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية . ففي الاولى : له  
الاختيار مطلقاً ، إذ لا دليل على تقديم العلم فيها كما عرفت في الجهة الاولى ،  
وفي الثانية : لا بد من تقديم الأعلم إلا انه ليس من باب الحكومة ، بل من  
(٢) راجع تفسير البرهان في ذيل الآية المباركة .



﴿ مسألة ٥٧ ﴾ حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر الا اذا تبين خطؤه (١).

باب المرجعية في التقليد والعمل بفتواه في فصل الخصومة ، ومعه لا يبقى مجال للحكم .

(١) توضيح الحال في المقام : بان يقال ان الحكم الحاكمين جهتين .  
الاولى : جهة فصل الخصومة وقطع النزاع به . الثانية : جهة ترتيب آثار الواقع عليه .

أما الجهة الاولى : فهي أثره اللزم غير المنفكة عنه اذا كان على الموازين الصحيحة . لأن القضاء انهاء الخصومة وفصلها بالحكم لأحد الترافعين ، وانما سمي قضاء لأن القاضي يتم أمر الخصومة بالفصل ، فليس لاحد بعد ذلك أن يوصله سواء في ذلك تراضى الخصمين باعادة الدعوى وعدمه ، وسواء حصل العلم لحاكم آخر أو لغيره بعدم مطابقته للواقع أو بفساد في طريقه في الشبهات الحكمية أو الموضوعية علماً قطعياً أو اجتهدياً أم لم يحصل ، كل ذلك لا يطلق مادل على تشريع القضاء للمجتهد كرواية أبي خديجة ونحوها ، حيث ان المستفاد منها ان الحكم الحاكم موضوعية تامة لفصل الخصومة وقطع النزاع ، فليس للمدعي اعادة دعواه عند حاكم آخر ، وليس له سماعها ، كما انه ليس للمسكوك حق الانكار . ويؤيد ما ذكرناه من نفوذ حكمه من هذه الجهة على الاطلاق : انه لا اشكال ولا خلاف في نفوذ حكمه في حق المتخاصمين في الشبهات الموضوعية مع ان الغالب ان كلا منهما يدعي العلم بكذب الآخر أو كذب بينته ، وإلا لم تقع بينهما خصومة ، ولو كان العلم بخطأ القاضي مجوزاً لنقض حكمه فيها لمطل أمر الخصومات غالباً ، والاطلاقات كما تشمل هذا المورد تشمل سائر الموارد على نهج واحد .



نعم : اذا ثبت خطأ الحاكم بمعنى صدور الحكم منه على خلاف الموازين الشرعية إما من جهة تقصيره في المقدمات أو من جهة قصوره ولو من جهة الغفلة ونحو ذلك - كما اذا كان قد حكم على خلاف ما هو واضح في الشريعة المقدسة قطعى عند الجميع بحيث يكشف ذلك عن قصوره في الاستنباط ، أو طلب البينة من المنكر أو الحلف من المدعى أو اجاز شهادة النساء فيما لا تجوز شهادتهن ، أو غير ذلك ، وحكم على هذا الاساس ولو غفلة عن الحال - ففي مثله لا تنفصل الخصومة ، لخروجه عن الاطلاقات ، فيجوز الترافع ثانياً عند حاكم آخر ، أو عنده بعد التفاته الى خطأه ، وأما اذا كان على الموازين الصحيحة فحكمه نافذ ولا يجوز نقضه وان علم بمخالفته للواقع . وبالجملة : لا يجوز نقض حكم الحاكم من هذه الجهة إلا في موردين إما تقصيره في المقدمات ، أو قصوره عن مرحلة الاستنباط والقبالية للقضاء .

وأما الجهة الثانية - وهي ترتيب آثار الواقع على حكم الحاكم : فالظاهر انها خارجة عن عهدة روايات الباب ، لما ذكرنا من انها ناظرة الى الجهة الاولى ، ويرشد الى ذلك ما روي عن النبي - ص - في صحيح هشام بن الحكم من قوله - ص - : انما اقضي بينكم بالبينات والايمان ، وبعضكم الحن بحجته من بعض ، فأما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فأما قطعت له به قطعة من النار ( الوسائل كتاب القضاء ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ج ١ ) .

فانه صريح في ان القضاء مبني على الظواهر ، وأما الواقع فهو على حاله لا يتغير به ، فلو علم المحكوم له ببطلان دعواه كان ما يأخذه بمنزلة القطعة من النار ، وهكذا الحال بالنسبة الى غيره . نعم : لو استندنا في نفوذ الحكم الى المقبولة لكان لاستفادة الامارية وجه . وعليه كان المورد داخلاً في تعارض الامارتين ويقدم الحكم لورودها في مورد اختلاف المترافعين من



جهة الاختلاف في الحجة ، ولكنهم ضعيفة ، على انه يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً بان الظاهر منها ان التقديم انما هو لجهة فصل الخصومة لا لترتيب آثار الواقع كسائر روايات الباب ، والعمدة في المقام رواية أبي خديجة وليس فيها ما يدل على الأمارية . نعم : لا بد من الالتزام بترتيب أثر الواقع في ظرف الشك ، إما لأصالة الصحة وإما للزوم اللغوية من نفوذ الحكم مع عدم ترتيب أثر الواقع ، وإما لجريان السيرة القطعية على ذلك ، وشيء من ذلك لا يجري مع قيام الحجة على الخلاف ، وعليه فإذا كان أحد المترافعين يرى بطلان بيع المايع المتنجس فادعى بطلان البيع لاعتقاده نجاسة المبيع من جهة قيام الحجة عنده على أن عرق الجنب من الحرام نجس ، وقد فرضنا انه لاقى المايع المبيع ، والآخر ادعى صحته ، لأنه يرى طهارته ، فإذا حكم الحاكم بالصحة لأنه أيضاً يرى الطهارة لم يجوز لمن يرى نجاسته أن يشربه أو يتوضأ به . ومن الغريب ما عن بعضهم من ان بقية الأفراد أيضاً يحكم بطهارتها للملازمة . نعم : بناء على الامارية كان له وجه ، فان الأمانة القائمة على طهارة فرد تدل على طهارة بقية الأفراد أيضاً ، إلا أن يقال ان دليل الحجية قاصرة عن إثبات ذلك ، فانه خاص بمورد المخاصمة ولا يعم غيره هذا في الشبهة الحكيمة .

و كذلك الحال في الشبهة الموضوعية ، فإذا علمنا بمخالفة حكمه للواقع بالعلم الوجداني أو بأمانة معتبرة لا يجوز ترتيب أثر الواقع ، ولا سيما في موارد الدماء والاعراض سواء في ذلك المتخاصمان وغيرهما ، فإذا حكم الحاكم بمال على المدعى عليه فهو وان كان يلزم بالدفع تنفيذاً للحكم إلا انه مع ذلك له سرقة عين ماله ، بل له التقاص من مال المدعى فيما اذا علم ان المدعى عالم ببطلان دعواه ، وبدونه يشكل التقاص ، بل الظاهر عدم جوازه لاختصاص أدلة جوازه بما اذا كان المقتص منه ظالماً .



﴿ مسألة ٥٨ ﴾ اذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل (١) إعلام من سمع منه الفتوى الاولى ، وان كان احوط ، بخلاف ما اذا تبين له خطأه في النقل ، فانه يجب عليه الاعلام .

﴿ مسألة ٥٩ ﴾ اذا تعارض النافلان في نقل الفتوى تساقطا ، وكذا البيئتان ، واذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاها قدم السماع (٢) وكذا اذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قسم ما في الرسالة مع الامن من الغلط .

وربما يقال : بالفرق بين اليمين والبيئنة ، فاذا كان فصل الخصومة باليمين فلا يجوز له السرقة أو التقاص بخلاف ما اذا كان بالبيئنة ، فيجوز له ذلك ، استناداً الى الروايات الدالة على ان اليمين يذهب بالحق ، لسكن الانصاف : انها بين مالا دلالة لها على ذلك ، فان من المحتمل بل الظاهر منها ان الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعي ، وبين ما هو معارض بما يدل على جواز الاخذ حتى مع اليمين ، فالظاهر انه لا فرق بين اقامة البيئنة الكاذبة واليمين الفاجرة من هذه الجهة ، والحوط في ذلك موكل الى محله .

(١) لاستناد النقل الى الحجة وهي فتوى المجتهد ، وعدم صدق التسبب الى الحرام بعدول المجتهد عن رأيه ، فلا موجب للاعلام إلا من باب وجوب تبليغ الأحكام المشترك بينه وبين غيره ، وهذا بخلاف الفرض الثاني ، فانه تسبب الى الحرام كما سبق . وأما وظيفة المجتهد فسياً في ( مسألة ٦٩ ) ان شاء الله تعالى .

(٢) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) قدم السماع : ( في اطلاقه



واطلاق ما ذكر بعده اشكال بل منع ) .

وجه الاشكال هو انه لا بد من تقديم المتأخر من المتعارضين - مهما كان - مع احتمال العدول عن الرأي السابق ، فإذا كان السماع سابقاً على النقل - بحيث كان الناقل ينقل فتوى المجتهد فعلاً - قدم النقل ، لأن استصحاب بقاء رأيه السابق محكوم بالامارة على خلافه ، فما ذكر في المتن إنما يتم في صورة اتفاق التاريخ أو القطع بعدم العدول مع الاختلاف فيه . وعليه : فإن كان التعارض بين الامارتين من سنخ واحد كمنقلين أو سماعين أو رسالتين كان مقتضى القاعدة التساقط ، كما هو الحال في جميع الامارات بناء على الطريقة ، وإن كان التعارض بين سنخين منها فصورها المذكورة في المتن ثلاثة . الاولى : تعارض النقل مع السماع ، وفيها يقدم السماع من باب تقدم القطعي على الظني ، فإن النقل والسماع وإن كانا مشتركين في حصول الظن بكون الفتوى واقعاً هو ماسمعه أو نقل له لاحتمال الخطأ في نقل نفس المجتهد لفتواه كما يحتمل في نقل غيره عنه ، إلا أن السماع يوجب القطع بنقل المجتهد لفتواه ، والنقل اشارة وطريق الى نقله فمع احراز نقله بالوجدان يقطع بخطأ الناقل أو كذبه الثانية ، والثالثة ، تعارض الرسالة مع السماع وتعارضها مع النقل ، والاظهر فيهما تقدم الرسالة مع أمنها من الغلط - على نحو تكون حجة لولا المعارض وهو فيما اذا كانت مجرى اصاله عدم الخطأ عند العقلاء - ووجه تقدمها حينئذ هو ان الكتابة أضبط من المشافهة ، لعناية زائدة بها دونها ولذا جرى بناء العقلاء على تقديمها عليها . نعم : اذا كانت الرسالة على نحو الحكاية عن قول المجتهد . كما اذا كانت بخط الغير ، واحتمل ان المجتهد بنفسه لم يرها فخالها حال نقل الفتوى بعينه بل هو هو .



﴿ مسألة ٦٠ ﴾ إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلّم حاضراً فان أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك (١) وإلا فإف أمكن الاحتياط تعين ، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلّم فالأعلّم (٢) وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ، ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء (٣) إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور .

(١) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) يجب ذلك : ( بل يجوز له تقليد غير الأعلّم حينئذ ) .

ما ذكره المصنف ( قدّه ) من لزوم تأخير الواقعة ان أمكن ، وإلا فيحْتَاط مبنًى على مختاره من وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً سواء أعلّم بمخالفته مع غير الأعلّم أم لا ، وأما على المختار من جواز تقليد غير الأعلّم مع عدم العلم بالمخالفة فلا موجب للتأخير ، ولا الاحتياط . بل يقلد غير الأعلّم . نعم : إذا علم بالمخالفة ولم يتمكن من تقليد الأعلّم وجب الاحتياط ، لعدم تمامية الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العاصي إذا تمكن من التقليد . ثم انه كان الأولى تقديم إمكان الاحتياط على إمكان التأخير ، لما سبق من جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

(٢) لبناء العقلاء على جواز الرجوع الى غير الأعلّم فالأعلّم عند عدم التمكن من الأعلّم ، وعدم إمكان الاحتياط والتأخير ، فهو من باب التقليد لا العمل بالظن بمقتضى مقدمات الانسداد ، بخلاف الصور الآتية ، ومن هنا قال فيها بوجوب الاعادة والقضاء عند كشف الخلاف دونه ، إلا انا ذكرنا في ذيل ( مسألة ٥٣ ) ان التقليد أيضاً لا يفيد الاجزاء .

(٣) هذا وما بعده إنما هو من باب العمل بالظن بمقتضى مقدمات



ج ١ ﴿ في العدول عن الميت الى من يقول بوجوب البقاء أو جوازه ﴾ ٢٤٣

واذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة والقضاء (١) واذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى أوثق الأموات ، وان لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه ، وان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما ، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة أو القضاء .

﴿ مسألة ٦١ ﴾ اذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات ، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني ، الأظهر الثاني (٢) والأحوط مراعاة الاحتياط .

الانسداد مع مراعات الأقوى فالأقوى .

(١) سبق الكلام من حيث الاعادة والقضاء في ذيل ( مسألة ٥٣ )

فراجع .

(٢) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) الأظهر الثاني : ( هذا اذا كان

المقلد قائلاً بجواز البقاء ، وأما اذا كان قائلاً بوجوبه فالأظهر هو الأول ) .

لا بد من التفصيل في المسألة كما في التعليقة ، فان كان الثالث قائلاً بوجوب

البقاء فلا بد من البقاء على تقليد الاول ، لبطلان العدول عنه الى الثاني في نظر

الثالث ، لبقاء قول الميت على الحجية التمييزية في نظره ، فلا مصحح للعدول

عنه ، وان كان قائلاً بالجواز صح العدول من الاول الى الثاني ، فهو خير بين

البقاء على الثاني والعدول الى الثالث ، لانقطاع تقليد الاول بالعدول الصحيح

الى الثاني فليس له الرجوع اليه بعد ذلك ، لأنه من التفليد الابتدائي للميت .

هذا كله على المختار من حجية رأي المجتهد اللاحق بالنسبة الى الاعمال السابقة .

وأما بناء على عدمها فيصح ما في المتن ، لصحة العدول الى الثاني على أي تقدير



﴿ مسألة ٦٢ ﴾ يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة (١) والالتزام بالعمل بما فيها ، وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهدة يجوز له البقاء ، وإن كان الأحوط (٢) مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم بعدم البقاء والعسول الى الحي ، بل الأحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً ، ولو كان بعد العلم والعمل .

ولو كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء ، لأنه كان صحيحاً بنظر الثاني .

(١) مر الكلام في حقيقة التقليد في ذيل ( مسألة ٨ ) وذكرنا انه العمل عن استناد الى فتوى المجتهد ، وإن شئت فمعبر انه الاستناد الى فتوى الغير في العمل ، وعلى أي تقدير فلا يكفي في صدقه مجرد أخذ الرسالة من دون العمل بما فيها ، إلا انه مع ذلك يكفي في جواز البقاء أو وجوبه تعلم الفتوى إما بالأخذ منه شفاهاً ، أو بالأخذ من رسالته ، أو ممن ينقل عنه بانبا على العمل بها وإن لم يعمل ، لشمول الاطلاقات لمثله (\*) وأما مجرد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها من دون تعلم فكما انه لا يكفي في تحقق التقليد كذلك لا يكفي في جواز البقاء ، لعدم صدق سؤال أهل الذكر عليه ، إذ لا بد فيه من الرجوع اليه بتعلم فتواه .

(٢) هذا مبني على مختاره من جواز البقاء على تقليد الميت ، فيكون مقتضى الاحتياط عدم البقاء على تقدير عدم العلم أو العمل كما اذا أخذ الرسالة والتزم بالعمل بما فيها ، للخلاف في تحقق التقليد بذلك ، بل مقتضى الاحتياط عدم البقاء مطلقاً خروجاً عن خلاف الاجماع المحكي على المنع مطلقاً ، إلا انه قد عرفت فيما سبق «\*» انه يجب البقاء على تقليد الميت فيما اذا علم



﴿ مسألة ٦٣ ﴾ في احتياطات الأعلّم اذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد

بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره (١) الأعلّم فالأعلّم .

﴿ مسألة ٦٤ ﴾ الاحتياط المذكور في الرسالة إما استجابي ، وهو ما

اذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى ، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه

فتوى ، ويسمى بالاحتياط المطابق وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع

الى مجتهد آخر ، وأما القسم الاول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز

الرجوع الى الغير (٢) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به .

بمخالفته مع الحلي ، وكان الميث أعلّم ، فلا مجال للاحتياط بالعدول .

(١) لأنه من الرجوع الى العالم في مقابل الجاهل ، لا الرجوع الى

غير الأعلّم في مقابل الأعلّم حتى لا يكون جائزاً ، لأن المفروض انه لم يكن للأعلّم

فتوى في المسألة ، فهو جاهل بحكمها ، فيتخير بين الاحتياط وتقليد غير الأعلّم

على ماهو الصحيح من جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، ثم

ان لزوم مراعاة الأعلّم فالأعلّم مبني على مختاره ( قدّه ) من وجوب تقليد الأعلّم

مطلقاً ، وأما على المختار من عدم وجوبه في صورة عدم العلم بالمخالفة فلا يلزم

مراعاته في هذه الصورة .

(٢) لأنه من الرجوع الى غير الأعلّم في مقابل الأعلّم ، وهو غير جائز ، لأن

المفروض ان للأعلّم فتوى في المسألة على خلاف الاحتياط ، لقيام الحجة عنده على

ذلك ومن أجله يكون الاحتياط استجابياً ، لأن احتمال المخالفة حينئذ لا يكون

منجزاً بخلاف الاحتياط الوجوبي ، وفتوى غير الأعلّم المخالفة للأعلّم وان كانت

موافقة للاحتياط حينئذ ، إلا انه مع ذلك لا يجوز الاستناد اليها في مقام العمل



﴿ مسألة ٦٥ ﴾ في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد (١) أيهما شاء ، كما يجوز له التبعض حتى في احكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان - مثلاً - فتوى احدهما وجوب جلسة الاستراحة ، واستحباب التثليث في التسيبحات الاربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة .

مع قيام الحجة على خلافها ، لأنه تشريع محرم ، فان الاتيان بعمل بعنوان الوجوب أو تركه بعنوان الحرمة مع قيام الحجة على عدم وجوبه أو عدم حرمةه يكون تشريعاً ، فلا وجه لما علق على المتن من الجواز استناداً الى مطابقة فتوى غير العلم للاحتياط ، وانه لو عمل بها كان خارجاً عن العهدة قطعاً .

(١) مر الكلام في جواز التبعض في التقليد في ذيل (مسألة ٣٣) وذكرنا انه انما يجوز في صورة عدم العلم بالخالفه . وانما أعاد المصنف ( قدّه ) المسألة من جهة التنبيه على جواز التبعض حتى في عمل واحد ، وما ذكرناه من التقييد بعدم العلم بالخالفه يجري فيه أيضاً ، ففي المثال اذا علم بمخالفتها في وجوب الجلسة والتثليث في التسيبحات لا يجوز له التقليد ، بل يعمل بالاحتياط بان يأتي بكليهما ، هذا على المختار ، وأما على المعروف بينهم من ثبوت التخيير حتى مع العلم بالخالفه فهل يجوز التبعض في عمل واحد كما عليه المصنف ( قدّه ) أم لا ؟ كما عليه آخرون

ربما يقال بعدم ( بدعوى ) : ان التبعض في عمل واحد يؤدي الى بطلان العمل بنظر كليهما ، فالصلاة في مفروض المثال تكون باطلة عند كل منهما بلحاظ فقدانها الجزء الذي يعتبره هو ولا يعتبره الآخر ، لأن المفروض انها باقذة للحزبين معاً ، فالقائل بعدم وجوب جلسة الاستراحة يرى بطلانها من



﴿ مسألة ٦٦ ﴾ لا يخفى : ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى ، اذا لا بد فيه من الاطلاع التام (١) ومـ مع ذلك قد يتعارض الاحتياطات ، فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى اشـ كال المسألة

جهة الاقتصار على التسبيحة الواحدة ، كما ان القائل بعدم وجوب الزائد على التسبيحة الواحدة يرى بطلانها من جهة فقدائها لجلسة الاستراحة ، فهي باطلة في نظر كليهما وان اختلفا في وجه البطلان ( ويندفع ) : بان الجمع بين التقليدين يكفي في تصحيح العمل بجميع أجزائه ، فان كلا من المجتهدين يرى صحة العمل من ناحية ترك ما يراه الآخر معتبراً ، فان القائل باستحباب التثليث يرى صحة الصلاة عند الاكتفاء بواحدة ، وان كان الآخر يرى بطلانها من هذه الجهة ، وهكذا العكس ، فاذا قلد من يقول بالصحة كفى في مقام الامتثال وان كان الآخر يقول بالبطلان لعدم حجية قوله ما لم يختره في مقام التقليد التخيري . والحاصل : انه يستند المكلف في صحة العمل وعدم وجوب الاعداد الى مجموع القولين ، وضم أحدهما الى الآخر ، لا الى كل منهما مستقلاً فلا وجه للاعتراض على المصنف ( قدّه ) كما في بعض الحواشي .

نعم : في الموارد التي يحصل العلم الوجداني بالبطلان من التبعض ، للعلم بالملازمة الواقعية بين كل من الأمرين وجوداً وعدمًا لا يجوز التبعض ، فلا يجوز تقليد أحد المجتهدين في اتمام الصلاة وتقليد الآخر في الافطار في موارد الخلاف في وجوب القصر والتمام ، للملازمة الواقعية بين وجوب التمام ووجوب الصوم ، وأما في أمثال المقام مما يمكن فيه عدم وجوب شيء من الجلسة والتثليث واقعاً فلا محذور في التبعض .

(١) فيجب على العامى أن يقلد المجتهد في معرفة كيفية الاحتياط ،



حتى يخطئ . وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط - مثلاً - الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن اذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضي به ، بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استيجابياً ، والاحوط الجمع بين التوضي به والتيمم ، وايضاً الاحوط التثليث في التسييجات الاربع ، لكن اذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط او يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط ، لكن اذا لم يكن معه الا هذا فالاحوط التيمم به ، وان كان عنده الطين - مثلاً - فالاحوط الجمع ، وهكذا .

﴿ مسألة ٦٧ ﴾ محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية ،

فلا يجري في اصول الدين (١)

إذ بدونه لا يؤمن من الوقوع في مخالفة الواقع ، كما سبق ذلك في (مسألة ٢) .

(١) لأن المطلوب فيها هو الاعتقاد والمعرفة ، كالايمان بالله تعالى وبوحدانيته وبالنبى الاكرم - ص - وبالمعاد ، بل كذلك الحال في الامامة ، فان الواجب على المكلفين هو معرفة الامام ، وهي لا تتحقق إلا بعبادتها ، فلا مجرى للتقليد في اصول الدين ولا سيما على المختار من انه العمل استناداً إلى قول الغير ، أو الاستناد إلى فتوى الغير في العمل . نعم : هنا كلام في كفاية الاعتقاد الناشئ من غير البرهان أعني به اخبار الغير والتزامه به ، وهذا أمر آخر خارج عن محل كلامنا ، فمن قامت عنده الحجة على التوحيد لا يكون مؤمناً به ما لم يعتقد به في نفسه ، فان الايمان أمر قلبي لا يجتزي عنه بقيام



الحجة الخارجية ، والعقل والنقل (\*) قد اتفقا على لزوم تحصيل المعرفة واليقين

(\*) لا اشكال في استقلال العقل بلزوم تحصيل المعرفة - بمعنى الجزم والاعتقاد - بالله عز وجل وبوحدانيته ونبوة النبي الأكرم - ص - دفعاً للضرر المحتمل في تركه ، وفي مثله لا معنى للتعبد بالحجة سواء فتوى المجتهد أم غيرها من الامارات ، فان الامارة لا يترتب عليها ما هو الواجب عقلاً من حصول الجزم والاعتقاد ، وأقصى ما يترتب عليها هو حصول الظن ، وهو لا يغني عن الحق شيئاً . وأما الامامة والمعاد مطلقاً أو مقيداً بكونه جسمانياً فلا دليل من العقل على لزوم تحصيل المعرفة بهما بعد تمامية الرسالة ، وان كان العقل قد استقل بأصل المعاد بلزوم جعل الامامة كالرسالة ، إلا انه غير استقلاله بلزوم تحصيل المعرفة بهما - نعم : في الأدلة النقلية على ذلك من الآيات والروايات غنى وكفاية ، فانه قد روى عن النبي - ص - ما قيل بتواتره عن طريق الفريقين : « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » ونحوها غيرها من الروايات المستفيضة الدالة على لزوم تحصيل المعرفة بالامام الظاهرة في اعتبار الجزم واليقين به ، وقد دلت الآيات الشريفة على لزوم الايمان بالله وباليوم الآخر ، والمراد بالايمان الاطمئنان وسكون القلب ، كما يظهر من آيات كثيرة منها قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد ايمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ... » سورة النحل آية ١٠٦ - وقرله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ... » سورة الحجرات آية ١٤ .

وأما قيام الامارات مقام المعرفة فيهما فبني على أمرين ( أحدهما ) : أن تكون المعرفة فيهما مطلوبة مقدمة للدين وعقد القلب بهما لاعلى نحو الوجوب النفسى كي يمكن التعبد بالامارة بلحاظ ترتيب الأثر ، فيكون التقليد فيهما بلحاظ العمل القلبي ( الثاني ) : أن تكون المعرفة الواجبة ملحوظة على نحو الطرية دون الصفية التي توجب تحلى النفس بالمعارف الآلهية ، وكلا الأمرين باطل ، لأن المستفاد -



## وفي مسائل اصول الفقه (١)

فلا أثر لفتوى الغير والتزامه بشيء في هذا المقام ، وان شئت فقل ان المطلوب في اصول الدين هو تحلي النفوس البشرية بالمعارف ، وخروجها من رذيلة الجهل ، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتحصيل اليقين وجداناً ، ولا مجال لشمول أدلة الحجج الشرعية لامثال هذه الموارد .

(١) هنا مسألتان . إحداهما : أن المجتهد لابد وان يجتهد في اصول الفقه أيضاً ، كما انه يجتهد في الفروع فمن اعتمد في اصوله الى فتوى الغير فهو مقلد ، ولا يجري عليه احكام المجتهد من جواز الرجوع اليه ، أو نفوذ قضاءه ، أو غير ذلك . ثانيتهما : انه لا يجوز العمل بفتوى الغير في اصول الفقه وينحصر جواز العمل بها بالمسائل الفرعية ، ولعل المراد من المتن هو هذا ، ويمكن أن يكون الوجه فيه دعوى انصراف أدلة التقليد عن اصول الفقه ، لخروجها عن محل ابتلاء العوام ، ولكن الانصاف : انه لامانع من شمول الاطلاقات لمطلق الاحكام الشرعية الفرعية والاصولية ، فلا نرى محذوراً في أن يقلد مجتهداً في مسألة من مسائل اصول الفقه ، فيستنبط منها الاحكام اذا تم عنده باقي المقدمات من فهم الظواهر ، ويمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون

— من الآيات والروايات : ان المعرفة واجبة لنفسها لامن جهة انها مقدمة لعقد القلب ، وانها واجبة بما انها من المعارف ، فان الايمان بحجج الله تعالى ووسائط فيضه وولادة امره من شؤون الايمان بالله ومعرفة رسوله ، وكذلك الايمان بالمعاد ايمان برجوع الخلق اليه تعالى ، وبظهور سلطنته وعدله وفضله ، وبان الملك لله الواحد القهار ، فالايان بالامامة والمعاد كالايان بالله ورسوله من فضائل النفس البشرية ، وهو مطلوب بما انه في نفسه كمال للنفس ، وبه تتحلى وتخرج من رذيلة الجهل . فالتحصيل : انه لا بد من تحصيل المعرفة في اصول الدين ولا مجال للتقليد فيها .



ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما (١) ولا في الموضوعات المستنبطة (٢) العرفية أو اللغوية ، ولا في الموضوعات الصرفة فلو شك المقلد في مائع انه خمر او خل - مثلاً - وقال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده . نعم : من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله ، كما في اخبار العامي العادل ، وهكذا . وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوها فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية .

فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق ، فيجوز له أن يعمل بما استنبط وان لم يجوز الغير اليه .

(١) وذلك لأن هذه المسائل ليست مما يرجع فيه الى أهل الخبرة ، فانها ترجع الى اثبات الظهور في الكلام في معنى خاص ، والظهور العرفي لا يثبت بفتوى أحد ، ومن هنا قلنا : بعدم حجية قول اللغوي فيما يذكره في تفسير معنى اللفظ . نعم : اذا كان الفقيه جزم بالظهور وأفتى على طبقه لزم على العامي اتباعه ، فانه من التقليد في الحكم الشرعي ، وهذا ظاهر .

(٢) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) الموضوعات المستنبطة ( لا فرق في الموضوعات المستنبطة بين الشرعية والعرفية في انها محل للتقليد إذ التقليد فيها مساوق للتقليد في الحكم الفرعي كما هو ظاهر ) .

لا يخفى : ان مرجع الشبهة المفهومية في الموضوع العرفي أو اللغوي - كما في مفهوم الغناء والصعيد والانه ونحو ذلك - الى الشبهة الحكيمة ، والمرجع فيها هو المجتهد ، فلا بد فيها من التقليد ، فلا فرق بين الموضوعات العرفية والشرعية من هذه الجهة ، لعموم أدلة التقليد للجميع . نعم في الموضوعات الصرفة كمثل الخمر لا يتأتى فيها التقليد ، إذ بعد تشخيص المفهوم

﴿ مسألة ٦٨ ﴾ لا يعتبر الأعلية (١) في ما أمره راجع الى المجتهد الا في التقليد . وأما الولاية على الايتام والمجانين والارفاق التي لا متولى لها - والوصايا - التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الاعلمية . نعم : الاحوط في القاضى (٢) ان يكون أعلم من في ذلك البلد ، أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه .

﴿ مسألة ٦٩ ﴾ اذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلدين ام لا ؟ فيه تفصيل ، فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب وان كانت مخالفة فالأحوط الاعلام بل لا يخلو عن قوة (٣)

ووضوحه لدى العامي ليس من شأن الفقيه بيان مصاديقه له .

(١) لعل الوجه فيه اطلاق ما ادعى دلالة على ولاية الفقيه من الروايات ولكن مر الكلام في ذيل (مسألة ٥١) انه لا دليل على ولايته إلا في القضاء . وأما باقي الولايات كالامثلة المذكورة في المتن فهي ثابتة له من باب ولاية الحسبة ، ومقتضى القاعدة فيها هو ولاية الأعلم مع التمسك من الوصول اليه ، لأنه القدر المتيقن من دليلها الذي هو الاجماع أو الضرورة ، فإنه دليل لبي لا اطلاق فيه ، ومن هنا لم نقل بثبوتها لعدول المؤمنين مع التمسك من الوصول الى المجتهد . وعليه فالأحوط عدم التعدي من الاعلم مع التمسك من الوصول اليه إلا ان يتم اجماع على عدم الفرق بين الاعلم وغيره .

(٢) مر الكلام في ذلك في ذيل (مسألة ٥٦) وذكرنا ان الصحيح هو التفصيل بين الشبهة الحكيمة والموضوعية في الاولى يتعين الاعلم دون الثانية (٣) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) بل لا يخلو عن قوة ( في قوته



ج ١ ﴿ لا يجوز للمقلد اجراء الأصل في الشبهات الحكمية ﴾ ٢٥٣

﴿ مسألة ٧٠ ﴾ لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية (١) وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتهد في حجيتها - مثلاً - اذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له اجراء أصل الطهارة ، لكن في ان هذا الماء او غيره لاقتنه النجاسة ام لا يجوز له اجراؤها بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء .

على الاطلاق إشكال ) .

اذا كانت الفتوى السابقة مخالفة للاحتياط وكان سكوت المجتهد عن الاعلام امضاء لها - كما اذا فرضنا ان المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره باتيانها - يجب عليه الاعلام ، لأنه حينئذ اغراء بالجهل ويكون الوزر عليه . وأما اذا لم يكن كذلك فلا دليل على الوجوب ، لاستناده في الفتوى السابقة الى الحجة ، واستناد المقلد بقاء إما الى اعتقاده عدم تبدل رأي المجتهد أو الى الاستصحاب ، وذلك لا يوجب نسبته الى المجتهد ما لم يكن سكوته امضاء للفتوى السابقة ، ولا يقاس المقام بما اذا أخطأ المجتهد في نقل فتواه من الاول ، فان الوقوع في الحرام هناك يستند اليه من حينه . نعم : في المقام أيضاً يجب الاعلام من باب وجوب تبليغ الاحكام ، إلا أن هذا يشترك فيه المجتهد وغيره ، فظهر مما ذكرناه ان اطلاق ماقواه المصنف ( قدّه ) من وجوب الاعلام لا يخلو عن ضعف ، وأما يتم فيما اذا كان السكوت امضاء دون غيره .

(١) ذكرنا في ذيل ( مسألة ٦٧ ) انه لا مانع من التقليد في المسائل الاصولية بالاضافة الى عمل نفسه ، فيجوز ان يقلد المجتهد في الأصل الجاري

﴿ مسألة ٧١ ﴾ المجتهد غير العادل او مجهول الحال لا يجوز تقليده وان كان موثوقا به في فتواه ، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه ، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ، ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب (١)

﴿ مسألة ٧٢ ﴾ الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي (٢) في جواز العمل الا اذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاها أو لفظ الناقل أو من الفاظه في رسالته . والحاصل : ان الظن ليس حجة الا اذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل

في الشبهة الحكمية إلا انه يجب عليه في مقام التطبيق تشخيص موارد الاصل والفحص عن المعارض ، فان تمكن من ذلك - كما اذا كان من أهل العلم - فلامانع من إجرائه ، وإلا فلا يجوز له ذلك ، وأما الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية فهي من المسائل الفرعية ولا يشترط فيها الفحص .

(١) وذلك لاشتراط العدالة في جميع ما ذكر فلا بد من احرازها فمع عدمه أو احراز عدمها لا يترتب شيء من الاحكام المذكورة ، وذلك واضح . وأما حجية فتواه بالاضافة الى عمل نفسه فلمشمول إطلاق أدلة الأحكام لمطلق المكلفين العادل وغيره

(٢) لعدم جواز العمل بالظن عقلا ونقلا ، إلا ان يقوم دليل على حجيته بالخصوص ، كما في ظواهر الالفاظ .

هذا آخر ما حررناه في مسائل الاجتهاد والتقليد ، وأحمده تعالى على التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل .



## استمرار

سبق في (ص ٨٠) الإشارة الى ما في بعض الروايات من الذم على من يتصدى  
منصب القضاء وفي المصر من هو أفضل منه ، وقد عنون في الوسائل بابا في  
كتاب القضاء سماه بـ « باب انه لا يجوز للقاضي ان يحكم عند الشك في المسألة  
ولافي حضور من هو أعلم منه . . . » وهو الباب الرابع من أبواب آداب  
القاضي ، إلا اننا لم نجد بعد الفحص رواية بهذا المضمون ، وهو ( قدّه ) أيضاً  
لم يذكر في الباب المذكور ما يدل على ذلك . نعم : في بعض الروايات ذم من  
دعى الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه . راجع « البحار ج ٢ ص ١١٠  
ح ١٦ طبع طهران عام ١٣٧٦ » . وفي البعض الآخر ذم من يفتي وفي الأئمة  
من هو أعلم منه ، كما روى عن الامام الجواد - ع - مخاطباً لعمه حين سأله  
عن مسائل ولم يجب فيها بالحق : « يا عم انه عظيم عند الله ان تقف غداً بين  
يديه ، فيقول لك : لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأئمة من هو أعلم منك »  
البحار ج ١٢ ص ١٢٤ : طبع الكمباني .



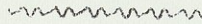


مدارك العروة الوثقى

---

القسم الثاني من الجزء الأول

# دروس في فقه الشيعة



## بسم الله الرحمن الرحيم

هذا هو القسم الثاني من الجزء الاول من كتابنا : دروس في فقه الشيعة القاها سيدنا الاستاذ الاكبر آية الله العظمى الخوئي أدام الله أيام إفاضاته بحثنا عن « مدارك العروة الوثقى » .

ويحتوي هذا القسم على مباحث المياه . والنجاسات واحكامها . وأسأله تعالى ان يوفقني لا كمال بقية اجزائه . إنه ولي التوفيق .

محمد مهدي الموسوي

الخلاصالي



## فصل في المياه

الماء إما مطلق (١) أو مضاف كالمعتصر من الاجسام ، أو الممتزج بغيره مما يخرج عنه عن صدق اسم الماء .

### كتاب الطهارة

(١) للمائع أقسام ثلاثة (الأول) : ما لا يصح اطلاق لفظ الماء عليه ولو مجازاً ، كالخليب ، والدهن المائع ، والزيت ، ونحوها . فان اطلاق الماء على المذكورات يعد من الأغلاط ، لئلا يصح مصحح للاستعمال حتى المجاز ، كاطلاق الفرس على الكتاب . ( الثاني ) : ما لا يصح اطلاقه عليه من دون اضافته الى المتخذ منه ، أو المختلط به ، إلا على سبيل المجاز ، كماء الرمان ، وماء الورد . فان اطلاق الماء عليهما يكون مجازاً ، وهذا هو المراد بالماء المضاف . (الثالث) : ما يصح اطلاقه عليه حقيقة بلا اضافة شيء ، وهو الماء المطلق .

ومن هنا يعلم ان تقسيم الماء الى المطلق والمضاف إنما هو تقسيم للمعنى الجامع بين الحقيقي والمجازي ، نظير تقسيم الصلاة الى الصحيحة والفاسدة ، بناء على وضعها لخصوص الصحيحة .

اما القسم الاول : ( وهو المائع الذي لا يطلق عليه الماء بوجه ) فلا خلاف في انه لا يكون مطهراً بغيره ، لا من الخبث ولا من الحدث ، وان كان طاهراً في نفسه .

وأما القسم الثاني : ( وهو المضاف ) فسياً في الكلام فيه ان شاء الله تعالى والمشهور على انه ليس بمطهر مطلقاً ، كالقسم الأول . وذهب الصدوق الى جواز الوضوء ، وغسل الجنابة بماء الورد .

وأما القسم الثالث : وهو « الماء (١) المطلق » فمن ضروريات الدين أنه طاهر في نفسه ، ومطهر لغيره من الخبث والحدث . ونسب الى عبد الله بن عمر : ان التيمم أحب اليه من الوضوء بماء البحر ، إلا أنه شاذ لا يعبأ به كما في الجواهر . وفيه عن سعيد بن المسيب عدم جواز الوضوء بماء البحر . ويستدل على ذلك - مضافاً الى الاجماع والضرورة - بالآيات والاخبار المتواترة

(١) ما ذكره دام ظله يرجع الى حكم الماء . وأما مفهومه فهو وان كان من المفاهيم العرفية الواضحة في الجملة ، إلا انه مع ذلك ربما يشك في بعض مصاديقه ، إما لأجل الشك في المصدق ، وإما لأجل الشك في الصدق ، والشك في المصدق ينشأ عن الشك في ماهية الفرد ، واشتباه الامور الخارجية ، كما اذا شك في مقدار الملح الموجود في ماء اناء معين ، بين كمية لا تمنع عن صدق الماء عليه ، وبين كمية تمنع عن صدقه عليه . والشك في الصدق ينشأ عن الشك في سعة المفهوم وضيقه عرفاً ، كما اذا شك في صدق مفهوم الماء على ماء اناء معين اذا امتزج بمشقالين من التراب مثلاً ، الشك في شمول المفهوم لهذا الفرد في نظر العرف مع العلم بشموله للماء القراح ، أو الماء الممتزج بقليل من التراب ، ومع العلم بعدم شموله للماء الممتزج بتراب كثير كالوحد . وربما يدعى أن هذا هو الشأن في أغلب المفاهيم العرفية ، لعدم انكشاف مناط صدقها على وجه التفصيل ، بحيث لا يبقى له مورد اشتباه .

ومن هنا أوكروا ذلك الى العرف ، وقالوا في تعريفه : ( هو ما يستحق عرفاً اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة ) وعليه فلو شك في صدق مفهوم الماء على مصداق بنظر العرف فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية بالنسبة الى رفع الحدث والخبث وبالنسبة الى طهارته ونجاسته بالملاقاة ، وهكذا الحال في الشك في المصدق .



أما الآيات فمنها قوله تعالى في مقام الامتنان على الخلق : ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ٢٥ : ٤٩ ) والظاهر أن المراد من الطهور (١) هو الطاهر في

(١) قد استعمل لفظ الطهور في معان كثيرة (أحدها) : المصدر ، كقوله طهرت طهوراً حسناً ، كما عن سيدييه ، وفي القاموس : الطهور المصدر ( ثانيهما ) : الصفة المشبهة بمعنى الطاهر ، وجعلوا منه قوله تعالى : ( شراباً طهوراً ) .

وعن أبي حنيفة وغيره ، أن طهوراً بمعنى الطاهر لا غير ، مستدلين بأن فعولاً للبالغة لا يكون متعدداً ، والفاعل منه غير متعد . ( ثالثها ) : المبالغة في الطاهر بالمعنى اللازم وفي الكشف الجزء الثالث ص ٢٢٤ في تفسير الآية ( طهوراً بليغاً في طهارته ) ثم أنكر على من جعله متعدداً . ( رابعها ) : المطهر أو الطاهر المطهر كما في تعبير بعضهم ، وهم بين قائل بدلالته على المبالغة أيضاً وبين ناف لذلك ، ومن القائلين بدلالته على المبالغة مع التعدية الشهيد الثاني في البعثة . قال : ( والطهور مبالغة في الطاهر والمراد هنا الطاهر في نفسه المطهر غيره جعل بحسب الاستعمال متعدداً ، وإن كان بحسب الوضع لازماً كالأكل ) وحاصل مراده ( قدّه ) أن فعولاً بحسب الوضع وإن لم يكن متعدداً ومأخوذاً من التفعيل - كما صرح به الزمخشري وغيره - إلا أنه بحسب الاستعمال قد يكون مأخوذاً منه ، كما في الطهور فيدل على كونه مطهراً ، فهو على خلاف القياس ، فإن قياس فعول في المبالغة هو عدم ملاحظة المفعول ، وإن كان الفعل متعدداً كالأكل ، فإنه بمعنى كثير الأكل من غير ملاحظة المأكل ، وضروب بمعنى كثير الضرب وهكذا الودود ، والحسود ونحوهما . وصرح بذلك جملة من أهل الفن ، ويكفي ذلك ردّاً على أبي حنيفة وغيره ممن منع عن استعمال طهور في متعددي . ومن فسر الطهور بالمطهر - من دون إضافة المبالغة - صاحب الجواهر ، ونسبه إلى جملة من الفقهاء واللغويين ، والمفسرين بنقل عبارتهم ، واستشهد على ذلك بروايات كثيرة فراجع ( ص ٦٢ - ٧٠ الجواهر الطبعة السادسة ) . وفي القاموس : الطهور المصدر واسم ما يتطهر به أو الطاهر المطهر . ( خامسها ) : ما يتطهر به ، كما يقال الوقود لما يوقد به ، والسحور لما يتسحر به ، والفطور لما يفطر به ، والوضوء -

نفسه المطهر لغيره ، كما ذكره جمع من الفقهاء واللغويين في تفسير معنى الطهور ، لأن الظاهر ان فعولا بهيئته في الآية الشريفة اسم لما يتطهر به ، كما يقال الوقود لما يوقد به ، فيدل بالالتزام على كونه طاهراً في نفسه ، لأنه لازم كون الماء ما يحصل به الطهارة .

وربما يناقش في دلالتها على ذلك تارة بان أحد معاني الطهور هو الطاهر ، — بالفتح لما يتوضأ به . ونص على ذلك جملة من اللغويين كالصحيح ، وفسر به الآية الشريفة أيضاً قال : الطهور ما يتطهر به كالغطور والسحور والوقود قال الله تعالى : ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ) . وكالقاموس وقد تقدم عبارته ، وغيرهما ، بل عن الذخيرة انه قد جاء طهور لما يتطهر به باتفاق من وصل إلى كلامه من أهل اللغة ، وهو بالفتح لاغير . وقد فسر الآية الشريفة بذلك العلامة في التذكرة .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن الأنسب بالآية الشريفة هو المعنى الخامس ، لأن توصيف الماء بالمصدر خلاف الظاهر ، وإرادة الطاهر لا تناسب كون الآية في مقام الامتنان . وإرادة الطاهر — وكذلك المطهر مع المبالغة فيهما — لا تناسب الطهارة الشرعية على ما أفيد في المتن . وإرادة المطهر بالمعنى المتعدى بدون مبالغة لا تناسب اللغة ، لأن فعولا ليس من التفعيل لغة كما صرح به بعضهم على ما عرفت فيتعين المعنى الخامس أي ( ما يتطهر به ) .

وأما من فسره بالمطهر فالظاهر انه أراد التفسير باللازم ، كما يظهر ذلك من عبارة العلامة في التذكرة . قال : ( والطهور هو المطهر لغيره ، وهو فعول بمعنى ما يفعل به أي يتطهر به كغسول ، وهو الماء الذي يغتسل به لقوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » ثم قال : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به » لأنهم فرقوا بين ضارب وضروب وجعلوا الثاني للمبالغة ) . وأما ما استشهد به من الروايات على إرادة المطهر من الطهور كقوله — ع — وقد سئل عن الوضوء بماء البحر ( هو الطهور مأؤه والحل ميته . الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) فقابله للحمل على ما يتطهر به .



ويحتمل ارادته من الآية الشريفة . واخرى بان طهورا مبالغة في الطاهر ، كصبور ، وحسود ، ونحوها . فان هيئة فعول تكون من صيغ المبالغة أيضاً . وعليه فلا تدل على مطهريّة الماء ، بل على شدة الطهارة فيه .

ويندفع الأول : بان الطهور بمعنى الطاهر لا يختص بالماء . بل جميع الموجودات عدا النجاسات طاهرة ، فلا خصيصة في الماء . حتى يستحق الذكر بخصوصه في مقام الامتنان .

ويندفع الثاني : بما ذكرناه في الاصول من أن الاحكام الشرعية - ومنها الطهارة والنجاسة - هي أمور اعتبارية كالملكية ، والزوجية ، ونحوها ، فلا تكون قابلة للشدة والضعف . فلا يصح أن يقال : إن ملكية الدار أشد وأقوى من ملكية الكتاب مثلاً ، أو إن زوجية فلان أشد من زوجية آخر ، لأن الامر الاعتباري فعل من أفعال النفس ، يقوم بها قياماً صدورياً ، فيكون أمره دائراً بين الوجود والعدم ، لا الشدة والضعف . نعم بعض الامور الواقعية يكون قابلاً لذلك ، وهو ما يقع فيه الحركة ، كقولة الكيف مثل الألوان فان سواد جسم يمكن أن يكون أشد من سواد جسم آخر ، إلا اننا قد برهنا في محله : ان الطهارة والنجاسة الشرعيتين ليستا من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع كما زعم . بل هما من الأحكام الشرعية ، والأمور الاعتبارية التي لا تكون قابلة للشدة والضعف .

نعم يمكن أن يكون الاعتبار متعلقاً بالمرتبة الشديدة من الشيء ، كما يمكن أن يتعلق بالمرتبة الضعيفة منه ، فتكون الشدة أو الضعف ملحوظة في الاعتبار لافي الاعتبار . وبهذه الملاحظة لآمانع عقلا من اعتبار الطهارة الشديدة في الماء ، إلا أنه مع ذلك لا يصح القول بأن طهارة الماء أشد من طهارة غيره ، فان الطهارة الشرعية لم يتحصل للشدة فيها معنى معقول . نعم النجاسة قابلة

لذلك ، فتكون النجاسة في بعض النجاسات أقوى وأشد من النجاسة في غيره ، كما ورد التعبير بالأنجس في السكب في بعض الروايات .

فان قيل : لعل شدة الطهارة في الماء من جهة عدم انفعاله بملاقاة النجاسة ، وهذا بخلاف غيره من الأجسام الطاهرة .

فانه يقال انه لو تم لاختص ببعض المياه ، وظاهر الآية المباركة الواردة في مقام الامتنان وصرح بعض الروايات ، ان الماء طهور بجميع أفرادها ، على أن عدم انفعال الجسم الطاهر بملاقاة النجاسة لو صحح صدق الطهور عليه ، اصح صدقه على البواطن بل على ظاهر الحيوان أيضاً على وجه غير بعيد .

فعليه لا يمكن دعوى ارادة المبالغة من هيئة ( طهور ) في الآية الشريفة ، مع ارادة الطهارة الشرعية ، فيتعين ارادة ما يتطهر به ، كما يقال الوقود لما يوقد به ، والسحور لما يتسحر به ، والفظور ، لما يفطر به ، فحينئذ تدل بالمطابقة على مطهريته للغير ، وبالاتزام على طهارته في نفسه ، لأن النجس لا يكون مطهراً للغير .

ومما يدلنا على أن لفظ الطهور ليس بمعنى الطاهر ، ولا بمعنى المبالغة في الطهارة مضافاً الى ما ذكرناه - توصيف التراب والارض في بعض الأخبار بالطهور . كقوله - ع - في حديث ان الله عز وجل جعل التراب طهوراً ، كما جعل

الماء طهوراً ( الوسائل ب ٢٣ من أبواب التيمم ح ١ وفي ب ٢٤ ح ٣ ) .

وقوله - ص - جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ( الوسائل ب ٧ من

أبواب التيمم ح ٢ و ٣ و ٤ ) .

إذ لا معنى لارادة الطاهر منه ، لأن ارادته لا تناسب موارد ما كما أنه لا موجب لاختصاص الطاهر بالتراب والارض . لأن بقية الاجسام تكون طاهرة أيضاً ، ولا وجه متحصل لارادة المبالغة فيها . وأظهر من ذلك توصيف



التيتم بالطهور في بعض آخر من الروايات .

كقوله - ع - التيمم أحد الطهورين ( الوسائل ب ٢١ من أبواب التيمم ح ١ ) إذ التيمم ليس إلا الضرب والمسح ، ولا معنى لـكونه طهوراً إلا كونه رافعاً للحدث . وبالجملّة المستفاد من هيئة طهور - ولو بمعونة الروايات - كون الماء مطهراً للغير بالدلالة المطابقة ، وطاهر آفي نفسه بالالتزام كما أشرنا إليه ، ولعل هذا هو مراد من فسرّه من الاعلام بأنه الطاهر في نفسه والمطهر لغيره ، لا أن المجموع من حيث المجموع هو معنى الطهور .

وربما يناقش في دلالة الآية الشريفة بأنها تختص بماء المطر ، فلا تعم غيره من المياه .

ويندفع : بأن المراد من انزال الماء من السماء إما الانزال الخارجي ، وإما انزال خلقه وتقديره ، كما في قوله تعالى : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ٢٥:٥٧ » وقوله تعالى : « يا بني آدم قد أنزلنا عليك لباساً يوارى سوءاتكم وریشاً ولباس التقوى ذلك خير ٢٥:٧ » وقوله تعالى : « وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ٢١:١٥ » إذ لم ينزل الحديد من السماء خارجاً وإنما انزل من السماء أو العالم العلوي قضاؤه وخلقه ، وكذلك نزول اللباس والریش بل نزول كل شيء يكون من عند الله تعالى كما في الآية الثالثة .

والجواب : اما بناء على إرادة الانزال الخارجي ، فيقال : ان مبدأ جميع مياه الارض ، كالآبار ، والعيون ، والانهار يكون من السماء ، لأن مياه الامطار تدخل جوف الارض والجبال فيتكون منها العيون التي هي مبدأ للانهار والآبار كما قال تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الارض وإننا على ذهاب به لقادرون ١٨:٢٣ » وقال تعالى : « ألم تر ان الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع ٢١:٣٩ » وقال تعالى أيضاً : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ١٩:١٣ »

ووجه دلالتها ظاهر ، لأنها وردت في مقام الامتنان مع التخويف ، ولا يحصل كمال ذلك إلا بأن يكون جميع مياه الارض من السماء ، بل مياه البحار أيضاً تكون من السماء على ما في بعض الروايات الدالة على وجود مياه في السماء نزلت الى الارض وتكونت منها البحار . وان ايدت عن ذلك . فلا يضرنا خروج ماء البحر عن عموم الآيه الشريفه ، بعد عدم القول بالفصل بينه وبين سائر المياه . واما بناء على المعنى الثاني ، اي التقدير والخلق كما في آية الحديد وغيرها فالجواب اظهر ، لان نزول جميع المياه يكون من السماء بهذا المعنى لكون جميعها مخلوقا له تعالى .

وقد يناقش في عموم الآيه بان كلمة الماء فيها نكرة في سياق الاثبات فلا تفيد العموم .  
ويندفع : بأن قرينة الامتنان تقتضي الشمول لعدم حصول المنه بطهورية ماء مجهول ، فان الآيه الشريفه وردت في مقام الامتنان على جميع البشر كما أشرنا إليه ، وهو قرينة على عدم اختصاص الطهور بصنف خاص ، فهذه المناقشات كلها مندفة .

إلا انه مع ذلك يشكل (١) الاستدلال بها على طهورية الماء بالمعنى (١) وما يؤيد الاشكال التعليل المذكور في الآيه التي بعد هذه الآيه لانزال الماء الطهور من السماء ، بقوله تعالى : « لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً واناى كثيراً » .

فان إحياء البلد الميت ، أى الأرض اليابسة بانبات الزرع فيها بسبب نزول المطر وكذلك سقى الأنعام والاناى بالماء لتعلق حياتهم به لا يتوقف على كونه طاهراً بالطهارة الشرعية المصطلحة كما هو واضح ، وإنما يتوقف على كون الماء نقياً عما يضر بحياة النبات والحيوان من الامور التكوينية التي ترجع الى الخلق الحكيم دون الأحكام الاعتبارية الراجعة الى الشارع .



الشرعي ، لأن الظاهر من الآية الشريفة أنها في مقام الامتنان على البشر بجعل الماء رافعا للقذارات والاوساخ العرفية ، لالنجاسة الشرعية التي هي من الامور الاعتبارية كما قدمنا . ووجه الامتنان هو ان البشر لا يستطيع ان يعيش بغير الماء حتى من غير جهة شربه ، لأنه معرض للاوساخ والقذارات ، فيحتاج إلى شيء يرفعها عنه ، وينزلها به ، فخلق الله تعالى الماء لذلك ، وجعله مزيلاً لأوساخه تفضلاً منه تعالى عليه ، إذ ليس هناك شيء آخر مثل الماء مزيلاً لها ، بل ربما يوجب مزيد الوساخة كالغسل بماء الرمان وماء الرقي مثلاً . نعم سائر الحيوانات لا تحتاج الى الماء بقدر احتياج الانسان اليه في ازالة أوساخه كما هو المشاهد في جملة من الحيوانات التي تزيل أوساخ بدنهما بالاطع ونحوه .

وان شئت فقل . انه لم يثبت معروفية الطهارة الشرعية المصطلحة في عصر نزول هذه الآية الشريفة عند المسلمين في بدء الاسلام ، كما صارت معروفة في عصور الأئمة الاطهار - ع - عند الملتشرة حتى الآن ، فلا بد من حملها على ارادة المعنى اللغوي للطهارة ، وهي النظافة بل يكفيننا الاحتمال في بطلان الاستدلال .

ومنها قوله تعالى : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ٨ : ١١ » . وهذه الآية الشريفة صريحة في المطهرية ، فيكون الاستدلال بها سالماً عن جملة من المناقشات السابقة . نعم يمكن المناقشة فيها بما نوقش في الاولى أيضاً من جهة وقوع النكرة في سياق الاثبات فلا تدل على العموم . ويندفع بما تقدم من أن قرينة الامتنان توجب رفع احتمال ارادة الفرد الخاص الذي لافائدة في جعله مطهراً .

نعم تختص هذه الآية بأشكال ، وهو أنها نزلت في وقعة بدر (١) فتكون خطاباً الى أصحاب النبي - ص - حيث انهم احتاجوا الى غسل الجنابة والوضوء ولم يكن عندهم ماء ، فأنزل الله تعالى المطر فاغتسلوا وتوضأوا . فلا تدل على مطهريّة مطلق المياه ولو غير المطر ولا على مطهريّة المطر في غير موردّها . بل مدلولها مطهريّة خصوص ماء المطر ، في خصوص وقعة بدر .

ويندفع : بما ورد في الاخبار الكثيرة ( ذكرها في مقدمة تفسير البرهان ) من أن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، فيكون شاملاً للامة الحاضرة ،

(١) وقعة بدر على ما في مجمع البيان وغيره ، هي ان الكفار قد سبقوا المسلمين الى الماء ، فاضطر المسلمون ونزلوا على كتيب رمل سيال لا تثبت به الاقدام ، وأكثرهم خائفون لقلتهم وكثرة الكفار ، لأن أصحاب النبي - ص - كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً ، وكان المشركون ألفاً فبات أصحاب النبي - ص - تلك الليلة على غير ماء ، فاحتمل أكثرهم فأصبحوا محدثين ومجنّين وأصابهم الظمأ ، وسوس اليهم الشيطان ، فقال : تزعمون انكم على الحق وأنتم تصلون بالجنابة وعلى غير وضوء ، وقد اشتد عطشكم ، وتسوخ أقدامكم في الرمل ولو كنتم على الحق ماسبقوكم الى الماء ، واذا أضعفكم العطش قلوبكم كيف شاؤا . فأنزل الله تعالى عليهم المطر حتى اغتسلوا من الجنابة ، وتطهروا به من الحدث ، وتلبدت به أرضهم وأوحلت أرض عدوهم ، وأذهب عنهم رجس الشيطان أي وسوسته ، ونزلت الآية الشريفة : « إذ يغشاكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجس الشيطان ولا يربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام ٨ : ١١ » .

ومن المحتمل أن يكون المراد من رجس الشيطان الاحتلام فتدل على ان الاحتلام من الشيطان كما في بعض الاخبار والمراد بربط القلوب اشتدادها وتشجعها وزيادة وثوقها بما وعد الله نبيه - ص - . ويحتمل أن يكون هذا هو المراد بثبت الأقدام أو تثبيتها في الرمل كما ذكرنا .



والأجيال المستقبلية ، فلا يختص القرآن بمن نزل فيهم ، لاستنزاف القول بالاختصاص بهم ذهاب القرآن بذهاب من نزل فيهم ، فلا يكون مورد النزول موجباً للاقتصار على المورد .

وتوهم اختصاص الحكم بماء المطر مندفع بأن الغالب هو الاستفادة من مياه الأمطار في الغسل والوضوء والشرب بعد نزولها واجتماعها في الأرض ، فتكون كبقية المياه التي في الأرض ، وتخرج عن عنوان ماء المطر الذي هو موضوع لأحكام خاصة به كما سيأتي ذكره ، وعليه تكون الآية مفيدة لمطهرة الماء النازل من السماء بعد نزوله واجتماعه في الأرض فلا يختص الحكم بماء المطر . وانتفاع أهل بدر به كان بعد نزوله واجتماعه في الأرض لا حال تساقطه . وهذا هو الغالب في الانتفاع بماء المطر . فتدل الآية الشريفة على مطهرة الماء بماء هو ما لا بما هو نازل من السماء ، والانزال من السماء إنما يكون مقدمة للانتفاع بالماء لاقيداً للانتفاع به . هذا ولكن الاستدلال بها على مانحن بصده من رافعية الماء حتى للنجاسة المصطلحة لا يخلو عن الاشكال . وذلك لما ذكرناه من أن الطهارة والنجاسة الشرعيتين من الاعتبارات المستحدثة في لسان الأمة الاطهار - ع - بحيث لم يكن منهما عين ولا أثر في صدر الاسلام ، بل ليس في القرآن ذكر ( النجس ) إلا في قوله تعالى : « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ٩ : ٢٩ » والظاهر إرادة نجاسة الكفر وهي خبت باطن المشركين ، وسوء اعتقادهم ، بقرينة النهي عن دخولهم في المسجد الحرام ، فإن النجاسة الشرعية لا مانع من ادخالها المسجد . وعليه فلا بد من حمل الطهارة في الآية الشريفة على معناها اللغوي ، أي النظافة من الاوساخ والقذارات الخارجية التي يبتلى بها الانسان في كل يوم عادة أكثر من ساير الحيوانات لممارسته مالا تمارسه في الماء والشرب وغـيرها ، ولا يتمكن من رفع تلك

الأوساخ غالباً إلا بالماء ، بخلاف بقية الحيوانات ، كما هو المشاهد ، فلا نسان أشد حاجة الى الماء فمن الله تعالى عليه بانزال الماء من السماء ، فهذه الآية الشريفة انما تكون في مقام الامتنان بامر تكويني لا في مقام تشريع حكم وضعي فتسكون أجنبية عن المقام ، نعم لا بد من الالتزام بشمولها لرفع الحدث ، ومطهرية الماء عنه ، بقرينة تطبيقها على موردھا ( أعني وقعة بدر ) فان اصحاب النبي - ص - كانوا يحتاجون الى الماء ، لغسل الجنابة والوضوء كما أشرنا اليه ، وبقرينة قوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا ٥ : ٧ » فان المراد به الغسل بالماء ، ولا منع في ذلك بعد أن كانت الصلاة مشروطة بالطهارة عن الحدث الاكبر والأصغر من أول تشريعها .

واما ما روي عن النبي - ص - خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أوريجه ( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) . فلا دلالة فيها على انها تكون ناظرة لتفسير الآيات الشريفة - مضافا الى ضعف سندھا - لأنها من طرق العامة ، فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا يمكن الاستدلال بالآيات الشريفة على رافعية الماء للخبث .

وأما الأخبار فقد بلغت حد التواتر معنى وهي على طوائف ، منها ما تدل على طهارته في نفسه .

كرواية المشايخ الثلاثة ( قدم ) باسانيدهم عن الصادق - ع - قال : الماء كله طاهر حتى يعلم انه قدر ( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٥ ) .

وهذه الرواية تدل على طهارة الماء في نفسه ، ودلالاتها على ذلك - بناء على ان صدرھا مسوق لبيان الحكم الواقعي ، وذيلھا مسوق لبيان الحكم الظاهري بجعل قاعدة الطهارة أو استصحابها - فظاهرة ، لصراحة الصدر حينئذ في المطلوب . واما بناء على انها صدرأ وذيلأ ، مسوق لبيان الحكم الظاهري فقط فدلالاتها



على ثبوت الطهارة الواقعية للماء حينئذ تكون بالالتزام ، لأن الحكم بالطهارة الظاهرية عند الشك في الطهارة الواقعية يلزم الحكم بطهارة الماء في نفسه لتكون الطهارة متعلقة للشك من جهة احتمال عروض النجاسة لأمر خارجي . كما هو واضح ومثلها في الدلالة على طهارة الماء جميع أخبار السكر .

كقوله - ع - إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) فإنها تدل على طهارة الماء في نفسه ، وأنه لا ينفعل بملافة النجس إذا كان كراً وينفعل بها إذا كان أقل ، ومثلها في الدلالة الأخبار الواردة في ماء البئر من أن ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، فإن المراد أنه لا ينجسه شيء من النجاسات إلا إذا تغير ، فتدل على كونه طاهراً في نفسه . ومنها الأخبار الدالة على كون الماء مطهراً عن الخبث كصحيحة داود ابن فرقد عن أبي عبد الله - ع - قال : كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون ( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) ودلالتها على كون الماء طاهراً في نفسه ومطهراً لغيره عن الخبث ظاهرة .

وكرواية السكون عن أبي عبد الله - ع - قال : قال رسول الله - ص - الماء يطهر ولا يطهر ( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٦ ) وموضع الاستشهاد قوله - ص - الماء يطهر ( بالكسر ) وأما قوله ولا يطهر ( بالفتح ) فالظاهر أن المراد أنه لا يطهره غيره لأنه لا يقبل التطهير لو تنجس كالماء القليل . ومثلها في الدلالة على كون الماء رافعاً للخبث جميع الأخبار الآمرة بغسل الأواني والثياب والفرش ونحوها عن النجاسات بالماء فإنها تدل على كون الماء طاهراً في نفسه ومزيل للنجاسة . ومنها الأخبار الدالة على كون الماء رافعاً للحدث وهي الأخبار الآمرة

والمطلق أقسام (١): الجاري ، والنابع غير الجاري ، والبئر ، والمطر ، والكر ، والقليل .

بالوضوء والغسل بالماء فإنها تدل على طهارة الماء في نفسه فإن النجس لا يتطهر به بل تدل على رافعيته للخبث لبطلانها بالماء النجس ، ويكون مفاد هذه الاخبار مفاد آية الوضوء .

ثم انه لا يمكن الاستدلال بالآيات والاختبار الدالة على مطهريّة الماء ، على كيفية الغسل (\*) لعدم كونها في مقام بيان هذه الجهة . بل في مقام بيان أصل الطهورية . نعم الاخبار الآمرة بغسل المتنجس يمكن الاستدلال بها على كفاية غسلة واحدة للاطلاق إلا ان يدل دليل على اعتبار التعدد كما ستعرف تفصيله .

(١) قسم جملة من الفقهاء ، منهم المحقق في الشرايع مياه الأرض باعتبار تأثير النجاسة بوقوعها فيها وعدمه الى ثلاثة أقسام ( جار ومحقون وماء بئر ) . واما المطر فخرج عن القسم ، ثم قسموا الماء المحقون الى القليل والكر . واما العيون فقد يقال بدخولها في الجاري ، بتوهم عدم اعتبار وصف الجريان الفعلي فيه ، وكفاية مجرد النبع مالم يصدق عليه عنوان البئر ، حتى ان بعضهم عرفها بالنابع غير البئر .

ويشكل بعدم صدق الجاري عليها عرفا ولا لغة ، لاعتبار وصف الجريان

(\*) بل لا يمكن الاستدلال بها على مطهريّة الماء لجميع المتنجسات ، لعين الوجه المذكور ، ولكفاية كونه مطهراً لبعض الاشياء في صدق انه مطهر ، فلو شك في قابلية شيء للطهارة به كان مقتضى الاصل بقاؤه على النجاسة ، وعليه لا فائدة مهمة في الاستدلال بهذه الآيات والاختبار بعد عدم إمكان الرجوع اليها في شيء من الجهتين ، أي كيفية التطهير ، وقابلية الشيء للطهارة به .



الفعلي في مفهومه وربما يقال بدخولها في البئر . ويشكل بعدم الصدق أيضاً ،  
والحقوا ماء الحمام بالجاري كما في عبارة الشرايع ( ويلحق به « يعني بالجاري »  
ماء الحمام اذا كانت له مادة ) . وفراراً من هذه الاشكالات صرح المصنف (قده)  
بذكر جميع الاقسام من دون إدخال بعضها في بعض آخر موضوعاً أو حكماً .  
وكان عليه إضافة ماء الحمام اليها ، لأنه يختص بمباحث سيأتي ذكرها في محله  
ان شاء الله تعالى . ولا يدخل في الجاري موضوعاً لعدم صدقه عليه ، إذ المراد  
به ماء الحياض الصغار ، وهي وإن كانت متصلة بالمادة لكنها مادة جعلية ،  
ولا يصدق مفهوم الماء الجاري على مثل ذلك ، كما انه لا يلحق بالجاري حكماً ،  
لما سيأتي إن شاء الله تعالى من اختلاف الأقوال في ماء الحمام ، فان بعضهم  
قد اعتبر كرية المادة فيه ، وبعضهم اكتفى بكون مجموع ما في الحوض الصغير  
وما في المادة كراً ، وبعضهم لا يعتبر الكرية أصلاً ، وبكتفي بمجرد الاتصال  
بالمادة ولو كانت أقل من الكر . وأما الجاري فلا يعتبر فيه الكرية إجماعاً  
والمخالف شاذ ، فظهر ان ذكر جميع الاقسام - كما صنع المصنف (قده) - بإضافة  
ماء الحمام اليها - أولى من حصرها في الثلاثة .

ثم إن كان حصر الاقسام في الثلاثة : ( الجاري والمحقوق وماء البئر )  
بإعطاء اختصاص كل قسم منها بأحكام خاصة وإلحاق الباقي بأحد هذه الاقسام  
حكماً وان لم يكن داخلها موضوعاً - ففيه ان ماء العين لا يلحق بشيء من  
هذه الاقسام في الحكم ، أما عدم لحوقه بالجاري فلعدم اعتبار التعدد في غسل  
الثوب المتنجس بالبول فيه بلا اشكال ، بخلاف ماء العين فان الاظهر اعتباره في  
الغسل فيه كما ستعرف . وأما عدم لحوقه بالبئر فلا اعتبارهم النزح في طهارته اذا  
وقع فيه النجس ، كما عليه القدماء ، أو في رفع الكراهة . كما عليه المنأخرون ،  
أو محض التعبد ، كما قال به بعضهم ، ولم يعتبروا ذلك في ماء العيون بوجه ،

وكل واحد منها مع عدم ملاقة النجاسة طاهر مطهر (١) من الحدث ، والخبث .  
 ﴿ مسألة ١ ﴾ الماء المضاف مع عدم ملاقة النجاسة طاهر ، لكنه غير  
 مطهر (٢) لا من الحدث ولا من الخبث

وأما عدم لحوقه بالمحقون ، فلا نفع بالقليل منه بخلاف العيون فإنها لا تنفع  
 بملاقة النجاسة وان كانت أقل من الكر لأن لها مادة .

وان كان بلحاظ الانفعال بالنجاسة وعدمه - كما اشير اليه في صدر البحث -  
 فالاولى تقسيمه بوجه آخر لثلاثين ماء الحمام والعين خارجا عنها ، فيحتاج الى  
 تكلف في إلحاقها بأحدها موضوعا أو حكما وهو أن يقال : الماء إما قليل  
 أو كثير ، وعلى الأول إما أن يكون له مادة أو لا ، أما الكثير - وهو الكر -  
 فلا ينفع بالملاقة وان لم يكن له مادة ، وأما القليل فإن كان له مادة فلا ينفع  
 أيضاً سواء أكانت مادته أصلية - كالماء الجاري ، والبئر ، والعين - أم جعلية ،  
 كماء الحمام ، فيقابل الكر من هذه الجهة ، وان لم يكن له مادة ، فينفع بالملاقة  
 فيقابل القسمين الآخرين ، من جهة عدم الكرية وعدم المادة .

