

## فصل فى الاجتهاد و التقليد

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم وفقنى لما تحب و ترضى.

(مسألة ١) يجب على كل مكلف فى عباداته و معاملاته ان يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً. (١)

(١) هذا الوجوب التخييري فطرى فان فطرة كل ذى شعور حاكمة على وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث ان فى ترك الثلاثة احتمالاً لضرر العقاب، فإنا نعلم بأننا لسنا مثل الحيوانات لم نكن مكلفين بالواجبات و المحرمات بل نحن مكلفون بها فإذا علمنا بذلك تحكم فطرتنا بدفع العقاب و طريقه منحصر بالثلاثة. و العقل ايضاً يحكم بوجوب شكر المنعم و هو لا يحصل الا باطاعته و هى منحصرة بالثلاثة على التخيير.

و لكنه يكمن ان يقال: إن ترك شكر المنعم، يمكن أن يوجب ترك الانعام و لا يستلزم استحقاق العقاب؛ فالعمدة فى المقام هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و هو لا يحصل إلا باطاعة المولى و ترك عصيانه و هو يتوقف على الثلاثة بنحو التخيير؛ هذا فيما إذا علم اجمالاً بالاحكام فى الشريعة المقدسة.

و اما إذا إنحل العلم الاجمالى بالظفر بالمقدار المعتمد به من الأحكام، فالامر بالاجتهاد او الاحتياط او تعلم المسائل، يكون طريقاً إلى تنجز الاحكام فلو كان الحكم الواقعى موجوداً، يكون منجزاً، فلا يجوز للمجتهد الرجوع إلى اصل البرائة إلا بعد الفحص و عدم وجدان الدليل على المشكوك.

ثم ان بعض المعلقين على العروة الحق بالعبادات و المعاملات المستحبات و المكروهات و المباحات و بعض الآخر العاديات ايضاً.

و هذا لوجه له فإن هذه الأمور يجوز تركها و فعلها، فكيف يكون التقليد واجباً فيها، و اما وجوب الاجتهاد او التقليد او الاحتياط فى الواجبات و المحرمات، فواضح، فإنه مع عدم الثلاثة يبتلى المكلف اما بفعل الحرام او ترك الواجب. و اما فى المعاملات، فلاجل عدم الابتلاء بأكل المال بالباطل، و حيث انه حرام فمآله الى ارتكاب الحرام.

ثم ان الاجتهاد عرّف باستفراغ الوسع والطاقة لتحصيل الظن بالحكم الشرعى -كما فى كلمات جملة من الاعلام- والاصل فيه هو اهل السنة، و تبعهم غير واحد من اصحابنا.

و لكنه لا يتم على مسلك أصحابنا القائلين بانفتاح باب العلم و العلمى بالاحكام، فان الاجتهاد عندهم عبارة عن بذل الجهد او استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم الشرعى، فان البحث عن حجية خبر الواحد و ظواهر الكتاب و الاجماع المنقول المحفوف بالقرينة و الاجماع العملى المعبر عنه بالسيرة من المتشريعة و الاصول العملية و التعادل و الترجيح و غيرها داخل فى استفراغ الوسع و بذل الجهد.

نعم عند القائل بانسداد باب العلم والعلمى بالاحكام كالمحقق القمى ((قدس سره)) لا  
يبعد صحة التعريف السابق و لكن التحقيق يقتضى عدم صحة التعريف المذكور  
حتى على القول بالانسداد لما حققنا فى محله من أن نتيجة مقدمات دليل الانسداد  
على القول بتماميتها هو التبعض فى الاحتياط لا حجية الظن المطلق.

ثم انه بناءً على ما اخترناه من التعريف، يصبح النزاع بين الاصولى القائل  
بمشروعية الاجتهاد و الاخبارى القائل بعدم مشروعيته، لفظياً، فان الاصولى قائل  
بمشروعيته بمعنى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى، و الاخبارى المنكر لها  
ينكره بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى، و اما العالم الذى يبذل الجهد  
لتحصيل الحجة على الحكم الشرعى، فهو مورد لقبولهم و إن لم يسمّوه مجتهداً.

ثم إن الاجتهاد له اركان ثلاثة: احدها العلوم العربية، و العمدة فيها هو الصرف  
و النحو فلا بد من تسلطه عليهما حتى يميز بين الفاعل و المفعول و المبتداء و  
الخبر و الحال و التميز و... يعرف الماضى و المضارع و الأمر و النهى و جميع  
الصيغ من كل باب كالثلاثى و الرباعى و المجرد و المزيد فيه و غيرها، و إلا فلا  
يعرف معنى الكتاب و السنة و آراء الفقهاء حيث ان كلها بلغة العربية.

ثانيها علم الرجال على مبنى مجموعة من الفقهاء و هم القائلون بأن عمل  
الأصحاب بالرواية لا يكون جابراً لضعفها سنداً و لا دلالة، و كذلك اعراضهم عنها  
لا يكون كاسراً لسندها حتى تخرج الرواية التى كانت روايتها ثقات عن الاعتبار.

و اما على ما ذهب إليه معظم الأصحاب من ان عمل المشايخ جابر لضعف  
السند و اعراضهم كاسر له، فلا حاجة كثيرة إلى علم الرجال.

قال المحقق الهمدانى ((قدس سره)): ( ليس المدار عندنا فى جواز العمل بالرواية

على اتصافها بالصحة المطلوبة، و الا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا اثبات عدالة روايتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة فى طريقها والعمل بظنون غير ثابت الحجية، بل المدار على وثاقة الراوى او الوثوق بصدور الرواية و ان كان بواسطة القرائن الخارجية التى عمدتها كونها مدونة فى الكتب الاربعة او المأخوذة من الاصول المعتمدة مع اعتناء الاصحاب بها و عدم اعراضهم عنها(الى ان قال): ولاجل ماتقدمت الاشارة اليه جرت سيرتى على ترك الفحص عن حالهم) انتهى فعلى هذا المعنى يكون اللازم معرفة الرواية هل هى معمول بها عند الاصحاب لتكون حجة او معرض عنها، لتكون ساقطة عن الاعتبار، فعليه لا تمس الحاجة الى علم الرجال الا فى بعض الموارد كما إذا لم يظهر لنا عمل الاصحاب على طبق الرواية او اعراضهم عنها.

قلت: العبرة بأحد الامرين إما وثاقة الروات الواقعة فى السند مع عدم اعراض الاصحاب عن الرواية، و أما الوثوق بالصدور و لو كان المنشأ فيه عمل الاصحاب، فلا بد من ملاحظة الموارد لكى يعرف أن الوثوق بوثاقة الروات فى اى مورد يحصل و الوثوق بالصدور كذلك، فالحاجة الى علم الرجال إنما هى لمعرفة حال الروات، فان المسائل التى لم يعرف فيها، عمل الاصحاب او كانت الآراء فيها مختلفة، لابد فيها من التوجه الى المدرک و هو فى الغالب ليس إلا الأخبار ثالثها علم الاصول و هو العمدة فى حصول الاجتهاد، و هو عبارة عن العلم بالقواعد التى يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط كحجية خبر الواحد و ظواهر الكتاب و السنة و الاجماع المنقول و الشهرة الفتوائية المنضمة الى الرواية و الاستصحاب و اصالة الاشتغال و البرائة و التخيير و الظن المطلق عند الانسدادى و

الخبر الراجح عند المعارضة وقاعدة الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته أو وجوب الشيء و حرمة ضده و مثل الملازمة بين انتفاء الشرط و انتفاء الجزاء و مثل ظهور الامر فى الوجوب و النهى فى الحرمة و حجية العام بعد التخصيص فى الباقي و حمل المطلق على المقيد أو على افضل الافراد و نحو ذلك.

ثم ان الاجتهاد له احكام ثلاثة: الاول عدم جواز رجوعه إلى الغير و التقليد له فإن ما يستنبط منه الغير للحكم الشرعى باختياره فهو قادر على الاستنباط، و الرجوع الى الغير هو وظيفة الجاهل، و هو ليس بجاهل حتى يرجع الى الغير. الثانى جواز رجوع الغير إليه، فانه عالم بالاحكام الشرعية، فمن لم يكن كذلك، يجوز له الرجوع اليه كما جرت عليه السيرة من المشرعة و العقلاء. الثالث جواز الافتاء و القضاء و التصدى للامور الحسبية له، و تدل على ذلك عدة من النصوص :

منها مقبولة عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم فى حق أو باطل، فإنما تحاكم الى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً و إن كان حقاً ثابتاً له، لانه أخذه بحكم الطاغوت و ما أمر الله أن يكفر به، قال الله تبارك و تعالى : ( يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت ، وقدأمروا أن يكفرو به )

قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فانى قد جعلته عليكم

حاكماً فاذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه فأنما استخف بحكم الله و علينا رد، و الرّاد علينا الرّاد على الله و هو على حد الشرك بالله.(١)

و منها صحيحة أبي خديجة قال : بعثنى ابو عبدالله عليه السلام الى أصحابنا فقال : قل لهم : اياكم اذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى فى شىء من الاخذ والعطاء أن تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق، أجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فانى قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر (٢) و منها ما رواه الصدوق عن على (ع) قال: قال على (عليه السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) اللّهم ارحم خلفائى - ثلاثاً - قيل: يا رسول الله و من خلفائك ؟ قال: الذين يأتون بعدى يروون حديثى و سنتى.(٣) ومنها ما رواه اسحاق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمرى ان يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت على، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عجل الله فرجه): اما ما سألت عنه ارشدك الله و تثبتك (الى ان قال): و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى روات حديثنا، فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله، و اما محمد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه و عن ابيه من قبل فإنّه ثقتى و كتابه كتابى.(٤)

و منها صحيحة أخرى عن أبى خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى

(١)(٢)(٣)- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١ و ٦ و ٧ ص ٩٩ و ١٠٠ و ١٠١

٤- س ج ١٨ ب الامن ابواب صفات القاضى ح ٩ ص ١٠١

اهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضياً، فتحاكمو اليه.(١)

ثم ان المقبولة من حيث السند لا بأس بها فان عمر بن حنظله و ان لم يوثق فى كتب الرجال الا ان القدح ايضاً لم يرد فيه، فتلقى الاصحاب لها بالقبول -حتى سميت بمقبولة- يكفى فى الوثوق بصدورها فتكون حجة. على ان رواية(٢) يزيد بن خليفه تدل على وثاقته و هو و ان لم يوثق بالخصوص الا ان رواية صفوان بن يحيى عنه تدل على وثاقته لقول الشيخ فى العدة ان صفوان و ابن ابى عمير و البزنطى لا يروون الا عن ثقة، روى صفوان عنه فى فروع الكافى ج ٤ ب كفارة الصوم، ص ١٤٤.

و قد يناقش فى دلالتها بانها مختصة فى مورد المخاصمة و النزاع فلا تدل على حاكمية الفقيه مطلقاً.

الجواب عن ذلك ان مورد المقبولة و إن كان التخاصم و النزاع إلا ان كلام الامام (عليه السلام) عام حيث قال: قد جعلته عليكم حاكماً، و لم يقل: قد جعلته عليهما (اى المتخاصمين) حاكماً، فالعبرة بعموم كلام الامام(ع) لا بخصوصية المورد، فاذن لا يبعد ان يكون حكم الحاكم حجة حتى فى مورد مثل ثبوت الهلال ايضاً. و مما يدل على ان الهلال يثبت بحكم الحاكم صحيحة محمد بن قيس عن ابى جعفر (عليهما السلام) قال: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رأيا الهلال منذ

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٥ ص ٤

٢- س ج ٤ جديد ب ١٠ من ابواب المواقيت ح ١

ثلاثين يوماً، أمر الامام بافطار ذلك اليوم، اذا كانا شهدا قبل زوال الشمس و اذا شهدا بعد زوال الشمس، أمر الامام بافطار ذلك اليوم و آخر الصلاة الى الغد فصلّى

بهم.(١)

و المراد من الامام من اليه الحكم سواء كان المعصوم او نائبه الخاص او نائبه العام و هو الفقيه الذى يصلح له الحكم و هو يستفاد من صحيحة الحلبي و فى ذيلها: (و الامام بمنزلته (اي النبي) اذا رفع اليه قال: نعم(٢))  
فاذا ضممنّا اليها معتبرة حفص بن غياث، ينتج ان الامام يشمل الفقيه الجامع للشرائط، قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام من يقيم الحدود السلطان او القاضى؟ فقال: اقامة الحدود الى من اليه الحكم.(٣)  
و قال المفيد((قدس سره))فى المقنعة: فاما اقامة الحدود فهو الى سلطان الاسلام

المنصوب من قبل الله و هم ائمة الهدى من آل محمد (عليهم السلام) و من نصبوه لذالك من الامراء و الحكام و قد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شيعتهم مع الامكان.  
فالمستفاد من صحيحة محمد بن قيس أن حكم الفقيه الجامع للشرائط حجة فى اثبات الهلال و أول الشهر، فلا يبقى المجال لما قد يقال بان حكم الحاكم الجامع للشرائط لا دليل على حجيته لا ثبات ذلك.  
ثم لا يخفى أن الاجتهاد و التقليد و الاحتياط فى مقام العمل فى عرض واحد فان كلا منها موجب لفراغ الذمة و لكن رتبة الاحتياط متأخرة عن عدليه لأن معرفة موارد الاحتياط فى كثير من الموارد تحتاج الى الاجتهاد او التقليد، بل فى غير

١- س ج ٧ ب ٦ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١ ص ١٩٩

٢- س ج ١٨ ب ١٧ من ابواب اقامة الحدود ح ٢ ص ٣٢٩

٣- س ج ١٨ ب ٢٨ من ابواب مقدمات الحدود ح ١ ص ٣٣٨

واحد من الموارد لا يمكن الاحتياط كدوران الأمر بين المحذورين و الشبهات الوجوبية اذا كانت اطرافها كثيرة.

(مسألة ٤) الا قوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار (١) و امكن الاجتهاد و التقليد.

و التقليد ايضاً متأخر عن الاجتهاد لأن القطع بأن التقليد موجب لفرغ الذمة لا بد أن يكون عن اجتهاد لا عن تقليد و ألا لزوم الدور أو التسلسل:

بيان ذلك ان المكلف اذا علم بحجية قول الفقيه بالنسبة اليه فهو مجتهد في جواز التقليد و ان لم يعلم بذلك و قلّد غيره في جواز التقليد فجواز العمل بقوله مشكوك فيه و اذا قلّد الثالث ايضاً لا ينفع للشك في حجية قوله و هكذا فان رجع الى الرابع و الخامس فصاعداً لزوم التسلسل و ان رجع الى الاول لزوم الدور، فعليه لا بد له من تحصيل القطع بحجية قول العالم للجاهل فان حصل له القطع بذلك فقد اجتهد فيه و القطع يحصل بذلك بمراجعة عموم العقلاء فيه فان السيرة القطعية من العقلاء جارية على رجوع الجاهل الى العالم و العمل بقوله و من عدم ردع هذه السيرة نكشف امضائها عند الشارع.

نعم لا مانع من التقليد في فروعه كجواز تقليد غير الاعلم، و البقاء على تقليد الميت و التبعض عند تساوى المجتهدين او التخيير بينهما و نحو ذلك. ثم إنّ موارد الاحتياط كثيرة لانه اما يكون في الشبهات الحكمية و اما يكون في الشبهات الموضوعية و على التقديرين اما تكون الشبهة وجوبية و اما تكون تحريرية و على التقادير اما يكون الشك في التكليف او في المكلف به، لا اشكال في جواز الاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً و لم يستشكل فيه احد، و كذا لا اشكال في جوازه في الشبهات الوجوبية التوصلية، فلو شك في انه مدين من فلان

الف تومان أولاً؟ جاز اعطائه له بلا اشكال.

(١) الاشكال انما هو فى موردين أحدهما ان الاحتياط فى العبادات هل يكون

فى عرض الاجتهاد و التقليد او يكون مقدماً عليهما او يكون مؤخراً عنهما.  
الثانى هل يجوز الاحتياط فى العبادات اذا كان مستلزماً للتكرار كما إذا اشتبه  
القبلة و صلى الى أربع جهات أو دار الأمر بين القصر و التمام أو بين الظهر و  
الجمعة.

قد يقال بتقدم الاحتياط على الاجتهاد و التقليد، فان بالاحتياط تكون البرائة  
قطعية، بخلاف الاجتهاد و التقليد فان احتمال الخلاف باق فيهما.  
و يردّه ان المجتهد أو المقلّد اذا اتى بالصلاة قصراً بحسب اجتهاده أو تقليده،  
كان احتمال الخلاف ملغى فلا يعتنى به و وجوده كعدمه.

و قد يقال: بتقدم الامتثال التفصيلى بالاجتهاد أو بالتقليد او بالرجوع الى  
الامارة على الامتثال الاجمالى، لان التمييز و قصد الوجه متنفذ فى الامتثال  
الاجمالى، فمع امكان الامتثال التفصيلى، لاتصل النوبة الى الامتثال الاجمالى.  
و عن المحقق النائينى ((قدس سره))، أن العبادة لا بد أن يؤتى بها عن تحريك  
المولى و بعثه، و لا يتحقق ذلك مع الاحتياط، لان الداعى للمكلف نحو العمل و الا  
تيان به حينئذ ليس الا احتمال تعلق الامر به، و الانبعاث مستند الى احتمال البعث  
لا الى البعث نفسه، فمع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالواجب لا تصل  
النوبة الى الاحتياط.

ثم لو شككنا فى ذلك و لم ندر ان الامتثال الاجمالى و الاحتياط فى عرض  
الامتثال التفصيلى أو فى طوله بمعنى ان الانبعاث يعتبر ان يكون مستنداً الى الأمر

جزماً، أو أن الانبعاث اذا استند الى احتمال الامر ايضاً يكفى فى الامتثال، فلا مناص من ان يرجع الى قاعدة الاشتغال، لأنه من الشك فى كيفية الاطاعة و الامتثال

و انه لابد ان يكون تفصيلاً أو يكفى فيه الاحتياط، فان العمل على تقدير وجوبه عبادى، فاذا شك فى كيفية طاعته، لابد من الاحتياط؛ و قصد القرية و التعبد وان كان مأخوذاً فى المتعلق شرعاً عنده و الشك فى اعتباره من الشك بين الاقل و الاكثر، الا ان اعتبار قصد القرية اذا كان معلوماً فى مورد و شك فى كيفية طاعته، فهو يرجع الى الشك فى التعيين و التخيير و هو مورد لقاعدة الاشتغال و زاد ان العلم بالتكليف موجود فى مورد فلا بد من الخروج عن عهده بما يراه العقل طاعة. و اجاب عن ذلك سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) أولاً بأننا لانشك فى ان الامتثال الاجمالى فى عرض التفصيلى، فان الفارق بين التوصلى والتعبدى أنه لا يعتبر فى الاول أن يؤتى به بقصد الامر و الامتثال، فان تمام المقصود هو اتيان نفس المأمور به، و اما الثانى فالمقصود فيه ان يؤتى به بقصد الأمر ومضافاً الى المولى، و الاضافة الى المولى سبحانه، قد يتحقق باتيان ما هو المأمور به على وجه التفصيل، و قد يتحقق باتيان على وجه الاجمال، فان اتيان ما هو المأمور به بين اثنين او ثلاثة، مضافاً الى المولى، يكفى فى تحقق الامتثال، الا ترى ان العقلاء لا يرون الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى، بل يحكمون بتحقيق الامتثال عند اتيان الاحتمالات و ان كان الآتى بها متمكناً من الامتثال التفصيلى.

و ثانياً لو فرض الشك فى انه هل يعتبر فى مرحلة الامتثال، ان يكون التحرك عن تحريك المولى مع امكان العلم التفصيلى بالمأمور به او يكفى التحرك عن

احتمال التحريك، نرجع الى اصل البرائة عن اعتبار ان يكون التحرك عن تحريك المولى، فنقول: ان المعلوم هو ان يكون اتيان المأمور به مضافاً الى المولى و مقروناً بقصد الامتثال، و الزائد عن ذلك مرفوع بأصالة البرائة.

و بعبارة اخرى، هل يعتبر الجزم بالمأمور به حين اتيانه ام لا؟

فنقول: ينفى ذلك بأصالة البرائة، فاللأزم هو اتيان المأمور به مضافاً الى المولى و ان لم يكن حين الاتيان جازماً بذلك، و لكنه يعلم بعد الاتيان بالمحتملات، انه أتى بالمأمور به، مقارنا بقصد الامتثال.

قلت: ما افاده لا يمكن المساعدة عليه، فان ظاهر التكليف المتوجه الى العبد هو احراز متعلقه با جزائه و شرائطه، الا ترى ان ظاهر كلام المولى صلّ الى القبلة هو احراز الصلاة و احراز القبلة، فلو تمكن المكلف من احراز اجزاء الصلاة و احراز القبلة و لم يحرزها و اقدم على الصلاة بلا معرفة اجزائها تفصيلاً و بلا احراز القبلة و صلى الى اربع جهات، كان مقدماً على ما هو مخالف لظاهر كلام المولى، فكيف يكون امتثاله الاجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى.

نعم لو لم يتمكن من معرفة اجزاء الصلاة تفصيلاً و لم يتمكن من احراز القبلة كذلك، يحكم العقل بكفاية الامتثال الاجمالى، فعليه يكون الامتثال الاجمالى فى طول الامتثال التفصيلى، فلا يبقى المجال للقول بأن الامتثال الاجمالى عند العقلاء فى عرض التفصيلى.

و قد ظهر مما ذكرنا انه لا يبقى لنا الشك فى أن التحرك لا بد ان يكون عن تحريك المولى و لا يكفى فيه ان يكون التحرك عن احتمال تحريكه حتى يرجع الى اصل البرائة، فان ظاهر كلام المولى إذا كان احراز المأمور به باجزائه و شرائطه،

فلازمه هو ان يكون التحرك عن تحريك المولى، فلا يبقى لنا الشك حتى يرجع الى اصل البرائة.

على انه لو شكنا فى ذلك، كان مقتضى القاعدة، الاشتغال لأنه شك فى سقوط التكليف بعد القطع بالثبوت، و الاشتغال اليقيني، يقتضى البرائة اليقينية. و قد يستشكل على الاحتياط إذا استلزم التكرار بانه لعب و عبث مع امر المولى كما إذا دار الامر بين القصر و التمام و كان الساتر مردداً بين الطاهر و النجس و القبلة مرددة بين اربع جهات و المسجد مردداً بين ما يصح السجود عليه و ما لا يصح السجود، فعلى الاحتياط لابد ان يصلى صلاة واحدة كالظهر مثلاً اثنين و ثلاثين مرة، و كذا العصر، فيصليهما اربعاً و ستين مرة، واللعب و العبث بما انه مذموم، لا يمكن ان يقع مصداقاً للواجب و محبوباً.

واجب عن ذلك اولاً بان تكرر المأمور به للاحتياط، قد يكون فيه غرض عقلاى، كما إذا كان الاجتهاد أو التقليد أو الرجوع الى الامارات محتاجاً الى مؤونة زائدة، كالسفر الى بلد آخر أو المشى الى مكان آخر، و كان تكرر العبادة للاحتياط، اقل مؤونة منه، فاذن لايلزم من الحتياط، العبث و اللغو. و ثانياً لو فرض انه لا غرض عقلاى فى الاحتياط و كان الاجتهاد أو التقليد أو الرجوع الى امارة القبلة، ممكناً بسهولة، و مع ذلك احتاط فى مقام الامثال بالتكرار، يقع ماهو واجد للشرائط على طبق المأمور به، واللعب انما هو فى طريق الاحراز، فما هو امتثال لا يكون لعباً اصلاً و ما يكون لعباً لا يكون به الامثال. اقول: لا شك فى ان العبد حين الشروع فى العمل حيث لا يميز اللّعب عن الامتثال، لا يكون مقدماً على اتيان وظيفته الفعلية لاحتمال انه يلعب فيكون هذا

(مسألة ٥) فى مسألة جواز الاحتياط، يلزم ان يكون مجتهداً او مقلداً (١)  
لانّ المسألة خلافية.

النحو من العمل مرجوحاً عند العقل، فلا يراه فى عرض الامتثال التفصيلي.  
و اما إذا كان هناك غرض عقلائي للتكرار، فاللعب و ان كان متتفياً الا ان مخالفة  
ظواهر الادلة المثبتة للأجزاء و الشرائط محققة، فان ظاهرها احرازها كما عرفت،  
فلو قال المولى: صلّ مع الطهارة المائية، لكان ظاهره احراز الماء ثم التوضأ او  
الاعتسال به ثم الصلّاة و كذا بقية الشرائط.

فعليه يكون الاحتياط المستلزم للتكرار مرجوحاً الا فيما إذا لم يتمكن من  
تشخيص المأمور به تفصيلاً، فهناك لا شبهة فى رجحان الاحتياط فمهما تمكّن من  
الامتثال التفصيلي، كان الاحتياط اللازم ترك الامتثال الاجمالي.

(١) فيه ان خصوص الاحتياط فى العبادات يحتاج الى الاجتهاد او التقليد، لانّ  
جواز العمل به لا يكون من البديهيّات و الواضحات حتى لا يحتاج الى التقليد او  
الاجتهاد، و اما فى بعض موارد الآخر، فلا حاجة فيه اليهما، كالاختياط فى ترك  
شرب التتن و التدخين و الاحتياط فى ترك المصارعة و ترك اللعب بكرة القدم و  
ترك شرب القهوة و ترك أكل الزبيب المطبوخ و ترك الصيد و نحو ذلك و كذا ترك  
الاكل من الجبن و الدهن المصنوع فى بلاد الكفر و ترك الاكل فى السوق.  
و كذا الأمر فى الواجبات التوصيلية كغسل الثوب و البدن من كل نجاسة ثلاث  
مرات.

و الحاصل ان فى كل مورد لا يحتمل فيه الوجوب التعبدى و كان فيه احتمال  
الحرمة او الكراهة، يجوز الاحتياط بالترك بلا اجتهاد و تقليد.

فعليه يرد الاشكال على الماتن و المحشين حيث لم يعترضوا عليه فى هذه

المسألة فان الاحتياط فى جميع هذه الموارد لا يحتاج الى الاجتهاد او التقليد كما عرفت.

اللهم الا ان يقال: ان مراد الماتن من الاحتياط هو الاحتياط فى العبادات، (مسألة ٦) فى الضروريات لا حاجة الى التقليد كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما و كذا فى اليقينيات اذا حصل له اليقين، و فى غيرهما يجب التقليد ان لم يكن مجتهداً، إذا لم يمكن الاحتياط (١) و ان امكن، تخير بينه و بين التقليد. (مسألة ٧) عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل. (٢)

---

فيرتفع الاشكال.

(١) قد تقدم ان التقليد انما هو لتحصيل المؤمن من العقاب فى مرحلة الاطاعة و الامتثال و فى الضروريات و اليقينيات، امكن الامتثال بلا تقليد و اجتهاد و احتياط، و بعبارة اخرى الاجتهاد و التقليد، طريقان تعبديان لاطاعة المولى، فاذا كان الواجب او الحرام ضرورياً او يقينياً، لا حاجة الى التماس طريق تعبدى، و اما الاحتياط فهو فيما اذا كان الواجب او الحرام ذا احتمالين او احتمالات، ففى الضرورى او اليقينى، لا يحتمل الخلاف فلا موضوع للاحتياط.

(٢) المراد من البطلان هو عدم جواز الاكتفاء به فى مرحلة الامتثال لعدم الحجة على الامن من العقاب، فحيث ان دفع الضرر المحتمل واجب يحكم العقل بتحصيل المؤمن بالاحتياط او التقليد.

و ليس المراد منه البطلان واقعاً، فلو عقد على امرأة بالفارسية بلا تقليد، يحكم العقل بعدم جواز ترتيب آثار الزوجية عليه لاحتمال كونه فى الواقع باطلاً، فيستحق العقاب بذلك، و كذا لو دار الامر بين القصر و النمام و اكتفى بالصلاة قصراً بلا تقليد، يحكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بذلك، فان الاشتغال اليقينى

يقتضى البرائة اليقينية، و اصاله حرمة الاستمتاع بهذه المرأة جارية، فلو اجتهد او قلّد من يقول بصحة العقد بالفارسية و ان الوظيفة كانت قصراً يحكم بصحة العقد و الصلاة قصراً و هذا واضح.

(مسألة ٨) التقليد هو الالتزام بقول مجتهد معين و ان لم يعمل بعد (١) بل و لو لم يأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بما فيها، كفى في تحقق التقليد.

(١) اختلف الأصحاب في معنى التقليد على أقوال:

أحدها الالتزام بقبول قول مجتهد معين و ان لم يعمل بعد -كما اختاره المصنف ((قدس سره))-

ثانيها الأخذ بقول الغير من غير حجة.

ثالثها انه قبول قول الغير من غير حجة.

رابعها انه التعلم لأجل العمل -كما عن الميلاني ((قدس سره))-

خامسها انه العمل المستند الى فتوى المجتهد -كما عن عدة من الاصحاب-

و هو الاقوى و هو الاخص من المعانى الأربعة، فان العمل المستند الى قول

المجتهد، لا ينفك عن تعلّم فتواه و قبولها و أخذها و الالتزام بها و لاعكس فان

التعلم و القبول و الأخذ و الالتزام، قد تتحق و لا يتحقق العمل؛

و قد تطابقت اللغة و الاخبار و العرف على ان التقليد هو العمل المعلق بالعنق،

يقال تقلّد السيف اى جعل حبله فى عنقه، و قلّد البعير للهدى اى علّق النعلين فى

عنقه، و فى حديث الخلافة، قلّدها رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) علياً اى جعلها فى عنقه،

فعليه يكون التقليد فى المقام، جعل العامى اعماله فى عنق المجتهد.

فلو فسّرناه بالالتزام، يكون معناه، جعل فتوى المجتهد فى عنق العامى فيصبح

المجتهد مقلداً لأنه جعل فتواه فى عنق العامى، و هو مخالف لما تسالم عليه  
الأصحاب من أن المقلد هو العامى لا المجتهد، فانه مقلد هذا كله بحسب اللغة.  
و أما الاخبار، فايضاً تثبت معناه اللغوى: منها صحيحة عبدالرحمان بن

---

الحجاج قال: كان ابو عبدالله عليه، قاعداً فى حلقة ربيعة الرأى فجاء اعرابى، فسأل  
ربيعة الرأى عن مسألة، فاجابه، فلما سكت، قال له الاعرابى: اهو فى عنق؟ فسكت  
عنه ربيعة و لم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه، فاجابه بمثل ذلك، فقال له  
الاعرابى: اهو فى عنق، فسكت ربيعة، فقال ابو عبدالله ((عليه السلام)) هو فى عنقه قال  
او لم يقل، و كل مفت ضامن(١)

و منها رواية اسحاق الصير فى، قال: قلت لابی ابراهيم ((عليه السلام)): ان رجلاً  
أحرم فقلّم اظفاره و كانت له اصبع علية فترك ظفرها لم يقصه فافتاه رجل بعد ما  
أحرم، فقصه فادماه فقال: على الذى افتى شاة(٢)  
و منها مارواه أبو عبيدة عن ابى جعفر ((عليه السلام)): من افتى الناس بغير علم و  
لاهدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل  
بفتياه(٣)

واما العرف، فترى انهم يقولون: قلّدت القلادة فى عنق الفتاة او الزوجة و  
قلدتك الدعاء و الزيارة. اى جعلتهما فى عنقك.  
و قد استشكل على ذلك صاحب الكفاية ((قدس سره)) بان التقليد ان كان نفس

---

العمل بفتوى الغير، فاول عمل يصدر من المكلف، يصدر من غير تقليد، لأن ذلك العمل

غير مسبوق بالتقليد الذى هو العمل، مع ان العمل لابد ان يكون مسبوقا بالتقليد، لأنّ المكلف لابد أن يستند فى اعماله الى الحجة، فكما أن المجتهد يستند عمله الى اجتهاده و هو امر سابق على عمله، كذلك العامى لابد ان يستند الى التقليد و يلزم ان يكون تقليده سابقاً على عمله، فعليه يكون التقليد هو الاخذ بقول الغير والالتزام به، فالعمل الذى يصدر منه يكون مسبوقاً بالتقليد.

و يردّه انه لم يدلّ آية او رواية على ان العمل، لابد ان يكون مسبوقاً بالتقليد حتى نلتزم بما ذكره، بل الدليل قام على ان العمل بلا تقليد باطل و لا يكون موجباً للأمن من العقاب، فاذا اتى به المكلف مستنداً الى فتوى المجتهد، يكون العمل تقليداً للمجتهد و اطاعة للمولى، فلم يتحقق عمل بلا تقليد حتى يحتاج الى الالتزام.

و قد يورد على تفسير التقليد بالعمل بانه مستلزم للدور، فان مشروعية العبادة متوقفة على التقليد، اذ لو لم يقلّد، لم يتمكن من الاتيان بها بما أنها مأمور بها حتى تقع عبادة، فلو كان تقليده متوقفاً على اتيانه بالعبادة -لعدم تحقق التقليد الا بالعمل - لدار.

و يردّه ان مشروعية العمل العبادى يتوقف على الدليل و الحجة عليه و لو كان فتوى المجتهد، ولا تتوقف على التقليد، فان التقليد لا يكون مشرعاً و هو يتحقق بالعمل، فالتقليد يتحقق بالعمل بلا فرق بين العبادى و غيره و هو لا يتوقف على التقليد، بل يتوقف العمل على قيام الدليل و الحجة عليه و لو كان فتوى المجتهد. و قد يقال: ان ما ذكرتم من ان التقليد هو العمل المستند الى فتوى المجتهد يتم فيما إذا كان المجتهد واحداً او متعدداً مع الاتفاق فى الفتوى، و أما مع التعدد و التعارض فى الفتوى، فلا يكون التقليد الا الالتزام بقول احدهما او احدهم لان موضوع الحجة، لا يتحقق الا بالالتزام باحدى الفتويين او الفتاوى، و هو مقدمة

و الوجه فى ذلك أنَّ الحجة يمتنع ان تكون الجميع، لاستلزامه الجمع بين الضدين او المتناقضين، ولا واحد معيّن لانه بلا مرجح، كما يمتنع الحكم بالتساقط و الرجوع الى غير الفتوى لانه على خلاف السيرة و الاجماع، فاذن يتعيّن ان يكون الحجة ما يختاره المكلف و يلتزم به، فان الحجة فى مفروض الكلام هى احدى الفتويين او الفتاوى تخييراً و التميز انما يكون بالاختيار و الالتزام.

و فيه اولا انه لو كان احدهما او احدهم اعلم، يطبق عمله بفتواه فهو مثل ما اذا كان واحداً.

و ثانياً انه لو لم يكن اعلم او لم يعرف، فبناءً على ما ذهب اليه الاستاذ الخوئى ((قدس سره))، يأخذ باحوط القولين او الاقوال، فلا حاجة الى الاختيار و الالتزام.

و فيه اولا انه سيجب انشاء الله ان الأخذ بذلك، لا يكون عملياً و لا يتيسر ذلك للعامى من اول الطهارة الى آخر الديات.

و ثانياً ان السيرة القطعية قائمة على جواز تطبيق العمل على احدى الفتويين أو الفتاوى بلا فرق بين ان تكون مطابقة للاحتياط اولا و بلا فرق بين ان يطبق عمله على ما التزم به من الفتوى و غيره فلو التزم ان يأخذ بفتوى زيد و طبق عمله بفتوى عمرو حين العمل لا بأس بذلك لما تقدم من ان التقليد هو العمل المستند بفتوى الفقيه و الالتزام لا دخل له فى التقليد اصلا.

ثم ان عنوان التقليد لم يرد فى شئ من النصوص المعتمدة لبحث عن مفهومه سعة وضيقاً، نعم و رد فى ما رواه الاحتجاج مرسلًا عن التفسير المنسوب الى

العسكري ((عليه السلام)): (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه، مخالفاً

على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم). (١)

و هي و ان تدل على اعتبار العدالة في الفقيه و حجية فتواه، الا ان ارسالها مانع عن الاعتماد عليها، و قد اشرنا فيما سبق أن التقليد لا يكون تقليدياً فلا بد للعوام ان يقطع بوجوده، و الذي يمكن ان يستند العامي اليه في التقليد أمران: احدهما الارتكاز الثابت ببناء العقلاء، حيث ان بنائهم في امور المعاد و المعاش على الرجوع الى اهل الخبرة، و هذا لارتكاز ثابت لكل احد و قد جرت سيرتهم على ذلك و لم يردع عنها الشارع، فهي حجة، و لا يلزم ان يلتفت العامي اليها تفصيلاً، و ان يتلفت اليها بادنى تنبيه و اشارة.

ثانيهما دليل الانسداد، فان كل مكلف معتنق بالدين، يعلم ان في دين الاسلام واجبات و محرمات ولا بد من الخروج عن عهدها، و ذلك لا يمكن الا بالاجتهاد او التقليد او الاحتياط، و الاول لا يكون واجباً عينياً على كل احد بالضرورة، و الاخير يحتاج الى معرفة موارده و هو غير ميسور للعوام، فلا يبقى الا التقليد، فان الظن ايضاً لا يكون له حجة لانه ليس من اهل النظر و الاستنباط، حتى يكون ظنه اقرب الى الواقع، فلا يبقى له الا الرجوع الى العالم، فانه يعلم ان الشارع نصب له طريقاً و هو ليس الا فتوى العالم و أهل الخبرة.

و لكن العامي لا يقدر ان يقرر دليل الانسداد على هذا النحو الا ان العالم و المجتهد إذا قرّره و بيّنه، يقطع بذلك، فبيان العالم، يوجب علمه بذلك، لا انه حجة

عليه تعبداً حتى يقال: ان حجية قوله يحتاج الى دليل.

هذا كله بالنسبة الى العامي؛ واما المجتهد، فيمكن له ان يستدل على جواز التقليد في شرع الاقدس بأمور:

منها الآية مباركة: (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون.) (١)

فانها تدل على وجوب النفر لوقوعه عقب لو لا التحضيضية و لكنه مقدمى و الغاية منه التفقه و الانذار و الغرض منه الحذر، فالحذر عند الا نذار واجب، سواء حصل العلم للمنذر بالفتح ام لا؟ و ذلك لاطلاق الآية.

و منها قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (٢) فان الامر بالسؤال عن أهل الذكر، مقدمة للعمل بما اجابوا، فالمراد هو وجوب السؤال لاجل العمل و ليس المراد هو السؤال فى نفسه، فانه لغو لا يكون مصححاً للأمر، ان لم يكن مقدمة للعمل، فتكون الآية دليلاً على حجية قول العالم للجاهل، فيجب عليه العمل به.

و قد نوقش فيها من وجوه: الأول أن المراد من الآية وجوب السؤال الى ان يحصل العلم ثم العمل به، فلا دلالة لها على وجوب التقليد و العمل على قول العالم تعبداً.

و فيه انه خلاف المتفاهم عند العرف الا ترى أنه لو قال المولى: ان لم تعلم علاج المرض، فراجع الطبيب، يفهم العرف منه الوظيفة عند الجهل هو الرجوع الى اهل الخبرة و قبول قولهم، لا الرجوع اليهم لتحصيل العلم.

١- التوبة ٩- الآية ١٢٢

٢- الانبياء ٢١- الآية ٧

الثانى أن أهل الذكر قد فسّر فى الاخبار باهل الكتاب او الائمة عليهم السلام و

هو ينا فى ان يكون المراد منه الفقهاء، فلا تدل الآية على حجية قول الفقيه للعامى.  
 الجواب ان التفسير انما هو لبيان بعض مصاديق العالم و الكلى و هو لا يوجب  
 تخصيصه به، فان اثبات الشىء لا ينفى ما عداه، فالمورد ان كان من الامور  
 الاعتقادية كنسبة نبينا((صلى الله عليه وآله))، فالمناسب ان يسأل عن علماء اليهود لانهم  
 عالمون بالتورات التى فيها علامات نبى الخاتم، و ان كان من الفروع، فالمناسب  
 أن يسأل عن النبى او الائمة((عليهم السلام)) و عند عدم الوصول اليهم، فالمناسب ان  
 يسأل عن الفقهاء فالآية تضمنت القاعدة الكلية المسلمة عند العقلاء و هى رجوع  
 الجهال الى العلماء و لا اختصاص لها بمورد دون مورد.  
 الثالث ما افاده سيدنا الاستاذ الخوئى((قدس سره)) من ان مورد ها ينا فى القبول  
 التعبدى، حيث انه من الاصول الاعتقادية بقرينة الآية السابقة عليها و هى قوله  
 تعالى : (و ما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم، فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا  
 تعلمون) و هو رد لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلا بالنبوة من بينهم، فموردها  
 النبوة و يعتبر فيها العلم و المعرفة و لا يكفى فيها مجرد السؤال من دون ان يحصل  
 به الا دعان، فلا مجال للاستدلال بها على قبول قول الفقيه تعبداً.

الجواب عن ذلك قد ظهر مما أجبنا به عن الوجه السابق، فإن الامر بسؤال الجاهل عن العلماء ارشاد الى القاعدة الكلية المسلمة عند العقلاء و هو رجوع الجاهل الى العالم فى كل مورد و امضاء له.

والذى يكشف عن ذلك انهم لو لم يسألوا عن علمائهم واعتقدوا نبوة نبينا بملاحظة معجزاته، لم يكونوا معاقبين لأجل ترك السؤال.

ولكنه يمكن المناقشة فيها بانها ليست دليلا مستقلا لجواز التقليد وحجية قول الفقيه، بل تكون امضاء للسيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل الى العالم، و هو لا ينافى قيام الدليل على ان النبوة لا تثبت الا بالعلم و اليقين، فان العقل حاكم بان ما هو اصل الدين و اساسه لا يثبت بالظن فالسؤال بالنسبة الى النبوة لا بد ان يكون بمقدار يحصل العلم بها ولو كان ذلك بالسؤال عن عدة من العلماء.

و اما الاخبار فهي على طوائف: إحديثها الاخبار الآمرة بالافتاء لبعض الأصحاب كقول أبى جعفر ((عليه السلام)) لأبان بن تغلب: إجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس، فانى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك (١)

و منها ما رواه معاذ بن مسلم النحوى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: بلغنى انك تقعد الجامع فتفتى الناس، قلت: نعم و اردت ان أسألك عن ذلك قبل ان اخرج: إنى اقعد فى المسجد فيجيئ الرجل، فيسألنى عن الشئ فاذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجيئ الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم، فاخبره بما جاء عنكم و يجيئ الرجل لا أعرفه و لا ادرى من هو فاقول: جاء عن فلان كذا و جاء عن

فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لى: اصنع كذا، فإنى كذا اصنع. (١)  
 الثانية النصوص المشتملة على ارجاع الناس الى اشخاص معينين كالعمري  
 وابنه، و يونس بن عبد الرحمان و زكريا بن آدم، و يونس مولى آل يقطين، و  
 الارجاع الى رواة حديثهم، فان الارجاع اليهم كما يشمل الرواية  
 عنهم ((عليهم السلام)) كذلك يشمل الافتاء و اعمال النظر و الاجتهاد و الاستنباط،  
 كالجمع بين العام و الخاص و المطلق و المقيد و الخبرين المتعارضين.

منها ما رواه أحمد بن اسحاق عن ابى الحسن ((عليه السلام)) قال: سألته و قلت: من  
 أعمل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتى فما اذى اليك عنى، فعنّى  
 يؤدى، و ما قال لك عنى فعنّى يقول، فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون، قال: و  
 سألت ابا محمد ((عليه السلام)) عن مثل ذلك؟ فقال: العمري و ابنه ثقتان، فما اديا اليك  
 عنى فعنّى يؤديان و ما قال لك فعنّى يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان  
 المأمونان. (٢) (الحديث)

و منها ما رواه عبد العزيز بن المهتدى و الحسن بن على بن يقطين جميعاً عن  
 الرضا ((عليه السلام)) قال: قلت: لا اكاد اصل اليك اسألك عن كل ما احتاج اليه من  
 معالم دينى، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ منه ما احتاج اليه من معالم دينى؟  
 قال: نعم. (٣)

و منها ما رواه الشيعب العقر قوفى قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)): ربما

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٣٦ ص ١٠٨

٢- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٤

٣- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٤ و ٩ و ١٥ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٧ و ٣١ و ٣٣ و ٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٤٢ و ٤٥.

احتجنا ان نسألك عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالاسدى يعنى ابا بصير.(١)  
و منها ما رواه يونس بن يعقوب قال: كنا عند ابي عبدالله((عليه السلام)) فقال: اما  
لكم اما لكم من مستراح تسترحون اليه؟ ما يمنعكم من حارث بن مغيرة  
النضرى.(٢)

و منها ما رواه على بن مسيب الهمداني قال: قلت للرضا((عليه السلام)): شقتي  
بعيدة و لست اصل اليك فى كل وقت، فمن من آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن  
آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا، قال على بن المسيب: فلما انصرفت، قدمنا  
على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت اليه.(٣)  
و منها ما رواه عبدالعزيز بن المهدي قال: قلت للرضا((عليه السلام)): ان شقتي  
بعيدة، فلست اصل اليك فى كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل  
يقطين؟ قال: نعم.(٤) و نحوها غيرها.  
و قد تحصل مما ذكرنا أن التقليد فى المقام هو العمل المستند الى قول الغير، و  
الدليل على جوازه امور ثلاثة:  
الاول السيرة القطعية بين العقلاء، فانها قائمة على رجوع الجاهل الى العالم بلا  
فرق بين المسلمين و الكفار، و العقل قاطع به فى كل حرفة و فن، و لم يردع.  
عنها الشارع، بل آية السؤال تدل على امضاها.  
الثانى آية النفر، فانها تدل على وجوب الإنذار بعد التفقه، بلا فرق بين الانذار

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٤ و ٩ و ١٥ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٧ و ٣١ و ٣٣ و  
٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٤٢ و ٤٥.

(٢)(٣)(٤)س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٤ و ٩ و ١٥ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٧ و ٣١ و  
٣٣ و ٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٤٢ و ٤٥.

الصريح و الضمنى، كما فى بيان الوجوب و التحريم، فىكون القبول العملى واجباً، و الا لزم لغوية الانذار، و مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين ما إذا حصل العلم للمنذرّين و عدم حصوله، فعليه يجب على العامى قبول قول الفقيه و العمل بمقتضاه تعبداً و هو التقليد الذى نحن بصددّه.

الثالث الروايات الكثيرة المتواترة اجمالاً الدالة على الرجوع الى الفقهاء و الروايات و العمل على طبق اقوالهم و فتياهم كما تعرضنا لجملتها منها. فالنتيجة أن الأدلة الأربعة دلت على وجوب التقليد على من لم يكن مجتهداً و (مسألة ٩) الا قوى جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يجوز تقليد الميت ابتداءً (١)

لم يكن قادراً على الاحتياط، اولم يقدم عليه و ان كان قادراً عليه. (١) اختلفوا فى اعتبار الحياة فى المجتهد المقلّد و عدمه على اقوال ثلاثة: أحدها جواز الرجوع الى الميت مطلقاً بلا فرق بين الابتداء و الاستدامة كما عن الأخباريين و بعض الأصوليين كالمحقق القمى ((قدس سره)) فى جامع الشتات و هو مختار العامة ايضاً.

ثانيها عدم الجواز مطلقاً، لا ابتداء و لا استدامة. ثالثها التفصيل بالمنع عن تقليد الميت ابتداء و جوازه بحسب البقاء اما القول الأول، فقد استدلو عليه بوجهين.

الأول أن الآيات و الروايات الدالة على حجية فتوى الفقيه و العالم و أهل الذكر، لم تقيّد بحال الحياة، فمقتضى الاطلاق عدم الفرق فى الحجية بين الحياة و الممات، فالنتيجة هو التخيير بين تقليد الحى و الميت.

و أجب عن ذلك، بأن الاختلاف فى الفتوى بين الاحياء و الاموات و كذا بين

الاموات انفسهم و بين الاحياء كذلك، مانع عن شمول الاطلاقات لها، فان شمولها للجميع، يستلزم الجمع بين المتضادين او المتناقضين و لبعضها دون البعض، ترجيح بلا مرجح، فلا تشملها الاطلاقات.

و يرده النقض بالاحياء اذا كانوا متعددين، فكلما كان الجواب عند تعدد الاحياء، كان الجواب كذلك عند تعدد الاموات، و الجواب الحلى سيجي انشاء الله.

و اجاب سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)) عن الاطلاقات بان الأدلة القائمة على

حجية فتوى الفقيه و جواز الرجوع اليه لا اطلاق لها من تلك الناحية لتشمل فتوى الميت فى نفسها، و ذلك لأنها انما دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذر و الفقيه او على السؤال عن أهل الذكر او على الرجوع الى روات الحديث او الناظر فى الحلال و الحرام او غير ذلك من العناوين الواردة فى الاخبار و لا شبهة فى ان القضايا ظاهرة فى الفعلية، بمعنى ان معنى قولنا- مثلاً:- العالم يجب اكرامه، ظاهره انه من كان متصفاً بالعلم بالفعل هو الذى يجب اكرامه، لا الأعم منه و ممن انقضى عنه المبدأ، اذاً مقتضى الأدلة المتقدمة ان من كان متصفاً بالانذار -فعلاً- او بالفقاهة او العلم او غيرهما من العناوين بالفعل، هو الذى يجوز تقليده؛ و لا اشكال فى ان الميت لا يتصف بالانذار او أهل الذكر او غيرهما من العناوين المتقدمة بالفعل (الى ان قال): و لا نريد بذلك دعوى ان الحذر يعتبران يكون مقارنا للانذار - و حيث ان هذا لا يعقل فى فتوى الميت فان الحذر متأخر عن انذاره لا محالة، فلا تشمله المطلقات- بل نلتزم بعدم اعتبار التقارن بينهما، قضاء لحق المطلقات لعدم تقييدها بكون احدهما مقارنا للآخر.

و انما ندعى ان فعلية العناوين المتقدمة و صدقها بالفعل هي المأخوذة في موضوع الحجية بحيث لو صدق ان الميت منذر بالفعل او فقيه او من اهل الذكر كذلك، وجب الحذر عند انذاره و حكمنا بحجية فتواه و ان لم يكن الحذر مقارنا لانذاره، كما اذا لم يعمل المكلف على طبقه بان فرضنا ان المجتهد افتى و اندرو شمل ذلك زيدا -مثلا- ثم مات المجتهد قبل ان يعمل المكلف على طبق فتواه، فانه حجة حينئذ لان انذاره المكلف انما صدر في زمان كان المجتهد فيه منذراً بالفعل، اى كان منذراً حدوثاً و ان لم يكن كذلك بحسب البقاء.

و اما اذا لم يصدق المنذر او الفقيه او بقية العناوين المتقدمة على الميت و لو بحسب الحدوث كما في التقليد الابتدائي، نظير فتوى ابن ابي عقيل بالاضافة الى امثالنا، فلا تشمله المطلقات لأن انذاره ليس من انذار المنذر او الفقيه بالفعل. و فيه ان آيتي النفر و السؤال و أمثالهما، انما تدل على حجية قول الفقيه و العالم لأنه اهل الخبرة بالاضافة الى أحكام الله، فلو لم يكن آيتي النفر و السؤال كان الجهال يرجعون الى العلماء و يعملون باقوالهم و يحترمون نظرياتهم كما جرت عليه السيرة من المشتربة بل من العقلاء -فالآيتان امضاء للسيرة و الإنذار في الحقيقة انما يكون ببيان حكم الله تعالى، و هو تبارك و تعالى حى و أحكامه باقية، ففتوى الفقيه انما هو طريق الى حكم الله و لا دخل لحياته و موته بالاضافة اليه أصلا، و لم يقم أى دليل على ان الفقيه الحى فتواه طريق تام الى حكم الله، فاذا مات صارت طريقته ناقصة؛

الا ترى أن الطبيب إذا الف كتاباً فى الطب، يرجع العقلاء اليه بلا فرق بين حياة المؤلف و فوته، و لا يحتملون أن كشف نظرياته عن الواقع، ينقص بعد الموت.

و اما ما استشهد به على ذلك من قوله: العالم يجب اكرامه، ظاهره ان من كان متصفاً بالعلم فعلاً، يجب اكرامه، فلا شهادة له على ما ادّعاه اصلاً فان موضوع الاكرام هو الحى كالاقتداء، كما اذا قال: صلّ خلف العالم، فهل يصح ان يقال: ان الاقتداء بالميت لا يمكن فتقليده باطل.

و المثال المناسب للمقام أن يقول المولى: يحرم إهانة العلماء، فنقول: لا فرق فى حرمتها بين الأحياء و الاموات.

و بتقريب آخر ان لانذار المنذر حيثان: احديهما حياته و فقاھته و تلبسه

بالانذار؛

ثانيهما اشتماله على حكم الله تعالى، و لا شك فى ان الحذر مترتب على الحيثية الثانية، فان المكلف ان حذر و اطاع، كان مطيعاً لله تعالى و ان لم يحذر و لم يطع كان عاصياً، و لا يصح اسنادهما الى الفقيه المنذر أصلاً، فمنه يعلم ان التفقه، طريق الى حكم الله و الا نذار ابلاغ له، فحياته او موته بعده لا دخل له فى لزوم الحذر اصلاً.

ثم انه كما لا دخل لحياة المنذر فى لزوم الحذر، كذلك لا دخل فيه لكون المنذرين هم القوم، و ان صرّح فيها بانذارهم، فان الآية المباركة منزلة على ما هو الغالب المتعارف بين المسلمين من ان المحصلين و العلماء بعد نيل و طرهم فى المعاهد العلمية، إذا رحلو منها رجعوا الى قومهم و ينذرهم لا ان انذار القوم شرط فى لزوم الحذر، فانه منفى قطعاً، ألا ترى أنه لو نفر من افغانستان الى النجف او قم

مثلاً و بعد فراغ التحصيل هاجر الى افريقيا او الهند و أنذر هناك، لم يستشكل عليه أحد و قد و فى بوظيفته الشرعية جزماً، و كذا اذا بقى فى الحوزة مشغولاً بالتدريس و التأليف.

و الحاصل أن الآية تدل على وجوب أمور أربعة: ١، وجوب النفر، ٢، وجوب التفقه فى الدين، ٣، وجوب الانذار إذا رجع، ٤، وجوب الحذر على المنذرین سواء كانوا من القوم او غيرهم، فكما ان انذار القوم، لا يكون شرطاً فى وجوب الحذر - مع التصريح به فيها- فكذلك حياة المنذر ليست شرطاً له، لعدم دلالة الآية على المقارنة بين الانذار و الحذر- كما اعترف الاستاذ بذلك-.

فعليه كما يجب الحذر بعد انذار المنذر اذا كان حياً، كذلك يجب الحذر بعد انذاره حتى على من لم يكن موجوداً عند الانذار و وجد بعد فوت المنذر.

فالآية المباركة امضاء للسيرة الجارية بين العقلاء و هو رجوع الجاهل الى العالم بلا فرق بين حياته و موته، و بلا فرق بين ان يكون الرجوع بالسؤال عن العالم أو بالرجوع فى رسالته بعد موته و بلا فرق بين ان يكون الانذار شفاهاً أو بالكتب فى الرسالة، فوظيفة الفقيه بيان احكام الله و هو انذار مطلقاً.

الوجه الثانى سيرة العقلاء و بنائهم على الرجوع الى العلماء بلا فرق بين الأحياء و الاموات، الا ترى انه لو مرض احدهم لرجعوا فى علاجه الى القانون من بوعلى سينا و غيره من كتب الاموات من غير نكير من احد، و حيث لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة، نستكشف انها ممضاة و حجة شرعاً.

و أجاب سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)) عن هذه السيرة بقوله: ان جريان السيرة على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً و ان كان غير قابل للمناقشة الا أنها لو لم تكن مردوعة بما يأتى من الأدلة الواردة فى حجية فتوى الفقيه، ظاهرة فى فتوى احيائهم - لا تقتضى جواز تقليد الميت فى نفسها، و ذلك لما مر من ان العامى فضلاً عن غيره، لا تخفى عليه المخالفة بين العلماء الأموات و الاحياء فى المسائل الشرعية، بل بين الاموات انفسهم، و مع العلم بالمخالفة لا تشمل السيرة فتوى الميت بوجه، لأن الأدلة ومنها السيرة غير شاملة للمتعارضين.

و فيه أولاً بالنقض فى فتوى الأحياء، فانها مختلفة جداً كما هو واضح، فهل يمكن ان يقال: انه لا سيرة على رجوع الجاهل الى العالم لاجل الاختلاف بين العلماء فى الفتوى.

و ثانياً بالحل، فان السيرة جارية على رجوع الجاهل الى العالم بلا فرق بين

الحى و الميت - كما فى الرجوع الى قانون بو على و غيره-، و الاختلاف فى الفتوى، مانع عن قيام السيرة فى خصوص موردته فى فرض التساوى لا مطلقاً، و لا فرق فى ذلك بين الأحياء و الأموات، فلو اختلف الميت و الحى فى الفتوى، تسقط الأدلة اللفظية بالتعارض، فلو كان احدهما اعلم من الآخر، قامت السيرة على الرجوع اليه و ان كان هو الميت، و لم يرد اى ردع عن ذلك، بل عرفت ان آية النفر تدل على الامضاء.

ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) و ان سلم الرجوع الى الاعلم و ان كان من الأموات، لقيام السيرة على ذلك، فلو وقع التعارض فى المسألة الطبية بين الحى و ابن سينا فى القانون و علم ان ابن سينا اعلم من ذلك الطبيب، لرجع العقلاء الى ابن

سينا لا الى الطبيب الحى و لا يرون موته موجباً لنقص نظريته.  
قال((قدس سره)): إن السيرة مما لا يمكن الاستدلال بها فى المقام، و ذلك  
لاستلزامها حصر المجتهد المقلد فى شخص واحد فى الاعصار باجمعها لان  
أعلم علمائنا من الاموات و الأحياء شخص واحد لا محالة، فاذا فرضنا انه الشيخ  
او غيره، تعين على الجميع الرجوع اليه، حسب ما تقتضيه السيرة العقلائية و ذلك  
للعلم الاجمالى بوجود الاختلاف بين المجتهدين فى الفتيا و مع العلم بالمخالفة،  
يجب تقليد الأعلم فحسب من دون فرق فى ذلك بين عصر و عصر و هو مما لا  
يمكن الالتزام به لانه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة و لا يسوغ هذا عندهم  
بوجه لتكون الأئمة ثلاثة عشر.

الجواب اولاً ان الشيعة و علمائهم، لم يتفقوا على ان العالم الفلانى الميت اعلم  
من الجميع، لان العلماء والمجتهدين المتأخرين عن ذلك المتوفى، يعتقد اكثرهم

او جماعة منهم بأن المتأخرين اعلم من المتوفى، لان للعلم سيراً تكاملياً، و  
المتأخرون قد استولوا على نظريات المتوفى مع نظريات ابدكار حدثت بعد موته.  
و جملة منهم يعتقدون بعدم جواز تقليد الميت ابتداء و ان كان اعلم لاجل  
الاجماع المدعى فى المقام.

و طائفة ثالثة، تعتقد ان السيرة المذكورة مردوعة بأية النفر و السؤال.  
و ثانياً لو اغمضنا عن ذلك و فرضنا أن الكل، اتفقوا على اعلميت احد  
الاموات و لم يعتقدوا على الاجماع المدعى فى المقام على عدم الجواز، و لم  
يعتقدوا بمردوعية السيرة، كما يرون ما ذكره((قدس سره))مانعا عن التقليد، فانه  
استبعاد محض، فلو فرض اتفاق الكل على ان الشيخ الطوسى مثلاً اجود استنباطاً

من جميع الأموات و الاحياء، كان تقليده بمقتضى السيرة متعيناً، والاستبعاد المذكور، لا يقاوم السيرة ولا قيمة له اصلاً.

و لكنه مع ذلك كله، لا يجوز تقليد الميت ابتداءً، و ذلك لان للمرجع عنوانين: احدهما فقاوته و عرفانه لاحكام الله تعالى.

ثانيهما نيابته عن ولى الأمر (عجل الله فرجه) أو كونه منصوباً حاكماً و هو يوجب زعامته النسبية و انه رافع لعلم الاسلام و حام للدين و مروج له، عملاً و يقيم الحدود و قد ينهض فى قبال الكفار و الطواغيت عند توفر الشروط (كالامام الشيرازى و الامام الخمينى (قدس سرهما) و يأخذ الوجوهات وارث من لا وارث له و يصرفها لا قامة دعائم الدين و الحوزات العلمية و يتصرف فى اموال الغائبين و القاصرين و يفصل الخصومات مباشرة او بالتوكيل.

و بعبارة اخرى، المرجعية فى عصر الغيبة إمتداد للامامة، و الجامعة تحتاج الى

الامام لحفظ الشريعة و تطبيقها فى كل عصر و زمان و لاقامة العدالة الاجتماعية.

فلو فرض ان الشيخ الطوسى ((قدس سره)) مثلاً اعلم من الكل لطول باعه فى الاخبار و الرجال و الفقه، حتى فقه العامة و لقرب عهده بزمان الأئمة ((عليهم السلام)) و هو المعروف بشيخ الطائفة؛ فقلد كل الشيعة له، سقط هذه البركات كلها، لانه ((قدس سره)) افتى بدفن سهم الامام ((عليه السلام)) او ايداعه عند امين، فالمقلد، لا يتخطى من فتوى مقلده، فتسقط زعامة المرجع و يبقى الجامعة بلازعيم و امام، و هذا مما لا يرضاه الله و لا الرسول و لا الامام (عجل الله فرجه)

و لا يخفى ان هذا المحذور يلزم على تقليد الميت ابتداءً و أمّا البقاء على تقليد الميت، فلا يلزمه هذا المحذور أصلاً، فمن كان مقلداً للحى فمات يرجع

المقلّد فى مسألة البقاء الى الحى فاذا جوّز البقاء او أوجبه فيما اذا كان الميت أعلم، يكون الزعامة للحى و هو المرجع فى اخذ المالىات الاسلامية و تدعيم قوائم الدين و ترويجه و اقامة الحوزة و امثالها و العمل بفتوى الميت فى الفروع الفقهية كمسائل الطهارة و النجاسة و الصلاة و امثالها لا ينافى زعامة الحى و مرجعيته فى الأمور الاجتماعية التى اشرنا اليها.

و الحاصل أن التقليد الابتدائى من الميت يوجب تعطيل الزعامة و الامامة، بخلاف البقاء فانّ الزعامة و امتداد الامامة و رفع علم الاسلام، تقوم بمن باجازه يبقى على تقليد الميت.

ثم ان الكلام فى البقاء على تقليد الميت، يقع فى مقامين: الأول فيما إذا لم يعلم المخالفة بين الميت و الحى فى الفتوى و احتمال توافقهما فى ذلك.

الثانى فيما اذا علم المخالفة بينهما فى الفتوى:

أما المقام الاول، فيمكن الاستدلال فيه على جواز البقاء بكل ما استدل به على جواز تقليد الميت ابتداءً، فانه يدل عليه بالأولوية.

و يمكن ان يستدل هنا بامرین آخرين ايضاً: أحدهما استصحاب الحجية الجارى فى المقام، فان فتوى الحى، كانت حجة على العامى حين حياته، فاذا شككنا فى بقائها بعد موته نستصحبها، فنقول: الحجية باقية تبعداً. الا ان يمنع الاستصحاب فى الشبهات الحكمية لمعارضته باستصحاب عدم الجعل بعد الموت.

ثانيهما الأخبار الدالة على الرجوع الى الفقهاء كزرارة و محمد بن مسلم و

بريد و أبى بصير، فاذا اخذ فتواهم و لم يعمل بعد و مات الفقيه، مقتضى الاطلاق حجية فتواه بعد الموت ايضاً.

و هل يعتبر فى جواز البقاء العمل بفتوى الميت فى حال حياته ام لا؟ الظاهر هو الثانى، فان عنوان البقاء او التقليد، لم يذكر فى لسان دليل معتبر، فنقول: يجوز العمل على فتوى من عاصره المقلدومات فان فتواه كان حجة عليه فى زمن حياته، فنستصحبها بعد الممات.

بل يمكن التمسك باطلاق آيتى النفرو السؤال، فان الفقيه اذا انذر فمات يجب الحذر بما انذره و ان لم يعمل به حال حياته و كذا اذا سأل عن اهل الذكر و تعلم فمات المسئول عنه، يجب العمل بما تعلم منه و ان لم يعمل حال حياته. ثم ان الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) ذهب الى ان العمل بفتوى الفقيه الراحل و ان لم يعتبر فى البقاء على تقليده، الا ان تذكر الفتوى، معتبر فيه، قال ((قدس سره)): الصحيح

اعتبار الذكر فى البقاء و ذلك لأن بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه الى الميت قبل موته لانه لا يترتب معه اثر عليهما، فان المقلد حينئذ انما يعلم ان الميت افتى فى مسألة العصير -مثلاً- اما بنجاسته على تقدير غليانه او بطهارته و هو كالعالم الاجمالى بان الحكم الواقعى اما الحرمة او الا باحة، ليس بمورد للأثر، بل يحتاج الى رجوع جديد، و جواز الرجوع الى الميت حينئذ يحتاج الى دليل لأنه تقليد ابتدائى من الميت، و لا فرق بين الرجوع اليه و الرجوع الى غيره من المجتهدين الأموات من الابتداء، حيث ان كليهما رجوع الى المجتهد بعد الموت، و هو المعبر عنه بالتقليد الابتدائى، و معه يشترط فى جواز البقاء أو وجوبه أن لا يكون المقلد ناسياً لفتوى الميت.

و فيه أولاً ما عرفت سابقاً من أنّ التقليد في المقام مصداق لرجوع الجاهل الى العالم و أهل الخبرة و السيرة قائمة على ذلك، و لاثّر للموت في خبر و يتهم كما

نشاهد ذلك في الطب و الهندسة و الرياضى و امثالها؛ فان ما كتب في هذه العلوم يكون مرجعاً للعقلاء بلا فرق بين حيات المؤلف و فوته.

و ثانياً انه لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بمقالة الاستاذ من اعتبار وجود المكلف بما له من الشروط من البلوغ و العقل حين حياة المجتهد و افتائه و انذاره، كان فتواه حجة بالنسبة اليه سواء عمل او لم يعمل و سواء تعلّم او لم يتعلم، فكما ان الحجية ليست مشروطة بالعمل، كذلك ليست مشروطة بالتعلّم و الذكر بلا فرق بين حال الحياة و بعدها، و كما يجوز في حال الحياة الرجوع الى رسالته، فكذلك بعدها. و ما ذكره ((قدس سره)) من أنّ الرجوع الى الميت بعد النسيان، تقليد ابتدائي، فقد ظهر مما قدمنا جوابه من ان التقليد الابتدائي، لا يضر ما لم يكن موجباً لكسر الزعامة و تعطيلها، هذا تمام الكلام في المقام الاول.

و أما المقام الثانى و هو ما اذا علم الاختلاف بين الميت و الحى في الفتوى فان كان احديهما موافقة للاحتياط و الأخرى مخالفة له، لا اشكال في جواز العمل بما هو الموافق للاحتياط بلا فرق بين الميت و الحى، فان الاحتياط مؤمن من العقاب جزماً، كما اذا افتى بالحرمة و الآخر بالاباحة.

و اما لو فرض ان كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط، او ان كليهما على وفق الاحتياط من جهة و على خلافه من جهة أخرى، كما اذا افتى احدهما بالحرمة و الآخر بالوجوب، فعليه إما أن لا يعلم اعلمية احدهما على الآخر أو يعلم؟ فعلى الأول تتعارض الإطلاقات الدالة على حجية الفتوى، فان حجيتهما

تستلزم الجمع بين المتضادين او المتناقضين، فتساقط الفتويان عن الحجية، فان امكن الاحتياط لابد للمكلف ان يحتاط بالجمع بينهما، و ذلك للعلم الاجمالى بالأحكام الالزامية، فيحكم العقل بالخروج عن عهدها.

و اما ان لم يمكن الاحتياط ذاتا - كدوران الأمر بين المحذورين او لضيق الوقت كما اذا دار الأمر بين القصر و التمام و لم يسع الوقت للجمع بينهما، فالعقل يحكم بالامتنال الاحتمالى لأنه الميسور.

و على الثانى، فلا بد من الأخذ بقول الأعلّم، لان الاطلاقات و ان كانت متساقطة، الا أن السيرة القطعية، قائمة على الأخذ بقول الأعلّم، فان كان هو الميت يجب البقاء، و ان كان الحى، يجب العدول؛ هذا اذا لم يكن قول غير الأعلّم موافقا للاحتياط، أو موافقا للاعلم من الاموات، و الأفعلى الاول يتخير المكلف بين الأخذ بقول غير الاعلم و الأعلّم، و على الثانى، فان كان اعلم الاموات، اعلم من هذا الحى ايضا، يأخذ بقول غير اعلم الاحياء و ان كان مساويا مع أعلم الأحياء، فالاحوط ان يأخذ بقول اعلم الأحياء للاحتراز عن مخالفة من يقول بعدم جواز تقليد الميت و غير الأعلّم.

و توضيح المقام ان الصور المتصورة، ثلاث: إحديها ان يكون فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط و فتوى الاعلم مخالفة له.

الثانية ان تكون فتوى غير الاعلم مخالفة للاعلم من الاحياء و موافقة للاعلم من الاموات بحيث يكون اعلم من اعلم الاحياء.

الثالثة ان لا تكون فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط و لا لفتوى الاعلم من الاموات.

أما الصورة الأولى فالمكلف فيها مخيرين تقليد الأعلّم و غيره فالعمل بفتوى الأعلّم موجب لبراءة الذمة لحجيتها ببناء العقلاء و سيرتهم، و العمل بفتوى غير الأعلّم موجب لفراغ الذمة لكونها موافقة للاحتياط.

و اما الصورة الثانية، فيتعيّن على المكلف تقليد غير الأعلّم من الأحياء لموافقة فتواه للأعلّم من الأموات، فاذن لم تقم السيرة على الأخذ بفتوى اعلّم الاحياء بل قامت على الأخذ بفتوى الأعلّم و ان كان من الأموات و محذور عدم جواز التقليد من الميت ابتداء لايلزم هنا لأنه يقلّد الحى الذى يكون فتواه موافقة للأعلّم من الأموات.

و اما الصورة الثالثة، فيتعين فيها تقليد الأعلّم من الاحياء لما عرفت من أن تقليد غير الأعلّم، كان جائزاً عند تحقق احد الشرطين: موافقة فتواه للاحتياط او للأعلّم من الأموات، و كلاهما متنف هنا، فلا بد من تقليد الأعلّم لحجية فتواه عند (مسألة ١٠) اذا عدل عن الميت الى الحى، لا يجوز له العدول الى الميت.(١)

المعارضة مع فتوى غير الأعلّم فان الأدلة اللفظية و ان كانت متساقطة الا أن السيرة القطعية قائمة على الرجوع الى الأعلّم، فلو دار الأمر بين وجوب الظهر و الجمعة و افتى الأعلّم بوجوب الجمعة لابد من الأخذ بقوله و كذا الامر فى بقية الموارد.

ثم ان معنى حجية فتوى الفقيه، اعتبارها علماً تعبداً فان أصابت الواقع كانت منجزة له و ان اخطأت كما اذا افتى بالإباحة و كان فى الواقع حراماً أو واجباً، تكون معذرة -كما اذا افتى با باحة شرب التتن و كان فى الواقع حراماً، لايعاقب المكلف لاستناده فى الشرب الى الحجة ولا فرق فى ذلك بين فتوى الحى و فتوى الميت.

(١) العدول عنده ((قدس سره)) انما يكون بترك الالتزام بفتوى الميت، و الالتزام بفتوى الحى، كما اذا كان الثانى أعلّم، فلو عدل ثانياً الى الميت، يكون من التقليد

الابتدائي.

و فيه أولاً أن التقليد لم يذكر في لسان الآية او الرواية حتى اذا فسر بالعمل، جاز الرجوع الى الميت ثانياً و اذا فسّر بالالتزام، لا يجوز العدول ثانياً لبطلان الالتزام الأول.

و ثانياً لو كان فتوى الميت على وفق الإحتياط و فتوى الحي على خلافه و كان اعلم، جازله العدول الى الحي، و لكنه لا يمنع من الرجوع الى الميت ثانياً لأن فتواه على وفق الاحتياط.

و كذا إذا كان فتوى الميت موافقة لفتوى الحي الأعلم، فاستند في العمل الى فتوى الحي، لا مانع عن الاستناد ثانياً الى فتوى الميت لأن كلتي الفتويين واحدة.

و ثالثاً أنه لو كان الميت و الحي، متساويين في العلم، فمع الاختلاف في (مسألة ١١) لا يجوز العدول عن الحي الى الحي الا اذا كان الثاني اعلم. (١)

الفتوى، لا بد من الأخذ بأحوط القولين، لان دليل الحجية لا يشملهما للتناقض، و لا يشمل احدهما لعدم الترجيح؛ فعليه لو كان فتوى الميت موافقة للاحتياط، لا بد من الاخذ بها و لا يجوز العدول الى الحي، و لو كانت فتوى الحي موافقة للاحتياط، تعين العدول اليه و لا يجوز البقاء على تقليد الميت.

ولكنه يمكن أن يمنع ذلك بوجهين: أحدهما أن الأخذ بأحوط القولين عسر للعامى، فانه يتوقف على معرفة كلتي الفتويين، حتى يأخذ بأحوطهما، و أتى له ذلك، على أن السيرة من المتشعبة قائمة على اخذ كل مقلد بفتوى مقلده و ان كانت مخالفة لفتوى المجتهد الآخر الموافقة للاحتياط

ثانيهما إرجاع الائمة ((عليهم السلام)) السائلين الى آحاد الفقهاء و الاخذ بقولهم

ومقتضى الاطلاق جواز الاخذ بقول من ارجع الامام ((عليه السلام)) اليه و ان كان مخالفا لفتوى الفقيه الآخر الموافقة للاحتياط، فلو كان الأخذ باحوط القولين واجباً لئنه ((عليه السلام)) اليه في احد الأجوبة.

فعلى هذا لو كان الميت و الحى متساويين فى الفضيلة و عدل إلى الحى صح ما افاده فى المتن من عدم جواز الرجوع ثانياً الى الميت لأنه يعدّ تقليداً ابتدائياً من الميت، نعم لو كان فتواه موافقا للاحتياط، لا مانع من الرجوع اليه، لان العمل بالاحتياط جائز على كل تقدير و ان لم يكن واجباً لما عرفت من الوجهين.

(١) هنا مسائل: الأولى اذا لم يعلم المخالفة بين الأعلّم و غيره فى الفتوى، جاز الرجوع الى كل منهما، لأنّ تعيين تقليد الأعلّم انما يكون فيما اذا علم الاختلاف بينهما فى الفتوى، و لم يكن فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط و الا كما جاز التقليد عن الأعلّم، جاز التقليد عن غيره ايضاً.

و كذا الكلام فى المتساويين فى الفضيلة اذا لم يعلم الاختلاف بينهما فى الفتوى.

الثانية فيما اذا علم الاختلاف بينهما فى الفتوى، فان كان أحدهما اعلم، يتعين تقليده على الأحوط فيما اذا لم يكن فتوى الآخر موافقة للاحتياط.

الثالثة اذا لم يحرز ان احدهما اعلم من الآخر، فهل يكون مقتضى القاعدة هو تساقط الفتويين و الرجوع الى أحوط القولين، أو التخيير بينهما.

الرابعة انه لو بنى على التخيير، فهل يكون التخيير ابتدائياً او استمرارياً؟

ذهب جماعة من الأصحاب الى عدم جواز العدول عن الحى الى الحى، بل

عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، و اختاره شيخنا الاعظم ((قدس سره)) فى رسالة

الاجتهاد و التقليد، فعليه يكون التخيير ابتداءً.  
و عن المحقق و الشهيد الثانيين، التصريح بجواز العدول عن الحى الى الحى،  
و حكى عن النهاية، و عليه بنى المحقق الاصفهاني (صاحب نهاية الداراية)  
(قدس الله أسرارهم) فعليه يكون التخيير استمرارياً.  
و استدلل لهذا القول بوجهين: الاول ان اطلاق مثل آيتى النفر و السؤال يدل  
على حجية قول الفقيه مطلقاً، سواء رجع الى غيره أم لا؟ فحجية قوله للعامى، لم  
يقيد بعدم رجوعه الى غيره، فالنتيجة أن التخيير استمرارى.  
و اجيب عن ذلك بأن الاطلاقات لا تشمل المتعارضين لاستلزامه الجمع بين  
المتنافيين، فلو افترى أحدهما بحرمة شرب التن و الآخر باباحته يلزم أن يكون  
حراماً و مباحاً و هو غير معقول.  
و كذا لا تشمل أحدهما المعين دون الآخر لعدم الترجيح

قلت فى مورد تعارض الفتويين: الاحتمالات ثلاثة:  
أحدها أن يكون إحدى الفتويين مشتملة على الحكم الإلزامى و الاخرى على  
الترخيصى.  
ثانيها ان يكون كلتاها مشتملة على الحكم الالزامى كالوجوب و الحرمة.  
ثالثها ان يكون كلتاها مشتملة على الحكم الترخيصى.  
فعلى الأول، الترجيح انما هو لما اشتمل على الإلزام لتحقيق الإنذار به دون  
الآخر، فتشمله آية النفر وحده.  
و على الثانى، حيث ان كليهما مشتمل على الانذار، فلا ترجيح لاحدهما على  
الآخر، و لكن التخيير فى المسألة الفقية قهرى، لعدم جواز طرحهما والرجوع الى

الإباحة لأن كلتي الفتويين متفقة على نفى الإباحة و في كثير من المواردنقطع بعدمها،نعم اذا احتمل مخالفة كليهما للواقع، يحكم بالتساقط فالمرجع هو اصل الاباحة.

و على الثالث لا مانع من الأخذ بأحدهما أو تركهما معاً،فقد ظهر مما ذكرناعدم صحة القول بالتساقط مطلقاً، بل لابد من التفصيل.  
ان قلت: اذا كان قول الفقيه حجة فيما اذا اشتمل على الحكم الالزامي، فهو حجة فيما اذا اشتمل على الحكم الغير الالزامي ايضاً لعدم القول بالفصل فيتساقطان.

قلت: القدر المتيقن من القول بعدم الفصل هو ما اذا لم يكن له معارض، بخلاف ما اذا كان له معارض، فالآية تدل على حجية الفتوى المشتملة على الانذار، و لا أقل من كونها مرحة لها على المشتملة على الترخيص فلا تصل النوبة الى

---

التساقط.

الثاني الاستصحاب و ذلك لأن المكلف قبل الأخذ بقول احدهما، كان مخيراً بين الأخذ بهذا أو ذاك، لأن المفروض تساوى المجتهدين و فتوى كل منهما واجدة لشرائط الحجية، فاذا رجع الى احدهما و شككنا في ان فتوى الآخر، باقية على حجيتها التخيرية او ساقطة عن الاختيار، حكمنا ببقاء حجيتها التخيرية بالاستصحاب، و مقتضى ذلك ان المكلف مخير بين البقاء على تقليد الاول و العدول عنه الى الآخر.

و فيه أنه لايبعد قيام السيرة من المتشركة على التخير الابتدائي فاذا عمل بفتوى أحدهما، يعمل بها، مادام لم يصير غيره اعلم، و يشهد على ذلك الرجوع

الى العلماء و المحصّلين فى الحوزات العلمية، فان كل من قلّد مجتهداً، يعمل بفتواه حتى فيما اذا كانت على خلاف فتوى غيره الموافقة، للاحتياط.

---

و هذه السيرة كما تمنع من جريان استصحاب التخيير، كذلك تكون حجة على جواز الأخذ بأحدى الفتويين و ان كانت مخالفة للاحتياط الموافق لفتوى الآخر. فالسيرة المذكورة لها موردان: احدهما اختلاف المجتهدين فى ابتداء التقليد، فان السيرة قائمة على جواز العمل بفتوى احدهما و ان كان على خلاف الاحتياط. ثانيهما كون التخيير ابتدائياً لا استمرارياً - كما عرفت - و قد نوقش فى الاستصحاب بوجوه أخرى ايضاً: احدها عدم احراز الموضوع عند الشك فى البقاء، فان كان الموضوع، من لم تقم له الحجة على الحكم الشرعى، فقد ارتفع بتقليد أحدهما لصيرورة فتواه حجة بالأخذ، و ان كان الموضوع من تعارض عنده الفتويان، كان باقياً، و حيث لم يحرز ذلك، لا يجرى الاستصحاب لدوران الموضوع بين مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء.

و فيه أن التخيير ثبت للمكلف الذى تعارض عنده الفتويان فاذا أخذ بأحديهما، لم يتغير الموضوع، فانه المكلف المذكور و أخذه بفتوى احدهما من الحالات التى لا توجب تغير الموضوع، فالاستصحاب لا مانع منه.

ثانيها ان التخيير فى الحجية مما لا محصل له، فان اعتبار الطبيعى الجامع بين مادل على وجوب شى و مادل على حرمة - علما تعبديا و حجة كاشفة عن الواقع، معناه ان الجامع بين المتنافيين، قد جعل طريقا الى الواقع، و لا معنى لجعل الجامع بين الضدين - مثلاً - طريقاً و كاشفاً عن الواقع فلا معنى للحجية التخييرية، اللهم الا ان يرجع الى ايكال امر الحجية الى اختيار المكلف بان يتمكن

من جعل ما ليس بحجة حجةً بأخذه بفتوى أحد المتساويين، لانه حينئذ، قد جعل الفتوى المأخوذة حجة فعلية و طريقاً الى الواقع بعد ما لم يكن كذلك، و الحجية التخييرية بهذا المعنى صحيحة، الا انها ليست مورداً للاستصحاب لابتلائه بالمعارض، و ذلك لأن فتوى أحد المتساويين اذا اتصفت بالحجية الفعلية لأخذ المكلف بها و شككنا ان فتوى المجتهد الآخر هل يجوز الأخذ بها او لا؟ جرى إستصحاب جواز الأخذ بها، فيتعارض الاستصحابان؛ أحدهما استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر الذى نشك فى جواز الأخذ بها بقاءً، لانه مسبوق بالجواز على الفرض. ثانيهما استصحاب حجية ما اتصف بالحجية الفعلية بالأخذ لان الأصل عدم سقوطه عن الحجية بالرجوع الى المجتهد الآخر، فاستصحاب بقاء التخيير

---

بالنسبة الى ما لم يأخذ به قبل ذلك، معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما أخذ به.

الجواب عن ذلك، يتوقف على التكلم فى مقام الثبوت تارة و فى مقام الإثبات أخرى.

اما الكلام فى المورد الأول، فنقول، يمكن أن تكون الحجية مجعولة على كل من الفتويين، مشروطة باخذها، فاذا أخذها تكون حجة فعلية مادام آخذاً بها، فاذا تركها و أعرض عنها و أخذ بفتوى الآخر صارت حجة فعلية، و صارت الأولى حجة شأنية، لفقدان شرطها و هو الأخذ و لكنه يتوقف على ان يكون الأخذ باحدهما واجباً و الا فلو ترك الأخذ بكل واحد منهما، لزم عدم حجيتهما معاً و اما الكلام فى المورد الثانى، فنقول: قد تحققت السيرة القطعية من المتشعبة

و الاجماع العملى، على التخيير عند تساوى المجتهدين، فاذا أخذ المكلف باحديهما و استند فى مقام العمل بها فرغت ذمته فاذا شككنا فى جواز الأخذ بالأخرى، نستصحب بقائه، و مقتضاه جواز أخذ فتواه و استناد العمل بها ايضاً و هذا معنى التخيير.

و بعبارة أخرى، يجوز للمكلف أن يستند فى المرحلة الأولى فى عمله بكل واحد من الفتويين بمقتضى ما تقدم من السيرة، فاذا اخذ باحدى الفتويين، شك فى ان جواز الاستناد اليها تبدل الى وجوب الاستناد ام لا؟ نستصحب جوازه فعليه يكون التخيير استمرارياً.

و لكن الذى يمنع عن ذلك هو قيام السيرة على التخيير الابتدائى فان كل من قلّد مجتهداً، يبقى بتقليده مادام لم يصّر غيره اعلم منه، فهو مانع عن جريان

الاستصحاب.

و عن الشيخ الأنصارى ((قدس سره)) ان استصحاب الحجية التخييرية حاكم على استصحاب بقاء الحجية فى احدهما المعين و هو ما أخذه و اختاره من الفتويين، فان الشك فى بقاء الحجية المأخوذة و فعليتها، مسبب عن الشك فى بقاء التخيير الثابت بالسيرة و الاجماع العملى، فاذا استصحبناه، زال الشك فى بقاء الفتوى المأخوذة على حجيتها الفعلية حتى بعد أخذ الفتوى الآخر، فلا يجرى الاستصحاب فيها.

قلت: ما افاده صحيح، ان لم تكن السيرة قائمة على خصوص التخيير الابتدائى، و ألا فلم يبق المجال لاستصحاب التخيير.

و لكن الاستاذ ((قدس سره)) استشكل عليه بان الحجية التخييرية لا معنى لها سوا

ايكال امر الحجية الى اختيار المكلف بان تتصف الفتوى بالحجية الفعلية بأخذها، و من الظاهر ان عدم الحجية الفعلية بهذا المعنى، ليس من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخيرية ليكون استصحابها، حاكماً على بقاء الحجية التعينية، و انما هو من الآثار العقلية التي لا تترتب على الاستصحاب.

اقول: الظاهر صحة ما افاده الشيخ، فان نفس استصحاب التخيير رافع للشك فى فعلية حجية الفتوى المأخوذة، فيكون المكلف مخيراً بعد الأخذ باحدى الفتويين بين ان يعمل بها او يأخذ بفتوى الآخر، فجواز الأخذ بكل من الفتويين، حكم شرعى ثبت بالاستصحاب، فلا يبقى المجال لاستصحاب الحجية المأخوذة هذا اولاً.

و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك فنقول: اذا استصحبنا التخيير، يترتب عليه رفع تعيّن

الحجة المختارة، فكما ان الحجية حكم شرعى، كذلك عدمها ايضاً امر شرعى، الا ترى ان الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة و الاباحة احكام شرعية، فعدمها ايضاً أمور شرعية، قابلة للاستصحاب.

و ثالثاً أن الأستاذ ((قدس سره)) قال فى غير مورد: ان المستصحب او أثره لا يلزم ان يكون حكماً شرعياً، بل يكفى ان يكون قابلاً للتعبد و من الواضح ان رفع الحجية التعينية قابل للتعبد، فيترتب على استصحاب التخيير بلا اشكال .

ثم قال الاستاذ ((قدس سره)): ان معنى الحجية على ما هو الصحيح من الطريقة هو الكاشفية و الوسطية فى الاثبات، اعنى جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً، و نتيجة ذلك ان المجعول شرعاً انما هو احراز الواقع تعبداً لا لمنجزية و المعذرية، لأنهما من الاحكام العقلية المترتبة على الحجية بالمعنى الذى ذكرناه لا ان الحجية هى

المنجزية و المعذرية، و يترتب على هذا ان المكلف اذا أخذ باحدى الفتويين، كانت الفتوى المأخوذة حجة فعلية عليه، و لازمها ان يكون الحكم الذى أدت اليه الفتوى المأخوذة، منجزاً عليه، و مع صيرورة الفتوى الاولى، حجة فعلية، لا تبقى الفتوى الثانية على الحجية التخيرية بوجه كما ان الحكم الفرعى قد تنجز على المكلف بأخذه الفتوى المؤدية اليه، و هو حكم تعيينى، منجز عليه، و لا معنى معه لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخيرية؛ و بهذا يتضح أن الفتوى الثانية بعد ما اتصف الفتوى الاولى بالحجية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها، لا يعقل اتصافها بالحجية التخيرية حدوداً، كما لا يعقل بقائها عليها، سواء كان المستصحب حجة الفتوى المأخوذة بها سابقاً، او كان هو الحكم الفرعى الذى ادت اليه الفتوى المأخوذ بها، بل ذلك فى الحكم الفرعى اوضح لانه حكم تعيينى منجز على

---

المكلف بأخذه الفتوى المؤدية اليه، فان التخير انما هو فى الحجية و المسألة الاصولية دون الحكم الفرعى لتعيينه بالأخذ بما أدت اليه، اذاً كان استصحاب الحجية الفعلية او الحكم الفرعى المتنجز، معارضاً لاستصحاب الحجية التخيرية الثابتة على الفتوى الثانية كما ذكرناه.

و بهذا يظهر ان هناك حكماً فعلياً شرعياً و هو الحكم الفرعى الذى أدت اليه الفتوى المأخوذ بها و تعبدنا به الشارع بمقتضى حجيتها فان حال المقام حال بقية الاحكام الثابتة بالحجج والامارات الشرعية.(١)

وفيه اولا انه لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فان الفتوى المأخوذة لا يحرز بها الواقع و لا يتنجز حتماً، لانها مبتلاة بالمعارض، فكيف يستصحب ما لا يقين

بحدوثه، غاية ما هناك ان التعذير قطعي، حيث ان الشارع اكتفى بالعمل باحدى الفتويين، و اماالتنجيز فهو احتمالي.

و ثانياً ان التناقض الصريح موجود فى تقريراته، حيث يقول أولاً: لا يعقل اتصافها بالحجية حدوثاً، كما لا يعقل بقائها عليها. ثم يقول بعد اسطر: كان استصحاب الحجية الفعلية او الحكم الفرعى المتنجز، معارضاً لاستصحاب الحجية التخيرية الثابتة على الفتوى الثانية.

أظنّ ان هذا من طغيان قلم المقرر((قدس سره)) و لا اظنّ صدوره من الاستاذ((قدس سره))

و ثالثاً أن معنى الحجية التخيرية فى المقام، هو جواز استناد المكلف فى مقام العمل بأى من الفتويين شاء، و هو امر معقول، فلا محذور فى ان يقول المولى

لعبدته: اكتفى منك بان تستند فى مقام العمل بفتوى زيد مثلاً او بفتوى عمرو.  
ثم إن الشيخ المحقق الاصفهاني((قدس سره)) يقول فى المقام: لا حاجة الى ما افاده الشيخ الاجل (اى شيخنا الانصارى((قدس سره))) من ان استصحاب الحجية التخيرية حاكم على استصحاب الحكم المختار، فان استصحاب الحكم الذى أخذه المكلف قبل ذلك، لا يوجب تعيينه عليه، لوضوح انه كان ثابتاً من الابتداء، و لم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر، فكيف يمنع عن ثبوته بقاء فاستصحاب الحجية الفعلية لقول المجتهد الاول، لاينا فى استصحاب الحجية التخيرية لفتوى المجتهد الآخر فان حال الحكمين بحسب البقاء حالهما بحسب الحدوث.  
و فيه ان حدوث الحكمين كان بعنوان التخيير على الفرض، فأخذ احدى الفتويين المشتملتين على الحكمين و العمل على طبقها يحقق التقليد، فيحتمل ان

فتوى المقلد صارت حجة فعلية متعينة عليه، و لاساڤ لهذ الاحتمال الا استصحاب التخيير، فيكون حاكماً على استصحاب الحجية الفعلية المأخوذة، فالنتيجة عدم صيرورة الفتوى المأخوذة، حجة فعلية متعينة عليه، فله أن يأخذ بعد العمل بهذه الفتوى، بالفتوى الاخرى و يعمل بها.

و لكن هذا كله، مبنى على عدم قيام السيرة و الاجماع العملى على ان التخيير ابتدائى و الا فلا يبقى المجال لاستصحاب التخيير، وقد عرفت قيامها على ذلك. و استدلل للقول بان التخيير ابتدائى و لا يجوز العدول من الحى الى الحى بعد العمل بفتوى الاول بوجوه: الأول الاجماع الذى ادعاه المحقق القمى و غيره من الفقهاء، و لا يبعد قيام السيرة على ذلك، فان من قلّد مجتهداً، يبقى على تقليده مادام لم يصّر غيره اعلم منه، فالأحوط عدم العدول.

الثانى أصالة التعيين، فان ما أخذه من الفتوى و قلّد مفتيها كانت حجة عليه، فلو كان التخيير باقياً، صح العدول و الا فلا، و حيث ان استصحاب التخيير محل كلام، إما للشك فى بقاء الموضوع و اما لكون الشبهة حكمية و اما لكونه تعليقاً، فالأحوط عدم العدول و البقاء على تقليد الاول.

و بعبارة أخرى من قلّده أولاً كانت فتواه حجة عليه و فتوى الآخر يشك فى حجيتها عليه، و الأصل عدم الحجية و تعين العمل بفتوى الأول.

الثالث ان التخيير الاستمرارى و العدول، يستلزم احد الامرين على سبيل منع الخلو و كلاهما باطل: احدهما التبعض فى المسألة الكلية.

ثانيها نقض الآثار فى الوقائع السابقة.

اما التبعض فى المسألة الكلية، فكما اذا قلّد من يقول بلزوم القصر على

المقيمين فى الحوزة العلمية - مثلاً - اذا لم يقصدوا اقامة العشرة، و ان طال الزمان، كالمحصلين فى الحوزة العلمية مدة عشر سنوات او اكثر فاذا سافر من مقره فى قم الى طهران و رجع فى قم و لم يقصد العشرة يجب عليه القصر - كما افتى بذلك جملة من الاعلام منهم الامام الخميني (قدس الله أسرارهم). ثم اذا عدل الى من يفتى بوجوب التمام على المقيمين فى الحوزة مدة طويلة، اذا رجعوا من سفر و ان لم يقصد و الاقامة عشرة ايام كما افتى بذلك جملة من الاعلام منهم السيد الحكيم و الاستاذ الخوئي ((قدس سرهما)) و هو الاقوى. فهذا المكلف الذى صلى الظهرين و العشاء قصراً، يتمها بعد العدول، و هذا هو التبعض فى المسألة الكلية.

و اما نقض الآثار، فهو لزوم القضاء و الاعادة بعد العدول اذا رأى الثانى بطلان

ما أتى به بفتوى الأول.

ثم ان سيدنا الاستاذ خوئي، استشكل على التبعض فى المسألة الكلية و قال: ان مورد التقليد و الفتوى، انما هو المسألة الكلية دون كل جزئى من جزئياتها، فلا يلزم التبعض فى المسألة الكلية. (١)

و فيه ان هذا الاشكال، لم يظهر لنا وجهه، فان جواز العدول و التخيير الاستمرارى بين الفتويين، يستلزم ذلك لامحالة، فان المكلف اذا قلّد من يفتى بوجوب القصر، يصلّى قصراً، فاذا عدل الى من يفتى بوجوب التمام يصلّى تلك الصلاة تماماً فى يوم آخر، بل يمكن ذلك فى يوم واحد كما اذا صلى الظهر قصراً و عدل الى من يقول بوجوب التمام، فيصلّى العصر تماماً فتحقق التبعض بين

صلاتين لا تبعض بينهما واقعاً، فإن الواجب فيهما اما هو القصر او التمام. ثم قال الاستاذ((قدس سره)): انما يلزم منه نقض آثار الوقائع المتقدمة و هو امر، لا مناص من الالتزام به، لمخالفتها لما هو الحجة الفعلية على المكلف اللهم الا ان يقوم دليل على اجزائها، و هذا لا يقتضى عدم جواز العدول و ليس فى الالتزام به أى محذور كما هو الحال فى موارد العدول الواجب.

و فيه اما بناءً على التخيير الاستمرارى، لا يمكن الالتزام بنقض الآثار الوقائع المتقدمة، فلو قلّد يوماً من يفتى بوجوب القصر، و قلّد فى يوم آخر من يفتى بوجوب التمام و فى يوم ثالث، رجع الى القائل بالقصر و فى الرابع، رجع الى من يقول بالتمام و هكذا، فكيف يمكن الالتزام بالاعادة او القضاء فى الصلوات المتقدمة.

---

و لا يقاس المقام بالعدول الواجب، فان فى موارد، نلتزم بنقض آثار الوقائع المتقدمة، لان الحجة الفعلية، هى فتوى المعدول اليه فقط و يجب العمل على طبقها، ان لم يقم دليل على الاجزاء.

و اما فى المقام، فبما ان التخيير استمرارى على الفرض، يجوز العمل بكلتى الفتويين، و مقتضاه ان الشارع اكتفى بالعمل بكل منهما، فكيف يحكم بوجوب القضاء و الاعادة.

ثم ان سيدنا الاستاذ((قدس سره)) قال فى مورد آخر(١): ان التخيير بين الفتويين، تخيير فى المسألة الأصولية، و هى الحجية، و لا يكون فى المسألة الفرعية لا واقعية و لا ظاهرية، اما التخيير الواقعى فى الحكم الفرعى فكالـتخيير بين القصر و التمام

فى الأماكن الأربعة، و التخيير بين الخصال الثلاث فى الكفارة، فانه تخيير واقعى فى الحكم الفرعى.

و أمّا فى المقام، فالحكم الواقعى واحد على طبق احدى الفتويين و لا يكون اثنين، فان كلا منهما ينفى الآخر. (الى ان قال):

و اما عدم كونه من التخيير الظاهرى، فللعلم بأن المكلف، مأمور بالعمل بفتوى هذا المجتهد معيناً او فتوى المجتهد الآخر، و لا يحتمل ان يكون مخيراً واقعاً بين العمل بهذا او بذاك، و مع انتفاء الشك الذى هو الموضوع للاحكام الظاهرية، لا مجال للتخيير الظاهرى بوجه.

قلت: ما أفاده من نفي التخيير الواقعى، صحيح، و اما نفي التخيير الظاهرى فلا وجه له، فان المكلف مخير بين العمل بالفتويين على الفرض، و هو يستلزم التخيير

ظاهراً بين المؤديين، فاذا افتي احدهما بوجوب الظهر يوم الجمعة، و الآخر بوجوب الجمعة، يكون الملّكف مخيراً بحسب الظاهر بين الواجبين، فكيف ينفى التخيير بينهما.

و العلم بان المكلف مأمور بالعمل بفتوى هذا المجتهد معيناً، او بفتوى المجتهد الآخر واقعاً، شك فى مرحلة الظاهر فى حجية هذه او تلك فعند الشك فى حجية إحدى الفتويين واقعاً خيّرنا الشارع بجواز الاستناد فى مقام العمل بكل واحد منهما فهذا هو التخيير الظاهرى.

الرابع ان جواز العدول، يستلزم المخالفة القطعية فى بعض الموارد كما اذا قلّد احد المتساويين القائل بوجوب القصر على المقيمين فى الحوزات العلمية مادام لم يقصد اقامة عشرة ايام و ان طال مكثهم فيها، ثم عدل الى من يفتى بوجوب

التمام عليهم اذا اراد و المكث فيها ثلاث سنين فصاعدا فقصر الرباعيات فى عدة من السنين بمقتضى فتوى الاول و أتمها فى سنين اخرى بمقتضى فتوى الثانى، فانه يعلم بان القصر او التمام، مخالف للواقع قطعاً، بل قد يعلم ببطلان بعض الصلوات تفصيلاً، كما اذا قلّد من يفتى بالقصر، فصلّى الظهر قصراً، ثم قلّد من يفتى بالتمام، فصلّى العصر تماماً، فانه يقطع ببطلان العصر تفصيلاً، لأنّ الواجب الواقعى ان كان القصر فالعصر باطل لانها تماماً، و ان كان التمام، فالعصر باطل ايضاً، لبطلان الظهر لانه اتى بها قصراً، وفات الترتيب، فعليه لا مجال للقول بجواز العدول عن المساوى الى المساوى، فالتخير لا يكون استمرارياً.

و اجاب سيدنا الاستاذ((قدس سره)) بان هذه المناقشة، لا تختص المقام، بل تأتى بعينها فى موارد العدول الواجب ايضاً، كما اذا فرضنا -فى المثال- ان المجتهد

الثانى اعلم من الأول، و ان الاول مات أو جنّ أو انه عدل عن فتواه بعد ما عمل المكلف على طبقها، فان العدول فى تلك الموارد، واجب و لا اشكال فيه؛ و الذى ينبغى ان يقال فى حل الشبهة فى مطلق العدول ان المكلف اذا عدل الى الفتوى المتأخرة، فمقتضى القاعدة الأولية ان يعيد اعماله التى اتى بها على طبق الفتوى المتقدمة، لان بالفتوى الثانية يستكشف عدم مطابقتها للواقع من الابتداء. انتهى

و فيه اولاً انه((قدس سره)) عد من موارد وجوب العدول، موت المجتهد الاول، مع انه لو كان اعلم، وجب البقاء و لا يصحّ العدول.

و ثانياً انه لو قلّد الأعلم فى برهة من الزمان ثم جنّ أو عرضه النسيان، فقلّد غيره، كيف يستكشف ان فتواه كانت على خلاف الواقع فهل تكون كاشفية فتوى غير الاعلم، اقوى من الاعلم؟ كلا؛ فما هو الموجب لاعادة الاعمال السابقة

الموافقة لفتوى الأعلـم.

نعم لو عدل المجتهد عن فتواه، او كان المعدول اليه أعلم من المعدول عنه لابد من اعادة الاعمال السابقة ان لم يتم دليل على الاجزاء و لم تكن موافقة للاحتياط.

و ثالثا ان مقامنا و هو العدول عن المساوى الى المساوى، لا يقاس على الموردين المشار اليهما، فان العدول عن الفتوى الأولى، اعتراف منه على أنها كانت خاطئة، فلا بد من اعادة الاعمال المطابقة لها؛ و أمّا الأعلـم فبما أن نظرياته، أتم كشفاً من غيره، فلا بد من اعادة الاعمال المخالفة لها، ان لم تكن على وفق الاحتياط. و اما المتساويان فلا وجه لكون فتوى احدهما كاشفة عن بطلان الأخرى، و الأ

لما جاز العدول عن الأول الذى قلّد الى الآخر، لان فتواه كاشفة عن بطلان فتوى الآخر و عدم مطابقتها للواقع فكيف يجوز العدول اليه.

فمن جواز العدول و التخيير يستفاد ان الفتويين فى عرض واحد و لا تكون احديهما كاشفة عن بطلان الأخرى و عدم مطابقتها للواقع، فلا يجب الاعادة و لا القضاء و الالزم المحذور الذى ذكرناه آنفاً.

فقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن التخيير بين الرجوع الى المتساويين بدوى، فاذا قلد احدهما فى موارد الاختلاف، فلا بد من ان يبقى على تقليده و لو فرض قيام الدليل على جواز العدول الى المساوى، لا حاجة الى اعادة الاعمال السابقة الواقعة على طبق فتوى الاول لما عرفت، هذا كله بناء على ما هو الصحيح من حجية الأمارات من باب الطريقة، كما هو المشهور بين الأصحاب.

و أما بناء على الموضوعية و أن قيام الأمانة موجب لجعل المؤدى كما قيل،  
فالتخيير اوضح، فان كلا منهما، أوجب جعل مؤداه بمعنى ان الذى اصاب الواقع  
فهو فعلى منجز و له المصلحة، و الذى لم يصبه، قد جعل مؤداه و فيه المصلحة.  
فعليه تكون الفتويان المتخالفتان، داخلتين فى باب التزام، و الفرق بين  
التعارض و التزام، هو ان التعارض تكاذب بين الدليلين فى مقام الجعل، فاذا  
تعارض الدليلان فى صلاة الجمعة و الظهر يوم الجمعة كل منهما يكذب الآخر فى  
مقام الجعل، فيعلم ان مؤدى احدهما مجعول و الآخر غير مجعول، فيرجع الى  
المرجح فى باب التعارض من الاشهرية و مخالفة العامة و موافقة الكتاب و  
الافقية و الا وثقية على اختلاف المباني.  
و اما التزام فلا تكاذب فيه بين الدليلين فى مقام الجعل، بل مؤدى كليهما

---

مجعول و لكل منهما ملاك من المصلحة و المفسدة، و لكن المكلف لا يقدر على  
امتثال كليهما، فيكون تقييد احد الاطلاقين من ناحية عجز المكلف، لامن ناحية  
عدم الملاك؛

و المرجحات هنا غير المرجحات هناك، فهنا يكون الترجيح بالاهمية و  
احتمالها و ان ليس له البدل يقدم على ما له البدل، كالطهارة الخبثية و الحديثة، فلو  
كان عنده الماء مقدار احديهما، لابد ان يصرف فى ازالة الخبث لعدم البدل لها و  
اما الطهارة المائية فلها البدل و هو التيمم، فلا بد ان يزيل النجاسة بالماء الموجود،  
فيكون فاقدا للماء و وظيفته التيمم، فيصلى مع الطهارة الخبثية و الحديثة و  
اما لو صرفه فى الطهارة الحديثة، يبقى بدنه نجسا، فلا بد من ان يصلى مع  
نجاسة البدن، و هو لا يجوز فى حال العمد.

و لو غرق عالم و جاهل و لم يقدر على انقاذهما، يجب عليه انقاذ العالم لأهميته، بل احتمال الأهمية ايضاً مرجح، فلو غرق المؤمنان و يحتمل أن أحدهما عالم، لابد من انقاذه بحكم العقل.

نعم لو لم ينقذ الأهم و عصاه كان اطلاق الامر بالمهم، فعلياً؛ فان المانع عن فعليته، هو امتثال الأمر بالأهم، فمع عدمه، يكون فعلياً. و ان تساويا في الأهمية، كان اطلاق كل منهما، فعلياً عند عدم الاتيان بالآخر، لأنه لا موجب لسقوط الاطلاق في كليهما، مع التمكن من امتثال أحدهما. و قال في التنقيح: اذاً لا مناص من تقييد اطلاق كل منها بعدم الاتيان بالآخر. (١) و فيه منع، فان اطلاق كل منها مقيد باتيان الآخر لا بعدم اتيانه كما هو واضح، (مسألة ١٢) يجب تقليد الاعلم مع الامكان على الاحوط.

فعند ترك أحدهما كان الآخر، فعلياً و عند تركهما، كان كلاهما فعلياً، فعند تركهما، يستحق عقابين، لانه جمع بين التركين و تمام الكلام في الأصول. (١) قال بعض الأصحاب يجب تقليد الأعلم على الاقوى؛ و عن السيد في الذريعة أنه من المسلمات عند الشيعة، و عن المحقق الثاني دعوى الاجماع عليه. و قال سيدنا الاستاذ ((قدس سره)): بل وجوبه مع العلم بالمخالفة و لو اجمالاً، فيما تعم به البلوى، هو الاظهر.

و قال السيد الميلاني ((قدس سره)): يجب تقليد الاعلم على الاقوى اذا علم تفصيلاً او اجمالاً بوجوده و بأنه يخالف غيره و يفتى بالوجوب او التحريم في المسائل المبتلى بها؛ و نسب الى جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني ((قدس سره)) عدم الوجوب، و

جواز الرجوع الى غير الاعلم، منهم صاحب الفصول ((قدس سره)).  
 التحقيق يقتضى ان يقال: ان الصور المتصورة، ست و لا يجب تقليد الأعلم فى  
 اربع منها، و يجب فى صورتين:  
 أحديها ان لا يعلم المخالفة بين الأعلم و غيره فى المسائل المبتلى بها فتجرى  
 أصالة عدم المخالفة، فيجوز تقليد غير الأعلم.  
 ثانيتهما العلم بالموافقة بين الفتويين فيها.  
 ثالثها العلم بالمخالفة بين الفتويين مع العلم بان فتوى غير الأعلم موافقة  
 للاحتياط، و فتوى الأعلم مخالفة له، كما اذا اُفتى الأعلم بكفاية مطلق الغسل عن  
 الوضوء و اُفتى غيره بوجوب ضم الوضوء الى الغسل الا فى غسل الجنابة.  
 رابعها العلم بالمخالفة مع العلم بان فتوى غير الاعلم موافقة لفتوى الأعلم من

الأموات، فان فى هذه الصورة لم تقم السيرة من العقلاء و المتشعبة، على ترجيح  
 الأعلم من الأحياء.

ففى هذه الصور لا يجب تقليد الأعلم و يجوز تقليد غيره.  
 خامسها ما اذا كان الاختلاف بين الفتويين و كان فتوى غير الأعلم مخالفة  
 للاحتياط و فتوى الأعلم موافقة له، ففى هذه الصورة يجب تقليد الأعلم.  
 سادسها ما اذا كان فتوى كل منهما موافقة للاحتياط من جهة و مخالفة له من  
 جهة أخرى، كما اذا اُفتى احدهما بوجوب الظهر يوم الجمعة و الآخر بوجوب  
 الجمعة، فهنا ايضاً لابد من تقليد الأعلم، لقيام السيرة من العقلاء على تقديمه.  
 و حيث أن الموارد مختلفة، كما عرفت و العامى لا يقدر على تشخيص الصور  
 المتقدمة، كان الاحتياط اللازم تقليد الأعلم.

و قد استدل لعدم وجوب تقليد الأعلم بوجوه:  
 الأول، الكتاب العزيز: (فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين، و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون). (١)  
 فانه يدل على ان من تفقه و انذر يجب الحذر من انذاره بلا فرق بين الأعلم و غيره.  
 و كذا لأمر فى قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون). (٢) فان السؤال عن أهل الذكر واجب لأجل العمل، بلا فرق بين الأعلم و غيره.  
 الثانى السنة فان الروايات الكثيرة دلت على الرجوع الى اصحاب الأئمة

---

كيونس بن عبد الرحمان و ذكرى بن آدم و أبى بصير و امثالهم لأخذ معالم الدين منهم، مع انهم كانوا مختلفين فى الفضيلة و الفتوى، فيستفاد منها عدم وجوب تقليد الأعلم، و جواز تقليد غير الأعلم ايضاً.  
 الجواب عن الآية فسيجىء، و اما عن الأخبار، فبأن الأصحاب، كانوا يأخذون الاحكام من الامام ((عليه السلام)) بلا واسطة او مع واسطة واحدة و كانوا ينقلون ما سمعوه منه ((عليه السلام)) فلم يكن الاختلاف فى الفتوى بينهم الا نادراً، فان الاختلاف بين الفقهاء فى هذه الأعصار انما هو لطول العهد و الفصل الطويل و الاحتياج الى علم الرجال و اللغة و علم الاصول، و اما فى عصرهم ((عليهم السلام)) اذا شكوا فى الحكم رجعوا الى الامام ((عليه السلام))، فازالو الشك او رجعوا الى اصحابهم ((عليهم السلام)) الذين يراجعون الامام ((عليه السلام)) و كثير منهم كانوا حافظين

---

١- القرآن الكريم: السورة ٩: التوبة الآية: ١٢٢

٢- القرآن الكريم: السورة ٢١ - الأنبياء الآية ٧

للاخبار، و لم يكن لهم الاستنباط مثل هذه الأعصار.

و يدلنا على ذلك الأخبار الكثيرة.(١)

فالرجوع الى المفضل مع وجود الأفضل، كان لأجل أنه ينقل نظر الامام(ع) كما أن الأفضل ايضاً كان ينقل نظره((عليه السلام)) فالفرق بينهما لم يكن الا ان الافضل كان اكثر حفظاً للروايات، و المفضل كان اقل حفظاً لها، و لم يكونا مثل هذه الأزمنة حتى يكون احدهما أجود استنباطاً من الآخر و اقدر على رد الفروع الى الأصول، و ذلك للاحاطة على علم الرجال و الأصول و آراء الفقهاء و الاجتماعات المنقولة و غيرها بما لم تكن لها فى تلك الأزمنة عين و لا أثر، فاعمال النظر و

الاستنباط فيها، كان قليلاً، فجواز الرجوع الى المفضل مع وجود الافضل فى تلك الازمنة، لا يستلزم جوازه فى زماننا و امثاله، لان الامام(ع) كان يطمئن بان من يرجع السائلين اليهم، ينقلون لهم آرائه((عليه السلام)).

و لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: ان اعمال النظر فى الروايات و الاستنباط منها، كان كثيراً و كان الأفضل أجود استنباطاً من المفضل، فنقول: لا يستفاد من الروايات انه((عليه السلام)) ارجع السائلين الى المفضل مع الاختلاف بينه و بين الافضل و عدم كون فتوى المفضل موافقة للاحتياط، او كون فتوى كل منهما موافقة للاحتياط من جهة و مخالفة له من جهة أخرى.

و أمّا اذا لم يعلم الاختلاف بينهما، او كان، ولكن فتوى المفضل كانت موافقة للاحتياط، فيجوز الإرجاع الى كل منهما.

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٣ و ٤ و ١٤ و ١٦ و ١٧ و ٢٠ و ٢١ و ٢٣ و ٢٥ و ٢٧ و ٣٠ و ٣٣ و ٣٤ و ٣٧ و ٤٠ و ٤١.

و على الجملة لا دلالة لروايات الارجاع على الارجاع الى المفضول فى مورد لا يجوز تقليده.

و أما آيتا النفر و السؤال، فقد اجاب عنهما سيدنا الاستاذ((قدس سره)) و غيره بانهما تدلان على حجية فتوى غير الأعلّم كالاعلم، بالاطلاق، و قد ذكرنا غير مرّة فى البحث عن حجية الخبر و التعادل و الترجيح و غيرها ان اطلاق ادلة الحجية لا يشمل المتعارضين و لا مجال فيهما للتمسك بالاطلاق، فان شموله لكليهما موجب للجمع بين الضدين أو النقيضين، و لاحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و لاحدهما المخير اعنى احدهما لا بعينه، لا دليل عليه، فان مفاد ادلة الحجية، انما هو الحجية التعيينية، لا حجية هذا أو ذاك، اذاً مقتضى القاعدة هو التساقط فى كل دليلين متعارضين، الا اذا قام هناك دليل على ترجيح احدهما او

على التخيير كالاخبار العلاجية، و هو مختص بالخبرين المتعارضين و لا دليل عليه فى غيرهما فى مورد التعارض، ففى مثل المقام من تعارض الفتويين، لابد من الحكم بتساقطهما.

و قد يقال: ان مقتضى القاعدة هو التخيير بين المتعارضين، فان الأمر يدور بين رفع اليد عن اصل الدليلين و رفع اليد عن اطلاقهما مع التحفّظ على أصلهما، و متى دار الأمر بينهما، يتعيّن الثانى لامحالة، لانه لا مقتضى لرفع اليد عن الدليلين بالكلية؛

فاذا افتى احد المجتهدين بلزوم القصر و الآخر بوجوب التمام و علمنا من الخارج ان صلاة واحدة فى يوم واحد، لا تجب مرتين، لزم الاخذ باصل الفتويين و رفع اليد عن اطلاقهما فى التعيين، فيتخير المكلف بين القصر و التمام.

و كذا الكلام اذا افتى احدهما بوجوب الجمعة فى يومها و الآخر بوجوب الظهر فيها، نرفع اليد عن اطلاق كل منهما فى التعيين، فنلتزم بالوجوب التخيري و ذلك برفع اليد عن اطلاق كل منهما فى التعيين.

و اجاب عنه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) و قال: و أمّا فى أمثال المقام التى ليس للدليلين فيها نص و ظاهر، بل دلالتهما بالظهور و الاطلاق فلا مناص من الحكم بتساقطهما، فان الحجية فى المتعارضين اذا كانت بالاطلاق اعنى اطلاق أدلة الحجية لشمولها لهذا و ذاك و هذه الفتوى و تلك، فحيث ان لكل منهما اطلاقاً من جهة أخرى ايضاً و هى حجية كل منهما اخذ بالآخر ام لم يؤخذ به و لا يمكن الاخذ باطلاقهما من كلتا الجهتين، لا ستلزامه الجمع بين الضدين او النقيضين، كان رفع المعارضة بينهما منحصرًا برفع اليد عن اطلاق أحدهما او كليهما، و هذا

يتصور بوجوه:

أحدها ان يرفع اليد عن اطلاق الادلة الدالة على الحجية فى احدهما دون الآخر، بان يلتزم بحجية احد المتعارضين دون الآخر رأساً.  
و ثانيهما ان يتحفظ باطلاق الادلة الدالة على الحجية فى كلا المتعارضين، فيلتزم بحجية فتوى غير الاعلم مطلقاً، سواء اخذ بفتوى الاعلم ام لم يؤخذ بها و بحجية فتوى الاعلم مقيدة بما اذا لم يؤخذ بفتوى غير الاعلم بان تكون حجية احديهما مطلقة و حجية الأخرى مقيدة.  
و ثالثها عكس الصورة الثانية بان تكون حجية فتوى الاعلم مطلقة، اخذ بفتوى غير الاعلم ام لم يؤخذ بها و حجية فتوى غير الاعلم مقيدة بما اذا لم يؤخذ بفتوى الاعلم.

رابعها ان يتحفظ على اطلاق الادلة فى كليهما، فيلتزم بحجية كل منهما مقيدة بما اذا لم يؤخذ بالآخر.

و حيث ان شيئاً من ذلك لامرجح له، فلا يمكننا التمسك بالاطلاق فى شئ من المتعارضين لا فى أصل الحجية و لا فى اطلاقها و تقييدها و هو معنى التساقط، كما قدّمناه.(١)

قلت: الوجوه الثلاثة الأولى، لا مرجح لأحدها على الآخر -كما ذكره- فان شمول ادلة الحجية لكلا الفتويين على حد سواء، فتقديم احديهما على الأخرى، او جعلها فى طول الأخرى، لا وجه له، فان المجتهدين كلا منهما، تفقه و أنذر، فكيف تقبل فتوى احدهما دون الآخر.

---

و أما الوجه الرابع، فالظاهر أن له الترجيح، فان أحدهما لو افتى بوجوب الجمعة يومها و الآخر بوجوب الظهر فيه، و افتى احدهما بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام أو افتى احدهما بدلالة الامر على الوجوب و الآخر افتى بدلالته على الاستحباب او افتى احدهما بدلالة النهى على التحريم و الآخر افتى بدلالته على الكراهة -مثلا- لا يمكن الالتزام بسقوطهما و الاخذ بخلاف كلتا الفتويين فانه مما يقطع ببطلانه.

فلا بد من الالتزام بكلتى هما على التخيير، و هو المقدار الممكن من الأخذ بالدليلين.

و بعبارة اخرى اذا دار الامر بين طرح اصل الفتويين او طرح اطلاقهما كان الثانى هو المتعين، لأن الضرورات تقدر بقدرها، و لا ضرورة الا فى طرح

الاطلاقين، فالنتيجة هو التخيير.

و يؤيده الأخبار العلاجية الدالة على التخيير عند فقد المرجحات فى المتعارضين.

و على الجملة المقتضى للأخذ بكلتا الفتويين موجود و هو آيتا النفر و السؤال، و المانع انما هو الأخذ بكل منهما تعييناً و هو مقتضى الاطلاق فى الفتويين، فاذا رفعنا اليد عن الاطلاقين ارتفع المانع، فلا مقتضى لرفع اليد عن اصل الفتويين و هو بلا موجب.

و قد ظهر مما ذكرنا ان التخيير الوارد فى الاخبار العلاجية على طبق القاعدة، فان المقتضى لحجية كل من المتعارضين موجود، و هو مادل على حجية خبر الثقة و المانع هو لزوم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و هذا المانع يرتفع عند رفع

اليد عن مقتضى الاطلاق فى كل منهما و هو التعيين، فنلتزم بالأخذ بكل من المتعارضين على التخيير.

و لكنّ هذا البيان يجرى فى تعارض الفتويين فيما اذا كان المجتهدان متساويين و اما اذا كان احدهما أعلم من الآخر، فالسيرة و بناء العقلاء قائمة على الأخذ بفتوى الأعلم و رفع اليد عن فتوى غير الأعلم و هى تصلح أن تكون قرينة لبيّة على خروج فتواه عن تحت الآيتين و بقاء خصوص فتوى الأعلم تحتها و بعبارة أخرى سيرة العقلاء قرينة على خروج فتوى غير الأعلم عند التعارض مع فتوى الأعلم عن تحت الآية.

و لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بتساقط اطلاق الفتويين بالتعارض لانفسهما كان مفاد الآيتين هو التخيير بين الأعلم و غير الأعلم كفرض التساوى؛

و لكنّ قيام السيرة القطعية على ترجيح فتوى الأعلّم عند التعارض، يمنع من الإلتزام بالتخير، فلا بد من الأخذ بفتوى الأعلّم و طرح فتوى غير الأعلّم. فقد تحصل أن الإستدلال بالآيتين لا ينفع القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلّم. هذا كلّ بناء على ما هو المشهور من أن آية النفر تدلّ على الحكم المولوى و أما على المختار من دلالتها على وجوب مولوى و ارشادى، فالأمر واضح فان النفر و التفقه واجب بوجوب كفاى، و اما الانذار، فهو ايضاً واجب كفاى ان كان هناك فقهاء متعددون، و ان كان واحدا فهو عليه واجب عينى. و أمّا ايجاب الحذر فهو ارشادى كوجوب الاطاعة، فان كان المنذران متساويين فى العلم، يتخير المكلف بالأخذ بفتوى أى منهما شاء، و ان كان احدهما اعلّم، يتعين الأخذ بفتواه و العمل بها، لما عرفت من قيام السيرة على

---

الاخذ بفتواه عند التعارض، و أمّا عند عدم العلم به، فيجوز الرجوع الى كل منهما. الوجه الثالث أن وجوب تقليد الاعلّم، موجب للعسر على المكلفين، و ذلك للخرج فى تشخيص مفهوم الاعلّم و فى تمييز مصاديقه و فى وجوب تعلّم آرائه و فتاويه؛

بيان ذلك انه لو وجب تقليد الأعلّم، وجب على كل مكلف ان يتعلّم فتواه و يحصل آرائه من مظانها، و هذا فيه حرج على اهل البلاد، فضلا عن سكنة القرى و البوادي، فالإقتصار على تقليد الاعلّم، فيه حرج عظيم و هو مرفوع فى الشريعة المقدسة.

لا يقال: ان تقليد غير الأعلّم ايضاً يحتاج الى تعلم فتواه و تحصيل آرائه فلزوم الحرج على حدّ سواء بينهما.

لأننا نقول: إن الأعلام منحصر بفرد واحد في جميع الأعصار، فيلزم رجوع كل الشيعة اليه بخلاف ما اذا لم يكن تقليده واجبا، فيرجع الشيعة الى المتعدد من المجتهدين، فلا يلزم الحرج.

الجواب عن ذلك أن العامي لا يقدر على تشخيص الأعلام، الا انه يرجع الى اهل الخبرة، و هم قادرون على تشخيص الاعلام مفهومًا و مصداقًا، فلا حرج فيه، و اما الاخذ بأرائه و فتاويه، فميسور في هذا العصر للأخذ من رسالته، فالحرج منفي رأساً.

على ان تقليد الأعلام، لا يجب على الاطلاق، بل يجب في صورتين من ست كما تقدم (١) و في هاتين الصورتين، لا يلزم العسرو الحرج اصلاً و حيث ان

التفكيك بين الصور الست، يشكل على العامي، فالاحتياط اللازم هو تقليد الاعلام -ان عرف - مطلقاً.

الوجه الرابع ان سيرة المتشرعة، قد جرت على تقليد الفقهاء و العلماء فيما ابتلوا به من المسائل، بلا فحص من الأعلام بها، فلو كان تقليد الأعلام واجباً عندهم، كان اللازم عليهم الفحص عنه، فمن عدمه، نستكشف عدم الوجوب. الجواب عن ذلك ان جريان السيرة على الرجوع الى الفقهاء و العلماء انما يكون فيما اذا لم يعرف الاعلام، و اما اذا عرف و عرف الاختلاف بينه و بين غيره، فالسيرة جارية على الرجوع اليه لا الى غيره.

الا ترى انه لو وقع الاختلاف بين طبيبين في علاج مرض و دوائه، كانت السيرة جارية بالعمل على ما هو نظر الأعلام، لا بما هو نظر غيره، و كذا الكلام في الفقه و

الهندسة و الرياضيات و غيرها.

الوجه الخامس أن الائمة ((عليهم السلام)) قد ارجعوا السائلين من العوام الى اشخاص معينين من اصحابهم كزكريا بن آدم و يونس بن عبد الرحمان و محمد مسلم و غير هم، مع انهم ((عليهم السلام)) كانوا بين الناس فاذا كانت فتاوى هؤلاء حجة مع وجود نفس الامام ((عليه السلام))، كانت فتاواهم حجة عند وجود الأعلم بطريق اولى، فان الاعلم لايزيد على نفس الامام (ع).  
الجواب عن ذلك ان الروات الذين ارجعوا الناس اليهم كانت نظرياتهم و فتاواهم، مرآةً لنظر ياتهم ((عليهم السلام)) و كانوا ((عليهم السلام)) يطمنون بذلك، و لهذا عبروا بانهم ثقافتنا و انهم مأمونون على الدين و الدنيا و فى بعض كلماتهم ((عليهم السلام)): ان ما أذيا إليك عنى فعنى يؤديان و ما قال لك، فعنى يقولان.

---

و فى صحيحة جميل بن دراج قال: سمعت ابا عبدالله ((عليه السلام)) يقول: بشرّ المختبين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي و ابو بصير ليث بن البختری المرادى و محمد بن مسلم و زرارة اربعة نجباء امناء الله على حلاله و حرامه، لو لا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست (١) و نحوها غيرها من الروايات الكثيرة، فانها كما تشمل الرواية، تشمل الفتوى ايضاً، فانهم أمناء الله على حلاله و حرامه، مطلقاً، كانوا روات او مفتين.

فالارجاع اليهم، ارجاع الى أخذ نظرياتهم ((عليهم السلام)) منهم، فلا يدل الارجاع اليهم، على جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجود الأعلم، فضلاً عن الاولوية، فان غير الاعلم، يبين نظرياته و فتواه و ان علم انها تخالف الاعلم، و أما أصحاب

الأئمة، فكان كل اهتمامهم على ان يبين نظرياتهم ((عليهم السلام)) فالارجاع الى الاصحاب ارجاع اليهم ((عليهم السلام)) بالواسطة.

و قد ظهر مما ذكرنا عدم صحة الجواب بما فى التنقيح (١) حيث قال: اذا الامام ((عليه السلام)) انما ارجع اليهم السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه ((عليه السلام)) فيما يفتون به.

فالصحيح فى الجواب ان يقال: انما ارجع اليهم للعلم بالموافقة، حيث قال: انهم أمناء الله على حاله و حرامه. فان كمال اهتمامهم، كان بان ينقلوا او يفتوا بما اخذوه منهم ((عليهم السلام)).

فالمتحصل انه لا يجوز تقليد غير الأعلم فيما اذا كان فتواه على خلاف الاعلم

فى الموردین المتقدمين.

و قد استدل على وجوب تقليد الاعلم بوجوه:

الأول أن ما دلّ على جواز التقليد فى الأحكام الشرعية لا يشمل المتعارضين فتسقطان و تصل النوبة الى السيرة و بناء العقلاء، و لا اشكال فى ان بناء العقلاء و السيرة من المشرعة، جارية على تقليد الأعلم، للاجماع القطعى على عدم وجوب الإحتياط، بل عدم امكان معرفة موارد كثير من الناس.

و نحن و ان ناقشنا فى عدم شمول دليل التقليد للفتويين المتعارضتين بل قلنا بشموله و سقوط اطلاق الفتويين فى فرض التساوى و سقوط اطلاق خصوص فتوى غير الأعلم فى فرض الاختلاف فان سيرة العقلاء قرينة لبية على بقاء اطلاق فتوى الأعلم بحاله;

و لكن النتيجة واحدة و هى وجوب تقليد الأعلّم على الفرضين. نعم لا دليل على وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً، بل انما يجب فيما اذا وقع الخلاف بين الأعلّم و غيره فى الموردین المتقدمين، و حيث ان العامى بل اغلب المقلدين لا يعرفون موارد الاتفاق و الاختلاف، فالاحتياط اللازم هو التقليد من الأعلّم مطلقاً.

الثانى دليل الانسداد، فان العامى يقطع بأحكام كثيرة و واجبات و محرمات فى الشرع الأقدس، و باب العلم التفصيلى و العلمى و هو الحجة المعتمدة، منسد بالنسبة اليه، فانه لا يقدر على الاستفادة من الطّرق المنصوبة اليها، و لا يجوز اهمالها لأنه مكلف، ليس مثل البهائم، و يعلم بان الشارع كلفه بها، و الاحتياط فى جميع الموارد متعذر بالنسبة اليه لعدم معرفة موارده، بل لو علمها، يكون موجباً للعسر والحرّج بل لاختلال النظام، فنعلم علماً قطعياً بعدم وجوبه عليه.

و اما الرجوع الى اصل البرائة فى جميع الموارد، فيوجب مخالفة قطعية كثيرة التى عبّر عنها بالخروج عن الدّين، فلا يبقى له باب مفتوح الا باب العالم، للقطع بان الشارع يريد منه الامتثال، و لا طريق له الا الرجوع اليه، فنعلم ان الشارع، نصب فتوى الفقيه و العالم حجة له، فاذا لم يكن الاختلاف بين الفقهاء فى الفتوى، يجوز الرجوع الى كل منهم، و فى مورد الاختلاف يكون المتعين هو الأخذ بفتوى الأعلّم، للعلم بان الرجوع اليه، موجب لفراغ الذمة، وهى الحجة يقيناً، و اما فتوى غيره، فمشكوك الحجة، فلا يعلم بفراغ الذمة ان عمل بفتواه.

الثالث الاحتياط و اصاله التعيين، فانه اذا دار الأمر بين وجوب تقليد الأعلّم و التخيير بينه و بين غير الأعلّم، تكون الوظيفة هو الرجوع الى الأعلّم، للعلم بفراغ الذمة بالرجوع اليه، و الشك فيه فى الرجوع الى غيره فالعقل يستقل بالتعيين و

الرجوع الى الأعلّم، فان فتواه مقطوع الحجية و فتوا غيره مشكوك الحجية.  
 الرابع ان فتوى الفقيه انما اعتبرت للطريقة الى الأحكام الواقعية و حيث أن  
 فتوى الأعلّم اقرب الى الواقع من فتوى غيره لسعة إحاطته و اطلاعه على مالم  
 يطلع به غيره من المزايا و الخصوصيات، فلامناص من الأخذ بها دون فتوى غيره.  
 و بعبارة أخرى، ان المراد بالأعلمية، ان يكون احد المجتهدين، اقوى و ادق  
 نظراً فى تحصيل الحكم عن مداركه، و امتن استنباطاً له عن مبادئ تحصيله بأن  
 يكون أعرف بالقواعد و الكبريات و كيفية تطبيقها على صغرياتها لحسن سليقته  
 اذاً فالأعلّم مطلع على جملة من المزايا و الخصوصيات الدخيلة فى عرفانه لكيفية  
 تطبيق الكبريات على الصغريات، بخلاف غير الأعلّم، فنسبة الأعلّم الى غيره  
 كنسبة العالم الى الجاهل.

---

و استشكل على هذا الوجه سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) بان المراد بالأقربية  
 ان كان هو الأقربية الطبيعية و الاقتضائية بمعنى ان الأعلّم من شأنه ان تكون فتواه  
 اقرب الى الواقع من فتوى غيره، فالصغرى صحيحة و الأمر كما ادعى، الا انه  
 لا كبرى تنطبق على هذه الصغرى، حيث ان الأقربية الطبيعية، لم تجعل ملاكا  
 للتقليد و لا لوجوبه.

و ان اريد بالأقربية الأقربية الفعلية بان تكون فتيا الأعلّم اقرب الى الواقع بالفعل  
 بالاضافة الى فتوى غير الأعلّم، فالصغرى غير مسلمة و لا مثبت لدعوى الأقربية، اذ  
 لا يمكن ان فتيا الأعلّم اقرب الى الواقع مطلقاً، كيف و قد يكون فتوى غير الأعلّم،  
 موافقة للمشهور و لفتيا الاساطين و المحققين كشيخنا الأنصارى و صاحب  
 الجواهر و غيرهما ممن هو اعلم من الحى بمراتب، و مع كون فتوى الأعلّم على

خلاف المشهور، كيف تكون أقرب الى الواقع من فتوى غير الأعلام.  
 الجواب ان ما افاده لا يمكن المساعدة عليه، فان فلسفة التقليد ليست الا براءة  
 الذمة من التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال لكل مكلف و الطريق الأقرب اليها  
 بالنسبة الى العامى ليس الا التقليد، لما عرفت من أن الاحتياط متعذر له، فضلا عن  
 كونه حرجياً، و الظن لا يحصل له، وان حصل لا عبرة بظنه لكونه جزافاً، و لا يمكن  
 له الاستفادة من الطرق المنصوبة كالخبر الواحد و ظواهر الكتاب، و الأجماعات  
 المنقولة المحفوفة بالقرائن، و الاجماع المحصل فى بعض الموارد.  
 و ما ذكره ((قدس سره)) من أن الأقربىة الطّبيعية، ليست ملاكاً للتقليد و لا لوجوبه،  
 ابطال للتقليد رأساً، لما عرفت من ان سيرة العقلاء جرت على التقليد من العالم فى  
 كل فن و علم، و ليس هذا لا لأجل درك الواقعيات الا ترى أن المريض الذى يراجع

---

الدكتور لعلاج مرضه و يعمل بنسخته ليس غرضه الا درك الدواء النافع لمرضه،  
 فكيف يقال: إن الأقربىة الطّبيعية ليست ملاكاً للتقليد.

و يجب الفحص عنه(١)

و بعين هذا الملاك جرت السيرة و بناء العقلاء على ترجيح الأعلم و ليس الا لاجل حكم العقل بان نظراته اقرب الى الواقع، و بناء العقلاء ليس أمراً تعبدياً اصلاً.

و اما ما ذكره من ان فتوى غير الأعلم، قد تكون موافقة للاساطين و الشيوخ و المحققين كالشيخ و صاحب الجواهر مثلاً، فجوابه انا قد ذكرنا سابقاً ان غير الأعلم ان كانت موافقة لأعلم الأموات، لا يجب تقليد الأعلم فى ذلك الفرع لعدم البناء من العقلاء على تقليد الأعلم الحى.

(١) الصّور المتصورة خمس: الاولى ان يعلم ان احد المجتهدين اعلم من

الآخر و لم يعرفه بشخصه، و علم بالاختلاف بين الفتويين.

الثانية أن يعلم أعلمية أحدهما اجمالاً، و لم يعلم الاختلاف بينهما.

الثالثة أن يعلم الاختلاف بينهما فى الفتوى و لم يعلم الأعلمية.

الرابعة أن لا يعلم الأعلمية و لا الاختلاف فى الفتوى.

الخامسة أن يعرف فقيها جامعاً للشرائط و يشك فى وجود فقيه آخر.

أما الصورة الأولى فيجب فيها احد الامرين اما الفحص عن الأعلم حتى يعرف،

لأن فتواه حجة و معذر جزماً، فلو قلّد أحدهما بلا فحص، لا يقطع بفراغ ذمته.

و إما الأخذ باحوط القولين لانه موجب لفراغ الذمة سواء كان موافقاً لفتوى

الأعلم فى الواقع او موافقاً لغيره.

فان لم يعرف الأعلم بعد الفحص، يتعين الأخذ باحوط القولين، و ان لم يتمكن

من ذلك، يأخذ بمظنون الأعلمية و ان لم يكن فبمحتمل الأعلمية و ان لم يكن،

فيتخير.

و اما الصورة الثانية، فتجرى فيها أصالة عدم الاختلاف بينهما، فيجوز التقليد من اى منهما شاء، لأن المناقشة فى شمول أدلة الحجية لهما انما هى فى فرض الاختلاف.

و اما لو لم يجر اصالة عدم الاختلاف للبناء على عدم جريان الاستصحاب فى عدم الازلى، فيشكل التمسك بأدلة حجية الفتوى، كآيتى النفر و السؤال لأنه من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، فلا يجوز، فلو كانت الفتويان متفقتين، كانتا مصداقاً للعام و ان كانتا مختلفتين لم تشملهما الآيتان.

و قد يفصل بين الدليل اللبى و اللفظى، فان كان الدليل على التخصيص لبياً جاز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، كما فى المقام، فكل من الفتويين حجة مادام لم يعلم بالاختلاف.

و يرده ان التخصيص يوجب ان يعنون العام بغير عنوان الخاص فاذا لم يصدق عنوان العام على المشكوك، لايجوز التمسك به، بلا فرق بين المخصص اللبى و اللفظى، هذا بناء على المشهور.

و اما على المختار من أن الاختلاف فى الفتويين، يوجب سقوط الاطلاق فيهما لا أصل الفتوى، تكون النتيجة هو التخيير.

و أما الصورة الثالثة، فعلى المختار يكون التخيير فيها من الأول بلا فحص عن الأعلم، فان الاحتياط مرفوع للعسر و الحرج و التخيير ثابت سواء قلنا بشمول الايتين لهما او لعدمه.

و اما الصورة الرابعة، فالسيرة جارية فيها على التخيير من الأول فيجوز التقليد من أيهما شاء.

و أما الصّوره الخامسة، فيجب فيها التقليد ممن يعرفه لحجية فتواه و عدم معرفة مجتهد آخر، فضلا عن مخالفته له فى الفتوى.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول أنه لو اختلف المجتهد ان فى الفتوى و لم يعرف الأعلّم، سواء علم اجمالا أن أحدهما اعلم ام لا، فقد ذهب الاستاذ((قدس سره)) -كما عرفت- الى وجوب الأخذ بأحوط القولين، لسقوط الفتويين بالتعارض، فعلى هذا المبني لا أثر للظن بأعلميت احدهما، فضلا عن الاحتمال لأن الاحتياط يوجب القطع بفرأغ الذمة و الاخذ بمظنون الاعلمية، لا يوجب ذلك.

و أما على المختار من ان التعارض انما يكون بين الإطلاقين، لا أصل الفتويين فان كان احديهما مشتملة على الانذار (اى على الحكم الالزامى) تتقدم على الأخرى، و ان لم يكن كذلك أو كانت كلتاها مشتملة على الالزام، فان كان احدهما مظنون الأعلمية او محتملها، تتقدم فتواه على الأخرى، لدوران الامر بين التعيين و التخيير، و مقتضى القاعدة هو التعيين فى الحجية.

و ان لم يكن كذلك، كان المكلف بعد سقوط الإطلاقين، مخيراً فى أخذيهما شاء.

و اما على المشهور من أن الاخذ بأحوط القولين، لا يجب للاجماع و قيام السيرة على التخيير عند التعارض، فالظن بالأعلمية أو احتمالها، يوجب التّرجيح لدوران الامر بين التعيين و التخيير، وقد عرفت ان مقتضى القاعدة فى مقام الحجية هو التعيين، و لكن ذلك انما هو فيما اذا لم يكن فتوى الآخر موافقة للإحتياط و الا فيجوز الأخذ بها، كما يجوز الاخذ بفتوى مظنون الاعلمية.

(مسألة ١٣) اذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة، يتخير بينهما (١) الا اذا كان احدهما اورع فيختار الاورع.

(١) الثانى ان ما اختاره الماتن مبنى على قيام السيرة العملية على التخيير و على عدم لزوم الإحتياط، كما هو المشهور و هذا هو الاظهر، فان الاخذ بالفتوى المشتملة على الإنذار، و ان كان مقتضى آية النفر الا أن السيرة على التخيير، تمنع عن الفتوى بلزوم الأخذ بتلك الفتوى، ولكنه لا اشكال فى ان الاولى و الاحوط ذلك.

و هل الأورعية مرجحة أم لا، الاحوط هو الأول، فان المرجعية هى الزعامة الدينية و امتداد للإمامة، فيحتمل ان الشارع المقدس اعتبر عند المعارضة حجية خصوص فتوى الأورع، فيدور الامر بين التعيين و التخيير و قد تقدم ان التعيين فى مقام الحجية هو مقتضى القاعدة.

الثالث أنه لو كان احدهما أعلم و الآخر أورع، يقدم العلم لان فتواه اقرب الى الواقع من فتوى الأورع.

و اما ما ذكره شيخنا الاعظم الانصارى ((قدس سره)) من الجزم بترجيح الأورع، فهو فى طول العلمية لا فى عرضها، فلو كان المجتهدان متساويين فى العلم و احدهما اورع من الآخر، يقدم عليه، لا ان الأورع مقدم حتى على العلم.

الرابع ذكر الشيخ المحقق الأصفهاني ((قدس سره)) ان الملاك للترجيح ليس فى الأورعية، بدعوى ان القاعدة تقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه فيما اذا استند الاحتمال الى اقوائية الملاك فى أحدهما عن الملاك فى الآخر، كما فى العلمية، و اما اذا كان احتمال التعيين مستند الى امر خارج عن الملاك، فلا يقتضى الاصل فيه التعيين.

