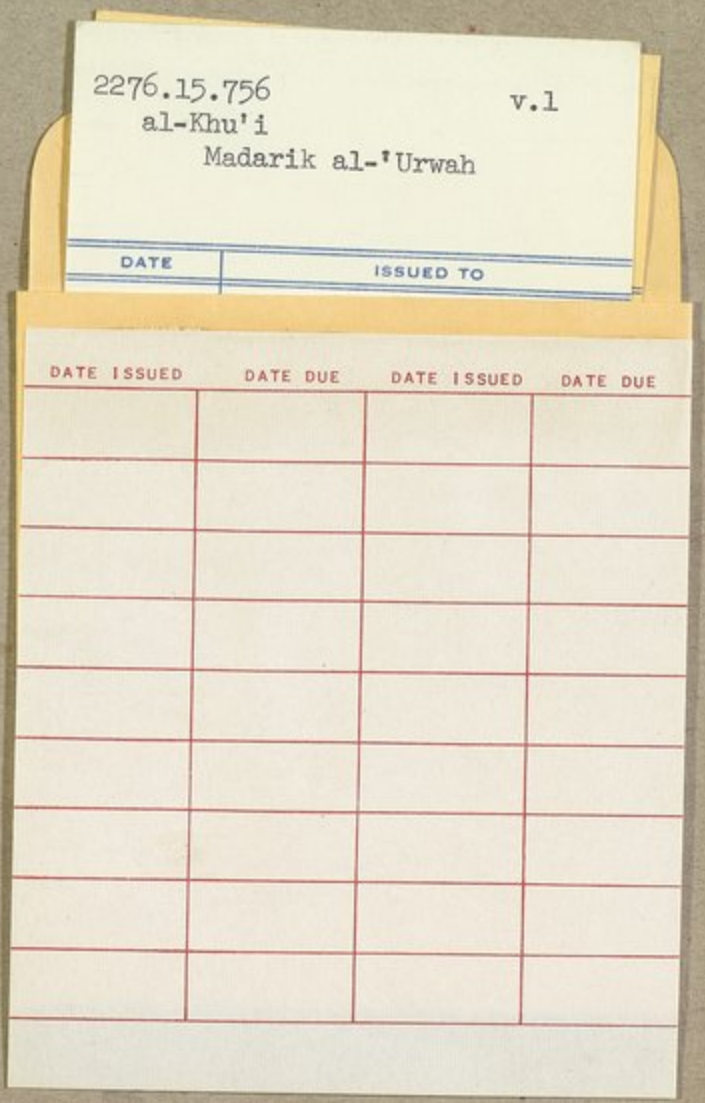
2276
.15
.756
v.1



Princeton University Library
32101 079639835

مدارك العروة الوثقى

دروس

في

فقه الشيعة

ألقاها سماحة الحجة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الخوئي

دام ظله العالي

تأليف

السيد محمد مهدي الخلخالي

الجزء الاول

اشرف على طبعه : مرتضى الحكمي

al-Khu'i, Abu al-Qasim ibn 'Ali Akbar

Madarik al-'Urwah

مدارك العروة الوثقى

دروس
في
فقه الشيعة

ألقاها سماحة الحجة اية الله العظمى

السيد أبو القاسم الخوئي

دام ظله العالي

تأليف

السيد محمد مهدي الخلخالي

الجزء الاول

أشرف على طبعه

مرتضى الحكيمي

مطبعة الآداب


بسم الله الرحمن الرحيم

الاجتهاد والتقليد

القسم الاول

2276
.15
756

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد فقد سرحت نظري في (مدارك العروة الوثقى) الذي حرره جناب الفاضل العلامة المحقق قرة عيني العزيز ركن الاسلام السيد محمد مهدي الخلخالي ادام الله فضله من ابحاثنا الفقهية التي القيناها شرحا وافيا لكتاب العروة الوثقى على طلاب الحوزة العلمية فالفيتها في نهاية من الدقة والاتقان والاحاطة بالحقايق باسلوب رصين بليغ. ولا عجب فانه ممن توسمت فيه المقدرة العلمية والكفاءة الفنية. وقد بلغ بحمد الله الدرجة العالية في مختلف ابحاثنا الفقهية والاصولية والتفسيرية وأملي فيه ان يكون نبراس العلم في مستقبل الايام فلم تذهب اتعابي على انعاش الحوزة العلمية ادراج الرياح بل اثمرت بوجود امثاله من العلماء العظام وآتت اكلها كل حين. فلتغم ماكتب واجاد في تحقيقه وتدقيقه واساله تعالى شانه ان يجعله قدوة الفضلاء الكرام واحد المراجع في الاحكام ويوفقه للتوا في عمله والازدياد في نشاطه لينتفع بجهوده طلاب العلم المجدون والله تعالى هو الموفق والمسدد الى سبيل الرشاد ابو القاسم الموسوي الخوئي

في ٢٠ شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٣٧٨

كلمة المؤلف

حمداً لك اللهم على ماأوليتنا به من تفقه في الدين ، وهداية الى الحق . وصلاة زاكية على سيدنا محمد ـ ص ـ صاحب الشريعة الخالدة السمحاء . وسلاماً على آله الطيبين الاطهار ، حماة الدين ، وحملة الاحكام ، ودعاة الحق المبين وبعد :

إن الفقه الاسلامي من أمثل العلوم ، وأكثر المعارف إنارة لحياة الانسان ، وإشراقا لطريقه الى الحق والخير . فلم يضع تشريعاته الدقيقة عقل إنساني خاص ، ليقف عند جيل معين لايتعداه ، بل وضعته حكمة السماء بأوسع مداركها لصالح الانسانية في كل جيل ، فأدركته العقول البشرية النيرة بالاذعان والاعتناق . وكل ماتتقدم الاجيال في تفكيرها يتسنى للفقه الاسلامي هذا أن يعطي أسراراً اخرى ، وأحكاماً قيمة لصالح هـذا 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 لخالقهـم 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 سليما سوياً ، بعيداً عن المشاكل والملابسات الاجتماعية يسود فيه النظام ، وتحكم الطمأنينة والرضا ، والثقة المتبادلة بين جميع الافراد .

وفقهنا الاسلامي الذي ينبثق من معين الوحي شريعة سمحاء ، جاء بها محمد ـ ص ـ وحملها أبناؤه الأئمة الطاهرون ، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ، كيف لا يزداد حرصنا عليه ، ولا يقوى إيماننا به ، ولا تفنى حياتنا في سبيل الابقاء عليه ! فان كان تشريعه من الله ، وتبليغه من محمد ـ ص ـ وحملته أهل البيت ـ ع ـ كيف يستطيع الخطأ والباطل أن يتطرق اليه ، وكيف يستطيع مسلم أن يتقاعس عن معرفته وتعلمه ، والتفقه في اموره لدنياه أو آخرته ، ولمعاشه ومعاده !

وفي الكتاب العزيز الذي هو المصدر الاول للتشريع حث على التفقه في الدين ، ودعوة شديدة الى الاجتهاد فيه : « فلولا 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 ، وحملة 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 (قده) محطاً للانظار ، 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 .

وممن عني 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 ماحررته : هو ما ألقاه بحثاً عن مدارك العروة الوثقى وأدلتها ، فجاء بحمد الله شرحا وافياً ، ومستنداً كافياً لكتاب العروة الوثقى . وقد اشتمل هذا الشرح على ذكر تعليقات سيدنا الاستاذ دام ظله على الكتاب المذكور مع الاشارة الى وجه مخالفة نظره مع المصنف (قده) ، ونقده على مايمكن أن يكون دليلا لما ذهب اليه الماتن . وربما أوضحت المقصود ، أو استدركت بعض ماأعرض عنه الاستاذ دام ظله إختصاراً للبحث في بعض التعليقات التي سيمر عليها القارىء الكريم .

ثم انه دام ظله لم يتعرض للبحث عن مسائل الاجتهاد والتقليد من كتاب العروة الوثقى فى هذه الدورة التي حضرتها . ولكن كان من الحري أن أتعرض لهذه المسائل أيضاً تكميلا لشرح الكتاب ، فحررتها على ضوء إفاداته في الاصول وملاحظاته دام ظله . مع اني قد لاحظت فى الاثناء ما حرره بعض الافاضل من تلامذته السابقين تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ دام ظله عن هذه المسائل سابقا ، فجاء ما حررته ـ بحمد الله ـ شرحا منقحا 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 الموسوى
الخلخالي

بسم الله الرحمن الرحيم

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 ينتفع بها إخواننا المؤمنون ، وتكون ذخراً ليوم لاينفع فيه مال ولا بنون ، والله ولي التوفيق .

﴿ مسألة ١ ﴾ يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً (١) .

---

(١) يقع البحث في هذه المسألة عن جهات :

« الجهة الأولى » : في لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط بحكم العقل . بيانه : ان كل من التفت الى أصل التشريع علم ـ بالضرورة ـ بثبوت أحكام الزامية في الدين ، وان الناس غير مهملين في أفعالهم وتروكهم ، فيلزم بحكم العقل التعرض لامتثال هذه الأحكام ، ليحصل الأمن من العقاب ، فان في ارتكاب ما تحتمل حرمته ، وترك مايحتمل وجوبه احتمال العقاب . وقد استقل العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل ، بمعنى انه يدرك صحة العقوبة على مخالفة التكليف المنجز ، وان لم يكن واصلا بخصوصه ، كاستقلاله بصحة العقوبة على مخالفة التكليف الواصل . وهذا معنى حكم العقل بلزوم الطاعة ، وقبح المعصية . وليس معناه أن للعقل أحكاماً مولوية بعثية أو زجرية .

ثم ان التعرض لامتثال الاحكام المعلومة بالاجمال يكون باحد امور

ثلاثة : (الاول) تحصيل العلم بها ـ وجدانا ـ بسماع من المعصوم ـ ع ـ ونحو ذلك . (الثاني) تحصيل الحجة المعتبرة شرعا 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 ، فيأتي بما يحتمل وجوبه . ويترك ما يحتمل حرمته . وبما أن باب العلم الوجداني بالاحكام منسد علينا غالباً ، ينحصر طريق الامتثال بالامرين الآخرين. اما الاحتياط : فلاريب في جوازه في الجملة . وفي جوازه مطلقاً كلام سنتعرض 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 اتفاقا .

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 ـ في غير الضروريات والقطعيات ـ أن يكون مجتهداً ، أو مقلداً ، أو محتاطاً .

ثم ان ماذكرناه من لزوم التعرض لامتثال الاحكام الواقعية ـ مخيراً بين الامور الثلاثة ـ يجري في الشبهات البدوية ، بعد انحلال العلم الاجمالي باجتهاد أو تقليد ، لأن مجرد احتمال التكليف يكفي في تنجزه ، مالم يكن هناك مؤمّن شرعي أو عقلي . وذلك لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يجري شيء من الاصول الشرعية قبل الفحص عن الحكم واليأس عن الظفر به ، فيستقل العقل بلزوم التعرض لامتثال التكليف المحتمل ، دفعاً للضرر المحتمل . وقد ظهر مما 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 لابد من احرازه باجتهاد

أو تقليد ، وستعرف تفصيل ذلك . واما جواز التقليد فلا مناص من انتهائه في حق العامي الى الارتكاز العقلائي ، ومن الممتنع انتهاؤه الى التقليد كما هو ظاهر . هذا كله في حكم العقل من جهة وجوب التعرض لامتثال 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 (فمنها) آية النفر ، وهي قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى 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 حكما مولويا ، فان كان الثاني ، وكان مابعد « لعل » فعلا اختياريا للمكلف يدل الكلام على انه محكوم بالحكم السابق ، بداهة ان الغاية الموجبة لايجاب 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 الالزامي استحقاق للعقوبة . والحذر الواجب إنما هو العمل ـ على طبق قول الفقيه ـ الذي هو التقليد حقيقة كما يأتي ، لا مجرد الخوف النفساني . ولا يكون وجوب الحذر إلا مع حجية الانذار ، إذ لامقتضى لوجوبه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فوجوب الحذرعند الانذار يلازم حجية الانذار ، والامر به يدل على وجوبه

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

واما احتمال تقيد وجوب الحذر ـ بما اذا حصل العلم بمطابقة الانذار للواقع ـ 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 ـ ص ـ أو الامام ـ ع ـ فالانذار 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 لايوجب اختصاص الحكم ببعض أفراده . فان التفقه فى الصدر الاول كان بمجرد سماع الحديث وتحمله ، لكونهم غالباً من أهل اللسان ، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه ، ولم تكن الفقاهة من الصعوبة بهذه المثابة التي نجدها فى عصرنا هذا فانها حصلت من كثرة الروايات وتعارضها ، بل كان من الفقهاء في الصدر الاول وفي زمان الأئمة ـ ع ـ من هو صاحب رأي واجتهاد . ومن هنا كانوا يسألون الامام ـ ع ـ عن علاج الاخبار المتعارضة وهذا يدل على انهم كانوا أهل نظر واستدلال . فظهر ان الانذار كما يتحقق بنقل الرواية عن المعصوم ـ ع ـ كذلك يتحقق بالافتاء فللفقيه أيضاً الانذار بحكم الله تعالى الذي تفقه فيه ، واستنبطه من الروايات أو غيرها ، فلا موجب لدعوى اختصاص الآية المباركة بالحكاية والاخبار ، بل لايبعد دعوى دلالة الآية على اعتبار فهم الراوي معنى الرواية فى حجية خبره ، وذلك لعدم صدق التفقه على مجرد نقل الفاظ المعصوم ـ ع ـ من دون

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

و (منها) : آية السؤال وهي قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ٢١ : ٧ » فانها دلت على وجوب السؤال ومن الواضح انه لا يجب السؤال إلا اذا كان الجواب حجة ، فان فائدة السؤال هو العمل على طبق الجواب ، وإلا كان السؤال لغواً ، وبما أن الفقيه من أهل الذكر فالآية باطلاقها تدل على حجية فتواه المسبوقة بالسؤال ، وعلى حجية غير المسبوقة به بعدم القول بالفصل .

وربما يشكل على الاستدل بها بان سياق الآية تقتضي ارادة أهل الكتاب بالخصوص ، وبان تفسيرها بالأئمة الاطهار تقتضى الاختصاص بهم ، فلا تعم غيرهم .

ويندفع : بأن جميع ذلك انما هو من باب التطبيق لا الاختصاص ، فان الظاهر ان المراد بالذكر هو مطق مايوجب 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 ـ ص ـ وبعلاماتها ، أمر تعالى عامتهم أن يسألوا علماءهم عن شأن نبوة النبي الاكرم ـ ص ـ 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 ـ ع ـ .

وربما يورد على ذلك بأن الآية لاتدل 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 ـ كما عن سيدنا الاستاذ دام ظله العالي ـ فلابد 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 مراجعة 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 لا تعلمون 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 والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ٥ : ١٠٧ ».

وقوله تعالى: « واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ٢ : ١٧٠ » ولكنها أجنبية عن المقام، لأن موردها التقليد في أصول الدين، ومن تقليد الجاهل لجاهل مثله، ولا اشكال في عدم جواز التقليد في اصول الدين ولو كان المقلّد عالماً، بل لابد 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 رواة الحديث من الشيعة، دون غيرهم، وتدل بالالتزام على حجية الفتوى.

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

ورواية حسن بن علي بن يقطين عن الرضا ـ ع ـ 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 ـ ع ـ : شقتي بعيدة ، ولست أصل اليك في كل وقت ، فممن آخذ معالم ديني ؟ قال ـ ع ـ 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 ـ ع ـ إن شقتي بعيدة ، فلست أصل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال ـ ع ـ : نعم (الوسائل في الباب المذكور ح ٣٧) .

وفي التوقيع المبارك ، عن صاحب الزمان ـ ع ـ 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 عرفا .

كقول الصادق ـ ع ـ 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 ـ ع ـ . 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 لاأعرفه ، 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 ـ ع ـ الدالة بمفهومها على جواز الافتاء ، مع العلم بوروده عنهم ـ ع ـ وجوازه يلازم جواز العمل به عرفا كما ذكرنا .

كصحيحة ابن رئاب ، عن أبي عبد الله ـ ع ـ 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 مادل 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 القضاة والمفتين ، وفي شرائط القضاء والافتاء ـ جواز التقليد ، وحجية الفتوى بشرائطها .

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

وذكرنا هناك ان اختلاف مراتب التفقه لايوجب اختصاص الحكم ببعض الافراد ، فيشمل التفقه بأعمال النظر ، كما يشمل التفقه بالسماع من المعصوم ـ ع ـ

تتميم وتوضيح

تقدم أن وجوب الامور الثلاثة المذكورة في المتن وجوبا تخييريا ـ إنما هو وجوب عقلي لاشرعي . وذلك : لأن الوجوب الشرعي إما نفسي ، وإما طريقي ، وإما غيري ، ولا يصح شيء من ذلك في المقام .

أما الوجوب النفسي فانه اذا كان بلحاظ وجوب تعلم الأحكام نفسياً ـ كما قيل ـ فهو مع الغض عن بطلانه في نفسه وان تم في الاجتهاد ، لأنه ـ كما عرفت ـ عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ، فهو ـ أي الاجتهاد ـ تعلم للحكم عن طريق الحجة ، إلا أنه ـ أي الوجوب النفسي ـ لا يتصور في الاحتياط ، لأنه عنوان لنفس العمل ، لا أنه طريق لمعرفة الأحكام ، بل لا يتصور في التقليد أيضاً ـ على ماهو المختار فيه من أنه العمل عن استناد الى فتوى المجتهد ـ لعين الوجه . نعم يتصور فيه بناء على أنه أخذ الفتوى عن المجتهد ، كما عليه المصنف (قده) . واذا كان الوجوب النفسي بلحاظ المصالح الواقعية الباعثة على جعل الاحكام الواقعية ، فانه وان أمكن تصوره في التقليد الذي هو عنوان للعمل ، فايجابه ايصال للواقع بعنوان آخر ، كما عن بعض المشايخ المحققين (قده) بناء منه على ثبوت وجوب التقليد نفسياً بالآيات والروايات ، بل بكشف العقل ، إلا أنه لا يتصور في الاجتهاد ، لأنه طريق لمعرفة الأحكام وليس عنوانا للعمل نفسه ، كما أنه لا يتم في الاحتياط ، إذ لادليل على وجوبه شرعا ، ولو سلمت دلالة الأدلة على وجوب التقليد شرعا .

وأما الوجوب الطريقي ـ أعني به الايجاب بداعي التنجيز أو التعذير ـ فان اريد به وجوب تعلم الأحكام إما بالاجتهاد ، كما هو مقتضى آية النفر ،

أوبالاعم منه ومن السؤال من الفقيه ، كماهو مقتضى الروايات الدالة على وجوب طلب العلم ، فهو وان تم فى الاجتهاد ، بل فى التقليد أيضاً ، بناء 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 فى شيء من الامور الثلاثة ، إذ ليس الاجتهاد والتقليد والاحتياط طريقا الى الواقع ، وانما الطريق الذي يكون موصلا 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 قابلا لتنجز الواقع به ، أو لأن يكون معذراً عنه عند الخطأ .

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

هل الامور الثلاثة فى عرضه واحد

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

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

ـ الثانية ـ 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 شرعا ، أو حرجياً ، فانه اذا كان مبغوضا كما اذا أخل بالنظام لم يجز اختياره فى 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 مخلا بالنظام ولا حرجياً ـ فقد يقال ـ بتقدمه على الاجتهاد والتقليد نظراً الى أن الامتثال القطعي يتقدم على الامتثال الظني ولو كان امتثالا تفصيليا خصوصا في المعاملات ـ والجواب عنه ـ أن اطلاق أدلة اعتبار الأمارات يقتضي حجيتها حتى اذا تمكن المكلف من تحصيل العلم بامتثال التكاليف الواقعية بالاحتياط ، فالأمارة فى حكم الشارع بمنزلة العلم الوجداني ، فهو والعلم فى عرض واحد ، ولا فرق فى نظر العقل بين تحصيل العلم الوجداني بالامتثال باتيان جميع المحتملات ، وتحصيل العلم التعبدي باتيان ماقامت الامارة المعتبرة على وجوبه .

ـ الثالث ـ في تقدم تحصيل الاجتهاد على التقليد وعدمه . لا اشكال في جواز التقليد وعدم وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد اذا كان هناك من يجوز تقليده ، لقيام سيرة العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم وان كان الجاهل متمكنا من تحصيل الملكة . وبما ان الشارع لم يردع عن هذه السيرة كشف ذلك عن رضاه بها بل يمكن دعوى قيام سيرة المتشرعة خلفا عن سلف على ذلك بحيث يحصل اليقين برضاء الشارع به ـ مضافا الى أن اطلاقات أدلة التقليد تفي بذلك . وعليه يكون التقليد وتحصيل الاجتهاد فى عرض واحد لمن لم يجد ملكة الاجتهاد فعلا .

وأما اذا كان واجداً لها فيشكل القول بجواز رجوعه الى فتوى الغير فيما لم يجتهد فيه فعلا . بل فى رسالة شيخنا الأنصاري (قده) في الاجتهاد والتقليد (المعروف عندنا العدم بل لم ينقل الجواز عن أحد منا وانما حكي عن

مخالفينا على اختلاف منهم في الاطلاق والتفصيلات المختلفة) ثم نسب القول بالجواز الى السيد في المناهل ـ وكيف كان ـ فالأقوى عدم الجواز لعدم ثبوت السيرة على ذلك ، ولانصراف اطلاقات الأدلة السمعية من الآيات والأخبار عمن له ملكة الاجتهاد كما عنه (قده) وهو غير بعيد ، بل عن بعض المشايخ المحققين (قده) (*) انه لامعنى 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 ، لتمكنه من الاستفادة منها ، ومعه كيف يسعه الرجوع الى غيره ، والعمل بفتياه . وهذا بخلاف العامي العاجز عن الاستنباط فان تلك الأدلة لا تشمله لفرض عجزه عن فهم مداليلها ـ وبعبارة أخرى ـ إن أدلة التقليد خاصة بمن لا حجة عنده فلا تعم من تمت عليه الحجة ـ ولكن تمكن المناقشة فيه بان تنجز الأحكام الواقعية من طريق الامارات لاينافي 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 ماذكره من أن أدلة التقليد خاصة بمن لا حجة عنده فان رجع الى دعوى الانصراف كما عن الشيخ (قده) فهو وإلا فهو بلا بينة ولا برهان .

فى تعريف الاجتهاد

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

(*) رسالته فى الاجتهاد والتقليد ص ١٤ ،

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

أما الاجتهاد ففي الاصل بمعنى : (صرف الطاقة وبذلها) وهو من الجهد ـ بالضم أو الفتح ـ بمعنى الطاقة أو انه بمعنى (طلب المشقة وتحملها) من الجهد بمعنى المشقة . وأمافي الاصطلاح فيعرف تارة كماعن الحاجبي بأنه : « استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي » وأخرى بأنه : « ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا أو قوة قريبة من الفعل » .

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

والانصاف ان ماذكروه في محله ، إلا أنه في الحقيقة طعن على التعريف لا طعن على المجتهدين بوجه ، فانهم أيضاً لايقولون 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 بحجيته وبما هو الوظيفة الفعلية من قبل الشارع ، كما انه لا ينكر جواز رجوع الجاهل الى العالم . وعلى ذلك يصبح النزاع في جواز العمل بالاجتهاد نزاعا لفظياً .

نعم يمكن أن يقع النزاع بين الفريقين فى حجية بعض الامارات أو الاصول ، وهذا أمر آخر أجنبي 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 موضوعا لحكم من الاحكام الشرعية المترتبة على عنوان الفقيه ، أو الناظر في الحلال والحرام ، أو العارف بالاحكام ، أو الراوي لحديث أهل البيت ـ ع ـ 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 جبنه بمزاولة آثار الشجاعة والاقتحام فى الشدائد حتى ينقلب شجاعا ، فملكة الاستنباط لا تنفك عن الفعلية لحصولها بالممارسة في العمل ، فالتعريف المذكور تعريف باللازم ، وغير مناف لترتب الاحكام الشرعية على مرحلة الفعلية ، لعدم انفكاكها عن الملكة .

ولكنه يندفع بأن ملكة الاستنباط إنما تتوقف على مقدمات نظرية حاصلة بدراسة علوم خاصة ، كعلوم الأدب ، وأصول الفقه فحصولها انما يتوقف على اتقان النظر في تلك العلوم ، ولو لم يستنبط حكما واحداً في مسألة واحدة ،

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

اذا تحققت ذلك فلابد من ملاحظة الاحكام المتعلقة بالمجتهد . فنقول الأحكام المتعلقة بالمجتهد ثلاثة . (أحدها) : حرمة أن يقلد غيره (الثاني) : جواز أن يقلده العامي (الثالث) : جواز تصديه للقضاء وما بحكمه من مناصب الفقيه .

أما الحكم الأول : فان كان مدركه دعوى الاجماع على حرمة التقليد على القادر على الاستنباط ، كما عن رسالة الاجتهاد والتقليد لشيخنا الأنصاري (قده) بضميمة دعوى انصراف ما دل على جواز التقليد من الآيات والأخبار عن مثله ، فان الأمر بسؤال أهل الذكر في قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » لا يشمله ، 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 . فان المتمكن من الاستنباط غير عاجز عن ذلك ، فلا ينطبق عليه موضوع جواز التقليد . وعلى هذين الوجهين صح تعريف الاجتهاد بأنه : (ملكة الاستنباط) فان 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 ـ كان موضوع هذا الحكم العالم بالحكم فعلا ، سواء أكان عامه عاماً وجدانياً أو عاماً تعبدياً من جهة قيام إمارة ، أو أصل عملي على ثبوته . وعليه فلابد من تعريف الاجتهاد بانه تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ، أو بما يرادف ذلك .

وأما الحكم الثاني : « وهو جواز أن يقلده العامي » فموضوعه ـ على ما يظهر من الآيات والاخبار ـ هو المستنبط للحكم بالفعل ، لا من له ملكة الاستنباط ، لأن عنوان الفقيه المصرح به في رواية الاحتجاج ، والتفقه 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 تعبديا حاصلا من أمارة شرعية .

وأما الحكم الثالث : « وهو جواز تصديه للقضاء وما بحكمه 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 مافي 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 لنكتة 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 لابد وان يكون شيئاً بالاضافة الى ماء البحر

وان كان كثيراً فى نفسه . وهكذا لو قال : أملك شيئاً من أرض العراق ـ مثلا ـ لا يصدق على شبر ونحوه ، بل لابد 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 ـ ع ـ بحار لا يحيط بها أحد فكل من عرف جملة من الأحكام التي بايدينا ، أو جميعها فهو لا يعرف إلا شيئاً من قضاياهم ، وان كان معلومه في نفسه كثيراً .

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

مدارك الاحكام

إن مدارك الأحكام هي الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل على تفصيل فى جميع ذلك ذكرناه فى 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 أكان معذوراً أم كان مقصراً في ذلك ، إلا أنه لا ينفذ قضاءه ، ولا يجوز أن يقلده العامي ، لأن الروايات الدالة على ارجاع الناس في المرافعات والاحكام الى الفقيه ، والى رواة الأحاديث الناظرين فى الحلال والحرام ، والى العارف بالاحكام 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 عاملا بالظن الانسدادي ، فقد يقال بجواز الرجوع اليه ، ولكن الظاهر عدم الجواز .

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

الاجتهاد واجب كفائى

(الجهة الرابعة): في وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد . المعروف بين علماء الامامية ان الاجتهاد واجب نفسي كفائي ، ونسب الى بعضهم القول بوجوبه النفسي العيني ، وهو لازم القول بحرمة التقليد ، كما عن بعضهم . وتحقيق الحال في ذلك يقتضي البحث فى مقامين (الأول) : في تحصيل ملكة الاجتهاد بلحاظ عمل نفس المجتهد (الثاني) : فى 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 تخييريا 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 إمتثال الاحكام من طريق التقليد ، أو من طريق الاحتياط ولو فى الجملة ، وان لم يكن في الاحياء من يجوز تقليده ـ وقلنا بعدم جواز

تقليد الميت ابتداء كما هو الصحيح ـ يجب حينئذ تحصيل الملكة فيما كان الاحتياط مخلا بالنظام ، أو كان جاهلا بكيفيته ، لعجزه عن الاحتياط حينئذ إما شرعا لمبغوضيته ، وإما عقلا للجهل بكيفيته ، فينحصر طريق امتثال الحكم في الاجتهاد . ولكن هذا وجوب عقلي من باب حكم العقل بلزوم الطاعة . نعم وجوبه الشرعي يتبع ما نختاره في باب وجوب التعلم ، وانه 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 وجوبا كفائياً نفسياً تعيينياً ، حفظاً للدين عن الاندراس والاضمحلال ، فان في ترك تعلم الاحكام وإهمالها إضمحلال للشريعة المقدسة . ومن المعلوم ضرورة وجوب حفظ الدين من الزوال ، والاندراس على كل مسلم . والتحفظ على أحكام الدين من أعلى مراتب حفظ الدين هذا مضافا الى دلالة آية النفر على وجوب التفقه في الدين على طائفة من كل فرقة لأجل تبليغ الباقين بالاحكام . وانذارهم بالعقاب على مخالفتها . وهذا هو معنى الوجوب الكفائي . ويؤيد ذلك ما ورد في تفسير الاية الشريفة من الأخبار .

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

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

ورواية فضل بن شاذان عن الرضا ـ ع ـ في حديث قال : إنما امروا بالحج ، لعلة الوفادة الى الله عز وجل ، وطلب الزيارة والخروج من كل ماقترف العبد ، الى أن قال : مع مافيه من التفقه في الدين ، ونقل أخبار الأئمة الى كل صقع وناحية ، كما قال الله عز وجل : « فلولا 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 كفائياً تعيينياً ، لعدم جواز تقليد الميت ابتداء ، فلا يجوز ان يرجع الناس الى فتوى العلماء الأموات ـ كما هو دأب غيرنا ـ لسقوط الفتوى عن الحجية بالموت كما يأتي تفصيله ان شاء الله . كما لا يجوز الزامهم بالاحتياط في جميع الاحكام ، فانه يؤدي الى العسر والحرج 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 والكلام ، فلابد 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 كفائي نفسي تعييني بحيث يعاقب على تركه . وأما الوجوب التخييري فانما هو بلحاظ عمل نفسه كما تقدم هنا وفي الجهة الاولى . وأما القول بوجوبه العيني فيدفعه ـ مضافا الى ظهور آية النفر في الوجوب الكفائي كما تقدم والى

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

استلزامه الحرج بل الاخلال بالنظام خصوصا فى هـذا الزمان ـ قيام السيرة على الرجوع الى فتوى المفتين من زمن الأئمـة الطاهرين الى 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 الاقوى . ولم يفرق أحد بين المجتهد وغيره فى الحكم بجواز الاحتياط ، فالتصريح بعدم الفرق بينهما انمـا يكون للتوضيح فقط . نعم اختلفوا في في جواز الاحتياط لمن يتمكن من الامتثال التفصيلي اليقيني بالاجتهاد أو التقليد . ونسب الى المشهور بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ، ففرقوا بين العبادة وغيرها ، وفصل بعضهم في العبادات بين ما يستلزم التكرار ومالا يستلزمـه . بل استظهر شيخنا الانصاري (قده) في رسالة الاجتهاد والتقليد عدم الخلاف فى 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 لاريب في جواز العمل بالاحتياط في العبادات مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي باجتهاد أو تقليد ولو استلزم الاحتياط التكرار ، وذلك لانحصار طرق الامتثال حينئذ في الاحتياط . وأما مع التمكن منـه فالصحيح أيضا الجواز في جميع الصور . ولا يخفى أن محل الكلام هنا هو الاحتياط غير المخل بالنظام، فان الاحتياط المخل به غير مشروع فى نفسه ـ كما عرفت ـ سواء تمكن المكلف من الاجتهاد أو التقليد أم لم يتمكن منها . نعم الاحتياط المستلزم للوقوع في الحرج داخل فى محل البحث ، لأن نفي الحرج انما يدل على نفي

الوجوب ، وهو لا ينافي جوازه . كما ان محل الكلام هنا خصوص الواجبات العبادية ، فانه لا مانع من الاحتياط فى غير العبادات وان استلزم تكرار العمل ، لأن المطلوب في العمل غير العبادى هو صرف وجوده بأي وجه اتفق ، فاذا تردد أمر التالف بين كونه قيميا أو مثليا ، واحتاط باداء المثل والقيمة معاً الى المالك يقطع بفراغ ذمته إما بالمثل وإما بالقيمة . وما عن الشيخ (قده) من النقاش في الاحتياط فى باب العقود والايقاعات بأن الجزم المعتبر فيها ينافيه الترديد فمندفع بما ذكرناه في محله من ان التردد فيما هو المضى من السبب شرعا غير التردد فى الانشاء والاعتبار الذى هو أمر نفساني 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 المحبوبية أم لا ، وسواء أ كان التكرار فى الواجب الضمني أم كان فى الواجب الاستقلالي . وقد يتوهم عدم جوازه إستنادا الى ان فيه اخلالا بقصد الوجه أو بالتمييز ، أو استناداً الى حكم العقل بان الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال الجزمي ولا أقل من عدم استقلاله بانه في عرضه فيرجع الى قاعدة الاشتغال . وفى الكل نظر . أما حديث إخلاله بقصد الوجه أو التمييز فقد ذكرنا في محله انه لا دليل على اعتباره . وأما حديث استقلال العقل بان الامتثال الاحتمالي فيطول الامتثال الجزمي فيرده أن العقل لا شأن له إلا ادراكه لزوم الاتيان بما تعلق به أمر المولى من دون أن يكون له دخل فى الحكم بوجوب شيء أو بعدمه . وبما ان العبادة مقيدة بالاتيان بها مضافة الى المولى ـ وان الاضافة تتحقق بالاتيان بها برجاء الأمر ـ لا يبقى مجال لاحتمال

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

ان يكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال الجزمي ، وعلى تقدير تسليم صحة هذا الاحتمال فالمرجع معه البراءة لا الاشتغال ، لأن مرجعه الى الشك في اعتبار أمر زائد في عبادية العبادة ـ وهو لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الامكان دون احتماله ـ وفي مثله تجري البراءة على المختار . ويترتب على ما ذكرناه ان من تمكن من الاجتهاد أو التقليد جاز له ترك الطريقين والعمل بالاحتياط في العبادات في الشبهات الحكمية 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 بامر المولى فلا يتحقق معه الامتثال . ويندفع بان اللعب لو سلم تحققه فانما هو في كيفية الامتثال لا في الامتثال نفسه. ويستشكل فيه ايضا بما تقدم من انه يخل بقصد الوجه وبالتمييز . 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 الجزمي مقدم على الامتثال الاحتمالي في حكم العقل . وقد عرفت فساده ، على ان الانبعاث في المقام انما هو عن نفس بعث المولى لا عن احتماله ، وذلك للعلم الاجمالي بثبوته ، غايته انه لا تمييز في الخارج . وهذا أجنبي 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 حرمته . 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 التمام .

﴿ مسألة ٤ ﴾ الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزما 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 واقعتين ، فاذا كانت الواقعة واحدة فقد يحتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها ، لئلا يكون من دوران الأمر بين المحذورين ، فالاحتياط حينئذ يكون في الفعل ، سواء أكان الوجوب المحتمل استقلالياً أم ضمنياً ، وقد يحتمل حرمته مع القطع بعدم وجوبه ، فالاحتياط حينئذ في الترك ، واذا تعددت الواقعة فقد يكون الاحتياط في الجمع بين الفعلين من دون تكرار لأصل الواجب ، كما اذا تردد أمر القراءة في صلاة بين الجهر والخفت ، فالاحتياط حينئذ يتحقق بالقراءة مرتين في صلاة واحدة ، احداهما جهرية ، والأخرى مع الخفوت ، بان يقصد بذلك تحقق الواجب باحداها ، وان تكون الأخرى مستحبة ، فانها من قراءة القرآن في الصلاة ، أو مع التكرار في أصل الواجب ، كما اذا علم اجمالا بوجوب أحد الفعلين كالقصر والتمام ، وقد يكون الاحتياط في ترك الفعلين معاً ، كما اذا علم بحرمة أحدهما لا بعينه مع العلم بعدم وجوب الآخر . وقد يكون في فعل أحد الفعلين وترك الآخر ، كما اذا علم اجمالا بوجوب الأول أو حرمة الثاني .

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

وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

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

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

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

(١) لعدم الأمن من العقاب إلا بالاجتهاد أو التقليد فى جواز الاحتياط ، لأن الاكتفاء بالاحتياط في مقام الامتثال انما هو لحكم العقل بحصول الطاعة بايان جميع المحتملات ، ومع الشك فى جواز الاحتياط لايستقل بحصول الطاعة ، ومعه لايؤمن من تبعة مخالفة الواقع ، فالانسب 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 واقعـاً 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 الآتية ، بل هي من المسائل النظرية فلابد فيها من إعمال النظر بالاجتهاد أو الرجوع الى قول العالم .

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

والصوم ونحوهما ، 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 فلابد من تحصيل المؤمن عن العقاب المحتمل بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط . والتخيير بين الثلاثة انما هو مع التمكن فلو عجز عن واحد منها تعين بحكم العقل أحد الآخرين ، ولو عجز عن إثنين 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 مالم تنكشف صحته) فالمراد من البطلان هو البطلان في نظر العقل ـ بمعنى عدم جواز الاكتفاء بالعمل مالم ينكشف مطابقته للواقع أو لرأى من يجوز تقليده ـ لعدم الأمن من العقاب قبل ذلك ، لا البطلان رأساً ، بحيث اذا انكشف الحال وظهر مطابقة عمله للواقع يجب عليه الاعادة ثانياً . فاعتراض معظم المحشين (قدهم) على الماتن في اطلاق الحكم بالبطلان وتقييده بما اذا لم يصادف الواقع أولم يتحقق منه قصد القربة في غير محله لأنه (قده) لم يقصد به البطلان بحكم الشرع كي يرد عليه ما ذكروه . 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 بعـــد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فاذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى فى تحقق التقليد .

الوجوب العقلي المتقدم قرينـة ظـــاهرة على ارادة ما استظهرناه . وسيأتي لذلك مزيد توضيح فى 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 ، ولـكنه مع ذلك يكفي فى جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل ، وكونه ذاكراً لها) فنقول: اختلفوا فى 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 بانه قبول قول الغير من غير حجة كما عن جامع المقاصد ، ومن عرفه بانه أخذ فتوى الغير للعمل. أما بمعنى التعلم ، أوبمعنى الالتزام بالعمل بقول المجتهد وان لم يتعلمـه كما عليه المصنف (قده) . وليس النزاع في المقام لفظياً بارجاع الجميع الى العمل ـ كما قيل ـ وذلك لتصريح بعضهم بتحقق التقليد باخذ الفتوى للعمل عند الحاجة ، وان لم يعمل بعـد مضافا الى انهم فرعوا على الخلاف في معنى التقليد بعض أحكامه ، ومسألة البقاء على تقليد الميت كما في رسالة التقليد لشيخنا الأنصاري (قده) فانه ربما يتوهم انه لو قلنا بان التقليد هو الالتزام ، لجاز البقاء على تقليد الميت فيما اذا مات المجتهد بعـــد الالتزام بالعمل بفتواه ، وهكذا في مسألة العدول عن الحي الى الحي فيما اذا كان الثاني مساويا للاول أو مفضولا ، فانه لايجوز العدول عن الأول الى الثاني بعد الالتزام ، وهذا بخلاف ما اذا قلنا ان التقليد هو العمل بقول الغير ، فانه لا يجوز البقاء على تقليد الميت ويجوز العدول عن الحي الى

الحي حينئذ ، لعدم تحقق التقليد على الفرض . وهذا التوهم وان كان فاسداً إلا ان منشأه هو الاختلاف في معنى التقليد . واما وجه فساده فهو ان جواز البقاء ، وحرمة العدول في الفرض لايدوران مدار أن التقليد هو الالتزام للعمل ، بل المتبع في ذلك هو ماتقتضيه القواعد واطلاقات أدلة حجية الفتوى من الآيات والاخبار 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 ، وبالجملة لا يصح جعل النزاع لفظياً مع الخلاف الصريح بين الفريقين .

استدل الفريق الثاني ـ وهم القائلون بلزوم سبق التقليد على العمل ـ 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 ـ بأي معنى كان ـ 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 الاعتقاديات 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 لابد وان يكون التقليد سابقاً على العمل ، وإلا كان العمل بلا تقليد (الثاني) ان التقليد اذا كان عنوانا 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 مثلا بما أنها واجبة

ومبرءة للذمة ، فاذا توقف تحقق تقليده على الاتيان بتلك الصلاة لزم الدور .

والجواب عن الأول : ان اللازم بحكم العقل انما هو سبق تحصيل الحجة على العمل فعلا كان أو تركا تحصيلا للمؤمن ، لاسبق التقليد ، لأنه بلا موجب فالعمل المستند الى رأي الغير هو التقليد ولا اشكال فيه . ومنه يظهر (الجواب عن الثاني) وجه الظهور هو ان مشروعيـــة العمل لا تتوقف على التقليد بل تتوقف على الاستناد الى الحجة الدالة على المشروعيـة كفتوى المجتهد ، فاذا أفتى بوجوب صلاة الجمعة ، وعلم بها المقلد يمكنه اتيان الصلاة بما انها واجبـة تعبداً ، ونفس الصلاة المأتي بها كذلك يصدق عليها عنوان التقليد فلا دور ، فاذاً لابد من النظر الى ماتقتضيه الأدلة في باب التقليد فلاحظ ما يلي :

التقليد والأدلة

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

(*) تقدمت ص ١٥ .

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

التقليد واللغة

اعلم ان الاصحاب (قدهم) لما اختلفوا فى تفسير مفهوم التقليد فى 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 ـ ص ـ علياً) أي جعلها قلادة له .

فمن ذهب الى ان التقليد هو نفس العمل فقد وجـه التسمية بان العامي كأنه يجعل أعماله قلادة فى 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 ـ ع ـ قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء أعرابي فسأل ربيعـة الرأي عن مسألة فاجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليـــه شيئاً ، فاعاد المسألة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال ابو عبد الله ـ ع ـ : 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 (قده) ان هذا اوفق بمعناه اللغوي . وفيه ان مقتضى ذلك هو صدق المقلد بالفتح على العامي لا على المجتهد مع ان الحديث يقول (فللعوام أن يقلده) فالاوفق 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 ترتب أثر شرعي عليه ـ ولابد حينئذ من الفحص عن مفهومه ـ فقد ذكرنا انه لم يؤخذ هذا العنوان موضوعا لحكم من الاحكام في شيء من الادلة المعتبرة ، كي يفحص عن مفهومه . بل المستفاد 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 ذاكرا لها ويأتي وجهه في (مسألة ٩) .

التقليد عند اختلاف 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 تساووا 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 هـذا الحال على الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين أو الفتاوى ـ كما قيل ـ أو هل ينتزع عنوان التقليد عن نفس الالتزام فى هذه الصورة ، ويحكم بوجوبه عقلا بمناط لزوم تحصيل الحجة على امتثال الاحكام الشرعية ـ كما توهم ـ أم لا .

ربما يقال بحجية احدى الفتوائين المتعارضين تخييراً 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 في أن التقليد هو الالتزام أو العمل انما هو فى غير فرض التعارض بين الفتوائين ، ومع التعارض لا ينبغي الشك في وجوب الالتزام باحديهما تحقيقاً لموضوع الحجية ومقدمة لتطبيق العمل عليه .

والتحقيق أن يقال : ان الحجية التخييرية ، ان اريد بها جعل الحجية للجامع الانتزاعي بالغاء الخصوصية عن كل منهما كما التزمنا بنظيره فى الواجب التخييري 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 في نفي احتمال خصوصية الوجوب أو الحرمة ، لأن التعبد بالجامع المذكور لا ينافى احتمال الوجوب والحرمة ، فلابد فى رفعه من مؤمن آخر من أصل أو دليل ، وإلا كان هـذا

الاحتمال منجزاً للتكليف . نعم أثر التعبد بهذا الجامع انما هو نفي الثالث ولا يكفي هذا المقدار في مقام العمل (الثالث) : فيما اذا افتى أحدهما بوجوب شيء وأفتى الآخر بوجوب شيء آخر مع العلم بانه لا يجب إلا أحدهما ، كما اذا 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 ، فلاتتم النتيجة المطلوبة .

وان اريد بالحجية التخييرية حجية كل من الفتواءين مشروطة بعدم الالتزام بالاخرى ، فهو غير معقول مطلقاً وان أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالاباحة ، لأن لازمها التعبد بالمتناقضين فيما اذا لم يلتزم بشيء منهما .

وان اريد بها لزوم الالتزام باحدى الفتواءين لتكون 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 مادل على لزوم الأخذ باحد الخبرين ، وأمافي المقام فلاجل ان الاجماع لو تم فغايته أن يقوم على عدم وجوب الاحتياط على العامي ، وأنه اذا استند في عمله الى احدى الفتواءين كان هذا معذراً له عن مخالفة الواقع اذا تحققت ، وأين هذا من لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل لتكون الحجية دائرة مداره وبذلك يظهر الجواب عن توهم لزومه قبل العمل من جهة تحصيل الفراغ عن التكاليف الواقعية . وجه الظهور ان التكاليف الواقعية اذا فرضنا انها منجزة على المكلف في مرتبة سابقة على تقليده وجب عليه الخروج عن عهدتها ، ولا يمكن ذلك في حق العامي إلا بالاحتياط أو التقليد ، وبما أن ادلة جواز التقليد قاصرة الشمول للمتعارضين يتعين عليه الاحتياط ، فلابد في جواز العمل باحدى الفتواءين من التماس دليل آخر ،

﴿ مسألة ٩ ﴾ الاقوى 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 لادليل على وجوب الالتزام قبل العمل ـ كما قيل ـ فضلا عن انه التقليد في فرض التعارض .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : الأقوى جواز البقاء (بل الاقوى 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 ، واشتراكهما في باقي الوجوه .

تقليد الميت ابتداء

المعروف بين أصحابنا الامامية (قدهم) عدم جواز تقليد الميت ابتداء ، بل ادعي الاجماع عليه في كلمات جملة من الاعاظم . وذهب المحقق القمي الى القول بالجواز مبنياً على مازعمه 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 موكول 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 . ولايخفى فساده ، 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 فمقتضى الاصل عدم حجية قول المجتهد بعد موته ، كما هو الحال في كل أمارة يشك في حجيتها . ولا مخرج عن هذا الاصل سوى ما استدل 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 ، فان 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 موضوعا للحكم ، مشتقاً كان أم غير مشتق ، فان ظاهر قول القائل : لا تصل خلف الفاسق ، أو لا تشرب الخمر هو عدم جواز الصلاة خلف من هو فاسق فعلا ، لا من كان فاسقاً ، وحرمة شرب ما هو خمر حين الشرب ، لا ما كان خمراً سابقاً . وأما الروايات الواردة في ارجاع السائلين الى آحاد الرواة ، كمحمد بن مسلم ، وزرارة وأضرابهما ، كقوله ـ ع ـ لما سأله ابن أبي يعفور عمن يرجع اليه اذا احتاج : (ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي ؟) (*) فالجواب عن الاستدلال

(*) روى الصدوق باسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله ـ ع ـ انه ليس كل ساعة ألقاك ، ولا يمكن القدوم ، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني ، وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال : ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي ، فانه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً (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 ـ ع ـ (لاعذر 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 قبلا في جواز الرجوع اليه فعلا .

وربما يناقش في ذلك ، ويتمسك بالاطلاق على وجه 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 انما 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 انما 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 توقيعا شريفا يقول فيه : فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأنا نفارضهم سرنا ـ ونحملهم إياه اليهم ـ 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 حجيته 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 مافي تقريرات 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 ماادعاه بعض المشايخ المحققين (قده)(*) من ان قول القائل : اعمل على رأي فلان ، أو التزم برأيه ظاهر ـ من دون تقييد وعناية ـ في ثبوت الرأي عند تعلق العمل والالتزام به ، وإلا كان عملا بغير الرأي ، والتزاما بغيره ... فانه لم يظهر وجه هذه الدعوى أيضاً .

والجواب عن هذه المناقشة : أن الاطلاق من الجهة المذكورة وإن كان صحيحا ، إلا أنه لا يفيد المستدل ، لأن غاية مايترتب 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 ـ بعد تعريفة التقليد بأنه الاستناد الى فتوى الغير في العمل ـ بقوله : (ولكنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل وكونه ذاكراً لها) ووجه الاكتفاء بذلك

(*) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ١٧

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

(الوجه الثاني) : استصحاب حجية رأي المجتهد الى مابعد موته ، فان رأيه كان حجة فى زمان حياته فاذا شك في بقائه على حجيته كان مقتضى الاستصحاب بقاؤه 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 لهـــذا البقاء الواقعي العقلي في باب الاستصحاب المبني على بقاء الموضوع عرفا ، كما حقق في محله .

ويمكن الجواب عنه بأن الرأي وإن انعدم بالموت بنظر العرف ، إلا أنه يكفي فى استمرار الحجية له حدوثه آناً 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 ـ أن يكون الحكم دائراً مدار موضوعه حدوثاً وبقاء ، كما في حرمة شرب الخمر ، فان الشيء مادام خمراً يحرم شربه ، فاذا انقلب خلاً ترتفع الحرمة . ثانيهما ـ أن يكون حدوث الموضوع كافيا في حدوث الحكم وبقائه كما فى حرمة الاقتداء بالمحدود ، فان وقوع الحد عليه في زمان يكفي فى عدم جواز الصلاة خلفه مادام حياً . وحجية الآراء عند العقلاء

تكون من قبيل الأول ، فانهم يعملون بآراء 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 بقائها 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 (قده) 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 ـ فيندفع بأنه لاشهادة فيما ذكره على اعتبار بقاء الرأي في جواز التقليد ، لأن عدم الجواز في الموارد المذكورة إنما هو لجهات اخرى لا لاعتبار 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 ـ ولو باعتبار فتواه السابقة ـ 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 كعروض الفسق في كونها

مخرجة للمتصف بها عن قابلية التقليد . نعم ليست الرواية كالفتوى من هذه الجهة ، فانه يعمل بروايته السابقة وان عرض على الراوي هذه الحالات أوصار فاسقاً ، كما لايخفى .

ثم إن بعض المشايخ المحققين (قده) ـ بعد أن صحح استصحاب الحجية في المقام ببقاء الرأي عقلا ـ قال (*) مانصه : ينبغي التفصيل بين ما اذا كانت الحجة على المقلد ظنون المجتهد وإدراكاته للحكم الواقعي . وما اذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المماثل للواقعي ، فانه على الثاني منتف قطعاً لا لفناء القوة المدركة ، بل لانكشاف الواقع نفياً وإثباتا ، فلاشك في الواقع ، فلاقطع بالحكم الظاهري ، بخلاف الأول ، فان بقاءه محتمل فيستصحب ويترتب عليه جواز تقليده . وانكشاف الواقع ـ حينئذ ـ غير ضائر ، 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 (قده) بل يؤكده ويحققه كما هو ظاهر . اه .

وفيه (أولا) أنه لامجال لهذا التفصيل بعدما ذكرناه آنفاً من أنه لا يعتبر في جواز التقليد بقاء الرأي الى زمان العمل به لا عرفا ولا عقلا كي يفصل بين الرأي المتعلق بالحكم الواقعي والمتعلق بالحكم الظاهري بالتقريب الذي ذكره (قده) 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 ـ ولو بمرتبة شديدة ـ كاف في حجيته على الفرض وأما اذا قلنا بحجيتها من باب الظن النوعي في ظرف الشك كما هو الصحيح ،

(*) رسالة الاجتهاد والتقليد ص ١٦

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

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

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

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

من العناوين غير القابلة للانطباق على الميت ـ كما استظهرناه من الأدلة اللفظية ـ 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 والفقيه 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 يقين في هذه المرحلة بالثبوت ليكون الشك شكا في البقاء ، بل الشك إنما هو في جعل الحجية بالاضافة الى العامي من أول الأمر ، لاحتمال تقيد 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 . وبنظير 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 الحكمية الكلية ، لمعارضته

دائماً باستصحاب عدم الجعل . وبيانه على نحو الاجمال : هو أن الشك في بقاء المتيقن في الشبهة الحكمية يلازمه الشك في سعة الجعل وضيقه باعتبار عموم المجعول وخصوصه ، فاستصحاب الحكم المجعول 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 أزلا في الفرض المزبور ، 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 ـ وكان في الاحياء من هو أعلم منه أو مساويا له في الدرجة ـ لم يكن قوله حجة ، أما مع وجود الاعلم ، 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 ، فلابد من الاخذ بمقطوع الحجية تحصيلا 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 العقلائية ، فانه قد استقر بناء العقلاء قديماً وحديثاً ـ على الرجوع ـ في كل مايجهلونه 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 العقلائية على ذلك مما لا يقبل الانكار ، إلا أنها لا تكون حجة مالم يمضها 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 فى اعتبار الحياة حين الرجوع ، فتبقى السيرة تامة من حيث البقاء فقط . (ثانيها) الاجماع المدعى فى كلمات جماعة من الاكابر ، كالمحقق 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 المعالم : العمل بفتاوى الموتى 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 فى هـذا الباب. وقدأشرنا في صدر المبحث الى أن خلاف الاخباريين والمحقق القمي (قده) لا يضر بالاجماع ، فلولا القطع بتحققه فلاأقل 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. وعلى 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 فى واحد . وذلك للعلم الاجمالي بوجود الخلاف بين الفقهاء الامامية في المسائل الفرعية . وفى موارد الخلاف يجب تقليد الأعلم، كما ستعرف ، فلابد حينئذ من الفحص عن أعلم علماء الامامية من الصدر الأول الى يومنا ، لانحصار الحجة في قوله ، فلا يجوز تقليد غيره ، فينحصر المقلَد في شخص واحد . وهذا ضروري البطلان فى مذهب الشيعة الامامية ، فتحصل أن السيرة مردوعة بالاضافة الى التقليد الابتدائي .

البقاء على تقليد الميت

استظهر شيخنا الانصاري (قده) (*) 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 فى التقليد الابتدائي أيضاً . وذهب جملة من المتأخرين الى القول بالجواز ، وهو الأقوى .

استدل المجوزون زيادة على ماذكر فى التقليد الابتدائي باستصحاب الأحكام الثابتة في حق المقلد قبل موت مقلده ، بأن يقال : مثلا إن شرب العصير الزبيبي بعد غليانه قبل أن يذهب ثلثاه كان محرماً على من قلد المفتي بحرمته قبل موته ، ونشك في بقائه على حرمته بعد موت مقلَده ، فيحكم بحرمته بمقتضى الاستصحاب .

وأورد عليه فى الكفاية بان جعل الحجية ليس إلا جعل المنجزية والمعذرية لا جعل أحكام شرعية على طبق المؤدى ، فليس فى المقام حكم شرعي

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد ـ وفيما نسب اليه من تقريرات بحثه .

متيقن ليستصحب . ويندفع بما ذكرناه في بعض تنبيهات الاستصحاب ، من أن المجعول هو الطريقية ، 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 . ولكن الصحيح أنه انما 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 . وانما المحتمل ارتفاع الحجية في مرحلة الظاهر وعليه ففي ظرف الشك لا يقين لنا بحدوث الحكم الشرعي لا وجداناً ولا تعبداً. ومن الظاهر أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث في ظرف الشك ليحكم بعدم جواز نقضه بالشك . هذا كله بناء على مسلك الطريقية 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 وعدما ، فالامارة مقومة لموضوع الحكم الظاهري بناء على القول بالسببية لا أنها من حالاته وعوارضه ، فصلاة الجمعة مثلا واجبة وجوبا ظاهريا 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 مابعد وفاة المجتهد .

والتحقيق أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه على المسلكين . أما على مسلك الطريقية ، فلان استصحاب الحكم الفرعي وان لم يصح جريانه لما ذكر ، إلا أنه لامانع من جريان الاستصحاب في نفس الحجية ، فان الحجية باي 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 المجعول ، وأنه هل هو مقيد بزمان حياة المفتي أو أنه مطلق بالاضافة الى ذلك ، فلامانع من استصحاب الحكم بعد موته . وأما اذا كان موضوعها الحجية ، فلانا نجري الاستصحاب في الموضوع ويترتب عليه أثره الشرعي . والذي يهون الخطب هو أنا لا نلتزم بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية ، 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 بانيا على العمل بها ، ونحو ذلك مما يصدق عليه الرجوع الى العالم عرفاً ، فاذا عمل بفتواه بعد موته كان ذلك جريا على رجوعه السابق ، وليس رجوعا ابتدائياً

كي يمنع عنه . وقدمنا توضيحه فراجع ص ٤٥ ـ ٤٦

وتدل عليه أيضاً السيرة العقلائية 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 لا عن 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 الاحياء لا إجمالا ولا تفصيلا .

البقاء على تقليد الميت اذا اختلف مع الحي

اذا علم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحي الذي يجوز تقليده تفصيلا أو إجمالا فلا يصح الاستدلال على جواز البقاء على تقليده باطلاق الادلة 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 باعلمية الميت من الحي وفيها يجب البقاء على تقليد الميت ، لقيام السيرة العقلائية على العمل بقول الأعلم في موارد المعارضة مع غير الاعلم ، من دون فرق بين أن يكون الأعلم حياً أو ميتاً ، ولم يثبت ردع من الشارع إلا في التقليد الابتدائي هذا مضافا

الى حكم العقل بالتعيين في موارد دوران الأمر بين التعيين ، والتخيير في الحجية ، ومحتمل التعيين انما هو تقليد الأعلم . 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 . (ثانيتها) : أن يعلم باعلمية الحي من الميت ، وفيها يحرم البقاء ، ويجب العدول الى الحي للوجهين المتقدمين ، إلا أن تكون فتوى الميت موافقة للاحتياط فيعمل بها احتياطا . (ثالثتها) : ان يعلم بتساويهما ، أو يحتمل ذلك ، أو يحتمل أعلمية 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 فالتخيير . ولو شك في ثبوته فيرجع الى مقتضى الاصل العملي ، وهو الاحتياط أيضاً ، دون البراءة لما تقدم سابقاً من تنجز الاحكام الواقعية على المكلفين بالعلم 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 اداء التعارض الى المحذورين مقتضى الاصل هو التخيير 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 .

فذلكة

نذكر فيها أمرين : (الأمر الأول) فى 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 فى 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 تحققه فيجوز البقاء مطلقا عمل أولم يعمل .

ولا يخفى عدم صحة هذه الدعوى، لما أشرنا اليه آنفاً من عدم ورود هذا العنوان في لسان الدليل. بل لابد 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 اتيان متعلقها . بل عرفت ان مقتضى الاستصحاب ـ لو تم في نفسه ـ جواز التقليد الابتدائي إلا انه خرجنا عنه بالاجماع ودلالة الآيات والاخبار على عدم جواز التقليد الابتدائي ـ كما مر ـ (ثانيها) : اطلاق الآيات والأخبار ، 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 للمتعارضين ، للتكاذب ولا لأحدهما ، لعدم المرجح ، فان ثبت دليل على الحجية التخييرية كان هو المرجع عند التعارض . لكنه لم يثبت يقينا فيما اذا كان التعارض بين فتوى الحي وفتوى الميت . وعليه فلابد من الاحتياط في الحكم الفرعي لولا أنا علمنا بان الاحتياط الكلي غير واجب في الشريعة المقدسة ، وحينئذ يدور الأمر بين تقليد الحي تعيينا ، والتخيير بينه وبين تقليد الميت ، وفي مثله يستقل العقل بلزوم تقليد الحي ، لأنه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير 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 فان 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 الحجة في التعذير بان كان مجرد الموافقة للحجة كافية في العذر لم تكن ثمرة لحجية فتوى الميت في هذه الصورة ، إذ المفروض فيها عدم انحصار الحجة في رأيه ، ويكتفي في الاجتزاء العقلي بمطابقة العمل للحجة في الجملة ، ولا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون التقليد هو العمل أو الالتزام ـ كما هو ظاهر ـ .

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

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

العدول الى الميت حينئذ تقليد ابتدائي له ، وقد بيّنا 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 مساويا للحي ، لأن مجرد الالتزام بقول الحي من دون أن يعمل على طبقه لايوجب صدق العدول ، فلا يضر ببقائه على تقليده السابق للميت ، فلا يكون تقليده تقليداً ابتدائياً ، إلا أن يقال انه يكفي فى صدق العدول الى الحي مجرد الالتزام بقوله ، ولا يعتبر تحقق التقليد فى صدق مفهوم العدول فيكون الرجوع الى الميت رجوعا ابتدائياً ، لرفع اليد عن التزامه السابق .

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

(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) أولا : 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 ماذكرناه . 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 ، فحكي عن المحقق والشهيد الثانيين تبعاً للمحكي عن النهاية القول بالجواز ، واستظهره من المتأخرين بعض المشايخ المحققين(*) . والمحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى

(*) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ١٠٧

عدم الجواز واختاره شيخنا الأنصاري (*) والتحقيق هو قول ثالث وهو العمل بأحوط القولين اذا كانا متساويين ـ كما هو مفروض الكلام ـ فيما اذا علم بالمخالفة بين المجتهدين ولو بعد العدول الى المجتهد الثاني . ولا بد من ذكر أدلة الطرفين وتزييفها 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 الاولية الدالة على حجية الفتوى فهي ساقطة فى موارد معارضة الفتاوى بناء على ماهو المختار فى باب الامارات من الطريقية . وإن كان المراد أدلة التخيير فقد أشرنا سابقاً الى انه لم يتم عندنا دليل على التخيير لا في باب الاخبار ، للمناقشة ، فى سند مادل على التخيير من الاخبار العلاجية ، ولا فى باب الفتاوى المتعارضة ، إذ عمدة مايستند اليه للقول بالتخيير فيها أمران (أحدهما) : دعوى الاجماع على التخيير ـ كما عن شيخنا الأنصاري وغيره ـ 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 ـ ع ـ

(وفيه) : ان ثبوت التقليد من ذاك الزمان وإن كان مسلماً إلا انه لم تثبت السيرة على التخيير مع العلم بالمخالفة ، كيف وبناء العقلاء على التساقط عند التعارض ، فلا بد وأن يكون التخيير بدليل تعبدي من الشارع

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد

وهو غير واصل الينا .

(الوجـــه الثاني) : استصحاب الحجيـة التخييرية لفتوى من يريد العدول اليه .

(وفيه) أولا : انه فرع ثبوت التخيير حدوثاً ، وقد منعنا عنه .

وثانياً : انه لم يحرز بقاء الموضوع . وذلك لاحتمال أن يكون موضوع التخيير هو من لم تقم عنده الحجة الفعلية لا من تعارض عنده الفتويان حتى يكون باقياً ولو بعد اختيار أحد المتعارضين ، توضيحه : ان التخيير اذا كان ثابتاً بدليل لفظي ، كما في التخيير الثابت في الاخبار المتعارضة بنـــاء على تمامية دليله ، ولم يكن له عموم أواطلاق بالنسبة الى الاستمرار بحيث لم يظهر من الدليل اختصاص التخيير بما قبل الاختيار ، أو شموله لمـا بعده بان كان الدليل ناظراً الى أصل تشريع التخيير فقط كما ادعاه صاحب الـكفاية (قده) في الاخبار العلاجية كان لاستصحاب التخيير مجال لتمامية اركانه حتى وحدة الموضوع ، لظهور الاخبارفى ان الموضوع هو منجائه الخبران المتعارضان، وهو باق حتى بعد اختيار أحد المتعارضين . واذا كان التخيير ثابتاً بدليل لبّي من إجماع أو سيرة ، كما ادعى فى 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 التخييرية ، فموضوع الحـكم يكون مرددا بين ماهو باق قطعاً وما هو مرتفع قطعـاً ، وفى مثله لا يجري استصحاب الحكم ، لعدم إحراز بقاء الموضوع ، كما لايجري استصحاب كلي الموضوع ، لأن استصحابه بمـا هو موضوع عبارة اخرى عن استصحاب الحكم ، واستصحاب ذات الموضوع لامجال لجريانه ، لعدم الشك .

وثالثاً : انه لو سلم بقاء الموضوع فهو من الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية . 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 الحجة الفعلية ، ففي الزائد يرجع الى استصحاب العدم الأزلي . وان كان في مرحلة المجعول 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 التخييرية كما قدمنا (ص ٤١) ولا يعقل اجتماع الحجية الفعلية في المختار مع بقاء الطرف الآخر على الحجية التخييرية .

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

وفيه : ان الملازمة بين بقاء الحجية التخييرية لقول المجتهد الثاني وعدم الحجية الفعلية التعيينية لقول المجتهد الاول وان كانت ثابتة إلا انها عقلية لاشرعية من باب ان وجود أحد الضدين يلازم عدم الآخر عقلا ، للتضاد بين الحجية التخييرية لقول المجتهد الثاني مع الحجية الفعلية لقول الأول ، فليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية حتى يكون استصحاب الثاني حاكما على الأول ، كما في استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به .

وقد أجاب بعض المشايخ المحققين (**) بما حاصله : انه لامنافاة بين الاستصحابين حتى يكون أحدهما معارضا للآخر أو حاكما عليه . وذلك لأن

(*) في رسالة الاجتهاد والتقليد

(**) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ١٠٧

معنى الحجية التخييرية هو ان كلا من الفتويين معذرة بمعنى القناعة عن الواقع بموافقة إحداهما مع دوران العقاب على مخالفتهما معاً . وليس للشارع جعل غير هذا . فللمكلف تطبيق العمل على أيهما شاء ، فاذا شك بعد التطبيق على إحداهما في تعين ما أخذ به عليه وفي بقاء كل منهما على ما كانت عليه من المنجزية والمعذرية شرعا كان مقتضى الاستصحاب بقائهما على تلك الصفة المجعولة شرعا 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 التخييرية فليكن بقاء كذلك ، فلا منافاة بين الاستصحابين . بل ترقى في آخر كلامه وقال : لا حاكم ولا محكوم ، لانه ليس المجعول الشرعي بناء على الطريقية إلا المعذرية والمنجزية لكل من الفتويين على النحو المذكور ، وبقاء إحداهما على هذه الصفة لا ينافي بقاء الاخرى عليها ، لأنهما 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 ٤١ من ان المعقول من الحجية التخييرية هو جعل الطريقية لكل من المتعارضين منوطاً بالالتزام به بحيث يكون الالتزام بالعمل على طبقها محققاً لموضوع الحجية الفعلية في المختار ، ولا معنى لأن يكون المجعول الشرعي على الطريقية هو التنجيز والتعذير لأنهما من الاحكام العقلية ـ بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع وعدمه ـ وقد حققنا ذلك في المباحث الاصولية ، فالمجعول الشرعي على الطريقية هو إحراز الواقع تعبداً ، ويلزمه عقلا التعذير والتنجيز ، وقد ذكرنا انه لا معنى لجعل الطريقية للجامع ، ولا لأحدهما المبهم . بل الطريق كل واحد منهما بشرط

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

وأما الثاني : وهو ان يكون المستصحب الحكم الفرعي الذي أدت اليه الفتوى المختارة ـ كوجوب القصر ـ فاستصحابه ينافى استصحاب الحجية التخييرية أيضاً ، لأن مضمون الفتوى هو وجوب صلاة القصر تعيينا وقد تنجز على المكلف بسبب اختياره الفتوى التي تؤدي اليه ، فوجوب القصر تعييناً معلوم للمكلف تعبداً ، فبقاءه بالاستصحاب مناف لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخييرية . وبعبارة واضحة : التخيير المجعول شرعا انما هو في المسألة الاصولية فقط . وأما الحكم الفرعي وهو ماتضمنه كل من الفتويين من وجوب القصر أو التمام فتعييني ، وقبل الالتزام باحداهما لم يتعين عليه أحد الحكمين الفرعيين بالخصوص ، وبعده يتعين عليه خصوص ما اختاره ، فالحكم المختار ينافي بقاء الفتوى الثانية على الحجية التخييرية في مرحلة التنجز حدوثاً وبقاء . ومنه يظهر مافي كلامه أخيراً من انكار ثبوت حكم آخر غير الحجية التخييرية ، وجه الظهور هو انه يكفي فى ثبوت الحكم التعبد به شرعا ، كما فى جميع موارد الاحكام والموضوعات الثابتة بالامارات الشرعية .

واما استشكاله اخيرا في وجوب الالتزام باحدى الفتويين (تارة) بانه لا دليل عليه ، لا بتنائه على ان يكون التقليد هو الالتزام ، مع انه قد عرفت انه العمل لا الالتزام (واخرى) بانه لا معنى للالتزام الا بالحكم الفعلى ، 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

فتدفع : أما الاول : فبما عرفت من ان الالتزام فى باب التعارض انما هو لتحقيق موضوع الحجية ، لا لاجل ان التقليد هو الالتزام ، او انه واجب تعبدى حتى يورد عليه بما ذكر ، فاذا ثبت التخيير بين الفتويين كالخبرين ـ كما عليه المحقق المذكور ـ فلا بد من الالتزام باحداها لا محالة

وأما الثاني : فبان وجوب الالتزام ، اما ان يكون من أجل وجوب الموافقة الالتزامية للاحكام ـ كما قيل ـ او من أجل أنه التقليد ، أو انه محقق لموضوع الحجية ، ولا رابع ، وشيء 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 اكثر ، فيلتزم ـ مثلا ـ بالوجوب الواقعي المشكوك تعلقه بالقصر او التمام . 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 بجعل حكمين تخييريين في مورد المعارضة ، لاستحالة جعلها تعيينيين بالتقريب الذى افاده (قده) فالمستصحب هو الحكم التعييني الذى افتى به المجتهد الاول ، فيعارض استصحاب الحجية التخييرية لفتوي المجتهد الثاني .

وبالجملة : التخيير الثابت فى المقام حدوثا ليس تخييرا في المسألة الفرعية

واقعـــا ، بحيث يـكون العامى مخيرا بين القصر والتمام في صورة اختلاف المجتهدين في ذلك تخييراً واقعياً ـ كما في التخيير في المواطن الأربعة ـ لانانعلم اجمالا بخطأ أحدهما ، وان الحـكم الواقعى هو وجوب اما القصر واما التمام تعيينا . وهذا بخلاف التخيير في المواطن الاربعة ، ولا تخييرا فيها ظاهرا ، لان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك ، ونحن لا نحتمل فى صورة الاختلاف ان يـكون الحكم الشرعى الواقعى هو : اننامخيرون بين القصر والتمام كي يثبت فى حقنا التخيير الظاهرى بينهما ، والاستدلال على التخيير بما ذكره (قـده) عرفت ما فيه ، بل الثابت هو التخيير في باب الحجج الذى نعبر عنه بالتخيير فى المسألة الأصولية ـ بمعنى إناطة فعلية حجية كل من المتعارضين باختيار المكلف ـ. وهذا من خصائص التخيير في الحجية ، والا فالحجية في غير مورد المعارضة لا تناط فعليتها باختيار المـكلف . بل بنفس الوصول تـكون فعلية ، وحيث أن كلا من الفتويين فى المقام كانت حجة شأنية ، وقـد بلغت إحداهما مرتبة الفعلية بالاختيار ، يشك في زوال التخيير عن الاخرى بسقوطها عن الحجية الشأنية راسا ـ التي كانت ثابتة لها حدوثا ـ فيستصحب التخيير لها ، ويعارضه أمران : استصحاب الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الاول واستصحاب الحكم التعييني الذى أفتى به هذا المجتهد ، فالمعارضة ثابتة لا محالة ، فنفى المعارضة ـ كما ادعاه المحقق المذكور ـ لاوجه له بای معنى كان المستصحب

والصحيح في الجواب : ان يقال : ان استصحاب الحجية التخييرية غير جار فى نفسه ، لانه من الاستصحاب في الشبهة الحـكمية ، مع انه لم يحرز بقاء الموضوع بعد الأخذ باحداهما كما عرفت .

استدل المانعون بوجوه

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

ويرّده أولا: 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 الثانيين والعلامة في النهاية والمحقق الاول اختيار جواز العدول ، ولا اشكال في ان هؤلاء ممن يعبأ بخلافهم . وثانياً : ان مثل هذا الاتفاق لا يكون كاشفا عن رأى المعصوم ـ ع ـ لاستناد المجمعين الى أدلة ذكروها ، كقاعدة الاشتغال، وغيرها ، فهو معلوم المدرك وليس اجماعا تعبديا .

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

ويرّده : أنه لا يتم الاستصحاب المذكور، لانه في الشبهة الحكمية سواء كان المستصحب الحجية الفعلية او الحكم المختار . بل يختص الثاني باشكال 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 التخيير عليه كدعوى بعض المشايخ المحققين عدم المعارضة بينهما رأساً فقد عرفت فسادها

(ألوجه الثالث) : قاعدة الاشتغال . وبيانها : انه بعد تنجز الاحكام

بالعلم الاجمالي، او بكون الشبهة قبل الفحص يستقل العقل بلزوم امتثالها، اواتيان ما جعل امتثالا لها تعبدا ، فاذا دار الامر بين حجية احدى الفتويين تخييرا ، او حجية الفتوى المختارة تعيينا بحكم 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 والتخيير في باب التزاحم ، حيث انه لا بدمن الاخذ بمحتمل التعيين هناك ايضا، كما اذا احتمل المكلف ان احد الغريقين الذين لا يمكنه انقاذهما معا يتعين عليه انقاذه ، لانه عالم ـ مثلا ـ فان الحكم الشرعي في المثال معلوم ، وهو وجوب انقاذ كل منهما ، ولكن حيث ان المكلف ليس بقادر على الجمع ، وامتثال كلا التكليفين يكون مخيرا في مقام الامتثال ، 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 احدهما يشك في تقييد خطابه مع الجزم بتقييد خطاب الطرف الآخر بعدم اتيان محتمل الأهمية . 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 ـ الطريقية والسببية ـ فينتج في المقام عدم جواز العدول من الحي الى الحي .

وقد أورد شيخنا الانصاري على هـذا الوجه بانه لا ينهض في مقابل استصحاب التخيير ، وتبعه في ذلك شيخنا المحقق المزبور ، وتمامية هـذا الايراد مبنية على ما ذهبا اليه من جريان استصحاب التخيير من دون

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

والصحيح ان يورد عليه بانه مبني على ثبوت التخيير الشرعي في موارد معارضة الفتويين 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 ـ مثلا ـ من يفتي بوجوب القصر لمن سافر أربعة فراسخ قاصداً الرجوع في غير يومه ، وفي صلاة العصر من يفتي بتعين التمام ، فانه يقطع بعد الصلاتين بفساد احداهما ، 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 تفصيلا ببطلان العصر ، أما لعدم الترتيب ، لاحتمال فساد الظهر ، واما لأنه قصر أيضاً كالظهر ، وهذا جار في كل عملين مترتبين اذا قلد في أحدهما مجتهداً ثم عدل الى مجتهد آخر في الثاني .

ويرده : النقض بموارد العدول الواجب فانه أيضاً يستلزم العلم بالمخالفة ، كالعدول الى الأعلم ، 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 ـ على ما ادعى ـ فلا حاجة الى الاعادة مطلقاً، سواء كان العدول موجباً للعلم بالمخالفة تفصيلا أو اجمالا ام لا، لكفاية صحة الاعمال السابقة تعبداً في ترتب اللاحق عليها، وان لم يتم دليل عام ـ كما هو الاظهر ـ فلابد من ملاحظة الحكم في كل مورد بخصوصه، ففي باب الصلاة لا تجب الاعادة فضلا 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 إذا كان النقص فيها لما هو مقتضى القاعدة الاولية من عدم الاجزاء فاللازم في مسألة القصر والتمام هو اعادة صلاة الظهر تماماً إذا عدل الى من يفتي بوجوب التمام، كي لا يحصل له القطع بالمخالفة من دون عذر لان النقص في الركعات واما القضاء فلابد فيه من احراز الفوت، 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 الفوت ولعلنا نوضح المقال في ذيل (مسألة ٥٣).

فظهر مما ذكرناه: ان غاية مايقتضيه هذا الوجه هو لزوم الاحتياط وتكرار العمل السابق لا عدم جواز العدول. فمتى 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 اولا. وعلى (الاول) لا يجوز له العدول الى الثاني ولا البقاء على تقليد الاول لسقوط كلتا الفتويين عن الحجية بقاء للمعارضة. بل اذا كان عالما بالمخالفة من اول الامر لم يصح

﴿ مسألة ١٢ ﴾ يجب تقليد الأعلم 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 ـ وهو بمعنى تقليد المجتهد الثاني مع مخالفته للاول في الفتوى ـ غير جائز على كلا التقديرين ، لسقوط فتوى المجتهد الثاني عن الحجية على كل حال ، فلا موضوع للعدول حقيقة ، فلابد من الأخذ باحوط القولين إلا إذا كان الثاني أعلم . نعم اذا نسى فتوى من قلده 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 الفتويين المتعارضتين فأمتن الوجوه التي استدل 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 الاحوط (بل وجوبه مع العلم بالمخالفة ولو اجمالا فيما تعم به البلوى هو الاظهر) .

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

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 فى افعاله وتروكه فى قبال تلك الاحكام (الثاني) انه لا طريق له الى امتثالها إلا فتوى المجتهدين ، ولو بملاحظة بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرة ـ يستقل عقله بلزوم تقليد الاعلم ، لدوران الامر بين التخيير والتعيين فى 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) فى ذكر أدلة كل من الطرفين والنظر فيها . (الثانية) فيما هو مقتضى الاصل لولم يتم شيء من الادلة . وليعلم ان محل الكلام ـ فعلا ـ انما هو صورة العلم بمخالفة فتوى المجتهدين ولو اجمالا مع العلم باعلمية أحدهما ، وتميزه عن غيره . وأما صورة الشك في المخالفة ، أو الأعلمية ، أو عدم تميز الاعلم عن غيره فيأتي البحث عنها فى مسألة وجوب الفحص ان شاء الله تعالى .

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

أدلة القائلين 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 انا نخرجها عن ظهورها في مورد المعارضة بصرفها الى إرادة الحجية التخييرية 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 ـ كما تشهد بذلك بعض الروايات ـ فيحمل مثل قوله ـ ع ـ « فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا » (*) على الحجية التخييرية 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 منهما باختياره ـ كما هو شأن الحجية التخييرية على ماتقدم ـ وهذا البيان يجري في كل مورد دل الدليل على وجوب أمرين ، وعلمنا من الخارج بعدم وجوبهما 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 ـ كزيد وعمر ـ ودار الامر بين ان يكون كل منهما خارجا عن العموم تخصيصاً ، فلا يجب اكرامهما رأساً ، وخارجا عنه تقييداً ، ليجب اكرام كل منهما عند عدم اكرام الآخر ، ففي مثله لابد 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 ـ يعني أبا الحسن الثالث ـ أسأله عمن أخذ معالم ديني ؟ وكتب أخوه أيضا بذلك ، فكتب اليهما : فهمت ماذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فانهما كافوكما انشاء الله (الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦) .

