

قندار كى الموده

۱-۲

سید محمد حسن مراد
لکھنؤ

... واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي
عليكم وانا حجة الله
بمحبة محمد وآله

کتابخانه
مرکز تحقیقات اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۹۳۰۶
تاریخ ثبت:

مَلَايِكَةُ الْعُرْوَةِ

تصنيف

سَمَاحَةُ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ فِي الْعَالَمِينَ
الْجَامِعِ بَيْنَ الْمَعْقُولِ وَالْمُنْقُولِ

جمعہ دار العلوم
شماره ثبت: ۶۳۳۲

الحاج الشيخ يوسف الخراساني الحائري
البيارجمندي
مد ظله العالی

طبع علی نفقہ خیر الحاج ابو حنیفہ الحاج ابو احمد عطیتہ
القضاة

مطبعة النعمان - النجف الاشرف - شارع السراي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد لله رب العالمين ، ديان يوم الدين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
والرسل محمد وآله الغر الميامين ، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

وبعد :

فيقول الفقير الذني إلى الله العلي الغني يوسف بن ملا زين العابدين الخراساني
البيارجمندي الحارثي - غفر لهما الباري - : قد التمس مني جماعة من الفضلاء
الكرام ان اشتغل بتدريس الفقه الشريف وان يكون عنوان البحث والنظر كتاب
(العروة الوثقى) وبيان مدارك مسائل العروة حسبما وصل اليها نظري القاصر
وفكري الفاتر ، فأجبتهم مستمداً منه تعالى المعونة راجياً من سفينة النجاة الذي
ألذبه في الشدائد تحت قبته البيضاء ان يطلب منه تعالى لي التوفيق والعصمة .
ثم إني بعد ما ألقيت المباحث والمطالب على الفضلاء من أهل الحوزة جمعتها
وأملت المطالب المقررة في كتاب سميتها بـ (مدارك العروة) فصار بمنزلة شرحها
وافياً بمداركها كافياً لمطالبها شافياً لمن جنح اليها . سائل الله تعالى ان ينفع بها كما
نفع بأصلها وإن يجعلها ذخراً ليوم فاقتي ، انه سميع مجيب .

مسائل الاجتهاد والتقليد

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

(١) ينبغي أن يعرف في هذه المسألة مدارك أو تفصيلاً ليتضح بها
مدارك عدة من المسائل الآتية : (منها) مدرك الوجوب التخيري المذكور -
اعني وجوب العمل على طبق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط - لكن يجب تقييد
المكلف بما إذا التفت واحتمل التكليف المنجز لامع الغفلة أو عدم احتمال
التكليف الازامي كما هو واضح . (ومنها) مدرك جواز العمل بالاجتهاد
(ومنها) مدرك جواز العمل بالتقليد . (ومنها) مدرك جواز العمل بالاحتياط في
معرض طريق الاجتهاد والتقليد .

فنقول : (أما مدرك الأول) فهي قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل إذا
كان الضرر المزبور من العقوبات الأخروية أو الأضرار الدنيوية المهمة غير
المداركة كتلف النفس أو الاطراف . ولا ريب أن في ترك جميع الأبدال احتمال
الضرر . وهذا الوجوب فطري بمناسط وجوب دفع الضرر ، وعقلي بمناسط وجوب
شكر النعم حيث أن ترك العمل المزبور ترك للشكر ، وهو معرض لزوال النعمة
ونزول النقمة . والفرق بين المناطين هو أن المناط الأول ليس مختصاً بالعقلاء
ومتقنياً على قاعدة التحسين والتقبح العقليين بل يعم الحيوانات ، فان الشاة مثلاً

بمجرد احساس الذنب أو احتمال تفرّ، وهذا بخلاف مناط الثاني فإنه مختص بالعقلاء .

(وإما مدرك الثاني) وهو جواز العمل بالاجتهاد ، فهو عموم حجية مدارك الاستنباط من ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة لمن عرف مداليلها وإطلاق حجية خبر الثقة وهكذا سائر الامارات والطرق ، غاية الأمر تقييد حجية الأمور المزبورة بمن قدر على دفع المعارضات وكيفية علاجها والمجتهد قادر على ذلك ، ولذا عرفوا الاجتهاد بأنه « استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الفرعي » وليس للأخبارى أيضاً انكار الاجتهاد بذلك المعنى ، فإنه لا بد له من اقامة الحجة على الحكم . وليت شعري ماذا يقول من منع الاجتهاد وسد بابه والعمل به ، فهل يقول: ان عمومات المدارك قاصرة ، أو ان الأدلة الخاصة خصت العمومات بالأئمة الاربعة ؟ وكيف كان فلا ريب في عموم حجية الظهورات وخطابات الكتاب والسنة سنداً ودلالة . نعم لما كان المقلد غير قادر على دفع المعارضات وعلاجها لم يكن مدارك الاستنباط حجة له .

(وأما مدرك الثالث) فهي الادلة الاربعة : العقل ، والاجماع ،

والكتاب ، والسنة .

أما الأول - فهو الدليل العقلي الارتكازى الفطرى لقاطبة العقلاء وهو لزوم رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبرة ، وعليه سيرة العقلاء في جميع شؤونهم وأحوالهم في أمر دينهم ودنياهم ، بل لولا اختلاف نظام العالم والشارع لم يرد عنهم بل أمضى عملهم في الرجوع إلى الفقهاء بمضامين مختلفة كما استلواها عليك بعون الله تعالى . وعمدة دليل جواز التقليد هو هذا الدليل العقلي لأن باقي الأدلة

مخدوش - على ما قيل - وإن كان فيه ما فيه .

وأما الاجماع على الجواز - فهو وإن نقل قديماً وحديثاً إلا ان المظنون لولا المطمئن فيه هو ان المدرك هو الدليل العقلي أو النقلى على الجواز وليس كاشفاً قطعياً عن قول المعصوم أو دليل معتبر .

وأما الكتاب - فيدل على جواز التقليد آية النفر وآية السؤال ، وجه الدلالة من جهتين : (الاولى) من جهة الملازمة العرفية بين وجوب الأنداز ووجوب حذر الناس عقيب الأنداز ، والمراد هو وجوب التعبد بالعمل عقيب الأنداز ، وكذا بين وجوب السؤال ووجوب العمل بعد السؤال وإلا يلزم اللغوية (الجهة الثانية) اطلاق وجوب الحذر عقيب الأنداز سواء كان الأنداز موجباً للعالم أم لا . ورد الاستدلال أما من الجهة الاولى فيمنع اللغوية بل يكون انداز المنذر من قبيل أظهار الحق للناس حتى يتضح لهم ويعرفوه بعد البيان المتكرر ، وأما من الجهة الثانية فلعدم الاطلاق من جهة قبول الحذر لان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر ، والاطلاق من جهة قبول الحذر تطفلي .

اقول : والانصاف ان الخدشة في الاطلاق ليس في محلها إذ مثل هذه الخدشة لو كان مانعاً من التمسك بالاطلاق يوجب ذلك سد التمسك بالمطلقات وهدمه كما لا يخفى .

وأما السنة - فهي كثيرة لا يبعد دعوى التواتر الاجمالي فيها : « ١ » منها ما روى عن قول عبد العزيز بن المهدي للإمام عليه السلام : ربما أحتاج ولست ألقاك في كل وقت أفينوس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني ؟ قال عليه السلام : نعم . وظاهرها أن قبول قول الثقة في الرواية والفتوى كان معلوماً عند

السائل ، وتقرير الامام عليه السلام له على ذلك يدل على حجية قول الثقة واخذ معالم الدين - اعم من أن يكون بطريق الرواية أو الفتوى - وهكذا في بقية الروايات . « ٢ » ومنها قوله عليه السلام حينما سأله ابن أبي يعفور عن يرجع اليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة ؟ قال عليه السلام : فما يمنعك عن الثقي (يعني محمد بن مسلم) فانه قد سمع من أبي احاديث وكان عنده وجيها . « ٣ » - ومنها جواب الامام (ع) كتابة عن السؤال عن يعتمد عليه في الدين ؟ كتب عليه السلام : اعتمادا في دينكما على كل مسن في حينا كثير القدم في أمرنا . « ٤ » - ومنها قوله (ع) لشبيب المقرقوبي بعد السؤال عن يرجع اليه ؟ عليك بالاسدى يعني أبا بصير . « ٥ » - ومنها قوله عليه السلام لعلي بن مسيب : عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدينا . « ٦ » - ومنها قوله عليه السلام لأبان بن تغلب : أجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني أحب ان يرى في شيعتي مثلك « ٧ » - ومنها التوقيع الشريف المروي عن الحجة عجل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب حين سأله عن مسائل اشكلت عليه ؟ فكتب (ع) فيما كتب : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . فان الظاهر من الصدر هو احكام الحوادث التي بيانها من وظيفة الشارع لا الموضوعات المختصة بباب المرافعة ، ويشهد على ذلك الذيل فان الحجة من يقبل قوله رواية كانت او فتوى في الشبهات الحكيمة او الموضوعية . « ٨ » - ومنها ما عن الاحتجاج في تفسير العسكري عليه السلام في حديث طويل : فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فلأمواه ان يقلدوه - الخ . الى غير ذلك من الاخبار التي يطول ذكر جميعها المورثة

للقطع بالمطلوب . ولا يعمد دعوى التواتر الاجمالي بصدور بعضها فلا يحتاج الى
الانجبار ، وبها تخصص السموات الناهية عن اتباع غير العلم الدالة على ذم
التقليد ، مع ان الظاهر منها هو ذم تقليد الجاهل او في اصول الدين كما لا يخفى
(واما مدرك الرابع) وهو جواز العمل بالاحتياط فهو ان العمل به يوجب
القطع بالواقع الموجب للأمن من العقوبة ، بل العمل بهذا الطريق أحسن من
العمل بطريقي الاجتهاد والتقليد لاحتمال مخالفة الواقع فيهما ، وهذا الاحتمال -
وان كان مأموناً مع العمل بالحجة - ولكن احراز الواقع أمر مستحسن عقلاً .
ولا فرق في جواز العمل به وحسنه بين ان يكون في المعاملات بالمعنى الاعم
اعنى ما لا يعتبر فيه قصد القرية من الواجبات التوصلية سواء اعتبر فيها قصد
الانشاء كالعقود والايقاعات من المعاملات ، بالمعنى الاخص أم لا كتردد المانع
بين المائين الذين يعلم أن أحدهما ماء مطلق والآخر مضاف ، أو يكون في
العبادات بالمعنى الاخص : أما الاول فلا ينبغي الريب فيه لأن المقصود في
الواجبات التوصلية هو وجود التعلق وتحققه في الخارج مطلقاً ، ولا يعتبر فيها
صدق الامتثال والاطاعة أصلاً ، فالشبهات التي تذكر في العبادات لا تجري فيها
من غير فرق بين العقود والايقاعات وغيرها ، فاذا علم اجمالاً ان صيغة النكاح
شيء واحد وهو اما لفظ التزويج المتعدى الى المفعول الثاني اما بنفسه او بالباء
واما لفظ النكاح المتعدى الى المفعول الثاني أيضاً بنفسه او بمن يجوز الا يتان
بجميع المحتملات وإن تمكن من الامتثال التفصيلي ، وكذا غسل الثوب
بالمائين مثلاً .

وأما مناقشة الشيخ (فده) في الاحتياط في باب العقود والايقاعات في

شرائط الصيغة من المكاسب باختلال قصد الانشاء مع التردد نظراً الى اعتبار الجزم في العقد كما عن الشهيد (قدّه) فهي في غير محلها ، لأن التردد انما هو فيما هو المضى شرعاً لا فيما انشاء المنشئ ، فان انشاء الأمر الاعتباري خفيف المؤنة ولو مع انقطع بعدم اعتبار الشارع كما في بيع المحرمات .

وبالجملة لا ريب في جواز العمل بالاحتياط في الواجبات التوصلية مطلقاً وإن تمكن من العلم بالحكم تفصيلاً ، وانما الاشكال في جريان الاحتياط في العبادات على المشهور فانهم ذكروا موانع من العمل به ، وحيث ان العمل بالاحتياط تارة يفرض مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي وأخرى مع الامكان ، وتارة يستلزم التكرار وأخرى لا يستلزمه ، وتارة تالفة في موارد التكاليف الاستقلالية وأخرى في التكاليف الضمنية كأجزاء المركب وشرائطه ، فلا بد لنا من بيان تفصيل موارد الاحتياط ليعرف أن الموانع والشبهات جارية في كلها أو في بعضها ، أو ليست جارية أصلاً كما هو الحق .

فنقول: ان موارد الاحتياط صور (الأولى منها) ما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي مع كونه مستلزماً للتكرار ، كما في الصلاة في الثوبين مع العلم بنجاسة أحدهما اجمالاً وعدم التمكن من العلم التفصيلي ، فالمحكي عن ظاهر الحلّي (قدّه) هو المنع وفعل الصلاة عارياً . وما يمكن الاستدلال به امران : (أحدهما) ان الاحتياط المزبور - وهو فعل الصلاتين - يوجب التشريع لعدم ورود الشرع بهما وإنما الواجب في الشرع صلاة واحدة . (الثاني) إن التكرار يوجب إلقاء قصد الوجه المعتبر في الصلاة في الواجب في العبادة هو

قصد الوجه حين الشروع والاشتغال بالعمل ، ولا يكفي الاتيان بالمأموره ولو مع الجزم بعد العمل .

وكلا الأمرين ممنوعان : (أما الاول) فلأن الاحتياط مضاد للتشريع فان التشريع هو ادخال ما لم يعلم او شك انه من الدين في الدين بعنوان انه من الدين ، وأما الاحتياط فهو الاتيان بما احتمل انه من الدين برجاء ان يكون من الدين لاحراز الواقع المحبوب ، وكم فرق بينهما ؟ ومن هنا يعلم ان موارد الاحتياط ليست من البدعة في شيء . (وأما الثاني) فلعدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في هذه الصورة أصلاً ، فان القائلين باعتباره انما يقولون به مع التمكن من معرفة الوجه والامثال التفصيلي لافي صورة عدم التمكن كما هو المفروض ، ولازمه عدم جواز العمل بالاحتياط في العبادات مطلقاً كما لا يخفى .

(الصورة الثانية) العمل بالاحتياط مع التمكن من الامثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد وعدم لزوم التكرار ، كما في موارد التكاليف الضمنية من الأجزاء وشرائط المأمور بها . وما ذكره من الموانع أمور : (منها) أدلة وجوب التعلم . وجواز العمل بالاحتياط مطلقاً ينافيها . (ومنها) أن العمل به يجب إلقاء قصد الوجه المعتبر في العبادة حين العمل . (ومنها) الاجماع المنقول من أهل المعقول والمنقول من المتكلمين وغيرهم على وجوب اتيان الواجب والسندوب لوجوبه او لسدبه ، بل ظاهر كلام السيد الرضى (قده) في مسألة الجاهل بوجوب القصر ، وظهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قده) له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها كما عن انشيخ . (ومنها) الشك

في الطاعة والامثال مع التمكن من العمل باحدى الطريقتين من الاجتهاد والتقليد، والمرجع هو الاشتغال في المقام وإن قلنا بالبراءة في اجزاء وشرائط للأمور به ، لأن المقام من شرائط الامثال ويشك في صدق الطاعة المتأخرة من الامر المتأخر من الأمور به ، ولا يمكن اخذ ما يأتي من ناحية الامر في متعلقه كما لا يخفى . وكما لا يكون قابلاً للوضع والجعل لا يكون قابلاً للرفع .

فهذه الامور الاربعة مانعة من العمل بالاحتياط على نحو قضية مانعة الخلو . والتحقيق عدم صلاحية شيء منها لمنع العمل به : (أما الاول) فلأن الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم من الكتاب كآتي النفر والسؤال والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم والتفقه ودم ترك السؤال كلها آية عن الحمل على الوجوب النفسي كما يظهر ذلك بالمراجعة ، والوجوب الغيري ممتنع لعدم المقدمية بين العلم والعمل ، فان العمل بالاحتياط يوجب العلم بمطابقة الواقع ، فوجوب التعلم ارشادي والمقصود منه عدم عذرية الجهل في مخالفة الواقع . (وأما الثاني) فلعدم الدليل على اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادة لان المقام من جهة عموم ابتلاء المكلفين وغفلتهم عن قصد الوجه لو كان معتبراً لبان اعتباره ولم يوجد في آية ولا رواية ما يدل عليه بل ولا ما يشير اليه ، ومثل المقام يكون من صغيرات الكبرى الكلية ، وهو عدم الدليل داليل عدم قطعاً . (وأما الثالث) فلعدم الوثوق بالاجماع المزبور ، لان الاجماع المدعى من المتكلمين لم يعلم أنهم من حيث انهم متكلمون يقولون به أو من حيث أنهم متشعبة ، فالمظنون ان سند الاجماع ومدركه ليس إلا اعتبار قصد الوجه أو الشك في الطاعة ، ومثله لا يكون

كاشفاً قطعاً وإن كان محصلاً فضلاً عن ان يكون منقولاً .

(وأما الرابع) فلعدم اعتبار قصد الوجه في تحقق الطاعة عند العرف والعقلاء ، وعدم آتي بالمأمور به بقصد القرية مطيعاً وإن لم يقصد الوجه كما عن الشيخ الأنصاري (قده) في رسائله في خاتمة الأصول ، فإنه بعد الاعتراف بوجوب الاحتياط لو وصل التوبة إلى الشك في اعتبار قصد الوجه لأن المقام من شرائط الامتثال لا المأمور به اختار عدم قصد اعتبار الوجه لعدم توقف الاطاعة عليه فلا ريب في عدم الاعتبار ، بل عن المحقق (قده) إن ما اعتبره المتكلمون من اعتبار قصد الوجه والتمييز كلام شعري . هذا مضافاً إلى ما سيأتي انشاء الله تعالى من انه لو وصل التوبة الى الشك يكون المرجع هو أصل عدم الاعتبار وإن كان المقام من شرائط الامتثال ، فان شرائط الامتثال قسمان يجري الاصل في احد قسميهما في مقام الشك كما سيأتي في الصورة الرابعة انشاء الله تعالى .

ويمكن الجواب أيضاً بعدم المنافاة بين العمل بالاحتياط في خصوص الأقل والأكثر وقصد الوجه المعبر ، فان المركب الاعتباري الذي يعد عملاً واحداً كالصلاة مثلاً يؤتى به بقصد الوجوب حين الشروع وإن اشتمل على اجزاء غير واجبة ، ولا يحتاج الى قصد الوجوب في كل جزء بل لا يصح - فتدبر (الصورة الثالثة) كالصورة الثانية المفروضة مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، إلا ان الاحتياط فيها يستلزم التكرار كدوران الأمر بين المتباينين كالقصر والاعمام أو اشتباه القبلة . وعمدة الاشكال الذي ذكره المشهور هي هذه الصورة ، فإنه مضافاً الى جريان الموانع الأربعة المذكورة في الصورة الثانية يجري

فيها اشكال آخر : وهو ان التكرار في العبادة مع التمكن من العلم التفصيلي يعد اجنبياً عن سيرة المشرعة ، بل لو اتى أحد بصلوات كثيرة لاحتراز صلاة واحدة يعد في الشرع والعرف لا عباً بأمر المولى ، بل لنا أولاً ادعاء القطع بعدم صدق الاطاعة ، وثانياً يكفي الشك في صدق الطاعة في المقام لأن المرجع في شرائط الامتثال هو الإشتغال عند الشك . وعلل بعضهم وجه عدم صدق الطاعة بأن الميزان في صدق الطاعة ان يكون المحرك والداعي الى العمل هو أمر المولى ومع الاحتياط لا يكون المحرك هو الامر بل المحرك هو احتمال الامر لا الامر .

هذا غاية استدلالهم على المنع من العمل بالاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي . والانصاف هو عدم صلاحية الأمور المذكورة لمنع العمل بالاحتياط ، أما الموانع المذكورة في الصورة الثانية فقد عرفت اندفاعها ، والاشكال المختص بهذه الصورة أمران : (الاول) الشك في الامتثال والطاعة فيكون المرجع هو الاشتغال . (الثاني) عد العبد لا عباً بأمر المولى .

(والجواب عن الاول) يظهر بعد ذكر مقدمة ، وهي أنهم قسموا الاحكام العقلية على قسمين : قسم يمكن حكم الشارع لولا المانع الخارجي من لزوم القبح على الحكيم بخلافه ، ومنه وجوب رد الوديعة وقبح الظلم وحسن الاحسان ، فان هذه الموضوعات لولا لزوم القبح لا يمكن للشارع الحكم بخلاف مقتضياتها ، فاستحالة الحكم عرضية غير منافية للامكان الذاتي ، ولهذا ترى غير الشارع ممن لا يراعي مصلحة الأمور لايبالي الامر بما فيه الفسدة . وقسم آخر يستحيل بالذات حكم الشارع بخلافه ، ومن هذا القبيل الصحة والفساد من احكام

الوضع ، فان مطابقة المأني به للأمر به وعدمها من الامور الوجدانية التي يستحيل حكم الشارع بخلافها ، وكذا الاطاعة والمعصية موضوعاً وحكماً فانهما من الامور غير القابلة لتصرف الشارع فيهما ، فان الاولى هو اتيان الأمر به على ما هو عليه بعنوان انه مأمر به والثانية بخلافها ، وكذا حكمهما من الوجوب والحرمة العقلين فانهما أيضاً غير قابلين لتصرف الشارع نفيًا وإثباتاً ، إذ لو كانا مجموعين للشارع لزم التسلسل على ما ذكرنا ، ولهذا حملت أو امر الاطاعة ونواهي المعصية على الارشاد . ولا يجوز للشارع التصرف في موضوعهما بأن يحكم فيما هو اطاعة عند العقل بعدم كونه اطاعة وفيما هو معصية عنده بعدم كونه معصية ، ولا في حكمهما بأن يحكم بعدم وجوب الطاعة وبعدم حرمة المعصية .

ومن هنا ظهر وجه ما اشتهر من ان طريق الاطاعة والمعصية في التكاليف موكولة إلى العقل وكيفية سلوك العبيد مع المولى . مثلاً : إذا أمر المولى الحكيم عبده بفعل ولم يأمره باطاعته ولم ينهه عن مخالفته ولم يبين كيفية الاطاعة لم يكن مقصراً في بيان التكليف عند العقلاء ، ولو لم يتعرض العبد لامثال أمره معتذراً بأن المولى لم يأمرني بالطاعة أو انه لم يبين لي كيفية الاطاعة لم يقبل عذره وكان مذموماً عند العقلاء ، وليس ذلك إلا لكون طريق الطاعة وكيفية موكولتين إلى العقل ، بل لو نهى المولى عن اطاعته مع عدم نسخه لأمره عدت ذلك منه قبيحاً ومنافياً لما أراده .

ومن هذه المقدمة ظهر الفرق بين الشك في شرائط امثال التكاليف الشرعية ، وبين شرائط الأمور به واجزائه لأن الاول مورد لقاعدة الاشتغال

والثاني لقاعدة البراءة . وجه الفرق ان مبنى البراءة على قبح التكليف بلا بيان وهو لا يتأتى فيما هو موكول الى العقل . وبعبارة اخرى كلما لا يمكن وضعه لا يمكن رفعه ، وفي مثله كما لايجري الاصل العملي النافي للتكليف لا يمكن التمسك فيه بالاطلاق ، والدليل الاجتهادي لو كان كما اعترف الشيخ (قده) في خاتمة البراءة لان ما لا يمكن التقييد فيه لا يمكن الاطلاق لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكية .

فان قلت : فعلى ذلك لا يصح عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد الآخذ بالاحتياط ، للشك في صدق الاطاعة من جهة عدم الجزم بالعمية واعتبار قصد الوجه في الامثال والمقام من شرائط الامثال ؛ فالمرجح فيه هو الاشتغال . قلت : (أولا) ان تحقق الاطاعة غير موقوف عند العرف والعقلاء على قصد الوجه ؛ بل لا ريب عندهم في عدم مدخلية قصد الوجه في صدق الطاعة كما اعترف به الشيخ (قده) في الاقل والاكثر . « وثانياً » ان حكم الاطاعة - وان كان عقلياً غير قابل لتصرف الشارع نفيًا واثباتاً - الا ان موضوع الاطاعة قابل لتصرف الشارع يعني موضوع الاطاعة قابل لتصرف الشارع فيه بازدياد بعض الشرائط والقيود فيه . بيان ذلك : ان الشارع اذا أمر بالصلاة مثلاً فلا ريب ان امثال ذلك يحصل عرفاً بالاثبات بها على ما بينه الشارع من الاجزاء والشرائط ، ولكن للشارع ان لا يقنع بذلك بأن يشترط فيه قيداً زائداً على الاطاعة العرفية كقصد الوجه ونحوه من شرائط الامثال ؛ وفي مثل ذلك يجري البراءة وان كان من شرائط الامثال ، فالتحقيق هو

التفصيل بين شرائط الامتثال بأن الشرط ان كان مما يعتبر عرفاً في الاطاعة بأن كان من الشرائط العرفية كعدم التكرار الكثير بدون داع عقلائي فالاحتياط المحوج الى مثل ذلك التكرار مخل بالامتثال ، ومع الشك لا يجري الاصل النافي بل يكون مثل ذلك مورداً للاشتغال ، وان كان مما يعتبر في الامتثال شرعاً فقط كقصد الوجه على فرض الاعتبار على ما عرفت فيمكن نفيه بأصالة البراءة، اذ لا فرق في القيود التعبدية بين كونها من قيود الامتثال أو المأمور به في حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان .

هذا كله هو الجواب الاول عن الاشكالين ، وأما الجواب عن اشكال الامر الثاني - وهو كون التكرار لعباً بأمر المولى - فقد اجاب في الكفاية بأن العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار لا يكون لعباً بأمر المولى اذا كان بداع عقلائي ، وعلى فرض التسليم فاللعب في كيفية الامتثال لا في نفس الامتثال او أمر المولى .

اقول: ان مراده من الكيفية هو ان ضم غير المأمور به الى المأمور به يكون لغواً ، فالعينية واللغوية انما تكون في الضميمة لا المنضم اليه والمأمور به الواقعي . ولقد أجاد بعض اساتيدي - اننى به المحقق الحاج الشيخ محمد حسين الاصفهاني (قده) - في المقام ، وحقق ان تكرار العمل لتحصيل الراقع لا محذور فيه اصلاً وانه لا يستلزم اللعب لا في الامتثال ولا في الكيفية ، بل لو كان هناك لغو وعيب فانما هو في طريق تحصيل اليقين بالاطاعة ايسر الا . ولا بأس بذكر ما أفاده (قده) وهو أن المانع من العمل بالاحتياط

الزبور اما عدم صدور العمل من داع آلهى بل من غيره ، او التشريك في الداعي بحيث لا يكون الأمر مستقلا في الدعوة ، او تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب ، او تعنون الفعل المآتي به بداعي الأمر بعنوان اللعب ، والكل مفقود : (اما الاول) فلأن المفروض أن المحرك للفعل كل من المحتملات ، وهو الأمر المحتمل تعلقه به . (واما الثاني) فلأن المفروض عدم محرك الى ذات كل من المحتملات سوى الامر المحتمل فلا تشريك في الداعي ، والا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعي العقلاني وغيره في المفسدية ، وعدم صدور العمل عن داع الهى مستقل في الدعوة . (واما الثالث) فلأن المفروض ذات العمل صلاة واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها عن داع نفساني شهواني ، ومع فرض صدورها عن داعي الأمر المستقل في الدعوة لا معنى لتعنون الصلاة باللعب والعبث (واما الرابع) فبأن اتصاف المآتي به بداعي الامر بوصف اللعب والعبث بأن يكون الداعي الى جعل الامر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائي ، والمفروض ان داعيه الى امثال امر المولى ما هو الداعي في غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضاة المولى او غيرها . وتوهم ان اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضار لفرض صدور العمل عن داعي الأمر وهو حسن بذاته ، مدفوع بأن المآتي به بداعي الأمر او بقصد التعظيم إنما يكون حسناً بذاته ، بمعنى انه لو خلى وطبعه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى والاحسان اليه ، لا ان حسنه كحسن العدل والاحسان ذاتي لا يتخلف عنه ، بل التعظيم في مورد يعرف به المولى فيقتل اساءة اليه ، ولو مع عنوان انخفاض الصديق في المهلك للمؤمن مع ان الصديق حسن بذاته بذلك المعنى ، فلو فرض

اتصاف المآتي به بداعي الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعي الداعي غرضاً شهوانياً نفسانياً لا يصدر ممدوحاً عليه بل مذموماً عليه. اقول : وقد مثل لذلك بعض الاساتذة (قده) بما اذا صلت الزانية صلاة الليل بداعي امرهسا وكان غرضها من ذلك اشراق وجهها لرغبة الزناة اليها .

ومن جميع ما ذكرنا يتضح ايضاً ان الداعي الى تحصيل اليقين باطاعة الامر هو الداعي في غير هذا المورد ، وهو اسقاط العقاب في وجدان الفعل مثلاً بل لو كان هناك لعب و لغو لكان في كيفية تحصيل اليقين باطاعة الأمر وهو اجنبى عن اتصاف الاطاعة بعنوان اللعب بل هو عنوان تحصيل اليقين لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين بالاطاعة . توضيحه : ان لتحصيل اليقين باطاعة الامر طريقين (احدهما) معرفة الواجب واثباته بعينه فيحصل له اليقين باطاعة الامر واسقاطه (وثانيهما) إتيان محتملات الواجب الواقعي فانه يوجب اليقين باطاعة الأمر الواقعي وسقوطه ، فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد امور ثلاثة : فتارة يختاره لداع محبوب وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلاً في مدة مديدة ، واخرى يختاره لداع عقلاً في وهو فيما اذا كان تحصيل معرفة الواجب أكثر مؤونة من إتيان المحتملات بسهولة الطريق تدعوه الى اختياره ، وثالثة لاهذا ولا ذاك بل لمجرد غرض نفساني . فتحصيل اليقين من اصله وان كان كما في سائر الموارد الا ان تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني ، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه لاعلى نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالاطاعة . ومنه تعرف انه كما لا لعب ولا عبث في الأمر كذلك في كيفية اطاعته وانما اللعب في تحصيل

اليقين، حيث لا مرجح عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه الخاص - فتدبره جيداً فإنه دقيق جداً .

هذا كماه مع التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي ، واما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي الظني فان كان الظن معتبراً بدليل خاص فهو ملحق بالقطع حكماً فيجري فيه ما يجري في القطع الوجداني ، ولا فرق بينهما الا انه مع القطع الوجداني لا يمكن الاحتياط بخلاف الظن فان مسورد الاحتياط معه باق فان موضوع الاحتياط وهو الاحتمال الوجداني لا يرتفع به ولو كان حجة شرعاً . نعم وقع النزاع في جواز تقديم اتيان المحتمل على اتيان المظنون ، وعليه يبتنى ما نسب الى العلامة الانصاري والشيرازي (قده) في مسألة دوران الأمر بين القصر والاعمام في المسافر الى اربعة فراسخ اذا لم يرد الرجوع ليومه ، فنسب الى الشيخ (قده) تقديم التمام على القصر عند الاحتياط ، ونسب الى الميرزا (قده) عكس ذلك ، ومنشأ الاختلاف بينهما هو الخلاف فيما يظهر لهما من الادلة ، واختار الميرزا النائيني (قده) ايضاً لزوم تقديم الاتيان بالمظنون على الاتيان بالمحتمل جرياً على مبناه من كون مراتب الامتثال طولية . والحق عدم الفرق بين التقديم والتأخير اصلاً ، لأن الاتيان بالمحتمل لا محالة يكون بداعي احتمال البعث والتحريك كما ان الاتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثابت باليقين التعبدية على التقديرين ، وان لم يكن الظن معتبراً او كان معتبراً بمقدمات الانسداد فلا وجه لتقديمه على الاحتياط بل الاحتياط مقدم على الامتثال الظني كما هو واضح .

ومما ذكرنا يعرف انه لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعاً كالظهور

(مسألة - ٢) الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أولاً ، لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد (١) .

والعصر المتردد بين القصر والأعم أو بين الجهات الأربع لا يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول كما اعتبره جماعة من الأكابر بل يكفي فيه فعل بعض المحتملات الأول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع المحتملات ، فيأتي بظهر وعصر قصر آثم بهما تماماً لأن الثاني به أولاً ان صادف الواقع فقد حصل الترتيب والا كان كلاهما لغواً. هذا تمام الكلام في بيان مدارك المسألة الأولى من العروة الوثقى .

(فان قلت) ان قول صاحب العروة : « يجب على كل مكلف » الخ يرد عليه ان من كان عارفاً باليقينيات والضروريات من الأحكام وكذا الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وكذا الملائكة لا يجب عليهم الأخذ بأحدى الطرق الثلاث (قلت) ان المراد من المكلف بقريظة المقام هو الذي يشك او يحتمل التكليف المنجز والأشخاص المزبورة خارجون عنه قطعاً، كما ان المراد من القضية المشتملة على كلمة الترديد مانعة الجمع لا المنفصلة الحقيقية، فلا يرد عليه انه يجوز التبعض في الطرق الثلاث بأن يكون في بعض الأحكام أخذاً بالاحتياط وفي البعض الأخرى بالاجتهاد أو التقليد. تدبر (١) قد ذكر مدارك الأقوى في المسألة الأولى مشروحاً وحارداً فدفعنا جميع الشبهات والاحتمالات المانعة من العمل بالاحتياط بما لا مزيد عليه فراجعها لكن العمل به مشروط بمعرفة كيفية الاحتياط وموارده بالاجتهاد أو التقليد، وإلا فلم يحصل الأمن من العقوبة - كما لا يخفى

(مسألة - ٣) قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة ، وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه ، وقد يكون في الجمع بين امرين مع التكرار كما إذا لم يعلم ان وظيفته القصر او التمام (١) .

(١) اقول : الوجوه المتصورة للاحتياط خمسة : (الاول) الاحتياط في الفعل الواحد فقط ، كدوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة كاللحاء عند رؤية الهلال مثلاً . (الثاني) الاحتياط في الترك الواحد فقط ، كدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب كشرب التبن مثلاً . (الثالث) الاحتياط في اتیان فعلين او ازید مع التكرار ، كما في الصلاة في مورد تردد القبلة بين الجهتين او ازید ، او بدون التكرار كدوران الأمر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة ، ومنه يعلم ان تمثيل الماتن للتكرار بالقصر والتمام ليس في محله لأنه مع الاختلاف في الكيفية او الكمية لا يكون تكراراً حقيقة . نعم يطلق عليه التكرار مسامحة بلحاظ مفهوم الصلاة . (الرابع) الاحتياط بترك الامرين او ازید ، كترك الختنى لبس اللباس المختص بالرجال والنساء مثلاً . (الخامس) الاحتياط بالفعل والترك معاً ، كتردد الامر في المرأة بين الحيض والاستحاضة فتجمع بين ترك الحائض وافعال المستحاضة .

والاحتياط في الموارد المزبورة ليس على نسق واحد بل في بعضها واجب وفي بعضها غير واجب ؛ والثاني منهما كالشبهات البدوية بعد الفحص والشبهات

(مسألة - ٤) الأقوى جواز الاحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار وامكن الاجتهاد والتقليد (١).

(مسألة - ٥) في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً، لأن المسألة خلافية (٢)

الموضوعية مطلقاً، والأول كالشبهات المقرونة بالعالم الاجمالي او الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص كما حررتها في الاصول:

(١) قد ذكرنا مدارك جواز الاحتياط المستلزم للتكرار ولو تمكن من الاجتهاد والتقليد في المسألة الاولى، ودفعنا الإيرادات الخمسة عليه .

نعم بقي بعض ما ذكره بعض اساتيدى (قده) وهو ان الاطاعة مع التمكن من الامتثال التفصيلي لا تصدق على الاحتياط لأن الميزان في صدق الطاعة هو ان يكون العبد متحركاً بتحريك المولى ومنبعثاً عن بعثه وفعل الاحتياط يكون بداعي احتمال الامر لا بداعي نفس الامر ، ومع الامكان في الاتيان بداعي نفس الامر لا يصح الاتيان بداعي احتمال الامر اذ لا اثر بعد الميزان وفيه أنه لا ريب ان فعل كل من المحتملات ناش عن داعي الامر بفعل الواجب بلا تشريك في الداعي والاحتمال دخيل في اتصاف الأمر بالداعوية ، كما في صورة العلم التفصيلي بالامر ، فان الصورة العملية دخيلة في داعوية الأمر ، فلا أمر بوجوده العلمي يكون داعياً ومحركاً كما لا بوجوده الخارجي . وهذا واضح جداً

(٢) قد تقدم ان الاكتفاء بطريق الاحتياط في نظر العقل انما هو لكونه موجباً

(مسألة - ٦) في الضروريات لاحاجة الى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين ، وفي غيرها يجب التقليد ان لم يكن مجتهداً إذ لم يمكن الاحتياط ، وان أمكن تخيير بينه وبين التقليد (١)

للعلم بأداء الواقع الموجب للأمن من العقوبة ، فإذا أدرك المكلف بعقله ذلك المعنى كان مجتهداً في مسألة جواز الاحتياط ، ولولا ذلك لا يجوز الاكتفاء به الا ان يدرك عقله بحجية رأى اهل الخبرة فله الاكتفاء به بعد افتاء الغير بجواز الاحتياط ، فالمعيار هو استقلال عقله واجتهاده بلزوم احد الأمرين ، ولا يجوز له التقليد في مسألة جواز التقليد كما سيأتي .

وكون المسألة خلافية لاتصلح لجواز الاكتفاء به مع ان مسألة جواز التقليد ايضاً خلافية ، فان المحكى عن أكثر علماء الحلب وجوب الاجتهاد عيناً ، فلا اكتفاء دائر مدار عقله لذلك لان منشأ الجواز كون المسألة خلافية كما هو واضح .
(١) وجه ذلك ان وجوب العمل برأى الغير وحجيته حكم ظاهري كوجوب العمل بسائر الحجج والامارات ، والحكم الظاهري يختص جعله بحال الشك ، فيمتنع جعل الحجية مع العلم .

وبعبارة اخرى : حجية قول المفتى للغير طريق من الطرق المجعولة كحجية خبر الثقة للمجتهد ، وهي تكون حجة في ظرف الجهل والشك في الواقع ، ومع كون الحكم ضرورياً أو يقينياً لا شك ، ولا فرق في الحكم الظاهري المختص جعله بحال الشك بين أن يكون مفاد الاصول او الامارات ، غاية الأمر أنه اخذ

(مسألة - ٧) عمل العايم بلا تقليد ولا احتياط باطل (١)

الشك في باب الأصول موضوعاً وفي باب الامارات مورداً ، ومع عدم الشك
لاموضوع الأول ولا . ورد للثاني .

(١) يعني لا يتحصل به براءة الذمة ولا يحصل الأمن من العقوبة في نظر
العقل ما لم ينكشف صحته واقعاً أو ظاهراً لاحتمال عدم مطابقته للواقع ، وليس
المسراد أن العمل الزبور باطل مطلقاً ولو انكشف الصحة واقعاً بعد العمل ،
بأن علم بمطابقته للواقع أو ظاهراً لمطابقته لرأى من يجب عليه تقليده بعد العمل
أو لرأيه مع إجهاده بعده ، فانه لا وجه له مع إنكشاف الصحة بمطابقته للواقع
أو للحجة ، أما الأول فواضح وأما الثاني فلحصول الأمن من العقوبة بقيام
الحجة عليه .

(فان قلت) إن الطرق الظاهرية إنما تصير طرقاً بعد الأخذ بها والبناء عليها
والمفروض أنه حين العمل لم يكن كذلك حتى تجدي مطابقته لاحدهما ، وبمد
الاجتهاد والتقليد قد مضى وقت العمل وخرج عن محل إبتلائه ؟ قلت : إن الطرق
الظاهرية منزلة منزلة الواقع في ترتيب أحكام الواقع عليها ، فلا فرق في إنكشاف
الواقع بين إنكشافه بالقطع وإنكشافه بالطرق الشرعية . وأما
دعوى إنقضاء العمل السابق وخروجه عن محل الابتلاء فهي فاسدة ،
اذ الغرض من إعتبار مطابقته للطرق الظاهرية هو تصحيح ترتيب الآثار الآتية
من عدم لزوم القضاء أو الاعادة وإلا فما مضى فمضى نعم يشكل الامر

(مسألة - ٨) التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وان لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فاذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد (١)

فإذا كان عمله موافقاً لرأي المجتهد حين العمل ومخالفاً لرأي من يقلده بعد العمل، فإن الصحة مشككة كما سيأتي انشاء الله تعالى.

(١) اختلف العلماء في تعريف التقليد : فعن بعضهم انه الأخذ بقول الغير من غير حجة ، ومراده من قول الغير هو رأيه وإلا فيصدق التعريف المزبور على الأخذ بقول البيئنة في الموضوعات ، وكذا الأخذ بقول المعصوم عليه السلام مع انه ليس من التقليد في شيء ، وقوله : « من غير حجة » يعني من غير مطالبة دليل على رأيه . وعن بعضهم انه قبول قول الغير - الخ . وعن البعض الآخر انه العمل بقول الغير ، وإردأ التعاريف ما في العروة من انه الالتزام بالعمل بقول الغير - الخ . وعن بعضهم انه الالتزام والتعلم كلاهما ، كما عن بعض المعاصرين انه نفس العمل في موضعين : في مسألة البقاء على تقليد الميت ، ومسألة عدم جواز العدول من الحى الى الحى ، وغيرها هو التعلم او مع الالتزام .

والحق هو القول الثالث ، وهو نفس العمل برأي المجتهد والتعلم او الالتزام في بعض المقامات من مقدماته لانه نفس التقليد ، وهذا هو الموافق للعرف العام والمعنى اللغوي كما اعترف به صاحب الفصول حيث قال : « وقول العلامة (قده) في النهاية بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان

لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه ، واطلاقه على هذا شائع في العرف العام ،
 وإنما اعرض عن هذا المعنى والتزم بأنه الالتزام بقول الغير زعماً منه بأنه يستلزم
 المحذور ولزوم الدور ونحوه ، وتخيّل ان التقليد بالأضافة الى العمل كعود الدرج
 بالأضافة الى السطح في كونه مقدماً على العمل غافلاً عن انه نظير الستر او
 الاستقبال بالأضافة الى الصلاة من الامور المقترنة لا المتقدمة ، فالتقليد تطبيق
 غير المجتهد عمله موافقاً لفتوى المجتهد ورأيه في الأحكام الشرعية ، فلا يلزم
 الدور لعدم توقفه على سبق التقليد ، ولا يلزم من عدم سبقه كون العمل بلا
 تقليد ، فصحة العمل لا تتوقف على ازيد من كونه مطابقاً لرأي الغير عند المكلف
 نعم لا بد من العمل بقول الغير ، وفتواه العلم بأن العمل الكذائي مطابق له ومجرد
 العلم وتعلم فتواه لا يكون تقليداً ، فما وجب على المكلف العامي هو ايجاد العمل
 على طبق فتوى الغير وتعلم الفتوى او الالتزام او البناء من مقدمات التقليد لو احتج
 اليها لا انها نفس التقليد .

ولا يبعد ان يكون المراد من الأخذ بقول الغير او قبول قول الغير - الذي
 ذكر في تعاريف القوم - هو نفس العمل كما هو المراد من قوله (ع) : « خذ
 ما وافق الكتاب » او « خالف العمامة » او « ما اشتهر بين اصحابك » واما
 الالتزام او البناء والتعبد بمقتضاه بحيث يكون هناك واجب آخر متعلق بالجنان -
 من قبيل الالتزامات والتدينات - فلزومه على المكلف في الفرعيات ممنوع
 كتوقف صحة العمل عليه ايضاً .

والحاصل ان الجامع بين المجتهد والمقلد هو العمل بالتكاليف بحسب أدلة

التكليف ، غاية الأمر ان الأول يعمل برأيه وفتواه والثاني يعمل برأيه مجتهده ،
فكما ان معرفة الأحكام مقدمة للعمل برأيه في الأول كذلك تعلم فتوى الغير
في الثاني .

ومما يؤيد ان التقليد هو نفس العمل قولهم : « يحرم على المجتهد تقليد غيره
ويحرم على العامى تقليد غير المجتهد » فان متعلق التحريم ليس إلا الفعل المنطبق
على رأيه لا مجرد العلم برأيه أو الالتزام والبناء القلبي ، كما ان الذي يحكم به
الفطرة وبديهة العقل هو وجوب العمل بقول الغير وعلمه . وبالجملة الأدلة العقلية
والنقلية القائمة على التقليد دالة على وجوب العمل بقول الغير .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ان التفصيل الذي ذكره بعض المعاصرين من ان
التقليد هو نفس العمل في مسألتى البناء على التقليد وعدم جواز العدول من
الحى الى الحى غير الأعم وفي غيرها هو التعلم والبناء في غير محله ، فان التقليد له
معنى واحد وليس له معنيان ، وما الدليل على التفكيك بين الموارد ؟ .

(فان قلت) ان التقليد بالمعنيين المزبورين لعله يستفاد من الدليل العقلي الفطري
حيث يحكم بالفرق بين المعنيين المذكورين . قلت : لان سلم ذلك لما مر من ان الظاهر منه
في جميع الموارد هو نفس العمل ليس إلا . هذا كماه مع اتحاد المجتهد ، أما مع
تعددته فاما ان يتفقوا في الفتوى او يختلفوا فيها . فان اتفقوا فيها فالظاهر على انه
لا دليل على تعيين واحد منهم فيجوز تقليد جميعهم كما يجوز تقليد بعضهم ،
وأدلة حجية الفتوى كأدلة حجية الخبر ، وسائر الطرق والامارات انما تدل على
حجية الفتوى بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير ، فكما انه

(مسألة - ٩) الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت ، ولا يجوز تقليد

الميت ابتداءً (١)

لو تعدد الخبر الدال على حكم معين يكون الجميع حجة على ذلك الحكم كما يكون البعض كذلك ، ولا يجب تعيين واحد منها معيناً أو مردداً كذا لو تعددت الفتوى فان الواقع صار مكشوقاً بالحجة .

ومنه ظهر ضعف أخذ التعمين للمجتهد في مفهوم التقليد كما هو ظاهر المتن وإن اختلفوا في الفتوى ، فلما كانت الحجية بنحو الطريقة امتنع ان يكون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض ، ولا واحد معين لأنه بلا مرجح ، ولا التساوق والرجوع الى غير الفتوى لأنه خلاف الاجماع والسيرة ، فتعين ان يكون الحجية هو ما يختاره ، فيجب عليه الاختيار مقدمة لتحصيل الحجية ، وليس الاختيار إلا الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين او الفتاوى ، وحينئذ يكون الالتزام مقدمة للتقليد لا أنه عينه .

ومما ذكرنا ظهر انه لا مدخلة للالتزام في التقليد ، بل لا يكون مقدمة له الا في مثل المقام ، وان القول بأن التقليد هو الالتزام اردأ التعريف .

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة في صورة موافقة فتوى الميت لفتوى الحي وأخرى في صورة مخالفتها . (اما الكلام في الصورة الأولى) فلا ينوط صحة العمل مدار جواز البقاء وعدمه بعد الالتزام بأمرين : احدهما ان التقليد هو نفس العمل ، وثانيهما عدم أخذ التعمين في مفهوم التقليد كماها المختار ، فالعمل الموافق لرأى الميت موافق لرأى الحي فيكون صحيحاً مطلقاً كان رأى

الميت حجة اولاً . نعم في مقام الاستناد والالتزام بقول الميت يكون ذلك تشریحاً لو لم يكن قول الميت حجة ، واما لو قلنا ان التقليد هو الالتزام والبناء فيدور الصحة مدار جواز البقاء وجوداً وعدمياً كما لا يخفى . (واما الكلام في الصورة الثانية) فهو بعينه كالکلام في الصورة الأولى في كون التقليد هو الالتزام لما ذكرنا في صورة المخالفة في الفتوى من توقف الحجية حينئذ على الالتزام بواحد معين من الرأيين ، فالصحة وعدمها تدور مدار حجية رأى الميت وعدمها .

فاذا عرفت ذلك فاعلم ان أدلة حجية الفتوى - لفظية كانت او عقلية - لا يجوز التمسك بها مع اختلاف الرأيين للتكاذب الموجب للتناقض لو شملت مورد الاختلاف ولا واحد معين منها لأنه بلا ترجيح وهو قبيح ، فلا بد في اثبات الحجية من رأى الميت او الحي من الرجوع الى دليل آخر وهو بنحو السبر والتقسيم .

اما الاجماع او السيرة المتشعبة أو الاصل العملي والأول منتف بالاضافة الى الميت ، بل قد ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى الميت ، والثاني وإن ادعى استقرارها في عصر الأئمة عليهم السلام على البقاء على تقليد الميت ولكن وصولها الى حد يصح التعويل عليه غير مسلم ، فالعمدة حينئذ هو الاصل العملي . وتفزيه من وجوه : (الاول) جريانه في الحكم الوضعي اعنى الحجية (والثاني) في الحكم الواقعي المحكي بالرأي (والثالث) في الحكم الظاهري ، فيقال رأى فلان كان حجة او السورة كانت واجبة واقعاً او ظاهراً فالآن كما كان

او هي باقية على وجوبها .

(فنقول): أما اجراءه في الحكم الوضعي على النحو الأول فيتوقف (اولاً) على كونها بمعمولة شرعاً لا انها منتزعة من الحكم الظاهري الراجع الى الأمر بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة والى الترخيص على تقدير المخالفة ، إذ لو كان كذلك لكان المجمول هو الحكم الظاهري الذي يكون هو منشأ الانتزاع ، وسيأتي الكلام فيه ، فعليه لايجري الاستصحاب فيها لعدم كونها اثر أشريعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي . (وثانياً) على ان يكون موضوع الحجية هو مجرد حدوث الرأي ، وأما إذا كان الحجية منوطة به حدوثاً وبقاءً بحيث يكون موضوعها في الآن الثاني بقاء الرأي فلا مجال لاستصحابها ، لعدم موضوعها لانتفاء الرأي بالموت . والتحقق ان الايراد الأول غير وارد ، لأن الحجية والوسطية في الاثبات والمحروية التي هي المرتبة الثانية للعلم الطريقي قابلة للجعل بنفسها وهي المعمولة في باب الطرق والآمارات بل هي مفاد جميع الطرق العقلائية ، ولهذا نقول بقيامها مقام القطع الطريقي . وأما الايراد الثاني - وهو عدم جريان الاصل لعدم بقاء الموضوع او الشك فيه - فيشكل دفعه . توضيح الاشكال : ان العناوين المأخوذة في الموضوعات على أنحاء (فتارة) يكون العنوان من العرفات ومن قبيل الواسطة في الثبوت عند العرف ، كالتغير للماء فان الموضوع عندهم هو الجسم السيل والنجاسة من قبيل الاعراض المتأصلة ، من غير فرق بين ان يقال ان الماء اذا تغير نجس او الماء المتغير او المتغير . ولا ريب في جريان الاستصحاب في هذا القسم اذا شك في ان عنوان التغير علة للنجاسة حدوثاً فقط او حدوثاً

وبقاء آ ، وقد يكون العنوان مقوماً وواسطة في العروض في العرف كعنوان الاجتهاد والعدالة في المجتهد العادل ، فاذا دل الدليل على انه يجب على العامى تقليد المجتهد العادل فالعرف يرى ان العنواين من قبيل الصور النوعية ومن المقومات ، فاذا زال ارتفع الموضوع رأساً لا ان الموضوع هو زيد بن عمرو مثلاً؛ والعنوان من حالاته ، وفي امثال ذلك لا يجري الاستصحاب ، وقد يكون العنوان محتملاً للمقومية والعرفية كالحياة في الحيوان المأكول اللحم قبل التذكية ، فلو شك في التذكية ولم يكن الاصل الموضوعي موجوداً لا يصح استصحاب حرمة اللحم حال الحياة لعدم إحراز الموضوع. ومن المعلوم ان أحراز الموضوع شرط في جريان الاستصحاب .

وإذا عرفت ذلك فنقول : ان ما نحن فيه يكون من قبيل القسم الثالث - ان لم نقل بكونه من القسم الثاني - وذلك للشك في ان موضوع الحجة هو صدور الفتوى من المفتي ولو أننا ما حتى يكون باقياً كما هو كذلك بالاضافة الى حصول الاجماع ، وحجيته لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام ، أو الموضوع هو الرأي الفعلي القائم بالاحياء ، ومع الشك لا يجري الاستصحاب بل الظاهر ان موضوع الحجة هو الثاني كما يظهر من تسالمهم على ان المجتهد إذا عرض له هرم او جنون او ما يوجب اختلال مشاعره لا يجوز له العمل بفتواه ولا لغيره تقليده مع أنه أولى بجريان الاستصحاب لكونه حياً .

(فان قلت) انه كما لا اختصاص لحجية الاجماع الحاصل من الفتاوى او الشهرة بحال حياتهم ، بل حجيتها باقية وإن ماتوا كذلك حجية الفتاوى ومع

الشك يجري الأصل .

(قلت) حجية الاجماع أو الشهرة ليست من جهة قياسها بأراء أرباب الاجماع وأصحاب الشهرة بل من جهة كشفها قطعاً عن مقالة المعصوم (ع) ، فموضوع الحجية هو السنة المحكية وهي باقية ، بخلاف حجية الفتوى فان موضوعها هو رأى المفتى القائم بالاحياء ومع الموت لا يبقى .

(فان قلت) لا نسلم زوال الموضوع بالموت فان الموضوع هو النفس الناطقة وهي باقية .

(قلت) المناط في باب الاستصحاب هو الموضوع العرفي ، والعرف يحكم بزوال الموضوع مع الموت ، بل الرأي والملكة يزولان في حال الاحتضار والاعغاء غالباً بحسب العادة .

فتحصل ان احتمال حجية الرأي بحدوثه الى الأبد غير كاف في صحة جريان الاصل مع الشك في الموضوع لو لم نقل ان الموضوع هو بقاء الرأي الفعلي ، كما يشهد بذلك ظهور الاجماع على ارتفاع الحجية بزوال الرأي والملكة بواسطة الجنون أو الهرم أو النسيان ، فان التسالم في مثل تلك المقسامات على ارتفاع الحجية ليس لأجل امر تعبدى ، بل الظاهر هو لأجل ارتفاع الموضوع وعدم بقاء الرأي .

هذا كله تقرير الاصل في الحكم الوضعي ، وقد عرفت انه محل اشكال ، واما اجراءه في الحكم الواقعي فأشكال لان الجريان يتوقف على اليقين بالحدوث والشك والبقاء وكلاهما غير حاصل كما لا يخفى ، واما اجراءه في الحكم

الظاهرى - وإن قيل انه لا ضير فيه لاجتماع أركانه من اليقين الوجداني بثبوته حال الحياة والشك في بقاءه للشك في بقاء الحجية الى زمان الوفاة - لكنه مشكل ، لما حررنا في الأصول من ان قضية حجية الامارات ليست إلا جعل المحرزية والوسطية في الاثبات لا انشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية ، كما هو قضية الحجية المعتبرة عقلاً كالقطع . ولو سلم جعل الحكم الظاهرى لايجرى الاصل ايضاً ، لان الاحكام التقليدية عند العرف ليست احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق بل انما كانت احكاماً لها بحسب الرأى بحيث عمدت من انتفاء الرأى بانتفاء موضوعه عند التبديل او زوال الرأى ، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها لاعتبار احراز بقاء الموضوع عرفاً - فتدبر .

هذا كله مع تساوي المجتمع الحى والميت فى العلم ، واما مع الاختلاف فبناء العقلاء على الظاهر على تعين الرجوع إلى الاعلم ، فيجب العدول الى الحى إن كان أعلم كما يجب البقاء إن كان الميت أعلم .

ثم إن القائلين بالبقاء اختلفوا فى وجوبه وجوازه ، وأكثرهم على الأول وهو مقتضى دليل البقاء من الاستصحاب المزبور ، واستقرار السيرة على البقاء على تقليد الميت . وأما مدرك القول بجواز البقاء والعدول فيمكن ان يكون هو استصحاب التخبير الثابت قبل الرجوع إلى الميت ، وفيه ان الاستصحاب المزبور معارض باستصحاب عدم الحجية الثابت قبل الاختيار ، وذلك لأن مرجع التخبير سابقاً الى انه لو اختار أي واحد منهما كان رأيه حجة عليه ، فيقال : لو كان اختيار الحى لكان رأيه حجة وهو من الاستصحاب التعليق المعارض

باستصحاب عدم الحجية قبل الاختيار .

فتحصل أن البقاء على التقليد - لو قلنا به - فمقتضاه وجوب البقاء لاجواز الأمرين ، الوجهين المتقدمين آنفاً ولكن عرفت فسادها .

وقيل وجه وجوب البقاء هو احد الأمور الثلاث على سبيل منع الخلو ، وهو : اما الاجماع على عدم جواز العدول الثابت قبل الوفاة وبعد الوفاة ، او الاجماع الثابت قبل الوفاة فيستصحب المنع ان ما بعد الوفاة ، او أصالة الاحتياط لكون المورد من قبيل الدوران بين التعمين والتخير . وفيه ان الاجماع ممنوع حتى في حال الحياة كما سيجيء في مسألة العدول من الحي الى الحي ، وأصالة الاحتياط عند الدوران بين التعمين والتخير غير جارية في المقام ، لان احتمال التعمين موجود في كل من الطرفين ، وفي مثله يجب البناء على التخير بعد قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى حتى احوط القولين التعمين عند العقل للعالم الاجمالي بثبوت الحجة بينهما ، الموجب لو جوب الموافقة عقلاً لو لا الاجماع على عدم الوجوب . نعم البناء على التخير موقوف على عدم جريان الاصول الشرعية لكونها واردة على الاصول العقلية . نعم لو جرى الدليل العقلي الفطري كان مقدماً على الأصول مطلقاً ، ولكن عرفت ان الأدلة - عقلية كانت او نقلية - لا تشمل مورد المعارضة .

هذا كله في التقليد الاستمراري ، وأما التقليد الابتدائي لميت فلا يجوز ،

والدليل على عدم الجواز أمران :

(الاول) الاجماع ، وأما ما نسب الى جماعة من الأخباريين من الجواز

فهو في التقليد بمعنى آخر غير ما هو محل الكلام ، وسيأتي انشاء الله تعالى ان الأخباريين ينكرون التقليد بالمعنى المصطلح بل المشروع عندهم هو نقل الأخبار ولو بالمعنى ، فالجتهد عندهم هو ناقل الرواية ولو بالمعنى ، ولا يعتبر الحياة في الراوي اتفاقاً .