(مسألة ١٤) اذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسألة من المسائل، يجوز فى تلك المسألة الاخذ من غير الأعلّم وان امكن الاحتياط (١)

و فيه ان احتمال التعين اذا كان موجودا، فهو كاف فى الترجيح، و ان كان منشأ خطورة المنصب أو العلمية أو شىء آخر؛ نعم اذا كان احتمال الترجيح متفيا بان يقطع بعدم الترجيح بالأورعية، لا يحتمل التعيين حتى يؤخذ به و قد جزم شيخنا الانصارى ((قدس سره)) الترجيح باحتمال الأورعية لاحتمال أن الشارع جعله مرجحاً، فلا شىء يسدّ هذا الاحتمال، فهو كاف للالتزام بالتعيين و معه يسقط فتوى الآخر عن الحجية، للشك فيها و الاصل عدمها.

(١) اذا قال العلم: فيه إشكال أو تأمل أو تردد، و نحوها، فلا اشكال فى جواز الرجوع الى غيره و الاخذ منه، فانه فقيه و عالم و سيرة المشرعة، قائمة على ذلك و اطلاقات الكتاب و السنة، تشمل فتواه، لعدم المعارض لها؛ و كذا الامر اذا احتاط الأعلّم فى الشبهة الحكمية، قبل الفحص و كان لغيره فتوى فيها، فيجوز الأخذ بها فى الموردين، و ان أمكن الاحتياط.

و اما اذا افتى العلم بالحكم الظاهرى، و قال: الاحتياط اللازم، يقتضى ذلك، مثلاً، فقال سيدنا الاستاذ ((قدس سره)): (لم يجر للمكلف ان يرجع فى ذلك المورد، الى فتوى غير الأعلّم، بوجود فتوى الأعلّم بالاحتياط، اذ لا يشترط فى وجوب تقليده ان تكون له فتوى بالحكم الواقعى، بل افتائه بالحكم الظاهرى ايضاً يمنع عن حجية فتوى غير الأعلّم).

و مراده ((قدس سره)) هو ان الأعلّم ان افتى بالحكم الظاهرى و وجوب الاحتياط، و ناقش فى الأدلة التى استدل بها غير الأعلّم على الحكم الواقعى، لا يجوز الرجوع اليه لان الأعلّم خطاه فى استدلاله، -كما اذا افتى غير الأعلّم بعدم وجوب الموافقة

(مسألة ١٥) اذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت، فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسألة (١) بل يجب الرجوع الى الحى الأعلم فى جواز البقاء و عدمه.

---

القطعية فى الشبهة المحصورة، و التزم بحرمة المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال، ولكن الأعلم يرى وجوب الموافقة القطعية، و حرمة المخالفة القطعية.

اقول: التحقيق يقتضى التفصيل فى المقام، و هو أن غير الأعلم إن افتى بعدم وجوب الاحتياط، وعين الحكم الواقعى فى الشبهة الحكمية المقرونة بالعلم الاجمالى، وكانت فتواه موافقة لفتوى الأعلم من الاموات، جاز الرجوع اليه و اخذ فتواه لأن بناء العقلاء، غير جار على الرجوع الى اعلم الاحياء، بل جار على الرجوع الى من توافق فتواه للأعلم من الاموات اذا كان اعلم من اعلم الاحياء ايضاً، و لكن هذا التفصيل، لا يختص بهذا المورد بل يجرى فى غيره ايضاً كما هو واضح.

و أما اذا لم يكن فتواه موافقة لفتوى الأعلم من الاموات صح ما أفاده الاستاذ((قدس سره)) من وجوب الرجوع الى الأعلم و ان افتى بالاحتياط.

(١) لأن بعد موته يشك فى اعتبار فتاواه و منها هذه الفتوى، فلا بد من الرجوع الى الحى الأعلم، فان حجية فتاويه مسلّمة و يقطع بها، فان افتى بجواز البقاء، يحكم بحجية فتاواه الا ما يرجع الى الزعامة، كالخمس مثلاً فان اخذه لادارة الحوزة العلمية و الفقراء، وظيفة للمرجع الحى، و كذا الحكم فى ثبوت الهلال و الصلح و الدفاع و تطبيق الشريعة و اقامة الحدود و حفظ شؤون الاسلام و المسلمين، فان جميعها وظيفة للزعيم الدينى الحى و ينقضى أمدّها بموته، فلا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت.

و هنا مسائل

الأولى اذا افتي الميت بجواز البقاء على تقليد الميت و افتي الحى ايضاً بذلك،  
و كلاهما اعتبر العمل فى جواز البقاء او افتي الميت و الحى بجواز البقاء اذا تعلم  
فتاوى الميت، او افتي كلاهما بجواز البقاء اذا التزم المقلد بالعمل بما فى رسالة  
الميت، ففي جميع هذه الصّور يجوز للمقلّد ان يبقّى على تقليد الميت استناداً الى  
فتوى الحى الأعلّم، فلا اثر لفتوى الميت بجواز البقاء كما لا اثر لفتواه بعدم جوازه.  
و كذا الكلام اذا كان فتوى الميت بجواز البقاء مشروطاً بالعمل و فتوى الحى  
مشروطاً بالالتزام فتكون دائرة فتوى الميت اضيق و دائرة فتوى الحى اوسع او كان  
الأمر بالعكس او اشترط احدهما التعلم و الآخر العمل، ففي الجميع يكون العبرة  
بفتوى الحى، لا بفتوى الميت بلا فرق بين ان يفتى بجواز البقاء او عدمه.  
و على الجملة ان افتي الحى بجواز البقاء يجوز، و ان افتي الميت بعدم جوازه،  
و ان افتي الحى بعدم الجواز، لا يجوز وان افتي الميت بجوازه.

المسألة الثانية ما اذا افتي الميت بجواز البقاء على تقليد الميت و كان التقليد  
عنده الالتزام بفتاواه أو التعلم لها، و كان التقليد عند الحى الاعلم، العمل بفتوى  
المجتهد، فهنا يجوز البقاء على تقليد الميت لمن عمل بفتواه، فاذا كان المقلّد قد  
عمل بفتوى الميت و كان قد التزم بفتوى مجتهد آخر، فمات و بقى على تقليده  
لأجل فتوى هذا المجتهد الذى مات بعده، فيكون المقلد قد عمل بفتواه، فاذا مات  
يجوز البقاء على تقليده فيما عمل به، فاذن يستند فى البقاء على تقليده فيما عمل  
به بفتواه و هو البقاء على تقليد مجتهد مات قبل هذا المجتهد، و حيث قد عمل  
بفتواه، فيجوز له البقاء على تقليد هذا الميت الثانى فى كل ما تعلّمه و التزم به، لان  
الحى الأعلّم، قد افتي بجواز البقاء على تقليد الميت فيما عمل به، و المقلّد قد

عمل بفتوى الميت و هو بقاءه على تقليد مجتهد ثالث من الاموات، فاذا تعلّم فتواه او التزم بها، جاز له البقاء على جميع فتاوى المتعلقة بالتكليف او الوضع، أما المتعلقة بالتكليف فكوجوب السورة في الصلاة، فان الحى الأعلّم ان لم ير وجوبها في الصلاة و لكنه افتي بجواز البقاء على تقليد الميت، فيفتى بوجوب السورة على من يبقى على تقليد الميت.

و أمّا المتعلقة بالوضع، فهو فتواه بجواز البقاء على تقليد الميت لمن تعلّم او التزم بفتاويه، و حيث ان المكلف عمل بهذه الفتوى و بقى على تقليد الميت بعد الالتزام بفتواه، جاز له البقاء على تقليده حتى فى مسألة جواز البقاء. و نظير المقام، ما اذا دلّ الدليل على حجية خبر العادل، ثم قام خبر العادل على حجية مطلق خبر الثقة، فيكون حجة بواسطة خبر العادل.

المسألة الثالثة، ان الحى و الميت، اذا افتيا بوجوب البقاء على تقليد الميت، فاذا افتي الميت بوجوب البقاء، اذا عمل المقلد بفتواه و افتي الحى بالوجوب اذا تعلّمها، عمل أو لم يعمل، او افتي كلاهما بوجوب البقاء اذا تعلّمها او التزم بفتاويه، فلا مجال للقول بحجية فتوى الميت بوجوب البقاء، لانها لغو فان الشارع جعل فتوى الحى بوجوب البقاء حجة، فلم يبق مجال لجعل الحجية لفتوى الميت بوجوب البقاء.

واما اذا كان معنى التقليد عند الميت الالتزام بفتاوى المجتهد وكان عند الحى العمل بها، فهنا يمكن ان تكون الحجية مجعولة لكلتى الفتويين، لعدم لزوم اللغوية كما مر فى المسألة السابعة.

المسألة الرابعة ان يفتى الحى بوجوب البقاء و الميت يفتى بجوازه، فهل يجوز

للعامى ان يرجع الى الحى فى تلك المسألة ليجب عليه البقاء على تقليد الميت و  
حيث ان الميت يفتى بجواز البقاء و العدول، فيعدل الى الحى بفتوى الميت؟  
قال سيدنا الاستاذ((قدس سره)): و الصّحيح أن المقلد له أن يعدل الى الحى بفتوى  
الميت بالجواز، و دعوى أن ذلك يستلزم الجمع بين الحجتين التعيينية و  
التخييرية، مند فعة بانه يلزم اذا اتحد نظر الميت و الحى، فيما هو الموضوع  
للحكم فى مسألة البقاء، أو أنهما اختلفا فى ذلك و كانت دائرة موضوعه عند الحى  
اوسع منها لدى الميت، و اما اذا اختلفا فى ذلك و كانت دائرة موضوع الحكم عند  
الميت اوسع منها لدى الحى، كما اذا افتى الميت بجواز البقاء مع تعلم الفتوى و ان  
لم يعمل بها، و افتى الحى بوجوب البقاء مع العمل، فلا يلزم محذور الجمع بين  
الحجتين، و ذلك لان فتوى الحى بوجوب البقاء، قد جعلت فتاوى الميت، متصفة  
بالحجية فيما عمل به المقلد، و قد فرضنا انه عمل بفتوى الميت بالجواز فى مسألة  
البقاء، و اذا اتصفت فتوى الميت بالحجية فى تلك المسألة، جاز للمقلد كل من  
العدول و البقاء فيما افتى به المجتهد الميت، حتى فيما لم يعمل به و تعلم حكمه  
من المسائل.

و من الظاهر أنه ليس فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد حال حياة الميت،  
اجتماع الحجتين، لأن كون فتوى الميت حجة تعيينية انما هو فى المسائل التى  
عمل بها المقلد دون ما لم يعمل به، فليس فيها فتوى الميت بجواز البقاء و هى  
حجة تخييرية، فحسب، فاين يلزم فى تلك المسائل، اجتماع الحجتين؟  
على أنه لا مانع من اجتماع الحجية التعيينية و التخييرية فى مورد واحد، فان  
الحجية التعيينية انما ثبتت لفتوى الميت ببركة الحى بوجوب البقاء بما هى فتوى

الميت، بمعنى ان الجهات التى ساقى الحى الى الحكم بوجوب البقاء، ككون الميت اعلم، او حرمة العدول عنه، نظر الى ان الموت كمال فلا يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار، على ما ترشدنا اليه السيرة و غيرها او غيرهما من الجهات -انما دلت على أن فتوى الميت بما هى كذلك حجة تعيينية، و لاينا فى ذلك، كونها حجة تخيرية بلحاظ ان الحجة قامت على جواز العدول، و توسيط فتوى الميت بالجواز.(١)

الجواب أن ما أفاده ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه من وجهين:  
 الأول أن فتوى الحى بوجوب البقاء فيما عمله المقلد و فتوى الميت بعدم وجوبه وجواز العدول الى الحى فى نفس المسألة متضادان لأن الوجوب التعيينى لا يجتمع مع الوجوب التخيرى فان الواجب التعيينى لا يجوز تركه و الواجب التخيرى يجوز تركه عند اتيان العدل، فلا يجتمعان فى موضوع واحد؛  
 الا ترى أنه لو كان مقلدا لمن يوجب صلاة الجمعة فى يومها، فمات و كان فتوى الحى بوجوب البقاء على تقليده و كان فتوى الميت جواز البقاء و جواز العدول الى الحى و كان فتوى الحى وجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة، فالنتيجة ان فتوى الميت تكون وجوب الاتيان بصلاة الجمعة ان بقى على تقليد الميت و وجوب الاتيان بصلاة الظهر ان عدل الى الحى و تكون فتوى الحى وجوب صلاة الجمعة على المقلد لوجوب البقاء على تقليد الميت فوجوب صلاة الجمعة و عدم وجوبها، متضادان بل متناقضان فلا يمكن الجمع بينهما و ان قلنا بجواز اجتماع الامر و النهى، فانه مختص بما اذا كانت الجهتان تقيديتين و فى المقام

ليستا كذلك بل تعليلتان.

الثانى ان الاختلاف بين الحى و الميت فى الفتوى، يوجب عنده ((قدس سره))

سقوط كلتا الفتويين عن الحجية، فلا يبقى المجال لهذا البحث اصلا.

فالتحقيق ان يقال: ان كان الميت اعلم من الحى يجب البقاء فى المسائل

الفرعية، و لا وجه للتخيير بين البقاء و العدول فى هذا الفرض، و ان كان الاعلم هو الحى، يجب العدول و لا وجه للبقاء فى هذا الفرض.

و ان كانا متساويين فى الفضيلة، يتخير بين البقاء و العدول و ان كان الأحوط هو

العدول، لانه لا قائل بوجوب البقاء على فرض التساوى، و اما القائل بوجوب

العدول، فموجود، لما عرفت من ان بعض الاصحاب قائل بحرمة البقاء على تقليد

الميت، و اما جواز العدول فممالا اشكال فيه.

ثم إن سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) قال: اذا افتى الحى بجواز البقاء او وجوبه و افتى

الميت بحرمة، فهل للمقلد ان يبقى على تقليد الميت فى مسألة البقاء لحجية فتواه

بفتوى الحى بجواز البقاء او وجوبه، او ليس له البقاء فى تقليده فى مسألة البقاء و

يجوز له او يجب عليه البقاء فى المسائل الفرعية.

و بعبارة اخرى تجويز الحى أو ايجابه البقاء على تقليد الميت، هل يشمل

مسألة البقاء ايضاً، حتى يلزم منه حرمة البقاء فى بقية المسائل او لا يشملها، فله

البقاء على تقليد الميت فى بقية المسائل؟

الثانى هو الصحيح لانه لا مانع من البقاء على تقليد الميت فى المسائل الفرعية

غير مسألة البقاء، و الوجه فيه ان فتاوى الميت، قد سقطت عن الحجية بموته، فلا

تتصف بالاعتبار الا اذا افتى الحى بحجيتها التخيرية كما اذا جَوَزَ البقاء على

تقليده، أو التعيينية كما اذا او جبه، و فتوى الميت بحرمة البقاء، لا يمكن ان تتصف بالحجية فى مسألة البقاء بفتوى الحى بجواز البقاء او وجوبه، لان شمول تجويز الحى او ايجابه لفتوى الميت بحرمة البقاء يستلزم عدم شموله لها و يلزم من حجية فتوى الميت عدم حجيتها و ما استلزم فرض وجوده عدمه، فهو محال، و الوجه فى هذا الاستلزام ان الميت يفتى بحرمة البقاء فلو كانت فتواه هذه حجة شرعية -بأن شملت فتوى الحى بجواز البقاء- لزم منها عدم حجية فتاواه التى منها فتواه بحرمة البقاء، اذن لا يمكن ان تشمل فتوى الحى بالجواز او الوجوب لفتوى الميت بحرمة البقاء، و هذا بخلاف سائر فتاواه، فانه لا محذور فى حجيتها بشمول فتوى الحى لها هذا.

على انا لا نحتمل شمول فتوى الحى بجواز البقاء او وجوبه لفتوى الميت بحرمة و ذلك لان فى الواقع و مقام الثبوت، لا يخلو اما ان يكون البقاء على تقليد الميت محرماً لارتفاع حجية فتاواه بموته، و اما ان يكون جائزاً -بالمعنى الأعم- و لا تكون حجية فتاواه ساقطة بموته و لا ثالث.

فان كان البقاء محرماً واقعاً، كانت فتوى الحى بجواز البقاء مخالفة للواقع و معه لا تتصف بالحجية الشرعية لمخالفتها للواقع على الفرض، و اذا سقطت فتوى الحى عن الحجية، لم تكن فتوى الميت بحرمة البقاء حجة بوجه لسقوط فتاواه عن الحجية بموته، و انما تتصف بالاعتبار اذا افتى الحى بحجيتها و قد فرضنا انها ساقطة عن الحجية، لمخالفتها للواقع، فهى غير معتبرة فى نفسها، فما ظنك بان تكون موجبة لحجية فتوى الميت بحرمة البقاء.

و اما اذا كان جائزاً بحسب الواقع، ففتوى الحى بجواز البقاء مطابقة للواقع الا

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل، و ان كان مطابقاً للواقع (١)

ان فتوى الميت بحرمة البقاء مخالفة له، فلا تكون حجة بوجه. اذاً لنا علم تفصيلي بعدم حجية فتوى الميت بحرمة البقاء، سواء كانت مطابقة للواقع او مخالفة له و فتوى الحى بجواز البقاء -بالمعنى الاعم- غير محتملة الشمول لفتوى الميت بحرمة البقاء، و مع عدم احتمال حجيتها بحسب الواقع و مقام الثبوت، كيف يعقل ان يشملها دليل الحجية و هو فتوى الحى فى مقام الاثبات انتهى.

و فيه ان دليل الحجية لا يشمل الفتويين المختلفين، فعلى مبناه تسقطان معاً -كما تقدم- فان كان أحدهما أعلم، لابداً من اخذ فتواه بلا فرق بين الميت و الحى، و ان كانا متساويين، فيفرق بين القول بجواز البقاء و القول بوجوبه، فعلى الأول يكون مبناه ((قدس سره)) هو الاخذ بأحوط القولين و هو قول الميت بحرمة البقاء، لأنه إن عدل الى الحى، فقد جمع بين القولين مع كونه احوط و على الثانى يكون المقلد مخيراً بين القولين و ان كان الاحوط هو العدول الى الحى فى غير مسألة البقاء لان القائل بوجوب البقاء مع التساوى نادر و المشهور هو العدول الى الحى فى جميع المسائل، وذلك لأن القول بوجوب البقاء لا يمكن اتمامه بدليل.

(١) ما ذكره مبنى على ما ذكره شيخنا الاعظم الانصارى ((قدس سره)) فى مبحث العمل قبل الفحص من رسالة البرائة، من عدم تحقق نية القربة (لأن الشاك فى كون المأتى به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به؟ و قال (رحمه الله) فى مبحث الشبهة الوجوبية: (من قصد الاقتصار على أحد الفعلين، ليس قاصداً لامتنال الامر الواقعى على كل تقدير، نعم هو قاصد لامتناله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له، لا مطلقاً، و هذا غير كاف فى العبادات المعلوم وقوع التعبد بها) و يظهر منه ((قدس سره)) انه اتكل بظهور الاجماع على ذلك حيث قال: ان ظاهر كلام السيد الرضى ((قدس سره))

و اما الجاهل القاصر و المقصر الذى كان غافلا حين العمل و حصل منه قصد

فى مسألة الجاهل بوجوب القصر، و ظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى ((قدس سره)) ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها. و مراده ((قدس سره)) اعتبار الجزم بالنية فى التعبد المعتبر فى صحة العبادات لأجل الاجماع.

و فيه أن الاجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه ليس بحجة كما حققناه فى الاصول. فان الذى يعتبر فى العبادة بحكم العقل و بناء العقلاء هو صدور العمل من العبد بداعى أمر المولى، سواء كان جزميا او احتمالياً، و الجامع هو اتيان العمل مضافاً الى المولى، فعليه يكون عمل الجاهل المقصر المطابق للواقع محكوماً بالصحة.

و يرد على الماتن ((قدس سره)) أنه عبر بالعمل و هو شامل للمعاملات ايضاً و لم يقل احد من الأصحاب: يبطلان معاملات الجاهل المقصر، الا ترى انه لو غسل ثوبه المتنجس بالبول مرتين، و لم يعلم ما هو حكم الشارع فيه، او باع داره من بالغ عاقل بالمعاطاة او أستأجر دارا بالمعاطاة و لم يعلم صحتها و بطلانها، هل يمكن الحكم بالبطلان مع البناء على صحة المعاطاة؟!

نعم لو اريد من البطلان عدم الاكتفاء به وانه يجب عليه السؤال عن حكمه، صح ما ذكره حتى فى المعاملات، فان المكلف اذا عامل بالبيع او الاجارة او المضاربة، لابد ان يعلم حكمها، حتى لا يقع فى الرباء و أكل المال بالباطل و لكن مقصود الماتن ليس منه الا العبادة و ذلك بقرينة ما ذكره بعد ذلك بقوله: و (حصل منه قصد القربة)

القربه فان كان مطابقا لفتو المجتهد الذى قلده بعد ذلك، كان صحيحاً (١) والاحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(١) عملاً بما دل على حجية رأيه و لو بعد العمل، و اما مطابقتها لرأى من يجب عليه تقليده حال العمل، فلا دليل عليه، فان ادلة الحجية لا تقتضى السببية كما هو المحقق فى محله.

ثم إن عمل الجاهل ان كان مطابقاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل و من يجب عليه ان يرجع اليه فعلاً، فلا اشكال فى صحته بلا فرق بين القاصر و المقصّر، و ان كان مخالفاً لهما، فلا اشكال فى بطلانه.

انما الاشكال فيما اذا طابق عمله فتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل و خالف فتوى من يجب عليه ان يرجع اليه فعلاً.

قال السيّد الحكيم ((قدس سره)) حول المسألة الثالثة و الخمسين فى المستمسك: (انه لو كان عمل العامى فى مدة عمره بلا تقليد، غفلة او عمداً، فالمدار فى صحة اعماله مطابقتها لفتوى من يجب الرجوع اليه حال العمل، لا حال الالتفات او الندم، لحجية الفتوى السابقة فى حقه دون اللاّحقه).

و قال فى المقام: (اما اعتبار مطابقتها لرأى من يجب عليه تقليده حال العمل فلا دليل عليه، فان ادلة الحجية، لا تقتضى السببية -كما هو محقق فى محله).

و انت ترى أن الفتويين متنافيتان، و الصّحيح هو ما أفاده هنا، فان المكلف اذا ندم من عدم المراجعة الى العالم وبنى على الرجوع اليه، فلا بد له من الرجوع الى العالم الفعلى، فوظيفته هو الأخذ بما يعينه، عليه فعلاً من وجوب القضاء و الاعادة و عدمه. و هذا واضح اذا كان المجتهد واحداً، او كان متعدداً و الاعلم محرراً.

و أما مع التعدد وعدم احراز الأعلّم و الاختلاف فى الفتوى بينهم، فقد تقدّم أن الأقوى هو التخيير فى الرجوع الى أيّهم شاء، و ان كان مختار الأستاذ ((قدس سره)) هو الأخذ بأحوط الأقوال أو القولين على ما تقدّم.

ثم لا يخفى الفرق بين الجاهل القاصر و المقصّر، فإن القاصر هو الذى لا يمكن أن يصل الى العالم أو اعتمد على القطع أو الأمانة المعتبرة أو فتوى الفقيه، ثم انكشف الخلاف و كان قطعه جهلاً مركباً و الامارة أو فتوى الفقيه مخالفة للواقع، فانه لا يستحق العقاب على مخالفة الواقع، لإعتماده على الحجة و هى معذرة له. و أما القضاء أو الإعادة فى الصلاة فيدور مدار حديث لاتعاد الصلاة الا من خمسة، الوقت و الطهور و القبلة و الركوع و السجود، بل لو عمل بفتوى المجتهد، لا يبعد قيام السيرة على عدم القضاء.

و هل يكون الجهل القصورى فى اصول الدين ايضاً متصوراً ام لا؟  
قد يقال: بعدم تصوره فيها، بدعى ان باب العلم بها، لكل أحد مفتوح، فلو فحص و تجسّس عنها، يحصل له العلم بما هو الحق و الواقع من العقائد، فالجهل بها دائماً، يكون عن تقصير، فلهذا يكون كل من انحرف عن الاسلام الأصيل، مستحقاً للعقاب.

و لكن الصحيح امكان ذلك فيها ايضاً، فان كثيراً من اهل القرى و الرساتيق يعيشون فى محيط يعتقدون فيه، صحة ما سمعوا من آبائهم و امهاتهم و لا يحتملون صحة غيره، فكيف يفحصون و يتجسّسون عنه، نعم من ذهب الى المدرسة و سمع من الاستاذ، الاسلام و المذهب الجعفرى و غيره من الاديان، كان عقله، حاكماً بالفحص عما هو الحق والصواب، فان لم يفحص و لم يصل الى ما هو

الحق، يستحق العقاب، لانه مقصّر في عدم الوصول الى الحق، و التقليد في اصول الدين، لا يجوز بحكم العقل.

ثم انّ المقصر ان كان ملتفتاً حين العمل و اكتفى باتيان بعض الاحتمالات و صادف الواقع، لا يكون مستحقاً للعقاب من أجل العصيان لعدم تحققه، و لكنه مستحق له من أجل التجري، حيث أن عقله حاكم باحراز الواقع. إمّا بالسؤال عن العالم و إمّا بالاحتياط، و حيث انه تركهما، يكون متجرباً على المولى، فيستحق العقاب.

و هل يكون حديث لاتعداد شاملاً له اذا كان تاركالغير الخمسة ام لا؟ الظاهر هو الثاني، لوجهين: الاول انه قد ادعى الاجماع على ان الجاهل المقصر بحكم العامد، و لا شك في أن الترك العمدي لكل جزء من الصلاة موجب للبطلان.

الثاني العقل، فان الحديث عند العرف، شامل لمن اتى بالعمل باعتقاد الصحة و بعده شك فيها أو توجه الى انه ترك مثل السورة مثلاً سهواً أو جهلاً بلا تقصير، و أما مع التقصير فالعقل حاكم بعدم الاكتفاء بالمأتي به ولزوم الاحتياط، فلو لم يأت بالمشكوك، يحكم بلزوم الاعادة و القضاء.

و بعبارة أخرى، الحديث يدل على عدم لزوم الاعادة عند ترك غير الخمسة ان كان لعذر، كالنسيان و السهو و الجهل القصورى، فلا يشمل الجهل التقصيرى ان كان ملتفتاً حين العمل، و اما ان كان غافلاً حينه، فقد ادّعوا ان الاجماع المذكور شامل له ايضاً.

و قال سيدنا الاستاذ((قدس سره)): هذا اذا تم الاجماع، كما ادعى ، و اما لو لم يتم، أو قلنا: إن القدر المتيقن منه لو تم هو استحقاق العقاب لا البطلان، فيحكم بصحة

(مسألة ١٧) المراد من الأعلام من يكون اعرف بالقواعد و المدارك للمسألة و اكثر اطلاعاً لنظائرها و للاخبار و اجود فهماً للأخبار، و الحاصل ان يكون اجود استنباطاً، و المرجع فى تعيينه، اهل الخبرة و الاستنباط (١)

---

عمله لحديث لاتعاد.

و فيه أن الاجماع على أن الجاهل المقصّر عامد، إنما هو فى المسألة الفقهية، فهو ناظر الى البطلان، لأنّ المبحوث عنه فى الفقه هو الصّحة و البطلان لا استحقاق العقاب و عدمه، فانه بحث كلامى ليس الفقه محلاً لبحثه، هذا أولاً. و ثانياً أن الترك مستند الى الجهل الذى لا يكون عذراً، فكيف يكون مشمولاً للحديث.

(١) الكلام يقع فى موردين: الأول فيما هو المراد من الاعلام، الثانى فيما هو الدليل على اعتبار العلمية فى المرجع.

اما المورد الاول، فنقول فيه ان المفهوم اللغوى للاعلام و ان كان واضحاً، فان العالم بالفارسية هو (دانا) و الاعلام (داناتر) و هذا المعنى ليس مراداً فى المقام، فان من حفظ دورة الفقه من الطهارة الى الديات، يكون بحسب اللغة أعلم ممن لم يكن حافظاً كذلك، فاذا لم يكن له ملكة الاستنباط، لا يجوز تقليده، و كذا اذا كان حافظاً للأخبار الكثيرة و حافظاً للقواعد و الكبريات الأصولية و الفقهية، و لكنّه لم يكن قادراً على الإستنباط، او كانت قدرته ضعيفة.

فالمراد منه فى المقام من كان قادراً على ردّ الفروع الى الأصول، و اعرف فى تشخيص الوظيفة الفعلية من ادلتها و اصولها، و هو المعبر عنه بالاجود استنباطاً. و اما المورد الثانى، فنقول فيه: ان الدليل على اعتبار العلمية فى المرجع هو بناء العقلاء على انتخاب الأعلام من العلماء عند اختلافهم فى النظرية فى جميع

(مسألة ١٨) الاحوط عدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل (١)

الفنون: طباً كان أو فلسفة أو هندسة أو فقهاً أو رياضياً أو غيرها؛ وهذا لبناء منهم ليس جزافاً أو تعبداً، بل لأجل حكم العقل بان الأعمى يكون نظره اقرب الى الواقع، فان العقلاء في جميع الفنون همهم انما هو درك الواقع لاغير، فمن كان اكثر دقة وعمقاً و اشد مهارة في عملية الاستنباط و أقدر في تطبيق الكبريات على الصغريات، كان مرجعاً مطاعاً عندهم، فلو وقعت المخالفة بينه و بين من كان دونه، يرفضون الثاني و يأخذون بقول الأول بلا شبهة، و هذا البناء لم يردع عنه، فيكون ممضىً عند الشرع، و هذا هو الدليل على تعين تقليد الأعمى عند الاختلاف.

(١) ما ذكره من الاحتياط لوجه له، فان تقليد الأعمى، متعين عند الاختلاف بينه و بين غيره، فاذا توافقا في الفتوى، صح العمل بها بلا ان يستند الى احدهما، بل لو لم يعلم الاختلاف بينهما، صح الاستناد الى فتوى غير الأعمى لاصالة عدم المخالفة لفتوى الأعمى، فان ادلة الحجية تشمل كلتا الفتويين و لا دليل على اعتبار تعيين الأعمى في مثل المقام و الاستناد الى فتواه، بل يجوز الاستناد الى فتوى غير الأعمى ايضاً.

و على الجملة اذا توافق الأعمى و العالم في الفتوى، صح الاستناد الى كل واحد منهما و الى مجموعهما.

و دعوى أن الاستناد الى مجموع الفتاوى غير صحيح، لأن المجموع بما هو مجموع اعني اعتبار ضم كل واحدة منها الى الاخرى في مقام الاستناد، ينافي حجية كل من الفتاوى بنفسها، لما ذكرناه من ان كل واحدة من الفتاوى حجة على

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد و ان كان من اهل العلم كما أنه  
يجب على غير المجتهد التقليد و ان كان من اهل العلم (١)  
(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما اذا كان المقلد من  
أهل الخبرة، و علم باجتهاد شخص، و كذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من اهل  
الخبرة.

---

استقلالها، فلا معنى لانضمام بعضها الى الاخرى فى مقام الاستناد. مدفوعة باننا لا  
نقول باعتبار ضم كل واحدة من الفتاوى الى الاخرى حتى يقال:  
لا دليل على اعتبار الانضمام، فان كل واحدة منها حجة باستقلالها، بل نقول:  
بجواز الاستناد الى المجموع من حيث المجموع، فان كل واحدة منها تؤكد  
الأخرى، و هذا نظير ما اذا دلت عدة من الاحاديث الصحاح على وجوب صلاة  
الجمعة، فيقول الفقيه، إنى استند فى الفتوى بالوجوب الى مجموع هذه الصحاح،  
و ان كان كل واحدة منها كافية فى اثبات الوجوب، و لكن المجموع يوجب  
الاطمينان، و اذا زاد عليه كمية أخرى، يوجب القطع، لكون الروايات متواترة.  
(١) اما عدم جواز تقليد غير المجتهد و ان كان من اهل العلم، فلدعوى  
الاجماع على عدم حجية قوله، و لم يدل اى دليل على حجية فتواه، فان الدليل دلّ  
على حجية قول الفقيه و العالم و العارف بالاحكام، و القدر المتيقن هو المجتهد،  
فعليه يجب على غيره الاحتياط او التقليد لعدم امكان تفريغ الذمة لغير المجتهد  
الا بهما.

(٢) اما العلم الوجداني، فحجتيه ذاتية، و لا شبهة فى ثبوت الاجتهاد به كسائر  
الأمر. و أما شهادة العدلين، فقد استدل على حجيتها مطلقاً بوجوه:  
الأول الإجماع على حجيتها فى الشريعة المقدسة مطلقاً.

و فيه أن تحققه على حجيتها و ان كان غير بعيد، إلا انه ليس اجماعاً تعدياً  
 كاشفا عن رأى المعصوم (ع) فان الوجه فيه أحد الوجوه الآتية  
 الثانى ان الشارع، قد جعل البيئة حجة عند التخاصم و الترافع فى الدعاوى،  
 فحجيتها فى غيرها بطريق أولى. فان الترافع يكون بعد المخاصمة والمعارضة  
 والنقض والا برام ، فحجيتها هناك تستلزم حجيتها عند عدم المعارضة بالا ولوية.  
 ولأن حق الناس اذ اثبت بها، مع اهتمام الشارع به فغيره يثبت بطريق أولى .  
 وقد نوقش فى الأولوية بأن الدعوى والخصومة، مما لا مناص من حلّه بشئ،  
 فان بقاء التخاصم والترافع ينجر الى اختلال النظام، فما ترتفع به المخاصمات، لا  
 يستلزم ان يكون حجة فى غيرها ايضاً ومن هنا ان اليمين تفصل بها الخصومة  
 شرعاً، ولا تعتبر فى غيرها، فالاولوية لا تبنى على اصل صحيح .  
 ويمكن أن يجاب عنها بان فصل الخصومة والدعوى ، لو كان منحصراً فى  
 البيئة، لكان للمناقشة مجال، و اولوية ممنوعة، ولكن الا مر ليس كذلك فان فى كثير  
 من الموارد، لا توجد البيئة فتفصل الخصومة باليمين او التحالف فلم يلزم اختلال  
 النظام اصلاً، فعليه تبقى الاولوية بحالها، فهى دليل على حجية البيئة .  
 الثالث موثقة مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله ((عليه السلام)) قال : سمعته  
 يقول : كل شئ هو لك حلال، حتى تعلم انه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك،  
 وذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته، و هو سرقة، و المملوك عندك ولعلّه  
 حرّ، قد باع نفسه، أو خدع وبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك، و  
 الاشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذالك، او تقوم به البيئة.(١)

اما السند، فمعتبر، لأن مسعده ابن صدقة و ان لم يوثق صريحاً، ألا انه وقع في اسناد كامل الزيارات، فيكون موثقاً بتوثيق عام.

و لكن سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)) ناقش في دلالتها، بتقريب أن البينة، لم يثبت لها حقيقة شرعية، و لا متشرعية، انما استعملت في الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوي، و هو ما به البيان و الظهور، و معه لا يمكن أن يستدل بها على حجية البينة المصطلح عليها، لعدم كونها مستعمل فيها في شهادة العدلين.

فالصحيح أن يستدل على حجية البينة بالمعنى المصطلح عليه - بما حاصله انا علمنا من الخارج أن النبي ((صلى الله عليه وآله)) كان يعتمد على اخبار العدلين في موارد الترافع من غير شك، و اعتماده - ص - يدلنا على أن شهادة العدلين ايضاً من مصاديق الحجة و ما به البيان، فانه لو لا كونها كذلك، لم يجوز له ان يعتمد عليها ابداً، فبهذا نستكشف أنها حجة مطلقاً من دون ان يختص بموارد الخصومة و القضاء، لان اعتماد الشارع عليها، يدلنا على ان خبر العدلين حجة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء، لا انه اتصف بالحجية بنفس القضاء.

الجواب عن ذلك ان اعتماد الشارع عليها عند الترافع، لعله كان لاجل ان الترافع و الخصومة بحاجة الى القضاء و الفصل، و الا لبقى الترافع فيلزم اختلال النظام، كما افاده قبيل ذلك، فينقض عليه بكلامه ((قدس سره)).

فالصحيح تمامية الاستدلال بها باحد وجهين: الاول ان البينة قد ثبت فيها حقيقة متشرعية، فانها لعلها في اكثر من مائة مورد، استعملت في شهادة العدلين.

الثاني لو تنزلنا عن ذلك، فنقول: اذا كانت البينة في الموثقة بمعنى الحجة، فقد طبقها الرسول الاكرم ((صلى الله عليه وآله)) في موارد المرافعات على شهادة العدلين، فعليه

تكون حجة مثبتة للاجتهاد و غيره، فالبيئة حجة تعبدية بلاشبهة.

و هل يثبت الاجتهاد بخبر الواحد الثقة ام لا؟ الظاهر هو الاول فان السيرة القطعية، جارية على العمل به، بلا فرق بين الاحكام و الموضوعات فان عمل العقلاء فى امور معاشهم و معادهم على ذلك، كالاخبار عن الاسعار و الموت و المجئ من سفر و التشيع و السرقة و امثالها، فعليه يحكم بحجتيه لعدم الردع عنها.

إن قلت: إن الموثقة تدلّ على الردع عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الواحد فى الموضوعات الخارجية، حيث ورد فى ذيلها: الاشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة.

قلت: اذا كان خبر الثقة، معمولاً به عند العقلاء فى الموضوعات، ليس ذلك الا لاجل حكم العقل بأنه يكشف عن الواقع الى حد الوثوق و الاطمينان، فان العقلاء، لا يبنون على شئ جزافاً وبلا مبرر، فاذاً يكون ما اخبر به الثقة، داخلاً فى المستبان، فان الاستبان، قد يكون بالعلم و قد يكون بالاطمينان و اما قيام البيئة، فهى حجة تعبدية سواء كانت موجبة للاطمينان ام لا؟

و مما ذكرنا يظهر ان ما افاده الاستاذ ((قدس سره)) من عدم حجية خبر الثقة، اذا عارض قاعدة اليد، لا يمكن المساعدة عليه، فان خبر الثقة اذا كان موجبا للوثوق، يقدم على قاعدة اليد، الا ترى انك لو اردت أن تشرى من الدكان قماشاً للقباء، و اخبر صديقك الثقة ان الاقمشة الموجودة فى هذا الدكان، كلها غصبى، سرقها من فلان، لانصرفت عن الشراء منه و ليس ذلك الا لأجل تقديم خبر الثقة على اليد، و كذا الكلام اذا اردت ان تشتري لحماً من القصاب، و اخبر صديقك ان هذا القصاب

إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من اهل الخبرة، ينفيان عنه الاجتهاد و كذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، و كذا الأعلمية، تعرف بالعلم، او البنية غير المعارضة او الشياع المفيد للعلم.(١)

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان، لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما و لا البيئة، فان حصل الظن بأعلمية أحدهما، تعيّن تقليده (٢) بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية، يقدم، كما اذا علم انهما اما متساويان أو هذا المعين اعلم، و لا يحتمل اعلمية الاخر، فالاحوط تقديم من يحتمل اعلميته.

اعرفه انه لا يستقبل الحيوان إلى القبلة و لا يسمّى عند التذكية، لا نصرفت عن الشراء منه، و ليس هذا الا لأجل تقديم خبر الثقة على سوق المسلمين؛ و قد يستشكل على اعتبار البيئة و خبر الثقة في الاخبار بالاجتهاد، بانه من الامور الحدسية، فان ملكة الاجتهاد ليست امرا حسيا، و البيئة و خبر الثقة، لا تكونان حجة الا في الامور الحسية.

و الجواب انه و ان كان من الامور الحدسية، الا انه قريب بالحس، فاهل الخبرة، ان باشر المجتهد، و رأى استدلالا لانة و استنباطاته، يعلم باجتهاده، و يعرف أنه مجتهد، فيجوز له الشهادة بذلك. فمعرفة ملكة الاجتهاد، كمعرفة ملكة العدالة، تحصل بالمعايشة.

(١) العلم بالاجتهاد أو غيره حجة ذاتا، سواء حصل من الشياع او غيره.

(٢) قد تقدم أنه ان لم يعلم الاختلاف بينهما، تخير المكلف، سواء كان أحدهما مظنون الأعلمية ام لا؟ بل و لو كان معلوم الاعلمية، نعم الأحوط هو الرجوع الى مظنون الأعلمية، فضلا عن معلومها.

و أما ان علم الاختلاف بينهما في الفتوى، فبما أن الاخذ باحوط القولين متعذر

بالنسبة الى اكثر الناس، بل السيرة من المشرعة جارية على عدم وجوب الاخذ باحوط القولين، فالظن بالاعلمية بل احتمالها موجب للترجيح لدوران الامر بين التعيين و التخير، والقاعدة تقتضى التعيين كما مر، حيث ان العمل بفتواه، موجب للعلم بفراغ الذمة، و اما العمل بفتوى الآخر، فلا بوجوب ذلك.

و المصنف ايضاً لا يفتى بوجوب الأخذ بأحوط القولين عند الاختلاف.

(٣) قال سيدنا الاستاذ ((قدس سره)): لم يقم اى دليل على أن المفتى يعتبر فيه البلوغ؛ بل مقتضى السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه، لعدم اختصاصها بما اذا كان العالم بالغاً بوجه، فاذا كان غير البالغ طبيياً ماهراً فى الطبابة، لراجعه العقلاً فى معالجاتهم من غير شك، كما ان الاطلاقات يقتضى الجواز، لصدق العالم و الفقيه و أهل الذكر و نحوها على غير البالغ، كصدقها على البالغين.

و استبعاد أن يكون المقلد للمسلمين، صبيّاً مراهقاً، اذا كان واجداً لسائر الشرائط، مما لا وقع له، كيف و من الانبياء و الاوصياء (عليهم افضل السلام) من بلغ مرتبة النبوة او الامامة و هو صبيى، فاذا لم تكن الصباوة، منافية للنبوة و الامامة، فلا تكون منافية للمرجعية ابداً، و لم نستفد من مذاق الشرع، أن تصدى غير البالغ للافتاء و المرجعية امر مرغوب عنه فى الشريعة المقدسة.

و اما ما ورد من أن عمداً صبيى و خطاه واحد (١) و انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم (٢) فهما اجنبيان عن محل الكلام، اذ المراد من أن عمداً صبيى خطأ، على ما ورد فى ذيل رواية أخرى (عمداً صبيان خطأ يحمل على

العاقلة(١)، ان ديته فى القتل العمدى خطأ على عاقلته (الى ان قال): كما ان الرواية الثانية كذلك، لان كون الصبى مرفوعاً عنه القلم اى عدم كونه مؤاخذاً بأفعاله و تروكه، لا يقتضى عدم جواز تقليده، و الحكم ببطلان اقواله و عدم اعتبار فتاواه (الى ان قال): فان كان عدم جواز التقليد من الصبى، مورداً للتسالم و الاجماع القطعى، فهو والا فلا مانع من الرجوع فى التقليد اليه، اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتمدة فى المقلد، و حيث لا سبيل لنا الى احراز التسالم على عدم الجواز، فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه(٢) (انتهى كلام الاستاذ((قدس سره))) و هو موافق للسيد الحكيم((قدس سره))فى المستمسك.

قلت: هنا عدة ملاحظات:

الاولى ان الصبى لا يتصور التقوى و العدالة بالنسبة اليه، فان العدالة اماً عبارة عن ملكة اتيان الواجبات و ترك المحرمات و هى لا يتصور بالنسبة اليه، لعدم توجه الاوامر والنواهي اليه، و اما عبارة عن الاستقامة فى جادة الشرع و الصبى لم ترسم له الجادة بالأوامر و النواهي، فكيف يحرز له العدالة. فاذن لا رادع عن الكذب و الإفتاء بغير ما انزل الله. الثانية ان عدة من النصوص، دلت على عدم سماع شهادة الصبيان الا فى القتل، (منها) صحيحة ابن حمران، قال: سألت ابا عبد الله((عليه السلام)) عن شهادة الصبى؟ فقال: لا، الا فى القتل يؤخذ بأول كلامه و لا يؤخذ بالثانى(٣). فاذا لم يسمع شهادتهم الا فى القتل، لا تقبل فتواهم بالاولوية القطعية

١-س ج ١٩ ب ١١ من ابواب العاقلة ح ٢، ٣

٢- التنقيح الاجتهاد و التقليد ص ٢١٥ و ٢١٦

٣-س ج ١٨ ٢٢ من ابواب الشهادات ح ٢

فان الشهادة تقبل من العامى الجاهل اذا كان عادلا و لا تقبل، تقبل من الصبى، فكيف فتواه؟! فان خطورة الفتوى غير خفية.

الثالثة ما ذكره الاستاذ((قدس سره)) من عدم منافاة الصباوة للنبوة و الإمامة، فلازمه عدم المنافاة مع المرجعية بطريق أولى، غير تام، فان هذا الدليل يثبت امكان مرجعية الصبى و نحن لا ننكره، فانه يمكن ان يكمل الله عقل الصبى و شعوره فوق البالغين، فيصير مرجعاً، فمن اين يحرز هذه العناية من الله تعالى بالنسبة الى الصبى، و هل يصح أن يقال: ان الصبى يصلح ان يكون نبياً و اماماً، فلماذا لا يصلح ان يكون شاهداً؟ او بايعا أو مشترياً.

ثم أنه لو اغمضنا عن جميع ما ذكرنا، فلا اقل من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، فيقال: هل يخير العامى بين تقليد البالغ و الصبى او يتعين الأول؟ لا شك فى ان العقل يحكم بالتعيين، فان الاجماع ادعى على عدم جواز تقليد الصبى، فلا أقل من الشك فى حجية فتواه، فيرجع الى أصالة عدم الحجية.

و اما الاطلاقات، فلا شك فى أنها منصرفة عن الصبيان و ان بلغوارتبة الاجتهاد، بل لا مجال لشمولها لهم من الأول، فان آية النفر، تدل على ان النفر و التفقه، واجب كفائى، فان كثرة الفقهاء، يبقى الوجوب الكفائى على حاله، فيكون الانذار أيضاً واجبا كفائياً، و ان كان منحصراً فى واحد، صار عينياً، و الصبى لا يشمل الوجوب مطلقاً، لا الكفائى و لا العينى، فلا يجب عليه الانذار بوجه، فلا يكون فتواه حجة، فاذن لا يجوز تقليده هذا.

و يمكن أن يستدل على ذلك بوجوه أخرى: (الأول) ان التقليد عبارة عن جعل المقلد عمله فلاة فى عنق المقلد، و الصبى، لا يمكن ان يكون عنقه محلاً للقلادة

لعدم صحة أن يكون الصبي ضامناً للعمل، فإن البلوغ يعتبر في الضامن.  
و تدلّ على ضمان المفتي صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج، قال: كان ابو  
عبدالله ((عليه السلام)) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء اعرابي، فسأل ربيعة الرأي  
عن مسألة، فأجابه، فلمّا سكت قال له الاعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة  
و لم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه، فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي: أهو  
في عنقك، فسكت ربيعة، فقال ابو عبد الله ((عليه السلام)): هو في عنقه، قال أو لم يقل، و  
كل مفت ضامن (١)

(الثاني) ان المرجعية امتداد للإمامة و زعامة للشيعة و مفت للأمة و له الحكم  
بالحرب و الصلح و اقامة الحكومة الاسلامية عند التمكن و توفر الشروط و القيام  
بأمر الحوزات العلمية و أخذ الوجوهات الشرعية و صرفها في ما يراه من  
المصالح العامة و له نصب القيم على الصغار و المجانين و السفهاء و القاصرين و  
اموال الغائبين، و له الحكم بثبوت الهلال في رمضان و شوال و ذي الحجة و فصل  
الخصومة عند التخاصم و المرافعة و غيرها من الأمور الحسبية و من المقطوع  
عدم صلاحية الصبي لها.

(الثالث) انه يعتبر البلوغ في البايع و المشتري و المجير والمستأجر و  
المزارعة و المساقاة و النكاح و جميع المعاملات، فلو لم يعتبر في المرجع، يلزم  
ان تكون المرجعية أقل اهمية من جميعها، و هذا مما يخالفه ارتكاز المتشريعة  
جزماً.

فقد تحصل مما ذكرنا ان البلوغ شرط في المجتهد جزماً، و ان ماذهب اليه

السيد الاستاذ و السيد الحكيم ((قدس سرهما)) من عدم اعتباره فيه؛ لا يمكن المساعدة عليه.

نعم لو فرض عدم وجود مرجع حى جامع للشرائط، و لم يوجد رسالة من الاموات و انحصر المرجع فى الصبى، يؤخذ بفتاويه، لا من حيث الفتوى بل من حيث ان ما افتى بوجوبه او جزئيته هو مظنون الوجوب او الجزئية و ما افتى بحرمته او مانعيته هو مظنون الحرمة او المانعية، فالأتیان بالأولين و ترك الآخرين انما هو من باب الإحتياط.

ثم إن الاستاذ ((قدس سره)) قال: اذا كان المجتهد بالغاً فى زمان العمل بفتواه الا انه انما تصدى للاستنباط قبل البلوغ، فلا شبهة فى جواز الرجوع اليه و هو خارج عن موضع النزاع بالكلية.

ثم قال: (إنا لو قلنا باشتراط البلوغ فى المقلد، و أخذ العامى الفتوى منه قبل بلوغه، ثم بلغ فمات، فله ان يبقى على تقليده فيما أخذه او تعلّم، و ذلك لما قدمناه فى التكلّم على مسألة جواز البقاء، ان عنوان البقاء على تقليد الميت، غير وارد فى شىء من الأدلة حتى يتوقف جوازه على ملاحظة معنى التقليد و تفسيره بل يكفى فى جوازه أخذ الفتوى و تعلّمها حال الحياة).

و فيه انه لا يمكن المساعدة فى شىء من الأمرين و ذلك لأنّ الدليل -كما عرفت- دلّ على حجية فتوى البالغ لا الصبى، فاذا بلغ و لم يمض ما استنبطه فى حال صباه، لا يجوز الرجوع اليه؛ و ان امضاه صحّ الرجوع و يكون من تقليد البالغ.

و كذا الكلام فى الأمر الثانى، فاذا بلغ بعد الاستنباط فى حال الصباه و مات قبل

و العقل (١)

و الايمان (٢)

الامضاء، لا تكون فتاواه حجة لما عرفت من الوجوه على عدم حجية فتوى الصبى، نعم اذا امضاه بعد البلوغ، صح البقاء.

و نظير المقام ما اذا باع قبل البلوغ و مات بعده، لا يحكم بصحة بيعه الا اذا امضاه بعد البلوغ.

(١) اما اعتباره حدوداً فمن ضروريات الفقه، فان المجنون، لا يقدر على الاستنباط، و اما بقاء، فقد يقال: ان الموت كما لا يمنع عن تقليد الميت، فكذلك الجنون.

و فيه انه قياس مع الفارق، فان الموت للعلماء العاملين، نحو كمال و ارتقاء و وصال الى جوار رحمة الله؛ و اما الجنون، فهو تنزل عن رتبة الكمال و مهانة و سقوط عن أعين الناس، فلا يناسب المجنون ان يكون مرجعاً للتقليد بقاء ايضاً، فانه مخالف لما هو المرتكز فى اذهان المتشرعة.

و يشهد على ما ذكرنا أن الأنبياء و الرسل، كلهم اتصفوا بالموت، و لم يتصف أحدهم بالجنون.

على أن المرجعية لا تنحصر فى الفتوى بل نحو زعامة دينية، فيرجع اليه فى اعطاء الوجوهات و عند الاختلاف فى رؤية الهلال فى العيد و الوقوفين فى الحج و فى الصلح و الحرب عند تهاجم العدو و نحو ذلك.

نعم لو عمل بفتواه قبل الجنون، يحكم بصحة اعماله السابقة و لا حاجة الى الاعادة.

(٢) قد استدل لاعتباره فى المرجع بعدة من النصوص:

(منها) مقبولة عمر بن حنظلة.(١)  
 (و منها) حسنة ابي خديجة.(٢)  
 (و منها) رواية على بن سويد.(٣)  
 (و منها) ماوراه احمد بن حاتم بن ماهويه و اخوه.(٤)  
 (و منها) ماورد في بنى فضال عن حسين بن روح.(٥)  
 و ناقش سيدنا الاستاذ((قدس سره)) في الأوليين بانهما وردتا في القضاء و لاملزمة  
 بين القضاء و الفتوى.

على ان اعتبار الايمان في الروايتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية  
 فيهما هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم((عليهم السلام)) لانه الذى جعله حاكما على  
 الناس، و غير الاثنا عشرى، انما يحكمون بحكم انفسهم، لا بحكمهم(ع) فاذا  
 فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة، الا انه يحكم بحكمهم(ع) لعرفانه  
 باحكامهم و قضاياهم - كما هو مفروض الكلام - لم يكن وجه لان تشمله  
 الروايتان. على أن المقبولة ضعيفة السند(٦).

قلت: لا يمكن المساعدة على ما افاده((قدس سره)) فان اعتبار الايمان فى القاضى،  
 يستلزم اعتباره فى المفتى بطريق اولى، لان القضاء و الافتاء منصبان الهيان، و لكن  
 الثانى اعظم من الأول و اكبر منه بدرجات، فاذا كان الايمان معتبرا فى الاصغر،  
 فيعتبر فى الاكبر بالأولوية القطعية فان الفتوى طريق للمشى العملى لكل الشيعة فى  
 العبادات و المعاملات دائماً و اما القضاء، فقد يتبلى به بعض الشيعة، و الأكثر لا

(١)(٢)(٣)(٤)(٥) س ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١ و ٦ و ٢٢ و ٤٥ و ١٣

٦- التنقيح: الاجتهاد و التقليد ص ٢١٩

يبتلى به فى تمام العمر و لو مرة واحدة هذا أولاً.  
و ثانياً ان الفتوى لا يعرف مدرکہا الأمن قبل المفتى، فلا طريق للمقلد الى ان  
هذا الفتوى من المخالف، مبنية على آراء اسلافه او على احاديث  
الأئمة ((عليهم السلام)) و من الواضح أن من لا يعتقد بإمامتهم (ع) لا تكون فتواه مبنية  
على أحاديثهم ((عليهم السلام)).

و ثالثاً أن ما ذكره ((قدس سره)) من ان غير الاثنا عشرى، انما يحكم بحكمهم لا  
بحكم الائمة، فلو فرض انه يفتى او يحكم بحكمهم (ع)، لم يكن وجه لأن تشمله  
الروايتان، غير تام، فان المقبولة، صريحة فى ان (ما يحكم له، فانما يأخذ سحتاً و  
ان كان حقاً ثابتاً له) فان الحكم بالحق و العدل، داخل فى حكمهم (ع) و مع ذلك  
حكم بحرمة ما أخذ بحكمهم، و ليس ذلك الا لبطلان منصبهم و فساد عقيدتهم،  
فاذا كان ذلك مانعاً عن أخذ الحق بحكمهم، كان مانعاً من الأخذ بفتواهم ايضاً  
بالأولية، فاذا كان المدعى قاطعاً على ان له على زيد مثلاً الف تومان و انكره زيد  
فترافعا عند قاضى الجور، فحكم على زيد بالاعطاء، كان ما يأخذه بحكمه سحتاً،  
مع أن ما حكم به مطابق للواقع، فكيف يمكن الحكم بان الأخذ بفتواه جائز، مع ان  
المقلد لا يعلم بمطابقتها له.

و اما ضعف سند المقبولة لاجل عمر بن حنظله، فيمكن ان يجاب عنه بوجوه  
الأول أن عمل الأصحاب بها حتى عبر عنها بالمقبولة، يكفى فى الوثوق بصورها  
عن المعصوم (ع)، و قدرواها المشايخ الثلاثة فى الكافى و الفقيه و التهذيب.  
الثانى وثقه الشهيد ((قدس سره)) فى شرح الدراية - كما عن نقد الرجال ص ٢٥٣  
فهو و ان لم يكن كتوثيق الشيخ و النجاشى و غيرهما من القدماء و لكنه ممّا ما يؤيد

وثاقته.

و يؤيده امران: الأول ما رواه يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبى عبد الله ((عليه السلام)): ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت. فقال أبو عبد الله (ع): اذا لا يكذب علينا (الى ان قال): صدق (١) (يعنى عمر بن حنظلة)

و حيث ان يزيد بن خليفة لم يوثق جعلناه مؤيداً، اللهم الا ان يقال: ان رواية احد الثلاثة (صفوان، بزنى، ابن ابى عمير) عنه يوجب وثاقته، فيكون ثقة كما تقدم.

الثانى ان عمر بن حنظلة وقع فى سند الروايات، سبعين مورداً (على ما فى معجم رجال الحديث) و لم يرد فيه قدح مع كونه رجلاً معروفاً، فهو يؤيد وثاقته. فمجموع هذه الأمور يكفى فى الاعتماد عليه و اعتبار رواياته. و أما الأحاديث الثلاثة الأخيرة، فدلالته على عدم جواز التقليد من غير الشيعة، تامة الا ان اسانيدها ضعيفة، فان فى سند رواية على بن سويد محمد بن اسماعيل الرأزى و على بن حبيب المدائنى و كلاهما لم يوثق فى كتب الرجال، و فى سند الثانية جماعة من الضعاف، منهم احمد بن حاتم بن ما هويه، و فى سند الثالثة ابو الحسين بن تمام و عبد الله الكوفى و هما لم يوثقا. و لكن السيد الحكيم ((قدس سره)) ناقش فى دلالة الأولين بان الظاهر من الأول هو خبر ابن سويد كون المانع عدم الايمان لا مجرد اعتقاد الاخلاف، مع ان منصرفه القضية الذين كانوا يعتمدون على القياس و نحوه من الحجج الظنية فى مقابل فتوى المعصومين، و ليس مثلهم محل الكلام.

و الثانى محمول على الاستحباب للاجماع القطعى على خلاف ظاهره  
 و فيه انه لو اغمضنا عن سنده، فلا اشكال فى دلالة اصلا، فانه صريح فى عدم  
 جواز الأخذ من غير الشيعة، و الحكمة فيه هو انكارهم و لايه الائمة ((عليهم السلام)) و  
 هو من اظهر افراد الخيانة، و أى خيانة اكبر من انكار قضية الغدير  
 و أمّا الاجماع القطعى على عدم اعتبار المسن و كثير القدم فى حبه، صحيح  
 الا أن اعتبار التشيع المستفاد منه، فلا وجه الانكاره، بل الاجماع قائم على  
 اعتباره، فالايان معتبر فى المرجع و كثرة السن و كثرة القدم فى حبه مستحب.  
 (١) قد استدل على اعتبار العدالة فى المفتى بوجوه:  
 الاول الإجماع - كما عن الشيخ الأعظم ((قدس سره)) حيث ادعى الإجماع على  
 اعتبار العقل و الايمان و العدالة فى المقلّد.  
 الثانى آية النبأ، فانها وردت فى الإخبار عن حسن، فاذا لم يكن إخبار الفاسق  
 عن حسن حجة، فإخباره عن حدس ليس بحجة بالأولية.  
 الثالث خبر الاحتجاج المروى عن الحسن العسكرى ((عليه السلام)) (١)  
 الرابع الارتكاز عند المتشعبة، فان المرتكز عند هم قدح المعصية الصغيرة فى  
 المرجع فضلا عن الكبيرة، حيث ان المرجعية زعامة دينية الهية و امتداد للولاية و  
 الامامة، فلا يرضى الشارع لان يتصدى لها من لبس ثوب المذلة لكثرة الخطأ  
 و العصيان و سقط عن الانظار للطغيان.  
 الخامس الأولية القطعية المستفادة من اعتبار العدالة فى إمام الجماعة و  
 الشاهد.

السّادس الفاسق ظالم اما لنفسه او لغيره او كليهما، و قال الله تعالى: و لا تركنوا الى الذين ظلموا، فتمسّكم النار.(١)

أما الإجماع، فالظاهر تحقّقه، و لا اظن ان يفتى احد من الفقهاء بجواز تقليد الفاسق ولكن الكلام فى ان الاجماع مقدم على الارتكاز او الأمر بالعكس. و الظاهر ان منشأ فتوى العلماء باعتبار العدالة فى المفتى هو الارتكاز المحقق بينهم الواصل من الشارع يدا بيد بعدم رضاه لمرجعية الفاسق، و لو نوقش فى ذلك، فنقول: إن الإجماع و الارتكاز يثبتان أمراً واحداً و هو اعتبار العدالة فى المرجع، و لا أثر لأن تكون الاصلة للارتكاز أو الإجماع.

و امّا آية النبأ، فان قلنا بدلالتها على اعتبار العدالة فى الراوى، فتدلّ على اعتبارها فى المرجع بطريق أولى، لأنّه يخبر عن الحس و الحدس باختلاف الموارد.

و اما الوجه الخامس فهو تام، فان الزعامة الدينيه، لا تقل عن امام الجماعة و الشاهد، بل ارقى منهما بدرجات.

و اما الوجه السادس، فايضاً تام، فان الركون و الاعتماد على الفاسق ، ركون الى الظالم و هو منهى عنه.

و اما خبر الإحتجاج، فضعيف السند، حيث إن فى طريق تفسير العسكرى ((عليه السلام)) عدة من المجاهيل.

و اما المناقشة فى الدلالة - كما فى المستمسك(٢) و التنقيح(٣)، فالظاهر عدم

١-القران الكريم السورة هود ١١ - الآية ١١٣

٢- ج ١ ص ٤٣

٣-الاجتهاد و التقليد ص ٢٢٣

تماميتها، فان قوله: فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام ان يقلّدوه (١)، يدل على ارقى مرتبة العدالة، فان الفاسق، لا يكون صائناً لنفسه و حافظاً لدينه بل يكون مطيعاً لهواه و مخالفاً لأمر مولاه. فكيف يجوز تقليده.

و اما ما افاده سيدنا الاستاذ((قدس سره)) من أنا لو سلمنا دلالة الرواية على اعتبار العدالة في المفتي بحسب الحدوث، فلا دلالة لها على اعتبارها فيه بقاء كما اذا قلّده حال عدالته ثم طرأ عليه الفسق والانحراف.

فلا يمكن المساعدة عليه، فان التقليد من المفتي في مسألة واحدة، لا يكون تقليداً له في جميع المسائل، فان الاستناد الى قول المفتي في كل مسألة تقليد له في خصوص تلك المسألة، والعمل بفتواه في مسألة أخرى تقليد آخر، فلو كان عادلاً عند العمل بفتواه في مسألة، فصار فاسقاً عند العمل بفتواه في مسألة أخرى لا يجوز الاستناد الى فتواه جزماً، فإن الاستناد بفتواه فيها تقليد ابتدائي.

(١) قال السيّد الحكيم((قدس سره)): (و اما اعتبار الرجولة، فهو ايضاً كسابقه عند العقلاء و ليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف اطلاقات الادلة الى الرجل، و اختصاص بعضها به، لكن لو سلم، فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء العقلاء، و كانه لذلك افتي بعض المحققين بجواز تقليد الانثى والخنثى). (٢)

و استدلو على عدم جواز الرجوع الى المرأة في التقليد بصحيحة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال، قال: بعثني ابو عبدالله((عليه السلام)) الى اصحابنا، فقال: قل

لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى فى شى من الأخذ و العطاء، ان تحاكموا الى احد هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فانى قد جعلته عليكم قاضياً، و اياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر. (١)

و بمقبولة عمر بن حنظلة (الى ان قال) ((عليه السلام)): ينظران من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فانى قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله، و علينا رد، و الراد علينا، الراد على الله، و هو على حدّ الشك بالله الحديث. (٢) و أنت ترى ان فى الصحيحة قد صرح بالرجل، و المقبولة ظاهرة فيه، فاذا اعتبر الرجولة فى القاضى، ففى المفتى بالاولوية.

و فيه أن الأولوية ممنوعة، فان القضاء يتوقف على مواجهة المتخاصمين و الشهود، و هى لا تناسب المرأة، و أما الإفتاء، فيمكن بالكتب و الرسالة و النقل، فلا يتوقف على مواجهة الأجانب.

و أجاب سيدنا الاستاذ عنه بانهما ناظران الى الغالب، فان قضاة الجور ايضاً كانوا من الرجال، فلهذا عبر فى الصحيحة بالرجل لا من جهة ان الرجولة شرط فى القاضى، فلا تعتبر فى القضاء، فضلاً عن الافتاء. على انه لم يقم اى دليل على التلازم بينهما ليعتبر فى كل منهما ما يعتبر فى الآخر، مضافاً الى ان المقبولة ضعيفة السند.

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٦ ص ١٠٠

٢- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١ ص ٩٩

ثم قال: و الصحيح ان المقلد يعتبر فيه الرجولة و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه، و ذلك لانا قد استفدنا من مذاق الشارع أنَّ الوظيفة المرغوبة من النساء، هي التحجب و التستر و تصدى الأمور البيتية دون التدخل فيما ينا فى تلك الأمور. و من الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العادة جعل للنفس فى معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، و لا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف و لم يرض بامامتها للرجال فى صلاة الجماعة، فما ظنك بكونها قائمة بأموورهم و مديرة لشؤون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين.

و بهذا المرتكز القطعى فى اذهان المتشركة، يقيد الاطلاق و يردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان او امرأة. قلت: الانصاف أن هذا الوجه قابل للمناقشة، فان الجمع بين المرجعية و الحجاب ممكن، فالمرأة تنشر فتاويها فى الرسالة و تجيب الاستفتات و تدفعها الى المستفتين بواسطة محارمها كالزوج و الاخ و الابن و امثالهم، فلا تقتضى الحاجة ان تواجه الرجال الأجانب، بل نقول: ان النساء تشكل نصف الجامعة و المراجع كانوا الرجال، فلم يعطلن فى حوائجهن اليهم، فكذ الحال اذا كان الأمر بالعكس.

و لكن التحقيق، يقتضى عدم جواز مرجعية النساء لوجه آخر و هو ان المرجعية من شؤون الإمامة و الزعامة بل امتداد لها وهى من مختصات الرجال فانّ الأنبياء و اوصيائهم و الأئمة من الآدم الى زماننا هذا، لم يكن واحد منهم من النساء، فان فاطمة الزهراء ((رضى الله عنه)) كانت معصومة و عالمة و لم تكن إماماً، فان

الأئمة منحصرة في اثني عشر، و لم ترد رواية على انها كانت إماماً و كذلك مريم بنت عمر ان فانها مع علو شأنها و رفعة مكانها، لم تفوض اليها الزعامة الدينية، فاذا كانت كذلك، فبقية النساء لا تصلح للمرجعية و الزعامة جزماً فحيث ان لباس الإمامة مختص بالرجال، فالمرجعية كذلك.

و مما ذكرنا ظهر ان النساء، لا تصلح لرئاسة الجمهورية و رئاسة الوزراء ايضاً فانها نحو زعامة للامة، فتختص بالرجال، و قد قال الله تعالى: الرجال قوامون على النساء، فان سمة القيومية مختصة بالرجال لأنهم اقوى تعقلا و جسماً و ادارة.

هذا كله مع عدم الانحصار، و اما معه، فلا بد من الأخذ بقولها من باب الاحتياط، فكلما افقت بالوجوب، يأتي به المكلف من باب الاحتياط و كلما افقت بالحرمة يتركه احتياطاً، و كذا الكلام في الجزئية والشرطية و المانعية.

(١) اختلف الاصحاب على قولين احدهما اعتبارها في المرجع و هو المحكى عن جماعة من الأصحاب منهم الشهيد الثاني ((قدس سره)) و قيل: انه المشهور.

و ذهب سيدنا الأستاذ الخوئي و السيد الحكيم (قدس سرهما) و جماعة أخرى الى عدم اعتبارها، بدعوى أن بناء العقلاء جار على الرجوع الى العالم بلا فرق بين الحر و العبد، و الاطلاق في الادلة اللفظية كآيتي النفر و السؤال، يشمل الحر و العبد، فلو نفر العبد باذن مولاه و تفقه و انذر، يجب الحذر كانذار الحر، و كذا اذا سأل العبد عن الحكم الشرعي فاجاب يجب قبول قوله.

و قد تقدّم ان المرتكز عند المتشركة انه يعتبر في المرجع العقل و العدالة حدوثاً و بقاء لأن فقداتهما منقصة، لا تليق هذا المنصب العظيم، و لكن العبودية،

و كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزي (١)

ليست منقصة بوجه، فان العبد قد يكون ارقى مرتبة من غيره بل قد يكون ولياً من أولياء الله، و قد يبلغ مرتبة النبوة كلقمان.

قلت: نتكلم تارة فى فرض عدم الانحصار و أخرى فى فرض الانحصار، اما فى الفرض الأول، فالأقوى اعتبار الحرية، فان العبودية لغير الله، لا تخلو عن المنقصة و لأجلها يخفف الحدود بالنسبة اليه، فلو زنى و هو محصن لا يرجم، بل يجلد نصف الحد خمسين جلدة، و هذا التخفيف ناشئ عن المنقصة فيه كالمرأة المرتدة عن فطرة، فإنها لا تقتل بل تحبس، بخلاف الرجل الحرفانه اذا ارتد عن فطرة، يقتل هذا من ناحية.

و من ناحية أخرى، العبيد تباع و تشتري كالحيوانات و الاموال و مثل هذا الانسان لا يصلح للرئاسة و الزعامة الكبرى التى هى تالية للإمامة و الولاية. و على الجملة المرجعية لا تلخص فى بيان الفتوى، حتى يقال: لا فرق فى ذلك بين الحر و العبد، فاذا كان هناك فقيه حر، لابد من تقليده و لو لاجل أصالة التعيين فى مقام الحجية.

اما الفرض الثانى، فالضرورة تقتضى الرجوع اليه و لو امكن له ان يشتري نفسه من المولى، فلا بد له ذلك و لو باعطاء ثمنه من الزكاة و الخمس، فيزول ما يتصور فيه من النقص.

(١) كما هو المشهور و ادعى عليه الاجماع

و فيه ان دعوى الاجماع مجازفة لعدم تعرض اكثر أصحاب لهذه المسألة و يمكن أن يستدل على جواز تقليد المتجزي بأمور:

الأول، سيرة العقلاء فانها قائمة على الرجوع الى المتجزي فيما يكون عالماً به

الا ترى ان الطبيب اذا كان متخصصاً فى بعض علوم الطب كمرض العين مثلاً او الاذن او القلب، يراجعون اليه فى علاج ذلك المرض، فكذا الكلام فى الفقه، و لم يردع عنها فى الكتاب و السنة.

الثانى آية النفر، فان من تفقه فى باب الطهارة أو البيع أو الحج أو الميراث، يكون مأموراً بالانذار بمقتضى الآية، فيجب على المنذرين القبول، فيثبت حجية انذاره مادام لم يعارضه انذار المجتهد المطلق فاذا تعارضا، كانت سيرة العقلاء جارية على الأخذ بقول المجتهد المطلق.

الثالث صحيحة ابي خديجة على ما فى نسخة الكافى و الفقيه، قال: قال لى ابو عبدالله((عليه السلام)): إياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور و لكن أنظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا، فاجعلوه بينكم، فانى قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه.(١) و فى التهذيب (٢) شيئاً من قضايانا.

فهذه الصحيحة كما ترى ظاهرة فى صحة قضاء المتجزى و حجيته، فتكون فتواه حجة ايضاً لأنّ القضا يكون بفتوى جزئية، و الفتوى تكون بنحو عام، فعدم اعتبار الاجتهاد المطلق فى القضاء، يستلزم عدم اعتباره فى الفتوى.

الرابع مقبولة عمر بن حنظله عن الصادق((عليه السلام)) قال: سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث، فتحكما الى السلطان أو الى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم فى حق أو باطل، فإنما تحاكم الى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، و ان كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت و ما أمر الله ان يكفر به، قال الله تعالى: يريدون

١- الكافى ج ٧ ص ٤١٢ الفقيه ج ٣ ص ٢

٢- التهذيب ج ٦ ص ٢١٩

ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به - قلت: فكيف يصنعان ؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا، فليرضوا به حكماً، فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فأنما استخف بحكم الله و علينا ردّ، و الراد علينا، الراد على الله، و هو على حد الشرك بالله، قلت: فان كل واحد منهما اختار رجلاً و كلاهما اختلفا في حديثنا ؟ قال: الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتف الى ما يحكم به الآخر، قال: فقلت: انهما عدلان مرضيان عند أصحابنا ليس يتفاضل كل واحد منهما على صاحبه ؟ قال: فقال: ينظر ما كان من روايتهما في ذلك الذي حكما المجمع عليه أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لاريب فيه، و انما الأمور ثلاثة أمر بين رشده، فيتبع، و أمر بين غيه، فيجتنب، أمر مشكل يرد حكمه الى الله عزّ و جلّ و الى الرسول، قال رسول الله ((صلى الله عليه وآله)): حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من المحرمات، و من أخذ شبهات، ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلمه، قلت: فان كان الخبر ان عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة، فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة، قلت: جعلت فداك أرايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة و الآخر مخالفاً باي الخبرين يؤخذ ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك فان وافقها الخبران جميعاً ؟ قال: ينظر الى ما هم اليه اميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر،

قلت: فان وافق حکامهم الخبرين جميعاً ؟ قال: اذا كان ذلك، فأرجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.(١)  
ثم ان عمر بن حنظلة، كان معروفاً كثيراً الرواية، لم يرد فيه قدح فى كتب الرجال، بل وثقه الشهيد فى شرح الدراية كما عن نقد الرجال ص ٢٥٣ فلا بأس به، ولا سيما أن روايته هذه إشتهرت بالمقبولة.  
و المراد من قوله ((عليه السلام)): روى حديثنا ليس كل حديثهم، فان ذلك مقطوع العدم، لتعذر ذلك و لا سيما فى زمن صدور الرواية، فيكون المراد رواية حديثهم و معرفة احكام الحلال والحرام فى الجملة لا جميع الأحكام فيستفاد منها كفاية جملة من الأحكام فى القضاء و الفتوى، فالنتيجة حجية قضاء المتجزى و فتواه فيما اجتهد فيه.

ثم ان المورد السؤال فى المعبرة وان كان النزاع و المخاصمة فى الدين و الميراث الا أن كلام الامام ((عليه السلام)) عام حيث قال: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) و مقتضاه حجية حكم الحاكم و لو كان فى غير الدين و الميراث و المخاصمة، لأن العبرة بعموم كلام الامام لا بخصوصية المورد. و لو كان مراده ((عليه السلام)) جعل الحاكم فى خصوص المتخاصمين لقال: فاني قد جعلته عليهما حاكماً. فاذاً كان حكم الحاكم حجة حتى فى مثل ثبوت الهلال و غيره.  
الخامس آية السؤال: فاسألوا أهل الذکر ان كنتم لا تعلمون.(٢)  
و حيث ان رجوع الجاهل الى العالم فطرى يحكم به العقل، فالأمر بالسؤال

١- الوافى ج ١ من صفحة ٢٨٦ الى صفحة ٢٩٠

٢- النحل ١٦ - الآية ٤٣ - الأنبياء ٢١ - الآية ٧

ارشاد الى ما يحكم به العقل من رجوع الجاهل الى العالم، و حيث ان المتجزي عالم، فيشملة أهل الذكر فيكون جوابه للسؤال حجة، والدليل على انه ارشادى انه لو لم يسأل عن اهل الذكر وفات الواقع لا يعاقب بعقابين احدهما على ترك السؤال و الآخر لفوات الواقع بل العقاب هو لفوات الواقع دائماً.

و لكن سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) استشكل على الاستدلال بها لحجية قول الفقيه للجاهل، و قال: إن السؤال مقدمة لحصول العلم، و معنى الآية: فاسألوا لكي تعلموا فان سياقها يقتضى ان يكون المراد من اهل الذكر علماء اليهود و ان الله سبحانه امر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم و من هنا ورد فى آية اخرى: فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات و الزبر. (١)

و فيه أن شأن النزول و ان كان السؤال عن علماء اليهود، الا أن ذلك، لاينا فى كون الأمر بالسؤال إرشاداً الى ما يحكم به العقل من رجوع الجاهل الى العالم، و لا يكون المراد من أهل الذكر خصوص علماء اهل الكتاب، بل هم احد المصاديق لأهل الذكر، و كان مورد الحاجة، السؤال عنهم عند بعثة النبي الاكرام ((صلى الله عليه وآله)) حيث ان المشركين، استشكلوا بانه (ص) بشر، و الرسول لابد ان يكون ملكاً او مقروناً بالقوة القاهرة التى تخضع لها الرقاب، فانزل الله تعالى: (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم، فاسألوا اهل الذكر الخ).

فالسؤال عن اهل الذكر، انما هو ليليدو لهم ان أنبياء السلف، كانوا بشراً يوحى اليهم كالنبي الخاتم ((صلى الله عليه وآله)) و لم يكونوا ملائكة أو مقرونين بالقوة التى يخضع لها الناس، فالمصداق فى ذلك العصر، كان علماء اهل الكتاب، و فى زمان

الأئمة(ع) كانوا هم المصدق و فى عصر الغيبة، المصدق هو العلماء، فليس الآية لبيان الحكم التأسيسى المختص بعلماء اهل الكتاب، فان القران، يجرى فى العصور جريان الشمس و القمر، و لو اختص بقوم، مات بموت ذلك القوم -كما هو مضمون الحديث.(١)

بل يمكن ان يقال: إن الامر المولى بالسؤال عن أهل الذكر عند نزول الآية، لا يمكن، لأن ايجاب السؤال على الذين لم يؤمنوا به((صلى الله عليه وآله))، لغو لا أثر له، و هذا ايضاً، يؤكدان الأمر بالسؤال عنهم ارشاد الى ما يحكم به عقلهم من أن الجهال، لابد أن يرجعوا الى العلماء، ليرتفع عنهم الجهل و التحير، فهو نحو ايقاظ و توجيه الى ما يحكم به عقلهم من الرجوع الى اهل الخبرة و الاطلاع، فالامر المولى لارضية له أصلاً.

و اما ما افاده((قدس سره)) من ان السؤال مقدمة لحصول العلم و معنى الآية فاسألوا لكي تعلموا، الخ، ففيه انه خلاف الطريقة المألوفة عند اهل المحاورة، بل المراد من الآية هو السؤال إن كنتم، جهلاء، فيكفى فى رفع الجهل الوثوق بالحاصل بجواب أهل الخبرة، فهو نظير قول المولى لعبده: ان لم تعلم الطريق، فاسأل أهل القرية، فليس المراد تكرار السؤال حتى يحصل العلم، بل المراد هو السؤال حتى يحصل الوثوق بقول بعضهم، كما يتفق ذلك للمسافر عند عدم العلم بالطريق كثيراً. فقد تحصل ان الامر بالسؤال ارشاد الى ما يحكم به عقلهم من رجوع الجاهل الى العالم و امضاء لبنائهم العقلاني و سيرتهم، فعليه لو كان المتجزى مستنبطاً لبعض ابواب الفقه لا مانع من تقليده عقلاً و لا شرعاً؛ الا انه فيما اذا لم يكن المجتهد المطلق موجودا و لو وجد فالأحوط التقليد عنه.

و الحياة فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً (١) نعم يجوز البقاء كما مر، و ان يكون اعلم، فلا يجوز على الاحوط تقليد.

المفضل مع التمكن من الأفضل (٣) وأن لا يكون متولداً من الزنا (٤)

و يؤكد ما ذكرنا انه اذا ترك السؤال عن أهل الذكر و اعتقد برسالة النبي ((صلى الله عليه وآله)) من طريق آخر كالنظر فى المعجزة، مثلاً لا يكون معاقباً بترك السؤال.

(١) قد ادعى الاجماع على عدم جواز التقليد عن الميت ابتداء، و تقدم الكلام فى ذلك و ان الاجماع المحصل غير حاصل و المنقول ليس بحجة، و لا سيما أن المسألة، لم تكن معنونة فى كلام القدماء،

و العمدة فى اعتبار الحياة هى الحاجة الى الزعامة فى عصر الغيبة، و الميت لا يصلح لها فالمرجع زعيم يرجع اليه فى اثبات اول الشهر فى رمضان و شوال و ذيحجة و فى الحرب و الصلح مع المهاجمين على المسلمين و فى فصل الخصومة الواقعة بينهم و فى اعطاء الوجوهات و إقامة الحوزات العلمية و إدارتها، و إقامة الحدود و التعزيرات و الدفاع عن المظلومين و احقاق حقهم و اعزام الأمرين بالمعروف و الناهين عن المنكر و المبلغين و امثالها من الأمور الحسبية. و اما مسائل العبادات و المعاملات، فلا مانع فيها من البقاء على تقليد الميت بإجازة المرجع الحى.

(٣) قد تقدم الكلام فى ذلك (١) و قلنا: ان الصور المتصورة ست و يجوز تقليد المفضل فى الصور الأربع، و يتعين تقليد الأفضل فى الصورتين.

(٤) مقتضى سيرة العقلاء، و إطلاق آيتى النفر و السؤال و اطلاق صحيحة أبى

خديجة و مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمتين، جواز مرجعية و لد الزنا، اذا كان  
جامعا للشرائط، و لكنه مع ذلك قداذعى الاجماع على عدم جواز مرجعيته، و  
ذلك لما ورد من النصوص بالنسبة اليه و هى على طوائف:

منها ما دل على عدم جواز شهادته و عدم قبولها و ان كان عادلا، كصحيحة  
محمد بن مسلم قال: قال ابو عبدالله ((عليه السلام)): لا يجوز شهادة ولد الزنا. (١)  
و منها ما دل على عدم جواز امامته للصلاة، كصحيحة أبى بصير عن ابى  
عبدالله ((عليه السلام)) قال: خمسة، لا يؤمّون الناس على كل حال و عدّهم المجنون و  
ولد الزنا. (٢)

و منها ما دل أنّ ديته دية اليهودى و هى عدة روايات بين مرسلّة و ضعيفة منها  
مارواه ابراهيم بن عبد الحميد عن جعفر ((عليه السلام)) قال: دية ولد الزنا دية الذمى  
ثمانمأة درهم. (٣).

و فى سندها عبدالرحمان بن حماد و هو لم يوثق.

و منها ما دل على انه لا يطيب أبدا كصحيحة ابى خديجة عن أبى  
عبدالله ((عليه السلام)) قال: لو كان احد من ولد زنا نجاء، نجى سايح بنى اسرائيل، قيل: و  
ما كان سايح بنى اسرائيل؟ قال: كان عابداً، فقيل له: إن ولد الزنا لا يطيب ابداً و لا  
يقبل الله منه عملا، فخرج يسبح بين الجبال و يقول: ما ذنبى. (٤).

و منها ما دل على انه اسوء من الكلب و الخنزير كموثقة زرارة عن ابى

١- س ج ١٨ ب ٣١ من ابواب الشهادات ح ٣ ص ٢٧٦

٢- س ج ٥ ب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة ح ١ ص ٣٩٧

٣- س ج ١٩ ب ١٥ من ابواب ديات النفس ح ٣ ص ١٦٤

٤- س ج ١٤ ب ١٤ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٩ و ٧ ص ٣٣٨

و ان لا يكون مقبلا على الدنيا و طالبالها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها،  
ففى الخبر من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً  
لأمر مولاه، فللعوام ان يقلدوه(١)

جعفر(عليهما السلام)) قال: سمعته يقول: لا خير فى ولد الزنا و لا فى بشره و لا فى  
شعره و لا فى لحمه و لا فى دمه و لا فى شئ منه، عجزت عنه السفينة و قد حمل  
فيها الكلب و الخنزير.(١)

و منها ما دل على انه اسوء من اليهود و النصارى و المحبوس كصححة محمد  
بن مسلم عن ابى جعفر(عليهما السلام)) قال: لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية،  
احب الى من ولد الزنا(٢).

و الاستفادة من هذه النصوص ان فيه منقصة، فلا يليق للمرجعية قطعاً فانها كما  
تقدم من شؤون الامامة و الزعامة الكبرى، فلا بد ان يكون المتصدى لها بريئاً من  
النقص و العيب و من كل ما يوجب سقوطه من الاعين و مهانتة بين الناس.  
فعليه لا بأس بدعوى الاجماع على طهارة المولد فى المرجع.

و منها ما دل على انه لا يطهر الى سبعة آباء، مثل ما رواه ابن ابى يعفور عن ابى  
عبدالله(عليه السلام)): لا تغتسل من البثر التى يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها  
غسالة ولد الزنا و هو لا يطهر الى سبعة آباء(٣)

(١) لو اريد بهذا الخبر أمر فوق العدالة، فلا دليل عليه اصلاً، فان هذا الخبر  
ضعيف السند، فلا يعابى، و ظاهر المتن أنه شرط آخر غير العدالة حيث ذكره زائداً  
على اعتبار العدالة.

١-س ج ١٤ ب ١٤ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٩ و ٧ ص ٣٣٨

٢-س ج ١٥ ب ٧٥ من ابواب احكام الاولاد ح ٢ ص ١٨٤

٣-س ج ١ ب ١١ من ابواب الماء المضاف ح ٤ ص ١٥٩

و لعل نظره ((قدس سره)) مراعاة الاحتياط، و ان لم يصرح بذلك و لا شك فى أولوية ذلك، فان كان المجتهدان جامعين للشرائط، و لكن احدهما كان زاهدا و معرضا عن الدنيا و مخالفا لهواه حتى فى المباحات و كان متأسياً بعلى ابى طالب ((عليه السلام))، كان تقليده اولى و ارجح.

فان المرجعية معرض لمزلة الاقدام، فلا بد من أن يكون المرجع ذاملكة قدسية قوية، حتى لا زل قدمه عند تهاجم المزاحمات و على الله التوكل و به الاعتصام. فقد تحصل مما ذكرنا انه يعتبر فى المرجع امور عشرة، البلوغ و العقل و الايمان و العدالة، و الرجولة، و الحرية، و الحياة فى التقليد الابتدائى، و طهارة المولد، و الأعلمية، و الاجتهاد المطلق على الاحوط. و اما عدم الاقبال على الدنيا فهو من المرجحات لا من الشروط.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الاول هل يعتبر العقل و الايمان و العدالة و الاجتهاد المطلق و الحياة و الأعلمية، بقاء ايضاً ام لا؟

اما الحياة فقد تقدم الكلام فيها و قلنا: بعدم اعتبارها بقاء، لانه لا يوجب انتفاء الزعامة، و الاجتهاد المطلق يعتبر بقاء لعدم رفع الحاجة بتقليد المتجزى، فلو كان أعلم فى باب من ابواب الفقه، يجوز تقليده فى ذلك الباب، ألا انه لا يكفى فى رفع حاجات المقلد، فانه بحاجة الى التقليد فى اكثر ابواب الفقه، و لهذا كتبنا فى الرسالة: انه يعتبر فى المقلد ان يكون مجتهداً مطلقاً.

و كذا الكلام فى الأعلمية، فانها معتبرة بقاء، فلو قلد الأعلم فى اول بلوغه ثم بعد برهة من الزمان، صار غيره أعلم، ففى موارد وجوب تقليد الأعلم، لابد من

الرجوع اليه، لقيام سيرة العقلاء على الرجوع اليه عند الاختلاف على تفصيل تقدم.

و اما العقل و الايمان و العدالة، فقد يستدل على عدم اعتبارها بقاء، بالاستصحاب فيقال: ان هذا الفقيه، كان فتاواه حجة، عند الاتصاف بالاوصاف المذكورة فنستصحب حجيتها عند زوالها. و استشكل عليه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بانه استصحب في الشبهة الحكمية، و لا نقول: بجريانه، و ألا فاركانه تامة لا مانع من جريانه.

و فيه أن الاستصحاب غير جار، و ان قلنا: بجريانه في الشبهة الحكمية لأن اعتبارها في المرجع من الأركان، سواء كان الدليل على اعتبارها، الاجماع او الارتكاز او الاولوية، و بعبارة أخرى، الاوصاف الثلاثة، حيثيات تقييدية و هي جزء للموضوع، فبانتهائهما ينتفى الموضوع، فكيف يجرى الاستصحاب، فاذا قام الدليل على ان المجتهد العاقل يجوز تقليده، فاذا جنّ، لم يبق لنا الشك في عدم جواز تقليده فلا مجال لجريان الاستصحاب، كذا الكلام في اخويه.

و اما الأدلة الاجتهادية، مع قطع النظر عن الارتكاز و الاجماع، فلا مانع من شمولها لفاقد الأوصاف، كما اذا كتب الرسالة في حال عقله و ايمانه و عدالته، ثم زال الأوصاف، فيقال: انه تفقه و أنذر، فيجب العمل و الحذر بما كتب في الرسالة ففتواه تكون حجة، و كذا سيرة العقلاء، فانها جارية فيما اذا زال الأوصاف؛ الا ترى أن الطّبيب إذا كتب رسالة في الطب، ثم عرض له النسيان او الجنون او الفسق، لا يمنع ذلك من الرجوع الى رسالته عند العقلاء.

و لكن المانع في المقام هو الارتكاز و الاجماع، و هما متلازمان، فان الارتكاز

للمتشرعة محقق على أن المجنون أو الفاسق أو غير المؤمن، لا يصلح للمرجعية و لو بقاء، فلاجل هذا الارتكاز يفتى العلماء باعتبار الاوصاف المذكورة فى المرجع حدوداً و بقاء، فيتحقق الاجماع الكاشف عن رأى المعصوم ((عليه السلام)). لا يقال: كما أن عروض الموت للمرجع لا يمنع من البقاء على تقليده، فليكن الأوصاف المذكورة كذلك، لأنه يقال: ان الموت للانبياء و الأوصياء و المراجع، نحو ترقى و تكامل، و لأجله اتصف به الانبياء و لم يتصف أحد هم بالجنون. الثانى ان المرجع، لابد أن يكون استنباطه للاحكام من الأدلة الشرعية المعول عليها عند الأصحاب، و هى الكتاب و السنة و الاجماع و العقل، فان تصدى له من الطرق الغير المتعارفة، كالرمل و الجفر و الإستخارة و القرعة و امثالها، فلا ينبغى الشك فى عدم جواز تقليده، لعدم كونه فقيهاً و أهل الذكر و ناظراً فى حلالهم و حرامهم، نعم ان قطع بالحكم الشرعى من هذه الطرق، كان حجة لنفسه و لا يكون موضوعاً لجواز التقليد بالنسبة للغير.

و اما ان كان المجتهد بانياً على انسداد باب العلم و العلمى و تصدى لاستنباطها بدليل الانسداد، فهل يجوز تقليده ام لا ؟ فنقول: قد يكون المجتهد منحصرأ فى الانسدادى ، و قد لا يكون كذلك، و على الأول، فاما يكون قائلاً بالكشف او الحكومة.

و قد ذهب صاحب الكفاية ((قدس سره)) الى عدم جواز تقليده، و ان كان المجتهد، عالماً بالاحكام الشرعية على الكشف، و ذلك لعدم تمامية مقدمات دليل الانسداد بالنسبة اليه، لأنه لا يتمكن من ابطال الاحتياط و ان كان مستلزماً للعسر و الحرج، و انما المتمكن لا بطلاله لأجل العسر و الحرج هو المجتهد، فلا بد للعامى من العمل

بالاحتياط، و ان كان مستلزماً للعسر و الحرج.

نعم ان ادى العمل به الى الاختلال النظام، يجوز له العمل بالظن، و ان كان منشأ فتوى المجتهد الانسدادي و هكذا الأمر على الحكومة، فان المجتهد يرى عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه لكونه مخللاً بالنظام، و اما العامي فبما انه لا يقدر على ذلك، فلا بد ان يعمل بالاحتياط.

و فيه انه يعدّ من الغرائب، فان العامي لا يقدر على معرفة موارد الاحتياط، فكيف يعمل به، فاذا كان محدثاً و ملوثاً بالنجاسة، و الماء لا يكفي لرفع الحدث و الخبث، فكيف يحتاط هنا، و كذا اذا شك في ان هذ اليوم عيد أو آخر رمضان، فكيف يحتاط، مع العلم بان صوم يوم العيد حرام و صوم رمضان واجب، و كذا اذا افتى قاضى السعودى بان هذا اليوم عيد و اعتقد العامي بانه تاسع ذيحجة، فهل يعرف العامي الاحتياط فى مثل المقام.

فعليه لابدّ للعامي أن يقلّد المجتهد الانسدادي، فانه على الكشف عالم بالاحكام الشرعية، حيث يرى أن الشارع جعل الظن حجة و طريقاً الى أحكامه، فانه من رجوع الجاهل الى العالم.

و اما على الحكومة، و ان كان المجتهد جاهلاً بالأحكام الشرعية، لأن المفروض انسداد باب العلم و العلمى بالنسبة اليها، الا أنه عالم بالوظيفة الفعلية، بلا فرق بين أن يكون قائلاً بحجية الظن عقلاً، لأجل انه يقبح من المولى ان يطالب من العبد فوق الاطاعة الظنية و يقبح من العبد ان يكتفى بما دون الاطاعة الظنية، أو يكون قائلاً بلزوم التبعض فى الاحتياط، و هو اتيان كل ما هو مظنون الوجوب و الجزئية، و ترك كل ما هو مظنون الحرمة أو المانعية فان العسر و الحرج يرتفع

بالتبعض فى الإحتياط، هذا كله فى فرض الانحصار.

و اما فى فرض عدم الإنحصار بان يوجد مجتهد يرى انفتاح باب العلم و العلمى بالأحكام، فالمتعين على العامى تقليده، و لا يجوز تقليد الانسدادى. الثالث ان المجتهد ان كان عالماً بالأحكام الشرعية الفرعية، أو كان عالماً بقيام الحجة و الطريق عليها، فانه عالم بها وجدانا أو تعبداً، فلا اشكال فى جواز تقليده لصدق الفقيه عليه بلا شبهة، و كذا الكلام اذا قلنا: بمقالة المشهور من أن المجعول هو الحكم المماثل و هو مؤدى الطرق و الامارات بمعنى جعل الحكم المماثل و المؤدى و هو المسمى بالحكم الظاهرى، و من اجل ذلك قالوا: ان ظنية الطريق لاينا فى قطعية الحكم، فالفقيه، عالم بالأحكام، إمّا الأحكام الواقعية و إمّا الأحكام الظاهرية، فتقليده على التقديرين، مما لا شبهة فيه.

أنما الكلام فى جواز التقليد على مسلك صاحب الكفاية ((قدس سره)) حيث ذهب الى أن الحجية، ليست بمعنى جعل المؤدى و الحكم المماثل، و لا بمعنى اعتبار الطريق علماً تعبدياً، بل بمعنى التعذير و التنجيز، فان أصاب الواقع، يكون منجزاً و ان أخطأ، يكون معذراً، فلا مصداق للحجية إلّا التنجيز و التعذير، فعليه يستشكل فى جواز التقليد، فإن المجتهد لا يكون عالماً بالحكم الواقعى و لا بالحكم الظاهرى و لا يصدق عليه الفقيه، فكيف يصح تقليده، و هل هو الا من رجوع الجاهل الى الجاهل.

و أجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال بان المجتهد، عالم بموارد قيام الدليل و الحجة على الحكم الشرعى، و متمكن من تشخيصها، و لهذا الوجه يصح تقليده و رجوع الجاهل اليه.

و فيه انه ان قام الدليل و الخبر الصحيح على الوجوب أو الحرمة، فهل يصدق عليه البيان أم لا ؟ فعلى الأول يكون علماً تعدياً و من آثاره التنجيز عند الاصابة و التعذير عند الخطاء، و هما حكمان عقليان يترتبان على العلم الوجداني و التعبدى بلا فرق بينهما اصلاً.

و على الثانى، فلا مجال للتنجيز و التعذير، بل يحكم العقل بان عقاب بلا بيان قبيح، فالمرجع هى البرائة العقلية و النقلية، و لو قيل: إن الخبر الصحيح اذا قام على الوجوب يجب الاتيان، و ان قام على الحرمة يجب الترك و ان لم يتحقق البيان، للزم التخصيص فى حكم العقل، فكأنه قيل: عقاب بلا بيان قبيح ألاً فى هذا المورد. فلا بد من الالتزام بان الحجية للطريق بمعنى اعتباره علماً و بياناً تعدياً و ان احتمال الخلاف ملغى، فلو قام على الوجوب او الحرمة، فقد تم البيان و العقاب على مخالفته عقاب مع البيان.

و لو قام على الاباحة، كان العقاب على الارتكاب متفياً لقيام الطريق المعتبر عليها.

و احتمال كونه حراماً واقعاً و ان كان موجوداً، الا ان العقاب منتف جزماً لأن معنى حجية الخبر هو عدم العقاب على الارتكاب، و لو لم يكن حجة و بياناً كان احتمال الحرمة مساوياً لاحتمال العقاب، و العقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل.

ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بعد ما ابطل تفسير الحجية بالمنجزية و المعذرية، قال: انه على تقدير القول به، لا وجه للمناقشة فى جواز تقليد المجتهد بما قدمنا تقريره، (الى أن قال): ان المجتهد على هذا المسلك (اى مسلك صاحب

الكفاية) ايضاً يصدق عليه الفقيه و العالم و سرّه ان مفهوم الفقيه غير مقيّد بخصوص العلم بالحكام الواقعية أو الظاهرية. بل هو انما اعم منهما و العلم بقيام الحجة على الاحكام، و ان فسرنا الحجة بمعنى المنجزية و المعذرية، و يدلنا على ذلك أن الاخبار المتقدمة في محلها، قد دلّتنا على ارجاع الائمة ((عليهم السلام)) شيعتهم الى آحاد الروات و كبراء اصحابهم كيونس بن عبدالرحمان و زكريا بن آدم و غيرهما، و لا شبهة في أنه على هذا المسلك و تخصيص الفقيه بخصوص العلم بالأحكام، لا يصدق عليهم الفقيه و لا العالم لعدم علمهم بالاحكام الواقعية و لا الظاهرية (الى ان قال): و على الجملة لا فرق في جواز الرجوع الى المجتهد بين القول بأن المجعول في الحجج و الامارات هو الطريقية و الكاشفية و القول: بانه الحكم المماثل و القول: بانه المنجزية و المعذرية.(١)

قلت: ما افاده لا يمكن المساعدة عليه، فان الملاك في ارجاع الائمة (ع) الى الروات هو كونهم عارفين بالأحكام، كما تدل على ذلك روايات كثيرة منها صحيحة ابى خديجه. و مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمتان.(٢) فان عرفان الحلال و الحرام موضوع لجواز القضاء و نصب القاضى و الحاكم، فمن لم يكن عارفاً بحلالهم و حرامهم، ليس منصوباً للقضاء فليس منصوباً للافتاء بالأولوية، فكيف يصح تقليده و الرجوع اليه.

و على الجملة المستفاد من الأحاديث ان العارف بحلالهم و حرامهم، هو العالم باحكام الله اما وجداناً او تعبداً و هو المنسوب للحكومة و الافتاء و هو المرجع و المقلّد.

---

١- التنقيح: الاجتهاد و التقليد ص ٢٤٦

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة اتیان الواجبات و ترك المحرمات.(١)

(١) إختلف الأصحاب فى ذلك على اقوال:

أحد ها ما اختاره الماتن ((قدس سره)) و نسب الى المشهور بين المتأخرين من ان العدالة، ملكة او هيئة راسخة، او حالة باعثة نحو الاطاعة باتيان الواجبات و ترك المحرمات.

ثانيها، أنها عبارة عن اتیان الواجبات و ترك المحرمات الناشى عن الملكة النفسانية، فهى عمل خارجى مسبب عن الملكة.

و لكن هذين التعريفين، يرجع كل منهما الى الآخر، فان احد التعريفين، ناظر الى السبب و المقتضى، و الآخر ناظر الى المسبب و المقتضى.

فمن ارتكب المعصية خرج من العدالة على التعريفين، اما على التعريف الثانى فواضح، و اما على الأول، فلان العدالة عبارة عن الملكة الباعثة على اتیان الواجبات و ترك المحرمات، فاذا ترك الواجب أو اتى بالحرام، لم تكن الملكة باعثة، على ذلك، فلا يكون عادلا، الا ان يتوب، فتعود عدالته.

ثالثها انها عبارة عن نفس اتیان الواجبات و ترك المحرمات، فهى عبارة عن الاستقامة فى جادة الشرع، فعليه اذا بلغ الصبى و اتى بالواجب و ترك الحرام فى يوم أول بلوغه، يكون عادلا، بخلاف التعريفين الاولين، فانه بما انه لا ملكة له، لا يكون عادلا. و فيه ما سيجى.

رابعها انها عبارة عن الاسلام و عدم ظهور الفسق، نسب الى العلامة ((قدس سره)).  
خامسها انها عبارة عن حسن الظاهر، فحسب.

سادسها ما عن الحلّى و الكفاية من انها عبارة عن ترك الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر، و قال: إنه الأشهر.

و يمكن أن يقال: ان التعاريف الستة من باب شرح الاسم و كلها راجع الى معنى واحد و مفهوم فارد، و هو أن المؤمن المتعهد المطيع لله تعالى الا نادراً، عادل، و كلها راجع اليه حتى التعاريف الثلاثة الأخيرة، فان المقصود من الاسلام و عدم ظهور الفسق، ليس فى يوم أو يومين بل المراد عدم ظهور الفسق ألاً نادراً، و هو ينطبق على التعاريف الثلاثة الاولى. و كذا المراد من حسن الظاهر، ذلك مستمراً، و ينطبق على التعاريف المتقدمة، فان من كان له حسن الظاهر مستمراً، فهو الآتى بالواجبات و التارك للمحرمات و هو الآتى بالواجبات و التارك للمحرمات عن ملكة.

ان قلت: كيف يرجع التعاريف الى معنى واحد و مفهوم فارد، مع ان التعريف الاول و الثانى، اعتبر فيهما الملكة و لم تعتبر فى بقية التعاريف. قلت: المراد من اتيان الواجبات و ترك المحرمات، و عن الاسلام و عدم ظهور الفسق، و عن حسن الظاهر، و عن ترك الكبائر و عدم الإصرار على الصغائر ليس يوماً أو يومين أو ثلاثة، بل المراد الاستمرار على ذلك، و هو مستلزم لحصول الملكة و المنشأ فى الابتداء هو أمر المولى و نهيه، و الاستمرار على طاعة المولى موجب لحصول الملكة جزماً.

و الذى يشهد على ذلك أن من أتى بالواجبات فى يوم واحد و لم يأت بالحرام و لو لعدم الابتلاء به، لا يحكم بعدالته عند القائلين بالأقوال الاربعة، بل لابد ان يحرز انه كذلك و احرازه، يحتاج الى المعاشرة أو شهادة البيئة أو الشيعاء، فعليه، لا يحكم بعدالة من بلغ و صلى و لم يأت بالحرام فى يوم أول بلوغه، لعدم الابتلاء به. ثم ان سيدنا الاستاذ((قدس سره)) ذهب الى ان العدالة ليست من الصفات

النفسانية، بل هي صفة عملية، لأنها في اللغة هي الاستقامة و عدم الجور و في الشرع هي الاستقامة في جادته، و الى ذلك اشير في جملة من الآيات المباركة، كما في قوله تعالى عز من قائل: فان خفتم ان لا تعدلوا، فواحدة (١) و قوله تعالى و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء (٢) لاضافة العدالة فيهما الى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع و تطابق اعمالها لأحكامه. (٣)

فيه أن ما أفاده صح في الآية الأولى، و المقصود هو ان لكم ان تنكحوا من النساء الى اربع بشرط ان تعدلوا في الانفاق و القسمة في المضاجعة مثلا، فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة، فالمراد هي العدالة المتعلقة بالجوارح؛

و اما الآية الثانية، فنفي فيها العدالة بنفي التأيد، فكيف يكون المراد العدالة الخارجية المستندة الى الذات، متفية بنفي التأيد، بل المراد منها العدالة في المحبة القلبية. كما تدل على ذلك صحيحة هشام بن الحكم (في حديث) انه سأل ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن قوله تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع، فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة) قال: يعنى في النفقة و عن قوله تعالى (و لن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء و لو حرصتم، فلا تميلوا كل الميل فتذورها كالمعلقة) يعنى في المودة. (٤)

فالمراد ان الذى يجب العدالة فيه بين النساء هو النفقة و العدل فيها ممكن و الذى لا يمكن العدل فيه بين النساء هو المودة القلبية، فليس بواجب. و السبب فيها أمور خارجية، كاخلاق بعضهن و وجاهتها و غير ذلك.

(١)(٢) - السورة ٤ - النساء الآية: ٣ و ١٢٩

٣- التنقيح: الاجتهاد و التقليد ص ٢٥٥

٤- س ج ١٥ ب ٧ من أبواب القسم و الشوزح ١ ص ٨٦

ثم ان شيخنا الانصارى و جماعة أخرى من الفقهاء ((قدس سرهم)) ذهبوا الى ان العدالة لابد ان تكون هى باعثة على اتيان الواجبات و ترك المحرمات عن ملكة، و أما نفس الاعمال الخارجية، اذا لم تكن منبعثة من الملكة النفسانية، فلا يترتب عليها الآثار المرغوبة من جواز الشهادة و جواز الافتاء و القضاء و غير ذلك، و قد إستدل عليه بوجوه:

الأول أن الشك فى أن الملكة معتبرة فى العدالة أو ليست كذلك من الشك فى سعة مفهوم العدالة وضيقة وتردده بين السعة والضيقة، و لا مناص معه من الأخذ بالقدر المتيقن منه فى ترتب الآثار عليه و هو المضيق، و اما الزائد على ذلك أعنى الموسع، فلا، و ذلك للشك فى أن الآثار المرغوبة من العدالة، هل يترتب عليه فى الشريعة المقدسة أولاً؟ و مقتضى الأصل عدم ترتبها عليه،

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بان العدالة ليست من المفاهيم المجملة المرذدة بين السعة و الضيق، حتى يجب الأخذ بالقدر المتيقن منها كما ذكره و انما هى مفهوم مبين لما تقدم و يأتى ايضاً من انها بحسب اللغة و الأخبار، هى الاستقامة العملية فى جادة الشرع، و ان هذا هو الذى أخذ فى موضوع الأحكام الشرعية، و هو مفهوم موسع، فاذا شككنا فى تقييده بالملكة، فلا محالة ندفع احتمال التقييد بالاصل.

و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: إن مفهوم العدالة، مجمل دائر امره بين الأقل و الاكثر، فنأخذ بالمتيقن و هو الاكثر فيما اذا اخذ العدالة فى موضوع الآثار بالقرينة المتصلة كما فى الشاهد بقوله عز من قائل: (و اشهدوا ذوى عدل منكم). (١)

فان القدر المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المجمل هو الشاهد الذى يستقيم فى أعماله عن الملكة النفسانية الداعية الى الطاعة، لانه الذى نقطع بترتب الاثر عليه، و اما الشاهد الذى يستقيم فى أعماله، لا عن ملكة، فنشك فى ترتب الاثر عليه و الاصل عدم نفوذ شهادته، و عدم ترتب الاثر عليها.

و لا يتم ذلك فيما اذا أخذت العدالة فى موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة، كما فى بابى الفتوى و القضاء، فان الادلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من السيرة و غيرها، مطلقة، و لم يقيد فيها اعتبارها بما اذا كان المنذر أو العالم، عادلا و انما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل، كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرهما مما استدل به على اعتبارها، فاذا فرضنا ان مفهوم العدالة، مجمل مردد بين الموسع و المضيق، فلا مناص من ان يقتصر فى تقليد المطلقات بالمقدار المتيقن من المقيد، فان المخصص المنفصل اذا كان مجملا، اقتصر فى تخصيص العموم به بالمقدار المتيقن منه، و هو المنذر الذى لا يستقيم فى اعماله للقطع بعدم جواز تقليده، لأنه مقتضى دليل المقيد و المخصص.

و اما اذا كان مستقيماً فى اعماله و لم ينحرف عن جادة الشرع يمينا و لا شمالا غير ان استقامته، لم يكن عن ملكة نفسانية، فنشك فى تقييد المطلقات به، و مع الشك فى التخصيص و التقييد الزائدين يتمسك بعموم العام او اطلاق المطلق، و به يحكم بجواز التقليد ممن له استقامة عملية، و ان لم يكن واجداً للملكة النفسانية. (١)

و فيه أولا ان ما افاده ((قدس سره)) من ان العدالة ليست من المفاهيم المجملة، بل

هى مفهوم مبيّن، لا يتم، و الشاهد على ذلك اختلاف الأصحاب فى تفسيرها على ستة اقوال، و المفهوم المبيّن، ليس معناه مورداً للاختلاف بينهم كما هو واضح، و قد عرفت ان بعضهم، فسرها بنفس الملكة الباعثة على اتيان الواجبات و ترك المحرمات، فكيف ينفى تقييد مفهومها بالملكة بالأصل.

و ثانياً ان لازم ما أفاده ثانياً، ان يكون العدالة المعتبرة فى الشاهد اقوى مما هو معتبر فى المرجع، و هذا مما لم يقبله ارتكاز المتشريعة، فان ما يعتبر فى الشاهد، يعتبر فى المرجع بالأولوية، بل يعتبرون فى المرجع الملكة القوية القدسية حتى لا تكون مغلوطة للمزاحمات.

الثانى الاخبار الواردة فى ان امام الجماعة، يعتبر الوثوق بدينه، روى يزيد بن حماد عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: قلت له، اصلى خلف من لا اعرف؟ فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه. (١)

فانّ المستفاد من مثلها من الأخبار، ان مجرد الاستقامة العملية على جادة الشرع بلا ملكة، لا توجب الوثوق بالدين، فلا بد من الملكة الباعثة لها، ليحصل الوثوق بأنه لا يرتكب المعاصى فى المستقبل ايضاً.

الثالث الروايات الواردة فى العدالة، فإنها قد أخذت فى موضوعها اوصاف و عناوين خاصة، لا تنطبق إلّا على صاحب الملكة.

منها رواية عبدالله بن ابى يعفور قال: قلت لابى عبدالله ((عليه السلام)): بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين، حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: ان تعرفوه بالستر والعفاف و كف البطن و الفرج واليد و اللسان، و يعرف باجتناّب الكبائر

التي أوعد الله عليها النَّار. (الحديث)(١)

وهذه الرواية، عبّر عنها غير واحد بالصَّحيحة، و لكن الأمر ليس كذلك فانها رويت بطريقتين: أحدهما ما رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن ابي يعفور و في سنده أحمد بن يحيى العطار، و هو لم يوثق.

ثانيهما ما رواه الشيخ بإسناده عن ابن ابي يعفور و في طريقه محمد بن موسى الهمداني و هو لم يوثق، حيث ان وقوعه في اسناد كامل الزيارات، معارض بتضعيف ابن الوليد له بانه كان يضع الحديث. فعليه لا تكون الرواية حجة. قال الأستاذ((قدس سره)): تقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين: إحداهما أن يكون قوله((عليه السلام)): ان تعرفوه بالستر والعفاف، معرفاً منطقياً، بان تكون الجملة المذكورة، حداً و رسماً للعدالة و بياناً لماهيتها، نظير قولنا: حيوان ناطق في الجواب عن أن الانسان ما هو، اذاً العدالة عين الاشتهار و المعروفة بالستر والعفاف و غيرهما مما ذكر في الحديث.

ثانيهما ان يكون الستر والعفاف من الصفات النفسانية، فانه اذا ضمنا إحدى المقدمتين المذكورتين الى الآخر، انتجت ان العدالة، ملكة ومن الصفات النفسانية، وكلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدمة الاولى، فلأن الجملة المذكورة، معرف اصولي لغوي اعني ما ينكشف به الشئ و ليست معرفاً منطقياً بمعنى الحد أو الرسم و كون المعرف عين المعرف، و ذلك أما أولاً، فلان ظاهر قوله((عليه السلام)): أن تعرفوه بعد قول السائل: بم تعرف عدالة الرجل ؟ انه انما سأل عما يعرف و يستكشف به العدالة لا انه (ع)



الجماعة.

و لكن المكلف اذا واطب على ترك المحرمات و اتيان الواجبات، حصلت له الملكة، كما عرفت. فمن كان معروفاً بالستر والعفاف، فهو ذو ملكة جزماً. ثم ان المستفاد من الروايات و اقوال الفقهاء أمور:

الأوّل هو اعتبار الملكة فى العدالة.

الثانى عدم اعتبار كونها بمرتبة تلازم ترك المعصية دائماً، فان ذلك لا يمكن فى غير المعصوم، و لم يعتبر فى العدالة.

الثالث انه لا يكفى ادنا مراتبها، بحيث لا يحصل الوثوق بدينه، بل لابد من حصول مرتبة توجب الوثوق بانه لا يرتكب المعصية فى الحضور و الخفاء. و لو ارتكبها احياناً لغلبة الشيطان و النفس الأمارة بالسوء، لندم فوراً، قال الله تعالى (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان، تذكروا فاذا هم مبصرون). (١) و قال تعالى ايضاً: (ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً و أولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) (٢).

الرابع أن الملكة لا بد أن تكون فى المرجع قوية، و الألزالت العدالة و تكون ملكته مغلوطة للمزاحمات و المهاجمات الكثيرة.

قال السيّد الحكيم ((قدس سره)): بل المرتكز عند المتشريعة قدح المعصية فى هذا المنصب على نحو لا تجدى عندهم التوبة و الندم فالعدالة المعبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم و لا تغلب، و الانصاف انه يصعب جداً بقاء العدالة، للمرجع العام فى الفتوى - كما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد او جماعة اذالم تكن بمرتبة قوية

عالية ذات مراقبة و محاسبة، فان ذلك مزلة الاقدام و مخطرة الرجال العظام، و منه سبحانه نستمد الاعتصام.

ثم ان الكبائر التى او عد الله تعالى عليها النار، هادمة للعدالة بلا اشكال و هل الصغائر كالكبائر فى هدم العدالة ام لا؟

المعروف بين الأصحاب أنها لا تقدح فى العدالة إلا بالاصرار عليها فان الاصرار على الصغيرة من الكبائر، و يظهر من المتن عدم الفرق بين الكبائر و الصغائر.

و استدلل للقول المشهور بوجوه: الأول نفس رواية ابن ابى يعفور حيث قال: و يعرف (العدالة) باجتنب الكبائر التى او عد الله عليها النار بتقريب ان الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان معتبراً فى العدالة، لم يكن للحصر باجتنب الكبائر وجه. الجواب أن الاجتناب عن الكبائر، معرف و طريق و امانة للعدالة فى ظرف الجهل و عدم العلم بانه هل يرتكب الصغائر ام لا؟ فاذا علم بأنه يرتكب الصغائر فيعلم انحرافه عن جادة الشريعة، فكيف يحكم بعدالته .

و الدليل على ما ذكرنا جملة اخرى فى نفس الرواية: (والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه) فان ارتكب الصغيرة فى رأى الناس، لا يكون ساترا لجميع عيوبه، على انه لو ارتكب الصغيرة، لا نطمئن بانه لا يرتكب الكبيرة فى المستقبل فالاجتناب عن الكبائر، طريق للعدالة فى ظرف الجهل بالحال، لا عند العلم بالانحراف عن الجادة و لو بارتكاب الصغائر.

الثانى ان الاجتناب عن الكبائر، موجب للعفو عن الصغائر لقوله تعالى: ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه، نكفر عنكم سيئاتكم، فكما أن التوبة تمنع عن حصول

الفسق بالمعصية و ترفع اثرها، فاجتناب الكبائر دافع عن حصول الفسق، و الدفع اهون من الرفع، فان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة و تعود بالتوبة، و هى لاتزول بارتكاب الصغيرة مع الاجتناب عن الكبائر.

و فيه ان ارتكاب الصغيرة خروج عن الصراط المستقيم، و الاجتناب عن الكبائر آناما، لايكفى فى العفو عن الصغيرة فانه حاصل للفساق ايضاً، فالمراد هو الاجتناب عن الكبائر طيلة الحياة و هو لم يحرز، فكيف يحكم بأن ما اتاه من الصغيرة معفو عنه،

و استصحاب عدم الاتيان بالكبائر فى المستقبل و ان كان جاريا بالنسبة الى المحرمات الا ان استصحاب عدم الاتيان بالواجبات كالصلاة و امثالها، ايضاً جار، فلا يحرز عدم ارتكابه للكبائر فان ترك الصلاة ايضاً من الكبائر، فخروجه عن الصراط بارتكاب الصغيرة محرز والعفو غير محرز.

الثالث ما ذكره المحقق الهمداني ((قدس سره)) من ان ارتكاب الصغائر عن علم و عمد موجب للفسق و الخروج عن جادة الشرع، ولكن ارتكابها عن عذر عرفى، لاينا فى العدالة و الستر والعفاف، كما اذا ترك النهى عن المنكر او الامر بالمعروف، أو لم ينصر المغتاب او لم يخرج عن مجلس الغيبة حياء او بدعوة الصديق مع الكراهة فى القلب، فان الاعذار العرفية، تقبل فى امثال المقام، فلا تكون مثل هذه الصغائر، منافية للعدالة و لستر العيوب عرفاً.

و فيه ان الانحراف عن جادة الشرع مناف للعدالة، فان تاب فوراً، تعود العدالة، و الا يكون خارجاً عن الجادة و عن الصراط المستقيم و لا يكون عادلاً لأنه قد عصى الله تعالى،

وحكم العرف بأنه غير منحرف عن الجادة، لا أثر له، فان فهم العرف، متبع في فهم الألفاظ وأما في تطبيق المفاهيم على المصاديق فلا مجال فيه لفهم العرف، ألا ترى أن المسافة الموجبة للقصر، ثمانية فراسخ، فلو كانت أقل بمقدار نصف متر، حكم العرف بتحقيق المسافة، وهو باطل لعدم وجوب القصر في الناقصة ولو كان النقص باقل من شبر واحد.

ففي المقام اذا ارتكب الصغيرة يحكم العقل بانه عاص وبما ان الحاكم في مرحلة الاطاعة والعصيان هو العقل ، فلا قيمة لحكم العرف بانه غير عاص؛ فانتيجه أن المرتكب للكبيرة أو الصغيرة، يخرج عن العدالة فلا تعود الا بالتوبة والندم. هل تكون منافيات المروة، مخلا بالعدالة أم لا؟

نسب الى المشهور أنهم يرونها ، مخلة بها لوجهين : الأول أنها عيب فلا بد من سترها لرواية عبدالله بن ابي يعفور: والدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه، فلو خرج العالم في السوق بلا عمامة أو حافياً، لا يكون ساتراً لعيبه ، فلا يكون عادلا، وان لم يصدق عليه الفاسق ايضاً، فلا يترتب عليه آثار العدالة، هذا اذا كان ذلك في العادة يعد عيباً عرفياً، وان لم يعد عيباً، فلا يكون مخلا با لعدالة وهذا يختلف باختلاف البلدان .

الثاني ان ارتكاب ما يخالف المروة، يدلّ على عدم الحياء من الناس، ومن كان كذلك ، فلا يسحبي من الله ايضاً، فان من لا حياء له لا ايمان له . ولكن الظاهر عدم تمامية شئ من الوجهين : اما الأول ، فلأن المراد من العيوب الواردة في الرواية، هي ما نهى في الشريعة عنها، فان الامام ((عليه السلام)) بما أنه مبين للاحكام الشريعة من الواجبات والمحرمات والمستحبات والمكروهات ، لا يرى

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما او ظناً (١)

المباح عيباً وان كان على خلاف العادة، فالمراد من العيوب فيها، كلما هو على خلاف الشرع .

واما الثانى ، فلأنه لا ملازمة بين عدم الحياء من الناس وعدم الحياء من الله ، فان الزهاد والسالكين الى الله، والتاركين للدنيا، لا يفرحون بمدح الناس ولا يغمون بذمهم ، وقد روى عن على ((عليه السلام)): لا يكمل ايمان العبد حتى يكون الناس عنده كالأباعر.

نعم لو كان العمل المنافى للمروة، موجباً للهتك والمهانة، لا يجوز ارتكابه ، فيكون منافياً للعدالة، فان توهين المؤمن حرام وان كان نفسه . فمنافيات المروة، مادام لم تصل الى حد الحرمة، تجمع مع العدالة، وان وصلت حدها ، منعت عنها لأجل الحرمة كبقية المحرمات . ويستثنى من ذلك خلف الوعد فانه يمنع عنها وان لم نقل بحرمة وذلك لموثقة سماعة عن ابى عبدالله((عليه السلام)): من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم ، فلم يخلفهم ، كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته (١)

فإنها تدلّ با لمفهوم على أن من خلف الوعد لا يكون عادلا ، كما ان الظالم والكاذب خارج عن العدالة.

(١) حيث اختار الماتن ان العدالة هى الملكة الباعثة على اتيان الواجبات و ترك المحرمات، جعل الحسن الظاهر، كاشفا عنها.

و كذا الكلام بناء على القول الثانى و الثالث و السادس، فان حسن الظاهر، كاشف عن العدالة، و لو كان ظنياً نوعياً.

و اما بناء على القول الخامس و الرابع، فالعدالة هي نفس حسن الظاهر فان الاسلام و عدم ظهور الفسق، عبارة أخرى عن حسن الظاهر، فلا يكشف عن شى آخر.

و يمكن أن يقال: إنه يكفى فى تحقق العدالة، حسن الظاهر المعبر عنه بالاسلام و عدم ظهور الفسق، بلا فرق بين القول بانه نفس العدالة أو انه كاشف عنها، و ذلك لعدة من النصوص:

(منها) صحيحة عبدالله بن المغيرة، قال: قلت لابی الحسن الرضا((عليه السلام)) رجل طلق امرأته و اشهد شاهدين ناصبين؟ قال: كل من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح فى نفسه، جازت شهادته.(١)

هذه الصحيحة لا دلالة لها على قبول شهادة الناصب، فان الناصب فاسق بل أفسق الفساق للعداوة لأهل بيت العصمة و الطهارة، و لعله((عليه السلام)) لأجل التقية، لم يردّه و بين الحكم الواقعى فان من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح جازت شهادته، و الناصب لم يعرف بالصلاح أصلا.

و (منها) معتبرة علاء بن سيابة، قال: سألت أبا عبدالله((عليه السلام)) عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: لا بأس اذا لم يعرف بفسق.(٢)

و (منها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر((عليه السلام)) قال: لو كان الامر الينا، لأخذنا شهادة الرجل اذا علم منه خير الحديث.(٣)

و (منها) صحيحة عمار بن مروان عن ابى عبدالله((عليه السلام)) فى الرجل يشهد لإبنه و الإبن لأبيه، و الرجل لإمرأته؟ فقال: لا بأس بذلك اذا

كان خيراً.(١)

و (منها) موثقة سماعة عن ابى بصير عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً.(٢)

و منها موثقة أخرى عن سماعة و قد تقدمت آنفاً.

و (منها) معتبرة السكونى عن جعفر عن ابيه ((عليهما السلام)) ان شهادة الأخ لاخته تجوز، اذا كان مريضاً و معه شاهد آخر.(٣)

والظاهر من هذه النصوص أن من حسن ظاهره، تقبل شهادته، بلا فرق بين ان يحصل منه العلم أو الظن باتيان الواجبات وترك المحرمات او لم يحصل ، ولكن حصول الظن، لا ينفك عن حسن الظاهر الذى اعتبر لقبول الشهادة تعبداً. وهل يعتبر فى اثبات حسن الظاهر المعاشرة ام لا؟

وقد استدل للأول بوجهين :

الأول أن ستر العيوب انما يتحقق فيما اذا كانت فى معرض الظهور، فسترها ولم تظهر، فيثبت حسن ظاهره، وتقبل شهادته، والا فلا طريق لنا الى اثبات حسن الظاهر وستر العيوب .

الثانى موثقة سماعة المتقدمة(٤)

والمستفاد منها أن المعاشرة معتبرة فى الجملة، حتى يظهر انه ، ساتر لعيوبه ام لا؟ فلا بد من احراز حسن الظاهر إما با لعلم او الاطمينان او شهادة العدل او الثقة. وهنا رواية تدل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة، وهى ما رواه على بن

(١)(٢)(٣) س ج ١٨ ب ٤١ من ابواب الشهادات ح ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١٩

راشد قال : لأبى جعفر ((عليهما السلام)): انّ مواليك قد اختلفوا، فأصلى خلفهم جميعاً ؟ فقال : لا تصل الا خلف من تثق بدينه. (١)

وناقش الاستاذ ((قدس سره)) فيها بمناقشتين: احديهما ان فى سند ها سهل بن زياد وهو لم يوثق، فالرواية ضعيفة.

ثانيتهما أنها قاصرة الدلالة على المدعى، اذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو ان يكون الامام إمامياً اثني عشرياً، للروايات المانعة عن الصلاة خلف المخالفين . قلت: لا اشكال فى ان الرواية ضعيفة لاجل سهل بن زياد، قال النجاشي: سهل بن زياد ابو آدمى الرازى كان ضعيفاً فى الحديث غير معتمد فيه و كان احمد بن محمد بن عيسى، يشهد عليه بالغلو و الكذب و أخرجه من قم الى الرى و كان يسكنها.

و اما المناقشة الثانية، فلا مجال لها، فان الراوى فرض الاختلاف فى الموالين للامام الجواد ((عليه السلام))، و من الواضح ان مواليه ((عليه السلام)) كانوا شيعياً امامياً فاختلافهم لم يكن فى الدين، بل لعلّة فى الفروع و شرائط امام الجماعة، فجوابه ((عليه السلام)) ناظر الى كون امام الجماعة متديّناً و عادلاً. فلاتنافى النصوص المتقدمة الدالة على كفاية حسن الظاهر فى العدالة فمن نثق بحسن ظاهره، يصح ان نقول: نثق بدينه.

(١) فانها حجة مطلقاً، ألا فى موارد خاصة كالزنا و اللواط و السحق و الدين على الميت فان الثلاثة الاولى يعتبر فيها اربعة و الاخير يحتاج الى ضم اليمين مع البنية، و اما فى غيرها، فالبيئة المصطلح عليها حجة مطلقاً للسيرة العملية

و بالشيع المفيد للعلم (١)

(مسألة ٢٤) اذا عرض للمجتهد، ما يوجب فقده للشرائط، يجب على

المقلد، العدول الى غيره (٢)

المتصلة بزمان المعصومين ((عليهم السلام)) الممضاة عندهم ((عليه السلام))

(١) او الاطمينان فانه حجة بيناء العقلاء المتصل بزمان المعصوم ((عليه السلام)) و حيث لم يردع عنه يكون ممضياً عنده.

(٢) الشروط المعتبرة في المقلد في التقليد الابتدائي، عشرة: ١- البلوغ، ٢-

العقل ٣- الايمان ٤- العدالة ٥ - الرجولة ٦- الحرية ٧- الحياة ٨ - الأعلمية في فرض التعدد ٩ - الاجتهاد المطلق ١٠- طهارة المولد .

ثم ان اربعة منها، غير قابلة للتغيير كالبلوغ و الرجولة و الحرية و طهارة المولد و اما الحياة فقد تقدم انها معتبرة حدوثاً و لا تعتبر بقاء.

و أمّا الخمسة الباقية، فهل هي معتبرة بقاء كما هي معتبرة حدوثاً ام لا ؟ و

بعبارة أخرى، هل حالها حال الحياة فتعتبر حدوثاً، لا بقاء، كما هو الحال في

الرواية فالراوي اذا كان عاقلاً و عادلاً و مؤمناً و حياً عند الرواية، فلا يعتبر بقائها في حجية الرواية، فلو صار بعد الرواية مجنوناً او فاسقاً او مخالفاً او مرتدّاً او ميتاً، لا يضر بها اصلاً، باقية على حجيتها.

و نسب هذ القول الى بعض الاصحاب و ان لم نعرف قائله، و قد يقال في

وجهه: ان تقليد هذا الرجل حين اجتماعه للشرائط كان جائزاً و فتواه كانت حجة فنستصحب بقائها.

و فيه اولاً انه لا يجرى في الشبهات الحكمية، لمعارضته باستصحاب عدم

الجعل و ثانياً لو اغمضنا عنه، فهو غير جار ايضاً و ذلك، لان العقل و العدالة و

(مسألة ٢٥) اذا قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط و مضى عليه برهة من الزمان، كان كمن لم يقلّد أصلاً فحاله حال الجاهل القاصر او المقصر (١)

الاجتهاد و الايمان حيثيات تقييدية، تعدّ جزء الموضوع، بل ركنه فبانتفائها ينتفى الموضوع، و عبارة اخرى ارتكاز المتشريعة، حاكم بان هذه الشروط معتبرة حدوداً و بقاءً، فبانتفائها ينتفى الموضوع، فكيف يجرى الاستصحاب، الا ترى ان المجنون و الجاهل و الفاسق و المخالف و المفضول، لا تصلح للتقليد و الزعامة الكبرى للشيعة و ان كانوا مسبوقين بالعقل و الاجتهاد و العدالة و الايمان و الأفضلية، فان غير الأعلم اذا صار اعلم، يجب العدول اليه على تفصيل تقدم.

(١) اذا قلّد من لم يكن أهلاً للفتوى، لقيام البيّنة على ذلك، ثم كشف الخلاف كان جاهلاً قاصراً. و اذا قلّد من لم يكن أهلاً للفتوى، بلا فحص و سؤال، كان مقصراً، و الفرق بينهما انه يسهل قصد القرية في فرض القصور فانه يعتقد أن ما يأتيه هي وظيفته الشرعية فيأتيه قرية الى الله.

وأما في فرض التقصير فلا يعلم انه هي وظيفته الفعلية، ولا يجزم بانه مأموره فان احتمال تعلق الامر به و اتاه برجائه، فان صادف الواقع، يحكم بصحته والا فلا وعلى الثاني، يستحق العقاب بخروج الوقت، فان كل من ترك الواجب في وقته، يستحق العقاب .

وأما القاصر، فلا يستحق العقاب في فرض خروج الوقت، لانه لم يكن مقصراً، فهو معذور وأما الأجزاء و الشرائط، فان ترك بعضها استناداً الى فتواه، ثم رجع الى الجامع للشرائط و افاى بجزئته أو شرطيته، فان كان من الاركان، يجب القضاء و الاعادة لأجله وان لم يكن منها، لا يجب، وذلك لصحيحة زرارة عن ابي جعفر ((عليهما السلام)): قال: لا تعاد الصلاة الا من خمسة : الطهور و الوقت و القبلة

(مسألة ٢٦) اذا قلّد من يحرمّ البقاء على تقليد الميت، فمات، و قلّد من يجوّز البقاء، له ان يبقى على تقليد الأوّل فى جميع المسائل، ألا مسألة حرمة البقاء.(١)

#### والركوع والسجود(١)

و هذه الصحيحة، لا تختص بالناسى بل تشمل الجاهل ايضاً بلا فرق بين القاصر و المقصر ان تمشى منه قصد القرية. و القاطع اذا كان قطعه جهلاً مركباً، ملحق بالقاصر.

(١) الوجه فى ذلك ان البقاء على تقليد الميت امّا يكون محرماً فى الواقع و اما ان يكون جائزاً و لا ثالث، فان كان محرماً بحسب الواقع، فلا يمكن البقاء على تقليد الميت، لأنّ امد حجية فتاواه انقضى بالموت، فلا يمكن البقاء و الاعتماد على فتوى، لا تكون حجة، و ان كان البقاء جائزاً فى الواقع، ففتواه بحرمة البقاء مخالفة للواقع، فلا تكون حجة ، فلا تشملها فتوى الحى بجواز البقاء، فلنا علم تفصيلى بان فتوى الحى بجواز البقاء، لا تشمل فتوى الميت بحرمة البقاء، فهى ليست بحجة على كل حال، فمع عدم شمول فتوى الحى بالجواز لفتوى الميت بحرمة البقاء، يتعيّن أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون مزاحم، فيجوز البقاء على تقليد الميت فى جميع المسائل الفرعية ألا فى مسألة حرمة البقاء. ان قلت: فتوى الميت بحرمة البقاء، يراد منها ان الموت يوجب الشك فى حجية فتواه، و الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدمها، فالمراد ان البقاء على تقليد الميت بلا مراجعة الحى حرام، لا أنه حرام بحرمة ذاتية، كاكل لحم الخنزير مثلاً. فعليه، اذا افتى الحى بجواز البقاء، يجوز البقاء على تقليده حتى فى مسألة

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها. (١)

حرمة البقاء، فاذا بقى على تقليده فى هذه المسألة، يجب العدول فى جميع المسائل الى الحى.

قلت: المراد من حرمة البقاء على تقليد الميت فى المسائل الفرعية بلا مراجعة الحى كما عرفت فاذا راجع الحى و افتى بجواز البقاء يكون المراد منه جوازه فى المسائل الفرعية، لا فى مسألة حرمة البقاء، فمسألة حرمة البقاء لا تتراد من فتوى الحى قطعاً، لأنّه لو أريدت منها للزم من جواز البقاء عدمه و هو لو لم يكن مستحيلاً، لكان غير مراد قطعاً.

و على الجملة مراد الميت من حرمة البقاء البقاء فى المسائل الفرعية و مراد الحى من الجواز هو العمل بفتوى الميت فى المسائل الفرعية و هذا واضح. (١) وجوب العلم بالمذكورات وجوب عقلى ارشادى فيما اذا لم يتمكن من الاحتياط، فان العلم الاجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فى الشريعة المقدسة موجود لكل احد، فاذا توقف امتثالها على العلم بالاجزاء و الشرائط و الموانع يحكم العقل بمعرفتها و تعلّمها، فاذا لم يتعلمها، وفات الواجب فى وقته يكون مستحقاً للعقاب.

و أما لو لم يتوقف الامتثال على المعرفة التفصيلية و امكن الاحتياط، فلا حكم للعقل بتعلم الاجزاء و الشرائط، فلو شك فى ان السورة جزء للصلاة ام لا؟ جاز الاتيان بها رجاءً و ان كان الاحوط التعلم،

انما الاشكال و الكلام فيما اذا كان الواجب مشروطاً و لم يتمكن المكلف من تعلم الاجزاء و الشرائط، بعد حصول الشرط، فيكون عاجزاً عن الامتثال و اما قبل

و لو لم يعلمها، لكن علم اجمالاً ان علمه واجد لجميع الاجزاء و الشرائط و

---

حصول الشرط، فلا تكليف كى يجب مقدمته الوجودية و مقتضى الاطلاق فى حديث الرفع، عدم وجوب التعلم قبل الوقت و حصول الشرط.

و لكن الذى يمنعنا عن ذلك، ماوراه الشيخ فى الأمالى بسنده المعتبر عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد ((عليهما السلام)) و قد سأل عن قول الله تعالى: و لله الحجة البالغة، فقال: ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى كنت عالماً؟ فان قال: نعم، قال له: افلا عملت بما علمت، و ان قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجة البالغة.(١)

فيستفاد من ذلك ان الجهل بالتعلم، لا يكون عذراً، فاذا كان ترك الواجب مستنداً الى ترك التعلم، يكون مستحقاً للعقاب، فيجب على المجتهد تعلم الاحكام و الأجزاء و الشرائط عن ادلتها التفصيلية، و يجب على المقلد تعلم الاحكام و الأجزاء و الشرائط عن تقليد.

و لا جل الاشكال المذكور، التزم المحقق الاردبيلي و من تبعه الى وجوب التعلم نفساً، و لكن المستفاد من الحديث المذكور، هو وجوب التعلم من باب الطريقية و المقدمية.

و الذى يكشف عن ذلك، ان المكلف اذا كان قادراً على التعلم و تركه عمداً، ثم مات أو جن قبل دخول وقت الصلاة، لا يكون، معاقباً جزماً.

و قوله تعالى: أفلا تعلمت حتى تعمل، اقوى شاهد على ان التعلم، مقدمة للعمل و ليس واجبا نفسياً.

ثم ان المكلف ان علم الابتلاء بالواجب فى المستقبل او احتمله، وجب عليه

فاقد للموانع، صحّ و ان لم يعلمها تفصيلاً (١)  
 (مسألة ٢٨) يجب تعلم مسائل الشك و السهو بالمقدار الذى هو محل

تعلّم المقدمات و الاجزاء و الشرائط و الموانع، و استصحاب عدم الابتلاء  
 بالواجب فى المستقبل، و ان كان جارياً فى نفسه، الا انه فى المقام لا اثر له، فان  
 التعلم واجب فى فرض احتمال الابتلاء وجداناً فان الاستفادة من المعبرة  
 المتقدمة ان الواجب، منجز بالاضافة الى وجوب التعلّم، فى وقته، و لو قبل حصول  
 شرط الوجوب، فلو توجه فى اوّل النهار أن الصلّاة واجبة عليه بعد زوال الشمس،  
 فيجب عليه تعلم اجزاء الصلّاة و شرائطها، قبله، لأنّ الصلّاة ان تركت فى وقتها  
 لعدم التعلم، يستحق العقاب للحديث المذكور.

و هذا بخلاف بقية المقدمات، فلو كان عنده الماء بمقدار الوضوء، لا يجب  
 عليه حفظه قبل دخول وقت الصلاة، فله اهراقه لعدم وجوب الطهارة المائية عليه  
 قبل دخول وقتها، و كذا الكلام فى الساتر و بقية المقدمات.

نعم لو تمكن من الاحتياط و علم طريقه و اراد الامتثال الاجمالى، لا يجب  
 عليه تعلم المسائل، فمن شكّ فى أن وظيفته القصر أو التمام، يجوز له الجمع  
 بينهما، فلا يجب عليه تعلّم الوظيفة الفعلية و ان كان احوط.

و كذا الكلام فى الصّوم، كما اذا لم يعلم انه دائم السفر ام لا؟ صح له الصوم  
 رجاء و القضاء بعد رمضان، و اذا لم يعلم ان الوظيفة هى الجمعة او الظهر، جاز  
 ترك التعلم و الجمع بينهما.

(١) و ذلك لما تقدم من الامتثال الاجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى  
 فلواتى بالصلاة مع الاقامة و الاستعاذة و السورة و جلسة الاستراحة و القنوت و  
 تثليث التسيّحات الأربع، يحكم بصحّتها و ان لم يميز الواجب من المستحب.

الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمأن من نفسه انه لا يبتلى بالشك و السهو صح، عمله وان لم يحصل العلم باحكامها (٢)

- (١) التقييد بالغلبة لا وجه له، فان ابتلى بالشك أو السهو و امكن له الاحتياط، صح عمله و لا يكون مستحقاً للعقاب، و ان لم يمكن له الاحتياط، لا يحكم بصحة عمله، و ان لم يكن مورداً للابتلاء غالباً.
- (٢) الوجه فيه أن الإطمينان حجة، فلا يجب عليه تعلم احكامها، فان لم يبتل، يحكم بصحة عمله، و أما لو ابتلى بهما و فات الواجب لعدم تعلم احكامهما فقد يقال: انه مستحق للعقاب، لفوت الواجب لأجل ترك التعلم.
- و فيه أنه يتم فيما اذا كان التعلم واجبا نفسيا، و اما اذا كان واجبا طريقياً، و مقدّميا لاثبات الصلاة الصحيحة، فكما أنه لوقوع باتيان الصلاة الصحيحة في وقتها بلا تعلم أحكام الشك و السهو، و كان جهلا مركباً، لا يمكن الحكم باستحقاق العقاب لعدم التقصير، و كذا الكلام في الإطمينان، فانه حجة كالقطع.
- نعم لو لم يطمئن بعدم الابتلاء و قصر بعدم التعلم و لم يبتل بالشك و السهو صح عمله، و ان ابتلى و فات الواجب يكون مستحقاً للعقاب.
- ثم انه نسب الى الشيخ الاعظم الانصارى ((قدس سره)) انه أفتى بفسق من ترك تعلم مسائل الشك و السهو.
- و ذكر في وجهه أمور اربعة: الأول أنه يكون متجريا و مستحقا للعقاب لحرمة التجري.
- و فيه ان الشيخ ((قدس سره)) لا يقول بحرمة التجري، فلا وجه لهذا التوجيه.
- الثاني أن التجري و إن لم يكن حراماً، الا أنه يكشف عن عدم كون المتجري عادلا لأنه كاشف عن عدم ملكة العدالة له.

و فيه أن المتجرى و ان لم يكن عادلاً، ألا أنه لا يكون فاسقاً ايضاً فانه يتحقق بارتكاب الحرام و المتجرى، لم يرتكبه، فهو ليس بعادل و لا فاسق، و الوسطة بينهما موجود، و هو من لم يحصل له ملكة العدالة، و لم يرتكب الحرام ايضاً، كالمكلف فى أول اوان بلوغه، اذا لم يرتكب الحرام، فانه ليس بعادل لعدم الملكة و ليس بفاسق لعدم ارتكاب الحرام.