ثم ان كل واحد منها مع عدم ملاقة النجاسة ، طاهر مطهر من الحدث  
 والخبث ، ولولم يكن ، نازلا من السماء حتى باعتبار أصله ، كمنخلق الساعة  
 لصدق الماء عليه ، فلا مانع من الوضوء أو الغسل ، أو إزالة النجاسة بالمصعد  
 من الأجسام ، أو المتقاطر من تصعيد الأبخرة اذا صدق عليه الماء .

(١) تقدم الكلام فيه وفيما يدل عليه من الآيات والاخبار والاجماع  
 بل الضرورة ، مع المناقشة في دلالة بعضها فراجع .

### الماء المضاف

(٢) وقد تقدم تعريفه بأنه مالا يصح اطلاق لفظ الماء عليه حقيقة



إلا بإضافته إلى المتخذ منه أو المختلط به ، على وجه يسلبه الإطلاق .  
ثم انه لا خلاف ولا اشكال في أن الماء المضاف طاهر في نفسه اذا  
كان المأخوذ منه أو المختلط به طاهراً ، مع عدم ملاقاته النجاسة ، وإنما وقع  
الكلام في حكمه في مسائل ثلاث : ( الاولى ) في رافعيته للحدث ، ( الثانية )  
في رافعيته للخبث ، ( الثالثة ) في انفعال كثيره .

### الماء المضاف يرفع الحدث

أما المسألة الاولى وهي رافعيته للحدث فالمشهور بل ادعي الاجماع في  
كلمات كثير من الاصحاب على عدم رافعيته له ، وخالف في ذلك الصدوق في  
الفقيه ، وقال : لا بأس بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بما المورد .  
ونقل عن ظاهر ابن أبي عقيل انه جوز الوضوء بل مطلق الطهارة بمطلق المضاف  
عند الضرورة ، وعدم وجود الماء (\*) .

ويستدل للمشهور بالاجماع والآيات والاخبار .

أما الاجماع فهو وان تكرر دعواه في كلمات جملة من الاصحاب حتى  
انهم دفعوا قول الصدوق بانعقاد الاجماع على خلافه قبله وبعده ، ولكن لم  
يحرز كونه اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم - ع - لاحتمال استناد المجمعين

(\*) المنقول عن ابن أبي عقيل ، انه قال : ( ما سقط في الماء مما ليس بنجس  
ولا محرم ، فغير لونه ، أو طعمه ، أو رائحته ، حتى اضيف اليه مثل ماء الورد ،  
وماء الزعفران ، وماء الخلق ، وماء الحمص ، وماء العصفور فلا يجوز استعماله عند  
وجود غيره وجاز في حال الضرورة عند عدم غيره ) ومقتضى إطلاق قوله : يجوز  
الاستعمال حال الضرورة ، الشمول لرفع الحدث والخبث ، ولذا أسند النقل الى ظاهره  
وعن بعض ان خلافه مختص برفع الخبث .

الى سائر الوجوه لولم ندع القطع بذلك .

وأما الآيات فمنها قوله تعالى : ( وأزلنا من السماء ماء طهوراً ٢٥ : ٥١ )  
بدعوى أنها واردة في مقام الامتنان على العباد ، ولو كان غير الماء محصلاً  
للطهارة أيضاً لكان الامتنان بالأعم أولى ، فلاختصاص بالماء يدل على عدم  
حصول الطهارة بغيره . وفيه ( أولاً ) أنه قد ذكرنا ، أن ظاهر الطهارة في  
الآيات الشريفة ، النظافة من القذارات العرفية ، والأوساخ الخارجية لأن  
الطهارة الشرعية اصطلاح متأخر ، ولا أقل من احتمال ذلك وعدم الظهور فيها .  
و ( ثانياً ) لو سلم شمولها للطهارة الشرعية ، يحتمل أن يكون تخصيص  
الماء بالذکر ، مع ان غيره محصل للطهارة أيضاً . لأجل أنه أكثر وجوداً وأعم  
نفعاً وأسهل تناولاً من غيره ، فالتخصيص بالذکر . لا يلزم التخصيص بالحكم ،  
إذا كان هناك ما يوجب التخصيص بالذکر .

ومنها قوله تعالى : ( فلم تجدوا ماء فتيمموا - الآية ٤ : ٤٢ و ٥ : ٧ ) ،  
فانه تعالى أمر بالتيمم عند فقدان الماء ، ولو كان الوضوء أو الغسل بغير الماء  
من المائعات المضافة جائزاً لم تصل النوبة الى التيمم ، مع أن الآية الشريفة في  
مقام بيان ما يحصل به الطهارة . فدلالتها على سقوط الواسطة بين الماء والتيمم تامة .  
وأما الأخبار فمنها : رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - في الرجل  
يكون معه اللبن أيتوضأ منها للصلاة ؟ قال : لا ، إنما هو الماء والصعيد  
( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المضاف ح ١ ) ومورد الرواية ، ( وهو اللبن )  
وان لم يكن من المضاف ، فالنهي عن الوضوء به لا يشمل المقام ، إلا أن  
حصر الظهور للصلاة في الماء والصعيد في ذيل الرواية بقوله - ع - ( إنما هو  
الماء والصعيد ) يدل على نفي غيرها ومن الظاهر عدم صدق الماء باطلاقه على  
الماء المضاف .



ومنها رواية عبد الله بن مغيرة عن بعض الصادقين قال : اذا كان الرجل لا يقدر على الماء ، وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء أو التيمم الحديث ( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المضاف ح ٢ - ب ٢ ح ١ ) وهذه كسابقتها من جهة الصدر والذيل (\*) .

وأما قول الصدوق فمستنده رواية محمد بن عيسى عن يونس عن أبي الحسن - ع - قال : قلت له : الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ؟ قال : لا بأس بذلك ( الوسائل ب ٣ من الأبواب المذكورة ح ١ ) هذا ولكن يشكل الاستدلال بها على مذهبه لضعف سندها بسهل بن

(\*) ويدل أيضا على عدم رافعية المضاف للحدث ، الأخبار الكثيرة الآمرة بطلب الماء مع الامكان ، ومع عدمه يقيم كصححة زرارة عن أحدهما - ع - قال : اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت فاذا خاف أن يفوته الوقت فليقيم وليصل الحديث ( الوسائل ب ١ من أبواب التيمم ح ١ ) .

فلو كان الوضوء بغير الماء جائزا ، لم يجب طلب الماء ، ومع عدمه لم تصل النوبة الى التيمم ، بل يتعين الوضوء بالماء المضاف . ونحوها الأخبار الآمرة بالتيمم عند عدم الوصلة الى الماء كصححة الحلبي انه سأل أبا عبد الله - ع - عن الرجل يمر بالركبة ، وليس معه دلو ، قال : ليس عليه أن يدخل الركبة ، لأن رب الماء هو رب الصعيد فليقيم ( الوسائل ب ٣ من أبواب التيمم ح ١ ) .

وكذلك الأخبار الدالة على وجوب التيمم على من معه ماء نجس أو مشتببه بالنجس .

كوثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله - ع - قال : سئل عن رجل معه اناءان وقع في أحدهما قدر ، وهو لا يدري أيهما هو ، وليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال : يهرقهما جميعا ويتيمم ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٤ ) .

هذا كله مضافا الى استصحاب بقاء الحدث مع الشك في رافعية المضاف .

زياد الواقع في طريقه ، ولم تثبت وثاقته ، وبمحمد بن عيسى الذي حكى الصدوق فيه عن شيخه ابن الوليد ( مات فرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا أعتمد عليه ) وعن الشيخ في التهذيب . ص ٦٢ ) انه خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول ، فأما أصله يونس عن أبي الحسن - ع - ولم يروه غيره ، وقد أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره .

وأما دلالتها فقد أولها الشيخ ( قده ) في التهذيب باحتمال أن يكون المراد من الوضوء ، التحسين للصلاة أي التطيب لها بماء الورد ، كما سمي ذلك بالوضوء في بعض الاخبار (\*) لا الوضوء الشرعي ، وهكذا يكون المراد من الغسل اللغوي ، أي النظافة للصلاة ، لا غسل الجنابة .

وفيه انه حمل على خلاف الظهور لأن ذكر الصلاة يكون قرينة على ارادة المعنى المصطلح من الاغتسال والوضوء مضافا الى أن التطيب بماء الورد لا يحتمل

(\*) كوثقة عميد بن زرارة ، قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الدقيق يتوضأ به ؟ قال لا بأس بأن يتوضأ به وينفخ به ( الوسائل ب ٧ من أبواب التيمم ح ٧ ) قال الشيخ - قده - في التهذيب ص ٦٢ ( معناه انه يجوز التمسح به ، والتوضوء الذي هو التحسين دون الوضوء للصلاة ) .

وقد وردت روايات كثيرة في جواز الدلك بالدقيق بعد الطل بالانورة ، لقطع ريحها ، وفي بعضها انه لا يكون إسرافا إنما الاسراف فيما أتلف المال .

كرواية اسحاق بن عبد العزيز ، قال : سئل أبو عبد الله - ع - عن التدلك بالدقيق بعد النورة ، فقال لا بأس . قلت يزعمون انه اسراف ، فقال ليس فيما أصلح البدن اسراف ، وانى ربما أمرت بالنقى ، فملت لى بالزيت ، فأتدلك به ، إنما الاسراف فيما أتلف المال ، وأضر بالبدن ( الوسائل ب ٣٨ من أبواب آداب الحمام ح ٤ ) .  
ونحوها غيرها وهي متعددة مذكورة في نفس الباب .



مانعيته عن صحة الصلاة ، حتى يقع تحت السؤال .

وربما يناقش فيها باحتمال (\*) قراءة ( الورد ) بكسر الواو أي الماء الذي يردّه الدواب وغيرها ، وهو مظنة السؤال لاحتمال مانعيته عن الوضوء بالماء المذكور ، أو لاحتمال نجاسة الماء ، لأنه يكون حينئذ معرضاً لبول الدواب فيه ، وهو نجس عند العامة (\*\*).

ويندفع بأن قراءة الصدوق والشيخ وغيرها له ( بالفتح ) تنفي هذا الاحتمال ، ولم تكن كيفية نقل الروايات بعضهم عن بعض بالسكتابة ، حتى يحتمل فيه الوجهان ، بل كانت بقراءة بعضهم على بعض ، وقراءة ( الورد ) في هذه الرواية كانت عند الرواة ( بالفتح ) ويشهد لذلك فتوى الصدوق الذي هو الراوي إلينا بمضمونها ، وكذلك حمل الشيخ ( قدّه ) التوضي به على التحسين والتطيب ، وهذا أقوى شاهد على عدم قرائتهم له ( بالكسر ) وفتح باب هذه الاحتمالات في الروايات يوجب تأسيس فقه جديد .

والتحقيق أن يقال ان ماء الورد ، على ثلاثة أقسام :

( الاول ) الماء المعتصر من الورد ، كالمعتصر من بقية الاجسام ، كماء

( \* ) كما في الجواهر قال - قدّه - ويحتمل أن يقال الورد - بكسر الواو - أي ما يورد منه الدواب ، وهو مظنة للسؤال ، لاحتمال ان الوضوء يحتاج الى ماء خال عن ذلك ( جواهر ج ١ ص ٣١٤ الطبعة السادسة ) .

( \*\* ) في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ( ج ١ ص ١٦ ) في مقام عد النجاسات ( ومنها فضلة ما لا يؤكل لحمه مما له دم يسيل كالخمار والبغل ) ثم ذكر في ذيل الصحيفة خلاف الحنفية ، وقال ( الحنفية قالوا فضلات غير مأكول اللحم فيها تفصيل ، فان كانت مما يطير في الهواء فنجاستها مخففة ، وإلا فغلظة غير انه يعني عما يكثر منها في الطرق من روث البغال والحمير دفعاً للحرص ) .

الرمان ، وماء العنب ، وهذا القسم لو وجد يكون مضافاً قطعاً ، لعدم صدق الماء المطلق عليه ، لكن لم يتعارف أخذ ماء الورد بهذا النحو في الخارج .  
 ( الثاني ) الماء المجاور للورد بحيث اكتسب منه رائحة بسبب المجاورة ، كما اذا القى مقدار من الورد في حب من الماء ، فإنه يصدق عليه ماء الورد ، لكن لا يصير مضافاً بذلك قطعاً ، لأن مجرد اكتساب الرائحة من مجاورة الورد - لا يوجب سلب الاطلاق عنه .

( الثالث ) الماء المصعد من قدر يغلي فيه الورد ، وهو المسمى - بالجلاب - وفي الفارسية يسمى - بگلاب - وكيفيته أن يلقى مقدار من الورد في الماء ويغلي بالنار ، فيتصاعد منه البخار فيتقاطر من غطاء يكون على القدر على وجه مخصوص ، فيجمع ذلك الماء ويسمى بماء الورد وله رائحة طيبة . والظاهر أن هذا القسم أيضاً يكون باقياً على اطلاقه ، ويكون اضافة الماء الى الورد حينئذ إضافة لا تقتضي تغيراً في المعنى ، كما البئر ، وماء الحوض ، وماء المطر . وهذه الاضافة لا توجب خروجه عن الماء المطلق بخلاف ما اذا كانت الاضافة مقتضية لتغير في المعنى كما الرمان وماء العنب . والسر في ذلك ، هو أن الماء المصعد من القدر الذي يغلي فيه الورد . إنما هو نفس الماء المطلق المتحول الى البخار باصابة النار ثم يتحول البخار الى الماء ثانياً لاصابة البرودة . نعم قد اكتسب هذا الماء رائحة طيبة لمجاورته مع الورد ، وذلك لا يوجب خروجه عن كونه ماءً مطلقاً ، كما اذا القى فيه قطرة أو أكثر من - العطر - والحاصل أن المصعد من الماء المطلق مطلق .

وتوهم خلط الماء المصعد من القدر باجزاء غير مائية من الورد ، وإلا لم يكتسب رائحة منه ، وذلك يوجب خروجه عن الاطلاق .  
 مندفع بمنع تصاعد تلك الاجزاء مع البخار ، ويكفي في كسب الرائحة



مجرد المجاورة ، ولو سلم فأنما هو بالدقة العقلية والنظر الفلسفي ، لا العرف العام المعول عليه في أمثال المقام ، فلا يكون مثل ماء السكر حيث ان اختلاطه بالماء يوجب سلب الاطلاق عنه في نظر العرف . ومما يشهد لما ذكرناه انه لو بقي ماء الورد - هذا - مدة من الزمن ، وزالت عنه رائحة الورد ، فلا يشك في صدق الماء عليه حينئذ . وهذا أقوى شاهد على كونه ماء قبل ذلك أيضاً ، لأن مجرد وجود الرائحة في الماء لا يوجب أن يكون مضافاً وعليه لا مانع من حمل الرواية على هذا القسم ، بل هو حمل على الفرد المتعارف من ماء الورد ، وهو مع القسم الثاني فلا تكون الرواية على خلاف القاعدة في الوضوء والغسل بالماء . فظهر ان فتوى الصدوق ( ره ) ليست على خلاف الاجماع كما توهم ، ولا على خلاف القاعدة حتى يحتاج فيها الى دليل خاص . لخروج ماء الورد عن المضاف الذي هو معقد الاجماع على المنع . فالأقوى (\*) جواز الوضوء والغسل بهذا القسم من ماء الورد ، وان كان الاحوط تركه خوفاً عن توهم خلاف المشهور والاجماع ولو سلم انه مضاف وقعت حينئذ المعارضة - بين هذه الرواية وآية التيمم الدالة على انحصار المطهر في الماء والصعيد - بالعموم من وجه ، فتطرح الرواية ، لانها مخالفة للكتاب ، ولا داعي الى تأويلها بما تقدم عن الشيخ وغيره . هذا مضاف الى ضعف سندها في نفسها كما تقدم .

وأما قول ابن أبي عقيل فانه وان لم يظهر له مستند ، إلا أنه ربما يستدل له

(\*) وعن الشيخ في الخلاف ان قوماً من أصحاب الحديث قالوا بجواز الوضوء بماء الورد وعن المحدث الكاشاني في المفاتيح ( ويحتمل قرياً الجواز - لصدق الماء على ماء الورد ) وعنه في الوافية بعد نقل رواية يونس وفتوى الصدوق به - ، ومعارضة الشيخ - قده - معه وأما ريله في الرواية - ( ان هذا الاستدلال غير صحيح ، إذ لا منافاة بين الحديثين . فان ماء الورد ماء استخرج من الورد ) .

بذيل رواية عبد الله بن المغيرة المتقدمة (ص ٢١ س ١) فإنه ذكر فيها بعد ذلك (فإن لم يقدر على الماء، وكان نبيذ فأني سمعت حريزا يذكر في حديث، أن النبي - ص - قد توضأ بنبيذ، ولم يقدر على الماء (الوسائل ب ٢ من أبواب الماء المضاف ح ١) بدعوى عدم الفرق بين النبيذ وغيره من المياه المضافة، فذكر النبيذ يكون من باب عدم حصول القدرة إلا عليه اتفاقاً، ولا ينبغي احتمال إرادة النبيذ المسكر النجس لبطلان الضوء به قطعاً لنجاسته، وخروجه عن الماء رأساً، لأنه حقيقة أخرى غير الماء، فالمراد ما ينبذ فيه التمر بحيث يصير مضافاً. وقد تصدى بعض الفقهاء (\*) لتوجيه الرواية باحتمال أن يكون المراد من النبيذ - الماء الذي ينبذ فيه بعض التميرات ولم تغير اسمه، كما ورد أن النبيذ - بهذا المعنى - حلال، وإن أهل المدينة لما شكوا إلى النبي - ص - فساد طبائعهم أمرهم - ص - بأن ينبذوا، وكانوا يضعون الكف من التمر فيلقوه في الشن الذي يسع ما بين الأربعين إلى الثمانين رطلاً من أرتال العراق، فكان شربهم منه وطهرهم منه. وأشار بذلك إلى رواية الكلبي النسابة، أنه سأل أبا عبد الله - ع - عن النبيذ؟ فقال: حلال، فقال: إننا ننبذ فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك؟ فقال: شه شه تلك الحمرة المنتنة. قلت: جعلت فداك فأى نبيذ تعني؟ فقال: إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله - ص - تغير الماء، وفساد طبائعهم، فأمرهم أن ينبذوا، وكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذله. فيعمد إلى كف من تمر فيقذف به في الشن، فنه شربه، ومنه ظهوره. فقلت: وكم كان عدد التمر الذي في الكف؟ قال: ما حمل الكف. قلت: واحدة أو اثنتين؟ فقال: ربما

---

(\*) كصاحب الجواهر - قده - (ج ١ ص ٣١٤ الطبعة السادسة) وفي الوسائل بعد ذكر الحديث (وحمل على ماسيأتى في بيان النبيذ المذكور) ومراده مما سيأتى رواية الكلبي ح ٣ في نفس الباب ورواية محمد بن علي بن الحسين ح ٤.



كانت واحدة ، وربما كانت اثنتين . فقلت : وكم كان يسع الشن ماء ؟ فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك . فقلت : باي الأرتال ؟ فقال : أرتال مكيال العراق ( الوسائل ب ٢ من أبواب الماء المضاف ح ٢ ) وهذه صريحة في أن النبيذ - الذي يكون حلالاً ومطهراً هو مالا يبلغ حد الاضافة . ومثلها : رسالة الصدوق ، قال : لا بأس بالنبيذ ، لان النبي - ص - قد توضأ به وكان ذلك ما . قد نبذت فيه تيمرات ، وكان صافياً فوقها فتوضأ به ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٣ )

( ولا يخفى ) أن هذا التوجيه خلاف ظاهر الرواية ، لأنها تدل على جواز الوضوء بالنبيذ عند عدم القدرة على الماء . والنبيذ - بالمعنى المذكور - ماء يجوز الوضوء به ، حتى مع وجود ماء غيره .

نعم يشكل الاستدلال بالرواية من وجوه آخر : أحدها - ان التعبير عن الامام - ع - ببعض الصادقين - بصيغة الجمع لم يكن مألوفاً في الروايات ، ولم نعر على غير هذه الرواية بهذا التعبير . نعم قد جاء التعبير بأحد الصادقين بصيغة التثنية والمراد بها الباقر والصادق - ع - ، ولكن التعبير ببعض مضافاً الى صيغة الجمع لم يذكر في غير هذه الرواية ، فمن المحتمل ارادة غير الامام - ع - ثانياً - احتمال أن يكون ذيل الرواية من كلام عبدالله بن المغيرة ، لا الامام - ع - لبعده اسناد الامام الحكم الى السماع من شخص آخر ينقل عن ابي - ص - . ثالثاً - احتمال التقيّة فيها لموافقها لأشهر مذاهب العامة على ما في الوسائل (\*) وان لم نجد ذلك

(\*) قال في الوسائل بعد ذكر الحديث : أقول : ويأتى في النجاسات والأطعمة ما يدل على نجاسة النبيذ ، وتحريمه ، وجوب اجتنابه ، فيجب حمل هذا على التقيّة لمعارضة الأحاديث المتواترة ، والاجماع ، ولموافقته لأشهر مذاهب العامة .

في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة (\*) فلم يتم مستند لقول ابن أبي عقيل .

(\*) في بدائع الصنائع لعلاء الدين السكاساني الحنفي ( ج ١ ص ١٧ ) نبيذ التمر هو أن يطرح في الماء تمرات ، ليخرج من الملوحة الى الحلاوة . فان كان رقيقاً يتوضأ به عند أبي حنيفة ، وان كان غليظاً كالرب فلا يجوز التوضي به بلا خلاف ، وكذا ان كان رقيقاً لكنه غلا واشتد وقذف الزبد لأنه صار مسكراً والمسكر حرام فلا يجوز التوضي به . هذا اذا كان التمر نياً . وان كان مطبوخاً أذنى طبخة وان غلا واشتد وقذف الزبد فعند الكرخي يجوز الوضوء به ، لأن اسم النبيذ كما يقع على التي يقع على المطبوخ ، فيدخل تحت النص ( هو رواية ابن مسعود ان النبي - ص - توضأ بالنبيذ ) . وعند أبي طاهر الدباس لا يجوز . وهذا القول أقرب الى الصواب . وفي مختصر الطحاوي عند أبي حنيفة يجوز الوضوء به كما يجوز شربه . وعند محمد لا يجوز شربه ، ولا الوضوء ، وعند أبي يوسف يجوز شربه ولا يجوز الوضوء به . واما نبيذ الزبيب وسائر الأنبذة فلا يجوز الوضوء به عند عامة العلماء . وقال الأوزاعي يجوز الوضوء بالأنبذة كلها نياً كان النبيذ أو مطبوخاً حلواً كان أو مرأ قياساً على نبيذ التمره .

وفي البحر الرائق لابن نجيم الحنفي ( ج ١ ص ١٣٦ ) النبيذ هو أن يلقى في الماء تمرات ، فيصير رقيقاً يسيل على الأعضاء غير مسكر ولا مطبوخ . وإنما قلنا حلواً لأنه لو توضأ قبل خروجه الى الحلاوة يجوز الوضوء به بلا خلاف ، واذا كان مسكراً لا يجوز الوضوء به بلا خلاف ، واذا طبخ فالصحيح أنه لا يتوضأ به . وسائر الأنبذة لا يجوز الوضوء به عند عامة العلماء . وعن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات ، الاولى - يتوضأ به ويضيف اليه التيمم استحباباً ، الثانية - يجمع بينه وبين التيمم الثالثة - يتيمم ولا يتوضأ به ، واليه رجوع ، وهو الصحيح وبه قال أبو يوسف ، والشافعي ، ومالك ، وأحمد ، وأكثر العلماء واختاره الطحاوي . والمذهب الصحيح المعتمد عندنا عدم جواز الوضوء به موافقة للائمة الثلاث ، واذا لم يحز الوضوء به



## الماء المضاف لا يرفع الخبث

وأما المسألة الثانية وهي رافعية المضاف للخبث فالمكلام فيها يقع في مقامين: (الأول) - أنه هل يعتبر الغسل في تطهير المتنجس ، أو يكفي مجرد زوال عين النجاسة - ولو بغير الماء كالمسح بخــرقـة ( الثاني - أنه بناء على اعتبار الغسل هل يعتبر الغسل بخصوص الماء المطلق - أو بكتفي ، بمطلق الماء ، ولو كان مضافا . أما المقام الأول فالمشهور بل المجمع عليه اعتبار الغسل ، وعدم كفاية مجرد زوال العين ، الا في جسم الحيوان غير الانسان وبواطن الانسان . نعم عن المحدث الكاشاني الاكتفاء بمجرد زوال العين ، الا فيما ورد النص فيه بالغسل كالثوب والبدن ، ونسب ذلك الى السيد المرتضى (قده) في تطهير الأجسام الصقيلة . قال في كتاب المفاتيح - على ما حكى عنه - ( يشترط في الازالة اطلاق الماء على المشهور ، خلافا للسيد والمفيد ، وجوزا بالمضاف ، بل جوز السيد تطهير الاجسام الصقيلة بالمسح ، بحيث تزول العين لزوال العلة ، ولا يخلو من قوة ، اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب أعيان النجاسات ، أما وجوب غسلها بالماء عن كل جسم فلا ، فكلما علم زوال النجاسة عنه قطعاً حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل ، حيث اقتضى فيه اشتراط الماء كالثوب والبدن . ومن هنا يظهر طهارة البواطن كلها بزوال العين مضافا الى نفي الحرج ، وبدل عليه الموثق ، وكذا أعضاء الحيوان المتنجسة غير الآدمي كما يستفاد من الصحاح ) . والمتحصل من كلامه (قده) عدم انفعال المتنجس بملاقة النجس مع الرطوبة ، فيكون زوال العين كافيا في طهارته ، - لا يجوز به الغسل ه .

هذه كلماتهم في هذا الباب وتراهم اختلفوا في الجواز وعدمه ويكفي في الحمل على التيقية موافقة بعض العامة .

لزال العلة ، وهي عين النجاسة ، - وفيه - اولاً ان ظاهر الامر بالغسل الوارد في الروايات في مقام بيان كيفية تطهير كثير من المتنجسات ، حتى غير الثوب والبدن ، كاللاواني ، والفرش ، والبسط ، والارض التي لم تصبها الشمس ونحو ذلك - هو الارشاد الى ان المعتبر في طهارتها شرعاً انما هو الغسل وعدم كفاية زوال عين النجاسة . بل في بعضها التصريح بالغسل بالماء ، كالروايات الآمرة بغسل اناه ولوغ الكلب ، والخنزير ، والحمر ، وموت الفارة ، وغير ذلك مع امكان زوال العين بالمسح والتعفير بالتراب ونحو ذلك . بل في اناه اللوغ التصريح بالغسل بالماء بعد تعفيره ، مع زوال أثر لعاب الكلب بالتعفير ، خصوصاً فيما اذا كان الاناء صيقلياً كالزجاج ، فلمستفاد من مجموع الروايات - الواردة في كيفية التطهير في مقامات مختلفة - عدم الاكتفاء بزوال العين ، واعتبار الغسل في جميع الموارد ، للقطع بعدم خصوصية لموارد النصوص ، من حيث المورد ، ومن حيث النجاسة . واما الاكتفاء بزوال العين في بواطن الانسان وجسم الحيوان ، فهو لدليل خاص لا يجوز قياس بقية الموارد عليهما . و( ثانياً ) ان عموم موثقة عمار الدالة على وجوب غسل كل ما اصابه الماء الذي وقعت فيه ميتة الفارة يشمل غير الثوب والبدن ايضاً ، مع عدم وجود عين النجس فيما اصابه ذلك الماء .

وهي ما عن عمار بن موسى الساباطي ، انه سأل أبا عبد الله - ع - عن رجل يجد في انائه فارة ، وقد توضأ من ذلك الاناء مراراً ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، وقد كانت الفارة متسلخة ، فقال : إن كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل ، أو يتوضأ ، أو يغسل ثيابه ، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الاناء ، فعليه أن يغسل ثيابه ، ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ، ويعيد الوضوء والصلاة . وان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمسي من ذلك الماء شيئاً .



وليس عليه شيء "لأنه لا يعلم متى سقطت فيه . ثم قال : لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها ( الوسائل ب ٤ من ابواب الماء المطلق ح ١ ) وهي صريحة في اعتبار الغسل وعدم كفاية زوال العين . فان ما اصابه الماء الذي وقعت فيه ميتة الفأرة ، لم يكن فيه عين النجس ( \* ) .

### اعتبار الفصل بالماء

وأما المقام الثاني ، فالمشهور ايضا ، بل في الجواهر دعوى الاجماع على عدم رافعية الماء المضاف للخبث . وذهب السيد المرتضى ( ره ) الى الجواز ، وحكاه عن الشيخ المفيد ( قده ) وعن ابن ابي عقيل التفصيل بين حال الضرورة ( \* ) ويرد على المحدث الكاشاني أيضا ، ان الطهارة والنجاسة من الأحكام الشرعية ، وهي امور اعتبارية يكون وضعها ورفعها بيد الشارع ، فاذا حكم الشارع بتنجس الملاقى للنجس مع الرطوبة ، يثبت الحكم فيه الى أن يتحقق الرفع ، ولا بد في ارتفاعه من مطهر شرعى ، ولم يثبت في الشرع ان مجرد زوال العين يكون مطهراً لإلا في موردين فقط يقتضى الاستصحاب هو الحكم بالنجاسة ولو بعد زوال العين ، فالقاعدة الأولية تقتضى عكس ما أفاده المحدث المذكور - قده - وانه يعتبر الغسل بالماء للشك في رافعية غيره للنجاسة . هذا مضافا الى قيام الدليل على اعتباره كما افيد في المتن . ثم لا يخفى ان ورود هذا الاشكال وكذا ما أورده سيدنا الاستاذ دام ظله على المحدث المذكور إنما يمتنى على القول بانفعال الشيء بهلاقة النجس كما هو الصحيح ، لأنه بناء عليه يصح النزاع في ان المطهر له هل هو زوال العين . أو الغسل بالماء ، ولكن قد عرفت ان ظاهر كلامه عدم الالتزام بذلك ، لأنه لا يرى إلا وجوب الاجتناب عن أعيان النجاسات ، فاذا زالت العين لا يجب الاجتناب عن ملاقها ، إلا ما خرج بالنص كالثوب والبدن ، فإما هو تصحيح المبنى المذكور ، وهو موكل الى بحث السراية فانتظر .

وغيرها ، فيجوز في الأول دون الثاني كما في رفع الحدث به . احتج السيد ( قدّه ) - على ما حكى عنه - بوجوه : ( أحدها ) - وهو عمدتها - اطلاق الأمر بالغسل من النجاسة من غير تقييد بالماء المطلق في جملة من الاخبار ، وهي كثيرة مذكورة في ابواب النجاسات منها .

صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما - ع - قال : سألته عن البول يصيب الثوب ؟ قال اغسله مرتين ( الوسائل ب ١ من ابواب النجاسات ح ١ ) .  
وصحيحة إبراهيم بن أبي محمود . قال قلت للرضا - ع - : الطنفسة ، والفرش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو ؟ قال : يغسل ما ظهر منه في وجهه ( الوسائل ب ٥ من ابواب النجاسات ح ١ )

وصحيحة زرارة - وهي مضمرة إلا ان اضمارها لا يضر - قال قلت : أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني - الى ان قال قلت : - فاني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر اين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها . . . ( الوسائل ب ٧ من ابواب النجاسات ح ٢ ) ونحوها غيرها .

وربما يورد عليه : بان المنصرف من اطلاق الامر بالغسل هو الغسل بما جرت العادة عليه ، ولم تقض العادة بالغسل بغير الماء ، لعدم معهودية الغسل بالماء المضاف ، بل ادعى بعضهم أن الغسل حقيقة في الغسل بالماء ، وبعض أطلق لفظ الحقيقة ، وبعض قيدها بالشرعية .

ويندفع بانه انصراف بدوي ناشيء من غلبة الفرد الخارجي ، ومجرد جريان العادة على استعمال فرد أكثر من غيره لا يوجب اختصاصه به لغة ، أو انصرافه اليه عرفاً ، بعد فرض شمول اللفظ لكليهما في اللغة . ( وبعبارة اخرى ) إن لفظ الغسل صادق على الغسل بالماء المضاف حقيقة ولم يقيد في



الروايات بالماء المطلق . فحذف المتعلق يفيد العموم في المغسول به ، ولا موجب للخروج عنه إلا توهم الانصراف البدوي .

نعم يرد عليه أن مقتضى الجمع بين هذه المطلقات - وما ورد من الروايات المقيدة للغسل بالماء في موارد كثيرة - هو حمل المطلق على المقيد وإن كانا مثبتين لورود القيد في مقام بيان ما يغسل به ، فيثبت له المفهوم وإن كان لقبا ، بل في بعضها حصر المطهر في الماء باداة الحصر : كقوله - ع - في رواية يزيد ابن معاوية (\*) : ولا يجزى من البول إلا الماء - ( الوسائل ب ٩ من ابواب احكام الخلوة ح ٦ ) ولا فرق بين البول وسائر النجاسات من هذه الجهة ، وان اعتبر فيه التعدد دون غيره . وفي بعضها الآخر بمفهوم الشرط : كقوله - ع - في صحيحة علي بن جعفر : ان وجد ماء غسله ، وان لم يجد ماء صلى فيه ، ولم يصل عرياناً ( الوسائل ب ٤٥ من ابواب النجاسات ح ٥ ) فانه لو كان الماء المضاف مطهراً لم تجز الصلاة في الثوب النجس مع امكان التطهير به . وفي بعضها بقرينة الامتنان كصحيحة داود بن فرقد المتقدمة ص ١٥ . واما الروايات المقيدة فهي كثيرة :

( منها ) صحيحة الحلبي قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن رجل أجنب في ثوبه وائس معه ثوب غيره ( آخر ) ؟ قال : يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله ( الوسائل ب ٤٥ من ابواب النجاسات ح ١ ) .

و ( منها ) : صحيحة فضل أبي العباس ( في حديث ) أنه سأل أبا عبد الله - ع - عن السكب ؟ فقال : رجس نجس لا يتوضأ بفضله ، وأصيب ذلك الماء ، واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء ( الوسائل ب ١٢ من ابواب

(\*) ضعيفة بقاسم بن محمد . الظاهر في انه الجوهري بقرينة رواية حسين بن سعيد عنه ، ولم يصرح أحد بتوثيقه ولا مدحه .

النجاسات ح ٢) .

و ( منها ) حسنة حسين بن أبي العلاء ( في حديث ) قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الصبي يبول على الثوب ؟ قال : تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره ( الوسائل ب ٣ من أبواب النجاسات ح ١ ) .

و ( منها ) موثقة عمار عن أبي عبد الله - ع - انه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب ولا تحل الصلاة فيه ، وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع ؟ قال : يتيمم ويصلي فإذا أصاب ما غسله وأعاد الصلاة ( الوسائل ب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ٨ ) .

الى غير ذلك من الروايات الآمرة بالغسل بالماء ، بحيث اذا لم يجد الماء ، يبقى الثوب على نجاسته ، وتجاوز الصلاة فيه مع النجاسة الى أن يتمكن من الماء .  
ثانيها - الاجماع ، كما حكاه عنه العلامة في المختلف ، واستظهره صاحب الحقائق (قده) من كلامه في المسائل الناصرية . ولم يوافق السيد المرتضى (قده) في هذه الدعوى إلا الشيخ المفيد (ره) بل عن المحقق (ره) في بعض مصنفاته: أنها أضافا ذلك الى مذهبنا ولا يخفى أن مرادها الاجماع على القاعدة ، وهي حكم العقل بعدم المنع عما لم يرد فيه نهى من الشارع ، ثم تطبيقها على المقام بزعم أنه لم يرد في الشرع نهى عن الغسل بالماء المضاف . وأما الاجماع التعبدى في خصوص المقام - فمقطوع العدم ، لانه لم ينسب الخلاف - في هذه المسألة - إلا الى السيد والمفيد (ره) فكيف بانعقاد الاجماع على رافعية الماء المضاف للخبث .  
وفيه : ان الاصل المذكور محكوم باستصحاب نجاسة المحل ما لم يعلم رافعها . فاذا شككنا في رافعية الماء المضاف للخبث ، نستصحب نجاسة المنسول به ، لعدم قيام الدليل على كونه رافعاً له . هذا بناء على المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة . وأما بناء على المختار - من عدم جريانه -



فيصح التمسك بالأصل المذكور لو لم يقيم دليل على المنع ، لأن مقتضى قاعدة الطهارة هو طهارة المحل بعد الغسل بالمضاف ، ومقتضى أصالة الحل جواز أكله وشربه كما أن مقتضى أصالة البراءة جواز الصلاة فيه ، بناء على جريانها في الأقل والاكثر - كما هو المختار - لكنك قد عرفت قيام الدليل على اعتبار خصوص الماء في رفع الخبث .

ثالثها - قوله تعالى : « وثيابك فطهر » حيث انه أمر تعالى بتطهير الثوب من دون تقييده بالماء . وفيه ( أولاً ) ان الظاهر إرادة الطهارة اللغوية - أي النظافة - في القرآن الكريم كما تقدم و ( ثانياً ) سامعنا إرادة المعنى المصطلح في الكتاب العزيز . لكن وردت روايات (\*) عديدة - في تفسير هذه الآية الشريفة - بأن المراد بالتطهير فيها إنما هو رفع الشيا ب وتشميرها - كما في بعض الأخبار - أو تقصيرها - كما في بعض آخر - أي اتخاذها قصيرة لا تستحل على الأرض ، من باب « ضيق فم الركبة » ، أو أن المراد نفسك فطهر من الرذائل . و ( ثالثاً ) سامعنا إرادة المعنى المصطلح حتى من هذه الآية الشريفة ، وأغمضنا النظر عن جميع ما ذكر . لكن المأمور به فيها إنما هو أصل التطهير ، وأما كيفيته فلم تذكر فيها ، وأنها هل تكون بخصوص الماء أم يكتفي بغيره ؟ فلا بد من مراجعة دلائل آخر يدلنا على ذلك .

( رابعها ) أن الغرض من التطهير إزالة عين النجاسة ، وهو حاصل بالماءات غير الماء وجداناً . وتدلنا على أن الغرض منها مجرد زوال العين روايات .

« في الكافي ج ٢ ص ٢٠٧ ، عن الصادق - ع - قال : « أي فشمير ، وفي رواية يقول : ارفها ولا تجرها ، وفي أخرى عن الكاظم - ع - أن الله عز وجل قال لتنبه - ص - وثيابك فطهر ، وكانت ثيابه طاهرة ، وإنما أمره بالتشمير - وفي التفسير ما يقرب من ذلك فراجع . »

( منها ) رواية حكم بن حكيم الصيرفي انه سأل أبا عبد الله - ع - فقال له : أبول فلا اصيب الماء ، وقد أصاب يدي شيء من البول ، فامسحه بالحائط والتراب ، ثم تعرق يدي فامسح وجهي ، أو بعض جسدي ، أو يصيب ثوبي ؟ قال : لا بأس به ( الوسائل ب ٦ من أبواب النجاسات ح ١ ) .

و ( منها ) رواية غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله - ع - عن أبيه عن علي - ع - قال : لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق ( الوسائل ب ٤ من أبواب الماء المضاف ح ٢ ) بدعوى أن البصاق من المضاف ، ولا قائل بالفصل بينه وبين غيره .

و ( منها ) رواية اخرى لغياث عن أبي عبد الله - ع - قال : لا يغسل بالبصاق غير الدم ( الوسائل في الباب المتقدم ح ١ ) .  
و ( منها ) رسالة الكليني قال : روى انه لا يغسل بالريق شيء إلا الدم ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٣ ) .

وعن المفيد ( ره ) الاستدلال على دعواه بالرواية عن الأئمة - ع - فهي أيضاً في حكم الرسالة ، لعدم تصريحه بالسند . ويحتمل ان يريد ما ذكرناه من الروايات ( وفيه ) انه لا يمكن الاستدلال بشيء من هذه الروايات على ذلك ، أما رواية ، حكم بن حكيم ، فهي أجنبية عن المقام ، لعدم دلالتها على طهارة اليد بالمسح بالحائط والتراب . والخصم أيضاً لا يدعي ذلك ، بل اعتبر الغسل ولو بالمضاف ، حتى أن المحدث الكاشاني - القائل بكفاية زوال العين - لا يقول به في البدن ، فلا يزول البول عن الجسد بالتراب ، باتفاق منا ومن الخصم . نعم تدل الرواية ، على عدم تنجيس المتنجس ، لو تم سندها ( \* ) .

••• ولا اشكال في سندها إلا من جهة حكم بن حكيم الذي قال النجاشي في ترجمته : « كوفي مولى ثقة روى عن أبي عبد الله - ع - ذكر ذلك أبو العباس في -



## ولو في حال الاضطراب

وأما رواية غياث بن ابراهيم ، فهي ضعيفة - سنداً - بغياث ، لأنه منسوب الى البطرية (\*) ودلالة - لأنها واردة في خصوص البصاق ، فلو قلنا بأنه من المضاف ، لكانت أخص من المدعى ، ودعوى التعميم - الى غيره من المائعات بعدم القول بالفصل - مندفة بمعارضتها بمرسلة السكافي المتقدمة الدالة على عدم رافعية الريق إلا الدم .

وأما مرسلة المفيد فهي - مع احتمال إرادته الروايات المذكورة التي عرفت مافيها - لا يصح الاعتماد عليها ، للارسال . ومن هنا نقل عن المحقق (\*\*) أنه قال : نمنع من دعواه - أي من دعوى المفيد (ره) - ونطالبه بنقل ما ادعاه . وأما ما عن ابن أبي عقيل من جواز رفع الخبث بالمضاف في حال الضرورة - فلم نعر على مستند له سوى رواية عبد الله بن المغيرة الواردة في وضوء النبي - ص - بالنبيذ عند عدم القدرة على الماء . بدعوى دلالتها على جواز استعمال المضاف بدلا عن الماء في حال الضرورة مطلقاً - سواء في رفع الحدث والخبث - لسكن قد عرفت الاشكال في سندها ودلائلها .

كتاب الرجال ، وقد نوقش في توثيقه من جهة اسناده الى أبي العباس ، وهو مشترك بين الشقة وغيره ، هـ - ولكن ربما يستظهر رجوع الاشارة الى خصوص روايته عن أبي عبد الله - ع - لا الى جميع ما ذكره .

«» ويمكن توثيقه فان النجاشي وثقه من غير غمخ في مذهبه وذلك لا ينافي بضعف عقيدته كما في غيره . نعم هي ضعيفة بموسى بن الحسن الواقع في طريقتها فانه مجهول إلا انه واقع في طريق الرواية الاولى لغياث دون الثانية .

«» في الحديث ص ٤٠٢ - الطبع الحديث

وان لاقى نجساً تنجس وان كان كثيراً . بل وان كان مقدار ألف كر ،  
فانه ينجس بمجرد ملاقة النجاسة ولو بمقدار رأس إبرة في أحد أطرافه  
فمينجس كله

### انفعال كثير المضاف

وأما المسألة الثالثة - وهي في انفعال الماء المضاف وان كان كراً - فيقع  
البحث عنها في مقامين ( الأول ) أصل انفعال الماء المضاف بملاقاة النجس  
( الثاني ) عدم الفرق بين قليله وكثيره في ذلك .

أما المقام الأول : وهو أصل انفعاله بالنجس - فيدل عليه مضافا الى  
الاجماع المستفيض نقله - جملة من الروايات .

منها الروايات الكثيرة الدالة على نجاسة سؤر الحيوانات النجسة ،  
كالسكب ، والخنزير ، وعلى نجاسة سؤر اليهود والنصارى والنواصب ، واطلاق  
السؤر يشمل المضاف ولا موجب لاختصاصه بالماء ، إذ المراد من السؤر هو  
مطلق ما باشره جسم الحيوان - على ما يظهر من جملة من الروايات - وان لم  
تكن المباشرة بأكل أو شرب ، فلا اختصاص له ببقية الشيء ، أو بقية الأكل  
والشرب ، فيشمل المضاف ، بل كل مائع وان لم يكن من المشروب والمأكل  
ونجاسة السؤر تدل بالالتزام على نجاسة الحيوان الذي باشره ، لأن نجاسته  
من أحكام نجاسته .

كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - قال ليس بفضل السنور بأس ان يتوضأ  
منه ويشرب ، ولا يشرب سؤر السكب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقي منه  
( الوسائل ب ١ من أبواب الاستئثار ح ٧ ) ونحوها ما دل على نجاسة ما شرب منه



الكلب أو الخنزير فان اطلاق المشروب يشمل المضاف كصحيفة علي بن جعفر عن موسى بن جعفر - ع - في حديث قال : وسألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات ( الوسائل ب ١ من أبواب الاستئثار ح ٢ ) وصحيفة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - قال : سألته عن الكلب يشرب من الإناء ؟ قال : اغسل الإناء الحديث ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٣ ) . ومنها صحيفة زرارة عن أبي جعفر - ع - قال : اذا وقعت الفارة في السمن فأت ، فان كان جامداً فالحقها وما يليها ، وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به . والزيت مثل ذلك ( الوسائل ب ٥ من أبواب الماء المضاف ح ١ ) وموردها . وان كان السمن والزيت - لكن المستفاد منها - بقرينة المقابلة بين الجمود والذوبان - ان علة التنجس هي الذوبان فتسري العلة الى مطلق المائع كالمضاف . فظهر أنه لا وجه لتضعيف بعضهم الاستدلال بهذه الصحيفة على انفعال المضاف . بدعوى أن مورد الرواية ليس مما نحن فيه . وجه الاندفاع ظهور الرواية بقرينة المقابلة في أن ملاك التنجس هو الميعان .

ومنها رواية السكوني عن أبي عبد الله - ع - : إن أمير المؤمنين - ع - سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فأرة ؟ قال : يهرق مرقها ، ويغسل اللحم ويؤكل « الوسائل ب ٥ من أبواب الماء المضاف ح ٣ » ورواية زكريا بن آدم المروية بطرق ثلاثة . قال : سألت أبا الحسن - ع - عن قطرة نبيذ أو خمر مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ، ومرق كثير ؟ قال يهراق المرق ، أو يطعم أهل الدمة ، أو الكلب ، واللحم اغسله وكله ، الحديث « الوسائل ب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٨ » فان المرق ، إما من المضاف لأنه ماء فيه اللحم المطبوخ ، وإما ان يكون تنجسه بلحاظ ميعانه الساري في المضاف أيضاً .

واحتمال أن يكون الأمر باراقة المرق في الرواية الثانية لأجل اشتماله على

المحرم من النبيذ ، والخمر ، لا لأجل تنجسه بملاقاتها - مندفع بان القطرة منها يستهلك في القدر - خصوصاً اذا كان القدر كبيراً كما هو مورد الرواية - فلا موضوع - للمحرم - مضافاً الى دلالة الأمر بغسل اللحم ثم أكله على أن المنع إنما هو لأجل النجاسة لا الحرمة - هذا ولكن ضعف سند الروایتين يسقطهما عن الاستدلال بهما فلا تصلحان إلا للتأييد .

ومنها : موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله - ع - قال : سأل عن الخنفساء ، والذباب ، والجراد ، والتملة ، وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس « الوسائل ب ٣٥ من أبواب النجاسات ح ١ » فإن لفظ « شبهه » يشمل المضاف ولم نجد من استدل بهذه الموثقة على انفعال الماء المضاف . ولعله غفلة منهم .

وأما المقام الثاني وهو انفعال كثير المضاف بملاقاة النجس فيدل عليه اطلاق السؤر في الروايات الكثيرة فإنه يشمل الكثير لما ذكرناه من أن المراد بالسؤر هو مطلق ما باشره جسم الحيوان لا خصوص بقية أكله أو شربه كي يقال : انه مختص بالقليل . بل رواية أبي بصير المتقدمة ( ص ٣٨ ) كالصريحة في انفعال المضاف الكثير وذلك لأن المستثنى فيها هو حوض كبير يستقى منه ، فيعتبر في الخارج عن عموم المنع - أمران أحدهما ، أن يكون ماء بقرينة الاستقواء ، الثاني ، أن يكون كراً فإذا انتفى أحد الأمرين لا يجوز شرب سؤر السكب لتنجسه بملاقاته . فإذا كان سؤره من المضاف يتنجس وان كان كراً ، لا انتفاء أحد القيدين « وهو المائية » عنه . ولا موجب لاختصاص السؤر بالماء بعد شمول اطلاقه لغيره . ولا يكون إستثناء خصوص الماء دليلاً على اختصاص المستثنى منه به ، لأن خصوص المستثنى لا ينافي عموم المستثنى منه لغير جنس المستثنى .



نعم اذا كان جارياً من العالي (١) الى السافل ، ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي منه كما اذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس ما في الإبريق وان كان متصلاً بما في يده

ومثل اطلاق السؤر اطلاق التعليل بالدوبان المستفاد من صحة زرارة المتقدمة (ص ٣٩) . فان التعليل المذكور يشمل الكثير . ولا موجب للترديد في شموله -- كما عن بعض -- وكذلك اطلاق رواية السكوني . ورواية زكريا بن آدم ، فان بعض القدور يسع السكر كالقدور المستعملة في الأعراس ونحوها خصوصاً على مسلكنا من الاكتفاء بسبعة وعشرين شبراً في مقدار السكر . ويؤيده التعبير بلحم كشر . ومرق كشير في رواية زكريا . ونحو ما ذكر اطلاق « شبهه » في موثقة عمار الساباطي . فاذا شملت هذه الروايات باطلاقها السكر فلا وجه للتفصيل بين كر واحد وأكرار كثيرة ، لأن المانع الشرعي عن الانفعال لو كان انما هو السكر فان لم يمنع الكر الواحد لم يمنع الاكرار . هذا مضافاً الى أن المنع عن انفعال المضاف الكثير اذا بلغ أكراراً -- كما قيل -- لا يرجع الى ضابط معين يمكن الاعتماد عليه . بحيث يرجع اليه في تشخيص ذلك المقدار ، فهو إحالة الى أمر مجهول . وبالجمله مقتضى اطلاق الروايات المعتمدة ومعاهد الاجماع المستفيضة بل المتواترة نجاسة المضاف بالملاقاة وان بلغ أكراراً . ولا دليل لقائل سوى مجرد الاستبعاد المندفع بالدليل ، فعيون النفط يحكم بنجاستها اذا علم بمباشرة يد الكافر لها برطوبة مسربة . وأما أدلة مانعية الكر عن الانفعال فهي مختصة بالماء فلا تشمل المضاف كما لا يخفى على من راجع رواياتها فلا تصلح لتقييد هذه الاطلاقات .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : جارياً من

العالي ( المناسط في عدم التنجس أن يكون الجريان عن دفع وقوة من دون فرق بين العالي وغيره ) ، بيانه : أن ملاقة المضاف مع النجس تكون على اتحاء ثلاثة : ( الأول ) أن يكون المضاف والنجس في سطح واحد ، بأن لا يكون أحدهما أعلى من الآخر ( الثاني ) : أن يكون النجس عالياً والمضاف في الأسفل مع عدم تدافع السافل الى العالي ، كما اذا صب الماء النجس على مائع مضاف أو أدخل اليد النجسة في المضاف ، ولا إشكال في تنجس المضاف في الفرضين ، لتنجس جزء المضاف الملاقي مع النجس ، واتحاده مع الباقي . فيتنجس السكل . والسر في ذلك هو ان كل جسم من الأجسام المائعة يكون مجموع أجزائه المجتمعة في الوجود موضوعاً واحداً للانفعال في نظر العرف ، بخلاف الجوامد فان النجاسة فيها تختص -- في نظرهم -- بموضع الملاقة ( الثالث ) عكس الثاني وهو أن يكون المضاف عالياً والنجس في الأسفل مع جريان المضاف عليه بدفع كما اذا صب الجلاب من إبريق على يد الكافر ولا يتنجس العالي حينئذ وذلك لعدم اتحاد ما في الإبريق مع الجزء الملاقي للنجس ، لعدم اتحاد العالي مع السافل -- في نظرهم -- اذا كان العالي جارياً عليه بدفع وقوة . وليس في الروايات ما يدل على حكم هذه الصورة ، لأن مورد جميعها إنما هو غير فرض الجريان ، لأن السؤال فيها اما عن وقوع النجس في المائع . كرواية زرارة والسكوني وغيرها المتقدم ذكرها ، وإما عن إصابة النجس له كروايات السور ، حينئذ يدور الحكم بالنجاسة وعدمها مدار وحدة الجزء الملاقي للنجس مع الباقي وعدمها . والمرجع في ذلك إنما هو في نظر العرف . ولا اشكال في عدم اتحادهما في نظرهم في الصورة المذكورة . وهذا لا يختص بالمضاف بل يعم مطلق المائعات الماء وغيره . ومن هنا ورد السؤال عن حكم ماء الحمام من حيث اعتصامه بالعالي الجاري عليه ، وعدمه . وسبب السؤال إنما هو عدم اتحاد مياه الحيض الصغار



﴿ مسألة ٢ ﴾ الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن اطلاقه نعم لو مزج معه

غيره وصعد كماه الورد يصير مضافاً (١).

مع الماء الذي يجري عليها من المادة « أي الخزانة » في نظرهم ، فسألوا الامام .. ع .. عن اعتصام مياه الحياض بها وعدمه فيما اذا لاقاها النجس كيد اليهودي والنصراني فكما ان نجاسة السافل لا يسري الى العالي الجاري عليه لعدم اتحادها ، كذلك اعتصام العالي لا يكون موجباً لاعتصام السافل ، لنفس الملاك وعدم الملازمة بين طهارة أحدهما أو نجاسته مع طهارة الآخر ونجاسته . وعليه يكون الحكم بعدم انفعال ماء الحمام لأجل اتصاله بالمادة حكماً تعبدياً . ومن هنا يعلم انه لا ينفعل السافل - اذا كان خارجاً مع الدفع والقوة كالفوارة - بملاقاة العالي للنجس ، لعدم الاتحاد أيضاً .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف يصير مضافاً (في اطلاقه منع ظاهر والمدار على الصدق العرفي ، ومنه تظهر حال المسألة الآتية ) فنقول : المذكور في هذه المسألة فرعان :

(الفرع الاول) : في خروج المطلق بالتصعيد عن الاطلاق وعدمه والصحيح هو الثاني لصدق الماء عليه بعد التصعيد أيضاً . ولكنه ربما يستشكل في بقاءه على صفة الطهورية حينئذ بانها إنما ثبتت لخصوص الماء النازل من السماء - أي المطر - كما هو المستفاد من الآيات الشريفة كقوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » والمصعد يخرج بالتصعيد عن كونه ماء السماء لاستحالاته إلى البخار ثم استحالاته إلى الماء ثانياً ، ولا دليل على طهورية مطلق المياه . وقد يجاب بان التصعيد لا يوجب خروجه عن كونه ماء السماء . بل هو ذلك الماء إلا انه صار بخاراً في زمان ثم تحول إلى أصله ثانياً ، كالغبار المصعد إلى السماء فانه نفس التراب ثم يرجع ويجتمع ثانياً ( وفيه ) ان التصعيد يوجب الاستحالة ،

## ﴿ مسألة ٣ ﴾ المضاف المصعد مضاف (١)

﴿ مسألة ٤ ﴾ المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد ٢١ لاستحالاته

بخار آثم ماء .

ومن هنا قال المصنف (قده) في المسألة الرابعة « ان المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد ، لاستحالاته بخار آثم ماء » ولولا ذلك لم يكن وجه لطهارته بعدما كان نجساً . وقياس البخار على الغبار مع الفارق ، لأن البخار شيء آخر غير الماء وجدانا بخلاف الغبار ، فإنه نفس التراب المنتشر في الهواء . بل الصحيح في الجواب هو وجود الدليل على طهورية مطلق المياه في العالم كما تقدم .

(الفرع الثاني) في تصعيد المطلق بعد مزجه بغيره . ذكر المصنف (قده) انه لو مزج معه غيره وصعد كماء الورد يصير مضافا ، وهذا على إطلاقه غير صحيح ، لأنه قد يصدق الماء على المصعد أيضاً ، كما لو مزج بالتراب وصعد فإنه يكون المصعد أيضاً ماء ، لعدم صعود التراب معه . وفي مزجه بالورد يجري الكلام المتقدم في أن ماء الورد هل هو مضاف أو مطلق . نعم لانضايق أن يصير في بعض الموارد بالمزج والتصعيد مضافا ، فلماذا انما هو على الصدق العرفي لا غير .

(١) لا يتم هذا على إطلاقه كما عرفت في المسألة السابقة ، إذ قد يصير بالتصعيد ماء مطلقاً - كما في العرقا - فإنها في الحقيقة ماء ذو رائحة كما ذكرنا في ماء الورد .

(٢) كتب دام ظلّه في الحاشية على قول المصنف : يطهر بالتصعيد « بل الحكم كذلك في الاعيان النجسة فيما اذا لم يكن المصعد بنفسه من أفرادها كما في المسكرات » وذلك لأنه يطهر المطلق أو المضاف بالتنجس بالتصعيد ، لاستحالاته الى البخار ثم الى الماء . والاستحالة من جملة المطهرات ، لانعدام



﴿ مسألة ٥ ﴾ اذا شك في مائع انه مضاف أو مطلق ، فان علم حالته السابقة اخذ بها ، وإلا فلا يحكم عليه بالاطلاق ولا بالاضافة . لكن لا يرفع الحدث والخبث ، وينجس بملاقاة النجاسة ان كان قليلا . وان كان بقدر السكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً (١) والأصل الطهارة .

الموضوع السابق ، وتجدد موضوع آخر ، فيكون المرجع قاعدة الطهارة ، فالقطرات النازلة من سقف الحمام المتصاعدة من أبخرة سطح الحمام النجس طاهرة ، ولازم ذلك طهارة عرق الأعيان النجسة المتحول من أبخرتها ، كالعرق الحاصل من صعود بخار البول ، أو الدم ، ونحوها . ولا بأس بالالتزام به لما ذكر إلا ان يصدق عليه عنوان آخر هو موضوع للنجاسة - كعرق الخمر - فانه مسكر . وكل مسكر حرام ونجس .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً « الظاهر انه ينجس ولا أثر لاحتمال الزبور » بيانه : ان الشك في الاطلاق والاضافة يكون تارة من حيث الشبهة المصدقية ، واخرى من حيث الشبهة المفهومية .

أما الشبهة المصدقية التي هي مفروض المتن على الظاهر فلها صور أربع لأنه إما ان يعلم بالحالة السابقة أم لا . وعلى الأول اما ان تكون حالته السابقة الاطلاق أو الاضافة ، وعلى الثاني اما ان تكون حالته السابقة مجهولة رأساً ، أو تكون من باب توارد الحالتين .

الصورة الاولى : أن يشك في الاطلاق والاضافة مع كون الحالة السابقة الاطلاق كما اذا لقي مقدار من الملح في مقدار معين من الماء وشك في ان الملح كان حقة مثلاً حتي يجعله مضافاً أو نصف حقة ، فيكون باقياً على اطلاقه ،

ولا اشكال حينئذ في جريان استصحاب الاطلاق ، وترتيب آثار الماء المطلق عليه .

الصورة الثانية : هي عين الفرض مع كون الحالة السابقة الاضافة كما اذا كان الماء مضافا كماء الرمان مثلاً ، فالقي عليه مقدار من الماء وشك في بقائه على كونه ماء رمان ، وانقلابه الى الاطلاق ، والمرجع فيه استصحاب الاضافة بلا كلام .

الصورة الثالثة : هي أن يشك في الاطلاق والاضافة مع الجهل بالحالة السابقة رأساً كما اذا شك في ماء انه ماء مطلق أو ماء الورد بناء على انه من المضاف . ولا يجري فيه الاستصحاب الموضوعي ، ولا الحكمي ، لعدم العلم بالحالة السابقة فلا يجري استصحاب كونه ماء ، ولا كونه مضافاً ، كما لا يجري فيه استصحاب أحكام الماء ، ولا أحكام المضاف للشك في تحقق موضوعها . فالمرجع حينئذ بقية الاصول العملية وهي استصحاب الحدث والخبث اذا استعمل في رفعهما لعدم ارتفاعهما إلا بالماء ولم يحرز ، كما ان مقتضى عموم دليل الانفعال نجاسة هذا المائع بالملاقاة مع النجس اذا كان قليلاً . وأما اذا كان كراً فبناء على مسلك شيخنا المحقق النائيني ( قدس ) من اعتبار احراز المخصص الترخيصي للعام الاثرائي أو ما يحكمه ، يتمسك بعموم دليل الانفعال ، لأن الخارج منه هو ما احرز أنه كره من الماء . وفي المقام لم يحرز ذلك على الفرض . وقد مثل لذلك بقول المولى لعبده : لا تدخل علي أحداً إلا أصدقائي ، فانه لا يجوز له إدخال أحد إلا من أحرز أنه صديق للمولى . وأما المشكوك فيكون باقياً تحت عموم المنع . وفيه نظر لأن ظاهر الكلام خروج نفس العنوان الواقعي ، ودعوى الفهم العرفي على ذلك ممنوعة ، فيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيرجع الى قاعدة الطهارة كما في المتن .



نعم بناء على ماهو المختار عندنا في الاصول من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية يحرز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام فيشملة عموم دليل الانفعال (\* ) ، لاستصحاب عدم كونه ماء قبل وجوده ولا يعارضه استصحاب عدم كونه مضافاً ، لعدم اثباته انه ماء .

الصورة الرابعة : هي أن يكون الشك في الاطلاق والاضافة من جهة توارد الحالتين . ولا يجري فيها استصحاب الاطلاق ولا الاضافة ، اما للمعارضة على ماهو المختار ، واما لعدم جريانه رأساً ، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك على رأي صاحب الكفاية ( قدّه ) . ولا يجري استصحاب أحكام الماء ، ولا أحكام المضاف من جهة انه لم يحرز الموضوع ، ومع التنزل عن ذلك فمن جهة المعارضة أو عدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك ، فيرجع الى استصحاب بقاء الحدث والخبث اذا استعمل في رفعهما . ويحكم بنجاسته بالملاقاة اذا كان قليلاً . وأما اذا كان كراً فلا بد من الحكم بالنجاسة على مسلك شيخنا الاستاذ ( قدّه ) وعلى مسلكنا يحكم بالطهارة ، ولا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي للعلم بانتقاض الحالة السابقة .

وأما الشبهة المفهومية : مثل ما اذا مزج مضاف أو مائع آخر بماء مطلق معلومي المقدار ، وشك في صدق مفهوم الماء على هذا المزوج ، لأجل الشك في سعة مفهوم الماء وضيقه كما اذا ألقى نصف كره من الحليب على كره من الماء مثلاً وشك في انه ماء للشك في سعة المفهوم وضيقه فلا يجري فيه الاستصحاب الموضوعي - أي استصحاب الاطلاق والاضافة - لعدم الاشتباه في الوجود الخارجي ، للعلم بان مقداراً منه كان ماء ومقداراً منه كان حليباً . وأما الشك ( د ) وهذا هو الوجه لما في تعليقه دام ظله على اتن من الحكم بالنجاسة

ولو كان الماء كراً

﴿ مسألة ٦ ﴾ المضاف النجس يطهر بالتصعيد - كما مر - وبلاستهلاك

في السكر أو الجاري (١) .

في صدق مفهوم الماء على هذا المركب المعلوم حقيقته . ويكون الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب النهار ، أو عدم الليل ، لو شك في ان المغرب الشرعي هل هو إشتار القرص أو ذهاب الحمرة الشرقية . وقد أوضحنا في محله ان الاستصحاب لا يجري في أمثال المقام . ولا يجري استصحاب أحكام الماء ولا احكام غير الماء للشك في بقاء موضوعه ، فيكون من الشبهة المصدقية لدليل الاستصحاب - وتفصيل الكلام في الاصول - فالرجع حينئذ بقية الاصول . ويجري فيها ما تقدم في الصورة السابقة ، فلا يرفع حدثاً ولا خبثاً وينجس بالملاقة اذا كان قليلاً . واما اذا كان كراً فينجس ايضاً بناء على مسلك الاستاذ النائي ( قدّه ) من جواز التمسك بعموم دليل الانفعال في المقام إلا انه قد عرفت ضعفه .

(١) تقدم في المسألة الرابعة طهارة الماء النجس بالتصعيد سواء كان مضافاً أم مطلقاً . ووجه التطهير به هو الاستحالة فلم يبق الموضوع السابق حتى يجري فيه استصحاب النجاسة . وقد أضاف المصنف ( قدّه ) في هذه المسألة التطهير بالاستهلاك في السكر أو الجاري وهما من باب المثال ، اذلا اختصاص بهما ، لانه يطهر بالاستهلاك في كل عاصم ، كالطمر وماء البئر ، وماء الحمام حال اتصاله بالمادة واستهلاك شيء في شيء . هو انعدامه فيه عرفاً بحيث يتفرق اجزأؤه فيه على نحو لا يبقى له وجود مستقل في نظر العرف ، ولو كان باقياً بالدقة العقلية ، فاذا انعدم المضاف في المطلق العاصم يكون بقاؤه على الطهارة هو مقتضى عموم مادل على اعتصامه قبل استهلاك شيء فيه .

ثم ان مزج المضاف النجس بالمطلق العاصم ، يكون على أنحاء ثلاثة :



أحدها : استهلاكه في المطلق على نحو لا يتغير المطلق بشيء من أوصاف المضاف ، كما اذا وقع قطرة من ماء الرمان في حوض الماء . لا اشكال ولا خلاف في بقاء المطلق حينئذ على طهارته . والتعبير بتطهير المضاف بذلك لا يخلو من مساحة لعدم بقاء موضوعه .

ثانيها : إستهلاكه فيه مع تغير المطلق بصفات المضاف من لون أو طعم أو رائحة ، كما اذا اتى مقدار كثير من ماء الرمان النجس في الحوض بحيث صار لون الماء أحمر ، وفيه أيضاً يطهر المضاف ولا يتنجس السكر ، أما الأول فللاستهلاك ، وأما الثاني فلان التغير بأوصاف المتنجس لا يوجب النجاسة على الأصح كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، وعلى تقديره فالنجاسة لأجل التغير لا الاضافة .

ثالثها : إستهلاك المطلق في المضاف النجس بحيث يخرج عن الاطلاق الى الاضافة ، وفيه يحكم بالنجاسة كما يأتي في المسألة الآتية .

ثم ان ظاهر المصنف انحصار مطهر المضاف في الأمرين ، الاستحالة والاستهلاك ، ويجمعهما انعدام المضاف . النجس أما بنفسه ، أو في المطلق . ونسب الى العلامة ( قده ) ( \* ) القول بطهارة المضاف بمجرد الاتصال بالعاصم

( \* ) نسبه اليه الشهيد في الذكري ولم ينقل التصريح بذلك عن العلامة في شيء من كتبه نعم قال في الفوائد والمنتهى : ( اذا اختلط مقدار السكر بالمضاف ، وسلبه الاطلاق تحصل الطهارة ، وتذهب الطهورية ويحتمل أن يكون الوجه في حصول الطهارة بالمضاف حيث هو مجرد ملاقاته مع السكر ، كما يحتمل أن يكون الامتزاج واستهلاك المضاف في السكر مقارناً مع حصول الاضافة أو قبله ، وان كان هذا قابلاً للمنع ، فتصح النسبة المذكورة اليه بناء على الاحتمال الأول دون الثاني إن تم

كما في الماء المطلق ، ولم نر من وافقه على ذلك ، ولم ينقل عنه الاستدلال على ذلك بشيء . ولا دليل يساعد ، لأن الآيات والأخبار الدالة على طهورية الماء التي تقدم ذكرها إنما تكون في مقام بيان أصل تشريع مطهريّة الماء ، فلا إطلاق لها من حيث كيفية التطهير ، ولا من حيث ما يقبل التطهير وما لا يقبله فلا عموم لها يشمل كل متنجس ، سامنا ولسكن لا إطلاق لها بالنسبة إلى كيفية التطهير قطعاً . نعم هناك روايتان ربما يقال بإمكان الاستدلال بهما لقول العلامة ، وإن لم يستدل هو بهما أحدهما : مرسلته في المختلف عن أبي جعفر - ع - أنه قال إن هذا ( مشيراً إلى غدير الماء ) لا يصيب شيئاً إلا طهره ( مستدرك الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٨ ) .

ثانيهما : مرسله السكاهلي عن أبي عبد الله - ع - كل شيء يراه ماء المطهر فقد طهر ( الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٥ ) . بدعوى أن مقتضى الإطلاق فيها كفاية مجرد إصابة الماء في طهارة المصاب ولو في تطهير المضاف .

وفيه : مضافاً إلى إرسال الروايتين وإن كان ظاهر العلامة الاعتماد على الأولى ، لأنه أرسلها إرسال المسلمات ولسكنه لا يفيد بالنسبة إلينا - أن مقتضى الجمود على ظاهرهما كفاية مجرد إصابة الماء لبعض الجسم المتنجس في طهارة جميعه ، وهذا معلوم البطلان في غير الماء المتنجس ، فإنه لا يطهر جميع الثوب المتنجس مثلاً بإصابة المطر لبعضه . بل مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو اعتبار وصول الماء لجميع أجزاء الجسم المتنجس ، لأن إصابة الماء له إنما هي لأجل إزالة النجاسة عنه ، ولا تزول النجاسة إلا بوصول الماء إلى جميع أجزاء المتنجس . فعليه لا بد في تطهير المضاف المتنجس من القول باعتبار وصول الماء إلى جميع أجزاء المضاف ، وهو مساوق لانقلابه إلى الإطلاق واستهلاكه



في الماء المطلق ، إذ بدونه لا يصل الماء الى جميع أجزائه . بل لولا الدليل الخاص قلنا بذلك في المياه المتنجسة أيضاً ، وكان مقتضاه القول باعتبار المزج والمنع عن كفاية اصابة المطر ونحوه لسطح الماء المتنجس في طهارة جميعه ، ولكن ورد الدليل الخاص على كفاية مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء العاصم في طهارة جميع أجزاء الماء المتنجس ، وعمدته التعليل المذكور في صحيحة ابن بزيع لطهارة ماء البئر اذا زال تغيره بقوله - ع - : لأن له مادة ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ١٢ ) إذ يدل على أن مجرد الاتصال بالمادة كاف في طهارة ماء البئر ، ومن المقطوع به انه لا خصوصية لمادة البئر ، وان الملاك في مطهرتها هو اعتصامها الموجود في السكر والجاري والمطر . ونحوها الروايات الواردة في ماء الحمام ، فانها دلت على ان مجرد اتصال مياه الحياض الصغار بالمادة الجارية عليها من الخزانة كاف في طهارتها وانه لا يعتبر الامتزاج بها . هذا مضافا الى دعوى الاجماع على كفاية مجرد الاتصال في خصوص الماء المتنجس ، ولا يتأتى شي . من هذه الوجوه في المضاف كما هو ظاهر . ولا يقاس طهارة جميع المضاف بطهارة بعضه باتصال ذاك البعض بالعاصم على نجاسة جميعه بنجاسة بعضه الملاقي للنجس ، فانه إذا لاقى النجس طرفا من المضاف يحكم بنجاسة جميعه ولو كان كثيراً كما تقدم . ووجه عدم القياس امران أحدهما : دلالة الروايات الواردة في مقامات مختلفة على نجاسة جميع اجزاء المائع بملاقاة النجس لبعضه ، كالروايات الدالة على تنجس المرق والدهن الذائب والزيت وما أشبه ذلك اذا وقع فيها النجس ، وقد تقدمت ( ص ٣٨ - ٤٠ ) فانها دلت على وجوب الاجتناب عن الجميع لا خصوص موضع الملاقاة ، الثاني : مساعدة الارتكاز العرفي في طرف النجاسة دون الطهارة ، فان الناس يستقذرون جميع الماء أو مائع آخر بوقوع قدر في طرف منه ، كما اذا امتخط أحد في

﴿ مسألة ٧ ﴾ إذا ألقى المضاف النجس في الكر ، فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة ، نجس إن صار مضافاً قبل الاستهلاك ، وإن حصل الاستهلاك والإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه ، لكنه مشكل (١) .

