تنقيح

مباني العروة

الاجتهاد والتقليد والطهارة

تأليف

سماحة آية الله العظمى
الشيخ السيد جواد التبريزي
(دام ظله)

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموسوعة الفقهية للمقرر لسماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني دام ظله

تنقيح مباني العروة

الطهارة

الجزء الأول

الموسوعة الفقهية الميسرة التبريزي قدس سره

تنقيح مباني العروة

الطهارة

تأليف

سماحة آية الله العظمى

الشيخ الميرزا جواد التبريزي

(قدس سره)

الجزء الأول

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۰۵۶۵
تاریخ ثبت:

دار الصديقة الشهيدة (سلام الله عليها)

اسم الكتاب:تنقيح مباني العروة ج ١ (كتاب الطهارة)

المؤلف :آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي(قدس سره)

الطبعة:الثانية

تاريخ النشر:١٤٢٩ هـ. ق - ١٣٨٧ هـ. ش

المطبعة:نگين

عدد المطبوع: ٢٠٠٠ مجلد

شابك مجلد الاول:٥-٢١-٨٤٣٨-٩٦٤-٩٧٨

ISBN:978-964-8438-21-5(Vol.1)

شابك الدورة:٢-٢٢-٨٤٣٨-٩٦٤-٩٧٨

ISBN:978-964-8438-22-2(SET)

العنوان:إيران - قم المقدسة - شارع معلم - رقم الفرع ٢٥ - رقم الدار ٢٥

تليفون المكتب:٧٧٤٤٢٨٦ - ٧٧٣٣٤١٩ - ٧٧٤٣٩٣٩

تليفون دار الصديقة الشهيدة (عليها السلام):٧٧٣٢١٥٣ - ٧٧٣٩٠٢٥

فاكس للمكتب:٧٧٤٣٧٤٣ - فاكس دار الصديقة الشهيدة (عليها السلام):٧٨٣١٢٧٢

الموقع على الإنترنت: www.tabrizi.org

البريد الالكتروني: tabrizi-mktab-qom@hotmail.com

هذه مجموعة من البحوث الفقهية التي قمت بتدريسها لجمع غفير من أهل العلم والفضل في مدينة قم المشرّفة عش آل محمد ﷺ وقد تعرضت في ضمنها لتنقيح كثير من المباني والنكات الأُصولية والفقهية والرجالية، وحيث إن جماعة من أبنائي الفضلاء رغبوا في نشر هذه المباحث من أجل أن ينتفع بها أرباب العلم والتحصيل، سائلاً المولى العلي القدير أن يفيد بها أهل الفضل وأن يتقبلها بأحسن القبول والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد ﷺ وآله الطاهرين الطيبين عليهم السلام.

جواد التبريزي

١٢ ذي القعدة سنة ١٤٢٥

الاجتهاد والتقليد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمدٍ وآلهِ الطاهرين.

وبعد، فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربّه محمد كاظم الطباطبائي: هذه جملة مسائل ممّا تعمّ به البلوى وعليها الفتوى، جمعت شتاتها، وأحصيت متفرقاتها عسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون، وتكون ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال و لا بنون، والله ولي التوفيق.

(مسألة ١) يجب على كل مكلف[١]

التقليد

[١] هذا الوجوب عقلي من باب وجوب دفع الضرر المحتمل حيث إن كل من التفت إلى أصل التشريع علم بالضرورة ثبوت أحكام الزامية في الدين وأن الناس غير مهملين في أفعالهم وتروكهم وبهذا العلم الإجمالي بل بنفس احتمال التكليف قبل الفحص قد تنجزت الأحكام الواقعية أي يحكم العقل بلزوم امتثالها واستحقاق العقوبة على مخالفتها، وما دل على وجوب تعلم الأحكام يمنع عن جريان الأصول الترخيصية في الشبهات قبل الفحص، وعلى هذا ففي ارتكاب الشبهات يحتمل العقاب ـ أي يحتمل العقاب في ارتكاب ما يحتمل حرمته وترك ما يحتمل وجوبه ـ والعقل يحكم بلزوم دفع العقاب المحتمل وتحصيل الأمن منه، ولا ينتفي احتمال العقاب إلّا بمراعاة الأحكام والتكاليف الشرعية في الوقائع التي يبتلي بها أو يحتمل الابتلاء بها بالموافقة والطاعة، وهذا يكون بأحد النحوين:

الأوّل: موافقتها بالوجدان: ويحصل ذلك إمّا بالعمل على طبق ما قطع بالوجدان كما في القطعيات والضروريات وهو قليل أو بالاحتياط في مقام العمل بأن يأتي بما

في عباداته ومعاملاته[١] أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

(مسألة ٢) الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا[٢]

يحتمل وجوبه ويترك ما يحتمل حرمته.

والثاني: موافقتها بالاعتبار والاعتماد على حجة فعلية، والحجة على الحكم الشرعي إمّا أن تكون هي ما استنبطه من مدارك الأحكام والتكاليف بطريق مألوف فتحصيلها هو الاجتهاد، وإمّا أن تكون هي قول المجتهد وفتواه فالعمل عن استناد إليها هو التقليد فإذن يلزم على كل مكلف في غير الضروريات والقطعيات أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

[١] بل في جميع أفعاله وتروكه سواء كانت من العبادات أو المعاملات أو العاديات كما يأتي من الماتن ﷺ في المسألة التاسعة والعشرين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاحتياط

[٢] يقع الكلام في ذلك تارة في المعاملات وأخرى في العبادات.

أمّا المعاملات فلا شبهة ولا خلاف في جواز الاحتياط بل في حسنه في المعاملات بالمعنى الأعم كما إذا احتاط في تطهير المتنجس بالغسل مرتين لشكه في أنه هل يطهر بالغسل مرة واحدة أو يعتبر فيه التعدد، ولا فرق فيه بين كون المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي وتحصيل العلم بالحال أم لم يكن، وسواء كان الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار أم لم يكن.

وأمّا المعاملات بالمعنى الأخص أعني العقود والإيقاعات فالظاهر أن الاحتياط فيها كالاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم، وأنه أمر حسن لا شبهة في مشروعيته والاحتياط فيها يكون بتكرار الإنشاء فينشأ العقد أو الإيقاع بانحاء مختلفة ليحرز تحققه.

. . . . . .

والإجمال في الإنشاء قد يكون من جهة التردد في صيغة الإنشاء كما إذا تردد النكاح الممضى شرعاً بين كونه بصيغة أنكحت أو بصيغة زوجت فحتى مع التمكن من الفحص وتعيين أن الإنشاء بالأولى أو بالثانية يجوز أن يكرر الإنشاء بكل منهما.

وقد يكون من جهة التردد في مورد العقد والإيقاع فلا يعلم ما هو موردهما كما إذا أراد طلاق زوجة موكّله وترددت التي وكّله في طلاقها بين امرأتين له فيجرى الطلاق على كل منهما طلاق المرأة التي وكله في طلاقها.

وقد يشكل في الإنشاء كذلك تارة باختلال الجزم المعتبر فيه وأخرى بلزوم التعليق في العقد أو الإيقاع، ولكن لا يخفى أن التردد في صحة أيّ الإنشاءين شرعاً لا يوجب التردد في النية فإن الإمضاء الشرعي خارج عن الإنشاء والمنشأ حكم شرعي يترتب عليهما؛ ولذا يحصل الإنشاء والعقد ممن لا يعتقد بالشرع أو لا يعتني به، وأما التعليق فلا حاجة إليه أيضاً حتى فيما إذا كانت زوجة موكله مرددة بين امرأتين إحداهما زوجته فإنه إذا جرى الطلاق على كل منهما يتم طلاق من كانت زوجة موكله، بل لو علق الطلاق المنشأ على كل منهما على كونه زوجة لموكّله بأن قال: إن كانت فلانة زوجة موكّله فهي طالق تم الطلاق فإنه قد ذكر في بحث التعليق في العقد والإيقاع أنه لا يضر التعليق بحصول أمر يتوقف عنوان العقد أو الايقاع على حصوله عند الإنشاء حيث يكون التعليق في المنشأ لا الإنشاء والمفروض أن المنشأ لا يتحقق بدون ذلك الحصول حتى مع إطلاق العقد أو الإيقاع ويترتب على ذلك الطلاق احتياطاً في موارد الشبهة في الزوجية والعتق في مورد الشك في الرقية ونحو ذلك.

وأمّا العبادات فإن كان الاحتياط فيها غير محتاج إلى تكرار العمل كما إذا شك المكلف في اعتبار السورة بعد قراءة الحمد في صلاته فقرأها لاحتمال جزئيتها

. . . . . .

فلا ينبغي الإشكال في جواز ذلك ولو مع تمكنه من الامتثال التفصيلي ولو علماً فإنه بالامتثال الإجمالي لا يختلّ شيء مما يعتبر في العبادة من قصد القربة، بل الوجه والتمييز حتى لو قيل باعتبارهما زايداً على قصد القربة فإن ما لا يحصل بالامتثال الإجمالي تمييز الأجزاء الواجبة عن غيرها وهو غير معتبر في صحتها قطعاً حيث لم يرد في شيء من الخطابات الشرعية والروايات التعرض للزومه، بل ورد ما يدفع هذا الاحتمال كصحيحة حريز[1] الواردة في تعليم الإمام عليه السلام الصلاة التي ينبغي للمكلف الإتيان بها بذلك النحو، ويأتي التوضيح لذلك عند التعرض لاعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات.

وأما إذا كان الاحتياط فيها محتاجاً إلى تكرار العمل كما في مورد تردّد الصلاة الواجبة بين القصر والتمام في الشبهة الحكمية أو الموضوعية أو تردّد الثوب الطاهر بين ثوبين فيصلّي صلاته قصراً ويعيدها تماماً أو يصلي في أحد الثوبين ويعيدها في الثوب الآخر إلى غير ذلك.

فقد يقال: بعدم جواز ذلك مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي؛ لأن الامتثال الإجمالي يلازم الإخلال بقصدي الوجه والتمييز أو لكون التكرار يعدّ لعباً وعبثاً في مقام الامتثال فلا يناسب العبادة.

والجواب عن ذلك بأنه لا يكون في الاحتياط بتكرار العمل إخلال بقصد الوجه، فإنه إذا أتى المكلّف بالصلاة قصراً وأعادها تماماً بقصد تحقق الصلاة الواجبة عليه فقد حصلت الصلاة المأمور بها واقعاً بقصد وجهها، نعم عند العمل لا تتميز تلك الصلاة

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأول.

. . . . . .

غن الأخرى وقصد التمييز كذلك غير معتبر في صحة العمل ووقوعها عبادة حتى بناءً على القول بأنه في الشك في اعتبار القيود الثانوية مما لا يمكن أخذها في متعلق الأمر يلزم رعايتها لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بنحو يكون محصّلاً للغرض من متعلّق الأمر، فإن مقتضى ذلك القول وإن كان الالتزام بالاشتغال، إلّا أن الالتزام به يختصّ بموزد عدم ثبوت الإطلاق المقامي فيه، والإطلاق المقامي بالإضافة إلى قصد الوجه وقصد التمييز موجود خصوصاً بالإضافة إلى الثاني فإنهما مما يغفل عامة الناس عن اعتبارهما ولو كانا معتبرين في حصول الغرض لتعرض الشارع له بالتنبيه عليه في بعض خطاباته.

ويقال: في مثل هذا الإطلاق المقامي بأن عدم الدليل فيه دليل على العدم، أضف إلى ذلك أنه ليس قصد التمييز في الشبهات الموضوعية من الانقسامات الثانوية حيث يمكن أخذه في متعلق الأمر كسائر القيود التي يعبّر عنها بالانقسامات الأولية، بأن يأمر الشارع بالصلاة إلى جهة يعلم حالها أنها إلى القبلة أو في ثوب طاهر إلى غير ذلك فالإطلاق اللفظي يدفع اعتبار قصد هذا التمييز.

وأما دعوى كون الاحتياط بتكرار العمل مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي يعدّ من اللعب ولا يناسب العبادة فلا يمكن المساعدة عليها أيضاً، وذلك فإنه قد يكون تكرار العمل وترك الامتثال التفصيلي لغرض عقلائي مع أن المعتبر في العبادة الإتيان بمتعلق الأمر بقصد التقرب والخصوصيات المقارنة لمتعلق الأمر خارجاً أو المتحدة معه الخارجة عن متعلق الأمر لا يعتبر حصولها بقصد القربة فالمكلف إذا أتى بصلاته أول الوقت، أو في مكان خاص بداع نفساني له في أول الوقت أو في الإتيان بها في ذلك المكان صحت صلاته حيث إن المأخوذ في متعلق الأمر لابد من وقوعه بقصد القربة

. . . . . .

لا ما هو خارج عن متعلق الأمر، ولا يقاس بما إذا كانت الخصوصية المتحدة مع العبادة واقعاً رياءً، فإن قصد التقرب لا يجتمع مع اتحاد متعلق الأمر بما هو محرم، بل قد يقال: ببطلان العبادة حتى مع الخصوصية المنضمة إليها رياءً بدعوى إطلاق ما دلّ على مبطلية الرياء في العمل، ولو كان الرياء في الخصوصية المقارنة المنضمة إليها.

والحاصل أن الإتيان بالعبادة في ضمن عملين المسمّى بالاحتياط والامتثال الإجمالي من خصوصيات تلك العبادة الخارجة عن متعلق الأمر بها، ولا يضرّ الإتيان بالخصوصيات الخارجة عن متعلق الأمر بلا داع عقلائي أو بداع نفساني.

وقد ذكر المحقق النائيني ﷺ وجهاً آخر لعدم جواز التنزل إلى الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وهو استقلال العقل بأن الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال العلمي وإذا أتى المكلف بصلاته قصراً ثم أعادها تماماً مع تمكنه من تحصيل العلم بوظيفته من القصر أو التمام يكون الداعي له إلى الصلاة قصراً احتمال الوجوب، وهذا الامتثال كما ذكر في طول الامتثال التفصيلي.

وبتعبير آخر للامتثال مراتب أربع لا يجوز التنزل إلى المرتبة اللاحقة إلّا مع عدم التمكن من المرتبة السابقة، الامتثال التفصيلي والامتثال بالعلم الإجمالي، الامتثال الظني والامتثال الاحتمالي.

أقول: لم يظهر وجه صحيح لكون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي بل هما في عرض واحد، وذلك فإن المعتبر في العبادة هو حصول العمل بنحو قربي لا لزوم خصوص الإتيان بالعمل بداعي الأمر به، نعم هذا من أفراد حصول العمل قربياً كما أنه يكفي في حصول القربة الإتيان بداعي احتمال كونه متعلق الأمر، وما يكون في طول الامتثال العلمي الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي كما

لكن يجب ان يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد[١].

(مسألة ٣) قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمته[٢] وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان

إذا كان المكلف في آخر الوقت بحيث لا يتمكن إلّا من الاتيان بأربع ركعات قبل خروج الوقت ودار أمره بين أن يصليها في ثوب طاهر معلوم وبين أن يصليها في أحد ثوبين يعلم بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر، فإن العقل في الفرض مستقل برعاية الامتثال التفصيلي وعدم جواز التنزل إلى الاحتمالي، هذا مع أن الإتيان بالقصر أولاً ثم إعادتها تماماً يكون بداعي الأمر المعلوم إجمالاً المتعلق بأحدهما واقعاً، وهذا الامتثال علمي لا احتمالي غاية الأمر لا يدري حال العمل أنّ ما يأتي به هو متعلق الأمر أو ما يأتي به بعده أو أتى به قبل ذلك فيكون فاقداً لقصد التمييز وقد تقدم عدم اعتباره في صحة العبادة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فتحصل أنه لا بأس بالاحتياط في العبادات كما لا بأس به في المعاملات سواء كان الشخص متمكناً من الامتثال التفصيلي للتكاليف أو لم يكن متمكناً منه.

شرط العمل بالاحتياط

[١] يشترط في العمل بالاحتياط أن يكون الشخص عالماً بموارده وكيفياته بالاجتهاد أو التقليد إذ بدونه لا يتحقق الاحتياط الذي هو العلم بدرك الواقع فلا يحصل الأمن من العقاب ومن هنا يظهر أن الوجوب المزبور إرشادي عقلي لا مولوي شرعي.

صور العمل بالاحتياط

[٢] كما في الدعاء عند رؤية الهلال أو الخمس في الميراث حيث يحتمل وجوبه مع القطع بعدم حرمته.

قاطعاً بعدم وجوبه[١] وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام[٢].

(مسألة ٤) الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاجتهاد أو التقليد[٣].

(مسألة ٥) في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً؛ لأن المسألة خلافية[٤].

---

[١] كما في شرب التتن حيث تحتمل حرمته مع القطع بعدم وجوبه.

[٢] أو لم يعلم أن وظيفته يوم الجمعة الظهر أو الجمعة.

ولا يخفى أن الجمع بين الأمرين قد يكون في عملين مستقلين كما في المثالين وقد يكون في عمل واحد كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر والإخفات فالاحتياط حينئذ يتحقق بتكرار القراءة فيها مرتين إحداهما بالجهر والأخرى بالإخفات ناوياً في كل منهما أن تكون هي القراءة المأمور بها لو كانت وظيفته كذلك وإلّا كانت قراءة للقرآن لجواز قراءة القرآن في الصلاة ثم إن هاهنا موردين للاحتياط لم يتعرض لهما الماتن فإنه. قد يكون الاحتياط في الجمع في الترك كما إذا علم بحرمة أحد فعلين فإن الاحتياط يقتضي تركهما معاً، وقد يكون في الجمع بين الإتيان بأحد الفعلين وترك الآخر كما إذا علم إجمالاً بوجوب الأول أو حرمة الثاني.

[٣] قد تقدم في المسألة الثانية ما يرتبط بالاحتياط فيما إذا كان مستلزماً للتكرار من الوجوه التي ذكرت للمنع عنه والجواب عنها.

[٤] بمعنى أن جواز الاحتياط ليس من المسائل البديهية التي لا تحتاج إلى الاجتهاد والتقليد، بل هو من المسائل النظرية التي لابد فيها من إعمال الاجتهاد أو الرجوع إلى فتوى الفقيه.

(مسألة ٦) في الضروريات لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد.

(مسألة ٧) عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل[١].

(مسألة ٨) التقليد هو الالتزام بالعمل، بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد[٢].

فالاستناد إلى الاحتياط في امتثال الأحكام الشرعية لا يصحّ إلّا بعد تحصيل العلم بجوازه ومشروعيته اجتهاداً أو تقليداً وإلّا فلو احتاط الشخص بدون ذلك لم يطمئن بعدم العقاب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

العمل بلا تقليد

[١] ليس المراد به البطلان الواقعي بل المراد به عدم جواز الاجتزاء به عقلاً وأنه لو كان مع تركهما مخالفة التكليف الواقعي لاستحق العقاب على تلك المخالفة بخلاف ما إذا لم يكن تركهما موجباً لذلك كما إذا عمل حين العمل برجاء أنه الواقع ثم علم بعده أنه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلم منه فإن الأمن وعدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الإحراز كافٍ في نظر العقل، والحاصل أنه إذا لم يحرز المكلف صحة عمله بالاجتهاد أو التقليد فليس له أن يكتفي به.

تعريف التقليد

[٢] قد عُرّف التقليد بوجوه:

منها: أن التقليد هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل، وهذا يعني أن التقليد عبارة عن

. . . . . .

تعلّم قول الغير ورأيه ويكون داعيه إلى التعلم هو العمل به.

ومنها: أنه الالتزام بالعمل بقول الغير، وعلى هذا فلو أخذ رسالة مجتهد للعمل بما فيها في الوقائع التي يبتلي بها فقد حصل التقليد وإن لم يعلم بما في الرسالة من أحكام الوقايع فضلاً عن العمل بما فيها.

ومنها: أنه نفس العمل بقول الغير بمعنى أن العمل إذا استند إلى قول الغير ورأيه تحقق التقليد.

ولا يخفى أنّ ما تقدم من أنه يجب على المكلّف في الوقايع التي يبتلي بها أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً لا ينظر إلى ما ذكر من أنّ التقليد هو الالتزام بالعمل بقول الغير، ولا لمجرّد تعلّمه لغاية العمل به، فإنّ الوجوب المذكور من حكم العقل على ما تقدم، والذي يحكم به العقل مراعاة الأحكام والتكاليف الشرعيّة في الوقايع بالموافقة والطاعة إمّا بالوجدان ويحصل ذلك بالاحتياط، أو بالاعتبار والاعتماد على حجّة فعليّة وهي ما استنبطه من مدارك الأحكام والتكاليف بطريق مألوف كما في المجتهد، أو قول المجتهد وفتواه على تقدير تمام الدليل على جواز الاعتماد على فتوى الفقيه من العاميّ في مقام العمل.

وعلى الجملة حكم العقل في مقام الطاعة هو لزوم تحصيل المؤمّن للمكلّف في الوقايع التي يبتلى بها، ولا يلزم في حكمه بلزوم تحصيله أن يكون سبق التعلّم على العمل، وأن يكون عمله بدونه قبله من العمل بلا تقليد، حيث إنّه إذا عمل العاميّ في واقعة عملاً برجاء أنّه عمل بالواقع والوظيفة، ثمّ ظهر له بعد العمل أنّه على طبق فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه كفى ذلك في حكم العقل المتقدّم، وعدم سبق التقليد على العمل لا يضرّ في الفرض، هذا كلّه بالإضافة إلى حكم العقل.

. . . . . .

وأمّا الأدلّة والخطابات الشرعيّة فحيث إنّ وجوب تعلّم الأحكام والتكاليف بالإضافة إلى الوقايع التي يبتلي بها المكلّف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقيّ، بمعنى أنّ الغرض من إيجاب التعلّم إسقاط الجهل بالتكليف عن العذريّة في صورة إمكان تعلّمه، فهذه الأدلّة منضمّة إلى الروايات الواردة في إرجاعهم عليهم السلام الناس إلى رواة الأحاديث وفقهاء أصحابهم كافية في الجزم في أنّ لزوم تعلّم الأحكام في الوقايع التي يبتلي بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعمّ التعلّم من فقهاء رواة الأحاديث، فلا يكون الجهل مع إمكان التعلّم من الفقيه عذراً في مخالفة التكليف وترك الوظيفة.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في العروة ـ من بطلان عمل العاميّ التارك للاحتياط والتقليد ـ بمعنى عدم الإجزاء به عقلاً، وأنّه لو كان مع تركهما مخالفة التكليف الواقعيّ لاستحقّ العقاب على تلك المخالفة، بخلاف ما إذا لم يكن تركهما موجباً لذلك، كما إذا عمل حين العمل برجاء أنّه الواقع، ثمّ علم بعده أنّه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلّم منه، فإنّ الأمن وعدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الإحراز كافٍ في نظر العقل، وليس وجوب التعلّم قبل العمل كسائر التكاليف النفسيّة على ما تقدّم.

وأمّا ما ذكره جمع من العلماء من اعتبار العمل بفتوى المجتهد حال حياته في جواز البقاء على تقليده بعد موته، وما ذكروه من عدم جواز العدول عن الحيّ إلى حيّ آخر مع العمل بفتوى الأوّل وجوازه بدونه لا يقتضي كون التقليد هو نفس العمل، فإنّ المتّبع في جواز الأول وعدم الجواز في الثاني ملاحظة الدليل فيهما ليؤخذ بمقتضاه؛ ولذا اعتبر في الجواز وعدمه العملَ فيهما مَنْ يرى التقليد هو الالتزام بالعمل أو التعلّم للعمل.

. . . . . .

جواز التقليد

يقع الكلام في جواز التقليد في طريق إحراز العاميّ جوازه بنظره، ليمكن له التقليد، وفي جوازه للعاميّ بنظر المجتهد، وقد ذكر المحقق الخراساني ﷺ أنّ جوازه في الفرعيات في الجملة أي ـ مع ملاحظة الأوصاف المعتبرة في المجتهد أو المحتملة اعتبارها ـ من الأوّليات التي تكون فطريّة لكلّ إنسان يعلم بثبوت الأحكام والوظايف الشرعيّة في الوقايع التي يبتلي بها أو يحتمل الابتلاء بها، ولأجل كون هذا فطريّاً جبليّاً يجده كلّ عاميّ من نفسه، ولا يحتاج فيه إلى دليل يوجب علمه بجوازه، ولو كان علم العاميّ بجوازه موقوفاً على الدليل على إحرازه جوازه لانسدّ باب العلم بجوازه عليه مطلقاً أي ولو كان له حظّ من العلم ما لم يكن له ملكة الاجتهاد، فإنّ استناد العاميّ في جوازه إلى التقليد يستلزم الدور أو التسلسل، فإنّ تقليده في مسألة جواز التقليد يتوقّف أيضاً على إحرازه جواز التقليد فيها.

وأمّا جواز رجوع العاميّ إلى المجتهد بنظر المجتهد فقد ذكر أنّ العمدة في جوازه بنظر الفقيه هو الحكم الفطريّ أيضاً؛ لأنّ ما عداه من الوجوه القائمة عند المجتهد التي ذكروها غير تامّة، كالاستدلال على جوازه بالإجماع، فإنّ الإجماع مدركيّ لاحتمال أن يكون المدرك لاتفاقهم هو كون الرجوع أمراً فطريّاً ارتكازيّاً، وهذا حال الإجماع المحصّل، فكيف بالمنقول؟ وإن قيل باعتبار المنقول في غير مثل المقام.

وممّا ذكر يظهر الحال في دعوى كون جواز التقليد على العاميّ من ضروريات الدين؛ لأنّ احتمال كونه من ضروريّات العقل وفطريّاته أولى من تلك الدعوى.

وأيضاً يظهر الحال في دعوى سيرة المتديّنين، فإنّ سيرتهم ليست ناشئة من

. . . . . .

مستند شرعيّ غير ما ذكر من كون الجواز أمراً فطريّاً، وما استند في جوازه من بعض الآيات من الكتاب المجيد غير تامّ، فإنّ آية النفر لا دلالة لها على جوازه وأخذ قول النذير والفقيه تعبّداً، حيث إنّها في مقام إيجاب تعلّم الأحكام والتفقّه فيها ووجوب إبلاغها إلى السائرين بنحو الوجوب الكفائي، وآية السؤال في مقام إيجاب الفحص والتعلّم، ولعلّه لتحصيل العلم لا إيجاب التعبّد بجواب المسؤول، كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب والمسؤول عنه من الاعتقاديّات، ولو قيل بأن المسؤول هم الأئمّة عليهم السلام كما ورد في بعض الروايات فلا شبهة في اعتبار قولهم وكلامهم، وهذا خارج عن مورد الكلام في المقام.

نعم، يتمّ الاستدلال على جواز التقليد بالروايات الواردة في جواز تقليد العاميّ بالمطابقة أو بالاستلزام أو بالمفهوم، كما فيما ورد في جواز الإفتاء مع العلم مفهوماً أو منطوقاً، فإنّ ما يدلّ على عدم جواز الإفتاء من غير علم ظاهر مفهوماً جواز الإفتاء بالعلم، وهذا الجواز يستلزم جواز التقليد، ونظير ذلك ما ورد في إظهاره عليه السلام أن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام، فإنّ مقتضاه جواز التقليد بالاستلزام؛ لأنّ إفتاء شخص أو شخصين لا يوجب العلم بالواقع، بخلاف الأمر بإظهار الحقّ وحرمة كتمانه، فإنّه لا يدلّ على التعبّد بالإظهار والأخذ بالبيان، فإنّ الأمر بالإظهار وحرمة الكتمان لغاية ظهور الحقّ والعلم به كما يقتضيه مناسبة الحكم والموضوع.

والحاصل أنّ الأخبار المشار إليها لكثرتها وتعدّد أسانيدها توجب القطع بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام، وإمضائهم جواز تقليد العاميّ في الفرعيّات ولو في الجملة، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز اتّباع غير العلم، وما دلّ على الذمّ على تقليد

. . . . . .

الغير من الآيات والروايات كقوله سبحانه: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾[١] وقوله سبحانه: ﴿قالوا إنا وجدنا آباءنا على أُمّة وإنّا على آثارهم مهتدون﴾[٢] مع إمكان دعوى خروج التقليد في الفرعيّات من الفقيه عن مدلول الآيتين تخصّصاً لا تخصيصاً، فإنّ آية الذمّ على الاقتداء راجعة إلى رجوع الجاهل إلى مثله، وآية النهي عن اتّباع غير العلم ناظرة إلى النهي في الاعتقاديّات التي لابدّ من تحصيل العلم والمعرفة بها.

وأمّا قياس الفرعيّات بالاعتقاديّات في عدم جواز التقليد، بدعوى أنّ مع غموض الأمر في الاعتقاديّات لا يجوز التقليد فيها، فكيف يجوز في الفرعيّات مع سهولة الوصول إليها فلا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الأصول الاعتقاديّة المطلوب فيها العلم واليقين والاعتقاد مسائل معدودة يتيسّر تحصيل العلم بها لكلّ شخص، بخلاف الفرعيّات التي لا يتيسّر الاجتهاد الفعليّ في مسائلها إلّا في كلّياتها للأوحديّ في طول عمرهم كما لا يخفى.

أقول: الحكم العقليّ الفطريّ وإن كان المنشأ في بناء العقلاء على الرجوع في كلّ أمر يعرفه أهل خبرته إليهم، إلّا أنّ هذا البناء وحكم العقل قابل للردع عنه، حيث يمكن للشارع إلغاء التقليد في الحكم الشرعيّ الفرعيّ بالأمر بالاحتياط في كلّ واقعة لم يتفق العلماء الموجودون في عصره على نفي التكليف فيها، وإذا أمكن ذلك واحتمل العاميّ الردع فلا يفيده الحكم العقليّ الفطريّ، وقوله ﷺ: لولا ذلك الفطريّ عند العاميّ لانسدّ على العاميّ باب العلم بجواز التقليد، ممنوع؛ إذ اللازم على العاميّ علمه بجواز التقليد

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

. . . . . .

له في المسائل التي يبتلي بها، وهذا يحصل من الاستدلال، والاستدلال لا يتوقّف على تمكّنه وإحاطته بجميع ما يكون دليلاً للجواز عند الفقيه، بل على العاميّ أن يعتمد على علمه الحاصل من فتوى علماء عصره العدول المعروفين ومن كان قبل عصره، والجزم بأنّه لو منع الناس عن الرجوع إلى العلماء في تعلّم الفتوى والعمل به وأوجب عليهم الاحتياط لما أفتى هؤلاء بالجواز، وجواز الاقتصار بالعمل على طبق الفتوى المعتبر، وبهذا أيضاً يقنع نفسه في مسألة لزوم تحصيل العلم واليقين في الاعتقاديّات ورفع اليد عن حكم الارتكاز، بأنّه لولم يجب ذلك على الناس وجاز التقليد فيها لما أفتوا بوجوب تحصيل العلم واليقين والاعتقاد ولو بدليل يقنع نفسه.

وقد يقال: إنّه لولم يتمكّن العاميّ من تحصيل العلم بجواز التقليد كان اللازم في حقّه بحكم العقل هو الاحتياط في الوقايع بالأخذ فيها بأحوط الأقوال من العلماء المعروفين في عصره؛ لأنّه لا يعلم بثبوت تكاليف زائدة في حقّه في الوقايع التي يبتلي بها غير ما أفتوا بها فيها ولو من بعضهم، فإنّ مقتضى العلم الإجماليّ بالتكاليف في موارد فتاويهم يوجب علمه الإجماليّ بثبوت التكاليف في حقّ المكلفين في الوقايع، وهذا الاحتياط على ما ذكرنا لا يوجب محذوراً على العاميّ من عسر فضلاً عن اختلال النظام.

ولكن لا يخفى أنّ انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجمالي الصغير لا ينفع فيما إذا كان احتمال التكليف بنفسه منجّزاً للتكليف كما في المفروض في المقام، حيث لا يتمكّن العاميّ من الفحص عن جميع الفتاوى في الوقايع ولا عن أدلّة الأحكام.

نعم، إذا حصل له الوثوق والاطمئنان بعدم الدليل على التكليف في غير موارد

. . . . . .

فتوى العلماء المعروفين في عصره، مع اعتقاده وجزمه بأنّ الشارع لم يردع عن العمل بوثوقه واطمئنانه ذلك أمكن له ترك الاحتياط في غير موارد فتاوى علماء عصره بالتكليف، أو حصل الوثوق بفحص علماء عصره في مورد فتاويهم بنفي التكليف، وكان هو بنفسه عارفاً باعتبار الأُصول النافية.

وأمّا الروايات فلا بأس بدلالتها ـ ولو بالالتزام في بعضها وبالمطابقة في بعضها الآخر ـ على جواز تعلّم العاميّ والعمل على طبقه في الأحكام الفرعيّة من العالم بها بالطرق المألوفة في الجملة، ويأتي التعرّض لذلك تفصيلاً.

وقد ظهر ممّا تقدّم استقلال العقل بعد اعتبار قول المفتي في حقّ العاميّ بأنّ المكلّف في الوقايع التي يبتلي بها إمّا أن يكون مجتهداً يعمل على طبق اجتهاده، أو مقلّداً يعمل على طبق فتوى المجتهد أو محتاطاً، وهذا التخيير بعد إحراز جواز الامتثال الإجماليّ حتى فيما إذا كان العمل عبادة، والاحتياط فيها موجباً لتكرار العمل؛ ولذا لا يجوز الأخذ بالاحتياط في العبادات إلّا مع إحراز جوازه ولو بالاجتهاد في هذه المسألة أو مع التقليد فيها، واعتبار قول المفتي في حقّ العاميّ كاعتبار خبر العدل والثقة في الأحكام طريقيّ يوجب تنجّز الواقع مع الإصابة والعذر عند موافقته وخطئه، فيختصّ اعتبار الفتوى بموارد الجهل بالحكم الواقعيّ، ولا يكون مورد التقليد في ضروريات الدين والمذهب، ولا في القطعيّات التي يعرفها العاميّ ولو بالتسالم عليه كأكثر المباحات.

نعم، فيما يتردّد الحكم بين الإباحة والاستحباب أو بينهما وبين الكراهة فإن أراد الإتيان بقصد الاستحباب أو بقصد الكراهة كي ينال الثواب فعليه إحراز خصوص الحكم أو الإتيان بالرجاء واحتمال نيل الثواب؛ لئلا يكون عمله تشريعاً، وقد تقدّم

. . . . . .

مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأنّه بالإضافة إلى الفرعيات طريقيّ.

بقي في المقام ما ربّما يتوهّم من أنّ العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم والمتضمّنة للذمّ على اتّباع غيره رادعة عن التقليد كقوله سبحانه: **﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾**[1] وقوله سبحانه: **﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾**[2] إلى غير ذلك.

ولكنّ العموم أو الإطلاق لا يصلح رادعاً خصوصاً بالإضافة إلى السيرة المتشرعة والمشار إليها والأخبار المستفاد منها لزوم رجوع العاميّ إلى الفقيه، وقول الفقيه يكون من اتّباع العلم، والذم في الآية راجع إلى اتّباع الجاهل مثله بقرينة ما في ذيلها: **﴿أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾**[3] مع أنّها ناظرة إلى التقليد في الاعتقاديّات ولا يجزي فيها التقليد، بل يجب فيها تحصيل العلم والعرفان والإيمان، ولا يمكن فيها الأخذ ببعض الأخبار، ودعوى إطلاقها يعمّ جواز التعلّم في الاعتقاديات أيضاً بالأخذ بما يقول المسؤول، فيكون قوله أيضاً فيها علماً وعرفاناً لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنّ مقتضى تلك الروايات اعتبار قول من يرجع إليه، وأنّه علم في جهة طريقيّته لا من جهة الوصفيّة، والمطلوب في أصول الدين والمذهب العلم بما هو صفة ويقين ينشرح به الصدر، ويشدّ القلب بالعروة الوثقى من الإيمان والاعتقاد، كما هو مقتضى الأمر بالإيمان فيها في الكتاب المجيد في الآيات، وكذا الحال في الروايات الواردة فيها.

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) و (٣) سورة المائدة: الآية ١٠٤.

(مسألة ٩) الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت[١] ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

تقليد الميت

[١] ذكروا أن المعروف بين أصحابنا اعتبار الحياة في المجتهد في جواز تقليده فلا يعتبر فتوى المفتي بعد موته وعن بعض الأصحاب ومخالفينا والأخباريين حيث يرون الأخذ بما استفاده الفقيه من الروايات المأثورة عن أهل البيت والطهارة تقليداً إياه عدم اعتبارها، وعن جماعة من الأصحاب التفصيل بين التقليد الابتدائي فلا يجوز وبين التقليد الاستمراري فيجوز البقاء على تقليد الميت.

وذكر في الكفاية أنه لا ينبغي الشك في أن مقتضى الشك في اعتبار الفتوى عدم اعتباره فلابد في الخروج عن عدم الاعتبار من قيام دليل أو أصل حاكم على أصالة عدم الاعتبار.

وقد يقال بوجود أصل حاكم عليها حيث إن الاستصحاب في بقاء اعتبار الرأي نظره بعد موته أيضاً.

ورده بأن هذا الاستصحاب لا أساس له لأن بالموت ينتفي الرأي والنظر فلا مجال لاستصحاب الاعتبار الذي كان الموضوع له هو الرأي والنظر.

لا يقال: الرأي والنظر يتقوم بالنفس ولا تزول النفس بالموت بل تنتقل من عالم إلى عالم أرقى.

فإنه يقال: للحياة في بقاء الشخص ورأيه جهة تقوّم عند العرف ولذا يرون المعاد من إعادة المعدوم ولا يقاس لبعض الأحكام الجارية على الشخص كاستصحاب طهارته ونجاسته وجواز النظر إليه؛ لأن للطهارة وجواز النظر الموضوع بحسب الفهم

. . . . . .

العرفي البدن الذي يبقى بعد الموت أيضاً وإن يحتمل أن يكون للحياة دخالة فيهما في حدوثهما وبقائهما كاحتمال دخالة التغير في نجاسة الماء الكثير حدوثاً وبقاءً فلا يمكن الاستصحاب لا في بقاء اعتبار الرأي ولا في ناحية بقاء نفس الرأي والنظر لعدم بقاء الموضوع ويعتبر في جريان الاستصحاب في الحكم بقاء الموضوع له.

لا يقال: هذا إذا كان الرأي بحدوثه موضوعاً لحدوث الاعتبار، وببقائه موضوعاً لبقاء الاعتبار، وأما إذا احتمل أن يكون الرأي بحدوثه موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقائه كما في اعتبار خبر العدل فيمكن الاستصحاب في بقاء اعتبار الرأي والنظر الذي كان المجتهد عليه حال حياته.

فإنه يقال: لا يحتمل أن يكون الرأي بحدوثه موضوعاً للاعتبار حدوثاً وبقاءً كالخبر.

ويشهد لذلك عدم جواز تقليد الشخص بعد عروض الجنون أو زوال رأيه بسبب المرض والهرم ولو كان اعتبار الرأي كاعتبار الخبر لما كان عروضهما موجباً لانتفاء الاعتبار كما في عروضهما للمخبر بعد اخباره.

ومما ذكر يظهر أنه لا فرق في عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وعدم جواز البقاء على تقليده بعد موته سواء عمل بفتواه حال حياته أم لا لعدم بقاء الرأي والنظر بعد موته على كل تقدير.

أقول: لا شهادة في عدم جواز التقليد بعد عروض الجنون أو تبدّل الرأي أو زواله بأن الموضوع للاعتبار حدوثاً وبقاءً حدوث الرأي وبقاؤه فإن نظير ذلك ثابت في الخبر أيضاً فإن الخبر إذا أكذب نفسه في خبره السابق بمعنى أنه ذكر وقوعه اشتباهاً

. . . . . .

فلا يعبأ بخبره السابق في الأحكام الكلية بل في الموضوعات أيضاً في غير مقام الشهادة والإقرار حيث إن مع تمام الشهادة وحصول القضاء لا ينقض الحكم ولا ينفذ الرجوع عن الأقرار السابق إلّا فيما يعتبر فيه تعدد الإقرار كالإقرار بالزنا ونحوه أو مطلق الحدود مع احتمال صدقه بناءً على سقوطها بالإنكار بعد الإقرار لحصول الشبهة كما قيل مع أن الإقرار كالإخبار بحدوثه موضوع للاعتبار حدوثاً وبقاءً وكما يقال إن الخبر فيما إذا وقع موضوع للاعتبار بشرط عدم رجوع مخبره وادعائه بوقوعه اشتباهاً كذلك يمكن أن يكون الرأي موضوعاً للاعتبار بشرط أن لا يقع رجوع أو يعرض لمن ينسب إليه الرأي جنون ونحوه حيث إن المفتي بعد عروض الجنون لا يعتبر رأيه السابق لا لعدم بقائه، بل لأن المجنون لا يليق بمنصب الزعامة الدينية؛ ولذا يعتبر فيه بعض الأوصاف والأمور مما لا يكون الشخص مع فقدها مناسباً لذلك المنصب.

والصحيح في الجواب عن استصحاب اعتبار الرأي أن يقال اعتباره كان متيقناً بالإضافة إلى من تعلم منه الفتوى حال حياته، وأما من يتعلم منه فتواه الذي كتب أو ينتقل بعد وفاته فلم يحرز اعتباره بالإضافة إلى من يتعلم بعد موته نظير ما ذكرنا في الاستصحاب في أحكام الشرايع السابقة أضف إلى ذلك أن الاستصحاب في اعتبار الرأي يكون من الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويتعارض فيها استصحاب بقاء الاعتبار المجعول باستصحاب عدم جعله.

والحاصل أن الموضوع للاعتبار بحسب الروايات فتوى المجتهد وفتواه إخبار عن الحكم الشرعي الكلي المجعول بنحو القضية الحقيقيّة.

نعم، إخباره به عن حدس بخلاف الخبر عن حكم الواقعة بنحو القضية الحقيقية

. . . . . .

بالسماع عن المعصوم ﷺ فإنه أخبر به عن حسّ وسماع وكما أن الحدس ينتفي عن المجتهد بعد موته كذلك الحس في الخبر ينتفي غاية الأمر الدليل على الاعتبار في الخبر موجود كما تقدم في بحث حجية الخبر ولا دليل على اعتبار الأوّل إلّا بالإضافة إلى من أخذ الفتوى وتعلّم منه حال حياته.

وعلى الجملة لا يمكن إثبات اعتبار فتوى المجتهد ورأيه بالإضافة إلى من لم يتعلّم الحكم منه إلّا بعد وفاته، كما إذا وصلت فتواه إليه بعد موته بطريق النقل أو قرأها في كتابه أو رسالته.

نعم، ربما يقال إن مقتضى السيرة العقلائية جواز هذا النحو من التعلم حيث لا يرى العقلاء فرقاً بين الحي والميت في الأمور التي يرجعون فيها إلى أهل خبرتها ولم يردع عنها الشرع بالإضافة إلى تعلم الأحكام الشرعية.

ولكن لا يخفى ما فيه فإن السيرة العقلائية تتبع فيما إذا أحرز إمضاء الشارع لها في أخذ الأحكام وتعلّمها ولو كان إحراز الإمضاء بعدم الردع عن اتباعها وبما أن ما دلّ على إرجاع الإمام ﷺ في تعلم معالم الدين إلى بعض الأشخاص من الأحياء فالمقدار المحرز إمضاؤه من السيرة ما إذا كان الرجوع إلى العالم بمعالم الدين في حياته ولم يثبت السيرة المتشرعة في الأخذ بأحكام الشرع الأخذ من كتاب شخص أو رسالته إلّا إذا كان الأخذ بمعنى تعلم الحديث والرواية على نحو مذكور في بحث أخذ الحديث نعم مقتضى ما ورد من الروايات في إرجاعهم ﷺ إلى الاشخاص عدم الفرق بين العمل بما أخذ منهم حال حياتهم أو بعد مماتهم.

ويمكن تقرير عدم جواز تقليد الميت ابتداءً بوجه آخر وهو بما أن المسائل

. . . . . .

الاختلافية بين العلماء كثيرة جدّاً ولو لم يعتبر في جواز التقليد حياة المفتي وجاز تقليد الميت ابتداءً لزم في تلك المسائل الأخذ بقول أعلم الأموات والأحياء فينحصر جواز التقليد بواحد في جميع الأعصار؛ لكونه أعلم من الكل أو يحتاط بين فتوى الاثنين والثلاث، وهذا خلاف المعلوم من ضرورة المذهب وأنه أمر التزم به مخالفينا كما لا يخفى.

واما الاستمرار على تقليد المجتهد بعد وفاته فقد ذكرنا أن مقتضى ما ورد في جواز التعلم ممن يعلم معالم الدين جواز العمل بما تعلم من الحي حتى بعد موته أيضاً، وحيث إن صاحب الكفاية ﷺ قد منع عن جريان الاستصحاب في بقاء حجية الرأي بأن الموضوع للاعتبار حدوثاً وبقاءً حدوث الرأي وبقاؤه وأن المجتهد بعد موته لا رأي له ليحكم باعتباره تعرض لاستصحاب آخر يقال باختصاص جريانه في البقاء على تقليد الميت، وهو الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة في حق العامي عند تقليده عن المجتهد حال حياته حيث إن رأي المجتهد كان من قبيل الواسطة لحدوثها لا من مقومات تلك الأحكام من حيث الموضوع والمعروض لها.

وأجاب عن هذا الاستصحاب بأن الأحكام ليست لها حالة سابقة محرزة لتستصحب بناءً على ما هو الصحيح من أن المجعول في الطرق والأمارات التي منها رأي المجتهد بالإضافة إلى العامي مجرّد المعذرية، والمعذرية سواء استفيد جواز التقليد من حكم الفطرة أو من الروايات والخطابات الشرعية.

وما تقدم سابقاً من قيام الأمارة مقام العلم في موارد إحراز الحالة السابقة بأن مفاد خطابات الاستصحاب إثبات الملازمة بين ثبوت الحكم وبقائه بحيث يكون الحجة

. . . . . .