الثالث ان الوجه فى ذلك ان التعلم واجب نفسى، فتركه، موجب للفسق و فيه أن الشيخ((رحمهم الله))، لم يلتزم بذلك، بل يراه واجباً طريقياً، و لا يترتب على مخالفته ألا التجرى، لا الفسق.

الرابع ما اختاره سيدنا الاستاذ((قدس سره)) من أن التجرى و ان لم يكن حراماً، ألا انه مانع، عن صدق العادل على المتجرى لان العدالة عبارة عن الاستقامة فى جادة الشرع و الحركة بترخيص الشارع و اذنه، و المتجرى، لا يصدق عليه عنوان الصالح و الخير و الموثوق بدينه، فانه لا يبالى بالدين، و لا يعتنى باحتمال مخالفة الله و عصيانه، فلا بد من الحكم بفسقه، و هذا الوجه هو الصحيح، فما افاده الشيخ فى غاية المتانة.

و فيه ان مآل هذا الوجه الى الوجه الثانى، فان العناوين المذكورة و ان لم تصدق عليه الا أن عنوان الفاسق ايضاً لا يصدق عليه، لعدم ارتكابه الحرام و لا ترك الواجب فاذا لم يكن التجرى حراماً كما هو المفروض، فكيف يحكم بفسق المتجرى.

و الظاهر ان مراد الشيخ(قدس سره) أمر آخر، و هو ان تارك تعلم مسائل الشك و السهو، فاسق لأجل ترك الواجب، فان من يأتى بصلوات الخمس فى

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد فى الواجبات والمحرمات، يجب فى المستحبات (١) و المكروهات و المباحات.

بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه، سوا كان من العبادات او المعاملات او العاديات (٢)

الاسبوع والشهور، يتلى بحكم العادة بالشك والسهو احيانا، فبما انه لا يعلم حكمهما، كان بعض صلواته مخالفاً للمأثور به، فيكون داخلا فى تارك الصلاة.

(١) لا يكون التقليد فى الواجبات والمحرمات، واجباً تعيينياً، بل للمكلف ان يكون عاملاً بالاحتياط، فيأتى كلما هو مقطوع الوجوب او محتمله و يترك كل ما هو مقطوع الحرمة و محتملها، نعم اذا لم يعرف طريق الاحتياط، لابد من التقليد. و اما المستحبات و المكروهات و المباحات مع عدم احتمال الوجوب و الحرمة فلا وجه لوجوب التقليد فيها، فان من يعلم ان الدعا عند رؤية الهلال، لا يكون واجباً، بل اما مستحب او مباح، يأتى به برجاء الامر او يتركه و اذا علم ان النفخ فى الطعام، لا يكون حراماً، اما مكروه أو مباح، فهو مخير بين الفعل و الترك، فلا وجه لوجوب التقليد فيه.

و قد تقدم ان الأصل فى وجوب التقليد او الاحتياط او الاجتهاد، هو فراغ الذمة عن الواجبات و عدم ارتكاب المحرمات، فاذا علم ان العمل لا يحتمل فيه الوجوب و لا الحرمة، فلا مقتضى لوجوب التقليد فيه للقطع بعدم العقاب. و التقليد فى المعاملات ايضاً، انما هو للاجتناب عن اكل المال بالباطل و هو حرام.

(١) هذا اذا احتمل الوجوب أو الحرمة، و أما مع عدم احتمالهما، فلا وجه لوجوب تعلم كل فعل صدر منه، فانه بلا موجب.

(مسألة ٣٠) اذا علم ان الفعل الفلاني، ليس حراماً (١)

و لم يعلم انه واجب او مباح او مستحب او مكروه، يجوز له ان يأتي به  
لاحتمال كونه مطلوباً و برجاء الثواب، و اذا علم انه ليس بواجب، و لم يعلم انه  
حرام او مباح، له ان يتركه لاحتمال كونه، مبغوضاً.

(مسألة ٣١) اذا تبدل رأى المجتهد، لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه

الأول (٢)

نعم فى المعاملة لابد من العلم بحكمها، لحرمة الربا و اكل المال بالباطل، و  
كذلك الكلام فى المعاملات بالمعنى الأعم، كالنكاح و الطلاق و الإرث، و أمثالها، فلو  
لم يعلم احكامها يقع فى الحرام.

(١) اذا تردد العمل بين الواجب و المستحب و المكروه و المباح، يتخير  
العامى بين التقليد و معرفة حكمه و بين الاحتياط باتيانه رجاءً.  
و اذا دار الأمر بين الحرام و غير الواجب، كما جاز له التقليد، كذلك يجوز له  
الترك للاحتياط و رجاء المبغوضية.

و اذا دار بين الواجب و الحرام فى الشبهة الحكمية، لا يمكن له الاحتياط بل  
لابد له التقليد و هو المتعين.

و أما اذا دار بين الواجب و الحرام فى الشبهة الموضوعية، كما اذا شك فى آخر  
رمضان انه يوم منه لإحتمال كونه ثلاثين يوماً أو يوم عيد لإحتمال كونه تسعة و  
عشرين يوماً، فيكون صومه حراماً، فاذا لم يثبت هلال شوال، يجب الصوم،  
لاستصحاب بقاء رمضان، و ان اراد الاحتياط، فلا بد من السفر، فان ثبت انه كان  
عيداً ليس عليه شى، و ان لم يثبت، يجب عليه قضاء يوم آخر رمضان.

(٢) لانه اعتراف بطلان رأى الأول، و يستثنى منه ما اذا كان رأى الأول،

(مسألة ٣٢) اذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف و التردد، يجب على المقلد الاحتياط او العدول الى الأعلّم بعد ذلك المجتهد.(١)

(مسألة ٣٣) اذا كان هناك، مجتهدان متساويان فى العلم، كان للمقلد، تقليد أيهما شاء.(٢)

موافقاً لرأى الأعلّم، فان الأدلة اللفظية و ان تتساقط بالتعارض الا ان سيرة العقلاء، جارية على الرجوع الى الأعلّم، فتبدّل رأى غير الأعلّم لا أثر له.

ان قلت: ان كان هنا اعلّم من الأول، لم يكن تقليد غير اعلّم جائزاً، قبل تبدل الرأى، فكيف يتصور ذلك ؟.

قلت: عدم جواز تقليد غير الأعلّم انما هو فيما كان الاختلاف بينهما و لم يكن فتوى غير اعلّم موافقاً للاحتياط، فلو فرض انه كان فتوا هما وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة، فقلد غير الأعلّم ثم تبدل رأيه و افتى بوجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة، يجب البقاء على رأيه الأول لأنه موافق لفتوى الأعلّم.

و كذا الكلام اذا كان فتوا هما، وجوب التسيّحات الاربع فى الأخيرتين، ثلاث مرات فعّدل غير الأعلّم الى ان الواجب مرة واحدة، لا يجوز للمقلد الرجوع الى الرأى الجديد لانه مخالف للاحتياط و لفتوى الأعلّم.

فما فى المتن من عدم جواز البقاء على رأيه الأول، لا يتم على اطلاقه، بل لابد من التفصيل.

(١) كما اذا قال: فيه اشكال أو تأمل أو تردّد مثلاً، فيجوز للمقلد العمل بالاحتياط أو الرجوع الى الأعلّم بعده، لأن فتواه الأولية سقطت عن الاعتبار.

(٢) ان لم يعلم الاختلاف بينهما فى الفتوى، سواء علم الاتفاق او شك فيه و أما اذا علم الاختلاف بينهما، فهل يتخير فى تقليد أيهما شاء او يجب الاخذ

و يجوز التبعض فى المسائل (١) و اذا كان أحد هما أرجح من الآخر فى العدالة او الورع او نحو ذلك، فالأولى بل الاحوط اختياره.

(مسألة ٣٤) اذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتى الى الأعلّم، ثم وجد أعلّم من ذلك المجتهد، فالأحوط العدول الى ذلك الأعلّم و ان قال الأول: بعدم

باحوط القولين؟

لا شبهة فى ان مقتضى الاحتياط، الأخذ بأحوطهما، و لكنه لا يبعد دعوى قيام السيرة على عدم وجوب الأخذ بأحوط القولين، فإنّ من يقلّد المجتهد، يعمل بفتواه مطلقاً سواء كانت فتوى الآخر، مخالفة لها أم لا؟. و يؤكّد ذلك أن الامام ((عليه السلام)) ارجع السائلين الى الرواة فى موارد مختلفة و لم يشر فى شىء منها الى الاحتياط او الأخذ بأحوط القولين، مع أنّ الاختلاف فى الفتوى بين الرواة، لم يكن بعزیز. اللهم الا ان يقال: إن اجوبه الرواة كانت بما سمعوه من الامام (ع) و الاختلاف فيه كان فى غاية الندرة و منشأه كان صدور البعض الروايات تقية.

(١) بان يقلّد فى بعض المسائل احد هما و فى البعض الآخر عن الآخر مادام لم يلزم بطلان العمل بفتوى كلا المجتهدين، كما اذا أفتى أحدهما بكفاية المرة فى التسبيحات الأربع و وجوب السورة فى الصلاة، و افتى الآخر بوجوب التثليث فى التسبيحات و عدم وجوب السورة فى الصلاة، فلو أخذ بفتوى الأول بعدم وجوب التثليث و بفتوى الثانى بعدم وجوب السورة فى الصلاة، فصلّى و اكتفى بتسبيحات الأربع مرة واحدة، و ترك السورة، كانت صلاته باطلة عند كلا المجتهدين لأجل ترك التثليث فى التسبيحات و ترك السورة، و قاعدة الاشتغال، تقتضى إعادة الصلاة، لعدم قيام الحجة على الفراغ.

جوازه. (١)

(مسأل ٣٥) اذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد، فبان عمراً، فان كانا متساويين

فى الفضيلة و لم يكن على وجه التقيد، صحّ و ألاً فمشكل. (٢)

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد، تعلم بأحد أمور: (الأول) ان يسمع منه شفاهاً.

(الثانى) ان يخبر بها عدلان (الثالث) اخبار عدل واحد، بل يكفى اخبار

(١) اذا وجد الأعلم، كانت وظيفته الرجوع اليه، فان اُفتى بالبقاء على تقليد

غير الأعلم، بقى عليه، و ان اُفتى بالرجوع الى الأعلم، لابد من الرجوع اليه، فان

فتواه بعدم جواز الرجوع الى الأعلم، مخالفة لفتوى الأعلم، فلا تكون حجة، لما

تقدم من أن الأدلة اللفظية، و ان تسقط بالتعارض فى مورد الاختلاف، الا ان سيرة

العقلاء، جارية على الرجوع الى الأعلم، كما نشاهد ذلك فى كل فنّ من الفنون، فلو

اختلف الأعلم و غيره فى الطب، فقال احد هما: إن علاج المرض الفلانى، ذاك

الدواء، و قال الآخر: العلاج بغيره، فالعقلاء يأخذون بنظر الأعلم منهما، و لا

يعتنون بنظر غير الأعلم.

الوجه فى ذلك أن غير الأعلم بالنسبة الى الأعلم، يعدّ جاهلاً، والعقلاء

يرجعون الى العالم لا الجاهل، فالمبرّر لإختيار الأعلم، هو عين ملاك جواز

التقليد، فكما ان رجوع الجاهل الى العالم، فطرى، كذلك الرجوع الى الأعلم.

(٢) التقييد انما هو فى مقابل الاطلاق، فكما ان الاطلاق، لا يتصور بالنسبة الى

الفرد الخارجى، فكذلك التقييد، و غاية ما يمكن ان يقصده المقلد، انى اقلد هذا

الرجل بشرط كونه زيداً و مقيدا به، فان بان أنه زيد، فلا اشكال، و ان ظهر انه عمرو

فان علم ذلك قبل التقليد، لم يقلده و لكنه قلّده، و كشف انه بخلاف ما قصده و

شرطه، لا يضر، فان تمام الموضوع لجواز التقليد، كونه، فقيها، جامعاً للشرائط

شخص موثق يوجب قوله الاطمينان (١) و ان لم يكن عادلا.  
(الرابع) الوجدان فى رسالته، فلا بد ان تكون مأمونة من الغلط.

وعمره كذلك على الفرض، فكما أن قصد كونه زيدا واشتراط ذلك، لا يكون من شرائط صحة التقليد، فكذلك كونه عمروا، لا يكون مانعا شرعيا عن التقليد، فاستناد العمل بفتوى الجامع للشرائط، موجب لفراغ الذمة و هو محقق، و ان لم يتحقق كونه زيدا، فانه لا يضر.

و لا يقاس المقام على التقييد الواقع على الكلى، فلو قال المولى: إن أفطرت فى نهار رمضان، أعتق رقبة مؤمنة، فلو اعتق كافرة، لا يجزى، لان الموضوع للعتق حصّة خاصة من الكلى، و هى رقبة مؤمنة، و هو لم يتحقق، و عتق الكافرة لم يكن متعلقا للتكليف، فكيف يجزى. بخلاف المقام، فان الموضوع هو اسناد العمل الى الفقيه الجامع للشرائط و هو قد تحقق.

و نظير المقام هو ما اذا اعطى المالك زكاته للفقير بشرط انه زيد وبهذا لقصد فبان انه عمرو، فان كان فقيرا، لا اشكال فى فراغ ذمته، لان تمام الموضوع لفراغ الذمة اعطاء الزكاة للفقير المؤمن، و هو متحقق، و اما كونه زيدا او عمروا، فلا دخل له فى الموضوع اصلا.

و بعبارة أخرى روح التقليد هو تطابق العمل للواقع او الحجة، فلو عمل برهة من الزمان بلا تقليد، ثم انكشف انطباقه للواقع او فتوى المجتهد الجامع للشرائط، كفى فى فراغ ذمته، و محل كلامنا، لا يقصر عن ذلك، كما هو واضح، فلا اشكال فى ذلك اصلا.

(١) قد حققنا فى الأصول حجية خبر الثقة مطلقا. و السيرة القطعية من العقلاء،

قائمة على ذلك، فحجية خبر العدلين، تثبت بالأولوية القطعية.

(مسألة ٣٧) اذا قلّد من ليس له أهلية الفتوى، ثم التفت وجب عليه العدول (١) و حال الاعمال السابقة، حال عمل الجاهل الغير المقلّد،

على أن حجّة البيئة، ثابتة في الفقه مطلقا، الا في موارد خاصة، كالزنا و اللواط و السحق فانها، تحتاج الى اربعة شهود.

و لم يذكر الماتن ألا الأمور الأربعة، مع ان الفتوى، تثبت بالاستفتاء سواء كان المجيب هو المجتهد، او كان غيره و هو أمضاه، و كذا يثبت بالإطمينان. و اما الشيعاء المفيد للظن، فلا حجة فيه، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئا، و اما إذا افاد الإطمينان، فلا اشكال في ثبوتها به، فانه حجة، مطلقا، لقيام السيرة العقلانية على ذلك.

و هل يكفي في نقل الثقة الوثوق النوعي او يعتبر الوثوق الشخصي ؟ الأقوى هو الثاني، فان المقلد، مادام لم يثق بفتوى المرجع، ليس له ان يعمل بها.

وأما ثبوتها بالوجدان في الرسالة العملية، اذا كانت مأمونة من الغلط، فلا اشكال فيه، و يلحق بها الحواشي و التعليقات على رسالة الغير اذا كانت، مورداً لتأييد المحشّين، كالتعليقات الكثيرة على العروة الوثقى.

و اما ثبوتها بالراديو و التلفزيون، فمتوقف على حصول الإطمينان.

(١) العدول، يتحقق فيما اذا قلّد على طبق موازين الشرع، ثم اقتضت ان يراجع غيره، كما اذا شهد ت البيئة على اعلامية شخص، فقلّده، ثم انكشف أن الاعلام، كان غيره.

و أما اذا قلّد شخصاً للشيعاء او قيام البيئة على اجتهاده، ثم انكشف الخطاء و أنه لم يكن مجتهداً، وجب عليه ان يقلّد أعلم الموجودين و هذا لا يكون عدولا بل

و كذا اذا قلّد غير الأعلم، وجب على الأحوط، العدول الى الأعلم، و اذا قلّد الأعلم، ثم صار بعد ذلك غيره أعلم، وجب العدول الى الثانى على الاحوط (١)  
 (مسألة ٣٨) اذا كان الأعلم، منحصرًا فى شخصين و لم يمكن التعيين، فان أمكن الاحتياط بين القولين، فهو الأحوط، و الا كان مخيرا بينهما (٢)

يكون من التقليد الابتدائى.

و أعماله السابقة إن كانت موافقة لفتوى من رجع اليه، فهو و الا فلا بد من الاعادة أو القضاء، لعدم تحقق التقليد من المجتهد، و ان لم يكن مستحقاً للعقاب لاستناده الى الحجة كالبينة و الشيع.

و اما اذا قلّده جزافا و بلا تحقيق، ثم علم انه لم يكن اهلا للفتوى، كان مستحقا للعقاب ايضا لتقصيره فى الرجوع الى العالم.

(١) عدم فتواه بلزوم العدول، لعلّه لعدم العلم بالاختلاف فى الفتوى بين الأعلم و غيره، و الا فيجب العدول على التفصيل الذى قد تقدم.  
 و أمّا الأعمال السابقة، فالظاهر عدم لزوم القضاء فيها لحديث لاتعاد و للسيرة القطعية القائمة على عدم لزومه.

(٢) الاحتمالات ثلاثة: (أحدها) أن يعلم انهما أما متساويان أو احدهما أعلم و احتمال الاعلمية، كان فى كل منهما على الآخر.

(ثانيهما) أن يعلم أنه لا تساوى بينهما و أن أحدهما أعلم من الآخر و لكنه لا يدري انه زيد أو عمرو

(وثالثها) أن يعلم أنهما إما متساويان أو أن زيدا هو الأعلم، و لا يحتمل أعلمية عمرو.

لا شبهة فى أنه ان لم يعلم الاختلاف بينهما فى الفتوى، يتخير الملكف بينهما،

بلا فرق بين الاحتمالات الثلاثة.

و ان علم الاختلاف، فان امكن الاحتياط، فالاحوط هو الأخذ باحوط القولين، لان ادلة الحجية لا تشمل كليتهما، للزوم التناقض، و لا أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، فلا دليل على حجية شئ منهما، فيما اذا نعلم بالتكاليف الإلزامية فى الشرع الاقدس، فالراجح هو الراجح هو الأخذ بأحوط القولين، ليحصل اليقين بفراغ الذمة، و فى هذا الفرض، لا اثر للظن بالأعلمية، لأن الاخذ بقول مظنونها لا يوجب الا الظن بفراغ الذمة و الاخذ باحوط القولين، يوجب الفراغ اليقيني، فيقدم عليه بلاشبهة.

و لكن الكلام فى وجوب هذا الاحتياط و عدمه؟

و قد ادعى السيد الحكيم ((قدس سره)) الاجماع على عدم وجوب الاحتياط؛ و تؤيدها بل يؤكدها السيرة القطعية الجارية بين المتشركة فى رجوع الجاهل الى العالم بلا فرق بين امكان الاحتياط و عدمه، فان الاختلاف فى الفتوى بين المجتهدين غير عزيز، و مع ذلك نرى أن المقلدين يراجعون الى فتوى أحدهم، بلا فرق بين ان تكون موافقة لفتوى غيره او مخالفة لها و بلا فرق بين ان تكون موافقة للاحتياط أو مخالفة له.

فعليه لو كان احدهما مظنون الأعلمية او محتملها، يتعين الأخذ بفتواه، لدوران الأمر بين التعيين و التخير، و مقتضى القاعدة فى مقام الحجية، هو الأخذ بالتعيين، لأنّ الأخذ بفتواه يوجب العلم بالفراغ و الأخذ بفتوى الآخر، يوجب الشك با الفراغ.

و أمّا على الإحتمال الثانى، فان كان أحدهما، مظنون الأعلمية و الآخر

(مسألة ٣٩) اذا شكّ فى موت المجتهد أو فى تبدّل رأيه أو عروض ما  
يوجب عدم جواز تقليده (١) يجوز له البقاء الى أن يتبيّن الحال.  
(مسألة ٤٠) اذا علم أنّه كان فى عباداته بلا تقليد مدة من الزمان و لم يعلم  
مقداره، فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع، او لفتوى المجتهد الذى يكون  
مكلّفاً بالرجوع اليه فهو (٢)

---

موهومها فلا بد من الأخذ بالمظنون العلمية، لمزيتها على الآخر فان التخيير انما هو  
فيما اذا لم يكن لأحدهما مزية على الآخر، فيدخل فى دوران الامر بين التعيين و  
التخيير لأنه لا يحتمل ان يكون موهوم الاعلامية حجة و المظنون العلمية، ليس بحجة.  
و يجرى هذا البيان على الإحتمال الأول ايضاً، فان الظن بالأعلمية، يوجب مزية  
فتواه، على فتوى الآخر، فيدور الأمر بين التّعيين و التخيير. و اما على الاحتمال الثالث،  
فلا بد من ان يقلّد زيداً لاحتمال اعلميته و عدم احتمال أعلمية الآخر، فبدور الامر بين  
التعيين و التخيير و مقتضى القاعدة هو التعيين.

(١) كالجنون والفسق و الانحراف و النسيان، يجرى استصحاب الحياة و العقل و  
العدالة و الايمان و عدم النسيان و عدم تبدل الرأى، فيجوز البقاء على تقليده، و حيث  
أن الشبهة موضوعية، فلا يجب الفحص عن حاله، حتى يتبين الحال، فيحكم بصحة  
أعماله و ان كانت مسبوقة بالموت او الجنون او الفسق مثلاً.

(٢) لا شك فى أنه إن تبين موافقته لفتوى من يقلده فعلاً يحكم بصحته، و كذا  
يحكم بصحته، اذا بان ان عمله، كان موافقاً لفتوى من كان اعلم من المجتهد الفعلى، و  
لكنه مات، فان العمل الموافق لفتوى الأعلّم، يحكم بصحته و ان كان مخالفاً لفتوى  
الحى الذى هو دونه فى العلم فان الاختلاف ان كان بينهما، جرى سيرة العقلاء على  
ترجيح الأعلّم و الرجوع إليه.

فان لم نقل بوجود البقاء على تقليده لعدم الاستناد حين العمل، فلا شبهة فى

الحكم بصحته اذا انكشف المطابقة .

فما افاده الأستاذ((قدس سره)) من أن الطريق الى استكشاف مطابقة عمله، للواقع هو فتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده عند الالتفات، دون المجتهد الذى كان يجب تقليده حين العمل، لسقوط فتواه عن الحجية بالموت او بغيره من الاسباب، لايمكن المساعدة عليه، فان الحجة التعيينية له، كان العمل بفتوى الاعلم الموجود حين العمل، و المفروض مطابقته لها، فإى مانع من الحكم بالصحة.

و أما ان كان مساوياً للحق الفعلى او كان الحى اعلم، فالعبرة بالمطابقة لفتواه لامحالة لعدم قيام السيرة على ترجيح الميت هنا.

و اما اذا انكشف مخالفته لفتوى الأعلم الفعلى، فان كانت فى الخمسة الركنية: كالوقت و الطهور و القبلة و الركوع و السجود، فلا اشكال فى وجوب الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه، لحديث لا تعاد المتقدمة.(١)

و أما لو كان عمله، موافقاً للاعلم حين العمل، و مخالفا للمرجع الفعلى، فمقتضى اطلاق كلام الاستاذ، الحكم بالاعادة.

قال((قدس سره)): فاذا اُفتى بأن الواجب على من احدث بالاكبر و تيمّم لعدم تمكنه من الاغتسال، ثم أحدث بالصغر، هو الوضع دون التيمّم، و المفروض ان المكلف يتمّ لصلاته، كشف ذلك عن ان عمله كان مخالفا للواقع، لفقده الطهور الذى هو ركن الصلّة، فوجوب الاعادة و القضاء فى هذه الصّورة، مما لا ينبغى التوقف فيه حتى على القول بعدم وجوب الاعادة فى موارد تبدل الاجتهاد و العدول، لما ادعى من الاجماع و السيرة على عدم وجوبهما.

و ذلك، لأننا لو سلمنا هما و التزمنا فى تلك الموارد بالاجزاء، فهو امر قلنا به على خلاف القاعدة، لأنها تقتضى وجوب الاعادة و عدم الاجتزاء بما اتى به، و معه لابد من الاقتصار فيه على موردهما، و هو ما لو صدر العمل عن الاستناد الى فتوى من يعتبر قوله فى حقه، او على الاقل صدر عن العلم بفتواه، بان كانت وصلت الحجة اليه.

و اما من لم يستند فى عمله الى حجة شرعية، و لا أن فتوى المجتهد السائغ تقليده و وصلت إليه، فلا تشمله السيرة و الاجماع بوجه.

و اما اذا كان عمل العامى، مخالفا للواقع لفقده شيئا من الأجزاء و الشرائط غير الركنيين كما اذا اتى بالتسبيحات الأربع مرة واحدة، أو صلى من دون سورة، و قد افترى المجتهد الفعلى بوجوب التسبيحات ثلاث مرات، أو بوجوب السورة فى الصلاة، فالصحيح عدم وجوب الاعادة و القضاء، اذا لم يكن ملتفتا حال عمله و مترددا فى صحته حين اشتغاله به، و ذلك لحديث لا تعاد، لأنه يشمل الناسى و الجاهل القاصر و المقصر كليهما.

و فيه أولا، ان التيمم الذى اتى به الجاهل الجنب ان كان موافقا لفتوى الأعلم فى ذلك الوقت، لابد من الحكم بصحته، لان الملاك فى صحة العمل، هو تطابقه بفتوى الأعلم، و تمشى قصد القرية منه، و كلاهما تحقق على الفرض، و الذى فقد هو الاستناد الى فتواه و لا دليل على اعتباره.

و ثانياً انه لو تنزلنا عن ذلك، فنقول: اذا تيمم و صلى، لا يصدق ان صلاته فاتت، فلا يجب عليه القضاء، فانه بأمر جديد. و موضوعه الفتوى و هم لم يحرز. ثم إن المحقق النائيني ((قدس سره)) استشكل على شمول حديث لا تعاد للجاهل

بلا فرق بين القاصر و المقصّر، و قال: باختصاصه بالناسى و ان الظاهر المستفاد من قوله ((عليه السلام)): لا تعاد الصلاة، ان المكلف الذى تترب منه الاعادة و هو قابل فى نفسه لا يجابها، لا يجب عليه الاعادة تفضلا من الشارع فيما اذا كان عمله، فاقدًا لغير الخمسة المذكورة فى الحديث، فان المكلف الذى تترب منه الاعادة بمعنى ان من شأنه ان تجب فى حقه، هو الذى ينفى عنه وجوبها و لا يكلف بالاتيان بنفس المأمور به، و اما من لا تترب منه الاعادة و لا ان من شأنه ان يكلف بها لانه مكلف باتيان الواقع نفسه، فلا معنى عليه بالاعادة، او ينفى عنه وجوبها بالحديث لانه مأمور بالاتيان بنفس الواجب الواقعى، و هذا بخلاف ما لو لم يكن مكلفا بالواقع و الاتيان بنفس المأمور به.

و لا يتحقق هذا بغير الناسى بوجه، لانه لنسيانه و عدم قدرته على الاتيان بالواجب نفسه، قابل للامر بالاعادة، و معه يصح ان ينفى عنه وجوبها عند التفاته الى عمله، فيصح ان يقال: ايها الناسى للسورة فى الصلاة، اعدّها او لا تعدّها تفضلا. و اما الجاهل، فهو مكلف بالواجب نفسه، فان الاحكام الواقعية، غير مختص بالعالمين بها، و غاية الأمر أن الجاهل معذر من حيث العقاب اذا كان مستندا الى القصور، و مع انه مكلف بالواقع، و هو ايضا، متمكن من الاتيان به، لا معنى للأمر باعادته، و مع عدم قابلية المورد للامر بالاعادة، لا يمكن ان ينفى عنه وجوبها بالحديث، فانه حينئذ من توضيح الواضح لانه غير مكلف بالاعادة فى نفسه، فما معنى نفى وجوبها عنه بالحديث، اذا الحديث غير شامل للجاهل باقسامه.

و قد استشكل عليه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) قال: أما أولا فلأنه لو تم فانما يختص بالجاهل الملتفت الذى يتردد فى صحة عمله و بطلانه لأنه متمكن من

الاتيان بالواجب الواقعى و لو بالاحتياط، و أما المعتقد صحة عمله من جهة التقليد او غيره فهو والناسى سواء، لعدم قابليته للتكليف بالواجب نفسه لعدم قدرته على الاتيان به و لو بالاحتياط، فانه يعتقد صحته و من الظاهر ان التمكن من الامتثال شرط لازم لكل تكليف و خطاب، فاذا لم يكن المكلف مأموراً بالواقع، فلا مانع من الامر بالاعادة فى حقه كما مر، فاذا صحّ تكليفه بالاعادة، صحّ ان ينفى عنه وجوبها بالحديث.

و أما ثانياً، فلأن الجاهل اذا صلى من دون سورة حتى دخل فى الركوع واحتمل أن تكون السّورة واجبة فى الصّلاة، فهل يكلف باتيان الواقع نفسه، مع عدم امكان تداركه لتجاوزه عن محلّه؟ لا ينبغي الشبهة فى عدم كونه مكلفاً بنفس المأمور به لعدم امكان تداركه و معه يدور الأمر بين الحكم بوجوب المضى فى صلاته، مع عدم شئ عليه و الحكم بوجوب الاعادة عليه، اذاً وجوب الاعادة لا ينحصر بالناسى و الجاهل المعتقد صحة عمله، بل يجرى فى حق الجاهل الملتفت ايضاً اذا تجاوز عن محل الواجب المقرر له و لم يتمكن من تداركه و مع امكان ايجاب الاعادة فى حقه، لامانع من ان ينفى عنه وجوب الاعادة بالحديث. قلت: أما الاشكال الأوّل، فوارد على النائينى ((قدس سره)) و لا مفرّ منه. و أما الاشكال الثانى، فغير وارد عليه، فان الجاهل المقصر مأمور بالواقع المأمور به فلا بد له من إتيانه و جهله لا يكون عذراً حتى لا يكون مأموراً بالاعادة عند ترك غير الأركان، فانه يكون تفضلاً منه تعالى على المعذور، وهو منحصر فى الناسى و المعتقد للصحة لأجل التقليد أو الإجتهد. فكما أن العامد لترك غير الأركان، لا يكون مشمولاً للحديث بالاتفاق، فكذلك

الجاهل المقصر، فانه ملحق به، فاذا ترك السورة و دخل فى الركوع، يكون مأمورا بنفس اتيان الأمور به، و هى الصلاة مع السورة، و هى بلا سورة، لم تكن متعلقة للأمر، فهو قبل الدخول فى الركوع و بعده، يكون مكلفاً باتيان الصلاة مع السورة، فكيف يشمله حديث لاتعاد.

ثم انه قد يستدلّ على بطلان عمل الجاهل المقصر، اذا خالف الواقع بالاجماع حيث ان الفقهاء قالوا: إن الجاهل المقصر عامد، و مقتضاه بطلان عمله اذا خالف الواقع و استثنوا من ذلك الجهر فى موضع الاخفات و العكس و الانتماء فى موضع القصر بالاجماع، فتصح صلاته و ان كان ذلك عن جهل تقصيرى، فلو كان اعمال الجاهل المقصر محكومة بالصحة مطلقاً، لم يكن الوجه لا استثناء الموردين من الحكم بالبطلان.

و ناقش سيدنا الاستاذ فى هذا الوجه بان القدر المتيقن من الاجماع المدعى ان الجاهل المقصر كالمتمعد من حيث استحقاقه العقاب، و هو امر موافق للقاعدة، نلتزم به و ان لم يكن هناك اجماع بوجه، و ذلك لاستقلال العقل به، فان الحكم قد تنجز عليه بالعلم الاجمالى على الفرض، فاذا لم يخرج عن عهده، استحق العقاب على مخالفته.

و اما الاجماع على بطلان عمله وانه كالمتمعد فى مخالفة الواقع، فلم يثبت بوجه فان الاجماع المدعى ليست باجماع تعبدى لىتمسك باطلاق معقده و انما يستند الى حكم العقل او ما يستفاد من الادلة الشرعية من ان الجاهل المقصر، يعاقب بمخالفته للواقع و هما انما يقتضيان كونه كالمتمعد من حيث العقاب لا البطلان، فان المدار فى الصحة و الفساد كما تقدم موافقة العمل او مخالفته للواقع،

فاذا فرضنا ان عمله مطابق للواقع الامن ناحية بعض الاجزاء و الشرائط غير الركنيتين و الاخلال به لم يكن موجبا للاعادة و البطلان، لم يكن وجه لوجوب الاعادة و القضاء عليه.

على أن فقهاءنا((قدس سرهم))، لم يلتزموا بذلك و لم يجرؤوا احكام المتعمد على الجاهل المقصر فى جملة من الموارد:

منها ما لو اعتقد زوجية امرأة، فوطأها، فان المتوَلَّد من ذلك الوطأ يلحق بأبيه، مع انه على ذلك زنا فى الواقع و المتولد منه ولد زنا، الا أنهم لا يلتزمون باجراء احكام زنا عليه، و لا يرتبون على الولد، احكام المتولد من الزنا. و (منها) ما لو عقد على امرأة ذات بعل او معتدة، معتقداً لعدم كونها كذلك، فانهم لم يحكموا بحرمتها عليه، مع انه على ذلك من العقد على المعتدة أو على ذات بعل، متعمداً.

و (منها) ما لو افطر فى نهار شهر رمضان عن جهل تقصيرى، فانا، لانلتزم فيه بالكفارة مع ان الجاهل المقصر، لو كان كالمتعمد، و جبت عليه الكفارة لا محالة، فمن هذا يستكشف عدم تحقق الاجماع على بطلان عمل الجاهل المقصر بوجه. و فيما افاده((قدس سره)) مواقع للنظر:

الأول ان قول الفقهاء: الجاهل عامد، ظاهر فى البطلان، فكما ان السورة لو تركت عمداً بطلت الصلاة فكذلك اذا تركت عن جهل تقصيرى فان الفقهاء فى الفقه، يبحثون عن الصحة و الفساد، لا الثواب و العقاب فان البحث عن ذلك، فى علم الكلام، لا الفقه.

و يشهد لذلك استثناء الفقهاء، صحة صلاة الجاهل المقصر اذا اخفت فى

موضوع الجهر او اجهر فى موضع الاخفات او اتم فى مورد القصر، فان الاستثناء المذكور، استثناء عن الفساد، لا عن استحقاق العقاب و هذا اكبر شاهد على ان قولهم: الجاهل المقصر عامد، ناظر الى بطلان صلاته الا فى الموارد المذكورة و لا نظر له الى عدم استحقاق العقاب فى الموارد المذكورة، فما ذكره الاستاذ من ان كلامهم هذا ناظر الى استحقاق العقاب، ساقط جزماً.

الثانى ان ما ذكره أنه لواعتقد زوجية امرأة فوطأها الخ فنقول: إن هذا وطأ شبهة لاشتباه الموضوع و لاربط له بان الجاهل عامد فانّ المعتمد للزوجية و ان كان جاهلاً بالموضوع بالجهل المركب الا انه لا يكون داخلاً فى الجاهل المقصر، فانه محل الكلام فى الشبهات الحكمية، و لا ربط له باعتقاد الخلاف فى الموضوع، كما فى المثال المتقدم.

و منه يظهر الاشكال فى المثال الثانى، فانه ايضاً داخل فى الجهل المركب و لا يكون داخلاً فى الجاهل المقصر، كما هو واضح.

و بعبارة أخرى، كلام الفقهاء، الجاهل عامد، يراد منه أن الجاهل بالحكم تقصيراً، عامد فيحكم ببطلان عمله اذا كان فاقد للجزء أو الشرط، و لا يكون جهله عذراً، و اما الشبهات الموضوعية، فبما أن الفحص فيها لا يجب، يكون الجهل فيها عذراً، فالتقصير لا يتصور فيها.

و اما الجاهل المقصر اذا افطر فى نهار رمضان عن جهل، فالأكثر على انه يوجب الكفارة، كالمرحوم ميلانى و الشاهرودى و الامام الخمينى و الكلپايگانى، و الحكيم و غيرهم ((قدس سرهم)).

نعم سيدنا الاستاذ الخوئى، لم يلتزم فيه بالكفارة.

و الاظهر هو الأول، فان الاطلاقات تشمل الجاهل خصوصاً المقصر، فانه قد افطر عن جهل عمداً، و هو لا يكون عذراً.

و قد يقال: إن مقتضى الاحتياط فى الموارد المهمة كالفروج و الاموال و النفوس هو الاجتناب عن وطى الشبهة و النكاح فى مورد احتمال المرأة ذات بعل او فى العدة أو أنها أخت رضاعية، فلو لم يجتنب فى الموارد المذكورة و صادف الحرام، يكون مستحقاً للعقاب.

قلت: ما ذكر من لزوم الإحتياط فى الموارد المهمة، لا اصل له اصلاً، فان القواعد الكلية كما تجرى فى موارد غير المهمة، تجرى فيها ايضاً، فاذا شك فى أن المرأة الفلانية اخت رضاعية ام لا؟ يرجع الى اصالة عدم تحقق الرضاع، فيجوز التزويج، و الاحتياط بالاجتناب استحبابى،

و اذا علم أن فلاناً كافر حربى و مضى برهة من الزمان و احتمل انه أسلم لا يجب الفحص، فيجوز قتله و اغتنام أمواله. و لو صادف رجلاً يحتمل كونه حربياً، لا يجوز قتله و لا اغتنام امواله، لا صالة عدم كونه حربياً و قد جرى بناء العقلاء على احترام البشر و حفظ حقوقه، و لم يردع عنه الشارع الا فى الحربى و الناصبى و المرتد، فإنهم لا احترام لهم، بل أوجب الشارع قتلهم مع التمكن و عدم الأضرار بالنفس و غيرها من المؤمنين، و الفرق انما هو فى أموالهم، فانها من الحربى و الناصبى يجوز أخذها و اغتنامها، أما المرتد، فتنتقل أمواله الى ورثته المسلمة فلا يجوز أخذها.

و أما اذا اعتقد زوجية امرأة أو اعتقد أنها خلية، فتزوجها، فهو من الوطى الشبهة اذا انكشف انها اجنبية او ذات بعل، و ليس داخلاً فى عمل الجاهل المقصر،

بل لا يتصور فيه، فان العقيدة امر قهري، يحصل للانسان احياناً، و قول المرأة مسموع في انها خلية و غير معتدة.  
هذا كله حول انكشاف عدم مطابقة عمل الجاهل المقصر لفتوى من يرجع اليه فعلاً.

و اما اذا انكشف ان عمله موافق لفتواه، فلا حاجة الى الاعادة او القضاء فان الذى فات هو الاستناد الى الفتوى، و لادليل على اعتباره في صحة العمل.  
و اما اذا لم ينكشف ان اعماله السابقة، كانت موافقة لفتوى المرجع او مخالفة لها لنسيانه صورة العمل الذى أتى به، فهل يحكم بصحته أو فسادة و جهان: استدل للأوّل بموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) قال: كلّما شككت فيه مما قد مضى، فامضه كما هو. (١)

و بما رواه ايضاً عن أبى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سمعت ابا عبدالله ((عليه السلام)) يقول: كلّما مضى من صلاتك و طهورك، فذكرته تذكراً، فامضه و لا اعادة عليك فيه. (٢)

و هذه الرواية و ان كانت ضعيفة لاجل موسى بن جعفر الواقع في السند الا أنها مورد لعمل الاصحاب و موافقة للأولى، فلا بأس بها.  
و مقتضاها هما ان الشك بعد العمل و الفراغ منه لا عبرة به مطلقاً.  
و استدل للثاني بروايتين: احديهما حسنة بكير بن اعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك. (٣)

١- س ج ٥ ب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣ ص ٣٣٦

٢- س ج ١ ب ٤٢ من ابواب الوضوء ح ٦ و ٧ ص ٣٣١ و ٣٣٢

٣- س ج ١ ب ٤٢ من ابواب الوضوء ح ٦ و ٧ ص ٣٣١ و ٣٣٢

ثانيتهما رواية محمد بن مسلم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) انه قال: اذا شك الرجل بعد ما صلى، فلم يدر اثلاثاً صلى ام اربعاً و كان يقينه حين انصرف انه كان قد أتم، لم يعد الصلاة و كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك. (١) و هاتان الروايتان تدلان على ان العلة فى قاعدة الفراغ هى الاذكية و الاقربية للحق و الواقع، فعلة الحكم بصحة العمل بعد الفراغ ان العامل حين العمل كان متوجهاً و ذاكرأ و عاملاً بالحق و الواقع و كلما مضى الزمان، يعرض النسيان للانسان، فعليه لاتجرى القاعدة بالنسبة الى الجاهل لانه لا يتصور له الاذكية و الاقربية الى الواقع لعدم علمه به، فصحة عمله رهينة للصدفة و الاتفاق، لا من جهة الطبع و العادة.

فعليه لابد من الرجوع الى الأصول العملية، أما بالنسبة الى الاعادة فمقتضى الأصل هو الاحتياط لأن الاشتغال يقينى يقتضى البرائة اليقينية، فلو توجه فى الوقت انه اتى بالعمل بلا تقليد و لم يذكر صورة العمل، لابد من الاعادة بعد التقليد.

و أمأ بالنسبة الى القضاء فان قلنا بأن القضاء تابع للأداء و أن الأمر بالموقت يكون من باب تعدد المطلوب، فالمطلوب الأولى هو الاتيان فى الوقت، فان لم يأت به فيه، يكون المطلوب الاتيان بالعمل الى آخر العمر، فايضاً يجرى قاعدة الاشتغال، فان الأمر قد توجه اليه يقيناً و الشك انما هو فى الفراغ. و كذ الكلام إن قلنا: إن القضاء بامر جديد و موضوعه الفوت و هو امر عدمى و عبارة عن عدم اتيان الواجب فى الوقت، فباستصحاب عدمه فى الوقت، يحرز

و ألا فيقضى المقدار الذى يعلم معه بالبرائة على الأحوط وإن كان لا يبعد  
جواز الاكتفاء بالمقدار المتيقن (١)

الفوت، فيجب الإتيان بالقضاء الى آخر العمر.  
و أما إن قلنا: إن الفوت أمر وجودى و هو بمعنى الذهاب من اليد أو من الكيس،  
فلا يجب القضاء لعدم احراز موضوعه و هو الفوت فانه لازم لعدم اتيان الواجب  
فى الوقت لا انه نفسه، فاثباته بالاستصحاب يكون مثبتاً، فلا حجية فيه.  
(١) الاقوال فى المسألة ثلاثة، الاول ما ذهب اليه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) من  
الاكتفاء بالقدر المتيقن و هو الاقل.  
الثانى ما ذهب اليه صاحب الحاشية (و هو الشيخ محمد تقى ((قدس سره))) و هو  
وجوب الاتيان بالاكتر، حتى يحصل اليقين بالبرائة.  
الثالث ما نسب الى المشهور من الاتيان بالقدر الذى يظن معه بالبرائة ولا  
يخفى ان محل الكلام ليس فيما اذا دار الأمر فيه بين الاقل والاكثر فى اصل توجه  
التكليف، فانه مورد للبرائة عند الجميع كما اذا شك فى انه اقتضى من زيد تسعة  
دراهم او عشرة، فان توجه التكليف بالنسبة الى العشرة مشكوك فيه من الأول،  
فيرجع فيه الى اصالة البرائة من الزائد على القدر المتيقن.  
و محل الكلام انما هو فيما اذا علم ان سنة واحدة مثلاً قد مضت من حين  
بلوغه و اتى بالصلاة بلا تقليد و لم يعلم صورة ما أتى به حتى يطبقه بفتوى  
المجتهد، و يحتمل مطابقته لفتوى المجتهد من باب البخت و الاتفاق و الصدفة.  
قال الاستاذ ((قدس سره)): و الصحيح انه يقتصر بقضاء المقدار الذى يتيقن فواته و  
بطلانه، و اما الزائد المشكوك فيه فيدفع وجوب القضاء فيه بالبرائة و ذلك لأن  
القضاء بالامر الجديد و موضوعه الفوت و هو مشكوك التحقق فى المقدار الزائد

عن القدر المتيقن، والأصل عدم توجه التكليف بالقضاء زائدا على ما علم بفوته. و توضيحه أن المكلف في محل الكلام و أن علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة و كان يجب ان يصلّى في تلك المدة مع التيمم مثلا لا مع الوضوء الا انه عالم بسقوط هذا التكليف في كل يوم للقطع بامثاله أو عصيانه، فسقوط التكليف المنجز معلوم لا محالة و انما الشك في سببه و انه الامتثال او العصيان لانه جاهل مقصّر على الفرض و حيث أن القضاء بامر جديد، و موضوعه الفوت و هو معلوم التحقق في مقدار معين، و الزائد عليه مشكوك، فالشك في وجوب قضائه شك في توجه التكليف الزائد فيدفع بالبراءة؛ و استصحاب عدم اتيان المأمور به في المدة الزائدة، لا يترتب عليه اثبات عنوان الفوت، كما مرّ غير مرة. إنتهى ملخصاً.

و فيه أن ما أفاده ((قدس سره))، ينفي التصريح بوجوب القضاء بمعنى انه لم يتم عليه الدليل الصريح، و لكنه لا ينفي وجوبه من باب الاحتياط، فان التكليف كان منجزاً على الجاهل المقصر، و سقوطه إما بالامتثال و إما بالعصيان، لا ينفع في نفي وجوب الاحتياط من باب دفع الضرر المحتمل، فنقول: يجب على المقصر القضاء من جهة الاحتياط و احتمال الفوت، فانه موجب لاحتمال، استحقاق العقاب، و الذي ينفع في نفي وجوبه هو احراز الامتثال، و هو بعد غير محرز.

و ملخص الكلام، ان التكليف المنجز لابد في سقوطه من تحقق الامتثال و هو بعد غير محرز، و سقوطه اما بالامتثال و اما بالعصيان، لا ينفع لانه لا يوجب الأمن من العقوبة و دفع الضرر المحتمل.

و بعبارة اخرى يجب على المكلف امتثال أو امر المولى اما بالاجتهاد و اما بالتقليد و اما بالاحتياط، و الا و لان كلاهما مفقود على الفرض، فلم يبق الا

الاحتياط و هو موجب للامن من العقوبة، و احتمال سقوط الامر فى الوقت بالعصيان، موجب لاحتمال العقوبة، فلا بد من سدّ هذا لاحتمال بالاحتياط و تحصيل المؤمن.

ثم استشكل الاستاذ((قدس سره)) على صاحب الحاشية بأنّه لا يرجع الى محصل لان التنجز يدور مدار المنجز حدوثاً و بقاء، فيحدث بحدوثه كما انه يرتفع بارتفاعه و من هنا قلنا بجريان الأصول فى موارد قاعدة اليقين لزوال اليقين بالشك السارى لا محالة، و مع زواله يرتفع التنجز اذ لا معنى للتنجز من غير منجز، فلا يكون مانع من جريان الأصول فى موردّها، فاذا علم بنجاسة شيء، ثم شك فى مطابقة علمه و مخالفته للواقع، جرت فيه قاعدة الطهارة، و لا يعامل معه معاملة النجاسة بوجه، اذ لا منجز لها بقاء، و على ذلك فالمكلف فيما مثل به و ان كان علم بوجوب قضاء الصلاة فى اليوم الاول، و لأجله تنجز عليه وجوب القضاء الا أنه عند الشك و التردد بين الاقل و الاكثر، لا علم له بما فاتته من الصلوات و اذا زال العلم زال التنجز لا محالة، و لا يكفى العلم السابق بحدوثه فى التنجز بحسب البقاء و من ثمة اذا استدان من زيد متعديداً و تردد فى انه الاقل او الاكثر، جرت البرائة عن وجوب رد الاكثر، مع العلم بتنجز وجوب رد العين حين استلامها من الدائن و انما تردد بعد وصولها و تنجز الأمر بالاداء و لا وجه له سوا ما قلّمناه من ان التنجز، يرتفع بارتفاع العلم الذى هو المنجز، فان وجوب دفع ما أخذه انما كان متنجزا مادام عالما بالحال، فاذا زال، زال التنجز لا محالة و جرى الاصل بالاضافة الى المقدار الزائد المشكوك فيه. انتهى ملخصاً.

الجواب عن ذلك: أما أولاً، فبأن العلم و التنجز فى المقام باق، فانه يعلم بتنجز

وجوب الصلوات فى أوقاتها، و الشك انما هو فى فراغ الذمة عما اشتغلت به يقيناً، و قد عرفت ان سقوط التكليف بخروج الوقت، لا يكون مؤمناً و المؤمن منحصر بالامثال إما فى الوقت او فى خارجه.

و عدم العلم بالفوت الزائد على المتيقن، لا ينفع فى حصول المؤمن. و ثانياً ان قياس المقام بقاعدة اليقين، فاسد، فان هناك يزول العلم من أصله، و فى المقام لا زوال له، و كلامه بأن التنجز دائر مدار العلم، ينتقض بما اذا علم أن أحد الكأسين خمر، فيجب الاجتناب عنهما، فاذا ذهب السيل باحد هما، زال العلم بوجود النجس، و مع ذلك يجب الاجتناب عن الآخر، فالتنجز باق مع ان العلم قد زال، و لا يجوز شربه.

و قد يقال: إن العقل اذا كان حاكماً باتيان المأمور به فى الوقت أو اتيان قضائه فى خارج الوقت، كان الأمر باتيان القضاء فى خارج الوقت ارشادياً، و مخالفة الأمر الارشادى، لا توجب استحقاق العقاب.

و يدفعه أولاً: انه لو بنى على ذلك، لزم ان الصلاة واجبة بوجوب التخيير بين الاتيان فى الوقت أو خارجه و هو مقطوع الفساد؛ فان الامر المتعلق بالصلاة فى الوقت تعيينى، فلا حكم للعقل كذلك قبل فوت الواجب فى الوقت، فاذا فات، و امر الشارع بالقضاء، يحكم العقل بوجوب الاتيان فى خارج الوقت تعييناً. و ثانياً ان الامر بالقضاء انما هو ليتدارك به المصلحة الملزمة الفائتة، فيكفى فى حكم العقل بوجوب القضاء احتمال الفوت، لانه يحكم بتحصيل المؤمن و لا يحرز الاباتيان القضاء.

و على الجملة المكلف اذا اتى بالعمل فى الوقت عن اجتهاد أو تقليد، ثم شك

بعد الوقت فى صحته و فساده، يحكم بصحته فمادام لم يحرز الفوت، لا شىء عليه، و هذا بخلاف ما اتى به لا عن تقليد و اجتهاد، فان العقل يحكم بتحصيل المؤمن و هو لا يكون الا باتيان القضاء، فانه فى الوقت لم يأت به عن اجتهاد او تقليد حتى يحكم بفراغ ذمته، فيكفى فى حكم العقل احتمال الفوت، فانه يساوق احتمال العقاب.

و قد ظهر مما ذكرنا عدم صحة الاستدلال بقاعدة الفراغ، فانّ الأذكريّة معتبرة فى الاستدلال بها، و فى المقام حيث انّ الجاهل مقصر و لا يكون عارفاً بالوظيفة الفعلية عن إجتهد أو تقليد، فاذكريته و عدمها سيان.

و يؤكد ما ذكرناه من لزوم الاتيان بالقضاء من باب الاحتياط، حكم الاصحاب ببطلان عمل الجاهل المقصر، فانهم حكموا بعدم جواز الاكتفاء بما اتى به من العمل فى نظر العقل، فان الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية حتى يحصل الامن من العقاب.

ثم انه اذا دار الأمر بين الاقل و الاكثر و كان الأقل ايضاً فى نفسه كثيراً، كما اذا اشترى من الدكان فى طول السنة شيئاً فشيئاً، و ثبتته فى الدفتر كلما اشتراه، فاذا شك فى انه الف او الفان او ثلاثة آلاف او عشرة آلاف مثلاً، يجب عليه الرجوع الى الدفتر و الحساب، و لا يجوز ان يقتصر بالاقل بلا مراجعة الدفتر، نعم اذا اختار الاكثر من باب الاحتياط، لا مانع منه، و اما اذا ضاع الدفتر لابد ان يصلح مع الدائن، و الاقتصار بالاقل لا يوجب فراغ الذمة جزماً، لان النسيان كالطبيعة الثانية للانسان، فانى جربت ذلك مراراً فى الاقتراض التدريجى فى ثلاثة اشهر او اكثر، فكنت ازعم انى مدين بالف، فلما راجعت الدفتر ثبت انه الفان او ثلاثة آلاف مثلاً.

(مسألة ٤١) اذا علم ان اعماله السابقة، كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح ام لا ؟ بنى على الصحة. (١)

و اما فى مثل الصلاة و الصيام الفائتة، فالظاهر هو الاكتفاء بالقضاء بمقدار يظن معه بالفراغ، فان الاقتصار بالأقل يوجب الشك فى الفراغ و لزوم الاتيان بالاكثـر يوجب العسر و الحرج و ان كان موجباً للقطع بفراغ الذمة، فخير الامور اوسطها و هو الظن بالفراغ.

و قد تحصل مما ذكرنا أن الأظهر هو القول الثالث الذى ذهب اليه المشهور من اتيان قضاء الفوائت بالمقدار الذى يظن معه بالفراغ.

(١) التقليد الصحيح عبارة عن تقليد مجتهد جامع للشرائط. و الباطل هو التقليد عمّن لم يكن كذلك، فاذا شك فى انه جامع للشرائط ام لا ؟ يجب عليه الفحص، فان لم يكن جامعاً لها، فلا بد فى الاعمال الآتية التقليد عن الجامع لها، و أمّا الاعمال الماضية، فان لم يتحفظ صورتها، يحكم بصحتها لاصالة الصحة، فان المسلم، لا يعمل عملاً فاسداً. و اما ان تحفظ صورتها و كفيّتها، فان لم يخلّ بالأركان فيها، يحكم بصحتها لحديث لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة. فانه كما يشمل الناسى، يشمل الجاهل القاصر ايضاً.

و أما إن أخلّ بها، فلا بد من الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه لما هو المذكور فى المستثنى فى حديث لا تعاد... و لا فرق فى ذلك بين ان يكون التقليد صحيحاً او فاسداً.

و لو استند فى التقليد الى شهادة الفساق، و كان المشهود له جامعاً للشرائط، لا يضرّ فى صحتها، فان المدار فى صحتها تطابقها لفتوى من هو جامع للشرائط. و لو استند فيه الى البيّنة الشرعية، و انكشف خطأها و ان المشهود له، لم يكن

(مسألة ٤٢) اذا قلد مجتهداً ثم شك فى أنه جامع للشرائط ام لا، وجب

عليه الفحص (١)

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى، يحرم عليه الافتاء (٢)

جامعاً للشرائط، جرى فيه ما تقدم من التفصيل:

فلو اخل بالاركان، لابد من الاعادة و القضاء و ان اخل بغيرها، يحكم بصحتها لحديث لا تعاد الجارى فى الناسى و الجاهل القاصر كما عرفت.

(١) قد يكون الشك فى بقاء ما كان ثابتاً له من العلم و العدالة، و العقل و

نحوها، فهنا لا حاجة الى الفحص لجريان الاستصحاب بلا شبهة.

و أخرى فى ان ما كان ثابتاً عندى و علمت به او قامت عليه البينة، هل كان ثابتاً

فى الواقع، او كان العلم جهلاً مركباً و البينة كانت خاطئة لفسق احد الشاهدين،

فيكون من الشك السارى، فهنا يجب الفحص لعدم ثبوت انه جامع للشرائط، و

اعماله السابقة كالأعمال الصادرة عن الجاهل القاصر، و لا يجوز البقاء على تقليده

لعدم ثبوت أنه جامع للشرائط.

و اما اذا كان حين الانذار و نشر الرسالة العملية، جامعاً للشرائط، و لكنها زالت

بقاء، فهل يجوز العمل بفتاويه السابقة ام لا ؟ مقتضى اطلاق آيتى النفر و السؤال

جواز ذلك، الا ان مقتضى ارتكاز المتسعة و التوقيع المبارك من الناحية المقدسة

عدم جوازه لما تقدم من ان المرجعية هى الزعامة الدينية الكبرى بعد الامامة فلا

يصح تصديها الا للمجتهد الجامع للشرائط حدوثاً و بقاءً، فان المرجعية امتداد

للإمامة و الزعامة، كما فى قوله (عجل الله فرجه): فانهم حجتي عليكم و أنا

حجة الله.

(٢) لأنه افتراء على الله، قال: الله اذن لكم أم على الله تفترون؛ فان الفقيه يجوز له

و كذا من ليس أهلاً للقضاء، يحرم عليه القضاء بين الناس (١)

الإفتاء لأنه نوع من الإنذار المصرح به في الآية المباركة.  
و اما من لم يكن ففيها و عالماً، فلا يجوز له الافتاء، و كذا اذا كان فاقداً للشرائط  
الأخرى: كالعقل و العدالة و البلوغ و الايمان و الرجولة وغيرها.  
(١) و ذلك لصحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبدالله ((عليه السلام)): قال: اتقوا  
لحكومة، فإن الحكومة إنما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو  
وصي نبي (١) و في نسخة أخرى كنبى او وصى نبي.  
و هي صحيحة بطريق الصدوق، و أما طريق الكليني و الشيخ، ففيه سهل بن زياد  
و هو لم يوثق.

ثم انه لو كنا نحن و هذه الصحيحة، لقلنا: بعدم جوازه الألبمعموم، و لكن هنا  
روايات أخرى دلت على جوازه لمن نصبه المعصوم بالخصوص أو العموم:  
(منها) صحيحة ابي خديجة: سالم بن مكرم الجمال قال: قال ابو عبدالله  
جعفر بن محمد الصادق ((عليه السلام)): اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور و  
لكن انظروا الى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فاني قد جعلته  
قاضياً فتحاكموا اليه. (٢)

(و منها) صحيحة أخرى من أبي خديجة، قال: بعثني ابو عبدالله ((عليه السلام)) الى  
أصحابنا، فقال: قل لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من  
الأخذ و العطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤولاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد  
عرف حلالنا و حرامنا، فاني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم ان يخاصم بعضكم

١- س ج ١٨ ب ٣ من ابواب صفات القاضى ح ٣ ص ٧

٢- س ج ١٨ ب من ابواب صفات القاضى ح ٥ ص ٤

بعضاً الى السلطان الجائر. (١)

و (منها) مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (الى ان قال): ينظران من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً، فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمننا، فلم يقبل منه، فانما استخف بحكم الله و علينا رد، و الراد علينا، الراد على الله و هو على حد الشرك بالله الحديث. (٢)

و هل يعتبر الاجتهاد فى القضاء أو يجوز للمقلد ايضاً ذلك إذا عرف الاحكام بالتقليد ؟ فيه قولان:

المشهور بين الاصحاب هو الاول، بل ادعى عليه الاجماع كما عن جماعة من الاصحاب منهم الشهيد الثانى فى مسالكه.

و ذهب صاحب الجواهر الى الثانى، بدعوى ان المستفاد من الكتاب و السنة صحة الحكم بالعدل و الحق و القسط من كل مؤمن و ان لم يكن له مرتبة الاجتهاد و استدل عليه بجملة من الايات و الروايات:

أما الآيات، فمنها قوله تعالى: ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى اهلها و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل. (٣)

و منها قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط و لا يجر منكم شئنان قوم على أن لا تعدلوا إعدلوا. (٤)

و منها المفهوم من عدة آيات: و من لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٦ ص ١٠٠

٢- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١ ص ٩٩

٣- النساء - ٤ - ٥٨

٤- المائدة: ٥ - ٨

الفاسقون. (١) و هم الظالمون (٢) و هم الكافرون. (٣)  
و المستفاد منها أن من حكم بما انزل الله، ليس بفاسق و لا بظالم و لا بكافر بلا  
فرق بين المجتهد و المقلد اذا حكم بما حكم به مقلده.  
و أمّا الروايات، فمنها قوله ((عليه السلام)): القضاة أربعة ثلاثة في النار و واحد في  
الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم، فهو في النار و رجل قضى بجور و هو لا يعلم  
فهو في النار و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار و رجل قضى بالحق و  
هو يعلم فهو في الجنة. (٤)

(و منها) صحيحتا أبي خديجة المتقدمتان آنفا، فان مقتضى الاطلاق فيهما  
جواز قضاة المقلد، فانه يعرف حلالهم و حرامهم، و يعلم شيئاً من قضاياهم و لو  
بالتقليد، فان المراد من العلم في هذه الصحيحة اعم من الوجداني و التعبدي و الآخر  
فالمجتهد ايضاً، لا يكون عالماً بالاحكام وجداناً.

(و منها) صحيحة الحلبي: قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)): ربما كان بين  
الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيان برجل منا، فقال: ليس هو  
ذاك، انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط. (٥)  
الى غير ذلك من النصوص التي ادعى ((قدس سره)) بلوغها بالتعاضد اعلى مراتب  
القطع.

و دلالتها على أن المدار في الحكم و القضاء بالحق الذي هو عند النبي و اهل  
بيته، ((عليه السلام)) بلا فرق في ذلك بين ان يكون المتصدى للقضاء، مجتهداً و من لم

(١)(٢)(٣) - المائدة: ٤٧، ٤٥، ٤٤

٤- س ج ١٨ ب ٤ من ابواب صفات القاضى ح ٦

٥- س ج ١٨ ب ١ من ابواب صفات القاضى ح ٨ ص ٥

يبلغ مرتبة الاجتهاد، فإنّ المقلّدين أيضاً عالمون بالاحكام و القضاء بالتقليد، بل ذكر((قدس سره)) ان ذلك لعلّه اولى من الأحكام الإجتهدية الظنية، ثم ايد ما ذكره بقوله بل قد يدعى ان الموجودين فى زمن النبى((صلى الله عليه وآله وسلم)) ممن امر بالترافع اليهم، قاصرون عن مرتبة الاجتهاد، و انما كانوا يقضون بما سمعوه من النبى((صلى الله عليه وآله وسلم))، فدعوى قصور من سمع جملة من الاحكام مشافهة او بالتقليد، عن منصب القضاء بما علمه، خالية عن الدليل، ورد((قدس سره)) الاجماع المدعى فى كلماتهم بقوله: و اما دعوى الاجماع التى قد سمعتها، فلم اتحققها، بل لعلّ المحقق عندنا خلافها.

فيلخص ما استدل به على العموم بأمور:  
الأول الآيات الآمرة بالحكم بالعدل و القسط، فاطلاقها يشمل المقلد كالمجتهد.

الثانى الروايات الآمرة بالقضاء بالحق و الآمرة بالرجوع الى من يعلم قضاياها او عرف احكامنا و حلالنا و حرامنا.

الثالث ان الموجودين فى زمن النبى من الصحابة، كانوا قد يرا فع اليهم بامرهم((صلى الله عليه وآله وسلم)) مع انهم لم يكونوا مجتهدين.  
الرابع ان دعوى الاجماع على اعتبار الاجتهاد فى القاضى، فلم اتحققها، بل لعلّ المحقق عندنا خلافها.

الجواب عما أفاده((قدس سره)) أن مقبولة عمر بن حنظلة هكذا: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فأنى قد جعلته عليكم حاكماً(الحديث)

فإنّ الجملات الثلاث، لا مصداق لها ألاّ المجتهد فهي تقيّد جميع المطلقات و لو سلّم: أن المقلّد ايضاً ناظر الى الحلال و الحرام و عارف بالاحكام، فلا يسلم انه راو للحديث، فهو قرينة قطعية على ان المراد هو المجتهد و هو الذي جعل حاكماً مطلقاً لا مختصاً بالترافع و المخاصمة، لأنّه ((عليه السلام)) لم يقل: جعلته عليهما حاكماً بل قال: جعلته عليكم حاكماً، فصّح ان يقال: إن حاكمية الفقيه عام، فيثبت بحكمه الهلال و العيد و أمثاله. فان العبرة بعموم كلام الامام ((عليه السلام))، و خصوصيّة مورد السؤال، لا توجب تخصيص كلامه ((عليه السلام)) به. و أمّا المقلّد، فلم يجعله الامام ((عليه السلام)) حاكماً و ان كان عارفاً للحرام و الحلال بالتقليد كما عرفت.

و يؤيّد التوقيع: و أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجّتي عليكم و انا حجة الله. فان رواة الحديث لا يشمل المقلّد، فان حجّته (عجل الله فرجه) ظاهر في كونهم عارفين لمعناه و هم المجتهدون، فان من روى الحديث و لم يعرف معناه، لا يصلح ان يكون حجّته (عجل الله فرجه). و حيث ان في سنده اسحاق بن يعقوب و هو لم يوثق، جعلناه مؤيّدًا. و أمّا المناقشة في سند المقبولة، فلا مجال لها لان عمر بن حنظلة كان إمامياً معروفاً و كثير الرواية و لم يرد فيه قدح و تلقّاها الأصحاب بالقبول، فهذا يكفي في اعتباره.

و اذا أمكن الترافع عند المجتهد، فلا مجال للرجوع الى غيره و ان كان عارفاً بالاحكام للتقليد و الأخذ من المجتهد، و أمّا ان لم يمكن ذلك، فيكفي في فصل الخصومة حكم المقلّد المنسوب من قبل المجتهد، فحاكميته في طوله لا في

عرضه.

الوجه فى ذلك أن البلاد الاسلامىة بسعتها و تشتتها تحتاج الى القضاة، و المجتهد لا يوجد فى كل بلدة منها، فحينئذ لابد من نصب القضاة كى لا تبطل الدماء و الحقوق و الحدود.

و بعبارة أخرى ما دامت الجامعة باقية، كانت الحوادث واقعة، و المرجعية هى الزعامة الدينية فى امتداد الامامة، فكما ان الامام ((عليه السلام)) كان ينصب القضاة لحل مشاكلها، فكذلك المرجع لابد له من ذلك.

و أما سيدنا الاستاذ((قدس سره))، فقد اجاب عن صاحب الجواهر بأن القدر المتيقن (مما دل على جعل الحاكم) هو المجتهد او ان العالم و العارف بالاحكام، لا يصدق على المقلد و لا اقل من انصرافه عنه.

و فيه أن القدر المتيقن، يؤخذ من الدليل اذا لم يكن له اطلاق و كان مجملا، و الا فيتمسك بالاطلاق و مقتضاه جواز القضاء للمقلد اذا علم شيئا من قضاياهم((عليهم السلام)) و لو بالتقليد و دعوى الانصراف ممنوعة.

و لكن الذى يمنعنا من التمسك بالاطلاق ما عرفت من أن الجملات الثلاث المذكورة فى المقبولة، لا مصداق لها الا المجتهد، فهى تقيد جميع المطلقات، فالمجوعول للحكومة من قبله ((عليه السلام)) هو المجتهد لا غير.

هل يعتبر الرجولة فى القاضى أم لا؟

المتعارف فى الجامعة الغربية، مساوات النساء للرجال فى جميع الشئون الاجتماعية من رئاسة المملكة و الوزراء فضلا عن القضاء، و كذا الأمر فى بعض الممالك الإسلامية، حيث يكون مقلد الغربيين و مقتدياً بهم.

و لكنه على خلاف الفطرة البشرية و القوانين الاسلامية المطابقة لها، الا ترى ان القرءان الكريم ناطق بأن الرجال قوَّامون على النساء فإنَّ رئاسة الجامعة الصَّغيرة في البيت، فوِّضت للرجال، فضلاً عن رئاسة الجامعة الكبيرة. فالكلام تارة فيما هو مقتضى الأصل، و أخرى فيما يقتضيه الدليل. اما الاول فلا اشكال في ان مقتضاه عدم ولاية احد على احد وعدم نفوذ القضاء. و أمَّا الثاني، فنقول: الدليل قام على حكومة النبي و الوصى و من نصبه احدهما فان المنسوب من قبل الوصى هو الرَّجل الذي روى حديثهم و عرف الحلال و الحرام و علم قضاياهم، و الرجل و ان لم يذكر في المقبولة الا انها منصرفة اليه جزماً.

فالدليل لم يقيم على أهلية النساء للقضاء، بل عدة من النصوص دلت على عدم اهليتها لهذا المنصب، و اليك جملة منها:

(منها) ما رواه الجعفي عن الباقر ((عليه السلام)) (١)

و (منها) ما رواه انس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي لعلی ((عليهما السلام)): يا على ليس على المرأة جمعة و لا تولّى القضاء. (٢)  
و (منها) ما رواه عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبدالله ((عليه السلام)): قال: في رسالة أمير المؤمنين الى الحسن ((عليهما السلام)): لا تملك المرأة من الامر ما يجاوز نفسها، فان ذلك انعم لحالها و ارحى لبالها و ادوم لجمالها، فان المرأة ريحانة و ليست بقهرمانة. (٣)

١-س ج ١٤ ب ١٢٣ من ابواب مقدمات النكاح ح ١ ص ١٦٢

٢-س ج ١٨ ب ٢ من ابواب صفات القاضى ح ١ ص ٦

٣-المستدرک ب ٢ من ابواب صفات القاضى ح ٢١

و (منها) ما رواه ابن عباس عن النبي ((صلى الله عليه وآله وسلم)) فى حديث: و لو خلقت حواء من كلّه، لجاز القضاء فى النساء كما جاز فى الرّجال. (١)  
 هذا كله مضافاً الى صحيحتى ابى خديجة، فان الرّجل ذكر فيهما صريحاً، كما عرفت و على الجملة يكفى فى عدم نفوذ قضائهن عدم الدليل على ذلك، و الروايات النافية المشار اليها و ان لم تكن نقيّة الاسانيد، الا انها مؤكدة لحكم الأصل.

اضف الى ذلك أن الفحص فى الشرايع السابقة من زمن أبينا آدم ((عليه السلام)) الى زمن نبينا و الائمة ((عليهم السلام))، يعطى أن المرأة لم تفوض اليها ادارة الجامعة، فلم تكن رسولا و لانبيا و لا اماماً و لا رئيسة للحكومة و لا حاكماً و لا قاضياً، فيستفاد من ذلك انها لا تصلح لهذه الأمور.

و لعلّ الوجه فى ذلك هى قلة التعقل و ضعفه فى النساء مع قوة العاطفة و الإحساس فيهن، فان ادارة الجامعة تحتاج الى قوة التعقل و التدبير، و يشهد لذلك ما هو الواقع فى الجامعة المدنية، فانها منذ اكثر من مأتى سنة إهتمت على تعليم النساء و الرجال و تربيتهم فى صفّ واحد و ادعوا مساوات النساء مع الرّجال فى جميع الحقوق و لا يرون أىّ محدودية للنساء فى ادارة الجامعة، و مع ذلك يكون عدد النساء التى و صلت للرئاسة الجمهورية و الحكومة اقلّ من عشر الرجال، و لا يكون ذلك الا لاجل ضعف التعقل و التدبير فيهن، و أما قوة العواطف و الاحساس فيهن التى تناسب تربية الاولاد، فوجدانية يدركها كل أحد، و لا تناسب ما هو وظيفة القاضى من الحكم بضرب العنق و الرّجم و قطع اليد و نحوها.

بقى الكلام فيما أشرنا اليه من أن الفقيه الجامع للشرائط، منصوب للحكومة من قبل الامام ((عليه السلام)) كما تدل عليه المقبولة، و هو ينصب لحل مشاكل الجامعة من يقدر على فصل الخصومة و القضاء و لو بالتقليد، و هو ليس منصوباً من قبل الامام ((عليه السلام))، بل منصوب من هو منصوب من قبله ((عليه السلام)).  
و يشهد لذلك رسالة الامام أمير المؤمنين ((عليه السلام)) الى مالك الاشر: (إختر للقضاء افضل رعيتك) فانه ((عليه السلام)) لم ينصبه للقضاء، بل أمر المالك بأن ينصبه لذلك.

فلو لم يكن للقاضي المنسوب نصب القضاة، لبيطل الدماء و عطّلت الحدود مع انه قد ورد عن المعصوم ((عليه السلام)) (انه لا يبطل دم امرأ مسلم) في زهاء خمسة عشر حديثاً، و قد ورد نصوص كثيرة في ان إقامة حد واحد أنفع من المطر أربعين صباحاً؛ و قد ورد ايضاً، انه ليس في إقامة الحد نظرة ساعة او ليس في الحدود نظر ساعة.

ان قيل: مقتضى صحيحة سليمان بن خالد عدم جواز الحكم الا للنبي او الوصى:

عن أبي عبدالله ((عليه السلام)): قال: إتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضا العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي (او كنبي) (١)  
قلنا: الحصر ليس بحقيقى، بل اضافى بالنسبة الى قضاة الجور و حكامه، و الدليل على ذلك، ما عرفت من النصوص المعتبرة الدالة على نصب الفقهاء للحكومة و القضاء فاذا نصب الفقيه من يعرف الحلال و الحرام و القضاء و لو

و حكمه ليس بنافذ، و لا يجوز الترافع اليه (١) و لا الشهادة عنده و المال

بالتقليد كان عمله داخلا فى عمل الوصى و منتهيا اليه بالواسطة.  
و قد ظهر مما ذكرنا الجواب عن رواية اسحاق بن عمار عن ابى  
عبدالله ((عليه السلام)) قال: قال امير المؤمنين ((عليه السلام)) لشريح: يا شريح قد جلست  
مجلساً لا يجلسه (ماجلسه) الا نبى او وصى نبى او شقى. (١)  
فان عمل المنصوب من قبل الوصى، داخل فى عمل الوصى و عمل  
مالك الاشر و من نصبه للقضاء، داخل فى عمل على ((عليه السلام)).  
و يؤيد ما ذكرناه مرسله ابى اسحاق السبيعى قال: قال امير المؤمنين ((عليه السلام)):  
الناس، آلوا بعد رسول الله الى ثلاثة: آلوا الى عالم على هدى من الله قد اغناه الله بما  
علم عن غيره و جاهل مدعى للعلم لاعلم له معجب بما عنده، قد فتنته الدنيا و فتن  
غيره و متعلم من عالم على سبيل هدى من الله و نجاة، ثم هلك من إدعى و خاب  
من افترى. (٢)

نعم لابد للفقهاء ان ينصب من هو فى مرتبة عالية من الفتوى و العدالة، فان  
منصب القضاء من مزال الأقدام، و لأجل ذلك شرط امير المؤمنين ((عليه السلام)) على  
شريح ان لا ينفذ القضاء، حتى يعرضه عليه؛ كما تدل على ذلك صحيحة هشام بن  
سالم. (٣) و ليس ذلك إلا لعدم كونه واجدا لشرائط القضاء.  
(١) أما عدم نفوذ حكمه، فلانه ليس منصوبا من قبل المعصوم، فلا دليل على  
نفوذ حكمه، بل الدليل قام على عدم جواز الترافع اليه: كمعتبره ابى بصير عن ابى

١- س ج ١٨ ب ٣ من ابواب صفات القاضى ح ٢٠٤ ص ٧

٢- س ج ١٨ ب ٣ من ابواب صفات القاضى ح ٢٠٤ ص ٧

٣- س ج ١٨ ب ٣ من ابواب صفات القاضى ح ١ ص ٦

عبدالله((عليه السلام)) (١) و مقبولة عمر بن حنظلة عنه((عليه السلام)).(٢) وكذا الآية المباركة: و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار.

و من الواضح ان الترافع الى من ليس اهلاً للقضاء، ركون الى الظالم، فهو حرام، و قد يقال: ان مورد قضاء قاضى الجور ان كان عيناً خارجياً، لا يحكم بانه سحت فان للسحت اطلاقين: احدهما ما لا يصح كسبه كثمان الكلب و الخنزير و العذرة. و ثانيهما ما هو الخبيث ذاتاً، كأكل الميتة و لحم الخنزير، و الملك الخارجى المجسم فى العين الشخصية، لا يكون داخل فى شئ من الاطلاقين.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن الامام (ع) طبق السحت على ما اخذه بحكم قاضى الجور والطاغوت، فالمناقشة فيه اجتهاد فى مقابل النص وهو مردود. اللهم الا أن يقال: إن المغصوب منه اذا رأى ماله عند الغاصب، يجوز أخذه بأى وجه اتفق و ان لم يقدر على أخذه، يجوز التقاض من مال الغاصب، و هو من المسلمات، فعليه يكون المراد من السحت ما حكم بثبوت و لم يكن ثابتاً او طبق الكلى على الفرد الخارجى، فهذان القسمان سحت بتصريح الامام((عليه السلام)) به؛ فالمستفاد من المقبولة حرمة الترافع الى قضاة الجور و سلطانه و هو من المنكرات، فلا بد للمؤمن أن ينهى عن المنكر، و قد ورد عن النبى((صلى الله عليه وآله وسلم)): بسند معتبر ان الله(عزوجل) ليبغض المؤمن الضعيف الذى لا دين له، فقيل: و ما المؤمن الضعيف الذى لا دين له؟ قال: الذى لا ينهى عن المنكر(٣) فالمراجع الى قضاة الجور و سلطانه، عامل للمنكر، فهو اسوء من الذى لا ينهى عنه، فهل يبقى له دين.

١- س ج ١٨ ب ١ من ابواب صفات القاضى ح ٣ ص ٣

٢- س ج ١٨ ص ٩٩

٣- س ج ١١ من ابواب الامر بالمعروف ح ١٣ ص ٣٩٧

الذى يؤخذ بحكمه حرام وان كان الآخذ محققاً (١) الا اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (٢)

(١) و ذلك لتصريح المقبولة بذلك و قد عرفت تفصيله .

(٢) قد استدل على عدم جواز الترافع عنده حتى فى فرض الانحصار بوجوه: (الأول) اطلاق المقبولة، فإن حكمه ((عليه السلام)) بانه سحت، مطلق يشمل صورة الانحصار أيضاً.

(الثانى) أنه إعانة على الاثم و هو حرام.

(الثالث) انه امر بالمنكر و هو حرام و لأجل هذه الوجود ذهب الاكثر الى التحريم حتى فى فرض الانحصار.

و لكن الظاهر جواز الترافع اليه فى هذا الفرض، لوجهين: (الأول) قاعدة لا ضرر و لا ضرار، كما تدل عليه موثقة زرارة عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) (١) و هذه القاعدة حاكمة على جميع الأدلة، فعليه تختص المقبولة بفرض عدم الانحصار و عدم لزوم الضرر، كما اذا وجد قاضى العدل و من له أهلية القضاء.

(الثانى) ما ورد من جواز الكذب و الحلف الكاذب لدفع الضرر المالى من الروايات الكثيرة: (منها) صحيحة محمد بن صباح عن ابى الحسن ((عليه السلام)) قال: قلت لابى الحسن ((عليه السلام)): إن أمى تصدّقت على بنصيب لها فى دار، فقلت لها: ان القضاة لا يجيزون هذا و لكن اكتبه شراء، فقال: إصنع من ذلك ما بدالك و ما ترى انه يصوغ لك، فتوثقت، فأراد بعض الورثة أن يستحلفنى أنى نقدتها الثمن و لم انقدها شيئاً، فما ترى ؟ قال: احلف له. (٢)

١- س ج ١٧ ب ١٢ من ابواب احياء الموات ح ٣ ص ٣٤١

٢- س ج ١٦ ب ٤٢ من ابواب الإيمان ح ١ ص ٢١١

الوصول الى قاضى العدل، كما اذا كان بعيداً من حيث المكان.

و لا يخفى انه يشترط جواز الرجوع الى قاضى الجور فى فرض الانحصار،  
بالعلم بالحق، وجدانا او تعبداً، كالاقرار بالحق او قيام البينة به، فلا يجوز فى فرض  
الظن به فضلاً عن احتمال، لأن الضرر، لا يتحقق الا فى مورد و كذا جواز الحلف  
يتوقف على ثبوت الحق عنده.

(١) يمكن ان يستدل على ذلك بوجه:

(الأول) صحيحة سليمان بن خالد بطريق الصدوق عن ابي عبدالله ((عليه السلام)):

اتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هى للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين  
لنبي او وصى نبي (كنبي) (١) و المحور فى القضاء هو العلم و العدالة.

(الثانى) صحيحة ابي خديجة المتقدمة. (٢)

(الثالث) حكم العقل، فان الغرض من نصب القضاة، ليس الا اقامة العدل فلو  
لم يكن القاضى عادلاً، لما يصلح لذلك اصلاً، فان من وظائف القضاة الحكم  
بالقتل و القصاص و الرّجم و قطع اليد و الرّجل و الجلد و الدية و أمثالها و المجرم  
يعطى الرّشاً للقاضى حتى لا يقضى عليه بذلك، و الرادع عنه، لا يكون ألاً ملكة  
العدالة، بل ما دلّ على اعتبار العدالة فى الشّاهد، يدل على اعتبارها فى القاضى  
بالأولوية القطعية، لانه لا اثر لعدالة الشاهد الا فيما اذا كان القاضى عادلاً.  
(الرابع) الإجماع، فإن علماء الشيعة خلفاً عن سلف أطبقوا على اعتبارها فى

---

١- س ج ١٨ ب ٣ من ابواب صفات القاضى ح ٣ ص ٧

٢- ص ١٧٨

عدلين و بالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمينان بها(١) وبالشياح المفيد للعلم.

(مسألة ٤٥) اذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك فى أن اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لا؟ يجوز له البناء على الصحة فى اعماله السابقة (٢) وفى اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا (٣)

القاضى و لم يوجد عالم افتى بعدم اعتبارها فيه، و لكنه ليس باجماع تعبدى فانه ناشىء من حكم العقل بالتقريب المتقدم ولكن العدالة المعتبرة فى القاضى لابد ان تكون عن ملكة قوية حتى لا تكون مغلوقة للمزاحمات، ولا يكفى فى اثباتها حسن الظاهر، فانه كاف فى امام الجماعة، وأما فى المقام فلا بد من اعتبار ملكة قوية لأن الفرض لا يحصل الا بها.

ولعل صحيحة سليمان بن خالد ناظرة اليها، حيث قال فيها: كنبى او وصى نبى (لنبى) يعنى لا بد ان يكون القاضى فى ارقى مرتبتها.

(١) فان الاطمينان حجة عقلائية، يعمل بها العقلاء فى جميع امورهم ويلحق به خبر الثقة، فان السيرة العقلاء جارية على العمل به مثل الاطمينان.

(٢) التقليد الصحيح عبارة عن تقليد مجتهد جامع للشرائط، فانه موجب للحكم بصحة صلاته وصومه وبقية اعماله، وحيث انه يحتمل صحتها لاحتمال تقليد صحيح، يحكم بصحتها لاجل قاعدة الفراغ وحديث لا تعاد الصلاة الا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، فان صورة العمل وكيفيته ليست بمحفوظة، حتى لا تجرى القاعدة.

(٣) لانها مشروطة بشرائط ولها اجزاء، فلا بد من احرازها حين

العمل، والحكم بالصحة للاعمال السابقة، لا يستلزم الصحة بالنسبة الى الاعمال

(مسألة ٤٦) يجب على العامى ان يقلد الاعلم فى مسألة وجوب تقليد  
 الأعلم او عدم وجوبه (١) و لا يجوز ان يقلد غير الأعلم اذا افتى بعدم وجوب  
 تقليد الأعلم (٢) بل لو افتى الأعلم، يشكل جواز الاعتماد عليه، فان القدر  
 المتيقن للعامى تقليد الاعلم فى الفرعيات.(٣)

اللاحقة، لأن القاعدة لا تثبت اللوازم العقلية ولا الشرعية المترتبة عليها، فان  
 القاعدة وان كانت من الأمارات الا أنها ايضا لا تثبت اللوازم ، فان صحة الاعمال  
 اللاحقة من اللوازم العقلية لصحة الاعمال السابقة؛ بل يمكن ان يقال : ان صحتها  
 ليست لازمة عقلية، لصحة الاعمال السابقة ايضا، فان الاعمال السابقة كانت  
 محكومة بالصحة لأجل قاعدة الفراغ وحديث لا تعاد تعبدًا، ولا مجال لجريانها  
 فى العمل اللاحق الذى يعلم كفيته ويتحفظ بصورته وأنه أتاه بغير سورة مثلا،  
 فاذا نلأبد للمكلف الرجوع الى المجتهد الجامع للشرائط والعمل على طبق فتواه.  
 (١) لاستقلال العقل بان فتوى الاعلم حجة، سواء كان فتوى غيره ايضا حجة  
 ام لا؟ فهو متيقن الحجية.

(٢) و ذلك للشك فى حجية فتواه و هو مساوق للقطع بعدم الحجية فان العقل،  
 لا يجيزان يعتمد المكلف على مشكوك الحجية.

(٣) قد استشكل على الماتن عدة من الأعلام: قال: الامام الحمينى ((قدس سره)): لا  
 اشكال فيه، و كذا الاستاد الخوئى و الكلپايگانى و الشاهرودى و الحكيم و  
 الخوانسارى و الشريعتمدارى و غيرهم(قدس الله اسرارهم) و كذا بعض  
 المعاصرين من الاحياء.

والتحقيق يقتضى و رود الاشكال على الماتن و المعلقين: اما على الماتن فبان  
 سيرة العقلاء جارية على الرجوع الى الاعلم فى مطلق العلوم سواء كان فقهاً او طباً

(مسألة ٤٧) اذا كان مجتهدان احدهما أعلم فى احكام العبادات و الآخر فى المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد (١) و كذا اذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلاً و الآخر فى البعض الآخر.

(مسألة ٤٨) اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ، يجب عليه اعلام من تعلم منه، و كذا اذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه، يجب عليه الاعلام.(٢)

او فلسفة او اصولاً او رياضياً، أو غيرها، فلا وجه للقول: بالأخذ بالقدر المتيقن.

و أما الاشكال على المعلّقين، فبأن السيرة القطعية قائمة على الرجوع الى العلم فيما اذا كان الاختلاف بينه و بين غير العلم، فمع هذه السيرة من العقلاء كيف يوجّه الفتوى بعدم وجوب تقليد الأعلّم. الا ترى انه لو افتى العلم بوجوب الجمعة فى عصر الغيبة و افتى غيره بوجوب الظهر يوم الجمعة، و الأعلّم يخطأ مدرك فتوى غيره، فكيف يجوز تقليده مع العلم العلم بأن مدرك فتواه باطل

نعم اذا لم يعلم الاختلاف بين الأعلّم و غيره، لا مانع من الرجوع الى غيره و الافتاء به.

(١) الملاك فيما افاده من الاحتياط فى التبعض، ان وجوب تقليد الأعلّم عنده موافق للاحتياط، و لم يفت به قبل ذلك، فمن افتى بوجوب تقليد الأعلّم، يفتى بوجوب التبعض فى المقام و من احتاط هناك، لابد ان يحتاط فى المقام،

و قد تقدم انه ان كان فتوى غير الأعلّم، مخالفة لفتوى الأعلّم و لم تكن موافقة للاحتياط و لا موافقة للأعلّم من الاموات، كان تقليد الأعلّم متعيناً.

(٢) وجوب الاعلام منحصر فيما اذا كان الحكم الواقعى الزامياً كالواجب و الحرام، فأخطأ و افتى بغير الالتزام كالاستحباب و الكراهة و الاباحة، او نقلها.

و اما اذا كان الواقع غير الزامى، فأخطأ فى النقل او فى الفتوى و افتى بالالزام او نقله، فقد يقال: بعدم وجوب الاعلام لان ترك المباح او اتيانه بزعم الحرمة او الوجوب، لا محذور فيه، بل هو امر مستحسن لأنه موافق للاحتياط.

بأنه من الدين، و فى عيون اخبار الرضا((عليه السلام)) ان ادنى ما يخرج الرجل من الايمان، ان يقول للحصاة: هذا نواة، ثم يدين بذلك و يبرأ ممن خالفه.(١) و بعبارة أخرى المفتى أو الناقل، سبب لأن يعتقد العامى ما ليس من الدين أنه منه، فكيف لا يجب عليه ان ينبهه بأنه ليس بواجب أو ليس بحرام المستفاد من أدلة الحرام عدم رضاء الشارع بوقوعه سواء كان بالمباشرة او بالتسبيب، و يدل على ذلك عدة من النصوص:

(منها) صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج(٢) و (منها) صحيحة ابى عبيدة.(٣) و منها صحيحة معاوية بن وهب عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: قلت: جرز مات فى زيت او سمن أو عسل؟ فقال: اما السمن و العسل، فيؤخذ الجرز و ما حوله و الزيت يستصبح به، و فى ما رواه الشيخ و قال فى بيع ذلك: الزيت يبيعه و يبينه لمن اشتراه ليستصبح به.(٤)

و المستفاد من هذه الصحيحة ان الشارع لا يرضى بأكل النجس و لو مع الجهل و لهذا امر ان يعلم للمشتري حتى لا يأكله، و مقتضى الارتكاز عدم الفرق بين الزيت و غيره، فمن قدّم الى غيره الخمر او المتنجس ليشربه فقد ارتكب الحرام و لا يجوز.

و اما غير المأكول و المشروب اذا كان نجساً، فهل يجب الاعلام ام لا يجب؟

---

١- سفينة البحار: الحاء بعده الصّار.

(٢)(٣)- س ج ١٨ ب ٧ من ابواب آداب القاضى ح ١٢ و ١ ص ١٦١

٤- س ج ١٦ ب ٤٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ١ ص ٤٦١

(مسألة ٤٩) اذا اتفق فى أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها، يجوز له ان يبنى على أحد الطرفين (١) بقصد ان ان يسأل عن الحكم بعد الصلاة و انه اذا كان ما اتى به على خلاف الواقع، يعيد صلاته، فلو فعل ذلك و كان ما فعله مطابقا للواقع لا يجب عليه الاعادة.

الظاهر هو الثانى، و ذلك لموثقة ابن بكير، قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل اعار رجلا ثوبا، فصلّى فيه و هو لا يصلّى فيه؟ قال: لا يعلمه، قال: قلت: فان اعلمه، قال: يعيد. (١)

(١) كما اذا شك بين الاثنين و الثلاث و ظنّ بالثلاث و لم يعلم ان الظن فى عدد الركعات بحكم اليقين ام لا، فبنى على الثلاث رجاءً، فسأل عن المجتهد و افتى ان الظن فى عدد الركعات بحكم اليقين، يحكم بصحة صلاته. و لو بنى على الاثنين و أتم الصلاة، و سأل عن المجتهد، يفتى ببطلان الصلاة لان الظن فى عدد الركعات بحكم اليقين و قد زاد ركعة فى الصلاة. و لو كان مشغولاً بالسورة و شك فى اتيان الحمد، فقرأه برجاء الواقع يحكم بصحة صلاته، فاذا سأل مقلّده يفتى بذلك، فان وظيفته وان كانت عدم الاعتناء بهذا الشك لقاعدة التجاوز، الا ان اتيان الحمد رجاءً، لا يوجب البطلان. و اما اذا عرض الشك فى الاثناء و لم يعلم حكمه، فهل له قطع الصلاة ام لا؟ المشهور بين الأصحاب حرمة القطع للاجماع.

و لكنه يمكن ان يقال: ان الاجماع دليل لئى و القدر المتيقن منه هو القطع العمدى مع امكان الجزم باتمامها صحيحة، و فى المقام لا يعلم بصحتها لو اتمها مع عروض الشك، فلا يشملها الاجماع، و لكنه يتم لو كان جاهلاً قاصراً، فان جهله

(مسألة ٥٠) يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد او عن

الاعلم ان يحتاط فى اعماله.(١)

(مسألة ٥١) المأذون و الوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف او فى

أموال القصر، ينعزل بموت المجتهد.(٢).

باحكام الشك عذر له، و لم تكن حرمة قطع الصلاة منجزة عليه.

و اما اذا كان مقصراً و ترك تعلم احكامها عمدا و اختيارا، كان وجوب تعلم

الاحكام و حرمة قطع الصلاة، منجزاً عليه، فهو يوجب استحقاق العقاب و ان كان

جاهلا بالحكم، فإن الجهل التقصيرى، لا يكون عذراً له.

(١) الاحتياط يحصل بالأخذ بأحوط القولين أو الأقوال، فان احدها حجة

عليه، فمادام لم يعرفها، لابد من الاحتياط، لان الاحكام الواقعية منجزة لأجل

العلم الإجمالى بها و الاجتهاد و التقليد، متفيان، فلا مجال ألاً للاحتياط.

و ان لم يعرف موارد الاحتياط، يأخذ بفتوى أعلم الأموات و يعمل به. و ان لم

يعلم ذلك ايضاً، يأخذ باحد المحتملات، فان اصاب الواقع فهو و ألاً، لابد من

القضاء أو الاعادة بمقتضى فتوى من يرجع اليه.

(٢) أما عزل الوكيل، فلأنه وجود تنزيلي للموكل، فاذا مات خرج عن أهلية

التصرف، فلا تبقى للوكيل، و بعبارة أخرى سيرة العقلاء قائمة على صحة

تصرفات الوكيل مادام الموكل حياً، و لم تقم ذلك بعد موت الموكل.

و لكن التحقيق يقتضى التفصيل بين الموارد، فاذا كان متعلق الوكالة باقياً تبقى

و اذا لم يبق المتعلق لا معنى لبقائها.

بيان ذلك أن الوكيل يتصرف فيما للموكل ذلك، فيبيع امواله و عقد النكاح له و

طلاق زوجته، كل ذلك صحيح للموكل، فاذا مات الموكل، لا معنى لبقاء الوكالة،

بخلاف المنصوب من قبله، كما اذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصر،  
فانه لا تبطل توليته و قيمومته على الاظهر.(١)

فان امواله تنتقل الى الورثة و زوجته تبين بالموت و التزويج للميت غير معقول، و  
الوكيل فى الأمور الحسبية يتصور مادام الموكل حياً، فبعد الموت لا يعقل تصرفه  
فيها، فوكيله ينزل.

و أما ثلث التركة اذا أوصى به للصلاة أو الصوم او الحج مثلاً فلا مانع من  
التوكيل فيه فان النائب الذى يتصدى لذلك بعد الموت هو الوكيل، فانه ينوى  
الصلاة و الصوم و الحج و الزيارة نيابة عن الموكل، و لا اشكال فيه أصلاً، غاية ما  
فى الباب ان الاصطلاح جرى على اطلاق الوكيل عن الحى و الوصى عن الميت و  
أما النائب، فيمكن أن يكون عن الحى و أن يكون عن الميت، الا ترى انه لو كان  
المستطيع الذى استقر فى ذمته الحج، ضعيفاً لا يقدر على اعماله، يصح ان يقول  
للآخر: انت نائبي فى الحج سواء كنت حياً فى اشهر الحج أو ميتاً.  
نعم ادعى الاجماع على بطلان الوكالة بالموت، و لو سلم ذلك فالقدر المتيقن  
منه هو فيما لا يبقى الموضوع فيه للوكالة، كما عرفت، فانه دليل لبي يؤخذ منه  
القدر المتيقن.

(١) قد استدل على ولاية المطلقة للفقهاء بأمور:

(الاول) التوقيع المروى عن كمال الدين و تمام النعمة للصدوق و عن كتاب  
الغيبة للشيخ الطوسى و عن احتجاج الطبرسى (قدس الله اسرارهم): و اما  
الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى روات حديثنا، فانهم حجتي و أنا حجة الله.(١)  
(الثانى) قال الصدوق: قال على (ع): قال رسول الله (ص): اللهم ارحم

خلفائي - ثلاثاً - قيل: يارسول الله : ومن خلفائك قال : الذين يأتون بعدى يروون حديثي و سنتي. (١)

(الثالث) قوله ((عليه السلام)): مجارى الأمور و الأحكام بيد العلماء بالله الأمناء على حاله و حرامه. (٢)

(الرابع) قوله ((صلى الله عليه وآله وسلم)): الفقهاء امناء الرسل. (٣)

(الخامس) مقبولة عمر بن حنظلة (الى ان قال): و قد جعلته عليكم حاكماً. (٤)  
فانها عامة لجميع المؤمنين، فحاكميته ثابتة لجميعهم و لا تكون مختصة بالمتخصصين.

(السادس) صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع عن ابى جعفر ((عليه السلام)) قلت له: يموت الرجل من اصحابنا و لا يو صى الى أحد و يخلف جوارى، فيقيم القاضى رجلاً منّا، فيبيعهن، او قال يقوم بذلك رجل منّا، فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى فى ذلك؟ قال: فقال: اذا كان القيم به مثلك و مثل عبد الحميد فلا بأس. (٥)  
و المستفاد من الجميع لا سيما الصحيحة أن الفقيه الجامع للشرائط اذا نصب قيماً على الصغار او متولياً على الاوقاف، يصح له التصرف فيها و فى اموال الصغار حتى بعد موت الفقيه، فان مقتضى اطلاق قوله ((عليه السلام)): اذا كان القيم مثلك الخ، عدم الفرق بين موت الناصب و حياته.  
و بعبارة اخرى اذا نصب قاضى الجور قيماً على الصغار مثل ابن بزيع و

١- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ٧ ص ١٠١

(٢)(٣)- المستدرک ج ٣ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ص ٢٧٠

٤- س ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١ ص ٩٩

٥- س ج ١٣ ب ١١ من ابواب عقد البيع و شروطه ح ٢ ص ٢٧٠

عبد الحميد كان مشروعاً و تصرفاته نافذة بلا فرق بين حياة القاضى و موته، فمن  
نصبه الفقيه الجامع للشرائط، كان كذلك بالأولية القطعية، فمنه يعلم ان موت  
الفقيه لا يوجب عزله.

و قد ظهر مما ذكرنا عدم تمامية ما افاده سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) من ان الفقيه  
ليس له الحكم بثبوت الهلال و لا نصب القيم و المتولى من دون انزالهما بموته  
لان هذا كله من شؤون الولاية المطلقة، و قد عرفت عدم ثبوتها بدليل، و انما الثابت  
أن له التصرف فى الأمور التى لا بد من تحققها فى الخارج بنفسه أو وكيله، و معه اذا  
نصب متولياً على الوقف او قيما على الصغير، فمرجعه الى التصرف فيها بالوكالة و  
لا كلام فى ان الوكيل ينزل بموت موكله و هو الفقيه فى محل الكلام.  
الوجه فى ذلك انه لم يقم أى دليل على أن نصب القيم من شؤون الولاية  
المطلقة، بل صحيحة ابن بزيع - كما عرفت - دلت على صحة ذلك من قاضى  
الجور فصحته من الفقيه الجامع للشرائط بالأولية.

و أما ثبوت الهلال و نصب المتولى على الأوقاف، فكلاهما كان من وظائف  
قضاة الجور، و حيث ان الامام ((عليه السلام)) نهى عن مراجعتهم و أمر بالرجوع الى  
الفقيه، فقد فوض وظائف القضاة اليه، فكلماً كان من وظائفهم، يثبت بحكم الفقيه  
لا محالة.

و قد تقدم أن المقبولة دلت على حاكمية الفقيه مطلقاً، حيث قال ((عليه السلام)):  
فانى قد جعلته عليكم حاكماً. و لا اختصاص لها بالمتخاصمين فراجع.  
أضف الى ذلك ان الفقيه لو فرض انه مرجع عام لعامة المسلمين، فجاء موسم  
الحج و اختلفوا فى ثبوت الهلال و فى الوقوف فى العرفات و المشعر و كان الهلال

(مسألة ٥٢) اذا بقى على تقليد الميت من دون ان يقلد الحى فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد.(١)

ثابتاً عنده فلا يحكم بثبوتيه و يقول: حكمى غير نافذ، فكل من ثبت عنده الهلال، يقف فى العرفات و المشعر، و كل من لم يثبت عنده يؤخر الوقوف بعد اليوم، فهذا مما لا يرضى الشارع به جزماً، بل وظيفته هو الحكم بثبوت الهلال، حتى يكون المسلمون مدركين للوقوفين و العيد على طبق ما ثبت عند الفقيه، فلو لم نقل بثبوت ذلك بحكمه، فقد التزمنا، بنقص مكتب التشيع، و هذا باطل جزماً و مخالف لارتكاز المشرعة.

(١) ليس الأمر كذلك، فان من عمل بلا تقليد، لم يستند بما كان حجة عنده، بل احتمال صحة عمله ليس ألّا من باب الصدفة للواقع، بخلاف البقاء على تقليد الميت، فانه استند الى ما كان حجة مسلّمة عنده، و العقلاء لا يرون الحياة دخيلة فى اعتبار نظر أهل الخبرة، فلو كانت الحياة دخيلة فى الحجية، فلا بد من اقامة الدليل على ذلك.

و قال السيد الحكيم((قدس سره)): لأن المراد من صحة التقليد كونه جار يا على الموازين العقلائية، و هذا المعنى مفقود فى صورة الشك فى جواز البقاء و كذا فى صورة الغفلة عن ذلك، و اعتقاده جواز البقاء، فانه و ان كان معذوراً فى هذه الصورة عند العقل، لكنه لا يخرج عن كونه غير جار على موازين العقلائية، لان جواز البقاء على تقليد الميت مشكوك، و الغفلة عن ذلك لا تجعله صحيحاً؛

و فيه ما عرفت من ان البقاء على تقليد الميت، لا يكون خروجاً عن الموازين العقلائية فان العقلاء، لا يرون الحياة دخيلة فى الحجية.

و يشهد على ذلك انه لواخذ المريض نسخة من الطبيب، فمات الطبيب، لا

(مسألة ٥٣) اذا قلّد من يكتفى بالمرة مثلاً فى التسيّحات الأربع و اكتفى بها، أو قلّد من يكتفى فى التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد، لا يجب عليه اعادة الأعمال السابقة.(١)

يحتمل المريض بطلانها، فمنه يظهر ان العمل بنظر اهل الخبرة بعد الموت، لا يكون خروجاً عن الموازين العقلائية.

نعم لو قرع سمع المقلّد ان فتوى المفتى، يبطل بالموت و احتمل ذلك، يجب عليه بحكم العقل ان يرجع الحى الأعلم فى مسألة البقاء، فان افتى بالجواز، يحكم بصحة اعماله السابقة و الا فلا.

و على الجملة لا دليل على بطلان فتوى الفقيه بالموت، و حيث أن المشهور بين الأصحاب هو الرجوع الى الحى بعد موت المقلّد، فالأحوط هو ذلك خروجاً عن مخالفة المشهور.

هذا كلّ بالنسبة الى الأحكام الكليّة بالإضافة الى المقلّدين، و أمّا الأمور المتعلقة بالزعامة والحكومة و القضاء، فلا مجال للرجوع فيها الى الميّت كالأمر بالجهاد و الصّلح و الحكم بثبوت الهلال و العيد و أخذ الوجوهات و ادارة الحوزة و اعانة الفقراء و نحوها، فان هذه الأمور من وظائف المرجع الحى.

(١) هذه المسألة لها صور كثيرة، فلا بد من التعرض لكل مسألة عليحدة:

احدهما ذكره من الاكتفاء فى تسيّحات الأربع بالمرة فى الصلّاة، او اكتفى بقراءة الحمد دون السورة فى الأوليين لفتوى الميّت بذلك، ثم قلّد من يقول: بعدم كفاية المرّة فى التسيّحات، و لا الحمد وحده فى الأوليين، ففيهما و امثالهما من الاجزاء و الشرائط التى يعذر الجاهل فيها، لا تجب الاعادة لقوله ((عليه السلام)): لا تعاد الصلاة الا من خمسة: الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود.

الثَّانِيَّةُ أن يكون الاختلاف بين المعدول عنه و المعدول اليه فى الطهور مثلاً  
 فافتى الاول بوجوب الوضوء فى الجبيرة المستوعبة لتمام العضو، و افتى الثانى  
 بوجوب التيمم فيها، فقد يقال: إن العدول الى الثانى ان كان فى الوقت، وجبت  
 الاعادة و ان كان فى خارج الوقت ففيه تفصيل، فان كانت فتوى المجتهد الثانى  
 مستندة الى امارة معتبرة و دليل اجتهدى كاشف عن عدم مطابقة العمل للواقع من  
 الأول، وجب القضاء، و ان كانت مستندة الى اصالة الاشتغال و الاحتياط التى ليس  
 لها لسان الكشف عن عدم مطابقة العمل للواقع، لم يجب القضاء لأنها لا تثبت  
 الفوت الذى هو موضوع وجوب القضاء كما اذا كانت فتوى الثانى، بوجوب التعدد  
 فى مثال المتن، مستندة الى قاعدة الاشتغال.

و فيه انه يتم ان لم تقم السيرة من المتسارعة على صحة ما اتى به على طبق  
 فتوى الأول، و هى قائمة على ذلك، ألا فيما اذا انكشف الخلاف و البطلان بالقطع  
 الوجدانى و هو من الندرة بمكان.

و يشهد لما ذكرنا عدم معهودية القضاء و التدارك لما اتى به على طبق فتوى  
 الأول من المتدينين و العلماء و المحصلين فى الحوزات العلمية فضلاً عن عموم  
 المؤمنين، فان التقليد و فوت المقلد الأول و العدول الى الحى محل الابتلاء  
 للعموم فاذا قلّد والحى يطبقون الاعمال اللاحقة بفتواه، لا السابقة.  
 ثم ان السيد الحكيم ((قدس سره)) افتى بعدم وجوب الاعادة و القضاء للاعمال  
 السابقة التى أتى بها على طبق فتوى الأول لاستصحاب الحجية لفتوى الميّت  
 بالاضافة الى الوقائع السابقة.

و يرده أن الاستصحاب حجة مادام لم ينكشف الخلاف بفتوى الحى، فاذا

و كذا لو وقع عقدا او ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحة، ثم مات و قُلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصّحة.(١)

انكشف كيف يكون حجة؛ و بعبارة أخرى، اذا انكشف الخلاف بما هي حجة فعلا و هي فتوى الحى كان اطلاق دليل الواقع محكماً حتى بالاضافة الى الوقائع السابقة، و معه كيف جرى الاستصحاب على أنه لا يجرى فى الشبهات الحكمية، لمعارضته باستصحاب عدم الجعل

نعم لا مانع من جريان الاستصحاب ان كان نظر الحى هو الاحتياط، كما اذا افتى الميت بكفاية ضربة واحدة فى التيمم و احتاط الحى بضربتين، فيجرى الاستصحاب لأنّ خلافه لم ينكشف.

(١) الحكم بالصّحة مطلقاً محل اشكال، بل لا بدّ من التفصيل و هذا هي الصّورة الثالثة، فان عقد على امرأة بالفارسية، و كانت فتوى الميت صحته و لكنها ماتت قبل الرجوع الى الحى القائل بفساده، يحكم بصحته، فلا مجال لدعوى الورثة مهر المثل، فان السيرة قائمة على ذلك.

و أمّا إن كانت حيّة عند الرجوع الى الحى، فلا مجال للقول: بالصّحة، فانها مورد الابتلاء فى الحال و المستقبل، فكيف يرتب آثار صحّة العقد، مع ان مقلّده، يقول: ببطلان العقد الفارسى و حرمة ترتيب آثاره و ان المرأة اجنبية.

و كذا الكلام فيما اذا كانت المعاطاة موجبة للملكية عند الميت و اشترى دارا بها، و كانت مسكناً له حين الرّجوع الى القائل بفساد بيع المعاطاة، فكيف يسكنها، و مرجعه يفتى بأنّها ليست ملكاً للمشتري.

و أمّا اذا اشترى شاة بالمعاطاة و ذبحها و أكلها، فيحكم بالصّحة، لما عرفت من قيام السيرة بذلك، و أمّا اذا كانت الشاة باقية، فهي و إن لم تكن ملكاً للمشتري

نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى و اما اذا قلّد من يقول بطهارة شئ كالغسالة، ثم مات وقلّد من يقول: بنجاسته، فالصلوات و الأعمال السابقة، محكومة بالصّحة وان كانت مع استعمال ذلك الشئ (١) و اما نفس ذلك الشئ اذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، و كذا فى الحلّة و الحرمة، فاذا افترى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد و قلّد من يقول: بحرّمته، فان باعه او اكله، حكم بصحة البيع و اباحة الأكل، و أمّا اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً، فلا يجوز بيعه و لا اكله (٢) و هكذا.

---

بحسب الفتوى الحى الا أن السيرة قائمة على جواز التصرف فيها، و ذلك لتراضى الطرفين به.

(١) لقيام السيرة بذلك، و أمّا نفس ذلك الشئ اذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، كما اذا اصاب الغسالة ثوباً و كان باقياً حين الرجوع الى الحى، فلا بد من تطهيره، و لا يجوز ان يصلّى معه.

(٢) كما اذا ذبح الحيوان باستيل و مات مقلّده، فقلّد من يقول: بعدم جواز الذبح به، فلا اشكال فى عدم جواز اكله، و أمّا بيعه لمن يرى حلّة اكله اجتهاداً أو تقليداً، فهل يجوز أم لا؟ الظاهر هو الثانى، بناء على عدم جواز بيع الميتة و أمّا على القول بجواز بيعها لمن يستحلّها، فالجواز هو الاظهر لان المشتري فى المقام لا يراه ميتة، بل يراه، مزكّى، و الأحوط نقله الى من يراه حالاً بالصّح. و كذا الكلام فيما اذا لم يكن المذبوح باستيل موجوداً و لكن جلده صنع فرواً و كان باقياً، فان البائع حسب تقليده يراه جلد الميتة و المشتري يراه جلد المزكّى فان نوقش فى بيعه، لا يناقش فى نقله بالصّح، و لعلنا نتكلم فيما يأتى فى موارد

(مسألة ٥٤) الوكيل فى عمل عن الغير كاجراء عقد او ايقاع او اعطاء خمس او زكاة أو كفارة او نحو ذلك، يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين و كذا الوصى فى مثل ما لو كان وصياً فى استئجار الصلاة عنه، يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت (١)

---

تبدل رأى أو العدول الى الحى او الأعلم اكثر من ذلك انشاء الله.

(١) قال سيدنا الاستاذ ((قدس سره)): يختلف حكم المسألة باختلاف الموارد فان تفريغ ذمة الغير قد يصدر من المتبرع، و أخرى من الولي و ثالثة من الوصى و رابعة من الوكيل، فان كان المتصدى للتفريغ هو المتبرع او الولي كالولد الاكبر اذا اراد تفريغ ذمة والده الميت عن الصلاة و الصيام، فلا مناص من ان يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما، حتى يسوغ لهما الاجتزاء به فى تفريغ ذمته -وجوباً او استحباباً- فاذا كان الميت بانيا على وجوب التسيبحات الأربع ثلاثاً او على وجوب السورة فى الصلاة، دون المتبرع او الولي، جاز لهما الاقتصار فى التسيبحات الأربع بالمرة الواحدة أو بالصلاة من دون السورة، لأنهما محكومان بالصحة و مفرغان ذمة الميت عندهما، و كذلك الحال فيما اذا اختلفا فى الاركان، كما اذا بنى الميت اجتهاداً او تقليداً على وجوب التوضأ فى بعض الموارد مع الجبيرة و بنى الولي و المتبرع على وجوب التيمم فيه، فان اللازم أن يراعى الصحيح عندهما، لا الصحيح عند الميت.

و فيه انه لا يتم على مبناه ((قدس سره)) فانه بنى على أن المقلد فى مورد الاختلاف بين مقلده و مجتهد آخر، لابد من أن يأخذ بأحوط القولين و من الواضح ان احوطها هو تثليث التسيبحات الأربع و الصلاة مع السورة، فكيف يقنع الولي بما هو رأى مقلده، مع ان الاحوط هو الأخذ بفتوى مجتهد الميت.

(المسألة ٥٥) اذا كان البايع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطة -مثلاً- أو العقد بالفارسي و المشتري مقلداً لمن يقول: بالبطان، لا يصح البيع بالنسبة الى البايع ايضاً، لانه متقوم بالطرفين (١) فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين، و كذا في كل عقد كان مذهب احد الطرفين بطلانه و مذهب الآخر صحته.

و كذ الأحوط في المثال الثاني هو الأخذ بالقولين و الجمع بين وضوء الجبيرة و التيمم، حيث أن أحد القولين لا يكون موافقاً للاحتياط. فتفريغ ذمة الميت، يتوقف على الجمع بينهما من الولي. نعم في مورد التبرع، يصح ان يقتنع بما هو فتوى مقلده حيث انه لا الزام عليه و اما على المختار من عدم لزوم الأخذ بأحوط القولين، صح ما افاده ((قدس سره)) بلا فرق بين الولي و المتبرع.

(١) استشكل على المتن السيد الحكيم و الاستاذ ((قدس سرهما)) بان الواقع واحد اما صحيح و اما فاسد، و اما في مرحلة الظاهر، فيمكن التفكيك بينهما، فلا مانع من ان يكون العقد صحيحاً بالنسبة الى أحدهما و فاسداً بالنسبة الى الآخر. و فيه ان التفكيك في مرحلة الظاهر، لا يفيد بل موجب للنزاع، فلا يمكن لأحدهما ترتيب آثار الصحة، فاذا اخذ البايع الثمن لاعتقاد انه ملكه، يأخذه المشتري لزعمه انه باق على ملكه، و البايع يدفع المبيع الى المشتري و هو لا يقبله فيدفعه الى البايع فاي اثر لهذا التفكيك.

و لعل ما ذكرنا هو مراد الماتن ((قدس سره)) فان اعتقاد البايع صحة البيع لا يكون تمام الموضوع لترتيب آثارها على هذا البيع، فترتيب آثار الصحة متقوم بالتزام الطرفين بها.

(مسألة ٥٦) فى المرافعات اختيار تعيين الحكام بيد المدعى (١) إلا اذا كان

و بعبارة أخرى سيرة العقلاء قائمة على ترتيب الأثر المرغوب على البيع لكل من المتبايعين على حسب حاجتهما، فالبايع يحتاج الى الثمن و يريد قبضه و التصرف فيه كيفما يشاء و يحتاج اليه، و المشتري يحتاج الى المبيع و يريد قبضه و التصرف فيه بحسب حاجته و هذا الاثر المرغوب لا يترتب على البيع فى المقام، فالسيرة العقلائية منتفية فى مثله، فلا تشمل الادلة الامضائية كقوله تعالى: أحل الله البيع و نحوه، فصح ان يقال: ان الفساد عند احد الطرفين يستلزم الفساد عند الآخر أيضاً، فلا يقاس ابواب العقود و المعاملات بالاحكام التكليفية، فانها يمكن ان تثبت فى حق احد دون الآخر، كالغسالة التى يرى بعضهم طهارتها و هى محكومة بالنجاسة و وجوب الاجتناب عند غيره.

و قد اجاب الاستاذ ((قدس سره)) عن هذا الاشكال بان الفساد عند احدهما واقعاً يستلزم الفساد عند الآخر، الا ان كلامنا انما هو فيما رأى احدهما بطلان المعاملة بحسب الحكم الظاهرى الثابت عنده بالاجتهاد أو التقليد و رأى الآخر صحتها ظاهراً كذلك هذا ملخص كلامه ((قدس سره))

و فيه ما عرفت من أن الاختلاف بين المتبايعين بحسب الظاهر يمنع من ترتيب الاثر المرغوب فى البيع، فيحكم بفساده ظاهراً من الطرفين، لعدم شمول ادلة الامضاء مثله.

(١) الوجه فيه هو ان المدعى هو الذى يحتاج فى اثبات مدعاه الى الحجة، فله ان يقيم الحجة بأى وجه شاء و يستدل بأى دليل اراده فليس للمنكر ان يعين الحاكم او الشهود أو ان يقول: لا اقبل ان ترفع عند فلان، فانه غير مسموع عند العقلاء و لا يعتنون بما يقترحه، فانه ليس له الامطالبة بالحجة من المدعى، و كذا

مختار المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلّم و امكان الترافع اليه، الاحوط الرجوع اليه مطلقاً (١)

(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط، لا يجوز نقضه و لو لمجتهد آخر (٢) الا اذا تبين خطأه (٣)

الامر فى الاستدلالات العلمية، فان النافى يكفى نفيه، و الاثبات انما هو على المدعى.

و قد ظهر مما ذكرنا ان ما افاده الماتن من أن مختار المدعى عليه ان كان اعلم، يتعين الترافع اليه، لا يمكن المساعدة عليه، فان الأعلمية، لا تكون موجبة له فى القضاء، بل الاعلم و غيره سيان، الا اذا كانت الشبهة حكمية، و كان منشأ النزاع هو ثبوت الحكم الشرعى و عدمه، فهناك يتعين الترافع الى الأعلّم، لأنه أجود استنباطاً بالاضافة الى الاحكام الشرعية، و هو يعلم بان المعاطاة موجبة للملكية ام لا؟ و ان العقد الفارسى موجب لحلّية الزوجة ام لا؟

(١) قد عرفت انه لاوجه للرجوع الى الأعلّم الا اذا كان منشأ النزاع هى الشبهة الحكمية، أمّا فى لشبّهات الموضوعية، فلا فرق فيها بين الأعلّم و غيره.

(٢) و ذلك لمقبولة عمر بن حنظلة (١) فانها صريحة بحرمة النقض.

(٣) يظهر من بعض الروايات ان حكم الحاكم له موضوعية، لايجوز مخالفته و لو مع القطع بالخلاف:

(منها) مارواه خضر النخعى عن أبى عبدالله ((عليه السلام)) (٢) فى الرجل يكون له على الرجل المال، فيجحده، قال: فان استحلفه، فليس له ان يأخذ شيئاً و ان تركه و

١- س ج ب ١١ من ابواب صفات القاضى ح ١ ص ٩٩

٢- س ج ١٨ ب ١٠ من ابواب كيفيد الحكم ح ١ ص ١٨٠-١٧٩

لم يستحلفه فهو على حقه.

(ومنها) ما رواه عبدالله بن وضاح عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (١) (وفيها) و لولا أنك رضيت يمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت يدك، و لكنك رضيت بيمينه و قد ذهب اليمين بما فيها.

(ومنها) ما رواه سليمان بن خالد بسند صحيح قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل وقع له عندى مال آخذه (فآخذه) لمكان مالى الذى آخذه، و أجمده و أحلف عليه، كما صنع؟ قال: ان خانك فلا تخنه و لا تدخل فيما عتبه عليه. (٢)

و هذه الصّحيحة -كما ترى- تدل على عدم جواز مخالفة حكم الحاكم و لو مع القطع بالخلاف.

و لكن الأوليين ضعيفتان، فلا يعتمد عليهما، و صحيحة سليمان ظاهرة فى عدم الجواز، و فى قبالتها صحيحة ابي بكر الحضرمي، قال: قلت له: رجل لى عليه دراهم فجحدنى و حلف عليها، أيجوز لى إن وقع له قبلى دراهم أن آخذه منه بقدر حقّى؟ قال: فقال: نعم. (٣)

و حيث ان الأولى ظاهرة فى عدم الجواز و هى صريحة فيه، فتحمل الأولى على الكراهة.

ثم ان حكم الحاكم، لا يجوز نقضه لأحد المتخاصمين و ان قطع بالخلاف، فانه لا يسمع منه و لا يقبله العقلاء و لا اثر له و يكون ملوماً عند الاجتماع و لا

١- س ج ١٨ ب ١٠ من ابواب كيفيد الحكم ح ٢ ص ١٨٠-١٧٩

(٢)(٣)- س ج ١٢ ب ٨٣ من ابواب مايكتسب به ح ٧٤ ص ٢٠٤ و ٢٠٣

(مسألة ٥٨) اذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة، لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى و ان كان احوط، بخلاف ما اذا تبين له خطأه فى النقل، فانه يجب عليه الاعلام.(١)  
(مسألة ٥٩) اذا تعارض الناقلان فى نقل الفتوى، تساقطا(٢)

---

طريق له الى اثبات قطعه بالخلاف، فلا يكون القضاء موجبا لفصل الخصومة، و قد عرفت ان المقبولة صريحة فى ذلك.  
و اما ما دل عليه صحيحة ابى بكر من جواز التقاض، و انما هو فيما بينه و بين الله بحيث لا يطلع عليه احد، فان الحاكم لا يغير الواقع، كما تدل على ذلك صحيحة هشام بن الحكم(١) عن ابى عبد الله((عليه السلام)) قال: قال رسول الله((صلى الله عليه وآله)): انما قضى بينكم بالبينات و الايمان و بعضكم ألحن بحجته من بعض فأبىما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فأبىما قطعت له به قطعة من النار.  
(١) لابد فى المقام من التفصيل، فوجوب الإعلام انما هو فيما اذا أخطأ فى نقل الحكم الإلزامى، فنقل انه مباح أو مستحب أو مكروه، و فى الواقع كان واجبا أو حراما فحيث انه يوجب ترك الواجب أو فعل الحرام، يجب عليه الاعلام.  
و اما اذا اشتبه عليه الحكم الغير الالزامى بالالزامى، فنقل ان الدعاء عند رؤية الهلال واجب أو أن شرب التتن حرام عند المجتهد الفلانى، فتبين ان فتواه استحباب الدعاء و كراهة الشرب او اباحته، فلا يجب عليه الاعلام لعدم الدليل عليه فانه ليس سببا لترك الواجب او فعل الحرام.

(٢) التساقط انما هو عند التكافؤ، و أمّا اذا كان أحدهما ثقة و الآخر غيرها يقدم الثقة بلا اشكال، و أمّا اذا تعارض النقل مع السّماع شفاهاً، قدّم السّماع

و كذا البيّتان، و اذا تعارض النقل مع السّماع عن المجتهد شفاهاً،  
 قدم السّماع و كذا اذا تعارض ما فى الرسالة مع السّماع (١)  
 و فى تعارض النقل مع ما فى الرسالة، قدّم ما فى الرّسالة مع الأمن من  
 الغلط.

(مسألة ٦٠) اذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلّم حاضراً،  
 فان امكن تاخيرا الواقعة الى السؤال وجب ذلك (٢) و الا فان امكن الاحتياط،  
 تعين (٣) و ان لم يمكن يجوز الرجوع الى المجتهد آخر الاعلم فالاعلم و ان لم

لأنّه يوجب الإطمينان بل القطع و النقل الذى موجب للظن لا يعارض القطع.

(١) فى تقديم السّماع على ما فى الرسالة مطلقاً: تأمّل، فان كانت الرسالة  
 ممادونها بعض الثقة، يكون التعارض بين السّماع و النقل، فيقدم السّماع و اما ان  
 كانت الرّسالة بخط المجتهد أو امضائه، فيقدّم ما فى الرسالة لأنها أضبط، فان  
 الاهتمام بالكتابة اكثر من المكالمة، فطبعاً تقدّم على السّماع.  
 و على الجملة إن تعارض الناقلان أو السّماعان أو الرّسالتان يقدّم الثانى  
 لاحتمال العدول، و ان كان التاريخ واحداً فمع التكافؤ يسقطان بالمعارضة، و  
 لكنه لا يتصور فى السّماع، فأنه فى آن واحد لا يتكلم بكلامين.

(٢) لا دليل على وجوب التأخير مع امكان الاحتياط، و قد تقدم ان الامتثال  
 الاجمالى فى عرض التفصيلى فيما اذا لم يعرف المأمور به، لا فى طوله، راجع  
 مسألة ٤ فى اوائل البحث.

(٣) لاوجه لتعين الاحتياط مع وجود فالاعلم و عدم العلم باختلاف فتواه  
 لفتوى الأعلّم، بل فى هذا الفرض يجوز الرّجوع اليه مع فقد الأعلّم، من الأول، فانه  
 مخير بين الاحتياط و الرجوع اليه.

يكن هناك مجتهد آخر و لارسالته يجوز الرجوع، الى المجتهد آخر الاعلم  
 فالاعلم و ان لم يكن هناك مجتهد آخر و لارسالته، يجوز العمل بقول المشهور  
 بين العلماء اذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و اذا عمل بقول  
 المشهور، ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده، فعليه الإعادة او  
 القضاء (١) و اذا لم يقدر على تعيين قول المشهور، يرجع الى اوثق

و ان لم يوجد مع عدم امكان الاحتياط، يرجع الى المشهور بين الفقهاء لانه اقرب  
 الى الواقع، و ان لم يعرف ذلك، يرجع الى اعلم الاموات، و لم نعرف وجهاً لتعبير  
 الماتن: أو ثق الأموات. و ان لم يمكن ذلك ايضاً، يرجع الى فتوى الميت و ان لم  
 يكن اعلمهم.

و ان لم يمكن ذلك ايضاً، يعمل بظنه و ان لم يكن له الظن بأحد الطرفين او  
 الاطراف، يعتمد على ما يحتمله.

الوجه في ذلك أنا نعلم اجمالاً بتكاليف الزامية في الشرع الاقدس، فان لم يكن  
 لنا طريق اليها، لابد من تفريغ الذمة بالاحتياط، فان لم يمكن ذلك، تصل النوبة الى  
 العمل بالظن، و ان كانت الشبهات كثيرة و كان الاحتياط الكلي موجباً للعسر و  
 الحرج تصل النوبة الى التبعض في الاحتياط و ان لم يمكن الاحتياط مطلقاً، فلا بد  
 من العمل بالظن، و قد حققنا ذلك في مبحث الانسداد.

(١) لان المكلف يأتي بالعمل على طبق القول المشهور لانه اقرب الى الواقع،  
 لا لقيام الدليل على حجيته بالخصوص، و نتيجه هو وجوب الإعادة أو القضاء اذا  
 انكشف مخالفته لفتوى من يرجع اليه.

بخلاف ما اذا كان ذلك لقيام الدليل على الحجية بالخصوص، فعليه يفصل في  
 فرض إنكشاف الخلاف بين ما يعذر فيه الجاهل و ما لا يعذر فيه كالأركان.

الأموات (١) و ان لم يمكن ذلك ايضاً، يعمل بظنه و ان لم يكن له ظن بأحد الطرفين، يبنى على احدهما، و على التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد، ان كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الاعادة او القضاء (٢)

(مسألة ٦١) اذا قلّد مجتهداً ثم مات فقلّد غيره، ثم مات، فقلّد من يقول:

بوجوب البقاء على تقليد الميت او جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟ أأظهر الثاني (٣) و الاحوط مراعاة الاحتياط.

و يمكن أن يقال: إنه في فرض العمل بالقول المشهور، يجرى دليل انسداد صغير و نتيجه عند القائلين بالكشف، حجية الظن الحاصل منه، فعليه يمكن ان يتمسك بحديث لاتعاد الصلاة الامن خمسة... لعدم وجوب الاعادة عند الاخلال بغير الأركان. فان الظن المذكور، لا ينقص عن فتوى المرجع.

(١) لاوجه لما افاده فان المرجع هو اعلم الاموات كما اشرنا اليه انفاً.

(٢) لأنه لم يقم الدليل على اعتبار هذه الأمور بالخصوص و انما يأتي بها من باب الاحتياط، فلا يكون حين العمل معتقدا للصحة حتى يشمل حديث لاتعاد...

و فيه ما عرفت من أن دليل انسداد صغير، يجرى فعلى الكشف يكون الظن الحاصل من هذه الأمور حجة منصوبة، فلا فرق بينه و بين فتوى المرجع في جريان حديث لاتعاد.

(٣) قال السيد الحكيم ((قدس سره)) في وجهه: (لأنّ التقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني المفروض الصحة، فالرجوع الى الاول بعد تقليد الثاني، ليس من البقاء على التقليد بل هو من التقليد الابتدائي، فاذا كان رأى الثالث وجوب البقاء، تعيّن البقاء على تقليد الثاني).

و استكشّل على المتن عدة من معلّقى العروة بأن الثالث الحي ان أفتى بوجوب

(مسألة ٦٢) يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرسالة و الالتزام بالعمل بما فيها و ان لم يعلم ما فيها و لم يعمل (١) فلو مات مجتهد، يجوز له البقاء و ان كان الاحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل و لو كان بعد العلم عدم البقاء و العدول الى الحى بل الاحوط استحباباً - على وجه - عدم البقاء مطلقاً، و لو كان بعد العلم والعمل.

(مسألة ٦٣) فى احتياطات الأعلّم، اذا لم يكن له فتوى يتخير المقلّد بين العمل بها و بين الرجوع الى غيره الا علم فالاعلم (٢).

(مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور فى الرسالة اما استحبابى و هو ما اذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى و اما وجوبى و هو ما لم يكن معه فتوى و

البقاء تعيّن البقاء على تقليد الأول لان عدو له الى الثانى لم يكن على طبق الموازين الشرعية و ان افتى بجواز البقاء وجواز العدول ،اما يبقى على الثانى و اما يعدل الى الحى.

و التحقيق يقتضى ان يقال: ان كان الأول اعلم من الثانى و الثالث، يجب البقاء على تقليده، فإنّ العدول عن الأعلّم الى غيره لايجوز.

و ان كان الثانى أعلم و علم الاختلاف بينه و بين الحى يجب البقاء عليه، و ان لم يعلم الاختلاف، يجوز البقاء و يجوز العدول و ان كان البقاء احوط.

(١) قد تقدّم ان التقليد هو العمل المستند الى فتو المجتهد، فلا يكفى اخذ الرسالة و الالتزام بالعمل بما فيها.

(٢) اذا دار الأمر بين الظهر و الجمعة أو القصر و التمام او خمريّة هذا الاناء او ذاك من موارد الشك فى المكلف به، لا يجوز الرجوع الى من لا يوجب الاحتياط، بل يتعين عليه العمل بما افتى به مقلّده من وجوب الموافقة القطعية، لانه يخطأ من لا يوجبها.

يسمى بالاحتياط المطلق و فيه يتخير المقلد بين العمل به و الرجوع الى مجتهد آخر (١)

و أما القسم الأول، فلا يجب العمل به و لا يجوز الرجوع الى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى و بين العمل به.

(مسألة ٦٥) فى صورة تساوى المجتهدين، يتخير بين تقليد ايهما شاء، كما يجوز له التبعض حتى فى أحكام العمل الواحد (٢) حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة و استحباب التثليث فى التسيّجات الأربع و فتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلّد الأول فى استحباب التثليث و الثانى فى استحباب الجلسة.

(مسألة ٦٦) لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى، اذ لابد فيه من الاطلاع التام (٣) و مع ذلك قد يتعارض الإحتياطان، فلا بد من

- (١) هذا يتم فى مثل الاحتياط فى الشبهة قبل الفحص كما عرفت و أما الاحتياط فى الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى، فلا يجوز الرجوع فيه الى الغير.
- (٢) فيه اشكال بل منع، فان المكلف اذا قلّد أحدهما فى استحباب الجلسة و الآخر فى استحباب التثليث و تركهما فى الصلّة، كانت صلاته باطلة عند كلا المجتهدين فلا مؤمن له من العقاب فى هذه الصلّة، فان الاجتهاد و الاحتياط متفيان فى الفرض، و التقليد لا يكون مؤمناً لفتوى كلا المجتهدين بالبطان.
- (٣) فإن الأمر قد يدور بين صرف الماء فى الطّهارة الحديثة أو الخبثية فيما اذا كان كافياً لأحدهما، و قد يدور بين الصلّة مع السّائر النجس أو عارياً و قد يدور بين الصلّة الى أربع جهات مع التيمّم و الى جهتين مع الوضوء لضيق الوقت، فان

الترجيح و قد لا يلتفت الى اشكال المسألة حتّى يحتاط، و قد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط، مثلاً الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، لكن اذا فرض انحصار الماء فيه، الأحوط التوضاً به، بل يجب ذلك بناء على كون احتياط التّرك استحبابياً، و الأحوط الجمع بين التّوضاً به و التّيمّم، و ايضاً الأحوط التّثليث فى التّسيّحات الأربع، لكن اذا كان فى ضيق الوقت و يلزم من التّثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، او يلزم تركه، و كذا التّيمّم بالجصّ خلاف الاحتياط، لكن اذا لم يكن معه الا هذا، فالأحوط التّيمّم به، و اذا كان معه الطين مثلاً، فالأحوط الجمع و هكذا.

(مسألة ٦٧) محل التقليد و مورده هو الاحكام الفرعية العملية، فلا يجرى فى اصول الدين (١) و فى مسائل اصول الفقه و لا فى مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و لا فى الموضوعات المستنبطة العرفية او اللّغوية و لا فى الموضوعات الصّرفة، فلو شك المقلد، فى ما يبع انه خمر او خل مثلاً، و قال المجتهد انه خمر لا يحوز له تقليده، نعم من حيث انه مخبر عادل، يقبل قوله، كما فى اخبار العامى العادل و هكذا.

الأحوط لمتحير القبلة أن يصلى الى اربع جهات و لكن الوقت اذا كان ضيقاً، لا يسعها كذلك مع الوضوء فلا بد من أن يتيمّم و يصلى الى اربع جهات لان القبلة من الاركان و الطهارة المائية ليست منها فلا يقدر العامى على الترجيح

(١) لأن اصل الدين و أساسه، لا بد أن يثبت بالقطع و اليقين كالتوحيد و النبوة و المعاد، حتى يصدق على الانسان أنه مسلم أو مؤمن، و بعبارة أخرى الشّهادة على التّوحيد و النبوة و المعاد، لا تحقق الا عند القطع بها، فان الشّهادة هو الاخبار القطعى فى الحال و عند التكلم عن المشهود به كالتوحيد و الرسالة، و هذا لا

و أما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة و الصوم و نحوهما، فيجرى التقليد فيها، كالأحكام العملية.

يتحقق بالتقليد، فان غاية ما يترتب عليه هو الظن، هذا اولاً.  
و ثانياً، قد تقدّم أن التقليد هو الإستناد فى مقام العمل الى العالم وجعله قلادة فى عنقه، و أصل الدين هو الايمان و الإعتقاد، و هو لا يمكن أن يجعل قلادة فى عنق الغير.

و ثالثاً أن السيرة القطعية الجارية فى رجوع الجاهل الى العالم، انما هى فى الأعمال الجوارحية، كالصلاة و الصيام و الحج و الطب و الهندسة و امثالها، فان نظر العالم مورد للقبول فيها تعبداً، و أما الأصول الاعتقادية، فرجوع الجاهل الى العالم فيها ليس بالالتحصيل العلم لا للقبول تعبداً.

و أما مسائل أصول الفقه، كحجية الخبر و الاستصحاب و ظواهر الكتاب و السنة و أن الأمر ظاهر فى الوجوب و النهى فى التحريم و امثالها، فالظاهر جواز التقليد فيها، فان المقلد، يسند الحكم الى الامام (ع) لقيام خبر الثقة به و يجرى الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية، بل تقدم من الماتن ان تقليد غير الأعلم، منوط بفتوى الاعلم بجواز تقليده، و هو عبارة أخرى عن حجة فتوى الأعلم فى مسألة أصول الفقه، فتكون فتوى غير الاعلم حجة بفتوى الأعلم بها و مسألة الحجية من المسائل الاصولية لا الفرعية و لكن الماتن فى ذيل مسألة (٤٦) قال: (بل لو افتى الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم، يشكل جواز الاعتماد عليه.) و فيه انه ينافى ما يظهر منه فى صدر هذه المسألة فراجع

و اما مبادئ الاستنباط كالنحو و الصرف و امثالها، فالظاهر قيام سيرة العلماء و الفقهاء على الاعتماد على ما هو المسلم عند الصرفيين و النحويين و البيانين مثلاً.

(مسألة ٤٨) لا يعتبر الأعلمية فيما امره راجع الى المجتهد الا في

التقليد (١)

و اما الولاية على الأيتام و المجانين و الأوقاف التي لا متولى لها و الوصايا التي لا وصى لها و نحو ذلك، فلا يعتبر فيها الأعلمية (٢) نعم الاحوط في

و كذا الكلام في الموضوعات المستنبطة العرفية و اللغوية، كالصعيد و الغناء و المفازة و أمثالها، فان الفقهاء يعتمدون على قول العالم بمفاهيمها حصول الوثوق بها، لا للقبول تعبداً و ان لم يحصل الوثوق. و اما الموضوعات المستنبطة الشرعية، فالتقليد فيها من الفقيه كالتقليد في الاحكام العملية.

(١) فيما اذا كان الاختلاف بينه و بين غيره، فان الأدلة اللفظية تتساقط، بالتعارض، فتصل النوبة الى سيرة العقلاء و لا شك في أنها قائمة على الرجوع الى الأعلم و هي غير مردوعة.

و لكنه يمكن ان يقال: أن ما قلنا في التقليد، يجرى في غيره ايضاً فاذا لم يكن الاختلاف بين القاضيين، مثلاً، في الحكم و القضاء، جاز الترافع الى كل واحد منهما، و ان وقع الاختلاف لأجل الشبهة الحكمية، فلا بد من الرجوع الى الأعلم كما هو المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من ترجيح خبر الأفقه، بل لو لم تكن المقبولة ايضاً، كان العمل عند التعارض، بقول الأعلم؛ و أما في الشبهات الموضوعية، فلا ترجيح لقول الأعلم و الأفقه. لانها ليست مورد الاستنباط، حتى يقدم أجود استنباطاً على غيره.

(٢) لعدم الدليل على اعتبارها و كفاية كل من كان مجتهداً جامعاً للشرائط و اما ما ذكره من الاحتياط في أعلمية القاضى، فلا احتمال أن يصادف النزاع اختلاف

القاضي ان يكون اعلم من في ذلك البلد او في غيره مما لا حرج في الترافع اليه.

- (مسألة ٦٩) اذا تبدل رأى المجتهد، هل يجب عليه اعلام المقلدين ام لا؟ فيه تفصيل، فان كانت الفتوى السابقة، موافقة للاحتياط، فالظاهر عدم الوجوب، و ان كانت مخالفة، فالاحوط الاعلام، بل لا يخلو عن قوة (١)
- (مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البرائة او الطهارة او الاستصحاب في الشبهات الحكمية (٢) و أما في الشبهات الموضوعية، فيجوز بعد ان قلّد مجتهد في حجيتها، مثلاً اذا شكّ في أن عرق الجنب من الحرام نجس ام لا؟ ليس له اجراء اصل الطهارة لكن في أن هذا الماء أو غيره لا قتة النجاسة ام لا؟ يجوز له اجرائها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الاجراء.
- (مسألة ٧١) المجتهد غير العادل او مجهول الحال، لايجوز تقليده و ان كان موثقاً به في فتواه، و لكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه، و كذا لاينفذ حكمه و لا

النظر في الحكم الكلى.

- (١) قال بعض المعاصرين: في قوته اشكال بل منع لأن تفويت الواقع مستند الى حجية فتوى المجتهد في ظرفها و هى بجعل الشارع.
- و فيه أن ذلك موجب لجواز الفتوى حدوثاً، و اما من حيث البقاء فالمتبع هو قوله تعالى: و لينذروا قومهم. فان بيان الحكم الالزامى مصداق للانذار و هو وظيفة الفقية.

- (٢) لأن إجرائها فيها، يتوقف على الفحص عن الدليل و عدم وجوده و هو خارج عن قدرة المقلد، و أما في الشبهات الموضوعية، فلا يتوقف اجرائها على الفحص عن الدليل او شئ آخر كما حقّق في محله.

تصرفاته في الأمور العامة و لا ولاية له في الأوقاف و الوصايا و أموال القصر و الغيب (١)

(مسألة ٧٢) الظن يكون فتوى المجتهد كذا، لا يكفي (٢) في جواز العمل الا اذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من ألفاظه في رسالته، و الحاصل الظن لا يكون حجة الا اذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل.

فصل في المياه

فصل

الماء إمّا مطلق أو مضاف (٣) كالمعتصر من الاجسام او الممتزج بغيره مما يخرج عنه صدق اسم الماء.

(١) كل ذلك لعدم كونه جامعاً للشرائط، فان العدالة من شرائط المجتهد كما تقدم.

(٢) لما دلّ على عدم حجّيته من العقل و النقل، نعم اذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ، يكون حجة، و كذا اذا كان موجباً للوثوق لقيام السيرة من العقلاء على ذلك.

(٣) قال السيّد الحكيم ((قدس سره)): (إن تقسيم الماء الى المطلق و المضاف بلحاظ المسمّى)

و فيه أنّ المسمّى هو الموضوع له، و التقسيم ليس بلحاظه، و الألزم ان يكون التقسيم حقيقياً، و كان اطلاق الماء على المضاف حقيقة، مع ان الامر ليس كذلك، فان اطلاق الماء على ماء الرّمان و البطيخ و الورد و امثالها مجاز.

فعليه يكون التقسيم بلحاظ المستعمل فيه، فان ما يستعمل فيه هذا للفظ امّا مطلق او مضاف، فاستعماله في المطلق، حقيقي و في المضاف مجازي؛ فهذا التقسيم كتقسيم الصّلاة الى الصّحيحة و الفاسدة، بناء على انها موضوعة

و المطلق اقسام: الجارى و النابع غير الجارى و البثر و المطر والكر

والقليل (١)

و كل واحد منها مع عدم ملاقة النجاسة، طاهر مطهر من الحدث و

الخبث (٢)

للصحيحة فالمراد أن ما يستعمل فيه الصلاة، امّا صحيح او فاسد، فاستعمالها فى

الماهية التامة من حيث الاجزاء و الشرائط، حقيقة و فى الناقصة مجاز.