حب من الماء ، فإنهم يستقذرون جميع هذا الماء ويمتنعون عن شربه ، وهذا بخلاف جانب النظافة فإنهم يعتبرون في نظافة الشيء رفع القذارة عن جميعه بالغسل بالماء إذا كان القدر ثوباً ونحوه ، أو بوصول الماء إلى جميع أجزائه إذا كان القدر مائعاً نعم قام الدليل التعبدى على كفاية مجرد الاتصال بالعاصم في خصوص المياه المتنجسة .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : لكنه مشكل ( الظاهر أن يحكم بنجاسته على تقدير إمكان الفرض لكن الأظهر استحالتها كما يستحيل الفرض الأول ) توضيحه : أنه قد عرفت أن عد استهلاك المضاف في الكر مطهراً للعضاء لا يخلو عن مساححة واضحة ، لانعدامه بالاستهلاك ، فلا مضاف كي يحكم بطهارته أو نجاسته ، فيرجع البحث في الحقيقة إلى طهارة الماء المستهلك فيه ونجاسته . فنقول : المتحصل من كلام المصنف هو أن فروض المسألة ثلاثة .

الأول : استهلاك المضاف في الكر قبل حصول الإضافة للكر بحيث يبقى زماناً ما على إطلاقه ثم ينقلب مضافاً بمرور الزمان أو بعلاج ، وهو محكوم بالطهارة ، لعدم حصول صفة الإضافة للماء بالملاقاة مع المضاف النجس ، وانقلابه إلى المضاف بعد الملاقاة لا يوجب نجاسته ، لأنه انقلاب من طاهر إلى طاهر . وهذا الفرض لوضوحه لم يتعرض له المصنف .

الثاني : استهلاك المضاف في الكر بعد حصول الإضافة له بحيث ينقلب الكر مضافاً بمجرد لقاء المضاف النجس عليه ثم يستهلك المضاف فيه



ويعود ماء مطلقاً ، وحكمه النجاسة ، لأنه بالملاقاة صار الجميع مضافاً ملاقياً لمضاف نجس لفرض بقاء المضاف النجس على اضافته وقلبه المطلق الى الاضافة أيضاً لغلبته عليه ، وعوده ماء مطلقاً باستهلاك المضاف فيه بعد ذلك لا أثر له في رفع نجاسته السابقة .

الثالث : حصول الاستهلاك والاضافة دفعة وقال المصنف : لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجهه وهو انه حين الملاقاة مع المضاف النجس يكون السكر باقياً على اطلاقه واعتصامه ، فلم يتنجس بالملاقاة وحين حصول الاضافة لملاقاة مع المضاف النجس كي يتنجس بها لفرض استهلاكه فيه في هذا الحال ، فيبقى السكر على طهارته السابقة . والظاهر ان هذا الفرض كسابقه غير معقول ولو سلم تعقلهما فهما محكومان بالنجاسة ، فيقع البحث في مقامين . وليعلم قبل ذلك ان محل الكلام هو ما اذا كان الملاقى للمضاف بمقدار كر واحد أو أكثر وحصلت صفة الاضافة لجميع أجزاء الماء ، وأما اذا كان الماء أكثر من كر واحد وانقلب بعضه مضافاً بالملاقاة فلا يحكم بنجاسته اذا كان الباقي بمقدار السكر كما هو ظاهر ، ويظهر المقدار المضاف أيضاً اذا زالت اضافته بالمزج ونحوه ، لأن الاتصال بالسكر مطهر له .

أما المقام الأول : وهو في إمكان حصول الاضافة والاستهلاك معاً ، أو حصول الاستهلاك بعد الاضافة . فنقول : صور امتزاج المضاف بالماء ثلاثة ، احداها : ما يوجب استهلاك المضاف في الماء بغلبة الماء عليه . وحقيقة الاستهلاك انعدام شيء في شيء آخر عرفاً وان لم ينعدم عقلاً ، لبقاء الاجزاء الصغار بالدقة العقلية ، كما اذا القى قطرة من ماء الرمان في حوض كبير من الماء فان هذه القطرة تنعدم بنظر العرف في الحوض وليس لها وجود مستقل ، إذ لا يقال الوجود في الحوض ماء مع قطرة من ماء الرمان بل يقال ان جميعه ماء مطلق ،

وليس هذا من باب المسامحات العرفية . بل هو من التوسمة في المفاهيم ، فان مفهوم الماء مثلاً أهم من الماء الساذج كماء المطر وما اختلط به شيء يسير من غير الماء كغلب مياه الأرض بل كلها . ثانيها : ما يوجب استهلاك الماء في المضاف كما لو امتزج قليل من الماء بمضاف كثير ، فإنه لا يسلبه الاضاعة فالظرف المملوء من ماء الرمان اذا اختلط بماء قليل يقال عرفاً فيه ماء الرمان ، ومن هنا قلنا بصحة بيع الحليب المزوج بقليل من الماء بحيث لا يخرج منه عن صدق اسم الحليب عليه ، وان كان المشتري الخيار اذا جهل ذلك . ثالثها : ما لا يوجب الاستهلاك ، لعدم غلبة أحدهما على الآخر ، كما اذا كان كل من الممتزجين بقدر الآخر أو مع الاختلاف في الزيادة والنقصية بقليل ، وربما يحصل من تركيبهما شيء ثالث ، فاذا اختلط الماء بقدره من ماء الرمان مثلاً يصير المجموع مضافاً ، وربما يصدق عليه اسم آخر غير ما كان لسكل منهما . فتحصل ان الوجود الاستقلالي في فروض الامتزاج ، أما للمطلق أو للمضاف أو للمجموع المركب منهما . فالإضافة والاستهلاك نقيضان لا يجتمعان لاستحالة اجتماع وجود الشيء وعدمه (\*) وظهر من ذلك ان تحقق الاستهلاك بعد حصول الإضافة في الماء أيضاً غير معقول ، لعدم حصول الإضافة

---

(\*) ربما يقال : ان استهلاك المضاف وان كان مساوياً لانعدامه عرفاً ، واستكنه مع ذلك لا يلزم بقاء المطلق المزوج به على إطلاقه ، لامكان انقلاب المطلق الى مضاف آخر مقارنة لانعدام المضاف الأول بسبب الامتزاج بحيث يكون مغايراً مع الأول في نظر العرف ، نظير الاستحالة ، فلا يجرى استصحاب التجاسة ، لعدم بقاء الموضوع الأول ، ولا موجب افترض الكلام في استهلاك المضاف في المطلق كي يقال باعتبار بقاء المستهلك فيه على إطلاقه ، بدعوى ان استهلاك شيء في شيء يسارق انعدامه فيه ، فلا بد من بقاء المستهلك فيه على عنوانه السابق ، لأنه يكفي في صدق استهلاك المضاف بسبب مزجه مع المطلق مجرد انعدامه عرفاً ولو كان



فيه إلا مع غلبة أجزاء المضاف عليه وعدم اندكاكه فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا مع كثرة المضاف بمقدار يغلب على الماء وفي الفرض كيف يمكن حصول استهلاك المضاف في الماء بعد ذلك . نعم انقلاب المضاف الى المطلق بتفريق أجزائهما عن الآخر وان كان أمراً معقولاً كما اذا امتزج مقدار من الماء بالتراب بحيث سلبه الاطلاق ثم رسب التراب تحت الماء وبقي الماء الصافي فوفاً إلا ان ذلك ليس من تحقق الاستهلاك بعد الاضافة ، بل هو من انقلاب المضاف الى المطلق بتفريق الأجزاء المائية عن غيرها . وأيضاً حصول الاضافة بعد الاستهلاك بمرور الزمان أو غيره أمر معقول ، وذلك كما في الماء المختلط بالنشاء ، فانه اذا كان قليلاً لا يوجب سلب الاطلاق عن الماء ولكن اذا غلب بالنار يصير مضافاً .

اما المقام الثاني : وهو في حكم الفرضين على تقدير إمكانهما فقد عرفت ان المصنف حكم بنجاسة الماء فيما اذا حصل الاستهلاك بعد الاضافة ، وبطهارته فيما - بوجوده الواقعي العقلي مؤثراً في تحقق عنوان آخر مضاف بسبب الامتزاج الحقيقي مع المطلق ، فاستهلاك المضاف بالامتزاج مع المطلق لا يساق مع بقاء المطلق على إطلاقه ، بل يمكن فرضه ولو يتحقق مضاف آخر مغاير للمضاف الأول عرفاً ، ولا إشكال في إمكان هذا الفرض كما يقال بتحقيقه في التركيبات الكيميائية . والجواب : ان استهلاك المضاف النجس في الماء المطلق ان كان بمعنى بقاء إطلاق الماء على حاله كما هو مفروض المتن ففرض الاستهلاك بعد الاضافة أو معها فرض غير معقول وان كان بمعنى بقاء الاضافة ولكنه انقلب المجموع الى مضاف آخر فالفرض معقول إلا انه لا مرجح لتوهم الحكم بالطهارة حيثئذ فيما اذا حصل مضافاً ، إذ الانقلاب لا يكون طهراً إلا في مورد النص ، ولو فرض الحكم بالطهارة بالانقلاب لحكم بها من دون فرض الامتزاج بالماء المطلق أيضاً . وان كان بمعنى الاستحالة فالحكم بالطهارة صحيح إلا انه يجري في جميع الفروض ولا يختص بصورة دون صورة .

اذا حصل مآء ، وقدمنا ذكر وجه الحكم بالطهارة فيه . ولكن الظاهر هو الحكم بالنجاسة في كلا الفرضين على تقدير إمكانهما ، وذلك لما ذكرنا من ان مفروض الكلام إنما هو كراهة واحد ، أو أن يكون الباقي بعد حصول الاضافة أقل من السكر . وعليه اذا القى المضاف النجس على الماء يتنجس الجميع لاستحالة الاستهلاك الدفعي ، لأن المضاف يسري الى الماء تدريجاً ، إذ لا بد في استهلاك المضاف في الماء من تفرق أجزائه فيه وامتزاجه به ، ولا يتحقق ذلك في الخارج إلا بمرور زمان ما . ويشهد لما ذكرنا انه اذا القى مقدار من الصبغ في حوض الماء ثم يلاحظ كيفية وصول الصبغ الى تمام الحوض شيئاً فشيئاً وانه لا يصل الى جميع أجزاء الماء دفعة واحدة ، نعم الاطاعة الدفعية وان كانت ممكنة في نفسها في بعض الموارد كاطاعة القوة الكهربائية لما تتصل به من الأجسام ماء كان أو غيره إلا ان مثلها خارجة عن محل الكلام ، لأن النزاع إنما هو في لقاء ماء على ماء وإمكان استهلاكه فيه دفعة وعدمه . ومما يتفرع على ما ذكرنا انه لو لم يقيم دليل خاص على كفاية مجرد اتصال الماء القليل المتنجس بالسكر في تطهيره لاعتبرنا المزج بجميع أجزائه .

وبالجملة : بعدما اتضح انه لا يمكن امتزاج المضاف بالماء إلا تدريجاً ، وانه يحتاج المزج الى مضي آتات من الزمان لا يمكن الحكم بطهارة الماء ، لأنه في الزمان الأول وهو زمان الملاقاة ينقلب قسم من الماء الى الاضافة لاحتالة ، لمزج المضاف به ، ويبقى قسم آخر منه على اطلاقه وهو الجزء الذي لم يصل المضاف اليه ، ويبقى مقدار من المضاف باقياً على اضافته وهو الجزء الذي لم يصل اليه الماء بعد ، فيتشكل في هذا الزمان ثلاثة اقسام من الماء قسم مضاف محض وقسم مطلق محض وقسم مخلوط منهما ، وفي هذا الآن يتنجس الجميع ، لملاقاة الباقي من المطلق مع المضاف النجس ، لان المفروض أن الباقي منه لا يبلغ السكر لما ذكرناه من أن محل الكلام



﴿ مسألة ٨ ﴾ إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ، ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتى يصفو ويصير الطين إلى الاسفل ، ثم يتوضأ على الأحوط (١) وفي ضيق الوقت يتيمم ، لصدق الوجدان مع السعة ، دون الضيق .

انما هو الكبر الواحد او ان يكون الباقي اقل منه ، والا فلا يحكم بنجاسة الماء حتى في فرض حصول الاستهلاك بعد الاضافة مع انه حكم المصنف بنجاسته من دون ترديد فيه . فتحصل ان الاظهر هو الحكم بالنجاسة في كلا الفرضين على تقدير امكانهما ، لا اشتراكهما في وجه الحكم بالنجاسة ، وان الحكم بالطهارة في فرض حصول الاستهلاك والاضافة معا مبني على امكان حصول الاستهلاك والاضافة دفعة وهو محال في محال ، لاستحالة الاضافة الدفعية كما يستحيل الاستهلاك الدفعي لعين الوجه فالحكم بالطهارة في هذا الفرض مبني على فرض محال في محال .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : ثم يتوضأ على الاحوط ( بل على الاظهر ) بيان ذلك : انه اذا كان موضوع جواز التيمم وسقوط الطهارة المائية عدم وجدان الماء في مجموع الوقت بان لا يكون متمكنا من الماء من اول الوقت الى اخره ، فلا يصح التيمم في سعة الوقت فيما اذا كان عند المكلف ماء مخلوط بالطين يصفو مع الصبر ، لدخوله حينئذ في موضوع وجوب الطهارة المائية ، وهو الواجد للماء في مجموع الوقت ، للمقابلة بين الموضوعين واما اذا كان موضوع حواز التيمم هو عدم وجدان الماء حين العمل ، اي حين ارادة الصلاة ، كما هو ظاهر قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم . . . ٥ : ٧ » فان ظاهر نفس الآية الشريفة هو مراعاة حال ارادة الصلاة

والقيام اليها ، كما هو الحال في بقية الموضوعات كالسفر والحضر في وجوب القصر والتمم والتقية والاختيار في تطبيق العمل على طبقهما حين اتيانه ، لصح التيمم في الفرض ، لعدم وجدان الماء حال ارادة الصلاة ، فالمدار في صحة التيمم وعدمها لذوي الاعذار هو ان يكون موضوعه عدم الوجدان حين العمل او في تمام الوقت من دون فرق في ذلك بين أن يكون المراد من عدم الوجدان في الآية المباركة عدم القدرة على الماء ، او عدم وجوده في الخارج . فتوهم ابتناء عدم صحة التيمم على ان المسقط للطهارة المائية عدم القدرة على الماء لعدم وجوده ، وأن من كان عنده ماء مخلوط بالطين يكون قادراً على الطهارة المائية بالصبر الى ان يصفو الماء وان لم يجد الماء بالفعل فاسد . وجه الفساد هو انه لا فرق بين عدم القدرة على الماء وعدم وجوده في بطلان التيمم اذا كانت العبرة بمجموع الوقت ، لأنه كما يكون قادراً على الماء في بعض الوقت كذلك يكون واجداً له في بعضه ، فيكون واجداً للماء بكلا معنيي الوجدان في مجموع الوقت بما هو مجموع ، كما انه لا فرق بين الأمرين في صحة التيمم اذا كانت العبرة بحين العمل ، لأنه في هذا الحين كما انه ليس عنده الماء كذلك ليس قادراً على استعماله . وبالجمل : احتمال جواز البدار في المقام مبني على اعتبار عدم وجدان الماء حين العمل ، كما هو ظاهر الآية الشريفة في نفسها سواء أكان عدم وجدانه بمعنى عدم القدرة عليه أو عدم وجوده في الخارج . ولكن الأظهر هو وجوب الصبر الى أن يصفو الماء ثم يتوضأ به ، للروايات الآمرة بتأخير التيمم الى آخر الوقت لمن يحتمل وجدان الماء قبل خروج الوقت معللاً بأنه اذا فاته الماء لم تفته الأرض .

منها : صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - قال : سمعته يقول :

اذا لم تجد ماء . وأردت التيمم فأخّر التيمم الى آخر الوقت فان فاتك الماء لم



﴿ مسألة ٩ ﴾ الماء المطلق بأقسامه - حتى الجاري منه - ينجس إذا تغير (١) بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة من الطعم ، والرائحة ، واللون .

تفتك الارض ( الوسائل ب ٢٢ من أبواب التيمم ح ١ ) .  
ونحوها غيرها ، وبها نخرج عن ظاهر الآية الشريفة الدالة على جواز البدار . وأما عدم جزم المصنف بوجوب التأخير في هذه المسألة فلاحتمال جواز البدار لذوي الأعذار ، وإن علم بزوال العذر قبل خروج الوقت مع انه جزم بلزوم التأخير اذا علم بزوال العذر قبل خروج الوقت في بحث التيمم ( \* ) فلا يخلو كلامه هنا عن شبه تناف مع ما ذكره هناك .

هذا كله في سعة الوقت ، وأما في الضيق فيتعين التيمم لحصول شرطه وهو عدم الوجدان سواء أكانت العبرة بعدم الوجدان في مجموع الوقت أو بعدمه حال القيام الى الصلاة ، وكان الأنسب ذكر هذه المسألة في أحكام التيمم .

### الماء المتغير

(١) تقدم ان أقسام المياه بلحاظ الاعتصام وعدمه ثلاثة ، لأنه إما أن يكون له مادة أولاً ، وعلى الثاني إما أن يكون كراً أولاً ، ولا يتنجس المتصل بالمادة والكر بملاقاة النجس ، ويتنجس الماء القليل إذا لم يكن له مادة بالملاقاة . وإسكن جميع هذه الاقسام تنجس إذا تغيرت بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة على المشهور المختار ، وإن خالف بعضهم في التغير باللون كما تعرف .

(٢) في فصل أحكام التيمم في المسألة الثالثة .

ويدل على ما ذكرناه الروايات الكثيرة التي لا تبعد دعوى تواترها ،  
وفيها الصحاح والموثقات . وهي على طوائف ثلاث ، منها ماوردت في مطلق  
المياه ، ومنها ماوردت في خصوص ماله مادة ، ومنها ماوردت في خصوص  
ماليس له مادة .

اما الطائفة الاولى : فمنها صحيح حريز عن أبي عبد الله - ع - قال :  
كما غلب الماء على ربح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فاذا تغير الماء وتغير  
الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ١ )  
ومنها : موثقة سماعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - قال : سألته  
عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت ؟ قال : إذا كان النتن الغالب على  
الماء فلا تتوضأ ولا تشرب ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٦ ) .

واما الطائفة الثانية : فمنها صحيحة ابن بري عن الرضا - ع - قال : ماء  
البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب  
الريح ، ويطيب طعمه لان له مادة ( الوسائل في الباب المتقدم ح ١٢ ) .

واما الطائفة الثالثة : فمنها صحيح زرارة عن أبي جعفر - ع - اذا كان  
الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء ، تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن تجي  
ريح تغلب على ربح الماء ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٩ ) .

ومنها : رواية عبد الله بن سنان قال : سئل رجل أبا عبد الله - ع - وأنا  
حاصر عن غدير أتوه وفيه جيفة ؟ فقال : إن كان الماء قاهراً ولا توجد فيه  
الريح فتوضأ ( الوسائل في الباب المتقدم ح ١١ ) .

ومنها : صحيح أبي خالد القهط ، انه سمع أبا عبد الله - ع - يقول في  
الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ؟ فقال أبو عبد الله - ع - : ان  
كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه ، وان لم يتغير ريحه



وطعمه فأشرب منه وتوضأ ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٤ ) .

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - أنه سئل عن الماء النقيع  
تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغير الماء فلا يتوضأ منه ، وإن لم تغيره أبوالها  
فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه ( الوسائل في الباب  
المتقدم ح ٣ ) .

ومورد الاستدلال بها قوله - ع - وكذلك الدم وأشباهه من النجاسات  
وأما صدرها فاما محمول على التقية ، لقول العامة بنجاسة أبوال الدواب ، وأما  
على إرادة الأعم من السكب والخزير .

هذه جملة من روايات الباب ، ونحوها غيرها ، ومعها لا حاجة الى  
الاستدلال ببعض الروايات الضعاف الواردة في المقام ، كما صنعه جمع من  
المتأخرين ، إذ لا تصح دعوى انجبارها بعمل المشهور لمنعه صغرى ، لاحتمال  
استنادهم الى بقية الروايات وكبرى ، لعدم انجبار ضعف السند بعملهم - كما هو  
المختار عندنا - . ومن تلك الضعاف النبوي المرسل انه قال - ص - : خلق الله  
الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه ( الوسائل ب ١ من  
أبواب الماء المطلق ح ٣ ) (\*) ولم ينقل هذا الحديث في شيء من كتب الأخبار  
وإنما ذكره بعضهم في الكتب الفقهية . واعترف بضعفه صاحب الحقائق  
( قدّه ) (\*\*) إذ قال : بأننا لم نقف عليه في شيء من كتب أخبارنا بعد الفحص  
التام . وقال : وبذلك صرح أيضا جمع ممن تقدمنا ، ومن جملة من تقدم عليه  
السيد في المدارك في بحث نجاسة البئر بالملاقاة للنجس ، والشيخ البهائي في جبل  
المتين . ومع هذا لا وجه لدعوى السيد المذكور في بحث تغير الماء بالنجاسة  
(\*) نقله عن المحقق في المعبر ، وعن ابن إدريس في أول السرائر مرسلاتها

(\*\*) ج ١ ص ١٨٠ الطبع الحديث .

انه من الأخبار المستفيضة ، مع انه مناقض لما ذكره في بحث نجاسة البئر بالملاقاة (\*) .

ومنها : رواية دعائم الاسلام عن أمير المؤمنين قال : في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه ( المستدرک ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) .

فان مؤلف هذا الكتاب - وهو أبو حنيفة القاضي نعمان المصري - لو سلم انه من أجلة علماء الشيعة وثقاتهم لما أمكن الاعتماد على رواياته في الكتاب المذكور ، لارسالها وعدم ذكر اسنادها . وقد فصلنا الكلام فيه وفي كتابه في بحث المكاسب عند تعرض شيخنا الأنصاري ( قدّه ) لروايته في أول الكتاب فراجع .

### التغير باللون

لا خلاف ولا إشكال في أن التغير بريح النجاسة وطعمها يوجب نجاسة الماء ، وإنما وقع الاشكال والخلاف عن بعضهم في تأثير التغير باللون في نجاسة الماء كالسيد في المدارك ، والشيخ البهائي في حبل المتين - على ما حكى عنها - زعماً منها عدم ورود رواية يمكن الاعتماد عليها في التغير باللون . ويرده - مضافاً الى دعوى الاجماع بل الضرورة كما في الجواهر على تأثيره النجاسة في

(\*) ويظهر بذلك أيضاً ضعف ما عن السرائر من انه متفق على روايته ، وما عن ابن أبي عقيل من انه تواتر عن الصادق - ع - عن آبائه عليهم السلام ، خلق الله الماء طهوراً ... ، كما يظهر ضعف ما عن الذخيرة من انه عمل الأمة بمدلوله وقبلوه ، إذ لم يثبت استنادهم الى هذا الحديث مع وجود روايات أخرى معتبرة في المقام .



الماء - الرواية الخاصة وفيها الصحيحة الدالة على ان التغير باللون أيضاً يوجب النجاسة .

منها : صحيحة شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله - ع - وفيها ، وجئت تسأل عن الماء الراكد من السكر ، فما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبة ، قلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة ، فتوضأ منه ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١١ ) (\*) .

وذكر خصوص الصفرة إنما هو بلحاظ وقوع الجيفة في الماء التي هي مورد الرواية ، وإلا فلا خصوصية لها .

ومنها : رواية العلاء بن الفضيل قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الحياض يبال فيها ؟ قال : لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٧ ) .

ومنها : ما عن الفقه الرضوي : كل غدير فيه من الماء أكثر من كرا لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات إلا أن تكون فيه الجيف ، فتغير لونه وطعمه ورأحتّه ، فإذا غيرته لم يشرب منه ولم يتطهر منه .. ( كتاب الفقه الرضوي ص ٥ ) ومنها : رواية دعائم الاسلام المتقدمة ص ٦٢ وسند بعض هذه الروايات

( د ) وتسام الحديث هو ما رواه في كتاب بصائر الدرجات ، عن محمد بن اسماعيل يعني البرمكي ، عن علي بن الحكم ، عن شهاب بن عبد ربه قال : أتيت أبا عبد الله أسأله فابتدأني فقال : ان شئت فسل يا شهاب وإن شئت أخبرناك بما جئت له قلت : أخبرني قال : جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيف ، أنوضأ منه أم لا ؟ قال : نعم قال : توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب الماء الريح فينتن ، وجئت تسأل عن الماء الراكد من السكر فما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبة ، قلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر .

بشرط أن يكون التغير بملاقاة النجاسة فلا يتنجس اذا كان بالمجاورة (١)  
كما اذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً

وإن كان ضعيفاً إلا أنه لا بأس بها تأكيذاً للحكم . واما من حيث الدلالة فلا قصور في شيء منها . هذا مضافاً الى وجود الملازمة بين التغير بالطعم أو الريح مع التغير باللون في النجاسات ، كما ذكر ذلك صاحب الحقائق أيضاً ، بل احتمال ان يكون تغير الطعم أو الريح أسرع من تغير اللون . ولعل هذا أو ذاك هو السر في عدم ذكر التغير باللون في أكثر روايات الباب ، لعدم ثمرة في ذكره حينئذ . وكيف كان فلا ينبغي التشكيك في ان التغير اللوني أيضاً يوجب النجاسة لو انفرد عن التغيرين الآخرين ، لدلالة هذه الروايات المشتملة على الصحيحة عليه .

### التغير بالمجاورة

(١) اذا تغير الماء بأحد أوصاف النجس بمجاورته له لا بوقوعه فيه ، كما اذا وقعت ميتة قريبة من الماء فخاف الماء لا يحكم عليه بالنجاسة ، وعن بعض نفي الخلاف في ذلك . وربما يتوهم تنجسه به ، لاطلاق قوله - ع - : إلا أن يتغير ريحه أو طعمه في صحيحة ابن بزيع ، فإن التغير أعم من ان يكون بالملاقاة أو بالمجاورة . ويندفع بأن القرينة تمنع من الأخذ بالاطلاق ، لأن المراد من ( الشيء ) ليس مطلقه بل خصوص ما يتربص منه التنجيس ، ومن الظاهر انه لا يتربص إلا بالملاقاة ، ففي الماء القليل نفس الملاقاة كافية في نجاسته . واما غيره من السكر أو ماله فمجرد الملاقاة لا تكفي في نجاسته ، بل يعتبر فيه تغيره بأحد أوصاف النجس بحيث يغلب عليه النجاسة ، فالملاقاة مفروضة الوجود لاحالة . وعليه فمفاد الصحيحة ان ما ينجس القليل لا ينجس البئر ، لأنه واسع



وأن يكون التغير بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجس (١) فلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر ، أو أصفر ، لا ينجس إلا اذا صيره مضافا . نعم لا يعتبر أن يكون بوقوع عين النجس فيه ، بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيره بوصف النجس تنجس أيضاً .

إلا اذا غير أحد أوصافه وغلب عليه ، فلا اطلاق في الصحيحة ليصح التمسك به . واما بقية الروايات فهي صريحة في وقوع النجس كالميتة والجيفة وغيرها من النجاسات في الماء فراجع .

### التغير بأوصاف المتنجس

(١) التغير بأوصاف المتنجس يكون على أنحاء أربعة :  
أحدها : أن يكون المتنجس حاملا لأجزاء النجس فيقع في الماء فيحصل التغير بنفس أجزاء النجس . كما اذا مزج مقدار من الماء بالدم فالقى في السكر فتغير بلون الدم ، وهذا محكوم بالنجاسة لتغير الماء بالنجس وان كان محمولا لغيره .

ثانيها : أن يكون المتنجس موجبا لاضافة الماء ، كما اذا القى دبس متنجس في السكر فصار مضافا ، وهذا أيضاً محكوم بالنجاسة ، لأنه ماء مضاف بالمتنجس ، وهذان لا كلام فيهما .

ثالثها : أن يكون المتنجس موجبا لتغير أوصاف الماء بأوصاف نفسه لا بوصف النجس ، كما اذا القى الصبغ الأحمر المتنجس باصابة البول مثلاً في الماء فصار لون الماء أحمر . والمشهور فيه هو الحكم بالطهارة لعدم الدليل على نجاسته بذلك ، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن الشيخ (قده) في المبسوط فإنه

ربما يستظهر من عبارته ( \* ) القول بنجاسة الماء اذا تغير باوصاف المنتجس . ولا يخفى ان مورد اكثر روايات الباب هو التغير باوصاف النجس ، لأن المفروض فيها وقوع عين النجس كالميتة والجيفة والدم ونحوها في الماء . نعم ربما يستدل للقول بالنجاسة باطلاق قوله - ع - : ماء البئر واسع لا يفسده شيء . إلا أن يتغير . . . في صحيحة ابن بزيع ، فان لفظ ( الشيء ) مطلق يشمل المنتجس ، وهو ينجس الماء القليل بالملاقاة فينجس الكثير بالتغير ( وفيه ) أن القرينة في نفس الصحيحة تمنع من الأخذ بالاطلاق وهي قوله - ع - في ذيلها : فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، والتطيب لا يكون إلا من عين النجاسة ، وأما المنتجس الطاهر بالذات فلا نفورة في ريحه أو طعمه غالباً ، كما في الصبغ المنتجس أو العطر الملاقي ليد الكافر مثلاً ونحو ذلك ، فان ريحه في نفسه طيب لا كراهة فيه حتى يذهب ويطيب الماء . وأما الاستدلال باطلاق الموصول في النبوي خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه

( \* ) قال الشيخ في المبسوط ص ٢ في كيفية تطهير المضاف : ولا طريق الى تطهيرها . يعني المياه المضافة ، بحال إلا أن يختلط بما زاد على الكرم من المياه الطاهرة المطلقة ثم تنظر فيه ، فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال ، وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير أحد أوصافه اما لونه أو طعمه أو رائحته فلا يجوز أيضاً استعماله بحال ، وان لم يتغير أحد أوصافه ولم يسلبه اطلاق اسم الماء جاز استعماله في جميع ما يجوز استعمال المياه المطلقة فيه اهـ .

وعبارته هذه كالصريحة في ان التغير باوصاف المضاف المنتجس هو يجب انتجس المطلق فان قوله وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء الخ ظاهرة الدلالة على ذلك . والعجب من صاحب الجواهر ( قدس ) انه استظهر منها عدم حكمه بالنجاسة ، وكأنه لم يلاحظ كتاب المبسوط وأخذ عبارته من غيره على نحو لا يؤدي مقصود الشيخ ، فراجع المجلد الأول ص ٨٤ من كتاب الجواهر الطبعة السادسة .



( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) بدعوى شموله للمتنجس ، وانه لا قرينة على التقييد بالنجس فيه ( فيرده ) ضعف المستند ولا جابر لضعفه لو سلم الانحجار بعمل المشهور ، لذهابهم في محل الكلام الى القول بالطهارة ، فالمرجع حينئذ اصالة الطهارة لعدم الدليل على النجاسة .

رابعها : أن يكون المتنجس مكتسباً أو صاف النجاسة فيتغير الماء بوقوعه فيه بتلك الاوصاف ، كالماء المكتسب رائحة الميتة فالتى فى كره فتغير ريح الماء بريح الميتة ، والأقوى فيها النجاسة .  
ويستدل لها بوجوه :

الأول : ما عن المحقق الهمداني ( قدّه ) من أن الغالب ان ملاقة عين النجس لا توجب التغير ، بل الموجب له هو ملاقة المتغير باوصاف النجس ، فان الميتة الواقعة في الماء بنفسها لا تغير إلا الماء المجاور لها ثم بقية الماء البعيدة عن الميتة تتغير بذلك الماء المجاور المتغير بها ، فالغالب لولا الدائم ان التغير انما يكون بملاقة المتنجس الحامل لأوصاف النجس لا بعين النجس ، فاذا شملت الروايات هذا المورد تشمل المقام أيضاً ، لأنه من مصاديقه ، فان التغير يكون بالمتنجس الحامل لأوصاف النجس . والجمود على اعتبار التغير بعين النجس يوجب حمل الروايات على الفرد النادر .

ويرده : انه اذا كان الظاهر من أخبار الباب - كما ذكرنا - هو حصول التغير بملاقة النجس ، بأن تكون عين النجس واقعة في الماء فلا بد وان تكون الملاقة مع النجس مفروضة الوجود ، إلا أنه في القليل توجب النجاسة بنفسها ، وفي الكثير لا توجبها إلا مع التغير . وعليه فلا أثر للتغير فيما اذا لم يحصل بملاقة عين النجس . والحاصل أنه لو كان مطلق التغير كافياً في الحكم بالنجاسة لزم الحكم بها في صورة التغير بالمجاورة أيضاً ، وان اعتبرنا

الملاقاة مع النجس فلا يكفي التغير بالمتنجس الحامل لأوصاف النجس .

الوجه الثاني : هو انه لو فرضنا امتزاج ماء حامل لأوصاف النجس بكر من الماء المطلق فحصل التغير في المجموع بوصف النجس ، فلا يخلو حكم هذا الممتزج عن أحد ثلاث ، إما الحكم بنجاسة المجموع وهو المطلوب ، وإما الحكم بطهارته كذلك وهو خلاف النص والاجماع على اعتبار زوال التغير في طهارة المتغير . وإما الحكم ببقاء كل ماء على حكمه قبل الامتزاج فيبقى السكر على طهارته وذاك الماء المتنجس على نجاسته ، وهذا أيضاً خلاف الاجماع على أن الماء الواحد له حكم واحد .

ويرده : ان صور هذا الامتزاج ثلاثة ، لأنه اما ان يستهلك المتنجس في السكر أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك بحيث لا يغلب أحدها على الآخر ، فيحصل من المجموع ماء متغير بأوصاف النجس . أما الاولى : فلا ينبغي التأمل فيها في طهارة المجموع ، لاستهلاك المتغير في السكر الطاهر ، كما اذا القى أوقية من الماء المتغير بأوصاف النجس في اكرار من الماء . وأما الثانية : فلا ينبغي الشك في نجاسة المجموع فيها . وذلك لاستهلاك السكر في المتغير وليس الحكم بالنجاسة فيها لأجل اعتبار زوال التغير في طهارة المتغير بل لأجل انعدام السكر في المتغير . واما الثالثة : فيتعارض فيها دليل نجاسة المتغير مع دليل مطهريه السكر ، لأن المفروض فيها عدم زوال أوصاف المتنجس وعدم استهلاكه في السكر ، فمقتضى دليله البقاء على نجاسته ، كما ان مقتضى دليل عاصمية السكر البقاء على الطهارة ، وبما أن الماء الواحد لا يحكم بمكمن فله حكم واحد اما الطهارة واما النجاسة ، فيتعارض الدليلان وبعد التساقط يرجع الى قاعدة الطهارة ، وان قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، لأن المرجع أيضاً قاعدة الطهارة ، لسقوط استصحاب كل



من الطهارة والنجاسة بالمعارضة . فان كان مراد المستدل بهذا الوجه الذي هو أشبه بوجه عقلي هذه الصورة فمقتضى القاعدة فيها هو الحكم بالطهارة ، ولكن يأتي في الوجه الرابع ما يدل على نجاسته من اطلاق النص .

الوجه الثالث : ان الاستفادة من قوله - ع - : فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأن له مادة - في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ص ٦٠ - انه ليس سبب طهارة ماء البئر المتغير مجرد النزع ، لأن النزع لا يوجب إلا قلة الماء ، ومجرد القلة لا يوجب الطهارة ، كما في الماء الراكد بلا مادة ، بل السبب الاتصال بالمادة وتجدد الماء الى أن يزول الريح ويطيب طعم الماء ، فقبل زوال التغير يتنجس الماء الخارج عن المادة بالملاقاة مع الماء المتغير ، لحصول التغير في المجموع فدللت الصحيحة على أن المتغير باوصاف النجس أيضاً يوجب تنجس ما غيره من الماء وان كان عاصماً في نفسه .

ويرده : ان الماء المتجدد الذي يخرج تدريجاً عن مادة البئر يستهلك في التغير ، فلا بقاء له عرفاً حتى يقال بتنجسه بالتغير .

الوجه الرابع : وهو الصحيح اطلاق ( الشيء ) في قوله - ع - ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير - في الصحيحة المزبورة - فانه يشمل النجس والمتنجس الحامل لأوصاف النجس ، وغير الحامل لها ، بل يشمل الاعيان الطاهرة ولكن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع الاختصاص بما يترقب منه التنجيس - كما ذكرنا - كما ان قوله - ع - حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، قرينة على خروج المتنجس اذا لم يكن حاملاً لأوصاف عين النجس ، لعدم التنفر من طعمه أو ريحه ، فيسقط الاطلاق من هاتين الجهتين . وأما المتنجس الحامل لأوصاف النجس فلا قرينة على خروجه ، لتنفر الطبع من وصفه المستتب من النجس ، كاستنفره من وصف عين النجس فيبقى تحت الاطلاق . ونحو

وأن يكون التغير حسياً فالتقديري لا يضر (١) ، فلو كان لون الماء أحمر ، أو أصفر ، فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك ، لم ينجس . وكذا إذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيره ، وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت يغيره لو لم يكن جائفاً ، وهكذا . ففي هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الاطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى .

الصحيح اطلاق الموصول في النبوي ولكن ضعف سنده أسقطه عن الاستدلال به وان صلح للتأييد .

### التغير التقديري

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : لم ينجس ( الحكم بالنجاسة فيه وفي الفرض الثالث لو لم يكن أقوى فلارب انه أحوط ) . المشهور عدم كفاية التغير التقديري في الحكم بنجاسة الماء . بل اعتبروا أن يكون التغير محسوساً بأحد الحواس الظاهرة ، ففي تغير الطعم يعتبر دركه بالذائقة ، وفي اللون بالباصرة ، وفي الريح بالشامة ، فلا يكفي التغير الواقعي الغير المحسوس من جهة قلة النجاسة ، كما اذا وقعت قطرة من الدم في كر من الماء ، فانه يحصل بها تغير واقعي في الماء ، لانتشار أجزائها فيه ويتغير بها لون الماء واقعاً ، وان لم يظهر للحس . وذلك لأن موضوع الحكم هو التغير في نظر العرف المنزل عليه الخطابات الشرعية ، وفي مورد قلة النجاسة لا يرى العرف تغيراً في الماء . ولا يكفي التغير التقديري أيضاً فيما اذا كانت النجاسة مسلوكة الصفات أو ضعيفها ، كدم ضعيف اللون ، فلا يحكم بنجاسة الماء اذا وقع فيه مثل هذا النجس ، لعدم حصول التغير في الماء وان فرض تغيره به



لو كان النجس على صفته المتعارفة ، ولم ينقل الخلاف في ذلك إلا عن العلامة ( قدّه ) وبعض من تأخر عنه ، فقالوا بكفاية التغير التقديري فيما اذا كان الماء متصفاً بصفات النجاسة بحيث يمنع عن ظهور وصف النجاسة في الماء ، كما لو كان الماء مصبوغاً بظاهر أحمر فوقع فيه الدم ( ودعوى ) ( \* ) ان الملاك في الحكم بنجاسة الماء بالتغير إنما هو غلبة النجاسة على الماء بوجود كمية كثيرة من النجس فيه بحيث تغلب على الماء وتغيره ، فيكون التغير أمانة عليها ، فمع فرض بلوغ النجاسة الى تلك الكمية يتنجس الماء وان لم يكن تغير فعلي . وحاصل الدعوى ان التغير طريق الى معرفة غلبة النجاسة على الماء لا انه بنفسه موضوع للحكم ( ندفعة ) : أولاً بأنه حالة الى الجهول ، فلا ينبغي جمعه طريقتاً الى معرفة كمية النجاسة ، إذ لا تنضبط الكمية ، لاختلاف مقادير المياه ومقادير النجاسات الواقعة فيها : وثانياً بأنه أشبه بالاستحسان وتنقيح المناط الظني ، لأن ظاهر النصوص هو اعتبار حصول التغير الفعلي الظاهر في الحسي ، لا انه يكون أمانة على كمية النجاسة في الماء .

ثم انه يظهر من صاحب الحقائق ( قدّه ) ان الاصحاب فرقوا بين ما اذا كانت النجاسة مسلوقة الصفات ، فاختلفوا فيه على قولين ، وذهب المشهور الى الطهارة نظراً الى أن التغير يكون حقيقة في الحسي ، وخالف بعضهم كالعلامة ( قدّه ) وغيره ، وحكموا فيه بالنجاسة نظراً الى كفاية التقدير ، وبين ما اذا اشتمل الماء على صفة توافق صفات النجاسة بحيث تمنع من ظهور التغير فيه مع بقاء

( \* ) قرب هذه الدعوى صاحب الحقائق ، وزنى عليها الحكم بالنجاسة فيما اذا كانت النجاسة مسلوقة الصفات ، وحكاها عن العلامة أيضاً ، فانه ذهب الى كفاية التقدير في هذه الصورة أيضاً مبنيًا على هذا الوجه فراجع ص ١٨١ - ١٨٤ ج ١ من الطبع الحديث .

النجس على صفاته الأصلية ، فادعى الاتفاق على نجاسته .

أقول : عدم التغير الفعلي في الماء أعما هو لأحد أمور ثلاثة أحدها : عدم المقتضى في النجاسة ، كما اذا فرض خفة لون الدم . ثانيها : عدم الشرط ، كعدم حرارة الهواء ، فان الحرارة تكون شرطاً لتعفن الميتة الواقعة في الماء فمع برودة الهواء لا يتغير الماء بالميتة الواقعة فيه . ثالثها : وجود المانع عن الحس في الماء ، كما اذا كان لون الماء أحمر ، فوقع فيه الدم ولم يظهر أثره للباصرة . ولا ينبغي الاشكال في عدم تنجس الماء في الصورة الاولى والثانية ، لعدم حصول التغير في الماء لاحساساً ولا واقعاً ، وإنما هو التقدير فقط ، وقد عرفت انه لا أثر لكمية النجاسة لظهور الأدلة في دخل التغير الفعلي في موضوع الحكم بالنجاسة . وأما الصورة الثالثة : فيحكم فيها بالنجاسة لحصول التغير في الماء واقعاً ، لتامة المقتضى والشرط على الفرض إلا انه منع عن دركه بالحس ، فالمانع أعما منع عن رؤية لون الدم مثلاً لعن حصول التغير في الماء (\*) نظير ما اذا كان لون جدار الحوض أحمر بحيث يتخيل للحس ان الماء الموجود فيه أحمر ، فصب فيه كمية من الدم ، ولم يظهر لونه في الماء لحرارة لون الحوض (وتوهم) استحالة اجتماع الثمين فإذا كان الماء متلوناً بمثل لون النجاسة كيف يتلون بلونها ثانياً ، فلا تغير حتى واقعاً ، كما عن بعض مصرأ على عدم النجاسة حتى في هذه الصورة (مندفع) بان حقيقة الصبغ هو وصول كل جزء من أجزاء اللون الى أجزاء الماء لما حققه أهله من أن نفس أجزاء الماء لا تتحمل لونا ، وإنما التلون عبارة عن وصول كل جزء من أجزاء اللون الى كل جزء

(\*) نعم اذا كان المانع مانعاً عن التغير لعن دركه ، فلا يحكم عليه بالنجاسة ،

كما اذا فرضنا اشتغال الماء على الاجزاء الكبرى - أو المملحية ونحوها - المانعة عن تعفن الماء بالميتة وتأثيرها فيه ، لعدم حصول التغير واقعاً لانه حصل ولم يظهر للحس



﴿ مسألة ١٠ ﴾ لو تغير الماء بما عدا الاوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة مثل الحرارة ، والبرودة ، والرقّة ، والغلظة ، والخفة ، والثقّل ، لم ينجس ما لم يصر مضافا (١) .

من أجزاء الماء ، فيرى الماء أحمر مثلا ، وهذا المعنى حاصل في الماء الأحمر الممزج بالدم .

ثم ان المصنف ذكر أمثلة ثلاثة ، اثنتان منها من قبيل وجود المانع ، وهما الأول والثالث ، واحدها من قبيل عدم المقتضى ، وهو الثاني ، وحكم بعدم النجاسة في الجميع . ولـكن قد عرفت ان التحقيق هو الحكم بالنجاسة في الفرض الأول والثالث ، وبالطهارة في الثاني ، وقد ظهر وجه ذلك مما قدمنا .

### التغير بما عدا الثلاثة

(١) اذا تغير الماء بالنجاسة في غير الأوصاف الثلاثة - كالأُمثلة المذكورة - لا يحكم عليه بالنجاسة ، للاصل إذ لا دليل على التنجس بمطلق التغير ، لأن الاخبار المتقدمة ظاهرة بل بعضها صريحة في حصر النجاسة في التغير بالريح والطعم ، كقوله - ع - : لا يفسده شي إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ص ٦٠ والحقنا بهما التغير باللون ، لورود النص الخاص فيه ، فلمطلقا الواردة في الباب ، كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه . . . ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣ ) .

لا بد من حملها على المقيدات . وأما الاستدلال على ذلك بالاجماع - كما عن بعض - فمخدوش بانه لم يثبت اجماع تعبدي في المقام ، لاحتمال استناد الجمعين الى الاخبار المذكورة المستفاد منها الحصر في الثلاثة لو لم نقل

﴿ مسألة ١١ ﴾ لا يعتبر في تنجسه أن يكون التغير بوصف النجس بعينه ، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس ، كما لو اصفى الماء مثلاً بوقوع الدم تنجس . وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتها ، فالمناط تغير أحد الاوصاف المذكورة بسبب النجاسة وان كان من غير سنخ وصف النجس (١) .

بالاطمئنان بذلك . وأضعف منه الاستدلال بالنبوي : خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ، لأنه عاين مرسل كما تقدم ص ٦١ .

### التغير بتغير وصف النجس

(١) هل يعتبر في تنجس الماء التغير بوصف النجس ولو بمرتبة ضعيفة كالصفرة بوقوع الدم أو يكفي تغير الماء بوقوعه فيه ولو بحدوث وصف آخر مغاير لوصف النجس ، كما اذا حدث للماء بوقوع العذرة فيه رائحة غير رائحة العذرة ، وجهان ، بل قولان . وقوى في الجواهر (\*) الأول . ولكن الأقوى هو الثاني كما في المتن .

ثم انه هل يعتبر أن يكون الوصف الزائل عن الماء خصوصاً أوصافه الأولية الطبيعية أو يكفي زوال مطلق وصفه ولو كان وصفاً عرضياً بحيث يرجع

(\*) قال في الجواهر ( ج ١ ص ٧٧ ) الطائفة السادسة : ولعل الأول ( يعني التغير الى أوصاف النجس ) هو الأقوى استصحاباً للطهارة مع الاقتصار على المتيقن - وفيه ان إطلاق الروايات المذكورة في المتن تكفي حاكمة على الاستصحاب ، ولا إجمال فيها حتى يؤخذ بالمتيقن ، ودعوى انصرفها الى خصوص وصف النجس ممنوعة .



الماء الى وصفه الاصلي بوقوع النجس فيه ، كما اذا كان لون الماء أحمر فوقم فيه البول فصار أبيض ، وهذا ما تعرض له المصنف في المسألة الآتية . والفرق بين المسألتين هو أن الكلام في الأولى من حيث المتغير اليه أي الوصف الحادث في الماء وانه هل يعتبر أن يكون وصف النجس أو يكفي مطلق الوصف ، وفي الثانية من حيث المتغير عنه أي الوصف الزائل عن الماء فالأولى من تقسيمات التغير والثانية من تقسيمات الماء ، فهما من بابين ، ومن الممكن التفصيل بينهما بدعوى انصراف التغير في الأخبار الى خصوص التغير بوصف النجس ، ولا يدعي ذلك بالنسبة الى خصوص الأوصاف الأولية للماء . أو بالعكس ، فهناك اطلاقان أحدها بالنسبة الى التغير والآخر بالنسبة الى الماء ومن الجائز تسليم أحدها دون الآخر ، فلا وجه لجعلهما مبنيين على أساس واحد كما عن بعض .

وكيف كان فالظاهر في المسألة الأولى هو كفاية التغير ولو الى غير وصف النجس ، لاطلاق قوله - ع - في صحيحة أبي خالد القهات : ان كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ، ولا تتوضأ ، وان لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب منه وتوضأ ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) وقوله - ع - في صحيحة ابن بزيع التي هي العمدة في الباب : إلا أن يتغير ريحه أو طعمه - الشامل للتغير بريح غير النجس وطعمه وقوله - ع - في ذيلها : فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه - لا يصلح للقربنية على ارادة خصوص ريح النجس أو طعمه في الصدر بدعوى أن التطيب إنما يكون من ريح النجس أو طعمه ، لأنه النتن غالباً ، وذلك لحمله على ما هو الغالب في مياه الآبار التي هي مورد الصحيحة من وقوع الميته فيها ، والتغير باوصافها ، فقوله - ع - هذا محمول على الغالب لا أنه قرينة على الاختصاص . فماعن الجواهر من دعوى الانصراف الى خصوص أوصاف النجس ولو كانت من منعها مندفع بثبوت

الاطلاق في الصحيحتين وغيرهما ، وبتأييده بقوله - ع - : لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول - في رواية العلاء بن الفضيل المتقدمة ص ٦٣ ، فان مفهومه انه اذا لم يغلب لون الماء لون البول ففيه بأس ، سواء غلب لون البول على لون الماء أو لا بحيث لا يغلب أحدهما على الآخر . ولعل مذشاً توهم الانصراف هو غلبة الوجود في المياه المتغيرة بالتركيب المزجي مع النجاسات ، وهو انصراف بدوي زائل بالتأمل . توضيحه : أن التغير الحاصل في الماء بوقوع النجس فيه قد يكون بالتركيب المزجي بين الماء والنجس بتفرق أجزاء النجس في الماء ، كتفرق أجزاء العذرة أو البول أو الدم في الماء وامتزاج أحدهما بالآخر ، وقد يكون بالتركيب بالخاصية بان يحصل التغير في الماء من دون تفرق أجزاء الميته في الماء ، والغالب في الأول هو تغير الماء باوصاف النجس قبل الملاقاة ، لشيوع أجزاء النجس فيه ، ولكن هذا لا يوجب إلا الانصراف البدوي ، لأن غيره ليس من الفرد النادر . وأما الثاني فليس فيه الغلبة المذكورة ، إذ قد يحصل من اجتماعها صفة في الماء لم تكن في النجس قبل الملاقاة ، كما هو الشأن في التركيب بالخاصية ، نظير تركيب النورة مع الماء ، فانه يحدث في الماء حرارة لم تكن قبل الاختلاط في أحدهما ، ومقتضى اطلاق الروايات هو شمول كلا القسمين ، بل مورد أغلبها هو وقوع الميته أو الجيفة في الماء . نعم الغالب في التغير بالرياح هو التغير برياح الجيفة قبل الملاقاة ، وأما الطعم واللون فلا . بل لا سبيل الى معرفة طعم الجيفة غالباً .

ومما ذكرنا ظهر فساد توهم دلالة بعض الروايات على التخصيص باوصاف النجس ، كصحيحة شهاب الواردة في الماء الذي وقع فيه الجيفة لقوله - ع - فيها : إلا أن يغلب الماء الرياح فينتن الى قوله قلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة تقدمت ص ٦٣ الدال على اعتبار غلبة ريح الميته على الماء حتى يصير نتناً



﴿ مسألة ١٢ ﴾ لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضي

فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقه فيه البول حتى صار أبيض تنجس وكذا اذا زال طعمه العرضي أو ريحه العرضي (١) .

وغلبة لونها عليه حتى يصير أصفر . وجه الفساد هو ورودها مورد الغالب ، لأن الجيفة اذا وقعت في الماء أثرت فيه ريحها ، وأوجبت فيه الصفرة ، لأن اللحم اذا وقع في الماء يؤثر فيه الصفرة . بل يمكن أن يستفاد من هذه الرواية ان العبرة بمطلق التغير فان الصفرة ليست من أوصاف الميتة غالباً . ونحوها في الحمل على الغالب قوله - ع - في موثقة سماعة : ان كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب ( ثل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٦ ) لأن موردها وقوع الدابة الميتة في الماء .

فتمحصل ان العمدة في المقام هو التمسك باطلاق الروايات الصحيحة الشامل لغير أوصاف النجس من دون موجب لتقييدها ، وعدم صحة دعوى الانصراف فلاحظ وتدبر .

(١) قدمنا الاشارة الى هذه في ضمن المسألة المتقدمة ، وقد ذكرنا انه لا ملازمة بينهما ، لجواز التعميم في احديهما دون الأخرى ، لاختلاف الاطلاقين - أعني اطلاق التغير واطلاق الماء المتغير - في الروايات إلا انه مع ذلك يكون مقتضى اطلاق صحيحة ابن بزيع ( أي اطلاق ماء البئر فيها ) عدم الفرق بين أن يكون الماء باقياً على أوصافه الذاتية ، أو يكون متصفاً بصفة عرضية ، فيتنجس ولو تغير وصفه العرضي بوقوع النجس فيه ، كالمثال المذكور في المتن . بل الغالب في ماء البئر الذي هو مورد الصحيحة زوال الوصف العرضي ، لعروض الملوحة والمرارة أو طعم آخر لمياه الآبار حسب تأثير الاراضي المختلفة ، أو عوامل طبيعية أخرى في ذلك مع أن الماء النازل

﴿ مسألة ١٣ ﴾ لو تغير طرف من الحوض مثلاً تنجس ، فإن كان الباقي أقل من السكر ، تنجس الجميع ، وإن كان بقدر السكر ، بقي على الطهارة ، وإذا زال تغير ذلك البعض ، طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الاقوى (١) .

من السواء الذي هو منشأ تكون الآبار طبيعة واحدة ذات صفة واحدة ، واسكنه يتأثر من صفات الاراضي المختلفة التي ينزل عليها المطر بالمجاورة ، كما آبار بلدتنا المقدسة النجف الاشرف ، فانها مألحة بسبب ملوحة الارض . وبما أن الحكم بالنجاسة بسبب التغير في الصحة يكون على نحو القضية الحقيقية يثبت لجميع أفراد موضوعها المقدر وجودها في الخارج ، لشمول الموضوع لجميع أفراد الآبار المختلفة مياهها من حيث اللون والطعم والعذوبة والملوحة وغيرها من الصفات ، ومعه لا مجال لدعوى الانصراف الى خصوص الوصف الذاتي ، فإن كان ثمة انصراف فأما هو انصراف بدوي زائل بالتأمل .

### تغير بعض الماء

(١) اذا تغير طرف من الحوض مثلاً وكان الباقي أقل من السكر تنجس الجميع ، لانفعال الباقي بملاقاة المتغير ، وإن كان كراً بقي على طهارته ، وهذا كسابقه ظاهر . وإنما الكلام في انه اذا زال تغير ذاك البعض فهل يطهر بمجرد الملاقاة مع السكر أو يعتبر الامتزاج معه ، وهذا من مصاديق البحث المعروف في ان الماء المتنجس هل يطهر بمجرد الاتصال بالعاصم أو يعتبر فيسه المزج . والمشهور على كفاية مجرد الاتصال ، ولم ينسب الخلاف الى من قبل المحقق (ره) والقول الآخر هو اعتباره كما نسب اليه ، وحكى عن آخرين أيضاً . والأصح ماعليه المشهور .



ويستدل له بوجوه :

الأول : الاجماع على ان الماء الواحد ليس له إلا حكم واحد ، وهذا الماء لا يمكن أن يحكم على مجموعه بالنجاسة ، لأن الطرف الآخر كـ لا يفعل بالمللقة ، فلا محالة يحكم عليه بالطهارة ، واما الحكم بنجاسة ما زال تغيره وطهارة السكر فهو خلاف الاجماع .

وفيه أولا : ان الاجماع التعبدى غير محتمل في المقام ، لوجود مدارك اخر استند اليها القائلون بعدم اعتبار الامتزاج ، فلم يحصل لنا القطع بعدم جواز حكمين مختلفين للماء الواحد ، فمن الجائز أن يحكم على بعضه بالنجاسة وعلى البعض الآخر بالطهارة ، كما كان كذلك قبل زوال تغير ذاك البعض .

الوجه الثانى : ماهو بمنزلة التعليل الوارد في اخبار ماء الحمام لطهارة ماء الحياض كقوله -ع- : أليس هو جار- في موثقة حنان قال : سمعت رجلا يقول لأبي عبد الله -ع- : اني أدخل الحمام في السحروفيه الجنب وغير ذلك ، فأقوم فأغتسل فينتضح على بعد ما أفرغ من مأهم ؟ قال : أليس هو جار ؟ قلت : بلى قال : لا بأس ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المضاف ح ٨ ) .

إذ الحكم بطهارة مياه الحياض الصغار - وهي المراد من ماء الحمام - في حال الجريان شامل باطلاقه لصورتي الدفع والرفع ، وجريانها إنما هو باعتبار اتصالها بالمادة وهي الخزانة الكبيرة المتصلة بها بواسطة انبوب جاز عليها يفتح عند الحاجة ، واطلاق الحكم بطهارتها أعم من زوال النجاسة عنها ، بحيث كانت قبل اتصال المادة بها متنجسة ، فترفع النجاسة عنها بالاتصال بالمادة ، ومن دفعها عنها ، فلا تنجس بملاقة النجس ، ويتعدى عن مورد الموثقة الى مطلق الماء المتنجس المتصل بالعاصم ، اما للقطع بعدم خصوصية للحمام ، أو لعموم التعليل المذكور فيها . بل ربما يقال إن طهارة الماء المتنجس بالاتصال بالسكر

أولى من طهارة ماء الحمام المتصل بالخرانة بواسطة انبوب ونحوه .

واما توهم حصول الامتزاج القهري في مياه الحياض الصغار ، لاستنزاج جريان المادة عليها تموجها ، واختلاط بعض أجزاء الماء فيها ببعض ، واشاعة الماء الطاهر في سائر الاجزاء خصوصاً حال الاستعمال (فندفع) أولاً : بأن التعليل في الموثقة إنما هو بنفس الجريان الحاصل من الاتصال بالمادة لا به وبلا امتزاج معاً ، وثانياً : باننا لا نسلم حصوله قهراً كما يظهر بصب جوهر أحمر مثلاً في حوض الماء ، فإنه لا يمتزج بجميع الماء إلا بالعلاج والخلط .

واما رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر - ع - قال : ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة ( الوسائل ب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) .

فدلالتها على المطلوب وان كانت واضحة ، لتعليق عدم البأس فيها على وجود المادة لماء الحمام ، وباطلاقها تشمل الدفع والرفع إلا ان ضعف سندها يسقطها عن الاستدلال بها وان صلحت للتأييد .

واما صحيحة داود بن سرحان قال : قلت لابي عبد الله - ع - : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري ( الوسائل ب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) .

فسندها وان كان قويا إلا انها قاصرة الدلالة ، لان تنزيل ماء الحمام بمنزلة الجاري لا يدل إلا على ثبوت حكمه له في الجملة ، فلا دلالة للتنزيل المذكور على حكم الجاري ، وانه اذا تنجس بعضه فهل يعتبر في طهارته امتزاجه بما يخرج من المادة أولاً ، فلا بد في إثبات ذلك من دليل خارج . نعم تدل على اعتصام ماء الحمام عن الانفعال بملاقاة النجس كالماء الجاري .

الوجه الثالث : التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع لطهارة ماء البئر بعد زوال تغيره بالنزح ( بان له مادة ) مع عدم احتمال اختصاصه بخصوص ماء



البئر بمناسبة الحكم والموضوع ، وعدم احتمال اختصاص المادة بالنابع . لأن ملاكها المعصمة الثابتة في الكبر أيضاً . وهي ما تقدم ذكرها ( ص ٦٠ ) عن الرضا - ع - انه قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأن له مادة . وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة الشريفة التي هي العمدة في المقام هو أن يقال إن الظاهر أن المراد من الواسع هو العاصم شرعاً - أي واسع الحكم - في مقابل ما ينفعل بالملاقاة ، كالماء القليل ، فيكون قوله - ع - : لا يفسده شيء تفسيراً للواسع . وأما إرادة الوسعة الخارجية بمعنى الكثرة فبعيدة عن لسان الشارع المتصدي لبيان الاحكام .

ثم ان التعليل المذكور في الصحيحة فيه احتمالات ثلاثة بل أربعة ( الاول ) : التعليل لخصوص قوله - ع - واسع فالمعنى انه لا يتنجس ماء البئر بملاقاة النجس لاتصاله بالمادة ، فلا تدل حينئذ على رفع النجاسة عنه بمجرد الاتصال بها الذي هو المطلوب . بل غايته الدلالة على دفعها عنه لذلك . وهذا الاحتمال وان كان صحيحاً في نفسه إلا ان تخصيص التعليل به مع بعده لفظاً ، وامكان رجوعه الى أقرب منه وحده ، أو رجوعه اليهما معاً خلاف الظاهر ( الاحتمال الثاني ) : رجوعه الى ترتب زوال الريح وطيب الطعم على النزح ، نظير قول القائل : ( لازم غريمك حتى يوفيك حقه فانه يكره ملازمتك ) فانه تعليل لترتب وفاء الحق على ملازمة الغريم . وهذا وان كان صحيحاً في نفسه إلا انه تعليل لأمر تكويني خارج عن وظيفة الشارع بما هو شارع مبين للاحكام وعمل تشريعها ( الاحتمال الثالث ) : رجوعه الى خصوص طهارة الماء بعد زوال تغيره المستفادة من قوله - ع - : فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم ، لأن المستفاد منه هو طهارة الماء بذلك ، لأن النزح لا يكون واجباً

نفسياً . بل هو مقدمة لزوال التغير الذي هو شرط طهارة الماء . وعليه يكون تعليلاً لخصوص رفع النجاسة ، كما انه على الاحتمال الأول تعليل لخصوص دفعها ، وهذا الاحتمال صحيح في نفسه ، وليس له أي مبعد خصوصاً مع ملاحظة القرب اللفظي ، فالقدر المتيقن ارادته من التعليل المذكور ( الاحتمال الرابع ) : هو الجمع بين الاحتمال الأخير والأول ، فيكون تعليلاً للدفع والرفع معاً . وهذا هو الظاهر والمتعين من بين الاحتمالات المذكورة ، وان لم يتوقف عليه الاستدلال ، لما ذكرناه في الاصول في بحث الاستثناء المتعقب للجمل من أن القدر المتيقن هو رجوعه الى الأخير ، واذا أمكن الرجوع الى جميع ما سبق تعين ذلك ، لعدم الترجيح ، فرجوعه الى الجميع أولى من تخصيصه بالأخير . وهذا البحث لا يختص بالاستثناء . بل يجري في كل قيد مذكور في الكلام ، كما اذا قال القائل : لا تسافر ولا تصم يوم الجمعة ، فان الظرف مردد بين رجوعه الى خصوص الصوم أو رجوعه اليه والى السفر معاً ، والثاني أولى ، اذا لم يكن ترجيح في الاختصاص بالأخير ، وان كان ارادته متيقناً على كل حال .

ومما ذكرناه يندفع ما عن شيخنا البهائي ( قدس ) في حبل المتين من اجمال التعليل ، لاحتمال رجوعه الى ترتيب زوال التغير على النزع ، مع احتمال رجوعه الى الأول أو الأخير .

وجه الاندفاع ان رجوعه الى أمر تكويني ليس من وظيفة الشارع ورجوعه الى الاول والثالث معاً هو الظاهر ، لعدم مرجح للاختصاص باحدهما كما قدمنا .

ثم انه ربما يشكل على الاستدلال بهذه الصحيحة بان موردها البئر وفيه يحصل الامتزاج القهري بالنزع وتجدد الماء من منابع البئر ، لان خروجه تدريجاً يوجب خلطه بالباقي فيحصل الامتزاج لا محالة .



﴿ مسألة ١٤ ﴾ إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ، ثم تغير بعد مدة ، فإن علم استناده إلى ذلك النجس تنجس ، وإلا فلا (١) .

ويندفع : بأن موردها وان كان كذلك إلا أن تعليل طهارة ماء البئر فيها أنما هو بخصوص وجود المادة له ، لا به وبالاتزاج معاً ، فيعلم أنه لا دخل له في الحكم بالطهارة وإلا لوجب التعليل بالمجموع .

وبالجملة المتحصل من الصحيحة هو أنه يعتبر في طهارة ماء البئر المتغير بالنجاسة أمران ، أحدهما : زوال التغير إذ بدونه لا يحكم بطهارة الماء وان كان متصلاً بالمادة ، سواء حصل بالنزح كما في مفروض الرواية لانه المجموع غاية للنزح أم بغيره من علاج أو صفق الرياح ونحو ذلك ، لعدم خصوصية للنزح قطعاً . الثاني : الاتصال بالمادة فالنزح علة لزوال تغير الماء والاتصال بالمادة علة لطهارته فسكانه قال - ع - فينزح حتى يزول التغير فيطهر لأن له مادة .

(١) إذا وقع النجس في الماء السكر ، فإن لم يتغير به فلا إشكال في الطهارة ، وان تغير به فإن علم استناد التغير إلى النجس - كما إذا وقع دم كثير فيه فتغير لونه - فلا إشكال في النجاسة سواء أكان حصول التغير بمجرد الملاقاة ، كما في المثال ، أم بعدها ولو بعد خروج النجس من الماء أيضاً ، لكن بشرط العلم باستناد التغير إلى النجس السابق ، لصدق التغير بالنجاسة في كلا الفرضين ، نظير استناد الموت إلى أكل السم ولو مع تأخر الموت عنه بأيام ، ولم يقيد الدليل بحصول التغير بمجرد الملاقاة أو ببقاء النجس في الماء حال التغير ، ففقتضى إطلاقه شمول كلا الفرضين .

وأما إذا شك في استناد التغير إلى النجس - كما إذا فرضنا وجود ميتة سمكة في الماء وشككنا في استناد تغير ريحه مثلاً بعيتها الطاهرة أو بميتة الشاة التي كانت في الماء قبل ذلك - فلا يحكم حينئذ بالنجاسة ، لاستصحاب عدم تغير

﴿ مسألة ١٥ ﴾ إذا وقعت الميتة خارج الماء ووقع جزء منها في الماء ، وتغير بسبب المجموع من الداخل ، والخارج تنجس (١) بخلاف

هذا الماء بالنجس ، فالتغير والملاقاة مع النجس وان كانا مفروضين ومحزرين بالوجدان إلا ان استناد التغير الى ملاقاته النجس مشكوك فيه على الفرض ، فيستصحب عدمه . ومعه لا مجال لاستصحاب طهارة الماء ، ولا لقاعدتها ، لحكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي .

فان قيل : ان موضوع الاستصحاب هو التغير ولا حالة سابقة لعدم استناده الى النجس كي يستصحب ، لأنه حينما وجد وجد مستنداً اما الى النجس واما الى الطاهر .

قلت أولاً : ليس الموضوع التغير . بل هو الماء ، لأنه المتنجس بسبب حصول التغير ، كما هو المستفاد من أخبار الباب ، فيقال هذا الماء لم يكن متغيراً بالنجاسة سابقاً والآن كما كان .

وثانياً : سلمنا ذلك إلا انه لا مانع معه من استصحاب عدم الأزلي ، ولا يحتاج فيه الى تحقق وجود الموضوع خارجاً ، كما في المرأة المستصحب عدم كونها قرشية بالعدم الأزلي السابق على وجودها في الخارج ، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم استناده الى الطاهر ، لأنه لا أثر له إلا بالملزمة العقلية ، لأن موضوعه هو الاستناد الى النجس الملازم عقلاً لعدم استناده الى الطاهر ، وهو من الأصل المثبت الذي تحقق عدم حجتيته . ولو سلم فيتساقطان بالمعارضة ويرجع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها .

### التغير بالداخل والخارج

(١) تقدم ان التغير إنما يوجب نجاسة الماء اذا كان حاصلًا عما من



ما إذا كان تمامها خارج الماء .

﴿مسألة ١٦﴾ إذا شك في التغير وعدمه ، أو في كونه للمجاورة

شأنه تنجيس الماء القليل . ومن الظاهر انه لا يتنجس القليل إلا بملاقاة النجس معه لا بالأعم منه ومن المجاورة ، فالملاقاة وحدها كافية في تنجس القليل . واما في الكثير فيحتاج في الحكم بنجاسته الى غلبة النجاسة عليه وتغير أحد أوصافه ، ولا تكفي الملاقاة وحدها . ومن هنا قد ذكرنا انه لا يصح التمسك باطلاق صحيحة ابن بزيع للتنجس بالمجاورة باعتبار ان ( الشيء ) المذكور فيها أعم من أن يكون ملائقاً للماء أو مجاوراً له فيما اذا أوجب تغيره . وبالجملة : لا بد من استناد التغير الى الملاقاة محضاً ، فاذا وقع بعض الميتة في الماء وبعضها الآخر خارج الماء ، وتغير بالمجموع لا يمكن الحكم بالنجاسة لعدم شمول الدليل له ، وإلا لزم الحكم بها في صورة التغير بالمجاورة أيضاً لصدق التغير بالنجاسة ولكن قد عرفت عدم صحته ، وان المعتبر إنما هو صدق التغير بملاقاة النجس ومن هنا يعلم عدم وجود اطلاق لنصوص الباب كما توهم ، لأن موضوعها الملاقاة كما عرفت .