(والجواب) : اما عن القرينة الخارجية . فاولا : المنع عن كثرة وقوع الخلاف بين المفتين في تلك العصور ، لتمكنهم 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 لضياع 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 التخييرية ، لأن حال الفتاوى حال الروايات بعينها في أن الأدلة الاولية 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 فلابد من التماس دليل آخر . وأما عن القرينة العقلية : فبأن ترجيح التقييد المذكور على تقييد حجية كل منهما باختيار الآخر مثلا 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 اكثر 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 ـ ع ـ إلى زماننا على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص عن

الأعلم ، مع ان مراتب العلماء في الفضيلة متفاوتة ، ودراجتهم العلمية غير متساوية ، كما انهم لم يتفقوا في جميع آرائهم وهذا أمر غير خفي .

(والجواب) انه لم يعلم ثبوت السيرة على ذلك حتى في صورة العلم بالمخالفة مع التمكن من الرجوع الى الأعلم ، وتميزه ، كما هو محل الكلام ، بل يمكن دعوى العكس فيه .

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

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

(الوجه الرابع) : ان الأئمة الأطهار ـ ع ـ كانوا يرجعون الشيعة الى الرواة والمفتين الموجودين في عصرهم ، وما ذاك إلا ان تقليد المجتهد جائز مع وجود الامام ـ ع ـ فني صورة وجود الأعلم غير الامام بطريق أولى يجوز تقليده

(والجواب) : هو ما أجبنا 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 ـ ع ـ .

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

أدلة القائلين بالوجوب

وهي وجوه : عمدتها بناء العقلاء على العمل بقول الاعلم اذا اختلف مع غيره في مختلف الانحاء 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 الباقين ، 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 هـذه الصورة أيضا . واما جواز العمل بفتوى غير الاعلم فانما هو من باب الاحتياط لا الحجية 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 لاتخلو عن المناقشة .

(أحدها) : دعوى الاجماع ـ كما عن المحقق الثاني ـ (وفيه): المنع صغرى ، لمخالفة جملة من المتأخرين في ذلك ، وكبرى ، لاحتمال استناد المجمعين الى سائر الوجوه بل لايبعد دعوى الاطمئنان بذلك فمثل هذا الاجماع لو اتفق لا يكون حجة لعدم كشفه عن رأي المعصوم ـ ع ـ .

(الثاني) : الاخبار (منها) : مقبولة عمر بن حنظلة لقوله ـ ع ـ فيها: « الحكم ماحكم به أعدلهما وافقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت

الى ماحكم به الآخر » (*) و (منها) ما عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده الى مالك الاشتر : « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك » و (منها) مافي بعض الروايات من الذم على من يتصدى منصب القضاء وفى المصر من هو أفضل منه. بدعوى دلالتها على لزوم تقديم الاعلم على غيره .

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

(*) رواها المشايخ الثلاثة (قدهم) باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما إلى أن قال : فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم ، فقال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما . الحديث » (الوسائل ب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١) .

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

(***) اشارة الى قوله ـ ع ـ فى ذيل الحديث : انه اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك .

وهذا بخلاف باب الافتاء ، إذ لامحذور فى تخيير المقلد بين قولي المجتهدين وإن كان أحدهما أعلم . ومما يشهد باختصاص المقبولة بباب القضاء ان الترجيح بالافقهية فيها إنما هو بالاضافة الى الحاكم الآخر ، وهذا لايتم في باب الافتاء وإن تم في باب القضاء ، لانه لابد من ملاحظة الاعلم من الكل في أي مكان فلو كان فى البلد فقيهان أحدهما أعلم من الآخر لايجوز تقليد الاعلم منهما اذا كان فى بلد آخر من هو أعلم من هذين الفقيهين . هذا مضافا الى ان الترجيح بالاورعية والاصدقية في الحديث يختص بباب القضاء ولا يعم الفتوى .

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

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

(والجواب) : انه ممنوع صغرى وكبرى ، اما (الصغرى) فلأن قول غير الاعلم قد يكون هو الاقرب إلى الواقع ، كما إذا كان موافقاً 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 فى قول الاعلم . بل المستفاد من الآيات والروايات هو حجية قول الفقيه والعالم والعارف بالاحكام وأهل الذكر وهذه العناوين مشتركة بينها ، وهذا لاينافي حجية الفتوى من باب الطريقية كبقية الامارات ، فان البينة إذا عورضت بمثلها ، وكانت إحداهما أقرب إلى الواقع ، كما إذا كانت أعرف بالحال من الشاهدين الآخرين لا يوجب ذلك تقديمها على معارضها . بل الحكم فيهما التساقط مع ان البينة

حجة من باب الطريقة . والسر فى ذلك : أن ملاك الحجية هو الطريقية بحيث توجب صدق هـــذه العناوين ، وهذا مشترك بين العالم والأعلم . و(دعوى) انه اذا كان المراد من الأعلم من هو أكثر احاطة بالمدارك الشرعية والعقلية للاحكام ـ كما هو كذلك ـ 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 الفقيـــه والمجتهد والعالم ، فجواز تقليد العالم انما هو باعتبار احاطته بهذا المقدار وان كان جاهلا بالمقدار الزائد الملغى اعتباره في ملاك الحجية ، فان عنوان العالم والجاهل من الامور الاضافية .

فتحصل ان امتن الوجوه لتعين الرجوع الى الاعلم عند العلم بمخالفته مع العالم هو بناء العقلاء الممضات شرعا 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 . والكلام في ذلك انما يقع بعد الفراغ عن عدم وجوب الاحتياط ، اما للاجماع ، أولأجل بناء العقلاء . أو لغير ذلك . وعليه فالمرجع قاعدة الاشتغال ، لأن المقام من

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٤٠

الدوران بين التخيير والتعيين في الحجية ، وقد مر انه لابد 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 فى 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 البراءة عدم العقاب على مخالفة فتوى الاعلم ، كما ان مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار المزية لفتواه ، اذ إعتبارها كلفة على المكلفين ، نظير دوران الامر بين التعيين والتخيير فى الظهر والجمعة . وهذه الشبهة لا تختص بالمقام بل تأتي في جميع موارد الدوران في الحجية .

(ويدفعها) ان العقاب فى 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 عنـــد الشك . ومن هنا لو خالف الامارة وأتى بالواقع اتفاقا لا يعاقب على ترك الواقع ، وعقابه على مخالفة الامارة المعتبرة يبتني على بحث التجري . وبالجملة : اصالة البراءة عن العقاب على مخالفة فتوى الاعلم بما هي مخالفته في نفسه لا معنى له ، للقطع بعدم العقاب ، والبراءة عن مخالفة الواقع لوصادف في فتوى الاعلم غير جارية ، لتنجز الواقع بالعلم الاجمالي ، أوبنفس 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 ـ كالمثال ـ إذ العقاب هناك على مخالفة نفس محتمل التعيين ـ كصلاة الظهر ـ لأن الشك في أصل ثبوت التكليف المردد بين التعيين والتخيير وفي المقام الشك في سقوطه بعد ثبوته .

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

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

فان قلت: ان استصحاب جواز تقليد غير الأعلم فيما لو تجددت أعلمية أحدهما بعد تساويهما في الفضيلة حاكم على قاعدة الاشتغال ، ويتم في غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل .

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

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

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

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

ثم ان بعض المشايخ المحققين (*) ذهب الى التفصيل في مقتضى الاصل العملي بين القول بالطريقية في باب الامارات فيتعين تقليد الاعلم ، والقول بالسببية فيها فيتخير بينه وبين غير الأعلم ، اما على الطريقية فبمقتضى قاعدة الاشتغال كما قدمنا ، وأما على السببية فلدخول التعارض فى باب التزاحم ، ومقتضى حكم العقل فيه هو التخير ، وان احتمل الأهمية في أحدهما .

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو ان المقتضي لجعل الحكم الماثل على طبق ما أفتى به المفتي لمصلحة فيه بهذا العنوان موجود في كل من الفتويين على هذا المبنى ، إلا ان احتمال الاهمية فى فتوى الاعلم يوجب القطع بمانعيتها عن فعلية الطلب في الطرف الآخر ، وهذا بخلاف العكس ، فان مانعية فتوى العالم عن فعلية الطلب فى طرف الاعلم محتملة ، لاحتمال عدم المزية ، ففعلية الطلب في المهم مقطوع العدم ، 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

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٣٥ — ٣٦

جهة التضاد بين الملاكين فلا يتمكن المكلف من استيفاء كلتا المصلحتين ، أومن جهة التضاد بين الالتزامين بحكمين بناء على أن التقليد هو الالتزام بالحكم بحكم العقل بالتخيير ، لاستحالة صيرورة الطلب الفعلي التعييني بذاته تعيينياً بالفعل في كلا الطرفين عند التزاحم .

(وفيه) انه لو سلم رجوع التعارض الى التزاحم في مقام الامتثال ووجود الخطاب في كل من الطرفين - كما أفاد - فلا مجال للبرائة مع وجود الاطلاق في محتمل الاهمية والشك في تقييده بترك المهم . وذلك لما حققناه في بحث الترتب من ان التزاحم 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 الاهم تحفظاً للأهمية ، واذا كان أحدهما محتمل الاهمية 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 فالاقوى 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 بالطريقية والقول بالسببية وان رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية كما هو ظاهر كلام الشيخ (قده) مما لا أساس له وتوضيحه:

(*) بحث التعادل والترجيح .

يجب الفحص عن الأعلم (١)

على وجه الاجمال ان التزاحم بين الحكمين انما هو فيما اذا كان التنافي ناشئاً من عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً بعد الفراغ عن امكان جعل كلا التكليفين في نفسهما كما في انقاذ الغريقين ، واما مع فرض عدم امكان اجتماع التكليفين في مقام الجعل فلا معنى لتحقق التزاحم، وموارد التعارض من قبيل الثاني لان التعارض بين الدليلين ان كان بالتناقض فى نفس الحكمين كما اذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب شيء والآخر بعدم وجوبه أو بالتضاد بينهما كما اذا أفتى أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته 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 فى مرحلة الجعل أيضاً واضحة لأن التكليف بكل واحد من الحركة والسكون تعييناً تكليف بغيرالمقدور وتخييراً طلب للحاصل وان كان لهما ثالث كما اذا افتى أحدهما بوجوب الجمعة والآخر بوجوب الظهر وعلمنا من الخارج بعدم وجوبهما معاً فى يوم واحد فقد (يتوهم) امكان الجعلين معاً لعدم التنافي بينهما، وإنما التنافي نشأ من عجز المكلف في مقام الامتثال واستيفاء كلتا المصلحتين ـ كما لعله هو مراد المحقق المزبور ـ فيحكم العقل بالتخيير في تطبيق العمل على أيهما ـ كما أفاد ـ أو يصح جعل الحكم التخييري من قبل المولى على أحدهما دفعاً لفوت كلتا المصلحتين إلا انه (لا يصح) لتنافي الدليلين بحسب الدلالة الالتزامية فان مادل على وجوب الجمعة مطابقة يدل على عدم وجوب الظهر التزاماً للعلم بكذب أحدهما فرضاً فيرجع الى التناقض في مقام الجعل فتبصر .

(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 ان يتفقا في الفتوى ، أو يختلفا فيها ، وعلى كل تقدير إما ان يتساويا في الفضيلة ، أو يكون أحدهما أعلم من الآخر ، هذا بلحاظ مقام الثبوت ، واما بلحاظ مقام الاثبات ، والنظر الى حال المقلد فالصور ايضاً اربعة ، لانه إما ان يعلم تفصيلا أو إجمالا باختلاف المجتهدين في الفتوى ، وباختلافهما في الفضيلة ، وإما ان يعلم باختلافهما في الفتوى مع عدم علمه بالأعلمية ، وإما ان يكون عكس ذلك ، وإما ان لا يعلم بالاختلاف ولا بالافضلية .

(أما الصورة الاولى) فيجب فيها تقليد الأعلم ـ كما قدمنا ـ فان تميز الاعلم عن غيره وجب تقليده ، ومع عدم المايز يجب الفحص عنه ، لانه من باب اشتباه الحجة باللاحجة ، لان المتعين في حقه تقليد الاعلم ، فان لم يتمكن من الفحص أو لم يتميز بعد الفحص وجب الأخذ باحوط القولين ، اذ هو مبرء للذمة على كل تقدير ، ولا يجوز تقليد أحدهما مع احتمال ان يكون الاعلم غيره ، إلا ان يدعي الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي ـ كما عن شيخنا الانصاري (قده) ـ فيتخير في الاخذ بايهما شاء ، إلا انه لم يتم عندنا ـ كما تقدم ـ نعم فيما اذا دار الامر بين المحذورين ـ كما اذا أفتى احدهما بوجوب شيء والآخر بحرمته ـ يتخير في الاخذ باحدهما ، لعدم التمكن من الاحتياط . ولا أثر للظن بالاعلمية في هذه الصورة ، لعدم الدليل على حجيته ، ولو من باب الانسداد في تعين الحجة ، لعدم تمامية مقدماته ، إما لتمكنه من الاحتياط في المسألة الفرعية فيجب على المختار . وإما للاجماع على التخيير اذا يتمكن من تقليد الاعلم المعروف ، فعلى كل تقدير لا عبرة بالظن بالاعلمية .

(واما الصورة الثانية) ـ وهي صورة العلم بالخلاف وعدم العلم بالاعلمية ـ

فيجب فيها الفحص عن الاعلم مع الممكن تحصيلا للحجة ، فان لم يظفر بالاعلم بعد الفحص ، أو لم يتمكن من الفحص وجب الاخذ باحوط القولين ـ على ما تقدم ان القاعدة تقتضي سقوطها عن الحجية وعدم التخيير بينهما ـ وأما اذا لم يمكن الاحتياط ، أو قلنا بعدم لزومه من جهة الاجماع، فان كان الاحتمال ثنائياً ـ بان احتمل أو ظن اعلمية احدهما المعين ـ تعين تقليده ، لانه من الدوران بين التعيين والتخيير في الحجة إلا (ان يقال) بجريان استصحاب عدم أفضليته عن الآخر، لأنه قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد لم يكن أعلم منه ، فيستصحب ذلك الى بعد بلوغه تلك المرتبة ، وأثره 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 ـ الذي هو موضوع الحكم بالتخيير ـ إذ مقتضى القاعدة هو التساقط ـ كما ذكرنا ـ والقدر المتيقن من الاجماع على ثبوت التخيير إنما هو صورة إحراز التساوي ، ولم يحرز باستصحاب عدم الافضلية . بل معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوة تساوي قوة من يحتمل ، أو يظن أعلميته . هذا فيما اذا احتمل ، أو ظن أعلمية واحد منهما بخصوصه ، واما اذا كان الاحتمال ثلاثياً ـ بأن احتمل أعلمية كل منهما ـ أو ظن أعلمية واحد منهما لا بعينه فعلى المشهور يتخير بينهما ـ بعد الفحص وعدم ظهور الاعلم ـ وعلى المختار يجب الاخذ بأحوط القولين ، ومع عدم إمكان الاحتياط يكون مخيراً .

(واما الصورة الثالثة) : وهي صورة العلم بأعلمية أحد المجتهدين تفصيلا أو إجمالا ، مع الشك في اختلافهما في الفتوى ـ فلا يجب فيها تقليد الاعلم ، لشمول إطلاق ما دل على الحجية لفتوى المفضول فيتخير في تقليد أيهما شاء ، وان علم ان الاعلم هو الآخر فضلا عما اذا احتمل ذلك .

(فان قلت) : ان الاطلاقات مقيدة بعدم الحجة المعارضة واقعاً ، لا بعدم

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

(فان 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 لايكون قرينة لفتوى الآخر ، (وأما الثاني) فلأن 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 خارجا عن ابتلاء المقلدين لايقدح في الرجوع الى الاطلاقات ، والمفروض في هذه الصورة عدم العلم بالاختلاف فيما هو محل ابتلاء المقلد . بل لايبعد دعوى ان المرتكز في أذهان أغلب العوام ان دين الله واحد لااختلاف 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 لبياً ـ كما قيل ـ لما حققناه في

الاصول من عدم الفرق بين المخصص اللفظي ، واللبي في تقييد موضوع الحجة بعدم الخاص . هذا ، مع انه يكفينا 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 عاطلا ، 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 ـ ع ـ .

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

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

وجوب تقليد الأعلم كي يفحص عنه فيتخير في تقليد أيهما شاء .

تنبيهات في الاستناد عند تساوي 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 . لاإشكال في ان صحة العمل وفساده تابعان لمطابقته للواقع وعدمه ، من دون دخل للاستناد الى الحجة في ذلك ، وأما الاجتزاء به عقلا 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 برجاء درك الواقع فيحكم العقل بالاجتزاء لأنه مبرء للذمة يقيناً ، كما اذا اتفقوا على وجوب السورة في الصلاة وأتى بها العامي لكن لاعن تقليد ، بل برجاء درك الواقع . واما اذا كان على خلاف الاحتياط ـ كما اذا اتفقوا على عدم وجوب السورة في المثال ـ فان 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 ، فلاعذر 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 بالوفاق ، وكذلك الحال فيما اذا لم يعلم بالخلاف، لعدم وجوب الفحص عن المعارض على العامي كما تقدم (ص٩٠) 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 مالم يستند الى فتوى أحد المجتهدين ، لأن الحجية حينئذ تخييرية ـ بناء على ثبوت التخيير في الفتاوى المتعارضة ـ وتتوقف فعليتها على الاختيار كما تقدم مراراً .

(أما المقام الثاني) : ففي ما يستند اليه فى مقام العمل . يجزي الاستناد الى فتوى واحـــد معين من المجتهدين المتفقين فى الفتوى ، لشمول دليل الحجية لكل واحد منها ، إذ الحجية كبقية الأحكام الوضعية ، أو التكليفية مجعولة 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 ، واما الاستناد الى المجموع بما هو كذلك بحيث يلحظ في كل واحدة منها انضمام الاخرى فلا مصحح له ، لمنافاته مع حجية كل واحدة من الفتاوى استقلالا. وأما الاستناد الى الجميع على نحو العموم الاستغراقي فهو وإن لم يكن فيه محذور عقلا ، 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 أورع فيختار الأورع (١)

(١) كتب دام ظله على قول المصنف : يتخير بينهما (مع عدم العلم بالمخالفة وإلا فيأخذ بأحوط القولين ، ولو فيما كان أحدهما أورع) .

المذكور في هذه المسألة أمران : (الاول) التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة والتقوى (الثاني) تقديم الاورع مع التساوي في الفضيلة ، وكلاهما محل نظر واشكال (اما الأول) فلما تقدم في طي المسائل السابقة (*) من انه لا دليل على التخيير 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 بالبراءة إلا مع الاحتياط في العمل (وأما الثاني) فلأنه لادليل على تقديم الاورع سواء في صورة الموافقة في الفتوى ، أو المخالفة فيها ، اما فى صورة الموافقة فظاهر ، لشمول دليل الحجية لفتوى غير الاورع ، كما يشمل الاورع ، فلا ترجيح فى 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 اتبع أهل زمانه برسول الله ـ ص ـ) واخرى بالأصل ، إذ المناقشة في ثبوت الاجماع ، وتمامية المقبولة سنداً ودلالة ظاهرة ، نعم قد (يتوهم) ان المرجع بعد تساقط الأدلة الأولية بالمعارضة قاعدة الاشتغال ، لدوران الأمر بين التعيين

(*) قدمنا البحث عن ذلك في موارد منها في ص ٦٣

والتخيير في الحجية ، لاحتمال دخل الأورعية في الحجية عند المعارضة ، ولو من جهة نقل الاجماع عليه و (يدفعه) انه فرع ثبوت التخيير ومع عدمه لابد من الأخذ بأحوط القولين ، لما تقدم من أن بناء العقلاء في موارد الخلاف على الاحتياط اذا لم يكن أحدهما أعلم . واما (مناقشة) بعض المشايخ المحققين (*) في الأصل المذكور بالفرق بين ملاك الحجية ـ كالعلم ـ وشرائطها ـ كالعدالة ـ في ان القوة في الاول كالاعلمية توجب أقوائية الحجة ، لشدة الملاك فيه ، بخلاف الثاني ، فان الاورعية في العمل من الشرائط التعبدية لاتوجب الاقوائية في الملاك ، فبعد فرض اشتراط العدالة بأول مرتبة منها في حجية الفتوى لامورد للاصل المذكور ، لان تعارض الاعدل والعادل ليس من تعارض أقوى الحجتين مع الاضعف ، ومورد الاصل المذكور إنما هو ما كان كذلك (فيمكن الجواب عنها) بعدم الفرق بين الملاكات ، والشرائط في ان الفاقد ـ سواء كان فاقداً لقوة الملاك ، أو لما يحتمل دخله في الحجية عند المعارضة ، كالاورعية ـ مشكوك الحجية ، فلا يقين بالبراءة إلا بموافقة مقطوع الحجية الواجد لقوة الملاك ، أو لما يحتمل دخله في الحجية ولو عند المعارضة فقط وان لم يكن دخيلا في غير هذه الحالة .

ثم انه لافرق فيما ذكرنا من لزوم الاخذ بالاحتياط عند معارضة الاورع مع غيره في أن يكون المراد الاورعية في مقام العمل ، أو الاورعية في مقام الاستنباط بأن يبالغ في بذل جهده في الاحاطة بمدارك الحكم ، ما لم يرجع الى الاعلمية ، لعدم الدليل على الترجيح في كلتا الصورتين بعد اشتراكهما في المقدار اللازم من بذل الجهد في مقام الاستنباط .

(*) رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٤٨

﴿ مسألة ١٤ ﴾ إذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم (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 الأعلم في جواز البقاء وعدمه .

---

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

(٢) لأن جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه كسائر المسائل يجب فيها التقليد على العامي ، لعدم الأمن من العقوبة إلا بمؤمن شرعي ، أو عقلي ، ولا طريق للعامي إلا التقليد ، فاذا 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 الى المجتهد الحي الاعلم في مسألة البقاء ، للقطع بحجية فتواه ـ على كل حال ـ فظهر مما ذكرناه انه لامنافاة بين ماذكره المصنف هنا ، وما ذكره في المسألة التاسعة من جواز البقاء على تقليد الميت ، كي يلتزم بالتخصيص في كلامه (قده) ويقال انه يجوز البقاء على تقليد الميت إلا في مسألة البقاء . وجه عدم المنافاة هو : ان ماذكره هنا إنما هو بالنظر الى مايستقل به عقل العامي ، وما هو وظيفته بحكم العقل بعد موت المجتهد ـ الذي كان يقلده ـ وما ذكره هناك إنما هو بلحاظ مقتضيات الأدلة ـ الدالة على جواز البقاء ـ وما هو وظيفة المجتهد من حيث الافتاء في هذه المسألة . ومن هنا لو جع الى الحي الاعلم

وأفتاه بجواز البقاء يجوز له البقاء على تقليد الميت فى نفس هذه المسألة ـ على تفصيل يأتي ـ .

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

فتبقى (صور أربع) لابد 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 فى 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 تحتمل تقليدين مترتبين ، لأنه لو بنى على جواز اجتماع المثلين في رتبتين فلا أقل من لزوم اللغوية مع اتفاقهما عملا ، 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 ، فاثباتها بتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء بعد موته من جهة فتوى الحي بالجواز من أوضح انحاء تحصيل الحاصل .

وقد يفرض : أن موضوع جواز البقاء بنظر الميت أوسع منه بنظر الحي ، فاذا فرضنا ان الميت يرى جواز البقاء في كل مسألة التزم العامي بالعمل فيها على طبق فتوى مجتهده ، 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 مجتهده ، فمات ، فاذا رجع الى الحي في مسألة جواز البقاء فقد ثبت بذلك حجية فتوى الميت بجواز البقاء ويثبت بها حجية فتاواه في المسائل التي لم يتعلم المقلد حكمها في حياة مجتهده ، وليس في هذا محذور اللغوية فضلا عن محذور اجتماع المثلين . 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 هـذه الصورة لم يجز الرجوع فيها الى الميت القائل بجوازه ، كما كان هو الحال فيما اذا أفتى الحي بحرمة البقاء مطلقاً ، وكان الميت قائلا 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 مجتهده فيها ، وقد فرضنا ان المقلد قد تعلم جواز البقاء قبل أن يموت المجتهد ـ الذي كان يقلده ـ 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 افتى الحي بحرمة البقاء على الاطلاق وكان الميت قائلا بجوازه ، فان فتوى الميت فيه قـد 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 ، ولـكنه 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 ـ التي لم يعمل بها في حياته ـ 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 ـ مثلا ـ 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 ـ على ما عرفت تفصيله ـ 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 بدليل 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 ماتقدم .

وأما الصورة الثانية : ـ وهي أن يفتي كلاهما بالوجوب ـ فظهر حالها مما سبق فيجب على العامي أن يبقى على تقليد الميت في فتواه بوجوب البقاء ـ على ما مر تفصيله فى الصورة الاولى ـ .

وأما الصورة الثالثـــة : ـ وهي أن يفتي الميت بجواز البقاء ، والحي بالوجوب ـ 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 تخييراً ، فاذا فرض شمول فتوى الحي لفتوى الميت ـ هذه ـ في مسألة البقاء لزم التناقض (وبعبارة اخرى) مرجع الشمول الى جواز الرجوع الى الحي ، مع انه يفتي بعدم الجواز .

والجواب عن ذلك : ان هـذا إنما يتم فيما اذا كان الموضوع في كلتا الفتوائين أمراً واحداً ، فلا يمكن فيه أن يرجع الى الميت في حكمه بجواز البقاء ، كما لا يمكن الرجوع اليه لو كان الحي قائلا بجواز البقاء أيضاً ـ على ماعرفت ـ وأما مع تعدد الموضوع فلا إشكال ، فاذا كان الحي قائلا بوجوب البقاء مع التعلم ، وكان الميت قائلا بجوازه مع الالتزام ، وان لم يتعلمه وجب على العامي أن يرجع الى الميت فى حكمه بالجواز في فرض تعلمـه بمقتضى حكم المجتهـد الحى بالوجوب ، ومعنى ذلك حجية فتوى الميت بجواز البقاء تعييناً المترتبة عليها حجية فتواه في سائر المسائل تخييراً وان لم يتعلم حكمها سابقاً فتأمل جيداً

أما الصورة الرابعـــة : وهي أن يفتي الميت بوجوب البقاء ، والحى

(*) كما قواه شيخنا الأنصاري قده في رسالة الاجتهاد والتقليد مستنداً الى الوجه المذكور بتوضيح منا .

﴿ مسألة ١٦ ﴾ عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل ، وإن كان مطابقاً للواقع (١)

بالجواز ـ ففيما اتحدا موضوعا لم يجب البقاء ، لسقوط فتوى الميت عن الحجية وعدم إمكان حجيتها في مسألة البقاء بفتوى الحى ، لأن معنى حجيتها فى هذه المسألة ان حجية فتاواه فى بقية المسائل تعيينية ، وليس للمقلد أن يرجع فيها الى الحى ، وقد فرضنا ان الحى يفتي فيها بالحجية التخييرية ، إذاً فلا يمكن شمول فتوى الحى بجواز البقاء لفتوى الميت بوجوبه ، وكذلك الحال فى مااذا لم يتحدا موضوعا ، فان الحى جازم بعدم الوجوب فيها غاية الأمر انه مردد في ثبوت الحجية التخييرية وعدمها وعلى كلا التقديرين لايمكن شمول فتواه بجواز البقاء لفتوى الميت بوجوب البقاء في تلك المسائل ، فلا بد للعامي من الرجوع الى الحى فى تلك المسائل ، وان شئت قلت : انه اذا لم يجب البقاء في المسائل التي يرى الحى 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 العدول 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 مااذا كان الثالث قائلا بالوجوب فيبقى على الأول ، وبين مااذا كان قائلا بالجواز فيبقى على الثاني ؟ وجوه ، بل أقوال سيأتي التعرض لها ان شاء الله تعالى في ذيل (مسألة ٦١) تبعاً للمصنف (قده) .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : وان كان مطابقاً للواقع (الظاهر هو الصحة في هذا الفرض) .

قد ذكرنا فى 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 مطابقتـــه 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 وجوبا شرطياً لصحـة العبادات ، أو المعاملات ـ كما توهم ـ (*) بل هو وجوب طريقي لامتثال الاحكام الواقعيـة ، فاذا أوقع معاملة أو أتى بواجب توصلي من دون اجتهاد أو تقليد في معرفة أحكامها ، وشرائطها ، واتفق مطابقتها لما اعتبره الشارع في صحة المعاملة ، أوفي صحة الواجب ترتب آثارها من سقوط الوجوب ، ومن حصول الملكية ـ مثلا ـ في نظر الشارع واعتباره .

وأما في العبادات فربما (يتوهم) : فيها ان الجاهل المقصر الملتفت الى الاحكام المتردد في صحة عبادته وفساده لا تتمشى منـه قصد القربة ، فتبطل عبادته ، لفقدانها قصد التقرب الذي هو شرط في صحـة العبادات ، ونظر المصنف في التفصيل بين المقصر الملتفت ، والقاصر أو المقصر الغافل الى ذلك ، كما هو صريح عبارته ، لتحقق القربة منهما دونه (ويندفع) : بان المفقود في الجاهل المقصر الملتفت هو الجزم بالنيـــة 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 برجاء درك الواقع على تقدير انطباقه على المأتى به ، ولاينافيه ترك باقي المحتملات

(*) كما عن الفاضل النراقي (قده) في المعاملات الخلافية ، على ما نسب اليه شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة الاجتهاد والتقليد .

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

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

على انه يحتمل ان يكون مرادهم بذلك البطلان العقلي بمعنى عدم الاكتفاء بالصلاة مالم يحرز مطابقتها لحجة معتبرة .

(١) كتب دام ظله فى الحاشية على قول المصنف : كان صحيحاً (العبرة في الصحة بمطابقة العمل للواقع والطريق اليها هوفتوى من يجب الرجوع اليه) .

قدمنا ان معنى الصحة هو مطابقة العمل للواقع لا غير ، ويقع الكلام : فى طريق احراز الواقع ، فاذا حصل للعامي العلم بالمطابقة للواقع فلا كلام ، إلا ان الشأن فى حصوله ، ومع عدمه ، فلا اشكال فى ان وظيفته الرجوع الى المجتهد الذي قلده فعلا فى 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 فعلا ، أو المطابقة لكليهما ، أو لأحدهما ؟

(ربما يقال) بان المناط مطابقة أعماله لفتوى من كان يجب الرجوع اليه

حين العمل ، وهذا القول بناء على السببية وان كان له وجه ، وأما بناء على القول بالطريقية فلا وجه له ، إلا أن بعض مشايخنا المحققين (قده) (*) اختار هذا القول مع انه لا يقول بالسببية فى باب الامارات وقرب دعواه في كل من العبادات ، والمعاملات بوجه غير ماذكره فى 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 ، لا من الاول ، فتؤثر في الوقائع المتجددة ، والأعمال المستقبلة ، ووجوب القضاء ، وعدمه هنا وان كان مربوطاً بالاعمال المستقبلة ، لكن هما 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 عقلا ، إلا أن مناط الصحة ، والبطلان ، والقضاء ، وعدمه هو فعلية مابيد 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 تحققه ، وهو فيما نحن فيه موجود ، لوجوب التقليد ، والرجوع الى أعلم عصره عليه حقيقة من قبل المولى ، وان لم يتنبه له أصلا فضلا عن المقصر الذي تنبه له ، وان غفل عنه حال العمل (والمتحصل) من مجموع ماأفاده (قده) أمران (الأول) حجية الفتوى الثانية من حين وجوب الرجوع اليها بالنسبة الى الاعمال المستقبلة ، دون الماضية (الثاني) كفاية مطابقة الاعمال السابقة لفتوى المجتهد الاول فى صحتها (وفى كليهما نظر) : (أما الأول) : فلأن حجية الفتوى وان كانت من حين وجوب الرجوع اليها ، إلا أن مضمون

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد ص ١٣٨

الفتوى مطلق لا اختصاص له بزمان دون زمان ، فهي حجة من الآن بالاضافة الى الاعمال الماضية ، والمستقبلة ، 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 لامنافات بين تأخر الكاشف وسبق المنكشف (ودعوى) أن حال الفتويين المتعارضتين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد باحدهما تارة ، وبالآخر اخرى فى أنه لاموجب لتوهم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني كما عن المحقق المزبور (قده) (*) فى مسألة عدم الملازمة بين النقض بتبدل الرأي ، والنقض بالرجوع عن الميت إلى الحي المخالف له مستدلا على ذلك بان حجية الفتوى ليست بعنوان الطريقية ، بل بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامي ، وإلا لزم تخصيص نقض الآثار السابقة بصورة اضمحلال الحجة السابقة . لا قوائية الحجة اللاحقة ، كما اذا رجع الى الأعلم ، مع أن القائل بالنقض لايفرق بين الرجوع إلى الأعلم ، أوإلى غيره بسبب الموت ، أو عروض عارض ، فيعلم من ذلك ان حجية فتوى الثاني ليست لاضمحلال الحجة الاولى بقيام الثانية . بل لانتهاء أمد حجيتها (غيرمسموعة) لأن حال الفتوى حال بقية الامارات فى كونها حجة على نحو الطريقية إلى الواقع ، لما هو المستفاد من أدلتها سواء الآيات ، والروايات ، أو بناء العقلاء ، ومن هنا التزمنا بالتساقط عند معارضة الفتويين كما هومقتضى القاعدة الاولية في الخبرين أيضاً ، والتخيير الثابت هناك على تقدير تسليمه انما هو بتعبد شرعي ، ولم يثبت فى المقام ، كما مر مراراً . ومقتضى الطريقية هو الكشف عن الواقع حتى بالاضافة إلى الاعمال السابقة وان كانت حجيته من الآن ، فهو الآن حجة بالاضافة الى مامضى ، ولا يعتبر حدوث الحجية من

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٢٤

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

وأما (الثاني) ـ وهو أن مناط الصحة والفساد مطابقة أعماله السابقة لفتوى من كان يجب عليه تقليده ـ فوجه النظر فيه : ان تمام ما بيد المولى وان كان جعل الطريق للعبد ، وأثره العقلي المنجزية عند الاصابة ، والمعذرية عند الخطأ ، إلا أن هذين الأثرين يدوران مدار الحجية وجوداً وعدماً ، فالعامي حين ماطبق عمله على فتوى مجتهده فهو معذور فى عدم الاعادة في الوقت وفى عدم القضاء فى خارجه على تقدير مخالفة عمله للواقع ، وعدم سقوط الواقع بما اتى 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 ، فلابد في محل الكلام من الاستناد الى الثاني في حكم الاعمال السابقة بلحاظ آثارها اللاحقة من وجوب القضاء أو الاعادة ، ومثل ذلك ما اذا صار الجاهل مجتهداً ، فانه يرجع في تلك الآثار الى اجتهاد نفسه دون المجتهد السابق هذا تمام الكلام معه (قده) في العبادات .

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

لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل مسلكا آخر (وقال) : (*) ان الأمر فيه أوضح . وحاصل ما أفاده (قده) : 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 الملكيه إلا نفسه فاذا قامت الحجة على سببية شيء لها ـ كالعقد الفارسي ـ فلا معنى لكشف الخلاف، إذ ليست في المعاملات مصلحة وراء مصلحة اعتبار الملكية ـ مثلا ـ عند وجود سببه ـ كالعقد الفارسي ـ مع التسبب اليها به ، وشمول دليل الحجة له تتحقق الملكية لا محالة ، وهذا بخلاف الحجة على وجوب شيء ، فانه على الطريقية المحضة لها كشف الخلاف ، بل وعلى السببية فيما اذا لم تكن مصلحة الطريق وافيا 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 (قده) 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 لا محالة ، ولا ينقلب الشيء عما وقع عليه فاذا بطلت الحجة السابقة كان بطلانه موجباً لتبدل 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 ـ مثلا ـ غايتها انها تحدث مصلحة في صلاة القصر ، وأما الصلاة تماما الواجدة للملاك الملزم على تقدير مخالفة الامارة للواقع فلا دليل على وفاء المأتي به بملاكها ، فلابد للقائل بالأجزاء من إثبات ذلك .

وبالجملة : ان ما أفاده (قده) متين على القول بالسببية ، ولكنه لا يلتزم

(*) ص ١٣٩

به مع انه غير صحيح في نفسه . وأما على الطريقية فتحقق الاعتبار في الخارج انما كان لأجل قيام الحجة عليه ، إذ المفروض انه غير محرز بالوجدان ، وقد قامت حجة اخرى ـ بعد بطلان الحجة الاولى لوجود مانع ، أو فقدان شرطه ـ 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 وعدماً . فتحصل : انه لا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة .

والصحيح في المقام : ان يقال ان الاعمال السابقة على قسمين (أحدهما) ما لا يكون له أثر فعلي من القضاء ، والاعادة وغيرهما من الاثار اصلا كما اذا زكى حيوانا بغير الحديد ، وأكله ، وغسل ما باشره (ثانيهما) ما يكون له الاثر فعلا ، كالقضاء ، والاعادة ، وكما في المعاملات بالمعنى الاعم (أما الاول) : فاذا فرضنا فيه مخالفة عمله للواقع فلا يفيده مطابقته لكلتا الفتويين فضلا عن احداهما ، لانه عمل مضى ، 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 احداهما 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 ـ كالقضاء ، والاعادة ، والطهارة ، والنجاسة ، واستيناف العقود ، أو الايقاعات السابقة ـ فيرجع فيها الى المجتهد الثاني ، فان كان العمل السابق مخالفاً لفتواه يجب التدارك ـ كما اذا عقد بالفارسي ، وكان رأى الثاني اعتبار العربية لزم استيناف العقد وان كان فتوى الاول عدم اعتبارها ـ نعم في خصوص باب الصلاة يمكن الحكم بالصحة ،

﴿ مسألة ١٧ ﴾ المراد من الاعلم من يكون أعرف بالقواعد (١) والمدارك للمسألة ، وأكثر اطلاعا لنظائرها ، وللاخبار ، وأجود فهما للاخبار ، 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 فى غير الخمسة المستثناة في الحديث المزبور ، او فيما دل دليل على وجوب الاعادة ، فظهر مما ذكرناه : بطلان القول بان المناط في الصحة مطابقته لاحدهما ، لسقوط فتوى الاول عن الحجية بقاء ، كما ظهر انه لاوجه لاعتبارهما معاً ، لان ضم اللاحجة بالحجة لا أثر له ، وان كان الاحتياط حسنا .

(١) بعد ان كان وجوب تقليد الاعلم ببناء العقلاء ، أو بحكم العقل من باب قاعدة الاشتغال لا بتعبد شرعى كي يلحظ ظهور هيئة (أفعل) في شيء وعدم ظهوره فيه لابدمن ملاحظة ما هو موضوع الحكم عند العقل والعقلاء وليس ذلك إلا من كان أعرف بتطبيق الكبريات على صغرياتها وأدق فى استنباط الاحكام منها ، واكثر احاطة بالجهات الموجبة لجودة الاستنباط كما هو الحال فى بقية العلوم ، فان الطبيب الاعلم من هو اعرف بتطبيق كبريات الطب على مصاديقها فكثرة 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 اكثر 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 لايتمكن

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

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

إلا في العبادات مثلا . 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 مقدما 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 اقوى مبنا بحيث لا يزول بتشكيك المشكك في قبال من يمكن التشكيك في مبناه وأخذه منه ، إذ مجرد قوة المبنى 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 الأعلم ، وذكرنا انه لا دليل على وجوب تقليد الاعلم عند الموافقة مع غير الأعلم بعد شمول الاطلاقات للفتاوى المتوافقة ، كما في بقية الامارات ، ولو نوقش فيها فيكفينا السيرة القطعية على الرجوع الى غير الاعلم في صورة عدم العلم بالمخالفة ، فضلا عما اذا علم الموافقة . فيجزي 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 فى الحلال والحرام ، والعالم ، وأهل

(*) ص ٨٩ - ٩١

الذكر ، على من لم يكن واجداً لملكة 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 فيشمله قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » بل لصدق العوام عليه ، فان المراد به بقرينة المقابلة في رواية الاحتجاج من لم يكن من الفقهاء وان كان من أهل العلم .

وأما من وجد ملكة 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 ، ومزيفاً 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 أولا ؟ 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 ملكة الاستنباط ولم يعملها بالفعل كما قدمنا (*) الكلام فيه ، وذلك أيضاً لانصراف الأدلة الدالة على جواز الرجوع الى الغير عمن 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 ،

(*) ص ١٩ — ٢٠

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

لاحتمال أن يكون الموضوع من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا مطلق من لا يعلم بالحكم بالفعل ، مضافاً الى أنه أخص من المدعي ، لامكان بلوغ الصبي مجتهداً . وظهر مما ذكرنا : انه لا يجوز تقليد من وجد ملكة الاستنباط فى مسألة ، أو مسألتين اذا استنبط حكمها ولم يستنبط جملة معتداً بها من الأحكام ، لعدم صدق عنوان الفقيه ، والعارف بالاحكام والناظر في الحلال والحرام عليه أيضاً .

(١) لا ريب في ثبوت الاجتهاد ، والأعلمية بالعلم سواء كان سببه الاختبار ، أو الشياع أو غيرهما إذ لا يفرق فى 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 فى حجيتها في الجملة كما في المرافعات ، وفيما ورد النص فيه بالخصوص (*) إلا أن الكلام في عموم حجيتها لمطلق الموضوعات ، ويكفينا في اثبات العموم بناء العقلاء على العمل بها مطلقاً ، وعدم

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

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

وأما (دعوى) ان الاخبار عن الاجتهاداخبار عن الحدس ، إذالشاهد لا يحس بوجود الملكة في المجتهد ، وانما يحدس بها بالاختبار اذا كان من أهل الخبرة ، ولا تقبل الشهادة فى الحدسيات (فغير مسموعة) إذ الاخبارعن الحدس القريب من الحس ـ وهو ما يقل فيه الخطأ ويكون مقدماته موجباً للحدس عندأغلب الناس ـ حجة ببناء العقلاء ، كالاخبار عن الحس ، كما أوضحنا الكلام فيه فى بحث الاجماع المنقول من مباحثنا الاصولية .

بل يثبت الاجتهاد ، والأعلمية بخبر العدل الواحد ، بل وبخبر الثقة وان لم يكن عدلا ، لما ذكرناه في بحث حجية 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 ح ١ .

ذكرنا هناك من أنها ارشادية ، ودليل الحجية واردة عليها .

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

(ويندفع) أولا : بانها 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 سلمنا إرادة البينة المصطلحة فالحصر المستفاد منها انما 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 فى أبواب الفقه من قبول خبر الثقة فى عدة موارد (***) ويبعد دعوى اختصاص الحجية بها ولا ينافيه اعتبار التعدد فى

(*) عن مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله ـ ع ـ 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 قهراً ، أو امرأة تحتك وهى اختك 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 أبى عبد الله ـ ع ـ (فى 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 والاعلمية بخبر العدل أو الثقة ، واما المصنف (قده)

ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه ، أو يشافه بالعزل عن الوكالة (الوسائل كتاب الوكالة ب ٢ ح ١) .

و (منها) : خبر البايع باستبراء الأمة اذا كان ثقة : عن حفص بن البختر عن أبي عبد الله ـ ع ـ في الرجل يشترى 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 ـ ع ـ قال : سألته عن رجل كانت له عندى دنانير وكان مريضا ، فقال لى : ان حدث بى حدث فاعط فلانا عشرين ديناراً ، واعط أخي بقية الدنانير ، فمات ، ولم أشهد موته ، فأتاني رجل مسلم صادق ، فقال لى : انه أمرني أن أقول لك : انظر الدنانير التى أمرتك أن تدفعها الى أخي ، فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين ، ولم يعلم أخوه ان عندى شيئا ؟ فقال : أرى ان تصدق منها بعشرة دنانير (الوسائل كتاب الوصايا ب ٩٧ ح ١) .

و (منها) : خبر الثقة بأن المرأة زوجته : عن سماعة قال : سألته عن رجل تزوج أمة ، أو تمتع بها ، فحدثه ثقة ، أو غير ثقة فقال : ان هذه امرأتى ، وليست لى بينة . فقال : ان كان ثقة فلا يقربها ، وان كان غير ثقة فلا يقبل منه (الفصول المهمة للحر العاملى ص ٧٦ ب ٣٢ رواها عن التهذيب) .

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

﴿ مسألة ٢١ ﴾ اذا كان مجتهدان لايمكن تحصيل العلم باعلمية أحدهما ولا البينة ، فان حصل الظن باعلمية أحدهما تعين تقليده (١) بل لو كان في أحدهما احتمال الاعلمية يقدم ، كما اذا علم أنهما إما متساويان أوهذا المعين أعلم ، ولايحتمل 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 انه مع عدم العلم بالمخالفة يتخير فى 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 فى 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 باعلمية أحدهما لو حصل لعدم الدليل على اعتبار الظن في المقام ، ومقتضى القاعدة في صورة العلم بالمخالفة 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 فى اثبات التخيير . هذا كله فى صورة العلم

(*) كتاب الصلاة أحكام الأوقات مسألة ١ .

(**) كتاب الطهارة فى أول فصل طريق ثبوت النجاسة .

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

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

بالمخالفة ، وأما مع عدمه فلا يجب تقليد الأعلم ، وان كان معلوماً فضلا عما اذا كان مظنونا ، أو محتملا ـ كما تقدم ـ .

(١) لا ريب فى أن وظيفة العامي ابتداء هو الرجوع الى مجتهد جامع لهذه الشرائط ، لعين ما ذكرناه فى وجوب أصل التقليد ، ووجوب تقليد الأعلم ، والحي ، من عدم استقلال العقل بحجية فتوى الفاقد للشرط المحتمل اعتباره في صحة التقليد ، فاذا رجع اليه فله ان يفتيه بما استنبطه من الادلة من اعتبار شرط في صحة التقليد ، أو عدم اعتباره فيها ، فكلامنا في المقام : انما هو فيما يستفاد من الادلة 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 ـ الذي هو العمدة في حجية الفتوى وخبر الواحد ـ على عدمه ، ولم يثبت ردع من الشارع باجماع ، أو دليل خاص على اعتبار شرط في المفتي تعبداً يؤخذ ببنائهم ، 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 (قده) (*) دعوى الاجماع عليه حيث قال : « يعتبر في المجتهد امور

(*) فى رسالة الاجتهاد والتقليد فى شرائط المفتي

البلوغ ، والعقل ، والايمان ، ولا اشكال في اعتبار هذه الثلاثة » ولم يعقبه بشيء فجعل اعتبار البلوغ من الامور المسلمة ، فان تم ذلك ولم يحتمل ان التسالم على اعتباره من جهة سائر الوجوه فهو ، وإلا فلابد من النظر الى تلك الوجوه نفسها .

وهي امور (منها) : قوله ـ ع ـ « انظروا الى رجلكم 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 مورده القضاء واعتبار البلوغ فيه لا يلازم اعتباره في الافتاء .

(ومنها) : ان عمد الصبي خطأ كما في الحديث ، فكأن 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 الملغى في الرواية 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 ، وموّلى عليه ، إذ كل ذلك لا تنهض دليلا 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 لاعبرة ببلوغ سنه الى الحد الشرعي في نظرهم أصلا ، وانما العبرة عندهم بالرشد ، والتميز ، وكونه من أهل الخبرة ، وان لم يكن بالغاً . وأما الاطلاقات فتشمله أيضاً ، لصدق عنوان أهل الذكر ، والعالم ، والفقيه عليه ،

(*) في رواية أبي خديجة 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 لوسلم اعتبار البلوغ : فانما هو في زمان العمل بفتواه لا في زمان الاستنباط ، فاذا 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 فضلا عن حال الاستنباط ، لظهور الادلة اللفظية في أن المرجع هو الفقيه ، لارأيه ، ولايصدق الفقيه ، والعالم على المجنون فلا اعتبار برأيه السابق قبل طرو الجنون عليه ، كما ذكرنا ذلك في البحث عن تقليد الميت ابتداء ، ونحوه لو طرأ عليه النسيان لكبر ونحوه فلا يجوز تقليده لعين الوجه ، واما المجنون الادواري فالظاهر انه لامحذور 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 ـ ع ـ فيما كتبه لعلي بن سويد: « لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فانك ان تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ، ورسوله ـ ص ـ وخانوا أماناتهم إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه ، وبدلوه . .. الحديث » (الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٣) وقول أبي الحسن الثالث ـ ع ـ فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه ، وأخيه « فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا فانهم كافوكما ان شاء الله » (الوسائل ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦) بدعوى ظهورهما في اعتبار التشيع في المرجع (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 ، لامن جهة التعبد وهذا غير محل الكلام ، وأما الرواية الثانية فلا يمكن العمل بظاهرها ، لدلالتها على اعتبار شدة الحب ، والثبات التام في أمرهم عليهم السلام وهذا فوق الايمان فلابد من حملها على الرجحان ، هذا مع قطع النظر عن ضعف سند الروايتين (*) وأضعف من ذلك الاستدلال بقوله ـ ع ـ في مقبولة عمر بن حنظلة « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا . . . الحديث » (**) وقوله ـ ع ـ في رواية أبي خديجة « ولكن انظروا الى رجل منكم . . . الحديث » (***) فان المراد أن يكون من المؤمنين ، والشيعة .

وجه الضعف أولا : انهما مختصان بالقضاء ، ولا ملازمة بينه وبين الافتاء في الشرائط . وثانياً : انهما كالصريح في ان سبب لزوم أن يكون القاضي من

(*) اما الاولى فبعلي بن حبيب المدايني الواقع في طريقها لانه مجهول بل لم يثبت كونه اماميا الا بوقوعه في سند هذه الرواية وبمحمد بن اسماعيل الرازي الواقع في طريقها أيضا لاشتراكه بين الثقة والضعيف أو لتعينه في الضعيف .

واما الثانية فبنفس احمد بن حاتم بن ماهويه لانه مجهول ولم يذكر له مدح ولا ذم ، وباخيه وهو (فارس) لرميه بالغلو واشتهاره بالكذب .

(**) تقدمت في تعليقة ص ٨٠ ، وذكر صدرها في ب ١١ من ابواب صفات القاضي ح ١

(***) تقدمت ص ٢٤ .

الشيعة هو أن المخالف لا يحكم بحكمهم عليهم السلام ، لانه لا يروي عنهم ، ولا يكون ناظراً في حلالهم وحرامهم ، ولا عارفاً بقضاياهم ، 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 طريقتهم في غير الاحكام الشرعية هذا كله بحسب البرهان والصناعة وإلا فلا ينبغي أن يناقش في عدم جواز ارجاع الشيعة الى مخالفيهم فى العقيدة الحقة ولا اقل من جهة اعتبار العدالة فى المقلد والمخالف فاقد لها .

(وأما العدالة) : فمحل الكلام هو اعتبارها تعبداً 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 فى البحث عن اعتبار العدالة في المخبر ، وقد حقق في محله عدم اعتبارها ، وكفاية الوثوق بصدقه ببناء العقلاء ـ التي هي العمدة في حجية خبر الواحد ـ وآية البناء لوتم دلالتها في نفسها تقصر عن الدلالة على اعتبار العدالة فى المخبر ، لدلالة ذيلها على ان لزوم التبين فى خبر الفاسق انما هو لاجل عدم الامن من الوقوع في خلاف الواقع ، لا لاعتبار العدالة تعبداً ، ويحصل الامن من تبعة 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 ماتقدم .

ويستدل عليه بخبر الاحتجاج المروية عن تفسير العسكري ـ ع ـ

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 فانه ـ ع ـ بعد ان ذكر أوصاف الفقيه ـ الذي للعوام ان يقلدوه ـ من كونه صائنا لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه ـ قال : « وذلك لايكون 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 ـ ع ـ ابو يعقوب يوسف بن محمد بن زياد ، وابو الحسن علي بن محمد بن سيار ، فانهما ذكرا في مقدمة التفسير المذكور انه : « قال العسكر ـ ع ـ لنا ذات يوم انيكما خير كفاية الله تعالى أبو يكما ، واخزانه اعدائهما ، وصدق وعدي إياهما جعلت من شكر الله أن افيدكما تفسير القران مشتملا على بعض اخبار آل محمد ـ ص ـ فيعظم بذلك شأنكما قالا ففرحنا . . الحديث »

هكذا في مقدمة التفسير المذكور ، وذكر ذلك ايضا العلامة المامقاني في تنقيح المقال ـ ج ١ ص ٢٨٠ ـ 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 صحيحا ، لانهما مجهولان كما صرح بذلك في ترجمتهما عن الخلاصة وغيره وغاية ماثبت انهما شيعيان إماميان ، الا ان العلامة المامقاني قد حاول توثيقهما بل تعديلهما بنفس ما ذكرناه في مقدمة التفسير المذكور من قول الامام العسكري ـ ع ـ لوالدهما ـ أي والد يوسف بن محمد وعلي بن محمد ـ : « خلفا على ولديكما لاقيدهما العلم الذي يشرفهما الله تعالى به » بدعوى دلالته على ان من علمه الامام علما يشرفه الله تعالى به لايعقل كونه غير عدل ـ ذكر ذلك في ترجمة علي بن محمد بن سيار ج ١ من تنقيح المقال ص ٣٠٥ ـ ولا يخفى عدم ثبوت وثاقة الرجلين بهذه الرواية لانتهاء سندها اليهما ، ولم يثبت وثاقتهما من الخارج .

عنا شيئاً ، ولا كرامة ، وانما 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 » فانه ـ ع ـ علل عدم القبول من الفسقة بالتحريف ، اما لجهلهم ، أو لتعمد الكذب ، ومحل الكلام هو بعد الفراغ عن الوثوق به .

واما الاستدلال بالأولوية من اعتبارها في امام الجماعة ، وفي البينة فظاهر الدفع ، فالمرجع بعد فقد التعبد الخاص من الشارع بناء العقلاء كما مر مراراً . وهم يكتفون بان يكون المرجع من أهل الخبرة ، ومأموناً ، وثقة في إخباره . نعم ان دعوى القطع بان الشارع لا يرضى بان يكون زمام امور الدين بيد من هو خارج عن جادة الشرع بارتكابه المعاصي دعوى صحيحة ، فان منصب الافتاء منصب رفيع دون منصب الامامة ، فكيف يمكن أن يتصداه من هو في مقام التمرد والطغيان على الله تعالى ، على ان طبايع العقلا قد جبلت على عدم قبول قول من يخالفه عمله ، فاذا 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 الشرائط المتقدمة ، إذ لا دليل على اعتبارها سوى وجوه ضعيفة تمسك القائل بها (منها) التعبير (بالرجل) في روايات الارجاع الى الغير كمقبولة ابن حنظلة ، ورواية أبي خديجة وغيرها (وفيه) انها واردة مورد الغالب مضافاً الى أن موردها 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 ، فالمرجع أيضاً بناء العقلاء على عدم الفرق في العمل بقول أهل الخبرة

وكونه مجتهدا مطلقا ، فلا يجوز تقليد المتجزى [١]

رجلا كان أوامرأة . 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 لادليل على اعتبارها أصلا، وليست الرقية منافية لكمال النفس ، وكثيراً ما يكون الارقاء من أولياء الله تعالى ، فلامحذور فى تقليده .

هـذا 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 لايجوز الرجوع الى الغير فيما اذا خالفه في الرأي ، لأنه مخطأ في زعمه ، فيكون من رجوع العالم الى الجاهل .

(١) ما هي حقيقة التجزى 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 ؟ فلابد من التكلم في جهات :

الاولى فى حقيقة التجزي : وهي القدرة على استنباط بعض الاحكام دون بعض ، وذلك لمعرفة ما يناسبها من المبادي ، لسهولة المأخذ ، أو لممارسته فيها ، كما اذا كان قادراً على استنباط الأحكام المتوقفة على المبادى 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 فى معرفة المقدمات التي يتوقف عليها استنباط ذاك البعض .

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

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 ـ كما قيل ـ 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 ـ كما هو الحال في سائر البسائط سواء كانت من الملكات النفسانية أم غيرها ـ فهو اما مجتهد مطلق أو ليس بمجتهد رأساً .

(واضح الدفع): لأن بساطة الملكة ، أوالاستنباط لاتنافي تحقق فرد منها دون فرد آخر ، إذ التجزي تبعيض في أفراد الكلي ، لاالتبعض في أجزاء الكل ، لأن القدرة على استنباط كل حكم تغاير القدرة على الآخر ، لاختلاف مباديها ومقدماتها ، فكما أن نفس الاحكام تغاير بعضها بعضاً بتغاير متعلقاتها ، كذلك القدرة على استنباطها ، لاختلاف مابه تحصل القدرة ، فان القدرة الحاصلة للنفس من معرفة الاصول اللفظية غير القدرة الحاصلة لها من معرفة الاصول العملية ، واحداهما أجنبي عن الاخرى .

فظهر مما ذكرنا أن الفرق بين المطلق والمتجزي انما هو بزيادة أفراد ملكة الاستنباط ، ونقيصتها ، لابشدة 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

التجزي 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 ، ونحوهما من المحالات العقلية ، فما في الكفاية من دعوى ضرورية التجزي ، وانه يستحيل حصول اجتهاد مطلق غير مسبوق بالتجزي ، للزوم الطفرة بظاهره غير صحيح ، فان ظاهر استدلاله 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 واللحوق 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 المتجزي 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 النباء ، او تيقن وشك ـ مثلا ـ وعجزه عن استنباط بقية الاحكام لعدم تحصيل مباديها لا يضر بقدرته على هذا البعض ، فلا يشمله 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 المتجزي ، والمطلق في الرجوع اليهما ، لان الملاك عندهم في جواز الرجوع الى أهل الخبرة هو خبرويته في خصوص ما يرجعون

فيه اليه من دون دخل لخبرويته 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 والفقيه ـ كما عرفت ـ ولا يصدق شيء من ذلك على المتجزي فيما اذا لم يستنبط مقداراً معتدا به من الاحكام ، كما انها لا تصدق على من له ملكة الاجتهادالمطلق ايضاً اذا لم يستنبط شيئاً من الاحكام، او استنبط مقدارا غير معتد به بحيث لا يصدق عليه العالم كمسألتين أو ثلاث ، فالنسبة بين من يجوز تقليده وكل واحد من المجتهد المتجزي 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 مقدارمعتد به ولو كان عدم استنباط البقية للعجز عن استنباطها . بل لابد من الالتزام بذلك ، اذ جل الاصحاب لولا كلهم قد يتوقفون 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 أحدالمبناءين ، وقدحه 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 مستدلا بعموم بناء العقلاء ـ كما ذكرنا ـ وبرواية أبي خديجة لدلالة قوله ـ ع ـ 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) ان ظاهر قوله ـ ع ـ فيها : « ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فاني قد جعلته عليكم حاكما . . . الحديث » (**) وان كان العموم ، الا انه لابد من حمله على معرفة بعض الأحكام ، للقطع بخلافه ، لتعذر ذلك ولاسيما في زمان صدور الرواية مضافا الى الاجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم ، ولا النظر في جميع حلالهم وحرامهم ، فيمتنع أخذه شرطا في القضاء ، فيتعين ان يكون المراد بعض الاحكام ، لا جميعها . حملا للحديث ، والحلال والحرام على الجنس الصادق على البعض ، وهكذا الحال في معرفة الاحكام .

والجواب : اما عن بنا العقلاء فبما 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 ابي 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 عائذ ، عن ابي خديجة ، وطريق الصدوق الى أحمد هو أبوه ، عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن علي الوشا وهؤلاء كلهم من أجلاء الثقات عند الاصحاب غير الحسن بن علي الوشاء ، وهو أيضا ممدوح ، 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 والفقيه في جواز الرجوع الى الغير ولا يصدق العالم والفقيه على المجتهد القليل الاستنباط . واما عن رواية أبي خديجة فبأنه لو كانت كلمة (من) في قوله ـ ع ـ : « يعلم شيئاً من قضايانا » كما في متن التهذيب أو « من قضائنا » كما في متن الكافي والفقيه (بيانيه) فعدم صدقه على معرفة البعض ظاهر جداً ، اذ المراد حينئذ ان يعلم قضاياهم ، أو قضائهم ، أما على الأول فلظهور الجمع المضاف في العموم ، واما على الثاني فلعدم صدق معرفة الطبيعة ـ أي طبيعة قضائهم عليهم السلام ـ على معرفة مسألة ، أو مسألتين مثلا فانه اذا قيل : « فلان يعرف الطب » لا يصدق ذلك مع معرفة مسألة طبية ، بل لابد وان يعرف جملة معتداً بها من مسائل الطب لولا ظهورها في ارادة الكل . واذا كانت كلمة (من) (تبعيضية) كما هو الاظهر بل لايصح (البيانية) على رواية « قضايانا » لعدم مطابقة البيان للمبين ، اذ المناسب حينئذ أن يقال أشياء من قضايانا ـ 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 لايحيط 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 واوصيائهم كما في بعض الاخبار ولا يليق من يعرف قضاء واحداً او قضائين بهذا المنصب العظيم (فالانصاف) ان ظهور رواية ابي خديجة في لزوم معرفة جملة معتد بها من الاحكام بحيث توجب صدق عنوان الفقيه لا ينبغي الريب فيه ، فضلا عن المقبولة التي هي كالصريحة في ذلك (ودعوى)

(*) كما تقدم في ص ٢٤

لزوم حملها على معرفة البعض ، لعدم التمكن من معرفة جميع الاحكام او للاجماع (غير مسموعة) لأنه ليس المراد من معرفة الاحكام الا البعض المعتد به ، وهذا كان ميسوراً وواقعاً في عصر الأئمة الاطهار ـ ع ـ 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 ـ ع ـ يظهر اشتياقه الى امثالهم ولا يكون ذلك بمعرفة مسألة أو مسألتين ـ كما هو أظهر من أن يخفى ـ كما انه لا اجماع على عدم اعتبار معرفة هذا المقدار ، هذا كله مع قطع النظر عن أن الحديثين يختصان بالقضا ، ولا ملازمة بينه وبين الافتاء في الشرائط .

الجهـــة 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 لا نضايق 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 فمشكل ، 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 المتجزىء ، أو التصرف باذنه تحت عموم المنع .

(*) ص ١٤ - ١٥

والحياة ، فلا يجوز تقليد الميت إبتداء نعم يجوز البقاء كما مر وان يكون اعلم فلا يجوز ـ على الاحوط ـ تقليد المفضول مع التمكن من الافضل (١) وان لا يكون متولداً من الزنا (٢) وان لا يكون مقبلا على الدنيا ، وطالباً لها ، مكباً عليها ، مجداً 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 المفضول 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 التعيين والتخيير في الحجية (وفيه) : انه مقطوع باطلاقات الأدلة اللفظية ، وبنا العقلاء على عدم اشتراط طهارة المولد في الرجوع الى أهل الخبرة ، ولم يتم منع من الشارع ، إلا توهم الاجماع .

(ثالثها) : ـ وهو الصحيح ـ فحوى مادل 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 .

(*) ص ٥٦ — ٥٧

(**) ص ٩٢ — ٩٣

صائنا لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه (١)

﴿ مسألة ٢٣ ﴾ العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات ، وترك المحرمات (٢)

---

(١) اذا رجع اعتبار هـذه الامور في المرجع الى العدالة فقد تقدم الكلام فيها . إلا ان ظاهره (قده) اعتبار أمر آخر زائداً على العدالة ، وإلا كان ذكرها مستدركا . لتقدم اعتبار العدالة فى كلامه ، فاذا كان أمراً آخر فوق العدالة ـ كمرتبة الزهد والتقوى الشديدة ، إذ الاقبال على الدنيا قد لا ينافي العدالة ، كما اذا لم يستلزم ترك واجب أو فعل حرام ـ فلادليل عليه عدا ما يتراءى من الرواية المنسوبة الى تفسير العسكري ـ ع ـ التي أشار اليها في المتن ، وقد تقدم (*) الكلام فيها سنداً ، ودلالة عند التكلم 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 وشمالا) .

العدالة والاقوال

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

(*) ص ١٢٣

« 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 المروة ـ كما عن الاكثر ـ وقد يعبر عنها بالحالة ، أو الهيئة ، أو الملكة .

(ثانيها) : 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 اتفاقا ، فيلزم ان يكون عادلا وفاسقاً معاً ، فلابد من تقييد الملكة بان تكون باعثة بالفعل .

(ثالثها) : القول بانها مجرد ترك المعاصي ، أو خصوص الكبائر من دون اعتبار أن يكون ذلك عن ملكة نفسانية كما عن السرائر ، والوسيلة بل عن المجلسي ، والسبزواري نسبته الى الاشهر ، 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 .

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

(خامسها) : القول بانها حسن الظاهر فقط كما عن أكثر القدماء ، وفي نسبة هذين القولين الى أصحابها 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 ، هـــذه 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 ، فاذا اسندت الى الامور المحسوسة يراد منها الاستقامة الحسية الخارجية ـ كما في استقامة الجدار والخشبة ـ واذا اسندت الى الامور المعنوية فيراد منها الاستقامة المعنوية ، فاذا قيل فلان عدل في عقيدته يراد أنه مستقيم العقيدة . أي سلك طريقاً مستقيما 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 انه 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 وتروكه ، بان يكون منقاداً لله عز وجل فيما يلزمه فعلا وتركا في مقابل الفسق الذي هو خروج عن الطاعة ، فالعدالة شرعا من صفات الفعل لا النفس ، ويشير الى هذا جملة من الآيات الشريفة كقوله تعالى : « فان خفتم أن لا تعدلوا . . . وقوله تعالى : ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء . . . النساء آية ٢ و ١٢٨ » فيوصف الشخص بالعدالة بلحاظ 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 فضلا 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 ، وتبعيتـــه لها في إعمال 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 ، وهـذه المرتبة لاتوجد إلا في الأوحدي من الناس ، إذ هي تالي مرتبة العصمة ، ولا يمكن أن تناط بها الأحكام الشرعية العامة البلوى في مقامات مختلفـة ، وإلا لزم تعطيل أحكام كثيرة ، فلا يراد من العدالة الشرعية هذا المعنى قطعاً . (الثانية) : أن يكون الداعي وجود الخوف من الله عز وجل من تبعة المعصية أو رجاء ثوابه تعالى ، وان لم يكن واجداً لفضيلة نفسانية ، وهذا يكفي في صدق العدالة الشرعية ، إذ هي ـ كما ذكرنا ـ 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 سراً وعلانية خوفاً ، أو رجاء منه تعالى . (الثالثة) : أن يكون الداعي أحـد 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 للجاه عند الناس ، وحفظاً لكرامته ، لا خوفا 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 منهما ، 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 لمن فيه لم يكن ذلك من العدالة ، نعم لا يعتبر الابتلاء بالمعصية ، بل يكفي وجود الخوف فيه بحيث لو ابتلي 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 ، ونحوهما .

ثم انه لابد 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 فالاستقامة آناً ما وفي واقعة أوواقعتين لعروض حالة الخوف اتفاقا لاتوجب صدق مفهوم العدالة ، كما لايقال للخشبة المعوجة في ذاتها انها عدل اذا عدلت بقصر قاصر آنا ما ، فان الخشبة

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

العدلة هي ما كانت كذلك بطبعها ، (فظهر) مما ذكرنا انه يمكن ان يكون مراد من فسرها بالملكة هو رسوخ الخوف فى 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 العدلة 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 ازالته شيء 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

إستدل شيخنا الانصاري (قده) لاعتبار الملكة فى 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 مشروعيـة التقليد ، وجواز الرجوع الى أهل الذكر والفقيه ، فانه قيّد بدليل منفصل بان يكون المرجع عادلا . فاذا شك في اعتبار الملـكة 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 فى جميع مامضى من عمره مالم يعلم أو يظن فيه ملـكة الترك .

(وفيه) : ان المراد من الوثوق بدينه الوثوق بالتزامه بما دان به قولا وفعلا ، ويكفي فيه مجرد الداعي الالهي من الخوف أو الرجاء ، ولا يعتبر فيه وجود الملـكة المقصودة ، ويكفي فى الوثوق باستمراره على ماكان 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 شيء من هذه العناوين من الصفات النفسانية لغة وعرفا ، بل هي إما عناوين لفعل النفس أو لفعل الجوارح ـ كما ذكرنا ـ .

(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 ماذكرنا من عدم ثبوت حقيقة شرعية لمفهوم العدالة ، وايكالها الى الفهم العرفي : انه لم يرد فى شيء من الروايات تفسير لحقيقة العدالة

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

توضيح الحال : ان الروايات الواردة في المقام على طوائف ثلاث

الاولى : الروايات التي اخذ العدالة فيها موضوعا 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: « اثنان ذوا عدل منكم ... المائدة آية ١٠٥ » 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 ترتب الآثار المذكورة على

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

(**) كقوله ـ ع ـ في رواية عبد الرحمن بن الحجاج « لا بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلا » (الوسائل ب ٣٢ من أبواب الشهادة ح ١) .

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

عناوين اخر تساوق العدالة ، كالصائن (*) والخيّر ، والمأمون ، والمرضي ، والصالح ، والمستور ، والعفيف ومن تثق بدينه ، ومن ليس بينه وبين الله طلبة ، الى غير ذلك من العناوين المنتزعة من فعل الواجبات ، وترك المحرمات اذا كان بداعي الخوف منه تعالى ، وبمقتضى الالتزام بالدين مع وجود المقتضى للعصيان من القوى والمشتهيات النفسانية ، فان الصائن عن المعصية ليس إلا من تركها اختياراً بداعي الخوف مع وجود المقتضى النفساني لفعلها ، فالصيانة عن المعصية تساوق مفهوم العدالة ـ التي هي بمعنى الاستقامة العملية على جادة الشرع ـ وكذلك بقية العناوين المذكورة ، فان الخيّر من كانت أعماله خيراً مطابقاً للشرع والعقل ، والمأمون من أمن الناس من شره ، والمرضى من كانت أعماله مرضية لله تعالى ، والصالح من صلحت 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 ـ ع ـ قال لابأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ... الحديث (الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٠) ،

(منها) رواية عمار بن مروان عن أبي عبد الله ـ ع ـ 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 ـ ع ـ ان شهادة الأخ لأخيه تجوز اذا كان مرضيا ، ومعه شاهد اخر (الوسائل في الباب المذكور ح ١٨)

(منها) رواية العلا بن سيابة عن أبي عبد الله ان أبا جعفر ـ ع ـ قال لا تقبل شهادة سابق الحاج ... إلى أن قال ـ 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 حصّن 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 لامجرد ترك المعاصي بداعي النهي اختياراً ، إذ هي عناوين توليدية من اختيار الترك على الفعل ، أو بالعكس ، فتكون مقدمة رتبة على نفس الترك أو الفعل ـ فلم يضر بالمقصود ، لان ذلك لايخرجها عن كونها افعالا للنفس ، وأما انها من صفاتها وملكاتها فلا ، ولا مجال لاحتمال ان تكون العدالة الشرعية شيئاً وراء هذه الامور المعبر عنها بالملكة ، كي تقيد اطلاق هذه الروايات بما دل على اعتبارها ، لعدم وجود مايقتضي 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 فى الدين تعرف بالاستقامة الظاهرية . بان يكون ظاهر الرجل ظاهراً مأمونا ، ويكون مواظباً على الطاعات فى الجملة ، كحضور الجماعة ونحوها ، من غيران يشاهد منه ذنب ، أو يشهد بذلك شاهدان ، أو كان بحيث لو سئل أهل محلته عن حاله قالوا لانعلم منه الا خيرا ، كما ورد بذلك كله روايات كثيرة ، ويغنينا عن ذكرها على وجه التفصيل أجمع رواية فى هذا الباب ، واصحها سنداً .

وهي صحيحة ابن ابي يعقوب قال : قلت لأبي عبد الله ـ ع ـ 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 اوعد الله عليها النار من شرب الخمور ، والزنا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف . وغير ذلك ـ والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلك من عثراته ، وعيوبه وتفتيش ماوراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيته ، واظهار عدالته في الناس . . . الحديث » (الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١)

وقد اشتمل صدر الصحيحة على جملات ثلاث الاولى قوله ـ ع ـ : « ان يعرفوه بالستر والعفاف . . . » الثانية قوله ـ ع ـ : « ويعرف باجتناب الكبائر . . . » الثالثة قوله ـ ع ـ : « 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 ماوراء ذلك ، لحرمة التجسس عن حال من يتستر بعيوبه ، ومعاصيه ، مضافاً الى صراحة قوله ـ ع ـ « والدلالة » في ذلك للزوم المغايرة بين الدال والمدلول فمحصل المراد : ان من حسن ظاهره ثبتت عدالته ، ووجبت تزكيته واظهار عدالته للناس .

وانما الكلام في ان الجملة الاولى هل هي لبيان حقيقه العدالة ، او لبيان الطريق الى معرفتها ؟ حملها شيخنا العلامة الانصاري (قده) في رسالة العدالة : على بيان حقيقة العدالة ، وما هيتها ، لا الطريق اليها بحمل المعرف فيها على المعرف المنطقي لا الاصولي . وحاصل ماذكره في تقريب ذلك : هو ان الستر ، والعفاف ، والكف قد وقع بمجموعها المشتمل على الصفة النفسانية ـ وهي الستر والعفاف ـ 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 الكبائر المسبب عنها ، وطريقيتها اليها أمر واضح لا يحتاج الى السؤال ، مضافاً الى لغويتها بملاحظة قوله ـ ع ـ فيما بعد : « والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً . . . » فانه على ماذكر يكون أمارة على أمارة ، فيكون الأمارة الاولى ـ اي الملكة ـ خالية عن الفائدة ، مستغنى عنها بذكر أمارتها ، اذ لا حاجة الى ذكر امارة تذكر لها امارة اخرى ثم جعل (قده) الجملة الثانية متمما للمعرف الاول ، وجعلها من قبيل التخصيص بعد التعميم ، والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة ، اذ مقتضى اطلاق قوله ـ ع ـ « كف البطن . . . الخ » هو الكف عن مطلق المعاصي الراجعة الى الجوارح المذكورة كبيرة كانت او صغيرة .

وفيه : اولا ان الستر والعفاف ليسا من الصفات النفسانية لغة وعرفا ـ كما عرفت ـ وانما عدا من الفضائل النفسانية في علم الاخلاق فقط بل هما لغة من الافعال ـ كما تقدم ـ ، فالمراد من الستر ستر الذنوب منه تعالى ـ بمعنى عدم ارتكابها ـ 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 (قده) 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 ـ كما ذكرنا ـ .

وثالثا : انه لابد في معرف الشيء من صحة حمله عليه ، وفي الصحيحة الشريفة لم تجعل نفس الامور المذكورة ـ اي الستر والعفاف والكف ـ معرفا كي تحمل على العدالة حمل المعرّف على المعرَّف ، وانما جعل ـ ع ـ معرفها معروفية

الرجل بهذه الامور . ولا يصح حملها على العدالة بان يقال : « العدالة معروفية الرجل بالستر والعفاف » . ولا مجال لاحتمال ان يكون قوله ـ ع ـ « ان تعرفوه إعادة لقول السائل ـ فكانه قال السائل بما تعرف عدالة الرجل فقال ـ ع ـ : « تعرف بكذا » كي يكون المعرف في الحقيقة نفس هذه الامور ـ 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 فالجواب بقوله ـ ع ـ « أن تعرفوه بالستر والعفاف . . . الخ » ظاهر في إرادة المعروفية بهذه الامور بمعنى الشياع عند الناس ، فيدل على أن الشياع بها طريق لمعرفة العدالة تعبدا .

ومن هنا يظهر ضعف ماذكره بعض مشايخنا المحققين (قده) (*) من أنه تعريف باللازم ، فانه (قده) تبع 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 ـ اي الكف عن المعاصي والاجتناب عنها ـ أقر بيتهما الى الفهم عن نفس الملزوم غالبا ، فهما معرفان منطقيان للعدالة والجملة الثالثة معرف اصولي لها .

وجه الضعف : ان هذا انما يتم لو كان المعرف نفس هـــذه الامور لا معروفية 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 السئوال في ذلك حتى يقال بأنه لا ينافي جهل السائل

(*) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٦٠ ـ ٦١

بحقيقة العدالة فاجابه الامام ـ ع ـ أولا ببيان حقيقتها تفضلا ، 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 الصحيحة ساكتة عن بيان حقيقة العدالة بنفسها ، أو بلازمها ، إذ غاية ما يدل عليه قوله ـ ع ـ : « 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 لازمها ، أو ملزومها فالجواب ساكت عن ذلك . نعم لا ننكر دلالته على نحو ارتباط بينها ، وبين العدالة ، وأما أن كيفية الارتباط هل هي على نحو العينية والاتحاد أو الملازمة ، أو العلية والمعلولية فخارجة عن نطاقها ، فلابد في اثبات ذلك من دليل خارج ، وأما الجملة الثانية فهي لبيان طريق معرفة الناس لاجتنابه القبائح ، إذ معرفة الستر والعفاف وكف الجوارح عن جميع المعاصي لما كانت تحتاج إلى طول المعاشرة والمواظبة على جميع حالات الشخص سراً وعلانية ، وهذا أمر عسر سهل الامام ـ ع ـ ذلك بالاكتفاء بمعرفة اجتنابه الكبائر(*) ثم لما كان معرفة الاجتناب عنها واقعاً أيضاً لا تخلو عن عسر سهل الامام ـ ع ـ

(*) 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 النصب بعطفه على مدخول أن فيكون عطفاً تفسيرياً للجملة الاولى ووجه التكرار هو الاجمال بعد التفصيل ، والدلالة على كفاية الاشتهار باجتناب الكبائر 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 دليلا وامارة على اجتناب الكبائر .

وحيث أن ظاهر الصحيحة بل صريحها أن تعاهد الجماعة انما هو لاحراز أنه يصلي واقعاً ، وليس في مقام الطغيان والتمرد على المولى تكون نتيجة الصحيحة ان الشارع المقدس قدجعل كون الشخص مصلياً ، وتعاهده للصلوات الخمس في أي مكان من الامكنة من المسجد أوغيره دليلا وأمارة على انه عادل ، إذا لم نره يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان بذلك ، ويستفاد من الصحيحة أن حمل المسلم على الصحة لا يجري في الصلات فاذا لم نره أنه يصلي ولم تقم أمارة 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 الملكة في العدالة الشرعية ، كذلك تكون قاصرة عن الدلالة على بيان حقيقتها رأساً . إذ هي متمحضة في بيان الطريق اليها من الشياع وحسن الظاهر .

العدالة والمروة

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

فنقول فسر الفقهاء المروة (*) بالتجنب عن الامور الدنيـة ، أو عما لا يليق بامثاله من المباحات ، أو عما يسقط العزة عن القلوب ، ويدل على عدم الحياء . وعدم المبالات 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 الملكة النفسانية بالبعث على ملازمة التقوى والمروة عن العلامة ، ومن تأخر عنـــه ، وحكى عمن تقدم عليه عدم اعتبارها فيها .