نعم لو كانت الصلّاة، موضوعة للأعم، كان تقسيمها الى الصحيحة و الفاسدة

حقيقياً. ثم ان الماء بما له من المفهوم الحقيقى و المسمّى، لو قسّم الى المطلق

و المضاف، لزم جعل قسيم الشئ قسماً له، فان الماء المضاف قسيم للماء المطلق،

فكيف يجعل قسماً له.

و كذا الصلاة بناء على انها اسم للصحيحة، ان قسّمت بما لها من المفهوم

الحقيقى الى الصّحيحة و الفاسدة، لزم جعل قسيم الشئ قسماً له و هو باطل.

و لكن الذى يسهل الخطب أن باب المجاز واسع، و الماء بالمعنى المستعمل

فيه، يقسم الى المطلق و المضاف.

(١) الاولى ان يقسّم الماء الى اقسام ستة بنحو آخر: الأول الجارى الذى بلغ

حد الكر ولم يكن له مادة. الثانى النابع غير الجارى، الثالث الكر الذى لا يكون

جارياً و لا له مادة، الرابع ما لا يكون كرا ولا يكون جارياً و له مادة يصدق عليه

عنوان البثر، الخامس القليل الذى ليس له مادة، السادس ماء المطر.

و أمّا ما أفاده الماتن و إرتضاه الاستاذ ((قدس سرهما)) فيرد عليه ان الجارى اذا لم

يكن كراً لا خصوصية له.

(٢) قد تسالم الالهيون فضلاً عن المسلمين ان الماء طاهر و مطّهر، بل هذا من

ضروريات الدين. و يمكن ان يستدل عليه بالكتاب و السنة أمّا الكتاب فبآيتين احديهما قوله تعالى و أنزلنا من السماء ماء طهوراً.(١)

و قد فسّر الطهور، جمع كثير بانه طاهر فى نفسه و مطهر لغيره. و استشكل على الاستدلال بالآية بوجوه:

(الأول) ما عن بعض اللغويين من أن الطّهور بمعنى الطّاهر، فلا تدل الآية على أن الماء مطهر لغيره.

وفيه انه ليس بمعنى الطاهر جزماً و الأصح استعماله فى كل ما هو طاهر كاللبن و القرطاس و الخشب و غير ذلك و هو باطل بلا شبهة، فمنه يعرف ان الطهور ليس بمعنى الطاهر وحده بل بمعنى طاهر فى نفسه و مطهر لغيره.

(الثانى) ما قيل: من ان الطهور فعول و هو من صيغ المبالغة، كالا كول، فهو أشد طهارة من غيره من الأجسام، فهو طاهر بطهارة شديدة، كما فى قوله تعالى: و سقاهم ربهم شراباً طهوراً.(٢)

فالمراد أن شراب الجنة ذو طهارة شديدة.

و أجب سيّدنا الاستاذ الخوئى عن ذلك بأن ذلك صحيح فى الأمور الخارجية التى لها واقع، فالطهارة بمعنى النظافة، يمكن فيها الشدة و الضعف، فيقال: إن هذا الثوب اطهر من ثوبك أى أشد نظافة منه، و أمّا الأمور الاعتبارية التى ليس لها واقع الأحكم الشارع و اعتباره، كما فى الطهارة المبحوث عنها فى المقام و الملكية و الزوجية و غيرها من الأحكام الوضعية التى اعتبرها و جعلها فى حق المكلفين،

١- الفرقان السّورة ٢٥ الآية ٤٨

٢- سورة الانسان - ٧٦ الآية ٢١

فهى مما لا يعقل اتصافه بالأشدية والاقوائية، فلا يصح ان يقال: إن ملكك بالدار أشد من ملكك بالكتاب او ان حكم الشارع بالطهارة فى هذا الشئ أشد من حكمه بها فى الشئ الآخر، فالشارع ان حكم فيهما بالطهارة او بالملكية فهما على حد سواء، و الا فلاطهارة و لا ملكية فى البين اصلا، ففى الامور الاعتبارية لا معنى للاتصاف بالشدة و الضعف، بل الامر فيها يدور بين الوجود و العدم و النفى و الاثبات، و عليه فلا يعقل استعمال الطهور فى الآية بمعنى المبالغة.

و أجيّب بأن المستشكل، لا يسلم ان الطهارة فى الماء النازل من السماء امر اعتبارى بل هى امر خارجى كالطهارة فى شراب الجنة، فكما أن الطهارة فيه بمعنى النظافة الشديدة فكذلك الماء النازل من السماء طهارته شديدة لبعده من تلوثات الأرض، فكيف يقال: ان طهارة الماء امر اعتبارى كالزوجية و الملكية و لا يقبل فيه الشدة و الضعف و الخصم لا يقبله.

الصحيح ان يقال: ان الطهور اطلق على اربعة اشياء:

(الأول) التيمم كما فى صحيحة زرارة عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) قال: فان التيمم احد الطهورين. (١)

(الثانى) التراب كما فى صحيحة محمد بن حمران و جميل بن دراج عن ابى عبدالله ((عليه السلام)): إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً. (٢)  
(الثالث) الشراب كما فى الآية المباركة المتقدمة، و المراد من الطهور فيها ليس النظافة و الطهارة الشديدة، بل المراد منها انه طاهر فى نفسه و مطهر لغيره و ذلك

١- س ج ٢ ب ٢١ من ابواب التيمم ح ١ ص ٩٩١

٢- س ج ٢ ب ٢٣ من ابواب التيمم ح ١ ص ٩٩٤

لما رواه الكليني بسنده الصحيح عن محمد بن اسحاق المدني عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) (الى ان قال) (ع): فيسقون منها شربة يطهر قلوبهم من الحسد و يسقط عن ابصارهم الشعر و ذلك قول الله (عز وجل) و سقيهم ربهم شرابا طهوراً. (١)

(الرابع) الماء كما فى الآية المتقدمه و المراد منه ما يتطهر به نظير السحور فانه ما يسحر به و الفطور بمعنى ما يفطر به و الحنوط بمعنى ما يحنط به و الوضوء بمعنى ما يتوضأ به و الوقود بمعنى ما يوقد به. فالطهور فى الأول بمعنى المطهر لا غير فان التيمم مطهر من الحدث و لا يطلق عليه الطاهر لأن الطهارة و النجاسة تطلقان على الذات و لا تطلقان على الفعل أصلاً فلا يقال: ان هذا الفعل طاهر و ذاك نجس.

و الطهور فى الثانى و الثالث و الرابع بمعنى طاهر فى نفسه و مطهر لغيره و قد ظهر مما ذكرنا تمامية الاستدلال بالآية على مطهريه الماء فانه مطهر لغيره و لا ينافيه كون طهارته شديدة لعدم تلوثه بتلوثات الأرض فنقول: انه طاهر فى نفسه و مطهر لغيره و نظافته شديدة.

(الثالث) أن الآية على تقدير دلالتها على مطهريه الماء، فهي، مختصة بالماء النازل من السماء و هو المطر، فلا تدل الآية على مطهريه مياه الأرض كماء البحر و البئر والعيون.

الجواب ان المياه كلها نزلت من السماء لقوله تعالى: و أنزلنا من السماء ماءً بقدر، فاسكناه فى الأرض و إنا على ذهاب به لقادرون. (٢)

١- تفسير البرهان سورة الدهر ٧٦ ص ٤١٥

٢- سورة المؤمنون ٢٣- الآية ١٨

روى على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابى الجارود عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) فى قوله تعالى: (و أنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه فى الأرض) فهى الانهار و العيون و الآبار. (١)

و أمّا البحار فالظاهر أنها مخلوقة قبل نزول الماء من السماء و ليست مجمعة من الانهار لأنها ما لحة، و ما نزل من السماء ليس بمالح.

و أمّا قوله تعالى: و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس. (٢)

فالإنزال فيه بمعنى اليجاد، كما عن على ((عليه السلام)): انزاله ذلك خلقه اياه. (٣)

و كذا قوله تعالى: و ان من شئ الاعندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم. (٤)

و التعبير بالانزال و النزول، انما هو لأجل وصول النعمة من العالى الى الدانى رتبة و الأ فالمراد هو اليجاد.

(الوجه الرابع) أن الماء فى الآية نكرة فى سياق الاثبات، فلا تفيد العموم

فالمراد ان فرداً من أفراد المياه النازلة من السماء مطهر.

الجواب أن الآية نزلت فى مقام الامتنان على العباد، فجعل المطهريّة لفرد منه

بلا تعيين، ينافيه، فلا بد أن يكون المراد كل فرد من أفراد المياه.

ثانيتهما قوله تعالى: و ينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به (٥)

و هو صريح فى مطهريّة الماء النازل من السماء.

و دعوى اختصاصها بوقعة بدر لانها مورد نزولها، فلا تدل على التعميم،

مدفوعة بأنّ نصوصاً وردت فى أن نزول الآية فى مورد خاص أو تفسيرها به، لا

١- تفسير على بن ابراهيم ج ٢ ص ٩١

٢- سورة الحديد- ٥٧ الآية ٢٥

٣- تفسير نور الثقلين ج ٥ ص ٢٥٠ ح ١٠٠

٤- الحجر- ١٥ الآية ٢١

٥- الانفال- ٨ الآية ١١

يوجب اختصاص الآية بذلك المورد، لأنّ القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر و يشمل جميع الأطوار و الأعصار من دون ان يختص بقوم دون قوم، و فى تفسير العياشى: و لو ان الآية نزلت فى قوم ثم مات اولئك القوم، ماتت الآية، لما بقى من القرآن شئ و لكن القرآن يجرى أوله على آخره.

و فى الوافى روى عن ابن بكير عن أبى عبدالله ((عليه السلام)) قال: نزل القرآن بآياك اعنى واسمعى يا جاره. (١)

و فى الكافى عن عمر يزيد بن قال: قلت لآبى عبدالله ((عليه السلام)): الذين يصلون ما أمر الله به ان يوصل، قال: نزلت فى رحم ال محمد (صلى الله عليه و عليهم) و قد تكون فى قرابتك ثم قال: فلا تكونن ممّن يقول للشئ انه فى شئ واحد (٢)

و قد يستشكل على الآيتين بان الطهارة من الخبث و الحدث بالمعنى الفعلى، لم تثبت فى زمن نزول الآيتين، فيمكن ان يكون المراد من التطهير التطهير من الاقذار العرفية و الكثافات الخارجية، كما افاده الاستاذ ((قدس سره))

و يرده ان الطهارة من الحدث الاكبر و الأصغر، ذكرت فى القرآن كقوله تعالى: ان كنتم جنبا فاطهروا و قوله تعالى و اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق الخ، فالأول لازلة الحدث الاكبر و الثانى لازالة الحدث الاصغر و حيث ان الطهارة الحديثة، لم تكن من الأمور المعلومة عند عامة الناس، فلهذا امر، بايجادها و اما ازالة الخبث و النجاسة بالماء فكانت معلومة معهودة عند العامة، لم يذكرها فى القرآن، ايكالا بوضوحها، و يشهد عليه صحيحة ابى

---

١- ج ١٩ ص ١٧٧٠ من الوافى

٢- الجزء الثانى ص ١٥٦ ح ٢٨

## خديجة (١)

أضف الى ذلك ان الايتين تدلان على الطهارة الخبثية الشرعية المبحوث عنها في المقام ايضاً و ذلك اولاً انه من البعيد جداً ان الصلاة كانت مشروطة بالطهارة الحديثة و ابلغها الرسول ((صلى الله عليه وآله)) و لم تكن مشروطة بالطهارة الخبثية و لم يبلغها للمسلمين، فعليه كان المسلمون، يستفيدون من الآيتين المشتملتين على مطهريّة ماء السماء، كلتي الطهارتين.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان النبي ((صلى الله عليه وآله)) لم يبلغ الطهارة من الخبث في تلك الأوان، كان المسلمون لم يستفدوها من الآيتين الا أن ذلك لا يستلزم ان الطهارة الخبثية بالمعنى المبحوث عنه في المقام، لم تكن مراداً منهما، فان ذلك يستلزم اختصاصهما بتلك المسلمين في الصدر الاول، و قد عرفت ان القرءان لا يختص بقوم دون قوم، بل يجري مجرى الشمس و القمر، فاذاً يكون المسلمون في جميع الاعصار مشمولين للآيتين، يستفيدون منهما الطهارة الحديثة و الخبثية فلا يبقى شك في انهما تثبتان كلتي الطهارتين، فلا نحتاج الى اثباتهما بالروايات و ان كانت كثيرة جداً في موارد مختلفة.

بقى الكلام في أن الآيتين، تثبتان الطهورية و المطهريّة للماء النازل، كما هو صريح الآيتين فهل تكون مختصه به او تعم جميع المياء و لو كان موجوداً بالاعجاز أو مأخوذاً من الهواء كما اذا ركّب بين هيدروژين و اكسورژين؟ الظاهر هو الثاني و ذلك للاطلاق في قوله تعالى: (و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء

٧٣(مسألة ١) الماء المضاف مع عدم ملاقة النجاسة، طاهر لكنه غير مطهر لامن الحدث و لا من الخبث(١)

احدكم من الغائط و او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتييموا صعيدا طيباً(١) و أنت ترى أن كلمة ماء وقعت في سياق النفي، فتفيد العموم، فاذا وجد الماء من أى صنف كان، لايجوز التيمم. نعم لو كانت كلمة ماء، معرّفة باللام، لم يمكن التمسك باطلاقها لاحتمال كون اللام للعهد الذهني أو الذكري و أنّ الماء النازل من السماء كما في الآيتين هو المطهر دون غيره.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للقول بأن المطهر هو الماء النازل من السماء و ان اسكن في الأرض وجرى من العيون او جمع في الآبار- كما في الآية المباركة، و اما ماء البحر، المالح،فبما انه لا يكون نازلاً من السماء، فلا يكون مطهراً. وذلك لأن اطلاق الماء في الآية-كما عرفت - شامل لكل اصناف الماء فمن كان عنده ماء بحر لايجوز له التيمم، بل لابد من التطهر به.

(١) أما طهارته في نفسه، فلعدم المقتضى لنجاسته، فان الأشياء كلّها طاهر ما لم يلاق النجاسة، و هو المتسالم عليه بين المسلمين، نعم اذا كان المضاف مأخوذاً من النجس أو المتنجس، فهو نجس فهذا واضح. و اما عدم رفع الحدث به فهو المشهور بين الأصحاب و هو الاستفادة من قوله تعالى المتقدم آنفاً، فان الله تعالى امر بالتيمم عند عدم وجدان الماء، و مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين وجود المضاف و عدمه.

و نسب الخلاف في المقام الى الصدوق((قدس سره)) و انه جوز الوضوء و الغسل

بماء الورد لخبر يونس عن ابي الحسن ((عليه السلام)) قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلاة؟ قال (ع): لا بأس بذلك (١)

قال الشيخ ((قدس سره)): هذا خبر شاذ، أجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره. أضف الى ذلك أن سنده ضعيف لأجل سهل بن زياد، فانه لم يوثق.

على ان دلالة أيضا غير تامة، فإن ماء الورد اذا كان معتصرا عنه مضاف و لكنه نادر الوجود، و أما ما يتعطر بمجاودة الورد، فهو مطلق يصدق عليه الماء بلا اشكال سواء كان مأخوذا بالتقطير، كما اذا القى الورد فى الماء فأغلى و اخذ منه القطرات المتصاعد كما هو المتعارف فى زماننا او القى الورد فى الماء وبقى مدة من الزمن، فيتعطر الماء بالمجاورة.

ثم انه لو شككنا فى المراد من الرواية أنه خصوص القسمين المطلقين او الأعم منهما و من قسم المضاف، نتمسك باطلاق الآية فنقول: المراد منها هو ماء الورد اذا صدق عليه الماء، و المضاف بما انه لا يصدق عليه الماء بلا اضافة، لا يكون مرادا منها.

و مما ذكرنا ظهر ضعف ما ذهب اليه الاستاذ ((قدس سره)) من سقوط الرواية عن الاعتبار لأجل المعارضة للكتاب، فان المعارض له هو اطلاقها، لانفسها، فاذا كان المراد من الرواية هو ماء الورد اذا كان باقيا على الاطلاق، لا تكون معارضة للآية فلماذا تسقط عن الاعتبار.

و اما ازالة الخبث بالمضاف، فذهب الى كفايتها الشيخ المفيد و السيد المرتضى ((قدس سرهما)) لوجوه:

(الأول) إطلاق الغسل في الروايات: (منها) صحيحة محمد عن أحدهما ((قدس سرهما)) قال: سألت عن البول يصيب الثوب؟ قال: اغسله مرتين (١) (و منها) صحيحة ابن أبي يعفور قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن البول يصيب الثوب؟ قال: اغسله مرتين (٢) (ومنها) موثقة سماعة قال: سألت عن بول الصبي يصيب الثوب فقال: اغسله، قلت: فان لم اجد مكانه؟ قال: اغسل الثوب كله (٣) (ومنها) صحيحة زرارة عن ابي جعفر ((قدس سرهما)) قال: لاصلاة الا يطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار، بذلك جرت السنة من رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) و اما البول فانه لا يبد من غسله (٤)

(ومنها) صحيحة يونس بن يعقوب قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)): الوضوء الذى افترضه الله على العباد او لمن جاء من الغائط أو بال؟ قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط، ثم يتوضأ مرتين مرتين (٥)

و فيه أولا أن الغسل و إن لم يقيد بالماء فى هذه الموارد، إلا أن كثرة الغسل بالماء و الأمر به، يوجب انصراف الغسل الى الغسل بالماء لقلة استعمال الغسل بغير الماء بل هو نادر.

واجاب سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) عن هذا الوجه بان كثرة الافراد و قلتها لا تمنع عن صدق الاسم على الأفراد النادرة و القليلة و بعبارة أخرى الغسل ليس من

(١)(٢) - س ج ٢ ب ١ من ابواب النجاسات ح ١٠١ و ١٠٢

٣ - س ج ٢ ب ٣ من ابواب النجاسات ح ١٠٣

(٤) - س ج ١ ب ٩ من ابواب احكام الخلوة ح ١ و ٥ ص ٢٢٢ و ٢٢٣

(٥) - س ج ١ ب ٩ من ابواب احكام الخلوة ح ١ و ٥ ص ٢٢٢ و ٢٢٣

المفاهيم المشككة حتى يدعى ان صدقه على بعض افراده، اجلى من بعضها الآخر، بل الغسل كما يصدق على الغسل بالماء، كذلك يصدق على الغسل بغيره حقيقة كالغسل بماء الورد بناء على انه مضاف، اذ الغسل ليس الا بمعنى ازالة النجاسة و الكثافة و هى صادقة على كل من الغسلين و بعد صدق الحقيقة على كليهما، فلا تكون قلة وجود احدهما خارجاً موجبة للانصراف، كما هو ظاهر. و فيه أن مدعى الانصراف، لا ينكر أن صدق الغسل على الغسل بغير الماء حقيقى، بل يدعى ان انس لفظة الغسل بالغسل بالماء، يوجب ظهوراً ثانوياً بحيث اذا اطلق الغسل، ينصرف الى الغسل بالماء، و مدعى الانصراف فى جميع موارد لا يدعى أن صدق اللفظ على المنصرف عنه ليس بحقيقى، بل يقول: صدقه على كليهما حقيقى، غاية الامر كثرة الاستعمال على حصة من المعنى الحقيقى، توجب انس اللفظ بتلك الحصة، فاذا اطلق اللفظ تنسب الى الذهن؛ الا ترى أن صدق مالا يوكل على الانسان على نحو الحقيقة و مع ذلك اذا اطلق ينسب الى الذهن غير الانسان من الحيوانات الغير المأكولة، و هذا واضح. و ثانياً ان الغسل فى موارد كثير من النصوص، قيد بالماء، فهذا التقييد يوجب تقييد المطلقات ايضاً:

(منها) مارواه بريد بن معاوية عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) انه قال: يجزى من الغائط المسح بالاحجار و لا يجزى من البول الا الماء (١)  
(ومنها) صحيحة داود بن فرقد عن ابى عبد الله ((عليه السلام)) قال: كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة بول، قرضوا لحو مهم بالمقاريض و قد وسع الله عليكم

بأوسع ما بين السماء و الارض جعل لكم الماء طهوراً(١)  
 (و منها) موثقة عمار الساباطى عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: سأل عن الكوزو  
 الاناء يكون قذراً، كيف يغسل و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات يصب فيه  
 الماء، فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ما آخر، فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك  
 الماء، ثم يصيب فيه ماء آخر، فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر(٢)  
 (ومنها) مارواه عن الفضل ابى العباس فى حديث انه سأل ابا  
 عبدالله((عليه السلام)) عن الكلب فقال: رجس نجس، لا يتوضأ بفضلته واصبب ذلك  
 الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء(٣)  
 (ومنها) مارواه ابو اسحاق النحوى عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: سألته عن  
 البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرتين(٤)  
 (و منها) صحيحة الحسين بن ابى العلاء قال: سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن  
 البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرتين(٥)  
 و على الجملة الروايات الآمرة بالغسل بالماء فى ابواب مختلفة كثيره جداً  
 فعليه تكون الروايات الآمرة بالغسل مطلقاً، مقيدة بها، فعليه لا يبقى اى مجال  
 للقول: بأن المضاف مطهر من الخبث.  
 اضعف الى ذلك أن التطهير بالماء كان امراً تكزراً فى اذهان المسلمين، كما  
 تدل على ذلك صحيحة أبى خديجة عن أبى عبدالله((عليه السلام)) قال: كان الناس

١- س ج ١ ب ٣١ من ابواب احكام الخلوة ح ٣ ص ٢٤٧

٢- س ج ٢ ب ٥٣ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٦

٣- س ج ٢ ب ١٢ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠١٥

(٤)(٥)- س ج ٢ ب ١ من ابواب النجاسات ح ٣ و ٤ ص ١٠٠١

من الانصارالدباء، فلان بطنه فاستنجى با الماء، فبعث اليه النبي ((صلى الله عليه وآله)) قال: فجاء الرجل و هو خائف يظن ان يكون قد نزل فيه شئ يسوؤه فى استنجائه بالماء، فقال له هل عملت فى يومك هذا شيئاً؟ فقال له: نعم يا رسول الله، انى و الله ما حملنى على الاستنجاء بالماء الا انى اكلت طعاماً فلان بطنى، فلم تغن عنى الحجارة شيئاً، فاستنجيت بالماء فقال له رسول الله ((صلى الله عليه وآله)): هنيئاً لك، فان الله (عز وجل) قد انزل فيك آية فابشر (ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين) فكنت اول من صنع هذا و اول التوابين و اول المتطهرين (١) فقد تحصل ان اطلاق الغسل فى جملة من الروايات، يراد منه الغسل بالماء للانصراف اولا و للروايات الكثيرة المقيدة ثانياً و للارتكاز فى اذهان المتشرعة ثالثاً.

(الوجه الثانى) الاجماع حيث استدل له السيد المرتضى ((قدس سره)) على كفاية الغسل بالمضاف فى تطهير المتنجات. و هذا الاجماع على امر كبرى و هو ان الأصل فى كل ما لم يدل الدليل على حرمة او نجاسته هو الحلية و الطهارة و قد طبّقها هو على المقام بدعوى انه لم يرد دليل على المنع من تطهير المتنجات بالمضاف، فهو امر جائز و حلال و المغسول محكوم بالطهارة. و صدور امثال ذلك منه (ره) فى المسائل الفقهية غير عزيز.

و الاجماع على الكبرى المتقدمة و ان كان محققاً، الا ان الاشكال كله فى تطبيقها على المقام. و هو لا يمكن بوجه لما عرفت من ادلة الاجتهادية على اعتبار

الغسل بالماء فى ازالة النجاسة و التطهير عنها، فكيف تطبق الكبرى المذكورة عليها، مع ان العلماء فى جميع الاعصار لم يطبقوها على المقام الا، السيد و الشيخ المفيد ((قدس سرهما))

(الوجه الثالث) ان الغرض من وجوب الغسل ليس الازالة عين النجاسة و هى كما تحصل بالماء كذلك تحصل بالمضاف او بغير من المايعات. الجواب اولاً انه لم يقيم دليلاً على ذلك، و قد عرفت ان الدليل على اعتبار الغسل بالماء، هو النصوص الآمرة بذلك.

و ثانياً انه لو كان الغرض من الغسل مجرد ازالة عين النجاسة، لما احتاج اليه اذا زالت العين با الجفاف كما اذا جف البول فى الثوب أو البدن و هو لا يلتزم بذلك جزماً، و كذا اذا أزالها بالمسح على الارض و الحائط.

أضف الى ذلك ان المحقق ((قدس سره)) روى فى المعتبر عن الحسين بن ابى العلاء عن الصادق ((عليه السلام)) قال: سألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله مرتين الأول للازالة و الثانى للنقاء (١)

فهى تؤيد أن الغرض من الغسل ليس مجرد ازالة عين النجاسة، بل الغرض ازالة العين و الأثر، و لا دليل على أن المضاف يزيلهما.

و على الجملة المستفاد من النصوص فى موارد مختلفة ان الغرض من الغسل، ليس مجرد ازالة العين، بل العمدة هى ازالة الاثر، الا ترى ان ولوغ الكلب يوجب اثرأ لايزول الا بالتعفير و الغسل بعد ذلك مرتين، و ولوغ الخنزير يوجب الغسل سبع مرات، مع انه لا يرى هنا عين النجاسة.

(الوجه الرابع) قوله تعالى: وثيابك فطهر (١) بتقريب ان الله تعالى امر نبيه بتطهير الثياب و لم يقيدته بالماء، فالمطلوب هو حصول التطهير سواء كان بالماء او شئ آخر كالمضاف.

الجواب عن ذلك أن الأمر بتطهير الثياب اظهر من الامر بالغسل فى ان يكون ذلك بالماء، فان الغسل بالمضاف ممكن و خرجنا عنه لأجل الانصراف و لتقييده بالماء فى النصوص الكثيرة كما عرفت.

و اما التطهير فلا يحصل الا بالماء لانه هو الذى جعله الله طهوراً و انزله من السماء لعباده ليطهرهم، و الروايات الدالة على ذلك كثيرة.

فقول: الثوب يجب تطهيره لقوله تعالى: و ثيابك فطهر، و كلما يجب تطهيره يجب ان يطهر بالماء للآيتين المشار اليهما و لصحيفة داود بن فرقد عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: كان بنو اسرائيل، اذا أصاب احدهم قطرة بول، قرضوا لحومهم بالمقاريض و قد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض و جعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون (٢)

و هذه الصحيحة و درت فى مورد الامتنان، فلو كان غير الماء طهوراً لذكره الامام ((عليه السلام)) ايضاً

و ناقش سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) على استدلال السيد المرتضى ره بالآية على التطهير بالمضاف، بما ملخصه ثلاث:

الاولى أن المراد من التطهير فى الآية هى ازالة الكثافات العرفية المنافية للنظافة

١- المدثر السورة ٧٤ الآية ٤

٢-س ج ١ ب ١ من ابواب الماء المطلق ح ٤ ص ١٠٠

لا ازالة النجاسة الشرعية المحصلة للطهارة الاعتبارية و لعل احكام النجاسات لم تكن ثابتة فى الشريعة المقدسة حين نزول الآية المباركة فلا تكون الاية مربوطة بالمقام.

الثانية أنّ الاخبار الواردة فى المقام فسرت الطهارة بتقصير الثياب و تشميرهاكى لا تتلوث بالنجاسات حتى تحتاج الى التطهير.

الثالثة ان حملنا التطهير فيها على التطهير شرعاً الذى هو مورد الكلام، فلا يمكن الاستدلال بها ايضاً فان الآية على هذا دلّت على لزوم تطهير الثياب و اما ان التطهير يحصل بأى شئ فهى ساكتة عن بيانه و لا دلالة لها على كيفية التطهير و أنّه بالماء او بشئ آخر.

و قد ظهر الجواب عنها بما قد مناه من ان الآية آمرة بتطهير الثياب و لا اختصاص لها بالرسول الاكرم ((صلى الله عليه وآله)) بل تشمل جميع الامة، و تفسيرها بتشمير الثياب او تقصيرها بيان لبعض المصاديق فلا يكون موجباً للانحصار. و كذا عدم تبليغ احكام النجاسات حين نزولها لا يوجب ان المراد منها ازالة القذارات العرفية لا غيرها بل هى احد المصاديق

فاذا اضممنا اليها الكتاب و السنة المشار اليهما، دلّت على أن تطهير الثياب واجب و لا يكون مطهرها الا الماء. و اما المضاف فلا دليل على مطهره اصلاً، على ان الأمر يدل على الوجوب، و ازالة القذارات العرفية، لا تكون واجبة و مقدمة للصلوة فالمراد هو التطهير من النجاسة

(الوجه الخامس) الروايات الواردة فى جواز التطهير بالمضاف:

منها موثقة غياث بن ابراهيم عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) عن ابيه عن

على ((عليهم السلام)) قال: لا بأس أن يغسل الدّم بالبصاق (١)  
 و منها مرسله الكليني قال: روى انه لا يغسل بالريق شئ الا الدم (٢)  
 و منها صحيحة حكم بن حكيم بن في خلاد انه سأل ابا عبدالله ((عليه السلام)) فقال  
 له: ابول فلا اصيب الماء و قد اصاب يدي شئ من البول فامسحه بالحائط و  
 بالتراب ثم تعرق يدي فامسح (أمس) به وجهي، و بعض جسدي او يصيب ثوبي؟  
 قال: لا بأس به (٣) فهي تدل على كفاية مطلق اذلة النجاسة في طهارة المحل  
 الجواب عدم تمامية الاستدلال بها أمّا موثقة غياث فهي مختصة بالبصاق  
 والدّم فيكون اخص من المدعى فان السيد يدعى ان المضاف يطهر مطلق  
 النجاسات و هي لا تثبت ذلك.

على أنّها معارضة بما رواه نفس الغياث من عدم مطهريّة البصاق غير الدم  
 و اما صحيحة محمد بن حكيم فتدل على عدم منجسية المنجس و لا تدل  
 على صيرورة المتنجس بازالة العين طاهرة. و مقتضى انحصار المطهر بالماء بقاء  
 اليد متنجسة و اما الكلام في ان المتنجس منجس ام لا؟ فيأتي في بحث النجاسات  
 انشاء الله.

ثم انك قد عرفت ان معتبرة غياث بن ابراهيم لا تكون دليلا لما اعاده السيد من  
 جواز غسل النجاسة بالمضاف، و هل يمكن الالتزام بمضمونها بان نقول ان  
 البصاق مطهر للدم مطلقا ام لا؟  
 الظاهر هو الثاني فان ذلك مخالف لما تسالموا عليه و لم يقل بمضمونها احد

(١)(٢)- س ج ١ ب ٤ من ابواب الماء المضاف ح ٢ و ٣ ص ١٤٩

٣- س ج ٢ ب ٦ ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٥

من الاصحاب حتّى السيد و المفيد ((قدس سرهما)) فانهما يريان المضاف مطهر المطلق  
 النجاسة لا خصوص الدم و بقية الأصحاب ينكرون التطهير بالمضاف مطلقاً، فعليه  
 لابد من حملها على التقية، فان الحنفية أجازوا ازالة النجاسة بكل مائع غير  
 الأدهان و جوز أبو حنيفة جواز الوضوء بالمضاف.  
 و يمكن ان تحمل على الدم الموجود فى الفم كالخارج من اللثة فان الريق  
 يطهره و هو الذى افتى به الاصحاب.  
 (١) و خالف فى المقام ابن ابى عقيل فذهب الى مطهريه المضاف  
 حيثئذ.

و استدل على ذلك بما رواه عبدالله بن المغيرة عن بعض الصادقين (١) قال: اذا  
 كان الرجل لا يقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن نما هو الماء او  
 التيمم فان لم يقدر على الماء و كان نبيذاً فانى سمعت حريزاً يذكر فى حديث ان  
 النبى ((صلى الله عليه وآله وسلم)) قد توضأ بنبيذ و لم يقدر على الماء.  
 قال الشيخ ((قدس سره)): اجمعت العصابة على أنه لا يجوز الوضوء بالنبيذ.  
 و فيه اولاً أن المروى عنه ليس المعصوم فأن الصادقين تطلق على الصادقين و  
 الثقات من الرواة لا على المعصومين فان الصادقين با التشنية يطلق على الباقر و  
 الصادق ((عليهما السلام)).  
 و ثانياً سلمنا أن المروى عنه هو احد المعصومين، فتحمل الرواية على التقية  
 (قال ابو حنيفة بجواز الوضوء بنبيذ التمر فى السفر).  
 و يشهد على ذلك اسناده جواز الوضوء بالنبيذ الى حريز، فلو كان جائزاً لبيّنه

و ان لاقى نجساً تنجس و ان كان كثيراً بل و ان كان مقدار الف كر (١)

من قبله و أمضاه.

اضف الى ذلك أن النبيذ من التمر قسم من المسكر و هو نجس فكيف يمكن الحكم بجواز الوضوء به.

(١) اما اصل تنجس المضاف بملاقات النجاسة فهو مما اتفق عليه الاصحاب و تدل عليه النصوص الكثيرة فى موارد مختلفة منها موثقة عمار بن موسى الساباطى: (١) انه سأل ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل يجد فى انائه فأرة و قد توضأ من ذلك الاناء مراراً او اغتسل منه او غسل ثيابه و قد كانت الفأرة متسلخة فقال: ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة الخ .

و منها ما رواه زكريا بن آدم. (٢)

و منها ما رواه السكونى عن جعفر عن ابيه ((عليهما السلام)). (٣)

و منها ما رواه زرارة عن ابي جعفر ((عليهما السلام)). (٤)

و منها ما رواه جابر عن ابي جعفر ((عليهما السلام)). (٥)

و هذه الروايات تدل على نجاسة المضاف بالملاقاه سواء كان قليلاً او كثيراً فى القدر كما فى رواية ذكرى حيث قال: سألت ابا الحسن ((عليه السلام)) عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير و مرق كثير، قال: يهراق المرق او يطعمه

١- س ج ١ ب ٤ من ابواب الماء المضاف ح ١ ص ١٠٦

٢- س ج ٢ ب ٣٨ من ابواب النجاسات ح ٨ ص ١٠٥٦

٣- س ج ١ ب ٥ من ابواب الماء المضاف ح ٣ ص ١٥٠

(٤)(٥) - المصدر ص ١٤٩

فانه ينجس بمجرد ملاقة النجاسة و لو بمقدار رأس ابرة فى احد اطرافه  
فينجس كله (١) نعم اذا كان جارياً من العالى الى السافل و لاقى سافله  
النجاسة لا ينجس العالى منه(٢)

أهل الذمة او الكلب و اللحم اغسله و كله.  
و غاية ما يمكن أن يكون فى القدر من المرق هو مقدار الكر و مقتضى الاطلاق  
نجاسته بالملاقة و اما اذا كان المضاف او المايح كالنفط مقدار الف او مليون كراً  
فهل يمكن الالتزام بنجاسته بملاقات قطرة من النجس ام لا؟  
يظهر من الماتن و جماعة كثيرة من الاصحاب الاول بل ادعى الاجماع على  
ذلك.

و لكنه لا يخلو من تأمل لان الروايات المشار اليها لا تشمل لمثله، و الاجماع  
يؤخذ منه القدر المتيقن، فثبوتة على السراية فى الكثرة المفرطة غير ظاهر، و من  
هنا لا مجال للحكم بنجاسة عيون النفط المستخرج فى عصرنا لمباشرة الكافر له  
بالرطوبة المسرية.

فكما أن سراية النجاسة من السافل الى العالى على خلاف الارتكاز و لا يلتزم  
بها أحد من الاصحاب فكذلك المقام، و بعبارة اخرى لا علم لنا بسراية من موضع  
الملاقة الى جميع بحر النفط او المضاف فيجرى فيه اصالة الطهارة.

(١) قد عرفت انه فى الكثرة المفرطة كعيون النفط لا مجال للالتزام بذلك.

(٢) نسب هذا الى المشهور قال فى المستمسك بل قيل: انه مذهب الكل عدا  
السيد فى المناهل، و ما ذهب اليه ضعيف جداً و مخالف لما هو المرتكز عند  
المتشركة و ألا لزم عدم امكان التطهير بالماء القليل كما اذا صب الماء من الابريق  
على المتنجنس بالبول و سرى النجاسة الى ما فى الابريق كيف يطهر؟

٧٤(مسألة ٢) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن اطلاقه (١) نعم لو مزج

معه غيره و صعد كماء الورد يصير مضافاً (٢)

٧٥(مسألة ٣) المضاف المصعد مضاف (٣)

٧٦(مسألة ٤) المطلق أو المضاف النجس يظهر بالتصعيد لاستحالة

بخاراً ثم ماء. (٤)

فاذا اذا صبّ الجلاب من ابريق على يد كافر، فلا ينجس ما فى الا بريق و ان كان متصلاً بما فى يده.

(١) و ذلك لصدق الماء على المصعد بلا عناية كما يصدق على المصعد منه.

(٢) الحكم بالاضافة فى جميع الموارد لا يصح فان الماء المخلوط بالورد اذا صعد قد يصدق عليه الماء بلا عناية و ان كان معطراً فيصح الوضوء و التطهير به.

(٣) هذا غير مطرد، الا ترى انه لو القى التراب فى الماء بالمقدار الذى يصير مضافاً ثم غلى بالنار أو بغيره لا يصعد الا الاجزاء المائية و اما التراب فبما انه ثقيل لا يصعد، فالمصعد مطلق بلا اشكال ثم ان ما ذكره الماتن هنا يناقض ما ذكره فى المسألة الآتية (٤) حيث حكم بان المصعد من المضاف النجس يستحيل بخاراً ثم ماء و يمكن ان يكون مراده المضاف المصعد عن المضاف، مضاف فلا يناقض المسألة الآتية فتأمل.

(٤) قال السيد الاستاذ ((قدس سره)): هذا هو الحق الصراح الذى يد عمه البرهان فان الحاصل بالتصعيد موجود مغاير للموجود السابق و هو ماء مطلق، فلا وجه للتوقف فى الحكم بمطهريته، اذاً لا تختص ذلك بالماء النازل من السماء. و قال السيد الحكيم ((قدس سره)): ما حاصله الاستحالة موجبة لمغايرته له عرفاً،

٧٧(مسألة ٥) اذا شك فى مايع انه مضاف او مطلق فان علم حالته السابقة اخذ بها(١)

على نحو لا يجرى معه استصحاب الحكم لتعدد الموضوع و هذا هو المدار فى مطهرية الاستحالة لجريان اصاله الطهارة بلا معارض.  
و قال السيد الخمينى ((قدس سره)) لا يخلو من اشكال.  
و قال السيد الميلانى ((قدس سره)) فيه اشكال.  
و قال السيد الغلپايگانى ((قدس سره)) مشكل  
قلت: تحقق الاستحالة فى المقام لا يخلو عن اشكال فان الماء المصعد بالبخار هو الماء النجس الذى كان مطلقاً او مضافاً قبل التصعيد فيمكن ان يقال: ان هذا الماء كان نجساً قبل التصعيد فهل صار طاهراً ام لا؟ لا يبعد جريان الاستصحاب، فان التبخير يوجب ارتفاع اجزاء صغار الماء بواسطة الحرارة فبتراكمها يتحقق الماء و لا دليل على ان التبخير موجب للطهارة.

و يشهد لما ذكرنا تبخير الخمر و اخذ عرقه فانه حامل لآثار الخمر حتى اسكاره، فلو كان التبخير موجباً للطهارة، لصار عرق الخمر طاهراً و حاللاً، مع انه باق على حرمة و نجاسته و اسكاره و الاستحالة التى توجب الطهارة هى فيما اذا اوجبت تغيير الماهية كما اذا صار الكلب ملحاً فى المعدن.

(١) فان كانت الحالة السابقة الاطلاق يستصحب فيحكم بانه مطلق فيصح به الوضوء و الغسل، و ان كانت هى الاضافة و القى فيه مقدار من الماء فشك فى أنه باق على اضافته أو صار مطلقاً، لا اشكال فى جواز استصحاب الاضافة فيحكم بانه ينفعل بالملاقاة و ان كان بمقدار الكر و لا يرفع الحدث و الخبث.

و ألا فلا يحكم عليه بالاطلاق و لا بالاضافة (١) لكن لا يرفع الحدث و  
الخبث(٢)

(١) قد تكون الحالة السابقة الاطلاق و الاضافة و يشك فى المتقدم و المتأخر  
منهما، فيجرى الاستصحاب فيهما و يسقطان بالتعارض و لا يرفع الحدث و  
الخبث.

(٢) استشكل عليه بعض المعاصرين بقوله: فى اطلاقه اشكال بل منع فان  
الشك فى الاطلاق او الاضافة ان كان بنحو الشبهة المفهومية كان مرجعه الى الشك  
فى تقييد زائد فى الوضوء او الغسل، اذ المكلف يعلم بوجوب الوضوء أو الغسل  
عليه و لكنه لا يعلم انه مقيد بشيى زائد و هو كون المايح اصفى و ارق من ذلك  
اولا؟ فتجرى البرائة حينئذ عن التقييد الزائد كما هو الحال فى سائر موارد الشك  
فيه لان مرجع الشك فى المقام الى دوران امر الوضوء او الغسل بين الاقل و الاكثر و  
المرجع فيه اجراء البرائة عن الزائد و الحكم بصحة الصلوة الواقعة مع الاقل، و مع  
هذا لا يجرى استصحاب بقاء الحدث لعدم ترتب اثر عملى عليه  
فيه أنه غير وارد اصلا و ذلك لأن فى الشبهة المفهومية لا يحرز صدق الماء  
على المائع المشكوك و الوضوء او الغسل لابد ان يكون بالماء فمع عدم احراز ان  
هذا المايح ماء لا يحكم بصحتهما فكيف يحكم بصحة الصلوة الواقعة مع الاقل،  
فيقال: ان كان هذا المايح ماء يحكم بصحة الوضوء و ارتفاع الحدث و ان كان  
مضافاً فالحدث باق لبطلان الوضوء فلا مانع من استصحاب الحدث اصلا فيحكم  
بعدم جواز الدخول فى الصلاة معه.

و لو فرض الحكم بصحة الوضوء كان رافعا للحدث فلا يجرى الاستصحاب  
لعدم الشك لا انه غير جار لعدم ترتب اثر عملى عليه كما ذكره هذا القائل.

و ينجس بملاقاة النجاسة ان كان قليلاً، و ان كان بقدر الكر لا ينجس  
لاحتتمال كونه مطلقاً و الأصل الطهارة (١)

ثم إن سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) قال: ان الاستصحاب لا يجرى فى الشبهات  
المفهومية فى شئى اما الاستصحاب الحكمى فلاجل الشك فى بقاء موضوعه و  
ارتفاعه و اما الاستصحاب الموضوعى فلانه ايضاً ممنوع اذ لا شك لنا فى الحقيقة  
فى شئى لان الاعدام المنقلبة الى الوجود كلها، والوجودات الصائرة الى العدم  
باجمعها معلومة محرزة عندنا و لا نشك فى شئى منهما و معه يغلط باب  
الاستصحاب لامحالة لانه متقوم فى الشك فى البقاء و قد مثلنا له فى محله بالشك  
فى الغروب كما اذا لم ندر انه هو استتار قرص الشمس او ذهاب الحمرة عن قمة  
الرأس فاستصحاب وجوب الصوم او الصلوة لا يجرى لأجل الشك فى بقاء  
موضوعه و الموضوع ايضاً غير قابل للاستصحاب اذ لا شك لنا فى شئى فان غيبوبة  
القرص مقطوعة الوجود، و ذهاب الحمرة مقطوع العدم فلاشك فى امثال المقام الا  
فى مجرد الوضع والتسمية و أن اللفظ هل وضع على مفهوم يعم استتارالقرص ام  
لا؟

قلت: لا يمكن المساعدة على ما أفاده و ان كان ((قدس سره)) يصّر على ذلك فى  
غير مورد، و ذلك لأنّ مورد الاستصحاب هو الشك فى البقاء و لا فرق فى أن يكون  
منشأ الشك هو الوضع او امراً آخر فان النهار موضوع لوجوب الصوم و صلاة  
الظهرين فاذا استتر القرص و لم يذهب حمرة المشرقية لا مانع من استصحاب  
النهار و اثره عدم جواز افطار الصوم و عدم جواز الدخول فى صلاة المغرب و...  
(١) هذا مبنى على ما بنى عليه المحقق النائنى و غيره من عدم جريان  
الاستصحاب فى الاعدام الازلية.

٧٨ (مسألة ٦) المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مرّ (١) و بالاستهلاك في الكر أو الجارى

٧٩ (مسألة ٧) اذا القى المضاف النجس في الكر فخرج عن الاطلاق الى الاضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك (٢) و ان حصل الاستهلاك و الاضافة دفعة (٣) لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه لكنه مشكل

و أما بناء على جريانه كما عليه صاحب الكفاية و سيدنا الاستاذ ((قدس سرهما)) فيحكم بنجاسته لأن هذا المايح الكر قبل وجوده لم يكن متصفاً بالمائية فاذا وجد هل صار متصفاً بها ام لا؟ الاصل عدم الاتصاف بها فالمايح الكر محرز بالوجدان، و اتصافه بالمائية منفي بالتعبد فيشملة ما دل على نجاسة كل مايح بالملاقاة و قد استثنى منه الماء الكر و حيث أن الاظهر جريان الاستصحاب في الأعدام الازلية، كان المايح المذكور محكوما بالنجاسة بالملاقاة.

(١) مرّ ان الاظهر عدم طهارته لعدم تحقق الاستحالة، و يشهد على ذلك بقاء سكر الخمر بعد التصعيد، فلو كانت الاستحالة بالتصعيد لزال سكره جزماً، بل هو العلة في بقاء الحرمة و النجاسة بعد التصعيد

و اما الاستهلاك في الكر او الجارى فيوجب طهارته كما هو المستفاد من النصوص. (١)

(٢) فان الكر اذا صار مضافا بملاقات المضاف النجس يتنجس بلا شبهة و هذا واضح و لو فرض استهلاكه بعد ذلك في المطلق لا يحكم بطهارته.

(٣) هذا ممتنع فان استهلاك المضاف في الكر المطلق لا يتحقق الا بانعدام المضاف و صيرورته مطلقا فاذا تحقق الاضافة حينئذ يلزم ان يكون الماء الواحد

فى آن واحد مطلقاً و مضافاً و من الواضح انه اجتماع للضدين و هو مستحيل.  
 و قد استشكل على ذلك السيد الحكيم ((قدس سره)) بان الاستهلاك عبارة اخرى  
 عن ذهاب الموضوع بنحو يمتنع ان يجرى استصحاب نجاسته، و لاملازمة عقلا  
 بين ذلك و بين صدق الماء المطلق على المستهلك فيه كى يلزم اجتماع الضدين.  
 و فيه ان ذهاب الموضوع فى المضاف ليس الا باستهلاكه فى المطلق فكيف  
 تنفى الملازمة بين ذلك و بين صدق الماء المطلق على المستهلك فيه فان  
 الاستهلاك لا يعقل فيما اذا صار المطلق مضافاً،

ثم انه لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بامكان حصول الاستهلاك و الاضافة فى آن  
 واحد فهل يحكم على الكر الموجود بالطهارة او النجاسة؟

قد يقال بالأول و علل (بان الماء المطلق مادام مطلقاً لا يضره ملاقة المضاف  
 المتنجس لكونه معتصماً و فى حال خروجه عن الاطلاق لا وجود للمضاف  
 المتنجس حتى يتنجس بملاقاته)

هذا ما ذكره بعض المعاصرين.

الجواب عن ذلك ان خروجه عن الاطلاق انما يكون بملاقة المضاف وهى  
 كما توجب زوال الاطلاق توجب زوال الطهارة فى آن واحد فكيف يحكم بطهارة  
 الكر المضاف

ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) ذكر صورة أخرى لم يتعرض لها الماتن و هو ما  
 اذا القى المضاف فى الكر و استهلك فيه و صار مطلقاً فحكم بالطهارة بلا فرق بين  
 بقاء الاطلاق او صيرورته مضافاً بعد ذلك فان المضاف النجس قد انعدم  
 بالاستهلاك فكان المجموع زائداً عن كرواحد و طاهراً

٨٠ (مسألة ٨) اذا انحصر الماء فى مضاف مخلوط بالطين، ففي سعة الوقت يجب عليه ان يصبر حتى يصفو و يصير الطين الى الاسفل ثم يتوضأ على الاحوط (١) و فى ضيق الوقت يتيمم لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق.

و يمكن ان يستشكل عليه بان المضاف النجس الملقى فى الكر الواحد يوجب فى اوّل الالتقاء صيرورة الجزء اليسير منه مضافاً طبعاً فيحكم بنجاسته فيقلّ الباقي المطلق عن الكر فينجس بملاقاة المضاف قبل ان يستهلك فيه و قد ذكر الاستاذ ((قدس سره)) ان نظر الماتن فى الكر فى هذه المسألة هو الكر بجده لازائداً عنه.

(١) بل على الاقوى فان صحيحة محمد بن مسلم آمرة بالتأخير عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سمعته يقول: اذا لم تجد ماءً و أردت التيمم، فأخر التيمم الى آخر الوقت، فان فاتك الماء لم تفتك الارض (١) و الخارج عن تحتها صورة القطع بعدم وجدان الماء الى آخر الوقت فان التأخير فيها، لافائدة فيه بل يوجب فوات فضيلة اول الوقت. و اما فى فرض احتمال وجدان الماء الى آخر الوقت، فيجب التأخير فضلاً عن اليقين بالوجدان كما فى المقام، و قد افتى الماتن بوجوب التأخير عند العلم بالوجدان الى آخر الوقت فى بحث احكام التيمم فى (مسألة ٣) والصحيح ما ذكره هناك فلاوجه للتوقف عن الفتوى فى المقام، على أن الانسب كان ان يتعرض لهذه المسألة فى باب التيمم لا فى المقام.

٨١(مسألة ٩) الماء المطلق باقسامه حتى الجارى منه - ينجس اذا تغير بالنجاسة فى احد او صافه الثلاثة من الطعم و الرائحة و اللون(١)

(١) تدل على ذلك النصوص الكثيرة منها صحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا((عليه السلام)) قال: ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة(١) و هى مشتملة على الطعم و الريح.

و منها صحيحة عبدالله بن سنان قال: سأل رجل ابا عبدالله((عليه السلام)) و انا حاضر عن غدير أتوه و فيه جيفة؟ فقال: ان كان الماء قاهراً و لا توجد منه الريح، فتوضأ(٢) و هى مشتملة على الريح و منها صحيحة حريز.(٣)

و منها معتبرة شهاب بن عبد ربه قال: أتيت ابا عبدالله((عليه السلام)) أسأله، فابتدأنى، فقال: ان شئت فسأل يا شهاب، و ان شئت اخبرناك بما جئت له؛ قلت: اخبرنى قال: جئت تسألنى عن الغدير يكون فى جانبه الجيفة، أتوضأ منه اولا؟ قال: نعم، قال: توضأ من الجانب الآخر ألا ان يغلب الماء الريح فينتن و جئت تسألنى عن الماء الراكد من الكر مما لم يكن فيه تغير او ريح غالبية، قلت: فما التغير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه و كلما غلب كثرة الماء فهو طاهر.(٤) و هى كما ترى مشتملة على الريح و اللون.

و منها ما رواه المحقق((قدس سره)) فى المعبر قال: قال((عليه السلام)) خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما غير لونه أو طعمه او ريحه.(٥)

١- س ج ١ ب من ابواب الماء المطلق ح ١٢، ١١، ١ ص ١٠٥ و ١٠٢

(٢)(٣)- س ج ١ ب من ابواب الماء المطلق ح ١٢، ١١، ١ ص ١٠٥ و ١٠٢

٤- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١١ ص ١١٩

٥- س ج ١ ب ١ من ابواب الماء المطلق ح ٩ ص ١٠١

بشرط ان يكون بملاقاة النجاسة، فلا يتنجس اذا كان بالمجاورة (١)

و قال فى الوسائل: و رواه ابن ادریس مرسلًا فى أوّل السرائر و نقل انه متفق على روايته.

و عن ابن ابى عقيل: انه المتواتر عن الصادق ((عليه السلام)) عن آبائه.

و عن صاحب الذخيرة أنه الذى عمل به الامة و قبلوه.

(١) فان المستفاد من اكثر نصوص الباب هو حصول التغير بملاقاة النجاسة بعينها كالميتة و الدم و البول و المنى و ان كان عاماً للمجاورة ايضاً الا أن منصرفه هو ملاقة عين النجس

و عن الجواهر انه مما لا خلاف فيه بل مجمع عليه

و قد يقال: ان صحيحة محمد بن اسماعيل تشمل التغير بالمجاورة ايضاً

حيث قال الرضا ((عليه السلام)): (ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة)

تقريب الاستدلال ان ملاقة النجس لم تفرض فى الصحيحة فمقتضى الاطلاق

فيها أن النجس لا يفسده لا بالملاقاة و لا بالمجاورة الا ان يكون موجباً لتغيره فاذا

اوجب النجس التغير فى الماء بالريح او الطعم لابد من نزحه حتى يذهب الريح و

يطيب الطعم، فمقتضى الاطلاق وجوب النزح اذا تغير ريحه بالمجاورة ايضاً

و قال الاستاذ ((قدس سره)) فى مقام الجواب ان المراد من الشئ هو النجس الذى

يكون ملاقاته موجباً للنجاسة و كان من شأنه التنجيس و لم يثبت كونه موجباً

للانفعال إن لم تتصل الميتة بالماء بعدها او لوجود مانع فى البين.

الجواب عن ذلك ان الشئ مطلق لم يفرض ملاقاته للماء فاذا اوجب مجاورة

الجيفة لتعفنّه و ننته فلا بد من ان ينزع حتى يطيب طعمه و يذهب ريحه،

و يؤكد ذلك النبوى المتواتر كما عن ابن ابي عقيل خلق الله الماء طهورا  
لاينجسه شئى الا ما غير لونه او ريحه او طعمه  
فنقول: اذا كان مجاورة الجيفة موجبة لتغير ريحه لا بد من الحكم بنجاسته و  
لكن الذى يمنعنا عن الالتزام بذلك أمران:  
احدهما انصراف الصحيحة و النبوى الى الملاقة فان المتفاهم عرفا من قوله  
لايفسده شئى او لا ينجسه شئى هو ملاقة الشئ النجس فالمجاورة خارجة لاجل  
الانصراف

الثانى اتفاق الاصحاب على ذلك قال فى الجواهر: لعلّه لاخلاف فيه بل مجمع  
عليه، فان احدا من الاصحاب لم يفت بان المجاورة موجبة للنجاسة  
ثم اذا كان التغير مستنداً الى الملاقة و المجاورة معاً كما اذا وقع نصف الميتة  
فى الكر و كان النصف الآخر خارجاً منه، و كان التغير مستنداً الى الداخل و  
الخارج بحيث لم يكن احدهما موجباً للتغير فهل يحكم بنجاسة الكرام لا؟  
ذهب سيدنا الاستاذ((قدس سره)) الى عدم الانفعال بدعوى انّ الملاقى لم يوجب  
التغير و ما اوجبه لم يلاق الماء و يعتبر فى انفعال الماء استناد التغير الى ملاقة  
النجس الذى يوجب التغير.

فيه أنّه لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم من أنّا لا نلتزم بأن المجاورة موجبة  
للانفعال لوجهين احدهما اتفاق الاصحاب على عدم الانفعال و ادعى فى الجواهر  
انه مجمع عليه، الثانى انصراف الصّحيحة و النبوى الى صورة الملاقة و شئى من  
الوجهين لا يجرى فى المقام، أمّا الاجماع فهو دليل لئى و القدر المتيقن منه هى  
المجاورة وحدها؛ و فى المقام المجاورة و الملاقة كلاهما اوجب التغير فلا مانع

كما اذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً و ان يكون باوصاف النجاسة دون اوصاف المتنجس (١) فلو وقع فيه دبس نجس فصار احمر او أصفر لا ينجس الا اذا صيّر مضافاً.

من الحكم بالانفعال لعدم تحقق الاجماع هنا.

الثانى انصراف الحديثين الى صورة الملاقاة و فى مفروض الكلام تحقق الملاقاة فصَحَّ أن يقال إن نصف الميتة وقع فى الكر فتغيّر باوصافها فيحكم بانفعاله. و بعبارة اخرى الحديثان لايشملان التغير الحاصل بالمجاورة بلا ملاقة و اما اذا تحققت الملاقاة و تغيّر الكر فهو محكوم بالنجاسة لعدم خروجه عن مدلولهما عرفاً سواء كانت الملاقاة وحدها موجبة للتغيير او مع المجاورة. و يمكن إرجاع الوجهين الى الوجه الواحد و هو ان الاصحاب لا يرون المجاورة وحدها موجبة للانفعال مع ان الملاقاة لم تذكر فى الحديثين فمنه يعرف أن الانصراف عندهم محقق فانهم ((قدس سرهم)) مع انهم اهل اللسان يرون الملاقاة معتبرة فى الانفعال و لاوجه لاعتبارها الا الانصراف.

(١) و ذلك لان مورد النصوص نجس العين كالميتة و الدم و البول و الجيفة، نعم صحيحة ابن بزيع و النبوى المتقدمتان و ان كانتا عامتين للمتنجس ايضاً الا ان منصرفهما هو خصوص ملاقة عين النجس الموجبة لحمله او صافها و هو الذى يساعده ارتكاز المتشعبة فان التنفر عن عين النجس ذاتى و هو يوجب التنفر عن الماء الذى حمل اوصافها، بخلاف التنفر عن المتنجس فانه عرضى فاذا زال الموضوع بالاستهلاك زال التنفر العرضى فعليه اذا وقع فى الماء دبس نجس و استهلك فى الماء الكر و زال اضافته يحكم بطهارته و ان تغيّر بلون الدبس قليلا بمقدار لا يوجب الاضافة

بقى الكلام فيما نسب الى الشيخ الطوسي ((قدس سره)) من أنَّ الكر يتنجس اذا تغيّر بأوصاف المتنجس ايضاً و استدل لذلك بالنبوى المتقدم: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غيّر لونه او طعمه او ريحه، فان قوله(ص): ما غيّر يشمل النجس و المتنجس كليهما.

و فيه اولا انّ ظاهر الحديث عند العرف هو شيء من النجاسات فاذا لم يكن النجس منجساً فالمتنجس لا ينجس بالأولوية القطعية فلا حاجة لان يراد من كلمة ما: الأعم فعليه يكون النجس المغيّر منجساً و لا نظر للحديث الى المتنجس اصلا. على أنّ التغيّر الحادث من النجس هو الموجب للنفرة و كراهة الطبع بخلاف ما يحدث من المتنجس فانه كثيراً ما يوافق الطبع كماء الورد و الدّبس و مياه الفواكه المتنجسة.

و ثانياً لو اغمضنا عن ذلك و قلنا ان الحديث مطلق بالنسبة الى النجس و المتنجس و كذا صحيحة ابن بزيع فهي ايضاً مطلقة بالنسبة اليهما، فقلنا: ان ذيل الصحيحة يوجب التقييد بالنجس و هو قوله(ع): فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه.

و من الواضح ان الريح التّن و الطعم الخبيث من آثار النجاسة لا المتنجس لما عرفت من ان المتنجسات كثيرا ما توافق الطبع و لا نفرة ذاتية منها فالذيل اقوى شاهد على ان المراد من المتنجس هو النجاسات و المراد بالتغيير هو التغيير بها و بأوصافها لا بأوصاف المتنجسات.

فيستفاد من الذيل أن علة تنجس الماء هو الريح التّن و خبث الطعم و لاجل هذين الوصفين يجب النزح حتى يزولان و هو يقيد النبوى ايضاً فيراد منه التغيير

نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجس فيه بل لووقع فيه متنجس حامل  
لاوصاف النجس فغيره بوصف النجس تنجس ايضاً (١)

بالنجس و بأوصافه لا باوصاف المتنجس.

(١) كما هو المشهور بين الأصحاب و استدل عليه بوجه: احدهما ان تغير  
الماء بالأعيان النجسة قليل و لا يوجد الا نادرا و لا يصح حمل الاطلاقات على  
الفرد النادر، فلا محيص من تعميمه الى التغير بالمتنجسات ايضاً فيما اذا اوجبت  
تغير الماء باوصاف النجس.

و الوجه في ذلك ان الميتة و غيرها من النجاسات اذا وقعت في كر أو اكثر منه  
فهى انما تغير جوانبها الملاصقة لها في شىء من اوصافها الثلاثة اولا ثم تغير  
حوالى ما اتصل بها و ما جاورها ثانياً ثم تلك المجاورات تغير مجاوراتها  
الملاصقة و هكذا... الى ان ينتهى الى آخر الماء، فالميتة مثلا تغير الماء بواسطة  
المجاورات المتنجسة لا بنفسها وبلا واسطة، فلا محيص من تعميم التغير  
الموجب للانفعال الى التغير باوصاف النجس اذا حصل بملاقاة المتنجس.  
قال سيدنا الاستاذ (قدس سره): و هذا الوجه و ان ذكر في كلمات الاكثرين و لكنه لا  
يخلو عن مناقشة، لان سراية التغير الى مجموع الماء و ان كانت بواسطة  
المتنجسات لا بعين النجاسة كما ذكر ألاً ان الدليل لم يدلنا على نجاسة الماء  
المتغير بملاقات المتنجس، و ان كان التغير باوصاف النجس، فان الدليل انما قام  
على انفعال الماء المتغير بملاقاة نفس النجس، فلا بد من الاقتصار عليه. (١)  
توضيحه ان الماء الواحد كالكر مثلا اذا لاقى احد اطرافه للميتة مثلا و تغير  
الجميع، يصدق عليه ان هذا الكر لاقى الميتة و تنجس لاجل التغير بها، فلا يشمل

هذا الدليل ما اذا اخذنا مقدارا من ماء هذا الكر و القيناه فى كر آخر و تغير لانه لم يلاقى الميتة بل لاقى ما هو تغير بملاقاة الميتة.

و فيه ان صحيح ابن بزيع الاتى يشمل كلا التغيرين.

ثانيها صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع المتقدمة، فان اطلاق قوله ((عليه السلام)) فيها: لا يفسده شىء الا ان يتغير... يشمل كل ما هو صالح للتنجيس و من الظاهر ان المتنجس الحامل لاوصاف النجس كالماء المتغير باوصاف النجاسة، صالح لان يكون منجساً.

و من هنا ينجس ملاقيه من اليد و الماء القليل و غيرهما فاطلاق الرواية يشمل النجس و المتنجس اذا لاقى ماء البئر و غيره باحد اوصاف النجاسة و قال الاستاذ ((قدس سره)): و هذا الوجه هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه فى المقام.

و يمكن ان يناقش فى هذا الاستدلال بان الظاهر من قوله: لا يفسده شىء، هو النجاسات لا المتنجسات كما تقدم.

فالاولى هو الاستدلال بذيلها: فينزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم فان النزح موجب لنبع ماء جديد فى البئر و نجاسته مادام الريح النجس او طعمه باقياً، فان الملاقاة بالمتنجس المتغير موجبة لنجاسة الماء النابع من البئر.

و يمكن ان يستدل على ذلك بصحيحة حريز عن ابى عبدالله ((عليه السلام)): قال ((عليه السلام)): كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضاً من الماء و اشرب فاذا تغير الماء و تغير الطعم، فلا توضاً منه و لا تشرب. (١)

فان مقتضى الاطلاق فيها عدم الفرق بين ان يكون التغير بملاقاة الجيفة او

بملاقاة الماء المتغير المتنجس بالجيفة فان تمام الملاك فى النجاسة ريح الجيفة و طعمها سواء كان بملاقاة نفس الجيفة أو بملاقاة الماء المتغير بالجيفة. نعم خرج عن ذلك التغير بمجاورة الجيفة لما عرفت من قيام الاجماع على عدم نجاسة الماء بالمجاورة و ان اوجبت التغير فيه.

ثالثها وجه عقلى، و حاصله أن الماء المتنجس الحامل لآوصاف النجس اذا لاقى كراً و غيره بأحد آوصاف النجس، فهو لا يخلو عن احد اوجه ثلاثة: فاما أن نقول: بقاء كل من الملاقى و الملاقى على حكمهما، فالماء المتنجس نجس و الكر المتغير به طاهر و هو مما نقطع ببطلانه، فان الماء الواحد المتغير كله لا يحكم عليه بحكمين.

او نقول: بطهارة الجميع و هو ايضاً مقطوع البطلان لما ثبت فى محله بغير واحد من الادلة من ان الماء المتغير لا يطهر من دون زوال تغييره.

او نقول: بنجاسة الجميع و هو المطلوب.

استشكل عليه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بان هذا الوجه ينحل الى صور ثلاث: الاولى ان يكون الماء المتغير موجباً لتغير الكر باحد اوصاف النجاسة مع استهلاكه فى الكر لكثرتة و قله المتغير.

الثانية: الصورة مع استهلاك الكر فى المتغير لكثرتة بالاضافة الى الكر، كما هو الحال فى ماء الأحواض الصغيرة فى الحمامات فانه اذا تغير بنجس و لاقاه الكر الواصل اليه بالانابيب، فلا محالة يوجب تغير الواصل و استهلاكه، لقلته بالاضافة الى ماء الحياض، فانه يصل اليه تدريجاً لا دفعةً.

الثالثة: الصورة من دون ان يستهلك احد هما فى الآخر لتساويهما فى المقدار و

هذه صور ثلاث:

اما الصّورة الاولى فنلتزم فيها بطهارة الجميع، و لا منافاة في ذلك للدّالة الدّالة على عدم طهارة المتغير الا بارتفاع تغيّره و ذلك لأنها انما تقتضى نجاسته مع بقاء المتغير، على تقدير بقاء موضوعه و هو الماء المتغيّر، لا على تقدير الارتفاع، و انعدام موضوعه بالاستهلاك في كراً طاهر.

فيه أن ما ذكره ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه بوجه فنقول: اولاً إن الاستهلاك الذي ذكره، لا يصحّ بوجه بل لم يتحقق أصلاً، فإنّ الاستهلاك عبارة عن انعدام الموضوع و الموضوع هو الماء المتغيّر و هو لم ينعدم بل غير الكراً، فلا بد من القول: بالعكس و هو استهلاك الكراً الطاهر في الماء المتغيّر فتغيّر كلّ، فيحكم بنجاسة الجميع، الا ترى أن استهلاك المضاف في الكراً عبارة عن عدم بقائه و استهلاك الدم الملقى في الكراً عبارة عن انعدامه و عدم بقاء لونه و طعمه و كذا الكلام في استهلاك البول و الخمر والد بس النجس و امثالها. ففي محل الكلام كان موضوع النجاسة هو الماء المتغيّر و هو باق فكيف يحكم بالطهارة.

و ثانياً: ان هذا مخالف لصريح صحيحة ابن بزيع و صحيحة حريز المتقدمين فانها ناطقتان ببقاء النجاسة مادام التغير باقياً، فالقول بالطهارة في المقام يكون اجتهاداً في مقابل النص.

و قد ظهر مما ذكرنا حكم الصّور الثانية و الثالثة ايضاً فان التغير باق فيهما فيحكم بالنجاسة، و لا مجال في الصّورة الثالثة للرجوع الى أصالة الطهارة بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة، فان الماء المتغيّر باوصاف النجاسة نجس مادام

متغيراً، فان التغير باوصاف النجس علة محدثة للنجاسة و مبقية لها.  
 و قد تبين مما تقدم فى مدلول الصحيحتين أن لإلقاء الماء المتغير باوصاف  
 النجس فى الكر صورتين احديهما استهلاكه فيه بماله من التغير، فلا يتغير الكر  
 اصلاً، فهنا يحكم بطهارة الكر بلا فرق بين ان يكون الملقى قليلاً او كثيراً.  
 ثانيتهما أن يتغير الكر باللقاء باحد اوصاف النجس، فيحكم بنجاسته  
 مطلقاً سواء كان الملقى قليلاً او كثيراً. فتقسيم الاستاذ لتقسيم صورة تغير الكر الى  
 اقسام ثلاثة و الحكم بالطهارة فى بعضها لا وجه له اصلاً فان الحكم فى جميعها  
 نجاسة الكر.

ثم ان الاستاذ ((قدس سره)) قال: (لا يخفى ان مورد هذه الصحيحة (اي صحيحة ابن  
 بزيع) من قبيل الصورة الثانية من الصور المتقدمة فى الوجه العقلى، و هى ما اذا  
 لاقى متنجس حامل لاوصاف النجس ماء و غيره باوصاف النجس مع استهلاك  
 الماء فى المتغير و قد ذكر أنا التزمنا فيها بنجاسة الجميع من غير ان ينا فى هذا،  
 الأدلة الدالة على اعتصام الكر ألا بالتغير بملاقاة عين النجس لانه فرع بقاء موضوع  
 الكر و لا يتم مع استهلاكه و انعدامه و يستفاد هذا من الصحيحة المتقدمة حيث  
 دلت على ان النابع محكوم بالنجاسة لملاقاته المتغير الباقي فى البئر و استهلاكه  
 فيه الا ان يكثر و يغلب عليه).

و فيه ان الصحيحة تشمل الصور الثلاث و تحكم بنجاسة ماء البئر مادام  
 التغير باقياً بلا فرق بين الصور الثلاث أصلاً، فان نزح الماء الفاسد من البئر  
 تدريجى، فينبع الماء من البئر تدريجاً فيفسد مادام الفساد و التغير باقيا و ان كان  
 النابع من البئر اكثر من ما بقى من المتغير فان العبرة ببقاء التغير فاذا ذهب الريح و

و أن يكون التغير حسياً (١) فالتقديرى لا يضّر فلو كان لون الماء احمر او اصفر، فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيّره لو لم يكن كذلك، لم ينجس. و كذا اذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيّر (٢) و كذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيّره لو لم يكن جائفاً و هكذا ففى هذه الصور مالم يخرج عن صدق الاطلاق، محكوم بالطهارة على الاقوى (٣)

طاب الطعم بالنزح يطهر.

(١) يظهر من تمثيله انه خص التغير الحسى بالباصرة، مع انه عام للحواس الثلاثة من الباصرة والشامة والذائقة، فلولم ير التغير بالبصر ولكنه ادرك بالذائقة يحكم بنجاسته.

على ان التغير اذا كان فعلياً و كان الصبغ الموجود فى الماء مانعا عن دركه بالبصر، يشكل الحكم بطهارة الماء الا ترى انه لو كان هناك كران متساويان و القى فى احد هما ثلاثة ارطال من الدم فصار متغيرا و القى فى الآخر مقدارها مع الصبغ الاحمر او بعد القائه فلم يظهر التغير من الدم، فهل يمكن الحكم بطهارة الثانى و نجاسة الاول؟ كلا، فان التفكيك بينهما لا يكون عرفيا و لا عقلائياً.

(٢) يشكل الحكم بالطهارة لما عرفت من ان التغير الحسى لا يكون منحصراً باللون، فأنّ القاء بول كثير فى الكر يوجب تغير الطعم، فيحكم بالنجاسة، كذا اذا كان الكر جائفاً بالمجاورة فالقى فيه الميتة فانه يوجب زيادة التّن و شدته فكيف يحكم بطهارته.

نعم لو لم يكن القاء البول او الميتة موجبا للتغير فى احد من اللون و الطعم و الريح، لا يكون موجبا للنجاسة.

(٣) قد عرفت ان القاء الميتة ان كان موجبا لزيادة التّن و شدته يوجب

٨٢(مسألة ١٠) لو تغيّر الماء بماعد الأوصاف المذكورة من اوصاف النجاسة مثل الحرارة و البرودة و الرقة و الغلظة و الخفة و الثقل، لم ينجس ما لم يصير مضافاً (١)

النجاسة فانها لاقت الماء و غيرته بزيادة الريح النتن. ثم لا يخفى ان التغيّر هو الموضوع للحكم بالنجاسة، لا انه طريق الى كمية النجاسة، كما نسب الى العلامة ((قدس سره)) فى القواعد و غيرها. و الدليل على ذلك وجوه: الاول انه المأخوذ فى لسان الروايات و ظاهرها انه الموضوع للنجاسة، لا انه طريق الى كمية خاصة منها الثانى انه لو قلنا بالطريقة الى الكمية، لكان اللازم الحكم بالطهارة اذا القى فى الكر كمية قليلة من النجاسة و ان اوجبت تغييره حساً بتغير شديد و هذا ممالا يمكن الالتزام به.

الثالث أن تحديد الكم المقتضى للتغيّر مجهول لا طريق الى معرفته و لازمه الحكم بالطهارة عند الشك فى الكمية لاجل الاستصحاب و ان كان التغير واضحاً و معلوماً.

ان قلت: ان التغير طريق شرعى الى حصول الكم المنجّس فتكون النصوص المتضمنة للنجاسة، واردة فى مقام الجعل الحكم الظاهرى لا الواقعى قلت: هذا مخالف لظاهر النصوص جزماً، فان المستفاد منها ان التغير هو الموضوع للحكم بالنجاسة لا انه طريق اليه

(١) الوجه فى ذلك أن المستفاد من صحيحة ابن بزيع المتقدمة و غيرها من الروايات أن الموجب للنجاسة هو التغير باحد الثلاثة (الريح و الطعم و اللون) لا بغيرها فان صحيحة ابن بزيع حصر المنجس بالريح و الطعم و ألحق اللون بهما

٨٣(مسألة ١١) لا يعتبر فى تنجسه ان يكون التغير بوصف النجس بعينه(١) فلو حدث فيه لون او طعم اوريح غير ما بالنجس - كما لو إصفر الماء مثلاً بوقوع الدم تنجس و كذا لو حدث فيه بوقوع البول او العذرة رائحة اخرى غير رائحتهما فالمناط تغير احد الاوصاف المذكورة بسبب النجاسة و ان كان من غير سنخ وصف النجس.

---

لصحيحة شهاب(١) و للنبوى المتفق عليه بين الاصحاب قال المحقق فى المعتبر: قال((عليه السلام)): خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ الا ما غير لونه او طعمه اوريحه(٢)

و مقتضى الحصر عدم تنجسه بغيرها، فما نسب الى صاحب المدارك من الحكم بنجاسة الماء بمطلق التغير و ان لم يكن بأحد الثلاثة، لاوجه له، فان الروايات المطلقة الدالة على ان التغير موجب للنجاسة تقيد بالتغير بالثلاثة لما عرفت من الحصر و كذا لاوجه لما نسب اليه من ان التغير باللون لاوجب النجاسة. (١) التغير يتصور على أنحاء أحدها التغير بوصف النجس كحمرة الدم و عفونة الجيفة. الثانى التغير بسنخ وصفه كالصفرة الحاصلة بملاقاة الدم الأحمر او الاسود و هذان القسمان داخلان فى التغير بالانتشار الثالث ان يكون التغير بوصف النجس فى الجملة و لو كان وصفاً له بعد ملاقاته الماء نظير الحناء الذى وصفها الخضره فاذا لاقت الماء صار وصفها الحمرة، الرابع التغير مطلقاً و لو بوصف اجنبى عن وصف النجاسة مطلقاً او بزوال وصفه.

---

١- س ج ١ ب من ابواب الماء المطلق ح ١١ ص ١١٩

٢- س ج ١ ب ١ من ابواب الماء المطلق ح ٩ ص ١٠١

يظهر من صاحب الجواهر احد الأولين للتبادر او لأنه المتيقن و يرجع فى غيره الى استصحاب الطهارة

و مقتضى اطلاق النبوى المتفق عليه بين الاصحاب هو مطلق التغير  
الظاهر ان التبادر الذى ادعاه فى الجواهر هو الاظهر فأن تناسب الحكم و  
الموضوع و موارد الاستعمال يعضده، و اليك جملة من النصوص  
منها موثقة سماعة: اذا كان التتن الغالب على الماء فلا تتوضأ و  
لا تشرب(١)

و منها صحيحة ابن بزيع المتقدمة: حتى يذهب الريح ويطيب  
طعمه(٢)

و منها خبر العلاء: لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول(٣)  
و منها صحيحة حريز عن ابى عبدالله((عليه السلام)): كلما غلب الماء على ريح  
الجيفة فتوضأ من الماء واشرب(٤)

و منها صحيحة شهاب بن عبد ربه الدالة على التغير بالريح واللون(٥)  
ثم ان النبوى المتفق عليه و ان دل على تحقق الانفعال بمطلق التغير الا أنه لا بد  
من تقييده بالتغير الذى يوجب فساد الماء و ذلك لصحيحة ابن بزيع المتقدمة، فان  
النزح لا يكون الا لازالة الفساد فى الريح والطعم فعليه يكون المستفاد من الجميع  
اعتبار التغير بوصف النجاسة فى الجملة ولو كان ثبوته لها بالملاقاة للماء لا قبلها،  
فلو كانت الملاقاة موجبة للتغير بوصف اجنبى عن النجاسة، لا توجب النجاسة.

(١)(٢)(٣)(٤)- س ج ١ ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١٢ و ١٧ و ١

٥- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١١ ص ١١٩

٨٤(مسألة ١٢) لا فرق بين زوال الوصف الاصلى للماء او العرضى (١)  
فلو كان الماء احمر او أسود لعارض، فوقع فيه البول حتى صار ابيض تنجس  
وكذا اذا زال طعمه العرضى او ريحه العرضى .

(١) قال الاستاذ((قدس سره)): هذه المسألة تبتنى على دعوى انصراف الادلة الى صورة حدوث التغير فى اوصاف الماء بما هو ماء.  
وهذه الدعوى فاسدة لا يعنى بها لمكان اطلاقات الاخبار، حيث انها تقتضى نجاسة الماء المتغير فى شىء من اوصافه الثلاثة بملاقاة النجس بلا فرق فى ذلك بين كون الاوصاف المذكورة اصلية وكونها عرضية، ففى صحيحة ابن بزيع : ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه... وهى تقتضى نجاسة البئر بتغير شىء من ريحه او طعمه، واطلاقها يشمل جميع الآبار مع ماهى عليه من الاختلاف باختلاف الاماكن بالبداهة، فرب بئر يشرب من مائها، وهو حلو صاف، بل يتعش به فى بعض البلاد وبئر لا يستفاد من مائها فى الشرب لأنه مالح او اميل الى المرارة لمروره على ارض مالحة او ذات زاج وكبريت وماء بعضها مرّ كما فى بعض البلاد، ومن البين ان هذه الاوصاف خارجة عن ذات المياه و عارضة عليها باعتبار أراضى الآبار، الا ان مقتضى اطلاق الصحيحة: ان تغير شىء من الاوصاف المذكورة يوجب انفعال البئر اذ يصدق ان يقال: انها بئر تغير ريحها او طعمها فتنجس؛ ثم لا يخفى ان هذه المسألة و المسألة المتقدمة غير مرتبطتين، و لا تبنتين على مبنى واحد كما عرفت.(١) انتهى كلامه زيد فى علو مقامه.  
ما افاده((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه، فنقول: اولاً ان المسألتين من واحد واحد و مبتنيتان بمبنى واحد و هو انه هل يعتبر فى تنجس الماء ان يكون تغيره

٨٥(مسألة ١٣) لو تغير طرف من الحوض مثلاً تنجس فان كان الباقي اقل من الكر تنجس الجميع و ان كان بقدر الكر بقى على الطهارة و اذا زال تغير البعض طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الاقوى.(١)

بوصف النجس او بسنخه او باثره الذى يؤول اليه كما لو فرض ان القاء البول فى الكر اوجب ريحاً كريهاً ينفر عنه الطبع، او يكفى فيه مطلق التغير و ان لم يوجد فيه شىء من وصف النجاسة او سنخها او اثرها الذى يؤول اليه.

فان قلنا بالاول - كما هو المختار - وفقاً لصاحب الجواهر، لا يصح الحكم بالنجاسة فى هذه المسألة و لا فى المسألة السابقة ألا فيما اذا تغير الماء بوصف النجس او سنخه او اثره الذى يؤول اليه فى كراهة الطبع، فلو كان ماء البئر مالحاً او مرّاً و القينا فيه مقداراً من الدم، فزال ملاحظته او مرارته، لا نحكم عليه بالنجاسة لانه لا توجد فيه صفة النجاسة و لا سنخها و لا اثر الذى ينفر عنه الطباع، و قد عرفت ان المستفاد من الروايات هو ذلك.

و لكن الاستاذ وفقاً للماتن اختار الثانى لاطلاق صحيحة ابن بزيع كما عرفت. و يرد عليه ((قدس سره)) ثانياً ان ما اختاره هنا ينافى ما تقدم منه فى (صفحة ٨٤) من التنقيح حيث قال هناك: فان هذا لاطلاق و الاستعمال، (حتى يذهب الريح و يطيب طعمه) انما يصح اذا كان التغير الحاصل بالطعم او الريح تغيراً بريح كريهة او طعم خبيث اذ مع فرض طيب الطعم او الريح لا معنى لطيبه ثانياً.(١)

(١) نسب الى اكثر الاصحاب عدم اعتبار الامتزاج فى حصول الطهارة بل قيل: (لم يعرف القول بالامتزاج من قبل المحقق فى المعتبر) و لكن اكثر المعلقين فى العروة ذهبوا الى اعتبار الامتزاج فتوى - كما عن الامام

الخميني ((رحمهم الله)) او احتياطاً كما عن الميلاني و الكلبي يگاني ((رحمهم الله)) و غيرهم. و الا ظهر هو عدم اعتباره لوجوه: الاول لا شك في ان الاتصال يوجب طهارة بعض اجزاء ماء نجس، فاذا طهر ذلك الجزء بالاتصال فهو ماء طاهر متصل بالكر فهو ايضاً مطهر لان حكم الامثال فيما يجوز و ما لا يجوز سواء فاذا طهر ما اتصل به من الماء النجس صار طاهراً و بما أنه متصل بماء نجس آخر فهو يطهره و هكذا فيحكم بطهارة الجميع لما عرفت من ان حكم الامثال فيما يجوز و ما لا يجوز سواء.

و بعبارة اخرى لو لم يكن الاتصال مطهراً فالامتزاج ايضاً لا يطهر، لأننا اذا مزجنا الكر مع الماء النجس لا يحصل لنا العلم بان كل جزء من اجزاء الكر وصل الى كل قطرة من ماء نجس و الى اعماق كل قطرة فان كل قطرة لها بعد ثلاثة فالكـر يتصل بسطح كل قطرة فالحكم بطهارة عمق القطرة انما هو بالاتصال. الثاني صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع المتقدمة، فانها ظاهرة في ان الاتصال بالمادة بعد زوال التغير موجب للطهارة.

و قال السيد الحكيم في المقام: (و محصل ما ينبغي ان يقال في تقريب الاستدلال: ان قوله ((عليه السلام)): واسع و ان كان يحتمل ان يراد منه الكثير، لكن لما كان ذلك امراً خارجياً عرفياً، كان خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع، فيتعين ان يكون المراد منه انه واسع الحكم، و لا سيما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة و عليه فيكون قوله ((عليه السلام)): لا يفسده شيء من قبيل التفصيل بعد الاجمال، فترجع الجملتان الى مضمون واحد، و رجوع التعليل اليه محتمل) و فيه انه لا يمكن المساعدة عليه، فان كلمة واسع وصف جار على الموصوف

و هو ماء البئر، فجعله وصفاً جارياً على متعلق الموصوف يحتاج الى القرينة، و كونه امراً خارجياً عرفياً لا يصلح للقرينية، فانه ذكر تمهيداً لقوله ((عليه السلام)): لا يفسده شيء، فانه ((عليه السلام)) اشار بهذا القول الى عدم فساده وتنجسه بالملاقاة نظير قوله ((عليه السلام)): اذابغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء، فالماء الراكد كبريته مانع الانفعال و ماء البئر و سعته و كثرته مانع عن الانفعال فان له وجود سعى، تحت الارض، فالمستفاد منه ان المنجس هو تغيّره بالملاقاة فاذا نزح منه وزال التغيّر وذهب ريح التّن و طاب طعمه طهر لان له مادة.

فالتعليل جاء فى مقام الجواب عن توهم السؤال: كيف يكون زوال الريح و طيب الطعم موجباً للطهارة و قد تنجس بالتغيّر، فقال ((عليه السلام)): لان له مادة. فهذه الصحيحة ظاهرة فى ان الاتصال بالمادة بعد زوال التغيّر كاف فى حصول الطهارة: فلو كان الامتزاج شرطاً للطهارة لا شار اليه فيها و لم يقتصر ((عليه السلام)) على ذكر التعليل.

ان قلت: ان الامتزاج بالنزح حاصل قهراً، فكيف يقال: بعدم اعتباره فى التطهير. قلت: الامتزاج الحاصل قبل ذهاب الريح و طيب الطعم لا اثر له فان الماء نجس، فاذا نزحنا الدلو الأخير و زال التغيّر طهر و ان لم نمتزج ما خرج من المنبع مع ما فى البئر

ثم ان العلمين الحكيم و الخوئى ((قدس سرهما)) سلّمَا حصول الامتزاج بين الخارج من المادة و ماء البئر الباقي بعد النزح فيستشكل عليهما بان مورد التعليل فى الصحيحة صورة امتزاج ما فى المادة با الماء المتغير على نحو يزول تغيّره بتوسط النزح لان الحكم المغلّل مطهّرية زوال التغير بتوسط النزح و هو انما يكون مع

الامتزاج لابدونه، فكيف يستفاد من التعليل مطهريه الاتصال مطلقاً؟  
و بعبارة اخرى الاتصال بالمادة هو المقتضى للطهارة و الامتزاج شرطها و  
التغير هو المانع فاذا زال المانع بالنزح أثر المقتضى و الشرط فى طهارة البئر فكيف  
يمكن التعدى من مورد الصحيحة الى المقام بلا امتزاج فلا يستفاد من الصحيحة  
حصول الطهارة بلا امتزاج فى محل الكلام.

و اجاب العلمان عن هذا الاشكال بان الامتزاج و ان كان حاصل الا ان الامام  
عليه السلام علل الطهارة بزوال التغير و الاتصال بالمادة فلو كان للامتزاج دخل فى  
حصول الطهارة كان اللازم ذكره ايضاً فعدم التعرض له كاشف عن عدم اعتباره.  
و يمكن ان يناقش فى هذا الجواب بان الشرط اذا كان حاصل لا حاجة الى ذكره  
عندالمحاورة الا ترى انه اذاصعد الدخان من مكان و سأل عن ذلك، يقال فى  
الجواب اشتعل النار فى الخشب فصعد الدخان، فلا يصح ان يعترض عليه بانك  
لماذا اسكت عن جفاف الخشب و هو شرط فى الاحتراق

فالجواب الصحيح هو ما ذكرنا من ان امتزاج المادة مع الماء المتغير فى البئر لا  
اثر له اصلاً لأن المجموع نجس فاذا زال التغير لم يحصل الامتزاج بعده و مع ذلك  
حكم ((عليه السلام)) بطهارته فمنه يعلم عدم اعتبار الامتزاج فى حصول التطهير بل  
يكفى مجرد الاتصال بالعاصم مادة كان او كراً.

الثالث موثقة حنان قال: سمعت رجلاً يقول لابي عبدالله ((عليه السلام)) انى ادخل  
الحمام فى السحر، و فيه الجنب و غير ذلك، فأقوم، فأغتسل فيتنضح على بعد ما  
افرج، من مائهم، قال: اليس هو جار، قلت: بلى قال: لا بأس (١)

قال الاستاذ((قدس سره)): و هى لأجل ترك الاستفصال مطلقة، فتعم الدفع و الرفع بمعنى انه اذا اتصل بالمادة، يطهر سواء كان الماء متنجساً قبله ام لم يكن و سواء وردت عليه النجاسة بعد اتصاله ام لم ترد، فهو محكوم بالطهارة على كل حال، و هى كما ترى تقتضى عدم اعتبار الامتزاج، فان المادة بمجرد اتصالها بماء الحياض لا تمتزج به بل يتوقف على مرور زمان لا محالة و بالجملة انها تدل على كفاية الاتصال

و بتلك الموثقة تنعدي الى امثال المقام، و نحكم بطهارة الماء باجمعه عند زوال التغير عن الجانب المتغير(١)

قلت: الظاهر عدم تمامية هذ الاستدلال فان الموثقة ليست فى مقام البيان الا من ناحية الدفع، فان الجنب لا يخلو من النجاسة غالباً، فيحتمل السائل نجاسة ما فى الحوض الصغير لاغتسال الجنب فيه، فأجاب الامام (عليه السلام) بان الاتصال بالحوض الكبير لجريان الماء منه الى مكان غسل الجنب مانع عن النجاسة و دافع عنها، و ليست فى مقام بيان حكم الماء المتنجس قبل الاتصال بالحوض و انه لعل يطهر بمجرد الاتصال او يعتبر فيه الامتزاج، فهى متكفلة لحكم الدفع و لا نظر فيها سئوالاً و جواباً الى حكم الرفع و ان مجرد الاتصال كاف او يحتاج الى الامتزاج و المقام نظير ما نسب الى السيد المرتضى((قدس سره)) من أن اطلاق قوله تعالى: كلوا مما امسكن. يدل على طهارة لعاب فم الكلب الصيود.

و يرده ان الآية ليست فى مقام البيان من تلك الجهة بل فى مقام بيان ان ما قتله كلب الصيود لا يحتاج الى التذكية و فرى الاوداج بل حلال اكله و اما لعاب الكلب و

- ٨٦(مسألة ١٤) اذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة فان علم استناده الى ذلك النجس تنجس (١) و الا فلا.
- ٨٧(مسألة ١٥) اذا وقعت الميتة خارج الماء و وقع جزء، منها فى الماء و تغير بسبب المجموع من الداخل و الخارج، تنجس (٢) بخلاف ما اذا كان تمامها خارج الماء.

الدم الخارج من الصيد فلا بد من غسله

- (١) صح ذلك لأن النصوص الدالة على نجاسة الكراذاتغير بملاقاة النجاسة مطلقة بالنسبة الى حصول التغير بلا فصل زمنى او مع الفصل، فيحكم بالنجاسة على التقديرين.
- و اما اذا لم يعلم بان التغير حصل بوقوع النجس او بوقوع ميتة طاهرة كالمسكة، فهل يحكم بالطهارة او النجاسة؟ الظاهر هو الأول و ذلك لاستصحاب طهارة الماء فان التغير ان كان بالميتة النجسة فانه كان و لم يكن متغيرا بالنجس فالآن كما كان، و لا يعارضه الاصل عدم تغيره بالميتة الطاهرة لأنه لا يترتب عليه الاثر و لا بد فى الاستصحاب من ترتب الاثر عليه شرعاً، نعم لازمه ان التغير انما يكون بالنجس و هو لازم عقلى لا يترتب على الاصل و الاصل المثبت لا حجية فيه.
- (٢) قد تقدم ان النبوى المتفق عليه و صحيحة ابن بزيع و ان لم يقيدا بالملاقاة، الا انهما منصرفان اليها و لاجل ذلك قلنا ان التغير بالمجاورة لا يوجب النجاسة.

على ان صاحب الجواهر ادعى الاجماع على ذلك، و اما اذا كان التغير بالمجموع من الداخل و الخارج فتشمله الاطلاقات فان الماء قدلاقى النجاسة و تغير بها فيحكم بنجاسته والاجماع الذى ادعاه فى الجواهر يؤخذ منه القدر

- ٨٨(مسألة ١٦) اذا شك فى التغير وعدمه او فى كون للمجاورة او بالملاقاة او كونه بالنجاسة او بطاهر لم يحكم بالنجاسة(١)
- ٨٩(مسألة ١٧) اذا وقع فى الماء دم و شئ طاهر احمر فاحمّر بالمجموع لم يحكم بنجاسته(٢)

المتقين و هو ما اذا لم يكن التغير بالملاقاة اصلاً بل كان بالمجاورة. على أن الغالب هو وقوع بعض الجيفة فى الماء و بروز بعضها الآخر فلا تكون كل الجيفة تحت الماء فاذا القيت الجيفة فى الماء يغشى الماء بعضها و يبقى بعضها الآخر بارزاً، و التفكيك بينه و بين فرض المسألة فى الحكم بعيد عن المرتكز العرفى.

(١) اذا كانت الحالة السابقة هو التغير و شك فى زواله لا شبهة فى استصحاب التغير و الحكم بالنجاسة، و اما اذا كانت توارد الحالتين او الطهارة ففى الاولى يجرى الاستصحابان فيسقطان بالتعارض و المرجع هو اصل الطهارة و فى الثانية ايضاً كذلك و كذا اذا شك ان التغير بالمجاورة او بالملاقاة او انه بالنجاسة او بطاهر، ففى الجميع يحكم بطهارة الماء فاصالة عدم الملاقاة او عدم التغير بالنجاسة محكمة.

(٢) قد تقدم ان الدم اذا كان بمقدار يصلح لأن يغير الماء يحكم بنجاسته و ان ضم اليه صبغ طاهر فانه لا يكون مانعاً من النجاسة. و اما اذا كان الدم قليلاً لا يصلح ان يغير الماء فالقى مع الصبغ الاحمر و غير الماء لا يحكم بالنجاسة لان شرط النجاسة هو التغير بالنجاسة فاذا فات الشرط لم يحكم بالنجاسة.

٩٠(مسألة ١٨) الماء المتغير اذا زال تغيّره بنفسه من غير اتصاله بالكر او الجارى لم يطهر(١) نعم الجارى و النابع اذا زال تغيّره بنفسه طهر لاتصاله بالمادة و كذا البعض من الحوض اذا كان الباقي بقدر الكر كما مرّ.

(١) الكلام تارة فى القليل و اخرى فى الكر او ماله المادة.

اما القليل المتنجس بالتغير ان زال تغيّره لاجل الاتصال بالكر او الجارى يطهر و اما اذا زال تغيّره بنفسه فالظاهر بقاءه على النجاسة اجماعاً و هذا الاجماع و ان لم يكن تعدياً الا أن الظاهر تحقّقه و ان كان مدركه الاطلاقات الدالة على انفعال القليل بملاقاة النجاسة و الظاهر انه لم يدع أحد من الاصحاب ان زوال التغير فيه موجب للطهارة.

و أما الكثير فالمشهور فيه هو النجاسة و عن يحيى بن سعيد القول بالطهارة لوجه:

الاول أصالة الطهارة فانه ماء نشك فى طهارته و نجاسته فالمرجع هى قاعدة الطهارة.

و هذه القاعدة هى المرجع ان لم نقل بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية لمعارضته باستصحاب عدم الجعل و اما ان قلنا بجريانه فيها فلا تصل النوبة اليها لحكومته عليها، فأنّ الدليل الحاكم يرفع موضوع الدليل المحكوم بعد اعمال التعبد تعبداً فان الاستصحاب يرفع الشك و هو الموضوع لقاعدة الطهارة. و الاشكال عليه باختلاف الموضوع، فان متيقن النجاسة هو الماء المتغير و المشكوك هو الماء بلا تغير، فلا وحدة بين القضية المتيقنة و المشكوكة؛ مدفوع، فان الموضوع فى القضيتين هو الماء عند العرف و التغير يعدّ من الحالات كما حقق ذلك فى مبحث الاستصحاب

الوجه الثاني ان المستفاد من النصوص أن الموضوع للنجاسة هو تغير الماء  
فما دام الموضوع باقياً تكون النجاسة باقية فاذا انتفى الموضوع انتفى الحكم.  
و فيه ان المستفاد من النصوص ان التغير علة لحدوث النجاسة و اما بعد زواله  
فهل يبقى النجاسة ام لا فلا بد من التماس دليل آخر الا ترى ان ملاقة النجاسة  
موضوع لنجاسة الماء القليل و هى تحدث بها فاذا انتفى الملاقة لا تنتفى النجاسة،  
فليكن التغير من هذا القبيل.

الوجه الثالث مارواه محمد بن ادريس فى السرائر: اذا بلغ الماء قدر كرم لم  
يحمل خبثاً (١) فانها تدل على رفع النجاسة بعد زوال التغير و الوجه فى ذلك ان  
عدم حمل الخبث يعم الرفع و الدفع فاذا كان الماء نجساً فبلغ قدر الكرم ارتفع  
نجاسته لعدم تحمل الكرم النجاسة كما أنه اذا كان طاهراً يدفع النجاسة عنه فلا  
يقبلها، و هذا بخلاف قوله ((عليه السلام)): اذا بلغ الماء قدر كرم لا ينجسه شئ فانه ناظر  
الى خصوص الدفع و لا يشمل الرفع.

فعليه اذا كان الماء متغيراً بالنجاسة و بلغ الى حد الكرم فزال تغيره يطهر  
بمقتضى هذا الحديث لأن ما دل على نجاسة الماء المتغير بالنجاسة يقيد اطلاقه  
الاحوالى و لا يخصص عمومها لافرادى فالكرم المتغير نجس مادام متغيراً فاذا زال  
تغيره يطهر لانه لا يحمل النجاسة و الخبث.

و هذا بخلاف قوله ((عليه السلام)): اذا بلغ الماء قدر كرم لا ينجسه شئ الا اذا تغير  
فان اخراج الكرم المتغير يوجب تخصيص عمومها لافرادى فاذا خرج عن تحته فرد  
من الكرم و هو الكرم المتغير فهو خارج سواء بقى تغيره او زال من قبل نفسه لانه يدل

على ان الكرية دافع للنجاسة و لا يدل على انها رافعة لها.  
 و قد يناقش في دلالة الحديث بان لا يحمل الخبث مجمل فيحتمل ان يراد منه  
 الرفع و الدفع او خصوص الثاني فيؤخذ منه بالقدر المتيقن و هو الدفع فيكون  
 مفاده مع حديث آخر: اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء؛ واحداً وكلاهما يدل  
 على ان الكر دافع للنجاسة و لا يدل على انه رافع لها ايضاً.  
 و فيه انه فرق واضح بين عدم حمل الخبث و عدم تنجسه فان الاول ظاهر في  
 الرفع و الدفع و الثاني ظاهر في الدفع فقط، فان عدم الحمل عام لنجاسة الماء قبل  
 الكرية و لوقوع النجس فيه بعدها فلا يتحمل الكر شيئاً منهما و اما عدم تنجسه  
 بوقوع النجاسة -كما هو مفاد الحديث الآخر- فهو مختص بالدفع و لا يشمل  
 الرفع

و لكن العمدة هي المناقشة في السند، فان الحديث مرسل و لم يرو في كتب  
 الحديث المعتمدة عند الشيعة.

على انه مهجور عند المشهور و لم يعتمدوا عليه، و معارض بما دل على  
 انفعال الماء القليل فان المتمم كراً قليل ينفع بملاقاة النجاسة بلافرق بين ان  
 يكون المنجس هو المتمم بالكسر او بالفتح.  
 الوجه الرابع صحيحة ابن بزيع المتقدمة فانها تدل على ان الموجب للنجاسة  
 هو التغير، و الامر بالنزح ليس الا لاجل زوال التغير كما يدل على ذلك حتى  
 التعليلية، فمدخول حتى علة غائية للنزح و قوله ((عليه السلام)): لان له مادة تعليل للأمر  
 العرفي فكأن السائل يسأل كيف يكون النزح علة لزوال التغير فاجاب ((عليه السلام))  
 بقوله: لان له مادة. فان النزح موجب لنوع الماء من المادة فيقل التغير الى ان يرفع

فصل الماء الجارى: و هو النابع السائل على وجه الارض فوقها او تحتها كالقنوات لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير سوا كان كرا او اقل(١)

رأساً.

و فيه انه و ان كان محتملا الا انه يبعده ان منصب الامامة يقتضى ان يبين ((عليه السلام)) الامر الشرعى و هو حصول طهارة الماء لاجل المادة، لا ان يبين ان النزع مع وجود المادة موجبان لزوال التغير، فانه امر عرفى يعرفه كل احد و بعبارة اخرى ان غاية ما يستفاد من الصحيحة ان النزع و زوال التغير فى ماء البئر موجبان لطهارته و اما ان العلة للطهارة هو خصوص زوال التغير لالمادة فلا يستفاد منها اصلا، فعليه لادليل على ان زوال التغير من الكر و لو كان بلا اتصال بالمادة او العاصم موجب للطهارة. و الحاصل ان ما دل على ان الكر رافع للنجاسة و دافع لها مرسل لاحجية فيه، و ما دل على ان الكر دافع للنجاسة كالنصوص الدالة على عصمة الكر لاتشمل المقام لان الكر المتغير قد خرج من تحتها بالنصوص الدالة على ان التغير موجب لنجاسة الكر

فهذه النصوص تخصص عمومها الافرادى و تخرج الكر المتغير عن تحتها مطلقا فلو زال تغيره بنفسه لا مجال للحكم بطهارته للنصوص الدالة على عصمة الكر لما عرفت من انها لا تدل على ان الكرية رافعة لنجاسة نفسه فان الكر المتغير قد خرج من تحتها بالتخصيص الافرادى فهذ الفرد خارج عنها سواء بقى تغيره او زال و ذلك لعدم شمول نصوص عصمة الكر للكر المتغير و ان زال تغيره، و كذا لاتشمله صحيحة ابن بزيع.

(١) الكلام يقع فى مقامين: احدهما فى موضوع الجارى و الآخر فى حكمه.

اما المقام الاول، فالمشهور فيه هو التعريف بما ذكره الماتن ((قدس سره)) فاعتبروا فيه النبع و الجريان الفعلى

و فيه ان النبع لو اعتبر فيه لخرج مثل الدجلة و الفرات من الجارى لما نقل من اهل الخبرة من انهما مياه الثلوج من جبال التركية و لخرج منه المياه المتعارفة فى المدن الجارية فى الاناييب، فانها تجمع فى المخازن من الأمطار و الآبار و لا تكون فى حال الجريان نابعة من الأرض

فالصحيح فى التعريف ان يقال: ان الماء الجارى هو الماء العاصم السائل على الارض سواء كانت عصمته لاجل الكثرة كالدجلة و الفرات ومياه الأناييب او للنبع من الارض كالقنوات و العيون السائلة فى الأرض.

فالكر الواقف فى محلّه او العين النابع غيرالسائل خارج عن الجارى فان المعبر فى الجارى هو فعلية الجريان لا شأنيته، و كذا ما يجرى فى الارض بلا دوام و لا عصمة

المقام الثانى فنقول فيه ان الماء الجارى، لا ينفع بملاقاة النجاسة بلا فرق بين ان يكون كثيراً او قليلاً و يدل على ذلك عدة من النصوص: منها موثقة سماعة قال: سألت عن الماء الجارى يبال فيه؟ قال ((عليه السلام)): لا بأس به (١) و هى كما ترى ظاهرة فى عدم الانفعال بالبول.

و دعوى ان عدم البأس يمكن ان يرجع الى البول فيه فلا يكون دليلاً على عصمة الماء الجارى فتصبح الرواية مجملة

مدفوعة فان السؤال و وقع عن الماء الجارى الذى يبال فيه، فجواب الامام بعدم

البأس ظاهر فى عدم انفعاله بالبول  
و منها صحيحة داود بن سرحان قال: قلت لابى عبدالله ((عليه السلام)): ما تقول فى  
ماء الحمام قال ((عليه السلام)): هو بمنزلة الجارى (١)  
و دعوى ان وجه التنزيل غير معلوم فتكون الرواية مجملة، مدفوعة بان وجه  
التنزيل هو الاعتصام فكما ان الماء الجارى معتصم فكذلك ماء الحمام فلا يفعل  
بملاقاة النجاسة  
و اجاب سيدنا الاستاذ عن هذه الصحيحة بأن يظهر هم ((عليهم السلام)) فى تلك  
الروايات الى دفع توهم الانفعال بتنزيل ماء الحمام منزلة الجارى و من الظاهر ان  
المياه الجارية فى اراضى العرب والحجاز منحصرة بالجارى الكثير و لا يوجد  
فيها جار قليل، و ان كان يوجد فى اراضى العجم، فالتنظير و التشبيه بلحاظ ان  
الجارى الكثير كما انه معتصم لكثرتة و يتقوى بعضه ببعض كذلك ماء الحمام  
يتقوى بعضه ببعض (٢)  
و هذا الجواب لا يمكن المساعدة عليه فان جواب الامام ((عليه السلام)) كلى و لم  
يشبه ماء الحمام بالمياه الموجودة فى بلاد العرب بنحو القضية الخارجية فالحكم  
فى ماء الحمام هو حكم الماء الجارى فى اى مكان كان قليلا كان او كثيراً، هذا اولاً.  
و ثانياً ان ما ذكره ((قدس سره)) هنا ينافى ما تقدم منه (فى صفحة ١١٧) حيث قال  
هناك: فالروايات تشمل لكل من الجارى الكثير و القليل، فعليه لا يكون البول فى  
الجارى موجبا للانفعال و ان كان قليلاً.

---

١- س ج ١ ب ٧ من ابواب الماء المطلق ح ١ ص ١١١

٢- التنقيح ج ١ ص ١٢١

و منها صحيحة ابن بزيع المتقدمة فانها تدل على ان التغير بالنجاسة موجب لانفعال البئر، فاذا زال التغير بالنزح طهر لأن لها مادة و مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين كون ما فى البئر قليلا او كثيراً، فاذا كان ماء البئر رافعاً للنجاسة كان دافعاً لها بالاولوية القطعية، على أن صدر الصحيحة صريح فى الدفع حيث قال: لا يفسده شئ و الاستفادة من التعليل فى الذيل ان كل ما له مادة معتصم بلا فرق بين البئر و العين و الجارى و الكثير و القليل

فالمحتصل مما ذكرنا ان الجارى عاصم و لا يفعل بملاقاة النجاسة سوا كانت له مادة اصلية كالعيون الجارية او جعلية كالمياه الجارية فى الانابيب او كان كثيراً فى نفسه كالدجلة و الفرات و الجيخون و امثالها  
بقى الكلام فيما يمكن ان يكون معارضاً لاعتصام الجارى القليل و البئر القليل و هو مفهوم نصوص الكر و هى كثيرة: منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) و سأل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال ((عليه السلام)): اذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شئ (١)

وبهذا المضمون روايات كثيرة، و مفهومها أن الماء اذا لم يبلغ حد الكر يفعل بالملاقاة مطلقاً، فيقع التعارض بين الطائفتين بالعموم من وجه فالصحيحة تدل على عصمة ماله المادة كراً كان او قليلا و روايات الكر تدل على ان غير الكر يفعل بالملاقاة سواء كان له المادة ام لا و سوا كان جارياً ام لا، فمورد التعارض هو القليل الذى كان له المادة او جارياً فمفهوم نصوص الكر يدل على عدم اعتصامه و صحيحة ابن بزيع تدل على اعتصامه و كذا نصوص الجارى بالنسبة اليه و مقتضى

القاعدة تقديم الطائفة الثانية على الاولى فانه لو عملنا بها فى مورد التعارض تختص نصوص الكر بالراكذ الذى لامادة له و يخرج منها القليل الذى له مادة ولا يلزم منه اى محذور واما اذا قد منا نصوص الكر و قلنا بانفعال غيره و ان كان له مادة يلزم الغاء المادة و الجريان و عنوان البئر الواقع فى كلام الحكيم و هو مما لا يمكن الالتزام به

ثم لا يخفى ان المستفاد من صحيحة ابن بزيغ المتقدمة ان المادة رافعة للنجاسة مطلقا سوا كان فى البئر او فى الجارى و لا يحتمل ان المادة فى البئر ترفع النجاسة و فى غيرها لا ترفعها و لكنّها مختصة بالمادة الاصلية.

و هل المادة الجعلية تلحق بها ام لا؟ الظاهر هو الاول و ذلك لموثقة حنان المتقدمة قال: سمعت رجلا يقول لابى عبدالله ((عليه السلام)): أتى ادخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك، فاقوم فاغتسل فينضح على بعد ما افرغ من مائهم قال: اليس هو جار؟ قلت: بلى، قال لا بأس (١)

و نظير هذا النحو من الترجيح فى الاخبار كثير: منها مارواه ابوبصير بطريق صحيح عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: كل شئ يطير فلا بأس ببوله و خرئه (٢) و فى صحيحة ابن سنان عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه (٣)

و فى موثقة عمار عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه (٤)

١- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المضاف ح ٨ ص ١٥٤

٢- س ج ٢ ب ١٠ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠١٣

٣- س ج ٢ ب ٨ من ابواب النجاسات ح ٣

٤- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ١٢

فان النسبة بين صحيحة ابى بصير و صحيحة عبدالله بن سنان التعارض با العموم من وجه و مورد الافتراق فى صحيحة ابى بصير الطير الذى يؤكل لحمه و مورد الافتراق فى صحيحة عبدالله بن سنان غير الطير من الحيوان الذى لا يؤكل لحمه و الطير الغير المأكول مورد للتعارض فصحيحة ابى بصير ناطقة بطهارة مدفوعيه و صحيحة ابن سنان ناطقة بنجاستهما لانه غير مأكول، فلو قدمنا صحيحة ابى بصير يخرج الطير الغير المأكول من عموم كل ما لا يؤكل لحمه فتختص صحيحة ابن سنان بغير الطيور كالكلب و الاسد و النمر و الهرة و الثعلب و الارنب و امثالها و لا محذور فيه اصلا

و اما ان قدمنا صحيحة ابن سنان و خرجنا الطير الغير المأكول من عموم كل ما يطير و قلنا بنجاسة مدفوعه، يلغو عنوان كل شئ يطير، فى صحيحة ابى بصير، فان الطير المأكول و ان يبقى تحتها الا ان حكمه قد علم من موثقة عمار الناطقة بأن كل مااكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه فانه شامل للطير و غيره

و هكذاالكلام فيما نحن فيه فلو قدمنا صحيحة ابن بزيع على مفهوم نصوص الكر، يحكم باعتصام القليل الذى له مادة و يخرج من اطلاق مفهومها و لا محذور فيه اصلا، فان القليل الذى ليس له مادة يبقى تحت المفهوم، بخلاف ما اذا قدمنا المفهوم على الصحيحة وقلنا بانفعال القليل مطلقا و ان كان له مادة فانه يلغو عنوان البئر الذى له مادة، فان البئر الذى فيه ماء كثير بمقدار الكر و ان يبقى تحته الا ان اعتصامه لكريته لالمادة فعليه لامناص من تقديم صحيحة ابن بزيع على مفهوم نصوص الكر و الحكم باعتصام ما له المادة و ان كان قليلا و كذاالكلام فى غير المفهوم مما دل على انفعال القليل بالملاقة فتقيد بالصحيحة و يحكم بعدم

و سواء كان بالفوران او بنحو الرشح، و مثله كل نابع و ان كان واقفاً (١)

انفعال كل ماله مادة و ان كان قليلاً.

ثم إنه يمكن أن يقال: إن الأصل في الاعتصام هو الكر و المادة المذكورة في صحيحة ابن بزيع طريق اليه، و يمكن ان يستدل على ذلك بامور:

الاول صدر صحيحة ابن بزيع و هو قوله ((عليه السلام)): ماء البئر واسع لا يفسده شيء فان الواسع لا يطلق على القليل بل يصدق على الكر و ما فوقه

الثاني انه قد اتفق الاصحاب على عدم كفاية المادة اذا كانت تنتهي بايام و اسبوع بل يعتبرون فيها الدوام و الاستمرار و المادة التي كذلك كثير من الكر جزماً.

الثالث ان الجارى الذى يكون عاصماً لا بد ان يكون له مادة كالعيون الجارية او كان متصلاً بالكر كمياه الحمام الجارية من المخزن الى الاحواض الصغار فلو لم يكن المخزن كراً لم يكن عاصماً و رافعا للنجاسة من الحياض الصغار.

الرابع صحيحة اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الماء الذى لا ينجسه شيء؟ فقال ((عليه السلام)): كرّ قلت: و ما

الكر؟ قال: ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار (١)

فهذه الصّحيحة ظاهرة فى أنّ الكرية هى العلّة الوحيدة للاعتصام فلو لم تكن المادة داخلية فى الكر لبينها معه.

فمن هذه الامور الاربعة نظمئ بان المادة داخلية فى الكر فان كانت اقل منه سواء كانت اصلية او جعلية لا تكون عاصمة.

(١) مقتضى اطلاق الصحيحة عدم الفرق بين الفوران و الرشح فان المادة تصدق على كليهما، بل الغالب فى الآبار و القنوات هو الرشح دون الفوران.

- ٩١(مسألة ١) الجارى على الارض من غير مادة نابعة او راشحة اذا لم يكن كراً، ينجس بالملاقاة، نعم اذا كان جارياً من الأعلى الى الاسفل لا ينجس اعلاه(١) بملاقاة الاسفل للنجاسة و ان كان قليلاً.
- ٩٢(مسألة ٢) اذا شك فى ان له مادة ام لا و كان قليلاً ينجس بالملاقاة(٢)

فما عن والد صاحب الحدائق من ان الآبار الرشحية اذا تنجّست لا تطهر بالنزح بل لابد من القاء الكر عليها، مما لا يمكن المساعدة عليه فانه اجتهد فى قبال النص فان صحيحة ابن بزيع صريحة فى ان النزح موجب للطهارة.

(١) لو جرى الماء على الارض و لم يكن له مادة فان كان الجريان بدفع و شدة لا ينجس العالى بملاقاة السافل لعدم سرية النجاسة الى العالى من السافل عرفاً. و اما اذا كان الجريان بلا دفع و شدة كما اذا كانت الارض سوية مائلة قليلاً فلاقى السفلة النجاسة يحكم بنجاسة الجميع لاجل السرية عند العرف فجدول اطراف الجادة.

اذا لم يكن مجموع ما فيه مقدار الكر ينفعل بملاقاة النجاسة احد اطرافه. و اما اذا كان بمقدار الكر لا ينفعل لانه لا يعتبر فى عدم انفعاله شكل خاص من المربع او المكعب او المسدس فالماء الواقف فى الجدول بعد قطع اتصاله بالنهر ان كان بقدر الكر لا ينفعل بملاقاة النجاسة.

(٢) قال السيد الحكيم((قدس سره)) فى وجه ذلك: لان الجمع بين ما دل على انفعال القليل و ما دلّ على اعتصام ذى المادة يقتضى كون موضع الانفعال القليل الذى ليس له مادة، فاذا احرزت قلة الماء وجرت أصالة عدم المادة، فقد احرز موضوع الانفعال بعضه بالوجدان وبعضه بالاصل فيترتب حكمه(١)

٩٣(مسألة ٣) يعتبر فى عدم تنجس الجارى اتصاله بالمادة (١) فلو كانت المادة من فوق تترشح و تتقاطر، فان كان دون الكر ينجس.

و قال السيد الاستاذ(ره) فى وجه ذلك: إن هذا القليل لم يكن متصفاً بالاتصال قبل خلقته و نشك فى اتصافه به حين خلقته و وجوده فالأصل انه لم يتصف بالاتصال حين خلقته ايضاً فهو ماء قليل بالوجدان و غير متصل بالمادة بالأصل فبضم الوجدان الى الأصل، يتم كلا جزئى الموضوع للحكم بالانفعال.(١) قلت: ما افاده العلمان لا يمكن المساعدة عليه، فان استصحاب العدم الأزلى و ان كان جريانه فى نفسه مورداً للتأييد ألا ان المقام ليس مجراه و ذلك لجريان الاستصحاب النعتى فى المقام، فنقول: ان هذا الماء حين وجد كان متصلاً بالمادة جزماً و نشك فى بقاءه فنستصحب، فانه ليس ماء مخلوق الساعة بل كان جزءاً من العاصم الذى هو البحر او البئر او المطر او العين، و الثلاثة الاولى و ان نقطع بالانقطاع منها فعلاً الا انا لا نعلم بالانقطاع من العين فنستصحب الاتصال بالمادة. نعم لا يجرى هذا الاستصحاب اذا احتملنا انه ثلج مذاب لانتفاء العلم بانه كان متصلاً بالمادة و لكن هذا الفرض نادر. و يتم ما افاده الماتن و العلمان فى خصوص هذا الفرض فقط.

(١) فان الماء المنفصل من الجارى اذا لم يبلغ حدَّ الكر، قليل يفعل بملاقاة النجاسة فان العبرة فى الاعتصام هو الاتصال بالمادة الاصلية كالاتصال بالماء الجارى من العين او الجعلية كالاتصال بالكر، فلو انفصل الماء من المادة بالتقاطر فهو قليل و ان كان التقاطر سريعاً فلو اجتمع المتقاطر فى مكان ثم جرى على الارض فانه جار قليل.

نعم اذا لاقى محل الرشح للنجاسة، لا ينجس (١)

٩٤ (مسألة ٤) يعتبر فى المادة الدوام (٢)

(١) لان محل الرشح متصل بالمادة.

(٢) الظاهر ان مراده من الدوام كون المادة طبيعية موجبة لجريان الماء على وجه الأرض بطبعها كما يشهد على ذلك تمثيله بقوله: فلو اجتمع الماء من المطرانخ

و فيه اولا ان الدوام الذى ذكره احالة على مجهول فان الدوام امر نسبى يصدق على اليوم و الاسبوع و الشهر و الشهرين و ستة اشهر و سنة و سنين و التحديد بمقدار خاص من الزمان مشكل لا يمكن اقامة الدليل عليه.

و ثانياً يلزم على هذا خروج المادة الجعلية عنها بتاتاً، مع انها ملحقة بمادة اصلية كما عرفت من النصوص الواردة فى الحمام.

منها صحيحة داود بن سرحان قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)) ما تقول فى ماء الحمام قال: هو بمنزلة الماء الجارى. (١)

و منها صحيحة بكر بن حبيب عن ابي جعفر ((عليه السلام)): ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة. (٢)

و منها موثقة حنان المتقدمة و الروايات فى هذا الباب كثيرة (٣) فعليه لا بد من الالتزام بان المادة مادامت كرا و ما فوقه كان الجارى منه معتصماً بلا فرق بين المادة الاصلية و الجعلية.

ثم ان الشهيد ((قدس سره)) ذكر فى الدروس ان الجارى لا يعتبر فيه الكرية على

فلو اجتمع الماء من المطر او غيره تحت الارض و يترشح اذا حفرت لا يلحقه حكم الجارى (١)

٦٥(مسألة ٥) لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد فان ازيل الطين لحقه حكم الجارى و ان لم يخرج من المادة شئ فاللازم مجرد الاتصال.

الاصح، نعم يعتبر فيه دوام النبع.

و قد اختلف الاصحاب فى المراد منه، فالشهيد الثانى فى روض الجنان حمله على الاستمرار فى النبع و ان ما ينبع فى بعض فصول السنة لا فى بعضها الآخر، لا يحكم عليه بالاعتصام.

و استشكل عليه فى الحدائق بان اشتراط دوام النبع فى المادة على خلاف اطلاق صحيحة ابن بزيع فأنها لم تقيد بدوام النبع.

و استشكل عليه ايضا بانه ان اريد بالاستمرار الاستمرار الى الابد فهو مما لا يوجد فى العالم الا نادراً على ان احرازه مشكل لعدم طريق لنا الى ان دوامه ابدى. و لو اريد به الاستمرار المقيد بوقت خاص فيقع الكلام فى تعيين هذا الوقت و ان المراد منه اى زمان؛ فهذا الاحتمال فى غاية السقوط.

التفسير الثانى ما يظهر من الاستاذ((قدس سره)) من ان المراد من دوام النبع استمراره حين ملاقة النجس لا على وجه الاطلاق، و قال((قدس سره)) و لا بأس به فى نفسه الا انه ليس امر زائدا على ما اعتبرناه فى الجارى من الاتصال بالمادة.

(١) لانصراف المادة المعبرة فى الجارى عن مثل هذا الجارى الذى يستمر منها يوماً او يومين و بعبارة اخرى نزل الامام((عليه السلام)) فى صحيحة داود بن سرحان ماء الحمام، منزلة الجارى، فلا بد ان يكون الجارى اقوى مادة من ماء

٩٦(مسألة ٦) الراكد المتصل بالجارى كالجارى فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه و كذا اطراف النهر و ان كان ماءها واقفاً.

الحمام و هو لا يكون الا فيما اذا كان الجريان مستمراً حتى يكون وجه التنزيل فى المنزل عليه أقوى من المنزل و الا فماء الحمام ايضاً له مادة يستمر منها فى يومين او ثلاثة ايام، فالجارى المذكور فى كلام الامام((عليه السلام))منصرف الى الشطوط و الانهار لكثرة استعمال الجارى فيها عند الناس.

ففرق بين المادة المعتبرة فى عصمة الماء فيكفى فيها كرية المادة و المادة المعتبرة فى الجارى فانه لا بد فى مادته من الاستمرار فى النبع كالعيون الجارية دائماً او فى فصل كالشتاء مثلاً.

و الظاهر ان مراد الشهيد من دوام النبع هو النبع الذى به يصدق الجارى عند العرف كالعيون الجارية دائماً او فى فصل كالشتاء مثلاً.

و اما التفاسير التى ذكروها فالظاهر انها بعيدة عن مراده((قدس سره)) قال الاستاذ((قدس سره)): و اما اعتبار فعلية النبع و عدم كفاية الاقتضاء بالمعنى المتقدم، و هو كون المادة بحيث يخرج منها بدل المتحلل من الماء و يستمر منه، فلم يقدح عليه دليل بل الغالب فى الآبار أن مادتها تقتضى النبع بمقدار المتحلل من مائها و لا تنبع فيها دائماً، فانه يؤدى الى غرق العالم كله.(٤)

و فيه اولا آن ما افاده((قدس سره)) صحيح فى الآبار فان النبع فيها يكون بدل المتحلل و ليس دائماً الا انه اجنبى عن كلام الشهيد((قدس سره)) فانه اعتبر الدوام فى ماء الجارى لا فى البئر و لو لم يكن النبع فى الجارى دائماً لا يتحقق الجريان. و ثانياً ان ما ذكره((قدس سره)) من ان النبع الدائم يوجب غرق العالم كله، لا يمكن

٩٧(مسألة ٧) العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً و تنقطع في الصيف

يلحقها الحكم في زمان نبعها

٩٨(مسألة ٨) اذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل

بالمادة لا ينجس بالملاقاة و ان كان قليلاً.(١)

و الطرف الآخر حكمه حكم الراكد ان تغير تمام قطر ذلك البعض

المتغير(٢) و الا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ماعداه بالمادة

المساعدة عليه فان العيون و القنوات يكون النبع فيها دائماً اكثر من الف سنة و مع

ذلك لم يوجب غرق العالم مع ان العيون و القنوات في كرة الارض لعلها يكثر

عددها من عشرة ملايين فلو فرض ان عدد الآبار ايضاً عشرة ملايين و كان النبع

منها موجباً لجريان الماء منها موجباً لجريان الماء منها في سنين لا يوجب غرق

العالم فان الخالق الحكيم دبّرها بنحو لا يوجب الغرق فان المياه من العيون و الآبار

تجرى في الانهار و يصرف قسمة منها في المزارع و استعمال الناس و الزائد

يجرى في الانهار و الشطوط و منها الى البحر ثم بالتبخير يصعد الى السماء

فيشكل السحاب ثم ينزل بصورة المطر و الثلج الى الارض و هكذا.

(١) و ذلك لاجل الاتصال بالمادة و لا يعتبر في عصمته الكرية فان نفس

المادة دافعة للنجاسة.

(٢) فلو كان قليلاً ينجس بالملاقاة، و احتمال طهارته لاطلاق مادل على

طهارة المتصل بالمادة، مدفوع بانصراف الاطلاق الى الاتصال في الاثر فان

العمود الجارى ان كان طاهراً او متصلاً بالمادة يكون دافعاً للنجاسة و رافعاً لها و اما

ان كان بعض العمود متنجساً بالتغير فالاتصال به لا يكون دافعاً لها، كما هو المرتكز

العرفي الذي نزل عليه التعليل.

و لكن صاحب الجواهر، تأمل في الحكم بنجاسة المتأخر القليل بعد ما ضعف الحكم بالطهارة فيه، فانه يصدق عليه عنوان الجارى واقعا، فلاوجه للحكم بانفعاله، لانه جار غير متغير، على انه لو احتملنا عدم دخوله فى عنوان الجارى فهو معارض باحتمال دخوله فيه، فلاحتمالان يتعارضان، فيسقطان و يرجع معه الى قاعدة الطهارة فيه.

و ناقش فى ذلك سيدنا الاستاذ((قدس سره)) بان الموضوع للحكم بالاعتصام ليس هو عنوان الجارى كما عرفته سابقاً و انما حكم عليه بعدم الانفعال لان له مادة(٥) قلت: ما افاده((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت من صحيحة داود بن سرحان حيث نزل فيها ماء الحمام منزلة الجارى فاذا لم يكن الجارى موضوعا للاعتصام لم يكن وجه لهذا لتنزيل، فالجارى موضوع للاعتصام و خرج من الجارى القليل الذى ليس له مادة.

فالجارى الكثير او ماله مادة كل منها موضوع للاعتصام و لا اشكال فى ان المقام داخل فى الجارى الكثير و ماله مادة عقلا، و لكن الظاهر انصراف الجارى عن مثل هذا الجارى الذى بعضه نجس بالتغير كما عرفت ان عنوان ماله المادة منصرف عنه.

و أما ما افاده الاستاذ من ان المورد من الموارد الرجوع الى عموم ما دل على انفعال القليل، فيرد عليه أن هذا الماء كثير و له مادة فكيف يشمله عموم ما دل على انفعال القليل.

فالنتيجة ان عنوان ماله المادة و عنوان الجارى، منصرف عنه و عنوان العام

فصل: الراكذ بلا مادة ان كان دون الكر ينجس بالملاقاة بلا فرق بين النجاسات(١)

ايضاً لا يشمله لان الماء كثير و له مادة عقلا، فاذن يكون المرجع هى قاعدة الطهارة و ان كان الاحوط هو الاجتناب.

(١) على ما هو المشهور بل ادعى عليه الاجماع فى كلمات جماعة من الاصحاب و خالفهم ابن ابى عقيل و ذهب الى عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة و تبعه الفيض الكاشانى فى ذلك.

و عن صاحب المعالم و العلامة المجلسى و المحقق البهبهانى ان الاخبار الدالة على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة متواترة.

و عن الرىاض : جمع منها بعض الاصحاب مأتى حديث، و عن الشيخ الانصارى((قدس سره)) فى كتاب طهارته عن بعض الاصحاب انها تبلغ ثلاثمائة رواية.

و كيفما كان النصوص الدالة على ذلك كثيرة جداً و هى على طوائف: منها ما ورد فى انفعال الماء الأقل من الكر بملاقاة النجاسة.(٦)

و منها ما ورد فى عدم انفعال الكر بملاقاة النجاسة الدالة على انفعال الاقل منه بالملاقاة.(٧)

و منها ما ورد فى ابواب الاسئار.(٨)

و لا شك فى حصول التواتر الاجمالى بها فانا نقطع ان بعضها صادر عن المعصوم((عليه السلام))

و استدل المحدث الكاشانى على عدم انفعال القليل بالملاقاة بوجوه:

الاول ماروى عن النبى ((صلى الله عليه وآله وسلم)) خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء الا ما غير لونه او طعمه او ريحة (٩) و قال ابن ادريس فى السرائر: انه متفق على روايته. الثانى ما روى عن الصادق ((عليه السلام)) انه قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب و اذا تغيّر الماء و تغيّر الطعم فلا توضأ و لا تشرب. الثالث ما رواه عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سأل رجل ابا عبدالله ((عليه السلام)) و انا جالس عن غدير اتوه و فيه جيفة ؟ فقال: اذا كان الماء قاهرا و لا يوجد فيه الريح فتوضأ. هذه الروايات و غيرها من المطلقات رويت فى ج ٦ من الوافى ص ٢٠ و ص ٢١ و بعد هما.

الجواب عن ذلك انها مطلقات قابلة للتقييد فيقيدها الروايات الواردة فى انفعال القليل بمجرد الملاقاة و قد عرفت تواترها اجمالا فانها ناطقة بانفعال القليل بمجرد الملاقاة و ان لم يحصل التغير فى احد اوصافه، فعليه تختص هذه المطلقات بالماء الكثير الذى كان كراً او فوقه فانه لا ينفعل الا بالتغير. و يؤكد ذلك صحيحة صفوان الجمال قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الحياض التى ما بين مكة الى (و خ ل) المدينة تردّها السباع و تلغ فيها الكلاب و تشرب منها الحمير و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها، قال: كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق و الى الركبة، فقال: توضأ منه. (١٠) فلو لم يكن الفرق بين القليل و الكثير، لم يكن وجه لقوله ((عليه السلام)): و كم قدر الماء. و جواب الراوى بقوله: الى نصف الساق و الى الركبة يدل بوضوح على ان

الحياض كان اكثر من الكر و لم تكن قليلا، فان الماء الى نصف الساق فى الصحرا يكون اضعاف الكر عادة، فعدم الانفعال مستند الى الكرية.

و اما نصوص الكر لا سيما صحيحة اسماعيل بن جابر تكون فى بادى النظر معارضة للمطلقات الدالة على ان التغير موجب للانفعال بالعموم من وجه فان المطلقات تدل على ان الماء اذا تغير ينفع سواء كان كرا او قليلا و ان لم يتغير لا ينفع سواء كان كرا او قليلا.

و نصوص الكر تدل على الماء اذا بلغ حد الكر لا ينفع سواء تغير ام لا و ان لم يبلغ حده ينفع بالملاقاة تغير او لم يتغير فالماء الكر المتغير مورد للتعارض و الماء القليل الغير المتغير كذلك، و لكن الروايات الاخرى تدل ان الكر المتغير نجس فعليه تصبح نصوص الكر اخص من المطلقات فتقلب النسبة من العموم من وجه الى عموم المطلق.

تدل على ذلك صحيحة ابن جابر و صحيحة شهاب بن عبد ربه حيث قال ابو عبدالله((عليه السلام)): و جئت تسأل عن الماء الراكد من الكر مما لم يكن فيه تغير او ريح غالبية، قلت: فما التغير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه و كلما غلب كثرة الماء فهو طاهر.(١١)

و فى صحيحة اسماعيل بن جابر: سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن الماء الذى لا ينجسه شىء ؟ فقال: كر، قلت: و ما الكر ؟، قال: ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار.(١٢) فالنتيجة ان الكر لا ينفع بالملاقاة الا اذا تغير بالنجاسة و القليل ينفع بها

تغيّر أو لم يتغيّر.

الوجه الرابع أنه لو انفعال الماء القليل بالملاقاة لما امكن تطهير المتنجس بالماء القليل راجع الوافى. (١٣)

الجواب عن ذلك مذكور فى التنقيح ج ١ ص ١٦٦

الوجه الخامس الروايات الخاصة الظاهرة فى عدم انفعال القليل بالملاقاة: منها صحيحة زرارة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال ((عليه السلام)): لا بأس. (١٤)

و هذه الصحيحة ظاهرة فى عدم انفعال ماء الدلو بالتقاطر من الحبل عليه. الجواب عن ذلك ان النصوص المتقدمة للتواتر الاجمالى فيها، تدل على انفعال القليل بالملاقاة قطعاً، فهذه الصحيحة مخالفة للسنة القطعية فلا مجال للعمل بها، فان امكن التأويل فيها فهو و الا فلا بد من طرحها فان الامام ((عليه السلام)) قال فى مقام العلاج بين المتعارضين خذ بما اشتهر بين اصحابك و اترك الشاذ النادر، فتحمل اما على التقية و اما على عدم وصول الحبل للماء لمكان الفصل بين الدلو والحبل بشئ طاهر، فيكون السؤال ناظراً الى الانتفاع بعين النجس و انه هل يجوز ام لا و لا سيما فيما هو مقدمة للعبادة و هو الوضوء للصلوة. و اما على طهارة شعر الخنزير كما ذهب اليها السيد المرتضى ((قدس سره)) لاجل هذه الصحيحة و لكنها لا يمكن الالتزام بها.

و منها رواية أبى مريم الانصارى قال: كنت مع ابى عبدالله ((عليه السلام)) فى حائط له، فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركى له، فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة، فاكفأ رأسه و توضأ بالباقي (١٥)

الجواب ان الرواية ضعيفة السند لاجل بشير الراوى عن ابى مريم لتردده بين الثقة و غيره فتطرح.

و منها رواية زرارة عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) قال: قلت له: رواية من ماء سقطت فيها فأرة او جرز او صعوة ميتة؟ قال: اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبها، و ان كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة اذا اخرجتها طرية، و كذلك لجرّة و حب الماء و القربة و اشباه ذلك من اوعية الماء و قال: و قال ابو جعفر ((عليهما السلام)) اذا كان الماء اكثر من رواية لم ينجسه شىء تفسخ فيه او لم يتفسخ فيه الا ان يجيئ له ريح تغلب على ريح الماء (١٦)

و فيه اولاً انها ضعيفة السند لاجل على بن حديد فى سندها و هو لم يوثق. و ثانياً انها مشتملة على ما لا يقول به أحد من الاصحاب و هو الفرق بين تفسخ الميتة و عدمه فان من يقول بنجاسة القليل بملاقاة الميتة يقول على التقديرين و من يقول بعد مها، يقول على التقديرين.

و امّا قوله: اذا كان الماء اكثر من رواية، لم ينجسه شىء، فيمكن ان يكون ناظراً الى الكر، فان الراوية فسرت بالقربة التى تعد للسفر و مركبة من ثلاثة جلود، و الظاهر ان الجلود من البقر لان جلود غيره لضعفها و لطافتها لا تتحمل الماء الكثير

فى السفر لانخراقها بالثقل.

و كيفما كان فلا بد من طرحها لمعارضتها للسنة القطعية

و منها مارواه ابن مسكان عن محمد بن ميسر قال: سألت ابا عبد الله ((عليه السلام)) عن الرجل الجنب ينتهى الى الماء القليل فى الطريق و يريد ان يغتسل منه و ليس معه اناء يغرف به و يداه قذرتان، قال: يضع يده ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله تعالى عز وجل: (ما جعل عليكم فى الدين من حرج). (١٧)

و قد يناقش فيها كما فى طهارة المحقق الهمداني بأنها وردت تقية لاجل الجمع بين الوضوء و غسل الجنابة فانه عندنا يكفى عن الوضوء. و يمكن ان يجاب عنها بان الوضوء يمكن ان يراد منه معناه اللغوى و هو الغسل، فلا تكون موافقة للعامة.

و الجواب الصحيح هو حمل القليل على مقابل النهر و البحر لا فى مقابل الكر فيمكن ان يكون بمقدار الكر فان الكر و الكرين قليل بالنسبة اليهما و اطلاق القليل على ما دون الكر اصطلاح بين الفقهاء و لم يعلم ان هذا الاصطلاح كان فى زمنهم ((عليه السلام)).

بل لو كان القليل مستعملا فى مادون الكر فى زمنهم ((عليه السلام)) يكون ظاهرا فى ذلك، و ترفع اليد عنه للسنة القطعية الدالة على انفعال القليل بالملاقاة. و يحتمل ان تحمل القذارة على الوسخ و القذارة العرفية لا النجاسة فانه ايضا قذارة عند العرف.

الوجه السادس ان ما يستدل الفقهاء به على اشتراط الكر مفهومات لا تصلح

لمعارضة المنطوقات المبرهن عليها، فإن الدلالة المنطوقية تتقدم على الدلالة المفهومية، و بعبارة واضحة ما دل على انفعال القليل بملاقاة النجاسة هو مفهوم ما دل على عدم انفعال الكر بالملاقاة و مادل على عدم انفعال القليل منطوقات و هى اقوى من الدلالة المفهومية، فكما ان النص يقدم على الظاهر كذلك يقدم المنطوق على المفهوم.

الجواب عن ذلك منع الصغرى اولا منع الكبرى ثانياً:

اما منع الصغرى فلانك قد عرفت ان النصوص الدالة على انفعال القليل بالملاقاة لا تنحصر بالمفهوم بل مادل بالمنطوق روايات كثيرة جداً.

و اما منع الكبرى فلان الدلالة المنطوقية الغير الصريحة و المفهومية كلتاهما من الظواهر و القاعدة فى تعارضها تقديم الاظهر على الظاهر و ان كان مفهوماً فقوله ((عليه السلام)): خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه. مطلق و قوله ((عليهما السلام)): اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء. مفهومه ان لم يبلغ الماء قدر كر، ينجسه شيء و هذا المفهوم اخص من المطلق فيكون اظهر فيقدم عليه.

فالتيجة ان الكر لا ينجسه الا التغير بالملاقاة و القليل ينجسه الملاقاة و ان لم يتغير بها.

ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) اجاب ثانياً و قال: ان المعارضة للدلالة المفهومية ترجع الى معارضة الدلالة المنطوقية لاستحالة التصرف فى المفهوم بما هو فانه معلول و ملازم للخصوصية المذكورة فى المنطوق، و عليه فالمعارضة بين منطوقين دائماً.

الجواب عن ذلك أنا لا نرى مانعاً من تقييد اطلاق المفهوم بمادل على ان القليل ان كان له مادة لا ينفعل بالملاقاة لان المفهوم لا يكون معلولاً تكوينياً حتى لا يمكن التصرف فيه الا بالتصرفى العلة.

فالنتيجة أنّ الكرية و المادة كل منهما مانع من الانفعال ألا بالتغير. هذا بناء على أن المادة موجبة للعصمة تعبدًا.

و اما بناء على ما لم نستبعده من رجوع المادة الى الكرية فاطلاق المفهوم باق على اطلاقه، و ماله المادة داخل في منطوق نصوص الكر.

الوجه السابع ان اختلاف الروايات الواردة في تحديد الكر يكشف كشافاً عن عدم اهتمام الشارع بالكر حيث حدّ في بعضها بسبعة و عشرين شبراً و في بعضها الآخر بستة و ثلاثين و في ثالث باثنين و اربعين شبراً و سبعة اثمان شبر، فعليه لا مناص من حملها على بيان استحباب التنزة عما لم يبلغ حدّ كر لما بينها من اختلاف كثير.

و فيه اولاً ان الحمل على الاستحباب يصح في مثل الامر الظاهر في الوجوب لقيام القرينة على انه غير مراد، فيحمل على الاستحباب.

و أمّا اطلاق النجس و ارادة استحباب الاجتناب عنه، فلم يعهد في استعمال الشارع فان التعبير بالنجس كالصریح في وجوب الاجتناب و حرمة الشرب. و ثانياً ان اختلاف الاخبار في التحديد بين الاقل و الاكثر، كاشف عن أن الاقل يكفي في العصمة و لكن الأفضل هو الأخذ بالاكثر، و لا يصلح ان يكون قرينة على ان النجس لا يجب الاجتناب عنه.

الوجه الثامن أنّ الماء القليل لو كان ينفعل بالملاقاة، لبين الشارع كيفية التحفظ

عليه و امر بحفظه عن ملاقة النجاسة و المتنجسات كأيدي المجانين و الصبيان المتقدرة غالباً و لم يرد من الشارع رواية في ذلك و ايضاً استلزم ذلك نجاسة جميع مياه البلدين المعظمين (مكة و مدينة) لانحصار مائهما في القليل غالباً و تصل أيدي الاطفال و نظائرها مما هو متنجس على الاغلب، و معه كيف يصنع اهل البلدين بل بذلك يصبح جعل احكام الماء في حقهم من الطهارة و غيرها لغواً ظاهراً، فعليه كيف يعتبر في الوضوء و الشرب طهارة الماء مع عدم وجود ماء طاهر في البلدين.

الجواب اما عن الاول فبانه على الشارع ان يبين حكم الماء القليل و انه ينفعل بملاقة النجاسة و المتنجس و قد دلت على ذلك الروايات الكثيرة المتقدمة فعلى المكلف ان يتحفظ على طهارة ماء الشرب.

فان على الشارع بيان أنه نجس و اما الاجتناب عن النجاسات و المتنجسات فهو على المكلف.

و اما الثانى و هو لزوم نجاسة جميع مياه البلدين المعظمين لانحصار مائهما في القليل غالباً، فهو يتوقف على ان المتنجس مع الوسطة منجس فلو التزمنا بذلك لزم نجاسة جميع البلدين و ذلك لانه اذا اصاب اليد او الشفه المتنجس من احد الزوار او الأهالى بالماء القليل ينجس ذلك فاذا استعمله الآخرون بالوضوء و الطهارة يتنجسون فاذا ذهبوا الى المقاهى و المطاعم تنجست و هكذا فان النجاسة مسرية فتسرى الى جميع البلد و الالتزام بنجاسة جميع البلدين مما لا يمكن الالتزام به فاذن لابد من الالتزام بان الماء القليل لا ينفعل بالملاقة مع المتنجس مع الوسطة.