وبالجملة لا إشكال في تحقق الاجماع على عدم جواز تقليد الميت حدوثاً وابتداءً ، بل عن بعض الأساطين ان الاجماع معقده عام ، حتى بالاضافة الى بقاء التقليد استمراراً لأن المخالفة حدثت في الازمنة المتأخرة . وتوضيح ذلك : ان العامة بعد ان جعلوا لأنفسهم مذاهب أربعة اتفقوا على لزوم التقليد واخذ الاحكام من الأئمة الأربعة ، والامامية رضوان الله عليهم خالفوهم وبنوا على عدم الجواز ، ويمكن ان يكون بناؤهم عليه من فروع الامامة حيث انهم قائلون بوجود نواب الامام (ع) في عصر الغيبة .

وبالجملة لا زالت الامامية متفقين من المجتهدين والأخباريين الى زمان المحقق القمي (قده) وصاحب الحدائق (ره) حتى ظهر الخلاف منهما ، فان الأول مال الى الجواز بناءً منه على مسلكه من الانسداد وإن المطلوب هو حصول الظن وهذا يحصل من قول الميت ايضاً ، والثاني جزم به ، وتبعهما جماعة من المتأخرين من الأخباريين والاصوليين . والانصاف ان هذا الاجماع في محله ولا اعتداد بمخالفة من ذكر بعد حصول الاتفاق قبلهم - الخ .

واستدل ايضاً على عدم الجواز بالتوقيع الشريف وهو قوله عليه السلام : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا

حجة الله « وتقريب الاستدلال هو ان المراد من الحوادث ليس الأمور الجزئية والموضوعات الخارجية الراجعة الى باب القضاء لكون بيانها خلاف وظيفة الامام (ع) ، بل المراد من الحوادث هو احكامها من الشبهات الحكمية والاحكام الكلية التي بيانها ووظيفة الشارع ، فأمر (ع) برجوع الأمة في عصر الغيبة الى رواية الاحاديث أي انظار الفقهاء ، وراوي الحديث لا يصدق على الميت فلو لم يعتبر الحياة في المرجع لقال ارجعوا الى احاديثنا . بل الاحياء هم المنصرف اليها في سائر الأدلة النقلية كقوله عليه السلام : « وأما من كان من الفقهاء » الخ ، وآية نفر واية السؤال وغير ذلك .

وفيما ذكره بعض الاساطين نظر بل منع ، أما ادعاء الاجماع على منع جواز البقاء فهو خلاف الواقع ، لأن جماعة كثيرة قائلون بالجواز ، فالقدر المتيقن من . معقد الاجماع هو الاجماع على عدم جواز التقليد الابتدائي .

وأما الجواب عن التوقيع ففيه : (ارلا) ان الحوادث مجملة حيث وقعت جواباً عما سأله السائل من الاسئلة ولم يعلم المسؤول عنها ماذا ؟ ولعل اللام كان للعهد الذكري لا الاستغراق او الجنس . (وثانياً) انه (ع) في مقام تعيين المرجع في الجملة لا في مقام البيان من جميع الجهات ، وليس هناك اطلاق او عموم احوالي حتى يدعى الانصراف ومن هنا يظهر عدم الانصراف في سائر الأدلة النقلية (وثالثاً) ان ذيل الحديث يدل على التعميم لأن العلة تعميم ، وهو قوله (ع) « فانهم حجتي » وذلك لأن الحججة من يقبل قوله حياً كان او ميتاً فتأمل .

(واما الأمر الثاني) من الأمرين الدالين على عدم جواز التقليد

- (مسألة - ١٠) إذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العود الى الميت (١) .
 (مسألة - ١١) لا يجوز العدول عن الحي الى الحي إلا اذا كان الثاني أعلم (٢) .

الابتدائي فهو الأصل ، وهو عدم الحجية في مقام الشك في الحجية ، وليس هناك ما يكون حاكماً عليه لأن ما ادعى من جريان الاصل الشرعي في التقليد الاستمراري بالتقريرات الثلاث غير جار في المقام ، لعدم كون العامي مكلفاً بقول الميت في حال حياته حتى يجري الاستصحاب . وايضاً المقام من الدوران بين التعيين والتخير حيث يعلم بفرغ الذمة بالرجوع الى الحي ويشك في الرجوع الى الميت ، فيتعين الرجوع الى الأصل العقلي .

هذا كله مع تساوي الحي والميت في العلم ، واما مع التفاضل فان كان الحي أعلم فيجب العدول اليه ، وإن كان الميت أعلم فمقتضى بناء العقلاء لزوم البقاء تعييناً ، وليس ما يوجب الخروج عنه إلا حكاية الاجماع على المنع عنه . ويظهر من الاصحاب كما عن تقريرات الشيخ (قده) تلقيهم ذلك بالقبول وتسالمهم على العمل به ، ولما كان نقلة الاجماع من أعظم فقهاءنا ومن المطلعين المتقنين فيمكن الاعتماد عليه ويرفع اليد من بنائهم - فافهم .

- (١) وذلك لما يأتي من دعوى الاجماع على عدم جواز العدول ، مضافاً الى انه من التقليد الابتدائي المنوع عنه كما عرفت في المسألة السابقة ، وكذلك عدم الجواز هو مقتضى أصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير .
 (٢) مدرك ذلك هو الاجماع في الجملة ، والاصل العقلي عند دوران الأمر

بين التعيين والتخيير ، وفي مثله الأصل عدم حجية مشكوك الحجية . وليس ما يكون حاكماً على هذا الأصل العقلي من دليل أو أصل شرعي ، إذ أداة التقليد - انفاية كانت أو عقلية - لا تشمل صورة الاختلاف في الفتوى . واما استصحاب التخيير فقد عرفت سابقاً أنه من الاستصحاب التعليقي المعارض بالاستصحاب التخييري ، فلاصل إلا الأصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخيير . نعم مع الاتفاق في الفتوى لا اشكال في الاعتماد على كل منها لاطلاق أدلة الحجية ، ولكن هذه الصورة لعلها خارجة عن محل الكلام .

هذا وقد يتوهم في المقام ان الجواز وعدمه يدور مدار كون التخيير في الدليلين المتعارضين المتكافئين ابتدائياً أو استدامياً كما في الخبرين المتعارضين . ولا يخفى فساد هذا التوهم إذ التخيير في الخبرين المتعارضين شرعي ، ولو لا الدليل التعبدي لكان مقتضى القاعدة هو التساقط على الطريقة كما هو الحق ، ومورد هذا التخيير التعبدي هو الخبران فقط ، والتخيير في المقام عقلي بعد الاجماع على عدم التساقط ، ومقتضاه هو التخيير الاستمراري لأن انطباق الكل على الفرد والمصدق دائمى - فافهم .

وذهب البعض الآخر الى ان المنع من العدول هو مقتضى أصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حقه . وفيه انه لا وجه لجريان الاستصحاب في المقام لكونه محكوماً بأصالة بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ فيستصحب ، ولكن الحق عدم جريان الاصلين في حد ذاته : اما الأصل الحاكم فلا يرتفع موضوعه لأن من له الخيار من اول الأمر كان هو للتخيير وبمد الأخذ زالت حيرته ، ولا اقل

من الشك في الموضوع ، وأما الاصل المحكوم فلاشك في الموضوع ايضاً لأن الحكم المقلد فيه إنما كان حين الاخذ والالتزام ، فلا آخذ من حيث انه آخذ يجب العمل بماخوذه ولا اقل من الشك . فالعمدة هو الاجماع والاصل العقلي المتقدم ، والاجماع - وإن ادعي المحقق القمي (قده) على النع من العدول فيما اذا عمل بفتوى الأول - ولكن لا يخلو عن اشكال ، فان المحقق والشيد الثاني (قده) قائلان بجواز العدول مطلقاً ، والأقوى ان يقال : ان مستند النع من العدول هو الأصل العقلي وعدم شمول أدلة جواز التقليد ، فنالتيقن منها جواز رجوع الجاهل الى العالم وبعداخذه بفتوى الاول ليس هو بجاهل لان فتوى المجتهد بالاضافة الى المقلد كما لا مارة بالاضافة الى المجتهد في قيام الحجة المنزلة منزلة العلم بالحكم على ما صرفي باب الامارات ، وعلى تقدير عدم صدق العالم عليه . فالظاهر عدم شمول أدلة التقليد لهذا المقلد الآخذ بفتوى المجتهد الاول .

ثم لو قلنا بجواز العدول فلا بد ان لا يكون العمل المقلد فيه باطلا بفتوى كل من المعدول اليه والمعدول عنه ، وذلك كما لو افتى أحدهما بعدم وجوب جلسة الاستراحة ووجوب ذكر التسيبحات ثلاثاً ، والآخر بوجوب جلسة الاستراحة وكفاية لذكر الواحد منها فانه اذا صلى وترك الجلسة واقتصر على الذكر الواحد يعلم تفصيلاً بطلان صلاته لأن كلا منهما قائل ، بفساد صلاته .

وربما يتوهم صحة الصلاة المزبورة نظراً إلى انه قد فعل ما هو وظيفته بحسب التقليدين حيث ان ترك الجلسة كان بمقتضى فتوى المعدول عنه ، كما ان ترك

(مسألة - ١٢) يجب تقليد الأعم مع الامكان على الأحرط ويجب الفحص

عنه (١) .

الثلاث والاكتفاء بوحدة الذكر كان بمقتضى رأى المعدول اليه ، ولكن هذا التوهم فاسد لكون الافتاء انما يكون حجة من باب الطريقة وبعد اتفاق الطرفين على البطلان لا وجه للحكم بالصحة ، بل الحق هو فسادهم ولو قلنا بالسيبية السلوكية اذ وجود المصلحة في السلوك المتدارك به الفائت انما هو اذا لم ينكشف الخلاف .

هذا كله اذا لم يكن المعدول اليه اعلم والا يجب الرجوع اليه بناءً على وجوب تقليد الأعم لما سيأتي ، وذلك لعدم الفرق في كون مقتضى أدلة الرجوع الى الأعم وجوب الرجوع اليه بين سبق تقليد غيره وغيره ، فيجب الرجوع اليه مطلقاً .

نعم لو كان المدرك اوجوب الرجوع الى الأعم هو الاصل العقلي - وهو أصالة التعمين عند الدوران بين التعمين والتخير - وكان الوجه في عدم جواز العدول استصحاب حجية فتوى من يريد العدول عنه ونحوه من الاصول الشرعية لزم البناء على عدم جواز العدول ولو الى الأعم ، لأن الاصل الشرعي وارد على الاصل العقلي كما مر مراراً . وقد تقدم الاشكال في الاصول الشرعية .

(١) تارة يبحث عن مقتضى الحجية وان فتوى المفضول حجة مع وجود

فتوى الأفضل والأعم وإن كانت موافقة معها ، وأخرى بعد احراز الحجية هل يقدم الأعم في صورة المخالفة أم لا :

(أما الأول) فقد يقال بعدم حجية فتوى المفضول ، بل في كل عصر يكون الاعتبار بفتوى الأعم فيه ، كما إن الامام (ع) في كل عصر يكون واحداً ولا ينبغي بعد هذا الاحتمال في نفسه ، ولكن العمدة يبان مدرك الحجية وذكر اطلاق دليل الاعتبار فنقول : أما الدليل العقلي الفطري فلا اطلاق له ، لما مر من انه دليل ابي اجمالي لا بد من الاقتصار على القسدر المتيقن منه في مقام الشك . وأما الأدلة النقلية فاثبات الاطلاق فيهما في غاية الاشكال إذ قوله (ع) لأبان : « أجلس في مسجد المدينة وافت الناس » الخ ، لا اطلاق له لاحتمال كون أبان أعلم أهل عصره . وقد يتمسك بالاطلاق في التوقيع الشريف وهو قوله عجل الله فرجه : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم » الخ ، فان راوي الحديث اعم من ان يكون أعلم أم لا ، وكذا قوله (ع) : « من كان صائناً لنفسه . . . فاعوام ان يقلدوه » يعني سواء كان المقلد أعلم أم لا ، وكذا قوله (ع) : « انظروا الى رجل نظر في حلالنا وعرف أحكامنا » الخ ، فان المقبولة وإن كانت واردة في مقام الحكومة ولكن لما كانت الشبهة حكيمية كما يدل عليها قول السائل حديثكم يتعدى الى مورد الافتاء ، وكذا اطلاق آبي النفر والسؤال ، فان الحمل على صورة التساوي في التفاضل وعدم وجود الأعم حمل على الفرد النادر .

هذا ويمكن الخدشة في الاطلاقات المزبورة بأن المفيد هو الاطلاق الحالي

والعموم الافرادى وإن كان موجوداً كقوله : « رواية احاديثنا » ~~وهذا هو الأصل~~
~~لأنه لو كان كذلك لكانت الأحاديث من جنس الأحكام الشرعية~~
 لا يفيد بالاضافة الى الأحوال ، لأن القدر المتيقن إن المتكلم في مقام بيان اصل
 جواز الرجوع الى الرجوع على فرض تماميتها على جواز التقليد .

ومما يمكن الاستدلال به على عدم حجية قول المفضول مطلقاً مع وجود الفاضل
 والأعلم قول أبي جعفر الجواد (ع) كما عن عيون المعجزات لما قبض
 الرضا (ع) . . . الى ان قال ابو جعفر (ع) لعنه عبد الله بن موسى لما سأل
 عن مسائل فأجاب بخلاف الواقع فقال (ع) : « لا آله إلا الله يا عم انه عظيم
 عند الله ان تقف غداً بين يدي الله فيقول لك لم تفني عبادي بما لم تعلم وفي الأمة
 من هو أعلم منك » .

هذا ، والأقوى هو حجية فتوى المفضول في غير صورة المخالفة لعدم قصور
 في الدليل العقلي ، لأن المناط فيه رجوع الجاهل الى العالم وكل من العالم والاعلم
 عالم بالحكم فيجوز الرجوع الى كل منهما ، غاية الأمر في صورة الاختلاف يقدم
 الأرجح بحسب حكم العقل وهو الأعم ، بل المستفاد من الأدلة الثقلية ذلك
 ايضاً فانها تدل على جواز تقليد كل ثقة مأمون عالم بالأحكام الشرعية كقوله :
 أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه معالم ديني ؟ فان سؤال الراوي عن
 الصغرى ومسلمية الكبرى عنده وتقرير الامام (ع) له على ذلك دليل على ارتكازية
 رجوع الجاهل الى العالم . وكذا مفاد جملة من الروايات . واماماً في العيون من
 التويخ فهو خارج عن المقام فانه أفنى بما لم يعلم كما يدل عليه قوله (ع) : « لم

تفتي بما لم تعلم « والمقام هو الرجوع الى من يعلم .
 هذا كله في المقام الاول وأما المقام الثاني - وهو وجوب اخذ قول الأعم
 في صورة المعارضة والاختلاف - فالمشهور بين الأصحاب بل ادعى بعضهم
 الاجماع هو وجوب الرجوع الى الأعم وهو الاقوى ، والدليل على ذلك هو
 الأصل العقلي عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، بل الدليل العقلي الفطري
 يدل على الوجوب ايضاً في الجملة كما يأتي بيانه انشاء الله تعالى .

اما تقريب الأصل فهو ان يقال : ان العمل على طبق فتوى الأفضل في
 صورة المعارضة يوجب اليقين بالفراغ ، بخلاف العمل على طبق قول المفضول فانه
 يشك في الفراغ ، والمرجع عند الفراغ والشك في الامتثال هو الاشتغال مع عدم
 الاطلاق على ما يأتي .

(فان قلت) اولاً لا نسلم أصالة الاشتغال عند دوران الأمر بين التعيين
 والتخيير ، فان الأصل هو البراءة عن الخصوصية التعيينية الموجبة للتضييق كما هو
 رأى جماعة من العلماء . وثانياً إن الأصل العقلي محكوم بالاطلاقات أو بالاصول
 النقلية في بعض المقامات ، كما إذا فرضنا تساوي المجتهدين فكان الحكم هو التخيير
 وإذا صار أحدهما اعلم من الآخر وشككنا في تعيين تقليده كان الأصل هو
 التخيير لمكان الاستصحاب ، ويلحق به غير الفرض لعدم القول بالفصل .

(قلت) أما الجواب عن الثاني فبعدم وجود الاطلاق من وجهين : الاول
 لما مر من ان أدلة التقليد في مقام بيان أصل جواز التقليد وليس لها اطلاق
 إحصائي ، والنفيد هو الاطلاق الحالي لا العموم الافرادي . والثاني انه على فرض

وجود الاطلاق الحالي يمتنع شموله مورد المعارضة والاختلاف للتكاذب الموجب للتناقض لما تقدم .

(وأما الجواب عن الثالث) فبعدم جريان الاصل النقلي المزبور لعدم بقاء الموضوع ، لأن الحكم بالتخير هو حكم العقل بعد تحقق أمور : احدها عدم امكان الجمع . الثاني عدم امكان التساقط . والثالث عدم معين في البين ، ومع انتفاء أحدها أو الشك في أحدها ينتفي حكم العقل بالتخير ، ولا معنى لجريان الاستصحاب بعد انتفاء موضوعه ، ولو كان هذا الاستصحاب جارياً لكان مقتضاه في بعض المقامات لزوم تقليد المفضول ، كما إذا كان قلد الاعلم ثم ترقى المفضول فصار هو أعلم فان مقتضى الاستصحاب هو البقاء على تقليد الأول مع انه المفضول فعلا .

(وأما الجواب عن الاول) فبأن يقال : ليس المقام من دوران الأمرين التخير والتعيين في المكلف به في الحكم الواقعي الشرعي حتى يقال ان فيه وجهين عند العلماء ، بل المقام من دوران الأمرين التخير والتعيين في الحكم الوضعي - اعنى الحجية والطريقية الراجع الى الشك في أصل الحجية - وفي مثل المقام الأصل عدم الحجية بالأدلة الاربعة .

توضيح المقام : إن دوران التخير والتعيين يقال في ثلاثة موارد : (الاول) في مقام الشك في المكلف به في مرحلة أصل الجعل والتشريع ، كما لو دار الامر بين القصر والاتمام في مسافة أربعة فراسخ ، او الواجب هو الظهر أو الجمعة في يومها مع احتمال التعيين في أحدهما المعين . (والثاني) في مقام الشك في

الحكم الوضعي من الحجية والطريقة . (الثالث) في مقام الامتثال كما في باب التزاحم ، كما لو كان هناك غريقان ولم يقدر إلا على انقاذ أحدهما واحتمل التعيين في أحدهما المعين دون الآخر ، والاختلاف انما هو في المورد الأول دون المقامين الآخرين .

هذا كله في الاصل العقلي ، واما الدليل العقلي الفطري - وهو رجوع الجاهل الى العالم - فالحق انه يدل على الرجوع الى الأفضل ، ولكن لا مطلقاً بل بنحو الموجبة الجزئية ، وهو ان لا يكون في جانب المفضول منزلة أخرى بل انحصرت المنزلة بالتفاضل الذي في جانب الأفضل ، وأما إذا كان في جانب المفضول منزلة أخرى كان فتوى المفضول موافقة للأعلم من الاموات الذي هو اعلم من الحي الاعلم أو كانت موافقة للمشهور أو كان هو اوثق أو أجود سليقة من الاعلم الحي او نحو ذلك من المرجحات التي توجب اقربية فتوى المفضول الى الواقع فلا يحكم العقل بتقديم فتوى الاعلم على فتوى المفضول كما لا يخفى . وقد أستدل على وجوب تقليد الاعلم بوجوه أخرى (منها) الاجماع . (ومنها) الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها . والظاهر انها ثلاثة أخبار : (الاول) ما في المقبولة من قوله (ع) : « الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما » . (والثاني) ما رواه الصدوق (قده) عن داود ابن حصين عن الصادق (ع) حيث قال : « ينظر الى أفتقهما وأعلمهما بأحاديثنا » . (والثالث) ما عن أمير المؤمنين (ع) لما لك الأثر رضوان الله عليه : « اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك » . (ومنها) إن قول الافضل أقرب من

غيره فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً . وفي هذه الوجوه ما لا يخفى : فان الأول - وهو الاجماع المنقول - يحتمل قريباً أن يكون الوجه عندهم هو الاصل والدليل العقلي اللذين ذكرناهما ، فلا وجه لاعتبار تحصيل الاجماع في مثل المقام فضلاً عن منقوله .

(وأما الثاني) فلأن الترجيح مع المعارضة لا يوجب الترجيح في المقام ، فان اسراء الحكم من باب المعارضة الى باب الافتاء يحتاج الى مناط قطعي وهو مفقود ، فان الحكومة ورفع الخصومة لا ترتفع إلا بالترجيح . ويشير الى الفرق ما في الذيل فان المرجحات المذكورة من المرجحات الداخلية والخارجية غير جارية في باب الافتاء .

(وأما الثالث) وهو الاقربيه ففيه : أولاً انه لانسلم اقربيه قول الاعلم مطلقاً بل قد يكون قول المفضول اقرب إذا كان موافقاً للمشهور أو لا وثيق الاموات أو لا علمهم أو نحو ذلك من المقربات ، وثانياً لانسلم ان تمام المناط في الامارات التعبدية هو الاقربيه .

واستدل القائلون بعدم وجوب تقليد الاعلم بوجوده :

(الاول) السيرة المستمرة بين أهل التقليد من السلف الى الخلف الى الآن ، فان بناءهم كان على أخذ الفتوى ممن له صلاحية الفتوى مع اختلافهم في الرأي واختلافهم في مراتب العلم والفضل ، ولم ينكر أحد منهم ذلك . والجواب منع السيرة على ذلك في موضع النزاع - وهو الرجوع الى غير الاعلم مع العلم بمخالفتهم مع الاعلم - بل إما لا نهم يعتقدون بأن من أخذ منهم الفتوى

هو الاعلم أو لا يعلمون الاختلاف .

(الوجه الثاني) إطلاق أدلة التقليد من الاخبار والكتاب . وفيه أولاً بعد تسليم دلالتها انها لا تدل الا على أصل الجواز والتشريع ولا إطلاق لها اصلاً والنافع هو الاطلاق الحالي وهو مفقود ، وثانياً لو كان لها اطلاق لا تشمل صورة الاختلاف كما ذكرنا من التكاذب الموجب للتناقض .

(الوجه الثالث) العسر في وجوب تقليد الاعلم اما على نفس الاعلم المتصدى للافتاء وإما على المقلدين ، واما لكون تشخيص الاعلم في غاية الصعوبة لا سيما على العوام والعجائز وبنات تسع وابناء خمس عشرة سنة ، فان اهل الخبرة تحيروا في انه أجود ملكة او فهماً او الاكثر استنباطاً او اطلاعاً . والجواب انه لا عسر لا على مقلديه لا أخذهم الفتوى من رسائله ولا على المنبي لذلك الامر المزبور ، وتشخيص الاعلم ليس اشكل من تشخيص أصل الاجتهاد ، وعلى فرض العسر يتقدر بقدره كغير المقام .

اذا عرفت ان الاعلمية من المرجحات التي يجب الاخذ بها في صورة الاختلاف في الفتوى فيقع الكلام في انه يجب الفحص عن وجرد الاعلم مطلقاً او لا مطلقاً او فيه تفصيل . والحق هو الاخير .

(توضيح المقام) انه تارة يعلم الموافقة الاعلم مع غيره في الفتوى ، واخرى يعلم المخالفة فان علم الموافقة فلا ثمره للنزاع ، وإن قلنا بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً اذا قلنا ان التقليد عبارة من نفس العمل لانه في الحقيقة تقليد الاعلم ، ولا يلزم الاستناد الى قول الاعلم والالتزام الى مؤدى فتواه لكونه طريقاً محضاً ،

لا انه موضوعي او تعبدى خاص حتى يجب قصده بالخصوص . فلا وجه لما ذكره
 الماتن فيما مر من لزوم الالتزام بفتواه قصداً بل قصده ذلك لغو صرف ،
 إذ بعد جعل الوسطية في الاثبات بصير الواقع مكشوفاً عنده كما في سائر الامارات
 وان علم المخالفة : فتارة تكون تفصيلاً ، وأخرى تكون اجمالاً ، فان
 علمت المخالفة تفصيلاً فتارة تكون فتوى الاعلم موافقة للاحتياط ، واخرى مخالفة
 للاحتياط ، فان كانت موافقة للاحتياط فلا ريب في وجوب الاخذ به ، وان
 كانت مخالفة له فكذا يجب الاخذ به من حيث الحجية بمعنى سقوط حجية فتوى
 غير الاعلم فلا يجوز التسدين والعمل به متديناً ، ولكن لا بأس بالعمل به من باب
 الاحتياط ولا يسمى ذلك العمل بفتوى غير الاعلم كما لا يخفى .

وان علم المخالفة اجمالاً في المسائل المبتلى بها يجب الاخذ بفتوى الاعلم
 ولا يجوز الاخذ بفتوى غير الاعلم ، بل يجب الفحص عن الاعلم في صورة
 الاختلاف في الفتوى والعلم بالتفاضل اجمالاً ، بأن يعلم ان احدهما افضل ولم
 يعرف الافضل بعينه . بل المقام من باب اشتباه الحجية بغير الحجية ، فالرجوع
 الى احدهما قبل الفحص اعتماد على مشكوك الحجية ولا يكتفى به في نظر العقل ،
 بل مقتضى قواعد العلم الاجمالي هو الاخذ بالاحتياط حتى بعد الفحص
 والعجز عن معرفة الافضل ، ولكن الاجماع المحكي على جواز الرجوع الى ايها
 شاء وعدم وجوب الاحتياط بعد الفحص ، فان تم فيو والا فيجب الاحتياط
 لعدم شمول ادلة الحجية لصورة الاختلاف ، بل مع المخالفة يجب الفحص حتى
 مع الشك في وجود الاعلم ، اذا اطلاق ادلة الحجية لا تشمل صورة المخالفة كما

مر، والاجماع على التخيير انما هو بعد الفحص لو كان، والا فمقتضى القاعدة هو الاحتياط كما تقدم.

هذا كماه مع العلم بالمخالفة. واما لو لم يعلم المخالفة لا تفصيلا ولا اجمالا بل شك في المخالفة - وان علم بوجود التفاضل - فهل يجب الفحص ام لا؟ فقد يقال بعدم وجوبه تمسكاً باطلاق ادلة الحجية كسائر موارد الشك في التخصيص اللبي.

(وتوضيح المقام) ان المحرر في الاصول ان التخصيص المنفصل اذا كان دائراً بين الاقل والاكثر اذا كانت الشبهة مفهومية يجوز التمسك بالعام في مقام الشك في التخصيص، بخلاف ما اذا كانت الشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك به أو بالاطلاق الا اذا كان التخصيص لياً فانه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اللبية.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما يجيىء فيه من التخصيص اللبي اذ العقل يحكم باستحالة التعبد بالنقيضين كما هو المفروض في صورة مخالفة الفتويين، ومع الشك في الاختلاف يشك في التخصيص فيتمسك باطلاق ادلة الحجية. وقد يقال بعدم جواز التمسك ولزوم الفحص لأن المقام بالاضافة الى المقلد في المسائل العامة البلوى التي يجب تعلمها كالعمومات والمطلقات بالاضافة الى المجتهد في مبحث التمسك بالعمومات، فكما يجوز له التمسك بها قبل انتهاء البحث عن المعارضات فكذلك فيما نحن فيه، ومدرك وجوب الفحص هناك أمران: العلم الاجمالي، والدأب وديدن التكلم على التعويل على المنفصلات فكذلك المقام، فان العلم بالمخالفة وإن لم

(مسألة - ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير

بينهما، إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

يكن كما هو المفروض إلا ان جريان العادة بوقوع المخالفة في المسائل العامة البلوى موجود في المقام، فيشك في حجية فتوى غير الاعلم والاصل عدم الحجية.

والأقوى هو الوجه الأول لأن بناء العقلاء على جواز رجوع الجاهل الى العالم في غير صورة العلم بالمخالفة، ولا يفندون رأى من رجع الى العالم المهندس وإن لم يعلم بموافقة رأيه للاعلم، فلا قصور في الدليل العقلي الارتكازي الفطري بل ولا في اطلاقات أدلة الحجية لو كانت موجودة - فتدبر.

(١) إن هناك فرعان: (الاول) ان يكون هناك مجتهدان متساويان في

الفضيلة الدخيلة في ملاك الحجية. (والثاني) ان يكون أحدهما أورع من الآخر، واختيار المأمن في الفرع الأول التخيير وفي الثاني اختيار الأورع.

والاقوى في الفرع الاول هو التخيير في غير صورة العلم بالمخالفة في الفتوى في المسائل المبتلى بها ولو اجمالا، وأما مع العلم بالمخالفة فالأحوط هو الأخذ بأحوط القولين لو كان أحدهما موافقا للاحتياط وإلا فيتخير. والوجه في ذلك هو الاصل العقلي وعدم وجود الاطلاق في صورة المخالفة، وعدم الوثوق بالاجماع على التخيير حتى مع المخالفة.

وأما الفرع الثاني - وهو اختيار الأورع - فقد استدل عليه بوجوه:

(الاول) الاصل العقلي وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير. (الثاني)

هو المرسل المروى وهو قوله: «إن الفتيا لا تحل إلا لمن كان أتبع اهل زمانه

لرسول الله . (الثالث) الاجماع المنقول . (الرابع) ما ورد في المقبولة من تقديم الأورع ، وفي التقريرات ويزداد قوة إذا فرض وثاقته بواسطة شدة ورعه وبذل جهده فانه يندرج في عنوان الدليل العقلي أيضاً يعنى يوجب الاقربية الى الواقع .

ولا يخفى ضعف هذه الوجوه: أما الوجه الاول فمع عدم الاختلاف فواضح ومع الاختلاف فلعدم مدخلية الورع في زيادة المناسط في حجية فتوى المفتي ، فصفة الورع كسائر الاوصاف لا يَحتمل مدخليتها في مناسط الحجية وجداناً ، والاقربية لا تكون مناطاً في الامارات التعبدية مع ان غير الأورع قد يكون فتواه مرافقة للأورع من الاموات من الأورع الحي بمراتب . .

وأما الوجه الثاني - وهو المرسل - فلعدم الاعتبار به ولم يعلم استناد المشهور اليه حتى يجبر ، وأيضاً دلالة معرض عنها فان اعتبار الأورعية وأتبعية أهل كل زمان لرسول الله (ص) كما هو مفاده مخالف للاجماع ، ولا يبعد ان يكون المقصود بيان منصب الامامة تعريضاً بمن تصدى لمنصب الامامة .

وأما الوجه الثالث - وهو الاجماع المنقول - ففيه : أولاً انه موهون بكثرة المخالف ، وثانياً من المحتمل ان يكون وجهه هو الأصل المزبور .

وأما الوجه الرابع - وهو كون الأورع مرجحاً في باب التعارض - ففيه ان اسراء الحكم من باب المعارضة الى باب الافتاء قياس والقطع بالمناسط مفقود ، ولكن الأحوط هو أخذ فتوى الأورع في صورة المخالفة إلا ان يكون قول غير الأورع موافقاً للاحتياط فيختار غير الأورع . والحاصل انه يؤخذ بأحوط القولين

(مسألة - ١٤) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك

المسألة الأخذ من غير الأعم وإن أمكن الاحتياط (١)

(مسألة - ١٥) إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك

المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة بل يجب الرجوع إلى الحي الأعم

في جواز البقاء وعدمه (٢)

(١) وجهه واضح مما تقدم، فإنه مع عدم الفتوى لأعلم فله فلد طريقان: (أحدها) الرجوع إلى غير الأعم لكن الأعم فالأعلم. (والثاني) هو العمل بالاحتياط ولا يتعين عليه الأخذ بالاحتياط الذي قال به الأعم، ولهذا تتداول في الأسنه جواز الرجوع في الاحتياطات المطلقة إلى غير الأعم فالأعلم، بل تقدم أن المشهور يقدمون التقليد على العمل بالاحتياط ولا يقولون أنه في عرض الطريقين، فلا اشكال في جواز الرجوع إلى الغير لا إطلاق أدلة حجية الفتوى.

(٢) هناك فرعان: (الاول) أنه لا يجوز البقاء على تقليد الميت بقول الميت

بل لا بد أن يكون بقاؤه بناءً على الجواز بفتوى الحي الأعم، وهذا هو الظاهر من الماتن من قوله: «فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة بل يجب الرجوع إلى الحي الأعم». وجه ذلك أنه يوجب الدور، لأن جواز البقاء برأيه موقوف على اعتبار رأيه وصحته موقوفة على اعتبار رأيه بعد الموت في هذه المسألة. وأيضاً قد ذكرنا فيما تقدم من التقليد الابتدائي أنه مع الشك في جواز الرجوع إلى الميت يتعين الرجوع إلى الحي للأصل المزبور، فيعمل على

(مسألة - ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع ،
وأما الجاهل القاصر او المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة فان
كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً ، والأحوط مع

مقتضى فتواه في جواز العدول ووجوبه وحرمة .

الفرع الثاني انه إذا بقي على تقليد الميت بفتوى الحي ثم مات المجتهد الحي
المجوز فرجع الى الحي الباقي في مسألة البقاء ، فافتنى له بالبقاء أيضاً فهل يكون
باقياً على تقليد المجتهد الأول الميت وجوباً او الميت الثاني الذي قلده في خصوص
مسألة جواز البقاء على تقليد الميت او يتخير في بقاء اي واحد منهما ؟ والحق
بقؤه على تقليد الاول ، وذلك لان فتوى الثاني الميت الذي أفتاه بالبقاء على
الأول كانت مرآتية وطريقة صرفة ، ففي الحقيقة كان مقلداً للأول في جميع
الاحكام التي قلدها بعد أخذ فتوى الثاني بالبقاء ، فاذا رجع الى الحي الباقي وهو
المجتهد الثالث فافتنى له بالبقاء فكأنه أمضى ما كان عليه من تقليد الأول لا انه
أرجعه على البقاء على التقليد الثاني . فاذا كان باقياً على التقليد الاول فيترتب
عليه آثاره . مثلاً : لو كان فتوى الأول هي طهارة ماء الغسالة وفتوى الثاني
هي نجاستها يعامل معه معاملة الطهارة ، وقس عليه نظائره .

ومنه ظهر انه لو كان فتوى الثاني الجواز او حرمة العدول ، والثالث هو
وجوب الباقي فلا يرد الاشكال وهو لزوم أحد المحذورين : من تحمل المسألة
الواحدة تقليدين إذا كان جواز البقاء مستنداً الى التقليدين ، او التناقض اذا

ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل (١)

قال الثاني بجرمة العدول والثالث بوجوب العدول مع ان فيه ما فيه .

(١) ينبغي أولاً ان نبين الموضوع ثم نبين الحكم المترتب عليه :

أما بيان الموضوع فتوضيحه : إن الجاحل العامل في المقام : إما ان يكون

مقصراً ملتفتاً ، وإما ان يكون مقصراً غير ملتفت وإما ان يكون قاصراً .

والمراد بالأول هو الملتفت الى الاحكام حتى حين العمل ولو لم يتعلم نهاوناً ،

والمراد بالثاني هو الملتفت الى الاحكام قبل العمل ولكن غفل حين العمل وعمل

جازماً ، والمراد بالثالث هو العاقل قبل العمل وحينه ايضاً .

(وأما الحكم المترتب عليه) فتمد حكم المأثم ببطلان عمل المقصر الملتفت

مطلقاً يعني وان كان مطابقاً للواقع او برأي من ينلده او لاجتهاده بعد

العمل ، وكلامه وإن كان مطلقاً يعني سواء كان في المعاملات او في العبادات

ولكن مقصوده هو الثاني قطعاً ، لعدم وجه معقول لبطلان في المعاملات

والتوصليات مع المطابقة .

وأما وجه البطلان في العبادات فهو عدم تمشي قصد القرية مع الالتفات

والتزلزل على ما ادعاه العلامة الانصاري (قده) في موضعين من كتاب رسائله :

(الأول) في بحث الشبهة الوجوية ، وهو ان من قصد الاقتصار على احد

الفعلين ليس قاصداً لامثال الأمر الواقع على كل تقدير . نعم هو قاصد لامثاله

على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً ، وهذا غير كاف في العبادات المعلوم

وقوع التعبد بها الخ . (الثاني) ما ذكره في خاتمة الأصول من الرسائل في

مبحث العمل قبل الفحص وهو عدم تحقق نية القربة ، لأن الشاك في كون المأني به موافقاً للامور به كيف يتقرب به - الخ .

والا قوى هو صحة العمل المزبور مع المطابقة لصدق الاطاعة والامتثال عند العرف والعقلاء مع المطابقة ، ولا يعتبر الجزم بالنية في التعبد المعتبر في العبادات على ما عرفت مشروحاً بما لا مزيد عليه في المسألة الاولى - فراجع . وما ذكره من الوجهين مدفوع (أما الاول) وهو قوله : « ان الاقتصار على بعض الاحتمالات مع البناء على عدم فعل الباقي يدل على ان الباعث ليس الارادة المولوية والا لا اثر في غيره من الاحتمالات » ففيه ان من الممكن ان يكون عدم التأثير لأجل المانع من مشقة ونحوها . والحاصل انه لا ريب ان الفعل الصادر من الارادة ناشئة عن الارادة المولوية ولولاها لما فعل . (واما الثاني) فلا وجه للاستعجاب ، فان الاحتمال كالجزم والعلم يؤثر في داعوية الأمر المولوي الواقعي لا أن الاحتمال هو الداعي ، لما مر ان الامر الخارجي يستحيل ان يكون محرراً وداعياً بدون الصورة العلمية او الاحتمالية .

هذا كله في عمل المقصر الملتفت ، وأما القسمان الأخيران فقد حكم الماتن بالصحة فيهما مع المطابقة ، ولكن المعيار في المطابقة اذا لم تكن وجدانية هو مطابقته لرأي من يقلده بعد العمل لاجل العمل ، ووجه ذلك أن المعتبر في كون الشيء حجة هو الاستناد والاعتماد اليه ، وبدون الاستناد لا تكون حجة عند العقلاء كفتوى المجتهد حين العمل وان كان ذات الحجة موجودة حين العمل . وأما الاشكال بأن الاستناد الى الحجة لم يكن حين العمل ، والرجوع الى

(مسألة - ١٧) المراد من الأعم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك
للمسألة وأكثر اطلاعا لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار. والحاصل أن
يكون أجود استنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط (١) .

الحجة بعد العمل لا ينفع لأن العمل الماضي قد انقضى وقته وخرج عن محل الابتلاء
والحاجة ، ففيه ماسر من أن الرجوع إليه إنما هو لتصحيح الأعمال الآتية من
القضاء والاعادة ، ومنه ظهران الحق هو عدم العقاب في صورة المطابقة لعدم
المقتضى له ، وذلك لأن العقاب واستحقاقه لا يتحقق الا بعد تحقق أمور ثلاثة :
الأول وجود الحكم ، والثاني . وصوله ولو بطريقة ، والثالث مخالفته عن
عمد . وفي المقام قامت الحجة على المطابقة ، فتحصّل أن المعيار الكلي في الصحة
والفساد والعتاب وعدمه — على اصول المحطّئة — هو مطابقة الواقع وان
خالف الامارات والطرق . نعم العمل على طبق الطرق او الامارات مجزية عن
عن الواقع ما لم ينكشف الخلف ، وأما مع انكشاف الخلف فيجب القضاء او
الاعادة بناء على الحق من الطريقيّة الصرفة .

(١) قد يقال أنه لا معنى للافضلية في المقام ، لأن المناسط في الاجتهاد
الذي يكون موضوعاً للحجة هو حصول الملكة والقوة التي بها يقتدر على استنباط
الاحكام بأن يقدر على رد كل فرع الى أصله ، وأمره دائر بين الوجود والعدم
نعم لو كان المراد هو الفضل في المدركات بأن يكون مسدركات
أحدها أزيد من الآخر في المسائل الفقهية فله وجه ، والمفروض أنه ليس العلم

(مسألة - ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول ، حتى في المسألة التي توافق

فتواه فتوى الأفضل (١) .

برؤوس المسائل مناطاً للتقليد . ويدفع الاشكال بأن المناط من الاعلم هو التفضيل في الأمر الذي يكون مناطاً في التقليد وهو ملكة استنباط الاحكام من الأدلة، وهذه قابلة للشدة والضعف كسائر الملكات من ملكة العدالة والسخاوة والشجاعة وغيرها ، ولا ريب انها من الكليات المشككة .

نعم هي من الامور غير المحسوسة ولكن لها طرق محسوسة بها يستكشف الملكات والقوى الباطنية ، ولأنها يدخل الاخبار بها في الاخبار عن الحس ، فيكون الطريق حجة شرعاً وعقلاً ، وتلك الافضلية قد يكون منشأها كثرة الاطلاع على خصوصيات المسائل وقد يكون كثرة الاطلاع على المباني وقد يكون جودة الفهم من الاخبار مطابقة والتزاماً وقد يكون غير ذلك من الطرق والاسباب المستكشف لها تلك الفضيلة ، وحقيقة تلك القوة القدسية هو النور الذي يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء .

(١) قد تقدم ان مع عدم إحراز المخالفة في الفتوى لا يجب تقليد الاعلم لاطلاق أدلة التقليد من العقل والنقل ، مضافاً الى إن مع الاتفاق في الفتوى فالجميع حجة ، والعمل الموافق لواحد منهما مطابق للجميع ، ولا دليل على تعيين أحد الطرق في المقام كما في سائر الطرق المتوافقة .

وأما اطلاق قولهم : « لا يجوز تقليد المفضول » فليس له شمول حالي حتى

(مسألة - ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم ، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم (١) .

(مسألة - ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص ، وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذ لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد ، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم . وكذا الأعلية تعرف بالعلم أو البيضة الغير المعارضة او الشياع المفيد للعلم (٢) .

مع الموافقة ، مع انه لو كان فلا أعتداد به لعدم كونه اجماعياً ، فاحتمال المنع غير وجيه .

(١) مدرك الفرعين واضح ، أما الاول فلحرمة العمل بالظن بالأدلة الأربعة إلا ما خرج بالدليل ، وليس المقام مما خرج . وأما الثاني فلما تقدم من انحصار الطريق في الطرق الثلاث مع انتفاء الحكم الواقعي علماً . وقول الماتن : « يجب التقليد » يعني لو لم يحتط ، او المراد بالوجوب هو الوجوب التخيري كما لا يخفى .

(٢) قد بين الماتن (قده) إن الاجتهاد كالأعلمية يثبت بأحد الطرق الثلاث : العلم الوجداني ، والبيضة ، والشياع المفيد للعلم . والطريق الأخير ليس فسياً للأول بل هو أحد أسباب العلم كالخبر المتواتر ، وعليه فلم يذكر الخبر المتواتر؟ والأولى عدم ذكر الثالث من الطرق .

وفيد طريقية البينة بأمرين : (الأول) بكونها من أهل الخبرة (والثاني)
بعدم المعارضة .

(وجه الأول) إن الموضوعات على نحوين : قسم منها مالا يحتاج إلى النظر
وإعمال الفكر كالموضوعات المحسوسة ، وهذا القسم لا يحتاج إلى التقييد بقول
أهل الخبرة ، ومنها ما يحتاج إلى ذلك كالأجتهاد بآب التقويمات والأروش ونحوها
ولما كانت الطرق الشرعية أمضاء لما عليه العقلاء والعقلاء يعتبرون الخبرة في مثل
تلك الموضوعات قيد المآئن بذلك ، وإن كان في مثل الاجتهاد لا يخلو من تأمل .
(وأما الثاني) فهو التقييد بعدم المعارضة وأما مع المعارضة فتسقطان ، فلما
تقدم من إن التخيير أو الترجيح إنما يكون مورد الخبرين ، وأما غيرهما فتمتضي
القاعدة هو التساقط بناءً على الحق من الطريقية .

وأما مدرك عموم حجية البينة لمثل المقام فأمرور :

(احدها) خبر عبد الله بن سليمان في الروي عن الكافي والتهذيب في
الجبين : « كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة »
وذكر الميتة هنا من باب المثال ، كما إن ضعف السند منجبر بالشهرة بل الاجماع
كما سيأتي .

(ثانيها) رواية مسعدة بن صدقة : « كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه
حرام بعينه فتدعه مع قبل نفسك وذلك مثل الثوب » إلى ان قال : « والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة » وظاهرها الحضر
في الموضوعات بأحد الطريقين ، وهما الاستبانة وقيام البينة .

(وثالثها) هو الاجماع والمخالف هو القاضي ، وظاهر عبارة الشيخ انما ذهباً في بعض الموضوعات لشبهة حصلت لهما لا انهما ينكران عموم المدرك كما يظهر من استدلال المخالف ان النجاسة لا تثبت بالبيئة لعدم كونها من العلم الذي جعل غاية للحل في قوله (ع) : « الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر » ومن المعلوم ان المراد من العلم هو قيام الحججة على الشيء ، كما يظهر ذلك من نظائره لا الصفة النفسانية ، وكذا المخالف في حجية البيئة في الاجتهاد فانه استدل بأن الاجتهاد من الأمور الحدسية التي لا تكون مورداً للشهادة . وفيه ان الاجتهاد أمره كأمر العدالة ونحوها من الأمور المستندة الى المبادئ المحسوسة الداخلة في باب الشهادة .

وقد يقال بثبوت الموضوع بخبر الثقة لعموم ما دل على حججته في جميع الأحكام الكلية - سواء أكان بمدلوله المطابقي أو الالتزامي - والمقام من الثاني فان المدلول المطابقي هو وجود الاجتهاد ، ومن هذه الجهة يكون اخباراً عن الموضوع ، ومدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي اليه نظر المجتهد .
(فان قلت) ان أدلة حجية خبر الثقة مختصة بالاخبار عن حس ولا تشمل الاخبار عن حدس ؟ ..

(قلت) الاخبار عن الاجتهاد من قبيل الاخبار عن الحس . نعم المدلول الالتزامي - وهو الحكم الكلي - انما كان بتوسط الحدس ، وهذا المقدار لا يقدح في الحجية لأن الحس انما يعتبر في المدلول المطابقي لا في الملازمة التي يتوقف عليها المدلول الالتزامي ، والا فـاخبار زرارة عن قول الامام (ع) الذي هو

اخباراً عن موضوع يكرن اخبار عن الحكم الكلي ويكون حجة على المجتهد . وربما يكون بتوسط حدس المجتهد الذي هو حجة عليه ايضاً ، يعني اذا لم يكن قول الامام صريحاً او ظاهراً في الحكم الكلي فربما يستفيد الحكم بتوسط الحدس .

وبالجملة الاخبار عن الاجتهاد كالاخبار عن قول الامام ، ودلائلها على الحكم الكلي بالالتزام انما يكون بتوسط الحدس . وعلى هذا المبني يكفي توثيق رجال السند بخبر الثقة ، وكذا في اثبات المعنى باخبار اللغوى الثقة ، ولو قلنا بحجية خبر الثقة في الموضوعات - كما عليه بناء العقلاء - فالحكم أظهر ولكن ما ذكرنا من مدرك عموم حجية البيئنة يصلح للردع عن بناء العقلاء في الموضوعات ، وعليه فليشكل اثبات الاجتهاد ونحوه من الموضوعات بخبر الثقة .

وأما ما ذكرنا من انه اخبار عن الحكم الكلي بالالتزام ، ففيه ان المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي ، ومع عدم ثبوت المدلول المطابقي - لا بالوجدان ولا بالتعبد - لا معنى لثبوت المدلول الالتزامي - فتدبر .

(فان قلت) قد ورد في الشرع موارد دللت على اعتبار خبر الثقة في الموضوعات : (منها) ما دل على جواز الصلاة بأذان الثقة (ومنها) ما دل على ثبوت عزل الوكيل باخباره (ومنها) ما دل على ثبوت الوصية به (ومنها) ما دل على ثبوت الاستبراء باخباره اذا كان بائعاً .

(قلنا) ما ذكرنا من عموم حجية البيئنة الدال على انحصار ثبوت الموضوعات بالاستبانة أو قيام البيئنة مقدم عليها ، فيقتصر على تلك الموارد على تقدير اعتبار الاخبار المزبورة .

(مسألة - ٢١) اذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا
البيئة ، فان حصل الظن بأعلمية احدهما تعين تقليده ، بل لو كان في احدهما
احتمال الأعلمية يقدم ، كما اذا علم انهما اما متساويان أو هذا المعين أعلم ولايحتمل
أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته (١) .

هذا ، والحق ان إخبار الثقة المفيد للوثوق والاطمئنان حجة وان كان في
الموضوعات ، بل مطلق الوثوق والاطمئنان من الاسباب العقلائية حجة بل
يطلق عليه العلم عند العرف ، وما دل على انحصار ثبوت الموضوعات بالاستبانة
أو قيام البيئة لا ينافي ما ذكرناه ، لأن الاستبانة أهم من العلم الوجداني أو
الاطمئنان فان الاطمئنان من الاسباب العقلائية مندرج في الاستبانة فلم يثبت
ردع بناء العقلاء بالاضافة الي مثل هذا الخبر الا في باب الشهادة تعبدأ فتأمل .
وقد يقال بثبوت الاجتهاد بحكم الحاكم الشرعي لاطلاق قوله (ع) :
« جعلته حاكماً » ولعله سيأتي في بعض المباحث انشاء الله تعالى .

(١) هذه المسألة تارة تفرض ثلاثية وأخرى ثنائية الاحتمالات ، وكل
منهما له صورتان : فالاولى ان يحتمل كونهما متساويين ويحتمل أعلمية هذا
المعين من ذلك وبالعكس على طريق تساوي الاحتمالين ، الثانية احتمال التساوي
مع مظنة أعلمية أحدهما المعين . والثنائية أيضاً لها صورتان : الاولى ان يعلم أعلمية
أحدهما ويحتمل ان يكون زيداً وان يكون عمراً ، والثانية ان يحتمل تساويهما
ويحتمل أعلمية خصوص زيد .

(مسألة - ٢٢) يشترط في المجتهد أمور : البلوغ ، والعقل ، والايان ، والعدالة ، والرجولية ، والحرية على قول ، وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي ، والحياة فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً . نعم يجوز البقاء كما مر ، وان

وأما حكم الصورة المزبورة فالأظهر أنه مع عدم العلم بالمخالفة يتخير في تقليد أيهما شاء . وان علم بأعلمية أحدهما فضلاً عن الظن أو الاحتمال ، وأما مع العلم بمخالفة فتواها فمقتضى العلم الاجمالي هو لزوم الأخذ بأحوط القولين ، وبدون الاحتياط يشك في فراغ الذمة لما تقدم ان إطلاق أدلة التقليد لا يمكن شموله لمورد التعارض ، وأما مع عدم العلم بالمخالفة فيما يعم به البلوى يتخير ولا عبرة بالظن أو الاحتمال .

نعم قد حكى الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط ، فعليه فلو احتمل أعلمية أحدهما المعين تمين الأخذ به في صورة المخالفة لدوران الأمر بين التمهين التخيير ، ولكن يشكل الاعتماد على الاتفاق المحكي - كما لا يخفى .

فتمحصل ان قول الماتن (قدّه) بتعين تقليد مظنون الأعلمية وبلزوم الاحتياط مع احتمال الأعلمية في غير محله ، فان المدار على المخالفة في الفتوى في المسائل المبتلى بها - سواء علم بأعلمية أحدهما أم لا - فعلى المخالفة يجب الأخذ بأحوط القولين بمقتضى القاعدة الأولية ، وبدون العلم بالمخالفة يتخير مطلقاً من غير فرق بين الظن والاحتمال الا مع ثبوت الاجماع على عدم وجوب الاحتياط ، ومعه يتعين الأخذ بقول من يحتمل أعلميته بالخصوص لما تقدم .

يكون أعلم فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضل مع التمكن من الأفضل ، وان لا يكون متولداً من الزنا ، وان لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالبا لها مكياً عليها مجداً في تحصيلها ، ففي الخبر : « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فلعمروا أن يقدروه » (١) .

(١) اعتبر الماتن (قدّه) في مرجع التقليد أموراً عشرة لا بد لنا من بيان مدرك اعتبار كل واحد منها :

(الأول) البلوغ . قد يقال ان المدرك في اعتباره ليس الا الاجماع ان تم ، والا اطلاق أدلة التقليد لا يفرق بين البالغ وغيره اذا حاز غير البالغ مراتب الفضل حتى صار كالبالغ ، وليس في الشرع ما يكون رادعاً عن اطلاق بناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم ، ولا ما يكون مقيداً لاطلاقات الادلة النقلية . ومجرد كونه محجوراً عن التصرف ومرفوعاً عنه القلم وعمده خطأ لا يصلح لكونه رادعاً .

ويرد عليه ان الادلة قاصرة عن شمولها لغير البالغ (اما الدليل العقلي الفطري) فلكونه لبياً يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، وهكذا كل خصوصية يحتمل دخلها في مرجع التقليد .

(واما الادلة النقلية) فلا اطلاق فيها لأنها مسوقة لبيان تسوية اصل جواز التقليد لا لبيان حالات مرجع التقليد ، والعموم الافرادي وان كان حاصلها فيها كقوله (ع) : « فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا » الا انه

لا ينفع والنافع هو الاطلاق الحالي وهو مفقود . والتمسك بالأصل العقلائي - وهو أصالة الاطلاق في مقام الشك - ليس هنا في محله ، لأن التمسك المزبور انما يصح إذا لم يكن الكلام مسوقاً لغرض آخر ، والغرض للمسوق هنا هو بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم ، مضافاً إلى ان المجبورية المطلقة بحيث لا يجوز له التصرف لا في ماله ولا في مال الغير لا مع إذن الولي ولا بدون الاذن يتنافى المرجعية ، فان من وظائف المرجع حفظ أموال الغيب والمجهول المالك والتصدى للأموال الحسية وغيرها . وكيف كان فالمدرك هو قصور الأدلة عن شمول غير البالغ ، واما الاجماع التبعدي او الكاشف القطع فبعيد .

(الثاني) من الأمور العشرة العقل . واعتباره واضح عند العقلاء والمتشرعة ، فلا يجوز له الافتاء في حال الجنون ولا رجوع الجاهل اليه ، ولكن لو كان له فتاوى في حال العقل فهل يجوز الرجوع اليه في المسائل السابقة كما في فتاوى الميت ؟ مقتضى جواز الرجوع إلى الميت جوازه في المقام ايضاً ، ولكن حكي الاجماع في المقام على عدم الجواز كما هو مسلم في صورة فقدان سائر الشرائط من زوال الملكة والعدالة وغيرها . أما المجنون الأدواري في حال افاقته فلا مانع من الرجوع اليه .

(الثالث) الايمان بمعناه الأخص ، ومدركه أمور : (الأول) اجماع السلف والخلف . (الثاني) قول أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه لعلي بن سويد : « لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك إن تعديتهم أخذت دينك من الخيائين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم انهم أوتمنوا على كتاب الله

فحرفوه « الخ . وجه الاستدلال : إن الخيانة المذكورة لا تنفك عن اعتقاد الخلف ، وليس المراد من عدم الايمان مجرد الفسق الظاهري الذي يصدر من غير معتقد الخلف كالشيعة ، فما يقال من ان الولاية تدل على كون المانع عدم الايمان لا مجرد اعتقاد الخلف ليس في محله . (الثالث) قوله عليه السلام « لأنهم حجتي عليكم » فان اعطاء الحجية لا يليق بالفاسق بل يستفاد منه العدالة أيضاً . (الرابع) ذيل خبر الاحتجاج المروي عن تفسير الحسن العسكري (ع) إلى ان قال : « وذلك لا يكون إلا في بعض شيعتنا » وهذه الأمور تكفي في ردع بناء العقلاء على عدم اعتبار الايمان .

(الرابع) من الامور المعتبرة في المجتهد العدالة ، والمدرك أمور : منها الاجماع المحكي إن تم ، ومنها ما ذكرنا في الايمان من قوله (ع) : « فانهم حجتي عليكم » فان الفاسق لا يليق بالمنصب المجمعول ، ومنها قوله تعالى : ﴿ ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ﴾ فان الفاسق ظالم ، والظاهر ان المراد بالركون هو جعله مرجعاً وملجأ في المهمات كالرؤساء الذين يرجع اليهم الرؤسوف في أمورهم ، فالمرجع الركون اليه الفاسق منهي عن رجوعه اليه . ومنها قوله (ع) على مافي الاحتجاج : « وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » فان الموصوف بهذه الأوصاف عادل بل ربما أستظهر منها بعضهم فوق المرتبة الأولى من العدالة ، فان مخالفة الهوى واطاعة المولى بنحو الاطلاق تحتاج إلى ملكة العدالة العالية ، وإن ضعفه بعض الآخر بأن المستفاد منها ليس إلا الأمانة والوثوق لا العدالة ،

والمختار هو الاستظهار الاول .

ويمكن دفع خدشة ضعف السند بأن علو مضمونها واعتماد جملة من الأجلاء عليها يكفي في التعويل عليها ، كما أن الخدشة في الدلالة بأن المورد من أصول العقائد ولا يجوز التقليد في أصول الدين فلا بد ان يراد بالتقليد غير معناه المصطلح ، مردودة بأن المراد بالتقليد هو معناه العرفي وهو الاستناد إلى الغير في مقام العمل ، سواء كان العمل من الجوائح أو الجوارح .

ولا ريب بحصول الوثوق والاطمئنان من قول من كان موصوفاً بالاوصاف المزبورة ، وهذا يكفي في شطر من أصول الدين التي لا يعتبر الجزم واليقين فيها ، ويدل عليه بعض فقرات الرواية فإنه عليه السلام قرر السائل في أصل جواز التقليد في قوله : « وهل فرق بين عوامنا وعوام اليهود ، فان عوامنا يقلدون علماءهم فلم يستحقوا الدم ؟ فقال (ع) بالفرق من جهة والتسوية من جهة - الخ .

(الخامس) الرجولية ، وهذا الأمر لم يعتبره أيضاً الدليل العقلي فلو اعتبر لا بد له من دليل نقلي ، وليس إلا دعوى انصراف الاطلاقات إلى الرجل ولكنها مشكلة كما أن اعتبار الحرية مشكل ايضاً . نعم هو محكي عن جماعة ، ومجرد كونه مملوكاً لا يقدر على شيء لا يصلح للردع من بناء العقلاء . ولهذا أفنى جماعة بجواز تلميد الاتي والخثي والعبد ، ولكن على ما ذكرنا من عدم الاطلاق الحالي في أدلة التقليد يشكل الجواز لو شك في الجواز .

(السادس) الاجتهاد المطلق ، وينبغي رسم مقدمة قبل تقسيم الاجتهاد إلى

المطلق والمتجزى ، وهي ان الاجتهاد كثيراً ما يطلق في الأخبار على الرأي والاستحسان من غير دليل من الشرع ، فصار العمل بالاجتهاد العمل بالظن والاستحسان ، وهذا هو الباطل عندنا بالضرورة من الاخبار كالقياس وباقي الاستحسانات ، وصنف بعض قدماء أصحابنا كتاباً في ابطال الاجتهاد بهذا المعنى ، وأورد الأخبار الواردة في ذمه . ولا يخفى ان جميع المتأخرين من أصحابنا مصرحون بطلانه .