على الثبوت حجة على البقاء عند الشك كان تكلّفاً، نعم لو قيل بأن معنى اعتبار الطريق والأمارة جعل مدلولها حكماً طريقياً ظاهرياً فلاستصحاب تلك الأحكام مجال إذا كانت الدعوى أن الرأي السابق كان من قبيل الواسطة في عروض تلك الأحكام لموضوعاتها، ولم يكن الرأي مقوماً للحكم المعروض إلّا أن الإنصاف أن ثبوت تلك الأحكام لموضوعاتها بما أنها متعلق رأي المجتهد وحدسه فيكون هذا العنوان مقوماً لها وبعد انتفاء الرأي لا موضوع لها ولا مجال لاستصحاباتها، بل يمكن أن يقال إذا لم يجز البقاء على تقليد المجتهد بعد زوال رأيه بالهرم والمرض إجماعاً لم يجز البقاء بعد موته بالأولوية حيث إن الهرم والمرض لا يوجب زوال الشخص بل زوال رأيه فقط بخلاف الموت فإنه زوال للشخص أيضاً.

أقول: لا يخفى ما في كلامه فإنه لا مجال للاستصحاب في الأحكام التي كانت منجزة بفتوى المجتهد حال حياته حتى بناءً على ما ذكره في بحث الاستصحاب وعبّر عنه في المقام بالتكلف السابق، وهو كون مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه عند الشك، وذلك فإن المصحّح هو شك المكلف في بقاء الحكم على تقدير ثبوته واقعاً فيدعي أن بالأمارة يحرز ثبوته من حيث التنجز، وبقاؤه على التنجز يحرز بالاستصحاب، وليس الشك في المقام في بقاء الحكم على تقدير ثبوته واقعاً، بل بقاؤه على تقدير ثبوته محرز وجداناً، وإنما الشك في ثبوته في الواقعة من الأوّل وما كان عليه المجتهد من الرأي والفتوى كان منجّزاً في ثبوت ذلك الحكم فإن أمكن الاستصحاب في بقاء الحجية لذلك الرأي والفتوى كما ذكرنا من أن حدوث الرأي والفتوى كافٍ في ثبوت الحجية وبقائها فهو، وإلّا فلا مورد للاستصحاب؛ لعدم بقاء الرأي.

. . . . . .

وأيضاً ما ذكره من قياس موت المجتهد وزوال رأيه به بالهرم ونحوه الذي يلحق الشخص معه بالصبيان والمجانين لا يخفى ما فيه فإن الإجماع على عدم جواز التقليد بعد الهرم ونحوه للعلم بعدم رضا الشارع بالزعامة الدينية ممّن لاحق بالصبيان والمجانين، وهذا بخلاف الموت فإنه ارتحال من عالم إلى عالم أرقى حيث مات الأنبياء والأولياء وأنه أمر قد خطّ على بني آدم.

وعلى الجملة فلا مانع عن استصحاب بقاء ما كان للمجتهد من فتواه على اعتباره بعد موته كبقاء الشهادة والخبر على اعتبارهما، نعم الاستصحاب في الشبهة الحكمية لا يجري وفي المقام الشبهة حكمية ولكن لا تصل النوبة في المقام للأصل العملي للإطلاق في الروايات على ما تقدم.

نعم، إذا خالف الحي مع الميت الذي كان قلده في زمان حياته في بعض الفتاوى وكان الحي أعلم منه بالفعل يتعين على العامي العدول إلى الحيّ كما يأتي في مسألة لزوم تقليد الأعلم مع العلم باختلاف الفتاوى.

والكلام في إجزاء الأعمال التي أتى بها زمان حياة المجتهد السابق تقدم في باب الإجزاء ونعيده في المقام في ضمن بعض المسائل، وهذا بخلاف ما إذا كان الميت أعلم من الحي فإنه يتعين عليه البقاء على تقليد الميت في المسائل التي تعلّمها منه حال حياته ولم ينساها حتى يحتاج إلى تعلم جديد نظير من يتعلم فتواه بعد موته بالنقل إليه أو يقرأ فتواه من كتابه أو رسالته، وما في بعض الروايات في أمر كتاب فضل بن شاذان ويونس بن عبدالرحمن من تصديق الإمام عليه السلام العمل بما فيهما على تقديره لا يكون شاهداً لجواز تقليد الميت ابتداءً أو بعد نسيان فتواه فإن مع تصديقه عليه السلام ينسب ما في

. . . . . .

الكتاب إلى الإمام عليه السلام فيعتبر ما فيه قوله ولاكلام في اتباع قول الإمام عليه السلام في حياته أم بعد مماته.

وإذا كان الميت حال حياته أعلم من الحي وشك في صيرورة الحي أعلم منه يستصحب عدم صيرورته أعلم وإن شك في أعلميته منه من الأول كما في الشك الساري، فإن احتمل الأعلمية في حقه فقط بمعنى أنه كان مساوياً للحي أو كان أعلم فالمتعين هو الأخذ بأحوط القولين حتى بناءً على التخيير بين المتساويين فإن الميت في الفرض وإن يحتمل أعلميته من الحي إلّا أنه لا يدور الأمر في الفرض بين التخيير والتعيين في الحجية حيث إن المشهور لم يجوزوا التقليد من الميت حتى بقاءً وحتى ما إذاكان أعلم من الحيّ ولا يقاس الفرض بما إذاكان مجتهدان فعلم أنهما إما متساويان في الفضل أو أن هذا المعين أعلم من الآخر لو ادعى الوثوق والاطمينان بأن الشارع لا يريد من العامي الاحتياط في الوقايع وعليه جاز له الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بموافقته عملاً فتوى أحدهما.

وقد يقال إنما يجوز البقاء على تقليد الميت أو يجب فيما إذا عمل العامي بفتاوى الميت حال حياته وما لم يعمل بها يتعين رجوعه إلى الحيّ سواء كان الميت أعلم من الحي أم لا، ولعل هذا القائل يرى أن التقليد هو العمل أي الاستناد فيه إلى الفتوى وما دام لم يعمل بالفتوى حال حياة المفتي لا يكون العمل بفتواه بعد موته من البقاء على التقليد أو يقول بأن المجتهد في فتاويه في المسائل يكون غالباً مبتلى بالمعارض من السايرين ويكون اعتبار فتواه فيها من قبيل التخيير بين المتعارضين فما دام لم يعمل العامي بفتواه حال حياته لم يكن له اعتبار ليستصحب بعد موته ولكن لا يخفى ما فيه

(مسألة ١٠) إذا عدل عن الميّت إلى الحيّ لا يجوز له العود إلى الميّت[١].

(مسألة ١١) لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ إلّا إذا كان الثاني أعلم[٢].

فإن المجتهد لو كان أعلم حال حياته من غيره كانت فتواه معتبرة، وتعلّم العامي تلك الفتوى علماً بالحكم الشرعي، ويأتي أنه لا اعتبار مع الأعلم لفتوى غيره وإن كان عمل العامي به بعد وفاته وإن لم يكن أعلم كان المتعين على العامي الاحتياط بين القولين أو الأقوال في المسألة أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، هذا كله مع إحراز اختلاف الفتاوى ولو إجمالاً.

وأما مع عدم علم العامي باختلاف الأحياء فيها ولو بالظفر بموارد معينة من الاختلاف وانحلال علمه الإجمالي به فالتعلم من كل منهم يحسب علماً منه بالحكم الشرعي سواء عمل به حال حياته أم لا.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

العدول في التقليد

[١] وقد ظهر ممّا تقدّم إذا تعلّم الوظايف من مجتهد أعلم حال حياته ومات ذلك المجتهد فقلّد مجتهداً حيّاً، فإن كان الميّت أعلم بالإضافة إليه فرجوعه إلى الحيّ غير صحيح، ووجب عليه العمل بما تعلّم من الميت حال حياته، وإن كان في كلّ منهما احتمال الأعلميّة بالإضافة إلى الآخر فلا بأس فيما إذا لم يوجب القطع بمخالفة التكليف الواقعيّ إمّا في الواقعة السابقة أو اللاحقة وإن لم نقل بالاحتياط بين القولين والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة.

[٢] ولا يخفى أنّ الثاني إذا صار أعلم من السابق يجب الرجوع إليه، وأمّا إذا علم أنّ الثاني كان أعلم من الحيّ الأوّل فيعلم بطلان تقليده الأوّل.

(مسألة ١٢) يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط [١] ويجب الفحص عنه.

(مسألة ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخيّر بينهما إلّا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع [٢].

---

[١] **أقول:** قد تقدّم لا يجب تقليد الأعلم في المسائل التي لا يعلم اختلاف المجتهدين فيها لا إجمالاً ولا تفصيلاً، واتّباع الأعلم في المسائل التي يعلم العاميّ اختلاف العلماء فيها ولو إجمالاً عندهم لعدم اعتبار قول غيره، ويجب الفحص عن الأعلم فيها مع العلم بوجوده، بل مع احتمال وجوده لإحراز الحجّة فالأخذ بقول أحدهم مع الشك في اعتبار قوله لا يكون مجزياً، كما تقدّم في بيان حكم العقل في إحراز الامتثال والطاعة، كما لا يحرز أن ما أخذه منه إحراز لمعالم دينه ووظيفته الشرعيّة في الواقعة. نعم لا بأس بتركه والاحتياط بالأخذ بأحوط القولين.

إذا تساوى المجتهدان في الفضيلة

[٢] **أقول:** يقع الكلام تارة فيما إذا لم يعلم العاميّ اختلاف أحدهما مع الآخر في المسائل التي يبتلي بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وأخرى فيما إذا اعلم اختلافهما تفصيلاً أو إجمالاً، أمّا الفرض الأوّل فالظاهر جواز تعلّم الحكم من كلّ منهما، وبعد تعلّمه يجب عليه العمل بما تعلّمه، وقد تقدّم أنّ هذا مقتضى الإطلاق فيما دلّ على جواز المراجعة إلى من يثق به في تعلّم الأحكام من يونس بن عبدالرحمن والحارث بن المغيرة وأمثالهما بلا حاجة إلى إحراز عدم المخالفة بينهما بالأصل، ولا أثر لأورعيّة أحدهما في الفرض؛ لأنّ ما يمكن أن يستند إليه في الالتزام بالرجوع إلى الأورع من مقبولة عمر بن حنظلة[1] ورواية داود بن الحصين التي في سندها الحكم بن مسكين عن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

. . . . . .

أبي عبدالله عليه السلام: في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»[1] وهما ظاهرتان في فرض ظهور اختلافهما.

وأمّا إذا كان الاختلاف بينهما محرزاً فالمتعيّن سقوط اعتبار كلّ من الفتاوى المختلفة بينهما عن الاعتبار، فإنّ دليل جواز التقليد بمعنى تعلّم الحكم من الفقيه لا يعمّ صورة العلم بالاختلاف، إلّا فيما إذا كان أحدهما أعلم كما هو خلاف الفرض في المسألة، فيدور أمر العامي في المسألة بين الاحتياط في الواقعة إذا لم يمكن الاحتياط فيها بالأخذ بأحد القولين، وإذا أحرز أنّ الشارع لا يريد منها الاحتياط في الوقايع فتصل النوبة إلى الموافقة الاحتماليّة التي تحصل بمطابقة عمله لفتوى أحدهما في المسائل، حيث إنّه إذا لم يجب الموافقة القطعيّة في الوقايع يكتفى بالموافقة الاحتماليّة في الوقايع، وهذه الموافقة الاحتماليّة مقدّمة على الموافقة القطعيّة في بعض الموارد مع العلم بالمخالفة في بعضها الآخر.

ولا دلالة في المقبولة ولا لرواية داود على خلاف ذلك، فإنّ موردهما القضاء وفصل الخصومة، ولا يمكن ذلك ـ يعني فصلها ـ إلّا بنفوذ حكم أحدهما المعيّن، ولو ادّعى استفادة حكم الرجوع إلى الفقيه في تعلّم الحكم الشرعي أي الفتوى منهما لزم الالتزام بأنّه إذا كان أحد الفقيهين أعلم من الآخر، والآخر أورع من الأعلم يكون المكلّف على التخيير بينهما مع أنّ صاحب العروة أو غيره لم يلتزم بذلك، ووجه

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

. . . . . .

اللزوم ظهور المقبولة والرواية كون كلّ من الأوصاف مرجّحاً لقضاء صاحبه، لا أنّ المرجّح مجموع تلك الأوصاف؛ ولذا كرّر في المقبولة السؤال عمّا إذا كان كلّ من الحكمين مساوياً فيها وليس لأحدهما فضل على الآخر فيها.

ثمّ إنّه كما تقدّم لا تصل النوبة في مفروض المسألة إلى قاعدة احتمال التعيّن في الحجّة عند دوران أمرها، بأن يقال فتوى الأورع حجّة يقيناً والشكّ في فتوى الآخر وذلك فإنّ التخيير الذي ذكرنا للالتزام بعدم وجوب الاحتياط وكفاية الموافقة الاحتماليّة، لا لاعتبار كلا الفتويين على نحو التخيير أو اعتبار فتوى الأورع تعيّناً، ليقال يؤخذ بالتعيين عند دوران الحجّة بين التعيين والتخيير.

وقد يقال[1]: لا يكون المقام من دوران الحجّة بين التعيين والتخيير حتّى بناءً على الالتزام بأنّ الحجة عند دوران الأمر بين مجتهدين متساويين تخييريّة؛ لأنّ ما في أحد المجتهدين من المزيّة غير دخيل في ملاك طريقيّة فتواه، كما إذا دار الأمر بين مجتهدين متساويين في العلم ولكن أحدهما يواظب على نافلة الليل دون الآخر.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه إذا احتمل أنّ ما في أحدهما من المزيّة وإن لم يكن ذلك دخيلاً في مطابقة فتاويه للواقع اعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعيّة والقضاء، دخل المقام مع الالتزام بالتخيير في الحجّة في صورة التساوي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيها.

---

(١) بحوث في الأصول (الاجتهاد والتقليد): ٦٥. (للإصفهاني).

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز[١] في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الاحتياط.

إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة

[١] قد يفصّل[١] في المقام بين ما إذا لم يفتِ الأعلم في مسألة لعدم إكمال فحصه عن مقتضى مدارك الحكم فيها أو أنّه لم يفحص عنها في تلك المسألة أصلاً، كما ربّما يتّفق ذلك في مقام الاستفتاء عنه في مسألة فيجيب فيها بالاحتياط، ففي مثل ذلك ممّا يحتمل الأعلم أنّه لو أكمل فحصه أو فحص عن المدرك فيها لأفتى بما أفتى فيه غير الأعلم، وكذا فيما لا يريد الأعلم أن يفتي فيها ببعض الملاحظات، كأن لا يريد أن يخالف المشهور في إفتائهم وإن كان مقتضى ملاحظة المدارك للأحكام هو ما أفتى به غير الأعلم، فإنّه يجوز في ذلك أيضاً الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، فإنّه عالم بحكم المسألة كما هو فرض كونه مجتهداً عارفاً بطريق الاستنباط وتعيين الأحكام من أدلّتها، وكان المانع عن اعتبار فتاواه في ساير الموارد معارضتها وإحراز مخالفتها مع فتوى الأعلم ولو إجمالاً، وهذا المانع غير موجود بالإضافة إلى مفروض الكلام فيعمّه ما دلّ على الرجوع بالعارف بالأحكام، ويؤيّده السيرة العقلائيّة، ويلحق بذلك ما إذا كانت المسألة مما لم يتعرّض الأعلم لحكمها أصلاً ويحتمل العاميّ أنّه لو كان متعرّضاً لحكمها لأفتى بما أفتى به غير الأعلم.

وأمّا إذا كان عدم إفتاء الأعلم بالإضافة إلى نفس الحكم الواقعيّ لا بالإضافة إلى مدركه، بل كان المستفاد من قوله أنّ مقتضى رعاية المدارك هو الحكم بالتكليف أو ما هو الموضوع له من الوضع، كما لو عبّر بقوله: الأحوط لولم يكن أقوى هو الترك أو

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ١٤٥.

. . . . . .

الإتيان، في مقابل من أفتى بجواز الارتكاب أو جواز الترك أو رأى الأعلم أنّ مقتضى العلم الإجماليّ الموجود بالتكليف في المسألة هو الاحتياط والجمع بين الفعلين، كما قال بالاحتياط في مسألة من سافر أربعة فراسخ غير قاصد الرجوع من يومه، وإذا رأى المجتهد أنّ ما دلّ على وجوب القصر فيه معارض بما دلّ على التمام فيه وليس في البين معيّن آخر لوجوب خصوص أحدهما، فقال لا مجال في المسألة إلّا الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، فلا يجوز للعاميّ في مثل ذلك الرجوع إلى فتوى غير الأعلم الذي ينفي التكليف في الفرض الأوّل أو يعيّن التكليف في ناحية أحد الفعلين.

وعلى الجملة إذا كان ما ذكره الأعلم في المسألة من الاحتياط متضمّناً لتخطئة من ينفي التكليف أو الاحتياط فلا مجال فيها للرجوع إلى قول غير الأعلم.

وقد ذكرنا في جواب هذا التفصيل في الدورات السابقة أنّ ما هو معتبر بالإضافة إلى العامّي هو الفتوى بالحكم الشرعي، ومع عدم الافتاء به فلا موضوع لوجوب التعلّم منه والمفروض في المقام أنّه ليس للأعلم فتوى بالإضافة إلى الحكم الشرعي في المسألة ليعارض فتوى الآخر، ويبقى ما يتضمّن قول الأعلم من تخطئة غيره، وأنّه ليس بمقتضى المدارك ولا دليل على اعتبار قول الأعلم في نفس هذا القول، ولكن لا يبعد بأن يقال الدليل على اعتبار قول الأعلم في فرض المعارضة السيرة العقلائيّة، والعقلاء لا يعتنون بقول غير الأعلم إذا كان القول المزبور موضع اتّهام من الأعلم مع إمكان رعاية الواقع ولو بالاحتياط، والمفروض أنّ الأعلم عيّن الوظيفة الظاهريّة فيه.

ثمّ إذا جاز العدول إلى غير الأعلم في موارد عدم الفتوى من الأعلم يجب رعاية الرجوع إلى الأعلم فالأعلم مع اختلافهما لعين ما تقدّم.

(مسألة ١٥) إذا قلّد مجتهداً كان يجوّز البقاء على تقليد الميّت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحيّ الأعلم في جواز البقاء وعدمه[١].

مسألة جواز البقاء على تقليد الميت

[١] يقع الكلام تارة في فتوى المجتهد الميّت في مسألة البقاء على تقليد الميّت سواء أفتى فيها بجواز البقاء أو بعدم جوازه أو بوجوب البقاء، وأخرى في فتوى الحيّ الأعلم سواء أفتى بجواز البقاء أو بعدم جوازه.

فنقول: إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت فلا يجوز الاستناد إليه والاعتماد عليه في مقام العمل بساير فتاواه؛ لأنّ الاستناد في العمل بفتاواه اعتماداً على فتواه بجواز البقاء دوريّ، فلابدّ من الرجوع إلى الحيّ الأعلم في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت، فيكون المقام نظير ما إذا لم يكن للأعلم فتوى في المسائل التي ابتلى بها المكلّف، حتّى فيما إذا فرض أنّ الميّت كان أعلم من الحيّ الموجود فعلاً، إذ لا يعتبر قوله في مسألة البقاء على تقليد الميّت سواء كان فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو عدم جواز البقاء، وكذا يكون نظير ما إذا كان الأعلم الحيّ غير واجد لساير شرايط التقليد حيث يرجع إلى فتوى الحيّ الواجد لشرايط جواز التقليد، حيث إنّ فتوى الأعلم الحيّ هو المتيقّن في الاعتبار بالإضافة إلى العاميّ بعد سقوط فتوى الميّت عن الاعتبار في مسألة البقاء على تقليد الميت.

وعلى ذلك فإن أفتى الحيّ الأعلم بعدم جواز البقاء على تقليد الميت فلا يترتّب على رأي الميّت في المسائل أيّ أثر حتّى إذا فرض أنّ فتواه كانت وجوب البقاء على تقليد الميّت فضلاً عن فتواه بجواز البقاء أو حرمته، وأمّا إذا أفتى الحيّ الأعلم بجواز البقاء فهل يمكن الالتزام بأنّ للعاميّ أن يعتمد في مسألة البقاء على تقليد الميّت على

. . . . . .

فتوى الميّت بفتوى الحيّ فيها بجواز البقاء؟ بأن يبقى على تقليد الميّت في خصوص هذه المسألة بحيث صار ما يفتي الميّت حال حياته من جواز البقاء على تقليد الميّت حجّة بعد وفاته أيضاً بفتوى الحيّ، أو أنّ فتاوى الميّت في ساير المسائل معتبرة بفتوى الحيّ بجواز البقاء ولا تعتبر فتوى الميّت في مسألة جواز البقاء حتّى مع حكم الحيّ بجواز البقاء على تقليد الميّت.

الصحيح أن يقال: إن لم تختلف فتوى الحيّ الأعلم مع فتوى الميّت في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت ـ بأن يكون ما أجازه الحيّ من البقاء كان هو الجائز على فتوى الميّت ـ فلا يصير قول الميّت في مسألة جواز البقاء مع تقليد العاميّ عن الحيّ الأعلم حجّة معتبرة في تلك المسألة، فإنّ فتوى الأعلم الحيّ بجواز البقاء معناه أنّ الفتاوى من الميّت في المسائل إذا قلّد العاميّ إيّاه فيها حال حياته هي الوظائف الشرعيّة بالإضافة إليه بعد مماته، ومع فرض رجوع العاميّ إلى الحيّ الأعلم في ذلك وصيرورته عالماً بوظائفه الشرعيّة لا معنى لاعتبار فتاوى الميّت علماً في حقّ العامي ثانياً بفتوى نفس الميّت حال حياته بجواز البقاء، لأنّ هذا الاعتبار يصير لغواً محضاً، وكذا الحال فيما إذا اختلفت فتوى الحيّ الأعلم مع فتوى الميّت وكانت فتوى الحيّ أوسع من فتوى الميّت في الجواز، كما إذا كان الميّت يعتبر في جواز البقاء العمل بفتوى الميّت حال حياته، ولكنّ الحيّ الأعلم يجوّز البقاء مطلقاً سواء عمل بفتوى الميت حال حياته أم لم يعمل، فإنّه في هذا الفرض أيضاً يكون العاميّ بالرجوع إلى الحيّ عالماً بالوظايف الشرعيّة في الوقايع التي قلّد فيها المجتهد الميّت، فلا أثر للضيق في فتوى الميّت في مسألة جواز البقاء.

وبتعبير آخر إذا صارت فتاوى الميّت في الوقايع في المسائل التي تعلم حكمها

. . . . . .

من الميت حال حياته حجة في حق العاميّ بفتوى الحيّ فلا يمكن شمول اعتبار فتوى الحيّ بالإضافة إلى فتوى الميّت في مسألة البقاء، حيث إنّه لغو محض.

وأمّا إذا كان الأمر بالعكس، بأن كان الميّت يجوّز البقاء على تقليد الميّت في المسائل التي قلّد فيها في حياة المجتهد، سواء عمل بها في حال حياته أم لا، ولكن الحيّ الموجود فعلاً يجوز له البقاء على تقليد الميّت في خصوص المسائل التي قلّد فيها المجتهد، وعمل بها في حال حياته، ففي هذا الفرض لو عمل العاميّ بفتوى الميّت في مسألة البقاء حال حياته، كما إذا بقي على تقليد مجتهد برهة من الزمان بعد موته اعتماداً على فتوى حيّ أجاز البقاء على تقليد الميّت ولولم يعمل بفتواه حال حياته، وبعد موت هذا الحيّ إذا رجع إلى الحيّ الذي يعتبر العمل في حال حياة الميّت يبقى على تقليد الثاني ـ في مسألة البقاء ـ الذي عمل بفتواه حال حياته في البقاء على تقليد الميّت الأوّل، وبذلك يمكن القول باعتبار فتوى الميّت الثاني بفتوى الحيّ الفعليّ في البقاء على تقليد الميّت الأوّل حتّى في المسائل التي لم يعمل بفتواه فيها زمان حياته، فيكون هذا نظير ما أقمنا الدليل على حجّية خبر العدل في الأحكام الشرعيّة وقام خبر عدل على حجّية خبر مطلق الثقة في الأحكام الشرعيّة، فتكون النتيجة حجّية خبر مطلق الثقة في الأحكام الشرعيّة.

لا يقال: إذا أفتى الحيّ الفعليّ بجواز البقاء على تقليد الميّت في خصوص المسائل التي عمل بها العاميّ حال حياة مجتهده، ومنع عن البقاء على تقليده فيما لم يعمل به حال حياته؛ لقيام الدليل عند الحيّ على الاختصاص، فكيف يجوز للعاميّ ـ الذي عمل بفتوى الميّت في مسألة جواز البقاء حال حياته ـ البقاء على فتاوى الميّت الأوّل مع عدم عمله بتلك الفتاوى زمان حياة الميّت الأوّل؟ حيث إنّ الحيّ الفعليّ يمنع

. . . . . .

عن مثل هذا البقاء.

فإنّه يقال: العاميّ لم يستند في البقاء على تلك الفتاوى إلى فتوى الحيّ في مسألة جواز البقاء ليتناقض هذا النحو من البقاء مع فتواه، بل يستند في جواز البقاء عليها إلى فتوى الميّت الثاني في مسألة جواز البقاء، والمفروض أنّه عمل بهذه الفتوى في زمان حياته ويستند في البقاء في هذا الجواز إلى فتوى الحيّ الفعلي.

وبتعبير آخر إنّما منع الحيّ في الاستناد في تلك الفتوى بأن يعمل العاميّ بها مستنداً إلى الحيّ الفعليّ وأنّه جوّز هذا الاستناد فيها ولم يمنع عنه، ولكن لم يمنع عن العمل بها مستنداً إلى فتوى الميّت الثاني.

ولا يخفى أنّ المراد بجواز البقاء في كلّ من فتوى الحيّ والميّت الثاني عدم تعيّن البقاء، وعليه تكون فتاوى الميت الأوّل وفتاوى الحيّ الفعليّ من قبيل الحجّة التخييريّة بالمعنى المتقدّم، بمعنى أنّ للعاميّ اختيار إحداهما في مقام العمل.

وأمّا إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت، وأفتى الحيّ بوجوب البقاء فهل يمكن أن يعمّ فتوى الحيّ لمسألة جواز البقاء على تقليد الميّت التي أفتى فيها الميّت بالجواز؟ بحيث جاز للعاميّ العدول في غيرها من المسائل إلى الحيّ استناداً إلى فتوى الميّت بجواز العدول والبقاء، أو أنّه لا يمكن أن تعمّ فتوى الحيّ تلك المسألة، بل يختصّ اعتبار فتوى الحيّ لساير فتاوى الميّت في المسائل.

قد يقال بالاختصاص حيث إنّ شمول اعتبار فتوى الحيّ بوجوب البقاء لنفس مسألة ما أفتاه الميّت في مسألة جواز البقاء يوجب أن يكون فتوى الميّت في ساير المسائل حجّة تعيينيّة وتخييريّة حيث إنّ شمول فتوى الحيّ لما أفتى به في ساير

. . . . . .

المسائل مقتضاه أنّ فتوى الميّت فيها حجّة تعيينيّة، وشمول فتواه لنفس مسألة جواز البقاء الذي هو فتوى الميّت يوجب كونها حجّة تخييريّة، ولا يمكن أن يكون فتوى أيّ مفت في مسألة من المسائل أن تكون حجّة تعيينيّة وتخييريّة.

أقول: إنّما لا يكون قول الميّت حجّة في مسألة البقاء على تقليد الميّت ولا في سائر المسائل إذا كان الاستناد إلى نفس قوله، وإذا أفتى الحيّ بوجوب البقاء على تقليد الميّت، وكان قوله حجّة فيها يكون العاميّ برجوعه إلى هذا الحيّ عالماً بوظايفه في سائر المسائل التي تعلّم حكمها من الميّت حال حياته كما هو مقتضى الحجّة التعيينيّة، ولا يعتبر قول الميّت في مسألة جواز البقاء وإن تعلّمه العاميّ من الميّت حال حياته؛ لأنّ مرجع قول الميّت أنّ العاميّ جاهل بعد موت مجتهده بالوظائف في المسائل ما لم يختر البقاء والرجوع إلى الحيّ، والمفروض أنّ الحيّ الذي قوله معتبر في البقاء نفى ذلك وأفتى بأنّ العاميّ بعد موت مجتهده عالم بالوظائف وأنّ وظائفه هي التي كانت عليها حال حياة مجتهده.

وبتعبير آخر اختيار البقاء أو الرجوع في المسائل إلى الحيّ وفتوى الميّت في مسألة البقاء موضوعها العاميّ والجاهل بالوظيفة، وبفتوى الحيّ بوجوب البقاء واعتباره كما هو المفروض يخرج العاميّ عن الموضوع الذي ذكر الميّت الحكم له، فتكون فتوى الحيّ حاكمة على فتوى الميّت فتدبّر.

وأمّا إذا كان الأمر بالعكس، بأن كانت فتوى الميّت في مسألة البقاء الوجوب وفتوى الحيّ الجواز، حيث لا اعتبار بفتوى الميّت في المسائل ومنها مسألة البقاء على التقليد بعد موت المجتهد فيجوز للعاميّ البقاء على فتاوى الميّت أو الرجوع فيها إلى الحيّ.

. . . . . .

وبتعبير آخر لا يمكن أن تكون فتاوى مجتهد بالإضافة إلى العاميّ حجة تعيينية وتخييريّة وحيث إنّ قول المجتهد الثاني ليس بحجّة يكون المتّبع قول الحيّ.

نعم إذا كان لفتوى الحيّ في الجواز خصوصيّة ولم تكن تلك الخصوصيّة في فتوى الميّت، بأن أجاز الحيّ البقاء في خصوص المسائل التي عمل المكلف بها زمان حياة مجتهده، وفرض أنّ العاميّ قد عمل بفتوى الميّت بوجوب البقاء في حياة المجتهد جاز له البقاء على تقليد المجتهد الثاني في هذه المسألة، وبذلك تكون فتاوى المجتهد الميّت الأول حجّة في حقّه وإن لم يكن عاملاً بها زمان المجتهد الأوّل الذي مات قبل المجتهد الثاني.

وأمّا إذا كان كلّ من الميّت والحيّ الفعليّ قائلاً بوجوب البقاء على تقليد الميّت فإن لم يكن بينهما اختلاف في الخصوصيّات أصلاً أو كانت الخصوصيّة في فتوى الميّت فقط فلا يعتبر قول الميّت في مسألة البقاء أصلاً لعين الوجه المذكور فيما تقدّم في المسألة في صورة تجويز كلّ منهما البقاء على تقليد الميت، وأمّا إذا كانت الخصوصيّة في فتوى الحيّ فقط، كما إذا أفتى الحيّ بوجوب البقاء في خصوص المسائل التي عمل العاميّ بها زمان حياة المفتي، وكانت فتوى الميّت وجوب البقاء سواء عمل بها زمان حياة مجتهده أم لا، فيمكن أن تصير فتوى الميّت حجّة في مسألة وجوب البقاء على النحو الذي فرضنا في اختلاف الحيّ مع الميّت في فتواهما في خصوصيّة جواز البقاء.

بقي في المقام ما إذا أفتى الحيّ بعدم جواز البقاء على تقليد الميّت بعد موته، وقد أشرنا في أوّل البحث إلى أنّ فتواه بعدم جواز البقاء على تقليد الميت توجب الرجوع في تمام المسائل إليه ولا يعتبر شيء من فتاوى الميّت لا في مسألة البقاء على تقليد

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل[١] وإن كان مطابقاً للواقع، وأمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

الميت، ولا في سائرها؛ لأنّ معنى عدم جواز البقاء أنّ فتاوى الميّت لا يكون شيء منها حجّة في حقّ العاميّ، والمفروض أنّ على العاميّ الرجوع في الوقايع التي يبتلى بها إلى أعلم الأحياء، فإنّ قوله القدر اليقين في الاعتبار بالإضافة إليه، والله العالم.

حكم الجاهل القاصر والمقصّر

[١] يقع الكلام في المقام تارة في استحقاق الجاهل العقاب على مخالفة الواقع والتكليف الثابت فيه، بل وفي استحقاقه العقاب على احتمال مخالفته الواقع وإن لم يخالفه اتّفاقاً، وأخرى في الحكم بصحة أعماله الصادرة عنه حين الجهل فيما إذا صادفت الواقع.

أمّا الكلام في الجهة الأولى فلا ينبغي التأمّل في أنّ الجهل قصور لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع فضلاً عمّا إذا لم يخالفه ولو اتّفاقاً، والمراد من الجاهل القاصر في المقام من لم يستند في عمله إلى الحجّة الشرعيّة، كالعاميّ إذا لم يستند في عمله إلى الحجة الشرعيّة، ولم يكن متمكّناً من الاحتياط، وأمّا إذا كان مقصّراً بأن لم يستند في عمله إلى الحجة الشرعية من فتوى المجتهد مع تمكّنه منه وترك الاحتياط أيضاً كذلك فلا كلام في استحقاقه العقاب على مخالفة الواقع إذ لو تعلّم الفتوى أو أخذ بالاحتياط لم يكن يخالف الواقع، بل يمكن الالتزام باستحقاق الجاهل العقاب فيما لو ترك التعلّم وترك الاحتياط ولكن لم يخالف التكليف الواقعيّ اتفاقاً

. . . . . .

حيث إنّ احتمال مخالفة التكليف الواقعي حين ارتكاب العمل من غير حجّة شرعيّة على جواز الارتكاب لا يقصر عن التجرّي، كمن شرب العصير الزبيبيّ بعد غليانه مع جهله بحليّته، واحتماله الحرمة حين الارتكاب يعدّ من التجرّي ولو كان في الواقع حلالاً.

وأمّا الحكم بصحة أعمال الجاهل فيما إذا أحرز بعد ذلك بطريق معتبر تمام العمل ولو اتّفاقاً، فإن كان العمل المزبور من قبيل المعاملات بالمعنى الأعمّ كالذبيحة التي ذبحها مع الجهل بكيفية الذبح فلا ينبغي التأمّل في ترتيب آثار الصحة عليها؛ لأنّ المفروض تمامها وعدم اعتبار قصد التقرّب فيها حال العمل، وكذا إذا ظهر نقصها ولكن كان نقصها قابلاً للتدارك، كمن غسل ثوبه المتنجس بالبول في الكر مرّة، فإنّه إذا غسله مرّة ثانية يترتّب عليه طهارته وتذكر أنّ الطريق إلى إحراز صحّتها حين العمل بالإضافة إلى العاميّ فتوى المجتهد الذي يتعيّن عليه فعلاً الرجوع إليه، ولا عبرة بفتوى من كان عليه التعلّم منه حال العمل من غير فرق في ذلك بين الجاهل القاصر والمقصّر.

وأمّا إذا كان العمل السابق من العبادات فقد فصّل الماتن ﷺ بين الجاهل القاصر والمقصّر فيما إذا انكشف تمام العمل حينه وأنّ ما أتى به الجاهل كان مطابقاً للواقع، فإنّه حكم بالصحة فيما كان قاصراً أو مقصّراً ولكن كان حين العمل غافلاً بحيث حصل منه قصد التقرّب حال العمل، بخلاف ما إذا كان حين العمل ملتفتاً إلى كونه مقصّراً، فإنّه حكم ببطلان عمله ولو مع انكشاف أنّه كان مطابقاً للواقع بعد ذلك، وكان الوجه في الحكم بالبطلان التفاته حين العمل بكونه مقصّراً فلا يحصل معه قصد التقرب.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ التجرّي يكون بتركه الاحتياط، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته في الواقع القصر أو التمام، فإنّ التجري في الفرض يكون بترك صلاة التمام

. . . . . .

لا بالإتيان بالقصر، وإنّما أتى بالقصر لرجاء أن تكون وظيفته في الواقع القصر، وكذا في مورد كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، كما إذا اقتصر في صلاته على قراءة سورة الحمد خاصة مع احتماله وجوب السورة بعد قراءتها، فإنّ تجرّيه يكون بترك الاحتياط أي بعدم إعادة الصلاة بعد تلك الصلاة بقراءة السورة بعد الحمد، لا في الإتيان بالصلاة المأتيّ بها لاحتمال كونها هي الواجب.

وعلى الجملة الإتيان بالعمل لرجاء كونه الواجب يحقّق قصد التقرّب.

ثمّ إحراز العاميّ بالعلم الوجدانيّ بأن ما أتى به في السابق من الأعمال كانت مطابقة للوظايف الواقعية أمر لا يتحقّق، ويكون إحرازه ذلك بفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً؛ لأنّ رجوعه إلى المجتهد الذي مات بتعلّم فتواه من تقليد الميّت ابتداءً، ولأنّ تدارك الأعمال أو عدم تداركها بالقضاء أو الإعادة من الوقايع الفعليّة التي ابتلي بها، والمعتبر فيها قول المجتهد الحيّ فعلاً.

نعم ربّما يكون استناد العاميّ في أعماله السابقة إلى فتوى المجتهد السابق، بأن كانت تلك الأعمال عن تقليد موجباً لحكم المجتهد الفعليّ بإجزائها على ما تقدّم، وهذا خارج عن مفروض الكلام في المقام.

لا يقال: إذا فرض كون فتوى المجتهد السابق حجّة كان العمل المطابق له مجزياً سواء استند في العمل إلى فتواه في زمان العمل أو لم يستند إليه كما هو شأن سائر الطرق المعتبرة.

فإنه يقال: قد تقدّم أنّ مقتضى أدلّة إمضاء السيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في الوظايف الشرعيّة كون التعلم في حياة من يرجع إليه مجزياً ـ سواء كان العمل بما

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

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول حتّى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل[٢].

تعلّمه منه حال حياته أو بعد مماته ـ وفي غير ذلك لا سبيل إلى كشف الإمضاء.

وعلى الجملة ما يعتبر في حقّ العاميّ بالإضافة إلى صحة أعماله السابقة فتوى المجتهد الذي يتعيّن عليه الرجوع إليه فعلاً. نعم رعاية موافقتها لفتوى المجتهد السابق أيضاً أحوط.

وجوب تقليد الأعلم

[١] تكلمنا عنه في بحث وجوب تقليد الأعلم بيان المراد من الأعلم فراجع[(١)].

[٢] قد ذكرنا أنّ مقتضى ما ورد في جواز تعلّم الحكم ممن يعلمه وأخذ من يؤخذ منه معالم الدين جواز التعلّم من كلّ من الفاضل والمفضول مع عدم العلم ولو إجمالاً بمخالفتهما في الفتوى، وإذا أحرز العاميّ توافقهما في مسائل مما يبتلى بها يجوز له الاستناد فيها إلى كلّ منهما، فإنّه كما أنّ للمجتهد الاستناد في فتواه إلى كلّ من الخبرين المعتبرين أي للجميع، كذلك الأمر في العاميّ إذا تعلّم منهما الحكم في تلك المسائل.

نعم إذا لم يحرز توافق الفاضل والمفضول واحتمل مخالفتهما في تلك المسائل فيجوز الأخذ والعمل بالفتوى من كلّ منهما كما هو مقتضى السيرة العقلائيّة في

---

(١) دروس في مسائل علم الأصول ٥: ١٦٩.

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

الرجوع إلى أهل الخبرة على ما بيّنا سابقاً، وكذا إطلاق أدلّة الإمضاء بأمر الإمام عليه السلام فيها بالرجوع إلى بعض أصحابه في أخذ معالم الدين، وكذا في الرجوع إلى بعض أصحاب أبيه[١] إلّا أنّه ما لم يحرز الاتفاق لا يجوز الاستناد في عمله إليهما، بل له أن يختار أحدهما في التعلّم والاستناد في عمله إلى قوله، وهذا ظاهر.

[١] عدم جواز التقليد من غير المجتهد فلأنّ غير المجتهد ليس من أهل الخبرة في الوقايع بالإضافة إلى الوظائف الشرعيّة المقرّرة فيها بالإضافة إلى المكلّفين، وما ورد في تعلّم الأحكام والأخذ بمعالم الدين ممن يعلمها هو الرجوع إلى من يعرفها بالطريق المألوف المتعارف في ذلك الزمان من عرفانها بنحو الاجتهاد والاستظهار من الخطابات المأثورة وأقوال المعصومين عليهم السلام ولو كان ذلك الاجتهاد قد تطوّر بمرور الزمان لكثرة الوسائط والمناقشات في المقدّمات اللازمة للاجتهاد الموجبة للحاجة إلى تنقيح تلك المقدّمات، وهذا غير الاعتماد على قول بعض أهل العلم في نقل الفتوى ممن يرجع الناس إليه ويأخذون الفتوى بواسطته، فإنّ الاعتماد المذكور من باب حجّية خبر الثقة والعدل بالفتوى حيث يجب على مثل هذا العالم التقليد عن المجتهد كالعامي.

نعم، ذكرنا فيما سبق أنّ الجاهل بالحكم في واقعة ابتلى بها يجوز له الرجوع إلى العالم بحكمها من طريق المألوف في معرفة الأحكام وإن كان متمكّناً من الوصول إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢ و ٤٥، و ٢٧: ١٥١، الحديث ٣٤ و ٣٥.

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانيّ، كما إذا كان المقلِّد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص، وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، وكذا يعرف بالشّياع المفيد للعلم، وكذا الأعلميّة تعرف بالعلم أو البيّنة الغير المعارضة أو الشياع المفيد للعلم[١].

الحكم الشرعيّ بالسؤال من الإمام عليه السلام والأخذ بما استظهره من كلامه، كما هو مقتضى بعض تلك الروايات الواردة في الإرجاع إلى بعض الرواة من الفقهاء مع ظهور أنّ المأمور بالرجوع ممن له أهليّة الاستظهار من كلامه عليه السلام وتمكّنه من الوصول إليه فراجع.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

كيف يعرف اجتهاد المجتهد؟

[١] لا كلام إذا علم باجتهاد المجتهد أو كونه أعلم، كما إذا كان المقلّد من أهل العلم والخبرة وأحرز وجداناً اجتهاد شخص أو كونه أعلم من غيره، فإنّ اعتبار العلم الوجدانيّ ذاتيّ، بمعنى أنّه لا يحتاج اعتباره إلى جعل شرعيّ وأن يقوم الدليل على أنّ الشارع اعتبره، وإنّما الكلام في اختصاص الاعتبار بالعلم الوجدانيّ كما هو ظاهر المتن، أو أنّه يعمّ الاطمينان والوثوق، ولا يبعد عدم الاختصاص فإنّ الاطمينان وإن لم يكن كالعلم الوجدانيّ بحيث يكون اعتباره ذاتياً، إلّا أنّ الظاهر أنّ الوثوق والاطمينان يعتبر عند العقلاء، ولم يردع عنه الشارع لا في إحراز الموضوعات ولا الأحكام.

نعم لم يثبت الاعتماد عليه حتّى عند العقلاء في إثبات الدعاوى على الغير ونحوها من ارتكاب موجب الحدّ من حقوق الله وحقوق الناس مما قرّر الشارع في ثبوتها طريقاً خاصّاً.

. . . . . .

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو كان لاجتهاد المجتهد أو كونه أعلم شياع بين أهل الخبرة بحيث أوجب ذلك العلم باجتهاده أو كونه أعلم كفى في ثبوتهما، وذكر الماتن ﷺ في ثبوت الاجتهاد أو الأعلمية شهادة عدلين من أهل الخبرة وكأنّ شهادتهما تدخل في البيّنة المعتبرة في الموضوعات، ومنها اجتهاد المجتهد أو كونه أعلم.

الاستدلال على اعتبار شهادة العدلين

ويستدلّ على اعتبار شهادة العدلين بوجهين:

الأول: ما ورد في القضاء وفصل الخصومة بين المترافعين والتعبير عن شهادتهما بالبيّنة في مثل قوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات»[1] فإنّ ظاهره أنّ المراد بالبينة ما تكون بيّنة مع قطع النظر عن القضاء وإنشاء فصل الخصومة، وقد طبّق عنوان البيّنة على شهادة العدلين إلّا في موارد خاصّة كالبيّنة على الزنا ونحوه، والشاهد لكون المراد بالبيّنة ما ذكر، وأنّ شهادة العدلين بيّنة للأمور مع قطع النظر عن مقام القضاء، أنّه لو كان المراد أنّ شهادتهما بيّنة في مقام القضاء وبلحاظ فصل الخصومة، لا مع قطع النظر عن ذلك لم يكن لعطف الأيمان على البيّنة في بعض الروايات وجه، حيث إن اليمين أيضاً في خصوص القضاء بيّنة لإثبات مورد الخصومة أو نفيه.

والثاني: بعض الروايات الوارد فيها اعتبارها في ثبوت كلّ موضوع للحكم الإلزامي وغيره تكليفاً ووضعاً، كرواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله ﷺ قال سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

. . . . . .

باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[1] فإنّ ظاهرها أنّ كلّ شيء يحتمل حلّيته وحرمته وحكم بحليّته عند الجهل بأيّ جهة فهذه الحلية تنتهي بظهور الخلاف والعلم بحرمته أو تقوم بخلاف الحليّة بيّنة، فتكون الرواية ظاهرة في أنّ البيّنة مثبتة لجميع الموضوعات التي يترتب عليها الحكم الإلزامي وضعاً وتكليفاً وإن اقتضى خلافها قاعدة اليد، كما في مسألة شراء الثوب أو العبد المشترى أو أصالة عدم تحقّق الرضاع والنسب كما في مسألة تزويج المرأة إلى غير ذلك، وعليه يرفع اليد عن أصالة عدم بلوغ أهل العلم مرتبة الاجتهاد أو عدم صيرورة المجتهد أعلم بقيام البيّنة على اجتهاده أو كونه أعلم.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الرواية ـ مع الإغماض عن سندها، حيث إنّ مسعدة بن صدقة لم يثبت له توثيق ـ بأنّه لا يمكن الاستدلال بها في المقام؛ لأنّ البيّنة شهادة كلّ من العدلين على واقعة محسوسة منهما، والاجتهاد أو كون شخص أعلم من الأُمور الحدسيّة لا الحسّية، ولذا يعتبر فيهما قول أهل الخبرة.

وقد يجاب[2] عن ذلك بأنّ الأمر الحدسيّ إذا كان له أثر بارز حسّي يدرك بالحسّ كالسماع لكيفية الاستنباط من مدارك الأحكام وكيفية استظهاره الحكم منها وتكرّر هذا السماع مكرّراً يحسب عند العقلاء حسّاً بالواقعة، نظير الشهادة بإيمان شخص واقعاً واعتقاده بالولاية برؤية آثارها في الوقايع المتعدّدة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) التنقيح في شرح العروة ١: ١٧٥.