فإن الالتزام بان المتنجنس مع الوسائط منجس الى ما لا نهاية فهو محل كلام بين الاعلام فلا بد من ملاحظة نصوص الباب و ان الاستفادة منها ماذا؟

و ذكر المحقق الهمداني ((قدس سره)) انه من التزم بان المتنجنس منجس الى ما لا نهاية، فلا يمكن له انكار نجاسة كل شيء في البلاد و من انكر ذلك فلا حق له في دعوى الاجتهاد و الاستنباط فانه لا يقوى على استنتاج المطالب عن المبادئ المحسوسة فضلا ان يكون من اهل الاستدلال و الاجتهاد.

ثم ان صاحب الكفاية و الشيخ محمدحسين الاصفهاني صاحب نهاية الدراية ((قدس سرهما)) انكرا انفعال القليل بالمتنجنس و استدلا على ذلك بان القائلين بانفعال القليل بملاقاة المتنجنس استدلوا بامور ثلاثة:

احدها الاجماع ثانيها المفهوم في نصوص الكر، ثالثها الاخبار الخاصة:

اما الاجماع فهو غير متحقق في انفعال القليل بملاقاة المتنجسات فانه دليل لبي و القدر المتيقن منه انفعاله بملاقاة اعيان النجاسة و لا نقطع بتحقيق الاجماع على انفعال القليل بملاقاة المتنجنس.

و اما نصوص الكر فمد لو لها تعليق العموم لا عموم السلب فمفهومها ان القليل ينجسه شيء ما و القدر المتيقن منه هي عين النجس فاذا ثبت منجسية بعض الاعيان النجسة ثبت غيره لعدم القول بالفصل و للاخبار الخاصة الدالة على منجسياتها للقليل، و اما المتنجسات فلا يستفاد من النصوص انها كالنجاسات موجبة للانفعال.

و أما الاخبار الخاصة، فهي تختص بعين النجاسات من الكلب و الدم و البول و غيرها من الأعيان النجسة كما انها المنسبق من الشيء في الاخبار العامة و لا اقل

انها القدر المتيقن منه كما اشرنا اليه آنفا، و على الجملة لا دليل على انفعال القليل بالمتنجسات هذا ملخص ما افادا((قدس سرهما))

قلت: أما الاجماع، فقد نقله جماعة كثيرة كالقاضى و المحقق و الفاضل الهندى و الوحيد البهبهانى و العلامة بحر العلوم و السيد المقدس الكاظمى و المحدث البحرانى و المحقق القمى و الشيخ الاكبر كاشف الغطاء و نجله الحسن و الشيخ محسن الأعلم و صاحب الجواهر و السيد المتبحر القزوينى و الشيخ الاعظم الانصارى(قدس الله اسرارهم) بل حكى عن جماعة من الاصحاب دعوى الضرورة عليه.

و لكن الاجماع لو كان محققاً فليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم بل مدركه النصوص الآتية فلا بد من ملاحظتها:

منها صحيحة احمد بن محمد بن ابى نصر قال: سألت ابا الحسن((عليه السلام)) عن الرجل يدخل يده فى الاناء و هى قذرة؟ قال: يكفى الاناء(١٨) و مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين صورة وجود عين النجاسة و زوالها عنها. و انت ترى انها لا تشمل المتنجس بالمتنجس.

و منها موثقة سماعة عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده فى الاناء فلا بأس اذا لم يكن اصاب يده شئ من المنى (١٩) و مفهومها انه اذا اصاب يده شئ من المنى ففيه بأس و لا فرق فى ذلك بين بقاء المنى فى اليد و زواله عنها للاطلاق. و هى ايضاً لا تشمل المتنجس بالمتنجس.

و منها موثقة اخرى لسماعة قال: سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم

يدخل يده فى الاناء قبل ان يفرغ على كفيه؟ قال يهريق من الماء ثلاث جففات و ان لم يفعل فلا بأس و ان كانت اصابته جنابة فادخل يده فى الماء فلا بأس به ان لم يكن اصاب يده شئ من المنى و ان كان اصاب يده فأدخل يده فى الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله.(٢٠)

و مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين بقاء المنى فى اليد و زواله عنه.  
و هى كما ترى مختصة بالمتنجس بعين النجس فلا تشمل المتنجس بالمتنجس.

و منها ما رواه ابو بصير عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: سألته عن الجنب يحمل (يجعل خ ل) الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه؟ قال: ان كانت يده قذرة فاهرقه، و ان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه. هذا مما قال الله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرج(٢١)

و هذه الموثقة كما ترى مقتضى الاطلاق فيها عدم الفرق بين بقاء عين القذارة فى اليد وزوالها عنها بلا غسل.

ولكنها تدل على أن اليد ان لم يصبها قذر لا يوجب تنجس الماء و ان كانت متنجسة بالماء المتنجس، فان عنوان القذر لا يصدق على المتنجس بالمتنجس فانه مختص بالمتنجس بعين النجس.

و منها صحيحة شهاب عن ابى عبدالله((عليه السلام)) فى الرجل الجنب يسهو فيغمس يده فى الاناء قبل ان يغسلها: انه لا بأس اذا لم يكن اصاب يده شئ(٢٢)

و مفهومها البأس فى صورة الاصابة و هى ايضاً لاتشمل المتنجس بالمتنجس  
فان الظاهر هو اصابة المنى فى اليد.

و منها موثقة ابى بصير عنهم ((عليهم السلام)) قال: اذا ادخلت يدك فى الاناء قبل ان  
تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها قدر بول او جنابة فان ادخلت يدك فى الماء و  
فيها شئ من ذلك فاهرق ذلك الماء (٢٣)

و قد يقال: ان هذه الموثقة تعارض الاخبار المتقدمة فان صدرها و ان يوافقها و  
لكن ذيلها ظاهر فى أن شرط الانفعال ملاقة عين النجس و هو قوله ((قدس سره)): و لن  
ادخلت يدك فى الماء و فيها شئ من ذلك و هو ظاهر فى ان شرط الانفعال هو  
ملاقة عين النجس فان ادخل يده فى الماء و لم يكن فيها شئ من البول او المنى لا  
ينفعل فهو يقيد الاخبار المطلقة المتقدمة، فيكون المراد من الجميع ان شرط  
الانفعال هو ملاقة عين النجس.

و اجاب عن ذلك سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بان للقدر اطلاقين فربما يطلق و يراد  
منه المعنى الاشتقاقي بمعنى الحامل للقذارة و عليه فاضافته الى البول و الجنابة  
اضافة بيانية كخاتم فضة اى قدر من بول او جنابة، و لا بأس بالاستدلال المتقدم  
حيث ان مفهوم الراوية انه اذا لم يكن فى اليد بول او جنابة فلا بأس بادخالها  
الاناء.

و اخرى يطلق و يراد منه المعنى المصدري اى القذارة و بهذا تكون اضافته الى  
البول و الجنابة اضافة نشوية و معناه ان فى اليد قذارة ناشئة من بول او جنابة، و  
عليه لا يتم الاستدلال المذكور بوجه لان اليد حينئذ و ان كانت خالية من البول و

الجنابة الا انها محكومة بالقذارة الناشئة من ملاقة البول او الجنابة فصَحَّ ان يقال: فيها شيء من القذر، و بما انه لا قرينة على تعيين ارادة احد المعنيين، فتصبح الرواية مجملة، و لا يصح الاستدلال بها على التقييد.

هذا كله على ان الرواية غير خالية عن المناقشة في سندها حيث إن في طريقها عبدالله بن المغيرة و لم يظهر انه البجلي الثقة، فالرواية ساقطة عن الاعتبار انتهى كلام الاستاذ

و فيه او لا ان ذكر القسم الرابع للاضافة مناف لما هو المعهود من النحاة من ان اقسامها ثلاثة: لامية ٢ ظرفية ٣ بيانية و لم يعهد النشوية منهم الا ان يقال: لاعبرة بقولهم فلا مانع من كون الاضافة اربعة اقسام.

و ثانياً انَّ عبدالله بن المغيرة البجلي ثقة و هو المعروف المشهور و من الاصحاب الاجماع و قد وقع في اسانيد خمسمائة و واحد و عشرين مورداً فالمطلق ينصرف اليه كما هو المعمول في الرجال فعليه تكون الرواية معتبرة. ثم لا يخفى ان مقتضى الروايات الدالة على الانفعال بالملاقة بالنجس او المتنجس بعين النجس و اما اذا لاقى الماء المتنجس بالمتنجس لا بعين النجس كما اذا لاقى الماء الدم فتنجس ثم اصاب هذا المتنجس يد الانسان لا اشكال في انَّ اليد يتنجس بملاقة الماء و أمّا اذا أصابت اليد ماء آخر فهل يتنجس بذلك ام لا؟ لا تشمل الروايات المتقدمة ذلك لانها مشتملة على البول او المنى او القذارة و نحوها و هذه العناوين لم تتحقق هنا و لكن الذي يمنع الرجوع الى اصالة الطهارة هي دعوى الاجماع على أن الملاقة بالمتنجس الثاني ايضاً منجس و هكذا و لكنه قد يستدل على تنجيس مطلق المتنجس للماء بصحيفة زرارة قال: قال

ابو جعفر ((عليهما السلام)) الا أحكى لكم وضوء رسول الله ((صلى الله عليه وآله وسلم)) فقلنا: بلى  
 فدعا بقعب فيه شئ من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه  
 اليمنى ثم قال: هكذا اذا كانت الكف طاهرة. (٢٤)

فبمفهومها تدل على عدم غمس الكف فى الماء اذا كانت الكف نجسة ولا وجه  
 له الا تنجس الماء بمطلق الكف النجسة سوا كانت ملاقية لعين النجس او  
 للمتنجس، فهى تدل على ان المتنجس بملاقاة المتنجس و هو المتنجس مع  
 الواسطة منجس للماء.

و لكن الظاهر عدم تمامية هذا الاستدلال و ذلك لان الماء القليل اذا ادخل فيه  
 الكف النجس يكون مستعملا فى رفع الخبث و يكون غسالة و هى مما لا يجوز  
 استعماله فى الوضوء و الغسل و ان قلنا بطهارتها فضلا عن القول بنجاستها  
 فيحتمل ان يكون عدم جواز ادخال الكف النجس فى الماء بصدق الغسالة عليه و  
 عدم جواز استعمالها فى رفع الحدث، فهذا الاحتمال يوجب اجمال الصّحيحة  
 فلا يتم الاستدلال بها على ان ملاقة المتنجس مع الواسطة للماء موجبة لنجاسته  
 فالنتيجة هى أنه لم يثبت بالنصوص ان المتنجس مع الواسطة منجس للماء  
 القليل، فيبقى ما ادعاه السيد بحر العلوم من الاجماع على أن المتنجس بالواسطة  
 منجس للماء فان تم هذا لاجماع فهو و الا فلا بد من التفصيل بين المتنجس  
 بالنجس و المتنجس بالمتنجس و القول بنجاسة الملاقى فى الاول و عدمها فى  
 الثانى

فعلى هذا لا يلزم نجاسة البلدين المعظمين لعدم العلم بانّ هذا الماء لاقى

حتى برأس ابرة من الدم الذى لا يدركه الطرف (١)

النجس او المتنجس بلا واسطة.

و أما اذا لاقى المتنجس مع الواسطة فيما انا لا تعلم بنجاسته يرجع فيه الى قاعدة الطهارة.

ثم لا يخفى الفرق بين هذالتفصيل و ما ذهب اليه المحققان صاحب الكفاية و صاحب نهاية الدراية فانهما ذهبا الى عدم انفعال الماء بمطلق المتنجس بلا فرق بين المتنجس الاول و الثانى و نحن نقول بان المتنجس الاول كالنجس موجب للانفعال، و الذى لم يثبت منجسيته هو المتنجس الثانى الذى نسميه المتنجس مع الواسطة

(١) ذهب الشيخ الطوسى ((قدس سره)) الى عدم انفعال الماء بالدم المذكور لصحيحة على بن جعفر عن اخيه ابى الحسن ((عليه السلام)) قال: سألته عن رجل رعف، فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صفاراً فاصاب انائه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال ((عليه السلام)): ان لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس و ان كان شيئاً بيّناً فلا تتوضأ منه (٢٥)

تقريب الاستدلال انه ان علم باصابته الماء و لكن لم يستبين فيه لصغره فهو يوجب نجاسته

و لكن الشيخ الانصارى ((قدس سره)) استشكل عليه بانه يعلم اجمالاً بان الدم وصل الاناء و لا يعلم بانه اصاب الماء او خارج الاناء فيما ان خارج الاناء ليس محلاً للابتلاء لا يكون العلم الاجمالى منجزاً فيجوز التوضى بالماء و الظاهر ان الصحيحة لا تدل على ما ذهب اليه الطوسى و لا على ما ذهب اليه

الانصارى ((قدس سرهما)) فان اصابة الدم بالاناء مسلّم و هو ظرف الماء و اصابته بالماء مشكوك فيرجع فيه الى اصاله الطهارة و لم يفرض فيها اصابة الماء حتى يفصل بين ما استبان منه و ما لم يستتب بل اصابته للماء مشكوك فيه

نعم لو قال على بن جعفر ان الدم اصاب الاناء او الماء كان ما ذكره الشيخ الانصارى صحيحاً و لو قال انه اصاب الماء كان التفصيل منطبقاً على ما ذهب اليه الشيخ الطوسي و لكن الصحيحة دلت على ان الدم اصاب الاناء فيظن اصابته الماء فاجاب ((عليه السلام)) بان الدم اذا لم يستتب في الماء يصح الوضوء منه للشك في اصابته له.

و قد يقال: ان قاعدة الطهارة او استصحابها كادت ان تكون من الامور البديهية، و مثلها لا يخفى على مثل على بن جعفر الذي هو من العلماء الاجلاء فحمل  
الصحيحة على السؤال عن الشبهة الموضوعية بعيد فلا بد من حملها على السؤال عن شيء آخر.

الجواب عن ذلك ان جريان القاعدة او الاستصحاب في الشبهة الموضوعية انما صار من الواضحات لاجل هذه الروايات و لم يعلم وضوحه قبل صدور هذه الروايات في زمنهم ((عليهم السلام)) و لعلّ الباعث على السؤال كان الظن باصابة الدم للماء للعلم باصابته الاناء.

و قد ظهر مما ذكر انه لا يمكن المساعدة على ما افاده السيد الحكيم ((قدس سره)) من انّ الصحيحة معرض عنها عند المشهور فيسقط بذلك عن الحجية  
ثم ان السيد الحكيم و الاستاذ الخوئي ((قدس سرهما)) احتملا في المقام ان الصحيحة ناظرة الى ان الاجزاء الصغار من الدم او العذرة لا يصدق عليهما العنوان

سواء كان مجتمعاً او متفرقاً مع اتصالها بالسواقي، فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء و اتصلت بالسواقي و لم يكن المجموع كراً، اذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع و ان كان بقدر الكر لا ينجس و ان كان متفرقا على الوجه المذكور فلو كان ما فى كل حفرة دون الكر و كان المجموع كرا و لاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية.

٩٩(مسألة ١) لافرق فى تنجس القليل بين ان يكون وارداً على النجاسة أو موروداً(١)

عرفاً فلا يشملها ما دل على وجوب الاجتناب من الدّم او العذرة فلا يوجب ملاقاتها انفعال الماء فلو كانت العذرة اجزاء صغاراً انتشر بالكس او هبوب الريح فوقع على الجبهة المتعرّقة لا توجب التنجس لانصراف الادلة عن شمول مثل هذه الاجزاء

و فيه ما تقدم منا سابقاً ان صيرورة النجس اجزاء صغاراً لا يوجب استحالته فكيف ينفك حكمه عنه فاذا كان الموضوع باقياً يلحقه حكمه و لا اثر لتفرق الاجزاء و اجتماعه، و لا عبرة بحكم العرف فى امثال المقام كما نرى فى تشخيص المسافة و النصاب و الكر و الاوزان فالموضوع فى امثال المقام لا بد من ان يحرز عند العقل و لا عبرة بالمسامحات العرفية فيها.

(١) خلافاً للسيد المرتضى فى الناصريات و الحلى فى السرائر بل جعله الصحيح المستمر على اصل المذهب و فتاوى الاصحاب، قال السيد(ره): الوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لادّى ذلك الى ان الثوب لا يطهر الاً بايراد كر من الماء عليه و ذلك يشق، فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة و الكثرة، كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة،

الجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم من ان التطهير بالماء القليل قد ثبت في الشرع فيمكن ان يلتزم فيه بعدم الانفعال لأجل التخصيص كما نلتزم بعدم تنجس ماء الاستنجاء او عدم تنجيسه على خلاف يأتي فبعدم تنجس الماء القليل في مقام التطهير، لا يمكن الالتزام بعدم التنجس بالملاقاة في غيره فانه مستلزم لرفع اليد عن نصوص الانفعال بلاوجه.

مع انه يمكن الالتزام بتنجس الماء عند التطهير ايضاً و مع ذلك حكم الشارع بحصول التطهير و تمام الكلام في ذلك سيأتى انشاء الله.

ثم انه قد يفصل في الانفعال بين استقرار الملاقاة و بقاء الماء مع النجاسة فينجس و بين ما اذا طفر الماء و لم يستقر معها فلا ينجس كما اذا طفر الماء بعد اصابة النجاسة الى محل آخر، استدلل عليه بمعتبرة عمر بن يزيد قال: قلت: لابي عبدالله ((عليه السلام)) اغتسل في مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابة، فيقع في الاناء ما ينزو من الارض؟ فقال: لا بأس به (٢٦)

و فيه ان الاستدلال غير تام فان المغتسل الذي يبال فيه و يغتسل من الجنابة لا يكون كل ارضه نجساً فان البول ينجس و جريان ماء الغسل يطهر غاية ما في الباب العلم بنجاسة بعض مواضعها و طهارة بعضها الآخر فلم يعلم ان ما نرى هل نرى من الموضع النجس او الطاهر و مقتضى القاعدة طهارة مالاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة فالمعتبرة منطبقة على القاعدة.

فلا فرق في الحكم بنجاسة القليل اذا لاقى النجاسة بين استقراره معها و عدمه.

١٠٠ (مسألة ٢) الكر بحسب الوزن الف و متأرطل بالعراقي (١)

(١) على المشهور و خالف فى المقام السيد المرتضى و الصدوق فى الفقيه فذهبوا الى ان الكر الف و ثمانمأة رطل بالعراقي.

و استدلل المشهور بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض أصحابنا عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: الكر من الماء الذى لا ينجسه شئ الف و متأرطل (٢٧) و الرطل هو بمعنى الوزن و لكنه جعل اسماً لمكيال معين فى العراق و لمكيال آخر فى المدينة و لمكيال ثالث فى مكة

فالرطل العراقى اسم لكيل يوازن مأة و ثلاثين درهماً و المدنى يوازن مأة و خمسة و تسعين درهماً و المكى يوازن مأتى و ستين درهماً.

فحملوا ما فى المرسلة على العراقى بقرينة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: و الكر ستمأة رطل (٢٨) بحمل الرطل فيها على المكى جمعاً بينهما فلواريد من كليهما معنى واحد لزم طرح احدهما و اخذ الآخر و الاول متعين عند العرف لأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

و هذا مبنى على ما هو المشهور بين الاصحاب من أن مرا سيل ابن ابي عمير و اصحاب الاجماع كالمسانيد و الاصل فى هذ الكلام ما ذكره الكشى فى رجاله من ان الاصحاب اجمعوا على تصحيح ما يصح عن جماعة منهم يونس بن عبدالرحمان و صفوان بن يحيى ببيع السابرى و محمد بن ابي عمير و عبدالله بن المغيرة و الحسن بن محبوب و احمد بن محمد بن ابي نصر

و هؤلأء من اصحاب أبى ابراهيم موسى بن جعفر و ابي الحسن على بن موسى الرضا ((عليهما السلام))

و قد ذكر السيد بحر العلوم ((قدس سره)) فى منظومته الاجماع على تصحيح ما يصحّ عن المذكورين و لكنه فى فوائده فى ترجمة ابن ابى عمير حكى دعوى الاجماع عن الكشى و اعتمد على حكايته، فحكم بصحة اصل زيد النرسى لان راويه ابن ابى عمير.

و لكن دعوى هذا الاجماع مخدوشة صغرى و كبرى أمّا الصغرى فلان مورد الاجماع هو علمهم و وثاقهم و فقاہتهم لا ان كل ما يروونه مرسل او عن الضعفاء فهو صحيح، و لو تنزل عن ذلك وسلمنا ان مراد الكشى هو تصحيح ما يصح عنهم و ان كان مرسل او منقولاً عن الضعفاء، فهو اجماع منقول لا حجية فيه كما حقّق فى الاصول

و اما ما قد يقال: ان ابن ابى عمير لا يرسل و لا يروى الا عن ثقة فقد ثبت خلافه فانه روى عن على بن ابى حمزة البطائنى و قال ابن فضال انه كذاب ملعون و روى عن الضعفاء الآخر ايضاً

فعليه لا مجال للعمل بالمرسلة و اما صحيحة محمد بن مسلم فلا بد من حمل الرطل فيها على المكى و ذلك لوجوه:

الاول ان صحيحة على بن جعفر تدل على ان الماء البالغ الف رطل يفعل بالملاقاة قال: سألت عن جرة ماء فيه الف رطل وقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء منه؟ قال: لا يصلح (٢٩)

و المراد منه العراقى؛ لان احتمال ان يكون المراد منه المكى او المدنى ينفيه صحيحة محمد بن مسلم؛ لانها كالصريح فى ان الكر لا يزيد على الف و مأتى رطل

عراقي، و صحيحة على بن جعفر كالصريح في ان المراد من صحيحة محمد بن مسلم ليس هو المدني او العراقي، لان الف رطل عراقي اذا انفعل بالملاقة فسَمَاء رطل عراقي او مدني ينفع بالاولوية القطعية، فان سَمَاء رطل مدني يساوي تسعماء رطل عراقي.

فالنص في كل منهما و هو العقد السلبي يرفع الاجمال عن العقد الايجابي، فصحيحة ابن مسلم قرينة على ان المراد من صحيحة على بن جعفر هو الرطل العراقي؛ لانه لو كان المراد منها المدني او المكي لزم زيادة الكر عن الف و مأتى رطل عراقي و هو منفي بالعقد السلبي من صحيحة ابن مسلم و صحيحة على بن جعفر بعقد السلبي ينفي ان يكون المراد من صحيحة ابن مسلم، هو الرطل العراقي او المدني، فالمراد منها هو الرطل المكي يقيناً الثاني سيجيء انشاء الله ان الكر بحسب المساحة يكون سبعة و عشرين شبراً، و قال سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)): انا و زناه غير مرة، فوجدناه موافقا لستَمَاء رطل مكي يعني هذا المقدار من الماء بحسب الوزن يملأ سبعة و عشرين شبراً من المساحة و هذا دليل قطعي على ان الكر ليس مكعبه ثلاثة و اربعين شبراً الا ثمن شبر كما ذهب اليه المشهور ولا ستة و ثلاثين شبراً، كما عن المحقق و صاحب المدارك

و العجب من بعض المعاصرين حيث إنه التزم بقول المشهور في الوزن والمساحة مع أنه رأى مانق له الاستاذ ((قدس سره)) من ان الفأ و مأتى رطل العراقي يساوي سبعة و عشرين شبراً من المساحة، فلو بنينا كراً و مخزنا مساحته سبعة و عشرون شبراً يملئه الف و مأتا رطل عراقي من الماء و لو بنينا كرا مساحته ثلاثة و

اربعون شبراً و القينا فيه الماء المذكور يبقى اكثر من ثلثه خالياً فكيف يمكن الجمع بين الوزن و المساحة فان المساحة المذكورة لا يملأها الا الف و تسعمائة رطل

و كذا يرد الاشكال على المحقق و صاحب المدارك فانهما ذهبا الى ان الكر بحسب المساحة يكون ستة و ثلاثين شبراً و هذه المساحة لا يملأها الا الف و ستمائة رطل، فكيف يمكن الالتزام بان وزنه الف و مائة رطل و من حيث المساحة ستة و ثلاثون شبراً، مع ان الكر مقدار من الماء وزنه الف و مائة رطل و المساحة جعلها الشارع طريقاً اليه لتسهيل الامر، فان الزراع و الشبر موجود لكل احد، و في كل مكان، فان توافق الوزن و المساحة يكون الطريق معتبراً و ان اختلفا يؤخذ بالوزن و يطرح الطريق ان لم يكن قابلاً للحمل على الوزن فان الوزن المذكور مسلم عند المشهور و المحقق و صاحب المدارك و القميين القائلين بان المساحة سبعة و عشرون شبراً.

الثالث ان عدة من الروايات المتقدمة دلت على ان ملاقة النجس او المتنجس موجب لانفعال الماء: منها موثقة عمار بن موسى عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) في حديث فقال ((عليه السلام)): كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً، فان رايت في منقاره دماً فلا توضأ منه و لا تشرب (٣٠)

و قد خرج من تحته ما له المادة لصحيحة ابن بزيع المتقدمة و الكر للنصوص الدالة على ان الماء اذا بلغ قدره لا ينجسه شئ، و صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة دلت على أن الكر ستمائة رطل و قد عرفت ان لفظ الرطل مجمل يدور

و بالمساحة ثلاثة و اربعون شبراً الا ثمن شبر (١) فبالمن الشاهى و هو الف و مأتان

امره بين العراقى و المدنى و المكى فنأخذ بالمتيقن و هو المكى و هو قد خرج من اطلاق موثقة عمار الدالة على ان الملاقة للذم موجب للنجاسة و غيره يبقى تحت الاطلاق فيحكم بالانفعال لاجل الملاقة فان المخصص او المقيد المجمل المنفصل لا يوجب اجمال العام و المطلق كما حقق فى الاصول (١) الاقوال فى المسألة ثلاثة و ما ذكره الماتن هو المشهور بين الاصحاب و ذهب المحقق، و صاحب المدارك الى ان مساحته ستة و ثلاثون شبراً و ذهب القميون و العلامة و الشهيد و المحقق الثانى و المحقق الاردبيلي و الشيخ البهائى الى ان مساحته سبعة و عشرون شبراً. و الصحيح هو القول الاخير و يدل على ذلك وجوه: الاول ما تقدم من ان صحيحة محمد بن مسلم، تدل على أن الكر ستمائة رطل مكى و هو يوازى الفاً و مأتى رطل عراقى و هو يوازى ثلاثمائة و سبعة و سبعين كيلواً و الكيلو يوازى مأتى و تسعة و ثمانين مثقالاً شرعياً فالكر بحسب المثلث يوازى ١٠٨٩٥٣ مثقالاً شرعياً و هذا المقدار من الماء بحسب ما نقله الاستاذ يملأ مخزناً، مساحته سبعة و عشرون شبراً و اما على المبنى المشهور، فاذا بنينا مخزناً مساحته ثلاثة و اربعون شبراً الا ثمن شبر يبقى مقدار سبعمئة رطل خالياً من الماء فبناء على المساحة لا يكون هذ الماء كرا و بناء على الوزن الذى اختاروه يكون كراً و هذا الاشكال يرد على المحقق و صاحب المدارك فلو وضعنا الفا و مأتى رطل فى مخزن مساحته ستة و ثلاثون شبراً يبقى مقدار ٣٩٦ رطل خالياً من الماء فبحسب الوزن هذا الماء كر و بحسب المساحة ليس بكر و هذالتناقض الذى يلزم

على قول المشهور و المحقق يؤكد صحة ما اخترناه من كون الكر سبعة و عشرين شبراً.

الثانى صحيحة اسماعيل بن جابر قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)) الماء الذى لا ينجسه شئ؟ قال: ذراعان عمقه فى ذراع و شبر وسعة (سعته) (٣١) تقريب الاستدلال ان المراد من سعته بحسب متفاهم العرف هو سعة سطح الماء لاطوله و عرضه

و المراد من الزراع هو شبران كما يشهد بذلك رجوع كل احد الى ذراعه و شبره فالمراد ان الكر ما هو اربعة اشبار عمقه فى ثلاثه اشبار سعة و الظاهر من هذا الكلام انه ((عليه السلام)) فرض الماء مدوراً لان سعته من كل جانب هو ذراع و نصف فالسعة بهذا المقدار من كل جانب انما يفرض فى الدائرة و اما بقية الاشكال فالخطوط فيها يختلف حتى فى المربع فان الخط من الزاوية الى الزاوية يزيد على الخط من الضلع الى الضلع

و الماء بطبعه ايضاً يتشكل بالدائرة فان قطرة من الماء اذا اصاب على السطح المساوى يقع بشكل الدائرة

و تحصيل المساحة من الدائرة انما هو بضرب نصف القطر بنصف المحيط و قطر الدائرة فى المقام انما هو ثلاثة اشبار و المحيط انما يكون ثلاثة اضعاف القطر فاذا كان القطر ثلاثة اشبار يكون المحيط تسعة اشبار فيضرب شبر و نصف فى اربعة اشبار و نصف و الحاصل انما يكون سبعة اشبار الاربع شبر فاذا ضربناها فى العمق و هو اربعة اشبار يصير الحاصل سبعة و عشرين شبراً.

الثالث صحيحة اخرى من اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألته عن الماء الذى لا ينجسه شئ؟ فقال: كر، قلت: و ما الكر؟ قال: ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار (٣٢)

و هذه الصحيحة كالصريح فى سبعة و عشرين شبراً فان جواب الامام ((عليه السلام)) ناظر الى الابعاد الثلاثة و ان كل بعد ثلاثة اشبار و لو لم يكن كذلك لبيّن البعد الثالث فالمتعارف فى بيان الجسم المتساوية الابعاد هو ذكر البعدين خمسة فى خمسة او اربعة فى اربعة.

فعليه اذا ضربنا الثلاثة فى ثلاثة يصير الحاصل تسعة و اذا ضربناها فى ثلاثة يصير الحاصل سبعة و عشرين شبراً.

و قد نوقش فى سند هذه الصحيحة بأنها رويت فى الكافى عن ابن سنان و فى موضع من التهذيب عن محمد بن سنان و موضع آخر منه عن عبدالله بن سنان و فى الاستبصار عن عبدالله بن سنان فلو كان الراوى هو عبدالله بن سنان تكون الرواية صحيحة و ان كان محمد بن سنان فالرواية ضعيفة و بما انه مردّد بينهما فالرواية تسقط عن الاعتبار.

الجواب عن ذلك ان ابن سنان كثيراً يطلق و يراد منه عبدالله بن سنان و ارادة محمد بن سنان عنه قد تتفق فهو قليل كما يشهد بذلك المحدث الكاشانى الفيض و قد روى الشيخ عن عبدالله بن سنان فى التهذيب و الاستبصار و اطلاق ابن سنان فى الكافى ينصرف الى عبدالله بن سنان فالتعبير بمحمد بن سنان فى موضع آخر من تهذيب يحتمل فيه السهو من الكتاب و النسخ.

على انه يحتمل ان يكون ما وقع فى سنده محمد رواية اخرى فالرواية مروية بطريقين فلا يضر وقوع محمد بن سنان فى احدهما فى حجية ما وقع فى سنده عبدالله بن سنان.

و قد يناقش فى الاستدلال بالصحيحين بان موثقة ابى بصير تعارضهما قال:  
سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الكر من الماء كم يكون قدره ؟ قال: اذا كان الماء ثلاثة اشبار و نصف فى مثله ثلاثة اشبار و نصف فى عمقه فى الأرض فذلك الكر من الماء. (٣٣)

بتقريب انها تدل على مسلك المشهور فان ضرب ثلاثة اشبار و نصف فى مثله ثم الضرب على مثله فى العمق ينتج ان الحاصل ثلاثة و اربعون شبراً ألاً ثمن شبر. و السند معتبر فان ابا بصير اما هو ليث بن البختري او يحيى ابن القاسم و كلاهما ثقة و عثمان بن عيسى ايضاً موثق بل هو من اصحاب الاجماع و لا يضر فيه كونه واقفياً.

و لكنه يمكن المناقشة فى دلالتها فان الابعاد الثلاثة لم تذكر فيها بل ذكر البعدان فثلاثة اشبار و نصف يكون المراد منها سطح الماء فيفرض الماء مدوراً فعليه يكون محيطه عشرة اشبار و نصف شبر فنضرب نصف القطر بنصف المحيط يكون حاصله تسعة و اذا ضربناها فى العمق يصير الحاصل اثنين و ثلاثين شبراً فيزيد هذا على المختار بخمسة اشبار و لعل الوجه فى ذلك ان موضع الماء فى الغدران لا يكون مسطحاً مستوياً بل موضع منه احفض و موضع آخر ارفع فلهذا عبّر بثلاثة اشبار و نصف حتى يتحقق الكر فى جميع الموارد.

بقى الكلام فيما ذهب اليه المحقق صاحب الشرايع و السيد صاحب المدارك من كون الكر ستة و ثلاثين شبراً و استندافى ذلك بصحيحة اسماعيل بن جابر المتقدمة حيث قال الامام ((عليه السلام)): ذرا عان عمقه فى ذراع و شبر سعتة. تقريب الاستدلال ان السعة تشمل البعدين الطول و العرض فيكون كل منهما ذراع و شبر فيكون كل منهما ثلاثة اشبار، فاذا ضربنا الثلاثة فى ثلاثة يكون الحاصل تسعة اشبار فاذا ضربناها فى اربعة اشبار العمق يصير الحاصل ستة و ثلاثين شبراً.

قلت: ما ذكرناه و ان لم يكن ظاهراً من الصحيحة الا انه محتمل و لكن الذى ينفى هذا الاحتمال ما تقدم من ان الفا ومأتى رطل من الماء يملأ سبعة و عشرين شبراً من المكان و هذا يؤكد ما ذكرناه من ان الصحيحة ناظرة الى الماء المدور الذى له قطر واحد و قد عرفت ان حاصل الضرب فيه يصير سبعة و عشرين شبراً و اما ما ذهب اليه الصدوقان و السيد المرتضى من ان وزن الكر الف و ثمان مائة رطل بالعراقى فهو مبنى على العمل بمرسلة ابن ابى عمير و حمل الرطل فيها بالمدنى.

و فيه اولاً انه يوجب طرح صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على ان الكر ستمائة رطل، و المراد منه المكى فيكون الفاً و مأتى رطل بالعراقى. و هذا بخلاف ما اذا حملنا الرطل فى المرسلة على العراقى فانه يوافق المراد منه فى الصحيحة.

و ثانياً انهم ذهبوا الى ان الكر بالمساحة سبعة و عشرون شبراً و هذا لا يوافق الوزن فان الفاً و ثمان مائة رطل عراقى يزيد على المساحة المذكورة بكثير و هو

و ثمانون مثقالاً (١) يصير أربعة و ستين مناً الا عشرين مثقالاً.

١٠١ (مسألة ٣) الكر بحقة الإسلامبول و هى مائتان و ثمانون مثقالاً مائتا

حققة و اثنتان و تسعون حققة و نصف حققة. (٢)

الثلث ستمائة رطل بالعراقى.

فقد تحصل ان الاوفق بالقواعد هو ان مساحة الكر سبعة و عشرون شبراً و وزنه الف و مأتا رطل بالعراقى فاذا كان الماء ثقيلًا لاجل الاختلاف بالملح و امثاله فيمكن تحقق الوزن قبل تحقق المساحة و اذا كان خفيفاً لاجل صفائه فيمكن تحقق المساحة قبل تحقق الوزن كماء المطر، فاذا تحقق احد هما كفى فى تحقق الكر و الاعتصام.

و اما موثقة ابى بصير الدالة على ان الكر اثنتان و ثلاثون شبرا كما عرفت فتحمل على العلامة، فتدل على ان هذا المقدار من الماء مشتمل على الكر و لا يضر زيادته على المقدر بالوزن فان المضّر هو التقدير الذى كان انقص من الوزن وليس شىء من التقديرات كذلك بل اما مساو للوزن كصحيحتى اسماعيل بن جابر او يزيد عليه كموثقة ابى بصير.

(١) صيرفياً

(٢) الكر يكون وزنه (١٥٦٠٠٠) درهماً يستفاد ذلك من مكاتبة جعفر بن

ابراهيم بن محمد الهمدانى (٣٤) و مكاتبة على بن بلال (٣٥) و مكاتبة اخرى عن ابراهيم بن محمد الهمدانى. (٣٦)

و حيث انه يكون كل عشرة دراهيم سبعة مثاقيل شرعية يكون

الكر ١٠٩٢٠٠ مثقالاً شرعياً و حيث ان كل مثقال شرعى ثلاثة ارباع المثقال

١٠٢ (مسألة ٤) اذا كان الماء اقل من الكر و لو بنصف مثقال يجرى عليه

حكم القليل. (١)

١٠٣ (مسألة ٥) اذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل

كالعكس (٢)، نعم لو كان جاريا من الاعلى الى الاسفل، لا ينجس العالى بملاقاة

السافل من غير فرق بين العلو التسليمى و التسريحى. (٣)

الصيرفى يكون الكر ٨١٩٠٠ مثقالا صيرفياً. فالكر بالكيلو يصير ٣٧٧ و كل كيلو

يكون ٢١٧ مثقالا صيرفياً و خمس حمص و نصف حمص و ربعه .

(١) و ذلك لان النصوص الدالة على التقدير بالوزن ظاهر فى انه تحقيقى لا

تقريبى فلا مجال للمسامحة فيه، و اما ما دل على المساحة فان وافق الوزن فهو

التقدير تحقيقى و ان زاد عليه فهو تقريبى مبنى على الاحتياط كما عرفت فى موثقة

ابى بصير الدالة على ثلاثة اشبار و نصف.

(٢) لا اشكال فى ان هذا الفرض يكون فى الماء الواقف الراكد و فيه يشكل

تصور اختلاف السطوح فان السافل ان كان متصلا بالعالى يجرى الماء من العالى

الى السافل فلا يكون ملاقة السافل موجبة لنجاسة العالى، و ان لم يكن متصلا فلا

وجه لنجاسة العالى بملاقاة السافل.

(٣) لا اشكال فى عدم تنجس العالى بالسافل ان كان هناك دفع و قوة بلا فرق

بين العلو التسليمى و التسريحى، و كذا اذا كان الدفع من الاسفل الى الاعلى و لاقت

النجاسة له فان نجاسته بالملاقاة لا توجب نجاسة الاسفل كما اذا كان الدفع

بوسيلة المكنة الكهر بائية.

و كذا لا اشكال فى حصول النجاسة للجهة العالية بملاقاة السافلة اذا كان

الجريان بهدوء و حركة يسيرة.

١٠٤(مسألة ٦) اذا جمد بعض ماء الحوض و الباقي لا يبلغ كراً، ينجس بالملاقاة و لا يعصمه ما جمد(١) بل اذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس ايضاً و كذا اذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه اقل من الكر فانه ينجس بالملاقاة و لا يعتصم بما بقى من الثلج.

١٠٥(مسألة ٧) الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الأحوط (٢) و ان كان الاقوى عدم تنجسه بالملاقاة، نعم لا يجرى عليه حكم الكر، فلا يطهر ما يحتاج تطهيره الى القاء الكر عليه و لا

انما الاشكال فى انه اذا شككنا فى ان هناك دفع وقوه ام لا؟ فهل يكون المرجع فيه اطلاقات الانفعال و عموماته كما عن الشيخ الاعظم الانصارى (ره) او يرجع الى عموم ما دل على اعتصام الماء او قاعدة الطهارة او استصحابها ؟ لا يبعد الرجوع الى الثانى فان الانفعال معلول للسراية و هى مشكوكه فيرجع الى استصحاب الطهارة او قاعدتها.

(١) لان السيلاّن معتبر فى مفهوم الماء عرفاً، و الجمود العارض عليه يمنع عن صدق الماء عليه فلا يدخل فى اطلاق ادلة احكام الماء و كر منه و لا يجرى على قليله احكام القليل فلو انجمد و لاقى النجاسة، تنجس موضع الملاقاة لا تمامه بخلاف الماء القليل فانه بالملاقاة ينجس كله.

و عن العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الحواشى الحاق الجامد بالمائع، و عن القواعد و التحرير التوقف فيه. و قد ظهر ضعفه مما عرفت من الاطلاق عرفاً فان الماء و الثلج موضوعان عند هم فلا يثبت احكام احد هما على الآخر.

(٢) قد استدل لذلك بوجوه: الاول: ان الملاقاة مقتضية للانفعال و الكرية مانعة فاذا احرز المقتضى و شك فى المانع يبنى على عدمه لأن الأصل عدمه

يحكم بطهارة متنجس غسل فيه و ان علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة.

فيثبت المقتضى.

و فيه ان قاعدة المقتضى و المانع لا دليل على اعتبارها فلا يثبت المقتضى اذا نفينا المانع بالأصل.

الثانى: ان مقتضى العمومات انفعال الماء بالملاقاة خرج منها الكر فمع الشك فى كرية الموجود يشك فى مصداق المخصّص و العموم مرجع فى شبهات المصادقية.

و فيه ان مقتضى التحقيق عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصادقية فلو قال المولى اكرم العلماء ثم قال بعد ايام لا تكرم فساقتهم فاذا علمنا ان زيدا عالم و نشك فى عدالته و فسقه لا يمكن الحكم بوجوب اكرامه لقول المولى اكرم العلماء لأن المخصّص قرينة على ان موضوع العام هو العالم العادل فعند الشك فى العدالة لا يصحّ التمسك بالعام لعدم احراز الموضوع، ففى المقام موضوع الانفعال هو الماء الذى لا يكون كراً و لم يحرز عدم كريته فلا مجال للتمسك بالعام.

الثالث: ان اناطة الرخصة بامر وجودى يدل على انها منوطة باحرازه عرفاً فاذا قال المولى لعبده لا تدخل على احدا الا اصدقائى، يكون منه المفهوم عرفاً ان موضوع اجازة الدخول هو احراز الصداقة فكما لا يجوز ادخال معلوم العداوة كذلك لا يجوز ادخال مشكوك الصداقة ففى المقام يجب الاجتناب عن الماء الذى لاقى النجاسة الا اذا احرز كريته فما دام لم يحرز ذلك يجب الاجتناب عنه. و فيه أن ظاهر اناطة الرخصة بامر هو جعل الحكم الواقعى لموضوعه الواقعى فموضوع الرخصة و جواز الاستعمال بعد الملاقاة هو الكر فاذا احرز الكرية يحرز

جواز الاستعمال و اذا شك فى ذلك يشك فى جواز الاستعمال و فى طهارته فلماذا لا يرجع الى قاعدة الطهارة او استصحابها، و يرجع الى ما دل على انفعال الماء بالملاقاة فان الماء الذى ينفع بالملاقاة، ما ليس بكر فمادام لم يحرز ذلك كيف يحكم بانفعاله بالملاقاة.

و فى المثال لا يجوز ادخال مجهول الحال على المولى لاستصحاب عدم الصداقة فيه فيحرز عدمها، و اذا كانت الحالة السابقة الصداقة تستصحب فيجوز ادخاله على المولى و اذا لم تكن الحالة السابقة معلومة لا يجوز الادخال لعدم تحقق الموضوع فان الحكم ينتفى بانتفاء الموضوع بلا فرق بين الترخيص و الالزامى.

الرابع: الاستصحاب و يدعى جريانه فى الموضوع تارة و فى وصفه اخرى. اما الاول فتقريبه ان الاستصحاب يجرى بمفاد ليس التامة فيقال ان الكر لم يكن فى هذا المكان، فالآن كما كان.

و فيه انه لا يجرى لعدم ترتب اثر عملى عليه، فان نفى كرية هذا الماء لا يترتب عليه لانه من اللوازم العقلية و هو موقوف على حجية الأصل المثبت و لا اثر عملى غيره أصلاً.

و اما الثانى فتقريبه ان يقال: ان هذا الماء حين عدم وجوده لم يكن متصفاً بالكرية فحين ما وجد هل اتصف بها و وجد معها ام لا ؟ فنقول: الأصل عدم اتصافه بها و هذا الأصل هو استصحاب عدم ازلى و لا بأس به، فيحكم على الماء المذكور بانه قليل.

و قد ناقش المحقق النائنى على هذا الاستصحاب بان عدم قبل وجود

الموضوع و الذات محمولى و هو بعد تحقق الموضوع نعتى، فترتيبه عليه من اظهر انحاء الأصل المثبت.

و فيه ان الأمر ليس كذلك فان هذا الماء قبل وجوده لم يكن متصفاً بالكرية و الآن كما كان فان المنفى بالأصل هو عدم الاتصاف و لا نريد ان نثبت بهذا الاصل ان هذا الماء متصف بعدم الكرية فهذا الاصل لا يكون مثبتاً.

و كذا لا وجه للقول بان الكرية من لوازم الماهية حيث انها مرتبة و سبعة من مراتب طبيعة الماء فلا يصح ان يقال: ان كرية هذا الماء لم تكن قبل وجوده لانه كر قبل وجوده و بعده و لا وجه للقول بأن الماء يتصف بالكرية بعد وجوده.

و هذا القول توهم فاسد فان الكرية تعرض للماء بعد وجوده و هو من مقولة كم متصل و هو أحد الاعراض التسعة و هو احد اقسام الموجود فهو عرض قائم بالماء فكيف يتحقق قبل وجوده.

ثم إنه لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى العدم الازلى فنقول: يمكن جريان الاستصحاب فى عدم النعتى ايضاً و هو مبنى على ان المياه كلها نازلة من السماء كما فى قوله تعالى: و انزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض و إنا على ذهاب به لقادرون.(٣٧)

فنقول: ان هذا الماء حين ما نزل من السماء لم يكن كراً، و الآن كما كان فينفى الكرية و يترتب عليه تمام آثار القلة فعليه لا وجه لقول الماتن و ان كان الاقوى عدم تنجسه بالملاقاة.

نعم لو تنزلنا عن ذلك ايضاً و قلنا بعدم جريان استصحاب العدم الازلى و

النعتى، فيكون المتعين هو ما افاده فى المتن فان الكرية ان لم تنف بالأصل يحتمل ان يكون هذا الماء كراً فلو لاقاه النجاسة لا يحكم بنجاسته لاحتمال كريته. فلو غسلنا متنجساً بالغمس فيه فهل يحكم بنجاسة الماء و الثوب او بطهارتهما او يفصل بين الماء و الثوب فيحكم ببقاء الماء على طهارته و بقاء الثوب على نجاسته لانه ان كان كراً فكلاهما طاهر و ان كان قليلاً فكلاهما نجس فنستصحب الحالة السابقة فى كليهما فيحكم بطهارة الماء و بقاء نجاسة الثوب و هذا هو الصحيح، فان التفكيك بينهما و ان لم يكن مطابقاً للواقع الا انه ما لم يستلزم مخالفة قطعية عملية لا مانع من الالتزام به.

فالحاصل انه ان لم نقل بجريان الاستصحاب فى العدم الازلى و لا فى العدم النعتى فى المقام لابتناؤه على الدقة العقلية و ان الاخبار لا يشمل مثلها او كانت الحالة السابقة متضادة بتوارد الحالتين و لم يعلم السبق و اللحق بان علمنا بكريته فى زمان و قلته فى زمان آخر و لم يعلم السبق و اللحق ففى مثل هذه الحالة لا يجرى الاستصحاب كما ذهب اليه صاحب الكفاية بدعوى عدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك او يجرى الاستصحاب فى الحالتين و يسقط بالمعارضة كما هو المختار، فلا بد من تأسيس اصل آخر يرجع اليه عند الشك و هو فى المقام قاعدة الطهارة فى الماء او استصحابها.

و لكن هذا الماء لا يجرى عليه حكم الكر، فلا يطهر ما يحتاج تطهيره الى القاء الكر عليه كالماء المتنجس فان تطهيره يحتاج الى القاء الكر عليه، و هذا الماء بما انه لم يحرز كريته لا يترتب على القائه على الماء النجس طهارته، فهل يحكم بنجاستهما ام لا ؟ فان اتصل احد هما بالآخر و لم يمتزجا، فلا مانع من استصحاب

١٠٦(مسألة ٨) الكر المسبوق بالقلة اذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقة والكرية ان جهل تاريخهما او علم تاريخ الكرية حكم بطهارته.(١)

النجاسة في المتنجنس و استصحاب الطهارة في المشكوك الكرية و ان قلنا بان مجرد الاتصال بالكر موجب للطهارة و ذلك لعدم معلومية ان هذا الماء كر. نعم ادعى الاجماع على ان الماء الواحد لا يكون محكوما بحكمين متضادين فان تم هذا الاجماع فهو و يكون المرجع هو قاعدة الطهارة و الا فلا استصحابان جاريان و لكن تحصيل الاجماع في مثل المقام مشكل فان الاجماع المحصل غير حاصل و المنقول ليس بحجة فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل من المائتين. و ان امتز جافان كان الماء المتنجنس قليلا بان يندك في مشكوك الكرية لا مانع من جريان استصحاب الطهارة فيحكم بطهارة الجميع و اما اذا كان المشكوك الكرية قليلا اضافياً بان يكون الماء النجس باضعافه فان تحقق الاندكاك او لم يتحقق يحكم بنجاسة الجميع لان استصحاب نجاسة الماء المتنجنس جار و اندكاكه وعدم اندكاكه سيان لان استصحاب طهارة ماء المشكوك الكرية غير جار لعدم ترتب اثر عملي عليه.

(١) لهذه المسألة صور ثلاث: الاولى: ما اذا كان الماء قليلا و حدث فيه الكرية و الملاقة و جهل تاريخهما.

الثانية: ما اذا كان تاريخ حدوث الكرية معلوماً و تاريخ الملاقة مجهولا.

الثالثة: ما اذا كان تاريخ الملاقة معلوماً و تاريخ الكرية مجهولا.

الوجه فيما ذكره الماتن ((قدس سره)) هو ان الأصلين في مجهولي التاريخ يجريان فيتساقطان بالتعارض فيرجع الى قاعدة الطهارة هذا بناء على ما هو المنصور من

و ان كان الاحوط التجنّب و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته.(١)

أن الأصلين يجريان و يتساقطان بالتعارض كما هو المختار للشيخ الانصارى((قدس سره)).

و اما بناء على المختار لصاحب الكفاية فلا يجريان لعدم شمول دليل الاستصحاب للمقام لانه يحتمل فيه انتقاض اليقين باليقين فتكون الشبهة مصداقية فيرجع الى قاعدة الطهارة من اول.

و اما اذا علم تاريخ الكرية و جهل تاريخ الملاقاة فيجربى الاستصحاب فى مجهول التاريخ و اثره طهارة الماء و اما فى معلوم التاريخ و هى الكرية فلا يجربى الاستصحاب لعدم الشك فيه فان تاريخ حدوثها معلوم فلا يشمل دليل الاستصحاب لان اليقين فيه قد نقص باليقين.

(١) الوجه فيه واضح فان تاريخ الملاقاة ان كان معلوماً يستصحب عدم الكرية الى زمان الملاقاة فان الملاقات محرزة بالوجدان كما اذا تحققت فى يوم الجمعة و حيث انا لم نعلم تاريخ حدوث الكرية، نستصحب عدمها الى زمان الملاقاة فنقول الملاقاة فى يوم الجمعة محرزة بالوجدان و عدم الكرية فيها محرز بالأصل فيتحقق موضوع الانفعال.

و قد ناقش سيدنا الاستاذ الخوئى((قدس سره)) فيما ذكره الماتن من التفصيل فحكم بالنجاسة فى صورتين المتقدمتين ايضاً بدعوى انا اذا احرزنا الملاقاة بالوجدان فلا مانع من احراز الجزء الآخر اعنى عدم الكرية بالأصل إذ به يتحقق كلا جزئى الموضوع للانفعال.

و دعوى انه معارض باصالة عدم تحقق الملاقاة فى زمان عدم الكرية، قد عرفت اندفاعها بان الاصالة المذكورة مملا اساس له اذ لا اثر شرعى ليرتب على

عدم الملاقاة فى زمان القلة، بل الاثر مترتب على وجود القلة و الملاقاة و قد احرزنا هما بالأصل و الوجدان و معهما نقطع بترتب الاثر و لا يبقى عندئذ شك فى ترتب الاثر حتى يرجع الى استصحاب عدم الملاقاة فى زمان القلة، ثم ان لازم جريان استصحاب عدم الكرية عند احرار الملاقاة بالوجدان هو الحكم بالنجاسة فى جميع الصور الثلاث المتقدمة هذا ملخص كلامه ((قدس سره)).

اقول ما افاده ((قدس سره)) مبنى على امرين احدهما أن الأصل يجرى فى معلوم التاريخ كما يجرى فى مجهوله فاذا كان تاريخ الكرية معلوماً كيوم الجمعة مثلاً يجرى اصاله عدمها الى حين الملاقاة بدعوى ان تاريخ الكرية و ان كان معلوماً بحسب عمود الزمان الا انه مجهول بالنسبة الى حدوث الملاقاة.

الثانى ان اصاله عدم الملاقاة فى زمان القلة لا تجرى لعدم ترتب الاثر عليها. و لكن كلا الأمرين غير تام: أما الامر الاول فلان نصوص الاستصحاب قاصرة عن شمول معلوم التاريخ فلو علمنا ان الماء فى اليوم الثالث و الاربعاء و الخميس قليل و صار كراً فى يوم الجمعة لا مجال للاستصحاب بالنسبة الى الكرية و اما الملاقاة فبما انها مجهول التاريخ يجرى فيها استصحاب عدمها الى يوم الجمعة و اثره طهارة الماء و الجهل بان الكرية مقدمة على الملاقاة او مؤخره عنها منشأه هو الجهل بتاريخ الملاقاة فلا بد من اجراء الأصل النافى فيها فيقال: الاصل عدم الملاقاة الى زمان الكرية و اثره طهارة الماء.

قوله: و قد احرزنا هما (اى القلة و الملاقاة) بالأصل و الوجدان و معهما نقطع بترتب الأثر و لا يبقى عندئذ شك الخ لا يتم و ذلك لان رتبة هذا الأصل لا يكون مقدماً على اصاله عدم الملاقاة فى زمان القلة، بل الاصلان فى عرض و احد، فلا

يصح ان يقال: ان جريان الأصل فى احدهما، لا يبقى المجال للاصل الآخر.  
ثم إنَّ الوجه فى عدم جريان الأصل فى معلوم التاريخ هو ان اليقين فيه قد نقض  
باليقين فلا تشمله نصوص الاستصحاب.

و دعوى انه مجهول بالنسبة الى الحادث الآخر و لا يعلم انه مقدم عليه او  
مؤخر عنه فلا مانع من نفى تقدمه بقوله: الأصل عدم الكرية الى حين الملاقاة، فيما  
اذا كان تاريخ الكرية معلوماً.

مدفوعة بأننا اذا اجرينا الأصل فى مجهول التاريخ و قلنا: الأصل عدم الملاقاة  
الى حين الكرية، فقد الغى احتمال تقدم الملاقاة على الكرية بنصوص  
الاستصحاب حيث انها نهانا عن نقض اليقين بالشك فان احتمال حدوث الملاقاة  
قبل الكرية منتف بالتعبد الشرعى و باطل و ميت.

فاذا أجرينا الاستصحاب فى عدم الكرية الى حين الملاقاة كان ذلك احياء  
لا احتمال الملقى و الباطل و الميت و هو لا يجوز.

و لتوضيح المطلب نذكر نظيراً للمقام فلو توضأ المكلف ثم شك فى انه نام  
ام لا يجرى استصحاب بقاء الوضوء فيصلى ثم يشك بالوجدان فى فراغ ذمته عن  
الصلوة لان النوم ان كان محققاً بطل وضوئه فبطل صلوته فهل يجوز له ان يتمسك  
بأصالة الاشتغال و أن الأصل عدم فراغ ذمته عن الصلوة لاحتمال تحقق النوم بعد  
الوضوء؟ كلاً، فان احتمال النوم قد الغى بنصوص الاستصحاب فهو متيقن بالوضوء  
تعبداً فصلاته صحيحة ففى المقام ايضاً نقول: ان احتمال تقدم الملاقاة على

الكرية قد الغى بجريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ فلو اجرينا الاستصحاب  
فى معلوم التاريخ يلزم احياء الاحتمال الذى الغاه الشارع بنصوص الاستصحاب

و هو لا يجوز

و بعبارة اخرى الشك فى مجهول التاريخ سببى و فى معلوم التاريخ مسببى  
فبعد اجراء الاصل فى الشك السببى لا يبقى المجال لاجرائه فى المسببى كما هو  
واضح

ثم إن بعض المعاصرين استشكل على المتن و قال: (اما فى فرض الجهل  
بتاريخهما معاً، فالأظهر نجاسته لان استصحاب عدم الملاقاة فى زمان الكرية لا  
يجرى فى نفسه اما بملاك عدم حالة سابقة له اذا لو حظ زمان الكرية بنحو القيدية  
او بملاك انه مثبت اذا لو حظ زمان الكرية بنحو المعرفة الخ)

قلت: ما ذكره لعله يعد من الغرائب، و الوجه فى ذلك ان القول بالطهارة ليس  
مبنياً على جريان استصحاب عدم الملاقاة فى زمان الكرية بل مبنى على تعارض  
الاستصحابين احدهما استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة و مقتضاه نجاسة  
الماء و الآخر استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية و مقتضاه طهارة الماء فبعد  
تساقطهما يرجع الى قاعدة الطهارة

على ان استصحاب عدم الملاقاة فى زمان الكرية غير جار لعدم الاثرله فان  
ملاقاة النجاسة فى زمان الكرية وعدمها سيان، و لم يدع احد جريانه حتى يناقش  
فيه، فما تفرّعه على هذا لاستصحاب ساقط كله.

ثم قال هذا المعاصر: (و اما فى المقام فلا يكون الشك فى اصل الملاقاة بل فى  
حصة خاصة منها و هى وجودها فى زمان الكرية و لا يترتب على استصحاب عدم  
وجودها فيه نفى الموضوع و هو صرف وجود الملاقاة القابل للانطباق على هذا  
الزمان و على غيره الخ)

و اما القليل المسبوق بالكزية الملاقى لها فان جهل التاريخان او علم تاريخ  
الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور، و ان علم تاريخ القلة حكم  
بنجاسته (١)

قلت: هذا الكلام اغرب من السابق، فان الشك ليس فى وجود الملاقاة فى زمان  
الكزية، بل الشك فى وجودها فى زمان القلة فان الحالة السابقة هى القلة و ملاقاتها  
للنجاسة موجبة لنجاسة الماء و الاصل النافى لملاقاة النجاسة للقليل مثبت  
لطهارة الماء، و قد عرفت ان استصحاب عدم الكزية الى حين الملاقاة، مثبت  
للنجاسة، فيسقطان بالتعارض و يرجع الى قاعدة الطهارة، فيسقط كلما فرعه عليه  
من الاصل المثبت و غيره.

ثم انك قد عرفت ان الماتن قال: (و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته).  
و استكشلت المعاصر المذكور عليه: بقوله: (فى الحكم بالنجاسة اشكال بل منع  
و الاظهر الطهارة لان استصحاب بقاء الكزية الى زمان الملاقاة يجرى و لا يعارضه  
استصحاب عدم الملاقاة الى زمان القلة الخ)

و هذا الكلام لا مجال له اصلا، فان المفروض ان الحالة السابقة هى القلة،  
فكيف يستصحب بقاء الكزية الى زمان الملاقاة، و الظاهر ان هذه التعليقة مربوطة  
بالمسألة الآتية و عند الطبع جعلت تعليقة لهذه المسئلة سهواً.

(١) فان الاستصحابين فى مجهولى التاريخ يسقطان بالتعارض فيرجع الى  
قاعدة الطهارة و ان علم تاريخ الملاقاة كيوم الجمعة مثلاً، يستصحب عدم حدوث  
القلة الى زمانها فيترب عليه طهارة الماء

و اما اذا علم تاريخ القلة فلايجرى فيها الأصل لما تقدم و اما الملاقاة  
فيستصحب عدمها الى حين القلة فيحكم بنجاسة الماء لأنّ ملاقة النجاسة للماء

محركة بالوجدان و عدم ملاقاتها للكر محرز بالأصل فبضم الوجدان الى الاصل يحكم بالنجاسة هذا ما بنى عليه الماتن ((قدس سره))  
 و يمكن ان يقال: ان أصالة عدم الملاقاة الى زمان القلة لا اثر لها فى مقام العمل فلا تجرى لان الملاقاة فى زمان الكرية و عدمها سيان فالماء محكوم بالطهارة و ان اردناها اثبات الملاقاة فى زمان القلة فهى مثبتة فلا تكون حجة  
 فينبغى التنبيه على أمرين

الأول أن الملاقاة فى هذا الفرع يختلف مع الملاقاة فى الفرع المتقدم فان الحادث هناك كانت الكرية فلو راينا فيها قطعة من الميتة او العذرة جرى البحث المتقدم فيحكم بالطهارة فى فرضين الجهل بتاريخهما و العلم بتاريخ الكرية.  
 بخلاف هذا الفرع فان قطعة من النجاسة كالميتة او العذرة مثلا لو كانت باقية فى الماء كان محكوما بالنجاسة فى الفروض الثلاثة: الجهل بتاريخهما و العلم بتاريخ القلة و العلم بتاريخ الملاقاة لأن الماء القليل الملاقى للنجاسة نجس مطلقاً، فلا بد من فرض الملاقاة وزوالها بمعنى عدم بقاء النجاسة فيه بأن يكون الملاقاة بولوج الكلب او بعبوره منه مثلا او بالبول فيه.

الثانى ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) استكشـل على المتن بانه لاوجه لافتائه بالاحتياط لانه بعد جريان قاعدة الطهارة او استصحابها لا اساس علمى له الا على نحو الاحتياط المطلق الجارى فى جميع الموارد حتى مع وجود الدليل الاجتهادى على خلافه.

قلت: قد افتى السيد الماتن بالطهارة فى الفرعين و احتاط بالاجتناب بعد ذلك و هذ الاحتياط حيث انه مسبوق بالفتوى فهو من الاحتياط الذى يدرك به الواقع و

١٠٧ (مسألة ٩) اذا وجد نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية او بعدها، يحكم بطهارته الا اذا علم تاريخ الوقوع (١)

هو حسن على كل حال و لا يكون واجبا حتى يحتاج الى اساس علمى و الاصول المشتملة على الاحكام الظاهرية لا تكون رافعة لحسن الاحتياط بل الاحتياط فى موارد احسن منه عند قيام الدليل الاجتهادى، فانه علم تعبدى كاشف عن الواقع، بخلاف قاعدة الطهارة التى هى المرجع عند تعارض الاصول و تساقطها فانها حكم ظاهرى محض لا كاشفية له من الواقع بوجه فان موضوعه هو الشك فى الواقع فلا يقاس الاحتياط فى موردها بالاحتياط عند قيام الامارة الكاشفة عن الواقع، و قد ظهر ان اشكال الاستاذ غير وارد على المتن.

(١) هذه المسألة تكرار للفرع الاول من المسألة الثامنة المتقدمة بتفاوت يسير و هو الكر المسبوق بالقلة الا أنه علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم تاريخهما، او علم تاريخ الملاقة، و قد تقدم ان الحكم فى فرض الجهل بالتاريخ هو الطهارة و فى فرض العلم بتاريخ الملاقة هو النجاسة لجريان استصحاب القلة الى حين الملاقة بلا معارض لعدم جريان الأصل فى معلوم التاريخ

و التفاوت اليسير هو ان الفرع المذكور مشتمل على فرض العلم بتاريخ الكرية و هنا لم يشتمل على ذلك. و يظهر من تقارير الاستاذ ((قدس سره)) ان هذه المسألة عين المسألة المتقدمة بكلا فرعيها.

و فيه انه لعله من سهو القلم، لان هذه المسألة لم تشتمل على الفرع الثانى من تلك المسألة و هو القليل المسبوق بالكرية الملاقى للنجاسة.

١٠٨ (مسألة ١٠) اذا حدثت الكرية و الملاقة فى آن واحد حكم بطهارته و  
ان كان الاحوط الاجتناب (١)

(١) الحكم بالطهارة انما هو لاطلاق النصوص الدالة على ان الكر لا يفعل  
بالملاقة فى صحیحة اسماعیل بن جابر قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن  
الماء الذى لا ينجسه شىء؟ فقال: كر (٣٨)  
و فى صحیحة معاوية بن عمار قال: سمعت ابا عبدالله ((عليه السلام)) يقول: اذا كان  
الماء قدر كر لم ينجسه شىء (٣٩)

و مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين ان يكون الكرية مقارنة للملاقة او مقدمة  
عليها فانه لا فرق فى مانعية المانع عن تأثير المقتضى بين تقدمه و مقارنته له  
و لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بعدم ظهور النص لعدم الانفعال فى فرض المقارنة،  
فنقول كما لا يشملها المنطوق، كذلك لا يشملها المفهوم فانه نقيض المنطوق،  
فالمرجع هو عموم طهارة الماء و خرج عنه القليل الملاقى للنجاسة و بقى تحته  
الكرية المقارنة للملاقة

و لو اغمضنا عن ذلك ايضا، يكون المرجع هى قاعدة الطهارة او استصحابها  
ثم ان المحقق النائنى ((قدس سره)) ذهب الى الانفعال و لعله اعتمد فى ذلك الى  
القاعدة العقلية و هى ان ثبوت الشئ للشيئ فرع ثبوت المثبت له و بما ان الكر  
موضوع لعدم الانفعال بالملاقة فلا بد ان يكون متحققا قبلها و الا انخرم القاعدة  
العقلية

و يرد ان اللازم من ذلك ثبوت الموضوع و تقدمه على الحكم رتبة لازماً و

١٠٩ (مسألة ١١) اذا كان هناك ماء ان احدهما كر و الآخر قليل و لم يعلم ان  
ايهما كر ف وقعت نجاسة في احدهما معيناً او غير معين، لم يحكم بالنجاسة (١)  
و ان كان الاحوط في صورة التعيين الاجتناب

هو ((قدس سره)) يعترف بذلك في بحث الترتب حيث التزم بان عصيان الأمر بالأهم و  
فعلية الأمر بالمهم و امثاله في زمان واحد مع أن عصيان الأمر بالأهم موضوع  
لفعالية الامر بالمهم و هو موضوع لامثاله، فالاختلاف بين الموضوع و الحكم لا  
يكون الا بالرتبة

فنقول في المقام: ان الموضوع لعدم الانفعال هو الكر و هو مقدم على عدم  
الانفعال بالرتبة فلا تنخرم القاعدة العقلية و هي ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت  
المثبت له. اللهم الا ان يقال: إن ظاهر النص: (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه  
شيء) تقدم الكرية على الملاقة زماناً و في فرض الاقتران حيث لا تقدم للموضوع  
على الحكم، فالاحوط هو الاجتناب.

(١) اما عدم الحكم بالنجاسة فلانها ان لاقت الكر، لم تؤثر شيئاً و ان لاقت  
القليل نجسته و حيث ان ملاقة القليل مشكوكة تجرى فيه اصالة عدم الملاقة  
فيحكم فيه بالطهارة و لا تعارضها اصالة عدم ملاقاتها للكر لعدم ترتب اثر عملي  
على هذا الاصل

و التحقيق في المقام يقتضى التكلم في مسائل فان المائين اما ان يكون الحالة  
السابقة فيهما الكرية او القلة او مجهولة و على التقادير اما ان يكون الملاقة  
بالمعين او غير معين.

فهنا مسائل: الاولى: ان تكون الحالة السابقة فيهما الكرية ثم علمنا بعروض  
القلة على احدهما غير المعين، فلاقت النجاسة احدهما الغير المعين او احدهما

المعين فهنا يحكم بطهارة المائين لاستصحاب الكرية في الملاقى و لا يجرى الاستصحاب فى الآخر لعدم الاثر له.

الثانية: ان تكون الحالة السابقة فيهما القلة ثم علمنا بحدوث الكرية فى احدهما غير المعين ثم لاقت النجاسة أحدهما فان كان معيناً يجب الاجتناب عنه وحده لاستصحاب كونه قليلا و لا يعارضه الاستصحاب فى الآخر لعدم ترتب الاثرله

و ان كان غير معين يجب الاجتناب عن كليهما لان استصحاب القلة فى الملاقى جار و مقتضاه نجاسته، و بما انه غير معين فيجب الاجتناب عن كليهما لان العلم الاجمالى بالنجاسة منجز

الثالثة: ان تكون الحالة السابقة مجهولة كما اذا توارد الحالتان و لم يعلم السبق والحق و لكنه علمنا ان احدهما كر والاخر قليل بلا تعيين فلاقت النجاسة احدهما، فهنا لايجب الاجتناب لان ملاقاتها للكر بلا اثر و للقليل مشكوكه فلا تجب الاجتناب بلا فرق بين ان يكون الملاقى معيناً او غير معين.

الرابعة: ان تكون الحالة السابقة مجهولة رأساً فلاقت النجاسة احدهما المعين فيجرى فيه استصحاب العدم الازلى او النعتى فيحكم بوجوب الاجتناب عنه

الخامسة: الصورة و لكن النجاسة لاقت احدهما الغير المعين، فنقول: ان ملاقاته النجاسة لم يكن كراً فى الازل او لم يكن كراً عند التقاطر من السماء فيحكم بنجاسته، و بما ان العلم الاجمالى منجز للتكليف فيجب الاجتناب عنهما

و قد ظهر مما ذكرنا الاشكال فى اطلاق كلام الاستاذ((قدس سره)) حيث قال: (و اما اذا لاقت النجاسة احدهما غير المعين فكلا المائين محكوم بالطهارة)

١١٠(مسألة ١٢) اذا كان ماء ان أحدهما المعين نجس، ف وقعت نجاسة لم

يعلم وقوعها فى النجس أو الطاهر، لم يحكم بنجاسة الطاهر(١)

١١١(مسألة ١٣) اذا كان كر لم يعلم أنه مطلق أو مضاف، ف وقعت فيه نجاسة

لم يحكم بنجاسته (٢) و اذا كان کران أحدهما مطلق و الآخر مضاف، و علم

وقوع النجاسة فى احدهما و لم يعلم على التعيين، يحكم بطهارتهما.

وجه الاشكال هو انه اذا كانت الحالة السابقة القلة او المجهولة ولاقت النجاسة

احدهما غير المعين فای مانع من استصحاب القلة فى الملاقى و وجوب

الاجتناب عنهما لتنجيز العلم الاجمالى

و كذا ظهر الاشكال على الماتن حيث حكم بالطهارة على الاطلاق، فلو كانت

الحالة السابقة فيهما القلة ثم علمنا بصيرورة احدهما كراً و لم نعرفه ف وقعت

النجاسة على المعين او غير المعين لكانت الوظيفة هى الاجتناب عن خصوص

الملاقى فى فرض التعين و عن كليهما فى فرض عدم التعين.

للعلم الجمالى بوقوع النجاسة فى القليل أو الكر

(١) لجريان استصحاب الطهارة او قاعدة الطهارة فيه بلا معارض فان النجس

يجب الاجتناب عنه قبل وقوع هذه النجاسة فلم يعلم بوقوع النجاسة حدوث

تكليف جديد

و بعبارة اخرى العلم الاجمالى منجز للتكليف فيما اذا تساقطت الاصول فى

اطرافه و فى المقام لا تساقط للأصل فان الاصل فى معلوم النجاسة لايجرى

فيجرى فى المشكوك بلا معارض.

(٢) لانه ان كان كراً من الماء لم ينفعل بملاقاة النجاسة و ان كان مضافا انفعل

بها فلا مانع من استصحاب الطهارة و قاعدتها لان الانفعال مشكوك.

١١٢ (مسألة ١٤) القليل النجس المتمم كراً بطاهر او نجس نجس، على  
الاقوى (١)

و كذا الكلام فى كرين فان النجاسة ان وقعت فى المطلق لم تؤثر فيه و ان وقعت  
فى المضاف نجسته و حيث انه مشكوك فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة او  
استصحابها

القليل المتمم كراً

(١) اختلفوا هنا على اقوال ثلاثة: احدها ما ذهب اليه المشهور من أن تتميم  
النجس القليل كراً لا يؤثر فى طهارته بلا فرق بين ان يكون المتمم طاهراً او نجساً  
بل ينجس الماء الطاهر

ثانيها ما ذهب اليه السيد المرتضى و ابن حمزه ((قدس سرهما)) من ان تتميمه بطاهر  
موجب لطهارته بخلاف التتيمم بالنجس فانه لا يوجب الطهارة.

ثالثها ما ذهب اليه ابن ادریس من أن تتميمه كراً موجب للطهارة بلا فرق بين أن  
يكون المتمم طاهراً او نجساً

والأقوى هو القول المشهور: الوجه فى ذلك أن الماء القليل المتمم بما انه لاقى  
الماء المتنجس ينجس بالملاقاة للاطلاقة المتقدمة الدالة على ان الماء القليل  
ينفعل بالملاقاة و هى كثيرة جداً:

منها موثقة عبدالله بن ابى يعفور عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) قال: و  
اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهود و النصرانى و  
المجوسى و الناصب لنا اهل البيت فهو شرهم، فان الله تبارك و تعالى لم يخلق  
خلقا انجس من الكلب و ان الناصب لنا اهل البيت لأنجس منه (٤٠)

فان النهى عن الاغتسال بغسالة الحمام ظاهر فى نجاسة الماء المتمم كراً فانها مركبة من غسالة الطاهر و النجس حيث أن المسلمين يغتسلون فى الحمام مع طهارة البدن كغسل الجمعة و مس الميت و غسل يوم العيد و العرفة و من الجنابة مع طهارة البدن و غسل الزيارة و الايام المتبركة الأخرى فالغسالة مجتمعة من المياه النجسة و الطاهرة و هى تبلغ الكر غالباً و استدل السيد المرتضى و ابن حمزه بوجهين، الاول ان بلوغ الماء كراً يوجب استهلاك النجاسة الطارئة عليه و انعدامها بلا فرق بين سبق الكرية على طرو النجاسة و لحوقها.

و فيه انّ المستفاد من الادلة أن النجاسة الطارئة تستهلك فى الكر و لا تؤثر فيه و اما النجاسة السابقة على الكرية فيحتاج ارتفاعها الى دليل و من المحتمل أنها باقية بحالها و ان عرضت الكرية بل عرفت ان الدليل دلّ على انها موجبة لنجاسة ملاقاه من الماء الطاهر، فهذا نوع من القياس

الثانى ان العلماء اجمعوا على طهارة الكر الذى فيه شئ من الاعيان النجسة بالفعل مع احتمال ان تكون النجاسة طارئة عليه قبل كريته فلو لا كفاية بلوغ الماء كراً مطلقاً فى الحكم بطهارته لما امكن الحكم بطهارته و اجاب الاستاذ((قدس سره)) عن ذلك بقوله: (وهذا منه((قدس سره)) عجيب، فان طهارة الكر الذى وجد فيه نجاسة

مسألة ذات شقوق و صور و قد حكمنا فى بعضها بالطهارة و ناقشنا فى بعضها و انما حكمنا بالطهارة فى البعض لاجل استصحاب الطهارة او قاعدتها، و هو حكم ظاهرى فكيف يمكن بذلك اثبات الطهارة الواقعية فى المقام والقول بأن

تتميم النجس كراً موجب لطهارة الماء واقعاً، فهذا الوجه كالوجه السابق  
(مصادرة).

و فيه انه ((قدس سره)) بنى على نجاسة الماء فى الصور الثلاث كما تقدم فى  
(ص ٢٣٨) من التنقيح حيث قال هناك ان لازم جريان استصحاب عدم الكرية عند  
احراز الملاقة بالوجدان هو الحكم بالنجاسة فى جميع صور الثلاث المتقدمة  
فكيف يقول هنا: و قد حكمنا فى بعضها بالطهارة.

نعم المختار عندنا الحكم بطهارة الماء الا فى فرض واحد و هو ما اذا كانت  
الملاقة معلوم التاريخ و الكرية مجهول التاريخ فيستصحب عدمها الى حين  
الملاقة فيحكم بنجاسة الماء و لكن هذا الفرض نادر فان الغالب هو عدم العلم  
بالحالة السابقة و عدم العلم بتاريخ الملاقة.

و لكن الطهارة فى هذا الفرض ظاهرى لأجل الاستصحاب و الكلام انما هو فى  
الحكم الواقعى للماء المتمم كراً، والسيد المرتضى يدعى طهارته واقعاً، كما قال  
الاستاذ ((قدس سره))

و استدل ابن ادريس فى السرائر على ان تتميم الكر مطلقا موجب للطهارة اى  
و لو كان تتميم النجس بالنجس، فلو كان الماء القليل مقدار نصف الكر نجساً و  
القينا عليه مقداره نجساً آخر فصار كلاهما كراً يحكم بطهارته لما ورد عنهم  
عليهم السلام: (اذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً) و قال: ان كلمة (خبثاً) نكرة واقعة  
فى سياق النفى و هى تفيد العموم فتشمل الخبث المتقدم و المتأخر، و معنى لا  
يحمل انه لا يتصف بالخبث مطلقاً.

فلو كان الماء قبل الكرية نجساً ترفعه فيصير طاهراً و ان اصابته النجاسة بعد

الكريّة تدفعها، و ادعى في السرائر الاجماع على نقلها و انها رواه الموافق و المخالف.

و استشكل عليه المحقق ((قدس سره)) و قال: و الذى رواه مرسلًا السيد و الشيخ و آحاد ممن جاء بعده و المرسل لا يعمل به و كتب الحديث عن الائمة خالية عنه اصلاً و اما المخالفون فلم اعرف به عاملاً سوى ما يحكى عن ابن حى و هو زيدى منقطع المذهب، و ما رأيت اعجب ممن يدعى اجماع المخالف و المؤلف فيما لا يوجد، الانادراً.

ثم ان سيدنا الاستاذ قال: و اما اذا لم تتم دلالتها كما عليه بعضهم او سندها كما قدّمناه، فوصلت النوبة الى الأصول العملية فهل يحكم بطهارة المتمّم كراً مطلقاً او فيما تتم بالطاهر او بنجاسته كذلك؟ يختلف ذلك باختلاف المباني فى المسألة. قلت: ما افاده ((قدس سره)): لا يمكن المساعدة عليه، فانه ((قدس سره)) قال لو اغمضنا عن سندها و قلنا باعتباره يقع التعارض بينها و بين ما دل على انفعال القليل بالملاقاة و بعد التساقط يرجع الى عمومات الفوق و هى ما دل على عدم انفعال الماء مطلقاً الا بالتغير فى احداو صافه الثلاثة كما دل على عدم جواز الشرب و الوضوء من الماء اذا غلب عليه ريح الجيفة و تغير طعمه و على جوازهما فيما اذا غلب الماء على ريح الجيفة (٤١) و ما نفى البأس عن ماء الحياض اذا غلب لون الماء لون البول (٤٢)

قلت: لو طرحنا المرسلة لضعف السند يبقى ما دل على انفعال القليل بالملاقاة سليماً عن المعارض فيحكم بنجاسة المتمّم كراً، فكيف تصل النوبة الى الأصول

## العملية

(١) قال السيد الاستاذ ((قدس سره)): هذه العبارة كعبارة سائر الاعاظم ((قدس سرهم)) غير واقعة فى محلها لان كون ماء المطر كالجارى ليس مدلول آية و لارواية و غاية ما هناك انه ماء عاصم كالكر و نحوه و أمّا انه كالجارى من جميع الجهات و لو فى الاحكام الخاصة المترتبة على عنوان الجارى فلم يقيم عليه دليل قلت: الظاهر ان هذا الاعتراض غير وارد على المتن و لاعلى الاعاظم، فان كونه كالجارى مستفاد من النصوص الواردة فيه:

منها صحيحة هشام بن سالم أنه سأل ابا عبدالله عليه السلام عن السطح يبال عليه، فتصيبه السماء فيكيف فيصيب الثوب؟ فقال: لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه (٤٣)

و منها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ((عليه السلام)) قال: سألته عن البيت يبال على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة؟ فقال: اذا جرى فلا بأس به، قال: و سألته عن الرجل يمر فى ماء المطر و قد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه و لا رجله و يصلى فيه و لا بأس به (٤٤)

و منها صحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) فى ميزابين سالا احدهما بول و الاخر ماء المطر فاختلطا فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك (٤٥) و منها رسالة الكاهلى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) قال: قلت: يسيل

ما لم يتغير و ان كان قليلا سواء جرى من الميزاب او على وجه الارض ام لا(١)

على من ماء المطر أرى فيه التغير و أرى فيه آثار القدر، فتقطر القطرات على و ينتضح على منه و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا، قال: ما بذا بأس لا تغسله كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر(٤٦)

و هذه النصوص كما ترى تدل على عاصمة ماء المطر و انه لا يفعل بملاقاة النجاسة و هو من اظهر خواص الماء الجارى فوجه التشبيه اظهر فى المشبه به فان الماء الجارى يعرفه كل احد انه لا يفعل بملاقاة النجاسة و يطهر غيره فكذلك المطر و لا يفعلان الا بالتغير.

(١)نسب الى الشيخ((قدس سره)) فى التهذيب و الا ستبصار انه قال: ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجارى.

و المستند لذلك هو صحيحة على بن جعفر و صحيحة هشام بن الحكم المتقدمتان فى الاولى ذكر الجريان و فى الثانية ذكر الجريان من الميزاب و فى كلامه((قدس سره)) احتمالات ثلاثة احدها ان ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجارى و ان لم يجر من الميزاب لا يكون كذلك فعليه ان نزل فى الصحرا او البر أو البحر لا يكون بحكم الجارى

الثانى: ان ماء المطر بحكم الجارى مطلقا سواء فى ذلك حال نزوله من السماء و حال جريانه من الميزاب فهو ملحق بالجارى فى كلتا الحالتين.

الثالث: ان ماء المطر حال نزوله من السماء موجب للطهارة بلا عصر و انفصال الغسالة بخلاف ما يجرى منه فى الميزاب فانه كالجارى فاذا اعتبرنا فى الغسل با

الجارى العصر و انفصال الغسالة نقول بذلك فيما يجرى من المطر فى الميزاب  
ايضاً، بخلاف ما اذا غسلنا بالمطر حال نزوله من السماء فانه لا يحتاج الى العصر  
و انفصال الغسالة لما فى المرسله: كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر  
اما الاحتمال الاول فضعيف الى النهاية و لا يصلح نسبته الى فقيه فضلا عن  
شيخ الطائفة

و اما الثانى و ان كان قريبا فى نفسه الا ان الا قرب منه هو الثالث فان الشيخ  
يعمل بالمرسله التى عمل بها المشهور، فاذن يزيد ماء المطر على الجارى حال  
نزوله من السماء فانه مطهر مطلقا، بخلاف ما يجرى منه فى الميزاب فان حكمه  
حكم الجارى و لا يزيد عليه.

فبناء على العمل بالمرسله يزيد المطر على الجارى لاطلاق المرسله و اما بناء  
على عدم العمل بها للارسال فالمتعين هو الاحتمال الثانى فان حكم ماء المطر  
هو حكم الجارى على ما يستفاد من النصوص

و نسب الى ابن حمزة اعتبار الجريان فى مطهريه المطر و لعله استند فى ذلك  
الى صحيحه على بن جعفر المتقدمه حيث قال(): اذا جرى فلا بأس به.

و لا يخفى عدم صحة هذا استدلال، فان اعتبار الجريان هناك، لخصوصية  
المورد، فان الكنيف الذى يبال فيه يوجب تغير المطر فاذا اشتد المطر و جرى لا  
يتأثر و لا يتغير بالكنيف فهو محكوم بالطهارة.

على أنه لو اعتبر الجريان فى مطهريته اختصت بما اذا نزل على ارض صلبة و  
اما اذا نزل على الرمل و الحصى فلا يكون مطهراً و هذا مما لا يمكن الالتزام به  
بوجه.

بل و ان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه و اذا اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلاً (١) لكن مادام يتقاطر عليه من السماء

ثم انه نسب الى المقدس الاردبيلي ((قدس سره)) انه حمل الجريان على الجريان بالقوة فلو جاء المطر بمقدار لو كانت الارض صلبة لجرى عليها، كان مطهراً والا فلا.

و هذا الحمل يحتاج الى القرينة فلا يمكن الذهاب اليه بدونها و قد عرفت ان اعتبار الجريان انما هو لخصوصية المورد.

و الذى يشهد على ما ذكرنا التعليل فى صحيحة هشام المتقدمة حيث قال ((عليه السلام)): لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه: فان الماء اذا جرى على الكنيف يكون اكثر من النجس و غالباً عليه فكما ان الوكوف دال على الغلبة فكذا الجريان.

و مما ذكر ظهر انه لا تدل على اعتبار الجريان فى مطهريه المطر، صحيحة اخرى عن على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى ((عليه السلام)) قال سألت عن المطر يجرى فى المكان فيه العذرة فيصيب الثوب أىصلى فيه قبل ان يغسل؟ قال: اذا جرى به المطر فلا بأس (٤٧)

فان اعتبار الجريان انما هو لخصوصية المورد و هو وجود العذرة فى المكان فان ماء المطر ان كان واقفاً فى مكان فيه العذرة يتغير بها سيما اذا كانت رطبة، فاذا جرى لا يحصل فيه التغير فيكون طاهراً.

(١) اذا جاء من المطر قطرات يسيرة بحيث لا يصدق عليها المطر عند العرف لا يترتب عليها احكامه نعم عن روض الجنان: كان بعض من عاصرناه من السادة

الفضلاً يكتفى فى تطهير الماء النجس بوقوع قطرة واحدة عليه، و ليس ببعيد و ان كان العمل على خلافه)

فيه ان نزول قطرة واحدة لا يصدق عليه مجيئ المطر عند العرف فكيف يكون مطهرا للماء النجس. و لعل مراده ان المطر النازل اذا كان بمقدار يصدق عليه المطر عند العرف اذا وقع قطرة منه فى الماء النجس يطهر. قال السيد الحكيم ((قدس سره)): هو فى محله و الفرق بين القامين واضح -كما فى الجواهر-.

قلت: ما أفاده: لا يخلو عن تأمل فان القطرة الواحدة اذا نزلت من السماء و لم يصدق عليها المطر فكيف يطهر الماء النجس الذى لم تصبه الا قطرة من المطر و بعبارة أخرى لا يصدق عرفا باصابة القطرة ان الماء النجس اصابه المطر بل اصابه قطرة منه، فاذا لم يصدق على نزول قطرة واحدة مجيئ المطر، كذلك لا يصدق باصابة القطرة اصابة المطر عند العرف، فلا يشملها المرسلة: كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر

و قد ظهر مما ذكرناه انه لو كان ماء المطر مجتمعاً فى مكان و غسل به الثوب النجس فان اصابته القطرات من المطر يحكم بطهارته و اما اذا اصابته قطرة واحدة لا يحكم بطهارة الثوب لعدم صدق روئية المطر على اصابة القطرة، و الماء المجتمع من المطر اذا لم ينزل عليه المطر ماء قليل ينفعل بملاقاة النجس و لا يترتب عليه احكام المطر لا اختصاصها بالماء النازل من السماء حين نزوله و الا فجميع المياه نازل من السماء و اسكن فى الارض كما تدل عليه الكتاب و السنة و العلوم الجديدة.

١١٣(مسألة ١) الثوب او الفرش النجس اذا تقاطر عليه المطر و نفذ في

جميعه طهر(١)

ولا يحتاج الى العصر أو التعدد(٢) و اذا وصل الى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه هذا اذا لم يكن عليه عين النجاسة و الا فلا يطهر الا اذا تقاطر عليه بعد زوال عينها.

(١) ذلك لصحيحة هشام بن سالم المتقدمة فانها تدل على طهارة السطح الذي يبال فيه باصابة المطر و علّل بأن ما أصابه من الماء اكثر منه فمنه يعلم ان كل جسم نفذ فيه النجاسة او اصابها، يطهر باصابة المطر اذا كان اكثر من النجاسة الكامنة فيه، و لا فرق في ذلك بين اقسام المتنجس ارضا كان او فرشاً او ظرفاً او ثوباً كان محتاجا الى العصر او التعدد ام لا

ان قلت: ان الصحيحة تدلّ على طهارة ما يكف من السطح و علّل بان الماء اكثر من البول الذي اصاب السطح، فيمكن ان يكون كثرته حال نزول المطر فما يكف منه طاهر لاجل الاتصال بالمطر فلا تدل على طهارة السطح بعد انقطاعه قلت: اطلاق كلام الامام((عليه السلام)) بطهارة الموكوف الذي يصيب الثوب يدل على طهارته حتى بعد انقطاع المطر وهو فرد شايع رأيناه كثيراً فيدل على طهارة السطح باصابة المطر و نفوذه فيه، لانه لو كان باقيا على نجاسته كان ما يكف منه بعد انقطاعه نجساً لان المطر لا يصدق عليه بعده لانه ماء كان مطراً حين نزوله من السماء و اما بعد الانقطاع فهو ماء كبقية المياه.

(٢) قد استدلل لذلك بوجوه: الاول مرسله الكاهلي المتقدمة حيث قال فيها:

كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر

فان ما دلّ على اعتبار العصر او التعدد و ان يعارضها بالعموم من وجه و مورد

الاجتماع اثناء الخمر و ما شرب منه الخنزير و ما مات فيه الجرذ فان اثناء الخمر يغسل ثلاث مرات و الأخيران يغسلان سبع مرّات.

و المرسلة متقدم عليه لوجهين: الأول ان دلالة المرسلة على العموم بالوضع فان كلمة كل موضوعة للعموم و دلالة مادلّ على التعدد بالاطلاق و قد قرر في الاصول ان الدلالة الوضعية مقدمة على الاطلاق الذى هو نتيجة مقدمات الحكمة الثانى ان المرسلة خاصة بماء المطر و ما دل على التعدد مطلق يشمل ماء المطر و غيره من المياه فلو قدم عليها يلزم لغوية عنوان المطر و هو خلاف ظاهر الرواية جداً فانها ظاهرة فى ان للمطر خصوصية فيتعين العكس و هو الأخذ بعموم المرسلة و تقييد دليلى العصر و التعدد

الوجه الثانى ان العمدة فى دليل اعتبار العصر هو ارتكاز العرف فان الماء القليل ينفع بملاقاة النجاسة عند الغسل فلا بد من عصر المغسول حتى يخرج و اما اذا غسلنا بالكر او الجارى او المطر فلا دليل على اعتبار العصر فان الماء المعتصم لا ينفع بالملاقاة فلا دليل على اعتباره مطلقا

و اجاب عن هذا الوجه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بان الدليل على اعتبار العصر ليس هو الارتكاز بل الدليل عليه هو عدم تحقق الغسل بدونه بلا فرق بين الغسل بالقليل و الكر و الجارى فان غمس المتنجس فى الماء بلا عصر و ذلك لا يكون غسلا فلا يتحقق التطهير.

قلت: الظاهر أن ما افاده ((قدس سره)) قابل للمناقشة فان الغسل بالماء القليل لا ياتحقق بلا عصر كما افاده و أمّا بالماء الكثير فيتحقق الغسل بغمس المتنجس فيه و نفوذ الماء فى جميع اجزائه، فان ذلك لا يجتمع مع بقاء النجاسة فيه.

١١٤(مسألة ٢) الاناء المتروكس بماء نجس كالحَبِّ و الشربة و نحوهما اذا

تقاطر عليه

على انه على ما افاده ((قدس سره)) يلزم ان لا يطهر الثوب اذا غمسنه فى الماء الجارى او الكر و ان ابقيناه اياماً و هو مما لا يقبله ارتكاز المتشربة، فانا نتيقن بحصول الطهارة فى هذا المورد فمنه نعلم ان العصر لا يعتبر فى الغسل بالكثير. الوجه الثالث ما افاده سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) من الاستدلال على عدم اعتبار العصر و التعدد بصحيحة هشام بن سالم المتقدمة الدالة على كفاية مجرد اصابة المطر للمتنجس فى تطهيره معللاً بأن الماء اكثر حيث دلت على طهارة السطح الذى يبال عليه اذا رسب فيه المطر قال ((قدس سره)): فيستفاد منها ان للمطر خصوصية من بين سائر المياه تقتضى كفاية اصابته و قاهر يته فى تطهيره المتنجسات بلا حاجة فيه الى تعدد او عصر.

و ما افاده لا يمكن المساعدة عليه فنقول اولاً: ان الامام ((عليه السلام)) قال فى مقام التعليل: ما اصابه من الماء اكثر منه. ولم يقل: ما اصابه من المطر اكثر منه، فمنه يظهر ان حصول الطهارة اثر لكل ماء عاصم اذا كان قاهراً و غالباً على النجس فهو على خلاف ما افاده ادل فالغسل فى الكر أو الجارى لعاصميتهما لا يحتاج الى التعدد و العصر كما ذكرناه لان الماء اكثر من النجس.

و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: اللام الداخلة على الماء للعهد الذكرى فالمراد هو ان ماء المطر اكثر من النجس لقلنا: ان هذا الاثر و هو حصول طهارة السطح المبال اثر لكل ماء عاصم و المطر احد مصاديقه، و لا خصوصية للمطر هنا والدليل على ذلك انا لو اجرينا النهر على السطح المبال أو بنينا عليه مخزناً لكر فوكف منه الماء يحكم بطهارته، و لا يقول أحد من الفقهاء أنه نجس لأنه يعتبر فى

### الغسل بالكر التعداد

(١) قد يقال: ان المطر لا يطهر الماء لعدم قيام الدليل على ذلك و لا يصلح الاستدلال بمرسلة الكاهلى فان المطر يرى السطح فوقانى من الماء المتنجس و لا يكفى ذلك فى طهارة الجميع و الا لزم طهارة المضاف المتنجس باصابة المطر و لا يقول بها احد من الاصحاب الا العلامة ((قدس سره)) فى بعض كتبه و هو واضح الفساد لمخالفته لاتفاق الاصحاب، فكما ان المضاف لا يطهر بالمطر فكذلك الماء المتنجس

و اجاب سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) عن هذا الاشكال بانه يمكن ان يستدل لذلك بصحيفة هشام بن الحكم المتقدمة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) فى ميزابين سالا احدهما بول و الآخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك (٤٨) بتقريب ان البول الملاقى للمطر او غيره من المياه لا يستهلك فيه دفعة بان يعدمه الماء بمجرد اختلاطهما و انما يستهلكه بعد مرحلتين و توضيحه ان الماء اذا وصل الى البول و اختلطا صار مضافا فاذا زاد الماء تزول الاضافة فيصير الماء متغيراً فاذا زاد الماء يزول التغير فيطهر فيستهلك البول فى الماء بعد المرحلتين، فالصحيفة تدل على ان الماء النجس يطهر بنزول المطر عليه. هذا مخلص ما افاده ((قدس سره))

و فيه انه لا يمكن المساعدة عليه فان الماء الذى يتغير بالبول يستهلك فى ماء المطر الجارى من الميزاب لكثرتة و قلة ما تغير بالبول، فينعدم الماء المتغير بالبول لقاهرة المطر الجارى فى الميزاب و اين هذا مما هو محل الكلام من اصابة المطر

للسطح الفوقاني من الماء المتنجس و بقاءه بحاله بلا استهلاك فطهارة المتنجس بالاستهلاك و انعدام الموضوع لا تستلزم طهارته بمجرد تقاطر المطر عليه فهذا الدليل اخص من المدعى

و اجاب السيد الحكيم ((قدس سره)) عن هذا الاشكال بان العمدة فى طهارة الماء النجس بتقاطر المطر عليه الاجماع المستفيضة على انه بحكم الجارى و قد عرفت آنفاً طهارة الماء النجس بمجرد اتصاله بالجارى قال ((قدس سره)): هذا مضافاً الى الاجماع المحكى على طهارته بوقوع المطر عليه كما عن المفاتيح و الروضة. اقول: اذا بنينا على ان المرسلة حجة لعمل الاصحاب بها فباصابة المطر على الماء النجس يطهر سطحه الفوقاني و هو يطهر الباقي لا اتصاله به و قد تقدم منا سابقا ان الماء الكر و الجارى يطهران الماء النجس بمجرد الاتصال، فكذا المطر فانه يطهر السطح الفوقاني و بما ان الماء الواحد المطلق لا يكون محكوماً بحكمين فيحكم بطهارة الجميع.

ثم لا يخفى ان المرسلة تدل على طهارة الماء المتغير باصابة المطر. روى الكاهلى عن رجل عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: قلت أمر فى الطريق فيسيل على الميزاب فى اوقات أعلم ان الناس يتوضأون، قال: ليس به بأس لاتسأل عنه، قلت: و يسيل على الماء المطر ارى فيه التغير و ارى فيه آثار القذر فتقطر القطرات على و يتتضح على منه، و البيت يتوضأ على سطحه فيكيف على ثيابنا؟ قال: ما بذا بأس لا تغسله كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر (٢٩) و لكن الالتزام بذلك مخالف لاتفاق الأصحاب فان أحداً منهم لا يفتى بطهارة

و كذا ظهره و اطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر و لا يعتبر فيه الامتزاج (١) بل و لا وصوله الى تمام سطحه الظاهر و ان كان الاحوط ذلك

الماء المتغير بالنجاسة باصابة المطر مادام متغيراً و هذا موهن لهذه المرسله.  
و أما في الوسائل فهكذا: قلت: يسيل على من ماء المطر ارى فيه التغير و ارى فيه آثار القدر، فتقطر القطرات على و ينتضح على منه، و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا؟ قال: ما بذا بأس لا تغسله، كل شئ يراه المطر فقد طهر (٥٠)  
و الظاهر صحة نخسة الوافى فان فى نسخة الوسائل يرى التنافى، بين قوله: يسيل على ماء المطر و قوله فتقطر القطرات على، فان السيالان لا يجتمع مع تقاطر القطرات.

(١) فان المستفاد من النصوص كصحيحة هشام و صحيحة على بن جعفر و صحيحة هشام بن الحكم ان ماء المطر عاصم كالكر و الجارى و قد أسلفنا ان الاتصال بالعاصم موجب للطهارة فان العاصم يطهر ما اتصل به و هو يطهر ما اتصل به و هكذا فان حكم الامثال فيما يجوز سواء اذا رأى المطر الحوض النجس يطهر سطحه الفوقانى و هو يطهر ما اتصل به من الحوض فانه متصل بالعاصم.

و قد ظهر مما ذكر ضعف ما افاده السيد الحكيم ((قدس سره)) من انه لا دليل على ان القطرات الممتزجة بالماء النجس معتصمة مادام التقاطر، لا سيما مع استهلاكها فيه

وجه الضعف انك قد عرفت ان النصوص تدل على عصمة ماء المطر و انه يطهر ما رآه فاذا طهر السطح الفوقانى يطهر بقيته باتصالها به و هو متصل بالعاصم،

و هذا الكلام نحو اجتهاد فى قبال النص.

و يمكن ان يستدل بذلك بقوله تعالى: و انزلنا من السماء ماء طهورا(٥١)

و قد فسّر الطهور بما هو طاهر فى نفسه و مطهر لغيره فكل شئ قابل للتطهير يطهره المطر و الماء لا يستثنى منه فاذا طهر السطح الفوقانى فهو يطهر ما تحته و هكذا فلا حاجة الى الامتزاج و لعل منشأ القول بالامتزاج هو قياس الماء بغيره من الاجسام فان الثوب النجس اذا اردنا تطهيره بالماء فلا يطهر الا بايصال الماء الى جميع اجزائه و لا يمكن تطهيره بايصاله الى بعض اجزائه دون البعض و هذا القياس فاسد، فان تطهير الثوب يحتاج الى ذلك لانّ تطهير جزئه لا يؤثر فى تطهير البقية بخلاف الماء فان تطهير جزئه يؤثّر فى تطهير البقية فانه طاهر فى نفسه و مطهر لغيره و كذا الجزء الذى طهر باتصاله فانه طاهر فى نفسه و مطهر لغيره.

و اما ما افاده الاستاذ((قدس سره)) من الاستدلال بصحيحة اسماعيل بن بزيع حيث حكم بطهارة ماء البئر بعد النزع بمقدار يذهب الريح و يطيب الطعم لان له مادة فهو استدلال بتنقيح المناط لا انه شامل للمطر بمقتضى الفهم العرفى فان المادة فى البئر متصلة و فى المطر منفصلة بالتقاطر و لاجل ذلك ناقش السيد الحكيم فى المطر بان كل قطرة تصل الى الماء النجس تستهلك فيه فينفعل و لا مجال لمثل هذه المناقشة فى مادة البئر

و اما الاستدلال بصحيحة هشام الواردة فى الميزابين فلا يتم فان الطهارة هناك حاصلة بالاستهلاك و هو فوق الامتزاج، فكيف يستدل بها لعدم اعتبار الامتزاج.

١١٥ (مسألة ٣) الأرض النجسة تطهر بوصول المطر اليها بشرط أن يكون من السماء (١) و لو باعانة الريح و اما لو وصل اليها بعد الوقوع على محل آخر كما اذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكانا آخر لا يطهر. نعم لو جرى على وجه الارض فوصل الى مكان مسقف بالجريان طهر. ١١٦ (مسألة ٤) الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر (٢) و كذا اذا كان تحت السقف و كان هناك ثقبه ينزل منها على الحوض بل و كذا لو اطارته الريح حال تقاطره فوق في الحوض و كذا اذا جرى من ميزاب فوق فيه

---

(١) المستفاد من النصوص ان المطر حال نزوله من السماء طاهر و مطهر فاحكامه مختصة بهذه الصورة و لا فرق فيه بين أن يصل الى محل النجس مستقيما او بالاعوجاج كما اذا انحرف بالريح فانه على التقديرين مطهر و كذا اذا جرى في الميزاب و وصل الى مكان مسقف فانه مطهر في حال التقاطر. و اما اذا وقع في مكان و ترشح منه الى محل نجس لا يطهر فانه بحكم ماء قليل. (٢) قد تقدم ان المطر يطهر الماء كما يطهر الاجسام، انما الكلام في مقدار يصل الى الحوض النجس، و الاقوال فيه ثلاثة، الاول ماحكاه الشهيد الثاني عن بعض السادة الفضلاء من كفاية اصابة القطرة الواحدة من المطر النازل من السماء. الثاني اصابة المطر بمقدار يصل الى جميع اجزاء الحوض بالامتزاج و هو لا يتحقق الا باصابة المطر الكثير و الا فهو يستهلك في الحوض. الثالث اصابة المطر بمقدار يصدق عند العرف ان المطر نزل على الحوض فهو يكفي في طهارته بلا امتزاج كما عرفت و الاقوى هو القول الثالث اما القول الأول فهو مردود لعدم الصدق العرفي بان

١١٧(مسألة ٥) اذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً، بل و كذا اذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الارض (١) نعم لو لاقى فى الهواء شيئاً كورق الشجر او نحوه حال نزوله لا يضر، اذا لم يقع عليه ثم منه على الارض، فبمجرد المرور على الشئ لا يضر

---

المطر اصاب الحوض و اما ما نقض به الاستاذ((قدس سره)) من ان اصابة القطرة بالخشب النجس لا يوجب طهارته فهو غير وارد على هذا القول لما عرفت من أن تطهير الأجسام يفارق تطهير الماء فان الخشب اذا كان باطنه ايضاً نجساً لا يطهر و ان اصاب المطر ظاهره اجمع بخلاف الماء فانه اذا اصاب ظاهره يطهر باطنه لما فيه من الخصوصية

و هل يعتبر نزول المطر بمقدار لا يستهلك فى الحوض ام لا؟ ذهب الاستاذ الى الأول و قال: اشترطنا نزول المطر بمقدار لا يستهلك فى الماء المتنجن ليصح ان يقال -لدى العرف- ماء المطر موجود على السطح الظاهر من الحوض و لكن الاظهر هو الثانى، فان الاستهلاك لا يمنع من التطهير كما هو الحال فيما اذا اوصلنا به الكر او الجارى بمقدار يستهلك فيه فان المطهر هو الاتصال بالكر او الجارى و ان قطعناه منه بعد الاتصال فلا يعتبر ان الماء الكر او الجارى موجود فيه فحال المطر هو حالهما فان الماء العاصم مطهر باتصاله بالماء النجس و ان استهلك فيه ما وصل اليه

و اما القول بالامتزاج فقد عرفت فى ما تقدم عدم الدليل عليه فاذا صدق عرفاً ان المطر اصاب هذا الحوض يحكم بطهارته.

(١) فصدق اصابة المطر شرط فى التطهير فاذا وقع على السقف ثم تقاطر منه الى المتنجن لا يصدق اصابة المطر و هذا بخلاف المرور على ورق الشجر فى

- ١١٨ (مسألة ٦) اذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شئ آخر،  
 لم ينجس اذا لم يكن معه عين النجاسة و لم يكن متغيراً (٢)
- ١١٩ (مسألة ٧) اذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر و نفذ و تقاطر من  
 السقف لا تكون تلك القطرات نجسة (٣) و ان كان عين النجاسة موجودة على  
 السطح و وقع عليها لكن بشرط ان يكون ذلك حال تقاطره من السماء، و اما  
 اذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون  
 نجساً، و كذا الحال اذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس
- ١٢٠ (مسألة ٨) اذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً اذا كان التقاطر  
 حال نزوله من السماء سواء كان السطح ايضاً نجساً او طاهراً (٤)
- ١٢١ (مسألة ٩) التراب النجس يظهر بنزول المطر عليه اذا وصل الى  
 اعماقه حتى صار طيناً (٥)

- الهواء فانه لا ينافي صدق اصابة المطر فيكون مطهراً.
- (٢) لأنه بحكم الجارى العاصم و كل عاصم كذلك
- (٣) لا اتصالها بالمطر
- (٤) لما عرفت من عصمة المطر و طهارة كل شئ كان متصلاً به.
- (٥) هذا من آثار كل ماء عاصم كراً أو جارياً او مطراً و حيث أن الاستاذ  
 الخوئي ((قدس سره)) لم يستشكل هنا فامضاء و التزم بذلك مع انه فى غسل الثوب  
 النجس فى الكر أو الجارى يعتبر العصر لعدم تحقق الغسل بدونته، و طهارة التراب  
 النجس بنفوذ الماء العاصم فيه، يؤكّد عدم اعتبار العصر فى غسل الثوب النجس به  
 ايضاً فان النفوذ فيهما على نهج واحد.

١٢٢ (مسألة ١٠) الحصر النجس يطهر بالمطر و كذا الفراش المفروش على الارض، و اذا كانت الارض التى تحتها ايضاً نجسة، تطهر اذا وصل اليها نعم اذا كان الحصر منفصلاً عن الارض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه اذا تقاطر منه عليها، نظير ما مر من الاشكال (١) فيما وقع على ورق الشجر و تقاطر منه على الارض

١٢٣ (مسألة ١١) الاناء النجس يطهر اذا اصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم اذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير (٢) لكن بعده اذا نزل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد.

(١) تقدم منه الجزم بعدم حصول الطهارة فيما اذا اصاب ورق الشجر ثم منه على الارض.

(٢) فان كل شئ يطهر بالماء مطلقاً او بشرط العصر و التعدد يطهر باصابة المطر بلا تعدد و عصر و اما ما لا يطهر بالماء وحده بل يحتاج تطهيره الى التعفير فلا يطهر بالمطر وحده ففي صحيحة ابى العباس عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) ((فى حديث)) انه سأل عن الكلب؟ فقال: رجس نجس لا يتوضأ بفضله و اصاب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء (٥٢)

فما لا يطهر بالماء بلا تعفير لا يطهر بالمطر ايضاً  
ان قلت: التعارض بين المرسله و صحيحة ابى العباس بالعموم من وجه و محل الاجتماع ما ولغه الكلب و اصابه المطر فالمرسله تدل على طهارته برؤية المطر و الصحيحة تدل على اعتبار التعفير فى تطهيره و بما ان دلالة المرسله بالعموم الوضعى يقدم على اطلاق الصحيحة فعليه لا حاجة الى التعفير.

فصل ماء الحمام بمنزلة الجارى بشرط إتصاله بالخزانة (١) فالحياض الصغار فيه اذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقة اذا كان ما فى الخزانة وحده او مع ما فى الحياض بقدر الكر من غير فرق بين تساوى سطحها مع الخزانة او عدمه و اذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة بشرط كونها كراً و ان كانت اعلى و كان الاتصال بمثل المزملة

قلت: هذا صحيح فى كل ما يطهر بالماء كغسل سبع مرات بولوغ الخنزير و موت الجرذ فى الاناء و غسل ثلاث مرات لاء الخمر،  
فنقول: روية المطر يكفى فى التطهير و لا حاجة الى التعدد بعدها و اما ما لا يطهره الماء كما فى ولوغ الكلب بل يطهره التراب ثم الماء  
فلا يطهره المطر كما لا يطهر المضاف و الماء المتغير بالنجاسة الا بعد زوال الاضافة و التغير.  
(١) الاقوال فى ماء الحمام خمسة، احدها ما ذهب اليه المشهور من اشتراط اعتصام ماء الحمام ببلوغ مادته كراً بنفسها.  
ثانيها عدم اشتراطه بشئ و انه ماء معتصم بلغت مادته كراً ام لم تبلغه فالماء المعتصم اربعة الكر و الجارى و المطر و ماء الحمام اختاره فى الحدائق.  
ثالثها التفصيل بين ما اذا بلغ ما فى الخزانة و الحياض الصغار كراً فعاصم و ما لم يبلغه مجموعهما، فيبقى على عدم الاعتصام  
رابعها التفصيل بين الدفع و الرفع فان كان الخزانة بضم ما فى الحياض الصغار كراً فعاصم و دافع للنجاسة و اما فى مقام الرفع فلا يكفى ذلك فلو كان ما فى الخزانة بضم الحياض كراً و لكن الحياض كانت متنجسة لا يكفى فى رفع النجاسة بل يحتاج رفعها الى كون ما فى الخزانة وحده كراً، لما عرفت من ان الماء المتمم

كراً لا عصمة له بل يكون نجساً -هذالقول يظهر من عبارة المتن -  
 خامسها التفصيل بين ما اذا كان سطح المادة و الحياض مساويا فيكفى فى  
 العصاة بلوغ المجموع كراً و مع عدمه لا يكفى بل لابد من كون المادة و حدها كراً  
 نعم عن ابن ادریس طهارة المتمم كراً و لكنه شاذ.  
 و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاستظهار من النصوص و عمدتها صحيحة  
 داود بن سرحان قال: قلت لابی عبدالله ((عليه السلام)): ما تقول فى ماء الحمام؟ قال: هو  
 بمنزلة الماء الجارى (٥٣)  
 و منها صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لابی عبدالله ((عليه السلام)): الحمام  
 يغتسل فيه الجنب و غيره، اغتسل من مائه؟ قال: نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب،  
 و لقد اغتسلت فيه، ثم جئت فغسلت رجلى، و ما غسلتهما إلا مما لزق بهما من  
 التراب (٥٤)  
 و منها صحيحة اخرى من محمد بن مسلم قال: رأيت أبا جعفر ((عليه السلام))  
 جائئاً من الحمام و بينه و بين داره قذر فقال: لو لا ما بينى و بين دارى، ما غسلت  
 رجلى و لا يجنب ماء الحمام (٥٥)  
 و منها رواية بكر بن حبيب عن أبى جعفر ((عليه السلام)) قال: ماء الحمام لا بأس به  
 اذا كانت له مادة (٥٦)  
 و منها صحيحة حنان بن سدير قال: سمعت رجلاً يقول لابی عبدالله ((عليه السلام))  
 انى ادخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك فأقوم فاغتسل، فيتنضح على

بعد ما افرغ - من مائهم ؟ قال: اليس هو جار ؟ قلت: بلى قال: لا بأس.(٥٧)  
 و ما يمكن ان يستدل لقول الحدائق و من وافقه باطلاق النصوص المتقدمة فان  
 مقتضى الاطلاق فيها عدم اعتبار الكرية اصلا لا فى المادة و لا فى الحياض و لا فى  
 المجموع.

اقول: ما ذكره يتوقف على كون النصوص مبينة للقضية الحقيقية و لا ثبات  
 الحكم الكلى للموضوع الكلى.

و يرده وجوه:

الاول صحيحة حنان المتقدمة فان ماء الحمام لو كان بمنزلة الجارى عاصماً  
 مطلقاً، لم يقل الامام((عليه السلام)): اليس هو جار بل قال: ماء الحمام لا ينفع.  
 الثانى ان صاحب الحدائق حمل ماء الحمام على الماء الموجود فى الحياض  
 الصغار ناسباً له الى الأصحاب و حمل المادة على اطلاقها و قال مقتضى الاطلاق  
 عدم اعتبار الكرية فيها.

فنقول: اذا كان المراد من ماء الحمام الحياض الموجودة فى ذلك الزمان فلا بد  
 من ان يكون المراد من المادة هى المادة الموجودة فى زمن صدور الاخبار و هى  
 الخزانة التى كانت فيها اضعاف الكر حيث أنها اعدت لأهل البلد و لا يحتمل فيها  
 ان يكون بمقدار كر و احد فضلاً عن ان يكون اقل منه.

الثالث مقتضى الارتكاز عدم الفرق فى العصمة و عدمها بين ان يكون الماء فى  
 الحمام او الدار او المدرسة او الخان او غيرها من الامكنة.

الرابع يظهر من الأصحاب الاتفاق على أن ماء الحمام المسوول عنه فى

النصوص هو الحياض الصغار الموجودة فى الحمام فعليه تكون النصوص مشتملة على القضية الخارجية التى لا يتصور فيها الا طلاق.

فعليه يكون المراد من قوله: ماء الحمام بمنزلة الجارى او لا ينبج ماء الحمام. هو الماء الموجود فى الحياض المتصل بالخزانة التى هى اضعاف الكر.

و قد ظهر مما ذكرنا ان ماء الحمام لا خصوصية له فان النصوص ناظرة الى الحمامات الموجودة فى زمن صدور الاخبار و الخزانة الموجودة كانت مشتملة على اضعاف الكر، فلا تدل على عاصمية ماء الحمام اذا كان مجموع ما فى الخزانة و الحياض بمقدار الكر مع عدم تساوى السطوح.

و قد ظهر مما ذكرنا ما فى كلام الاستاذ ((قدس سره)) من الاشكال قال ((قدس سره)): لا فرق فى الحكم باعتصام ماء الحمام بين تساوى سطحى المادة و ماء الحياض و اختلافهما و غاية الامر ان الحكم المذكور فى صورة تساوى السطحين على طبق القاعدة و فى صورة اختلافهما على خلافها و انما التزمنا به لأجل الصحة المتقدمة.

و قال ((قدس سره)) بعد صفحة: و لا مانع من تقوى احدهما بالآخر (اي العالى و السافل) و لو مع اختلاف سطحى المائين و لا يضره التعدد العرفى، و هو كما ترى لا يختص بمورد دون مورد و هل ترى من نفسك الحكم بعدم اعتصام ماء الحياض المتصلة بالمادة الجعلية فيما اذا خرب الحمام بحيث لا يصدق عليه انه حمام و حيث انا لا نحتمل ذلك بالوجدان فتتعدى منه الى كل ماء قليل متصل بشىء من المواد و لو فى غير الحمام.

اقول: قد عرفت أن صحيحة داود بن سرحان و غيرها ناظرة الى الحمامات

و يجرى هذا الحكم فى غير الحمام ايضاً (١) فاذا كان المنبع الاعلى مقدار

الموجودة فى عصر صدور الأخبار و كانت الخزانة مشتملة على اضعاف الكر  
فاتصال الحياض الصغار السافلة سطحها عن سطح خزانتها يكفى فى عصمتها كما  
تدل على ذلك صحيحة حنان المتقدمة، فلا تدلّ نصوص الحمام على عصمة ما  
فى الحياض اذا لم تكن الخزانة كراً و ان كانت كراً بضم ما فى الحياض اليها فانها  
خارجة عن مدلولها لما عرفت من ان نصوص الحمام مشتملة على القضايا  
الخارجية و ناظرة اليها، فمفادها بعد ضم بعضها الى بعض و تقييد المطلقات بما  
اشتمل على القيد، هو ان الحياض اذا كانت متصلة بالخزانة التى هى اضعاف الكر  
بالجريان منها اليها، كانت عاصمة و لا تنفعل بملاقاة النجاسة، فلا تدل على  
عاصمة ما فى الخزانة اذا كان بضمه مع ما فى الحياض كراً مع اختلاف السطوح و  
كان ما فى الخزانة جارياً على الحوض.

فما افاده الماتن و أيده الاستاذ ((قدس سرهما)) لا يمكن المساعدة عليه، لانه لا دليل  
على عاصمة ما فى الخزانة اذا جرى على الحياض الا اذا كان كراً من غير ضم ماء  
الحياض اليه، فان العالى لا يتقوى بالسافل اذا كان دافعاً بقوة اليه و السافل ايضاً لا  
يتقوى بالعالى الا اذا كان بنفسه كراً

فعليه اذا لاقت النجاسة العالى و لم يكن وحده كراً يجب الاجتناب عنه و ان  
لاقت السافل الاحوط هو الاجتناب عنه، لا عن العالى و المادة المذكورة فى رواية  
ابن حبيب (بناء على اعتبارها) ظاهرة فيما هو العاصم كالخزانة التى كانت كراً  
بنفسها فلا تشمل غيره.

(١) يظهر منه ((قدس سره)) ان المركب من الخزانة و الحياض اذا كان كراً دافع  
للنجاسة و لو مع عدم تساوى السطوح، يختص هذا بالحمام و لا يجرى فى غيره،

الكر او ازيد و كان تحته حوض صغير نجس و اتصل بالمنبع بمثل المزملة،  
يطهر و كذا لو غسل فيه شىء نجس فأنه يطهر مع الاتصال المذكور.

و لعله التزم بذلك لا طلاق المادة فى رواية بكر بن حبيب، و أما فى غير الحمام  
فلا بد فى العصمة ان تكون الخزانة و حدها كراً، و ألا فلا عصمة لها- هنا لا بد من  
التأمل-.

و فيه ما عرفت من ان المادة ظاهرة فى العاصم فلا تشمل غيره بحسب متفاهم  
العرف فقد ظهر الى الآن ان نصوص الحمام لا تشمل على حكم تعبدي خاص بل  
كل ما كان عاصماً فى الحمام كان عاصماً فى غيره بلا فرق بينهما اصلاً.  
ثم إن سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) قال (على ما فى تقريراته): و اما ما فى شذرات  
المحقق الخراسانى ((قدس سره)) من الاستدلال فى التعدى عن ماء الحمام الى سائر  
الموارد بما ورد فى بعض روايات الباب من تعليل الحكم بطهارة ماء الحمام بقوله:  
لأنّ له مادة، فيتعدى بعمومه الى كل ماء قليل متصل بمادته بمثل المزملة و نحوها،  
فهو من عجائب ما صدر منه ((قدس سره)) لان التعليل المدعى مما لم نقف على عين  
منه و لا اثر فى شىء من رواياتنا: صحيحها و ضعيفها و لم ندر من اين جاء  
به ((قدس سره))

أقول: الظاهر أنّ المحقق الخراسانى ((قدس سره)) كان ناظراً الى رواية بكر بن  
حبيب المشار اليها روى عن ابي جعفر ((عليه السلام)) قال: ماء الحمام لا بأس به اذا  
كانت له مادة (٥٨)

و قد عرفت ان المادة ظاهرة فى العاصم، فيستظهر منها، ان كل ماء له مادة لا  
بأس به، فلا يفعل بملاقاة النجاسة فلو كان فى الدار أو المدرسة حوض صغير

## فصل

ماء البئر النابع بمنزلة الجارى لا ينجس الا بالتغير سواء كان بقدر الكر او اقل (١) و اذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه

متصل بالكر، صح ان يقال: انه لا ينفعل بالملاقاة لان له مادة و هو الكر وهو ((قدس سره)) قد عبر بالتعليل فى ذيل صحيح هشام راجع ص ٢٥٨ من التنقيح. (١) الا قول فى المسئلة ثلاثة:

احدها: ان ماء البئر ينفعل بملاقاة النجاسة مطلقا، و هو المشهور بين قد ماء الأصحاب.

ثانيها: ما هو المشهور بين المتأخرين من عدم انفعاله مطلقا الا بالتغير ثالثها: التفصيل بين ما اذا كان كراً فلا ينفعل و ما اذا لم يكن كراً فينفعل و نسب هذا القول الى الشيخ حسن البصوى و التفصيل بين بلوغه ذراعين فى ذراعين فلا ينفعل و عدم بلوغه الى هذ الحد فينفعل - كما عن الجعفى - فهو يرجع الى التفصيل بين الكر و عدمه.

و استدل القدماء بروايات كثيرة جداً الدالة على النزع لاجل النجاسات المختلفة قد عقدلها فى الوسائل ثمانية ابواب تشتمل على اكثر من ستين رواية و قالوا: ان الامر بالنزع ارشاد الى النجاسة و لا شبهة فى ان الروايات متواترة اجمالاً و الامر بالنزع قد صدر من المعصوم جزماً و لكنها لا تدل على نجاسة البئر لوجوه:

الاول: ان الأمر بالنزع جاء فى مورد نقطع بعدم نجاسة الماء فيه روى معاوية بن عمار عن أبى عبدالله ((عليه السلام)) (٥٩) فى الوزغة ثلاث دلاء

و روى يعقوب بن عيثم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (٦٠) فى سام ابرص سبع دلاء  
و فى رواية منهال جاء فى العقرب عشر دلاء (٦١)

الثانى: اختلاف كثير بين روايات الباب ففى صحيحة ابي خديجة عن ابي  
عبدالله ((عليه السلام)) (٦٢) جاء فى الفأرة اربعون دلاً

و فى صحيحة الفضلاء جاء فيها و فى الكلب و الخنزير دلاء (٦٣) و هو يصدق  
على ثلاثة دلاء لأنها اقل الجمع.

و جاء فى موثقة عمار فى الكلب و الفأرة و الخنزير نرح جميع الماء (٦٤)

و جاء فى صحيحة معاوية بن عمار نرح جميع الماء لبول الصبى (٦٥)

و جاء فى رواية على بن أبى حمزة فى بول الصبى نرح دلو واحد (٦٦)

الثالث: تصريح النصوص المعتبرة بعدم انفعال البثر بملاقاة النجاسة:

منها صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا ((عليه السلام)) قال: ماء البثر

واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه، او طعمه، فينرح حتى يذهب الريح، و

يطيب طعمه لان له مادة (٦٧)

و منها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ((عليه السلام)) قال: سألته عن بثر

ماء وقع فيها زبيل (زبيل خل) من عذرة رطبة، او يا بسة، او زبيل من سرقين

أَيُصْلِحُ الْوُضُوءَ مِنْهَا؟ قَالَ: لَا بِأَس. (٦٨)

وَمِنْهَا صَحِيحَةٌ مَعَاوِيَةَ بْنِ عِمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ((عَلَيْهِ السَّلَامُ)) فِي الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي الْبُئْرِ فَيَتَوَضَّأُ الرَّجُلُ مِنْهَا، وَيُصَلِّي وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، أَيْعِيدُ الصَّلَاةُ، وَيُغْسَلُ ثَوْبُهُ؟ فَقَالَ: لَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ، وَلَا يُغْسَلُ ثَوْبُهُ. (٦٩)

وَمِنْهَا رَوَايَةٌ أُخْرَى مِنْ مَعَاوِيَةَ بْنِ عِمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ((عَلَيْهِ السَّلَامُ)) قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: لَا يُغْسَلُ الثَّوْبُ وَلَا تُعَادُ الصَّلَاةُ مِمَّا وَقَعَ فِي الْبُئْرِ إِلَّا أَنْ يَتَنَّنَ، فَإِنْ أَتَنَّنَ غُسِلَ الثَّوْبُ، وَاعُادَتِ الصَّلَاةُ، وَنَزَحَتِ الْبُئْرُ. (٧٠)

وَمِنْهَا مُوثِقَةُ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ((عَلَيْهِ السَّلَامُ)) قَالَ: قُلْتُ لَا بِيْ عَبْدِ اللَّهِ ((عَلَيْهِ السَّلَامُ)) بُئْرٌ يَسْتَقِي مِنْهَا، وَيَتَوَضَّئُ بِهِ وَيُغْسَلُ مِنْهُ الثِّيَابُ، وَيَعْجَنُ بِهِ، ثُمَّ عَلِمَ أَنَّهُ كَانَ فِيهَا مَيِّتٌ قَالَ: لَا بِأَسْ، وَلَا يُغْسَلُ مِنْهُ الثَّوْبُ وَلَا تُعَادُ مِنْهُ الصَّلَاةُ (٧١) وَالتَّحْقِيقُ يَقْتَضِي أَنْ يُقَالَ: أَنَّ النُّصُوصَ الدَّالَّةَ عَلَى طَهَارَةِ مَاءِ الْبُئْرِ عِنْدَ مُلَاقَاةِ النِّجَاسَةِ تَحْمِلُ عَلَى عَدَمِ التَّغْيِيرِ كَصَحِيحَةِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ وَامِثَالِهَا. وَإِذَا تَغَيَّرَ يَجِبُ نَزْحُ الْمَاءِ حَتَّى زَالَ التَّغْيِيرُ كَمَا تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ صَحِيحَةُ ابْنِ بَزِيعٍ وَصَحِيحَةُ مَعَاوِيَةَ بْنِ عِمَارٍ الْمُتَقَدِّمَتَانِ

وَصَحِيحَةُ الْفَضْلَاءِ الْمُتَقَدِّمَةُ أَيْضاً تَدُلُّ عَلَى النِّجَاسَةِ فِي فَرْضِ التَّغْيِيرِ. ثُمَّ إِنَّهُ يَبْعَدُ الْحَمْلَ عَلَى التَّقْيَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ النِّزْحِ وَعَدَمِ وَجُوبِ اعَادَةِ الْوُضُوءِ وَ الصَّلَاةِ وَعَدَمِ غُسْلِ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ كَمَا فِي رَوَايَةِ أَبِي عَيْنَةَ (٧٢) وَرَوَايَةِ يَعْقُوبَ

بن عيشم (٧٣)

نعم فى صحیحة اخرى من ابن بزيع (٧٤) سأل الراوى عن ما يطهرها (ما الذى يطهرها) و فى صحیحة على بن يقطين قال الامام ((عليه السلام)): فان ذلك يطهرها انشاء الله تعالى (٧٥)

فتقريره ((عليه السلام)) للراوى فى الاولى و تصريحه فى الثانية ظاهران فى النجاسة فلا بد من حملهما على التطهير من القذارة العرفية او النجاسة الشرعية حملا على التقية.

الرابع ان الآبار فى الغالب يكون كراً و هو لا ينفعل بملاقاة النجاسة لاجل نصوص الكر و لا يحتمل ان يكون وجوده فى البئر الذى له مادة موجبا للنجاسة. ثم ان الاستاذ ((قدس سره)) قال: فالصحيح فى المقام أن يقال: ان الطائفتين من اظهر انحاء المتعارضين فان كل واحدة منهما تنفى ما تثبته الأخرى، فلا محيص فيهما من الترجيح بمرجحات باب المعارضة المقررة فى بحث التعادل و الترجيح (٧٦) و قال ((قدس سره)) فى موضع آخر: فالضابط الكلى فى جميع الطوائف المتقدمة الدالة على نجاسة البئر أنها ان لم تكن صريحة فى نجاسة البئر و كانت قابلة لضرب من التأويل فنحملها على تحصيل النظافة و دفع الاستفذار الطبيعى عن الماء. (٧٧) و هذ الكلام لا يخلو من التنا فى مع ما سبق، فان التعارض و الرجوع الى المرجحات لا يكون الا عند اليأس من الجمع الدلالى بين الطائفتين و لو مع ملاحظة القرائن و أنت ترى أن صريح كلامه الثانى هو حمل النزح على تحصيل

النظافة و دفع الاستقذار الطبيعي عن الماء.

و قال ((قدس سره)) فى موضع الآخر: إن المذاهب الاربعة مطبقة على انفعال ماء البئر بالملاقاة و كذا غيرها من المذاهب على ما وقفنا عليه من اقوالهم فالترجيح ايضاً مع ما دل على طهارة البئر لانها مخالفة للعامة فلا مناص حينئذ من حمل اخبار النجاسة على التقية.

هذا على ان الاخبار المذكورة قرينة على أنهم ((عليهم السلام)) لم يكونوا بصدد بيان الحكم الواقعى و انما كانوا فى مقام الاجمال و التقية و هذا كما فى صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع. (٧٨)

حيث سأل عما يظهر البئر فاجاب ((عليه السلام)) بقوله: ينزح دلاء منها، فان الدلاء جمع يصدق على الثلاثة لا محالة و لا قائل من الفريقين بمطهرية الدلاء الثلاثة للبئر و الزائد عنها غير مبين فى كلامه ((عليه السلام)).

أقول: ان لم يكن نزح الثلاثة موافقاً لأحد من مذاهب العامة فكيف يتحقق به التقية، و هذا نظير ما نتوضأ فى مرء آهم و لم نغسل الرجل و لم نمسح و تركناهما فكيف تتحقق التقية بل هذا يوجب بغضهم الاكثر.

فعليه يكون هذا و امثاله مؤكدة لما ذكرناه من الحمل على التنزه و الاستحباب و رفع التنفر.

ففى موثقة اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه ((عليهما السلام)) ان عليا ((عليه السلام)) كان يقول: الدجاجة و مثلها تموت فى البئر ينزح منها دلوان او ثلاثة. (٧٩)

و عن الصادق ((عليه السلام)) فى العصفور دلو واحد. (٨٠)

و فى رواية على بن ابى حمزة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال سألته عن بول الصبى الفطيم يقع فى البئر، فقال دلو واحد. (٨١)

فمثل هذه النصوص يبعد الحمل على التقية و لا يقربه أصلاً و قد يقال: ان طهارة البئر على خلاف اجماع المتقدمين من الاصحاب و الالتزام بها خرق للاتفاق القطعى بينهم و هو لا يجوز.

قلت الاتفاق بينهم مبنى على الاخبار الآمرة بالنزح فلا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم فاذا ناقشنا فى دلالتها على النجاسة كما عرفت فلا يعتمد على الاجماع المذكور اصلاً، فالنتيجة ان ماء البئر لا ينفعل إلا بالتغير، و النزح مع عدمه انما هو للتنزه و رفع النفرة و القذارة العرفية

بقى الكلام فى القول الثالث و هو التفصيل بين الكر و عدمه فلا ينفعل بالملاقاة ان كان كراً و ينفعل بها اذا لم يكن كراً و نسب هذا القول الى الحسن البصرى.

و ما يمكن ان يستدل به لهذا القول وجوه:

الاول: موثقة عمار قال سأل ابو عبدالله ((عليه السلام)) عن البئر يقع فيها زبيل عذرة يابسة اورطبة فقال: لا بأس اذا كان فيها ماء كثير (٨٢)

الثانى: مارواه الحسن بن صالح الثورى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: اذا كان الماء فى الركى، لم ينجسه شئ، قلت و كم الكر؟ قال: ثلاثة اشبار و نصف عمقها

فى ثلاثة اشبار و نصف عرضها (٨٣)

الثالث: صحيحة ابن بزيح عن الرضا ((عليه السلام)): قال: ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة (٨٤)

و المراد بالوسعة هو الكثرة.

الرابع: ان النصوص الدالة على عدم انفعال البئر بالملاقاة تحمل على الغالب و هو كريتها، فيبقى ما دلّ من النصوص على انفعال القليل بالملاقاة بلامعارض. الخامس ان نصوص النزع الدالة على انفعال البئر بالملاقاة لا تشمل ما اذا كان ماء البئر كرا لامتناع ان تكون المادة سبباً للانفعال

قلت: الظاهر عدم تمامية هذه الوجوه: أمّا الموثقة فاعتبار الكثرة فيها انما هو لعدم حصول التغير فان الذنبيل من العذرة يغير الماء الا اذا كان كثيراً و لم يثبت للشارع الأقدس اصطلاح فى الكثرة بمعنى الكرية، بل الظاهر من الكثرة الكثرة العرفية المانعة من التغير فى الماء لا الكرية المعتبرة فى عدم انفعال الماء بالملاقاة فان الكر الواحد يغير بذنبيل العذرة، فالموثقة مفصلة بين التغير و عدمه.

و اما رواية الثورى فضعيفة السند فان حسن بن صالح الثورى لم يوثق و لم يعمل بها القائلون بالانفعال و لا القائلون بعدمه.

و اما صحيحة ابن بزيح فالوسعة فيها اشارة الى اتصال ما فى البئر بالمادة فى اعماق الأرض سوا كان المجتمع فيها كراً او اقل فهى مفصلة بين التغير و عدمه فان

طهر لأن له مادة و نزع المقدّرات فى صورة عدم التغيّر مستحب(١)

تغيّر يفعل وإن كان مافيه كراً وان لم يتغير، لا يفعل و ان كان اقل من الكر.  
و اما غلبة الكرية فى ماء البثر و ان لم تكن بعيدة الا ان الجمع بين نصوص  
اعتصام البثر و ما دل على انفعال القليل بالملاقاة يكون بحمل الثانى على غير ماء  
البثر، فلو بنى على التقييد بالكر لم تبق خصوصية لماء البثر و هذا على خلاف  
ظاهر نصوصه.

على ان هذا القول مردود عند القدماء و المتأخرين فان القدماء قائلون بانفعال  
البثر بالملاقاة بلا فرق بين الكر و القليل و التغير و عدمه  
و المتأخرون قائلون بعدم انفعالها الا بالتغير بلا فرق بين الكر و عدمه  
و اما الخامس: فنقول فيه ان المادة كما لا تكون سبباً للانفعال فيما اذا كان ما  
فى البثر كراً كذلك تكون مانعة عن الانفعال الا عند التغير و ان لم يكن كراً لما  
عرفت من صحيحة ابن بزيغ و صحيحة معاوية بن عمار و غيرهما من ان العبرة  
بالتغير فان تغير يفعل و الافلا، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون ما فى البثر كراً او  
غيره.

(١) خلافاً للشيخ الطوسى ((قدس سره)) حيث ذهب الى وجوب النزع تعبداً و تبعه  
العلامة فى المنتهى و بعض آخر واستدل له بانه مقتضى الجمع بين الدليلين فان  
نصوص النزع و ان كانت ظاهرة فى الارشاد الى النجاسة و لكننا نرفع اليد عن  
هذا الظهور بقرينة النصوص الدالة على الطهارة بعد الملاقات ما دام لم يتغير ماء  
البثر فنحملها على وجوب النزع تعبدًا.

و فيه: ان الحمل على التعبد بعيد عن فهم العرف فنحمل نصوص النزع على  
الارشاد الى القدارة العرفية و هو قريب الى فهمهم عند عدم امكان الاخذ بظاهرها

و اما اذا لم يكن له مادة نابعة فيعتبر فى عدم تنجسه، الكرية (١) و ان  
 سمى بئراً كا الآبار التى يجتمع فيها ماء المطر و لا ينبع لها  
 ١٢٤ (مسألة ١) ماء البئر المتصل بالمادة اذا تنجس بالتغير، فطهره بزواله و  
 لو من قبل نفسه (٢) فضلاً عن نزول المطر عليه او نزحه حتى يزول.

و هو الارشاد الى النجاسة  
 و بعبارة اخرى ان لم يمكن الأخذ بظاهرها و هو الارشاد الى القذارة التى  
 تسمى بالنجاسة، نحملها على الارشاد الى القذارة الضعيفة التى لا تسمى  
 بالنجاسة، فان المرتكز فى الأذهان أن ملاقة النجاسة للبئر توجب نوعاً من القذارة  
 و لكن الشارع لم يرها مانعة من الشرب و الوضوء و الصلوة ما دامت لم تكن  
 موجبة للتغير و مع ذلك استحب النزع لرفع هذه القذارة  
 (١) لما تقدم من ان ما ليس له المادة ان لم يبلغ قدر الكر ينفع بالملاقة و لا  
 يجدى تسميته بئراً فان الاحكام الخاصة تترتب على البئر التى لها مادة.  
 (٢) قد يقال: ان الارتكاز العرفى مانع من اعتبار خصوصية النزع فى الطهارة،  
 فيكفى زواله من قبل نفسه.

و فيه ان الظاهر من شرطية النزع فى حصول الطهارة هو زوال التغير باخراج  
 الماء المتغير النجس و تعويضه بماء طاهر الذى ينبع من المادة فطهارته بزوال  
 التغير من قبل نفسه مشكل، فالنزع ان لم يكن اقوى فلا شبهة فى كونه احوط.  
 نعم اخراج الماء المتغير بالمكائن الكهربائية كاف لأن المقصود من النزع و هو  
 تعويض ماء نجس بطاهر، يتحقق به و التعبير بالنزع انما هو لعدم وجود وسيلة  
 اخرى لاجراج الماء من البئر فى ذلك الزمان غيره و الا فلا خصوصية له.  
 و من ذلك يظهر انه لو قلنا بمقالة المشهور بين القدماء من نجاسة ماء البئر

و لا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك(١)

بالملاقاة بلا حصول التغير و وجوب نزح الاربعين او الخمسين دلواً مثلاً  
يكفى اخراج ماء البئر بذلك المقدار فى حصول الطهارة بالمكائن الحديثة الكهر  
بائية فان العرف لا يرى الموضوعية للنزح بالدلو فى ذلك  
(١) اما اذا اتصل بالجارى او المطر فيطهر بعد زوال التغير و ان لم يخرج من  
المادة شئ

و اما اذا زال التغير بنفسه فقد عرفت الاشكال فى حصول الطهارة، فان النزح  
الموجب لزوال التغير و حصول الطهارة يلزم تعويض الماء النجس بماء طاهر  
فمع عدمه و بقاءه بحاله يشكل ان يستفاد من الصحيحة طهارته.  
و ينبغى التنبيه على امر و هو أن الاستاذ((قدس سره)) قال: اذا وقع فى البئر ما  
يوجب نزح اربعين او خمسين او غيرهما من المقدرات غير نزح الجميع، فهل  
يكفى فى تطهيرها نزح المقدر مرة واحدة بمثل دلو كبير يسع الاربعين او غيره من  
المقدرات او بالمكائن الجديدة، و نحوها، او لابد فيه من نزح المقدر دلواً فدلواً  
الى أن ينتهى و يتم، التحقيق هو الثانى لانه مقتضى الجمود على ظواهر الاخبار  
حيث دلت على نزح اربعين دلواً و نحوه ولايستفاد منها كفاية مطلق الاخراج و  
الاعدام و لاسيما انا نحتمل بالوجدان ان يكون للنزح التدريجى خصوصية دخيلة  
فى حصول الغرض واقعاً فان المادة يمكن ان تدفع بدل المتحلل من الماء اذا نزح  
شيئاً فشيئاً و ليس الامر كذلك فيما اذا نزح منها مقدار ثلاثين او اربعين دلواً مرة  
واحدة فان المادة لا تدفع الماء بهذا المقدار دفعة، و من المحتمل ان يكون لخروج  
الماء من المادة بمقدار المتحلل بالنزح مدخلة فى حصول الغرض شرعاً.(٨٥)

١٢٥ (مسألة ٢) الماء الراكد النجس كراً كان أو قليلاً يطهر بالاتصال بكر طاهر أو بالجاري أو النابع غير الجاري و ان لم يحصل الامتزاج على الاقوى، و كذا بنزول المطر (١)

اقول لا يمكن المساعدة على ما افاده ((قدس سره)) و ذلك لان النزع التدريجي اذا كان كافياً في حصول الطهارة كما هو مدلول النص، كان النزع الدفعي أو السريع بالمكينة، كافياً بالاولية القطعية فان النزع التدريجي يوجب نزع مقدار من الماء الطاهر الخارج من المادة مع النجس طبعاً و يبقى مقدار من الماء النجس في البئر حتى بعد اكمال اربعين دلواً، اما اذا اخرجناه بالدلو الكبير او المكينة السريعة الحديثة فالخارج هو النجس بتمامه و الباقي هو الطاهر الخارج من المادة الشاغل مكان النجس، فكيف لا يكون موجبا لطهارة البئر.