ولا يخفى : أن القائلين باعتبارها يفرقون بين التقوى ، والمروة بأن منافيات المروة انما توجب سلب العدالة فقط ، ولا توجب الفسق بخلاف مخالفة التقوى ، فانها تقتضي فسق المخالف ففاقد المروة ليس بفاسق ولاعادل،

(*) المروة أصله المروءة على « فعولة » قلبت الهمزة واواً فادغمت فيها . وهى لغة بمعنى « الرجولية » أو كالها كما عن جملة من اللغويين وربما يقال انها بمعنى « الانسانية » لأن مادتها « المرء » وهو بمعنى الانسان يطلق على المذكر والمؤنث كالمراء والمراءة وفسرت فى الأخبار باستصلاح المال ، وباصلاح المعيشة ، وبوضع الرجل خوانه بفناء داره ، وبتلاوة القرآن ، وعمارة المساجد ، واتخاذ الاخوان فى الحضر ، وبذل الزاد ، وحسن الخلق ، والمزاح بغير معاصى الله فى السفر . لاحظ كتاب البحار ج ١٦ باب معنى الفتوة والمروة ص ٨٨ طبع الكمبانى

وهذه الامور كلها محاسن أخلاقية لا تكون دخيلة فى العدالة الشرعية ، ولم يردها الفقهاء أيضا ، وإنما أرادوا المعنى الذى ذكر فى المتن ، وهو أيضا لادليل عليه

ولا يترتب عليه آثار شيء منها . 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 ، مضافاً الى عدم الدليل على اعتبارها فيها ، إذ عمدة ما استدل به قوله ـ ع ـ 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 يعدّ عيباً ونقصاً في نظره ، فالمراد العيوب الشرعية خاصة ـ أي المعصية ـ دون مطلق النقائص ، وهذا من دون فرق بين يكون المراد من الستر والعفاف الفعل الخارجي ، أو الصفة النفسانية إذ المراد على الثاني ملكة الاجتناب عن خصوص المعصية لا مطلق العيب . فمقتضى اطلاق الصحيحة نفي اعتبار المروة 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 المروة في طريق احراز العدالة على تقدير تسليم العموم لا يلازم اعتبارها في حقيقتها ، إذ غايتها الدلالة على أن مرتكب المنافي للمروة 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 أصلا .

فالصحيح أن يقال ان ارتكاب منافي المروة ان كان موجباً لهتك مرتكبه فهو محرم بالعنوان الثانوي ، لحرمة 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 والصغائر

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

فنقول : مقتضى المفهوم العرفي واللغوي ـ الذي ذكرناه للعدالة ـ 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 فضلا 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 الصغائر لا تنافي العدالة .

وقد استدل عليه بوجوه :

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

(وفيه) : أولا : انه مبني على ما استظهره الشيخ (قده) من ان الصحيحة لبيان المعرف المنطقي فتكون حقيقة العدالة هي اجتناب الكبائر فقط ، واما على ما استظرناه من انها لبيان الامارة على العدالة فلا دلالة لها

(*) وهو مايظهر من مطاوي كلمات شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة العدالة

على ذلك ، إذ عليه تكون اجتناب الكبائر أمارة على العدالة الواقعيـة ما لم تحرز صدور الصغائر منه ، فان الامارة انما تكون حجة ما لم يعلم الخلاف ، فكأنه 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 ـ كما ورد في الكتاب والسنة ـ 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 ، وهـذا دفع ، لأن العدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة ، ولا تزول بالصغيرة .

(وفيـــه) أولا : 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 (فان قيل) : يمكن احراز اجتنابه الكبائر بعد ذلك بالاستصحاب بناء على جريانه في الامور المستقبلة ـ كما هو الصحيح ـ (قلت) : لو تم ذلك فانما يتم بالنسبه الى المحرمات بناء على أن الاجتناب عنوان لنفس الترك ، 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 تفضلا 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 ص ٧٠ — ٧١

المقتضي لترك المعصية ، ومن آثاره الندم عليها لو صدرت منه اتفاقا ، 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 الصغائر 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 الحنطة على الحنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيء يسير من تراب ، أو تبن ونحوه مما يتسامح فيه ، فحكمهم متبع في تشخيص موضوعات الأحكام ، وان كان مبنياً على هذا النحو من المسامحات غير الموجبة لكون الاطلاق اطلاقا مجازيا ، 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 الستر ، والعفاف ، والخير ، والصلاح . وهذا بخلاف مثل الزنا ، واللواط ، وشرب الخمر ، وقتل النفس ، ونظائرها مما يرونها كبيرة ، فانها غير قابلة عندهم للمسامحة ،

(*) ذكره المحقق الهمداني في كتاب الصلاة من مصباح الفقيه ص ٦٧٥

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً (١)

فهذا هو الفارق بين الصغيرة والكبيرة .

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

(١) سبق فى 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 الذسبة فلا دليل على ذلك ، إذ عمدة مايستدل به للقولين هي الأخبار . وقد يتوهم الناظر أنها في مقام بيان حقيقة العدالة ، ولكن دقيق النظر فيها يقضي بانها لبيان الطريق اليها ، فان العدالة ـ التي هي عبارة عن الاستقامة الواقعية في الدين ، قولا ، وفعلا ، واعتقاداً لما كانت من الأوصاف غير القابلة للعلم بها عادة ، وتحتاج الى معاشرة تامة في جميع الحالات وهذه لاتتفق لغالب الناس ، بل لايمكن تحصيل العلم بالعدالة الواقعية ، إذ رب شخص في الظاهر في غاية التقوى والصلاح ، وهو في الباطن من أهل الشرك والنفاق ، وهذا مما لايعلمه إلا الله تعالى ، واناطة الاحكام الكثيرة على احراز العدالة الواقعية توجب تعطيلها ـ جعل فى الشريعة السمحاء حسن الظاهر طريقاً ، وأمارة عليها ، تسهيلا

على المكلفين وارفاقا بهم .

ويدل على ذلك جملة من الروايات .

(منها) قوله ـ ع ـ : 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 ماوراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيته ، واظهار عدالته فى الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة ، فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات ، متعاهداً لأوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته ، وعدالته بين المسلمين ، وذلك ان الصلاة ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ، ويتعاهد جماعة المسلمين . . . الحديث » .

فان المستفاد من قوله ـ ع ـ « والدلالة على ذلك الى قوله ـ ع ـ واظهار عدالته فى الناس » ان من تستر بعيوبه الشرعية بين الناس يحكم بعدالته ، ولومع احتمال ارتكابه المعصية فى الخلوة ، بل المستفاد من قوله ـ ع ـ « ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس الى قوله فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين » ان من حضر جماعة المسلمين في أوقات الصلوات الخمس بحيث لم يكن له معاشرة مع الناس إلا بهذا المقدار يحكم بعدالته أيضاً ، ولو مع الجهل باحواله في سائر أعماله ، بحيث لو سئل عنه في قبيلته قالوا : مارأينا منه إلا المواظبة على الصلوات ، والتعاهد لأوقاتها ، وهي المراد بالخير المذكور في قوله ـ ع ـ « مارأينا

(*) ص ١٤٢

منه إلا خيراً » فهذا المقدار يكفي في الحكم بعدالته ، ولا يحتاج الى المعاشرة معه في جميع الحالات ، فان حضور الجماعة أمارة تعبدية على كونه تاركا للمعصية ، وعاملا بالطاعات ، لقوله ـ ع ـ « 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 ـ ع ـ « 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 ـ ع ـ 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 : مارأينا منه إلا خيراً ، وذلك لعدم صدق ستر الذنوب إلا في مورد كانت معرضاً للظهور ، وهذا لا يكون إلا بالمعاشرة ،

(*) ص١٤٧

ولموثقة سماعة (*) عن أبي عبد الله ـ ع ـ 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 المتوقفة على المعاشرة، ولو من باب السلب بانتفاء الموضوع.

والجواب: أما عن عدم صدق الستر إلا بالمعاشرة فأنه يكفي في صدقه مجرد حضور جماعة المسلمين وعدم ظهور معصية منه، كما دل على ذلك صحيحة ابن أبي يعفور: وأما عن المعارضة (فاولا) بأن الحكم في الموثقة ليس على نحو القضية الشرطية كي تقع المعارضة، فان 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. و(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 ـ ع ـ « كان ممن »

(*) وهي مروية عنه ـ ع ـ بطرق عديدة منها ماعن الكافي باسناده عن سماعة وكلهم ثقات، نعم فيهم عثمان بن عيسى، والأظهر انه ثقه، 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 ماعن العيون فرواه الصدوق عن الرضا ـ ع ـ بطرق ثلاثة كلها مجهولة.

للتبعيض ، فهي قرينة على عدم انحصار أمارة العدالة فيما ذكر في الموثقة فلا تنافي حجية أمارة اخرى فى عرضها ، ولأجل ذلك لا يحتمل اختصاص حرمة الغيبة بمن كان واجداً للصفات المذكورة في الموثقة . (ورابعاً) : لو قطعنا النظر عن ذلك كله ، وسلمنا دلالتها على الانحصار كانت المعارضة بينها بالعموم من وجه ولابد من الجمع بينهما إما بالتقييد بـ (و) أو بـ (أو) والثاني هو الأظهر كما حققناه فى الاصول (*) ونتيجة الجمع أيضاً ما ذكر من أمارية كل منهما .

(*) وبجمل الكلام فى ذلك هو انه اذا كان حكم واحد مترتبا فى دليلين على موضوعين كانت النسبة بينهما العموم من وجه فهو لا يخلو عن احدى صور ثلاث : (الاولى) أن تكون القضية فى كل من الدليلين حملية لا مفهوم لها ، كما اذا قال « يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران » وقال فى الدليل الثانى « 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 فى المثال « اذا خفى الأذان فقصر ، واذا خفى الجدران فقصر » وبما ان النسبة بين منطوق كل من الدليلين ومفهوم الآخر نسبة الخاص الى العام فلابد 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 للتنافى لكنه بلا موجب ، لأن المعارضة انما هى 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 فى أحد الدليلين شرطية ، وفى الآخر حملية ، كما اذا قال فى المثال « 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 ، ومرجعه أيضا 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 ، فلابد من الأخذ باطلاق الصحيحة لعدم اجمال فيها من حيث الدلالة على الاكتفاء بما ذكر فيها من الامارة على العدالة ، فلاموجب لتقييدها بعد فرض 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 ماذكرنا من كفاية عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة جملة من الروايات وان كانت ضعاف .

(منها) قوله ـ ع ـ في رواية علقمة « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أولم 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 ـ ع ـ في مرسلة يونس : خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب ، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأمونا جازت شهادته ، ولا يسئل عن باطنه (الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٣) (**) .

نعم : لابد من حضوره جماعة المسلمين ، كي نعرف منه المواظبة على

ـ بـ (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 ـ كما عرفت ـ وبذلك يجمع بين ما تقدم من الروايات ، وبين مادل على اعتبار معروفيته بالخير والصلاح في قبول شهادته ، كصحيحة عبد الله بن مغيرة لقوله ـ ع ـ فيها « كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته » (الوسائل كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٥) .

وحسنة البزنطي لقوله ـ ع ـ 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 الاكتفاء بها ، فلا دليل على اعتبار أزيد من ذلك .

ثم إن حسن الظاهر ـ على ما ذكرنا ـ أمارة تعبدية على العدالة الواقعية ومقتضى اطلاق مادل 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 ـ ع ـ في مرسلة يونس المتقدمة (*) : « ولا يسأل عن باطنه » لدلالته على عدم الاعتبار بالباطن رأساً ، بل صريح قوله ـ ع ـ 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 أسراره في الجملة .

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

(*) ص ١٥٨

رواية علي بن راشد « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » (الوسائل كتاب الصلاة ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢) . وفى رواية الشيخ باسناده 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 الملكة . واما مادل على اعتبار الوثوق بالعدالة فهو محكوم بما دل على أمارية حسن الظاهر ، كسائر الطرق والامارات ، لان ظاهر مادل على اعتبار الوثوق بها هو اعتباره على نحو الطريقية لا الموضوعية ، والا لزم تقييد حجية البينة 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 الطريقية لا انه صفة خاصة ، وإلا لم يكن العلم بالعدالة

(*) والاعتذار عن ارسالها بكون المرسل من أصحاب الاجماع ، وبرواية المشايخ الثلاثة (قدهم) لها فى كتبهم باسانيد مختلفة ، وفيهم جماعة من الاعاظم ، وباعتماد المشهور عليها فى 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 فى الكتب الاربعة ، ومن المحتمل ان تكون الواسطة فى المرسلة من الضعاف . نعم حكى بعضهم عن العلامة المحقق شيخ الشريعة الاصفهانى انه ذكر فى مجلس درسه ، ان يونس انما يروى عن ستين رجلا كلهم ثقات ، ولكن الناظر فى الرواة الى يونس يجد ان بعضهم ضعاف ، فالرواية ضعيفة وعمل الاصحاب لا يجبرها .

وتثبت بشهادة العدلين (١)

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

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

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

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

(منها) : ما ورد من فعل النبي ـ ص ـ حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا (***)

(*) ص ١١٣ — ١١٤

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

(***) اشارة إلى ماروى عن الامام العسكري ـ ع ـ في التفسير المنسوب —

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

(ومنها) : مادل على قبول شهادة القابلة اذا سئل عنها فعدلت . وهي رواية جابر عن أبي جعفر ـ ع ـ 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 بالبينة .

ـ اليه ، عن آبائه عن أمير المؤمنين ـ ع ـ قال : كان رسول الله ـ ص ـ اذا تخاصم اليه رجلان قال المدعي : ألك حجة ؟ فان أقام بينة يرضاها ويعرفها أنفذ الحكم على المدعى عليه .. إلى أن قال : واذ جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود : أين قبائلكما فيصفان ، أين منازلكما فيصفان ، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ، ثم يأمر فيكتب اسامي المدعي 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 لايشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالها ، والربض الذي ينزلانه فيسأل عنهما ، فيذهبان ويسألان ، فان أتوا خيراً وذكروا فضلا رجعوا إلى رسول الله فأخبراه ، أحضر القوم الذي أثنوا عليهما وأحضر الشهود ، فقال للقوم المثنين عليهما : هذا فلان بن فلان ، وهذا فلان بن فلان ، أتعرفونهما ؟ فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا جاآني 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 المثنين على الشاهدين وسؤالهم عن حالهما مع ان الرجلين المبعوثين اليهم جاآه بالخير يدل على عدم عمل النبي ـ ص ـ بقولهما في التعديل فالرواية على عكس المطلوب أدل .

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

(ومنها) : فحوى مادل على اعتبار البينة في الجرح ، كرواية علقمة المتقدمة (**) ويمكن تقريب الأولوية بوجهين : (أحدهما) أن الفسق أمر وجودي ، والعدالة أمر عدمي ، فاذا كانت البينة حجة لاثبات أمر وجودي على خلاف الأصل كانت حجة لاثبات أمر عدمي موافق للاصل بطريق أولى . (والجواب) عن ذلك أولا : أن الفسق يتحقق بفعل الحرام ، أو بترك الواجب كما أن العدالة يعتبر فيها ترك الحرام وفعل الواجب ، فليس الفسق أمراً وجوديا ، ولا العدالة أمراً عدمياً . وثانياً : ان الاطلاع على الفسق يمكن حصوله غالباً بادنى معاشرة بل اتفاقا ، فانه يتحقق بترك أي واجب أو فعل أي حرام ، وهذا بخلاف العدالة ، فان ثبوتها يتوقف على المعاشرة أو مافي حكمها . فثبوت الفسق بالبينة لايلازم 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 ماعرفت ، وإلا فكيف يحكم بعدالة مجهول الحال بمجرد عدم قيام البينة على فسقه ؟ بل المقتضى لثبوتها أمر آخر ، واعتبار عدم الشهادة بالفسق في ثبوتها

(*) بعمرو بن شمر .

(**) ص ١٥٨

من قبيل اعتبار عـــدم المانع (*) . وتوهم الاستدلال بالرواية بضميمة عدم الفصل بين الفسق والعدالة واضح الدفع ، لعدم ثبوت اجماع تعبدي على ذلك . ومثله في الضعف الاستدلال بقوله ـ ع ـ في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة (**) « فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً » بضميمة الاجماع على عدم اعتبار اكثر من البينة ، وجه الضعف ان الاجماع المذكور فرع حجية البينة على العدالة ومع عدم ثبوت حجيتها كيف يمكن تحصيل اجماع تعبدي ؟ فمن المحتمل اعتبار بلوغ عدد المسئولين الى حد الشياع ، كما هو ظاهر السئوال من القبيلة والمحلة .

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

بقي أمران : الأول لافرق في حجية البينة 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 فى قوله ـ ع ـ : « فمن لم تره بعينك .. » بـ (و) كما فى رسالة شيخنا الأنصارى (قده) أو بـ (أو) كما فى نسخ الوسائل ، وأمالى الصدوق ـ ص ٦٢ طبع قم ـ إذ على كلا التقديرين يكون المراد من العطف الجمع بين عدم رؤية الذنب ، وعدم شهادة العدلين بالفسق فى ثبوت العدالة ، فيكون بمعنى الواو ، فانه لايحتمل أن يكون انتفاء أحدهما دون الآخر كافياً فى ثبوت العدالة ، ومعه لاحاجة إلى حمل الجملة الاولى على صورة المعاشرة معه ، والجملة الثانية على صورة معاشرة الغير ممن يعتبر قوله فى الشهادة كما صنعه شيخنا المحقق الأصفهانى (قده) فى رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٩٠ .

(**) ص ١٥٤

الالفاظ ، وحملها على ارادة الظواهر بنحو الجد ، حفظاً لنظام معيشتهم في مختلف النواحي ، كامتثال العبيد لأوامر مواليهم ، واثبات الحقوق بالاقارير والبينات وغير ذلك ، فان اناطة الحجية في ذلك كله بحصول الظن الشخصي بالوفاق ، أو بعدم الظن بالخلاف تستلزم اختلال النظام ، إذ لا ضابطة 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 يصليا خلف رجل مع احراز ان وجه العمل ليس إلا اعتقادهما بعدالته ، دون أي داع آخر كالضرورة ونحوها ، فان 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 ، فانه قد يدله باللفظ والكلام ، وقد يرشده بحركة يد ونحوها .

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

(*) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٩٤ — ٩٧

وبالشياع المفيد للعلم (١)

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

والصحيح أن يقال: ان العدلين اذا قصدا بفعلهما الحكاية عن عدالة الامام فلا ينبغي الاشكال في صدق النبأ والخبر على فعلهما هذا ، كما يصدق على قولهما ، 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 فانما تدل على حجية خبر الثقة ولا يشترط فيه العدالة ، واما اذا لم يقصدا بفعلهما الحكاية عن عدالة الامام فلا نحتاج في حجيته الى التمسك باطلاق مادل على وجوب تصديق العادل ، إذ يكفينا بناء العقلاء على ثبوت العدالة بذلك وترتيب آثار الواقع ، إذ لا يعتبر عندهم قصد الحكاية في حجية الدلالات ، سواء أكان الدال لفظاً أم غيره نظير ماذكرناه في الدلالة الالتزامية فانها حجة سواء أكان المتكلم ملتفتاً الى الملازمة أم لا . هذا ولكن مقتضاه أيضاً الاكتفاء بفعل العدل الواحد بل الثقـــة فلا خصوصية للبينة بما هي بينة 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 غيرهما . وانما الكلام في ثبوت العدالة بالشياع الظني . ويمكن الاستدلال له بقوله ـ ع ـ في صحيحة ابن أبي يعفور في جواب السائل عن طريق معرفة العدالة : « ان تعرفوه بالستر والعفاف .. » الخ (*) لدلالته

(*) تقدم ص ١٤٢

على أن معروفية الشخص عند الناس بهذه الامور أمارة على عدالته ، وهي معنى الشياع عندهم ، كما عرفت ذلك في ذيل تفسير الصحيحة ، وان الصحيح حملها على بيان المعرف الاصولي للعدالة ، ومقتضى اطلاقها عدم اعتبار العلم بل ولا الظن بالعدالة من تحقق الشياع فهو كسائر الامارات التعبدية . هذا ، ولكن لا دلالة لهذا الكلام إلا على حجية شيوع معرفة الناس له بالعدالة ، لا شيوع الخبر عنها الذي هو المراد بالشياع ، إذ الشياع اخبار جماعة يفيد قولهم الظن بالعدالة نوعاً فكأنه ـ ع ـ قال : اذا شاع اعتقاد الناس بعدالته كفى ذلك في احرازها ، وهذا غير اشاعة الخبر عن عدالته بين الناس ، اللهم إلا ان يقال : ان معروفية الشخص عند الناس بالعدالة لا تنفك غالباً عن معروفية 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 بذاك المعنى المراد .

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

(*) تقدم ص ١٥٤

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

وعدالته . . . » (*) وقد ذكرنا أن المستفادمن الصحيحة ثبوت العدالة بحضور جماعة المسلمين مع عدم رؤية ذنب منه ، فاذا كان مجهولا 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 ، وان لم يحصل لنا العلم بها من إخبارهم . فتدبر .

ثم ان شيخنا الأنصاري (قده) استدل بروايات اخر 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 انه لاينبغي المناقشة في حجية الوثوق بالعدالة ، لأنه حجة عقلائية .

والمتحصل من جميع ماذكرناه في طرق ثبوت العدالة : انها لاتنحصر فى ثلاثة ـ العلم والبينة والوثوق ـ كما قيل . بل ثبت بما ذكر ، وبحسن الظاهر ، والشياع ، وخبر العدل الواحد ، وخبر الثقة تعبداً ، وان لم يحصل العلم أوالوثوق بشيء من ذلك .

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

(*) راجع الصحيحة فى ص ١٥٤

الاجماع التعبدي في أمثال المقام صعب جداً خصوصاً مع وجود المخالف ، فلابد 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 لايصدق عليه عنوان الفقيه و(ثانيهما) : ان يكون موجباً لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الايمان ، والعدالة ، ومقتضى الاصل العملي في كلا القسمين عدم الحجية ، لاحتمال دخل الشروط المذكورة في صحة التقليد استدامة ، كدخلها ابتداء . واستصحاب حجية الرأي السابق وان كان تاماً في نفسه ، إذ الموضوع فيه حدوث الرأي لابقاءه 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 الحكمية الذي لا نقول به . نعم : مقتضى اطلاق الأدلة اللفظية جواز البقاء حتى في القسم الأول ، لأنها انما تدل على اعتبار الوصف حين الرجوع الى المجتهد لاحين العمل بفتواه ، فلاوجه لماذكره بعض مشايخنا المحققين (قده)(**) من « ان ظاهر الأمر بتقليد الفقيه العادل مثلا ـ ان كان مسوقا لوجوب اتباع رأيه لا روايته ـ ثبوت الرأي المضاف الى الفقيه العادل حال تعلق العمل أو الالتزام به ، وإلا كان عملا بغير الرأي ، أو برأي غير الفقيه ، أو برأي الفقيه غير العادل » وذلك لأن المستفاد 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 أصلا ، 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 يكفينا السيرة العقلائية على العمل بالرأي السابق ، فاذاً لابد 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 ـ ع ـ « خذوا ما رووا وذروا ما رأوا » 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 للمؤمن ، ورقى له من عالم الى عالم آخر ، فجواز البقاء على تقليد الميت لا يلازم جواز البقاء على تقليد المجنون أو العامي أو الفاسق أو المخالف . وهذا الوجه هو العمدة في اعتبار هذه الشروط حدوثاً وبقاءً . ومع ذلك فالاحوط هو العمل باحوط القولين .

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

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

الصحيح أن يقال إنه لو كان معذوراً في تقليده له ـ بان قلد شخصاً على الموازين الشرعية ثم انكشف له خطأها ـ كان المورد من صغريات مسألة الأجزاء ، وقد يدعى فيه الاجماع على الاجتزاء بالاعمال السابقة ، كما ادعى ذلك في صورة العدول الى الحي أو الاعلم ، 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 فلابد من تطبيق أعماله على فتوى من يجب الرجوع اليه فعلا .

(١) المراد به الجواز بالمعنى الاعم الشامل للوجوب فنقول فى توضيح الحال فى المقام : انه لا ينبغي الشك فى استحالة شمول فتوى الحي بجواز البقاء لفتوى الميت بالحرمة بالاضافة الى نفس هذه المسألة ، وذلك لاستلزام شمولها لها عدمه ، كما لاينبغي الشك فى استحالة شمولها لفتوى الميت بالحرمة بالاضافة الى سائر المسائل الفرعية مع شمولها لفتوى الميت في تلك المسائل ، لاستلزامه التناقض فى مقام جعل الحجة بالنسبة الى تلك المسائل ، لأن مقتضى فتوى الحي بالجواز فيها حجية فتوى الميت فيها تخييراً أو تعييناً ، ومقتضى فتوى الميت بحرمة البقاء فيها عدم حجيتها رأساً . فالامر يدور بين أن يثبت جواز البقاء فى تلك الفتاوى دون فتوى الميت بحرمة البقاء ، وبين أن يثبت جواز البقاء في خصوص هذه الفتوى دون سائر الفتاوى ، والمتعين هو الأول ، إذ لاسبيل 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 فى 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 لايحتمل أن تكون حجة فى الواقع وتثبت حجيتها بفتوى الحي وعليه فلايعقل شمول فتوى الحي بالجواز لفتوى الميت بالحرمة فيبقى حجية فتوى الحي بالجواز بالاضافة الى فتاوى الميت في سائر المسائل بلا معارض .

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

أما على الأول فيستقل العقل بلزومه من باب المقدمة العلمية لامتثال التكليف المنجز ، إذ بدونه لايؤمن من تبعة الوقوع في مخالفة الواقع ، فانه لامجال للبرائة العقلية أو النقلية عن المشكوك بعد تمامية البيان من قبل المولى ، وتمكن العبد من الوصول اليه ولو آناً ما فيجب التعلم دفعاً للضرر المحتمل . ثم لافرق فى نظر العقل في لزوم تعلم الواجب بين ان يكون بعددخول وقت الواجب وصيرورته فعلياً بفعلية شرائطه العامة والخاصة أو قبله فيما اذا علم المكلف من نفسه عدم التمكن من التعلم بعد الوقت ، كما انه لافرق بين ان يعلم بصيرورته فعلياً بفعلية شرطه في المستقبل أويحتمل ذلك احتمالا 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 فعاقب

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 اجمالا بوجوب الوقوف في أحد مكانين إما عرفات أو المشعر في زمان معين ، فانه لا يتمكن من الاحتياط بالوقوف فيهما في زمان واحد فيجب عليه التعلم قبل وقت الواجب وقد يكون تخييريا 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 ، فانه 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 عقلا 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 مخالفته

(*) منها ما روى في الموثق أو الصحيح عن الصادق - ع - وقد سئل عن قوله تعالى : « قل فلله الحجة البالغة » فقال : ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبدي أكنت عالماً ؟ فان قال : نعم ،قال له : أفلا عملت بما علمت ؟ وان قال : كنت جاهلا ، قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل ؟ فيخصم فذلك الحجة البالغة ،

رواه في البحار ج ٢ ص ٢٠ المطبوع بطهران عام ١٣٧٠ هـ

وكذا في تفسير الصافي سورة الأنعام الآية ١٤٩ عن الأمالي وفيه « وان كان جاهلا ، بدل : وإن قال كنت جاهلا ، وكذا « فيخصمه » بدل « فيخصم » - وفي قوله تعالى : « أفلا تعلمت حتى تعمل » دلالة واضحة على ان ترك العمل اذا استند الى ترك التعلم لا يقبل في مقام الاعتذار سواء كان قادراً على العمل في ظرفه أم صار عاجزاً عنه بتركه التعلم :

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

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

للتكليف الى عجزه 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 فى ملاك الواجب إلا إذا أحرز عدم دخلها فيه بدليل فيكون حالها حال التعلم بعينه . ولافرق فيما ذكرنا بين القول بوجوب التعلم نفسياً أو طريقياً ، أما على الأول فواضح ، وأما على الثاني فلأن التحفظ على الملاك الملزم كالتحفظ على التكليف الفعلي مما يستقل العقل بلزومه ، فيحسن جعل الوجوب الطريقي من الشارع في كلا الفرضين . وبما ذكرنا يندفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل حصول شرط الواجب فى مفروض الكلام بانه في ظرف امكان التعلم لم يثبت وجوب الواجب ليجب تعلمه ، وفى ظرف حصول الشرط لا قدرة على الامتثال فلا يكون الوجوب فعلياً 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 فالمرجع 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 (قده) الحكم بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبتلى به عامة المكلفين . ويمكن أن يكون ذلك لأحد وجهين ، إما لكشف التجري عن عدم ملكة العدالة ، لأن مصادفة الواقع وعدمها لادخل 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 (قده) .

(١) يظهر من التقييد بالغلبة انه لا يجب التعلم فيما اذا احتمل عروض الشك والسهو مع ندرة الابتلاء بالمسألة (ويستدل) : له باستصحاب عدم الابتلاء وهو كما يجري في الامور الحالية يجري في الامور المستقبلة ـ كما هو الصحيح ـ (وأورد) : عليه شيخنا المحقق النائيني (قده) بان عدم الابتلاء ليس أثراً شرعياً ولا ذا أثر شرعي حتى يتعبد به في ظرف الشك (ويندفع): بان هذا انما يتم لو كان المجعول في باب الاستصحاب الحكم المماثل ، وأما على المختار من ان المجعول فيه هو الطريقية فيكفي فيه ترتب الأثر 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 مادل على وجوب التعلم من الاخبار ، إذ الغالب عدم احراز الابتلاء بالواقعة سواء أكانت مما يبتلى بها

نعم لو اطمأن من نفسه أنه لايبتلي 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 ، فمقتضى 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 احتمالا عقلائياً ، فالاصل في كل محتمل يسقط بالمعارضة في الآخر .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف (قده) : صح عمله (بل يصح مع احتمال الابتلاء أيضاً اذا لم يتحقق الابتلاء به خارجا ، أو تحقق ولكنه 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 باحد 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 ـ كفتوى المجتهد في حق العامي ـ في فعل مايحتمل حرمته وترك مايحتمل وجوبه دفعاً للضرر المحتمل ، فيجب عليه

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

﴿ 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 الأعلم بعد ذلك المجتهد (٣) .

الاستناد الى فتوى المجتهد بجواز الفعل أو الترك ، كما انه يجب ذلك في ترك ما يحتمل شرطيته في المعاملة أو فعل ما يحتمل مانعيته . وعليه لا يجب التقليد فيما اذا علم بعدم حكم الزامي في البين ، كما اذا دار أمر فعل بين الاستحباب والاباحة والكراهة إلا من 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) لكشف خطأ رأيه الأول بالرأي الثاني على خلافه ، فلا يشمله أدلة الحجية بقاء فيجب على المقلد العمل بالرأي الجديد فيما يأتي من الاعمال ، وأما الأعمال السابقة فهل ينتقض آثارها أولا 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 الى رأي آخر ، ولا دليل على حجية رأيه السابق بعد كشف

﴿ مسألة ٣٣ ﴾ إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (١) ويجوز التبعيض فى المسائل (٢)

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

(١) مر الكلام فى ذلك في ذيل (مسألة ١٣) وقد تقدم هناك انه يتخير مع عدم العلم بالمخالفة ، وإلا فيجب العمل باحوط القولين فراجع (*)

(٢) هذا مع عدم العلم بالمخالفة ، وإلا فيجب العمل باحوط القولين ، لما ذكرناه مراراً من سقوط اطلاق ادلة الحجية عند المعارضة ، فلابد 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 الاولية لكلا المتعارضين أمر غير معقول وان كان التقليد هو الالتزام ، لأن مفادها حجية كل منهما تعييناً ، نعم لو ثبتت الحجية التخييرية بدليل لفظي او اجماع او غير ذلك كانت فعلية الحجية لاحدى الفتويين منوطة باختيار المقلد والالتزام بالعمل بها ، واين هذا من الاطلاقات الاولية التي مفادها الحجية التعيينية ، ومن الغريب ماقيل في المقام من انه بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين لامانع من التبعيض لاطلاق ادلة الحجية ، بدعوى ان اختلاف المجتهدين فى الفتوى لايوجب سقوط ادلة الحجية على هذا المبنى . وقد حققنا الكلام في ذلك فيما سبق فراجع (**)

(*) راجع ص ٩٠ - ٩٥

(**) راجع ص ٣٩ - ٤١

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

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

---

(١) سبق (*) انه لادليل على لزوم التقديم بالاعدلية والاورعيـة ، ونحو ذلك ، ففي صورة عدم العلم بالمخالفة يتخير بينهما ، وفي صورة العلم بها لابد من الاخذ باحوط القولين ولو كان الآخر اورع واعدل .

(٢) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف (قده) : فالاحوط العدول (بل هو الاظهر مع العلم بالمخالفة على ما مر) .

قد يفرض الـكلام فيما لا علم بمخالفة الاعلم غيره في الفتوى او فيما علم توافقهما وقد تقدم ان في هذا الفرض لايجب تقليد الاعلم ابتداء فضلا عن الاستدامة . وقد يفرض الـكلام 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 فى وجوب العدول وعدمه فى كلا الفرضين وذلك للشك فى حجية فتوى الاول عند تجدد الاعلم فيدور الامر عنده بين التعيين والتخيير والاصل فيه التعيين كما مر مراراً . نعم لو احتمل تعين البقاء على تقليد الأول بحيث احتمل الفرق بين تقليد الأعلم ابتداء والعدول اليه من غير الاعلم ودار الامر عنده في الصورة الثانية بين تعيينين كانت وظيفته الاستناد الى كلا المجتهدين مع الموافقة والعمل باحوط القولين مع المخالفة لاستقلال العقل بان في الاحتياط أمناً من العقاب على

(*) ص ٩٤ — ٩٥

﴿ مسألة ٣٥ ﴾ إذا قلد شخصاً (١) بتخيل أنه زيد فبان عمروا ،

كل تقدير .

وأما وظيفة المجتهد عند رجوع العامي اليه في هذه المسألة فهي الافتاء بوجوب العدول الى الأعلم مع العلم بالمخالفة ، وذلك لما سبق من ان اطلاق أدلة الحجية تسقط حينئذ بالمعارضة والمرجع بناء العقلاء وهو على الرجوع إلى الاعلم في هذا الفرض من دون فرق بين الابتداء والاستدامة ولو شك في بناءهم على ذلك ـ ولا نشك فيه ـ لكفاه اصالة التعيين في الحجية في الافتاء بلزوم العدول ، ولو نوقش في انطباقها على المقام لاحتمال حرمة العدول من الحي الى الحي ولو كان الثاني أعلم لوجود القول بذلك لزمه الافتاء بوجوب العمل باحوط القولين، إلا انها مجرد فرض لانقول بها . ثم انه اذا أفتى الاعلم بحرمة العدول وجب على العامي البقاء على تقليد غير الاعلم بمقتضى فتوى الاعلم ولابد من مراعاتها سعة وضيقاً فقد يعتبر الاعلم في حرمة العدول العمل بالفتوى وقد يعتبر فيها التعلم وقد يكتفي بمجرد الالتزام فالعبرة بفتواه سعة وضيقاً لا بفتوى غير الاعلم ولو أفتى الاعلم بحرمة العدول وافتى غير الاعلم بوجوبه تعين العمل بفتوى غير الاعلم في سائر المسائل التي قلده فيها وذلك لحجية فتاواه في تلك المسائل بفتوى الاعلم واما فتوى غير الاعلم بعدم حجية فتواه في سائر المسائل فهي لايعقل ان تكون حجة بفتوى الاعلم بحرمة العدول ، وذلك لعين ماذكرناه من عدم امكان إثبات حجية فتوى الميت بحرمة البقاء بفتوى الحي بوجوب 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 مطابقاً لفتوى كليهما ، ولا أثر للتقييد في حقيقة التقليد على هذا المبنى فتقليد عمر

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

بعينه يكون تقليداً لزيد ، ويندفع بان التقليد على هذا المبنى ليس مجرد العمل بل العمل عن استناد الى فتوى المجتهد ، والاستناد فعل اختياري قائم بالنفس ، فان كان للتقييد أثر في المقام فلا فرق فيـــه بين أن يكون التقليد هو العمل أو الالتزام وبين أن يتفقا في الفتوى أو يختلفا فيها وان لم يكن له أثر ـ كما هو الصحيح على ماذكر ـ فكذلك على جميع التقادير .

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

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

وقد لا يكون قصد الخلاف مخلا بتحقق المأمور 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 ـ بحيث لولم

﴿ 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 بوجب قوله لاطمئنان (١) وإن لم يكن عادلا .

يكن يوم الجمعة لم يكن يصلي ـ 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 فى أمر خارج عنه .

ومقامنا من قبيل الثاني لأن قصده بان المجتهد هو زيد مثلا ولو كان على وجه التقييد لا دخل له فيما هو مأمور به ، ومحقق لعنوان التقليد من الاستناد الى فتوى المجتهد فى 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 فى صورة التقييد من أن ماوقع لم يقصد وما قصد لم يقع ، أو أن المقيد ينتفي بانتفاء قيده ، وذلك لعدم دخل خصوصيات الاشخاص في حقيقة التقليد ، كي تكون انتفائها موجباً لانتفاء التقليد ، وأما اذا كان تقليده عمرواً بتخيل انه زيدمع العلم باعلمية 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 فى الاحكام مطلقاً ، كما حرر في محله سواء قلنا بحجية خبر العدل الواحد والبينة 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 لافرق فيه بين أن يكون اخباراً عن الحكم الواقعي ، كما هو شأن الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، أو عن الحكم الظاهري المستنبط من الأدلة فيشمله أدلة حجية خبر الواحد من السيرة وغيرها .

(١) ولو باخبار ثقة عن صحتها ، أو من جهة الوثوق بالكاتب ، 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 ، وانما الفرق بين الصورتين هو انه على الثانية كان تقليده تقليداً صحيحاً ظاهراً بخلاف الاولى .

(٣) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف (قده) : 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 الأعلم منحصراً في شخصين (١) ولم يمكن التعيين فان أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط ، وإلا كان مخيراً بينهما .

الابتدائي لا العدول ، لبطلان التقليد الأول ظاهراً وواقعاً ، واذا قلده مع انتفاء أحد القيدين كان تقليده صحيحاً ، إلا انه يلزمه العدول الى الاعلم عند علمه بمخالفة فتوى من قلده لفتواه . كما ان وجوب العدول في ما اذا صار غير من قلده أعلم بعد ذلك مختص بحصول القيدين العلم باعلميته والعلم بمخالفة فتواه لفتوى من قلده . ولا يخفى : ان العدول الى الاعلم فيما يجب انما هو الاظهر بحسب الأدلة كما سبق في ذيل (مسألة ٣٤) وإلا فمراعاة الاحتياط تقتضي العمل بأحوط القولين . للقول بحرمة العدول حتى الى الاعلم ، فلاوجه لما في المتن من جعل الأحوط العدول الى الأعلم كما سبق ذلك أيضاً في ذيل تلك المسألة ، فراجع .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله (قده) : منحصراً في شخصين (فان لم يعلم بالمخالفة بينهما تخير ابتداء ، وإلا فان أمكن الاحتياط أخذ باحوط القولين ، وإلا قلد مظنون الأعلمية في كل منهما ، وإلا قلد من يحتمل أعلميته) سبق (*) ان الواجب انما هو تقليد الأعلم في صورة العلم بالمخالفة ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، فمع عدمه يتخير بينهما ابتداء ، لاطلاق مادل على حجية الفتوى الشامل لفتوى غير الأعلم ، فان علم بالمخالفة فان أمكن الاحتياط ـ كما اذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بعدمه ـ لزمه الأخذ باحوط القولين لأنه مبرء للذمة على كل تقدير سواء في ذلك العلم باعلمية احدهما اجمالا مع عدم التمكن من تعيينه واحتمال تساويهما ، ولا وجه للحكم بالتخيير

(*) ص ٨٩ ـ ٩١

﴿ مسألة ٣٩ ﴾ إذا شك في موت المجتهد ، أو تبدل رأيه ، أو عروض مايوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال .

﴿ مسألة ٤٠ ﴾ إذا علم أنه كان فى عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع ، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو ، وإلا فيقضي (٢) المقدار الذي يعلم

في شيء من ذلك . (ودعوى) : اتفاق الاصحاب على التخيير من دون فرق بين صورة التساوي أو العلم باعلمية أحدهما اجمالا أو دعوى السيرة العملية على ذلك (غير مسموعة) إذ الاجماع التعبدي خصوصاً في صورة العلم بالمخالفة وبالاعلمية ممنوع كما سبق مراراً ، وهكذا السيرة إذ المورد من الموارد النادرة التي لا يمكن تحصيل السيرة فيها ، إذ الغالب هو التمكن من تعيين الأعلم 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 فى هذه الصورة فضلا عن احتمالها .

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

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

(٢) كتب دام ظله على قول المصنف (قده) : وإلا فيقضى . (وجوب

القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفة المأتي به للواقع ، وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع اليه فعلا) .

ينبغي التكلم في مقامين (الأول) في أصل وجوب القضاء عليه (الثاني) في مقدار الواجب منه .

أما المقام الأول : فالبحث فيه من جهتين (الاولى) في وظيفة العامي . وهي وجوب الرجوع الى من يجب تقليده فعلا ، فانه شبهة حكمية لابد 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

(*) ص ١٠٤ — ١١٠

القضاء، أوفرضنا الكلام في غير العبادات الموقتة كالحج فهل يمكن تصحيح أعماله السابقة ـ التي أتى بها بلاتقليد ـ بقاعدة الفراغ أولا ؟

فنقول : ان كان منشأ الشك في صحة العبادة احتمال ترك جزء أوشرط سهواً بان كان العامي مراعياً 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 وأمضاها 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 جهلا بوجوبهما بحيث لو فرض مطابقة المأتي به للمأمور به كان ذلك أمراً اتفاقياً حصل بغير اختيار المكلف وارادته كما هو مفروض المقام فلا مجرى لقاعدة الفراغ ، خلافا لشيخنا المحقق النائيني (قده) حيث ذهب الى شمول أدلتها لصورة الغفلة ، لاطلاق دليلها وعدم اختصاصها بما احتمل أو احرز الالتفات الى العمل حين صدوره ولكن . الاقوى عدم جريانها في هذا الفرض ، لظهور أدلتها في كونها امضاء للقاعدة العقلائية كما يرشد اليه قوله ـ ع ـ في رواية ابن بكير « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » (*) إذ في التعليل بالاذكرية 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 أذكر منه حين يشك (الوسائل ب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٧)

الاقتصار على موارد بناء العقلاء على عدم الالتفات . هـذا مضافاً الى ان ظاهر قوله ـ ع ـ « هو حين يتوضأ . . . » ان الاذكرية علة لعدم وجوب الاعتناء بالشك بعـد الفراغ ، فيدور مدارها وجوداً وعدماً ، لا انها حكمة له كما صنعه (قده) 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 . فلابد من القضاء أو الاعادة نعم يمكن تصحيح خصوص الصلاة في بعض الصور بـ (حديث لا تعاد)

(*) عن الكافي باسناده عن الحسين بن أبي العلا قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ 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 يتوهم دلالتها على ان الشك في صحـة الغسل أو الوضوء لا يوجب اعادة الصلاة ، وان كان منشأ الشك الغفلة عن تحريك الخاتم (ولكن) دقة النظر فيها تقضي 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 أخل بهما وجب اعادة الصلاة كما لعله يوهمه صدر الرواية فقوله ـ ع ـ « فان نسيت . . . » في مقام دفع هذا التوهم وإلا لم يكن وجه لأخذ خصوص التحويل في الغسل والادارة في الوضوء ، إذ لافرق بين الغسل والوضوء في كيفية ايصال الماء الى ماتحت الخاتم بأي وجه أمكن .

(**) بحسين بن أبي العلا لعدم ثبوت وثاقته وكونه أوجه اخوته لايدل 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 اليـــه ـ فلا يجب فيها القضاء كما في المتن ، والوجـه 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 اعادة الصلاة مما كان المتروك فيها من الخمسة المستثناة في (حديث لا تعاد) وغيرها من الموارد المنصوصة تمسكا بالحديث المزبور ، وبذلك يحكم بصحة صلاته في الوقت ومعه لا فوت حتى يجب القضاء . وأما مع عدم احراز الصحة لكون 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 ففيـه 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 ، خلافا لشيخنا المحقق النائيني (*)

(*) ذكر دام ظله : ان حاصل ما أفاده المحقق المزبور (قـه) في وجه المنع عن شمول « حديث لا تعاد » لصورة الجهل هو ان الظاهر من قوله ـ ع ـ « لا تعاد » توجه الخطاب الى من يكون تكليفه الاعادة بمقتضى طبعه ، بحيث لولا الحديث المزبور لكان مخاطباً بخطاب « أعـــد » وذلك هو الساهي ، لأنه حين يسهو ويترك الجزء أو الشرط سهواً لم يكن مكلفاً باتيانه 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 بالتمام فى 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 بالاتيان بالجزء أو الشرط فى محله ، لأن الجهل لا يمنع عن ذلك فهو فى حال الجهل مخاطب بالواقع بالأمر باتيان التمام وبتطبيق العمل عليه .

(ولكن) الصحيح عدم قصور الحديث المزبور عن شمول الجاهل على هذا التقريب . لأن الجاهل وان كان مخاطباً بمراعاة ذلك الجزء فى محله ، إلا انه بعد تركه جهلا وفوات محله ينحصر تصحيح العمل بالاعادة فيكون مخاطباً بخطاب « أعد » كالناسى من دون فرق أصلا . وعلى هذا يكون الحديث شاملا باطلاقه للناسى والجاهل كليهما ، ومقتضاه عدم وجوب الاعادة على من ترك جزء أو شرطاً من صلاته غير الامور الخمسة جهلا أوسهواً ، 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 فى صورة دخول المصلى فى الصلاة بانيا على الاتيان بالصلاة الصحيحة ، ويكون المأتى 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 فى الاختصاص بغيره ، لا من جهة عدم امكان ذلك عقلا ، فان من الممكن ان يأمر المولى بمركب ثم يحكم بعدم وجوب اعادته على من أتى به ناقصاً عمداً ، فيكون عليه العقاب فقط ، كما فى بعض واجبات الحج ، ومما ذكرناه فى العامد يظهر وجه عدم شموله للملحق به من الجاهل وهو المقصر الملتفت ، فانه ليس زاعماً صحة الصلاة ، فلو ترك بعض الواجبات لتردده فى اعتباره ثم ظهر الاعتبار لا يمكن تصحيح الصلاة فيكون الحديث مختصاً بالناسى ، 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 فمقتضى القاعدة فيها البراءة عن وجوب الزائد على القدر المتيقن ، فلا يجب عليه إلا الاتيان بالأقل ، كما هو الأقوى ، واختاره المصنف (قده) وان احتاط بالاكثر. (ولكن) أفتى 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) ماعرفت (*) من انه لايثبت 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 ، فاذا شك بعد ذلك في المقدار يكون شكه في ثبوت التكليف المنجز ، وهو مورد للاشتغال لا البراءة (وفيه) أولا : ان بقاء التكليف على التنجز مشروط ببقاء موضوعه وهو العلم فاذا زال يزول التنجز لا محالة ، كما في الشك الساري . والمفروض 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 مسبوقا

(*) سبق في ص ١٨٦

معه بالبراءة على الأحوط ، وإن كان لايبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن .

﴿ مسألة ٤١ ﴾ إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لايعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة (١) .

بالعلم ، كي يجري فيه التوهم المزبور .

ثم انه على كلا التقديرين من الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في محل الكلام لا موجب للعمل بالظن . وذلك من جهة انه بعد مالم تثبت حجيته لاينجز 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 ـ ولكنه استلزم الحرج الشخصي ـ لزم 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 ، لمحض 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 أووجوبه . 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 بميزان شرعي أو لا ؟ ففي هذا الفرض لا أثر للاصل بالنسبة الى الاعمال الماضية ، لأن العبرة بصحتها مطابقتها لحجة معتبرة سواء أكانت عن استناد إليها أم لا ، فلا حاجة في تصحيح الاعمال الماضية الى الاصل . لانها محرز الصحة وجداناً ، وهذا من دون فرق بين أن نقول باجزاء الحكم الظاهري أو بعدمه ، فانه بحث آخر لاربط 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 ، ومعه لا حاجة إلى الاصل فيه بلحاظ ترتب هذه الآثار لو كانت من آثار التقليد الصحيح .

(الثاني) : أن يقلد من يشك فعلا في استجماعه للشرائط حين العمل ويشك في ان تقليده له كان بميزان شرعي أولا؟ وفي هذا الفرض أيضاً لامجرى 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 الامر الظاهري للشك في حجية الفتوى من جهة الشك في استجماع المفتي لشرائط الافتاء ، وأما الامر الواقعي فهو وإن كان معلوماً اجمالا ، والشك انما هو في انطباق المأمور به على المأتي به ، إلا انه على تقديره اتفاقي لا اختياري . وهو أيضاً خارج عن مورد القاعدة . وهذا كما اذا صلى الى جهة معينة ثم شك في انها قبلة ، وشك في ان صلاته اليها كانت بامارة معتبرة أولا . وعليه فلابد من الرجوع الى من يجوز تقليده فعلا ،

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

فان حكم بصحة ما صدر منه فهو ، وإلا وجبت الاعادة ، إذ لابد من تحصيل الفراغ اليقني بعد العلم باشتغال الذمة بالواجب ، وأما القضاء فلا يجب عليه مالم ينكشف مخالفة 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 فى أنها كانت قبلة أو لم تكن (الثاني) : أن يتردد في انه هل قلد زيداً 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 فلايثبت بها تعين تقليد المستجمع للشرائط وحرمة العدول عنه ووجوب البقاء على تقليده أوجوازه ، 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 حجيته

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

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

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

ثم ان الافتاء لما كان اخباراً عن الرأي المتعلق بالحكم الشرعي . فاذا أخبر عن رأيه ولم يكن له رأي واقعاً يحرم من جهة الكذب ومن جهه اخباره بالالتزام عن الحكم الشرعي اذا لم يكن عنده حجة عليه . وإذا أخبر عن رأيه وكان رأيه مستنداً الى ماليس بحجة في حقه شرعا ، 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 فى حقه خاصة ، كما اذا أخبر استناداً الى فتوى غير الاعلم ، فانها لا تكون حجة على من يعلم بالمخالفة إجمالا ـ يحرم من الجهة الثانية .

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

(*) كقوله تعالى « آلله اذن لكم أم على الله تفترون » سورة يونس آية ٥٩ ـ وقوله تعالى « ولو تقول علينا بعض الأقاويل . لأخذنا منه باليمين » سورة الحاقة آية ٤٤ و ٤٥ .

(**) ذكر صاحب لوسائل (قده) جملة من هذه الأخبار فى كتاب القضاء في الباب الرابع من أبواب صفات القاضي فراجع .

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

فاقداً لشرائط صحة الرجوع اليه ـ فالظاهر أنه لا محذور فيه لامن 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 استجماعه الشرائط ، فهو نظير ما اذا أخبر فاسقان عن طهارة ماء كان نجساً سابقاً ، فتوضأ به الغير ، لقيام الحجة عنده على عدالتهما ، 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 جهلا منه باعتبار العدالة في جواز الرجوع الى المجتهد ـ 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 ـ ص ـ وأوصيائه الكرام عليهم السلام ، فلا يجوز لغيرهم التصدي له . نعم : لا بأس بالتصدي له باذن من الأئمة عليهم السلام خصوصاً أو عموماً ، فيخصص تلك الروايات أو يلتزم بدخول المأذون في عنوان الوصي بناء على ان المراد به مطلق من عهد اليه .

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

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

اتقوا الحكومة ، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء ، العادل في المسلمين ، كنبي أو وصي نبي (خ ل لنبي أو وصي نبي) (الوسائل كتاب القضاء ب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣)

(ومنها) : رواية اسحق بن عمار عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : قال أمير المؤمنين لشريح : يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي (الوسائل في الباب المذكور ح ٢) .

(ومنها) : رواية أبي خديجة قال : قال أبو عبد الله ـ ع ـ : 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 ـ ع ـ « 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 فقده فالاصل عدمها ، فالحكم بعنوان الاهلية تشريع محرم ، لانه من عناوين نفس الفعل خارجا ، لا من أفعال النفس . كما ذكرنا في محله . وعليه فلابد من ملاحظة أدلة النصب ، وان المستفاد 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 فالاظهر أنه ثقة .

وذهب بعضهم الى الثاني منهم صاحب الجواهر (قده) في كتاب القضاء بعد أن ناقش في ثبوت الاجماع 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 ، فان 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 « القضاة 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 مبادىء العلم بالحكم فليست الرواية في مقام بيان تعيينها ، وبما ذكرنا يظهر الحال في سائر الآيات والروايات ، ولو سلم الاطلاق فيها فلابد من تقييده بما يأتي .

وأحسن ما استدل 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 ، لانتهاء الى العلم بحجيته ، 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 والعطا ان

تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق ، إجعلوا بينكم رجلا 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 الحابي قال : قلت لأبي عبد الله ـ ع ـ : ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء ، فيتراضيان برجل منا ؟ فقال : ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط . الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٨) .

فان اطلاق الرجل المراد به الرجل المؤمن يشمل المقلد العارف بالقضاء عن طريق التقليد .

وربما يؤيد الاطلاق المذكور: بان المنصوبين من قبل الأئمة عليهم السلام في زمن الحضور الذاهبين الى البلدان ، بل الموجودين في بلدهم لم يكونوا كلهم مجتهدين عالمين بالاحكام عن طريق ملكة الاستنباط ، بل انما كانوا قد سألوا الامام عن الاحكام ، وعلموا بها من جهة جوابه ، وهذا مما لا يحتاج فيه الى قوة الاستنباط ، كاستفتاء العوام المجتهدين في أمثال هذه الاعصار .

والجواب أما عن الروايات . فاولا : بانه لايبعد أن يقال : انها في مقام البيان من جهة اشتراط الايمان في القاضي في مقابل قضاة العامة ، فلابد وان يكون المرجع في القضاء من الشيعة ، وأما انه مطلق من يعرف الحكم أو خصوص المجتهد فليست الروايات في مقام بيانه . وثانياً : بانا نمنع عن صدق العالم بالقضاء أو العالم بالاحكام ـ على العامي لامن جهة انه ليس بعالم بالحكم ، وانما هو عالم بفتوى المجتهد ، لما ذكرنا من انه لافرق بين المجتهد والعامي من هذه الجهة ، فان العامي أيضاً يعلم بالحكم من طريق الأمارة 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 ، لاالاستناد الى رأي الغير ، فانه لايطلق العالم عند العرف على العامي ، ويظهر هـذا من المراجعة الى العرف في سائر موارد استعمال هذا الـكلام ، فانهم لايطلقون العالم بالطب على من سمع جملة من المسائل الطبية من طبيب تقليداً وانما يطلقونه على من علم بها استدلالا. وثالثاً : لو سلم الاطلاق فيها فلابد من تقييدها بمقبولة عمر بن حنظلة ، فانها كالصريحة في اعتبار النظر والاستدلال في نفوذ القضاء ، فان الظاهر من الفقرات الثلاث في قوله ـ ع ـ « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا » (*) هو اعتبار أن يكون منشأ المعرفة بالحـكم رواية الحديث من حيث السند ، والنظر في مقتضاها من حيث الدلالة ، ويستلزم ذلك دفع المعارضات من حيث السند والدلالة بما لها من العرض العريض ، وهذا هو الاجتهاد .

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

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

(وبالجملة) : مقتضى الجمع بين الروايات هو حمل المطلقات منها على المقيدات

(*) (الوسائل كتاب القضاء ب ١١ من ابواب 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 مما هو شأن المرجع الديني ـ كانوا عارفين بجملة معتد بها من الاحكام بما وصلت اليهم من كلمات المعصومين عليهم السلام بلا واسطة أومع الواسطة ، وهي لاتخلو عن عام ، وخاص ، ومطلق ، ومقيد ، ومعارض ، وسليم 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 ، لبعد العهد وكثرة الدس في الاخبار وتوسعة العلوم المتوقف عليها الاستنباط ، كالاصول وغيره . فالمتحصل : ان الأقوى اعتبار الاجتهاد في القاضي كما يعتبر في المفتي .

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

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

(*) ولايخفى ان التقييد بالمقبولة انما يتم على مسلك المشهور من العمل بها ، وأما على ما سلكه دام ظله من المناقشة فى سندها كما تقدم فى (ص ٨٠) فيشكل التقييد بها كما يشكل التقييد بالتوقيع المبارك فان سنده وان كان حسناً عن طريق الشيخ (قده) إلا ان الكلام فى نفس اسحق بن يعقوب صاحب التوقيع فانه لم يذكر فى حقه شيء سوى نفس هذا التوقيع المشتمل على دعائه ـ ع ـ فى حقه بأنه « أرشدك الله وثبتك » وثبوت وثاقته به لا يخلو عن اشكال ، غايته انه امامى ، على ان سنده ينتهى الى نفسه إلا أن الذى يسهل الخطب انه ليس فى البين ما يمكن الاعتماد على اطلاقه من الآيات والروايات فالقدر المتيقن فى الخروج عن الاصل انما هو خصوص المجتهد ، فلاحظ .

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

وأما الفاقد لسائر الشرائط كالاجتهاد والعدالة فثبوت 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 ، فانه بتصديه لما ليس أهلا له من منصب القضاء يكون طاغياً وخارجا عن حد العبودية ، فلافرق بين طواغيت المخالفين والموافقين من جهة حرمة الترافع اليهم . نعم : لا يبعد اختصاص الحرمه 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 وتدلوا بها الى الحكام » فقال : يا أبا بصير ان الله عز وجل قد علم ان في الامة حكاماً يجورون أما انه لم يعن حكام أهل العدل ، ولكنه عنى حكام أهل الجور يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق ، فدعوته الى حكام أهل العدل ، فأبى عليك إلا أن يرافعك الى حكام أهل الجور ليقضوا له - كان ممن حاكم الى الطاغوت . . (الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٣) .

وكرواية أبي خديجة الاولى المتقدمة في (ص ١٩٧) والثانيه المتقدمة في (ص ١٩٨) ومقبولة عمر بن حنظلة (وله - ع - فيها : « من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت » (الوسائل كتاب القضاء ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١)

(**) كرواية محمد بن مسلم قال : مر بي أبو جعفر - ع - أو ابو عبد الله - ع - وانا جالس عند قاض بالمدينة ، فدخلت عليه من الغد ، فقال لي : ما مجلس رأيتك 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 محقاً (٢) .

صيغ 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 الكبائر الموبقة ، فيكفي في صدق الطاغوت عليه بهذا اللحاظ .

وأما الاستدلال على حرمته بانه إعانة على الاثم فمخدوش بما ذكرناه في بحث المكاسب من أنه لادليل على حرمتها على الاطلاق ، وانما المحرم معونة الظالم على ظلمه .

(١) فانها امضاء عملي للمنكر ، ورضاء بفعل القاضي المفروض حرمته ، 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 حكي في المستند دعوى الاجماع على ذلك عن والده أقول : لاأشكال في الحرمة فيما اذا كان ثبوت الحق بحكمه . وأما اذا كان ثابتاً واقعاً فهل المحرم الأخذ بحكمه مع خلية التصرف في المأخوذ مطلقاً ؟ أو حرمته كذلك ؟ أو يفصل بين الدين والعين ؟ وجوه بل أقوال . ولا يخفى : ان مقتضى القاعدة في العين الشخصية عدم حرمتها مالم يرد دليل تعبدي على التحريم ، لأنه ملكه فيجوز للآخذ التصرف فيه . وأما الدين فان لم يكن للغريم حق التأخير ـ كما اذا كان الدين معجلا ـ فيحل أيضاً اذا كان هو المباشر للاداء باجبار الحاكم ، لعدم شمول (حديث رفع الاكراه) 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 الفرض . نعم : يجوز

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

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

وأما بناء على العمل بها كما عليه المشهور فربما يقال بدلالتها على الحرمة مطلقاً عيناً كان المأخوذ أم ديناً لاطلاق قوله ـ ع ـ في المقبولة : « وما يحكم له فانما 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 ـ ع ـ : « لأنه أخذ بحكم الطاغوت » يشمل كل طاغ ولو كان من الموافقين الفاقدين لشرائط القضاء المتصدين للقضاء المحرم .

(أقول) : الظاهر ان السحت هو كل مالا يحل كسبه ، كما يظهر من كلمات أهل اللغة (**) فلا يطلق إلا على ماانتقل 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 فانما يأخذ سحتا » .

(**) في المجمع قوله تعالى : ﴿ وأكلهم السحت ﴾ هو بضمتين وإسكان الثاني تخفيف : كل مالا يحل كسبه . وفي القاموس : السحت الحرام وما خبث من المكاسب . وفي المصباح : السحت مال حرام لايحل أكله ولا كسبه . وفي لسان العرب : السحت كل حرام قبيح الذكر . وقيل : هو ماخبث من المكاسب وحرم ـ

وأما مال نفسه فلايكون سحتاً وان حرم التصرف فيه بعنوان ثانوي . ولوسلم اطلاقه على مطلق الحرام كان ذلك فيما خبث ذاتاً . وأما ما كان غير خبيث فى 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 لاملازمة بين حرمة الترافع وحرمة المأخوذ ، فعموم أحد الحكمين لا يلازم عموم الآخر . هذا ، مع أن شمول الميراث للعين الشخصية انما يكون بالاطلاق ، ومن الجائز حمله على العين المشتركة التي هي في حكم الدين لتوقف الحلية فيها على رضاء الطرفين بالقسمة ، فلو باشر الحاكم قسمة الميراث بينهم أو أمر الغير بذلك كان المأخوذ أيضاً سحتاً ، لبقائه على الشركة ، وان التصرف فيه تصرف فى مال الغير .

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

ـ فلزم عنه العار ، وقبيح الذكر كشحم الكلب والخمر والخنزير ، والجمع اسحات ، والسحت الحرام الذى لا يحل كسبه ، لأنه يسحت البركة ـ أى يذهبها ـ واسحتت تجارته خبثت وحرمت واسحت اكتسب السحت وفى أقرب الموارد : السحت والسحت بالضم وبضمتين الحرام ، وقيل : ما خبث وقبح من المكاسب فلزم عنه العار ، كالرشوة ومنه الحديث : « أتطعمونى السحت » أى الحرام من سحته اذا استأصله ، لأنه مسحرت البركة . أو لأنه يسحت صاحبه بشؤمه

(*) وهى ما عن علي بن فضال قال : قرأت فى كتاب أبى الأسد الى أبى ـ

إلا اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (١)

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

(١) اذا توقف استنقاذ حقه المعلوم واقعاً ، أو بأمارة 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 الحكام ﴾ فكتب بخطه : الحكام القضاة ، ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل انه ظالم ، فيحكم له القاضي ، فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له اذا كان قد علم انه ظالم (الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٩) .

(*) وهي رواية أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله - ع - قول الله عزوجل في كتابه « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام » فقال : يا أبا بصير ان الله عز وجل قد علم ان في الامة حكاماً يجورون ، أما انه لم يعن حكام أهل العدل ، ولكنه عنى أهل الجور يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام أهل العدل ، فأبى عليك إلا أن يرافعك لى حكام الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت ، وهو قول الله عز وجل : ﴿ ألم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت ﴾ (الوسائل كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ١) .

﴿ مسألة ٤٤ ﴾ يجب في المفتي والقاضي العدالة (١) وتثبت العدالة بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة ، أو الاطمئنان بها ،

الأصحاب أيضاً والوجه فيه حكومة قاعدة نفي الضرر على جميع مايتوهم كونه دليلا 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 . لامكان دعوى انصراف الاخبار إلى صورة التمكن من غير حاكم الجور ، بل صريح المقبولة ورواية أبي خديجة وغيرهما 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 ـ ص ـ 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 ـ ع ـ في رواية أبي خديجة « إياكم ان تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق . » (**) لظهوره في تعليق النهي على وجود صفة الفسق فيهم ، وكقوله ـ ع ـ 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 ، وفى اللاحقة يجب التصحيح فعلا (٢) .

---

(١) سبق (*) ان طرق ثبوت العـــدالة لا تنحصر بما ذكر ، بل تثبت بخبر العدل ، بل الثقـة ، 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 الحـكم بالصحة هو التمسك بقاعدة الفراغ ، إلا انه مع ذلك لابد في تصحيح الأعمال اللاحقة من احراز تقليد صحيح ، لما ذكرناه فى مباحثنا الاصولية من ان قاعدة الفراغ لا تثبت الآثار المترتبة على موأداها بواسطة اللوازم العقلية ، سواء أكانت أصلا أم أمارة ، فان بقاء الشرط من اللوازم العقلية لواجدية العمل السابق للشرط المشكوك ـ بعد احراز عدم انتقاضه ـ وقاعدة الفراغ وان كانت أمارة على الاظهر ، إلا ان دليل اعتبارها انما تدل على لزوم التعبد بنفس المؤدى وهي واجدية العمل السابق للمشكوك وأما كشفها عن جميع اللوازم العقلية أو العادية فلا دليل على اعتباره . وما اشتهر من ان مثبتات الامارات تكون حجة دون الاصول فكلام لا أساس له ، وانما يتم ذلك فيما كان من قبيل الحـكايات كالخبر والبينة والاقرار . (ولـكن الصحيح) في المقام ان يقال : ان كان الشك فى مطابقة أعماله السابقة لفتوى من يجوز

(*) فى ص ١٦٨

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

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

(١) لاريب في أن وجوب التقليد ليس تقليديا، وانما 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 المساوق للقطع بعدمها فلو أفتى بالجواز جاز تقليد غير الأعلم ، لأن مرجعه في الحقيقة الى تقليد الأعلم .

(٢) كتب دام ظله في الحاشية على قوله (قده) : يشكل جواز الاعتماد : (لا اشكال فيه أصلا) .

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

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

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

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

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

(١) بل الاظهر ذلك مع العلم بالمخالفة ، وكذا الحال فيما بعده كما كتب دام ظله فى 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 ، أونقل الفتوى بذلك خطأ ، ولا اشكال في وجوب الاعلام فيها ، ويدل عليه وجوه .

(الأول) : انه تسبيب الى الحرام ـ المراد به الأعم من ترك الواجب ـ لاستناد العامي في فعله الحرام أوتركه الواجب الى فتوى المجتهد أونقل الناقل. وحرمة التسبيب الى الحرام ثابتة بحكم العقل والنقل ، 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 ـ غير مسموعة لصدق التسبيب من الاول بمجرد الافتاء على خلاف الواقع ، لعدم اعتبار العلم والقصد في صدقه ، غايته : ان المفتي كان معذوراً في تسبيبه هذا مادام جهله بالحال ، فاذا ارتفع الجهل بظهور الخطأ يرتفع العذر بقاء ، فالتسبيب وان لم يكن محرما حدوثاً إلا انه يحرم بقاء ببقاء موضوعه ، لاستناد المقلد الى فتواه فى الاعمال الآتية . وهذا نظير ما اذا قدم طعاماً نجساً للضيف جاهلا بنجاسته . ثم علم بالنجاسة أثناء اشتغال الضيف بالاكل ، فانه يجب عليه الاعلام بلا اشكال .

الثاني : مادل من الآيات (*) والروايات (**) على وجوب تبليغ الاحكام ، إذ القدر المتيقن منها وجوب تبليغ الأحكام الالزامية ـ كما هو

(*) كآية النفر ـ التوبة آية ١٢٣ . والآيات الدالة على حرمة الكتمان ـ البقرة آية ٤٢ و١٥٩ و١٧٤ ـ آل عمران آية ٧١ و١٨٧ .

(**) المروية فى البحار ج ٢ ص ٦٤ ب ١٣ ـ طبع طهران عام ١٣٧٦ هـ . وفى الوافى ج ١ ص ٤٧ .

مفروض المقام ـ 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 ـ أو يخبر عن الفتوى ـ بوجوب أو حرمة المباح خطأ ، والظاهر فيها عدم وجوب الاعلام لعدم الدليل عليه ، عدا مايتوهم من اطلاق أدلة وجوب تبليغ الاحكام ، إلا أن الظاهر عدم شموله للمقام . أما آية النفر فواضح ، لعدم صدق الانذار والتخويف على رفع الحكم الالزامي ، وأما آيه الكتمان (**) فربما يقال بعمومها لمطلق الاحكام ، إلا أن الظاهر أن المراد حرمة كتمان ما يكون هدى للناس عن الضلالة والهلكة ، كعدم ايمان اليهود بالنبي ـ ص ـ لكتمان علمائهم علامات نبوته ـ ص ـ بعدما بينها الله تعالى لهم في التوراة ، كما هو مورد الآية الشريفة لامطلق ما انزله الله وان لم يكن في تركه ضلال وهلكة ، كالاحكام غير الالزامية ، وأما الأخبار الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فهي أيضاً قاصرة عن الدلالة على وجوب تعليم حكم غير الزامي . وهي عدة روايات .

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

(*) كرواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ص ٣٨

(**) وهي قوله تعالى : ﴿ ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ البقرة آية ١٥٩ .

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

(ومنها) : روايته الاخرى عن أبي عبد الله ـ ع ـ عن آبائه قال قال علي ـ ع ـ : ان العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامة ريحاً تلعنه كل دابة من دواب الارض الصغار (الوسائل كتاب الامر بالمعروف ب ٤٠ ح ٢) .

والظاهر منهما ان وجوب التعليم على العالم يكون طريقياً كوجوب التعلم على الجاهل بلحاظ رعاية المصالح والمفاسد الواقعية ، وعدم وقوع الجهال 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 ـ كما اذا دار أمر فعل عنده بين الكراهة والاستحباب والاباحة ـ نعم اذا احتمل الوجوب أو الحرمة وجب عليه التعلم دفعاً للضرر المحتمل .

ويشهد لما ذكرناه المقابلة بين أخذ العهد على الجهال 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 .

فذلكة :

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 ـ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ـ فلابد وان يكون الحكم مما يصل اليهم بالتبليغ ، إما وجداناً ـ كما اذا حصل لهم العلم

أوالاطمئنان بالواقع من إخبار المخبر ـ وإما تعبداً كما فى إخبار المفتين مقلديهم عن آرائهم ، وكما في إخبار العدول والثقات الناس بفتاوى مراجعهم في التقليد، فيجب على الراجع 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 فى الدين ، وهكذا يجب على الناس ان يبلغ بعضهم بعضاً فيما اذا كان قول المبلغ حجة عند السامع ، لعين الوجه . بل المستفاد من آية الكتمان حرمة كتمان ما أنزله الله فيما اذا كان فى معرض الوصول الى العباد ، ولو بضميمة ابلاغ الباقين بحيث يكون من الامور التي يظهر للناس لولا كتمان العالمين به ـ كما في كتمان علماء اليهود والنصارى آيات نبوة نبينا ـ ص ـ المنزلة فى التوراة والانجيل ، فان الكتمان هو اخفاء أمر ظاهر في طبعه بحيث لولاه لظهر ، ففي مثله يجب التبليغ أيضاً وان لم يكن قول المخبر حجة فى حق السامع ، إذ لاملازمة بين حرمة الكتمان وحجية اخبار المخبر في مثل ذلك ـ مما يمكن فيه ظهور الحق باخبار جماعة يوجب العلم بالواقع ـ ومن هنا أنكرنا دلالة الآية الشريفة على حجيـــة خبر الواحد فى بحث الاصول . وعليه فيجب على كل مسلم أن يبلغ الجاهل بالاحكام الضرورية أو ماهو بمنزلتها مما يظهر فيه الحق للسامع باخبار جماعة ، ولو كان حكما ظاهريا كفتوى مجتهده .

ثم ان المستفاد من اطلاق الآية أنه لافرق فى حرمة الكتمان بين أن يكون الجاهل قاصراً أومقصراً ، فان الجاهل المقصر وان كان قد قصر فى تعلمه الحكم واستحق بذلك العقوبة على مخالفة الواقع ، إلا انه مع ذلك يجب على العالم أن يبلغه ، لحرمة الكتمان 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 ـ ص ـ بين الناس ، ولم تكن حاجة الى إظهار علمائهم

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

لنبوته ـ ص ـ في اتمام الحجة عليهم ، إلا انه مع ذلك كان الكتمان محرما عليهم . فظهر مما ذكرنا : انه لادليل على وجوب التبليغ فيما اذا لم يكن قول المبلغ حجة في حق الجاهل ، ولم يكن الحكم من الامور الواضحة أو مايحكمه ، فلا يجب على من لم يكن فتواه حجة عند الناس اظهار رأيه فيما بينهم وان كانت قد تمت عنده الحجة على الواقع ، لعدم ترتب الأثر المرغوب على تبليغه هذا . ولا يقاس المقام بحرمة كتمان الشهادة ، ولو مع العلم بعدم ترتب الاثر عليها ، للعلم بعدم انضمام الشاهد الثاني اليه ، لأن المحرم هناك كتمان الشهادة ، فاذا شهد فقد أظهر شهادته ، والمحرم في باب الاحكام كتمان ما أنزله الله ، وهو اخفاء أمر ظاهر في طبعه ، ولا ظهور للحكم بفتوى من لم تكن فتواه حجة عند السامع .

فالمتحصل مما ذكرناه : انه يعتبر في وجوب التبليغ أحد أمرين إما حجية إخبار المخبر عند السامع ، وإما كون الحكم من الاحكام الظاهرة في طبعها سواء أكان حكما واقعياً أم ظاهريا كفتوى المجتهد .

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

﴿ مسألة ٥٠ ﴾ يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أوعن 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 ـ كما اذا شك فى وجوب الاتيان بالسجدة بعد النهوض الى القيام ، لعدم علمه بانه مجرى قاعدة التجاوز ، أو انه شك في المحل وقبل التجاوز ـ وفى هذه الصورة يتخير بين البناء على أحد الطرفين والسئوال عن حكمه بعد الصلاة ، وبين القطع واستينافها من رأس ، لأن عمدة الدليل على حرمة القطع هي الاجماع ـ لو تم ـ والقدر المتيقن منه هو صورة ما اذا تمكن من اتمام الصلاة صحيحة .

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

(١) كتب دام ظله فى الحاشية على قوله (قده) : أن يحتاط في أعماله : (ويكفي فيه أن يأخذ باحوط الاقوال 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 دفعاً للضرر

﴿ مسألة ٥١ ﴾ المأذون والوكيل 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 دائرته 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 وجوه في المسألة ، فالاحتياط في المقام ليس كما توهمه عبارة الماتن (قده) .

(١) أما في المأذون فظاهر ، لارتفاع الاذن بالموت . والاذن في التصرف المستمر الى مابعد موت المجتهد وان كان أمراً معقولا في نفسه ، إلا انه لادليل على ثبوت الولاية له بهذا المقدار ، بل المدار في نفوذ اذنه نفوذ تصرفه المحدود بحياته .

وأما في الوكيل ففي الجواهر في كتاب الوكالة : ان العمدة في بطلان وكالته بالموت الاجماع ، بل ادعى ثبوته على بطلانها بالجنون والاغماء وقال : « لافرق عندنا بين طول زمان الاغماء وقصره وبين اطباق الجنون وادواره ولا بين علم الوكيل بعروض المبطل 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 ، فانه لا تبطل (١) توليته وقيمومته 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 الاغماء فيشكل الحكم ببطلان الوكالة به ، فانه كالنوم والغفلة لا يوجب خروج المغمى عليه عن أهلية التصرف عرفاً ، ومع الشك فمقتضى الاستصحاب بقائها ـ على المعروف من جريانه في الشبهات الحكمية ـ إلا انه لاحاجة اليه بعد اطلاق أدلة الوكالة ، فانه لم يثبت اجماع تعبدي على البطلان .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله (قده) : فانه لا تبطل (فيه اشكال والاحتياط لا يترك) .

ويمكن توجيه مافي المتن بان الولاية ـ بما انها سلطنة مفوضة ـ تكون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها مالم يرفعها رافع ، كعزل المجتهد للولي ، وأما موته فلا يكون رافعاً ، ولا أقل من الشك فيستصحب . وهذا بخلاف الوكالة ، فانها الاستنابة في التصرف بحيث يكون فعل الوكيل فعلا للموكل تنزيلا ، فتدور مدار قابلية الموكل للتصرف وجوداً وعدماً ، والموت يسقطه عن أهلية التصرف ـ كما ذكرنا آنفاً ـ فيكون الموت مبطلا للوكالة دون الولاية ، وبهذا يفرق بينهما . ومن هنا لا يتمكن الوكيل من أن يتصرف بما زاد على مقدار الوكالة بخلاف الولي ، فان 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 ـ ع ـ فلا تبطل ، وان مات

الجاعل ، وعليه فيصح مافى المتن في الثاني دون الأول .

بل قيل في توجيه بقاء الولاية بعد موت المجتهد : ان المرتكز فى أذهان المتشرعة ـ ويستفاد من النصوص ـ ان منصب القضاء منصب نيابي فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل الخصومة ، ونصب قيم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الامام ، فمنصوبه 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 المنصوب بموت المجتهد .

أما المقام الأول : فلا اشكال فيه من جهة ثبوت الولاية للفقيه فى الجملة إجماعا ونصاً ، والقدر المتيقن منها ولايته على القضاء وأما اثبات سائر الولايات له كولاية الحكم فى غير مورد التخاصم ـ كما فى الهلال ـ والولاية على القصر ، والاوقاف ، وعلى نصب القيم والمتولي بعنوان ولاية الحاكم ففي غاية الصعوبة والاشكال (*) وان ذهب اليه بعضهم .