. . . . . .

وفيه إذا كان الأمر الحدسي بحيث يكون أثره محسوساً بحيث يعرفه كلّ من أحرز ذلك الأثر بالحسّ كالشهادة بالشجاعة والعدالة يصحّ دعوى أنّ هذه الأمور عند العقلاء داخلة في الحسّ، فيكون الإخبار بها برؤية آثارها شهادة عليها بالحسّ، ولكن اجتهاد الشخص أو كونه أعلم ليس من هذا القبيل، فإنّهما وإن يحرزان بالأثر لكن إحرازهما من الأثر أمر حدسيّ يختصّ هذا الإحراز والحدس بأشخاص مخصوصين، ولا يكون الإخبار بهما شهادة بالواقعة بالحسّ.

ولا يستفاد اعتبار التعدّد في الإخبار عنهما مما ورد في اعتبار التعدّد في الشاهد بالواقعة، كما لا يستفاد ذلك مما ورد في اعتبار البيّنة في القضاء ولا من رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة، بل المعتبر في الأمور التي يرجع فيها إلى أهل الخبرة قولهم إلّا مع الاختلاف حيث يكون المتّبع قول من هو أكثر خبرة حتّى فيما إذا كان واحداً، وعليه فلا يعتبر فيمن يرجع إليه في إحراز الاجتهاد أو كونه أعلم التعدّد كما هو مقتضى السيرة العقلائيّة في الرجوع إلى أهل الخبرة.

وربّما يورد[1] على الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة بأن البيّنة معناها اللغوي ما يوضح الشيء ويثبته، وقد استعمل كثيراً حتى في الرواية بهذا المعنى، غاية الأمر قد طبّق عنوانها في موارد فصل الخصومة على شهادة عدلين في أكثر موارد فصلها، وإذا كان في بناء العقلاء وسيرتهم العمل بأخبار الثقات في غير موارد الدعاوى ونحوها ولم يثبت ردع الشارع عنها، بل ورد في بعض الموارد الاعتناء بخبر الثقة مع كونها من الموضوعات يكون خبره أيضاً بيّنة.

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ١٧٣.

. . . . . .

ولكن قد ذكرنا في بحث ثبوت النجاسات أنّ المراجع في الأخبار يطمئنّ لولا الجزم بأنّ البيّنة في زمان الصادقين عليهما السلام وما بعده في نظير المقامات ظاهرها شهادة العدلين، فالعمدة في الإشكال ضعف الرواية سنداً، وكذا خبر عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال: «كلّ شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[1].

وعلى الجملة هاتان الروايتان لضعفهما سنداً لا تصلحان للردع عن السيرة التي أشرنا إليها من الاحتجاج والاعتذار في الموضوعات أيضاً بأخبار الثقات، كما هو الحال في الإخبار بالأحكام الكليّة بحكاية قول المعصوم عليه السلام أو فتوى المجتهد الذي تكون فتواه معتبرة في حقّ العاميّ.

وقد يقال: إنّه لولم نقل باعتبار خبر الثقة في سائر الموضوعات فأيضاً يلتزم باعتبار الخبر باجتهاد شخص أو بأعلميّته أو بفتواه ولو كان الخبر واحداً ولم يعارض خبره بخبر مثله، وذلك فإنّ الخبر باجتهاد شخص أو كونه أعلم، أو بفتواه كما يخبر بهما كذلك يخبر بأنّ فتواه هو الحكم الشرعيّ في حقّ العاميّ نظير خبر زرارة مثلاً بقول الإمام عليه السلام، فإنّه كما أنّ المرويّ بالمطابقة قول الإمام عليه السلام كذلك المرويّ بالالتزام هو الحكم الشرعيّ الكلّي.

غاية الأمر المدلول الالتزاميّ في خبر زرارة بقول الإمام عليه السلام يكون بحدس المجتهد، وفي الإخبار باجتهاد شخص أو أعلميته أو فتواه يكون أيضاً بحدس المجتهد ولكن لا يختصّ به بل يعمّ المخبر بالاجتهاد والفتوى أيضاً، وكما أنّ الإخبار

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

. . . . . .

بقول المعصوم حتى للمخبر به بالإضافة إلى المدلول المطابقيّ كذلك نفس اجتهاد الشخص أو فتواه مدلول مطابقيّ وحسّي للمخبر بهما.

ثمّ ذكر القائل إنّه على ذلك يكفي الخبر الواحد في توثيق الراوي ولا يحتاج إلى التعدّد ولو قيل باعتبار التعدّد في الإخبار عن الموضوعات، حيث إنّ الإخبار بتوثيق الراوي إخبار عن كون ما يرويه هو الحكم الشرعيّ الكلّي.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ غاية ما ذكر أن يكون الخبر الواحد كافياً في نقل فتوى المجتهد لمقلّديه بالتقريب، وأمّا الإخبار بكون الشخص مجتهداً أو أنّ ما استظهره من مدارك الأحكام استنباط شخص ذي ملكة بطريق متعارف فهو إخبار بأمر حدسيّ لا حسّي، بخلاف خبر زرارة بقول الإمام عليه السلام حيث إنّ ما يرويه من قول الإمام عليه السلام أمر حسّي قد سمعه منه عليه السلام، وكذا الحال في خبر شخص بكون الراوي ثقة، فإنّه قد أحرز حال الراوي وأنّه يجتنب عن الكذب وإظهار خلاف الواقع، وأمّا كون ما يرويه عن الإمام عليه السلام هو الحكم الشرعيّ واقعاً فهذا خارج عن شأن الراوي بما هو راوٍ، ولا يدلّ دليل اعتبار خبر الثقة بقول الإمام عليه السلام على اعتبار حدس الراوي في هذه الجهة، بل اعتباره بالنسبة إلى اعتبار الدالّ على الحكم الشرعيّ الكلّي الحكم الذي يستظهره الفقيه من ذلك الدالّ، بخلاف الخبر عن اجتهاد شخص فإنّه ليس إخباراً بالدالّ على الحكم الشرعيّ ولا بلزوم الحكم الشرعيّ الكلّي حسّاً، بل المخبر عن الحكم الشرعيّ الكلّي هو نفس ذلك المجتهد.

نعم، المخبر باجتهاد شخص أو بكونه أعلم يخبر عن حكم جزئيّ وهو اعتبار فتواه، ولكن لا يكون قوله في هذا الحكم معتبراً لو لم يكن عند من يخبره هذا الحكم معلوماً، كما هو الحال في الإخبار بسائر الموضوعات حيث إنّ المعتبر بقول المخبر

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميّة أحدهما ولا البيّنة، فإن حصل الظنّ بأعلميّة أحدهما تعيّن تقليده،[١] بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلميّة يقدّم، كما إذا علم أنّهما إمّا متساويان أو هذا المعيّن أعلم ولا يحتمل أعلميّة الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميّته.

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أُمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة[٢].

نفس الإخبار بالموضوع، ولو بنى على اعتبار تعدّد الشاهد والمخبر لزم رعاية التعدّد في الإخبار عنهما مع قطع النظر عما ذكرنا من عدم الاعتبار في موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، ومما ذكر يظهر الحال في موارد الإخبار بكون الراوي ثقة وأنّه من قبيل الإخبار بالموضوع لا الحكم الكلّي ولا الحكم الجزئيّ إذا لم يحرز المجتهد اعتبار خبر الثقة.

[١] قد تقدّم الكلام في ذلك في ذيل لزوم تقليد الأعلم فيما إذا علم الاختلاف بين المجتهدين في المسائل التي يمكن ابتلاء المكلف بها حتى فيما إذا كان ذلك بنحو العلم الإجماليّ، وذكرنا أنّ الاطمينان والوثوق ملحق بالعلم، وأنّ مجرّد الظن لا اعتبار به، بل لو اختصّ احتمال الأعلميّة بأحدهما المعيّن تعيّن تقليده وإن لم يكن الاحتمال بمرتبة الظنّ، ومع جريان الاحتمال في ناحية كلّ منهما يحتاط أو يكتفي بالموافقة بقول أحدهما على ما مرّ من التفصيل.

الأُمور المعتبرة في المجتهد

[٢] ينبغي أن تعلم الأُمور المعتبرة في المجتهد بالإضافة إلى اعتبار فتواه في حقّ العاميّ، لا بالإضافة إلى عمل نفسه حيث تقدّم أنّ العاميّ لابدّ له من علمه بجواز التقليد، ولا يمكن أن يحصل له العلم إلّا إذا اجتمع في المجتهد الذي يرجع إليه جميع ما يحتمل دخالته في جواز التقليد، والكلام في المقام أنّه بنظر المجتهد المستفاد من

. . . . . .

مدارك الحكم أيّ أوصاف تعتبر في المجتهد الذي يرجع إليه العاميّ حتى يمكن للعاميّ بعد كونه القدر المتيقن من جواز التقليد أن يستند إلى فتواه في رجوعه ولو في احتياطاته إلى من هو واجد لما يعتبره من أوصاف المجتهد، فنقول: أمّا اعتبار البلوغ فقد ادّعي على اعتباره في المجتهد الإجماع والاتّفاق وأنّ المرجعيّة التي ينالها أشخاص مخصوصون منصب يتلو منصب الإمامة والنبوّة، فلا يناسب التصدّي لها من الصّبي حيث يصعب على الناس إحراز أنّه لا يصدر عنه انحراف وزلل، ولا ينتقض ذلك بنبوّة بعض الأنبياء وتصدّيهم النبوة حال صغرهم، وكذا بالإمامة حيث تصدّى بعض الأئمّة إلى الإمامة حال صغرهم، فإنّ عصمتهم تخرجهم عن مقام التردّد والشكّ في أقوالهم، وتوجب اليقين والجزم بصحّة أقوالهم وأفعالهم.

وعلى الجملة مع العصمة لا ينظر إلى السنّ والبلوغ، بخلاف من لم تكن فيه العصمة، فإنّ الصّبي في صباوته معرض لعدم الوثوق به، كيف وقد رفع القلم عنه[1] ولا ولاية له بالمعاملة في أمواله ونحوها، فكيف يكون له منصب الفتوى والقضاء للناس؟ مع أنّ من يؤخذ منه الفتوى يحمل أوزار من يعمل بفتاويه، مع أنّ الصّبي لا يحمل وزر عمله فضلاً عن أوزار أعمال الناس.

والحاصل المرتكز عند المتشرعة هو كون المفتي ممن يؤمن بأنّ وزر من عمل بفتواه عليه وأنّه يحاسب به، ويشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابيّ فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلمّا سكت قال له الأعرابيّ: أهو في

(١) وسائل الشيعة ٢٩ : ٩٠، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢. وإرشاد الساري ١٢ : ١٠١.

. . . . . .

عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابيّ: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو في عنقه، قال أو لم يقل وكلّ مفت ضامن؟»(١).

وربّما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه، وعلى ذلك فلا يصلح الصّبي والمجنون للتحميل والتحمّل للوزر عليه، بل يكون في تقليد المجنون ولو كان أدواريّاً مهانة للمذهب حيث إنّ المرجعيّة للفتاوى ـ كما تقدّم ـ منصب وزعامة دينيّة يتلو منصب الإمامة، والمجنون والفاسق بل العادل الذي له سابقة فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب.

ويعتبر فيمن يرجع إلى فتاواه كونه أهل الإيمان لا لمجرّد رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى»(٢) ورواية علي بن سويد قال: كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأمّا ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله»(٣).

فإنّ الثانية ضعيفة سنداً لوقوع محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٢٠، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥١، الباب ١١، الحديث ٤٥.

(٣) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٤٢.

والرجوليّة، والحرية، على قول[١].

المدائني في سندها، وكذا الأُولى فإنّ في سندها أحمد بن حاتم وغيره ممّن لم تثبت وثاقته، مع أنّ في الأُولى اعتبار كثرة الحبّ، وقدم أمره في ولايتهم، بل لما تقدّم من أنّ المرجعيّة في الفتاوى منصب يتلو منصب الإمامة، وغير المؤمن لا يصلح لذلك فإنّ تصدّيه لهذا المنصب وهن، حيث يوهم الناس بطلان المذهب حيث يلقي فيهم أنّه لو كان مذهبهم حقّاً لما عدل عنه.

وما ذكر من الأوصاف يعتبر في المجتهد ابتداءً وفي البقاء على تقليده لجريان ما ذكرنا من الوجوه المانعة في أصل الرجوع وفي البقاء على تقليده.

[١] يعتبر فيمن يرجع إليه في الفتوى الرجوليّة، ويستدلّ على ذلك بما ورد في القضاء في معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً»[(١)].

ودعوى[(٢)] أنّ ذكر الرجل باعتبار العادة في الخارج في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء، وكذا الحال في معتبرة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»[(٣)] حيث إنّ ظاهرها أنّ المرجع في القضاء الرجل، لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ القيد الغالبي إنّما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعمّ مورد القيد وعدمه، ولكن ليس في أدلة نفوذ القضاء إطلاق يعمّ النساء، بل ورد فيه أنّ المرأة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة ١: ٢٢٥، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزّئ[١]، والحياة فلا يجوز تقليد

لا تتولّى القضاء، وإذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل؟ فإنّ منصب القضاء ليس بأكثر من منصب الإفتاء، بل ربّما يكون القضاء بتطبيق القاضي فتواه على مورد الترافع. أضف إلى ذلك أنّ الشارع لا يرضى بإمامة المرأة للرجال في صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس المقتضي جعل نفسها عرضة للسؤال عنها من الرجال، مع أنّ الوارد في حقّ المرأة: أنّ مسجدها بيتها[١]، وخوطب الرجال بأنّ النساء عورات فاستروهن بالبيوت[٢] إلى غير ذلك.

وأمّا ما ذكره ﷺ من اعتبار الحريّة على قول فليس في البين ما يعتمد عليه في اعتبارها في المفتي وأن لا يجوز الرجوع إلى العبد الواجد لساير الشرايط، فإنّ ما ورد في القضاء يعمّ كونه حرّاً أو عبداً وليس في تصدّي العبد لمقام الإفتاء أيّ منقصة فيه، وما يقال من أنّ استغراق أوقات العبد بالجواب عما يسأل عنه في الأحكام الشرعيّة ينافي كون أعماله ملكاً لمولاه حيث لا يجوز له صرفها في غير ما يأمر مولاه به من الأعمال فيه ما لا يخفى، فإنّه لو اتّفق ذلك ووجب على العبد التصدّي للجواب عمن يسأله يكون ذلك كساير وظائفه الشرعيّة التي لا يجوز لمولاه منعه عن مباشرتها.

[١] إذا أراد العاميّ التقليد في الوقايع التي يبتلي بها مع علمه إجمالاً بمخالفة الأحياء فيها ولو كان علمه بنحو الإجمال فلا يجوز له التقليد من المتجزّي ولا المجتهد المطلق الذي لا يكون أعلم أو محتمل الأعلمية من السائرين، كما أنّه لا دليل على كفاية التعلّم فيما إذا علم من أهل العلم مسألة أو مسألتين أو عدّة مسائل

(١) انظر وسائل الشيعة ٥: ٢٣٦، الباب ٣٠ من أبواب أحكام المساجد.

(٢) انظر وسائل الشيعة ٢٠: ٦٦، الباب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٦.

الميّت ابتداءً نعم يجوز البقاء كما مرّ، وأن يكون أعلم[١].

معيّنة من مداركها؛ لعدم الدليل على اعتبار فتواه، فإنّ عمدة ما اعتمدنا عليه في جواز التقليد الروايات المتقدّمة الوارد فيها الإرجاع إلى أشخاص خاصّين، ولاحتمال اقتصار الشارع في الإمضاء على أمثالهم لا يجوز التعدّي إلى مثل الشخص المفروض، بل يتعدّى إلى ما ورد في معتبرة عمر بن حنظلة، ويلتزم بأن يصدق على من يرجع إليه رجل يعرف حلالهم وحرامهم وينظر فيهما كما ورد فيها.

وأمّا ما ورد في معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم قاضياً»[١] فمضافاً إلى أنّه في القضاء وفصل الخصومة، ونفوذ قضائه لا يلازم جواز الرجوع إليه في الفتوى، أنّ قوله عليه السلام: «يعلم شيئاً من قضايانا» لا يعمّ عرفان مسألة أو مسائل معدودة، فإنّ إطلاق الشيء على علمه في مقابل علمهم عليهم السلام كإطلاق شيء من الماء على ماء النهر العريض الجاري في مقابل ماء البحر كما لا يخفى.

[١] قد تكلمنا في ذلك عند التكلم في اشتراط الحياة في المفتي[٢]، وذكرنا الوجه في عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، كما ذكرنا الوجه في جواز البقاء على تقليد الميّت على التفصيل المتقدّم، وتقدّم أيضاً الوجه في لزوم تقليد الأعلم في المسائل التي يعلم اختلاف الأحياء فيها ولو بنحو الإجمال إذا كانت تلك المسائل محلّ الابتلاء للعاميّ.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥، الحديث الأول.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول ٥: ١٧٧.

فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكّن من الأفضل، وأن لا يكون متولّداً من الزنا[١].

وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها مكبّاً عليها، مجدّاً في تحصيلها[٢] ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه».

---

[١] لا يجوز أخذ الفتوى من ولد الزنا وإن كان عادلاً لما تقدّم من كون شخص ولد الزنا غير مناف لكونه مجتهداً وعادلاً، إلّا أن تصدّيه لمقام المرجعيّة والإفتاء مهانة للمذهب، فيعلم أنّ الشارع لا يرضى به، كيف وأنّ الشارع لم يجوّز إمامته وتصدّيه كونه إمام الجماعة؟ فكيف يحتمل أن يجوّز تصدّيه لمنصب يتلو منصب الإمامة؟

وممّا ذكرنا يظهر أن طروّ بعض الأمور التي لا يحسب طروّها منقصة للشخص ولا المنصب لا يمنع من جواز التقليد حدوثاً أو بقاءً، كعروض الإغماء لمرض وإن استمرّ، بخلاف عروض الجنون ولا سمح الله الفسق، فإنّ عروضهما منقصة للشخص ويمنع من جواز التقليد بقاءً فضلاً عن التقليد عنهما ابتداءً.

[٢] ظاهر كلامه ﷺ حيث ذكر اشتراط العدالة في المفتي قبل ذلك أنّ هذا الاشتراط زائد على اشتراط العدالة لا أنّه تكرار؛ ولذا يقع الكلام في الدليل على اعتبار الزائد من العدالة، فإن كان المستند في ذلك الخبر المروي في تفسير العسكري عليه السلام على ما هو المعروف فلا دلالة له على أزيد من العدالة، فإنّ المكبّ على الدنيا بجمع المال حتّى من الحرام ينافي العدالة، وأمّا جمعه من الحلال بعد أداء ما عليه من الحقوق إلى أهلها فلم يثبت كراهته فضلاً عن كونه منافياً للعدالة، والورع ومخالفة الهوى ظاهره الإمساك عمّا تشتهيه النفس من ارتكاب ما حرّم الله سبحانه، وأمّا ما أباحه سبحانه فلا ينافي الورع.

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات[١].

هذا مع ضعف الخبر وعدم صلاحه للاعتماد عليه، مع ظهور المكبّ يعني المكبّ على الدنيا تحصيلها بحلال وحرام، وكذا اتّباع الهوى الإتيان بما تشتهيه نفسه ولو بتهيئة المقدّمات من حلال وحرام.

العدالة وحقيقتها

[١] قد وقعت العدالة قيداً لموضوع الحكم في جملة من الموارد، كالعدالة في المفتي حيث إنّها قيد لاعتبار فتواه، وعدالة القاضي فإنّها قيد لنفوذ قضائه، وعدالة الشاهد في قبول شهادته والاستماع إلى الطلاق، وعدالة إمام الجماعة والجمعة في صحّة الاقتداء وإجزاء صلاة الجمعة وغير ذلك؛ ولذا يقع البحث في المراد منها والمعروف بينهم أنّها ملكة الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر كما ذكر ذلك الماتن ﷺ أيضاً في عدالة إمام الجماعة، ولكن أطلق فيما نحن فيه بذكر أنّها ملكة الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات. ومقتضاه عدم الفرق بين واجب وواجب آخر وعدم الفرق بين حرام وحرام آخر في أنّ ملكة الإتيان بالأوّل وترك الثاني هي العدالة.

وعبّر في كلمات البعض عن الملكة بأنّها حالة راسخة للنفس أو في النفس تدعو إلى الاجتناب عن المحرّمات والإتيان بالواجبات، فيكون اتّصاف الشخص بالعدالة من وصفه بصفات نفسانية، ويظهر من بعض الكلمات أنّ اتّصاف الشخص بالعدالة من قبيل وصفه بصفات الفعل، فالعدل هو كون الشخص مستمرّاً في أفعاله وأعماله على الوظيفة الشرعيّة بأن يستمرّ على الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، وكونه كذلك في أعماله فعلاً أو تركاً ناشئاً عن حالته النفسانيّة المستقرّة، فالعدالة هي المسبّب عن الملكة لا أنّها بنفسها هي الملكة.

وقد يقال: إنّ العدالة ثبوت حسن الظاهر للشخص بحيث لو سئل عن معاشريه

. . . . . .

والمطّلعين على أحواله قالوا علمنا منه الاستمرار على الوظائف الشرعيّة ولم نر منه سوءاً، كما أنّه قيل أيضاً بأنّها ظهور إيمان الشخص وأنّه مؤمن مع عدم ظهور الفسق منه، ولكن لا يخفى أنّه لو كان لظهور إيمان الشخص وعدم إحراز فسقه اعتبار فهو بمعنى كونه طريقاً إلى عدالته واقعاً، لا أنّ العدالة تجتمع مع الفسق الواقعيّ، فإنّ المضادّة بين الفسق والعدالة لا تحتاج إلى إقامة الدليل، وكذا الأمر في حسن الظاهر فإنّ إخبار من يعاشره أو أشخاص يعاشرونه بحسن ظاهره، وأنّهم لم يروا منه إلّا الخير والمواظبة على الطاعات، ذلك من إحراز الطريق إلى عدالته لا أنّ نفس حسن الظاهر بنفسه هو العدالة؛ لأنّ الفسق المستور عن الناس لا يجتمع مع العدالة الواقعيّة.

وعلى ذلك يبقى الكلام في أنّ العدالة هي استقامة الشخص في أعماله على طبق الوظائف الشرعيّة وعدم انحرافه عنها في العمل بأنّه يطيع الله ولا يعصيه، ولو انحرف اتفاقاً في عمل من باب: الجواد قد يكبو، وأنّ الغريق قد ينجو بذكر الله تداركه بالتوبة والاستغفار، أو أنّ العدالة من صفات النفس لا وصفٌ له بحسب أعماله وأفعاله وسلوكه الدينيّ.

تنبيه

وقبل التكلّم في الاحتمالين بل القولين ينبغي التنبيه لأمر، وهو أنّ تعويد الإنسان نفسه بترك الحرام والإتيان بالواجب بحيث يشمئز من تصوّر الحرام ولحاظ وقوعه منه، ويشتاق إلى فعل الواجب والإتيان به غير معتبر في تحقّق العدالة، سواء قيل بأنّها ملكة فعل الواجبات وترك المحرمات أو كونها الاستقامة على الوظائف الشرعيّة وعدم الانحراف عنها، فإنّه يوصف الشخص بأنّه عادل بدون ذلك، فإنّه إذا خاف من

. . . . . .

سوء الحساب والابتلاء بالعقاب يوم الحساب وأوجب ذلك أي دعاه إلى ترك الحرام مع كمال ميل نفسه إليه، والإتيان بالواجب مع صعوبته عليه ويستمرّ على ذلك، وإذا اتّفق الانحراف والارتكاب أحياناً تندم بعده واستغفر ربّه فهو عادل ومأمون في دينه، وينطبق عليه بعض العناوين الواردة في موارد اعتبار العدالة من كونه خيّراً ومرضيّاً وصالحاً وثقة في دينه إلى غير ذلك.

وعلى ذلك فنقول: ينظر في ارتكاز المتشرعة في عدالة الشخص وفسقه إلى أعماله، فإن لم يخرج في أعماله عن وظائفه الدينيّة فهو رجل عادل، بخلاف ما إذا لم يكن مبالياً فيها فيرتكب الحرام إذا دعاه غرضه إلى ارتكابه للوصول إليه أو إذا هوت إليه نفسه، ويترك الواجب ولا يبالي به إذا كان تركه يساعده على الوصول إلى غرضه الدنيويّ أو هوى نفسه، فإنّه يقال إنّه ليس بعادل. وبتعبير آخر استمرار الشخص في أعماله على وظائفه الشرعيّة وإن ينشأ من أمر نفسانيّ من خوفه من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب أو اشتياقه إلى نيل الثواب والوصول إلى الجنة أو غير ذلك من تحصيل رضى ربّه، إلّا أنّ كون العدالة هي الأمر النفسانيّ خصوصاً في تعيينها في الملكة دون الخوف من الله والاشتياق إلى نجاة نفسه من العقاب ونيل الشفاعة أمر لا يساعده ارتكاز المتشرعة ولا معنى العدالة عرفاً في استعمالاته في مقابل الفسق والغير المباليّ.

لا يقال: إذا كان المراد من العدالة استقامة الشخص في أعماله بحسب وظائفه الشرعيّة، وانحرافه عنها موجباً لفسقه وعدم عدالته فلا يمكن إحراز العدالة إلّا بالإضافة إلى النوادر من الأشخاص؛ إذ العلم الإجماليّ بأنّ نوع الإنسان يرتكب ولو في بعض الأحيان بعض الصغائر حاصل، فكيف يحرز توبته ليترتّب عليه آثار العدالة من

. . . . . .

جواز الاقتداء به وقبول شهادته وصحة الطلاق عنده إلى غير ذلك؟ وكيف يمكن للمدعيّ إقامة شهادة عدلين لدعواه؟

فإنّه يقال: قد ذكرنا أنّ الانحراف الاتفاقيّ لا يضرّ بالعدالة إذا تداركه بالتوبة أي الندم والاستغفار، فإنّ التائب بتوبته واستمراره في أعماله على طبق الوظائف الشرعيّة عادل في دينه كما يشهد لذلك ما ورد في التوبة[1]، غاية الأمر دعوى أنّ التوبة من المرتكب ولو اتفاقاً لا تحرز غالباً، ولكن هذا الأمر سهل مع جعل الشارع الطريق إلى إحراز عدالة الشخص وهو ثبوت حسن الظاهر له، وإذا أحرز ثبوت هذا الحسن في حقه واحتمل عدالته واقعاً يكون ذلك إحرازاً لعدالته، كما هو الحال في إحراز سائر الأمور بالطريق المعتبر فيه.

وعلى الجملة عدالة الشخص استقامته في أعماله وعدم الانحراف فيها عن وظائفه الشرعية.

نعم الاستقامة يوماً أو يومين ونحو ذلك لا تكون مصداقاً للاستقامة فيها ما لم يحرز استمرارها ودوامها بحسب الحالات وطرق التغيّرات الزمانيّة.

ما يستدلّ به على كون العدالة هي الملكة

ويستدلّ على كون العدالة بمعنى ملكة الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر أو ملكة الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات بوجهين:

الأوّل: أنّ الأحكام المترتّبة على العدالة وعنوان العادل ثبوتها في حق الفاقد

---

(١) انظر وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨٣ و ٣٨٥، الباب ٣٦ و ٣٧.

. . . . . .

للملكة لولم يكن عدم ترتّبها محرزاً فلا أقلّ من الشكّ في ترتّبها على فقدها وفاقدها؛ لأنّ العدالة لولم يكن ظاهرها ما ذكر من الملكة فلا أقلّ من إجمالها واحتمالها في تحقّقها، فيدور ترتّبها على القليل أو الكثير فيؤخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه لولم يكن فاقد الملكة من الفاسق احتمالاً فلا يحرز كونه عادلاً.

وفيه قد ذكرنا أنّ ظاهر العدالة أنّها وصف للشخص بحسب أعماله وأفعاله وعدم الخروج فيها عن وظائفه الشرعيّة سواء كان منشأ الاستقامة في أعماله وعدم انحرافه فيها عن وظايفه الشرعيّة الملكة المذكورة، أو مجرّد الخوف من اللّه وسوء الحساب والابتلاء بجزاء أعماله يوم الجزاء، هذا أوّلاً.

وثانياً: ليس كلّ مورد يترتّب فيه الأثر أخذ عنوان العدالة قيداً في خطاب ذلك الأثر، فإنّ الموضوع لأخذ الفتوى ونفوذ القضاء من يعلم معالم الدين وحلال الشرع وحرامه، غاية الأمر علمنا بما تقدّم ذكره أنّ الشارع لا يرضى بالاعتماد على من هو غير مستقيم في دينه وغير أمين في قوله، ويبقى في الموضوع من هو مستقيم ومأمون في قوله، واحتمال اعتبار الملكة يدفع بالإطلاق، وكذا الحال في الايتمام فإنّ المقدار الثابت في إمام الجماعة اعتبار كونه ثقة في دينه ومأموناً في الاقتداء به.

والوجه الثاني: استظهار اعتبار الملكة في العدالة من بعض الروايات كصحيحة عبداللّه بن أبي يعفور التي رواها الصدوق وفي سندها أحمد بن يحيى لا يضرّ بصحّتها؛ لأنّه من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، قال: قلت لأبي عبداللّه عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من

. . . . . .

الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ماوراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علّة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أنّ الصلاة ستر وكفارة للذنوب»[1] الحديث.

وهذه الصحيحة تتضمّن لفقرات ثلاث:

الأولى: قوله عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان.

الثانية: قوله عليه السلام: ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار.

الثالثة: قوله عليه السلام: والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

ولا ينبغي التأمّل في أنّ ما في الفقرة الثالثة بيان لحسن ظاهر الشخص الذي يعتبر طريقاً إلى عدالته الواقعيّة عند الجهل بها، كما هو الشأن في ساير الطرق المعتبرة، وأمّا الفقرة الأولى فقد قيل إنّ الستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان بمجموعها وقع معرّفاً للعدالة وبما أنّ الستر والعفاف من صفات النفس تكون العدالة مساوية للملكة الداعية إلى الكفّ وعدم تحرك أعضاء الشخص إلى المعاصي.

وبتعبير آخر ثبوت الستر والعفاف للشخص ظاهره أن له الاستحياء من ربّه في

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث الأول. عن من لا يحضره الفقيه.

. . . . . .

المعاصي ونحو امتناع النفس له في ارتكابه فيلزم الكفّ وعدم تحرك جوارحه إليها، وعليه فالمذكور في الفقرة الأُولى تعريف لنفس العدالة، والعرفان المذكور مأخوذ فيها بما هو طريق لا وصف دخيل في العدالة، ولا يمكن أن يكون نفس الستر والعفاف طريقاً إلى العدالة لا نفسها، ويؤيّد ذلك أنّه لو كان المذكور فيها طريقاً إلى العدالة لا بياناً لنفس العدالة لما كان وجه لما ذكره في الفقرة الثالثة حيث إنّه مع إحراز ما ذكر في الفقرة الثالثة لا يحتاج إلى إحراز ما ذكر في الفقرة الأُولى.

وحمل ما ذكر في الفقرة الثالثة على اعتبار الطريق إلى الطريق الوارد في الفقرة الأُولى ينافيه قوله عليه السلام في الفقرة الثالثة: «ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته» حيث إنّ ظاهرها كون ما ذكر في الفقرة الثالثة طريقاً إلى نفس العدالة لا أنّها طريق إلى طريقها.

أقول: كون الفقرة الثالثة طريقاً معتبراً إلى عدالة الشخص المعبّر عن الطريق بحسن الظاهر مما لا كلام فيه، ولكن لا دلالة فيها ولا في الفقرة الأُولى على كون العدالة هي الملكة، وذلك فإنّ المذكور في الفقرة الأُولى: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن... إلخ» ولا ينبغي التأمّل في أنّ الكفّ من أفعال النفس، وكون المراد من العفاف غير الكفّ غير ظاهر، فإن عفّة الشخص عن المعاصي امتناعه عن ارتكابها، وأمّا الستر فهو إمّا بمعنى الستر عن الناس أو الستر عن الله بمعنى ثبوت الحاجز بينه وبين معصية الله، والحاجب والمانع يكون الخوف من الله أو غيره، فيكون المفاد إذا عرف الشخص بالستر والعفاف والكفّ واجتناب المعاصي فعدالته تحرز، ولكن لا تدلّ على أنّ العدالة هي الستر والعفاف والكفّ، ولعلّ العدالة هي الاستقامة في العمل الناشيء من ستر الشخص وعفافه وكفّه، هذا إذا كان المراد بالستر والعفاف صفة النفس، وأمّا إذا كان المراد بهما ما هو من أفعالها بأن يكون المراد من العفّة الامتناع عن

. . . . . .

العصيان، والستر الامتناع عن الظهور على تقدير الاتفاق واستمرّ له الكفّ عن المعاصي يكون الشخص ممن عرفت عدالته، ولا بأس بالالتزام بأنّ عرفان ذلك عرفان لاستقامة الشخص في أعماله.

ثمّ إنّ الماتن ﷺ قد ذكر في فصل شرايط إمام الجماعة عدالته، وفسّر العدالة بأنّها ملكة الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر وعن منافيات المروّة الدالّة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين، وذكر في المقام العدالة عبارة عن ملكة الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، ولم يفصّل كما ترى بين الكبيرة والصغيرة، ولم يذكر منافيات المروّة، وأمّا التفرقة بين الكبائر والصغائر فيأتي الكلام فيها بعد ذلك.

ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة أو في حسن الظاهر أم لا؟

والكلام فعلاً في اعتبار ملكة منافيات المروّة، فنقول: فسروا المروّة بعدم خروج الشخص عن العادات مما يعدّ ارتكاب خلافها مهانة له وعلامة لخسّة النفس ومراعاتها كمالاً لها وإن لم يكن من ترك الواجب أو فعل الحرام، ويستدلّ على اعتبار ذلك بما ورد في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور من كون الشخص: «ساتراً لجميع عيوبه»[1] فإنّ جميع العيوب يشمل العيوب المشار إليها. والماتن ﷺ اعتبر الاجتناب عن منافيات المروّة أي الدالة على أنّ مرتكبها لا يبالي بالدين، وظاهره أنّ الشخص إذا كان بين الناس بحيث لا يبالي بالإضافة إلى ما يعدّ عندهم عيباً وقبيحاً بالإضافة إلى أمثاله ولا يراعيها أصلاً يكشف ذلك عندهم أنّه لا يبالي أيضاً بالإضافة إلى الوظائف الشرعيّة فلا تتحقق العدالة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث الأول، عن من لا يحضره الفقيه.

. . . . . .

أقول: ظاهر ما ورد في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور من كونه: «ساتراً لجميع عيوبه» هو العيوب الشرعيّة، وعلى تقدير الإغماض فارتكاب خلاف المروّة يوجب انتفاء حسن الظاهر الذي هو طريق إلى العدالة، لا أنّه يوجب انتفاء العدالة حيث لا ملازمة بين كون الشخص غير مبالٍ بعادات أمثاله وكونه مبالياً تماماً ومحافظاً على رعاية الوظائف الشرعيّة، فما ذكره الماتن ﷺ من دلالة ارتكاب المنافيات ولو بعضها على عدم المبالاة في الدين غير تامّ.

نعم إذا كان ارتكاب شيء مباح في نفسه في موارد موجباً لهتك المرتكب وإذلال نفسه عند الناس فلا يجوز ذلك الارتكاب، ويخرج به الشخص عن العدالة؛ لأنّ حرمة هتك المؤمن لا تختصّ بما إذا كان الهاتك شخصاً والمهتوك شخصاً آخر، بل يعمّ هتك المؤمن نفسه، كما إذا خرج المؤمن إلى الأسواق ومجتمعات الناس عارياً ساتراً عورته بخرقة صغيرة بحيث لا يرى عورته فقط، فإنّ هذا العمل حرام وإن كان في نفسه لا بأس به، كما إذا فعل ذلك في مغتسل الحمام أو عند بعض أهله، وأمّا إذا لم يكن ارتكاب خلاف عادة أمثاله كذلك بحيث رأى الناس في عمله قدحاً فيه فغايته انتفاء حسن الظاهر، لاحتمال الناس أنّ جرأته لخرق عادة أمثاله ناشئة من عدم اهتمامه بالوظائف الشرعيّة.

وقد تقدّم أنّ انتفاء الطريق إلى العدالة غير انتفاء العدالة فإذا علم أنّه متعبّد ومبالٍ بالإضافة إلى الوظائف الدينيّة ولا ينحرف عنها يترتّب عليه ما يترتّب على العادل وعدالته، ولا يبعد أن ينتفي حسن الظاهر بترك المستحب أو ارتكاب المكروه، كما في عدم حضور الشخص لصلاة الجماعة في أوقات الصلوات أو خلف وعده إذا وعد مع أنّ خلفه ليس بحرام.

. . . . . .

ثمّ إنّ المنسوب إلى المشهور قدح ارتكاب الكبيرة في العدالة، وإذا تاب عنها رجع إلى العدالة، والظاهر أنّ الإصرار على الصغيرة عندهم كذلك أيضاً حيث وردت عدّة روايات معتبرة في أنه: «لا صغيرة بصغيرة مع الإصرار»[1] ولعلّ المستند عندهم لذلك أنّ ثبوت الملكة التي هي العدالة عندهم لا تنافي ارتكاب الذنب اتفاقاً وإن لم يتب، هذا بالإضافة إلى الصغيرة حيث إنّ تركه الكبائر وعدم إصراره على الصغيرة مكفّر لذنبه، بخلاف ارتكابه الكبيرة أو إصراره على الصغاير، فإنّ الشخص يدخل مع ارتكابهما في عنوان الفاسق ما لم يتب، ولكن لا يمكننا المساعدة على المنسوب إليهم فإنّ العدالة ـ كما ذكرنا ـ هي الاستقامة من الشخص في وظائفه الدينيّة، وعدم انحرافه عنها، وإذا انحرف عنها ولو بارتكاب الصغيرة يكون داخلاً في عنوان غير العادل إلّا إذا تاب ورجع إلى استمراره عليها حيث إنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، ولا فرق في الرجوع بالتوبة بين ارتكاب الكبيرة أو الصغيرة.

لا يقال: إذا لم يكن فرق في الخروج عن العدالة والعود إليها بالتوبة بين الكبيرة والصغيرة فما معنى تقسيم المعاصي إلى الكبائر والصغائر.

فإنّه يقال: المستفاد من الخطابات الشرعيّة أن تقسيم المعاصي إليها بلحاظ أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الشخص عند ذهابه من هذه الدنيا ممن ليس عليه كبيرة في أعماله قد وعد بغفران صغائره كما هو ظاهر الآية المباركة أيضاً، ولكن من في أعماله كبيرة لم يتب عنها فليس في حقّه وعد الغفران إلّا إذا تاب، فتكون توبته مكفّرة عن سيئاته كبائرها وصغائرها. نعم غفران الربّ الجليل لسعة رحمته ولو ببركة شفاعة النبي

(١) وسائل الشيعة ٥: ١١١، الباب ٧٠ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظنّاً[١] وتثبت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

وأوصيائه وأولياء الله وصلحاء عباد الله له مقام آخر، فلاحظ الآيات والروايات الواردة في غفران الربّ الجليل والتوبة إليه والشفاعة وما يرتبط بها والله الهادي ووليّ التوفيق.

معرفة العدالة بحسن الظاهر

[١] قد تقدّم تفسير حسن الظاهر بما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور ومايرى من الاختلاف بينها وبين غيرها من الروايات يجمع بينهما إمّا بحمل الإطلاق على التقييد، أو أنّ الوارد في غيرها أيضاً فرد آخر من حسن الظاهر، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس»[(١)]، فإنّها تحمل على ما إذا كان ساتراً لجميع عيوبه أيضاً بالمعنى المتقدم، كما يحمل على ذلك مثل رواية إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «من صلّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنّوا به خيراً وأجيزوا شهادته»[(٢)].

كما يظهر الحال في صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدّل منهم اثنان ولم يعدّل الآخران فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً وأُقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق»[(٣)]، فإنّ مثل هذه يعارضها ما دلّ على اعتبار العدالة في

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٤، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٥، الحديث ١٢.

(٣) المصدر السابق: ٣٩٧، الحديث ١٨.

. . . . . .

الشهود، فيحمل الجواب على الفرض الذي أحرز حسن ظاهرهم، وإن لم يكن لهم حسن الظاهر وطريق إحراز عدالتهم تكون شهادتهم جايزة في سقوط حدّ القذف عنهم إذا كانوا أربعة إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق. وأمّا موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أُخوّته»[1]، فهو فرد آخر من حسن الظاهر يترتّب على من له ذلك آثار العدالة فيما إذا احتمل كونه عادلاً في الواقع كما هو شأن كلّ طريق معتبر. ونحوها روايتا عبدالله بن سنان وعبدالله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا عليه السلام عن آبائه. وما في كلام المتن من تقييد اعتبار حسن الظاهر بما إذا كان مفيداً للعلم أو الظنّ لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ حسن الظاهر على الوجه المتقدم أمارة للعدالة فتتّبع مع احتمال الإصابة ولولم يفد ظنّاً.

وقد تقدّم اعتبار البيّنة في الموضوعات وأنّه لا يبعد ثبوت الإخبار بالموضوع بخبر الثقة العارف في غير موارد الترافع والموارد التي اعتبر الشارع في ثبوتها طريقاً أو شهادة خاصّة، ولا فرق في اعتبار البيّنة وخبر الثقة العارف بين إخبارهما بنفس عدالة الشخص أو بحسن ظاهره على النحو المتقدّم الذي هو طريق إلى إحراز نفس العدالة، وكذا في اعتبار الشياع المفيد للعلم أو الاطمينان حيث إنّ العلم طريق بالذات أي بلا جعل جاعل، والاطمينان كإخبار الثقة معتبر ببناء العقلاء إلّا في الموارد التي أشرنا إليها.

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣١٥ـ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلّد العدول إلى غيره[١].

(مسألة ٢٥) إذا قلّد من لم يكن جامعاً [للشرائط] ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر[٢].

(مسألة ٢٦) إذا قلّد من يحرّم البقاء على تقليد الميت فمات وقلّد من يجوّز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأوّل في جميع المسائل إلّا [في] مسألة حرمة البقاء[٣].

عروض ما يوجب فقد الشرائط

[١] هذا بالإضافة إلى الشرائط التي تعتبر في جواز التقليد حدوثاً وبقاءً، وأمّا ما يعتبر في جواز التقليد ابتداءً كحياة المفتي فيجوز البقاء على تقليده إذا كان الحيّ الفعليّ يُجوّز البقاء على تقليد الميّت على ما مرّ الكلام فيه.

تقليد غير الجامع للشرائط

[٢] إذا كانت فتوى من رجع إليه غير معتبرة، كفقد شرط الرجوع إليه يكون عمله بلا تقليد، فيجري فيه ما ذكرنا في المسألة السادسة عشرة.

تقليد من يحرّم البقاء على تقليد الميت

[٣] قد ذكر سابقاً أنّ المجتهد الذي قلّده في الوقايع التي يبتلي بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا أفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت لا تكون هذه الفتوى منه بعد موته معتبرة، بلا فرق بين ما أفتى الحيّ الفعلي بجواز البقاء على تقليد الميّت أو أفتى بوجوب البقاء، والسرّ في ذلك أنه لا يمكن أن تكون فتواه في مسألة البقاء معتبرة.

(مسألة ٢٧) يجب عل المكلّف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها[٢] ولولم يعلمها لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً.

وجوب العلم بأجزاء العبادات وشرائطها و...

[٢] ولعلّ ذكر مقدّمات العبادات عطف تفسيريّ للشرائط والموانع، وإلّا فلا نعرف مقدّمة تتوقّف عليها صحّة العمل ولم يكن من الشرائط والموانع الداخل فيها عدم القاطع، وكيف كان بما أنّ المكلف في موارد التكليف بالعبادة عليه الامتثال فلا يفرّق بين الامتثال التفصيليّ الحاصل ولو باتّباع طريق معتبر في معرفتها وإحراز الإتيان بها والامتثال الإجمالي الحاصل بالاحتياط ولولم يعلم تفصيلاً أجزاءها وشرائطها وموانعها المعتبرة فيها.

والحاصل إذا أمكن للمكلّف الإتيان بالواجب الواقعي بتمام ما يعتبر فيه من غير علمه تفصيلاً بأجزائه وشرائطه وموانعه يكون الامتثال مجزياً، كما تقدّم في مسألة جواز الاحتياط مع التمكّن من الاجتهاد الفعليّ أو التقليد بلا فرق بين موارد استلزام الاحتياط التكرار، كما في مورد دوران أمر الصلاة بين القصر والتمام، أم لا، كما في دوران الصلاة بين الأقلّ كالاكتفاء بقراءة الحمد خاصّة في الركعتين الأوّلتين، أو الأكثر كلزوم قراءة السورة بعد قراءتها، هذا كلّه في صورة إحراز الامتثال بالإتيان بالواجب الواقعي إمّا بالتفصيل أو الإجمال.

وأمّا تعلّم أجزاء العبادة وشرايطها وموانعها فيما لولم يتعلّمها لم يتمكن من الامتثال أو لم يتمكّن من إحراز الامتثال فيفرض الكلام في الواجب المشروط والموقّت، وأنّ المكلّف لولم يتعلّم الواجب قبل حصول شرط الوجوب أو دخول الوقت يمكن له التعلّم بعد حصول الوجوب بحصول شرطه أو دخول وقته، كما هو

. . . . . .

الحال فعلاً في واجبات الحج وشرائطه وموانعه، ففي هذا الفرض حيث المكلّف يتمكّن من المعرفة والامتثال في ظرف التكليف فلا موجب لوجوب التعلّم عليه قبل فعليّة التكليف وقبل حصول الاستطاعة.