(١) قال الاستاذ ((قدس سره)) ان اتصال الماء النجس بالكر او الجاري و غيرهما من المياه العاصمة يطهره كما عرفت فهل يكفي ذلك في تطهير الآبار المتنجسة ايضاً على القول بانفعالها، او ان طريق تطهيرها يختص بالنزع؟

الثاني هو الظاهر لان العمدة في كفاية الاتصال بالكر و الجاري و امثالهما انما هو التعليل الوارد في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع (لان له مادة) حيث تعدّينا بعمومه الى كل ماء عاصم، فاذا بنينا على نجاسة البئر و رفعنا اليد عن هذه الصحيحة باعراض المشهور عنها او بتأويلها لم يبق هناك دليل على كفاية الاتصال بالعاصم، و ينحصر تطهير البئر بالنزع. (٨٦)

اقول: الدليل لا ينحصر بصحيحة ابن بزيع فان صحيحة حنان بن سدير المتقدمة تدل على كفاية الاتصال با العاصم في عدم الانفعال، فكما ان المادة

١٢٦(مسألة٣) لا فرق بين انحاء الاتصال فى حصول التطهير فيطهر بمجردة و ان كان الكر المطهر مثلاً اعلى و النجس أسفل، و على هذا فاذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه، فلو اتصل ثم انقطع كفى. نعم اذا كان الكر الطاهر اسفل، و الماء النجس يجرى عليه من فوق، لا يطهر الفوقانى بهذا الاتصال(١)  
 ١٢٧(مسألة٤) الكوز المملؤ من الماء النجس اذا غمس فى الحوض يطهر و لا يلزم صب مائه و غسله(٢)

الجعلية و هى الخزانة فى الحمام دافعة للنجاسة و رافعة لها فكذا المادة الاصلية كالجارى و المطر فاذا اتصلا بالبئر النجس يطهرانها بلا اشكال.  
 (١) لعدم صدق المادة على الكر الاسفل بالنسبة الى ما يجرى عليه من فوق فان صحيحة ابن بزيغ: (لان له مادة) لايشمل المقام و كذا صحيحة حنان فان قوله((عليه السلام)): اليس هو جار؟ ظاهر فى الجريان من المادة الى الحوض الصغير، فلا يشمل جريان القليل الى الكر، فلا يتقوى العالى بالسافل الا اذا كان السافل دافعاً بقوة الكهر باء و امثاله.  
 و كان على الماتن ان يستثنى مثل المقام فى اوائل فصل الحمام بل هناك قال بالعكس: (من غير فرق بين تساوى سطحها مع الخزانة او عدمه) و يمكن ان يكون مراده((قدس سره)) هناك مثل المقام و ان كانت عبارته قاصرة.  
 (٢) صحّ ما افاده ان لم ينفذ الماء النجس فى اعماقه و الا فلا بد من وضعه فى الكر أو الجارى بمقدار ينفذ الماء الطاهر فى اعماقه و الا فيطهر ظاهره دون باطنه.

١٢٨ (مسألة ٥) الماء المتغير اذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر، و لا حاجة الى القاء كر آخر بعد زواله (١) لكن بشرط ان يبقى الكر الملقى على حاله من اتصال اجزائه، و عدم تغيره، فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس او تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلاً باقياً على حاله، تنجس و لم يكف فى التطهير و الاولى ازالة التغير أولاً ثم القاء الكر او وصله به.

١٢٩ (مسألة ٦) تثبت نجاسة الماء -كغيره- بالعلم (٢) و بالبينة

(١) لتحقق الاتصال بالعاصم و زوال التغير، و لا دليل على اعتبار كون الاتصال به بعد زوال التغير، فان عمدة الدليل على ان الاتصال بالمادة مطهر هى صحيحة ابن بزيع و موردها التغير مع الاتصال بالمادة، فكما ان هناك زواله كاف فى التطهير فكذا فى المقام.

نعم اذا كان الكر الطاهر كراً بحده و تغير جزء منه بالملاقاة مع المتغير تنجس الجميع لان القليل قد لاقى الماء المتغير بالنجاسة.

و كذا الكلام لو لاقى الكر على المتغير بالتدريج فان كلما القى ينفعل بالملاقاة بل لو القينا نصف الكر اولاً ثم القينا نصفه الآخر ثانياً تنجس الجميع.

(٢) اختلقوا فى المقام على اقوال ثلاثة: احدها أنها تثبت بالظن مطلقاً و نسب هذا القول الى الحلبي ابى صلاح

ثانيها انها لا تثبت الا بالعلم الوجدانى و نسب هذا القول الى ابن البراج ثالثها ما هو المشهور بين الأصحاب من ثبوتها بالعلم و بعض الظنون و بما لا يوجب الظن كالأستصحاب و لا تثبت بمطلق الظن

و استدلل للأول بان اكثر الاحكام الشرعية ظنى و مبنى عليه و النجاسة من الاحكام فتثبت به.

و فيه ان كون اكثر الاحكام الشرعية ظنيا لا يثبت حجية مطلق الظن، فكل ظن قام الدليل على حجيته فى الموضوعات تثبت به بل قد تثبت بما لا يوجب الظن كالاستصحاب و ما لا دليل على حجيته لا تثبت به بل لو قلنا بتمامية مقدمات دليل الانسداد و حجية مطلق الظن، لا مجال للقول بثبوت النجاسة بمطلقه فان نتيجة دليل الانسداد (لو تمت مقدماته) هى حجية الظن فى الاحكام الكلية الالهية لافى الموضوعات الخارجية و الاحكام الجزئية كنجاسة هذا الماء و حرمة شربه، فهذا القول لا دليل عليه اصلا.

و أما القول الثانى فقد استدل له بروايتين احديهما موثقة عمار عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) قال: كل شئى نظيف حتى تعلم انه قدر، فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك (٨٧)

ثانيتها مارواه حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عن على ((عليه السلام)) قال: ما ابالى أبول اصابنى او ماء اذا لم اعلم (٨٨) فانهما تدلان على اعتبار العلم فى ثبوت النجاسة.

و فيه ان العلم قد اخذ طريقا للنجاسة و الامارات المعتبرة تقوم مقامه لان ادلة اعتبارها يجعلها علما تعبدياً فتكون حاكمة على ما دل على اعتبار العلم بها.

و من الأمارات المعتبرة البيئة و هى شهادة عدلين و استدلوا على اعتبارها بوجوه: الاول الاجماع على اعتبارها بين الاصحاب و هذا لاجماع و ان لم يكن اجماعاً تعبدياً كاشفا عن قول المعصوم الا انه يؤكد ان النصوص الدالة على اعتبار البيئة تدل على اعتبارها مطلقا الا فى موارد نادرة كالزنا و اللواط و السحق و

الدعوى على الميت فان الثلاثة الاولى لا تثبت بشهادة عدلين و تثبت باربعة عدول و الدعوى على الميت لا تثبت بها الا اذا ضم اليها اليمين.

الوجه الثانى الأولوية القطعية فان البينة حجة عند الترافع و المخاصمة و قد قدمت على ما فى قبالها من الحجج كاليد و اخبار الثقة و الاستصحاب و اصاله البرائة و نحوها فاذا ثبتت حجيتها عند التخاصم مع ما فيها من المعارضات و المخاصمات تثبت عند عدم المعارضة بطريق اولى و على الجملة اعتبار البينة شرعا مطلقا غير قابل للانكار.

و قد ناقش سيدنا الاستاذ فى هذه الأولوية بأن المخاصمة و المرافعة لابد من حلها و فصلها بشيئ، حيث ان فى بقائها بحالها ينجر الامر الى اختلال النظام فما به ترتفع المخاصمات لا يلزم ان يكون حجة على الاطلاق حتى فى غير موارد المرافعة، و من هنا نرى ان الايمان مما تفصل به الخصومات شرعاً مع انها لا تعتبر فى غير موارد المرافعة وعلى الجملة لا تقاس الخصومة بغيرها فالأولوية لا أساس لها.

و فيه اولاً ان فى كثير من الموارد لا يكون البينة للمدعى و مع ذلك لم يختل النظام، و الخصومات فصلت بتوجيه اليمين الى المنكر فان حلف سقط الدعوى و ان لم يحلف يوجهه على المدعى فان حلف ثبت الدعوى و ان نكل سقط الدعوى.

و ثانياً ان البينة لو لم تكن حجة قبل التخاصم و المرافعة لأمكن للشارع ان يعتبر الحلف اولاً للمدعى فان لم يحلف وجهه للمنكر.

و ثالثاً ان النصوص الدالة على اعتبار البينة لا تختص بالمخاصمة الا ترى انه اذا مات احد لم يعرف له وارث و جاء احد انه ابن المتوفى و قام البينة فيعطى

الارث له و كذا اذا ادعى الدّين على الميت و اقام بينة و حلّفه القاضى مع اقامة البينة فيعطى الدين من تركة الميت و ان كان الوارث صغاراً لا تقدر على النفى او كان كبيراً و لا ينفيه و يقول لا اعلم بالدين

و كذا لو ادعى النسب من بنى هاشم لاجل اخذ الخمس فاذا اقام بينة على انه من بنى هاشم يعطى الخمس اذا كان فقيراً.

و كذا لو التقط اللقطة و اراد ان يعرفها سنة فجاء احد و اقام بينة على انه له يعطى له، و كذا فى غيرها من الموارد الكثيرة، فحجية البينة لا تختص بالتخاصم بل هى اوسع منه و لم يناقش فى حجيتها أحد من الاصحاب.

الثالث مارواه مسعدة بن صدقة كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك و هى اختك أو رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، او تقوم به البينة. (٨٩)

سندها محل كلام حيث ضعف المسعدة العلامة و المجلسى و لكن الظاهر ان الرواية موثقة فان مسعدة وقع فى اسانيد كامل الزيارات و جعفر بن محمد به قولويه وثق الرجال الواقعة فى اسانيده فهو موثق و تضعيف العلامة و المجلسى و غيرهما لا يعارضه لانه من القدماء و قريب العهد باصحاب الأئمة ((عليهم السلام)) و يؤيده أن الاصحاب ذكروا فى مدحه ان رواياته غير مضطرب المتن و أن مضامينها موجودة فى سائر الموثقات، فاذن لا بأس فى سندها.

و لكن سيدنا الاستاذ((قدس سره)) ناقش في دلالتها بان لفظة البينة لم تثبت لها حقيقة شرعية و لا متشرعية و انما استعملت في الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوية و هو ما به البيان و ما به يثبت الشيء و منه قوله تعالى: جاءتهم رسلهم بالبينات و بالزبر (٩٠)

و قوله تعالى: حتى تأتيهم البينة (٩١) و قولى تعالى: ان كنت على بينة من ربى (٩٢) و غيرها من الموارد.

و كذا ما ورد عن النبى ((صلى الله عليه وآله وسلم)) فى صحيحة هشام بن الحكم من قوله: انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان. (٩٣)

الى ان قال: و على الجملة لم يثبت ان البينة بمعنى عدلين فى شىء من تلك الاستعمالات و انما هى بمعناها اللغوية كما مرّ و البينة بهذا المعنى اصطلاح بين العلماء و لعله ايضاً كان ثابتاً فى الدور الأخير من زمانهم ((عليهم السلام)). و على ما ذكرناه فالرواية المتقدمة لا دلالة لها على اعتبار البينة بمعنى شهادة عدلين، بل لابد من احراز حجيتها من الخارج.

نعم لما علمنا خارجاً ان الشارع كان يعتمد على اخبار العدلين فى المخاصمات و فى موارد القضاء بين الناس، استكشفنا من ذلك ان اخبار العدلين ايضاً من مصاديق الحجة و ما به البيان و بهذا نحرز انه حجة على نحو الاطلاق من غير ان يختص اعتباره بموارد الخصومة و القضاء، لان اعتماد الشارع عليه يدلنا على ان اخبار العدلين حجة معتبرة فى مرتبة سابقة على القضاء لا انه صار حجة

بنفس القضاء (الى ان قال): و هذا غاية ما امكنا من اقامة الدليل على حجية البينة  
 فى الموضوعات، و ما ذكرناه ان تم فهو، و الا فلا دليل على ثبوت النجاسة بالبينة.  
 قلت: ما أفاده من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للبينة بمعنى شهادة عدلين فى  
 الكتاب و فى كلمات الرسول ((صلى الله عليه وآله)) فهو صحيح فانها اطلقت فيهما بمعنى  
 الحجة لا شهادة العدلين فهى من احد مصاديقها.  
 و اما انكاره للحقيقة التشريعية فلا يمكن المساعدة عليه فان المستفاد من  
 الروايات الكثيرة ان البينة اطلقت و اريد منها شهادة عدلين:  
 منها صحيحة ابى بصير (٩٤): اكثرهم بينة يستحلف و تدفع اليه  
 و منها صحيحة حمران بن اعين (٩٥) حيث عبّر تارة بشهود و اخرى بالبينة.  
 و منها موثقة سماعة (٩٦): و اقام كل واحد منهما بينة سواء فى العدد  
 و منها صحيحة منصور (٩٧): لان الله عزوجل انما امر ان تطلب البينة من  
 المدعى.  
 و منها ما رواه عبدالله بن سنان (٩٨): و اقام كل واحد منهما البينة سواء فى العدد  
 و منها موثقة ابن ابى يعفور (٩٩): و ان كانت عليه بينة عادلة؟  
 و منها صحيحة الحلبي عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألت عن الرجل يطلق  
 امرأته و هو غائب عنها من أى يوم تعتد به؟ فقال: ان قامت لها بينة عدل أنّها طلقت  
 فى يوم معلوم و تيقنت فلتعتد من يوم طلقت (١٠٠)

و منها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) انه قال فى من صام تسعة و عشرين قال: ان كانت له بيّنة عادلة على اهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته، قضى يوماً (١٠١)

و يستفاد من النصوص ان العمل على البيّنة و شهادة عدلين مما جرت عليه السيرة العملية من المسلمين من زمن الائمة ((عليهم السلام))  
ففى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) قال: سألته عن رجلين شهدا على رجل غائب عند امرأته انه طلقها فاعتدت المرأة و تزوجت ثم ان الزوج الغائب قدم و زعم انه لم يطلقها (الحديث) (١٠٢)

و فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) انه قال: كان رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) لم يجز فى الهلال إلاّ شاهدى عدل (١٠٣)  
و فى صحيحة عبيد الله بن على الحلبي عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: قال على ((عليه السلام)): لا تقبل شهادة النساء فى رؤية الهلال الاّ شهادة رجلين عدلين. (١٠٤)  
و فى معتبرة زيد بن على ((عليه السلام)) عن ابيه عن آبائه ((عليهم السلام)) قال: سئل رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) عن الساحر فقال: اذا جاء رجلان عدلان فيشهدان عليه فقد حلّ دمه. (١٠٥)

و بالعدل الواحد على اشكال لا يترك فيه الاحتياط (١)

(١) استدل في الحقائق على حجية قول العدل الواحد بالنصوص: منها الروايات الدالة على جواز الاعتماد بأذان الثقة حيث قال: المؤذن مؤتمن. (١٠٦) و منها ما دل على ثبوت عزل الوكيل بخبر الثقة ففي صحيحة هشام بن سالم: حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة. (١٠٧) و منها ما دل على ثبوت الوصية بإخبار الثقة كما في موثقة اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله ((عليه السلام)). (١٠٨) و منها ما دل على الاعتماد على قول البائع كما في صحيحة حفص بن البختري، عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إني لم أطأها، فقال: ان وثق به فلا بأس أن يأتيها. الظاهر ان هذه النصوص تدل على اعتبار خبر الثقة فلا يدل على اعتبار خبر العدل، فان النسبة بينهما عموم من وجه، فيمكن ان يكون عادلا و لم يكن ثقة كما اذا كان آتيا بالواجبات و تاركا للمحرمات و لم يكن ضابطاً و كان كثير السهو و النسيان. و لكن العمدة فيه هو سيرة المتشرعة و العقلاء فانهم يعملون بخبر الثقة في معاشهم و معادهم و لم يردع عنه الشارع. قد يقال: انه يكفي في الردع موثقة مسعدة بن صدقة المتقدمة، فانها مانعة عن العمل الا عند الاستبانة و هو القطع او قيام البيئته. و يدفع ذلك اولاً بان محل البحث هو خبر الثقة و هو يوجب الوثوق و

الاطمينان فهو داخل فى قوله يستبين لك غير ذلك.

و ثانياً ان الاستبانة اعم من الاستبانة الوجدانية والتعبدية و الا فلم يبق مجال للعمل بالاستصحاب و اليد مع ان العمل بهما فى الموضوعات مورد للاتفاق. و يشهد لما ذكرنا قوله ((عليه السلام)): رفع ما لا يعلمون فانه عام لعدم العلم و عدم قيام الحجة فان خبر الواحد و الاستصحاب و ظواهر الالفاظ و ان لم توجب العلم و لكن ادلة حجيتها نزلتها منزلة العلم فكما ان العلم اعم من الوجدانى و التعبدى، فكذلك الاستبانة فعند العلم يتحقق الاستبانة القطعية و عند قيام الحجة يتحقق الاستبانة التعبدية و كذا فى مورد الاستصحاب.

و هل يعتبر فى حجية خبر الثقة الوثوق الفعلى اولا؟ بل يكفى الوثوق النوعى و ان لم يحصل الوثوق فعلا؟

ذهب سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) الى الثانى و قال: و لا نعتبر الوثوق الفعلى ايضاً فى اخباره فان اللازم ان يكون الخبر موثقاً به فى نفسه سواء افاد اخباره الوثوق للسامع فعلا ام لم يفده.

اقول ما افاده ((قدس سره)) يشكل اتمامه بدليل و لا سيما أنه يرى الدليل على اعتباره السيرة و بناء العقلاء و هم لا يبنون على شئى تعبداً بل بنائهم كاشف عن حكم العقل و هو لا يحكم بحجية خبر الثقة تعبداً بل يحكم بها لاجل كشفه عن الواقع و كونه طريقاً اليه نظير العلم، فلا بناء للعقلاء تعبداً فاذا لا بد من الوثوق الفعلى لقيام الخبر.

و بعبارة اخرى بناء العقلاء و سيرتهم دليل لئى و القدر المتقين منه هو اعتبار الخبر فيما اذا اوجب الوثوق الفعلى فاذا لم يكن موجبا لذلك فلا يحرز البناء من

و بقول ذى اليد و ان لم يكن عادلا(١)

العقلاء على العمل به.

(١) على المشهور بين المتأخرين و عن صاحب الحقائق ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه و استدل عليه بامور:

الاول السيرة القطعية المستمرة الى زمانهم ((عليهم السلام)) فانها على العمل بخبر ذى اليد بلا اشكال.

الثانى الروايات الواردة فى زيت متنجس:

منها صحيحة معاوية بن وهب عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) فى جرذ مات فى زيت ، ما تقول فى بيع ذلك؟ فقال: بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به (١٠٩) و منها ما رواه اسماعيل بن عبد الخالق عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: سأله سعيد الاعرج السّمان و انا حاضر عن الزيت و السّمن و العسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به؟ قال: اما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فييتاع للسراج و أمّا الاكل فلا. (١١٠)

فلو لم يكن اخبار ذى اليد حجة لم يكن وجه لبيان نجاسة الزيت،

و منها صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الرجل من اهل المعرفة بالحقّ يأتينى بالبختج و يقول: قد طبخ على الثلث و أنا أعرف أنّه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه، قلت: فرجل من غير اهل المعرفة ممّن لانعرفه يشربه على الثلث و لا يستحلّه على النصف يخبر نا أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه يشرب منه؟

قال: نعم (١١١)

و منها صحيحة معاوية بن وهب عن البختج، فقال: اذا كان حلواً يخضب الأثناء  
و قال صاحبه: قد ذهب ثلثاه و بقي الثلث فاشربه. (١١٢)  
و المستفاد من هاتين الصحيحتين ان قول ذى اليد يسمع اذا لم يكن متهماً فان  
شربه على النصف كما فى الاولى يوجب الاتهام بالكذب، كما ان عدم كونه حلوا  
مع عدم خضب الأثناء يوجب الاتهام بالكذب، فان ما ذهب ثلثاه يكون حلوا و  
يخضب الأثناء.

ثم إن هناروايتين ربما يكون ظاهرهما المنافاة لما عرفت: احديهما موثقة  
عمار عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) فى حديث انه سأل عن الرجل يأتى بالشراب،  
فيقول: هذا مطبوخ على الثلث، قال: ان كان مسلماً و رعاً مؤمناً (مأموناً) فلا بأس  
ان يشرب (١١٣)

الثانية صحيحة على بن جعفر عن اخيه، قال: سألته عن الرجل يصلّى الى القبلة  
لا يوثق به أتى بشراب يزعم انه على الثلث، فيحل شربه؟ قال: لا يصدق إلا أن  
يكون مسلماً عارفاً. (١١٤)

قال السيد الحكيم ((قدس سره)): المتعين حملهما على الاستحباب لصراحة  
الصحيح الاول بعدم اعتبار الورع و الايمان و التفكيك بينهما و بين الاسلام بعيد.  
و لكن الظاهر ان الجمع الدلالى الذى ذكره بعيد فلا مجال للحمل على  
الاستحباب بل تعارضاً، و بما ان هاتين الروايتين مخالفتان للعامة فلا بد من الاخذ

بهما و طرح الاولى، فعليه يعتبر فى المقام ان يكون المخبر مسلماً عارفاً و اما اعتبار الورع فيحمل على الافضلية.

ثم ان الاستاذ قال: يمكن ان يستدل على اعتبار اخباره بالطهارة بما علل به جواز الشهادة استناداً الى اليد: من انه لو لا ذلك لما بقى للمسيين سوق (١١٥) و تقريب ذلك: انا نعلم بنجاسة جملة من الاشياء بالوجدان كنجاسة يدزيد و لباسه و لا سيما فى الذبايح، للعلم القطعى بنجاستها بالدم الذى يخرج عنها بعد ذبحها، فلو لم نعتد على اخبار ذى اليد بطهارة تلك الاشياء بعد تنجسها، للزم الحكم بنجاسة اكثر الاشياء و هو يوجب اختلال النظام و معه لا يبقى للمسلمين سوق. (١١٦)

اقول: لا يمكن المساعدة على ما افاده ((قدس سره))، فان هنا امرين احدهما اليد و هى امارة على مالكية ذبيها،

ثانيهما اخبار ذى اليد و هو محل البحث فعلا، هل يكون معتبراً فى اثبات الطهارة و النجاسة ام لا؟

و من الواضح ان اليد امارة على مالكية ذى اليد كما تدل عليها هذه الرواية المشار اليها و هو واضح.

و اما اخبار ذى اليد فلا تدل هذه الرواية على اعتباره اصلاً، و لا يلزم من عدم اعتباره اختلال النظام بوجه، فلو اخرج بطهارة اللحم الذى يبيعه او السكين الذى بيده مثلاً، و لم نقبله نظهر اللحم و السكين فايين اختلاف النظام؟

ولا تثبت بالظن المطلق على الأقوى (١)

و لا يقاس هذا باليد التى هى امارة الملكية، فان من عدمها يلزم اختلال النظام جزماً، لانه لامجال لنا من شراء شئ من السوق، لأنّ كلما اردنا شرائه، نحتمل انه ليس ملكالذى اليد لاحتمال الغصب و السرقة و المعاملة الباطلة.

فالمتحصل مما ذكرنا ان اخبار ذى اليد بالنجاسة يسمع مطلقاً، و اما الاخبار بالحلية و الطهارة بعد ما كانت الحالة السابقة هى الحرمة و النجاسة فيتوقف حجيته على كون المخبر مسلماً عارفاً و ان لم يكن عادلاً.

(١) كما هو المشهور بين الاصحاب بل لم ينقل الخلاف الا عن ظاهر النهاية و صريح الحلبي، و استدلل لهذا القول بوجوه:

الأول ان اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الظنون فلا بد من العمل بالظن.

الثانى انه يمتنع ترجيح المرجوح على الراجح فلا بد من العمل بالظن.

الثالث صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ((عليه السلام)) فى حديث - قال سألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للباس لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلوة فيه؟ قال: ان كان اشتراه من مسلم، فليصل فيه، و ان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله (وفى نسخة السرائر) فلا يلبسه و لا يصلى فيه. (١١٧)

الرابع مارواه ابو بصير عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (١١٨) الدالة على القاء على بن الحسين ((عليهما السلام)) الفرو المجلوب من العراق لاحتمال كونه من ميتة.

الجواب: اما عن الاول، فبأن مدرك الاحكام الشرعية هى الظنون المعتمدة لا مطلق الظن فاذا قام الدليل على حجية ظنّ خاص نلتزم به و لا مجال للتعدى الى

١٣٠(مسألة٧) اذا اخبر ذواليد بنجاسته و قامت البينة على الطهارة قدّمت البينة(١)

كل ظن فان الظن لا يغنى من الحق شيئاً.

و اما عن الثانى فبأننا نلتزم بخلاف الظن لقيام الحجة عليه كاصل الطهارة او استصحابها او اخبار الثقة او ذى اليد فانها حجة و ان كان الظن على خلافها.

و اما عن الثالث فبان صحيحة على بن جعفر تحمل على الاستحباب و ذلك بقرينة صحيحة معاوية بن عمار قال : سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن الثياب السابريّة يعملها المجوس و هم أخبات(أجناب) و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و اصلّى فيها؟ قال: نعم قال معاوية: فقطعت له قميصاً و خططته و فتلت له از راراً و رداءً من السّابري، ثم بعثت بها اليه فى يوم جمعة حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما اريد فخرج بها الى الجمعة(١١٩)

و اما عن الرابع فبان مقتضى الاصل، عدم تذكىة الحيوان الذى صنع منه الفرور، و قد حققنا فى محله انه اذا جرى اصالة عدم التذكىة، فلا يصلى فيه.

(١) لأنها حجة اقوى و قد قامت السيرة من المشرعة من زمن الائمة و اصحابهم على ذلك، فان المدعى اذا اقامت البينة على مالكيته لما فى يد احد، ينتزع منه و يعطى للمدعى.

و هل يجوز الشهادة على الطهارة لاجل قاعدتها ام لا؟ الظاهر هو الثانى، فان الشهادة هو اخبار قطعى عن الواقع فمع الشك فى الطهارة كيف يخبر عن الطهارة قطعاً، نعم صح ان يقول: هو مشكوك الطهارة، فيجرى فيه قاعدتها، فاذا اخبر ذواليد بالنجاسة لم تجر قاعدة الطهارة لثبوت النجاسة تبعداً.

و اذا تعارض البيتان تساقطتا اذا كانت بينة الطهارة مستندة الى العلم (١)  
 و ان كانت مستندة الى الاصل تقدّم بينة النجاسة (٢)  
 ١٣١ (مسألة ٨) اذا شهد اثنان بأحد الامرين و شهد اربعة بالآخر يمكن بل  
 لا يعبد تساقط الاثنيين بالاثنيين و بقاء الآخرين (٣)

(١) التّساقط ليس مشروطاً بكون بينة الطهارة مستندة الى العلم بل مشروط  
 بتكافؤ البينتين، فلو كانت بينة الطهارة مستندة الى العلم و بينة النجاسة مستندة الى  
 الاستصحاب لامجال للقول بالتساقط، بل تقدّم بينة الطهارة لارتفاع موضوع  
 الاستصحاب بالبينة.

و كذ الكلام فى العكس، فلو كانت بينة النجاسة مستندة الى العلم، و بينة  
 الطهارة مستندة الى الاستصحاب، قدم بينة النجاسة لعدم جريان الاستصحاب مع  
 قيام البينة على النجاسة.

(٢) ان كانت مستندة الى العلم و الا فان كانت مستندة الى استصحاب  
 النجاسة و بينة الطهارة ايضاً كانت مستندة الى الاستصحاب تساقطتان للتكافؤ كما  
 عرفت.

(٣) استشكل عليه الاستاذ ((قدس سره)) بان دليل اعتبار البينة انما دلّ على اعتبار  
 الشهادات و البيانات الخارجية و من الظاهر انه يستحيل ان يشمل كل بينة خارجية  
 حتى ما كان منها متعارضاً لان شمولها لاحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح و  
 شموله لهما مستلزم للجمع بين المتناقضين او الضدين، فلا محيص من سقوط  
 المتعارضين عن الاعتبار و نسبة دليل الاعتبار الى كل من الاكثر و الاقل على حد  
 سواء.

اقول: غاية ما يمكن ان يوجه به كلام الماتن امور ثلاثة:

١٣٢(مسألة ٩) الكرية تثبت بالعلم و البينة و فى ثبوتها بقول صاحب اليد  
وجه (١)

الاول أن حجية البينة تكون من باب الطريقة، فالطريقان المثبتان للواقع اقوى  
من طريق واحد.

الثانى ان سيرة العقلاء على ترجيح الاكثر فانهم يعملون بالاكثر عند المعارضة.

الثالث صحيحة ابى بصير قال: سألت أبا عبدالله(ع) عن الرجل يأتى القوم،

فيدعى داراً فى أيديهم و يقيم البينة و يقيم الذى فى يده الدار البينة أنه ورثها عن

ابيه و لا يدري كيف كان أمرها؟ قال: اكثر هم بينة يستحلف و تدفع اليه، و ذكر أن

علياً((عليه السلام)) اتاه قوم يختصمون الخ(١٢٠)

و الظاهر عدم تماميتها أما الأول، فانه لا يوجب الا الظن بالترجيح و لا دليل

على اعتبار مطلق الظن.

و اما الثانى فلا حجية فيه فان السيرة ان لم تكن ممضاة، فلا قيمة لها و لا دليل

على امضائها.

و اما الثالث، فالصحيحة، لا تدل على تقديم الاكثر بل تدل على ترجيح الاكثر

فى مقام القضاء بتوجيه الحلف الى ذيه بل هى تدل على عدم تقديم اكثرهم بينة و

الألقال يقدم اكثرهم بينة، فلو قال(ع) كذلك لتعدينا الى كل مورد كانت البينة فيه

اكثر، و أما استحلاف ذى بينة اكثر فهو مختص بباب القضاء لأنه لا استحلاف فى

غيره و لا اثر له فيه.

(١) لا اشكال فى ثبوت الكرية بالعلم و البينة كغيرها من الموضوعات

الخارجية، و اما ثبوتها بقول صاحب اليد، فقد التزم به فى المستمسك قال: و

و ان كان لا يخلو عن اشكال (١) كما ان فى اخبار العدل الواحد ايضاً  
اشكالا (٢)

السيرة العلمية فى المقام و ان كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء، لكن السيرة  
الارتكازية محققة فانه لاريب عند المتشعبة فى جواز الاعتماد على خبر ذى اليد  
فى الكرية و النجاسة و غيرها مما يتعلق بما فى اليد من دون فرق بين الجميع و  
السيرة الارتكازية حجة كالعلمية فلاحظ.

قلت: السيرة تطلق على الجرى العملى لا على الامر الذهنى و الارتكازى، فانه  
لا يتصف بالسيرة لانها منتزعة من الجرى العملى الخارجى و تحمل عليه فيقال:  
الجرى العملى من العقلاء و المتشعبة سيرة منهم، و اما الامر الارتكازى فهو من  
الأمر الجوانحى و القلبى الذى هو فى قبال العمل الخارجى فعليه لا يمكن ان  
يكون مورداً لتقرير المعصوم و امضائه،

نعم لو ادعى انه لا فرق فى اخبار ذى اليد بين الكرية و الطهارة و النجاسة  
بحسب الارتكاز فان السيرة العملية جارية على الاعتماد بخبر ذى اليد فى  
الاخيرين، فكذا الأول، لما كان بعيداً و لكنه يتوقف على حصول القطع بعدم  
الفرق و هو مشكل.

(١) لما عرفت من عدم حصول القطع بعدم الفرق و عدم قيام الدليل الخاص  
على اعتبار خبر ذى اليد فى الكرية.

(٢) هذا الاشكال قوى ان لم يكن العادل ثقة كما اذا كان كثير النسيان و لم  
يحصل الوثوق بخبره و هذا بخلاف البيئة، فانها حجة تعبداً و ان لم يوجب خبرها  
وثوقاً.

و اما خبر الثقة اذا اوجب الوثوق فهو حجة سواء كان عادلاً ام لا؟ و قد عرفت

١٣٣ (مسألة ١٠) يحرم شرب الماء النجس (١) إلا في الضرورة و يجوز سقيه للحيوانات.

ان معتبرة مسعدة لا تكون رادعة فان خبر الثقة اذا اوجب الوثوق فهو داخل فى الاستبانة و اما قيام البيئة فانه حجة تعبدأ سواء اوجب الوثوق ام لا؟  
و قد تقدم ان النسبة بين خبر العدل و خبر الثقة عموم من وجه، فان الفاسق المتحرز عن الكذب خبره حجة و العادل الذى كثر نسيانه لا يكون خبره حجة لعدم حصول الوثوق بخبره.

(١) اجماعاً، نصّاً و فتوى بل لعله من ضروريات الدين و النصوص الدالة على حرمة الشرب لعلها بالغة حد التواتر.

منها صحيحة حريز عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب، فاذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب. (١٢١)

و منها ما رواه ابو خالد القمط أنه سمع ابا عبدالله ((عليه السلام)) يقول فى الماء يمرّ به الرجل و هو نقيع فيه الميتة و الجيفة فقال ابو عبدالله ((عليه السلام)): ان كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب و لا تتوضأ منه. (١٢٢)

و منها موثقة سماعة عن ابى بصير، قال: سألته عن كرّ من ماء مررت به -و أنا فى سفر- قد بال فيه حمار او بغل او انسان، قال: لا توضأ منه و لا تشرب منه. (١٢٣)  
و منها موثقة سماعة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (١٢٤) قال: سألته عن الرجل يمرّ بالماء و فيه دابة ميتة قد أننت، قال: اذا كان التّن الغالب على الماء فلا تتوضأ و لا تشرب.

و منها ما رواه زرارة عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) قال: قلت له: راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد، أو صعوة ميتة، قال: إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبها. (١٢٥)

و لا شبهة فى ان فتوى الأصحاب بالحرمة نشأت من هذه النصوص فالاجماع ليس تعدياً.

و أما جواز الشرب عند الضرورة، فيدل عليه - مضافاً الى قوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرج - فحوى ما دل على جواز شرب الخمر عند العطش الشديد، كموثقة عمار عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) انه سأله عن رجل اصابه عطش حتى خاف على نفسه، فاصاب خمرأً قال: يشرب قوته. (١٢٦) فيستفاد منها جواز الماء النجس بالاولوية.

(١) و اما سقيه للحيوانات فالظاهر عدم المنع منه و ان ورد الكراهة فى سقى الخمر لها ففي معتبرة غياث عن ابى عبدالله ((عليه السلام)): ان امير المؤمنين ((عليه السلام)) كره ان تسقى الدواب الخمر. (١٢٧) و نحوها غيرها و رواية ابى بصير تدل على كراهة ما لا يحل للمسلم اكله او شربه ان يسقى الدواب.

و اما الصبيان فسقيهم الخمر لا يجوز كما ورد فيه عدة من الروايات. (١٢٨) و أما الماء النجس، فقد يقال: لا يجوز سقيه للصبيان لأن ما دل على تحريم شربه كاشف عن وجود المفسدة فيه فالاطفال و ان لم يكلفوا بالاجتناب عنه إلّا ان

القائهم فى المفسدة لا يجوز، لعدم رضا الشارع بذلك.

و قد يجاب عن ذلك اولا بان المفسدة تكشف بالنهى عن شربه للمكلفين و لا نعلم بها للصبيان، فلعل المفسدة تدور مدار التكليف، و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك و التزمنا بالمفسدة فنقول: ان المفسدة، ذات مراتب من حيث الشدة و الضعف، فان كانت المفسدة، شديدة كقتل النفس المحترمة، فلا يجوز ايجادها لا بالمباشرة و لا بالتسبيب بل يجب دفعها باى وجه كان فلو كانت فى معرض التلف بالماء او النار او الحيوان يجب انقاذها. و ان كانت دونها فى الشدة فان علمنا بعدم رضا الشارع بتحققها يحرم التسبيب كسقى الاطفال للخمر فان النصوص دلت على عدم الجواز و كذا الامر فى اللواط و الزنا للاطفال بل يجب الردع عن هذه الأمور.

و ان كانت المفسدة اضعف كشرب الصبيان للماء النجس فلم يدلنا الدليل على حرمة التسبيب فاذا شككنا فيها لا مانع من الرجوع الى اصل البرائة.

قلت: يمكن ان يقال: اولا ان ما دل على حرمة شرب النجس للمكلفين يدل على وجود المفسدة فيه و عدم توجه التكليف الى الصبيان انما هو لفقد انهم لشرطه و هو البلوغ لا لعدم وجود المفسدة فيه.

و ثانياً ان رواية ابى بصير (تدل على كراهة سقى البهائم للماء النجس) عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألته عن البهيمة البقرة و غيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله او شربه أيكراه ذلك ؟ قال: نعم يكره ذلك. (١٢٩)

فاذا كان سقى النجس للبهائم مكروهاً كان للصبيان ممنوعاً.

و ثالثاً أنّ النصوص الواردة فى بيع الدهن النجس (١٣٠) الدالة على وجوب الاعلام ليستصبح به تدل على عدم جواز اكله و لو للصّبى و الأ لقال: يطعم به الصبيان او يستصبح به، فإنّ المنفعة الظاهرة المرغوبة فى الدهن هو الا كل فلو كان اطعاه للصبيان جائزاً، لم يكن وجه للعدول عنه الى الاستصباح الذى هو فى طوله لا فى عرضه فان الانتفاع الاولى بادهن هو الاكل فان لم يكن مشروعاً تصل النوبة الى الانتفاع الثانوى و هو الاستصباح.

و قد ظهر مما ذكر، ان ما التزم به الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) من جواز التسبيب لاكل الصبى للنجس و عدم جوازه للمكلفين لا يمكن المساعدة عليه، فان المكلف الغافل و الناسى كالصبى فى عدم توجه التكليف اليه، فالتسبيب بالنسبة اليهما محكوم بحكم واحد و هو الحرمة فى كليهما، فالاخبار الناهية عن بيع الدهن المتنفس الا مع اعلام المشتري، شاهدة على ان النهى عن عمل يكشف عن مبغوضية ايجاده على الاطلاق من دون فرق فى ذلك بين صدوره عنه بالمباشرة و صدوره بالتسبيب سواء كان التسبيب الى المكلف الغافل او الصّبى.

و يؤكده امران: الاول ان الاكل قد نفى صريحاً فى صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق حيث قال ((عليه السلام)): اما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له، فيبتاع للسراج و اما الاكل فلا (١٣١) اى فلا يبتاع للاكل سواء كان الأكل هو المشتري أو صبيانه. الثانى ان الروايات الواردة فى السمن النجس و المرق النجس بالفأرة او الخمر كثيرة و لم يذكر فى اى منها ان المتنفس يعطى للاطفال.

منها ما رواه ذكرى بن آدم قال: سألت أبا الحسن ((عليه السلام)) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير و مرق كثير قال: فقال: يهراق المرق أو يطعمه اهل الذمة أو الكلاب و اللحم اغسله و كله. (١٣٢)  
فلو كان اطعامه للاطفال جائزاً لذكره.

و منها ما رواه جابر عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) قال اتاه رجل فقال: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله ؟ قال: فقال له ابو جعفر ((عليه السلام)): لا تأكله، فقال له الرجل: الفارة أهون على من أن أترك طعامي من اجلها قال: فقال له أبو جعفر ((عليه السلام)): إنك لم تستخف بالفارة، إنما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء (١٣٣)

يظهر منها ان السائل كان متأثراً لترك طعامه لاجل الفارة، فلو كان اطعامه للاطفال جائزاً لنبه بذلك ليقول تأثره من ترك طعامه.

فتحصل مما ذكرنا أن اطعام المتنجنس لا يجوز للأطفال كما لا يجوز للمكلفين، فان النصوص و ان اشتملت على السمن و الزيت و العسل و المرق الا ان الخصوصية لم تلحظ فيها فان المستفاد منها عدم جواز اكل المتنجنس و عدم جواز التسبب اليه بلا فرق بين المكلف و غيره من الاطفال و المجانين.

(١) لوجوبه للنصوص الدالة على البيان عند بيع الدهن المتنجنس لما عرفت من ان الدهن لا خصوصية فيه فان المناط هو بيع المتنجنس الذي منفعة الظاهرة و الشايعة هي الاكل فيلحق الماء المتنجنس به.

فصل: الماء المستعمل فى الوضوء طاهر، مطهر من الحدث و الخبث.(١)

فالعلة فى الاعلام هو عدم تسببه لاكل النجس، فعليه لو علم البائع ان المشتري لا يأكله فهل يجب الاعلام ام لا ؟ الظاهر هو الثانى فان البائع لا يكون سبباً لاكل النجس لا نتفائه فى الخارج.

و اما اذا علم ان المشتري يأكله سواء أعلم البائع نجاسته ام لا فهل يجب الاعلام ام لا؟ الظاهر هو الاول فان الغرض من الاعلام امكان داعويته لترك الاكل و هو محقق و لا يمتنع، و عصيانه خارجاً لا يكون موجبا لجواز تركه المأمور به نظير امر الشارع بالصلوة لمن يعلمه انه يتركها فان العلم بالعصيان لا يمنع عن التكليف.

(١) لا يخفى ان محل الكلام فى الماء المستعمل هو الماء القليل و اما الكثير كالجارى و الكر فهو خارج عن محلّ الكلام، فانه لا يفعل بملاقاة النجاسة ما لم يتغير كما تقدم و اما القليل المستعمل فهو ستة اقسام احدها المستعمل فى تنظيف البدن مع طهارته، ثانيها المستعمل فى رفع الحدث الاصغر كالوضوء.

ثالثها المستعمل فى الاغسال المندوبة او الواجبة بالنذر و شبهه مع عدم كون المكلف محدثاً لا بالاكبر و لا بالاصغر و كالوضوء التجديدى.

رابعها المستعمل فى رفع الحدث الاكبر كغسل الجنابة و الحيض و النفاس. خامسها المستعمل فى الاستنجاء.

سادسها المستعمل فى ازالة الخبث.

أما الاول، فلا اشكال فى طهارته و مطهريته من الحدث و لم يخالف فيه احد من الأصحاب و هو واضح.

و اما الثانى و هو المستعمل فى رفع الحدث الأصغر و بما انه طاهر لا مقتضى لنجاسته فهو مطهر للحدث و الخبث لقوله تعالى: هو الذى ينزل عليكم من السماء

ماء ليطهر كم به. (١٣٤)

و فى رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) قال: و أمّا الماء الذى يتوضأ الرجل به، فيغسل به وجهه و يده فى شئى نظيف، فلا بأس ان يأخذه غيره و يتوضأ به. (١٣٥)

و اما ما رواه زراره عن احدهما ((عليهما السلام)): قال: كان النبى اذا توضأ أخذ ما يسقط عن وضوئه فيتوضأون به. (١٣٦)

فلا يكون دليلاً فى المقام لانه ((صلى الله عليه وآله)) طاهر مطهر ظاهرّاً و باطناً فماء وضوئه يكسب البركة و المعنوية فلا يحتمل فيه الحزازة و المنقصة.

و لكن فى اطلاقات طهارة الماء و مطهريته كفاية بل طهارة المستعمل فى الوضوء من ضروريات الفقه.

(١) و هذا هو القسم الثالث من المستعمل كما اذا كان متطهراً و اغتسل للجمعة او العيد او فى ليلالى القدر فانه ماء طاهر استعمال فى البدن الطاهر فيشملة اطلاقات طهورية الماء و مطهريته، و لم يدلّ أى دليل على اشتراط الماء المطهر للحدث او الخبث بان لا يكون مستعملاً فى الغسل قبله فعليه يكون حاله بعد الاستعمال كحاله قبله.

و لكنه نسب الى الشيخ المفيد ((قدس سره)) استحباب التنزه عن المستعمل فى الطهارة المندوبة من الغسل و الوضوء بل المستعمل فى الغسل المستحب كغسل اليد للاكل.

و اورد عليه الاصحاب بانه لا دليل عليه من الاخبار و لا من غيرها.  
 و اجاب عن ذلك شيخنا البهائي في الحبل المتين بان المستند فيما ذكره  
 المفيد ((قدس سره)) هو ما رواه محمد بن علي بن جعفر عن الرضاء ((عليه السلام)) (كما في  
 الوافي) قال: (من اخذ من الحمام خزفة فحك بها جسده فصابه البرص فلا يلو من  
 الا نفسه و استدل البهائي بهذه الجملة: من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه  
 فصابه الجزام فلا يلو من الا نفسه).

قال محمد بن علي: فقلت لأبي الحسن ((عليه السلام)): ان اهل المدينة يقولون: ان  
 فيه شفاء من العين، فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزاني و الناصب  
 الذي هو شرهما و كل خلق من خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين؟ انما شفاء  
 العين قراءة الحمد و المعوذتين و آية الكرسي و البخور بالقسط و المرّ و اللبان (١٣٧)  
 قال البهائي ((قدس سره)): فان اطلاق الغسل في قوله: من اغتسل من الماء الذي قد  
 اغتسل فيه... يعم غسل الواجب و المندوب. و تعجب من الأصحاب كيف لم  
 يلتفتوا الى هذا الحديث قائلًا بأن اكثر هم لم يتنبهوا له.

و اورد عليه صاحب الحقائق، بان صدر الرواية و ان كان مطلقاً كما عرفت الا  
 ان ذيلها قرينة على ان مورد الرواية انما هو ماء الحمام، حيث ورد في ذيلها فقلت:  
 ان اهل المدينة يقولون...

و عليه فظاهر الرواية كراهة الاغتسال من ماء الحمام الذي يغتسل فيه الجنب و  
 غيره من المعدودين في الحديث و لا دلالة لها على كراهة الاغتسال في مطلق الماء  
 المستعمل.

هذا على ان الرواية على تقدير تمامية الاستدلال بها مختصة بكرامة الاغتسال من المستعمل فى الغسل و لا دلالة لها على كراهة الغسل من المستعمل فى الوضوء و قال: ان الاستدلال بصدر الرواية من دون ملاحظة أن ذيلها قرينة على صدرها من احد المفاسد المترتبة على تقطيع الحديث و فصل بعضه عن بعض، فما ذكره المفيد مما لا دليل عليه.

قلت: مورد الرواية و ان كان الحمام الأ ان الملاك هو اطلاق قول الامام ((عليه السلام)): من اغتسل من الماء الذى اغتسل فيه...؟. و مقتضاه عدم الفرق بين الحمام و غيره من الحياض الخارجة من الحمام و عدم الفرق بين ان يكون ما اغتسل فيه كراً او اقل و خصوصية المورد لا تكون موجبة لاختصاص كلام الامام به.

فعليه صحّ ما ذكره المفيد ((قدس سره)) من استحباب التنزه من الماء المستعمل. ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) سلّم الاطلاق و لكن ناقش بوجه آخر و هو ان هذه الرواية و نظائرها انما وردت لارشاد الناس الى مصالحهم و التجنب عما يضرهم و من جملته الاحتفاظ على صحة ابدانهم بالاجتناب عن استعمال ما اجتمعت فيه الاوساخ التى قد تؤدى الى سرية الأمراض. و لم ترد لبيان الحكم المولى، و عليه يتم ما اورده الاصحاب فى المقام من انه لا مدرك لما ذهب اليه المفيد ((قدس سره)).

قلت: الظاهر صحة ما افاده المفيد ((قدس سره)) فان صحة ابدان العباد محبوب للمولى فما يضرهم قد يكون حراماً، كما اذا كان الضرر كثيراً و قد يكون مكروهاً، كما اذا كان الضرر خفيفاً قليلاً، و يشهد لذلك وجوب علاج الامراض و التحفظ

و اما المستعمل فى الحدث الاكبر (١) فمع طهارة البدن لا اشكال فى طهارته و رفعه للخبث و الاقوى جواز استعماله فى رفع الحدث ايضا (٢)

على صحة البدن، الا ترى ان استعمال الماء ان كان مضرأبالبدن لا يجوز الغسل و الوضوء بل يجب التيمم و ليس هذا الا لاجل حفظ الصحة، و كذا اذا كان الطعام مضرأ بالبدن يحرم اكله و ليس هذا الا لاجل حفظ الصحة، فعليه لا مانع من الجمع بين الارشاد و الكراهة، الصوم فى شهر رمضان واجب فاذا كان مضرأ يحرم و يجب الافطار.

و بعبارة أخرى حفظ الصحة مطلوب للمولى مطلقا، كما عرفت من الأمثلة و ما يضرها و يوجب زوالها قد يكون حراماً و قد يكون مكروهاً كما فى احتمال الضرر اذا كان ضعيفاً، فعليه صح ما نسب الى المفيد ((قدس سره)) من انه يستحب التره من الماء المستعمل فى رفع الحدث فان حفظ الصحة محبوب للولى و ما يضرها مرجوح إما بحد الحرمة او الكراهة.

(١) هذا هو القسم الرابع من اقسام المستعمل و لا اشكال فى طهارته فى نفسه و رفعه للخبث لاطلاقات طهورية الماء و لم يخالف فيها الا ابن حمزة فى الوسيلة فذهب الى نجاسته، و لا دليل لما نسب اليه اصلا.

(٢) نسب هذا الى مشهور المتأخرين و نسب عدم الجواز الى الشيخ المفيد فى المقنعة و الشيخ الطوسى فى المسبوط و الصدوقين و ابنى الحمزة و البراج استدلل له بروايات منها مارواه عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: لا بأس بان يتوضأ بالماء المستعمل، فقال: الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به و اشباهه، و اما الذى يتوضأ الرجل به

فيغسل به وجهه و يده في شئى نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره و يتوضأ به (١٣٨) بدعوى ان قوله و اشباهه ظاهر في العطف على الضمير المجرور بكلمة منه، فتدلّ على المنع من الوضوء بكل مستعمل في رفع الحدث الاكبر جنابة كان او حيضاً او نفاساً، فدلالته على المنع تامة.

انما الكلام في سندها فان فيه احمد بن هلال العبر تائى الذى رجع عن التشيع الى النصب كما عن سعد بن عبدالله الاشعري و ورد التوقيع بلعنه على يد ابى القاسم حسين بن روح.

و عن الكشى انه ملعون مذموم و روى عن العسكرى ((عليه السلام)) لعنه و برائه منه و انه وارد في جهنم و حذر مواليه عنه، و روى في ذمه رواية طويلة، و عن الشيخ في الفهرست انه غال متهم في دينه و عن التهذيب انه لا يعمل بما يختص بروايته و عن العلامة ان روايته غير مقبولة.

و استدلّ لو ثاقته بوجه عمدتها ثلاثة: الاول ان النجاشى قال هو صالح الرواية.

الثانى انه ورد في اسانيد كامل الزيارات لجعفر بن محمد بن قولويه، و هو وثق رواته بنحو العموم.

الثالث انه وقع في اسانيد تفسير على بن ابراهيم القمى و هو ايضاً وثق رواته بالعموم.

و لاجل ذلك ذهب سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) في المعجم الى وثاقته و ان ضعفه في التنقيح، قال في المعجم: فالمتحصّل ان الظاهر ان احمد بن هلال ثقة

غاية الامر أنه كان فاسد العقيدة و فساد العقيدة لا يضر بصحة رواياته على مانراه من حجية رواية الثقة مطلقاً.

ولكن الظاهر عدم الاعتماد عليه، فان الشيخ فى الاستبصار قال: فى ذيل الحديث (٩٠) من الجزء (٣): احمد بن هلال ضعيف فاسد المذهب لا يلتفت الى حديثه فيما يختص بنقله.

و قال النجاشى: احمد بن هلال ابو جعفر العبر تائى صالح الرواية يعرف منها و ينكر و قد روى فيه ذموم من سيدنا ابى محمد العسكري ((عليه السلام)) و محمد بن الحسن بن الوليد ايضاً كان لا يعمل بروايته.

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ((عليهما السلام)): سألته عن ماء الحمام فقال ((عليه السلام)) ادخله بأزار و لا تغتسل من ماء آخر الا أن يكون فيهم (فيه خ ل) جنب، او يكثر أهله فلا يدري فيهم جنب أم لا.

تقريب الاستدلال ان الغسل بماء آخر غير الحمام لا يجب فان النهى جاء فى محل توهم الوجوب فقال لا يجب الغسل بماء آخر بل يغتسل بماء الحمام الا اذا كان فيه جنب او يكثر اهله و كان مظنة لوجوده، فيجب الغسل بماء آخر لعدم جواز استعمال الماء المستعمل فى رفع حدث الجنابة فى الغسل ثانياً

و اجاب صاحب المعالم عن هذا الاستدلالا بان الامام ((عليه السلام)) نهى عن الغسل من ماء آخر الا اذا كان فى الحمام جنب فحينئذ لا يكون الغسل من ماء آخر منهى عنه، بل يجوز الغسل من ماء الحمام، كما يجوز من غيره، فان الاستثناء من النهى انما يوجب ارتفاع الحرمة فحسب ولا يثبت به الوجوب او غيره فلا تدل الصحيحة على عدم جواز الاغتسال بماء الحمام ان كان فيه جنب.

و هذا الجواب كما ترى مبنى على حرمة الغسل بماء آخر غير الحمام ان لم يكن فيه جنب و هذا مما نقطع بخلافه فان الغسل بماء غير الحمام يجوز و ان علم بعدم وجود الجنب فيه فضلاً عن الشك فى وجوده.

فالظاهر ان المراد من النهى عن الاغتسال بماء آخر هو نفى الرجحان فالمعنى (والله العالم) هو انه لا رجحان فى الغسل بماء آخر غير الحمام الا اذا كان فيه جنب او كان مظنة وجوده فيه فحينئذ يرجح الغسل بماء آخر خارج الحمام، فكما ان الامر يجيئ فى مقام دفع توهم الحذر يجيئ النهى فى مقام دفع توهم الوجوب و الرجحان فكأن السائل كان المرتكز فى ذهنه رجحان الغسل بماء آخر لان الحمام محل لازالة النجاسات و القا ذورات و الا و ساخ فنهى ((عليه السلام)) و نفى رجحان الغسل بماء آخر الا اذا كان فى الحمام جنب او كان مظنة لوجوده فحينئذ يرجح الغسل بماء آخر.

و لكن الاستاذ ((قدس سره)) قال: المياه الموجودة فى الحمامات ثلاثة اقسام: احدها ماء الخزانة.

و ثانيها ماء الاحواض الصغيرة المتصل بالخزانة التى هى المادة الجعلية له. و ثالثها ما يجمع من الغسالات فى مكان منخفض او فى بئر معدة للغسالة فى نفس الحمامات، و الماء الآخر الذى نهى عن الاغتسال فيه لا يمكن ان يكون ماء الخزانة، و ذلك لوجهين:

احدهما ان الاغتسال فى نفس الخزانة، لم يكن مرسوماً فى زمانهم كما انه غير متعارف فى زماننا فى الحمامات ذات الاحواض الصغيرة فانهم كانوا يغتسلون حول الحياض حسب ما كان متعارفا عندهم

ثانيهما ان ماء الخزانة اكثر من الكر بمراتب و اى مانع من الاغتسال فى مثله، و ان اغتسل فيه جنب فان النزاع كما قدمناه يختص بالماء المستعمل القليل و اما المياه المعصمة، فلا مانع من رفع الحدث بها و ان اغتسل فيها من الجنابة. كما انه لم يرد به ماء الاحواض الصغيرة لعدم تعارف الاغتسال فى الحياض بل و لا يتيسر الدخول فيها لصغرهما و انما كانوا يأخذون الماء منها بالأكف و الظروف و يغتسلون حولها.

(الى ان قال): اصف الى ذلك كله ان ماء الحياض الصغار هو بعينه ماء الخزانة التى يعبر عنها بالمادة و هو متصل بها، فلا يصح ان يطلق عليه ماء آخر، بمعنى غير ماء الخزانة فارادة ماء الحياض ايضا غير ممكنة.

(الى ان قال): يتعين ان يراد به المياه المجتمعة من الغسالة فهو الذى نهى ((عليه السلام)) عن الاغتسال فيه بقوله: و لا تغتسل من ماء آخر (الى ان قال): فالمحتصل الى هنا ان النهى فى الصحيحة المتقدمة انما تعلق على الاغتسال من ماء الغسالة.

ثم ان هذالنهى تنزيهى لا محالة اذا الغسالة معرض لاحتمال وجود النجاسة و ذلك: لأن الغسالة و ان ذهب جماعة الى نجاستها بدعوى ان الظاهر مقدم فيها على الأصل كما قدمه الشارع على اصاله الطهارة فى البلل المشتبه الخارج بعد البول و قد افتى بها جماعة منهم العلامة فى القواعد على ما ببالى الا ان التحقيق طهارتها، و ذلك لدلالة غير واحد من الاخبار:

منها صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لابى عبدالله ((عليه السلام)): الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره اغتسل من مائه ؟ قال: نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب

و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما إلا بما لزق بها من  
التراب(١٣٩)

اذ لو كانت الغسالة نجسة لم تكن رجله((عليه السلام)) محكومة بالطهارة لبعد عدم  
ملاقاتها للغسالة النجسة الموجودة فى الحمام.

قلت: ما افاده((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه بوجه:

اما اولاً فلان الغسالة و الخزانة و ماء الحياض كلها ماء الحمام، فلا بد ان يكون  
المراد من ماء آخر ما هو خارج عن الحمام فالمراد انه لا رجحان فى الغسل بماء  
خارج عن الحمام بل يغتسل بمائه الا اذا كان فيه جنب او مظنة وجوده لكثرة اهله  
فحينئذ يرجح الغسل بماء آخر خارج عن الحمام او فى الحمام اذا لم يكن ملوثاً  
بالجنب و لا معنى لأن يكون المراد انه ان كان فى الحمام جنب فيغتسل بالغسالة  
التي هى غسالة الجنب و غيره و هى لاتنفك عن النجاسة لنجاسة بدن الجنب غالباً  
و نجاسة الثوب الذى كان يطهر بماء الحمام سابقاً كما اعترف بذلك

و صحيحة محمد بن مسلم تدلّ على طهارة ارض الحمام و هى على القاعدة  
حيث ان فيها تجرى الغسالة النجسة و الماء الطاهر، فيجرى فيها اصالة الطهارة.

و اما ما يجتمع فى البئر من الغسالة فهو نجس لأنه مجمع للغسالة المزيله

لللنجاسة فكيف يأمر الامام((عليه السلام)) بالغسل منها ان كان فيه جنب

و ثانياً فإن الظاهر من الصحيحة ان الدخول بازار انما هو فى الخزانة ان لم يكن

فيها جنب و ان كان فيها جنب رجح((عليه السلام)) الغسل بماء خارج عن الحمام او

فى الحمام اذا لم يكن ملوثاً بالجنب لما تقدم من النص من انه من اغتسل بماء

اغتسل فيه فاصابه الجزام لا يلو من الانفسه.

و ما ذكره ((قدس سره)) من ان الغسل فى الخزانة لم يكن مرسوما فى زمانهم، غير ثابت بل يظهر من نفس الصحيحة انه كان مرسوماً و الا فلا يضر وجود الجنب عند حوض اذا اغتسل الداخل بازار عند حوض آخر فلا يتوجه منه اليه اى حرازة و منقصة فلما ذابتغتسل بماء آخر؟

ثم قال (فى التنقيح): و الذى يدل على ما ذكرناه من استناد المنع الى احتمال النجاسة لا الى ان الماء مستعمل فى رفع الحدث، ان الامام لم يفرض فى الرواية اغتسال الجنب فى الحمام بل استثنى صورة وجود النجب فيه او احتماله و ان لم يغتسل اصلاً، كما اذا اراد تنظيف بدنه عن الاوساخ من دون ان يغتسل من الجنابة، فمن ذلك يظهر ان المنع مستند الى احتمال النجاسة لعدم خلو بدن الجنب عن النجاسة غالباً و هى توجب نجاسة الغسالة لامحالة انتهى.

و فيه اولاً ان وجود الجنب فى الحمام ظاهر فى اغتساله فيه، و احتمال عدم غسله فيه ضعيف ملحق بالعدم

و ثانياً ان نجاسة بدن الجنب اذا اوجب نجاسة الغسالة فكيف امر

الامام ((عليه السلام)) الاغتسال بهذه الغسالة النجسة عند وجود الجنب فى الحمام

و مما استدل به على المنع صحيحة ابن مسكان قال: حدثنى صاحب، لى ثقة

أنه سأل أبا عبدالله ((عليه السلام)) عن الرجل ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق، فيريد

أن يغتسل و ليس معه اناء و الماء فى وهدة (وهادة) فان هو اغتسل رجع غسله فى

الماء كيف يصنع؟ قال: ينضح بكف بين يديه و كفا من خلفه، و كفا عن يمينه، و كفا

عن شماله، ثم يغتسل (١٤٠)

تقريب الاستدلال ان السائل لما كان المرتكز في ذهنه عدم صحة رفع الجنابة بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر، سأله عن كيفية الغسل فيما اذا رجع الغسالة الى الماء الذي يغتسل به، وهو ((عليه السلام)) أقره على ذلك حيث لم يردعه عن ذلك و صار بصدد العلاج و بيان طريق يمنع عن رجوع الماء المستعمل الى مركزه.

الجواب عن ذلك: انه لو سلم ان السؤال كان عن غسل الجنابة، لم تدل الصحيحة على انه ((عليه السلام)) أقر السائل على معتقده و مرتكزه و تصدى لبيان العلاج، و ذلك: لان نضح الماء الى الجوانب لا يمنع عن رجوع الغسالة الى المركز بل يوجب سرعة رجوعه اليه، فلو كان بصدد العلاج لأمره بالغسل بأقل ما يتحقق به بان يصب الماء قليلا و يمسح به البدن او امره بجمع التراب في مجرى الغسالة حتى لاتصل الى المركز، فاطلاق الأمر بالغسل بعد النضح يدل على جواز الغسل بالماء و ان رجع اليه الغسالة، فيكون رادعاً عما هو المرتكز في ذهن السائل فهو على الجواز ادل، و لعل الأمر بالنضح كان من آداب الغسل بماء قليل كما ورد الامر به عند الوضوء بماء قليل.

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)): و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال، قال ((عليه السلام)): اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء.

تقريب الاستدلال ان غسل الجنابة في الماء اذا لم يكن مانعاً عن استعمال

الماء ثانياً، لم يكن وجهه في ذكره في عداد الولوغ، فكما انه مانع عن الاستعمال كذلك غسل الجنابة.

الجواب عن ذلك: ان غسل الجنابة لا ينفك في الغالب عن اصابة المنى للماء فان كان قليلاً ينجس به الماء، فالسؤال من جهة النجاسة و لهذا اجاب ((عليه السلام)): بان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء فهي تدلّ على المنع من استعمال غسالة غسل الجنابة ثانياً و ان كانت طاهرة.

ثم إنّ صحيحة على بن جعفر عن ابي الحسن الأول ((عليهما السلام)) تدل على جواز الغسل بالمستعمل، قال: سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية، او مستنقع أیغتسل منه للجنابة، او يتوضأ منه للصلوة؟ اذا كان لا يجد غيره و الماء لا يبلغ صاعاً للجنابة، و لا مداً للوضوء، و هو متفرق فكيف يصنع و هو يتخوف أن السباع قد شربت منه؟ فقال: ان كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة، فلينضحه خلفه و كفا أمامه، و كفا عن يمينه، و كفا عن شماله، فان خشى ان يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات، ثم مسح جلده بيده؛ فان ذلك يجزيه؛ و ان كان الوضوء غسل وجهه، و مسح يده على ذراعيه، و رأسه، و رجله، و ان كان الماء متفرقاً فقدّر أن يجمعه و الاً اغتسل من هذا و من هذا و ان كان في مكان واحد و هو قليل لا يكفيه لغسله، فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه، فان ذلك يجزيه. (١٤١)

و الجملة الأخيرة صريحة في جواز الغسل مع رجوع الغسالة في الماء الذي يغتسل منه، فان ما غسل به الرأس يرجع الى مكانه الأول فيستعمل في غسل البدن.

و ان كان الاحوط مع وجود غيره التجنب عنه (١)  
و اما الماء المستعمل فى الاستنجاء (٢) و لو من البول (٣)

(١) لما عرفت من ان جماعة من الاصحاب كالشيخ المفيد و الطوسى و الصدوقين و ابنى الحمزة و البراج على ما حكى عنهم ذهبوا الى عدم الجواز لرواية ابن سنان المتقدمة حيث جاء فيها: الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة، لا يجوز ان يتوضأ منه و اشباهه.

و نحن و ان ناقشنا فى سندها لاجل احمد بن هلال، الا ان فتوى جمع من الاكابر بمضومنها كما اشرنا اليها، تكون منشأً للاحتياط.

و كذا صحيحة على بن جعفر المتقدمة آنفاً التى استدللنا بها للجواز، جاء فيها، (اذا كان لا يجد غيره) و كذا جاء فيها: (و ان كان فى مكان واحد، و هو قليل لا يكفيه لغسله، فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه) فان هذا كله منشأً للاحتياط. (٢) هذا هو القسم الخامس من الماء المستعمل.

(٣) كما حكى التصريح به عن جماعة من الاصحاب بل قيل: لا يعرف فيه الخلاف و عن جامع المقاصد نسبته الى الاصحاب و عن المدارك و الذخيرة انه مقتضى النص و كلام الاصحاب

و قد يقال، ان الاستنجاء يطلق على غسل موضع النجس و هو الغائط فشموله لغسل موضع البول لا يخلو عن تأمل.

و يندفع بان كلا من السؤال و الجواب الواردين فى النصوص ناظران الى القضية الخارجية، و ماء الاستنجاء من الغائط، لا ينفك عن ماء الاستنجاء من البول، فالدليل، يكون ظاهراً فى طهارتهما معاً كما هو، واضح.

(١) للنصوص الكثيرة: منها صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجس ذلك ثوبه؟ قال: لا. (١٤٢)

و منها صحيحة الاحول، قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)): اخرج من الخلاء، فاستنجى بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به؟ فقال: لا بأس (١٤٣) و منها صحيحته الأخرى عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: قلت له: استنجى ثم يقع ثوبى فيه و انا جنب، فقال: لا بأس به. (١٤٤)

و منها مارواه يونس بن عبدالرحمان عن رجل عن العيزار عن الاحوال عن الاحول أنه قال لابي عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث): الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به؟ فقال: لا بأس، فسكت فقال: أو تدرى لم صار لا بأس به؟ قال: قلت: لا والله، فقال: إن الماء اكثر من القدر. (١٤٥)

ثم انّ المسلّم عندنا أمران: أحدهما عموم ما دل على أنّ الماء القليل يفعل بملاقاة عين النجس، ثانيهما عموم ما دل ان الماء المتنجس ينجس كلّما يلاقيه، و هذه النصوص تدلّ على عدم تنجس الثوب بملاقاة ماء الاستنجاء خارجا عنه فهو محكوم بالطهارة، او تخصص العموم الثانى فيكون ماء الاستنجاء نجساً و لكنه لا ينجس غيره

الظاهر هو الاول، فان الملازمة العرفية بين طهارة الملاقى و الملاقى، لا تنكر، و انت ترى ان النصوص المتقدمة ظاهرة بل صريحة بعدم نجاسة الثوب بماء

الاستنجاء و لازمه طهارة ذلك الماء عرفاً، فهي تخصّص عموم ما دل على انفعال القليل بملاقاة عين النجس كموثقة عمار بن موسى الساباطي أنه سأل ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل يجد في انائه فارة و قد توضأ من ذلك الاناء مراراً، او اغتسل منه، او غسل ثيابه، و قد كانت الفارة متسلّخة، فقال: ان كان رآها في الاناء قبل ان يغتسل أو يتوضأ او يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الاناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء.(١٤٦)

فانها كالصّريح في تنجّس الماء بملاقاة عين النجس و منجسيته لكل ما لاقاه. و قد يقال: (ان الاظهر نجاسته، فان ارتكازية نجاسة العذرة و تنجس الملاقى لها بالملاقاة قرينة لبية مانعة عن ظهور ما دل على طهارة الثوب الملاقى لماء الاستنجاء في طهارته و معها يرجع الى اطلاق دليل انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس اذ الدليل المذكور حينئذ يدل على انثلام الملازمة بين نجاسة شيء و نجاسة ملاقيه اما في مرتبة ملاقات الثوب لماء الاستنجاء او في مرتبة ملاقات الماء للعذرة، بل لا يبعد القول بان مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية، تقتضى تعيين الانثلام في المرتبة الاولى دون الثانية)

و فيه اولا ان ارتكازية نجاسة العذرة و تنجس الملاقى لها بالملاقاة، كارتكازية تنجس الملاقى للماء المتنجس با لملاقاة، كلتا هما متخذة من النصوص الدالة على ذلك و ليست أمراً عقلياً غير قابل للتخلف، فاذن صحّ ان يدعى ان النصوص الدالة على طهارة الثوب بعد ملاقات ماء الاستنجاء ظاهرة عرفاً في طهارته، فتكون مخصصة للنصوص الدالة على تنجس الماء القليل بملاقاة عين النجس.

و يرفع الخبث ايضاً، لكن لا يجوز استعماله فى رفع الحدث و لا فى الوضوء  
و الغسل المندوبين(١)

و بعبارة أخرى الارتكاز المذكور لا يصلح ان يكون قرينة صارفة للظهور عن  
الطهارة و مانعة عن الظهور.

و ثانياً انه لو وقع الثوب على ماء الاستنجاء و جذب مقداراً منه كان مقتضى  
النصوص طهارته بما فيه من الماء و لا يمكن التفكيك بينه و ما بقى فى الارض بان  
يقال: إن ما جذبه طاهر و ما بقى فى الارض نجس فلا بد من الالتزام بطهارتهما معاً.  
و اذا عرفت ذلك، فيقع الكلام فى انه مع الحكم بطهارته شرعاً، هل يكفى فى  
رفع الحدث و الخبث اولا يكفى فى رفعهما أو ان فيه تفصيلاً؟  
(١) الأقوال فى المسألة ثلاثة:

الأول عدم جواز استعماله فى رفع الحدث و الخبث لانه نجس و لكن ما  
اصاب منه فى الثوب معفو عنه، و اختاره الشهيد((قدس سره)) و كل من رأى نجاسته.  
الثانى ما اختاره صاحب الحقائق((قدس سره)) و نسب الى المحقق الاردبيلي فى  
شرح الارشاد من انه رافع للحدث و الخبث لانه محكوم بالطهارة شرعاً.  
الثالث ما اختاره الماتن((قدس سره)) من التفصيل بين الخبث و الحدث فيرفع  
الاول دون الثانى، و نسب الى جماعة من محققى المتأخرين.  
و قد ظهر مما حققنا بطلان القول الأول، و انه مخالف لظاهر النصوص و اما ما  
اختاره الماتن من التفصيل، فلا دليل عليه سوى دعوى الاجماع الذى ادعاه  
العلامة((قدس سره)) و تبعه جملة من الاعلام من ان الماء الذى ازيل به الخبث، لا يرفع  
الحدث و منه ماء الاستنجاء.  
و قد يدعى الاجماع على عدم رافعية خصوص ماء الاستنجاء للحدث.

الجواب عن ذلك: أولاً ان الاجماع المحصل غير حاصل و المنقول ليس بحجة.

و ثانياً ان بعض من ادعى الاجماع فى المسألة استند فى الحكم بعدم رفعه الحدث الى رواية عبدالله بن سنان، حيث ورد فيها: الماء الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و اشباهه.

فيحتمل ان يكون مدرک المجمعين هذا الحديث بدعوى ان غسالة الثوب و غسالة الاستنجاء كلتاهما استعملت فى رفع الخبث فهما من واد واحد و مع هذا الاحتمال لاقيمة لدعوى الاجماع و ان قلنا باعتبار الاجماع المنقول، و حيث ان الرواية ضعيفة السند لأجل احمد بن هلال، فالتفصيل لاوجه له.

و ثالثاً انه يحتمل ان تكون دعوى الاجماع من جهة ذهاب المجمعين الى نجاسة الغسالة مطلقاً و من الواضح ان الغسالة النجسة لا ترفع الحدث، و حيث اثبتنا ان غسالة الاستنجاء طاهرة، فلا يبقى المجال للاعتماد على هذا الاجماع. و قد تحصل ان القول الأوّل و الثالث، لم يقيم الدليل على شئى منهما و ظهر أنّ الاقوى هو القول الثانى الذى ذهب اليه صاحب الحدائق و المحقق الاردبيلي ((قدس سرهما)) من جواز الوضوء و الغسل و تطهير الثوب به.

نعم اذا وجد ماء آخر فالاحوط عدم رفع الحدث به، كما ان الاحوط فى صورة انحصار الماء به استعماله فى رفع الحدث مع ضم التيمم اليه اذا وسع الوقت و اما مع ضيق الوقت فلا تصل النوبة الى التيمم بل لا بد من استعماله فى رفع الحدث مطلقاً.

و هذا احتياط يجرى فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر ايضاً، اذا اراد

و اما المستعمل فى رفع الخبث غير الاستنجاء، فلا يجوز استعماله فى الوضوء و الغسل (١) و فى طهارته و نجاسته خلاف (٢) و الاقوى ان ماء الغسلة المزالة للعين نجس، و فى الغسلة الغير المزالة الاحوط الاجتناب.

---

ان يستعمله فى رفع الحدث ثانياً فمع عدم الانحصار يختار الماء الآخر و مع الانحصار ينضم التيمم فى سعة الوقت و يكتفى باستعماله فى ضيقه. و ظهر مما ذكرنا الاشكال فيما ذكره الماتن من عدم جواز استعمال ماء الاستنجاء فى الوضوء و الغسل المندوبين فانّ دعوى الاجماع مدفوعة لعدم حجتيه كما عرفت. و أمّا خبر ابن سنان و ان اشتمل على عدم جواز الوضوء بالغسالة الا انه ضعيف السند.

و لو تنزّلنا و قلنا باعتباره فلا يشمل ماء الاستنجاء لما تقدم من طهارته للنصوص الدالة عليها.

(١) ما افاده مبنى على الاجماع الذى ادعاه العلامة ((قدس سره)) من ان ما استعمل فى رفع الخبث لا يرفع الحدث، و على رواية عبدالله بن سنان المتقدمة. و قد عرفت ان الاجماع المنقول ليس بحجة و رواية عبدالله بن سنان ضعيفة لأجل احمد بن هلال.

(٢) هذا الخلاف بعد البناء على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة و أمّا بناء على الطهارة، فلا مجال للقول بالنجاسة هنا، فالقائلون بانفعال القليل بالملاقاة، اختلفوا على اقوال:

الاول الحكم بالنجاسة مطلقا بلا فرق بين المتنجسات، اناء كانت او غيره و لا بين الغسلات فى التعدد و الاتحاد، حكى هذا القول عن المحقق و العلامة و

الشهيدین و المحقق الثانی و الصدوق و غیر هم بل جامع المقاصد انه الاشهر بین المتأخرین.

الثانی القول بالطهارة مطلقا بلا فرق بین الغسالة الاولى و الثانية و اختاره صاحب الجواهر ((قدس سره)) و جماعة اخرى.

الثالث ما اختاره الماتن ((قدس سره)) من التفصیل بین غسالة المزیلة للعين فهي نجسة و غسالة الغسلة الغير المزیلة، فاحتاط فيها بلا فرق بین ان لا تكون للنجاسة عين او كانت زائلة بغير الماء.

الرابع التفصیل بین غسالة الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل فهي طاهرة و غسالة الغسلة التي لا تتعقبها الطهارة، فهي نجسة، فاذا احتاج التطهير الى تعدد الغسلات كان الطاهر غسالة الغسلة الاخيرة فقط.

و هذا القول حکاه صاحب مفتاح الکرامة عن استاذہ الشریف ((قدس سرهما)) و اختاره سيدنا الاستاذ الخوئی ((قدس سره))

و اما القول الاول فاستدلوا على ذلك بوجوه: احدها دعوى الاجماع على نجاسة الماء القليل المستعمل في غسل الجنابة و الحيض اذا كان في بدن المغتسل نجاسة كما نقله صاحب الحقائق عن العلامة ((قدس سره))

و فيه: اولاً أن الاجماع المنقول لاحجية فيه كما مر غير مرة

و ثانياً انه اخص من المدعى، فانه لو سلمناه لا يثبت نجاسة الغسالة التي لم

تكن من عين النجس بل كانت من المتنفس، فان الاجماع على تقدير تسليمه لا

يشمل غير معقده و هو فيما اذا كان في بدن المغتسل نجاسة من الدم او المني و اما

المتنفس الذي لم يكن فيه عين النجس فلا يشملها فاذا شككنا في طهارته و

نجاسته نرجع فيه الى قاعدة الطهارة.

ثانيها مفهوم نصوص الكر، فانه يدل على ان غير الكر اذا لاقى نجساً ينجس، فان المانع من النجاسة هي الكرية، فالماء القليل الملاقى للنجس ينجس لوجود المقتضى و انتفاء المانع.

الجواب عن ذلك ان منطوق نصوص الكر قضية سالبة كلية و مفهومها لا يكون الا قضية موجبة جزئية و هي ان الماء اذا لم يبلغ مقدار الكر ينجسه شيء، لما حقق في محلّه من ان نقيض السالبة الكلية، موجبة جزئية، و لكن التسالم بين الاصحاب قاض بعدم الفرق بين النجاسات، فان كلها منجسة لما يلاقيها بلا فرق بينها اصلاً، و المستفاد من النصوص ان المتنّجس بلا واسطة منجس لما يلاقيه ايضاً، فالمفهوم و ان لم يدل على العموم الافرادى بالاضافة الى كل افراد النجس و المتنّجس الا ان الاجماع و النصوص قرينة على العموم الافرادى بالاضافة الى المفهوم كالمنطوق لكنه لا يكفى فى اثبات ما ادعاه المستدل من النجاسة المطلقة لاحتياجه الى اثبات العموم الاحوالى و لا دليل عليه، فاذن نحتمل ان الماء القليل الملاقى للنجس او المتنّجس فى حال كونه غسالة لا يكون نجساً.

ثم ان السيد الحكيم ((قدس سره)) قال: و لما لم يتعرض الشارع لكيفية التنجيس، فلا بد ان يكون ذلك اتكالا منه على ما عند العرف، و لاريب انهم لا يفرقون فى تنجيس النجاسات بين الوارد و المورود و بين ما يكون مستعملاً فى مقام التطهير و بشرائطه و بين غيره، فيكون مقتضى الاطلاق ذلك ايضاً.

و مراده ((قدس سره)) ان العموم الاحوالى ايضاً يستفاد من مفهوم نصوص الكر و غيرها بقرينة فهم العرف، فانهم يفهمون منها ان الملاقاة موجبة للنجاسة فى جميع

الحالات سواء كانت حين التطهير او غيره.

اقول: ما افاده صحيح ان لم يمنع عنه مانع، و لكنه موجود، فان الالتزام بنجاسة الغسالة التى تتعقبها طهارة المحل يستلزم الالتزام باحد محذورين: فاما ان نلتزم بطهارة الماء القليل حين ملاقاته للمتنجس و مادام فى المحل و يحكم بنجاسته حين انفصاله عنه بالعصر او بغيره و اما ان نقول بانفعاله من حين وصوله للمتنجس، و نجاسته مطلقا قبل انفصاله عنه و بعده الا ان خروجه من المتنجس يوجب الحكم بطهارته كما هو المصرح به فى كلام بعض الاصحاب و لا يمكن الالتزام بشيئ منهما: (اما اولهما) فلان القليل لو كان محكوما بالطهارة حال اتصاله بالمتنجس لم يكن وجه لنجاسته بعد الانفصال، فلنا ان نسأل عن انه لماذا تنجس بعد خروجه عن المحل.

و (دعوى) ان السبب فى تنجسه انما هى ملاقاته للمتنجس و هى تقتضى انفعال الماء القليل على ما دل عليه مفهوم نصوص الكر (مدفعة) بان نصوص الكر انما تدل بمفهومها على نجاسة القليل من حين ملاقاته للنجس او المتنجس و لا دلالة لها على انفعاله بعد ملاقاته النجس بزمان من دون ان يتنجس بها حين الملاقاة، فهذا مما لا يمكن الالتزام به عرفاً.

و (اما ثانيهما) فلان طهارة المحل مع فرض نجاسة الماء المستعمل فى تطهيره امر بعيد، فكيف يطهر بغسله بالماء النجس! و ذلك لانا اذا بنينا على نجاسة الماء حال اتصاله بالمتنجس، لزم الحكم بنجاسة المقدار المتخلف منه فى المحل بعد عصره و انفصال غسالته، فان الماء لا يخرج من المحل بتمامه و مع نجاسته كيف يحكم بطهارة المحل؟ فلا مناص من الحكم بنجاسته.

و بعبارة اخرى المتسالم عليه عند الاصحاب ان الماء القليل الواحد لا يكون محكوما بحكمين بحيث يكون بعضه طاهرا و بعضه نجساً، فلو بنينا على نجاسة الغسالة المتعقبة لطهارة المحل لزم تخصيص هذه القاعدة، فان الماء الباقي فى الثوب يحكم بطهارته و الغسالة المنفصلة منه يحكم بنجاسته بل يلزم محذور آخر و هو كون الماء النجس مطهراً، فان الغسالة المتعقبة لطهارة المحل نجس عند القائلين بنجاسة الغسالة مطلقاً، فكيف يكون مطهراً للمحل بالانفصال؟

و هنا محذور ثالث و هو انه لو بنينا على النجاسة فى هذه الغسالة يلزم ان يتنجس جميع الثوب اذا كان المتنجس بعضه فان صب الماء على الموضع النجس يوجب نجاسته و هو يتعدى الى المواضع الطاهر، فيتنجس و اذا صبنا الماء عليه يتنجس بوصوله اليه، و يسرى الى الموضع الطاهر و هكذا، فيلزم ان لا يكون الغسل الثانى مطهراً بل هو منجس، فيلزم التسلسل فى الغسل الى ان يتنجس جميع الثوب.

و الحاصل انه لو بنينا على نجاسته الغسالة المتعقبة للطهارة لزم ان يكون الماء النجس مطهراً و أن يكون الماء الواحد القليل محكوماً بحكمين و هو طهارة الباقي و نجاسة المنفصل و ان لا يكون الغسلة الثانية مطهرة لانفعال الماء باصابة المحل و سرايته الى محل طاهر، فلا بد من تطهيره ايضاً و هكذا و ببيان آخر ان قلنا ان الماء القليل فى الغسلة الثانية لا ينفعل بملاقاة المحل، لزم تخصيص واحد و هو ان الماء القليل ينفعل بملاقاة المتنجس الا فى الغسلة الثانية، فانه لا ينفعل بها.

و ان قلنا بنجاسته بها، لزم التخصيص فى قواعد ثلاث:

احدها قاعدة ان الماء النجس لا يكون مطهراً الا فى حالة الغسل، فانه مطهر للمحل.

ثانيها قاعدة ان الماء الواحد القليل لا يكون محكوماً بحكمين الا فى مقام الغسل فان المنفصل نجس و الباقي طاهر

ثالثها ان الماء المتنجس منجس لكل ملاقاه الا فى حالة الغسل فان الغسالة الاخيرة متنجسة و لكنها لا تكون منجسة لما تسرى اليه من محل طاهر.

و من الواضح ان التخصيص الواحد اهون من تخصيص القواعد الثلاث

ثم انه لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بعدم الترجيح لتخصيص قاعدة انفعال القليل بملاقاة المتنجس، فيدور الامر بين تخصيصها و تخصيص القواعد الثلاث فعلى الاول الغسالة الثانية محكومة بالطهارة و على الثانى محكومة بالنجاسة فعند عدم الترجيح يرجع الى قاعدة الطهارة فنقول بطهارتها.

ثالثها النصوص الخاصة الواردة فى الغسالة: منها موثقة عمار الساباطى عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: سئل عن الكوز و الاناء يكون قدرا، كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات، يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر، فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر (الحديث)(١٤٧)

تقريب الاستدلال انه لو كانت الغسالة طاهرة لم يكن وجه لوجوب افراغ الماء عن الاناء فى المرتبة الثالثة.

الجواب عن ذلك ان التفريغ فى المرتبة الثالثة انما هو ليتحقق غسل الاناء  
ثلاث مرات، فالغسالة فى المرتبة الثالثة طاهرة و مطهرة للاناء فهى كالغسالة الثانية  
فى المتنجنس بالبول فانها طاهرة و مطهرة للثوب.

و منها الاخبار الواردة فى غسالة الحمام كموثقة ابن ابي يعفور عن ابي  
عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) و اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع  
غسالة اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا اهل البيت فهو شرهم، فان  
الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و أن الناصب لنا اهل البيت  
لأنجس منه. (١٤٨)

الجواب عن ذلك انها تدل على نجاسة الغسالة لملاقاتها عين النجس  
كالناصب وغيره و نحن التزمنا بنجاسة الغسالة الاولى، فهى تدل على ردّ القول  
بطهارة الغسالة مطلقاً لا على رد ما اخترناه من طهارة الغسالة المتعقبة بطهارة  
المحل.

ثم ان القائلين بطهارة الغسالة مطلقاً استدلوا بروايات:  
منها مرسله يونس عن رجل عن العنزار عن الاحول أنه قال لابي  
عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث)، الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى  
به؟ فقال: لا بأس، فسكت فقال: او تدرى لم صار لا بأس به، قال: قلت: لا و الله،  
فقال: ان الماء اكثر من القذر. (١٤٩)  
و فيه اولاً ان الرواية مرسله و ضعيفة

و ثانياً انه لو اغمضنا عن ذلك فهي من ادلة القائلين بعدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة و البحث فعلا بعد البناء على ان القليل ينفع بالملاقاة.  
و ثالثاً انه من المحتمل أن اكثرية الماء من القدر في خصوص المودر مانعة عن الانفعال لا في كل مورد.

و منها رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبدالله ((عليه السلام)) اغتسل في مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابة، فيقع في الاناء ما ينزو من الارض؟ فقال: لا بأس به. (١٥٠)  
و فيه ان الرواية اجنبية عن المقام و الحكم بعدم البأس على القاعدة فان المكان الذي يبال فيه و يغتسل من الجنابة مشكوك الطهارة و النجاسة، فلا يعلم ان ما ينزو من الارض لاقى النجاسة، فان البول و غسالة المنى ينجس الارض و جريان ماء الغسل يطهرها، فلا يعلم ملاقاته للنجاسة و لم يفرض في الرواية أن ما ينزو، لاقى غسالة المنى حتى يتم الاستدلال.

و منها صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله في المرن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة. (١٥١)  
تقريب الاستدلال أن الغسالة لو كانت نجسة، لم يطهر الثوب بغسله في المرن لتلوّثه بغسالة نجسة في المرن.

الجواب عن ذلك انها لا تدل على طهارة الغسالة الاولى، فان المرن يفرغ منها ثم يغسل فيه ثانياً، وقد عرفت ان الغسالة المتعقبة بطهارة المحل محكومة بالطهارة.

و منها صحيحة محمد بن النعمان عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: قلت له: استنجى ثم يقع ثوبى فيه و أنا جنب؟ فقال: لا بأس به. (١٥٢)  
تقريب الاستدلال أن استنجاء الجنب لا يخلو من غسالة المنى، فلو كانت نجسة لنجست الثوب.

الجواب عن ذلك ان غاية ما يستفاد منها طهارة ماء الاستنجاء حتى من المنى فيختص بمورده و لا يستفاد منها طهارة الغسالة كلية.  
ثم ان المحقق الهمداني ((قدس سره)) ذكر ان استثناء الاصحاب خصوص ماء الاستنجاء من عموم انفعال القليل بالملاقاة يشعر باختصاصه بالخروج و عدم طهارة غيره من الغسلات فانها ايضاً لو كانت طاهرة لم يبق مجال لاستثناء خصوص ماء الاستنجاء لانه من احد افرادها، فتخصيصهم له بالذكر يدلنا على مسلمية نجاسة الغسالة عندهم.

و فيه اولاً ان قوله: و تخصيصهم له الخ، لا يخلو عن المناقشة فانا نقول: ان تخصيصهم له بالذكر يدلنا على عدم مسلمية طهارة غيره و لا يدل على مسلمية نجاسة غيره، فان فيه خلافاً و اقوالاً اربعة كما عرفت.

و ثانياً لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بمسلمية نجاسة غيره عندهم، فالنجس هو الملاقى لعين النجس و هى الغسالة الاولى، فلا تشمل الغسالة المتعقبة بطهارة المحل.

فإن الاستثناء وقع مما لاقى عين النجس، فيقال: الماء القليل الملاقى لعين النجس ينجس الاماء الاستنجاء.

١٣٤(مسألة ١) لا اشكال فى القطرات التى تقع فى الاناء عند الغسل و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الاكبر.(١)

و لكن هذا ايضا لا كلية فيه، فان غسالة تطهير بول الرضيع الذى لا يأكل الطعام ملاقية لعين النجس و لا تكون محكومة بالنجاسة، فانها متعقبة بطهارة المحل، فتكون طاهرة؛ و قد ظهر مما ذكرنا الاشكال فيما افاده الاستاذ((قدس سره)) فى هذا المقام حيث قال((قدس سره)): و ما افاده (الهمدانى) متين.

(١) و ذلك للنصوص الكثيرة الدالة على ذلك: منها صحيحة الفضيل بن يسار عن ابى عبدالله((عليه السلام)) فى الرجل الجنب يغتسل فيتنضح من الماء فى الاناء؟ فقال: لا بأس(١٥٣) (ما جعل عليكم فى الدين من حرج).

و منها صحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابى عبدالله((عليه السلام)) انه قال: فى الجنب يغتسل فيقطر الماء عن جسده فى الاناء، فيتنضح الماء من الارض فيصير فى الاناء انه لا بأس بهذا كله.(١٥٤)

و منها صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة.(١٥٥) و لكن الظاهران السؤال فيها ناظر الى الطهارة و النجاسة لا الى استعمال المستعمل فى الحدث الاكبر ثانياً.

ثم انه لو بنينا على عدم جواز استعمال ما يغتسل به الجنب فى رفع الحدث ثانياً كما فى رواية عبدالله بن سنان المتقدمة فلا اشكال فى القطرات كما عرفت.

و اما اذا كان الماء مركباً من المستعمل و غيره بحيث لا يصدق عليه عنوان احدهما، بل يصدق عليه عنوان المركب منهما، فهل يجوز استعماله فى رفع الحدث ثانياً ام لا؟ اختار سيدنا الاستاذ((قدس سره)) الجواز، و احتمله الشيخ الاعظم الانصارى((قدس سره)) بدعوى ظهور دليل المنع فى انحصار الغسل به.

١٣٥(مسألة ٢) يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء امور: الاول: عدم تغييره  
فى أحد الأوصاف الثلاثة.(١)

و قال الاستاذ((قدس سره)) ما حاصله ان المركب من شيئين لا يصدق عليه عنوان  
احدهما بل يصدق عليهما عنوان المركب.  
و مع عدم صدق عنوان الماء المستعمل على المركب من المائين، يبقى تحت  
اطلاقات طهورية الماء لا محالة و مقتضاها جواز الاكتفاء به فى رفع الحدث.  
و يمكن ان يقال: ان عنوان المستعمل عنوان مشير الى ما رفع به الحدث الاكبر،  
فنقول: ان ما رفع به الحدث الاكبر لا يرفع الحدث ثانياً لاجل رواية عبدالله بن  
سنان.

فهذا نظير ما دل على حرمة اكل التراب، فان الحرمة لا تكون دائرة لمدار  
هذه العنوان بل تشمل ما اذا صببنا عليه الماء فصار طيناً و كذا الامر فى كثير من  
الموارد.

(١) بلا خلاف ظاهر و عن الشيخ الاعظم الانصارى وغيره من  
الاصحاب((قدس سرهم)) دعوى الاجماع عليه و يدل عليه ما دل على انفعال الماء  
بالتغير، فانّ النصوص الدالة على طهارة ماء الاستنجاء ناظرة الى حيثية الملاقة و  
انها لا توجب النجاسة و بعبارة اخرى الاطلاقات الدالة على طهارته منصرفة الى  
ان ملاقة النجاسة بالاستنجاء لا توجب النجاسة و لا نظر لها الى حيثية التغير فاذن  
تشمله النصوص الدالة على انفعال الماء بالتغير.

و ان قلت: ان اخبار الاستنجاء مطلقة و الانصراف ليس بمحرز، فمقتضى  
الاطلاق عدم الفرق بين ما اذا تغير ماء الاستنجاء و ما اذا لم يتغير، فلا بد من  
الالتزام بطهارته حتى فى فرض التغير.

قلت: اجاب سيدنا الاستاذ عن هذا الاشكال بان النسبة على هذا بين اخبار ماء الاستنجاء و ما دل على نجاسة الماء المتغير عموم من وجه لان الطائفة الاولى تقتضى طهارة ماء الاستنجاء مطلقا تغير بالنجاسة ام لا؟ كما ان الطائفة الثانية دلت على نجاسة الماء المتغير كذلك سواء استعمل فى الاستنجاء ام لم يستعمل، فتعارضان بالاطلاق فى مادة الاجتماع و الترجيح مع الطائفة الثانية: لان فيها ما هو عام و هو صحيحة حريز: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضاً من الماء و اشرب و اذا تغير الماء و تغير الطعم، فلا تتوضاً منه و لا تشرب. و بمان دلالة بالوضع، فيقدم على اطلاق الطائفة الاولى لا محالة و بذك يحكم بنجاسة ماء الاستنجاء عند تغيره باوصاف النجس.

اقول هذا الذى افاده ((قدس سره)) لا يمكن مساعدته بوجه، فان العام الوضعى و هو قوله ((عليه السلام)): كلما غلب الماء الخ اجنبى عن مورد المعارضة و ما هو معارض لنصوص الاستنجاء و هو (ذيل الصحيحة) يكون دلالة بالاطلاق لا بالوضع فاذن بقى التعارض بحاله هذا اولاً.

و ثانياً ان الذيل ايضاً لا نظر له الى مورد التعارض، فانه ناظر بمقتضى لا العهد الذكرى الى الماء المذكور فى الصد و المراد منه هو الماء الكثير قطعاً، فعليه تكون الصحيحة اجنبية عن محل الكلام فان كلامنا فى الماء القليل الملاقى للنجاسة فى الاستنجاء و صحيحة حريز تبين حكم الماء الكثير و الكر، فعليه لا ترجيح لأحد الاطلاقين على الآخر، فيتساقطان، فالمرجع هى قاعدة الطهارة.

فعليه العبرة بالانصراف، فان تم يحكم بنجاسة الماء المتغير بالاستنجاء و ان لم يتم لا دليل على نجاسته، و حيث انه ادعى الاجماع على نجاسته، فالاحوط هو الاجتناب.

الثاني: عدم وصول نجاسة اليه من خارج.(١)

الثالث: عدم تعدى الفاحش على وجه لا يصدق معه الاستنجاء.(٢)

الرابع: ان لا يخرج مع البول او الغائط نجاسة اخرى مثل الدم(٣) نعم الدم الذى يعد جزءاً من البول او الغائط لا بأس به(٤)

(١) و ذلك لان النصوص تدل على طهارة ماء الاستنجاء و ظاهرها عدم تنجسه بملاقاة الاخبثين بالاستنجاء و لا نظر لها الى ما اذا كان يده نجسة قبل الاستنجاء مثلاً او كان المحل نجساً بنجاسة اخرى، فيشمله ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة.

(٢) فان الاستنجاء يصدق على تطهير المخرجين بالماء و لا ينجس بذلك لنصوص خاصة و اما اذا تعدى الى مواضع آخر غير المخرجين، فلا يكون تطهيره داخلاً فى الاستنجاء، فيشمله عموم ما دلّ على أن الماء القليل ينفع بملاقاة النجس و لا يشمل نصوص الاستنجاء.

(٣) كدم البواسير، فان نصوص الاستنجاء، لا تشمل تطهير الدم، فيكون عموم ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة الدم محكماً.

(٤) لاوجه لهذا الاستثناء فان الدم اذا كان مستهلكاً فى البول او الغائط لا يصدق عليه الدم فيعمه نصوص الاستنجاء لعدم وجود الدم، و اما اذا كان موجوداً مستقلاً، فلا يدخل تطهيره فى نصوص الاستنجاء لأنه عبارة عن غسل موضع النجو و هو الغائط، فلا يشمل غسل موضع الدم، فلا مناص من الحكم بنجاسته. و اشكل من ذلك ما اذا خرج الدم مع البول، فان الاستنجاء عبارة عن ازالة النجو و هو الغائط و الحقنا غسل مخرج البول به لتلازم الغائط مع البول عادة و لعله لا ينفك عنه كما هو المعتاد و اما الدم الخارج معه فلا يشمل الاستنجاء، فلا

الخامس: ان لا يكون فيه الاجزاء من الغائط بحيث يتميز (١)  
 أما اذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغذاء او شيء آخر لا يصدق  
 عليه الغائط فلا بأس به. (٢)  
 ١٣٦ (مسألة ٣) لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد و  
 ان كان احوط. (٣)

١٣٧ (مسألة ٤) اذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم أعرض ثم عاد لا بأس  
 إلا اذا عاد مدة يتنفي معها صدق التنجس بالاستنجاء فيتنفي حينئذ حكمه. (٤)

يجبى حكمه من طهارة مائه.

(١) قال السيد الحكيم ((قدس سره)) فى وجهه: لو كانت فيه فهى بمنزلة النجاسة  
 الخارجية فى اهمال النصوص بالنسبة اليها، لكونها متعرضة لحكم الماء من حيث  
 الملاقاة فى المحل لا غير، فلا تشمل الملاقاة فى خارجه، و المرجع حينئذ عموم  
 الانفعال.

و السيد الاستاذ ايضاً وافقه فى ذلك.

اقول: ان ما فاداه ((قدس سرهما)) مخالف لاطلاق النصوص و مقتضاه عدم الفرق بين  
 وجود جزء من الغائط معه و عدمه، فهذا الشرط مبنى على الاحتياط.

(٢) عن الشيخ الاعظم انه جزم بالنجاسة لان المتنجس محكوم بحكم  
 النجاسة الخارجية التى عرفت نجاسة الماء بها لقصور ادلة الطهارة عن شمولها.  
 قلت: كلام الامام ((عليه السلام)) بعدم البأس بملاقاة ماء الاستنجاء للشوب مطلق و  
 مقتضاه عدم الفرق بين وجود الاشياء المذكورة فى ماء الاستنجاء و عدمه.

(٣) لترى الاستفصال مع ان العادة جارية بسبق كل منهما.

(٤) فان الموضوع للحكم بالطهارة هو ماء الاستنجاء، فاذا كان الفصل بين

١٣٨(مسألة ٥) لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسالة الاولى و الثانية في البول الذى يعتبر فيه التعدد.(١)

١٣٩(مسألة ٦) اذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعى فمع الاعتياد كالطبيعى، و مع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات فى وجوب الاحتياط من غسالته.(٢)

الاعراض و العود طويلا، لا يصدق التنجس بالاستنجاء، فيتتفى حكمه.

(١) للاطلاق، فان الحكم بعدم البأس فى ملاقة الثوب لماء الاستنجاء مطلق و هو يشمل غسالة مخرج الغائط و البول بلا فرق فى الثانى بين الغسلة الاولى و الثانية.

(٢) الظاهر ان تفصيله بين المعتاد سواء كان طبيعياً او غيره و بين غيره مبنى على انصراف الاطلاقات اليه، ففى المعتاد يحكم بطهارة الغسالة و فى غيره يحكم بعدم طهارتها لعموم ادلة انفعال الماء القليل لغسالته.

قلت: اطلاقات الاستنجاء منصرفة الى ما هو المتعارف من غسل الموضع الاصلى لخروج النجو، فيحكم بطهارة غسالته، و اما الموضع الغير الاصلى و ان كان خروج النجو منه معتاداً، فيشكل الحكم بطهارة غسالته لانصراف الاطلاقات عنه فان الانصراف الحاصل من غلبة الوجود و ان كان بدو يا يزول الا ان انصراف الحاصل من غلبة الاستعمال، لا مناص من الالتزام به، فان غلبة الاستعمال توجب انس اللفظ للمعنى المستعمل فيه و ظهوره فيه، فهو حجة، و اما غسل الموضع الغير الاصلى و ان كان معتاداً لبعض الاشخاص، فانه نادر بالاضافة الى بقية الناس، فلا اقل من الشك فى شمول الاطلاقات له، فيرجع فيه الى عموم اطلاقات الانفعال، و لا سيما ان الحكم بالطهارة على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على المتيقن.

١٤٠ (مسألة ٧) اذا شك في ماء انه غسالة الاستنجاء او غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة (١) و ان كان الاحوط الاجتناب.

(١) هذا مبني على استحباب الطهارة بتقريب ان هذا الماء كان طاهراً، فان كان مستعملاً في الاستنجاء كان باقياً على طهارته و ان كان مستعملاً في غيره صار نجساً، فيستحب الطهارة، و هذا مبني على ان التخصيص و ان كان بمنفصل يوجب تعنون العام بعنوان وجودي او ما هو كالوجودي و عليه، فان عموم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس قد خصص بماء الاستنجاء فلا محالة، يتعنون الباقي بعنوان المستعمل في سائر النجاسات او بغير المستعمل في الاستنجاء لان عنوان الغير نظير العنوان الوجودي، فيقال: القليل المستعمل في سائر النجاسات او غير المستعمل في الاستنجاء ينفعل بملاقاة النجس و من الظاهر ان صدق هذا العنوان على الغسالة المفروضة غير محرز لإحتمال انه من المستعمل في الاستنجاء و مع الشك في الانطباق لا يمكن التمسك بالعام، فيرجع فيه الى استحباب الطهارة او قاعدتها.

قلت: التحقيق يقتضي ان التخصيص باخراج امر وجودي يوجب تعنون العام بعنوان عدمي، فيكون موضوع الانفعال الماء القليل الملاقى للنجاسة في غير حالة الاستنجاء، فالملاقاة محرزة بالوجدان و عدم كونه مستعملاً في الاستنجاء محرز بالاصل، فيحكم بانفعاله، فيقال: ان هذا الماء لم يكن مستعملاً في الاستنجاء في زمان، فالآن كما كان، فبالتمسك بأصالة العموم لا يبقى مجال لاستحباب الطهارة او قاعدتها.

١٤١(مسألة ٨) اذا اغتسل فى الكر -كخزانة الحمام- او استنجى فيه لا يصدق عليه غسالة الحدث الاكبر(١) او غسالة الاستنجاء او الخبث.

(١) اذا بنينا على ان الماء المستعمل فى الحدث الاكبر او فى الاستنجاء او فى ازالة الخبث مع بقاءه على الطهارة كالغسالة المتعقبة بطهارة المحل، لا يرفع الحدث ثالثاً، فهل يختص بالقليل او يعم الكثير ايضاً؟ ظاهر الاصحاب الاتفاق على الاول.

و عن المحقق فى المعتبر ان المنع عن الاستعمال حتى فى الكثير لو تم، لمنع الاغتسال فى البحر ايضاً فيما اغتسل فيه جنب او استنجى فيه احد، فانه على هذا لا يفرق بين كر و اكرار، و هو مما لا يمكن الالتزام به، فالمنع مختص بالقليل. و يدل على ذلك مضافا الى اتفاق الاصحاب، صحيحتان:

احديهما صحيحة صفوا بن مهران الجمال، قال : سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن الحياض التى ما بين مكة إلى (وخل) المدينة تردها السباع و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها، قال: و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق، و الى الركبة، فقال: توضأ منه.(١٥٦)

ثانيتهما صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: كتبت الى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء و يستقى فيه من بئر، فيستنجدى فيه الانسان من بول او يغتسل فيه الجنب ما حدّه الذى لا يجوز؟ فكتب: لا تتوضأ من مثل هذا الا من ضرورة اليه.(١٥٧)

و هى تحمل على الماء الذى بلغ حد الكر و النهى يحمل على الكراهة، فانّ

١٤٢ (مسألة ٩) اذا شك فى وصول نجاسة من الخارج او مع الغائط يبنى على العدم (١)

١٤٣ (مسألة ١٠) سلب الطهارة او الطهورية عن الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر او الخبث استنجاء او غيره، انما يجرى فى الماء القليل دون الكر فما زاد كخزانة الحمام و نحوها. (٢)

١٤٤ (مسألة ١١) المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر (٣) فلو اخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة. و كذا ما يبقى فى الاناء بعد إهراق ماء غسالته.

الماء الذى يستنجى فيه و يغتسل فيه من الجنابة يتنفر منه الطبع، فنهى عن التوضأ الا عنه الضرورة، فانه لو كان نجساً لم يجز الوضوء به حتى عند الضرورة باتفاق الأصحاب.

ثم ان مورد الصحيحتين و ان كان الكر الا ان المطر و ذالمادة يلحقان به لعدم احتمال الفرق بينها، فان ما لا يفعل بملاقاة النجاسة، لا يتأثر بغسل المتنجس فيه او بغسل الجنابة و المسألة واضحة.

(١) هذا واضح، فان ماء الاستنجاء طاهر و اذا شك فى انه هل وصل اليه نجاسة خارجية او خرج مع الغائط دم؟ نفى بالأصل.

(٢) قد تقدم حكم هذه المسألة فى المسألة الثامنة و لم يعلم وجه الاعادة.

(٣) المتخلف طاهر سواء على المختار من طهارة الغسالة المتعقبة بطهارة المحل او على القول بنجاسة الغسالة مطلقاً، فانه ايضاً يقول بطهارته و نجاسة ما انفصل عن المحل، فان الغسالة ما غسل به المحل و قد خرج عن مثل الثوب بالعصر فمابقى لا يكون غسالة، فالقائل بنجاسة الغسالة مطلقاً، لا يقول بنجاسة ما

١٤٥(مسألة ١٢) تطهر اليد تبعا بعد التطهير، فلا حاجة الى غسلها(١) و كذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب و نحوه.

بقى فى المحل بعد العصر لعدم صدق الغسالة عليه. و قد تقدم ان القول بنجاسة الغسالة مطلقا يستلزم المحاذير الثلاثة: ١- كون الغسالة المتنجسة مطهرة للمحل ٢- و كون الماء الواحد محكوماً بحكمين ٣- و ان المتنجس لا يكون منجساً. (١) و ذلك لان الحكم بطهارة الثوب بالغسل مرتين فى المكن يستلزم عرفاً طهارة اليد و المكن تبعا، فلو كانا باقيين على النجاسة لنبه بذلك و انهما يحتاجان الى الغسل و التطهير بعد تطهير الثوب مستقلا و لم يأت ذلك فى شئ من نصوص الباب و كذا الكلام فى السدة و الخرقه فى غسل الميت.

و من البعيد جداً بقاء هما على النجاسة و حصول الطهارة للمغسول، فان نجاستهما يستلزم نجاسته، وعدم حصول الطهارة له. و استشكل سيدنا الاستاذ((قدس سره)) فى ذلك بانه لا دليل على طهارة اليد و الظرف بتبع طهارة المتنجس المغسول، نعم الغالب غسلهما حين غسل المتنجس و عليه فطهارتهما مستندة الى غسلهما كما ان طهارة المغسول مستندة الى غسله. قلت: قد عرفت أن الدليل على التبعية هو الفهم العرفى مع سكوت المولى فى مقام البيان، و العادة قاضية على ان الغسلة الثانية لا تصل دائماً الى كل موضع اصابته الغسالة الأولى فى اليد و الظرف، فلو لم تكن طهارته حاصلة با التبعية لنبه بذلك فى نصوص الباب.

و يؤكد ذلك ان صحيحة محمد بن مسلم دلت على تطهير الثوب المتنجس بالبول فى المكن مرتين، قال: سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن الثوب يصيبه البول؟

قال: اغسله فى المرن مرتين، فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة. (١٥٨)

و المرن من الأوانى، فلو لم يكن انه يطهر بالتبع لأمر الامام ((عليه السلام)) بغسله بعد تطهير الثوب، مرة اخرى لان الاوانى لابد فى غسلها بماء قليل ثلاث مرات على ما نطق به موثقة عمار الساباطى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سئل عن الكوز و الاناء يكون قذراً، كيف يغسل، و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات، يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، ثم يصب ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر (الحديث). (١٥٩)

و اجاب عنه سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بأن الآنية فى لغة العرب عبارة عن الظروف المستعملة فى خصوص الاكل و الشرب او فيما هو مقدمة لهما كالقدر و لم يظهر لنا مراد بها بالفارسية و ليس معناها مطلق الظرف و عليه، فلا يعتبر فى تطهير المرن غسله ثلاث مرات لاختصاص ذلك بالآنية.

و فيه اولا انا راجعنا كتب اللغة كالمعجم و المحيط المحيط و الرائد و فسر فيها الاناء بمعنى الظرف و الوعاء و لم يفسر فى شئ منها بمعنى ظرف الاكل. نعم فى (الوسيط) فسر بوعاء الطعام، و الشراب.

و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: ان الاناء ظرف معد للاكل و الشرب فى الموثقة قرينة على ان الغسل ثلاث مرات لا يختص بالاناء و هو ذكر الكوز فى السؤال، فانه لا يكون معداً للاكل و الشرب، فان المتعارف ان الماء من الكوز يؤخذ فى آنية اخرى و يشرب.

و ثالثاً إن العرف لا يفهمون من المركن المذكور فى الصحيحة الخصوصية، فلو  
 غسل الثوب فى القدر ايضاً يكون مرتين ، و القرينة على ذلك هو ذكر الماء الجارى  
 فيها حيث قال: ان غسلته فى ماء جار فمرة، فمنه يستفاد ان غسل الثوب المتنجس  
 بالبول فى الظرف مطلقاً حكمه هو الغسل مرتين و ان الظرف يطهر بالتبع سواء  
 اطلق عليه الآنية كالقدر (كما اعترف به الاستاذ) او لم يطلق كالمركن هذا كله.  
 و لكن التحقيق يقتضى أن يقال: ان مقتضى موثقة عمار المتقدمة ان الغسل  
 ثلاث مرات فى الآنية و غيرها (و هو مطلق الظرف) بالماء القليل انما هو فيما اذا  
 كان قدراً و هو ظاهر فى ملاقة عين النجس كما اذا كان الظرف متنجساً بالبول او  
 الغائط او الدم او غيرها من النجاسات.  
 و اما اذا كان متنجساً بالمتنجس كما فى المقام، فلا يكون قدراً حقيقة بل يكون  
 قدراً حكماً، فلا يجب غسله ثلاث مرات، فالإكتفاء بالغسل فى المكن مرتين  
 للمتنجس بالبول و طهارة المكن انما هو لعدم قذارة المكن لعدم ملاقاته لعين  
 النجس لا لعدم صدق الاناء عليه، فانه بمعنى الوعاء و هو صادق عليه كما فى كثير  
 من اللغات و قيل انه و عاء الماء. و يرده الموثقة، فان الكوز و عاء الماء فلو كان  
 الاناء ايضاً و عاء الماء يلزم عطف الشئ على نفسه، و الظاهر ان السؤال فى  
 الموثقة عن وعاء الماء و مطلق الوعاء، فاحتمال ان يكون المراد من الاناء  
 خصوص و عاء الطعام و الشراب ايضاً ضعيف.

١٤٦(مسألة ١٣) لو أجرى الماء على المحل النجس زائداً على مقدار يكفى فى طهارته، فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة، طاهر (١) و ان عدّ تمامه غسلة واحدة و لو كان بمقدار ساعة و لكن مراعاة الاحتياط اولى.

١٤٧(مسألة ١٤) غسالة ما يحتاج الى تعدّد الغسل كالبول مثلاً، اذا لاقت شيئاً، لا يعتبر فيها التعدد (٢) و ان كان احوط.

(١) لان العبرة فى طهارة المتنّجس بزوال النجاسة بالماء فاذا زالت، يطهر المحل، فاجراء الماء عليه بعدها اجراء للماء على المحل الطاهر، فلا مقتضى لنجاسته و عدّه غسلة واحدة لا يوجب نجاسته، فعليه ما ذكره من اولوية الاحتياط بلا مقتضى.

(٢) الحكم فى هذه المسألة من عدم لزوم التعدد مبنى على وجود اطلاق، او عموم يتمسك به عند الشك.

و استدل الاستاذ ((قدس سره)) للاكتفاء بالغسل مرّة باطلاق عدة من النصوص: منها صحيحة زرارة قال: قلت له: اصاب ثوبى دم رعاف او غيره او شئ من منى فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلوة و نسيت ان بثوبى شيئاً وصليت، ثم انى ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلوة و تغسله، قلت: فانى لم أكن رأيت موضعه و علمت انه اصابه، فطلبت له فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال: تغسله و تعيد. (الحديث) (١٦٠)

فانّ الأمر بالغسل مطلق و مقتضاه كفاية الغسل مرّة واحدة.

و منها موثقة عمار الساباطى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) انه سأل عن رجل ليس عليه الا ثوب و لا تحلّ الصلوة فيه، و ليس يجد ماء يغسله، كيف يصنع؟ قال:

١٤٨(مسألة ١٥) غسالة الغسلة الاحتياطية استحباباً يستحب الاجتناب عنها. (١)

يَتِمُّمُ وَيُصَلِّي، فَإِذَا أَصَابَ مَاءُ غَسَلِهِ وَاعَادَهُ الصَّلَاةَ. (١٤١)

و مقتضى الاطلاق ان الثوب يطهر بمطلق غسله من دون تقييده بمرتين او اكثر.

قلت: يمكن المناقشة في الاطلاق في هذين الحديثين فان الراوى يعلم بلزوم الغسل، فتارة ينسى غسله، فيصلى و اخرى لا يجد موضعه، فيصلى فالسؤال ناظر الى ان اعاده الصلوة واجبة ام لا؟ و الامام في مقام الجواب من حيث وجوب الاعادة و اما الغسل و ازالة النجاسة، فيعلمه السائل فامر الامام بالغسل ارشاد الى ما يعلمه السائل، وليس في مقام البيان من هذه الجهة. حتى يتمسك باطلاق الغسل و منها مرسله محمد بن اسماعيل عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ((عليه السلام)) في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة ايام الا أن يعلم أنه نجسه شيئ بعد المطر، فان اصابه بعد ثلاثة ايام، فاغسله، و ان كان الطريق نظيفاً لم تغسله. (١٤٢)

و الاطلاق في هذه الرواية تام و لكن الارسال يمنع من الاعتماد عليها.

(١) كما اذا كان الشيء مشكوك الطهارة، فالاحتياط يقتضى تطهيره و الاجتناب عن غسالته.

## فصل

الماء المشكوك نجاسته طاهر (١)

الأ مع العلم بنجاسته سابقاً، و المشكوك اطلاقه، لا يجرى عليه حكم المطلق (٢)، الأ مع سبق اطلاقه و المشكوك اباحته محكوم بالاباحة (٣) الا مع سبق ملكية الغير، او كونه فى يد الغير المحتمل كونه له.

(١) و ذلك لموثقة عمار: كل شئى نظيف حتى تعلم انه قدر، فاذا علمت فقد

قدر و ما لم تعلم فليس عليك. (١٦٣)

و لمارواه حماد بن عثمان عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر. (١٦٤)

و فى رسالة الكاهلى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: قلت: أمر فى الطريق فيسيل على الميزاب فى اوقات أعلم ان الناس يتوضؤون؟ قال: ليس به بأس لاتسأل عنه. (١٦٥) و الاستصحاب ايضاً حاكم بطهارة المشكوك، فان الماء خلق طهوراً، فاذا شك فى طرو النجاسة عليه يستصحب طهارته

نعم اذا علم نجاسته سابقاً و شك فى طهارته يستصحب النجاسة.

(٢) لأنّ الشك فى الاطلاق و الاضافة يؤول الى انه ماء او ليس بماء و ليس عندنا قاعدة تقتضى انه ماء، نعم اذا كانت الحالة السابقة الاطلاق يستصحب و يترتب عليه آثار الماء المطلق من رافعيته للحدث و الخبث.

(٣) لقوله ((عليه السلام)) فى صحيحة عبدالله بن سليمان عن ابى جعفر ((عليه السلام)) (فى حديث)... كل ماكان فيه حلال و حرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام

بعينه، فتدعه. (١٦٦)

و قد يقال: ان الاموال خارجة عن هذا الاصل فان الاصل فيها الحرمة كما عن الشيخ الانصارى ((قدس سره)) فى ذيل تنبيهات البرائة و استدلل لذلك بوجهين: (الاول) الاجماع (الثانى) رواية محمد بن زيد الطبرى عن الرضا ((عليه السلام)) (فى حدث): لا يحل مال الأ من وجه أحله الله (الحديث) (١٦٧) اليك تمامه: قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا ((عليه السلام)) يسأله الاذن فى الخمس فكتب اليه: بسم الله الرحمن الرحيم، ان الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب و على الضيق الهَم لا يحل مال الأ من وجه أحله الله، إنَّ الخمس عوننا على ديننا و على عيالنا و على موالينا (أموالنا) و ما نبذله و نشترى من أعراسنا ممّن نخاف سطوته فلا تزووه عنا، و لا تحرّموا انفسكم ليوم فافتكم دعانا ما قدرتم عليه (الحديث)

فانها تدل على ان الاموال محكومة بالحرمة حتى يتحقق سبب حلّيتها و مع الشك فى وجود السبب المحلّل، يجرى الاصل فى عدمه.

و فيه ان الرواية ضعيفة السند فان احمد بن المثنى الواقع فى السند مهممل و محمد بن زيد الطبرى مجهول و سهل بن زياد لم يثبت وثاقته.

و اما الدلالة فقد ناقش فيها سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) و قال: ان الرواية قاصرة الدلالة على المدعى، لان المراد من قوله ((عليه السلام)): لا يحل مال... الخ لو كان هو ما ادعاه المستدل من ان كل مال محكوم بحرمة التصرف فيه حتى يتحقق

سبب حليته لم تكن فيه جهة ارتباط بالسؤال حيث ان السائل انما سأل عن الاذن فى التصرف فى الخمس، و هل له ربط بحرمة التصرف فى الاموال حتى يتحقق سبب حليته؟! فالظاهر ان مراده ((عليه السلام)) بذلك الاشارة الى قوله عز من قائل (لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض) فان الخمس ملكهم ((عليهم السلام)) فلو ارادوا الاذن لاحد فى التصرف فيه لم يجز ذلك الا فى ضمن معاملة عن تراض من هبة او بيع او غيرهما من الاسباب المحللة للتصرف و الاكان من اكل المال بالباطل.

و فيه: اولاً: انه لا يمكن المساعدة عليه، فانه كما ان الهبة و البيع من الاسباب المحللة للمال، فكذلك الاذن و التحليل و الاباحة، فانها محللة للمال؛ كما صرح بذلك فى نصوص التحليل هذا.

و ثانياً: ان الربط بين السؤال عن الاذن فى التصرف فى الخمس و الجواب: و هو قوله ((عليه السلام)): لا يحل مال الأ من وجه احله الله. موجود، فان مصرف الخمس قد عين فى الآية المباركة و هى اليتامى و المساكين و ابن السبيل و السائل فى الرواية أحد تجار فارس و هو ليس مصرفاً للخمس حتى يأذن له ولى الأمر، فلا يوجد هنا سبب محلل للمال.

فاذا تم دلالتها على اصاله الحرمة فى الاموال يخص بها ما دل على اصاله الحلية من قوله ((عليه السلام)): كل شئ فيه حلال و حرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه؛ فانه عام للاموال و غيرها، فيخرج الاموال من عمومها، فيقال إلا لأموال، فان حليتها يحتاج الى السبب المحل الخاص. فالعمدة هى المناقشة فى السند كما عرفت، فعليه لم تثبت اصاله الحرمة فى

الاموال، فلو شك فى بيضة انها من دجاجته او دجاجة جاره يتمسك باصالة الحلية، فيحكم باباحة التصرف فيها و كذالو شك فى ماء انه من بئر او بئر غيره او فى ثمرة انها من شجرة او شجر غيره او فى حيوان انه متولد من حيوانه او حيوان غيره او فى سمكة انه صاها او صاها غيره و كذلك لو كان مال للكافر الحربى او الناصب و احتمال انتقاله الى ملك مسلم، يستصحب بقائه على ملك الحربى و الناصب، فيجوز اخذه و التصرف فيه.

و لكن الفرق بين المثال الاخير و الامثلة المتقدمة لا يخفى، فان الامثلة المتقدمة تجرى فيها اصالة الحلية، فيجوز التصرف فيها و اما البيع المتوقف على الملك او الوقف، فلا يجوز لان البيع و الوقف لا يكون الا فى ملك.

و اما المثال الاخير، فكما يجوز التصرف فيه كذلك يجوز بيعه و وقفه لان تملك مال الحربى و الناصبى جائز فيترتب عليه جميع آثار الملك. و اما لو تواردت الحالتان على الملك و كان ملكاً له فى زمان و ملك غيره فى زمان آخر، فهل يجوز التصرف فيه ام لا؟ لا اشكال فى سقوط الاستصحابين بالتعارض، فيشك فى حلية التصرف و حرمة، فيرجع الى اصالة الحلية. و اما ما يتوقف على الملك، فلا يترتب، فلا يجوز بيعه و وقفه لانهما موقوفان على الملك، فلو باعه شككنا فى انتقاله الى المشتري، فيستصحب عدم انتقاله اليه و هو معنى الفساد.

و اما لو كان الملك لاحد سابقا و علم انه انتقل اليه او الى غيره، فلا يجوز ترتيب آثار الملك عليه لاستصحاب عدم انتقاله اليه و هذا الاستصحاب و ان كان معارضاً باستصحاب عدم انتقاله الى ملك الغير و بعد التساقط ايضاً لا يثبت

الملكية لاحدهما، فلو باعه احدهما يحكم بعدم انتقاله الى ملك المشتري.

و هل يجوز التصرف فيه لأجل أصالة الحلية ام لا؟ قال الاستاذ((قدس سره)): بعدم جريانها لان المال كان ملكاً لغيره على الفرض و مقتضى قوله تعالى: لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض(١٦٨)

و قول ابي عبدالله((عليه السلام)) (في موثقة سماعة: أن رسول الله((صلى الله عليه وآله)) قال: من كان عنده امانة، فليؤدها الى من ائتمنه عليها، فانها لا يحل دم امرأ مسلم و لا ماله الا بطيبة نفسه (و رواها في الكافي بسند صحيح) عدم حليته له الا بالتجارة عن تراض أو بطيب نفسه و الأصل عدم انتقاله بهما و به يحكم بعدم حلية التصرفات في المال.

أقول: ما افاده، لا يمكن المساعدة عليه، فأننا نعلم بان المال قد خرج عن ملك مالكة المعلوم برضاه و بطيب نفسه و نشك في انه دخل في ملكه او ملك غيره فان كان داخلا في ملكه يجوز تصرفاته و ان كان داخلا في ملك غيره لا يجوز له التصرف فيه، فالأمر دائر بين الحلية و الحرمة، فلا مانع من الرجوع الى اصالة الحلية.

و بعبارة أخرى الذي علم مالكيته قد خرج المال عن ملكه برضاه و بطيب نفسه و الذي لا يعلم مالكيته له بل يحتمل انه مالك يوجب احتمال حرمة التصرف فيه فيكون المورد شبهة تحريمية موضوعية، فيرجع فيها الى اصالة الحلية و البرائة. فالمقام نظير البيضة التي لا يعلم انها من دجاجته او دجاجة جاره، فكما يرجع فيها الى اصالة الحلية فكذلك المقام.

١٤٩ (مسألة ١) اذا اشتبه نجس او مغصوب فى محصور -كإناء فى عشرة-  
يجب الاجتناب عن الجميع. (١)

(١) لتوجه التكليف الى المكلف جزماً، فان خطاب لا تغصب او لا تتوضأ بالنجس متوجه اليه و اصاله الاباحة او الطهارة فى كل من المشتبهين معارضة بمثلها فى الآخر، فيتساقتان فالمرجع هى اصاله الاحتياط و هذا فى المشتبه بالمغصوب واضح.

و اما فى المشتبه بالنجس فقد يقال: ان توضأ المكلف باحدهما، فيصلى ثم يغسل موضع الوضوء و توضأ ثانياً، فيصلى، فيقطع بحصول الامتثال للقطع بصحة احدى الصلاتين.

و فيه أنه اجتهد فى قبال النص ففى وثيقة سماعة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى احدهما قذر لا يدري ايتهما هو؟ و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال: يهرقهما جميعاً و يتيمم (١٦٩) و نحوها وثيقة عمار. (١٧٠)

و لعل الحكمة فى الأمر بالاھراق و التيمم هى ان الشارع لا يرضى أن ینجس المكلف وجهه و اعضاء وضوئه و لباسه و بدنه (فأن تطهير كل ما اصابه الماء النجس مشكل، فان الماء حين التوضأ يترشح فى غير اعضاء الوضوء جزماً). فى مسير العبادة و تحصيل العلم بحصول الطهارة المائية، فان الطهارة المائية لها بدل و هى الطهارة الترابية.

و لكن سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) ذهب الى التخيير بين الوضوء و التيمم و قال: ان الامر و ان كان يقتضى التعيين فى نفسه الا انه فى المقام لما كان وارداً فى مقام توهم

الحظر اوجب ذلك صرف ظهوره من التعيين الى التخيير و ذلك لان المكلف حينئذ واجد للماء حقيقة -كما قد مناه- و مقتضى القاعدة تعين الوضوء، و لكن الشارع نظر الى ان فى التوضأ من المشتبهين على الكيفية السابقة حرجاً نوعياً على المكلفين، قد رخص فى اتيان بدله و هو التيمم، فا الأمر انما ورد فى مقام توهم المنع عنه و هو قرينة صارفة لظهور الامر فى التعيين الى التخيير.

و فيه أن السؤال فى الموثقة ظاهر فى السؤال عن الوظيفة الفعلية و جوابه ((عليه السلام)) ظاهر فى بيان الوظيفة الفعلية و انها اهراق المائين و التيمم، و لم يكن المرتكز فى ذهن السائل عدم جواز التيمم، حتى يكون الجواب و الأمر بالتيمم دفعا لما توهمه السائل.

و يؤيد ذلك أن الامر بالتيمم ان كان تخييرياً، لقال ((عليه السلام)): ان شاء يهريقهما و يتيمم، و لم يأمر بالاهراق و التيمم جزماً.

و على الجملة: لا يكون الامر بالاهراق و التيمم ظاهراً فى دفع توهم الحظر حتى يكون المراد جواز التيمم لا وجوبه.

على انه لو توضأ بأحدهما، يجرى استصحاب بقاء الحدث، فهو محدث بحكم الشارع، فيحرم دخوله فى الصلاة.

و هذا بخلاف قوله تعالى: (اذا حللتم فاصطادوا)، فان المرتكز هناك كان عدم جواز الصيد للحجاج حتى فى غير حال الاحرام؛ لانهم ضيوف الله و لا يناسبهم قتل الحيوان فى المضيف فالأمر بالصيد ظاهر فى دفع توهم الحظر، فيكون المراد جواز الصيد بعد الاحرام لا وجوبه.

ثم ان هنا فرضاً آخر و هو ان يتوضأ بأحدهما ثم غسل مواضع الوضوء بالثاني

ثم يتوضأ به فيصلى صلوة واحدة.

و صاحب الكفاية ((قدس سره)) فصل بين ان يكون الماء ان قليلين أو كرين، قال إن المائين ان كانا قليلين، فوجوب التيمم حينئذ على طبق القاعدة من غير حاجة فيه الى النص، و ذلك للعلم التفصيلي بنجاسة بدن المتوضئ او المغتسل عند اصابة الماء الثانى، اما لنجاسته او لنجاسة الماء الأول، و بما أن الثانى ماء قليل، لا يكفى مجرد اصابته فى طهارة بدنه، فبعد غسل مواضع الوضوء او الغسل بالماء الثانى، يشك فى طهارة بدنه، فيستصحب نجاسته المتيقنة حال اصابة الماء الثانى.

و لا يعارضه استصحاب طهارته المعلومة اجمالاً اما قبل الغسل بالماء الثانى او بعده و ذلك للجهل بتاريخها، و عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيها، و هذا بخلاف النجاسة، فان تاريخها معلوم و هو اول آن اصابة الماء الثانى بدنه، و لاجل ان الوضوء من المشتبهين، يوجب ابتلاء بدن المتوضئ بالنجاسة و الخبث، امره الشارع بالتيمم حينئذ لان الطهارة المائية لها بدل و هو التيمم، و لا بدل للطهارة الخبثية، فهى متقدمة على الطهارة المائية فى نظر الشارع.

و أما اذا كانا كرين، فوجوب التيمم على خلاف القاعدة، و لا نلتزم به مع قطع النظر عن النص، و ذلك لأن ثانى المائين اذا كان كراً، و لم يشترط فى التطهير به تعدد الغسل، كان مجرد وصوله على تقدير طهارته الى اعضاء المتوضئ، موجبا لطهارتها.

و معه يقطع بصحة الوضوء إما لطهارة الماء الاول، فالتوضأ به تام، و اما لطهارة الماء الثانى، و قد فرضنا انه غسل به اعضاء الوضوء، ثم توضأ، فوضوؤه صحيح على كل تقدير.

نعم له علم اجمالى بنجاسة بدنه فى احدى الزمانين، إما عند وصول الماء الاول الى بدنه او حال وصول الماء الثانى اليه، الا ان هذالعلم الاجمالى، لا اثرله للعلم الاجمالى بطهارة بدنه ايضاً، و مع العلم بالحادثين و الشك فى المتقدم و المتأخر منهما، لا يجرى الاستصحاب فى شئى منهما، و مع عدم جريان الاستصحاب، يرجع الى قاعدة الطهارة، وهى تقتضى الحكم بطهارة بدنه، انتهى ما أفاده صاحب الكفاية ((قدس سره)).

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) بان الاستصحاب كما يجرى فى معلوم التاريخ كذلك يجرى فى مجهول التاريخ، فالنص على خلاف القاعدة فى كلتا صورتى قلة المائين و كثرتهما. و ذلك لتعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب النجاسة فى صورة قلة المائين، فان المكلف كما يعلم بنجاسة بدنه فى زمان، كذلك يعلم بطهارة بدنه فى زمان آخر لان المفروض أنه غسل مواضع اصابه الماء الاول بالماء الثانى و بعد تساقط الاستصحابين يرجع الى قاعدة الطهارة فى كل من القليلين و الكثيرين او القليل و الكثير.

قلت: يرد على كلا العلمين ان استصحاب الطهارة لا يجرى، كما لا يجرى قاعدة الطهارة، و ذلك لأننا نعلم بحدوث النجاسة فى البدن إما عند استعمال الأول و اما عند استعمال الثانى و أما حدوث الطهارة فغير معلوم، لان المستعمل أولاً ان كان هو الماء الطاهر فى الواقع، فلم يحدث شيئاً فى البدن لانه كان طاهراً، فغسله بماء طاهر لا يحدث طهارة فيه لان تحصيل الحاصل محال و ان كان المستعمل اولاً هو الماء النجس واقعاً فقد تنجس البدن، فغسله بالماء الثانى الطاهر واقعاً، حدث الطهارة فى البدن، و لكنه مشكوك فيه، فمع عدم القطع بحدوث الطهارة

كيف نستصحبها؟ فأذن جرى استصحاب النجاسة بلا معارض، و معه لا مجال للرجوع الى قاعدة الطهارة ايضاً لعدم بقاء الموضوع.

هذا الذى ذكرناه لم يتوجه اليه احد من الاصحاب فيما اعلم، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الماء قليلين او كرين او مختلفين فعليه يكون الأمر باهراق الماء و التيمم على طبق القاعدة.

ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) بعد ما اجرى استصحاب الطهارة و استصحاب النجاسة و التزم بسقوطهما بالتعارض و بالرجوع الى قاعدة الطهارة بعده كما عرفت قال: و لكن التحقيق عدم جريان قاعدة الطهارة فى شئ من الصورتين و ان النص فيهما على طبق القاعدة، و ذلك لمكان العلم الاجمالى بنجاسة بعض اعضاء المتوضى، و مقتضى ذلك عدم جواز الرجوع الى اصالة الطهارة:

بيان ذلك: ان الماء الثانى كراً كان أو قليلاً، انما يرد على بدن المتوضى متدرجاً، لاستحالة وروده على جميع اعضائه دفعة واحدة، حقيقة حتى فى حال الارتماس؛ لان الماء حينئذ انما يصيب رجليه -مثلاً- اولاً، ثم يصل الى غيرهما من اجزائه شيئاً فشيئاً، فيعلم المكلف بمجرد اصابة الماء الثانى لأحد اعضائه - بنجاسة هذا العضو على تقدير ان يكون النجس هو الماء الثانى، - او بنجاسة غيره كما اذا كان النجس هو الماء الاول و مقتضى هذا العلم الاجمالى، وجوب غسل كل ما اصابه من المائين، و معه لا مجال لقاعدة الطهارة فى صورتى قلة المائين و كثرتهما، فالرواية فى الصورة الثالثة كالثانية على خلاف القاعدة.

قلت: ما افاده ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه فيما اذا كان المستعمل ثانياً قليلاً، فان العلم الاجمالى المذكور لا يكون منجزاً للتكليف لانحلاله الى علم

و ان اشتبهه فى غير المحصور كواحد فى الف مثلاً، لا يجب الاجتناب عن شىء منه (١)

تفصيلى و شك بدوى و ذلك لأن العضو الذى يريد غسله بالماء المشتبه الثانى، يقطع بحدوث النجاسة فيه أما بالماء الاول و اما بالماء الثانى فإنه اذا اصاب العضو، يقطع بنجاسته تفصيلاً قبل انفصال الغسالة. فلا مانع من استصحاب نجاسته و اما العضو الآخر الذى لاقى الماء الاول، فهو مشكوك النجاسة و لا مانع من استصحاب الطهارة فيه، فانه ملاق لاحد اطراف الشبهة، و قد حقق فى محله ان الملاقى لطرفى الشبهة، محكوم بالنجاسة فاذا اصاب الماء القليل فى كل عضو من أعضاء الوضوء بعد الغسل او الوضوء بالماء الاول، يعلم تفصيلاً بنجاسته قبل انفصال الغسالة، فكيف يحكم بصحة الوضوء و الصلاة. و الملاقى لأحد اطرافها مجرى للاستصحاب او البرائة على تفصيل مذكور فى محله نعم اذا كان المستعمل ثانياً كراً، صح ما ذكره من العلم الاجمالى، و لكن النتيجة هى ان النص الأمر باهراق الماء و التيمم على طبق القاعدة.

(١) قد تقدم ان المحصور و غيره لم يؤخذ فى لسان الدليل، و العلم الاجمالى منجز للتكليف مهما كان اطراف المعلوم بالاجمال الا اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء او كان ارتكاب الكل فى الشبهة الوجوبية او الاجتناب عن الكل فى التحريمية موجباً للضرر او العسر و الحرج. و لكن بعض المعاصرين ذهب الى ان الاطراف اذا كانت كثيرة كواحد فى الف، يصبح احتمال انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على كل واحد منها ضعيفاً بدرجة تؤدى الى الاطمينان بعدم الانطباق، فلم يجب الاجتناب لقيام الحجة حينئذ على عدم الانطباق.

١٥٠(مسألة ٢) لو اشتبه مضاف فى محصور، يجوز ان يكرر الوضوء و

الغسل (١)

الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه، فاذا كانا اثنين يتوضأ بهما، و ان كانت ثلاثة أو أزيد يكفى التوضوء باثنين، اذا كان المضاف واحداً، و ان كان المضاف اثنين فى الثلاثة يجب استعمال الكل، و ان كان اثنين فى اربعة تكفى الثلاثة و المعيار: ان يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد. و ان اشتبه فى غير المحصور جاز استعمال كل منها، كما اذا كان المضاف

و فيه ان كثرة الاطراف لا توجب الاطمينان بعدم الانطباق و ان صار الاحتمال ضعيفاً، فان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الفرد الذى يريد ارتكابه، يوجب الاضطراب اذا كان فى ارتكابه احتمال العقاب او الهلاك، فلا بد من تحصيل المؤمن، والا لزم جواز ارتكاب الجميع؛ فان الاحتمال فى كل واحد ضعيف، فيلزم جواز المخالفة القطعية و طرح المعلوم بالاجمال و بعبارة أخرى ان نسبة المعلوم بالاجمال الى كل فرد من اطرافه كنسبته الى الافراد الأخرى بـلاتفاوت، فلو حصل الاطمينان على انه لا ينطبق على هذا الفرد، فلا بد من حصول الاطمينان على عدم انطباقه على كل فرد من افراد الاطراف لأن حكم الامثال فيما يجوز و ما لا يجوز سواء، فيلزم سقوط العلم الاجمالى و هذا خلف، فكيف يمكن ان يدعى ان الحجة قائمة على عدم انطباقه على هذا الفرد و ذاك الفرد و... و على الجملة العلم الإجمالى، لا يجتمع مع الاطمينان بان المعلوم بالاجمال لا ينطبق على الافراد.

(١) لان ذلك يوجب القطع بحصول الطهارة المائية، و ليس التصرف فى المضاف كالتصرف فى المغصوب حتى يكون حراماً و لا كالتصرف فى النجس

واحداً فى الف (١) و المعيار: ان لا يعد العلم الاجمالى علماً، و يجعل المضاف المشتبه بحكم عدم، فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية ايضاً و لكن الاحتياط اولى.

---

حتى يوجب تلوث اللباس و البدن به،  
 فالوظيفة هى التوضأ بما يزيد على عدد المضاف بواحد -كما فى المتن-  
 (١) اختلفوا فى ان الشبهة الغير المحصورة، العلم فيها كلاعلم، فالشبهة باقية  
 او ان الشبهة كلا شبهة، فكانه لاعلم و لا شبهة،  
 فعلى الأول يرجع فيها الى الأصول العملية، فان كان المعلوم بالاجمال غصباً  
 يرجع الى أصالة الاباحة و ان كان نجساً، فالمرجع أصالة الطهارة و ان كان مضافاً،  
 فالمرجع أصالة الاشتغال، ففى الثالث لا فرق بين الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى  
 و الشبهة البدوية، لعدم أصل، يثبت اطلاق الماء الا اذا كانت الحالة السابقة هى  
 الاطلاق فيستصحب.

و على الثانى، يجوز ارتكاب كل واحد من الأطراف بلا مراجعة الى الأصول،  
 لأنّ الشبهة اذا كانت كلا شبهة لا موضوع للرجوع الى الأصول، فيجوز الوضوء و  
 الغسل و الشرب و التصرفات الأخرى من كل واحد من الأطراف لأن الحرام او  
 النجس، محكوم بعدم على الفرض.

ثم انه يظهر من المتن اختيار الثانى، حيث قال: و يجعل المضاف المشتبه  
 بحكم عدم و لكن الأقوى بل المتعين هو الاول، لانه اذا كان الاطراف كثيرة و كان  
 بعضها خارجاً عن محل الابتلاء أو كان الاجتناب عن الجميع او إرتكاب الجميع  
 موجبا للعسر و الحرج، يسقط العلم عن التنجيز فصار العلم كلاعلم و اما الشبهة  
 فباقية و جداناً، فيرجع فيها الى الاصول -كما عرفت.

١٥١ (مسألة ٣) اذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك اطلاقه و اضافته و لم يتيقن أنّه كان فى السابق مطلقا يتيمّم للصلاة و نحوها (١)، و الأولى الجمع بين التيمّم و الوضوء به.

١٥٢ (مسألة ٤) اذا علم اجمالا ان الماء نجس او مضاف يجوز شربه (٢) و

و بعبارة أخرى، اذا كانت الشبهة باقية و جدانا، فكيف يفرض المشتبه بحكم العدم و اى دليل دلّ على ذلك؟

(١) لا اشكال فى انه اذا كانت الحالة السابقة هى الاطلاق يستصحب فيتوضأ به.

و اما اذا لم تكن معلومة او توارد عليه الحالتان، ففى الصورة الاولى يرجع الى استصحاب العدم الازلى، فيحكم بانه ليس ماء مطلقا، فيتعيّن عليه التيمّم. و يمكن جريان الاستصحاب النعتى ايضا بتقريب ان المكلف قبل وجود هذا المايح كان فاقد الماء و بعد وجوده يستصحب فاقديته للماء، فيكون وظيفته التيمّم، هذا اذا كانت الحالة السابقة هى فقدان و أما اذا تواردت الحالتان و كان فى زمان واجدا للماء و فى آخر فاقداله و اشتبه التقدم و التأخر، فالاستصحابان يسقطان بالمعارضة، فهل يجب التيمّم او الجمع بينه و بين الوضوء فيه خلاف؟  
الاقوى وجوب الجمع للعلم الاجمالى بوجوب أحدهما عليه، و اختار سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) وجوب خصوص التيمّم و سيجئ تحقيق الكلام فى ذلك فى المسألة الخامسة انشاء الله تعالى.