واما توهم ان الغالب في الجيفة التي تكون في الماء بروز بعضها فاذا حكم فيها بالنجاسة مع استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج فلا بد من الحكم بها في المقام ، لعدم الفرق بينهما في نظر العرف ( فمدفع ) : بأن بعضها وان كان بارزاً خارج الماء إلا ان التغير مستند الى الجزء الداخل في الماء الملاقى له لا الى المجموع ، فلا وجه لتفصيل المصنف بين التغير بالمجاورة وبين التغير بمجموع الداخل والخارج .

أو بالملاقاة ، أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بالنجاسة (١) .  
 ﴿ مسألة ١٧ ﴾ إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فاحمر  
 بالمجموع لم يحكم بنجاسته (٢) .

### التغير بالخارج دون الداخل

إذا لاقى الماء بعض جسد الميتة مما لا يغيره وتغير بالبعوض الآخر - كما إذا  
 وقعت جيفة بجنب الماء ووقع شعرها أو صوفها فيه ، وتغير بريح الجيفة الخارجة  
 من الماء - لا يحكم عليه بالنجاسة ، لأن الملاقى للماء لم يكن مغيراً له ، وما أوجب  
 تغيره لم يكن ملاقياً معه . وقد عرفت لزوم استناد التغير إلى ملاقاته النجس .  
 (١) لأن المرجع في جميع الفروض الثلاثة الاصل . وهو اصالته عدم  
 التغير في الاول . واصله عدم الملاقاة مع النجس في الثاني . واصله عدم التغير  
 بالنجاسة في الثالث . والفرض الاخير هو ما تقدم في (مسألة ١٤) . ومعه  
 لا مجال للاصل الحكمي لحكومة الاصل الموضوعي عليه ، كما تقدم . وموضوع  
 الحكم في المقام هو الماء المتغير بملاقاة النجس ، فهو مركب من قيود ثلاثة ،  
 فإذا شك في قيد من قيوده يكون مقتضى الاصل عدمه .

### التغير بالنجس والظاهر

(٢) إذا تغير الماء بالمجموع من الظاهر والنجس ففيه صورتان :  
 الاولى : أن يكون النجس وحده كافياً في التغير لو انفرد عن الظاهر ،  
 ولو بمرتبة ضعيفة ، إلا أنه مع ذلك انضم إليه الظاهر ، فتغير بالمجموع على نحو  
 أشد كما في مثال المتن . وفيها يحكم بالنجاسة ، لصحة استناد التغير إلى النجس  
 وإن لم يكن محسوساً ، لأن المانع إنما يمنع عن الرؤية والحس لا عن تغير الماء



﴿ مسألة ١٨ ﴾ الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالسكر أو الجاري لم يطهر . نعم الجاري والنابع إذا زال تغيره بنفسه طهر ، لاتصاله بالمادة . وكذا البعض من الخوض إذا كان الباقي بقدر السكر كما مر (١) .

بالنجس كما تقدم في (مسألة ٩) . وقد تقدم أيضاً توهم اجتماع المثلين حينئذ مع جوابه .

الثانية : أن لا يكون النجس وحده كافياً في ذلك . بل المجموع المركب منه ومن الطاهر كان مؤثراً في تغير الماء بحيث كان كل منهما جزء العلة . وفيها يحكم بالطهارة ، لعدم استناد التغير الى النجس وحده . نعم لو كان غير النجس دخيلاً في حصول التغير بالنجس حكم بنجاسته ، لاستناد الاثر الى المقتضي وان انيط تأثيره بوجود الشرط . وظاهر المصنف ارادة الصورة الثانية ، لحكمه بالطهارة ، ويحتمل ارادة الاولى أيضاً بدعوى ان التغير فيها تقديري لا حسي ، وهو لا يكفي في الحكم بالنجاسة ، كما تقدم تفصيله في (مسألة ٩) .

### زوال التغير

(١) اذا زال تغير الماء بنفسه لا بالمزج مع الكثير سواء أ كان بعلاج أم بغيره كتصفيق الريح وأشعة الشمس ونحو ذلك لم يطهر من غير اتصاله بالسكر أو الجاري وان كان كثيراً ، فالمراد من قوله : ( بنفسه ) ما يقابل الاتصال بالسكر أو الجاري . والكلام تارة في الماء القليل واخرى في الكثير . أما القليل : فقد يستند في الحكم بنجاسته الى الاجماع ، فان تم وإلا فيشترك مع الكثير في وجه الحكم بالنجاسة من الاستصحاب والأخبار . وأما الكثير : فيقع الكلام فيه في مقامين ( الأول ) فيما يقتضيه

الاصل العملي و ( الثاني ) فيما هو مقتضى الدليل الاجتهادي من حيث دلالة  
على الطهارة أو النجاسة .

أما المقام الأول : فالمعروف فيه هو التمسك باستصحاب النجاسة .  
ولا يرد عليه الاشكال بتعدد الموضوع بتوهم أن المحكوم بالنجاسة سابقاً  
هو الماء المتغير ، وما يشك في بقاء النجاسة له غير المتغير ، لاندفاعه بأن  
الموضوع في نظر العرف هو الماء . والتغير من حالاته ، وإنما الشك من جهة ان  
التغير هل هو علة للنجاسة حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط ، كما حقق في محله .  
نعم يرد عليه ما ذكرناه في مباحثنا الاصولية من الاشكال على الاستصحاب  
في الشبهات الحكمية من جهة معارضته دائماً باستصحاب عدم الجعل أزلاً  
بالنسبة الى الزمان المشكوك فيه . ففي المقام يكون استصحاب النجاسة الى ما بعد  
زوال التغير معارضاً باستصحاب عدمها في هذا الحال ، فالمرجع بعد التساقط  
بالمعارضة قاعدة الطهارة .

وأما المقام الثاني : فقد يستدل فيه على طهارة الماء بعد زوال تغيره -- وقد  
حكى القول بها عن بعض -- (\*) بوجوه ، الاول : ما روي عن النبي - ص - اذا بلغ  
الماء قدر كرم لم يحمل خبثاً ( المستدرك ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٦ ) .

بدعوى دلالتها على ان بلوغ الماء كراً لا يجتمع مع حمله الخبث ، وهو  
عام يشمل الدفع والرفع ، خرج منه حال التغير بالنص ، فيبقى ما بعد زواله تحت  
العموم بناء على ماهو التحقيق من لزوم الرجوع الى عموم العام لا استصحاب

( ٥ ) كما في الجواهر انه لم ينزل عن أحد الخلاف في عدم الطهارة إلا عن يحيى  
ابن سعيد في الجامع ، وعن العلامة في نهاية الأحكام انه تردد في حصول الطهارة  
بزوال التغير من قبل نفسه خاصة ، وفي المنتهى نقل الخلاف فيه عن الشافعي وأحمد ،  
ولم ينسبه لأحد من أصحابنا ص ١٦٦ ج ١ الطبعة السادسة .



حكم المخصص فيما اذا لم يكن للدليل التخصيص اطلاق يشمل ما بعد زمان التخصيص . وفيه أولاً : ضعف السند (\*) وثانياً : قصور الدلالة ، لأن الظاهر من قوله - ص - لم يحمل خبثاً دفع النجاسة لا الأعم منه ومن الرفع ، فيكون مفاده مفاد بقية الروايات الدالة على عدم تنجس الكر بملاقة النجس ، كقوله - ع - في عدة روايات : اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ) .

الثاني : قوله - ع - في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ( ص ٦٠ ) ( حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ) بناء على كون ( حتى ) تعليلاً للنزح لا انه غاية لاستمراره ، فيدل على ان مجرد زوال التغير كاف في طهارة الماء ، لأن المعنى أنه ينزح لكي يذهب ريح الماء ويطيب طعمه فيظهر بذلك .

وفيه : ان الاستدلال به ينتهي على أمرين ممنوعين ( الاول ) : كون ( حتى ) تعليلية نظير قولك : ( أسلم حتى تدخل الجنة : ولازم غريمك حتى يوافيك ) مع أن ظاهره انه لبيان الغاية كما في قولك ( سمر حتى تدخل

(\*) لأنها لم ينقل في كتب الحديث عن الأئمة عليهم السلام ، وإنما رواها ابن ادريس في السرائر مرسل عن النبي - ص - وكذلك المرتضى والشيخ في الخلاف على ما حكى عنهم . والمرسل لا يكون حجة ، فدعوى ابن ادريس انها تجمع عليها بين المخالف والمؤلف ظاهرة المنع ، كدعوى صاحب الجواهر من ان إرساله لا يمنع عن العمل بها ، لأنه رواها من لا يطعن في روايته كالمرتضى والشيخ مع عملها بها مع ان المرتضى لا يعمل بأخبار الآحاد . بل ادعى انجبارها بنقل ابن ادريس لإجماع الأصحاب على طهارة القليل باتمامه كراً مع استدلاله بهذه الرواية على الطهارة أيضاً . وجه الضعف ان جلالة شأن المرسل لا يخرج الرواية عن الارسال بالنسبة لينا وان عمل به المرسل مع عدم إحراز عملها بها . واما الانجبار بمجرد نقل الاجماع على ما دل عليه الرواية فأظهر منعا ، لعدم ثبوت استناد المجمعين اليها أولاً ، وعدم الانجبار بعملهم ثانياً ، كما مر رأياً .

(الكوفة) فلو أمكن في الكلام ذلك وجب الحمل عليه إلا أن تقوم قرينة على الخلاف ، كما في الامثلة ، فلا موجب لصرفه عن ظهوره . وبما ان النزح مقدمة إعدادية للحكم بالطهارة ولم يعلم مقداره وانه عشرة دلاء أو عشرين أو أكثر فبين الامام - ع - ان حده زوال التغير . هذا مضافا الى استلزامه رجوع التعليل بقوله : ( لأن له مادة ) الى أمر عرفي خارج عن وظيفة الشارع ، وهو ترتب زوال التغير على النزح لا إلى طهارته ، كما تقدم استظهاره ( الثاني ) : عموم التعليل كي يشمل ماء البئر وغيره ومنه المقام . مع ان الظاهر من اللام في قوله - ع - ( حتى يذهب الريح ) انه للعهد ، فيكون اشارة الى ماء البئر ، كما أن مرجع الضمير في قوله - ع - ( ويطيب طعمه ) أيضاً ذلك ، فيحتمل خصوصية المورد ، فلا عموم في التعليل . وعليه لا يمكن التعدي إلا الى مثل البئر مما له مادة كالجاري ولو سلم كون ( حتى ) تعليلية . ولو منع عن الظهور فيما ذكرناه فلا أقل من الاجمال .

الثالث : دلالة الاخبار على دوران النجاسة مدار التغير حدوداً وبقاء ، فإذا زال التغير ارتفع الحكم بالنجاسة ، كما هو شأن كل عنوان اخذ موضوعاً للحكم ، كجواز الاقتداء بالعدل والتقليد للمجتهد .

وفيه : انه لا دلالة للاخبار إلا على حدوث النجاسة بحدوث التغير في الماء ولا دلالة فيها على الدوران المذكور ، كما لا يخفى على من راجعها . بل ربما يستظهر منها بقاء النجاسة حتى بعد زوال التغير . فتحصل مما ذكرناه انه لا يتم شيء من أدلة القول بالطهارة . والاقوى هو القول بالنجاسة ، كما هو المشهور ، ويدل عليه اطلاق الاخبار الناهية عن الوضوء والشرب عن الماء اذا تغير ، كقوله - ع - في صحيحة حريز : ( اذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توصاً منه ولا تشرب . تقدمت ص ٦٠ ) فان الموضوع فيه نفس الماء ،



## فصل

الماء الجاري وهو النابع السائل على وجه الأرض ، فوقها ،  
أو تحتها ، كالقنوات (١) .

وحكم عليه بالنجاسة بشرط حدوث التغير فيه ، ومقتضى إطلاقه شمول الحكم  
لما بعد التغير أيضاً ، وليس الموضوع فيه الماء المتغير حتى يشكل بانتفائه عند  
زوال قيده ، فتكون هذه الروايات نظير ما دل على عدم جواز شرب الماء اذا  
لاقاه البول ، فإنه يشمل باطلاقه لما بعد الملاقاة . بل يمكن استفادة الاطلاق مما  
دل على الحكم الوضعي - أي النجاسة - كقوله - ع - في صحيحة ابن بزيع :  
( إلا أن يتغير ) لدلالته على الحكم بنجاسة الماء بمجرد حدوث التغير . ولونوقش  
في ذلك فيكفيينا إطلاق ما دل على الحكم التكليفي .

## فصل في الماء الجاري

(١) نتسكّم في الماء الجاري في مقامين ، الأول في موضوعه ، والثاني  
في حكمه .

أما المقام الأول : اعتبر المشهور في الماء الجاري الذي هو موضوع  
لأحكام خاصة أمرين : ( النبع والسيلان ) وهو المنسوب الى الفهم العرفي  
من لفظ ( الماء الجاري ) . والنسبة بين الأمرين العموم من وجه كما  
هو واضح .

وذهب بعضهم الى كفاية مجرد السيلان والجري على الارض نظراً الى  
صحة إطلاق الماء الجاري على المياه الجارية من ذوبان الثلوج من فوق الجبال ،  
كما عن ابن أبي عقيل .

وأورد عليه بمنع الصدق عرفاً ، لأن الكلام في مفهوم الماء الجاري الذي هو قسم خاص من أقسام المياه ، وله أحكام خاصة ، دون لفظ الجاري لغة ، وإلا فيصدق الجاري على الماء المنصب من الابريق ونحوه ، ولم يتوهم أحد صدق الماء الجاري عليه . بل وكذلك الجاري من ذوبان الثلج اذا كان قليلاً ، فإنه ينصرف عنه الاطلاق جزماً . بل عن جامع المقاصد : ان الجاري لا عن نبع من أقسام الراكد يعتبر فيه السكرية اتفاقاً من عدا ابن أبي عقيل .

أقول : ان كان مراد ابن أبي عقيل دعوى صدق الماء الجاري على مطلق ما يجري على وجه الارض حتى مثل ماء الابريق المنصب على الارض ففيه منع ظاهر . وان كان مراده صدقه على ما يكون الجريان الفعلي وصفاً لازماً له عرفاً - أي ما يكون جارياً بالفعل بحسب طبيعته - كما في الأنهر الجارية من العيون أو من ذوبان الثلوج فلا محيص عن الالتزام به ، لأن منع صدق الماء الجاري على الأنهر الجارية من ذوبان الثلوج التي على الجبال مكابرة محضة ، وموجب لخروج أكثر أفراد الماء الجاري عن مفهومه ، لما عن أهل الخبرة من ان أكثر أنهر العالم يتشكل من ذوبان الثلوج ، فلا وجه لاعتبار النبع من الأرض في مفهوم الماء الجاري ، فيصدق هذا المفهوم على مطلق ماله مادة طبيعية سواء أ كانت العيون أو الثلوج أو غيرها كالنهر الجاري من البحر ، فان البحر مادة له عرفاً وان كان هو راكداً ، ومحكوماً بحكمه . نعم الماء الجاري من الثلج القليل بحيث لا يصدق عليه انه ذو مادة لا يكون من مصاديق هذا المفهوم ، فلا ينبغي النقض به ، ونحوه مياه السيول لعدم الدوام في مادتها ، كما انه لا يصدق على ماله مادة جعلية ، كماء الحمام وماء الانابيب المتعارفة في عصرنا اذا لم يكن متصلاً بالنهر وكان متصلاً بمحياض الماء فقط . نعم يثبت حكم الجاري للماء القليل المتصل بالسكر من حيث عدم انفعاله بملاقاة النجس بتعبد شرعي ، لورود النص بذلك في ماء الحمام .



لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير (١) سواء كان كراً أو أقل .

بل يدل عليه عموم التعليل في صحيحة ابن زبيع الواردة في ماء البئر بقوله --ع-- ( لان له مادة ) فإنه يشمل مطلق المياه القليلة المتصلة بالمادة ولو غير ماء الحمام . وذهب بعضهم الى كفاية مجرد النبع في صدق الماء الجاري بلا اعتبار السيلان ، كما عن الشهيد الثاني ( قد ه ) في المسالك . فإنه قال : المراد بالجاري النابع غير البئر سواء جرى أم لا وإطلاق الجريان عليه مطلقاً تغليب أو حقيقة عرفية . ( وفيه ) ان الظاهر من الجاري عرفاً هو الجارى بالفعل لا مافيه اقتضاء الجريان وإن لم يجر بالفعل لعلو أطرافه ، كما في العيون ، فالعرف العام لا يساعد على ذلك ، وعرف الفقهاء غير ثابت . بل ثبت عدمه ، لتصريح كثير منهم باعتبار الجريان الفعلي . فان أراد ( قد ه ) من التعميم إلحاق العيون الواقعة بالجاري حكماً من حيث عدم انفعال قليله لاتصاله بالمادة فلا بأس ، إلا انه لا يدخل بذلك في موضوع الماء الجاري بحيث يثبت له ما يثبت للجاري من الاحكام ، كعدم اعتبار التعدد في الثوب المتنجس بالبول إذا غسل في الجاري كما في صحيح محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله --ع-- عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : اغسله في المرنج مرتين ، فان غسلته في ماء جار مرة واحدة ( الوسائل ب ٢ من أبواب النجاسات ح ١ ) .

فالمتحصل : ان الظاهر من لفظ الماء الجاري في العرف الثابت به اللغة هو الماء السائل عن مادة طبيعية سواء سال فوق الارض أو تحتها ، كالقنوات والآبار الجارية . وأما اعتبار الفوران وعدمه بحيث يكتفي الرشح فيأتي الكلام فيه عند تعرض المصنف له ، هذا تمام الكلام في المقام الاول ، ويأتي الكلام في المقام الثاني .

(١) ذكرنا ان المقام الثاني الذي نبحث فيه هو في بيان حكم الماء

الجاري . فنقول : لا خلاف في تنجس الماء الجاري اذا تغير بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة ( الطعم والريح واللون ) لدلالة الروايات الكثيرة على ذلك ، كما انه لا خلاف في عدم تنجسه بملاقاة النجس اذا كان كراً . وإنما الخلاف في تنجسه بالملاقاة اذا كان أقل من السكر . والمشهور . بل ادعى الاجماع في كلمات جملة من الاعلام . على عدم اشتراط السكرية ، ولم يصرح بالخلاف إلا العلامة في بعض كتبه ، وتبعه الشهيد الثاني في المسالك ، ونسب الى بعض قدماء الاصحاب أيضاً ، وان كان في النسبة نظر . وكيف كان فالصحيح ماذهب اليه المشهور ، لدلالة جملة من الروايات واستفاضة نقل الاجماع عليه .

والسكلام فيها يقع من جهتين ( الاولى ) : في دلالتها على عدم اشتراط السكرية ( الثانية ) : في معارضتها على تقدير الدلالة بما دل على انفعال الماء القليل الذي هو حجة العلامة ( قدّه ) ، فإن النسبة بين الطرفين العموم من وجه لأن مفهوم قوله - ع - في صحيح ابن مسلم : اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء . ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ) .

هو تنجس الماء اذا كان أقل من السكر وان كان جارياً ، ولو نوقش في مفهوم مثل هذه الرواية فلا اشكال في دلالة بقية الروايات على اعتبار السكرية في عدم الانفعال ، كصحيح اسماعيل بن جابر قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ فقال : كر . . . ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) .

فانه في مقام بيان تحديد الماء الذي لا ينفعل بالنجس ، وبين - ع - انه كر من الماء ، فلاقل من السكر خارج عن الحد وان كان جارياً .

أما الجهة الاولى : ففي دلالة الروايات على عدم اشتراط السكرية في الجاري . وهي على طوائف :



منها : الروايات الواردة في البول في الماء الجاري . وهي على قسمين ( احدهما ) ما سئل فيه عن حكم الماء الجاري الذي يبال فيه ( ثانيهما ) ما سئل فيه عن حكم البول في الجاري .

أما الاول : وهو العمدة في الاستدلال كما عن المحقق الهمداني ( قدس ) فيكرواية سماءة قال : سألته عن الماء الجاري يبال فيه ؟ قال : لا بأس به ( الوسائل ب ٥ من ابواب الماء المطلق ح ٤ ) .

فان السؤال فيها انما هو عن حكم الماء الجاري الذي يبال فيه . ومن الظاهر ان المراد من نفي البأس بالماء حيثئذ هو جواز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة من الشرب والوضوء والغسل ونحو ذلك ، وإلا فلا يتوهم محذور آخر في الماء كي يسئل عنه ، واطلاقها يشمل الجاري القليل .

وتوهم انصراف الماء الجاري الى ما يكون كراً أو أكثر ، لقلة مادون السكر ( مندفع ) : بانه لو سلم فهو انصراف بدوي نشأ من غلبة الفرد الخارجي وإلا فالجاري القليل كثير في نفسه . بل لعل أغلب العيون الجارية في القرى والصحارى لا تبلغ السكر ، لصرفها في المزارع والشرب ونحو ذلك . والانصاف انها جملة (\*) لا دلالة لها على المطلوب ، لاحتمال أن يكون السؤال فيها عن المحمول لا الموضوع ، لان الضمير في قوله - ع - : ( لا بأس به )

( هـ ) لا يخفى ان مقتضى كون الجملة بعد النكرة صفة ، وان المعروف بلام الجنس في حكم النكرة هو ظهور الكلام في السؤال عن الموضوع ، فان قول السائل ( يبال فيه ) جملة واقعة بعد المعروف بلام الجنس أي ( الماء الجاري ) فكأنه قال : سألته عن الماء الجاري الذي يبال فيه . والنقض بالموارد المذكورة غير وارد ، لعدم معنى محصل للسؤال فيها عن الموضوع وهو قرينة على صرف السؤال الى المحمول هذا . ولكن مع ذلك لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية لمناقشة في سندها فراجع .

يحتمل رجوعه الى البول في الماء المدلول عليه بقوله : ( يبال فيه ) كما يحتمل رجوعه الى الماء ، فكما يصح السؤال بهذه العبارة عن الماء الجاري اذا وقع فيه البول من حيث طهارته ونجاسته كذلك يصح أن يكون عن البول فيه من حيث الكراهة وعدمها . وقد وقع هذا التعبير في كثير من الروايات مع إرادة السؤال عن المحمول ، كما في رواية الحلبي عن أبي عبد الله - ع - عن الرجل يغتسل بغير ازار ؟ قال : لا بأس به ( الوسائل ب ١١ من أبواب آداب الحمام ح ١ ) فان السؤال فيها إنما هو عن المحمول أي الغسل بغير ازار سواء كان المغتسل رجلاً أم امرأة ، لا خصوص الرجل . ونحوها السؤال في بعض الروايات عن الرجل يصلي النافلة عن جلوس . فان السؤال فيه أيضاً عن المحمول ، والصلاة عن جلوس ، لا عن الرجل بخصوصه . هذا مع ان الظاهر ان المرتكز في ذهن السائل هو المنع عن البول في الماء كما هو المستفاد من القسم الثاني ، فسأل عن حكم البول في خصوص الجاري ، لاحتمال الفرق بينه وبين الراكد ، فلو كان مراد السائل السؤال عن حال نفس الماء كان الأنسب التعبير بقوله : سألته عن الماء الجاري يقع فيه البول مثلاً .

واما القسم الثاني : وهو ماسئل فيه عن البول في الماء الجاري فكصححة الفضيل عن أبي عبد الله - ع - قال : لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري ، وكره أن يبول في الماء الراكد ( الوسائل ب ٥ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) . ورواية عنبسة بن مصعب قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الرجل يبول في الماء الجاري ؟ قال : لا بأس به اذا كان الماء جارياً ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٢ ) .

ونحوها غيرها . واستدل بها على المطلب بدعوى انه لو كان ملاقة الجاري القليل للبول سبباً لتنجسه لكان على الامام - ع - التنبيه عليه ، فمقتضى



اطلاق الدلالة الالتزامية عدم انفعال الجاري بالبول فيه ، وان كان أقل من الكر ( وفيه ) منع الدلالة ، لأنها ليست في مقام البيان من جهة انفعال الجاري بالنجاسة وعده . بل في مقام بيان حكم البول في الجاري من حيث الكراهة وعدمها ، فلا تعارض ما دل على اشتراط الكرية في اعتصام الماء .

و ( منها ) : صحيحة محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : إغسله في المكن مرتين ، فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ( الوسائل ب ٢ من أبواب النجاسات ح ١ ) ( \* ) .

والاستدلال بها من وجهين اشار اليهما المحقق الهمداني في مصباح الفقيه ( \*\* ) .

( الأول ) : ما تقدم في تقريب الاستدلال بالقسم الثاني من الطائفة الاولى من أنه لو كان ملاقة النجس للجاري القليل سبباً لتنجسه لكان على الامام - ع - التنبيه عليه ويثبتني هذا الوجه على عدم اعتبار ورود الماء القليل في تطهير الثوب المغسول به ، وانه يكفي في طهارته مجرد الغسل ، وان ورد الثوب على الماء . وعليه لو كان الجاري القليل متنجساً بالثوب - وان طهر الثوب به ، لعدم المناقاة بين نجاسة الغسالة وطهارة المغسول - لزمه البيان .

ويرده : أيضاً ما ذكرناه من انها ليست في مقام بيان تنجس الماء وعدمه بغسل المتنجس فيه ، لأن السؤال فيها انما هو عن كيفية تطهير الثوب المتنجس بالبول ، فاجاب - ع - بالفرق بين الجاري والراكد ، وانه لا يعتبر التعدد في الأول ويعتبر في الثاني ، فالسؤال والجواب ناظران الى كيفية التطهير فقط . ومن هنا لم يبين الامام - ع - نجاسة المكن المغسول فيه الثوب اذا كان أقل من

( \* ) عن الجوهري المكن : الاجانة التي تغسل فيها الثياب .

السكر مع انه يتنجس بالملاقاة قطعاً .

( الوجه الثاني ) : ان الصحيحة قد دلت على طهارة الثوب المتنجس الوارد على الجاري الصادق على السكر وما دونه للتعبير بكلمة ( في ) دون ( الباء ) في قوله - ع - : « فان غسلته في ماء جار » فلو كانت السكرية معتبرة في طهارة المغسول فيه لزم التقييد بها ، لعدم طهارة الثوب إلا مع هذا الشرط بناء على اعتبار الورود فيما اذا كان الغسل بالماء القليل ، فتدل الصحيحة بهذا التقريب على عدم اعتبار السكرية في الجاري مطابقة .

ويرده : أولاً : ابتناؤه على ما ذكر من اعتبار ورود الماء القليل على المتنجس . وهو أول الكلام ، إذ لنا منع المبني ، كما هو مقتضى صدر الصحيحة الدال على طهارة الثوب المغسول في المكن مرتين مع انه أقل من السكر . نعم نلتزم بالمبني المذكور في خصوص ماورد النص فيه بصب الماء عليه ، كما سيأتي تفصيله في بحث المطهرات انشاء الله تعالى . وعليه فلنا ان نلتزم بطهارة الثوب النجس الوارد على الجاري القليل مع تنجس الجاري به ، إذ لا منافاة بين طهارة المغسول ونجاسة الغسالة . وثانياً : انا لو سلمنا كلية المبني فلا مانع من الالتزام بتخصيصها بهذه الصحيحة في خصوص الجاري فنلتزم باعتبار ورود القليل على النجس إلا في الجاري ، فلا تدل على عدم انفعاله وان دلت على طهارة الثوب المغسول فيه ، لما أشرنا اليه من عدم المناقاة بين نجاسة الغسالة وطهارة المغسول . هذا كله مع امكان المنع عن شمول الجاري في الصحيحة للجاري القليل ، لقلة بل ندرته في بلاد السائل ، فلا يبعد دعوى انصرافه عن ذلك .

و ( منها ) : ما تدل على عدم نجاسة الجاري بما هو جار بحيث لو اشترط

فيه السكرية لم يكن لتعليق عدم النجاسة على الجاري معنى محصلاً .

كمسألة الراوندي عن علي - ع - الماء الجاري لا ينجسه شيء ( مستدرك



الوسائل ب ٥ من أبواب الماء المطلق ح ١) .

وماعن الفقه الرضوي : اعلموا رحمكم الله ان كل ماء جار لا ينجسه شيء .

( مستدرك الوسائل ب ٤ من الابواب المتقدمة ح ٦ ) .

ورواية دعائم الاسلام عن علي - ع - في الماء الجاري يمر بالجيف والمذرة

والدم يتوضأ منه ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه

وربحه ( مستدرك الوسائل ب ٣ من الابواب المنقدمة ح ١ )

وهذه الروايات وان كانت ظاهرة الدلالة على المطلوب ، لشمول اطلاقها

للجاري القليل . ولكن جميعها ضعيفة السند لا يمكن الاعتماد على شيء منها .

أما الاولى فرسالة . وأما الفقه الرضوي ودعائم الاسلام فقد حققنا حالهما في

بحث المكاسب ، وذكرنا هناك انه لم يعلم ان الفقه الرضوي روايات . بل

ظاهره انه فتوى مستنبطة من الروايات ، ولو سلم فهي مراسيل . واما دعائم

الاسلام فمؤلفه ولو سلم انه جليل القدر إلا انه ارسل روايات كتابه .

و ( منها ) : صحيحة داود قال : قلت لأبي عبد الله - ع - ماتقول في

ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري ( الوسائل ب ٧ من أبواب الماء

المطلق ح ١ ) .

بتقريب ان الظاهر منها هو ان المسئول عنه حكم المياه القليلة الموجودة

في الحياض الصغار المتصلة بالمادة ، وهي الخزانة ، فإنه يتوهم تنجسها بملاقة

النجس خصوصاً في تلك الاعصار ، لدخول اليهود والنصارى والنواصب في

حمامات المسلمين ، وكانوا يغتسلون من تلك الحياض ، كما ورد ذلك في بقية

روايات الحمام فقال - ع - « هو بمنزلة الجاري » فكما ان الجاري لا ينفل

بملاقة النجس ، لاتصاله بالمادة ، كذلك ماء الحمام ، لأنه متصل بالمادة أيضاً ،

فيستدل باطلاق المنزل عليه على عدم انفعاله ولو كان أقل من الكر . هذا

ولكن الظاهر ان منشأ السؤال عن حكم ماء الحمام هو توهم عدم وحدة مياه الحياض الصغار مع الماء الموجود في الخزانة ، لعدم كفاية الاتصال بانبوب ونحوه بينهما في صدق الوحدة بنظر العرف فيتوهم تنجس الماء الموجود فيها ، لأنه قليل يلاقي النجس مع انفصاله عن الخزن عرفاً فقال - ع - دفعاً لهذا التوهم : « هو بمنزلة الجاري » أي في أن بعضه عاصم للبعض الآخر ، فكما أن ملاقة النجس للجزء السافل من الجاري لا يوجب نجاسته ، لا اتصاله بالجزء العالي ، فكذلك ماء الحمام ، لا اعتصامه بماء الخزن المتصل به والمتحد معه تبعداً ، فهذا المقدار من الاتصال في ماء الحمام كاف في عدم انفعاله بنظر الشرع وان لم يساعد عليه العرف ، فالرواية ناظرة سؤالاً وجواباً الى حيثية وحدة المائتين وعدمها فقط ، وانه يعتصم الماء بالوحدة التعبدية . واما ان هذه العصمة هل تكون مشروطة بالسكينة أم لا فليست الرواية في مقام بيانها كي يستدل باطلاقها . فكأنه قال - ع - ماء الحمام بمنزلة الجاري في اعتصام بعضه ببعضه ، فتكون وزان الصحيحة وزان رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله - ع - قال : قلت له اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب ، والصبي ، واليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ؟ فقال - ع - ان ماء الحمام كماه النهر يطهر بعضه بعضاً ( الوسائل ب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٧ ) .

فإنها صريحة في مطهريّة بعض الماء الموجود في النهر للبعض الآخر بمعنى المنع عن الانفعال لا زوال النجاسة كما في قوله تعالى « ويطهركم تطهيرا » فليس في الروايتين دلالة على عدم اعتبار السكينة في الجاري فلا بد في اثباته من دليل خارج .

و ( منها ) : صحيحة ابن بزيع المتقدمة (\*) وهي أحسن ما يستدل به



على عدم اشتراط السكرية في الجاري ، إذ قد عرفت الخدشة في الروايات المتقدمة سنداً أو دلالة ، وهذه ظاهرة الدلالة وقوية السند . ويمكن تقريب الاستدلال بها على كل من احتمالي رجوع التعليل الى الذيل أو الصدر .

أما الأول فبوجهين ( أحدهما ) الملازمة القطعية بين عليّة المادة لرفع النجاسة عن الماء وعليّتها لدفعها عنه ، لأن دفع الشيء أهون من رفعه حسب الارتكاز ، فإذا دلت الصحيحة على ان علة ارتفاع النجاسة عن ماء البئر بعد زوال تغيره هي المادة - كما هو مقتضى رجوع التعليل الى الذيل على ما استظهرناه - تدل بالأولية على عليّتها لدفعها عنه . وبما أن اطلاق ماء البئر يشمل مادون السكر وان مقتضى عموم التعليل التعدي الى غير مادة البئر - كإدانة العين والجاري - تدل الصحيحة على عدم تنجس مطلق المياه اذا كان لها مادة نبعية ، ومنها الجاري وان كان أقل من السكر .

( ثانيها ) : هو أنه لو سلمنا عدم دلالة الصحيحة على دفع النجاسة بالاولوية فلا إشكال في دلالتها على رفعها عند زوال التغير ، لأجل الاتصال بالمادة سواء كان ماء البئر كراً أم أقل . وعليه فالحكم بنجاسته بالملاقاة آناً في فرض القسلة ثم ارتفاعها عنه للاتصال بالمادة لغو محض لا يليق صدوره بالحكم . توضيحه : ان ماء البئر إما كراً أو أواقل . وعلى الاول لا يتنجس بالملاقاة للسكرية ، فلا مجال لتعليل طهارته بالمادة ، لعدم انفعال السكر وإن لم يكن متصلاً بها . وعلى الثاني فلا يخلو الحال فيه من أحد أمور ثلاثة . إما الحكم بعدم تنجسه بالملاقاة لاتصاله بالمادة ، وهو المطلوب . وإما الحكم ببقائه على النجاسة مع إتصاله بالمادة ، وهذا منافي لصريح الرواية في عليّة المادة لرفع النجاسة الحاصلة بالتغير ، فكيف بالحاصلة بالملاقاة ، إذ لا يمكن الالتزام برفع الاولى دون الثانية . وإما الحكم بارتفاع النجاسة بعد حصولها آناً ، وهذا لغو ، لعدم فائدة في الحكم بنجاسة الماء آناً ما تم

الحكم بارتفاعها في الآن الثاني ، فلا مناص عن الالتزام بعدم انفعال البئر القليل بالملاقاة صونا للكلام عن اللغوية ويتعدى عنه الى الجاري لعموم التعليل .  
وأما الثاني : وهو دلالة الصحيحة على عدم اشتراط الكرية بناء على رجوع التعليل الى المصدر فواضح ، لان المراد من الوسعة كما قدمنا هو عدم انفعاله بوقوع النجس فيه . واذا علل ذلك ( بان له مادة ) يتعدى منه الى غيره مما له مادة ، كالجاري ، ومقتضى الاطلاق شموله للكثير والقليل . فلم تحصل من الصحيحة عدم اشتراط الكرية في مطلق ماله مادة ومنه الجاري . هذا تمام الكلام في الجهة الاولى .

وأما الجهة الثانية : وهي معارضة الصحيحة بما دل على انفعال الماء القليل من الاخبار الدالة على اشتراط الكرية مفهوما أو منطوقا فلا اشكال في تقدم الصحيحة عليها تقدم النص على الظاهر والخاص على العام ، لان التعليل بمنزلة النص على وجود سبب آخر للاعتصام ، فيرفع اليد عن ظهور اخبار الكر في السببية المنحصرة بصريح التعليل ، فيكون هناك سببان لعدم انفعال الماء - الكرية والمادة - وعليه فلا تصل النوبة الى ملاحظة النسبة بين الطرفين وانها عموم من وجه فيتمارضان في القليل الذي له مادة وبعد التساقط يرجع الى عموم النبوي (خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء ... الخ) الدال على اعتصام الماء مطلقا ، أو الى اصابة الطهارة بناء على ضعف سنده - كما تقدم - لما عرفت من لزوم تخصيص تلك الروايات بالصحيحة . . هذا مع أنه لو قطعنا النظر عن التعليل المذكور ، ولا حظنا النسبة بين صدر الصحيحة وتلك الاخبار لزمنا تقديمها عليها في مورد المعارضة وهو البئر القليل وإن كانت النسبة عموما من وجه ، لاستلزام العكس الغاء عنوان البئر ، وهو أحد مرجحات العامين من وجه - كما ذكرنا في مباحث العتادل والترجيح - توضيحه : ان العامين من وجه قد يكونان على نحو لا يلزم



من ترجيح أحدهما على الآخر لغوية العنوان المعلق عليه الحكم في الدليل المرجوح لتخصيصه بغير مورد المعارضة - كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق - ففي مورد المعارضة - وهو العالم الفاسق - لو قدم دليل الوجوب بقي تحت دليل الحرمة الجاهل الفاسق ، كما أنه لو قدم دليل الحرمة بقي تحت دليل الوجوب العالم العادل ، ولا محذور في الالتزام بكل منهما ، وبما أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر فلا بد من الرجوع الى المرجحات السندية . وقد يكونان على نحو يلزم من ترجيح أحدهما على الآخر لغوية العنوان في المرجوح لبقائه بلا مورد - كما في إغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه . ولا بأس بخبر الطائر وبوله - ففي مورد المعارضة - وهو الطائر غير المأكول كالخفاش - لو قدمنا دليل النجاسة يلغو عنوان الطائر بما هو طائر ، فلا يبقى وجهه لتعليق طهارة الخمر والبول على عنوان الطائر ، لان الباقي تحت دليل الطهارة حينئذ انما هو الطائر المأكول ، وليس لعنوان الطائر دخل فيها ، لان مجرد كونه مأكول اللحم يكفي في الحكم بطهارة بوله وخرثه . وهذا بخلاف العكس فإنه لو قدمنا دليل الطهارة ، والتزامنا بطهارة بول الطائر وخرثه مطلقاً وإن كان محرم الاكل - كما هو الاظهر - بقي تحت دليل النجاسة الحيوان غير المأكول إذا لم يكن طائراً . وفي المقام لو قدم دليل انفعال الماء القليل على الصحيحة فلا يبقى لعنوان البئر خصوصية في الحكم بالطهارة ، لاختصاصها حينئذ بالبئر المكر . والمكر بنفسه عاصم سواء البئر وغيره . بخلاف العكس ، فإنه إذا قدم الصحيحة يختص دليل انفعال القليل بغير البئر من المياه القليلة الرائدة ، فتكون البئر خصوصية في عدم الانفعال وان كان أقل من المكر ، وهذا هو المتعين . ثم يتعدى عن موردها الى كل ماله مادة من المياه كالجاري والعيون والقنوات بمقتضى عموم التعليل هذا .

## وسواء كان بالفوران او بنحو الرشح (١)

( ولا يخفى ) ان غاية ما يستفاد من التعليل هو ثبوت الحكم لكل ماله مادة نبعية تحت الارض كالبر . وأما غيره - كالمياه الجارية من ذوبان الثلج - فيشكل التعدي اليه ، والحكم بعدم إنفعاله اذا كان أقل من الكبر وان صدق عليه عنوان ( الماء الجاري ) لعدم عموم في التعليل بحيث يشمل غير ما يساخن البئر في المادة ، للفرق بين القسمين في نظر العرف . ومن هنا يتوجه الفرق بين الجاري عن مادة نبعية ، والجاري عن ذوبان الثلج في التنجس بالمساقاة ، ففي الاول لا يشترط السكرية ، بخلاف الثاني . نعم الاحكام الثابتة للجاري بما هو جار ، كعدم اعتبار التعدد في الغسل به ، يثبت لمطلق الجاري ، لان موضوع الدليل هو هذا العنوان كما في قوله -ع- في صحيح ابن مسلم « فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة »

فالمستحصل مما ذكرنا : انه لا دليل على اعتصام الماء الجاري بما هو جار ، كي يشمل القليل والكثير منه ، وإنما العصمة ثابتة لكل ماله مادة نبعية سواء الجاري عن نبع أو غيره ، كالعيون الواقعة والقنوات ، لعموم التعليل في الصحيحة .

(١) لصدق المادة على ما يخرج بنحو الرشح . وقد عرفت ان عمدة الدليل على اعتصام الماء الجاري هو عموم التعليل في صحيحة ابن بزيع الدال على أن مجرد الاتصال بالمادة مانع عن الانفعال بالنجاسة ، ولم يقيد المادة فيها بما اذا كانت على نحو الفوران . بل الغالب في الآبار التي هي مورد الصحيحة هو الرشح كما لا يخفى فلا كفتاء به في غيرها أولى .

وفي الحقائق(\*) عن والده انه كان يطهر تلك الآبار ( يعني ما كان مأواها



ومثله كل نابع وان كان واقعاً (١) .

﴿ مسألة ١ ﴾ الجاري على الارض من غير مادة نابذة أو راشحة اذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة (٢) نعم اذا كان جارياً من الاعلى الى الاسفل لا ينجس أعلاه (٣) بملاقاة الاسفل للنجاسة ، وان كان قليلاً .

بطريق الترشح من الارض ( حيث كانت في قريته متى تنجست بالقاء السكر عليها دون مجرد النزح منها . إلا ان تطهيره لها بالقاء السكر عليها كان يجعل السكر في ظروف متعددة . ثم أشكل على والده في كيفية التطهير ، لاعتبار الدفعة في القاء السكر . وهذا الاشكال في محله ، ويشكل أيضاً بعدم الحاجة الى التطهير رأساً ، لما عرفت من كفاية الترشح في عدم الانفعال .

ثم ان المراد من الرشح (\*) ما يخرج على نحو الزيز - نظير المياه المجتمعة في الحفرات على جوانب الشطوط - والفوران هو الخروج بدفع وقوة . (١) أي في عدم التنجس بملاقاة النجس - لا في مطلق أحكام الماء الجاري - لما عرفت من عموم التعليل في صحيحة ابن بزيع الدال على مانعية الاتصال بالمادة عن الانفعال بملاقاة النجس .

(٢) لعدم صدق ( الماء الجاري ) الذي هو قسم خاص من أقسام المياه وله أحكام خاصة على مطلق ما يجري على الارض وان لم يكن له مادة ، وعدم شمول التعليل في الصحيحة لما ليس له مادة ، فيشملة أدلة انفعال الماء القليل .

(٣) لما تقدم (\*\*) من عدم سرية النجاسة الى العالمي عرفاً ، لأن الجريان

(\*) وفي اللغة رشح الاناء : تحلب منه الماء ، ورشح : ندى بالعرق ، والراشح : ما يجري من الماء خلال الحجارة ، والجبال الرواشح : جبال تندى . وعليه اذا جرى الراشح فهو من الماء الجاري ، وإلا فن ذى المادة ، والفرق في حكمها يظهر من المتن . (\*\*) ص ٤٢ - ٤٣



﴿ مسألة ٢ ﴾ إذا شك في أن له مادة أم لا وكان قليلا ينجس بالملاقاة (١)

من الأعلى يوجب تعدد العالي مع السافل في نظر العرف ، فتنجس السافل لا يلزم تنجس العالي . نعم إذا لم يكن جاريا ولا في أسفله النجس تنجس الجميع ، لصدق الوحدة حينئذ ، كما في الاناء إذا كان تحته ثقب ولا في النجس أسفله ، ومن هنا يظهر ان الناط في عدم التنجس هو الدفع بلا فرق بين العالي وغيره ، لأن الدفع هو الموجب لتعدد المائتين ، فلو كان الدفع من الاسفل ولا في الأعلى النجاسة لم يتنجس السافل .

(١) إذا شك في نجاسة الماء القليل بالملاقاة للشك في اتصاله بالمادة فمقتضى قاعدة الطهارة أو استصحابها وان كان الحكم بطهارته ، إلا أن الأقوى الحكم فيه بالنجاسة - كما هو المعروف - والكلام في مدرك ذلك . ويمكن الاستدلال عليه بوجوه .

( أحدها ) : عموم ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ، لاحتراز موضوعه مع عدم احتراز موضوع الخاص .

( وفيه ) انه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لخروج القليل المتصل بالمادة عن تحت العموم ، فيسقط العام عن الحجية في الخاص وان كان التخصيص بدليل منفصل ، لتقيد موضوع الحجة في العموم بعدم ذاك الخاص بمقتضى الجمع بين الدليلين ، فمع احتمال وجود الخاص لم يحرز موضوع الحجة في العام لتقيده بعده . وقد أوضحنا الكلام في ذلك في بحث العام والخاص من مباحثنا الاصولية . ولكن الذي يظهر من المصنف : القول بحجية العام في الشبهة المصداقية للخاص ، لما بني عليه جملة من الفروع التي يقع البحث عنها في طي الكتاب انشاء الله تعالى وان منع عن التمسك به في موارد اخر بدعوى عدم كونه من مصاديق العام ، فيمكن أن يكون حكمه بالنجاسة في هذه المسألة



أيضاً مبنياً على القول المذكور .

( ثانيها ) : قاعدة المقتضى والمانع ، إذ الملاقاة مع النجس تقتضي تنجس الماء ، ويشك في وجود المانع - وهو الاتصال بالمادة - ويبني على عدمه كما هو مبني القاعدة المذكورة ، وقد استند إليها جملة من القدماء وبعض المتأخرين . بل ارجع الاستصحاب الى هذه القاعدة .

( وفيه ) : انه لا دليل عليها لا شرعاً ولا عقلاً ، فان تم اركان الاستصحاب في مورد فهو وإلا فلا مجرى لهذه القاعدة ، والتفصيل في محله . ( ثالثها ) : ما أفاده شيخنا المحقق النائيني ( قدس ) ، وبني عليه جملة من الفروع ، ومنها هذا الفرع ، من انه اذا كان دليل العام مشتملاً على حكم الزامي أو مافي حكمه ، وخصص بعنوان وجودي فمقتضى الفهم العرفي هو اعتبار احراز عنوان الخاص في رفع اليد عن عموم العام ، فمع الشك لا بد من الرجوع الى العموم لا البرائة ، لأن الخارج هو خصوص ما احرز صدق الخاص عليه فاذا قال المولى لعبده لا تدخل علي أحداً إلا أصدقتني فشك العبد في رجل انه صديق المولى أم لا ، فليس له ان يأذن له بالدخول تمسكاً بالبرائة ، لأن الخارج خصوص ما علم صداقته ، فالمشكوك كالمتيقن في البقاء تحت عموم النهي . والمقام من هذا القبيل ، لأن الخارج عن عموم ما دل على تنجس الماء بملاقاة النجس هو المتصل بالمادة ، فلا بد من احراز الاتصال في الحكم بعدم الانفعال ، ومع الشك يرجع الى عموم دليله .

( وفيه ) : ما ذكرناه في الاصول ( \* ) من انه لا أساس لهذا الكلام ،

( \* ) في موارد منها بحث مجهولي التاريخ من مباحث الاستصحاب وقد اوضح الكلام دام ظله في الجواب ، فراجع كتاب ( مباني الاستنباط ) من تقارير ابحاثه دام ظله ص ٢١٥ - ٢١٩ )

إذ لم يساعد عليه الفهم العربي وان كان المستثنى عنواناً وجودياً . بل حاله حال بقية التخصيصات في ان الخارج نفس عنوان الخاص ، فيشكل التمسك بالعموم . نعم لا محذور في استصحاب عدم الخاص اذا تم اركانه - كما في المثال - فانه يستصحب عدم حصول علاقة الصداقة بينه وبين المولى وبه ينقح موضوع العام .

( رابعها ) - وهو العمدة - استصحاب العدم الازلي في المادة ، إذ به يحرز موضوع العام بضم الوجدان الى الاصل ، فانه بعد تخصيص عموم مادل على انفعال الماء القليل بمادل على اعتصام ذي المادة يكون الباقي تحت العام القليل الذي لامادة له ، والقلة محرزة بالوجدان ، وعدم الاتصال بالمادة بالاصل . توضيح المقال : هو ان صور الشك في اتصال القليل بالمادة أربعة ( إحداها ) : الشك في بقاء الاتصال بها مع العلم بسبقه ( ثانيتهما ) : الشك في بقاء عدم الاتصال مع العلم بسبق عدمه . وفيها يجري الاستصحاب بلا كلام ، فيحكم في الاولى بعدم انفعال الماء بالملاقاة ، وفي الثانية بانفعاله ( ثالثتها ) : الشك في المتأخر من الاتصال وعدمه لتوارد الحالتين على الماء . ويأتي الكلام فيها ( رابعتها ) : الشك في مقارنة للمادة من أول وجوده ، أما لعدم العلم بالحالة السابقة ، أو لم تكن له حالة سابقة - نظير الشك في كون المرأة قرشية - وهذه هي محل الكلام في المقام ، وانه هل يجري فيها استصحاب عدم اتصاله بالمادة أزلاً أولاً . ( والحق ) : فيه تبعاً لصاحب الكفاية ( قدّه ) جريانه ، إلا أن شيخنا المحقق النائيني ( قدّه ) منع عنه ، وبالغ في المنع حتى انه مهد لتحقيق مراده مقدمات رتب عليها عدم صحة الاستصحاب المذكور ، ولا بأس بالتعرض لها والجواب عنها على وجه الاجمال ، كي نعول على ما ذكره هنا فيما



بعد انشاء الله تعالى ( \* ) .

( المقدمة الاولى ) : ان تخصيص العام بامر وجودي أو عدي سواء كان بمتصل أو بمنفصل استثناء كان المتصل أو غيره يوجب تقييد موضوع العام بغير ذلك الخاص ، فإذا كان التخصيص بامر وجودي يتقيد العام بعدمه لا محالة ، فموضوع الحكم في قول القائل : ( اكرم العلماء إلا فساقهم ) العالم غير الفاسق ( والوجه في ذلك ) هو ان الاهیة فی الواقعیات امر مستحيل ، فلا یخلو حال أي خصوصية من خصوصیات العام من دخل وجودها أو عدمها أو عدم دخل شيء منها فی ترتب الحكم علیه واقعاً ، فإذا أخرج المولى قسمًا من أقسام العام عن الحكم يكشف ذلك عن تقييد موضوع الحكم بعدم الخارج ، ودخل عدمه فی ترتب الحكم علیه ، لأن دخل وجوده ینافی التخصيص وعدم دخله لا وجوداً ولا عدمًا يستلزم التناقض ، لان الموجبة السلبية تناقض السالبة الجزئية ، فلا استثناء فی المثال یكشف عن دخل عدم الفسق فی وجوب اكرام العالم .

( المقدمة الثانية ) : ان موضوع الحكم اذا كان مركباً من العرض ومحله فلا بد وان يكون التقييد على نحو التوصيف به لا مجرد مقارنة العرض مع المحل ، لان انقسام الشيء باعتبار اوصافه ونعوته القائمة به فی مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته ، فإذا قيد العام بوجود العرض أو بعدمه فلا بد وان يكون على نحو مفاد « كان أو ليس الناقصتين » المعبر عنهما بـ « الوجود والعدم النعتين » . والوجه فی ذلك : هو انه اذا قيد المحل بوجود العرض أو بعدمه على نحو المقارنة ومفاد « كان أو ليس التامتين » المعبر عنهما بـ « الوجود والعدم المحمولين » فاما ان يكون بالاضافة الى الاتصاف بوجود العرض ، أو عدمه باقیاً على اطلاقه أو مقيداً به . وكلاهما باطل ، اما بقاءه على الاطلاق

فلادائه الى التدافع ، لاستحالة ان يكون الواجب اكرام العالم الذي لا يكون معه فسق سواء كان فاسقاً ام لا ، واما التقييد به فلاستلزامه لغوية التقييد بالوجود أوالعدم المحمولين ، لان التقييد بهما على وجه النعتية يغنى عن التقييد بهما على وجه المحمولية .

( المقدمة الثالثة ) : انه لابد في « العدم النعتي » من وجود الموضوع خارجاً « كالوجود النعتي » اذ هو عبارة عن اتصاف شيء بعدم العرض ، ولا بد في الاتصاف من وجود الموصوف خارجاً سواء أكانت الصفة أمراً وجودياً أو عديماً ، فان اتصاف الجسم بعدم البياض لابد فيه من وجود الجسم خارجاً كاتصافه بوجوده ، وهذا بخلاف « العدم المحمولي » فانه لا يعتبر فيه وجود الموضوع اذ هو عدم الماهية فالتقابل بين « العدم النعتي » و « الوجود النعتي » تقابل العدم والمسكة فلا بد فيهما من وجود الموضوع ، والتقابل بين « العدم المحمولي » و « الوجود المحمولي » تقابل السلب والايجاب فلا يعتبر فيها وجود الموضوع .

اذا عرفت هذه المقدمات تعرف ان استصحاب العدم الازلي لا يحرز به موضوع العام ، لأن عدم الوصف أزلا انما هو عدم محمولي ، لانه عدم نفس العرض ، وعدمه للمحل بعد وجوده عدم نعتي ، لما عرفت في المقدمة الثانية من لزوم التقييد به على نحو مفاد : ليس الناقصة ، واستصحاب العدم المحمولي أزلا لا يثبت العدم النعتي ، فاشكاله ( قد ه ) في استصحاب العدم الازلي انما هو من أجل انه من الاصل المثبت ، لان استصحاب عدم الاتصاف لا يثبت الاتصاف بالعدم ، وليس مراده ان العدم الازلي غير العدم المحمولي ، وان عدم المعارض عند عدم المعارض غير عدمه عند وجوده ، فلا يكون احدهما عين الآخر كي تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة ، حتى يدفع بان بناء



الاستصحاب على صدق الشك في البقاء عرفاً لا عقلاً . وذلك لوضوح انه ليس العدم عديمين اذ لا ميز في الاعدام وان استند العدم أزلا الى عدم المقتضى ، وفيما لا يزال الى وجود المانع . بل الاشكال ما اشرنا اليه من عدم ثبوت العدم النعتي بالعدم المحمولي . هذه خلاصة ما افاده شيخنا الاستاد ( قدّه ) في المقام .

( أقول ) : مذكّره ( قدّه ) في المقدمة الاولى والثانية لا اشكال فيه ، وانما الاشكال في المقدمة الثانية التي هي العمدة في استدلاله على المنع . وذلك للفرق بين تقييد العام بعنوان وجودي وتقييده بعنوان عدي في لزوم رجوع الاول الى التقييد بالاتصاف دون الثاني . بيان الفارق : هو انه اذا كان موضوع الحكم مركباً من وجود العرض ومحلّه فالتقييد به يكون تقييداً باتصاف المحل به لا محالة لما ذكره ( قدّه ) من البرهان . بل لان وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره ، ولا معنى للاتصاف إلا بثبوت شيء لشيء ، ففي قول القائل : « اكرم العلماء العدول » الموضوع هو العالم المتصف بالعدالة لا محالة . واما اذا كان مركباً من المحل وعدم العرض فما هو الموافق للخارج وطبيعة نفس الأمر التقييد بعدم العرض ، لأن المحل لم يتصف بالعرض الخاص حقيقة وفي نفس الأمر ، واما الاتصاف بعدمه فهو أمر اعتباري يحتاج الى اللحاظ ومؤنة زائدة ، فلا بد في التقييد به من نصب قرينة في الكلام تدل عليه ، والمفروض عدمها ، فاذا خصص العام بعنوان وجودي كان الباقي تحته بعد التخصيص ما ليس بذاك الخاص ، لا المتصف بعدمه ، ففي المثال يكون موضوع الحكم العالم غير المتصف بالفسق لا المتصف بعدمه ، وأما الاستدلال عليه بما ذكره ( قدّه ) فيمكن قلبه : بان يقال : اذا قيد الموضوع بالاتصاف بالعدم ، فاما ان يكون بالاضافة الى عدم الاتصاف باقياً على اطلاقه أو مقيداً به ، والاوّل موجب للتهافت ، والثاني لغو . والحل : هو ان كلا من التقييدين يغنى عن الآخر ، ولا يبقى مجالاً



للاطلاق أو التقييد فيه ، غير ان التوصيف بالعدم أمر اعتبارى لحاظي لا واقعي حقيقي ، والانقسامات التي لا بد لكل متكلم غير غافل من لحاظها انما هي الانقسامات الحقيقية كانقسام العالم الى المتصف بالعدالة وغير المتصف بها فاذا ثبت التقييد بغير المتصف بالامر الوجودي كان ذلك مغنياً عن التقييد بالانصاف بالعدم . وان شئت قلت ان الاطلاق والتقييد بالاضافة الى الانصاف بالعدم انما يلحقان الماهية بعد اعمال المؤنة الزائدة ، وبدونه لا موضوع للاطلاق والتقييد ، فان المعروض في طبعه أما متصف بالعرض أو غير متصف به ، واما اتصافه بالعدم فهو محتاج الى أعمال عناية زائدة كما عرفت .

فظهر مما ذكرنا ان الباقي تحت عموم مادل على انفعال الماء القليل بعد تخصيصه بما دل على اعتصام ماله المادة القليل الذي لا مادة له على نحو العدم المحمولى إذ الخارج عنوان وجودى فيتقيد العام بعدمه لا محالة فموضوع الانفعال مركب من الماء القليل وعدم اتصاله بالمادة ، وهو قبل وجوده لم يكن متصلاً بها من باب السلب بانتفاء الموضوع ، وبعده كذلك بمقتضى الاستصحاب ، وبه يتم كلا جزئي الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، وما ذكرناه هو الموافق لما عليه المحقق صاحب الكفاية ( قدّه ) من صحة استصحاب العدم الازلي ، وأما ( الصورة الثالثة ) : وهي توارد الحالتين - ولم يتعرض لها المصنف في المقام - : فلا يجري فيها استصحاب العدم الازلي ، لانقطاعه بالعلم بالاتصال بالمادة في زمان ، كما ان استصحاب عدم اتصاله بها بعد وجوده أيضاً غير جار ، اما لمعارضته باستصحاب اتصاله بالمادة في زمان - كما هو المختار في جميع موارد توارد الحالتين - واما لعدم جريانه في نفسه ، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك - كما عليه صاحب الكفاية - وكيف كان فلا جرى للاستصحاب الموضوعي في هذه الصورة . واما الرجوع الى عموم مادل على



نجاسة الماء القليل فهو من التمسك بالعمام في الشبهة المصدقية ، لعدم جريان الأصل المنقح لموضوعه ، وقاعدة المقتضى والمانع غير تامة ، ونحوها القاعدة التي عول عليها شيخنا المحقق النائيني من لزوم إحراز المخصص الوجودي للعمام المشتمل على حكم إلزامي - كما عرفت - نعم يأتي من المصنف ( \* ) الحكم بعدم تنجس الماء المشكوك كريتته بالملاقاة مع عدم العلم بحالته السابقة ، وأنه لا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه ، وهذا الفرع نظير ما نحن فيه لو لم نقل فيه بجريان استصحاب العدم الأزلي في الكرية ، إذ مع عدمه لا بد من ملاحظة الأصل في كل من الماء وما غسل فيه ، أما الماء فمقتضى الأصل فيه الطهارة إما للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة ، كما أن مقتضى الاستصحاب نجاسة المغسول فيه . ولا مانع من التفكيك بين المتلازمين في الأحكام الظاهرية وإن استحال في الحكم الواقعي ، إذ بقاء الماء على طهارته الواقعية يلزم طهارة المغسول فيه واقعاً كما أن نجاسة المغسول واقعاً تلازم نجاسة الماء ، إلا أننا قد ذكرنا في محله أن التفكيك في مجاري الأصول - أي التفكيك بين المتلازمين في الحكم الظاهري - غير عزيز ، ومجرد العلم بكذب أحد الأصلين مالم يستلزم مخالفة عملية لا محذور فيه ، وليس المقام داخلاً في مسألة الأصل السببي والمسببي حتى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب - كما في غسل الثوب بالماء المشكوك طهارته - لأن الشك في طهارة الماء هناك لم ينشأ من ناحية غسل الثوب فيه . بل نشأ من جهة خارجية بخلاف المقام ، إذ الشك في بقاءه على الطهارة إنما هو من ناحية غسل النجس فيه .

وبالجملة : لو منعنا عن استصحاب العدم الأزلي في الكرية فلا فرق بين المسألتين على مسلك المصنف .



﴿مسألة ٣﴾ يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة (١) فلو كانت المادة من فوق ترشح وتتقاطر ، فان كان دون السكر ينجس . نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس .

ولكن لا يخفى ان الحكم بطهارة الماء عملاً بالاستصحاب أو بقاء مدة الطهارة وإن كان متيناً ، إلا ان الحكم بنجاسة ما غسل فيه لا يستقيم على إطلاقه ، لأننا اذا لم نعتبر ورود الماء القليل على المغسول به واكتفينا بمجرد الغسل في طهارة المغسول وإن ورد النجس على الماء - كما قيل - فلا وجه للحكم بنجاسة المغسول فيه ، للقطع بحصول طهارته وإن لم يكن القليل متصلاً بالمادة ، أو لم يكن الماء كراً ، واما اذا اعتبرنا الورد فلا بد من النظر في دليله ، فان كان الدليل ما قيل من تنجس الماء اذا ورد عليه المتنجس بملاقاته أول جزء منه ويسقط عن قابلية التطهير به فلا يتأتى في المقام ، لما عرفت من لزوم الحكم بطهارة الماء ، للاصل . نعم اذا كان الدليل الجمود على لفظ الصب المذكور في الروايات الواردة في كيفية غسل المتنجسات ، واستظهار شرطية الورد منها اذا كان الماء قليلاً فلا بد من الحكم بنجاسة المغسول ، للشك في حصول الشرط حينما كان الماء الذي يرد عليه الجسم المتنجس قليلاً يشك في اتصاله بالمادة ، أو كان مشكوك الكربة (١) قد عرفت ان العبرة في اعتصام الجاري على ما صرح به في صحيحة ابن بزيع كونه ذا مادة . وظاهره بمقتضى الفهم العرفي هو الاتصال بها ، لا مجرد وجود المادة وان لم تكن متصلة ، فلو انفصلت عن الماء من جهة قصور في المقتضى لضعف المادة أو من جهة وجود المانع ، لفصل بالطين ونحوه . ينفعل الماء بملاقاة النجس اذا كان أقل من السكر ، فلو كان الماء المجتمع من الرشح والتقاطر منفصلاً عنها وكان أقل من السكر ينجس بملاقاة النجس . نعم محل الرشح لا ينجس بالملاقاة لاتصاله بالمادة .



﴿مسألة ٤﴾ يعتبر في المادة الدوام (١) فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض ، وبترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجاري

(١) مراده (قده) من دوام النبع كما يظهر من التفريع بقوله : فلو اجتمع الماء من المطر ... أن يكون النبع في المادة بحسب طبيعتها لا بالجل وعارض خارجي ، كما إذا اجتمع ماء المطر تحت الأرض أو صب الماء في محل ، فإن ذلك لا يكفي في اعتصام الماء ولو جرى بحفر الأرض ، لانصراف صحيحة ابن بزيع عن مثله - كما لا يخفى - فلا إجمال في مراد المصنف ، بل لا يخفى ظهوره فيما ذكرناه بقرينة التفريع .

نعم اعتبر الشهيد الاول (قده) في الدروس دوام النبع في الجاري ، وتبعه في ذلك الشيخ جمال الدين أحمد بن فهد في موجهه - على ما حكى عنه في الحقائق - والظاهر انه لم يسبقه أحد من العلماء في هذا الشرط وقد اختلفوا في تفسير مراده على احتمالات :

( أحدها ) ما عن أكثر المتأخرين عنه منهم الشهيد الثاني في روض الجنان من ان المراد بدوام النبع عدم الانقطاع في أثناء الزمان - ككثير من المياه التي تخرج زمن الشتاء وتجف في الصيف - إذ لا يحتمل إرادة عدم الانقطاع الى الابد ، إذ لعله لم يوجد له مصداق في الخارج ، فالمراد الاحتراز عما ذكرناه فينفعل بملافة النجس ولو في زمان نبعه ، واعترض عليه بعد أن فسره بذلك : بأنه لا دليل عليه ، وأورد عليه صاحب الحقائق (قده) مضافا الى ذلك : بأنه ان اريد به ما يعم الزمان كله فلا ريب في بطلانه ، إذ لا سبيل الى العلم به ، وان خص ببعضها فهو مجرد تحكم . فلا ضابطة لهذا الشرط وما ذكره متين جداً ، ولعله لضعف هذا التفسير ووضوح بطلانه عبر المحقق الثاني (قده) عمن فسره بذلك : ببعض من لا تحصيل له . وكيف كان فضعف هذا الاحتمال من الظهور



بمكان وان كان ظاهر اللفظ هو ذلك . ومن هنا نبه المصنف على عدم اعتبار هذا المعنى في المسألة السابعة بقوله : العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً وتنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان النبع .

( الاحتمال الثاني ) أن يكون المراد بدوام النبع استمراره حال ملاقة النجاسة كما احتمله المحقق الثاني ( قدس ) فالجاري القليل الذي يخرج مائه آنناً فآنناً بحيث لم يكن له مادة بين الزمانين لضعفها يحكم عليه بالنجاسة اذا لاقى النجس ، للشك في وجود المادة حال الملاقة فيشمله عموم ما دل على انفعال الماء القليل من دون معارض .

( وفيه ) أولاً : ان هذا لا يزيد على اشتراط المادة ، إذ حال الانقطاع والفصل بين الزمانين لامادة له ، فزيادة هذا القيد لا فائدة فيها . وثانياً : انه لو سلم إرادته من القيد المذكور فلا يصح التمسك بعموم أدلة الانفعال عند الشك في خروج المادة ، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية - وقد عرفت فسادها - وحيث ان المفروض توارد الحالتين على الماء فلا يجري فيه استصحاب العدم الازلي ، كي ينقح به موضوع العام ، للعلم بانتفاض الحالة السابقة ، واستصحاب عدم الاتصال فيما لا يزال معارض باستصحاب الاتصال به ، فالمرجع قاعدة الطهارة في الماء ، واستصحاب النجاسة في المغسول فيه - كما تقدم في ذيل المسألة الثانية في الصورة الرابعة - .

( الاحتمال الثالث ) ما عن بعض الفضلاء المحدثين - على ما في الحقائق - (\*) من انه احتراز عما لا ينبع ثانياً إلا بعد حفر جديد ، فانه فسر النابع على وجوه : ( أحدها ) : أن ينبع الماء حتى يبلغ حداً معيناً ثم يقف ولا ينبع ثانياً إلا بعد إخراج بعض الماء . و ( ثانيها ) : أن لا ينبع ثانياً إلا بعد حفر جديد



كما هو المشاهد في بعض الاراضي . و ( ثالثها ) : أن ينبع الماء ولا يقف الى حد كما في العيون الجارية . وقال : « وشمول الاخبار المستفاد منها حكم الجاري للوجه الثاني غير واضح ، فيبقى تحت ما يدل على اعتبار الكرية وكأن مراد شيخنا الشهيد ( رحمه الله ) ما ذكرنا ، وبذلك اندفع عنه ما ورد عليه . »

( وفيه ) : ان دوام النبع بهذا المعنى وان لم يكن بعيداً عن كلام الشهيد إلا انه لا يزيد على اعتبار الاتصال بالمادة ، فانه لا مادة لهذا الماء الموجود في الحفرة اذا فرض انه لا يخرج منها الماء إلا بحفر جديد . وذلك لأن الظاهر من لفظ المادة هو ما يستمد منه الماء شيئاً فشيئاً بحيث يمد الماء اذا اخذ منه مقدار - كما في العيون والآبار المتعارفة - فان مادة البئر هي التي تزودها ماء بمقدار ما نرح بحيث يتجدد الماء كلما أخذ منه . وهذا المعنى هو المستفاد من صحيحة ابن بزيع التي هي العمدة في المقام فانه - ع - رتب فيها ذهاب الريح وطيب طعم الماء على النرح من البئر بقوله - ع - : « فينرح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » وعلل طهارتها بعد النرح بوجود المادة لها ، ومن المعلوم انه لا يترتب على النرح ذهاب أو صاف النجس إلا بخروج ماء جديد شيئاً فشيئاً بحيث كلما نرح مقدار من الماء خرج مثله الى أن يخلو البئر من الماء المتغير فالمادة التي علل بها طهارة البئر في الصحيحة إنما هي هذا القسم فلا يمكن التعدي الى ما يحتاج في تجديد نبعه الى الحفر ، فلو كان أقل من الكر حكم بنجاسته بالملاقاة .

( الاحتمال الرابع ) أن يراد به عدم انقطاع النبع لمانع - كالطين نحوه - فاذا انقطع بذلك تنجس بالملاقاة ، لعدم اتصاله بالمادة في ظرف الملاقاة وان كانت المادة قوية في نفسها .

( وفيه ) : ان هذا أيضاً لا يزيد على اعتبار الاتصال بالمادة ، فاشتراط

﴿مسألة ٥﴾ لو انقطع الاتصال بالمادة - كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع - كان حكمه حكم الراكد (١) فان ازيل الطين لحقه حكم الجاري وان لم يخرج من المادة شيء ، فاللازم مجرد الاتصال .

دوام النبع يكون مستدركا ، فلا بد من جملة على التوضيح لو كان مراده هذا المعنى ( الاحتمال الخامس ) أن يكون المراد من دوام النبع قوته وشدته بحيث يفيض ويحصل فيه الجريان ، فيكون احترازاً عما لم يجز لعلو أطرافه ، كما في الآبار وأكثر العيون التي يقف نبعها بوصول الماء الى حد خاص دون سطح الارض أو لا يتجاوزه .