وأخرى لولم يتعلّم أجزاء العمل وشرايطه وموانعه لم يتمكّن من إحراز الامتثال في ظرف التكليف أو لا يمكن له الامتثال أصلاً، كما في الصلاة حيث من لم يكن من أهل اللسان لولم يتعلّم كيفية الصلاة والقراءة وغير ذلك مما يعتبر فيها قبل دخول وقتها لا يتمكّن من الصلاة في وقتها أو لا يتمكن من إحراز الامتثال، وفي هاتين الصورتين عليه التعلّم قبل حصول شرط الوجوب ودخول الوقت؛ وذلك فإنّ الأخبار الواردة في وجوب التعلّم وأنّ الجهل لا يكون عذراً مسوّغاً لترك الواجب وأنّ المكلّف يؤخذ به ولو فيما إذا كان منشؤه ترك التعلّم قبل حصول الشرط ودخول الوقت، بل لا ينحصر وجوب التعلّم فيما إذا كان العلم بابتلائه بذلك الواجب فيما بعد، ويجرى فيما إذا احتمل الابتلاء ولم يتمكّن بعده من التعلّم وأنّه لا يكون جهله في تركه عذراً فيما إذا انجرّ ترك تعلّمه إلى مخالفة التكليف باتّفاق الابتلاء.

وقد يقال[1]: إنما يحتاج إلى أخبار وجوب التعلّم قبل الوقت أو حصول شرط الوجوب فيما إذا توقف التمكّن من إتيان الواجب بعد حصول شرط وجوبه على التعلّم قبله، وأمّا إذا توقف إحراز الامتثال على التعلّم قبل أحدهما فالعقل يستقلّ بلزوم التعلّم؛ لأنّ في تركه احتمال ترك الواجب كما هو فرض القدرة على الإتيان بعد حصول شرط وجوبه.

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٢٩٣، طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

. . . . . .

فإنّه يقال: المستفاد من أخبار وجوب التعلّم أنّ القدرة على الإتيان بالواجب من ناحية التعلّم شرط لاستيفاء الملاك الملزم، ولا يكون تركه حتى مع عدم القدرة عليه وعدم التكليف به خطاباً بعد حصول شرط وجوبه عذراً إذا كان العجز ناشئاً من ترك التعلّم سواء كان تركه محرزاً أو محتملاً، وأنّه لا مجال للأُصول النافية في هذه الموارد أو دعوى جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة فيما إذا كان بعد حصول شرط الوجوب لم يتمكّن إلّا منها.

لا مجال للاستصحاب لإحراز عدم الابتلاء بالواقعة التي ترك تعلّم حكمها

لا يقال: إذا لم يجب على المكلّف التعلّم بالإضافة إلى الوقايع التي يعلم بعدم ابتلائه بها ولو مستقبلاً فيمكن له إحراز عدم الابتلاء عند الشك بالاستصحاب، حيث يتمسّك به ويحرز عدم ابتلائه ولو مستقبلاً فينتفي الموضوع لوجوب التعلّم، والاستصحاب كما يجري في أمر يكون نفس ذلك الأمر موضوع الحكم أو نفيه كذلك يجري فيما إذا كان إحراز ذلك الأمر هو الموضوع للحكم، فيثبت أو ينفى على ما تقدّم من قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّة والكشف لا بنحو الوصف والصفتية، وأيضاً تقدّم في بحث الاستصحاب أنّه كما يجري في الأُمور الماضيّة كذلك يجري في الأُمور الاستقباليّة، فلا وجه لما يقال بعدم جريان الاستصحاب في الابتلاء وعدمه لعدم كونه حكماً ولا موضوعاً له.

فإنّه يقال: قد تقدّم أنّ وجوب التعلّم حكم طريقي قد جعل لإسقاط الجهل بالحكم التكليفي والوضعي وغيره من العذريّة في مخالفة التكليف ـ سواء كان للجهل بالحكم أو المتعلّق ـ وعليه فعدم وجوب التعلّم في موارد العلم الوجدانيّ بعدم

(مسألة ٢٨) يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً، نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يبتلي بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما[١].

الابتلاء لكون التعلّم الواجب النفسيّ الطريقيّ على كلّ مكلّف لغواً بالإضافة إلى موارد علمه بعدم الابتلاء، لا لأنّ لخطابات وجوب التعلّم الطريقيّ ورد تقييد خارجيّ بعدم وجوبه في موارد عدم ابتلائه، ليتوهّم أنّ الاستصحاب في عدم الابتلاء مستقبلاً عند الشكّ محرز لذلك القيد، والاستصحاب بعدم الابتلاء مستقبلاً لا يثبت اللغويّة مع إطلاق خطابات وجوب التعلّم وشمولها لموارد إحراز الابتلاء واحتماله.

وعلى الجملة بمجرّد الاحتمال يحرز موضوع وجوب التعلّم، والاستصحاب إنما يكون تعبّداً بالعلم فيما إذا لم يعلم الحكم الواقعيّ في الواقعة ولو كان المعلوم حكماً طريقيّاً واقعيّاً.

وجوب تعلم مسائل الشك والسهو

[١] إن قيل بحرمة قطع الصلاة الواجبة كاليوميّة يجب على المكلّف تحصيل العلم بأحكام الشكّ والسهو في الصلاة فيما إذا احتمل ابتلاءه بهما أثناء الصلاة مع عدم إمكان تعلّم حكمهما؛ لأنّ مع عدم تعلّم حكمهما من قبل وإن يمكن له الإتيان بالوظيفة المقرّرة للشاكّ والساهي في صلاته اتّفاقاً إلّا أنه يحتمل أن يكون ما أتى به حالهما مبطلاً، كما يكون رفع يده عن تلك الصلاة باستينافها قطعاً للفريضة، كما إذا شكّ حال القيام في أنّه رفع رأسه من الركوع أو أنّه بعد لم يركع، فإنّه إذا سجد يكون هذا إبطالاً لصلاته لو كان تركه الركوع مطابقاً للواقع، فإحراز أنّه لا يرتكب الحرام بقطع تلك الصلاة وترك الركوع أو تدارك الركوع يتوقّف على تعلّم أحكام الشك والسهو ولو قبل مجيء الوقت.

. . . . . .

نعم، لو التزم بعدم حرمة قطع الصلاة الواجبة أو إبطالها وأنّ ما ذكر في أحكام الشكّ والسهو تعيين علاج السهو والشكّ في تلك الصلاة فلا موجب للقول بوجوب التعلّم، لإمكان إحراز الامتثال بالاستيناف بعد الإبطال من غير ارتكاب محذور.

ثمّ إنه لا وجه لتقييد الماتن ﷺ وجوب التعلّم بما هو محلّ الابتلاء غالباً، إلّا أن يراد منه عدم وجوب التعلّم بالإضافة إلى الموارد التي يطمئنّ بعدم الابتلاء بها.

وأيضاً ما ذكر ﷺ من أنّ المكلّف إذا لم يتعلّم أحكام الشكّ والسهو بالإضافة إلى الموارد التي يعمّ الابتلاء بها نوعاً وأتى المكلف بالصلاة مع اطمئنانه بأنّه لا يبتلي بها يصحّ عمله، ولازم ذلك أن لا يحكم بالصحة مع عدم الاطمينان بابتلائه، أو ابتلى بها وأتى بوظيفة الشاك والساهي اتّفاقاً بعنوان الرجاء، لا يمكن المساعدة عليه، كما إذا أتى في المثال السابق بالركوع برجاء أنّ ذلك وظيفته وأتمّها ثمّ ظهر أنّ ما فعله فتوى العلماء، ولعلّه ﷺ يرى أنّه لا يتحقق في الصورتين قصد التقرّب المعتبر، حيث إنّه لا يتحقّق ممّن يحتمل ارتكاب الحرام بصلاته نظير ما يقال بأنّه لو توضّأ بأحد الماءين اللذين يعلم بغصبيّة أحدهما يبطل وضوؤه حتّى فيما إذا ظهر بعد الوضوء به أنّه كان المباح منهما، أو إذا توضّأ بكلّ منهما يحكم ببطلان وضوئه لعدم تحقق قصد التقرّب عند التوضؤ بكلّ منهما.

أقول: حرمة إبطال صلاة الفريضة أو عبادة أخرى أثناءها موقوفة على كون الدخول في الصلاة أو نحوها دخولاً صحيحاً، وإذا فرض من الأوّل بطلان ذلك العمل لجهة ما فلا يكون قطعه محرّماً، فلابدّ من الالتزام بأنّ عدم تعلّم حكم الشكّ والسهو والدخول في الصلاة مع احتمال عدم ابتلائه بهما أثناءهما لا ينافي قصد التقرّب إذا اتّفق عدم ابتلائه بهما، نظير من صام في نهار شهر رمضان مع عدم تعلّمه المفطرات

. . . . . .

الموجبة ارتكابها بطلان الصوم برجاء أنّه لا يرتكب شيئاً منها، حيث لا يحكم ببطلان صومه مع إمساكه عنها طرّاً، وكذا فيما إذا دخل في الصلاة مع احتماله إتمامها صحيحة حتّى فيما إذا اتّفق الشك والسهو ولكن بنى عند طروّ أحدهما على شيء باحتمال أنّه وظيفة الشاكّ والساهي ثمّ تبيّن أنّ البناء الذي عمل عليه كان وظيفة الشاكّ أو الساهي، كما إذا ركع في فرض الشكّ في الركوع حال قيامه.

وممّا ذكرنا يظهر الفرق بين التوضّؤ بأحد الماءين اللذين يعلم بكون أحدهما مغصوباً وبين الدخول في الصلاة مع احتمال إتمامها صحيحة لعدم ابتلائه بالشكّ أو السهو، أو مع بنائه بما يحتمل كونه وظيفة الشاكّ أو الساهي، بخلاف التوضّؤ بأحدهما حيث يحتمل أنّ الغسل به ارتكاب الحرام المنجّز المعلوم بالإجمال، حيث إنّ ما يبنى عليه عند عروض الشكّ والسهو من أحد الطرفين رجاءً لدوران الأمر بين المحذورين، بخلاف الوضوء فإنّه يتركه ويتيمّم كما هو وظيفته.

بقي في المقام أمر وهو أنّ المنقول عن الشيخ الأنصاري ﷺ أنّ من ترك تعلّم أحكام الشكّ والسهو في الصلاة يحكم عليه بالفسق[1]، وهذه الفتوى منه ﷺ لا يمكن أن تبتنى على حرمة التجرّي شرعاً، فإنّه ﷺ لم يلتزم لا بحرمة التجرّي ولا بقبحه الفعليّ، وهو ﷺ يرى أنّ العدالة هي ملكة الاجتناب عن المحرّمات والإتيان بالواجبات، ولو قيل بأنّ هذا التجرّي يكشف عن عدم ملكة الاجتناب والإتيان بالواجب، فلوجود الواسطة بين عدم الملكة والفسق لا يحكم بكونه فاسقاً، وقد تقدّم أنّ العدالة ليست بمعنى ملكتهما، بل هي استقامة الشخص على وظائفه الشرعيّة وعدم

(١) نقلها السيد الخوئي انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٣٠١.

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرّمات يجب في المستحبّات والمكروهات والمباحات[١] بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديّات.

خروجه عنها، وهذا الشخص لم يخرج بترك تعلّمه عن وظائفه الشرعيّة، بل المفروض أنّه أتى بصلاته صحيحة.

والتعلّم لم يكن وجوبه نفسيّاً بل كان وجوبه طريقيّاً، والغرض من موافقته الخروج عن عهدة التكاليف النفسيّة وعدم مخالفتها، والظاهر أنّ حكمه بالفسق مبنيّ على ما تقدّم من بطلان الصلاة من تارك التعلّم لأحكام الشكّ والسهو حتّى ما إذا صلّى ولم يبتل فيها بالشكّ والسهو، فيكون محكوماً بالفسق.

ودعوى[١] أنّ الحكم بالفسق فيما إذا استلزم ترك التعلّم عدم تمكّنه من إحراز الامتثال بالإضافة إلى التكليف المنجّز في موطنه، فإنّ عدم إحراز امتثاله خروج عن الوظيفة الدينيّة فيكون فاسقاً، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ انطباق عنوان الفاسق فيما إذا ترتب الأثر الشرعيّ عليه مشكل جدّاً وإن لا يبعد نفي بعض العناوين المنطبقة على العادل عنه، كالمأمون بدينه أو أنّه يواظب على وظائفه الشرعيّة فتدبّر.

يجب التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات

[١] لا ينبغي التأمّل في أنّ على العاميّ تعلّم الواجبات الشرعيّة بأجزائها وشرائطها وموانعها بالتقليد أو الاحتياط فيها على ما تقدّم، وكذلك الأمر في المحرّمات حيث إنّ القيود المعتبرة في المحرّم إمّا أن تحرز بالتقليد أو عليه الاحتياط، وأمّا لزوم التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات ففيما إذا احتمل الإلزام

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣٠٢.

(مسألة ٣٠) إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنّه واجب أو مباح أو مستحبّ أو مكروه يجوز له أن يأتي به، لاحتمال كونه مطلوباً[١] وبرجاء الثواب. وإذا علم أنّه ليس بواجب ولم يعلم أنّه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً.

(مسألة ٣١) إذا تبدّل رأي المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه الأوّل[٢].

فيها، حيث إنّ عليه رعاية احتمال الإلزام أو التقليد في إحراز عدم الإلزام في الفعل سواء كان إحرازه نفي الإلزام بفتوى الفقيه بالاستحباب أو الإباحة أو الكراهة. وأمّا إذا علم العاميّ بعدم الإلزام وتردّد في استحبابه الشرعيّ فإنّه وإن يجوز الإتيان به برجاء كونه مستحبّاً إلّا أنّ قصد الاستحباب الجزميّ فيه يتوقّف على إحراز الاستحباب بالتقليد، وكذلك ترك الفعل فيما إذا احتمل كراهته مع إحرازه عدم الحرمة فيه، ويجري لزوم التقليد في الأجزاء والشرائط في العبادات المستحبة، بل في المعاملة في إحراز صحتها إن ترك الاحتياط فيها أو لم يعرف كيفيّة الاحتياط فيها.

[١] إذا ترك التقليد في الصورة الأولى ولم يحرز عدم وجوبه فعليه الاحتياط بالإتيان به برجاء الوجوب، فإنّ الاحتياط على العاميّ قبل الفحص لازم في موارد احتمال التكليف، وكذا الحال في الصورة الثانية إذا لم يحرز عدم حرمته عليه الاحتياط في تركه.

نعم إذا أحرز عدم الوجوب والحرمة في الصورتين يجوز له الاحتياط بما ذكره، فإنّ إحراز عدم التكليف بالطريق المعتبر لا يمنع عن الاحتياط بل هو حسن ومستحب كما قرّر في محلّه.

[٢] قد تقدّم أنّ الفتوى السابقة بعد رجوع المجتهد عنها إلى فتوى أُخرى لا تبقى الفتوى الأولى على الاعتبار، والفتوى إخبار عن حكم الواقعة وتعيين للوظيفة

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقّف والتردّد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد[١].

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلّد تقليد أيّهما شاء[٢] ويجوز التبعيض في المسائل. وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

المجعولة فيها من أوّل تأسيس الشريعة على طبق ما استفاده من مدارك الأحكام؛ ولذا قلنا إنه لولم يكن دليل على إجزاء الأعمال السابقة التي كانت على طبق الفتوى السابقة كان على المكلّف تداركها على طبق الفتوى الجديدة؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الفتوى للعاميّ من الروايات والسيرة العقلائية لا يعمّ شيء منهما صورة عدول المجتهد من فتواه السابقة، ولا فرق في ذلك سواء كان عدوله من فتواه السابقة إلى الفتوى الأخرى أو كان إلى التوقّف والتردّد في حكم الواقعة.

هذا فيما إذا أحرز العامي العدول إلى الفتوى الأخرى أو إلى التوقّف والاحتياط، وأمّا إذا شكّ في العدول فله أن يبقى على تلك الفتوى، فإنّه مقتضى الاستصحاب في بقاء تلك الفتوى وعدم العدول عنها.

[١] فإنّه برجوع المجتهد إلى التوقّف والفتوى فلا يكون له في الواقعة فتوى فعلاً، ويكون على العاميّ فعلاً إما الاحتياط في الواقعة أو الرجوع إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد على ما تقدّم سابقاً من تخيير العاميّ بين الاحتياط والرجوع إلى فتوى المجتهد الواجد للشرايط.

[٢] هذا مبنيّ على ثبوت التخيير للعاميّ بين تقليد أيّ من المجتهدين

. . . . . .

المتساويين في العلم مطلقاً سواء لم يعلم المخالفة بين فتاويهما في الوقايع أصلاً أو علم ذلك ولو بالإجمال، وقد ذكر هذا التخيير الماتن ﷺ سابقاً ولكن قيّده بما إذا لم يكن أحدهما أورع من الآخر واحتاط في تقليد الأورع. وفي المقام أجاز التبعيض بينهما في المسائل وقال: إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره، وكما ترى لا يكون كلامه في المقام ظاهراً في الاحتياط الوجوبيّ، بخلاف ما تقدّم في مسألة تخيير العاميّ بين تقليد أحد من المجتهدين المتساويين في العلم.

أقول: لو قلنا بالتخيير وبجواز التبعيض فهذا القول فيما لم يعلم ولو إجمالاً اختلافهما في المسائل التي يبتلي بها المكلف صحيح لاغبار فيه، وأمّا في المسائل التي يعلم العاميّ باختلافهما فيها إجمالاً فثبوت التخيير محلّ إشكال إلّا بناءً على ما ذكرنا سابقاً من إحراز أنّ الشارع لا يريد العسر، وأن يعمل العاميّ بالاحتياط في المسائل المشار إليها، لا بالإضافة إلى الاحتمالات في الواقعة، ولا الاحتياط بالإضافة إلى فتوى كلّ من المتساويين في الواقعة، فإنّ الاحتياط في الأول عسر وينافي ما عليه الشريعة السهلة السمحة، والثاني لا وجه له فإنّ مع سقوط فتوى المجتهدين في واقعة للمعارضة لا يمكن نفي الاحتمال الثالث لما تقرّر في الأُصول من أنّه لا يمكن نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة بعد سقوط المدلول المطابقيّ عن الاعتبار، فلا وجه لما يقال في وجه الاحتياط بين القولين بأنّه لا اعتبار بفتوى الآخرين؛ لأنّ المفروض أنّهما بالإضافة إلى الآخرين أفضلان أو أنّ فتواهما تتضمّن الفتوى بأنّ الحكم الثالث غير ثابت في الواقعة فتدبّر.

. . . . . .

وربّما[١] يقال: إنّه على تقدير التبعيض في التقليد فاللازم رعاية عدم استلزامه الإتيان بعمل بنحو يكون باطلاً عند كليهما، كما إذا أفتى أحدهما بعدم وجوب السورة بعد قراءة الحمد في الركعتين الأوّلتين وبلزوم الإتيان في الأخيرتين بالإتيان بالتسبيحات الأربعة ثلاث مرات، وأفتى الثاني بلزوم قراءة السورة وكفاية التسبيحات مرّة، فإنّ العامي إذا قلّد في مسألة قراءة السورة بالأوّل وفي التسبيحات بالثاني فالصلاة التي يأتي بها بلا سورة وبالتسبيحات بالمرّة لا تصحّ عند كليهما فهذا التخيير غير جايز، وكذا التبعيض في الموارد التي يكون العمل متعدّداً وفي واقعتين ولكن بينهما تلازم في الحكمين وأوجب التبعيض التفكيك بين المسألتين، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب التمام والصوم في سفر وأفتى الآخر فيه بالقصر والإفطار فقلّد العامي الأوّل في وجوب التمام، والثاني في لزوم الإفطار، وهكذا فإنّ العلم الإجمالي إمّا ببطلان صلاته أو عدم جواز إفطاره منجّز.

وقد أجبنا عن ذلك وقلنا بجواز التبعيض حتى بالإضافة إلى العمل الواحد في مسألة (٦٥) الآتية حيث قال الماتن ﷺ فيها: في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد حتّى أنّه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلّد الأوّل في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة.

وما قيل من أنّ صلاته بتقليد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣٠٥ـ٣٠٦.

. . . . . .

جلسة الاستراحة تكون باطلة عند كلا المجتهدين غير صحيح، فإنّ من يقول ببطلان الصلاة من المجتهدين بترك التثليث في التسبيحات الأربع يقول بالبطلان مع عدم العذر في تركها، وكذلك من يقول ببطلانها بترك جلسة الاستراحة يقول ببطلانها في صورة عدم العذر في تركها كما هو مقتضى حديث: «لا تعاد»[1] وليس من يفتي بعدم وجوب جلسة الاستراحة يقيّد عدم وجوبها بصورة الإتيان بالإتيان بالتسبيحات الأربع ثلاثاً، كما أنّه ليس فتوى من يفتي بكفاية الواحدة يقيّد كفايتها بصورة الإتيان بجلسة الاستراحة بحيث لولم يأت بالتسبيحات إلّا مرّة يكون عليه الإتيان بجلسة الاستراحة، وليس على العاميّ إلّا التقليد عمّن يرى عدم وجوب جلسة الاستراحة والتقليد عمّن يرى عدم وجوب التثليث في التسبيحات الأربع، كما هو مقتضى جواز التبعيض في تقليده لتساوي المجتهدين.

نعم، فيما إذا كان الجزء أو القيد ركناً بحيث لا يعذر فيه الجاهل بأن يبطل عمله بالإخلال به على قولي المجتهدين، فمع الإخلال بالركن في ذلك العمل لم يجز التبعيض، وهذا لا يفرض في الصلاة لعدم الاختلاف في أركانها، ويتصوّر في مثل الحجّ، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بإجزاء درك الوقوف الاضطراريّ المزدلفة يوم العيد وإن لم يدرك الوقوف الاختياريّ والاضطراريّ بعرفة، ولكن كانت فتواه عدم كفاية الغسل المستحب في الطهارة من المحدث بالأصغر، ويرى المجتهد الآخر العكس وأنّ الغسل الاستحبابي يجزي ولا يجزي الوقوف الاضطراريّ من غير درك الاضطراريّ بعرفة، والمكلّف أدرك الإضطراري بالمشعر خاصّة، وعليه فإن أدرك

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٧١ـ ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(مسألة ٣٤) إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد[١] فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه.

المكلّف الوقوف الاضطراري بالمشعر خاصّة وأتى بطواف حجه وعمرته بالغسل المستحب من وضوء يكون حجّه باطلاً عند كلا المجتهدين، وفي جواز التبعيض كذلك إشكال لعدم إحراز العاميّ صحة عمله على فتوى واحد منهما.

وأمّا مسألة القصر والصوم فلا تكون من هذا القبيل؛ لأن من يوجب القصر من المجتهدين والإفطار فصلاته قصراً وظيفته عنده والآخر يقول إنّ الصوم وظيفته الواقعيّة، والقائل بالإفطار يقول بصحّة صومه لكونه صائماً جهلاً بوجوب الإفطار عليه.

نعم، لو علم العاميّ أنّ وجوب القصر في الصلاة في سفر لا يجتمع مع وجوب الصوم فيه يلزم عليه الجمع بين القصر والتمام والصوم فيه والقضاء بعده أو ترك التبعيض؛ لأنّ علمه الإجماليّ بعدم اجتماع وجوب القصر مع وجوب الصوم في السفر المفروض يوجب علمه ببطلان أحد الأمرين من صلاته أو صومه.

[١] حيث إنّه ﷺ احتاط في تقليد الأعلم ـ كما تقدّم سابقاً ـ احتاط في المقام أيضاً في العدول.

ولكن لا يخفى أنّه لو كان تقليد الأعلم من الأوّل احتياطاً واجباً لا يكون العدول إلى الأعلم في الفرض من الاحتياط؛ لأنّ ظاهر الفرض وقوع التقليد الأوّل صحيحاً وكان يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، وبعد وجدان الأعلم منه متأخّراً يحتمل تعيّن تقليد ما قلّده، كما تقدّم في مسألة عدم جواز العدول عن الحيّ؛ وذلك لا لفتوى ذلك المجتهد بعدم جواز العدول حتّى إلى الأعلم، بل لاحتمال تعيّن الحجّة في فتاويه

(مسألة ٣٥) إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد، فبان عمراً، فإن كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صحّ، وإلّا فمشكل[١].

في الوقايع كما أنّ تعيّن الرجوع إلى الأعلم منجّز لوجوب تقليد الأعلم الفعليّ فعليه الجمع في المسائل بين فتوى الأعلم السابق والأعلم الفعليّ فيها.

هذا بناءً على ما ذكره من وجوب الاحتياط في تقليد الأعلم من المجتهدين، وأمّا بناءً على ما ذكرنا من عدم اعتبار فتوى غير الأعلم مع الأعلم يتعيّن الرجوع في المسائل التي يعلم اختلافهما فيها ولو إجمالاً.

اذا قلّد باعتقاد أنه زيد فبان أنه عمرو

[١] حاصل ما ذكره في المقام أنّه إذا كان في البين مجتهدان متساويان في الفضيلة بحيث يجوز للعاميّ تقليد أيّ منهما وقلّد أحدهما باعتقاد أنّه زيد ثمّ بان أنّه عمرو أي المجتهد الآخر، فإن كان العاميّ بحيث لو علم من الأوّل أنّه عمرو كان أيضاً يقلّده ففي الفرض حكم بصحة التقليد، وأمّا إذا كان عالماً بأنه عمرو لم يكن يقلّده فإنّه مشكل في تحقّق التقليد.

وعبّر في الصورة الأولى بأنّ قصد التقليد عن الشخص المزبور في الفرض الأوّل لم يكن بنحو التقييد بخلاف الفرض الثاني، وهذا نظير ما ذكر في الاقتداء وأنّ المكلف إذا قصد الائتمام بالإمام باعتقاد أنّه زيد ثمّ ظهر بعد الصلاة أنّه عمرو، فإن كان قصده الائتمام بزيد لا على نحو التقييد بحيث لو كان عالماً من الأوّل أنّ الإمام عمرو كان أيضاً يأتمّ به تصحّ صلاته جماعة، وأمّا إذا كان عالماً بأنّ الإمام عمرو لما كان يأتمّ به فصلاته أو جماعته باطلة.

ولكن لا يخفى أنّ القابل للتقييد حقيقة هو الكلّي أي ما كان الفعل كلّياً ولو مع

. . . . . .

عدم كليّة متعلّقه، كما في متعلّقات الأوامر والنواهي وغيرهما من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة حيث يمكن لجاعل الحكم أن يجعل متعلّق حكمه واعتباره مطلقاً أو مقيّداً، وأمّا ما صار فعليّاً في الخارج بأن تحقّق فيه فلا يتّصف بالإطلاق والتقييد، بل هو موجود جزئيّ خارجيّ لا محالة.

فإن كان ذلك الموجود الخارجيّ من الفعل عنوانه من العناوين غير القصديّة ينطبق عنوانه عليه لا محالة، غاية الأمر إذا كان الفاعل الصادر عنه الفعل ملتفتاً إلى عنوانه حين صدوره منه يكون الفعل عمديّاً، وإن كان غير ملتفت إليه بحيث لو كان ملتفتاً لم يصدر عنه ولم يفعل يكون خطأً، وكذلك إذا كان ملتفتاً إلى عنوان الفعل ولكن لم يلتفت إلى ما وقع ذلك الفعل عليه من المتعلّق له، فلو كان ملتفتاً إليه كان الفعل المقصود والملتفت إلى عنوانه عمديّاً وإلّا كان خطأً، كما إذا قتل شخصاً بزعم أنّه زيد ولكن ظهر بعد ذلك أنّه عمرو بحيث لو احتمل أنّه كان عمراً لم يكن يقتله.

وأمّا إذا كان عنوان الفعل من العناوين القصديّة ولم يقصد ذلك العنوان بفعله لا يكون ذلك الفعل مصداقاً لذلك العنوان، من غير فرق بين العبادات والمعاملات، وكذا إذا قصد العنوان القصديّ ولكن انتفى عما ينطبق عليه العنوان القصديّ ما يعدّ قيداً مقوّماً في انطباق ذلك العنوان، كما إذا قصد إنشاء الطلاق لامرأة بتخيّل أنّها زوجته ولكن أخطأ ولم تكن المرأة زوجته بل أجنبية له، وهذا بخلاف ما إذا تحقّق ذلك القيد، فإنّه يكون ذلك الفعل الذي هو عنوان قصديّ محقّقاً لا محالة، والمفروض في المقام كذلك، فإنّ المفروض أنّ الذي قلّده بتخيّل أنّه زيد فبان أنّه عمرو واجد لتمام الشرائط المعتبرة في المجتهد، وقد تعلم منه الفتوى وعمل على طبقه فيكون تقليداً مجزياً، ولو كان عالماً بأنّه عمرو لما قلّده من قبيل تخلّف الداعي، وكذا في مسألة الائتمام بأحد

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد يعلم بأحد أُمور: «الأوّل»: أن يسمع منه شفاهاً، الثاني: أن يخبر بها عدلان، الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثّق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً، الرابع: الوجدان في رسالته، ولابدّ أن تكون مأمونة من الغلط[١].

الشخصين الواجدين لشرائط الائتمام فإنه يتحقّق الائتمام ويكون مجزياً، بخلاف ما لم يكن واجداً لشرائط الائتمام فإنه لعدم تحقّق شرائط الائتمام لم يتحقّق الائتمام، غاية الأمر صلاة المأموم محكومة بالصحة إذا لم يرتكب في صلاته ما يبطل صلاته الفرادى حتّى حال العذر كتعدّد الركوع في ركعة؛ وذلك فإنّ صلاته لم تنقص من صلاة المنفرد إلّا القراءة وتسقط اعتباره عند العذر، ومنه الاعتقاد بصحة ائتمامه.

طرق العلم بفتوى المجتهد

[١] وذلك فإنّ السماع من المجتهد شفاهاً تعلّم لفتواه وجداناً إذا كان ما ذكر المجتهد من فتواه صريحاً بحسب المدلول أو كان ظاهراً، والكلام في اعتبار الظواهر مفروغ عنه في المقام، وأمّا الثاني يعني إخبار العدلين بفتواه فإنّه داخل في البيّنة لفتواه إذا كان إخبارهما به بالسماع من المجتهد، وأمّا إذا لم يكن إخبارهما كذلك أو أخبر عدل بفتواه فهو داخل في خبر العدل، وقد تقدّم اعتباره في الأحكام التي منها فتوى المجتهد بالإضافة إلى العاميّ، بل ذكرنا اعتباره في الموضوعات أيضاً وإن استشكل فيه بعض الأصحاب كالماتن ﷺ، بل المعتبر في نقل الحكم خبر الثقة إذا استند في نقله إلى الحسّ وإن كان بوسائط؛ ولذا التزم الماتن ﷺ في المقام باعتبار خبر العدل الواحد بل الثقة وإن لم يكن عدلاً، ولكن قيّد الثقة بوصف بقوله: «موثّق يوجب قوله الاطمينان» ولو كان مراده الإيجاب النوعيّ فمفاده اعتبار نفس خبر الثقة، وإن كان مراده الاطمينان الشخصيّ تكون النتيجة اعتبار الاطمينان الناشئ من خبر الثقة، وفي اعتبار خبر الثقة

. . . . . .

قولان وكأنه اختار أحد القولين يعني القول الثاني.

وعلى الجملة كما أنّ قول الإمام عليه السلام طريق إلى الحكم الشرعيّ المجعول في الشريعة والراوي عنه عليه السلام يخبر عن ذلك الطريق كذلك فتوى المجتهد طريق شرعيّ إلى الحكم الشرعيّ المجعول في الشريعة بالإضافة إلى العاميّ، والمخبر بفتوى المجتهد يخبر عن ذلك الطريق المعتبر في حقّه، فالراوي عن المعصوم لا يروي الحكم الشرعيّ المجعول في الشريعة بالذات، وإنّما يخبر عن طريقه بنقله قول المعصوم. كذلك الراوي لفتوى المجتهد إنما يروي طريقه إلى الحكم الشرعيّ المجعول بنقل فتوى المجتهد ونظره؛ ولذا لم يستشكل الماتن قدس سره في اعتبار خبر العدل بل الثقة عن المجتهد بفتواه مع أنّه لم يلتزم باعتبار خبر العدل في الموضوعات بل استشكل في اعتباره فيها.

وما ذكر في المتن من تقييد الموثّق بما «يوجب قوله الاطمينان» إن كان من قبيل الوصف التوضيحيّ وبأنّ الموثّق من يوجب قوله الوثوق والاطمينان نوعاً فهو، وإلّا بأن كان المراد اعتبار الوثوق والاطمينان الشخصيّ من خبره فلا يمكن المساعدة عليه؛ لما ذكرنا في بحث حجيّة الخبر من أنّ خبر الثقة موضوع للاعتبار عند العقلاء في مقام الاحتجاج والاعتذار، ولا يدور اعتباره مدار الوثوق والاطمينان الشخصيّ وعدمه.

والوجه في اعتبار أخبار الثقات عند العقلاء هو تنظيم أمر اجتماعاتهم ولا يمكن أن يستند إلى أمر نفسانيّ لا يتمكّن نوعاً من إحرازه، وعدم إحرازه في مقام الاحتجاج والاعتذار فيما بينهم، كما ذكرنا ذلك في بحث حجّية الظواهر أيضاً، حيث لا معنى لأن يكون اعتبار ظاهر كلام المتكلّم منوطاً بظنّ السامع والمستمع بمراد المتكلّم وعدم ظنّه، فيكون ظاهر كلامه معتبراً سواء حصل الظنّ منه بالمراد أم لا.

(مسألة ٣٧) إذا قلّد من ليس له أهليّة الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل الغير المقلّد. وكذا إذا قلّد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم، وإذا قلّد الأعلم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط[١].

وأمّا ما ذكره ﷺ من «الوجدان في رسالته ولابد من أن تكون مأمونة من الغلط» فقد ذكر في بحث حجّية الظواهر أنّه لافرق في اعتبار ظهور الكلام بين أن يكون مكتوباً أو شفهياً، ولابد من إحراز كون ما في الرسالة كتابة فتواه بأن تكون مأمونة من الغلط، كما إذا لاحظ المفتي الرسالة فوقّعها بأنّ ما ذكر فيها فتاواه في المسائل الشرعيّة، والله العالم.

تقليد من ليس له أهلية الفتوى

[١] وذلك فإنّ الاستناد في أعماله السابقة إلى قول من ليس له أهليّة الفتوى لا يكون استناداً فيها إلى الحجّة ولا يعتبر تعلّم قوله تعلّماً للحكم الشرعيّ في الواقعة التي ابتلى بها، فعلى ذلك يجب تدارك الأعمال السابقة على طبق فتوى المجتهد الفعليّ إذا كانت فتواه بطلان تلك الأعمال ولا يحكم بإجزائها في موارد فتواه ببطلانها؛ لأنّ ما ذكرنا سابقاً من الإجزاء في العبادات والمعاملات بمعنى العقود والإيقاعات ما إذا كان العاميّ حال العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد الواجد لما تقدّم من الشرائط.

وقد تقدّم أيضاً أنّه مع علم العاميّ باختلاف الفتوى في الوقايع التي يعلم ابتلاءه بها أو يحتمل ابتلاءه عليه أن يرجع إلى الأعلم، ولو كان علمه بالاختلاف علماً إجماليّاً فتقليده لغير الأعلم في الفرض غير مجزئ، ويجب العدول إلى الأعلم ويتدارك أعماله السابقة إذا كان منها ما يفتي الأعلم ببطلانه.

نعم، لو كان رجوعه إلى غير الأعلم فيها لفتوى الأعلم بجواز الرجوع إلى غير الأعلم فلا تحتاج الأعمال السابقة إلى التدارك، ويحكم بإجزائها على القول بالإجزاء

(مسألة ٣٨) إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلّا كان مخيّراً بينهما[١].

بالإضافة إلى الأعمال السابقة في العبادات والمعاملات؛ لأنّ المفروض أنّ العاميّ كان مستنداً في تلك الأعمال إلى الحجّة، ونظير ذلك ما إذا كان آخذاً بفتوى الأعلم في أعماله السابقة ثمّ صار غيره أعلم منه، فيجب الرجوع إلى الأعلم الفعليّ، ولكن يحكم في أعماله السابقة بالإجزاء.

وما ذكر الماتن ﷺ من الاحتياط الوجوبيّ في تقليد الأعلم وكذا في فرض صيرورة غيره أعلم منه لعلّه يريد صورة عدم العلم بالاختلاف، وإلّا كما ذكرنا لا اعتبار بقول غير الأعلم مع الأعلم في صورة العلم ولو بالإجمال باختلافهما في المسائل التي يبتلي بها العاميّ، وكذا مع العلم الإجماليّ في المسائل التي يحتمل الابتلاء بها.

ثمّ إنّ ما ذكره ﷺ إذا قلّد غير الأعلم وجب عليه العدول إلى الأعلم على الأحوط، وكذا ما إذا قلّد الأعلم ثمّ صار غيره أعلم، ففي الاحتياط المذكور مع احتماله التخيير بين الأعلم وغير الأعلم تأمّل، خصوصاً في الفرض الثاني حيث كانت فتوى الأوّل حجة في حقّه ودار الأمر بين بقائه على الحجّة أو صيرورة الثاني حجّة، فلابدّ في صورة اختلافهما في الفتوى الأخذ بالأحوط من قوليهما على ما تقدّم.

نعم، في الفرض الأوّل يجري الاستصحاب في ناحية عدم كون فتوى الأوّل حجّة في حقّه من الأوّل، فالأحوط على مسلكه العدول إلى الثاني.

إذا كان الأعلم منحصراً في شخصين

[١] لإمكان الاحتياط صورتان: الأولى أن يفتي كلّ منهما في المسألة بالتكليف ولكن اختلفا في متعلّقه كما إذا أفتى أحدهما في سفر بوجوب القصر، والآخر بوجوب

. . . . . .

التمام، كما إذا سافر المكلّف ثمانية فراسخ ثلاثة ذهاباً وأربعة رجوعاً أو أفتى أحدهما في كفارة بصوم شهرين متتابعين تعييناً، والآخر بالتخيير بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، وفي هذا الفرض يجب على العامي الأخذ بالاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، وبالتكفير بشهرين عن الصيام، وذلك إمّا لعلمه إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين أو علمه بقيام الحجّة على وجوب شهرين ولا يعلم بقيام الحجّة على إجزاء إطعام ستين مسكيناً وكونه بدلاً عن صيام شهرين متتابعين، وكما إذا أفتى أحدهما بأن من فات عنه رمي الجمرات يقضيه من الغد، وقال الآخر يقضيه في ليلته، فإنّه يجب عليه الجمع بين الرمي في ليلته والرمي من الغد لعلمه بقيام الحجّة على وجوب أحدهما، ولو احتمل عدم وجوب التدارك أصلاً فإنّ هذا الاحتمال لا يزيد على احتمال الخلاف وعدم الإصابة في سائر الطرق والأمارات المعتبرة.

وربّما يتمسّك بأصالة الاشتغال وأنّ مقتضاه الجمع بين الفتويين في العمل والأخذ بالأحوط منهما؛ لأنّ العلم الإجماليّ للعاميّ بثبوت التكاليف في الوقايع التي يبتلي بها مقتضاه الاحتياط في جميع الصور المتقدمة، بل عليه الاحتياط حتى فيما إذا احتمل التكليف إلّا في مورد أحرز الحجّة على نفي التكليف فيه، كما إذا أفتى في واقعة كلّ من المجتهدين اللذين لا يحرز الأعلم منهما بعدم التكليف، بخلاف ما إذا أفتى أحدهما بالتكليف، وأفتى الآخر بعدمه حيث إنّ مع اشتباه الحجّة بلاحجّة من الفتويين لا يحرز قيام الحجّة على نفي التكليف.

هذا كلّه فيما إذا أمكن الاحتياط بالعمل بالفتويين أو الأخذ بأحوط القولين، وأمّا إذا لم يمكن الاحتياط كذلك، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب فعل والآخر بعدم جوازه أو أفتى أحدهما بوجوب الإفطار والآخر بوجوب الصوم فيتخيّر العاميّ في

(مسألة ٣٩) إذا شكّ في موت المجتهد أو في تبدّل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبيّن الحال[١].

العمل بأحدهما لكفاية الامتثال الاحتماليّ بعد فرض عدم تمكّنه من الموافقة القطعيّة بالعمل بالفتويين.

وربّما[١] يقال في الفرض بتقديم فتوى من فيه ترجيح كما إذا كان في أحدهما المعيّن ظنّ بأنّه الأعلم، ولعلّ ذلك للنزول من الموافقة الظنّيّة بعد عدم التمكّن من الموافقة القطعيّة.

وفيه أنّ العلم باعتبار أحد الفتويين لا يزيد على العلم الوجدانيّ بثبوت أحد التكليفين، فمع كون المقام من دوران الأمر بين المحذورين لا يكون العلم بثبوت الحرمة أو الوجوب بياناً لأحدهما المعيّن، والعلم باعتبار الفتوى بالحرمة أو الوجوب لا يزيد على العلم بأحدهما، كما أنّ الظنّ بأحدهما بعينه لا أثر له فكذلك العلم باعتبار أحد الفتويين، ولا تقاس المسألة بما إذا كان أحد المجتهدين بعينه أعلم من الآخر احتمالاً بأن علم إما أنّه أعلم أو متساويين فبناءً على التخيير في المتساويين يتعيّن تقليد ما هو محتمل أعلميّته من الآخر في موارد العلم بخلافهما ولو كان المعلوم كذلك بالعلم الإجمالي.

وعلى الجملة الظنّ إنّما يعتبر في الحجّة في دوران أمر الحجّة بين التعيين والتخيير كما يعتبر الظنّ بالأهميّة في مقام التكليفين المتزاحمين.

[١] وذلك للاستصحاب في حياته وسائر أوصافه التي تكون دخيلة في جواز البقاء على تقليده، وبما أنّ الشبهة موضوعيّة لا يجب الفحص عن بقاء حياته أو سائر

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣١٨.

(مسألة ٤٠) إذا علم أنّه كان في عباداته بلا تقليد مدّة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيّتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلّفاً بالرجوع إليه فهو، وإلّا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقّن[١].

الأوصاف، بل يبنى على بقائها حتى يتبيّن الحال.

نعم، على العاميّ إحراز جواز البناء على هذا البقاء من غير ناحية فتوى ذلك المجتهد المشكوك بقاؤه على الأوصاف.

من كان في عباداته بلا تقليد مدة

[١] إذا اتّفق للعاميّ المفروض في المسألة العلم بأنّ أعماله السابقة كانت موافقة للوظيفة الواقعيّة وفرض الإتيان بها بقصد التقرّب فلا ينبغي التأمّل في عدم لزوم تداركها؛ لأنّ التقليد لم يكن شرطاً في صحّة العبادات، بل طريقاً إلى إحراز امتثال التكاليف المتعلّق بها، وكذا إذا علم أنّها تكون مطابقة لفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته في لزوم تداركها وعدمه الرجوع إليه فعلاً، فإنّه مع فتوى المجتهد الفعليّ بما ينطبق على أعماله السابقة لا موضوع لتداركها حتّى فيما إذا كانت بعض تلك الأعمال باطلة على فتوى المجتهد الذي كان على العاميّ الرجوع إليه في تلك الأعمال، فإنّ فتوى المفتي تعتبر طريقاً إلى التكليف والحكم الشرعيّ في الواقعة بنحو القضيّة الحقيقيّة من أوّل الشريعة، وإذا سقطت فتوى المجتهد عن الاعتبار لموته أو غيره أو لم يكن معتبراً في حقّه لعدم تعلّمه منه وعدم الاستناد إليه في مقام العمل يكون الطريق إلى تلك القضية الحقيقيّة فتوى المجتهد الذي عليه الرجوع فعلاً؛ ولذا ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة تدارك الأعمال السابقة على طبق فتوى من يعتبر فتواه فعلاً حتى فيما إذا كان متعلّماً من المجتهد السابق وكان مستنداً إلى فتواه حين العمل، وإنّما التزمنا

. . . . . .

بالإجزاء للعلم بأنّ الشارع لا يريد تدارك عباداته السابقة فيما إذا احتمل صحتها واقعاً وكان حين العمل مستنداً إلى فتوى من كانت فتواه معتبرة في حقّه، وكذلك الحال في عقوده وإيقاعاته السابقة، وأمّا إذا لم يستند حين العمل إلى الفتوى فالإجزاء فيها خارج عن مورد العلم به، فلابدّ من تداركها على فتوى المجتهد الذي تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً.

نعم، يفصّل في المقام بأنّه لا يحتاج إلى التدارك في العبادات التي يكون تداركها بالقضاء، فإنّه يكفي فيها احتمال مطابقتها للواقع حال العمل أو صحّتها واقعاً، فلا يجب فيه القضاء بخلاف ما إذا أُحرز بطلانها بحسب فتوى المجتهد الذي يرجع إليه فعلاً لإخلاله فيها بما يوجب قضاءها، كالإخلال ببعض الأركان في الصلاة أو الإخلال بسائر الأجزاء وتركها مع احتمال اعتبارها حال العمل حيث لا مجرى لحديث «لا تعاد» مع احتمال الاعتبار والإخلال حال العمل.

وعلى الجملة موارد لزوم القضاء إحراز الفوت وجداناً أو بطريق معتبر فعلاً فمع عدم إحرازه كذلك كما إذا لم يخلّ بصلاته حال عدم تقليده في أركانها ولا في سائر الأجزاء وشرايطها إلّا نسياناً أو غفلة فيكون مقتضى حديث «لا تعاد» الحكم بصحّتها، بخلاف ما إذا أخلّ في الأركان أو في الأجزاء والشرائط التي كان يحتمل حال العمل اعتبارها ومع ذلك لم يكن يراعيها، فإنّه يجب عليه تدارك تلك الصلوات، وكذا الحال في سائر العبادات التي يحرز فوتها بفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً. وأمّا إذا شكّ في فوتها لعدم علمه بكيفية عمله في ذلك الحال فلا يجب قضاؤها؛ لأنّ الشكّ فيه من الشكّ في التكليف فعلاً.

. . . . . .