(٢) اما جواز الشرب، فلا صالة الطهارة و اما عدم جواز الوضوء به، فللعلم ببطلانه اما لنجاسته او اضافته، و كذا يجوز الشرب و لا يجوز الوضوء اذا علم انه اما مضاف او مغصوب، فان اصالة الاباحة تجرى و مقتضاها جواز الشرب و اما

لكن لا يجوز التوضأ به، و كذا اذا علم انه امّا مضاف او مغضوب، و اذا علم انه امّا نجس او مغضوب فلا يجوز شربه ايضاً كما لا يجوز التوضأ به، و القول بأنه يجوز التوضأ به ضعيف جداً.

الوضوء، فلا يجوز للعلم التفصيلي ببطالانه اما للغصب او للاضافة، فان الوضوء لا يجوز بالمغضوب كما لا يجوز بالمضاف.

و اما اذا علم انه اما نجس او مغضوب، فلا يجوز شربه ايضاً؛ لأنّ شرب النجس او المغضوب حرام، و كذا لا يجوز التوضأ به لان الوضوء بالنجس او المغضوب باطل.

و لكن عن الشيخ محمد طه نجف و الشيخ على آل صاحب الجواهر، جواز الوضوء به و ان لا يجوز شربه، و قد بتنيا على ما هو المشهور من ان الغصب لا يمنع عن صحة العبادة بوجوده الواقعي و انما يمنع عنها بوجوده العلمي و قد ادعى في مفتاح الكرامة الاجماع على ذلك، و حيث ان الغصبة لم تثبت في المقام، فلا تكون مانعة عن التوضأ، و النجاسة مشكوك فيها، فيرجع الى قاعدة الطهارة. و بعبارة اخرى العلم قد تعلق بالجامع بين الغصب و النجس، فلم يعلم خصوص الغصب لا اجمالاً و لا تفصيلاً، فلا يكون على تقدير كونه غضباً واقعاً مانعاً عن العبادة، و شربه حرام لانه اما نجس او مغضوب و التصرف في الغصب حرام.

و بتقريب آخر أنّ العلم الاجمالي مقتض لتنجز التكليف و شرطه تساقط الأصول في الأطراف و في المقام لامجال لجريان اصالة الاباحة بالنسبة الى الوضوء، فإنّ الوضوء صحيح فيما لا يعلم غصبيته بلا حاجة الى اصالة الاباحة، فاصالة الطهارة بانسبة الى الوضوء تجرى بلا معارض.

١٥٣ (مسألة ٥) اذا اريق أحد الانائين المشتبهين من حيث النجاسة او الغصبية، لا يجوز التوضأ بالآخر (١) و ان زال العلم الاجمالى و اريق احد المشتبهين من حيث الاضافة، لا يكفى الوضوء بالآخر.

و فيه أن عدم الغصبية بالنسبة الى صحة الوضوء شرط واقعى كما هو مقتضى قولهم ((عليه السلام)): لا يحل مال امرأ مسلم الا بطيبة نفسه. و قولهم ((عليهم السلام)): فلا يحل لاحد ان يتصرف فى مال غيره بغير اذنه.

فاصلة الا باحة تعارض اصاله الطهارة، فتسقطان بالمعارضة، فكما لا يجوز شربه لا يجوز التوضأ به.

و بعبارة اخرى اباحة الماء شرط واقعى لصحة الوضوء فان المغصوب مبغوض واقعاً، فلا يصلح ان يكون مقرباً.

(١) الوجه فى ذلك ان المعلوم بالاجمال سواء كان نجساً او غصباً، قد تنجز و صار فعلياً من جميع الجهات، لأنّ المؤمن ليس الا اصاله الطهارة أو الاباحة و كلتاهما سقطتا بالتعارض، فلا مؤمن يؤمن عن استحقاق العقاب فى ارتكاب المعلوم بالاجمال، و اراقة احد الأطراف، لا يوجب عود المؤمن و احيائه، لانها لاتزيد على ارتكاب احد الاطراف بالعصيان، فاذا شرب أحدهما عصيانياً بقى الآخر على وجوب الاجتناب جزماً و لا مجال للقول بان الحرام يحتمل ان يكون ما ارتكبه و هذا الباقي يشك فى حرمة فيرجع فيه الى اصاله الاباحة و الطهارة و ذلك لان هذا الاحتمال كان من الأول و قد سقط الاصل المؤمن من الطرفين.

ثم ان السيد الحكيم ((قدس سره)) قال: (التحقيق ان العلم الاجمالى مانع من جريان الاصول فى كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن معارضتها، بحيث لو فرض عدم المعارضة، لم تجز ايضاً، للزوم التناقض و نقض الغرض؛ اما بناء على ان

بل الاحوط الجمع بينه و بين التيمم.(١)

المانع هو المعارضة فيشكل وجوب الاجتناب عن الباقي، لعدم المعارضة بعد الارقاة، و المعارضة قبلها، لا توجب سقوط الاصل فى الفرد الباقي الى الأبد اذ لا دليل عليه، بل هو خلاف اطلاق أدلتها).

فيه اولا انه لو فرض عدم المعارضة بين الأصول، جرت بلا شبهة الا ترى انه لو كان هنا كأسان من الماء الطاهر و أصاب قطرة البول فى احدهما بلا تعيين يتعارض الاستصحاب فيهما، فيسقطان بالمعارضة، فيجب الاجتناب عنهما؛ قضية لتنجيز العلم الاجمالى.

و اذا كان هناك اناءان من الماء فاصاب احدهما المعين قطرة الدم، ثم اصاب قطرة بول احدهما الغير المعين، لا يكون العلم الاجمالى منجزاً للتكليف لعدم تعارض الأصول، فان ما اصابه الدم يجب الاجتناب عنه و الطرف الآخر مشكوك النجاسة، فيجرى فيه استصحاب الطهارة و هو مؤمن من العقاب فلو فرض بعد ذلك انكشف ان قطرة البول كانت اصاب الماء الطاهر، لا يكون شربه قبل الانكشاف موجباً للعقاب، لان الاصل جرى بلا معارض و هو مؤمن من العقاب. و ثانياً: ان اطراف المعلوم بالاجمال قد خرجت من اطلاقات ادلة الاصول، فلم تجر فيها لأجل المعارضة، فبعد ارقاة احدهما او ارتكابه مع بقاء العلم الاجمالى الاول بحاله، لا دليل على دخول الباقي تحت ادلة الاصول بعد الخروج، فكيف يقال: انه خلاف اطلاق ادلتها.

(١) المحتملات ثلاثة: احدها: وجوب الوضوء فقط فلا حاجة الى التيمم.

ثانيها: وجوب التيمم فقط، فلا حاجة الى الوضوء

ثالثها: ما فى المتن من الجمع بين الامرين.

أما الاحتمال الاول، فقليل فى اثباته انه مقتضى الاستصحاب، فان الوضوء بهذا المايع، كان واجبا قبل اراقة الآخر، فالآن كما كان، فاذا كان التوضأ بهذا الباقي واجبا، كفى فى حصول الطهارة التى هى شرط الصلوة.

وفيه اولا ان التوضأ بهذا المايع كان واجبا بحكم العقل، و لم يكن كافيا فى حصول الطهارة و لهذا كان العقل يحكم بالتوضأ بالمایعین حتى يحصل العلم بحصول الطهارة، و بعد اراقة الآخر ايضا يحكم العقل بالتوضأ بهذا المايع مع ضم التيمم حتى يحصل العلم بحصول الطهارة، فالاستصحاب غير كاف فى نفسه لاثبات الطهارة المائية، بل التوضأ بالمایع الموجود احد طرفي المعلوم بالاجمال. و ثانيا لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بجريان الاستصحاب، فهو لا يثبت أن الوضوء قد حصل بالماء المطلق و مع عدمه لا ينفع جريانه، فالقول بوجوب الوضوء و حده ساقط.

اما الاحتمال الثانى فقد اختاره سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) و قال فى وجهه: ان العلم الاجمالى، لا ينجز متعلقه فيما اذا كانت اطرافه طويلة، بيان ذلك ان وجوب الوضوء انما هو مترتب على عنوان واجد الماء كما ان وجوب التيمم مترتب على عنوان فاقد الماء، لانه مقتضى التفصيل فى قوله تعالى: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم الى المرافق (الى قوله): و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيباً. (١٧١)

ثم ان المراد بالفقدان ليس هو الفقدان الحقيقى، و انما اريد به عدم التمكن من

استعمال الماء و ان كان حاضرا عنده و ذلك للقرينة الداخلية و الخارجية.  
اما القرينة الداخلية، فهي ذكر المرضى فى سياق المسافرين و الجنب فان الغالب  
وجود الماء عند المريض الا انه لا يتمكن من استعماله لا انه لا يجده حقيقة.  
نعم لو كان اقتصر فى الآفة المباركة بذكر المسافرين فقط دون المرضى لكان  
حمل عدم الوجدان على فقدان الحقيقى بمكان من الامكان، فان المسافرين فى  
البوادي و الفلوات كثيرا ما لا يجد الماء حقيقة.

و اما القرينة الخارجية، فهي الاخبار الواردة فى وجوب التيمم على من عجز  
عن استعمال الماء لمرض او ضرر و نحوها.

و المراد بالتمكن من استعمال الماء ليس هو التمكن من غسل بدنه بل المراد به  
ان يتمكن الملكف من استعماله فى خصوص الغسل او الوضوء، لوضوح ان الماء  
اذا انحصر بماء الغير و قد اذن مالكة فى جميع التصرفات فى مائه و لو فى غسل  
بدنه و لكنه منعه عن استعماله فى خصوص الغسل او الوضوء، يتعين عليه التيمم  
لصدق عدم تمكنه من استعمال الماء و ان كان متمكنا من غسل بدنه، فاذا تمهد  
ذلك فنقول:

المكلف فى مفروض المسئلة، يشك فى ارتفاع حدثه على تقدير التوضؤ  
بالماء الآخر، لا حتمال ان يكون مضافاً، و معه لا مانع من استصحاب حدثه لما  
بيننا عليه من جريان الاستصحاب فى الأمور المستقبلية، و مقتضى هذ  
الاستصحاب ان التوضوء من الباقي كعدمه و ان الشارع يرى ان المكلف فاقد  
الماء، حيث انه لو كان واجدا بتمكنه من استعمال المايح الباقي لم يبطل غسله أو  
وضوئه، و لم يحكم الشارع ببقاء حدثه، فبذلك يظهر انه فاقد الماء و وظيفته

التيّم فحسب سواء توضع بالباقي ام لم يتوضاه، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب بقاء حدثه على تقدير التيمّم، اذلا يثبت به أن المكلف واجد للماء و ان المايح الباقي مطلق،

و على الجملة، وجوب التيمّم، مترتب على عدم تمكن المكلف من رفع حدثه بالماء، فاذا حكم الشارع ببقاء حدثه و عدم ارتفاعه بالتوضؤ من المايح الباقي، يترتب عليه وجوب التيمّم لا محالة. انتهى ما فاده سيدنا الاستاذ((قدس سره)) قلت: ما افاده((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه بوجه، الوجه في ذلك ان المكلف عند اراقه احد المايحين يعلم أنه مكلف بالصلوة مع الطهارة المائية - ان كان الباقي ماء- و مع الطهارة الترابية ان كان الباقي جلابا و هذا العلم الاجمالي منجز للتكليف، لتساقت الأصول في اطرافه فان استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء معارض باستصحاب بقاء الحدث بعد التيمّم، فيتساقطان، و يكون العلم الاجمالي منجزا لما هو المعلوم بالاجمال من الطهارة المائية او الترابية و كما أن استصحاب الحدث بعد التيمّم، لا يثبت انه واجد للماء فكذلك استصحاب الحدث بعد الوضوء لا يثبت انه فاقد الماء.

و على الجملة جريان احد الاستصحابين دون الآخر ممنوع لعدم الترجيح و جريان كليهما ممنوع لطرح المعلوم بالاجمال و هو حصول الطهارة اما بالوضؤ او التيمّم.

و اما ما افاده الاستاذ من عدم جريان استصحاب الحدث بعد التيمّم، لعدم اثباته انه واجد للماء، فمدفوع بانه يكفي في جريان الاستصحاب، احراز الحدث و هو مانع من الدخول في الصلوة و لا نحتاج الى اثبات انه واجد للماء، فمع قطع

١٥٤(مسألة ٦) ملاقى الشبهة المحصورة، لا يحكم عليه بالنجاسة، لكن  
الاحوط الاجتناب(١)

النظر عن العلم الاجمالى يجرى كلا الاستصحابين و اثره عدم جواز الدخول فى  
الصلوة، و بما ان المكلف، يعلم بحصول الطهارة اما بالماء او بالتراب، فيسقطان  
بالتعارض.

و ما افاده الاستاذ من ان المراد من عدم وجدان الماء فى الآيه هو عدم التمكن  
من استعماله اما وجدانا، كالمسافر فى البرارى فانه، فاقد للماء غالباً و اما شرعاً  
كالمريض الذى يضّرّه الماء فانه ممنوع من استعمال الماء تعبداً و كذا من لا يجيز  
له المالك استعمال مائه فى الغسل و الوضوء صحيح، و لكنه لا ينتج ما ذكره من  
كفاية التيمم فقط؛ لان المكلف لا يكون ممنوعاً من استعمال المايح الموجود فى  
المقام لا عقلا و لا شرعاً، فلو توضأ به و كان فى الواقع ماء حصلت الطهارة المائية  
و ان لم يكن ماء حصلت الطهارة الترابية بالتيمم.

(١) كما لا يحكم بنجاسة الملاقى بالكسر، كذلك لا يحكم بنجاسة الملاقى  
بالفتح، فان احتمال النجاسة فى كل واحد من الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر،  
موجود، فاذا جرى الأصل المؤمّن يجوز ارتكاب ما يحتمل نجاسته، و اذا سقط  
الأصل با المعارضة، لابد من الاجتناب

و فى المقام اختلاف بين الاعلام، فمنهم من ذهب الى ان العلم الاجمالى  
بالنجاسة فى الشبهة المحصورة، علة تامة لوجوب الاجتناب، فلا حاجة الى  
تساقط الأصول بالتعارض، بل نفس العلم الاجمالى بمقتضى ارتكاز المتشعبة،  
علة تامة لوجوب الاجتناب، كما ان ادلة الاصول مغية بالعلم، فاذا علم بالنجاسة  
تفصيلا او اجمالا، لا مجال لجريان الاصل، و اختاره السيد الحكيم((قدس سره))

و منهم من ذهب الى انه فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي فالعلم التفصيلي بالنجاسة علة تامة لوجوب الاجتناب و اما العلم الاجمالي، فهو مقتضى له فاذا تساقط الأصول فى اطراف المعلوم بالاجمال يكون منجزا للتكليف و الا لا يكون منجزاله، فنفس جريان الاصل بلامعارض مؤمن من العقاب.

الاطهر هو هذا القول، فان العلم بالنجاسة بين الاطراف و ان كان ثابتاً محققاً، إلا أن كل فرد من افراد الاطراف، يكون مشكوكا من حيث النجاسة و الطهارة، و هو موضوع للأصول، فان جرت بلامعارض بينها، كانت مؤمنة من العقاب، كما اذا علمنا ان احد الكأسين كان نجساً، ثم جاء المطر و اصاب البول احد الكأسين، ففي الواقع يحتمل طهارة الكأس النجس بالمطر و اصابة البول له قبل وصول المطر، فكلاهما طاهران و يحتمل اصابة المطر للكاس الطاهر ثم اصابة البول له فكلاهما نجس.

و يحتمل اصابة البول لما كان نجسا فى السابق و اصابة المطر للماء الطاهر فاحدهما نجس و الآخر طاهر، فهنا، لا مانع من جريان استصحاب النجاسة لما كان نجسا سابقا و استصحاب الطهارة لما كان طاهرا فى السابق فاصابة البول لأحدهما و ان كان معلوما بالاجمال، إلا انه لا يكون منجزا للتكليف لان الاستصحاب جرى فى كل من الكأسين فاستصحاب النجاسة يجرى فيما كانت حالته السابقة النجاسة و استصحاب الطهارة يجرى فيما كانت حالته السابقة الطهارة، فالعلم الاجمالي باصابة البول و المطر لأحدهما لا يكون منجزاً للتكليف و كذا الكلام فيما اذا اضطر المكلف بشرب احدهما المعين و هو الماء، فلو كان عطشاً يخاف الهلاك و علم باصابة قطرة بول الى كأس الماء او كأس الحليب،

كان شرب الماء جائزاً لأجل الاضطراب و شرب الحليب ايضاً جائز لجريان اصالة الطهارة و استصحابها، هذا اذا كان الاضطراب الى احدهما المعين قبل العلم الاجمالى بالنجاسة.

و أما اذا كان الاضطراب بعد العلم الاجمالى بالنجاسة، فيما ان الاصلين سقطا بالتعارض، كان الاضطراب موجبا لجواز ارتكاب احدهما بلا فرق بين ان يكون الاضطراب الى احدهما المعين او غير معين، و لا يجوز ارتكاب الآخر، اذا عرفت ما ذكرنا فنقول: ان العلم الاجمالى علة تامة لحرمة المخالفة القطعية و مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، فان جرى الاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال، لا تجب الموافقة القطعية و ان تساقطت بالمعارضة تجب الموافقة القطعية.

فهنا مسائل: الاولى ما اذا كان العلم الاجمالى متعلّقاً بنجاسة احد الكأسين، فاصالة الطهارة فى كل منهما تعارضها فى الآخر فتساقطان، فان التكليف و هو وجوب الاجتناب عنهما يصير منجزاً، ثم إن لاقى العباء مثلاً احد الكاسين، فتارة يبقى جزء من الملاقى فى الملاقى كالماء و أخرى ييبس و لا يبقى شئ منه فيه، ففي الصورة الأولى، يجب الاجتناب عن الكأسين و العباء جميعاً؛ لأن الملاقى قد قسّم الى قسمين، فقسم منه انتقل الى العباء و قسم منه بقى فى الكأس، و المفروض ان وجوب الاجتناب عن الكأسين تنجز بتساقط الاصول، فتقسمه الى كأسين او ثلاثة لا يضر بالتنجيز اصلاً وهذا واضح

و أما الصورة الثانية و هى ما اذا لم يبق فى الملاقى شئ من الملاقى، فهل يجب الاجتناب عن الملاقى او لا يجب؟ فيه قولان: احدهما وجوب الاجتناب

عنه كما عن بعض المعاصرين بدعوى ان العلم الإجمالى الأول اذا كان باقيا الى زمان العلم بالملاقاة و هو زمان حدوث العلم الاجمالى الثانى، كان مانعاً عن التعبد به (اى بالاصل) بوجوده البقائى لا بصرف وجوده الحدوثى، و المفروض حدوث العلم الاجمالى الثانى فى هذا الزمان ايضاً و هو العلم بنجاسة الملاقى بالكسر او الطرف الآخر، و عليه، فيكون سقوط التعبد بالاصل فيه مستندا الى وجود كلا العلمين الاجماليين فى ذلك الزمان غاية الامر، انه مستند الى العلم الاجمالى الأول بوجوده البقائى و الى الثانى بوجوده الحدوثى و لا ترجيح فى البين بعد ما كانت النسبة الى كليهما نسبة واحدة، فاذن يكون العلم الاجمالى الثانى، منجزاً مطلقاً فى تمام صور المسئلة حيث ان الاصل فى الطرف الآخر معارض مع الاصل فى الملاقى بالكسر فيها تماماً

قلت: ما افاده، لا يمكن المساعدة عليه، فان العلم بالنجاسة لا اثر له الا اذا كان مستتباً للعلم بوجوب الاجتناب لان الذى قابل للتنجز هو حكم المولى، و حيث أنه منجز بالنسبة الى الطرف الآخر، فالعلم الاجمالى الثانى امره دائر بين الاقل و الاكثر، فينحل الى علم تفصيلى و شك بدوى، فان وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف الآخر، قد تنجز قبل الملاقاة و بعد الملاقاة و لعدم وجود اثر الملاقى فى الملاقى نشك فى حدوث النجاسة للملاقى لانه ليس عين الملاقى فعلى تقدير نجاسته يكون فرداً آخر من النجس و حيث انه مشكوك الحدوث، فيرجع فيه الى الأصول و هى استصحاب الطهارة او قاعدتها، و لا معارض لها لان التكليف فى الملاقى و الطرف الآخر قد تنجز، و من الواضح انه لا مجال للرجوع الى الأصول بعد تنجز التكليف، فكيف يمكن ان يقال: سقوط التعبد بالأصل فى الملاقى مستند

الى وجود كلا العلمين الاجماليين فى ذلك الزمان.

ان قلت: اذا كان الملاقى بالفتح، يجب الاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عن الملاقى ايضا لانه من آثاره و تابع له.

قلت: الملاقى بالكسر و ان كان من آثار الملاقى بالفتح و مسبب عنه الا انه على تقدير نجاسته فرد آخر منها و موضوع مستقل و ان كان مسبباً عنه، الاترى انه لو كان الثوب نجساً فغسل بماء طاهر، فطهر كانت طهارته فرداً آخر من الطهارة و ليست عين طهارة الماء.

و حيث ان حدوث النجاسة فيه مشكوك فيه فيرجع فيه الى الاصول و لا معارض لها.

المسألة الثانية: ما اذا كانت الملاقاة و العلم بها قبل العلم الاجمالى كما اذا كان هناك كأسان من الماء فلاقى العباء احدهما ثم علمنا نجاسة احدهما، فهنا هل يجب الاجتناب عن الملاقى كالملاقى او لا يجب الاجتناب عنه او فيه تفصيل؟ ذهب صاحب الكفاية الى الاول و ذهب الشيخ الانصارى و المحقق النائنى الى الثانى و اختار سيدنا الاستاذ الثالث و الحق هو ما ذهب اليه صاحب الكفاية فنقول: كما يجب الاجتناب عن الملاقى، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقى ايضاً، لأن النجس اما الملاقى و الملاقى و اما الطرف الآخر، فالتعبد بالأصول فى الطرف الآخر يعارض التعبد بها فى الملاقى و الملاقى فى عرض واحد، فيكون التكليف منجزاً فى الثلاثة

و هذا نظير العلم بنجاسة اناء كبير او انائين صغيرين، فالتعبد بالاصل فى اناء كبير يعارض مع كل من الأصلين فى إنائين صغيرين.

و استدل الشيخ الانصارى و المحقق النائنى ((قدس سرهما)) بان الملاقى بالفتح سبب لنجاسة الملاقى لو كان نجسافالاصل فيه يعارض الطرف الآخر و يبقى الاصل فى المسبب بلامعارض.

و استشكل على ذلك سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) قال ان لهذه الصورة ايضاً شقين:

احدهما ما اذا كان المنكشف بالعلم الاجمالى المتأخر عن الملاقاة و عن العلم بها، متقدماً عليهما، كما اذا علمنا بحدوث الملاقاة يوم الخميس و فى يوم الجمعة حصل العلم الاجمالى بنجاسة أحد الانائين يوم الاربعاء، فالكشف - هو العلم الاجمالى و ان كان متأخراً عن الملاقاة و العلم بها الا ان المنكشف، مقدم عليهما.

و ثانيهما ما اذا كان المنكشف بالعلم الاجمالى المتأخر عن الملاقاة و عن العلم بها، مقارنة معها، و هذا كما اذا علمنا بوقوع ثوب فى احد الانائين يوم الخميس، و فى يوم الجمعة حصل العلم الاجمالى بوقوع قطرة دم على احد الانائين حين وقوع الثوب فى احدهما.

اما الشق الأول، فالحق فيه ما ذهب اليه الشيخ الانصارى ((قدس سره)) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، وهذا لا من جهة تقدّم الاصل الجارى فى الملاقى على الأصل فى الملاقى رتبة، فان ذلك لا يستقيم (الى ان قال):

بل الوجه فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذ، انما هو تقدم المنكشف بالعلم الاجمالى، على الملاقاة و العلم بها، و ان كان الكاشف و هو العلم، متأخراً عنهما، فان الاعتبار بالمنكشف لا بالكاشف، لوجوب ترتيب آثار

المنكشف - و هو نجاسة احد الانائين - من زمان حدوثه فيجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالاجمال من يوم الاربعاء لا من زمان الكاشف كما لا يخفى، و على هذا فقد تنجزت النجاسة بين الانائين و الشك في طهارة كل منهما يوم الاربعاء قد سقط الاصل الجارى فيه بالمعارضة فى الآخر، و بقى الشك فى حدوث نجاسة أخرى فى الملاقي، و الاصل عدم حدوثها، و لا معارض لهذا الاصل لما عرفت من ان العلم الاجمالى الثانى المتولد من الملاقة، بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، مما لا اثر له.

قلت: ما افاده ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فان العلم اذا كان متأخراً و كان المعلوم مقدماً - كما هو المفروض - يستحيل تنجزه قبل العلم، فان العلم بالنجاسة، موضوع لتنجز التكليف و هو وجوب الاجتناب، بل علة له، فكيف يمكن تقدم المعلول على العلة، وهل يمكن ان يقال: ان الاجتناب عن الانائين، كان واجباً على المكلف يوم الاربعاء مع ان المكلف كان جاهلاً بالنجاسة فى ذلك اليوم، فنقول اذا لاقى ثوب المكلف كلا الانائين و صلى معه تصح صلاته و اذا كان شربهما، لا يكون معاقباً، و اذا كان توضأ باحدهما و لم ينكشف انه توضأ بالنجس يحكم بصحة وضوئه.

نعم اذا كان توضأ بهما أو اغتسل يحكم بفساده لا لاجل ان التكليف كان منجزاً بل لأجل أن شرط صحة الوضوء و الغسل طهارة الماء واقعاً لاعلماً. فقد ظهر مما ذكرنا أن الملاقة اذا كانت قبل العلم الاجمالى بالنجاسة يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر كالملاقي و الطرف الآخر مطلقاً. المسألة الثالثة: ما اذا حصلت الملاقة قبل حدوث العلم الاجمالى و كان العلم

بها متأخراً عن حدوثه كما اذا لاقى الثوب احد الانائين يوم الاربعاء و لكنه لم يعلم بها، و حصل العلم الاجمالى بنجاسة أحدهما اجمالاً يوم الخميس، و حصل العلم بالملاقاة يوم الجمعة، فهل يحكم بطهارة الملاقي في هذه الصورة؟ فيه خلاف بين الأصحاب.

و قال سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)): لهذه الصورة ايضاً شقان.

احدهما: ما اذا كان المنكشف بالعلم الاجمالى متقدماً على الملاقاة بحسب الزمان، و ان كان الكاشف - اعني العلم الاجمالى - متأخراً عنهما، كما اذا لاقى الثوب احد الانائين يوم الاربعاء و علمنا يوم الخميس بطرو نجاسة على احدهما يوم الثلاثاء و حصل العلم بالملاقاة يوم الجمعة.

و ثانيهما: ما اذا كان المنكشف بالعلم الاجمالى، متحداً مع الملاقاة زماناً بان لاقى الثوب أحد الانائين يوم الخميس، و علمنا يوم الجمعة بطرو نجاسة على احد الانائين يوم الخميس و حصل العلم بالملاقاة حال طرو النجاسة يوم السبت. اما الشق الاول، فلا يجب فيه الاجتناب عن الملاقي، فان النجاسة المرددة قد تنجزت بالعلم الاجمالى المتأخر من حين حدوثها، و به تساقطت الاصول في كل واحد من الانائين، فالعلم بالملاقاة بعد ذلك لا يولد الا احتمال حدوث نجاسة في الملاقي و الاصل عدم حدوثها. انتهى مورد الحاجة من كلامه ((قدس سره))

اقول: يظهر الجواب عما أفاده عن الجواب المتقدم في المسألة الثانية فان النجاسة المرددة بين انائين، تستحيل ان تنجز من حين حدوثها، فان تنجز النجاسة ليس الا بمعنى وجوب الاجتناب عنها و هو معلول للعلم الاجمالى الحادث في يوم الخميس، فلا بد ان يكون مقارناً له، فنقول: انا نعلم بنجاسة

هذا الاناء او نجاسة ذاك الاناء، فوجوب الاجتناب عن الانائين يحدث بحدوث العلم بالنجاسة يوم الخميس و يبقى ببقائه و لا يمكن ان يتحقق قبل يوم الخميس ابداً و فى يوم الجمعة يعلم بانه يجب الاجتناب اما عن الملاقى و الملاقى و اما عن ذاك الاناء، فالتعبد بالاصل يسقط بالتعارض، و يصير المعلوم بالاجمال منجزاً، فيجب الاجتناب عن الملاقى كالانائين.

فقد تحصل أن الملاقاة اذا كانت قبل العلم الاجمالى، يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر و الطرف الآخر فى جميع الفروض و تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الاجمالى بالنجاسة، لا يؤثر فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر فان وجوب الاجتناب عنه فعلى عند العلم الاجمالى بنجاسة احد الانائين و يصير منجزاً عند العلم بالملاقاة، ففى يوم الجمعة فى المثال الاول يعلم المكلف بوجوب الاجتناب عن هذا الاناء مع الملاقى او عن ذاك الاناء و حيث انه فى يوم الخميس لا يعلم بالملاقاة، لا يكون وجوب الاجتناب عنه منجزاً. و مما ذكرناه فى الشق الاول، ظهر حكم الشق الثانى الذى ذكر فى التنقيح (١٧٢) و هو ما اذا كان المنكشف بالعلم الاجمالى، متحداً مع الملاقاة زماناً بأن لاقى الثوب احد الانائين يوم الخميس، و علمنا يوم الجمعة بطرونجاسة على احد الانائين يوم الخميس، و حصل العلم بالملاقاة حال طرو النجاسة يوم السبت، فالمكلف فى يوم السبت فى هذا المثال و فى يوم الجمعة فى المثال السابق يعلم بان النجس إما هذا الاناء مع الملاقى و اما ذاك الاناء، فيما أن الأصلين يتساقطان بالتعارض، يكون المعلوم بالاجمال منجزاً.

ان قلت: ان العلم الاجمالى بنجاسة احد الانائين، فى يوم الخميس فى المثال الأول و فى يوم الجمعة فى المثال الثانى قد اوجب تنجز المعلوم بالاجمال قبل العلم بحصول الملاقاة، لتساقط الأصول بالتعارض، فلا يترتب على العلم بالملاقاة فى يوم الجمعة و السبب الا احتمال حدوث نجاسة جديدة و الاصل عدمها، و بذلك يفرق بين صورتى تقدم العلم بالملاقاة على العلم الاجمالى و تأخره. قلت: العلم الاجمالى الاول، قد زال بالعلم الاجمالى الثانى المتعلق بالملاقاة، فان المكلف يعلم بنجاسة الملاقى و الملاقى او بنجاسة الاناء الآخر، فبعد تساقط الأصول بالتعارض يتنجز المعلوم بالاجمال الثانى، فيجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الاناء الآخر.

نعم قبل العلم الاجمالى الثانى اذا صلى بالملاقى يحكم بصحة الصلوة لعدم العلم بنجاسته، و اما بعده، فيجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف الاخر كما عرفت.

المسألة الرابعة: لو علم بالملاقاة ثم فقد الملاقى و علم بنجاسة احد الانائين فهل يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر ام لا؟

ذهب شيخنا الانصارى ((قدس سره)) الى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر، للعلم الاجمالى بنجاسته او الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عنهما لأنّ التعبد بالأصل المؤمن يسقط بالتعارض فى الطرفين، فلو صار الاناء المفقود محلاً للابتلاء ثانياً لا يجب الاجتناب عنه لجريان الاصل فيه بلامعارض.

و استشكل عليه السيد الحكيم ((قدس سره)) بان فقد الملاقى بالفتح، لا يوجب عدم جريان اصل الطهارة فيه لا ثبات طهارة الملاقى بالكسر بل يجرى فيه و

يتعارض مع الاصل الجارى فى الطرف الآخر، و بعد التعارض و التساقط، يرجع الى الأصل فى الملاقى بالكسر بلا معارض، و فقدان لا يمنع من جريان الأصل فى المفقود، اذا كان الاثر المقصود منه، ثابتاً لموضوع موجود، فلو غسل ثوبه النجس بماء يعتقد بنجاسته، ثم شك بعد الغسل فى طهارة الماء المغسول به، جرى استصحاب الطهارة فى الماء لا ثبات طهارة الثوب و ان كان الماء معدوماً حين جريان الاستصحاب فيه؛

و كذا الحال فى اجراء استصحاب الطهارة او اصاله الطهارة فى الاناء المفقود بلحاظ أثره فى الاناء الملاقى له، فلا فرق بين صورة فقد الملاقى بالفتح حال العلم بالملاقاة وصورة وجوده فى كون الاصل الجارى فى الملاقى -بالكسر- بلا معارض، فلو بنى على جواز العمل بالاصل المرخص فى احد اطراف العلم الاجمالى، كان اللازم البناء على طهارة الملاقى -بالكسر- مطلقاً، انتهى. (١٧٣) قلت: ما افاده ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه فان الاصل الجارى فى المفقود، اثره طهارة الملاقى، بالكسر- و بما انه معارض مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، يتساقطان، فيصير العلم الاجمالى منجزاً للتكليف، فيجب الاجتناب عن الملاقى -بالكسر- و الطرف الآخر

و قياس المقام بالماء المشكوك الذى غسل به الثوب النجس لا ينفع، فان اصاله الطهارة تجرى فى الماء المعدوم و أثرها العملى طهارة الثوب. و لا معارض لها

و اما المقام، فالأثر العملى المترتب على اصاله الطهارة فى المفقود طهارة

الملاقى -بالكسر- و بما انها معارضة باصالة الطهارة فى الطرف الآخر،تسقطان،فكما يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، يجب الاجتناب عن الملاقى ايضا كما هو قضية العلم الاجمالى.

فلا فرق بين اجراء الأصل فى المفقود باعتبار ترتيب الاثر على الملاقى -بالكسر- و اجراء الأصل فى نفس الملاقى -بالكسر- فيقال: النجس اما هو الملاقى -بالكسر- او الطرف الآخر، فالتعبد بالأصل المؤمن يسقط فى الطرفين، فيكون العلم الاجمالى منجزاً، فيجب الاجتناب عن الملاقى و الطرف الآخر.

فقد تحصل مما ذكرناه أمور: الاول: ان العلم الاجمالى بالنجاسة ان كان مقدماً على الملاقاة و كانت بعده، يجب الاجتناب عن الانائين دون الملاقى بالكسر الا اذا كان عين الملاقى و جزء منه موجودا فى الملاقى.

الثانى: ان الملاقاة ان كانت قبل العلم الاجمالى بالنجاسة او مقارنة له، يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، سواء كان العلم بها قبل العلم الاجمالى او مقارنا له او بعده.

الثالث: ان المنكشف بالعلم الاجمالى ان كان مقدماً على الملاقاة و لكن العلم الاجمالى كان مقارناله او مؤخر عنها، لا مجال لجريان الاصول المؤمنة و تساقطها قبل العلم الاجمالى لما عرفت من استحالة تقدم المعلول على العلة، فان تعارض الأصول و تساقطها انما يكون بعد العلم الاجمالى لا قبله.

الرابع: لو فقد الملاقى قبل العلم الاجمالى بالنجاسة، يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر و الطرف الآخر و ما افاده فى المستمسك من جريان الاصل المؤمن فى الملاقى مطلقاً، لا يتم.

- ١٥٥ (مسألة ٧) اذا انحصر الماء فى المشتبهين، تعين التيمم (١)  
 و هل يجب اراقتهما او لا؟ الأحوط ذلك، و ان كان الاقوى العدم (٢)  
 ١٥٦ (مسألة ٨) اذا كان اناءان أحدهما المعين نجس و الآخر طاهر فأريق  
 احدهما و لم يعلم انه أيهما فالباقي محكوم بالطهارة (٣)

- (١) كما هو ظاهر موثقة سماعة المتقدمة (١٧٤) و موثقة عمار (١٧٥) عن ابى  
 عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) قال: سأل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى  
 احدهما فذر لا يدري ايهما هو و حضرت الصلوة و ليس يقدر على ماء غيرهما،  
 قال: يهريقهما، جميعا و يتيمم.  
 (٢) عن القواعد وجوب الازاقة.  
 قال فى المستمسك: الظاهر من الامر بالازاقة الارشاد الى عدم الانتفاع بهما،  
 كما هو كذلك فى أمثاله من الموارد.  
 قال شيخنا الأعظم فى طهارته: لا اشكال فى وجوب التيمم مع انحصار الماء  
 فى المشتبهين، لأجل النص و الاجماع المتقدمين.  
 و قد تقدم الكلام حول الموثقتين (١٧٦) و قلنا: ان ظاهر الامر بالاهراق هو  
 الوجوب و تعين التيمم، و الوضوء بكل من مائين و تكرار الصلوة اجتهاد فى قبال  
 النص فراجع.  
 (٣) قال فى المستمسك فى وجهه: لان العلم الاجمالى حدث بعد الازاقة و  
 انعدام احد الطرفين، فالشك فى الطرف الباقي شبهة بدوية، و المرجع فى الشبهة  
 البدوية اصالة الطهارة.

و هذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين و اريق احدهما، فانه يجب الاجتناب عن الباقي، و الفرق أن الشبهة فى هذه الصورة بالنسبة الى الباقي بدوية (١) بخلاف الصورة الثانية، فان الماء الباقي، كان طرفاً لشبهة من الأول و قد حكم عليه بوجوب الاجتناب.

١٥٧(مسألة ٩) اذا كان هناك اناء لا يعلم انه لزيد او لعمر و المفروض انه مأذون من قبل زيد فقط فى التصرف فى ماله، لا يجوز له استعماله (٢)

و اختاره سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) و المعلقون على العروة. و لكن الظاهر عدم تمامية ما ذكره، فان العلم بالتكليف كان ثابتاً، قبل الاراقة، و الشك انما هو فى سقوطه، فان كان المراق واقعاً هو الطاهر كان التكليف باقياً و ان كان هو النجس، كان ساقطاً، فاحتمال أنه هو النجس، يكفى فى حكم العقل بوجوب الاجتناب عنه هذا اولاً.

و ثانياً: ان الظرف الذى اريق مائه طرف للعلم الاجمالى، فان المكلف يعلم بنجاسته أو نجاسة الماء الباقي، فيجب الاجتناب عنهما، لان التعبد بالاصل فى كل منهما معارض بمثله فيسقطان، فلا بد من الاجتناب عنهما. و لكن العمدة هو الوجه الأول

(١) لا تكون الشبهة بدوية، فان الشك فى سقوط التكليف بعد ثوبته و العقل حاكم بالاشتغال لا بالبراءة و استصحاب الاشتغال ايضاً لا مانع منه.

(٢) لأن احتمال انه لعمر و مساوق لاحتمال حرمة التصرف و لا اصل مؤمن فى البين، و اذن زيد فى التصرف فى أمواله لا ينفع لانه مثبت للكبرى، و الصغرى لم تحرز و هى قول القائل: هذا مال لزيد.

ثم إن بعض المعاصرين افتى بجواز التصرف حيث قال: الأظهر الجواز لأن

عدم الجواز مبني على احراز موضوع حرمة التصرف في مال المسلم و هو لا يمكن، فان موضوعه مركب من الملك و عدم الأذن و الاول محرز و الثاني لا يمكن احرازه لأن اذن زيد محرز على الفرض و عدم اذن عمرو كذلك فلا شك حينئذ و استصحاب عدم اذن الفرد الواقعي المردّد بين زيد و عمرو لا يجري لانه من الاستصحاب في الفرد المردّد.

و فيه اولاً: انه لا يتعبّر في حرمة تصرف مال المسلم، احراز عدم الإذن بل يكفي فيها عدم احراز الاذن و في المقام لم يحرز، فكيف يمكن القول بجواز التصرف، و بعبارة أخرى كان التصرف في هذا الاناء، محرماً قطعاً قبل صدور الاذن من زيد، فنشك الان في بقائها فتستصحب، فلا نحتاج الى التمسك باستصحاب الفرد الواقعي المردّد بين زيد و عمرو حتى يناقش فيه بعدم الجواز. فان قوله ((صلى الله عليه وآله)): لا يحل مال امرأ مسلم الا بطيبة نفسه، ظاهر في ان الحليّة منوطة باحراز طيب نفس المالك المسلم، فما دام لم يحرز كان التصرف محرماً. و ثانياً: ان مالك هذا الاناء كان و لم يأذن في التصرف فيه، فبعد اذن زيد في التصرف في امواله، نشك في تحقق اذن المالك و عدمه، فلا مانع من استصحاب عدمه.

و ثالثاً: ان استصحاب العدم الازلي، ينفي ملكية زيد لهذا المال، فيحرم التصرف فيه و نظير المقام ما اذا وكلت المرأة رجلاً ان يزوجه بمن يراه صلاحاً، فزوجه لاحد وهو مردد بين زيد و عمرو فان كان زيداً فقد مات و ان كان عمروا كان حياً تستصحب المرأة حيات زوجها، فيحرم ان تتزوج بغيره.

و كذا اذا علم انه لزيد -مثلا- لكن لا يعلم انه مأذون من قبله او من قبل عمرو (١)

١٥٨ (مسألة ١٠) فى المائين المشتبهين اذا توضأ بأحدهما او اغتسل و غسل بدنه من الآخر، ثم توضأ به او اغتسل، صح وضوئه او غسله على الاقوى (٢)، لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة و مع الانحصار الأحوط ضم التيمم ايضاً.

(١) فان كونه لزيد لا ينفع ما دام لم يحرز اذنه، و الاصل عدم اذن زيد، و اصاله عدم اذن عمرو لا اثرلها، فلا تجرى، و لا تثبت بها أن الأذن هو زيد الأ على القول بالاصل المثبت و لا نقول به.

(٢) لا يصلح الغسل و الوضوء بهما لوجوه: الاول: الموثقتان المتقدمتان الأمرتان بالتيمم، و قد تقدم انهما على طبق القاعدة، فالتوضأ او الغسل بالنحو المذكور، اجتهاد فى قبال النص.

الثانى: انه يتيقن بنجاسة بدنه عند صب الماء الثانى لتطهير مواضع الوضوء قبل انفصال الغسالة او التعدد فكل عضو من اعضاء الوضوء يعلم بنجاسته تفصيلاً، فبعد انفصال الغسالة و التعدد تستصحب النجاسة، فيحكم ببطلان الوضوء، لأن جميع اعضاء وضوئه محكوم بالنجاسة قبله؛

الثالث: تلوث بدنه بالنجاسة فان استصحب نجاسة البدن مانع عن الدخول فى الصلوة، فالمانع من الدخول فى الصلوة امران: بقاء الحدث و نجاسة البدن و لو فرض ان الماء الأول كان طاهراً، فقد ارتفع به الحدث و لكن استعمال الماء الثانى اوجب نجاسة البدن، فتكون مانعة من الدخول فى الصلاة، فالصلاة باطلة جزماً. و أما ما ذهب اليه جمع كثير من الاعلام من تكرار الوضوء و الصلاة، فهو ايضاً

لا يمكن المساعدة عليه لأنه يرد عليهم مضافا الى الوجوه المتقدمة، عدم جواز الدخول في الصلاة بعد الوضوء بالماء الأول لاستصحاب الحدث فانه كان متيقناً و الشك في ارتفاعه، فمع بقاءه تعبداً يحرم الدخول في الصلاة، كما تدل عليه صحيحة صفوان بن مهران الجمال عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: اقعد رجل من الأبحار في قبره، فقالوا: انا جالدوك مائة جلدة من عذاب الله عز وجل، فقال: لا اطيعها فلم يزلوا به حتى انتهوا الى جلدة واحدة فقال: لا اطيعها فقالوا: ليس منها بدء، فقال: فيما تجلدونيها؟ قالوا: نجلدك أنك صليت يوماً بغير وضوء و مررت على ضعيف، فلم تنصره فجلدوه جلدة من عذاب الله فامتلاً قبره ناراً. (١٧٧)

و معتبرة مسعدة بن صدقة ان قائلًا قال: لجعفر بن محمد ((عليهما السلام)) جعلت فداك اني امر بقوم ناصبية و قد اقيمت لهم الصلاة و انا على غير وضوء فان لم ادخل معهم في الصلوة، قالوا ما شاء و ان يقولوا، أفأصلي معهم ثم اتوضأ اذا انصرفت و أصلي؟ فقال جعفر بن محمد ((عليهما السلام)): سبحان الله افما يخاف من يصلي من غير وضوء ان تأخذه الأرض خسفاً؟! (١٧٨)

ثم لا يخفى ان ما ذكره المصنف هنا ينافي ما تقدم منه في المسألة السابعة حيث افتى هناك بتعين التيمم و هو الصحيح لما عرفت.

تنبيه: قد تقدم منا جواز تكرار الوضوء و تكرار الصلاة فيما اذا لم ينحصر الماء في المشتبهين و لكن التحقيق عدم جواز ذلك مطلقا لما عرفت من الوجوه، فلا بد من اهراقهما و التيمم.

١٥٩ (مسألة ١١) اذا كان هناك ماء ان يتوضأ بأحد هما واغتسل وبعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجساً ولا يدري انه هو الذي توضأ به او غيره، ففي صحة وضوئه او غسله اشكال، اذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل اشكال (١)

(١) ينشأ من دلالة بعض النصوص على اعتبار الالتفات حال العمل في جريان القاعدة، منها: موثقة بكير بن اعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك. (١٧٩)

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) انه قال: اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى ام اربعاً، و كان يقينه حين انصرف انه كان قد أتم، لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف اقرب الى الحق بعد ذلك. (١٨٠)

و من أن النصوص الباقية (١٨١) مطلقة و الارتكازات العقلائية تساعد اطلاقها، فان الظاهر بنائهم على عدم الاعتناء مطلقاً، و تدلّ على الاطلاق و عدم اعتبار الالتفات حسنة الحسين بن ابي العلاء قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الخاتم اذا اغتسلت قال: حوّل من مكانه، و قال في الوضوء: تديره فان نسيت حتّى تقوم في الصلاة، فلا آمرک ان تعيد الصلاة (١٨٢)

و حيث ان الخاتم لو كان ضيقاً بحيث يقطع بعدم وصول الماء تحته، يستلزم عدم اعتبار الطهور في الصلاة و هو مما لا يمكن الالتزام به، فتحمل الحسنة على فرض كون الخاتم وسیعاً يصل الماء تحته، فالامر بالتدوير يحتمل على الاستحباب؛ لان القائلين بان القاعدة تعبدية محضة و لا امارية فيها، ايضاً لا

و اما اذا علم بنجاسة احدهما المعين و طهارة الآخر، فتوضأ و بعد الفراغ شك فى انه توضأ من الطاهر او من النجس، فالظاهر صحة وضوءه لقاعدة الفراغ(١) نعم لو علم أنه كان حين التوضأ غافلاً عن نجاسة أحدهما، يشكل جريانها.

١٦٠(مسألة ١٢) اذا استعمل احد المشتبهين بالغصبية، لا يحكم عليه بالضمان الا بعد تبين ان المستعمل هو المغصوب(٢)

يلتزمون بصحة الوضوء و الصلاة مع العلم بعدم وصول الماء تحت الخاتم، فانه مردود عند الأصحاب اجمع، و تحقيق الكلام فى ذلك يجئ فى كتاب الصلاة انشاء الله تعالى.

ثم ان جريان القاعدة على القول به مبنى على عدم بقاء الطرف الآخر و الا لزم العلم بوجوب الاجتناب عنه او وجوب الوضوء ثانياً لما عرفت من أن الملاقاة ان كان قبل العلم الاجمالى بالنجاسة يجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر و اعضاء الوضوء هى الملاقية لاحد الطرفين.

(١) فانه كان ملتفتاً الى نجاسة أحدهما المعين و هو لا يقدم على التوضأ من النجس و احتمال الغفلة يدفع بأصالة عدم الغفلة. نعم لو علم بالغفلة حين التوضأ، يشكل جريانها لما عرفت من اعتبار الالتفات او احتماله.

(٢) فان العلم الاجمالى بغصبية أحدهما موجب للعلم بحرمة التصرف و بما أن أصالة الاباحة فى كل منهما يعارضها أصالة الاباحة فى الآخر، فتسقطان، فيكون العلم بحرمة التصرف منجزاً، فالعقل يحكم بوجوب الاجتناب عنهما. و لا ملازمة بين وجوب الاجتناب عن كل منهما و الضمان بالتصرف فى

احدهما، فان موضوع الضمان هو التصرف فى مال الغير بلا اذن منه، و لم يثبت انه تصرف فى مال الغير، لاحتمال ان التصرف صادف مال نفسه، هذا فيما اذا كان العلم الاجمالى مقدماً على التصرف واضح.

و أمّا اذا تصرف احدهما و اتلفه، ثم علم بغصبية أحدهما فهل يثبت الضمان ام لا؟

ذهب السيد الحكيم ((قدس سره)) الى ثبوت الضمان للعلم الاجمالى اما بالضمان او بعدم جواز التصرف فى الآخر، فهذه المسألة من قبيل مسألة الملاقاة، اذا لم ينحل العلم الاجمالى القائم به، و عدمه اذا كان منحلاً بعلم سابق عليه زماناً اعنى العلم بالغصبية.

و استشكل عليه سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) بان العلم بغصبية احد الطرفين اذا كان متأخراً عن الاتلاف فهناك اطلاق:

احدهما: اصاله عدم حدوث الحكم بالضمان و هو اصل ناف مخالف للعلم الاجمالى.

و ثانيهما: اصاله عدم كون الباقي ملكه او لمن اذن له فى التصرف فيه - لو كان هناك مجيز - حيث ان جواز التصرف فى الأموال المتعارفة التى بايدينا، يحتاج الى سبب محلّل له: من اشترائها وهبتها، و اجازة مالكها، و غيرها من الاسباب و الاصل عدم تحقق السبب المحلّل عند الشك فيه، و هو اصل مثبت على وفق العلم الاجمالى بالتكليف، فلا مانع من جريانه كما مر، و بهذا تبقى اصاله عدم حدوث الضمان فى الطرف المتلف سليمة عن المعارض، فلا يترتب على العلم الاجمالى بالضمان او بحرمة التصرف فى الطرف الآخر أثر.

و قياس المقام بالملاقى لأحد اطراف الشبهة المحصورة، مع الفارق، فان  
الأصلين فى المقيس عليه نافيان للتكليف و هما على خلاف المعلوم بالاجمال و  
اين هذا من المقام الذى عرفت ان الاصل فيه مثبت للتكليف فى احد الطرفين، و  
معه لاتساقط الأصول، و قد مرّ أن وجوب الموافقة القطعية، مستند الى تساقط  
الأصول فى اطراف العلم الاجمالى و غير مستند الى نفسه.

قلت: ما افاده لا يمكن المساعدة عليه، فان اصاله عدم كون الباقي ملكاله او  
لمن اذن له فى التصرف معارضة بمثلها فى الطرف الآخر و كذا اصاله الا باحة فى  
الطرفين ساقطة بالتعارض، فيبقى العلم الاجمالى بالضمان او بحرمة التصرف فى  
الآخر، منجزا للتكليف.

ان قلت: الطرف الآخر قد أتلّف فكيف يجرى فيه الاصل مع عدم وجود  
الموضوع.

قلت: الاصل يجرى فيه باعتبار أثره و هو الضمان و هو يترتب على اصاله عدم  
السبب المحلّل فى التالف و اثرها تحقق الضمان على المتلف فاذا تساقط الاصلان  
بالمعارضة، نحكم به لأجل العلم الاجمالى بان احدهما غصب.

نظير المقام ما اذا غسلنا ثوبا نجساً بالماء ثم بعد تمامية الغسل شككنا فيه هل  
هو كان طاهرا حتى يحكم بطهارة الثوب؟ او كان نجساً حتى يحكم بنجاسته؟  
فتجرى اصاله الطهارة بالنسبة اليه و اثرها طهارة الثوب.

و لا يخفى أنه لو تصرف المشتبه الآخر ايضاً، لا يتعدد الضمان، بل الضمان  
لاجل تصرف المغصوب يصير يقينياً و قبل ذلك كان لازماً من باب الاحتياط،  
فانّ التعبد بالاصل المؤمن كان ساقطاً لأجل المعارضة فى الطرفين، فاحتمال  
الأسنار

سُور نجس العين الكلب و الخنزير و الكافر نجس (١)

الغصبية كان موجباً لوجوب الاحتياط.

(١) السُّور ما باشره الحيوان سواء كان ماء او طعاماً ففي صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ((عليه السلام)): قال: لا بأس ان تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه. (١٨٣)

و في صحيحة زرارة عن أبي عبدالله ((عليه السلام)): قال: في كتاب علي ((عليه السلام)) ان الهر سبع، لا بأس بسُّوره و أنى لا ستحي من الله ان ادع طعاماً لان الهر اكل منه. (١٨٤)

و في موثقة معاوية بن عمار عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) في الهر انها من أهل البيت و يتوضأ من سُورها (١٨٥)

ثم ان ما باشره الكلب او الخنزير او الكافر نجس اذا كانت مع الرطوبة و تدل على ذلك عدة من النصوص:

منها: صحيحة على بن جعفر عن موسى بن جعفر ((عليهما السلام)) (في حديث) قال: و سألته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به؟ قال ((عليه السلام)) يغسل سبع مرّات.

و منها: صحيحة الفضل ابي العباس عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن فضل الهرة و الشاة و البقر و الابل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع، فلم أترك شيئاً الا سألته عنه، فقال: لا بأس به حتى انهيت الى

الكلب، فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب  
اول مرة ثم بالماء (١٨٦)

و منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر ((عليه السلام)) عن آنية اهل  
الذمة و المجوس فقال: لا تأكلوا فى آنيهم و لا من طعامهم الذى يطبخون و لا فى  
آنيهم التى يشربون فيها الخمر. (١٨٧) و تفصيل الكلام فى نجاسة الكفار يأتى فى باب  
النجاسات انشاء الله تعالى.

و أما غير الثلاثة من الحيوانات فلا بأس بسورها كما تدل عليه صحيحة ابي  
العباس المشار اليها و غيرها من النصوص، و هو المشهور بين الاصحاب.  
و لكن عن محمد بن ادريس فى السرائر، نجاسة ما يمكن التحرز عنه من  
حيوان الحضر غير مأكول اللحم و غير الطير و عن المبسوط المنع عن استعمال  
سؤر غير مأكول اللحم.

و لا دليل على ما ذكره الا ما ربما يتخيل من ثلاث روايات:

احديها: موثقة عمار عن الصادق ((عليه السلام)) سأل عما تشرب منه، الحمامة  
فقال: كل ما اكل لحمه فتوضأ من سؤره و اشرب، و عن ماء شرب منه باز او صقر او  
عقاب، فقال ((عليه السلام)): كل شئ من الطير، يتوضأ مما يشرب منه (١٨٨)  
ثانيتهما: موثقة سماعة: هل يشرب سؤر شئ من الدواب و يتوضأ منه؟  
فقال ((عليه السلام)): أما الابل و البقر و الغنم، فلا بأس. (١٨٩)

و سؤر طاهر العين طاهر و ان كان حرام اللحم، (١) او كان من المسوخ او

ثالثتها: مرسله الوشاء عن الصادق ((عليه السلام)): انه كان يكره سؤر كل شئ لا يؤكل لحمه. (١٩٠)

و لكن الجميع معارض بصحيحة ابى العباس المتقدمة، فانها صريحة فى عدم البأس، فتحمل تلك الروايات على الكراهة و اولوية التنزه. و نحوها رواية معاوية بن شريح (١٩١) و حيث ان سندها ضعيف، فتكون مؤيدة لمضمون الصحيحة.

(١) ثم ان المسوخ او الجلال ايضاً من طاهر العين فيكون سؤره طاهراً و سيأتى فى ابواب النجاسات عدم الدليل على نجاستهما، فالقول بنجاستهما ضعيف.

و عن السيد و الشيخ و ابن الجنيد المنع عن سؤر الجلال لعدم خلو لعبه عن النجاسة، فانه تنجس باصابة عين النجس فاذا اصاب شيئاً آخر ينجسه لا محالة. و فيه اولاً: انه اخص من المدعى فان السؤر عبارة عن كل ما باشره جسم الحيوان كرجله و ذنبه و اذنه مثلاً، فانها لا تكون متنجسة لاختصاص اللعب بالفم. و ثانياً: انه اعم من المدعى، فان الكلام فى سؤر الجلال، و الوجه المذكور لو تم يثبت نجاسة لعب كل حيوان اصاب فمه نجساً كالجيف و نحوه. و ثالثاً: انه لا دليل على نجاسة داخل الفم و لعبه بعد زوال العين عنه، فان النجاسة اذا زالت عن الحيوان يكفى فى حصول الطهارة و لا حاجة الى تطهيره بالماء.

كان جلاً لا نعم يكره سؤر حرام اللحم.(١)  
 ما عد المؤمن(٢) و الهرة على قول(٣)، و كذا يكره سؤر مكروه اللحم(٤)  
 كالخيل و البغال و الحمير.

- (١) للجمع بين النصوص الثلاثة المتقدمة التى استدل بها لقول صاحب السرائر، و صحيحة البقباق المتقدمة.
- (٢) لصحيحة عبدالله بن سنان قال: قال ابو عبدالله((عليه السلام)): فى سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء(١٩٢)
- و فى مرفوعة محمد بن اسماعيل، قال: من شرب سؤر المؤمن تبركاً به خلق الله بينهما ملكاً يستغفر لهما حتى تقوم الساعة.(١٩٣)
- و فى الخصال باسناده عن على((عليه السلام)) (فى حديث الاربعمأة) قال: سؤر المؤمن شفاء(١٩٤)
- (٣) لما تقدم فى صحيحة زرارة(١٩٥)
- (٤) على المشهور بين الأصحاب و لعل الوجه فيه الجمع بين موثقة سماعة و صحيحة البقباق المتقدمتين، فان البأس فى الموثقة يحمل على الكراهة بقرينة صحيحة البقباق قال: سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن فضل الهرة و الشاة و البقر و الابل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع، فلم اترك شيئاً الا سألته عنه فقال لا يأس به (الحديث)(١٩٦)
- و قد تقدم ان نفى البأس صريح فى الجواز، فالبأس المستفاد من الموثقة يحمل على الكراهة فانه((عليه السلام)) قال فى مقام البيان: اما الابل و البقر و الغنم فلا بأس.

و كذا سؤر الحائض المتهمة (١) بل مطلق المتهمة.

فيستفاد منه ان فى سؤر غير الانعام الثلاثة بأساً -و قد عرفت انه يحمل على الكراهة.

و قد ظهر مما ذكرنا ان انكار جمع من الأصحاب كراهة سؤر الانعام الثلاثة (الخيال و البغال و الحمير) ليس فى محله.

(١) و هى المراد من غير المأمونة الواردة فى مارواه على بن يقطين عن ابى الحسن ((عليه السلام)) فى الرجل يتوضأ من فضل الحائض؟ قال ((عليه السلام)): اذا كانت مأمونة فلا بأس (١٩٧)

ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) استشكل على المتن بان تقييد الحائض بالمتهمة لادليل عليه، فان الحائض قيدت فى الموثقة بالمأمونة و مقابلها ما اذا لم تكن بمأمونة لا ما اذا كانت متهمة فانها اخص من الاول فاذا وردت امرأة ضعفاً و انت لا تعرفها فهى غير مأمونة عندك لجهلك بحالها و لكنها ليست بمتهمة فالصحيح ان الكراهة مختصة بما اذا لم تكن بمأمونة.

قلت: أظهر افراد غير مأمونة هى المتهمة، و حيث ان من لم تكن مأمونة و لا متهمة نادرة الوجود، فلهذا قيد فى المتن بالمتهمة هذا نظير العادل و الفاسق فان غير العادل ظاهر فى الفاسق، و ان كانت الوساطة بينهما موجودة، و هى من بلغ و لم يرتكب المعاصى و لم يحصل له ملكة العدالة و لكنها نادرة. و ينبغى التنبيه على أمرين:

الاول: هو ان السيد الحكيم و الاستاذ الخوئى ((قدس سرهما)) عبّرا عمارواه على بن يقطين بالموثقة، ولكنها ليست بموثقة بل ضعيفة لاجل على بن محمد بن الزبير

الواقع فى سندها و هو لم يوثق، فعليه لم يثبت التفصيل بين المأمونة و غيرها.

الثانى: ان النصوص المانعة عن الوضوء من سؤر الحائض كثيرة (١٩٨) فلو لم تكن معتبرة رفاة، الدالة على جواز الوضوء من سؤر الحائض، لمنعنا من الوضوء بسؤرها، و لكنها قرنية على حمل الروايات الناهية على الكراهة.

روى رفاة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال ((عليه السلام)): ان سؤر الحائض، لا بأس به ان تتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها (١٩٩)

الظاهر أن غسل اليد طريق الى الاجتناب عن النجاسة و الا فليس امراً تعبدياً بحيث لو كانت يداها طاهرة ايضاً كان غسلها شرطاً فى صحة الوضوء من سؤرها.

ثم ان هنا رواية اخرى و هى صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن سؤر الحائض؟ فقال: لا توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة. (٢٠٠) هذا على نسخة الكافى فبناء عليها، تدل على كراهة شديدة لان، اطلاقها يشمل حتى اذا كانت مأمونة.

و لكن نسخة التهذيب هكذا: توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة (يحذف كلمة لا) فعليه تكون المأمونية شرطاً للحائض و الجنب، فتكون موافقة لصحيحة رفاة المتقدمة، و لكن اختلاف النسختين يمنع من الاعتماد عليها.

## فصل فى النجاسات

## فصل

النجاسات اثنتا عشرة (١): الاول و الثانى: البول و الغائط من الحيوان الذى لا يؤكل لحمه (٢) انسانا او غيره برياً او بحرياً صغيراً او كبيراً بشرط ان يكون له.

(١) سوف يجيئ فى محله انها عشرة لعدم تمامية الدليل على نجاسة عرق الجنب من حرام و نجاسة عرق الجلال.

(٢) السيرة القطعية من المتشعبة قائمة على نجاسة البول و الغائط من الحيوان الذى لا يؤكل لحمه و منشأها النصوص الكثيرة المتواترة فى ابواب مختلفة:

(منها): صحيحة الحسين بن ابى العلاء قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرّتين. (٢٠١)

(و منها): صحيحة هارون بن مسلم: عن مسعدة ابن زياد، عن جعفر، عن ابيه عن آبائه ((عليهم السلام)) أنّ النبى ((صلى الله عليه وآله)) قال لبعض نسائه: مرى نساء المؤمنين ان يستنجئن بالماء و يبالغن فأثّه مطهرة للحواشى و مذهبة للبواسير (٢٠٢)

(و منها): موثقة عمار عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث) قال: اذا بال الرجل و لم يخرج منه شئ غير، فإنما عليه ان يغسل إحليله وحده و لا يغسل مقعدته، و ان خرج من مقعدته شئ و لم يبل، فانما عليه ان يغسل المقعدة وحدها و لا يغسل الإحليل. (٢٠٣)

(و منها): صحيحة ابراهيم بن ابى محمود قال: سمعت الرضا ((عليه السلام)) يقول:

فى الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج و لا يدخل فيه الانملة.(٢٠٤)  
 (و منها): صحيحة عبدالله بن سنان: قال ابو عبدالله((عليه السلام)): اغسل ثوبك من  
 ابواب ما لا يوكل لحمه.(٢٠٥)

و على الجملة ان الروايات الواردة فى نجاسة البول و الغائط فى الابواب  
 المختلفة بالغة حد التواتر الاجمالى، فلا حاجة الى ذكرها.

نعم هنا رواية دلت على طهارة بول الغلام قبل ان يطعم : السكونى عن جعفر  
 عن ابيه((عليهما السلام)) ان علياً قال: لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب، قبل ان تطعم،  
 لان لبنها يخرج من مثانة أمها و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل ان  
 يطعم، لأن لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين.(٢٠٦)

و لأجلها أفتى ابن الجنيّد الاسكافى بطهارة بول الغلام قبل ان يطعم.  
 و لكن الرواية لا دلالة لها على طهارة بول الصبى بل تدل على عدم الغسل منه،  
 بل يكفى فى التطهير منه صب الماء عليه، فان ما يحتاج الى العصر فى تطهيره أمر  
 بغسله و ما لا يحتاج اليه امر بصب الماء عليه راجع الوسائل(٢٠٧)

و لا تنافى بين معتبرة السكونى و صحيحة الحسين بن ابى العلاء (فى حديث)  
 قال: سألت ابا عبدالله((عليه السلام)) عن الصبى يبول على الثوب قال: تصبّ عليه الماء  
 قليلا ثم تعصره. و العصر يحمل على الاستحباب لما عرفت من ان ما يكفى فيه  
 الصب لا يحتاج الى العصر كما هو المستفاد من صحيحة الحلبي: قال: سألت ابا

دم سائل حين الذبح (١) نعم فى الطيور المحرمة الاقوى عدم النجاسة (٢)  
لكن الاحوط فيها ايضاً الاجتناب.

عبدالله ((عليه السلام)) عن بول الصبى قال: تصبّ عليه الماء فإن كان قد أكل فاغسله  
بالماء غسلاً. (٢٠٨)

(١) لما دل على طهارة البول و الخراء مما لا نفس له كما سوف يأتى انشاء الله  
تعالى

(٢) الاقوال فيها ثلاثة:

أحدها: ما عن المشهور من نجاسة بولها و خرئها.

ثانيها: طهارة مدفوعها مطلقاً كما عن العمانى و الجعفى و الصدوق و جملة  
من المتأخرين.

ثالثها: التفصيل بين الخر و البول و ان الاول طاهر و فى الثانى تردد؛ اختاره  
المجلسى و صاحب المدارك ((قدس سرهما))

و منشأ الاختلاف هو اختلاف الروايات و هى على طوائف:

احديها: ما دلت على نجاسة البول مطلقاً كصحيحة محمد بن مسلم: قال:

سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله فى المكن مرتين،  
فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة. (٢٠٩)

و هذه الصحيحة و ان كانت مطلقة و لكنها منصرفة الى بول آدمى.

ثانيتهما: ما دلت على نجاسة البول مما لا يؤكل لحمه كصحيحة عبدالله بن سنان

قال: قال ابو عبدالله ((عليه السلام)): قال اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه. (٢١٠)

ثالثتها: ما دلت على طهارة البول و الخراء من الطيور كصحيحة ابي بصير عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: كل شئ يطير فلا بأس ببوله و خرائه. (٢١١)  
فالتعارض بين الطائفة الثانية و الثالثة بالعموم من وجه و مورد التعارض هو الطير الغير المأكول، فمقتضى صحيحة عبدالله بن سنان نجاسة بوله و يلحق به الخراء بعدم القول بالفصل و مقتضى صحيحة ابي بصير طهارته و طهارة خرائه، و مورد افتراق الأولى البول و الخراء من الحيوان الغير المأكول اذا لم يكن طيراً و مورد افتراق الثانية البول و الخراء من الطير الذى يؤكل لحمه.

و المشهور بين الأصحاب تقديم صحيحة عبدالله بن سنان بزعم شهرتها و صحة سندها و انها موافقة للسنة و هى الاخبار الدالة على نجاسة البول مطلقاً.  
و فيه اولا ان شهرة صحيحة عبدالله بن سنان ليست بمثابة توجب الاطمينان بصدورها حتى تخرج صحيحة ابي بصير عن موضوع الحجية لشذوذها، بل كلتاها وردتا فى كتب الحديث و ان كان العامل بالاولى اكثر و هو لا يوجب الترجيح، فان الصدوق و الشيخ فى المبسوط قد عملا بها و العلامة فى المنتهى مال اليه.

و اما السند فكلاهما صحيحة فان ابا بصير الذى يروى عن الصادقين ((عليهما السلام)) اما يحيى بن القاسم او ليث بن البخترى المرادى و كلاهما ثقة و ابراهيم بن هاشم الواقع فى السند ايضاً ثقة وثقه ابنه على، فلا ترجيح لسند ما رواه عبدالله على ما رواه ابو بصير أصلاً.

و اما الترجيح بموافقة السنة بدعوى ان ما دل على نجاسة بول الطير الغير

المأكول، موافق للمطلقات الدالة على نجاسة البول مطلقاً، ففيه ان المطلقات منصرفة الى بول الآدمي كما تقدم، فلا يبقى لها العموم حتى يكون موجباً لترجيح صحيحة عبدالله بن سنان.

ثم إن سيدنا الاستاذ استشكل ثانياً، و قال: لو لم نبن على الانصراف فأيضاً لا تكون موافقة السنة مرجحة في امثال المقام، لان موافقة الكتاب و السنة انما توجب الترجيح فيما اذا كان عمومها لفظياً. و اما اذا كان بالاطلاق و مقدمات الحكمة، فلا اثر لموافقتها؛ لأن الاطلاق ليس من الكتاب و السنة، فالموافقة معه ليست موافقة لهما.

و ما افاده ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه، فان اطلاق كلام المولى و ان ثبت بمقدمات الحكمة، يكشف عن اطلاق مراده الجدى، فالترجيح انما يكون بموافقة الحديث له و ان كان الكاشف عن ذلك مقدمات الحكمة فالعمدة هي المناقشة الاولى.

و ثانياً: ان الرجوع الى المرجحات فى مورد التعارض انما يكون فيما اذا لم يمكن الجمع الدلالى باظهرية احدهما من الآخر، و صحيحة ابي بصير فى المقام اظهر من صحيحة عبدالله بن سنان، لانه ان قدمناها عليها، يلزم الغاء عنوان الطير لأن الباقي تحته صحيحة ابي بصير هو الطير المأكول اللحم و قد ثبت فى الشرع ان ما اكل لحمه لا بأس ببوله و خرئه بلا فرق بين الطير و غيره.

بخلاف ما اذا قدمنا صحيحة أبى بصير، فيكون الطير لا بأس ببوله و خرئه بلا فرق بين ماكول اللحم و غيره، و يبقى تحت صحيحة عبدالله جميع الحيوانات الغير المأكولة اللحم سوى الطير الغير المأكول و هى كثيرة كالأسد، والنمر، و الفيل،

و الثعلب، و الارنب، و الكلب، و الخنزير، و الانسان الى ما لا يعد، و لا يحصى.  
و يؤيد ذلك ان الطير المأكول اللحم، ليس له مجرى للبول مستقلاً عن الخراء،  
فإمّا لا بول له و إمّا ان يخرج مع خروءه فهو داخل فى الخراء، و عطف الخراء بالبول  
فى صحيحة ابى بصير ظاهر فى ان الطير له بول و خراء و هما لا يوجدان الا فى  
الطيور المحرمة، فعليه تكون الصحيحة نصّاً فيها، فلا بد من تقديمها على صحيحة  
عبدالله بن سنان التى هى ظاهرة فيها.

ثم إن شيخنا الانصارى ((قدس سره)) استدل على نجاسة خراء الطيور المحرمة بما  
رواه العلامة ((قدس سره)) فى مختلفه من كتاب عمار بن موسى عن الصادق ((عليه السلام))  
قال: خراء الخطاف لا بأس به، هو مما يؤكل لحمه، و لكن كره اكله لانه استجار بك  
و أوى الى منزلك، و كل طير يستجير بك، فأجره (٢١٢)

بتقريب انه ((عليه السلام)) علّل عدم البأس بخراء الخطاف بانه مما يؤكل لحمه، و  
ظاهره ان الخطاف لو لم يكن محلّل الاكل، كان فى خروءه بأس، فالمناط فى الحكم  
بطهارة الخراء هو حلية الاكل من دون فرق فى ذلك بين الطيور و الحيوانات.  
و فيه اولاً: ان الشيخ الطوسى ((قدس سره)) رواها و اسقط لفظ خراء، فتكون الرواية  
اجنبية عن الدلالة على ان الملاك فى طهارة الخراء حلية اكل الطير. فمع اختلاف  
النسخ لا يعلم ما صدر عن الامام ((عليه السلام))

و ثانياً لو سلّمنا أن كلمة خراء موجودة فى الرواية، فحلية اكله لم تذكر علّة  
لطهارة الخراء لعدم ذكر ما دل على العلية (مثل لأن او فإن او حيث ان) فمن  
المحتمل انه ((عليه السلام)) بيّن حكمين احدهما طهارة الخراء و الآخر حلية اكل

خصوصاً الخفاش (١) و خصوصاً بوله و لا فرق فى غير المأكول بين أن

الخطاف من غير صلة بينهما، بل الظاهر ان الثانى مقدمة لبيان كراهة اكله للاستيجا و ليس علة لكراهة الاكل ايضاً و ان التزم بها الاستاذ ((قدس سره)) فى تقريراته؛ لانه لا معنى لان يكون حلية الاكل علة للكراهة.

و أمّا ما ذهب اليه المجلسى و صاحب المدارك ((قدس سرهما)) من طهارة خرق الطير المحرم و التردد فى بوله، فاستندا فى ذلك الى ان نجاسة الخرق لم تذكر فى النصوص و انما التزمنا بنجاسته لعدم القول بالفصل بين نجاسة البول و الخرق، و هو غير محقق فى خرق الطير، لوجود التعارض بين صحيحة عبدالله بن سنان و صحيحة أبى بصير.

و فيه أنك قد عرفت طهارتهما من الطير مطلقاً لاظهرية صحيحة ابى بصير من صحيحة عبدالله بن سنان، فلم يبق مجال للترديد فى ذلك أصلاً.

(١) الظاهر أن نظره فى ذلك الى دعوى العلامة الإجماع على نجاسة ما يخرج منه، فانه ((قدس سره)) اجاب عن صحيحة أبى بصير المتقدمة بانها مخصّصة بالخفاش

اجماعاً. و الى مارواه داود البرقى قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى، فاطلب، فلا اجده، فقال: اغسل ثوبك. (٢١٣)

و حيث ان الاجماع المنقول لا حجية فيه و رواية البرقى ضعيفة السند

فالخفاش كبقية الطيور المحرمة، بل لا مجال للقول بنجاسة فضليته حتى على القول المشهور من نجاسة فضلى الطيور المحرمة لصحيحة عبدالله بن سنان؛ و ذلك لأن الخفاش ليس له نفس سائلة بشهادة جمع من الثقات و قد قام الاجماع على طهارة فضلة ما لا نفس له سائلة.

يكون اصلياً كالسباع و نحوها او عارضياً<sup>(١)</sup>

على ان معتبرة غياث دلت على طهارة بول الخفاش، عن جعفر عن ابيه ((عليهما السلام)) لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف. (٢١٤)

(١) نقل الاجماع فيه مستفيض عن جماعة من الأصحاب على اختلاف منهم فى معقده، فمنهم من حكاه على النجاسة فى الجلال، و آخر فى الموطوء، و ثالث فيهما و رابع: فى الدجاج الجلال، و خامس: فيما هو حرام بالعارض، الظاهر ان منشأ اتفاق الأصحاب، هو صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة:

اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه، و صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)): لا تأكلوا لحوم الجلالة، و ان اصابك من عرقها شئ، فاغسله. (٢١٥)

و هى تثبت الصغرى و صحيحة عبدالله تثبت الكبرى.

و قد يدعى ان التعارض بين صحيحة عبدالله بن سنان و صحيحة محمد بن مسلم و امثالها بالعموم من وجه فالاطلاقان يتساقطان فى مورد الاجتماع، فيرجع فيه الى قاعدة الطهارة.

بيان ذلك ان محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن البان الإبل و البقر، و الغنم و ابوالها و لحومها؟ فقال: لا تتوضأ منه، و ان اصابك منه شئ او ثوباً لك، فلا تغسله الا أن تنظف. (٢١٦)

فبول الجلال من هؤلاء مورد للتعارض فيما أنه بول لما لا يؤكل لحمه، نجس لصحيحة عبدالله بن سنان و بما انه بول بغير او بقر او شاة، طاهر، فان مقتضى الاطلاق الاحوالى طهارته فى جميع الحالات من الكبير و الصغر و السمن و الهزال

كالجلال، و موطوء الانسان(١) و الغنم الذى شرب لبن خنزيرة(٢) و أما

و الجلل و غيره، فالاطلاقان يتساقطان، فيرجع الى قاعدة الطهارة.  
 و لكنها فاسدة فانّ صحيحة هشام بن سالم المتقدمة قد ادخل الجلال فيما لا  
 يؤكل لحمة، فصحيحة محمد بن مسلم لا تشمل حالة الجلل، فالمستفاد من  
 صحيحة ابن مسلم ان البانها و ابوالها و لحومها طاهرة فى غيره حال الجلل، فانّ  
 الابل و البقر و الغنم بما انها مأكول اللحم، لا بأس ببولها، لا مطلقا.  
 ففي موثقة عمار عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: كل ما اكل لحمة، فلا بأس بما  
 يخرج منه.(٢١٧)

و مفهومه ان مالا يؤكل فباأس فيما يخرج منه، فيؤكد اطلاق صحيحة عبدالله بن  
 سنان المتقدمة.

و قد ظهر مما ذكرنا التعارض بين صحيحة عبدالله و صحيحة محمد بن مسلم  
 المتقدمة لعدم شمول الثانى لحالة الجلل، و شمول الأول لها، فلم يقع التعارض  
 بين الاطلاق الافرادى و الاطلاق الاحوالى، حتى يرجع الاول على الثانى، كما فى  
 المستمسك(٢١٨) فراجع

(١) كما هو المعروف فانه يحرم لحمة، فيشملة صحيحة ابن سنان المتقدمة.  
 (٢) بلا خلاف ظاهر و تدل عليه عدة من النصوص: منها موثقة حنان قال:  
 سأل ابو عبدالله((عليه السلام)) و انا حاضر عنده عن جدى رضع من لبن خنزيرة حتى  
 شبّ و كبر و اشتد عظمه، ثم ان رجلا استفلحه فى غنمه، فخرج له نسل فقال: أما ما  
 عرفت من نسله بعينه فلا تقرينه، و أما ما لم تعرفه، فكله، فهو بمنزلة الجبن و لا

البول و الغائط من حلال اللحم فطاهر (١)  
حتى الحمار والبغل و الخيل (٢)

تسئل عنه. (٢١٩)

- (١) هذا هو المتسالم عليه بين الأصحاب و تدل عليه عدة من النصوص: منها:  
صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة.  
و منها: موثقة عمار المتقدمة.  
و منها: صحيحة زرارة: انهما ((عليهما السلام)) قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شيء  
يوكل لحمه. (٢٢٠) و نحوها غيرها
- (٢) كما هو المشهور بين الاصحاب لعدة من النصوص:  
منها: مارواه ابو الاغرّ النحاس قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)): انى اعالج  
الدواب، فربما خرجت بالليل و قد بالت وراثت، فيضرب احدها برجله او يده،  
فينضح على ثيابه، فأصبح، فأرى اثره فيه، فقال: ليس عليك شيء. (٢٢١)  
و منها: مارواه معلى بن خنيس و عبدالله بن ابي يعفور قالوا: كنا فى جنازة و  
قدامنا حمار، فبال، فجاءت الريح ببوله حتى صكّت وجوهنا و ثيابنا، فدخلنا على  
ابى عبدالله ((عليه السلام))، فأخبرناه، فقال: ليس عليكم بأس. (٢٢٢)  
و هاتان الروايتان و ان كان فى سندهما ضعف لاجل حكم بن مسكين و ابي  
الاغرّ النحاس الا ان الأصحاب عملوا بهما، فيكون ضعفهما منجبرا بعمل  
الاصحاب.

وجعلوهما قرينة على حمل النصوص الآمرة بالغسل عن ابوالها (٢٢٣) على التنزه و الاجتناب عن المكروه او على التقية.

و لكن سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)) لم يرتض ذلك لما بنى عليه من ان عمل الاصحاب لا يوجب جبر السند الضعيف و بنى على ان مقتضى الصناعة، و الجمع بين الاخبار هو الحكم بنجاسة بول الحمار و البغل و الخيل و الحكم بطهارة ارواثها.

ثم قال بعد ذلك: (ان ما يمنعا عن ذلك، و يقتضى الحكم بطهارة ابوالها، ملاحظة سيرة الأصحاب من لدن زمانهم)) (عليهم السلام)) الواصلة اليها يدا بيد حيث انها جرت على معاملتهم معها معاملة الطهارة لكثرة الابتلاء بها و بالاختصاص في الازمنة المتقدمة فانهم كانوا يقطعون المسافات بمثل الحمير و البغال و الفرس فلو كانت ابوالها نجسة لا شتهر حكمها و ذاع و لم ينحصر المخالف في طهارتها با بن الجنيد و الشيخ ((قدس سرهما)) و لم ينقل الخلاف فيهما من غيرهما من اصحاب الائمة و العلماء المتقدمين، و هذه السيرة القطعية، تكشف عن طهارتها و بها تحمل الاخبار المتقدمة الصريحة في نجاسة الابوال المذكورة على التقية، فان العامة، و لا سيما الحنفية منهم ملتزمون بنجاستها).

قلت: السيرة التي ادعاها الاستاذ ((قدس سره)) مأخوذة من المتسرعة و هم اقتفوا آراء العلماء و عملهم و فتاويهم، و المشهور افتوا بمضمون الروايتين المتقدمتين، فيمكن ان يكون فتواهم مستندة اليهما و يمكن ان تكون مأخوذة من سيرة الأصحاب قبلهم.

و بعبارة أخرى السيرة تصبح قرينة على اعتبار الروايتين، فيعمل بهما و يطرح الاخبار الدالة على النجاسة لموافقتها للعامة او تحمل على الكراهة.

ثم ان المحقق الهمداني ((قدس سره)) استدل على طهارة ابوال حيوانات الثلاثة بموثقة ابن بكير قال: سأل زرارة ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الصلوة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير، فاخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) ان الصلوة في وبر كل شئى حرام الكه فالصلوة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شئى منه فاسد، لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلّى في غيره مما احل الله اكله، ثم قال: يازرارة هذا عن رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) فاحفظ ذلك يازرارة، فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره و بوله و شعره و ورثه و البانه و كل شئى منه جائز اذا علمت انه زكى و قد زكاه الذبح و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم عليك اكله، فالصلوة في كل شئى منه فاسدة، ذكاه الذبح او لم يزكه. (٢٢٤)

تقريب الاستدلال ان المراد بالحلية في هذه الموثقة هي الحلية المجردة و لم يرد منها ما أعد للاكل و قد دلت بصراحته على جواز الصلوة في بول كل ما كان كذلك من الحيوانات و منها الحمير و البغل و الفرس و يستفاد منها طهارة ابوالها لضرورة بطلان الصلوة في النجس.

و قال سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)): و يظهر الجواب عن ذلك بما نبها عليه آنفاً، و حاصله أن دلالة الموثقة على طهارة ابوال الدواب الثلاث انما هي بالظهور و الالتزام و لم تدل على هذا بصراحته و اذاً فلا مانع من تخصيصها بالاخبار

المتقدمة الصريحة فى نجاسة ابوالها، و بعبارة اخرى ان الموثقة انما دلت على جواز الصلاة فى ابوال الدّواب الثلاث من حيث انها محلل الاكل فى طبعها و بالاتزام دلت على طهارتها، و الاخبار المتقدمة قد دلت بالمطابقة على نجاسة ابوالها، فلا محالة، تخصص الموثقة بما اذا كانت الحلية مستندة الى استعدادها للاكل.

قلت: ما افاده الاستاذ((قدس سره)) لا يمكن المساعدة عليه، فان الموثقة تدلّ على جواز الصلاة فى بول كل ما اكل لحمه سواء كان مستعدا للاكل او لا كالحمار و البغل و الفرس، و الدليل على ذلك ذيل الموثقة حيث قال: و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم عليك اكله الخ. و هذه الجملة صريحة فى جواز الصلوة فى بول كل حيوان لم يحرم اكله، و الدّواب الثلاث مما لم يحرم اكلها، فالصلاة فى بولها جائزة فهى قرينة على حمل الأمر بالغسل من ابوابها على الارشاد الى الكراهة فالصلاة فى ابوالها مكروهة و الامر بالغسل انما هو لازالة الكراهة هذا اولاً. و ثانياً: انه لو اغمضنا عن ذلك و حملنا ما يؤكل لحمه، على ما اسعد للاكل و التزمنا فى ابوال الدواب الثلاث بالنجاسة، لزم نجاسة بول حيوان حل اكله و هو فى غاية البعد و لم يرمثل ذلك من اول الفقه الى آخره فان ما حرم اكله، بوله نجس غالباً و اما ما حلّ اكله فبوله طاهر جزماً.

نعم العكس ممكن و واقع وهو طهارة بول ما حرم اكله كالطيور و قد عرفت ان الصحيحة - دلت على طهارة بول كل ما يطير كبول الطيور المحرمة.

ثم ان النصوص الدالة على حلية اكل لحوم الدواب الثلاث كثيرة:

منها: صحيحة ابى بصير المرادى قال: سمعت ابا جعفر((عليه السلام)) يقول: ان

الناس اكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر، فامر رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) بإكفاء قدورهم و نهامهم عنها و لم يحرمها. (٢٢٥)

و منها: صحيحة العلاء بطريق المحاسن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) قال: سألته عن لحوم الخيل و البغال و الحمير؟ فقال: حلال و لكن الناس يعافونها. (٢٢٦)

و منها: صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) انه سأل عن سباع الطير و الوحش حتى ذكر له القنافذ و الوطواط و الحمير و البغال و الخيل فقال: ليس الحرام الا ما حرم الله فى كتابه، و قد نهى رسول الله يوم خيبر عنها و انما نهامهم من اجل ظهورهم ان يفنوه و ليست الحمر بحرام. (٢٢٧)

و انت ترى صراحة هذه النصوص فى حلية لحوم الدواب الثلاث و قد عرفت صراحة موثقة ابن بكير فى جواز الصلاة فى البول و اجزاء ما اكل لحمه و ليس بمحرم.

و قد ظهر مما ذكرنا ثبوت طهارة ابوال دواب الثلاث مع قطع النظر عن السيرة و فتوى المشهور و الراويتين الضعيفتين المتقدمتين و لكن الصلاة معها مكروهة و ارواتها كذلك الا ان كراهتها اخف لصحيحة الحلبي: لا بأس بروت الحمير و اغسل ابوالها. (٢٢٨)

و ظهر ايضاً ان الكراهة الواردة فى موثقة زرارة تحمل على الكراهة المصطلحة و روى زرارة عن احدهما ((عليهما السلام)) فى ابوال دواب يصيب الثوب، فكرهه فقلت:

و كذا من حرام اللحم الذى ليس له دم سائل (١) كالسمك المحرم و نحوه.

أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى و لكن ليس مما جعله الله للاكل. (٢٢٩)

(١) الذى ليس له دم سائل قسمان: احدهما ما لا لحم له كالذباب و النحل و الجعل و امثالها و الظاهر ان ما يخرج منه طاهر و لا يشمله ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه لعدم اللحم لها اولا و لا يعلم ان لها بولا ثانياً. ثانيهما: ما اذا كان له لحم كا الاسماك المحرمة و السلحفاة، و الحيات و للثانى بول كثير المشهور بين الاصحاب طهارة بولها و عن الحدائق انه لا خلاف فيه و كذا عن شرح الدروس و استدلل لذلك بوجوه:

الاول: أصالة الطهارة.

الثانى: انصراف ما دل على نجاسة البول عن بول مثل هذه الحيوانات.

الثالث: ان النصوص كما سيجئ دلت على طهارة ميتة ما لا نفس له و دمه فكذلك بوله.

قلت: قد عرفت ان صحيحة عبدالله بن سنان دلت على نجاسة البول حيث قال

ابو عبدالله ((عليه السلام)): اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه.

و هو بعمومه شامل للحيوان الذى له لحم و ليس له نفس سائلة كالوزغ و

السمك المحرم و الحيات و نحوها.

و دعوى الانصراف ممنوعة، و اصالة الطهارة لا مجال لها مع وجود الدليل

وطهارة دمه و ميتته لا تدل على طهارة بوله.

نعم لا دليل على نجاسة خثره لعدم دليل لفظى على نجاسة الخثر حتى فى

الحيوان الذى له نفس سائلة و انما الحق ببوله للقول بعدم الفصل.

و فى المقام حيث ان بوله محل الكلام، فالقول بالفصل موجود بل قد عرفت ان المشهور بين الاصحاب طهارة فضليته، فعليه لا اشكال فى طهارة خرثه.

و اما بول ذى اللحم الذى ليس له دم سائل، فقد استدل سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) على طهارته بموثقة حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه ((عليهما السلام)) قال: لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة (٢٣٠) فقد دلت باطلاقها على عدم تنجس الماء ببول ما لا نفس له و لا بدمه و لا بميته و لا بغيرها ممّا يوجب نجاسة الماء اذا كانت له نفس سائلة بلا فرق بين ان يكون له لحم ام لم يكن، واصحابنا (قدس الله أسرارهم) و ان ذكروا هذه الرواية فى باب عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له الا انه لا يوجب اختصاصها بها، فانها مطلقة و مقتضى اطلاقها عدم تنجس الماء بشيى من اجزاء ما لا نفس له.

قلت: المراد ممّا له نفس سائلة هى ميتة فانّ حيّه لا يفسد الماء جزماً بفقرينة المقابلة لا بد ان يراد الميتة مما لا نفس له ايضاً، فلا نظر للموثقة الى بوله و دمه و لا تكون فى مقام البيان من هذه الجهة.

ففى رواية على بن جعفر عن اخيه ((عليه السلام)) و سألته عن فأرة، وقعت فى حب دهن و اخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم؟ قال: نعم و يدهن به. (٢٣١)

و يستفاد من هذه الرواية ان نفس الفأرة اذا خرجت قبل الموت لا تنجس الدهن مع ان لها نفساً سائلة، و لا مجال للاستدلال بها على عدم تنجس الدهن ببول الفأرة فانها لا تكون فى مقام البيان من هذه الجهة هذا.

و لكنّ التحقيق يقتضى ان يقال: ان الحصر فى موثقة حفص لا يكون حقيقياً لعدم انحصار مفسدة الماء بميتة ذى النفس السائلة، فان النجاسات كلها يفسد الماء القليل، بل اضافى، و المراد ان الميتة لا تفسد الماء الا اذا كانت لها نفس سائلة، فمفادها موافق لموثقة عمار السّاباطى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سأل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما اشبه ذلك، يموت فى البئر، و الزيت، و السمن و شبهه، قال: كل ما ليس له دم فلا بأس. (٢٣٢) اى لا بأس بموته فى الاشياء المذكورة، و كل ما له دم فيفسدها.

فمفادهما واحد، و لكنّ المستفاد منهما طهارة جميع اجزاء ما ليس له دم سائل و محتوياته و منها البول و الدّم و الخرق الموجودة فيه، فاذا تفسّخ السلحفاة فى الماء ونشر ما فى جوفها من البول لا ينجس الماء و الزيت و السمن و شبهه. فالموثقتان تدلان على طهارة بول ما لا نفس له و ان كان لحمياً كالسمك المحرم و الحية و السلحفاة و نحوها.

و لكنهما مع ذلك لا يوجبان تخصيص صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة المرأة بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه، فان مانعية اجزاء ما لا يؤكل لحمه او بوله أو خرقه من الصلاة لا تنحصر بنجاستها، بل توجب بطلانها و ان كانت طاهرة كما دلت عليها موثقة ابن بكير المتقدمة.

و قد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره بعض المعاصرين فى تعليقه حيث قال: فى طهارة بول الحيوان اللحمى كالسمك المحرم او ما شاكلة اشكال و لا يبعد نجاسته فانه لا قصور لاطلاق دليل نجاسة البول عن شمول مثل المقام.

وجه البطلان ان قول الصادق ((عليه السلام)): اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمة ارشاد الى المانعية لا النجاسة فان كان البول من غير مأكول اللحم نجساً و هو فيما اذا كان ذى النفس السائلة، فمانعيته من جهة النجاسة، و ان كان طاهراً - كما فى غير ذى النفس السائلة - فمانعيته من جهة انه بول ما لا يؤكل لحمة، فيجب ازالته لما عرفت من موثقة ابن بكير المتقدمة. (٢٣٣)

الدالة على بطلان الصلوة فى البول و الروث و جميع اجزاء ما لا يؤكل لحمة. و ان كان مراده من الاطلاق ما ورد فى كلام الصادق ((عليه السلام)) فى جواب السائل: البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين. فهو منصرف الى بول الانسان بلا شبهة فلا اطلاق له حتى يشمل بول ما لانفس له من الحيوان.

و لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: قوله ((عليه السلام)) فى صحيحة عبدالله بن سنان: اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمة، ارشاد الى نجاسة كل بول من غير المأكول اللحم، فالموثقتان المتقدمتان من حفص و عمار تخصصانها لما عرفت من دلالتهما على طهارة البول من غير ذى النفس السائلة و ان كان مانعاً من الصلوة، بل قد عرفت أنّهما دلّتا على طهارة كل ما لانفس له بلا فرق بين اللحمى و غيره و بلا فرق بين ما كان حياً و ميتاً و بلا فرق بين دمه و بوله و خثره و جميع محتوياته.

(١) الصور المتصورة ست:

الاولى: ان يكون الملقى و الملقى امراً باطنياً، كملاقة البول للمجرى حين

كالنوى الخارج من الانسان أو الدود الخارج منه، اذا لم يكن معه شئ من الغائط و ان كان ملاقياً له فى الباطن. نعم لو ادخل من الخارج شيئاً فلاقى الغائط فى الباطن كشيئة الاحتقان، ان علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه.

و اما اذا شك فى ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة، فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته.

الخروج فان المجرى طاهر و ان خرج منه البول فلو استبرأ ثم خرج المذى او الودى او الودى يحكم بطهارته لان البول و الغائط اما محكوم بالطهارة فى الباطن و إما لا يكون منجساً غيره اذا لاقاه فى الباطن و كذا النوى او الدود الخارج من الانسان اذا لم يكن معه شئ من الغائط و كذا البلل الخارج من فرج المرأة. ثم ان الفرق بين النوى و شيئة الاحتقان لم يظهر لنا وجه فانهما ادخلا من الخارج، فكيف حكم بطهارة الأول و احتاط بوجوب الاجتناب عن الثانية. و يدل على عدم التنجس بالملاقة فى الباطن صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) فى الرجل يبول، قال: يتره ثلاثاً ثم ان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى. (٢٣٤)

وصحيحة ابن ابي يعفور قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل بال ثم توضأ، ثم قام الى الصلاة، ثم وجد بللاً، قال: لا يتوضأ، انما ذلك من الحبائل. (٢٣٥) و صحيحة ابراهيم بن ابي محمود قال: سألت ابا الحسن الرضا ((عليه السلام)) عن المرأة و ليها قميصها او ازارها يصيبه من بلل الفرج و هى جنب، اتصلّى فيه؟ قال:

إذا اغتسلت صلّت فيهما (٢٣٦)

الثانية: ان تكون النجاسة خارجية و الملاقى من الداخل كالבصاق الملاقى للخمير عند شربها و هى ايضاً لا توجب النجاسة لوجهين: الاول: اصاله الطهارة للشك فيها فان ما دل على تنجس الطاهر بملاقاة النجس ناظر الى ما يلاقيه فى الخارج كالثوب و اليد و الرجل و امثالها.

الثانى: ما رواه عبد الحميد بن ابى الديلم قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)) رجل شرب الخمر، فيبصق، فاصاب ثوبى من بصاقه ؟ قال: ليس بشئ (٢٣٧) و نحوها ما رواه الحسين بن موسى الحنط. (٢٣٨)

الثالثة: ما اذا كان الملاقى خارجياً و الملاقى فى الداخل كالابرة التى تغرز فى البدن فان الابرة و ان لاقت الدم فى الباطن الا انه لا دليل على ان الملاقاة فى الباطن توجب النجاسة، بل ما دل على طهارة القى يدل على ان الملاقاة فى الباطن لا توجب النجاسة، عن عمار الساباطى قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الرجل يتقيأ فى ثوبه أيجوز ان يصلّى فيه و لا يغسله؟ قال: لا بأس به. (٢٣٩)

الرابعة: ما اذا كانت الملاقاة فى مثل الفم مما يبصر والملاقى امراً خارجياً كالسنّ المصنوعى الذى لاقى الدم فى الفم، الظاهر ان ما دل على ان ملاقاته الدم توجب النجاسة يشمله، فلا بد من تطهيره بالماء.

و اما اذا اصاب الدم الاسنان الأصلية فيحكم بنجاستها ايضاً الا ان ازالته بماء الفم يكفى فى التطهير و لا حاجة الى التطهير بالماء من الخارج.

١٦٢ (مسألة ٢) لا مانع من بيع البول و الغائط من مأكول اللحم (١)

الخامسة: ما اذا كان الملاقى و الملاقى كلاهما خارجيا و لكن الملاقاة كانت فى الباطن و خارجة من الحس كما اذا بلع فصاً كالعقيق مثلاً ثم أكل طعاما نجساً فلا قاه الفص فى الجوف و اذا خرج نقياً غير ملطخ بالنجاسة فهل يحكم بنجاسته ام لا؟ قد يقال: بنجاسته لأن ما دل على نجاسة ما أصابه الدّم او الخمر، يشمل الفص حقيقة لأنه جسم خارجى لاقى نجساً: فينجس.

و فيه ان ادلة تنجس الشئ الطاهر بملاقاة النجس منصرفة عن مثل هذه الملاقاة، فانها ناظرة الى الملاقاة الخارجية، فلا تشمل الملاقاة فى البطن. السادسة: ان يلاقى الجسم الخارجى النجاسة الخارجية فى الفم مثلاً كما اذا اصاب الخمر السنّ المصنوعى فهو يتنجس، لعدم قصور ما دل على ان نجاسة النجس يسرى الى ما يلاقيه، فان الانصراف غير محقق فى المقام.

(١) المشهور و المعروف بين الأصحاب، جواز بيع البول و الروث من كل حيوان محلّل شرعاً، بل السيرة القطعية و الاجماع العملى قائمة على بيع الأرواث منه، و الانتفاع بها فى الإحراق و التسميد و غير ذلك، فماليتها محرزة عند العقلاء. و اما بوله، فقد يستشكل فى بيعه بوجهين: الاول: ان البيع مبادلة مال بمال كما فى اللّغة و لا مالية فيه بحيث يرغب فيه العقلاء نوعاً، بل الأبوال مستفدرة عندهم و ان كانت من مأكول اللحم، و التداوى بها لبعض الأمراض، لا يقتضى ما ليتها اذا ابتلاء به قليل.

و فيه اولاً أنه لا يعتبر فى مالية المال فى العوضين ان يكون مورداً لرغبة نوع العقلاء، بل يكفى فى ماليتها ان يكون فيه غرض عقلائى، فعليه قد يكون المال مورداً لرغبة العقلاء و لكن المعاملة به سفهى كبيع قدح من الماء فى ساحل الشط و

البحر و بيع الثلج فى الشتاء.

و قد لا يكون فيه رغبة نوع العقلاء و لكن المعاملة به ليست سفهية، كما اذا كان تصوير ابيه او اخيه الميت عند احد و لم يوجد الا عنده فهو مما لا يرغب فيه نوع العقلاء و لكن الابن او الأخت يشتااق اليه و يبذل فى قبالة مالا جزيلًا، فهذه المعاملة لا تكون سفهية.

فبين المالية و المعاملة السفهية عموم من وجه فقد تكون المالية النوعية موجودة و لكن المعاملة سفهية و قد لا تكون المالية النوعية موجودة و لكن المعاملة لا تكون سفهية كبيع التصوير المنحصر عند احد فانّ القريب يشتريه، بمبلغ جزيل لاشتياقه الى هذا التصوير.

و اما تفسير أهل اللغة للبيع بانه مبادلة مال بمال، فانه ناظر الى الغالب و ليس فى مقام بيان ما يعتبر فى حقيقة البيع.

و ثانياً لو اغمضنا عن ذلك و اعتبرنا المالية عند العقلاء، فيكفى فى ماليتها التسميد فى جميعها و التداوى فى بعضها فان التراب الموجود فى مسكن الحيوانات الأهلية الذى يبلن فيه ينفع للتسميد و لا يكون منحصرًا فى اروائها، على ان بعضها ينفع لبعض الامراض ايضاً كبول الابل لرفع ضيق التنفس، فالنتيجة ان بيعها لا اشكال فيه اصلاً.

و أمّا ما أفاده الاستاذ ((قدس سره)) من انا سلّمنا كلا الامرين (اى اعتبار المالية فى العوضين و ان الأبوال لا مالية لها) الا ان فى صدق عنوان التجارة عن تراض على معاملة الأبوال غنى و كفاية و بذلك يحكم بصحتها و التجارة اعم من البيع و غير مقيدة بالمالية فى العوضين.

فلا يمكن المساعدة عليه فان متعلق التجارة ليس إلا الأموال قال الله تعالى: يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم. (٢٤٠)

فالمستفاد من الآية ان اكل الاموال ان كان بالتجارة عن تراض فحلال و اما ما لا يكون مالا، فلا يستفاد منها ان تجارته موجبة لحلية اكله. فمفادها مفاد احل الله البيع و المتعلق في كليهما المال.

الثاني ما نسب مرسلا الى الرسول الاكرام ((صلى الله عليه وآله)) من (ان الله اذا حرم شيئ حرم ثمنه) (٢٤١)

فبما أن أكل الأبوال و شربها حرام، فبيعها حرام و باطل، فثمنها ايضاً حرام، فلو تم هذه الرواية لدلت على بطلان بيع الارواث ايضاً، فيحرم ثمنها. و هي لم ترد عن طريقنا، فضلاً عن اعتبارها، فلا حجية فيها فانها رويت في سنن البيهقي. و لو اغمضنا عن السند فدالاتها ايضاً مقطوعة الفساد فان كثيراً من الاموال بل اكثرها يحرم اكله فكيف يتلزم بحرمة ثمنه.

نعم يمكن ان يقال: ان الاشياء المعدة للاكل اذا حرمها الله حرم ثمنها ايضاً فان الشحوم كانت قابلة للاكل، فحرمها الله على اليهود، فباعوها و اكلوا ثمنها، فلا جل ذلك لعنهم الله، حيث ان الله اذا حرم اكل الشحوم عليهم، حرم ثمنها ايضاً. و لكنّها بهذا اللحاظ ايضاً اجنبية عن محل الكلام، فان الابوال و الارواث ليست معدة للأكل، حتى يكون تحريمها موجباً لتحريم ثمنها، فلا استدلال بها لا

و اما بيعهما من غير المأكول، فلا يجوز (١)

ينفع القائلين بالمنع و ان اغمضنا عن ضعف سندها.

فقد تحصل انه لا دليل على تحريم البيع للابوال و الارواث من مأكول اللحم لا تكليفا و لا وضعاً.

(١) كما هو المشهور بين الاصحاب و استدلوا عليه بوجوه:

الاول: الاجماع، و يرده ان المحصل منه غير حاصل و المنقول ليس بحجة على انه من المحتمل قوياً ان يكون مدرّكهم في دعواه هو الوجوه الآتية، فاذا ناقشنا فيها يسقط الاجماع- و ان كان محصلاً- فضلاً عن انه غير حاصل.  
الثاني مارواه في تحف العقول عن الصادق ((عليه السلام)) (في حديث) او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام و محرّم لان ذلك كله منهي عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و امساكه و التقلب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام. (٢٤٢)  
فيه أنها مرسلة فلا حجة فيها.

و لكن الاستاذ ناقش في دلالتها ايضاً بدعوى ان الرواية انما دلت على عدم جواز بيع النجس معلّلة بحرمة الانتفاع منه حيث قال: لان ذلك كله منهي عن اكله و شربه و لبسه... و مقتضى هذا التعليل دوران حرمة بيع النجس مدار حرمة الانتفاع منه و بما ان الابوال مما يجوز الانتفاع به في التسميد و التداوى و استخراج الغازات منها -كما قليل- و غير ذلك كما يأتي تحقيقه في المسألة الثالثة فلا مناص من الالتزام بجواز بيعها. (٢٤٣)

فيه ان هذه المناقشة غير واردة، فان المرسلة تدل على حرمة جميع التقلبات

فيه، فبنفسها تدل على حرمة الانتفاع منه، فلو كان سندها تاماً كانت دليلاً على حرمة بيعه و الانتفاع منه، فالعمدة هي المناقشة في السند.

الثالث: انّ البول و الغائط من غير مأكول اللحم نجس لا مالية لهما فلا يجوز بيعهما.

و قد عرفت الجواب عن ذلك فلا حاجة الى الاعادة.

الرابع: ما رواه الشيخ في الخلاف من أنّ الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه.

و فيه أنها مرسلة و لم يوجد في كتبنا المعدة لنقل الأحاديث فلا اعتبار بها.

و هذه الوجوه الأربعة استدلل بها لعدم جواز بيع فضلتى غير مأكول اللحم.

وهنا روايات استدلل بها على المنع من بيع الغائط من حيوان غير المأكول.

منها: رواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: ثمن العذرة من السحت. (٢٤٤)

و فيه انها ضعيفة السند بعلى بن مسكين او سكن فانه لم يوثق و مجهول.

و منها: ما رواه سماعة بن مهران قال: سأل رجل ابا عبدالله ((عليه السلام)) و انا حاضر، فقال: انى رجل اباع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها و قال: لا بأس ببيع العذرة. (٢٤٥)

و هذه الرواية ان كانت واحدة فهي مجملة لا يمكن الاستدلال بها، و ان كان ذيلها رواية مستقلة فهي قرينة على حمل الحرمة على الكراهة؛ لأنه صريح في جواز البيع.

على ان هنا رواية معتبرة دلت على جواز بيعها: محمد بن مضارب عن ابي  
عبدالله ((عليه السلام)) قال: لا بأس ببيع العذرة (٢٤٦)  
و اما ما رواه في دعائم الاسلام عن رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) انه ((صلى الله عليه وآله)) نهى  
عن بيع العذرة. (٢٤٧) فهي مرسله لا يعتمد عليها و لو اغمضنا عن سندها فيحمل  
النهي على الكراهة بقريئة معتبرة محمد بن مضارب .  
ثم ان سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) قال في التنقيح: و في بعض نسخ المكاسب و  
تعليقاته، محمد بن مصادف بدل مضارب و هو غلط.  
و لم يذكر ((قدس سره)) وجها لكونه غلطاً و هو في معجم رجال الحديث ج ١٧ ذكر  
اختلاف نسخ التهذيب و الاستبصار و الوافي فان في بعضها مصادف و في بعضها  
مضارب ، و كلاهما و قعافى اسناد كامل الزيارات، فلا بأس بسند الرواية.  
و لكن السيد الحكيم ((قدس سره)) منع عن بيع البول و الغائط من الحيوان الغير  
المأكول و اعتمد في المنع عن بيعهما برواية تحف العقول و بعدم كون البول مالا  
عرفا و بنقل الاجماع مستفيضاً على عدم جواز بيع الغائط و بخبر يعقوب بن  
شعيب: ثمن العذرة سحت. وردّ معتبرة محمد بن مضارب بانها مهجورة و مخالفة  
للاجماع و ردّ حمل السحت على الكراهة بانه بعيد جداً.  
و فيه انك قد عرفت ان الاجماع المحصل غير حاصل و المنقول ليس بحجة و  
خبر يعقوب ضعيف، و كذا رواية تحف العقول.  
و لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بانجبار ضعف السند بعمل الاصحاب فيحمل

السحت على الكراهة، و ان استبعده شيخنا الانصارى ((قدس سره)) و لعله من جهة ان السحت بمعنى الحرام الشديد.

و فيه انه ورد فى دعائم الاسلام عن على ((عليه السلام)) انه قال: من السحت ثمن جلود السباع. (٢٤٨)

و عن ابى مخلد السراج قال: كنت عند ابى عبدالله ((عليه السلام)) اذ دخل عليه معتب، فقال: بالباب رجلان، فقال: ادخلهما، فدخلا، فقال احدهما: انى رجل سراج ابيع جلود النمر، فقال مدبوجة هى؟ قال: نعم قال: ليس به بأس. (٢٤٩)  
روى فى المستدرک عن ابن عباس فى قوله تعالى: اكالون للسحت قال: اجرة المعلمين الذين يشارطون فى تعليم القرآن. (٢٥٠)

وروى فضل بن ابى قره قال: قلت لابى عبدالله ((عليه السلام)) هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت، فقال: كذبوا (كذب) اعداء الله انما ارادوا ان لا يعلموا اولادهم القرءان، لو ان المعلم اعطاه رجل دية و لده لكان للمعلم مباحاً. (٢٥١)  
روى فى المستدرک عن الجعفر يات عن على ((عليه السلام)) انه قال: من السحت كسب الحجام و عن العياشى عن الصادق و الكاظم ((عليهما السلام)): ان للسحت انواع كثيرة منها كسب الحجام. (٢٥٢)

و فى قبالتها روايات: منها صحيحة معاوية بن عمار عن ابى عبدالله ((عليه السلام))

نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد و نحوه (١)

قال: سألته عن كسب الحجام، فقال: لا بأس به. (٢٥٣)

قال في التنقيح: بل في لسان العرب ان السحت يستعمل في الحرام تارة و يستعمل في المكروه اخرى.

هذا كله ما في تنقيح شرحاً و متناً بحمل السحت على الكراهة.

و لكن الظاهر عدم تمامية هذا الحمل، فان الروايات المشتملة على السحت ضعيفة الاسناد، فلم يثبت بها ان كلمة السحت صدرت عن الامام ((عليه السلام)) حتى تحمل على الكراهة بقريضة ما دل على الجواز.

ثم انه لو اغمضنا عن ذلك و قلنا ان رواية يعقوب بن شعيب، ضعفها منجبر بعمل الاصحاب وان السحت صريح في الحرمة، فلا يحمل على الكراهة بل تقع المعارضة بين الطائفتين، و الترجيح لمعتبرة ابن مضارب لانها، مخالفة للعامة و رواية يعقوب موافقة لهم فانهم باجمعهم قائلون، ببطلان بيع النجاسات، فنعمل بقوله ((عليه السلام)): خذ بما خالف العامة.

على انها موافقة للكتاب ايضاً و هو قوله تعالى: احلّ الله البيع و لكنه مع هذا الاحوط هو الترك.

(١) كما هو المعروف بين الاصحاب و عن الشيخ في المبسوط: سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الانسان و خراء الكلب، لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها في الزرع و الكروم و اصول الشجر بلا خلاف، و قريب منه ما عن غيره.

و قد عرفت ان الدليل على حرمة بيعها، لا يخلو عن نقاش، فهو جائز فجواز الانتفاع يثبت بالأولوية، لان كل شيء يجوز بيعه، يجوز الانتفاع به ولا عكس لما

عرفت ان المشهور حرمة بيعها و جواز الانتفاع بها.  
 و لكنه حكى فخر الدين و فاضل المقداد دعوى الاجماع على اصاله حرمة  
 الانتفاع بالنجس مطلقا، و يظهر من كلمات جماعة من الاصحاب المنع من  
 الانتفاع با المتنجسات ايضا -كما فى الدهن المتنجس فانهم رخصوا الاستصباح  
 به تحت السماء.

و كيفما فقد استدل على عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة  
 بالآيات و الروايات:

اما الآيات فمنها قوله تعالى: يا ايها الذى آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب  
 و الازلام رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه.(٢٥٤)

تقريب الاستدلال ان كل رجس يجب الاجتناب عنه سواء كان خمرا او عذرة  
 او كلبا او غيرها، و قد تقدم صحيحة البقباق الدالة على ان الكلب رجس.(٢٥٥) قال:  
 حتى انتهيت الى الكلب، فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله(٢٥٦) و لا شك فى ان  
 الرجس يصدق على كل عين من اعيان نجسة، فيجب الاجتناب عنها.  
 و فيه اولاً: ان المراد من الرجس فى الآية هى القذارة المعنوية بمعنى الخسة  
 الباطنية، و الدليل على ذلك ذكر الميسر و الانصاب و الازلام فيها فان القذارة  
 الظاهرية غير موجودة فيها.

و ثانياً ان الامر بالاجتناب اذا تعلق بالذات و العين يراد منه الاجتناب عن  
 المنفعة الظاهرة الشائعة و هو الشرب للخمر، الا ترى ان التحريم تعلق فى الآية

المباركة بالام: حرمت عليكم امهاتكم، و لا شك فى ان المراد منه خصوص النكاح لا مطلق المنافع فانها ان طبخت الغذاء للابن لا يكون حراماً.

و كذا المراد من قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير. هو حرمة الاكل لاكل المنافع، فلو دفن الميتة تحت اصل الشجر ليتقوى بها لا اشكال فيه اصلاً.

و منها قوله تعالى: و الرّجز فاهجر (٢٥٧) فان الاعيان النجسة يصدق عليها الرجز فلا بد من الاجتناب عنها و عدم الانتفاع بها.

و فيه اولاً: انه ان اريد من الرجز الاعيان النجسة فهجرها عبارة عن هجر كل عمل مناسب لها فهجر الميتة و الدم و لحم الخنزير بهجر اكلها، فانه المنفعة الظاهرة فيها و اما دفنها تحت اصول الاشجار، فلا تشمله الآية.

و ثانياً ان الرجز جاء بمعنى العذاب كما فى قوله تعالى: فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء (٢٥٨)

فيمكن ان يكون المراد هجر منشأ العذاب و هو عصيان الله تعالى فتكون الآية اجنبية عما نحن فيه.

و منها قوله تعالى: و يحرم عليهم الخبائث. (٢٥٩)

فان تحريم الخبائث ظاهر فى تحريم كل الانتفاع منها.

و فيه اولاً: ان الخبائث بمعنى الافعال الخبيثة و الشنيعة، كما تشهد عليه آية

اخرى: قال الله تعالى: و نجيناه من القرية التى كانت تعمل الخبائث. (٢٦٠) فان المراد

١٦٣ (مسألة ٣) اذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم اولاً، لا يحكم بنجاسة بوله و روثه (١)

منها العمل الخبيث و هو اللواط.

و ثانياً لو قلنا بصدق الخبائث على الاعيان النجسة، فالمراد حرمة المنفعة الظاهرة منها كما عرفت لا مطلق الانتفاع، و المراد منها اكل الخبائث بقرينة ما قبلها و هو قوله تعالى: و يحلّ لهم الطيبات.

و اما الروايات: فعمدتها، رواية تحف العقول، حيث قال فيها: او شئ من وجوه النجس، فهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و امساكه و الثقلب فيه فجميع ثقلبه فى ذلك حرام. (٢٦١)  
و دلالتها على حرمة الانتفاع بالنجس واضحة و لكنها ضعيفة السند فلا يعتمد عليها.

(١) الشك فى ذلك تارة من جهة الشبهة الحكمية و اخرى من جهة الموضوعية.

أما الشبهة الحكمية: كما اذا شككنا فى ان الأرنب محلل الاكل او لا؟ فلا بد من الفحص عن الادلة، فان وجدنا الدليل على الحرمة أو الحلية نأخذ به و ان لم نجد دليلاً على احديهما، تصل النوبة الى الأصل العملى، و مقتضاه طهارة فضليته، فان اصالة الطهارة محكمة.

و اما لحمه فان علم انه قابل للتذكية، فحلال ايضاً لقوله تعالى: قل لا اجد فيما او حى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير فانه رجس او فسقاً لغير الله به.

و لقول ابي جعفر ((عليهما السلام)) فى صحيحة محمد بن قيس: من جرح صيداً  
بسلاح و ذكر اسم الله عليه ثم بقى ليلة اوليتين لم يأكل منه سبع و قد علم ان  
سلاحه هو الذى قتله، فليأكل منه ان شاء.

و اما الشبهات الموضوعية -كما اذا لم تعلم لأجل الظلمة ان هذ الحيوان شاة  
أو ذئب، فيحكم بطهارة فضليته لاصالة الطهارة،

و لكن صاحب الجواهر ((قدس سره)) خالف فى المقام حيث احتمل عدم جواز  
الرجوع الى قاعدة الطهارة قبل الفحص و الاختبار بدعوى ان الامر بالاجتناب عن  
ابوال ما لا يؤكل لحمه، متوجه الينا، و امثاله متوقف على الاجتناب عما شك فى  
انه بول ما لا يؤكل لحمه، و ذكر ان حال المقام حال الشك فى القبلة او الوقت او  
غيرهما مما علق الشارع عليه احكاماً، فكما ان الرجوع فيهما الى الأصل غير  
سائغ، قبل الفحص فكذلك الحال فى المقام، نعم لا مانع من الحكم بطهارة ملاقيه  
لاستصحاب طهارته، و قال : إن المسئلة غير منقحة فى كلامهم.

و فيه انه من غرائب ما صدر منه ((قدس سره)) اما اولاً، فلانه لو تم ذلك لما يجرى  
اصالة الطهارة قبل الفحص فى الشبهات الموضوعية مطلقاً فلو شك انه ماء او بول  
انسان، لابد من الفحص، فان الاحتراز عن بول الانسان يتوقف على الاجتناب عن  
هذالمشكوك و هو لا يلتزم بذلك فى بقية الموارد.

و ثانياً ان قياس المقام على الشك فى القبلة و الوقت مع الفارق فان الامر تعلق  
بالصلاة مستقبلاً الى القبلة، ليتحقق امتثال الأمر بالصلاة المشروطة بها، و اين هذا  
من الامر بالاجتناب عن ابوال ما لا يؤكل لحمه، فان ما احرز انه بول لما لا يؤكل،  
يجب الاجتناب عنه و ما شك فى انه بول المحلل او المحرم يرجع فيه الى قاعدة

الطهارة بلا اشكال، فان التكليف هنا انحلالى لا يتوقف الاجتناب عن فرد على الاجتناب عن فرد آخر.

فاذا شككنا انه بول للمحلل او المحرم نشك فى توجه التكليف الينا فيرجع فيه الى اصل الطهارة،

و قد يستشكل على الرجوع الى أصالة الطهارة فى المقام بان المطلقات دلت على ان البول اذا اصاب البدن، او الثوب لابد من تطهيره بصب الماء مرتين فى البدن و بالغسل مرتين فى الثوب و هذه المطلقات قد خرج من تحتها بول ما يؤكل لحمه فلا يجب تطهير البدن او الثوب منه، فالحيوان المشكوك فى المقام من الشبهة المصدقية و لا نعلم انه داخل تحت العام او مصداق للمخصص، و لكن الرجوع الى الأصل عدم الازلى يخرج عن تحت المخصص و يدخله تحت العام، فنقول: الاصل عدم كون هذا الحيوان مما حل اكله، فيحكم بنجاسة فضليته.

و اجاب سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) عن هذا الاشكال بان جريان الاستصحاب بلحاظ مقام الجعل، يختص بما اذا كان المشكوك فيه من الاحكام الالزامية او ما يرجع اليها لانها هى التى يتعلق بها الجعل المولوى، و اما الأحكام الترخيضية كالاباحة و الحلية، فهى غير محتاجة الى الجعل، بل يكفى فى ثبوتها عدم جعل الالزام من الوجوب او التحريم، و عليه فاستصحاب عدم الازلى لاثبات عدم حلية الحيوان غير جار فى نفسه و لا يمكن معه احراز كون الفرد المشتبه من الافراد الباقية تحت العام و لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، و لا مناص حينئذ من الرجوع الى قاعدة الطهارة للشك فى طهارة البول.

و ان كان لا يجوز اكل لحمه بمقتضى الأصل (١)

و يمكن ان يجاب عن ذلك ان الحلية مجعولة شرعاً كما تدل عليه موثقة ابن  
بكير المتقدمة (٢٦٢) حيث قال فيها: (مما احلّ الله اكله) فهو صريح فى ان الحلية  
مجعولة شرعاً، فاذا شككنا فيها نستصحب عدمها بالاستصحاب الجارى فى  
العدم الازلى، فنقول: هذا بول لما لم يحلّ الله اكله، فيترتب عليه انه مانع من الصلاة  
فلا بد من تطهيره. ولكنه معارض بأن الأصل عدم كونه ممّا حرّم الله اكله فبعد  
تساقط الأصلين بالتعارض يرجع الى قاعدة الطهارة.

و قوله ((قدس سره)): (انّ الاستصحاب بلحاظ مقام الجعل، يختص بالخ) لا دليل  
عليه اصلا، فان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب، اعتباره فى كل مورد كان قابلا  
للتعبد و يترتب عليه الاثر و هو فى المقام مانعيته عن الصلاة.

(١) قد يستشكل على المتن بالتفصيل بين الشبهة الموضوعية و الحكمية

حيث قال: ان كانت الشبهة موضوعية، فالمرجع استصحاب عدمها (اي عدم  
التذكية) او عدم الخصوصية فيه بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى و يترتب عليه  
حرمة أكل لحمه، و ان كانت حكمية، فبما أنّ الأصل اللفظى من عموم او اطلاق أو  
الاصل العملى الموضوعى غير موجود فى المسألة لاثبات كون الحيوان قابلا  
للتذكية، فالمرجع الاصل الحكمى و هو اصاله الاباحة (٢٦٣)

قلت: يستشكل عليه بوجهين: الاول: ان العموم الدال على ان جميع الحيوانات  
قابل للتذكية الا ما دل الدليل على العدم، موجود و هو صحيح على بن يقطين قال:  
سألت ابا الحسن ((عليه السلام)) عن لباس الفراء و السمرور و الفنك و الثعالب و جميع

الجلود؟ قال: لا بأس بذلك. (٢٦٤)

فان الدليل دل على ان الكلب و الخنزير لا يقبلان التذكية و جلد الميتة نجس فتخرج من جميع الجلود و اما غيرها فقابل للتذكية و لا مانع من لبسها فى غير حال الصلاة فيحكم بطهارتها بالتذكية، فكل ما دل الدليل على حرمة لحمه و لو بعد التذكية نلتزم به كالاسد والنمر و الفيل و الثعالب و الارانب و امثالها و ما لا دليل على حرمة لحمه، كالزرافة مثلاً، لا مانع من الحكم بحليته.

الثانى: انا لو اغمضنا عن ذلك و سلمنا عدم الدليل العام الدال على قبول التذكية، فاذا شككنا فى قبول الحيوان للتذكية و عدمه، كالزرافة مثلاً، فای مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الازلى و نفى الخصوصية التى بها يكون الحيوان قابلاً للتذكية، فيحكم بحرمة لحمه و لو بعد التذكية.

ثم انه قد استشكل على المتن باشكال آخر و هو ان كل حيوان محرم الاكل اذا كان له دم سائل يكون فضلتاه نجساً و كل محلل الأكل، فضلتاه طاهر كما تقدم، فكيف يمكن الجمع بين طهارة فضلتيه و حرمة اكل لحمه.

و يرده ان حرمة اكل الحيوان ان ثبت بالعلم او الامارة، يحكم بنجاسة فضلتيه و فى المقام بما ان الحيوان يشك فى قبوله التذكية و عدمه و بما ان اصاله عدم التذكية تجرى فيه يحكم بحرمة لحمه ظاهراً، و بما انه يحتمل ان يكون محلل الأكل واقعاً يحتمل طهارة فضلتيه، فيرجع فيهما الى قاعدة الطهارة، فلا منافاة بين الحرمة الظاهرية بالنسبة الى اللحم و طهارة ظاهرية بالنسبة الى الفضلتين.

ثم ان السيد الحكيم ((قدس سره)) قال اذا كان الحيوان معلوم العنوان و علم انه قابل

للتذكية و شك فى انه محلل الاكل او محرمه كالأرنب، يحكم بحرمة اكله للاستصحاب، فيقال: انه كان محرماً حال حياته، فالآن كما كان، و الاشكال على الاستصحاب المذكور من جهة بقاء الموضوع تارة: لأن موضوع الحرمة المعلومة الحيوان و موضوع الحرمة المشكوكة اللحم و هما متغايران عرفاً.

و اخرى من جهة ان الحرمة الثابتة قبل التذكية موضوعها غير المذكى، و المشكوك ثبوتها بعد التذكية، موضوعها المذكى. (مندفع) بأن المعيار فى وحدة الموضوع المعتبرة فى جريان الاستصحاب الوحدة فى نظر العرف، بحيث يصدق الشك فى البقاء عرفاً و الاختلاف بين الحيوان و اللحم، لا يوجب التعدد فى نظر العرف و لا يتنفي لأجل صدق الشك فى بقاء الحرمة. و كذا الامر فى الثانى. ثم استشكل على هذا الاستصحاب بما ملخصه ان الحرمة المعلومة وجودها حال الحياة الحرمة التى موضوعها اللامذكى و هى زائلة قطعاً، بعد التذكية و المحتمل وجودها بعد التذكية هى الحرمة الثابتة للذات نفسها و هو وجود آخر، يحتمل مقارنته لوجود الحرمة الزائلة و بقاءه بعد زوالها، فيكون الاستصحاب من قبيل القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى، الذى ليس بحجة على التحقيق.

قلت: الظاهر ان المورد من استصحاب القسم الثانى فان الحرمة الواحدة موجودة فى حال الحياة و هى اما معلولة لعدم التذكية و اما معلولة للخصوصية الذاتية، فامرهما مردد بين القصير و الطويل فان كان الموجود هو القصير، يرتفع بالتذكية قطعاً كما فى الشاة و ان كان الطويل يبقى بعد التذكية ايضاً كالذئب فجريان الاستصحاب، بلامانع كما اذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار و كان مردداً

بين الذباب و الفيل، فاذا شك بعد اسبوع فى بقاءه لا مانع من استصحاب الحيوان،  
فيترتب عليه اثر الحيوان، لا الفيل و لا الذباب.

ثم ان سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) استشكل على هذا الاستصحاب بعدم  
اليقين بالحالة السابقة لعدم الدليل على حرمة الحيوان فى حال الحياة فلو امكن  
اكل الحيوان حياً كان جائزاً، فلا مانع من ابتلاع السمك الصغير حياً.  
و فيه اولاً: ان السمك تذكيتة اخراجه من الماء حياً و لا يحتاج الى الذبح كبقية  
الحيوانات، فلو مات فى الماء كان حراماً و ان اخرج منه كان حلالاً بلا فرق بين  
حياته و موته، فالتذكية فيه مزيله للحرمة فقط فلومات فى الماء لا يكون نجساً و ان  
كان حراماً.

و أما الحيوان الذى له نفس سائلة، فتذكيتة مزيله للحرمة و النجاسة او الثانية  
فقط و لا يخفى الفرق بين التطهير و التذكية فان التطهير يستعمل فى ازالة الخبث و  
الحدث.

و التذكية لها اطلاقات ثلاثة: احدها: استعمالها فى ازالة الحرمة و النجاسة، كما  
فى ذبح الحيوان المحلل فانه حاو للنجاسة و محرّم قبل التذكية فهى مزيله للحرمة  
و النجاسة فان اخلّ ببعض شرائطها تبقى الحرمة و النجاسة، كما اذا ترك الاستقبال  
او التسمية او غيرهما.

ثانيها: استعمالها فى ازالة النجاسة فقط كذبح الذئب.

ثالثها: فى تبرئة الانسان من الفسق كما فى تذكية الراوى و الشاهد فيقال: ان  
محمد بن مسلم او زرارة او بريد العجلي مثلاً امامى مزكى بعدلين يعنى برّئه  
العدلان عن الفسق. او ان الشاهد الغلانى قد زكى بعدلين اى العدلان برّئه عن

الفسق فشهادته مسموعة.

فقد ظهر مما ذكرنا أمران: أحدهما: ان ما افاده الاستاذ من ان الحيوان فى حال حياته، طاهر و حلال، لا يمكن المساعدة عليه لانه اذا كان طاهرا و حلالا فتذكيته تحصيل للحاصل.

ثانيهما: ان ما افاده السيد الحكيم ((قدس سره)) من ان التذكية هى بمعنى الطهارة، ليس فى محله، فانها مصدر للفعل المتعدى و الطهارة مصدر للفعل اللازم، فالتذكية بمعنى ايجاد الطهارة لانفسها، فيقال: زكيت هذا الحيوان اى اوجدت فيه الطهارة و الحلّة.

نعم الذكى و هو مصدر ثلاثى مجرد بمعنى الطاهر، فيقال: كل يا بس ذكى اى طاهر.

ثم ان الاستاذ ((قدس سره)) استشكل على الاستصحاب ثانياً حيث قال: اما ثانياً: فلان الحرمة على تقدير تسليمها حال الحياة انما تثبت على الحيوان بعنوان عدم التذكية، و بعد فرض وقوع التذكية عليه خارجاً و قابليته لها يتبدل عدم التذكية الى التذكية، و مع زوال عنوان عدم التذكية تنتفى حرمة لامحالة.

و مراده ((قدس سره)) أنه لا يبقى الشك حتى تستصحب الحرمة.

و فيه أنّ المفروض ان الحيوان مردد بين الشاة و الذئب فان كان فى الواقع شاة تنتفى الحرمة لا محالة، و أما ان كان ذئباً، فكيف تنتفى الحرمة، و هل تكون التذكية محللة للذئب و لعل هذا من طغيان قلم المقرر (رحمه الله) و الأ فكيف يصدر من الاستاذ ((قدس سره))

فقد تحصل ان الاستصحاب لا مانع منه.

نعم عمومات الكتاب و السنة مانعة عن الاستصحاب.

اما الكتاب: فمنه قوله تعالى: انما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير وما اهل به لغير الله.(٢٦٥)

و منه قوله تعالى: قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير فانه رجس او فسقاً أهل لغير الله به.(٢٦٦) و مقتضى الحصر فيهما حلية سائر الحيوانات الا ما أخرج بالدليل فلو شك في الارنب انه حلال او حرام و لم نجد دليلاً على حرمة بعد الفحص نحكم بحليته، و اذا كانت الشبهة موضوعية و لم ندر للظلمة ان هذا الحيوان شاة او ذئب فبا الاستصحاب العدم الازلي ننفي كونه ذئباً، فيحكم بحليته لعموم الكتاب. و يمكن ان يستدل للحلية ايضاً بقوله تعالى: اليوم احل لكم الطيبات و قوله تعالى: يسألونك ما اذا حل لهم قل احل لكم الطيبات.(٢٦٧)

فكل حيوان لم يكن منفوراً للطباع، داخل في الطيبات، فيحكم بحليته. و اما السنة: فمنها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر((عليهما السلام)) قال: من جرح صيداً بسلاح و ذكر اسم الله عليه ثم بقى ليلة او ليلتين لم يأكل منه سبع، و قد علم ان سلاحه هو الذي قتله، فيأكل منه ان شاء.(٢٦٨)

و منها: موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر((عليه السلام)) قال: كل من الصيد ما قتل السيف و الرمح و السهم.(٢٦٩)

و منها: صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله((عليه السلام)) قال: سألت ابا

عبدالله((عليه السلام)) عن الصيد يضربه الرجل بالسيف او يطعنه بالرمح او يرميه  
 بسهم، فيقتله وقد سمى حين فعل؟ فقال: كل لا بأس به.(٢٧٠)  
 فقد يقال: ان مقتضى الاطلاق حلية كل صيد قتل بالسلاح و ذكر اسم الله عليه.  
 و يرد عليه ان هذه النصوص فى مقام البيان من جهة عدم انحصار الحلية  
 بالذبح و فرى الاوداج بل يحل الصيد المحلل الاكل بالقتل بالسلاح ايضاً.  
 و كذا قوله تعالى: كلوا مما امسكن عليكم و اذكروا اسم الله عليه.(٢٧١)  
 فان ما قتله الكلب المعلم مع ذكر اسم الله حين الارسال محكوم بالحلية و هو  
 بحكم ما ذبحه المسلم، فكما ان ذبح المسلم ما شك فى حليته و حرمة، لا يوجب  
 حليته فكذا قتل الكلب فانه لا يزيد عن ذبح المسلم.  
 هذا كله فيما اذا علم ان الحيوان قابل للتذكية و شك فى حليته و حرمة و اما اذا  
 شك فى حليته و حرمة من جهة انه قابل للتذكية ام لا؟ مثل المسوخ كالفيل و القرد  
 و امثالهما، فهل يجرى هنا اصالة عدم التذكية بناء على انها مركبة من الأمور  
 الخارجية و من قابلية المحل ام لا؟ الظاهر هو الثانى، فان صحيحة على بن يقطين  
 تدل على ان كل حيوان ذو جلد، قابل للتذكية، قال: سألت أبا الحسن((عليه السلام)) عن  
 لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب وجميع الجلود؟ قال: لا بأس بذلك.(٢٧٢)  
 فكل حيوان ان علم انه غير قابل للتذكية كالخنزير و الكلب و الانسان فلا اثر  
 للتذكية فيها و كذا اذا علم انه قابل للتذكية و لكنها لم تقع عليه كالعضو المبان من  
 البقر او البعير او الشاة، فانه من الميتة.

و كذا اذا لم يعلم ان له دما سائلا ام لا، كما انه اذا شك فى شئى انه من  
فضلة حلال اللحم او حرامه او شك فى انه من الحيوان الفلانى حتى يكون  
نجساً، او من الفلانى حتى يكون طاهراً، كما اذا رأى شيئاً لا يدري أنه بكرة فار  
او بكرة خنفساء ففى جميع هذه الصور يبني على طهارته (١)

و اما سائر الحيوانات، فيحكم بانها قابلة لها للصحيحة المذكورة فاذا ذكيت  
نحكم بطهارة جلدها.

و اذا شك فى ذلك و لم نعلم ان المسلم ذبحه ام لا؟ فلا اشكال فى جريان  
اصالة عدم التذكية، وهل يترتب عليها نجاسة الجلد او اللحم ام لا؟ فيه قولان:  
أحدهما: ان عدم التذكية و الميتة بمعنى واحد، فيترتب على اصالة عدمها النجاسة  
و الحرمة فان غير المذكى هو الميتة، فعليه يكون اللحوم و الشحوم و الجلود  
المجلوبة من بلاد الكفر محكومة بالحرمة و النجاسة و هذا ما اختاره السيد  
الحكيم و الامام الخميني ((قدس سرهما)) و ادعى عليه الاجماع.

ثانيهما: ما ذهب اليه سيدنا الاستاذ الخوئي ((قدس سره)) من ان غير المذكى و  
الميتة و ان كانا متلازمين مفهوما الا ان مفهوم كل منهما غير مفهوم الآخر، فالميتة  
ما مات حتف انفه، و غير المذكى ما لم يجر عليه التذكية شرعاً فعنوان الميتة لا  
يثبت بأصالة عدم التذكية، فلا يثبت النجاسة؛ لانها مترتبة على عنوان الميتة، فاذا  
لم يثبت الموضوع لم يثبت الحكم، نعم حرمة الاكل و عدم جواز الصلاة مترتبة  
على غير المذكى و هو الموضوع لهما، فتتربان على اصالة عدم التذكية.

و ما افاده الاستاذ لا يمكن المساعدة عليه فان موثقة سماعة تدل على ان  
التسمية ان لم تذكر عند التذكية فهو ميتة كما تأتى عند السؤال عن جلود السباع.  
(١) الصور المتصورة، ثلاث: الاولى: ان يشك فى ان الحية هل لهادم سائل

١٦٤ (مسألة ٤) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية، لعدم العلم بأن دمها سائل. نعم حكى عن بعض السادة ان دمها سائل (١) و يمكن اختلاف الحياة فى ذلك و كذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح، للشك المذكور، و ان حكى عن الشهيد، أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل الا التمساح.

حتى تكون فضلته نجسة او ليس لها دم سائل حتى تكون طاهرة.  
الثانية: ان يشك فى ان هذه الفضلة من حلال اللحم كالغزال او من حرام اللحم كالاسد.

الثالثة: انها بكرة فأرة أو خنفساء

اما الصورة الاولى: فلا شبهة فى ان اصالة الطهارة تجرى فيها فيحكم بطهارة فضليته، و التمسك بالاصل لعدم الازلى ايضاً نتيجه الطهارة، فيقال: الاصل ان هذا الحيوان ليس له دم سائل، و مقتضاه طهارة ما يخرج منه.  
اما الصورة الثانية: فأصالة الطهارة فيها جارية بلا مانع، و الاصل فى عدم الازلى ايضاً يقتضى الطهارة، فيقال: الاصل عدم كونه من حرام اللحم و مقتضاه الطهارة و لا يعارضه أصالة عدم كونه من حلال اللحم لعدم ترتب الاثر عليه، فانها لا تثبت انه من حرام اللحم، و لا عموم يدل على أن فضلة كل ما لم يكن حلال اللحم نجسة، فان فضلة الطيور المحرمة طاهرة و كذا ما لا نفس له.  
و اما الصورة الثالثة: فاصالة الطهارة فيها جارية، و الاصل الموضوعى و هو اصالة عدم كونها بكرة فأر، ايضاً مقتضاه الطهارة.

(١) حكى عن المعبر فى احكام البئر ان الحية دمها سائل، و ان ميتتها نجسة، و نسب ذلك الى المعروف بين الاصحاب، و عن المبسوط دعوى الاجماع على نجاستها بالقتل، و عن المدارك ان المتأخرين استبعدوا وجود النفس لها.

لكنه غير معلوم، و الكلية المذكورة ايضاً غير معلومة.(١)  
 الثالث: المنى من كل حيوان له دم سائل حراما كان او حلالا، برياً او بحرياً.(٢)

اقول: يكفي ما ذكره العلمان في ان الحية لها دم سائل، واستبعاد المتأخرين لا اثر له.

(١) فيه ان الشهيد ثقة، فان اخبر ان جميع الحيوانات البحرية، ليس لها دم سائل الا التمساح، فهو مقبول، و لا مجال للمناقشة فيه لما ذكرنا غير مرة ان خبر الثقة حجة في الموضوعات ايضاً.

(٢) حكى دعوى الاجماع عن جماعة كثيرة من القدماء و المتأخرين، و هو من المسلّمات، و القدر المتقين من معقد الاجماع عو منى الانسان و الحيوان الذى له دم سائل و تدل على ذلك عدة من النصوص:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ((عليهما السلام)) قال: سألته عن المذى يصيب الثوب، فقال: ينضحه بالماء انشاء و قال في المنى يصيب الثوب؟ قال: ان عرفت مكانه، فاغسله، و ان خفى عليك، فاغسله كله.(٢٧٣)

و منها: صحيحة اخرى عنه عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: ذكر المنى و شدّه و جعله أشد من البول، ثم قال: ان رايت المنى قبل او بعد ما تدخل في الصلاة، فعليك اعادة الصلاة، و ان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد، فلا اعادة عليك و كذا لك البول.(٢٧٤)

و منها: مارواه عنبة بن مصعب قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن المنى

يصيب الثوب، فلا يدري اين مكانه؟ قال: يغسله كله. (٢٧٥)

و لا يخفى ان المنى فى هذه النصوص منصرفة الى منى الانسان لانه مورد الابتلاء و كثر استعماله فيه، فالاجماع و النصوص متفقة على نجاسة منى الانسان و لا سيما بملاحظة ما فى القاموس من انه ماء الرجل و المرأة و ما عن الصحاح (المصباح) انه ماء الرجل.

و اما المنى الحيوان الذى لا يؤكل لحمه او يوكل لحمه، فالدليل على نجاسته منحصر بالاجماع و هو محقق فى المقام؛ لانه لم ينسب الخلاف الى احد من الأصحاب بلا فرق بين القدماء و المتأخرين.

نعم هنا روايات ظاهرها طهارة منى الانسان و طهارة منى حيوان الذى يؤكل لحمه:

إحديها: صحيحة زرارة قال: سألته عن الرجل يجنب فى ثوبه أيتجفّف فيه من غسله؟ فقال: نعم لا بأس به إلا أن تكون النطفة فيه رطبة، فان كانت جافة فلا بأس. (٢٧٦)

ثانيتهما: موثقة زيد الشحام قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يبتل على، قال: لا بأس. (٢٧٧)

ثالثتها: موثقة عمار عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: كل ما اكل لحمه، فلا بأس بما يخرج منه. (٢٧٨)

رابعتها: موثقة ابن بكير المتقدمة.(٢٧٩)

فالأولتان ظاهرتان فى طهارة منى الانسان و الاخيرتان ظاهرتان فى طهارة منى الحيوان الذى يؤكل لحمه.

و لكن الاجماع القطعى مع النصوص المتقدمة موجبة للقطع بنجاسة منى الانسان بل هى عند الامامية من الضروريات فلا بد من تأويل الروایتين او طرحهما و حملهما على التقية لموافقتهما للشافعى و الحنبلى حيث ان الاول يقول بطهارة مطلق المنى و الثانى بطهارة منى الانسان و الحيوانات المحللة.

و اما الاخيرتان، فالاجماع يخصصهما بغير المنى، فان الاجماع القطعى قائم على نجاسة مطلق المنى من ذوى النفس السائلة بلا فرق بين الحيوان المحلل و المحرم.