ولعل هذا هو المتعارف عند العامة حيث يجعلونه مقابلاً للنص ، وكأن محله عند فقدان النص وأبطالوا الاجتهاد في مقابل النص وعليه ورد خبر معاذ بعد ما بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاضياً الى اليمن ، فقال له : بهم تحكم ؟ قال : بما في كتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : فبما في السنة . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد برأبي . . . وعليه جرى تعريف السيد في الذريعة من ان الاجتهاد عبارة عن استنباط الاحكام الشرعية بغير النصوص ، بل بما طريقه الظنون والامارات والمنفي في كلام الأخباريين هو هذا المعنى لا المعنى المصطلح عليه عند الخاصة ، لا سيما عند المتأخرين منهم ، وهو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ، فانه لا يحيص عنه ولا وجه لتأبي الاخباريين عنه ، وبهذا التفصيل في معنى الاجتهاد صرح بعض العلماء حيث قال : ان المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجيزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباط الظنية ، ومن العلوم ان طريقة المتقدمين هي الموافقة للأئمة (ع) ولأحاديثهم المتواترة ، فان شد منهم شاذ أحياناً انكر عليه الأئمة ان كان في

زمان ظهورهم . وهذه الطريقة مبيّنة لطريقة العامة مبيّنة كلية ، فانهم آخذين بهذه الطريقة المنهية . . . الى ان قال : وبالجملة فعدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوماً من مذهب المتأخرين ، واشتراك اللفظ صار سبباً للطعن والافعالاجتهاد الذي نحن نقول به ليس بهذا المعنى بل هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة القطعية على الحكم الشرعي ، اذ الملاك ليس عندنا هو الظن بالحكم لا شخصاً ولا نوعاً ، بل المدار على قيام الحجة على الاحكام ، سواء أفاد العلم بها أو الظن شخصاً أو نوعاً . فعلى هذا ينسب باب الطعن علينا من معاصر الأخباريين ، اذ الاستفراغ الكذائي لا بد لهم حتى على القول بمقطوعية الاخبار ، كما كان ذلك عند من فتح له باب العلم من الاصوليين وان كان هناك نزاع فانما هو في بعض الصغريات كالقول بحجية الاجماع والشهرة ومطلق الظن ، فالقائل بحجية الظن عند انسداد باب العلم والعلمي انما يقول بذلك بالدليل النقلي او العقلي وان كان معه نزاع كان في ذلك ، وهذا النزاع كثيراً ما يكون بين المجتهدين كما هو أيضاً ثابت بين الاخباريين في كثير من المسائل . الا ترى ان بعضهم يقول بحجية الاستصحاب في الجملة ، وبعضهم ينكره ، وبعضهم يقول بحجية بعض أقسام القطع ، وبعضهم ينكره . . . وهكذا ، فهذا النزاع لا ربط له بيطان ما ذكر من معنى الاجتهاد - فتأمل .

وأما التقليد فلا مفر له لأن فهم الاحاديث ورد العام الى الخاص والنسوخ الى الناسخ والطلق الى المقيّد وتعارض الادلة وعلاج المعارضة وغير ذلك مما لا يحصل لكثير من أهل الفضل فضلاً عن غيرهم ، فلا بد ان

يرجع الى من يعلم ذلك .

و كيف كان المراد من الحكم الشرعي الواقع في تعريف الاجتهاد هو الحكم الشرعي الفعلي ، فيشمل مؤدى الاصول والامارات . فتحصل من رسم المقدمة المزبورة ان الاجتهاد بالمعنى المذكور لا ينبغي الاشكال فيه وان اراد الاخباريين راجع الى معنى الاجتهاد بمعناه الآخر على ما شرحناه .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان الاجتهاد ينقسم الى مطلق ومتجز ، فالمطلق من يقتدر على استنباط جميع الاحكام ، والمتجزى من يقتدر على استنباط بعضها ، ولكل منهما مراتب ومواقع للكلام ، فينبغي التكلم فيها في المقامين ، الاول في المطلق وفيه خمس مراتب أو ست .

(المرتبة الاولى) في امكانه ووقوعه ، فنقول : لا أشكال في امكانه ووقوعه للأعلام .

أما الاول - فواضح ، حيث انه من الممكن ثبوت ملكة الاقتدار على استنباط الاحكام من مداركها . وتوهم جماعة عدم امكانه ، ووجه التوهم أمران : أحدهما توهم ان الاجتهاد هو الحال - أعني استفراغ الوسع فعلا - في تحصيل جميع الاحكام واستحضارها فعلا ، فقالوا ان الاحكام ممتنع ان يحاط بها جميعها لعدم انتهائها . ثانيها توهم ان المراد بالاحكام هو الاحكام الواقعية ، فقالوا ان الظن بجميع الاحكام الواقعية مما لا يمكن ، اذ تردد بعض المجتهدين في بعض المسائل مما لا ينكر .

وأما الثاني - وهو الوقوع ، فتوهم أيضاً منعه بناءً على ان ما ذكر في الوجه

الاول لو سلم بأنه ليس سبباً للامتناع . فلا محالة سبب لعدم الوقوع في الخارج كما نشاهد من تردد من هو أعظم المجتهدين في كثير من المسائل وهذا التوهم مدفوع لا بقتناه على ان متعلق الاقتدار هو الاحكام الواقعية ، وقد عرفت ان المتعلق هو الاحكام الفعلية لا الاحكام الواقعية ، كما ان المراد من العلم بالاحكام هو ملكتها لا العلم الفعلي .

(المرتبة الثانية) في جواز العمل باجتهد نفسه ولزوم عمله على طبق ما رآه حكماً . لا ينبغي الاشكال في لزوم العمل على طبق رأيه لعموم الادلة الدالة على حجية المدارك من ظواهر الألفاظ وحجية الامارات والاصول لكل من عرف مداليلها وعرف أحكام المعارضة وعلاجها ، والمفروض ان المجتهد عارف بما ذكر كله .

(المرتبة الثالثة) في جواز رجوع الغير اليه وتقليده في تلك الاحكام ، ولا اشكال في حصول هذه المرتبة له أيضاً لما دل عليه من أدلة التقليد وقد تقدمت مشروحة .

(المرتبة الرابعة) في نفوذ حكمه وقضائه في مقام الحكومات والمحاصمات ، لا اشكال أيضاً في حصول هذه المرتبة له الادلة الدالة على نفوذ حكمه وعدم رده وحرمة استخفافه ، والعمدة في المقام هي مقبولة عمر بن حنظلة التي تلقاها الاصحاب بالقبول لما روى من قوله (ع) : « انه لا يكذب علينا » حين سئل عنه . فان من فقرات هذه الرواية قوله عليه السلام : « ينظر الي من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فلترضوا به حكماً

فاني قد جعلته حاكماً فاذا حكم بحكمنا ... الخ .

(المرتبة الخامسة) هو تصديه الأمور الحسبية التي لا بد من القيام بها في عصر الغيبة ، أيضاً لا ريب في جوازه للمجتهد المطلق ، بل اختصاصه به كما سيأتي انشاء الله تعالى مع وجوده وامكان الوصول اليه ، ولكن يظهر من العلامة الانصاري (قده) في كتاب مكاسبه أن اختصاصه به إنما هو من باب القسدر المتيقن في زمان الغيبة لان المفروض احراز مطلوبيتها مطلقاً ، ومع الشك في انها يجوز القيام بها لكل احد أو المتيقن هو المجتهد المطلق يكون الثاني هو المتعين ، ولكن التحقيق عدم الاحتياج الى ما قال (قده) لان الامور المزبورة من توابع القضاء فاذا ثبت اختصاص القضاء به يلزم اختصاص ما يتبعه من الامور المزبورة . بيان ذلك : ان المناصب في عصر الحضور - كما دلت عليها التواريخ المعتمدة - على نحوين : منها ما كان للولاية كجباية الزكوات وأخذ الخراج والمناسمة واقامة الحدود وصلاة العيدين والجمعات والأمر السياسية ونحوها ، وقسم منها كان موكولاً الى القضاة كالقضاة بين الناس وترافع الناس اليهم وقطع الخصومات في الموضوعات الخارجية ونحوها ، وكنت الأمور الحسبية كتجهيز الميت الذي لا ولي له ونصب القيم على الصغار والتصرف في الاموال المجهول ملاكها ونحوها داخلة في القسم الثاني منها ، فظهر ان الأمور الحسبية كانت تابعة للقسم الثاني .

(المرتبة السادسة) هي الولاية العامة التي كانت الولاية في عصر الحضور ،

ولا اشكال في اختصاصها - على تقدير ثبوتها - بالمجتهد المطلق ، ولكن النزاع

في ثبوتها في زمان الغيبة للفقهاء. وليعلم ان محل النزاع في ثبوت الولاية العامة للفقهاء ليس هو الولاية الخاصة للنبي (ص) وأوصيائه (ع) من الولاية على النفس ونواميس الناس ونحوها ، فانه لا يمكن التفوه بذلك ابدأً ، بل المتنازع فيه هو الولاية التي كانت للولاية في عصر الحضور كجباية الزكوات وأخذ الخراج والمقاسمة ونحوها .

فاذا عرفت ذلك فنقول : لا يمكن اثبات الولاية العامة للفقهاء من باب القدر المتيقن كما في الامور الحسبية على ما تقدم من الشيخ (قده) لان الامور المزبورة ليست من الامور التي علمت مطلوبيتها مطلقاً حتى في زمان الغيبة ، بل من المحتمل اختصاصها بزمن الحضور كصلاة الجمعة والعيدين ونحوها كما عليه جملة من الفقهاء بل لا بد لمن قال بها من دليل خاص . وليعلم أولاً ان مقتضى الأصل هو عدم ثبوت الولاية العامة ، في مقام الشك ، اذا لم يكن هناك دليل اجتهادي .

وكيف كان فقد أستدل لثبوت الولاية العامة بأمر لا يخلو واحد منها عن اشكال .

(منها) الأخبار الواردة في شأن العلماء مثل قوله (ع) : « العلماء ورثة الانبياء » وقوله (ع) : « علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل » وقوله (ع) « أولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤا به » . وجه الاستدلال هو عموم التنزيل فيشمل الولاية العامة ، وفيه - بعد تسليم عموم لفظ العلماء لغير الأئمة - ان التنزيل ظاهراً عاماً يكون بلحاظ تبليغ الاحكام كما هو شأن أكثر علماء

بني اسرائيل .

(ومنها) قوله (ع) : « مجاري الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه » وقوله (ع) ثلاثاً : « اللهم ارحم خلفائي » قيل : ومن خلفائك يا رسول الله ؟ قال : « الذين يأتون بعدي ويروون حديثي » . ومنشأ تقريب الاستدلال : ان الجمع المضاف يفيد العموم .

وفيها أيضاً نظر (اما الاول منهما) فلا جماله واحتماله قريباً جداً أن يكون المراد من العلماء هم الأئمة عليهم السلام بضميمة بعض القران الواردة فيه صدرأ وذيلاً ، أما الصدر فلتقيد العلماء بالله الظاهر في العلماء بالله بجميع المعاني من المعارف والأسرار لا خصوص أحكامه ، وهذا شأن الأئمة عليهم السلام لا غيرهم وأما الذيل فلا نهم عليهم السلام الأئمة على حلاله وحرامه الواقعيين القادرون على اداء هذه الامانة القيمة ، وهي الاحكام الواقعية . وأما غيرهم من النقصاء فليسوا عالمين بها حتى يكونوا أمناء عليها . (وأما الثاني منهما) فالعدم الاطلاق من جميع الجهات حتى يفيد المطلوب وذلك لأن قول السائل : من خلفائك ؟ يعني ومن خلفائك الذين ترحمتم عليهم ؟ فأجابه موافقاً لما سأله وليس في مقام البيان من جهة السؤال ، فلا وجه للتمسك به لاثبات الخلافة من جميع الجهات التي منها الولاية العامة ، فالمتيقن منه هو الخلافة في تبليغ الأحكام .

(ومنها) التوقيع الشريف المروي في اكمال الدين والفقير واحتجاج الطبرسي الوارد في جواب مسائل اسحاق بن يعقوب الذي ذكر اني سألت العمري (رض) ان يوصل إلى الصاحب عجل الله فرجه كتاباً فيه المسائل التي

أشككت على ، فرد الجواب بخطه أرواحناله الفداء في أجوبتها ، وفيها : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ، فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم » . وجه الاستدلال هو إن المراد بالحوادث ظاهر أطلاق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس ، وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية حتى تختص بالافتاء والقضاء فبعيد من وجوه : منها إن الظاهر وكون نفس الحادثة إليه لا الرجوع في حكمها إليه . ومنها التعليل بكونهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ، فانه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر ، فكان هذا منصب ولاية الامام (ع) من قبل نفسه ، لا انه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد الغيبة ، وإلا لكان المناسب ان يقول : انهم حجج الله عليكم .

(ومنها) إن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات الاسلام من السلف إلى الخلف - مما لم يمكن يخفى على مثل اسحاق بن يعقوب حتى يجعله في عداد مسائل أشككت عليه بخلاف الرجوع في الأمور السياسية والامور العامة إلى رأي أحد ونظره . والحاصل إن لفظ الحوادث ليس مختصاً بالشبهات الحكمية ولا بالنازعات وفصل الخصومات .

هذا غاية تقريب الاستدلال لاثبات الولاية العامة ، وفيه نظر من وجوه : (منها) إن سؤال المسائل غير معلوم ، فمن المحتمل أن يكون المراد من الحوادث هي الأمور المعهودة بين الامام (ع) والسائل ، وليس هذا الاحتمال أمراً مرجوحاً حتى يدفعه الظاهر ، لأن المقام من قبيل اكتشاف الكلام بما يحتمل

القرينية المانع من الأخذ بالظهور كما لا يخفى .

(ومنها) انه لا نسلم ان المراد من الحجة ما ذكره من المعنى الأعم الشامل للولاية العامة وغيرها ، بل لعل المناسب لها هو المبلغية للاحكام الراجعة إلى الافتاء والقضاء بقريئة قوله (ع) : « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » .

(ومنها) انه لا أستعباد في سؤال مثل اسحاق بن يعقوب عن أمر واضح جلي عندنا ، فان الأجلاء من الرواة سألوا أحياناً عما هو أوضح منه .

(ومنها) التمسك بمقبولة عمر بن حنظلة ، قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا تنازعا في دين أو ميراث فتجاكأ إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك ؟ إلى أن قال الامام عليه السلام : « ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فلترضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً » وجه الاستدلال ان هذه الرواية تدل على ثبوت الولاية صدراً وذيلاً : أما صدره فلأن السائل جعل القاضي مقابلاً للسلطان ، والأمام (ع) قرره على ذلك فأرجعه في هذا المعنى الأعم إلى قوله (ع) : « من كان » الخ . وأما ذيله فلأن جعل الحاكم غير جعل القاضي لأن الحكومة ظاهرة في الولاية العامة ، فالحاكم إما بمعنى الوالي أو الأعم منه . ولعل نظر المشهور من الأساطين القائلين بالولاية العامة للفقهاء إلى هذه الرواية .

وفيه أيضاً نظر لأن جعل الحكم غير جعل الحاكم لأن الحكم ليس له أعمال الولاية أو الرأي والنظر بما شاء كما في قوله تعالى : ﴿ فابعثوا حكماً من ﴾ الخ ؛ فقوله (ع) : « فلترضوا به حكماً » كالتقريئة على ان الحاكم في قوله عليه السلام :

« قد جعلته عليكم حاكماً » بمعنى الحكم مضافاً الى عدم مساوقة الحاكم الموالي بل قد أطلق الحاكم على القاضي في غير مورد من الاخبار ، كما يظهر ذلك من المراجعة الى الوسائل وغيرها .

(ومنها) الحكم في قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام ﴾ فانها قد فسر في الرواية بمعنى القضاة .

فتحصل ان دلالة الاخبار المزبورة على اثبات الولاية العامة قاصرة ، ولهذا قال الشيخ (قده) : ان اثبات الولاية العامة يقتصر في الخروج عنه على ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد .

هذا كله في الاجتهاد المطلق وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مراتب من البحث تتصور أيضاً : المرتبة الاولى في امكانه ووقوعه ، الثانية في جواز العمل باجتهاد نفسه ، الثالثة في جواز افتائه ورجوع الغير اليه ، الرابعة في نفوذ قضاؤه ، الخامسة في جواز تصديه الأمور الحسبية ، السادسة في ثبوت الولاية العامة له .

فنقول : أما المرتبة الاولى فلا ينبغي الاشكال في امكانها ووقوعها ، ضرورة اختلاف مدارك الفقه من حيث السهولة والصعوبة والوضوح والخفاء وتفاوت الاستعدادات في الأمور النقلية والعقلية ، فرب شخص تحصل له القوة في بعض المسائل ، ولا تحصل له في البعض الآخر كما هو واضح .

وقد أورد على امكان الوقوع بأمرين : (أحدهما) ان الاجتهاد - كما ذكرناه - هو ملكة الاستنباط ، وهي من البسائط فلا تقبل التجزئة . (ثانيهما)

ان الاستنباط موقوف على فهم مداليل الأداة ومعرفة معارضتها وعلاج أنحاء المعارضات ، والمفروض ان المتجزى لا يعرف تمام المدارك والمعارضات ، فهو - وان عرف مدارك ابواب العبادات ومعارضاتها التي فيها - ولكن من المحتمل ان يكون لها معارض في ابواب المعاملات التي لم يقدر على الفحص فيها ، فكيف يتمسك بالعمومات مثلاً فيها ولم يقدر على استقصاء الفحص عن التخصصات والمعارضات .

والاقوى اندفاع كلا الايرادين : (أما الأول) فهو ان القوة القدسية المزبورة - وان كانت موهبة من الله جل شأنه - لكنها ليست مبذولة بسبب امر خارق للعادة ، بل هي توجب بحسب استعداد القوابل فيجوز ان يعطيه الله تعالى القوة المزبورة بالاضافة الى بعض المسائل لقصور استعداده عن الكل . بل التحقيق ان الاجتهاد المطلق بدون السبق بالتجزى محال لكونه تدريجياً لا يمكن الوصول الى المرتبة الثانية الا بعد تحصيل المرتبة الأولى .

(وأما اندفاع الأمر الثاني) فهو ان العلماء لا سيما أرباب الجوامع العظام شكر الله . مساعيهم الجميلة سهلوا لنا طرق الاجتهاد ورتبوا الأخبار ترتيباً جيداً ، فما تعلق من الأخبار بباب العبادات ذكروها فيها ولم يذكروها في غيرها من سائر الأبواب ، وهكذا الأخبار الواردة في ابواب المعاملات ضبطوها في بابها لا في غير بابها ، فهم رضوان الله عليهم أهل الخبرة وخربتو الصناعة ، فاذا اجتهد في باب العبادات وعرف أخبارها ولم يظفر بمعارضاتها يحصل له الوثوق بعدم المعارض في غيرها ، ولا يلزم في مقام التمسك بالعمومات القطع بعدم المعارض

والا لم يحصل للمجتهد المطلق أيضاً ، ضرورة احتمال المعارض في الكتب التي لم يصل اليها .

المرتبة الثانية - وهو جواز العمل باجتهاده - فالحق هو الجواز ايضاً ، وذلك لعموم حجية مدارك الفقه وأدلة الاحكام سنداً ودلالة من حجية الظواهر والامارات والاصول بالاضافة الى المطلق والتجزي ، وكذا يشتر كان في عدم شمول أدلة التقليد من رجوع الجاهل الى العالم ونحوه لهما . وبالجملة المجتهد المطلق والتجزي بالاضافة الى عموم حجية المدارك وعدم شمول أدلة التقليد « كفرسي رهان » « وكنتي الميزان » فلا وجه للاشكال اصلاً .

واما المرتبة الثالثة - وهو الافتاء ورجوع الغير اليه - فالحق هو عدم الجواز مع وجود المجتهد المطلق وتمكن الوصول اليه ، واما بدون ذلك بأن لا يكون موجوداً او كان ولكن لا يمكن الوصول اليه فالأقوى هو الجواز .

توضيح ذلك : ان المدعى مركب عن امرين : (احدهما) عدم جواز رجوع الجاهل الى التجزي اذا امكن الوصول اليه . (الثاني) الجواز اذا لم يمكن الوصول اليه .

اما وجه عدم الجواز : فهو لعدم وجود الاطلاق في باب ادلة التقليد ، وذلك لما ذكرنا من ان عمدة الدليل في باب التقليد هو الدليل العقلي الارتكازي الفطري لقاطبة العقلاء ، وهو لزوم رجوع الجاهل الى العالم ، وذلك لأن كل امر تعبدي لا بد ان ينتهي الى امر عقلي ، لأن كل ما بالعرض لا بد ان ينتهي الى ما بالذات لاستحالة الدور والتسلسل . مثلاً : وجوب النظر الى المعجزة

لو كان متوقفاً على التعبد يلزم الدور اذ هو موقوف على ثبوت الشارعية ، فلو توقف اثبات الشارعية على وجوب النظر بالتعبد يلزم الدور ، كما انه لو كان التعبد متوقفاً على تعبد آخر يلزم التسلسل ، وليس للعقل ان يستريح ولا يصفى اليها مع احتمال صدق مدعي النبوة للزوم الخمام الانبياء (ع) ، بل العقل يلزمه الى الاصغاء والنظر لانه من وظائف العبودية ، وكذا ما نحن فيه من جواز التقليد لا يمكن اثباته بالدليل التعبدي ما لم ينته الى الدليل العقلي للزوم المحذور المذكور ، فاذا كان الدليل هذا الدليل الالهي فلا اطلاق له لكونه مجملاً .

ويمكن ان يقال : ان الاجمال او الاهمال لا يتطرق في الاحكام العقلية فمن الاول يعين وظيفة الجاهل الى اي شخص ، والظاهر تجويزه لو لا ترجيحه الرجوع الى المتجزي اذا كان اجود سليقة واحسن استنباطاً من المطلق ، كما ان العرف يرجع الى الطيب المتخصص في فن وان كان الطيب المطلق موجوداً فتأمل .

واذا ثبت الاهمال في مقام الاثبات فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منه . وهو الرجوع الى المجتهد المطلق مع وجوده وامكانه ، بل مقتضى القاعدة في المقام ونحوه اعتبار كلما شك فيه كالعادلة او المرتبة الخاصة من الملكة . فلو كان هناك مجتهدان مطلقان وكان احدهما فاقداً لخصوصية المشكوك الا اعتبار فلا يجوز الرجوع اليه .

وهذا اذا كان المجتهد المطلق ممكن الوصول اليه واما اذا انحصر المجتهد في المتجزي فلا ريب في ان دليل رجوع الجاهل الى العالم يدل على الجواز ، وذلك

لأن الاجتهاد المطلق عند العقل الحاكم يرجوع الجاهل اليه من الشروط والقيود المختصة بحالة التمكن ، فيسقط اعتباره عند عد. ٤ .

ولا فرق في علم جواز الرجوع في صورة كون المجتهد المطلق موجوداً ، بين ان يكون المتجزي احسن سليقة واجود استنباطاً منه في المسألة اذا اجتهد فيها اولاً لما ذكر من القدر المتيقن .

وهذا هو الدليل المعتمد في جواز التقليد الدال على التفصيل المذكور ، واما الاخبار فلا يستفاد منها التفصيل المزبور ولا اطلاق فيها ايضاً ، فان الاظهر منها في المقام هو ما قاله الصادق (ع) لأبان بن تغلب : « اجلس في مسجد المدينة وافقت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك » ولا اطلاق فيه ، إذ مثل أبان هو المجتهد المطلق ولو من باب القدر المتيقن ، بل من المحتمل ان يكون أبان هو أعلم عصره ، فظهر صحة المدعى بكلا جزئيه .

واما المقام الرابع - وهو نفوذ قضاؤه - فالحق عدم الجواز ايضاً ، وذلك لأن عمدة الدليل في باب القضاء هو مقبولة عمر بن حنظلة ، وأما قول الحجة عجل الله فرجه : « وأما الحوادث الواقعة » الخ فهو أمس بالشبهات الحكمية ، كما تقدم ذلك في مقبولة عمر بن حنظلة التي تلقاها الأصحاب بالقبول ، لما روى من قوله (ع) : « انه لا يكذب علينا » حين سئل عنه ، فان من فقرات هذه الرواية قوله عليه السلام « ينظر الى من كان منكم من قدروى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فلترضوا به حكماً ، فاني قد جعلته عليكم حاكماً ، فاذا حكم بحكمننا » الخ .

تقريب الاستدلال : إن المفرد المضاف - وإن لم يكن ظاهراً في العموم - ولكن الجمع المضاف كقوله (ع) «أحكامنا» ظاهر في العموم كما سبق ، وليس المتجزى عارفاً بجميع الأحكام بل مقتضى جمود النظر إلى اللفظ اعتبار معرفة الأحكام جميعاً بالفعل وعدم كفاية حصول الملكة فقط ، ولكن لا ريب أنه يصدق عرفاً معرفة الأحكام على من حصل له الملكة الزبورية في الجميع مع معرفة الأحكام الفعلية بالمقدار المعتد به ، فإن المجاز بالمشاركة - على فرض كون المقام مجازاً - يعد من أقسام الحقيقة عرفاً . وأما إذا لم يحصل له الاقتدار على الجميع - كما في المتجزى - فلا يصدق عليه أنه عرف أحكامنا .

هذا ، ولكن الظاهر أن المتجزى إذا عرف الأحكام بالمقدار المعتد به بحيث يصدق الاستغراق العرفي على ما عرفه كان ملحقاً بالمجتهد المطلق لصدق عنوان «إن من عرف أحكامنا» عليه في العرف ، فلا بأس بنفوذ قضائه على الفرض الزبور . وليس في الأخبار ما يصلح أن يكون معارضاً للمقبولة لأن ما يمكن توهم المعارضة بحسب الدلالة ، على تقدير اعتبار السند ، وعلى فرض كون الإمام (ع) في مقام التحديد في الخبرين . وإلا فلم يكن تعارض بينهما - ضرورة عدم المناقات بين المثبتين - هو مشهورة أبي خديجة وهو قوله (ع) : «من علم شيئاً من قضايانا» إلى قوله (ع) : «جعلته قاضياً عليكم» وهو ضعيف السند ، وإن كانت دلالتها ظاهرة .

وتوضيح ذلك : إن أبا خديجة كان من أصحاب أبي الخطاب الذي كان يدعى الرسالة لنفسه ، ويظهر الألوهية للصادق (ع) ويقول أنه الله ، وكان هو وأصحابه

في مسجد الكوفة في زي المتعبدين صورة ولكنهم يضلون الناس، وكان داود بن علي والياً بالكوفة من قبل العباسيين فأرسل جماعة إلى أبي الخطاب وأصحابه فقتلوهم جميعاً، فنانجى منهم أحد إلا أبا خديجة فإنه سقط مجروحاً وبه رمق، فعولج حتى برىء من الجراحة، ثم تاب ورجع إلى الاستقامة .

وبالجملة له حالات ثلاث : حالة قبل الإلحاد، وحالة بعد التوبة وهما مستقيمتان، وحالة متوسطة وهي حالة إلحاد . فان علم ان نقل الرواية في أي حالة من الحالات فلا اشكال من حيث السند في غير المتوسطة من الحالات . وإن جهل التاريخ فلا يقبل خبره إلا اذا انجبر بعمل الأصحاب ونحوه . ومن العلوم عدم الانجبار في المقام .

فتحصل ان نفوذ القضاء يختص بالمجتهد المطلق ، ولا دليل على جواز القضاء ونفوذه للمتجزي إلا اذا كان عارفاً بمعظم الأحكام، بحيث يصدق عليه الاستغراق العرفي ليكون مشمولاً للمقبولة . ويمكن استظهار جواز نفوذ قضاء المتجزي مطلقاً اذا لم يكن المجتهد المطلق موجوداً ، او كان ولم يمكن الوصول اليه من مشهورة أبي خديجة وهو قوله (ع) : « اذا علم شيئاً من قضايانا » فانه وإن كان يدل على جواز قضاء من علم شيئاً من قضاياهم (ع) على الاطلاق - يعني سواء كان المجتهد المطلق موجوداً او لا - إلا ان الاطلاق المزبور لما لم يكن معمولاً به وكان معارضاً مع المقبولة يقيد بما اذا لم يكن المجتهد المطلق موجوداً ، فان الظاهر ان اشتراط اجتهاد المطلق في نفوذ القضاء من قيود المختصة بحالة التمكن . وأما مع عدم التمكن فيسقط اعتباره - فتأمل .

(وأما الخامس) وهو جواز التصدي الأمور الحسبية التي لا بد للقيام بها في عصر الغيبة أيضاً، فالحق عدم جوازه للمتجزي أيضاً واختصاصه بالمجتهد المطلق ومن يلحق به، ولكن يظهر من العلامة الأنصاري (قده) ان اختصاصه به انما هو من باب القدر المتيقن في زمان الغيبة، لأن المفروض احراز مطلوبيتها مطلقاً ومع الشك في أنها يجوز القيام بها لكل أحد أو المتعين هو المجتهد المطلق يكون الثاني هو المتيقن. ولكن التحقيق عدم الاحتياج إلى ما قاله (قده) لأن الأمور المزبورة من توابع القضاء، فاذا ثبت اختصاص القضاء به يلزم اختصاص ما يتبعه من الأمور المزبورة.

ويان ذلك: إن المناصب في عصر الحضور - كما دلت عليه التواريخ المعتبرة - على نحوين: قسم منها كان للولاية كجباية الزكوات وأخذ الخراج والمقاسمة والأمور السياسية ونحوها، وقسم منها كان موكولاً إلى القضاة كالمقاضاة بين الناس وترافعهم اليهم وقطع الخصومات في القضايا الشخصية ونحوها، وكانت الأمور الحسبية كتجهيز الميت الذي لا ولي له ونصب القيم على الصغار والتصرف في الأموال المجهول مالكها ونحوها داخلة في القسم الثاني منها، فظهر ان الامور الحسبية كانت تابعة للقسم الثاني، ولو تنزلنا عن ذلك فأيضاً يستفاد دخولها في القسم الثاني من بعض الاخبار كما في صحيحة محمد بن اسماعيل: رجل مات من أصحابنا بغير وصية ٠٠٠ الى ان قال: فما ترى في ذلك؟ قال (ع): « اذا كان الفيم مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس ». وتقريب الاستدلال: إن عبد الحميد كان فقيهاً ولو من باب القدر المتيقن،

كما ان القدر المتيقن منه ان يكون مجتهداً مطلقاً لا متجزياً ، فالمماثل له لا بد وان يكون مجتهداً مطلقاً من باب القدر المتيقن .

فتحصل ان الامور الخمسة غير جواز العمل باجتهد نفسه مختصة بالمجتهد المطلق ومن يلحق به بالادلة المزبورة ، وأما الولاية العامة التي كانت الولاية في عصر الحضور فلا اشكال في اختصاصها على تقدير ثبوتها بالمجتهد المطلق .

وايعلم اولاً : ان محل النزاع في ثبوت الولاية العامة للفقهاء ليس هو الولاية الخاصة للنبي وأوصيائه صلوات الله عليهم أجمعين من الولاية على النفس ونحوها ، فانه لا ينبغي التفوه بذلك ابدأ . بل للتنازع فيها هي الولاية التي كانت للولاية في عصر الحضور كجباية الزكوات والاحماس واخذ الخراج والمقاسمات ونحوها .

فاذا عرفت ذلك فنقول : لا يمكن اثبات الولاية العامة للمزبورة للفقهاء من باب القدر المتيقن كما في الامور الحسبية . وذلك لأن الامور المذكورة للولاية في عصر الحضور ليست من قبيل الامور الحسبية التي علم مطلوبيتها مطلقاً حتى في زمان الغيبة ليؤخذ بالقدر المتيقن ، بل من المحتمل اختصاصها بزمن الحضور كصلاة الجمعة والعيدين ونحوها كما ذهب اليه جملة من الفقهاء ، بل لا بد من اثبات الولاية العامة بدليل خاص ، وقد ذكرنا الأدلة مع الاشكالات الواردة فيها - فراجع . (السابع والثامن) اعتبار الحياة والاعلمية ، وقد تقدم الكلام فيهما مشروحاً فلا نعيد .

(التاسع) اعتبار الحرية ، والكلام فيه أيضاً قد تقدم - فراجع .

(العاشر) : ان لا يكون مقبلاً على الدنيا فأقول : اعتبار هذا الامر غير واضح ، لأنه ان أريد من الاقبال على الدنيا ما هو ينافي العدالة ، فاعتبار العدالة يعني عن اعتباره ، وان أريد منه ما هو فوق العدالة فدليله غير واضح ، ولم أقف على من ذكره غير المصنف (قدسه) ، والخبر الذي ذكره المصنف عن تفسير العسكري بعد الانحياز عن سنده - كما تقدم - لادلالة له على مدعاه ، فان الاحتمالات فيه ثلاثة : الاول دلالة على اعتبار الامانة والوثوق ، الثاني على اعتبار العدالة ، الثالث على اعتبار المرتبة العالية من العدالة . وقد قال بكل واحد منها قائل ، ولكن خير الامور اوسطها - فلاحظ وتأمل .

والحق انه يشترط فيه أمر آخر مضافاً الى الامور العشرة المزبورة وهو اعتبار القوة القدسية والملكة القوية المستقيمة ، بل هو أصل الشرائط فلو وجد ينفع البواقي والا فلا ، وهذا الشرط يتضمن أموراً :

(الاول) ان لا يكون معوج السليقة ومنحرفاً عن الطريقة القويمة ، فان الاعوجاج آفة للحاسة الباطنة كما ان الحاسة الظاهرة ربما تصير مؤفة . مثل ان يكون بالعين آفة تدرك الاشياء بغير ما هي عليها او بالذائفة أو غيرها كذلك ، والاعوجاج قد يكون ذاتياً كما ذكر وقد يكون كسبياً باعتبار العوارض مثل سبق تقليد أو شبهة أعجبته غفلة ، فان الحاسة تصير حينئذ مؤفة كالأول . مثلاً الذائفة ربما تصير مرأباً بالعوارض فكل شيء تذوقه تجده مرأباً ، وقس عليها سائر الحواس وطريق معرفة الاعوجاج العرض على أفهام العلماء المعروفين بالاستقامة وحسن السليقة واجتهاداتهم ، فان وجد فهمه واجتهاده موافقاً لطريقتهم فليحمد

الله ويشكره وان وجدته مخالفاً لفهمهم فليتهم نفسه ، كما ان من كانت حاسة من حواسه الظاهرة مؤفة يرجع الى أولى الحواس السليمة ليقبس بسلامة حواسهم حاسته حتى يميز سقمها عن سلامتها ، ولكن ربما يلقي الشيطان في قلبه ان موافقة الفقهاء تقليد لهم وهو حرام فلا بد من المخالفة حتى يصير الانسان مجتهداً فاضلاً ، وهذا غافل لا يعلم ان هذا من غرور الشيطان وان حاله حال ذي الحاسة المؤفة الذي يلزم عليه الرجوع الى ذي الحاسة السليمة .

(الثاني) ان لا يكون رجلاً مجادلاً في قلبه محبة البحث والاعتراض فمضى سمع شيئاً يشتهي ان يعترض عليه اما حباً لظهار الفضيلة او انه مرض قلبي كالكلب العقور كما نشاهد ذلك في كثير من الناس ، ومثل هذا القلب لا يكاد يبتدي ولا يعرف الحق من الباطل ، بل المشاهد من بعض الفضلاء انه فسد عليه بعض أصول دينه فضلاً عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة .

(الثالث) ان لا يكون لجوجاً عنوداً فاننا نرى كثيراً من الناس اذا حكموا بحكم او تكلموا بكلام يلحون ويكابرون ، فانهم يشبهون الغريق الذي يتشبث بكل حشيش لاثبات مرامه ، وليست همته متابعة الحق بل جعل الحق تابعاً لقوله ، بل ربما ينكرون البديهي ويدعون خلاف البداهة ، فاذا كان هذا حالهم في البدييات فما ظنك في النظريات .

(الرابع) ان لا يكون في حال قصوره مستبداً برأيه ، فاننا نرى كثيراً من طلاب العلم في اول أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطلاع ومع ذلك يستبدون لهذا الرأي القاصر الجاهل ، فاذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم لقصورهم

(مسألة - ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات ،
وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً او ظناً ، وثبتت بشهادة العدلين
وبالشياخ المفيد للعلم (١)

شرعوا في الطعن عليهم وينكرون ، ولم يتأمل في ان الانسان في اول أمره قاصر
عن كل علم وصنعة ولم يدر ان من طلب شيئاً وجد وجد ومن قرع باباً
ولج ولج .

(الخامس) ان لا يكون بليداً لا يتفطن بالمشكلات والدقائق وبقبل كلما يسمع
ويعيل مع كل قائل ، بل لا بد له من حذاقة وفطنة يعرف الحق من الباطل ويرد
الفروع الى الاصول ويدري في كل فرع من أي اصل يؤخذ ويجري مسائل
الاصول في الآيات والاحبار .

(السادس) ان لا يكون جريئاً غاية الجراءة في الفتوى ، كبعض الاطباء
الذينهم في غاية الجراءة فانهم يقتلون كثيراً بخلاف المحتاطين منهم .

(السابع) ان لا يكون مفرطاً في الاحتياط فانه ايضاً قد يخرّب الفقه كما
شاهدنا من كثير ممن افراط في الاحتياط ، بل كل من افراط فيه لم تر له فقهاً الا في
مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره .

ولا يخفى ان المهم من شرائط الاجتهاد هو اعتبار هذا الشرط ، ولا سيما
اعتبار حسن السليقة وعدم الانحراف عن طريقة المشهور قديماً وحديثاً . ونسأل
الله تعالى ان يوافق فهمنا لفهمهم ولا نستبد بال رأي والمخالفة - والله العاصم .

(١) تارة يتكلم في حقيقة العدالة وانها ما هي ، وأخرى في الطرف

المثبتة لها ، اما الاول فقد اختلفوا فيها على اقوال خمسة او ازيد : (الاول) ما ذكره الماتن وقد نسب هذا التعريف تارة الى المشهور ، وأخرى الى العلماء ، وثالثة الى المخالف والمؤالف (القول الثاني) انها مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر كما هو ظاهر الحلبي (قدس) (الثالث) انها ترك المعاصي عن ملكة (الرابع) انها حسن الظاهر وهذا المعنى نسب إلى جماعة (الخامس) هي الاسلام وعدم ظهور الفسق ، وهو المحكي عن ابن جنيد والمفيد في كتاب الاشراف ، والشيخ (قدس) في الخلاف ، ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة ، وانما هما طريقان اليها ، ولهذا ذكر جماعة هذين المعنيين والقولين في عنوان ما به تعرف العدالة . هذا مع انه لا يعقل كون حسن الظاهر وعدم ظهور الفسق نفس العدالة ، لأن ذلك يقتضي كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهو بديهي البطلان ، فهذان القولان ساقطان .

ثم الظاهر رجوع القول الاول إلى القول الثالث ، وهو الاجتناب مع الملكة ، فان الجود على ظاهر القول الأول - وإن كان يقتضي ان يكون اعم من الثالث وأخص من وجه من الثاني - إلا ان القرينة الخارجية دالة على ان النسبة بين العدالة على القول الاول والثالث متساوية وانها أخص مطلقاً بالاضافة إلى الثاني ، وذلك لاتفاق أرباب القول الاول انها تزول بارتكاب الكبيرة ويحدث الفسق الذي هو ضدها ، فرادهم من الملكة الموجبة أو الباعثة لكذا هي الموجبة او الباعثة فعلا لا ما من شأنه كذا ، فالقول الأول والثالث متساويان في الخارج . نعم يبقى الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب ، او الاجتناب

عن ملكة ، او مركب من كليهما حتى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الأفعال والباطنة في الأحوال ، وهذا لا يترتب عليه فائدة كثيرة. نعم يشر هذا النزاع في مقام جريان الأصل في مقام الشك .

ولا يبعد ان يكون هذا المعنى اوفق بالمعنى اللغوي ، فانها في اللغة بمعنى الاستواء والاستقامة . وكيف كان فإلهم هو بيان مدرك هذا القول ، وهو قول الماتن ، بل عليه معظم القدماء والمتأخرين ، وقد استدلل عليه بصحيفة عبد الله ابن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان . ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعدها عليها النار من شرب الخمر والزنا والرياء وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك . والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة المسلمين ، وإن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا عن علة ، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه الاخيراً مواظباً على الصلوات معاهداً لأوقاتها في مصلاه ، فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ، وذلك ان الصلوات ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على رجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، وإنما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من

يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ، ولو لا ذلك لا يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح ، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فان رسول الله (ص) هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ، وكيف تقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله (ص) فيه الحرق في جوف بيته بالنار ، وقد كان يقول : لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة .

وتقريب الاستدلال به : إن ظاهر الحديث - وإن كان السؤال فيه عن طريق العدالة بعد معرفة مفهومها - ولكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة ما في الجواب ، لأن الستر والعفاف من سنخ الملكات ، يقال : رجل ستر أو عفيف . إذا كان فيه ملكة الاستحياء من الله عز وجل ، ويظهر من بعض اللغات انهما بمعنى واحد وهو ملكة الاستحياء من الله أو من الناس او مطلقاً ، والمراد منهما في المقام هو الاستحياء من فعل المعصية مطلقاً والتعفف عن عامة المعاصي ، ويدل على الملكة سائر الألفاظ الواردة في عنوان العدالة في النصوص أيضاً من الصلاح والخير ونحوها من الصفات المشبهة بالدالة على الثبوت لا على مجرد الحدوث كأسماء الفاعلين ، فلو كان ما في الصدر من الجواب طريقاً الى العدالة لانفس العدالة لزم كون العدالة امراً وزاء ما ذكر ، وهو مما لا يمكن الالتزام به ولم يقل به أحد ايضاً .

نعم ما في الذيل وهو قوله (ع) : « والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً

لجميع عيوبه « الخ يكون طريقاً الى العدالة قطعاً ، وهو أيضاً قرينة على ان ما في صدر الجواب نفس العدالة لا الطريق اليها ، وإلا يلزم ذكر طريقين إلى العدالة ، ولما كان الأول أخص لكونه جامعاً بين الملسكة والاجتناب وهو كف الجوارح الأربع يكون ذكر الطريق الثاني لغواً .

والحاصل انه ان حمل السؤال على السؤال عن المفهوم بقرينة صدر الجواب - لما بين السؤال وبينه من المشاكلة في التعبير - كان بيان الطريق في الذيل تفضلاً من الامام (ع) ، وإن حمل السؤال على السؤال عن الطريق كان ما في الصدر من بيان المفهوم تفضلاً منه (ع) ، وأما قوله (ع) : « ويعرف باجتنب الكبائر » الخ فهو متمم للتعريف لا انه نفس العدالة ولا انه طريق أيضاً ، وذلك لأن المعتبر في العدالة هو اجتناب الكبائر كلها لا خصوص الصادرة من الجوارح الأربع . وعن بعض الأساطين ان المراد من الكف المذكور هو المعاصي الخفية من سوء الظن والبغض ونحوها ، ومن اجتناب الكبائر هو المعاصي الظاهرة من القتل والزنا ونحوها ..

فظهر مما ذكرنا ان الحديث الشريف ينطبق على القول الاول - وهو قول أرباب الملكة - مع اعتبار الاجتناب الفعلي من الكبائر ، واليه ذهب شيخنا الأعظم الأنصاري (قده) في رسالته في العدالة ، ولكنه مال في صلاة الجماعة الى ما ذهب اليه الحلي من كون العدالة هو نفس اجتناب الكبائر ولو لا عن ملكة .

واستظهر من الحديث الزبور نظراً الى ظاهر السؤال في كون سؤاله عن

الطريق الى العدالة فيكون الستر والعفاف المذكور ان في الجواب طريقاً اليها لا نفسها . ويرد عليه ما ذكرناه في معناه ، وتوضيح بعض الاشكالات : هو ان كيف الجوارح الاربع راجع الى الاجتناب عن جملة من الكبائر ، فاذا كان الستر والعفاف طريقاً الى العدالة يلزم ان يكون الاجتناب عن الكبائر كذلك لانفس العدالة مع انه يلزم رجوعه الى قوله (ع) : « والدلالة على ذلك » الخ ، لان المراد منه هو الاجتناب ظاهراً ، والدال لا يكون مدلولاً عليه - فتأمل .

والحق ان قوله (ع) : « ويعرف باجتناب الكبائر » من تنمة المعروف الاول المنطقي ، وهو المبين لمفهوم العدالة وحقيقتها ، وجزؤه الاول وهو الستر والعفاف من سنخ الملكات ، وجزؤه الثاني وهو الكف . . . الخ من سنخ الافعال ، ولما كان الجزء الثاني عبارة عن اجتناب جملة من الكبائر لا تمامها احتاج الى متمم التعريف فقال : « ويعرف » الخ .

فتحصل ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتأخرين هو القول الاول وهو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والروءة ، او التقوى فقط على ما سيجيء انشاء الله تعالى .

ثم انه أورد على القول بالملكة وجوه : منها ما حكى عن الوحيد البهبهاني (قده) من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي - بمعنى صعوبة الصدور لا استحالة - ربما يكون نادراً بالنسبة الى نادر من الناس . وحاصل الاشكال : ان العدالة مما تعم به البلوى في باب العبادات والمعاملات ، فلو كانت العدالة بهذا المعنى للزم اختلال النظام وتعطيل الأحكام .

وأجيب عنه - والمحجوب هو الشيخ الانصاري (قده) - انا لا نعني بقولنا :
العدالة هيئة راسخة أو ملكة أو غير ذلك من العبار إلا الصفة النفسانية الحاصلة
من خشية الله بحيث يردته عن المعصية . توضيح ذلك : ان ترك المعاصي قد يكون
لعدم الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء بها ولكن يكون تركه للدواعي النفسانية
لا لخوف من الله سبحانه ، وقد يكون لحالة خوف حاصلة فيه على سبيل الاتفاق
يمنعه من الاقدام على المعصية ، حتى يكون الترك في كل مرة مستنداً الى حالة
اتفقت له مغايرة لحالة موجبة لترك المعصية في قضية أخرى ، وقد يكون الترك
لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يتبلي فيه بالمعاصي ، وهذا الرابع هو المقصود
من الصفة النفسانية أو الصفة الراسخة في مقابل غير الراسخة الموجودة في الثالث
ثم ان الملكة ذات مراتب مختلفة كسائر الملكات ادناها ما خرج بها عن الفسق
وأعلاها ما يصل الى افق العصمة ، وبينهما مراتب متعددة بالشدة والضعف ،
والعبرة بكون الحالة باعثة هو الحال المتعارف للانسان دون حالة كماله ، والمعتبر
في العدالة هو أدنى المراتب ، وهي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهواء في
اول الامر ، وإن صارت مغلوبة بعد ذلك ، ومن هنا تصدر الكبيرة من ذي
الملكة كثيراً . وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس ، وليس الامر
في الندرة كما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطه والغاء ما عداه اختلال
النظام ، بل الانصاف ان الافتصار على ما دون هذه الرتبة يوجب تضييع حقوق
الله وحقوق الناس .

ومنها : إن الحكم بزوال الملكة عند عروض ما ينافيها من معصية او خلاف

مروءة ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة . والجواب هو ان
 ارباب الملكة لا يريدون الملكة المقتضية للمنع او البعث شأننا فقط ، بل المراد هي
 الباعثة او المانعة فعلا ، وبارتكاب المعصية الواحدة نزول الفعلية لا ان الملكة
 تنزل ، وقد تقدم ان العدالة تنزل بارتكاب كبيرة واحدة ، لأن البعث
 الفعلي أو المنع الفعلي من قيود الملكة وإن لم يكن جزءاً من العدالة عندهم .
 ومنها ما عن السيد الصدر في شرح الوافية ما لفظه : أما كون هذه الملكة
 عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلاذة والجريرة يسمى حكمة ، وبين افراط
 الشهوة وتفريطها هي العفة ، وبين الظلم والانظالم هي الشجاعة ، فاذا اعتدلت
 هذه القوى حصلت كيفية نفسانية كأنها تحصل من الفعل والانفعال بين طرفي
 هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها ، وبعد حصولها يلزمها التقوى
 والمروءة . وأما اشتراط تحقق هذا المعنى حيث اعتبر الشارع العدالة فلم أطلع على
 دليل ظني لهم فضلا عن القطعي - الخ .

وفيه : ان العدالة - وان كانت عبارة عن تعديل القوى الثلاث : قوة
 الادراك ، وقوة الغضب ، وقوة الشهوة عند علماء الاخلاق - الا انها اصطلاح
 منهم ، وليس هذا المعنى معتبراً عند الفقهاء وعلماء الاحكام ، بل ظاهر تعريفهم
 له بالحالة النفسانية ينطبق على ما ذكرناه ، وهي موجودة في كثير من الناس .
 ثم المشهور بين من تأخر عن العلامة - على ما حكي - اعتبار المروءة في
 مفهوم العدالة حيث عرفوها بأنها « هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى
 والمروءة » ومن القدماء يظهر من المبسوط وبعضهم ، ولكن جل القدماء على

خلافه . والأظهر اعتباره . والمراد من المروءة المعتبرة فيها هو كل أمر يكون ارتكابه في نظر العرف والعادة قبيحاً بحيث يعد عند العرف من العيوب ولم يكن عند الشرع حراماً ، كلبس العالم لباس الجندي مثلاً .

ويمكن استظهار الاعتبار من فقرات صحيحة ابن أبي يعنور الأولى قوله (ع) : « ان يعرفوه بالستر والعفاف » بناءً على ان يكون المراد منه ستر العيوب .. شرعية كانت أو عرفية كما هو مقتضى الاطلاق : الفقرة الثانية قوله (ع) : « وكف البطن » الخ نظراً الى ان منافيات المروءة غالباً من شهوات الجوارح الفقرة الثالثة قوله (ع) : « والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه » ومقتضى عموم اللفظ شموله لمطلق العيوب وان كانت عرفية .

وأجاب عنها الشيخ (قده) ان المتبادر من الكل هو العيوب الشرعية دون العرفية . وفيه انه خلاف الظاهر لا سيما الفقرة الأخيرة الظاهرة في العموم ، فالاحوط اعتبارها في العدالة لو لم يكن أقوى .

ثم ان هذا كله في مفهوم العدالة وحققتها ، وأما الطرق المثبتة لها فأمور : (الأولى) العلم الوجداني ، سواء نشأ من حسن الظاهر او من الشيع أو من غيرها لكون طريقته ذاتية .

(الثاني) البينة الشرعية ، وقد تقدم ما يدل على عموم اعتبارها ، وفي اعتبار الوثوق بصدقها أو الظن أو عدم الظن بالخلاف أو عدم اعتبار شيء ، وجوه ، ولا يبعد ان يقال : ان الظن بالخلاف تارة يكون من جهة احتمال تعمد الكذب ، وأخرى من جهة احتمال السهو والنسيان والخطأ ، فان كان من جهة

الاولى فلا أعتداد بالظن بالخلاف ، لدلالة أدلة تصديق العادل على الغناء احتمال الكذب ، وإن كان من جهة الثاني فيعتبر عدم الظن بالخلاف ، لأن المتكفل لعدم السهو والنسيان والخطأ هو الأصول العقلانية لا الدليل التعبدي ، وهي لا تجري فيمن يكثر سهوه وخطأوه ، وهل الشهادة الفعلية - كافتداء العداين بامام الجماعة أو تقليدها للمجتهد - كالشهادة القولية أم لا ؟ والاقوى عدم الاعتبار بدون الوثوق ، لأن أدلة اعتبار الشهادة والامارات منصرفة عن الأفعال ، وان كان الوثوق والاطمئنان الحاصل من الأسباب العقلانية معتبرة عند العقلاء كما مر مشروحاً .

(الثالث) من الطرق حسن الظاهر ، ويدل عليه كثير من النصوص :
 منها صحيح ابن أبي يعفور المتقدم صدرأ كقوله (ع) : « والدلالة على ذلك كله ان يكون سائرأ لجميع عيوبه » وذيلا فقرات منها ، فراجع فقد ذكرنا سابقاً تمام الحديث . ومنها رواية علقمة ورواية احمد بن عامر الطائي وغيرهما ، وهل يعتبر حسن الظاهر مطلقاً وإن لم يفد الظن أو بشرط افادته الظن أو الوثوق ؟ اقوال ، والاقوى هو الاخير لقوله (ع) في رواية الصدوق : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » وفي رواية اخرى « بدينه وأمانته » وقوله (ع) في مرسل يونس : « إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته » وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر مطلقاً .

ومستند مطلق الظن أمور كلها ضعيفة : (منها) المطلقات الدالة على اعتبار مطلق الظن ، وفيه مضافاً الى الانصراف الزبور يجب تقييدها بما ذكرناه جمعاً

(مسألة - ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على القلد العدول الى غيره (١) .

بين الادلة . (ومنها) انسداد الصغير في بعض الموضوعات كالضرر والعدالة ، فان الاقتصار على العلوم يوجب مخالفة كثيرة ، كما ان الاحتياط يوجب العسر وفيه : ان الاقتصار على الظن الذي دل النص والاجماع على اعتباره وهو الظن الاطمئنائي يكفي ولا يلزم المحذور المزبور ، وعلى تقدير الانسداد لاتصل النوبة الى مطلق الظن لو كان الظن القوي المعبر عنه بالوثوق كافياً . فتحصل ان الأقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة ولا يكفي مطلق الظن .

ثم ان الوثوق بالملكة كما يجوز ان يعمل الانسان في اعمال نفسه يجوز الشهادة بالملكة استناداً اليه ، كما يدل عليه قوله (ع) في صحيحة ابن أبي يعفور : « يجب اظهار عدالته وتزكياته بين الناس » وكذا رواية حفص بن غياث وغيرها وأما الشيعاء الذي ذكره الماتن انه من الطرق فقد تقدم انه ليس قسماً للطرق الثلاث المزبورة في شيء من المقامات ، بل المناط هو العلم من أي سبب حصل ، ولعله بالخصوص من جهة انه من الاسباب المتعارفة . وانما اطيننا الكلام في العدالة لعموم البلوى بها في العبادات والمعاملات .

(١) صريح الماتن وظاهر المحشين على العروة ان العدول في المقام واجب ولكن قال في الفصول : ولو تسافل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنوناً مطبقاً في إلحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك - الخ . وعن بعض المعاصرين

(مسألة - ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمان

مالفظه : والذي يقتضيه القواعد ما ذكره الفصول ، وكذا في بقية موارد فقد الشرائط - الخ .

وقد عرفت ان الاقوال في البقاء على تقليد الميت ثلاثة : عدم الجواز وهو المختار ، ووجوب البقاء ، وجوازه . وقد عرفت أيضاً ان مدرك القول بجواز العدول والبقاء ليس إلا الاجماع المدعى ، ودونه خراط القتاد ، فلو قلنا بصحة البقاء فلا بد ان نقول بجوبه كما هو مقتضى الوجهين اللذين استدلوا به (احدهما) الاستصحاب على ما مر بيانه (الثاني) ان موضوع الحجية هو صدور الفتوى آنأما من غير اعتبار بقاء الرأي الفعلي . وقد عرفت فساد الوجهين عندنا ، فالقول بالجواز اشكل من القول بالوجوب ، كما ان القول بعدم اعتبار الحياة حدوثاً وبقاءً أسهل من القول بالاعتبار حدوثاً وبقاءً ، وذلك لأن حال الحياة بعد قابليتها للاعتبار شرطاً حال سائر الشروط في اعتبارها حدوثاً وبقاءً هذا كله استدراك منالتقوية القول المختار من عدم جواز البقاء ، وأما المقام وهو فقد بعض الشرائط غير الحياة - فظاهر الاصحاب انهم تساءلوا على ان المجتهد لو زالت ملكته بجنون او هرم او نسيان . لا يجوز تقليده ، وكذا لو عرض له كفر او فسق او نحوه لا يجوز تقليده . ولم اظفر بمن خالف في ذلك عدا صاحب الفصول ، فصح القول بأن المسألة اجماعية ، لان خروج الواحد لا يضر بالاجماع على مبنى التأخرين من اعتبار الاجماع من باب الحدسي - فتدبر .

كان كمن لم يقلد أصلاً ، فحال حال الجاهل القاصر او المقصر (١)
 (مسألة - ٢٦) اذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يجوز
 البقاء له ان يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل الا مسألة حرمة البقاء (٢) .

(١) وجه ذلك واضح ، لان الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا الخيالية
 والاعتقادية ، فمن قلده لم يكن رأيه وفتواه موضوعاً للحجة ، فحال حال العايم بلا
 تقليد . وقد مر انه لا يصح يعني لا يكتبى به في نظر العقل في حصول الأمن
 من العقاب بدون احراز موافقة الواقع او رأي من يقلده بعد العمل ، وقدم
 ايضاً ان الماتن قسم الجاهل انى ثلاثة اقسام : الجاهل القاصر ، والمقصر غير
 الملتفت حين العمل وان كان ملتفتاً قبل العمل ، فحكم بالصحة فيهما مع المطابقة
 لتمشي قصد القرية منها ، والمقصر الملتفت حين العمل وحكم بفساد عمله مطلقاً لعدم
 تمشي قصد القرية منه في العبادات . وقد عرفت ان المختار هو الصحة في جميع
 الاقسام مع المطابقة لصحة قصد القرية من الكل - فراجع .

(٢) قد تقدم انه لا يجوز بقاؤه على تقليد الميت بقول الميت ، بل لا بد
 ان يكون بقاؤه على القول بالجواز بفتوى الحي الاعلم ، وهذا واضح مما تقدم ،
 وانما الكلام في انه لو بقي على تقليد الاول الميت بفتوى الاعلم الحي وكان
 فتوى الاول حرمة البقاء فله ان يقلد الاول في جميع المسائل الا في مسألة حرمة
 البقاء ، لانه يلزم من وجوده عدمه ، او غير ذلك مما تقدم في مسألة الخامسة
 عشرة - فراجعها .

(مسألة - ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات او شرائطها وموانعها ومقدماتها ، ولو لم يعلم لكن علم اجمالاً ان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وان لم يعلمها تفصيلاً (١) .

(مسألة - ٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً . نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يتلى بالشك والسهو صح عمله وان لم يحصل العلم بأحكامها (٢) .

(١) ليس الوجوب المزبور وجوباً شرعياً لا نفسياً ولا غيرياً ، لما تقدم من عدم وجوب التعلم نفسياً لعدم الدليل ولا غيرياً لعدم توقف الواجب والاطاعة على التعلم والاوامر الشرعية كلها ارشادية في المقام ، بل الوجوب المزبور عقلي ، اما فطري بملاك قاعدة دفع الضرر المحتمل ، او عقلي بملاك وجوب شكر المنعم ، وذلك لأن العلم بالفراغ موقوف عليه .