وقد ذكر النائيني ﷺ[١] اختصاص حديث «لا تعاد» بالناسي حيث إنّ المكلف حال صلاته وإخلاله فيها جهلاً كان مكلّفاً بالإتيان بالصلاة التامّة كما هو مقتضى التكليف الواقعيّ غير المقيّد بالعلم والجهل بالجزئيّة والشرطيّة، فالمكلّف الجاهل والمخلّ بالجزء أو الشرط جهلاً مكلّف عند إخلاله كقبل الإخلال، وبعده مكلّف بما كان مكلّفاً به، بخلاف الناسي فإنّه حين نسيانه لا يكون مكلّفاً بالصلاة التامّة لنسيانه الجزء والشرط وبعد تذكّره وزوال نسيانه يتوجه إليه التكليف بالإعادة أو عدمها، بخلاف الجاهل قاصراً أو مقصّراً فإنّه حين العمل يكون مكلّفاً بالصلاة التامّة على ما تقدّم.

أقول: لا يختصّ ما ذكره ﷺ بالناسي بل يجري في حقّ المقصّر الذي كان غافلاً عن اعتبار شيء في الصحة حيث إنّ التكليف بالواجد له لغفلته ساقط في حقّه فلا يختص الأمر بالإعادة في حقّ الناسي.

لا يقال: إذا كانت غفلة المكلّف عن اعتبار شيء في الصلاة ناشئة عن ترك التعلّم فلا يكون المكلّف معذوراً في تركه في الصلاة.

فإنّه يقال: هذا لا يمنع عن الحكم بصحة الصلاة التي أتى بها حال غفلته إذا لم يكن الإخلال في أركانها.

أضف إلى ذلك أنّ الغافل الذي لم يكن له سبيل إلى معرفة جميع ما يعتبر في الصلاة وكان معتقداً صحّة ما أتى به حال العمل فيدخل في حديث «لا تعاد»[٢]، فإنّه

---

(١) كتاب الصلاة ١: ٢٠٣، تقرير بحث النائيني للكاظمي، طبعة مؤسسة النشر الاسلامي، الأولى سنة ١٤١١هـ.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٧١ـ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

. . . . . .

يجري فيه ما ذكره ﷺ في الاستظهار من حديث «لا تعاد».

أضف إلى ذلك أنّ مفاد حديث «لا تعاد» ليس تكليفاً نفسيّاً بل هو إرشاد إلى بقاء التكليف الواقعيّ عند الإخلال بما ذكر في المستثنى وعدم بقائه مع الإخلال بما يدخل في المستثنى منه، وأنّ التعبير بالإعادة وعدمها لفرض أنّ المكلف حين العمل يأتي بما يعتقد أنّه وظيفته؛ ولذا لا يشمل الجاهل المقصّر الذي يحتمل عند الإتيان أنّ عمله ناقص وفيه خلل من حيث بعض الأجزاء والشرايط أو ارتكاب المانع مع تمكّنه من الإتيان بصلاته صحيحة ولو بالتعلّم، مع أنّ الالتزام بشمول حديث لهذا الجاهل المقصّر يوجب حمل بعض الخطابات الواردة في الأجزاء والشرائط والموانع للعمل على الفرد النادر كقوله ﷺ: «من تكلّم في صلاته متعمّداً فعليه إعادة الصلاة»[1] فإنّه على تقدير شمول «لا تعاد» للمقصّر الذي يحتمل عند التكلّم في صلاته بطلانها يلزم حمل الخطاب المذكور على العالم المتعمّد، وصدوره من العالم المتعمّد المريد للامتثال نادر.

والمتحصّل مما ذكرنا أنّ الجاهل إذا لم يعلم كيفيّة عمله واحتمل صحته واقعاً لا يجب عليه القضاء؛ لأنّ الموضوع لوجوبه فوت الفريضة في وقتها، ومقتضى الاستصحاب في عدم الفوت ولا أقل أصالة البراءة عن تكليف القضاء عدم وجوبه.

نعم، لا تجري في حقّ العاميّ الجاهل حال العمل أصالة الصحّة في عمله أي قاعدة الفراغ فإنّ العامي المفروض يحتمل إخلاله بالعمل جهلاً لا بطروّ الغفلة حال العمل على ما قرّر ذلك في بحث قاعدة الفراغ، كما أنّ الاستصحاب في عدم الإتيان

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٠٦، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

. . . . . .

بالواجب عليه في وقته لا يثبت فوت ذلك الواجب.

وممّا ذكر يظهر أنّه على العاميّ تدارك معاملاته السابقة إذا احتمل الخلل فيها على طبق فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً. وعلى ما ذكرنا كلّما دار أمر القضاء بين الأقلّ والأكثر يكتفى بالأقلّ؛ لأصالة عدم فوت الزائد أو لأصالة البراءة عن وجوب قضاء الزائد.

ولكن ربّما يقال في الدوران بين الأقل والأكثر لزوم القضاء بمقدار يعلم الفراغ، وعن بعض بمقدار يظنّ بالفراغ، وقد ذكر في وجه ذلك أنّ في مورد دوران التكليف بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين تجري البراءة عن التكليف الزائد، كما إذا أتلف مال زيد وتردّدت قيمته بين الأقلّ والأكثر، أو علم بعد شهر رمضان أنّه أفطر الصيام في مرضه ودارت تلك الأيام بين الثمانية وبين العشرة، أو أنّه استيقظ من نومه وتردّد أنّه نام تمام وقت صلاتين أو يوماً واحداً بتمامه، ففي مثل ذلك لا ينبغي التأمّل في الاكتفاء بالأقلّ، وأمّا إذا تردّد التكليف المنجّز السابق بين الأقلّ والأكثر، كما إذا علم أنّه لم يصلّ أيّاماً وتردّد في تلك الأيام بعد ذلك بين الأقل والأكثر فإنّه يجب عليه الاحتياط، وذلك فإنّ كلّ يوم ترك فيه الصلاة فقد تنجّز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم، وكذا الحال فيما إذا تركها في اليوم الثاني تنجّز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم أيضاً، وهكذا فإنّ هذا المكلّف إذا اقتصر بعد ذلك بمقدار الأقلّ يحتمل مخالفة بعض التكاليف المنجّزة في حقّه من السابق، ونظير ذلك ما إذا استدان من زيد تدريجاً وبعد ذلك تردّد في ما استدانه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه لا تجري البراءة في ناحية الأكثر حيث إنّه كان مكلّفاً بأداء كلّ دين بالتكاليف المنجّزة من السابق فيحتمل عدم سقوط بعضها عن عهدته بأداء الأقلّ والعاميّ الذي ترك التقليد عمداً من هذا القبيل.

(مسألة ٤١) إذا علم أنّ أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحّة[١].

ولكن لا يخفى ما فيه، **أوّلاً**: لعدم اندراج المقام في الكبرى المذكورة حيث إنّ المكلّف لا يعلم بكيفيّة أعماله السابقة الصادرة في ذلك الزمان ويحتمل انطباق تلك الأعمال على طبق فتوى المجتهد الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلاً.

نعم إذا علم أنّ ما أتى به سابقاً كان مخالفاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً وتردّد بعد ذلك في مقداره بين الأقلّ والأكثر فيمكن أن يقال: مقتضى ما تقدم هو الاحتياط.

وثانياً: أنّ التكليف في دوران الواجب الاستقلاليّ بين الأقل والأكثر هو تنجّز الأقلّ والرجوع إلى البراءة في الأكثر من غير فرق بين الموارد؛ لأنّ تنجّز التكليف وإن كان بالعلم إلّا أنّ بقاء تنجّزه إنّما هو ببقاء ذلك العلم على ما قرّر في بحث اعتبار العلم والاعتقاد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إجراء أصالة الصحة في تقليده السابق

[١] الشكّ في صحّة تقليده السابق من حيث الصحّة وعدمها يكون في فروض:

الأوّل: أن يشكّ في أنّ من قلّده سابقاً، بأن تعلّم منه الفتوى وعمل بها هل كان واجداً للصفات التي تعتبر في ناحية من يرجع إليه العاميّ ليكون العمل بفتاواه مجزياً فيما إذا كانت فتوى من يرجع إليه فعلاً مخالفة لفتوى ذلك المجتهد الذي كان يقلّده؟

الثاني: أن يشكّ في الطريق الذي اعتمد عليه في التقليد في السابق هل كان من الطرق المعتبرة في تشخيص المجتهد الواجد للشرائط أو كان اعتماده في تقليده السابق بغير تلك الطرق؟

الثالث: أن يشكّ في كلا الأمرين من كونه واجداً للصفات المعتبرة في أخذ

. . . . . .

الفتوى منه وكون أخذه منه الفتاوى للاعتماد على الطرق المعتبرة في تشخيص من يرجع إليه والأخذ منه أم لا.

ويكون غرضه من إحراز صحة تقليده منه إحراز الإجزاء في أعماله السابقة التي وقعت على طبق فتاوى ذلك المجتهد، وأخرى يكون غرضه إحراز صحة البقاء على تقليده كما إذا مات ذلك المجتهد وكان من يرجع إليه فعلاً في تعلّم الفتوى شخص آخر أو عدم جواز رجوعه إلى حيّ آخر إذا كان الحيّ الآخر الفعليّ واجداً لما يعتبر في التقليد عنه.

فإن كان غرضه إحراز الإجزاء في أعماله السابقة الصادرة عنه على طبق فتاوى المجتهد السابق وقلنا بالإجزاء في تلك الأعمال فيترتّب عليها الإجزاء في صورتين:

الأُولى: أن يكون تقليده سابقاً عنه للاعتماد في تقليده على الطرق المعتبرة في تشخيص من يجوز أو يجب تقليده من زمان تقليده.

والثانية: إحرازه فعلاً بتلك الطرق أنّه كان في زمان الأخذ منه والعمل واجداً لتمام شرائط التقليد وإن كان في السابق معتمداً على غير تلك الطرق، وحيث إنّ إحرازه فعلاً كون ذلك المجتهد الذي أخذ في السابق منه الفتوى كان كذلك يكفي في إحراز الإجزاء، بل وفي جواز البقاء إذا مات على تلك الفتاوى التي تعلّمها، وعدم جواز العدول مع عدم موته إلى الحيّ الفعلي ولو كان مساوياً معه في الفضيلة، لا يكون في البين موضوع لأصالة الصحة في تقليده السابق، كما لا يكون موضوع لأصالة الصحة فيما إذا لم يحرز أنّه كان على الأوصاف المعتبرة وعلم أنّه كان عند تقليده سابقاً غير معتمد على الطرق المعتبرة في تشخيص الأعلم واجداً للأوصاف؛ لأنّه مع إحراز الغفلة في تقليده السابق أو احتمال تعمّده فيه الخلل لا مجرى لأصالة الصحة على ما

(مسألة ٤٢) إذا قلّد مجتهداً ثمّ شكّ في أنّه جامع للشرائط أم لا، وجب عليه الفحص[١].

تقرّر في محلّه.

نعم، يبقى ما إذا احتمل صحة تقليده عنه سابقاً بالاعتماد على الطرق المعتبرة في تشخيصه وجدانه الصفات وإن كان لا يتذكر بذلك فعلاً، فإنّه تجري في تقليده أصالة الصحة ويبقى على تقليده في تلك المسائل التي تعلّمها إذا لم يثبت الحيّ الآخر أو الحيّ الفعليّ أعلم منه وأفضل.

وعلى الجملة فصحة التقليد السابق تحرز إمّا بأن يعتمد العاميّ على الطرق المعتبرة في تشخيص من رجع إليه في تعلّم الفتوى زمان التقليد والعمل أو بعد ذلك، وأمّا مع عدم اعتماده عليها كذلك فمجرّد احتمال كونه واجداً لتمام الصفات لا يجدي في صحّته إذا لم يحرز بعد ذلك أيضاً كونه واجداً لها. هذا كلّه بناءً على الإجزاء وعدم لزوم الاحتياط في موارد الاختلاف.

إذا قلد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا

[١] إذا كان الشكّ في كونه جامعاً للشرائط بقاءً؛ لاحتمال زوالها بعد أن كان جامعاً لها فلا ينبغي التأمّل في جواز البناء على بقائه على تلك الشرائط، فإنّ ذلك مقتضى الاستصحاب الجاري في الموضوعات عند الشكّ في بقائها وقد تقدّم ذلك، وأمّا إذا أحرز زوالها أو بعضها واحتمل بقاء فتواه السابقة التي تعلمها منه حال استجماعه الشرايط فقد تعرّضنا لذلك في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت، وذكرنا أنّه يمكن اعتبار فتوى من كان مستجمعاً للشرائط حتى بعد زوالها فيما إذا صدرت الفتوى أو كان تعلّمه منه قبل زوالها، كما هو الحال في اعتبار الخبر عن المعصوم عليه السلام بالأحكام

. . . . . .

الشرعيّة أو الخبر والشهادة على الموضوعات قبل زوال وصف العدالة والثقة عن الراوي، فإنّ زوال الوصف عن الراوي والشاهد فيما بعد لا يوجب سقوط خبره أو شهادته عن الاعتبار، بل يمكن التشبّث في إثبات ذلك في الفتوى أيضاً بعد زوال بعض الأوصاف عن المفتي كالحياة ببعض الإطلاق في الأخبار الواردة في الإرجاع إلى بعض الفقهاء من الرواة، إلّا أنّه قد بيّنا أنّه لا يمكن الالتزام ببقاء فتوى المفتي على الاعتبار بعد زوال بعض الأوصاف عنه مما يكون اتّباع فتواه بعد زواله مهانة في الدين والمذهب.

وإذا اعتقد العاميّ كون مجتهد واجداً لتمام الأوصاف المعتبرة في اعتبار فتواه كالأعلميّة في المسائل الخلافيّة بين العلماء وقلّده فيها ثمّ شكّ في صحة اعتقاده السابق واحتمل خطأه نظير الشكّ الساري فيتعيّن في الفرض الفحص وإحراز صحة اعتقاده، ومراد الماتن ﷺ في حكمه بوجوب الفحص هذا الفرض كما أشرنا إلى ذلك آنفاً حيث إنّ قاعدة اليقين لا دليل على اعتبارها.

وقد ذكرنا عند التعرّض للأخبار الواردة في الاستصحاب[1] أنّ دعوى ظهور بعض تلك الأخبار في قاعدة اليقين فيكون دليلاً على اعتبارها أيضاً، لا يمكن المساعدة عليها فإنّ قوله ﷺ: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»[2] وإن قيل بظهوره في القاعدة حيث إنّ دخول (الفاء) على (شكّ) الدالّة على حصول الشكّ بعد اليقين مع حذف متعلّقهما الظاهر فرض اتحاد متعلّقهما من جميع الجهات لا ينطبق إلّا

(١) دروس في مسائل علم الأصول ٤: ٤٦ و ٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ[١].

على قاعدة اليقين؛ لأنّه لا يعتبر في الاستصحاب حصول الشكّ بعد اليقين، بل المعتبر فيه سبق المتيقن على المشكوك وإن كان الشكّ حاصلاً قبل اليقين ولا يمكن في الاستصحاب اتحاد متعلّقي اليقين والشكّ من جميع الجهات، بل يكون متعلّق اليقين سابقاً وبقاؤه مشكوكاً، بخلاف قاعدة اليقين حيث يكون نفس اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً مع اتحاد متعلّقهما من جميع الجهات.

والوجه في عدم المساعدة على الدعوى المذكورة أنّ صدر الخبر مع قطع النظر عن ذيله وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الذيل وهو: «فليمض على يقينه»، قرينة على أنّ المراد منه أيضاً الاستصحاب حيث إنّ ظاهره المضي على يقينه الموجود حال المضيّ، وهذا يكون في الاستصحاب؛ لأنّ اليقين والشكّ في موارد الاستصحاب يجتمعان في زمان الحكم بالبقاء لاختلاف متعلّقهما من حيث الحدوث والبقاء.

وعلى الجملة دخول (كان) على (يقين) بلحاظ المتيقّن حيث إنّ زمانه بالإضافة إلى زمان الشكّ ماضٍ غالباً في موارد الاستصحاب ولا يوجب تقييداً في سائر خطابات الاستصحاب المطلقة من هذه الجهة كقوله ﷺ: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما انقضه بيقين آخر»[1].

يحرم الافتاء على من ليس أهلاً للفتوى

[١] إن كان عدم أهليّته للإفتاء لفقده ملكة الاجتهاد وعدم معرفة الأحكام في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

. . . . . .

المسائل من مداركها الشرعيّة فلا ينبغي التأمّل في حرمة إفتائه؛ لأنّه يدخل في الافتراء على الله كما إذا بيّن الحكم الشرعيّ بالاستحسان والقياس والتأويل بذهنه القاصر، ويدخل في قوله سبحانه: ﴿**آللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون**﴾[١] حيث إنّه سبحانه عدّ ما نسب إليه بلاإذن وحجّة في الافتراء على الله سبحانه.

وفي صحيحة أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»[٢]. وفي صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك، إيّاك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»[٣] وفي معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يعذّب الله اللسان بعذاب لا يعذّب به شيئاً من الجوارح، فيقول: أي ربّ عذّبتني بعذاب لم تعذّب به شيئاً، فيقال له: خرجت منك كلمة فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفك بها الدم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهك بها الفرج الحرام، وعزّتي لأعذّبنك بعذاب لا أعذّب به شيئاً من جوارحك»[٤] إلى غير ذلك.

وأمّا إذا كان عدم أهليّته للفتوى من سائر الجهات مع علمه بالحكم الشرعيّ الكليّ من مدارك الأحكام على ما هو طريق الاستنباط منها، ففي مثل ذلك مما يكون نظره وفتواه حجّة في حقّ نفسه فلا بأس بإظهار نظره وفتواه في نفسه، فإنّه من الفتوى

---

(١) سورة يونس: الآية ٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ٢١، الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٤.

. . . . . .

بعلم وليس من الإفتاء بالرأي والتأويل والاستحسان إلّا أنّه قد يلتزم بحرمته؛ لكون إفتائه إغراءً للجاهل وإضلالاً له لعدم اعتبار فتواه بالإضافة إلى غير نفسه، وهذا فيما كان السائل أو السامع عنه جاهلاً بسائر شرايط العمل بالفتوى، وكانت الفتوى بحيث تتضمّن دعوة السائل والجاهل إلى العمل بفتواه، وأمّا إذا أظهر للجاهل شرائط العمل بفتوى المفتي ولم يتضمّن افتاؤه العمل به، كما إذا قال الحكم الشرعيّ في الواقعة بنظري هذا، فمجرّد ذلك لا حرمة فيه؛ لأنّه صدق وفتوى بعلم وليس فيه دعوة إلى العمل به إذا كان المخاطب عالماً بشرائط اعتبار الفتوى.

وأمّا إذا لم يكن عالماً بها فعليه أن يعلمه شرائط العمل به من غير أن يظهر بأنّه واجدها وإلّا كان كذباً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

التصدي للقضاء

وأمّا القضاء ممن ليس أهلاً له فقد يقال بحرمة تصدّي القضاء بين الناس، ولو كان عالماً بموازين القضاء وكان قضاؤه على طبقها، ولكن كان فاقداً لبعض ما يعتبر في القاضي من الصفات، ولا يقاس بالإفتاء ممّن يعلم الأحكام من مداركها ولكن كان فاقداً لشرائط التقليد منه، والفرق في ذلك أنّه يظهر من الروايات حرمة القضاء ممّن يكون فاقداً للوصف المعتبر في القضاء وأنّه لا يجوز القضاء إلّا ممّن ثبت الإذن له فيه، وفي صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: «اتّقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبيّ أو وصيّ نبيّ»[1] فإنّ مقتضاه أنّه لا يجوز التصدّي للقضاء بين الناس لغير النبيّ أو وصيّ النّبيّ، فيرفع اليد عن مقتضاها

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

. . . . . .

فيما إذا ثبت له الإذن من النبيّ أو الوصيّ ولو كان الإذن عامّاً على ما نطقت به مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها مما يأتي.

وعلى الجملة القضاء في المرتبة الأولى إنّما هو للنبيّ والوصيّ وفي المرتبة الثانية من كان مأذوناً في القضاء بين الناس من قبل أحدهما ولو كان بإذن عامّ، ويبقى غير من لم يثبت في حقّه الإذن تحت المنع المستفاد من الحصر الوارد في الصحيحة. وبتعبير آخر الإفتاء هو بيان الحكم الشرعيّ الكليّ المجعول بنحو القضية الحقيقيّة كقول المجتهد: الخمر نجس، وعصير الزبيب بعد غليانه أيضاً حلال، وبيع المكيل والموزون بلاكيل ولا وزن باطل... إلى غير ذلك. وأمّا القضاء أي فصل الخصومة هو تعيين حكم جزئيّ في الواقعة وإنشاؤه ثبوته في الواقعة، كقوله في المترافعين إليه في قضية دعوى الدين: إنّ فلاناً مديون لفلان وعليه إفراغ ذمته... ونحوها، وهذا لا يجوز التصدّي له إلّا ممّن كان جامعاً للشرائط والأوصاف المعتبرة في القاضي.

نعم، بيان أنّ مقتضى موازين أن يحسب فلان مديوناً لفلان من غير أن ينشأ الحكم ممّن يكون عالماً بموازين القضاء ولم يكن واجداً لما يعتبر في القاضي لا يكون من التصدّي للقضاء ولا يحسب قوله قضاءً، وهذا بخلاف التصدّي للقضاء وإنشاء الحكم فإنه لا يجوز؛ لما تقدّم، ويؤيّده ما ورد من قول علي عليه السلام مخاطباً لشريح: «يا شريح! قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ»[1].

ويدلّ على عدم جواز الترافع إلى غير الواجد للشرائط ما ورد في النهي عن الترافع إلى قضاة الجور، وفي معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم: «إيّاكم أن يحاكم

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

. . . . . .

بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[١] فإنّ ظاهرها أنّ جواز القضاء بين الناس ومشروعيّته يكون بجعلهم ولو كان بجعل وإذن عامّ، وهذا الجعل ثابت في حقّ من يكون من أهل الإيمان ويعرف جملة من قضاياهم عليهم السلام كما في هذه المعتبرة: «من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[٢] كما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة الوارد فيها السؤال عمّن ترفع إليه المرافعة عند الحاجة إلى القضاء وفصل الخصومة بعد بيان عدم جواز رفعها إلى قضاة الجور.

والحاصل أنّ التصدّي للقضاء بين الناس ممّن لا يكون واجداً للصفات المعتبرة في القاضي والمراجعة إليه في المرافعات أمر محرّم، ولا يكون قضاؤه نافذاً.

نعم، مجرّد بيان الحكم الجزئيّ في الواقعة بنحو الإخبار به من العالم به على طبق موازين القضاء من غير أن ينشأ ذلك الحكم بقصد أن يتّبعوه فلا دليل على حرمته، كما إذا قال: الحكم الشرعيّ في هذه الواقعة على طبق موازين القضاء ينبغي أن يكون كذا.

اعتبار الاجتهاد في القاضي

ثم ينبغي الكلام في المقام في اعتبار الاجتهاد في القاضي في جواز قضائه ونفوذه بأن يكون عالماً بالأحكام الشرعيّة من مداركها بطريق متعارف مألوف بين العلماء، أو كفاية العلم بها ولو من طريق التقليد الصحيح فخصوص العلم بطريق

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

. . . . . .

الاجتهاد غير معتبر، فالمنسوب إلى المشهور اعتباره، وعن جماعة منهم صاحب الجواهر﵀[١] كفاية علم القاضي ولو بطريق التقليد الصحيح، فلا يعتبر في جواز القضاء ونفوذه عنده إلّا علم القاضي بما يقضي بالحجّة المعتبرة عنده ولو أفتى المفتي بأنّه في اختلاف المالك ومن تلف المال عنده من غير تفريط فقال المالك: إنّه كان قرضاً، وقال من تلف المال عنده: إنّه كان وديعة، إذا لم يكن لمن يدعي الوديعة بيّنة على أنّه كان وديعة، يحلف المالك على عدم الوديعة أو كونه قرضاً ويأخذ بدل التالف، ووقع الخلاف كذلك بين اثنين وترافعا عند من يعلم ولو بالتقليد يجوز له القضاء بذلك. واستدلّ على ذلك بالآيات والروايات كقوله تعالى: ﴿**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[٢] وقوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين للّه شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألّا تعدلوا اعدلوا**﴾[٣] ومفهوم قوله سبحانه: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الفاسقون**﴾[٤].

واستدلّ من الروايات بما ورد في: أنّ القضاة أربعة وأنّ ثلاثة منهم في النار، وواحد في الجنة وهو رجل قضى بالحقّ وهو يعلم[٥]. وبما ورد في خبر أبي خديجة عن أبي عبداللّه ﷺ: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا»[٦] وفي معتبرته

---

(١) جواهر الكلام ٤٠: ١٧.

(٢) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨.

(٤) سورة المائدة: الآية ٤٧.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٦) المصدر السابق: ١٣٩، الباب ١١، الحديث ٦.

. . . . . .

قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته حاكماً فتحاكموا إليه»[1] وصحيحة الحلبي قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منّا، فقال: ليس هو ذلك، إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»[2] إلى غير ذلك.

ولكن لا يخفى أنّ الآية الشريفة بعنوان القضية الشرطيّة ناظرة إلى لزوم رعاية العدل في الحكم وعدم الانحراف عنه، وأمّا أيّ شخص له ولاية الحكم والقضاء فلا تدلّ على تعيينه.

وأمّا الآية الثانية فهي ظاهرة في حثّ الناس على الاستمرار والمداومة على إقامة القسط والعدل سواء كان في القضاء والشهادة أو غيرهما، ولكن لا دلالة لها على شرائط نفوذ القضاء أو الشهادة؛ ولذا يمكن الاستدلال بالآية على وجوب الشهادة على كلّ شخص يعلم الحقّ ولكن لا تدلّ على نفوذ شهادته.

وعلى الجملة ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد في ولاية القضاء ونفوذ الحكم، كما هو مقتضى موردها من كون الشبهة في قضية المنازعة المفروضة فيها حكميّة، وكلّ من الحاكمين فقيهاً يستند في حكمه إلى ما وصل إليه من الحديث، وقوله عليه السلام فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ١٥، الحديث ٨.

. . . . . .

وعرف أحكامنا» الخ[١]. وظاهر النظر اعتبار الاجتهاد، وقد تقدّم اعتبار الرواية سنداً حيث إنّ عمر بن حنظلة من المشاهير الذين لم يرد فيهم قدح، ويؤيّده التوقيع المنقول عن صاحب الأمر صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[٢] فإنّ المراد من «رواة حديثنا» الفقهاء ممّن يعتمدون في أقوالهم على أحاديثهم عليهم السلام في مقابل فقهاء العامّة حيث لا يعتمدون في فتاويهم وقضائهم على أحاديث أهل البيت عليهم السلام، وإلّا فمجرّد نقل الرواية من غير نظر واجتهاد في الروايات والأحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام لا يوجب انكشاف الحكم والقضاء في الحوادث الواقعة.

وكيف ما كان فالتوقيع لا يعمّ من كان يعلم الحكم في الوقايع لا عن أحاديثهم عليهم السلام وإنّما يعرف فتوى من يرجع إليه في الأحكام، وأمّا ما ذكر في «الجواهر»[٣] من التمسّك بصحيحة الحلبي فلا يمكن الاستناد إليه في نفي اشتراط الاجتهاد، فإنّ الوارد فيها أنّ التراضي بقضاء رجل منكم خارج عن المراجعة إلى حكّام الجور، والمفروض أنّ الرجل لابدّ من أن يكون عالماً بميزان القضاء فيه ولو كان منشأ المخاصمة من قبيل الشبهة الحكميّة وحتّى ما إذا كانت القضية المرفوعة من مجتهدين، والعلم بالقضاء في هذه الموارد في تلك الأزمنة لم يكن إلّا بالطريق المعهود بين الرواة الفقهاء كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) جواهر الكلام ٤٠ : ١٨.

ولا يجوز الترافع إليه، ولا الشهادة عنده[١] والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقّاً[٢].

---

[١] إذا كان الترافع إلى القاضي الذي ليس من أهل الإيمان فالمراجعة إليه من ترويج الباطل وإعانة الظالم على ترويج أمره، وإن كان منصوباً للقضاء من قبل الجائر فهو من الإيمان بالجبت والطاغوت كما في الروايات.

وممّا ذكر يظهر الحال إذا كان الفاقد للأوصاف متصدّياً للقضاء حيث إنّ المراجعة إليه أيضاً ترويج للباطل وترغيب لفاقد الأوصاف على بقائه في تصدّيه للباطل، ويظهر الحال أيضاً في الشهادة عنده حيث يوجب ذلك كون الشاهد من أعوان الظلمة ومن المرغّبين للباطل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المال المأخوذ بحكم من ليس أهلاً للقضاء

[٢] وقد يقال بدلالة مقبولة عمر بن حنظلة على ذلك حيث ورد فيها: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت»[١].

ودعوى أنّ المراد بالحقّ الدين المأخوذ كما هو ظاهر الحقّ فلا يشمل ما إذا كان المأخوذ بحكمه عين ماله، لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ الوارد في صدر المقبولة هو اختلاف المترافعين في دين أو ميراث وتنازعهما فيها، ومن الظاهر أنّ الميراث يعمّ العين بل يكون غالباً هو العين.

والصحيح في الجواب أنّ المقبولة ناظرة جواباً عمّا فرضه عمر بن حنظلة من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

إلّا إذا انحصر استنقاذ حقّه بالترافع عنده[١].

اختلاف الشخصين فيما كانت من الشبهة الحكميّة، ولا بأس بالالتزام فيها بأنّه لا يجوز التصرّف في المأخوذ فيها بحكم القاضي المفروض في الصدر حتّى فيما كان المأخوذ له واقعاً؛ لأنّه لم يحرز أنّه ملكه بقضاء صحيح، وإنّما استند في كونه له بقضاء الجور، ولا أقلّ من الالتزام باستحقاقه العقاب بتصرّفه فيه؛ لأنّ التصرّف فيه مع عدم إحراز كونه له بوجه معتبر يعدّ من التجرّي، ولعلّ المراد بالسحت ذلك لا عدم كون المأخوذ ليس له واقعاً أو أنّه مما لم يتملّك لو كان هو الوارث له، ولو فرض إطلاق المقبولة حتّى فيما إذا كانت المخاصمة في الموضوعات، وكان كلّ من المدّعي والمنكر جازمين في الدعوى والإنكار فلابدّ من حمل المقبولة على ما ذكر جمعاً بينها وبين موثّقة الحسن بن علي بن فضّال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني عليه السلام وقرأته بخطّه: سأله ما تفسير قوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكّام**﴾؟ فكتب بخطّه: «الحكّام القضاة ثمّ كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنّه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم أنّه ظالم»[1]. فإنّ مقتضى الذيل أنّه لا بأس بالمأخوذ فيما إذا لم يحرز أنّه ظالم وأنّه لا يأكل المال بالباطل.

[١] المذكور في كلمات الأصحاب جواز الترافع إلى حكام الجور فيما إذا توقّف استنقاذ الحقّ أو دفع المظلمة على ذلك، فإنّه وإن ورد تحريم الرجوع إليهم في جملة من الروايات بنحو الإطلاق، إلّا أنّ الحرمة المستفادة منها كالحرمة الواردة في الروايات في سائر الأفعال حيث يرفع اليد عن إطلاق حرمتها في موارد جريان رفع الاضطرار

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥، الباب الأول من أبواب صفات القاضي الحديث ٩. والآية: ١٨٨ من سورة البقرة.

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

وحكومة ما ورد في نفي الضرر، مع أنّ جواز الرجوع إليهم في موارد التوقّف والانحصار مما لا يحتمل تحريمه، كما يظهر ذلك بملاحظة التأمّل في الخصومات الواقعة في زمان المعصومين بين مواليهم وسائر الناس.

وربّما يشير إلى الجواز ما في معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلّا أن يرافعه إلى هؤلاء، كان بمنزلة الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿**ألم تر إلى الذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به**﴾[١] حيث إنّ ظاهره أنّ وزر الرجوع إليهم على الممتنع من المرافعة إلّا إلى قضاة الجور. ثمّ إنّ في تعيّن الدين في المال المدفوع فيما إذا كان المتصدّي لأدائه من مال غريمه قاضي الجور، أو من عيّنه لذلك في صورة توقّف إنقاذ الحق على الترافع عنده إشكال، ولكن إذا علم من له الحقّ بحقّه مع قطع النظر عن قضاء الجائر كما هو ظاهر الفرض جاز له استيفاؤه تقاصّاً لحقّه ولا بأس به، وأمّا إذا باع قاضي الجور ماله للأداء فالاستيفاء مشكل جدّاً، إلّا إذا كان الخصم منهم فيجوز أخذاً بقاعدة الإلزام.

اعتبار العدالة في المفتي والقاضي

[١] قد تقدّم اعتبار العدالة في المفتي، وما ذكرنا في وجه اعتبارها فيه يجري في القاضي أيضاً، فإنّ القاضي هو المنصوب لاستيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١ ـ ١٢، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢. والآية: ٦٠ من سورة النساء.

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدّة من بلوغه وشكّ بعد ذلك في أنّ أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحّة[١] في أعماله السابقة، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً.

ودفع المظلمة عنهم، فلا يحتمل إيكال هذا المنصب إلى الفاسق وغير المبالي للدين مع أنّ القضاوة في أصلها منصب للنبيّ ووصي النبي كما هو مدلول صحيحة سليمان بن خالد[١] المتقدّمة فلا يحتمل إيكاله إلى غير المبالي في دينه.

ثمّ إنّه قد ذكرنا أنّ عدالة الشخص كسائر الموضوعات في أنّه يكفي في ثبوتها خبر العدل والثقة العارف بالعدالة ولا يعتبر خصوص البيّنة، ولا يعتبر في اعتبار خبر العدل والبيّنة أن يكون المخبر به أو المشهود نفس العدالة، بل يكفي الخبر والشهادة بحسن الظاهر الذي هو طريق شرعيّ إلى عدالة الشخص، وأيضاً لا يعتبر في ثبوت العدالة بالشياع خصوص العلم بالعدالة أو بحسن الظاهر بل يكفي حصول الاطمينان بالعدالة أو بحسن الظاهر.

إجراء أصالة الصحة في تقليده السابق

[١] الجاري في أعماله السابقة أصالة الصحة كما هو مفاد قاعدة الفراغ، فإن أحرز أنّ أعماله السابقة كانت على طبق التقليد، ولكن شكّ فعلاً أنّ تقليده السابق كان صحيحاً بحيث تكون تلك الأعمال مجزية في حقّه أم كان تقليده ممّن يكون التقليد منه غير صحيح فلا تكون مجزية في حقّه على تقدير وقوع الخلل فيه، فإن كان احتمال الخلل في تقليده لاحتمال غفلته عند التقليد فتجري أصالة الصحة في تقليده ويحكم بإجزاء الأعمال السابقة، وأمّا بالإضافة إلى الأعمال اللاحقة فلابدّ من إحراز صحة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

. . . . . .

تقليده فيها، ولا يخفى أنّه بناءً على الإجزاء في تقليده الصحيح يكون التقليد الصحيح شرطاً في صحة أعماله السابقة التي وقع فيها الخلل بالإضافة إلى الخطابات الواقعيّة، سواء كانت تلك الأعمال من العبادات أو من المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات. وأمّا بناءً على عدم الإجزاء ولزوم تدارك الخلل الواقع فيها بمقتضى الأدلة الأوليّة الواردة في أجزاء العبادات فتجري أصالة الصحة في نفس أعماله السابقة في موارد احتمال الخلل المبطل فيها، بل فيما كان تداركها بالقضاء الذي موضوع وجوبه فوت الواقع تجري أصالة عدم الفوت، ولا أقلّ من أصالة عدم وجوب القضاء. وكيف كان فأصالة الصحة في تقليده في أعماله السابقة تفيد في الإجزاء بالإضافة إليها، وأمّا بالإضافة إلى أعماله الآتية فاللازم إحراز صحّة تقليده فعلاً؛ لأنّ الأعمال المستقبلة ليست مورد قاعدة الفراغ، كما أنّ الصحة في تقليده السابق لا تثبت صحة تقليده فعلاً.

نعم إذا أحرز تقليده السابق على الموازين الشرعيّة بلا خلل في ذلك التقليد وشكّ في صحّته فعلاً لاحتمال زوال بعض الأوصاف عن المجتهد فيجري الاستصحاب في بقائها، ولا يكفي في إحراز الصفات سابقاً أصالة الصحة الجارية في تقليده السابق؛ لأنّ إثبات الأوصاف بأصالة الصحة من الأصل المثبت حيث إنّ إثبات الموضوع بالتعبّد بالحكم ليس من الترتّب الشرعيّ، بخلاف إثبات الحكم بإثبات الموضوع لذلك الحكم فتدبّر.

(مسألة ٤٦) يجب على العاميّ أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم[١] أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلّد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم، بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقّن للعاميّ تقليد الأعلم في الفرعيّات.

مسألة وجوب تقليد الأعلم

[١] قد تقدّم أنّ على العاميّ أن يحرز جواز التقليد ولا يجوز أن يستند في جواز تقليد مجتهد على قول ذلك المجتهد بجواز التقليد، وعليه فاللازم على تقدير علمه بجواز التقليد في الجملة أن يقلّد المجتهد الذي هو القدر اليقين من جواز التقليد، فلا يجوز له الاكتفاء بتقليد غير الأعلم في الفرعيّات بقول غيرالأعلم بجواز التقليد من غير الأعلم فيها؛ لأنّ تقليده في الفرعيّات من غير الأعلم اعتماداً على فتوى غير الأعلم بجوازه يكون دوريّاً، ويتعيّن عليه تقليد المورد اليقين وهو تقليد الأعلم فيها. نعم قد ذكروا أنّه إذا قلّد الأعلم في مسألة جواز تقليد غير الأعلم بأن أجاز الأعلم تقليد العاميّ في المسائل الفرعيّة من غير الأعلم جاز للعاميّ تقليده اعتماداً على قول الأعلم، ولكن أشكل الماتن ﷾ في ذلك أيضاً؛ لأنّ العاميّ لا يحرز جواز التقليد من غير الأعلم في الفرعيّات بهذه الفتوى من الأعلم، بل القدر اليقين عنده من جواز التقليد من كان أعلم في الفرعيّات.

أقول: قد جوّز الماتن ﷾ البقاء على تقليد الميّت إذا أفتى الحيّ بجوازه مع أنّ القدر اليقين عند العاميّ ـ من جواز التقليد ـ الحيّ. وعلى الجملة مسألة جواز التقليد عن غير الأعلم في الفرعيّات كمسألة جواز البقاء على تقليد الميّت فإن جاز تقليد الأعلم في الثانية جاز في الأولى أيضاً، ومسألة جواز تقليد غير الأعلم من نفس المسائل الفرعيّة فإذا أفتى أعلم الأحياء بجوازه ففتواه قدر اليقين في الاعتبار في تلك

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

المسألة، فيجوز للعاميّ أن يعتمد على فتواه في العمل بفتاوى غير الأعلم.

التبعيض في التقليد

[١] قد يتّفق أن يكون أحد المجتهدين أعلم من الآخر في بعض أبواب الفقه كالعبادات لتضلّعه فيها في الأخبار وكونه أجود اطلاعاً على خصوصيّاتها ووجه الجمع بين مختلفاتها في موارد الجمع العرفيّ، بخلاف مجتهد آخر فإنّه لا يكون في العبادات التي غالب المدرك في مسائلها الروايات ذلك التضلّع والإحاطة، ولكنّه في المعاملات التي يكون مدرك الحكم في مسائلها القواعد العامّة أكثر خبرة، ويفرض ذلك حتّى في العبادات بالإضافة إلى مجتهدين يكون لأحدهما أكثر ممارسة لمصادر الأحكام في بعض العبادات وتضلّعه في فروعها، بخلاف الثاني فإنه يكون كذلك في بعض العبادات الأخرى. ولو اتّفق هذا الفرض وأحرز ذلك بوجه معتبر فاللازم على العامي التبعيض في تقليده، فيقلّد من هو أعلم في الوقايع التي يبتلي بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا علم ولو إجمالاً اختلاف الأعلم مع غير الأعلم في مسائل العبادات والمعاملات أو في المسائل الراجعة إلى العبادات ولو كان غير الأعلم في بعضها أعلم في مسائل البعض الآخر؛ وذلك لما تقدّم من أنّ دليل اعتبار الفتوى كدليل اعتبار سائر الحجج لا يشمل المتعارضين فيسقط التمسّك به في صورة التعارض، غير أنّ السيرة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة الناشئة من السيرة الأولى من غير ردع مقتضاها اتّباع قول من هو أعلم بحكم الواقعة أو يحتمل أعلميّته.

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلّم منه[١]، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

الخطأ في نقل الفتوى أو بيانها

[١] إذا نقل فتوى المجتهد خطأً يكون النقل والخطأ فيه في الإلزاميّات بمعنى أنّ المجتهد كانت فتواه الحكم الإلزاميّ أو الوضع الموضوع للإلزام ونقل عن المجتهد بأنّ فتواه في مسألة عدم التكليف ثمّ ظهر أنّه أخطأ في نقله، ففي هذه الصورة يجب على الناقل الإعلام فيما إذا علم أو اطمأنّ بأنّ المنقول إليه يعتمد على نقله ويعمل على طبقه أو أحرز كذلك أنّ ما بين المستمعين من يعمل على طبق نقله. والوجه في وجوب الإعلام أنّ نقل فتوى المجتهد بنحو الخطأ في الفرض تسبيب إلى مخالفة التكليف الواقعيّ من المستمعين وذلك غير جائز، حيث إنّ المتفاهم العرفيّ من خطابات تحريم المحرّمات والتكاليف بالواجبات عدم الفرق في الحرمة وعدم الجواز بين أن يكون ارتكاب الحرام أو ترك الواجب بالمباشرة أو بالتسبيب، فلو باع الدهن المتنجّس أو الطعام المتنجّس ثمّ تذكّر بعد بيعه أنّه كان نجساً فعليه إعلام المشتري بالحال، ولا يكون اشتباهه أو نسيانه عند البيع عذراً في ترك الإعلام بعد العلم والتذكّر.

وأمّا إذا كان الخطأ في النقل في غير الإلزاميّات بأن نقل عن المجتهد الإلزام والتكليف أو الوضع الموضوع له ثمّ التفت، بأنّ المجتهد لم يفت بذلك بل أفتى بالترخيص وعدم الإلزام بحيث لا ينجرّ عمل المستمع على طبق نقله إلى مخالفة المستمع التكليف الواقعيّ لا يجري في الفرض التسبيب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فلا موجب لوجوب إعلامه إلّا إذا يؤدّي عدم إعلامه بزوال اعتماد المستمعين على غيره من الناقلين للفتوى أو وقوع بعضهم في الضرر أو الحرج، كما نقل عن المجتهد بأنّ الدهن المتنجّس لا يجوز بيعه مطلقاً، ونحو ذلك مما يعلم بعدم

(مسألة ٤٩) إذا اتّفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنّه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة[١].

رضا الشارع في إيقاع الناس في الضرر أو الحرج أو سلب اعتمادهم على المتصدّين لإبلاغ الأحكام الشرعيّة إلى الناس.

هذا كلّه فيما إذا كان الاشتباه من ناقل الفتوى، وأمّا إذا كان الخطأ في نقل الفتوى من نفس المجتهد ففي الإلزاميات كما تقدّم في الخطأ في ناقل الفتوى فعليه الإعلام بفتواه فإنّه مضافاً إلى التسبيب المتقدّم يجري فيه ما دلّ على ضمان المفتي.

أمّا إذا كانت فتواه عدم التكليف وأفتى بالتكليف خطأً فإن كان المورد ممّا فيه احتمال التكليف واقعاً فلا يجب عليه الإعلام؛ لأنّ المترتب على خطئه رعاية المستفتي احتمال التكليف الواقعيّ، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك فيجب عليه الإعلام؛ لأنّ إرشاد الجاهل إلى تكليفه وحكم الشريعة في حقّه واجب كفائي كما هو مفاد آية النفر[١] وغيرها من الآيات والروايات.

المسألة التي لا يعلم حكمها أثناء الصلاة

[١] إذا أمكن للعاميّ الاحتياط بعد اتّفاق المسألة، كما إذا شكّ في قراءة الحمد بعد الشروع في السورة ولم يدر أنّه يصحّ له المضيّ في صلاته بالبناء على قراءة الحمد أو أنّ عليه استيناف القراءة، ففي مثل ذلك يصحّ له العود إلى قراءة الحمد بقصد الأعمّ من قصد كون قراءتها جزءاً أو قرآناً، ففي هذا الفرض يتعيّن عليه هذا النحو من الاحتياط بناءً على عدم جواز قطع الصلاة الفريضة كما عليه دعوى الإجماع خصوصاً

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(مسألة ٥٠) يجب على العاميّ في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط في أعماله[١].

إذا لم يتعلّم حكم المسألة من الأوّل مع احتماله الابتلاء بها، فإنّ حرمة قطع الصلاة في الفرض كانت منجّزة عليه بأخبار وجوب التعلّم.

وأمّا إذا لم يمكن له الاحتياط، كما إذا شكّ حين قصد وضع الجبهة على الأرض للسجود في أنّه ركع في تلك الركعة أم لا فإنّه إن رجع إلى الركوع يحتمل زيادة الركوع وإن مضى على الشكّ يحتمل نقص الركوع، ففي هذا الفرض إن لم يحتمل الابتلاء بهذه المسألة أثناء الصلاة ليجب عليه تعلّم حكمها، أو تعلّم حكمها ولكن نسي الحكم عند اتّفاق الابتلاء يجوز له قطع الصلاة واستينافها؛ لعدم الدليل على حرمة قطع الفريضة عليه في مثل هذا الفرض، فإنّ المتيقّن من حرمة قطعها صورة قطعها بلا عذر فإنّ الدليل على الحرمة هو الإجماع. وهذا بخلاف صورة ترك تعلّم المسألة من قبل مع علمه أو احتماله بالابتلاء بها أثناء الصلاة حيث إنّ في هذه الصورة يتعيّن عليه البناء على أحد الطرفين؛ لأنّ حرمة قطعها منجّزة عليه من قبل، وبما أنّه لا يتمكّن من إحراز الموافقة القطعيّة يراعي الموافقة الاحتماليّة مع الفحص عن حكمها بعد الصلاة وإعادتها على تقدير مخالفة ما بنى عليه مع الوظيفة ويحكم بصحتها على تقدير كونه على وفق الوظيفة، وكفى البناء على أحد الطرفين مع هذا القصد في حصول قصد التقرّب المعتبر في العبادة عندنا، ولكن الماتن ﷺ قد تأمّل سابقاً في حصوله في مورد احتمال كون ما يأتي به إبطالاً للصلاة.