( وفيه ) : انه لا دليل على اعتبار ذلك ، وإنما يعتبر الاتصال بالمادة ، كما دل عليه الصحيحة ، وهي لا تختص بما له شدة وقوة . نعم لو كان الدليل ما اخذ فيه عنوان الجاري لكان لهذا الاحتراز وجه ، لعدم صدق الجاري على ما ذكر . نعم لا يثبت أحكام الجارى - ككفاية الغسل مرة في ما تنجس بالبول - في غير ماله جريان بالفعل ، إلا انه خارج عن محل الكلام .

والأولى أن يفسر كلام الشهيد (قده) بما فسرنا به كلام المصنف من انه يعتبر في المادة أن تكون طبيعية لا جعلية - كما تقدم - وهذا معنى صحيح لا إشكال في اعتباره ، لعدم الدليل على كفاية غيره ، إلا انه مع ذلك لا يزيد على اعتبار الاتصال بالمادة بعد ظهورها في المادة الطبيعية النابعة من عروق الارض . فتأخذ من جميع ما ذكرنا ان محتملات كلامه ( قده ) لا تخلو إما من اعتبار الاتصال بالمادة وهو أمر صحيح إلا انه ليس شرطاً آخر وإما من اعتبار أمر آخر لا دليل عليه ، فلمعتبر في عدم انفعال القليل هو اتصاله بمادة طبيعية فقط . (١) وذلك لما تقدم من اعتبار الاتصال بالمادة ومع وجود المانع

لا اتصال بها .



﴿ مسألة ٦ ﴾ الراكد المتصل بالجاري كالجاري (١) فالخوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه ، وكذا أطراف النهر ، وأن كان ماؤها واقفاً .

﴿ مسألة ٧ ﴾ العيون التي تتبع في الشتاء - مثلاً - وتقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها (٢) .

﴿ مسألة ٨ ﴾ اذا تغير بعض الجاري دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة (٣) وان كان قليلاً ، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد (٤) ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير ، والا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط ، لانصال ما عداه بالمادة .

(١) لا بد من تقييده بخصوص عدم الانفعال بملاقاة النجس إذ بقية أحكام الجاري - كالاكتفاء بالمرّة في غسل المتنجس بالبول - مختصة بما فيه وصف الجريان بالفعل ، فلا تثبت في الراكد المتصل به .

(٢) والوجه فيه ظاهر ، لأن مناط الاعتصام بالاتصال بالمادة فيدور مداره وجوداً وعدمياً وقد تقدم (\*) احتمال إرادة هذا المعنى من دوام النبع في كلام الشهيد (قده) إلا ان الاحتراز عن مثل ذلك حتى في حال النبع لا وجه له - كما تقدم - .

(٣) لاتصاله بالمادة وان كان من الطرف الآخر متصلًا بالمتغير .

(٤) لأن الفصل بالمتغير كالفصل بعين النجس أو بالحائل في كونه قاطعاً عن المادة .

## توضيح المقال :

ان التغير اما أن يستوعب لجميع الماء أو لبعضه ، وعلى الاول فلا اشكال في نجاسة جميعه - كما تقدم - وعلى الثاني فاما أن لا يكون البعض المتغير قاطعاً لعمود الماء - بان كان غير المتغير متصلاً ببعضه ببعض - فلا يحكم إلا بنجاسة خصوص البعض المتغير ، واما الباقي فمحكوم بالطهارة وان كان أقل من السكر ، لاتصاله بالمادة ، واما أن يكون قاطعاً - بأن استوعب التغير في ذلك البعض قطر الماء في أبعاده الثلاثة - وفيه يحكم بنجاسة المتغير ، واما ما بعده ففي حكم الراكد ، فان كان كراً يبقى على طهارته ، وان كان أقل يحكم بنجاسته ، لملاقاته مع المتغير ، فيشملة عموم أدلة انفعال القليل ، لانقطاعه عن المادة ، لان الفصل بالمتغير كالفصل بعين النجس أو بمائل آخر في كونه قاطعاً عن المادة ، إذ الظاهر مما دل على اعتبار الاتصال بالمادة الاتصال بنفس الماء ، فالفصل بالمتغير كالفصل بالأجنبي في نظر العرف ، فلا ينبغي توهم الاتصال - كما عن بعض - .

نعم في الجواهر (\*) بعد أن ضعف احتمال أن يكون المتغير سبباً للاتصال فيشك في شمول أدلة الجاري له قال : « يمكن أن يقال إن تغير بعض الجاري لا يخرج البعض الآخر من هذا الاطلاق ، وأيضاً احتمال الدخول تحت الجاري معارض باحتمال الخروج ، فيبقى أصل الطهارة سالماً ، فيحكم عليه حينئذ بالطهارة فتأمل جيداً » .

أقول : قد ذكرنا انه ليس بأيدينا من الاخبار المعتمدة ما يدل على عدم انفعال الجاري - بهذا العنوان - كي يتمسك باطلاقه ، لما عرفت من ضعف



ما يتوهم دلالة على ذلك اما سنداً أو دلالة ، وإنما اعتمدنا في عدم انفعال الجاري على ما دل على الاعتصام بالمادة - أعني عموم التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع بقوله - ع - : لأن له مادة - وما بعد المتغير المستوعب لعمود الماء لا يكون متصلاً بها ، لأن المادة - كما ذكرنا - هي ما يعد الشيء بحيث كلما نقص عنه تخلف مكانه من المادة ، وهذا الماء الذي هو بعد المتغير لا يستمد من المادة ، لانفصاله عنها بالماء النجس بل يستمد من المتغير لو اخذ منه شيء ، فالفصل به كالفصل بالحاجب كالطين والخشب ونحوهما ، فلو كان قليلاً يحكم بنجاسته بلا ترديد واذا كان كراً فيعتصم بنفسه لا بالمادة .

ثم انه لو شك في صدق الاتصال مع الفصل بالمتغير فهل المرجع أصل الطهارة - كما أفاد قده - أو لا ؟ و ( الصحيح ) : ان المقام من صغريات دوران الامر بين الرجوع الى العام أو استصحاب حكم المخصص ، لأن مقتضى عموم ما دل على انفعال الماء القليل هو نجاسته مطلقاً وان اتصل بالمادة ، خرج منه المتصل بها ، فاذا كان فرد من الماء متصلاً بالمادة سابقاً كان في هذا الحال محكوماً بحكم الخاص - أعني الاعتصام - فاذا شك في بقاءه على ما هو عليه من جهة انفصاله عن المادة بالماء المتغير ، وشككنا في بقاء حكمه ، لاجمال المخصص من جهة الشك في صدق الاتصال على ما انفصل بالمتغير يدور الامر بين الرجوع الى عموم ما دل على انفعال القليل أو استصحاب الاعتصام الذي كان ثابتاً له قبل الفصل بالمتغير ، فان قلنا بأن المرجع هو استصحاب حكم المخصص مطلقاً ، أو في خصوص ما اذا لم يكن الزمان مكثرراً للموضوع - بأن كان مأخوذاً على نحو الظرفية والاستمرار لاحكم كما في المقام : فان هذا الفرد من الماء كان محكوماً بالاعتصام قبل انفصاله بالمتغير لاتصاله بالمادة يقينا ثم يشك في بقاءه على ما كان للشك في بقاء الاتصال - كان المرجع استصحاب الطهارة . وان

## فصل

الراكد بلامادة إن كان دون الكر ينجس بالملاقاة (١)

قلنا بالتوقف ولم نتمكن من ترجيح أحد القولين كان المرجع قاعدة الطهارة لسقوط الدليلين . ولعل صاحب الجواهر ( قدّه ) كان يرى المرجع استصحاب حكم المخصص أو قاعدة الطهارة . هذا ولكن حققنا في بحث الاستصحاب ان المرجع في تلك المسألة هو عموم العام حتى فيما لم يكن الزمان مفرداً ، لما ذكرناه هناك من ان مرجع الشك في مفهوم المخصص سعة وضيقاً من جهة إجمال المفهوم الى الشك في الاقل والاكثر ، فيشك في التخصيص الزائد ، فيؤخذ بالقدر المتيقن من التخصيص ، ويرجع في الباقي الى عموم العام ، للشك في التخصيص الزائد ، ومقتضى العموم في المقام هو الانفعال فلمتجه هو القول بتنجس ما بعد المتغير اذا كان أقل من الكر حتى لو شك في صدق الاتصال .

## فصل في الماء الراكد

(١) اعلم انه لا إشكال ولا خلاف في ان الكر وما فوقه لا يتنجس بملاقاة النجس ، ونطقت بذلك الروايات الصحيحة ، وإنما يتنجس بخصوص التغير بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة ، كما انه لا إشكال في نجاسة مادون الكر بالتغير . وإنما الكلام في انه هل يتنجس بمجرد ملاقاة النجس أو لا . المشهور بل ادعى الاجماع في كلمات كثير من الاعلام على انفعاله بها ، ولم ينسب الخلاف إلا الى ابن أبي عقيل وتبعه الفيض الكاشاني . وقد رأيت رسالة للسيد نور الدين الجزائري ذهب فيها الى القول بعدم الانفعال أيضاً . ولعل هناك من الاعلام



نقرأ معدودين أيضاً ذهبوا الى هذا القول (\*) .

والبحث في هذه المسألة يقع عن جهات :

( الاولى ) : في أصل الانفعال وعدمه في الجملة في مقابل السلب الكلبي  
إذ لسنا - فعلا - في مقام إثبات تنجسه مطلقاً ولو بالمتنجس أو بما لا يدركه  
الطرف وان خالف فيهما بعضهم ، وإنما نريد إثبات دلالة الأخبار على نجاسته في  
الجملة في مقابل المخالف رأساً كابن أبي عقيل إذ يكفي في رفعه الإيجاب الجزئي .  
ويقع الكلام فيها في مقامين . ( الأول ) : في ذكر مادل من الأخبار على الأنفعال .  
( الثاني ) : في بيان ما توهم دلالتها على عدمه ، والعلاج بينهما .

أما المقام الأول : ففي ذكر الأخبار الدالة على مذهب المشهور المنصور  
عندنا . وهي تبلغ حد التواتر الإجمالي بمعنى أنا نقطع بصدور بعضها من الامام  
ع - إذ لا نحتمل كذب جميعها ، كيف وقد ادعى بلوغها الى ثلاثمائة رواية (\*\*) .

(\*) كالشيخ الفتوى ، والسيد عبد الله الشوشترى - المصدر مفتاح

الكرامة ص ٧٣ - .

وأما المخالفون فعن المالكية ان القليل لا يتنجس بملاقاة النجس إلا انه يكره  
استعماله ، وعن الشافعية التفصيل بين ما اذا كانت النجاسة معفواً عنها كميته ما لا دم  
له ، وكان وقوعها بغير اختيار فلا يتنجس ، وفي غيره يتنجس ، - المصدر :  
الفتاوى على المذاهب الأربعة ص ٦ - ( وفي مفتاح الكرامة ص ٧٤ ) حكاية  
هذا القول عن كثير منهم . ومنهم مالك ، الى أن قال : بل نسب القول بالطهارة الى  
مشهور قدمائهم .

(\*\*) في مفتاح الكرامة ص ٧٣ عن استاذه في أثناء تدريسه في الوافي ان

الروايات الواردة في ذلك مما تزيد على ثلاثمائة رواية . وعن الرياض انه قد جمع  
بعض الأصحاب منها مائتي حديث .

وان لم تصل اليها جميعها . على ان فيها الصحاح والموثقات فلا مجال للتشكيك في سند هذه الروايات .

وهي على طوائف :

( الطائفة الاولى ) : الأخبار الناهية عن الوضوء والشرب من الاناء الذي وقع فيه قطرة دم أو شرب منه طير على منقاره دم أو قدر ، فان النهي فيها إرشاد الى النجاسة ، لعدم احتمال الحرمة التيمدية في الوضوء بالنجس ، وحرمة الشرب إنما هي لنجاسة الماء لا لغيرها .

( منها ) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه - ع - قال : وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا . ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١ و ب ١٣ ح ١ ) .

و ( منها ) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه - ع - قال : سألت عن الدجاجة والحمامة وأشباهها تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من الماء ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) .

و ( منها ) : موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله - ع - وسئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دمًا فان رأيت في منقاره دمًا فلا توضأ منه ولا تشرب ( الوسائل ب ٤ من أبواب الاستئثار ح ٢ ) .

و ( منها ) : موثقته أيضاً عنه - ع - وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال : ان كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب ، وان لم يعلم ان في منقارها قدر توضأ منه واشرب ( الوسائل ب ٤ من أبواب الاستئثار ح ٣ ) . ( الطائفة الثانية ) : الأخبار الدالة بمفهومها على انفعال ما نقص عن الكر



أو الراوية، أما بمفهوم الشرط، أو بمفهوم القيد الوارد في مقام البيان .

( منها ) : صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - وسئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه السكاب ، ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء . ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) .

و ( منها ) : صحيحة زرارة قال : وقال أبو جعفر - ع - : إذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجسه شيء . تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء . ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) .

و ( منها ) : صحيحة اسماعيل بن جابر قال : قلت لأبي عبد الله - ع - الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعمته ( الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) .

و ( منها ) : صحيحة الأخرى قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ فقال : كر ... الحديث ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٧ ) .

وفي الحقائق (\*) أنها صحيحة عبد الله بن سنان والظاهر أنه سهو من قلعه الشريف والصحيح أن الرواية لاسماعيل بن جابر عن الصادق - ع - نعم في طريقها ابن مهران (\*\*) .

وهاتان صريحتان في الدلالة ، لأنها في مقام التحديد واعطاء الضابط لعدم تنجس الماء بالملافة .

(\*) ج ١ ص ٢٨١ - الطبع الحديث وأسند نفس الرواية الى اسماعيل بن جابر في ص ٢٦٢ - فواقع منه هنا سهو .

(\*\*) سيأتي الكلام في بحث تحديد السكر في أن ابن سنان هذا الواقع في طريق هذه الرواية هل هو عبد الله أو محمد ورجح صاحب الحقائق وقده أنه عبد الله .

( الطائفة الثالثة ) : الأخبار الآمرة بآراقة الاناء الذي ادخل فيه اليد القذرة من نجاسة البول أو المني أو غيرها أو وقع فيه قدر ، وفي بعضها الامر بالتيمم بعد الامر بالاهراق ، وليس ذلك إلا للنجاسة كي لا يستعمل الماء الموجود في الاناء فيما يشترط فيه الطهارة - كالشرب والوضوء ونحوها - لعدم احتمال وجوب الآراقة تعبدًا .

( منها ) : صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا الحسن - ع - عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة ؟ قال : يكفي الاناء ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٧ ) .

( منها ) : موثقة سماعة قال : سألت عن رجل يمس الطست ، أو الركوة ثم يدخل يده في الاناء قبل أن يفرغ على كفيه ؟ قال : يهريق من الماء ثلاث جففات وان لم يفعل فلا بأس ، وان كانت أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به ان لم يكن أصاب يده شيء من المني ، وان كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٠ ) .

( منها ) : موثقته أيضاً قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو ، وليس يقدر على ماء غيره ؟ قال : يهريقهما جميعاً ويتيمم ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٢ ) .

( الطائفة الرابعة ) : الأخبار الآمرة بغسل الاواني التي شرب منها حيوان نجس العين - كالكلاب والخنزير - ومن الظاهر عدم مباشرة الحيوان لنفس الاناء عند شربه منه ، وإنما يباشر الماء الموجود فيه بالولوج ، فيتنجس الاناء بملاقاته مع الماء الممتزج الموجود في الاناء ، والامر بالغسل في مثل المقام ارشاد الى النجاسة لعدم احتمال الوجوب التعبدي .



( منها ) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - قال : سألته عن الكلب يشرب من الاناء ؟ قال : اغسل الاناء ... الحديث ( الوسائل ب ١ من أبواب الاستئثار ح ٣ ) .

و ( منها ) : صحيحة الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله - ع - في حديث أنه سأله عن الكلب ؟ فقال : رجس نجس لا يتوضأ بفضله ، واصيب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء ( الوسائل ب ٧٠ من أبواب النجاسات ح ١ ) ( \* ) .

و ( منها ) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه - ع - قال : سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات ( الوسائل ب ١٣ من أبواب النجاسات ح ١ ) .

وهناك روايات اخر وردت على المضامين السابقة وأعرضنا عنها خوف الاطالة وان شئت فراجع الابواب المذكورة وغيرها وفي هذه غنى وكفاية في الدلالة على المطلوب . هذا تمام الكلام في المقام الاول .

واما المقام الثاني : ففي ذكر ماتوهم دلالته من الاخبار على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس . وهي أيضاً على طوائف :

( الاولى ) : ماروي عن النبي - ص - خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه ( الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) مدعياً استيفاضته عنه - ص - كما عن الفيض المكشاني ودلالته على حصر منجس الماء في التغير بأحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة ، فمجرد الملاقاة مع النجس لا يكون

( \* ) وهذه الصحيحة قطعت في الوسائل في أبواب متفرقة منها ب ١ من

أبواب الاستئثار ح ١ و ٤ وب ١١ من أبواب النجاسات ح ١ .

موجباً لنجاسته وإن كان قليلاً .

والجواب عنها أنها ضعيفة السند . لأنها عامي مرسل ، إذ لم تنقل في شيء . من كتب احاديثنا لا مسنداً ولا مرسل ، فكيف بالاستفاضة . والظاهر أنها لم تكن مستفيضة حتى عند العامة . ومما يقضى منه العجب دعوى الكاشاني استفاضته مع إحاطته التامة بالاخبار ، وكيف كان فهي ساقطة سنداً . مضافاً الى ماستعرف من ضعف دلالتها عند الجواب عن الطائفة الثانية .

( الثانية ) : الاخبار الكثيرة الواردة من طرقنا المعتبرة الدالة على حصر ما يوجب نجاسة الماء في التغير وإن كان الماء قليلاً .

( منها ) : صحيحة حريز عن أبي عبد الله - ع - قال : كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب . فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب ( الوسائل ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١ ) .

( ومنها ) : صحيحة عبد الله بن سنان قال : سألت رجلاً ابا عبد الله - ع - وأنا حاضر عن غدير اتوه وفيه جيفة ؟ فقال : ان كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضأ ( الوسائل ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١١ ) .

( ومنها ) : رواية سماعة عن أبي عبد الله - ع - قال : سألت عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت ؟ قال : اذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب ( الوسائل ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ٦ ) ( \* ) .

( ومنها ) : رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - انه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : ان تغير الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم تغيره ابوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه ( الوسائل ب ٣

( هـ ) كالأضعيف بوقوع عثمان بن عيسى في طريقها ، ولو ثبت وثاقته كما عن

بعض فهي موثقة .



من أبواب الماء المطلق ح ٣ .

و ( منها ) : صحيحة أبي خالد القباط أنه سمع أبا عبد الله - ع - يقول في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ؟ فقال أبو عبد الله - ع - : إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه ، وإن لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٢ ) ( \* ) . ونحوها غيرها ، وهذه الروايات تدل على أن الماء إذا لم يتغير أوصافه بالنجاسة يبقى على طهارته وإن كان قليلا ، لأن الاستفادة منها إناطة انفعال الماء قليلا كان أو كثيراً - كما هو مقتضى إطلاقها - بحصول التغير في أحد أوصافه ، وإن مناط اعتصام الماء قاهرته على النتن ، أو الجيفة ، وغلبته على النجاسة ، فلا ينفعل بشيء آخر وإن كان هو ملاقة النجس .

( والجواب عنها ) أولا : أن مورد السؤال في أغلب هذه الروايات المياه الكثيرة الواقعة في الطرقات ، وهي تبلغ الإكرار فضلا عن كر أو كرين ، لأن مياه الغدران والانقمة الواقعة في الطرق مياه مجتمعة في الحفرات الكبيرة من السيول ، والأمطار ، أو من نزح الآبار إليها فكانت المارة تستفيد منها ، وتشرب منها دوابهم ، وتكون ممرضا لبول الدواب فيها بطبيعة الحال ، لأنها تردها لتشرب فتبول فيها ، وممرضا لرمي الجيفة وميتة الحيوانات فيها ، ومثل هذه المياه تكون كثيرة لاحالة . والحاصل : أن القرائن الخارجية والداخلية في نفس الروايات - كالتعبير بالغدير والنقيع ونحو ذلك - تدلنا على أن مورد

( هـ ) عبر عنها في الحدائق ( ج ١ ص ١٧٩ ) بالصحيحة وفي ( ص ٢٩١ ) بالرواية ، ويمكن الأشكال فيها تارة من جهة إبراهيم بن عمر اليماني الواقع في طريقها فقد ضعفه ابن الغضائري إلا أنه وثقه النجاشي وغيره ، وأخرى من جهة أبي خالد القباط المشترك بين الثقة وغيره ، ولكن الأظهر أنه الثقة بقرينة رواية إبراهيم بن عمر اليماني عنه بناء على كونه راويا عن يزيد أبي خالد القباط .

السؤال والجواب فيها المياه الكثيرة .

ويؤيد ذلك : صحيحة صفوان الجمال قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الحياض التي مابين مكة إلى المدينة تردها السباع ، وتلغ فيها الكلاب ، وتشرب منها الحمير ، ويفتسل فيها الجنب ، ويتوضأ منها ؟ قال : وكم قدر الماء ؟ قلت : إلى نصف الساق ، وإلى الركبة ، فقال : توضأ منه ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١٢ ) .

فانه - ع - سأل عن عمق الماء دون مساحته لعلمه بسعة تلك الحياض الواقعة بين الحرمين فلما عرف عليه السلام بلوغه الكثرة التي لا ينفعل معها الماء بمجرد ملاقة النجس أمره بالوضوء منها .

وثانياً : لو سلم عدم اختصاصها بالكثير فلا يحتمل اختصاصها بالقليل . بل غاية ما يدعى فيها الاطلاق الشامل للقليل ، فتقيد بالطائفة الاولى من الروايات المتقدمة الدالة على انفعال الماء القليل بمجرد الملاقة وإن لم يتغير ، فان مورد تلك الروايات عدم التغير قطعاً ، لأن وقوع قطرة من الدم في الاناء - كما في صحيحة علي بن جعفر - وكذا دخول الدجاجة والحمامة التي وطأت النجس في الماء - كما في صحيحته الاخرى - وكذا شرب الطير الذي في منقاره الدم - كما في موثقة عمار - وغيرها من الروايات التي موردها من هذا القبيل لا يوجب تغير الماء بالنجس لقلة النجاسة المفروضة فيها .

وإن شئت فقل : ان هذه الأخبار التي استدلل بها الخصم على عدم انفعال القليل بالملاقة - وهي ما دلت على اعتبار التغير في النجاسة - لا بد من تقييدها بمفهوم اخبار الكر ، فان المراد من النجاسة في قوله - ع - : « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ليس النجاسة بالتغير ، لأن الكر يتنجس بالتغير . بل المراد النجاسة بالملاقة ، ومفهوم الشرط هو نجاسة ما دون الكر بها ، فيقيد إطلاق



هذه الأخبار بمفهوم أخبار الكر جمعاً بينهما ، فتنقلب النسبة حينئذ بينها وبين ما دلت من الأخبار الكثيرة على انفعال القليل بوقوع قطرة الدم أو ولوغ السكب أو إصابة اليد القدرة للماء ونحوها مما لا يوجب التغير في الماء من الاطلاق والتقيد الى التباين ، لأنه بعد تقييد إطلاقها بمفهوم أخبار الكر يكون الباقي تحتها خصوص الماء الكثير . وهذه طريقة أخرى للجمع فتفطن .

ويلحق بها استدلالاً وجواباً المطلقات الواردة في مياه الطرق من دون تعرض فيها للتغير .

( منها ) : رواية عثمان بن زياد قال : قلت لأبي عبد الله - ع - : أكون في السفر فآتي الماء النقيع ويدي قدرة فأغمسها في الماء ؟ قال : لا بأس (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١٦) .

( ومنها ) : موثقة أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله - ع - : انا نساfer فرما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية ، فتكون فيه العذرة وببول فيه الصبي وتبول فيه الدابة ، وتروث ؟ فقال : ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك ثم توضأ ، فان الدين ليس بمضيق (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١٤) .

( الثالثة ) : ماتوهم ورودها في خصوص الماء القليل كحسنة محمد بن ميسر قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ، ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قدرتان ؟ قال : يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥) .

( والجواب عنها ) أولاً : انه لو سلمنا دلالة هذه الرواية على عدم انفعال الماء القليل كانت معارضة للروايات السابقة الدالة على الانفعال ، ولا بد من

ترجيحها على هذه ، لشهرتها ووضوح صدورها عن المعصوم - ع - ، فتكون مما لا ريب فيه ، كيف وهي بالغة حد التواتر ، فيكون معارضها من الشاذ النادر الذي لا بد من طرحه .

وثانياً : ان منشأ « التوهم » وقوع لفظ القليل فيها ، فتوهم إرادة مادون الكر « ويدفعه » ان الظاهر إرادة القليل العرفي لا المصطلح في مقابل الكر ، لعدم ثبوت إصطلاح في ذلك في عهد ورود الروايات ، كيف وهو اصطلاح مستحدث في ألسنة الفقهاء ، بل لم يثبت الاصطلاح المذكور حتى عند الفقهاء المتقدمين ، فالقليل في الرواية هو القليل العرفي بالاضافة إلى المياه الكثيرة الواقعة في الطرقات ، لأنها كثيرة تبلغ الاكرار غالباً ، فما زاد على الكر يسيراً قليل بالنسبة اليها ، ولعل منشأ السؤال عن الغسل بهذا الماء البالغ حد الكر هو ما ذهب اليه جماعة من العامة من نجاسة الماء بغسل الجنب فيه اذا لم يكن كثيراً (\*) .

(\*) في البحر الرائق لابن نجيم الحنفى ( ج ١ ص ٩٩ ) ان عن أبي حنيفة روايتين ، في رواية محمد عنه انه ( يعنى الماء المستعمل في الحدث ) طاهر غير طهور ... الى أن قال : وفي رواية أبي يوسف والحسن بن زياد : انه نجس ، غير ان الحسن روى عنه التخليط ، وأبا يوسف روى عنه التخفيف ... الى أن قال : وذكر النووي ان الصحيح من مذهب الشافعى انه طاهر غير طهور ، وبه قال أحمد ، وهو رواية عن مالك ... الى أن قال : وجه رواية النجاسة قوله - ص - : لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ، ولا يغتسلن فيه من الجنابة هـ . ثم أخذ في تقرير الاستدلال به . فظهر ان القائل بنجاسة الماء القليل المستعمل في رفع الحدث من المذاهب الأربعة هو أبو حنيفة فقط ، والباقون يقولون بطهارته وإن لم يكن مطهراً ، والحدثة في سند الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ودلائلها ليس هذا محلها .



واختلفوا في حد الكثرة فمن أبي حنيفة انه عشرة أذرع في عشرة (\*)  
 فان كان مراده مساحة المجموع فيبلغ مائة ذراع وإن كان مضروب بعديه  
 (\*) اختلف أقوال العامة في تحديد الكثير الذي لا يفعل بملاقاة النجس ،  
 وأكثر التقادير ما عليه الحنفية - كما تعرف ذلك فيما يلي - :

في بدايع الصنایع للكاساني الحنفی ( ج ١ ص ٧٢ ) انه عند أبي حنيفة اذا  
 تحرك أحد أطراف الماء بتحريك الطرف الآخر فهو قليل ، وإلا فهو كثير . ومعرفة  
 ذلك ، اما بالاغتسال فيه من غير عتف ، أو الوضوء منه ، أو بتحريكه باليد من غير  
 غسل ولا وضوء . ثم ذكر اختلاف مشايخ الحنفية فعند أبي حفص البخاري اعتبار  
 الخلوص بالصبيغ ، فان ظهر الصبيغ قليل ، وإلا فكثير ، وعند الجوزجاني إن كان  
 عشرة أذرع في عشرة فهو كثير وإلا فقليل ، وعند أبي مطيع الباقلي إن كان خمسة  
 عشر في خمسة عشر أرجوا انه يجوز الوضوء به ، وإن كان عشرين في عشرين فلا أجد  
 في قلبي منه شيئاً ، وروى عن محمد انه قرره بمسجده وكان داخله ثمانيا في ثمانية ،  
 وخارجه عشراً في عشر انتهى ملخصاً فان كان مرادهم من التحديد بالمساحة تعيين  
 مساحة المجموع فلي الأول تبلغ ( ١٠٠ ) ذراع ، لأنها مضروب ( ١٠ في ١٠ )  
 و ( ٤٠٠ ) شبر مضروب ( ٢٠ في ٢٠ ) لأن كل ذراع من ذراع الأدمى شبران ،  
 وعلى الثاني تبلغ مساحة المجموع ( ٢٢٥ ) ذراعا و ( ٩٠٠ ) شبر ، وزيادة هذه  
 المقادير على السكر المعتبر عندنا بمراتب مما لا يخفى لانه اما ( ٤٣ ) شبراً إلا ١/٨ شبر  
 كما هو المشهور أو ( ٢٧ ) شبراً كما هو مختار سيدنا الاستاد دام ظله وإن كان المراد  
 تحديد البعدين فقط وإيكال البعد الثالث عليهما بأن يكون العمق بمقدار الطول  
 والعرض ، كما احتمله في بدايع الصنایع ( ص ٧٣ ) فيبلغ الكثير عندهم بحيرة صغيرة  
 لأنه على الأول يكون ( ١٠٠٠ ) ذراع مضروب ( ١٠ في ١٠ في ١٠ ) و ( ٨٠٠٠ )  
 شبر مضروب ( ٢٠ في ٢٠ في ٢٠ ) ، وعلى الثاني يكون ( ٣٣٧٥ ) ذراعا مضروب  
 ( ١٥ في ١٥ في ١٥ ) و ( ٢٧٠٠٠ ) شبر مضروب ( ٣٠ في ٣٠ في ٣٠ ) =



وإيكال البعد الثالث على وضوحه قياساً على البعدين كما هو مقتضى التحديد في الاجسام فيبلغ الف ذراع ، وهذا الحد كما ترى يتجاوز المكر المعبر عندنا بكثير — ولما رأوا قبح هذا المعنى في تحديد الماء الكثير فذهبوا في تحديد

العمق الى أقوال مختلفة . فمن بعضهم أن يكون العمق زيادة على عرض الدرهم الكبير وقيل أن يكون شبراً ، وقيل أن يكون ذراعاً ، وقيل أن يكون بحيث لو رفع انسان الماء بكفيه لا ينحسر أسفل الماء ( بدايع الصنائع ج ١ ص ٧٣ ) . وكل ذلك تخرص بالغيب ، لعدم الدليل على شيء من ذلك لا من الشرع ولا من العقل ومن هنا قال في فتح القدير لابن همام ( ج ١ ص ٤٨ ) الصحيح عدم الحكم بتقدير معين والشكل تحكما ، وقال الفخر الرازي في تفسيره ( ج ٦ ص ٤٨٧ ) في ذيل الكلام في قوله تعالى : « وأزلنا من السماء ماء طهوراً » . وأما تقدير أبي حنيفة بعشر في عشر فمعلوم انه مجرد تحكم . ( أقول ) وما ذاك إلا من جهة انهم اتكروا على الظن بوصول النجاسة الى جميع أطراف الماء ، وعدم وصولها اليها في تعيين القلة والكثرة ، كما صرح بذلك في البحر الرائق لابن نجيم الحنفى ( ج ١ ص ٧٨ ) قال : أجمع العلماء على ان الماء اذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة لا يجوز الطهارة به قليلاً كان أو كثيراً جارياً أو غير جار ، وإن لم يتغير بها فالقليل عند مالك ان تغير أوصافه بالنجاسة فهو قليل لا يجوز الوضوء به وإلا فهو كثير . . . الى أن قال : وقال أبو حنيفة يعتبر فيه أكبر رأى المبتلى به ، قال غلب على ظنه انه لا تفصل النجاسة الى الجانب الآخر يجوز الوضوء به وإلا فلا . ولا يخفى عدم تمامية هذا أيضاً ، لاختلاف المياه والنجاسات كثرة وقلة فربما يكون الماء كثيراً والنجاسة قليلة وربما ينعكس الأمر ، فلا ضابطة يعول عليها في حد القلة والكثرة بل هو إحالة الى مجهول كما انه لا يتم التحديد بحركة الماء بتحريك طرف منه ، لاختلاف المياه في الكثرة والقلة واختلاف ما به التحريك من حيث الكبير والصغر وشدة الحركة وخفتها ، كما أشكل عليهم ذلك في كتاب المحلى لابن حزم



فيحمل القليل في السؤال في مقابل الكثير بهذا المقدار ، فأجاب -ع- بعدم المنع في الغسل منه وإن لم يبلغ الى هذا الحد . وكيف كان فلسنا في مقام إثبات

— واما الشافعية : فقالوا اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير وإلا فقليل . في ( بدايع الصنائع ج ١ ص ٧١ ) وقال الشافعي : اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير ، والقلتان عنده خمس قرب كل قربة خمسون مناً فيكون جملته مائتين وخمسين مناً ... الى أن قال : واحتج الشافعي بقول النبي - ص - اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثاً ، وفي رواية ( نجساً ) أى يدفع الخبث عن نفسه . قال الشافعي : قال ابن جرير المراد بالقلتين قلال هجر كل قلة يسع فيها قربتين وشيء . وقال الشافعي : وهو شيء مجهول فقد رتته بالنصف احتياطاً ه . وفي كتاب الام لابن ادريس الشافعي ( ج ١ ص ٣ و ٤ ما يصرح بذلك كله ) .

وفي كتاب المحلى لابن حزم ( ص ١٥٠ ) الرواية هكذا : « اذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء ولم يقبل الخبث ، وحكى التصريح عن الشافعي بتحديد القلتين بخمسة رطل بالبغدادى ، وفي الفقه على المذاهب الأربعة ( ص ٥ ج ١ ) تحديدهما ب ( ٣/٧ - ٤٤٦ ) بالرطل المصرى .

وضعف الحنفية حديث القلتين سنداً ودلالة وان شئت الاحاطة بذلك فراجع البحر الرائق ( ج ١ ص ٨١ ) والمحلى ( ج ١ ص ١٥٤ ) وبدايع الصنائع ( ج ١ ص ٧٢ ) وتفسير الرازى ( ج ٦ ص ٤٨٧ ) .

واما الحنابلة فقد وافقوا الشافعية في التحديد بالقلتين وذهبوا الى انفعال ما كان دون القلتين ، وعدم انفعال ما زاد عليهما . في المغنى لابن قدامة الحنبلى ( ج ١ ص ٢٤ ) اذا لاقت النجاسة ما دون القلتين ولم يتغير بها فالمشهور في المذهب النجاسة وفي رواية اخرى عن أحمد : ان الماء لا ينجس إلا بالتغير قليلاً كان أو كثيراً ، وما زاد على القلتين ولم يتغير بها ولم تكن النجاسة بولاً أو عذرة فلا خلاف بين الحنابلة في طهارته . ( واختلف ) أصحابهم فمنهم من قال : ان ذلك الحد تقريب ، ومنهم —



ان المراد من القليل أكثر من الكثر ، اذ يكفيني في تنفيذ الاستدلال بها للخصم عدم ثبوت إصطلاح في تلك الاعصار للفظ القليل في مادون الكثر . وعليه كان لفظ القليل مطلقاً ، فيقيد بالاخبار المتقدمة الدالة على انفعال القليل - أي مادون الكثر - وأما ما يظهر من السؤال من ان السائل كان قد توهم تنجس الماء بوضع يده القذرة في الماء ، وليس ذلك الا من جهة ان الماء كان أقل من الكثر ، اذ مع فرض الكثرية لا موجب للسؤال فلا دلالة له على أن الماء دون الكثر ، اذ من الممكن في حقه توهم ذلك حتى بالنسبة إلى ما زاد على الكثر بيسير ، لعدم وضوح حد الكثر عند الجميع بحيث لا يحتاج إلى السؤال كوجوب الصلاة الذي هو من الضروريات . وقد حملها بعض الاصحاب منهم المحقق الهمداني على التقية ، لان جملة من العامة لا يقولون بنجاسة الماء القليل بالملاقاة مستشهداً على ذلك بمقارنة الوضوء مع غسل الجنابة فيها ، مع ان مذهبنا الاجزاء بغسل الجنابة عن الوضوء

— من قال : انه تحديد وفائدة الخلاف تظهر فيما لو نقص عن الحد شيئاً يسيراً فعلى التحديد يتنجس الماء بملاقاة النجس وعلى التقريب لا يتنجس ( كما في المغني ص ٢٧ )  
وأما المالكية فذهبوا الى عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس إلا أن يتغير ، كما قدمنا في التعليقة ( ص ١٢٣ نقلاً عن الفقه على المذاهب الأربعة ) وهو خيرة الفخر الرازي في تفسيره ( ج ٦ ص ٤٨٥ - ٤٨٩ ) مستدلاً عليه باثني عشر وجهاً .  
وهناك مذاهب اخر للعامة في تحديد الكثير . ففي تفسير الفخر الرازي ( ج ٦ ص ٤٨٥ ) عن ابن عباس انه قال : لا يغتسل الجنب في الحوض إلا أن يكون فيه أربعون قرية قال : وهو قول محمد بن كعب القرظي ، وعن ابن عمر انه قال اذا كان الماء أربعين قلة لم ينجسه شيء ، وعن سعيد بن جبير ان الراكد اذا كان قدر ثلاث قلال لم ينجسه شيء ، وحكى أيضاً عن ابن سيرين ومسروق اعتبار الكثرة والقلة من غير تحديد لها .



هذا، ولا يمكن أن يراد بالوضوء معناه اللغوي - أي التنظيف من القذارات والافساخ - كما تنبه له المحقق المزبور بعد أن استقرب الحمل على التقية، فيكون أمره - ع - بوضع يده في الماء والتوضي به لكونه مقدمة للغسل .

ومن جملة ما يستدل به للقول بعدم الانفعال ما ورد في خصوص الماء القليل ( منها ) : صحيحة زرارة عن أبي عبد الله - ع - قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر أيتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس ( الوسائل ب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ٢ ) .

وجه الدلالة أن الاستقاء بالحبل المذكور لا ينفك غالباً عن تقاطر الماء من الحبل في الدلو ، واحتمال كون الدلو كراً في غاية البعد ، فجواز الوضوء بماء الدلو - مع أنه قليل - يدل على عدم انفعاله بملاقاة النجس .

( والجواب عنها ) أنه لم يعلم أن جهة السؤال فيها هي تنجس ماء الدلو بتقاطر الشعر فيه ، إذ يحتمل أن تكون توهم حرمة استعمال اجزاء نجس العين حتى فيما لا يشترط فيه الطهارة ، لأنه لم يفرض فيها تقاطر الماء من الحبل على الدلو ، إذ من الممكن جعل فاصل بينهما بقطعة حبل آخر بحيث لا يدخل الحبل الذي من شعر الخنزير في ماء البئر ، ولو سلم فغايتة الإطلاق ، إذ لم تكن الرواية مختصة بصورة لتقاطر ، ولا بد من تقيدها بما دل على انفعال القليل . على أنه يمكن أن تكون الصحيحة ناظرة الى عدم نجاسة شعر الخنزير ، كما ذهب إليه السيد المرتضى واستدل له بهذه الصحيحة ، وعليه فلا بد من حملها على التقية ، لموافقتها فتاوى جماعة من العامة .

و ( منها ) رواية أبي مريم الأنصاري قال : كنت مع أبي عبد الله - ع - في حائط له فحضرت الصلاة ، فزح دلواً للوضوء من ركني له ، فخرج عليه قطعة

من عذرة يابسة ، فأكفأ رأسه ، وتوضأ بالباقي ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٢ ) .

وهذه الرواية صريحة الدلالة على عدم الانفعال ، لأن وقوع العذرة في ماء الدلو منجس له قطعاً ، إلا أن الشيخ ( قدّه ) حملها على عذرة ما يؤكل لحمه ، ولا يخفى ضعفه ، لأن العذرة تطلق على ما فيه رائحة نذنة أي خبيثة كعذرة الانسان والسنور والكلب ، فلا نطلق على ما ليس كذلك كروث الحمير والبغال . وفي الوسائل الحمل على ارادة باقى ماء البئر ، لا باقى ماء الدلو ، أو على أن الدلو كان كراً وكلا الحملين بعيدان غاية ، وليس مما خفى عليه ( قدّه ) إلا أن رأيه الجمع بين الاخبار مهما أمكن ، ولو بحامل بعيدة . وكيف كان فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية وإن فرض صراحة دلالتها على دعوى الخصم ، لضعف سندها من جهة وقوع بشير فيه ( \* ) ولو سلم صحة سندها ، ووضوح دلالتها فهي معارضة بالروايات المتقدمة والترجيح مع تلك الروايات ، لشهرتها - كما تقدم - .

( ومنها ) : رواية زرارة عن أبي جعفر - ع - قلت له : رواية من ماء سقطت فيها قارة أو جرد أو صعوة ميتة ؟ قال - ع - : إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ، ولا تتوضأ ، وصحبها ، وإذا كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية ، وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء وقال : قال أبو جعفر - ع - إذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٨ ) .

( \* ) فإنه محمول تمييزاً وضيفاً أيضاً بأبي القاسم عبد الرحمن بن حماد ، أو ابن عبد الرحمن على كلام .



وجه الدلالة جواز الوضوء والشرب من ماء الراوية والجرة والحب والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء التي سقطت فيها ميتة الفارة والجرذ والصعوة، وهي تقل عن السكر .

(والجواب عنها) : إنها ضعيفة سنداً ، من جهة وقوع علي بن حديد في طريقها ، ودلالة ، لعدم عمل أحد من الأصحاب بمضمونها ، لأن القائلين بالنجاسة لم يفرقوا بين صورة تفسخ الميتة وعدمه في الحكم بالنجاسة ، كما أن القائل بالطهارة - كابن أبي عقيل - لا يفرق بينهما في الحكم بالطهارة ، فالتفصيل الواقع في الرواية بين صورة تفسخ الميتة وعدمه فيما إذا كان الماء بمقدار الراوية أو أقل مما لم يقل به أحد . والحمل على حصول التغير بالتفسخ فعدم جواز الوضوء والشرب من الراوية إذا تفسخت فيها الميتة إنما هو لأجل تغيرها بها لا بالملاقاة لا وجه له ، لعدم الفرق بين الراوية وما يزيد عليها بقليل في حصول التغير فيهما بالتفسخ ، كما أن تحديد اعتصام الماء بما إذا كان أكثر من الراوية إلا أن يتميز ليس بصحيح ، إذ لا خصوصية للراوية ، فإنها أقل من السكر بمراتب ، بل لا بد إما من التفصيل بين السكر والقليل - كما هو الصحيح - أو بين التغير وعدمه - كما عليه ابن أبي عقيل - هذا مع شدة اختلاف ميتة الفارة والجرذ في اقتضاء التغير ، فإن الفارة والصعوة لصغرهما قد لا توجبان تغيراً في الراوية ، والجرذ أكبرها توجب تغير ما زاد عليها ييسر ، فلا ضابطة كلية في التغير بالميتة كي يفصل بين ما زاد على الراوية وما كان بمقدارها أو أقل هذا ولو سلم صحتها سنداً ووضوحها دلالة فلا تصلح لمعارضة تلك الروايات الراجعة عليها سنداً .

الكلام مع المحدث الكاشاني .

وذكر بقية الوجوه التي استدل بها المحدث المذكور على عدم

انفعال الماء القليل .

قد تقدم ( الوجه الاول ) وهو الاخبار المتقدمة التي توهم دلالتها على عدم الانفعال ، وقد عرفت الجواب عنها بالחדشة في سندها أو في دلالتها أو فيهما معاً ، ولو كانت سالمة عن ذلك كله فهي قابلة للجمع مع الاخبار الدالة على انفعال الماء القليل . وقد تصدى المحدث المزبور لحمل الاخبار الدالة على الانفعال على وجوه بعيدة تثبيتاً لمذهبه ، فحمل الاخبار الناهية عن الوضوء والشرب من الاناء التي وقع فيها قطرة من الدم أو البول ، والاخبار الآمرة بغسل الأواني التي شرب منها نجس العين ، أو التي أمر باهراقها ، لوقوع النجس فيها على التنزيه ، والاستحباب ، وعقد لها باباً في كتاب الوافي وسماها بـ ( باب ما يستحب التنزه عنه في رفع الحدث والشرب وما لا بأس به ) ( \* ) ثم أورد فيه الاخبار التي ذكرناها . وحمل الاخبار الدالة على اشتراط الكرية على انها مناط ومعيار للمقدار الذي لا يتغير من الماء بما يعتاد وروده من النجاسات وعقد لها أيضاً باباً وسماها بـ ( باب قدر الماء الذي لا يتغير بما يعتاد وروده من النجاسات ) ( \*\* ) ثم أورد أخبار السكر فيه هذا ، وقد عرفت ظهور هذه الاخبار في مذهب اليه المشهور ولا نعيد .

( الوجه الثاني ) : انه لو كان معيار نجاسة الماء وطهارته نقصانه عن السكر ، وبلوغه اليه لما جاز إزالة الخبث بالقليل منه بوجه من الوجوه مع انه جائز اتفاقاً . وتقريبه : بتوضيح منا من وجهين ( الاول ) : ان كل جزء من أجزاء الماء الملاقي للشوب المتنجس - مثلاً - يتنجس في أول زمان الملاقاة للمحل المتنجس ، فيسقط عن قابلية التطهير به ، إذ ما لم يلاقه لا يكون مطهراً ، فلو كانت الملاقاة مناط التنجيس لزم تنجس القدر الملاقي لا محالة ، فلا يحصل



التطهير . ( وتوهم ) ان الانفعال يحصل بعد الانفصال - كما عن بعضهم -  
( فاسد ) لعدم معقولية طهارة الماء حال الملاقاة مع النجس بل طهوريته ونجاسته  
بعد المفارقة .

( التقريب الثاني ) : ان نجاسة الماء الملاقى للمحل النجس توجب نجاسته  
ثانياً ، وهكذا كلما صب عليه الماء لتطهيره فلا يمكن تطهيره أبداً ، وهذان  
التقريبان وان لم يكونا في صريح كلامه إلا انه يمكن تقريب هذا الدليل بهما  
( ويرد على الأول ) انه ممنوع صغرى وكبرى ( أما الصغرى ) وهي تنجس  
الماء القليل بوروده على المتنجس - فلا بدناؤها على انفعال الماء القليل من دون  
فرق بين ورود الماء على النجاسة ووردها عليه ، وعلى انفعاله من دون فرق  
بين ملاقاته النجس والمتنجس ، واما اذا منعنا المبني الاول ، وقلنا بعدم تنجس  
الماء اذا ورد على النجس واختصاص انفعال الماء القليل بما اذا وردت النجاسة  
على الماء كما هو مورد أغلب روايات الباب أوجميعها وعليه السيد المرتضى ( قد ه )  
فلا يتم الدليل المذكور ، وهكذا اذا منعنا المبني الثاني ، وقلنا بعدم انفعال  
القليل بملاقاة المتنجس ، والتزمنا باختصاص الانفعال بملاقاة الاعيان النجسة التي  
هي القدر المتيقن من روايات الباب ، لأن مفاد أخبار السكر انفعال القليل في  
الجملة في مقابل السلب السكلي . وهذا غير بحث تنجيس المتنجس ، إذ يمكن  
الالتزام بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس كما اخبره المحقق الخراساني ( قد ه )  
ولو بنينا على تنجيس المتنجس ، فيمكن منع الصغرى باحد هذين الوجهين ،  
ولو بنينا على عدم الفرق - كما هو الصحيح - امكن المنع عن نجاسة خصوص  
الغسالة - كما سيأتي في محله - فيكون مادل على طهارة المحل المتنجس بالماء  
- كالاخبار الآمرة بصب الماء على المتنجس لأجل تطهيره وغيرها - مخصصاً  
لما دل على انفعال الماء القليل ( وأما الكبرى ) فلا نألو سامناً نجاسة الغسالة

فلا نسلم عدم طهارة المحل بها ، إذ غاية ما ثبت بالدليل هو اعتبار طهارة الماء قبل الملاقاة للمحل النجس ، وأما بعدها فلا ، فبملاقاته للمحل يحمل النجاسة وينزلها عنه ( وبعبارة أخرى ) ان أقصى ما يستفاد من الاخبار هو عدم جواز التطهير بما تنجس قبل التطهير ، لا بما تنجس به ، ولا استبعاد في ذلك لوقوع نظيره في العرف والشرع ، فان العرف يستعملون الماء في رفع القذارات ، والالوساخ العرفية ، ويرون نظافة المحل وان صار الماء قذراً بالغسل ، وجاز في الشرع الاستنجاء بالاحجار مع تصريحهم باشتراط طهارتها قبل الاستعمال ، وان النجس منها لا يكون مطهراً مع انها حين الاستعمال تتنجس بملاقاة النجاسة وله نظائر أخرى ذكرها الفقهاء ( قدّم ) في مقام النقض عليه ( منها ) الماء المستعمل في الطهارة الكبرى ، فانه يخرج به عن الطهورية - على تقدير القول به - فانه بسبب استعماله ، وملاقاته لبدن الجنب وقت الغسل يصير كذلك ( ومنها ) الارض التي تطهر باطن النعل .

( وأما التقريب الثاني ) فيدفعه انا لو قلنا بطهارة الغسالة فلا إشكال ، وان قلنا بنجاستها فملتزم بعدم تنجس المحل بها ثانياً ، وذلك من جهة التخصيص فان ما دل على جواز التطهير بالماء القليل يخص به ما دل على تنجيس المتنجس . ( الوجه الثالث ) : ان ما يدل على المشهور - أي انفعال الماء القليل - إنما هو مفهوم اخبار السكر والمفهوم لا يعارض المنطوق ، لأقوائته عنه .

( ويرد عليه ) ان مجرد كون الدلالة بالمنطوق لا يوجب التقديم ، لأن المفهوم أيضاً من الدلالات اللفظية . بل لا بد من الجمع اذا أمكن ، وإلا فيؤول الأمر الى المعارضة ، واعمال قواعدها ( وبعبارة أخرى ) مناط تقديم أحد الدليلين على الآخر إنما هو اقوائية الظهور ، ولا خصوصية للمنطوق بما هو منطوق في مقام الترجيح ، فإذا كان المفهوم أخص من المنطوق يتقدم المفهوم ،



للمجمع العرفي بين العام والخاص - كما في المقام - فإن مفهوم اخبار السكر إنما هو نجاسة الماء القليل ، وما دل على عدم انفعال الماء عام يشمل السكر والقليل ، فيتقدم الأول على الثاني . بل قد ذكرنا في بحث الاصول ان التعارض في الحقيقة بين المنطوقين ، لأن المفهوم تابع لخصوصيات المنطوق ، ولا استقلال له في نفسه ، فإذا دل المنطوق على الحصر ثبت له المفهوم ، فمقدم معارضة المفهوم للمنطوق كلام لا يمتنى على أساس صحيح . على انك قد عرفت ان جملة من الروايات كانت دلالتها بالمنطوق .

( الوجه الرابع ) : ان وقوع الاختلاف في روايات السكر من حيث تعيينه مساحة ووزناً يؤيد ان التحديد به مبني على التخمين والمقايضة بين قدري الماء والنجاسة من جهة تغير الماء بها وعدمه ، إذ لو كان أمراً مضبوطاً وحداً محدوداً لم يقع الاختلاف الشديد في تقديره ، لامساحة ، ولا وزناً ، فيظهر انه ليس مناط الاعتصام إلا عدم التغير بالنجاسة .

( ويرد عليه ) : ان الاختلاف في الروايات ليس بعزيز في أبواب الفقه ، ولا يدل ذلك على عدم اهتمام الشارع بمورد الاختلاف ، بل لا بد من العلاج ، وإلا لزم تأسيس فقه جديد ، لندرة باب من أبواب الفقه لم تقع المماضة في رواياته ، ومقتضى الجمع بين روايات السكر هو كفاية الأقل - وهو سبعة وعشرون شبراً على المختار عندنا - وحمل الزائد على الرجحان كما سيأتي توضيحه

( الوجه الخامس ) : انه لو كان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس لوقع السؤال عن كيفية حفظه عن ذلك في الروايات ، ولم ينقل واقعة تتضمن السؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات ، هذا مع انه لو كان القليل منفعلاً لكان أولى المواضع بتعذر الطهارة مكة والمدينة المشرفتين ، إذ لا يكثر فيهما المياه الجارية ، ولا الراكدة الكثيرة ، وكانت أواني مياههم يتعاطاها الصبيان ،

والاماء ، والذين لا يتحرزون عن النجاسات ، بل الكفار كما هو معلوم لمن تتبع .  
 ( ويرد عليه ) : أما قضية عدم السؤال عن كيفية الحفظ فبأنه ليس من  
 شأن النبي - ص - والأئمة عليهم السلام بيان ذلك ، إذ بعد معلومية الحكم عند  
 الناس يوكل أمر الحفظ اليهم ، فبطبيعة الحال يتحفظون على ما عندهم من المياه  
 وغيرها عن النجاسات ، كما يتحفظون على أموالهم عن التلف ، ولا حاجة الى  
 سؤال الامام - ع - عن ذلك ، إذ هو أمر خارج غير مربوط بالأحكام الشرعية  
 واما حديث تعذر طهارة المياه في الحرمين بغير مسموع ، لجريان قاعدة الطهارة  
 مع الشك في النجاسة ولو باحتمال ضعيف ، هذا ( ولكن ) دعوى القطع ، أو  
 الاطمئنان بملاقاتها للمتنجس ولو لم نقل بملاقاتها لعين النجاسة أمر لا يقبل  
 الإنكار ، لأن الغالب في البلدين انهم يحفظون المياه في الدور في أماكن مثبتة  
 في البناء لاتسع الكر ، والاعلم انها في بيت الخلاء تحت السقف لاتراه الشمس  
 ولا المطر ، ويغترفون الماء عنها بآنية صغيرة للاستنجاء وغيره من الاستعمالات .  
 - كما لا يخفى ذلك كله على من سافر الى الحرمين المكرمين - ومن المقطوع به  
 لولا المكابرة ، ومخالفة الوجدان ان هذه المياه تنجس لا محالة في مثل هذه  
 الامكنة ، ولو مرة واحدة في طول الزمان ، وتبقى على النجاسة ، لعدم طرو  
 مطهر عليها ، وتسري النجاسة منها الى سائر مياه البلد ولو بوسائط عديدة ،  
 لمعاشرة أهل البلد بعضهم مع بعض ، خصوصاً في الجامع العمومية كالحمامات  
 والمقاهي ونحوها ، هذا ( ولا يخفى ) ان القطع بنجاستها بهذا التقريب مبني على  
 أمرين قابلين للمناقشة ( أحدهما ) انفعال الماء القليل بالمتنجس ، لعدمه - لم  
 بملاقاتها لعين النجس ، كما أشرنا ، وإنما المقطوع به حسب العادة لملاقاتها  
 للمتنجس من يدوانه ونحو ذلك ( الثاني ) تنجيس المتنجس مع الواسطة . فلو  
 منعنا ( الأمر الأول ) وقلنا بعدم انفعال الماء بالمتنجس - كما عليه المحقق



الخراساني (قده) وتبعه على ذلك بعض مشايخنا المحققين (قدهم) في مجلس درسه -  
أو قلنا بعدم تنجيس المنتجس مطلقاً - كما اختاره المحقق الهمداني (قده) - لم  
يحصل لنا العلم بنجاسة مياه الحرمين ، لأن المقدار المعلوم - وهو ملاقاتها مع  
المنتجس - لا يوجب نجاستها وما يوجب نجاستها - وهو الملاقاة مع عين النجس -  
غير معلوم لنا . وقال (\*) المحقق الهمداني في تقريب دعواه عدم تنجيس المنتجس  
رأساً مامضونه : « ان مدعى عدم القطع بملاقاة نحو هذه المياه للمنتجس من يد  
الصبيان وغيرها لا يليق باستنباط الأحكام الشرعية لقصور فهمه عن درك مثل هذا  
الامر الواضح » وقال : « لولا وحشة الانفراد لأفتيت بذلك » ، والانصاف صحة  
ما ذكره (قده) كما يظهر ذلك من ملاحظة أحوال أهل البوادي الذين يتعاطون غالب  
الادهان والالبان ونحوها - من عدم اجتنابهم عن النجاسات فيباشرون بأيديهم  
المنتجسة هذه الادهان ، والالبان ، وغيرها ، مما يبيعونها على أهل البلدان ،  
فلو كان المنتجس منجساً مطلقاً لزم تنجس جميع أهل البلد ، كما انه لو منعنا ( الامر  
الثاني ) وقلنا بعدم تنجيس المنتجس مع الوسطة وان سامنا تنجيسه بلا واسطة  
لم يحصل لنا العلم بنجاسة مياه الحرمين أيضاً ، لعدم العلم بملاقاتها للمنتجس بلا  
واسطة كما لا يخفى .

### كلام مع المحقق الخراساني

( الجهة الثانية ) في انفعال الماء القليل بالمنتجس ، وعدمه .  
بعد البناء على انفعال الماء القليل في الجملة يقع الكلام : في انه هل ينفعل  
بمطلق الملاقي نجساً كان أو منتجساً أو لا ينفعل إلا بعين النجس ؟ المشهور : هو





من الشيء مطلق ما يتقرب منه التنجيس ، سواء كان عين النجس ، أو المتنجس ، فيدل على تنجس ما دون الكر بكل من النجس ، والمتنجس ( فمجموعة ) لظهور القضية المذكورة في تعليق العموم ، لا كل فرد فرد ، وإرادة الأعم من الشيء في المنطوق لا يلزم إرادة العموم في المفهوم إذ يكفي في رفع السلب السلكي الإيجاب الجزئي .

وأما الأخبار الخاصة : فموردها الملاقاة مع عين النجس ، كالدّم ، والبول ، والكلب ، وغيرها من النجاسات ، فلا تشمل المتنجس ، كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة (\*) الواردة في الراف .

وصحيحته الأخرى في ( كتابه ) عن أخيه ، قال : سألته عن جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٦ ) .

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - ( في حديث ) قال : ولا تشرب من سؤر الكلب ، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقي منه ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣ ) . ونحوها غيرها .

( ولا تكن ) يدفع هذا القول الروايات الشاملة باطلاقها لملاقاة الماء مع المتنجس ، لأنها قد دلت على انفعال الماء الملاقى لما أصابه النجس سواء كانت العين باقية فيه أم لا .

( منها ) : موثقة سماعة عن أبي عبد الله - ع - قال : إذا أصاب الرجل جنابة ، فأدخل يده في الاناء فلا بأس ، إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) .

فإن مفهومها ثبوت البأس إذا أصاب يده المني ، والاصابة أعم من تلوث اليد به .

و ( منها ) : موثقته الأخرى - المتقدمة ص ١٢٦ - وصرح فيها بالمفهوم بقوله - ع - : « وإن كان أصاب يده ... الخ » وإطلاقه يشمل صورة زوال العين - كما ذكرنا - .

و ( منها ) : حسنة شهاب بن عبد ربه ، عن أبي عبد الله - ع - في الرجل الجنب يسهو ، فيغمس يده في الاناء قبل أن يغسلها ؟ أنه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شي ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣ ) ( \* ) .

و ( منها ) : صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر - المتقدمة ص ١٢٦ - فانه - ع - أمر باهراق الماء إذا أدخل يده القذرة في الاناء ، والقذر يطلق على المتنجس وإن لم يكن متلوثاً بعين النجاسة كما يدل عليه .

رواية أبي بصير عن أبي عبد الله - ع - قال : سألته عن الجنب يحمل ( يجفل خ ل ) الركوة ، أو التور ، فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قذرة فأهرقه ، وإن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه ، هذا مما قال الله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » . ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١١ ) .

فإن الاستفادة منها : أن القذر هو ما أصابه القذارة بقرينة المقابلة مع قوله - ع - : « وإن كان لم يصبها قذر » فإن التفصيل قاطع للشركة . وبالجملة : لا ينبغي إنكار وجود إطلاقات في المقام تدل على انفعال الماء القليل بالمتنجس إلا أنه ربما ( يتوهم ) لزوم تقييدها بخصوص النجس ، لرواية أبي بصير ، عنهم ( \* ) عبر عنها بالصحيحة في بعض الكلمات ( راجع ) في طريقها على بن الحكم المشترك بين الموثق وغيره ، فيمكن تضعيفها من هذه الجهة .



عليهم السلام قال : اذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قدر بول ، أو جنابة ، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) .

بدعوى : ان المستثنى من عدم الباس إنما هو خصوص ما كان فيه قدر البول ، أو الجنابة لقوله - ع - : « وفيها شيء من ذلك » فالمنوع إنما هو إدخال اليد في الاناء اذا كان فيه عين البول ، أو المني ، فالباقي تحت عموم الرخصة هو ما لم يصبه النجس رأساً ، أو أصابه ولو لم يكن متلوثاً به ، ( ويندفع ) : بأنه مبني على أن يكون المراد بالقدر ( معناه الوصفي ) فتكون الاضافة بيانية ، وتكون الاشارة بقوله « ذلك » إلى عين النجس لاحالة ، إلا انه من المحتمل إرادة ( المعنى المصدرى ) أي - النجاسة - الناشئة من البول ، أو المني ، لانفس البول ، والمني . وعليه يكون مرجع الاشارة نجاستهما لانفسهما ، ويكون المراد من الشيء حينئذ فرد من أفراد نجاسة البول ، أو المني ولا قرينية لقوله - ع - : « وفيها شيء من ذلك » على إرادة الاحتمال الأول ، لصحة إرجاع الاشارة إلى القدر بكلا معنييه ( الوصفي - والمصدرى ) وهكذا لا قرينية له على إرجاع الاشارة إلى المضاف اليه ، ومع هذه الاحتمالات تصبح الرواية مجمة ساقطة عن قابلية الاستدلال بها على اعتبار بقاء عين النجس في اليد هذا كله مع ضعف سندها بعبد الله بن مغيرة ولم يثبت انه البجلي الثقة .

( الجهة الثالثة ) : في انفعال الماء القليل بالمتنجس مع الواسطة وعدمه .

لم أجد من تعرض للفرق بين المتنجس بدون الواسطة ، والمتنجس معها في انفعال الماء القليل ، والذي يقوى في النظر التفصيل بينهما ، لولا الاجماع على خلافه ، ولا نرى بأساً في الالتزام بعدم انفعال الماء القليل بالمتنجس مع الواسطة وإن الزمنا بتنجسه بالمتنجس بلا واسطة ، خلافاً للمحقق الخراساني ( قدس )



- كما تقدم - وذلك لقصور الأدلة عن التعميم ، إذ غاية ما يدل عليه الاطلاقات المتقدمة إنما هي تنجس الماء بخصوص المتنجس بعين النجس - كاليد التي أصابها البول ، أو المني ، أو غيرها من النجاسات - وأما المتنجس باليد التي أصابها البول - مثلاً - فغير مشمولة لتلك الاطلاقات ، ولفظ القدر وإن كان يطلق على المتنجس - كما ذكرنا - إلا أن إطلاقه على المتنجس مع الوسطة غير معلوم نعمربما ( يتوهم ) استفادة الإطلاق من روايتين واردتين في سؤر الكلب ( إحداها ) : صحيحة الفضل أبي العباس - المتقدمة ص ٣٣ - بدعوى : ان عموم التعليل لمنع الوضوء بسؤر الكلب بقوله - ع - : « رجس نجس » يشمل المتنجس ولو مع الوسطة ، لإطلاق النجس على المتنجس ( \* ) لأنه مقابل الطاهر .

( الثانية ) : رواية معاوية بن شريح قال : سألت عذافر أبا عبد الله - ع - وأنا عنده عن سؤر السنور ، والشاة ، والبقرة ، والبعير ، والحمار ، والفرس ، والبغل ، والسباع ، يشرب منه أو يتوضأ منه ؟ فقال : نعم أشرب منه ، وتوضأ قال : قلت له الكلب ؟ قال : لا . قلت : أليس هو سبيع ؟ قال : لا والله انه نجس ، لا والله انه نجس ( الوسائل ب ١ من أبواب الأسئار ح ٦ ) .  
وهي كالصحيحة في تقريب الاستدلال بها .

( ويندفع ) الاستدلال بالصحيحة أولاً : بأن الظاهر من ( النجس ) اذا اردف مع ( الرجس ) ارادة عين النجس ، لأنه يتبعه لفظاً ومعنى فيقرأ بالكسر - كما في الجمع - و ( الرجس ) هو القدر بالذات الذي لا يقبل التطهير

( \* ) كما في رواية ابن أبي عمير . قال فيها : قيل لأبي عبد الله - ع - في المجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به ؟ قال : يباع بمن يستعمل أكل الميتة ( الوسائل ب ١١ من أبواب الأسئار ح ١ ) .



المعبر عنه بالفارسية بـ ( بليد ) وثانياً : ان جوابه - ع - ليس في مقام بيان كل ما يوجب التنجيس ، أو العلة التامة لوجوب الاجتناب عن سؤر الكلب ، كي يتمسك باطلاقها . بل ليس في مقام التعليل رأساً ، وإنما هو في مقام بيان الفرق بين الكلب ، وسائر الحيوانات التي سئل عن سؤرها - كالهرة ، والشاء ، والبقرة - بان الكلب فيه خصوصية ، وهي انه رجس نجس يجب الاجتناب عن فضله ، دون سائر الحيوانات . ومن هنا لم يلتزم بلزوم التعفير في غيره من النجاسات ، مع انه مذكور في ذيلها ، ومنه يظهر الجواب عن ( الرواية الثانية ) فانه - ع - إنما يكون في مقام دفع توهم السائل عدم الفرق بين الكلب وسائر الحيوانات بانه نجس لا يقاس على سائر السباع ، هذا مضافاً الى ضعف سندها بمأوية بن شريح لعدم توثيقه في كتب الرجال وأولى منهما بالاستدلال .

صحيحة زرارة الواردة في الوضوءات البيانية قال : قال أبو جعفر - ع - :  
 ألا أحكي لكم وضوء رسول الله « ص » فقلنا : بلى ، فدعا ( بقعب ) فيه شيء من ماء ، فوضعه بين يديه ، ثم حسر عن ذراعيه ، ثم غمس فيه كفه اليمنى ، ثم قال : هكذا اذا كانت الكف طاهرة . . . ( الوسائل باب ١٥ من أبواب الوضوء ح ٢ ) .

إذ هي صحيحة السند ، وواضحة الدلالة من حيث شمول اطلاقها للمتنجس مع الوسطة فأنها تدل بالمفهوم على انه اذا لم تكن الكف طاهرة لا يجوز غمسها في الماء ، وليس ذلك إلا من جهة تنجس الماء بالكف الغير الطاهرة ، والمتنجس مع الوسطة لا يصدق عليه الطاهر ، هذا . ( ولكن ) للمناقشة في دلالتها أيضاً مجال ، لأن عدم جواز الوضوء بالماء الملاقى للكف الغير الطاهرة أعم من تنجسه بها ، لاحتمال أن يكون جهة المنع هي كون الماء مستعملاً في رفع الخبث ، فأنهم اتفقوا على عدم جواز استعماله في رفع الحدث ، وان اختلفوا في



طهارته - كالماء المستعمل في الاستنجاء - مع انه طاهر بلا كلام ، إذ طهارة الماء لا تلازم جواز رفع الحدث به . وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك في فصل الماء المستعمل ان شاء الله تعالى . وبالجملّة : ان تمّ الاجماع المدعى على تنجيس المتنجس مطلقاً فهو ، وإلا فلا قوى عدم تنجس الماء القليل بالمتنجس مع الواسطة ، وان قلنا بتنجسه بالمتنجس بلا واسطة ، ومع ذلك فلا احتياط لا ينبغي تركه ، وسيجيء تمام الكلام في بحث تنجيس المتنجس ان شاء الله تعالى .

( الجهة الرابعة ) : في انفعال الماء القليل اذا لم يستقر على النجس . ذهب بعض المحققين من المتأخرين الى التفصيل بين ما كان الماء مستقراً على النجس ، وما لم يكن مستقراً عليه . فقال : بنجاسة الأول ، وطهارة الثاني فاذا صب الماء على النجس ، أو المتنجس تكون القطرات المترشحة محكومة بالطهارة ، واستدل على ذلك .

برواية عمر بن يزيد قال : قلت لأبي عبد الله - ع - : أغتسل في مغتسل يبال فيه ، ويغتسل من الجنابة . فيقع في الاناء ما ينزو من الارض ؟ فقال : لا بأس به . ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح ٧ ) .

وهي ظاهرة الدلالة على المدعى ، لظهورها في ان مفروض السؤال ( نزو ) الماء الى الاناء من الارض المتنجسة بالبول ، والمني ، إذ لا موجب للسؤال اذا كان النزو من الأرض الطاهرة ، ولا أقل من شموله للارض النجسة بترك الاستفصال في الجواب . والحمل على السؤال عن حكم ملاقي أطراف الشبهة المحصورة - المحكوم بالطهارة - للعلم الاجمالي بنجاسة بعض المكان ، أو عن ملاقي الارض التي تكون معرضاً للنجاسة ، وان لم يعلم بنجاستها بالفعل ، لتوهم وجوب الاجتناب عنه خلاف الظاهر جداً ، خصوصاً الاحتمال الثاني ،



من غير فرق بين النجاسات حتى برأس إبرة من الدم الذي لا يدركه الطرف (١)

لوضوح جريان قاعدة الطهارة في الأرض . نعم يشكل الاعتماد عليها ، لضعف سندها ( بمعلي بن محمد ) الواقع في طريقها ، لعدم توثيقه في كتب الرجال . ومنه يظهر ضعف استدلال بعضهم بها على عدم تنجس الماء القليل بالمتنجس كما هو خيرة المحقق الخراساني ، أو على عدم تنجيس المتنجس مطلقاً كما قواه المحقق الهمداني ويأتي في محله التعرض لذلك ان شاء الله تعالى .

(١) نبّه بذلك على خلاف الشيخ الطوسي ( قدّه ) في الاستبصار ، والمبسوط (\*) حيث ذهب الى عدم تنجس الماء بما لا يمكن التحرز منه مثل

(\*) قال الشيخ ( قدّه ) في الاستبصار ( ج ١ ص ٢٣ ) - الطبعة الثانية - في ( باب الماء القليل يحصل فيه شيء من النجاسة ) : « واما ما رواه محمد بن علي بن محبوب ... الى أن ذكر الحديث المذكور مسنداً الى علي بن جعفر - فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على انه اذا كان ذلك الدم مثل رأس الإبرة التي لا تحس ، ولا تدرك فان مثل ذلك معفو عنه » .