(*) لأن عمدة ما يستدل به لاثبات ولايته مطلقا عدة روايات لا تخلو عن المناقشة سنداً أودلالة (منها) ـ وهى عمدتها ـ مافى التوقيع الشريف ، واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا . ، وهى ضعيفة سنداً باسحاق بن يعقوب صاحب التوقيع ، فانه لم يوثق فى كتب الرجال ، ولم يذكر بجلالة ومدح سوى هذا التوقيع المشتمل على دعائه ـ ع ـ المنتهى سنده اليه ، ودلالة من وجوه : (أحدها) احتمال أن يكون اللام فى الحوادث للعهد عن الحوادث التى وقعت فى السؤال ، وليست عبارة السؤل بأيدينا . فلعلها مختصة ببعض الحوادث المعينة . (ثانيها) : انه لو سلم كونه للجنس كان الظاهر من الأمر بالرجوع الى رواة الحديث فى ـ

نعم يثبت له بعضها ـ كالولاية على الصغير والوقف اذا لم يكن لها ولي خاص ـ من باب ولاية الحسبة (*) والقدر المتيقن منها على خلاف الاصل هو

ـ الواقعة هو الرجوع اليهم فى معرفة حكم الحادثة ، لا ارجاع نفس الواقعة اليهم ، كما يؤيده التعبير بروات الحديث وقوله ـ ع ـ بعد ذلك فانهم حجتى عليكم وأنا حجة الله ، فان معنى الحجة ما يحتج به وهو المناسب للرأى والرواية ، وأما تصرف المجتهد فى مال فلا معنى لأن يقال انه حجة بل هو صحيح نافذ ، فيختص بما اشتبه حكمه كما فى الشبهات الحكمية أو موضوعه كما فى موارد التنازع . (الثالث) : انه لو لم نتمم لها لارجاع نفس الحادثة كان القدر المتيقن تصدى الفقيه لأمرها مباشرة أو استنابة ، وأما نصب القيم على أمرها فلا دليل عليه ، فلو ارجعنا اليه أمر مال اليتيم أو الغائب ـ مثلا ـ كان له المباشرة فى الحفظ أو البيع أو غيرهما أو توكيل الغير فيه . وأما جعل الولاية لغيره مستقلا فيحتاج الى دليل مفقود .

(ومنها) قوله ـ ع ـ : « مجارى الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله والامناء على حلاله وحرامه . . . » وهى مروية فى تحف العقول مرسلا عن الحسين سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام ويروى عن أمير المؤمنين ـ ع ـ فهى ضعيفة بالارسال ، على انها قاصرة عن الدلالة على المطلوب ، لأن الظاهر منها ان المراد من العلماء هم الأئمة الأطهار ـ ع ـ كما يشهد بذلك شواهد كثيرة فى نفس الرواية لا تخفى على من لاحظها على طولها . ومن تلك الشواهد التعبير بالعلماء بالله ، دون العلماء باحكام الله ، فان الأول يناسب الأئمة الأطهار ـ ع ـ فانهم أعرف الخلق بالله . ومعرفة غيرهم فى جنب معرفتهم بمنزلة العدم ، فصح تخصيص المعرفة بالله بهم عليهم السلام . وهذا مضافا الى امكان الخدشة فى دلالتها من وجوه أخر أعرضنا عنها خوف اطالة الكلام ، كما لم نطل بذكر روايات اخر هى أضعف دلالة من هذه ، فلاحظ .

(*) وهى بمعنى القربة والمقصود منها التقرب الى الله تعالى وموردها كل معروف علم ارادة وجوده فى الخارج شرعا من غير موجد معين .

الفقيه الجامع للشرائط مع التمكن من الوصول اليه والاستيذان منه ، ومع عدمه فهي لعدول المومنين ، ولابد فيها من مراعات مايطلب وجوده شرعاً ، كحفظ مال اليتيم من التلف وتحصيل الوقف وصرفه فى مصالح المسلمين 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 (*) فانه يدل على ان نصب القيم على مال اليتيم كان شغلا للقاضي ـ فلابد وان يكون القاضي المنصوب من قبل الامام ـ ع ـ في مقابل قضاتهم واجداً لجميع شؤون القضاوة التي منها ولاية النصب قضاء للمقابلة بين قاضي الامام ـ ع ـ وقضاة الجور ، فان الغرض من نصب الفقيه قاضياً للشيعة هو رفع احتياجهم عن قضاة العامة ولا يحصل ذلك

(*) رواه فى الكافى فى الصحيح عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : مات رجل من أصحابنا ولم يوص ، فرفع أمره الى قاضى الكوفة ، فصير عبد الحميد القيم بماله ، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعا وجوارى ، فباع عبد الحميد المتاع ، فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن ، إذ لم يكن الميت صير اليه وصيته ، وكان قيامه فيها بامر القاضى ، لانهن فروج ، قال : فذكرت ذلك لأبى جعفر ـ ع ـ وقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصى الى أحد ويخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا منا ليبيعهن أو قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى فى 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 مالهم من شؤون القضاء والتصدي للامور العامة لقاضي الامام ـ ع ـ أيضاً ، وإلا فلا وجه لنهي الشيعة عن الرجوع الى قضاتهم مع مسيس الحاجة اليه في امورهم ، إذ اعطاء مجرد ولاية الحكم للفقيه لا يكفي فى رفع الحاجة عنهم .

والجواب : ان المستفاد من الروايات هو أن المقابلة بين قاضي الامام ـ ع ـ 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 فى المقام جهة القضاء دون غيرها ولاأقل من الشك وهو كاف فى المقصود وبعبارة واضحة : ليس سائر المناصب داخلة فى مفهوم القضاء أو من لوازمها العقلية أو العادية ، وانما هي بجعل مستقل تحتاج 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 ، وأماقضية رفع الحاجة عنهم في سائر الجهات غير القضاء ، كنصب القيم على اليتيم فيكفي فيها جواز تصدي الحاكم بنفسه أو تصدى غيره باذنه لما كان منها حسبة ، وهي تختلف باختلاف الموارد كما لايخفى ، وليس منها نصب القيم والمتولى كما ذكرنا لحصول الحسبة بالمباشرة أو التسبيب .

فالمتحصل مماذكرناه : انه ليس للفقيه الولاية على النصب لامن قبل نفسه ولا من قبل الامام ـ ع ـ فلا تصل النوبة الى التفصيل المذكور في الجواهر .

وأما المقام الثاني : وهوفي بطلان ولاية المنصوب وقيمومته بموت المجتهد فهو مترتب على تسليم ولايته على النصب . ومعه كان الاوفق بالقواعد انعزال المنصوب بموته ، لأن القدر المتيقن ـ على خلاف الاصل ـ ثبوت ولايته على

﴿ مسألة ٥٢ ﴾ إذا بقي على تقليد الميت 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 مابعد موت المجتهد ، إذ عمدة الدليل على ولايته ـ على ماعرفت ـ هي قضية المقابلة بين قاضي الامام ـ ع ـ وقاضي الجور ، لو 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 ـ ع ـ لعدم ثبوت المقابلة من هذه الجهة لو سلمنا المقابلة من جهة أصل الولاية على النصب . ومع الشك لامجال للاستصحاب ، لأنه من الاستصحاب في الشبهة الحكمية . مضافاً 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 ـ ع ـ والفقيه في نصب القيم والمتولي واسطة في الجعل ، كما هو الحال في الوكيل من قبل الفقيه ، فولاية القيم والمتولي من شؤون ولاية الامام ـ ع ـ دون ولاية الفقيه ـ كانت الولاية ثابتة بعد موت الفقيه أيضاً ، لكن دون اثبات هذا خرط القتاد .

فظهر مما ذكرناه : فساد ماقيل من عدم انعزالهما بالموت ، أما أولا 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 مالم ينكشف صحتها بالرجوع الى الحي في مسألة البقاء ، للشك في حجية فتوى الميت ، فالاستناد

﴿ مسألة ٥٣ ﴾ إذا قلد من يكتفي بالمرة ـ مثلا ـ في التسبيحات الأربع ، واكتفى بها ، أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد ، فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه (١) إعادة الأعمال السابقة .

اليها 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 الاولية في الاوامر الظاهرية عدم الاجزاء عند كشف الخلاف ـ بناء على ماهو الصحيح من الطريقية في باب الأمارات ـ كما حقق في الاصول . وعليه فيشكل الحكم بصحة الاعمال السابقة العبادات وغيرها اذا كانت فتوى الحي مخالفة للميت . والاستدلال على الاجزاء في المقام بالاجماع أو السيرة أو نفي الحرج غير تام ، لعدم ثبوت اجماع تعبدي وسيرة المتشرعة ـ لو تمت ـ 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 وبالآخر أخرى في انه لاموجب 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 - فلابد في معرفة حكمها من هذه الجهة من الرجوع الى الحي . إما لكونه أعلم ، أو لكون فتواه موافقاً للاحتياط اذا كان مساويا 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 لاتعاد ، وهي الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود ، وغير ماورد النص

(*) راجع ص ٤٦ - ٥١

(**) راجع ص ١٠٦ - ١٠٧

وكذا لو اوقع عقداً أو إيقاعا 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 ، أوبالعكس « وإما أن يكون نقصاً يضر بصحته مطلقاً ، ففي الاول لا تجب الاعادة » لشمول حديث لا تعاد للساهي والجاهل كما ذكرنا فيما سبق (*) « فاذا قلد من يقول بعدم وجوب السورة في الصلاة ثم قلد من يقول بوجوبها فيها لم تجب اعادة الصلاة التي صلاها بغير سورة في الوقت فضلا عن خارجه » لشمول الحديث المزبور لمثله فان 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 بامر جديد ، واستصحاب عدم الاتيان لايثبت موضوع القضاء « وان كان من جهة التمسك بالدليل » كما اذا استند الى رواية معتبرة في اعتبار التعدد في التيمم « فالظاهر وجوب الاعادة مطلقاً » ولو في خارج الوقت ، لكشف بطلان الصلوات الماضية بالدليل . ومعه لامجال لاصالة البرائة عن وجوب القضاء.

وما ذكرناه يجري فى العدول عن الحي الى الحي . إما لتجدد أعلمية 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 (قده) يجوز له البناء : (اذا

(*) ص ١٨٩ - ١٩٠ وأوضحنا الكلام فى ذلك فى التعليقة .

كان العقد أو الايقاع السابق مما يترتب عليه الأثر فعلا 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 ـ كالطهارة والنجاسة ـ 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 الغسالة واللحم ، فانه حكم بترتيب آثار النجاسة والحرمة بقاء في صورة بقاء الموضوع .

فانه يشكل التفصيل المزبور بانه لو كانت العبرة في ترتيب آثار الصحة بقاء بوقوع العمل على طبق فتوى المجتهد الأول ، فلا وجه للفرق بينها لأنه كما أوقع العقد الفارسي في ذلك الزمان على طبق فتوى مقلده ، كذلك الذبح بغير الحديد والغسل بالماء ، فلابد من الحكم بطهارة الغسالة الباقية ، واللحم الباقي وان كانت العبرة فيه عدم الابتلاء بالموضوع الى زمان المجتهد الثاني فلابد من الحكم بتجديد العقد على الزوجة الباقية .

وكيف كان : فالصحيح هو ما ذكرناه من عدم الاجزاء في جميع موارد الاحكام الظاهرية للعبادات وغيرها ، فاذا كان العقد أو الايقاع أو غيرها مما هو سبب لحكم وضعي أو تكليفي مخالفاً لفتوى المجتهد الثاني ، وكان مما يترتب عليه أثر فعلا ، فلابد من ترتيب تلك الآثار .

شيء كالغسالة ، ثم مات ، وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة ، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء . وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة ، فاذا أفتى المجتهد الاول بجواز الذبح بغير الحديد ـ مثلا ـ فذبح حيواناً كذلك ، فمات المجتهد ، وقلد من يقول بحرمته ، فان 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 استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميت .

---

(١) لأن الوكالة هي الاستنابة في التصرف ، فهي تسبيب 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 ، فلا محالة 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 ، والا كتفاء بعمله عن المباشرة ، فان الشخص لا يوكل غيره في اعطاء الخمس أو الزكاة أو الاتيان بعبادة ـ مثلا ـ إلا لغرض افراغ ذمته عن التكليف ، كما انه لا يوكل غيره في عقد أو ايقاع إلا لغرض ترتيب الأثر على عقده وايقاعه ، وهذه قرينة عرفية عامة على تخصيص مورد الوكالة بما يراه الموكل صحيحاً . ومفرغا لذمته اجتهاداً أو تقليداً . ومعها

﴿ مسألة ٥٥ ﴾ إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة ـ مثلاً ـ أو العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لايصح البيع بالنسبة إلى البائع (١) أيضاً ، لأنه متقوم بطرفين ، فاللازم أن يكون صحيحاً

لامجال لتوهم التمسك بمقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق . بل نحتاج فيه الى قرينة خاصة تدل على كون الغرض أعم ، كما اذا وكله فيما يراه الوكيل صحيحاً ومبرء للذمة . فالمتحصل : انه لابد للوكيل من مراعات نظر موكله من حيث الصحة والبطلان .

ومما ذكرناه يعلم الحال في الوصية ، لأنها الاستنابة في التصرف بعد الموت ، فلابد وان يستأجر الوصي ـ للنيابة عن الميت في الصلاة أو غيرها من العبادات كالصوم والحج ـ من يأتي بالعمل على طبق فتوى مجتهد الميت لامجتهد نفسه ولا مجتهد الأجير ، وذلك من جهة انصراف الوصية عرفاً الى مايراه الموصى مفرغاً لذمته كالوكالة . نعم : يعتبر أن تكون العبادة مما يحتمل صحتها عند الاجير ، كي يتمشى منه قصد القربة 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 اجتهاداً أو تقليداً ولو كان مخالفاً لنظر الميت أو نظر مجتهده ، لأن الواجب على الولي ابراء ذمة الميت ، والطريق اليها اجتهاده أو تقليده . ومنه يعلم الحال في الاجير من قبله ، فانه لابد وان يراعي نظر الولي دون الميت ، لانصراف الاجارة بما يراه الولي مبرء ، فظهر انه لابد من الفرق بين أجير الوصي وأجير الولي . فان الاول يراعي نظر الميت والثاني يراعي نظر الولي . وأما المتبرع عن الميت فيجوز له العمل بما يراه مبرء لذمة الميت .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله (قده) 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 المتن بما يقابل الوجه المذكور من أن العقد أمر متقوم بطرفين ، ولا يتحقق مفهومه إلا بين اثنين ، فاذا صح من طرف صح من الطرف الآخر أيضاً ، إذ لا يمكن وقوعه صحيحة من أحد الجانبين دون الآخر .

والصحيح عدم صحة الوجهين معاً ، وانه لابد 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 البايع . وأما بلحاظ الحكم الظاهري فلا مانع من التفكيك ، فكل من الطرفين يعمل بوظيفته ، فالبايع في مفروض المتن يجوز له التصرف في الثمن ، لأنه يراه ملكا له ، كما انه يرى المبيع خارجا عن ملكه ، فلا يجوز له التصرف فيه . وأما المشتري فلابد وان يمتنع من التصرف في الثمن لانه بنظره يكون باقياً على ملك البايع ويجوز له التصرف في الثمن والتفكيك في الاحكام الظاهرية غير عزيز فان الغسالة ـ مثلا ـ يحكم بنجاستها عند بعض ويحكم بطهارتها عند آخرين مع ان الحكم الواقعي ليس إلا أحدهما ، وهكذا .

إذا كان مختار المدعى عليه أعلم . بل مع وجود الاعلم وإمكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه (١) مطلقاً .

---

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قوله (قده) الأحوط الرجوع اليه : (اذا لم يكن منشأ النزاع هو الاختلاف في الفتوى فلا بأس بترك الاحتياط الزبور) .

ينبغي التكلم في جهات ثلاث الاولى : في اشتراط الأعلمية في القاضي ، الثانية : في تعيين من بيده اختيار القاضي ، الثالثة : في أنه على تقدير كون الاختيار للمدعي فهل له ذلك مطلقاً أو فيما اذا لم يكن مختار المدعى عليه أعلم ؟

أما الجهة الاولى : ففيها قولان نسب القول بالاشتراط الى الأشهر ، وقواه المصنف (قده) في كتاب القضاء فيما اذا كان منشأ الاختلاف هو الاختلاف فى الفتوى . بل عن بعضهم دعوى الاجماع عليه وان ناقش فيه في الجواهر ، ونسب القول بعدمه الى الأشهر .

وكيف كان فالكلام تارة يقع فى الشبهة الموضوعية ، وأخرى في الشبهة الحكمية ، أما الشبهة الموضوعية فالظاهر جواز الترافع فيها الى غير الأعلم ولو مع وجود الأعلم منه أو من الكل في بلد المخاصمة أو ما يقرب منه مما لا يتعسر الوصول اليه ، لاطلاق أدلة النصب (*) والسيرة المستمرة عند المتشرعة على الرجوع والارجاع الى مطلق العارف بالاحكام بلا ردع من الشارع .

وقد يناقش فى الاطلاقات بوجهين (الاول) : من جهة عدم المقتضى

(*) كروايتي أبي خديجه المتقدمتين ص ١٩٧ و ١٩٨ . وصدر المقبولة المتقدمة ص ٢٠٠ . والتوقيع الشريف المتقدم ص ٢٠٠ . والمناقشة فى 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 نستبعدها فيما سبق ، ولذلك منعنا من شمولها للعامي 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 العامي 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) : بان 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 ـ ع ـ : « الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث . »

(**) روى داود بن الحصين عن أبي عبد الله ـ ع ـ في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم ؟ قال : ينظران الى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا 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 ـ ع ـ قال سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما ، فحكما فاختلفا فيما حكما ؟ قال : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان . فقال : ينظر الى أعدلهما وأفقههما في دين الله ، فيمضى حكمه (الوسائل كتاب القضاء في الباب المذكور ح ٤٨) .

دعوى المصنف (قده) في كتاب القضاء : « ان الظاهر من اخبار الترجيح : ان المدار على الارجح عند التعارض مطلقاً كما هو الحال في الخبرين المتعارضين. بل في صورة عدم العلم بالاختلاف أيضاً لوجوب الفحص عن المعارض » فغير مسموعة ، لعدم قرينة على هذا التعميم بعداختصاص موردها بصورة التعارض التي لا يمكن فصل الخصومة فيها إلا بالترجيح ، بل يمكن أن يقال بدلالتها على عكس المطلوب ، فانها تدل على جواز اختيار أحد الخصمين غير الأعلم ابتداء ، وإلا لزم الردع عنه ، لا بيان حكم صورة المعارضة بوجود الترجيح . على ان المستفاد من هذه الروايات اعتبار الاعدلية والأورعية في تقديم الأعلم ، 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 (قده) 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 فانما يتم في القضاة المنصوبين من قبل النبي الاكرم ـ ص ـ أو أمير المؤمنين ـ ع ـ بالخصوص . وأما المنصوبين على وجه العموم باذن عام من الأئمة الاطهار فلا اشكال في جريان السيرة على عدم اعتبار الاعلمية فيهم ولم يرد من المعصومين عليهم السلام ردع عن هذه السيرة ، وإلا

(*) اما المقبولة فلما تقدم في ص ٨٠ وأما رواية داود بن حصين فضعيفة عن طريق الصدوق بـ (حكم بن مسكين) وهو مهمل وعن طريق الشيخ بـ (حسن ابن موسى الخشاب) لعدم التصريح بوثاقته ، إلا انه قال النجاشي في ترجمته « انه من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث . » وإثبات الوثاقة بذلك مشكل ، ومن هنا لم يعمل بروايته صاحب المدارك والشهيد الثاني على ماحكي عنهما في تنقيح المقال ص ٣١١ ج ١ . واما رواية موسى بن اكيل فضعيفة بـ (ذبيان بن حكيم) .

لحكي ذلك الينا ولظهر أمره وبان .

وأما قول أمير المؤمنين ـ ع ـ في عهده الى مالك الاشتر : « أخترللحكم بين الناس أفضل رعيتك » فلا دلالة فيه على اعتبار الاعلمية ، إذ الظاهر ان المراد من الافضل هو المستجمع لجملة من الصفات الكمالية 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 كان ذلك وظيفة الوالي ، وهذا لا يقتضي وجوب اختياره على المترافعين .

وأما الشبهة الحكمية : فان كان وظيفة المترافعين تقليد الاعلم فلا تصل النوبة فيها الى الترافع . بل يجب الرجوع الى فتوى الاعلم فى معرفة حكم الواقعة ، لأن النزاع في الحقيقة فى الشبهة الحكمية ، كما لا يجوز لهما 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 فى 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 مورده 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 ـ مثلا ـ وكان دعوى كل منهما عن حجة معتبرة اجتهاداً أو تقليداً ،

(*) المروية فى الوسائل فى (باب انه لا يحل المال لمن أنكر حقاً أو ادعى باطلا وان حكم له به القاضى أو المعصوم ببينة أو يمين : وهو ب ٢٠ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء) .

فحكم الحاكم بالبطلان ـ مثلا ـ ينفذ حكمه على من يقول بالصحة . وعليه : فاذا كان أحد الخصمين يقلد الاعلم في عدم استحقاق الحبوة ليس له ان يدعي الاستحقاق عند من يرى استحقاقها ، لقيام الحجة على بطلان دعواه ، فاذا حكم له بها لا يجوز له أخذها . وليس هذا من موارد تقدم الحكم على الفتوى ـ كما ذكرنا ـ وأما قضية سماع الدعوى غير الجازمة : فلو صحت فانما تصح في الشبهات الموضوعية دون الحكمية 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 بتجويز الاعلم جاز الترافع عند غير الاعلم وان كان مخالفاً للاعلم ، لاطلاق أدلة النصب وعدم فصل الخصومة إلا بالحكومة .

وأما الجهة الثالثة ـ وهي في تعيين من بيده اختيار الحاكم ـ فان كان أحد الخصمين مدعياً والآخر منكراً وكان المجتهدان متساويين في الفضيلة فالمعروف بينهم ان الاختيار بيد المدعى ، بل في المستند دعوى الاجماع عليه ، واستدل له مضافا الى ذلك بان المدعى هو المطالب بالحق ولا حق لغيره ، ولا يخفى : ان تحصيل الاجماع التعبدي في أمثال المقام مما ذكر للحكم وجه آخر واحتمل استناد المجمعين اليه ـ مشكل ، وأما كون الحق للمدعي فالظاهر ان مراده حق الدعوى لا الحق المدعى ، إلا انه مع ذلك لا يوجب تقديم مختاره ، لانتقاضه بثبوت حق الجواب للمنكر 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 المدعي .

ومن فروع ذلك اعجاز الانبياء عليهم السلام ، فانه يكفي في اثبات نبوتهم أي معجزة جاؤا بها من عندالله 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 جملة من المعجزات الاقتراحيـــة من انه لاسبيل لهم الى ذلك بعد ان جاء اليهم بالقرآن ، وسائر المعجزات التي تدل على نبوته ـ ص ـ . وبالجملة : من شؤون اثبات الدعوى اختيار الحاكم ، ومقتضى بناء العقلاء انه بيدالمدعى ، فاذا اختار حاكما وجب على المنكر الحضور عنده اذا طلبه الحاكم ، والا فيجري فى حقه الحكم الغيابي ، كما هو المعمول به فى المحاكم العرفية بين الناس فى 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 الجهـــة الثالثة ـ وهي فى 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 الاعلم فيها كما عرفت فى الجهة الاولى ، وفى الثانية : لابد من تقديم الأعلم إلا انه ليس من باب الحكومة ، بل من

(*) راجع تفسير البرهان فى ذيل الآية المباركة .

﴿ مسألة ٥٧ ﴾ حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر الا اذا تبين خطأه (١) .

باب المرجعية في التقليد والعمل بفتواه في فصل الخصومة ، ومعه لايبقى مجال للحكم .

(١) توضيح الحال في المقام : بان يقال ان لحكم الحاكمين جهتين . الاولى : جهة فصل الخصومة وقطع النزاع به . الثانية : جهة ترتيب آثار الواقع عليه .

أما الجهة الاولى : فهي أثره اللازم غير المنفكة عنه اذا كان على الموازين الصحيحة . لأن القضاء انهاء الخصومة وفصلها بالحكم لأحد المترافعين، 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 اجتهاديا أم لم يحصل ، كل ذلك لاطلاق مادل على تشريع القضاء للمجتهد كرواية أبي خديجة ونحوها ، حيث ان المستفاد منها ان لحكم الحاكم موضوعية تامة لفصل الخصومة وقطع النزاع ، فليس للمدعي اعادة دعواه عند حاكم آخر ، وليس له سماعها ، كما انه ليس للمنكر 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 مجوزا لنقض حكمه فيها لعطل 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 فى المقدمات أو من جهة قصوره ولو من جهة الغفلة ونحو ذلك ـ كما اذا كان قد حكم على خلاف ماهو واضح فى 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 ـ 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 والقابلية للقضاء .

وأما الجهة الثانية ـ 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 ـ ص ـ في صحيح هشام بن الحكم من قوله ـ ص ـ : انما اقضي بينكم بالبينات والايمان ، وبعضكم الحن بحجته من بعض ، فايما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار (الوسائل كتاب القضاء ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح 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 داخلا في تعارض الامارتين ويقدم الحكم لورودها في مورد اختلاف المترافعين من

جهة الاختلاف في الحجة . ولكنه 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 لاصالة 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 فاذا 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 ، فاذا حكم الحاكم بالصحة لأنه أيضاً يرى الطهارة لم يجز 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 الأمارة 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 الحكمية .

و كذلك الحال في الشبهة الموضوعية ، فاذا علمنا بمخالفة حكمه للواقع بالعلم الوجداني أو بأمارة معتبرة لايجوز ترتيب أثر الواقع ، ولاسيما في موارد الدماء والاعراض سواء في ذلك المتخاصمان وغيرهما ، فاذا 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 فى تلك المسألة لايجب 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 الناقلان فى نقل الفتوى تساقطا ، وكذا البينتان ، واذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاها قدم السماع (٢) وكذا اذا تعارض ما فى الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما فى الرسالة قدم ما في الرسالة مع الامن من الغلط .

وربما يقال : بالفرق بين اليمين والبينة ، فاذا كان فصل الخصومة باليمين فلا يجوز له السرقة أو التقاص بخلاف ما اذا كان بالبينة ، فيجوز له ذلك ، استناداً الى الروايات الدالة على ان اليمين يذهب بالحق ، لكن الانصاف : انها بين مالا دلالة لها على ذلك ، فان من المحتمل بل الظاهر منهاان الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الدعوى لاالحق المدعي ، وبين ماهومعارض بما يدل على جواز الاخذ حتى مع اليمين ، فالظاهر انه لافرق بين اقامة البينة الكاذبة واليمين الفاجرة من هذه الجهة ، والخوض في ذلك موكول الى محله .

(١) لاستنادالنقل الى الحجة وهي فتوى المجتهد ، وعدم صدق التسبيب الى الحرام بعدول المجتهد عن رأيه ، فلا موجب للاعلام إلا من باب وجوب تبليغ الأحكام المشترك بينه وبين غيره ، وهذا بخلاف الفرض الثاني ، فانه تسبيب الى الحرام كما سبق . وأما وظيفة المجتهد فسيأتي في (مسألة ٦٩) ان شاء الله تعالى .

(٢) كتب دام ظله على قوله (قده) قدم السماع : (فى اطلاقه

واطلاق ما ذكر بعده اشكال بل منع) .

وجه الاشكال هو انه لابد من تقديم المتأخر من المتعارضين ـ مهما كان ـ مع احتمال العدول عن الرأي السابق ، فاذا كان السماع سابقاً على النقل ـ بحيث كان الناقل ينقل فتوى المجتهد فعلا ـ قدم النقل ، لأن استصحاب بقاء رأيه السابق محكوم بالامارة على خلافه ، فما ذكر في المتن انما يتم في صورة اتفاق التاريخ أوالقطع بعدم العدول مع الاختلاف فيه . وعليه : فان كان التعارض بين الامارتين من سنخ واحد كنقلين أوسماعين أو رسالتين كان مقتضى القاعدة التساقط ، كما هو الحال في جميع الامارات بناء على الطريقية ، وان كان التعارض بين سنخين منها فصورها المذكورة في المتن ثلاثة . الاولى : تعارض النقل مع السماع ، وفيها يقدم السماع من باب تقدم القطعي على الظني ، فان النقل والسماع وان 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 امارة وطريق الى نقله مع 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 ـ على نحو تكون حجة لولا المعارض وهو فيما اذا كانت مجرى اصالة عدم الخطأ عند العقلاء ـ 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 فحالها حال نقل الفتوى بعينه بل هوهو .

﴿ مسألة ٦٠ ﴾ إذا عرضت مسألة لايعلم حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً فان أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك (١) وإلا فان أمكن الاحتياط تعين ، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم(٢) وان 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 (قده) يجب ذلك : (بل يجوز له تقليد غير الأعلم حينئذ) .

ماذكره المصنف (قده) من لزوم تأخير الواقعة ان امكن ، وإلا فيحتاط مبنى على مختاره من وجوب تقليد الاعلم مطلقاً سواء أعلم بمخالفته مع غير الاعلم أم لا ، وأما على المختار من جواز تقليد غير الاعلم مع عدم العلم بالمخالفة فلا موجب للتأخير ، ولا الاحتياط . بل يقلد غير الاعلم . نعم : اذا علم بالمخالفة ولم يتمكن من تقليد الاعلم وجب الاحتياط ، لعدم تمامية الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي اذا تمكن من التقليد . ثم انه كان الأولى تقديم امكان الاحتياط على امكان التأخير ، لما سبق من جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

(٢) لبناء العقلاء على جواز الرجوع الى غير الاعلم فالاعلم عند عدم التمكن من الاعلم ، وعدم امكان 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) هـــذا وما بعده انما هو من باب العمل بالظن بمقتضى مقدمات

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 الاقوى فالاقوى .

(١) سبق الكلام من حيث الاعادة والقضاء في ذيل (مسألة ٥٣) فراجع .

(٢) كتب دام ظله على قوله (قده) الأظهر الثاني : (هذا اذا كان المقلد قائلا بجواز البقاء ، وأما اذا كان قائلا بوجوبه فالاظهر هو الأول) .

لابد من التفصيل في المسألة كما في التعليقة ، فان كان الثالث قائلا بوجوب البقاء فلابد من البقاء على تقليد الاول ، لبطلان العدول عنه الى الثاني في نظر الثالث ، لبقاء قول الميت على الحجية التعيينية في نظره ، فلا مصحح للعدول عنه ، وان كان قائلا بالجواز صح العدول من الاول الى الثاني ، فهو مخير بين البقاء على الثاني والعدول الى الثالث ، لانقطاع تقليد الاول بالعدول الصحيح الى الثاني فليس له الرجوع اليه بعد ذلك ، لأنه من التقليد 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 ، وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء ، وان كان الأحوط (٢) مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول الى الحي ، بل الأحوط استحبابا على وجه عدم البقاء مطلقاً ، ولو كان بعد العلم والعمل .

ولو كان الثالث قائلا 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 ، وان شئت فعبر 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 بانيا على العمل بها وان 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 سئوال 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 خروجا عن خلاف الاجماع المحكي على المنع مطلقاً ، إلا انه قد عرفت فيما سبق (**) انه يجب البقاء على تقليد الميت فيما اذا علم

(*) راجع ص ٤٥ — ٤٦

﴿ مسألة ٦٣ ﴾ في احتياطات الاعلم اذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره (١) الأعلم فالأعلم .

﴿ مسألة ٦٤ ﴾ الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي ، وهو ما اذا كان مسبوقا أو ملحوقا بالفتوى ، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى ، ويسمى بالاحتياط المطلق وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر ، وأما القسم الاول فلا يجب العمل بـــه ، ولا يجوز الرجوع الى الغير (٢) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به .

بمخالفته مع الحي ، وكان الميت أعلم ، فلا مجال للاحتياط بالعدول .

(١) لأنه من الرجوع الى العالم في مقابل الجاهل ، لا الرجوع الى غير الأعلم في مقابل الاعلم حتى لا يكون جائزاً ، لأن المفروض انه لم يكن للاعلم فتوى في المسألة ، فهو جاهل بحكمها ، فيتخير بين الاحتياط وتقليد غير الأعلم على ماهو الصحيح من جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، ثم ان لزوم مراعاة الأعلم فالأعلم مبني على مختاره (قده) من وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، وأما على المختار من عدم وجوبه في صورة عدم العلم بالمخالفة فلا يلزم مراعاته في هذه الصورة .

(٢) لأنه من الرجوع الى غير الاعلم في مقابل الاعلم ، وهو غير جائز ، لأن المفروض ان للاعلم فتوى في المسألة على خلاف الاحتياط ، لقيام الحجة عنده على ذلك ومن أجله يكون الاحتياط استحبابياً ، لأن احتمال المخالفة حينئذ لا يكون منجزاً بخلاف الاحتياط الوجوبي ، وفتوى غير الأعلم المخالفة للاعلم وان كانت موافقة للاحتياط حينئذ ، إلا انه مع ذلك لا يجوز الاستناد اليها في مقام العمل

---

(١) راجع ص ٥٦

﴿ مسألة ٦٥ ﴾ في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد (١) ايهما شاء ، كما يجوز له التبعيض حتى فى احكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان ـ مثلا ـ فتوى احدهما وجوب جلسة الاستراحة ، واستحباب التثليث فى التسبيحات الاربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز ان يقلد الاول فى استحباب التثليث والثاني فى 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 حرمته يكون تشريعاً ، فلا وجه لما علق على المتن من الجواز استناداً الى مطابقة فتوى غير الاعلم للاحتياط ، وانه لو عمل بها كان خارجاً عن العهدة قطعاً .

(١) مر الكلام فى جواز التبعيض في التقليد في ذيل (مسألة ٣٣) وذكرنا انه انما يجوز فى صورة عدم العلم بالمخالفة . وانما أعاد المصنف (قده) المسألة من جهة التنبيه على جواز التبعيض حتى فى عمل واحد ، وما ذكرناه من التقييد بعدم العلم بالمخالفة يجري فيه أيضاً . ففي المثال اذا علم بمخالفتهما في وجوب الجلسة والتثليث في التسبيحات لا يجوز له التقليد ، بل يعمل بالاحتياط بان يأتي بكليهما ، هذا على المختار ، وأما على المعروف بينهم من ثبوت التخيير حتى مع العلم بالمخالفة فهل يجوز التبعيض فى عمل واحد كما عليه المصنف (قده) أم لا ؟ كما عليه آخرون

ربما يقال بالعدم (بدعوى) : ان التبعيض في عمل واحد يؤدي الى بطلان العمل بنظر كليهما ، فالصلاة في مفروض المثال تكون باطلة عند كل منهما بلحاظ فقدها الجزء الذي يعتبره هو ولا يعتبره الآخر ، لأن المفروض انها فاقدة للجزئين 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) ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطات ، فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى اشكال المسألة

جهة الاقتصار على التسبيحة الواحدة ، كما ان القائل بعدم وجوب الزائد على التسبيحة الواحدة يرى بطلانها من جهة فقدها جلسة الاستراحة ، فهي باطلة فى 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 فى مقام الامتثال وان كان الآخر يقول بالبطلان لعدم حجية قوله مالم يختره فى مقام التقليد التخييري . والحاصل : انه يستند المكلف في صحة العمل وعدم وجوب الاعادة الى مجموع القولين ، وضم أحدهما الى الآخر ، لا الى كل منهما مستقلا فلا وجه للاعتراض على المصنف (قده) كما في بعض الحواشي .

نعم : فى الموارد التي يحصل العلم الوجداني بالبطلان من التبعيض ، للعلم بالملازمة الواقعية بين كل من الأمرين وجوداً وعدماً لا يجوز التبعيض ، فلا يجوز تقليد أحد المجتهدين في اتمام الصلاة وتقليد الآخر فى الاقطار فى موارد الخلاف في وجوب القصر والتمام ، للملازمة الواقعية بين وجوب التمام ووجوب الصوم ، وأما فى أمثال المقام مما يمكن فيه عدم وجوب شيء من الجلسة والتثليث واقعاً فلا محذور فى التبعيض .

(١) فيجب على العامي أن يقلد المجتهد في معرفة كيفية الاحتياط ،

حتى يحتاط . وقد يكون الاحتياط فى تَرك الاحتياط ـ مثلا ـ الاحوط تَرك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن اذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضى به ، بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استحبابياً ، والاحوط الجمع بين التوضى به والتيمم ، وايضا الاحوط التثليث فى التسبيحات الاربع ، لكن اذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط تَرك هذا الاحتياط او يلزم تَركه ، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط ، لكن اذا لم يكن معه الا هذا فالاحوط التيمم به ، وان كان عنده الطين ـ مثلا ـ فالاحوط الجمع ، وهكذا .

﴿ مسألة ٦٧ ﴾ محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية ، فلا يجري فى اصول الدين (١)

إذ بدونه لايؤمن من الوقوع في مخالفة الواقع ، كما سبق ذلك في (مسألة ٢) .

(١) لأن المطلوب فيها هو الاعتقاد والمعرفة ، كالايمان بالله تعالى وبوحدانيته وبالنبي الاكرم ـ ص ـ وبالمعاد ، بل كذلك الحال في الامامة ، فان الواجب على المكلفين هو معرفة الامام ، وهي لا تتحقق إلا بمبادئها ، 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 فى كفاية الاعتقاد الناشيء 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 فى نفسه ، فان الايمان أمر قلبي لا يجتزي عنه بقيام

الحجة الخارجية ، والعقل والنقل (*) قد اتفقا على لزوم تحصيل المعرفة واليقين

(*) لا اشكال فى استقلال العقل بلزوم تحصيل المعرفة - بمعنى الجزم والاعتقاد - بالله عز وجل وبوحدانيته وبنبوة النبي الأكرم - ص - دفعاً للضرر المحتمل فى تركه ، وفى مثله لا معنى للتعبد بالحجة سواء فتوى المجتهد أم غيرها من الامارات ، فان الامارة لا يترتب عليها ما هو الواجب عقلا من حصول الجزم والاعتقاد ، وأقصى ما يترتب عليها هو حصول الظن ، وهو لا يغنى من الحق شيئا . 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 وبلزوم جعل الامامة كالرسالة ، إلا انه غير استقلاله بلزوم تحصيل المعرفة بهما . نعم : فى 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 الجاهلية » ونحوها غيرها من الروايات المستفيضة الدالة على لزوم تحصيل المعرفة بالامام الظاهرة فى 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 مطمأن بالايمان ... » سورة النحل آية ١٠٦ - وقوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ... » سورة الحجرات آية ١٤ .

وأما قيام الامارات مقام المعرفة فيهما فمبنى على أمرين (أحدهما) : أن تكون المعرفة فيهما مطلوبة مقدمة للدين وعقد القلب بهما لا على نحو الوجوب النفسى كى يمكن التعبد بالامارة بلحاظ ترتيب الأثر ، فيكون التقليد فيهما بلحاظ العمل القلبي (الثانى) : أن تكون المعرفة الواجبة ملحوظة على نحو الطريقية دون الصفتية التى 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 ، أوغير 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 ، وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون

ـ 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 وولاة امره من شئون الايمان بالله ومعرفة رسوله ، وكذلك الايمان بالمعاد ايمان برجوع الخلق اليه تعالى ، وبظهور سلطنته وعدله وفضله ، وبان الملك لله الواحد القهار ، فالايمان بالامامة والمعاد كالايمان بالله ورسوله من فضائل النفس البشرى ، وهو مطلوب بما انه فى نفسه كمال للنفس ، وبه تتحلى وتخرج من رذيلة الجهل . فالمتحصل : انه لا بد من تحصيل المعرفة فى اصول الدين ولا مجال للتقليد فيها .

ولا فى مبادىء 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 ـ مثلا ـ 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 ونحوهما فيجري التقليد فيها كالاحكام العملية .

فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق ، فيجوز له أن يعمل بما استنبط وان لم يجز رجوع 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 فى تفسير معنى اللفظ . نعم : اذا كان الفقيه جزم بالظهور وأفتى على طبقه لزم على العامي اتباعه ، فانه من التقليد فى الحكم الشرعي ، وهذا ظاهر .

(٢) كتب دام ظله على قوله (قده) الموضوعات المستنبطة (لافرق 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 العرفى أو اللغوى ـ كما في مفهوم الغناء والصعيد والاناء ونحو ذلك ـ الى الشبهة الحكمية ، والمرجع فيها هو المجتهد ، فلابد فيها من التقليد ، فلا فرق بين الموضوعات العرفية والشرعية من هذه الجهة ، لعموم أدلة التقليد للجميع . نعم فى الموضوعات الصرفة كمثال الخمر لا يتأتى فيها التقليد ، إذ بعد تشخيص المفهوم

﴿ مسألة ٦٨ ﴾ لا يعتبر الأعلمية (١) في ما أمره راجع الى المجتهد الا في التقليد . وأما الولاية على الايتام والمجانين والاوقاف التى لا متولى لها - والوصايا - التى لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الاعلمية . نعم : الاحوط فى القاضى (٢) ان يكون أعلم من في ذلك البلد ، أو فى غيره مما لا حرج فى 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 لا يخلو عن قوة (٣)

ووضوحه لدى العامي ليس من شأن الفقيه بيان مصاديقه له .

(١) لعل الوجه فيه اطلاق ما ادعى دلالته على ولاية الفقيه من الروايات ولكن مر الكلام فى ذيل (مسألة ٥١) انه لادليل على ولايته إلا فى القضاء . وأما باقي الولايات كالامثلة المذكورة في المتن فهي ثابتة له من باب ولاية الحسبة ، ومقتضى القاعدة فيها هو ولاية الأعلم مع التمكن من الوصول اليه ، لأنه القدر المتيقن من دليلها الذي هو الاجماع أو الضرورة ، فانه دليل لبي لا اطلاق فيه ، ومن هنا لم نقل بثبوتها لعدول المؤمنين مع التمكن من الوصول الى المجتهد . وعليه فالاحوط عدم التعدي من الاعلم مع التمكن 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 الحكمية والموضوعية ففي الاولى يتعين الاعلم دون الثانية

(٣) كتب دام ظله على قوله (قده) بل لا يخلو عن قوة (في قوته

﴿ مسألة ٧٠ ﴾ لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية (١) وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتهده في حجيتها ـ مثلا ـ اذا شك فى ان عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له اجراء أصل الطهارة ، لكن فى ان هذا الماء او غيره لاقته النجاسة ام لا يجوز له اجراؤها بعد ان قلد المجتهد فى جواز الاجراء .

على الاطلاق إشكال) .

اذا كانت الفتوى السابقة مخالفة للاحتياط وكان سكوت المجتهد عن الاعلام امضاء لها ـ كما اذا فرضنا ان المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره باتيانها ـ يجب عليه الاعلام ، لأنه حينئذ اغراء بالجهل ويكون الوزر عليه . وأما اذا لم يكن كذلك فلادليل على الوجوب ، لاستناده فى الفتوى السابقة الى الحجة ، واستناد المقلد بقاء إما الى اعتقاده عدم تبدل رأي المجتهد أو الى الاستصحاب ، وذلك لا يوجب نسبته الى المجتهد مالم 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 (قده) من وجوب الاعلام لا يخلو عن ضعف ، وانما يتم فيما اذا كان السكوت امضاء دون غيره .

(١) ذكرنا في ذيل (مسألة ٦٧) انه لامانع من التقليد في المسائل الاصولية بالاضافة الى عمل نفسه ، فيجوز ان يقلد المجتهد فى الأصل الجاري

﴿ مسألة ٧١ ﴾ المجتهد غير العادل او مجهول الحال لا يجوز تقليده وان كان موثوقا به فى 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 يكفى (٢) فى جواز العمل الا اذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاها أو لفظ الناقل أو من الفاظه فى رسالته . والحاصل : ان الظن ليس حجة الا اذا كان حاصلا من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل

فى الشبهة الحكمية إلا انه يجب عليه في مقام التطبيق تشخيص موارد الاصل والفحص عن المعارض ، فان تمكن من ذلك ـ كما اذا كان من أهل العلم ـ فلامانع من إجرائه ، وإلا فلايجوز له ذلك ، وأما الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعية فهي من المسائل الفرعية ولا يشترط فيها الفحص .

(١) وذلك لاشتراط العدالة في جميع ما ذكر فلابد من احرازها مع عدمه أو احراز عدمها لا يترتب شيء من الاحكام المذكورة ، وذلك واضح . وأما حجية فتواه بالاضافة الى عمل نفسه فلشمول 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 فى مسائل الاجتهاد والتقليد ، وأحمده تعالى على التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل .

استدراك

سبق في (ص ٨٠) الاشارة الى مافي بعض الروايات من الذم على من يتصدى منصب القضاء وفي المصر من هو أفضل منـــه ، 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 منـه . . . » وهو الباب الرابع من أبواب آداب القاضي ، إلا انا لم نجد بعد الفحص رواية بهذا المضمون ، وهو (قده) أيضاً لم يذكر في الباب المذكور مايدل 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 الامة من هو أعلم منه ، كما روى عن الامام الجواد ـ ع ـ مخاطباً لعمه حين سألوه 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 الأمة 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 بحثا عن « مدارك العروة الوثقى » .

ويحتوي هذا القسم على مباحث المياه . والنجاسات واحكامها . وأسأله تعالى ان يوفقني لاكمال بقية اجزائه . إنه ولي التوفيق .

محمد مهدي الموسوي
الخلخالي

فصل فى المياه

الماء إما مطلق (١) أو مضاف كالمعتصر من الاجسام ، أو الممتزج بغيره مما يخرجه عن صدق اسم الماء .

كتاب الطهارة

(١) للمائع أقسام ثلاثة (الأول) : ما لا يصح اطلاق لفظ الماء عليه ولو مجازاً ، كالحليب ، والدهن المائع ، والزيت ، ونحوها . فان اطلاق الماء على المذكورات بعد من الأغلاط ، لعدم مصحح للاستعمال حتى المجاز ، كاطلاق الفرس على الكتاب . (الثاني) : مالا 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 فى انه لا يكون مطهراً لغيره ، لا من الخبث ولا من الحدث ، وان كان طاهراً فى نفسه .

واما القسم الثاني : (وهو المضاف) فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى والمشهور على انه ليس بمطهر مطلقا ، 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 ـ مضافا الى الاجماع والضرورة ـ بالآيات والاخبار المتواترة

---

(١) ماذكره دام ظله يرجع الى حكم الماء واما مفهومه فهو وان كان من المفاهيم العرفية الواضحة فى الجملة ، إلا انه مع ذلك ربما يشك فى بعض مصاديقه ، إما لأجل الشك فى المصداق ، وإما لأجل الشك فى الصدق ، والشك فى المصداق ينشأ عن الشك فى ماهية الفرد ، واشتباه الامور الخارجية ، كما اذا شك فى مقدار الملح الموجود فى ماء اناء معين ، بين كمية لا تمنع عن صدق الماء عليه ، وبين كمية تمنع عن صدقه عليه . والشك فى الصدق ينشأ عن الشك فى سعة المفهوم وضيقه عرفا ، كما اذا شك فى صدق مفهوم الماء على ماء اناء معين اذا امتزج بمثقالين من التراب مثلا ، للشك فى شمول المفهوم لهذا الفرد فى نظر العرف مع العلم بشموله للماء القراح ، أو الماء الممتزج بقليل من التراب ، ومع العلم بعدم شموله للماء الممتزج بتراب كثير كالوحل . وربما يدعى أن هذا هو الشأن فى أغلب المفاهيم العرفية ، لعدم انكشاف مناط صدقها على وجه التفصيل ، بحيث لا يبقى له مورد اشتباه .

ومن هنا أوكلوا ذلك الى العرف ، وقالوا فى تعريفه : (هو مايستحق عرفا اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة) وعليه فلو شك فى صدق مفهوم الماء على مصداق بنظر العرف فلابد من الرجوع الى الاصول العملية بالنسبة الى رفع الحدث والخبث وبالنسبة الى طهارته ونجاسته بالملاقاة ، وهكذا الحال فى الشك فى المصداق .

أما الآيات فمنها قوله تعالى فى مقام الامتنان على الخلق : (وأنزلنا من السماء ماء طهورا ٢٥ : ٤٩) والظاهر أن المراد من الطهور (١) هو الطاهر في

(١) قد استعمل لفظ الطهور فى معان كثيرة (أحدها) : المصدر ، كقولهم تطهرت طهوراً حسناً ، كما عن سيبويه ، وفى القاموس : الطهور المصدر (ثانيها) : الصفة المشبهة بمعنى الطاهر ، وجعلوا منه قوله تعالى : (شرابا طهورا) .

وعن أبى حنيفة وغيره ، ان طهورا بمعنى الطاهر لا غير ، مستدلين بان فعولا للمبالغة لا يكون متعديا ، والفاعل منه غـــير متعد . (ثالثها) : المبالغة فى الطاهر بالمعنى اللازم وفى الكشاف الجزء الثالث ص ٢٢٤ فى تفسير الآية (طهورا بليغاً فى طهارته) ثم أنكر على من جعله متعديا . (رابعها) : المطهر أو الطاهر المطهر كما فى تعبير بعضهم ، وهم بين قائل بدلالته على المبالغة أيضا وبين ناف لذلك ، ومن القائلين بدلالته على المبالغة مع التعدية الشهيد الثانى فى اللمعة . قال : (والطهور مبالغة فى الطاهر والمراد هنا الطاهر فى نفسه المطهر لغيره جعل بحسب الاستعمال متعديا ، وان كان بحسب الوضع لازماً كالأكول) وحاصل مراده (قده) ان فعولا بحسب الوضع وان لم يكن متعديا ومأخوذاً من التفعيل ـ كما صرح به الزمخشرى وغيره ـ إلا أنه بحسب الاستعمال قد يكون مأخوذاً منه ، كما فى الطهور فيدل على كونه مطهراً ، فهو على خلاف القياس ، فان قياس فعول فى المبالغة هو عدم ملاحظة المفعول ، وان كان الفعل متعديا كالأكول ، فانه بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المأكول ، وضروب بمعنى كثير الضرب وهكذا الودود ، والحسود ونحوهما . وصرح بذلك جملة من أهل الفن ، ويكفى ذلك رداً على أبى حنيفة وغيره ممن منع عن استعمال طهور فى المتعدى . وممن فسر الطهور بالمطهر ـ من دون إضافة المبالغة ـ صاحب الجواهر ، ونسبه الى جملة من الفقهاء واللغويين ، والمفسرين بنقل عبائرهم ، واستشهد على ذلك بروايات كثيرة فراجع (ص ٦٢ ـــ ٧٠ الجواهر الطبعة السادسة) وفى 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 ـــ

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 ،

ـ بالفتح لما يتوضأ به . ونص على ذلك جملة من اللغويين كالصحاح ، وفسر به الآية الشريفة أيضا قال : الطهور ما يتطهر به كالفطور والسحور والوقود قال الله تعالى : (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) . 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 فى التذكرة .

اذا عرفت ذلك فنقول : إن الأنسب بالآية الشريفة هو المعنى الخامس ، لأن توصيف الماء بالمصدر خلاف الظاهر ، وارادة الطاهر لاتناسب كون الآية فى مقام الامتنان . وارادة الطاهر ـ وكذلك المطهر مع المبالغة فيهما ـ لاتناسب الطهارة الشرعية على ماقيد فى المتن . وارادة المطهر بالمعنى المتعدى بدون مبالغة لا تناسب اللغة ، لأن فعولا ليس من التفعيل لغة كما صرح به بعضهم على ما عرفت فيتعين المعنى الخامس أى (مايتطهر به) .

وأما من فسره بالمطهر فالظاهر انه أراد التفسير باللازم ، كما يظهر ذلك من عبارة العلامة فى التذكرة . قال : (والطهور هو المطهر لغيره ، وهو فعول بمعنى ما يفعل به أى يتطهر به كغسول ، وهو الماء الذى يغتسل به لقوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » ثم قال : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به » لأنهم فرقوا بين ضارب وضروب وجعلوا الثانى للمبالغة) . واما ماستشهد به من الروايات على ارادة المطهر من الطهور كقوله ـ ع ـ وقد سئل عن الوضوء بماء البحر (هو الطهور ماؤه والحل ميتته . الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٤) فقابلة للحمل على مايتطهر به .

ويحتمل ارادته من الآية الشريفة . واخرى بان طهورا مبالغة فى الطاهر ، كصبور ، وحسود ، ونحوهما . فان هيئة فعول تكون من صيغ المبالغة أيضاً . وعليه فلا تدل على مطهرية الماء ، بل على شدة الطهارة فيه .

ويندفع الأول : بان الطهور بمعنى الطاهر لايختص 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 ـ ومنها الطهارة والنجاسة ـ هي أمور اعتبارية كالملكية ، والزوجية ، ونحوهما ، فلا تكون قابلة للشدة والضعف . فلا يصح أن يقال : إن ملكية الدار أشد وأقوى من ملكية الكتاب مثلا ، أو إن زوجية فلان أشد من زوجية آخر ، لأن الامر الاعتباري فعل من أفعال النفس ، يقوم بها قياما صدوريا ، فيكون أمره دائراً بين الوجود والعدم ، لا الشدة والضعف . نعم بعض الامور الواقعية يكون قابلا لذلك ، وهو مايقع فيه الحركة ، كمقولة الكيف مثل الألوان فان سواد جسم يمكن أن يكون أشد من سواد جسم آخر ، إلا انا قد برهنا فى محله : ان الطهارة والنجاسة الشرعيتين ليستا من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع كما زعم . بل هما من الأحكام الشرعية ، والأمور الاعتبارية التي لاتكون 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 المعتبر لافي الاعتبار . وبهذه الملاحظة لامانع عقلا من اعتبار الطهارة الشديدة فى 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 الكلب 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 وصريح بعض الروايات ، ان الماء طهور بجميع أفراده ، على أن عدم انفعال الجسم الطاهر بملاقاة النجاسة لو صحح صدق الطهور عليه ، لصح 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 ، والفطور ، لما يفطر به ، فحينئذ تدل بالمطابقة على مطهريته للغير ، وبالالتزام على طهارته في نفسه ، لأن النجس لا يكون مطهراً للغير .

ومما يدلنا على أن لفظ الطهور ليس بمعنى الطاهر ، ولا بمعنى المبالغة في الطهارة مضافا الى ماذكرناه ـ توصيف التراب والارض في بعض الأخبار بالطهور .

كقوله ـ ع ـ في حديث ان الله عز وجل جعل التراب طهورا ، كما جعل الماء طهورا (الوسائل ب ٢٣ من أبواب التيمم ح ١ وفي ب ٢٤ ح ٣) .

وقوله ـ ص ـ جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا (الوسائل ب ٧ من أبواب التيمم ح ٢ و٣ و ٤) .

إذ لا معنى لارادة الطاهر منه ، لأن ارادته لا تناسب مواردها كما أنه لا موجب لاختصاص الطاهر بالتراب والارض . لأن بقية الاجسام تكون طاهرة أيضاً ، ولا وجه متحصل لارادة المبالغة فيها . وأظهر من ذلك توصيف

التيمم بالطهور فى بعض آخر من الروايات .

كقوله ـ ع ـ التيمم أحـــد الطهورين (الوسائل ب ٢١ من أبواب التيمم ح ١) إذ التيمم ليس إلا الضرب والمسح ، ولا معنى لـكونه طهورا إلا كونه رافعا للحدث. وبالجملة المستفاد من هيئة طهور ـ ولو بمعونة الروايات ـ كون الماء مطهراً للغير بالدلالة المطابقية ، وطاهراً في نفسه بالالتزام كما أشرنا اليه ، ولعل هذا هو مراد من فسره من الاعلام بانه الطاهر في نفسه والمطهر لغيره ، لا أن المجموع من حيث المجموع هو معنى الطهور .

وربما يناقش في دلالة الآية الشريفة بانها 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 ٥٧:٢٥ » وقوله تعالى : « يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوأتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ٧:٢٥ » وقوله تعالى: « وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ١٥:٢١ » إذ لم ينزل الحديد من السماء خارجا وإنما انزل من السماء أو العالم العلوي قضاؤه وخلقه ، وكذلك نزول اللباس والريش بل نزول كل شيء يكون من عند الله تعالى كما في الآية الثالثة .

والجـواب : 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 فأسكناه فى الارض وإنا على ذهاب به لقادرون ٢٣.١٨ » وقال تعالى: « ألم تر ان الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع ٣٩:٢١ » وقال تعالى أيضاً : أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ١٣:١٩ »

ووجه دلالتها ظاهر ، لانها وردت فى مقام الامتنان مع التخويف ، ولا يحصل كمال ذلك إلا بأن يكون جميع مياه الارض من السماء ، بل مياه البحار أيضاً تكون من السماء على مافي بعض الروايات الدالة على وجود مياه فى السماء نزلت الى الارض وتكونت منها البحار . وان ابيت عن ذلك . فلا يضرنا خروج ماء البحر عن عموم الآيه الشريفة ، بعد عدم القول بالفصل بينه وبين ساير 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 فى عموم الآية بان كلمة الماء فيها نكرة في سياق الاثبات فلا تفيد العموم .

ويندفع : بأن قرينة الامتنان تقتضي الشمول لعدم حصول المنة بطهورية ماء مجهول ، فان الآية الشريفة وردت فى مقام الامتنان على جميع البشر كما أشرنا إليه ، وهو قرينة على عدم اختصاص الطهور بصنف خاص ، فهذه المناقشات كلها مندفعة .

إلا انه مع ذلك يشكل (١) الاستدلال بها على طهورية الماء بالمعنى

(١) ومما يؤيد الاشكال التعليل المذكور فى الآية التى بعد هذه الآية لانزال الماء الطهور من السماء ، بقوله تعالى : « لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً واناسى كثيرا » .

فان إحياء البلد الميت ، أى الأرض اليابسة بانبات الزرع فيها بسبب نزول المطر وكذلك سقى الأنعام والاناسى 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 التى ترجع الى الخالق الحكيم دون الأحكام الاعتبارية الراجعة الى الشارع .

الشرعي ، لأن الظاهر من الآية الشريفة انها في مقام الامتنان على البشر بجعل الماء رافعا للقذارات والاوساخ العرفية ، لاالنجاسة 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 ، ويزيلها به ، فخلق الله تعالى الماء لذلك ، وجعله مزيلا لأوساخه تفضلا منه تعالى عليه ، إذ ليس هناك شيء آخر مثل الماء مزيلا لها ، بل ربما يوجب مزيد الوساخة كالغسل بماء الرمان وماء الرقي مثلا . نعم سائر الحيوانات لا تحتاج الى الماء بقدر احتياج الانسان اليه في ازالة أوساخه كما هو المشاهد في جملة من الحيوانات التي تزيل أوساخ بدنها باللطع 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 ـ ع ـ عند المتشرعة حتى الآن ، فلابد من حملها على ارادة المعنى اللغوي للطهارة ، وهي النظافة بل يكفينا الاحتمال في بطلان الاستدلال .

ومنها قوله تعالى : « وينزل عليكم من السماء ما 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 باشكال ، وهو انها نزلت في وقعة بدر (١) فتكون خطابا الى أصحاب النبي ـ ص ـ حيث انهم احتاجوا الى غسل الجنابة والوضوء ولم يكن عندهم ماء ، فأنزل الله تعالى المطر فاغتسلوا وتوضأوا . فلا تدل على مطهرية مطلق المياه ولو غير المطر ولا على مطهرية المطر في غير موردها . بل مدلولها مطهرية 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 شاملا للامة الحاضرة ،

---

(١) وقعة بدر على ما في مجمع البيان وغيره ، هي ان الكفار قد سبقوا المسلمين الى الماء ، فاضطر المسلمون ونزلوا على كثيب رمل سيال لا تثبت به الأقدام ، وأكثرهم خائفون لقلتهم وكثرة الكفار ، لأن أصحاب النبي ـ ص ـ كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا ، وكان المشركون ألفاً فبات أصحاب النبي ـ ص ـ تلك الليلة على غير ماء ، فاحتلم أكثرهم فأصبحوا محدثين ومجنبين وأصابهم الظمأ ، ووسوس 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 قتلوكم 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 رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام ٨ : ١١ » .

ومن المحتمل أن يكون المراد من رجز الشيطان الاحتلام فتدل على ان الاحتلام من الشيطان كما في بعض الأخبار والمراد بربط القلوب اشتدادها وتشجعها وزيادة وثوقها بما وعد الله نبيه ـ ص ـ ويحتمل أن يكون هذا هو المراد بثبت الأقدام أو تثبيتها في الرمل كما ذكرنا .

والأجيال المستقبلة ، فلا يختص القرآن بمن نزل فيهم ، لاستلزام 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 الامطار فى الغسل والوضوء والشرب بعد نزولها واجتماعها في الارض ، فتكون كبقية المياه التي فى الارض ، وتخرج عن عنوان ماء المطر الذي هو موضوع لأحكام خاصة به كما سيأتي ذكره ، وعليه تكون الآية مفيدة لمطهرية الماء النازل من السماء بعد نزوله واجتماعه فى الارض فلا يختص الحكم بماء المطر . وانتفاع أهل بدر به كان بعد نزوله واجتماعه فى الأرض لاحال تساقطه . وهذا هو الغالب فى الانتفاع بماء المطر . فتدل الآية الشريفة على مطهرية الماء بما هو ماء لا بما هو نازل من السماء ، والانزال من السماء انما يكون مقدمة للانتفاع بالماء لاقيداً للانتفاع به . هذا ولكن الاستدلال بها على ما نحن بصدده من رافعية الماء حتى للنجاسة المصطلحة لا يخلو عن الاشكال . وذلك لما ذكرناه من أن الطهارة والنجاسة الشرعيتين من الاعتبارات المستحدثة فى لسان الأئمة الاطهار ـ ع ـ بحيث لم يكن منهما عين ولا أثر في صدر الاسلام ، بل ليس في القرآن ذكر (النجس) إلا فى قوله تعالى : « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ٩ : ٢٩ » والظاهر إرادة نجاسة الكفر وهي خبث باطن المشركين ، وسوء اعتقادهم ، بقرينة النهي عن دخولهم في المسجد الحرام ، فان النجاسة الشرعية لامانع من ادخالها المسجد . وعليه فلابد من حمل الطهارة في الآية الشريفة على معناها اللغوي ، أي النظافة من الاوساخ والقذارات الخارجية التي يبتلى بها الانسان فى كل يوم عادة أكثر من ساير الحيوانات لممارسته مالا تمارسه في المأكل والمشرب وغيرهما ، ولا يتمكن من رفع تلك

الأوساخ غالباً إلا بالماء ، بخلاف بقية الحيوانات ، كما هو المشاهد ، فالانسان أشد حاجة الى الماء فمنّ الله تعالى عليه بانزال الماء من السماء ، فهذه الآية الشريفة انما تكون في مقام الامتنان بامر تكويني لا في مقام تشريع حكم وضعي فتكون أجنبية عن المقام ، نعم لابد من الالتزام بشمولها لرفع الحدث ، ومطهرية الماء عنه ، بقرينة تطبيقها على موردها (أعني وقعة بدر) فان اصحاب النبي ـ ص ـ 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 ماروي عن النبي ـ ص ـ خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ماغير لونه أو طعمه أوريحه (الوسائل ب١ من أبواب الماء المطلق ح ٩) .

فلا دلالة فيها على انها تكون ناظرة لتفسير الآيات الشريفة ـ مضافا الى ضعف سندها ـ لأنها من طرق العامة ، فتحصل من جميع ماذكرنا انه لايمكن الاستدلال بالآيات الشريفة على رافعية الماء للخبث .

وأما الأخبار فقد بلغت حد التواتر معنى وهي على طوائف ، منها ماتدل على طهارته في نفسه .

كرواية المشايخ الثلاثة (قدهم) باسانيدهم عن الصادق ـع ـ قال: الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر (الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٥) .

وهذه الرواية تدل على طهارة الماء في نفسه ، ودلالتها على ذلك ـ بناء على ان صدرها مسوق لبيان الحكم الواقعي ، وذيلها مسوق لبيان الحكم الظاهري بجعل قاعدة الطهارة أو استصحابها ـ فظاهرة ، لصراحة الصدر حينئذ في المطلوب. واما بناء على انها صدراً وذيلا ، مسوق لبيان الحكم الظاهري فقط فدلالتها

على ثبوت الطهارة الواقعية للماء حينئذ تكون بالالتزام ، لأن الحكم بالطهارة الظاهرية عند الشك في الطهارة الواقعية يلازم الحكم بطهارة الماء في نفسه لتكون الطهارة متعلقة للشك من جهة احتمال عروض النجاسة لأمر خارجي . كما هو واضح ومثلها فى الدلالة على طهارة الماء جميع أخبار الكر .

كقوله ـ ع ـ اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١) فانها تدل على طهارة الماء في نفسه ، وانه لا ينفعل بملاقاة النجس اذا كان كراً وينفعل بها اذا كان أقل ، ومثلها في الدلالة الأخبار الواردة فى ماء البئر من أن ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، فان المراد انه لا ينجسه شيء من النجاسات إلا اذا تغير ، فتدل على كونه طاهراً في نفسه .

ومنها الأخبار الدالة على كون الماء مطهراً عن الخبث كصحيحة داود ابن فرقد عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : كان بنو اسرائيل اذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بأوسع مابين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهورا 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 ـ ع ـ قال : قال رسول الله ـ ص ـ الماء يطهر ولا يطهر (الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٦) وموضع الاستشهاد قوله ـ ص ـ الماء يطهر (بالكسر) واما قوله ولا يطهر (بالفتح) فالظاهر ان المراد انه لا يطهره غيره لانه لا يقبل التطهير لو تنجس كالماء القليل . ومثلها في الدلالة على كون الماء رافعاً للخبث جميع الاخبار الآمرة بغسل الاواني والثياب والفرش ونحوها عن النجاسات بالماء ، فانها تدل على كون الماء طاهراً فى نفسه ومزيلا للنجاسة .

ومنها الاخبار الدالة على كون الماء رافعاً للحدث وهي الاخبار الآمرة

والمطلق أقسام (١) : الجاري ، والنابع غـير الجاري ، والبئر ، والمطر ، والـكر ، والقليل .

بالوضوء والغسل بالماء فانها تدل على طهارة الماء في نفسه فان 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 والاخبار الدالة على مطهرية 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 فى الشرايع مياه الأرض باعتبار تأثير النجاسة بوقوعها فيها وعدمه الى ثلاثة أقسام (جار ومحقون وماء بئر) . واما المطر فخارج عن القسم ، ثم قسموا الماء المحقون الى القليل والـكر . واما العيون فقد يقال بدخولها فى 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 مطهرية الماء لجميع المتنجسات ، لعين الوجه المذكور ، ولـكفاية كونه مطهراً لبعض الاشياء فى صدق انه مطهر ، فلو شك فى قابلية شيء للطهارة به كان مقتضى الاصل بقاؤه على النجاسة ، وعليه لا فائدة مهمة فى الاستدلال بهذه الآيات والاخبار بعد عدم إمكان الرجوع اليها فى شيء من الجهتين ، أى 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 موضوعا أوحكما . وكان عليه إضافة ماء الحمام اليها ، لأنه يختص بمباحث سيأتي ذكرها في محله ان شاء الله تعالى . ولا يدخل في الجاري موضوعا 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 حكما ، 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 أصلا . ويكتفي بمجرد الاتصال بالمادة ولو كانت أقل من الكر . وأما الجاري فلا يعتبر فيه الكرية إجماعا والمخالف شاذ ، فظهر ان ذكر جميع الاقسام ـ كما صنع المصنف (قده) باضافة ماء الحمام اليها ـ أولى من حصرها في الثلاثة .

ثم إن كان حصر الاقسام في الثلاثة : (الجاري والمحقون وماء البئر) بلحاظ اختصاص كل قسم منها بأحكام خاصة وإلحاق الباقي باحد هذه الاقسام حكما وان لم يكن داخلا فيها موضوعا ـ 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 فلاعتبارهم النزح في طهارته اذا وقع فيه النجس ، كما عليه القدماء ، أو في رفع الكراهة . كما عليه المتأخرون ، أو محض التعبد ، كما قال به بعضهم ، ولم يعتبروا ذلك في ماء العيون بوجه ،

وكل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهر (١) من الحدث ، والخبث .

﴿ مسألة ١ ﴾ الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر ، لكنه غير مطهر (٢) لا من الحدث ولا من الخبث

وأما عدم لحوقه بالمحقون ، فلانفعال القليل منه بخلاف العيون فانها لا تنفعل بملاقاة النجاسة وان كانت أقل من الكر لأن لها مادة .

وان كان بلحاظ الانفعال بالنجاسة وعدمه ـ كما اشير اليه في صدر البحث ـ فالاولى تقسيمه بوجه آخر لئلا يبقى 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 ـ وهو الكر ـ فلا ينفعل بالملاقاة وان لم يكن له مادة ، وأما القليل فان كان له مادة فلاينفعل أيضاً سواء أكانت مادته أصلية ـ كالماء الجاري ، والبئر ، والعين ـ أم جعلية ، كماء الحمام ، فيقابل الكر من هذه الجهة ، وان لم يكن له مادة ، فينفعل بالملاقاة فيقابل القسمين الآخرين ، من جهة عدم الكرية وعدم المادة .

ثم ان كل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة ، طاهر مطهر من الحدث والخبث ، ولولم يكن ، نازلا من السماء حتى باعتبار أصله ، كمخلوق الساعة لصدق الماء عليه ، فلا مانع من الوضوء أو الغسل ، أو ازالة 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 فى دلالة بعضها فراجع .

الماء المضاف

(٢) وقد تقدم تعريفه بأنه مالا يصح اطلاق لفظ الماء عليه حقيقة

إلا باضافته إلى المتخذ منه أو المختلط به ، على وجه يسلبه الاطلاق .

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 ، وانما وقع الكلام في حكمه في مسائل ثلاث : (الاولى) في رافعيته للحدث ، (الثانية) في رافعيته للخبث ، (الثالثة) في انفعال كثيره .

الماء المضاف لا 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 بماء 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 اجماعا تعبديا كاشفاً عن رأي المعصوم ـ ع ـ 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 الخلوق ، وماء الحمص ، وماء العصفر فلا يجوز استعماله عند وجود غيره وجاز في حال الضرورة عند عدم غيره) ومقتضى اطلاق قوله : بجواز 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 : (وأنزلنا من السماء ماء طهورا ٢٥ : ٥١) بدعوى أنها واردة في مقام الامتنان على العباد ، ولو كان غير الماء محصلا للطهارة أيضاً لكان الامتنان بالاعم أولى . فالاختصاص بالماء يدل على عدم حصول الطهارة بغيره . وفيه (أولا) 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 بالذكر ، مع ان غيره محصل للطهارة أيضاً . لأجل أنه أكثر وجوداً وأعم نفعاً وأسهل تناولا من غيره ، فالتخصيص بالذكر . لا يلازم التخصيص بالحكم ، اذا كان هناك ما يوجب التخصيص بالذكر .

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 مايحصل به الطهارة فدلالتها على سقوط الواسطة بين الماء والتيمم تامة.

وأما الأخبار فمنها : رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ ع ـ في الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منها للصلاة ؟ قال : لا ، انما 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 الطهور للصلاة في الماء والصعيد في ذيل الرواية بقوله ـ ع ـ (انما هو الماء والصعيد) يدل على نفي غيرهما 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 ـ ب ٢ ح ١) وهذه كسابقتها من جهة الصدر والذيل (*) .

وأما قول الصدوق فمستنده رواية محمد بن عيسى عن يونس عن أبي الحسن ـ ع ـ قال : قلت له : الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة ؟ قال : لابأس بذلك (الوسائل ب ٣ من الأبواب المذكورة ح ١)

هـذا ولـكن 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 يتيمم كصحيحة زرارة عن أحدهما ـ ع ـ قال : اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام فى الوقت فاذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل الحديث (الوسائل ب ١ من أبواب التيمم ح ١) .

فلو كان الوضوء بغير الماء جائزاً ، 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 كصحيحة الحلبي انه سأل أبا عبد الله ـ ع ـ عن الرجل يمر بالركية ، وليس معه دلو ، قال : ليس عليه أن يدخل الركية ، لأن رب الماء هو رب الصعيد فليتيمم (الوسائل ب ٣ من أبواب التيمم ح ١) .

وكذلك الأخبار الدالة على وجوب التيمم على من معه ماء نجس أو مشتبه بالنجس .

كموثقة عمار الساباطى عن أبى عبد الله ـ ع ـ قال : سئل عن رجل معه اناءان وقع فى أحدهما قذر ، وهو لايدرى أيهما هو ، وليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال : يهريقهما جميعا ويتيمم (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٤) .

هذا كله مضافا الى استصحاب بقاء الحدث مع الشك فى رافعية المضاف .

زياد الواقع في طريقه ، ولم تثبت وثاقته ، وبمحمد بن عيسى الذي حكى الصدوق فيه عن شيخه ابن الوليد (ماتفرد 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 ، فانما أصله يونس عن أبي الحسن ـ ع ـ ولم يروه غيره ، وقد أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره) .

وأما دلالتها فقد أوّلها 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

(*) كموثقة عبيد بن زرارة ، قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن الدقيق يتوضأ به ؟ قال لابأس بأن يتوضأ به وينتفع به (الوسائل ب ٧ من أبواب التيمم ح ٧)

قال الشيخ ـ قده ـ فى التهذيب ص ٦٢ (معناه انه يجوز التمسح به ، والتوضؤ الذى هو التحسين دون الوضوء للصلاة) .

وقد وردت روايات كثيرة فى جواز الدلك بالدقيق بعد الطلى بالنورة ، لقطع ريحها ، وفى بعضها انه لا يكون إسرافا إنما الاسراف فيما أتلف المال .

كرواية اسحاق بن عبدالعزيز ، قال : سئل أبو عبد الله ـ ع ـ عن التدلك بالدقيق بعد النورة ، فقال لابأس . قلت يزعمون انه اسراف ، فقال ليس فيما أصلح البدن اسراف ، وانى ربما أمرت بالنقى ، فيلت لى بالزيت ، فأتدلك به ، إنما الاسراف فيما أتلف المال ، وأضر بالبدن (الوسائل ب ٣٨ من أبواب آداب الحمام ح ٤) .

ونحوها غيرها وهى متعددة مذكورة فى نفس الباب .

مانعيته عن صحة الصلاة ، حتى يقع تحت السؤال .

وربما يناقش فيها باحتمال (*) قراءة (الورد) بكسر الواو أي الماء الذي يرده الدواب وغيرها ، وهو مظنة السؤال لاحتمال مانعيته عن الوضوء بالماء المذكور ، أو لاحتمال نجاسة الماء ، لأنه يكون حينئذ معرضا لبول الدواب فيه ، وهو نجس عند العامة (**) .

ويندفع بأن قراءة الصدوق والشيخ وغيرهما له (بالفتح) تنفي هـذا الاحتمال ، ولم تكن كيفية نقل الروايات بعضهم عن بعض بالكتابة ، حتى يحتمل فيه الوجهان ، بل كانت بقراءة بعضهم على بعض ، وقراءة (الورد) فى هذه الرواية كانت عند الرواة (بالفتح) ويشهد لذلك فتوى الصدوق الذي هو الراوي الينا بمضمونها ، وكذلك حمل الشيخ (قده) التوضي به على التحسين والتطيب ، وهذا أقوى شاهد على عدم قرائتهم له (بالكسر) وفتح باب هذه الاحتمالات فى 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 فى الجواهر قال ـ قده ـ ويحتمل أن يقال الورد ـ بكسر الواو ـ أى مايورد منه الدواب ، وهو مظنة للسؤال ، لاحتمال ان الوضوء يحتاج الى ماء خال عن ذلك (جواهر ج ١ ص ٣١٤ الطبعة السادسة) .

(**) فى كتاب الفقه على المذاهب الأربعة (ج ١ ص ١٦) فى مقام عد النجاسات (ومنها فضلة ما لا يؤكل لحمه مما له دم يسيل كالحمار والبغل) ثم ذكر فى ذيل الصحيفة خلاف الحنفية ، وقال (الحنفية قالوا فضلات غير مأكول اللحم فيها تفصيل ، فان كانت مما يطير فى الهواء فنجاستها مخففة ، وإلا فمغلظة غير انه يعفى عما يكثر منها فى الطرق من روث البغال والحمير دفعاً للحرج) .

الرمان ، وماء العنب ، وهذا القسم لو وجد يكون مضافا 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 القي مقدار من الورد في حب من الماء ، فانه يصدق عليه ماء الورد ، لكن لا يصير مضافا بذلك قطعاً ، لأن مجرد اكتساب الرائحة من مجاورة الورد ـ لا يوجب سلب الاطلاق عنه.

(الثالث) الماء المصعد من قدر يغلي فيه الورد ، وهو المسمى ـ بالجلاب ـ وفى الفارسية يسمى ـ بگلاب ـ 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 باقيا على اطلاقه ، ويكون اضافة الماء الى الورد حينئذ إضافة لاتقتضي تغيراً في المعنى ، كماء البئر ، وماء الحوض ، وماء المطر . وهذه الاضافة لا توجب خروجه عن الماء المطلق بخلاف ما اذا كانت الاضافة مقتضية لتغير في المعنى كماء الرمان وماء العنب . والسر فى ذلك ، هو أن الماء المصعد من القدر الذي يغلي فيه الورد . انما 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 لايوجب خروجه عن كونه ماء مطلقا ، كما اذا القي فيه قطرة أو أكثر من ـ العطر ـ 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 فانما هو بالدقة العقلية والنظر الفلسفي ، لا العرف العام المعول عليه في أمثال المقام ، فلا يكون مثل ماء الكر حيث ان اختلاطه بالماء يوجب سلب الاطلاق عنه في نظر العرف . ومما يشهد لما ذكرناه انه لو بقي ماء الورد ـ هذا ـ مدة من الزمن ، وزالت عنه رائحة الورد ، فلايشك فى صدق الماء عليه حينئذ . وهذا أقوى شاهد على كونه ماء قبل ذلك أيضاً ،لأن مجرد وجود الرائحة في الماء لايوجب أن يكون مضافاوعليه لامانع من حمل الرواية على هذاالقسم ، بل هو حمل على الفرد المتعارف من ماء الورد ، أوهو 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 هومعقد الاجماع على المنع . فالأقوى (*) جواز الوضوء والغسل بهذا القسم من ماء الورد ، وان كان الاحوط تركه خروجا عن توهم خلاف المشهور أوالاجماع ولو سلم انه مضاف وقعت حينئذ المعارضة ـ بين هذه الرواية وآية التيمم الدالة على انحصار المطهر فى الماء والصعيد ـ بالعموم من وجه ، فتطرح الرواية ، لانها مخالفة للكتاب ، ولا داعي الى تأويلها بما تقدم عن الشيخ وغيره . هذا مضافا الى ضعف سندها في نفسها كما تقدم .

وأماقول ابن أبي عقيل فانه وان لم يظهر له مستند ، إلاأنه ربمايستدل له

(*) وعن الشيخ فى الخلاف ان قوما من أصحاب الحديث قالوا بجواز الوضوء بماء الورد وعن المحدث الكاشانى فى المفاتيح (ويحتمل قويا الجواز ـ لصدق الماء على ماء الورد) وعنه فى الوافية بعد نقل رواية يونس وفتوى الصدوق بهـا ، ومعارضة الشيخ ـ قده ـ معه وتأويله فى الرواية ـ (ان هذا الاستدلال غير صحيح ، إذ لامنافاة بين الحديثين . فان ماء الورد ماء استخرج من الورد) .