[١] وذلك فإنّ مقتضى العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف والأحكام الإلزاميّة ـ في غير واحد مما يبتلى به ـ الخروج عن عهدة تلك التكاليف بموافقتها وجداناً أو بطريق معتبر على ما تقدّم في مسألة تخيير العامي بين الأخذ بالتقليد أو الاحتياط في الوقايع

(مسألة ٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرّف في الأوقاف أو في أموال القصّر ينعزل بموت المجتهد[٢]، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه

المبتلى بها برعاية احتمال التكليف فيها، وحيث إنّ التقليد في زمان الفحص غير حاصل تعيّن عليه الاحتياط مادام كذلك. ويكفي في هذا الاحتياط مراعاة الفتوى بالتكليف من فتاوى المجتهدين الذين انحصر احتمال الأعلميّة فيهم، بأن يأخذ بأحوط أقوالهم ولا عبرة بالتكليف الذي أفتى به غيرهم لعلمه بعدم اعتبار تلك الفتوى على ما تقدّم في مسألة انحصار احتمال الأعلميّة في أحد المجتهدين أو أكثر.

انعزال الوكيل بموت المجتهد

[٢] وذلك فإنّ المأذون والوكيل من المجتهد يتصرّف في الأوقاف وأموال القصّر من قبل المجتهد، كتصرّف الوكيل من قبل موكّله فالتصرّف الواقع من المأذون والوكيل يستند إلى المجتهد، ويكون المجتهد هو المتصرّف في مال الوقف ويبيع ويشتري للأيتام بالاستنابة، ولذا يعتبر في الإذن والتوكيل أن يكون الآذن والموكّل مالكاً لذلك التصرّف بأن يصحّ منه ذلك التصرف بالمباشرة، والمجتهد بعد موته ينقضي إذنه وتوكيله فينعزل المأذون والوكيل في الإذن والوكالة وهذا ظاهر، وهذا بخلاف ما إذا نصبه المجتهد متولّياً للوقف أو قيّماً للصغار فإنّ نصبه متولّياً أو قيّماً من قبيل جعل ولاية التصرّف في الوقف وأموال القصّر، فإن كان جعل الولاية مقيّدة بما دامت حياة المجتهد فتنتهي الولاية المجعولة بموته، كما إذا جعل واقف العين التولية للوقف لشخص مادام حياة الواقف تنتهي ولايته بموت الواقف؛ لأنّ الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها[١]، بخلاف ما إذا جعل التولية للوقف أو القيمومة على الصغار مطلقاً فإنّ

---

(١) وسائل الشيعة ١٩ : ١٧٥، الباب ٢ من أبواب الوقوف والصدقات، الحديث الأول.

متولياً للوقف، أو قيّماً على القصّر فإنّه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

التولية أو القيمومة تبقى بعد موته أيضاً بمقتضى ما دلّ على نفوذ الوقف ونفوذ جعل الوليّ القيّم لصغاره بعد موته. ولكنّ الكلام في المقام في الدليل على أنّ للفقية الولاية على جعل المتولّي للوقف أو القيّم للأيتام نظير ولاية الواقف والأب أو الجدّ لجعل القيّم لأولاده الصغار.

وبتعبير آخر قد يقال: ليس للفقية هذه الولاية في الجعل كما هو مقتضى الأصل، وإنّما للفقيه التصرّف في أموال الوقف والقصّر فيما إذا لم يكن للوقف متولٍّ من قبل الواقف وقيّم للصغار من قبل الأب والجدّ سواء كان تصرّف الفقيه بالمباشرة أو بالاستنابة، فإنّ المقدار المتيقّن من جواز التصرف ـ الذي مقتضى القاعدة الأوّلية عدم جوازه ـ هو هذا المقدار، فلو جعل الفقيه متولّياً للوقف أو قيّماً فهو في الحقيقة استنابة في التصرّف وتوكيل فينتهي بموت المجتهد، فيحتاج نفوذ تصرفهما إلى الاستيذان والتوكيل عن فقيه آخر.

ودعوى أنّه مع احتمال بقاء التولية والقيمومة بعد موت المجتهد الذي جعل الشخص متولّياً أو قيّماً يستصحب بقاء ما كان للشخص المفروض، فينفذ تصرفاته في الوقف أو مال القصّر بلا حاجة إلى الاستيذان من حاكم آخر، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ الاستصحاب المذكور بزعم أنّ المورد من موارد القسم الثاني من الكلّي فيستصحب الجامع بين الولاية والاستنابة فيترتّب عليه نفوذ التصرّف وجوازه، ولكن إذا جرى عدم الإمضاء بالاضافة إلى ما يقع من التصرّفات بعد موت ذلك المجتهد فلا يبقى موضوع للجواز والنفوذ.

وبتعبير آخر ولاية التصرّف وجوازه ونفوذه قبل موت المجتهد متيقّن ـ سواء كان الموجود سابقاً جعل المنصب أو الاستنابة ـ وأمّا الولاية بعد موت المجتهد بمعنى

. . . . . .

جعل المنصب مدفوع بالاستصحاب في عدم إمضائه ولا يعارض بالاستصحاب في عدم الاستنابة؛ لعدم الأثر له فعلاً حيث إنّ جواز التصرف حال حياة المجتهد متيقّن والاستصحاب في عدم كون الحادث استنابة لا يثبت أنّه كانت ولاية، كما أنّ دعوى أنّ للمجتهد إعطاء المنصب والولاية للآخر بالاضافة إلى الوقف وأموال القصّر مستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة سالم بن مكرم[١]، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ المستفاد منها إعطاء ولاية القضاء وفصل الخصومة للفقيه مطلقاً أو بنحو قاضي التحكيم على ما تقدّم، وشيء منهما لا يتضمّن أنّ للفقيه جعل منصب التولية للوقف أو أموال القصّر، بل قضية التوكيل والاستنابة التي ذكرنا مقتضى كون التصرف في الوقف أو أموال القصّر ونحوهما دليل الحسبة.

ودعوى أنّ مفاد الروايتين إعطاء ولاية القضاء للفقيه بنحو النصب العامّ بما لولاية القضاء من الشؤون ونصب المتولّي للوقف أو القيّم للأطفال من شؤون ولاية القضاء، يدفعها أنّ المعطى للفقيه على ما يستفاد منهما هو منصب القضاء أي فصل الخصومة، لا إعطاء ولاية الحكم والقضاء بنحو كانت عند العامّة من الشؤون، فإنّ المنصوبين للقضاء من ولاة الجور وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الروايتين لا تدلّان على أن النصب العامّ من الإمام عليه السلام للقضاء كذلك؛ ولذا لا يمكن الاستدلال بهما على نفوذ الحكم الابتدائيّ من الفقيه، وأمّا سائر الروايات التي يستند إليها في ثبوت الولاية للفقيه بنحو الشمول بحيث يكون الفقيه مفروض الطاعة كالإمام، فقد ذكرنا[٢] في بحث

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ و ٥.

(٢) إرشاد الطالب ٣ : ٢٦ فما بعد.

(مسألة ٥٢) إذا بقي على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحيّ في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد[١].

ولاية الفقيه أنّ دائرة ولايته في الأمور الحسبيّة ولا تدلّ في تلك الروايات على كون الفقيه مفروض الطاعة نفسيّاً كالإمام عليه السلام، فراجع.

نعم، يبقى في البين أمر وهو دعوى أنّ مجرّد الاستيذان والتوكيل من الفقيه في التصدّي لمثل أموال الأيتام والأوقاف لا يوجب انتظام أمور الأوقاف وأموال القصّر وغير ذلك مما يعدّ التصرف فيها حسبة، حيث يعطّل التصرّفات فيها ووضعها بحالها إلى حصول الإذن والوكالة من مجتهد آخر بعد موت المجتهد الأوّل. وهذا مما يعلم أنّ التصرّفات في هذه الموارد لا يمكن تعطيلها، فاللازم أن يكون الصادر عن المجتهد بنحو إعطاء الولاية بجعل الشيخ متولّياً أو قيّماً.

البقاء على تقليد الميت دون الرجوع إلى الحي

[١] ذكر قدس سره إذا بقي على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل بلا تقليد، وقد ذكر قدس سره في مسألة من عمل في السابق بلا تقليد أنّه لا تجزي أعماله السابقة إلّا إذا كان ما عمله السابق مطابقاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً، وإلحاق من بقي على تقليده السابق في أعماله بلا رجوع إلى الحيّ الفعليّ في البقاء بما ذكره في تلك المسألة أن لا يحكم بصحة أعماله أيضاً إلّا إذا كانت مطابقة لفتاوى الحيّ الفعليّ.

ولكن لا يخفى ما في الإلحاق وذلك فإنّ ما تقدّم في عمل العاميّ بلا تقليد وظيفته بعد تلك الأعمال الرجوع إلى المجتهد الذي تكون فتاويه حجّة فعلاً بالإضافة إليه، فإن كانت تلك الأعمال مخالفة لفتاويه فعليه تداركها على طبق فتاوى المجتهد الفعليّ.

ولا ينفع انكشاف مطابقتها لفتاوى المجتهد الذي كان يتعيّن عليه أن يقلّده في

(مسألة ٥٣) إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب[١] عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له

ذلك الزمان أو كان يجوز له التقليد منه حتّى فيما إذا كان أعلم من الحيّ الفعليّ حيث لا يجوز للعاميّ فعلاً الرجوع إلى فتاويه؛ لأنّ التقليد منه يحسب من التقليد الابتدائيّ من الميّت، بخلاف هذه المسألة فإنّ العاميّ قد عمل على فتاوى الميّت الذي تعلّم الفتاوى منه حال حياته، غاية الأمر لا يعلم جواز العمل بها بعد موته حيث لم يرجع في جواز البقاء على الحيّ، وإذا رجع عليه وأوجب ذلك البقاء أو جوّزه تكون فتوى الحيّ في البقاء طريقاً معتبراً إلى اعتبار فتاوى الميّت بعد موته أيضاً، فالعاميّ المفروض يحرز الإتيان بوظائفه بالأخذ بفتاوى الميّت فيها، وأمّا فتاوى الحيّ الفعليّ لا يعتبر في حقّ العاميّ في غير مسألة جواز البقاء إمّا لفتواه بوجوب البقاء المسقط لاعتبار فتاويه، أو لفتواه بجواز البقاء الموجب لعدم اعتبار فتاويه في حقّه في سائر المسائل ما لم يأخذ العاميّ بها، بخلاف فتاوى الميّت بعد موته فإنّ المفروض أنّه أخذ بها وعمل عليها في زمان حياته، فلا ترتبط هذه المسألة بمسألة العمل بلا تقليد.

موارد الإجزاء في الأعمال السابقة الواقعة على طبق حجّة معتبرة

[١] قد تقدّم أنّ الوجه في التفصيل هو دعوى العلم أو الاطمينان بأنّ الشارع لا يكلّف العباد بتدارك الأعمال السابقة التي لا يحصل العلم الوجدانيّ ببطلانها واقعاً فيما إذا أتى بها حين العمل على طبق حجّة معتبرة ثمّ أحرز بحجّة أُخرى أنّها كانت مخالفة للواقع لا بانكشاف وجدانيّ بل بقيام حجّة أُخرى بعد سقوط ما كان للعامل عن الاعتبار في الحجّية، ومورد المتيقّن من هذا الإجزاء ودعوى التسالم العبادات السابقة

البناء على الصحّة، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني. وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحّة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا في الحلّية والحرمة. فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

والعقود والايقاعات، وأمّا غيرها من الأعمال مما كان موضوع الحكم والتكليف بحسب الحجّة القائمة موجوداً فيعمل في ذلك الموضوع على طبق الحجّة القائمة، وبما أنّ الذبح فيما كان الحيوان المذبوح غير داخل في العبادات والعقود والإيقاعات فاللازم فيه رعاية التقليد الثاني، نعم ما باع منه قبل ذلك يحكم بصحة ذلك البيع.

وعلى الجملة الإجزاء في الأعمال السابقة على خلاف القاعدة بعد سقوط فتوى المجتهد السابق عن الاعتبار وكون المعتبر في الوقايع هو فتوى المجتهد الفعليّ وإحراز فوت الواقع بهذه الفتوى، كما إذا أفتى باعتبار ضربتين في التيمّم أو فساد النكاح الأوّل بإفتائه باعتبار العربيّة في عقد النكاح ونحو ذلك. نعم الالتزام بالإجزاء في مثل الإخلال بالتعدّد في التسبيحات الأربع على القاعدة، لحكومة حديث «لا تعاد»[1] في الخلل الحاصل في الصلاة عن عذر في غير الوارد في ناحية المستثنى في ذلك الحديث، أو غيره كالوارد في الإخلال بتكبيرة الإحرام، والمتحصّل الالتزام بالإجزاء مع كونه على خلاف القاعدة لما تقدّم من بعض الوجوه التي عمدتها ما أشرنا إليه.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٧١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨

(مسألة ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفّارة أو نحو ذلك يجب[١] أن يعمل بمقتضى تقليد الموكّل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصيّ في مثل ما لو كان وصيّاً في استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميّت.

عمل الوكيل عن الغير بمقتضى تقليد الموكل

[١] لا ينبغي التأمّل في عمل الوكيل وأنّ اللازم عليه رعاية تقليد الموكّل حيث إنّه وكيل فيما يكون عند موكّله نكاحاً أو بيعاً أو غير ذلك ممّا على الموكّل من إعطاء ما يجب عليه من الزكاة والخمس حيث إنّه لا يعتبر في إعطائهما المباشرة بل يكفي التسبيب الحاصل بالإذن والتوكيل، وكذا الحال في الوصيّ فيما لا يجب الإتيان به عن الميّت إلّا بالوصيّة كما في قضاء الصلاة والصوم عنه، وأمّا إذا كان الإتيان به لخروجه عن أصل التركة بحيث لو أحرز اشتغال ذمته به وجب إخراجه عن تركته وإن لم يوص به، كاشتغال ذمته بالخمس أو الزكاة والحج فعلى الوصيّ أن يؤدّيها على وجه يحرز به فراغ ذمة الميّت، فيكفي إحراز الفراغ بحسب تقليد نفسه، والأحوط لزوماً ملاحظة تقليد الورثة أيضاً؛ لأنّ تركة الميّت تنتقل إلى الورثة بعد أداء مثل هذه الديون، وإذا كان أداء الوصيّ صحيحاً على تقليده وغير صحيح على تقليد سائر الورثة فلا يمكن للورثة تقسيم الباقي من التركة والتصرّف فيه، كما أنّ ما يجب على بعض الورثة ولو مع عدم الوصيّة كقضاء الفائتة من الأب من صلاته وصيامه ووجوبه على الولد الأكبر فعليه أن يلاحظ تقليد نفسه، وإذا كان على تقليد الأب المتوفّى صحة التيمم بضربة واحدة وكان على تقليد الولد الأكبر لزوم ضربتين فلا يجوز له أن يقضي ما فات عن أبيه بضربة واحدة ونحو ذلك، فإنّ القضاء عن الأب تكليف متوجّه إلى الولد الأكبر فعليه إحراز فراغ ذمّة الأب عما عليه من الصلاة والصيام.

(مسألة ٥٥) إذا كان البايع مقلّداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً أو العقد بالفارسي والمشتري مقلّداً لمن يقول بالبطلان، لا يصحّ البيع بالنسبة إلى البايع[١] أيضاً؛ لأنه متقوّم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين. وكذا في كلّ عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته.

وعلى الجملة ماذكر من أنّ الوصي يراعي تقليد الموصي فوجهه انصراف وصيته إلى الإتيان بما هو صحيح عنده، وإذا كان الصحيح عنده باطلاً على تقليد الولد الأكبر فلا يجوز له الاكتفاء به حتى فيما لو استأجر الوصيّ من يقضي صلاة الأب على طبق تقليد الموصي، ويجوز في الفرض تقسيم باقي التركة -بعد إخراج ثلث الميّت أو مقدار الوصيّة وإن كان أقلّ من ثلثه- بين الورثة حتّى فيما كان ما صرف فيه ثلث الميّت أو مقدار الوصيّة باطلاً عند الورثة أو الولد الأكبر، والفرق بين ما يؤخذ على الميّت من أصل التركة أو من مقدار ثلثه، بأنّه لا يجوز التقسيم فيما يخرج من أصل التركة إلّا في فرض صحة ما يخرج، ويجوز التقسيم فيما لا يخرج من أصلها، ولا يجب الإتيان به إلّا بالوصيّة النافذة من الثلث وإن أحرز الورثة ما صرفه الوصيّ فيه كان باطلاً على تقليدهم، يظهر بالتأمّل فيما ذكرنا.

نعم لو أوصى الميّت بأنّه على الوصيّ إفراغ ذمّة الموصي من صلاته وصيامه ونحو ذلك فلا بأس أن يلاحظ الوصيّ تقليد نفسه ولا يراعي تقليد الموصي.

اختلاف المتعاملين في التقليد

[١] لا أظنّ أن يلتزم الماتن ﷺ أو غيره ببطلان المعاملة واقعاً فيما كانت المعاملة فاسدة بحسب تقليد أحد المتعاملين أو اجتهاده، حيث إنّ الصحة الواقعيّة للمعاملة أو فسادها لا تتبع آراء المجتهد أو تقليد المتعاقدين وليكن مراده ﷺ أنّه إذا كان العقد باطلاً بحسب تقليد أحد المتعاقدين لا يمكن أن يرتّب الآخر آثار الصحة عليه.

. . . . . .

لا يقال: إذا لم يمكن التفكيك بحسب الوظيفة الظاهريّة فالحكم بصحته بالإضافة إلى أحد المتعاقدين واقعاً يوجب الحكم بصحّته بالإضافة إلى الآخر فما وجه تقديم جانب البطلان؟

فإنّه يقال: المراد هو أنّه إذا حكم ببطلان المعاملة بالإضافة إلى أحد المتعاقدين فلا يجوز له أن يرتّب آثار الصحيح عليها. وإذا لم يرتّب آثار الصحيح عليها شرعاً فلا يمكن للآخر أيضاً ترتيب آثار الصحة لعدم جواز إلزام الآخر لقيام الحجّة عنده على فسادها؛ ولذا يحكم بفساد المعاملة بالمعنى الذي ذكرنا أي بالفساد بحسب الظاهر، ولكن لا يخفى أنّه إن أمكن للمعتقد بصحة العقد وترتّب الأثر عليه من الفسخ واختاره فهو، وإلّا فالمورد من موارد الترافع، فينفذ حكم الحاكم الثالث في حقّهما.

لا يقال: الرجوع إلى قضاء الثالث لا يرفع المحذور، مثلاً إذا تزوّج بامرأة بالعقد الفارسيّ وكان مذهب المرأة بحسب تقليدها بطلان عقد النكاح بالفارسيّ مع التمكّن من العقد باللغة العربيّة ومذهب الزوج صحته وكان الزوج باذلاً للمهر، فإنّه إذا رجعا إلى الثالث ـ الذي سيأتي أنّ اختيار الثالث بيد المدّعي ـ وحكم بصحة الزواج فلا يجوز للمرأة التمكين؛ لأنّها بحسب تقليدها أجنبيّة.

فإنّه يقال: القضاء وإن لا يوجب تغييراً في الحكم الواقعي لمورد الترافع كما يأتي في المسألة الآتية، إلّا أنّ هذا فيما إذا أحرز الحكم الواقعيّ وجداناً، ومع إحراز أحد المتنازعين الحكم بغير العلم الوجدانيّ بالتقليد أو الاجتهاد فمقتضى قضاء الثالث سقوط فتوى مجتهده ببطلان العقد الفارسيّ عن الاعتبار في الواقعة المرفوعة إلى الثالث حتّى فيما إذا اعتقدت المرأة أنّ من رجعت إليه في الفتاوى أعلم، وهذا معنى انتقاض الفتوى بالقضاء، وهذا فيما كان كلّ من الزوج والزوجة قائلاً بصحة تقليده،

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدّعي، إلّا إذا كان مختار المدّعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً[١].

وأمّا مع تساويهما أنّ الأعلم هو المعيّن الذي يرجع إليه أحدهما فعلى الآخر أيضاً تقليده ولا تصل النوبة إلى الترافع.

اختيار القاضي بيد من؟

[١] الكلام في المقام أنّ مع تعدّد القاضي كما إذا كان كلّ من المتعدّد فقيهاً منصوباً ولو بالنصب العامّ المستفاد من المقبولة والمعتبرة يكون اختيار القاضي بيد المدّعي أو بتعيين من سبق إليه أحد المترافعين برفع القضية إليه أو يرجع مع اختلاف الخصمين في تعيينه إلى القرعة، ومع اتّفاق الخصمين إذا لم يختلفا، ذكر في المستند أنّه إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر بحيث يجوز الرجوع إلى كلّ منهما أو منهم فمن اختاره المدّعي المرافعة عنده يكون له القضاء في الواقعة، ويجب على خصمه الإجابة إلى القاضي الذي عيّنه المدّعي، وعلى ذلك الإجماع؛ ولأنّ المدّعي هو المطالب بالحقّ ولا حقّ للمنكر ابتداءً. وأجاب عن ذلك في ملحقات «العروة»[1] بأنّ للمنكر أيضاً حقّ الجواب بأن يسبق إلى الحاكم فيطالبه بتخليصه عن دعوى المدّعي، ومقتضى القاعدة مع عدم أعلميّة أحدهما هو القرعة إلّا إذا ثبت الإجماع على تقديم مختار المدّعي، وذكر ﷺ في المتن اختيار الحاكم بيد المدّعي إلّا إذا كان مختار المدّعى عليه أعلم، بل الأحوط الرجوع إلى الأعلم مطلقاً أي سواء كان هو مختار المدّعي أم لا، اتّفقا في تعيّنه أم اختلفا.

أقول: ليس الملاك في كون شيء مدّعياً أن يكون مطالباً بحقّ بل يكفي في كونه

---

(١) ملحقات العروة ٣: ١٤ و ١٥.

. . . . . .

مدّعياً أن تحتاج دعواه على الآخر إلى الإثبات سواء كان غرضه بثبوت حقّ له على الآخر أو سقوط حقّه عنه كما في دعواه سقوط دين للآخر عنه بأدائه أو بإبراء الدائن، وحيث إنّ ما عليه الإثبات بطريق معتبر لا يكلّف في إثباته بطريق خاصّ يريد خصمه بل عليه الإثبات بأيّ طريق معتبر، يكون تعيين القاضي الواجد للشرائط بيدّ المدعي سواء كان ما يعيّنه بنظره أعلم من الآخرين أم كان مساوياً حيث ذكرنا في باب القضاء أنّ اعتبار الأعلميّة غير معتبر في نفوذ القضاء.

وما ذكر الماتن ﷺ في ملحقات «العروة» من ثبوت الجواب للمنكر أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لا دليل على اعتبار الحقّ للمنكر قبل رجوع المدّعي إلى القاضي وسماع دعواه، وإن أُريد جواز الجواب أو وجوبه بالإقرار أو بالإنكار فهذا ليس من الحقّ على المدّعي، بل هو حكم يترتّب على رجوع المدّعي إلى القاضي وطرح دعواه عنده ومطالبة القاضي الجواب منه، وإن أُريد أنّ للمنكر حقّ استخلاص نفسه من دعوى المدّعي فليس في البين ما يدلّ على ثبوت هذا الحقّ له قبل المراجعة إلى القاضي برفع الدعوى إليه من ناحية المدّعي ومادام لم يطالب المدّعي من القاضي تحليف المنكر حيث لا يكون للمدّعى عليه الحلف تبرّعاً ليسقط دعوى الغير عليه.

هذا كلّه فيما إذا كان التنازع في الموضوع الخارجيّ، وأمّا إذا كان منشأ الاختلاف الاختلاف في الحكم الشرعيّ الكليّ فإن كانا متسالمين في أنّ الأعلم أو محتمل الأعلميّة مجتهد معيّن خارجاً فلا مورد للترافع أصلاً بل عليهما أن يعملا على فتوى الأعلم المزبور أو محتمل الأعلميّة، وأمّا إذا لم يكن بينهما تسالم على ذلك وتوقّف إنهاء المخاصمة على القضاء بينهما، كما إذا كان الاختلاف بين مقلّدين لمجتهدين يختلفان في الفتوى، فإن كان المورد من موارد الدعوى على الغير والإنكار، فإن أرادا

(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلّا إذا تبيّن خطؤه[١].

القضاء بالتحكيم فلابد من تراضيهما إلى قاض، وإن أراد أحدهما القاضي المنصوب فالتعيين بيدّ المدعي، وحكمه نافذ على المدّعى عليه وإن كان مخالفاً لفتوى مرجعه لما تقدّم، بخلاف ما إذا كان المورد من موارد التداعي فيعيّن في الفرض القاضي المرفوع إليه الواقعة بالقرعة، فإنّ المورد من الموارد المشكلة من حيث الظاهر أيضاً.

[١] تبيّنُ الخطأ من القاضي إمّا بالعلم الوجدانيّ كما إذا علم أنّه استند في حكمه على شهادة رجلين فاسقين اشتباهاً أو أنّه اشتبه وطالب المنكر بالبيّنة، وحيث لم يكن له بيّنة حكم للمدّعي باستحلافه أو اعتمد فيما كان منشأ الخلاف الاختلاف في الحكم الشرعي بوجه استحسانيّ مخالف للكتاب العزيز أو الخبر الصحيح على خلافه ونحو ذلك، فإنّه في مثل هذه الموارد ينقض القضاء بالقضاء الثاني أو بالفتوى حيث إنّه لم يكن على طبق الموازين المعلومة الظاهرة فيكون كالعدم ولا يجوز للمترافعين مع العلم بالحال ترتيب الأثر عليه، فإنّ القضاء على طبق الموازين الشرعيّة طريق فلا يجوز ترتيب الأثر عليه إذا أُحرز أنّه ليس بطريق لعدم كونه على طبق الموازين بل هو خلاف تلك الموازين.

نعم، إذا لم يحرز اشتباهه واحتمل أنّه على طبق الموازين عنده حتى مع التذكّر له فلا يجوز نقضه ولا ردّه حملاً لقضائه على الصحة بعد إحراز أنّ له ولاية القضاء أخذاً بما دلّ على نفوذ قضاء الواجد للشرائط حتّى بالإضافة إلى الحاكم الآخر إلّا إذا أحرز خطأه البيّن كما في المثالين وتمام الكلام موكول إلى بحث القضاء.

وبالجملة للقضاء جهتان:

إحداهما: إنهاء المخاصمة بحيث لا يكون للمتخاصمين بعد القضاء تجديد

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثمّ تبدّل رأي المجتهد في تلك المسألة، لا يجب على الناقل إعلام[١] من سمع منه الفتوى الأُولى، وإن كان أحوط. بخلاف ما إذا تبيّن له خطؤه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام.

المرافعة وسقوط حقّ الدعوى إثباتاً أو نفياً.

والثانية: تعيين وظيفة المترافعين في الواقعة.

وللقضاء في الجهة الأُولى موضوعيّة إلّا فيما ذكر في تبيّن الخطأ؛ وذلك لعدم الدليل على مشروعيّة القضاء الثاني ونفوذه، وأمّا القضاء بالإضافة إلى الوظيفة الواقعيّة يعتبر طريقاً فمن أحرز أنّه على خلاف وظيفته الواقعيّة وإن كان القضاء على الموازين فعليه رعاية التكليف الواقعيّ، كما يشهد لذلك ما في صحيحة هشام بن الحكم: «فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعة من النار»[(١)] ولو كان اختلاف بين الرجل والمرأة في دوام الزوجيّة وانقطاعه فادّعى الزوج الدوام والزوجة الانقطاع وتمام مدّة المتعة وحكم القاضي الواجد للشرائط بالدوام بعد إحلاف الزوج بعدم الانقطاع فاللازم على المرأة التشبث في حليّة تمكينها من إرضاء الرجل بعقد آخر دواماً لتتمكّن من تمكين الرجل من نفسها، والله سبحانه هو العالم.

تبدل الفتوى بعد نقلها

[١] والوجه في عدم وجوب الإعلام على الناقل هو أنّ ناقل الفتوى حين نقل فتوى المجتهد لم يتصدّ إلّا للخبر عن فتواه، وأمّا بقاء المجتهد على فتواه أو عدوله عنها أو التردّد فيها مستقبلاً فشيء من ذلك غير داخل في خبره، فارتكاب المنقول إليه ما هو محرّم بحسب فتواه الثانية أو تركه ما هو واجب بحسبه مستند إلى نفس المنقول

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا[١]، وكذا البيّنتان. وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدّم السماع، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

إليه من اعتقاده بقاءه على فتواه السابق أو للاستصحاب في ناحية بقائه لا بتسبيب الناقل، بخلاف ما إذا كان نقله فتوى المجتهد بعدم حرمة الفعل أو عدم وجوبه على نحو الاشتباه والخطأ، فإنّ ارتكاب المنقول إليه المحرّم أو تركه الواجب يكون مستنداً إلى الناقل الذي وقع نقله اشتباهاً.

وأمّا التفرقة بأنّ التسبيب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب في الفرض مستند إلى الناقل بخلاف مورد عدول المجتهد، فإنّ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب مستند إلى فعل الشارع حيث اعتبر الشارع فتوى المجتهد حجّة شرعيّة، فإن كان المراد ما ذكرناه من الفرق فهو، وإلّا فاعتبار الشارع نقل الناقل الثقة أيضاً أوجب ارتكاب المنقول إليه ما هو حرام أو تركه ما هو واجب.

وعلى الجملة بقاء فتوى المجتهد أو زواله مستقبلاً خارج عن مدلول خبر ناقل الفتوى، بخلاف صورة نقل الفتوى اشتباهاً، فإنّ الناقل بخطئه في نقل الفتوى أوجب وقوع المخبر إليه في خلاف وظيفته، وقد تقدّم تمام الكلام في المقام في المسألة الثامنة والأربعين من المسائل المتقدّمة.

الاختلاف في نقل الفتوى

[١] إذا كان مستند الناقلين السماع من المجتهد بأن يخبر كلّ منهما بأنّه سمع المجتهد أنّه يفتي بكذا، فتارة يكون تاريخ أحد السماعين بحسب نقل أحدهما متقدّماً على زمان سماع الآخر بحسب نقلهما، فيؤخذ بالنقل الذي سماعه متأخّر عن سماع

. . . . . .

الآخر مع احتمال العدول، حيث إنّه تقدّم أنّ ناقل الفتوى لا يتكفّل نقله بعدول المجتهد عن الفتوى الذي ينقله عنه مسقبلاً أو لا يعدل عنه، وأمّا إذا كان في البين اطمينان بعدم عدوله عن فتواه كما إذا كان تاريخ سماع أحدهما عن سماع الآخر قريباً جداً بحيث يطمئنّ المنقول إليه أنّه لم يكن في البين عدول فيتعارضان ويتساقطان، وكذلك فيما إذا لم يذكرا تاريخ سماعهما عند نقل الفتوى عنه أو ذكر أحدهما دون الآخر، فإنّه لا يعمل بشيء منهما إلّا إذا كان المنقول عن المجتهد بحسب أحد النقلين مطابقاً للاحتياط حيث إنّه لو كانت فتواه الترخيص فتلك الفتوى لا تمنع عن الاحتياط في المسألة.

وبالجملة مع اختلاف تاريخي السماع من الناقلين واحتمال العدول يؤخذ بالنقل المتأخّر حيث لا يجري الاستصحاب في الفتوى السابقة مع النقل القائم بالفتوى المتأخّرة.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كان النقل في كلّ من الفتويين بنحو البيّنة حيث إنّه يؤخذ بالبيّنة المتأخّرة فيما إذا احتمل عدول المجتهد عن فتواه السابقة، ومع الاطمينان بعدم عدوله تقع بينهما المعارضة فتسقطان عن الاعتبار، بل وكذا الحال فيما إذا كان الاختلاف بين النقل المعتبر والبيّنة، فإن دعوى أنّ مع البيّنة لا يعتنى بالنقل على خلافها، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ هذا في الموارد التي يعتبر في ثبوتها خصوص البيّنة أو كان الدليل على اعتبار النقل في مورد عدم قيام البيّنة، وأمّا إذا لم يكن شيء من الأمرين ـ كما هو الحال في مورد الكلام ـ تقع المعارضة بينهما على غرار ما تقدّم، فإنّ اعتبار البيّنة في المقام بما هو خبر عدل أو ثقة، فتكون المعارضة كما في صورة النقل عن الإمام عليه السلام بأن يخبر العدلان أنّهما سمعا عنه عليه السلام يقول كذا وقام خبر عدل عنه عليه السلام أو خبر ثقة على خلاف خبرهما، حيث إنّ الإخبار عن الفتوى بالإضافة إلى العامّيّ

. . . . . .

كالإخبار عن قول الإمام عليه السلام بالإضافة إلى أهل الاجتهاد.

ولو كان مستند إخبارهما رسالة المجتهد، فإن كان مستند أحدهما الرسالة المطبوعة سابقاً ومستند الآخر الرسالة المطبوعة جديداً مع أمنهما من الخطأ يؤخذ بالمطبوعة الجديدة مع احتمال العدول كما تقدّم، وإذا كان المستند لكلّ منهما الرسالة الواحدة وكان اختلافهما ناشئاً عن كيفية الاستظهار من تلك الرسالة فيؤخذ بالنقل الذي ناقله أكثر خبرة في فهم الرسالة على ما أشرنا إليه من جريان السيرة العقلائيّة حتّى عند المتشرّعة بالأخذ بما يقوله الأكثر خبرة والأقوى فهماً فيما إذا علم الخلاف بينه وبين غيره، وهذا فيما لم يمكن الرجوع إلى نفس المجتهد ولو بتأخير الواقعة وإلّا فالمجتهد أقوى خبرة بما كتبه بالإضافة إلى غيره كما لا يخفى.

وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدّم السماع؛ لأنّ ما سمعه من المجتهد شفاهاً هو فتواه، ولا عبرة بالنقل مع العلم بفتوى المجتهد.

وقد يقال[1] بتقديم الرسالة على السماع منه، وكذا في صورة اختلاف ما في الرسالة مع النقل عن المجتهد فيما كانت الرسالة مأمونة في الفرضين، كما إذا كانت بخطّ المجتهد أو لاحظها بنفسه بعد كتابتها، بدعوى أنّ المجتهد حين الكتابة أو ملاحظتها عنايته بالمسألة وخصوصيّاتها أكثر ممّا أجاب عن حكم المسألة عند السؤال منه شفاهاً.

أقول: على العاميّ في مثل هذه الموارد الأخذ بالاحتياط حتى يتحقّق الحال، فإنّه كما يحتمل أن يكون ما سمع الناقل من المجتهد أو نفس العاميّ عند السؤال عن

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٣٩٩.

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال[١] يجب ذلك، وإلّا فإن أمكن الاحتياط تعيّن، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثمّ تبيّن له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء. وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنّه، وإن لم يكن له ظنّ بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

مجتهده رجوعاً عما في الرسالة المأمونة من الغلط، كذلك يحتمل أن يكون المجتهد ناسياً لما ذكره في رسالته فأجاب عند السؤال بما اعتقد أنّه هو المذكور في رسالته. وعلى الجملة إطلاق تقديم السماع مشكل جدّاً.

عروض مسألة لا يعلم حكمها

[١] لزوم تأخير الواقعة ينحصر بما إذا لم يتمكّن من الاحتياط، وإلّا جاز الأخذ بالاحتياط ولم يؤخّر الواقعة إلى السؤال، فإنّ العمل بفتوى المجتهد لزومه طريقيّ ومع الاحتياط وإحراز امتثال الوظيفة الواقعيّة لا يكون موضوع لإحرازه بالطريق، وإذا لم يمكن تأخير الواقعة ولم يمكن الاحتياط يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر مع رعاية الأعلم فالأعلم؛ لأنّ السيرة العقلائيّة الجارية على الرجوع إلى الأعلم من الأحياء فيما إذا أحرز الاختلاف بينهم في فتاويهم، في صورة إمكان الرجوع إلى ذلك الأعلم، وإلّا مقتضى سيرتهم الرجوع إلى غيره غاية الأمر مع رعاية الأعلم أو محتمل الأعلميّة بالإضافة إلى سائر الأحياء، بل يمكن أن يقال بجواز الرجوع إلى غير الأعلم في الفرض

. . . . . .

حيث لا يعلم مخالفة فتوى غير الأعلم فيها مع الأعلم وإن علم الاختلاف بين فتاويهما ولو إجمالاً في سائر المسائل.

وإذا لم يمكن الرجوع إلى غير الأعلم منهم أيضاً لعدم حضورهم وعدم إمكان تأخير الواقعة وعدم إمكان الاحتياط في الواقعة فقد ذكر الماتن أنّه يعمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان في البين من يتمكّن من تشخيص قول المشهور في حكم الواقعة، وإن لم يمكن ذلك يرجع إلى قول أوثق الأموات إذا أمكن، فإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل في الواقعة على الظنّ، فإن لم يكن ظنّ يعمل بأحد الاحتمالين، ثمّ إذا علم بعد ذلك قول المجتهد الذي يتعيّن الرجوع إليه فإن وافقه ما عمله فهو وإلّا يلزم تداركه بالإعادة والقضاء، وينحصر هذا التدارك بناءً على إجزاء التقليد في موارد العمل بقول المشهور أو أوثق الأموات أو العمل بالظنّ والأخذ بأحد الاحتمالين، وبناءً على القول بعدم الإجزاء يجري التدارك مع إمكانه في جميع الصور.

ويستدلّ[1] على ما ذكره ﷺ بتماميّة مقدّمات الانسداد في حقّ العامي المفروض ووصول النوبة إلى الامتثال غير العلميّ، وحيث إنّ مقتضاها التنزّل إلى الامتثال الظنّي مع مراعاة مراتب الظنّ حيث إنّ أقواها قول المشهور، ومع عدم التمكّن منه عليه موافقة أعلم الأموات، ومع عدم تمكّنه منه أيضاً عليه بمطلق الامتثال الظنّي، ومع عدم الظنّي أيضاً عليه الامتثال الاحتماليّ، وبما أنّ هذا بحكم العقل في مقام الامتثال بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يجب عليه مع التمكّن من قول الأعلم بعد ذلك فإن وافق عمله السابق قوله فهو وإلّا لزم تداركه.

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٤٠٢.

(مسألة ٦١) إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميّت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل، أو الثاني؟ الأظهر الثاني[١] والأحوط مراعاة الاحتياط.

أقول: لم يظهر ما في قول الماتن ﷺ من الرجوع: «إلى أوثق الأموات» ما المراد منه؟ فإن كان المراد منه أعلم الأموات فكيف يتنزّل مع عدم التمكّن منه إلى ظنّ العاميّ بالوظيفة الواقعيّة مع أنّه لا قيمة لظنّه في الحكم الواقعيّ الكلّي الذي لا يخرج عن التخمين، وكيف يقدّم ظنّه على قول المجتهد الذي لم يعلم كونه أعلم الأموات أو علم بعدم كونه أعلمهم؟ وكيف تجرى مقدّمات الانسداد في الحكم الواقعيّ الكلّي ولو في مسألة أو مسألتين؟ وكيف لا يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتماليّ فيهما مع عدم إمكان التأخير وعدم إمكان الاحتياط فيها ولو كان له ظنّ بخلافه حيث إنّ المفروض أنّ الشارع لا يطالبه بالموافقة القطعيّة، ولم يقم دليل على أزيد من الموافقة الاحتماليّة كما هو مقتضى عدم اعتبار فتوى الميّت وعدم اعتبار ظنّ العاميّ.

وإنّما لا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتماليّ بالإضافة إلى معظم الفقه في حقّ المجتهد الانسداديّ للعلم بأنّ الشارع لا يرضى بالاكتفاء بمجرد احتمال الموافقة في معظم الوقايع لاستلزام ذلك بقاء التكاليف الواقعيّة بلا امتثال في جملة تلك الوقايع، ولا يجري ذلك في مفروض الكلام في المقام من جهل العاميّ بالحكم والتكليف الواقعيّ في مسألة أو مسائل لعدم تمكّنه فيها من الرجوع إلى فتوى المعتبر في حقّه وعدم تمكّنه من الاحتياط فيها.

البقاء على تقليد الميت

[١] ذكر ﷺ فيما إذا قلّد مجتهداً ومات ذلك المجتهد فقلّد مجتهداً آخر في

. . . . . .

الوقايع التي يبتلى بها ثمّ مات هذا المجتهد فقلّد مجتهداً يفتي بجواز البقاء على تقليد الميّت أو بوجوبه، فهل على تقدير البقاء يبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو يبقى على تقليد الثاني؟ فاختار ﷺ البقاء على التقليد الثاني واحتاط استحباباً في مراعاة الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين في المسائل أو الجمع بين فتواهما.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ المجتهد الحيّ إذا أفتى بجواز البقاء مطلقاً أو فيما إذا كان الميّت أعلم، فهذا التخيير بين البقاء والعدول أوجب سقوط فتاوى المجتهد الأول عن الاعتبار، وصارت فتاوى المجتهد الثاني حجّة تعيينيّة في حقّه زمان حياته، وإذا أفتى المجتهد الحيّ بعد موت الثاني بجواز البقاء معناه أنّ ما كان حجّة للعاميّ زمان حياة مجتهده فهو حجّة بعد موته أيضاً، والمفروض أنّه بعدوله عن المجتهد الأوّل كانت الحجّة في حقّه فتاوى الثاني ما لم يعدل عن فتاواه.

وعلى الجملة التخيير في البقاء والعدول معناه تعيّن الفتوى في الحجّية بالأخذ والاستناد إليه فيكون التخيير بدويّاً، ومع صيرورة الفتاوى من المجتهد الثاني حجّة على العاميّ بعدوله عن فتاوى الأوّل يتخيّر بين البقاء على فتاوى المجتهد الثاني وبين الرجوع إلى الحيّ. نعم إذا أفتى المجتهد الحيّ بوجوب البقاء مطلقاً أو ما إذا كان الميّت أعلم فاللازم البقاء على فتاوى الأوّل مطلقاً أو ما إذا كان أعلم؛ لأنّ تقليده من المجتهد الثاني لم يكن صحيحاً على فتوى المجتهد الحيّ الفعليّ وإن التزم الحيّ بمعذوريّة العامّي في أعماله في تلك الفترة بل وإن التزم بالإجزاء أيضاً.

(مسألة ٦٢) يكفي في تحقّق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها[١] وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء وإن كان الأحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحيّ، بل الأحوط استحباباً ـ على وجه ـ عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل.

تحقق التقليد

[١] قد تقدّم في مسألة وجوب التقليد على العاميّ من أنّ التقليد تعلّم العاميّ حكم الواقعة للعمل به، وإحراز التكليف وجوداً وعدماً في الواقعة التي يبتلي بها، حيث إنّ وجوب طلب العلم وتعلّم التكاليف في الوقايع التي يحتمل المكلّف الابتلاء بها طريقيّ يوجب عدم كون مخالفة التكاليف فيها على تقدير ثبوتها عذراً، كما هو مفاد الروايات الواردة في وجوب طلب العلم وتعلّم الأحكام، وهذا التعلّم لا يكون بمجرد أخذ رسالة مجتهد والالتزام بالعمل فيها. وأمّا التقليد بمعنى تحصيل الأمن على العاميّ في مقام الامتثال فيكون بالاستناد في عمله في الواقعة إلى إحرازه الوجدانيّ كما في الاحتياط أو بطريق معتبر وهو فتوى المفتي الواجد للشرائط، وهذا المعنى من التقليد لازم بحكم العقل بعد قيام الدليل على اعتبار فتوى المفتي.

وما ذكره ﷺ من أخذ رسالة المجتهد والالتزام بالعمل بما فيها فلم يدلّ شيء على وجوبه لا تعييناً ولا تخييراً لا شرعاً ولا عقلاً، ودعوى أنّ مجرّد أخذ رسالة مجتهد حال حياته مع الالتزام بالعمل فيه يكفي في جواز العمل بما في تلك الرسالة ولو مات ذلك المجتهد بعد أخذها مع الالتزام المذكور وإن لم يعلم بما فيها حال حياته ولم يعمل؛ لأنّ الدليل على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً هو الإجماع، والإجماع مفقود في الفرض لالتزام جماعة بل المشهور بأنّ التقليد هو الالتزام، لا يمكن المساعدة عليها؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ الأدلّة التي أقيمت على مشروعيّة التقليد عمدتها الروايات

(مسألة ٦٣) في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخيّر المقلّد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم[١].

الواردة في إرجاعهم عليهم السلام إلى من يعرف معالم الدين وأحكامه، وتلك الروايات لا تعمّ إلّا التعلّم من الحيّ، ومقتضى إطلاقها العمل بما تعلم، ولو كان العمل بعد موت من تعلّم منه، فعدم جواز تقليد الميّت أي التعلّم بعد موته لخروجه عن مدلول تلك الروايات المستفاد منها إمضاء السيرة العقلائية في الرجوع إلى أهل الخبرة بالإضافة إلى تعلّم العاميّ الوظايف الشرعيّة لاحتمال انحصار إمضائها في مقدار مدلول تلك الروايات.

نعم، التقليد من الأعلم أي اعتبار التعلّم منه في موارد العلم ولو إجمالاً باختلاف الفقهاء الأحياء وإن كان خارجاً عن مدلولها لعدم شمولها لصورة الاختلاف والمعارضة إلّا أنه لا يحتمل الفرق بين التقليد المعتبر في جواز البقاء وعدمه في الصورتين.

ثمّ إنّه إذا علم الاختلاف بين الميّت الذي أخذ الحكم منه حال حياته وبين المجتهد الحيّ الفعليّ فقد ذكرنا أنّه يتعيّن على العاميّ في الفرض البقاء على تقليد الميّت مع فرض كونه أعلم من الحيّ الفعليّ، ولا يجوز له الرجوع إلى الحيّ الفعليّ إلّا في مسألة جواز البقاء حيث على المجتهد الحيّ الفعليّ أن يفتي بوجوب البقاء على هذا التقدير، وفي فرض كون الحيّ الفعلي أعلم منه أن يفتي بلزوم العدول على ما تقدّم الكلام في ذلك في مسألة جواز البقاء وعدمه فراجع.