وفي المبسوط ( ص ٣ ) بعد أن ذكر القليل ، وتنجسه بأي نجاسة كان استثنى وقال : « إلا ما لا يمكن التحرز عنه مثل رؤوس الإبر من الدم ، وغيره ، فانه معفو عنه » ، لأنه لا يمكن التحرز عنه ، ودعواه في المبسوط صريحة في عدم اختصاص الاستثناء بالدم ، كما ان مقتضى استدلاله بعدم إمكان التحرز العموم لسائر النجاسات وكلامه في الاستبصار مقصور على توجيه الرواية الواردة في خصوص الدم - كما عرفت - هذا ، ولكن لا يتم شيء من الدلائل ، أما الرواية فلها ذكر في المتن من المناقشة في دلالتها باحتيال عدم إصابة الدم للماء الموجود في الاناء ، بل لا يبعد دعوى الظهور في ذلك ، واما قضية عدم إمكان التحرز ففيها أولاً : انه لا محذور في التحرز عن =

رؤوس الأبر من الدم ، من النجاسات .

لصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى - ع - قال : سألته عن رجل رعف ، فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً ، فاصاب انائه ، هل يصلح الوضوء منه ؟ فقال : ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه ... الحديث ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) فحملها ( قده ) على ما يبان للطرف ، وما لا يبان له بحيث يحتاج دركه الى دقة النظر - كرؤوس الأبر من الدم - وان الثاني لا يوجب تنجس الماء ، وتامة الاستدلال بها على ذلك مبني على أن يكون المراد من الاناء الماء الموجود فيه - كما لا يخفى - .

وحملها شيخنا الانصاري ( قده ) في كتاب الرسائل ( \* ) على حصول العلم الاجمالي بوقوع الدم في الاناء ، أو في خارجه ، فيكون المراد من الاستبانة العلم ، ومن الاناء أعم من الظرف والمظروف فجوابه - ع - بعدم البأس فيما اذا لم يستبين شيء في الماء مبني على عدم تنجيز العلم الاجمالي ، بخروج ظهر الاناء عن محل الابتلاء ، فلا مانع من جريان قاعدة الطهارة في الماء ، إذ لم يعلم بوقوع النجس فيه تفصيلاً .

وحمل الرواية صاحب الوسائل ( \*\* ) وكان يقويه شيخنا المحقق الشريعة

الاجزاء الصغار من النجاسات ، كما جرت عليه السيرة ، وثانياً : ان لزوم الحرج في الاجتناب لا يقتضي الحكم بطهارة الملاقى ، بل غايته العفو عن الصلاة فيه . إلا انه ( قده ) استثنى ذلك عن النجاسة .

( \* ) في التنبيه الثالث من تنبيهات قاعدة الاشتغال .

( \*\* ) قال في الوسائل بعد ذكر الرواية : « الذي يفهم من أول الحديث اصابة الدم الاناء ، والشك في اصابة الماء ، كما يظهر من السؤال والجواب ، فلا إشكال فيه ،



الاصفهانى ( قدہ ) في درسه على الشبهة البدوية في الماء ، وان إصابة الدم للاناء - أي الظرف - معلوم تفصيلا ، فلا يكون المظروف طرفا لعلم الاجمالي كما هو مفروض كلام العلامة الأنصاري ( قدہ ) ولا معلوم الإصابة تفصيلا كما هو مقتضى كلام الشيخ الطوسي ( قدہ ) فتجري قاعدة الطهارة في الماء بلا تأمل ، فان الظاهر من قوله : « أصاب انائه » إصابة الظرف فقط ، فاستصحاب عدم الإصابة في الماء ، أو قاعدة الطهارة فيه محكم .

( أقول ) المذكور في بعض نسخ الوسائل بعد قول السائل : « فأصاب انائه » هذه الجملة « ولم يستبين ذلك في الماء » إلا ان الظاهر انه غلط ، وقعت زائدة ، ولأنه حذف في النسخ المصححة ، كما انها لم تذكر في نسخ الكافي (\*) وإلا لكانت الرواية ظاهرة فيما ذكره في الوسائل ، إلا انه مع ذلك لا تخلو من تحمل هذا الوجه . بل لا يبعد دعوى الظهور فيه ، لظهور ( الاناء ) في الظرف ، دون المظروف ، ولا الأعم ، إذ ارادة كل منهما مجاز لا يصار اليه ، إلا مع الفريضة ، وبما ان المفروض في السؤال إصابة الاناء يحمل على معناه الحقيقي ، فيكون محصل السؤال انه لم يعلم إلا إصابة الاناء ، واما الماء الموجود فيه فلم يعلم بوصول الدم اليه . ولولم نقل بظهوره في ذلك فلا أقل من الاحتمال فتكون جملة لا تصلح دليلا للشيخ ( قدہ ) . ومنه يظهر ضعف ما ذكره الشيخ الأنصاري ( قدہ ) في توجيه الرواية ، لتوقفه على ارادة الأعم من الظرف والمظروف من الاناء - كما ذكرنا - .

نعم ربما يستظهر ما ذكره الشيخ الطوسي من جواب الامام - ع - عن الماء بقوله : « ان لم يكن شيء يستبين في الماء » ، لدلالته على ان مفروض

(\*) فروع الكافي ج ١ ص ٢٣ - وكذلك في الاستبصار ج ١ ص ٢٣ الطبعة

الثانية : والتهديب ج ١ ص ١٢ الطبعة الثانية .

السؤال أيضاً كان نفس الماء تطابقاً للجواب مع السؤال ( ويندفع ) بأن ذلك لا يوجب الظهور ، لأن الجواب عن حكم الماء إنما يكون من جهة التنبيه على أن العلم باصابة الدم للأناء لا يمنع عن الوضوء بالماء المشكوك اصابته الدم له ، لأنها محكومة بالطهارة ، والمتوضىء لا حاجة له الى الأناء وان علم باصابة النجس له ، وإنما حاجته الى الماء ولم يعلم بوصول النجس اليه فيكون محكوماً بالطهارة .

وأما ( توهم ) انه لا مجال لسؤال مثل علي بن جعفر عن حكم الماء المشكوك طهارته مع وضوح قاعدة الطهارة عند الشك ( فمدفع ) بأن قاعدة الطهارة إنما وضعت بأمثال هذه السؤالات ، وورود أمثال هذه الروايات عنهم عليهم السلام وإلا فمن أين كان يتضح لنا ذلك خصوصاً مع ظن النجاسة كما في المقام ، لمعرضية الماء الموجود في الأناء لاصابة الدم له ، وقد صدر نظير هذا السؤال من زرارة ، وأكثر في السؤال مع وضوح الجواب في مسألة انتقاض الوضوء بالخفقة والخفقتين في حديث الاستصحاب . فتلخص من جميع ما ذكرنا : انه لو كان مراد الشيخ ( قده ) عدم تنجس الماء القليل بالقليل من النجاسة الذي لا يدرك إلا بدقة النظر كرؤوس الأبر فلا دليل عليه بعد شمول اطلاقات أدلة انفعال الماء القليل له . نعم ربما يحتمل أن يكون مراده ( قده ) ان القليل من النجاسة ربما يبلغ الى حد من القلة لا يصدق معه الملاقاة مع النجس ، لأنه من المعلوم في نظر العرف ، وان كان موجوداً بالدقة العقلية ، ولا بأس بذلك ، إلا انه من السالبة بانتفاء الموضوع ، لعدم وجود النجس حينئذ ، لا انه قليل لا يدركه البصر ، ومن هنا لم يلتزم أحد فيما نعلم بنجاسة الغبار المتصاعد من الأراضي المتنجسة بالبول ، والعذرة ، وغيرها من النجاسات ، والحكم بتنجس الوجه أو سائر أعضاء بدن الانسان اذا لاقت مع الرطوبة المسرية ، كما يتفق غالباً في أيام الصيف ، لعرق بدن الانسان ، وتصاعد الغبار من الطرقات ،



سواء كان مجتمعاً أم متفرقاً مع اتصالها بالسواقي (١) فلو كان هناك حفر متعددة ، فيها الماء واتصلت بالسواقي ، ولم يكن المجموع كراً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع ، وإن كان بقدر الكر لا ينجس وإن كان متفرقاً على الوجه المذكور ، فلو كان مافي كل حفرة دون الكر ، وكان المجموع كراً ، ولاقى واحدة منها النجس لم تنجس ، لاتصالها بالبقية .

والازقة المتنجسة ، إلا ان ذلك لا يختص بالدم ولا ينبغي التعبير عنها بمثل رؤوس الابر ، لأن الأجزاء التي ذكرناها معدومة عرفاً ومستهلكة في الغبار قبل الملاقاة مع الطاهر ، لا انه تستهلك بها كما في مثل رؤوس الابر من الدم الواقعة في الماء .

(١) لان الاتصال مساق للوحدة عرفاً ، فإذا كان المجموع قابلاً للانفعال - كما اذا كان أقل من الكر - يتنجس المجموع باصابة النجاسة لبعض لشمول أدلة الانفعال وان لم يكن قابلاً للانفعال - كما اذا كان المجموع كراً - لا يتنجس شيء منه ، لاطلاق أدلة اعتصام الكر ، فما عن صاحب المعالم (قده) من اعتبار الاجتماع فلم نعرف له وجهاً صحيحاً ، ولعله لتوهم انصراف الاطلاقات الى صورة الاجتماع ، إلا انه توهم فاسد ، لعدم ثبوت الانصراف رأساً ، ولو سلم فهو بدوي زائل بالتأمل في ماذكرناه من أن الاتصال مساق للوحدة في نظر العرف إذ لا يرون المجموع ميهاً متعددة . ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون السطوح متساوية ، أو كان بعضها أعلى من بعض من دون جريان من العالي الى السافل ، وإلا فمع الجريان لا ينفعل العالي بملاقاة السافل للنجس لعدم صدق الوحدة حينئذ - كما تقدم - .

﴿ مسألة ١ ﴾ لا فرق في تنجس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة ، أو موروداً (١)

### الفرق بين الوارد والمورود

(١) نبه بذلك على خلاف السيد المرتضى (قده) للمشهور حيث فصل بين الماء الوارد على النجس ، والمورود عليه ، وقال بطهارة الأول ، ونجاسة الثاني ، واستدل على ذلك في كتاب الناصريات (\*) « بأنه لو حكمنا بنجاسة

(\*) قال السيد المرتضى (قده) في كتاب الناصريات بعد قول الناصر : « المسألة الثالثة - ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة ، وبين ورود النجاسة على الماء ، ما لفظه : « وهذه المسألة لا أعرف فيها نصاً لأصحابنا ، ولا قولاً صريحاً ، والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة ، ووردها عليه ، فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ، ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة ، وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة ، ويقوى في نفسى عاجلاً الى أن يتبع التأمل لذلك صحة ماذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة ، لأدى ذلك الى ان الشوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كره من الماء عليه ، وذلك يشق ، فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة ، كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه ، وظاهر الدعوى - كما ترى - عموم الحكم بعدم الانفعال لمطلق الوارد على النجاسة ، إلا ان الدليل المذكور أخص من المدعى ، لاختصاصه بما يستعمل في التطهير ، ولا يبعد دعوى اختصاص كلام السيد بذلك ، ويؤيدها ما عن الحلبي - في بحث غسالة اللؤلؤ - الحكم بطهارة الغسالة الثانية والثالثة ناسباً ذلك الى المذهب ، ومؤيداً ذلك بكلام السيد (قده) حيث قال : « وما قرى في نفس السيد هو الصحيح المستمر على أصل المذهب وفتاوى الأصحاب ، ولو تم هذه النسبة الى الأصحاب فانما هي في خصوص -



القليل الوارد على النجاسة ، لأدى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كرماء الماء عليه ، وذلك يشق ، فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة ، كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه .

( أقول ) : مقتضى الجمود على مورد الاخبار الخاصة - الدالة على انفعال الماء القليل المتقدم ( \* ) ذكر جملة منها - وان كان تخصيص الحكم بالنجاسة بصورة ورود النجس على الماء . بل وكذلك مفهوم أخبار الكرماء ، لما ذكرنا من عدم دلالتها إلا على تنجس الماء القليل بالنجس في الجملة ، فليس له عموم أفرادى فضلاً عن العموم الاحوالى ، والقدر المتيقن منه هو مورد الاخبار الخاصة - من ورود النجس على الماء - ( ولكن ) الارتكاز العرفى لا تساعد على التخصيص ، إذ الملاك فى نظر العرف فى تنجس الملاقي للنجس هو مجرد الملاقاة سواء ورد النجس عليه ، أو ورد هو على النجس ، كما هو المرتكز عندهم فى القذارات العرفية اذا لاقت الماء ، أو غيره من المايعات ، فانهم يستقذرون الماء اذا وقع على قدر عرفى ، وخالفه بلا تأمل منهم فى ذلك ، ومن هنا لا نشك فى انه اذا قيل لاحد من أهل العرف « اذا وقع الدم على ثوبك يتنجس » لا يفهم من هذا الكلام اختصاص نجاسة الثوب بصورة ورود الدم عليه ، بل يفهم ان الملاك مجرد الملاقاة وان وقع الثوب على الدم . ولا نظن بوقوع تصرف من

- الغسالة ، لامطلق الماء الوارد على النجس ولو فى غير ما يستعمل فى التطهير - كما اذا صب الماء على البول أو الدم مثلاً - فتأمل . وقد مال الى ما هو ظاهر دعوى السيد المرتضى صاحب المدارك - على ما نسب اليه فى الحدائق ( ص ٣٢٧ ج ١ ) الطبع الحديث - . بل جنح اليه صاحب الحدائق أيضاً فى ( ص ٣٢٨ ) ولم ترد فى آخر كلامه .

الشارع في باب النجاسات على خلاف المرتكز العرفي من هذه الجهة ، فبضميمة هذا الارتكاز نخرج عن مورد الروايات الخاصة ، ونقول بعدم الفرق بين الورودين . بل مقتضى تعليل السيد ( قده ) طهارة الماء الوارد على النجس بعدم امكان تطهير الثوب من النجاسة هو ثبوت هذا الارتكاز ، واعاء التجاء الى الخروج عنه لوجود المانع ( ولكن ) قد عرفت ( \* ) الجواب عن هذا المانع في دفع الشبهات التي أوردها الفيض الكاشاني على القول بانفعال الماء القليل مطلقاً بأنه لا محذور في الالتزام بنجاسة الغسالة ، وطهارة المغسول ، إذ القدر المسلم هو اعتبار طهارة الماء قبل الملاقاة ، لا بعدها .

ومما يؤيد عدم الفرق بين الورودين بعض الروايات التي يستفاد منها اناطة الحكم على مجرد الملاقاة دون ورود النجس على الماء كقوله - ع - في رواية أبي بصير الواردة في النبيذ : « ما يبل الميل ينجس حباً من ماء ، يقولها ثلاثاً » ( الوسائل ب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة ج ٢ وب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٦ ) .

فان اطلاقه يشمل ما اذا ورد الماء على ما يبل الميل من النبيذ كما اذا كان الاناء ملطخاً بالنبيذ وصب فيه الماء . وكقوله - ع - في صحيحة الفضل المتقدمة ( ص ١٢٧ ) في سؤر الكلب : « رجس نجس » فان الاقتصار في الجواب عن سؤره على مجرد كونه نجساً من دون تخصيص بورده على الملاقي يدل على ان الملاك في وجوب الاجتناب عن سؤره مجرد الملاقاة من دون فرق بين الورودين ( \*\* ) .

( \* ) في ص ١٤١ - ١٤٢

( \*\* ) لا يخفى : انه لا يتم الاستدلال على عدم الفرق بشيء من هذه الروايات ، لأنها ليست إلا في مقام بيان نجاسة الشيء ، واما كيفية تنجيسه الملاقي بخارجة عن نطاقها رأساً



﴿ مسألة ٢ ﴾ السكر بحسب الوزن ألف ومائتا رطل بالعراقي (١)

### مهر السكر بالوزن

(١) ذكر الفقهاء (قدس الله أسرارهم) للسكر حدين - بالوزن والمساحة - تبعاً للروايات الواردة في المقام. وقد وقع الكلام في كل من الحدين، ونتعرض لتطبيق كل منهما على الآخر بعد ذكرها، وتحقيق الحال فيها. أما الحد الاول وهو الوزن: فالمشهور أنه (١٢٠٠) رطل بـ (العراقي) وذهب الصدوقان، والمرتضى (قدم) الى انه (مدني) وهو يزيد على (العراقي) بالنصف، وعليه يكون وزنه بـ (العراقي) (١٨٠٠) رطل. فلم يقع الخلاف بينهم في العدد وإنما اختلفوا في المراد من الرطل الوارد في رسالة ابن أبي عمير الآتية. أما الروايات الواردة في بيان هذا الحد: فهي.

رسالة محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله - ع - قال: السكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومائتا رطل (الوسائل ب ١١ من أبواب الماء المطلق ح ١).

وصحيفة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله - ع - في حديث قال: والسكر ستمائة رطل (الوسائل في الباب المذكور ح ٣).

فحمل المشهور الرطل في الرسالة على (العراقي) وفي الصحيفة على (المكي) الذي هو ضعف (العراقي) ويقع الكلام في الجمع بين هاتين الروايتين تارة: على المسلك المشهور من تصحيح ما يصح عن ابن أبي عمير، والعمل بمراسيله، وانها بمنزلة المسانيد بدعوى: انه لا يروي إلا عن الثقة، فروايته عن الوسائط توثيق منه لهم، واخرى: على مسلكنا من عدم الاعتماد على مراسيله، كمراسيل

غيره ، لما ثبت من روايته عن غير الثقة أيضاً ، إما غفلة ، أو اعتقاداً منه بوثاقة من ليس بثقة عندنا ، فيحتمل أن تكون الوسائط في مراسيله من هذا القبيل - ومن جملتها هذه - وهذا يكفي في إسقاطها عن الحجية .

فان قلنا بمسلك المشهور فهل هناك معارضة بين الروایتين أولاً ؟ الصحيح هو الثاني ، لا لما قيل ( \* ) من لزوم حمل الرسالة على الرطل ( العراقي ) لأن المرسل فيها ( ابن أبي عمير ) وهو من أهل العراق ، بضميمة استظهار ان مراده عن ( بعض أصحابنا ) بعض مشايخه الذين هم عراقيون أيضاً وعرف السائل في الكلام مع الحكيم العالم بعرف المخاطب مقدم على عرف المتكلم ، أو بلده ، فالامام - ع - وان كان في المدينة إلا أن السائل حيث انه كان من أهل العراق فاجابه على عرفه ، وكذلك الكلام في الصحيحة ، إذ السائل فيها ( محمد بن مسلم ) وهو طائفي - كما قيل - والطائف من قرى مكة ، فيحمل الرطل على عرفه - أي الرطل المكي - لما فيه : أولاً من عدم ثبوت ان المخاطب في الرسالة من أهل العراق ، وان كان المرسل عراقياً ، إذ لا ظهور في أن المراد من ( بعض أصحابنا ) هم مشايخ ابن أبي عمير ، وهكذا لم يثبت : ان ( محمد بن مسلم ) من أهل الطائف ، بل عن جماعة انه كوفي ، وثانياً : لا نسلم تقديم عرف المخاطب على المتكلم ، بل الظاهر جريان المخاطبات على العكس ، وان للمحوظ فيها عرف المتكلم ، ما لم يقيم دليل على الخلاف . بل للجمع العرفي بينهما برفع اجمال كل منهما بصراحة الاخرى . ( بيانه ) : ان كلا منهما صريح في العدد ، ومجمل في المعداد ، لاجمال لفظ ( الرطل ) في كل من الروایتين على الفرض من حيث احتمال ارادة أحد الثلاثة ( العراقي ، والمدني ، والمكي ) إلا ان الرسالة صريحة في اعتبار ( ١٢٠٠ ) رطل ، وانه لا يكفي الاقل ، لأنها في مقام التحديد



وان كان مجملاً من حيث المراد من الرطل ، ولا يلائم اعتبار هذا العدد ، إلا مع ارادة ( المكي ) في الصحيحة ، إذ على تقدير ارادة ( العراقي ، أو المدني ) فيها يلزم جواز الاكتفاء بالاقل من ( ١٢٠٠ ) وهو إما ( ٦٠٠ ) أو ( ٩٠٠ ) بالعراقي - وهذا مناف لصريح الرسالة - كما أن الصحيحة صريحة في الاكتفاء بـ ( ٦٠٠ ) رطل ، لأنها أيضاً في مقام التحديد ، وبه يرفع إجمال الرسالة في المعداد ، إذ لا يلائم الاكتفاء بهذا العدد إلا مع ارادة ( العراقي ) في الرسالة ، لأنه على تقدير ارادة ( المدني ، أو المكي ) فيها لا يجوز الاكتفاء بـ ( ٦٠٠ ) رطل - بآي معنى كان - وذلك ينافي صريح الصحيحة إذ لو كان المراد في الرسالة ( المدني ) كان بـ ( المكي ) ( ٩٠٠ ) وإذا كان ( المكي ) لم اعتبار ( ١٢٠٠ ) ابطال مكية ، وكلاهما مناف لصريح الصحيحة ( وبعبارة اخرى ) لكل من الروايتين عقد ايجابي مجمل ، وعقد سلبي مبين ، ويكون المبين في كل منهما رافعا لاجمال المجمل في الآخر - بعد فرض انها في مقام بيان حد السكر - فان الرسالة تدل على اعتبار ( ١٢٠٠ ) رطل ، وعدم كفاية الأقل وتدل الصحيحة على اعتبار ( ٦٠٠ ) رطل ، وعدم اعتبار الأزيد ، والعقد السلبي في الصحيحة يرفع الاجمال عن الايجابي في الرسالة ، لأن عدم اعتبار الاكثر من ( ٦٠٠ ) لا يلائم إلا مع ارادة ( العراقي ) في الرسالة الدالة على اعتبار ( ١٢٠٠ ) إذ لو كان المراد فيها ( المدني ، أو المكي ) لم اعتبار الاكثر من ( ٦٠٠ ) بـ ( المكي ) وهذا مناف لصريح الصحيحة ، والسلبي في الرسالة يرفع الاجمال عن العقد الايجابي في الصحيحة ، لأن عدم كفاية الأقل من ( ١٢٠٠ ) في الرسالة لا يلائم إلا مع ارادة ( المكي ) في الصحيحة ، لأنه لو كان المراد فيها ( المدني ، أو العراقي ) لم الاكتفاء بالاقل من ( ١٢٠٠ ) فتدبر ، ونظير هذا الجمع شائع في الفقه حيث يرفع اليد عن ظهور احدي الروايتين

بصريح الاخرى . هذا على مسلك المشهور .

وأما على مسلكنا : من عدم اعتبار مراسيل ابن أبي عمير كغيره  
فينحصر دليل وزن السكر في الصحيحة ولا بد من حملها على ( المكي )  
أيضاً لوجوه .

الوجه الاول : الاجماع على عدم الاكتفاء بالاقل من ( ١٢٠٠ ) رطل  
بـ ( العراقي ) فحمل الصحيحة على غير ( المكي ) خلاف الاجماع .

الوجه الثاني : انه لو حملت الصحيحة على غير الارطال ( المكية ) لم  
تنطبق على شيء من أخبار التحديد بالمساحة ، فان أقل التقادير فيها ( ٢٧ )  
شبراً ، وقد وزنا هذه المساحة ثلاث مرات ، وكانت ( ١٢٠٠ ) رطل بالعراقي  
فلو حمل الصحيحة على الرطل ( العراقي ) لزم التحديد بنصف تلك المساحة  
أي ( ١٣ ) شبراً كما انه لو حملت على ( المدني ) لزم التحديد بثلاثيها - أي ( ١٨ )  
شبراً - ولم يقل أحد بكفاية الاقل من تلك المساحة ، حتى الراوندي المنسوب  
اليه الاكتفاء بعشرة أشبار ونصف ، حملاً لما ورد في تحديد كل من الابعاد  
الثلاثة بثلاثة أشبار ونصف على الجمع ، لا الضرب إذ قد ينطبق على هذه  
المساحة ، واخرى : على ما ذهب اليه المشهور وهو ما بلغ تكسيره اثنين وأربعين  
شبراً ، وسبعة أثمان شبر ( ٨/٧ - ٤٢ ) وثلاثة : على الاقل من ذلك ولم يقل  
باعتبار ثلاثة عشر ونصف المنطبق على ( ٦٠٠ ) رطل بـ ( العراقي ) أو ثمانية  
عشر شبراً المنطبق على ( ٩٠٠ ) .

ويؤيد ما ذكرنا : رواية علي بن جعفر عن أخيه - ع - قال : سألته  
عن جرة ماء فيه الف رطل ، وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه ، أو الوضوء  
منه ؟ قال : لا يصلح ( الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٦ ) .

فان أقل التقادير في الرطل هو ( العراقي ) مع انه - ع - منع عن



استعمال ما بلغ الفصا ، فيظهر ان الاقل من ( ١٢٠٠ ) رطل محكوم بالنجاسة ، فهذه تؤيد ارادة ( المسكي ) من الصحيحة ، إذ لو كان المراد فيها ( المدني ، أو العراقي ) لم يكن مانع عن التوضيء والشرب من مقدار ( ١٠٠٠ ) رطل اذا لاقاه البول ، لأن اكثر التقديرين حينئذ ( المدني ) وهو يبلغ ( ٩٠٠ ) رطل بـ ( العراقي ) .

الوجه الثالث : ان حمل الارطال على ( المسكية ) في الصحيحة هو مقتضى القاعدة عند الشك ، إذ مقتضى الاطلاقات ، والعمومات الدالة على انفعال المياه بملاقاة النجس الحكم بتنجس كل ماء لاقاه النجس قليلا كان ، أم كثيراً ما لم يعلم بخروجه عن العموم ، وبما ان دليل التخصيص وهو ما دل على ان الماء السكر لا ينفعل بالملاقاة مجمل لدورانه بين الاقل والاكثر ، لشبهة مفهومية يؤخذ بالقدر المتيقن ، ويرجع في الباقي الى عمومات الانفعال ، لأنه شك في التخصيص الزائد ، والاصل عدمه والمتيقن من دليل التخصيص هو ما اذا كان الماء بالغاً ( ٦٠٠ ) رطل بـ ( المسكي ) الموافق مع ( ١٢٠٠ ) رطل بـ ( العراقي ) ، دون ما كان أقل من ذلك ، ولا عموم فوق يرجع اليه في الحكم بطهارة المياه عند الشك ، لما عرفت من المناقشة في سند ماروى عن النبي - ص - « خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير ... الحديث » بل لو سلم صحة سندها لم يحز الرجوع اليه بعد تخصيصها بما دل على الانفعال . توضيح ذلك : ان جملة الروايات الواردة في المقام على طوائف أربع .

( الاولى ) : العمومات أو الاطلاقات الدالة على عدم انفعال الماء إلا بالتغير بالنجاسة ، فان مقتضى إطلاقها عدم تنجس مطلق المياه بمجرد الملاقاة ، وإن كان راكداً أقل من السكر ( منها ) : صحيحة حريز ، وموثقة سماعة المتقدمين ( ص ٦٠ ) ، فانها تدلان على ان غلبة الماء على النجاسة تمنع عن انفعاله بها ،

وإن كان النجس موجوداً فيه .

( الطائفة الثانية ) : العمومات ، أو الاطلاقات الدالة على انفعال الماء مطلقاً بملاقاة النجس ، وإن لم يتغير ، كما يشهد به موردها ( منها ) : صحيحة شهاب بن عبد ربه الدالة بمفهومها على تنجس الماء بيد الجنب ، اذا أصابها المني ( في حديث ) قال له أبو عبد الله - ع - : جئت تسألني عن الجنب يسهو فيغمر ( فيغمس خ ل ) يده في الماء قبل أن يغسلها ؟ قلت : نعم ، قال : اذا لم يكن أصاب يده شيء فلا بأس ... الحديث ( الوسائل ب ٤٥ من أبواب الجنابة ح ٢ ) . ( ومنها ) : موثقتي عمار المتقدمتين « ص ١٢٤ » فإن الاولى قد دلت على ان منقار الطير اذا كان فيه الدم ينجس الماء ، كما ان الثانية تدل على تنجسه بمنقار الدجاجة اذا كان فيه القذر ، ومن الواضح : ان ملاقاته بمنقار الطيور ، أو يد الجنب اذا كان فيها النجس لأوجب تغيراً في الماء ، فتكون النجاسة لأجل الملاقاتة لاحالة ، فتعارض هذه الروايات الطائفة الاولى بالتباين ، لدالتها على انفعال الماء بالملاقاة ودلالة تلك على عدم انفعاله بها ، وقد ورد التخصيص على الطائفة الثانية بمخصصين أحدهما مبين والآخر مجمل .

اما المبين فهي ( الطائفة الثالثة ) من أخبار المقام الدالة على عدم انفعال ماله مادة بالملاقاة كصحيحة ابن بزيع المتقدمة ( ص ٦ ) لأنها تدل بعموم التعليل : على ان مطلق ماله المادة لا ينفع لملاقاة النجس ، قليلاً كان أم كثيراً .

واما المجمل فهي ( الطائفة الرابعة ) : الدالة على عدم انفعال السكر ، إذ هي مجملة على الفرض ، لدوران مفهوم السكر بين الأقل والأكثر . ولا بد من العلاج ، والجمع بين هذه الروايات ، وبعد تخصيص الطائفة الثانية بالثالثة تنقلب النسبة بينها وبين الاولى من التباين الى العموم المطلق ، لأن الباقي تحتها - بعد التخصيص - هو ما ليس له مادة ، فتقدم على الاولى تقدم الخاص على العام ،



وبالمساحة ثلاثة وأربعون شبراً إلا ثمن شبر (١)

وتكون هي المرجع في غير ماله مادة لا محالة ، فإذا شك في تخصيصه زائداً على المتيقن من الطائفة الرابعة يرجع اليها ، لا الى عمومات الطهارة . وبما ذكرناه يظهر انه لو كان المروي عن النبي - ص - صحيحاً لكان ملحقاً بالطائفة الاولى لمطابقة دلالتها معها - كما لا يخفى - فإلتهصيل : انه لا بد من حمل الصحيحة على إرادة ( الأبطال الكية ) ولو كان المشتهر ، والأكثر استعمالاً في تلك العصور ( الرطل العراقي ) حتى في المدينة - على ما قيل - لأنه - ع - لاحظ عرف السائل - وهو محمد بن مسلم - حيث انه من أهل طائف مكة - على ما قيل - .

### سكر السكر بالمساحة

(١) الحد الثاني للسكر مساحته بالأشبار - كما في الروايات - كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : وبالمساحة ثلاثة وأربعون ( على الأحوط ، والأظهر أنه سبعة وعشرون شبراً ) :

الأقوال في تحديد السكر بالمساحة خمسة ( أحدها ) ما بلغ مجموع تكسير أبعاده ( ١٠٠ ) مائة شبر كما عن ابن الجنيد ، ولم نعر على مستند له في هذا القول من رواياتنا ، ولم يوافق في ذلك أحد من أصحابنا فيما نعلم . ولعله لم يعثر على ماورد من الروايات عن طرقنا المعتبرة في حد السكر ( الثاني ) : ما بلغ تكسيه ( ٤٢ - ٨ / ٧ ) اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر ، وهذا هو أشهر الأقوال بل المشهور . بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ( الثالث ) ما بلغ تكسيه ( ٣٦ ) ستة وثلاثين شبراً كما عن ظاهر المعتبر ، ومال اليه السيد في المدارك ( الرابع ) ما بلغ مجموع أبعاده الثلاثة ( ١٠ - ٢ / ١ ) عشرة أشبار ونصف ، من دون

اعتبار ضرب بعضها في بعض ، كما عن القطب الراوندي ، وهذا القول قد ينطبق على القول المشهور وقد ينطبق على الأقل - كما نشير إليه ان شاء الله تعالى - ( الخامس ) ما بلغ تكسيره ( ٢٧ ) سبعة وعشرين شبراً وهو المختار عندنا ، كما هو مذهب القميين ، واختاره جملة من المتأخرين ، منهم العلامة في المختلف ، والشهيد الثاني في الروضة ، وروض الجنان ، والمحقق الأردبيلي في الجمع ، والمحقق الشيخ علي في حواشي المختلف ، والسيد بحر العلوم في المصابيح ( \* ) .

ونتكلم في المختار في مقامين : ( الأول ) فيما يدل عليه ( الثاني ) فيما يعارضه من الروايات والجواب عنها .

اما المقام الأول : فيدل على المختار صحيحة اسماعيل بن جابر قال : قلت لأبي عبد الله - ع - : الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : ذراعان عمقه في ذراع وشبر وسعه ( سمعته خ ل ) ( الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ١ ) . وصحيحته الاخرى قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ فقال : كر ، قلت : وما الكر ؟ قال : ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار . ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٧ ) .

ويقع الكلام في هاتين الروايتين . تارة : في سندها ، واخرى : في دلالتها ( اما الاولى ) فلا إشكال في سندها ( \*\* ) .

( \* ) وفي مفتاح الكرامة ( ص ٧١ ج ١ ) أنه عدل عن هذا القول في الهداية . ( \*\* ) بل عن المدارك أنها أصح رواية وقف عليها إلا أنه حمل السعة على كل من جهتي الطول والعرض ، فيكون كل منهما ذراع وشبر - أي ثلاثة أشبار - فتضرب الثلاثة في الثلاثة تبلغ تسعة فتضرب في أربعة العمق فتبلغ ستة وثلاثين شبراً ، ومن هنا نسب إليه الميل الى القول بأن الكر ( ٣٦ ) شبراً .



وأما دلالتها على المختار : فمن أجل ظهورها في ان سطح الماء المفروض فيها انما هو على نحو الدائرة ، لأنه - ع - حدد سعة سطح الماء ببعد واحد - أي ذراع ونصف - ومقتضى اطلاقه ان يكون ذلك سعته من جميع الاطراف ، لا بعضها دون بعض ، ولا يصح ذلك إلا في الدائرة ، إذ هي التي لها سعة واحدة ، عدا سائر السطوح ، لأن جميع الخطوط الممتدة من محيطها المارة على المركز تكون متساوية ، بخلاف بقية السطوح حتى المربع المتساوي الاضلاع ، فان اضلاعه وان كانت متساوية ، إلا ان الخط الممتد من احدى الزاويتين الى الاخرى تكون أطول من اضلاعها ، فالسطح الذي له بعد واحد لا يقبل الزيادة ، والنقيصة انما هي الدائرة فقط هذا مضافا الى ما قيل من أن السكر هو مكيال أهل العراق ، وكان مدوراً ، ومن المعلوم ان المناسب بمساحة المدور أي الجسم الذي يكون على شكل الاسطوانة أن يذ كر قطره ، وعمقه ، إذ يكفي ذلك في معرفة الكر للعوام ، وان لم يعرفوا تكسير المجموع ، ثم الذراع ذراع اليد وهو يساوي شبرين كما يدل عليه الاختبار في أغلب الناس المتناسبي الخلقة ، ويساعده بعض الأخبار الواردة في المواقيت من تحديد الذراع بشبرين ، ولا ينافيه ماورد في تلك الاخبار من ان الذراع قدمان ، إذ القدم أيضا شبر ولا يزيد عليه إلا يسير لا يلتفت اليه في العرف ، ولو سلم الزيادة بمقدار ( السدس ) كما قيل فهو مختص بالمواقيت ولا يعم المقام ، واما انكار المحقق الهمداني ( قده ) (\*) ذلك ودعواه العيان على ان الذراع أطول من شبرين بمقدار يسير بخلاف الوجدان ، ومن الغريب انه ( قده ) أيضا ادعى الوجدان على ذلك . وبالجمل : لا يزيد الذراع على شبرين ، ولا ينقص عنه غالباً . وعليه يكون عمق الماء أربعة أشبار وسعة الدائرة - أي قطرها - ثلاثة أشبار



( وطريق ) معرفة مساحة المجموع حينئذ ان يعرف أولاً مساحة سطح الدائرة، ثم تضرب في العمق، ويعرف مساحة الدائرة بضرب نصف القطر - وهو الشعاع - في نصف المحيط، والمحيط ثلاثة أمثال القطر تقريباً، وزيادته على هذا المقدار بقليل - كالسبع على ماقيل - مما يتسامح فيها عند العرف . بل لم تتعين تلك الزيادة تحقيقاً عند أهل الفن ، فسقوطها في المحاورات العرفية مع العوام أمر غير خفي ، فإذا كان القطر ثلاثة أشبار يكون المحيط تسعة أشبار ، وعليه يضرب نصف القطر - وهو شبر ونصف - في نصف المحيط - وهو أربعة أشبار ونصف - فتكون النتيجة ستة أشبار وثلاثة أرباع شبر ويضرب هذا العدد في العمق وهو أربعة أشبار فتكون النتيجة سبعة وعشرين شبراً (\*) .

(\*) وصورته هكذا ١ - ٢ | ١ في ١ - ٢ | ٤ في ٤ = ٢٧ وهذه الطريقة مبنية على غرض النظر عن زيادة المحيط على ثلاثة أضعاف القطر ب ( سبع ) كما جرى عليه بعض الأصحاب ، وأما مع إضافة ( السبع ) فتبلغ مساحة المجموع ( ٢٨ - ٧ | ٢ ) ثمانية وعشرين شبراً وسبعين ، وهذه أيضاً مبنية على الطريقة القديمة . وهناك طريقة حديثة في استخراج مساحة الدائرة ، وادرجت فيها مقدار زيادة المحيط على ثلاثة أمثال القطر تحقيقاً ، وهي أن يضرب شعاع الدائرة في نفسها، ثم يضرب الحاصل في عدد ( ٣ ) وهو ( ١٤ | ٢ ) وتكون مساحة الدائرة في مفروض الكلام ( ٧ | ٠٦٥ ) وهذه صورته ١ - ٢ | ١ في ١ - ٢ | ١ في ١٤ | ٣ = ٧ | ٠٦٥ هذه مساحة الدائرة .

ثم يضرب الحاصل في العمق وهو ( ٤ ) أشبار ، ويكون الحاصل ( ٢٨ | ٢٦ ) وصورته ٧ | ٠٦٥ في ٤ = ٢٨ | ٢٦ شبراً وهذه تزيد على الطريقة الأولى بشبر وربع تقريباً ، إلا أن هذه الزيادة لم تكن ملحوظة ، لا بتناؤها على الدقة ، وكشف مقدار زيادة محيط الدائرة على ثلاثة أضعاف قطرها بأربعة عشر جزء من مائة جزء ، بل قيل أنها أيضاً تقريبي ، ولم تنكشف الزيادة حتى الآن ، وعليه كيف يعرفها العامة ، ولم يحدد الكفر في الروايات مبنياً على هذه الزيادة ، بل تبتنى على الانحياز عنها .



وأما الصحيحة الثانية لاسماعيل بن جابر : فهي واضحة الدلالة على المطلوب ، إذ عدم ذكر البعد الثالث فيها يدل على مساواته مع البعدين المذكورين إذ ارادة الزيادة ، أو النقيصة تحتاج الى التنبيه فان ما يراد بيان مساحته إنما هو الجسم - أي حجم الماء - وهو ذو ابعاد ثلاثه ، لا السطح المشتمل على بعدين فقط ، فعدم التعرض لمقدار البعد الثالث كاشف عن مساواته للبعدين المذكورين . هذا مضطاً الى ان ارادة الاقل من ثلاثة أشبار ، كالواحد ، والاثنين خلاف الاجماع ، واردة الزائد عليها لا دليل عليه فيحمل على المساواة ، فيبلغ تكسير المجموع حينئذ الى سبعة وعشرين شبراً لأنها نتيجة ضرب ثلاثة في ثلاثة في ثلاثة ( \* ) وأما سندها : فقد وصفها جملة من الاصحاب بالصحة ، منهم صاحب الحقائق ( قد ه ) ( \* \* ) بل عن البهائي في ( مشرق الشمين ) انها توصف بالصحة من زمن العلامة الى زماننا هذا ، وان الطاعن في سندها بعض الفضلاء الذين عاصروه ( ووجه الطعن ) في سندها هو ان ابن سنان المتوسط بين البرقي - أي محمد بن خالد - واسماعيل بن جابر هو ( محمد ابن سنان ) وهو ضعيف لا ( عبد الله ) والشيخ وان صرح بانه ( عبد الله ) في الاستبصار وفي موضع من التهذيب ، إلا أنه خطأ ، والصحيح انه ( محمد ) كما ذكر ذلك في ( \* ) ولا يجوز حملها على المدور كما صنعنا في الصحيحة الاولى ، لأنه يبلغ بجمع تكسيرها ( ١ | ٤ - ٢ ) عشرين شبراً وربع وهو خلاف الاجماع .

وهذه صدرته ١ - ٢ | ١ في ١ - ٢ | ٤ في ٣ = ١ | ٤ - ٢٠

( \* \* ) في ( ج ١ ص ٢٦٢ ) وذكر في ( ص ٢٧٠ ) د انه قد طعن فيها جماعة من متأخري المتأخرين ، منهم المحقق الشيخ حسن في المنتقى ، والسيد في المدارك ، وأول من تصدى للجواب عن التضعيف هو شيخنا البهائي ( قد ه ) في كتاب مشرق الشمسين ( فراجع ) .



موضع آخر من التهذيب ، وذلك لما تقتضيه ملاحظة طبقات الروات في التقدم والتأخر ، لأن ( البرقي ومحمد ) من طبقة واحدة فأنهما من أصحاب الرضا - ع - وأما « عبد الله » فليس من طبقة « البرقي » لأنه من أصحاب الصادق - ع - فرواية « البرقي » عن « عبد الله » بغير واسطة مستسكرة . هذا ، مضافاً إلى ان المناسب « لعبد الله » أن يروى عن الصادق - ع - مشافهة لامع الواسطة ، لأنه من أصحابه - ع - بخلاف « محمد » فإن زمانه متأخر عن الصادق - ع - هذا مع ان الموجود في نسخ السكافي إنما هو « ابن سنان » من غير تعيين واحتمال ان « عبد الله ومحمد » هما معاً روايا هذه الرواية مستبعد ، فالتعيين انه « محمد » هذا حاصل ما قيل في وجه ضعفها « ويندفع » بان شيئاً من هذه الوجوه لا يصلح لتضعيف الرواية . أما ما في السكافي من التعبير « بابن سنان » من دون تعيين فمحمول على عبد الله ، لما ذكره صاحب الوافي في إحدى المقدمات « انا لم نكتشف عن عبد الله بن سنان بابن سنان ، كما في نظرائه من العباد له ، مع كثرة ذكره ، لئلا يشتبه بمحمد بن سنان فانهم قد يعبرون عنه أيضاً بذلك كما نبهنا عليه فيما سلف » انتهى ( \* ) ثم صرح في باب السكر في سند هذه الرواية بعبد الله فعين ان ابن سنان الواقع في عبارة السكافي إنما هو « عبد الله » لا « محمد » فلا اجمال في طريق السكافي . وأما الشيخ في التهذيب : فلا استبعاد في أن يكون ما ذكره في موضعين منه روايتين ، كما يشهد بذلك اختلاف سندهما في غير ابن سنان . فراجع ، وأما استبعاد ان ينقل البرقي عن عبد الله ، لاختلاف طبقتهما فأجاب عنه البهائي ( قد ه ) في مشرق الشمسين بان « البرقي » وان لم يدرك زمان الصادق - ع - لكنه قد أدرك بعض أصحابه ، ونقل عنهم بلا واسطة ، فذكر ( قد ه ) عدة روايات التي نقلها البرقي عن أصحاب



الصادق -- ع -- وقال : « وكيف لا تنسكروا روايته عنهم بلا واسطة ، وتنسكروا الواسطة عن عبد الله بن سنان » وأيضاً فالشيخ عد « البرقي » في أصحاب السكاظم -- ع -- وأما استبعاد تحلل الواسطة بين « عبد الله » وبين الامام الصادق -- ع -- فأجاب عنه أيضاً بأنه إنما يتم فيما إذا لم توجد واسطة في شيء من الاسانيد بينه وبين الصادق -- ع -- مع ان الواسطة توجد بينهما ، ثم ذكر جملة من الوسائط بينهما بل ذكر انه « قد يتوسط شخص واحد بعينه بين كل من ( عبد الله ومحمد ) وبين الصادق -- ع -- كاسحاق ابن عمار هذا كله ، مع ان ( محمد بن سنان ) هذا الواقع في سند هذه الصحيحة هو من الثقة -- كما عليه الاكثر -- إذ هو ( محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري ) وهو غير أخو عبد الله بن سنان الضعيف القليل الرواية ، وقد ذكر فيميزات ( محمد ) هذا ( محمد بن خالد ) وكثرة رواياته في الابواب المختلفة في الفقه ، وثقه المفيد ، والمجلسي ، وابن طاووس ، والحسن بن علي بن شعبة ، والعلامة في المختلف ، والشيخ الحر ، وغيرهم ، وروى الكشي له مدحا جليلا يدل على جلالته ، وانه كان من أصحاب السر ، وما قيل في تضعيفه إما محمول على غيره ، أولا ينافي وثاقته ، كما يظهر من مراجعة ما قيل في قدحه ، ومدحه ، مما يوجب الاطمئنان بوثاقته وجواز العمل برواياته .

فلم تحصل من جميع ما ذكرنا : انه لا مانع من العمل بهذه الصحيحة سنداً ، ومتناً ، واحتمال حذف كلمة نصف منها كما عن الهمداني ( قدح ) لا يصفى اليه ، فتكون هذه شارحة للصحيحة الاولى ، ومفسرة للمراد منها ، لو كان فيها اجمال .

هذا تمام الكلام في المقام الاول .

وأما المقام الثاني : ففي ذكر مما يتوهم معارضته لما ذكرنا من الروايات ،

وهي روايتان استند اليهما المشهور .

( إحداهما ) : رواية الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله - ع - قال : اذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء قلت : وكم السكر ؟ قال ثلاثة أشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها ( الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٨ وب ١٠ ح ٥ ) .

وهذا نص الكافي ، والتهذيب ، كما هو المذكور في الوسائل ( \* ) أيضاً فهو خال عن ذكر ( الطول ) إلا انه في الاستبصار ( \*\* ) زيادة ذلك . وهذا نصه « قال ثلاثة أشبار ونصف طولها ، في ثلاثة أشبار ونصف عمقها ، في ثلاثة أشبار ونصف عرضها » فالذكر في نص الاستبصار جميع الأبعاد الثلاثة « ولكن » الظاهر أن هذه الزيادة اشتباه من النسخ ، إذ في تعليقه الاستبصار ( \*\*\*) « ان هذه الزيادة لم ترد في النسخة المخطوطة بيد والد الشيخ محمد بن المشهدي صاحب المزار المصححة على نسخة المصنف » . هذا مضافاً الى ان الترجيح مع نسخ الكافي ، لأنها أصح واضبط ، كما جرى عليه طريقة الاعلام .

( ثانيهما ) : رواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن السكر من الماء كم يكون قدره ؟ قال : اذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف ، في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الارض ، فذلك السكر من الماء ( الوسائل ب ١٠ )

( \* ) كذا في النسخ القديمة ، وفي الطببع الحديث في طهران ( ص ١١٨ ) إضافة هذه الزيادة إلا انه نبه على ذلك في آخر الجزء الأول من المجلد الثاني .

( \*\* ) ج ١ ص ٣٣ من طبع النجف .

( \*\*\*) ج ١ ص ٣٣ رقم ( ٤ ) طبع النجف .



من أبواب الماء المطلق ح ٦ ) ( \* ) .

وهاتان الروايتان هما مستند المشهور في اعتبار اثنين وأربعين شبراً ، وسبعة أثمان الشبر « بدعوى » : عدم ذكر البعد الثالث فيها ، ولا بد من تقديره بمقدار البعدين المذكورين ، لدلالة سوق الكلام عليه قياساً للمحذوف على المذكور ، إذ إرادة الزيادة أو النقيصة تحتاج الى قرينة زائدة ، ويكون حاصل ضرب الابعاد الثلاثة بعضها في بعض هو العدد المذكور .

( والجواب ) : اما عن الرواية الاولى فبانها ضعيفة السند ، والدلالة أما ضعف السند فبحسن بن صالح الثوري ( \* ) وانحجار ضعفها بعمل المشهور ممنوع كما مر مراراً ، وأما ضعف دلالتها فلأنه لا قرينة في الكلام على حذف البعد الثالث ، إذ لا تعين للمسوح في الربع ، كي يلتزم بتقدير بعد ثالث . بل مقتضى اطلاقها انه ليس للمسوح إلا بعدين - العمق ، والعرض - ولا ينطبق ذلك إلا في الشكل الدوري ، كما ذكرنا في صحيحتي اسماعيل بن جابر ، على ان موردها البئر ، وهي في الغالب على نحو الدائرة ، هذا مضافاً الى ما ذكرنا من أن الكر هو مكيال العراق ، وكان على هذا الشكل ، وعليه تكون مساحة المجموع اثنين وثلاثين شبراً وشيء ، لأنها نتيجة ضرب نصف

( \* ) قوله - ع - : « في مثله ، مرجع الضمير فيه الماء ، وقوله : « ثلاثة أشبار ونصف ، بدل من مثله ، وقوله - ع - : « في عمقه في الأرض ، اما صفة لقوله « ثلاثة » ، واما حال من مثله ، والمعنى واحد وعليه لا يكون المذكور في الرواية إلا مقدار العمق وأحد البعدين ،

( \* ) فانه زيدي ، بترى ، متروك العمل بما يختص بروايته واليه ينسب الصاحية - كذا في جامع الرواة -

القطر في نصف المحيط في العمق وتزيد على ( ٢٧ ) خمسة أشبار وشيء ( \* ) ، وتحمل هذه الزيادة . إما على التنزيه دفعا لتسرع القذارة الى الماء ، أو على ان الغالب في الآبار أن يكون قعرها أعمق من أطرافها ، لاجتماع التراب ، والاوساخ في الاطراف غالباً ، فاعتبار هذه الزيادة إنما هو لأجل حصول العلم باشتغالها على المقدار المعتبر وهو ( ٢٧ ) شبراً وعليه لا تعارض في البين .

وأما الرواية الثانية : فقد طعن في سندها جملة من المتأخرين منهم السيد في المدارك ، والشيخ البهائي في حبل المتين باشتغال طريقها على ( أحمد بن محمد ابن يحيى ) فإنه مجهول و ( عثمان بن عيسى ) فإنه واقفي و ( أبي بصير ) فإنه مشترك بين الثقة والضعيف . هذا .

ويمكن الجواب : اما من جهة ( أحمد بن محمد بن يحيى ) فبان هذا اللفظ وان كان في التهذيب ( ولاكن ) الموجود في الكافي ( أحمد بن محمد ) من دون زيادة ( ابن يحيى ) فالمدكور في سند الكافي هكذا « عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن عثمان بن عيسى ، عن ابن مسكان ، عن أبي بصير » والظاهر ان ( أحمد بن محمد ) هو ( أحمد بن محمد بن عيسى ) - وهو ثقة جليل - بل في

( \* ) وهو ( ٢٢/٥ ) خمسة أجزاء من اثنين وثلاثين جزء - المعبر عنها في الجواهر ( ج ١ ص ١٧٥ - الطابع الحديث في النجف ) بشمن وربع ثمن وبلوغ مساحة المجموع إلى هذا العدد مبنى على ان القطر ثلاثة أمثال الدائرة كما صرح به في الجواهر ، واما مع ملاحظة زيادة ( السبع ) فتبلغ مساحة المجموع ( ١١/١٦ - ٣٣ ) ثلاثة وثلاثين شبراً ، وأحد عشر جزء من ستة عشر جزء من الشبر - المعبر عنها بخمسة أثمان الشبر ونصف ثمنه - وعلى الطريقة الحديثة التي أشرنا اليها في تعليقه



الحدائق ( \* ) « لاريب انه أحمد بن محمد بن عيسى ، لرواية محمد ابن يحيى العطار عنه ، وروايته هو عن عثمان بن عيسى مكرراً » والوجه في ذلك ان من جملة المميزات الراوي عنه ، والراوي اليه ، وعليه ماوقع في التهذيب من زيادة كلمة ( يحيى ) إما غلط من النساخ ، أو انه تصحيف ( عيسى ) ولأجله لم يطمئن جملة من المتأخرين ، كالعامة ، وغيره في سند الرواية ، إلا بعثمان بن عيسى ، وأبي بصير .

وأما من جهة ( عثمان بن عيسى ) فوقفه لا يضر بوثاقته فعن الشيخ في العدة نقل الاتفاق على العمل بروايته ، ورواية أمثاله من ثقافة الواقفية ، والقطعية ، وعن السكشي عن بعضهم ان ( عثمان بن عيسى ) ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وأقروا له بالفقه ، والعلم ( \*\* ) بل عنه أيضاً نقل القول بانه تاب ورجع من الوقف ، وممن وثقه صاحب الحدائق ( قده ) ( \*\*\* ) .

وأما من جهة أبي بصير فربما يقال بانه الموثق وهو ( يحيى بن القاسم ) أو ( ابن أبي القاسم ) ليث المرادي بقرينة رواية ( ابن مسكان ) الذي هو ( عبد الله ) عنه ، قال في الحدائق : ( \*\*\*\* ) « الراوي عن أبي بصير هنا هو ابن مسكان ، ولا يخفى على المارس انه عبد الله ، وهو قرينة ليث المرادي لتكرر روايته عنه في غير موضع . . . الخ » والمستفاد من مجموع كلامه ( قده ) هذا وما بعده في ( أبي بصير ) الواقع في طريق هذه الرواية انه يحصل الظن : بان أبا بصير هذا هو الثقة ( والكن ) لا يمكننا المساعدة على ذلك ، إذ مجرد

( \* ) ج ١ ص ٢٦٨ .

( \*\* ) كذا في جامع الروات وكذا رجوعه عن الوقف ص ٥٣٤ ج ٢

( \*\*\* ) ج ١ ص ٢٧٠ - الطبع الحديث .

( \*\*\*\* ) ج ١ ص ٢٦٨ - الطبع الحديث .

الظن لا يغني ما لم يثبت بطريق معتبر ، فالانصاف ان الخلدشة في سند هذه الرواية من جهة اشتراك ابي بصير بين الثقة ، والضعيف غير قابلة الدفع ، فلاحظ وأما دلالتها على القول المشهور فمبني على حذف البعد الثالث - وهو الطول - قياسياً للمحذوف على المذكور . وقد ذكرنا عند الخلدشة في دلالة رواية الثوري : انه لا موجب للتقدير في الكلام بعد صحة حمله على المدور الذي ليس فيه إلا بعد ان - العمق والقطر - إذ ليس لسطح الماء حينئذ إلا بعد واحد وهو القطر .

وقد تكلف شيخنا البهائي ( قدّه ) في كتاب حبل المتين (\*) بتوجيه الرواية على نحو يشتمل على جميع الابعاد الثلاثة من دون حاجة الى تقدير البعد الثالث بارجاع الضمير في قوله - ع - ( مثله ) الى المقدار المدلول عليه بقوله « ثلاثة أشبار ونصف » لا الى الماء ، بدعوى انه لا محصل لرجوعه اليه ، فيكون بياناً للبعد الثاني - أي الطول - وكذلك الضمير في قوله - ع - « في عمقه » أي في عمق ذلك المقدار في الأرض ، فيكون المراد أن السكر هو ما كان ثلاثة أشبار ونصف عرضاً في مثل هذا المقدار طولاً في ثلاثة أشبار ونصف عمقاً ( وفيه ) ان هذا تكلف ظاهر لا موجب لحمل الكلام عليه ، إذ تذكير الضمير في « مثله » ينافي رجوعه الى ( ثلاثة أشبار ونصف ) ، إلا بتأويله الى المقدار ، وهو خلاف الأصل لا يصار اليه ، إلا مع الضرورة ، ولا محذور في ارجاعه الى الماء في مقابل غيره ، إذ محصل المعنى حينئذ هو لزوم أن يكون تمام العمق ماء ، لا مركباً منه ومن غيره كالوحد ، والتراب ، ونحو ذلك ، لأنه حينئذ ينقص عن مقدار السكر ، لوجود غير الماء في العمق ، هذا مضافاً الى عدم تمامية ذلك إلا بتقدير حرف الجر في قوله ثانياً « ثلاثة أشبار



ونصف « إذ على هذا التقدير ينقطع عما قبله ، لعدم كونه بدلا عن « مثله » حينئذ ، إذ هو بيان للعبد الثالث فرضاً ، فلا يتم الكلام إلا بتقدير « في » وهو خلاف الأصل أيضاً ، فلا بد من حمل الرواية على ما يشتمل على بعدين فقط ولا يصح ذلك إلا في الماء المدور على شكل الاسطوانة ، إذ يعرف مساحته بمعرفة القطر والعمق ، وتكون مساحة المجموع ( ٣٢ ) شبراً وجزأ من شبر ، وحيث انه لا قائل بهذا العدد يحمل الزائد عن ( ٢٧ ) شبراً على الاستحباب ، أو الاحتياط بحملها على مياه الغدران أو الآبار ونحوها مما لا يكون قعر الماء فيه مسطحاً . لاجتماع التراب ونحوه في اطراف الماء ، جمعاً بينها وبين صحيحتي اسماعيل بن جابر كما ذكرنا في رواية الثوري .

ودعوى : ان مساحة المدور مما لا يعرفها العوام ، لاختصاص معرفة مساحته بالخواص من علماء الهيئة كما في الجواهر .

مندفعة : بانها انما تتم لو كان المراد معرفة نتيجة ضرب الأبعاد بعضها في بعض ، وصعوبة معرفتها على العوام لا تختص بالمدور ، إذ معرفة مساحة المربع وغيرها من الأشكال أيضاً تصعب عليهم . بل المراد ذكر علامة السكر ، وهي أن يكون كل من قطر الماء وعمقه ثلاثة أشبار ونصف ، وهذا شيء يعرفه عامة الناس . فتحصل : انه لا يصح الاستدلال بالرويتين لمذهب المشهور ، لضعفهما سنداً ، ودلالة ، فلا تصلحان لمعارضة صحيحتي اسماعيل بن جابر ، وعلى تقدير التزل وتسلیم المعارضة فيكفيينا صحيحة زرارة - في حديث - قال أبو جعفر - ع - : اذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجسه شيء . تنسخ فيه ، أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٩ ) .

لدالاتها على عدم تنجس الماء اذا كان اكثر من الرواية وهي القرية

الكبيرة — ومقتضى إطلاقها الاكتفاء بما زاد عليها ولو بقليل ، إلا أنه لا بد من تقييدها بما إذا بلغ الزيادة إلى ( ٢٧ ) شبراً للاجماع ، واطباق الروايات الواردة في تحديد السكر على عدم كفاية الأقل ، وأما الأزيد فلا دليل عليه فيشملة الإطلاق .

ومما يؤيد المختار مرسلتان لعبد الله بن مغيرة ( الأولى ) عنه عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله « ع » قال إذا كان الماء قدر قلتين لم ينجزه شيء ، والقلتان جرتان ( الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٨ ) .

فإن القلة هي الجرة الكبيرة تشبه الحب ، وكانها سميت قلة لأن الرجل القوي يقلها أي يحملها كما عن بعض أهل اللغة إلا أنه مع ذلك يبعد جداً أن تسع كل واحدة منها نصف ما عليه المشهور أي ( ٢١ ) شبراً ونصف شبر تقريباً كي تكون القلتان كراً ، ولكن لا بعد في أن تسع ( ١٣ ) شبراً ونصف إذا كانت كبيرة .

الثانية عنه عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله « ع » قال السكر من الماء نحو حبي هذا ، وأشار إلى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة ( الوسائل في الباب المذكور ح ٧ ) .

فإن الحب الخالية الكبيرة ، وهي مها بلغت في السكر لا تسع مقدار ( ٤٣ ) شبراً إلا أن شبر من الماء . نعم لا بعد في أن تسع مقدار ( ٢٧ ) شبراً ، بل يوجد مثل هذا الحب في زماننا أيضاً .

ومما يؤيد المختار بل يدل عليه انطباق هذه المسألة على الوزن المقدر بـ ( ١٢٠٠ ) رطل بالعراقي كما ستعرف .



## بقية الأقوال

قد ذكرنا أن الأقوال في مساحة السكر خمسة ، واخترنا القول الخامس ، وهو مذهب اليه القميون ، وجملة من المحققين ، وقد عرفت الدليل عليه .

وأما القول الأول - وهو مذهب اليه ابن جنيد من تحديده بـ ( ١٠٠ ) شبر فقد ذكرنا أنه لم نعثر له على مستند .

وأما القول الثاني - وهو مذهب اليه المشهور - فقد عرفت ما فيه من ضعف ما استندوا اليه من الروايات سنداً ، ودلالة .

وأما القول الثالث - وهو ما عليه المحقق في المعتبر ، ومال اليه صاحب المدارك من تحديده بـ ( ٣٦ ) شبراً - فمستنده صحيحة اسماعيل بن جابر الأولى (\*) بحمل ( السعة ) فيها على كل من جهتي الطول والعرض ، فيكون كل منها ذراعاً ونصف أي ثلاثة أشبار فتضرب الثلاثة في ثلاثة تبلغ تسعة فتضرب في أربعة العمق فتبلغ ( ٣٦ ) شبراً ، إلا أنك قد عرفت أن الاظهر حملها على المدور ، فتدل على مذهب القميين ،

وأما القول الرابع - وهو مذهب اليه الراوندي من بلوغ مجموع أبعاده الثلاثة عشرة أشبار ونصف على طريق الجمع - فمستنده هو نفس ما استند اليه المشهور من رواية أبي بصير ، وغيرها ، إلا أنه حمل ( في ) في الروايات على معنى ( مع ) لا الضرب ، وهذا القول بظاهره غير صحيح قطعاً ، لأنه قد ينطبق على مذهب المشهور ، كما إذا كان كل من الأبعاد الثلاثة في الماء ، ثلاثة أشبار ونصف ، فإن جمع الأبعاد فيه يكون عشرة أشبار ونصف ، وتسكيرها بالضرب تبلغ ( ٤٣ ) شبراً إلا أن شبر . وقد ينطبق على الأقل وهو ذو مراتب مختلفة جداً ،

إذ قد يكون تكسيه (٤٠) شبراً ونصف ، كما اذا كان طوله ثلاثة أشبار ، وعرضه ثلاثة ، وعمقه أربعة أشبار ونصف ، وقد يكون (١٢) شبراً ، كما اذا كان طوله ستة أشبار ، وعرضه أربعة ، وعمقه نصف شبر ، وقد يكون أربعة أشبار ونصف ، كما اذا كان طوله تسعة أشبار ، وعرضه شبر ، وعمقه نصف شبر ، بل قد يكون أقل من شبر ، كما لو فرض طوله عشرة ، وعرضه ربع شبر وعمقه أيضاً ربع ، فان تكسيه حينئذ يكون خمسة أثمان شبر وان كان مجموع الابعاد عشرة ونصف ، وربما يكون أقل من ذلك أيضاً كما لو فرض طوله عشرة وربع ، وكل من عرضه وعمقه ثمن شبر . وهذا من أخش الأغلاط ، إذ لازمه القول بان مقدار اناء صغير كالفتجان يكون كراً لا ينفعل بالملاقاة . فلعله ( قدّه ) أراد من التحديد بكون المجموع عشرة ونصف كونه كذلك في صورة تساوي الابعاد الثلاثة ، كما هو مورد الروايات لا مطلقاً .

### مقابلة الوزن مع المدايرة

تحصل من جميع ما ذكرنا : ان دقة النظر في روايات المساحة سنداً ، ودلالة تقضي بان الكرر ( ٢٧ ) شبراً لدلالة صحيحتي اسماعيل بن جابر علي ذلك ، وعدم نهوض بقية الروايات الدالة على اعتبار الاكثر لمعارضتهما ، لضعفها سنداً ، وقصورها دلالة عما ذهب اليه المشهور ، فتحمل الزيادة فيها على الاستحباب ، أو الاحتياط دفعاً للتنافي .

وقد عرفت أيضاً : ان مقتضى الجمع بين روايات الوزن هو اعتبار (١٢٠٠) رطل بالعراقي ، وبذلك رفعنا ما يترأى من التنافي بين رواياته .

وبقي علينا ملاحظة انطباق أحدهما على الآخر ، وانه هل هناك تناف بين نصوص الحدين أولاً ؟



فنقول : اشكل على المشهور : بان الوزن على ما اعتبروه (\*) لا يبلغ المساحة المشهورة ، بل هو دائماً أقل منها بكثير ، فكيف التوفيق بين التحديدين ؟ مع أن التحديد بالاقل والاكثر في موضوع واحد غير معقول .

وأحسن ما قيل في الجواب في وجه الجمع بين روايات الحدين : هو جعل الوزن حداً واقعياً للسكر ، وجعل المساحة طريقاً لمعرفة ، بحمل روايات المساحة على المعرفة ، وصرفها عن ظهورها في التحديد جمعا بينهما وبين روايات الوزن ، لأن الاكثر يمكن أن يكون طريقاً لمعرفة الاقل ، دون العكس ، فالتصرف في روايات المساحة أولى منه في روايات الوزن ، بل هو المتعين ( ولا يخفى ) : ان هذا الجواب يتم لو كان الاختلاف بينهما يسيراً يغتفر عند العرف ، إذ لا بد من المناسبة بين الطريق وذى الطريق ، واما اذا كان الاختلاف كثيراً فلا معنى لجعل أحدهما معرفاً للآخر ، فهذا الجواب لا يدفع الاشكال عن المشهور ، للاختلاف الشديد بين الحدين على مسلكهم ، لا ناقد وزنا ( ١٢٠٠ ) رطل بالعراق من الماء المتعارف في بلدتنا المقدسة النجف الاشرف ثلاث مرات كان يساوي مساحته لـ ( ٢٧ ) شبراً ، أو يزيد عليها بقليل تبلغ الشبر ، فالتفاوت بين الوزن وما عليه المشهور من المساحة يكون : ( ١٦ ) شبراً ، فهي تزيد على الوزن بما يزيد على الثلث ، فكيف يمكن أن تجعل اماره عليه مع هذا الاختلاف الفاحش ، فالانصاف ان التوفيق بين الحدين على المذهب المشهور في غاية الاشكال ، بل غير ممكن ، ولا يصح الذب عنه بما ذكر .

وأما على المختار في المساحة فينطبق أحد الحدين على الآخر ، لتساويهما في الصدق غالباً - كما أشرنا - فنحن في غنى عن الجواب إلا انه مع ذلك قد

(\*) عن الامين الاسترابادي انه وزن ماء المدينة فكان يساوي (٣٦) شبرا

تقريباً ، وعن المجلسي في مرآة العقول ان وزنه يساوي (٣٣) شبرا تقريباً .



يتخلف أحدهما عن الآخر ، إذ العبرة بأقل الاشبار المتعارفة ، وهي قد تتخلف عن الوزن بأن يبلغ الماء حد الوزن ، دون أن يبلغ المساحة ، كما انه قد ينعكس الامر ، لاختلاف المياه خفة وثقلا ، لأن الاجسام كلما ازداد ثقلها قلت مساحتها ، فلا بد حينئذ من الالتزام بأن السكر هو الجامع بين الحدين فيجزى أسبقهما وجوداً ، وان لم يتحقق الثاني .

توضيح ذلك : أن موضوعات الاحكام تكون على نحوين ( أحدهما ) : ان يكون الموضوع مختلفاً باختلاف الاشخاص ، فينحل الحكم تبعاً لانحلال موضوعه بالاضافة الى شخص دون شخص ، وهذا كما في وجوب غسل الوجه في الوضوء ، فان كل شخص مكلف بغسل وجهه بما له من السعة والضيق ، ولا منع في جعل أصابع كل شخص حداً لوجهه ، وكما اذا أمر المولى عبده بمشي كل واحد منهم مائة خطوة ، فان الملحوظ في ذلك خطوات كل واحد منهم قصراً وطولاً مع قطع النظر عن الآخر ، فلكل مسافة في المشي بلغها الآخر ، أو زاد عنها أم نقص ( ثانيها ) : ان يكون الموضوع واحداً بالاضافة الى جميع المكلفين ، بحيث يكون الموضوع أمراً واقعياً لا تقبل الزيادة والنقصية ، ويكون السكل فيه على حد سواء ، وهذا كما في المسافة الشرعية لوجوب القصر والافطار ، فان حدها أربعة فراسخ ، وكل فرسخ ثلاثة أميال ، وذكروا ان الميل كذا مقدار من الاقدام ، وكل قدم كذا مقدار من الشعيرات ، وذكروا ان هناك انه لا بد من حمل القدم على أقل المتعارف ، اذ الاقدام المتعارفة في الاشخاص المستوى الخلقة ايضاً متفاوتة ، مع انه لا يختلف حد المسافة بالاضافة الى المكلفين بان يجب القصر على شخص في حد معين لتحقيق المسافة بالاضافة اليه لقصر اقدامه ، ولا يجب على آخر في نفس ذلك الحد لطول قدمه ، فاليزان في مثله أقل الأفراد المتعارفة ، لصدق الموضوع عليه ، فاذا تحقق



الموضوع عم الحكم الجميع . والكر من قبيل الثاني ، لأن الماء اذا بلغ حد الكر لا ينفعل بالنسبة الى جميع الكافين ، واذا لم يبلغ الى هذا الحد لا ينفعل كذلك ، فلا بد من حمل الأشبار في بيان تحديده على أقل المتعارف ، وعليه اذا لوحظ النسبة بين الوزن والمساحة لا تخلو عن احدى صور أربع ، لأنه اما ان يتطابقا دائماً ، أو تزيد الاشبار على الوزن ، أو يكون بالعكس ، أو تكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، أما على الأولى : فيحملان على المعروف لأمر واقعي يكشف عن وجوده كل منهما ، وأما على الثانية : فلا بد من جعل الوزن للتحديد والاشبار معرفة له ، لأن الاكثر يكون معرفة للاقل اذا كانت الزيادة قليلة ، ومصلحته التسهيل ، وينعكس الأمر على الثالثة تسهيلاً أيضاً . وأما على الرابعة فلا بد من جعل كل منهما كافياً في عدم الانفعال بمعنى تحقق الجامع بتحقيق أحدهما ثم اذا لاحظنا المياه الخارجية وجدناها على الصورة الرابعة ، لأن المياه الصافية المتعارفة ينطبق فيها الحدان ، كما وزناها ثلاث مرات ، وقد يزيد وزن الماء بواسطة الخليط ، كالمالح والجص والزرنيخ ونحو ذلك . فيتحقق الوزن قبل المساحة ، ولا بد من جعله كافياً في عدم الانفعال وان لم يتحقق المساحة . لأن الخليط كالمالح ونحوه قد يمنع عن تسري القذارة الى الماء ، كما هو المشاهد في مياه الآبار المالحة ، وقد تزيد مساحته كما في الماء المقطر وماء المطر قبل أن يصل الى الارض فتحقق المساحة فيه قبل الوزن ، وهي تكفي في اعتصامه . وبالجملة لا اختلاف في طبيعة الماء بما هي ، وانما يطرأ عليها الاختلاف بواسطة ما يختلط به من الأجزاء الترابية وغيرها ، كما هو الغالب وبذلك يحصل الاختلاف في أوزانها .