بذيل رواية عبد الله بن المغيرة المتقدمة (ص ٢١ س١) فانه ذكر فيها بعد ذلك (فان لم يقدر على الماء، وكان نبيذ فاني سمعت حريزا يذكر في حديث، ان النبي ـ ص ـ 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 الا عليه اتفاقا، ولا ينبغي احتمال ارادة النبيذ المسكر النجس لبطلان الوضوء به قطعا لنجاسته، وخروجه عن الماء رأسا، لانه حقيقة اخرى غير الماء، فالمراد ما ينبذ فيه التمر بحيث يصير مضافا.

وقد تصدى بعض الفقهاء(*) لتوجيه الرواية باحتمال أن يكون المراد من النبيذ ـ الماء الذي ينبذ فيه بعض التميرات ولم تغير اسمه، كما ورد أن النبيذ ـ بهذا المعنى ـ حلال، وان أهل المدينة لما شكوا الى النبي ـ ص ـ فساد طبائعهم أمرهم ـ ص ـ بأن ينبذوا، وكانوا يضعون الكف من التمر فيلقوه في الشن الذي يسع مابين الاربعين الى الثمانين رطلا من أرطال العراق. فكان شربهم منه وطهرهم منه. وأشار بذلك الى رواية الكلبي النسابة، انه سأل أبا عبد الله ـ ع ـ عن النبيذ؟ فقال: حلال، فقال: إنا ننبذ فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك؟ فقال: شه شه تلك الخمـــرة المنتنة. قلت: جعلت فداك فأي نبيذ تعني؟ فقال: إن أهل المدينة شكوا الى رسول الله ـ ص ـ تغير الماء، وفساد طبائعهم، فأمرهم أن ينبذوا، وكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذله. فيعمد الى كف من تمر فيقذف به في الشن، فمنه شربه، ومنه طهوره فقلت: وكم كان عـدد التمر الذي في الكف؟ قال: ماحمل الكف. قلت واحدة أو اثنتين؟ فقال: ربما

(*) كصاحب الجواهر ـ قده ـ (ج ١ ص ٣١٤ الطبعة السادسة) وفي الوسائل بعد ذكر الحديث (وحمل على ماسيأتي في بيان النبيذ المذكور) ومراده مما سيأتي 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 مابين الاربعين الى الثمانين الى مافوق ذلك . فقلت : باي الأرطال ؟ فقال : أرطال مكيال العراق (الوسائل ب ٢ من أبواب الماء المضاف ح ٢) وهذه صريحة في أن النبيذ ـ الذي يكون حلالا ومطهراً هو مالا يبلغ حد الاضافة . ومثلها : مرسلة الصدوق ، قال : لابأس بالنبيذ ، لان النبي ـ ص ـ قد توضأ به وكان ذلك ما قد نبذت فيه تميرات ، وكان صافياً فوقها فتوضأ به (الوسائل في الباب المتقدم ح٣)

(ولا يخفى) أن هذا التوجيه خلاف ظاهر الرواية ، لأنها تدل على جواز الوضوء بالنبيذ عند عدم القدرة على الماء . والنبيذ ـ بالمعنى المذكور ـ ماء يجوز الوضوء به ، حتى مع وجود ماء غيره .

نعم يشكل الاستدلال بالرواية من وجوه اخر : أحدها ـ ان التعبير عن الامام ـ ع ـ ببعض الصادقين ـ بصيغة الجمع لم يكن مألوفا في الروايات ، ولم نعثر على غير هذه الرواية بهذا التعبير . نعم قد جاء التعبير بأحد الصادقين بصيغة التثنية والمراد بها الباقر والصادق ـ ع ـ ، ولكن التعبير بالبعض مضافا الى صيغة الجمع لم يذكر في غير هذه الرواية ، فمن المحتمل ارادة غير الامام ـ ع ـ ثانيها ـ احتمال أن يكون ذيل الرواية من كلام عبدالله بن المغيرة ، لا الامام ـ ع ـ لبعد اسناد الامام الحكم الى السماع من شخص آخر ينقل عن النبي ـ ص ـ . ثالثها ـ احتمال التقية فيها لموافقتها لأشهر مذاهب العامة على ما في الوسائل (*) وان لم نجد ذلك

(*) قال في الوسائل بعد ذكر الحديث : أقول : ويأتي في النجاسات والأطعمة ما يدل على نجاسة النبيذ ، وتحريمه ، ووجوب اجتنابه ، فيجب حمل هذا على التقية لمعارضة الأحاديث المتواترة ، والاجماع ، ولموافقته لأشهر مذاهب العامة .

في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة (*) فلم يتم مستند لقول ابن أبي عقيل .

(*) فى بدائع الصنايع لعلاء الدين الكاسانى الحنفى (ج ١ ص ١٧) نبيذ التمر هو أن يطرح فى الماء تمرات ، ليخرج من الملوحة الى الحلاوة . فان كان رقيقا يتوضأ به عند أبى حنيفة ، وان كان غليظا كالرب فلا يجوز التوضى به بلا خلاف ، وكذا ان كان رقيقا لكنه غلا واشتد وقذف الزبد لأنه صار مسكراً والمسكر حرام فلا يجوز التوضى به . هذا اذا كان التمر نيأ . وان كان مطبوخا أدنى طبخة وان غلا واشتد وقذف الزبد فعند الكرخى يجوز الوضوء به ، لأن اسم النبيذ كما يقع على النى يقع على المطبوخ . فيدخل تحت النص (هو رواية ابن مسعود ان النبى ـ ص ـ توضأ بالنبيذ) . وعند أبى طاهر الدباس لايجوز . وهذا القول أقرب الى الصواب . وفى مختصر الطحاوى عند أبى حنيفة يجوز الوضوء به كما يجوز شربه . وعند محمد لايجوز شربه ، ولا الوضوء ، وعند أبى يوسف يجوز شربه ولا يجوز الوضوء به . واما نبيذ الزبيب وسائر الأنبذة فلا يجوز الوضوء به عند عامة العلماء . وقال الأوزاعى يجوز الوضوء بالأنبذة كلها نيأ كان النبيذ أو مطبوخا حلواً كان أو مرا قياساً على نبيذ التمر ه .

وفى البحر الرائق لابن نجيم الحنفى (ج ١ ص ١٣٦) النبيذ هو أن يلقى فى الماء تميرات ، فيصير رقيقا 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 لايجوز الوضوء به بلا خلاف ، واذا طبخ فالصحيح أنه لايتوضأ به . وسائر الأنبذة لايجوز الوضوء به عند عامة العلماء . وعن أبى حنيفة فيه ثلاث روايات ، الاولى ـ يتوضأ به ويضيف اليه التيمم استحبابا ، الثانية ـ يجمع بينه وبين التيمم الثالثة ـ يتيمم ولا يتوضأ به ، واليه رجع ، وهو الصحيح وبه قال أبو يوسف ، والشافعى ، ومالك ، وأحمد ، وأكثر العلماء واختاره الطحاوى . والمذهب الصحيح المعتمد عندنا عدم جواز الوضوء به موافقة للأئمة الثلاث ، واذا لم يجز الوضوء به

الماء المضاف لا يرفع الخبث

وأما المسألة الثانية وهي رافعية المضاف للخبث فالكلام فيها يقع في مقامين: (الأول) ـ أنه هل يعتبر الغسل في تطهير المتنجس، أو يكفي مجرد زوال عين النجاسة ـ ولو بغير الماء كالمسح بخرقة (الثاني ـ أنه بناء على اعتبار الغسل هل يعتبر الغسل بخصوص الماء المطلق أو بكيفي، 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 ـ على ما حكي عنه ـ (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 قطعا 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، ويدل عليه الموثق، وكذا أعضاء الحيوان المتنجسة غير الآدمي كما يستفاد من الصحاح). والمتحصل من كلامه (قده) عدم انفعال المتنجس بملاقاة النجس مع الرطوبة، فيكون زوال العين كافيا في طهارته،

ـ لا يجوز به الغسل ه.

هذه كلماتهم في هذا الباب وتراهم اختلفوا في الجواز وعدمه ويكفي في الحمل على التقية موافقة بعض العامة.

لزوال العلة ، وهي عين النجاسة ، ـ وفيه ـ اولا ان ظاهر الامر بالغسل الوارد في الروايات في مقام بيان كيفية تطهير كثير من المتنجسات ، حتى غير الثوب والبدن ، كالاواني ، والفرش ، والبسط ، والارض التي لم تصبها الشمس ونحو ذلك ـ هو الارشاد الى ان المعتبر فى طهارتها شرعاً انما هو الغسل وعدم كفاية زوال عين النجاسة . بل في بعضها التصريح بالغسل بالماء ، كالروايات الآمرة بغسل اناء ولوغ الكلب ، والخنزير ، والخمر ، وموت الفارة ، وغير ذلك مع امكان زوال العين بالمسح والتعفير بالتراب ونحو ذلك . بل فى اناء الولوغ التصريح بالغسل بالماء بعدتعفيره ، مع زوال أثر لعاب الكلب بالتعفير ، خصوصاً فيما اذا كان الاناء صيقليا كالزجاج ، فالمستفاد من مجموع الروايات ـ الواردة في كيفية التطهير في مقامات مختلفة ـ عدم الاكتفاء بزوال العين ، واعتبار الغسل في جميع الموارد ، للقطع بعدم خصوصية لموارد النصوص ، من حيث المورد ، ومن حيث النجاسة . واما الاكتفاء بزوال العين فى بواطن الانسان وجسم الحيوان ، فهو لدليل خاص لايجوز قياس بقية الموارد عليها . 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 ـ ع ـ 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 فى 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 يمس من ذلك الماء شيئاً .

وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه . ثم قال : لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها (الوسائل ب ٤ من ابواب الماء المطلق ح١) وهي صريحة في اعتبار الغسل وعدم كفاية زوال العين . فان ما اصابه الماء الذي وقعت فيه ميتة الفأرة ، لم يكن فيه عين النجس (*) .

اعتبار الغسل 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 الملاقي للنجس مع الرطوبة ، يثبت الحكم فيه الى أن يتحقق الرافع ، ولا بد في ارتفاعه من مطهر شرعي ، ولم يثبت في الشرع ان مجرد زوال العين يكون مطهراً إلا في موردين فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بالنجاسة ولو بعد زوال العين ، فالقاعدة الأولية تقتضي عكس ما أفاده المحدث المذكور ـ قده ـ وانه يعتبر الغسل بالماء للشك في رافعية غيره للنجاسة . هذا مضافا الى قيام الدليل على اعتباره كما افيد في المتن . ثم لايخفى ان ورود هذا الاشكال وكذا ما أورده سيدنا الاستاذ دام ظله على المحدث المذكور إنما يبتني على القول بانفعال الشيء بملاقاة 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 لايرى إلا وجوب الاجتناب عن أعيان النجاسات ، فاذا زالت العين لا يجب الاجتناب عن ملاقيها ، إلا ما خرج بالنص كالثوب والبدن ، فالمهم إنما هو تصحيح المبنى المذكور ، وهو موكول الى بحث السراية فانتظر .

وغيرها ، فيجوز فى الأول دون الثاني كما في رفع الحدث به . احتج السيد (قده) ـ على ما حكى عنه ـ بوجوه: (احدها) ـ وهو عمدتها ـ اطلاق الأمر بالغسل من النجاسة من غير تقييد بالماء المطلق في جملة من الاخبار ، وهي كثيرة مذكورة فى ابواب النجاسات منها .

صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما ـ ع ـ 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 ـ ع ـ : الطنفسة ، والفراش يصيبها البول كيف يصنع بها وهو ثخين كثير الحشو ؟ قال : يغسل ما ظهر منه في وجهه (الوسائل ب ٥ من ابواب النجاسات ح ١)

وصحيحة زرارة ـ وهي مضمرة إلا ان اضمارها لا يضر ـ قال قلت : أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني ـ الى ان قال قلت : ـ فاني قد علمت أنه قد أصابه ، ولم أدر اين هو فاغسله ؟ 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 عرفا ، 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 فى المغسول به ، ولا موجب للخروج عنه إلا توهم الانصراف البدوي .

نعم يرد عليه أن مقتضى الجمع بين هذه المطلقات ـ وما ورد من الروايات المقيدة للغسل بالماء في موارد كثيرة ـ هو حمل المطلق على المقيد وإن كانا مثبتين لورود القيد في مقام بيان ما يغسل به ، فيثبت له المفهوم وإن كان لقبا ، بل فى بعضها حصر المطهر فى الماء باداة الحصر : كقوله ـ ع ـ في رواية بريد ابن معاوية (*) : ولا يجزى من البول إلا الماء ـ (الوسائل ب ٩ من ابواب احكام الخلوة ح ٦) ولا فرق بين البول وسائر النجاسات من هذه الجهة ، وان اعتبر فيه التعدد دون غيره . وفى بعضها الآخر بمفهوم الشرط : كقوله ـ ع ـ 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 . وفى بعضها بقرينة الامتنان كصحيحة داود بن فرقد المتقدمة ص ١٥ . واما الروايات المقيدة فهي كثيرة :

(منها) صحيحة الحلبي قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره (آخر) ؟ قال : يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله (الوسائل ب ٤٥ من أبواب النجاسات ح ١) .

و (منها) : صحيحة فضل أبي العباس (فى حديث) أنه سأل أبا عبد الله ـ ع ـ عن الكلب ؟ فقال : رجس نجس لايتوضأ بفضله ، وأصبب ذلك الماء ، واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء (الوسائل ب ١٢ من أبواب

(*) ضعيفة بقاسم بن محمد الظاهر فى انه الجوهرى بقرينة رواية حسين بن سعيد عنه ، ولم يصرح أحد بتوثيقه ولا مدحه .

النجاسات ح ٢) .

و (منها) حسنة حسين بن أبي العـــلاء (في حديث) قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن الصبي يبول على الثوب ؟ قال : تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره (الوسائل ب ٣ من أبواب النجاسات ح ١) .

و (منها) موثقة عمار عن أبي عبد الله ـ ع ـ انه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب ولا تحل الصلاة فيه ، وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع ؟ قال : يتيمم ويصلي فاذا أصاب ماء 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 ، وتجوز الصلاة فيه مع النجاسة الى أن يتمكن من الماء .

ثانيها ـ الاجماع ، كما حكاه عنه العلامة في المختلف ، واستظهره صاحب الحدائق (قده) من كلامه في المسائل الناصرية . ولم يوافق السيد المرتضى (قده) فى 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 نهي من الشارع ، ثم تطبيقها على المقام بزعم أنه لم يرد في الشرع نهي عن الغسل بالماء المضاف . وأما الاجماع التعبدي في خصوص المقام ـ فمقطوع العدم ، لانه لم ينسب الخلاف ـ في هذه المسألة ـ إلا الى السيد والمفيد (ره) فكيف بانعقاد الاجماع على رافعية الماء المضاف للخبث .

وفيه : ان الاصل المذكور محكوم باستصحاب نجاسة المحل ما لم يعـــلم رافعها . فاذا شككنا في رافعية الماء المضاف للخبث ، نستصحب نجاسة المغسول به ، لعدم قيام الدليل على كونه رافعاً له . هذا بناء على المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وأما بناء على المختار ـ من عدم جريانه ـ

فيصح التمسك بالأصل المذكور لولم يقم 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 الاقل والاكثر ـ كما هو المختار ـ لكنك قد عرفت قيام الدليل على اعتبار خصوص الماء في رفع الخبث .

ثالثها ـ قوله تعالى : « وثيابك فطهر » حيث انه أمر تعالى بتطهير الثوب من دون تقييده بالماء . وفيه (أولا) ان الظاهر إرادة الطهارة اللغوية ـ أي النظافة ـ في القرآن الكريم كما تقدم و (ثانياً) سلمنا إرادة المعنى المصطلح في الكتاب العزيز . لكن وردت روايات (*) عديدة ـ في تفسير هذه الآية الشريفة ـ بأن المراد بالتطهير فيها إنما هو رفع الثياب وتشميرها ـ كما في بعض الأخبار ـ أو تقصيرها ـ كما في بعض آخر ـ أي اتخاذها قصيرة لا تستحل على الأرض ، من باب « ضيّق فم الركية » ، أو أن المراد نفسك فطهر من الرذائل . و (ثالثاً) سلمنا 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 دليل آخر يدلنا على ذلك .

(رابعها) أن الغرض من التطهير إزالة عين النجاسة ، وهو حاصل بالمائعات غير الماء وجداناً . وتدلنا على أن الغرض منها مجرد زوال العين روايات .

(*) في الكافي ، ج ٢ ص ٢٠٧ ، عن الصادق ـ ع ـ قال : « أي فشمر » وفي رواية يقول : ارفعها ولا تجرها ، وفي اخرى عن الكاظم ـ ع ـ ان الله عز وجل قال لنبيه ـ ص ـ وثيابك فطهر ، وكانت ثيابه طاهرة ، وإنما أمره بالتشمير ـ وفي التفاسير ما يقرب من ذلك فراجع .

(منها) رواية حكم بن حكيم الصيرفي انه سأل أبا عبد الله ـ ع ـ 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 ـ ع ـ عن أبيه عن علي ـ ع ـ 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 ـ ع ـ قال : لا يغسل بالبصاق غير الدم (الوسائل في الباب المتقدم ح ١) .

و (منها) مرسلة الكليني قال : روى انه لا يغسل بالريق شيء إلا الدم (الوسائل فى الباب المتقدم ح ٣) .

وعن المفيد (ره) الاستدلال على دعواه بالرواية عن الأئمة ـ ع ـ فهي أيضاً في حكم المرسلة ، 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 ـ القائل بكفاية زوال العين ـ لا يقول به فى البدن ، فلا يزول البول عن الجسد بالتراب ، باتفاق منا ومن الخصم . نعم تدل الرواية ، على عدم تنجيس المتنجس ، لو تم سندها (*) .

(*) ولا اشكال فى سندها إلا من جهة حكم بن حكيم الذى قال النجاشى فى ترجمته : « كوفى مولى ثقة روى عن أبى عبد الله ـ ع ـ ذكر ذلك أبو العباس فى ـ

ولو في حال الاضطرار

وأما رواية غياث بن ابراهيم ، فهي ضعيفة ـ سنداً ـ بغياث ، لأنه منسوب الى البطرية (*) ودلالة ـ لأنها واردة في خصوص البصاق ، فلو قلنا بأنه من المضاف ، لكانت أخص من المدعى ، ودعوى التعميم ـ الى غيره من المائعات بعدم القول بالفصل ـ مندفعة بمعارضتها بمرسلة الكافي المتقدمة الدالة على عدم رافعية الريق إلا الدم .

وأما مرسلة المفيد فهي ـ مع احتمال إرادته الروايات المذكورة التي عرفت مافيها ـ لا يصح الاعتماد عليها ، للارسال. ومن هنا نقل عن المحقق (**) أنه قال : نمنع من دعواه ـ أي من دعوى المفيد (ره) ـ ونطالبه بنقل ما ادعاه . وأما ما عن ابن أبي عقيل من جواز رفع الخبث بالمضاف في حال الضرورة ـ فلم نعثر على مستند له سوى رواية عبد الله بن المغيرة الواردة في وضوء النبي ـ ص ـ بالنبيذ عند عدم القدرة على الماء . بدعوى دلالتها على جواز استعمال المضاف بدلا عن الماء في حال الضرورة مطلقاً ـ سواء في رفع الحدث والخبث ـ لكن قد عرفت الاشكال في سندها ودلالتها .

كتاب الرجال ، وقد نوقش في توثيقه من جهة اسناده الى أبي العباس ، وهو مشترك بين الثقة وغيره ، هذا ولكن ربما يستظهر رجوع الاشارة الى خصوص روايته عن أبي عبد الله ـ ع ـ لا الى جميع ما ذكره .

(**) ويمكن توثيقه فان النجاشي وثقه من غير غمز في مذهبه وذلك لا ينافي ضعف عقيدته كما في غيره . نعم هي ضعيفة بموسى بن الحسن الواقع في طريقها فانه مجهول إلا انه واقع في طريق الرواية الاولى لغياث دون الثانية .

(***) كما في الحدايق ص ٤٠٢ ـ الطبع الحديث

وان لاقى نجساً تنجس وان كان كثيراً . بل وان كان مقدار ألف كر ، فانه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة ولو بمقدار رأس إبرة في أحد أطرافه فينجس كله

انفعال كثير المضاف

وأما المسألة الثالثة ـ وهي في انفعال الماء المضاف وان كان كراً ـ 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 ـ فيدل عليه مضافا الى الاجماع المستفيض نقله ـ جملة من الروايات .

منها الروايات الكثيرة الدالة على نجاسة سؤر الحيوانات النجسة ، كالكلب ، والخنزير ، وعلى نجاسة سؤر اليهود والنصارى والنواصب ، واطلاق السؤر يشمل المضاف ولاموجب لاختصاصه بالماء ، إذ المراد من السؤر هو مطلق ما باشره جسم الحيوان ـ على ما يظهر من جملة من الروايات ـ 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 والمأكول ونجاسة السؤر تدل بالالتزام على نجاسة الحيوان الذي باشره ، لأن نجاسته من أحكام نجاسته .

كرواية أبي بصير عن أبي عبدالله ـ ع ـ قال ليس بفضل السنور بأس ان يتوضأ منه ويشرب ، ولا يشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه (الوسائل ب ١ من أبواب الاسئار ح ٧) ونحوها مادل على نجاسة ماشرب منه

الكلب أو الخنزير فان اطلاق المشروب يشمل المضاف كصحيحة علي بن جعفر عن موسى بن جعفر ـ ع ـ في حديث قال : وسألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات (الوسائل ب ١ من أبواب الاسئار ح ٢) وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : سألته عن الكلب يشرب من الاناء ؟ قال : اغسل الاناء الحديث (الوسائل في الباب المتقدم ح ٣).

ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر ـ ع ـ قال : اذا وقعت الفارة في السمن فماتت ، فان كان جامداً فالقها 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 ـ لكن المستفاد منها ـ بقرينة المقابلة بين الجمود والذوبان ـ ان علة التنجس هي الذوبان فتسري العلة الى مطلق المائع كالمضاف . فظهر أنه لا وجه لتضعيف بعضهم الاستدلال بهذه الصحيحة 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 ـ ع ـ : إن أمير المؤمنين ـ ع ـ 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 ـ ع ـ عن قطرة نبيذ أو خمر مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ، ومرق كثير ؟ قال يهراق المرق ، أو يطعم أهل الذمة ، 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 ـ مندفع بان القطرة منها يستهلك في القدر ـ خصوصاً اذا كان القدر كبيراً كما هو مورد الرواية ـ فلا موضوع ـ للمحرم ـ مضافا الى دلالة الأمر بغسل اللحم ثم أكله على أن المنع انما هو لأجل النجاسة لا الحرمة . هذا ولكن ضعف سند الروايتين يسقطها عن الاستدلال بها فلا تصلحان إلا للتأييد .

ومنها : موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : سأل عن الخنفساء ، والذباب ، والجراد ، والنملة ، وما أشبه ذلك يموت فى البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ماليس له دم فلا بأس « الوسائل ب ٣٥ من أبواب النجاسات ح ١ » فان 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 فانه 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 ـ أمران أحدهما ، أن يكون ماء بقرينة الاستقاء ، الثاني ، أن يكون كراً فاذا انتفى أحد الأمرين لايجوز شرب سؤر الكلب لتنجسه بملاقاته. فاذا كان سؤره من المضاف يتنجس وان كان كراً ، لانتفاء أحد القيدين « وهو المائية » عنه . ولا موجب لاختصاص السؤر بالماء بعد شمول اطلاقه لغيره . ولا يكون إستثناء خصوص الماء دليلا على اختصاص المستثنى منه به ، لأن خصوص المستثنى لا ينافي عموم المستثنى منه لغير جنس المستثنى .

نعم اذا كان جاريا من العالي (١) الى السافل ، ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي منه كما اذا صب الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس مافي الابريق وان كان متصلا بما في يده

ومثل اطلاق السؤر اطلاق التعليل بالذوبان المستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة (ص ٣٩) . فان التعليل المذكور يشمل الكثير . ولا موجب للترديد في شموله ـ كما عن بعض ـ وكذلك اطلاق رواية السكوني . ورواية زكريا بن آدم ، فان بعض القدور يسع الكر كالقدور المستعملة في الأعراس ونحوها خصوصاً على مسلكنا من الاكتفاء بسبعة وعشرين شبراً في مقدار الكر . ويؤيده التعبير بلحم كثير ، ومرق كثير في رواية زكريا . ونحو ما ذكر اطلاق « شبهه » في موثقة عمار الساباطي . فاذا شملت هذه الروايات باطلاقها الكر فلا وجه للتفصيل بين كر واحد وأكرار كثيرة ، لأن المانع الشرعي عن الانفعال لو كان انما هو الكر فان لم يمنع الكر الواحد لم يمنع الاكرار . هذا مضافا الى أن المنع عن انفعال المضاف الكثير اذا بلغ أكراراً ـ كما قيل ـ لا يرجع الى ضابط معين يمكن الاعتماد عليه . بحيث يرجع اليه في تشخيص ذلك المقدار ، فهو إحالة الى أمر مجهول . وبالجملة مقتضى اطلاق الروايات المعتبرة ومعاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة نجاسة المضاف بالملاقاة وان بلغ أكراراً . ولا دليل للقائل سوى مجرد الاستبعاد المندفع بالدليل ، فعيون النفط يحكم بنجاستها اذا علم بمباشرة يد الكافر لها برطوبة مسرية . 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 : جاريا من

العالي (المنـاط فى عدم التنجس أن يكون الجريان عن دفع وقوة من دون فرق بين العالي وغيره) ، بيانه : أن ملاقاة المضاف مع النجس تكون على أنحاء ثلاثة : (الأول) أن يكون المضاف والنجس في سطح واحد ، بأن لا يكون أحدهما أعلى من الآخر (الثاني) : أن يكون النجس عالياً والمضاف في الاسفل مع عدم تدافع السافل الى العالي ، كما اذا صب الماء النجس على مائع مضاف أوأدخل اليد النجسة في المضاف ، ولا إشكال في تنجس المضاف في الفرضين، لتنجس جزء المضاف الملاقي مع النجس ، واتحاده مع الباقي . فيتنجس الكل .

والسر في ذلك هو ان كل جسم من الأجسام المائعة يكون مجموع أجزائه المجتمعة في الوجود موضوعا واحداً للانفعال في نظر العرف ، بخلاف الجوامد فان النجاسة فيها تختص ـ في نظرهم ـ بموضع الملاقاة (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 مافي الابريق مع الجزء الملاقي للنجس ، لعدم اتحاد العالي مع السافل ـ في نظرهم ـ اذا كان العالي جاريا عليه بدفع وقوة . وليس في الروايات مايدل على حكم هذه الصورة ، لأن مورد جميعها إنما هو غير فرض الجريان ، لأن السؤال فيها اما عن وقوع النجس في المائع كرواية زرارة والسكوني وغيرهما المتقدم ذكرها ، وإما عن إصابة النجس له كروايات السؤر ، فحينئذ يدور الحكم بالنجاسة وعدمها مدار وحـدة 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 لايختص 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 الحياض الصغار

﴿ مسألة ٢ ﴾ الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن اطلاقه نعم لو مزج معه غيره وصعد كماء الورد يصير مضافا (١).

مع الماء الذي يجري عليها من المادة « أي الخزانة » في نظرهم ، فسألوا الامام ـ ع ـ عن اعتصام مياه الحياض بها وعدمه فيما اذا لاقاها النجس كيد اليهودي والنصراني فكما ان نجاسة السافل لا يسري الى العالي الجاري عليه لعدم اتحادهما ، 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 حكما تعبديا . ومن هنا يعلم انه لا ينفعل السافل ـ اذا كان خارجا مع الدفع والقوة كالفوارة ـ بملاقاة العالي للنجس ، لعدم الاتحاد أيضاً .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف يصير مضافا (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 بقائه على صفة الطهورية حينئذ بانها إنما ثبتت لخصوص الماء النازل من السماء ـ أي المطر ـ كما هو المستفاد من الآيات الشريفة كقوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » والمصعّد يخرج بالتصعيد عن كونه ماء السماء لاستحالته إلى البخار ثم استحالته الى 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 الى اصله ثانياً ، كالغبار المصعد الى 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 (٢) لاستحالته بخاراً ثم ماء .

ومن هنا قال المصنف (قده) في المسألة الرابعة « ان المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد ، لاستحالته بخاراً ثم ماء » ولولا ذلك لم يكن وجه لطهارته بعدما كان نجساً . وقياس البخار على الغبار مع الفارق ، لأن البخار شيء آخر غير الماء وجداناً بخلاف الغبار ، فانه 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 مضافاً ، وهذا على إطلاقه غير صحيح ، لأنه قد يصدق الماء على المصعد أيضاً ، كما لو مزج بالتراب وصعد فانه يكون المصعد أيضاً ماء ، لعدم صعود التراب معه . وفي مزجه بالورد يجري الكلام المتقدم في أن ماء الورد هل هو مضاف أو مطلق . نعم لا ضايق أن يصير في بعض الموارد بالمزج والتصعيد مضافاً ، فالمدار انما هو على الصدق العرفي لا غير .

(١) لا يتم هذا على اطلاقه كما عرفت في المسألة السابقة ، إذ قد يصير بالتصعيد ماء مطلقاً ـ كما في العرقات ـ فانها في الحقيقة ماء ذو رائحة كما ذكرنا في ماء الورد .

(٢) كتب دام ظله 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 المتنجس بالتصعيد ، لاستحالته 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 الكر 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 ، ونحوهما . ولا بأس بالالتزام به لما ذكر إلا ان يصدق عليه عنوان آخر هو موضوع للنجاسة ـ كعرق الخمر ـ 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 للاحتمال المزبور » بيانه : ان الشك في الاطلاق والاضافة يكون تارة من حيث الشبهة المصداقية ، واخرى من حيث الشبهة المفهومية .

أما الشبهة المصداقية 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 القى مقدار من الملح في مقدار معين من الماء وشك في ان الملح كان حقة مثلا حتى يجعله مضافا أو نصف حقة ، فيكون باقيا 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 مثلا ، 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 مضافا ، 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 قليلا . وأما اذا كان كراً فبناء على مسلك شيخنا المحقق النائيني (قده) من اعتبار احراز المخصص الترخيصي للعام الالزامي أو ما بحكمه ، يتمسك بعموم دليل الانفعال ، لأن الخارج منه هو ما احرز أنه كر 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 الازليـــة يحرز دخول الفرد المشتبـــه في أفراد العام فيشمله عموم دليل الانفعال (*)، لاستصحاب عدم كونه ماء قبل وجوده ولا يعارضه استصحاب عدم كونه مضافا، لعدم اثباته انه ماء.

الصورة الرابعة: هي أن يكون الشك في الاطلاق والاضافة من جهة تواردا 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 (قده). ولا يجري استصحاب أحكام الماء، ولا أحكام المضاف من جهة انه لم يحرز الموضوع، ومع التنزل عن ذلك فمن جهة المعارضة أوعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك، فيرجع الى استصحاب بقاء الحدث والخبث اذا استعمل في رفعهما. ويحكم بنجاسته بالملاقاة اذا كان قليلا. وأما اذا كان كراً فلابد من الحكم بالنجاسة على مسلك شيخنا الاستاذ (قده) 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 الممزوج، لأجل الشك في سعة مفهوم الماء وضيقه كما اذا ألقى نصف كر من الحليب على كر من الماء مثلا وشك في انه ماء للشك في سعة المفهوم وضيقه فلا يجري فيـه الاستصحاب الموضوعي ـ أي استصحاب الاطلاق والاضافة ـ لعدم الاشتباه في الموجود الخارجي، للعلم بان مقداراً منه كان ماء ومقداراً منه كان حليباً. وانما الشك

(*) وهذا هو الوجـــه لما في تعليقته دام ظله على المتن من الحكم بالنجاسة ولو كان الماء كراً.

﴿ مسألة ٦ ﴾ المضاف النجس يطهر بالتصعيد ـ كما مر ـ وبالاستهلاك فى الكر أو الجاري (١) .

في صدق مفهوم الماء على هذا المركب المعلوم حقيقته . ويكون الاستصحاب فى المقام من قبيل استصحاب النهار ، او عدم الليل ، لو شك في ان المغرب الشرعي هل هو إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية . وقد أوضحنا في محله ان الاستصحاب لا يجري فى أمثال المقام . ولا يجرى استصحاب أحكام الماء ولا احكام غير الماء للشك في بقاء موضوعه ، فيكون من الشبهة المصداقية لدليل الاستصحاب ـ وتفصيل الكلام فى الاصول ـ فالمرجع حينئذ بقية الاصول . ويجري فيها ما تقدم في الصورة السابقة ، فلا يرفع حدثاً ولا خبثاً وينجس بالملاقاة اذا كان قليلا . واما اذا كان كراً فينجس ايضاً بناء على مسلك الاستاذ النائني (قده) من جواز التمسك بعموم دليل الانفعال في المقام إلا انه قد عرفت ضعفه .

(١) تقدم في المسألة الرابعة طهارة الماء النجس بالتصعيد سوا أكان مضافاً أم مطلقاً . ووجه التطهير به هو الاستحالة فلم يبق الموضوع السابق حتى يجرى فيه استصحاب النجاسة . وقد أضاف المصنف (قده) في هذه المسألة التطهير بالاستهلاك في الكر أو الجاري وهما من باب المثال ، اذلا اختصاص بهما ، لانه يطهر بالاستهلاك في كل عاصم ، كالمطر وماء البئر ، وماء الحمام حال اتصاله بالمادة واستهلاك شيء في شيء هو انعدامه فيه عرفا بحيث يتفرق اجزاؤه فيه على نحو لا يبقي 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 مسامحة لعدم بقاء موضوعه .

ثانيها : إستهلاكه فيه مع تغير المطلق بصفات المضاف من لون أو طعم أو رائحة ، كما اذا القى مقدار كثير من ماء الرمان النجس في الحوض بحيث صار لون الماء أحمر ، وفيه أيضاً يطهر المضاف ولا يتنجس الكر ، أما الأول فللاستهلاك ، وأما الثاني فلان التغير باوصاف 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 الذكرى ولم ينقل التصريح بذلك عن العلامة في شيء من كتبه نعم قال في القواعد والمنتهى : (اذا اختلط مقدار الكر بالمضاف ، وسلبه الاطلاق تحصل الطهارة ، وتذهب الطهورية ويحتمل أن يكون الوجه في حصول الطهارة للمضاف حينئذ هو مجرد ملاقاته مع الكر ، كما يحتمل أن يكون الامتزاج واستهلاك المضاف في الكر مقارنا مع حصول الاضافة أو قبله ، وان كان هذا قابلا 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 يساعده ، لأن الآيات والأخبار الدالة على طهورية الماء التي تقدم ذكرها إنما تكون في مقام بيان أصل تشريع مطهرية الماء ، فلا اطلاق لها من حيث كيفية التطهير ، ولا من حيث ما يقبل التطهير وما لا يقبله فلا عموم لها يشمل كل متنجس ، سلمنا ولكن لا اطلاق لها بالنسبة الى كيفية التطهير قطعاً . نعم هناك روايتان ربما يقال بامكان الاستدلال بهما لقول العلامة ، وان لم يستدل هو بهما احداهما : مرسلته في المختلف عن أبي جعفر ـ ع ـ انه قال ان هذا (مشيراً الى غدير الماء) لا يصيب شيئاً إلا طهره (مستدرك الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٨) .

ثانيهما : مرسلة الكاهلي عن أبي عبد الله ـ ع ـ كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر (الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٥) . بدعوى ان مقتضى الاطلاق فيهما كفاية مجرد اصابة الماء في طهارة المصاب ولو في تطهير المضاف .

وفيه : مضافاً الى ارسال الروايتين وان كان ظاهر العلامة الاعتماد على الاولى ، لأنه أرسلها ارسال المسلمات ولكنه لا يفيد بالنسبة الينا ـ ان مقتضى الجمود على ظاهرهما كفاية مجرد إصابة الماء لبعض الجسم المتنجس في طهارة جميعه ، وهذا معلوم البطلان في غير الماء المتنجس ، فانه لا يطهر جميع الثوب المتنجس مثلا باصابة المطر لبعضه . بل مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو اعتبار وصول الماء لجميع أجزاء الجسم المتنجس ، لأن اصابة الماء له انما هي لاجل ازالة النجاسة عنه ، ولا تزول النجاسة إلا بوصول الماء الى جميع أجزاء المتنجس . فعليه لابد في تطهير المضاف النجس من القول باعتبار وصول الماء الى جميع أجزاء المضاف ، وهو مساوق لانقلابه الى الاطلاق واستهلاكه

في الماء المطلق ، إذ بدونه لا يصل الماء الى جميع أجزائه . بل لولا الدليل الخاص لقلنا بذلك في المياه المتنجسة أيضاً ، وكان مقتضاه القول باعتبار المزج والمنع عن كفاية اصابة المطر ونحوه لسطح الماء المتنجس فى طهارة جميعه ، ولكن ورد الدليل الخاص على كفاية مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء العاصم في طهارة جميع أجزاء الماء المتنجس ، وعمدته التعليل المذكور فى صحيحة ابن بزيع لطهارة ماء البئر اذا زال تغيره بقوله ـ ع ـ : 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 مطهريتها هو اعتصامها الموجود فى الكر والجاري والمطر . ونحوها الروايات الواردة في ماء الحمام ، فانها دلت على ان مجرد اتصال مياه الحياض الصغار بالمادة الجارية عليها من الخزانة كاف فى طهارتها وانه لا يعتبر الامتزاج بها . هذا مضافا الى دعوى الاجماع على كفاية مجرد الاتصال فى خصوص الماء المتنجس ، ولا يتأتى شيء من هذه الوجوه فى 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 ـ ٤٠) فانها دلت على وجوب الاجتناب عن الجميع لا خصوص موضع الملاقاة ، الثاني : مساعدة الارتكاز العرفي فى طرف النجاسة دون الطهارة ، فان الناس يستقذرون جميع الماء أو مائع آخر بوقوع قذر في طرف منه ، كما اذا امتخط أحد في

﴿ مسألة ٧ ﴾ اذا القى المضاف النجس في الكر ، فخرج عن الاطلاق الى الاضافة ، نجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك ، وان حصل الاستهلاك والاضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه ، لكنه مشكل (١) .

حب من الماء ، فانهم يستقذرون جميع هذا الماء ويمتنعون عن شربه ، وهذا بخلاف جانب النظافة فانهم يعتبرون في نظافة الشيء رفع القذارة عن جميعه بالغسل بالماء اذا كان القذر ثوبا ونحوه ، أو بوصول الماء الى جميع أجزائه اذا كان القذر مائعاً نعم قام الدليل التعبدي على كفاية مجرد الاتصال بالعاصم في خصوص المياه المتنجسة .

(١) كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : لكنه مشكل (الظاهر ان يحكم بنجاسته على تقدير امكان الفرض لكن الأظهر استحالته كما يستحيل الفرض الاول) توضيحه : انه قد عرفت ان عد استهلاك المضاف في الكر مطهراً للمضاف لا يخلو عن مسامحة واضحة ، لانعدامه بالاستهلاك ، فلا مضاف كي يحكم بطهارته أو نجاسته ، فيرجع البحث في الحقيقة الى طهارة الماء المستهلك فيه ونجاسته . فنقول : المتحصل من كلام المصنف هو أن فروض المسألة ثلاثة .

الأول : استهلاك المضاف في الكر قبل حصول الاضافة للكر بحيث يبقى زمانا ما على اطلاقه ثم ينقلب مضافا بمرور الزمان أوبعلاج ، وهو محكوم بالطهارة ، لعدم حصول صفة الاضافة للماء بالملاقاة مع المضاف النجس ، وانقلابه الى المضاف بعد الملاقاة لا يوجب نجاسته ، لأنه انقلاب من طاهر الى طاهر . وهذا الفرض لوضوحه لم يتعرض له المصنف .

الثاني : استهلاك المضاف في الكر بعد حصول الاضافة له بحيث ينقلب الكر مضافا بمجرد القاء 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 وجه وهو انه حين الملاقاة مع المضاف النجس يكون الكر باقياً على اطلاقه واعتصامه ، فلم يتنجس بالملاقاة وحين حصول الاضافة لاملاقاة مع المضاف النجس كي يتنجس بها لفرض استهلاكه فيه في هذا الحال، فيبقى الكر على طهارته السابقة . والظاهر ان هذا الفرض كسابقه غير معقول ولو سلم تعقلها فهما محكومان بالنجاسة . فيقع البحث في مقامين . وليعلم قبل ذلك ان محل الكلام هو ما اذا كان الملاقي للمضاف بمقدار كر واحد أو اكثر 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 الكر كما هو ظاهر ، ويطهر المقدار المضاف أيضاً اذا زالت اضافته بالمزج ونحوه ، لأن الاتصال بالكر مطهر له .

أما المقام الأول : وهو في إمكان حصول الاضافة والاستهلاك معاً ، أوحصول الاستهلاك بعد الاضافة . فنقول : صور امتزاج المضاف بالماء ثلاثة، احداها : مايوجب استهلاك المضاف في الماء بغلبة الماء عليه . وحقيقة الاستهلاك انعدام شيء في شيء آخر عرفاً وان لم ينعدم عقلا ، لبقاء الاجزاء الصغار بالدقة العقلية ، كما اذا القي قطرة من ماء الرمان في حوض كبير من الماء فان هذه القطرة تنعدم بنظر العرف في الحوض وليس لها وجود مستقل ، إذ لا يقال الموجود في الحوض ماء مع قطرة من ماء الرمان بل يقال ان جميعه ماء مطلق ،

وليس هذا من باب المسامحات العرفية . بل هو من التوسعة في المفاهيم ، فان مفهوم الماء مثلا أعم من الماء الساذج كماء المطر ومما اختلط به شيء يسير من غير الماء كاغلب مياه الارض بل كلها . ثانيها : ما يوجب استهلاك الماء في المضاف كما لو امتزج قليل من الماء بمضاف كثير ، فانه لا يسلبه الاضافة فالظرف المملوء من ماء الرمان اذا اختلط بماء قليل يقال عرفا فيه ماء الرمان ، ومن هنا قلنا بصحة بيع الحليب الممزوج بقليل من الماء بحيث لا يخرجه عن صدق اسم الحليب عليه ، وان كان للمشتري الخيار اذا جهل ذلك . ثالثها : مالا يوجب الاستهلاك ، لعدم غلبة أحدهما على الآخر ، كما اذا كان كل من الممتزجين بقدر الآخر أو مع الاختلاف في الزيادة والنقيصة بقليل ، وربما يحصل من تركيبهما شيء ثالث ، فاذا اختلط الماء بقدره من ماء الرمان مثلا يصير المجموع مضافاً ، وربما يصدق عليه اسم آخر غيرما كان لكل منهما . فتحصل ان الوجود الاستقلالي في فروض الامتزاج ، أما للمطلق أو للمضاف أوللمجموع المركب منهما . فالاضافة والاستهلاك نقيضان لا يجتمعان لاستحالة اجتماع وجود الشيء وعدمه (*) وظهر من ذلك ان تحقق الاستهلاك بعد حصول الاضافة في الماء أيضاً غير معقول ، لعدم حصول الاضافة

(*) ربما يقال : ان استهلاك المضاف وان كان مساوقا لانعدامه عرفا ، ولكنه مع ذلك لا يلازم بقاء المطلق الممزوج به على اطلاقه ، لامكان انقلاب المطلق الى مضاف آخر مقارنا لانعدام المضاف الأول بسبب الامتزاج بحيث يكون مغايراً مع الأول في نظر العرف ، نظير الاستحالة ، فلا يجرى استصحاب النجاسة ، لعدم بقاء الموضوع الأول ، ولا موجب لفرض الكلام في استهلاك المضاف في المطلق كي يقال باعتبار بقاء المستهلك فيه على اطلاقه ، بدعوى ان استهلاك شيء في شيء يساوق انعدامه فيه ، فلا بد من بقاء المستهلك فيه على عنوانه السابق ، لأنه يكفي في صدق استهلاك المضاف بسبب مزجه مع المطلق مجرد انعدامه عرفا ولو كان

فيـــه 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 بتفرق أجزائهما عن الآخر وان كان أمراً معقولا كما اذا امتزج مقدار من الماء بالتراب بحيث سلبه الاطلاق ثم رسب التراب تحت الماء وبقي الماء الصافي فوقه إلا ان ذلك ليس من تحقق الاستهلاك بعد الاضافة ، بل هو من انقلاب المضاف الى المطلق بتفرق الأجزاء المائية عن غيرها . وأيضاً حصول الاضافة بعد الاستهلاك بمرور الزمان أو غيره أمر معقول ، وذلك كما في الماء المختلط بالنشاء ، فانه اذا كان قليلا لا يوجب سلب الاطلاق عن الماء ولـكن اذا غلى بالنار يصير مضافا .

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

ـ بوجوده الواقعي العقلي مؤثراً في تحقق عنوان آخر مضاف بسبب الامتزاج الحقيقي مع المطلق ، فاستهلاك المضاف بالامتزاج مع المطلق لا يساوق مع بقاء المطلق على إطلاقه ، بل يمكن فرضه ولو بتحقق مضاف آخر مغاير للمضاف الأول عرفا ، ولا إشكال في إمكان هذا الفرض كما يقال بتحققه في التركيبات الكيمياوية . 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 ولـكنه انقلب المجموع الى مضاف آخر فالفرض معقول إلا انه لا موجب لتوهم الحكم بالطهارة حينئذ فيما اذا حصلا معاً ، إذ الانقلاب لا يكون مطهراً 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 حصلا معاً ، وقدمنا ذكر وجـــه الحكم بالطهارة فيه . ولكن الظاهر هو الحكم بالنجاسة في كلا الفرضين على تقدير إمكانها ، وذلك لما ذكرنا من ان مفروض الكلام إنما هو كر واحد ، أو أن يكون الباقي بعد حصول الاضافة أقل من الكر . وعليه اذا القى المضاف النجس على الماء يتنجس الجميع لاستحالة الاستهلاك الدفعي ، لأن المضاف يسري الى الماء تدريجا ، إذ لابد 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 يلحظ كيفية وصول الصبغ الى تمام الحوض شيئاً فشيئاً وانه لا يصل الى جميع أجزاء الماء دفعة واحدة ، نعم الاحاطة الدفعية وان كانت ممكنة في نفسها فى بعض الموارد كاحاطة القوة الكهربائيـة لما تتصل به من الأجسام ماء كان أو غيره إلا ان مثلها خارجة عن محل الكلام ، لأن النزاع إنما هو في القاء ماء على ماء وإمكان استهلاكه فيه دفعة وعدمه . ومما يتفرع على ماذكرنا انه لو لم يقم دليل خاص على كفاية مجرد اتصال الماء القليل المتنجس بالكر فى تطهيره لاعتبرنا المزج بجميع أجزائه .

وبالجملة : بعدما اتضح انه لا يمكن امتزاج المضاف بالماء إلا تدريجا ، وانه يحتاج المزج الى مضي آنات من الزمان لا يمكن الحكم بطهارة الماء ، لأنه في الزمان الأول وهو زمان الملاقاة ينقلب قسم من الماء الى الاضافة لامحالة ، لمزج المضاف به ، ويبقى قسم آخر منه على اطلاقه وهو الجزء الذي لم يصل المضاف اليه ، ويبقى مقدار من المضاف باقيا 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 الكر 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 الكر 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 ، لاشتراكهما 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 جواز 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 والتمام والتقية والاختيار في تطبيق العمل على طبقها حين اتيانه ، لصحة 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 لاعدم وجوده ، وأن من كان عنده ماء مخلوط بالطين يكون قادرا على الطهارة المائية بالصبر الى ان يصفو الماء وان لم يجد الماء بالفعل فاسد . وجه الفساد هو انه لافرق 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 . وبالجملة : 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 معللا بأنه اذا فاته الماء لم تفته الأرض .

منها : صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : سمعته يقول: اذا لم تجد ماء وأردت التيمم فأخر التيمم الى آخر الوقت فان فاتك الماء لم

﴿ مسألة ٩ ﴾ الماء المطلق بأقسامه ـ حتى الجاري منه ـ 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 ، وان 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 ، واما 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 اما أن يكون له مادة أو لا ، وعلى الثاني اما أن يكون كراً أو لا ، ولا يتنجس المتصل بالمادة والكر بملاقاة النجس ، ويتنجس الماء القليل إذا لم يكن له مادة بالملاقاة . ولكن جميع هذه الاقسام تتنجس إذا تغيرت بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة على المشهور المختار ، وإن خالف بعضهم في التغير باللون كما تعرف .

(*) 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 ما وردت في خصوص ماله مادة ، ومنها ما وردت في خصوص ماليس له مادة .

اما الطائفة الاولى : فمنها صحيح حريز عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : كلما غلب الماء على ريح 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 ـ ع ـ 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 بزيع عن الرضا ـ ع ـ قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزح حتى يذهب الريح ، ويطيب طعمه لان له مادة (الوسائل في الباب المتقدم ح ١٢) .

واما الطائفة الثالثة : فمنها صحيح زرارة عن أبي جعفر ـ ع ـ اذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء ، تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن تجيء ريح تغلب على ريح الماء (الوسائل في الباب المتقدم ح ٩) .

ومنها : رواية عبد الله بن سنان قال : سئل رجل أبا عبد الله ـ ع ـ وأنا حاضر 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 القماط ، انه سمع أبا عبد الله ـ ع ـ يقول في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ؟ فقال أبو عبد الله ـ ع ـ : ان كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه ، وان لم يتغير ريحه

وطعمه فاشرب منه وتوضأ (الوسائل فى الباب المتقدم ح ٤) .

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ ع ـ انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغير الماء فلا يتوضأ منه ، وإن لم تغيره أبوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم اذا سال فى الماء وأشباهه (الوسائل في الباب المتقدم ح ٣) .

ومورد الاستدلال بها قوله ـ ع ـ وكذلك الدم وأشباهه من النجاسات واما صدرها فاما محمول على التقية ، لقول العامة بنجاسة أبوال الدواب ، واما على إرادة الأعم من الكلب والخنزير .

هذه جملة من روايات الباب ، ونحوها غيرها ، ومعها لا حاجة الى الاستدلال ببعض الروايات الضعاف الواردة فى 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 ـ كما هو المختار عندنا ـ . ومن تلك الضعاف النبوي المرسل انه قال ـ ص ـ : خلق الله الماء طهوراً لاينجسه 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 فى الكتب الفقهية . واعترف بضعفه صاحب الحدائق (قده) (**) إذ قال : بأنا لم نقف عليه فى 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 حبل المتين . ومع هذا لا وجه لدعوى السيد المذكور في بحث تغير الماء بالنجاسة

(*) نقله عن المحقق فى المعتبر ، وعن ابن إدريس فى أول السرائر مرسلا عنهما

(**) 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 مالم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه (المستدرك ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ١) .

فان مؤلف هذا الكتاب ـ وهو أبو حنيفة القاضي نعمان المصري ـ 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 (قده) لروايته في أول الكتاب فراجع .

التغير باللون

لا خلاف ولا إشكال في أن التغير بريح النجاسه 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 ـ على ما حكي عنهما ـ زعماً منهما عدم ورود رواية يمكن الاعتماد عليها في التغير باللون . ويرده ـ مضافاً الى دعوى الاجماع بل الضرورة كما في الجواهر على تأثيره النجاسة في

(*) ويظهر بذلك أيضا ضعف ماعن السرائر من انه متفق على روايته ، وما عن ابن أبي عقيل من انه تواتر عن الصادق ـ ع ـ عن آبائه عليهم السلام « خلق الله الماء طهورا ... » ، كما يظهر ضعف ما عن الذخيرة من انه عمل الامة بمدلوله وقبلوه ، إذ لم يثبت استنادهم الى هذا الحديث مع وجود روايات اخرى معتبرة في المقام .

الماء ـ الروايا ـ الخاصة وفيها الصحيحة الدالة على ان التغير باللون أيضاً يوجب النجاسة .

منها : صحيحة شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله ـ ع ـ وفيها ، وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكر ، 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 فى الماء التي هي مورد الرواية ، وإلا فلا خصوصية لها .

ومنها : رواية العلاء بن الفضيل قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ 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 كر لا ينجسه مايقع فيه من النجاسات إلا أن تكون فيه الجيف ، فتغير لونه وطعمه ورائحته ، فاذا غيرته لم يشرب منه ولم يتطهر منه .. (كتاب الفقه الرضوي ص٥)

ومنها : رواية دعائم الاسلام المتقدمة ص ٦٢ وسند بعض هذه الروايات

(*) وتمام الحديث هو ما رواه فى كتاب بصائر الدرجات ، عن محمد بن اسماعيل يعنى البرمكى ، عن على بن الحكم ، عن شهاب بن عبد ربه قال : أتيت أبا عبد الله أسأله فابتدأنى فقال : ان شئت فسل ياشهاب وإن شئت أخبرناك بما جئت له قلت : اخبرنى قال : جئت تسألنى عن الغدير يكون فى جانبه الجيفه ، أتوضأ منه أم لا؟ قال : نعم قال : توضأ من الجانب الآخر إلا أن يغلب الماء الريح فينتن ، وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكر فما لم يكن فيه تغيير أو ريح غالبه ، 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 قريبا من الماء فصار جائفا

وإن كان ضعيفاً إلا انه لابأس بها تأكيداً للحكم . واما من حيث الدلالة فلا قصور في شيء منها . هذا مضافا الى وجود الملازمة بين التغير بالطعم أوالريح مع التغير باللون في النجاسات ، كما ذكر ذلك صاحب الحدائق أيضاً ، بل احتمل ان يكون تغير الطعم أو الريح أسرع من تغير اللون . ولعل هذا أو ذاك هو السر في عدم ذكر التغير باللون فى 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 اذاوقعت ميتة قريبة من الماء فجاف الماء لايحكم عليه بالنجاسة ، وعن بعض نفى الخلاف في ذلك . وربما يتوهم تنجسه به ، لاطلاق قوله ـ ع ـ : إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فى صحيحة ابن بزيع ، فان التغير أعم من ان يكون بالملاقاة أو بالمجاورة . ويندفع بأن القرينة تمنع من الأخذ بالاطلاق ، لأن المراد من (الشيء) ليس مطلقه بل خصوص ما يترقب منه التنجيس ، ومن الظاهر انه لا يترقب إلا بالملاقاة ، ففي الماء القليل نفس الملاقاة كافية في نجاسته . واما غيره من الكر أو ماله مادة فمجرد الملاقاة لا تكفي فى نجاسته ، بل يعتبر فيه تغيره بأحد أوصاف النجس بحيث يغلب عليه النجاسة ، فالملاقاة مفروضة الوجود لامحالة . وعليه فمفاد الصحيحة ان ماينجّس القليل لاينجس 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 فى الماء فراجع .

التغير بأوصاف المتنجس

(١) التغير باوصاف 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 فى الكر فتغير بلون الدم ، وهذا محكوم بالنجاسة لتغير الماء بالنجس وان كان محمولا لغيره .

ثانيها : أن يكون المتنجس موجباً لاضافة الماء ، كما اذا القى دبس متنجس في الكر فصار مضافا ، وهذا أيضاً محكوم بالنجاسة ، لأنه ماء مضاف بالمتنجس ، وهذان لا كلام فيهما .

ثالثها : أن يكون المتنجس موجباً لتغير أوصاف الماء باوصاف نفسه لا بوصف النجس ، كما اذا القى الصبغ الأحمر المتنجس باصابة البول مثلا 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 فانه

ربما يستظهر من عبارته (*) القول بنجاسة الماء اذا تغير باوصاف المتنجس . 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 ـ ع ـ : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير . . . في صحيحة ابن بزيع ، فان لفظ (الشيء) مطلق يشمل المتنجس ، وهو ينجس الماء القليل بالملاقاة فينجس الكثير بالتغيير(وفيه) أن القرينة في نفس الصحيحة تمنع من الأخذ بالاطلاق وهي قوله ـ ع ـ في ذيلها : فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، والتطيب لا يكون إلا من عين النجاسة ، وأما المتنجس الطاهر بالذات فلا نفورة في ريحه أو طعمه غالباً ، كما في الصبغ المتنجس أو العطر الملاقي ليد الكافر مثلا ونحو ذلك ، فان ريحه في نفسه طيب لا كراهة فيه حتى يذهب ويطيب الماء . وأما الاستدلال باطلاق الموصول في النبوي خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه

(*) قال الشيخ في المبسوط ص ٢ في كيفيه تطهير المضاف : ولا طريق الى تطهيرها ، يعني المياه المضافة ، بحال إلا أن يختلط بما زاد على الكر 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 أيضا استعماله بحال ، وان لم يتغير أحد أوصافه ولم يسلبه اطلاق اسم الماء جاز استعماله في جميع ما يجوز استعمال المياه المطلقة فيه اه .

وعبارته هذه كالصريحة في ان التغير بأوصاف المضاف المتنجس موجب لتنجس المطلق فان قوله وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء الخ ظاهرة الدلالة على ذلك . والعجب من صاحب الجواهر (قده) 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 الانجبار بعمل المشهور ، لذهابهم فى محل الكلام الى القول بالطهارة ، فالمرجع حينئذ اصالة الطهارة لعدم الدليل على النجاسة .

رابعها : أن يكون المتنجس مكتسباً أوصاف النجاسة فيتغير الماء بوقوعه فيه بتلك الاوصاف ، كالماء المكتسب رائحة الميتة فالقى فى كر فتغير ريح الماء بريح الميتة ، والأقوى فيها النجاسة .

ويستدل لها بوجوه :

الأول : ما عن المحقق الهمداني (قده) من أن الغالب ان ملاقاة عين النجس لا توجب التغير ، بل الموجب له هو ملاقاة المتغير باوصاف النجس ، فان الميتة الواقعة في الماء بنفسها لا تغير إلا الماء المجاور لها ثم بقية الماء البعيدة عن الميتة تتغير بذاك الماء المجاور المتغير بها ، فالغالب لولا الدائم ان التغير انما يكون بملاقاة 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 ـ كما ذكرنا ـ هو حصول التغير بملاقاة النجس ، بأن تكون عين النجس واقعة في الماء فلابد وان تكون الملاقاة مع النجس مفروضة الوجود ، إلا أنه فى القليل توجب النجاسة بنفسها ، وفي الكثير لا توجبها إلا مع التغير . وعليه فلا أثر للتغير فيما اذا لم يحصل بملاقاة عين النجس . والحاصل أنه لو كان مطلق التغير كافياً فى 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 الكر 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 الكر أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك بحيث لا يغلب أحدهما على الآخر ، فيحصل من المجموع ماء متغير باوصاف النجس . أما الاولى : فلا ينبغي التأمل فيها في طهارة المجموع ، لاستهلاك المتغير في الكر الطاهر ، كما اذا القي أوقية من الماء المتغير بأوصاف النجس في اكرار من الماء . وأما الثانية : فلا ينبغي الشك في نجاسة المجموع فيها . وذلك لاستهلاك الكر في المتغير وليس الحكم بالنجاسة فيها لأجل اعتبار زوال التغير في طهارة المتغير بل لأجل انعدام الكر في المتغير . واما الثالثة : فيتعارض فيها دليل نجاسة المتغير مع دليل مطهرية الكر ، لأن المفروض فيها عدم زوال أوصاف المتنجس وعدم استهلاكه في الكر ، فمقتضى دليله البقاء على نجاسته ، كما ان مقتضى دليل عاصمية الكر البقاء على الطهارة ، وبما أن الماء الواحد لا يحكم بحكمين 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 هـذه الصورة فمقتضى القاعدة فيها هو الحكم بالطهارة ، ولكن يأتي في الوجه الرابع ما يدل على نجاسته من اطلاق النص .

الوجه الثالث : ان المستفاد من قوله ـ ع ـ : فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأن له مادة ـ في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ص ٦٠ ـ انه ليس سبب طهارة ماء البئر المتغير مجرد النزح ، لأن النزح 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 فدلت الصحيحة على أن المتغير باوصاف النجس أيضاً يوجب تنجس ما غيره من الماء وان كان عاصما في نفسه .

ويرده : ان الماء المتجدد الذي يخرج تدريجاً عن مادة البئر يستهلك في المتغير ، فلا بقاء له عرفا حتى يقال بتنجسه بالتغير .

الوجه الرابع : وهو الصحيح اطلاق (الشيء) في قوله ـ ع ـ ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ـ في الصحيحة المزبورة ـ فانه يشمل النجس والمتنجس الحامل لأوصاف النجس ، وغير الحامل لها ، بل يشمل الاعيان الطاهرة ولكن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع الاختصاص بما يترقب منه التنجيس ـ كما ذكرنا ـ كما ان قوله ـ ع ـ حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، قرينة على خروج المتنجس اذا لم يكن حاملا 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 المكتسب من النجس ، كتنفره 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 تغيره 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 فلاريب انه أحوط) . المشهور عدم كفاية التغير التقديري في الحكم بنجاسة الماء . بل اعتبروا أن يكون التغير محسوساً باحد الحواس الظاهرة ، ففي تغير الطعم يعتبر درکه 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 مسلوبة 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 (قده) 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 مصبوغا بطاهر أحمر فوقع فيه الدم (ودعوى) (*) ان الملاك في الحكم بنجاسة الماء بالتغير انما هو غلبة النجاسة على الماء بوجود كمية كثيرة من النجس فيه بحيث تغلب على الماء وتغيره ، فيكون التغير أمارة عليها ، مع 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 (مندفعة) : أولا بأنه احالة الى المجهول ، فلا ينبغي جعله طريقاً الى معرفة كمية النجاسة ، إذ لا تنضبط الكمية ، لاختلاف مقادير المياه ومقادير النجاسات الواقعة فيها : وثانيا بأنه أشبه بالاستحسان وتنقيح المناط الظني ، لأن ظاهر النصوص هو اعتبار حصول التغير الفعلي الظاهر في الحسي ، لا انه يكون أمارة على كمية النجاسة في الماء .

ثم انه يظهر من صاحب الحدائق (قده) ان الاصحاب فرقوا بين ما اذا كانت النجاسة مسلوبة الصفات ، فاختلفوا فيه على قولين ، وذهب المشهور الى الطهارة نظراً الى أن التغير يكون حقيقة في الحسي ، وخالف بعضهم كالعلامة (قده) 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 الحدائق ، وبنى عليها الحكم بالنجاسة فيما اذا كانت النجاسة مسلوبة الصفات ، وحكاها عن العلامة أيضا ، فانه ذهب الى كفاية التقدير فى هذه الصورة أيضا مبنيا على هذا الوجه فراجع ص ١٨١ — ١٨٤ ج ١ من الطبع الحديث .

النجس على صفاته الأصلية ، فادعى الاتفاق على نجاسته .

أقول : عدم التغير الفعلي فى الماء انما هو لأحد امور 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 مع برودة الهواء لا يتغير الماء بالميتة الواقعة فيه . ثالثها : وجود المانع عن الحس فى الماء ، كما اذا كان لون الماء أحمر ، فوقع فيه الدم ولم يظهر أثره للباصرة . ولا ينبغي الاشكال فى عدم تنجس الماء في الصورة الاولى والثانية ، لعدم حصول التغير فى الماء لاحساً ولا واقعاً ، وانما هو التقدير فقط ، وقد عرفت انه لا أثر لكمية النجاسة لظهور الأدلة فى دخل التغير الفعلي في موضوع الحكم بالنجاسة . وأما الصورة الثالثة : فيحكم فيها بالنجاسة لحصول التغير فى الماء واقعاً ، لتمامية المقتضى والشرط على الفرض إلا انه منع عن دركه بالحس ، فالمانع انما منع عن رؤية لون الدم مثلا لاعن 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 فى الماء لحمرة لون الحوض (وتوهم) استحالة اجتماع المثلين فاذا كان الماء متلونا بمثل لون النجاسة كيف يتلون بلونها ثانياً ، فلا تغير حتى واقعاً ، كما عن بعض مصراً على عدم النجاسة حتى فى 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 ، وانما التلون عبارة عن وصول كل جزء من أجزاء اللون الى كل جزء

(*) نعم اذا كان المانع مانعا عن التغير لاعن دركه ، فلا يحكم عليه بالنجاسة، كما اذا فرضنا اشتمال الماء على الاجزاء الكبريتية ـ أو الملحية ونحوها ـ المانعة عن تعفن الماء بالميتة وتأثيرها فيه ، لعدم حصول التغير واقعا لانه حصل ولم يظهر للحس

﴿ مسألة ١٠ ﴾ لو تغير الماء بما عدا الاوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة مثل الحرارة ، والبرودة ، والرقة ، والغلظة ، والخفة ، والثقل ، لم ينجس ما لم يصر مضافا (١) .

من أجزاء الماء ، فيرى الماء أحمر مثلا ، وهذا المعنى حاصل في الماء الأحمر الممتزج 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 . ولكن 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 ـ كالأمثلة المذكورة ـ 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 ـ ع ـ : لا يفسده شي إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ص ٦٠ والحقنا بهما التغير باللون ، لورود النص الخاص فيه ، فالمطلقات الواردة في الباب ، كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ ع ـ انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه . . . (الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٣) .

لابد من حملها على المقيدات . وأما الاستدلال على ذلك بالاجماع ـ كما عن بعض ـ فمخدوش بانه لم يثبت اجماع تعبدي في المقام ، لاحتمال استناد المجمعين 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 اصفر الماء مثلا بوقوع الدم تنجس . وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة اخرى 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 طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ، لأنه عامي مرسل كما تقدم ص ٦١ .

التغير بغير وصف النجس

(١) هل يعتبر فى 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 فى المتن .

ثم انه هل يعتبر أن يكون الوصف الزائل عن الماء خصوص أوصافه الأولية الطبيعية أو يكفي زوال مطلق وصفه ولو كان وصفاً عرضياً بحيث يرجع

(*) قال في الجواهر (ج ١ ص ٧٧) الطبعة السادسة : ولعل الأول (يعني التغير الى أوصاف النجس) هو الأقوى استصحابا للطهارة مع الاقتصار على المتيقن — وفيه ان إطلاق الروايات المذكورة فى المتن تكون حاكمة على الاستصحاب ، ولا إجمال فيها حتى يؤخذ بالمتيقن ، ودعوى انصرافها الى خصوص وصف النجس ممنوعة .

الماء الى وصفه الاصلي بوقوع النجس فيه ، كما اذا كان لون الماء أحمر فوقع 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 . أوبالعكس ، فهناك اطلاقان أحدهما بالنسبة الى التغير والآخر بالنسبة الى الماء ومن الجائز تسليم أحدهما 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 ـ ع ـ في صحيحة أبي خالد القماط : 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 ـ ع ـ في صحيحة ابن بزيع التي هي العمدة في الباب : إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ـ الشامل للتغير بريح غير النجس وطعمه وقوله ـ ع ـ في ذيلها : فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ـ لايصلح للقرينية على ارادة خصوص ريح النجس أو طعمه في الصدر بدعوى أن التطيب انما يكون من ريح النجس أو طعمه ، لأنه النتن غالباً ، وذلك لحمله على ماهو الغالب في مياه الآبار التي هي مورد الصحيحة من وقوع الميتة فيها ، والتغير باوصافها ، فقوله ـ ع ـ هذا محمول على الغالب لا أنه قرينة على الاختصاص . فما عن الجواهر من دعوى الانصراف الى خصوص أوصاف النجس ولو كانت من سنخها مندفع بثبوت

الاطلاق في الصحيحتين وغيرهما ، وبتأييده بقوله ـ ع ـ : لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول ـ 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 منشأ 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 الميتة 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 ، إذقد يحصل من اجتماعهما 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 الميتة أو الجيفة في الماء . نعم الغالب في التغير بالريح هو التغير بريح 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 ـ ع ـ فيها : إلا أن يغلب الماء الريح فينتن الى قوله قلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة تقدمت ص ٦٣ الدال على اعتبار غلبة ريح الميتة على الماء حتى يصير نتناً

﴿ مسألة ١٢ ﴾ لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضي فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع 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 ـ ع ـ في موثقة سماعة : ان كان التتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب (ئل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٦) لأن موردها وقوع الدابة الميتة في الماء .

فتحصل 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 ـ أعني اطلاق التغير واطلاق الماء المتغير ـ 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 مثلا تنجس ، فان كان الباقي أقل من الكر ، تنجس الجميع ، وان كان بقدر الكر ، بقي على الطهارة ، واذا زال تغير ذلك البعض ، طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الاقوى (١) .

من السماء الذي هو منشأ تكون الآبار طبيعة واحدة ذات صفة واحدة ، ولكنه يتأثر من صفات الاراضي المختلفة التي ينزل عليها المطر بالمجاورة ، كما آبار بلدتنا المقدسة النجف الاشرف ، فانها مالحة بسبب ملوحة الارض . وبما أن الحكم بالنجاسة بسبب التغير في الصحيحة 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 لامجال لدعوى الانصراف الى خصوص الوصف الذاتي ، فان كان ثمة انصراف فانما هو انصراف بدوي زائل بالتأمل .

تغير بعض الماء

(١) اذا تغير طرف من الحوض مثلا وكان الباقي أقل من الكر تنجس الجميع ، لانفعال الباقي بملاقاة المتغير ، وان كان كراً بقي على طهارته ، وهذا كسابقه ظاهر . وإنما الكلام في انه اذا زال تغير ذاك البعض فهل يطهر بمجرد الملاقاة مع الكر أو يعتبر الامتزاج معه ، وهذا من مصاديق البحث المعروف في ان الماء المتنجس هل يطهر بمجرد الاتصال بالعاصم أو يعتبر فيه المزج . والمشهور على كفاية مجرد الاتصال ، ولم ينسب الخلاف الى من قبل المحقق (ره) والقول الآخر هو اعتباره كما نسب اليه ، وحكي عن آخرين أيضاً . والأصح ماعليه المشهور .

ويستدل له بوجوه :

الأول : الاجماع على ان الماء الواحد ليس له إلا حكم واحد ، وهذا الماء لايمكن أن يحكم على مجموعه بالنجاسة ، لأن الطرف الآخر لاينفعل بالملاقاة ، فلا محالة يحكم عليه بالطهارة ، واما الحكم بنجاسة ما زال تغيره وطهارة الكر فهو خلاف الاجماع .

وفيه أولا : ان الاجماع التعبدي 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 الثاني : ماهو بمنزلة التعليل الوارد في اخبار ماء الحمام لطهارة ماء الحياض كقوله ـ ع ـ : أليس هو جار ـ في موثقة حنان قال : سمعت رجلا يقول لأبي عبد الله ـ ع ـ : اني أدخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك ، فأقوم فأغتسل فينتضح على بعد ما أفرغ من مائهم ؟ قال : أليس هو جار ؟ قلت : بلى قال : لابأس (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المضاف ح ٨) .

إذ الحكم بطهارة مياه الحياض الصغار ـ وهي المراد من ماء الحمام ـ في حال الجريان شامل باطلاقه لصورتي الدفع والرفع ، وجريانها إنما هو باعتبار اتصالها بالمادة وهي الخزانة الكبيرة المتصلة بها بواسطة انبوب جار عليها يفتح عند الحاجة ، واطلاق الحكم بطهارتها أعم من زوال النجاسة عنها ، بحيث كانت قبل اتصال المادة بها متنجسة ، فترتفع النجاسة عنها بالاتصال بالمادة ، ومن دفعها عنها ، فلا تتنجس بملاقاة 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 بالكر

أولى من طهارة ماء الحمام المتصل بالخزانة بواسطة انبوب ونحوه .

واما توهم حصول الامتزاج القهري في مياه الحياض الصغار ، لاستلزام جريان المادة عليها تموجها ، واختلاط بعض أجزاء الماء فيها ببعض ، واشاعة الماء الطاهر في سائر الاجزاء خصوصاً حال الاستعمال (فمندفع) أولا : بأن التعليل في الموثقة إنما هو بنفس الجريان الحاصل من الاتصال بالمادة لا به وبالامتزاج معاً ، وثانياً : بانا لا نسلم حصوله قهراً كما يظهر بصب جوهر أحمر مثلا في حوض الماء ، فانه لا يمتزج بجميع الماء إلا بالعلاج والخلط .

واما رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر ـ ع ـ 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 ـ ع ـ : ماتقول 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 أو لا ، 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 العصمة الثابتة في الكر أيضاً . وهي ما تقدم ذكرها (ص ٦٠) عن الرضا ـ ع ـ انه قال : ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزح 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 شرعا ـ أي واسع الحكم ـ في مقابل ما ينفعل بالملاقاة ، كالماء القليل ، فيكون قوله ـ ع ـ : لا يفسده شيء تفسيراً للواسع . وأما إرادة الوسعة الخارجية بمعنى الكثرة فبعيدة عن لسان الشارع المتصدى لبيان الاحكام .

ثم ان التعليل المذكور في الصحيحة فيه إحتمالات ثلاثة بل أربعة (الاول) : التعليل لخصوص قوله ـ ع ـ 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 حقك 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 وعلل تشريعها (الاحتمال الثالث) : رجوعه الى خصوص طهارة الماء بعد زوال تغيره المستفادة من قوله ـ ع ـ : فينزح 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 تعليلا لخصوص رفع النجاسة ، كما انه على الاحتمال الأول تعليل لخصوص دفعها ، وهـذا الاحتمال صحيح فى نفسه ، وليس له أي مبعد خصوصاً مع ملاحظة القرب اللفظي ، فالقدر المتيقن ارادته من التعليل المذكور (الاحتمال الرابع) : هو الجمع بين الاحتمال الأخير والاول ، فيكون تعليلا 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 فى كل قيد مذكور فى 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 ذكرنا يندفع ما عن شيخنا البهائي (قده) في حبل المتين من اجمال التعليل ، لاحتمال رجوعه الى ترتب زوال التغير على النزح ، مع احتمال رجوعه الى الأول أو الأخير .

وجـه الاندفاع ان رجوعه الى أمر تكويني ليس من وظيفة الشارع ورجوعـه الى الاول والثالث معاً هو الظاهر ، لعدم مرجح للاختصاص باحدها كما قدمنا .

ثم انه ربما يشكل على الاستدلال بهذه الصحيحة بان موردها البئر وفيه يحصل الامتزاج القهري بالنزح وتجدد الماء من منابع البئر ، لان خروجـه تدريجاً يوجب خلطه بالباقي فيحصل الامتزاج لا محالة .

﴿ مسألة ١٤ ﴾ إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ، ثم تغير بعد مدة ، فان علم استناده إلى ذلك النجس تنجس ، وإلا فلا (١) .

ويندفع : بان موردها وان كان كذلك إلا أن تعليل طهارة ماء البئر فيها انما هو بخصوص وجود المادة له ، لا به وبالامتزاج معاً ، فيعلم انه لا دخل له في الحكم بالطهارة وإلا لوجب التعليل بالمجموع .

وبالجملة المتحصل من الصحيحة هو انه يعتبر في طهارة ماء البئر المتغير بالنجاسة أمران ، أحدهما : زوال التغير إذ بدونه لا يحكم بطهارة الماء وان كان متصلا بالمادة ، سواء حصل بالنزح كما في مفروض الرواية لانه المجعول 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 فكأنه قال ـ ع ـ فينزح حتى يزول التغير فيطهر لأن له مادة .

(١) اذا وقع النجس في الماء الكر ، فان لم يتغير به فلا اشكال في الطهارة ، وان تغير به فان علم استناد التغير الى النجس ـ كما اذا وقع دم كثير فيه فتغير لونه ـ 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 الى النجس السابق ، لصدق التغير بالنجاسة في كلا الفرضين ، نظير استناد الموت الى أكل السم ولو مع تأخر الموت عنه بأيام ، ولم يقيد الدليل بحصول التغير بمجرد الملاقاة أو ببقاء النجس في الماء حال التغير ، فمقتضى اطلاقه شمول كلا الفرضين .

واما اذا شك في استناد التغير الى النجس ـ كما اذا فرضنا وجود ميتة سمكة في الماء وشككنا في استناد تغير ريحه مثلا بميتتها الطاهرة أو بميتة الشاة التي كانت في الماء قبل ذلك ـ 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 ومحرزين بالوجدان إلا ان استناد التغير الى ملاقاة النجس مشكوك فيه على الفرض ، فيستصحب عدمه . ومعه لامجال 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 أولا : 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 العدم الأزلي ، ولا يحتاج فيه الى تحقق وجود الموضوع خارجا ، 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 بالملازمة العقلية ، لأن موضوعه هو الاستناد الى النجس الملازم عقلا لعدم استناده الى الطاهر ، وهو من الأصل المثبت الذي تحقق عدم حجيته . ولو سلم فيتساقطان بالمعارضة ويرجع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها .

التغير بالداخل والخارج

(١) تقدم ان التغير إنما يوجب نجاسة الماء اذا كان حاصلا 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 فى 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 ملاقياً للماء أو مجاوراً له فيما اذا أوجب تغيره . وبالجملة : لابد 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 فى الجيفة التي تكون فى الماء بروز بعضها فاذا حكم فيها بالنجاسة مع استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج فلا بد من الحكم بها فى المقام ، لعدم الفرق بينهما في نظر العرف (فمندفع) : بأن بعضها وان كان بارزاً خارج الماء إلا ان التغير مستند الى الجزء الداخل في الماء الملاقي 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

اذا لاقى الماء بعض جسد الميتة مما لايغيره وتغير بالبعض الآخر ـ كما اذا وقعت جيفة بجنب الماء ووقع شعرها أوصوفها فيه ، وتغير بريح الجيفة الخارجة من الماء ـ لايحكم عليه بالنجاسة ، لان الملاقي للماء لم يكن مغيراً له ، وماأوجب تغيره لم يكن ملاقياً معه . وقد عرفت لزوم استناد التغير الى ملاقاة النجس .

(١) لأن المرجع فى جميع الفروض الثلاثة الاصل . وهو اصالة عدم التغير في الاول . واصالة عدم الملاقاة مع النجس في الثاني . واصالة عدم التغير بالنجاسة في الثالث . والفرض الاخير هو ما تقدم في (مسألة ١٤) . ومعه لامجال للاصل الحكمي لحكومة الاصل الموضوعي عليه ، كما تقدم . وموضوع الحكم في المقام هو الماء المتغير بملاقاة النجس ، فهو مركب من قيود ثلاثة ، فاذا شك فى قيد من قيوده يكون مقتضى الاصل عدمه .

التغير بالنجس والطاهر

(٢) اذا تغير الماء بالمجموع من الطاهر والنجس ففيه صورتان :

الاولى : أن يكون النجس وحده كافياً في التغيير لو انفرد عن الطاهر ، ولو بمرتبة ضعيفة ، إلا انه مع ذلك انضم اليه الطاهر ، فتغير بالمجموع على نحو أشد كما في مثال المتن . وفيها يحكم بالنجاسة ، لصحة استناد التغير الى النجس وان 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 بالكر أو الجاري لم يطهر . نعم الجاري والنابع إذا زال تغيره بنفسه طهر ، لاتصاله بالمادة . وكذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكر كما مر (١) .