هذا كله لو قلنا بلزوم معرفة الوجه والتميز ، اذ قلنا بعدم جواز العمل بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، والا لو لم يعلمها تفصيلاً ولكن يعلم اجمالاً ان عمله واجد للشرائط والاجزاء وفاقد للموانع صح ، بل الحق هو الصحة اذا طابق العمل للواقع او لفتوى من رجع اليه بعد العمل ، بأن اتى بعنوان الرجاء وطابق الواقع لصحة قصد القرينة معه كما تقدم مراراً ، وان لم يعلم تفصيلاً ولا اجمالاً ان العمل واجد لها لما تقدم في صدر الكتاب .

(٢) اقول : هذا الوجوب ايضاً وجوب عقلي بالمسالكين المزبورين ، فلو

(مسألة - ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات ، بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات (١) .

ترك التعلم ولم يدتبل او أدتلى فعمل على أحد الاحتمالات فصادف الواقع أو الحججة صح عمله ولم يحكم بفسقه ، فما في بعض الرسائل الفتوائية من ان تارك تعلم احكام السهو والشك فاسق لم اعرف وجهه .

ومن هنا يعلم انه لو لم يطمئن بعدم الابتلاء ومع ذلك ترك التعلم واتى باحد الاحتمالات وصادف الواقع صح عمله ايضاً ، لما تقدم من الاجتزاء بالعمل المعلوم كونه مطابقاً للواقع او للحججة ، فلا أثر للاطمئنان بعدم الابتلاء في الصحة ، وإن كان له دخل في نفي العقاب على بعض الوجود .

(١) قد تقدم ان موضوع وجوب التقليد في غير الضروريات واليقينيات ، سواء كان في الأحكام الازامية او غيرها ، بل يجري في كل فعل يصدر منه من الافعال المتعلقة بالاحكام الفرعية تكليفية كانت او وضعية . نعم لزوم التقليد في المباحات مع عدم احتمال الوجوب والحرمه فيها غير واضح من حيث العمل ، وان كان لازماً من حيث التشريع والاستناد الى الشرع ، بخلاف ما كان من الافعال التي يحتمل فيها الوجوب او الحرمه ، فان التقليد فيها من حيث العمل ايضاً واجب فيما لم يحتط او لم يجتهد فيها .

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

(مسألة - ٣١) إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه

الأول (٢) .

(١) اقول : قوله : « يجوز ان يأتي به » الخ يعني لا يجب عليه معرفة الحكم تفصيلاً ، لأنه لا يجب عليه الاتيان في الصورة الاولى والترك في الصورة الثانية ، مع كون الشبهة حكمية فان وظيفة المقلد هو الاحتياط مع بقاء شكه ، وليس له اجراء أصل البراءة في الشبهات الحكمية ، وكذا سائر الاصول العملية في الشبهات الحكمية ، فان موضوع الاصل في الاصول - وإن كان هو الشك في التكليف - ولكن ليس هو مطلق الشك فيه بل الشك الخاص ، وهو الشك المسبوق بالبحث والفحص ، والمقلد عاجز عنه فليس له إلا ان يقلد فيه او يحتاط .

نعم له ان يجري الاصل في الشبهات الموضوعية لعدم اشتراط جريان الاصل فيها بالبحث والفحص ، فليس المراد بالجواز في الصدر والذيل ما هو الظاهر المتراعى من الجواز بالمعنى الاخص ، والافيورد الاشكال بما ذكرناه فتدبر جيداً ثم الحكم المذكور مبني على ما هو المختار من جواز الامتثال الاجمالي ، مع

التمكن من الامتثال التفصيلي ، وإلا يشكل الامر في العبادات على ما مر .
(٢) وجهه واضح لعدم شمول أدلة التقليد له بعد اعتراف المجتهد بخطأ رأيه

(مسألة - ٣٢) اذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على

المقلد الاحتياط او العدول الى الأعم بعد ذلك المجتهد (١) .

(مسألة - ٣٣) اذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد

ايهما شاء ، ويجوز التبويض في المسائل ، وإذا كان احدهما أرجح من الآخر في

العدالة او الورع او نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره (٢) .

الأول ، ورجوع الجاهل الى العالم لا يصح بعد الاعتراف بالزبور .

(١) مدرك هذا الوجوب كسابقه أيضاً واضح بعد الاعتراف بالخطأ في

المستند ، فان فتواه في تلك المسألة المتوقفة فيها ليست طريقاً ، فلا بد للمقلد ان

يرجع الى طريق يكون له حجة ، وهو في المقام ينحصر اما بطريق الاحتياط او

الرجوع الى الاعلم ولكن في صورة مخالفة فتوى الاعلم غير الاعلم ، وإلا

لا يجب الرجوع اليه كما مر على ما هو المختار .

ومن هذا الباب موارد احتياطاته المطلقة ، فعلى المقلد ان يحتاط او الرجوع

الى غيره الأعم فالأعم في صورة المخالفة في الفتوى .

(٢) اقول : ان تخيير المقلد في تمام المسائل لتقليد ايها شاء ، أو تبويضه في

المسائل انما هو في غير صورة الاحراز لمخالفة الفتوى ، وأما في صورة احراز

المخالفة في الموارد المبني بها ولو اجمالاً يجب الاخذ بأحوط القولين ولا يكون

هناك تخيير ، وذلك لما تقدم ان مورد المخالفة لا يكون مشمولاً لاطلاقات أدلة

جواز التقليد للتناقض والتكاذب والتساقط مخالف للاجماع ، فيتعين العمل

(مسألة - ٣٤) اذا قلد من يقول بجرمة العدول حتى الى الاعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول الى ذلك الأعم وان قال الاول بعدم جوازه (١) .

بقواعد العلم الاجمالي وهو الاحتياط للمزبور ، إلا ان يكون هناك اجماع على عدم الاحتياط - كما أدعى - ولكنه غير مسلم .

هذا كله اذا لم يكن احدهما أرجح من الآخر ، وأما اذا كان احدهما أرجح من الآخر في العدالة او الورع او نحو ذلك غير العلمية فليل يجب الأخذ بالارجح لدوران الامر بين التعمين والتخيير ، والأقوى في صورة المخالفة في الفتوى هو الاحتياط ، ومع عدم احراز المخالفة اختيار ذي المزية أولى لا انه أقوى ، لاطلاق أدلة رجوع الجاهل الى العالم في غير صورة المخالفة .

(١) اقول : قد مر ان تقليد الاعلم في صورة المخالفة واجب ، من غير فرق بين الابتداء والاستدانة لان العلمية في صورة العلم بالمخالفة وعدم كون فتوى غير الاعلم اوفق بالاحتياط من المرححات العقلية على ما تقدم يجب الأخذ به ، لا انه أحوط ، وإن افتى الاول بعدم جواز العدول ، لان لزوم الأخذ بفتوى الاعلم عقلي .

نعم مع تردد المقلد وعدم حكم عقله بالوجوب يجب عليه الاحتياط ولو بالاخذ بأحوط القولين منهما . وما نحن فيه نظير ما لو مات المجتهد فان الشك في حجية فتواه بعد الموت لا يرتفع بفتواه بجواز البقاء على تقليد الميت ، فيتعين على المقلد

(مسألة - ٣٥) إذا قلد شخصاً بتخييل انه زيد فبان عمراً فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا فمشكل (١) .

بحكم عقله الرجوع الى الحي أو الاحتياط ، وكذا في المقام يتعين عليه الرجوع الى الاعلم ولا يلتفت الى فتوى من قلده .

(١) ان الماتن حكم بالصحة بشرطين : احدهما تساويهما في الفضيلة ، الثاني لم يكن التقليد على وجه التقييد ، نظراً منه الى ان مع الاختلاف في الفضيلة يتعين عليه تقليد الافضل ، كما انه مع التقييد يجرى عليه حكم العمل بلا تقليد ، لأن المقيد ينتفى بانتفاء قيده .

والحق هو ان يقال : ان المدار على العلم بالمخالفة وعدمه ، فمع عدم العلم بالمخالفة صح وان كان على وجه التقييد إذ لا أثر للتقييد في باب التقليد ونحوه ، إذ هو نظير غسل الثوب بعنوان انه من زيد فبان انه من عمرو فان الطهارة لا محالة حاصلة ، وكذا في المقام فان الاستناد الى الحجية حاصلة وإن تخلف الداعي لما تقدم ، إذ التقليد هو العمل عن استناد الى الحجية ، والمفروض ان كليهما جامعان لشرائط الافتاء . واما مع العلم بمخالفتها في الفتوى فلا بد من الأخذ بأحوط القولين .

هذا كله مع كونهما متساويين في الفضيلة . واما لو كان احدهما افضل ، فمع عدم العلم بالمخالفة في الفتوى كان الحكم كالصورة السابقة ، ومع العلم بالمخالفة يجب الأخذ بفتوى الاعلم ان كان الاعلم معلوماً تفصيلاً ، وإلا فيجب الأخذ

(مسألة - ٣٦) فتوى المجتهد يعلم بأحد الأمور : (الأول) ان يسمع منه شفاهاً . (الثاني) ان يخبر بها عدلان . (الثالث) إخبار عدل واحد ، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً . (الرابع) الوجدان في رسالته ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط (١) .

بأحوط القولين .

(١) اقول : قد ذكر الماتن طرقاً أربعة لاثبات فتوى المجتهد : (الأول) السماع منه شفاهاً ولو بظاهر كلامه الذي يكون حجة ، ولو لم يقد الظن فضلاً عن الوثوق والاطمئنان ، بل ولو مع الشك في المراد ، اذا كان له ظاهر بل ولو مع الظن غير المعتبر بالخلاف كما هو مقتضى حجية الظواهر مطلقاً كما حقق في محله . (الثاني) إخبار البينة الشرعية . وهي العدلان ، بناءً على ما تقدم من ثبوت عموم حجية البينة لمثل المقام كما بيناه منفصلاً ، وعليه شيخنا العلامة الانصاري (قدس) في رسالة صلاة الجماعة . (الثالث) إخبار عدل واحد ، بل إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً ، واعتبار إخبار العدل الواحد او الموثق اما مقيد كل واحد منهما بقوله يوجب قوله الاطمئنان والوثوق ، فيندرج في ضابط ما ذكرناه في مسألة العشرين من ان الوثوق من الاسباب العقلائية حجة مطلقاً ، واما من جهة عموم حجية خبر الثقة في الاحكام الكلية مطلقاً - وان قيد في الموضوعات بالتعدد - ولكن بالاضافة الى الطرق والاحكام الكلية باق حجيته على إطلاقه ، والمقام وان لم يدل الاخبار عن الفتوى

(مسألة - ٣٧) اذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول ، وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل الغير المقلد . وكذا اذا قلد غير الاعلم وجب على الاحوط العدول الى الاعلم ، واذا قلد الاعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجب العدول الى الثاني على الاحوط (١) .

على ثبوت الحكم الكلي بالمطابقة . ولكن يدل الخبر عن الفتوى بالالتزام على الحكم الكلي . ولا فرق في الدليل الاجتهادي بين الدليل المطابقة والالتزامية كما ذكرناه في المسألة المذكورة ، ولكن اوردنا عليه بعض الاشكالات فراجع وتدبر فيها .

(الرابع) الوجدان في رسالته مع كونها مأمونة من الغلط ، بل لو كان الكتاب بخط المجتهد او كان الكاتب ثقة لا يلزم الوثوق بل يكفي مطلق الظن لجريان الاصول العقلائية من عدم الخطأ ونحوه ، فان الكتابة نوع من الخبر ، والمناط في اعتبار خبر الثقة هو الظن النوعي .

هذا اذا لم يعلم باشتغالها على الغلط الغير ولو اجمالا ، وأما لو علم اجمالا بأن فيها غلطاً ، فان كان الاطراف غير محصورة او بعضها كان خارجا عن مورد الابتلاء فلا مانع من جريان الاصول والعمل بما فيها ، والا فلا يجوز العمل بما في الرسالة ما لم ينحل العلم الاجمالي .

(١) اقول : اما وجه الاول - وهو كون عمله كعمل الجاهل غير المقلد - فواضح لكونه في الحقيقة غير مقلد ، وأما العدول الى الاعلم في الفرضين الاخيرين

- (مسألة - ٣٨) ان كان الاعلم منحصرآ في شخصين ولم يمكن اليقين فان أمكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط والا كان مخيراً بينهما (١) .
- (مسألة - ٣٩) اذا شك في موت المجتهد او تبدل رأيه او عرض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال (٢) .
- (مسألة - ٤٠) اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فان علم بكيفيتها وموافقها للواقع او لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو ، والا فيقضى المقدار الذي يعلم معه بالبراهة على الاحوط ، وان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (٣) .

فيجب مع العلم بالمخالفة . لا انه احوط كما تقدم . وأما مع عدم العلم بالمخالفة فلا يجب العدول .

(١) قد عرفت ان الميزان فيما كان هناك اعلم هو العلم بالمخالفة وعدمه ، فع العلم بها يجب الاخذ بفتوى الاعلم ان كان معيناً والاخذ بأحوط القولين ان لم يكن معيناً ، وان ادعى بعضهم الاجماع على عدم الاحتياط مع عدم امكان التعيين ، بل ادعى السيرة على التخيير لندرة تساوي المجتهدين ، وغلبة حصول التفاوت بينهم ولو سيراً ، وشيوع الجهل بالافضل وفقد اهل الخبرة في اكثر البلاد ، ولكن قدم ان الاجماع او السيرة غير معلومين .

(٢) اقول : مدركه هو الاستصحاب .

(٣) بيان المسألة مشروحا هو ان يقال : ان الاعمال السابقة التي كانت

بلا تقليد تارة يعلم كيفيتها وموافقها للواقع او لفتوى المرجع الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه حين الالتفات اليه لاحين العمل كما تقدم ، فهي صحيحة من غير فرق بين العبادات والمعاملات مع المطابقة ، لما مر من عدم الفرق بين أنحاء الجاهل بأقسامها .

نعم على مبنى المأمن من عدم تمشي قصد القرينة من الجاهل المقصر الملتفت حين العمل فرق بين العبادات والمعاملات كما لا يخفى .

(وأخرى) لا يعلم الكيفية والموافقة ، فان لم يعلم المخالفة - ولو اجمالاً - فلا شيء عليه وان احتمل المخالفة ، وإن علم المخالفة ودار الأمر بين الأقل والاكتر فله الاكتفاء بالقدر المتيقن بطلانه .

ووجه عدم وجوب القضاء للمشكوك مطلقاً اما أصالة الصحة بناءً على جريانها في أمثال المقام ، وعدم اختصاصها بصورة عدم الشك على تقدير الالتفات ، كما يدل على عدم الاختصاص خبر الحسين بن أبي العلاء : سألت ابا عبد الله (ع) عن الخاتم اذا اغتسلت ؟ قال (ع) : « حوله من مكانه » وقال في الوضوء : « تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك ان تعيد الصلاة » وسيأتي ما يدل على الاطلاق وعدم الاختصاص في باب الوضوء انشاء الله تعالى وأما أصالة البراءة عن الوجوب بناءً على ان القضاء بأمر جديد وموضوعه فوت الفريضة ولا يصح احرازه بالاصل .

(فان قلت) ان موضوع القضاء ليس الاعدم اتيان الواجب في وقته ، ومع الشك يجري الاصل وهو عدم اتيان الواجب .

(قلت) ان الفوت الذي علق عليه وجوب القضاء في الأدلة ان كان هو عين عدم الاتيان بالواجب في الوقت يتم ما ذكرته ولكن الامر ليس كذلك ، بل لنا ان نقول : انه عنوان وجودي يعبر عنه بخلو الوقت عن الفعل ، وهو يلزم عدم الاتيان به في الوقت لا انه عينه . وعليه فوجوب القضاء ليس من آثار نفس المستصحب ، بل هو من آثار ما هو لازم له عقلاً ، فيكون اجراء الاصل المزبور لاثبات اثر اللازم مبنياً على القول بحجية الأصول المثبتة ولا نقول به ، وعلى فرض الشك في ان عنوان الفوت امر وجودي يلزم عدم الفعل في الوقت او انه نفس عدم الفعل لما يمكن اجراء الاستصحاب ايضاً للشك في بقاء الموضوع ، ولا بد من احراز للموضوع ، فلا يجوز التمسك بـ « لا تنقض اليقين بالشك » لكون الشبهة مصداقية .

(ان قلت) ان كون الاستصحاب مثبتاً انما هو في الوقتات ، واما الواجبات غير الوقتة مع الشك في صحتها يجري فيها الاستصحاب .

(قلت) ان الاصل - وإن كان يجري فيها - الا انه محكوم بأصالة الصحة بناءً على جريانها في مثل المقسام . نعم لو اشكل على أصالة الصحة بما ذكرناه فلا مانع من جريان الاستصحاب . فتحصل انه مع الشك في صحة الاعمال السابقة سواء لم يعلم المخالفة أصلاً او علم بها وانحل العلم الاجمالي بالقدر المتيقن ، والشك البدوي لا يجب التدارك او القضاء - فتأمل جيداً .

- (مسألة - ٤١) اذا علم ان اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة (١) .
- (مسألة - ٤٢) اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص (٢) .

(١) اقول : مدرك الصحة وعدم وجوب التدارك قد علم من المسألة السابقة فلا نعيد . نعم لو شك في أصل الاتيان في الموقفات لايجب القضاء لكون الشك بعد خروج الوقت ، بخلاف غير الموقفات فان مقتضى الأصل - وهو استصحاب عدم اتيان الفعل - لزوم التدارك ، إلا أن يقال : إن ظهور حال المسلم هو ان لا يترك الواجب ، ولكن فيه نظر .

(٢) اقول : المراد بالشك هو الشك الساري بان يرجع الشك الى الشك في جامعيته من الاول ، بأن يسرى الى اليقين السابق ويزيله ، لا الشك الطاري بأن شك في بقائها بعد تحققها ويكون اليقين الاول باقياً في الزمان السابق ، فانه عليه لا يجب عليه الفحص بل يجرى الاستصحاب ، بخلاف الشك الساري فانه يجب عليه الفحص ، اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة فيجب عليه الفحص في التقليد الابتدائي لعدم حجية مشكوك الحجية ، كذا في البقاء على التقليد .

(فان قلت) ان قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » شامل لكلا الشكين الساري والطاري فلا يحتاج في الشك في البقاء الى الفحص .

(قلت) قد حتم في محله ان اخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك

(مسألة - ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الافتاء ، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس ، ولا يجوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده ، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محققاً إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (١) .

لا يشمل إلا إحدى القاعدتين ، أما قاعدة الشك الطاري المعبر عنها بالاستصحاب ، وأما قاعدة الشك الساري المعبر عنها بقاعدة اليقين ، ولا يمكن شمول الاخبار لهما لعدم اجماع بينهما ، فان اليقين باق في الأولى وزائل في الثانية ، ومتعلق اليقين والشك واحد زماناً في الثانية ومتعدد زماناً في الأولى .

وبالجملة هما متباينتان ، فلا بد من ارادة احدها وإرادة قاعدة اليقين تنافي المورد ، فان موارد الأخبار - كصحاح زرارة - كلها منطبقة على قاعدة الشك الطاري اعني الاستصحاب ، فتعين إرادتها لئلا يلزم خروج المورد .

(١) قد حكم الماتن (قدس) بأحكام أربعة في موضوع من لم يكن أهلاً للفتوى بأن لا يكون جامعاً للشرائط : الأولى حرمة الافتاء . الثاني حرمة القضاء بين الناس . الثالث عدم جواز الترافع والشهادة عنده . الرابع حرمة أخذ المال بحكمه وإن كان محققاً إلا إذا انحصر الاستنقاذ . الخ . فلا بد لنا من بيان مدرك هذه الأمور فنقول :

(أما مدرك الأول) فيمكن ان يكون أموراً : (الأولى) الاجماع وهو ظاهر المسالك وجماعة (الثاني) انها من المناصب المختصة بالمعصوم فلا يجوز

بغير اذنه والفاقد غير مأذون . (الثالث) انها اغراء بالجهل واضلال ، لأن تكليف المفتي له والتقليد وجوب العمل بغيرها .

ويمكن الخدشة في الكل : (أما الاجماع) فعلى تقدير كونه محصلاً لا يكون كاشفاً عن مقالة المعصوم (ع) او عن دليل لو وصل اليها لكان معتبراً مع وجود هذه المدارك المحتملة ، فان المظنون ان مدارك المجمعين هو هذه الأمور المذكورة ، ومع الاحتمال العقلائي لا يكون كاشفاً كما لا يخفى . (واما الثاني) فلعدم دليل ظاهر انها من المناصب المختصة حتى تحتاج الى الأذن ، وما تقدم من أدلة الشرائط انما تدل على اعتبارها في حجية الفتوى لا في جواز الافتاء تكليفاً . (وأما الثالث) فلعدم الاغراء مطلقاً ، لأن فتوى الفاقد قد يكون موافقاً لفتوى مرجعه الجامع للشرائط ، وقد يصرح له ان فتوائى ليست لك حجة ، وانما عليك العمل بفتوى فلان ، كما ان ما دل على حرمة القول على الله عز وجل بغير علم انما يقتضي حرمة الفتوى من غير المجتهد لا من المجتهد الفاقد لبعض الشرائط مع علمه بمدرك الحكم ، بل قد يكون الفتوى من غير المجتهد عن علم .

والحاصل انه لا دليل على حرمة الفتوى ممن فقد الشرائط بنحو الكلي . نعم بنحو الموجبة الجزئية قد تكون محرمة كأن أفتى بغير علم ، أو يصدق عليها الاغراء والاضلال ، ولكن المتسالم عند الاصحاب هو إطلاق الحرمة ، كما يظهر ذلك من المراجعة الى كلماتهم .

(وأما مدارك الثاني) وهو حرمة القضاء ، فقد صرح جماعة بكونها اجماعية ،

ففي بعضهم انه لا خلاف ، وعن بعض الآخر انه موضع وفاق . ويظهر من

الفتاوى بل النصوص انه من المناصب المختصة بالمعصوم بحيث لا يجوز التصدي له لغير المأذون من قبله ، ففي رواية اسحاق بن عمار انه قال أمير المؤمنين (ع) لشریح : « يا شریح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي او وصي نبي اوشقي » ورواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) : « اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي الامام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كسبي او وصي نبي » . وبالجملة . ان الحرمة المزبورة مسلمة عند الكل .

(وأما مدرك الثالث) وهو حرمة الترافع والشهادة ، فيدل عليه ما دل على حرمة الاعانة على الاثم من قوله تعالى : ﴿ ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾ ومقبولة ابن حنظلة الواردة في التحاكم الى السلطان والقضاة ، فانه (ع) قال : « من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت ، وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له ، لأنه اخذ به حكم الطاغوت وقد أمر الله ان يكفر به » الخ . والشهادة عنده ايضاً معاونة على الاثم إذا كانت بقصد فصل الخصومة . بل يصدق على الترافع والشهادة عنده بعض العناوين المحرمة الواردة في حديث تحف العقول : كترويح الباطل ، وتوهين الحق ، وتقوية الظلم وسد ابواب الأئمة (ع) وغيرها كما لا يخفى .

(وأما مدرك الرابع) فيقع الكلام فيه من جهات : (الاولى) ان المحرم هو الأخذ تكليفاً وإن لم يكن التأخوذ والتصرف فيه محرماً ام الحرام هو التأخوذ ايضاً . (الثانية) انه هل يكون فرق بين الدين والعين ، بأن يكون المحرم هو القسم الاول أم لا فرق بين القسمين . (الجهة الثالثة) انه هل يجوز الأخذ

بحكمه في صورة انحصار الاستنفاذ بالترافع اليه أم مقتضى الاطلاق هو التحريم مطلقاً حتى في تلك الصورة . فنقول :

(اما الجهة الاولى) فالحق ان المحرم هو المأخوذ والتصرف فيه لا الاخذ فقط ، لظهور قوله (ع) : « ان ما يأخذه » وهو المال « يكون حراماً » والموصول ظاهر في نفس المال ، والحمل على الأخذ خلاف الظاهر ، ويكون التحريم من قبيل التحريم بالعنوان الثانوي كما يحرم المغصوب ، واستبعاد ذلك لا يجدي في رفع اليد عن ظاهر الدليل . نعم قد يقال : ان مورد الرواية هو المأخوذ بحكم السلطان والقضاة ، فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدي الشرائط كما هو محل الكلام . ولكن يمكن الجواب ان العموم يستفاد من التعليل ، وهو قوله (ع) : « لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله ان يكفر به » فان الظاهر شمول الطاغوت لكل من تصدى القضاء على الوجه المحرم - فتدبر .

(وأما الجهة الثانية) فمن بعض المحشين على المتن التأمل في العموم ، وعن البعض الآخر هو التفصيل بين العين والدين فقال : الظاهر ان المحرم في الحق هو الاخذ لا المال المأخوذ . نعم إن كان حقه كلياً عليه وكان تعيينه في المأخوذ باعطاء الحاكم قهراً كان المأخوذ ايضاً حراماً . ولعل نظر هذا البعض الانصراف او الاستبعاد وإلا فمقتضى اطلاق المقبولة هو عدم الفرق بين العين والدين ، بل هو ظاهر ما في صدرها من فرض النزاع في الدين والميراث ، إذ حمل الميراث على ما كان ديناً خلاف الظاهر والانصراف ممنوع . والاستبعاد لا يسمع في مقابل الدليل ، فلا بأس بأخذ الاطلاق ما لم يعارضه دليل آخر ، ولم أظفر

(مسألة - ٤٤) يجب في المفتي والقاضي العدالة ، وثبتت العدالة بشهادة عدلين وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها وبالشياع المفيد للعلم (١) .

بمعارض معتد به .

(وأما الجهة الثالثة) وهو جواز الاخذ في صورة الانحصار فعن الاكثر النعم ايضاً ، بل عن الروضة الاجماع عليه ، ولعل وجهه اطلاق النصوص ، ولكن الحق - مع ذلك - هو الجواز في تلك الصورة لقاعدة الضرر .
 (فان قلت) ان الترافع اليه اعانة على الاثم بل امر بالمنكر وهو حرام .
 (قلت) اولاً لنا دعوى الانصراف عن صورة الانحصار . وثانياً إن حديث الضرر حاكم عليه لما هو مسلم من حكومته على جميع أدلة التكليف ولا يلاحظ النسبة بينهما ، ففي صورة الانحصار يجوز الأخذ من غير فرق بين صورة فقد الحاكم الشرعي وصورة تعسر الوصول اليه او صورة عدم نفوذ حكمه او عدم امكان اثبات الحق عنده ، فقاعدة الضرر تعم جميع الصور المزبورة . لكن هذا كله مع العلم بالحق وجداناً او تعبداً ولا تشمل صورة الجهل بدون الحجية كما هو واضح .

(١) قد تقدم الكلام صدرأ وذيلا في هذه المسألة ، اما اعتبار العدالة في المفتي فلما مر من اعتبار أمور في حجية الفتوى ، وأما في القاضي فلما مر آنفاً من الاجماع والنص ، وأما طرق ثبوتها فقد تقدمت منه قدس سره وانه اكتفى

(مسألة - ٤٥) اذا وضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في ان اعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا؟ يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة ، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا (١) .

(مسألة - ٤٦) يجب على العامى ان يقلد الاعلم في مسألة وجوب تقليد الاعلم او عدم وجوبه ، ولا يجوز ان يقلد غير الاعلم الا اذا أفنى بعدم وجوب تقليد الاعلم ، بل لو أفنى الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم بشكل جواز الاعتماد عليه . فالقدر المتيقن للعامى تقليد الاعلم في الفرعيات (٢) .

بحسن الظاهر الكاشف ظنا علاوة على هذه الطرق المذكورة في هذه المسألة ، وعرفت وجهه والاشكال - فيه فراجع .

(١) اقول : صدرها قد مضى في المسألة الاحدى والاربعين ، فان هذه المسألة بعينها تلك المسألة صدرأ ، وقد عرفت الحكم بصحة الاعمال السابقة في صورة الشك في صحتها . وأما ذيلها فيجب عليه تصحيح الاعمال اللاحقة بالرجوع الى المرجع الجامع للشرائط ولا يجوز البناء على صحتها وإن كان بين الاعمال السابقة واللاحقة تلازم في الصحة ، وإصالة الصحة لا تثبت اللوازم العقلية اما لانها من الاصول واما لتصورها عن اثباتها وان كانت من الامارات كما حقق في محله ، فالتمام مثل ما لو شك في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة ، فان قاعدة الفراغ لا تثبت جواز الدخول في الصلاة الثانية بلا طهارة .

(٢) قد تقدم ان جواز تقليد الاعلم عقلي ولا يحتاج الى التقليد ، ولكن

(مسألة - ١٧) اذا كان مجتهد ان أحدهما أعلم في احكام العبادات والآخر اعلم في المعاملات فالاحوط تبعيض التقليد ، وكذا اذا كان احدهما اعلم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر (١) .

(مسألة - ٤٨) اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه اعلام من تعلم منه ، وكذا اذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام (٢) .

وجوبه وعدمه مشكوك ، فلا بد فيه من التقليد والرجوع الى العلم ، ولا يجوز ان يقلد غير العلم اذا أفتى بعدم وجوب تقليد العلم وهذا واضح . ولكن قول الماتن : « بل لو أفتى العلم بعدم وجوب تقليد العلم بشكل جواز الاعتماد عليه » غير واضح لعدم الاشكال بعد ما أفتى العلم بتقليد غير العلم لاطلاق أدلة التقليد الشامل للمقام وغيره ، ولا وجه اتقييد تقليد العلم بغير تلك المسألة مع انه يصدق عليه انه تقليد العلم ، فان المقام مثل جواز البقاء على تقليد البيت بفتوى المحي العلم من المسائل الفرعية .

(١) الاقوى في الفرضين وجوب التبعيض في صورة مخالفتها في الفتوى وعدم الوجوب بدون العلم بالمخالفة - كما سبق نظير المقام . ولا فرق في الفرضين من جهة بناء العقلاء اصلاً .

(٢) ان هذه المسألة من صغريات مسألة تنبيه الغافل وارشاد الجاهل ، وموردها كلما كان المكلف غافلاً عن الحكم الكلي او قاطعاً بالخلاف او متردداً على نحو يكون جهله عنراً . فحينئذ يجب اعلامه . وهذا الحكم جار في جميع الاحكام

الكلية والموضوعات الخارجية التي علمت من الشرع مبعوضة فعلها أو تركها ، كما في اللواط والزنا ونحوهما فانها مبعوضة من أي فاعل صدر ولو من المجنون أو الطفل ، فيجب ردع فاعلها . فعليه لا يختص الاعلام بخص نازل الخطأ أو المفتي ، بل يجب الاعلام على كل أحد .

نعم ربما يتأكد الوجوب في حقهما لو فرض صدق التسبب الى الحرام بالاضافة اليهما ، ولكن صدق التسبب بدون العمل مشكل .

وانما قيدنا الجهل بكونه معذوراً بالاضافة الى الحكم لعدم وجوب الاعلام اذا لم يكن الجاهل معذوراً كما في الجهل المقرون بالعلم الأجمالي ونحوه . نعم يجب البعث أو الردع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا اجتمع شرائطه لا من باب ارشاد الجاهل .

ومدرک وجوب الاعلام وارشاد الجاهل يمكن ان يكون هو العقل كما عن بعض الاساطين - وهو اية الله العظمى القمي (قدس) - فانه بعد السؤال منه عن مدرک وجوب الارشاد اجاب عنه بأنه أمر عقلي ، وقرأ علي هذا الشعر :

اگر بینی که نابینا وجاه است
اگر خاموش بنشینی گناه است

ويمكن استفادة ذلك مما تضمن ان الغرض من ارسال الرسل وانزال الكتب هو قطع أعذار المكلفين وأقامة الحججة عليهم ، مثل قوله تعالى : ﴿ ان تقولوا ما جائنا من بشير ولا نذير فقد جائكم بشير ونذير لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل ﴾ ولا يبعد ان تكون الأدلة الشرعية الواردة في نحو هذه المقامات كلها ارشادية وناظرة الى ما حكم به العقل كما لا يخفى .

(مسألة - ٤٩) إذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له ان يبني على أحد الطرفين بقصد ان يسأل عن الحكم بعد الصلاة وإنه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة (١) .

(مسألة - ٥٠) يجب على العمي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعم ان يحتاط في أعماله (٢) .

(١) قد عرفت في المسألة السادسة عشرة صحة العبادة مع المطابقة للواقع على المبني المختار مطلقاً ، ولو قصد الاقتصار على بعض الاحتمالات إذا أتى العمل بوجاهة الواقع لان يتمشى منه قصد القرية ، ولكن الصحة مع المطابقة لانتم على مبني الماتن مطلقاً ، لانه استشكل في الجاهل المقصر الملتفت حين العمل لعدم تمشي قصد القرية منه وإن طابق عمله الواقع . وعن بعض المحشين انه يتعين عليه الأخذ بأحوط الاحتمالين - إن كان احدهما موافقاً للاحتياط - ولعله كذلك على مسلكه من بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت لا مطلقاً ، ولكن على المختار لا يجب عليه مطلقاً حتى في هذه الصورة أيضاً .

(٢) هذا الوجوب عقلي من جهة عدم الأمن من العقوبة بدون الاحتياط كما تقدم في المسألة الاولى من الكتاب ، ولكن وجوب الاحتياط في الأول وهو الفحص عن المجتهد واضح ، وأما في الصورة الثانية - وهو الفحص عن الأعم -

(مسألة - ٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر ينعزل بموت المجتهد ، بخلاف المنسوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيماً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر (١)

فغير واضح ، لجواز تقليد أحد الأطراف أو الطرفين مع العلم بالمخالفة ، كما أنه يكفي في الاحتياط الاخذ بأحوط القولين أو الأقوال المحتملة ، مع العلم بوجود المرجع الجامع للشرائط فيها اجمالاً .

- (١) إن الماتن (قدّه) قد فرق بين ان يكون الشخص وكيلاً عن المجتهد فحكم بانعزاله بموته كما هو مسلم في باب الوكالة ان الوكيل او المأذون ينعزل بموت الموكل ويرتفع اذنه أيضاً ، بل قالوا يبطل ذلك بالاغماء فضلاً عن الجنون والموت ، وبين ان يكون منصوباً عنه ومتولياً فحكم بعدم البطلان على الأظهر ، فلا بد لنا من بيان مدرك الحكمين فنقول : أما مدرك انعزال الوكيل بموت الموكل فهو الاجماع المحصل ، وأمامدرك بقاء الولاية إذا كان منصوباً فيمكن ان يكون نظيره الى ان للحاكم ان يجعل الولاية لمن نصبه ، وجعله متولياً وقيماً فقد أعطى منصوبه منصب الولاية ، والمنصب إذا لم تكن مقيدة لا تزول إلا بعد العزل ، كما في سائر مناصب الحكومة وكما في اعطاء الواقف التولية للمتولى مثلاً ، فان التولية والنظارة بعد موت الواقف باقية والحاكم الشرعي له السلطنة والاقتدار على ذلك بمقتضى مقبولة عمر بن حنظلة ، وهو قوله (ع) : « فاني جعلته حاكماً » الخ .

وقد يورد على ما ذكرنا من الفرق بين التوكيل والنصب ، وحاصل الايراد :

انه لا فرق بين القسمين في ان كل قسم منهما ينقسم الى قسمين ، ينزل بموت الحاكم في أحدهما ، ويبقى بعد موته في القسم الآخر في كل منهما . توضيح ذلك : انه في مقام الثبوت يمكن ان يوكل المجتهد زيدا مثلا من قبل نفسه ، ويمكن ان يجعله وكيلاً عن الامام (ع) كما ان له النصب من قبل نفسه أو من قبل الامام (ع) امكاناً ، فعلى الأول منهما ينزل كل منهما بموت الحاكم وإن كان منصوبه متولياً منه . فان ولاية المتولى فرع ولاية الحاكم فاذا زال الأصل بالموت زال الفرع . هذا كله في مقام الثبوت ، وأما في مقام الاثبات ، فيمكن ان يكون وكيلاً أو منصوباً من قبل الامام (ع) فلا ينزل ، ويمكن ان يكون من قبل الحاكم فينزل ، والمتيقن هو الثاني ولا دليل يدل على الاول . فالرجع - بعد الشك - دو اصالة عدم ترتب الأثر إلا ان يقوم اجماع على خلاف ذلك ، كما حكى صاحب الجواهر في كتاب القضاء عن الايضاح نفى الخلاف عن عدم انعزال الأولياء بموت الحاكم . قال في (هر) : ان تم اجماعاً فهو ذلك والا كان المتجه ما ذكرناه من الانعزال .

هذا ، ويمكن دفع الايراد المزبور (أما اولاً) فلا ن الاستفاد من النصوص - بحسب ما هو المرتكز في اذهان المشرعة - ان منصب القضاء وما يتبعه منصب نيابي ، فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من التوكيل والنصب وغير ذلك يؤديه نيابة عن الامام (ع) فمنصوبه منصوب الامام (ع) ، وان لم يقصد كونه نائباً عن الامام أو عن نفسه ، ولازم ذلك عدم البطلان بالموت . (واما ثانياً) فيما ذكرنا قبل ذكر الايراد من التفرقة بين جعل الوكالة

(مسألة - ٥٢) اذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١) .

والولاية ، فان ولاية الولي وان كانت من شؤون ولاية المجتهد حدوثاً الا انها ليست تابعة لها بقاءً ، فهي كسائر المناصب التي ذكرناها انها باقية بعد موت الجاعل ، فما اختاره المآن (قده) لا يخلو من قوة وان كان لا ينبغي ترك تجديد الترخيص من المجتهد الحي ولو امضاءً ، ولعل مدرك الاجماع الذي ذكره الايضاح هو ما ذكرناه .

ثم انه لو شك في كيفية الجعل فهل يجري الاستصحاب ام لا ؟ فنقول :
الظاهر ان المقام من القسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلّي الموجود في ضمن أحد الفردين : أحدهما طويل باق ، والآخر قصير زائل في ظرف الشك ، فان الاصل - وإن لم يكن جارياً في الفرد ومصداق الكلّي كما حقق في محله - الا ان الاصل في نفس الكلّي اذا كان موضوعاً لآثر لا بأس بجر يانه ، ولكن الاصل في المقام لا يجري في الكلّي ايضاً لعدم الأثر الجامع ليجري الاستصحاب فيه ، ومصداقه مررد بين معلوم الزوال ومعلوم البقاء ، فالاصل في مقام الشك هو عدم ترتب الأثر فيما اوقعه الولي أو الوكيل كما لا يخفى .

(١) العامل من غير تقليد قد تقدم انه اذا لم يكن مجتهداً ولا محتاطاً على أقسام ، لانه اما ان يكون جاهلاً بسيطاً ، واما ان يكون جاهلاً مركباً ، واما ان يكون غافلاً . والبسيط اما ان يكون مقصراً ، واما ان يكون قاصراً .

(مسألة - ٥٣) اذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الاربع واكتفى بها او قلده من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلده من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه اعادة الاعمال السابقة ، وكذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلده من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني ، وأما إذا قلده من يقول بطهارة شيء كالعسالة ثم مات وقلده من يقول بنجاسته فالصوات والاعمال السابقة محكمة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء ، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الخلية والحرمة ،

والمقصر اما ان يكون ملتفتاً حين العمل أولاً ، وعلى جميع التقادير اما ان يطابق عمله الواقع او الحجّة التي كانت وظيفته الرجوع اليها أم لا ، فعلى المختار صح عمله مع المطابقة حتى الجاهل المقصر الملتفت حين العمل لما تقدم ، وعلى مختار المانن لا يصح عمله في خصوص الاخير وان كان مع المطابقة .

وأما كون المقام من قبيل الجاهل العامل بدون التقليد فلأن الميزان في المشي على التقليد ان يكون جارياً على منهاج العقلاء والادلة ، وليس المقام كذلك اذ المرجع الذي كان يستند اليه سقط قوله بالموت عن الحجية . والمجتهد الحي الذي كان رأيه البقاء على التقليد لم يعمل برأيه ولم يقلده ، لأن التقليد - كما مر - هو العمل استناداً واعتماداً على رأي الغير ، بل وكذا لا يكون تقليداً لو كان معنى التقليد هو الالتزام او التعلم لعدم الاستناد الى فتوى الحي أصلاً .

فاذا أفتى المجتهد الاول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بجرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا (١).

(١) ذكر الماتن في هذه المسألة فروعاً وحكم بالصحة فيها، بعضها مبني على قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء وبعضها غير مبني عليها، فلا بد لنا من بيان مدارك الفروع المزبورة مشروحاً بمون الله تبارك وتعالى فنقول:

أما مدارك الحكم الاول - وهو صحة صلاة من اكتفى بالمرة - فهو غير مبني على قاعدة الأجزاء، بل ولو لم نقل بها تصح الصلاة المزبورة لصحيفة زرارة: «لا تعاد الصلاة إلا عن الخمس: الوقت، والقبلة، والظهور، والركوع والسجود» بناءً على ما هو الحق من شمول حديث لاتعاد لموارد الجهل عن قصور، ويندرج في المسألة المزبورة - في الحكم بالصحة - كل مورد انكشف مخالفة الماتن به للواقع في غير الخمس المذكورة في الحديث المخالفة الناشئة عن سهو أو نسيان أو اضطراب أو جهل عن قصور كالجهد المركب والغفلة، بل لا يبعد أن يقال بشمول الحديث لكل جاهل وإن كان مقصراً - كما هو ظاهر لاتعاد وظاهر بعض الاساطين، فلا يجب إعادة الصلاة الفاقدة للسورة أو جلسة الاستراحة أو غيرها غير الخمس إذا لم يكن ذلك عن عمد، ولكن قاعدة لاتعاد لا تشمل غير الصلاة.

(وأما الفرع الثاني) وهو قوله: «أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة

واحدة « الخ فلا يمكن تصحيحه بقاعدة لاتعمد مع افتناء المجتهد اثنائي بوجوب التعدد ، لان الطهور من الخمس الداخل في المستثنى الواجب اعادةها ، فلو قلنا بالصحة - كما عن الماتن - فلا بد ان يكون مدرکه أمراً آخر من قاعدة الاجزاء وغيرها ، فنقول : ان مقتضى القاعدة الاولية عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء على مذهب المخطئة ، سواء كان ذلك مفاد الامارات والطرق او مفاد الاصول العملية ، اعم من ان يكون في العبادات او المعاملات ، سواء كانت راجعة الى الاحكام التكليفية أو الوضعية ، من غير فرق بين ان يكون انكشاف الخلاف بدليل يفيد القطع او بحجة معتبرة تفيد الظن بالواقع .

اما الانكشاف اليقيني فقد ادعى جماعة الاجماع على عدم الاجزاء ، وجعلوا الاجزاء وعده من فروع مسألة التصويب والتخطئة . وهذا هو الحق كما عن الشيخ (فده) في رسائله نقلا من الشهيد (فده) ، وذلك لان الحكم الواقعي بناء على التخطئة لم يتغير عما هو عليه بقيام الطريق على خلافه ، والامارات انما هي منجزة في صورة الاصابة ومعدرة في صورة الخطأ ، فاذا انكشف الخطأ بقيت الاحكام الواقعية على حالها من الفعلية فيجب امتثالها ، وفتوى المفتي ايضاً من الامارات .

وبالجملة عدم الاجزاء اذا كان الكاشف قطعياً بديهي ، أما الكلام فيما اذا كان الكاشف حجة معتبرة ظنية كفتوى المفتي ونحوها فان بعضهم ذهبوا الى الاجزاء ، واستدل على ذلك : ان الاجتهاد الأول كلاجتهاد الثاني ، فلا وجه لرفع اليد عن الأول بالثاني واعادة الاعمال الواقعة على طبق الاجتهاد الاول . وفيه : ان المفروض ظهور بطلان الاجتهاد الاول بالثاني وكشفه عن عدم

حجية المدرك الاول واقعاً وبقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه . والحاصل انه ليس حال انكشاف الخلاف في الدليل الظني الاحال الانكشاف في الدليل القطعي ، فكما انه لا معنى للقول بأن القطع الاول كالقطع الثاني فلا وجه لرفع اليد عن الاول بالثاني كذلك الحال في المقام .

وبالجملة لا يكون حال الحجية الشرعية سابقاً الا كحال الاحراز الوجداني ، ولم يقل احد بالاجزاء بالاضافة الى الامر العقلي ، والشارع جعل الطريق أو الامارة قطعاً تنزيلاً ، وليس هناك جعل حكم في قبيل الواقع . ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بالطريقة المحضة أو السيية على الوجه الثالث الذي افاده العلامة الانصاري (قدس) فان السيية السلوكية متقومة بعدم كشف الخلاف . وحاصل تصوير السيية على هذا الوجه هو ان يكون قيام الامارة موجباً لتدارك المقدار الفائت من مصلحة الواقع بسبب العمل بتلك الامارة ، وأما الواقع الذي انكشف بمقاؤه فلم يفوت حتى يتدارك ، بل المتدارك هو المصلحة الفائتة من فضيلة الوقت أو أوله اذا انكشف الخطأ بعد الوقت مثلاً .

(فان قلت) ان عدم الاجزاء في الامارات والطرق - وان كان واضحاً على مسلك المخطئة - ولكن ليس حال الاصول العملية حال الامارات في عدم الاجزاء كأصالة الاباحة والطهارة بل واستصحابهما ، فان مقتضى القاعدة في فرض المخالفة فيها هو الاجزاء ، لان لسان أدلتها هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن وترتيب آثاره عليه ، فتكون حاكمة على الادلة الدالة على اشتراط الصلاة بالطهارة ، ودالة على أن الشرط أعم من الطهارة الراحية والظاهرية ، فانكشف

الخلاف لا يكشف عن عدم وجود الشرط حين العمل حتى لا يحكم بالاجزاء ،
 لفرض كون الشرط اعم من الواقعية والظاهرية - كما حققه المحقق صاحب الكفاية
 . (قلت) إن الحكومة وان كانت مسلمة ولكنها لا تستلزم توسعة الشرط
 واقعاً ، وذلك لأن الحكومة على قسمين : حكومة واقعية توجب توسعة دليل
 المحكوم او تضييقه ، وحكومة ظاهرية لا توجب ذلك وإن اوجبت توسعة
 الاحراز وتنزيل المكلف منزلة المحرز للواقع في ترتيب آثاره . توضيح ذلك :
 ان قسماً منها يكون الدليل الحاكم في مرتبة الدليل المحكوم ، ولا يكون الشك في
 المحكوم مأخوذاً في الدليل الحاكم كقوله (ع) : « لاشك لكثير الشك » الحاكم
 على أدلة الشكوك في الصلاة ، فلا محالة يكون الدليل الحاكم موجباً لعموم الدليل
 المحكوم او مخصصاً بلسان الحكومة ، وهذا القسم يسمى حكومة واقعية . وقسم
 آخر يكون الشك في المحكوم مأخوذاً في الدليل الحاكم ، ولا محالة يكون الدليل
 الحاكم متأخراً عن المحكوم لاخذ الشك فيه موضوعاً في الدليل الحاكم ، فيستحيل
 كونه معممأ أو مخصصاً له في الواقع ويسمى حكومة ظاهرية . ويترتب على ذلك جواز
 ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف ، وإذا انكشف ينكشف عدم وجدان
 العمل لشرطه ، ويكون مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء كما في الامارات .
 وإذا انقسمت الحكومة الى قسمين مختلفين في الأثر فاثبات الاجزاء يتوقف
 على اثبات كون الحكومة واقعية في القامع انها مستحيلة ، ضرورة انه اخذ الشك
 في موضوع أدلة الاصول ، ومعه تكون الحكومة ظاهرية وغير مستلزمة
 للاجزاء قطعاً . فتحصل إن مقتضى الاصل الاولي هو عدم الاجزاء في الأمر

الظاهرى الشرعى .

وقد استدلل القائل بالاجزاء بمقتضى الأصل الثانوى بوجوه :

(الأول) ان عدم الاجزاء فى موارد الاوامر الشرعية الظاهرية موجب للخرج والعسر نوعاً فيكون منفيماً شرعاً . وفيه : ان الاستدلال بنفى الخرج فى امثال المقام ناش من خلط موضوع الحكم بداعى جعله .

بيان ذلك : ان الضرر او الخرج قد يكون داعياً للشارع الى جعل حكم من

الاحكام - كالحكم بطهارة الحديد وخيار الشفعة الناشئين عن لزوم الخرج والضرر

فى فرض عدمهما ولو كان ذلك بحسب غالب الاشخاص - فالحكم يكون ثابتاً على

الاطلاق ، ولا بأس بكون شىء داعياً وحكمة لجعل حكم لا يدور ذلك الحكم

مداره ، ولكن ذلك لا يكون لإشأن الشارع لا المجتهد والفقهاء ، بل شأنه الافتاء .

على طبق استنباطه الاحكام من المدارك الشرعية ، وقد يكون الضرر او الخرج

موضوعاً للحكم كما فى قوله تعالى : ﴿ ما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾ فانه

بعد حكومته على سائر الأدلة فى قوة ان يقول : ان الاحكام المجعولة الشرعية

ترتفع فى مورد الخرج ، ولما كانت القضايا المتكاملة لبيان الاحكام الشرعية من

قبيل القضايا الحقيقية فالاحكام تتعدد بتعدد موضوعاتها ، فأى موضوع كان الحكم

فيه حرجياً يرتفع حكمه ، فالنزاع فى هذا المقام فى ان الخرج أو الضرر نوعى او

شخصى مما لا معنى له .

واوضح من هذا الجواب هو ان يقال ان أدلة نفي الضرر والخرج ظاهرة

فى نفي الضرر والخرج الشخصيين ، كما استدلل به الفقهاء فى الموارد الشخصية

في العبادات .

(الثاني) من الوجوه التي استدل بها القائل بالاجزاء هو الاجماع على عدم القضاء والاعادة عند تبديل الحكم الظاهري اجتهاداً او تقليداً ، بل ادعى بعضهم الضرورة عليه .

وفيه (اولا) انه غير مسلم لان المحكي عن العلامة والعميدي دعوى الاجماع على خلافه . (وثانياً) ان الاجماع في مثل المسألة مما له مبان مختلفة لا يكون كاشفاً ولو كان محصلاً ، اذ المجمعون يمكن ان يكون مدرّكهم هو اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء او غيره مما تمسكوا به من المدارك .

(الثالث) من الوجوه انه لو لا الاجزاء لم يبق وثوق بالفتوى . وفيه ما لا يخفى لأن مثل هذا جار في كثير من موارد الاحكام الظاهرية التي يحتمل قيام الامارة في المستقبل على خلافها . وبعبارة أخرى : هذا إستبعاد ، والاستبعاد لا يسمع في مقابل الدليل .

وعن بعض الاساطين تفصيل في الاجماع المدعى للاجزاء في المقام قائلًا :
والتحقيق ان هناك ثلاثة مقامات : (المقام الاول) الاجزاء في العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول عن الاعادة والقضاء . (الثاني) الاجزاء في الاحكام الوضعية فيما لم يبق هناك موضوع يكون محلاً للابتلاء ، كإذا نبى على صحة العقد الفارسي اجتهاداً وتقليداً فعامل معاملة فارسية ولكن المال الذي انتقل اليه بتلك المعاملة اتلفه أو تلف عنده . (الثالث) الاجزاء في الاحكام الوضعية مع بقاء الموضوع الذي يكون محلاً للابتلاء ، كبقاء المال بعينه في الفرض السابق ،

وكما إذا عقد على امرأة بالعقد الفارسي وكانت محل الابتلاء له بعد انكشاف الخلاف . ثم قال : أما المقام الأول فلا اشكال في أنه القدر المتيقن من مورد الاجماع . وأما المقام الثاني فلا اشكال في خروجه عن مورد . وأما المقام الثالث ففي شمول الاجماع له اشكال بل منع .

اقول : قد تقدم أنه ليس في شيء من المقامات الثلاثة اجماع تعبدى ، والقائل بالاجزاء إنما ذهب إليه لدلالة الدليل عليه باعتقاده ، فلا مقتضى لرفع اليد عما تقتضيه القاعدة الأولية من لزوم القضاء والاعادة في العبادة بعد انكشاف الخلاف ولزوم ترتيب جميع آثار انكشاف الخلاف في المعاملات .

وربما يظهر من بعض اعظم المعاصرين التفصيل في وجوب تدارك الوقائع السابقة ، بين ان يكون دليل حجية فتوى اللاحق دليلاً لنظماً فيمكن التمسك باطلاقه ، بالاضافة الى جميع الوقائع لاحقة وسابقة ، وبين ان يكون دليلاً ليلاً كلاجماع او أصلاً عقلياً كأصالة التعيين فيما دار الامر بين التخيير والتعيين ، وكلاهما لا يثبتان الحجية بالاضافة الى الوقائع السابقة ، بل القدر المتيقن هي الوقائع المتجددة اللاحقة ، وذلك لا هال الأول ، فيقتصر فيه على القدر المتيقن ولو رود الأصل النقلي - وهو استصحاب الاحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأول في الوقائع السابقة على أصالة التعيين - لأن الأصل العقلي لا يجري مع جريان الأصل الشرعي - الخ .

ثم قال : نعم لو كان العدول لأجل اعلمية المعدول اليه فوجوب العدول اليه يقتضي تدارك الاعمال السابقة ، لاطلاق دليل حجية فتوى الاعلم ، حتى

بناء العقلاء الاعمال السابقة كاللاحقة .

وفيه . واقع للنظر : (اما اولاً) فلأن جريان الاستصحاب الوارد على
إصالة التعيين لا يجري على المختار كما تقدم مشروحاً ، وإنما يجري على مختاره فيما لم
يكن هناك أمارة ودليل اجتهادي . (وأما ثانياً) فلأنه مع انكشاف الخطأ في
الفتوى الأولى - أما في استناد اجتهاد الاول واما في مستنده بحجة معتبرة وهي
فتوى الثاني - لا وجه لجريان استصحاب حجية فتوى الأول في الوقائع السابقة ،
لعدم الشك شرعاً بعد تنزيل الامارة او الطريق منزلة القطع . وقد عرفت ان
مفاد الامارات والطرق ليس إلا المعذرية والمنجزية ، وتقديم الامارة الثانية - وهي
فتوى المعدول اليه - او الثاني مطلقاً اما من باب الورود او الحكومة ، ولا وجه
لجريان الاصل في المورود او الحاكم مع وجود الوارد او الحاكم . (واما ثالثاً)
فعدم الفرق بين كون المعدول اليه اعلم او غيره بعد انكشاف اجتهاد الاول بحجة
معتبرة وهي فتوى الثاني .

وبالجملة مقتضى الأصل الأول هو عدم الاجزاء مطلقاً ، ولا وجه
للتفصيل على مذهب المخطئة ، والاصل الثانوي لا يكون في غير باب الصلاة واما
فيه فمقتضى لاتعاد هو الاجزاء في غير الخمس المذكورة على ما مر ، ومن هناك
ظهر الفرع الثالث وهو قول الماتن (فده) : « وكذا لو أوقع عقداً او يقاعاً .
بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على
الصحة في الوقائع السابقة » .

وجه الظهور : انه على ما ذكرناه من عدم الاجزاء لا يجوز له البناء على

الصحة بل يجب عليه التدارك بالاضافة الى الوقائع السابقة ، كما يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني في الوقائع المتجددة اللاحقة .

وأما الفرع الرابع وهو قوله : « وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة » الخ فان الماتن (قدس) فرق بين ان يكون موضوع الابتلاء باقياً ام لم يكن ، فان لم يكن الموضوع ومحل الابتلاء باقياً كالزوجة المعقود عليها بالفارسية فالحلية وجواز الوطي باقية بعد العدول الى الثاني ، لان الحلية من آثار صحة العقد بالفارسي الواقع حال تقليد الأول ، بخلاف ما لو كان الموضوع ومحل الابتلاء باقياً بعد العدول الى الثاني كبقاء الغسالة وبقاء لحم الحيوان المذبوح بغير حديد ، فحكم بالصحة بالاضافة الى الاعمال السابقة ، وبعدم الصحة وعدم الطهارة وعدم جواز البيع واكل لحم الحيوان المزبور فعلا حين العدول ان الثاني المنتمي بخلاف الأول .

وفيما أفاده الماتن نظر : (اما اولاً) فلعدم الفرق بين العقد الواقع على المرأة المعقود عليها بالفارسي وبين الماتن الأخيرين ، فان طهارة الماء في الغسالة وحلية اللحم في المذبوح بغير حديد من آثار عدم انفعاله بملاقات النجاسة وآثار تذكيتة بغير حديد ، وهما واقعتان سابقتان يكون المرجع فيهما تقليد الاول ، فان الجميع يرجع فيها الى فتوى الاول لاستنادها الى أمر سابق صحيح في نظر الاول وقد قلده فيه ، فعليه فليحكم بطهارة الغسالة وجواز اكل لحم الحيوان الباقي :

(وأما ثانياً) فلعدم الفرق بين بقاء الموضوع ومحل الابتلاء فعلا وعدمه بعد كون مقتضى القاعدة عدم الاجزاء ، إلا ان يكون نظر الفصل الى الاصل

(مسألة - ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد او ايقاع او اعطاء خمس او زكاة او كفارة او نحو ذلك يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين ، وكذا الوصي في مثل ما لو كان وصياً في أستيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت (١) .

الثانوي وهو دليل العسر والخرج أو الاجماع الذي ادعاه بعض الاساطين ، فيرد عليه ما اوردهناه عليه .

فتحصل ان مقتضى القاعدة في غير الفرع الاول هو عدم الاجزاء ولزوم الاعداد او القضا، إلا ما يكون عسراً وخرجاً . نعم في الغسالة المحكومة بالطهارة بفتوى الاول فرق بين ان تكون مستعملة في الطهارة الحديثة فلا يجزي ويجب التدارك ، وبين ان تكون مستعملة في الطهارة الخبئية فيجزي ولا يجب التدارك . ومدرك الاول قاعدة عدم الاجزاء ودليل لا تعاد لاندرجه تحت الحصة الداخلة في مستثنى لاتعاد ، ومدرك الثاني دليل لاتعاد لكونه داخلاً في المستثنى منه . هذا تمام الكلام في هذه المسألة ، وانما اطنبنا الكلام فيها لكونها من اعظم المهمات ، وقد اضطرت آراؤهم لاسيما المتأخرين ، وقد عرفت بحمد الله ان الحق هو عدم الاجزاء بمقتضى الاصل الاول ولا يخرج عن الاصل بمقتضى الاصل الثانوي ، وما ذكره من المخرجات من الادلة الخاصة التي تقدمت من ادلة العسر والخرج والاجماع وغيرها لا يتم واحد منها ، كما ان التفاصيل التي قال بها بعض المتأخرين غير تامة بل لا يحصل لها . وان شئت زيادة الاطلاع على ما ذكرناه فراجع تقارير شيخنا الانصاري (قده) .