أقسام الاحتياط

[١] مراده قدس سره أنّ احتياطات الأعلم التي يذكرها في رسالته أو في الجواب عن الاستفتاءات إن كان له فتوى فيها كما إذا ذكر الاحتياط بعد فتواه في المسألة أو قبل فتواه يكون الاحتياط فيها استحبابياً فيأخذ العاميّ بفتواه أو بالاحتياط المذكور، وأمّا

. . . . . .

لو لم يكن فيها فتواه ويسمّى بالاحتياط المطلق أو الاحتياط الوجوبي، ففي هذه الموارد يجوز للعاميّ الأخذ فيها بالاحتياط الذي ذكره أو الرجوع إلى فتوى غيره مع رعاية الأعلم فالأعلم. والوجه في ذلك أنّ الاحتياط المذكور حكم لعمل العاميّ في المسألة التي يحتمل فيها التكليف الواقعيّ، وحيث إنّ المسألة قبل الفحص بالإضافة إلى العاميّ فيكون التكليف الواقعيّ على تقديره منجّزاً بالإضافة إليه فيكون الاحتياط لرعاية تنجّز التكليف على تقديره، وحيث إنّ الأعلم لم يفت في المسألة فتكون فتوى غيره معتبرة في المسألة بالإضافة إلى العاميّ؛ لأنّ الموجب لسقوط فتواه عن الاعتبار فتوى الأعلم، والمفروض أنّ الأعلم لم يفت في المسألة.

والحاصل يجوز لمقلّد الأعلم في الاحتياطات الوجوبيّة الرجوع إلى فتوى غيره، ورعاية الأعلم فالأعلم في الرجوع إلى غيره ينحصر على موارد العلم بالمخالفة في فتاوى الباقين ولو كان العلم إجماليّاً.

وربّما[1] يقال إنّ جواز الرجوع في احتياطات الأعلم إلى غيره ممّن يفتي بعدم التكليف يجوز فيما لم يتضمّن احتياطه تخطئة غيره، كما إذا لم يفحص الأعلم عن مدارك الحكم في المسألة بالفحص المعتبر فاحتاط فيها، وأمّا إذا تضمّن تخطئة غيره كما ذكر في المسألة أنّ رعاية الوجوب أو رعاية الحرمة لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط، فإنّه في هذه الصورة لا يجوز لمقلّد الأعلم أن يستريح في المسألة بالرجوع إلى فتوى غيره بفتواه بعدم الوجوب أو بعدم الحرمة لسقوط فتوى غيره عن الاعتبار لإحراز خطئه بقول الأعلم، اللهم إلّا أن يقال ذكر الأعلم الاحتياط في هذه

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٤٠٧.

(مسألة ٦٤)الاحتياط المذكور في الرسالة إمّا استحبابيّ وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى، وإمّا وجوبيّ وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمّى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخيّر المقلّد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأمّا القسم الأوّل فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخيّر بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به[١].

(مسألة ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء، كما يجوز له التبعيض[٢] حتّى في أحكام العمل الواحد، حتى أنّه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلّد الأول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة.

الصورة كالصورة السابقة حكم إرشاديّ عقليّ منوط باحتمال الضرر أي العقاب المحتمل، وإذا أحرز العاميّ عدم احتمال الضرر بفتوى غير الأعلم بعدم التكليف وعدم معارضته بقول الأعلم وفتواه ـ كما هو الفرض ـ فلا بأس بتركه الاحتياط، ودعوى عدم شمول السيرة على الأخذ بقول غير الأعلم في صورة تخطئة الأعلم غيره في الإفتاء بعدم التكليف لا يمكن المساعدة عليها، وإن كان الأحوط عدم ترك الاحتياط في الفرض مهما أمكن.

[١] قد ظهر ما ذكره ﷺ في هذه المسألة ممّا ذكرناه في المسألة السابقة فلا حاجة إلى الإعادة.

جواز التبعيض في فرض التساوي

[٢] بناءً على ثبوت التخيير بين تقليد أيّ من المجتهدين في فرض تساويهما

. . . . . .

يجوز التبعيض حتّى بالإضافة إلى عمل واحد على ما تقدّم.

ولكن قد يقال[١] التبعيض في التقليد بحسب قيود العمل الواحد وأجزائه غير جائز كما في المثال، حيث إنّه لو صلّى بترك الجلسة مع الاكتفاء بمرّة واحدة في التسبيحات الأربع كانت صلاته باطلة بحسب فتوى أيّ من المجتهدين، حيث من يفتي بجواز ترك الجلسة وصحة الصلاة مع تركها يقول ذلك فيما إذا أتى في تلك الصلاة بالتسبيحات الأربع ثلاث مرّات، ومن يفتي بجواز الاكتفاء بالمرّة الواحدة وصحة الصلاة يقول ذلك في صلاة روعي فيها الجلسة.

وفيه ما تقدّم من الجواب وأنّ القائل منهما بعدم وجوب الجلسة والتسبيحات ثلاث مرّات يقول ذلك فيما إذا لم يكن للمكلّف عذر في ترك الثلاث؛ ولذا لو سئل المجتهد المفروض عمّن ترك التسبيحات ثلاثاً لعذر وترك الجلسة أيضاً في صلاته يفتي بصحة تلك الصلاة أخذاً بحديث «لا تعاد»[٢] وكذلك الأمر في ناحية من يكتفي بالمرّة ولكن يلتزم بوجوب الجلسة.

وبتعبير آخر من يفتي بعدم وجوب الجلسة لا يقيّد عدم وجوبها بصورة الإتيان بالتسبيحات ثلاثاً بحيث لولم يأت بها ثلاثاً فالجلسة واجبة بل فتواه عدم وجوب الجلسة مطلقاً، كما أنّ فتوى من يقول بعدم وجوب التثليث لم يعلّق عدم وجوبه على صورة الإتيان بالجلسة، ولا يلزم على العاميّ على الفرض إلّا تعلّم الأجزاء والشرائط والموانع للصلاة بالتقليد، وليست الصحة أمراً زائداً على الإتيان بالصلاة بالأجزاء

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٧١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(مسألة ٦٦) لا يخفى أنّ تشخيص موارد الاحتياط عسر على العاميّ؛ إذ لابد فيه من الاطّلاع التامّ[١]، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلابدّ من الترجيح، وقد

والشرائط التي على طبق الفتوى المعتبرة في حقّه.

وقد يقال إذا كان الاختلاف بينهما في الجزء الركنيّ أو القيد الركنيّ بحيث لو أتى بالعمل الواحد على تقليدهما على نحو التبعيض لكان ذلك العمل باطلاً عندهما فلا موزد للتبعيض، كما إذا كانت فتوى أحد المجتهدين صحة الحج إذا أدرك الحاج الوقوف الاضطراريّ بالمشعر يوم العيد، وكان أيضاً فتواه أنّ المستحاضة الكثيرة عليها الغسل والوضوء لطوافه، والمجتهد الآخر يرى عدم إجزاء ذلك الوقوف بمجرّده بل لابدّ من درك الوقوف الاضطراريّ بعرفة أيضاً ليلة العيد، ولكن التزم باكتفاء الوضوء لطواف المستحاضة حتى فيما إذا كانت الاستحاضة كثيرة، فالمرأة المستحاضة كذلك إذا أدركت الوقوف بالمشعر يوم العيد قبل الزوال وتوضّأت لطوافها فقط أخذاً في الوقوف بفتوى المجتهد الأوّل، وفي اعتبار الطهارة لطوافها بفتوى الآخر، فإنّ الحج كذلك يبطل عند كلا المجتهدين، اللهم إلّا أن يلتزم بالإجزاء حتّى في هذه الصورة لاحتمال الصحة الواقعيّة حيث يمكن أن يكون حجّها واقعاً صحيحاً، وقد أتت ببعضه بفتوى المجتهد الأوّل والبعض الآخر بفتوى المجتهد الثاني، ولكن في دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين على تقدير ثبوتها بالإضافة إلى العمل الواحد إشكال خصوصاً إذا كان الاختلاف في القيود الركنيّة.

تشخيص موارد الاحتياط

[١] لا يخفى أنّه يكفي في الاحتياط المبرئ للذمّة الاحتياط في فتاوى العلماء الذين يحتمل وجود الأعلم بينهم في عصره أو أحرز ذلك، وأمّا فتاوى الآخرين الذين

لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابيّاً، والأحوط الجمع بين التوضّؤ به والتيمّم. وأيضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمّم بالجصّ خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلّا هذا فالأحوط التيمّم به، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع وهكذا.

أحرز أنّهم لا يبلغون في الفضل العلماء المذكورين فلا موجب للاحتياط برعاية فتاويهم، وهذا النحو من الاحتياط داخل في المسألة المتقدّمة في أوائل مسائل التقليد من لزوم كون المكلّف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً حيث إنّ رعاية أحوط الأقوال من المجتهدين المذكورين لا يدخل في التقليد على ما تقدّم من أنّ التقليد المعتبر شرعاً هو الأخذ بالفتوى للعمل بها بحيث يكون العاميّ بعد الأخذ عالماً بالحكم الشرعيّ في الواقعة.

والآخذ بالاحتياط بحسب فتاويهم يراعي فتوى ذلك المجتهد، لاحتمال أنّ ما أفتى به من التكليف ثابت في الواقع ليكون قصده رجاءً بإصابة الواقع المعبّر عن ذلك بالاحتياط.

وعلى الجملة لا يتعيّن على العاميّ التارك للتقليد رعاية الاحتياط في الوقايع على ما ذكره الماتن ﷺ.

ثمّ إنّ الاحتياط حتى بهذا النحو أيضاً قد لا يتيسّر على العاميّ فلابدّ في بعض الموارد من التقليد مثلاً إذا كان عند المكلّف الجصّ والطين فقط فإن جمع بين التيمّم

(مسألة ٦٧) محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة فلا يجري في أُصول الدّين[١]

بكلّ منهما تقع بعض صلاته خارج الوقت، وفي مثل ذلك لا مناص إلّا من التقليد ممّن توفّرت فيه الشروط المعتبرة في جواز التقليد، وإذا لم يتيسّر له التقليد منه فلابدّ من التيمّم بأحدهما وقضاء تلك الصلاة في خارج الوقت بالطهارة المائيّة إذا لم يحرز بعد العمل أنّ عمله كان مطابقاً لفتوى من يكون واجداً لشرائط التقليد. والوجه في وجوب القضاء جريان الأصل بعد التيمّم بأحدهما في ناحية عدم كونه طهوراً فتدبّر.

التقليد في فروع الدين

[١] قد تقدّم أن ما يستفاد منه مشروعيّة التقليد من الروايات مقتضاها تعلّم العاميّ معالم دينه ممّن يعلمها على ما تقدّم من الأمور المعتبرة في العالم بها من حلال الشريعة وحرامها في الوقايع التي يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وكذا ما يكون من الأحكام الفرعيّة العمليّة أو ملحقاً بها ممّا يأتي بيانها، وأمّا ما يكون من أُصول الدين والمذهب مما يكون المطلوب فيها تحصيل العلم والمعرفة والاعتقاد والإيمان بها فلا يكون التقليد فيها مشروعاً، بمعنى أن قول الغير فيها لا يحسب علماً وعرفاً واعتقاداً وإيماناً.

نعم، إذا كانت أقوال الصالحين من العلماء العاملين المتّقين في طول الأعصار وكذا الشهداء والزهاد موجباً للإنسان اليقين والاعتقاد بأُصول الدين والمذهب بحيث صار الإنسان على معرفة ويقين واعتقاد بأنّه لولم يكن ما ذكروه في أُصول الدين والمذهب حقّاً لما كان هؤلاء في دار الدنيا متعبين في طريق الدين والمذهب فأيقن أو اعتقد بها، كفى ذلك ممّا يجب على المكلّف بالإضافة إلى أُصول دينه ومذهبه، وليس

وفي مسائل أُصول الفقه[١] ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة ولا في الموضوعات الصرفة. فلو شكّ المقلّد في مايع أنّه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنّه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنّه مخبر عادل يقبل قوله، كما في إخبار العاميّ العادل وهكذا، وأمّا الموضوعات المستنبطة الشرعيّة كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العمليّة.

هذا من التقليد فيهما، فإنّ التقليد كما تقدّم الأخذ بقول الغير تعبّداً أي من غير يقين ودليل عنده على صحّة ذلك القول وكونه حقّاً مطابقاً للواقع، وإنّما يكون الأخذ بقوله للدليل عنده على اعتباره في حقّه وإن لم يكن حقّاً واقعاً.

وبتعبير آخر الدليل عند العاميّ إنّما على الأخذ بقوله لا على نفس قول الغير في مورد مشروعيّة التقليد، ودعوى أنّه لا يكفي اليقين والاعتقاد الناشئ من قول الغير في الاعتقاديّات من أُصول الدين والمذهب استظهاراً من الكتاب المجيد: ﴿**قالوا إنا وجدنا آباءنا على أُمّة وإنّا على آثارهم مهتدون**﴾[١] ﴿**بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون**﴾[٢]، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّه قد تقدّم أنّه لا يستفاد منهما عدم اعتبار العلم واليقين والاعتقاد الحاصل مما ذكرنا، وظاهر الآية تعبّد الجاهل بقول جاهلين مثله كما لا يخفى.

لا تقليد في أُصول الفقه

[١] كما إذا لم يتمكّن عالم من الجزم بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو جوازه فقلّد

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

. . . . . .

من هو أعلم في مسائل أُصول الفقه، وكان هذا الأعلم يقول بجواز الاجتماع فيها إذا كان التركيب في مورد الاجتماع انضماميّاً، وبالامتناع فيما إذا كان التركيب فيه اتحاديّاً، وفرض أنّ العالم المفروض يتمكن من تشخيص موارد التركيب الاتحاديّ والتركيب الانضماميّ في مسائل الفقه، فهل يجوز له بعد التقليد في المسألة الأُصوليّة واستنباط الحكم الفرعيّ العمل بما استنبطه أو لا يجزي في عمل نفسه فضلاً عن رجوع الغير له؟ والظاهر إمكان هذا النحو من التقليد. وما يقال من عدم حصول الاقتدار على التطبيقات والتفريعات في نتائج المسائل الأُصوليّة بلا حصول الاقتدار على نفس المسائل الأُصوليّة، ويمكن العكس بأن لا يتمكّن من الاستنباط في الأحكام الفرعيّة من مداركها في جملة من الموارد، ولكن يكون مجتهداً في نفس المسائل الأُصوليّة لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، جلّ المسائل الأُصوليّة هو ممّا يكون العلم بنتائجها الكلّية بالاستدلال فيها مقدّماً على الاجتهاد في المسائل الفرعيّة وذلك لكثرة المسائل الفرعيّة، والاتقان في تطبيقات قواعد الأُصول فيها يحتاج إلى الإحاطة الكاملة بخصوصيّات المسائل وصعوبة ملاحظة النسبة في كثير من المسائل الفرعيّة التي تتعدّد في كلٍّ منها الخطابات الشرعيّة المختلفة بحسب الظهورات الاستعماليّة.

وعلى أيّ حال يمكن تجويز التقليد في المسائل الأُصوليّة في الجملة، ولا يكون التجويز لغواً إلّا أنّ عمدة الدليل على جواز التقليد ما في الروايات من أخذ معالم الدين وحلاله وحرامه ممن يعلمها، وصدق معالم الدين على ما يلتزم به الأُصوليّ من التزامه بامتناع الاجتماع أو ثبوت الملازمة بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدّمته مطلقاً أو ما إذا كانت موصلة أو بقصد التوصل غير محرز، ومجرّد عدم الإحراز كاف في الالتزام بعدم

. . . . . .

جواز التقليد فيها، وما يستنبط من الخطابات بضميمة التقليد المتقدّم لا يكون علماً بالحكم الشرعي، لا وجداناً لما هو الفرض، ولا اعتباراً لعدم ثبوت الاعتبار في البناء على الكبرى التي هي قول الغير في المسألة الأُصوليّة.

أمّا التقليد في الموضوعات فقد قسّم الموضوعات على ثلاثة أقسام: الموضوعات المستنبطة الشرعية، والموضوعات المستنبطة العرفيّة واللغويّة، والموضوعات الصرفة، فقد التزم ﷺ بجواز التقليد في الموضوعات المستنبطة الشرعية كالتقليد في نفس الأحكام الشرعيّة، وبعدم جريان التقليد في غيرها من المستنبطات العرفيّة واللغويّة والموضوعات الصرفة.

أمّا جريانه في القسم الأوّل فإنّ تلك الموضوعات إمّا من مخترعات الشارع واعتباراته كالصلاة والصوم وغيرهما من العبادات أو من غير العبادات كالذكاة للذبيحة فاللازم تعلّمها ممن علم بها من مداركها الشرعيّة.

وأمّا الموضوعات الصرفة التي تكون مفاهيمها مرتكزة معلومة عند الأذهان بحيث لا إجمال فيها، وإنّما يكون الجهل في انطباق ذلك العنوان على الخارج للجهل بشيء من جهات ما في الخارج، كما هو الحال في الشبهات الخارجيّة، فهذه الموضوعات خارجة عن موارد التقليد الذي هو رجوع الجاهل بالحكم الشرعيّ المجعول في الشرع إلى العالم به، فقول المجتهد مشيراً إلى مايع أنّه خمر كإخبار ثقة بأنّه خمر.

وأمّا الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة، ككون الغناء مطلق كيفيّة الصوت المقتضي للطرب بمعنى خروج النفس عن الاعتدال، أو كيفيّته التي تشتمل

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الأعلميّة فيما أمره راجع إلى المجتهد إلّا في التقليد، وأمّا الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولّي لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية، نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه[١].

على الترجيع وترديد الصوت في الحلق وإن لم يكن في كلام باطل، أو خصوص ما كان في كلام باطل، وكون الكنز مطلق المال المذخور في الأرض أو خصوص المذخور فيها من الذهب والفضة، وكون الصعيد مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب والرمل، فالصحيح جريان التقليد فيهما؛ لأنّ مع إفتاء المجتهد بإطلاق الحكم أو خصوصه مع احتمال كون ما أفتى به هو الحكم الكلّي الفرعيّ في الواقعة يكون ذلك طريقاً متّبعاً بالإضافة إلى العاميّ بلا فرق بين أن يذكر الغناء مطلق كيفيّة الصوت المقتضي للطرب أو يقول هذه الكيفيّة حرام، فمع عدم العلم بالخلاف كما هو الفرض يجب الأخذ به.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في التقليد في أحوال الرجال في أسناد الروايات، فإنّ إحراز عدالتهم أو وثاقتهم كإحراز العدالة والوثاقة في سائر الموارد لا تعدّ من الأمور التي يرجع فيها إلى أهل خبرتها، بل العدالة والوثاقة من الأمور التي تثبت بخبر العدل بلا واسطة أو معها ويحرز بحسن الظاهر، وليستا من الأمور التي تحتاج إلى إعمال الحدس من أشخاص خاصّة، ولا يصل الأمر إلى دعوى انسداد باب العلم في الرجال، مع أنّه لو كان انسداد لم يثبت فيها جواز التقليد ولا اعتبار مطلق الظنّ فيها على ما تقرّر ذلك عند البحث في مقدّمات دليل الانسداد في الأحكام.

عدم اعتبار الأعلمية في الأمور الحسبية

[١] قد يذكر في المقام دعوى الإجماع على عدم اعتبار الأعلميّة في ما أمره راجع

. . . . . .

إلى الحاكم الشرعيّ في غير مسألة التقليد في الأحكام الشرعيّة على ما تقدّم، ولكنّ الإجماع على تقديره غير مفيد في المقام، فإنّه من المحتمل جدّاً التزام الجلّ ممن تعرّضوا لذلك لإطلاق بعض الأخبار كإطلاق التوقيع: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»(١) وما ورد من أنّ العلماء ورثة الأنبياء(٢) وأنّهم خلفاء النبي ﷺ وأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام(٣) وأنّ مجاري الأمور والأحكام بيد العلماء(٤). وما ورد من ثبوت منصب القضاء للفقيه على ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة(٥) ومعتبرة أبي خديجة(٦) وغيرها، والظاهر أنّ الولاية للأمور المشار إليها من شؤون ثبوت منصب القضاء، وكان المتصدّي لها القضاة، كما يفصح بذلك بعض الروايات كصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصيّر عبدالحميد القيّم بماله، وكان الرجل خلّف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبدالحميد المتاع فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهنّ إذ لم يكن الميّت صيّر إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهنّ فروج، قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام [إلى أن قال عليه السلام]: إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبدالحميد فلا بأس»(٧).

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدم: ٧٨، الباب ٨، الحديث ٢.

(٣) انظر وسائل الشيعة ٣: ٢٨٣، الباب ٨٨ من أبواب الدفن، الحديث الأول.

(٤) بحار الأنوار ١٠٠: ٨٠.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٦) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٧) المصدر السابق ١٧: ٣٦٣، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

. . . . . .

أقول: قد تعرّضنا للأخبار الواردة في كون العلماء ورثة الأنبياء ونحوها في بحث ولاية الفقيه في «إرشاد الطالب»[1]، وذكرنا أنّه لا يتمّ الاستناد إلى شيء منها في الالتزام بثبوت ولاية النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام للفقيه العادل بلا فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة، وأنّ غاية ما يستفاد منها أنّ ما على الانبياء في أمر تبليغ الدين وإرشاد الناس وهدايتهم من بعدهم على العلماء، وأمّا الولاية الثابتة للنبيّ ﷺ والإمام عليه السلام من كون أمره الولائيّ واجب الاتّباع حيث إنّهم عليهم السلام قوم فرض الله طاعتهم فلم تثبت ذلك للفقيه فضلاً عن الولاية على التصرّف، ويشهد لذلك إطلاق تلك الأخبار وشمولها حتى لزمان الأئمّة عليهم السلام، وغاية ما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة نفوذ قضاء الفقيه وفصل خصومته وأنّ له ولاية القضاء بالنصب العامّ ولم يظهر منهما أو من غيرهما إعطاء الولاية في أموال القصّر والأوقاف مع عدم القيّم والمتولّي للفقيه. والتوقيع المتقدّم وإن كان ظاهراً في غير ذلك إلّا أنّ السند فيه غير تامّ، ووقوع بعض التصرّفات من المنصوبين للقضاء من قبل ولاة الجور وإن لا يقبل الإنكار، إلّا أنّه لم يثبت إعطاء الولاية لهم من قبلهم لدخولها في منصب القضاء، بل من المحتمل أنّها كانت منصباً زائداً كان يعطى لهم، وعلى تقديره فتلك كانت في المنصوب بنصب خاصّ لا ما إذا كان بالنصب العامّ.

وعلى الجملة بما أنّ هذه الولاية مخالفة للأصل فلابدّ من الاقتصار على مورد اليقين، وهو ما إذا كان المتصرّف في تلك الأمور الفقيه ولو بغير المباشرة من التوكيل والإجازة لمن يقوم بها، ولكن لا تعتبر الأعلميّة في المجيز ومن يرجع إليه في التوكيل

(١) إرشاد الطالب ٣: ٢٦ فما بعد.

. . . . . .

والإذن أو النصب على ما مرّ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون جميع الأُمور الحسبيّة في جميع أرجاء العالم بيد شخص واحد.

نعم، في الأمر الذي يريد الشخص التصدّي له إن كان من الأُمور المهمّة جدّاً كحفظ نظام البلاد وترتيب أُمور نظمها والمحافظة على أمنها وتهيئة الاستعدادات اللازمة للدفاع عنها ومنع نشر الفساد وأقامة مراكزه فيها فلا يبعد اعتبار إجازة الأعلم وأنّ له إجازة التصدّي للغير إذا كان الغير أهلاً له، وأنّ عليه الامتناع عن الإجازة إذا لم يحرز الأهليّة فيمن يستجيزه.

عدم اعتبار الأعلمية في القضاء

هذا بالإضافة إلى الأُمور الحسبيّة، وأمّا بالإضافة إلى القضاء فلا يعتبر فيه الأعلميّة كما هو مقتضى الإطلاق في مقبولة عمر بن حنظلة، وإطلاق معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم حيث ورد في الأُولى: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»[1] وفي الثانية: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»[2] والشيء وإن كان نكرة يعمّ الشيء اليسير إلّا أنّه قد تقدّم أنّه بالإضافة إلى علم قضايا الأئمة عليهم السلام فلا ينافي كثرته في نفسه. وعلى تقدير الإغماض يقيّد بما ورد في المقبولة: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا».

وما ورد في المقبولة من فرض العلم بالمخالفة في القضاء والأمر بالرجوع إلى الأعدل والأفقه لا يعمّ فرض عدم العلم بالمخالفة مع فرض الشبهة فيه حكميّة كما هو

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٤، الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

. . . . . .

مقتضى اختلاف الفقيهين في حديثهم عليهم السلام، وأمّا ما في العهد المعروف إلى مالك الاشتر: «اختر للقضاء أفضل رعيّتك»[١] فهو وإن كان معتبراً من حيث السند حيث إنّ الشيخ رحمه الله ذكر له طريقاً معتبراً، وعدم الإشارة إلى الاختلاف في متن العهد، وأنّه يروى بالطريق المعتبر العهد المعروف دليل على عدم الخلاف في متنه، إلّا أنه لا دلالة له على أنّ وظيفة المترافعين المراجعة في القضاء إلى الأفضل، بل غاية ما يستفاد منه هو أنّ على الوالي الذي عليه تعيين القاضي للبلد بالنصب الخاصّ أن يعيّن الأفضل، والكلام في المقام في الرجوع إلى القاضي المنصوب بنصب عامّ.

ثمّ إنّه قد يعدّ من الأمور الحسبيّة التي يرجع في التصرف فيها إلى الفقيه السهم المبارك للإمام من الخمس، أو أنّه وإن لم يكن من تلك الأمور إلّا أنّه إذن الفقيه معتبر في التصرّف فيه في زمان الغيبة وعدم حضور الإمام عليه السلام.

في الخمس

وينبغي في المقام الكلام في سهم الإمام عليه السلام من الخمس أوّلاً، والتكلّم في أنّه كيف يتصرّف فيه زمان الغيبة، فنقول المشهور بين أصحابنا أنّ الخمس يقسّم على ستّة أسهم ثلاثة منها لله ولرسوله والإمام عليه السلام فإنّ ما كان لله بملكيّة اعتباريّة يصل النبيّ صلى الله عليه وآله وما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وصولاً وأصالة يصل إلى الإمام عليه السلام، فيكون نصف الخمس ملك الإمام بعنوان أنّه الإمام المنصوب بعد النبيّ بحسب العصور والأزمنة، وثلاثة أسهم منه للأيتام والمساكين وأبناء السبيل ممن ينتسب إلى هاشم بالأبوّة، ولزوم اعتبار الخمس ستة أسهم كما ذكرنا هو المشهور بين الأصحاب واستظهر ذلك من

---

(١) نهج البلاغة: من كتاب له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي، الكتاب رقم (٥٣).

. . . . . .

ظاهر الآية المباركة: ﴿**واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل**﴾[١]، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات.

وربّما ينسب الخلاف إلى ابن الجنيد وأنّه قال: السهام في الخمس خمسة، بحذف سهم الله، وعن «المدارك» الميل إليه، وقد تعرّضنا لذلك في بحث قسمة الخمس من مباحث كتاب الخمس، وبيّنا أنّ نصف الخمس يعني سهم الله وسهم الرسول وذي القربى المعبر عنه بسهم الإمام عليه السلام يصل إلى الإمام عليه السلام، وأنّ نصفه الآخر يعني سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل المعبّر عنه بسهم السادات يصرف ويعطى الهاشميّ منهم أي من ينتسب إلى هاشم من جهة الأب، وفي موثقة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم»[٢]، ونحوها غيرها. ومن الظاهر أنّ المجعول لهم في الكتاب ما في آية الخمس.

والمحكيّ عن ابن الجنيد أنّ السهام في الخمس خمسة، بحذف سهم الله تعالى، وعن «المدارك» الميل إليه لصحيحة ربعي بن عبدالله بن الجارود عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ثمّ يقسم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسه ثمّ يقسم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثمّ قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس يأخذ خمس الله عزّ وجلّ لنفسه ثمّ يقسم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل يعطى كلّ واحد منهم حقّاً

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٦ ـ ٢٧٧، الباب ٣٣ من أبواب المستحقين للزكاة، وفيه حديث واحد.

. . . . . .

وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول»[١].

وفيه أنّ مدلولها اكتفاء رسول الله ﷺ بسهم الله سبحانه وأنّه كان يترك سهمه، وحيث إنّ سهم النبيّ ﷺ ملكه فله وضعه كيف ما شاء، فلا دلالة لها على أنّ فعله ﷺ كان واجباً عليه، وما في ذيلها: وكذلك الإمام أخذ كما أخذ الرسول، لم يكن بياناً للحكم الواجب على الإمام عليه السلام في الخمس فضلاً عن صفو المال من المغنم.

وعلى الجملة ففي الآية المباركة ولو بملاحظة الروايات الواردة في قسمة الخمس ظهور ودلالة على كون الخمس على ستّة أسهم، وورد في روايات منها صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام: أنّ ما كان لله وللرسول يصل إلى الإمام عليه السلام حيث سئل عليه السلام عن قول الله عز وجلّ: **﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى﴾** فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «لرسول الله ﷺ وما كان لرسول الله فهو للإمام»[٢] كما أنّ المراد بذي القربى في الآية الأئمة عليهم السلام كما يظهر ذلك من غير واحدة من الروايات، وهذه السهام الثلاثة بعد النبيّ ﷺ للإمام من بعده وللإمام من بعد الإمام، وفي مرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح عليه السلام في حديث طويل قال: «وله [يعني للإمام] نصف الخمس كملاً، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسّم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنّتهم»[٣] وقد تقدّم في موثقة زرارة: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إن الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم».

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥١٠، الباب الأول من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٣. وانظر المدارك ٥: ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق: ٥١٢، الحديث ٦.

(٣) الكافي ١: ٦١٩، الباب ١٨٦، الحديث ٤.

. . . . . .

ثمّ إنّه لا ينبغي التأمّل في جواز تصدّي مالك المال لدفع نصف الخمس يعني سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل إليهم زمان عدم حضور الإمام وعدم التمكّن من إيصال هذه السهام الثلاثة إليه ـ بناءً على ما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على الولاية العامّة للفقيه العادل ونيابتهم عن الإمام عليه السلام بالنيابة العامّة ـ فإنّ مقتضى الآية المباركة والروايات المشار إليها أنّ نصف الخمس إنّما جعل لسدّ حوائج اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من السادات، كما يشهدَ لذلك صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّه لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطّلبي إلى صدقة، إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم، ثمّ قال: إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميتة، والصدقة لا تحلّ لأحد منهم إلّا أن لا يجد شيئاً ويكون ممّن يحلّ له الميتة»[1].

وهذه الصحيحة ومثلها بضميمة ما تقدّم من كون السهام الثلاثة للإمام عليه السلام تدلّ على قسمة الخمس على ستة أقسام وأنّ سهم السادة تعويض عن الزكاة التي يكون فيها للمالك أكثر المال وله الولاية على إخراجها؛ ولأنّ الشركة في كلّ من الزكاة والخمس بحسب الماليّة، لا من قبيل الإشاعة في العين حتى لا يجوز لأحد الشريكين ولو كان سهمه أكثر التصرّف في بعض المال بلا إذن شريكه، فإنّ الشركة في العين بحسب الماليّة مقتضاها إخراج الزكاة والخمس من العين أو من قيمتها، ويجوز التصرّف في المال بعد إخراج سهم الغير ولو بالقيمة ـ ولو قلنا بأنّ تعلّق الخمس أو الزكاة بالمال بنحو الكلّي في المعيّن جاز التصرّف ولو قبل الإخراج ـ كما يدلّ على ذلك صحيحة محمد بن خالد البرقي قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام هل يجوز أن أخرج عما

(١) مرّ تخريجه قبل قليل.

. . . . . .

يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب، دراهم بقيمة ما يسوى؟ أم لا يجوز إلّا أن يخرج من كلّ شيء ما فيه؟ فأجاب عليه السلام: «أيّما تيسّر يخرج»[١].

وعلى الجملة مقتضى الإشاعة في ماليّة العين كما في إرث الزوجة من البناء دفع القيمة، وأنّه إذا كان من بيده المال الذي فيه حقّ من سهم الغير بنحو الإشاعة في الماليّة يجوز أن يدفع سهمه بالقيمة.

والحاصل إذا كان مدلول الآية المباركة ولو بملاحظة الروايات الواردة في تفسيرها وملاحظة صحيحة زرارة المتقدّمة أنّ نصف الخمس ولو بالقيمة سهم السادات الكرام، يجب على الذي أكثر المال له إيصال هذا السهم إليهم.

وما دلّ على ولاية الإمام عليه السلام على ذلك السهم ووجوب إيصاله إلى الإمام عليه السلام كصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»[٢]. وفي صحيحة علي بن مهزيار قال: «قال لي أبو علي بن راشد قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأيّ شيء حقّه؟ فلم أدر ما أجيبه، فقال: يجب عليهم الخمس»[٣] الحديث، غاية ما يستفاد منه إيصال سهم السادات أيضاً إلى الإمام عليه السلام ولو مع التمكّن من الإيصال إلى وكلائهم، وأمّا مع عدم إمكانه وانتهاء أمر الوكالة كما في زمان الغيبة الكبرى يكون مقتضى الآية المباركة بضميمة مثل صحيحة زرارة المتقدّمة إيصال المالك ودفعه

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٦٧، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٠، الباب ٨، الحديث ٣.

. . . . . .

سهمهم إليهم، ولا ننكر أنّ الدفع إليهم بالاستيذان ممّن يلزم إيصال سهم الإمام إليه زمان الغيبة ـ على ما نذكر ـ أحوط، وأمّا بالإضافة إلى سهم الإمام عليه السلام فلا يجري فيه حكم المال المجهول مالكه، نظير مال الغير الذي بيد الإنسان ولا يمكن إيصاله إليه لجهالة مكانه وعدم إمكان إحرازه، حيث إنّ جهة صرف المال معلوم في الجملة كغيره من المال المجهول مالكه مع العلم بجهة صرفه الذي عيّنه ذلك المالك.

ويبقى في البين دعوى الجزم بأنّ الإمام عليه السلام راضٍ وصادر منه الإذن في التصرّف في ذلك السهم في أُمور، من ترويج أحكام الشريعة وتثبيت أمر المذهب ونشره حتّى في الأجيال الآتية من المؤمنين بتربية علماء الدين والمذهب وتبيين معتقدات الشيعة وطريق عرفانهم حجج الله بعد نبيّهم وإيصال وإبقاء آثار أهل البيت وإنقاذ المضطرّين ورفع اضطرارهم وابتلاءاتهم إلى غير ذلك من المهمّات التي ترجع كلّها إلى أمر ترويج الدين والمذهب ونشره في الأجيال والبلاد والقرى وإنقاذ المضطرّين من المؤمنين بقضاء حوائجهم الضروريّة، وحيث إنّ المتصرّف في السهم المبارك غير مالك بل هو ملك الإمام عليه السلام ولو بعنوان الإمامة فاللازم أن يكون المتصرّف من يعلم برضاء الإمام عليه في تصرّفه على ما ذكر، والمتيقّن هو الذي يرجع إليه في أخذ الفتوى لاحتمال دخالته في الرضا بالتصرّف، حيث إنّ إيصال السهم المبارك إلى يد وكلائه الثقات ورعاية نظره في التصرّف يوجب عزّ المذهب ويعرف المذهب بعظمة هؤلاء الرجال كما يعرف كلّ من الأقوام برئيسهم، وإذا احتمل دخالة هذا الأمر في رضاء الإمام عليه السلام فلا يجوز التصرّف فيه بطريق آخر؛ لأنّ القاعدة الأوّليّة عدم جواز التصرّف في مال الغير، ولا يجري هذا بالإضافة إلى سهم السادة الكرام؛ لما ذكرنا من ثبوت الإطلاق في وجوب إخراجه ودفعه وعدم ثبوت التقييد لها بالدفع إلى الامام عليه السلام إلّا بمقدار إمكان

. . . . . .

الإيصال إليه عليه السلام.

هذا كلّه على تقدير ثبوت الخمس والتكليف بالأداء كما هو ظاهر الآية المباركة والروايات الواردة في السؤال عن الخمس والمعادن والكنز والغوص وأرباح التجارات والصناعات من فاضل المؤنة، ولكن ربّما يتوهّم أو يستظهر من بعض الروايات تحليل الخمس أو السهم المبارك للشيعة من ناحية الأئمة عليهم السلام، فلا يكون للمؤمن تكليف بالإضافة إلى الخمس أو السهم المبارك كصحيحة أبي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم، لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ»[1] وصحيحة ضريس الكناسي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري، فقال: من قبل خمسنا أهل البيت، إلّا لشيعتنا الأطيبين، فإنه محلّل لهم ولميلادهم[2]. ومعتبرة يونس بن يعقوب، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «ما انصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[3]، ومعتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجل وأنا حاضر حلّل لي الفروج، ففزع أبو عبدالله عليه السلام فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوّجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: «هذا

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٥٤٤، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٥٤٥، الحديث ٦.

. . . . . .

لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والميّت منهم والحيّ وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو حلال، أمّا والله لا يحلّ إلّا لمن أحللنا له»[١] الحديث، وفي مقابل ذلك روايات تدلّ على إيصال الخمس وحقّ الإمام عليه السلام إليه وجملة من الروايات في صورة كون المال للشيعة كصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»[٢]، وما في صحيحة علي بن مهزيار بعد عدّ ما يجب فيه في كلّ عامّ من الخمس كتب عليه السلام: «فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي»[٣].

وعلى الجملة قضية وكلاء الأئمة عليهم السلام وأنّهم كانوا يأخذون الحقوق للإمام عليه السلام وكان عمدتها الخمس من الواضحات، وشيء من ذلك لا يجتمع مع الأمر بالتحليل المتوهّم من الروايات المتقدّمة، بل أمر الإمام عليه السلام مواليه بإيصال الخمس إلى وكيله أو دفعه إليه، كما هو ظاهر صحيحة علي بن مهزيار، وأنّ ما يصل إليه في كلّ عام بعنوان الربح والفائدة أو سائر العناوين الراجعة إلى الدخول في عنوان الفائدة هو المراد من الغنيمة.

وأمّا أخبار التحليل فهي ناظرة إلى تحليل ما يؤخذ من الناس وقد تعلّق الخمس به في أيديهم ثمّ يصل إلى الشيعة منهم فإنّه مورد التحليل، بل ظاهر بعضها عدم اختصاص التحليل بوصول ما فيه الخمس ممن لا يعتقد به، بل يعمّ ما يصل المال المتعلّق به الخمس ممن لا يدفعه كما هو الحال بالإضافة إلى معتبرة أبي خديجة، وما

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: ٥٠١ ـ ٥٠٢، الباب ٨، الحديث ٥.

(مسألة ٦٩) إذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلّدين أم لا؟ فيه[١] تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوّة.

ورد ما ظاهره عدم حلّ الخمس فيما كان متعلّقاً به في الأيدي السابقة على تقدير تماميّة السند كرواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذّره الله، اشترى ما لا يحلّ له»[١] يحمل على شراء غير الشيعة.

بقي أمر وهو أنّه قد ورد في صحيحة علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ»[٢] وظاهرها بإطلاقها يعمّ ما إذا كان حقّه عليه السلام قد انتقل إليه بالشراء ونحوه أو تعلّق حقّه عليه السلام بالمال في يده فتحمل على الصورة الأولى، ومع الإغماض عن ذلك فللإمام عليه السلام الإغماض عن الخمس في حقّ شخص أو جماعة واقعين في الحرج، كما يشهد لذلك صحيحة علي بن مهزيار حيث أوجب الإمام عليه السلام في سنة الكتابة بعض الخمس وأغمض عن بعض آخر.

هل الإعلام واجب عند تبدل رأي المجتهد؟

[١] القائل بوجوب الإعلام عند تبدّل رأي المجتهد إمّا أن يستند إلى عدم جواز التسبيب إلى خلاف الوظيفة الواقعيّة، وأنّ فتوى المجتهد سابقاً مع عدم إعلامه بتبدّل فتواه تسبيب، فعليه أن يفصّل بين أن تكون فتواه السابقة مطابقة للاحتياط أو مخالفة له، فلا يجب الإعلام بالعدول في الأوّل دون الثاني، كما إذا كانت فتواه حرمة العصير بعد

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٥٤٣، الباب ٤، الحديث ٢.

. . . . . .

غليانه وذهاب ثلثيه بغير النار ثمّ تبدّل رأيه إلى حلية العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ فتواه سابقاً بالحرمة كانت بحسب ما استفاده من مدارك الأحكام فلم يكن في إظهاره في السابق محذور، وعدم إعلامه بعد تبدّل رأيه ليس فيه أيّ تسبيب إلى مخالفة التكليف الإلزاميّ من ترك الواجب أو الحرام، غاية الأمر أنّ مقلّديه يتركون العصير الذي ذهب ثلثاه بغير النار بعد غليانه بالبناء على حرمته، وهذا البناء منهم لا يتضمّن أيّ محذور لهم لإحرازهم بوجه معتبر حرمته بفتواه السابقة فلا تشريع، وكذا الحال إذا استند القائل بوجوب الإعلام إلى آية النفر[1] حيث يجب على الفقيه في الدين إنذار قومه، والإبلاغ بالحليّة والطهارة ونحوهما لا يدخل في عنوان الإنذار.

نعم، إذا كانت فتواه السابقة على خلاف التكليف الإلزاميّ ثمّ تبدّل رأيه إلى التكليف الإلزاميّ أو ما يلزم التكليف الإلزامي يكون مقتضى وجوب الإنذار إعلامه، وكذا مقتضى عدم جواز التسبيب إلى مخالفة التكليف الإلزاميّ.

ولكن لا يخفى أنّ المجتهد لم يكلّف العاميّ العمل بفتواه، بل هو من عنده أحرز أنّه يجوز له العمل بفتواه فيما إذا كانت فتواه السابقة غير إلزاميّة، والمفروض أنّ المجتهد لم يقصّر في فتواه السابقة، بل فحص المقدار اللازم من الفحص وأفتى بحلّية عمل وجوازه، والعاميّ أيضاً أحرز من عنده أنّه يجوز العمل بفتواه، لإحرازه الأمور المعتبرة فيه الموضوع لجواز العمل بفتواه.

نعم، إذا سأل أحد المجتهد واشتبه وأفتى له بخلاف فتواه من الإلزام فعليه أن ينبّه السائل إذا أمكن، نظير ما ذكرنا في اشتباه الناقل في نقل فتوى المجتهد، وهذا غير مسألة

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلّد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكميّة[١] وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فيجوز بعد أن قلّد مجتهده في حجيّتها، مثلاً: إذا شكّ في أنّ عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس له إجراء أصالة الطهارة، لكن في أنّ هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الإجراء.

التبدّل، وأمّا بالإضافة إلى الإنذار فاللازم أن يجعل فتواه اللاحقة إذا كانت إلزاميّة في معرض الوصول، لا إعلام الذين أخذوا منه فتواه السابقة واستمرّوا في العمل على طبقها بمقتضى الاستصحاب في عدم عدوله وبقائه على فتواه.

[١] والوجه في ذلك أنّ كلاً من أصالة البراءة والطهارة والاستصحاب جريانها عند الشكّ في الشبهات الحكميّة مشروطة بالفحص عن مدارك الأحكام والتكاليف وعدم الظفر بالدليل على الحكم والتكليف في موارد إجرائها، وبما أنّ العاميّ لا يتمكّن من هذا الفحص وإحراز عدم الدليل على التكليف والحكم الواقعيّ في الوقايع فلا يتمّ في حقّه الموضوع لاعتبار تلك الأُصول.

وبتعبير آخر الأخبار الواردة في وجوب تعلّم التكاليف والأحكام في الوقايع حيث إنّ مدلولها إسقاط عذريّة الجهل بالتكاليف في موارد تمكّن المكلّف من الوصول إلى تلك التكاليف ولو بطريق معتبر، فلا يكون للعاميّ سبيل إلى إجراء تلك الأُصول مع تمكّنه من الوصول إلى التكاليف في تلك الموارد بأخذ الفتوى من المجتهد الواجد للشرائط، وكما أنّ المجتهد ليس له إجراء تلك الأُصول قبل الفحص عن مدارك الأحكام، لسقوط جهله بالحكم والتكليف قبل الفحص عن تلك المدارك المعتبرة في حقّه، كذلك لا يجوز للعاميّ ولو كان فاضلاً يعلم باعتبار تلك الأُصول إجراؤها قبل الفحص عن فتاوى المجتهد الذي تعتبر فتاواه في الوقايع في حقّه

(مسألة ٧١) المجتهد الغير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده[١] وإن كان موثوقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرّفاته في الأمور العامّة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصّر والغيّب.

علماً بالواقع.

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعيّة الصرفة التي بيّناها سابقاً، فإنّ العاميّ يجوز له الرجوع فيها إلى تلك الأصول عند الشكّ فيها خارجاً بعد أخذ الفتوى من المجتهد بعدم لزوم الفحص فيها، أو مع علمه بعدم لزوم الفحص فيها من جهة كونه فاضلاً قد اجتهد في جريان الأصول العمليّة فيها من غير اشتراط الفحص، كما إذا شكّ في أنّ هذا الماء أو شيئاً آخر لاقى نجساً أم لا، فيبني على طهارته إلى أن يعلم نجاسته إلى غير ذلك.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

عدم جواز تقليد المجتهد غير العادل

[١] وذلك فإنّه مع عدم العدالة لا تكون فتواه معتبرة في حقّ العامي، لما تقدّم من أنّ المعتبر فتوى العادل لا ما يعمّ من يتحرّز عن الكذب خاصّة، وكذلك إذا لم يكن في المجتهد سائر الأوصاف المعتبرة في أخذ الفتوى منه.