بالنجس كما تقدم في (مسألة ٩) . وقد تقدم أيضاً توهم اجتماع المثلين حينئذ مع جوابه .

الثانية : أن لايكون 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 دخيلا 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 أكان بعلاج أم بغيره كتصفيق الريح وأشعة الشمس ونحو ذلك لم يطهر من غير اتصاله بالكر أو الجاري وان كان كثيراً ، فالمراد من قوله : (بنفسه) ما يقابل الاتصال بالكر 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 دلالته 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 ، لاندفاعة بأن الموضوع في نظر العرف هو الماء . والتغير من حالاته ، وإنما الشك من جهة ان التغير هل هو علة للنجاسة حدوثا وبقاء أو حدوثا 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 أزلا بالنسبة الى الزمان المشكوك فيه . ففي المقام يكون استصحاب النجاسة الى مابعد 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 ـ وقد حكى القول بها عن بعض ـ(*) بوجوه ، الاول: ماروي عن النبي ـ ص ـ اذا بلغ الماء قدر كر 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 مابعد زواله تحت العموم بناء على ماهو التحقيق من لزوم الرجوع الى عموم العام لا استصحاب

(*) كما في الجواهر انه لم ينقل 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 لدليل التخصيص اطلاق يشمل مابعد زمان التخصيص . وفيه أولا : ضعف السند (*) وثانياً : قصور الدلالة ، لأن الظاهر من قوله ـ ص ـ لم يحمل خبثاً دفع النجاسة لا الأعم منه ومن الرفع ، فيكون مفاده مفاد بقيـــة الروايات الدالة على عدم تنجس الكر بملاقاة النجس ، كقوله ـ ع ـ فى عدة روايات : اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء (الوسائل ب٩ من أبواب الماء المطلق) .

الثاني : قوله ـ ع ـ فى صحيحة ابن بزيع المتقدمة (ص ٦٠) (حتى يذهب الريح ويطيب طعمه) بناء على كون (حتى) تعليلا 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 فيطهر بذلك .

وفيه : ان الاستدلال به يبتنى 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 (سـر حتى تدخل

(*) لأنها لم ينقل فى كتب الحديث عن الأئمة عليهم السلام ، وإنما رواها ابن ادريس فى السرائر مرسلا عن النبي ـ ص ـ وكذلك المرتضى والشيخ فى الخلاف على ما حكى عنهم . والمرسل لا يكون حجة ، فدعوى ابن ادريس انها مجمع عليها بين المخالف والمؤالف ظاهرة المنع ، كدعوى صاحب الجواهر من ان إرسالها لايمنع عن العمل بها ، لأنه رواها من لايطعن فى روايته كالمرتضى والشيخ مع عملهما بها مع ان المرتضى لا يعمل بأخبار الآحاد . بل ادعى انجبارها بنقل ابن ادريس إجماع الأصحاب على طهارة القليل باتمامه كراً مع استدلاله بهذه الرواية على الطهارة أيضا . وجه الضعف ان جلالة شأن المرسل لايخرج الرواية عن الارسال بالنسبة الينا وان عمل به المرسل مع عدم إحراز عملهما بها . واما الانجبار بمجرد نقل الاجماع على ما دل عليه الرواية فأظهر منعا ، لعدم ثبوت استناد المجمعين اليها أولا ، وعدم الانجبار بعملهم ثانيا ، كما مر مراراً .

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 فبيّن الامام ـ ع ـ ان حده زوال التغير . هذا مضافاً 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 ـ ع ـ (حتى يذهب الريح) انه للعهد ، فيكون اشارة الى ماء البئر ، كما أن مرجع الضمير في قوله ـ ع ـ (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 حدوثاً وبقاء ، فاذا زال التغير ارتفع الحكم بالنجاسة ، كما هو شأن كل عنوان اخذ موضوعا للحكم ، كجواز الاقتداء بالعادل 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 ـ ع ـ في صحيحة حريز : (اذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ 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 اطلاقه شمول الحكم لما بعد التغير أيضاً ، وليس الموضوع فيه الماء المتغير حتى يشكل بانتفائه عند زوال قيده ، فتكون هذه الروايات نظير مادل على عدم جواز شرب الماء اذا لاقاه البول ، فانه يشمل باطلاقه لما بعد الملاقاة . بل يمكن استفادة الاطلاق مما دل على الحكم الوضعي ـ أي النجاسة ـ كقوله ـ ع ـ فى صحيحة ابن بزيع : (إلاأن يتغير) لدلالته على الحكم بنجاسة الماء بمجرد حدوث التغير . ولونوقش في ذلك فيكفينا إطلاق مادل على الحكم التكليفي .

فصل فى الماء الجارى

(١) نتكلم في الماء الجاري في مقامين ، الأول فى موضوعه ، والثاني في حكمه .

أما المقام الأول : اعتبر المشهور في الماء الجاري الذي هو موضوع لأحكام خاصة أمرين : (النبع والسيلان) وهو المنسوب الى الفهم العرفى 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 اطلاق الماء الجاري على المياه الجارية من ذوبان الثلوج من فوق الجبال ، كما عن ابن أبي عقيل .

وأورد عليه بمنع الصدق عرفا ، 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 قليلا ، فانه ينصرف عنه الاطلاق جزماً . بل عن جامع المقاصد : ان الجاري لا عن نبع من أقسام الراكد يعتبر فيه الكرية اتفاقا ممن عدا ابن أبي عقيل .

أقول : ان كان مراد ابن أبي عقيل دعوى صدق الماء الجاري على مطلق مايجري على وجه الارض حتى مثل ماء الابريق المنصب على الارض ففيه منع ظاهر . وان كان مراده صدقه على مايكون الجريان الفعلي وصفاً لازما له عرفا ـ أي مايكون جاريا بالفعل بحسب طبعه ـ 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 أكانت العيون أو الثلوج أو غيرها كالنهر الجاري من البحر ، فان البحر مادة له عرفا وان كان هو راكداً ، ومحكوما بحكمه . نعم الماء الجاري من الثلج القليل بحيث لا يصدق عليه انه ذو مادة لايكون من مصاديق هـذا المفهوم ، فلا ينبغي النقض به ، ونحوه مياه السيول لعدم الدوام في مادتها ، كما انه لايصدق على ماله مادة جعلية ، كماء الحمام وماء الانابيب المتعارفة في عصرنا اذا لم يكن متصلا بالنهر وكان متصلا بحياض الماء فقط . نعم يثبت حكم الجاري للماء القليل المتصل بالكر 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 بزيع الواردة في ماء البئر بقوله ـ ع ـ (لان له مادة) فانه 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 (قده) في المسالك . فانه 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 الجاري 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 (قده) من التعميم إلحاق العيون الواقفة 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 ـ ع ـ عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : اغسله في المركن مرتين ، فان غسلته في ماء جار فمرة 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 يكفي 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 : لاخلاف 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 . وانما الخلاف في تنجسه بالملاقاة اذا كان أقل من الكر . والمشهور - بل ادعى الاجماع في كلمات جملة من الاعلام - على عدم اشتراط الكرية ، 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 الاجماعات عليه .

والكلام فيها يقع من جهتين (الاولى) : في دلالتها على عدم اشتراط الكرية (الثانية) : في معارضتها على تقدير الدلالة بما دل على انفعال الماء القليل الذي هو حجة العلامة (قده) ، فان 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 الكر وان كان جاريا ، ولو نوقش في مفهوم مثل هذه الرواية فلا اشكال في دلالة بقية الروايات على اعتبار الكرية 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 ، وبيّن - ع - انه كر من الماء ، فالاقل من الكر خارج عن الحد وان كان جاريا .

أما الجهة الاولى : ففي دلالة الروايات على عدم اشتراط الكرية 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) ماسئل فيه عن حكم البول في الجاري .

أما الاول : وهو العمدة في الاستدلال كما عن المحقق الهمداني (قده) فكرواية سماعة 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 حينئذ 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 اكثر ، لقلة مادون الكر (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 لاتبلغ الكر ، لصرفها في المزارع والشرب ونحو ذلك . والانصاف انها مجملة (*) لا دلالة لها على المطلوب ، لاحتمال أن يكون السؤال فيها عن المحمول لا الموضوع ، لان الضمير في قوله ـ ع ـ : (لا بأس به)

(*) لا يخفى ان مقتضى كون الجملة بعد النكرة صفة ، وان المعرف بلام الجنس فى حكم النكرة هو ظهور الكلام فى السؤال عن الموضوع ، فان قول السائل (يبال فيه) جملة واقعة بعد المعرف بلام الجنس أى (الماء الجارى) فكأنه قال : سألته عن الماء الجارى الذى 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 لايمكن الاعتماد على هذه الرواية لمناقشة فى سندها فراجع .

يحتمل رجوعه الى البول فى 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 فى رواية الحلبي عن أبي عبد الله ـ ع ـ عن الرجل يغتسل بغير ازار ؟ قال: لا بأس به (الوسائل ب١١ من أبواب آداب الحمام ح ١) فان السؤال فيها انما هو عن المحمول أي الغسل بغير ازار سواء كان المغتسل رجلا أم امرة ، 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 فى 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 مثلا .

واما القسم الثاني : وهو ماسئل فيه عن البول فى الماء الجاري فكصحيحة الفضيل عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري ، وكره أن يبول فى الماء الراكد (الوسائل ب ٥ من أبواب الماء المطلق ح ١).

ورواية عنبسة بن مصعب قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن الرجل يبول في الماء الجاري ؟ قال : لا بأس به اذا كان الماء جاريا (الوسائل فى الباب المتقدم ح ٢) .

ونحوها غيرها . واستدل بها على المطلوب بدعوى انه لو كان ملاقاة الجاري القليل للبول سبباً لتنجسه لكان على الامام ـ ع ـ 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 وعدمه . بل فى 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 ـ ع ـ عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : إغسله في المركن مرتين ، فان غسلته فى 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 ملاقاة النجس للجاري القليل سبباً لتنجسه لكان على الامام ـ ع ـ التنبيه عليه ويبتني 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 ـ وان طهر الثوب به ، لعدم المنافاة بين نجاسة الغسالة وطهارة المغسول ـ لزمه البيان .

ويرده : أيضاً ما ذكرناه من انها ليست فى مقام بيان تنجس الماء وعدمه بغسل المتنجس فيه ، لأن السؤال فيها انما هو عن كيفية تطهير الثوب المتنجس بالبول ، فاجاب ـ ع ـ 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 ـ ع ـ نجاسة المركن المغسول فيه الثوب اذا كان أقل من

(*) عن الجوهرى المركن : الاجانة التى تغسل فيها الثياب .

(**) ص ٨

الكر مع انه يتنجس بالملاقاة قطعاً .

(الوجه الثاني) : ان الصحيحة قد دلت على طهارة الثوب المتنجس الوارد على الجاري الصادق على الكر وما دونه للتعبير بكلمة (في) دون (الباء) في قوله ـ ع ـ : « فان غسلته في ماء جار » فلو كانت الكرية 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 الكرية في الجاري مطابقه .

ويرده : أولا : ابتنائه على ماذكر من اعتبار ورود الماء القليل على المتنجس . وهو أول الكلام ، إذ لنا منع المبنى ، كما هو مقتضى صدر الصحيحة الدال على طهارة الثوب المغسول في المركن مرتين مع انه أقل من الكر . نعم نلتزم بالمبنى 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 المبنى 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 المنافاة بين نجاسة الغسالة وطهارة المغسول. هذا كله مع امكان المنع عن شمول الجاري في الصحيحة للجاري القليل ، لقلته 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 الكرية لم يكن لتعليق عدم النجاسة على الجاري معنى محصلا .

كمرسلة الراوندي عن علي ـ ع ـ 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 لاينجسه شيء (مستدرك الوسائل ب ٤ من الابواب المتقدمة ح ٦) .

ورواية دعائم الاسلام عن على ـ ع ـ في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب وليس ينجسه شيء مالم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه (مستدرك الوسائل ب ٣ من الابواب المتقدمة 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 فمرسلة . وأما الفقه الرضوي ودعائم الاسلام فقد حققنا حالها فى 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 ـ ع ـ 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 فى الحياض الصغار المتصلة بالمادة ، وهي الخزانة ، فانه يتوهم تنجسها بملاقاة 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 ـ ع ـ « هو بمنزلة الجاري » فكما ان الجاري لا ينفل بملاقاة 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 المخزن عرفا فقال ـ ع ـ دفعاً لهذا التوهم : « هو بمنزلة الجاري » أي فى أن بعضه عاصم للبعض الآخر ، فكما أن ملاقاة النجس للجزء السافل من الجاري لا يوجب نجاسته ، لاتصاله بالجزء العالي ، فكذلك ماء الحمام ، لاعتصامه بماء المخزن المتصل به والمتحد معه تعبداً ، فهذا المقدار من الاتصال في ماء الحمام كاف في عدم انفعاله بنظر الشرع وان لم يساعد عليه العرف ، فالرواية ناظرة سؤالا وجوابا الى حيثية وحدة الماءين وعدمها فقط ، وانه يعتصم الماء بالوحدة التعبدية . واما ان هذه العصمة هل تكون مشروطة بالكرية أم لا فليست الرواية في مقام بيانها كي يستدل باطلاقها . فكأنه قال ـ ع ـ ماء الحمام بمنزلة الجاري في اعتصام بعضه ببعضه ، فتكون وزان الصحيحة وزان رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : قلت له اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب ، والصبي ، واليهودي ، والنصراني ، والمجوسي ؟ فقال ـ ع ـ ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا (الوسائل ب ٧ من أبواب الماء المطلق ح ٧) .

فانها صريحة في مطهرية بعض الماء الموجود فى النهر للبعض الآخر بمعنى المنع عن الانفعال لا زوال النجاسة كما في قوله تعالى « ويطهركم تطهيرا » فليس في الروايتين دلالة على عدم اعتبار الكرية فى الجاري فلابد في اثباته من دليل خارج .

و (منها) : صحيحة ابن بزيع المتقدمة (*) وهي أحسن ما يستدل به

(*) ص ٦٠

على عدم اشتراط الكرية فى 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 ، فاذا دلت الصحيحة على ان علة ارتفاع النجاسة عن ماء البئر بعد زوال تغيره هي المادة ـ كما هو مقتضى رجوع التعليل الى الذيل على ما استظهرناه ـ تدل بالأولية على عليّتها لدفعها عنه . وبما أن اطلاق ماء البئر يشمل مادون الكر وان مقتضى عموم التعليل التعدي الى غير مادة البئر ـ كمادة العين والجاري ـ تدل الصحيحة على عدم تنجس مطلق المياه اذا كان لها مادة نبعية ، ومنها الجاري وان كان أقل من الكر .

(ثانيهما) : هو أنه لوسلمنا عدم دلالة الصحيحة على دفع النجاسة بالاولوية فلا إشكال فى دلالتها على رفعها عند زوال التغير ، لأجل الاتصال بالمادة سواء كان ماء البئر كراً أم أقل . وعليه فالحكم بنجاسته بالملاقاة آناما في فرض القلة ثم ارتفاعها عنه للاتصال بالمادة لغو محض لايليق صدوره بالحكيم . توضيحه : ان ماء البئر أما كر أو أواقل . وعلى الاول لاينجس بالملاقاة للكرية ، فلامجال لتعليل طهارته بالمادة ، لعدم انفعال الكر وإن لم يكن متصلا 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 مناف لصريح الرواية في عليةالمادة لرفع النجاسة الحاصلة بالتغير ، فكيف بالحاصلة بالملاقاة ، إذ لايمكن الالتزام برفع الاولى دون الثانية . وإما الحكم بارتفاع النجاسة بعد حصولها آناً ما ، وهذا لغو ، لعدم فائدة في الحكم بنجاسة الماء آناً ما ثم

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 إشتراط الكرية بناء على رجوع التعليل الى الصدر 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 . فالمتحصل من الصحيحة عدم إشتراط 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 إنفعال الماء ـ الكرية والمادة ـ وعليه فلا تصل النوبة الى ملاحظة النسبة بين الطرفين وانها عموم من وجه فيتعارضان في القليل الذي له مادة وبعد التساقط يرجع الى عموم النبوي (خلق الله الماء طهورا لاينجسه شيء ... الخ » الدال على اعتصام الماء مطلقاً ، أو الى اصالة الطهارة بناء على ضعف سنده ـ كما تقدم ـ لما عرفت من لزوم تخصيص تلك الروايات بالصحيحة . . هذا مع أنه لو قطعنا النظر عن التعليل المذكور ، ولاحظنا 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 ـ كما ذكرنا في مباحث التعادل والترجيح ـ توضيحه : ان العامين من وجه قد يكونان على نحو لايلزم

من ترجيح أحدهما على الآخر لغوية العنوان المعلق عليه الحكم في الدليل المرجوح لتخصيصه بغير مورد المعارضة ـ كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ـ ففي مورد المعارضة ـ وهو العالم الفاسق ـ 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 لاحدهما 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 ـ كما في إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه . ولا بأس بخرء الطائر وبوله ـ ففي مورد المعارضة ـ وهو الطائر غير المأكول كالخفاش ـ لو قدمنا دليل النجاسة يلغو عنوان الطائر بما هو طائر ، فلا يبقى وجه لتعليق طهارة الخرء 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 وخرئه . وهذا بخلاف العكس فانه لو قدمنا دليل الطهارة ، والتزامنا بطهارة بول الطائر وخرئه مطلقاً وإن كان محرم الاكل ـ كما هو الاظهر ـ 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 الكر . والكر بنفسه عاصم سواء البئر وغيره . بخلاف العكس ، فانه إذا قدم الصحيحة يختص دليل انفعال القليل بغير البئر من المياه القليلة الراكدة ، فتكون للبئر خصوصية في عدم الانفعال وان كان أقل من الكر ، 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 مايستفاد من التعليل هو ثبوت الحكم لكل ماله مادة نبعية تحت الارض كالبئر . وأما غيره ـ كالمياه الجارية من ذوبان الثلج ـ فيشكل التعدي اليه ، والحكم بعدم إنفعاله اذا كان أقل من الكر وان صدق عليه عنوان (الماء الجاري) لعدم عموم فى التعليل بحيث يشمل غير مايسانخ البئر فى المادة ، للفرق بين القسمين في نظر العرف . ومن هنا يتوجه الفرق بين الجاري عن مادة نبعية ، والجاري عن ذوبان الثلوج في التنجس بالملاقاة ، ففي الاول لايشترط الكرية ، 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 ـع ـ فى صحيح ابن مسلم « فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة »

فالمتحصل مما ذكرنا : انه لادليل 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 الواقفة والقنوات ، لعموم التعليل فى الصحيحة .

(١) لصدق المادة على ما يخرج بنحو الرشح . وقد عرفت ان عمدة الدليل على اعتصام الماء الجاري هو عموم التعليل في صحيحة إبن 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 لايخفى فالاكتفاء به في غيرها أولى .

وفي الحدائق(*) عن والده انه كان يطهر تلك الآبار (يعني ما كان ماؤها

(*) ص ١٧٢ : الطبع الحديث

ومثله كل نابع وان كان واقفاً (١) .

﴿ مسألة ١ ﴾ الجاري على الارض من غير مادة نابعة أو راشحة اذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة (٢) نعم اذا كان جاريا من الاعلى الى الاسفل لاينجس أعلاه (٣) بملاقاة الاسفل للنجاسة ، وان كان قليلا .

بطريق الترشح من الارض) حيث كانت في قربته متى تنجست بالقاء الكر عليها دون مجرد النزح منها . إلا ان تطهيره لها بالقاء الكر عليها كان بجعل الكر في ظروف متعددة . ثم أشكل على والده فى كيفية التطهير ، لاعتبار الدفعة في القاء الكر . وهذا الاشكال فى محله ، ويشكل أيضاً بعدم الحاجة الى التطهير رأساً ، لما عرفت من كفاية الترشح في عدم الانفعال .

ثم ان المراد من الرشح (*) مايخرج على نحو النزيز ـ نظير المياه المجتمعة في الحفرات على جوانب الشطوط ـ والفوران هو الخروج بدفع وقوة .

(١) أي في عدم التنجس بملاقاة النجس ـ لا فى مطلق أحكام الماء الجاري ـ 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 مايجري على الارض وان لم يكن له مادة ، وعدم شمول التعليل في الصحيحة لما ليس له مادة ، فيشمله أدلة انفعال الماء القليل .

(٣) لما تقدم (**) من عدم سراية النجاسة الى العالي عرفا ، لأن الجريان

(*) وفى اللغة رشح الاناء : تحلب منه الماء ، ورشح : ندى بالعرق ، والراشح : مايجرى من الماء خلال الحجارة ، والجبال الرواشح : جبال تندى . وعليه اذا جرى الراشح فهو من الماء الجارى ، وإلا فمن ذى المادة ، والفرق فى حكمها يظهر من المتن .

(٥٥) ص ٤٢ - ٤٣

﴿ مسألة ٢ ﴾ اذا شك فى أن له مادة أم لا وكان قليلا ينجس بالملاقاة(١)

من الأعلى يوجب تعدد العالي مع السافل فى نظر العرف ، فتنجس السافل لايلازم تنجس العالي . نعم اذا لم يكن جاريا ولاقى أسفله النجس تنجس الجميع ، لصدق الوحدة حينئذ ، كما فى الاناء اذا كان تحته ثقب ولاقى النجس أسفله ، ومن هنا يظهر ان المناط في عدم التنجس هو الدفع بلا فرق بين العالي وغيره ، لأن الدفع هو الموجب لتعدد المائين ، فلو كان الدفع من الاسفل ولاقى الأعلى النجاسة لم يتنجس السافل .

(١) اذا شك في نجاسة الماء القليل بالملاقاة للشك في اتصاله بالمادة فمقتضى قاعدة الطهارة أو استصحابها وان كان الحكم بطهارته ، إلاأن الاقوى الحكم فيه بالنجاسة ـ كما هو المعروف ـ والكلام في مدرك ذلك .

ويمكن الاستدلال عليه بوجوه .

(أحدها) : عموم مادل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ، لاحراز موضوعه مع عدم احراز موضوع الخاص .

(وفيه) انه من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ، لخروج القليل المتصل بالمادة عن تحت العموم ، فيسقط العام عن الحجية في الخاص وان كان التخصيص بدليل منفصل ، لتقيد موضوع الحجة فى العموم بعدم ذاك الخاص بمقتضى الجمع بين الدليلين ، فمع احتمال وجود الخاص لم يحرز موضوع الحجة فى العام لتقيده بعدمه . وقد أوضحنا الكلام في ذلك فى بحث العام والخاص من مباحثنا الاصولية . ولكن الذي يظهر من المصنف : القول بحجية العام في الشبهة المصداقية للخاص ، لما بنى 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 فى هذه المسألة

أيضاً مبنياً على القول المذكور .

(ثانيها) : قاعدة المقتضى والمانع ، إذ الملاقاة مع النجس تقتضي تنجس الماء ، ويشك في وجود المانع ـ وهو الاتصال بالمادة ـ ويبني على عدمه كما هو مبني القاعدة المذكورة ، وقد استند اليها جملة من القدماء وبعض المتأخرين . بل ارجع الاستصحاب الى هذه القاعدة .

(وفيه) : انه لا دليل عليها لا شرعا ولا عقلا ، فان تم اركان الاستصحاب في مورد فهو وإلا فلا مجرى لهذه القاعدة ، والتفصيل في محله .

(ثالثها) : ما أفاده شيخنا المحقق النائيني (قده) ، وبنى عليه جملة من الفروع ، ومنها هذا الفرع ، من انه اذا كان دليل العام مشتملا على حكم الزامي أو مافي حكمه ، وخصص بعنوان وجودي فمقتضى الفهم العرفي هواعتبار احراز عنوان الخاص في رفع اليدعن عموم العام ، فمع الشك لابد من الرجوع الى العموم لا البرائة ، لأن الخارج هو خصوص ما احرز صدق الخاص عليه فاذا قال المولى لعبده لاتدخل علي أحداً إلا أصدقائي فشك العبد في رجل انه صديق المولى أم لا ، فليس له ان يأذن له بالدخول تمسكا بالبرائة ، لأن الخارج خصوص ما علم صداقته ، فالمشكوك كالمتيقن في البقاء تحت عموم النهي . والمقام من هذا القبيل ، لأن الخارج عن عموم مادل على تنجس الماء بملاقاة النجس هو المتصل بالمادة ، فلابد من احراز الاتصال في الحكم بعدم الانفعال ، ومع الشك يرجع الى عموم دليله .

(وفيه) : ما ذكرناه في الاصول (*) من انه لا أساس لهذا الكلام ،

(*) فى موارد منها بحث مجهولى التاريخ من مباحث الاستصحاب وقد اوضح الكلام دام ظله فى الجواب ، فراجع كتاب (مباني الاستنباط) من تقريرات ابحاثه دام ظله ص ٢١٥ - ٢١٩)

إذ لم يساعد عليه الفهم العرفي وان كان المستثنى عنوانا وجوديا . بل حاله حال بقية التخصيصات فى ان الخارج نفس عنوان الخاص ، فيشكل التمسك بالعموم.

نعم لا محذور في استصحاب عدم الخاص اذا تم اركانه ـ كما فى المثال ـ فانه يستصحب عدم حصول علقة الصداقة بينـــه وبين المولى وبه ينقح موضوع العام .

(رابعها) ـ وهو العمدة ـ إستصحاب العدم الازلي فى المادة ، إذ به يحرز موضوع العام بضم الوجدان الى الاصل ، فانه بعد تخصيص عموم مادل على انفعال الماء القليل بما دل 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 (ثانيتها) : الشك في بقاء عدم الاتصال مع العلم بسبق عدمه . وفيهما 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 مقارنته للمادة من أول وجوده ، أما لعدم العلم بالحالة السابقة ، أو لم تكن له حالة سابقة ـ نظير الشك في كون المرأة قرشية ـ وهذه هي محل الكلام فى المقام ، وانه هل يجري فيها استصحاب عدم اتصاله بالمادة أزلا أولا . (والحق) : فيه تبعاً لصاحب الكفاية (قده) جريانه ، إلا أن شيخنا المحقق النائيني (قده) منع عنه ، وبالغ في المنع حتى انه مهد لتحقيق مرامه مقدمات رتب عليها عدم صحة الاستصحاب المذكور ، ولا بأس بالتعرض لها والجواب عنها على وجه الاجمال ، كي نعول على ماذكره هنا فيما

بعد انشاء الله تعالى (*) .

(المقدمة الاولى): ان تخصيص العام بامر وجودي أو عدمي سواء كان بمتصل أو بمنفصل استثناء كان المتصل أو غيره يوجب تقيد موضوع العام بغير ذاك الخاص ، فاذا 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 الاهمال في الواقعيات امر مستحيل ، فلا يخلو حال أي خصوصية من خصوصيات العام من دخل وجودها أو عدمها أو عدم دخل شيء منها في ترتب الحكم عليه واقعاً ، فاذا أخرج المولى قسماً من أقسام العام عن الحكم يكشف ذلك عن تقيد موضوع الحكم بعدم الخارج ، ودخل عدمه في ترتب الحكم عليه ، لأن دخل وجوده ينافي التخصيص وعدم دخله لا وجوداً ولا عدماً يستلزم التناقض ، لان الموجبة الكلية تناقض السالبة الجزئية ، فالاستثناء في المثال يكشف عن دخل عدم الفسق في وجوب اكرام العالم .

(المقدمة الثانية) : ان موضوع الحكم اذا كان مركباً من العرض ومحله فلابد وان يكون التقييد على نحو التوصيف به لا مجرد مقارنة العرض مع المحل ، لان انقسام الشيء باعتبار اوصافه ونعوته القائمة به في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته ، فاذا قيد العام بوجود العرض أو بعدمه فلابد وان يكون على نحو مفاد « كان أو ليس الناقصتين » المعبر عنهما بـ « الوجود والعدم النعتيين » . والوجه في ذلك : هو انه اذا قيد المحل بوجود العرض أو بعدمه على نحو المقارنة ومفاد « كان أو ليس التامتين » المعبر عنهما بـ « الوجود والعدم المحموليين » فاما ان يكون بالاضافة الى الاتصاف بوجود العرض ، أو عدمه باقياً على اطلاقه أو مقيداً به وكلاهما باطل ، اما بقائه على الاطلاق

(*) وان شئت التفصيل فراجع (أجود التقريرات) ص ٤٦٤ - ٤٨٣

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 المحموليين ، 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 ، ولابد في الاتصاف من وجود الموصوف خارجاً سواء أكانت الصفة أمراً وجودياً أو عدمياً ، 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 والملكة فلابد فيهما من وجود الموضوع ، والتقابل بين « العدم المحمولي » و « الوجود المحمولي » تقابل السلب والايجاب فلا يعتبر فيهما 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 فى المقدمة الثانية من لزوم التقييد به على نحو مفاد : ليس الناقصة ، واستصحاب العدم المحمولي أزلا لا يثبت العدم النعتي ، فاشكاله (قده) 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 العارض عند عدم المعروض غير عدمه عند وجوده ، فلا يكون احدهما عين الآخر كي تكون القضية المتيقنة متحـــدة مع القضية المشكوكة ، حتى يدفع بان بناء

الاستصحاب على صدق الشك في البقاء عرفاً لا عقلا . وذلك لوضوح انه ليس العدم عدمين 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 الاستاذ (قده) في المقام .

(أقول) : ماذكره (قده) في المقدمة الاولى والثانية لااشكال فيه ، وانما الاشكال في المقدمة الثانية التي هي العمدة في استدلاله على المنع . وذلك للفرق بين تقييد العام بعنوان وجودي وتقييده بعنوان عدمي في لزوم رجوع الاول الى التقييد بالاتصاف دون الثاني . بيان الفارق : هو انه اذا كان موضوع الحكم مركباً من وجود العرض ومحله فالتقييد به يكون تقييداً باتصاف المحل به لا محالة لا لما ذكره (قده) من البرهان . بل لان وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره ، ولا معنى للاتصاف إلا ثبوت شيء لشيء ، ففي قول القائل : «اكرم العلماء العدول» الموضوع هو العالم المتصف بالعدالة لامحالة . 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 ومؤونة زائدة ، فلابد 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 (قده) فيمكن قلبه: بان يقال : اذا قيد الموضوع بالاتصاف بالعدم ، فاما ان يكون بالاضافة الى عدم الاتصاف باقياً على اطلاقه أو مقيداً به ، والاول موجب للتهافت ، والثاني لغو . والحل : هو ان كلا من التقييدين يغني عن الآخر ، ولا يبقى مجالا

للاطلاق أو التقييد فيه ، غير ان التوصيف بالعدم أمر اعتبارى لحاظي لا واقعي حقيقي ، والانقسامات التي لابد 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 بالاتصاف بالعدم . وان شئت قلت ان الاطلاق والتقييد بالاضافة الى الاتصاف 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 المحمولي إذ الخارج عنوان وجودى فيتقيد العام بعدمه لا محالة فموضوع الانفعال مركب من الماء القليل وعدم اتصاله بالمادة ، وهو قبل وجوده لم يكن متصلا بها من باب السلب بانتفاء الموضوع ، وبعده كذلك بمقتضى الاستصحاب ، وبه يتم كلا جزئي المرضوع بضم الوجدان الى الاصل ، وما ذكرناه هو الموافق لما عليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من صحة استصحاب العدم الازلي ، وأما (الصورة الثالثة) : وهي توارد الحالتين ـ ولم يتعرض لها المصنف في المقام ـ : فلا يجري فيها استصحاب العدم الازلي ، لانقطاعه بالعلم بالاتصال بالمادة في زمان ، كما ان استصحاب عدم اتصاله بها بعد وجوده أيضا غير جار ، اما لمعارضته باستصحاب اتصاله بالمادة في زمان ـ كما هو المختار في جميع موارد توارد الحالتين ـ واما لعدم جريانه فى نفسه ، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك ـ كما عليه صاحب الكفاية ـ وكيف كان فلا مجرى للاستصحاب الموضوعي في هذه الصورة . واما الرجوع الى عموم مادل على

نجاسة الماء القليل فهو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لعدم جريان الأصل المنقح لموضوعه ، وقاعدة المقتضى والمانع غير تامة ، ونحوها القاعدة التي عول عليها شيخنا المحقق النائيني من لزوم إحراز المخصص الوجودى للعام المشتمل على حكم إلزامي ـ كما عرفت ـ نعم يأتي من المصنف (*) الحكم بعدم تنجس الماء المشكوك كريته بالملاقاة مع عدم العلم بحالته السابقة ، وانه لا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه ، وهذا الفرع نظير ما نحن فيه لو لم نقل فيه بجريان استصحاب العدم الأزلي فى الكرية ، إذ مع عدمه لابد من ملاحظة الأصل في كل من الماء وما غسل فيه ، اما الماء فمقتضى الأصل فيه الطهارة إما للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة ، كما ان مقتضى الاستصحاب نجاسة المغسول فيه . ولا مانع من التفكيك بين المتلازمين فى الأحكام الظاهرية وان استحال فى الحكم الواقعي ، إذ بقاء الماء على طهارته الواقعية يلازم طهارة المغسول فيه واقعاً كما ان نجاسة المغسول واقعاً تلازم نجاسة الماء ، إلا انا قد ذكرنا في محله ان التفكيك فى مجاري الاصول ـ أي التفكيك بين المتلازمين في الحكم الظاهري ـ غير عزيز ، ومجرد العلم بكذب أحد الأصلين مالم يستلزم مخالفة عملية لا محذور فيه ، وليس المقام داخلا في مسألة الأصل السببي والمسببي حتى يكون الأصل في السبب حاكما على الأصل فى المسبب ـ كما في غسل الثوب بالماء المشكوك طهارته ـ لأن الشك في طهارة الماء هناك لم ينشأ من ناحية غسل الثوب فيه . بل نشأ من جهة خارجية بخلاف المقام ، إذ الشك في بقائه 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 .

(*) فى المسألة « ٧ » من فصل الماء الراكد

﴿مسألة ٣﴾ يعتبر فى عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة (١) فلو كانت المادة من فوق تترشح وتتقاطر ، فان كان دون الكر ينجس . نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لاينجس .

ولكن لا يخفى ان الحكم بطهارة الماء عملا بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة وإن كان متيناً ، إلا ان الحكم بنجاسة ماغسل فيه لايستقيم على إطلاقه ، لأنا اذا لم نعتبر ورود الماء القليل على المغسول به واكتفينا بمجرد الغسل في طهارة المغسول وإن ورد النجس على الماء ـ كما قيل ـ فلا وجه للحكم بنجاسة المغسول فيه ، للقطع بحصول طهارته وإن لم يكن القليل متصلا بالمادة ، أو لم يكن الماء كراً ، واما اذا اعتبرنا الورود فلا بد من النظر فى دليله ، فان كان الدليل ماقيل 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 الورود منها اذا كان الماء قليلا فلا بد من الحكم بنجاسة المغسول ، للشك في حصول الشرط حينما كان الماء الذي يرد عليه الجسم المتنجس قليلا يشك في اتصاله بالمادة ، أو كان مشكوك الكرية

(١) قد عرفت ان العبرة فى اعتصام الجاري على ماصرح به فى صحيحة ابن بزيع كونه ذا مادة . وظاهره بمقتضى الفهم العرفى هو الاتصال بها ، لامجرد 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 الكر ، فلو كان الماء المجتمع من الرشح والتقاطر منفصلا عنها وكان أقل من الكر 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 الارض ، ويترشح 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 طبعها لا بالجعل وعارض خارجي ، كما اذا اجتمع ماء المطر تحت الارض أو صب الماء فى محل، فان ذلك لا يكفي في اعتصام الماء ولو جرى بحفر الارض ، لانصراف صحيحة ابن بزيع عن مثله ـ كما لا يخفى ـ فلا إجمال فى 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 موجزه ـ على ما حكى عنه فى الحدائق ـ والظاهر انه لم يسبقه أحد من العلماء في هذا الشرط وقد اختلفوا فى 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 ـ ككثير من المياه التي تخرج زمن الشتاء وتجف في الصيف ـ إذ لا يحتمل إرادة عدم الانقطاع الى الابد ، إذ لعله لم يوجد له مصداق في الخارج ، فالمراد الاحتراز عما ذكرناه فينفعل بملاقاة النجس ولو في زمان نبعه ، واعترض عليه بعد أن فسره بذلك : بأنه لا دليل عليه ، وأورد عليه صاحب الحدائق (قده) مضافا الى ذلك : بأنه ان اريد به مايعم الزمان كله فلا ريب فى بطلانه ، إذ لاسبيل 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 مثلا وتنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان النبع .

(الاحتمال الثاني) أن يكون المراد بدوام النبع استمراره حال ملاقاة النجاسة كما احتمله المحقق الثاني (قده) فالجاري القليل الذي يخرج مائه آناً فآناً بحيث لم يكن له مادة بين الزمانين لضعفها يحكم عليه بالنجاسة اذا لاقى النجس ، للشك في وجود المادة حال الملاقاة فيشمله عموم مادل على انفعال الماء القليل من دون معارض .

(وفيه) أولا : ان هذا لا يزيد على اشتراط المادة ، إذ حال الانقطاع والفصل بين الزمانين لامادة له ، فزيادة هذا القيد لافائدة فيها . وثانياً : انه لو سلم إرادته من القيد المذكور فلا يصح التمسك بعموم أدلة الانفعال عندالشك في خروج المادة ، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ـ وقد عرفت فساده ـ 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 لايزال معارض باستصحاب الاتصال به ، فالمرجع قاعدة الطهارة في الماء ، واستصحاب النجاسة في المغسول فيه ـ كما تقدم في ذيل المسألة الثانية في الصورة الرابعة ـ .

(الاحتمال الثالث) ماعن بعض الفضلاء المحدثين ـ على مافي الحدائق ـ(*) من انه احتراز عما لاينبع 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 لاينبع ثانياً إلا بعد حفر جديد

(*) ج ١ ص ١٩٦ الطبعة الأخيرة .

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 مايدل على اعتبار الكرية وكأن مراد شيخنا الشهيد (رحمه الله) ماذكرنا ، وبذلك اندفع عنه ماورد عليه » .

(وفيه) : ان دوام النبع بهذا المعنى وان لم يكن بعيداً عن كلام الشهيد إلا انه لايزيد على اعتبار الاتصال بالمادة ، فانه لا مادة لهذا الماء الموجود فى الحفرة اذا فرض انه لا يخرج منها الماء إلا بحفر جديد . وذلك لأن الظاهر من لفظ المادة هو مايستمد منه الماء شيئاً فشيئاً بحيث يمد الماء اذا اخذ منه مقدار ـ كما في العيون والآبار المتعارفة ـ فان مادة البئر هي التي تزودها ماء بمقدار مانزح بحيث يتجدد الماء كلما أخذ منه . وهذا المعنى هو المستفاد من صحيحة ابن بزيع التي هي العمدة فى المقام فانه ـ ع ـ رتب فيها ذهاب الريح وطيب طعم الماء على النزح من البئر بقوله ـ ع ـ : « فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه » وعلل طهارتها بعد النزح بوجود المادة لها ، ومن المعلوم انه لا يترتب على النزح ذهاب أوصاف النجس إلا بخروج ماء جديد شيئاً فشيئاً بحيث كلما نزح مقدار من الماء خرج مثله الى أن يخلو البئر من الماء المتغير فالمادة التي علل بها طهارة البئر فى الصحيحة إنما هي هذا القسم فلا يمكن التعدي الى ما يحتاج في تجدد نبعه الى الحفر ، فلو كان أقل من الكر حكم بنجاسته بالملاقاة .

(الاحتمال الرابع) أن يراد به عدم انقطاع النبع لمانع ـ كالطين ونحوه ـ فاذا انقطع بذلك تنجس بالملاقاة ، لعدم اتصاله بالمادة في ظرف الملاقاة وان كانت المادة قوية فى نفسها .

(وفيه) : ان هذا أيضاً لا يزيد على اعتبار الاتصال بالمادة ، فاشتراط

﴿مسألة ٥﴾ لو انقطع الاتصال بالمادة ـ كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع ـ كان حكمه حكم الراكد (١) فان ازيل الطين لحقه حكم الجاري وان لم يخرج من المادة شيء ، فاللازم مجرد الاتصال .

دوام النبع يكون مستدركا ، فلابد من حمله 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 يجر 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 ـ ككفاية الغسل مرة في ما تنجس بالبول ـ 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 فى المادة أن تكون طبيعية لا جعلية ـ كما تقدم ـ وهذا معنى صحيح لا إشكال فى اعتباره ، لعدم الدليل على كفاية غيره ، الا انه مع ذلك لا يزيد على اعتبار الاتصال بالمادة بعد ظهورها في المادة الطبيعية النابعة من عروق الارض . فتلخص 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 ، فالمعتبر 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) فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه ، وكذا أطراف النهر ، وأن كان ماؤها واقفاً .

﴿مسألة ٧﴾ العيون التي تنبع في الشتاء ـ مثلا ـ وتنقطع 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 قليلا ، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد (٤) ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير ، والا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط ، لانصال ما عداه بالمادة .

---

(١) لابد من تقييده بخصوص عدم الانفعال بملاقاة النجس إذ بقية أحكام الجاري ـ كالاكتفاء بالمرة في غسل المتنجس بالبول ـ مختصة بما فيه وصف الجريان بالفعل، فلا تثبت في الراكد المتصل به .

(٢) والوجه فيه ظاهر ، لأن مناط الاعتصام الاتصال بالمادة فيدور مداره وجوداً وعدماً 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 ـ كما تقدم ـ .

(٣) لاتصاله بالمادة وان كان من الطرف الآخر متصلا بالمتغير .

(٤) لأن الفصل بالمتغير كالفصل بعين النجس أو بالحائل في كونه قاطعاً عن المادة .

(*) في ذيل مسألة « ٤ » .

توضيح المقال :

ان التغير اما أن يستوعب لجميع الماء أو لبعضه ، وعلى الاول فلااشكال في نجاسة جميعه ـ كما تقدم ـ وعلى الثاني فاما أن لايكون البعض المتغير قاطعاً لعمود الماء ـ بان كان غير المتغير متصلا بعضه ببعض ـ فلا يحكم إلا بنجاسة خصوص البعض المتغير ، واما الباقي فمحكوم بالطهارة وان كان أقل من الكر ، لاتصاله بالمادة ، واما أن يكون قاطعاً ـ بأن استوعب التغير في ذلك البعض قطر الماء في أبعاده الثلاثة ـ وفيه يحكم بنجاسة المتغير ، واما مابعده ففي حكم الراكد ، فان كان كراً يبقى على طهارته ، وان كان أقل يحكم بنجاسته ، لملاقاته مع المتغير ، فيشمله عموم أدلة انفعال القليل ، لانقطاعه عن المادة ، لان الفصل بالمتغير كالفصل بعين النجس أو بحائل 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 ـ كما عن بعض ـ .

نعم في الجواهر (*) بعد أن ضعّف 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 المعتبرة مايدل على عدم انفعال الجاري ـ بهذا العنوان ـ كي يتمسك باطلاقه ، لما عرفت من ضعف

(*) ج ١ ص ٨٩ الطبعة السادسة .

ما يتوهم دلالته على ذلك اما سنداً أو دلالة ، وإنما اعتمدنا في عـدم انفعال الجاري على مادل على الاعتصام بالمادة ـ أعني عموم التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع بقوله ـ ع ـ : لأن له مادة ـ وما بعد المتغير المستوعب لعمود الماء لايكون متصلا بها ، لأن المادة ـ كما ذكرنا ـ هي مايمد الشيء بحيث كلما نقص عنه تخلف مكانه من المادة ، وهذا الماء الذي هو بعد المتغير لايستمد من المادة ، لانفصاله عنها بالماء النجس بل يستمد من المتغير لو اخذ منه شيء ، فالفصل به كالفصل بالحاجب كالطين والخشب ونحوهما ، فلو كان قليـلا يحكم بنجاسته بلا ترديد واذا كان كراً فيعتصم بنفسه لا بالمادة .

ثم انه لو شك في صدق الاتصال مع الفصل بالمتغير فهل المرجع أصـل الطهارة ـ كما أفاد قده ـ 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 متصلا بالمادة سابقاً كان في هذا الحال محكوماً بحكم الخاص ـ أعني الاعتصام ـ فاذا شك فى بقا ه على ما هو عليه من جهة انفصاله عن المادة بالماء المتغير ، وشككنا فى بقاء حكمه ، لاجمال المخصص من جهة الشك فى صدق الاتصال على ماانفصل 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 مطلقا ، أو فى خصوص ما اذا لم يكن الزمان مكثراً للموضوع ـ بأن كان مأخـوذاً على نحو الظرفية والاستمرار للحكم كما فى المقام : فان هذا الفرد من الماء كان محكوما بالاعتصام قبل انفصاله بالمتغير لاتصاله بالمادة يقينا ثم يشك فى بقائه على ما كان للشك فى بقاء الاتصال ـ كان المرجع استصحاب الطهارة . وان

فصل

الراكد بلا مادة إن كان دون الكر ينجس بالملاقاة (١)

قلنا بالتوقف ولم نتمكن من ترجيح أحد القولين كان المرجع قاعدة الطهارة لسقوط الدليلين . ولعل صاحب الجواهر (قده) كان يرى المرجع استصحاب حكم المخصص أو قاعدة الطهارة . هذا ولكن حققنا فى بحث الاستصحاب ان المرجع فى تلك المسألة هو عموم العام حتى فيما لم يكن الزمان مفرداً ، لماذكرناه هناك من ان مرجع الشك فى مفهوم المخصص سعة وضيقا من جهة إجمال المفهوم الى الشك فى الاقل والاكثر ، فيشك فى التخصيص الزائد ، فيؤخذ بالقدر المتيقن من التخصيص ، ويرجع فى الباقي الى عموم العام ، للشك فى التخصيص الزائد ، ومقتضى العموم فى المقام هو الانفعال فالمتجه هو القول بتنجس مابعد المتغير اذا كان أقل من الكر حتى لو شك فى صدق الاتصال .

فصل فى الماء الراكد

(١) اعلم انه لا إشكال ولا خلاف فى ان الكر وما فوقه لا يتنجس بملاقاة النجس ، ونطقت بذلك الروايات الصحيحة ، وإنما يتنجس بخصوص التغير بالنجاسة فى أحد أوصافه الثلاثة ، كما انه لا إشكال فى نجاسة مادون الكر بالتغير . وإنما الكلام فى انه هل يتنجس بمجرد ملاقاة النجس أو لا . المشهور بل ادعى الاجماع فى كلمات كثير من الاعلام على انفعاله بها ، ولم ينسب الخلاف إلا الى ابن أبي عقيل وتبعه الفيض الكاشاني . وقد رأيت رسالة للسيد نورالدين الجزائري ذهب فيها الى القول بعدم الانفعال أيضا . ولعل هناك من الاعلام

نفراً معدودين أيضا ذهبوا الى هذا القول (*) .

والبحث فى هذه المسألة يقع عن جهات :

(الاولى) : في أصل الانفعال وعدمه في الجملة في مقابل السلب الكلي إذ لسنا ـ فعلا ـ في مقام إثبات تنجسه مطلقاً ولو بالمتنجس أو بما لا يدركه الطرف وان خالف فيها بعضهم ، وإنما نريد إثبات دلالة الأخبار على نجاسته في الجملة في مقابل المخالف رأساً كابن أبي عقيل إذ يكفي في رفعه الايجاب الجزئي . ويقع الكلام فيها في مقامين . (الأول): في ذكر مادل من الأخبار على الأنفعال. (الثاني) : في بيان ما توهم دلالتها على عدمه ، والعلاج بينهما .

اما المقام الأول : ففي ذكر الأخبار الدالة على مذهب المشهور المنصور عندنا . وهي تبلغ حد التواتر الاجمالي بمعنى انا نقطع بصدور بعضها من الامام ـ ع ـ إذ لانحتمل كذب جميعها ، كيف وقد ادعى بلوغها الى ثلاثمائة رواية(**)

(*) كالشيخ الفتونى ، والسيد عبد الله الشوشترى ـ المصدر مفتاح الكرامة ص ٧٣ ـ .

واما المخالفون فعن المالكية ان القليل لا يتنجس بملاقاة النجس إلا انه يكره استعماله ، وعن الشافعية التفصيل بين ما اذا كانت النجاسة معفواً عنها كميتة ما لا دم له ، وكان وقوعها بغير اختيار فلا يتنجس ، وفى غيره يتنجس ، ـ المصدر : الفقه على المذاهب الأربعة ص ٦ ـ (وفى مفتاح الكرامة ص ٧٤) حكاية هذا القول عن كثير منهم ومنهم مالك ، الى أن قال : بل نسب القول بالطهارة الى مشهور قدمائهم .

(**) فى مفتاح الكرامة ص ٧٣ عن استاذه فى أثناء تدريسه فى الوافى ان الروايات الواردة فى ذلك مما تزيد على ثلاثمائة رواية . وعن الرياض انه قد جمع بعض الأصحاب منها مائتى حديث .

وان لم تصل الينا 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 قذر ، فان النهي فيها إرشاد الى النجاسة ، لعدم احتمال الحرمة التعبدية في الوضوء بالنجس ، وحرمة الشرب إنما هي لنجاسة الماء لالغيرها .

(منها) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه ـ ع ـ قال : وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة فى 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 ـ ع ـ قال : سألته 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 الساباطى عن أبي عبد الله ـ ع ـ وسئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً فان رأيت فى منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب (الوسائل ب ٤ من أبواب الاسئار ح ٢) .

و(منها): موثقته أيضاً عنه ـ ع ـ وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال : ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب ، وان لم يعلم ان في منقارها قذر توضأ منه واشرب (الوسائل ب ٤ من أبواب الاسئار ح ٣) .

(الطائفة الثانية) : الأخبار الدالة بمفهومها على انفعال ما نقص عن الكر

أو الراوية ، اما بمفهوم الشرط ، أو بمفهوم القيد الوارد في مقام البيان .

(منها) : صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ ع ـ وسئل عن الماء تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١) .

و (منها) : صحيحة زرارة قال : وقال أبو جعفر ـ ع ـ : اذا كان الماء أكثر من راوية 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 ـ ع ـ الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته (الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ١) .

و (منها) : صحيحته الاخرى قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن الماء الذى لا ينجسه شيء ؟ فقال : كر ... الحديث (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٧) .

وفى الحدائق (*) انها صحيحة عبد الله بن سنان والظاهر انه سهو من قلمه الشريف والصحيح ان الرواية لاسماعيل بن جابر عن الصادق ـ ع ـ نعم فى طريقها ابن سنان (**) .

وهاتان صريحتان في الدلالة ، لأنها في مقام التحديد واعطاء الضابط لعدم تنجس الماء بالملاقاة .

(*) ج ١ ص ٢٨١ ـ الطبع الحديث وأسند نفس الرواية الى اسماعيل بن جابر فى ص ٢٦٢ ـ فما وقع منه هنا سهو .

(**) سيأتى الكلام فى بحث تحديد الكر فى ان ابن سنان هذا الواقع فى طريق هذه الرواية هل هو عبد الله أو محمد ورجح صاحب الحدائق وقده انه عبد الله .

(الطائفة الثالثة) : الأخبار الآمرة باراقة الاناء الذي ادخل فيه اليد القذرة من نجاسة البول أو المني أو غيرهما أو وقع فيه قذر ، وفي بعضها الامر بالتيمم بعد الامر بالاهراق ، وليس ذلك إلا للنجاسة كي لا يستعمل الماء الموجود في الاناء فيما يشترط فيه الطهارة ـ كالشرب والوضوء ونحوهما ـ لعدم احتمال وجوب الاراقة تعبداً .

(منها) : صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا الحسن ـ ع ـ عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة ؟ قال : يكفي الاناء (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٧) .

و(منها) : موثقة سماعة قال : سألته عن رجل يمس الطست ، أو الركوة ثم يدخل يده في الاناء قبل أن يفرغ على كفيه ؟ قال : يهريق من الماء ثلاث جفنات وان لم يفعل فلا بأس ، وان كانت اصابته 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 ابواب الماء المطلق ح ١٠) .

و (منها) : موثقته أيضاً قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو ، وليس يقدر على ماء غيره ؟ قال : يهريقهما جميعاً ويتيمم (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح٢).

(الطائفة الرابعة) : الاخبار الآمرة بغسل الاواني التي شرب منها حيوان نجس العين ـ كالكلب والخنزير ـ ومن الظاهر عدم مباشرة الحيوان لنفس الاناء عند شربه منه ، وإنما يباشر الماء الموجود فيه بالولوغ ، فيتنجس الاناء بملاقاته مع الماء المتنجس الموجود في الاناء ، والامر بالغسل في مثل المقام ارشاد الى النجاسة لعدم احتمال الوجوب التعبدي .

(منها) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : سألته عن الكلب يشرب من الاناء ؟ قال : اغسل الاناء ... الحديث (الوسائل ب ١ من أبواب الاسئار ح ٣) .

و (منها) : صحيحة الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله ـ ع ـ في حديث أنه سأله عن الكلب ؟ فقال : رجس نجس لايتوضأ بفضله ، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء (الوسائل ب ٧٠ من أبواب النجاسات ح ١) (*) .

و (منها) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه ـ ع ـ قال : وسألته 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 ـ ص ـ خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شيء إلا ماغير لونه أو طعمه أو ريحه (الوسائل ب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٩) مدعياً استفاضته عنه ـ ص ـ كما عن الفيض الكاشاني ودلالته على حصر منجس الماء في التغير بأحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة ، فمجرد الملاقاة مع النجس لايكون

(*) وهذه الصحيحة قطعت في الوسائل في أبواب متفرقة منها ب ١ من أبواب الاسئار ح ١ و ٤ وب ١١ من أبواب النجاسات ح ١ .

موجباً لنجاسته وان كان قليلا .

والجواب عنها انها ضعيفة السند لانها عامي مرسل ، إذ لم تنقل في شيء من كتب احاديثنا لا مسنداً ولا مرسلا ، فكيف بالاستفاضة . والظاهر انها لم تكن مستفيضة حتى عند العامـــة . ومما يقضى منه العجب دعوى الكاشاني استفاضته مع إحاطته التامة بالاخبار ، وكيف كان فهى ساقطة سنداً . مضافا الى ماستعرف من ضعف دلالتها عند الجواب عن الطائفة الثانية .

(الثانية) : الاخبار الكثيرة الواردة من طرقنا المعتبرة الدالة على حصر مايوجب نجاسة الماء في التغير وان كان الماء قليلا .

(منها) : صحيحة حريز عن ابى عبد الله ـ ع ـ قال : كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب . فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب (الوسائل ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١) .

و(منها) : صحيحة عبد الله بن سنان قال : سأل رجل ابا عبدالله ـ ع ـ وانا 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) .

و (منها) : رواية سماعة عن ابى عبد الله ـ ع ـ قال : سألته 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) (*) .

و (منها) : رواية ابى بصير عن ابى عبد الله ـ ع ـ 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

(*) كالضعيف بوقوع عثمان بن عيسى فى طريقها ، ولو ثبت وثاقته كما عن بعض فهى موثقة .

من أبواب الماء المطلق ح ٣) .

و (منها) : صحيحة أبي خالد القماط أنه سمع أبا عبد الله ـ ع ـ يقول في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ؟ فقال أبو عبد الله ـ ع ـ : 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 ٤) (*).

ونحوها غيرها ، وهذه الروايات تدل على ان الماء اذا لم يتغير أوصافه بالنجاسة يبقى على طهارته وإن كان قليلا ، لأن المستفاد منها إناطة انفعال الماء قليلا كان أو كثيراً ـ كما هو مقتضى إطلاقها ـ بحصول التغير في أحد اوصافه ، وان مناط اعتصام الماء قاهريته على النتن ، او الجيفة ، وغلبته على النجاسة ، فلا ينفعل بشيء آخر وإن كان هو ملاقاة النجس .

(والجواب عنها) أولا : ان مورد السؤال في أغلب هذه الروايات المياه الكثيرة الواقعة في الطرقات ، وهي تبلغ الاكرار فضلا عن كر أو كرين ، لأن مياه الغدران والانقمة الواقعة في الطرق مياه مجتمعة في الحفرات الكبيرة من السيول ، والامطار ، أو من نزح الآبار اليها فكانت المارة تستفيد منها ، وتشرب منها دوابهم ، وتكون معرضاً لبول الدواب فيها بطبيعة الحال ، لأنها تردها لتشرب فتبول فيها ، ومعرضاً لرمي الجيفة وميتة الحيوانات فيها ، ومثل هذه المياه تكون كثيرة لامحالة . والحاصل : ان القرائن الخارجية والداخلية في نفس الروايات ـ كالتعبير بالغدير والنقيع ونحو ذلك ـ تدلنا على ان مورد

(*) عبر عنها في الحدائق (ج ١ ص ١٧٩) بالصحيحة وفي (ص ٢٩١) بالرواية ، ويمكن الاشكال فيها تارة من جهة ابراهيم بن عمر اليماني الواقع في طريقها فقد ضعفه ابن الغضائري إلا انه وثقه النجاشي وغيره ، واخرى من جهة أبي خالد القماط المشترك بين الثقة وغيره ، ولكن الأظهر انه الثقة بقرينة رواية ابراهيم بن عمر اليماني عنه بناء على كونه راويا عن يزيد أبي خالد القماط .

السؤال والجواب فيها المياه الكثيرة .

ويؤيد ذلك : صحيحة صفوان الجمال قال : سألت أبا عبد الله ـ ع ـ عن الحياض التي مابين مكة إلى المدينة ترِدها السباع ، وتلغ فيها الكلاب ، وتشرب منها الحمير ، ويغتسل 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 ـ ع ـ 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 ملاقاة 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 الملاقاة وإن لم يتغير ، فان مورد تلك الروايات عدم التغير قطعاً ، لأن وقوع قطرة من الدم فى الاناء ـ كما في صحيحة علي بن جعفر ـ وكذا دخول الدجاجة والحمامة التي وطأت النجس فى الماء ـ كما في صحيحته الاخرى ـ وكذا شرب الطير الذي في منقاره الدم ـ كما في موثقة عمار ـ وغيرها من الروايات التي موردها من هذا القبيل لا يوجب تغير الماء بالنجس لقلة النجاسة المفروضة فيها .

وإن شئت فقل : ان هذه الأخبار التي استدل بها الخصم على عدم انفعال القليل بالملاقاة ـ وهي ما دلت على اعتبار التغير في النجاسة ـ لابد من تقييدها بمفهوم اخبار الكر ، فان المراد من النجاسة في قوله ـ ع ـ : « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » ليس النجاسة بالتغير ، لأن الكر يتنجس بالتغير . بل المراد النجاسة بالملاقاة ، ومفهوم الشرط هو نجاسة مادون الكر بها ، فيقيد إطلاق

هذه الأخبار بمفهوم أخبار الكر جمعاً بينهما ، فتنقلب النسبة حينئذ بينها وبين مادلت من الأخبار الكثيرة على انفعال القليل بوقوع قطرة الدم أو ولوغ الكلب أو إصابة اليد القذرة للماء ونحوها مما لا يوجب التغير في الماء من الاطلاق والتقييد الى التباين ، لأنه بعد تقييد إطلاقها بمفهوم أخبار الكر يكون الباقي تحتها خصوص الماء الكثير . وهذه طريقة اخرى للجمع فتفطن .

ويلحق بها استدلالا وجوابا المطلقات الواردة في مياه الطرق من دون تعرض فيها للتغير .

(منها) : رواية عثمان بن زياد قال : قلت لأبي عبد الله ـ ع ـ : أكون في السفر فآتي الماء النقيع ويدي قذرة فأغمسها في الماء ؟ قال : لا بأس (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١٦) .

(ومنها) : موثقة أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله ـ ع ـ : انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية ، فتكون فيه العذرة ويبول 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 ـ ع ـ عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ، ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان ؟ قال : يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى : « ماجعل عليكم في الدين من حرج» (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥) .

(والجواب عنها) أولا : انه لوسلمنا 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 ـ ع ـ ، فتكون مما لاريب فيه ، كيف وهي بالغة حد التواتر ، فيكون معارضها من الشاذ النادر الذي لابد 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 فى 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 (*) .

(*) فى البحر الرائق لابن نجيم الحنفى (ج ١ ص ٩٩) ان عن أبى حنيفة روايتين ، فى رواية محمد عنه انه (يعنى الماء المستعمل فى الحدث) طاهر غير طهور ... الى أن قال : وفى روايه أبى يوسف والحسن بن زياد : انه نجس ، غير ان الحسن روى عنه التغليظ ، وأبا يوسف روى عنه التخفيف ... الى أن قال : وذكر النووى ان الصحيح من مذهب الشافعى انه طاهر غير طهور ، وبه قال أحمد ، وهو رواية عن مالك ... الى أن قال : وجه رواية النجاسة قوله ـ ص ـ : لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ، ولا يغتسلن فيه من الجنابة ه ثم أخذ فى تقريب الاستدلال به . فظهر ان القائل بنجاسة الماء القليل المستعمل فى رفع الحدث من المذاهب الأربعة هو أبو حنيفة فقط ، والباقون يقولون بطهارته وإن لم يكن مطهراً ، والخدشة فى سند الرواية عن النبى صلى الله عليه وآله ودلالتها ليس هذا محلها .

واختلفوا في حد الكثرة فعن أبي حنيفة انه عشرة أذرع في عشرة (*) فان كان مراده مساحة المجموع فيبلغ مائة ذراع وإن كان مضروب بعديه

(*) اختلف أقوال العامة فى تحديد الكثير الذى لا ينفعل بملاقاة النجس ، وأكثر التقادير ماعليه الحنفية - كما تعرف ذلك فيما يلى - :

فى بدايع الصنايع للكاسانى الحنفى (ج ١ ص ٧٢) انه عند أبى حنيفة اذا تحرك أحد أطراف الماء بتحريك الطرف الآخر فهو قليل ، وإلا فهو كثير . ومعرفة ذلك ، اما بالاغتسال فيه من غير عنف ، أو الوضوء منه ، أو بتحريكه باليد من غير غسل ولا وضوء . ثم ذكر اختلاف مشايخ الحنفية فعند أبى حفص البخارى اعتبار الخلوص بالصبغ ، فان ظهر الصبغ قليل ، وإلا فكثير ، وعند الجوزجانى إن كان عشرة أذرع فى عشرة فهو كثير وإلا فقليل ، وعند أبى مطيع البلخى إن كان خمسة عشر فى خمسة عشر ارجو انه يجوز الوضوء به ، وان كان عشرين فى عشرين فلا أجد فى قلبى منه شيئاً ، وروى عن محمد انه قدره بمسجده وكان داخله ثمانيا فى ثمانية ، وخارجه عشراً فى عشر انتهى ملخصا فان كان مرادهم من التحديد بالمساحة تعيين مساحة المجموع فعلى الأول تبلغ (١٠٠) ذراع ، لأنها مضروب (١٠ فى ١٠) و (٤٠٠) شبر مضروب (٢٠ فى ٢٠) لأن كل ذراع من ذراع الآدمى شبران ، وعلى الثانى تبلغ مساحة المجموع (٢٢٥) ذراعا و (٩٠٠) شبر ، وزيادة هذه المقادير على الكر المعتبر عندنا بمراتب مما لا يخفى لأنه اما (٤٣) شبراً إلا ١/٨ شبر كما هو المشهور أو (٢٧) شبراً كما هو مختار سيدنا الاستاد دام ظله وان كان المراد تحديد البعدين فقط وإيكال البعد الثالث عليهما بأن يكون العمق بمقدار الطول والعرض ، كما احتمله فى بدايع الصنايع (ص ٧٣) فيبلغ الكثير عندهم بحيرة صغيرة لأنه على الأول يكون (١٠٠٠) ذراع مضروب (١٠ فى ١٠ فى ١٠) و (٨٠٠٠) شبر مضروب (٢٠ فى ٢٠ فى ٢٠) ، وعلى الثانى يكون (٣٣٧٥) ذراعا مضروب (١٥ فى ١٥ فى ١٥) و (٢٧٠٠٠) شبر مضروب (٣٠ فى ٣٠ فى ٣٠)

وإيكال البعد الثالث على وضوحه قياساً على البعدين كما هو مقتضى التحديد فى الاجسام فيبلغ الف ذراع ، وهذا الحد كما ترى يتجاوز الكر المعتبر عندنا بكثير

= ولما رأوا قبح هذا المعنى فى تحديد الماء الكثير فذهبوا فى تحديد العمق الى أقوال مختلفة . فعن بعضهم أن يكون العمق زيادة على عرض الدرهم الكبير وقيل أن يكون شبراً ، وقيل أن يكون ذراعا ، وقيل أن يكون بحيث لو رفع انسان الماء بكفيه لاينحسر أسفل الماء (بدايع الصنايع ج ١ ص ٧٣) . وكل ذلك تخرص بالغيب ، لعدم الدليل على شيء من ذلك لا من الشرع ولا من العقل ومن هنا قال فى فتح القدير لابن همام (ج ١ ص ٤٨) الصحيح عدم الحكم بتقدير معين والكل تحكمات ، وقال الفخر الرازى فى تفسيره (ج ٦ ص ٤٨٧) فى ذيل الكلام فى قوله تعالى : « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » . واما تقدير أبى حنيفة بعشر فى عشر فملوم انه مجرد تحكم . (أقول) وما ذاك إلا من جهة انهم اتكلوا على الظن بوصول النجاسة الى جميع أطراف الماء ، وعدم وصولها اليها فى تعيين القلة والكثرة ، كما صرح بذلك فى البحر الرائق لابن نجيم الحنفى (ج ١ ص ٧٨) قال : أجمع العلماء على ان الماء اذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة لا تجوز الطهارة به قليلا كان أو كثيراً جاريا 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 ، فان غلب على ظنه انه لا تصل النجاسة الى الجانب الآخر يجوز الوضوء به وإلا فلا ه . ولا يخفى عدم تمامية هذا أيضا ، لاختلاف المياه والنجاسات كثرة وقلة فربما يكون الماء كثيراً والنجاسة قليلة وربما ينعكس الأمر ، فلا ضابطة يعول عليها فى حد القلة والكثرة بل هو إحالة الى مجهول كما انه لا يتم التحديد بحركة الماء بتحريك طرف منه ، لاختلاف المياه فى الكثرة والقلة واختلاف مابه التحريك من حيث الكبر والصغر وشدة الحركة وخفتها ، كما أشكل عليهم ذلك فى كتاب المحلى لابن حزم (ج ١ ص ١٤٧) . =

فيحمل القليل فى السؤال في مقابل الكثير بهـــذا المقدار ، فاجاب ـع ـ بعدم المنع في الغسل منه وإن لم يبلغ الى هذا الحد . وكيف كان فلسنا في مقام إثبات

ـــ واما الشافعية : فقالوا اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير وإلا فقليل . فى (بدايع الصنايع ج ١ ص ٧١) وقال الشافعى : اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير ، والقلتان عنده خمس قرب كل قربة خمسون مناً فيكون جملته مائتين وخمسين مناً ... الى أن قال : واحتج الشافعى بقول النبي ـ ص ـ اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثاً ، وفى رواية (نجساً) أى يدفع الخبث عن نفسه . قال الشافعى : قال ابن جريج المراد بالقلتين قلال هجر كل قلة يسع فيها قربتين وشيء . وقال الشافعى : وهو شيء مجهول فقدرته بالنصف احتياطا ه . وفى كتاب الام لابن ادريس الشافعى (ج ١ ص ٣ و ٤ ما يصرح بذلك كله) .

وفى كتاب المحلى لابن حزم (ص ١٥٠) الرواية هكذا : « اذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء ولم يقبل الخبث » وحكى التصريح عن الشافعى بتحديد القلتين بخمسمائة رطل بالبغدادى ، وفى الفقه على المذاهب الأربعة (ص ٥ ج ١) تحديدهما بـ (٣٧٠ ـ 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 الصنايع (ج ١ ص ٧٢) وتفسير الرازى (ج ٦ ص ٤٨٧) .

واما الحنابلة فقـــد وافقوا الشافعية فى التحديد بالقلتين وذهبوا الى انفعال ما كان دون القلتين ، وعدم انفعال ما زاد عليهما . فى المغنى لابن قداقد الحنبلى (ج ١ ص ٢٤) اذا لاقت النجاسة ما دون القلتين ولم يتغير بها فالمشهور فى المذهب النجاسة وفى رواية اخرى عن أحمد . ان الماء لا ينجس إلا بالتغير قليلا كان أو كثيراً ، وما زاد على القلتين ولم يتغير بها ولم تكن النجاسة بولا أو عذرة فلا خلاف بين الحنابلة فى طهارته (واختلف) أصحابهم فمنهم من قال : ان ذلك الحد تقريب ، ومنهم ـــ

ان المراد من القليل أكثر من الكر ، اذ يكفينا في تفنيد الاستدلال بها للخصم عدم ثبوت إصطلاح في تلك الاعصار للفظ القليل في مادون الكر . وعليه كان لفظ القليل مطلقاً ، فيقيد بالاخبار المتقدمة الدالة على انفعال القليل ـ أي مادون الكر ـ 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 الكر ، اذ مع فرض الكرية لاموجب للسؤال فلا دلالة له على أن الماء دون الكر ، إذ من الممكن في حقه توهم ذلك حتى بالنسبة إلى مازاد على الكر بيسير ، لعدم وضوح حد الكر عند الجميع بحيث لايحتاج إلى السؤال كوجوب الصلاة الذي هو من الضروريات . وقد حملها بعض الاصحاب منهم المحقق الهمداني على التقية ، لان جملة من العامة لايقولون بنجاسة الماء القليل بالملاقاة مستشهداً على ذلك بمقارنة الوضوء مع غسل الجنابة فيها ، مع ان مذهبنا الاجتزاء بغسل الجنابة عن الوضوء

ـ من قال : انه تحديد وفائدة الخلاف تظهر فيما لو نقص عن الحد شيئا يسيراً فعلى التحديد يتنجس الماء بملاقاة النجس وعلى التقريب لايتنجس (كما في المغني ص ٢٧)

واما المالكية فذهبوا الى عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس إلا أن يتغير ، كما قدمنا في التعليقة (ص ١٢٣ نقلا عن الفقه على المذاهب الأربعة) وهو خيرة الفخر الرازي في تفسيره (ج ٦ ص ٤٨٥ ـ ٤٨٩) مستدلا عليه باثني عشر وجهاً .

وهناك مذاهب اخر للعامة في تحديد الكثير . ففي تفسير الفخر الرازي (ج ٦ ص ٤٨٥) عن ابن عباس انه قال : لايغتسل الجنب في الحوض إلا أن يكون فيه أربعون قربة قال : وهو قول محمد بن كعب القرضي ، 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 ، وحكي أيضا عن ابن سيرين ومسروق اعتبار الكثرة والقلة من غير تحديد لهما .

هذا ، ولكن يمكن أن يراد بالوضوء معناه اللغوي ـ أي التنظيف من القذارات والاوساخ ـ كما تنبه له المحقق المزبور بعد أن استقرب الحمل على التقية ، فيكون أمره ـ ع ـ بوضع يده في الماء والتوضي به لكونه مقدمة للغسل .

ومن جملة مايستدل به للقول بعدم الانفعال ماورد في خصوص الماء القليل

(منها) : صحيحة زرارة عن أبي عبد الله ـ ع ـ 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 ان الاستقاء بالحبل المذكور لاينفك غالباً عن تقاطر الماء من الحبل في الدلو ، واحتمال كون الدلو كراً في غاية البعد ، فجواز الوضوء بماء الدلو ـ مع انه قليل ـ يدل على عدم انفعاله بملاقاة النجس .

(والجواب عنها) انه لم يعلم ان 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 فغايته الاطلاق ، إذ لم تكن الرواية مختصة بصورة التقاطر ، ولابد من تقييدها بما دل على انفعال القليل . على انه يمكن أن تكون الصحيحة ناظرة الى عدم نجاسة شعر الخنزير ، كما ذهب اليه السيد المرتضى واستدل له بهذه الصحيحة ، وعليه فلابد من حملها على التقية ، لموافقتها فتاوى جماعة من العامة .

و (منها) رواية أبي مريم الأنصاري قال : كنت مع أبي عبد الله ـ ع ـ في حائط له فحضرت الصلاة ، فنزح دلواً للوضوء من ركى له ، فخرج عليه قطعة

من عذرة يابسة ، فأكفأ رأسه ، وتوضأ بالباقي (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٢) .

وهـذه الرواية صريحة الدلالة على عدم الانفعال ، لأن وقوع العذرة في ماء الدلو منجس له قطعاً ، إلا أن الشيخ (قده) حملها على عذرة مايؤكل لحمه ، ولا يخفى ضعفه ، لأن العذرة تطلق على مافيـه رائحة نتنة أي خبيثة كعذرة الانسان والسنور والكلب ، فلا تطلق على ماليس كذلك كروث الحمير والبغال . وفي الوسائل الحمل على ارادة باقي ماء البئر ، لا باقي ماء الدلو ، أو على أن الدلو كان كراً وكلا الحملين بعيدان غايته . وليسا مما خفي عليه (قده) إلا ان رأيه الجمع بين الاخبار مهما أمكن ، ولو بمحامل بعيدة . وكيف كان فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية وان فرض صراحة دلالتها على دعوى الخصم ، لضعف سندها من جهة وقوع بشير فيـــه (*) ولو سلم صحة سندها ، ووضوح دلالتها فهي معارضة بالروايات المتقدمـــة والترجيح مع تلك الروايات ، لشهرتها ـ كما تقدم ـ .

و (منها) : رواية زرارة عن أبي جعفر ـ ع ـ قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميتة ؟ قال ـ ع ـ : اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ، ولا تتوضأ ، وصبها ، واذا كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا أخرجتها طرية ، وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء وقال : قال أبو جعفر ـ ع ـ اذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أولم يتفسخ ، إلا ان يجيء له ريح تغلب على ريح الماء (الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ٨) .

(*) فانه مجهول تمييزاً وضعيف 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 الكر .

(والجواب عنها) : انها ضعيفة سنداً ، من جهة وقوع علي بن حديد في طريقها ، ودلالة ، لعدم عمل أحد من الاصحاب بمضمونها ، لأن القائلين بالنجاسة لم يفرقوا بين صورة تفسخ الميتة وعدمه في الحكم بالنجاسة ، كما أن القائل بالطهارة ـ كابن أبي عقيل ـ لا يفرق بينهما في الحكم بالطهارة ، فالتفصيل الواقع في الرواية بين صورة تفسخ الميتة وعدمه فيما اذا كان الماء بمقدار الراوية أو أقل مما لم يقل به أحد . والحمل على حصول التغير بالتفسخ فعدم جواز الوضوء والشرب من الراوية اذا تفسخت فيها الميتة انما هو لأجل تغيرها بها لا بالملاقاة لا وجه له ، لعدم الفرق بين الراوية وما يزيد عليها بقليل في حصول التغير فيهما بالتفسخ ، كما ان تحديد اعتصام الماء بما اذا كان اكثر من الراوية إلا ان يتمير ليس بصحيح ، إذ لا خصوصية للراوية ، فانها أقل من الكر بمراتب ، بل لابد اما من التفصيل بين الكر والقليل ـ كما هو الصحيح ـ أو بين التغير وعدمه ـ كما عليه ابن ابي عقيل ـ هذا مع شدة اختلاف ميتة الفارة والجرذ في اقتضاء التغير ، فان الفارة والصعوة لصغرها قد لا توجبان تغيراً في الراوية ، والجرذ لكبرها توجب تغير مازاد عليها بيسير ، فلا ضابطة كلية في التغير بالميتة كي يفصل بين مازاد على الراوية وما كان بمقدارها أو أقل هذا ولو سلم صحتها سنداً ووضوحها دلالة فلا تصلح لمعارضة تلك الروايات الراجحة 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 بالخدشة 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 بابا وسماها بـ (باب قدر الماء الذي لا يتغير بما يعتاد وروده من النجاسات) (**) ثم أورد أخبار الكر فيه هذا ، وقد عرفت ظهور هذه الاخبار في ماذهب اليه المشهور ولا نعيد .

(الوجه الثاني) : انه لو كان معيار نجاسة الماء وطهارته نقصانه عن الكر ، وبلوغه اليه لما جاز إزالة الخبث بالقليل منه بوجه من الوجوه مع انه جائز اتفاقا . وتقريبه : بتوضيح منا من وجهين (الاول) : ان كل جزء من أجزاء الماء الملاقي للثوب المتنجس ـ مثلا ـ يتنجس في أول زمان الملاقاة للمحل المتنجس ، فيسقط عن قابلية التطهير به ، إذ مالم يلاقه لا يكون مطهراً ، فلو كانت الملاقاة مناط التنجيس لزم تنجس القدر الملاقي لا محالة ، فلا يحصل

(*) الجزء الرابع ص ١٠ (**) الجزء الرابع ص ٧

التطهير . (وتوهم) ان الانفعال يحصل بعد الانفصال ـ كما عن بعضهم ـ (فاسد) لعدم معقولية طهارة الماء حال الملاقاة مع النجس بل طهوريته ونجاسته بعد المفارقة .

(التقريب الثاني) : ان نجاسة الماء الملاقي 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 ـ فلابتنائها 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 المبنى 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 (قده) فلا يتم الدليل المذكور ، وهكذا اذا منعنا المبنى الثاني ، وقلنا بعدم انفعال القليل بملاقاة المتنجس ، والتزمنا باختصاص الانفعال بملاقاة الاعيان النجسة التي هي القدر المتيقن من روايات الباب ، لأن مفاد أخبار الكر انفعال القليل في الجملة فى مقابل السلب الكلي . وهذا غير بحث تنجيس المتنجس ، إذ يمكن الالتزام بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس كما اختاره المحقق الخراساني (قده) ولو بنينا على تنجيس المتنجس ، فيمكن منع الصغرى باحد هذين الوجهين ، ولو بنينا على عدم الفرق ـ كما هو الصحيح ـ امكن المنع عن نجاسة خصوص الغسالة ـ كما سيأتي في محله ـ فيكون مادل على طهارة المحل المتنجس بالماء ـ كالاخبار الآمرة بصب الماء على المتنجس لأجل تطهيره وغيرها ـ مخصصاً لما دل على انفعال الماء القليل (وأما الكبرى) فلأنا لو سلمنا نجاسة الغسالة

فلا نسلم عدم طهارة المحل بها ، إذ غاية ماثبت بالدليل هو اعتبار طهارة الماء قبل الملاقاة للمحل النجس ، واما بعدها فلا ، فبملاقاته للمحل يحمل النجاسة ويزيلها عنه (وبعبارة اخرى) ان أقصى مايستفاد 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 ، والاوساخ العرفية ، ويرون نظافة المحل وان صار الماء قذراً بالغسل ، وجاز في الشرع الاستنجاء بالاحجار مع تصريحهم باشتراط طهارتها قبل الاستعمال ، وان النجس منها لايكون مطهراً مع انها حين الاستعمال تتنجس بملاقاة النجاسة وله نظائر اخرى ذكرها الفقهاء (قدهم) في مقام النقض عليه (منها) الماء المستعمل في الطهارة الكبرى ، فانه يخرج به عن الطهورية ـ على تقدير القول به ـ فانه بسبب استعماله ، وملاقاته لبدن الجنب وقت الغسل يصير كذلك (ومنها) الارض التي تطهر باطن النعل .