(١) اختلفت آراء العلماء وانظارهم الشريفة في هذه المسألة اختلافاً

شديداً : فبعضهم يقول انه يجب رعاية تقليد الموكل في الوكالة ورعاية تقليد المستأجر في الاجارة وتقليد الميت الموصى في الوصاية والنوب عنه في مطلق النيابة ، كما اختاره الماتن (قده) مطلقاً ظاهراً ، ولعل وجهه : ان كلا منهم نائب عن غيرهم ومنزل منزلتهم يفعل الفعل عن النوب عنه بعنوان النيابة لا انه تكليف أصلي عليه ، فالواجب على الولي أو الوكيل أو الاجير أو الوصي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الموكل والميت وبراء ذمته بصلاة نفسه . فلا معنى لرعاية تقليد نفسه . نعم مع علم الاجير ببطان العمل العبادي لاتصح الاجارة لعدم القدرة على التقرب .

وبعضهم يقول : إن اللازم هو رعاية تقليد نفسه لا تقليد النوب عنه كما اختاره بعض المحشين نظراً منه الى ان إطلاق الوكالة يقتضى ايكال تطبيق العمل الموكل عليه الى نظر الوكيل حتى مع التفات الموكل الى الاختلاف في التطبيق ، فإطلاق التوكيل يقتضى جواز عمل الوكيل بنظره ، ولا مانع من الاخذ بالاطلاق إذا تمت مقدمات الحكمة . نعم التفات الموكل الى الاختلاف مانع من الاخذ بالاطلاق بنظر الموكل تفصيلاً ، ولكنه لا يمنع منه اجمالاً .

والحاصل : انه إذا لم تكن هناك قرينة على تقييد الوكالة بنظر الموكل فمقتضاها هو الاطلاق بمقدمات الحكمة ، وكذا الكلام في الوصي والاجير فإلم تكن هناك قرينة على تقييد العمل بالوصية بنظر شخص معين او العمل بالاجارة بنظر شخص خاص ، فمقتضى الاطلاق هو العمل بنظر الوصي او الاجير .

وبعضهم يقول : انه يلزم رعاية التقليدين في الجميع . وبعضهم يقول ذلك

في خصوص الوكيل والاجير لا الوصي ومطلق النائب ، بل عليهما رعاية تقليد
انفسهما ، وبعضهم يفصل تفصيلاً لا يرجع الى محصل ، ومنشأ التفصيل على نحو
الاحتمياط عدم ترجيح أدلة احد الطرفين عنده .

والاظهر هو ما ذهب اليه العلامة الانصاري (فده) في رسالة القضاء
عن الميت . وهو ان كل ما كان مأخوذاً في مهية الصلاة مثلاً كالركوع ونحوه
يجب رعايته مطلقاً . وبعبارة اخرى : اعتبار شيء في القضاء تارة يكون في
نفس فعل الميت او الوكيل او غيرها مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص
مباشرة الفاعل له ، فيقصر ما فاته سافراً ويتم ما فاته حضراً ، ولا يجب عليه
الاخفات في اولي الجهرية لو كان النائب رجلاً والميت امرأة ويجب الاخفات لو
انعكس الفرض ، وكذا الكلام في ستر البدن تماماً .

والفرق بينهما وبين القصر والاتمام ان القصر والاتمام مأخوذان في مهية
الصلاة ، واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب
خفض صوتها وستر بدنها عند الصلاة فهما من احكام خصوص الفاعل لا الفعل ،
واخرى يعتبر في الفعل باعتبار عروض العوارض .

وبعبارة اخرى : يعتبر في الفاعل والمباشر - كائناً من كان - كالعجز والقدرة ،
فان المعيار فيهما حال المباشر للفعل فيصلى القادر قائماً عن قاعداء ، وفي حكم
العجز والقدرة العلم والجهل المعذور فيه موضوعاً او حكماً ، كمن جهل القبلة فصلى
الى الجهة المظنونة او صلى في طاهر كان يعتقد الميت نجساً ، فان هذه الامور
وامثالها تلحق الفعل باعتبار مباشرته لا باعتبار ذاته ومهيته .

(مسألة - ٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطات مثلاً أو العقد بالفارسي والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته (١) .

ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب في مسائل الصلاة ، فإن الاعتبار فيها بمعتقد الفاعل تقليداً أو اجتهاداً دون الميت ، حتى لو فاته صلاة يعتقدونها قصرأ ، كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه واعتقدتها الولي تماماً لا اعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الأربعة وجب القضاء عنه تماماً .

هذه خلاصة ما ذكره الشيخ (قده) من التفصيل بتلخيص منا ، ولقد أجاد فيما أفاد فلا بأس بالأخذ به ، ولعل السيرة في الأمور المعتبرة في الفاعل والمباشر هو ما ذكره (قده) ، ولهذا يصلي الأجير ويصوم عن الميت من دون التفحص عن رأيه ورأى مقلده مع العلم اجمالاً باختلاف التقليدين . إلا أن يقال إن النائب والأجير في هذه المقامات يعلم بموافقة التقليدين لأخذه بما يوافق الاحتياط من اتيانه بالمستحبات المتعارفة ولم يعلم في مورد الاختلاف والتباين أنه يعمل بتقليد نفسه ، فتأمل جيداً ، وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط برعاية التقليدين .

(١) قد حكم الماتن (قده) بفساد البيع وعدم الصحة حتى بالإضافة إلى البائع القائل بالصحة ، وكذا كل عقد كان مذهب أحدهما البطلان ومذهب

(مسألة - ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي إلا اذا كان مختار المدعي عليه اعلم ، بل مع وجود الاعلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً (١) .

الآخر الصحة .

ووجهه : إن وجود العقد متقوم بالطرفين كما ان حكمه الواقعي في مقام الثبوت متقوم بهما أيضاً لأن المبادلة الاعتبارية - وهو دخول العوض في موضع خرج منه العوض - لا تحصل إلا بالطرفين ، فلا يقع العقد إلا صحيحاً للمتعاقدين معاً او فاسداً كذلك .

وفيه : إن تلازمهما بحسب الواقع لا يلزم تلازمهما بحسب الظاهر ، فان التفكيك فيه بين الطرفين ممكن بل واقع كثيراً في الاحكام الظاهرية بحسب الآثار ، فيكون العقد المزبور صحيحاً بالاضافة الى البائع وفسداً بالاضافة الى المشتري ، كما انه يختلف الاحكام الظاهرية بالاضافة الى الانظار في غير المقام ، فان المانع الواحد يمكن ان يكون طاهراً في حق احد المكلفين ونجساً في حق الآخر . نعم ربما يؤدي ذلك الى المنازعة فيرجع فيها الى الحاكم المعد لفصل الخصومة - فتدبر .

(١) اقول : يقع الكلام تارة في صورة تساوي الحكام في العلم ، واخرى في صورة الاختلاف فيه ، فأفتى الماتن في الصورة الاولى بأن اختيار التعيين بيد المدعي دون الصورة الثانية ، بل مع وجود الاعلم وامكان الوصول اليه تعيين الرجوع اليه على الاحوط ، ومراده في الصورة الاولى التي حكم باختياره

التعيين بيد المدعي هو ما كان الخصمان احدهما مدعياً والآخر منكراً ، لا ما كانا متداعيين لعدم كون الاختيار لواحد من منفيهما في هذه الصورة بالاتفاق ، لعدم الدليل عليه اصلاً .

وأما مدرك اختيار التعيين في الصورة الاولى فهو دعوى الاجماع كما في المستند ، وهي العمدة لما استدل بعضهم بأن للمدعي الحق فهو المختار في تعيين الحاكم ، لان المراد من الحق الثابت له ان كان هو حق المدعي به فهو اول الكلام وان كان حق الدعوى فهو لا يوجب ذلك .

وأما في صورة الاختلاف في العلم - وهي الصورة الثانية - فالمشهور وجوب الرجوع الى الاعلم مطلقاً ومدركه هو مقبولة ابن حنظلة من قوله : فان كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضياً ان يكونا الناظرين في حقيهما واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ؟ فقال (ع) : « الحكم ما حكم به اعدلهما وأصدقهما وافقهما في الحديث » الخ .

وفيه : ان موردها هو صورة اختلاف الحكمين ، والتمدي عنه يحتاج الى دليل ولا دليل ، بل ممتضى صدر الرواية هو الاطلاق . نعم اذا كانت الشبهة حكمية وكان الاعلم قد تعين تقليده على المتخاصمين وجب الترافع اليه - بناء على وجوب تقليد الاعلم - أما اذا كانت الشبهة موضوعية او كان المتخاصمان مجتهدين او مقلدين لمن هو اعلم منه مع عدم العلم بالاختلاف في الفتوى جاز الترافع الى غير الاعلم .

وبالجملة فستند المشهور لا يخلو من اشكال ، وربما ادعى بعضهم الاجماع

(مسألة - ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر إلا اذا تبين خطأه (١).

على وجوب الرجوع الى الاعم مطلقاً - فتأمل جيداً .

(١) لا بأس بذكر أمور في المقام ليتضح الامر في المسألة : (الاول) بيان الفرق بين الفتوى والحكم ، حيث ان نقض الفتوى بالفتوى او بالحكم لا اشكال فيه ، وانما الاشكال في نقض الحكم بالفتوى او بالحكم . فأبي فرق بينهما حتى صار احدهما مورد الاشكال دون الآخر ؟ قال في الجواهر في كتاب القضاء : والظاهر ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم شرعي متعلق بكلي كالقول بنجاسة ملاقي البول او الخمر . واما الحكم فهو : انشاء انفاذ من الحاكم - لا منه تعالى - لحكم شرعي او وضعي او موضوعهما في شيء مخصوص .

ثم حكى عن الفاضل في القواعد انه قال : صورة الحكم الذي لا ينقض ان يقول الحاكم : قد حكمت بكذا أو قضيت او نفذت الحكم بكذا أو أمضيت او ألزمت أو أدفع اليه ماله او يأمره بالبيع وغيره . ولو قال : ثبت عندي او دعواك ثابتة شرعاً لم يكن حكماً ويسوغ ابطاله . ثم ذكر نحو ذلك عن الدروس ثم قال : لا دلائل على اعتبار لفظ خاص فيه ، فيكون المدار على كل ما دل على انشاء معنى الحكم ، بل لا يبعد الاكتفاء بالفعل الدال على ذلك .

اقول : والظاهر كما قال (فده) ، كما ان الظاهر منها قدس سرها هو بيان

بعض المصائب لا الحصر .

(الامر الثاني) إن الظاهر هو الفرق بين حجية الحكم وحجية الفتوى والخبر ، فإن الحجية الثانية طريقية محضة بخلاف الأولى ، فإن فيها نحواً من الموضوعية لأنه منصب وولاية ، فهو نظير حكم الوالي والامير لازم الاتباع ولو مع العلم بالخطأ ما دام يحتمل موافقته للواقع . وقد ذكرنا في بعض جزواتنا ان نظر الأولياء في تصرف اموال القصر ليس طريقاً صرفاً حتى لو ظهر ان التصرفات على خلاف المصلحة كانت باطلة ، فان لأنظارهم مدخلية لو لم نقل انها تمام الموضوع .

(الامر الثالث) ذهبوا إلى انه لا يجوز نقض الحكم مطلقاً ، بل حكى الاجماع بعضهم على عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك ، وإنما يجوز نقضه بالقطعي ، من اجماع او سنة متواترة او نحوها كما عن الجواهر .

ومدر كهم - مضافاً الى الاجماع المدعى - مقبولة ابن حنظلة من قوله (ع) :
 « فاذا حكم بحكمننا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف علينا وردّ والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله » ومقتضى اطلاق مورد المقبولة - وإن كان هو العموم لمورد العلم بالخلاف ايضاً - ولكن يجب الخروج عن الاطلاق في الصورة المذكورة بحكم امتناع جعل الحجية في صورة العلم بالخلاف . وقد ذكرنا سابقاً ان جعل الحجية في مورد الامارات او الأصول مع العلم بالخلاف مستحيل والحاصل ان الحكم اذا كان معلوم المخالفة للواقع لا يجوز الاخذ به ، وأما اذا

كان محتمل الموافقة للواقع يجب الاخذ به ، سواء علم بالخطأ في طريق الحكم في الاستناد كما اذا حكم اعتماداً على بينة غير عادلة مع اعتقاد عدالتها مثلاً ، أو في المستند كما اذا اعتمد على ظاهر رواية لم يعثر على قرينة على خلافها وقد عثر عليه الحاكم الآخر ام لا ؟ وسواء قامت حجة على خلافه ام لا ؟ الا في صورة واحدة ، وهي ما اذا كان الخطأ ناشئاً عن تقصير في الاجتهاد ولو سهواً ، بحيث كان جارياً على خلاف الموازين اللازمة في الاجتهاد فلا يجوز العمل به لانصراف الدليل عن ذلك .

هذا كله على مسلك المشهور ، وعليه لا يصح قول الماتن : « الا اذا تبين

خطأه » الا اذا حمل على تبين خطأ المجتهد في مخالفة الواقع تبيناً بتياً .

واما مسلك غير المشهور الذي ذهب اليه جماعة منهم صاحب الشرائع في كتاب القضاء فهو جواز النقض عند ظهور الخطأ سواء علم خطأه للواقع او في طريق الواقع ؟ فعليه لا يصح هذا الاستثناء الا اذا حمل على تبين الخطأ على نحو لا يكون الاجتهاد صحيحاً .

(فان قلت) ان ظاهر قوله (ع) : « اذا حكم بحكمتنا » ظاهر في الحكم

الواقعي الآلي ، وهو يؤيد مذهب غير المشهور .

(قلت) كلا ، لأن لازمه عدم وجوب امضاء الحكم وتنفيذه في صورة

الشك لعدم احراز الموضوع ، بل المراد منه هو الحكم الواقعي بنظر الحاكم ، فالمعنى

(سألة - ٥٨) اذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان احوط ، بخلاف ما اذا تبين خطأه في النقل فإنه يجب عليه الاعلام (١) .

انه إذا حكم بما يراه حكمهم عليهم السلام وجب قبوله وحرمة رده ، ومقتضى اطلاقه - كما مر - وجوب القبول ولو مع العلم بالخطأ في مبادئه ، ولكن ينصرف عن الحكم الجاري على خلاف موازين الاستنباط ويبقى غيره داخل في عموم الدليل .

فتحصل انه لا يجوز نقض حكم الحاكم إلا في صورتين : احدها ان يكون معلوم المخالفة للواقع ، وثانيتها . ان يكون حكمه ناشئاً عن اجتهاد غير صحيح . (١) الظاهر ان تفصيل المآل مبني على حرمة التسبب الى الحرام وإن الفرض الثاني منه دون الاول ، وقد تقدم ان التسبب في نحو المقام غير معلوم لعدم التعمد الى ذلك ، والتسبب الى فعل الحرام والاغراء بالجهل لا يصدق مع الجهل والخطأ ، والمدار في وجوب الاعلام هو اندراجه في ارشاد الجاهل وتنبيه الغافل ، فعليه لا فرق في الفرضين في وجوب اعلام الجاهل مع كون الجهل عنراً له . نعم بناءً على صدق التسبب يؤكد الوجوب في الفرض الثاني كما لا يخفى - فتدبر فيه .

(مسألة ٥٩) اذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا وكذا البيئتان ،
 واذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدم السماع ، وكذا اذا تعارض
 ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة
 مع الأمن من الغلط (١) .

(١) اقول : ذكر الماتن في تعارض الطريقتين صوراً خمسة حكم بالتساقط في
 صورتين منها ، وهما تعارض الناقلين وتعارض البيئتين ، وحكم بالترجيح في
 الصور الثلاث الباقية .

ولا يخفى ان الحكم بالتساقط فيما ذكره مبني على عدم اعمال قواعد التعارض
 في غير الخبرين من الترجيح عند وجود المرجح والتخير عند فقده ، لأن الترجيح
 او التخير في الطرق على خلاف الاصل الأولي ، وانما ثبت على خلاف الاصل
 في خصوص تعارض الأخبار بالدليل التعبدية ، والا فمقتضى الاصل هو
 التساقط مطلقاً .

ولا يبعد جريان أدلة الترجيح عند العقلاء في صورتين الأوليين ايضاً
 فيؤخذ بالاثق منهما، ويختلف ذلك بالنسبة الى الموارد ، كما ان الحكم بالترجيح
 في الصور الثلاث لتقديم الأظهر على الظاهر لا يصح ان يكون كلياً. فان الأوثقية
 او الأظهرية تختلف بالاضافة الى الموارد ، فربما يكون عبارة الناقل او في الرسالة
 اظهر من عبارة المجتهد شفاهاً مثلاً ، فالمناط في التقديم من الأظهرية او الأوثقية
 يختلف بحسب الموارد ، فما ذكره من الكلية ممنوع .

(مسألة - ٦٠) اذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعم حاضر أفان امكن تأخير الواقعة الى السؤال يجب ذلك والا فان امكن الاحتياط تعين وان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعم فالأعم ، وان لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء اذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور ، واذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعليه الاعادة والقضاء ، وان لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى اوثق الأموات ، وان لم يمكن ذلك ايضا يعمل بظنه ، وان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على احدهما ، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة او القضاء (١)

(١) قد عرفت في اول المسائل ان العمل بالاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد لانه في طولها ، فقول الماتن وجب تأخير الواقعة مع امكان التأخير مع عروض مسألة لا يعلم حكمها لا يتم الا مع تعذر الاحتياط ، والا فلا يجب التأخير الا على منذهب من لا يجوز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التنصلي ، كما ان قوله (قدد) : « فان الاحتياط ان امكن تعين » منظوره ، فان الرجوع الى غير الأعم في صورة عدم العلم بالمخالفة لا اشكال فيه على ما تقدم ، فلا وجه لتعين الاحتياط الا في صورة العلم بالمخالفة ، كما ان الرجوع الى الأعم فالأعم يجب في صورة العلم بالمخالفة ، لا غير وان لم يمكن الرجوع الى المرجع ولا الى رسالته ولا يمكن الاحتياط أيضاً بأخذ بقول المشهور بين العلماء اذا كان يقدر

على تحصيل قول المشهور ، ومدرك ذلك هو الانسداد الصغير .
توضيح ذلك : ان مقدمات الانسداد تارة تجرى في الوقائع العامة والأحكام
الكلية ، كأن يقال في تقرير المقدمات : ان باب العلم والعلمى منسد بالاضافة الى
معظم الاحكام ، والرجوع الى اصل البراءة فيه محاذير ، والعمل بالاحتياط متعسر
او متعذر ، فدار الأمر بين العمل بالظن أو الشك أو الوهم ، والعقل يحكم باختيار
الأول وهو العمل بالظن وهذا هو المسمى بالانسداد الكبير .
واذا تمت المقدمات الأربع ينتج حجية الظن حكومة او كشفا على الاختلاف
واخرى تجرى في بعض الوقائع وهو المسمى بـ (الانسداد الصغير) .
واما الانسداد الصغير فهو جريان المقدمات الأربع في الواقعة الخاصة وبعض
الاحكام او بعض الموضوعات كما قال به جماعة في حجية الظن الحاصل من قول
اللعوى او الظن في باب الضرر او الظن في علم الرجال وما نحن فيه كذلك ،
اذ المفروض ان المقلد المزبور لا يتمكن من العلم والعلمى وهي المقدمة الاولى ،
ولا يمكن له العمل بالاحتياط وهي المقدمة الثانية ، ولا يجوز له الرجوع الى الأصل
العملى - وهو اصل البراءة - لعدم جواز التمسك بالأصل العملى للمقلد في الشبهات
الحكمية كما مر مراراً وهي المقدمة الثالثة ، فوصلت النبوة الى دوران الأمر بين
العمل بالظن ومقابلته ، فيتعين الأخذ بالظن عقلاً لقبح ترجيح المرجوح على
الراجح وهي المقدمة الرابعة . ومن المعلوم ان الظن الاقوى اقوى من غيره
مع التمكن من تحصيله ، ولهذا قدمه الماتن على المراتب التالية .
ولو فرض ان الظن الحاصل من قول او ثقب الأموات اقوى بتعين العمل به ،

(مسألة - ٦١) اذا قلد مجتهدا ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول
بوجوب البقاء على تقليد الميت او جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول او
الثاني؟ الأظهر الثاني والأحوط مراعات الاحتياط (١)

كما انه اذا لم يقدر على تحصيل قول المشهور يرجع الى اوثق الأموات ، وان لم
يمكن ذلك ايضا يعمل بظنه ، وان لم يحصل له ظن يبي على احد الطرفين
وهذه المراتب انما هي بحكم العقل فان الحاكم في باب الاطاعة والمعصية هو العقل
فان العقل يحكم اولاً بالامثال التفصيلي اليتيني او الاجمالي على ما تقدم من انه
طولي ، او في عرض الامثال التفصيلي ، ومع التعذر تصل النوبة الى الامثال
الظني الأقوى فالأقوى ، ومع التعذر تصل النوبة الى تبويض الاحتياط والعمل
باحد الطرفين او الاطراف ، وذلك لأن العقل مع عدم التمكن من الموافقة
القطعية والعلم بالتكليف لا يسوغ المخالفة القطعية.

وعلى التقادير اذا تبين بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعلياً في الاعادة او
القضاء كما عن الماتن (قده) ، ولكن القضاء او الاعادة في صورة مخالفة الظن
للاواقع او الحجة انما اذا قلنا بحجية الظن من باب الحكومة ، فان الأمر العقلي
لا يوجب الاجزاء اتفاقاً ، واما اذا قلنا بالكشف فعلى المختار لا يوجب الاجزاء
ايضاً ، فعليه التدارك كما تقدم تفصيلاً.

واما على مختار الماتن فينبغي له ان يقول بعدم القضاء والاعادة ، لما مر في
المسألة الثالثة والخمسين - فتدبر .

(١) اقول : اختار الماتن (قده) البقاء على تقليد الثاني مطلقاً لأن تقليد

(مسألة ٦٢) يكفى في تحقق التقليد اخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهد يجوز له البقاء ، وان كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول الى الحى ، بل الأحوط استحبابا على وجه عدم البقاء مطلقا ولو كان بعد العلم والعمل (١).

الأول قد انقطع بتقليد الثانى ، فالرجوع الى الاول بعد تقليد الثانى ليس من البقاء على التقليد بل هو من التقليد الابتدائى ، فاذا كان فتوى الثالث وجوب البقاء تعين البقاء على تقليد الثانى ، واذا كان رأيه جواز البقاء تخير بين البقاء والعدول الى الثالث ، ولكن الأقوى هو التنصیل بين ان يكون رأي الثالث وجوب البقاء وجوازه ، فعلى الأول تعين البقاء على تقليد الأول ، لأن عدوله بعد موت الأول الى الثانى لا يكون في محله بنظر الثالث ، وذلك لما تقدم من ان فتوى المجتهد اللاحق تكون معتبرة بالاضافة الى الوقائع السابقة ، كما تكون كذلك بالنسبة الى اللاحقة اتفاقا ولعل ما اختاره مبني على مسلكه في المسألة السابقة .

(١) قد مضى حكم هذه المسألة في المسألة الثامنة ، وان اخذ الرسالة او الالتزام ليس من التقليد في شى بل وكذا التعلم ، وانه ليس الا نفس العمل بقول الغير . وبعبارة اخرى : هو الاعتماد على رأي المتني في العمل وتطبيق عمله عليه ، وقد ذكرنا ما يدل عليه من الشواهد فراجع اليها . والتقليد بهذا المعنى

(مسألة - ٦٣) في احتياطات الأعم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الأعم فالأعم (١) .

(مسألة - ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي وهو ما اذا كان مسبقاً او ماحوقاً بالفتوى ، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر .

وأما القسم الأول فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع الى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به (٢) .

هو الموضوع لجواز البقاء او حرمة او عدم جواز العدول وغير ذلك من الاحكام .

(١) ان التخيير المزبور يتم بناءً على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي كما هو المختار ، واما مع عدمه - كما عن جماعة في العبادات - فلا يتم ، بل يتعين عليه التقليد لغير الأعم . واما الرجوع الى الأعم فالأعم فأنما يجب في صورة العلم بالمخالفة لا مطلقاً .

(٢) اقول : هذه المسألة واضحة ولكن التخيير في الاحتياطات المطلقة موقوف على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي كما مر والا يتعين الرجوع الى الامتثال التفصيلي ، وهو الرجوع الى الغير ، وأما القسم الأول - وهو فتوى الاستحباب - فلا يجوز له الرجوع الى الغير ، بل له ان يترك وله ان يعمل على وفق فتوى مجتهده .

(مسألة ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعض حتى في احكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان مثلاً فتوى احدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسيحات الاربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة (١) .

(مسألة - ٦٦) لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسير على العامي إذ لا بد فيه من الاطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطات فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى اشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط

(١) ان التخيير المزبور يصح مع عدم العلم بالمخالفة ، وأما مع المخالفة فيأخذ بأحوط القولين ، وذلك لما تقدم من ان اطلاقات ادلة التقليد - على فرض وجودها - لا يمكن شمولها مورد التعارض والمخالفة للتكاذب والتناقض وادلة التخيير في المتعارضين مختص بتعارض خصوص الخبرين ، وأما في غيرها فمقتضى القاعدة هو التساقط بناءً على الطريقة كما مر مراراً . ومنه ظهر حال التبعض في العمل الواحد ، فان الحكم بالصحة نظراً الى العمل بحسب الوظيفة حيث ان ترك جلسة الاستراحة كان مستنداً الى فتوى احدي المجتهدين والاكتفاء بتسيحة واحدة كان مستنداً الى الأخرى فقد عمل بالحجة حسب الوظيفة في غاية الاشكال ، فان الطرفين اتفقا على بطلان العمل المزبور حسب رأي كل منهما .

في ترك الاحتياط . مثلاً الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضوء به بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبياً ، والأحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم . وايضاً الأحوط التثليث في التسيحات الأربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط أو يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجنب خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به ، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع ، وهكذا (١) .

(مسألة - ٦٧) محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية ، فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوها ، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفية . فلو شك المقلد في مانع أنه خمر أو خيل مثلاً وقال المجتهد أنه خمر لا يجوز له تقليده . نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل وهكذا . وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوها فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية (٢) .

(١) قد مضى حكم هذه المسألة مبسوطاً فلا نحتاج إلى إعادة الكلام فيها .

(٢) أقول : كون الأحكام الفرعية مورداً للتقليد واضح ، لأن ميزان

ما يجري فيه التقليد هو أن يكون الجاهل محتاجاً إلى استطراق باب الشرع في

استعلام الحكم والاحكام الفرعية كذلك . ومنه ظهر ان الموضوعات المستنبطة مورد للتقليد ايضاً مطلقاً عرفية كانت كالاناء والغناء ونحوها او لغوية كالصعيد ونحوه او شرعية كالصلاة والصوم ونحوها . والمراد من الموضوع المستنبط هو ان لا يكون المفهوم بذاته وحدوده واضحاً بيناً ، بل يحتاج الى نظر واجتهاد واعمال فكر وروية ، مقابل الموضوعات الصرفة التي يكون مفاهيمها واضحة ولا تحتاج الى النظر والاجتهاد اصلاً كالماء والمائع والأرض ونحوها .

ووجه جريان التقليد في الأولى دون الثانية ان هذه الموضوعات من حيث استنباعها للأحكام الشرعية من جواز التيمم ونحوه مرجعها الى الشارع ، وان كانت من حيث انفسها يانها . وكول الى العرف واللغة .

ومما ذكرنا ظهر ان تفصيل المآل (قد د) في الموضوعات بين المستنبطة الشرعية والعرفية واللغوية باختيار كون الأولى مورداً للتقليد دون الأخيرتين في غير محله ، ولا يجري التقليد في اصول الدين ولا في اصول الفقه ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوها من المقدمات .

(اما الاولى) وهي الامور الاعتقادية المطلوب منها عمل الجوانح وعقد القلب فمدرك عند جريان التقليد فيها امور :

(منها) الاجماع ، وقد ادعاء غير واحد من الأصحاب منهم العلامة في الباب الحادي عشر ، حيث قال : « اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يتمتع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل العقلي لا بالتقليد » الى ان قال : « ومن جهل شيئاً من ذلك خرج عن

ربة المسلمين واستحق العقاب الدائم ، .

(ومنها) انه تعالى ذم التقليد بقوله تعالى : ﴿ قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون ﴾ وغير ذلك من الآيات .

(ومنها) ان المعرفة - وهو الجزم والاعتقاد - المعتبرة في اصول الدين لا تحصل بالتقليد ، وغير ذلك مما ذكر في محله .

وفي هذه الوجوه نظر : (اما الاول) فلأن الاجماع انما يكون معتبراً في المسائل الفرعية ، ولا دليل على اعتبارها في الأمور العقلية والأصول الاعتقادية كما حرر ذلك في الأصول . وايضاً المسألة ليست اجماعية ولهذا ذكر الشيخ الأعظم « قده » في رسائله اقولا ستة فيها .

(واما الثاني) فلا نه انما كان لأجل تقليدهم آباءهم الجاهلاء ، ولم يكن تقليدهم من رجوع الجاهل الى العالم على حسب موازين العقلاء ، بل هو من قبيل رجوع الجاهل الى الجاهل أو الأجهل كما لا يخفى .

(واما الثالث) فلأن الواجب هو تحصيل المعارف الحققة عن جزم واعتقاد وهي كما تحصل من النظر والاستدلال تحصل من التقليد ايضاً ، واما القول بأن المعرفة لا تحصل عن تقليد فهو غير مقبول كما يعلم ذلك من مراجعة احوال المقلدين . ولعل نظر المستشكل الى بعض المقلدين ، فان بعض من له حظ وافر من العلم لا يحصل له الجزم من التقليد ، وهذا النظر وجيه بنحو الموجبة الجزئية لا بنحو الموجبة الكلية كما هو المدعى ، فان المدعى هو حصول المعرفة من أي طريق كان ، فكما ان النظر والاستدلال طريق الى المعرفة كذلك فتوى المفتي

طريق اليها اذا كان جامعاً للشرائط .

(فان قلت) ان المعرفة المعتبرة في اصول الدين هي المعرفة اليقينية التي لا تزول بالتشكيك من المشكك ، والمعرفة الحاصلة من التقليد تزول بالتشكيك كما لا يخفى .

(قلت) لا نسلم ذلك بنحو الموجبة الكلية كما نشاهده في الأحكام الفرعية وثانياً ان المعرفة الحاصلة من النظر والاستدلال كثيراً ما تزول بالتشكيك كما نشاهد ذلك في ارباب النظر والاستدلال ، حيث أنهم بعد برهان الخصم يرجعون عن رأيهم الأول ويختارون رأياً ثانياً وثالثاً وهكذا ، ولهذا قال بعضهم بحرمة النظر والاستدلال والرجوع الى البراهين المذكورة في العلوم العقلية والمراجعة الى الفلاسفة ، وان كان هذا القول بنحو الكلي لا يصح ولكن المعرفة عن النظر والاستدلال اذا كان موجباً للضلال بل معرضاً له يحرم قطعاً ، وذلك يختلف بالاضافة الى الاشخاص من حيث الاستعدادات ، كما ان ترك النظر لو كان موجباً او معرضاً لحثوف الضلال وجب النظر والاستدلال . وكيف كان مع الأمن من الضلال لا ينبغي ترك النظر والاستدلال .

(واما الثانية) - وهي عدم جريان التقليد في مسائل اصول الفقه - فاما لخروجها عن محل الابتلاء للعوام ، وإما لأن التقليد عبارة عن نفس العمل كما تقدم ، والعمل بالامارات والأصول والقواعد الممهدة لا يجوز لمن لا يقدر على النحص وهو المقلد .

(واما الثالثة) وهي مبادئ الاستنباط من العلوم المحتاج اليها في مقام

(مسألة - ٦٨) لا يعتبر الاعلمية فيما امره راجع الى المجتهد الا في التقليد
واما الولاية على الایتام والمجانين والاوقاف التي لا متولى لها والوصايا التي لا
وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الاعلمية . نعم الاحوط في القاضي ان يكون
اعلم من في ذلك البلد او في غيره مما لا حرج في الترافع اليه (١).

الاستنباط فعدم جريان التقليد في كلياتها التي يمكن ان تقع في طريق استنباط
الحكم الكلي واضح فان ، معرفتها انما تحصل بمعرفة هذه العلوم والقواعد وما يكون
المقلد فيها اعرف من المجتهد ، واما ما يقع في مقام تشخيص الامثال وتعيين
المأمور به عن غيره كمسائل تصحيح القراءة والاذان والاقامة ، بل وصيغ العقود
والايقاعات والمسائل الراجعة الى التجويد والصفات الراجعة الى الالفاظ مثل
الادغام والمد والوقف على السكون وغير ذلك من المسائل الموقوفة على النظر ولا يتمكن
منه العامي كما سيحى في مباحث القراءة انشاء الله تعالى فلا بد فيها من التقليد كما لا يخفى .

(١) اقول : ^{عدم} اعتبار الاعلمية في غير الفتوى من الامور الراجعة الى
المجتهد واضح اذا قلنا بالولاية العامة للفقهاء الجامع للشرائط ، ولكن اثباتها له
مشكل كما تقدم من قصور الادلة التي استدلت بها لاثبات الولاية العامة سنداً
او دلالة وقلنا انه لا يبعد اثباتها بما في المتبولة من قوله (ع) : « فاني جعلته
حاكماً . . » الظاهر في ثبوت جميع ما هو من مناصب الحكام والقضاة .

نعم ما لم يثبت كونه من مناصب الحاكم ولا من توابع القضاة والحكومة
يشكل الرجوع اليه الى غير الاعلم كما اذ لم نقل بالولاية العامة ، فان الامور الحسبية

(مسألة - ٦٩) اذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه اعلام المقلدين ام لا فيه تفصيل ، فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب وان كانت مخالفة فالاحوط الاعلام بل لا يخلو عن قوة (١) .

(مسألة - ٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء اصالة البراءة او الطهارة او الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، واما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتده في حجيتها ، مثلا اذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس ام لا ليس له اجراء اصل الطهارة ، لكن في ان هذا الماء او غيره لاقته النجاسة ام لا يجوز له اجراءها بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء (٢) .

وجملة من الامور التي احرز مطلوبيتها في زمان الغيبة اثباتها للفقهاء من باب القدر المتيقن لدوران الامر بين التعيين والتخير ، ولما كان الدليل ليا تعين الاقتصار فيه على القدر المتيقن وهو ولاية الاعلام . فتحصل انه مع عدم ثبوت الولاية العامة لا بد للرجوع في مثل هذه الامور الى الاعلام من باب القدر المتيقن . نعم لو قلنا بثبوتها للفقهاء يجوز الرجوع الى غيره .

(١) اقول: قد مضى حكم هذا في المسألة الثامنة والاربعين وان وجوب الاعلام من باب الارشاد وتنبيه الغافل لا يختص بالمجتهد وان كان يؤكد في حقه اذا قلنا بصدق التسبيب الى الحرام ، ولو لم يكن ذلك عن علم وعمد ولكن تقدم الاشكال فيه فراجع

(٢) اقول : وذلك لان الشك المأخوذ في الاصول العملية هو الشك المسبوق بالفحص مع اليأس عن الظفر بالدليل بعده ، والمقلد عاجز عن الفحص في الشبهات الحكمية فاجراؤها مشروط بالفحص والشروط ينتفي بانتفاء شرطه ، هذا

(مسألة - ٧١) المجتهد الغير العادل او مجهول الحال لا يجوز تقليده وان كان موثقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه، وكذلا ينفذ حكمه ولا تصرفه في الامور العامة ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا واموال القصر والغيب (١) .

بخلاف الشبهات الموضوعية فان له اجراءها بعد ان قلد من يجوز اجراءها فلو شك ان عرق الجنب عن الحرام نجس اولاً ، او بول الخفاش نجس ام لا ، لا يجوز له ان يجري اصل الطهارة ، وكذلو شك ان لحم الثعلب حلال ام لا ، لا يجوز له اجراء اصالة الحل بل يجب عليه الاحتياط او تعلم فتوى مجتهده ، ولكن اذا شك في ان هذا الماء لاقته النجاسة ام لا او يدي وصل اليها البول ام لا يجوز له اجراء اصل الطهارة بدون الفحص .

(فان قلت) ان بعض الموضوعات يشترط في جريان الاصل فيها الفحص وهو كل ما كان اجراء الاصل فيها قبل الفحص فيها موجباً للمخالفة الكثيرة كالشك في حصول الاستطاعة والنصاب ونحوها .

(قلت) لو سلم لزوم الفحص في مثل هذه الموضوعات فلا مانع من اجرائه بعد الفحص لعدم كونه عاجزاً في الشبهات الموضوعية ، لكون منشأ الشك فيها هو اشتباه الامور الخارجية فيحاسب امواله ، وبعد المحاسبة والفحص اذا بقي الشك يجري اصالة البراءة كما لا يخفى ، وهذا بخلاف الشبهات الحكمية فان منشأ الشك فيها هو فقدان النص أو اجماله او تعارضه وهو عاجز عن الفحص والبحث عنه .

(١) اقول : اما مدرك حكم الأول فلننقد بعض الشرائط واقعاً الموجب لفقد الشرط ، وهذه الامور كلها ، بشرطه بالعدالة وغيرها كما تقدم .

(مسألة - ٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل إلا إذا كان حاصل من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من الناطق في رسالته. والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصل من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل (١) .

وأما مدرك الثاني فلعدم احراز الشرط، بل مقتضى الأصل هو عدم الشرط ظاهراً وعدم حجية رأيه كما هو واضح .
 (١) ، اقول : وذلك لماد على نفي حجية الظن من الأدلة الأربعة إلا ما خرج بالدليل كالظن الحاصل من ظواهر الالفاظ سواء كان من الفاظ المجتهد شفاهاً أو من الفاظ الناقل أو من العبارات المكتوبة في الرسالة وغيرها، والظن المذكور في المقام الذي نفي المأمن حجيته ليس مما خرج .
 الحمد لله الذي وفقنا لإتمامه والصلاة والسلام على محمد وآله الغر الميامين .

تذييل واستدراك

لما لم يذكر في بحث مسائل التقليد من العروة الوثقى مسائل مهمة نذكرها تمييزاً للفائدة . اللهم بك تقني وانت المستعان .

(مسألة - ١) هل يجوز تقليد المجتهد القائل بالانسداد باب العلم والعلمية ام لا؟

فيه قولان والاقوى هو الجواز (١) .

(١) اقول : وجه عدم الجواز هو ما قاله صاحب الكفاية في مبحث الاجتهاد والتقليد من ان جواز تقليد مثل هذا المجتهد القائل بالانسداد في غاية الاشكال ، فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل وقضية مقدمات الانسداد ليست الاحجية الظن عليه لا على غيره فلا بد من حجية اجتهاده على غيره من الناس دلائل آخر غير دلائل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد من اجماع او جريان مقدمات الانسداد في حقه بحيث تكون منتجة لحجية الظن الثابت بمقدمته له ايضاً ، ولا مجال لدعوى الاجماع ومقدمته كذلك غير جارية في حقه لعدم انحصار المجتهد به او عدم محذور عقلي من عمله بالاحتياط .

ثم قال : هذا على تقدير الحكومة واما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع اليه ايضاً في غاية الاشكال لعدم مساعدة ادلة التقايد على جواز الرجوع

الى من اختص حجية ظنه به ، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن
بمن جرت في حقه دون غيره - الى آخره .

ووجه جوازه هو ما ذكره بعض من علق عليها وهو الموافق للحق ، وهو انه
(اولاً) ان وجوب التقليد على من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ليس من المسائل التقليدية
بل هو مما يحكم به العقل ، بل الفطرة تحكم بالرجوع الى من يراه عالماً بهذه الصناعة
وهو في هذا المقام لا يدري كون هذا قائلاً بحجية الظن من باب الانسداد ام لا
اذ عرف ان هذه الخصوصية مختص بالعالم بهذه الصناعة ، فاللازم عليه في مقام التقليد
ما يحكم به عقله وهو ليس الا من يعرفه عالماً ، والقول بالجواز او عدم الجواز في
الرجوع الى هذا المجتهد لا ينفع للمقلد ، ولا ينبغي التأمل في ان العقل الحاكم
بالتقليد يحكم للمقلد بالرجوع الى هذا القسم من المجتهد ، اذ لا يعرف الخصوصية
عقله ، وان فرضنا التفات المقلد وشك في جواز تقليده فعقله يحكم بالرجوع الى
المتيقن من افراده ، فالنزاع في هذه المسألة نزاع علمي غير نافع للمقلد .

(وثانياً) ان العالم الانسدادي عالم بموارد قيام الحججة مطلقاً على الاحكام

فيكون من رجوع الجاهل الى العالم .

وبتقرير آخر : ان الاحكام الواقعية المشتركة بين الكل لا تنجز الا بعد
قيام الحججة عليها - سواء كانت الحججة عقلية او شرعية قطعية او ظنية - وبعد قيام
الحججة عليها فهو عالم بتنجزها والمقلد جاهل به فيرجع الى العالم بتنجزها ، ومعنى
التنجز هو صحة العقوبة عليها مع المصادقة وكونه عنراً مع المخالفة .

فتحصل ان المقام من رجوع الجاهل الى العالم ، وان لم يجوز التقايد في المقام

(مسألة - ٢) هل يجوز تقليد من لا يعرف قواعد اصول الفقه ولا يعمل بها ام لا يجوز وان كان عارفاً بالعلوم العربية التي يبنى عليها الاستنباط سوى قواعد الأصول ؟ الحق هو الثاني وهو عدم الجواز (١) .

ينبغي ان لا يجوز في الإمارات والطرق الشرعية ، لعدم العلم بالأحكام الشرعية لمن قامت عنده لا واقعية وهو ظاهر ولا ظاهرية لعدم الالتزام يجعل الأحكام الظاهرية ، بل المجهول فيها ليس الاحجية التي من آثارها تنجز الواقع عند المصادفة والعذر عنه عند المخالفة نظير ما نحن فيه .

(١) وجه ذلك ان عمدة ما يحتاج اليه الفقيه في مقام الاستنباط هو علم الأصول، ضرورة انه ما من مسألة الا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة او قواعد برهن عليها في الأصول او غيره . والحاصل انه لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من ادلتها الا الرجوع الى ما يبنى عليه في الأصول وبدونه لا يمكن الاستنباط - كما هو واضح .

(فان قلت) ان المجتهد المطلق هو من له ملكة يقتدر بها على رد الفروع الى اصولها وان لم يعرف قواعد الأصول ولم يعمل بها اصلاً ، فأبي حاجة الى الاصول ؟

(قلت) ان الكبرى المذكورة مسلمة وانما النزاع صغروي ، اذ المدعى هو استحالة اقتدار رد الفروع الى اصولها بدون اعمال قواعد الأصول ، بل المنكر ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان . كما ان قوله : « ان تدوين الاصول

(مسألة - ٣) هل حال المستحبات كحال الواجبات في لزوم تقليد الأعم ولو في صورة المخالفة ام لا فيجوز تقليد المفضول اذا كان يرى شيئاً مستحباً

- وان لم يفت باستحبابه الأفضل ؟ فيه وجهان والأوجه هو عدم الجواز بدعة وكل بدعة ضلالة ، وان مخترعها احد الأئمة الأربعة من العامة « مردود ايضاً فان احداث كل شيء لم يكن في عصر النبي صلى الله عليه وآله لو كان بدعة لكان تدوين النحو والفقه وغيرها من العلوم المدونة بدعة، بل البدعة بهذا المعنى تنقسم الى الاحكام الخمسة كما عن الشهيد (قده) كما ان مخترعها ليس هو احد الأئمة الأربعة وان ذكر ذلك السيوطي ، بل جل قواعدها كان باملاء الامام الصادق عليه السلام وتدوين تلميذته الأعظم هشام بن الحكم في كتابه المسمى (بأصول الاحكام) على ما ذكره الفاضل المعاصر المتوقد في كتابه الرسوم بـ (اصول الاستنباط) نقلاً عن الحجة العلامة الخبير السيد حسن الصدر تغمده الله بغفرانه .

والمقصود من ذلك الاشارة الى ان الطعن في علم الاصول وقارئيه - وهم الاساطين العظام قدس الله اسرارهم - ليس الا من اعوجاج السليقة وانحراف الطريقة . عصمنا الله تعالى من الاعوجاج والانحراف بجاه محمد وآله الأشراف .

(١) وجه عدم الجواز هو ان الأحكام المستحبة كالأحكام الواجبة في أنها احكام شرعية توقيفية لا يجوز التبعض بها بغير الطرق المعلوم حجيتها ، ووجه الجواز هو التسامح في ادلة السنن واخبار « من بلغ » ثبتت حجيتها ملاحية له في المستحبات ، فيكون فتوى الفقيه كالخبر الضعيف .

(مسألة - ٤) اذا مات الشخص بلا وصية وعليه صوم وصلاة من الواجبات البدنية وكان له مال وكان الوارث مقلداً لمن اوجب خروج الصوم والصلاة من الأصل ، او كان الميت مقلداً لمن اوجب الخروج من الاصل والوارث لمن لم يوجب ذلك فالمدار على تقليد الوارث ، فالواجب عليه هو الاخراج في الصورة الاولى دون الثانية (١) .

وفيه ان ظاهر أخبار من بلغ هو بلوغ الخبر الحسي ولو كان ضعيفاً ، وفتوى الفقيه كاشهرة والاجماع المنقول داخل في الخبر الحدسي ، فمقتضى الاحتياط هو الاتيان به لو شاء بعنوان الرجاء والتامس الثواب . وكذا يجوز رجوع المقلد الى كتب الادعية المشتملة على المستحبات والاستخارات وكيفيةها والآداب مع عدم احتمال الحرمة ، فيجوز الاتيان بها بعنوان رجاء الثواب من دون قصد الورود بالخصوص ، وكذا لا بأس بالاستخارة بمعنى الاستشارة من الله تعالى بكل كيفية من المنصوصات وغيرها ، لكن لا يقصد الورود بالخصوص بل بعنوان الرجاء ، ومدرك كل ما ذكر هو حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً ما لم يلزم محذور .

(١) وجه ذلك هو ان ما تركه الميت فهو لو ارثه وان كان مديوناً غاية الأمر في صورة الدين يكون المال متعلقاً لحق الديان ولا يجوز التصرف فيه بدون اذن الديان او رضائهم ، ففي الصورة الأولى يكون المال متعلقاً للحق باعتراف الوارث حسب فتوى مفتيهم دون الثانية لأن فتوى مفتي الميت ليست حجة على

(مسألة - ٥) اذا سأل العامى من العالم مسألة يلزم على العالم المسؤول عنه ان يجيبه بنتوى مفتى السائل ، واما الجواب برأي مفتيه او رأي نفسه اذا كان مجتهداً ففيه اشكال (١) .

الوارث الذي ليس مقلداً له ، بل الحججة على الوارث هو رأي مفتيه الذي مقتضاه عدم الاخراج من الاصل .

(١) الحق في المسألة هو التفصيل الذي نذكره :

بيان ذلك : ان السائل العامى تارة يكون تقليده صحيحاً ولو بمقتضى جريان اصابة الصحة في صورة الشك ، واخرى لا يكون كذلك إما بأن لم يكن مقلداً اصلاً او كان مقلداً لمن هو معلوم عدم اهليته . اما الصورة الاولى فهو قسمان : (الأول) ان يعلم العالم المسؤول عنه ان فتوى مفتى السائل على خلاف الواقع ولم يحتمل المصادفة اصلاً ، كأن كان رأي مجتهد السائل هو وجوب صلاة الجمعة مثلاً ورأي مفتى المسؤول عنه او رأي نفسه - اذا كان مجتهداً - هو الحرمة بمقتضى الدليل المفيد للقطع بالواقع . (القسم الثاني) هو ان المسؤول عنه يحتمل مصادفة رأي مفتى السائل للواقع وجداناً ولكن قامت الحججة الظاهرية - وهي رأي مفتيه او رأي نفسه اذا كان ذا رأي - على خلاف رأي مجتهد السائل .

(اما القسم الأول) فلازيب في جواز الجواب بحسب رأيه او رأي

مفتيه ، بل الجواب برأي مفتى السائل في هذه الصورة مشكل لكونه اغراء له

بالجهل وحملا له على خلاف ما انزل الله تعالى ، كما ذكرنا ذلك في مسألة عدم جواز نقض حكم الحاكم الا في هذه الصورة التي كانت معلومة المخالفة للواقع لا للحجة .

(واما القسم الثاني) الذي لم يكن معلوم المخالفة للواقع بل كان معلوم المخالفة للطريق الى الواقع وهي الحجة الظاهرية ، فالحق هو لزوم الجواب على حسب رأي مجتهد السائل لأنه الحجة له وعليه ، لا رأي المسؤول عنه او رأي مفتيه لعدم كونه حجة له على الفرض ، فيكون رأي مجتهد السائل في صورة مخالفته للواقع عذراً له ، وأما في صورة مصادفته للواقع فيكون الواقع منجزاً عليه . فلو اخذ برأي المسؤول عنه وكان مخالفاً للواقع فلا عذر له في ترك التكليف المنجز لعدم كون رأي المسؤول عنه حجة له كما هو المفروض في المقام ، كما ذكرنا نظير ذلك في مسألة عدم جواز نقض حكم الحاكم وان كان مخالفاً للطريق الى الواقع ، وهي فتوى مجتهد آخر لا مخالفاً لنفس الواقع عن علم بتي . فتحصل ان جواب العالم المسؤول عنه عن مسألة السائل برأيه او رأي مقلده في هذه الصورة في غاية الاشكال .

هذا كله في الصورة الأولى التي كان تقليد السائل فيها صحيحاً ، واما في الصورة الثانية التي لم يكن مقلداً اصلاً او كان تقليده فاسداً فلا اشكال في جواز الجواب عن رأي مجتهد جاز تقليده في الحال وان كان هو نفس المسؤول عنه ، بل اعلمه كان واجباً عليه من باب لزوم ارشاد الجاهل . كما ان العامي اذا لم يفهم معنى التقليد او لم يكن ملتفتاً الى التقليد اصلاً وجب على العالم ارشاده ،

(مسألة - ٦) الأقوى انعقاد التقليد للصبي المميز وصحته ، فعليه يصح عتقه ووصيته اذا بلغ عشرأ وقلد من يقول بصحته ولا يصح له العدول حتى بعد البلوغ بناء على عدم جوازه مطلقاً او الى غير الاعلم ، ويصح استصحاب بقاء تقليده الى ما بعد بلوغه اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به (١) .

وان كان لا يبعد القناعة بذكر فتوى المجتهد الذي يجوز تقليده وحماله على العمل به وان لم يفهم معنى التقليد . وانما اظننا الكلام في هذه المسألة اعموم البلوى وجريان ديدنهم بجواب السائل برأيهم غفلة عن الاشكال الذي ذكرناه .

(١) صحة تقليد الصبي وكونه شرعياً حتى يترتب عليه الآثار المزبورة مبنية على ما هو الاقوى عندنا من كون افعاله واعماله شرعية لا تمرينية محضة كما ذهب اليها جماعة . وان كان حكمة تشريع العبادات وغيرها هو التمرين ، فان كون اعماله صحيحة شرعية لا ينافي التمرين .

ولا بأس بالاشارة الاجمالية الى احكام الصبي في افعاله فنقول : لا اشكال في ثبوت الأحكام الوضعية غير الموقوفة على القصد والنية في حقه كالضمان بالاتلاف واليد والجنابة والحدث ونحوها ، واما غير ذلك مما يعتبر فيه القصد فمقتضى القاعدة استحباب المستحبات العقلية عليه اذا أدركه عقله ، بل لا يبعد ان يقال بوجود الواجبات العقلية عليه على الفرض المذكور ، فيصح ان يحكم باسلام الصبي وصحته اذا كان ابواه كافرين كما حكى عن الشيخ (قدس) باسلام المراهق . وعن مجمع البرهان ان الحكم باسلام المراهق غير بعيد لعموم

« من قال لا آله الا الله محمداً رسول الله (ص) فهو مسلم » و « قاتلوم حتى يقولوا لا آله الا الله » .

وبالجملة ان الصبيان اذا قدروا على الاستدلال وفهموا أدلة وجود الواجب والتوحيد يمكن ان يجب ذلك عليهم ، لأن دليل وجوب المعرفة عقلي ولا استثناء في الأدلة العقلية . فما في الجواهر من أنه كمالاجتهاد في مقابلة المقطوع به نصاً وفتوى من رفع القلم مالا يخفى فيه ، فان الظاهر من حديث رفع القلم - ولو بحسب القرأين الخارجية ومناسبة الحكم والموضوع - هو رفع قلم التكليف الذي وضعه الشارع بما هو شارع على البالغين عن غير البالغين لاما لا يكون من معمولات الشارع ، كما ان مقتضى الامتنان والتسهيل والتحقيق على غير البالغين هو خصوص دفع التكاليف الازامية ، لا المستحبات التي لا كلفة في تشريعها عليه اصلاً .

واما عباداته من الصوم والصلاة ونحوها فالظاهر أنها صحيحة شرعية كما عليه المشهور ، والدليل على ما قلنا الأخبار الكثيرة الواردة في الصلوات والصوم والحج وغيرها ، فان ظاهرها الشرعية من غير فرق بين الواجبات والمستحبات بل لا يبعد ان تكون خطابات المستحبات شاملة للصبي ايضاً ، فان قوله عليه السلام « من زار الحسين عليه السلام فله كذا » مثلاً لا قصور لاطلاقه ولا دليل على تقييده ، اذ القدر المعلوم من رفع القلم هو رفع التكليف الواجبة كما ذكرنا ، وهو لا ينافي ثبوت الاستحباب . ففي الاحكام الازامية - وان كانت الخطابات من حيث ارادة الوجوب منها غير شاملة - الا ان الأخبار المشار اليها دالة

(مسألة - ٧) اذا كانت فتوى الأعم حرجاً لمقلده اما من حيث العمل كأن اوجب الترتيب بين قضاء الفوائت حتى مع الجهل وكانت كثيرة اذا وجب الترتيب بين الأداء والقضاء او كان مذهبه المضايقة في الفوائت ، واما من حيث تحصيل فتواه هل يجوز لمثل هذا المقلد الرجوع الى غير الأعم ام لا ؟

على تكليفه بها ندباً ، واما المستحبات فمضافاً الى ذلك يمكن دعوى شمولها له .
ويمكن ان يقال ايضاً : ان الخطاب الدال على وجوب المتعلق دال على وجود المصلحة والملاك فيه ، فيصح اتيان المتعلق بداعي المحبوبة وملاك الأمر وان لم نقل بفعلية الاستحباب ، لأن صحة العبادة وكونها شرعية غير منوطة بوجود الأمر الفعلي بل يكفي ثبوت الملاك في صحة العبادة . كما حرر ذلك في محله .

وكذا ظاهراً لا اشكال في تملك الصبي المباحات الاصلية بالحيازة، ويجوز له احياء الموات وان كان ذلك موقوفاً على القصد ، وكذا يثبت له حق السبق الى مكان مباح وحق الالتقاط في الاقطة او الضالة وان لم يكن ذلك باذن الولي .
كل ذلك لعموم الأدلة .

واما عقوده وابقاعاته فالظاهر عدم نفوذها الا في موارد كانت محل الخلاف بين الأصحاب كالوصية او العتق اذا بلغ عشرأ والتدبير والطلاق وغير ذلك مما يطول ذكرها مع ادلتها ولا يناسب المقام . فتحصل ان الأقوى صحة تقليد الصبي وكونه شرعياً كما ذكرناه .

الاقولنى..عدم الجواز مطلقاً (١) .
 (مسألة - ٨) اذا كان مذهب احد الشخصين اجتهاداً أو تقليداً عدم
 وجوب الخس في شي معين ، ومذهب الآخر وجوبه فيه هل يجوز للثاني ان
 يشتري منه تماماً بدون اعطاء الخس ام لا ؟ واذا كان على العكس - بأن كان
 مذهب البائع وجوب الخس فيه دون المشتري - فهل الحكم يصير على العكس
 ام لا ؟ فيه قولان ، اقواهما عدم الجواز في الصورة الأولى والجواز في الصورة
 الثانية (٢) .

(١) وجه ذلك (اما في الصورة الأولى) وهي كون العمل بالفتوى حرجاً
 على المقلد لأن الضرورات تنقدر بقدرها والميسور لا يسقط بالمعسور . والحاصل
 انه بمقدار الضرورة والحرج يرفع اليد ، واما المقدار الذي لا يكون العمل به
 حرجاً لا وجه لرفع اليد عنه .

(واما في الصورة الثانية) وهي كون الحرج في تحصيل الفتوى فمقتضى
 القاعدة هو الأخذ بأحوط القولين او الأقوال لو تمكن ، ومع عدم التمكن من
 الاحتياط فلا بأس بالرجوع الى غير الأعم .

(٢) القول الآخر هو عكس ما اخترناه وهو الجواز في الصورة الأولى
 وعدم الجواز في الصورة الثانية ، وهو قول العلامة البيهقي السيد محمد كاظم
 قدس سره في كتابه (السؤال والجواب) عن الأسئلة الواردة اليه من الاقطار
 حيث قال فيه : « ان البائع في الصورة الأولى لما كان شرعاً محكوماً بأن المال

ماله تماماً فلا اشكال فيه ، لان رأي كل مجتهد يكون حجة لنفسه حتى عند المجتهد الآخر ، فيكون المال كله له حتى عند الآخر . وهذا بخلاف الصورة الثانية فان البائع ليس له ان يبيعه بدون اعطائه الخمس ولا يجوز للمشتري ايضاً ان يشتريه وان كان رأيه او رأي مفتيه عدم الخمس فيه ، لأن المال شرعاً ليس مال البائع حسب رأيه او رأي مفتيه ورأيه معتبر في حقه حتى عند المجتهد الآخر كما مر .

ثم قال : « نعم لو لم يعلم انه يقلد لمن اوجب الخمس فيه او لمن لا يوجب الخمس فيه جاز للآخر ان يشتري منه حملاً لفعله على الصحة ، كما انه لو علم تعلق الخمس بماله ولم يعلم انه اذاه ام لا جاز شراؤه حملاً لفعله على الصحة » .

هذا كله مضمون كلامه وهو خلاف المختار عندنا ، فان الحق هو اختيار العكس وهو عدم الجواز في الصورة الاولى والجواز في الصورة الثانية ، وذلك لأن صحة كلامه موقوفة على تمامية احد امرين : (الاول) ان يقال بالموضوعية والسببية في الطرق والامارات التي منها فتوى المفتي . (الثاني) ان يقال بالاجزاء في الامر الظاهري ان لم تقل برجوع هذا الى الاول ايضاً . وقد ذكرنا عدم تمامية واحد منها مبسوطاً فراجع .