والتحصيل مما ذكرناه : ان الاوفق بالقواعد على المختار في المساحة أن يكون الكر هو الجامع بين الحدين ، وأما على المشهور فلا يمكن التوفيق



فبالماء الشاهي وهو الف ومأتان ومائون مثقالا - اي الصيرفي - يصير أربعة وستين منا الا عشرين مثقالا .

﴿ مسألة ٣ ﴾ السكر بحقة الاسلامبول - وهي مأتان ومائون مثقالا - مأتا حقة واثنان وتسعون حقة ونصف حقة  
﴿ مسألة ٤ ﴾ اذا كان الماء اقل من السكر ولو بنصف مثقال يجري عليه حكم القليل .

﴿ مسألة ٥ ﴾ اذا لم يقساو سطوح القليل ينجس العالي بملاقاة السافل ، كالعكس (١) نعم لو كان جاريا من الاعلى (٢) الى الاسفل لا ينجس العالي بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسنيجي والتسريجي .

بينهما بوجه .

(١) لصدق الوحدة من جهة الاتصال ، فاذا تنجس البعض يتنجس الكل لاطلاق ما دل من الأخبار على انفعال القليل بملاقاة النجس ، ولو بموونة الارتكاز العرفي في ملاقاته القذارات للأجسام المائنة .

(٢) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قد هـ ) جاريا من الأولى :  
( تقدم ان المناط في عدم التنجس هو الدفع ) .

أشرنا آنفاً الى ان العبارة في تنجس جميع أجزاء الماء بصدق الوحدة ، فع عدمه لا يتنجس إلا الجزء الملاقى للنجس ، ويحصل التعدد بمجرد الدفع والقوة سواء أ كان من العالي أو السافل ، فكما ان الماء الموجود في الابريق لا يتنجس بصبه على النجس ، كذلك لا يحكم بنجاسة العالي بملاقاة السافل الخارج بدفع كالفوارة ونحوها ، لوحدة الملاك ، فلا وجه لتخصيص الحكم



﴿مسألة ٦﴾ إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ الكر ينجس بالملاقاة ولا يمتصه ما جمد (١) بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً ، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنه ينجس بالملاقاة ولا يمتص بما بقي من الثلج .

﴿مسألة ٧﴾ الماء المشكوك كبريته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الاحوط (٢)

بخصوص الجاري من الأعلى ، إذ ليس لهذا العنوان دخل في الحكم لا شرعاً ولا عرفاً ، وعليه لو كان الماء جارياً من العالي لا بدفع وقوة كما إذا صب على الأرض المسرحة قليلاً على نحو لا يبلغ العلو التسميمي أو التسريحي الفريب منه ، أو جرى الماء بطبعه على الأرض المسطحة ولاقي أمفله النجاسة يحكم بنجاسة الجميع ، لصدق الوحدة في هذا الحال .

ولو شك في صدق الوحدة لا يمكن التمسك بعموم أدلة الانفعال ، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، فالمرجع قاعدة الطهارة أو استصحابها . (١) لادم صدق الماء عليه فلو جمد بعض الكر نقص عنه بهذا المقدار فلا يكون الباقي عاصماً ، وهكذا إذا جمد الكل ثم ذاب منه أقل من الكر ، فإذا تنجس يحكم بنجاسة الجميع وإن بلغ كراً بالنويان تدريجاً ، لأنه من المتمم كراً

(٢) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قدّه ) في حكم القليل على

الاحوط : ( بل على الاظهر ) .

الماء المشكوك كبريته يكون على أقسام ثلاثة « الاول » : ما علم حالته السابقة ، ولا اشكال في جريان استصحاب تلك الحالة سواء أكانت الكربة



أو القلة ، كما أشار اليه المصنف ( قدّه ) في ذيل المسألة « الثاني » : ما لا يعلم حالته السابقة ، إما لعدم وجودها ، كالماء المخلوق ساعة ، أو لعدم العلم بها ، كما في مياه الغدران ونحوها وقوى المصنف الحكم بعدم تنجسه بملاقة النجس ، مع عدم ترتب آثار السكرية عليه ، فلا يحكم بطهارة ما يحتاج في تطهيره الى القاء السكر عليه ، ولا بطهارة المغسول فيه ، كالثوب ونحوه ، وذلك لجريان الاصل في كل منهما ، فيجري اصالة الطهارة أو استصحابها في الماء ، كما انه يجري استصحاب النجاسة في المغسول فيه ، ولا محذور في التفكيك بين المتلازمين في الاحكام الظاهرية ما لم يستلزم مخالفة عملية ، وهو ليس بعزيز في الفقه ، إلا انه مع ذلك احتاط بالحكم بنجاسة الماء - وهو الأظهر كما جزم به بعضهم - ويمكن ان يكون الوجه فيه أحد الامور التي تقدمت (\*) في نظير الفرع من مسائل الماء الجاري ، ولا بأس بالاشارة اليها اجمالا ايكالا على ما تقدم ( الاول ) : التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء بملاقة النجس ( وفيه ) انه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لأنه بعد تخصيصه بالسكر يكون الباقي تحت العام هو القليل والمفروض الشك في قلة الماء ( الثاني ) : قاعدة المقتضى والمانع ، فان الملاقة تقتضى النجاسة ، ويشك في وجود المانع وهو السكر ( وفيه ) انه لا دليل عليها لا شرعا وعقلا ( الثالث ) : ان الخارج عن العموم الالزامي أو بحكمه اذا كان عنوانا وجوديا فمقتضى الفهم العرفي فيه هو اعتبار احراز عنوان الخاص في رفع اليد عن عموم العام ، فمع الشك كان المرجع العموم ، وبما ان الخارج عن عموم الانفعال هو السكر فمع الشك فيه يرجع الى العموم ( وفيه ) ما عرفت من عدم الدليل عليه ، ولا يساعده الفهم العرفي .

(\*) سبق الكلام فيها في ذيل المسألة الثانية من مسائل الماء الجاري ، وهي ما اذا

شك في وجود المادة للجاري القليل ( راجع ص ١٠٦ )



(الرابع) : الاستصحاب ، ويمكن تقريبه من وجهين . أحدها : استصحاب عدم الموضوع رأساً بمعنى استصحاب عدم وجود السكر في المحل الخاص . وفيه : انه لا يثبت عدم كرية الماء الموجود إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن عدم كрийته من اللوازم العقلية لعدم وجود السكر في المحل ، وهو نظير استصحاب وجود السكر لاثبات كرية الماء الموجود في الخوض الذي منع عنه شيخنا الأنصاري ( قدّه ) لعين الوجه . ثانيهما : وهو المعتمد عندنا استصحاب عدم اتصاف الماء بالسكرية على نحو العدم الأزلي ، فإن المساء قبل وجوده لم يتصف بالسكرية فيستصحب عدم اتصافه بها الى مابعد وجوده ، وقد أوضحنا تقريبه فيما سبق ( \* ) ولا حاجة الى الاعادة . وعليه فيتمسك بعموم ما دل على الانفعال بعد تنقيح موضوعه بالأصل المذكور ، فظهران الاوفق بالدليل هو الحكم بالنجاسة كما أشرنا في التعلية .

وربما يفصل بين عوارض الوجود وعوارض الماهية مجريان استصحاب العدم الأزلي في الاولى دون الثانية . بدعوى : انه في الاولى يصح استصحاب عدم الوصف على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، إذ الشيء قبل وجوده لم يتصف بعوارض الوجود فيستصحب عدمها الى مابعد وجوده ، كالبيض للجسم والعدالة لزيد ، والحجرة للماء . وهذا بخلاف الثانية ، فإنها ثابتة للماهية قبل وجودها ، فلا يصح فيها استصحاب العدم على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وطبق ذلك على المقام بدعوى : ان السكرية نحو سعة في مرتبة الطبيعة ، فلا يصح أن نشير الى كرم الماء ، ونقول : هذا قبل وجوه ليس بكر ، فكانه جعل السكرية من عوارض الماهية . لا الوجود .

ولا يخفى : ان لمنع عن التفصيل المذكور كبرى وصغرى مجال واسع



أما منع الكبرى : فلأنه ان كان المراد بعارض الماهية الخارج المحمول ، وهو ما كان تصور نفس الذات كافياً في انتزاع الوصف عنها ، كالامكان بالنسبة الى الانسان ، فان الماهية بذاتها ممكنة لا بلحاظ وجودها في الخارج ، كيف ولا معنى لتساوي نسبة الوجود والعدم بالاضافة الى الماهية الموجودة ، إلا باعتبار وجودها في الآت المتأخرة ، وهذا بخلاف المحمول بالضميمة الملحوظ في صحة حمله شيء آخر وراء الذات ، كبياض الجسم ، وعدالة زيد - فالمنع عن جريان استصحاب العدم الازلي فيه وان كان في محله ، إلا انه ليس من جهة عدم سبقه بالعدم الازلي ، بل من جهة عدم العلم بالحالة السابقة الذي هو أحد ركني الاستصحاب ، فلو شككنا في مورد في صحة انتزاع وصف عن الماهية ، كما لو شككنا في امكان العنقاء - مثلاً - لا يمكن احراز عدمه باستصحاب العدم الازلي ، لعدم العلم بعدم الاتصاف ازلاً ، لأن الماهية في صقعها الماهوي اما ان تكون ممكنة أولاً ، فليس المنع عن جريانه تفصيلاً في محل الكلام ، لاستناده الى عدم تحقق أحد ركني الاستصحاب المعتبر في جميع الاستصحابات لا إلى ان الوصف فيه لم يكن مسبوقاً بالعدم . ومن هذا القبيل باب الملازمات ، فانها امور واقعية في مقابل الفرض والتقدير ، فلو شككنا في ثبوت الملازمة بين شيئين ، كوجوب المقدمة ووجوب ذيلها لا يمكن احراز عدمها بالاستصحاب لعدم العلم بالحالة السابقة الازلية .

وان كان المراد لازم الوجودين الذهني والخارجي ، فان من الاعراض ماهو عارض الوجود الذهني وهي المعقولات الثانوية ، كالنوع ، وما هو عارض الوجود الخارجي كالأحراق في النار ، وما هو عارض الوجودين المعبر عنه في الاصطلاح بل لازم الماهية أيضاً ، كزوجية الاربعة ، إذ هي لازمة لوجود الاربعة في الذهني والخارج ، فاننا اذا تصورنا الاربعة تكون قابلة للانقسام



الذهني الى متساويين ، كما انها اذا وجدت في الخارج تقبل القسمة الخارجية ،  
والتعبير بلازم الماهية في هذا القسم محض اصطلاح ، وإلا فنفس ماهية الاربعة  
مع قطع النظر عن الوجودين لا معنى لانقسامها بمتساويين ، لانها في نفسها  
معدومة ، ولا معنى لقابلية انقسام المعدوم الى متساويين ، كيف والزوجية من  
مقولة الكيف التي هي احدى المقولات التسع التي من عوارض الوجود  
- فلا محذور في جريان استصحاب العدم الازلي فيه بهذا المعنى ، لانها قبل  
وجودها لم تكن متصفة به - هذا الوصف على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ،  
فيستصحب عدمه الى ما بعد وجودها . فالحاصل : انه ان كان المراد بعارض  
الماهية الخارج المحمول فالمنع في محله إلا انه ليس من جهة عدم الحالة السابقة  
بل من جهة عدم العلم بها ، وان كان المراد عارض الوجودين فلا وجه للمنع عن  
استصحاب العدم الازلي فيه ، فلا فرق بين عارض الوجود وعارض الماهية بالمعنى  
الثاني من حيث شمول دليل الاستصحاب لهما .

واما منع الصغرى : فلاجل أن الكرية انما هي من عوارض وجود الماء  
خارجا ، كيف وهي من مقولة الحكم إما المتصل أو المنفصل على التقديرين في الكر  
- الوزن والمساحة - ومقولة الحكم هي احدى الاعراض التسعة التي هي من  
عوارض الوجود ، واما طبيعة الماء بما هي فلا تقتضي القلة أو الكثرة ، وإنما  
تعرضها احدى الكميتين اذا وجدت في الخارج . وعليه فلا محذور في  
استصحاب عدم اتصاف الماء بالكرية من باب السلب بانتفاء الموضوع ، فيقال :  
هذا الماء لم يمرضه الكمية الخاصة - أي الكرية - قبل وجوده فيستصحب  
عدمها الى ما بعد وجوده .

وبالجملة : لا محذور في جريان استصحاب العدم الازلي في الكرية على  
نحو العدم المحمولي ، ولو سلم المنع إما لما ذكر أو لا ابتناؤه على الدقة العقلية التي



وان كان الاقوى عدم تنجسه بالملاقاة (١) نعم : لا يجرى عليه حكم السكر فلا يطهر (٢) ما يحتاج تطهيره الى القاء السكر عليه

لا تصلها افهام العامة ، وأدلة الاستصحاب منزلة على الفهم العربي - كان استصحاب العدم النعتي في الماء المشكوك كريقته جاريا بلا مانع ، لأن جميع المياه مسبوقة بالقلّة ، وذلك لما يستفاد من الآيات الشريفة كقوله تعالى : « وأُنزلنا من السماء ماء طهورا » والروايات الكثيرة المؤيدة بقول المكتشفين في هذه الاعصار : من أن مبدأ جميع مياه العالم هي الامطار النازلة من السماء ، وعليه يكون جميع المياه مسبوقة بالقلّة ، لنزولها من السماء متقاطراً ، فهي بعد وجودها تتصف بالقلّة ، ويشك في انقلابها كراً فيستصحب عدمه ، وبضميمة عموم ما دل على انفعال القليل يحكم بنجاسته بالملاقاة ، ولو سلم المنع عن الاستصحاب مطلقاً كان المرجع في كل من الماء والمفسول فيه الاصول العملية كما هو الحال في ( القسم الثالث ) : وهو صورة توارد الحالتين على الماء ، لاقطاع استصحاب العدم الازلي فيه بالعلم بعروض الكرية على الماء ، ومعارضة استصحاب العدم النعتي باستصحاب الكرية على المختار في أمثال المقام ، أو لعدم جريانه رأساً ، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك على مسلك المحقق صاحب الكفاية ( قدّه ) وكيف كان فلا سبيل الى اثبات الكرية أو عدمها في هذا القسم ، فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي كما سنذكر فيما يلي توجيهاً لكلام المصنف ( قدّه ) .

( ١ ) إما لقاعدة الطهارة أو لاستصحابها ، إلا انه قد عرفت ان الاظهر هو الحكم بالنجاسة تمسكاً بعموم ما دل على انفعال القليل بعد تنقيح موضوعه باستصحاب العدم المحمولي أو النعتي .

( ٢ ) إما لاستصحاب نجاسته بناء على جريان الاستصحاب في الاحكام



الجزئية كما هو الظاهر من صحيحة زرارة الواردة في الاستصحاب ، أو لاستصحاب عدم ورود المطهر عليه لو منع عنه في الاحكام مطلقاً . والاولى في المقام ان يقال : انه قد يفرض الماء ان متصلين بلا امتزاج فعلى القول باعتبار المزج يحكم على الماء المتنجس ببقاء نجاسته وعلى القول بكفاية الاتصال يجري في كل من المائتين الاستصحاب ، كما كان هو الحال في الثوب المغسول ، اللهم إلا ان يقوم الاجماع على ان الماء الواحد لا يحكم عليه بمحكمين ولو ظاهراً ، فيقع التعارض بين الاستصحابين ، وقد يفرض الماء ان ممزوجين . وعليه فيتصور صور ثلاث ، الاولى : ان يستهلك الماء المتنجس في المشكوك كرمته لقلة المتنجس ، الثانية : عكس الاولى ، الثالثة : ان لا يستهلك أحدهما في الآخر بحيث يحصل من امتزاجها ما هو مركب منهما ، كما لو تساوت كمية المائتين ، أو اختلافاً قليلاً ، وفي الاولى : يستصحب طهارة الماء المشكوك كرمته ، لانعدام المتنجس فيه عرفاً ، وفي الثانية : يستصحب نجاسة الماء المتنجس الماقى عليه مشكوك الكرية ، لانعدامه فيه كذلك ، وفي الثالثة : يتعارض الاستصحابان - مع بقاء موضوعهما على الفرض - لامن جهة الاجماع على ان الماء الواحد لا يحكم بمحكمين ولو ظاهراً ، كي ينتقض بالكثير أو الجاري المتغير بعضه ، أو بالمتمم كراً كما عن بعضهم ، بل من جهة القطع بان الاجزاء المتداخلة من الماء لا يختلف حكمها من حيث الطهارة والنجاسة ، وبعد التعارض وتساقط الاصلين يرجع الى قاعدة الطهارة في المجموع الحاصل من امتزاج المائتين ، ويمكن ان يقال : ان استصحاب الطهارة غير جار في نفسه ، لعدم ترتيب الأثر العملي على طهارة بعض الاجزاء المتداخلة ، فان أثر الطهارة في الماء اما جواز شربه أو رفع الحدث أو الخبث به ، وشيء من ذلك لا يترتب على الاجزاء



ولا يحكم بطاهرة متنجس غسل فيه (١) وان علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة .

﴿ مسألة ٨ ﴾ الكر المسبوق بالقلة اذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكربة ان جهل تاريخها ، أو علم تاريخ الكربة حكم بطهارته ، وان كان الاحوط التجنب (٢) وان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته .

المتداخلة ، فاستصحاب النجاسة بلا معارض .

(١) لاستصحاب نجاسة المغسول فيه . كالثوب ونحوه ، لأحتمال قلة الماء . وفقدان الشرط المعتبر في التطهير بالماء القليل ، وهو ورود الماء على النجس ، لما في الروايات من الأمر بصب الماء القليل على اليد ونحوها ، ولو منع عن الاستصحاب الحكمي فيكفينا الاستصحاب الموضوعي - أي استصحاب عدم وقوع المطهر عليه - هذا كله اذا غسل الثوب ونحوه في الماء المشكوك كربيته ، وأما اذا كان الغسل على نحو الصب على المتنجس فلا اشكال في حصول الطهارة به .

(٢) كتب دام ظلّه على قول المصنف ( قدّه ) الاحوط التجنب : ( هذا الاحتياط لا يترك ) ذكر المصنف في هذه المسألة فرعين ( الأول ) : ان يكون هناك ماء قليل طاهر ثم يتوارد عليه حالتان الكربة والملاقاة مع النجس ، ويشك في المنقدم منهما ، فان كان هو الكربة فلا يحكم بنجاسته ، وان كان الملاقاة فيحكم بها ( الثاني ) : ان يكون الماء كراً ثم يتوارد عليه القلة والملاقاة ، ويجري فيه ما تقدم من احتمالي الحكم بالطهارة أو النجاسة من حيث سبق الملاقاة أو القلة ولكل منهما صور ثلاث بلحاظ الجهل بتاريخ الحادثين



معاً ، والعلم بتاريخ أحدهما دون الآخر .

أما الفرع الاول : « فتارة » يجهل فيه تاريخ كل من عروض السكرية والملافة « واخرى » يعلم تاريخ السكرية دون الملافة « وثالثة » يعلم تاريخ الملافة دون السكرية ، فهل يحكم بالطهارة في جميع الصور الثلاث ، أو بالنجاسة كذلك ، أو يفصل بين الاولين فيحكم بطهارة الماء فيهما ، والثالثة فيحكم بنجاسته ؟ وجوه بل أقوال اختار المصنف ( قدّه ) الاخير ، وهو مبني على عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، كما عليه شيخنا الانصاري ( قدّه ) . وعليه ففي الصورة الاولى : يرجع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها بعد تعارض استصحاب عدم الملافة الى زمان السكرية الذي أثره الطهارة مع استصحاب عدم السكرية الى زمان الملافة الذي أثره النجاسة ، هذا اذا قلنا بجريان الاصل في مجهولي التاريخ ، كما حققنا في الاصول ، وأما بناء على ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية ( قدّه ) من قصور دليل الاستصحاب عن شموله له ، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك فيرجع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها ابتداء .

وفي الصورة الثانية : يجري استصحاب عدم الملافة الى زمان السكرية بلا معارض ، وأثره الطهارة .

وفي الصورة الثالثة : يجري استصحاب عدم السكرية الى زمان الملافة بلا معارض ، وأثره النجاسة ، لتحقيق موضوعها بضم الوجدان الى الاصل . وقد الحق شيخنا الاستاذ المحقق النائيني ( قدّه ) في حاشيته على المتن صورة الجهل بتاريخهما بصورة العلم بتاريخ الملافة ، فحكم فيهما بالنجاسة ، وفي النسخ المصححة الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور الثلاث ، إلا انه ليس بملاك واحد في جميعها .



أما في مجهولي التاريخ فيمكن أن يكون الوجه فيه أحد أمرين (الأول) : استصحاب عدم السكرية الى زمان الملاقاة ، إذ به يحرز موضوع النجاسة بضم الوجدان الى الاصل ، كما ذكرنا آنفاً ، ولا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث السكرية ، لعدم ترتب الاثر عليه إلا على القول بالاصل المثبت ، وذلك لما افاده (قده) من أن المستفاد من قوله - ع - : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » لزوم سبق السكرية على الملاقاة ولو آنأما في عدم انفعال الماء بملاقاة النجس ، فيعتبر ورود الملاقاة على السكر ، وعلى ذلك بنى (قده) عدم كفاية تتميم التنجس كراً ، ونجاسة الماء فيما اذا حصلت الملاقاة والسكرية في زمان واحد ، وبما ان سبق السكرية على الملاقاة من اللوازم العقلية لعدم تحقق الملاقاة الى زمان السكرية ، فاثباته باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان السكرية يكون من الاصل المثبت (الثاني) : انه لو سلم جريان الاستصحابين معاً وتحققت الممارسة بينهما كان المرجع بعد تساقطهما عموم ما دل على انفعال الماء بناء على مسلكه (قده) من لزوم احراز انخفاض الوجودي للعام الانزاهي في رفع اليد عن عموم العام ، وبما انه في المقام لم يحرز السكرية على الفرض فيرجع الى عموم الانفعال ، ويحكم بنجاسة الماء ، ومعه لا مجال للتمسك باصالة الطهارة ، كما هو واضح .

واما في صورة العلم بتاريخ السكرية دون الملاقاة فما في حاشيته من الحكم بطهارة الماء فيها تبعاً للمصنف (قده) مبني على الرجوع الى قاعدة الطهارة ، لعدم جريان الاستصحابين عنده في هذه الصورة ، أما استصحاب عدم السكرية فالمعلومية التاريخ ، وأما استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث السكرية فلكونه مثبتاً - كما ذكرنا - واما ما في النسخ المصححة من الحكم بنجاسة الماء في هذه الصورة أيضاً ، وهو عدول عما ذهب اليه أولاً من



الحكم بطهارة الماء ، فيبني على الرجوع الى عموم الانفعال بالتقريب المتقدم .  
أقول : لا مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ كما يجري في  
مجهوله ، خلافاً لشيخنا الانصاري وشيخنا الاستاذ ( قدما ) وذلك لما ذكرناه  
في بحث الاستصحاب من ان الشك في البقاء في معلوم التاريخ وان كان مرتفعاً  
بالنسبة الى أجزاء الزمان ، لليقين بعدم حدوثه في زمان وبحدوثه في زمان  
آخر ، فلا يجري فيه للاستصحاب من هذه الجهة ، إلا ان ذلك لا ينافي الشك  
في حدوثه في زمان الحادث الآخر بعد العلم بعدم حدوثه فيه قبل ذلك ، ولومن  
باب السلب بانتفاء الموضوع ، إذ معلومية الشيء من جهة لا ينافي الشك فيه من  
جهة أخرى ، وبما ان حدوث السكرية - مثلاً - في زمان الملاقاة يكون مشكوكاً  
فيجري استصحاب عدمها من هذه الجهة التي هي موضوع الأثر ، وإلا فحدوثها  
في زمان دون آخر لا أثر يترتب عليه ، إذ الملاقاة اذا كانت في زمان قلة الماء  
توجب نجاسته واذا كانت في زمان كريتته لا توجب النجاسة ، وعليه تقع  
المعارضة بين الأصلين في جميع الصور ، فيرجع الى قاعدة الطهارة ، فيحكم بطهارة  
الماء في جميعها ، كما في حاشية بعض الاعلام على المتن والتمسك بعموم الانفعال  
غير صحيح لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وما أفاده شيخنا  
الاستاذ ( قد ) في أمثال المقام لا يمكن الالتزام به ، لأن الخارج هو ذات  
السكر لا ما احرز كريتته ، هذا .

والسكن الأقوى - مع ذلك - هو الحكم بالنجاسة في جميع الصور ،  
وذلك بملاك واحد ، وهو احرار موضوع النجاسة بضم الوجدان الى الاصل  
باستصحاب عدم السكرية الى زمان حدوث الملاقاة ، فان موضوعها الماء القليل  
الملاقى للنجس ، وبما ان الملاقاة محرزة وجداناً فيلتزم كلا جزئي الموضوع  
باستصحاب عدم السكرية الى زمانها ، وذلك لما ذكرناه في بعض تنبيهات



الاستصحاب من مباحثنا الاصولية من ان موضوع الحكم أو متعلقه اذا كان عنواناً انتزاعياً من اجتماع أمرين أو امور ، كعنوان المقارنة ، والضم ، والاجتماع ، أو من تقدم أحدهما على الآخر ، كعنوان السبق واللاحق لا يمكن احرازه بضم الوجدان الى الاصل ، لأنه من الأصل المثبت ، لأن العنوان الانتزاعي لازم عقلي لوجود منشأ انتزاعه في الخارج ، كما قيل بذلك في درك المأموم ركوع الامام في صلاة الجماعة بتقريب ان موضوع درك الجماعة مقارنة ركوعه لركوع الامام ، فلو شك المأموم في دركه ركوع الامام فلا يجدي به استصحاب بقاء الامام راكعاً الى زمان ركوعه ، لأنه لا يثبت عنوان المقارنة ، فيجري استصحاب عدم وصوله الى ركوع الامام ، أو عدم مقارنة ركوعه لركوع الامام بلا معارض ، وهذا بخلاف ما اذا كان الموضوع أو المتعلق مركباً من ذات الجزئين أو الاجزاء بحيث يكفي مجرد وجود أحدهما في زمان الآخر في ترتيب الحكم ، فانه يحوز الموضوع أو المتعلق باستصحاب أحد الجزئين الى زمان وجود الآخر ، كما في المقام ، فانه يستصحاب القلة أو عدم السكرية الى زمان الملاقاة مع النجس ، ولا يمارضه استصحاب عدم مقارنة أحدهما للآخر ، لا لما ذكره شيخنا المحقق النائيني ( قدس ) من ان الشك في حصول المقارنة مسبب عن الشك في وجود أحدهما في زمان الآخر ، والاصل في السبب حاكم على الأصل في المسبب ، لأن السببية وان كانت تامة إلا انها عقلية لاشريعة ، فلا مجال فيها للحكومة ، بل لعدم ترتيب الأثر على عنوان المقارنة كي ينفي باستصحاب عدمها ، كما انه لا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول السكرية ، لأنه لا يثبت تحقق الملاقاة في زمانها ، كي يتم به موضوع الاعتصام . هذا تمام الكلام في الفرع الاول ، ويأتي الكلام في الفرع الثاني .



وأما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فان جهل التاريخان ، أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور ، وان علم تاريخ القلة (١) حكم بنجاسته

(١) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) وان علم تاريخ القلة : ( الأظهر هو الحكم بالطهارة فيه أيضاً ) .

الفرع الثاني - الذي سبق الإشارة اليه - هو ما اذا كان الماء مسبوqa بالكربة ثم توارد عليه حالتان - القلة والملاقاة للنجس - وشك في التقدم والتأخر ، وصوره أيضاً ثلاث من حيث الجهل بتاريخهما ، والعلم بتاريخ أحدهما دون الآخر . وهل يحكم بالنجاسة في جميعها ، أو بالطهارة كذلك ، أو يفصل بين ما اذا جهل تاريخهما وما علم فيه تاريخ الملاقاة فيحكم فيهما بالطهارة ، وبين ما علم فيه تاريخ القلة فيحكم فيه بالنجاسة ؟ وجوه .

اختار المصنف ( قدّه ) التفصيل المذكور ، وهو مبني على عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ - كما ذكرنا في الفرع الأول - في صورة الجهل بتاريخهما يرجع الى قاعدة الطهارة بعد تعارض كل من استصحاب عدم الملاقاة الى زمان القلة المقتضى للنجاسة ، واستصحاب الكرية الى زمان الملاقاة المقتضى للطهارة ، وفي صورة العلم بتاريخ الملاقاة يرجع الى استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة من دون معارض ، فيحكم بطهارة الماء ، وفي صورة العلم بتاريخ القلة يرجع الى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان القلة وأثره نجاسة الماء . إلا انه مع ذلك احتاط في الاولين بالاجتناب ، ولم يظهر له وجه صحيح - عدا ما سند كرهه مع ضعفه .

وفى حاشية الاستاذ المحقق النائيني ( قدّه ) في النسخ المصححة الحكم بنجاسة الماء في صورة الجهل بتاريخهما أيضاً بعد أن كان أصل النسخة



تضعيف الاحتياط - الذي قال به المصنف - وهو مبني على مسلكه من التمسك بعموم دليل الانفعال في أمثال المقام ، لعدم احراز السكينة ومعه لا مجال للرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة ، إلا انه قد عرفت ضعف المبني مما ذكرناه في الفرع الأول .

والاقوى : هو الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث ، لاستصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة ، وأثره عدم انفعال الماء بورود النجس عليه من دون فرق في ذلك بين أن تكون القلة مجهولة التاريخ أو معلومه ، لما ذكرناه في الفرع الاول من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، كما يجري في مجهوله ، ولا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث القلة في الماء ، لانه لا يثبت تأخر الملاقاة عن القلة الذي هو موضوع لانفعال الماء القليل ، إذ تأخرها عنها لازم عقلي لعدم حصولها الى زمان حصول القلة للعلم الاجمالي بتأخر احدهما عن الأخرى ، والنجاسة انما هي من آثار الملاقاة حال القلة لا من آثار عدم الملاقاة الى زمان حصولها . فظهر مما ذكرناه : ان الحكم بنجاسة الماء فيما علم تاريخ القلة - كما في المتن - غير صحيح ، لا بدئائه على الاصل المثبت ، أو اصاله تأخر الحادث ، وكلاهما مما لا أساس له ، كما حقق في محله .

ولو سلم جريان الاستصحاب المذكور وترتب النجاسة عليه كان معارضاً باستصحاب السكينة الى زمان الملاقاة وان كانت القلة معلومة التاريخ ، وبعد تساقطهما في جميع الصور الثلاث يرجع الى قاعدة الطهارة .

ثم انه لم يظهر وجه صحيح للاحتياط المذكور في المتن في شيء من الصورتين ، لأن المرجع في صورة الجهل بتاريخها قاعدة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة - كما عرفت - وفي صورة العلم بتاريخ الملاقاة يرجع الى استصحاب عدم القلة الى زمان حدوث الملاقاة وأثره الطهارة ، ولا يعارضه



﴿ مسألة ٩ ﴾ اذا وجد نجاسة في الكر (١) ولم يعلم أنها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته ، إلا اذا علم تاريخ الوقوع .

الاصل في الطرف الآخر بناء على مسلكه ( قدّه ) من عدم جريانه في معلوم التاريخ ، فليس في البين مستند للاحتياط في الفتوى إذ لا بد فيه من وجه ولو كان ضعيفاً ، كقيام شهرة أو أصل أو رواية ضعيفة ونحو ذلك ، والاحتياط في العمل لا يختص بالمقام ، بل يجري في كل ما يحتمل نجاسته ولو كان مجرى قاعدة الطهارة ، بل يحسن حتى مع قيام الامارة على الطهارة . اللهم إلا أن يقال انه يكفي في حسنه في المقام مجرد استصحاب عدم الملاقاة الى زمان القلة بدعوى ترتب النجاسة عليه ، أو بضميمة اصالة تأخر الحادث وان كان معارضاً في الصورة الاولى باستصحاب الكرية إلى زمان الملاقاة ، وغير جار على مختاره في الصورة الثانية ، لمعلومية التاريخ .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله ( قدّه ) اذا وجد في الكر :

( هذه المسألة مندرجة في المسألة السابقة ) .

وذلك ظاهر ، لأنها الفرع الأول من تلك المسألة بعينه وهو المسبوق بالقلة مع تفاوت في الجملة من حيث وجود النجاسة في الكر في مفروض هذه المسألة ومجرد العلم بملاقاة الماء مع النجس في المسألة السابقة ، إلا ان هذا لا يوجب تفاوتاً في الحكم . وقد عرفت : ان مذهب المصنف ( قدّه ) فيه هو التفصيل ، كما يدل عليه استئنا . صورة العلم بتاريخ وقوع النجس في الماء في هذه المسألة أيضاً ، فإنها محكومة عنده بالنجاسة ، ولولا ذلك لا يمكن حملها على ما يغير المسألة السابقة من صورة الجهل بالحالة السابقة على توارد الحالتين ، ومقتضى القاعدة فيها - على المختار - هو الحكم بنجاسة الماء في جميع صورها الثلاث ، لاستصحاب عدم الكرية الى زمان وقوع النجس في الماء على نحو العدم



﴿ مسألة ١٠ ﴾ إذا حدثت السكرية والملاقاة في آن واحد حكم بطهارته (١) وإن كان الأحوط الاجتناب .

الازلي أو النعني ، إذ به يتم موضوعها بضم الوجدان الى الأصل ، فلا فرق بين صورتني الجمل بالحالة السابقة والعلم بسبق القلة في الحكم بنجاسة الماء ، مطلقاً على المختار .

(١) لا اشكال في اعتصام الماء فيما اذا سبقت السكرية على الملاقاة زماناً ، ولو آنأماً . وأما اذا تقارنتا في الزمان فهي على نوعين ، لأنه إما ان تحصل السكرية بنفس الملاقاة كما اذا تم كراً بالمتنجس ، ويأتي الكلام فيه في ( مسألة ١٤ ) . وإما ان تحصل من غير جهة الملاقاة ، كما اذا فرضنا اتصاله بالسكر والنجس في آن واحد ، وهل يحكم فيه بالاعتصام أولاً ؟ قولان مبنيان على عدم اعتبار سبق السكرية على الملاقاة زماناً ، فيكفي تقارنها في الزمان ، وعلى اعتباره كذلك . اختار المصنف ( قدّه ) الأول ، وذهب الاستاذ المحقق النائيني ( قدّه ) الى الثاني ، كما في حاشيته على المتن ، والاقوى : هو الاول ، لاطلاق الأدلة ، فان كان مدرك اعتبار السبق هو لزوم تقدم الموضوع على الحكم بلحاظ ان موضوع الاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجس هو السكر فلا بد من تقدمه عليه ، وبعبارة اخرى ، ان طبع الماء على الطهارة سواء القليل أو الكثير ، وانما يختص الاعتصام - بمعنى عدم الانفعال بالملاقاة - بالسكر فلا بد من فرض سبقه على ورود النجس عليه . ففيه : انه يكفي السبق الزمني في كون الشيء موضوعاً لحكم ، ولا يعتبر فيه السبق الزمني ، وعلى ذلك بنى ( قدّه ) أساس الترتب ، فان عصيان الأمر بالأهم مع انه شرط للأمر بالمهم - وهو في حكم الموضوع له - يكون مقارناً معه في الزمان كما أوضحه ( قدّه ) في ذلك البحث ، وإلا لزم هدم أساس الترتب كما ذكرنا هناك .



﴿ مسألة ١١ ﴾ اذا كان هناك ماءان أحدهما كر والآخر قليل ، ولم يعلم ان أيهما كر ، ف وقعت نجاسة في أحدهما معيناً أو غير معين لم يحكم بالنجاسة (١) وإن كان الأحوط في صورة التعيين الاجتناب .

وان كان مدركه هو استظهار السبق الزماني من الروايات الواردة في السكر بدعوى ان المستفاد من قوله - ع - : « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » ان الموضوع لعاصمية الماء هو كريته السابقة على الملاقاة ، حتى تكون الملاقاة واردة على السكر . ففيه : انه لو تم هذا الظهور فأما يتم في مثل ذلك ، ولا يتم في مثل قوله - ع - : « كر من الماء » في جواب السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء ، فإنه لا ينبغي التأمل في اطلاق الجواب من حيث المقارنة والسبق الزماني ، على انه لا نسلم ذلك في مثل ما ذكر أيضاً ، لأن اطلاق كون الماء كراً يشمل حال الملاقاة . فالتحصّل : ان مقتضى اطلاق الأدلة كفاية حدوث السكرية في زمان الملاقاة في الحكم بطهارة الماء . ولا دليل على لزوم السبق الزماني .

(١) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) لم يحكم بالنجاسة : ( الظاهر هو

ان يحكم في المعين بنجاسته ، إلا اذا كان مسبوقاً بالسكرية ) .  
إذا علم اجمالاً بكرية أحد المائتين ف وقعت نجاسة في أحدهما فاما ان تقع في أحدهما معيناً أو غير معين ، فيقع الكلام في صورتين ، وحكم المصنف ( قدّه ) فيهما بعدم النجاسة ، واحتاط استحباباً في الصورة الاولى بالاجتناب ، لتأتي الوجوه المتقدمة للنجاسة في المشكوك كريته - التي لم تتم عنده - فيها دون الثانية ، إذ في صورة عدم التعيين لم يعلم بتحقق الملاقاة مع المشكوك كريته ، لاحتمال كون الملاقى هو السكر الواقعي ، فلا يمكن الاشارة الى شيء من المائتين ، ويقال : ان هذا قد لاقتة النجاسة ، وهو مشكوك السكرية كي تجري فيه



تلك الوجوه .

وكيف كان حكمه ( قدّه ) بالطهارة في الصورة الاولى مبني على ما تقدم منه في ( مسألة ٧ ) من الحكم بطهارة المشكوك كبريته اذا لا قاه النجس ، ولم يعلم حالته السابقة ، لعدم تمامية الوجوه المذكورة للنجاسة فيرجع الى أصالة الطهارة أو استصحابها ، مع عدم إجراء أحكام السكر عليه كما سبق .  
وأما الماء الآخر فهو طاهر وجداناً ، لعدم ملاقاته للنجس فرضاً

وفى تعليقه الاستاذ المحقق النائيني ( قدّه ) الحكم بنجاسة الماء في هذه الصورة ، وهو مبني على مسلكه من التمسك بالعموم في امثال المقام مما لم يبرز فيه التخصص الوجودي على ما سبق بيانه هناك ، فيتمسك في المقام بعموم الانفعال ، لعدم احراز كرية الملاقى للنجس ، فيشكل منهما قد جرى على مبناه في المسألة ، ووافق المصنف في الحكم بالطهارة في الصورة الثانية ، وهو مبني على استصحاب عدم كون الملاقاة مع القليل المعلوم في البين ، ووقوع النجس في السكر لا أثر له ، فانه طاهر على كل تقدير سواء وقع فيه النجس أم لا ، فلما آن محكومان بالطهارة أحدهما - وهو القليل المعلوم في البين - بالاصل والآخر - وهو السكر - بالوجدان فلا أثر للعالم الاجمالي بوقوع النجس في أحدهما غير معين .

والصحيح في المقام هو التفصيل في صورة الوقوع في المعين بين مسبوق القلة ، ومجهول الحال ، فيحكم فيهما بنجاسة ما وقع فيه النجس ، وبين مسبوق السكرية ، فيحكم بطهارته ، وأما في صورة الوقوع في غير المعين فالحكم فيها بالطهارة في جميع صورها كما في المتن بيان ذلك : انه اذا كان الماء آن مسبوقين بالقلة ثم علم اجمالاً بحدوث السكرية في أحدهما ، أو كانا مجهولين الحال فوقع النجس في أحدهما معيناً فقتضى استصحاب عدم كرية الماء الملاقى



للتنجس بالعدم الازلي أو المحمولي هو الحكم بنجاسته ، لاحراز موضوعها بضم الوجدان الى الأصل ، كما سبق في ذيل ( مسألة ٨ ) ولا يعارضه استصحاب عدم السكرية في الآخر ، لعدم ترتب الأثر عليه بعدم العلم بطهارته على كل حال سواء أكان قليلاً أم كراً ، لعدم ملاقاته للنجس . على ان الملاك في تعارض الاصول - على المختار - هو استلزامها المخالفة العملية ، وهي غير لازمة في المقام ، كما لا يخفى ، فلا محذور في جريان الاصلين معاً ، كما لا يعارضه استصحاب عدم مقارنة القلة للملاقة في نفس الماء الملاقي للنجس ، لعدم ترتب الأثر على عنوان المقارنة ، كما سبق في تلك المسألة أيضاً .

وأما اذا كانا مسبوقين بالسكرية ثم علم اجمالاً بطرو القلة على أحدها فمقتضى استصحاب السكرية في الملاقي للنجاسة الى زمان وقوعها فيه هو الحكم بطهارته ، ولا يعارضه استصحاب السكرية في الطرف الآخر ، لما ذكرناه آنفاً من عدم ترتب الأثر عليه بعد العلم بطهارته على كل تقدير ، وأما في صورة وقوع النجس في غير المعين فيحكم فيها بطهارة المائتين في جميع صورها ، كما ذكرنا أما في ( صورة سبقهما بالقلة ) فلاستصحاب عدم كون القليل المعلوم في البين ملاقياً للنجس ، ولا يعارضه استصحاب عدم كون الطرف الآخر الكثير ملاقياً له ، لعدم ترتب الأثر عليه بعد القطع بطهارته وان لاقاه النجس ، لأنه كره على الفرض ، ولا يثبت الاصل المذكور كون الملاقة مع القليل ، ومنه يعلم رفع توهم معارضته باستصحاب عدم كرية الملاقي ، لانه أيضاً لا يثبت كون الملاقة معه . وبدونه لا أثر للاصل المذكور بعد احراز طهارة أحد المائتين بالوجدان والآخر بالاصل . وهذا نظير ما لو كان اناء في جنب السكر فوقعت قطرة دم - مثلاً - في أحدها ولا ندري انها وقعت في الاناء أو في السكر ، فان الاناء يكون محكوماً بالطهارة ، لأن استصحاب عدم كرية الملاقي



﴿ مسألة ١٢ ﴾ إذا كان ماء ان أحدها المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم (١) بنجاسة الطاهر .

﴿ مسألة ١٣ ﴾ إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (٢)

لا يثبت كون الملاقاة مع الاناء ، فيجري فيه استصحاب عدم ملاقاته للنجس بلا معارض ، فإذا صح ذلك في المعين يصح في غير المعين أيضاً ، ولو سلم صحة الاستصحاب المذكور كان المرجع بعد تساقطها أصالة الطهارة في القليل ، وأما السكر فهو طاهر وجداناً .

ومما ذكرنا يعلم حكم ( صورة الجهل بالحالة السابقة ) في المائتين ، لجريان استصحاب عدم كون القليل المعلوم في البين ملاقياً للنجس فيها أيضاً ، ويأتي فيها توهم المعارضة ودفعه ، إلا أن المتوهم فيها جريان استصحاب عدم كرية الملاقي بالعدم الازلي أو النعتي على وجه سبق ذكره .

وأما في ( صورة سبقهما بالكرية ) وعروض القلة على أحدها غير معين فالوجه في طهارتهما هو استصحاب كرية الملاقي للنجس ، والآ خر طاهر وجداناً .

(١) لانحلال العلم الاجمالي بنجاسة أحدها غير معين بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدها المعين ، والشك البدوي في الطرف الآخر ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه .

(٢) كتب دام ظله على قوله ( قدّه ) لم يحكم بنجاسته : ( الظاهر ان يحكم بنجاسته ، إلا اذا كان مسبوقاً بالاطلاق )

أما حكم المصنف ( قدّه ) بالطهارة فبني على ماسبق في المشكوك كريته الملاقي للنجس - بعينه - من الرجوع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها .



لاحتمال الكرية هناك واحتمال الاطلاق - بعد فرض الكرية - هنا ، إلا انه مع ذلك لا يجوز ترتيب آثار الماء المطلق عليه ، فلا يكون رافعاً للحدث ولا الخبث ، لأن الاصل المذكور لا يثبت كونه ماء ، إذ الملازمة بين عدم انفعاله بملاقاة النجس : وكونه كراً من الماء عقلية لا شرعية ، كما سبق نظيره في المشكوك كريته من عدم كونه مطهراً لما يحتاج في تطهيره الى القاء كره عليه ، وعدم طهارة متنجس غسل فيه ، وان حكم بعدم تنجس الماء بملاقاة النجس بمقتضى الاصل ، لأنه لا يثبت كونه كراً ، فالمقام نظير ما اذا كان كره لم يعلم انه بول أو ماء ، فإن مقتضى اصاله الطهارة فيه وان كان الحكم بطهارته إلا انه مع ذلك لا يجوز استعماله في رفع الخبث أو الحدث .

هذا واسكن الصحيح هو الحكم بالنجاسة إلا اذا كان مسبوقاً بالاطلاق ، وذلك لعين ما ذكرناه في تلك المسألة من جريان استصحاب العدم الازلي في القيد الوجودي المشكوك ، إذ به يحرز موضوع العام بضم الوجدان الى الاصل في المقام يستصحب عدم كونه ماء مطلقاً ، وبه يحرز موضوع عموم ما دل على انفعال مطلق الملاقي للنجس سواء الماء أم غيره كقوله - ع - في موثقة عمار المتقدمة (\*) : « ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء » فان المستفاد منه تنجس كل ما أصابه الماء النجس من دون خصوصية لشيء دون شيء ، وقد خرج عن العموم المذكور الكره من الماء ، فيكون الباقي تحته مطلق الملاقي للنجس غير الكره من الماء ، وبما ان الملاقة محرزة بالوجدان ، وعدم كونه ماء بالاصل فيلتزم كلا جزئي الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، فيتمسك بعموم الدليل لاثبات نجاسته . ولا يعارضه استصحاب عدم كونه مضطاً بدعوى : ان الماء قبل وجوده كما انه لم يكن له صفة الاطلاق كذلك لم يكن له صفة الاضافة



وإذا كان كران أحدهما مطاق والآخر مضاف وعلم وقوع النجاسة في أحدهما ولم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما (١) .

﴿ مسألة ١٤ ﴾ القليل النجس المتمم كراً بطاهر أو نجس نجس على الاقوى (٢) .

– لانه لا يثبت كونه ماء مطلقاً ، وأثر النجاسة – بعد تخصيص عموم الانفعال بادلة الكر – انما يكون مترتباً على ما ليس بكر من الماء ، لا عنوان المضاف أو سائر العناوين الخاصة ، لأن الباقي تحت العموم بعد تخصيصه بعنوان وجودي هو ما ليس بذلك الخاص ، فلاصل المذكور كما انه لا يثبت موضوع الطهارة كذلك لا ينفي موضوع النجاسة ، فلا يجري له بوجه لعدم ترتب أثر عليه على أي حال .

نعم : اذا كان الماء مسبوفاً بالاطلاق فمقتضى استصحابه هو عدم انفعاله بالملاقاة إذ به يحرز موضوع الخاص وهو الكر من الماء ، وذلك ظاهر .

(١) لعين ما ذكرناه في الصورة الثانية من ( مسألة ١١ ) غاية الامر ان احتمال الانفعال هناك كان لاجل احتمال القلة وهنا لأجل احتمال الاضافة ، فيجري في المقام استصحاب عدم كون المضاف ملاقياً للنجس ، فيحرز طهارته بالاصل . وأما المطلق فطهارته محرزة بالوجدان ، لأنه كره على الفرض

(٢) اختلف الاصحاب ( قدم ) في تطهير القليل النجس باتمامه كراً على أقوال ثلاثة ( أحدها ) : القول بالبقاء على النجاسة مطلقاً سواء أ كان المتمم – بالكر – طاهراً أم نجساً ، كما في المتن ، وهو المشهور كما في طهارة شيخنا الانصاري ( قده ) والمنقول عن الشيخ في الخلاف ، وابن الجنيدي ، وأكثر المتأخرين . وهو الأظهر ( ثانيها ) : القول بالطهارة كذلك ، كما عن



ظاهر السيد المرتضى ( قدّه ) في المسائل الرسية ، وجماعة آخرين . بل عن جامع المقاصد : انه مذهب أكثر المحققين ، وعن ابن ادریس التصريح بعدم الفرق بين الآعام بطاهر أو نجس ( نائها ) : القول بالتفصيل بين الآعام بالطاهر والنجس . فيطهر في الأول ، دون الثاني ، كما عن ابن حمزة في الوسيلة ، وعن الشيخ في المبسوط تقويته . ونسبته الى بعض الاصحاب .

والذي ينبغي التسكّم فيه هو القول الاول والثاني ، وأما التفصيل فلاوجه له حسب ما استدلوا به على مدعاهم من القول بالطهارة ، وان كان له وجه بملاحظة الاصول العملية بعد تساقط أدلة الطرفين على ما يأتي بيانه ، لأنه لو لم يتم أدلة القائلين بالطهارة ، ولم نقل بكفاية السكرية اللاحقة في طهارة الماء ، ودفع النجاسة عنه كان مقتضى أدلة انفعال الماء القليل بنجاسة المتتم كراً من دون فرق بين التتميم بطاهر أو نجس ، كما هو الاظهر ، ولو تمت وقلنا بالكفاية كان لازمه عدم الفرق بينها أيضاً ، لأن الملاك في اعتصام الماء حينئذ هو بلوغ الماء كراً ، ولو كان متأخراً عن ملاقة النجس ، وهو كما يحصل بالتتميم بالطاهر كذلك يحصل بالتتميم بالنجس . بل مقتضاه الالتزام بطهارته لو تم بغير الماء كالحليب والمياه المضافة اذا لم يوجب اضافته . بل كفاية التتميم بعين النجس كالبول والدم اذا لم يوجب تغيره ، ولا يخفى بعد ذلك كله حتى انه حكى عن الشيخ في المبسوط في الشك عن نجاسة السكّل اذا تم بالنجس ، وكل هذا مما يقرب القول المشهور ، والالتزام بنجاسة المتتم كراً مطلقاً .

وكيف كان فقد استدلل السيد المرتضى ( قدّه ) على مذهبه بوجهين ( أحدهما ) : ان بلوغ الماء حد المكر يوجب استهلاك النجاسة ، فيستوى ملاقاتها قبل السكرية وبعدها .

وفيه : انه مصادرة محضة ، لأن استهلاك النجس في الماء قبل بلوغ



السكرية أول الكلام ، وما دل عليه النص إنما هو استهلاكه فيه بعد بلوغ الماء كراً ، ودعوى عدم الفرق قياس محض ، بل لابد من متابعة ظواهر الأدلة .  
 ( الثاني ) : الاجماع على طهارة الماء السكر اذا وجدت فيه نجاسة ولم يعلم بوقوعها فيه قبل السكرية أو بعدها ، وليس ذاك إلا لتساوي الحالتين عندهم ، إذ لو كان في صورة الوقوع فيه قبل بلوغه كراً نجساً لم يكن وجه للاجماع على طهارة الماء مطلقاً ، ولازم ذلك الاجماع على الطهارة في المقام أيضاً ، لأنه احدى صورتى تلك المسألة .

وفيه : ان الحكم بالطهارة في تلك المسألة حكم ظاهري مبني على قاعدة الطهارة أو استصحابها ، لا على طهارة الماء واقعاً على كل تقدير . وبعبارة اخرى : ان موضوع الحكم هناك هو صورة الشك في زمان وقوع النجاسة في الماء الموجب للشك في نجاسته ، وأين هذا مما هو محل الكلام من الطهارة الواقعية للماء الذي يعلم بوقوع النجس فيه قبل بلوغه كراً . على انك قد عرفت في ذيل ( مسألة ٨ ) ان الصحيح هو الحكم بنجاسة الماء فيها في بعض صورها ، والانصاف ان الاستدلال بهذا الوجه لا يخلو من غرابة .

واستدل ابن ادریس - بعد الاجماع - بما زعم اجماع المخالف والمؤلف على روايته من قوله - ص - : « اذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » وتقريب الاستدلال به : هو ان عدم حمل الماء الخبث عبارة عن عدم اتصافه به ، لأن المعروض حامل لعرضه ، فنفي الحمل يساوق نفي الاتصاف ، وبما ان الخبث نكرة في سياق النفي يعم الخبث السابق واللاحق فلم تحصل من معنى الرواية حينئذ : هو عدم اتصاف السكر بالنجاسة أعم من الرفع والدفع . ومن هنا تراه لم يستدل بما اشتهر من طرق عديدة في رواياتنا المعتبرة من قولهم عليهم السلام : « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » لعدم عموم فيه بالنسبة الى الرفع ، لأن



التنجيس من التفعيل ، وهو ظاهر في احداث النجاسة في الماء ، فيكون مفاده ان شيئاً من النجاسات لا يوجب حدوث النجاسة في السكر ، فيختص بصورة الدفع ، ولا يعم ما هو محل الكلام من رافعية السكر للنجاسة السابقة .

وربما يستشكل في دلالتها على العموم باستحالة الجمع بين الرفع والدفع في انشاء واحد في مثل قوله - ص - : « لم يحمل خبثاً » بدعوى ان رفع النجاسة عن الماء يستلزم فرض تنجسه في مرتبة سابقة ، لأن البقاء والارتفاع متفرعان على الحدوث . فلا بد من فرض الماء نجساً كي ترتفع نجاسته بالسكرية اللاحقة ، ودفعها عنه يستلزم فرض طهارته في تلك المرتبة كي تكون السكرية دافعة للنجاسة عنه ، والجمع بين الحكمين في كلام واحد يستلزم الجمع بين المتناقضين ، لاستلزامه فرض الماء نجساً وطاهراً في مرتبة واحدة . وعليه فلا بد من حمل الخبر على أحد المعنيين إما الدفع فيتحدد مع الرواية المشهورة في المفاد ، وإما الرفع فيخالفها فيه ، والاظهر هو الاول ، لأن الحمل على الثاني يحتاج الى تقييد الماء بالماء النجس قبل البلوغ كراً ، وليس في الخبر تقييد .

ويندفع : بما أشرنا اليه في تقريب الاستدلال به من ان عدم تحمل الماء للخبث عبارة عن عدم اتصافه به ، وهذا لا يستدعي المناقضة ، لأن الموضوع للقضية حينئذ هو طبيعي الماء من دون لحاظ تنجسه في مرتبة سابقة وعدمه ، فمقتضى اطلاقها شمول الحكم لكلا القسمين ، إذ عدم اتصاف شيء بأمر في زمان أعم من اتصافه به قبل ذلك الزمان وارتفاعه عنه فيه ، ومن عدم اتصافه به رأساً ، كما يظهر ذلك بملاحظة أمثاله من الاستعمالات العرفية ، فانه يقال : فرس جروح للفرس المستعصي من حمل الراكب على ظهره . وهو كما يصدق مع امتناعه عن الركوب عليه ابتداء . كذلك يصدق مع لقاء الراكب من على ظهره بعد الركوب عليه ، فيكون مفاد الرواية : ان الماء السكر لم يحمل الخبث ،



وهذا أعم من تحمله له قبل بلوغه كراً ورفعته عنه بعد ذلك ، ومن عدم تحمله له بعد بلوغه كراً .

ومن هنا يظهر ضعف ما ادعاه المحقق الهمداني (قده) من ان المتبادر الى الذهن من الرواية : انه اذا بلغ الماء قدر كراً لا يتجدد فيه حمل الخبث ، لا انه لا يكون حاملاً للخبث ، نظير قولك اذا بلغ الماء كراً لم يحمل لون الدم ، فان المتبادر منه ان كثرته تعصمه عن الاستقذار ، لا انه لو كان قذراً يرفعه عن نفسه ، وبالغ في ذلك حتى أحاله الى العرف ، فيكون مفاد الرواية عنده مفاد الرواية المشهورة .

إذ فيه : منع ظاهر - كما ذكرنا - فان تعبير هذه الرواية يختلف عن الرواية المشهورة ، إذ هي ظاهرة في الاطلاق ، وكذلك المثال ، فلانصاف انه لا ينبغي المناقشة في دلالة رواية ابن ادريس كما عن جملة . نعم : المناقشة وكل المناقشة في سندها ، إذ لم ترد من طرقنا مسنداً وكتب الاحاديث خالية عنها ، وإنما أرسلها السيد والشيخ (قدها) كما عن المحقق في المعتبر (\*) بل قال انه لم يعمل بها حتى المخالفون عدا ابن حنبل ، واظهر العجب بمن يدعي اجماع المخالف والمؤلف فيما لا يوجد إلا نادراً ، وهو في محله .

والانتصار لابن ادريس - كما عن بعضهم (\*\*) - بأن نقله اجماع المخالف والمؤلف يكون جابراً لضعف مسند روايته في غير محله ، لمعارضته بنقل المحقق (قده) خلو كتب الحديث عن الأئمة عليهم السلام عن هذه الرواية

(٥) حكى في الحقائق عبارته بنهاها إن شئت فراجع ص ٣٤٧ ج ١ طبع النجف عام ١٢٧٧ .

(٥٥) كالمحقق الشيخ علي كما عن المدارك وصاحب الجواهر وقده ، كما في ج ١ ص ١٥٢ طبع النجف عام ١٢٧٨ .



رأساً عدا مرسله السيد والشيخ (قدها) كما ذكرنا ، على اننا لا نقول بحجية  
الاجماع المنقول ، كما هو المحقق في محله . بل لم نتحقق نقلها بهذا المضمون في  
كتب المخالفين إلا ما عن بعضهم مما يقرب من هذا المضمون كقوله : « اذا كان  
الماء قدر كرم لم يحمل القدر » أو : « اذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجساً » (\*)  
وكيف كان فلا بد من طرح هذه الرواية ، لقصورها سنداً وان تمت دلالة .

ثم انه لو سلم صحة سندها أيضاً تقع المعارضة بينها وبين أدلة انفعال  
الماء القليل بالعموم من وجه ، فيتساقطان في مورد المعارضة - وهو المتتم كراً -  
فتصل النوبة إلى الاصول العملية ، إلا اذا كان عام فوق يرجع اليه بعد تساقط  
الدليلين . بيان ذلك : ان في اخبار انفعال الماء القليل إطلاقاً من جهتين  
الاولى : ان النجاسة اذا حدثت في الماء لا ترتفع عنه ولو تم كراً إلا بمزيل  
قطعي من الاتصال بالكر أو الجاري أو المطر ، الثانية : انفعال الماء القليل  
بملاقاة النجس ولو كانت الملاقاة سبباً لحدوث الكرية فيه . ويستفاد أيضاً ماهو  
مفاد الاطلاق من الجهة الاولى مما ورد من النهي في عدة روايات (\*\*\*) عن  
الاغتسال بغسالة الحمام معللاً بأنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا  
والناصب لأهل البيت عليهم السلام ، وهو شرهم ، الشاملة باطلاقها ما اذا بلغت

(\*) وفي تعليقه الحدائق ج ١ ص ٢٤٦ طبع النجف عام ١٣٧٧ نقل الأول  
عن ابن الاثير في النهاية في حديث ابن سيرين والثاني في رواية اخرى عنه كما في  
تاج العروس .

(\*\*) المروية في الوسائل في ب ١١ من أبواب الماء المضاف (منها) : موقفة  
ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله - ع - قال : لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة  
الحمام ، فان فيها غسالة ولد الزنا . وهو لا يطهر الى سبعة آباء ، وفيها غسالة الناصب  
وهو شرهما . . الحديث



حد الكبر ، بل الغالب انها تبلغ الاكرار لاجتماع الغسالات الكثيرة في محل واحد ، وعليه تقع المعارضة بين روايات غسالة الحمام واخبار الانفعال من حيث اطلاقها من الجهة الاولى وبين رواية ابن ادريس في المتمم بالنجس ، لدلالة تلك الروايات - باطلاقها - على بقاء نجاسة القليل ولو تم كراً بالنجس ، ودلالة هذه الرواية على ارتفاع نجاسته بتميمه كراً ، كما انه تقع المعارضة بينها وبين اخبار الانفعال من حيث إطلاقها من الجهة الثانية في المتمم كراً بطاهر ، كما هو واضح ، وبما ان المعارضة في مورد الاجتماع يكون بالاطلاق لا يكون لأحدهما ترجيح على الآخر ، فلا محالة يسقطان عن الحجية وتصل النوبة الى الاصول العملية ، أو عام فوق .

فنقول : إذا بيننا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة - كما عليه المشهور - فلا بد من التفصيل بين المتمم بنجس والمتمم بطاهر ، لأنه في الأول يجري استصحاب النجاسة في كل من المتمم - بالكسر - والمتمم - بالفتح - بعد الشك في ارتفاع النجاسة عنهما بالتميم كراً ، وفي الثاني يرجع إلى قاعدة الطهارة بعد تعارض كل من استصحابي نجاسة المتمم - بالفتح - وطهارة المتمم - بالكسر - سواء حصل الامتزاج بينهما أم لا ، أما التعارض بينهما في صورة حصول المزج بينهما فواضح ، لوحدة الموضوع حينئذ عرفاً ، وأما في صورة عدم الامتزاج - كما اذا كان كل منهما في إناء ووصل بينهما بانبوب ونحوه - فبني على ثبوت الاجماع على وحدة حكم الماء الواحد واقعاً وظاهراً ، وأما اذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة ، كما هو المختار كان المرجع في جميع الصور قاعدة الطهارة من الأول سواء تم بنجس أو بطاهر ، وسواء حصل المزج بين المائين أم لا ، وهذا من ثمرات الخلاف بيننا وبين المشهور في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة وعدمه ، ولعل هذا هو مبني القول بالتفصيل



بين المتتم بنجس والمتتم بطاهر ، كما عليه الشيخ في المبسوط حيث حكى التصريح منه بنجاسة الماء المتتم بالنجس . بل الصحيح - أنه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي في المتتم بطاهر مع عموم ما دل على اعتصام المياه ما لم تتغير بالنجاسة من الروايات المتقدمة (\*) الدالة على طهارة الماء ما لم يتغلب عليه أوصاف النجس فانها باطلاقها تشمل الماء الطاهر المتتم للقليل النجس كراً ، وتدل بالالتزام على حصول الطهارة في المتتم - بالفتح - لحجية مثبتات الامارات في باب الالفاظ بعد البناء على ثبوت الملازمة بين طهارة الماءين واقعاً ، لاتحادها بالاتصال لاسيما إذا حصل المزج بينهما ومعه لا حاجة إلى التمسك بالنبوي الضعيف : « خلق الله الماء طهوراً » والعموم المذكور وإن خصص بمادل على انفعال القليل ، إلا أن المفروض إبتلائه بالمعارض في المتتم كراً ، وهو خبر ابن إدريس بعد تسليم صحته سنداً ودلالة ، وبذلك يسقط التخصيص عن الحجية في مورد المعارضة وربما يستدل طهارة المتتم كراً بطاهر بالرواية المشهورة من قولهم عليهم السلام : « إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء » وتقريبه : ان مفادها عدم تنجس الماء بملاقاة النجس اذا كان كراً حال الملاقاة ، ومقتضى اطلاقها شمول الحكم لما اذا حدثت الكرية والملاقاة في زمان واحد ، كما هو الصحيح على ما سبق منا في ذيل ( مسألة ١٠ ) من عدم اعتبار سبق الكرية على الملاقاة زماناً ، فالرواية تشمل باطلاقها الماء الطاهر المتتم للقليل النجس كراً ، لحصول الكرية له حال ملاقاته مع القليل النجس ، فلا ينفعل به . بل يحكم بطهارة المجموع ، لدالاتها بالالتزام على طهارة المتتم - بالفتح - للاجماع على اتحاد الحكم الواقعي للماء الواحد . بل لا حاجة اليه في صورة حصول المزج كما سبق .

وفيه : انا وان قلنا بكفاية حصول الكرية للماء في زمان الملاقاة في



## فصل

ماء المطر حال تقاطره من السماء للجاري (١) فلا ينجس ما لم يتغير وإن كان قليلاً .

عدم انفعاله بها ، إلا أن الظاهر من الرواية لزوم تحقق السكرية للماء من غير جهة ملاقاته مع النجس كما إذا وصل أنبوبان في آن واحد بماء قليل أحدهما يوصله بالكر والآخر بالنجس بحيث حدثت السكرية والملاقاة له في زمان واحد فإن ظاهرها فرض الماء كراً مع قطع النظر عن ملاقاته النجس ، لا الأعم منه ومما كان كراً بالملاقاة ، فإذا حصلت السكرية للماء من جهتها كما في المقام كان خارجاً عن مفادها .

والمتحصل من جميع ما تقدم : هو عدم تمامية شيء من أدلة القائلين بالطهارة . فالمرجع عموم أدلة انفعال الماء القليل ومقتضاه هو الحكم بنجاسة المتم كراً ولو بطاهر ، ولو سلم تماميتها كان المرجع فيه بعدم تساقط أدلة الطرفين بالمعارضة قاعدة الطهارة ولو تم بنجس ، لعدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكيمة عندنا فتدبر .

## فصل في ماء المطر

(١) أي في تقوم بعضه ببعض مع أن القطرات النازلة من السماء مياه قليلة ينفصل بعضها عن بعض ، إلا أن الشارع قد حكم باعتصامها - كالماء الجاري المعصم بمادته - فلا يفعل بملاقاة النجس ما لم يتغير بالنجاسة . بل تطهر غيره ، ومبدأتي التعرض لكيفية التطهير بماء المطر من حيث اعتبار التعدد



أو العصر أو التعفير وعدمه في بحث المطهرات (\*) وبالجملة لا اشكال ولا خلاف بينهم في اعتصامه ومطهريته للتغير في الجملة ، وإن وقع السلام بينهم في اشتراطه بالجريان مطلقاً ، أو من الميزاب على ما ستعرف . ويدل على ذلك - بعد الاجماع - النصوص الكثيرة .

( منها ) : مرسله الكاهلي عن أبي عبد الله - ع - ( في حديث ) قال : قلت : يسيل علي من ماء المطر أرى فيه التغير ، وأرى فيه آثار القدر فتقطر القطرات علي وينتضح علي منه ، والبيت يتوضأ على سطحه فيكيف على ثيابنا ؟ قال : ما هذا بأس لا تنسله كل شيء . يراه ماء المطر فقد طهر ( الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٥ ) (\*\*) .

ودلائها على المطلوب واضحة فإن قوله - ع - في ذيلها : « كل شيء يراه ماء المطر . . . » دال على أن مطلق اصابة المطر كافية في طهارة ما أصابه من ماء نجس أو أرض أو ثياب أو ظروف أو نحو ذلك ، إلا أن ضعفها بالارسل يمنعنا عن العمل بها . ودعوى : انجبارها بعمل المشهور بمنوعة كبرى لما حققناه في الاصول ، وصغرى لوجود روايات صحاح في المقام يحتمل استناد المشهور اليها ، كما انها تغنينا عن الاستدلال بهذه المرسلات ، وهي ثلاثة . ( منها ) : صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله - ع - في ميزابين سالاً أحدهما بول والآخر ماء المطر فأختلطاً فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك

(\*) بل يأتي التعرض لذلك كله في المسائل الآتية أيضاً .

(\*\*) لا بد من حمل التغير فيها على التغير بما يكشف عن ملاقة الماء للنجس من جريه على الموضع النجس لا التغير بأوصافه الموجب لنجاسته قطعاً بالاجماع والنصوص ، فيكون المراد من رؤية آثار القدر رؤية أجزائه الصغار فيه بحيث لا يوجب تغيراً في الماء .



( الوسائل في الباب المتقدم ح ٤ ) .

ولا بد من حملها على فرض غلبة المطر على نحو يستهلك فيه البول إما بقريئة  
الاجماع على نجاسة مطلق المياه بالتغير بالنجاسة لو فرض عدم استهلاك البول  
فيه بحيث أوجب تغير الماء ، وعدم صدق المطر لو استهلك الماء في البول ،  
أو بقريئة فرض سيلان المطر من الميزاب في نفس الرواية الملازم غالباً مع كثرة  
المطر ، والميزاب الآخر سواء كان بول صبي أو بول رجل يستهلك فيه مع  
الاختلاط لا محالة لقلته بالنسبة الى المطر في هذا الحال ، وبالجمل : المستفاد من  
الصحيحة اعتصام المطر وعدم انفعاله بملاقاة النجس .

( ومنها ) : صحيحة هشام بن سالم انه سأل ابا عبد الله - ع - عن  
السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكيف فيصيب الثوب ؟ فقال : لا بأس به  
ما أصابه من الماء أكثر منه ( الوسائل في الباب المتقدم ح ١ )

والظاهر من قول السائل : « عن السطح يبال عليه » انه كان متخذاً  
مبالاً ، كما كان متعارفاً في تلك الازمنة بل استمر حتى الآن في بعض البلدان  
مع كثرة المياه والكنائف في البيوت . فاعتبار أكثرية المطر من البول في  
قوله - ع - : « ما أصابه من الماء أكثر ... » انما هو بلحاظ غلبته على البول ،  
وازالة أثره من السطح ، فلمستفاد من الصحيحة : انه لا يكفي في حصول  
الطهارة مجرد اصابة المطر كما في المرسلة ، بل يناط بالغلبة ، وبالجمل : نفى البأس  
عن القطرات النازلة من السقف يدل على طهارة السطح المتخذ مبالاً بنزول المطر  
الغالب عليه .

( ومنها ) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى - ع - قال :  
سألته عن البيت يبال على ظهره ، ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ  
من مائه فيتوضأ به للصلاة ؟ فقال : اذا جرى فلا بأس به . قال : وسألته عن



سواء جرى من الميزاب (١) أو على وجه الأرض أم لا بل وان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه .

الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس ( به خ ) ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٥ ) .

وهي صريحة الدلالة على اعتصام المطر ، وعدم انفعاله بملاقة الحجر ، بل قد دلت على مطهريته للغير بشرط الجريان مضافا الى الغلبة كما في جواب السؤال الاول ويأتي الكلام فيها من هذه الجهة انشاء الله تعالى ، والمتحصل من هذه الصحاح الثلاث اعتصام المطر ومطهريته للغير في الجملة .

(١) إشارة الى الخلاف المنسوب الى الشيخ ( قده ) في التهذيب والاستبصار وابن سعيد من اشتراط الجريان من الميزاب ، والى الخلاف المنسوب الى ابن حمزة من اشتراط الجريان على مطلق وجه الارض ، والمشهور عدم اعتبار الجريان مطلقاً ، وعن المحقق الاردبيلي ( قده ) اشتراط الجريان التقديري ، ولا يخفى : ان اشتراط الجريان من الميزاب مقطوع بعدم ، إذ لازمه الحكم بعدم اعتصام المطر فيما اذا لم يكن للسطح ميزاب يجري وان كان المطر غزيراً ، أو كان ولكن لم يجر منه الماء لعلوه عن السطح أو لمانع آخر ، مع الحكم باعتصام ما هو أقل من ذلك اذا جرى من الميزاب لتسلط السطح عليه . ومن هنا حملوا ذكر الميزاب في كلام الشيخ ( قده ) على المثال ، وان المعتبر عنده مطلق الجريان الفعلي ، وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به إذ لازمه الحكم بعدم اعتصامه فيما اذا لم يحصل له الوصف كما اذا نزل على أرض رملية أو وقع في البحر ونحو ذلك ، مع الحكم بطهوريته فيما هو أقل من ذلك اذا حصل له الوصف كما اذا جرى على أرض صلبة ، بل مقتضاه تبعية الحكم في أرض واحدة اذا كان بمضمار خوة وبعضها صلبة ،



فشيء من الأمرين لا يمكن الالتزام به ، ومن هنا ذهب المحقق الاردبيلي ( قدّه ) الى اشتراط الجريان التقديري - بمعنى بلوغ المطر حداً يكون من شأنه الجريان في الاماكن المعتدلة - وحمل على ذلك صحيحة علي بن جعفر المتقدمة جمعاً بينها وبين سائر الروايات وان كان خلاف ظاهرها .

وعليه فلا بد من ملاحظة الروايات الواردة في المقام التي قد يتوهم دلالتها على اناطة الحكم بمطلق الجريان ، أو من خصوص الميزاب كي يتضح الحال . فنقول ربما يتوهم توقف صدق مفهوم المطر عرفاً على بلوغ القطرات النازلة من السماء حداً يكون قابلاً للجريان على وجه الارض ، وان لم يجز بالفعل ، فاذا كانت أقل فهي رشح وقطرات ، فلاطلاقات الأولية كافية في اثبات الاشتراط بالجريان التقديري ، ولا حاجة الى التماس دليل بالخصوص ، إلا أن فيه منعاً ظاهراً ، فإن المفهوم صادق على مطلق ما ينزل من السماء إلا على نحو قطرة أو قطرات يسيرة جداً ، فاذاً تصل النوبة الى ملاحظة الروايات الخاصة التي توهم اناطة الحكم فيها بالجريان ، وهي صحيحة هشام بن الحكم المتقدمة (\*) الواردة في ميزابين سالاً أحدهما بول والآخر مطر ، وربما يستشهد بها لمذهب الشيخ ( قدّه ) ولاكنه في غير محله ، لأن فرض الجريان من الميزاب انما جاء في السئوال ، فاجاب الامام - ع - بنفي البأس عنه في مفروضه من دون تعليق للحكم عليه في الجواب ، فلا دلالة فيها على اختصاص الحكم به بوجه ، وهذا ظاهر ، نعم : في صحيحة علي بن جعفر (\*\*) تعليق الحكم على الجريان في نفس الجواب بقوله - ع - : « اذا جرى فلا بأس » وربما يستشهد بها على اعتبار مطلق الجريان في اعتصام المطر ، فيقيد بها اطلاق صحيحة هشام بن سالم المتقدمة (\*\*\*)

(\*\*) تقدمت ص ٢١٨

(\*) تقدمت ص ٢١٧

(\*\*\*) تقدمت ص ٢١٨



ولكنه أيضاً توهم فاسد ، لأن الظاهر ان التعليق فيها إنما هو بلحاظ خصوصية المورد احترازاً عن تغير الماء بالنجاسة لولا الجريان ، لا لبيان مناط الحكم على الوجه السكلي ، وذلك من جهة ان مورد السؤال هو الأخذ من ماء المطر النازل على ظهر البيت - الذي كان يبال عليه ويفتسل من الجنابة - وهو كناية عن كون ظهره معداً لقضاء الحاجة ، وتوارد النجاسات المختلفة من البول والغائط والمني عليه ، وفي مثله لا يكفي مجرد اصابة المطر في تطهيره لبقاء أثر البول ، بل وعين الغائط عليه ، فلا بد في تطهيره من مطر غزير يجري على ظهره كي تزول به عين النجاسات التي عليه ، وإلا لتغير بملاقاتها لغلبة النجاسة .

فظهر مما ذكرنا : ان حمل الجريان في الصحيحة على تقاطر المطر من السماء تنبيهها على اشتراطه في اعتصام الماء الجاري من الميزاب أو المجتمع في محل في مقابل وقوفه كما عن المحقق الهمداني ( قدّه ) أو حمله على الجريان التقديري كما عن المحقق الاردبيلي ( قدّه ) كلاهما خلاف الظاهر ، خصوصاً الثاني ، لأنه مضاف الى بعده في نفسه ينافية فرض السائل الاخذ من مائه للوضوء ، فان هذا لا يكون إلا مع الجريان الفعلي .

وربما يستدل للقول بالجريان بروايتين اخريين تكون أضعف دلالة

مما سبق .

احدها : رواية الحميري في ( قرب الاسناد ) وفيها وسألته عن الكسيف يكون فوق البيت ، فيصبه المطر فيكيف فيصيب الثياب أيصلي فيها قبل ان تغسل ؟ قال : اذا جرى من ماء المطر فلا بأس ( الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطاق ح ٣ ) .

وفيه مضاف الى ضعف سندها بـ ( عبد الله بن الحسن ) ان الظاهر من الجملة الشرطية فيها - لمكان اشتغالها على كلمة ( من ) - إنما هو بيان ان القطرة



وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وإن كان قليلاً (١) لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء .

النازلة من فوق البيت إذا كانت من المطر فلا بأس بها في مقابل ما إذا كانت من البول ، لا تعليق الحكم على النحو الكلي على الجريان  
ثانيتها : رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى - ع - قال :  
سأله عن المطر يجري في المكان فيه العذرة ، فيصيب الثوب أيصلي فيه قبل  
أن يغسل ؟ قال : إذا جرى به ( فيه خ ) المطر فلا بأس ( الوسائل في الباب  
المتقدم ح ٩ ) .

وفيه : أن التعليق على الجريان إنما هو لخصوصية المورد احترازاً عن  
تغير الماء بالعذرة الموجودة في المكان خصوصاً إذا كانت رطبة ، لا لأجل اناطة  
الحكم به مطلقاً - كما ذكرنا في صحيحته المتقدمة - .

فتحصل مما ذكرناه : أنه لا دليل على اشتراط الجريان في اعتصام المطر  
ومطهريته ، لا فعلاً ، ولا تقديرًا ، فلا مانع من التمسك باطلاق صحيحة هشام  
ابن سالم الدالة على كفاية مجرد غلبة المطر في طهارة ما أصابه .

(١) لا اشكال في اعتصام القطرات النازلة من السماء ، لصدق المطر عليها  
حقيقة ، إلا إذا كانت نحو قطرة أو قطرتين بحيث لا يصدق عليه العنوان  
عرفاً ، وهذا واضح .

وأما الماء المجتمع من المطر في حفرة ونحوها فالظاهر إلحاقه بها أيضاً حال  
تقاطر السماء عليه ، فلا ينفعل بملاقاة النجس . بل يكون مطهراً لما يغسل فيه  
وإن كان أقل من الكبر ، لوجوه إما لصدق ماء المطر عليه في هذا الحال ، وإما  
لاتصاله به الموجب لاعتصامه ، كاعتصام الماء الجاري بالمادة ، فإن المطر من المياه  
العاصمة - كما عرفت - وإما لصحيحة علي بن جعفر لصراحة سؤواله الثاني في



﴿ مسألة ١ ﴾ الثوب أو الفراش النجس اذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر ، ولا يحتاج إلى العصر أو التعدد (١) وإذا وصل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه .

ان المسئول عنه هو اعتصام ماء المطر المجتمع في الأرض ، وعدم انفعاله بالخر المنصب فيه ، فورده ما نحن فيه بعينه . نعم : لا بد من تقييده بحال تقاطر السماء إما لمعلومية من السئوال الاول ، أو بادلة انفعال الماء القليل .

واما اذا انقطع عنه السماء وكان أقل من الكثرة فيتنجس بالملاقاة ، لعموم أدلة انفعال الماء القليل . وتوهم : ان صدق ماء المطر عليه يمنع عن شمولها له - كما يمنع عن شمولها له في حال التقاطر - مدفوع : بان الاضاعة في قولنا : « ماء المطر » بيانية لا نشوية ، فما كان أصله المطر لا يكون داخل تحت هذا العنوان ، وإلا فجميع المياه الارضية يكون أصلها المطر - كما ذكرنا سابقاً - ولازمه القول باعتصام الماء المحرز في الخابية ونحوها لصدق ماء المطر عليه باعتبار أصله ، وهو كما ترى .

(١) هل يعتبر في التطهير بالمطر ما يعتبر في التطهير بغيره من المياه من العصر والتعدد والتعفير فيما يعتبر فيه ذلك أم لا ؟

أما العصر فالظاهر عدم اعتباره ، لا لما قيل من أن العمدة في دليل اعتبار العصر هو ارتكاز العرف من جهة انفعال الماء المنسول به ومع اعتصام الماء - كما في المقام - لا مجال له ، وكذا في كل ماء معتصم ، لأن عمدة الدليل فيه ليس ذلك بل عدم صدق مفهوم الغسل المعتبر في الروايات في التطهير بالمياه ، إلا مع انفصال الغسالة بالعصر أو ما يحكمه كالدلك فيما ينفذ فيه الماء كالثوب ونحوه . ومن هنا نقول باعتبار العصر حتى في التطهير بالماء الكثير والجاري خلافاً للمصنف ( قدّه ) حيث لا يعتبره فيهما ، لأن المأخوذ في الدليل عنوان



الغسل ، فكما يتوقف صدقه على العصر عند الغسل بالماء القليل كذلك يتوقف صدقه عليه عند الغسل في الكثير والجاري ، وسيأتي توضيحه في بحث المطهرات انشاء الله تعالى .

بل الوجه في عدم اعتباره في المقام هو ان المعتبر في التطهير بماء المطر عنوان الاصابة ، لا الغسل . لقوله - ع - في رسالة الكاهلي : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » بناء على المعروف من جواز العمل بها بدعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور لو تمت ، وللتعليل الوارد في صحيحة هشام بن سالم بقوله - ع - : « ما أصابه من الماء أكثر منه » وهي أعم من الغسل ، لأن صدقها لا يتوقف على انفصال الغسالة مما أصابه ، فالثوب اذا أصابه المطر ونفذ فيه يظهر سواء انفصل عنه الغسالة بعصر ونحوه أم لا . والنسبة بين هاتين الروايتين وما دل على اعتبار العصر في مطاق المياه من اطلاقات أدلة الغسل وان كانت العموم من وجه ، إلا انه لا بد من تقديمها عليها ، إذ العكس يستلزم لغوية عنوان المطر ، وهو أحد وجوه تقديم أحد العامين من وجه على الآخر - كما ذكرناه في محله - هذا مضافا الى ان التعارض بينهما وبين الرسالة بالاطلاق والعموم ، والثاني مقدم على الاول ، لما قرر في محله من تقديم الظهور التنجيزي على التعليقي .

ومما ذكر يعلم عدم اعتبار التعدد فيما يعتبر فيه ذلك كالثوب المتنجس بالبول وانه الخمر ، لاطلاق الرسالة والصحيحة لاسميا وان مورد الثانية التنجس بالبول فانه قد اكتفي فيهما بمطلق اطابة المطر مكان الغسل من دون تقييد بمرتين أو أكثر ، فاصابة المطر تقوم مقام الغسل بغيره نظير ان الغسل مرة واحدة في الجاري قائم مقام الغسل في غيره مرتين .

وأما التعفير فيأتي الكلام فيه في ذيل ( مسألة ١١ ) إن شاء الله تعالى .



هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة والا فلا يطهر الا اذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (١)  
 ﴿ مسألة ٢ ﴾ الاناء المتروك بماء نجس كالحلب والشربة ونحوها اذا  
 تقاطر عليه طهر مائه (٢) واناءه بالمقدار الذي فيه ماء ، وكذا ظهره  
 واطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر

(١) لا يبعد القول بكفاية الاصابة على وجه نزول النجاسة عن المحل  
 بغلبة المطر عليها ، فلا يعتبر التقاطر بعد زوال العين بل تكفي مجرد الاصابة  
 المزالة للنجاسة ، وذلك لاطلاق قوله - ع - في صحيحة هشام بن سالم :  
 « ما أصابه من الماء أكثر . . . » الدال على كفاية أكثرية المطر وغلبته  
 على النجس في حصول طهارة المحل به ، ويؤيده اطلاق رؤية المطر في  
 رسالة السكاهلي .

(٢) لا كلام في مطهريّة المطر لغير الماء الممتنجس - كالثوب والفرش  
 والارض ونحو ذلك كما يأتي - وانما الكلام في مطهريته الماء الممتنجس .  
 والمشهور بين الاصحاب حصول تطهيره به . بل حكى الاجماع على ذلك في الجملة  
 بناء منهم على انه بحكم الجاري ، وان وقع الكلام بينهم في بعض  
 الخصوصيات كالزج .

وربما يشكّل بانه ليس في نصوص الباب ما يدل على حصول تطهيره به عدا  
 قوله - ع - في رسالة السكاهلي : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » الشامل  
 بعمومه للماء الممتنجس إلا انه لا يكفي في الاستدلال ، لعدم صدق الرؤية  
 إلا بالاضافة الى السطح الملاقي للقطرات ، وهو السطح الفوقاني لا غير ، وهذا  
 لا يكفي في طهارة جميع الماء ، وإلا لزم القول بطهارة المضاف باصابة المطر  
 لبعضه ، ولم يقل به أحد وان كان مقتضى ما عن العلامة ( قدّه ) في طهر المضاف



باتصاله بالجاري قوله به هنا أيضاً . والحاصل : ان حكم الماء المتنجس حكم  
الجواهر فكما ان اصابة المطر فيها لا يوجب إلا الحكم بطهارة خصوص الجزء  
الذي أصابه المطر فكذلك في الماء المتنجس ، إلا انه لا أثر لاصابته فيه إذ بعد  
انقطاع السماء يتنجس الجميع ثانياً لبقاء التحت على نجاسته ، فالعمدة إذاً في  
حصول طهارته بالمطر الاجماع المستفيضة على انه بحكم الجاري ، أو الاجماع  
المحكمي على طهارته بوقوع المطر عليه ، أو الاجماع على ان الماء الواحد له حكم  
واحد وبما ان السطح الفوقاني يطهر بالتقاطر عليه كذلك السطوح التحتانية .

أقول : لا حاجة الى الاستدلال بالمرسلة ولا بالاجماع المحكية ،  
لضعف الاولى بالارسال ، وعدم تمامية الثانية إذ ليس نحو هذه الاجماع مما  
يمكن التعويل عليها في الحكم الشرعي وان صلحت للتأييد ، إلا انه يكفيننا  
الاستدلال بصحيفة هشام بن الحكم المقدمة (\*) لانطباق مورها على المقام  
بادنى تأمل في مضمونها توضيح ذلك : ان الاختلاط بين ميزابي المطر والبول  
الذي هو مورد الصحيحة واستهلاك البول فيه لا يمكن حصوله دفعة . بل  
تكون هناك آثات ثلاثة ، ففي أول زمان الملاقاة بينهما تتشكل طبيعة ثالثة  
مركبة من البول والماء لتساوي مقدارها ، ولا يصدق عليها شيء من العنوانين ،  
ثم بغلبة المطر تدريجاً يصير المختلط منهما في الآن الثاني ماء متغيراً ، ثم يغلبه  
المطر أيضاً ويستهلك البول فيه في الآن الثالث وحكم الامام - ع - بطهارته في  
هذا الحال ، ولا يكون ذلك إلا من جهة اتصاله بالمطر ولو ببعضه ، إذ مجرد  
زوال التغير لا يكفي في طهارته ، فلم تحصل من الصحيحة ان المطر بمنزلة المادة  
الماء الجاري . فكما أنها توجب طهارة بعضه ببعض ، فكذلك المطر  
ومما ذكرنا : يظهر الوجه في طهارة داخل الاناء أيضاً ، لأن اتصاله بالماء



ولا يعتبر فيه الامتزاج (١) بل ولا وصوله الى تمام سطحه الظاهر (٢)  
وان كان الاحوط ذلك

العاصم يكفي في حصول طهارته كما في اتصاله بالسكر والجاري ، ومنه يعلم طهارة داخل الحوض بتقاطر السماء على الماء الموجود فيه ، وأما حصول الطهارة لظهر الاناء وأطرافه بوصول المطر اليه فظاهر ، لصدق اصابة المطر له مباشرة .

(١) ويدل على عدم اعتباره وجوه (أحدها) : اطلاق الرؤية في قوله - ع - في رسالة السكاهلي : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » بضميمة الاجماع على ان الماء الواحد له حكم واحد لو تم ، لعدم تحقق الرؤية إلا بالاضافة الى سطح الماء ( الثاني ) : عموم التملين المستفاد من قوله - ع - « لأن له مادة » في صحيحة ابن بريغ المتقدمة ( \* ) الواردة في ماء البئر ، فانها قد دلت على ان مجرد اتصال ماء البئر بها كاف في طهارته بعد زوال التغير من دون حاجة الى المزج وبعد الغاء خصوصية المورد حسب الارتكاز العرفي يتعدى الى مطلق الماء العاصم الذي منه ماء المطر ( الثالث ) : اطلاق صحيحة هشام بن الحكم ، فانها قد دلت على طهارة الماء الجاري من الميزاب بعد زوال تغيره باستهلاك البول فيه - على التقريب المتقدم - وليس الحكم بطهارته إلا من جهة اتصاله بما يجري من الميزاب ثانياً من دون تقييده بالامتزاج مع الجزء المختلط بالبول أولاً .

(٢) ظهر مما ذكرناه آنفاً من كفاية الاتصال بالمطر في حصول طهارة الماء المتنجس من دون تقييد بالمزج : انه لا يعتبر وصول المطر الى تمام سطحه الظاهر ، لصدق اصابة المطر ولو بالاصابة لبعضه . نعم : لا بد وان يكون

( \* ) تقدمت ص ٦٠ وتقدم في ص ٨٠-٨٣ تقريب الاستدلال بها على عدم

اعتبار المزج في السكر بما لا مزيد عليه فراجع .



﴿ مسألة ٣ ﴾ الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط ان يكون من السماء ولو باعانة الريح ، واما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر ، كما اذا ترشح بعد الوقوع على مكان ، فوصل مكاناً آخر لا يطهر (١) نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل الى مكان مسقف بالجرىان اليه طهر .

التقاطر على بعض سطح الماء بمقدار معتد به بحيث يصدق انه أصابه المطر ، فلا يكفي اصابة قطرة أو قطرتين ونحو ذلك مما لا يصدق معه المفهوم . وقد بالغ بعضهم حيث ذهب الى الاكتفاء باصابة قطرة واحدة ، وهذا القول وان لم يستلزم صدق المطر على القطرة ، لا مكان الالتزام بعدم صدقه إلا على القطرات الكثيرة ، إلا انه مع ذلك يكتفي باصابة قطرة منها في تطهير الماء المتنجس ، ولكن يدفعه انه ينافيه اعتباره اصابة المطر للمتنجس في الروايات ، وعدم صدقها باصابة قطرة واحدة من المطر غير خفي ، وقد أفرط آخرون حيث ذهبوا الى اعتبار الامتزاج جوداً على ظاهر لفظ الاصابة إذ لا تحصل إلا بمزج المطر مع جميع أجزاء الماء ، ولكن قد عرفت الدليل على جواز الاكتفاء باصابة مقدار معتد به من المطر لبعض السطح ، وعمدته عموم التعليل في صحيحة ابن بزيع بضميمة ان المطر من المياه العاصمة كما دل عليه الصحاح المتقدمة ، وان كان الأحوط استحباباً وصوله تمام السطح .

(١) اصابة المطر للأرض النجسة ونحوها تكون على أنحاء ثلاثة أشار إليها في المتن ، لأن اصابته لشيء إما أن تكون بلا واسطة أو معها ، وعلى الثاني إما أن تكون على نحو المرور على الواسطة أو على نحو المسكث عليها ثم الوصول الى المتنجس .



أما القسم الأول فلا اشكال في حصول التطهير به ، اصدق اصابة المطر بلا عناية ومجاز سواء كانت بخط مستقيم أو منكسر ولو باعانة الريح .  
وأما القسم الثاني وهو ما كانت الاصابة فيه على نحو المرور على الوسطة كما اذا أصاب المطر في حال نزوله على الارض حائطاً أو ورق شجر ونحو ذلك من دون مكث عليه - فلا ينبغي الاشكال في حصول التطهير به أيضاً ، اصدق المفهوم .

وأما القسم الثالث وهو ما كانت الاصابة فيه على نحو المكث على الوسطة فان كانت على نحو الاتصال بتقاطر السماء ، كما اذا نزل على السطح ثم جرى من ميزاب ونحوه على الارض النجسة ، أو نزل على الارض فوصل الى مكان مسقف بالجريان اليه حال نزول المطر عليه من السماء ، فلا اشكال أيضاً في حصول التطهير كما هو مورد صحيحة هشام بن الحكم ، فان ماء المطر بمنزلة المادة في الجاري .

وأما اذا كانت مع الانقطاع عنه بحيث ينزل المطر أولاً على الوسطة ، ثم ينتقل منه الى محل آخر - فقد منع المصنف ( قدّه ) عن حصول التطهير به مطلقاً ، كما في مثال الترشح المذكور في هذه المسألة ، ومثال وقوعه على ورق الشجر ثم منه على الارض كما يأتي في ( مسألة ٥ ) بدعوى : خروجه عن عنوان المطر حينئذ ، ولكن الصحيح هو التفصيل بين موارد الصديق العرفي وعدمه ، ومن هنا نفرق بين المثالين في المثال الاول يصح ما ذكره ( قدّه ) لعدم صدق المفهوم ، فاذا وقع المطر على عتبة الباب - مثلاً - ثم ترشح منها الى داخل الغرفة يشكل صدق اصابة المطر عرفاً ، فلا يطهر داخل الغرفة بذلك ، بخلاف المثال الثاني ، فانه يصدق عرفاً ان المطر قد أصاب الارض الواقعة تحت الاشجار . ومن هنا لا نتأمل في انه يصدق على من جلس تحت الشجرة حال



﴿ مسألة ٤ ﴾ الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر (١) وكذا اذا كان تحت السقف وكان هناك ثقبه ينزل منها على الحوض ، بل وكذا لو اطارته الريح حال تقاطره فوقع في الحوض وكذا اذا جرى من ميزاب فوقع فيه .

﴿ مسألة ٥ ﴾ اذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً (٢) بل وكذا اذا (٣) وقع على ورق الشجر ثم وقع على الارض . نعم لو لاقى في الهواء شيئاً - كورق الشجر أو نحوه حال نزوله - لا يضر اذا لم يقع عليه ثم منه على الارض ، فمجرد المرور على الشيء لا يضر .

نزول المطر من السماء انه اصابه المطر . وان كانت القطرات تقع عليه بعد مكثها على أوراق الشجر ، كما يصح أن يقال : « أمطرت الزرعة » ولو كانت في بستان تحت الاشجار .

ولذا كتبنا في التعليقة على ( مسألة ٥ ) ان ما ذكره المصنف ( قدس ) في

مثال ورق الشجر من المنع عن حصول الطهارة به مبني على الاحتياط

(١) لا اشكال في طهارة الحوض النجس في الفروض المذكورة في المتن،

وانما الكلام في المقدار المعتبر من اصابة المطر له ، وانه هل يعتبر المزج مع جميع ماء الحوض ، أو تكفي اصابة قطرة واحدة ، أو يعتبر اصابة مقدار معتد به من المطر لمقدار من سطح الحوض بحيث يصدق عرفاً انه اصابه المطر أقوال ثلاثة . والأقوى هو الأخير وقد سبق ذكرها مع أدلتها في ذيل

( مسألة ٢ ) عند التعرض لتطهير الاناء المتروك من الماء النجس فراجع .

(٢) هذا فيما اذا كان منقطعاً عن السماء وإلا فحكمه حكم ماء المطر .

(٣) كتب دام ظله على قوله ( قدس ) وكذا اذا وقع ( على الأحوط )



﴿ مسألة ٦ ﴾ إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء آخر لم ينجس (١) إذا لم يكن معه عين النجاسة ولم يكن متغيراً

﴿ مسألة ٧ ﴾ إذا كان السطح نجساً فوقه عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف لا تكون (٢) تلك القطرات نجسة ، وإن كان عين النجاسة موجودة على السطح ووقع عليها ، لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء ، وأما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً ، وكذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس .

وسبق وجه ذلك في ذيل ( مسألة ٣ ) فراجع .

(١) لاعتصام المطر حال تقاطر السماء . نعم : إذا كان مع الماء المنفصل عين النجاسة أو تغير بالملاقاة يحكم بنجاسته كما هو واضح .

(٢) إذا رسب ماء المطر في السقف وتقاطر منه ، وكان السطح نجساً لوجود عين النجاسة عليه فتلك القطرات طاهرة ، وإن لاقت النجاسة حال تقاطر السماء ، لأنها حال الملاقاة لم تنتجس لاعتصامها بالمطر ، وبعد نزولها في جوف السقف طاهرة لم تلاق النجس ، ومجرد اتصال ثخن السقف بالرطوبة لا يوجب تنجسها ، كما في مثل الثوب المرطوب إذا لاقت النجاسة بعض أطرافه . لعدم الدليل على سراية النجاسة بالاتصال بالرطوبة في غير المايعات ، وإن كانت فيه رطوبة مسرية ، وإلا لزم الحكم بنجاسة جميع البلد عند نزول المطر إذا كان بعض أطرافها نجساً ، لاتصال بعضه ببعض .

والحل النجس في مفروض الكلام إنما هو خصوص السطح الملاقي للمذرة - مثلاً - وأما جوف السقف يكون طاهراً وإن كان متصلاً بالحل النجس



﴿ مسألة ٨ ﴾ إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء (١) سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً  
 ﴿ مسألة ٩ ﴾ التراب النجس يظهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتى صار طيناً

﴿ مسألة ١٠ ﴾ الحصى النجس يطهر بالمطر ، وكذا الفراش المفروش على الأرض ، وإذا كانت الأرض التي تحتها أيضاً نجسة تطهر إذا وصل إليها . نعم : إذا كان الحصى منفصلاً عن الأرض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها نظير ما مر من الأشكال (٢) فيما وقع على

برطوبة مسرية .

نعم : لو انقطع المطر وكانت القطرات قد لاقت النجاسة بعد انقطاع المطر عنها تكون نجسة ، فإذا رسبت في السقف وتقاطرت منه يحكم بنجاستها ، وكل ذلك ظاهر .

(١) إذا كان السقف الداخل نجساً فتقاطر منه الماء فإن كان حال نزول المطر يحكم بطهارة القطرات ، لاعتصامها بالاتصال بالقطرات النازلة من السماء - كما هو مورد صحيحة هشام - سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً . بل يطهر السقف بذلك . ولا بد من فرض غزارة في المطر في الجملة كي تكون القطرات متصلة بالمطر وإلا فيشكل الحكم بالطهارة .

وأما إذا كان التقاطر بعد انقطاع المطر يحكم بنجاستها ، لملاقاتها مع السقف النجس ، فيشملها أدلة انفعال الماء القليل .

(٢) مر الكلام في التقاطر من ورق الشجر في ذيل ( مسألة ٣ ) .



﴿ مسألة ١١ ﴾ الاثناء النجس يطهر اذا اصاب المطر جميع مواضع النجس منه . نعم : اذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير (١) لكن بعده اذا زل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد .

## فصل

ماء الحمام بمنزلة الجارى (٢) بشرط اتصاله بالخزانة ، فالحياض الصغار فيه اذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة اذا كان ما في الخزانة وحده أو مع ما في الحياض بقدر السكر .

(١) لأن الظاهر مما دل على مطهرية اصابة المطر هو قيامها مقام الغسل بغيره من المياه ، وأما ما يعتبر في طهارة الشيء من أمر آخر غير الماء - كالتعفير بالتراب في آنية ولوغ الكلب - فلا تكون في هذه الروايات دلالة على نفيه ، لعدم كونها في مقام البيان ، إلا من جهة التطهير بالماء ، فلا يجوز التمسك باطلاق نحو مرسله السكاهلي والصحيح المتقدمة من هذه الجهة .  
نعم بعد التعفير لا حاجة الى التعدد كما سبق (\*) .

## فصل في ماء الحمام

(٢) أي في اعتصام مياه الحياض الصغار - التي لا تبلغ السكر المعمولة في الحمامات المتعارفة في العصور السابقة - عن الانفعال بالنجاسة لكن بشرط اتصالها بالمادة - وهي الخزانة - فلما راد بماء الحمام ما في حياضه الصغار ، ومن المادة الخزانة التي يجري منها الماء الى الحياض المذكورة ، ومن هنا تضمن



بعض الأخبار (\*) اشتراط المشابهة بوجود المادة له ، فيعلم منه ان ماء الحمام غير المادة المتصلة به .

واختلف الاصحاب ( قدم ) من حيث اشتراط السكرية في المادة وعدمه ، ومن حيث دفع النجاسة عما في الحياض ورفعها عنه على أقوال .  
الاول : ما ذهب اليه المشهور من اشتراط السكرية في المادة وحدها دفعاً ورفعاً . الثاني ما ذهب اليه صاحب الحقائق ( قدم ) ونسبه الى المحقق في المعتمد ، والى جملة من المتأخرين ومتأخريهم من عدم اشتراطها في دفع النجاسة عما في الحياض مطلقاً ، لا في المادة ، ولا في المجموع منها ومما في الحياض ، فذهبوا الى خصوصية في ماء الحمام تمتاز بها عن مطلق الماء القليل . نعم : لو تنجس مافيها كان طهرها بجريان المادة عليها اذا كانت بقدر السكر . الثالث : التفصيل بين بلوغ المجموع كراً وعدمه من دون فرق بين الدفع والرفع ، كما عن جماعة . الرابع : التفصيل بين الدفع والرفع في الاول لا يشترط السكرية في المادة ، بل يكفي بلوغ المجموع حد السكر ، وفي الثاني يشترط كرية المادة وحدها .

والقول الأخير هو الأوجه - كما في المتن - لعدم ثبوت خصوصية لماء الحمام عن بقية أفراد المياه وان توهمها بعضهم . وعليه فيعتبر في عدم انفعال مافي الحياض بلوغ المجموع حد السكر . لعدم حصول الاعتصام بدون ذلك ، كما انه يعتبر في تطهيره اتصاله بالسكر ، لعدم كفاية التيمم كراً في رفع النجاسة عن القليل كما سبق ، هذه أقوال المسألة (\*\*)

(\*) كرواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر - ع - قال . ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة ( الوسائل ب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٤ ) .  
(\*\*) وهناك قول آخر وهو التفصيل بين تساوى السطوح وعدمه -



وأما الروايات (\*) الدالة على أنه بحكم الجاري وبمنزلته فعمدتها صحيحة داود بن سرحان، إذ باقي الروايات الواردة بهذا المضمون ضعاف لا يمكن الاعتماد على شيء منها .

وأما رواية بكر بن حبيب فضعيفة أيضاً بجهالة بكر . ودعوى أنجبها ضعفها بعمل المشهور - كما في الجواهر - ممنوع كبرى وصغرى ، كما مر مراراً في مثلها .

— ففي الأول يكفي بلوغ المجموع كراً ، وفي الثاني يشترط كرية المادة وحدها ، وهو مبني على القول بعدم تقوى السافل بالعالي - كما عن بعضهم - .

(\*) منها : صحيحة داود بن سرحان قال : قلت لابي عبد الله - ع - : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري ( الوسائل ب ٧ من ( أبواب الماء المطلق ح ١ ) ) .

( ومنها ) : رواية بكر بن حبيب المتقدمة في تعليقة ( ص ٢٣٤ ) وهي ضعيفة ببكر ابن حبيب ،

( ومنها ) : رواية ابن أبي يعفر عن أبي عبد الله - ع - قال : قلت أخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي ؟ فقال : إن ماء الحمام كماء النهر يطهر . بمضنه بعضاً ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٧ ) ضعيفة بالارسال وبابن جمهور .

( ومنها ) : رواية ( قرب الاسناد ) عن اسمعيل بن جابر عن أبي الحسن الاول - ع - قال : ابتدأت فقال ماء الحمام لا ينجسه شيء . ( الوسائل في الباب المتقدم ح ٨ ) ضعيفة بصالح بن عبد الله .

( ومنها ) : ما في ( كتاب الفقه الرضوي ) قال عليه السلام : وماء الحمام سبيله سبيل الجاري إذا كانت له مادة ( ص ٤ ) ضعيف بأنه لم يعلم أن الكتاب المذكور رواية عن الرضا عليه السلام .



ويتلوها في الضعف مافي طهارة شيخنا الانصاري ( قدّه ) من أن الظاهر انه ( بكر بن محمد بن حبيب ) الذي حكى عن ظاهر النجاشي ، وصريح الخلاصة : انه من علماء الامامية ، وعن ابن داود عن الكشي انه ثقة ، فهو غير ( بكر بن حبيب ) الضعيف . وجه الضعف : ان ( بكر بن محمد بن حبيب ) كان في عصر أبي جعفر الثاني وهو الامام الجواد - ع - ويمتنع ( \* ) روايته عن أبي جعفر الأول وهو الامام الباقر - ع - الذي هو المراد في هذه الرواية بقرينة وقوع منصور - الذي هو من أصحاب الامام الصادق - ع - في السند . ولعل منشأ ذلك اشتباه أبي جعفر الأول بالثاني .

وأما دعوى تصحيحها برواية صفوان عنه وهو ممن أجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه ، وعن الشيخ في العدة انه قال في حقه : انه لا يروي إلا عن ثقة . فيدفعها : ان الاجماع الزبور قد يكون بمعنى ان المجمعين يشهدون بوثاقة كل من روى عنه صفوان وأضرابه شهادة اجمالية ، وقد يكون بمعنى ان صفوان - مثلاً - اخبرهم بوثاقة كل من روى عنه ، وقد يكون بمعنى ان المجمعين قد علموا من جهة الاستقراء وغيره ان صفوان - مثلاً - لم يرو عن غير الثقة من دون أن يكون ذلك توثيقاً لمن يروي عنه ، فعلى الاولين كان الاجماع دليلاً على وثاقة كل من روى عنه صفوان - مثلاً - وأما على الأخير فلا ، إذ فرق واضح بين أن يقال ان كل من روى عنه صفوان ثقة ، وان يقال انه لم يرو إلا عن ثقة ، فان الأول يفيد الحصر في دائرة الروي عنه ، والثاني يفيد الحصر في دائرة الرواية ، وحيث انا قد علمنا ان أصحاب

( \* ) لأن وفاته - ع - كان في سنة ١١٤ وكان وفاة بكر بن محمد بن حبيب سنة ٢٤٨ فالفرق بينهما ١٣٤ سنة فكيف يمكن روايته عنه ، بل في ترجمته انه لم يرو عنهم عليهم السلام راجع تنقيح المقال في ترجمة حاله .



الاجماع قد اتفق انهم رويوا عن غير الثقة ، ولو جهلاً وغفلة فيعلم ان الاجماع المزبور كان مبنيّاً على الخدس والتخمين ، إذ لا يعقل الاجماع المزبور مع تصريح علماء الرجال بضعف بعض من روى عنه أصحاب الاجماع ، أو بانه مجهول ، وعلى ذلك فلا يمكن اثبات وثاقة ( بكر بن حبيب ) برواية صفوان عنه ، ولو سلم صحة سندها فهي لا تزيد على صحيحة داود في الدلالة ، ويشتركان في طرق الاشكال على الاستدلال بهما للقول بعدم اشتراط السكرية في ماء الحمام .

فنقول : قد استدلل من ذهب الى عدم اشتراط السكرية مطلقاً ، لافي المادة ، ولا في المجموع منها ونما في الحوض الصغير بعموم المنزلة في قوله - ع - في صحيحة داود بن سرحان : « هو بمنزلة الماء الجاري » واطلاق المادة في قوله - ع - في رواية بكر : « ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة » بدعوى ان عموم المنزلة في الاولى يقتضي كون ماء الحمام كالجاري في جميع الجهات ، ومنها عدم اشتراط السكرية لافيه ولا في مادته ، كما ان اطلاق المادة في الثانية يشمل ما اذا كانت أقل من السكر .

ويندفع : بمنع ذلك بوجهين الأول : ان الظاهر من روايات الباب انها ناظرة سؤالاً وجواباً الى اعتصام مياه الحياض الصغار بالمادة الجارية عليها من الفوق ، ومنشأ السؤال هو ما ارتكز في اذهان العرف من عدم تقوى السافل بالعالي لتعدد المائتين في نظرهم ، فلا عموم في التنزيل يشمل سائر الجهات بل تختص جهة التنزيل بكون المادة الجمالية كالمادة الطبيعية في اعتصام ذي المادة بها .

توضيح ذلك : انه اذا اختلف سطح المائتين وجري من العالي الى السافل بواسطة مزلة ونحوها فالعرف لا يرونهما ماء واحداً بذلك ، وان تحقق بينهما الوحدة العقلية من جهة ما ذكره أهله من ان الاتصال مساوق للوحدة ، إلا أنه



لا أثر لذلك فيما هو المرتكز في أذهان العامة من تعددها ، لعدم ابتناء نظرهم على الدقة الفلسفية ، فعليه لا يرون تقوى السافل بالعالي ، فاذا لاقى الاسفل نجساً فبمقتضى هذا الارتكاز يحكم بنجاسته عندهم ، وان اتصل من الفوق بماء عامم ، إذ طهارة العالي لا تؤثر في نظرهم في دفع النجاسة عن السافل ، كما ان قذارة السافل لا يسري الى العالي بعين الملاك ، كما يظهر ذلك بملاحظة حالهم في القذارات العرفية ، فلو صب ماء الورد من الابريق على قدر لا يستقدرون ما في الابريق بذلك . ومن هنا استبعدوا طهارة مياه الحياض الصغار في الحمامات مع توارد النجاسات الكثيرة عليها باغتسال الجنب واليهود والنصارى والمجوسى منها ، فسألوا الامام - ع - عن حكم ذلك في الشرع ، وانه هل هو على طبق العرف أو انه يخطأهم في ذلك ، فما وقع في الجواب من تشبيه ماء الحمام بالجاري أو بماء النهر انما هو لدفع هذه الشبهة ، والتعبد بأن المادة الجعلية كالمادة الطبيعية في تقوى الماء القليل بها ، كما في الجاري والنهر بحيث لولا هذه الاخبار لم نحكم باعتصام ماء الحمام بذلك ، لعدم صدق الوحدة العرفية ، وأما انه هل يعتبر الكرية في المادة أم لا فلا تعرض في الروايات لبيانها ، إذ هي ساكنة من هذه الجهة ، فلا بد فيه من الرجوع الى القواعد العامة في معرفة ذلك . وبالمجلة : النسبة بين أدلة انفعال القليل وهذه الروايات وان كانت العموم المطلق ، لأن ما في الحياض أقل من السكر ، إلا انه مع ذلك لا يمكن تخصيصها بها كما صنع في الحداثق ، لأنه فرع كونها في مقام البيان من الجهة المبحوث عنها في المقام ، وقد عرفت انها ليست ناظرة الى هذه الجهة . الثاني : ان مورد الروايات هو الحمامات المعمولة في البلاد المعدة لاستعمال جميع أهل البلد ، لأن الظاهر ان اللام فيها للعهد الخارجي لا الجنس الصادق على مطلق ما يسمى حماماً ولو في مثل حمامات البيوت ونحوها ، ومن الظاهر ان خزانة الحمام المعب



من غير فرق بين تساوى سطحها مع الخزانة أو عدمه (١)

لاستعمال أهل البلد تشتمل على اكرار من الماء بحيث لو أضيف إليها لدى الحاجة كـر أو أكثر من الماء البارد لم يؤثر فى تبريد مائها . وعليه : فلا يبقى مجال توهم عموم المنزلة أو اطلاق فى المادة من جهة الكرية وعدمها ، إذ كرية المادة تكون مفروض الوجود فى السؤال ، فينحصر وجه السؤال فيما ذكرناه من استبعاد اعتصام مياه الحياض بما يجري عليها من الخزانة . والحاصل : انا لانقول بان المورد يكون مخصصاً للوارد . بل المراد ان السؤال والجواب إنما وقعا عن مورد خاص وقسم مخصوص ولو على نحو القضية الحقيقية فى هذا القسم ، وفى مثله لا بد من ملاحظة ما هو المفروض فى موضوع الحكم بحسب الخارج والمعهود بين الناس ، فيدور البحث فى المقام على ان المسئول عنه مطلق ما يسمى حماماً أو القسم الخاص منه المعهود فى البلاد فى عصر ورود الروايات ، وبما ان الثانى هو الظاهر فلا يبقى مجال للاطلاق . وعليه : فلا بد من ملاحظة القواعد المقررة من جهة الانفعال وعدمه ، وهى تقتضى التفصيل بين الدفع والرفع ، فان كانت مياه الحياض متصلة بالمادة فيكفى بلوغ المجموع منها ومن المادة كراً فى دفع النجاسة عنها ، فلا تنتجس بالملاقاة ان كانت ظاهرة قبل الاتصال ، وان كانت منقطعة عنها فتمتنجس بملاقاة النجس ، فلا بد فى تطهيرها من الاتصال بالسكر لما سبق (\*) من عدم كفاية التتميم كراً فى تطهير الماء المتنجس ، وانه لا بد فى تطهيره من الاتصال بالماء العاصم كالسكر والجاري والمطر .

(١) ومن غير فرق بين أن تكون المادة عالية فيجري منها على الحياض بمثل ( المزملة ) وان تكون سافلة فيما اذا جرى الماء منها الى ما فى الحياض من ثقب تكون تحتها ولو من جهة الضغط الخارجى ، لتحقق الوحدة بين المائتين



واذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال (١) بالخزانة بشرط كونها كرا وان كانت أعلى وكان الاتصال بمثل - المزملة - ويجرى (٢) هذا الحكم في غير الحمام أيضاً فاذا كان في المنبع الاعلى مقدار السكر أو أزيد ، وكان تحته حوض صغير نجس ، واتصل بالمنبع بمثل - المزملة - يطهر ، وكذا لو غسل فيه شيء نجس ، فانه يطهر مع الاتصال المذكور

في جميع الصور ، أما في صورة تساوي السطحين فبحكم العقل والعرف ، ولا حاجة فيها الى التعبد الشرعي وان شملها اطلاق أخبار الباب أيضاً ، وأما في صورة اختلافها فبالتعبد بالنص الخاص كصحيحة داود بن سرحان ورواية بكر لوثم سندها ، فان اطلاقها يشمل صورة اختلاف السطحين . وبما ان التعبد بالوحدة قد اختص باحد الطرفين - وهو تقوى السافل بالعالي - دون الطرفين معاً فلا يمكن التعدي الى صورة العكس ، وهو تقوى العالي بالسافل وان بلغ المجموع كراً ، فاذا كانت المادة - وحدها - أقل من السكر ولاقتها النجاسة يتنجس الجميع وان كان المجموع كراً .

(١) ولا حاجة الى المزج لاطلاق الصحيحة وغيرها من أخبار الباب ، ومعه لا عبرة بصدق الوحدة العرفية وعدمها . نعم : لا بد من كرية المادة لعدم كفاية التتميم كراً في رفع النجاسة عن الماء القليل ، كما سبق تفصيله .

(٢) للقطع بعدم دخل لخصوص الحمام في الحكم باعتصام الحيض الصغار بالماء الجاري عليها من المادة في أخبار الباب . فيتعدى الى غيره أيضاً ، فيطهر الاناء المتروك بالماء المتنجس اذا اتصل بمزملة ونحوها بالسكر الموجود في المنبع الأعلى توضيح ذلك : انه قد عرفت ان منشأ السؤال عن حكم ماء الحمام في الأخبار انما هو استبعاد العرف تقوى الماء السافل بالعالي ، وهذا لا يفرق



فيه بين ان يكون الماء في الحمام أو الدار أو غيرها ، إذ خصوصية المكان لا دخل لها فيما هو منشأ السؤال المذكور ، إذ الملحوظ فيه أعما هو كيفية وضع المائتين واختلاف سطحهما الموجب لتعددتهما في نظرهم وهذا لا يفرق فيه بين مكان دون مكان ، وانما وقع السؤال عن خصوص ماء الحمام لكثرة الابتلاء به مع توارده النجاسات عليه باغتسال اليهود ، والنصارى ، والجنب ، وغيرهم منه ، فالتعبد بوحدة المائتين ، والفناء نظر العرف في ذلك لا يختص بماء الحمام قطعاً وان كان السؤال والجواب عنه بالخصوص ، لأن منشأ السؤال قرينة على التعميم . ومن هنا لا نشك في بقاء الحكم المذكور لو انهدم الحمام وبقي الماء على وضعه السابق .

وأما ما في شذرات المحقق الخراساني ( قد ه ) من تعليل التعدي الى غير الحمام بعموم التعليل في بعض اخبار الباب بقوله - ع - : « لأن له مادة » فغريب ، لانه ليس في اخباره ما يشتمل على التعليل ولو في خبر ضعيف ، وانما الموجود في بعضها التقييد بانه « اذا كانت له مادة » كما في رواية بكر ابن حبيب المتقدمة في قوله - ع - : « ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة » وما عن الفقه الرضوي قال - ع - « وماء الحمام سبيله سبيل الجاري اذا كانت له مادة » (\*) فلاولى في التعدي هو ما ذكرناه من عدم احتمال دخل خصوصية المكان في الحكم .

هذا آخر ما حررناه في هذا الجزء - والله الحمد - وقد سبق منا الوعد بأن نذكر في القسم الثاني من الكتاب « مباحث المياه والنجاسات وأحكامها » إلا أن ضخامة المجلد حال دون البعض من تلك الابحاث وسنضم ذلك الى بقية الاجزاء ان شاء الله تعالى .

## استدراك

سبق في ص ١٧٩ نقل رواية عن زرارة موصوفة بالصحة والصحيح انها ضعيفة بـ ( علي بن حديد ) نعم له رواية اخرى صحيحة بعين المضمون إلا انها غير مسندة الى الامام فلا يتم الاستدلال بشيء من الروایتين راجع ( الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق الحديث التاسع وما ذكره بعده ١ ) .



# فهرس

## القسم الأول - الاجتهاد والتقليد

| الصفحة | الصفحة                            |
|--------|-----------------------------------|
| ٨      | لزوم الاجتهاد أو التقليد أو       |
| ٣٣     | الاحتياط بحكم العقل               |
| ٣٤     | لا تقليد في الضروريات             |
| ٣٥     | الاجتهاد والتقليد في حكم الشرع    |
| ٣٧     | الاخبار الدالة على حجية الفتوى    |
| ٣٨     | وجواز التقليد                     |
| ٣٩     | تتبع وتوضيح في وجوب أحد           |
| ٤٠     | الامور الثلاثة                    |
| ٤٢     | هل الامور الثلاثة في عرض واحد     |
| ٤٢     | من كان واجداً لمصلحة الاجتهاد     |
| ٤٣     | يحرم عليه التقليد                 |
| ٤٣     | تعريف الاجتهاد وبيان حقيقته       |
| ٤٦     | الاحكام المتعلقة بالمجتهد         |
| ٤٨     | مدارك الاحكام التي هي مرجع        |
| ٥١     | الفقيه                            |
| ٥٣     | الاجتهاد واجب كفاً                |
| ٥٣     | جواز الاحتياط                     |
| ٥٣     | أقسام الاحتياط                    |
| ٥٣     | في جواز الاحتياط يجب ان يكون      |
| ٥٣     | مجتهداً أو مقلداً                 |
| ٥٣     | عمل العمي بلا تقليد باطل          |
| ٥٣     | حقيقة التقليد                     |
| ٥٣     | التقليد والادلة                   |
| ٥٣     | التقليد واللغة                    |
| ٥٣     | التقليد عند اختلاف الفتاوى        |
| ٥٣     | تحقيق الحال في الحجية التخيرية    |
| ٥٣     | تقليد الميت ابتداء                |
| ٥٣     | مقتضى الاصل في ذلك                |
| ٥٣     | أدلة الفائلين بالجواز والنظر فيها |
| ٥٣     | الوجه الاول                       |
| ٥٣     | الوجه الثاني                      |
| ٥٣     | كلام بعض المشايخ المحققين والنظر  |
| ٥٣     | فيه                               |
| ٥٣     | الوجه الثالث                      |
| ٥٣     | البقاء على تقليد الميت            |
| ٥٣     | استصحاب الاحكام الثابتة في حق     |



| الصفحة                                                                 | الصفحة                                                        |
|------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| ٧٩ أدلة القائلين بالوجوب                                               | المقلد قبل موت مقلده والنظر فيه                               |
| ٨٢ تقليد الاعلم والاصل العملي                                          | ٥٥ الدليل المختار على جواز البقاء                             |
| ٨٥ كلام بعض المشايخ المحققين (قده) والنظر فيه                          | ٥٦ البقاء على تقليد الميت اذا اختلف مع الحي                   |
| ٨٧ وجوب الفحص عن الاعلم وصور الحال في ذلك                              | فذلكم يذكرفيها أمران                                          |
| ٩٢ تكملة في الاستناد عند اتفاق الفتاوى                                 | ٥٨ ( الأمر الأول ) في عدم اعتبار العمل في البقاء              |
| ٩٤ التخيير بين المجتهدين المتساويين                                    | ٥٩ ( الامر الثاني ) في ثمرة شمول الاطلاقات لفتوى الحي         |
| ٩٤ تقديم الاورع منها                                                   | ٦٠ اذا عدل الى الحي لا يجوز العدول الى الميت                  |
| ٩٦ اذا لم يكن للاعلم فتوى في المسألة يجوز الرجوع الى غير الاعلم        | ٦٢ لا يجوز العدول عن الحي الى الحي إلا اذا كان الثاني أعلم    |
| ٩٦ يجب الرجوع الى الاعلم في جواز البقاء                                | ٦٣ أدلة المجوزين والنظر فيها                                  |
| ٩٧ صور مقايمة فتوى الحي مع فتوى الميت في جواز البقاء وعدله ( وهي تسع ) | ٦٥ كلام شيخنا الانصاري وكلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيها |
| ٩٧ البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء                         | ٦٩ أدلة المانعين والنظر فيها                                  |
| ١٠٢ حكم عمل الجاهل المقصر                                              | ٧٣ تحقيق الحال في المقام                                      |
| ١٠٣ حكم العمل بلا اجتهاد ولا تقليد                                     | ٧٤ تقليد الاعلم                                               |
| ١٠٥ كلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيه                               | ٧٥ محل الكلام هو صورة العلم بالخالفه                          |
|                                                                        | ٧٥ أدلة القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم والنظر فيها           |



| الصفحة                                                | الصفحة                                        |
|-------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| ١٢٩ العدالة والأخبار                                  | ١٠٩ ما هو الصحيح في المقام                    |
| ١٤٠ الاخبار فيها على طوائف ثلاث                       | ١١٠ المراد من العلم                           |
| ١٤٢ صحيحة ابن أبي يعفور وتحقيق مفادها                 | ١١١ تقليد المفضل فيما يوافق الافضل            |
| ١٤٧ العدالة والمروءة                                  | ١١١ لا يجوز تقليد غير المجتهد                 |
| ١٥٠ العدالة والصغار                                   | ١١٢ حكم من وجد ماسكة الاستنباط وتردد في الحكم |
| ١٥٣ طرق ثبوت العدالة ( منها ) حسن الظاهر              | ١١٣ طرق معرفة الاجتهاد والاعامية              |
| ١٥٥ المناقشة في ذلك والجواب عنها                      | ١١٧ الظن بالاعامية                            |
| ١٥٩ لا يعتبر الظن بالواقع من حسن الظاهر               | ١١٨ شرائط المفتي                              |
| ١٥٩ كلام شيخنا الانصاري ( قدس ) في اعتباره والنظر فيه | ١٢٥ تقليد المتعزي                             |
| ١٦١ ( ومنها ) شهادة العدلين                           | ١٢٥ حقيقة التعزي في الاجتهاد                  |
| ١٦٥ الشهادة الفعلية كالشهادة القولية                  | ١٢٦ امكان التعزي                              |
| ١٦٦ ( ومنها ) الشيع                                   | ١٢٧ جواز عمله بما استنبط                      |
| ١٦٨ اذا زال شرائط المجتهد يجب المدول عنه              | ١٢٧ جواز رجوع الغير اليه                      |
| ١٧٠ من قلد فاقد الشرائط كان كمن لم يقلد               | ١٢٨ ماهو الحق في المقام                       |
| ١٧١ لا يجوز البقاء على تقليد الميت في                 | ١٣١ في نفوذ قضاء المتعزي وتصديده              |
|                                                       | للأمور الحسبية                                |
|                                                       | ١٣٢ بقية شرائط المفتي                         |
|                                                       | ١٣٣ العدالة والأقوال فيها                     |
|                                                       | ١٣٥ حقيقة العدالة                             |
|                                                       | ١٣٦ أدلة القائلين بالملك وتزيفها              |



| الصفحة                                | الصفحة                                |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| ١٩٥ حرمة الافتاء على غير الأهل        | حرمة البقاء                           |
| ١٩٦ حرمة القضاء على غير الأهل         | ١٧٢ وجوب تعلم العبادات                |
| ٢٠١ حكم غير الأهل ليس بنافذ           | ١٧٣ الدليل على وجوبه قبل الوقت        |
| ٢٠١ لا يجوز الترافع الى غير الأهل     | ١٧٤ وجوب تعلم مسائل الشك والسهو       |
| ٢٠٣ حرمة الشهادة عند غير الأهل        | ١٧٦ وجوب التقليد في الاحكام الخمسة    |
| ٢٠٣ حرمة المال المأخوذ بحكم غير الأهل | ١٧٧ تبدل رأي المجتهد أو العدول عنه    |
| ٢٠٦ توقف استنقاذ الحق على الترافع     | ١٧٨ تبعض التقليد في المسائل           |
| عند غير الأهل                         | ١٧٩ العدول الى الأعم                  |
| ٢٠٧ اعتبار العدالة في القاضي          | ١٨٠ اذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد       |
| ٢٠٨ اذا شك في ان اعماله السابقة كان   | فبان انه عمرو                         |
| عن تقليد صحيح أم لا                   | ١٨٢ طرق معرفة فتوى المجتهد            |
| ٢٠٩ جواز الرجوع الى غير الأعم         | ١٨٣ اذا قلد غير الأهل وجب العدول      |
| بفتوى الأعم                           | ١٨٤ اذا انحصر الأعم في شخصين          |
| ٢١٠ التبعض في تقليد أعلمين            | ١٨٥ موارد وجوب القضاء على من لم يقلد  |
| ٢١١ اذا أخطأ في نقل الفتوى            | السكلام في ذلك في مقامين              |
| ٢١٣ فذلك في وجوب تبليغ الاحكام        | ١٨٦ المقام الاول في أصل وجوب القضاء   |
| وبيان موارد                           | عليه                                  |
| ٢١٥ اذا اتفق في الصلاة مسألة لا يعلم  | ١٩١ المقام الثاني في مقدار الواجب منه |
| حكمها                                 | ١٩٢ الشك في صحة التقليد السابق        |
| ٢١٦ وجوب الاحتياط في زمن الفحص        | ١٩٤ اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع |
| ٢١٧ بطلان الاذن والوكالة بموت المجتهد | للشرائط                               |



| الصفحة | الصفحة                                                    |
|--------|-----------------------------------------------------------|
| ٢٨     | بطلان القيمومة والتولية بموت المجتهد وتحقيق الحال فيه     |
| ٢١٩    | القدر المتيقن من ولاية الحاكم ولايته على القضاء           |
| ٢٢١    | الاستدلال على ثبوت ولايته في سائر الامور والمناقشة فيه    |
| ٢٢٣    | من لم يقلد الحكي في جواز البقاء كان كمن لم يقلد           |
| ٢٢٥    | حكم الاعمال السابقة عند تبدل التقليد                      |
| ٢٢٨    | يجب على الوكيل والوصي ان يعمل على طبق تقليد الموكل والوصي |
| ٢٢٩    | القاضي عن الميت بالولاية يعمل على طبق تقليده أو اجتهاده   |
| ٢٢٩    | اختلاف المتعاقدين في التقليد                              |
| ٢٣١    | تعيين الحاكم بيد المدعى                                   |
| ٢٣٧    | لا يجوز نقض حكم الحاكم                                    |
| ٢٤٠    | لا يجب على الناقل الاعلام اذا تبدل رأي المجتهد            |
| ٢٤٠    | تعارض أمارات الفتاوى                                      |
| ٢٤٢    | تنزل مراتب التقليد اذا لم يتمكن من تقليد الاعلم           |
| ٢٤٣    | في العدول عن الميت الى من يقول بوجوب البقاء أو جوازه      |
| ٢٤٤    | تحقق التقليد باخذ الرسالة وعدمه                           |
| ٢٤٥    | في احتياطات الاعلم يرجع الى غير الاعلم                    |
| ٢٤٥    | الاحتياط إما استجبائي أو وجوبي وبيان الميزان فيهما        |
| ٢٤٦    | تبعض التقليد في مسألة واحدة                               |
| ٢٤٧    | وجوب التقليد في كيفية الاحتياط                            |
| ٢٤٨    | لا تقليد في اصول الدين                                    |
| ٢٥٠    | جواز التقليد في اصول الفقه وعدمه                          |
| ٢٥١    | لا تقليد في مبادئ الاستنباط                               |
| ٢٥٢    | لا يعتبر الأعلمية في ولاية الفقيه                         |
| ٢٥٢    | موارد وجوب الاعلام على المجتهد عند تبدل رأيه              |
| ٢٥٣    | لا يجوز للمقلد اجراء الاصل في الشبهات الحسكية             |



## فهرس

### القسم الثاني — مباحث المياه

| الصفحة | الصفحة                               |
|--------|--------------------------------------|
| ٢٦     | ٣ أقسام المايح                       |
| ٢٧     | ٤ مطهريه الماء                       |
| ٢٩     | ٤ الاستدلال على طهورية الماء بالآيات |
| ٢٩     | ودفع الايراد عنه                     |
| ٣١     | ٧ الاحكام الشرعية لا تقبل الشدة      |
| ٣١     | والضعف إلا بلحاظ المعتبر             |
| ٣٨     | ٩ ما قيل في معنى الطهور والتطهير في  |
| ٤٠     | الآيات الشريفة                       |
| ٤١     | ١٤ الاخبار الدالة على طهورية الماء   |
| ٤٣     | ١٦ أقسام المياه الايراد على تقسيمها  |
| ٤٤     | الى ثلاثة أقسام                      |
| ٤٤     | ١٨ الماء المضاف                      |
| ٤٥     | ١٩ الماء المضاف لا يرفع الحدث وأدلة  |
| ٤٥     | ذلك                                  |
| ٤٥     | ٢١ خلاف الصدوق ودليله والجواب        |
| ٤٥     | عنه                                  |
| ٤٥     | ٢٣ أقسام ماء الورد وأحكامها          |
| ٤٥     | ٢٥ خلاف ابن أبي عقيل وما يستدل له    |



| الصفحة |                                                            | الصفحة                             |
|--------|------------------------------------------------------------|------------------------------------|
| ٤٨     | تطهير المضاف بالاستهلاك                                    | ٨٣                                 |
| ٥٢     | صور تحقق الاضافة والاستهلاك                                | ثم تغير بعد مدة                    |
| ٥٧     | حكم الوضوء عند انحصار الماء في                             | التغير بالداخل والخارج             |
|        | في مضاف مخلوط بالطين                                       | التغير بالخارج دون الداخل          |
| ٥٩     | الماء المتغير                                              | الشك في سبب التغير                 |
| ٦٢     | التغير باللون                                              | التغير بالنجس والطاهر              |
| ٦٤     | التغير بالمجاورة                                           | عدم زوال نجاسة الماء المتغير بزوال |
| ٦٥     | التغير باوصاف المتنجس وأقسام ذلك                           | تغيره بنفسه                        |
| ٧٠     | التغير التقديري                                            | (فصل في الماء الجاري)              |
| ٧٢     | عدم التغير الفعلي يكون لأحد امور ثلاثة                     | تعريف الماء الجاري                 |
| ٧٣     | التغير بما عدا الاوصاف الثلاثة                             | عدم تنجس الجاري وان كان أقل        |
| ٧٤     | التغير بغير وصف النجس                                      | من السكر                           |
| ٧٧     | لا يعتبر زوال الوصف الاصلي عن الماء في نجاسته بالتغير      | الاستدلال على عدم اشتراط الكرية    |
| ٧٨     | تغير بعض الماء                                             | في اعتصام الجاري                   |
| ٧٨     | طهارة الماء بعد زوال تغيره بالاتصال بالسكر ولا يعتبر المزج | أحسن ما يستدل به صحيحة ابن         |
| ٨٠     | عمدة الدليل على ذلك صحيحة ابن                              | زريع                               |
|        | زريع ويبان وجه الاستفادة منها                              | لا فرق في اعتصام الجاري بين        |
|        |                                                            | كون المادة بالشرح أو بالفوران      |
|        |                                                            | الناسع الواقف في حكم الجاري        |
|        |                                                            | الجاري من غير مادة في حكم القليل   |
|        |                                                            | الشك في ان الجاري له مادة أم لا    |



| الصفحة                                    | الصفحة                                   |
|-------------------------------------------|------------------------------------------|
| ١٣٣ أقوال العامة في تحديد الماء الكثير    | ١٠٦ الحكم بن جاسته بالملاقاة وأدلته      |
| ١٣٩ الكلام مع المحدث الكاشاني (قده)       | ١٠٨ عمدة الدليل استصحاب العدم            |
| وذكر بقيمة الوجوه                         | الأزلي وتحقيق الحال فيه ودفع             |
| ١٤٥ كلام مع المحقق الخراساني وشيخنا       | الإيراد عنه                              |
| المحقق الاصفهاني (قدها) في                | ١١٤ يعتبر في طهارة الجاري اتصاله بالمادة |
| عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس          | ١١٥ دوام النبع والمراد به                |
| ١٤٩ انفعال الماء القليل بالمتنجس مع       | ١١٥ كلام الشهيد ومحملاته                 |
| الواسطة                                   | ١١٨ أوجه الاحتمالات                      |
| ١٥٢ انفعال الماء القليل فيما اذا لم يستقر | ١١٨ الانقطاع عن المادة                   |
| على النجس وعدمه                           | ١١٩ الراكد المتصل بالجاري كالجاري        |
| ١٥٣ انفعال القليل بما لا يدركه الطرف      | ١١٩ العيون التي تنبع في الشتاء وتنقطع    |
| من الدم                                   | في الصيف                                 |
| ١٥٤ محتملات صحيحة علي بن جعفر             | ١١٩ تغير بعض الجاري                      |
| ١٥٧ لافرق في انفعال القليل وعدم           | ﴿ فصل في الماء الراكد ﴾                  |
| انفعال السكر بين أن يكون مجتمعاً          | ١٢٢ الراكد بلا مادة                      |
| أم متفرقاً                                | ١٢٣ انفعال الماء القليل بملاقاة النجس    |
| ١٥٨ لافرق في انفعال القليل بين أن         | ١٢٣ أدلة القائلين بالانفعال              |
| يكون وارداً أم موروداً                    | ١٢٧ أدلة القائلين بعدم الانفعال من       |
| ١٦١ حد السكر بالوزن                       | الاخبار والجواب عنها                     |
| ١٦٧ حد السكر بالمساحة                     | ١٣١ الاخبار الخاصة التي توهم دلالتها     |
| ١٨١ ذكر بقيمة الأقوال غير المختار         | على عدم الانفعال                         |



| الصفحة | الصفحة                               |
|--------|--------------------------------------|
| ١٨٢    | مقايضة الوزن مع المساحة              |
| ١٨٦    | حد السكر بالأوزان المتعارفة          |
| ١٨٦    | حكم اختلاف سطوح الماء                |
| ١٨٧    | حكم ما اذا جمد بعض الحوض             |
| ١٨٧    | الماء المشكوك كريته                  |
| ١٨٩    | ماتوهم من التفصيل في استصحاب         |
|        | العدم الازلي بين عوارض الوجود        |
|        | وعوارض الماهية                       |
| ١٩٢    | لا يتوقف الحكم بنجاسته على           |
|        | استصحاب العدم الازلي                 |
| ١٩٢    | غسل المتنجس في المشكوك كريته         |
|        | والأصل العملي في كل من الماء         |
|        | والمفسول فيه                         |
| ١٩٢    | القاء المشكوك كريته على الماء        |
|        | المتنجس                              |
| ١٩٣    | صور الامتزاج بينها                   |
| ١٩٤    | السكر المسبوق بالقلّة                |
| ١٩٩    | القليل المسبوق بالسكرية              |
| ٢٠٢    | حدوث السكرية والملاقة في آن          |
|        | واحد                                 |
| ٢٠٣    | العلم الاجمالي بوجود السكر           |
| ٢٠٦    | العلم الاجمالي بوقوع النجاسة في      |
|        | الطاهر أو النجس                      |
| ٢٠٦    | الشك في ان السكر مضاف أو مطلق        |
| ٢٠٨    | العلم الاجمالي باضافة أحد السكرين    |
| ٢٠٨    | المتنم كراً                          |
|        | ﴿ فصل في ماء المطر ﴾                 |
| ٢١٦    | اعتصام ماء المطر                     |
| ٢١٩    | لا يعتبر الجريان في اعتصام ماء المطر |
| ٢٢٣    | لا يعتبر العصر ولا التعدد في         |
|        | التطهير بالمطر                       |
| ٢٢٥    | تطهير الماء المتنجس بالمطر           |
| ٢٢٨    | تطهير الأرض النجسة بالمطر            |
| ٢٣١    | فروع التطهير بالمطر                  |
|        | ﴿ فصل في ماء الحمام ﴾                |
| ٢٣٤    | الأقوال في حكم ماء الحمام            |
| ٢٣٥    | أخبار ماء الحمام                     |
| ٢٣٦    | تحقيق الحال فيمن يروى عنه            |
|        | أصحاب الاجماع                        |
| ٢٣٧    | دلالة الأخبار على حكم ماء الحمام     |
| ٢٤٠    | لا يختص الحكم بماء الحمام            |



﴿ جدول الخطأ والصواب للقسم الأول ﴾

| ص  | س  | الخطأ           | الصواب              | ص   | س  | الخطأ       | الصواب           |
|----|----|-----------------|---------------------|-----|----|-------------|------------------|
| ١٢ | ١٠ | الاستدلال       | الاستدلال           | ٩٨  | ٥  | أوالحي      | والحي            |
| ١٢ | ١٤ | مطلق            | مطلق                | ١٠٤ | ٥  | (مسألة ٥)   | (مسألة ٢)        |
| ٤٧ | ١  | من قبيل الأول   | من قبيل الثاني      | ١١٢ | ٧  | يجوز له     | لا يجوز له       |
| ٥٥ | ١٩ | أما بتعلم فتواه | أما بتعلم فتواه منه | ١٣٧ | ١٥ | قصر قاصر    | قصر قاصر         |
|    |    | أو باخذ رسالته  | أو بالأخذ من        | ١٥٠ | ٢٠ | استظرناه    | استظرناه         |
|    |    | رسالته          |                     | ١٥٢ | ٩  | نفيا        | نفينا            |
| ٨٨ | ٦  | وباختلافها      | وباختلافها          | ١٥٦ | ١٣ | فليس الشرط  | فليس مفهوم الشرط |
| ٨٨ | ١٩ | تعين الحجة      | تعين الحجة          | ٢٠٣ | ٢٠ | الاکرام     | الاکراه          |
| ٨٨ | ٢٠ | إذا يتمكن       | إذا لم يتمكن        | ٢٠٤ | ١١ | بعيداً جداً | بعيد جداً        |

﴿ جدول الخطأ والصواب للقسم الثاني ﴾

| ص  | س  | الخطأ                        | الصواب     | ص   | س  | الخطأ      | الصواب     |
|----|----|------------------------------|------------|-----|----|------------|------------|
| ١٠ | ١٧ | لنجي                         | لنجي       | ٩٤  | ١٣ | ح          | ح ١        |
| ١٢ | ١٧ | يغشاكم                       | يغشاكم     | ١٧٥ | ١١ | إلا بعدين  | إلا بعدان  |
| ١٩ | ٩  | بماء المورّد                 | بماء الورد | ١٨٦ | ١٥ | من الأولى  | من الأعلى  |
| ٣٥ | ١١ | لا تستحل                     | لا تسحل    | ٢٠٧ | ١  | في الاطلاق | في الاطلاق |
| ٦٣ | ٤  | من الكر - كذا في نسخ الوسائل |            |     |    | الاضافة    | والاضافة   |
|    |    | وفي البحار وكتاب بصائر       |            |     |    |            |            |
|    |    | الدرجات « من البئر »         |            |     |    |            |            |







مطبعة الآداب  
في النجف الأشرف

---

سنة ١٣٧٨ هـ

قام بنشره : الشيخ علي الآفونري

صاحب

دار الكتب الإسلامية

النجف









LIBRARY  
OF  
PRINCETON UNIVERSITY



Princeton University Library



32101 079639835