(واما التقريب الثاني) فيدفعه انا لو قلنا بطهارة الغسالة فلا إشكال ، وان قلنا بنجاستها فنلتزم بعدم تنجس المحل بها ثانياً ، وذلك من جهة التخصيص فان مادل على جواز التطهير بالماء القليل يخصص به مادل على تنجيس المتنجس .

(الوجه الثالث) : ان مايدل على المشهور ـ أي انفعال الماء القليل ـ إنما هو مفهوم اخبار الكر والمفهوم لا يعارض المنطوق ، لأقوائيته عنه .

(ويرد عليه) ان مجرد كون الدلالة بالمنطوق لا يوجب التقديم ، لأن المفهوم أيضاً من الدلالات اللفظية . بل لابد من الجمع اذا أمكن ، وإلا فيؤل الأمر الى المعارضة ، واعمال قواعدها (وبعبارة اخرى) مناط تقديم أحد الدليلين على الآخر إنما هو اقوائية الظهور ، ولا خصوصية للمنطوق بما هو منطوق في مقام الترجيح ، فاذا كان المفهوم أخص من المنطوق يتقدم المفهوم ،

للجمع العرفي بين العام والخاص ـ كما في المقام ـ فان مفهوم اخبار الكر إنما هو نجاسة الماء القليل ، وما دل على عدم انفعال الماء عام يشمل الكر 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 ، فاذا دل المنطوق على الحصر يثبت له المفهوم ، فعدم معارضة المفهوم للمنطوق كلام لا يبتني على أساس صحيح . على انك قد عرفت ان جملة من الروايات كانت دلالتها بالمنطوق .

(الوجه الرابع) : ان وقوع الاختلاف في روايات الكر من حيث تعيينه مساحة ووزناً يؤيد ان التحديد به مبني على التخمين والمقايسة بين قدري الماء والنجاسة من جهة تغير الماء بها وعدمه ، إذ لو كان أمراً مضبوطاً وحداً محدوداً لم يقع الاختلاف الشديد في تقديره ، لا مساحة ، 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 لابد من العلاج ، وإلا لزم تأسيس فقه جديد ، لندرة باب من أبواب الفقه لم تقع المعارضة في رواياته ، ومقتضى الجمع بين روايات الكر هو كفاية الأقل ـ وهو سبعة وعشرون شبراً على المختار عندنا ـ 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 منفعلا 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 ـ ص ـ والأئمة عليهم السلام بيان ذلك ، إذ بعد معلومية الحكم عند الناس وكل أمر الحفظ اليهم ، فبطبيعة الحال يتحفظون على ماعندهم من المياه وغيرها عن النجاسات ، كما يتحفظون على أموالهم عن التلف ، ولا حاجة الى سؤال الامام ـ ع ـ عن ذلك ، إذ هو أمر خارج غير مربوط بالأحكام الشرعية واما حديث تعذر طهارة المياه فى الحرمين فغير مسموع ، لجريان قاعدة الطهارة مع الشك فى النجاسة ولو باحتمال ضعيف ، هذا (ولكن) دعوى القطع ، أو الاطمئنان بملاقاتها للمتنجس ولو لم نقل بملاقاتها لعين النجاسة أمر لا يقبل الانكار ، لأن الغالب فى البلدين انهم يحفظون المياه في الدور فى أماكن مثبتة في البناء لاتسع الكر ، والاغلب انها في بيت الخلاء تحت السقف لاتراه الشمس ولا المطر ، ويغترفون الماء عنها بآنية صغيرة للاستنجاء وغيره من الاستعمالات ـ كما لا يخفى ذلك كله على من سافر الى الحرمين المكرمين ـ ومن المقطوع به لولا المكابرة ، ومخالفة الوجدان ان هذه المياه تتنجس 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 المجامع العمومية كالحمامات والمقاهي ونحوها ، هذا (ولا يخفى) ان القطع بنجاستها بهذا التقريب مبني على أمرين قابلين للمناقشة (أحدهما) انفعال الماء القليل بالمتنجس ، لعدم العلم بملاقاتها لعين النجس ، كما أشرنا ، وإنما المقطوع به حسب العادة ملاقاتها للمتنجس من يد واناء ونحو ذلك (الثاني) تنجيس المتنجس مع الواسطة . فلو منعنا (الأمر الأول) وقلنا بعدم انفعال الماء بالمتنجس ـ كما عليه المحقق

الخراساني (قده) وتبعه على ذلك بعض مشايخنا المحققين (قدهم) في مجلس درسه - أو قلنا بعدم تنجيس المتنجس مطلقاً - كما اختاره المحقق الهمداني (قده) - لم يحصل لنا العلم بنجاسة مياه الحرمين ، لأن المقدار المعلوم - وهو ملاقاتها مع المتنجس - لا يوجب نجاستها وما يوجب نجاستها - وهو الملاقاة مع عين النجس - غير معلوم لنا . وقال(*) المحقق الهمداني في تقريب دعواه عدم تنجيس المتنجس رأساً مامضمونه: « ان مدعى عدم القطع بملاقاة نحو هذه المياه للمتنجس 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 ماذكره (قده) كما يظهر ذلك من ملاحظة أحوال أهل البوادي الذين يتعاطون غالب الادهان والالبان ونحوها . من عدم اجتنابهم عن النجاسات فيباشرون بأيديهم المتنجسة هذه الادهان ، والالبان ، وغيرها ، مما يبيعونها على أهل البلدان ، فلو كان المتنجس منجساً مطلقاً لزم تنجس جميع أهل البلد ، كما انه لو منعنا (الأمر الثاني) وقلنا بعدم تنجيس المتنجس مع الواسطة وان سلمنا تنجيسه بلا واسطة لم يحصل لنا العلم بنجاسة مياه الحرمين أيضاً ، لعدم العلم بملاقاتها للمتنجس بلا واسطة كما لا يخفى .

كلام مع المحقق الخراساني

(الجهة الثانية) في انفعال الماء القليل بالمتنجس ، وعدمه .

بعد البناء على انفعال الماء القليل في الجملة يقع الكلام : في انه هل ينفعل بمطلق الملاقي نجساً كان أو متنجساً أو لا ينفعل إلا بعين النجس ؟ المشهور : هو

(*) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ص ٥٧٩

الأول ، وذهب المحقق الخراساني «قده» (*) الى الثاني ، ووافقه على ذلك بعض مشايخنا المحققين (قده) في مجلس درسه ـ كما أشرنا ـ . وتقريب ماأفاد : هو ان الدليل على تنجس الماء القليل ، إما الاجماع ، وإما مفهوم اخبار الكر . وإما الاخبار الخاصة ، وشيء منها لا يدل على انفعال الماء القليل بالمتنجس .

أما الاجماع : فحيث انه دليل لبي ، فالقدر المتيقن منه هو تنجسه بعين النجس ، ولذا عد ابن أبي عقيل ، ومن تبعه من المخالفين للاجماع ، لأنه أنكر انفعال الماء القليل رأساً ، وأما تنجسه بالمتنجس فلم يثبت فيه إجماع . والانصاف صحة ماأفاد في إنكار الاجماع ، إذ مجرد دعوى بعض الاجماع على ذلك لا يوجب القطع برأي المعصوم ـ ع ـ .

وأما مفهوم أخبار الكر : فهو تنجس مادون الكر في الجملة ، لأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، ففهوم قوله ـ ع ـ : « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » هو انه اذا لم يكن قدر الكر ينجسه شيء ما ، لا كل شيء . وحيث ان أخبار الكر قد دلت على تنجس الماء القليل بشيء لا يتنجس به الكر فعلم انه غير التغير بالنجاسة ، فانه يتنجس به الكر أيضاً ، فاذاً يكون المفهوم هو تنجسه بالملاقاة في الجملة . ومقتضى الاكتفاء به تنجسه ولو باحدى النجاسات ، إلا انه قام الاجماع القطعي على عدم الفرق بينها ، هذا ـ مضافاً الى ورود أخبار الكر في جملة من النجاسات ، كولوغ الكلب ، واغتسال الجنب ، ووطي الدجاجة العذرة ، فيعلم منها عدم خصوصية لنجاسة دون اخرى ، فلا بد من التعميم لجميع النجاسات ، وأما التعميم بالاضافة الى المتنجسات فلم يدل عليه دليل . و (دعوى) ان المراد من قوله ـ ع ـ : « اذا كان الماء ... الخ » تعليق كل فرد من أفراد العام ، لاتعليق عمومها ، وان المراد

(*) في رسالة له في الطهارة

من الشيء مطلق مايترقب منه التنجيس ، سواء كان عين النجس ، أو المتنجس، فيدل على تنجس ما دون الكر بكل من النجس ، والمتنجس (فممنوعة) لظهور القضية المذكورة في تعليق العموم ، لاكل فرد فرد ، وارادة الأعم من الشيء في المنطوق لا يلازم إرادة العموم في المفهوم إذ يكفي في رفع السلب الكلي الايجاب الجزئي .

واما الأخبار الخاصة : فموردها الملاقاة مع عين النجس ، كالدم ، والبول، والكلب ، وغيرها من النجاسات ، فلا تشمل المتنجس ، كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة (*) الواردة في الرعاف .

وصحيحته الاخرى في (كتابه) عن أخيه ، قال : سألته عن جرّة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لايصلح (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١٦) .

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ ع ـ (في حديث) قال : ولاتشرب من سؤر الكلب ، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه (الوسائل ب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٣) .

ونحوها غيرها .

(ولكن) 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 ـ ع ـ قال : إذا أصاب الرجل جنابة ، فأدخل يده في الاناء فلا بأس ، اذا لم يكن أصاب يده شيء من المني (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٩) .

(*) ص ١٢٤

فان مفهومها ثبوت البأس اذا أصاب يده المني ، والاصابة أعم من تلوث اليد به .

و (منها) : موثقته الاخرى ـ المتقدمة ص ١٢٦ ـ وصرح فيها بالمفهوم بقوله ـ ع ـ : « وإن كان أصاب يده ... الخ » وإطلاقه يشمل صورة زوال العين ـ كما ذكرنا ـ .

و (منها) : حسنة شهاب بن عبد ربه ، عن أبي عبد الله ـ ع ـ في الرجل الجنب يسهو ، فيغمس يده في الاناء قبل أن يغسلها ؟ انه لا بأس اذا لم يكن أصاب يده شي (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٣) (*) .

و (منها) : صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر ـ المتقدمة ص ١٢٦ ـ فانه ـ ع ـ أمر باهراق الماء اذا 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 ـ ع ـ قال : سألته عن الجنب يحمل (يجعل 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 : « ماجعل عليكم في الدين من حرج » . (الوسائل ب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ١١) .

فان المستفاد منها : ان القذر هو ما أصابه القذارة بقرينة المقابلة مع قوله ـ ع ـ : « وإن كان لم يصبها قذر » فان التفصيل قاطع للشركة . وبالجملة: لاينبغي إنكار وجود إطلاقات في المقام تدل على انفعال الماء القليل بالمتنجس إلا انه ربما (يتوهم) لزوم تقييدها بخصوص النجس ، لرواية أبي بصير ، عنهم

(*) عبر عنها بالصحيحة في بعض الكلمات (ولكن) في طريقها علي بن الحكم المشترك بين الموثق وغيره ، فيمكن تضعيفها من هذه الجهة .

عليهم السلام قال : اذا أدخلت يدك فى الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول ، أو جنابة ، فان 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 البأس إنما هو خصوص ما كان فيه قذر البول ، أو الجنابة لقوله ـ ع ـ : « وفيها شيء من ذلك » فالممنوع إنما هو إدخال اليد فى الاناء اذا كان فيه عين البول ، أو المني ، فالباقي تحت عموم الرخصة هو ما لم يصبه النجس رأساً ، أو أصابه ولكن لم يكن متلوثاً به ، (ويندفع) : بأنه مبني على أن يكون المراد بالقذر (معناه الوصفي) فتكون الاضافة بيانية ، وتكون الاشارة بقوله « ذلك » إلى عين النجس لامحالة ، إلا انه من المحتمل إرادة (المعنى المصدري) أي ـ النجاسة ـ الناشئة من البول ، أو المني ، لا نفس البول ، والمني . وعليه يكون مرجع الاشارة نجاستها لانفسها ، ويكون المراد من الشيء حينئذ فرد من أفراد نجاسة البول ، أوالمني ولا قرينية لقوله ـ ع ـ : « وفيها شيء من ذلك » على إرادة الاحتمال الأول ، لصحة إرجاع الاشارة إلى القذر بكلا معنييه (الوصفي ـ والمصدري) وهكذا لاقرينية له على إرجاع الاشارة إلى المضاف اليه ، ومع هذه الاحتمالات تصبح الرواية مجملة 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) : فى 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 بينها ، لولا الاجماع على خلافه ، ولا نرى بأساً في الالتزام بعدم انفعال الماء القليل بالمتنجس مع الواسطة وإن التزمنا بتنجسه بالمتنجس بلا واسطة ، خلافا للمحقق الخراساني (قده)

ـ كما تقدم ـ وذلك لقصور الأدلة عن التعميم ، إذ غاية مايدل عليه الاطلاقات المتقدمة إنما هي تنجس الماء بخصوص المتنجس بعين النجس ـ كاليد التي أصابها البول ، أو المني ، أو غيرها من النجاسات ـ واما المتنجس باليد التي أصابها البول ـ مثلا ـ فغير مشمولة لتلك الاطلاقات ، ولفظ القذر وإن كان يطلق على المتنجس ـ كما ذكرنا ـ إلا ان إطلاقه على المتنجس مع الواسطة غير معلوم نعم ربما (يتوهم) استفادة الاطلاق من روايتين واردتين فى سؤر الكلب

(إحداها): صحيحة الفضل أبى العباس ـ المتقدمة ص ٣٣ ـ بدعوى: ان عموم التعليل لمنع الوضوء بسؤر الكلب بقوله ـ ع ـ : « رجس نجس » يشمل المتنجس ولو مع الواسطة ، لاطلاق النجس على المتنجس (*) لأنه مقابل الطاهر .

(الثانية) : رواية معاوية بن شريح قال : سأل عذافر أبا عبد الله ـ ع ـ 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 سبع ؟ قال : لا والله انه نجس ، لاوالله انه نجس (الوسائل ب ١ من أبواب الأسئار ح ٦) .

وهي كالصحيحة في تقريب الاستدلال بها .

(ويندفع) الاستدلال بالصحيحة أولا : بان الظاهر من (النجس) اذا اردف مع (الرجس) ارادة عين النجس ، لأنه يتبعه لفظاً ومعنى فيقرأ بالكسر ـ كما فى المجمع ـ و (الرجس) هو القذر بالذات الذي لا يقبل التطهير

(*) كما فى رواية ابن أبى عمير . قال فيها : قيل لأبى عبد الله ـ ع ـ فى العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل أكل الميتة (الوسائل ب ١١ من أبواب الأسئار ح ١) .

المعبر عنه بالفارسية بـ (پليد) وثانياً : ان جوابه ـ ع ـ ليس في مقام بيان كل ما يوجب التنجيس ، أو العلة التامة لوجوب الاجتناب عن سؤر الكلب ، كي يتمسك باطلاقها . بل ليس فى مقام التعليل رأساً ، وانما هو في مقام بيان الفرق بين الكلب، وسائر الحيوانات التي سئل عن سؤرها ـ كالهرة ، والشاة ، والبقرة ـ بان الكلب فيه خصوصية ، وهي انه رجس نجس يجب الاجتناب عن فضله ، دون سائر الحيوانات . ومن هنا لم يلتزم بلزوم التعفير فى غيره من النجاسات ، مع انه مذكور فى ذيلها ، ومنه يظهر الجواب عن (الرواية الثانية) فانه ـ ع ـ انما يكون في مقام دفع توهم السائل عدم الفرق بين الكلب وسائر الحيوانات بانه نجس لا يقاس على سائر السباع ، هذا مضافاً الى ضعف سندها بمعاوية بن شريح لعدم توثيقه فى كتب الرجال وأولى منها بالاستدلال .

صحيحة زرارة الواردة في الوضوآت البيانية قال : قال أبو جعفر ـ ع ـ : 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 الواسطة فانها تدل بالمفهوم على انه اذا لم تكن الكف طاهرة لا يجوز غمسها فى الماء ، وليس ذلك إلا من جهة تنجس الماء بالكف الغير الطاهرة ، والمتنجس مع الواسطة لا يصدق عليه الطاهر ، هذا . (ولكن) للمناقشة في دلالتها أيضاً مجال ، لأن عدم جواز الوضوء بالماء الملاقي للكف الغير الطاهرة أعم من تنجسه بها ، لاحتمال أن يكون جهة المنع هي كون الماء مستعملا في رفع الخبث ، فانهم اتفقوا على عدم جواز استعماله في رفع الحدث ، وان اختلفوا فى

طهارته ـ كالماء المستعمل في الاستنجاء ـ 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 . وبالجملة : ان تم الاجماع المدعى على تنجيس المتنجس مطلقاً فهو ، وإلا فالاقوى عدم تنجس الماء القليل بالمتنجس مع الواسطة ، وان قلنا بتنجسة بالمتنجس بلا واسطة ، ومع ذلك فالاحتياط 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 ـ ع ـ : 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 المدعي ، 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 ـ المحكوم بالطهارة ـ للعلم الاجمالي بنجاسة بعض المكان ، أوعن 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 (بعلي 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 (قده) في الاستبصار ، والمبسوط (*) حيث ذهب الى عدم تنجس الماء بما لا يمكن التحرز منه مثل

(*) قال الشيخ (قده) في الاستبصار (ج ١ ص ٢٣) ـ الطبعة الثانية ـ في (باب الماء القليل يحصل فيه شيء من النجاسة) : « واما مارواه محمد بن علي بن محبوب ... ـ الى أن ذكر الحديث المذكور مسنداً الى علي بن جعفر ـ فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على انه اذا كان ذلك الدم مثل رأس الابرة التي لاتحس ، ولا تدرك فان مثل ذلك معفو عنه » .

وفي المبسوط (ص ٣) بعد أن ذكر القليل ، وتنجسه بأي نجاسة كان استثنى وقال : « إلا مالا يمكن التحرز عنه مثل رؤوس الابر من الدم ، وغيره ، فانه معفو عنه ، لأنه لايمكن التحرز عنه » ودعواه في المبسوط صريحة في عدم اختصاص الاستثناء بالدم ، كما ان مقتضى استدلاله بعدم إمكان التحرز العموم لساير النجاسات وكلامه في الاستبصار مقصور على توجيه الرواية الواردة في خصوص الدم ـ كما عرفت ـ هذا ، ولكن لايتم شيء من الدليلين ، أما الرواية فلما ذكر في المتن من المناقشة في دلالتها باحتمال عدم إصابة الدم للماء الموجود في الاناء ، بل لايبعد دعوى الظهور في ذلك ، واما قضية عدم إمكان التحرز ففيها أولا : انه لامحذور في التحرز عن =

رؤوس الأبر من الدم ، من النجاسات .

لصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ـ ع ـ 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 مايبان للطرف ، وما لايبان له بحيث يحتاج دركه الى دقة النظر ـ كرؤوس الابر من الدم ـ وان الثاني لا يوجب تنجس الماء ، وتمامية الاستدلال بها على ذلك مبني على أن يكون المراد من الاناء الماء الموجود فيه ـ كما لا يخفى ـ .

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 ـ ع ـ بعدم البأس فيما اذا لم يستبن شيء في الماء مبني على عدم تنجيز العلم الاجمالي ، بخروج ظهر الاناء عن محل الابتلاء ، فلامانع من جريان قاعدة الطهارة في الماء ، إذ لم يعلم بوقوع النجس فيه تفصيلا .

وحمل الرواية صاحب الوسائل (**) وكان يقويه شيخنا المحقق الشريعة

الاجزاء الصغار من النجاسات ، كما جرت عليه السيرة ، وثانياً : ان لزوم الحرج في الاجتناب لايقتضي الحكم بطهارة الملاقي ، 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 إصابة الماء ، كما يظهر من السؤال والجواب ، فلاإشكال فيه »

الاصفهاني (قده) في درسه على الشبهة البدوية فى الماء ، وان إصابة الدم للاناء ـ أي الظرف ـ معلوم تفصيلا ، فلا يكون المظروف طرفا للعلم الاجمالي كما هو مفروض كلام العلامة الأنصاري (قده) ولا معلوم الاصابة تفصيلا كما هو مقتضى كلام الشيخ الطوسي (قده) فتجري قاعدة الطهارة فى الماء بلا تأمل ، فان الظاهر من قوله : « أصاب انائه » اصابة الظرف فقط ، فاستصحاب عدم الاصابة في الماء ، أو قاعدة الطهارة فيه محكم .

(أقول) المذكور فى بعض نسخ الوسائل بعد قول السائل : « فاصاب انائه » هذه الجملة « ولم يستبن ذلك فى الماء » إلا ان الظاهر انه غلط ، وقعت زائدة ، ولأجله حذفت في النسخ المصححة ، كما انها لم تذكر في نسخ الكافي(*) وإلا لكانت الرواية ظاهرة فيما ذكره فى الوسائل ، إلا انه مع ذلك لا تخلو من تحمل هذا الوجه . بل لا يبعد دعوى الظهور فيه ، لظهور (الاناء) في الظرف ، دون المظروف ، ولا الاعم ، إذ ارادة كل منهما مجاز لا يصار اليه ، إلا مع القرينة ، وبما ان المفروض في السؤال إصابة الاناء يحمل على معناه الحقيقي ، فيكون محصل السؤال انه لم يعلم إلا اصابة الاناء ، واما الماء الموجود فيه فلم يعلم بوصول الدم اليه . ولو لم نقل بظهوره في ذلك فلا أقل من الاحتمال فتكون مجملة لا تصلح دليلا للشيخ (قده) . ومنه يظهر ضعف ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) فى توجيه الرواية ، لتوقفه على ارادة الأعم من الظرف والمظروف من الاناء ـ كما ذكرنا ـ .

نعم ربما يستظهر ما ذكره الشيخ الطوسي من جواب الامام ـ ع ـ عن الماء بقوله : « ان لم يكن شيء يستبين في الماء » ، لدلالته على ان مفروض

(*) فروع الكافى ج ١ ص ٢٣ ـ وكذلك فى الاستبصار ج ١ ص ٢٣ الطبعة الثانية ، والتهذيب ج ١ ص ٤١٢ الطبعة الثانية .

السؤال أيضاً كان نفس الماء تطابقاً للجواب مع السؤال (ويندفع) بان ذلك لا يوجب الظهور ، لأن الجواب عن حكم الماء انما يكون من جهة التنبيه على ان العلم باصابة الدم للاناء لا يمنع عن الوضوء بالماء المشكوك اصابة الدم له ، لأنها محكومة بالطهارة ، والمتوضىء لا حاجة له الى الاناء وان علم باصابة النجس له ، وانما 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) بان قاعدة الطهارة انما وضحت بامثال 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 الاناء 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 الابر 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 المعدوم 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 ، وغيرهما من النجاسات ، والحكم بتنجس الوجه أو سائر أعضاء بدن الانسان اذا لاقته 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 هنـاك حفر متعددة ، فيها الماء واتصلت بالسواقي ، ولم يكن المجموع كـراً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع ، وان كان بقدر الكر لا ينجس وإن كان متفرقاً على الوجه المذكـور ، فلو كان مافي كل حفرة دون الكر ، وكان المجموع كـرا ، 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 عرفا 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 عرفا ، فاذا كان المجموع قابلا للانفعال ـ كما اذا كان أقل من الكر ـ يتنجس المجموع باصابة النجاسة لبعض لشمول أدلة الانفعال وان لم يكن قابلا للانفعال ـ كما اذا كان المجموع كراً ـ 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 ، لعـدم ثبوت الانصراف رأساً ، ولو سلم فهو بدوي زائل بالتأمل فيماذكرناه من أن الاتصال مساوق للوحدة في نظر العرف إذلا يرون المجموع مياهاً متعددة . ولا فرق فيماذكرنا 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 لعـدم صدق الوحدة حينئذ ـ كما تقدم ـ .

﴿ مسألة ١ ﴾ لا فرق فى تنجس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة ، أو موروداً (١)

الفرق بين الوارد والمورود

(١) نبّه بذلك على خلاف السيد المرتضى (قده) للمشهور حيث فصّل بين الماء الوارد على النجس ، والمورود عليه ، وقال بطهارة الأول ، ونجاسة الثانى ، واستدل على ذلك فى كتاب الناصريات (*) « بأنه لو حكمنا بنجاسة

(*) قال السيد المرتضى (قده) فى كتاب الناصريات بعد قول الناصر : « المسألة الثالثة ـ ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة ، وبين ورود النجاسة على الماء » ما لفظه : « وهذه المسألة لا أعرف فيها نصاً لأصحابنا ، ولا قولا صريحاً ، والشافعى يفرق بين ورود الماء على النجاسة ، ووردها عليه ، فيعتبر القلتين فى ورود النجاسة على الماء ، ولا يعتبر فى ورود الماء على النجاسة ، وخالفه سائر الفقهاء فى هذه المسألة ، ويقوى فى نفسى عاجلا الى أن يتبع التأمل لذلك صحة ماذهب اليه الشافعى والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة ، لأدى ذلك الى ان الثوب لايطهر من النجاسة إلا بايراد كر من الماء عليه ، وذلك يشق ، فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لايعتبر فيه القلة والكثرة ، كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه ، وظاهر الدعوى ـ كما ترى ـ عموم الحكم بعدم الانفعال لمطلق الوارد على النجاسة ، إلا ان الدليل المذكور أخص من المدعى ، لاختصاصه بما يستعمل فى التطهير ، ولا يبعد دعوى اختصاص كلام السيد بذلك ، ويؤيدها ماعن الحلى ـ فى بحث غسالة الولوغ ـ الحكم بطهارة الغسالة الثانية والثالثة ناسباً ذلك الى المذهب ، ومؤيداً ذلك بكلام السيد (قده) حيث قال : « وما قوى فى نفس السيد هو الصحيح المستمر على أصل المذهب وفتاوى الأصحاب ، ولو تم هذه النسبة الى الأصحاب فانما هى فى خصوص ـ

القليل الوارد على النجاسة ، لأدى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بايراد كر من 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 ـ الدالة على انفعال الماء القليل المتقدم (*) ذكر جملة منها ـ وان كان تخصيص الحكم بالنجاسة بصورة ورود النجس على الماء . بل وكذلك مفهوم أخبار الكر ، لما ذكرنا من عدم دلالتها إلا على تنجس الماء القليل بالنجس فى الجملة ، فليس له عموم أفرادي فضلا عن العموم الاحوالي ، والقدر المتيقن منه هو مورد الاخبار الخاصة ـ من ورود النجس على الماء ـ (ولكن) الارتكاز العرفي لا تساعد على التخصيص ، إذ الملاك فى نظر العرف في 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 قذر عرفى ، وخالطه 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

ـ الغسالة ، لاطلاق الماء الوارد على النجس ولو فى غير ما يستعمل فى التطهير ـ كما اذا صب الماء على البول أو الدم مثلا ـ فتأمل . وقد مال الى ماهو ظاهر دعوى السيد المرتضى صاحب المدارك ـ على ما نسب اليه فى الحدائق (ص ٣٢٧ ج ١) الطبع الحديث ـ . بل جنح اليه صاحب الحدائق أيضاً فى (ص ٣٢٨) وإن تردد فى آخر كلامه .

(*) ص ١٢٤و١٢٦

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 ، وانما 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 بانه 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 ـ ع ـ 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 و ب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٦) .

فان اطلاقه يشمل ما اذا ورد الماء على مايبل الميل من النبيذ كما اذا كان الاناء ملطخاً بالنبيذ وصب فيه الماء . وكقوله ـ ع ـ 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

(**) لايخفى : انه لايتم الاستدلال على عدم الفرق بشيء من هذه الروايات ، لأنها ليست إلا في مقام بيان نجاسة الشيء ، واما كيفية تنجيسه الملاقي فخارجة عن نطاقها رأساً

﴿ مسألة ٢ ﴾ الكر بحسب الوزن ألف ومائتا رطل بالعراقي (١)

حد الكر بالوزن

(١) ذكر الفقهاء (قدس الله أسرارهم) للكر حدين ـ بالوزن والمساحة ـ تبعاً للروايات الواردة في المقام. وقد وقع الكلام في كل من الحدين، ونتعرض لتطبيق كل منهما على الآخر بعد ذكرهما، وتحقيق الحال فيهما.

أما الحد الاول وهو الوزن: فالمشهور أنه (١٢٠٠) رطل بـ (العراقي) وذهب الصدوقان، والمرتضى (قدهم) الى انه (مدني) وهو يزيد على (العراقي) بالنصف، وعليه يكون وزنه بـ (العراقي) (١٨٠٠) رطل. فلم يقع الخلاف بينهم في العدد وانما اختلفوا في المراد من الرطل الوارد في مرسلة ابن أبي عمير الآتية.

أما الروايات الواردة في بيان هذا الحد: فهي.

مرسلة محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال: الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومأتا رطل (الوسائل ب ١١ من أبواب الماء المطلق ح ١).

وصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله ـ ع ـ في حديث قال: والكر ستمائة رطل (الوسائل في الباب المذكور ح ٣).

فحمل المشهور الرطل في المرسلة على (العراقي) وفي الصحيحة على (المكي) الذي هو ضعف (العراقي) ويقع الكلام في الجمع بين هاتين الروايتين تارة: على المسلك المشهور من تصحيح مايصح 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 ـ ومن جملتها هذه ـ وهذا يكفي في اسقاطها عن الحجية .

فان قلنا بمسلك المشهور فهل هناك معارضة بين الروايتين أولا ؟ الصحيح هو الثاني ، لا لما قيل (*) من لزوم حمل المرسلة 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 ـ ع ـ وان كان في المدينة إلا أن السائل حيث انه كان من أهل العراق فأجابه على عرفه ، وكذلك الكلام في الصحيحة ، إذ السائل فيها (محمد بن مسلم) وهو طائفي ـ كما قيل ـ والطائف من قرى مكة ، فيحمل الرطل على عرفه ـ أي الرطل المكي ـ لما فيه : أولا من عدم ثبوت ان المخاطب في المرسلة 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 الملحوظ فيها عرف المتكلم ، مالم يقم دليل على الخلاف . بل للجمع العرفي بينهما برفع اجمال كل منهما بصراحة الاخرى . (بيانه) : ان كلا منهما صريح في العدد ، ومجمل في المعدود ، لاجمال لفظ (الرطل) في كل من الروايتين على الفرض من حيث احتمال ارادة أحد الثلاثة (العراقي ، والمدني ، والمكي) إلا ان المرسلة صريحة في اعتبار (١٢٠٠) رطل ، وانه لا يكفي الاقل ، لأنها في مقام التحديد

(*) كما في الجواهر ج ١ ص ١٦٩ ـ الطبعة السادسة .

وان كان مجملا 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 ـ وهذا مناف لصريح المرسلة ـ كما أن الصحيحة صريحة في الاكتفاء بـ (٦٠٠) رطل ، لأنها أيضاً في مقام التحديد ، وبه يرفع إجمال المرسلة في المعدود ، إذ لا يلائم الاكتفاء بهذا العدد إلا مع إرادة (العراقي) في المرسلة ، لأنه على تقدير ارادة (المدني ، أو المكي) فيها لا يجوز الاكتفاء بـ (٦٠٠) رطل ـ باي معنى كان ـ وذلك ينافي صريح الصحيحة إذ لو كان المراد في المرسلة (المدني) كان بـ (المكي) (٩٠٠) واذا كان (المكي) لزم اعتبار (١٢٠٠) ارطال 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 ـ بعد فرض انهما في مقام بيان حد الكر ـ فان المرسلة 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 المرسلة ، لأن عدم اعتبار الاكثر من (٦٠٠) لا يلائم إلا مع ارادة (العراقي) في المرسلة الدالة على اعتبار (١٢٠٠) إذ لو كان المراد فيها (المدني ، أو المكي) لزم اعتبار الاكثر من (٦٠٠) بـ (المكي) وهذا مناف لصريح الصحيحة ، والسلبي في المرسلة يرفع الاجمال عن العقد الايجابي في الصحيحة ، لأن عدم كفاية الاقل من (١٢٠٠) في المرسلة لا يلائم إلا مع ارادة (المكي) في الصحيحة ، لأنه لو كان المراد فيها (المدني ، أو العراقي) لزم الاكتفاء بالاقل من (١٢٠٠) فتدبر ، ونظير هذا الجمع شائع في الفقه حيث يرفع اليد عن ظهور احدى الروايتين

بصريح الاخرى . هذا على مسلك المشهور .

وأما على مسلكنا : من عدم اعتبار مراسيل ابن أبي عمير كغيره فينحصر دليل وزن الكر في الصحيحة ولابد 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 بثلثيها ـ أي (١٨) شبراً ـ ولم يقل أحد بكفاية الاقل من تلك المساحة ، حتى الراوندي المنسوب اليه الاكتفاء بعشرة أشبار ونصف ، حملا لما ورد في تحديد كل من الابعاد الثلاثة بثلاثة أشبار ونصف على الجمع ، لا الضرب إذ قد ينطبق على هذه المساحة، واخرى : على ماذهب اليه المشهور وهو مابلغ تكسيره اثنين وأربعين شبراً ، وسبعة أثمان شبر (٨/٧ ـ ٤٢) وثالثة : على الاقل من ذلك ولم يقل باعتبار ثلاثة عشر ونصف المنطبق على (٦٠٠) رطل بـ (العراقي) أو ثمانية عشر شبراً المنطبق على (٩٠٠) .

ويؤيد ماذكرنا : رواية علي بن جعفر عن أخيه ـ ع ـ 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 ـ ع ـ منع عن

استعمال مابلغ الفاً ، فيظهر ان الاقل من (١٢٠٠) رطل محكوم بالنجاسة ، فهذه تؤيد ارادة (المكي) 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 (المكية) 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 مالم يعلم بخروجه عن العموم ، وبما ان دليل التخصيص وهو مادل على ان الماء الكر 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 (المكي) الموافق مع (١٢٠٠) رطل بـ (العراقي) ، دون ما كان أقل من ذلك ، ولا عموم فوق يرجع اليه في الحكم بطهارة المياه عندالشك ، لماعرفت من المناقشة في سند ماروى عن النبي ـ ص ـ « خلق الله الماء طهورا لاينجسه شيء إلا ماغير ... الحديث » بل لو سلم صحة سندها لم يجز الرجوع اليه بعد تخصيصها بما دل على الانفعال . توضيح ذلك : ان جملة الروايات الواردة في المقام على طوائف أربع .

(الاولى) : العمومات أوالاطلاقات الدالة على عدم انفعال الماء إلابالتغير بالنجاسة ، فان مقتضى إطلاقها عدم تنجس مطلق المياه بمجرد الملاقاة ، وإن كان راكداً أقل من الكر (منها) : صحيحة حريز ، وموثقة سماعة المتقدمتين (ص ٦٠) ، فانهما 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 ـ ع ـ : 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 » فان 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 ملاقاة منقار الطيور ، أو يد الجنب اذا كان فيها النجس لأتوجب تغيراً في الماء ، فتكون النجاسة لأجل الملاقاة لامحالة ، فتعارض هذه الروايات الطائفة الاولى بالتباين ، لدلالتها 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 لاينفعل بملاقاة النجس ، قليلا كان أم كثيراً .

واما المجمل فهي (الطائفة الرابعة) : الدالة على عدم انفعال الكر ، إذ هي مجملة على الفرض ، لدوران مفهوم الكر 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 ـ بعد التخصيص ـ 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 ، فاذا شك في تخصيصه زائداً على المتيقن من الطائفة الرابعة يرجع اليها ، لا الى عمومات الطهارة . وبما ذكرناه يظهر انه لو كان المروي عن النبي ـ ص ـ صحيحاً لكان ملحقاً بالطائفة الاولى لمطابقة دلالتها معها ـ كما لايخفى ـ فالمتحصل : انه لابد من حمل الصحيحة على إرادة (الأرطال المكية) ولو كان المشتهر ، والأكثر استعمالا في تلك العصور (الرطل العراقي) حتى في المدينة ـ على ماقيل ـ لأنه ـ ع ـ لاحظ عرف السائل ـ وهو محمد بن مسلم ـ حيث انه من أهل طائف مكة ـ على ماقيل ـ .

حد الكر بالمساحة

(١) الحد الثاني للكر مساحته بالأشبار ـ كما في الروايات ـ كتب دام ظله في الحاشية على قول المصنف : وبالمساحة ثلاثة وأربعون (على الأحوط ، والأظهر أنه سبعة وعشرون شبراً) :

الأقوال في تحديد الكر بالمساحة خمسة (أحدها) مابلغ مجموع تكسير أبعاده (١٠٠) مائة شبر كما عن ابن الجنيد ، ولم نعثر على مستند له في هذا القول من رواياتنا ، ولم يوافقه في ذلك أحد من أصحابنا فيما نعلم . ولعله لم يعثر على ماورد من الروايات عن طرقنا المعتبرة في حد الكر (الثاني) : ما بلغ تكسيره (٨/٧ ـ ٤٢) اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر ، وهذا هو أشهر الأقوال بل المشهور . بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه (الثالث) مابلغ تكسيره (٣٦) ستة وثلاثين شبراً كما عن ظاهر المعتبر ، ومال اليه السيد في المدارك (الرابع) ما بلغ مجموع أبعاده الثلاثة (١/٢ ـ ١٠) 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 ـ كما نشير اليه ان شاء الله تعالى ـ (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 المجمع ، 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 ـ ع ـ : الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : ذراعان عمقه في ذراع وشبر وسعه (سعته خ ل) (الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ١).

وصحيحته الاخرى قال : سألت أباعبد الله ـ ع ـ 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 انها أصح رواية وقف عليها إلا انه حمل السعة على كل من جهتي الطول والعرض ، فيكون كل منهما ذراع وشبر ـ أي ثلاثة اشبار ـ فتضرب الثلاثة في الثلاثة تبلغ تسعة فتضرب في اربعة العمق فتبلغ ستة وثلاثين شبراً ، ومن هنا نسب اليه الميل الى القول بان الكر (٣٦) شبراً .

وأما دلالتها على المختار : فمن أجل ظهورها في ان سطح الماء المفروض فيها انما هو على نحو الدائرة ، لأنه ـ ع ـ حدد سعة سطح الماء ببعد واحد ـ أي ذراع ونصف ـ 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 مضافاً الى ماقيل من أن الكر هو مكيال أهل العراق ، وكان مدوراً ، ومن المعلوم ان المناسب بمساحة المدور أي الجسم الذي يكون على شكل الاسطوانة أن يذكر 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 بيسير 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 . وبالجملة : لا يزيد الذراع على شبرين ، ولا ينقص عنه غالباً . وعليه يكون عمق الماء أربعة أشبار وسعة الدائرة ـ أي قطرها ـ ثلاثة أشبار

(*) ص ٣٠ من مصباح الفقيه .

(وطريق) معرفة مساحة المجموع حينئذ ان يعرف أولا مساحة سطح الدائرة، ثم تضرب في العمق، ويعرف مساحة الدائرة بضرب نصف القطر ـ وهو الشعاع ـ فى نصف المحيط ، والمحيط ثلاثة امثال القطر تقريباً ، وزيادته على هذا المقدار بقليل ـ كالسبع على ماقيل ـ مما يتسامح فيها عندالعرف . بل لم تتعين تلك الزيادة تحقيقا عند أهل الفن ، فسقوطها فى المحاورات العرفية مع العوام أمر غير خفي ، فاذا كان القطر ثلاثة أشبار يكون المحيط تسعة أشبار ، وعليه يضرب نصف القطر ـ وهو شبر ونصف ـ فى نصف المحيط ـ وهو أربعة أشبار ونصف ـ فتكون النتيجة ستة أشبار وثلاثة أرباع شبر ويضرب هذا العدد فى العمق وهو أربعة أشبار فتكون النتيجة سبعة وعشرين شبراً (*) .

(*) وصورته هكذا ١ | ٢-١ فى ١ | ٢-٤ فى ٤ = ٢٧ وهذه الطريقة مبنية على غض النظر عن زيادة المحيط على ثلاثة أضعاف القطر بـ (سبع) كما جرى عليه بعض الأصحاب ، واما مع إضافة (السبع) فتبلغ مساحة المجموع (٢ \ ٧ - ٢٨) ثمانية وعشرين شبراً وسبعين ، وهذه أيضا مبنية على الطريقة القديمة .

وهناك طريقة حديثة فى استخراج مساحة الدائرة ، وادرجت فيها مقدار زيادة المحيط على ثلاثة أمثال القطر تحقيقا ، وهى أن يضرب شعاع الدائرة فى نفسها ، ثم يضرب الحاصل فى عدد (بى) وهو (١٤ | ٣) وتكون مساحة الدائرة فى مفروض الكلام (٠٦٥ | ٧) وهذه صورته ١ | ٢ - ١ فى ١ | ٢ - ١ فى ١٤ | ٣ = ٠٦٥ | ٧ هذه مساحة الدائرة .

ثم يضرب الحاصل فى العمق وهو (٤) أشبار ، ويكون الحاصل (٢٦ | ٢٨) وصورته ٠٦٥ | ٧ فى ٤ = ٢٦ | ٢٨ شبراً وهذه تزيد على الطريقة الاولى بشبر وربع تقريبا ، إلا ان هذه الزيادة لم تكن ملحوظة ، لابتنائها على الدقة ، وكشف مقدار زيادة محيط الدائرة على ثلاثة أضعاف قطرها بأربعة عشر جزء من مائة جزء ، بل قيل انها أيضا تقريبى ، ولم تنكشف الزيادة حتى الآن ، وعليه كيف يعرفها العامة ، ولم يحدد الكر فى الروايات مبنياً على هذه الزيادة ، بل تبتنى على الاغماض عنها .

وأما الصحيحة الثانية لاسماعيل بن جابر : فهي واضحة الدلالة على المطلوب ، إذعدم ذكر البعد الثالث فيها يدل على مساواته مع البعدين المذكورين إذ ارادة الزيادة ، أو النقيصة تحتاج الى التنبيه فان ما يراد بيان مساحته انما 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 مضافا الى ان ارادة الاقل من ثلاثة أشبار ، كالواحد ، والاثنين خلاف الاجماع ، وارادة الزائد عليها لا دليل عليه فيحمل على المساواة، فيبلغ تكسير المجموع حينئذ الى سبعة وعشرين شبراً لانها نتيجة ضرب ثلاثة في ثلاثة في ثلاثة (*) وأما سندها : فقد وصفها جملة من الاصحاب بالصحة ، منهم صاحب الحدائق (قده) (**) بل عن البهائي في (مشرق الشمسين) 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 مجموع تكسيرها (١ | ٤ - ٢٠) عشرين شبراً وربع وهو خلاف الاجماع .

وهذه صورته ١ | ٢ - ١ في ١ | ٢ - ٤ في ٣ = ١ | ٤ - ٢٠

(**) في (ج ١ ص ٢٦٢) وذكر في (ص ٢٧٠) « 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 (قده) في كتاب مشرق الشمسين (فراجع) .

موضع آخر من التهذيب ، وذلك لما تقتضيه ملاحظة طبقات الروات في التقدم والتأخر ، لأن (البرقي ومحمد) من طبقة واحدة فانهما من أصحاب الرضا ـ ع ـ وأما « عبد الله » فليس من طبقة « البرقي » لأنه من أصحاب الصادق ـ ع ـ فرواية « البرقي » عن « عبد الله » بغير واسطة مستنكرة . هذا ، مضافا الى ان المناسب « لعبد الله » أن يروى عن الصادق ـ ع ـ مشافهة لامع الواسطة ، لانه من أصحابه ـ ع ـ بخلاف « محمد » فان زمانه متأخر عن الصادق ـ ع ـ هذا مع ان الموجود في نسخ الكافي انما هو « ابن سنان » من غير تعيين واحتمال ان « عبد الله ومحمد » هما معاً رويا هذه الرواية مستبعد ، فالمتعين انه « محمد » هذا حاصل ماقيل في وجه ضعفها « ويندفع » بان شيئاً من هذه الوجوه لا يصلح لتضعيف الرواية . أما مافي الكافي من التعبير « بابن سنان » من دون تعيين فمحمول على عبد الله ، لما ذكره صاحب الوافي في احدى المقدمات « انا لم نكتف 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 الكر في سند هذه الرواية بعبد الله فعين ان ابن سنان الواقع في عبارة الكافي انما هو « عبدالله » لا « محمد » فلا اجمال في طريق الكافي . وأما الشيخ في التهذيب : فلااستبعاد في أن يكون ماذكره في موضعين منه روايتين ، كما يشهد بذلك اختلاف سندهما في غير ابن سنان . فراجع ، وأما استبعاد ان ينقل البرقي عن عبدالله ، لاختلاف طبقتهما فأجاب عنه البهائي (قده) في مشرق الشمسين بان « البرقي » وان لم يدرك زمان الصادق ـ ع ـ لكنه قد أدرك بعض أصحابه ، ونقل عنهم بلا واسطة ، فذكر (قده) عدة روايات التي نقلها البرقي عن أصحاب

(*) الوافي ج ١ ص ١٥ في الهامش .

الصادق ـ ع ـ وقال : « وكيف لا تنكر روايته عنهم بلا واسطة ، وتنكر الواسطة عن عبد الله بن سنان » وأيضاً فالشيخ عدّ « البرقي » في أصحاب الكاظم ـ ع ـ واما استبعاد تخلل الواسطة بين « عبد الله » وبين الامام الصادق ـ ع ـ فأجاب عنه أيضاً بانه انما يتم فيما اذا لم توجد واسطة في شيء من الاسانيد بينه وبين الصادق ـ ع ـ 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 ـ ع ـ كاسحاق ابن عمار هذا كله ، مع ان (محمد بن سنان) هذا الواقع في سند هذه الصحيحة هو من الثقاة ـ كما عليه الاكثر ـ إذ هو (محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري) وهو غير أخو عبد الله بن سنان الضعيف القليل الرواية ، وقد ذكر في مميزات (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 ماقيل في قدحه ، ومدحه ، مما يوجب الاطمئنان بوثاقته وجواز العمل برواياته .

فالمتحصل من جميع ماذكرنا : انه لا مانع من العمل بهذه الصحيحة سنداً ، ومتناً ، واحتمال حذف كلمة نصف منها كما عن الهمداني (قده) لا يصغى 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 ـ ع ـ قال : اذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء قلت : وكم الكر ؟ 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 » فالمذكور في نص الاستبصار جميع الابعاد الثلاثة « ولكن » الظاهر أن هذه الزيادة اشتباه من النساخ ، إذ في تعليقة 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 ـ ع ـ عن الكر من الماء كم يكون قدره ؟ قال : اذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف ، في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الارض ، فذلك الكر من الماء (الوسائل ب ١٠

(*) كذا في النسخ القديمة ، وفي الطبع 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 ، ولابد 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 (**) وانجبار ضعفها بعمل المشهور ممنوع كما مر مراراً ، وأما ضعف دلالتها فلأنه لا قرنية في الكلام على حذف البعد الثالث ، إذ لا تعين للمسوح في المربع ، كي يلتزم بتقدير بعد ثالث . بل مقتضى اطلاقها انه ليس للمسوح إلا بعدين ـ العمق ، والعرض ـ 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 ـ ع ـ : « في مثله » مرجع الضمير فيه الماء ، وقوله : « ثلاثة أشبار ونصف » بدل من مثله ، وقوله ـ ع ـ : « 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 ، بتري ، متروك العمل بما يختص بروايته واليه ينسب الصالحية ـ كذا في جامع الرواة ـ

القطر في نصف المحيط في العمق وتزيد على (٢٧) خمسة أشبار وشيء (*) ، وتحمل هذه الزيادة . إما على التنزيه دفعاً 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 انما هو لأجل حصول العلم باشتمالها 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 باشتمال طريقها على (أحمد بن محمد ابن يحيى) فانه مجهول و (عثمان بن عيسى) فانه واقفي و (أبي بصير) فانه مشترك بين الثقة والضعيف . هذا .

ويمكن الجواب : اما من جهة (أحمد بن محمد بن يحيى) فبان هذا اللفظ وان كان في التهذيب (ولكن) الموجود في الكافي (أحمد بن محمد) من دون زيادة (ابن يحيى) فالمذكور 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) ـ وهو ثقة جليل ـ بل في

(*) وهو (٥|٣٢) خمسة أجزاء من اثنين وثلاثين جزء ـ المعبر عنها في الجواهر (ج ١ ص ١٧٥ ـ الطبع الحديث في النجف) بثمن وربع ثمن وبلوغ مساحة المجموع إلى هذا العدد مبني 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 ـ المعبر عنها بخمسة أثمان الشبر ونصف ثمنه ـ وعلى الطريقة الحديثة التي أشرنا اليها في تعليقة ص ١٧٠ تبلغ (٢١|٣٢-٣٣) .

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 يطعن جملة من المتأخرين ، كالعلامة ، وغيره في سند الرواية ، إلا بعثمان بن عيسى ، وأبي بصير .

وأما من جهة (عثمان بن عيسى) فوقفه لايضر بوثاقته فعن الشيخ في العدة نقل الاتفاق على العمل بروايته ، ورواية أمثاله من ثقاة الواقفية ، والفطحية ، وعن الكشي 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 (ولـكن) لا يمكننا المساعدة على ذلك ، إذ مجرد

(*) ج ١ ص ٢٦٨ .

(**) كذا فى جامع الرواة وكذا رجوعه عن الوقف ص ٥٣٤ ج ٢

(***) ج ١ ص ٢٧٠ ـ الطبع الحديث .

(****) ج ١ ص ٢٦٨ ـ الطبع الحديث .

الظن لا يغني ما لم يثبت بطريق معتبر ، فالانصاف ان الخدشة في سند هـذه الرواية من جهة اشتراك ابي بصير بين الثقة ، والضعيف غير قابلة الدفع ،فلاحظ

وأما دلالتها على القول المشهور فمبني على حذف البعـد الثالث ـ وهو الطول ـ قياساً للمحذوف على المذكور . وقد ذكرنا عند الخدشة في دلالة رواية الثوري : انه لا موجب للتقدير في الكلام بعد صحة حمله على المدور الذي ليس فيه إلا بعد ان ـ العمق والقطر ـ إذ ليس لسطح الماء حينئذ إلا بعد واحد وهو القطر .

وقد تكلف شيخنا البهائي (قده) في كتاب حبل المتين (*) بتوجيـه الرواية على نحو يشتمل على جميع الابعاد الثلاثة من دون حاجة الى تقدير البعد الثالث بارجاع الضمير في قوله ـ ع ـ (مثله) الى المقدار المدلول عليـه بقوله « ثلاثة أشبار ونصف » لا الى الماء ، بدعوى انه لا محصل لرجوعه اليه ، فيكون بيانا للبعد الثاني ـ أي الطول ـ وكذلك الضمير في قوله ـ ع ـ « في عمقه » أي في عمق ذلك المقـدار في الأرض . فيكون المراد أن الكر هو ماكان ثلاثة أشبار ونصف عرضاً في مثل هـذا المقدار طولا 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 كالوحل ، والتراب ، ونحو ذلك ، لأنه حينئذ ينقص عن مقدار الكر ، لوجود غير الماء في العمق ، هذا مضافاً الى عدم تمامية ذلك إلا بتقدير حرف الجر في قوله ثانيا « ثلاثة أشبار

(*) ص ١٨

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 الكر ، وهي أن يكون كل من قطر الماء وعمقه ثلاثة أشبار ونصف ، وهـــذا شيء يعرفه عامة الناس . فتحصل : انه لا يصح الاستدلال بالروايتين لمذهب المشهور ، لضعفها سنداً ، ودلالة ، فلا تصلحان لمعارضة صحيحتي اسماعيل بن جابر ، وعلى تقدير التنزل وتسليم المعارضة فيكفينا صحيحة زرارة ـ في حديث ـ قال أبو جعفر ـ ع ـ : اذا كان الماء أكثر من راوية 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) .

لدلالتها على عدم تنجس الماء اذا كان اكثر من الراوية وهي القربة

الكبيرة — ومقتضى اطلاقها الاكتفاء بما زاد عليها ولو بقليل ، إلا انه لابد من تقييدها بما اذا بلغ الزيادة الى (٢٧) شبراً للاجماع ، واطباق الروايات الواردة في تحديد الكر على عدم كفاية الأقل ، وأما الأزيد فلا دليل عليه فيشمله الاطلاق .

ومما يؤيد المختار مرسلتان لعبد الله بن مغيرة (الأولى) عنه عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله « ع » قال اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء ، والقلتان جرتان (الوسائل ب ١٠ من أبواب الماء المطلق ح ٨) .

فان القلة هي الجرة الكبيرة تشبه الحب ، وكأنها سميت قلة لأن الرجل القوي يقلها أي يحملها كما عن بعض اهل اللغـــة إلا انه مع ذلك يبعد جداً أن تسع كل واحدة منها نصف ماعليه المشهور أي (٢١) شبراً ونصف شبر تقريباً كي تكون القلتان كراً ، ولكن لا بعد في أن تسع (١٣) شبراً ونصف اذا كانت كبيرة .

الثانية عنه عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله « ع » قال الكر من الماء نحو حبّي هذا ، وأشار الى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة (الوسائل في الباب المذكور ح ٧) .

فان الحب الخابية الكبيرة ، وهي مهما بلغت في الكبر لاتسع مقدار (٤٣) شبراً إلا ثمن 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 المساحة على الوزن المقدر بـ (١٢٠٠) رطل بالعراقي كما ستعرف .

بقية الاقوال

قد ذكرنا أن الأقوال في مساحة الكر خمسة ، واخترنا القول الخامس ، وهو ماذهب اليه القميون ، وجملة من المحققين ، وقد عرفت الدليل عليه .

وأما القول الأول ـ وهو ماذهب اليه ابن جنيد من تحديده بـ (١٠٠) شبر فقد ذكرنا انه لم نعثر له على مستند .

وأماالقول الثاني ـ وهو ماذهب اليه المشهور ـ فقد عرفت مافيه من ضعف ما استندوا اليه من الروايات سنداً ، ودلالة .

وأما القول الثالث ـ وهو ماعليه المحقق فى المعتبر ، ومال اليه صاحب المدارك من تحديده بـ (٣٦) شبراً ـ فمستنده صحيحة اسماعيل بن جابر الأولى (*) بحمل (السعة) فيها على كل من جهتي الطول والعرض ، فيكون كل منهما ذراعا ونصف أي ثلاثة أشبار فتضرب الثلاثة في ثلاثة تبلغ تسعة فتضرب فى أربعة العمق فتبلغ (٣٦) شبراً ، إلا انك قد عرفت ان الاظهر حملها على المدور ، فتدل على مذهب القميين ،

وأما القول الرابع ـ وهو ماذهب اليه الراوندي من بلوغ مجموع أبعاده الثلاثة عشرة أشبار ونصف على طريق الجمع ـ فمستنده هو نفس ما استند اليه المشهور من رواية أبي بصير ، وغيرها ، إلا أنه حمل (فى) في الروايات على معنى (مع) لا الضرب ، وهذا القول بظاهره غير صحيح قطعاً ، لأنه قد ينطبق على مذهب المشهور ، كما اذا كان كل من الابعاد الثلاثة في الماء ، ثلاثة أشبار ونصف ، فان جمع الابعاد فيه يكون عشرة أشبار ونصف ، وتكسيرها بالضرب تبلغ (٤٣) شبراً إلا ثمن شبر . وقد ينطبق على الأقل وهو ذو مراتب مختلفة جداً ،

(*) تقدمت ص ١٦٨

إذ قد يكون تكسيره (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 لوفرض طوله عشرة ، وعرضه ربع شبر وعمقه أيضاً ربع ، فان تكسيره حينئذ يكون خمسة أثمان شبر وان كان مجموع الابعاد عشرة ونصف ، وربما يكون أقل من ذلك أيضاً كما لوفرض طوله عشرة وربع ، وكل من عرضه وعمقه ثمن شبر . وهذا من أفحش الأغلاط ، إذ لازمه القول بان مقدار اناء صغير كالفنجان يكون كراً لاينفعل بالملاقاة . فلعله (قده) أراد من التحديد بكون المجموع عشرة ونصف كونه كذلك فى صورة تساوي الابعاد الثلاثة ، كما هو مورد الروايات لامطلقاً .

مقايسة الوزن مع المساحة

تحصل من جميع ماذكرنا : ان دقة النظر فى روايات المساحة سنداً ، ودلالة تقضي بان الكر (٢٧) شبراً لدلالة صحيحتي اسماعيل بن جابر على ذلك ، وعدم نهوض بقية الروايات الدالة على اعتبار الاكثر لمعارضتها ، لضعفها سنداً وقصورها دلالة عما ذهب اليه المشهور ، فتحمل الزيادة فيها على الاستحباب ، أو الاحتياط دفعاً للتنافي .

وقدعرفت أيضاً : ان مقتضى الجمع بين روايات الوزن هو اعتبار (١٢٠٠) رطل بالعراقي ، وبذلك رفعنا ما يتراءى من التنافي بين رواياته .

وبقي علينا ملاحظة انطباق أحدهما على الآخر ، وانه هل هناك تناف بين نصوص الحدين أو لا ؟

فنقول : اشكل على المشهور: بان الوزن على مااعتبروه (*) 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 للكر ، وجعل المساحة طريقاً لمعرفته ، بحمل روايات المساحة على المعرفية ، وصرفها عن ظهورها فى التحديد جمعا بينها وبين روايات الوزن ، لأن الاكثر يمكن أن يكون طريقاً لمعرفة الاقل ، دون العكس ، فالتصرف فى روايات المساحة أولى منه فى روايات الوزن ، بل هو المتعين (ولا يخفى) : ان هذا الجواب يتم لو كان الاختلاف بينهما يسيرا يغتفر عند العرف ، إذ لابد من المناسبة بين الطريق وذى الطريق ، واما اذا كان الاختلاف كثيراً فلا معنى لجعل أحدهما معرفا للآخر ، فهذا الجواب لا يدفع الاشكال عن المشهور ، للاختلاف الشديد بين الحدين على مسلكهم ، لانا قد وزنا (١٢٠٠) رطل بالعراقى 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 بـ (١٦) شبراً ، فهى تزيد على الوزن بما يزيد على الثلث ، فكيف يمكن أن تجعل امارة 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 فى المساحة فينطبق أحد الحدين على الآخر ، لتساويهما في الصدق غالباً ـ كما أشرنا ـ فنحن في غنى عن الجواب إلا انه مع ذلك قد

(*) عن الأمين الاسترابادى انه وزن ماء المدينة فكان يساوى (٣٦) شبرا تقريبا ، وعن المجلسى فى مرآة العقول ان وزنه يساوى (٣٣) شبرا تقريبا .

يتخلف أحدهما عن الآخر ، إذ العبرة باقل الاشبار المتعارفة ، وهي قد تتخلف عن الوزن بان يبلغ الماء حد الوزن ، دون أن يبلغ المساحة ، كما انه قد ينعكس الامر ، لاختلاف المياه خفة وثقلا ، لأن الاجسام كلما ازداد ثقلها قلّت مساحتها ، فلابد حينئذ من الالتزام بأن الكر هو الجامع بين الحدين فيجزي 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 ، ولامنع في جعل أصابع كل شخص حداً لوجهه ، وكما اذا أمر المولى عبيده بمشي كل واحدمنهم مائة خطوة ، فان الملحوظ في ذلك خطوات كل واحدمنهم قصراً وطولا مع قطع النظر عن الآخر ، فلكل مسافة في المشي بلغها الآخر ، أو زاد عنها أم نقص (ثانيهما) : ان يكون الموضوع واحداً بالاضافة الى جميع المكلفين ، بحيث يكون الموضوع أمراً واقعياً لا تقبل الزيادة والنقصية ، ويكون الكل 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 ، وذكرنا هناك انه لابد 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 لتحقق المسافة بالاضافة اليه لقصر اقدامه ، ولا يجب على آخر في نفس ذاك الحد لطول قدمه ، فالميزان في مثله أقل الأفراد المتعارفة ، لصدق الموضوع عليه ، فاذا تحقق

الموضوع عم الحكم الجميع . والكر من قبيل الثاني ، لأن الماء اذا بلغ حد الكر لاينفعل بالنسبة الى جميع المكلفين ، واذا لم يبلغ الى هذا الحد لاينفعل كذلك ، فلابد 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 المعرف لأمر واقعي يكشف عن وجوده كل منهما ، وأما على الثانية : فلابد من جعل الوزن للتحديد والاشبار معرفاً له ، لأن الاكثر يكون معرفاً للاقل اذا كانت الزيادة قليلة ، ومصلحته التسهيل ، وينعكس الأمر على الثالثة تسهيلا أيضاً . وأما على الرابعة فلابد من جعل كل منهما كافياً في عدم الانفعال بمعنى تحقق الجامع بتحقق 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 ، كالملح والجص والزرنيخ ونحو ذلك . فيتحقق الوزن قبل المساحة ، ولابد من جعله كافياً في عدم الانفعال وان لم تتحقق المساحة . لأن الخليط كالملح 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 مايختلط به من الأجزاء الترابية وغيرها ، كما هو الغالب وبذلك يحصل الاختلاف في أوزانها .

والمتحصل مما ذكرناه : ان الاوفق بالقواعد على المختار في المساحة أن يكون الكر هو الجامع بين الحدين ، وأما على المشهور فلا يمكن التوفيق

فبالمن الشاهي وهو الف ومأتان وثمانون مثقالا ـ اي الصيرفي ـ يصير أربعة وستين منا الا عشرين مثقالا .

﴿ مسألة ٣ ﴾ الكر بحقة الاسلامبول ـ وهي مأتان وثمانون مثقالا ـ مأتا حقة واثنتان وتسعون حقة ونصف حقة

﴿ مسألة ٤ ﴾ اذا كان الماء اقل من الكر ولو بنصف مثقال يجري عليه حكم القليل .

﴿ مسألة ٥ ﴾ اذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل ، كالعكس (١) نعم لو كان جاريا من الاعلى (٢) الى الاسفل لا ينجس العالى بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسنيمي والتسريحي .

بينهما بوجه .

(١) لصدق الوحدة من جهة الاتصال ، فاذا تنجس البعض يتنجس الكل لاطلاق ما دل من الأخبار على انفعال القليل بملاقاة النجس ، ولو بمعونة الارتكاز العرفي في ملاقاة القذارات للاجسام المائعة .

(٢) كتب دام ظله فى الحاشية على قوله (قده) جاريا من الأولى : (تقدم ان المناط في عدم التنجس هو الدفع) .

أشرنا آنفاً الى ان العبرة فى تنجس جميع أجزاء الماء بصدق الوحدة ، فمع عدمه لا يتنجس إلا الجزء الملاقي للنجس ، ويحصل التعدد بمجرد الدفع والقوة سواء أكان من العالي أو السافل ، فكما ان الماء الموجود فى 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 ﴾ اذا جمد بعض ماء الحوض والباقى لا يبلغ الكر ينجس بالملاقاة ولا يعصمه ما جمد (١) بل اذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس ايضا ، وكذا اذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فانه ينجس بالملاقاة ولا يعتصم بما بقى من الثلج .

﴿ مسألة ٧ ﴾ الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الاحوط (٢)

بخصوص الجاري من الاعلى ، إذ ليس لهذا العنوان دخل في الحكم لا شرعاً ولا عرفاً ، وعليه لو كان الماء جاريا من العالي لابدفع وقوة كما اذا صب على الارض المسرحة قليلا على نحو لا يبلغ العلو التسنيمي أو التسريحي الغريب منه ، أو جرى الماء بطبعه على الأرض المسطحة ولاقى أسفله النجاسة يحكم بنجاسة الجميع ، لصدق الوحدة في هذا الحال .

ولو شك في صدق الوحدة لا يمكن التمسك بعموم أدلة الانفعال ، لأنه من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية . فالمرجع قاعدة الطهارة أواستصحابها .

(١) لعدم صدق الماء عليه فلو جمد بعض الكر نقص عنه بهذا المقدار فلا يكون الباقي عاصما ، وهكذا اذا جمد الكل ثم ذاب منه أقل من الكر ، فاذا تنجس يحكم بنجاسة الجميع وان بلغ كراً بالذوبان تدريجاً ، لأنه من المتمم كراً

(٢) كتب دام ظله فى الحاشية على قوله (قده) فى حكم القليل على الاحوط : (بل على الاظهر) .

الماء المشكوك كريته يكون على أقسام ثلاثة « الاول » : ماعلم حالته السابقة ، ولا اشكال في جريان استصحاب تلك الحالة سواء أكانت الكرية

أو القلة ، كما أشار اليه المصنف (قده) فى ذيل المسألة « الثاني » : مالا يعلم حالته السابقة ، إما لعدم وجودها ، كالماء المخلوق ساعة ، أو لعدم العلم بها ، كما فى مياه الغدران ونحوها وقوى المصنف الحكم بعدم تنجسه بملاقاة النجس ، مع عدم ترتب آثار الكرية عليه ، فلا يحكم بطهارة ما يحتاج في تطهيره الى القاء الكر عليه ، ولا بطهارة المغسول فيه ، كالثوب ونحوه ، وذلك لجريان الاصل في كل منهما ، فيجري اصالة الطهارة أو استصحابها فى الماء ، كما انه يجري استصحاب النجاسة في المغسول فيه ، ولا محذور فى التفكيك بين المتلازمين فى الاحكام الظاهرية مالم 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 ماتقدم (الاول) : التمسك بعموم مادل على انفعال الماء بملاقاة النجس (وفيه) انه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لأنه بعد تخصيصه بالكر يكون الباقي تحت العام هو القليل والمفروض الشك في قلة الماء (الثاني) : قاعدة المقتضى والمانع ، فان الملاقاة تقتضى النجاسة ، ويشك فى وجود المانع وهو الكر (وفيه) انه لادليل 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 الكر فمع الشك فيه يرجع الى العموم (وفيه) ماعرفت من عدم الدليل عليه ، ولا يساعده الفهم العرفي .

(*) سبق الكلام فيها فى ذيل المسألة الثانية من مسائل الماء الجارى ، وهى مالو شك فى وجود المادة للجارى القليل (راجع ص ١٠٦)

(الرابع) : الاستصحاب ، ويمكن تقريبه من وجهين . أحدهما : استصحاب عدم الموضوع رأساً بمعنى استصحاب عدم وجود الكر في المحل الخاص . وفيه : انه لايثبت عدم كرية الماء الموجود إلا على القول بالاصل المثبت ، لأن عدم كريته من اللوازم العقلية لعدم وجود الكر في المحل ، وهو نظير استصحاب وجود الكر لاثبات كرية الماء الموجود فى الحوض الذي منع عنه شيخنا الأنصاري (قده) لعين الوجه . ثانيهما : وهو المعتمد عندنا استصحاب عدم اتصاف الماء بالكرية على نحو العدم الازلي ، فان الماء قبل وجوده لم يتصف بالكرية فيستصحب عدم اتصافه بها الى مابعد وجوده ، وقد أوضحنا تقريبه فيما سبق (*) ولا حاجة الى الاعادة . وعليه فيتمسك بعموم مادل على الانفعال بعد تنقيح موضوعه بالاصل المذكور ، فظهران الاوفق بالدليل هو الحكم بالنجاسة كما أشرنا في التعليقة .

وربما يفصل بين عوارض الوجود وعوارض الماهية بجريان استصحاب العدم الأزلي في الاولى دون الثانية . بدعوى : انه فى الاولى يصح استصحاب عدم الوصف على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، إذ الشيء قبل وجوده لم يتصف بعوارض الوجود فيستصحب عدمها الى مابعد وجوده ، كالبياض للجسم والعدالة لزيد ، والحمرة للماء . وهذا بخلاف الثانية ، فانها ثابتة للماهية قبل وجودها ، فلا يصح فيها استصحاب العدم على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وطبق ذلك على المقام بدعوى : ان الكرية نحو سعة في مرتبة الطبيعة ، فلايصح أن نشير الى كر من الماء ، ونقول : هذا قبل وجوده ليس بكر ، فكأنه جعل الكرية من عوارض الماهية . لا الوجود .

ولا يخفى : ان للمنع عن التفصيل المذكور كبرى وصغرى مجال واسع

(*) راجع ص ١٠٨ - ١١٣

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 الآنات المتأخرة ، وهذا بخلاف المحمول بالضميمة الملحوظ في صحة حمله شيء آخر وراء الذات ، كبياض الجسم ، وعدالة زيد ـ 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 ـ مثلا ـ لا يمكن احراز عدمه باستصحاب العدم الازلي ، لعدم العلم بعدم الاتصاف ازلا ، لأن الماهية في صقعها الماهوي اما ان تكون ممكنة أولا ، فليس المنع عن جريانه تفصيلا في محل الكلام ، لاستناده الى عدم تحقق أحد ركني الاستصحاب المعتبر في جميع الاستصحابات لا إلى ان الوصف فيه لم يكن مسبوقا بالعدم . ومن هذا القبيل باب الملازمات ، فانها امور واقعية في مقابل الفرض والتقدير ، فلو شككنا في ثبوت الملازمة بين شيئين ، كوجوب المقدمة ووجوب ذيها 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 كالاحراق في النار ، وما هو عارض الوجودين المعبر عنه في الاصطلاح بلازم الماهية أيضاً ، كزوجية الاربعة ، إذهي لازمة لوجود الاربعة في الذهن والخارج ، فانا 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 لامعنى 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 ـ فلا محذور في جريان استصحاب العدم الازلي فيه بهذا المعنى ، لانها قبل وجودها لم تكن متصفة بهذا الوصف على نحو السالبة بانتفاء الموضوع ، فيستصحب عدمه الى مابعد وجودها . فالمتحصل : 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 لها .

واما منع الصغرى : فلاجل أن الكرية انما هي من عوارض وجود الماء خارجا ، كيف وهي من مقولة الكم إما المتصل أو المنفصل على التقديرين في الكر ـ الوزن والمساحة ـ ومقولة الكم 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 يعرضه الكمية الخاصة ـ أي الكرية ـ قبل وجوده فيستصحب عدمها الى مابعد وجوده .

وبالجملة : لامحذور في جريان استصحاب العدم الازلي في الكرية على نحو العدم المحمولي ، ولو سلم المنع إما لما ذكر أو لابتنائه على الدقة العقلية التي

وان كان الاقوى عدم تنجسه بالملاقاة (١) نعم : لا يجرى عليه حكم الكر فلا يطهر (٢) مايحتاج تطهيره الى القاء الكر عليه

لاتصلها افهام العامة ، وأدلة الاستصحاب منزلة على الفهم العرفي ـ كان استصحاب العدم النعتي في الماء المشكوك كريته جاريا بلا مانع ، لأن جميع المياه مسبوقة بالقلة ، وذلك لما يستفاد من الآيات الشريفة كقوله تعالى : « وأنزلنا 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 بالقلة ، لنزولها من السماء متقاطراً ، فهي بعد وجودها تتصف بالقلة ، 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 والمغسول فيه الاصول العملية كما هو الحال في (القسم الثالث) : وهو صورة توارد الحالتين على الماء ، لانقطاع 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 (قده) وكيف كان فلا سبيل الى اثبات الكرية أو عدمها في هذا القسم ، فلابد من الرجوع الى الاصل العملي كما سنذكر فيما يلي توجيهاً لكلام المصنف (قده) .

(١) إما لقاعدة الطهارة أولاستصحابها ، إلا انه قد عرفت ان الاظهر هو الحكم بالنجاسة تمسكا بعموم مادل 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 الماآن متصلين بلا امتزاج فعلى القول باعتبار المزج يحكم على الماء المتنجس ببقاء نجاسته وعلى القول بكفاية الاتصال يجري في كل من المائين الاستصحاب ، كما كان هو الحال في الثوب المغسول ، اللهم إلا ان يقوم الاجماع على ان الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين ولو ظاهراً ، فيقع التعارض بين الاستصحابين ، وقد يفرض الماءآن ممتزجين . وعليه فيتصور صور ثلاث ، الاولى : ان يستهلك الماء المتنجس في المشكوك كريته لقلة المتنجس ، الثانية : عكس الاولى ، الثالثة : ان لايستهلك أحدهما في الآخر بحيث يحصل من امتزاجهما ما هو مركب منهما ، كما لو تساوت كمية المائين ، أو اختلفا قليلا ، وفي الاولى : يستصحب طهارة الماء المشكوك كريته ، لانعدام المتنجس فيه عرفا ، وفي الثانية : يستصحب نجاسة الماء المتنجس الملقى عليه مشكوك الكرية ، لانعدامه فيه كذلك ، وفي الثالثة : يتعارض الاستصحابان ـ مع بقاء موضوعهما على الفرض ـ لامن جهة الاجماع على ان الماء الواحد لا يحكم بحكمين ولو ظاهراً ، كي ينتقض بالكثير أو الجاري المتغير بعضه ، أوبالمتمم 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 المائين ، ويمكن ان يقال : ان استصحاب الطهارة غير جار في نفسه ، لعدم ترتب 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 الأجزاء

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 والكرية ان جهل تاريخهما ، أو علم تاريخ الكرية 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 ـ أي استصحاب عدم وقوع المطهر عليه ـ هذا كله اذا غسل الثوب ونحوه في الماء المشكوك كريته ، وأما اذا كان الغسل على نحو الصب على المتنجس فلا اشكال في حصول الطهارة به .

(٢) كتب دام ظله على قول المصنف (قده) الاحوط التجنب : (هذا الاحتياط لا يترك) ذكر المصنف في هذه المسألة فرعين (الأول) : ان يكون هناك ماء قليل طاهر ثم يتوارد عليه حالتان الكرية والملاقاة مع النجس ، ويشك في المتقدم منهما ، فان كان هو الكرية فلا يحكم بنجاسته ، وان كان الملاقاة فيحكم بها (الثاني) : ان يكون الماء كراً ثم يتوارد عليه القلة والملاقاة ، ويجري فيه ماتقدم 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 الكرية والملاقاة « واخرى » يعلم تاريخ الكرية دون الملاقاة « وثالثة » يعلم تاريخ الملاقاة دون الكرية ، 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 (قده) الاخير ، وهو مبني على عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، كما عليه شيخنا الانصاري (قده) .

وعليه ففي الصورة الاولى : يرجع الى قاعدة الطهارة أو استصحابها بعد تعارض استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية الذي أثره الطهارة مع استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة الذي أثره النجاسة ، هذا اذا قلنا بجريان الاصل في مجهولي التاريخ ، كما حققنا في الاصول ، وأما بناء على ماذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) 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 الملاقاة الى زمان الكرية بلا معارض ، وأثره الطهارة .

وفي الصورة الثالثة : يجري استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة بلامعارض ، وأثره النجاسة ، لتحقق موضوعها بضم الوجدان الى الاصل .

وقد الحق شيخنا الاستاذ المحقق النائيني (قده) في حاشيته على المتن صورة الجهل بتاريخهما بصورة العلم بتاريخ الملاقاة ، 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 الكرية الى زمان الملاقاة ، إذ به يحرز موضوع النجاسة بضم الوجدان الى الاصل ، كما ذكرنا آنفاً ، ولا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية ، لعدم ترتب الاثر عليه إلا على القول بالاصل المثبت ، وذلك لما افاده (قده) من ان المستفاد من قوله ـ ع ـ : « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » لزوم سبق الكرية على الملاقاة ولو آناً ما في عدم انفعال الماء بملاقاة النجس ، فيعتبر ورود الملاقاة على الكر ، وعلى ذلك بنى (قده) عدم كفاية تتميم المتنجس كراً ، ونجاسة الماء فيما اذا حصلت الملاقاة والكرية في زمان واحد ، وبما ان سبق الكرية على الملاقاة من اللوازم العقلية لعدم تحقق الملاقاة الى زمان الكرية ، فاثباته باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية يكون من الاصل المثبت (الثاني) : انه لو سلم جريان الاستصحابين معاً وتحققت المعارضة بينهما كان المرجع بعد تساقطهما عموم مادل على انفعال الماء بناء على مسلكه (قده) من لزوم احراز المخصص الوجودي للعام الالزامي في رفع اليد عن عموم العام ، وبما انه في المقام لم يحرز الكرية على الفرض فيرجع الى عموم الانفعال ، ويحكم بنجاسة الماء ، ومعه لا مجال للتمسك باصالة الطهارة ، كما هو واضح .

واما في صورة العلم بتاريخ الكرية 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 الكرية فلمعلومية التاريخ ، وأما استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث الكرية فلكونه مثبتاً ـ كما ذكرنا ـ واما مافي النسخ المصححة من الحكم بنجاسة الماء في هذه الصورة أيضاً ، وهو عدول عما ذهب اليه أولامن

الحكم بطهارة الماء ، فيبتني على الرجوع الى عموم الانفعال بالتقريب المتقدم .

أقول : لامانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ كما يجري في مجهوله ، خلافا لشيخنا الانصاري وشيخنا الاستاذ (قدهما) 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 مجرى فيه للاستصحاب من هذه الجهة ، إلا ان ذلك لاينافي 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 اخرى ، وبما ان حدوث الكرية ـ مثلا ـ في زمان الملاقاة يكون مشكوكا فيجري استصحاب عدمهامن 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 كريته 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 (قده) في أمثال المقام لا يمكن الالتزام به ، لأن الخارج هو ذات الكر لا ما احرز كريته ، هذا .