واما على المختار فمدرك عدم الجواز في الصورة الاولى والجواز في الصورة الثانية واضح بعد ما تقدم منا من ان المجمعول في باب الامارات هو الوسطية في مقام الاثبات والطريقة المحضة بدون جعل الحكم مطلقاً حتى الظاهري منه كما هو مذهب المخطئة ، واثراً جعل الحجية هو منجزية الحكم الواقعي عند الاصابة والمعذرة عند الخطأ ، والاحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل لم تتغير

ولم تتبدل بقيام الامارة على خلافها او وفاقها ، والشارع جعل الطريق أو الامارة بمنزلة القطع بالواقع ، فكما ان القطع الثاني اذا كان مخالفاً للقطع الأول يحكم بنساق الأعمال الواقعية على طبقه ويجب اعادتها او قضاؤها كذا ما هو منزل منزلته ، فاذا قامت الحجة عند المشتري على ان فيه الخس - كما في الصورة الأولى - فكيف يجوز له الاشتراء بدون اعطاء الخس ، فان رأى البائع فاسد وخطأ عند المشتري بعد قيام الحجة عنده كما هو المفروض ، والخصم يعترف ان المشتري اذا قطع بنساق رأي البائع لا يجوز له الاشتراء ، ولا فرق بين القطع بالحجة والواقع في المقام .

وهكذا الكلام في الصورة الثانية ، فان المشتري اذا قامت عنده الحجة على عدم الخس فيه فيحكم بخطأ رأي البائع ، فهو يعلم بحسب قيام الحجة ان المال كله للبائع فيجوز ان يشتري منه من دون الاحتياج الى التخمس . وانما اطلنا الكلام في المسألة لأن المسألة سيالة تأتي في فروع كثيرة .

ومنه ظهر عدم تمامية ما ذكره (قده) من الفرق بين بعض الفروع فانه قال : « لو كان مذهب شخص - اجتهاداً او تقليداً - عدم الخس في شيء معين وهو باق الى مدة ثم ذهب الى وجوب الخس فيه فانه يجب فيه التخمس ، واما اذا باعه في زمان عدم اعتقاد الخس فيه واخذ عوضه الباقي ثم ذهب الى وجوب الخس فيه - تقليداً أو اجتهاداً - فانه لا يجب عليه التخمس ، ولو كان مذهبه وجوب الخس فيه وباعه بدون اعطاء الخس واخذ تمام عوضه ثم ذهب الى عدم وجوب الخس فيه فانه لا يجوز له التصرف في تمام العوض » الخ

وجه عدم ظهور التامية انه بمقتضى القاعدة التي ذكرناها وهو عدم الاجزاء في الاوامر الظاهرية ، وعدم الدليل على الاجزاء بحسب الدليل الخارجي وبطلان ما ذكروه من الأدلة على الاجزاء حتى الاجماع الذي ذكروه - كما حققنا ذلك ، مفصلاً فيما سبق - لا فرق في الصورة الاولى بين بقاء الشيء الذي تعلق به الخمس بحسب رأي الملاحق وبقاء عوضه او عدم البقاء رأساً - لا المعوض ولا العوض - في وجوب الخمس عليه ، كما انه لا يجب عليه الخمس في الصورة الثانية ويجوز له التصرف في تمام العوض لقيام الحجة على عدم الوجوب وعلى بطلان الحجة السابقة ،

ومنه ظهر ايضاً عدم تمامية الفرع الآخر الذي ذكره (قدس) فيه حيث قال : « انه لو كان هناك شريكان في مال على نحو الاشاعة احدهما يفتقد من لا يوجب فيه الخمس والآخر لمن اوجب فيه الخمس ، فاذا عمل كل واحد منهما بحسب وظيفته - بأن اخرج القائل بالخمس بمقدار حصته من المال - فلا اشكال في جواز تصرفه في الكل » - الخ ، . فان فيه ان القائل بالخمس لا يجوز له التصرف في الكل مع عدم اخراج خمس الكل ، لقيام الحجة على وجوب الخمس في الكل عنده . نعم الشريك الآخر الذي لا يقول بوجوب الخمس فيه لا اشكال في جواز تصرفه فيه مع رضا شريكه في التصرف وان لم يخرج الخمس مع وجوبه عليه .

ويلزم على مبناه (قدس) عدم وجوب الاجتناب عن بدن او لباس من

. ذهب الى عدم نجاسة عرق الجنب من الحرام او العصير قبل ذهاب ثلثيه .
 - اجتهاداً أو تقليداً - وان كان الآخر المبطل بمعاشرته ذاهباً الى النجاسة
 مع العلم بعدم حصول الطهارة لبدنه او لباسه ، لما ذكر من الوجه في الفروع
 المتقدمة . وهكذا في نظائر تلك الفروع التي يشكل الالتزام بها جداً بعد
 فساد المبنى الذي ذكره (قدس) .

فصل في المياه

الماء إما مطلق أو مضاف كالمعتصر من الأجسام أو المزوج بغيره مما يخرج منه عن صدق اسم الماء . والمطلق اقسام : الجاري ، والنابع غير الجاري ، والبئر والمطر ، والكر ، والقليل . وكل واحد منها مع عدم ملاقات النجاسة طاهر مطهر من الحدث والخبث (١) . -

(١) الماء الواقع مقسماً يراد به الجسم المائع الكذائي ، بنحو عموم المجاز والاشتراك المعنوي لا خصوص المطلق أو المضاف كما هو واضح . . .

ذكر المأني في المقام اموراً ثلاثة : الاول تقسيم الماء الى المطلق والمضاف الثاني اقسامهما . الثالث احكامهما في الجملة ، فلنأين نشرح هذه الاقسام فنقول : (اما القسم الأول) وهو الماء المطلق والمضاف ، فهما من المفاهيم الواضحة عند العرف ولكن جماعة من الفقهاء عرفوا كل واحد منهما لأجل الاشارة الى امتياز افراد كل منهما من افراد الآخر عند الاشتباه ، وان الميز عند الاشتباه هو صدق الحد الكذائي فقالوا : ان المطلق هو ما يصح اطلاق لفظ الماء عليه من دون اضافة بلا تجوز وعناية ولا يصح سلب لفظ الماء عنه ، بخلاف المضاف فانه لا يصح الاطلاق الا مع الاضافة كماه الرمان مثلاً ، وبدون الاضافة يكون الاطلاق مجازاً . وتقييد الماء المطلق احياناً - كماه النهر ونحوه - انما هو لبيان

الفرد لا لقبح الاطلاق ، فهذا الحد هو المأز عند الاشتباه .
ولو شك في الصدق او المصدان يعمل بالاصول ، والمراد بالصدق هو الشبهة
المفهومية كما ان المراد بالمصداق هو الشبهة الموضوعية ، اما الثاني فواضح لأن
منشأ الشك هو اشتباه الأمور الخارجية والا فمفهوم اللفظ لا يرب فيه ، واما
القسم الاول وهو الشبهة في الصدق فهو يحتاج الى التوضيح .
بيان ذلك : ان اجمال المفهوم على قسمين : (تارة) يكون اصل المفهوم
مجملاً بأن يكون اللفظ مشتركاً ولم يكن هناك قرينة كقولك جثني بعين مثلاً
(واخرى) يكون حده ومفهومه من حيث السعة والضيق مجملاً وان كان اصل
المفهوم في الجملة بيناً واضحاً ، وذلك كالماء مثلاً فان مفهومه من الواضحات في
الجملة عرفاً ولكن يشك ان دائرة هذا المفهوم هل تكون بنحو تعم مساء الزاج
او الكبريت ام لا ؟ وهذا هو المراد من الشك في الصدق للتعاقب للشك في
المصداق في كلماتهم .

وفي المقام اذا شك في الاطلاق أو الاضافة فمع وجود الحالة السابقة يجري
الاستصحاب اذا كان الشك في المصداق ، ولا يشكل بأن الموضوع المشكوك
غير الموضوع المتيقن ، وفي الاستصحاب لا بد ان تكون القضية المشكوكه عين
القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ، وذلك لأن الموضوع في باب الاستصحاب هو
الموضوع العرفي لا الموضوع العقلي او الدليلي وهو باق في الاغلب كما في
استصحاب الكر ونحوه .

واما اذا كان الشك في الصدق فجريان الأصل لا يخلو عن اشكال ، لأن

موضوع الحكم غير محرز عند العرف فكيف يحكم بانه هو الباقي ؟ وسيأتي ان شاء الله تعالى ان مفهوم الكر العاصم اذا كان مجعلا يشكل جريان الاصل فيه .
ومنه يظهر الاشكال في استصحاب الحكم ايضاً ، لأن الحكم - وهو كونه مطهراً - اذا كان الموضوع في السابق هو الماء المطلق يدور مدار وجود موضوعه ، واذا لم يحرز الموضوع لاشك في الصلح وكونه مردداً بين الموضوعين فلا معنى لجريان الأصل الحكمي ، فما ذكره بعض الأعاظم من المعاصرين من جريان الأصل الحكمي في نحو المقام لا يخلو من نظر .

هذا كله في حد الماء المطلق ، واما تعريف المضاف فهو « ما لا يصح اطلاق لفظ الماء عليه على الاطلاق ، بل يحتاج في صدقه الى القيد كالمصعد من الأنوار والاوراد والمعتصر من الثمار والممزج بما يسلبه الاطلاق » فظهر من حددها أنهما ضدان لا يجتمعان في موضوع واحد .

(واما الامر الثاني) وهو تقسيم الماء فالماتن قسمه الى ستة اقسام لاختلاف احكامه باختلاف الاقسام ، ولكن الموجود في كلام المحقق (قدس) وجماعته تقسيمه الى ثلاثة اقسام : جار ، ومحقون ، وماء بئر . ووجه التثليث إدراج بعض الاقسام في البعض ، فان النابع غير البئر عندهم من الجاري ، وماء المطر خارج عندهم عن المقسم نظراً الى انه ماء الارض وماء المطر ماء السماء . والمحقون قسمان : الكثير المسمى بالكر ، والقليل .

وكيف كان تقسيم الماتن اصح فنقول : ان الجاري - وهو السائل عن مادة لا النابع وان لم يكن سائلا ، ولا السائل وان لم يكن عن مادة خلافاً في

الأول لجماعة منهم الشهيد الثاني (ره) وخلافاً في الثاني لبعض المتأخرين مستنداً الى صدق الجاري على المياه الجارية من ذوبان الثلج .

وفيه ان الاطلاق مجاز من باب مشابهة تلك المياه بمياه الشطوط والأنهار النابعة ، ولذا لا يطرد عرفاً في كل ما تلبس بالجريان ، كما ان قول الجماعة بأن الجاري مطلق النابع وان لم يكن فيه سيلان ، وتوصيفه بالجريان من باب الغلبه خلاف المتفاهم العرفي ، فان العرف بل اللغة يعتبر السيلان في الجاري ، ويسلب الجاري عما ليس فيه سيلان وان كان له مادة .

وكيف كان لو شك في صدق الجاري لأجل الاختلاف في كفاية مطلق النبع او السيلان او خفاء السيلان او غير ذلك يرجع الى عمومات القليل والكثير ، والقول بأن المتيقن منها هو ما ليس له مادة فلا يشمل المقام بمنوع لاطلاق تلك الأدلة . ولم يخرج منه الا الفرد المتيقن من الجاري .

(واما الامر الثالث) وهو بيان احكام الأقسام المزبورة فهوان كلا منها مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر مطهر من الحدث والخبث .

واعلم اولاً - قبل الاستدلال على مطهريه الماء - ان المراد من الخبث هو النجاسة ، ومن الحدث إما نفس الأسباب وإما الحالة الحاصلة منها ، والمراد بازالته على الأول ازالة حكمه لا نفسه ، واما على الثاني فللزال هو نفس الحدث حقيقة . وايضاً فرق آخر بينهما ، وهو ان رفع الخبث لا يتوقف على قصد القربة بخلاف الحدث فان رفعه يتوقف على قصد القربة .

اذا عرفت ذلك فاعلم أن عمدة الدليل على مطهريه الماء . بجميع اقسامه من

الحدث والخبث هو الاجماع محصلا ومنقولا مستقيظاً بل متواتراً بل الضرورة فلا يحتاج بعد ذلك الى الاستدلال بالكتاب والسنة ، بل لو تم الاستدلال بالكتاب والسنة لا يمكن الاستدلال بهما على عموم مطهريّة الماء بدون ضم الاجماع اليهما .

توضيح الحال في عدم تمامية الاستدلال بدون ضم الاجماع : انهم استدلوا على عموم مطهريّة الماء بالكتاب والسنة : اما الكتاب فمنها قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ بناء على ان المراد من لفظ الطهور فيها احد المعاني الأربعة : (الاول) ان يكون بمعنى المطهر كما ذكره بعضهم مستشهداً بكثير من موارد الاستعمال وكلمات اهل اللغة ، فيدل على طهارته في نفسه بالالتزام .

(الثاني) بمعنى الطاهر المطهر كما عن جماعة انه معناه ، واستدلوا بمثل الاستشهاد المزبور .

(الثالث) بمعنى ما يتطهر به ، فيدل بالالتزام على طهارة نفسه ، وذلك لأن فعولا جاء بمعنى اسم الآلة كالسحور والنفطور والوقود ونحوها .

(الرابع) ان هذا الوزن جاء بمعنى المبالغة كالطلب ونحوه ، ولما لم يكن معنى للمبالغة هنا لعدم قبول التكرار في مصدره صرف المبالغة الى المطهريّة لغيره حتى يتم امر المبالغة .

وفيه اولا يمكن الاستشكال في كل من الوجوه : اما المعنى الاول والثاني فلأن الفعول لا يكون متعدباً الا اذا كان اسم الفاعل منه متعدباً كالنوع

والقطوع ، واما المقام فاسم الفاعل منه - وهو طاهر - لازم ، فكيف يكون متعديا مع كون مصدره واسم الفاعل منه لازمين ؟

واما المعنى الثالث - وهو كونه اسم الآلة فهو ان وزن الفعول وان جاء بمعنى الآلة كثيراً ولكن في المقام يشكل ذلك ، لأن اسم الآلة لا يقع صفة لموصوف لكونه بمنزلة الأسماء الجامدة لا تكون صفة الا على التأويل ، ولا ضرورة هناك .

واما المعنى الرابع فلا وجه له رفق المبالغة عن معناها الى المطهريه لصحة ارادة معناها في المقام ، لأن الطهارة قابلة للزيادة والنقصان لكونها ذات مراتب ، ولهذا صح التفضيل فيها بلفظ اطهر .

(فان قلت) ان الطهارة الحثية قابلة للشدة والضعف او الزيادة والنقصان واما الطهارة الحديثة فغير قابلة لذلك .

(قلت) ان الطهارة الحديثة ايضاً قابلة لذلك اذا كانت هي الحالة النفسانية الخاصة من الأسباب الخاصة من القرب والنورانية . نعم الطهارة بمعنى إرفع الحدث لا يتصور المبالغة فيها فتأمل .

واما ثانياً فلعدم استفادة مطهريه جميع المياه من الحدث والخبث من الآية الشريفة بدون ضم الاجماع وعدم القول بالفصل كما لا يخفى .

ومن الآيات المستدل بها قوله تعالى : ﴿ وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ﴾ ودلائلها على المطهريه سالمة عما اورد على الآية الاولى ، كما ان عموم الطهارة من الحدث والخبث مستفاد من ذيلها ، ولكن لا عموم

(مسألة - ١) الماء المضاف مع عدم ملاقات النجاسة طاهر لكنه غير مطهر من الحدث ولا من الخبث ولو في حال الاضطرار ، وان لاقى نجساً - وان كان كثيراً بل وان كان مقدار ألف كر - فانه ينجس بمجرد ملاقات النجاسة ولو بمقدار رأس ابرة في احد اطرافه فينجس كله . نعم اذا كان جارياً من

لها لجميع المياه في جميع الوقائع ، فيحتاج الى ان يتمسك بالاجماع على العموم وعدم الفرق بين ماء السماء وغيره .

واما الاستدلال بالسنة فبروايات دالة على المطهريه ، وعلى كون الطهور بمعنى المطهريه .

(منها) رواية السكوني : « الماء يطهر ولا يطهر » فانها ظاهرة بقريته المقابلة بالنفي بالخبث ، كما انه لا عموم لها بالاضافة الى جميع المياه فيحتاج الى ضم الاجماع .

(ومنها) صحيح ابن فرقد « كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدكم قطرة بول فرضوا لحومهم بالمقاريض ، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً » فان مورده هو الخبث ، ولا عموم لجميع المياه ايضاً ، كما ان مورد بعض الأخبار الأخر هو الخبث وهو قوله (ع) : « ان الله تعالى جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً » ولا عموم لجميع المياه فيحتاج الى ضم الاجماع في الكل . فتحصل ان عمدة الدليل على اللطلب هو الاجماع وكفى به دليلاً .

العالي الى السافل ولا في سافلته النجاسة لا ينجس العنالي منه . كما اذا صب
الجلاب من ابريق على يد كافر فلا ينجس ما في الابريق وان كان متصلا
بما في يده (١) .

(١) ذكر المآلن اموراً في المقام لا بد من شرحها وذكر مداركها حسب

نظري القاصر .

(منها) قوله : « الماء المضاف » الخ . . قد عرفت حد الماء المضاف وانه
ما يصح سلب اطلاق الماء عنه ، ويصح اطلاق لفظ الماء عليه مع اضافته الى شيء
اضافة الفرع الى اصله او الجزء الى كله لا اضافة المظروف الى ظرفه كما البئر
مثلاً ، والحاكم بصحة السلب وعدمها هو العرف ، فلا عبرة بكيفية اخذها كما عن
المبسوط من تحديدده بعدم اكثرية المضاف ، ولا بتقدير المضاف المسلوب الصفات
كما عن العلامة ، بل للناتج هو الصدق العرفي ، لأن المرجع في تشخيص
الموضوعات العرفية التي ليس لها حقيقة شرعية هو الصدق العرفي ، ولا مجال
معه الى الاصول موضوعية كانت او حكومية .

نعم مع اختفاء الصدق العرفي - بان يشك في اندراج هذا الفرد تحت
المطلق أو المضاف - يلزم الرجوع الى الأصول الموضوعية ان امكن تعيين احد
الموضوعين بالاصل ، كما لو شك في اضافة الماء المطلق او اطلاق المضاف
فالمرجع حينئذ هو استصحاب الحالة السابقة ، ولا تصل التوبة الى الأصول
الجارية في نفس الحكم لحكومة الاصل الجاري في الموضوع على الاصل الجاري
في الحكم .

وقد حقق في محله ان المدار في احراز الموضوع هو العرف ، وان لم يمكن جريبات الاصل الموضوعي لعدم احراز الحالة السابقة يجب الرجوع الى الاصول الجارية في نفس الاحكام ، فلو غسل به ثوباً نجساً او توضأ منه لم يطهر ثوبه ولا يرتفع حدته لان الاصل بقاءهما ، لأن باب الخبث بل الحدث على وجه قوى باب العنوان والمحصل ، وهل يحكم بنجاسته بملاقات النجس لو كان كثيراً وجهان ؟ اختار اولها الشيخ الاعظم في كتاب الطهارة نظراً منه الى ان الملاقات مقتضية للانفعال وكربة الماء المطلق مانعة منه ، ومع الشك فالأصل عدمها ولكن الاقوى هو الثاني لقاعدة الطهارة ، وعدم كفاية المقتضي في الحكم بثبوت المقتضي مالم يحرز عدم المانع كما سيأتي ان شاء الله تعالى . نعم في مبحث الماء الجاري من كتاب الطهارة يستفاد من كلامه ان الشك في وجود المانع مرجعه الى الشك في تخصيص العمومات ، لأن عموم الاقتضا . يفهم من الأدلة اللفظية ، فالقمام من صغيرات الشك في التخصيص بعد وجود العموم واحرازه .

وفيه اولاً ما سيأتي قريباً من عدم استفادة العموم الذي يكون حجة معتمدة عند العرف والعقلاء . وثانياً لو تم قائماً هو في الشبهات الحكمية - يعني الشك في ما نعية مفهوم كلي - لا في مثل المقام من الشك في كون الموضوع الخارجي مصداقاً لمانع معلوم ، وذلك لما تحقق في محله من عدم جواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصدافية .

ثم انه لا فرق بين الماء المضاف وغيره من الأجسام المانعة الطاهرة كالديس

والدهن ونحوها، فالمناسب هو جعل العنوان ما يعم الجميع كمطلق الجسم المائع ويمكن ان يكون نظرم الى جعل العنوان خاصاً الى الاختلاف الواقع في حكم العنوان الخاص من المطهريه من الحدث والخبث دون العنوان العام - فتدبر .
 (ومنها) قوله : « انه مع عدم ملاقات النجاسة طاهر ولكنه غير مطهر » الخ .
 اقول : اما طهارته فلقاعدته الطهارة ، ويدل عليها قول الصادق عليه السلام في موثقة عمار : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر » واما عدم كونه مطهر آمن الحدث مطلقاً فيدل عليه امور :

(الاول) الأصل وهو استصحاب بقاء الحدث .

(الثاني) الاجماع لأن المخالف في ذلك هو الصدوق في الفقيه ، وقد سبقه الاجماع ولحقه .

(الثالث) الكتاب وهو قوله سبحانه : ﴿ فان لم تجدوا ماء فتميموا ﴾ حيث اوجب التيمم عند فقد الماء ، فلو كان الوضوء جائزاً بالماض لم يوجب .

(الرابع) الأخبار الدالة على حصر المطهر من الحدث في الماء والصعيد
 كرواية عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين (ع) قال : « اذا كان الرجل لا يقدر على الماء ويقدر على اللبن فلا يتوضأ انما هو الماء والتيمم » .
 ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يكون معه اللبن يتوضأ منه للصلاة ؟ فقال : « لا انما هو الماء والصعيد » ، فلنهما دالتان على نفي غيرهما .

واما ما يوهم خلاف ذلك من قوله في ذيل الخبر الثاني « وان لم يقدر

على الماء ، واجاب الشيخ (ره) في التهذيب بأنه خبر شاذ شديد الشذوذ وان
تكرر في كتب الأصول ، فان اصله يونس عن ابي الحسن (ع) ولم يروه غيره ،
وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وما يكون هذا حكمه لا يعمل به الخ
هذا مع ان دليله اخص من مدعاه ، لأن الدليل لا يشمل غير ماء الورد
واعراض الاصحاب عنه يسقطه عن الاعتبار ولو كان سنده معتبراً فضلاً
عما اذا لم يكن كذلك ، كما حرر في الأصول .

واما عدم كونه مطهراً من الخبث فيدل عليه وجوه :

(احدها) الاصل ، وهو استصحاب الحدث وبقاؤه مع الشك .

(ثانيها) الاجماع ، فان المخالف هنا هو المفيد والسيد المرتضى قدس سرهما

وقد سبقها الاجماع ولحقها .

(ثالثها) ورود الأوامر بالغسل بالماء ، وهي كثيرة ستأتي انشاء الله تعالى

في احكام النجاسات ، بل بعض منها يدل على الحصر ، كقوله (ع) : « كيف

يطهر بغير الماء » ؟ وقوله صلى الله عليه وآله : « طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه

الكلب ان يغسل ثلاثاً اوطن بالتراب ثم بالماء » فان ظاهره الحصر ، وما دل

على وجوب صرف الماء الكافي للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث والتيمم

من غير استئصال بين وجود المضاف وعنده ، وغير ذلك مما ورد في بيان

كيفية تطهير الاناء وغيره مما ظاهره تعيين الماء للازالة . وبذلك كله يقيّد

اطلاق اوامر الغسل لو سلم ظهورها في الاطلاق ولم نقل بوضعه لخصوص الغسل

بالماء كما ادعاه بعض ، ولم نقل بالانصراف ايضاً كما ادعاه جمع كثير وهو

الاطهر عندي .

(رابعها) ان الطهارة والنجاسة والمنجس والمطهر من الأمور الشرعية التعبدية يجب اخذها كسائر احكام الشرع من الشارع ، ولا مدخل للعرف أو العقل فيها ، فما حكى عن السيد (قده) والمحدث الكاشاني من ان الغرض من الطهارة هو ازالة العين وهو يحصل من الغسل بالمضاف فغير صحيح . ثم ان المخالف في المسألة هو المنفرد والسيد قدس سرها أما الأول فاستدل على ذلك بالرواية ، المرسلة غير المعلومة ولعل المراد بها هو رواية غياث : « لا بأس ان يغسل الدم بالبزاق » بناء على عدم القول بالفصل بين البزاق وغيره وفيه ان الرواية مهجورة غير معمول بها مع ان ظاهر رواية غياث الأخرى « لا يغسل بالبصاق شئ غير الدم » مناف له ، فلا مجال لاتمامها بعدم القول بالفصل مع ان البصاق ليس من المضاف ظاهراً واما السيد (قده) فاستدل على ذلك بأمر :

(منها) الاجماع على جواز التطهير بالمضاف . واجاب العلامة ان الاجماع لو قيل على خلاف مدعاه امكن اذ لم يوافق على ما وصل الينا احد ، واجاب المحقق طاب ثراه ان المراد هو الاجماع على الأصل لولا الدليل حيث ذكر انما اضاف علم الهدى ذلك الى المذهب لأنه من اصلنا العمل بدليل العقل ما لم يثبت النقل وليس في الأدلة النقلية ما يمنع من استعمال المائعات في الازالة الخ . فاذا كان مراده من الاجماع هو الاصل فالاصل اصيل حيث لا دليل وقد ذكرنا الدليل بل الادلة منها قوله (ع) : « لا يجزي من البول إلا الماء »

وغيره من اطلاق اوامر الغسل بالماء الحاصرة في ذلك كما ذكرناه فراجع . مع ان اصله محكوم باصل الاستصحاب وهو بقاء النجاسة .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وثيابك فطهر ﴾ حيث امر بالتطهير ولم يفصل بين الماء وغيره وفيه (اولاً) ان الآية الشريفة لم تتعرض لبيان كيفية الطهارة وبأي شيء تحصل ، فيجب الرجوع الى العرف والعرف يحكم بانها تحصل بالماء بل مع الشك يؤخذ بالقدر المتيقن وهو حصولها بالماء . (وثانياً) ان العلامة اجاب في المختلف بان المراد في الآية - على ما ورد به التفسير - لا تلبسها على معصية ولا على غير ، فان الغادر الفاجر يسمى دنس الثياب . (وثالثاً) ان مقتضى الاخبار المستفيضة الواردة عن العصومين عليهم السلام ان المراد بالتطهير هو رفع الثوب ، وعدم جره في رواية أي ارفعها ولا تجرها ، وفي اخرى أي فشم ، وفي ثالثة أي فقصر ومن كلمات بعض العرفاء : « لباس العاقل الى نصف الساق ، ولباس الجاهل كنيس الاسواق » .

(ومنها) اطلاق الامر بالغسل من النجاسة من غير تقييد في عدة اخبار وتقييد في بعض الاخبار بالماء لا يقيد لأن القيد وارد مورد الغالب . وفيه ما ذكرناه من الانصراف الى ما جرت العادة بالغسل بالماء اولاً وصناعة الاطلاق والتقييد ثانياً ، وليس القيد وارداً مورد الغلبة لما ذكرناه .

(ومنها) ان الغرض من الطهارة هو ازالة العين وهي تحصل بالمضاف ، واستدل على ذلك برواية حكيم بن حكيم الصوفي قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدي شيء من البول فامسحه بالخائط والتراب

ثم تعرق يدي فامسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي ؟ . قال :
« لا بأس به » ورواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله عليه السلام قال :
« لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق » واجاب المحقق بان خبر حكم بن حكيم
مطروح لأن البول لا يزول عن الجسد بالتراب باتفاق منا ومن الخصم ، وخبر
الغياث ضعيف متروك لأنه ضعيف الرواية ، ولو صحت نزلت على جواز
الاستعانة في غسله بالبصاق لا تطهير المحل به منفرداً ، لأن جواز الغسل به
لا يقتضى طهارة المحل - انتهى ،

اقول : انه لا صراحة في رواية الحكم بل لا ظهور في ملاقات محل النجس
للثوب أو البدن ، بل من المحتمل ان يكون محل الملاقات غير متنجس ، وهذا
لا يوجب التنجيس وان كان من اطراف العلم الاجمالي . وقوله : « ان الغرض
من الطهارة ازالة العين » ممنوع فان الطهارة والنجاسة - كما عرفت - حكان
شرعيان متوقفان على التوقيف من صاحب الشريعة في تعيين ما يجعله نجساً
أو طاهراً أو منجساً أو مطهراً ، ولم يعلم ان مجرد ازالة العين من المطهرات
الشرعية في غير البواطن واعضاء الحيوانات . ومنه ظهر وجه رد المحدث
الكاشاني ، فانه قائل بأن ازالة العين في غير ما ثبت الغسل به بالماء من المطهرات
(ومنها) قوله : « وان لاقى نجساً تنجس وان كان كثيراً » الخ

اقول : اما اصل انفعال المضاف بملاقات النجاسة فيدل عليه وجوه :

(الأول) الاجماع محصلاً ومنقولاً .

(الوجه الثاني) بعض الاخبار الواردة في خصوص تنجس الماء المضاف

كرواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام ان امير المؤمنين (ع) سئل عن قدر طبخت فاذا في القدر فارة؟ فقال: « يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل » ولا يخفى ظهورها في النجاسة كما انه لو سلم ضعف سندها ينجبر بما عرفت . ورواية زكريا بن آدم المروية بطرق ثلاث : سألت ابا الحسن (ع) عن فطرة نبيذ أو خمر مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير؟ قال : « يهراق المرق أو يطعم اهل الذمة أو الكلب واللحم اغسله واكله » - الحديث .

(الثالث من الوجوه) الأخبار الواردة في المائعات غير المضاف كصحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : « اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامداً فالفها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به ، والزيت مثل ذلك ، .

والاستدلال بمثل ما ورد في غير المضاف من السمن والزيت للمقام وهو المضاف إنما هو لوجود الملاك القطعي ، وهو مطلق اليعان والذوبان ، وليس ذلك من باب القياس كما توهم ذلك . واما تنجس المضاف بملاقات النجس وان كان في غاية الكثرة كمقدار ألف كر عن المائعات ، بل هو المتسالم عندهم فهو ما يقتضيه اطلاق كلماتهم ومعاهد اجماعاتهم ، ولكن لا يخلو ذلك عن اشكال لأن النصوص الواردة في المائعات مطلقاً غير شاملة لمثله كما ان الاجاعات سموها لمثل تلك الكثرة غير معلومة والسراية فيها معلومة لعدم كعدم سراية النجاسة من السافل الى العالي .

والشيخ الاعظم الانصاري (قده) اترف بقصور الأخبار عن الدلالة

على نجاسة الكثير من المضاف بملاقات النجاسة ولكنه حكم بالنجاسة بقاعدة انفعال الماء بل مطلق المانع بل مطلق الجسم الرطب بملاقات النجس فالملاقات مقتضية للانفعال ولو كان الملاقي كثيراً بل يستفاد من ادلة اعتصام كثير المطلق ان كرية الماء عاصمة والا فالمقتضي له في الكثير ايضاً موجود، كما يشهد بذلك استناد عدم الانفعال الى الكرية فهي مانعة، واذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه دل على وجود المقتضي له والا يقبح الاستناد .

ومن هذه الجهة يحكم بالانفعال في موارد الشك في المانعية كما في المقام وليس الحكم المزبور من باب قاعدة المقتضى والمانع لعدم تمامية القاعدة عند ايضاً ولا من جهة الاستصحاب لأن الحكم بوجود المقتضى لأجل عدم المانع عند وجود المقتضى عقلي، ولا يقول بالأصل المثبت بل نظره ان استفادة عموم الاقتضاء من الأدلة اللفظية نظير سائر العمومات اللفظية والشك في المانع من قبيل الشك في التخصيص وعدم التخصيص حجة معتمدة عند العقلاء وان كان مثبتاً .

وغاية تقريبه ما حققه بعض الاعاظم وهو ان يقال بعدم مدخلية وصف الكثرة في موضوع الحكم كغيرها من الخصوصيات التي تعلم بعدم مدخليتها في الموضوع . توضيح ذلك : ان سيره العلماء على الاستدلال بالقضايا الشخصية لاستفادة الاحكام السكلية، وليس ذلك إلا للعلم بعدم مدخلية الخصوصيات ، فتكون القضية في الحقيقة كلية بحسب الموضوع ، فيعامل معها معاملة السكلية . وهذا لا اشكال فيه مع العلم بعدم مدخلية الخصوصيات وإنما الاشكال

فيما احتمل دخل الخصوصيات في الحكم فنقول : ما يحتمل ان يكون دخيلاً في الحكم على اقسام : منها ان تكون المدخلية بنحو الجزئية ، ومنها ان تكون بنحو الشرطية وهو على قسمين احدهما ان يكون امراً وجودياً وثانيهما ان يكون امراً عدمياً ومرجع الأخير الى المانعية .

اذا عرفت ذلك فنقول : انه لا يصح التمسك بهذه القضية الشخصية في شيء من الموارد المشكوكة في القسمين الاولين وذلك لقصور اللفظ عن شمول غير المورد اذ لا اطلاق في البين حتى يتمسك به بل هي قضية شخصية في واقعة جزئية لا يجوز التخطي عنها إلا بعدالقطع بالقاء الخصوصية والفروض انتفاؤه في المقام .

واما القسم الثالث فالظاهر كفاية الشك فيه والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان شرطية العدم مرجعها الى مانعية الوجود ، ووجه ان العدم لا يعقل ان يكون له مدخلية في التأثير شرطاً كان أو جزءاً ، لأن ثبوت الشرطية او الجزئية فرع ثبوت المثبت له ، والعدم عدم ذاتاً فلا يكون مؤثراً ، وما ذكرناه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص .

فاذا ظهر لك ان معنى شرطية عدم شيء ثبوت حكم ينحل الى مانعية وجود ذلك الشيء عن فعلية هذا الحكم بان لك ان ثبوت حكم مشروطاً بعدم شيء مثلاً - كثبوت الانفعال للماء المطلق بشرط عدم بلوغه حد الكبر - ينحل في ظرف التحليل الى اثبات حكيم لموضوعين : احدهما ثبوت الانفعال لطبيعة الماء من حيث هي من دون تقييدها بشيء له مدخلية في الحكم

والثاني ثبوت نقيض هذا الحكم لهذا الموضوع على تقدير وجود المانع . فوجود المانع مؤثر في ثبوت النقيض لا عدمه في ثبوت الأصل وحصوله . الى ان قال : وقد تقرر بما ذكرنا ان الموضوع في حكم الأصل بالنظر الى هذا الشرط لا يكون إلا الطبيعة من حيث هي ، ولازمه العموم عموماً سرانياً بالنسبة الى جميع الافراد ، فليس في القضية - ولو كانت شخصية - من هذه الجهة شائبة اهل بل لو كان فيها احتمال الاهمال لوجب ان يكون منشأ احتمال اعتبار امر وجودي لا غير ، واما بالنسبة الى الامر العمومي فلا يصلح للتقييد حتى يطرأ بسبب احتمال الاهمال في القضية .

ثم بعد تقرير استفادة العموم اورد النظر فيه وقال : وفيه (اولاً) ان هذا النحو من الاستفادة لا يندرج في مداليل الانفاذ التي هي حجة معتمدة عند العقلاء ، وانما مرجعه الى استفادة عموم الاقتضاء من الأدلة الانظمية ، وقد اشرنا الى عدم تمامية هذه القاعدة ، ولا يصح الحكم بوجود المفتضى عند الشك في وجود المانع . (وثانياً) ان الشك في المقام لا يجب ان يكون مرجعه الى الشك في مانعية الكثرة بل ربما يكون مسبباً عن الشك في عدم صلاحية النجس إلا للتأثير في مقدار قليل من الماء أو غيره .

هذا فتحصل ان تنجس الكثير من المائعات بملاقات النجس مشكل لولا الاجماع ، وشمول الاجماع لذلك اشكل - فتدبر فيه .

(ومنها) قوله : « نعم اذا كان جارياً من العالي الى السافل » الخ اقول ليس المدار في عدم تأثير نجاسة السافل الى العالي هو علو الجاري الطاهر بل

المناط هو القوة والدفع سواء كان احدهما عالياً أو مساوياً أو كان الملاقي هو العالي فان السافل لا يتنجس بملاقات العالي مع النجس مع قوة السافل ودفعه . كما في الفوارة ونحوها . ولولا الدفع والقوة كالمياه الواقفة لا ريب في تنجس العالي بملاقات السافل ، ووجه ذلك واضح . بيان ذلك : ان عدم سراية النجاسة الى العالي ونحوه مما لا ريب فيه في الماء المطلق مطلقاً ، وهل يكون عدم السراية في الماء القليل او المضاف تخصيصاً لتعاودة الانفعال أو تخصيصاً ؟ والحق هو الثاني ، وعليه فلا حاجة لنا في اثبات طهارة العالي ونحوه الى التمسك بالاجماع حتى بشكل الأمر في بعض مراتب العلو التي لا يعلم مدخولها في مراد المجمعين ، او يشكل في المضاف بان الاجماع المدعي انما هو في الماء المطلق لا المضاف .

وجه المختار : ان كيفية الانفعال امرها موكل الى ما هو المغروس في اذهان عرف المشرعة ، اذ ليس لنا في الادلة الشرعية ما كان مسوقاً لبيان كيفية التنجس ، فلا بد لنا من الرجوع في تشخيص الموضوع الى ما ينهمه العرف من الخطاب والعرف لا يتعلون سراية النجاسة الى العالي ونحوه من الخطابات الشرعية ، كما هو الحال في القذارات الصورية التي يفتفر طباعهم من ملاقيها فانهم لا يستقنرون العالي ونحوه ابداً .

(مسألة - ٢) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن اطلاقه . نعم لو مزج معه غيره وصعد كما ورد بصير مضافا (١) .
 (مسألة - ٣) المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد لاستحالاته بخاراً ثم ماء (٤) .

(١) اقول : اما الاول فواضح اصدق الماء عليه عرفاً الذي هو الميزان والمدار في الاطلاق ، واما الثاني فيعتبر ان يكون الممزج به على نحو يصدق على المصعد انه مضاف ولكن في اطراد الصديق العرفي في جميع الموارد محل اشكال ، فللمدار على صدق المضاف عليه .
 ومنه يظهر حال المسألة التالية وهي ان المضاف المصعد مضاف ، فان المضاف تارة يكون بالعصر كالمعتصر من الاجسام ، واخرى يكون بالمزج ، فان الأول - وان لم يخرج عن الاضافة بالتصعيد - ولكن في اطراد الثاني محل اشكال ، والمناط على صدق الاضافة بالتصعيد .

(٢) أما طهارة الماء المطلق النجس والمضاف النجس اذا صار بخاراً لمغايرة البخار له عرفاً بحيث لا يجري مع تلك المغايرة استصحاب الموضوع ولا الحكم لتعدد الموضوع العرفي ، وهذا هو المدار في مطهريه الاستحالة ، فانه لا دليل بالخصوص يدل على مطهريه الاستحالة ، ولهذا أنكر بعضهم كونها مطهرة كما سيأتي انشاء الله تعالى ، فان المعيار في مطهريتها هو تبديل الموضوع العرفي لا تبديل الحقيقة ولا مطلق التبديل ، فانه مع التبديل المزبور لا يجري عليه حكم الموضوع الأول - وهو المستحيل عنه - بل يجري عليه حكم الموضوع

(مسألة ٥) اذا شك في مائع انه مضاف أو مطلق فان علم حالته السابقة اخذ بها والا فلا يحكم عليه بالاطلاق ولا بالاضافة ، ولكن لا يرفع الحدث والخبث وينجس بملاقات النجاسة ان كان قليلا وان كان بمقدار الكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً والأصل الطهارة (١)

الثاني وهو اطلاق دليل المستحيل اليه لو كان له اطلاق وإلا فاصالة الطهارة تجري فيه .

ثم اذا انقلب البخار ماء كان المرجع في حكمه اصالة الطهارة لا استصحابها لتعدد الموضوع عرفاً بالتبديل كما في البخار ، بل الحكم كذلك في الاعيان النجسة . ولكن يمكن ان يقال ببقاء النجاسة ، لأن المقام ليس من الاستحالة بل هو من قبيل الانتقال الذي لا يوجب تعدد الموضوع عرفاً في جميع موارد الحكم بحصول الطهارة به - كما في صيرورة الخرخلا - انما هو لورود النص لعدم الاستحالة عرفاً فالماء المنتقل من البخار هو عين الماء انذي انتقل الى البخار وان تغير بعض صفات المنتقل عنه البخار والمنتقل اليه البخار كالخفة والثقل مثلاً . ومن هذه الجهة قال بعضهم ببقاء النجاسة وبمضهم تأمل فيه - فتدبر .

(١) اما مع وجود الحالة السابقة فلا ريب في جريان الاستصحاب اذا كانت الشبهة من الشبهات الموضوعية واما اذا كان الشك في الصدق لا في المصداق بان يكون الشك في حدود المفهوم وقيوده وان كان اصل المفهوم بينا في الجملة يشكل جريان الأصل لانه من الاستصحاب الجارى في المفهوم المردد كالجاري في المفرد المردد .

مسألة ٦) المضاف النجس يظهر بالتصعيد كما من وبلاستهلاك في المكر
أو الجاري (١) .

وقد مر الاشكال فيه كما سيأتي : ان مفهوم الكر اذا كان مردداً بين
الاثنين والاربعين شبراً وسبعة وعشرين لا يجري الاستصحاب لعدم صدق
الشك في البقاء مع تغاير الموضوع . ومن ذلك يظهر عدم جريان الاصل الحكمي
واما مع عدم وجود الحالة السابقة فلا يحكم عليه بالاطلاق ولا بالاضافة ولا
يرفع الحدث والخبث ، اما الاول فلعدم الدليل على واحد منها واستصحاب
العدم الاولي مع انه معارض مثبت ، واما الثاني : فلاستصحاب بقاء الحدث
والخبث ومع إقامة نجس بملاقات النجس ، واما اذا كان بمقدار الكر فهل ينجس
بملاقات النجس او لا لاجمال كونه ، مطلقاً والاصل - وهو الاستصحاب - الطهارة ؟
قولان اقواهما الثاني لما تقدم من ان اصل عدم المانع من الانفعال لا يثبت
وجود المقتضى إلا على القول بالأصل المثبت . وسيأتي انشاء الله تعالى انه يمكن
ان يحكم بالنجاسة بمعادة اخرى ان تمت ، وهي تعليق الحكم والعاصمية على
الامر الوجودي فلا بد من احرازها ومع عدم الاحراز لا يحكم بالطهارة
فانظر ضابطة تلك القاعدة .

(١) اقول : أما الاول فلما تقدم من التفصيل المزبور آنفاً واما الثاني
فهل المراد بالاستهلاك هو انعدام المضاف النجس في الماء العاصم او تفرق
اجزائه فيه على نحو لا يبقى له وجود محفوظ في نظر العرف بحيث يجري فيه
الإستصحاب ، نظير الاستحالة في الاعيان النجسة المطهرة بالمنابذ الذي ذكرناه

(مسألة ٧) اذا ألقى المضاف النجس في الكبر فخرج عن الاطلاق الى الاضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك وان حصل الاستهلاك والاضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه لكنه مشكل (١) .

فيها وهو عدم بقاء الموضوع العرفي ؟ والظاهر هو المعنى الثاني ، فعليه يتم وجه احتمال عدم التنجس في المسألة التالية .

وعن العلامة القول بطهر المضاف النجس بمجرد الاتصال بالكثير ، وعل نظره الى ان ما دل على طهورية الماء من الكتاب والسنة بعمومه يشمل المطهورة لجميع المتنجسات التي منها المضاف النجس ، فكلمة شك في قابليته للطهارة به يتمسك فيه بعموم المطهورة واطلاقها . ولكنه مشكل : اما اولا فلأن ما دل على كون الماء طاهراً مطهراً لا يستلزم العموم للجميع ، بل يكفي في صدق ذلك تطهيره لكثير من الاشياء ، وليس المتكلم في مقام بيان عموم الأفراد أو اطلاقها ، فلو شك في قابليته للطهارة به من دون انقلاب اليه فالاصل بقاء النجاسة . واما ثانياً فلان العموم على فرض التسليم غير كاف في مثل المقام ، لأن العمدة هو بيان كيفية التطهير ولا اطلاق بالاضافة اليها ، بل يجب الرجوع في ذلك الى العرف والاحتياط ، وليس بناء العرف على كفاية مجرد الاتصال في المضاف النجس كما لا يخفى وان كان نظره (قدس) الى خصوص رواية الشكوني : « الماء يطهر ولا يطهر » فقد تقدم انها لا عموم لها لكل متنجس ولا اطلاق لها في كيفية التطهير .

(١) اما الحكم - الاول ودو تنجس الكبر بالقاء المضاف النجس فيه اذا

خرج السكر عن الاطلاق الى الاضافة قبل استهلاك المضاف الملقى - فواضح
لأن حال وجود المضاف فيه لم يكن الكر الملقى له معتصما لخروجه عن الاطلاق
على الفرض

نعم يبقى الاشكال في صيرورة المضاف الملقى مستهلكا في السكر ، وجه
الاشكال هو ان جعل المضاف الملقى في الكر الملقى فيه مضافا دليل على غالية
المضاف على اطلاق السكر واستهلاكه في السكر المستهلك فيه دليل على مغلوبيته
فكيف يجتمعان مع كونها متنافيين ؟ ولهذا حكم بعض المحشين (قدس) باستحالة
كلا الشقين في المسألة ، وسيأتي جواب الاشكال في الحكم الثاني آنفا .

واما الحكم الثاني - وهو عدم خلو الحكم بالتنجس عن وجه اذا
حصل الاستهلاك والاضافة دفعة - فهو ان حال وجود المضاف كان المطلق الملقى
له معتصما ، وبعد انقلاب المطلق مضافا لا مضاف نجس كي ينجس به لاقائه .
ووجه الاشكال هو ان الاستهلاك يلزم صدق المطلق على الجميع فكيف
يكون الماء حينئذ مضافا ، والاضافة والاطلاق متنافيان لا يمكن اجتماعهما في
محل واحد .

والجواب عن هذا هو ما مر من أن الاستهلاك في نحو المقام ليس بمعنى انعدام
الشيء ، بل هو عبارة عن تفرق الاجزاء في الشيء على نحو لا يبقى وجود
الموضوع العرفي وان كانت الاجزاء باقية فيه ، ولا ملازمة عقلا بين ذلك وبين
صدق الماء المطلق على المستهلك فيه حتى يلزم اجتماع الضدين ، وان كان الغالب
يكون انقلاب المطلق الى المضاف ناشئا من غلبة المضاف النجس عليه بنحو يمنع

(مسألة ٨) اذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه ان يصبر حتى يصفو ويصير الطين الى الأسفل ثم يتوضأ على الاحوط وفي ضيق الوقت يتيمم لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق (١)

(مسألة ٩) الماء المطلق باقسامه حتى الجاري منه ينجس اذا تغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلاثة من الطعم والرائحة واللون بشرط ان يكون بملاقات النجاسة ، فلا يتنجس اذا كان بالمجاورة كما اذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائزاً ، وان يكون التغير باوصاف النجاسة دون اوصاف التنجس فلو وقع فيه دهن نجس فصار احمر أو اصفر لا ينجس إلا اذا صيرده مضافاً . نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجس فيه بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس فغيره بوصف النجس تنجس ايضاً . وان يكون التغير حسياً فالتقديري

صدق استهلاكه مع غلبته على المطلق ، ولكن تلك الغلبة لا توجب امتناع النرض دائماً . نعم الحكم بعدم التنجس مشكل من جهة عدم الطريق الى الاحراز بحسب العادة - فتدبر .

(١) مفروض المسألة انما هو فيما لم يمكن التصفية ولو بخرقة ، ومعه فالتأخير هو الاقوى بناء على ما هو الاظهر من عدم جواز الطهارة الترايبية مع القدرة والتمكن من الطهارة المائية ولو في آخر الوقت ، فالمناط في جواز التيمم هو عدم القدرة على الماء لا عدم الوجدان فان قوله تعالى : ﴿ فكلوا لم تجدوا ﴾ الآية قد فسرت في الاخبار بعدم التمكن . ومنه ظهر ما في قول الماتن : « لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق » .

صلى الله عليه وسلم

لا يضره ، فلو كان لون الماء احمر او اصفر فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيره لو لم يكن كذلك لم ينجس ، وكذا اذا صب فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيره ، وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه مية كانت يغيره لو لم يكن جائفاً وهكذا . ففي هذه الصورة ما لم يخرج عن صدق الاطلاق محكوم بالطهارة على الاقوى (١) .

(١) لا ريب في ان الماء بجميع اقسامه ينجس اذا تغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلاثة من الطعم والرائحة واللون بشروط ثلاثة . أما مدرك تنجس الماء بالأوصاف الثلاثة هو الاخبار المتواترة بالاضافة الى الأولين والمستفيضة بالاضافة الى الثالث ، فيدل على الوصفين الأولين منها الاخبار المتواترة وعلى الوصف الثالث - وهو اللون - الاخبار المستفيضة كخبر الدعائم وهو ما عن امير المؤمنين (ع) قيل في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم : يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه .
وهكذا صحيح شهاب بن عبدربه ورواية علاء بن فضيل ومطلقات التغيير المتيقن منه اللون فخلو جملة من الاخبار منه غير قادح بعد اعتبار تلك الاخبار وعمل المشهور كما لا يخفى .

وأما مدرك الشروط : فالشرط الاول - وهو ان يكون النجس بملاقات النجاسة لا بالمجاورة - فمدركه مضافاً الى الاجماع كما في الجواهر هو التبادر العرفي فان المتبادر من قوله : ان البول أو الدم ينجس الماء أو الثوب هو تنجسه بالملاقات فقط لا بالمجاورة كما ان مورد أكثر النصوص هي ملاقات عين النجس

كالميتة والدم والبول .

ومنه يظهر مدرك الشرط الثاني - وهو ان يكون التغيير باوصاف النجاسة دون اوصاف المتنجس - لما مر من الاجماع المدعى والتبادر العرفي من نحو المثال المزبور ، وورد اكثر النصوص بوقوع اعيان النجاسة في الماء واما النبوي المعمول به وهو قوله : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ونحوه » فهو وان كان لفظ (ما) الموصولة فيه عاماً إلا انه ينصرف الى خصوص وصف النجس بمساعدة الارتكاز العرفي لأن التنفر إنما ينشأ من اوصاف النجس لا المتنجس .

وايضاً هذا الموصول مستثنى من الشيء الواقع مستثنى منه في قوله : « لم ينجسه شيء » ومن المعلوم بقريظة المقام انه عين النجاسة . نعم لا يعتبر ان يكون بوقوع عين النجاسة فيه ، بل او وقع فيه متنجس حامل لاوصاف النجاسة فغيره بوصف النجاسة يتنجس ايضاً ولكن لا يخفى ان المتنجس الحامل لأوصاف النجاسة على قسمين : احدهما ان يكون حاملاً لاجزاء النجاسة والثاني ان يكون حاملاً للاوصاف كالريح مثلاً دون الاعيان ولا اشكال في القسم الاول ، واما الثاني فلا يخلو من الاشكال ، لأن ظهور اثر النجاسة في الماء لو كان كافياً فتم لم يكتفوا بالمجاورة ؟

لا يقال : ان المتنجس اذا كان حاملاً لأوصاف النجس فلا محالة يكون حاملاً لعين النجس لامتناع انتقال العرض عن محله . فانه يقال : ان المناط في امثال المقامات هو الفهم العرفي لا الدقة العقلية ، وهو لا يحكم بوجود العين

بمجرد وجود الاوصاف .

واما مدرك الشرط الثالث - وهو كون التغيير حسياً - فهو ظهور اللفظ بملاحظة الارتكاز العرفي في الوجود الفعلي لا التقديري الفرضي . ومنه يظهر الاشكال في التقديري الذي يقولونه في بعض المقامات - كالحديث التقديري والضحك والشك التقديرين ونحوها - فانها كلها في القضايا شرعية كانت أو عرفية من العناوين الظاهرة في الفعلية ولا تشمل التقديرية ، سواء كان عدم الوجود الفعلي للتغيير لأجل قصور في المقتضى كالوسط من الامثلة التي ذكرها المأتمن (قدده) أو لوجود المانع في الماء ، وسواء كان المانع من الصفات العارضية كالماء المصبوغ بطاهر احمر او من الصفات الاصلية كما في المياه الكبريتية ونحوها ، خلافا للمحقق الخونساري فانه اعتبر التقدير في الاولى دون الثانية ، كما ان جامع المقاصد اعتبر التقدير اذا كان الوصف في الماء مطلقاً معللاً بان التغيير فيه حقيقي مستور ، وتبعه عليه جماعة من الاساطين بل في الحدائق نسبتة الى قطع المتأخرين من دون خلاف .

ولكن الشكل كما ترى لامتناع اجتماع المثليين اذا كان الماء متلوناً بمثل لون النجاسة نعم اذا كان لون النجاسة اشد فلا محالة يتغير لون الماء بحسب الشدة ، فيدخل في التغير الحسي ولا اشكال فيه .

واستدل من اعتبر التقدير مطلقاً بان التغيير ملحوظ طريقاً الى كم النجاسة لانه موضوع ليدور الحكم مداره . وفيه اولا انه خلاف الظاهر كما عرفت ولا يصار الى خلاف الظاهر بلا قرينة . وثانياً يلزم على ذلك عدم النجاسة اذا

(مسألة - ١٠) لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من اوصاف النجاسة مثل الحرارة والبرودة والرقة والغلظة والخفة والثقيل لم ينجس ما لم يصر مضافاً (١) .

(مسألة - ١١) لا يعتبر في تنجسه ان يكون التغيير بوصف النجس بعينه فلو حدث فيه طعم أو لون أو ريح غير ما بالنجس كما لو اصفر الماء مثلاً بوقوع الدم تنجس ، وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة اخرى غير رائحتها ، فللناط تغير احد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة وان كان من غير سنخ وصف النجس (٢) .

كان كم النجاسة قليلاً ووصفها شديداً وان حصل التغيير . وثالثاً لا طريق الى معرفة الكم المجهول - فتأمل .

(١) مدركه بعد الاجماع هو الحصر المستفاد من الادلة كالتبوي وصحيحة ابن بزيع وغيرها ، ومع الشك فالرجع هو اصل الطهارة .

(٢) تغير الماء بالنجاسة يتصور على انحاء اربعة أو ازيد : الأول التغيير بمثل وصف النجاسة . الثاني بسنخ وصفها قبل الملاقات كالتغير بالصفرة من وقوع الدم الاحمر . الثالث التغيير بوصف النجاسة بعد ملاقات الماء نظير الحناء التي وصفها الحضرة قبل الملاقات والحرمة بعدها . الرابع التغيير مطلقاً ولو بوصف اجنبي عن وصف النجاسة . الخامس التغيير التوجب لزوال وصف الماء ولو وصفه العرضي كما سيأتي في المسألة الآتية .

ويظهر من الجواهر احد الاولين اما للتبادر أو لأنه المتيقن والمرجع في

(مسألة - ١٢) لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضي ،
فلو كان الماء احمر او اسود لعارض فوقه فيه البول حتى صار ابيض تنجس
وكذا اذا زال طعمه العرضي او ريحه العرضي (١)

غيره اصل الطهارة وأيده بعض اجلة العصر بأن الارتكاز العرفي يساءد على
اعتبار ظهور وصف النجاسة في الماء، لا اختصاص الاستقذار العرفي بذلك وطرو وصف
اجنبي ، اوزوال وصف الماء لا يوجب النفرة مع معاضدته بظاهر جملة من النصوص.
وعن المحقق الانصاري (قده) هو شمول اخبار الباب لجميع أنحاء التغير
كما اختاره المآين (قده) ؛ حيث قال في كتاب طهارته : « والأظهر عندنا ان
المستفاد من الاخبار اناطة نجاسة الماء بظهور اثر النجاسة فيه الموجب للتغير
والاستقذار وان كان بازالة صفاته العارضية ، واناطة طهارته بعدم ظهور اثر
النجاسة ولو للمانع العارضي ، والأظهر هو ما اختاره الشيخ (قده) لمطلقات
التغير كالنبوي وصحيح ابن بزيع ونحوهما ، فان قوله (ع) « لم ينجسه شيء
إلا ما غير » الخ يدل على ان المناط هو ان يكون الشيء النجس غير الماء ولو
بزوال وصف الماء ، وتقييد تغير الماء بوصف النجاسة يحتاج الى قرينة والنصوص
الدالة على غلبة وصف النجس لا تدل على الحصر على ان المراد من الغلبة هو
الغلبة الوصفية ، وهي صادقة اذا كانت النجاسة مزيلة لوصف الماء مطلقاً ، فان
مغلوية الماء وصفاً كما تحصل باحداث صفة النجاسة في الماء كذلك تحصل بزوال
صفة الماء » .

(١) مدرك هذه المسألة قد ذكرناه في المسألة السابقة ، ولكن لا بأس

(مسألة - ١٣) لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس فان كان الباقي اقل من السكر تنجس الجميع وان كان بقدر السكر بقي على الطهارة ، واذا زال تغير ذلك البعض طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى (١)

بذكر اقسام وصف الماء وهي ثلاثة اقسام : الاول صفة نوعه الثانية لطبيعة الماء . الثاني صفة صنفه كما ، النفط والزاج والكبريت . الثالث كالماء الأحمر بظاهر والأولان يعبر عنهما بالوصف الأصلي والثالث بالوصف العرضي والمآن يقول : انه لا فرق في ان زوال وصف الماء بملاقات النجاسة في جميع الاقسام يوجب النجاسة كما انه ظاهر كلام شيخنا الانصاري (قدس) .

اقول : في القسم الثالث تأمل ، لأن زوال الوصف العرضي بملاقات النجاسة اذا لم يوجب النفرة والاستقذار عرفا كما اذا كانت الملاقات موجبة لزوال كدورة الماء وصفائه ورسوخ الطين والاجزاء الترابية الى السفلى يشكل الحكم بالنجاسة ، لأن المتبادر من وصف الشيء هو الوصف الأصلي ولا اقل من الانصراف عن مثل هذا الوصف العرضي .

(١) هذه المسألة لا تحتاج الى بيان المدرك بعد الالتزام بانفعال الماء القليل وعاصمية السكر ، وانما الاحتياج الى المدرك هو قول المآن بعدم لزوم الامتزاج بعد زوال التغير على الأقوى ، فنقول : انه نسب الى الأكثر عدم لزوم الامتزاج ولكن لا يخفى ان كلمات العلماء متشعبة لا وثوق بها ، فما يمكن ان يكون هو المدرك له هو صحيح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا ما غير ربحه أو طعمه ، فينزح حتى يذهب الريح

ويطيب الطعم لأن له مادة .

وتقريب الاستدلال هو ان الصحيح الشريف يتضمن بيان دفع النجاسة ورفعها ، والمتكفل لبيان الدفع هو الفقرة الاولى وهي قوله عليه السلام : « ماء البئر واسع » الخ يعني واسع الحكم ، بمعنى انه لا ينفعل بملاقات النجاسة لا انه كثير في مقابل الماء القليل فانه امر خارجي عرفي ليس بيانه وظيفية للشارع كما لا يخفى ، وعليه فقوله عليه السلام : « لا يفسده شيء » يكون تأكيذاً له وتفصيلاً له بعد الاجماع .