ثم ان سيدنا الاستاذ((قدس سره)) استدلل على نجاسة منى الانسان و الحيوان الغير المأكول بصحیحة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على شدة نجاسة المنى من الحيوان الذى بوله نجس بلا فرق بين الانسان و الحيوان المحرم فان البول من كليهما نجس و المنى اشد من البول.

و فيه انك عرفت ان النصوص المشتملة على المنى كلها منصرفة الى منى الانسان، فالدليل على نجاسته من غير الانسان منحصر فى الاجماع. فان النصوص المشتملة على المنى فى مقام بيان حكم منى الانسان، فانه مورد للابتلاء و كثر ذكره فى النصوص و اما منى مثل الاسد و الكلب و الفيل و امثالها فحيث لا يكون موردا للابتلاء فلا يراد من النصوص اصلا.

و اما المنى من غير ذى النفس السائلة فلا دليل على نجاسته اصلا، بل الدليل على طهارته موجود و هو اطلاق موثقة حفص و موثقة عمار المتقدمين. (٢٨٠)

(١) كما هو المعروف بين الاصحاب بل لا خلاف فى طهارتها عندنا الا ما نسب الى ابن الجنيد من نجاسة المذى الخارج عقيب الشهوة، و لعله لظاهر صحيحة الحسين بن ابى العلاء، فانها ظاهرة فى النجاسة: قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن المذى يصيب الثوب قال ((عليه السلام)): ان عرفت مكانه، فاغسله و ان خفى عليك مكانه، فاغسل الثوب كله. (٢٨١)

و لكنها محمولة على الاستحباب او على التقية لعدة من النصوص الصريحة فى الطهارة:

منها: صحيحة اخرى من الحسين بن ابى العلاء سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن المذى يصيب الثوب، قال: لا بأس به فلمّا رددنا عليه، قال: ينضحه بالماء (٢٨٢)

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ((عليهما السلام)) قال: سألته عن المذى يصيب الثوب؟ قال: ينضحه بالماء ان شاء (الحديث) (٢٨٣)

ومنها: صحيحة زرارة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: ان سال من ذكرك شئ من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله، و لا تقطع له الصلاة، و لا تنقض له الوضوء، و ان بلغ عقبك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة، و كل شئ خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبال او من البواسير، و ليس بشئ، فلا تغسله من ثوبك الا ان تقذره. (٢٨٤)

و كذا رطوبات الفرج و الدبر ما عدل البول و الغائط (١)  
 الرابع: الميتة (٢) من كل ما له دم سائل حلالا كان او حراماً.

(١) بلا خلاف ظاهر و يدل عليه صحيحة ابراهيم بن ابي محمود: سألت ابا الحسن الرضا ((عليه السلام)) عن المرأة عليها قميصها او ازارها، يصيبه من بلل الفرج و هي جنب اتصلى فيه؟ قال: اذا اغتسلت صلت فيهما. (٢٨٥)  
 و أما ما خرج من الدبر غير الغائط فلا بأس به ايضاً لما عرفت أنفاً من صحيحة زرارة.

(٢) قال فى المستمسك: (اجماعاً محصلاً و منقولاً فى الغنية و المعتبر و المنتهى و الذكرى و كشف اللثام و عن نهاية الاحكام و التذكرة و كشف الالتباس و غيرها بل فى المعتبر و المنتهى انه اجماع علماء الاسلام كذا فى الجواهر) و النصوص الواردة فى نجاسة الميتة كثيرة، يمكن تواترها اجمالاً و هى على طوائف:

الطائفة الاولى: ماورد فى موت الحيوان فى المأكول.  
 منها: صحيحة معاوية بن وهب عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: قلت: جرذ مات فى زيت او سمن او غسل؟ فقال: اما السمن و العسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله و الزيت يستصبح به. (٢٨٦) و غيرها من الروايات الواردة فى هذا الباب.  
 الطائفة الثانية: ما ورد فى نزع ماء البئر عند موت الحيوان فيه كصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) ان سقط فى البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب، نزع منها سبع دلاء، فان مات فيها ثور او صب فيها خمر، نزع الماء كله (٢٨٧) و غيرها.

و صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ((عليهما السلام)) عن البئر تقع فيها الميتة؟ فقال: ان كان لها ريح نزع منها عشرون دلواً. (٢٨٨)

و قد يستشكل على دلالة هذه الطائفة على النجاسة بان ما دل على عدم انفعال ماء البئر بملاقاة الميتة، يدل على طهارتها.

و يندفع بان هذه الطائفة تدل على امرين: احدهما نجاسة الميتة و الآخر نجاسة الماء، فاذا قام الدليل على عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة لأن له مادة تبقى الدلالة الاولى بحالها، فان عدم الانفعال مستند الى وجود المانع و هو المادة لا لعدم وجود المقتضى، فان المقتضى اذا اقترن بالمانع لا يتحقق المقتضى فعليه تحمل نصوص النزع على التنزه لا على رفع النجاسة.

ثم لا يخفى أن السيد الحكيم ((قدس سره)) استشكل فى دلالة الطائفة الثانية، و قال: (نعم قد يستشكل الاستدلال المذكور بعدم ظهورها و امر النزع فى كونه مطهراً، لان مطهريّة النزع ليست موافقة لارتكاز العرفى، فدلالة النصوص على نجاسة الماء من هذه الجهة لا تكون ظاهرة، كى تلازمها الدلالة على نجاسة الميتة)

و هذا الذى افاده لا يمكن المساعدة عليه بوجه، بل يعد من الغرائب فان الامر بالنزع عن البئر عند سقوط الميتة فيها، يدل على نجاسة الميتة و انها منجسة للماء بحكم الارتكاز العرفى جزماً، فان النزع من البئر سبب ظاهر لذهاب المياه الملوثة بالميتة و حصول المياه النظيفة مكانها كما تصرح بذلك صحيحة ابن بزيع

المتقدمة فى البحث عن ماء البئر عن الرضا ((عليه السلام)): ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه، فينزع منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له

مادة (٢٨٩)

الطائفة الثالثة: ما دلت على نجاسة الماء القليل بملاقاة الميتة. (٢٩٠)

الطائفة الرابعة: ما دلت على عدم جواز الاكل من آنية اهل الكتاب كصحيفة محمد بن مسلم عن احدهما ((عليهما السلام)) قال: سألته عن آنية اهل الكتاب فقال: لا تأكل في آنيتهما اذا كانوا يأكلون فيها الميتة. (٢٩١)

الطائفة الخامسة: ما دل على عدم جواز الصلاة في ثوب اصابته الميتة مثل ما رواه قاسم الصيقل قال: كتبت الى الرضا ((عليه السلام)): اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي، فأصلى فيها، فكتب الى: اتخذ ثوبا لصلاتك. (٢٩٢)

ثم انه نسب الى صاحب المعالم ((قدس سره)) ان العمدة في نجاسة الميتة هو الاجماع، وقصور الاخبار عن اثبات نجاستها وهذا عجب واعجب منه ما حكى عن صاحب المدارك ((قدس سره)) من المناقشة في نجاسة الميتة بدعوى انحصار مدرك القول بنجاستها في الاجماع، واستظهر عدم تمامية الاجماع في المسألة.

ولا جل الخروج عن وحشة التفرد في القول بطهارة الميتة، نسب القول بطهارتها الى الصدوق ((قدس سره)) حيث انه روى في الفقيه مرسلًا عن الصادق ((عليه السلام)) انه سأل عن جلود الميتة، يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بان تجعل فيها ماشئت من ماء او لبن او سمن و تتوضأ منه و تشرب و لكن لا تصلّ فيها. (٢٩٣)

و كذا اجزائها المبانة منها و ان كانت صغاراً (١) عدا مالا تحله الحياة منها (٢) كالصوف، و الشعر، والوبر، و العظم،

و قد التزم ((قدس سره)) فى اوائل كتاب الفقيه انه لا يورد فيه الا ما يفتى و يحكم بصحته و يعتقد انه حجة فيما بينه و بين الله تعالى.  
فلاجل ذلك صح نسبة القول بطهارة الميتة اليه.  
و فيه ان الصدوق ((قدس سره)) و ان التزم فى اوائل كتابه بذلك الا ان مجرد الايراد فيه لا يدل على انه يفتى بمضمونه لانه يتوقف على عدم وجود المعارض له و قد عرفت ان المعارض له كثير لتواتر ما دل على نجاسة الميتة.  
ثم لو فرض ان الصدوق ((قدس سره)) افتى بطهارة الميتة مطلقاً او افتى بطهارة جلودها بالدباغة، لا حجية لها بالنسبة الينا، فان الرواية مرسلة نقطع بعدم صدورها لبيان الحكم الواقعى فإمّا صدرت تقية او وردت فى الميتة التى لا نفس لها سائلة.

(١) و الوجه فيه واضح فان الميتة اذا ثبتت نجاستها، فالفهم العرفى قاض بنجاسة جميع اجزائها مما تحله الحياة.

(٢) بلا خلاف فيه بين الأصحاب و تدل على ذلك عدة من النصوص: منها:  
صحيحة حريز قال: قال ابو عبدالله ((عليه السلام)) لزراعة و محمد بن مسلم: اللبن و اللبأ و البيضة و الشعر، و الصوف و القرن، و الناب، و الحافر و كل شئ يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكى، و ان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه. (٢٩٤)  
و منها: صحيحة زرارة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألته عن الإنفحة تخرج من الجدى الميت؟ قال: لا بأس به قلت: اللبن يكون فى ضرع الشاة و قد ماتت؟

قال: لا بأس به، قلت: و الصوف و الشعر و عظام الفيل و الجلد و البيض يخرج من الدجاجة؟ فقال: كل هذا لا بأس به. (٢٩٥)

قلت: ذكر الجلد لعله من سهو القلم و ألا فهو ليس بطاهر بلا خلاف و لم يذكر في مارواه الصدوق باسناده عن ابن محبوب.

و منها رسالة الصدوق قال: قال الصادق ((عليه السلام)): عشرة اشياء من الميتة ذكية: القرن و الحافر، و العظم و السن و الا نفحة، و اللبن و الشعر و الصوف، و الريش و البيض. (٢٩٦)

و لكن ما رواه وهب عن جعفر عن ابيه ((عليهما السلام)) يعارض ما سبق في اللبن : ان عليا ((عليه السلام)) سأل عن شاة ماتت، فحلب منها لبن؟ فقال ((عليه السلام)): ذلك الحرام محضاً. (٢٩٧)

و هذه الرواية حملها الشيخ على التقية،

اقول: حيث انها موافقة للكتاب لا بد ان تقدم على ما دل على استثناء اللبن من ميتة. و لكن الروايات المشتملة على استثناء اللبن مشهورة فيمكن حمل هذه الرواية على الشذوذ.

اللهم الا ان يقال: ان الضرع جزء من الميتة فملاقات اللبن له موجبة لنجاسته و الاحوط هو الاجتناب.

و اما المنقار، و الظفر، و المخلب، و الظلف و ان لم تذكر في النصوص و لكن حكمها يعرف مما ورد فيها، فان الحافر يشمل الظفر و الظلف، و العظم يشمل المنقار و المخلب.

و القرن، و المنقار، و الظفر، و المخلب، و الريش، و الظلف، و السن، و البيضة  
اذا اكتست القشر الاعلى.(١)

سواء كانت من الحيوان الحلال او الحرام(٢)

(١) الدليل على هذا القيد؛ معتبرة غياث بن ابراهيم عن ابى عبدالله((عليه السلام))  
فى بيضة خرجت من است دجاجة ميتة، قال: ان كانت اكتست البيضة الجلد  
الغليظ، فلا بأس بها(٢٩٨) و هى تقيد الاطلاق فى غيرها.

و هل هذا الشرط شرط لجواز الاكل وحده حتى يكون الطاهر مطلق البيضة  
الخارجة من ميتة او شرط لكليهما، فاذا انتفى هذا الشرط يكون حراماً و نجساً،  
الظاهر هو الأول: فان القدر المتيقن من التقيد هو التقيد لجواز الاكل و اما الطهارة،  
فلا مانع فيها من التمسك بالاطلاقات، فيحكم بطهارتها و ان لم تكتس القشر  
الاعلى، فان المقيد اذا دار امره بين الأقل و الاكثر، يقتصر فيه بالأقل لانه القدر  
المتيقن و بالنسبة الى الاكثر نرجع الى الاطلاق: فنقول: البيضة من الميتة طاهرة  
مطلقاً و لكن حلية اكلها مشروطة باكتسائها للقشر الغليظ.

و لكنه يمكن أن يقال: ان هذا الذى ذكرناه يتم فيما اذا كانت البيضة قبل  
اكتسائها له قابلة للتطهير و الا فهو شرط للطهارة و الحلية معاً لان الحكم بالطهارة  
مع عدم قابليتها للتطهير لغو؛ لانها ملوثة بنجاسة الميتة، فمع عدم القابلية له تبقى  
نجاستها.

(٢) نسب الى العلامة((قدس سره)) و الشيخ فى النهاية، ان الحكم بالطهارة مختص  
بالحيوان المحلل الاكل، لان جملة من الروايات مشتملة على الدجاجة و هى  
محللة و المطلقات ايضاً منصرفة الى المحللة، فان ظاهرها هو السؤال عن جواز

و سواء أخذ ذلك بجزز او نتف او غيرهما (١) نعم يجب غسل المتوف من رطوبات الميتة.

اكل البيضة، و لا يجوز اكل شئ من الحيوانات المحرمة.  
و فيه ان طهارة البيضة لا تختص بالطيور المحللة، فان بيضة الطيور المحرمة ايضاً طاهرة لانها ليست جزء للميتة و ليست طهارتها لاجل النصوص حتى يقال: انها منصرفه الى الطيور المحللة.

نعم حلية الاكل مختصة بالبيض للطيور المحللة، و لكنّها اجنبية مما نحن بصدده و هى الطهارة، فانها عامة للبيض المحللة و المحرمة، فلاّنها ليست جزء للميتة و هى ظرفها، فتطهر بالغسل.

(١) نسب الى الشيخ ((قدس سره)) فى النهاية ان الطهارة تختص بالمذكورات اذا جزت و اما اذا نتفت، يحكم بنجاستها.

و ذلك لوجهين: احدهما: ان نتفها يوجب مصاحبة جزء من ميتة لها فلا جله يحكم بنجاستها.

ثانيتهما: رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابى الحسن ((عليه السلام)) قال: كتبت اليه أسأله عن جلود الميتة التى يؤكل لحملها ذكياً؟ فكتب ((عليه السلام)): لا ينتفع من الميتة بإهاب و لا عصب و كلّما كان من السخال الصوف ان جزّ و الشعر و الوبر و الإنفحة و القرن و لا يتعدى الى غيرها انشاء الله تعالى. (٢٩٩)

اما الوجه الاول، فيرده ما فى صحيحة حريز حيث قال فيها: اللبن، و اللباء، و البيضة و الشعر والصوف و القرن، والناب، و الحافر و كل شئ يفصل من الشاة و

الدابة فهو ذكى و ان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه.(٣٠٠)  
 فان الامر بالغسل انما هو لاجل ان الأخذ بالتنف ملازم لنجاسة اصول الصوف  
 والشعر، فلو كانت مصاحبة للميتة، لما امر ((عليه السلام)) بالغسل فان الميتة لا تطهر به  
 فالامر بالغسل يدل على عدم استصحاب اصول الشعر لاجزاء الميتة، و عدم كونها  
 مما تحله الحيوية.

و اما الوجه الثانى: ففيه اولا ان الرواية ضعيفة السند لاجل مختار بن محمد و  
 عبدالله بن الحسن و فتح بن يزيد، فانهم لو يوثقوا.

و ثانياً انها مضطربة المتن و لم يذكر فيها خبر المبتداء و لا خبر كان.  
 و ثالثاً ان الجزاء جاء بعد صوف السخال و لعله لخصوصية المورد، فان لحم  
 السخال لطيف يمكن ان يقلع مع الصوف: فلا يعتمد على الرواية بوجه.  
 (١) جاء فى اللغة بكسر الهمزة و فتح الفاء مع التخفيف او التشديد للحاء و قد  
 تكسر الفاء، و على اى التقدير، فتطلق عليها المجبنة و بالفارسية (پنیر مایه) و  
 (شیردان)

و هل هى الظرف و المظروف او الظرف فقط او المظروف فقط؟ المظنون هو  
 الأول، و لكنه لا يغنى من الحق شيئاً، فعليه القدر المتيقن مما دل على طهارة  
 الانفحة هو المظروف فانه طاهر على جميع الاحتمالات أما على الاحتمال الأول  
 و الأخير، فواضح و اما على الثانى فلأن الظرف اذا كان طاهراً، فالمظروف كذلك  
 جزماً لانه لا مقتضى لنجاسته حيث انه من سنخ الحليب و لم يلاق نجساً و لم  
 يلاق الميتة، فعليه لا يهتم تحقيق الموضوع له للإنفحة، فلو كانت الإنفحة هى

وكذا اللبن فى الضرع (١) و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس لكن الاحوط

المظروف لا يكون ملاقاته للظرف الذى هو جزء الميتة موجبة لنجاسته لان طهارته مستلزمة اما لطهارة داخل الظرف او عدم منجسيته ان كان نجساً. و لا يخفى ان النصوص الدالة على طهارة الانفحة اما واردة فى الحيوانات المحللة او منصرفة اليها، فلا تشمل انفحة الحيوانات المحرمة كالسباع مثلاً. فلا يحكم بطهارتها لعدم الدليل عليها، فتكون النصوص الدالة على نجاسة الميتة محكمة فيها.

(١) على المشهور كما عن الخلاف و البيان و المعة و الدروس و المسالك و الروضة بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه و هو المحكى عن الصدوق و المفيد و القاضى و ابن زهرة و غيرهم (قدس الله اسرارهم) بل عن الشهيد ندرة القول بالنجاسة.

و لكن جماعة من الاصحاب ذهبوا الى النجاسة بل عن المنتهى و جامع المقاصد ان القول بالنجاسة مشهور و عن غاية المرام انه مذهب المتأخرين و عن السرائر نسبته الى المحصّلين، و ان ناقشه الآبى فى كشف الرموز -على ما حكى- بان الشيخين مخالفان و المرتضى و اتباعه غير ناطقين، فما اعرف من بقى معه من المحصّلين و كيفما كان فقد استدلل للقول بالطهارة بعدة من النصوص.

منها: صحيحة حريز المتقدمة (٣٠١)

ومنها: صحيحة زرارة عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) قال: سألته عن الانفحة تخرج من جدى الميت قال: لا بأس به، قلت: اللبن يكون فى ضرع الشاة و قد ماتت، قال:

لا بأس به (٣٠٢) الحديث.

وما رواه الصدوق عن الصادق ((عليه السلام)): قال: قال الصادق ((عليه السلام)): عشرة اشياء من الميتة ذكية: القرن، و الحافر، و العظم، و السن، و الانفحة، و اللبن، و الشعر، و الصوف و الريش، و البيض. (٣٠٣)  
و اما القائلون بالنجاسة فاستدلوا لها بوجوه:  
الاول: ان الضرع جزء من ميتة و اللبن ملاق له، فيتنجس للقاعدة المسلمة و هي ان النجس منجس.

الثاني: ما رواه وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ((عليهما السلام)): ان علياً سأل عن شاة ماتت، فحلب منها لبن فقال علي ((عليه السلام)): ذلك الحرام محضاً. (٣٠٤)  
الثالث: رواية فتح بن يزيد الجرجاني المتقدمة (٣٠٥) فانها حصرت الاشياء المحللة في خمسة اشياء و ليس اللبن منها.

و لكنها كلها ضعيفة، فان قاعدة تنجيس النجس لملاقية مسلمة و لكنها نخرج منها للنصوص المعتمدة المتقدمة، فانها قابلة للتخصيص، فنلتزم ان الضرع و ان كان جزء من ميتة الا انه لا ينجس اللبن و لا سيما ان الملاقة في الداخل، فكما ان الانفحة لا تفعل بالملاقة، كذلك اللبن.

و اما الثاني و هو خبر وهب بن وهب فضعيف جداً و قيل: انه عامي كذاب، بل قيل: انه اكذب البرية.

و ابن الغضائري و ان قال: (ان له عن جعفر بن محمد احاديث كلها يوثق بها) و

لكنه لا ينفع لانه لم يبين جهة الوثوق مع اعترافه بانه كذاب عامى .  
 و اما الثالث و هو رواية فتح بن يزيد فقد تقدم انها ضعيفة السند و مضطربة  
 المتن فلا يعتمد عليها، على انها قابلة للتقييد باللبن و بقية المستثنيات  
 فعليه الاقوى هو القول بالطهارة للنصوص المتقدمة  
 ثم ان الشيخ الانصارى ((قدس سره)) قوى القول بالنجاسة بتقريب ان رواية وهب  
 بن وهب و ان كانت ضعيفة الا انها منجبرة بمطابقتها للقاعدة المتسالم عليها اعنى  
 منجسية النجس، و موافقة القاعدة جابرة لضعفها.  
 و اما الروايات الواردة فى طهارة اللبن و ان كانت بين صحيحة و موثقة الا أنها  
 مخالفة للقاعدة، و طرح الاخبار الصحيحة المخالفة للقاعدة و لاصول المذهب و  
 قواعده غير عزيز، الا ان تعتضد بفتوى الاصحاب كما فى الإنفحة او بشهرة عظيمة  
 توجب شذوذ المخالفة، و ليس شئ من ذلك محققاً فى المقام فالعمل على رواية  
 وهب هو المتعين.  
 و ملخص كلامه ((قدس سره)) ان قاعدة أن النجس منجس، قاعدة قطعية مسلمة،  
 فهى جابرة لضعف رواية وهب فتقدم على ما دل على طهارة اللبن و ان كانت  
 صحيحة و موثقة الا اذا كانت معتضدة بفتوى الأصحاب او بشهرة عظيمة توجب  
 شذوذ المخالف، و ليس شئ من ذلك محققاً فى المقام.  
 و فيه اولاً أن القاعدة القطعية المسلمة ليست حكماً عقلياً غير قابل  
 للتخصيص، فتخصّص بما دل على طهارة لبن الميتة من الصحيحة و الموثقة  
 كصحيحة حريز و صحيحة زرارة و غيرهما.  
 و ثانياً ان فتوى الأصحاب بمضمون الرواية ليست شرطاً لحجيتها، بل اعراض

فى اللبن الاجتناب خصوصاً اذا كان من غير مأكول اللحم (١) و لابد من غسل ظاهر الانفحة الملاقى للميتة (٢) هذا فى ميتة غير نجس العين، و اما فيها فلا يستثنى شئ (٣)

الاصحاب عندهم كاسر للسند و ليست النصوص الدالة على الطهارة معرضا عنها. و ثالثاً: أن المشهور بين الاصحاب -كما عرفت- القول بطهارة اللبن للنصوص المتقدمة، فتكون معتزدة بفتواهم و مخصّصة للقاعدة المسلّمة، حتى لو بنينا على ما ذكره من اعتبار اعتضاد النصوص بفتوى الاصحاب، فعليه لا يبقى المجال للعمل برواية وهب اصلا بل المتعين العمل بما دل على طهارة لبن الميتة. (١) بل الاقوى الاجتناب عن لبن ميتة غير المأكول فان النصوص الدالة على استثناء اللبن اما مختصة بالمأكول او منصرفة اليه، فلا تشمل لبن ميتة غير مأكول اللحم، فان نفى البأس عن اللبن ظاهر فى جواز شربه، و القول بانه ذكى ظاهر فى جواز شرب اللبن و جواز الصلاة فى الشعر و الصوف، فتختص بالحيوان المأكول. (٢) هذا ظاهر فى ان الماتن ((قدس سره)) يرى الإنفحة مجموع الظرف و المظروف، و هو و ان كان مظنوناً الا ان الدليل لم يعم على ذلك، فتكون اللفظ مجملاً و قد عرفت أن القدر المتقين من الطهارة هو المظروف. نعم لابد من غسل ظاهر الظرف لتلوّثه بالميتة، و اما باطنه، فلا يكون منجساً للمظروف إما لطهارته بناء على كونه داخلاً فى الإنفحة او هو الإنفحة، و اما لعدم كونه منجساً بناء على انه خارج عن الإنفحة.

(٣) فان ما دل على نجاسته كالخنزير و الكلب، دال على نجاسة جميع اجزائه، فكما ان نجس العين نجس فى حال حياته، فكذلك بعد مماته و الموت فى طاهر العين موجب للنجاسة كما عرفت و أمّا فى نجس العين، فلا يوجب النجاسة

١٦٥ (مسألة ١) الاجزاء المبانة من الحى، مما تحله الحيوة كالمبانة من الميتة (١)

لحصولها قبله و لا يمكن تحصيل الحاصل.

(١) هذا بحسب الحكم لا اشكال فيه، فكما ان الميتة محكومة بالحرمة و النجاسة فكذلك الاجزاء المبانة من الحى.

و تدل على ذلك عدة من النصوص: منها صحيحة محمد بن قيس (٣٠٦) و منها صحيحة عبدالرحمان بن ابى عبدالله عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (٣٠٧) و منها ما رواه عبدالله بن يحيى الكاهلى عن ابى عبدالله ((عليه السلام)) (٣٠٨) ففى صحيحة محمد بن قيس عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) قال امير المؤمنين ((عليه السلام)): ما أخذت الحباله من صيد، قطعت منه يداً او رجلاً، فذروه؛ فانه ميّت، و كلوا مما ادركتم حياً و ذكرتم اسم الله عليه.

فهى تدلّ على أن حكم العضو المقطوع، حكم الميتة، فالحرمة و النجاسة ثابتان للعضو المقطوع، هذا فى العضو المقطوع من غير الأدمى.

و اما المقطوع منه فالظاهر عدم الخلاف فى نجاسته، كما تدل على ذلك مرسلة ايوب بن نوح عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله ((عليه السلام)): اذا قطع من الرجل قطعة، فهى ميتة فاذا مسّها انسان، فكل ما كان فيه عظم، فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم، فلا غسل عليه. (٣٠٩)

و ضعفها منجبر بعمل الأصحاب. و هذا فيما خرج منه الروح بعد القطع، و اما اذا خرج منه الروح قبل القطع كالمشلول ثم قطع، فهل يحكم بنجاسته و وجوب

الأجزاء الصغار (١) كالثالوث و البثور، و كالجلدة التى تنفصل من الشفة او من بدن الأجرى عند الحك و نحو ذلك

الغسل بمسه ام لا؟ الظاهر هو الاول؛ لاطلاق المرسله.

و يمكن ان يستفاد نجاسته من صحیحة محمد بن قيس المتقدمة ايضاً فانها تدل على ان المقطوع من الحيوان الحى، ميت؛ فالنجاسة تترتب عليه قهراً، بلا فرق بين الصيد و الانسان فان كليهما حيوان. و اما اذا قطع العضو من البدن و لم ينفصل من البدن تماماً و لكنه خرج منه الروح و انتن، فهل يحكم بنجاسته ام لا؟ الظاهر هو الثانى؛ فان الميتة او الميت لا يطلق عليه؛ فلا يعمه الحكم، فاذا انفصل تماماً جرى عليه حكم الميتة و يحكم بنجاسته.

(١) يمكن ان يستدل على هذا الاستثناء بوجهين: الاول: انصراف ما دل على نجاسة الجزء المبان من الحى كالمبانة من الصيد و اليات الغنم عن ذلك. الثانى: صحیحة على بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر ((عليهما السلام)) عن الرجل يكون به الثالوث او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالوث فى صلاته، او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس، و ان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله (٣١٠)

تقريب الاستدلال انه ((عليه السلام)) فى مقام بيان عدم مانعية الفعل المذكور فى الصلوة من جميع الجهات، بقريئة قوله ((عليه السلام)): ان لم يتخوف... فلو كان ((عليه السلام)) فى مقام بيان خصوص عدم قدح الفعل اليسير فى الصلاة، لم يقل: ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس، بل يقول: لا بأس بذلك.

فلو كان الثالول المقطوع بحكم الميتة فى النجاسة لقال ((عليه السلام)): ان لم يلاقه مع الرطوبة و لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس فترك الاستفصال و عدم التعرض لرطوبة اليد يدل على طهارة الثالول و لو بعد القطع مع رطوبة اليد. هذا استدلال ارتضاه الشيخ الانصارى ((قدس سره)) و اصرّ عليه و لكن سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) لم يرتضه و قال انها عرية عن الدلالة عليه، و الوجه فيما ذكرناه أن الرواية ناظرة الى عدم قاذحية الفعل المذكور فى الصلاة لانه فعل يسير، و ليست ناظرة الى عدم قاذحيته من جميع الجهات و اشتراط عدم سيلان الدم، مستند الى أن نتف الثالول يستلزم سيلانه غالباً و كأنها دلت على أن الفعل المذكور غير مانع من الصلاة فى نفسه الا أن له لازماً تبطل به الصلاة، فلا بأس به ان لم يكن مقارنا معه، و اما نتف الثالول، فلا يلزم ملاقاته اليد رطبة لا مكان ازالته بخرقه او بقرطاس او بأخذه باليد مع ييوستها.

قلت: السؤال كان عن نفس نتف الثالول فلو لو يكن الامام ((عليه السلام)) فى مقام بيان الموانع، لاجاب بعدم البأس بذلك فتعرضه ((عليه السلام)) لسيلان الدم قرينة على انه ((عليه السلام)) فى مقام بيان الموانع، و نتف الثالول قد يكون مع رطوبة اليد بالعرق و امثاله فترك الاستفصال و عدم التعرض لها كاف فى طهارة الثالول، و الالقال: ان لم يتخوف ان يسيل الدم و كانت اليد جافة فلا بأس.

(١) حكى عن جماعة ان فأرة المسك جلدة فى اطراف سرّة الظبى يجتمع فيها الدم الطيب الرائحة، ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها فان كان الظبى مذكّى فلا اشكال و لا خلاف فى طهارتها و طهارة ما فيها من المسك. و أمّا اذا لم يكن مذكّى، حيناً كان حين سقطت منه او ميتاً، فقد اختلف

الاصحاب فى طهارتها و نجاستها، المعروف المشهور طهارتها مطلقا.  
و عن كشف اللثام أنها نجسة مطلقا؛ و عن العلامة فى المنتهى التفصيل بين ما  
انفصل من الحى فالطهارة و ما انفصل من الميت فالاقرب النجاسة.  
و ما يمكن ان يستدل للمشهور وجوه، أحدها: انها ليست جزءاً من الطبى و ان  
كانت جزءاً، فهى مما لا تحله الحياة، فهى طاهرة حتى بعد موت الطبى كالبيضة من  
دجاج.

ثانيها: الاطلاقات الواردة فى النصوص: منها: صحيحة على بن جعفر عن اخيه  
ابى الحسن ((عليه السلام)) قال: سألته عن المسك فى الدهن، أ يصلح؟ فقال: انى  
لأصنعه فى الدهن و لا بأس (٣١١)  
فهذه الطائفة تدل على طهارته مطلقا و الا لا ستفصل ((عليه السلام)) انه مأخوذ من  
طبى ميتة او الحى، فطهارته تدل على طهارة الجلدة بالالتزام.  
ثالثها: الاجماع المدعى على طهارتها كما عن ظاهر تذكرة العلامة و ذكرى  
الشهيد.

رابعها: صحيحة اخرى عن على بن جعفر عن اخيه موسى ((عليه السلام)) قال:  
سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلى و هى فى جيبه او ثيابه؟ فقال ((عليه السلام))  
لا بأس بذلك (٣١٢)

قلت: اما الوجه الاول فيرده ان الفأرة جزء من الطبى و متصل به و هى من الجلد  
فكيف لم تحلها الحيوية، غاية الامر انها طرء عليها الموت نعم يتم ذلك فيما اذا

حان آوان انفصالها بعد التكامل فان الحياة تنقطع منها و ان كان الطبي حياً.  
 اما الوجه الثانى فنوقش فيه بامكان عدم سراية نجاسة الفأرة الى المسك لعدم  
 الرطوبة المسرية من جهة انجماد الدم حين صيرورته مسكاً.  
 و فيه ان المقصود اثبات طهارة المسك مطلقا بلا فوق بين ما اخذ من الحى او  
 المذكى او الميتة، فالمسك طاهر مطلقا و ان لم تثبت طهارة الفأرة.  
 و اما الوجه الثالث و هو دعوى الاجماع على طهارتها، فلا يعتمد عليها اصلا،  
 فان العلامة ادعاه و نقله و هو خالف القول بالطهارة فى المنتهى و ادعى التفصيل  
 كما عرفت.

و اما الرابع و هى صحيحة على بن جعفر ففيه اولا انها اعم من المدعى فان  
 جواز الحمل فى الصلاة لا يدل على الطهارة فيمكن ان يقال: ان الفارة مع انها  
 نجسة لا مانع من حملها فى الصلاة لعدم الدليل على المنع من حمله فيها.  
 و ثانيا انها معارضة بصحيفة عبدالله بن جعفر قال: كتبت اليه يعنى ابا  
 محمد((عليه السلام)): يجوز للرجل ان يصلى و معه فأرة المسك: فكتب: لا بأس به اذا  
 كان ذكيا(٣١٣) و الجمع يقتضى تقييدها بهذه الصحيحة. ولاجلها اختار كاشف اللثام  
 نجاستها اذا اخذت من غير المذكى.

و لكن فى هذه الصحيحة الاحتمالات ثلاث: احدها ان يرجع اسم كان الى  
 الطبي المفهوم من الكلام، فالمراد اذا كانت الفأرة من الطبي المذكى لا بأس  
 بحملها فى الصلاة.

ثانيها ان يرجع الى الفارة و تذكير الضمير باعتبار انه مما مع المصلى

فالمرتّب عليه اعتبار كون الفأرة مأخوذة من الذكي.

ثالثها ان يرجع الضمير الى المسك، فيترتب عليه ان المسك اذا كان ذكياً اى طاهراً لا بأس بحملها فى الصلوة، فان طهارته لا ينفك عرفاً عن طهارة الفأرة، و هى تتحقق فى صورتين.

احديهما تذكىة الطبى، الثانية اخذها بعد سقوطها من طبى حى، و أما ما يؤخذ من ميتة فهو نجس لانها مما تحله الحياة و لكن ذلك فيما اذا كان الاخذ قبل تكاملها و آوان انفصالها و الا فهى طاهرة.

و هذه الصحيحة توجب تقييد اطلاق صحيحة على بن جعفر على كل تقدير من الاحتمالات الثلاث.

و قد ظهر مما ذكر عدم تمامية ما أفاده السيد الحكيم ((قدس سره)) من ان احتمال عود الضمير الى المسك يوجب اجمال المكاتبه فلا تصلح ان تكون مقيدة لاطلاق الصحيحة.

الوجه فى ذلك ما عرفت من ان المسك اذا كان ذكياً يستلزم طهارة فأرته بالملازمة العرفية و الا فلا ينفع طهارته فى جواز حمل فأرة نجسة فى الصلاة كما هو واضح.

فقد تحصل ان الفأرة اذا سقطت من طبى حى او اخذت من المذكى طاهر و اما اذا اخذت من الميتة فنجسة اذا كان الاخذ قبل آوان انفصالها و الافطاهرة كما عرفت.

و اما القول بان الفأرة نجسة مطلقاً الا اذا أخذت من المذكى فذهب اليه كاشف اللثام ((قدس سره)) لصحيحة عبدالله بن جعفر المتقدمة، فانها دلت على ان الطبى اذا لم

و ان كان الاحوط الاجتناب عنها، نعم لا اشكال فى طهارة ما فيها من  
المسك (١)

يكن ذكيا سواء كان حيا او ميتا ففي الصلاة فى فأرة مسكه بأس و ليس هذا الا لأجل  
نجاسة الفارة اما لاجل انها جزء من ميتة او لأجل انها مبانة من الحى و هو نجس  
كما مرّ.

و فيه ان صحيحة على بن جعفر المتقدمة دلت على جواز حمل الفأرة فى  
الصلاة و مقتضى الاطلاق فيها جواز حملها من اى قسم كانت، و لكن صحيحة  
عبدالله بن جعفر قيّدت جواز حملها فى الصلاة بما اذا كان ذكيا و لاعلم لنا فى اسم  
كان برجوعه الى الطبى او الى فأرة باعتبار انها مما مع المصلّى او الى المسك و  
التذكير (و هو كان) و قرب المسك يشهد ان بالاخير، فالمراد ان المسك اذا كان  
طاهرا، يجوز حمل فأرته فى الصلاة و هو يعمّ المأخوذ من مذكى و من ظبى حى،  
و المسك المأخوذ من ميتة بما انه لاقى الفأرة التى هى جزء الميتة نجس، فلا  
يجوز حمله فى الصلاة الا فيما اذا حان اوان انفصالها.

و بعبارة اخرى تتوقف تمامية الاستدلال بالمكاتبة على رجوع الضمير فى كان  
الى الطبى المفهوم من السؤال و على عموم مفهوم الشرط للطبى اذا كان حيا و لا  
دليل على شئ من الأمرين فان الطبى لم يذكر فى السؤال و غير المذكى مختص  
بالحيوان الذى ذهب روحه بلا تذكىة و اما الحى فهو خارج عن المقسم و العرف لا  
يرونه داخلا فى غير المذكى. فما ذهب اليه فى كشف اللثام لا يتم.

(١) ذكر و ان للمسك اقسام اربعة: احدها المسك التركى و هو دم يقذفه

الطبى للحيض او البواسير، فينجمد على الاحجار و له ريح طيبة.

ثانيها المسك الهندى و هو دم يؤخذ بعد ذبح الطبى و يختلط مع روته، فيصير

اصفر اللون او اشقر، و هذان القسمان لا شبهة فى نجاستهما، فان الدم نجس و لم يتحقق الاستحالة جزماً ثالثها دم يجتمع فى سرة الطبى و يحصل بعد شق موضع الفأرة و تغميز اطراف السرة حتى يجتمع فيها الدم و يجمد، و هذا العمل ان كان بعد تذكية الطبى يكون طاهراً لانه دم تخلف فى الذبيحة و ان كان قبلها فهو نجس. رابعها دم يتكون فى فأرة الطبى بنفسه ثم يعرض للموضع حكةً ينفصل بها الفأرة مع ما فيها، و هذا القسم محكوم بالطهارة للاجماع و السيرة القطعية المستمرة، و كذا الامر اذا حان اوان انفصالها فمات الطبى فانها لا تعد جزءاً منها و ان عدت جزءً فهى داخلة فيما لا تحله الحيوية فهى محكومة بالطهارة. و اما اذا كانت الفأرة فى طبى حى و لم تصل أو ان انفصالها فأبانها بالسكين مثلاً فهل يحكم بطهارتها او نجاستها؟

الظاهر هو الثانى، فانها قبل بلوغها الى الكمال النهائى داخل فيما تحله الحيوية فقطعها يلحقها فى العضو المبان من الحى و هو بحكم الميتة.

و اما ما يسقط من الغزال بعد البلوغ الى حد الكمال فقد عرفت طهارتها بالاجماع و السيرة العملية القطعية، و قيل: هذا القسم هو الفرد الشايع من المسك.

و تدل على طهارة المسك صحيحة عبدالله بن سنان ايضاً عن ابى

عبدالله ((عليه السلام)) قال: كان لرسول الله ((صلى الله عليه وآله)) ممسكة اذا هو توضأ أخذها بيده

و هى رطبة، فكان اذا خرج، عرفوا انه رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) برائحته. (٣١٤)

و هذه الصحيحة تدل على طهارة المسك و طهارة الممسكة و ان كانت فأرة

المسك، فان حمل الفأرة كان متعارفاً فى تلك الزمان كما يظهر ذلك من أسأله

و أما المبانة من الميت ففيها اشكال(١) و كذا فى مسكها، نعم اذا اخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها(٢)، و لو لم يعلم انها مبانة من الحى او الميت.

---

حملها فى الصلاة.

ثم ان المسك طاهر كالفأرة اذا اخذت بعد بلوغها الكمال و حد الاستقلال و زوال الحياة عنها بلا فرق بين القول بأنه دم منجمد او مستحيل او انه ماهية اخرى. قال فى المستمسك: و لكن الذى حكاه بعض عن محققى الفن فى هذه الاعصار: ان المسك مفهوم مباين للدم، كالمنى، و البول، و نحوهما من فضلات الحيوان و ان كانت المواد المسكية يحملها دم الطبى، فاذا وصلت الى الفأرة، افرزت عن الاجزاء الدموية لا شتمال الفأرة على آلة الافراز و هذا الافراز يكون تدريجياً الى ان تملأ الفارة من المسك. فالمسك ليس دمأً فعلاً و لا كان أصله دمأً فاستحال مسكا و قد حلل وجزأ، فكانت اجزائه اجنبية عن اجزاء الدم. فما يجتمع فى الفأرة هذا هو المسك الذى قام الاجماع و السيرة على طهارته و دلت عليها الصحيحة المتقدمة.

و اما غيره كالمعجون من دم الطبى و روثه و كبده او الدم الذى يخرج من الطبى للحيض او البواسير او غير ذلك، فليس مسكا حقيقة و انما فيه اجزاء مسكية و رائحته، فلا تشمله الاجماع و السيرة و الصحيحة الدالة على طهارة المسك، بل تشمله ما دلّ على نجاسة الدم.

(١) هذا فيما اذا مات الطبى قبل اوان انفصالها و تكاملها، و الا فقد عرفت انه ان مات الطبى بعد كمال الفأرة و خروج الروح عنها فهى طاهرة مع ما فيها من المسك و يغسل موضع الاتصال بالميتة.

(٢) اذا كان الشك فى الطهارة و النجاسة للشك فى التذكية، فان يد المسلم

أمانة للتذكية و اما اذا كان الشك فى الطهارة و النجاسة للشك فى أنها اخذت من الحى او الميتة فالمرجع فيها هى اصالة الطهارة و ان اخذت من يد الكافر، و كذا اذا شك فى طهارة المسك و نجاسته، للشك فى انه أخذ من الفأرة او مسك تركى او هندى اخذ من دم الطبى فالمرجع فيه أصل الطهارة سواء اخذ من يد المسلم او الكفار.

ثم ان سيدنا الاستاذ((قدس سره)) صوّر للشك فى طهارة الفأرة ثلاث صور: الاولى: ان يشك فى ان الفأرة من الحى او من المذكى او انها من الميتة مع الشك فى حياة الطبى الذى اخذت منه الفأرة قال: حيث لا نعلم فيها الا بحدوث امر واحد و هو انفصال الفأرة عن الطبى و لا علم لنا بموته لاحتمال بقاءه على الفرض، فاستصحاب حياة الطبى الى زمان انفصال الفأرة بلا معارض، و لا حاجة فى اثبات طهارتها فى هذه الصورة الى يد المسلم او غيرها من أمارات التذكية، فانها كانت او لم تكن يحكم بطهارة الفأرة بالاستصحاب.

و فيه ان الفأرة ان بلغت نهاية كمالها و غايتها خرج منها الروح و تصبح مما لا تحله الحياة فهى محكومة بالطهارة سواء اخذت من الحى او الميت. و اما قبل بلوغها الى هذا الحد فهو عضو حلّه الحياة فهى محكومة بالنجاسة سواء اخذت من الحى او الميت الا المذكى فلو اخذت منه يحكم بطهارتها. قال الاستاذ((قدس سره)): و اما الصورة الثانية و هى التى علمنا فيها بموت الطبى و شكنا فى ان الفأرة هل اخذت منه بعد موته او قبله، فلا حاجة فيها ايضاً الى اثبات الطهارة بقيام امانة على التذكية لان فى هذه الصورة حادثين احدهما موت الطبى و ثانيهما انفصال الفأرة منه و هما مسبوقان بالحياة و الاتصال و استصحاب كل من

الحياة و الاتصال الى زمان ارتفاع الآخر معارض، بمثله، فيتساقطان و يرجع الى قاعدة الطهارة مطلقا سواء علم بتاريخ احدهما او جهل كلا التاريخين.

و فيه ان الفارة ان لم تبلغ كمالها و غايتها و اخذت محكومة بالنجاسة بلا فرق بين ظبي الحى و الميت الا اذا ذكّى، فهى ان اخذت منه، طاهرة مع ما فيها من المسك، و اما اذا اخذت من الحى او الميت قبل بلوغها الى غاية الكمال، فهى مما تحله الحياة و قد ابينت من الحى او الميت فهى محكومة بالنجاسة.

ثم قال: و اما الصورة الثالثة التى علمنا فيها باخذ الفارة بعد موت الظبي و ترددنا فى استناد موته الى التذكية، فيحكم فيها بعدم كون الفارة من المذكى لاصالة عدم وقوع التذكية على الظبي المأخوذة منه الفأرة، فيترتب عليها جميع آثار غير المذكى و منها النجاسة -على المشهور- الا اذا اخذت من يد المسلم فانها امارة شرعية على التذكية فى الجلود و هى حاکمة على أصالة عدمها، فعلى ما سلكناه فى المقام، لا نحتاج فى الحكم بطهارة الفأرة الى امارات التذكية الا فى الصورة الاخيرة: (٣١٥)

و فيه انه قد ظهر مما ذكرنا ان الحاجة الى يد المسلم لا تكون الا فيما اذا لم تبلغ الفارة الى غاية الكمال و كانت مما تحله الحياة، و اما اذا بلغت غايتها و اصبحت مما لا تحله الحياة فلا فرق فى الحكم بطهارتها بين المأخوذ من الحى او الميت او المذكى.

و اما اذا اخذت من الميت او الحى و شككنا فى بلوغها الى غاية الكمال نستصحب عدم وصولها اليها، فيحكم بنجاستها.

١٦٧ (مسألة ٣) ميتة ما لا نفس له طاهرة (١) كالوزغ و العقرب و الخنفساء، و السمك، و كذا الحية، و التمساح، و ان قيل بكونهما ذا نفس لعدم معلومية ذلك.

(١) اجماعاً كما عن جماعة و في الذخيرة قد تكرر في كلام الاصحاب نقل الاجماع على طهارته، و يدل على ذلك موثقة حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن ابيه ((عليهما السلام)) قال: لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة (٣١٦) و موثقة عمار الساباطي عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) قال: سأل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما اشبه ذلك، يموت في البئر و الزيت و السمن و شبهه؟ قال: كل ما ليس له دم فلا بأس به. (٣١٧)

ثم ان المراد من الموثقة الاولى هي الميتة فان الحيوان الحي اذا سقط في البئر او الزيت و خرج حياً لا بأس به و ان كان له نفس سائلة كما تدل على ذلك صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ((عليهما السلام)) (في حديث) و سأله عن فأرة وقعت في حب دهن و اخرجت قبل ان تموت ايبيعه من مسلم؟ قال: نعم و يدهن منه. (٣١٨)

و الفأرة لها نفس فاذا خرجت حياً لا توجب نجاسة الدهن فهي قرنية على ان المراد بموثقة حفص موت مالا نفس سائلة له. فلا وجه لدعوى الانصراف كما في المستمسك.

و قد يقال: يقع التعارض بين منطوق موثقة حفص و مفهوم موثقة عمار بالعموم من وجه و مورد التعارض ما لا نفس سائلة له فيرجع فيه الى عموم ما دل

مع انه اذا كان بعض الحيات كذلك، لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك (١)

على نجاسة الميتة.

و فيه اولا ان القول بعدم الفصل بين ميتة ما لا نفس سائلة له و ما ليس له دم موجود فان احدا من الفقهاء لم يفصل بينهما فان كل من قال: بطهارة ميتة ما لا نفس له، قال: بطهارة ما لا نفس سائلة له فلا فصل بينهما جزماً.

و ثانياً ان منطوق الاولى اظهر من مفهوم الثانية لو كان لها مفهوم فيقدم عليه، و لا يحتمل ان يخصص الاولى بالثانية.

و ثالثاً لو اغمضنا عن ذلك فنقول: ليس في الميتة عموم او اطلاق يرجع اليه بعد التساقط فاذاً يكون المرجع بعد التساقط قاعدة الطهارة.

ثم أن موثقة سماعة تدل على الاجتناب عن ماء وقع فيه العقرب قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن جرّة وجد فيه خنفساء قد مات؟ قال: القه و توضأ منه و ان كان عقرباً، فأرق الماء و توضأ من ماء غيره. (٣١٩)

و لكنها تحمل على التنزه بقريئة ما رواه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ((عليهما السلام)) قال: سألت عن العقرب و الخنفساء و اشباههنّ تموت في الجرّة او الدّن يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا بأس به. (٣٢٠)

(١) لكون الشبهة موضوعية و الأصل فيها الطهارة بل يمكن أن يتمسك بأصالة عدم كونه ذات نفس سائلة، فانه قبل وجوده لم يكن له نفس سائلة فنشك في تحققها بعد وجوده و الاصل عدمها.

نعم فى الوزغة نسب القول بنجاستها الى الشيخ و الصدوق و ابن زهرة و سلا ر  
و غيرهم و اعتمدوا فى ذلك الى روايات ثلاث: الاولى: صحيحة معاوية بن عمار  
قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الفأرة و الوزغة تقع فى البئر؟ قال: ينزح منها  
ثلاث دلاء (٣٢١)

الثانية: رواية هارون بن حمزة الغنوى عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث):  
قال: غير الوزغ فانه لا يتتفع بما يقع فيه (٣٢٢)

و فى سندها يزيد بن اسحاق و هو وقع فى اسناد كامل الزيارات فبناء على  
الاعتماد عليه تكون الرواية صحيحة.

الثالثة: ما رواه فى الفقه الرضوى فان وقع فى الماء وزغ اهريق ذلك الماء (٣٢٣)  
و لكن صحيحة على بن جعفر تدل على طهارتها عن اخيه موسى بن جعفر  
(فى حديث) قال: سألته عن العظاية و الحية و الوزغ يقع فى الماء فلا يموت  
ايتوضأ منه للصلوة؟ قال: لا بأس به. و سألته عن فأرة وقعت فى حب دهن و  
أخرجت قبل ان تموت، أبيععه من مسلم؟ قال: نعم و يدهن منه. (٣٢٤)  
ثم إن هذه الصحيحة بما انها كالصريح فى طهارة الوزغ تكون قرينة على حمل  
النزح الواقع فى صحيحة معاوية بن عمار على التنزه و الاستحباب حملا للظاهر  
على النص.

ثم لا يخفى ان رواية الغنوى فى سندها يزيد بن اسحاق و هو لم يوثق  
بالخصوص و لكنه وقع فى اسانيد كامل الزيارات و محمد بن جعفر بن قولويه قال:

لا يروى فيه (اى كامل الزيارات) الا عن ثقة، فبناء عليه تصبح الرواية صحيحة ويقع التعارض بين الصحيحتين لعدم امكان الجمع الدلالى بينهما، فان نفى الانتفاع كالصريح فى نجاسة الوزغ و عدم البأس بماء لاقاه الوزغ كالصريح فى الطهارة فبعد التسايط يرجع الى صحيحة الفضل ابى العباس قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن فضل الهرة و الشاة و البقر و الابل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع، فلم اترك شيئاً الا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب، فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء. (٣٢٥)

ثم لا يخفى ان الحية و التمساح قد وقع الخلاف فيهما فعن بعض الاصحاب ان دمهما سائل و عن الآخر ان دمهما ليس بسائل، فان ثبت احد الامرين فهو و الا فبناء على جريان الأصل فى الاعدام الازلية، يحكم بطهارة ميتتهما فان الاصل عدم سيلان الدم، فان جملة من الأخبار دلت على طهارة ميتة ما لا نفس له؛ قال الاستاذ ((قدس سره)) و هى مخصصة لعموم ما دل على نجاسة الميتة. و فيه أنه لم يرد دليل عام على نجاسة الميتة، بل نجاستها تثبت من النصوص المختلفة الواردة فى موارد خاصة كموت فأرة فى الدهن او الماء او المراق و امثالها، فاذا شك فى مورد ان هذه الميتة طاهرة او نجسة لامانع فيه من الرجوع الى اصالة الطهارة بلا حاجة الى الاصل العدم الازلى لأنه لا دليل يدل بعمومه على نجاسة الميتة.

١٦٨ (مسألة ٤) اذا شك فى شئى انه من اجزاء الحيوان ام لا فهو محكوم بالطهارة (١) و كذا اذا علم انه من الحيوان، لكن شك فى انه مما له دم سائل ام لا (٢)

١٦٩ (مسألة ٥) المراد من الميتة أعم ممامات حتف انفه او قتل او ذبح على غير وجه شرعى (٣)

- (١) لاصالة عدم كونه من اجزاء الحيوان، فيحكم بطهارته لاصالة الطهارة، و كذا اذا علم انه من الحيوان و لكن شك فى ان له دما سائلا ام لا.
- (٢) لأن الأصل عدم كونه دمه سائلا، و الشبهة موضوعية فهو محكوم بالطهارة.
- (٣) الميتة لها اطلاقات ثلاثة احدها انها تستعمل صفة من الموت مقابل الحياة، فيقال: هذا ميتّ اى لا روح فيه و هذالمعنى عام، فاذا سأل عن المذكى انه حىّ او ميت؟ يقال: ميت.
- ثانيها انها تستعمل على مامات حتف انفه فى مقابل المقتول بالاسباب الموجبة للتذكية و غيرها، كما فى قوله تعالى حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير (٣٢٦) و قوله تعالى: افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم. (٣٢٧)
- ثالثها: انها تستعمل فى ما لم يذك ذكائاً شرعية كما تدل على ذلك جملة من النصوص:
- منها موثقة سماعة قال: سأله عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: اذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و اما الميتة فلا. (٣٢٨)

و منها مكاتبة قاسم الصيقل قال: كتبت الى الرضا ((عليه السلام)) انى اعمل اغماد  
السيوف من جلود الحمر الميتة، فتصيب ثيابى، فأصلى فيها؟ فكتب الى: اتخذ ثوبا  
لصلاتك، و كتبت الى ابى جعفر الثانى ((عليه السلام)): انى كنت كتبت الى  
ابيك ((عليه السلام)) بكذا و كذا، فصعب علىّ ذلك، فصرت اعملها من جلود الحمر  
الوحشية الذكية، فكتب ((عليه السلام)) الى: كلّ أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فان كان  
ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس. (٣٢٩)

و منها ما رواه على بن ابى حمزة أن رجلاً سأل ابا عبدالله ((عليه السلام)) و انا عنده  
عن الرجل يتقلّد السيف و يصلى فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: ان فيه الكيمخت قال:  
و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً، و منه ما يكون ميتة، فقال: ما  
علمت انه ميتة، فلا تصلّ فيه (٣٣٠)

فالمراد من الميتة فى هذه النصوص ما لم يذك شرعاً، و بهذا المعنى صارت  
معرضاً للنجاسة و الحرمة و عدم جواز الانتفاع على قول،  
ومنها صحيحة محمد بن قيس عن ابى جعفر ((عليهما السلام)) قال: قال امير  
المؤمنين ((عليه السلام)) ما اخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً او رجلاً، فذروه،  
فانه ميت. (٣٣١)

ثم لا يخفى ان الميتة و المذكى ضدان لا ثالث لهما، فالحيوان الذى لا حيات  
فيه امّا ميتة او مذكى و لا ثالث لهما هذا بحسب الواقع و مقام الثبوت فالميتة و غير  
المذكى، مصداقهما واحد و امّا بحسب المفهوم فهل مفهوم مهمما ايضاً واحد ام لا؟

لا اشكال فى ان الموضوع للحرمة و عدم جواز الصلاة هو غير المذكى صدق عليه عنوان الميتة ام لا؟ و أما النجاسة فلا اشكال فى ان موضوعها الميتة، و هل هى تترتب على غير المذكى اذا نفى التذكية با الاصل ام لا؟ ذهب سيدنا الاستاذ الخوئى الى الثانى، و قال ((قدس سره)) فى وجه ذلك: ان الميتة و غير المذكى و ان كانا، متلازمين واقعاً و لا ينفك احدهما من الآخر فى مقام الثبوت لان الميتة و المذكى، من الضدين لا ثالث لهما، فان ما زهق روحه اما ان يستند الى سبب شرعى، فهو المذكى و اما ان يستند الى سبب غير شرعى فهو الميتة الا ان ما لم يذكّر عنوان عدمى، و الميتة عنوان وجودى و هما مختلفان فى الاعتبار و فيما يترتب عليهما من الاحكام، و تظهر الثمرة فيما اذا شككنا فى لحم او جلد انه ميتة او مذكى، فأنه على تقدير ان الاحكام المتقدمة مترتبة على عنوان ما لم يذكّر، يحكم بنجاسته و حرمة أكله و غيرهما من الاحكام، باستصحاب عدم تذكيته، و هذا بخلاف ما اذا كانت مترتبة على عنوان الميتة، لانها عنوان وجودى لا يمكن احرازه بالاستصحاب، اذ لا حالة سابقة له.

ما افاده ((قدس سره)) قد اخترناه سابقاً و بنيناه عليه، و لكن نظر الدقيق يقتضى عدم تماميته لوجهين: الاول ان الميتة ليست كما فسره من انها عبارة عما زهق روحه بسبب غير شرعى، بل هى عبارة عن زهاق روح لم يستند الى سبب شرعى سوا كان بلا سبب خارجى اذا مات حتف انفه او كان بسبب غير شرعى - كما اذا قتله بلا ذكر اسم الله عليه، فاذن يصير مفهوم الميتة عين مفهوم غير المذكى. الثانى موثقة سماعة المتقدمة، فانها طبقت الميتة على فاقد التسمية فهى تدل على سعة مفهوم الميتة و أنّ زهاق الروح اذا لم يكن مقترناً بشرائط التذكية، فهو

ميتة، فهي كالصريح في أنّ الصيد المقتول اذا لم يكن مقترباً بالتسمية فهو ميتة، فنستفيد منها القاعدة الكلية و هي أنّ زهاق روح الحيوان اذا لم يكن واحد الشرائط التذكية، فهو ميتة، فلنا ان نقول: ان الجلد المجلوب من بلاد الكفر جزء من ميتة فان زهاق الروح منه محرز بالوجدان و اقترانه بشرائط التذكية منفي بالأصل، فهو ميتة، و يترتب عليها حكمها من النجاسة و حرمة الأكل و عدم جواز الصلاة و حرمة الانتفاع على قول.

و قد ظهر مما ذكر صحة ما هو المشهور بين الأصحاب من أن كل مورد جرى فيه أصالة عدم التذكية فهو محكوم باحكام الميتة من حرمة الاكل و النجاسة و عدم جواز الصلاة فيه، و أما جواز الانتفاع و عدم جوازه بالميتة فسيجئ الكلام فيه انشاء الله تعالى.

و ظهر ايضا ان مكاتبة الصيقل ايضاً تدل على ان موضوع الطهارة هو المذكي و موضع النجاسة هو غير المذكي، فقله ((عليه السلام)): ان كان وحشياً ذكياً فلا بأس، و مفهومه ان لم يكن ذكياً ففيه بأس.

ثم ان المكاتبة ضعيفة السند لاجل جهالة قاسم الصيقل فلا يعتمد عليها و اما الدلالة فالظاهر تماميتها، فان ما يعمل به غماد اللسيف ان كان من الحمر الميتة فهو نجس، لا بد ان يأخذ ثوبا للصلاة و ان كان ذكياً فطاهر.

و قد ناقش سيدنا الاستاذ في دلالتها ايضاً بدعوى انه من الضروري انه لا دخالة للوحشية في طهارة المذكي بوجه و هذه قرينة قطعية على ان حكمه هذا انما هو بلحاظ مورد عمل السائل فانه كان يدور بين جلود الميتة و بين جلود الوحش الذكي، فلا دلالة في ذلك على ترتب النجاسة على عنوان غير المذكي.

١٧٠ (مسألة ٦) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد  
محكوم بالطهارة و ان لم يعلم تذكيتة. (١)

و فيه أن هذه المناقشة غير واردة، فإننا نعلم علما قطعيا بان الوحشية لا دخالة  
لها في موضوع الطهارة و انما ذكر لذكره في كلام السائل فان الحيوان الأهلى ايضا  
اذا كان ذكيا طاهر فالملاك هو التذكية بلا فرق بين الوحشية و الاهلية فان لم يكن  
ذكيا فهو ميتة، فلا بد من اخذ ثوب للصلاة.

و يؤكد ما ذكرنا صحيحة محمد بن قيس المتقدمة، حيث دلت على أن ما قطعه  
الجبالة، ميت، فمفهوم الميت و الميتة لا يختص بما مات حتق انفه، بل يعم كل  
زهاق روح لم يكن واجدا لشرائط التذكية.

فقد تحصل مما ذكر أن مفهوم الميتة عام لماتات حتف انفه و لما قتل بالرّمى  
مع عدم التسمية و لما قطعه الجبالة كما فى صحيحة محمد بن قيس، و لما قطعه  
من اليات الغنم فى رواية الكاهلى ان فى كتاب على ((عليه السلام)) ان ما قطع منها  
ميت لا يتنفع به (٣٣٢) فغير المذكى، ميتة مفهوماً، فأحكام الميتة كلّها من حرمة الأكل  
و النجاسة و عدم جواز الصلاة و غيرها تترتب على غير المذكى لأنه من أحد  
مصاديق الميتة و لا يختص مفهوم الميتة بماتات حتف انفه حتى يقال انه امر  
وجودى لا يثبت بأصالة عدم التذكية فما ذكره الماتن فى المراد من الميتة هو  
الصّحيح.

(١) كما هو المشهور بين الاصحاب بل الخلاف فيه بينهم و قد جرى سيرة  
المسلمين على ذلك، و الكلام انما هو فى دليل ذلك، و النصوص الواردة فى المقام  
على طوائف:

الطائفة الاولى: ما دل على اعتبار سوق المسلمين او صنعهم.  
 منها: صحيحة الحلبي: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن الخفاف التي تباع في  
 السوق؟ فقال: اشتر وصل فيها، حتى تعلم انه ميتة بعينه. (٣٣٣)  
 و منها: صحيحة الفضلاء انهم سألو ابا جعفر ((عليهما السلام)) عن شراء اللحوم من  
 الاسواق و لا يدري ما صنع القصابون؟ فقال: كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين و  
 لا تسأل عنه. (٣٣٤)

و منها: صحيحة البنزطي: احمد بن محمد بن ابي نصر: سأله عن الرجل يأتي  
 السوق، فيشتري جبة فراء، لا يدري اذكية هي ام غير ذكية؟ قال: نعم ليس عليكم  
 المسألة ان با جعفر ((عليهما السلام)) كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على انفسهم  
 بجهالتهم، ان الدين أو سع من ذلك. (٣٣٥) و نحوها صحيحة سليمان بن جعفر  
 الجعفري (٣٣٦)

و منها: صحيحة الأخرى (٣٣٧)

و منها: صحيحة اسحاق بن عمار عن العبد الصالح ((عليه السلام)) (٣٣٨)  
 الطائفة الثانية: ما دلت على اعتبار العلم بالتذكية كموثقة ابن بكير عن ابي  
 عبدالله ((عليه السلام)) (الحديث) يازرارة فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و  
 بوله و شعره و روثه و البان، و كل شئ منه جائز اذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه  
 الذبح (٣٣٩)

و هذه الموثقة ظاهرها التعارض مع الطائفة الاولى، فانها تدل على اعتبار العلم بالتذكية فمقتضاها عدم العبرة بالسوق و صنع المسلمين.

الطائفة الثالثة: ما دلت على جواز الاستعمال ما لم يعلم بانه من ميتة. منها موثقة سماعة عن ابي عبدالله ((عليه السلام)): انه سأل ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن تقليد السيف فى الصلاة، و فيه الفراء و الكيمخت، فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة (٣٤٠) و منها ما رواه على بن حمزة عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (٣٤١)

ثم لا يخفى ان ظاهر الطائفة الثالثة، التعارض مع الطائفة الثانية فانها ناطقة باعتبار العلم بالتذكية فى جواز الصلاة فى الجلود المأكولة اللحم و هذه الطائفة ناطقة بجواز الصلاة فى الجلد مادام لم يعلم بانه ميتة، فعند الشك فى انه من ميتة او مذكى يجوز الصلاة فيه.

و لكن الجمع ممكن بين الطائفتين بحمل الطائفة الثالثة على الطائفة الاولى بقرينة صحيحة الحلبي، فالمراد ان ما يؤخذ من سوق المسلمين يجوز الصلاة فيه ما دام لم يعلم انه ميتة، فعليه تصبح الطائفة الثالثة و الاولى طائفة واحدة و المراد منهما واحد.

و اما الجمع بين الطائفة الاولى و الثانية، فبان يقال: ان العلم بالتذكية المأخوذ فى الثانية شرطا للصلاة علم طريقي لا موضوعي، و الامارة المعتبرة تقوم مقامه كما حقق فى الأصول، فعليه يكون المراد من قوله ((عليه السلام)) فى موثقة ابن بكير: اذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح: اذا ثبت انه ذكى، و مقتضى النصوص المتقدمة فى الطائفة الاولى، هو ثبوت التذكية بسوق المسلمين و ايديهم.

والمقام نظير قوله ((عليه السلام)): كل شيء طاهر، حتى تعلم انه قدر، والمراد من العلم بالقذارة ثبوتها، فاذا ثبت بالبيّنة او الاستصحاب او خبر الثقة او اخبار ذى اليد يجب الاجتناب عنها، فان الطرق و الأمارات تقوم مقام العلم الطريقي و ينبغى التنبه على امور:

الاول: انه اذا كان الجلد فى يد من يستحل الميتة بالدباغى فهل يحكم بتذكيته ام لا؟ يظهر من السيد الحكيم ((قدس سره)) فى المستمسك الأول، لاطلاق النصوص المتقدمة.

و فيه انك قد عرفت ان سوق المسلمين و أيديهم أمانة على التذكية لاجل أن بنائهم على عدم التصرف فى الميتة و الاستفادة منها، فاذا كان المسلم مستحلاً للميتة، لا تكون يده كاشفة عن التذكية، فكيف يعتمد عليها؟

الثانى: ان السوق فى جملة من النصوص المتقدمة، و ان كان مطلقاً الا انه لا مجال للقول بالاطلاق بان يقال: مقتضى الاطلاق أن السوق و ان كان من الكفار أمانة على التذكية، و ذلك لوجهين: الاول ان النصوص المشتملة على السوق قضايا خارجية اريد منه السوق فى بلاد المسلمين فلا يشمل السوق فى بلاد الكفار.

الثانى صحيحة الفضلاء، فان أبا جعفر ((عليهما السلام)) جوّز اكل اللحوم اذا كان ذلك فى سوق المسلمين. فإنها قرينة على أن المراد من السوق هو سوق المسلمين. الثالث انه اذا كانت يد المسلم مسبوقة بيد الكافر كما فى الجلود المجلوبة من بلاد الكفار، فذهب السيد الحكيم و كاشف الغطاء و صاحب الجواهر الى اماريتها

على التذكية و جواز استعمالها(٣٤٢)

و فيه أنه لا يمكن المساعدة عليه، فان مقتضى الجمع بين النصوص المتقدمة أن يد المسلم امارة كاشفة نوعاً عن التذكية، فاذا كانت مسبقة بيد الكافر، لا كاشفية لها بوجه فكيف يعتمد عليها و قد عرفت أن موثقة ابن بكير اعتبرت العلم بالتذكية، و قلنا إن يد المسلم امارة التذكية فتقوم مقام العلم، و هذا يختص بما اذا كانت كاشفة عن التذكية نوعاً و الا فلا تقوم مقام العلم.

الرابع أنه اذا كان الكافر فى سوق المسلمين، فهل يعتمد على يده ام لا؟ الظاهر هو الثانى، فان يد الكافر لا كاشفية لها عن التذكية، فاصالة عدمها تجرى بلا اشكال، و اما المأخوذ من مجهول الحال فى سوق المسلمين، فهل هو محكوم بالمأخوذ من مسلم حتى يحكم بتذكيته او من كافر حتى يحكم بعدمها؟ اختار فى المستند الأول، و السيد الحكيم((قدس سره)) اختار الثانى:

الظاهر هو الاول، فان اطلاق النصوص المشتملة على السوق يشمل المأخوذ من مجهول الحال، فان غلبة المسلمين تلحقه بهم، فالخارج هو خصوص الكافر و الا لأمر الامام((عليه السلام)) بالسؤال عن اسلام البائع، بل اطلاق نفى السؤال فى النصوص، كما ينفى السؤال عن التذكيته كذلك ينفى السؤال عن مسلك البائع ايضاً.

هذا مضافا الى قيام السيرة ايضا على ذلك، فانها جارية فى البلاد الاسلامية بشراء الجلود بلا تحقيق عن معتقد البائع و عن انه مسلم ام لا؟ مع أن غير المسلم و مجهول الحال موجود فيها فاذا كان الغالب فيها المسلمين كما فى صحيحة

و كذا ما يوجد فى ارض المسلمين مطروحا، اذا كان عليه اثرا لاستعمال(١) لكن الأحوط الاجتناب.

١٧١(مسألة٧) ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد فى ارضهم محكوم بالنجاسة(٢) الا اذا علم سبق يد المسلم عليه.

اسحاق بن عمار المتقدمة، يجوز الشراء من مسلم و من مجهول الحال و انما الممنوع هو الأخذ من الكافر.

(١) فأن أثر الاستعمال، ظاهر فى استعمال، المسلم لأن الارض للمسلمين و هو امانة على التذكية، فان المسلم لا يستعمل الميتة، و يشهد له صحيحة اسحاق المتقدمة، عن عبدالصالح((عليه السلام)) انه قال: لا بأس فى الصلاة فى فراء اليماني و فيما صنع فى أرض الاسلام، قلت: و ان كان فيها غير اهل الاسلام؟ قال: اذا كان الغالب عليها المسلمين، فلا بأس.(٣٤٣)

(٢) كما هو المشهور و ذلك لا لأن يد الكافر امانة على عدم التذكية، فانه لا دليل عليه، بل لأن أصالة عدم التذكية تجرى على ما فى يده، فيترتب عليها امور اربعة: النجاسة، و حرمة الاكل فى اللحم و الشحم، و عدم جواز اللبس فى الصلاة، و عدم جواز بيعها و الانتفاع بها على كلام سوف يجرى،

و دعوى ان الميتة أمر وجودى، لا يثبت بأصالة عدم التذكية لعدم حجية الأصل المثبت، فقد عرفت اندافعها بان لها مفهوماً عاماً و هو ما زهق روحه بلا تذكية و ان قتل، كما تدل على ذلك موثقة سماعة المتقدمة، فمن رمى الصيد و لم يسم، فوجده ميتاً، فلا شك فى أنه ميتة و يترتب عليها الاحكام الاربعة، و ليس ذلك الا لأجل فقدان التذكية ففى كل مورد انتفى التذكية وجداناً او تعبداً، تحقق

الميتة، فان مفهومها مركب من امرين: ذهاب الروح و عدم الاقتران بالتذكية، فالجلد المجلوب من بلاد الكفر، ميتة لأن ذهاب الروح عنه محرز بالوجدان و التذكية منفية بالاصل.

(١) على المشهور شهرة عظيمة، بل قيل: تواتر نقل الاجماع عليه، بل عن شرح المفاتيح انه من ضروريات المذهب.

نعم حكى القول بالطهارة عن ابن الجنيدي، و عن المحدث الكاشاني و الصدوق الميل اليه، و هو مذهب اكثر العامة.

و استدل لهذا القول بعدة من الروايات: منها رسالة الصدوق سأل الصادق ((عليه السلام)) عن جلود الميتة، يجعل فيها اللبن و الماء و السمّن، ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بان تجعل فيها ما تشرب و لكن لا تصلى فيها (٣٤٤) و لا شبهة في ان المراد من الجلود هو بعد الديغ لانها بلاديغ تنتن فلا تصلح ان يجعل فيها شئ.

و منها خبر الحسين بن زرارة عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) في جلد شاة ميتة، يدبغ، فيصبّ فيه اللبن او الماء فاشرب منه و اتوضأ؟ قال: نعم و قال: يدبغ، فينتفع به و لا يصلى فيه الحديث. (٣٤٥) و الحسين بن زرارة لم يوثق. و منها رواية الفقه الرضوي: دباجة الجلد طهارته. (٣٤٦)

قال الاستاذ ((قدس سره)): و لا يخفى ان هذه الاخبار مضافا الى ضعف اسنادها، بل و عدم ثبوت كون بعضها رواية، فلا يمكن الاعتماد عليها في الخروج عن عمومات

نجاسة الميتة، معارضة بعدة روايات مستفيضة و فيها ما هو صريح الدلالة على عدم طهارة الجلد بالدباغة، فتتقدم على تلك الاخبار و معها لا مناص من حملها على التقية و اليك بعضها:

منها صحيحة محمد بن مسلم قال: سألته عن جلد الميتة، ألبس في الصلاة اذا دبغ؟ قال: لا و ان دبغ سبعين مرة (٣٤٧)

و منها ما رواه علي بن ابي المغيرة قال: قلت لابي عبدالله ((عليه السلام)): الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا ان رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على اهل هذه الشاة اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها (بجلدها) قال: تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ((صلى الله عليه وآله)) و كانت شاة مهزولة، لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله ((صلى الله عليه وآله)): ما كان على اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باها بها اي تذكي. (٣٤٨)

فقد دلّت على حرمة الانتفاع باهاب الميتة سواء دبغ ام لم يدبغ.

و منها خبر عبدالرحمان بن الحجاج عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (٣٤٩)

و منها ما عن ابي بصير عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (٣٥٠)

و منها صحيحة او موثقة ابي مريم عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (٣٥١)

و منها موثقة سماعة المتقدمة (٣٥٢)

فالاستاذ ((قدس سره)) استدل بها على عدم جواز الانتفاع بالميتة، و هو يدل على

نجاستها و لو بعد الدبغ.

و اما ما ذكره ((قدس سره)) من ان بعضها صريح فى عدم طهارة جلد الميتة بالدباغة، فلا يمكن المساعدة عليه، فان صحيحة محمد بن مسلم دلت على عدم جواز الصلاة فى جلد الميتة و ان دبغ سبعين مرة، و هى لا تدل على عدم طهارة الجلد بالدباغة، فان عدم جواز الصلاة، اعم من النجاسة فان شعر حيوان الغير المأكول كالهرة و الاسد و النمر، طاهر، لا يجوز الصلاة فيه بل هو ((قدس سره)) يفتى بطهارة الجلد المجلوب من بلاد الكفر و عدم جواز الصلاة فيه.

ثم قال الاستاذ ((قدس سره)): اَنَا سَلَمْنَا مَكَافَتَهَا مَعَ الْاَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَتَعَارِضَانِ، وَ التَّرْجِيحُ مَعَ الطَّائِفَةِ الدَّالَّةِ عَلَى نَجَاسَةِ الْجِلْدِ وَ لَوْ كَانَ مَدْبُوعًا لِمُوَافَقَتِهَا السَّنَةَ، اَعْنَى عُمُومَاتِ نَجَاسَةِ الْمَيْتَةِ مُطْلَقًا، وَ مُخَالَفَتِهَا لِلْعَامَةِ كَمَا مَرَّ.

و فيه أولاً أَنَّهُ لَوْ اِغْمَضْنَا عَنْ ضَعْفِ اسْنَادِ الْاَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَ قَلْنَا بِاعْتِبَارِهَا، كَانَتْ مَخْصُصَةً وَ مُقَيَّدَةً لِهَذِهِ الْاَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى النَجَاسَةِ لِعَدَمِ الْاِنتِفَاعِ، فَلَا تَصِلُ النُّوبَةُ اِلَى الْمَعَارِضَةِ لِتَحَقُّقِ الْجَمْعِ الْعَرْفِيِّ فَانْهَآ تَدُلُّ عَلَى الطَّهَارَةِ بَعْدَ الدَّبْغِ وَ هَذِهِ الْاَخْبَارُ تَنْفَى الْاِنتِفَاعَ مُطْلَقًا فَتَحْمِلُ الْمَطْلُوقَاتِ عَلَى الْمُقَيَّدَاتِ فَجِلْدُ الْمَيْتَةِ نَجَسٌ قَبْلَ الدَّبْغِ وَ طَاهِرٌ بَعْدَهُ.

و ثانياً مَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ عَلَى نَجَاسَةِ الْمَيْتَةِ عَامٍ وَاحِدٍ، فَكَيْفَ بِالْعُمُومَاتِ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ اِنْ نَجَاسَةُ الْمَيْتَةِ اسْتَفِيدَتْ مِنَ النُّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِى مَوَارِدٍ عَدِيدَةٍ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ مَلَاقَاتِ الْمَيْتَةِ مُوجِبَةٌ لِنَجَاسَةِ الدَّهْنِ وَ الْمَاءِ الْقَلِيلِ وَ اُمَثَالَهُمَا،

نعم موثقة سماعة تدل على عدم الانتفاع بالميتة، و مقتضى الاطلاق عدم

الفرق بين ان يدبغ جلدها و عدمه و هو ظاهر فى نجاستها.  
 و كذا رواية على بن ابى المغيرة دلت على عدم جواز الانتفاع بالميتة فتدل  
 على نجاستها و لكنّ هاتين الروايتين طرف للمعارضة مع ما دل على طهارة جلد  
 الميتة بالدباغة، فمع تساقط الطرفين بالمعارضة، لم يبق عام او مطلق دلّ على  
 نجاسة الميتة.

ثم لا يخفى ان سند هذه الرواية محل كلام بين الرجاليين، فالنجاشى:  
 الحسن بن على بن ابى المغيرة الزبيدى الكوفى، ثقة هو و ابوه روى عن أبى جعفر  
 و ابى عبدالله ((عليهما السلام)) و هو يروى كتاب أبيه عنه.  
 و العلامة و ابن داود، اعتمد على هذ التوثيق و كذا بعض آخر؛  
 و لكن سيدنا الاستاذ ((قدس سره)) ناقش فيه بان الحسن بن على طبقته متأخرة عن  
 الباقر و الصادق ((عليهما السلام)) فلا يمكن ان يروى عنهما، فعليه لابد ان يكون (واو) و  
 ابوه للاستيناف، فالتوثيق يختص بابنه الحسن و هو لم يوثق.  
 و فيه ان التوثيق ان كان مختصاً بالحسن، فلا حاجة الى ايتان كلمة هو، فان  
 التوثيق فى كتب الرجال منحصر بكلمة ثقة او ثقة ثقة و لم ارفيها مورد واحدا ان  
 يقول: ثقة هو. فعليه يكون اتيان الضمير المنفصل لضم الأب بالابن فى الوثاقة و لا  
 مانع من عود ضمير مستتر فى روى الى على.  
 و بعبارة اخرى، قول النجاشى: ثقة هو و ابوه، ظاهر فى توثيقهما، سواء قلنا:  
 بعود ضمير روى الى الاب او الابن و على الثانى يستشكل بعدم وحدة الطبقة،  
 فنلتزم بعود الضمير المستتر فى روى الى الاب، فالنتيجة ان الرواية معتبرة.  
 فقد تحصل ممّا ذكرنا ان جلد الميتة، لا يطهر بالدبغ، و ما دلّ على الطهارة

و لا يقبل الطهارة شيى من الميتات سوى ميت المسلم، فانه يطهر  
بالغسل (١)

ضعيف السند لا يعتمد عليه، و لو اغمضنا عن السند، تحمل على التقية لموافقتها  
للعمامة، فان النصوص الدالة على النجاسة مطلقا حتى بعد الدبغ معاضدة بالشهرة  
العظيمة و تواتر نقل الاجماع بل دعوى الضرورة، فلا بد من العمل باطلاقها، و اما  
استصحاب بقاء النجاسة بعد الدبغ فمبنى على جريان الاستصحاب فى الاحكام  
الكلية الالهية، فالسيد الحكيم ((قدس سره)) قائل بجريانه و الاستاذ الخوئى ((قدس سره))  
قائل بابتلائه بالمعارض و هو استصحاب عدم الجعل فبناء على جريان  
الاستصحاب فى عدم الازلى يرجح قول الاستاذ و بناء على عدم جريانه يكون  
استصحاب النجاسة محكماً.

(١) فان ذلك هو المتسالم عليه بين الأصحاب و تشهد له رواية ابراهيم بن  
ميمون، قال: سألت ابا عبدالله ((عليه السلام)) عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت؟  
قال: ان كان غسل الميت، فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه و ان كان لم يغسل، فاغسل  
ما اصاب ثوبك منه، يعنى اذا برد الميت. (٣٥٣)

و ابراهيم بن ميمون و ان لم يوثق الا ان المسئلة اتفاقية و قد افتى بذلك  
الاصحاب فلا بأس بضعف السند.

و صحيحة الحلبي دلت على غسل الثوب مطلقا، قال: سألته عن الرجل يصيب  
ثوبه جسد الميت، فقال: يغسل ما اصاب الثوب. (٣٥٤) لو كنا نحن و هاتين الروايتين  
لعملنا باطلاق الصحيحة لعدم صلاحية الاولى للتقييد لضعف السند الا ان العمل  
بها مورد للاتفاق فتحمل الصحيحة على ما قبل الغسل.

١٧٣ (مسألة ٩) السقط قبل و لوج الروح نجس (١) و كذا الفرخ فى البيض.

(١) اتفاقا كما هن المفاتيح و بلا خلاف كما عن لوامع النراقى و استدل لذلك  
بوجوه:

الاول: انه قطعة مبانة من الحى، فيشملة دليل نجاستها.

و فيه: اولا انه ليس جزء من الام بل مخلوق مستقل، فلا يشمله ما دل على  
نجاسة القطعة المبانة.

و ثانياً: لو سلمنا جزئيته، فهو جزء لم تحله الحياة، فلا دليل على نجاسته، بل  
قد تقدم ان ما لم تحله الحياة من الميتة محكوم بالطهارة.

و ثالثاً: ان الدليل على نجاسة القطعة المبانة من الحى منحصر بالاخبار الواردة  
فيما تقطعه الحبال، و فى قطع اليات الغنم، و لا اطلاق لها حتى يشمل ما لم تحله  
الحياة و كان ميتة من اول.

الثانى: قولهم ((عليهم السلام)): ذكاة الجنين ذكاة أمه اذا اشعر و أوبر. (٣٥٥) يقتضى  
كونه ميتة بموت أمه، فاذا ثبت نجاسته، من الميتة، ثبت نجاسته من الحى لعدم  
القول بالفصل.

و فيه ان غاية ما يستفاد من الحديث ان تذكية الام تذكية للجنين اذا اشعر و أوبر  
و يترتب عليه أن موت الأم موت للجنين، و لا نظر له الى ما سقط من الحى، و عدم  
القول بالفصل، لا حجة فيه فان الحجة هو القول بعدم الفصل، و هو لم يتحقق،  
لعدم تعرض الاكثر للحكم المذكور.

الثالث: ان الجنين قبل و لوج الروح يكون حيا بحياة امه لا بحياة مستقلة فاذا  
انفصل عنها، صار ميتة، فيلحقه حكمها.

و فيه أنه غير ثابت، و قد ادّعى انه مما لم تحله الحياة، غاية ما فى الباب انه ينمو فى بطن الأم و هو لا يدل على حياته، فان الشعر ينمو و لا حياة له و كذا الظلف و الحافر.

الرابع: ما فى تقارير بحث الاستاذ ((قدس سره)) من الاستدلال بصحيحة حريز بن عبدالله عن ابى عبدالله ((عليه السلام)): قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة، فتوضاً من الماء و اشرب، فاذا تغير الماء و تغير الطعم، فلا توضاً منه و لا تشرب. (٣٥٦) و هى مطلقة، تشمل الجنين لا شتماله على التّن، بل و يشمل المذكى ايضاً اذا أنتن، الا انا خرجنا عن اطلاقها فى المذكى بما دل على طهارته مطلقاً، و أمّا غيره، فيبقى تحت اطلاقها و منه الجنين.

و فيه اولا ان الجيفة ظاهرة عرفاً فى الميتة التّنة لافى كل ما له عفونة، فلا تشمل الجنين.

و ثانياً لو سلّمنا انها تشمل لكل ما له عفونة، فالسقط فى اول حدوثه لا عفونة له، و العفونة تحدث له بعد مدة اصابه الهوى و الحرارة، ففى اول اوانه تجرى فيه قاعدة الطهارة، فبعد ما انتن لا دليل على حدوث النجاسة فيه.

الخامس: ما افاده السيد الحكيم ((قدس سره)) من ان دعوى الاتفاق و عدم الخلاف المتقدمة من شرح المفاتيح و اللوامع، غير ظاهرة، لعدم تعرض الاكثر للحكم المذكور.

اللهم الا ان يستفاد من مذاق الأصحاب و هو غير بعيد، و يساعده الارتكاز

المتشعبة. و بذلك يكون الخروج من قاعدة الطهارة.(٣٥٧)

فيه ان الاستفادة الحدسية من مذاق الأصحاب لو سلم، لا تكون داخلية في الاجماع حتى يكشف بذلك عن رأى المعصوم، فلا يمكن الفتوى بالنجاسة لذلك.

السادس: أنه ميتة، فان الموت تقابل الحياة تقابل العدم و الملكة، فلا يعتبر فى صدقه سبق الحياة، كالموات من الأرض فانها تصدق عليها حقيقة مع عدم سبق الحياة، و كالأعمى فانه يصدق على من تولد من الام و لم يكن له بصر، كما يصدق على من كان له البصر ثم عرض له العمى.

و ردّ بأنه ليس فى شىء من ادلة نجاسة الميتة، ما يشمل المقام حيث أنها انما وردت فى مثل الفارة تقع فى ماء او زيت او بئر او ثور مات فى البئر او مات فيها بغير و نحوها و كلها وردت فى الميتة المسبوقه بالحياة، فلاطلاق فى أدلة نجاستها يشملها.

و فيه انه اذا صدق عليه الميتة، فيكفى فى الحكم بنجاسته صحيحة على بن ابي المغيرة المتقدمة حيث سأل فيها عن الصادق((عليه السلام)) الميتة ينتفع منها بشىء؟ قال: لا. فنفى الانتفاع مطلقا، ظاهر فى النجاسة و كذا موثقة سماعة المتقدمة، حيث دلت على عدم الانتفاع بالميتة.

فالظاهر هو ما ذكرنا من أن الميتة تصدق على السقط لان التقابل بين الحى و الميت تقابل العدم و الملكة، فصحيحة على بن ابي المغيرة المتقدمة و موثقة سماعة تشمل السقط و يساعده الارتكاز المتشعبة لعدم الفرق عندهم بين السقط

١٧٤(مسألة ١٠) ملاقة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة (١) على الأقوى، و ان كان الاحوط غسل الملاقى، خصوصاً في ميتة الانسان قبل الغسل.

قبل التنفس و بعده، و كذلك الفرخ فى البيض: فلا ينتفع منهما لنجاستهما. (١) كما هو المشهور، فانهم ذهبوا الى نجاسة الميتة مطلقاً آدمياً كانت او غيره، و منجسيتها فيما اذا كانت الملاقة حال رطوبتها او رطوبة الملاقى دون ما اذا كانت فى حالة الجفاف. و فى قبالة أربعة اقوال:

احدها: ما عن ابن ادريس ((قدس سره)) فى السرائر من ان ميت آدمى و ان كان نجساً الا أنه غير منجس لملاقية سوا كانت الملاقة قبل غسله و برده او بعدهما. ثانيها: ما ذهب اليه الكاشانى ((قدس سره)) من عدم نجاسة ميت آدمى و انما وجب غسله بعداً او انه لجنابته الحاصلة بالموت.

ثالثها: ان الميتة نجسة مطلقاً سواء كانت انساناً او غيره و منجسة سواء كانت الملاقة معها فى حال الرطوبة او الجفاف بخلاف سائر النجاسات فانها لا تنجس الا مع الرطوبة، ذهب اليه العلامة و الشهيدان ((قدس سرهم)).

رابعها: أن ميت آدمى نجس و منجس لملاقية مطلقاً سواء كانت الملاقة مع الرطوبة او بدونها و بقية الميتات لا تنجس الا مع الرطوبة كغيرها من النجاسات، و هذا القول ايضاً نسب الى العلامة و جماعة من الاصحاب.

أما قول ابن ادريس و الكاشانى فيردهما ما دل على تطهير ما لاقى بدن الميت كصحيحة الحلبي المتقدمة، فلو لم يكن نجساً أو منجساً فلما ذا أمر

الامام ((عليه السلام)) بتطهير ما اصاب بدن الميت، فان الأمر بالغسل ارشاد الى نجاسة

الملاقى و الملاقى.

و أما القول الثالث فقد استدل عليه بعدة نصوص:

منها: موثقة عمار عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) (فى حديث): اغسل الاناء الذى تصيب فيه الجرز ميتاً سبع مرآت (٣٥٨)

ومنها: التوقيع الوارد فى امام حدثت عليه حادثة قال ((عليه السلام)): ليس على من مسه الا غسل اليد. (٣٥٩)

ومنها: التوقيع الآخر فى الاحتجاج قال: كتب اليه: و روى عن العالم: ان من مس ميتاً بحرارته، غسل يده (٣٦٠)

و منها: صحيحة الحلبي المتقدمة. (٣٦١)

و هذه النصوص تدل على نجاسة الميتة و منجسيتها مطلقا انسانا كانت او حيواناً،

و فيه اولا أن المرتكز عند المتشعبة ان الجسم النجس او ملاقيه اذا لم يكن رطباً لا يوجب تنجس الملاقى، فهذا الارتكاز يوجب انصرافها الى ما اذا كان احدهما رطباً فاذا كان كلاهما جافاً لا توجب النجاسة.

و ثانياً لو اغمضنا عن هذ الارتكاز و قلنا: ان النصوص مطلقة و مقتضاها نجاسة الملاقى للميتة مطلقا و ان كانا جافين، فتعارضها موثقة ابن بكير عن ابي عبدالله ((عليه السلام)) الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط؟

قال(ع): كل شيء يا بس زكى.(٣٦٢)

فيقع التعارض بين المطلقات و هذه الموثقة بالعموم من وجه فان مقتضى المطلقات نجاسة الملاقى للميتة مطلقا سواء كانت الملاقاة عند الجفاف او الرطوبة. فخصوصيتها من جهة الميتة و عموميتها من جهة الجفاف و الرطوبة، و الموثقة خاصة باليابس و عامة من حيث الميتة و غيرها، فمورد التعارض ملاقة الميتة مع الجفاف، و بما ان الموثقة دلالتها بالعموم و المطلقات بالاطلاق، تتقدم الموثقة لان دلالتها على العموم بالوضع و دلالة المطلقات على الاطلاق بمقدمات الحكمة و منها عدم بيان المولى للمرام و العموم يصلح للبيان فان دلالاته تنجزية و دلالة المطلق تعليلية، فالتنجزى يتقدم على التعليقى، فلا تصل النوبة الى التساقط. و ثالثاً أن صحيحة عى بن جعفر- تدلّ على عدم منجسية الميتة مطلقا - عن اخيه موسى ((عليه السلام)) قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلاة فيه قبل ان يغسله؟ قال: ليس عليه غسله، و ليصل فيه و لا بأس.(٣٦٣) و هى تعارض النصوص المطلقة المتقدمة بالتباين؛ قال الاستاذ((قدس سره)): إن الاخبار الآمرة بغسل ما يلقى الماء أو السمن الذى تقع فيه الفأرة و تموت(٣٦٤) الدالة على نجاسة الملاقى الميتة الرطبة، قد قيدت اطلاق الصحيحة بما اذا كانت ميتة الحمار يابسة، و بهذا انقلبت النسبة بينها و بين المطلقات من التباين الى عموم المطلق، لان الصحيحة بعد تقييدها بالميتة الجافة، تكون أخص مطلقاً عن المطلقات، فتقيد دلالتها على نجاسة الميتة بما اذا كانت رطبة، و هذا هو انقلاب

النسبة الذى صححناه فى محله.

و فيه انه لا يمكن المساعدة عليه، فان انقلاب النسبة و ان كان امرا صحيحاً فى بعض الموارد، إلا أنه لا ينطبق فى المقام؛ الوجه فى ذلك انك قد عرفت ان موثقة ابن بكير اخرجت الميتة اليابسة عن تحت تلك المطلقات فاختصت بالميتة الرطبة، فلم تبق على عمومها حتى يخصصها صحيحة على بن جعفر. و بعبارة أخرى قد خصصت المطلقات الدالة على النجاسة بموثق ابن بكير فاختصت بالميتة الرطبة، و خصصت صحيحة على بن جعفر بما دل على ان الميتة الرطبة نجسة و منجسة، فاختصت بالميتة الجافة، ثم إن سيد الحكيم ((قدس سره)) استشكل على الجمع المذكور بان هذا الجمع ليس عرفيا و لا شاهد له؛ و قال: فلو بنى على العمل بالصحيح، يتعين حمل أدلة لزوم الغسل على الاستحباب مطلقا (اى سواء كانت الميتة رطبة او جافة) و ما ابعد ما بين هذا القول و بين القول المحكى عن الحلبي (ابن ادريس) من عدم نجاسة ملاقى الميت مطلقا. و ضعفه ظاهر، كما عرفت من النصوص الآمرة بغسل الملاقى له. و لو بنى على غض النظر عنها او عن ظاهرها، لم يبق دليل على نجاسة الميت كما لا يخفى.

و فيه انه لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فان العمل بصحيحة على بن جعفر، لا يوجب حمل ما دل على لزوم غسل الملاقى للميتة على الاستحباب كموثقة عمار المتقدمة. بل لا يصح هذا الحمل، فان ما دل على ان الفأرة اذا ماتت فى السمن الذائب او الماء يلقي السمن و الماء بل يجب غسل كل ما اصابه ذلك الماء، يمنع من حمل الاوامر على الاستحباب فهذا من غرائب ما صدر منه ((قدس سره))

١٧٥(مسألة ١١) يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده،

فلو مات بعض الجسد ولم يخرج الروح من تمامه، لم ينجس. (١)

١٧٦(مسألة ١٢) مجرد خروج الروح يوجب النجاسة، و ان كان قبل

البرد (٢)

و ما ذكره من قوله: (ما أبعد ما بين هذا القول الخ) اشارة الى القول: بمنجسية

الميتة لملاقيها حتى في حال الجفاف بلافرق بين الانسان و غيره، و بين قول الحلبي من عدم نجاسة ملاقي الميت الآدمي مطلقا سواء كانت قبل الغسل أو بعده.

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا بطلان القول الاخير و هو ان ميت الآدمي نجس و منجس مطلقا و لو كان جافاً و ميت غير الآدمي لا ينجس الا مع الرطوبة فانك قد عرفت ان الميت مطلقا لا ينجس الا مع الرطوبة لقوله ((عليه السلام)) في موثقة ابن بكير: كل شيء يا بس زكي.

(١) كما هو المعروف الوجه فيه ان موضوع الموت و الحياة المأخوذ موضوعاً للطهارة و النجاسة هو البدن بلحاظ اتصاله بالروح على نحو خاص و انفصاله عنها، فاتصاف الاجزاء بهما بعين اتصاف البدن لانها عينه و لا تتصف الاجزاء بهما مستقلاً، فلا يصدق الميتة على الجزء مستقلاً.

و تطبيقها على الجزء المبان من الحي انما هو بلحاظ الاحكام، فكما ان الميتة نجس و حرام كذلك الجزء المبان.

على انا لو سلمنا صدق الميتة على الجزء المبان حقيقة، فهو لا تستلزم صدقها عليه قبل الابانة، فان الاتصال بالحي يمنع عن صدق الميتة عليه.

(٢) و هو احد القولين في المقام اختاره الشيخ في المبسوط و العلامة في

التذكرة و السبز وارى في الذخيرة و بعض آخر، لاطلاق صحيحة الحلبي

المتقدمة (٣٦٥) و التوقيعين المتقدمين (٣٦٦)

و القول الآخر عدم نجاسة الأدمى قبل برده و نسب ذلك الى الشيخ فى غير المبسوط و جماعة أخرى بل قيل: انه نسب الى الاكثر و كيفما كان فقد استدل لهذا القول بعدة من النصوص و غيرها:

اما النصوص، فمنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ((عليه السلام)) قال: مسّ الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس (٣٦٧)

تقريب الاستدلال ان نفى البأس عن المسّ و القبلة عند الموت ظاهر فى نفى الغسل و الغسل بمس الميت عند الموت و هو زمان حرارة بدن الميت.

الجواب ان كلمة عند الموت مجملة فيها احتمالان: احدهما حال النزع (اعذنا الله لديه) الثانى حال اول حدوث الموت و هو حال الحرارة، و بما أن إطلاق صحيحة الحلبي المقدمة (٣٦٨)

يشمل حال الحرارة فيرتفع الاجمال و يختص كلمة عند الموت بحال النزع، فلا تكون الصحيحة دليلا على طهارة الميت حال الحرارة هذا اولاً.

و ثانياً لو اغمضنا عن ذلك و سلمنا ان الظاهر من كلمة عند الموت هو حال الحرارة و لكنها مطلقة بالنسبة الى الجفاف و الرطوبة، و حيث ان المراد من اطلاق صحيحة الحلبي للارتكاز اولاً و لموثقة ابن بكير المتقدمة ثانياً هو حال الرطوبة، فحال الجفاف يبقى تحت صحيحة ابن مسلم، فيكون المراد نفى البأس عن المسّ و التقبيل عند حرارة الميت اذا كان جافاً.

و منها صحيحة اسماعيل بن جابر، قال دخلت على ابي عبدالله ((عليه السلام)) حين مات ابنه اسماعيل الاكبر، فجعل يقبله و هو ميت، فقلت: جعلت فداك، اليس لا ينبغي أن يمسن الميت بعد ما يموت، و من مسّه، فعليه الغسل؟ فقال: أما بحرارته فلا بأس، انما ذاك اذا برد (٣٦٩)

تقريب الاستدلال، ان نفى البأس كما ينفي الغسل بالضم كذلك ينفي الغسل بالفتح فتدل على عدم نجاسة الميت حال الحرارة.

الجواب ان نفى البأس ظاهر فى عدم وجوب الغسل بقرينة السؤال، حيث قال: من مسّه فعليه الغسل، فلا نظر فيها الى نفى النجاسة و الغسل.

و منها رواية ابراهيم بن ميمون المتقدمة (٣٧٠) حيث جاء فى ذيلها يعنى اذا برد الميت و عبر عنها فى المستمسك بالصحيح و لم يظهر لنا وجهه فانه لم يوثق فى كتب الرجال، فهو ضعيف، على ان دلالتها ايضاً غير تامة، فإن كلمة يعنى اذا برد الميت، لم يعلم انها من الامام ((عليه السلام)) بل الظاهر انها من كلام الراوى، لانها ان كانت من كلام الامام ((عليه السلام)) لقال: اذا برد الميت بلا كلمة يعنى، لان الضمير فى كلمة (يعنى) يرجع الى الغائب و الامام ((عليه السلام)) هو المتكلم الحاضر، و اما ان كانت من الراوى، فيرجع الى الامام ((عليه السلام)) و هو كان غائبا عند نقل الراوى، فيكون التفسير من الراوى فلا حجية فيه لانه اجتهد منه، فعليه يكون الاطلاق فى صحيحة الحلبي محكماً، فلا فرق فى النجاسة قبل البرد و بعده؛ هذا كله فى النصوص.

من غير فرق بين الانسان و غيره، نعم وجوب غسل المسّ للميت الانساني  
مخصوص بما بعد برده (١)

و اما غير النصوص، فايضاً وجوه ثلاثة:

احدها الاستصحاب فانّ الميت قبل الموت كان طاهراً، و بعد البرد يصير  
نجساً جزماً و نشك فيه بعد الموت و قبل البرد و هو حين حرارته فنستصحب  
الطهارة.

و فيه ان اطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة مانع من جريان الاستصحاب لانه لا  
مجال للاصل العملي مع وجود الاصل اللفظي.

ثانيها عدم صدق الموت مع حرارة البدن لعدم انقطاع علقه الروح ما دامت  
الحرارة باقية، و لو شككنا فيه، فالاستصحاب يقتضى بقاء الحياة و علقه الروح  
فيترتب عليه طهارة البدن.

و فيه ان الموت امر وجداني يدركه كل احد، فاذا انقطع النفس و توقف القلب و  
سكن الاعضاء فهو ميت و ان بقيت الحرارة و لهذا لم يقع الخلاف فى الموت و  
عدمه بين كل من حضر عند المحتضر.

ثالثها: دعوى الملازمة بين الغسل (بالفتح) و الغسل (بالضم)، فمس الميت  
بعد البرد موجب لكليهما و قبله لا يجوب شيئاً منهما.

و فيه انه لا دليل على هذه الملازمة اصلاً بل الدليل قائم على عدمها فان  
النصوص (كما تأتى) تدل على عدم وجوب الغسل بالمس قبل البرد، و اطلاق  
صحيحة الحلبي و غيرها يدل على وجوب الغسل لمسّ الميت مطلقاً بلا فرق بين  
الحرارة و البرد.

(١) كما سيجئ فى محله

١٧٧(مسألة ١٣) المضغة نجسة (١) و كذا المشيمة، و قطعة اللحم التي

تخرج حين الوضع مع الطفل.

١٧٨(مسألة ١٤) اذا قطع عضو من الحي و بقى معلقاً متصلاً به، فهو طاهر

مادام الاتصال (٢) و ينجس بعد الانفصال نعم لو قطعت يده مثلاً و كانت معلقة  
بجلدة رقيقة فالاحوط الاجتناب.

(١) قال العلامة فى المنتهى المشيمة التى فيها الولد نجسة لانها جزء حيوان  
أبين منه.

و عن كشف الغطاء: (و ما يخرج من بطن المرثة او الحيوان حين الولادة من  
لحم و نحوه، محكوم بنجاسته)

و عن عبدالكريم الحائرى ((قدس سره)): (فى نجاسة المضغة و قطعة الخارجة  
حين الوضع اشكال و ان كان الاحتياط فيهما حسناً)

و عن الشيخ محمد رضا آل ياسين على الاحوط و للطهارة وجه.

و كيفما كان، الدليل على النجاسة ليس واضحاً، و ان كان الارتكاز يقتضى  
الاحتياط.

و اما ما ذكره فى المنتهى، ففيه ان المشيمة ليست جزء من الام و لا من الولد.

(٢) هذا يصح فيما اذا كان الاتصال بنحو بقيت الحياة فيه فى الجملة و جرى

فيه الدّم و ان كان ضعيفاً، و اما اذا كان القطع بنحو لا يبقى فيه الرّوح و الدم و كان

بحيث تعفن اذا مضى عليه الأيام، فهو فى حكم المقطوع راساً، فاتصاله بالبدن و ان

كان بأكثر من جلدة رقيقة، لا ينفع ففى هذا الفرض الاحوط هو الاجتناب لأن الحكم

بطهارته مع حصول العفونة مشكل و لا يقاس هذا بالمفلوج و المشلول فانهما

تابعان للبدن و ان خرج عنهما الروح فهو عضو لصاحبه عرفاً و لا يحصل له العفونة

١٧٩(مسألة ١٥) الجند المعروف كونه خصية كلب الماء، ان لم يعلم ذلك،  
و احتمال عدم كونه من اجزاء الحيوان، فظاهر و حلال (١) و ان علم كونه كذلك،  
فلا اشكال فى حرمة (٢) لكنه محكوم بالطهارة، لعدم العلم بان ذلك الحيوان  
مما له نفس.

١٨٠(مسألة ١٦) اذا قلع سنه او قص ظفره، فانقطع منه شئ من اللحم  
فان كان قليلا جدا فهو طاهر (٣) و الا فنجس.

و ان بقى سنين.

(١) لاصالة الطهارة و الحلية.

(٢) لأن الخصية من الحيوان المحلل حرام، فضلا عن المحرم فان كلب  
المأحرام.

(٣) قال الاستاذ ((قدس سره)): الوجه فى ذلك ما تقدم فى مثل الثالول و البثور من  
ان ادلة نجاسة الأجزاء المبانة من الحى، مختصة بما يعدّ جزءاً من الحى عرفاً  
فطهارته لقصور ما يقتضى نجاسته، و هذا بخلاف ما اذا لم يكن اللحم قليلا جداً.  
و فيه أن المستفاد مما دل على ان ما قطع من اليات الغنم ميتة لا ينتفع به، هو أن  
ما قطع من الحى مما تحله الحياة ميتة فلا فرق فيه بين القليل و الكثير، و فى بعض  
روايات اليات الغنم: ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به (٣٧١)

و فى صحيحة محمد بن قيس عن أبى جعفر ((عليهما السلام)): قال: قال امير  
المؤمنين ((عليه السلام)): ما اخذت الحباله من صيد، فقطعت منه يداً او رجلا، فذروه،  
فانه ميت (٣٧٢)

١٨١(مسألة١٧) اذا وجد عظماً مجرداً و شك فى أنه من نجس العين أو غيره، يحكم عليه بالطهارة حتى لو علم انه من الانسان و لم يعلم انه من كافر أو مسلم(١)

و ذكر اليد و الرجل، انما هو من أجل الغلبة الخارجية لامن اجل خصوصية فيهما، فلو قطعت الحباله رأس الصيد، فهو ايضاً ميت بلا اشكال. ولكنه يمكن ان يقال ان هذه النصوص منصرفة عن الجزء الصغير جداً، فالظاهر هو ما افاده الاستاذ((قدس سره))

و العجب مما ورد فى بعض كتب المعاصرين حيث قال: الاظهر أنه محكوم بالطهارة، لان روايات الحباله الواردة فى اليات الغنم لا تشمل المقام، و التعدى عن موردها اليه بحاجة الى قرينة، و عنوان الميتة لا يصدق عليه. الوجه فى ذلك اولاً ان روايات الحباله لم ترد فى اليات الغنم؛ فانها وردت فى ابواب الصيد و روايات اليات الغنم وردت فى ابواب الذبايح كما عرفت فكيف عبر بذلك و هذا سهو و اضح.

و ثانياً قد عرفت رواية الكاهلى و انها صرّحت بان ما قطع منها ميت لا ينتفع به. فنفى كونه ميتاً اجتهد فى قبال النص.

(١) الشك تارة يفرض فى أن العظم من غير الانسان و لم يعلم انه من نجس العين او طاهر العين.

و اخرى يفرض فى عظم الانسان من مسلم او كافر؟

أما الفرض الاول، فيحكم عليه بالنجاسة، بضم اصالة عدم التذكية فان كان من نجس العين، كانت نجاسته ذاتية و ان كان من طاهر العين تكون نجاسته عرضية فانه عظم الميتة تعبداً، فنجاسته اما لذاته واما من عدم وقوع التذكية عليه

و اما الفرض الثانى، فايضاً اما له نجاسة ذاتية او عرضية فان كان من كافر نجس ذاتا و ان كان من مسلم، فنجس بعروض الموت و يطهر بالغسل فنستصحب جامع النجاسة بين الذاتية و العرضية.

و لكن سيدنا الاستاذ الخوئى ((قدس سره)) حكم بالطهارة فى الموردين بتقريب ان الانسان اذا شك فى اسلامه و كفره و هو حى، فان الاصحاب قد حكموا بطهارته من غير خلاف نجده؛ بل المتسالم عليه الحكم باسلامه ايضاً فى بعض الفروض، كاللقيط فى دار الاسلام او فى دار الكفر مع وجود مسلم فيها، يحتمل تولده منه، و معه كيف يحكم بنجاسة عظمه بعد موته للشك فى انه عظم كافر او مسلم ثم قال فى وجه ذلك: ان الكفر و ان كان امر عدمياً و التقابل بينه و بين الاسلام تقابل العدم و الملكة، الا انه كظائره ليس من قبيل الموضوعات المركبة بان يكون الكفر مركباً من قابلية المحل و عدم الاسلام و العمى عبارة عن قابلية المحل و عدم البصر، ليحكم بكفر من يشك فى اسلامه و بعمى من يشك فى إبصاره بضم الوجدان الى الاصل (الى ان قال): و السر فى ما ذكرناه أن الكفر من قبيل البسائط و كذلك العمى و من الظاهر ان استصحاب عدم الاسلام او عدم البصر، لا يثبت العنوان البسيط، بل الأمر بالعكس، فانه اذا شككنا فى حدوث ذلك الامر البسيط، اعنى الكفر و العمى و نظائرهما، نستصحب عدم حدوثه، فيحكم بعدم ترتب اثر ذلك الامر البسيط من النجاسة او غيرهما، و لا يعارضه اصالة عدم اسلامه، اذ الاسلام ليس موضوعاً للحكم بالطهارة، و انما الكفر موضوع للحكم بالنجاسة، فان كل انسان محكوم بالطهارة غير الكافر، فما افتى به فى المتن هو المتين. (٣٧٣)

١٨٢(مسألة ١٨) الجلد المطروح ان لم يعلم أنه من الحيوان الذى له

نفس او من غيره -كالسمك مثلاً- محكوم بالطهارة(١)

١٨٣(مسألة ١٩) يحرم بيع الميتة(٢)

و قد عرفت ان الحكم بالنجاسة هو الاقوى، فان الانسان الحى و ان يحكم بطهارته لقاعدة الطهارة الا ان العظم لا يقاس به لأن حالته السابقة هى النجاسة كما عرفت، و لا مانع من استصحابها فى الموردین.

ثم ان ما ذكره من أن الكفر امر عدمى و هو عدم الاسلام فى مورد قابل صحيح، الا أن جریان اصالة عدمه، ممنوع لأنه يؤول الى ان الاصل عدم عدمه و هو بمعنى الاسلام، فان نفى النفى اثبات هذا اولاً.

و ثانياً: ان البساطة و التركيب من عوارض الوجود فان الوجود اما بسيط او مركب و اما العدم فلا تركيب فيه و لا بساطة و لا امتياز.

نعم ان فسر الكفر بالوجود كان امراً وجودياً بسيطاً و لكنه اعم منه لانه يشمل من كان شاكاً فى الصانع أو الرسالة، و لم يقر بالشهادتين.

(١) لأن الاصل عدم كونه من حيوان له نفس سائلة، فيترب عليه طهارة جلده ولحمه، و مع الغض عنه يرجع الى قاعدة الطهارة.

(٢) على المشهور المعروف بين الاصحاب، بل عن التذكرة و المنتهى و

التنقيح نقل الاجماع عليه و عن الخلاف نقل الاجماع على عدم ملكيتها. و يدل على ذلك نصوص كثيرة:

منها: ما رواه السكونى عن ابى عبدالله((عليه السلام)) قال: السحت ثمن الميتة

(الحديث)(٣٧٤)

و منها: مارواه الصدوق قال: و ثمن الميتة سحت. (٣٧٥)  
 و منها: ما ورد عن النبي ((صلى الله عليه وآله)) فى وصيته لعلى ((عليه السلام)) قال: يا على من  
 السحت ثمن الميتة. (٣٧٦)

و منها: ما رواه على بن جعفر عن اخيه موسى ((عليه السلام)) قال: سألته عن  
 الماشية تكون للرجل، فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها؟  
 قال ((عليه السلام)): لا، و لو لبسها فلا يصلح فيها. (٣٧٧)  
 و منها: ما رواه فى آخر السرائر عن جامع البزنطى صاحب الرضا ((عليه السلام))  
 قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم، يقطع من الياتها و هى احياء يصلح له ان  
 ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذبيها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها. (٣٧٨)  
 و منها، ما فى تحف العقول عن الصادق ((عليه السلام)) من تحريم بيع الميتة و  
 النهى عنه. (٣٧٩)

و فى قبالتها رواية ابى القاسم الصيقل وولده، قال: كتبوا الى الرجل جعلنا الله  
 فداك، انا قوم نعمل السيوف، ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون  
 اليها، و انما علاجنا جلود الميتة و البغال و الحمير الأهلية لا يجوز فى اعمالنا  
 غيرها، فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسنها بايدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى  
 ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا؟ فكتب:

اجعل ثوبا للصلوة. (٣٨٠)

و شيخنا الانصارى حملها على التقية لانها الغالبة فى المكاتبات و فيه ان شراء الجلود ان كان قبل الدباغة، فهو مخالف للعامة، لانهم ذهبوا الى حرمة بيعها، فكيف يكون جواز البيع و الشراء موافقا للتقية.

و ان كان بعد الدباغة: فهم ذهبوا الى طهارة جلود الميتة بها و جواز بيعها و شرائها، و المكاتبة ناطقة بنجاستها، حيث قال: اجعل ثوباً للصلاة، فكيف تحمل على التقية واحتمل السيد الحكيم ((قدس سره)) فى المستمسك بان جلد الميتة غلافاً للسيف يكون تابعا للمبيع، و الممنوع هو بيعه و شرائه مستقلا. و فيه ان المكاتبة تدلى على جواز شراء الجلود الميتة مستقلا، حيث قرره و لم يردع عنه.

فالانصاف ان دلالتها على جواز بيع جلود الميتة و شرائها تامة، و لكن أبا القاسم الصيقل لم يوثق، فلا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على المنع و لعلها متواترة معنى.

نعم لو كانت معتبرة، كانت قرينة على حمل الروايات المانعة على الكراهة. (و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين)

قد تم فى عيد الاضحى، المبارك ١٤٢٠ هجرى قمرى

و انا العبد الفقير الى رحمة ربه الغنى (قربان على المحقق الكابلى خلف المرحوم محمد رضا) غفر الله لهما و حشرهما مع محمد و آله الطاهرين صلوات الله و سلامه عليه و عليهم اجمعين.

- 
- ١- س ج ١ ب ٧ من ابواب الماء المطلق ح ١ ص ١١١  
(٢)(٣)- س ج ١ ب ٧ من ابواب الماء المطلق ح ٤ و غيرها ص ١١١  
٤- التنقيح ج ١ ص ١٤٤  
٥- التنقيح ج ١ ص ١٤٧  
٦- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ص ١١٢ و غيرها  
٧- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ص ١١٧ و غيرها  
٨- س ج ١ ب ٣ من ابواب الاسئار ص ١٦٢ و غيرها  
٩- الوافي ج ٦ ص ١٨  
١٠- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١٢ ص ١٢٠  
١١- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١١ ص ١١٩  
١٢- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ٧ ص ١١٨  
١٣- ج ٦ ص ١٩  
١٤- س ج ١ ب ٤ من ابواب ماء المطلق ح ٢ ص ١٢٥  
١٥- س ج ١ ب ١ من ابواب الماء المطلق ح ١٢ ص ١١٥  
١٦- س ج ١ ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ٩ ص ١٠٤  
١٧- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ٥ ص ١١٣  
(١٨)(٢)- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ٧ و ٩ ص ١١٤

- ٢٠- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ١٠ ص ١١٤  
(٢١)(٣)- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ١١ و ٣ ص ١١٥ و ١١٣

- ٢٣- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ٤ ص ١١٣  
٢٤- س ج ١ ب ١٥ من ابواب الوضوء ح ٢ ص ٢٧٢  
٢٥- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ١ ص ١١٢  
٢٦- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المضاف ح ٧ ص ١٥٤

- ٣٠- س ج ١ ب ٤ من ابواب الاسئار ح ٢ ص ١٦٦
- ٣١- س ج ١ ب ١٠ من ابواب الماء المطلق ح ١ ص ١٢١
- ٣٢- س ج ١ ب ٩ من ابواب ابماء المطلق ح ٧ ص ١١٨
- ٣٣- س ج ١ ب ١٠ من ابواب الماء المطلق ح ٦ ص ١٢٢
- (٣٤)(٢)(٣)- س ج ٦ ب ٧ من ابواب زكاة الفطرة ح ١ و ٢ و ٣ ص ٢٣٦ و ٢٣٧

### ٣٧- السورة مؤمنون ٢٣ - الآية ١٨

- ٣٨- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ٧ و ٦ ص ١١٨
- ٣٩- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ٦ ص ١١٨
- ٤٠- س ج ١ ب ١١ من ابواب الماء المضاف ح ٥ ص ١٥٩
- (٤١)(٢)- س ج ١ ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١ و ٧ ص ١٠٢ و ١٠٤
- (٤٣)(٢)(٣)- س ج ١ ب ٦ من ابواب الماء المطلق ح ١ و ٢ و ٤ ص ١٠٨ و ١٠٩

- ٤٦- س ج ١ ب ٦ من ابواب الماء المطلق ح ١ و ٢ و ٤ و ٥ ص ١٠٨ و ١٠٩
- ٤٧- س ج ١ ب ٦ من ابواب الماء المطلق ح ٩ ص ١١٠
- ٤٨- س ج ١ ب ٦ من ابواب الماء المطلق ح ٤ ص ١٠٩
- ٤٩- الوافى ج ٦ ص ٤٦
- ٥٠- س ج ١ ب ٦ من ابواب الماء المطلق ح ٥ ص ١٠٩
- ٥١- الفرقان الآية ٤٨

- ٥٢- س ج ٢ ب ٧٠ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٩١
- ٥٣- س ج ١ ب ١ من ابواب الماء المطلق ح ١، ٣، ٢ و ٤ ص ١١١
- (٥٤)(٣)(٤)- س ج ١ ب ٧ من ابواب الماء المطلق ح ٢، ٣ و ٤ ص ١١١

٥٩- س ج ١ ب ١٩ من ابواب الماء المطلق ح ٧و٢ ص ١٣٧  
٦٠- س ج ١ ب ١٩ من ابواب الماء المطلق ح ٧و٢ ص ١٣٧  
٦١- س ج ١ ب ٢٢ من ابواب الماء المطلق ح ٧ ص ١٤٣  
٦٢- س ج ١ ب ١٩ من ابواب الماء المطلق ح ٤ ص ١٣٨  
(٦٣)(٥)- س ج ١ ب ١٧ من ابواب الماء المطلق ح ٨و٥ ص ١٣٥

٦٥- س ج ١ ب ١٥ من ابواب الماء المطلق ح ٤ ص ١٣٢  
٦٦- س ج ١ ب ١٦ من ابواب الماء المطلق ح ٢ ص ١٣٣  
٦٧- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ٦ ص ١٢٦  
٦٨- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ٨، ٩، ١٠، ٥ ص ١٢٧ و ١٢٦  
(٦٩)(٣)(٤)- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ٨، ٩، ١٠، ٥ ص ١٢٧ و ١٢٦

٧٢- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٣، ١٩، ٢١ ص ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠  
(٧٣)(٢)- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٣، ١٩، ٢١ ص ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠

٧٥- س ج ١ ب ١٧ من ابواب الماء المطلق ح ٢ ص ١٣٤  
(٧٦)(٥)- التنقيح ص ٢٩٦ و ٣٠٣

٧٨- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ٢١ ص ١٣٠  
٧٩- س ج ١ ب ١٨ من ابواب الماء المطلق ح ٣و٦ ص ١٣٧  
٨٠- س ج ١ ب ١٨ من ابواب الماء المطلق ح ٣و٦ ص ١٣٧  
٨١- س ج ١ ب ١٦ من ابواب الماء المطلق ح ٢ ص ١٣٣  
٨٢- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ١٥ ص ١٢٨  
٨٣- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ٨ ص ١١٨  
٨٤- س ج ١ ب ١٤ من ابواب الماء المطلق ح ٦و٧ ص ١٢٦ و ١٢٧

- ٨٩- س ج ١٢ ب ٤ من ابواب ما يكتب به ح ٤ ص ٦٠  
٩٠- الفاطر السورة: ٣٥ - الآية ٢٥  
٩١- البينة السورة: ٩٨- الآية ١  
٩٢- هود السورة: ١١ الآية ٢٨  
٩٣- س ج ١٨ ب ٢ من ابواب كيفية الحكم ح ١ ص ١٦٩  
(٩٤)(٢)(٣)(٤)- س ج ١٨ ب ١٢ من ابواب كيفية الحكم ح ١، ٩، ١٢، ١٤

- ٩٨- س ج ١٨ ب ١٢ من ابواب كيفية الحكم ح ١٥ ص ١٨٦  
٩٩- س ج ١٨ ب ٩ من ابواب كيفية الحكم ح ١ ص ١٧٩  
١٠٠- س ج ١٥ ب ٢٦ من ابواب العدد ح ٢ ص ٤٤٤  
١٠١- س ج ٧ ب ٥ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١٣  
١٠٢- س ج ١٥ ب ٣٧ من ابواب العدد ح ٢ ص ٤٦٦  
١٠٣- س ج ١٨ ب ١٤ من ابواب كيفية الحكم ح ١ ص ١٩٣  
١٠٤- س ج ٧ ب ١١ من ابواب احكام شهر رمضان ح ٧ و ٨ ص ٢٠٨  
١٠٥- س ج ١٨ ب ٥١ من ابواب الشهادات ح ٢ ص ٣٠٤  
١٠٦- س ج ١٨ ب ٥١ من ابواب الشهادات ح ٢ ص ٣٠٤  
١٠٧- س ج ٤ ب ٣ من ابواب الاذان و الاقامة ح ٢ ص ٦١٨  
١٠٨- س ج ١٣ ب ٢ من ابواب احكام الوكالة ح ١ ص ٢٨٦  
١٠٩- س ج ١٢ ب ٦ من ابواب ما يكتسب به ح ٤ ص ٦٦  
١١٠- س ج ١٢ ب ٦ من ابواب ما يكتسب به ح ٥ ص ٦٧  
(١١١)(٢)- س ج ١٧ ب ٧ من ابواب الاشرية المحرمة ح ٤ و ٣ ص ٢٣٤

- ١١٣- س ج ١٧ ب ٧ من ابواب الأشرية المحرمة ح ٦ و ٧ ص ٢٣٥

- ١١٧- س ج ٢ ب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧١  
١١٨- س ج ٢ ب ٦١ من ابواب النجاسات ح ٣ ص ١٠٨١  
١١٩- س ج ٢ ب ٧٣ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٩٣ و شاهد الجمع ح ٥ من هذا الباب  
١٢٠- س ج ١٨ ب ١٢ من ابواب كيفية الحكم ح ١ ص ١٨١  
(١٢١)(٢)(٣)(٤)- س ج ١ ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١، ٤، ٥، ٦

- ١٢٥- س ج ١ ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ٨ ص ١٠٤  
١٢٦- س ج ١٧ ب ٣٦ من ابواب الاشربة المحرمة ح ١ ص ٣٠٢  
١٢٧- س ج ١٧ ب ١٠ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٤ ص ٢٤٦  
١٢٨- س ج ١٧ ب ١٠ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٦ ص ٢٤٧  
١٢٩- س ج ١٧ ب ١٠ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٥ ص ٢٤٧  
١٣٠- س ج ١٢ ب ٦ من ابواب ما يكتسب به ص ٦٦  
١٣١- س ج ١٢ ب ٦ من ابواب ما يكتسب به ح ٥ ص ٦٧  
١٣٢- س ج ١٧ ب ٢٦ من ابواب الاشربة المحرمة ح ١ ص ٢٨٦  
١٣٣- س ج ١ ب ٥ من ابواب الماء المضاف ح ٢ ص ١٤٩  
١٣٤- الانفال الآية: ١١  
(١٣٥)(٣)- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المضاف ح ١٢ و ١ ص ١٥٢

- ١٣٧- س ج ١ ب ١١ من ابواب الماء المضاف ح ٢  
١٣٨- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المضاف ح ١٣ ص ١٥٥  
١٣٩- س ج ١ ب ٧ من ابواب الماء المطلق ح ٢ ص ١١١  
١٤٠- س ج ١ ب ١٠ من ابواب الماء المضاف ح ٢ ص ١٥٧  
١٤١- س ج ١ ب ١٠ من ابواب الماء المضاف ح ١ ص ١٥٦  
١٤٢- س ج ١ ب ١٣ من ابواب الماء المضاف ح ٥ ص ١٦١

- ١٤٦- س ج ١ ٤ من ابواب الماء المطلق ح ١  
١٤٧- س ج ٢ ب ٥٣ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٦  
١٤٨- س ج ١ ب ١١ من ابواب الماء المضاف ح ٥ ص ١٥٩  
١٤٩- س ج ١ ب ١٣ من ابواب الماء المطلق ح ٢ ص ١٦١ (العلل ص ١٠٥)  
١٥٠- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المضاف ح ٧ ص ١٥٤  
١٥١- س ج ٢ ب ٢ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٠٢  
١٥٢- س ج ١ ب ١٣ من ابواب الماء المضاف ح ٤ ص ١٦١  
(١٥٣)(٢)(٣)- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المضاف ح ٥، ٦، ٧ ص ١٥٤

- ١٥٦- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١٢ ص ١٢٠  
١٥٧- س ج ١ ب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١٤ ص ١٢٠  
١٥٨- س ج ٢ ب ٢ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٠٢  
١٥٩- س ج ٢ ب ٥٣ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٦  
١٦٠- س ج ٢ ب ٢٤ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠٦٣  
١٦١- س ج ٢ ب ٤٥ من ابواب النجاسات ح ٨ ص ١٠٦٧  
١٦٢- س ج ٢ ب ٧٥ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٩٦  
١٦٣- س ج ٢ ب ٣٧ من ابواب النجاسات ح ٤ ص ١٠٥٤  
١٦٤- س ج ١ ب ١ من ابواب الماء المطلق ح ٥ ص ١٠٠  
١٦٥- س ج ١ ب ١٣ من ابواب الماء المضاف ح ٣ ص ١٦١  
١٦٦- س ج ١٧ ب ١ من ابواب الاطعمة المباحة ح ١ ص ٩٠  
١٦٧- س ج ٦ ب ٣ من ابواب الانفال ح ٢ ص ٣٧٥  
١٦٨- القرآن الكريم سورة النساء الآية ٢٩

(١٦٩)(٢)- س ج ١ ب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ٢، ١٤ ص ١١٣ و ١١٦

١٧٦- ص ٤٣٩

١٧٧- س ج ١ ب ٢ من ابواب الوضوء ح ٢ ص ٢٥٨

١٧٨- س ج ١ ب ٢ من ابواب الوضوء ح ١ ص ٢٥٨

١٧٩- س ج ١ ب ٤٢ من ابواب الوضوء ح ٧ ص ٣٣٢

١٨٠- س ج ٥ ب ٢٧ من ابواب الخلخل الواقع فى الصلاة ح ٣ ص ٣٤٣

١٨١- س ج ١ ب ٢٤ من ابواب الوضوء ح ٥ ب ٢٣ من ابواب الخلخل الواقع فى الصلاة

١٨٢- س ج ١ ب ٤١ من ابواب الوضوء ح ٢ ص ٣٢٩

١٨٣- س ج ١ ب ٥ من ابواب الاسئار ح ١ ص ١٦٧

(١٨٤)(٣)- س ج ١ ب ٢ من ابواب الاسئار ح ٢ و ١ ص ١٦٤

١٨٦- س ج ١ ب ١ من ابواب الاسئار ح ٤ ص ١٦٣

١٨٧- س ج ٢ ب ١٤ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠١٨

١٨٨- س ج ١ ب ٤ من ابواب الاسئار ح ٢ ص ١٦٦

١٨٩- س ج ١ ب ٥ من ابواب الاسئار ح ٣ و ٢ ص ١٦٧

١٩٠- س ج ١ ب ٥ من ابواب الاسئار ح ٣ و ٢ ص ١٦٧

١٩١- س ج ١ ب ١ من ابواب الاسئار ح ٦ ص ١٦٣

(١٩٢)(٢)(٣)- س ج ١٧ ب ١٨ من ابواب الاشرية المباحة ح ١، ٢ و ٣ ص ٢٠٨

١٩٥- س ج ١ ب ١ و ١٠ من ابواب الاسئار ح ٤ و ٢ ص ١٦٣ و ١٦٤

١٩٦- س ج ١ ب ١ و ١٠ من ابواب الاسئار ح ٤ و ٢ ص ١٦٣ و ١٦٤

١٩٧- س ج ١ ب ١ من ابواب الاسئار ح ٥ ص ١٧٠

١٩٨- س ج ١ ب ٨ من ابواب الاسئار ح ١٧٠ و ١٧١

١٩٩- المصدر ح ٦ ص ١٧١

٢٠٠- س ج ١ ب ٧ من ابواب الاسئار ح ١ ص ١٦٨

- ٢٠٤- س ج ١ ب ٢٩ من ابواب احكام الخلوة ح ١ ص ٢٤٥
- ٢٠٥- س ج ٢ ب ٨ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠٠٨
- ٢٠٦- س ج ٢ ب ٣ من ابواب النجاسات ح ١٤ و ١ ص ١٠٠٣، ١٠٠٢
- ٢٠٧- س ج ٢ ب ١ من ابواب النجاسات ح ١، ٢، ٣ و ٤
- ٢٠٨- س ج ٢ ب ٣ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠٠٣
- ٢٠٩- س ج ٢ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٠٢
- ٢١٠- س ج ٢ ب ٨ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠٠٨
- ٢١١- س ج ٢ ب ١٠ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠١٣
- ٢١٢- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ٢٠ ص ١٠١٢
- ٢١٣- س ج ٢ ب ١٠ من ابواب النجاسات ح ٤ و ٥ ص ١٠١٣
- ٢١٤- س ج ٢ ب ١٠ من ابواب النجاسات ح ٤ و ٥ ص ١٠١٣
- ٢١٥- س ج ٢ ب ١٥ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٢١
- ٢١٦- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ٥ ص ١٠١٠
- ٢١٧- س ج ٢ ب ٩ ابواب النجاسات ح ١٢ ص ١٠١١
- ٢١٨- المستمسك ج ١ ص ٢٧٩
- ٢١٩- س ج ١٦ ب ٢٥ من ابواب الأطعمة المحرمة ح ١ ص ٣٥٣
- ٢٢٠- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ٤ ص ١٠١٠
- (٢٢١) (٤)- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ٢، ١٤، ١، ٧، ٨، ٩، ١١
- ٢٢٣- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ٢، ١٤، ١، ٧، ٨، ٩، ١١
- ٢٢٤- س ج ٣ ب ٢ من ابواب لباس المصلّى ح ١ ص ٢٥٠
- ٢٢٥- س ج ١٦ ب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ١١ ص ٣٢٥
- (٢٢٦) (٣)- س ج ١٦ ب ٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٣ و ٦ ص ٣٢٦ و ٣٢٧
- ٢٢٨- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ١ و ٧ ص ١٠٠٩ و ١٠١٠
- ٢٢٩- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ١ و ٧ ص ١٠٠٩ و ١٠١٠

(٢٣٤)(٢)- س ج ١ ب ١٣ من ابواب نواقض الوضوء ح ٣، ١ و ٢ ص ٢٠٠

٢٣٦- س ج ٢ ب ٥٥ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٧

(٢٣٧)(٣)- س ج ٢ ب ٣٩ من ابواب النجاسات ح ١ و ٢ ص ١٠٥٨

٢٣٩- س ج ٢ ب ٣٩ من ابواب النجاسات ح ١ و ٢ ص ١٠٥٨

٢٤٠- القرآن الكريم الاية ٣٠ من سورة النساء

٢٤١- المستدرک ب ٦ من ابواب ما يكتسب به ص ٤٢٧

٢٤٢- س ج ١٢ ب ٢ من ابواب ما يكتسب به ح ١ ص ٥٦

٢٤٣- التنقيح ج ١ ص ٤٧٤

٢٤٤- س ج ١٢ ب ٤٠ من ابواب ما يكتسب به ح ١ و ٢ ص ١٢٦

٢٤٥- س ج ١٢ ب ٤٠ من ابواب ما يكتسب به ح ١ و ٢ ص ١٢٦

٢٤٦- س ج ١٢ ب ٤٠ من ابواب ما يكتسب به ح ٣ ص ١٢٧

٢٤٧- المستدرک ج ٢ ص ٤٢٧

٢٤٨- المستدرک ج ٢ ب ٣١ من ابواب ما يكتسب به

٢٤٩- س ج ١٢ ب ٣٨ من ابواب ما يكتسب به ح ١

٢٥٠- المستدرک ج ٢ ب ٢٦ ص ٤٣٥

٢٥١- س ج ١٢ ب ٢٩ مما يكتسب به ح ٢

٢٥٢- المستدرک ج ٢ ب ٧ من ابواب ما يكتسب به ص ٤٢٧

٢٥٣- س ج ١٢ ب ٩ من ابواب ما يكتسب به ح ٤ ص ٧٢

٢٥٤- سورة المائدة الآية ٩٠

٢٥٥- ٤٧٥

٢٥٦- س ج ١ ب ١ من ابواب الاسرار ح ٤ ص ١٦٣

٢٥٧- سورة المدثر الآية ٥

٢٦١- س ج ١٢ ب ٢ من ابواب ما يكتسب به ح ١ ص ٥٦

٢٦٢- ص ٤٩١

٢٦٣- تعاليق بسوطة ج ١ ص ٧٨

٢٦٤- س ج ٣ ب ٥ من ابواب لباس المصلى ح ١ ص ٢٥٦

٢٦٥- البقرة الآية ١٧٣

٢٦٦- الانعام الآية ١٤٥

٢٦٧- المائدة الآية ٥٤

(٢٦٨)(٥)- س ج ١٦ ب ١٦ من ابواب الصيد ح ١، ٢، ٣

٢٧٠- س ج ١٦ ب ١٦ من ابواب الصيد ح ١، ٢، ٣

٢٧١- المائدة الآية ٤

٢٧٢- س ج ٣ ب ٥ من ابواب لباس المصلى ح ١ ص ٢٥٦

٢٧٣- س ج ٢ ب ١٦ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٢٢

٢٧٤- س ج ٢ ب ١٦ من ابواب النجاسات ح ٢ و ٣ ص ١٠٢٢

٢٧٥- س ج ٢ ب ١٦ من ابواب النجاسات ح ٢ و ٣ ص ١٠٢٢

(٢٧٦)(٣)- س ج ٢ ب ٢٧ من ابواب النجاسات ح ٧ و ٦ ص ١٠٣٨

٢٧٨- س ج ٢ ب ٩ من ابواب النجاسات ح ١٢ ص ١٠١١

٢٧٩- ص ٤٩١

٢٨٠- ص ٤٩٥ و ٤٩٦

(٢٨١)(٣)(٤)- س ج ٢ ب ١٧ من ابواب النجاسات ح ٣، ٢ و ١ ص ١٠٢٣ و ١٠٢٤

٢٨٤- س ج ١ ب ١٢ من ابواب نواقض الوضوء ح ٢ ص ١٩٦

٢٨٥- س ج ٢ ب ٥٥ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٧

٢٨٦- س ج ١٦ ب ٤٣ من ابواب الاطعمة المحرمة.

- ٢٩٠- س ج ١ ب ٤ من ابواب الماء المطلق ح ١  
٢٩١- س ج ١٦ ب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦  
٢٩٢- س ج ٣٤ من ابواب النجاسات ح ٤ و ٥  
٢٩٣- س ج ٣٤ من ابواب النجاسات ح ٤ و ٥  
٢٩٤- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٣، ١٠، ٩ و ١١  
(٢٩٥)(٢)(٣)- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٣، ١٠، ٩ و ١١

- ٢٩٨- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦ ص ٣٦٥  
٢٩٩- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٧ ص ٣٦٦  
٣٠٠- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٣ ص ٣٦٥  
٣٠١- ص ٥٦٩  
(٣٠٢)(٢)- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الطعمة المحرمة ح ١٠ و ٩ ص ٣٦٦

- ٣٠٤- س ج ١٦ ب ٣٣ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ١١ ص ٣٦٧  
٣٠٥- ص ٥٣٥  
(٣٠٦)(٢)- س ج ١٦ ب ٢٤ من ابواب الصيد ح ١ و ٢ ص ٢٣٧

- ٣٠٨- س ج ١٦ ب ٣٠ من ابواب الذبائح ح ١ ص ٢٩٥  
٣٠٩- س ج ٢ ب ٢ من ابواب المس ح ١ ص ٩٣١  
٣١٠- س ج ٢ ب ٦٣ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٨٢  
٣١١- س ج ١ ب ٩٥ من ابواب آداب الحمام ح ٧ ص ٤٤٦  
٣١٢- س ج ٣ ب ٤١ من ابواب لباس المصلى ح ١ ص ٣١٤  
٣١٣- س ج ٣ ب ٤١ من ابواب لباس المصلى ح ٢ ص ٣١٥  
٣١٤- س ج ٢ ب ٥٨ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٨  
٣١٥- التنقيح ج ١ ص ٥٢٥

٣١٩- س ج ١ ب ٩ من ابواب الاسئار ح ٦ ص ١٧٢

٣٢٠- س ج ١ ب ١٠ من ابواب الأسئار ح ٥ ص ١٧٣

٣٢١- س ج ١ ب ١٩ من ابواب الماء المطلق ح ٢ و ٥

(٣٢٢)(٤)- س ج ١ ب ٩ من ابواب الاسئار ح ١ و ٤

٣٢٣- فقه الرضوى ص ٥

٣٢٥- س ج ٢ ب ١ من ابواب الاسئار ح ٤ ص ١٦٣

٣٢٦- المائدة الآية ٣

٣٢٧- آل عمران الآية: ١٤٤

٣٢٨- س ج ٢ ب ٤٩ من ابواب الانجاسات ح ١ و ٢ ص ١٠٧٠ و ١٠٧١

٣٢٩- س ج ٢ ب ٤٩ من ابواب النجاسات ح ١ و ٢ ص ١٠٧٠ و ١٠٧١

٣٣٠- س ج ٢ ب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ٤ ص ١٠٧٢

٣٣١- س ج ١٦ ب ٢٤ من ابواب الصيد ح ١ ص ٢٣٧

٣٣٢- س ج ١٦ ب ٣٠ من ابواب الذبائح ح ١ ص ٢٩٥

٣٣٣- س ج ٢ ب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠٧١

٣٣٤- س ج ١٦ ب ٢٩ من ابواب الذبائح ح ١ ص ٢٩٤

(٣٣٥)(٤)(٥)(٦)- س ج ٢ ب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ٣، ٤ و ٥

٣٣٩- س ج ٣ ب ٢ من ابواب لباس المصلى ح ١ ص ٢٥٠

(٣٤٠)(٢)- س ج ب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ١٢ و ٤ ص ١٠٧٢ و ١٠٧٣

٣٤٢- المستمسك ج ١ ص ٣٣٠

٣٤٣- س ج ٢ ب ٥٠ من ابواب النجاسات ح ٥ ص ١٠٧٢

٣٤٤- س ج ٢ ب ٣٤ من ابواب النجاسات ح ٥ ص ١٠٥١

(٣٤٨)(٣)- س ج ٢ ب ٦١ من ابواب النجاسات ح ٢، ٣، ٤، ٥ ص ١٠٨٠ و ١٠٨١

(٣٥٠)(٥)- س ج ٢ ب ٦١ من ابواب النجاسات ح ٢، ٣، ٤، ٥ ص ١٠٨٠ و ١٠٨١

٣٥٢- س ج ٢ ب ٤٩ من ابواب النجاسات ح ٢ ص ١٠٧١

(٣٥٣)(٢)- س ج ٢ ب ٣٤ من ابواب النجاسات ح ١ و ٢ ص ١٠٥٠

٣٥٥- س ج ١٦ ب ١٨ من ابواب الذبايح ح ١٢ و غيره ص ٢٧١

٣٥٦- س ج ١ ب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ١ ص ١٠٢

٣٥٧- المستمسك ج ١ ص ٣٣٣

٣٥٨- س ج ٢ ب ٥٣ من ابواب النجاسات ح ١ ص ١٠٧٦

٣٥٩- س ج ٢ ب ٣ من ابواب غسل المس ح ٤ و ٥ ص ٩٣٢

٣٦٠- س ج ٢ ب ٣ من ابواب غسل المس ح ٤ و ٥ ص ٩٣٢

٣٦١- ص ٥٦٩

٣٦٢- س ج ١ ب ٣١ من ابواب احكام الخلوة ح ٥ ص ٢٤٨

٣٦٣- س ج ٢ ب ٢٦ من ابواب النجاسات ح ٥

٣٦٤- س ج ١ ب ٤ من ابواب الماء المطلق ح ١ ص ١٠٦

٣٦٥- ص ٥٦٩

٣٦٦- ص ٥٧٢

٣٦٧- س ج ٢ ب ٣ من ابواب غسل المس ح ١ ص ٩٣١

٣٦٨- ص ٥٦٩

٣٦٩- س ج ٢ ب ١ من ابواب غسل المس ح ٢ ص ٩٢٧

٣٧٠- ص ٥٦٨

٣٧١- س ج ١٦ ب ٣٠ من ابواب الذبايح ح ١ ص ٢٩٥

٣٧٢- س ج ١٦ ب ٢٤ من ابواب الصيد ح ١ ص ٢٣٧

٣٧٣- التنقيح ج ١ ص ٥٥٧

۳۷۸- س ج ۱۲ ب ۶ من ابواب ما یکتسب به ح ۶ ص ۶۷

۳۷۹- س ج ۱۲ ب ۲ من ابواب ما یکتسب به ح ۱ ص ۵۶

۳۸۰- س ج ۱۲ ب ۳۸ من ابواب ما یکتسب به ح ۴ ص ۱۲۵