ولكن الأقوى ـ مع ذلك ـ هو الحكم بالنجاسة في جميع الصور ، وذلك بملاك واحد ، وهو احراز موضوع النجاسة بضم الوجدان الى الاصل باستصحاب عدم الكرية الى زمان حدوث الملاقاة ، فان موضوعها الماء القليل الملاقي للنجس ، وبما ان الملاقاة محرزة وجدانا فيلتأم كلا جزئي الموضوع باستصحاب عدم الكرية 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 ، أومن تقدم أحدهما على الآخر ، كعنوان السبق واللحوق لايمكن احرازه بضم الوجدان الى الاصل ، لأنه من الأصل المثبت ، لأن العنوان الانتزاعي لازم عقلي لوجود منشأ انتزاعه فى الخارج ، كما قيل بذلك فى درك المأموم ركوع الامام في صلاة الجماعة بتقريب ان موضوع درك الجماعة مقارنة ركوعه لركوع الامام، فلوشك المأموم فى دركه ركوع الامام فلايجديه استصحاب بقاء الامام راكعاً الى زمان ركوعه ، لأنه لايثبت 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 فى زمان الآخر في ترتب الحكم ، فانه يحرز الموضوع أو المتعلق باستصحاب أحد الجزئين الى زمان وجود الآخر ، كما في المقام ، فانه يستصحب القلة أو عدم الكرية الى زمان الملاقاة مع النجس ، ولا يعارضه استصحاب عدم مقارنة أحدهما للآخر ، لا لما ذكره شيخنا المحقق النائيني (قده) من ان الشك فى حصول المقارنة مسبب عن الشك فى وجود أحدهما في زمان الآخر . والاصل في السبب حاكم على الأصل فى المسبب ، لأن السببية وان كانت تامة إلا انها عقلية لا شرعية ، فلا مجال فيها للحكومة ، بل لعدم ترتب الأثر على عنوان المقارنة كي ينفي باستصحاب عدمها ، كما انه لا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية ، لأنه لايثبت تحقق الملاقاة فى زمانها ، كي يتم به موضوع الاعتصام . هذا تمام الكلام في الفرع الاول ، ويأتي الكلام فى 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 (قده) وان علم تأريخ القلة : (الأظهر هو الحكم بالطهارة فيه أيضاً) .

الفرع الثاني ـ الذي سبق الاشارة اليه ـ هو ما اذا كان الماء مسبوقا بالكرية ثم توارد عليه حالتان ـ القلة والملاقاة للنجس ـ 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 وماعلم فيه تاريخ الملاقاة فيحكم فيهما بالطهارة ، وبين ما علم فيه تاريخ القلة فيحكم فيه بالنجاسة ؟ وجوه .

اختار المصنف (قده) التفصيل المذكور ، وهو مبني على عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ ـ كما ذكرنا في الفرع الأول ـ ففي صورة الجهل بتاريخهما يرجع الى قاعدة الطهارة بعد تعارض كل من استصحاب عدم الملاقاة الى زمان القلة المقتضى للنجاسة ، واستصحاب الكرية الى زمان الملاقاة المقتضي 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 إلى زمان القلة وأثره نجاسة الماء . إلا انه مع ذلك احتاط في الاولين بالاجتناب ، ولم يظهر له وجه صحيح عدا ما سنذكره مع ضعفه .

وفي حاشية الاستاذ المحقق النائيني (قده) في النسخ المصححة الحكم بنجاسة الماء في صورة الجهل بتاريخهما أيضاً بعد أن كان أصل النسخة

تضعيف الاحتياط ـ الذي قال به المصنف ـ وهو مبني على مسلكه من التمسك بعموم دليل الانفعال فى أمثال المقام ، لعدم احراز الكرية ومعه لا مجال للرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة ، إلا انه قد عرفت ضعف المبنى مما ذكرناه فى الفرع الأول .

والاقوى : هو الحكم بطهارة الماء فى جميع الصور الثلاث ، لاستصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة ، وأثره عدم انفعال الماء بورود النجس عليه من دون فرق فى ذلك بين أن تكون القلة مجهولة التاريخ أو معلومه ، لما ذكرناه فى الفرع الاول من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، كما يجري فى مجهوله ، ولا يعارضه استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حدوث القلة فى 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 احداهما 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 ـ كما في المتن ـ غير صحيح ، لابتنائه على الاصل المثبت ، أو اصالة تأخر الحادث ، وكلاهما مما لا أساس له ، كما حقق في محله .

ولو سلم جريان الاستصحاب المذكور وترتب النجاسة عليه كان معارضاً باستصحاب الكرية 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 فى شيء من الصورتين ، لأن المرجع في صورة الجهل بتاريخهما قاعدة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة ـ كما عرفت ـ 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 (قده) من عدم جريانه في معلوم التاريخ ، فليس في البين مستند للاحتياط في الفتوى إذ لابد فيه من وجه ولو كان ضعيفاً ، كقيام شهرة أو أصل أو رواية ضعيفة ونحوذلك ، والاحتياط في العمل لا يختص بالمقام ، بل يجري في كل مايحتمل 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 (قده) 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 لايوجب تفاوتا في الحكم . وقد عرفت : ان مذهب المصنف (قده) فيه هو التفصيل ، كما يدل عليه استثنا. صورة العلم بتاريخ وقوع النجس في الماء في هذه المسألة أيضاً ، فانها محكومة عنده بالنجاسة ، ولولا ذلك لامكن حملها على مايغاير المسألة السابقة من صورة الجهل بالحالة السابقة على توارد الحالتين ، ومقتضى القاعدة فيها ـ على المختار ـ هو الحكم بنجاسة الماء في جميع صورها الثلاث ، لاستصحاب عدم الكرية الى زمان وقوع النجس في الماء على نحو العدم

﴿ مسألة ١٠ ﴾ اذا حدثت الكرية والملاقاة في آن واحد حكم بطهارته (١) وإن كان الأحوط الاجتناب .

الازلي أو النعتي ، إذ به يتم موضوعها بضم الوجدان الى الأصل ، فلا فرق بين صوري الجهل بالحالة السابقة والعلم بسبق القلة في الحكم بنجاسة الماء مطلقاً على المختار .

(١) لاشكال في اعتصام الماء فيما اذا سبقت الكرية على الملاقاة زماناً ، ولو آناً ما . وأما اذا تقارنتا في الزمان فهي على نوعين ، لأنه إما ان تحصل الكرية بنفس الملاقاة كما اذا تمم كراً بالمتنجس ، ويأتي الكلام فيه في (مسألة ١٤) . وإما ان تحصل من غير جهة الملاقاة ، كما اذا فرضنا اتصاله بالكر والنجس في آن واحد ، وهل يحكم فيه بالاعتصام أولا ؟ قولان مبنيان على عدم اعتبار سبق الكرية على الملاقاة زمانا ، فيكفي تقارنهما في الزمان ، وعلى اعتباره كذلك . اختار المصنف (قده) الأول ، وذهب الاستاذ المحقق النائيني (قده) 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 الكر فلابد من تقدمه عليه ، وبعبارة اخرى ، ان طبع الماء على الطهارة سواء القليل أو الكثير ، وانما يختص الاعتصام ـ بمعنى عدم الانفعال بالملاقاة ـ بالكر فلابد من فرض سبقه على ورود النجس عليه . ففيه : انه يكفي السبق الرتبي في كون الشيء موضوعا لحكم ، ولا يعتبر فيه السبق الزماني ، وعلى ذلك بنى (قده) أساس الترتب ، فان عصيان الأمر بالأهم مع انه شرط للامر بالمهم ـ وهو في حكم الموضوع له ـ يكون مقارنا معه في الزمان كما أوضحه (قده) 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 ، فوقعت 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 الكر بدعوى ان المستفاد من قوله ـ ع ـ : « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » ان الموضوع لعاصمية الماء هو كريته السابقة على الملاقاة ، حتى تكون الملاقاة واردة على الكر . ففيه : انه لو تم هذا الظهور فانما يتم في مثل ذلك ، ولا يتم في مثل قوله ـ ع ـ : « كر من الماء » في جواب السئوال عن الماء الذي لا ينجسه شيء ، فانه 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 . فالمتحصل : ان مقتضى اطلاق الأدلة كفاية حدوث الكرية في زمان الملاقاة في الحكم بطهارة الماء . ولا دليل على لزوم السبق الزماني .

(١) كتب دام ظله على قوله (قده) لم يحكم بالنجاسة : (الظاهر هو ان يحكم في المعين بنجاسته ، إلا اذا كان مسبوقا بالكرية) .

إذا علم اجمالا بكرية أحد المائين فوقعت نجاسة في أحدهما فاما ان تقع في أحدهما معيناً أوغير معين ، فيقع الكلام في صورتين، وحكم المصنف (قده) فيهما بعدم النجاسة ، واحتاط استحباباً في الصورة الاولى بالاجتناب ، لتأتي الوجوه المتقدمة للنجاسة في المشكوك كريته ـ التي لم تتم عنده ـ فيها دون الثانية ، إذ في صورة عدم التعيين لم يعلم بتحقق الملاقاة مع المشكوك كريته ، لاحتمال كون الملاقي هو الكر الواقعي، فلا يمكن الاشارة الى شيء من المائين ، ويقال : ان هذا قد لاقته النجاسة ، وهو مشكوك الكرية كي تجري فيه

تلك الوجوه .

وكيف كان فحكمه (قده) بالطهارة في الصورة الاولى مبني على ماتقدم منه في (مسألة ٧) من الحكم بطهارة المشكوك كريته اذا لاقاه النجس، ولم يعلم حالته السابقة ، لعدم تمامية الوجوه المذكورة للنجاسة فيرجع الى أصالة الطهارة أو استصحابها ، مع عدم إجراء أحكام الكر عليه كما سبق . وأما الماء الآخر فهو طاهر وجداناً ، لعدم ملاقاته للنجس فرضاً

وفى تعليقة الاستاذ المحقق النائيني (قده) الحكم بنجاسة الماء فى هذه الصورة ، وهو مبني على مسلكه من التمسك بالعموم فى امثال المقام مما لم يحرز فيه المخصص الوجودي على ماسبق بيانه هناك ، فيتمسك فى المقام بعموم الانفعال ، لعدم احراز كرية الملاقي للنجس ، فكل منهما قد جرى على مبناه فى المسألة ، ووافق المصنف فى الحكم بالطهارة فى الصورة الثانية ، وهو مبني على استصحاب عدم كون الملاقاة مع القليل المعلوم فى البين ، ووقوع النجس فى الكر لا أثر له ، فانه طاهر على كل تقدير سواء وقع فيه النجس أم لا ، فالماآن محكومان بالطهارة أحدهما ـ وهو القليل المعلوم فى البين ـ بالاصل والآخر ـ وهو الكر ـ بالوجدان فلا أثر للعلم الاجمالي بوقوع النجس فى أحدهما غير معين .

والصحيح فى المقام هو التفصيل فى صورة الوقوع فى المعين بين مسبوق القلة ، ومجهول الحال ، فيحكم فيهما بنجاسة ما وقع فيه النجس ، وبين مسبوق الكرية ، فيحكم بطهارته ، وأما فى صورة الوقوع فى غير المعين فالحكم فيهما الطهارة فى جميع صورها كما فى المتن بيان ذلك : انه اذا كان الماآن مسبوقين بالقلة ثم علم اجمالا بحدوث الكرية فى أحدهما ، أو كانا مجهولي الحال فوقع النجس في أحدهما معيناً فمقتضى استصحاب عدم كرية الماء الملاقي

للنجس بالعدم الازلي أو المحمولي هو الحكم بنجاسته ، لاحراز موضوعها بضم الوجدان الى الأصل ، كما سبق فى ذيل (مسألة ٨) ولا يعارضه استصحاب عدم الكرية فى الآخر ، لعدم ترتب الأثر عليه بعدم العلم بطهارته على كل حال سواء أكان قليلا أم كراً ، لعدم ملاقاته للنجس . على ان الملاك في تعارض الاصول ـ على المختار ـ هو استلزامها المخالفة العملية ، وهي غير لازمة فى المقام ، كما لا يخفى ، فلا محذور فى جريان الاصلين معاً . كما لا يعارضه استصحاب عدم مقارنة القلة للملاقاة فى نفس الماء الملاقي للنجس ، لعدم ترتب الأثر على عنوان المقارنة ، كما سبق في تلك المسألة أيضاً .

وأما اذا كانا مسبوقين بالكرية ثم علم اجمالا بطرو القلة على أحدهما فمقتضى استصحاب الكرية فى الملاقي للنجاسة الى زمان وقوعها فيه هو الحكم بطهارته ، ولا يعارضه استصحاب الكرية فى الطرف الآخر ، لما ذكرناه آنفاً من عدم ترتب الأثر عليه بعد العلم بطهارته على كل تقدير ، وأما في صورة وقوع النجس فى غير المعين فيحكم فيها بطهارة المائين في جميع صورها ، كما ذكرنا أما في (صورة سبقهما بالقلة) فلاستصحاب عدم كون القليل المعلوم فى البين ملاقياً للنجس ، ولا يعارضه استصحاب عدم كون الطرف الآخر الكثير ملاقياً له ، لعدم ترتب الأثر عليه بعد القطع بطهارته وان لاقاه النجس ، لأنه كر على الفرض ، ولا يثبت الاصل المذكور كون الملاقاة مع القليل ، ومنه يعلم رفع توهم معارضته باستصحاب عدم كرية الملاقي ، لانه أيضاً لا يثبت كون الملاقاة معه . وبدونه لا أثر للاصل المذكور بعد احراز طهارة أحد المائين بالوجدان والآخر بالاصل . وهذا نظير ما لو كان اناء في جنب الكر فوقعت قطرة دم ـ مثلا ـ فى أحدهما ولا ندري انها وقعت في الاناء أو في الكر ، فان الاناء يكون محكوماً بالطهارة ، لأن استصحاب عدم كرية الملاقي

﴿ مسألة ١٢ ﴾ اذا كان ماءان أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم (١) بنجاسة الطاهر .

﴿ مسألة ١٣ ﴾ اذا 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 ، فاذا صح ذلك فى المعين يصح فى غير المعين أيضاً ، ولو سلم صحة الاستصحاب المذكور كان المرجع بعد تساقطهما أصالة الطهارة فى القليل، وأما الكر فهو طاهر وجداناً .

ومما ذكرنا يعلم حكم (صورة الجهل بالحالة السابقة) فى الماءين ، لجريان استصحاب عدم كون القليل المعلوم فى 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 أحدهما غير معين فالوجه في طهارتهما هو استصحاب كرية الملاقي للنجس، والآخر طاهر وجداناً .

(١) لانحلال العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما غير معين بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين ، والشك البدوي فى الطرف الآخر ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه .

(٢) كتب دام ظله على قوله (قده) لم يحكم بنجاسته : (الظاهر ان يحكم بنجاسته ، إلا اذا كان مسبوقا بالاطلاق)

أما حكم المصنف (قده) بالطهارة فمبني على ماسبق في المشكوك كريته الملاقي للنجس ـ بعينه ـ من الرجوع الى قاعدة الطهارة أواستصحابها .

لاحتمال الكرية هناك واحتمال الاطلاق ـ بعد فرض الكرية ـ 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 كر 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 كر لم يعلم انه بول أو ماء ، فان مقتضى اصالة الطهارة فيه وان كان الحكم بطهارته إلا انه مع ذلك لا يجوز استعماله فى رفع الخبث أو الحدث .

هذا ولكن الصحيح هو الحكم بالنجاسة إلا اذا كان مسبوقا بالاطلاق ، وذلك لعين ما ذكرناه فى تلك المسألة من جريان استصحاب العدم الازلي فى القيد الوجودي المشكوك ، إذ به يحرز موضوع العام بضم الوجدان الى الاصل ففي المقام يستصحب عدم كونه ماء مطلقاً ، وبه يحرز موضوع عموم مادل على انفعال مطلق الملاقي للنجس سواء الماء أم غيره كقوله ـ ع ـ 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 الكر من الماء ، فيكون الباقي تحته مطلق الملاقي للنجس غير الكر من الماء ، وبما ان الملاقاة محرزة بالوجدان ، وعدم كونه ماء بالاصل فيلتأم كلا جزئي الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، فيتمسك بعموم الدليل لاثبات نجاسته . ولا يعارضه استصحاب عدم كونه مضافا بدعوى : ان الماء قبل وجوده كما انه لم يكن له صفة الاطلاق كذلك لم يكن له صفة الاضافة

(*) تقدمت ص ٣٠

واذا كان كران أحدهما مطلق 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) .

ـ لانه لا يثبت كونه ماء مطلقاً ، وأثر النجاسة ـ بعد تخصيص عموم الانفعال بادلة الكر ـ انما يكون مترتباً على ماليس بكر من الماء ، لا عنوان المضاف أوسائر العناوين الخاصة ، لأن الباقي تحت العموم بعد تخصيصه بعنوان وجودي هو ما ليس بذلك الخاص ، فالاصل المذكور كما انه لا يثبت موضوع الطهارة كذلك لا ينفي موضوع النجاسة ، فلا مجرى له بوجه لعدم ترتب أثر عليه على أي حال .

نعم : اذا كان الماء مسبوقا بالاطلاق فمقتضى استصحابه هو عدم انفعاله بالملاقاة إذ به يحرز موضوع الخاص وهو الكر من الماء ، وذلك ظاهر .

(١) لعين ماذكرناه 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 كر على الفرض

(٢) اختلف الاصحاب (قدهم) في تطهير القليل النجس باتمامه كراً على أقوال ثلاثة (أحدها) : القول بالبقاء على النجاسة مطلقاً سواء أكان المتمم ـ بالكسر ـ طاهراً أم نجساً ، كما في المتن ، وهو المشهور كما في طهارة شيخنا الانصاري (قده) والمنقول عن الشيخ في الخلاف ، وابن الجنيد ، وأكثر المتأخرين . وهو الأظهر (ثانيها) : القول بالطهارة كذلك ، كما عن

ظاهر السيد المرتضى (قده) في المسائل الرسية ، وجماعة آخرين . بل عن جامع المقاصد : انه مذهب أكثر المحققين ، وعن ابن ادريس التصريح بعدم الفرق بين الاتمام بطاهر أو نجس (ثالثها) : القول بالتفصيل بين الاتمام بالطاهر والنجس . فيطهر في الأول ، دون الثاني ، كما عن ابن حمزة في الوسيلة ، وعن الشيخ في المبسوط تقويته . ونسبته الى بعض الاصحاب .

والذي ينبغي التكلم فيه هو القول الاول والثاني ، وأما التفصيل فلا وجه 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 الكرية اللاحقة في طهارة الماء ، ودفع النجاسة عنه كان مقتضى أدلة انفعال الماء القليل نجاسة المتمم كراً من دون فرق بين التتميم بطاهر أو نجس ، كما هو الاظهر ، ولو تمت وقلنا بالكفاية كان لازمه عدم الفرق بينهما أيضاً ، لأن الملاك في اعتصام الماء حينئذ هو بلوغ الماء كراً ، ولو كان متأخراً عن ملاقاة النجس ، وهو كما يحصل بالتتميم بالطاهر كذلك يحصل بالتتميم بالنجس . بل مقتضاه الالتزام بطهارته لو تمم 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 حكي عن الشيخ في المبسوط نفي الشك عن نجاسة الكل اذا تمم بالنجس ، وكل هذا مما يقرب القول المشهور ، والالتزام بنجاسة المتمم كراً مطلقاً .

وكيف كان فقد استدل السيد المرتضى (قده) على مذهبه بوجهين (أحدهما) : ان بلوغ الماء حد الكر يوجب استهلاك النجاسة ، فيستوي ملاقاتها قبل الكرية وبعدها .

وفيه : انه مصادرة محضة ، لأن استهلاك النجس في الماء قبل بلوغ

الكرية أول الكلام ، وما دل عليه النص انما هو استهلاكه فيه بعد بلوغ الماء كراً ، ودعوى عدم الفرق قياس محض ، بل لابد من متابعة ظواهر الأدلة .

(الثاني) : الاجماع على طهارة الماء الكر اذا وجدت فيه نجاسة ولم يعلم بوقوعها فيه قبل الكرية أو بعدها ، وليس ذلك إلا لتساوى الحالتين عندهم ، إذ لو كان فى 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 صوري تلك المسألة .

وفيه : ان الحكم بالطهارة فى 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 فى ذيل (مسألة ٨) ان الصحيح هو الحكم بنجاسة الماء فيها فى بعض صورها ، والانصاف ان الاستدلال بهذا الوجه لا يخلو من غرابة .

واستدل ابن ادريس ـ بعد الاجماع ـ بما زعم اجماع المخالف والمؤالف على روايته من قوله ـ ص ـ : « 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 فالمتحصل من معنى الرواية حينئذ: هوعدم اتصاف الكر بالنجاسة أعم من الرفع والدفع . ومن هنا تراه لم يستدل بما اشتهر من طرق عديدة فى 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 الكر ، فيختص بصورة الدفع ، ولا يعم ماهو محل الكلام من رافعية الكر للنجاسة السابقة .

وربما يستشكل في دلالتها على العموم باستحالة الجمع بين الرفع والدفع في انشاء واحد في مثل قوله ـ ص ـ : « لم يحمل خبثاً » بدعوى ان رفع النجاسة عن الماء يستلزم فرض تنجسه في مرتبة سابقة ، لأن البقاء والارتفاع متفرعان على الحدوث . فلابد من فرض الماء نجساً كي ترتفع نجاسته بالكرية اللاحقة ، ودفعها عنه يستلزم فرض طهارته في تلك المرتبة كي تكون الكرية دافعة للنجاسة عنه ، والجمع بين الحكمين في كلام واحد يستلزم الجمع بين المتناقضين ، لاستلزامه فرض الماء نجساً وطاهراً في مرتبة واحدة وعليه فلابد من حمل الخبر على أحد المعنيين إما الدفع فيتحد 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 جموح للفرس المستعصي من حمل الراكب على ظهره . وهو كما يصدق مع امتناعه عن الركوب عليه إبتداء . كذلك يصدق مع القاء الراكب من على ظهره بعد الركوب عليه ، فيكون مفاد الرواية : ان الماء الكر لم يحمل الخبث ،

وهذا أعم من تحمله له قبل بلوغه كراً ورفعه 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 كر لا يتجدد فيه حمل الخبث ، لا انه لا يكون حاملا 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 ـ كما ذكرنا ـ فان تعبير هذه الرواية يختلف عن الرواية المشهورة ، إذ هي ظاهرة في الاطلاق ، وكذلك المثال ، فالانصاف 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 (قدهما) كما عن المحقق في المعتبر (*) بل قال انه لم يعمل بها حتى المخالفون عدا ابن حي ، واظهر العجب ممن يدعي اجماع المخالف والمؤالف فيما لا يوجد إلا نادراً ، وهو في محله .

والانتصار لابن ادريس ـ كما عن بعضهم (**) بأن نقله اجماع المخالف والمؤالف يكون جابراً لضعف سند روايته في غير محله ، لمعارضته بنقل المحقق (قده) خلو كتب الحديث عن الأئمة عليهم السلام عن هذه الرواية

(*) حكى في الحدائق عبارته بتمامها إن شئت فراجع ص ٣٤٧ ج ١ طبع النجف عام ١٣٧٧ .

(**) كالمحقق الشيخ علي كما عن المدارك وصاحب الجواهر ، قده ، كما في ج ١ ص ١٥٢ طبع النجف عام ١٣٧٨ .

رأساً عدا مرسلة السيد والشيخ (قدهما) كما ذكرنا ، على انا لا نقول بحجية الاجماع المنقول ، كما هو المحقق فى محله بل لم نتحقق نقلها بهذا المضمون في كتب المخالفين إلا ماعن بعضهم مما يقرب من هذا المضمون كقوله : « اذا كان الماء قدر كر لم يحمل القذر » أو : « اذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجساً » (*) وكيف كان فلابد 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 ـ وهو المتمم كراً ـ فتصل النوبة إلى الاصول العملية ، إلا اذا كان عام فوق يرجع اليه بعد تساقط الدليلين . بيان ذلك : ان فى اخبار انفعال الماء القليل إطلاقاً من جهتين الاولى : ان النجاسة اذا حدثت في الماء لا ترتفع عنه ولو تمم 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 معللا بأنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لأهل البيت عليهم السلام ، وهو شرهم ، الشاملة باطلاقها ماإذا بلغت

(*) وفى تعليقة الحدائق ج ١ ص ٢٤٦ طبع النجف عام ١٣٧٧ نقل الأول عن ابن الأثير فى النهاية فى حديث ابن سيرين والثانى فى رواية اخرى عنه كما فى تاج العروس .

(**) المروية فى الوسائل فى ب ١١ من أبواب الماء المضاف (منها) : موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله ـ ع ـ قال : لا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها غسالة الحمام ، فان فيها غسالة ولد الزنا ، وهو لا يطهر الى سبعة آباء ، وفيها غسالة الناصب وهو شرهما . . الحديث

حد الكر ، 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 ـ باطلاقها ـ على بقاء نجاسة القليل ولو تمم كراً بالنجس ، ودلالة هذه الرواية على ارتفاع نجاسته بتتميمه كراً ، كما انه تقع المعارضة بينها وبين اخبار الانفعال من حيث إطلاقها من الجهة الثانية فى 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 العمليه ، أو عام فوق .

فنقول : إذا بنينا على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية ـ كما عليه المشهور ـ فلا بد من التفصيل بين المتمم بنجس والمتمم بطاهر ، لأنه في الأول يجري استصحاب النجاسة في كل من المتمم ـ بالكسر ـ والمتمم ـ بالفتح ـ بعد الشك في ارتفاع النجاسة عنهما بالتتميم كراً ، وفي الثاني يرجع إلى قاعدة الطهارة بعد تعارض كل من استصحابي نجاسة المتمم ـ بالفتح ـ وطهارة المتمم ـ بالكسر ـ سواء حصل الامتزاج بينهما أم لا ، أما التعارض بينهما في صورة حصول المزج بينهما فواضح ، لوحدة الموضوع حينئذ عرفاً ، وأما في صورة عدم الامتزاج ـ كما اذا كان كل منهما في إناء ووصل بينهما بانبوب ونحوه ـ فمبني على ثبوت الاجماع على وحدة حكم الماء الواحد واقعاً وظاهراً ، وأما اذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، كما هو المختار كان المرجع في جميع الصور قاعدة الطهارة من الأول سواء تمم بنجس أو بطاهر ، وسواء حصل المزج بين المائين أم لا ، وهذا من ثمرات الخلاف بيننا وبين المشهور في جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية وعدمه ، ولعل هذا هو مبني القول بالتفصيل

بين المتمم بنجس والمتمم بطاهر ، كما عليه الشيخ في المبسوط حيث حكى التصريح منه بنجاسة الماء المتمم بالنجس . بل الصحيح انه لا تصل النوبه إلى الاصل العملي في المتمم بطاهر مع عموم ما دل على اعتصام المياه ما لم تتغير بالنجاسة من الروايات المتقدمة (*) الدالة على طهارة الماء مالم يتغلب عليه أوصاف النجس فانها باطلاقها تشمل الماء الطاهر المتمم للقليل النجس كراً ، وتدل بالالتزام على حصول الطهارة في المتمم - بالفتح - لحجية مثبتات الامارات في باب الالفاظ بعد البناء على ثبوت الملازمة بين طهارة الماءين واقعاً ، لاتحادهما بالاتصال لاسيما إذا حصل المزج بينهما ومعه لاحاجة إلى التمسك بالنبوي الضعيف : « خلق الله الماء طهورا » والعموم المذكور وإن خصص بما دل على انفعال القليل ، إلا أن المفروض إبتلائه بالمعارض في المتمم كراً . وهو خبر ابن إدريس بعد تسليم صحته سنداً ودلالة ، وبذلك يسقط المخصص عن الحجية في مورد المعارضة

وربما يستدل لطهارة المتمم كراً بطاهر بالرواية المشهورة من قولهم عليهم السلام : « إذا كان الماء قدر كر 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 ماسبق منا في ذيل (مسألة ١٠) من عدم اعتبار سبق الكرية على الملاقاة زماناً ، فالرواية تشمل باطلاقها الماء الطاهر المتمم للقليل النجس كراً ، لحصول الكرية له حال ملاقاته مع القليل النجس ، فلا ينفعل به . بل يحكم بطهارة المجموع ، لدلالتها بالالتزام على طهارة المتمم -بالفتح- للاجماع على اتحاد الحكم الواقعي للماء الواحد . بل لا حاجة اليه في صورة حصول المزج كما سبق .

وفيـــه : انا وان قلنا بكفاية حصول الكرية للماء في زمان الملاقاة في

(*) تقدمت في بحث الماء المتغير ص ٦٠ فراجع .

فصل

ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري (١) فلا ينجس ما لم يتغير وإن كان قليلا .

عدم انفعاله بها ، إلا ان الظاهر من الرواية لزوم تحقق الكرية للماء من غير جهة ملاقاته مع النجس كما إذا وصل أنبوبان فى آن واحد بماء قليل أحدهما يوصله بالكر والآخر بالنجس بحيث حدثت الكرية والملاقاة له في زمان واحد فان ظاهرها فرض الماء كراً مع قطع النظر عن ملاقاة النجس ، لا الأعم منه ومما كان كراً بالملاقاة ، فاذا حصلت الكرية للماء من جهتها كما فى المقام كان خارجا 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 المتمم كراً ولو بطاهر ، ولو سلم تماميتها كان المرجع فيه بعد تساقط أدلة الطرفين بالمعارضة قاعدة الطهارة ولو تمم بنجس ، لعدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية عندنا فتدبر .

فصل فى ماء المطر

(١) أي في تقوم بعضه ببعض مع ان القطرات النازلة من السماء مياه قليلة ينفصل بعضها عن بعض ، إلا ان الشارع قد حكم باعتصامها ـ كالماء الجاري المعتصم بمادته ـ فلا ينفعل بملاقاة النجس مالم تتغير بالنجاسة . بل تطهر غيره ، وسيأتي 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 للغير في الجملة ، وان وقع الكلام بينهم في اشتراطه بالجريان مطلقاً ، أو من الميزاب على ماستعرف . ويدل على ذلك ـ بعد الاجماع ـ النصوص الكثيرة .

(منها) : مرسلة الكاهلي عن أبي عبدالله ـ ع ـ (في حديث) قال : قلت : يسيل علي من ماء المطر أرى فيه التغير ، وأرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات علي وينتضح علي منه ، والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا ؟ قال : مابذا بأس لاتغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر (الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٥) (**) .

ودلالتها على المطلوب واضحة فان قوله ـ ع ـ في ذيلها : « كل شيء يراه ماء المطر . . . » دال على ان مطلق اصابة المطر كافية في طهارة ما أصابه من ماء نجس أو أرض أو ثياب أوظروف أو نحو ذلك ، إلا أن ضعفها بالارسال يمنعنا عن العمل بها . ودعوى : انجبارها بعمل المشهور ممنوعة كبرى لما حققناه في الاصول ، وصغرى لوجود روايات صحاح في المقام يحتمل استناد المشهور اليها ، كما انها تغنينا عن الاستدلال بهذه المرسلة ، وهي ثلاثة .

(منها) : صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله ـ ع ـ في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك

(*) بل يأتي التعرض لذلك كله في المسائل الآتية أيضاً .

(**) لابد من حمل التغير فيها على التغير بما يكشف عن ملاقاة الماء للنجس من جريه على الموضع النجس لا التغير بأوصافه الموجب لنجاسته قطعاً بالاجماع والنصوص ، فيكون المراد من رؤية آثار القذر 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 بقرينة 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 بقرينة فرض سيلان المطر من الميزاب فى 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 ، وبالجملة : المستفاد من الصحيحة اعتصام المطر وعدم انفعاله بملاقاة النجس .

(ومنها) : صحيحة هشام بن سالم انه سأل ابا عبد الله ـ ع ـ عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف 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 مبالا ، كما كان متعارفاً في تلك الازمنة بل استمر حتى الآن في بعض البلدان مع كثرة المياه والكنائف في البيوت . فاعتبار أكثرية المطر من البول فى قوله ـ ع ـ : « ما أصابه من الماء أكثر ... » انما هو بلحاظ غلبته على البول ، وازالة أثره من السطح ، فالمستفاد من الصحيحة : انه لا يكفي فى حصول الطهارة مجرد اصابة المطر كما في المرسلة ، بل يناط بالغلبة ، وبالجملة : نفى البأس عن القطرات النازلة من السقف يدل على طهارة السطح المتخذ مبالا بنزول المطر الغالب عليه .

(ومنها) : صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ـ ع ـ 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 ٢) .

وهي صريحة الدلالة على اعتصام المطر ، وعدم انفعاله بملاقاة الخمر ، بل قد دلت على مطهريته للغير بشرط الجريان مضافاً الى الغلبة كما في جواب السئوال 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 العدم ، 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 تبعيض الحكم في أرض واحدة اذا كان بعضها رخوة وبعضها صلبة ،

فشيء من الأمرين لا يمكن الالتزام به ، ومن هنا ذهب المحقق الاردبيلي (قده) الى اشتراط الجريان التقديري ـ بمعنى بلوغ المطر حداً يكون من شأنه الجريان في الاماكن المعتدلة ـ وحمل على ذلك صحيحة علي بن جعفر المتقدمة جمعاً بينها وبين سائر الروايات وان كان خلاف ظاهرها .

وعليه فلابد 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 قابلا للجريان على وجه الارض ، وان لم يجر بالفعل ، فاذا كانت أقل فهي رشح وقطرات ، فالاطلاقات الأولية كافيـــة في اثبات الاشتراط بالجريان التقديري ، ولا حاجة الى التماس دليل بالخصوص ، إلا أن فيه منعاً ظاهراً ، فان 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 سالا أحدهما بول والآخر مطر ، وربما يستشهد بها لمذهب الشيخ (قده) ولكنه في غير محله ، لأن فرض الجريان من الميزاب انما جاء في السئوال ، فاجاب الامام ـ ع ـ 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 ـ ع ـ : « اذا جرى فلا بأس » وربما يستشهد بها على اعتبار مطلق الجريان في اعتصام المطر ، فيقيد بها اطلاق صحيحة هشام بن سالم المتقدمة (***)

(*) تقدمت ص ٢١٧ (**) تقدمت ص ٢١٨

(***) تقدمت ص ٢١٨

ولكنه ايضاً توهم فاسد ، لأن الظاهر ان التعليق فيها انما هو بلحاظ خصوصية المورد احترازاً عن تغير الماء بالنجاسة لولا الجريان ، لا لبيان مناط الحكم على الوجه الكلي ، وذلك من جهة ان مورد السؤال هو الأخذ من ماء المطر النازل على ظهر البيت ـ الذي كان يبال عليه ويغتسل من الجنابة ـ 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 ، فلابد 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 تنبيها على اشتراطه في اعتصام الماء الجاري من الميزاب أو المجتمع في محل في مقابل وقوفه كما عن المحقق الهمداني (قده) أو حمله على الجريان التقديري كما عن المحقق الاردبيلي (قده) كلاهما خلاف الظاهر ، خصوصاً الثاني ، لأنه مضافاً الى بعده في نفسه ينافيه 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 .

احداها : رواية الحميري في (قرب الاسناد) وفيها وسألته عن الكنيف يكون فوق البيت ، فيصبه المطر فيكف فيصيب الثياب أيصلي فيها قبل ان تغسل ؟ قال : اذا جرى من ماء المطر فلا بأس (الوسائل ب ٦ من أبواب الماء المطلق ح ٣) .

وفيه مضافاً الى ضعف سندها بـ (عبد الله بن الحسن) ان الظاهر من الجملة الشرطية فيها ـ لمكان اشتمالها على كلمة (من) ـ انما هو بيان ان القطرة

واذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وإن كان قليلا (١) لكن مادام يتقاطر عليه من السماء .

النازلة من فوق البيت اذا كانت من المطر فلا بأس بها فى مقابل ما اذا كانت من البول ، لا تعليق الحكم على النحو الكلي على الجريان

ثانيتهما : رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى ـ ع ـ قال : سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة ، فيصيب الثوب أيصلي فيه قبل ان يغسل ؟ قال : اذا جرى به (فيه خ) المطر فلابأس (الوسائل في الباب المتقدم ح ٩) .

وفيه : ان التعليق على الجريان انما هو لخصوصية المورد احترازاً عن تغير الماء بالعذرة الموجودة فى المكان خصوصاً اذا كانت رطبة ، لا لأجل اناطة الحكم به مطلقاً ـ كما ذكرنا في صحيحته المتقدمة ـ .

فتحصل مما ذكرناه : انه لادليل على اشتراط الجريان في اعتصام المطر ومطهريته ، لا فعلا ، ولا تقديراً ، 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 المطرعليها حقيقة ، إلا اذا كانت نحو قطرة أو قطرتين بحيث لايصدق عليه العنوان عرفا ، وهذا واضح .

وأما الماء المجتمع من المطر فى حفرة ونحوها فالظاهر الحاقه بها أيضاً حال تقاطر السماء عليه ، فلا ينفعل بملاقاة النجس . بل يكون مطهراً لما يغسل فيه وان كان أقل من الكر ، لوجوه إما لصدق ماء المطر عليه في هذا الحال ، وإما لاتصاله به الموجب لاعتصامه ، كاعتصام الماء الجاري بالمادة ، فان المطر من المياه العاصمة ـ كما عرفت ـ وإما لصحيحة علي بن جعفر لصراحة سئواله 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 بالخمر المنصب فيه ، فمورده ما نحن فيه بعينه . نعم :لابد من تقييده بحال تقاطر السماء إما لمعلوميته من السئوال الاول ، أو بادلة انفعال الماء القليل .

واما اذا انقطع عنه السماء وكان أقل من الكر فيتنجس بالملاقاة ، لعموم أدلة انفعال الماء القليل وتوهم : ان صدق ماء المطر عليه يمنع عن شمولها له ـ كما يمنع عن شمولها له في حال التقاطر ـ مدفوع : بان الاضافة في قولنا : « ماء المطر » بيانية لا نشوية ، فما كان أصله المطر لا يكون داخلا تحت هذا العنوان ، وإلا فجميع المياه الارضية يكون أصلها المطر ـ كما ذكرنا سابقاً ـ 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 المغسول به ومع اعتصام الماء ـ كما في المقام ـ لامجال له ، وكذا فى 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 بحكمه كالدلك فيما ينفذ فيه الماء كالثوب ونحوه . ومن هنا نقول باعتبار العصر حتى فى التطهير بالماء الكثير والجاري خلافاً للمصنف (قده) حيث لايعتبره فيهما ، لأن المأخوذ فى 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 ـ ع ـ في مرسلة 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 ـ ع ـ : « ما أصابه من الماء اكثر منه » وهي أعم من الغسل ، لأن صدقها لايتوقف على انفصال الغسالة مما أصابه ، فالثوب اذا أصابه المطر ونفذ فيه يطهر سواء انفصل عنه الغسالة بعصر ونحوه أم لا . والنسبة بين هاتين الروايتين وما دل على اعتبار العصر في مطلق المياه من اطلاقات أدلة الغسل وان كانت العموم من وجه ، إلا انه لابد من تقديمها عليها ، إذ العكس يستلزم لغوية عنوان المطر ، وهو أحد وجوه تقديم أحد العامين من وجه على الآخر ـ كما ذكرناه في محله ـ هذا مضافاً الى ان التعارض بينها وبين المرسلة 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 واناء الخمر ، لاطلاق المرسلة والصحيحة لاسيما وان مورد الثانية التنجس بالبول فانه قد اكتفى فيها بمطلق اصابة 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 اذا لم يكن فيه عين النجاسة والا فلا يطهر الا اذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (١)

﴿ مسألة ٢ ﴾ الاناء المتروس بماء نجس كالحب والشربة ونحوهما اذا تقاطر عليه طهر مائه (٢) وانائه بالمقدار الذى فيه ماء ، وكذا ظهره واطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر

---

(١) لا يبعد القول بكفاية الاصابة على وجه تزول النجاسة عن المحل بغلبة المطر عليها ، فلا يعتبر التقاطر بعد زوال العين بل تكفي مجرد الاصابة المزيلة للنجاسة ، وذلك لاطلاق قوله ـ ع ـ 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 فى مرسلة الكاهلي .

(٢) لا كلام في مطهرية المطر لغير الماء المتنجس ـ كالثوب والفرش والارض ونحو ذلك كما يأتي ـ وانما الكلام في مطهريته للماء المتنجس . والمشهور بين الاصحاب حصول تطهيره به . بل حكى الاجماع على ذلك في الجملة بناء منهم على انه بحكم الجاري ، وان وقع الكلام بينهم فى بعض الخصوصيات كالمزج .

وربما يشكل بانه ليس في نصوص الباب مايدل على حصول تطهيره به عدا قوله ـ ع ـ في مرسلة الكاهلي : « كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر » الشامل بعمومه للماء المتنجس إلا انه لا يكفي في الاستدلال ، لعدم صدق الرؤية إلا بالاضافة الى السطح الملاقي للقطرات ، وهو السطح الفوقاني لا غير ، وهذا لا يكفي فى طهارة جميع الماء ، وإلا لزم القول بطهارة المضاف باصابة المطر لبعضه ، ولم يقل به أحد وان كان مقتضى ماعن العلامة (قده) في طهر المضاف

باتصاله بالجاري قوله به هنا أيضاً . والحاصل : ان حكم الماء المتنجس حكم الجوامد 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 الاجماعات المستفيضة على انه بحكم الجاري ، أو الاجماع المحكي 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 بالاجماعات المحكية ، لضعف الاولى بالارسال ، وعدم تمامية الثانية إذ ليس نحو هذه الاجماعات مما يمكن التعويل عليها في الحكم الشرعي وان صلحت للتأييد ، إلا انه يكفينا الاستدلال بصحيحة هشام بن الحكم المتقدمة (*) لانطباق موردها 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 آنات ثلاثة ، ففي أول زمان الملاقاة بينهما تتشكل طبيعة ثالثة مركبة من البول والماء لتساوي مقدارهما ، 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 ـ ع ـ بطهارته في هذا الحال . ولا يكون ذلك إلا من جهة اتصاله بالمطر ولو ببعضه ، إذ مجرد زوال التغير لا يكفي في طهارته ، فالمتحصل من الصحيحة ان المطر بمنزلة المادة للماء الجاري . فكما أنها توجب طهارة بعضه ببعض ، فكذلك المطر .

ومما ذكرنا : يظهر الوجه في طهارة داخل الاناء أيضاً ، لأن اتصاله بالماء

(*) تقدمت ص ٢١٧

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 بالكر والجاري ، ومنه يعلم طهارة داخل الحوض بتقاطر السماء على الماء الموجود فيه . وأما حصول الطهارة لظهر الاناء وأطرافه بوصول المطر اليه فاظهر ، لصدق اصابة المطر له مباشرة .

(١) ويدل على عـــدم اعتباره وجوه (أحدها) : اطلاق الرؤية في قوله ـ ع ـ في مرسلة الكاهلي : « 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 التعليل المستفاد من قوله ـ ع ـ « لأن له مادة » في صحيحة ابن بزيع 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 بعـــد زوال تغيره باستهلاك البول فيه ـ على التقريب المتقدم ـ وليس الحكم بطهارته إلا من جهة اتصاله بما يجري من الميزاب ثانياً من دون تقييده بالامتزاج مع الجزء المختلط بالبول أو لا .

(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 : لابد وان يكون

(*) تقدمت ص ٦٠ وتقدم في ص ٨٠-٨٣ تقريب الاستدلال بها على عدم اعتبار المزج في الكر بما لا مزيد عليه فراجع .

﴿ مسألة ٣ ﴾ الارض النجسه تطهر بوصول المطر اليها بشرط ان يكون من السماء ولو باعانة الريح ، واما لو وصل اليها بعد الوقوع على محل آخر ، كما اذا ترشح بعد الوقوع على مكان ، فوصل مكاناً آخر لا يطهر (١) نعم لو جرى على وجه الارض فوصل الى مكان مسقف بالجريان 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 اعتبار اصابة المطر للمتنجس فى الروايات ، وعدم صدقها باصابة قطرة واحدة من المطر غيرخفي ، وقد أفرط آخرون حيث ذهبوا الى اعتبار الامتزاج جموداً 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 لتمام السطح .

(١) اصابة المطر للارض النجسة ونحوها تكون على انحاء ثلاثة أشار اليها فى المتن ، لأن اصابته لشيء إما أن تكون بلا واسطة أو معها ، وعلى الثاني إما ان تكون على نحو المرور على الواسطة أو على نحو المكث عليها ثم الوصول الى المتنجس .

أما القسم الأول فلا اشكال في حصول التطهير به ، لصدق 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 الواسطة كما اذا أصاب المطر في حال نزوله على الارض حائطاً أو ورق شجر ونحو ذلك من دون مكث عليه ـ فلا ينبغي الاشكال في حصول التطهير به أيضاً ، لصدق المفهوم .

وأما القسم الثالث وهو ما كانت الاصابة فيه على نحو المكث على الواسطة 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 أولا على الواسطة ، ثم ينتقل منه الى محل آخر ـ فقد منع المصنف (قده) 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 الصدق العرفي وعدمه ، ومن هنا نفرق بين المثالين ففي المثال الاول يصح ما ذكره (قده) لعدم صدق المفهوم ، فاذا وقع المطر على عتبة الباب ـ مثلا ـ ثم ترشح منها الى داخل الغرفة يشكل صدق اصابة المطر عرفا ، فلا يطهر داخل الغرفة بذلك ، بخلاف المثال الثاني ، فانه يصدق عرفا 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 ثقبة ينزل منها على الحوض ، بل وكذا لو اطارته الريح حال تقاطره فوقع فى 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 فى الهواء شيئا - 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 أصابه المطر . وان كانت القطرات تقع عليه بعد مكثها على أوراق الشجر ، كما يصح أن يقال : « أمطرت المزرعة » ولو كانت فى بستان تحت الاشجار .

ولذا كتبنا في التعليقة على (مسألة ٥) ان ماذكره المصنف (قده) فى مثال ورق الشجر من المنع عن حصول الطهارة به مبني على الاحتياط

(١) لا اشكال في طهارة الحوض النجس في الفروض المذكورة فى 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 عرفا انه اصابه المطر أقوال ثلاثة . والأقوى هو الأخير وقد سبق ذكرها مع أدلتها في ذيل (مسألة ٢) عند التعرض لتطهير الاناء المتروس من الماء النجس فراجع .

(٢) هذا فيما اذا كان منقطعاً عن السماء وإلا فحكمه حكم ماء المطر .

(٣) كتب دام ظله على قوله (قده) وكذا اذا وقع (على الأحوط)

﴿ مسألة ٦ ﴾ اذ تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء آخر لم ينجس (١) اذا لم يكن معه عين النجاسة ولم يكن متغيراً

﴿ مسألة ٧ ﴾ اذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف لا تكون (٢) تلك القطرات نجسة ، وان كان عين النجاسة موجودة على السطح ووقع عليها ، لكن بشرط ان يكون ذلك حال تقاطره من السماء ، وأما اذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً ، وكذا الحال اذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس .

وسبق وجه ذلك في ذيل (مسألة ٣) فراجع .

(١) لاعتصام المطر حال تقاطر السماء . نعم : اذا كان مع الماء المنفصل عين النجاسة أو تغير بالملاقاة يحكم بنجاسته كما هو واضح .

(٢) اذا رسب ماء المطر في السقف وتقاطر منه ، وكان السطح نجساً لوجود عين النجاسة عليه فتلك القطرات طاهرة ، وان لاقت النجاسة حال تقاطر السماء ، لأنها حال الملاقاة لم تتنجس لاعتصامها بالمطر ، وبعد نزولها في جوف السقف طاهرة لم تلاق النجس ، ومجرد اتصال نخن السقف بالرطوبة لا يوجب تنجسها ، كما في مثل الثوب المرطوب اذا لاقت النجاسة بعض اطرافه . لعدم الدليل على سراية النجاسة بالاتصال بالرطوبة في غير المايعات ، وإن كانت فيه رطوبة مسرية ، وإلا لزم الحكم بنجاسة جميع البلد عند نزول المطر اذا كان بعض أطرافها نجساً ، لاتصال بعضه ببعض .

والمحل النجس في مفروض الكلام انما هو خصوص السطح الملاقي للعذرة ـ مثلا ـ وأما جوف السقف يكون طاهراً وان كان متصلا بالمحل النجس

﴿ مسألة ٨ ﴾ اذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا اذا كان التقاطر حال نزوله من السماء (١) سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهرا

﴿ مسألة ٩ ﴾ التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه اذا وصل الى اعماقه حتى صار طيناً

﴿ مسألة ١٠ ﴾ الحصير النجس يطهر بالمطر ، وكذا الفراش المفروش على الارض ، واذا كانت الارض التى تحتها أيضاً نجسة تطهر اذا وصل اليها . نعم : اذا كان الحصير منفصلا عن الارض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه اذا تقاطر منه عليها نظير ما مر من الاشكال (٢) فيما وقع على

برطوبة مسرية .

نعم : لو انقطع المطر وكانت القطرات قد لاقت النجاسة بعد انقطاع المطر عنها تكون نجسة ، فاذا رسبت في السقف وتقاطرت منه يحكم بنجاستها ، وكل ذلك ظاهر .

(١) اذا كان السقف الداخل نجساً فتقاطر منه الماء فان كان حال نزول المطر يحكم بطهارة القطرات ، لاعتصامها بالاتصال بالقطرات النازلة من السماء ـ كما هو مورد صحيحة هشام ـ سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً . بل يطهر السقف بذلك . ولابد من فرض غزارة في المطر فى الجملة كي تكون القطرات متصلة بالمطر وإلا فيشكل الحكم بالطهارة .

وأما اذا 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 ﴾ الاناء النجس يطهر اذا اصاب المطر جميع مواضع النجس منه . نعم : اذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير (١) لكن بعده اذا نزل 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 فى الحياض بقدر الكر .

---

(١) لأن الظاهر مما دل على مطهرية اصابة المطر هو قيامها مقام الغسل بغيره من المياه ، وأما مايعتبر فى طهارة الشيء من أمر آخر غير الماء ـ كالتعفير بالتراب في آنية ولوغ الكلب ـ فلا تكون في هذه الروايات دلالة على نفيه ، لعدم كونها في مقام البيان ، إلامن جهة التطهير بالماء . فلايجوز التمسك باطلاق نحو مرسلة الكاهلي والصحاح المتقدمة من هذه الجهة .

نعم بعد التعفير لاحاجة الى التعدد كما سبق (*) .

فصل فى ماء الحمام

(٢) أي في اعتصام مياه الحياض الصغار ـ التي لا تبلغ الكر المعمولة في الحمامات المتعارفة في العصور السابقة ـ عن الانفعال بالنجاسة لكن بشرط اتصالها بالمادة ـ وهي الخزانة ـ فالمراد بماء الحمام مافي حياضه الصغار ، ومن المادة الخزانة التي يجري منها الماء الى الحياض المذكورة ، ومن هنا تضمن

(*) سبق فى ص ٢٢٤

بعض الأخبار (*) اشتراط المشابهة بوجود المادة له ، فيعلم منه ان ماء الحمام غير المادة المتصلة به .

واختلف الاصحاب (قدهم) من حيث اشتراط الكرية في المادة وعدمه ، ومن حيث دفع النجاسة عما فى الحياض ورفعها عنه على أقوال . الاول : ما ذهب اليه المشهور من اشتراط الكرية فى المادة وحدها دفعاً ورفعاً . الثانى ما ذهب اليه صاحب الحدائق (قده) ونسبه الى المحقق فى المعتبر ، والى جملة من المتأخرين ومتأخريهم من عدم اشتراطها فى دفع النجاسة عما فى الحياض مطلقاً ، لا فى المادة ، ولا فى المجموع منها ومما فى الحياض ، فذهبوا الى خصوصية فى ماء الحمام تمتاز بها عن مطلق الماء القليل . نعم : لو تنجس مافيها كان طهرها بجريان المادة عليها اذا كانت بقدر الكر . الثالث : التفصيل بين بلوغ المجموع كراً وعدمه من دون فرق بين الدفع والرفع ، كما عن جماعة . الرابع : التفصيل بين الدفع والرفع ففي الاول لا يشترط الكرية في المادة ، بل يكفي بلوغ المجموع حد الكر ، وفى الثاني يشترط كرية المادة وحدها .

والقول الأخير هو الأوجه ـ كما في المتن ـ لعدم ثبوت خصوصية لماء الحمام عن بقية أفراد المياه وان توهمها بعضهم . وعليه فيعتبر فى عدم انفعال مافي الحياض بلوغ المجموع حد الكر ، لعدم حصول الاعتصام بدون ذلك ، كما انه يعتبر فى تطهيره اتصاله بالكر ، لعدم كفاية التيمم كراً في رفع النجاسة عن القليل كما سبق ، هذه أقوال المسألة (**)

(*) كرواية بكر بن حبيب عن أبى جعفر ـ ع ـ 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 ـ

وأما الروايات (*) الدالة على انه 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 انجبار 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 ١٣٤) وهي ضعيفة ببكر ابن حبيب ،

(ومنها) : رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله - ع - قال : قلت اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي ؟ فقال : ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً (الوسائل في الباب المتقدم ح ٧) ضعيفة بالارسال وبابن جمهور .

(ومنها) : رواية (قرب الاسناد) عن اسمعيل بن جابر عن ابي الحسن الاول - ع - قال : ابتدائي 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 اذا كانت له مادة (ص ٤) ضعيف بانه لم يعلم ان الكتاب المذكور رواية عن الرضا عليه السلام .

ويتلوها في الضعف ما في طهارة شيخنا الانصاري (قده) 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 ـ ع ـ ويمتنع (*) روايته عن أبي جعفر الأول وهو الامام الباقر ـ ع ـ الذي هو المراد في هذه الرواية بقرينة وقوع منصور ـ الذي هو من أصحاب الامام الصادق ـ ع ـ 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 المزبور قد يكون بمعنى ان المجمعين يشهدون بوثاقة كل من روى عنه صفوان وأضرابه شهادة اجمالية ، وقد يكون بمعنى ان صفوان ـ مثلا ـ اخبرهم بوثاقة كل من روى عنه ، وقد يكون بمعنى ان المجمعين قد علموا من جهة الاستقراء وغيره ان صفوان ـ مثلا ـ لم يرو عن غير الثقة من دون أن يكون ذلك توثيقاً لمن يروي عنه ، فعلى الاولين كان الاجماع دليلا على وثاقة كل من روى عنه صفوان ـ مثلا ـ 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 المروي عنه ، والثاني يفيد الحصر في دائرة الرواية ، وحيث انا قد علمنا ان أصحاب

(*) لأن وفاته ـ ع ـ 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 رووا عن غير الثقة ، ولو جهلا وغفلة فيعلم ان الاجماع المزبور كان مبنياً على الحدس 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 تطرق الاشكال على الاستدلال بها للقول بعدم اشتراط الكرية في ماء الحمام .

فنقول : قد استدل من ذهب الى عدم اشتراط الكرية مطلقاً ، لا في المادة ، ولا في المجموع منها ومما في الحوض الصغير بعموم المنزلة في قوله ـ ع ـ في صحيحة داود بن سرحان : « هو بمنزلة الماء الجاري » واطلاق المادة في قوله ـ ع ـ 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 الكرية لا في ولا في مادته ، كما ان اطلاق المادة في الثانية يشمل ما اذا كانت أقل من الكر .

ويندفع : بمنع ذلك بوجهين الأول : ان الظاهر من روايات الباب انها ناظرة سؤالا وجوابا الى اعتصام مياه الحياض الصغار بالمادة الجارية عليها من الفوق ، ومنشأ السؤال هو ما ارتكز في اذهان العرف من عدم تقوى السافل بالعالي لتعدد الماءين في نظرهم ، فلا عموم في التنزيل يشمل سائر الجهات بل تختص جهة التنزيل بكون المادة الجعلية كالمادة الطبيعية في اعتصام ذي المادة بها .

توضيح ذلك : انه اذا اختلف سطح الماءين وجرى من العالي الى السافل بواسطة مزملة ونحوها فالعرف لا يرونهما ماء واحداً بذلك ، وان تحقق بينهما الوحدة العقلية من جهة ماذكره 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 عاصم، 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 فى القذارات العرفية ، فلو صب ماء الورد من الابريق على قذر لا يستقذرون مافي الابريق بذلك . ومن هنا استبعدوا طهارة مياه الحياض الصغار في الحمامات مع توارد النجاسات الكثيرة عليها باغتسال الجنب واليهود والنصارى والمجوسي منها ، فسألوا الامام ـ ع ـ عن حكم ذلك في الشرع ، وانه هل هو على طبق العرف أو انه يخطأهم فى ذلك ، فما وقع فى الجواب من تشبيه ماء الحمام بالجاري أو بماء النهر انما هو لدفع هذه الشبهة ، والتعبد بأن المادة الجملية 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 فى المادة أم لا فلا تعرض فى الروايات لبيانه ، إذ هي ساكتة من هذه الجهة ، فلابد فيه من الرجوع الى القواعد العامة فى معرفة ذلك . وبالجملة : النسبة بين أدلة انفعال القليل وهذه الروايات وان كانت العموم المطلق ، لأن مافى الحياض أقل من الكر ، إلا انه مع ذلك لا يمكن تخصيصها بها كما صنع فى الحدائق ، لأنه فرع كونها فى مقام البيان من الجهة المبحوث عنها فى المقام ، وقد عرفت انها ليست ناظرة الى هذه الجهة . الثاني : ان مورد الرويات هو الحمامات المعمولة فى 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 المعد

من غير فرق بين تساوى سطحها مع الخزانة أو عدمه (١)

لاستعمال أهل البلد تشتمل على اكرار من الماء بحيث لو أضيف اليها لدى الحاجة كر أو أكثر من الماء البارد لم يؤثر فى تبريد مائها . وعليه : فلايبقى مجال توهم عموم المنزلة أو اطلاق فى المادة من جهة الكرية وعدمها ، إذ كرية المادة تكون مفروض الوجود فى السئوال ، فينحصر وجه السئوال فيما ذكرناه من استبعاد اعتصام مياه الحياض بما يجري عليها من الخزانة . والحاصل : انا لانقول بان المورد يكون مخصصاً للوارد . بل المراد ان السئوال والجواب انما وقعا عن مورد خاص وقسم مخصوص ولو على نحو القضية الحقيقية فى هذا القسم ، وفى مثله لابد من ملاحظة ماهو المفروض فى موضوع الحكم بحسب الخارج والمعهود بين الناس ، فيدور البحث في المقام على ان المسئول عنه مطلق مايسمى حماماً أو القسم الخاص منه المعهود في البلاد فى عصر ورود الروايات ، وبما ان الثاني هو الظاهر فلايبقى مجال للاطلاق . وعليه : فلابد من ملاحظة القواعد المقررة من جهة الانفعال وعدمه ، وهي تقتضي التفصيل بين الدفع والرفع ، فان كانت مياه الحياض متصلة بالمادة فيكفي بلوغ المجموع منها ومن المادة كراً في دفع النجاسة عنها ، فلا تتنجس بالملاقاة ان كانت طاهرة قبل الاتصال ، وان كانت منقطعة عنها فتتنجس بملاقاة النجس ، فلابد في تطهيرها من الاتصال بالكر لما سبق (*) من عدم كفاية التتميم كراً في تطهير الماء المتنجس ، وانه لابد فى تطهيره من الاتصال بالماء العاصم كالكر 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 مافي الحياض من ثقب تكون تحتها ولو من جهة الضغط الخارجي ، لتحقق الوحدة بين المائين

(*) سبق ذلك فى ص ٢٢٦

واذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال (١) بالخزانة بشرط كونها كرا وان كانت أعلى وكان الاتصال بمثل ـ المزملة ـ ويجرى (٢) هذا الحكم في غير الحمام أيضا فاذا كان فى المنبع الاعلى مقدار الكر أوأزيد ، وكان تحته حوض صغير نجس ، واتصل بالمنبع بمثل ـ المزملة ـ يطهر ، وكذا لو غسل فيه شيء نجس ، فانه يطهر مع الاتصال المذكور

في جميع الصور ، أما فى صورة تساوي السطحين فبحكم العقل والعرف ، ولا حاجة فيها الى التعبد الشرعي وان شملها اطلاق أخبار الباب أيضاً ، وأما فى صورة اختلافها فبالتعبد بالنص الخاص كصحيحة داود بن سرحان ورواية بكر لوتم سندها ، فان اطلاقها يشمل صورة اختلاف السطحين . وبما ان التعبد بالوحدة قد اختص باحد الطرفين ـ وهو تقوى السافل بالعالي ـ دون الطرفين معاً فلا يمكن التعدي الى صورة العكس ، وهو تقوى العالي بالسافل وان بلغ المجموع كراً ، فاذا كانت المادة ـ وحدها ـ أقل من الكر ولاقتها النجاسة يتنجس الجميع وان كان المجموع كراً .

(١) ولا حاجة الى المزج لاطلاق الصحيحة وغيرها من أخبار الباب ، ومعه لاعبرة بصدق الوحدة العرفية وعدمها . نعم : لابد من كرية المادة لعدم كفاية التتميم كراً فى رفع النجاسة عن الماء القليل ، كما سبق تفصيله .

(٢) للقطع بعدم دخل لخصوص الحمام في الحكم باعتصام الحياض الصغار بالماء الجاري عليها من المادة في اخبار الباب . فيتعدى الى غيره أيضاً ، فيطهر الاناء المتروس بالماء المتنجس اذا اتصل بمزملة ونحوها بالكر 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 غيرهما ، إذ خصوصية المكان لا دخل لها فيما هو منشأ السئوال المذكور ، إذ الملحوظ فيه انما هو كيفية وضع المائين واختلاف سطحهما الموجب لتعددهما في نظرهم وهذا لا يفرق فيه بين مكان دون مكان ، وانما وقع السئوال عن خصوص ماء الحمام لكثرة الابتلاء به مع توارد النجاسات عليه باغتسال اليهود ، والنصارى ، والجنب ، وغيرهم منه ، فالتعبد بوحدة المائين ، والغاء نظر العرف في ذلك لا يختص بماء الحمام قطعاً وان كان السئوال والجواب عنه بالخصوص ، لأن منشأ السئوال قرينة على التعميم . ومن هنا لا نشك فى بقاء الحكم المذكور لو انهدم الحمام وبقي الماء على وضعه السابق .

وأما مافي شذرات المحقق الخراساني (قده) من تعليل التعدي الى غير الحمام بعموم التعليل في بعض اخبار الباب بقوله ـ ع ـ : « لأن له مادة » فغريب ، لانه ليس في اخباره ما يشتمل على التعليل ولو فى خبر ضعيف ، وانما الموجود في بعضها التقييد بانه « اذا كانت له مادة » كما فى رواية بكر ابن حبيب المتقدمة فى قوله ـ ع ـ : « ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة » وما عن الفقه الرضوي قال ـ ع ـ « وماء الحمام سبيله سبيل الجاري اذا كانت له مادة » (*) فالاولى فى التعدي هو ما ذكرناه من عدم احتمال دخل لخصوصية المكان فى الحكم .

---

(٥) ص ٤ سطر ٣٢

هذا آخر ما حررناه في هذا الجزء ـ ولله الحمد ـ 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 الروايتين راجع (الوسائل ب ٣ من أبواب الماء المطلق الحديث التاسع وما ذكره بعده) .

فهرس

القسم الأول ــ الاجتهاد والتقليد

الصفحة	
٨	لزوم الاجتهـــاد أو التقليد أو الاحتياط بحكم العقل
١٠	الاجتهاد والتقليد في حكم الشرع
١٤	الاخبار الدالة على حجية الفتوى وجواز التقليد
١٧	تتميم وتوضيح في وجوب أحد الامور الثلاثة
١٨	هل الامور الثلاثة فى عرض واحد
١٩	من كان واجداً لملكة الاجتهاد يحرم عليه التقليد
٢٠	تعريف الاجتهاد وبيان حقيقته
٢٣	الاحكام المتعلقة بالمجتهد
٢٥	مدارك الاحكام التي هي مرجع الفقيه
٢٦	الاجتهاد واجب كفائي
٢٩	جواز الاحتياط
٣٠	أقسام الاحتياط
٣٣	فى جواز الاحتياط يجب ان يكون

الصفحة	
	مجتهداً أو مقلداً
٣٣	لا تقليد في الضروريات
٣٤	عمل العامي بلا تقليد باطل
٣٥	حقيقة التقليد
٣٧	التقليد والادلة
٣٨	التقليد واللغة
٣٩	التقليد عند اختلاف الفتاوى
٤٠	تحقيق الحال في الحجية التخييرية
٤٢	تقليد الميت ابتداء
٤٢	مقتضى الاصل في ذلك
٤٣	أدلة القائلين بالجواز والنظر فيها
٤٣	الوجه الاول
٤٦	الوجه الثاني
٤٨	كلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيه
٥١	الوجه الثالث
٥٣	البقاء على تقليد الميت
٥٣	استصحاب الاحكام الثابتة في حق

الصفحة	
	المقلد قبل موت مقلده والنظر فيه
٥٥	الدليل المختار على جواز البقاء
٥٦	البقاء على تقليد الميت اذا اختلف مع الحي فذلكة يذكر فيها أمران
٥٨	(الأمر الأول) في عدم اعتبار العمل في البقاء
٥٩	(الامر الثاني) في ثمرة شمول الاطلاقات لفتوى الحي
٦٠	اذا عدل الى الحى لا يجوز العدول الى الميت
٦٢	لا يجوز العدول عن الحى الى الحى إلا اذا كان الثاني أعلم
٦٣	أدلة المجوزين والنظر فيها
٦٥	كلام شيخنا الانصاري وكلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيها
٦٩	أدلة المانعين والنظر فيها
٧٣	تحقيق الحال فى المقام
٧٤	تقليد الاعلم
٧٥	محل الكلام هو صورة العلم بالمخالفة
٧٥	أدلة القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم والنظر فيها

الصفحة	
٧٩	أدلة القائلين بالوجوب
٨٢	تقليد الاعلم والاصل العملي
٨٥	كلام بعض المشايخ المحققين (قده) والنظر فيه
٨٧	وجوب الفحص عن الاعلم وصور الحال فى ذلك
٩٢	تكملة فى الاستناد عند اتفاق الفتاوى
٩٤	التخيير بين المجتهدين المتساويين
٩٤	تقديم الاورع منهما
٩٦	اذا لم يكن للاعلم فتوى فى المسألة يجوز الرجوع الى غير الاعلم
٩٦	يجب الرجوع الى الاعلم في جواز البقاء
٩٧	صور مقايسة فتوى الحى مع فتوى الميت فى جواز البقاء وعدمه (وهي تسع)
٩٧	البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء
١٠٢	حكم عمل الجاهل المقصر
١٠٣	حكم العمل بلا اجتهاد ولا تقليد
١٠٥	كلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيه

الصفحة	
١٠٩	ما هو الصحيح فى المقام
١١٠	المراد من الاعلم
١١١	تقليدالمفضول فيما يوافق الافضل
١١١	لا يجوز تقليد غير المجتهد
١١٢	حكم من وجد ملكة الاستنباط وتردد فى الحكم
١١٣	طرق معرفة الاجتهاد والاعلمية
١١٧	الظن بالاعلمية
١١٨	شرائط المفتي
١٢٥	تقليد المتجزي
١٢٥	حقيقة التجزي فى الاجتهاد
١٢٦	امكان التجزي
١٢٧	جواز عمله بما استنبط
١٢٧	جواز رجوع الغير اليه
١٢٨	ماهو الحق في المقام
١٣١	فى نفوذ قضاء المتجزي وتصديه للامور الحسبية
١٣٢	بقية شرائط المفتي
١٣٣	العدالة والأقوال فيها
١٣٥	حقيقة العدالة
١٣٦	أدلة القائلين بالملكة وتزييفها
١٣٩	العدالة والأخبار
١٤٠	الاخبار فيها على طوائف ثلاث
١٤٢	صحيحة ابن أبي يعفور وتحقيق مفادها
١٤٧	العدالة والمروة
١٥	العدالة والصغائر
١٥٣	طرق ثبوت العدالة (منها) حسن الظاهر
١٥٥	المناقشة في ذلك والجواب عنها
١٥٩	لا يعتبر الظن بالواقع من حسن الظاهر
١٥٩	كلام شيخنا الانصاري (قده) فى اعتباره والنظر فيه
١٦١	(ومنها) شهادة العدلين
١٦٥	الشهادة الفعلية كالشهادة القولية
١٦٦	(ومنها) الشياع
١٦٨	اذا زال شرائط المجتهد يجب العدول عنه
١٧٠	من قلد فاقد الشرائط كان كمن لم يقلد
١٧١	لايجوز البقاء على تقليد الميت في

الصفحة	
	حرمة البقاء
١٧٢	وجوب تعلم العبادات
١٧٣	الدليل على وجوبه قبل الوقت
١٧٤	وجوب تعلم مسائل الشك والسهو
١٧٦	وجوب التقليد في الاحكام الخمسة
١٧٧	تبدل رأي المجتهد أو العدول عنه
١٧٨	تبعيض التقليد فى المسائل
١٧٩	العدول الى الأعلم
١٨٠	اذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد فبان انه عمرو
١٨٢	طرق معرفة فتوى المجتهد
١٨٣	اذا قلد غير الاهل وجب العدول
١٨٤	اذا انحصر الاعلم فى شخصين
١٨٥	موارد وجوب القضاء على من لم يقلد الكلام في ذلك في مقامين
١٨٦	المقام الاول في أصل وجوب القضاء عليه
١٩١	المقام الثاني في مقدار الواجب منه
١٩٢	الشك في صحة التقليد السابق
١٩٤	اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط

الصفحة	
١٩٥	حرمة الافتاء على غير الأهل
١٩٦	حرمة القضاء على غير الاهل
٢٠١	حكم غير الاهل ليس بنافذ
٢٠١	لايجوز الترافع الى غير الاهل
٢٠٣	حرمة الشهادة عند غير الاهل
٢٠٣	حرمة المال المأخوذ بحكم غير الاهل
٢٠٦	توقف استنقاذ الحق على الترافع عند غير الاهل
٢٠٧	اعتبار العدالة فى القاضي
٢٠٨	اذا شك في ان اعماله السابقة كان عن تقليد صحيح أم لا
٢٠٩	جواز الرجوع الى غير الاعلم بفتوى الاعلم
٢١٠	التبعيض فى تقليد أعلمين
٢١١	اذا أخطأ فى نقل الفتوى
٢١٣	فذلكة فى وجوب تبليغ الاحكام وبيان موارده
٢١٥	اذا اتفق فى الصلاة مسألة لا يعلم حكمها
٢١٦	وجوب الاحتياط فى زمن الفحص
٢١٧	بطلان الاذن والوكالة بموت المجتهد

الصفحة	
٢٠٨	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 الحي 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 والموصي
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

الصفحة	
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 استحبابي أو وجوبي وبيان الميزان فيهما
٢٤٦	تبعيض 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 مبادىء 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 الحكمية

فهرس

القسم الثاني — مباحث المياه

الصفحة	
٣	أقسام المايع
٤	مطهرية الماء
٤	الاستدلال على طهورية الماء بالآيات ودفع الايراد عنه
٧	الاحكام الشرعيـة لا تقبل الشدة والضعف إلا بلحاظ المعتبر
٩	ماقيل في معنى الطهور والتطهير في الآيات الشريفة
١٤	الاخبار الدالة على طهورية الماء
١٦	أقسام المياه الايراد على تقسيمها الى ثلاثة أقسام
١٨	الماء المضاف
١٩	الماء المضاف لا يرفع الحدث وأدلة ذلك
٢١	خلاف الصدوق ودليله والجواب عنه
٢٣	أقسام ماء الورد وأحكامها
٢٥	خلاف ابن أبي عقيل ومايستدل له

الصفحة	
٢٦	ما اجيب عن دليله
٢٧	ما هو الصحيح في الجواب
٢٩	الماء المضاف لا يرفع الخبث
٢٩	ما ذهب اليه الكاشاني من كفاية زوال العين في التطهير والجواب عنه
٣١	اعتبار الغسل بالماء
٣١	خلاف السيد والمفيـد ودليلها والجواب عنه
٣٨	انفعال المضاف
٤٠	انفعال المضاف وان كان كثيراً
٤١	عدم تنجس العالي بملاقاة السافل النجاسة
٤٣	الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن الاطلاق
٤٤	المضاف المصعد مضاف
٤٤	المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد
٤٥	الشك في الاطلاق والاضافة

الصفحة	
٤٨	تطهير المضاف بالاستهلاك
٥٢	صور تحقق الاضافة والاستهلاك
٥٧	حكم الوضوء عند انحصار الماء في في مضاف مخلوط بالطين
٥٩	الماء المتغير
٦٢	التغير باللون
٦٤	التغير بالمجاورة
٦٥	التغير باوصاف المتنجس وأقسام ذلك
٧٠	التغير التقديري
٧٢	عدم التغير الفعلي يكون لأحد امور ثلاثة
٧٣	التغير بما عدا الاوصاف الثلاثة
٧٤	التغير بغير وصف النجس
٧٧	لا يعتبر زوال الوصف الاصلي عن الماء في نجاسته بالتغير
٧٨	تغير بعض الماء
٧٨	طهارة الماء بعد زوال تغيره بالاتصال بالكر ولا يعتبر المزج
٨٠	عمدة الدليل على ذلك صحيحة ابن بزيع وبيان وجه الاستفادة منها
٨٣	اذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة
٨٤	التغير بالداخل والخارج
٨٦	التغير بالخارج دون الداخل
٨٦	الشك في سبب التغير
٨٦	التغير بالنجس والطاهر
٨٧	عدم زوال نجاسة الماء المتغير بزوال تغيره بنفسه
	﴿ فصل في الماء الجاري ﴾
٩١	تعريف الماء الجاري
٩٣	عدم تنجس الجاري وان كان أقل من الكر
٩٤	الاستدلال على عدم اشتراط الكرية في اعتصام الجاري
١٠٠	أحسن مايستدل به صحيحة ابن بزيع
١٠٤	لا فرق في اعتصام الجاري بين كون المادة بالرشح أو بالفوران
١٠٥	النابع الواقف في حكم الجاري
١٠٥	الجاري من غير مادة في حكم القليل
١٠٦	الشك في ان الجاري له مادة أم لا

الصفحة	
١٠٦	الحكم بنجاسته بالملاقاة وأدلته
١٠٨	عمدة الدليل استصحاب العدم الأزلي وتحقيق الحال فيه ودفع الايراد عنه
١١٤	يعتبر في طهارة الجاري اتصاله بالمادة
١١٥	دوام النبع والمراد به
١١٥	كلام الشهيد ومحتملاته
١١٨	أوجه الاحتمالات
١١٨	الانقطاع عن المادة
١١٩	الراكد المتصل بالجاري كالجاري
١١٩	العيون التي تنبع في الشتاء وتنقطع في الصيف
١١٩	تغير بعض الجاري
	﴿ فصل في الماء الراكد ﴾
١٢٢	الراكد بلا مادة
١٢٣	انفعال الماء القليل بملاقاة النجس
١٢٣	أدلة القائلين بالانفعال
١٢٧	أدلة القائلين بعدم الانفعال من الاخبار والجواب عنها
١٣١	الاخبار الخاصة التي توهم دلالتها على عدم الانفعال

الصفحة	
١٣٣	أقوال العامة في تحديد الماء الكثير
١٣٩	الكلام مع المحدث الكاشاني (قده) وذكر بقية الوجوه
١٤٥	كلام مع المحقق الخراساني وشيخنا المحقق الاصفهاني (قدهما) في عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس
١٤٩	انفعال الماء القليل بالمتنجس مع الواسطة
١٥٢	انفعال الماء القليل فيما اذا لم يستقر على النجس وعدمه
١٥٣	انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم
١٥٤	محتملات صحيحة علي بن جعفر
١٥٧	لا فرق في انفعال القليل وعدم انفعال الكر بين أن يكون مجتمعاً أم متفرقا
١٥٨	لا فرق في انفعال القليل بين أن يكون وارداً أم مورودا
١٦١	حد الكر بالوزن
١٦٧	حد الكر بالمساحة
١٨١	ذكر بقية الأقوال غير المختار

الصفحة	
١٨٢	مقايسة الوزن مع المساحة
١٨٦	حد الكر بالاوزان 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	لايتوقف الحكم بنجاسته على استصحاب العدم الازلي
١٩٢	غسل المتنجس في المشكوك كريته والأصل العملي فى كل من الماء والمغسول فيه
١٩٢	القاء المشكوك كريته على الماء المتنجس
١٩٣	صور الامتزاج بينهما
١٩٤	الكر المسبوق بالقلة
١٩٩	القليل المسبوق بالكرية
٢٠٢	حدوث الكرية والملاقاة في آن واحد
٢٠٣	العلم الاجمالي بوجود الكر

الصفحة	
٢٠٦	العلم الاجمالي بوقوع النجاسة في الطاهر أو النجس
٢٠٦	الشك في ان الكر مضاف أو مطلق
٢٠٨	العلم الاجمالي باضافة أحد الكرين
٢٠٨	المتمم كراً
	﴿ فصل في ماء المطر ﴾
٢١٦	اعتصام ماء المطر
٢١٩	لايعتبر الجريان في اعتصام ماء المطر
٢٢٣	لا يعتبر العصر ولا التعدد فى التطهير بالمطر
٢٢٥	تطهير الماء المتنجس بالمطر
٢٢٨	تطهير الأرض النجسة بالمطر
٢٣١	فروع التطهير بالمطر
	﴿ فصل في ماء الحمام ﴾
٢٣٤	الأقوال فى حكم ماء الحمام
٢٣٥	أخبار ماء الحمام
٢٣٦	تحقيق الحال فيمن يروى عنه أصحاب الاجماع
٢٣٧	دلالة الأخبار على حكم ماء الحمام
٢٤٠	لايختص الحكم بماء الحمام

(جدول الخطأ والصواب للقسم الأول)

ص	س	الخطأ	الصواب
١٢	١٠	الاستدل	الاستدلال
١٢	١٤	مطق	مطلق
٤٧	١	من قبيل الأول	من قبيل الثاني
٥٥	١٩	اما بتعلم فتواه أو باخذ رسالته	اما بتعلم فتواه منه أو بالأخذ من رسالته
٨٨	٦	وباختلافها	وباختلافهما
٨٨	١٩	تعين الحجة	تعيين الحجة
٨٨	٢٠	إذا يتمكن	اذا لم يتمكن
٩٨	٥	أوالحي	والحي
١٠٤	٥	(مسألة٥)	(مسألة٢)
١١٢	٧	يجوزله	لايجوز له
١٣٧	١٥	قصر قاصر	قسر قاسر
١٥٠	٢٠	استظرناه	استظهرناه
١٥٢	٩	نفيا	نفينا
١٥٦	١٣	فليس الشرط	فليس مفهوم الشرط
٢٠٣	٢٠	الاكرام	الاكراه
٢٠٤	١١	بعيداً جداً	بعيد جداً

(جدول الخطأ والصواب للقسم الثاني)

ص	س	الخطأ	الصواب
١٠	١٧	لنحى	لنحيي
١٢	١٧	يغشاكم	يغشيكم
١٩	٩	بماء المورد	بماء الورد
٣٥	١١	لا تستحل	لاتسحل
٦٣	٤	من الكر ـ كذا في نسخ الوسائل وفي البحار وكتاب بصائر الدرجات « من البئر »	
٩٤	١٣	ح	ح ١
١٧٥	١١	إلا بعدين	إلا بعدان
١٨٦	١٥	من الأولى	من الأعلى
٢٠٧	١	في الاطلاق الاضافة	في الاطلاق والاضافة

مطبعة الآداب
في النجف الأشرف
سنة ١٣٧٨ هـ

قام بنشره : الشيخ علي الآخوندي
صاحب
دار الكتب الاسلامية
النجف

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 079639835