والمتكفل لبيان الرفع هو الفقرة الثانية وهي قوله عليه السلام : « حتى يذهب الريح ويطيب الطعم » يعني النجاسة الحاصلة بالتغيير تزول بزوال التغيير وترتفع به والمناذ من الفقرة الثانية وان كان امران : احدهما ترتب ذهاب الريح و زوال الطعم النجس على النزح . والثاني حصول الطهارة بذلك وارجاع التعليل بكل واحد منهما امر معقول ايضاً إلا ان الأول من الأمرين لما كان امراً خارجياً عرفياً ليس بيانه وظيفية للشارع تعين ان يكون المعلل هو الأمر الثاني وهو حصول الطهارة بعد زوال التغيير .

والظاهر من العلة المذكورة في الذيل هو الرجوع الى الحكمين المذكورين في الفقرتين من الدفع والرفع ، فان بكل واحد منهما يحتاج الى التعليل فتخصيص احدهما بمورد العلة بلا مخصص . ثم ان مقتضى عموم التعليل هو عدم الفرق بين البئر وغيره .

ا فان قلت (ان العلة الزبورية وان كانت تعم كل ذي مادة ، ولكنها

لا تشمل المقام بعدم صدق المادة عرفاً على مقدار الكبر .

(قلت) الارتكاز العرفي يقتضي بكون المراد من المادة هو مطلق المعتصم وان لم يسم مادة ، اذ لو اقتصر على ما يسمى مادة كان تعليلاً تعبدياً وهو خلاف الظاهر .

(لا يقال) ان مورد التعليل هو صورة امتزاج ما في المادة بالماء المتغير فكيف يستفاد من التعليل مطهريه الاتصال بدون الامتزاج ؟

(فانه يقال) ان الاقتصار في التعليل على خصوص ذكر المادة يدل على انها العلة الوحيدة لحصول الطهارة بعد زوال التغيير ، فلو كان الامتزاج او غيره من الخصوصيات دخيلاً في الطهارة عند زوال الرجح كان اللازم ذكره .
فتمحصل ان ظاهر الصحيح رجوع التعليل الى الدفع والرفع معا وان الاتصال بالمادة كما يكون موجباً لاعتصام الماء حدوثاً كذلك يوجب ارتفاع النجاسة عند زوال التغيير ، وان مجرد الاتصال بالمتصم يكفي في رفع النجاسة وحصول الطهارة بعد زوال التغيير من دون الاحتياج الى الامتزاج .

وقد استدلل على عدم لزوم الامتزاج في حصول الطهارة بامور اخرى (منها) عموم ما ارسله في محكي المختلف عن ابي جعفر (ع) مشيراً الى

غدير من الماء : « ان هذا لا يصيب شيئاً الا وقد طهره » .

(ومنها) رسالة الكاهلي في ماء المطر : « كل شيء يراه المطر فقد طهر » فانها تدلان على كفاية مجرد الاتصال بالكبر واصابة المطر من دون اعتبار الامتزاج ، بدعوى انه يصدق عرفاً على ماء الحوض الذي اصاب سطحه ماء

المطر أو الكر انه رأى ماء المطر واصاب الكر .

وفيها معاً ان استعمال الاصابة أو الرؤية مبنى على المسامحة لانه يصح سلب الرؤية عرفاً عن سائر الاجزاء ، ولهذا لا يفهم من هاتين الروايتين طهارة المائعات المضافة بمجرد اصابة المطر ، والاتصال بالكر وطهارة المائعات لا تحصل إلا بالامتزاج بكل جزء منها الموجب لاستهلاكها وتبديل موضوعاتها الى الماء المطلق .

(فان قلت) ان مجموع اجزاء الماء بنظر العرف موضوع واحد للطهارة والنجاسة ، فكما يفهم عرفاً من قول الشارع « الماء ينجس بالبول » نجاسة مجموع اجزائه كذلك من قوله يفهم اذا قال : « انه يطهر بماء المطر أو الكر » طهارة مجموع اجزائه بوصوله اليه في الجملة .

(قلت) يمنع كون مجموعته بنظر العرف موضوعاً واحداً للطهارة ، اذ لا اقل من الشك في ذلك وقياسه بالنجاسة مع الفارق ، اذ لا مدخل للعرف في معرفة كيفية تطهير الماء .

(ومنها) قوله عليه السلام : « ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً » الخ وفيه ان المتبادر منه كونه مطهراً للبعض الذي يصل اليه لا البعض المنفصل عنه ووصوله الى جميع الاجزاء موقوف على الامتزاج .

(ومنها) ان الامتزاج اما ان يراد به الكل أو البعض ، والأول غير ممكن ، وعلى تقدير التوقف غير ممكن الاطلاع ، وعلى الثاني - مع انه بلا تخصص - فهو حاصل بمجرد الاتصال في الجملة . وفيه ان المراد به هو الامتزاج العرفي

بالإضافة إلى السكك لا على الوجه العقلي الذي حتى يدعى استحالة تداخل أحد الجسمين أو امتناع الاطلاع عليه ، بل المدار هو على الصدق العرفي ، وهو أمر ممكن بل واقع ، والألا وجه للحصول الشك في اعتباره ، بل يجب القطع بعدم اعتباره . وكيف كان فالعمدة في كفاية مجرد الاتصال مطلقاً في حصول الطهارة هو صحيح ابن بزيع المزبور .

وأما مدرك اعتبار الامتزاج فهو الاصل - اعني بقاء النجاسة - وعدم ورود دليل حاكم عليه لعدم تمامية الادلة المزبورة ، واجمال التعليل الوارد في الصحيح المزبور . اقول : قد عرفت عدم اجمال التعليل ، وظهور الصحيح الشريف في كفاية مجرد الاتصال مطلقاً . وليعلم انه على تقدير اعتبار الامتزاج لا يعتبر فيه ان يكون الماء النجس في الماء العاصم مستهلكاً كالمائعات النجسة على ما ذهب اليه الحدائق وظاهر بعض العبارات الاخر فانه لا وجه له ، فان السكر الواحد يطهر اكراراً متعددة فضلاً عن كره واحد ، وعلى تقدير اعتبار الاستهلاك لا يمكن تطهير كره واحد كره واحداً نجساً ضرورة عدم الاستهلاك في المتساوين في المقدار ، بل التحقيق ان الاستهلاك أو الاستحالة أو تبدل الموضوع ونحوه من العناوين غير معقول في احد الفردين أو الجزئين من نوع واحد كالماء المتنجس والماء المطلق وان كان جزءاً من آلاف اجزاء كما لا يخفى .

هذا ولكن الاحتياط هو الامتزاج ، بل لا ينبغي تركه لأن جماعة من فحول المتأخرين كالعامة الانصاري (قده) في طهارته وصاحب الجواهر وصاحب المستند والهمداني في مصباحه وصاحب الحدائق اختاروا الامتزاج .

(مسألة - ١٤) اذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة فان علم استناده الى ذلك النجس تنجس وإلا فلا (١)
 (مسألة - ١٥) اذا وقعت الميتة خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغير بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجس، بخلاف ما اذا كان تمامها خارج الماء (٢)
 (مسألة - ١٦) اذا شك في التغير وعدمه أو في كونه للمجاورة أو بالملاقات أو كونه بالنجاسة أو بظاهر لم يحكم بالنجاسة (٣).

(١) مدرك هذه المسألة واضح وهو اطلاق دليل النجاسة المغيرة سواء كانت بلا فصل بعد الملاقات ام مع فصل قليل أو كثير مع العلم بالاستناد أو ما يقوم مقامه وإلا فلا لاصل الطهارة كما لا يخفى .
 (٢) وجه التنجس هو اطلاق النصوص كما عن العلامة الانصاري (قده) ولكن لا يخفى ان اشتراك الداخل والخارج على نحوين: احدهما ان يكون كل واحد منهما جزء السبب، والثاني ان يكون كلا منهما سبباً مستقلاً في صورة الانفرد ولكن التأثير مستند الى الجامع في صورة الاجتماع، لاستحالة توارد علتين المستقلتين على اثر واحد، فشمول الاطلاق للصورة الثانية لا اشكال فيه ولكن الشمول للصورة الاولى مشكل لعدم استقلال السبب الداخل في التأثير .
 (٣) وجه عدم الحكم بالنجاسة هو جريان الأصول بلا معارض كأصالة عدم التغير واصالة عدم الملاقات وعدم التغير بالنجس . ولا يقال : ان الأصل في الاخيرين متعارضان كأن يقال ان الاصل هو عدم التغير بالمجاورة او بالظاهر

(مسألة ١٧) اذا وقع في الماء دم وشيء طاهر احمر فاحمر بالمجموع لم يحكم

بنجاسته (١) .

(مسألة ١٨) الماء المتغير اذا زال تغيره بنفسه من غير اتصاله بالكر

أو الجاري لم يطهر . نعم الجاري والنابع اذا زال تغيره بنفسه طهر لاتصاله

بالمادة ، وكذا البعض من الحوض اذا كان الباقي بقدر الكر كما مر : (٢)

فانه يقال : ان الأصل المزبور لا اثر له إلا على نحو المثبت .

(١) ان عدم الحكم بالنجاسة هو مقتضى الاصل اذا فرض ان اثر الدم

غير محسوس اصلاً ، بناءً على ظهور الادلة في الاستناد الاستقلالي ، ولكن

لا يبعد ما ذكرناه من الجريان في المسألة السابقة من كون كل منها سبباً ناقصاً

وجزءاً من العلة أو كونه سبباً تاماً لو انفرد وان كان المؤثر في مورد الاجتماع

هو الجامع فتأمل جيداً .

(٢) لا ريب أن زوال التغير من قبل نفسه اذا كان المتغير قليلاً

لا يوجب الطهارة اجماعاً ، واما اذا كان التغير كثيراً ولم يتصل بالماء أو الجاري

فالمشهور ان زوال تغيره بنفسه لم يوجب الطهارة ايضاً .

وعن يحيى بن سعيد القول بالطهارة ودليله امور :

(منها) اصالة الطهارة بعد زوال التغير ، وليست محكومة باستصحاب

النجاسة لعدم جريان الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع ، لأن موضوع المتيقن

هو المتغير لا مطلق الماء وهو منفي بعد زوال التغير .

فصل

الماء الجاري - وهو النابع السائل على وجه الارض فوقها أو تحتها كالقنوات - لا ينجس بملاقات النجس ما لم يتغير ، سواء كان كراً أو اقل وسواء كان بالفوران أو بنحو الرشح ، ومثله كل نابع وان كان واقفاً (١)

(ومنها) ظهور الأدلة الدالة على اناطة النجاسة وجوداً وعدمًا بالتغير .

(ومنها) قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كرم يحمل خبثاً » .

وفيه ان الامور المزبورة كلها مردودة :

(اما الاول) - وهو جريان اصل الطهارة - فهو محكوم باستصحاب

النجاسة وموضوعه العرفي باق ، اذ التغير من الأحوال لا من مقومات

الموضوع اذ القضية العرفية موضوعها الماء - وهو الجسم السيل - ومحمولها نجس

والتغير علة ثبوت المحمول للموضوع ، ومنشأ الشك هو دخالة التغير في النجاسة

حدوثاً فقط او حدوثاً وبقاء ايضاً فيجري الاستصحاب كما تقدم .

(واما الثاني) فهو ان ظاهر الادلة اناطة النجاسة حدوثاً بالتغير وعدمه

لا نعلم الحدوث والبقاء كي تكون حجة في المقام .

(واما الثالث) فسيأتي في حكم المتم كراً عدم تمامية الخبر سندا ودلالة

وأما المتصل بالمادة والجاري أو بعض الحوض اذا كان باقيه كراً فقد مر في

المسألة الثالثة عشرة حصول طهارته وان لم يمتزج على الاقوى .

(١) توضيح مدرك المسألة يتم ببيان امور : الأول بيان موضوع

الجاري ، الثاني بيان حكمه من حيث الاعتصام مطلقاً لا . الثالث بيان حكم المصاديق المشتبهة .

(أما الأول) فقد تقدم ان المعتبر في صدقه عند العرف العام وجود الأمرين النبعان والسيلان ، فلو كان فاقداً لأحد الأمرين لا يصدق عليه الماء الجاري على نحو الحقيقة عند العرف العام وان اطلق عليه على نحو المجاز والمسائحة بل وان اطلق عليه الجاري حقيقة بحسب اللغة ، فان المدار في تشخيص المقام هو العرف العام عند اختلاف اللغة والعرف .

(واما الامر الثاني) - وهو بيان حكم الجاري - فظاهر عبثاً جماعة انه لا ينفعل بملاقات النجس بدون التغيير مطلقاً سواء كان كراً أو قليلاً اجماعاً وخالف في ذلك العلامة (قده) وبعض المتأخرين .

واستدل المشهور بوجوه لا تخلو عن اشكال كما ذكرها الشيخ (قده) في اول كتاب طهارته ، ولكن العمدة والمدرك التين في اعتصام الجاري مطلقاً هو عموم التعليل في صحيح ابن بزيع ، وهو مخصص لعموم ما دل على انفعال القليل مطلقاً .

(فان قلت) ان النسبة بين ادلة الانفعال وعموم التعليل عموم من وجه ، فلم قدمت عموم التعليل على أدلة الانفعال ؟ بل الاولى في المقام هو العكس كما عن العلامة والشهيد الثاني ، لأن ادلة الانفعال لا اجمال فيها بخلاف التعليل الوارد في الصحيحة فان فيه اجمالاً من حيث الاحتمالات المتطرفة كما ذكرناها .

(قلت) قد تقدم في المسألة الثالث عشرة ظهور رجوع العلة الى الفقرة

الاولى الراجعة الى الدفع والفقرة الأخيرة الراجعة الى الرفع بعد زوال التغيير ولا وجه لارجاع العلة في القضايا المعللة الى الاسنادات الضمنية غير المسوق لها الكلام . أو الامور التي ليس بينها وظيفة للامام عليه السلام من الأمور الخارجية العرفية وهذا الظهور لما كان ظهور التعليل اقوى في العموم من ظهور ادلة الانفعال ، مع انه موافق لعمومات عدم الانفعال كقوله « ع » : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ، الخ فمع التكافؤ لو فرض المعارضة لزم الرجوع الى المرجح من العموم المزبور ، وخصوص ما ارسل من نوادر الراوندي : « الماء الجاري لا ينجسه شيء » وخصوص دعائم الاسلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال في الماء الجاري : « يمر بالجيف والعسرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه : طعمه ، ولونه ، وريحه » ومرسلة الراوندي والدعائم وان كانت كل واحدة منها ضعيفة سنداً لكنها منجبرة بنقل الاجماع المستفيضة والشهرة المحققة قديماً وحديثاً كما لا يخفى . فتحصل ان اعتبار الكثرة في عدم اتفعال الماء الجاري ضعيف - فتدبر .

(واما الامر الثالث) - وهو الشك في صدق الجاري - إما لاختلاف اعتبار النبع أو السيالان أو لختفاء احدهما أو غير ذلك من الموارد المشبهة ، فان كان له مادة فيجري عليه حكم الجاري لأن العمدة في دليل حكم الجاري هو ما دل على عاصمية المادة ، وان لم يكن له مادة فالمرجع هي عمومات القليل أو الكثير ، واما حكم الشك في وجود المادة فسيأتي .

(مسألة - ١) الجاري على الأرض من غير مادة نابذة أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقات . نعم إذا كان جارياً من الأعلى الى الأسفل لا ينجس اعلاه بملاقات الأسفل للنجاسة وان كان قليلاً (١) .

(مسألة - ٢) إذا شك في ان له مادة أم لا وكان قليلاً ينجس بالملاقات (٢)

(١) وجه تنجس الماء المزبور بالملاقات واضح لعدم صدق واحد من العناوين العاصمة من المادة والجاري والسكر عليه ، واما وجه عدم سرابية نجاسة الاسفل الى الاعلى فقد ذكرناه مشروحاً في المسألة الاولى من الفصل الاول فراجع وقلنا هناك: ان المدار في عدم السراية هو القوة والدفع سواء كان احدهما عالياً أو سافلاً أو غير ذلك .

(٢) مدرك الحكم بالنجاسة هو مقتضى الجمع بين ادلة انفعال القليل وادلة اعتصام ذي المادة ، فانه يقتضي كون موضوع الانفعال هو الماء القليل الذي ليس له مادة ، فالمقام من صفريات الموضوعات المركبة التي بعضها محرز بالوجدان - وهو قلة الماء - وبعضها بالاصل - وهو استصحاب العدم الأزلي - فيترتب حكمها عليها .

وليعلم ان المراد في المقام هو الشك في وجود المادة المقارن للماء لا الشك في وجودها اللاحق بعد وجود الماء ، فان جريان الاستصحاب في الصورة الثانية لا اشكال فيه مع العلم بوجود المادة أو بعدمها قبل زمان الشك ، وانما الاشكال في جريان الأصل في الصورة الأولى ، فان بعض مشايخنا اصر على منع جريان الاستصحاب في نحو المقام من الاعدام الازلية ، وقد مهد في

الاصول مقدمات في مقام الرد على صاحب الكفاية القائل بالجزيات في نحو المقام .

والأقوى هو الجريان ومقدماته عقيمة غير نافعة ، وعمدة استشكله في جريان الاصل المزبور هو ان العدم الأزلي السابق مغاير لعدم اللاحق للوجود ، لكون الاول عدماً لعدم الموضوع والثاني عدماً لعدم المقتضي أو لوجود المانع وليس عدم الموضوع دخيلاً فيه لوجوده على الفرض .

وفيه : ان اختلاف منشأ المستصحب وعلته لا يوجب تعدد الموضوع عرفاً كما هو واضح . واقوى ما ذكر قدس سره في وجه المغايرة بين العدمين - اي العدم السابق واللاحق - هو ان مفاد العدم السابق هو مفاد العدم المحمولي وليس التامة ، ومفاد اللاحق - يعني العدم اللاحق - بعد وجود الموضوع هو العدم النعني وليس الناقصة ، واستصحاب العدم المحمولي لاثبات العدم النعني من اظهر انحاء الاصل المثبت .

وفيه : ان منشأ الاشكال التوهم هو تخيل اثبات القيد السلبي باستصحاب العدم الأزلي على نحو الموجبة المعدولة التي لا بد فيها من وجود الموضوع المستلزمة لاتصاف الموضوع بالعدم النعني ، وليس الأمر كذلك لأن مفاد القضية في المقام هو السالبة المحصلة الصادقة مع انتفاء الموضوع تارة وانتفاء المحمول اخرى والموضوع مثلاً هو المرأة التي لم يكن لها انتساب الى قريش لا المرأة المتصفة بعدم القرشية ، والأول مفاد ليس التامة والثاني مفاد ليس الناقصة ، واعتبار النقية يحتاج الى عناية زائدة ، لأنه فرق بين سلب القيد والقيد السلبي .

« مسألة - ٣ » يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة فلو كانت المسادة من فوق ترشح وتتقاطر فان كان دون الكر ينجس . نعم اذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس « ١ » .

« مسألة - ٤ » يعتبر في المادة الدوام فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الارض ويترشح اذا حضرت لا يلحقه حكم الجاري « ٢ » .

فتحصل ان الأفوى هو جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية لعموم أدلته وتمايمته ، أبركانه من اليقين السابق والشك اللاحق . نعم لو منعنا الأصل المزبور فمقتضى القاعدة هو الطهارة في المقام لقاعدة الطهارة .

(ان قلت) ان الدليل الاجتهادي - وهو عمومات الافعال حاكمة - على الاصول مطلقاً .

(قلت) ان الشبهة في المقام مصداقية ولا يجوز التمسك بها في الشبهة المصداقية . نعم لو فرض الاشتباه في المفهوم لكان المرجع هو العمومات .

(١) ان الاتصال بالمادة في اعتصام الجاري القليل هو المتيقن من الأدلة ومنصرفها المطابق للمرتكزات العرفية ، ومع كون المادة من فوق وتقاطر الماء منها يعامل مع الماء المنفصل النازل معاملة الماء الراكد في القلة والكثرة ولا يعتد باطلاق قوله ان الماء المزبور له مادة لكونه بخلاف الارتكاز العرفي ، واما محل الرشح فمتصل بالمادة لكن مع صدق الماء عليه عرفاً لا الندوة المحضة .

(٢) اعتبار دوام النبع في غاية الاجمال وبظاهره لا يمكن الالتزام به ، وقد وقع هذا التعبير في كلام الشهيد (قده) .

وقد ذكر الشيخ (قده) في كتاب الطهارة احتمالات بعضها يمكن اعتباره وبعضها لا يمكن وبعضها مشكوك . أما الذي يصح اعتباره هو ان يكون المراد من الدوام هو الاحتراز من العيون التي يقف نبعها لسد المادة ، فإنه مع وجود الحائل لا اتصال كما هو واضح . وأما الذي لا يصح اعتباره فهو ان يكون المراد هو الاحتراز عن العيون التي تنبع في بعض الفصول كالشئاء مثلا وتجب بعض الفصول كالصيف مثلا فلا يدوم في فصول فانه لا وجه لاعتباره لأنه خلاف اطلاق الأدلة ، بل وكذا لو كان المراد منه هو الاحتراز عن العيون التي يقف نبعها لوصول الماء الى حد مساو لسطح النبع . فان نقص من الماء شيء نبع لأن الاتصال بالمادة حاصل .

وأما الاحتمال المشكوك فهو ان يكون المراد به هو الاحتراز عن العيون التي لا يتصل نبعها بضمف الاستعداد فيه فتنبع وقتاً دون وقت ، فينبغي في مثل هذا القسم التفصيل بأن يقال : ان وقت النبع ان كان معتداً به عرفاً حتى صدق عرفاً ان له مادة كان الماء معتصماً في ذلك الوقت وإلا فلا ، ومع الشك لا يكون معتصماً للمبر في المسألة الثانية .

وكيف كان فالمراد من عبارة المآئن (قده) غير واضح ، ويحتمل ان يكون المراد منه ما هو في الجواهر من ان الثمد وهو ما يتحقق تحت الزميل من المطر أو غيره . بل حقه بالمحققين فينجس مع القلة . ووجه الاشكال في الثمد ونحوه هو الشك في شمول ذي المادة له فلا يجري عليه حكم الجاري .

هذا وان لا يعد صدق المادة عرفاً على الثمد في كثير من الموارد وإن علم

(مسألة - ٥) لو انقطع الاتصال بالمادة - كما لو اجتمع الطين فنع من النبع - كان حكمه حكم الراكد - فان ازيل الطين بخلقته حكم الجاري وان لم يخرج من المادة شيئا - فلا لازم بمخبرد الاتصال (١) .

(مسألة - ٦) الراكد المتصل بالجاري كالجاري ، فالخوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه ، وكذا اطراف النهر وانصب كل ماؤها واقفاً (٢) .

(مسألة - ٧) العيون التي تتبع في الشتاء مثلاً وتنقطع في الصيف يلحقها

الحكم في زمان نبعها (٣) .

(مسألة - ٨) اذا تغير بعض الجاري دون بعضه الآخر فالطرف

المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقات وان كان قليلاً ، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير ، وإلا فالمتنجس هو المقدار المتغير

فقط لاتصال ما عداه بالمادة (٤) .

ان الماء المجتمع من المطر أو غيره مع عدم معلومية الكمية ، ومع الشك لا يجوز التمسك بعمومات ذي المادة ان كانت الشبهة مصداقية ، ويجوز التمسك بها ان كانت مفهومية . وقد عرفت مقتضى الأصل اذا وصل النوبة اليه .

(١) حكم هذه المسألة قد ظهر من المسألة السابقة فلا نعيد .

(٢) المدرك في الجميع هو الاتصال بالمادة ، فيصدق عليه قوله (ع) :

« ان له مادة » .

(٣) قد تقدم حكم المسألة في المسألة الرابعة .

(٤) مدرك عدم التنجس هو اتصاله بالمادة وان كان قليلاً ، لما عرفت

فصل

الزاكد بلا مادة ان كان دون السكر ينجس بالملاقات من غير فرق بين النجاسات حتى برأس ابرة من الدم الذي لا يدركه الطرف سواء كان مجتمعاً أو متفرقاً مع اتصالها بالسواقي ، فلو كان هناك حفر متعددة فيها الماء واتصلت بالسواقي ولم يكن المجموع كراً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع ، وان كان بقدر السكر لا ينجس ، وان كان متفرقاً على الوجه المذكور فلو كان ما في كل حفرة دون السكر وكان المجموع كراً ولاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية (١) .

من عدم اعتبار السكرية في اعتصام الجاري وذوي المادة وما يتصل بهما . واما الطرف غير المتصل فهو كالمنفصل ، فحكمه حكم الزاكد في عدم الانفعال ان كان كراً والانفعال ان كان قليلاً ، واحتمال طهارته مطلقاً عملاً باطلاق ما دل على اعتصام المتصل بالمادة مردود بانصراف الاطلاق عن مثل هذه الصورة التي لم تكن المادة مؤثرة ، بواسطة تخلل المتغير بتمام قطره على حسب الارتكاز العرفي المنزل عليه التعليل .

(١) مدارك انفعال الماء الزاكد القليل بملاقات النجس أو المتنجس امور :
منها الشهرة من القدماء وغيرهم . ومنها الاجماع المنقولة . ومنها الاخبار المتواترة في الجملة وهي العمدة في المقام . وقد جمعها المحدث المتبوع الخبير البحراني في حدائقه ونذكر ما ذكره لكونه جامعاً لأخبار الانفعال ولم يترك إلا قليلاً منها علي ما سنشير إليها انشاء الله تعالى فقال : اما ما يدل على الفول المشهور

من الاخبار :

(فمنها) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام وقد سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب وتغتسل فيه الجنب ؟ قال : اذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء .

و (منها) صحيحة زرارة قال : اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، الا ان يجيء له ريح تغلب على ريح الماء .

(ومنها) صحيحة اسمعيل بن جابر قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعتة .

« ومنها » صحيحة عبدالله بن سنان قال : سألت ابا عبدالله عن قدر الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ فقال : كرم .

« ومنها » رواية عبدالله بن مغيرة عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء والقلتان جرتان .

(ومنها) رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال ولا تشرب من سؤر الكلب إلا ان يكون حوضاً كبيراً يستقي منه .

(ومنها) صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن الدجاجة والحمامة واشبهاهما تطأ العنبرة ثم تدخل الماء يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا الا ان يكون قدر كرم من ماء .

(ومنها) صحيحة ايضاً عن اخيه عليه السلام قال : سألته عن رجل

رعف وهو يتوضأ فقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا .

(ومنها) موثقة عمار الساباطي قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل معه اناءان وقع فيهما أحدهما قدراً لا يدري أيهما هو ووليست يقدر على ماء غيره ؟ قال : يهرقها جميعاً ويتيمم .

(ومنها) رواية ابي بصير عنه عليه السلام قال : اذا أدخلت يديك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس إلا يكون أصابها قدراً بول أو جنابة فلذا أدخلت يديك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء .

(ومنها) صحیحة احمد بن محمد بن ابي نصر قال : سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قنطرة ؟ قال : يكفي الإزالة .
 (ومنها) موثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الاناء ، فلا بأس اذا لم يكن أصاب يده شيء من المتنجس .
 (ومنها) موثقة أيضاً قال : سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الاناء قبل ان يفرغ عن كفيه الى ان قال عليه السلام وان كان أصابه جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به اذا لم يكن أصاب يده شيء من المتنجس ، وان كان أصاب يده فأدخل يده في الاناء قبل ان يفرغ على كفيه فلهرق الماء كله .

(ومنها) رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور فيدخل أصبعه فيه ؟ فقال : ان كانت يده قدراً فأهرقه وان كان لم يصبها قدراً فليغتسل منه - الحديث .

(ومنها) حسنة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل

الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها : انه لا بأس اذا لم يكن
اصاب يده شيء .

[ومنها] موثقة عمار السابطي عنه عليه السلام قال : سئل عن ماء شرب
منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ،
الا ان ترى في منقاره دمًا فلا تتوضأ منه ولا تشرب .

[ومنها] موثقة عمار ايضاً عنه عليه السلام سئل عن ماء شربت منه
الذبابة ؟ فقال : ان كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب ، وان لم
تعلم ان في منقارها قدرًا فتوضأ منه واشرب .

[ومنها] صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألت
عن الكلب يشرب من الاناء فقال : اغسل الاناء .

[ومنها] رواية جريز عن اخبره عنه عليه السلام قال : اذا ولغ للكلب
في الاناء فصبه .

[ومنها] صحيحة الفضل بن عبد الملك البقباق قال : سألت ابا عبد الله (ع)
عن فضل الهرة والشاة والبقر . الى ان قال : فلم اترك شيئاً الا سألته عنه ؟ فقال :
لا بأس حتى انتهيت الى الكلب فقال : رجس نجس لا يتوضى بفضله
واصيب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء .

[ومنها] رواية معاوية بن شرحبيل قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام ولانا
حاضر عن مؤن السنون والشاة والبقر والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع
يشرب منه أو يتوضى منه ؟ فقال : نعم المشرب منه وتوضأ . قال : قلت :

الكلب؟ قال: لا قال: أليس هو سبع؟ قال: لا والله انه نجس.

(ومنها) ما ذكره الشهيد ورواه في الذكري وغيره في غيره عن العيص ابن القاسم قال: سألت عن رجل اصابته قطرة من طشت، فيه وضوء؟ قال: ان كان من بول أو قدر فليغسل ما اصابه.

(ومنها) رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال: لا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة آباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما، ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب، وان الناصب أهون على الله من الكلب.

(ومنها) رواية علي بن حكم عن رجل عن ابي الحسن عليه السلام قال: لا تغتسل بماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم.

(ومنها) رواية حمزة بن ابي احمد عن الكاظم عليه السلام قال: لا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام، فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم.

(ومنها) موثقة ابن يعفور المروية في كتاب العلال عن ابي عبدالله (ع) قال: اياك ان تغتسل من غسالة الحمام، ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم - الحديث.

(ومنها) صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سأل عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام؟ قال: اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء

- الحمام إلا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل .
 (ومنها) صحيحته ايضاً عن اخيه عليه السلام قال : سألته عن خنزير
 شرب من اناه كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات .
 (ومنها) ما رواه في كتاب قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه
 عليه السلام قال : سألته عن حب ماء فيه ألف رطل وقع فيه اوقية من
 بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح .
 (ومنها) سعيد الاعرج قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجرة تسع
 مائة رطل يقع فيها اوقية من دم اشرب منه وانوضأ ؟ قال : لا .
 (ومنها) حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال لا يفسد الماء إلا
 ما كانت له نفس سائلة .
 (ومنها) رواية ابي بصير قال : دخلت ام معبد العبدية على ابي عبدالله
 عليه السلام وانا عنده فقالت جعلت فداك انه يعتريني قراقير في بطني الى ان
 قالت : وقد وصف لي اطباء العراق النبيذ بالسويق ، وقد وقفت وعرفت
 كراهتك له فاحببت عن ان اسألك عن ذلك . قال : وما يمنعك عن شربه ؟
 قالت وقد قلتك ديني فالق الله حين ألقاه فأخبره ان جعفر بن محمد امرني
 ونهاني . فقال يا ابا محمد الا تسمع الى هذه المرأة وهذه المسائل ، لا والله لا آذن
 لك في قطرة منه فلا تذوق منه قطرة . الى ان قال ثم قال : ابو عبدالله عليه السلام
 ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء يقبؤها ثلاثاً .
 (ومنها) رواية عمر بن حنظلة قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام ما ترى

في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب سكره ؟ فقال :
لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا اهريق ذلك الحب .

(ومنها) صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال : سألته
عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فاصاب اناءه هل يصلح
الوضوء منه ؟ قال : ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً
بيناً فلا يتوضأ منه .

(ومنها) صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال : وما احسبه
الاحفص بن البحتري قال : قيل لابي عبدالله عليه السلام : العجين يعجن من
الماء النجس كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل اكل الميتة ، وفي رواية
اخرى انه يدفن ولا يباع .

(ومنها) رواية علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال : كنت عند ابي
عبدالله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبدالله (ع)
دلواً فخرج فيه فارتان فقال عليه السلام ارقه ، فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال
ابو عبدالله عليه السلام ارقه ، فاستقى الثالث فقال صب في الاناء فصبه في الاناء .
الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الانفعال منطوقاً أو مفهوماً صراحة
أو ظهوراً . وعن المحقق الانصاري في طهارته قيل انها تبلغ ثلاثمائة .

ولا يخفى ظهور تلك الاخبار بل صراحة بعضها في انفعال الماء القليل
بالملاقات بحيث يستهجن تأويلها لولا معارضة الاقوى ، فالاشكال لو كان انما
هو في المعارض الاقوى كما سنذكر انشاء الله تعالى وإلا فلا ينبغي المناقشة (تارة)

بأن دلالة جملها بالمفهوم ، والمفهوم على فرض اعتباره موجبة جزئية لكونه في مقابلة المنطوق الذي هو السالبة الكلية (واخرى) بان الامر بالاراقة أو النهي عن الشرب أو التوضي أو عن الاغتسال لا يدل على النجاسة بل هي اعم الى غير ذلك من المناقشات .

وذلك لأن المناقشة الاولى مردودة (اولا) بان دلالة بعض الصحاح كان بمفهوم التحديد لا بمفهوم الشرط كصحيفة اسمعيل بن جابر عن الماء الذي لا ينجسه شيء ، قال : كر .

(وثانياً) بان مفهوم الشرط معتبر كما حقق في الأصول ، وان الموجبة الجزئية كافية في المقام لرد الخصم القائل بالسالبة الكلية ، مع ان المفهوم ليس موجبة جزئية كما هو مصطلح اهل الميزان ، ولا يلزم تطابق العرف العام مع العرف الخاص وهو عرف المنطق ، وقد حققناه في الاصول في مبحث المفاهيم . كما ان المناقشة الثانية ايضاً مردودة (اولا) بان لسان الدليل الدال على على الانفعال ليس منحصراً في مثل التعبيرات المذكورة . بل بعضها تدل بالصراحة على النجاسة كاخبار الولوع فانها تدل على ان سورته رجس نجس ، و اخبار صب النبيذ وبعض المسكرات فانه يدل على ان ما يبيل ميلا منه . ينجس حياً من الماء .

(وثانياً) ان التعبير عن النجاسة تارة يكون بنحو الصراحة واخرى بنحو الكناية ، كما ان التعبير عن الجود قد يكون بلفظ صريح كما يقال « زيد جواد » وقد يكون بنحو الكناية كأن يقال « زيد كثير الرماد » ولا ريب

في ظهور العبارة الثانية في الدلالة على الجود، قد يقال ان الكناية ابلغ من التصريح، لأنه بمنزلة اثبات الشيء مع دليبه وبرهانه، فقوله عليه السلام اغسل الثوب أو اليد أو لا تشربه أو لا تتوضى بعد سؤال السائل عن ملاقات البول للثوب أو اليد أو الأناة يدل على النجاسة على طريق الكناية لأنه ذكر اللازم وأراد المزموم كالمثال المزبور، ولهذا استفدنا النجاسة لكثير من الاعيان النجسة من مثل هذه التعبيرات في الروايات، وكذا الامر بالاراقة ونحوها خصوصاً مع الامر بالتميم، فلا ينبغي الريب في ظهور الأمر المزبور في النجاسة. وكيف كان فدلالة الاخبار على انفعال الماء القليل لا قصور فيها وقد وقد نسب خلاف ذلك الى جماعة قائلين بعدم انفعال الماء القليل إلا بالتفسير كما لكثير منهم ابو علي الحسن بن ابي عقيل العماني من القدماء ومنهم الشيخ الفتوفى وهو من مشايخ بحر العلوم والمولى مهدي النراقي واليرزا ابو القاسم القمي على ما في المستدرک من ان الشيخ الفتوفى هو الشيخ محمد مهدي بن بهاء الدين ومنهم السيد عبدالله الشوشترى الذي هو من الاجلاء العظام ومنهم المحدث الكاشاني ومنهم السيد الجليل امير معز الدين محمد الصدر الاصفهاني على ما في رسالة بعض الافاضل قال فيها: قال القاضي نور الله في مجالس المؤمنين في المجلس الخامس في ذكر حال الحسن بن ابي عقيل العماني وانه قائل بعدم نجاسة الماء القليل بالملاقات، ووافقه على ذلك السيد الأجل الحسين بن امير معز الدين محمد الصدر الاصفهاني فانه كتب رسالة في ترويج مذهب ابن ابي عقيل ورد فيها الاعتراضات التي اوردها العلامة علي ادلة ابن ابي عقيل في كتاب المختلف

وغيره ، واقام ادلة اخرى على تقوية قول ابن ابي عقيل . ومنهم غير ذلك من المتأخرين المعاصرين . وكيف كان فقد استدلوا على ذلك بالاخبار الكثيرة كما سنذكرها انشاء الله تعالى .

وقد اجاب بعض الأساطين كالمحقق الانصاري والمحقق الهمداني والمحدث البحراني بان الاخبار المستدل بها على عدم الانفعال غير صالحة للمعارضة ، اما لانها عمومات أو . طائقات قابلة للتخصيص أو التقييد بالماء الكثير أو الجاري ، كما هو مفاد اكثرها . ومن المعلوم ان العام أو المطلق لا يعارض الخاص أو المقيّد ، واما لعدم حجيتها لاعراض المشهور عنها ، أو لمرجوحيتها لكون الشهرة من المرجحات لأحد المتعارضين ، أو لورود المعارض الأقوى في موارد الاخبار الخاصة .

وبالجملة وان كان مفاد بعض الاخبار الدالة على عدم الانفعال خاصاً كما هو مفاد اربعة منها أو اكثر إلا انها لا تصلح للمعارضة لواحد من الأمور المزبورة على سبيل منع الخلو ، مع ان في ظهورها فضلاً عن التكافؤ تأملاً ، فان الاخبار الخاصة المدعى ظهورها في عدم الانفعال منحصرة في اربعة على ما ظفرنا بها أو ازيد على ما ادعى به ، وهي غير ظاهرة في المدعى :

! منها) حسنة محمد بن ميسر قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناه يغترف ويدها قدرتان ؟ قال : يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل ، هذا مما قال الله تعالى ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ .

وجه الظهور في غير السكر أن الماء القليل في مقابل الكثير ، ولا ريب أن المراد من الثاني هو السكر ، فيكون المراد من القليل هو غير السكر ، كما أن القذارة ظاهرة في النجاسة الشرعية لاسيما بقربنة نفي الحرج في الدين .

واجيب عنه بوجوه تقتصر على بعضها (احدها) ان القليل بمعنى السكر اصطلاح خاص من الفقهاء لا انه حقيقة شرعية في غير السكر ، فالمراد هو القليل العرفي لا الشرعي ، والعرف يطلق ذلك على الماء الذي لا يرتمس فيه وان كان كثيراً شرعاً ، فلا ظهور في لفظ القليل في الماء غير السكر ، بل هو من المطلقات فيحمل على السكر جمعاً بين الأدلة كما هو مقتضى صناعة الاطلاق والتقييد .

(وثانيتها) الحمل على الجاري لاطلاق لفظ القليل بالاضافة الى الجاري القليل والراكد حملاً للمطلق على المقيّد جمعاً بين الادلة - كما مر .

(وثالثتها) الحمل على التقية بقربنة « يتوضأ ثم يغتسل » فان الوضوء مع الجنابة خلاف مذهبنا - الى غير ذلك من المحتملات ،

اقول :الجواب الأول غير بعيد ولكن الاخيرين بعيدان ، وليس المراد من الوضوء هو الوضوء الرافع للحدث ، بل الظاهر ان المراد منه هو الاستنجاء وازالة الخبث كما لا يخفى ، ومع امكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة الى الحمل على التقية ، وان كان مذهب جماعة منهم عدم انفعال القليل بملاقات النجس .

وهناك ايضاً اشكال آخر على الاستدلال به على عدم الانفعال لأن ظاهر الرواية هو التنصيص بين الاضطرار وغيره في عدم الانفعال ، وهو غير معمول به كما سيأتي في رواية قرب الاسناد .

(ومنها) ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال : سألته عن جنب أصابت يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل ، وان لم يجد غيره اجزأه .

واجيب عنها بوجوه منها انها معارضان في خصوص موردتها بما دل من الأخبار المستفيضة عدم جواز الاغتسال اذا أدخل الجنب يده القدر في الاناء مثل رواية شهاب بن عبد ربه وموثقة سماعة وموثقة الأخرى وروايتي زرارة وأي فقيه يأخذ بظاهر حسنة ابن ميسرة ويطرح هذه الاخبار مع كونها أكثر واظهر .

وفيه : ان كون هذه الاخبار أكثر مسلم ولكن الأظهرية ممنوعة ، فان قوله عليه السلام في الحسنه : « اجزأه » ^{نص} بخلاف فيه بأس في الروايات ، فان غايته الظهور وهو لا يعارض النص ، لأن تقديم النص أو الاظهر على الظاهر من الجمع العرفي المقدم على تمام المرجحات فضلا عن الأكثرية التي هي من المرجحات الضعيفة .

(ومنها) ان التفصيل في الاقوال وعده بين الاضطرار وعده لم يقل به احد ، فهذه الرواية بهذا المعنى غير معمول بها وهذا الاشكال وارد على حسنة ابن ميسرة ايضاً ، مع انه على تقدير التقييد بالاضطرار معارض بما دل على عدم الجواز في حال الاضطرار ايضاً كما في الموثقتين - فتأمل .

(ومنها) ادخال اليد القدر اعم من الموضع الذي أصابته جنابة اذ الظاهر

كما في مطلق الامارات وما نحن فيه داخل في الاخبار بالموضوعات فلا يكون حجة مع الوحدة والاطمئنان العقلاني ايضاً لا يحصل في المقام حتى يقال ان الاطمئنان من الاسباب العقلانية حجة عند العقلاء .

(ومنها) يعنى من الاخبار الخاصة بالدالة على عدم انفعال القليل بالملاقات صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال : قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فارة أو جرد أو صعوة ميتة ؟ قال : اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضىء واطرح الميتة اذا أخرجتها طرية وكذا الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء قال : وقال ابو جعفر عليه السلام : اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا ان يجيء له ريح فغلب على ريح الماء .

وجه الاستدلال : انه يستفاد من هذه الصحيحة ان مناط النجاسة ومدارها هو التغير ، وما لم يتغير الماء لم ينجس ، فانه ذكر عليه السلام اوعية الماء من الجرة والقربة والحب وامثال ذلك ولا حظ نسبة تلك النجاسة الى الماء الذي فيها فمثل الفارة اذا كانت متفسخة في تلك الأوعية يعلم انه يغلب الماء ويتغير ريحه ، فحكم بعدم شربه والوضوء منه ، واما اذا كانت طرية غير متفسخة فلا تغلبه الميتة ولا يتغير الماء ولا ينجس ، فتطرح الميتة ويستعمل الماء ولكن الماء اذا كان اكثر من راوية فيمكن ان لا يتغير من تفسخ الفارة ويمكن ان يتغير ، فحكم بعدم وجوب الاجتناب تفسخ فيه او لم يتفسخ إلا ان يغلب ريح الميتة على ريح الماء ويتغير ريحه فيجب الاجتناب .

قال في الوسائل : حملة الشيخ (قده) على ان المراد اذا بلغ حد الكبر ، وكذلك اوعية الماء حملها على انها تسع الكبر ، وهذا قريب لما سيأتي من المعارضات الصريحة مع احتمال هذا وامثاله للتقية فيمكن حملة عليها . ولا يخفى ان حمل الرواية وما دونها من الجرة والحب والقربة على ما بلغ حد الكبر بعيد غاية ، بل هو خلاف الواقع في الخارج .

نعم الاحتمال بمعنى الامكان الذاتي او الوقوعي ممكن ولكنه غير مفيد وكذا الحمل على التقية بعيد ايضا لأن اسائل سأل عن الرواية وكانت التقية حاصلة بالجواب عنها فقط من دون احتياج الى ذكر بقية الامثلة فاصراره عليه السلام بالتمثيل والتنظير باشياء يكون ماؤها اقل من الرواية يدل على عدم التقية هنا ، ولكن المحكي عن جماعة ان مضمون الرواية مذهب كثير من العامة وان كان مذهب جماعة اخرى منهم اعتبار الكرية في عدم الانفعال .

واجيب عن الرواية المزبورة ايضا بانها من المجملات لاجمال معنى التفسخ لأن استدلال القائل بعدم الانفعال مبني على ان يكون التفسخ في الصدر بمعنى التغير والذيل ينافيه وهو قوله عليه السلام : « اذا كان الماء اكثر من روية لا ينجسه شيء . تفسخ او لم يتفسخ » فان التفسخ اذا كان بمعنى التغير ينجسه حتما للاتفاق عليه فتكون الرواية مجملة لاجمال تلك الكلمة .

وقد يجاب عن الاشكال بما ذكرنا في شرح الاستدلال بالرواية وحاصله ان ليس مدلول الصحيحة التفصيل بين تفسخ الفارة وعدمه ، بل مدلولها هو التفصيل بين تغير ريح الماء وعدمه ، فان التفسخ اذا كان الماء قليلا كناية عن

تغير الماء بخلاف ما اذا كان الماء كثيراً كما هو مفاد اللبيل ، فان الماء اذا كان
 أكثر من راوية يكون كراً ، ويحمل على الكرية على فرض الاطلاق ولا ملازمة
 عرفا بين وقوع فارة واشباهها في الكر وبين التغير ، بل قد يكون التغير وقد
 وقد لا يقع ، ولهذا قال : الا ان يغلب ريح الميتة على الماء ، وهذا بخلاف ما اذا
 كان الماء قليلا ، فان وقوع فارة ونحوها فيه يلزم التغير عرفاً ولهذا قال عليه
 السلام - في الصدر - : اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مأها ولا تتوضى .

واما ما اجيب عن الاستدلال بان الرواية معارضة في موردها بما هو أكثر
 واظهر فقد عرفت ان الأكثرية وان كانت مسلمة إلا ان الاظهرية ممنوعة لأن
 جواز الشرب أو الوضوء نص في الطهارة ولا يحتمل النجاسة بخلاف دليل
 النهي عن الشرب أو التوضي ، فان غايته الظهور في النجاسة . وقد عرفت ان
 المرجح الدلالي مقدم على الكل مع عدم صدق المعارضة اذا كان احد الدليلين
 نصاً أو اظهر .

هذا وقد تحصل مما ذكرنا ان ادلة عدم الانفعال ليست بتلك المثابة من
 الضعف وقد اطلنا في هذه المسألة لأنها ومسألة تنجيس المتنجس تليقان بالاطالة
 لكونهما من المهمات ، فاللائق بهذه المسألة ان يذكر فيها جميع ما يحتمل ان يكون
 دليلاً على عدم الانفعال ، فلعله يوجد في المستقبل من لا يدخله الرعب عن الافتاء
 بعدم الانفعال بعد مشاهدة تلك الادلة قائلاً : انه لا ينبغي التوحش مع الانفراد
 اذا وافقنا الدليل ، فنقول : اجمع ما يكون دليلاً في المقام من حيث عمومات
 ادلة الانفعال وخصوصياتها بحسب نظري القاصر هو ما جمعه مرحوم عمدة

العلماء والمجاهدين الشيخ محمد الفيض القمي نعمه الله بفخرانه واسكنه فراديس جنانه في رسالة مفردة في بيان مقتضى الدليل في تنجس الماء القليل وتنجس المتنجس ، فذكر الأخبار والأدلة منها وهي كثيرة مع تعقيبها بالجواب عنها .

١ - ما ذكره العلامة في المختلف عن ابن عقيل أنه قال : قد تواتر عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليهم السلام أن الماء الطاهر لا ينجسه إلا ما غير أحد أوصافه : لونه ، أو طعمه ، أو رائحته . قال في المستند ابن أبي جمهور الأحسائي روى متواتراً عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليهم السلام : أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته .

غوالي اللثالي : عن مجموعة ابن فهد روى متواتراً عنهم عليهم السلام قالوا : الماء طهور لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه .

وعن مجموعة المقداد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بئر فضاة : خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه . وجه الاستدلال : أن مقتضى الجملة الاستثنائية حصر نجاسة الماء في التغيير .

٢ - صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، وإذا تغير الماء وتغير الطعم فيلا تتوضأ ولا تشرب .

٣ - رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد ابتنت ، قال : إن كان النتن الغالب على الماء فلا

توضأ ولا تشرب .

٤ - حسنة ابن ميسر قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه ، وليس معه اناء يغترف به ويده قدرتان ؟ قال : يضع يده وتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ .

اقول : دلالة هذه الاخبار المزبورة على عدم الانفعال انما هو بالعموم او الاطلاق القابل للتقييد بالادلة المتقدمة الدالة على الانفعال حتى حسنة ابن ميسر - بناءً على كون المراد من القليل هو القليل العرفي الأعم من القليل الشرعي على ما تقدم ، فلا تعارض الادلة الخاصة المتقدمة .

٥ - رواية عثمان بن زياد قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : اكون في السفر فاقي الماء النقيع ويدي قدرة فاعمسها في الماء ؟ قال : لا بأس .

٦ - ما رواه الصدوق قال : سئل الصادق عليه السلام عن غير فيه جيفة ؟ فقال : ان كان الماء قاهراً لها لا يوجد الريح منه فتوضأ واغتسل .

٧ - رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : ان تغير الماء فلا تتوضأ منه ، وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال واشباهه .

٨ - رواية ابي خالد القباط انه سمع ابا عبدالله عليه السلام يقول : في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة الجيفة ؟ فقال ابو عبدالله (ع) : ان كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ وان لم يتغير ريحه او طعمه

فاشرب منه وتوضأ .

٩ - رواية علاء بن الفضيل قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن

الحياض يبالي فيها؟ قال : لا باس اذا غلب لون الماء لون البول .

١٠ - رواية عبدالله بن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن

الوضوء مما ولغ فيه الكلب والسنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك
ايتوضأ منه؟ قال : نعم الا ان يجده غيره فيتنزده عنه .

١١ - ما في الصحيح عن شهاب بن عبد ربه قال : أتيت ابا عبدالله

عليه السلام فابتدأني فقال : ان شئت سل بشهاب وان شئت اخبرتك بما

جئت به . فقلت : اخبرني . قال : جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه

الجيفة اتوضأ منه ام لا؟ قال : نعم توضأ من الجانب الآخر الا ان يغلب الماء

الريح فينتن . وجئت تسأل عن الماء الراكد فيما لم يكن فيه تغيير وريح غالبة .

قلت : فما التغيير؟ قال : الصفرة فتوضأ منه ، وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر

فلما بين عليه السلام حكم موردين جزئيين اعطى الحكم الكلبي وقال : « وكلما

غلب كثرة الماء فهو طاهر » وهذه قاعدة كلية في باب طهارة الماء ونجاسته

كبعض الأخبار الاخر ، فكلما غلب كثرة الماء على النجاسة بحيث لم يتغير الماء

فهو طاهر ، وكلما غلب النجاسة بحيث غيره فهو نجس .

١٢ - رواية عبدالله بن سنان قال : سألت رجلاً ابا عبدالله عليه السلام

عن غدير اتوه وفيه جيفة؟ فقال : اذا كان الماء طاهراً ولا يوجد فيه الريح

فتوضي .

١٣ - صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قلت راوية من ماء الخ
اقول: قد ذكرناها في ادلة عدم الانفعال وبيننا تقريب الاستدلال
بها فراجع .

١٤ - ما عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن بن علي بن جعفر عن
اخيه عليه السلام قال: سألت عن الكنيف يصب فيه الماء فيزح على الثياب
ما حاله؟ قال: اذا كان جافاً فلا بأس .

وفيه انه خارج عما نحن فيه من الماء القليل وداخل في عنوان المتنجس
وسياتي حكمه . بيان منه (قده) : والظاهر ان شرط الجفاف من جهة انه اذا
كان الكنيف رطباً فيه البول فاذا صب فيه الماء وزح القطرة على الثياب ،
فهذه القطرة تكون مختلطة مع البول ففي هذه الجهة ينجس الثياب .

١٥ - رواية سماعة قال: سألت عن الرجل يمر بالميتة في الماء؟ قال يتوضأ
من الناحية التي ليس فيها الميتة .

١٦ - رواية محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لو ان
ميزابين سالا احدهما ميزاب بول والآخر ميزاب ماء فاختلطتا ما
كان به بأس .

وجه الاستدلال: ان حكمه عليه السلام بعدم البأس من جهة عدم العلم
باصابة البول له حتى ينجس ، وعدم البأس بالماء الملاقى للبول لعدم نجاسته .
والجواب عن غير الخبر الأخير من الأخبار الخمسة عشر المتقدمة هو عدم
صلاحية معارضة هذه الاخبار مع الاخبار الدالة على الانفعال إما لاتصرافها

عن الماء القليل كما اصر على ذلك صاحب الحقائق قائلاً : ان المسؤول عنها في الاسئلة المزبورة هو المياه الواقعة في الطرق والغدران والحياض بين مكة والمدينة المعدة لقضاء حوائج المارة والعابرين ، وهو ازيد من الكر باضعاف مضاعفة بقراءن موجودة في نفس تلك الاخبار الخ ، . واما لكونها مطلقات على فرض الانصراف قابلة للتقييد بما ذكر من الاخبار الخاصة الدالة على الانفعال .

واما الجواب عن خبر الميزابين - وهو الأخير - فهو وان كان له اطلاق احوالي من حيث كون الميزاب اعم من ان يكون كراً أو متصلاً بالكر أو في حال نزول المطر وغيره إلا انه يتميد بتقييدات الانفعال :

(منها) صحيحة عمر بن يزيد قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اغتسل من الجنابة في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الأرض ؟ فقال : لا بأس به .

حكم عليه السلام بعدم البأس مع ان الماء المزبور الذي ينزو من الارض ويقع في الماء لاقى الارض المتنجسة . وفيه اولاً عدم العلم بنجاسة كل جزء من الأرض . وثانياً على كون المتنجس منجساً .

(ومنها) ما صحيح علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال : سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال لا إلا ان يضطر اليه . وفيه بعد تقييد الماء بالقلّة لا يدل على المدعى والتنصّل بين الاضطرار وغيره في الانفعان وغيره غير معمول به .

(ومنها) ما رواه الشيخ باسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسن ابن علي بن فضال عن عمر بن سعيد المدائني عن مصدق بن صدقة عن عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي ؟ فقال : نعم . فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم .

وظاهر لفظ الكوز أو الإناء هو الماء القليل ، ولكن دلالة على المدعى وهو عدم الانفعال مبني على نجاسة أهل الكتاب وسيأتي إن شاء الله تعالى .

(ومنها) ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن أبي ايوب عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه ؟ قال : نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتها إلا مما لزق بهما من التراب .

بيان منه (قد ه) لتوضيح وجه الاستدلال ولا بأس بذكره بطوله لما فيه من الفائدة فقال طاب ثراه : الذي يظهر من الروايات والأخبار والتواريخ والآثار أنه كان في الأزمنة السابقة في الحمام خزانة ماء حار ، وكان جنبها حياض صفار لها ساقية إليها يجري الماء منها إليها ، وكان من يريد التنظيف والتطهير والاعتسال يفرق الماء من تلك الحياض الصفار بالكأس ويصب على رأسه وبدنه وينظفه ويطهره ويغتسل ، وكان في الحمام مكان يجتمع فيه المياه المستعملة في التنظيف والتطهير والاعتسال ، وكان لا يدخل في ماء الخزانة أحد لثلاث زول نظافة الماء بكسافة الأبدان وريحتها ، ولثلاث تغير ريحة بعضونة الأبدان وريحها وعرقتها والأدهان

والأدوية المستعملة فيها ، بل ولثلا يستقذر الطباع منه من جهة دخول ذوي الامراض الكسيفة والسرية فيه ، لان الحمام قد جعل للتنظيف واخترع لازالة الكسافة والريم ، وكان ملاحظة جهات النظافة مهما في انظارهم ، وانما اعتادوا بالدخول في الخزانة في الأزمنة المتأخرة من جهة زعمهم نجاسة الماء القليل بالملاقات وكون المتنجس منجساً فصعب عليهم تطهير الابدان بالماء القليل ، ولم يخترع النبي (ص) حماماً غير الحمام المتداول ولم يأمر بترتيب خاص غير الترتيب المتعارف ، وهكذا كان في زمن الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين ، ولذا كان السائلون قد يسألونهم عن ماء الحياض الصغار ، وقد سألوهم عن الماء المجتمع بعد الاستعمال في التطهير والتنظيف والغسل ، وكان الأئمة عليهم السلام قد يبينون حكم هذا وقد يبينون حكم ذلك ، فنقول :

إن الظاهر أن محمد بن مسلم سأل عن الغسل من الماء المستعمل ؟ فقال : ان الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره ، ويستعملون الماء الذي في الحياض الصغار ومعلوم أن ازالة نجاسة الجنابة تكون في الحمام غالباً ، وغير الجنب ايضاً كثيراً ما يكون بدنه نجساً ولا يستعملون إلا الماء الذي يعرفونه من هذه الحواض بالكأس ، فهل يجوز ان اغتسل من هذا الماء المستعمل ؟ فاجاب عليه السلام : نعم لا بأس ان يغتسل الجنب من هذا الماء المستعمل ، لعدم تنجسه بملاقاة النجاسة ، وانني قد اغتسلت في هذا الحمام - يعني من الحواض الصغار - ثم جئت خارج الحمام وغسلت رجلي ، لكن لم يكن غسل رجلي لنجاسة الماء المستعمل وملاقاة رجلي ، بل انما غسلت رجلي للزوق التراب به ، فلا يتوهم ان غسلي كان من

جهة النجاسة .

أقول : على فرض ظهور الرواية المزبورة في سؤاله عن اغتساله من الماء المجتمع من الغسالة لامن الحياض الصغار ، لا ظهور في الرواية في كون المياه التي اغتسل فيها كانت مستعملة في إزالة الاخبث ، ومع عدم العلم بملاقاتها للنجس كان اصل الطهارة جارياً . نعم ! المظنون بل ظاهر الحال هو النجاسة ، ولكن الأصل من استصحاب الطهارة أو اصلها ، مقدم عليه كما حقق في محله إلا في بعض الموارد .

(ومنها) ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن الماضي (ع) قال : سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب ؟ قال : لا بأس . وفيه ما مر آنفاً مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية حنان : اني ادخل الحمام في السجر وفيه الجنب وغير ذلك فأقوم واغتسل فينتضح علي بعد ما افرغ من ما همم . قال : اليس هو جار ؟ قلت : بلى . قال : ولا بأس . ورواية بكر بن حبيب : ماء الحمام لا بأس به إذا كان له مادة . وقوله عليه السلام : ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً . وقد ذكر (قدس) اخباراً أخرى في طهارة غسالة ماء الحمام وجواز الاغتسال فيها ، وحمل الأخبار الناهية عن الاغتسال فيها على الكراهة بمقتضى الجمع الدلالي العرفي والجواب عن الكل من واد واحد ، وهو ما ذكرناه سابقاً .

(ومنها) ما في الصحيح عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر

عليه السلام قال : سألت عن جنب أصاب يده جنابة فمسحه بخرقة ثم أدخل يده هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل ، وإن لم يجد غيره فلا يجزيه أن يغتسل ، وإن لم يجد غيره اجزأه .
أقول : قد تقدم الجواب عنه في أدلة الانفعال فراجع .

(ومنها) ما في الصحيح او حسنة محمد بن نعمان قالت : قلت لأبي عبد الله (ع) أخرج عن الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ؟ فقال : لا بأس به .

(ومنها) الرواية انه قال لأبي عبد الله عليه السلام في حديث : الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ؟ فقال : لا بأس فسكت . فقال : اوتدري لم صار ولا بأس به ؟ قلت : لا والله . فقال : إن الماء اكثر من القنر ، فبدل انه لا خصوصية في ماء الاستنجاء ، بل المناسط اكثرية الماء على النجاسة وغلبته عليها . وفيه : ان عمومات أدلة الانفعال قابلة للتخصيص ، وقد خصص بأخبار ماء الاستنجاء بشروطه ، والمتيقن من التعليل هو خصوص باب الاستنجاء ، وعلى فرض الظهور لا يقاوم ذلك أدلة الانفعال . وقد ذكر (قدس) عدة اخرى من اخبار الاستنجاء اغمضنا عن ذكرها لعدم دلالتها على مدعاه ، والعمدة منها هو التعليل المزبور ، وقد عرفت عدم دلالة - فتأمل .

(ومنها) صحيحة على بن جعفر قال : سألت عن رجل رثف فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صفراً فأصاب اناءه ، هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : إن لم يكن شيء يستين في الماء فلا بأس ، وإن كان شيئاً بيناً فلا يتوضى منه .

وتقريب استدلاله : إن الاستبانة كناية من تغيير الماء به . وعدم الاستبانة عبارة عن عدم التغيير مع وصوله الماء . وفيه ما لا يخفى .
 (ومنها) صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك ؟ قال : لا بأس .

وجه الاستدلال : هو ان دخول الدلو في الماء مستلزم لدخول الحبل المتصل به في الماء ، وخروجه من الماء مستلزم لنزول قطرات من ماء الحبل في الدلو . وفيه : إن الملازمة المزبورة ليست بينة ، إذ لا يعلم أن السؤال كان من الجهة المذكورة ، أو من جهة الشك في تقاطر الماء من شعر الخنزير في ماء الدلو ، أو من جهة أنفعال ماء البئر ، أو من جهة استعمال شعر الخنزير ، ومع هذه الاحتمالات تسقط عن الدلالة ، وتكون الرواية مجسلة ومجرد مظنة احتمال الاول لا يوجب ظهور الرواية في المدعى .

(ومنها) ما في الفقيه إن النبي صلى الله عليه وآله أتى للماء فأتاه أهل البادية فقالوا : يا رسول الله ان حياضنا هذه تردها السباع والكلاب والبهائم . فقال صلى الله عليه وآله : لها ما أخذت افواهاها ولكم سائر ذلك .
 ووجه الاستدلال : إن ماء الحياض قد يكثر وقد يقل بحيث ينقص عن الكر فبالاطلاق يشمل القليل ايضاً .

والجواب انه من المطلقات القابلة للتقييد ، فلا يعارض ما تقدم من الأدلة .
 (ومنها) رواية عثمان بن زياد قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام :

أكون في السفر- فأني المساء النقيع وبدي قنطرة فاغسها في الماء . قال : لا بأس
وفيه : مأمراً أنه من المطلقات .

(ومنها) ما رواه الشيخ عن الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن
عليه السلام عن الجص وقد عليه بالعنبرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد
أيسجد عليه ؟ فكتب الي بخطه : إن الماء والنار قد طهراه . ورواه الصدوق
باستناذه عن الحسن بن محبوب .

وتقريب الاستدلال : هو ان المراد ظاهراً ان النار قد طهرت مثل العنبرة
التي تكون من الأعيان النجسة باستحالتها رماداً ، فاختلاط جزء منها مع الجص
لا يضر ، والماء الذي يكون في الظرف الذي يسوى الجص فيه قد طهر الجص
الذي صار نجساً بملاقاته العنبرة والعظام . ومعلوم ان الظرف الذي يسوى الجص
فيه يكون أصغر من الكبر بدرجات .

وفيه : إن المحتمل عدم تنجس التراب الذي تحت العنبرة والعظام لكونها
يا بستين ، وعلى فرض النجاسة يطهر باستحالته الى الجص ، ولذا لا يجوز السجود
أو التيمم عليه .

ثم ان لأصحاب عدم أنفعال الماء القليل وجوهاً آخر ذكروها لاثبات مدعاهم :
(أحدها) إنه لو أنفعال القليل بدون التغيير لاستحال إزالة الخبث به بوجه من
الوجوه مع أنه جائز بالاتفاق ، وذلك لأن كل جزء من اجزاء الوارد على المحل
النجس إذ لاقاه كان متنجساً بالملاقات ، خارجاً عن الطهورية في آتات الملاقات ،
ولا فرق بين الوارد والمورد ، والماء النجس ينجس ما يلاقيه فكيف يكون مطهراً ؟

(الثاني) إن اختلاف التقديرات والتجديدات الكثيرة غايتها تكشف عن عدم كون التحديد لأمر واحد، وهو كون المعيار في تنجس الماء بالملاقات وعدمه، وجود الكر وعدمه، بحيث يشكل التصديق بصدور هذه الأخبار مع كثرة أختلافها، وظهور منافاتها من مبادئ العصمة صلوات الله عليهم مع ابتلاء جميع المسلمين بأمر الطهارة والنجاسة. بل الذي يظهر من الأخبار هو أن مناط الطهارة والنجاسة قاهرة الماء وغلبته على النجاسة ومقبورته. عن النجاسة في الزيج واللون والطعم، فإذا كان قاهراً لا ينجس وإذا مقبوراً ينجس، فالكرية معيار لعدم التغيير بالنجاسات المتعارفة وعدمها معيار للتغيير بها، وبدل عليه أخبار كثيرة. فاختلاف التقديرات إنما هو لاختلاف المياه والقدرات فلة وكثرة.

(الثالث) إن اشتراط الكرم مثار الوسواس، ولأجله شق الأمر على الناس يعرفه من يجربه ويتأمله: وبمما لا شك فيه أن ذلك لو كان شرطاً لكان أولى المواضع بتعذر الطهارة مكة والمدنية المشرفتين، إذ لا يكتر فيها المياه الجارية ولا الزاكنة الكثيرة، ومن أول عصر النبي (ص) إلى آخر عصر الصحابة لم ينقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسة - إلى آخر ما ذكره الفيض الكاشاني (قده).

والجواب عن هذه الوجوه:

(أما عن الأول) فبأن يقال: إن الأقوال في ماء الغسالة المستعمل في إزالة الخبث وإن كانت ثلاثية: الأول أنه يبقى على الطهارة حتى بعد الانفصال -

الثاني أنه ينجس بمجرد الانفصال وإن كان حين الملاقات طاهراً ، ولكن هذان القولان مخالفان للأدلة الدالة على أن الماء القليل يفعل بملاقات النجس . الثالث : أنه ينجس بملاقات النجس ولكنه يطهر المحل ، ولا استحالة في ذلك أصلاً ولا يكون مخالفاً لاجماع أو لشيء من الأدلة ، إذ الإجماع والقدر المسلم من أن النجس لا يطهر هو الذي كان نجساً قبل استعماله في إزالة النجاسة ، لا ما تنجس بنفس الاستعمال ومن ناحية إزالة الخبث ونجاسة المحل ، فلا استحالة في أن يكون الماء الذي ينجس بالمحل يطهره تعبداً ، كما هو مقتضى الجمع بين الأدلة ، بل هو واقع في غير المقام كحجر الاستنجاء والماء النجس المتمم كراً عبد بعض . بل يمكن أن يقال : ولا استبعاد في ذلك وإن كان الاستبعاد لا يصفى إليه في مقابل الدليل .

ووجه رفع الاستبعاد : أنه يمكن أن تكون النجاسات الشرعية كالتقذارات والكسافات العرفية ، وتطهيرها بكتنظيف التقذارات العرفية . مثلاً إذا أردنا تنظيف اناء أو غيره يصب فيه الماء ويدور وبذلك يحمل الماء جميع كسافات الاناء ، فإذا انفصل حمل الكسافات معه وصار الاناء نظيفاً ، كذلك إذا أردنا تطهيره وغسله شراً ، فالما يحمل النجاسة فإذا انفصل حمل النجاسة معه وبصير الاناء طاهراً ، فإنه بملاقات النجاسة يحمل النجاسة وبصير نجساً وبعد صيرورته نجساً أيضاً يحمل النجاسة من المحل الذي لاقاه حتى ينفصل ، فإذا انفصل يكون باقياً على النجاسة لكن بصير الاناء طاهراً ، وهذا موافق للأدلة الدالة على أن الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة ، ولا يكون مخالفاً لشيء من الأدلة .

(فان قلت) ان الماء الواحد كيف يحكم عليه بمحكين مختلفين ؟ فان الماء الباقي في المحل - بعد انفصال الغسالة - هو الماء الذي تنجس بالمحل وبملاقات النجاسة ، والآن حكم بطهارته مع إنه ليس له مطهر .

(قلت) طهارة الماء الباقي في المحل تستفاد من الدليل الذي او كل أمر الغسل الى العرف ، فان العرف هو المتبع في فهم المعاني العرفية وهم المرجع في تشخيص المفاهيم ، والعرف - بعد انفصال الغسالة عن المحل بنحو المتعارف عندهم - لا يرون للباقي قذارة ، والشرع أمضى فهم العرف . وإن شئت قلت : إن طهارته لازم الدليل ، نظير دلالة الإشارة والابناء .

(وأما الجواب عن الوجه الثاني) - وهو ان اختلاف التحديدات يكشف عن عدم كون التحديد لأمر واحد - فهو ان يقال : ان اختلاف التقديرات للكر لا يقتضى ذلك أصلاً ، بل اللازم عند معارضة الأدلة هو اعمال قواعد باب المعارضة من الترجيح او التخيير أو غير ذلك ، لارفع اليد عما هو ظاهر الأدلة كما هو في غير المقام من مقامات اختلاف الأدلة ، وسيأتي انشاء الله تعالى وجه الجمع على أحسن الوجود .

(وأما الجواب عن الثالث) فبأنه مجرد دعوى عارية عن الدليل ، إذ عدم كثرة المياه الجارية والراكدة في تلك الأماكن على القول بنجاسة القليل بالملاقات لا يستلزم حصول وقائع في الطهارات ولا السؤال عن حفظ الماء من النجاسات كما لا يخفى ، إذ عدم السؤال لعله من جهة معلومية الانفعال عندهم كما يدل عليه أدلة الانفعال فتدبر .

هذا وقد خرجنا الى حد الاطناب في هذا الباب لكون المسألة من المهمات ،
وقد عرفت أن العمدية في نجاسة الماء القليل هو ذهاب معظم الفرقة المحقة الى
الانفعال قديماً وحديثاً ، وهذا هو الموهن لأدلة عدم انفعال الماء القليل وإن
كانت أدلته معتبرة .

ولكن لفائل ان يقول : أن عدة من أدلة عدم الانفعال بمنزلة النصوص ،
والجمع الدلالي يقتضي تقديم تلك الأدلة على تلك الأدلة ، والاعراض الموهن هو
أعراض القدماء من جهة سند الرواية لا من جهة الدلالة .

وجه سقوط حجته : هو الخبر العارض عنه القدماء إذا كان الخبر في مرآهم
ومسمع منهم وإن كان معتبراً عندنا هو خروجه عن موضوع الحججة ، لأن
موضوع الحججة هو الخبر الموثوق به ، سواء حصل الوثاقة من جهة الراوي أو من
الامور الخارجية ، ومع أعراضهم نزول الوثاقة المزبورة لقرب عدمه وبعده عندنا ،
حتى يجوز ان يطلعوا على ما لم نطلع عليه من القرآين ، بخلاف أعراض المتأخرين
أو تقديم أحد الخبرين على الآخر بنظرهم من جهة ، انه أقوى أو اظهر جمعاً بين
الظاهر والظاهر حسب أجتهدهم لا أجتهدنا ، فانه ليس من أعراض الموهن
مع كون الخبر الآخر مذكوراً في الاصول والجوامع ولكن كان مرجوحاً عندهم
في مقام المعارضة من غير ان يكون الخبر شاذاً ، وتقديم أخبار الانفعال على
غيرها كان من هدم الجهة . فاذا رأى المتأخرون أن أخبار عدم الانفعال اظهر
فقتضى الجمع الدلالي هو تقديم الاظهر ، ولكن الشأن في اظهرية أخبار عدم
الانفعال ، فان أصحاب عدم الانفعال وإن ادعوا اظهرية عدة من الاخبار التي

تلافاها ولكن ناقشنا في كل واحد منها فراجع والله العالم - فتأمل .
 - ونحكي عن المحقق الخراساني التفصيل بين التنجيس والتنجس « فبني على
 . طهارة الماء بملاقات الثاني . إذ لا إجماع على الانفعال بخلاقه قولا . خبر يدل عليه
 . خصوصا أو عموما منطوقا أو مفهوما ، لاختصاص الاخبار الخاصة بعين النجاسة
 . وانساقها من الشيء في الاخبار العامة . كما أدعي في خبر خلق الماء الخ
 . ولا أقل من أنه القدر المتيقن . ولو سلم شمول المنطوق له فالاعموم في المفهوم ،
 . وإن الظاهر ان يكون مثل ما إذا بلغ الماء لتعليق العموم لا لتعليق الكل . فرد من
 . افراد العام فيكون مفهوما . إيجابا . جزئيا . والمتيقن . عن النجاسة . ولو سلم عدم
 . ظهوره في تعليق العموم فلا ظهور في تعليق أفراد العام ، وعموم «خلق الله الماء»
 . يكون مرجعا ، مضافا الى أصحاب الطهارة وقاعدتها .
 . وفيه : ان نفي الأجماع في المقام بخلاف الواقع لا إطلاق معقد الاجماعات على
 . الانفعال نعم : لو قلنا : التنجيس لم يكن منجسا لا بأس . بهذا التفصيل .
 . وأما قوله : ولا خبر يدل عليه الخ . . ففيه : انه ظاهر جملة من النصوص
 . كصحيح شهاب ، وثقة أبي بصير وغيرها ، كما ان المعلق هو العموم لا الافراد ،
 . خلاف الظاهر ، وبعبارة أخرى : المعلق على الشرط هو الحكم العام لا عموم
 . الحكم . فالمفهوم هو الايجاب الكلي ولو بمعونة وزوده مورد بيان حكم التنجسات
 . المختلفة من بول الدواب ، وولوغ الكلب ، ودخول الدجاجة ، والحمام وغيرها ،
 . فلا مجال للرجوع الى عموم خلق الله الخ . . . او الأصل العملي كما لا يخفى . هذا
 . كله كان راجعا الى الماء الراكد القليل .

(مسألة-١) لا فرق في تنجس الماء القليل بين ان يكون وارداً على النجاسة او مورداً (١)

وفيه ايضاً تفصيلان آخران ، أحدهما : ما عن الشيخ (قدس) في الاستبصار من طهارة الماء القليل عند ملاقات ما لا يدركه الطرف من الدم ، بل عن (غاية المراد) نسبه الى كثير من الناس لتصحيح ابن جعفر عن أخيه عليه السلام عن رجل رصف فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً أصغراً فأصاب أناءه هل يصلح الوضوء منه ؟ . فقال عليه السلام : إن لم يكن شيئاً يستين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه .

وفيه : أولاً : ان أصابة الاناء لا يلزم أصابة الماء ، بل هي أعم ، وقد تقدم أن العلم الأجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً من الأبتلاء كما في ظهر الاناء في المقام ، لم يكن منجزاً .

وثانياً : إن الخبر معرض عنه عند المشهور ، وتفصيل الآخر سيأتي في المسألة الثالثة ، وكيف كان فلا فرق في أنفعال ما دون الكر بالملاقات بين النجاسات حتى برأس ابرة ، ولا بين ان يكون مجتمعاً او متفرقاً ، مع اتصالها بالسواقي ونحوها لاطلاق الأدلة ، وما حكي عن البعض من اعتبار الاجتماع فلا دليل عليه ، ودعوى الأنصراف ممنوعة ، والميزان في الانفعال مع القلة هو صدق وحدة الماء وإن كان متفرقاً ، كما ان المدار في العاصية هو كذلك ، فلو كان المياه متفرقة وكان المجموع كراً مع اتصالها لم تنجس ، نعم : في صورة اختلاف السطوح كلام سيأتي انشاء الله تعالى .

(١) هذا هو التفصيل الآخر الذي أشرنا اليه آنفاً ، وقد نسب ذلك

الى السيد المرتضى (قده) في الناصريات ، والحلي في السرائر فانه قال : لو حكنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كرم الماء عليه ، وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما تعتبر فيما ترد عليه النجاسة .

وقال محمد بن أدریس : وما قوي في نفس السيد هو الصحيح المستمر على أصل المذهب ، وفتاوي الاصحاب ، وقد أستدل له مضافاً الى أستدلال السيد بقاعدة الطهارة بعد دعوى انه ليس لنا دليل عام يثبت أنفعال الماء مطلقاً حتى المفاهيم فانها مجمة ، والقدر المتيقن غير مثل الفرض .

وفيه : ما لا يخفى . . . أما الجواب عن دليل السيد : فيما تقدم من ان مقتضى الأدلة هو نجاسة الماء المستعمل في إزالة الخبث ، والقدر المتفق على ان الماء النجس لا يطهر هو ما كان نجساً قبل استعماله في الخبث ، لا ما كان نجاسته من ناحية المحل المنسول به .

وأما الجواب عن استدلاله الأخير : فهو ان السيد (قده) قد أعترف بعموم انفعال الماء القليل ، وادعي التخصيص بما ذكره ، مضافاً الى ان العموم او عدمه لا يضره ولا ينفعه ، لأن كون الماء وارداً ، أو موروداً من أحوال الفرد لا من أفراد العام والمضر بحاله هو أثبات العموم الاحوالي ، لا العموم الأفرادي .

والانصاف انه لا أجمال من هذه الجهة في الأدلة ، لأن كيفية الأنفعال موكولة الى ما هو مركز في إذهان التشريعة ، وهم لا يفرقون بين الكيفيتين .

(مسألة ٢) الكر بحسب الوزن الف ومائتا رطل بالعراقي وبالمتناحة ثلاثة
ذو أربعون شبراً إلا ثمن شبر فبالمن الشاهي وهو الف ومائتان وثمانون مثقالاً
يصير أربعة وسبعين مثقالاً إلا عشرين مثقالاً (١)

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للرجوع إلى أصل الطهارة من
الاستصحاب، والقاعدة .

(١) أقول لأصحابنا في معرفة الكر طريقان ورد بكل منهما أخبار .

الطريق الأول : معرفة ذلك بالوزن وهو الف ومائتا رطل ولا خلاف
بينهم في كفاية هذا المقدار وإنما اختلفهم في بيان المراد من الرطل هل هو
عراقي أو مدني أو مكي والمكي ضعف العراقي كما أن العراقي ثلثا المدني والمشهور
أنه هو الرطل العراقي ومستندهم هو مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن
أبي عبد الله عليه السلام الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل يحمل
الرطل فيها على العراقي بقريته صحيحة محمد بن مسلم والسكر سمانه رطل يحمل
الرطل فيها على المكي الذي هو ضعف العراقي .

والحاصل أن ضم كل واحد منهما إلى الآخر يكون قريته مغينه للراد منهما
بشهادة العرف وإن كان كل واحد من المرسل والصحيح يكون مجعلا في حد
ذاته قابلاً لأرادة كل من المعاني الثلاثة وكيف كان فحمل الرطل في الصحيح على
المكي مما لا يحيص عنه لأن جملة على المدني أو العراقي يستلزم طرحه لمخالفتها
للإجماع على ما صرح به غير واحد ولمعارضته برواية علي بن جعفر الواردة في
أنفعال الف رطل من الماء وقع فيه أوقية من البول وكذا جملة في المرسل على

العراقي متعين إذ لو حمل على المكي أو المدني يستلزم أن لا يكون الماء البالغ ثلثاً وأربعين شبراً كراأفينا فيه الاخبار الآتية فهي قرينة معينة لأرادة الرطل العراقي وأما الرطل العراقي فالمشهور هو ما ذكره الماتن من انه مائة وثلاثون درهماً ثلثا المدني ونصف المكي والدرهم نصف مثقال شرعي وخمسة وبعبارة أخرى كل درهم عبارة عن اثني عشرة حمصاً ونصف الحمص وعشرة فكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية والمثقال الشرعي ثلاثة أرباع الصيرفي فكل رطل يصير أربعة أسيار واربعة مثاقيل وربع المثقال من الصيرفي ومجموع الأبطال يصير مائة من وثمانية وعشرين مناً بعبارة التبريز وهو نصف المن الشاهي إلا عشرين مثقالاً هذا كله هو الطريقة الأولى .

والطريقة الثانية : معرفته بالمساحة وهو على المشهور بل ادعى الاجماع عليه ما كان كل واحد من طوله وعرضه وعمقه ثلاثة أشبار ونصفاً بان يكون مجموع مساحة الماء الحاصل من الضرب اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر ومستخدم مضافاً الى الاجماع المزبور والشهرة المحصلة قديماً وحديثاً روايتان ، أحديهما : ما رواه في الاستبصار عن الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبد الله عليه السلام إذا كان الماء في الركي كراألم بنجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلاثة أشبار ونصف طولها في ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها وقد نوقش فيها بوجوه كلها مندفة الاول ضعف السند والثاني اضطراب المتن حيث ان المروي في الكافي هو حذف ثلاثة أشبار ونصف طولها الثالث : قصور الدلالة وأشتائها على ما لا يقول به إلا الشاذ وهو اعتبار الكرية في عدم انفصاله

البئر ويندفع الاول بتصريح بعض الثقات بانها ثقة مضافاً الى انجبارها بعمل المشهور على فرض ضعف السند ويندفع الثاني : بان احتمال السقط في الكافي أقوى من احتمال الزيادة في الاستبصار فلا يتكافئان كما حقق في محله مضافاً الى تمامية دلالة رواية الكافي على المقصود ايضاً .

أما لما ذكره في الوسائل بعد نقله الرواية من ان ذكر العرض يعني من ذكر الطول لأنه لا بد ان يساويه او يزيد عليه فهو مقدر . وأما لعدم الحاجة الى التقدير لان المتبادر الى الذهن من العرض في مثل المقامات مجموع سعته وسطحه الظاهر لا خصوص بعد معين بحيث يكون قسيماً للطول فهو كقوله تعالى « عرضها كعرض السموات » الخ ٠٠٠ يراد منه مطلق السعة والامتداد ويندفع مناقشة الدلالة وقصورها على مسلك المشهور بعد توضيح المناقشة .

فنقول وجه المناقشة هو ان مورد الرواية الركي وهي مستديرة غالباً فليراد من عرضها البعد المفروض وسطها الذي هو بمنزلة القطر من الدائرة وطولها ما يقابل العرض وهو البعد الآخر المار على قطب الدائرة القائم على البعد الأول ومجموع مساحة المساء على هذا ثلاث وثلاثون شبراً ونصف شبر وخمسة تقريباً . فلا تدل الرواية على مذهب المشهور ويؤيد ارادة ذلك عدم ذكر مقدار الطول في رواية الكافي إذا عرفت المناقشة فتوضيح اندفاعها يحتاج الى رسم مقدمة .

وهي ان العرض الذي هو قسيم الطول عرفاً ولغة عبارة عن أقصر البعدين الذين يحدد بهما السطح والطول أطولهما وأطلاقه على البعد المنتصور في

السطح المستدير أو المربع الغير المستطيل ليس باعتبار كونه قسيماً للطول بل يراد منه بيان مقدار سعة السطح مطلقاً من دون أن يتعلق الغرض بإرادة بعد دون بعد فليس للشكل المستدير والمربع المزبور طول بنظر العرف وما يقال من أن البعد الذي يتصور أولاً هو العرض والبعد المتصور ثانياً هو الطول مما لا يساعده العرف واللغة بل العرض في السطح المستطيل أقصر البعدين والطول أطولهما من دون أن يكون للتصور فيه مدخلية .

وأما السطح المستدير والمربع المزبور فحيث لا طول لهما يراد من عرضهما حين الاطلاق نفس مسافتها من حيث هي من دون تقييدها بطرف مخصوص . فلو قال المولى أحفر حفيرة سعتها ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار عمقها يفهم ويتبادر منه عرفاً أن المأمور به غير المستطيل وإلا لكان عليه بيان مقدار طوله ويفهم من اطلاق ثلاثة اشبار أنه غير مستدير لأن الظاهر من الاطلاق ان يكون سعة على الاطلاق ثلاثة اشبار من أي ناحية تفرض والمدور ليس كذلك إذ ليس له ما عدا البعد المفروض في وسطه بعد آخر فالمدور يتصف سعة بكونها ثلاثة اشبار في الجملة لا مطلقاً .

وما ذكرناه هو السر في فهم جلّ العلماء من جميع هذه الاخبار مقدار البعد الثالث مع انه لم يرد التنصيص عليه في شيء منها عد رواية الحسن بن صالح على ما في الاستبصار وفي الحدائق بعد ان ذكر الايراد على الاستدلال بالروايات لمذهب المشهور قال وبالجملة فهذه الأخبار كلها مشتركة في عدم عدّ الابعاد الثلاثة ولم أجدها راداً من الجهة بل ظاهر الاصحاب قديماً وحديثاً

إلا تفاق على قبولها وتقدير البعد الثالث فيها للدلالة سوق الكلام عليه الخ .
وعلى ما ذكرنا لا يحتاج إلى التقدير وألخاف إذ المتبادر من قول القائل
ماء عرضه ثلاثة أشبار وعمقه كذلك ليس إلا ما كان سطحه من كل ناحية كذلك
وكيف كان فالمنافسة لو كانت إنما هي بالنظر إلى الرواية على نحو الروي في الكافي
وأما على ما في الاستبصار من التنصيص على الطول فلا إشكال أصلاً لما
عرفت من أنه ليس للمستدير وكذا المربع الغير المستطيل طول وبالجملة ظهور
الرواية الروية في الاستبصار المشتمة على الأبعاد الثلاثة فيما عليه المشهور غير
قابل للانكار .

وأما على ما في الكافي على فرض تسليم المناقشة فيمكن دفعها بضميمة
الاجماع على عدم كون ثلاثة أشبار ونصف في الشكل المستدير حداً للكر فيكون
الاجماع كاشفاً عن أن المراد من الرواية كون الماء مقداراً يكون سطحه من كل
ناحية ثلاثة أشبار ونصفاً بل لا يبعد أن المقصود من الرواية هو فرض كون ماء
الركي بالغاً هذا الحد لا توصيف الماء الموجود بكونه كذلك .

وحيث أن الموضوع فرضي لا مانع عن فرض كون الماء مربعاً وإن كان
الماء الموجود بالفعل على صفة الاستدارة فتدبر .

وأما المناقشة في الرواية بأشغالها على اعتبار الكرية في البئر فمدفوعة بلزوم
رفع اليد عن المفهوم وعدم كون الشرط عملة منحصرة في المقام لاجل الأدلة
الدالة على كون المادة عاصمة عن الانفعال مطلقاً وبدل على المشهور أيضاً .
رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام إذا كان الماء ثلاثة أشبار

ونصفاً في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء والمناقشة السابقة تندفع بما تقدم ومعنى الرواية أن الماء أن كان سعة مطلقاً يعني من جميع الجوانب ثلاثة أشبار ونصفاً حال كون هذه المسافة ثابتة في تمام عمقه الذي هو أيضاً ثلاثة أشبار ونصف فذلك الكر من الماء وحاصل الاستدلال .

إن هذين الخبرين نصفان في زيادة النصف على الثلاثة فيرجحان على رواية أسماعيل بن جابر المستدل بها على اعتبار سبعة وعشرين شبراً وهي هذه .

قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر قلت وما الكر قال ثلاثة أشبار وجه الرجحان هو احتمال سقوط لفظ النصف فيها وعدم احتمال زيادته في الروایتين لفرض كونهما نصين مع اعتضادهما بالشبهة والاجماع المنقول .

ورواية أسماعيل وإن كانت مؤيدة بمرسلة الصدوق في المجالس ولكنها مخالفة لرواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام قال سئلته عن جرة ماء فيها الف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه قال (ع) لا يصلح فإن الف رطل على ما اعتبره بعضهم يقرب من ثلاثين شبراً فلا وجه للحكم بانفعاله لو كان كراً .

وحمله على التغيير بالأوقية من البول التي هي نصف السدس من الرطل واضح البطلان وكذا المخالفة لما هو مقتضى التحديد بالوزن المذكور سابقاً المتيقن

أعتبره بالنص والاجماع لان الفأ ومأتي رطل بالعراقي على ما اعتبروه يبلغ الى ما يقرب من أربعين شبراً فلا يجتمع مع هذا التحديد فلا بد من طرح الرواية او تأويلها بما لا ينافي الارطال فظهر بما ذكرنا ضعف القول: يكون الماء البالغ سبعة وعشرين شبراً كما هو مذهب القميين على ما في الحدائق .

وقد اختاره جماعة من المتأخرين وجه الضعف ان هذا التقدير موجب لطرح الأخبار المعتبرة المعمول بها ومخالف لاخبار التحديد بالوزن المتسالم عندهم هذا مع ان رواية اسماعيل لم يحرز صحتها أو وثقتها والانجبار بالعمل ايضاً غير معلوم وإن نسب العمل بها الى القميين لان بعضهم نسب الى ابن بابويه فقط لا الى تمام القميين .

وذهب بعضهم الى تقدير ثالث وهو ما بلغ مكسره الى سعة وثلاثين شبراً وهو ما ذهب اليه السيد في المدارك فقال ووضح ما وقفت عليه في هذه المسألة من الاخبار متناً وسنداً .

مارواه الشيخ ره في الصحيح عن اسماعيل بن جابر قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعة إذ معنى اعتبار الذراع والشبر في السعة اعتبارهما في كل من البعدين ويظهر من المصنف في المعتبر الميل الى العمل بهذه الرواية وهو متجه انتهى ومراده من العمل بالصحيحة القول بكون الكر ما بلغ مجموع مكسره المقدار المزبور الحاصل من ضرب الذراعين اللتين هما أربعة أقدام على ما في باب المواقيت في ذراع وشبر عرضاً وفي ذراع وشبر طولاً .

وعن أمين الاسترابادي انه اعتبر ماء المدينة بالارطال فوجده قريباً من هذا المقدار وقد مرّ انه اعتبر بعضهم الف رطل فوجده ما يقرب من أربعين فموافقة المساحة المزبورة لمقدار الوزن غير معلوم وسيأتي وجه الجمع بين التقدير المساحتي والوزني ان شاء الله تعالى عن قريب .

وعن بعض المحققين قده انه لا تنافي بين هذه الصحيحة وما عليه المشهور بل هي في الحقيقة راجعة اليه لأن الذراع أطول من شبرين بمقدار يسير كما ان القدمين ايضاً كذلك وهذا ظاهر بالعيان ولا يحتاج الى البرهان فيبلغ مجموع مساحتها ما يقرب من المساحة المشهورة جداً بحيث لا يبقى بينهما فرق إلا بالمقدار الذي يحصل التفاوت به في الاشبار المتعارفة لأن المتعارف منها ايضاً في غاية الاختلاف إذ قلما يوجد شبران لا يكون بينهما اختلاف في مجموع مكسرها فكلما نلتزمه في دفع الاشكال هناك نلتزمه هنا .

فعلى هذا يصير هذه الصحيحة ايضاً من أدلة المختار وعن بعض الأجلة ان مقدار الذراع ان كان شبرين يصير الكر ستة وثلاثين شبراً وإن كان قدمين يكون الكر اثنين وخمسين شبراً تقريباً لأن القدم يزيد على الشبر بسدس تقريباً أقول أنا اعتبرت الذراع بالشبر فوجدت الذراع أزيد من شبرين بمقدار ثمانية من أنامل اليد تقريباً وبالقدم فوجدت الذراع انقص من قدمين بمقدار لا يصل الى الأمانة تقريباً وكيف كان مخالفة الصحيحة لما عليه المشهور غير معلومة وعلى فرض المخالفة فالاعتماد على ما هو المشهور لكون الصحيحة معرض عنها كما ذكره المنتهي انه لم يقل به أحد واستجود حمل الشيخ ره لها على ما إذا

بلغ الحد بالارطال .

ثم أن هنا أقوالاً أخر لم نتعرض لذكرها لضعفها بقي في المقام اشكال عويص .

لأجل العجز عن حل الاشكال صدر من بعض مهرة الاساطين كلام صار منشأ لورود الاعتراضات عليه وهو ان تقدير الوزن للكر مخالف لتقديره بالمساحة فان الوزن على ما اعتبره ولا يبلغ المساحة المذكورة غالباً خصوصاً بالنظر الى اشبار السابقين فان المظنون أطوليتها نوعاً بالنسبة الى اشبار هذه الاعصار فكيف التوفيق بين التحديدين مع ان التحديد بالاقبل والاكثر في موضوع واحد غير معقول .

هذا مع ان الاشبار ولو قيدت بالمتعارفة غير منضبط في حد ذاتها فكيف تجعل حداً لموضوع واقعي والحاصل ان المقدار الواحد لا يقبل تقديرين متباينين وحل الاشكال هو ان المستحيل هو جعل كل من تقدير الوزن وتقدير المساحة حداً حقيقياً لموضوع واقعي مع وجود الاختلاف بينهما بالقلّة والكثرة .

وأما ان جعل أحد التقديرين حداً حقيقياً والآخر كاشفاً وطريقاً الى تحقق الموضوع او كان بين الحدين عموم من وجه وجعل ^{المجموع} الحد ~~الحق~~ حداً بان يكون المدار على أجماع الامرين كما يقول به بعض في خفاء الاذان والجدران فلا إشكال . وفي المقام وإن لم يكن بين التقديرين عموم من وجه بل الظاهر ان التقدير المساحي أخص مطلقاً ولكن نقول ان تقدير المساحي كاشف وعلامة وطريق الى الموضوع الواقعي وليس حداً والحد الحقيقي هو تقدير الوزن بالارطال .

فان قلت إن الظاهر في التقدير المساحتي ايضاً هو الحد لا الامارة والعلامة فلم رفعت اليد عن الظاهر .

قلت رفع اليد عن الظاهر لوجود القرينة العقلية وهو استحالة كون التقدير المساحتي حداً لاختلاف الاشبار ولو كانت متعارفة فكيف يكون حداً حقيقياً لموضوع واقعي يكون نقصان قطرة واحدة مضرأ به بل لو لم يكن هنا تقدير بالوزن منحصر التقدير بالمساحة لما أمكن ان يكون التقدير المساحتي حداً حقيقياً لاختلافه بالقالة والكثرة وبالجملة .

فالتقدير الوزني هو الحد الحقيقي ولما كان معرفة الوزن متعذرة او متعسرة في أغلب الاوقات لاغلب الناس جعل لها طريقاً وأمارات أخرى لتسهيل الامر عليهم .

نعم لا بد لجاعل الطريق ان يراعي في مقام إرشادهم الى الموضوع الواقعي طريقاً تكون جامعة لجميع أفراد الموضوع ومصاديقه ويكون حاوياً للكر في جميع مصاديقه المتعارفة سواء كان الماء خفيفاً او ثقيلاً والشبر قصيراً أو طويلاً .

واختلاف التقدير المساحتي انما هو لاختلاف مصاديق المياه خفة وثقلها وما بينهما من المراتب فما وجدوه بالاعتبار من كون الارطال أقل من أربعين شهراً ليس منافياً للتحديد بثلاثة أشبار ونصف لمسا عرفت من لزوم مراعات أخف الافراد من المياه واقصر الاشبار من الاشخاص المتعارفة في نصبه طريقاً الى معرفة الكرو وإلا لتخلف في كثير من الموارد .

والحاصل ان تخلف الارطال من الاشبار بان يكون الارطال اعم وجوداً

غير ضار بعد ما عرفت ان الاشبار طريق تقريبي وبالجملة تحديد الكر بالاشبار حقيقة بحيث يدور مدارها وجوداً وعدمًا ممتنع فلا بد من كونها كاشفة عن وجود الكر .

فيجب مراعات أخف المصاديق للماء واقصر الاشبار المتعارفة له واجتماع الأمرين في مورد اعتبارهم واختبارهم غير معلوم بل مظنون العدم فلا وجه للاعتراض على تقدير المساحتي المشهور بأنه مغاير دائماً للتقدير الوزني وزايد عليه فان الطريق الاقصى الى الكر من الماء هو التقدير المساحتي المشهور بحيث لا يكون مصداق من مصاديق الماء الكر أزيد منه .

ويمكن المساحة الاخرى التي اختارها صاحب المدارك وهي ست وثلاثون شبراً تكون طريقاً أيضاً .

وكذا المساحة القميين يمكن ان تكون طريقاً ايضاً بل لا مانع من العمل بجميع نصوص المساحة بعدما كان كل واحد منها جامعاً لشرائط الحجية ولم يعلم مخالفته للتقدير بالارطال كما هو شأن كل طريق وامارة معتبرة ..

ومع العلم بالخلاف لا اعتبار بالامارة وإن كان جامعاً لشرائط الحجية ولما كان مصاديق المياه كلالشبار المتعارفة مختلفة شدة وخفة وما بينهما من الراتب . وكذا الاشبار قصرأ وطولا راعي الشارع الحكيم طرقاً مختلفة فله در الشارع ما أحسن رعايتها واحدق حكمتها فله الحمد والمجد والعظمة .

(مسألة - ٣) الكر بحقة الاسلامبول وهي مأتان وثمانون مثقالاً مأتا حقة

واثنان وتسعون حقة ونصف حقة (١)

(مسألة - ٤) إذا كان المء اقل من الكر ولو بنصف مثقال يجري عليه

حكم القليل (٢) .

(مسألة - ٥) إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالي بملاقات السافل

كالعكس نعم لو كان جارياً من الأعلى الى الأسفل لا ينجس العالي بملاقات السافل

من غير فرق بين العلو التسليمي والتسريحي (٣)

(١) الحقة الاسلامبولية مقدارها بالاسيار . يصير سبعة عشر سيراً ونصف

سير والسير ستة عشر مثقالاً والمثقال أربعة وعشرون حمصاً كما ان
الكر بالكيلوات يكون ثلاثمائة وستة وسبعين كيلوات وسبعمائة وأربعين
غراماً ٣٧٦٠٧٤٠ .

(٢) وجه جريان حكم القليل عليه واضح لأن ظاهر أدلة التقدير بالوزن

كون التحديد بذلك تحقيقياً لا تقريبياً والمساحة العرفية في مثل ذلك ملغاة لان
العرف هو المرجع في تشخيص المفاهيم لا في تطبيق الكليات والمفاهيم على
.صاديقها بعد تبين المفهوم أو الموضوع شرعاً او عرفاً .

(٣) بعد تمامية أدلة انفعال القليل بالملاقاة لا فرق في انفعاله بين انحاء

الملاقاة من تساوي سطوح المتلاقين . وكون أحدهما اعلى او أسفل .

نعم استثنى الماتن صورة واحدة وهو كون الأعلى جارياً الى الأسفل فانه

لا ينجس العالي بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسنيمي والتسريحي .
ثم انه وقع الكلام في ان عدم انفعال القليل في هذه الصورة مدركة الاجماع
حتى يكون تخصيصاً لعموم أدلة الانفعال بعد ما كان العالي والسافل ماء واحداً
وموضوعاً فاراداً كما يظهر ذلك من شيخنا الاعظم (فده) او قصور شمول أدلة
الانفعال لمثل تلك الصورة حتى يكون ذلك تخصيصاً .
والحق هو المدرك الثاني لأن كيفية الانفعال لم تبين في الأدلة بل هي موكولة
الى المرتكزات العرفية والعرف كما لا يرى تقدر العالي بتقدر السافل في
القذارات الصورية .

كذا لا يكاد يستفيد الانفعال من أدلته لمثل تلك الصورة ونحوها بل المناط
هو الدفع والقوة وإن لم يكن الجريان من العالي بل كان الجريان من المساوي او
السافل فلا ينجس السافل او المساوي بملاقاة العالي أو المساوي مع الدفع والقوة
فعليه لا يرد الاشكال الذي أورد على المبني الاول وهو أن الاجماع لما كان
دليلاً لياً يجب الاقتصار على القدر المتيقن .

فبعض مراتب العلو كما إذا لم يبلغ العلو بحد العلو التسنيمي او التسريحي
وكبعض المايعات غير الماء لم يكن داخلاً في القدر المتيقن فيلزم التنجس بمقتضى
أدلة عموم الانفعال .

وعلى تقدير الشك بين التخصيص والتخصيص يكون الثاني أولى كما بين
ذلك في الاصول .

(مسألة - ٦) إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كراً ينجس بالملاقات ولا يعضمه ما جمد بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فانه ينجس بالملاقات ولا يعتصم بما بقي من الثلج (١).

(مسألة - ٧) الماء المشكوك كرهته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الاحوط وإن كان الاقوى عدم تنجسه بالملاقات نعم لا يجري عليه حكم الكر فلا يظهر ما يحتاج تطهيره الى القاء الكر عليه ولا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه وإن علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة (٢).

(١) وجه ما في المسألة واضح لان السيلان من مقومات الماء ومع الجود لا يصدق عليه الماء وحكم الثلج كحكم الجمد في عدم كونه متمماً لكرية الماء .
(٢) قوله ره في الحكم القليل يمكن أن يكون مدركه أحد امور على سبيل منع الخلو .

احدها ان يكون المقام مندرجاً تحت قاعدة المقتضى والمانع لأن الاستفادة من النصوص أن الملاقات مقتضية للانفعال والكرية مانعة عنه فع الشك في المانع يرجع الى أصالة عدمه وفيه ان المحقق في محله عدم تمامية قاعدة المقتضى والمانع على فرض تسليم كون الملاقات مقتضية للانفعال .
الثاني أن الحكم الترخيص إذا كان معلقاً على أمر وجودي يدل بالالتزام العرفي على أناطة الرخصة باحراز ذلك الامر وانتفاؤه بعدم احرازه .

كما في قوله (ع) لا يحل مال امرء إلا عن طيب نفسه فإن الحلية منوطة
 باحراز رضا المالك ومع عدم الاحراز يأتي ضد الحلية وهو الحرمة .
 وفيه أن دلالة الكلام بالالتزام العرفي على الاناطة المزبورة وإن كانت لا تبعد
 إذا كان احد الضدين منوطاً بامر وجودي دون ضده الآخر .

كما في المثال المذكور إلا ان ما نحن فيه ليس من قبيل المثال فان عدم التنجيس
 كما انيط بوجود الكر كذلك التنجيس منوط بوجود القلة ايضاً كما في قوله تعالى
 « احل لكم الطيبات وحرم عليكم الخبائث » فتأمل .

الثالث ان مقتضى العمومات هو انفعال الماء إلا الكر ومع الشك في التخصيص
 يرجع الى العموم وفيه ان التحقيق عدم جواز التمسك بالعمومات في
 الشبهات المصادقية .

الرابع أصالة عدم الكرية بنحو الاستصحاب العدم الازلي نظير أصالة
 عدم القرشية .

وقد تقدم صحة الاستصحاب في الأعلام الازلية كاستصحاب عدم القرشية
 وفيه ان الشيء الذي يستصحب عدمه تارة يكون من عوارض وجوده عرفاً بحيث
 يكون منتزعاً من الصفات العارضة على وجود الشيء كالحمرة والصفرة والقرشية
 ونحوها فلا بأس بجريان الاصل فيه .

وأخرى لا يكون كذلك بل كلف معدوداً من مراتب الطبيعة كالشدة
 والضعف والزيادة والنقصان مما لا يكون وصفاً زائداً على أصل وجود الشيء فمثل
 هذا لا يجري أصل العدم الازلي فيه فلا يقابل هذا المثقال من الذهب لم يكن قبلي

وجوده مثقالا والآن بعد وجود الذهب مشكوك الثقالية والكرية من هذا القبيل فانها سعة في مرتبة الطبيعة فلا يجري أصالة عدم الكرية الأزلي .
نعم لو كان أصالة عدم وجود الكر في المكان الفلاني كافية في أثبات عدم كرية الماء الموجود فيجري عليه حكمها وهو عدم الاعتصام .

ولكن لا يجري هذا الأصل لكونه من الاصول المثبتة لأن موضوع الانفعال هو الماء الذي ليس بكر الذي هو مفاد ليس النافصة لا عدم وجود الكر الذي هو مفاد ليس التامة وأثبت عدم النهي بالعدم المحمولي يكون من العمل بالأصل المثبت فتحصل .

أن مدارك الحكم بقلة الماء المزبور كلها ضعيفة فصح قول المأمن ان الاقوى عدم تنجسه بالملاقات .

ثم قال : نعم لا يجري عليه حكم الكر ولا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه ووجه ذلك هو ان ما يكون من احكام الكر كيف يجري مع الشك في موضوعه .
بل المرجع هو استصحاب النجاسة ولكن لا يخفى ان عدم الحكم بالطهارة انما هو إذا قلنا بالفرق بين الكر والقليل في شرائط التطهير من اعتبار العلو والتعدد والمصر ونحوها في الثاني دون الاول .

وفرض فقد يفض تلك الشرائط عند التطهير بمشكوك الكرية وأما مع وجدان تلك الشرائط عند التطهير بمشكوك الكرية فالحق حصول الطهارة وإن غسل الثوب فيه لأن المفروض هو طهارة الماء المشكوك الكرية فاذا غسل الثوب النجس مثلا بالماء الطاهر مع وجود شرائط التطهير فلا وجه لبقاء النجاسة

(مسألة - ٨) الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقات والكبرية ان جهل تاريخهما او علم تاريخ الكرية حكم بطهارته وان كان الأحوط التجنب وإن علم تاريخ الملاقات حكم بنجاسته وأما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فان جهل التاريخان او علم تاريخ الملاقات حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور وإن علم تاريخ القلة حكم بنجاسته (١) .

وأستصحابها .

وقوله (رد) وإن علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة وجه الجريان هو الاستصحاب بناء على ان الموضوع في باب الاستصحاب هو الموضوع العرفي وهو باق إذا كان التفاوت بين الموضوعين غير فاحش .

وأما إذا كان الموضوع المتيقن اكراراً كثيرة ونقص منها على أنرار حتى شك في بقاء الكر الواحد فلا يجري الاصل المزبور لعدم اتحاد الموضوع عرفاً .

(١) صور المسألة ثلاث قد حكم الماتن بالطهارة في صورتين منها وهما جهل تاريخهما وعلم تاريخ الكرية وبالنجاسة في صورة واحدة مدرك الطهارة هو إيصاله الطهارة بعد تعارض الاصول في مجهولي التاريخ وتعارضها .

وأما مدرك النجاسة في الصورة الثالثة وهي ما علم تاريخ الملاقات فقط فهو استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقات فيثبت موضوع النجاسة وهو ملاقات ما ليس بكر ولا يعارضه الأصل في الطرف الآخر لعدم الشك في حدوث الملاقات .

(مسألة - ٩) إذا وجد نجاسة في الكر ولم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية او بعدها يحكم بطهارته إلا إذا علم تاريخ الوقوع (١)
 (مسألة ١٠) إذا حدثت الكرية والملاقات في ان واحد حكم بطهارته وان كان الأحوط الاجتناب (٢)

هذا على المبنى المشهور من جريان الاصل في مجهول التاريخ .
 وأما إذا قلنا بعدم الجريان أما لعدم اتصال الشك باليقين أو لان الشك فيه ليس في امتداد المستصحب وعدمه فالمرجع هو أصالة الطهارة ابتداءً بناء على جريان أصل الطهارة في المسألة السابقة .
 هذا كله في الكر المسبوق بالقلة وأما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فالمتن رده عامل معه معاملة الكر المسبوق بالقلة في الحكم بالطهارة في الصورتين والحكم بالنجاسة في صورة العلم بتاريخ القلة .
 ولكن الحق هو الحكم بالطهارة في جميع الصور الثلاث لاستصحاب بقاء الكرية في حال الملاقات .
 وهذا الأصل حاكم على أصل عدم الكرية الى زمان الملاقات كما لا يخفى مع ان أصالة عدم الملاقات الى زمان القلة لا يثبت الملاقات في حال القلة لأنه من الوازم العقلية لعدم الملاقات الى زمان القلة .

(١) هذه المسألة مندرجة في المسألة السابقة وقد علم حكمها .
 (٢) أقول وجه الحكم بالطهارة هو اطلاق قولهم عليه السلام إذا كان الماء

(مسألة - ١١) إذا كان هناك مائتان احدهما كره والآخر قليل ولم يعلم ان ايهما كره فوقعت نجاسة في احدهما معيناً او غير معين لم يحكم بالنجاسة وان كان الاحوط في صورة التعيين الاجتناب (١)

قدر كره لم ينجسه شيء فانه يشمل الملاقات المقارنة واللاحقة والتقييد بخصوص الثانية خلاف الأطلاق .

مع ان الكرية إذا كانت مانعة من الانفعال حالها حال سائر الموانع في كفاية مقارنته مع المقتضى حدوثاً وليس سبق حدوث المانع دخيلاً في مانعية المانع .

(١) اقول مدرك عدم الحكم بالنجاسة بل الحكم بالطهارة في هذه المسألة والمسألان بعدها هو عدم منجزية العلم الاجمالي في المسائل الثلاث وذلك لان ضابطه منجزية العلم الاجمالي كما حرر في الاصول

إن المعلوم بالاجمال إذا صار معلوماً تفصيلاً وانطبق على اي طرف من اطراف العلم الاجمالي يحدث من ناحيته التكليف وتوجه الخطاب المنجز الى العالم بالتكليف الفعلي .

وفي المقام ليس كذلك لأن المعلوم إذا أنطبق على الكره في المسألة الاولى وعلى النجس في المسألة الثانية وعلى الكره المطلق في الثالثة لا يحدث تكليفاً على العالم به .

وهذا وجه مشترك في الكل وليعلم ان الحكم بالطهارة في المسألة الاولى

(مسألة - ١٤) القليل النجس المتم كراً بطاهر أو نجس نجس على الأقوى (١)

بمقتضى استصحاب الطهارة سواء كان الملاقات لمعين أو لغير المعين أما كان في صورة الجهل بالحالة السابقة .

وأما إذا كان معلومي الكرية سابقاً فاستصحاب الكرية هو المرجع ولا يحتاج إلى استصحاب الحكم كما أنه إذا كانا معلومي القلة سابقاً فاستصحاب القلة يكفي في الحكم بالنجاسة، فاطلاق المتن ليس بمراد للماتن .

وليعلم أيضاً أن الحكم بالطهارة في هذه المسائل مبني على مختارنا في المسألة السابقة من الحكم بالطهارة في الماء المشكوك الكرية مع الجهل بالحالة السابقة وعدم تمامية مدرك الحكم بالنجاسة، وإلا فلا يحكم بالطهارة على مبني من تم عنده بعض تلك المدارك .

هذا ومن مسألة الحادي عشر علم حكم مسألة الثاني عشر ومسألة الثالث عشر فلا نفيدها كما أن حكم الماتن بالاحتياط في خصوص صورة التعيين لا وجه له فإن الاحتياط الغير اللازم يجري في جميع الصور كما لا يخفى .

(١) بل على المشهور قديماً وحديثاً ومن الوسيلة والبسوط هو الطهارة إذا كان تمامه بطاهر .

وعن المراسم وابن ادريس وبعض آخر هو الطهارة مطلقاً ومدرك الطهارة الذي ذكره ابن ادريس هو الاجماع والرواية المرسلة وهي قولهم عليهم السلام : إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً .

وفيه أن الاجماع مع كون المشهور على الخلاف لا يجتمعان والاجماع

المنقول لا اعتداد به خصوصاً في مثل المقام مما كان المدرك فيه معلوماً أو مضموناً
انه الرواية المذكورة .

واما الرواية فهي ضعيفة سنداً بل ودلالة ايضاً لكونها مرسلة مع اعراض
المشهور عنها .

واما ما ادعاه الحلبي من ان الخبر المزبور قد رواه المؤلف والمخالف فقد
اجاب المحقق (ره) عنه انه مبني على اعتقاده والخبر المزبور مرسل لا يعمل به
وكتب الحديث عن الأئمة عليهم السلام خالية عنه اصلاً .

واما المخالفون فلم اعرف عاملاً به سوى ما يحكى عن ابن حبي وهو زبدي الخ
ثم قال وما رأيت اعجب ممن يدعي اجماع المخالف والمؤلف فيما لا يوجد إلا نادراً
واما ضعف الدلالة وقصورها فهو ان المتبادر من الرواية انه اذا بلغ الماء
قدر كره الخ لا يتجدد فيه حمل الخبث لا انه لا يكون حاملاً للخبث .

وقد ذكروا وجوهاً اخر ضعيفة للطهارة طويلاً ذكرها لو ههنا .

هذا تمام الجزء الأول من كتابنا ﴿ مدارك العروة ﴾ وقد تم تسويده في
في سنة ٣٧٦ هـ، وسيتلوه بعون الله تعالى الجزء الثاني باديءه باحكام ماء المطر .
والحمد لله اولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

فهرس الكتاب

مقدمة المؤلف	٢
مسائل الاجتهاد والتقليد	٤
مدارك الوجوب التخييري بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط .	٥
في موارد الاحتياط	٩
صحة عبادة تارك الاجتهاد والتقليد	١٥
دفع ايراد اللعب بامر المولى	١٧
موارد وجوب الاحتياط وعدمه	٢١
لا تقليد في الضروريات واليقينيات .	٢٣
عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل	٢٤
اختلاف العلماء في تعريف التقليد	٢٥
في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه	٢٨
العدول عن الحي الى الحي	٣٧
شروط جواز العدول	٣٩
ادلة وجوب تقليد الأعم	٤٠
مدرك وجوب الفحص عن الأعم	٤٩
الأخذ من غير الأعم اذا لم يكن للأعم فتوى	٥٣
عمل الجاهل القاصر والمقصر	٥٤
المراد من الأعم	٥٦

ج	فهرس الكتاب	٢٧٦
	عند جواز تقليد المنقول	٥٧
	في طريق اثبات اجتهاد المجتهد	٥٩
	اذا لم يمكن تحصيل العلم باعلية احد المجتهدين	٦٢
	في الأمور المشروطة في المجتهد	٦٣
	معنى الاجتهاد والتقليد	٦٩
	مراتب الاجتهاد المطلق	٧٠
	في اثبات الولاية العامة	٧٣
	مراتب الاجتهاد التجزى	٧٧
	بقية الامور المشروطة في المجتهد	٨٥
	تعريف العدالة ومعنى ملكتها	٨٨
	الطرق المثبتة لاعدالة	٩٦
	يجب العدول عند فقد شرائط المجتهد	٩٨
	وجوب معرفة الاحكام عقلي	١٠١
	يجب التقليد في المستحبات كما في الواجبات	١٠٢
	عدم وجوب معرفة الحكم تفصيلا	١٠٣
	المقلد مخير في التقليد عند تساوى المجتهدين	١٠٤
	وجوب تقليد الاعلم في صورة المخالفة	١٠٥
	طرق تحصيل الفتوى	١٧
	اذا قلد من ليس له اهلية الفتوي	١٠٨

٢٧٧	فهرس الكتاب	ج ١
	في انحصار الأعم في شخصين	١٩
	اعتبار العدالة في القاضي والنفي	١١٣
	في تبويض التقليد وعدمه	١١٩
	إذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لم يعلم حكمها	١٢١
	الفرق بين الوكيل والمنصوب	١٢٣
	اقسام الجاهل واحكامه	١٢٥
	في ضابط الاجزاء وعدمه	١٢٧
	الوكيل يعمل بمقتضى تقليد الموكل	١٣٥
	اختيار تعيين الحاكم في المرافعات	١٣٩
	نقض حكم الحاكم لا يجوز	١٤١
	في تعارض النقل والبينة	١٤٥
	الانسداد الصغير والانسداد الكبير	١٤٧
	جواز البقاء على تقليد الميت	١٤٩
	انواع الاحتياطات	١٥٠
	في تساوى المجتهدين	١٥١
	عدم جواز التقليد في اصول الدين	١٥٣
	عدم جواز التقليد في اصول الفقه	١٥٥
	لا يجب الاعلام عند تبديل الراى	١٥٧
	لا يجوز العمل بالظن في الفتوي	١٥٩

ج ١	فهرس الكتاب	٢٧٨
	جواز الرجوع الى العالم الانسدادى	١٦٠
	هل يجوز تقليد جاهل علم الاصول	١٦٢
	هل يجب التقليد فى المستحبات	١٦٣
	هل يجب الجواب برأى مفتي السائل	١٦٥
	فى صحة تقليد الصبي	١٦٧
	فى شرعية عبادة الصبي	١٦٩
	اختلاف المشترى والبائع فى الرأى	١٧١
	تقسيم انواع المياه	١٧٥
	الاستدلال على مطهريه الماء	١٧٩
	تعريف المضاف والمطلق	١٨١
	فى انفعال المضاف بملاقات النجاسة	١٨٨
	فى ان التصعيد يوجب الاستحالة فى الجملة	١٩٤
	اذا شك فى مائع انه مضاف او مطلق	١٩٥
	فى تنجس الماء المضاف	١٩٧
	فى تنجس الماء المطلق	١٩٩
	بيان المراد من التغيير	٢٠٣
	فما اذا تغير طرف من الماء	٢٠٥
	فى الاستدلال على عدم لزوم الامتزاج	٢٠٧
	عدم تطهير الماء بزوال التغيير بنفسه	٢٠١

٢٧٩	فهرس الكتاب	١ ج
	عدم تنجس الماء الجاري	٢١٢
	الجارى من غير مادة ينجس بالملاقات	٢١٥
	اعتبار الجريان فى عدم التنجس	٢١٧
	احكام الاتصال بالمادة	٢١٩
	احكام الراكذ بلا مادة	٢٢٠
	الاخبار الدالة على الأفعال	٢٢١
	اخبار الانفعال بالتغير	٢٣٦
	اخبار غسالة الحمام	٢٤٣
	لا فرق فى تنجس الماء بين الوارد والمورود	٢٥٢
	مقدار الكر بحسب الوزن	٢٥٤
	مقدار الكر بحسب المساحة	٢٥٥
	بعض الفروع المتفرعة على الكر والقليل	٢٦٥
	مدارك جريان حكم القليل على المشكوك	٢٦٧
	حكم ما اذا كان مائنان كر وقليل	٢٧٢

مطبعة النعمان - النجف الأشرف