نعم، فتواه معتبرة في حقّه؛ لأنّها ممّا أخذها من مدارك الأحكام بطريق متعارف كسائر المجتهدين وإن لم يجز للعاميّ تقليده، وكذا الحال فيما إذا شكّ في عدالته ولم تكن حالته السابقة العدالة، بلا فرق بين القول بأنّها ملكة أو الاستمرار والاستقامة في الدين؛ لأنّ كلاً من العدالة والاستمرار على الاستقامة أمر حادث مسبوق بالعدم، ولا ينفذ أيضاً قضاؤه ولا تصرّفاته في الأمور العامّة ولا يكون له ولاية في التصرّف في الأوقاف وأموال الغيّب والقصّر من باب الحسبة، على ما تقدّم الكلام في وجه جواز

(مسألة ٧٢) الظنّ بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل، إلّا إذا كان حاصلاً[١] من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته. والحاصل أنّ الظنّ ليس حجّة، إلّا إذا كان حاصلاً من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

التصرّف فيها.

[١] قد تقدم في بحث الظواهر أنّ المعتبر هو ظهور الكلام الصادر عن الغير أو كلام الناقل عن الغير مع ثبوت اعتبار نقله، ولا يختلف بين أن يكون الكلام الصادر بالتلفظ أو بكتابته، فما لم يحرز بوجه معتبر قرينة على أنّ مراده على خلاف ظاهره يتّبع ظاهر كلامه ـ سواء حصل الظنّ بأنّ ظاهر كلامه مراده الجدّي أو لم يحصل ـ وإذا كان ظاهر كلامه في أمر ولم يظنّ المستمع بأنّ مراده الجدّي هو على طبق ذلك الظاهر فعمل على خلافه يؤاخذه المتكلّم بظاهر كلامه، واعتذاره بأنّي ما حصلت على الظنّ بالمراد أو كان ظنّي على إرادة خلاف الظهور غير مقبول عند العقلاء، وحيث إنّ الشارع لم يخترع في تفهيم مراداته طريقاً آخر غير ما عند العقلاء من الطريق يكون الأمر بالإضافة إلى ظهورات الخطابات الشرعيّة أيضاً كذلك، فالملاك في الاعتذار والاحتجاج هو ظهورات الخطابات والكلام الصادر عن المتكلّم مع عدم قرينة معتبرة على إرادة المتكلّم خلاف الظهور، وما في كلام الماتن ﷺ من الاستثناء بقوله: إلّا إذا كان حاصلاً من لفظه، مما يوحي إلى الذهن أنّ الاعتبار بنفس الظنّ الشخصيّ الناشئ من الظهور غير مراد قطعاً، ولعلّ مراده الظنّ النوعيّ الذي مرجعه إلى أصالة التطابق بين الظهور والمراد الجدّي حيث يكون هذا التطابق في نوعه ظنيّاً، والمراد من الظهور الذي يبنى على أنّ المراد الجدّي للمتكلّم على طبقه هو الظهور الاستعماليّ الذي لا من إحرازه ومع عدم القرينة على الخلاف يبنى على التطابق.

كتاب الطهارة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله الطيبين الطاهرين واللعنة على أعاديهم أجمعين إلى يوم الدين.

عرّف الماتن الماء المضاف بالتمثيل له بما يعتصر من الأجسام كماء الرمان أو ما يمتزج بها بنحو يسلبه صدق لفظ الماء عليه ـ بما له من المعنى المرتكز عند العرف ـ بلا قيد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وينبغي أن يقال في المقام: إن المائع على أقسام:

١ ـ ما لا يصح إطلاق لفظ الماء عليه لا مطلقاً ولا مقيداً كالدبس والزيت والنفط.

٢ ـ ما يصح إطلاق لفظ الماء عليه بلاعناية مع القيد وبدونه كماء البحر وماء البئر وهذا هو المعبّر عنه بالماء المطلق.

٣ ـ ما لا يصح إطلاق لفظ الماء عليه حقيقة بدون قيد مما يكشف عن عدم عموم المعنى المرتكز عند العرف للفظ الماء له، وإلّا فإن عدم صدق المعنى المطلق على فرده غير معقول، وهذا هو المعبّر عنه بالماء المضاف سواء كان من قبيل المعتصر من الأجسام كماء الرمان، أو الممتزج بها امتزاجاً موجباً لاندراجه تحت حقيقة أُخرى عرفاً كالماء الترابي، بخلاف الماء المملوح فإن امتزاجه بالملح لم

يخرجه عن حقيقة الماء؛ ولذلك صح إطلاق لفظ الماء عليه بدون القيد من دون عناية، أو لم يكن معتصراً ولا ممتزجاً كالرطوبات الصادرة من العين والأنف والفم فإنها من مصاديق الماء المضاف أيضاً.

والنتيجة أن هذا القسم من المائع لا يترتب عليه مايختص بالماء من الحكم كمطهريته من الحدث أو الخبث، ونظير المقام إطلاق لفظ الذهب على البلاتين فإنه يطلق عليه الذهب مقيداً فيقال له: ذهب أبيض لكنه كإطلاق لفظ الذهب الأسود على النفط من حيث العناية والتجوز بلحاظ أن المعنى المرتكز عند العرف للفظ الذهب لا يشمله؛ ولذا لا يترتب عليه ما يترتب على الذهب من الأحكام كحرمة لبسه على الرجال وفساد صلاة الرجل فيه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل في المياه

الماء إما مطلق أو مضاف كالمعتصر من الأجسام أو الممتزج بغيره مما يخرجه عن صدق اسم الماء[1].

---

[1] تعرض ﷺ في هذا الفصل للماء المطلق والمضاف وبيان أقسام الماء المطلق، وذكر ما يشترك فيه الأقسام من الحكم وما يتعلق عليه وعلى المضاف في مسائل. وعرّف المضاف بالتمثيل بما يعتصر من الأجسام كماء الرمان والبرتقال، وبالماء الممتزج بغيره بحيث يكون الامتزاج موجباً لأن لا يصدق عليه الماء أي المعنى المرتكز للفظ الماء بلا قيد كما في الوحل، وقلنا: إن ما ذكر تمثيل؛ لأنه قد يكون المضاف مما يطلق عليه الماء مقيداً غير معتصر من الأجسام، ولا ماء ممتزجاً بغيره كالرطوبات الخارجة من العين والأنف والفم.

وبتقرير آخر المايع إما لا يطلق عليه الماء أصلاً لا مطلقاً ولا مقيداً كالدبس والزيت والنفط أو لا يصح إطلاقه عليه بلا قيد ويصح إطلاقه مع القيد كإطلاق ماء الرمان على عصيره، وهذا الإطلاق يكون بنحو من العناية والمجاز ويكشف عن عدم عموم المعنى المرتكز عند الأذهان للفظ الماء بحيث يعمه، وإلّا فلا يعقل عدم صدق المعنى المطلق على فرده، نعم في الممتزج بغيره مما لا يخرجه الامتزاج إلى حقيقة أُخرى كالماء المملوح فالإطلاق مع القيد ليس من المجاز كما لا يخفى، وعلى ذلك فلا يترتب على هذا القسم من المايع ما يختص بالماء من الحكم ككونه مطهراً من الحدث أو الخبث، ومما ذكر يعلم أن الملاك في كون مايع ماءً يترتب عليه حكمه صدق الماء عليه بلا قيد بأن يصح أن يقال هذا ماء بلا عناية، وقد ظهر أنه لا يقدح في ترتب حكم الماء على ماء البحر والبئر وغيرهما مما يطلق عليه الماء مقيداً أيضاً كما يصح إطلاقه عليه مطلقاً أي بلا قيد.

والمطلق أقسام: الجاري، والنابع غير الجاري، والبئر، والمطر، والكر، والقليل[١].
وكل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهّر من الحدث والخبث[٢].

ويشبه المقام ما في إطلاق الذهب على ما هو المعروف بـ(البلاتين) فإنه يطلق عليه الذهب مقيداً فيقال: إنه ذهب أبيض ولكن المعنى المرتكز للفظ الذهب بلا قيد لا يعمّه؛ ولذا لا يجرى عليه ما يترتب على الذهب كحرمة لبسه على الرجال، وبطلان صلاة الرجل فيه فإنهم يرون إطلاق الذهب الأبيض عليه كإطلاق الذهب الأسود على النفط كما لا يخفى.

الماء المطلق

[١] ذكر ﷺ للمطلق أقساماً ستة أي الجاري، والنابع غير الجاري، والبئر، والمطر، والكر، والقليل، وتقسيمه بالأقسام باعتبار أن لكل منها حكماً خاصاً به أو قيل: إنه كذلك، ولكن يرد عليه ﷺ أنه لا موجب لجعل النابع غير الجاري قسيماً للجاري؛ لما يأتي منه أنه بمنزلة الجاري فيترتب عليه ما يترتب على الجاري، وإن اعتذر بأن الإلحاق لا يوجب اندراجه في الجاري فيقال: ينبغي عليه أن يذكر قسماً سابعاً وهو الجاري من مادة فوق سطح الأرض كالنهر أو الشط الجاري من ذوبان الثلوج وسقوط الأمطار فإن هذا عنده ملحق بالراكد الكر أو القليل وإن لم يندرج فيهما بالعنوان، بل ينبغي عدّ قسم ثامن وهو ماء الحمام؛ لأن له حكماً خاصاً وهو اعتصام أحد الماءين بالآخر على ما قيل ويأتي الكلام فيه.

وكيف كان فالمذكور في كلمات المشهور الجاري والراكد المعبر عنه بالمحقون والبئر وأهملوا ذكر ماء المطر ولعله لخروجه عن مياه الأرض المتعارف وقوع النجاسة فيها وجريان المطهر عليها.

[٢] لا ينبغي الريب في أن كل الأقسام تشترك في كونها طاهرة مطهرة للحدث

. . . . . .

والخبث وكون ذلك عندنا من المسلمات، بل لا يبعد كونه من الضروريات فلا يحتاج إلى بسط الاستدلال عليه وإن نسب الخلاف في مطهرية ماء البحر إلى مخالفينا[١] ولكن لا يعبأ به، فإن قوله سبحانه ﴿**فلم تجدوا ماء**﴾[٢] بإطلاقه يدل على أنه لا تصل النوبة إلى التيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل إلّا عند عدم وجدان الماء بأي أنواعه ومنها ماء البحر، ولا يحتمل أن يكون الماء مطهراً من الحدث غير مطهر من الخبث، وإن كان العكس محتملاً على ما يأتي في الماء المستعمل في رفع الخبث هذا مع الغمض عن الإطلاق في الروايات وخصوص ما ورد في ماء البحر من كونه طهوراً أي مطهراً كما سيأتي.

وقد يستدل على كون الماء بجميع أنواعه طاهراً مطهراً بقوله سبحانه: ﴿**وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً**﴾[٣] لأن الطهور يتضمن المطهرية ويورد على الاستدلال بوجوه:

منها ـ ما تعرّض له في الحدائق من أن أقصى مدلولها كون ماء السماء كذلك[٤].

ومن عدم العموم في الآية حتى بالإضافة إلى المياه المنزلة من السماء فإن الوارد في الآية نكرة في سياق الإثبات وهي لا تفيد العموم كما صرّحوا بذلك في علم الأصول.

ومن أن الطهور مبالغة في فعول والمبالغة في تلك الصيغة بمعنى زيادة المعنى

---

(١) غنائم الأيام (للميرزا القمي) ١: ٤٩٨. والتنقيح في شرح العروة الوثقى (للسيد الخوئي) ١: ١٤، كتاب الطهارة.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

(٤) الحدائق الناضرة ١: ١٧٢.

. . . . . .

المصدري وشدته، وإذا كان المعنى المصدري لازماً فلا يكون الطهور إلّا بمعنى الطاهر الشديد في طهارته فلا يتضمن كونه مطهراً لغيره.

ثم أجاب ﷺ[١] عن الإيراد الأول بأن جميع مياه الأرض نازلة من السماء كما يشهد لذلك جملة من الآيات وبعض الروايات، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله سبحانه **﴿وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون﴾**[٢] وقد روى علي بن إبراهيم القمي في تفسير هذه الآية عن الباقر ﷺ قال: «هي الأنهار والعيون والآبار»[٣] وذكر ﷺ في آخر كلامه أن في قوله سبحانه في ذيل الآية **﴿وانا على ذهاب به لقادرون﴾** تهديد بأنه إن أذهب ذلك الماء النازل لم يبق لنا ماء آخر[٤].

وربما يضاف إلى هذا الجواب كما عن بعض الأعاظم أنه لو بنى على أن المياه مخلوقة على الأرض ثم يصعد إلى السماء بإشراق الأرض وصيرورتها بخاراً ثم يتساقط يكون المراد بقوله سبحانه **﴿وأنزلنا من السماء ماءً﴾** أي أنزلنا أمر الماء نظير قوله سبحانه: **﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾**[٥] حيث لا يتوهم ولا ينبغي أن يتوهم نزول نفس الحديد من السماء، ويدل أيضاً على نزول جميع المياه من السماء قوله تعالى **﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلوم﴾**[٦].

---

(١) أي البحراني في الحدائق الناضرة ١ : ١٧٣.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ١٨.

(٣) تفسير القمي ٢ : ٩١، منشورات مكتبة الهدى.

(٤) الحدائق الناضرة ١ : ١٧٤.

(٥) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٦) انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى (للسيد الخوئي) ١ : ١٨، كتاب الطهارة. والآية ٢١ من سورة الحجر.

. . . . . .

أقول: دعوى أن جميع مياه الأرض قد نزل من السماء يكذبها الوجدان فإن أكثر مياه الأرض تحصل من ذوبان الثلوج النازلة في أطراف هذه الكرة الأرضية، وظاهر الآية المباركة أن ما هو ماء عند الإنزال قد وصف بأنه طهور فلا يعمّ ما إذا كان عند النزول غير ماء ثم صار ماءً بعد مكثه على الأرض بزمان طويل أو قصير إلّا أن يتمسك بعدم احتمال الفرق بين كون الماء عند نزوله ماءً أو كان ثلوجاً، وأما ما ذكر من كون المراد من إنزال الماء من السماء إنزال أمره نظير قوله تعالى **﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾**[1].

وقد استدل على طهارة الماء ومطهريته بعدة نصوص من الكتاب وسنة المعصومين عليهم السلام:

فمن الكتاب قوله تعالى: **﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾**[2] بدعوى دلالته على أن كل ماء طاهر مطهر لتضمن عنوان الطهور ذلك. وأورد على الاستدلال بها بوجوه:

الأول: ما في الحدائق من أن غاية مفادها طهورية ماء المطر لا جميع المياه[3] حتى ما كان مخلوقاً في الأرض.

وأجيب عنه بأن جميع المياه راجعة إلى السماء؛ إما بمعنى خلقها في السماء ثم إنزالها للأرض كما تدل عليه جملة من الآيات نحو **﴿وأنزلنا من السماء ماءً بقدر فأسكناه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون﴾**[4] فإن كلمة (ماء) وإن كانت نكرة في

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

(٣) الحدائق الناضرة ١: ١٧٢.

(٤) سورة المؤمنون: الآية ١٨.

. . . . . .

سياق الإثبات فلا عموم فيها لكل ماء إلّا أن الذيل ظاهر في التهديد وأن الماء النازل لو منعه الله عز وجل لم يبق للعباد ماء آخر فهو دال التزاماً على رجوع جميع المياه للسماء، ونحو قوله تعالى: ﴿**وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلوم**﴾[١] الشامل بعمومه للماء، وتدل على ذلك بعض الروايات أيضاً: منها ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره حول هذه الآية عن الباقر عليه السلام قال: «هي الأنهار والعيون والآبار»، وأما بمعنى نزول أمرها من السماء كما ذكر بعض الأعاظم فإنها وإن كانت مخلوقة في الأرض إلّا أنها تصير بخاراً بإشراق الشمس على الأرض ثم تتساقط أمطاراً على الأرض مرة أخرى فإنزالها من السماء في الآية بمعنى نزول أمرها نظير قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد**﴾[٢] مع أنه لا يتوهم نزول نفس الحديد من السماء.

ويلاحظ عليه أولاً: أن الوجدان شاهد على عدم عموم الآية لجميع المياه فإن أغلب مياه الأرض نتيجة ذوبان الثلوج النازلة في أطراف الأرض مع أن ظاهر الآية كون الموصوف بالطهور هو ما أنزل من السماء ماءً فلا شمول فيه لما نزل غير ماء ثم صار ماء بعد مكثه في الأرض.

فإن قلت: قد ذكرنا أن المراد بإنزال الماء من السماء إنزال أمره الشامل لنزول الثلج نظير قوله: ﴿**وأنزلنا الحديد فيه بأس**﴾.

قلت: إن ظاهر الآية ـ بقرينة ذكر السماء ـ وقوله تعالى في ذيلها ﴿**لنحيي بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسي كثيراً**﴾[٣] هو نزول ماء المطر، وأما قوله تعالى:

---

(١) سورة الحجر: الآية ٢١.

(٢) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٣) سورة الفرقان: الآية ٤٩.

. . . . . .

﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ فلا وجه لحمله على إنزال أمره من السماء مع عدم ذكر السماء في الآية، بل الإنزال فيها بمعنى الجعل والوضع والتقدير نظير قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين﴾[١] وقولهم ـ أنزله على حكم الأمير أي جعله تحت أمريته، ونحو قوله تعالى: ﴿قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم﴾[٢] وبذلك يتضح معنى التنزيل في قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلوم﴾ كما أن المراد بقوله ﴿عندنا﴾ كون الأشياء تحت سلطانه ومشيئة لا نزولها من السماء.

وأما التهديد المستفاد من قوله تعالى ﴿وإنا على ذهاب به لقادرون﴾ فليس فيه دلالة على نزول جميع المياه من السماء إذ يكفي في صحته شدة الحاجة لماء المطر في حياة الزرع ونقاء الجو خصوصاً مع خلو كثير من البقاع من المياه ما سوى ماء المطر.

وثانياً: أن ظاهر بعض النصوص تكون بعض أفراد الماء من غير نزوله من السماء نحو صحيح محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله عزّ وجلّ: ﴿وأنزلنا من السماء ماء مباركاً﴾ قال: ليس من ماء في الأرض إلّا وقد خالطه ماء السماء»[٣].

الإيراد الثاني: أن لفظ (ماء) الوارد في الآية نكرة في سياق الإثبات ولا دلالة فيه على العموم.

---

(١) سورة الفتح: الآية ٤.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٢٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٦٥، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث الأول.

. . . . . .

وأجيب عنه بوجوه:

١ ـ ما في الحدائق[١] من أن ورود الآية الشريفة في مقام الامتنان قرينة على العموم إذ لا امتنان في الحكم بمطهرية فرد من الأفراد الخارجية للماء المنزل لا على نحو التعيين فالآية نظير قوله تعالى ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾[٢] في كون المقصود بالنكرة العموم بقرينة كونه في سياق الامتنان.

وفيه أنه يكفي في صحة الامتنان حكم الشارع بطهورية ماء المطر ولو في خصوص الكثير منه؛ لكثرة ابتلائهم به من دون حاجة لفرض العموم.

٢ ـ أن لفظ الماء في الآية بمعنى الجنس لا النكرة فيتم التمسك بإطلاقه لإفادة عموم الحكم لكل ماء. وفيه أن الإطلاق فرع كون الآية في مقام بيان مطهرية الماء، وليست كذلك فإن ظاهر التوصيف فيها ﴿ماءً طهوراً﴾ كونها في مقام بيان الامتنان بإنزال الماء الطهور لا الحكم بطهورية الماء.

٣ ـ ما هو الصحيح من أنه بعد الفراغ عن دلالة الآية على طهورية ماء المطر ـ ولو بمقتضى ورودها في مقام الامتنان ـ فلا ريب في دلالتها على طهوريته ـ لا بقيد المطرية وزمان النزول ـ لأن المتعارف من استعماله إنما هو بعد حيازته أو جريانه في الغدران والأنهار، وإذا عمّت دلالة الآية لذلك فالفرق بين ماء الغدير والنهر وبين الماء المخلوق في الأرض غير محتمل.

الإيراد الثالث: أن الاستدلال بالآية مبني على كون (طهور) بمعنى المطهر وهو

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٧٣.

(٢) سورة الرحمن: الآية ٦٨.

. . . . . .

غير صحيح فإن (فعول) صيغة مبالغة نحو (أكول) أي كثير الأكل فكذلك (طهور) بمعنى الزيادة والشدة في المعنى المصدري وهو الطهارة، وحيث إن المعنى المصدري لازم فلا دلالة في هذه الصيغة على المطهرية.

وقد يجاب عن ذلك بوجهين:

١ ـ ما في الحدائق[١] من أن لفظ الطهور لو كان بمعنى الطاهر فقط لصح توصيف الأشياء الطاهرة به مع أنه لا يقال: خشب طهور ولا ثوب طهور مما يكشف عن كونه بمعنى ما يتطهر به كالسحور والفطور والوقود، لكن قد يقال بأن النكتة في عدم صحة إطلاق لفظ الطهور على غير الماء هي عدم تصور الشدة في طهارتها بخلاف الماء فإن شدة طهارته أمر واضح لعدم تنجسه بمجرد الملاقاة في فرض الكثرة ونحو ذلك.

٢ ـ وقد يجاب عن ذلك بما ذكر بعض الأعاظم من أن القابل للشدة والضعف هو الطهارة الخارجية لا الطهارة الاعتبارية التي تتحقق باعتبارها[٢].

وفيه أن المتصف بالشدة والضعف كما ينطبق على الكيفيات التكوينية فإنه ينطبق على الاعتباريات غاية الأمر أن شدتها اعتبارية كأصلها، نظير ما ذكرناه من أن البينة أقوى الحجج في الموضوعات، ونظير ما للتعظيم والتحقير من المراتب الاعتبارية في الكمال والضعف فلا مانع من اعتبار الأشدية لطهارة الماء دون غيره من الأجسام؛ لذلك صح توصيفه بالطهور دون غيره.

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى (للسيد الخوئي) ١: ١٥، كتاب الطهارة.

. . . . . .

٣ ـ وما هو الجواب الصحيح من أن لفظ الطهور لو كان بمعنى شديد الطهارة لصح اتصاف بدن الحيوان وبواطن الإنسان به لعدم تنجسها، ولما صح اتصاف التراب به فإنه كسائر الأجسام مما يتنجس بمجرد الملاقاة وذلك كاشف عن كون وصف الماء والتراب بالطهور بمعنى ما يتطهر به، وقد ورد في بعض النصوص كون ماء البحر طهوراً[١]، وكون التراب أحد الطهورين[٢]، وإن كان وصف التراب بالطهور لا يفيد أنه طاهر مطهر كما يستفاد من وصف الماء به؛ وذلك لأن معنى الطهور هو ما يتطهر به، ولكن حيث إن المطهر مما لا يمكن أن يكون في نفسه محكوماً بالنجاسة بمقتضى الارتكاز كان وصف الطهور دالاً على الطهارة بالالتزام، ففيه أنه قد قيد الإنزال بالسماء في قوله سبحانه **﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾** ولم يرد هذا القيد في آية الحديد وليس معنى الإنزال هو الإرسال من السماء كما في قوله سبحانه: **﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين﴾**[٣] ويقال: أنزله إلى حكم الأمير فلا موجب لتقدير الأمر في آية الحديد.

ومما ذكر يظهر الحال في قوله سبحانه **﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلوم﴾**[٤] فإن المراد من عندنا كون الأشياء في اختياره وتحت سلطانه جلت قدرته، وإنزالها أو إنزال بعضها نظير إنزال السكينة في قلوب المؤمنين فلا دلالة لها

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٦، الباب ٢ من أبواب الماء المطلق.

(٢) انظر وسائل الشيعة ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث الأول والباب ٢٣، الحديث ٥، وفيها: «التيمم أحد الطهورين». وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٣) سورة الفتح: الآية ٤.

(٤) سورة الحجر: الآية ٢١.

. . . . . .

على كون جميع المياه نازلة من السماء.

بل في بعض الروايات ما يشير إلى خلافه كصحيحة محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وأنزلنا من السماء ماءً مباركاً، قال: ليس من ماء في الأرض إلّا وقد خالطه ماء السماء»[1].

وأجاب في الحدائق[2] عن الإيراد الثاني بأن الآية في مقام الامتنان وبيان الإنعام للناس فلا يناسب حمل الماء بمعنى النكرة بأن يكون واحداً خارجياً من المياه المنزلة من غير تعيينه مطهراً بل نظير قوله سبحانه **﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾** في كون المراد العموم، والحاصل النكرة في سياق الامتنان يفيد العموم.

أقول: يمكن أن يقال: لفظ (ماء) في الآية بمعنى الجنس لا النكرة إلّا أنّه لا يمكن أن يستفاد منها مطهرية جميع المياه فإن الآية لم ترد في مقام مطهرية الماء ليؤخذ بإطلاقها، بل لو كانت في بيان مطهرية الماء أيضاً فلا يستفاد منها إلّا مطهرية الماء المنسوب إلى السماء عرفاً وإن كان جميع المياه منسوبة إلى السماء حقيقة، وعلى الجملة فلا يستفاد منها غير مطهرية ماء المطر، ولكن يدفع ذلك بكون الآية في مقام بيان الإنعام للناس لا يمنع عن بيان مطهرية الماء أيضاً ولكنه خلاف ظاهر التوصيف. نعم، ذكر (أنزلنا) لا يمنع عن التمسك بالآية في غير الماء المنسوب إلى السماء وذلك فإن المتعارف من استعمال ماء السماء استعماله بعد حيازته في الأواني أو اجتماعه في الغدران أو بعد جريانه في نهر ولو بعد حين، وإذا عمت الآية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٦٥، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث الأول.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ١٧٣.

. . . . . .

لجميع ذلك فلا يحتمل الفرق بينها وبين سائر مياه الأرض كما لا يخفى.

وأجاب ﷺ[١] عن الثالث بما حكي من أهل اللغة من أن الطهور ليس بمعنى الطاهر فقط وإلّا لصحّ توصيف سائر الأشياء الطاهرة به، فلا يقال خشب طهور أو ثوب طهور أو غير ذلك فالمصحح لإطلاق الطهور كون الماء مطهراً، فالطهور يعني ما يتطهر به كالسحور والوقود والفطور والرسول إلى غير ذلك.

أقول: قد يقال إن عدم إطلاق الطهور لسائر الأشياء لعدم الشدة في طهارتها بخلاف الماء فإن شدة طهارته لعدم تنجّسه في موارد تنجس سائر الأشياء، ويجاب عن ذلك بأن الطهارة الخارجية وإن كانت قابلة للشدة والضعف، ويقال هذا الثوب أطهر من ذلك أي أنظف إلّا أن الطهارة الاعتبارية لا تتصف لا بالشدة ولا بالضعف؛ لأن الطهارة كسائر الاعتباريات لو اعتبرت فاعتبارها حصولها، وإلّا فلا طهارة فالاعتباريات خارجة عن مقسم الشدة والضعف، وعلى ذلك فلو كان الماء متصفاً بكونه طهوراً لطهارته التي من قسم الوضع لاتّصف به سائر الأجسام المعتبرة لها طهارتها.

أقول: الاعتباريات لا تأبى عن الاتصاف بالشدة والضعف غاية الأمر شدتها أيضاً كأصلها تكون اعتبارية نظير ما ذكرنا في كون البينة أقوى الحجج في الموضوعات وأمر التعظيم أو التحقير في أن لكل منهما مراتب اعتبارية في الكمال والضعف ظاهر.

والصحيح في الجواب أن يقال: لو كان اتصاف الماء بالطهور لطهارته وكون تلك

---

(١) البحراني في الحدائق الناضرة ١: ١٧٤.

. . . . . .

الطهارة شديدة بالمعنى المتقدم لما اتصف بـه التـراب فـإن التـراب كسـائر الأجسـام الطاهرة في تنجسه بالملاقاة، ولاتّصف به بدن الحيوان وبواطن الإنسان فإن بـواطن الإنسان لا ينجس وبدن الحيوان مثله على الأظهر على ما يأتي.

وعلى الجملة فالمصحح لإطلاق الطهور على الماء والتراب كون كل منهما ما يتطهر به، وكونهما مطهرين على ما يظهر فيما ورد في أمر البول في بني إسرائيل[١]، وما ورد في كون ماء البحر طهور[٢] وكون التراب أحد الطهورين[٣] إلى غير ذلك، وتفسيره بالطاهر المطهر باعتبار أن المطهر لا يمكن أن يكون في نفسه محكوماً في النجاسة للارتكاز لا أنه معنى آخر في مقابل ما يتطهر به، وستأتي الإشارة إلى أن الارتكاز يختص بالماء، وحيث إن هذا الارتكاز خاص بالماء دون التراب ـ كما سياتي بيانه ـ كان المقصود بطهورية التراب كونه مما يتطهر به، وإلّا فليس الطاهر معنى آخر مدلول لعنوان الطهور مقابل ما يتطهر به.

فإن قيل: قد ورد في بعض النصوص وصف التيمم بالطهور ولا معنى لتفسيره بما يتطهر به.

قلنا: إن لفظ طهور كما يستعمل فيما يتطهر بـه فـإنه يستعمل مصدراً أو اسم مصدر، وفي صحيح محمد بن مسلم قال: سالت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء قال: «لا يعيد إن ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٦، الباب ٢، الحديث ١ و ٢ و ٤.

(٣) انظر وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب الأول، الحديث الأول. و ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث الأول، والباب ٢٣، الحديث ٥.

. . . . . .

أحد الطهورين»[١].

غاية الأمر أن الموصوف به العين كما في الآية ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾[٢] فهو بمعنى ما يتطهر به، وإن كان الموصوف به الفعل فهو بالمعنى المصدري أي الطهارة.

الآية الثانية: ﴿وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به﴾[٣] ودلالتها على مطهرية ماء المطر واضحة، ولكن يورد على الاستدلال بها إيرادات بعضها خاص بها وبعضها مشترك بين الآيتين.

فالإيراد الخاص بها ما قد يقال من أن سبب نزول الآية وموردها المسلمون المقاتلون يوم بدر فتعدية مفادها لغيرهم مما لا شاهد عليه.

وفيه أن اختصاص الحكم بأشخاص المسلمين في بدر أو بما هم مقاتلون غير محتمل عرفاً، كما أن دعوى كون قوله: ﴿وينزل عليكم﴾ قرينة على اختصاص المطهرية بالماء بما هو مطر نازل من السماء مدفوعة بأن ذكر الإنزال إنّما هو لبيان منشأ الوجود لا لقيديته لموضوع المطهرية عرفاً.

وأما الإيراد المشترك فمحصله أن مطهرية الماء شرعاً للأحداث والمتنجسات كالحكم بالنجاسة والحدث أمر اعتباري ولا دليل على اعتبارها حين نزول هذه الآيات فغاية مفادها المطهرية التكوينية من الأقذار والأوساخ، كما أن الآية الثانية

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٥.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

(٣) سورة الأنفال: الآية ١١.

. . . . . .

وإن نزلت بعد اعتبار الوضوء والغسل طهوراً، ودلّت على مطهرية الغسل بالماء من حدث الجنابة بمقتضى نزولها يوم بدر عندما ابتلى بعض أصحاب النبي ﷺ بحدث الجنابة إلّا أنه لا دلالة فيها على المطهرية من الخبث شرعاً.

فإن قلت: ولا يعم التراب.

لا يقال: قد ورد في الروايات أن التيمم طهور، ومن الظاهر أنه لا يمكن حمل ذلك على ما يتطهر به.

فإنه يقال: لفظ (طهور) يستعمل أيضاً مصدراً أو بمعنى اسم المصدر، وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء، قال: «لا يعيد لأن رب الماء رب الصعيد»[1] وقد فعل أحد الطهورين، والحاصل أن الطهور ليس بمعنى الطاهر ولو بنحو الشدة والمبالغة حتى في مثل قوله سبحانه **﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾**[2] فلاحظ ما ورد في تفسيره بل يستعمل بمعنى ما يتطهر به أو معناه المصدري أو الاسم المصدري.

ومما تقدم يظهر الحال في الاستدلال على مطهرية الماء بقوله سبحانه **﴿وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به﴾**[3] وقد يمنع دلالة الآية الأولى على مطهرية المتنجسات وكونه طهوراً بالإضافة إلى الحدث بأن طهورية الماء في المتنجسات والأحداث كنفس التنجس والحدث اعتبارية، وقد اعتبرت القذارات الشرعية

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٥.

(٢) سورة الإنسان: الآية ٢١.

(٣) سورة الأنفال: الآية ١١.

. . . . . .

وتنجس الأجسام الطاهرة بها في الشريعة المقدسة بنحو التدريج، ولا دليل على اعتبارها عند نزول الآية الأولى بل الثانية أيضاً وإن اعتبر الحدث وكون الغسل والوضوء طهوراً عند نزول الآية الثانية حيث نزلت في قضية غزوة بدر وقد أصابت الجنابة فيها بعض الأصحاب وكانوا يتيممون للصلاة فأنزل اللّٰه الماء من السماء ليطهرهم به، والحاصل من المحتمل جداً انحصار مدلول الآيتين بكون الماء طهوراً خارجياً بالإضافة إلى القذارات الخارجية، وأنه يزيل تلك القذارات العرفية عن بدن الإنسان وما يستعمله من الألبسة والأواني وغيرهما، وفي ذلك إنعام على الناس وتفضل عليهم، وإن إنزال الماء من السماء في مورد الآية الثانية؛ لكونه رافعاً للحدث وموجباً لثبوت أقدام المسلمين على الرمل.

وقد يجاب عن ذلك بأن الآيتين في مقام بيان مطهرية الماء بالإضافة إلى الأخباث، والأحداث وأن مطهريته كذلك داخلة في مدلولهما بقرينة ما ورد من أن اللّٰه سبحانه خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه[١] على ما رواه المحقق في المعتبر[٢] وابن ادريس في أول السرائر مرسلاً، وقال في السرائر: إن نقله متفق عليه[٣]، حيث إن ذكر عدم تنجسه إلّا في الصورة المزبورة ظاهر في كون المراد بالطهور إما خصوص المطهرية الحكمية أو أن المراد ما يعمها.

قلت: إنه لا شاهد على ورود الرواية في تفسير الآيتين لتكون قرينة على المراد

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

(٢) المعتبر ١: ٤٠.

(٣) السرائر ١: ٦٤.

. . . . . .

بالطهور فيهما أضف إلى ذلك ضعف سندها بالإرسال، وما ذكر في السرائر[١] من الاتفاق على نقله لعله راجع إلى نقل المضمون وأن أي ماء بالتغير محكوم بالنجاسة كما لا يخفى.

أقول: يمكن الجواب بأن الآية الثانية تدل على مطهرية الماء من الخبث أيضاً حيث إن الجنابة لا تنفك عن الخبث، وظاهر ما ورد في كيفية الاغتسال من الجنابة من غسل البدن مما أصابه من المني، وغسل الفرج قبل الاغتسال أن الاغتسال المشروع في الشريعة من ابتداء التشريع كذلك لأنه تشريع آخر غير التشريع الأول، ومما ذكر يظهر الوجه في دلالة قوله سبحانه ﴿**وإن كنتم جنباً فاطهروا**﴾[٢] على كون الماء طهوراً بالإضافة إلى الحدث والخبث، هذا كله بالإضافة إلى الآيات، وأما الروايات فدلالتها على كون مطلق الماء طاهراً مطهراً من الحدث والخبث ظاهرة.

ففي صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»[٣] وذكر التراب قرينة واضحة على أن المراد الطهور الحكمي، بل التعرض لكون الماء طهوراً خارجياً شبيه بقولنا: السماء فوقنا، ومحمد بن حمران هو النهدي الثقة على ما بينا في محله ولم يعلم للصدوق رحمه الله إلى الكتاب المشترك بينه وبين جميل إلّا طريق واحد وهو صحيح، وفي صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم

---

(١) السرائر ١: ٦٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(مسألة ١) الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر[١] لكنه غير مطهر

قطرة قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً...»[١] إلى غير ذلك ولا يخفى أن مقتضاها كون الماء طهوراً بالإضافة إلى الحدث والخبث من غير فرق بين أقسام الماء ومنها ماء السماء وغيره، بل يعم الماء المصنوع بالتركيب أو غيره فإن الوارد في الصحيحتين عنوان الجعل لا الخلق كما لا يخفى.

وفي معتبرة السكوني: «الماء يطهر ولا يطهر»[٢] والمراد بـ(لا يطهر) إما عدم التنجس بنحو الكناية أو عدم التطهير بغير الماء وعلى كل تقدير تعم هذه المعتبرة أيَّ ماء وكونه مطهراً من الحدث والخبث على ما مر.

وما دل على كونه مطهراً بالمطابقة دالّ بالالتزام على طهارته بمقتضى الارتكاز على عدم قابلية المانع النجس للمطهرية.

أحكام الماء المضاف

[١] قد ذكر ﷺ أربعة أحكام للماء المضاف:

الأول ـ الماء المضاف مع عدم ملاقاته للنجاسة طاهر.

الثاني ـ أنه لا يرفع الحدث ولا الخبث حتى حال الاضطرار وفقد الماء المطلق.

الثالث ـ تنجّسه بملاقاته النجاسة سواء كان قليلاً أو كثيراً.

الرابع ـ أنه لو كان جارياً من العالي إلى السافل فلا يتنجس العالي بملاقاة سافله النجاسة، نظير ما لو أُهريق الجلاب بيد الكافر فإنه لا يتنجس ما في الإبريق باتصاله بيد الكافر.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب الأول الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

من الحدث ولا من الخبث ولو في حال الاضطرار[١].

أما الأول فلا محل للكلام فيه فإن المضاف يحصل بعصر الأجسام أو بامتزاج الماء بغيره أو يكون من قبيل الرطوبات الخارجة من بدن الإنسان، ولا يحتمل أن يكون عصر الأجسام الطاهرة منجساً لها أو أن امتزاج الماء الطاهر بطاهر آخر كذلك أو أن الرطوبات الخارجة عن بدن الإنسان، كالريق نجسة مع ورود الأخبار بعدم البأس بالمذي أو الريق وعرق الجنب الذي يصيب بدن الإنسان أو ثوبه.

[١] وأما الثاني فيقع الكلام فيه في عدم ارتفاع الحدث به، وفي عدم ارتفاع الخبث به فنقدم الكلام في رفع الحدث به، والمشهور قديماً وحديثاً عدم ارتفاع الحدث بشيء من المضاف، بل لم يثبت الخلاف في ذلك إلّا إلى الصدوق ﷺ فإن ظاهره في الفقيه والأمالي جواز الوضوء بماء الورد[١]، ونسب ذلك إلى المحدث الكاشاني ولكنه ﷺ ادعى أن الإضافة في ماء الورد كالإضافة في ماء السماء إضافة لفظية لا تدخله في المضاف[٢] وعن ابن أبي عقيل جواز الوضوء بماء الورد حال الضرورة[٣] أي فقد الماء وأنه يقدّم على التيمم.

ويشهد لما عليه المشهور قوله سبحانه ﴿**ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً**﴾[٤] فإن إيجاب التيمم مع عدم التمكن من الماء الظاهر في الماء المطلق على ما تقدم مقتضاه عدم مشروعية الوضوء والغسل بالماء المضاف، ومن الروايات ما في رواية

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ٧٦، باب المياه وطهرها، ذيل الحديث ٣. والهداية: ٦٥، تحقيق مؤسسة الامام الهادي عليه السلام. والأمالي: ٧٤٤. طبعة مؤسسة البعثة.

(٢) نسبه إليه البحراني في الحدائق الناضرة ١ : ٣٦٧.

(٣) نقله عنه العلامة في المختلف ١ : ٢٢٢. في حكم المضاف والأسآر.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

. . . . . .

أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منها للصلاة؟ قال: لا إنما هو الماء والصعيد»[١] فإن اللبن إن لم يكن من الماء المضاف، وليس الوضوء به من الوضوء بالماء المضاف إلّا أن الحصر في الرواية بالماء والصعيد مقتضاه عدم مشروعية الوضوع بالماء المضاف.

نعم، في سند الرواية ياسين الضرير ولم يثبت له توثيق إلّا أن للشيخ رحمه الله لجميع روايات حريز طريق صحيح على ما في فهرسته[٢]، وكذا الصحيح عن عبدالله بن المغيرة عن بعض الصادقين قال: «إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن إنما هو الماء أو التيمم»[٣] ولا يبعد أن يكون المراد ببعض الصادقين الكاظم عليه السلام فإن تعبير أصحابه عليهم السلام عنه بتعابير مختلفة وارد في الروايات، ويؤيد ذلك ما في ذيله من نقله عن حريز بقوله: «فإني سمعت حريزاً يذكر في حديث أن النبي صلى الله عليه وآله قد توضأ بنبيذ ولم يقدر على الماء»[٤] ويشهد أيضاً لعدم جواز الوضوء والغسل بالماء المضاف الأمر بالتيمم في الروايات في فرض عدم الماء والأمر بطلب الماء في الوقت والتيمم إذا خاف فوته من غير استفصال بين تمكنه من المضاف وعدمه.

وعلى كل حال فقد يستدل على جواز الوضوء بالماء المضاف حال عدم الماء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠١، الباب الأول من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

(٢) الفهرست: ٣٠٤.

(٣) و (٤) بلحاظ أن الإمام الصادق عليه السلام مما لا يمكن أن يروي عن حريز عادة لتأخر طبقته فإن حريزاً ممن يروي عن أصحاب الصادق عليه السلام غالباً فكيف يروي الصادق عليه السلام عنه. وسائل الشيعة ١: ٢٠٢، الباب ٢ من أبواب الماء والمضاف، الحديث الأول.

. . . . . .

بصحيح عبدالله بن المغيرة السابق عن بعض الصادقين قال: «إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن إنما هو الماء والتيمم، فإن لم يقدر على الماء وكان نبيذ فإني سمعت حريزاً يذكر في حديث أن النبي ﷺ قد توضأ بنبيذ ولم يقدر على الماء»[1]. ويلاحظ على الاستدلال:

أولاً: إن قلنا بأن النبيذ فيها هو النبيذ المعروف فلابُدّ من طرح الرواية للعلم ببطلان مفادها بلحاظ ارتكازية نجاسة النبيذ وكونه كالخمر قطعاً وعدم صحة الوضوء بالنجس، ولولم ندع القطع بنجاسة النبيذ فكذلك لا يصح العمل بالرواية لمعارضتها بما دل على نجاسة النبيذ ـ بلحاظ دلالتها الالتزامية على طهارته ـ.

وثانياً: من المحتمل أن النبيذ فيها هو ما ورد في رواية الكلبي النسابة أنه سأل أبا عبدالله ﷺ عن النبيذ فقال: حلال، قلت: فأي نبيذ تعني؟ فقال: إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله ﷺ تغير الماء وفساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا فكان الرجل يعمد إلى كف من تمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره»[2] فهو ماء مطلق لا مضاف.

فإن قيل: كما في التنقيح بأن النبيذ على هذا التفسير ماء مطلق[3] فما هو وجه ترتيب وضوء النبي ﷺ به على فرض عدم القدرة على الماء.

قلنا: انحصار الوضوء به في صورة عدم القدرة على الماء لا لعدم كونه ماءً، بل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٢، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٣، الحديث ٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (للسيد الخوئي) ١: ٣٦، كتاب الطهارة.

. . . . . .

لعدم الداعي لاستعمال ماء معالج بالتمر من أجل إعداده للشرب في رفع الحدث والخبث.

وثالثاً: أن استبعاد استناد الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم إلى رواية أحد الأصحاب قرينة على كون هذا الجزء من الرواية من كلام عبدالله بن المغيرة ولكونه رواية مرسلة لعدم معرفة الواسطة بين حريز والرسول صلى الله عليه وآله فلا اعتبار بها أو أنه صدر عن الإمام عليه السلام على سبيل التقية.

وقد يستدل على جواز الوضوء والغسل بماء الورد برواية «يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة. قال: «لا بأس بذلك»[1].

ونوقش في الرواية بوجوه منها ضعف سندها بسهل بن زياد، وبرواية محمد بن عيسى عن يونس، ولكن المناقشة بالثاني ضعيفة على ما بُيّن في محله.

وبما ذكره الشيخ رحمه الله من احتمال كون المراد بماء الورد ماء وضع فيه الورد فإنه يسمى ماء ورد لاكتسابه رائحة الورد وإن لم يكن معتصراً منه وهو فرد من الماء المطلق وناقش في الاستدلال أيضا بعضهم باحتمال أن المراد بالوضوء وضوء التحسين كما في موثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الدقيق يتوضأ به؟ قال: «لا بأس بأن يتوضأ به»[2].

بدعوى أنه قد يستعمل ماورد للتحسين ومع ذلك يقصد به الدخول في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٤، الباب ٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٥١، الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٧.

. . . . . .

الصلاة[١]. ولكن لا يخفى ما فيها من كون الوضوء أو الغسل في زمان المعصومين عليهم السلام ظاهرين في الوضوء والغسل المعتبرين في الصلاة خصوصاً مع تقييدهما بكونهما للصلاة كما في الرواية.

وبما قيل من احتمال كون الورد في الخبر بكسر الواو والمراد بماء الورد الماء الذي يرد فيه الدواب[٢]. وفيه ما لا يخفى أيضاً فإن وصول الروايات إلى أصحاب الحديث ورواية رواته كان بنحو القراءة نوعاً وتعرضهم لتوجيهها وفتوى الصدوق رحمه الله بمضمونها[٣] يكشف عن بطلان الاحتمال المزبور.

والصحيح في الجواب مع الغمض عن أمر السند أن الماء المضاف للورد يحتمل أن يراد منه ما يعتصر من الورد نظير ما يعتصر من سائر الأجسام، وهذا القسم من ماء الورد غير متعارف في عصرنا الحاضر، بل لم يعلم تعارفه في عصر الإمام عليه السلام أيضاً فشمول الرواية لهذا القسم غير معلوم، ويحتمل أن يراد منه الماء الذي يلقى فيه الورد ليكتسب رائحة طيبة وهذا القسم من ماء الورد داخل في الماء المطلق جزماً، ويحتمل أن يراد منه ما هو المتعارف في عصرنا الحاضر وهو ماء يلقى فيه الورد ثم يغلي فيتقطّر بسبب البخار، وما يؤخذ من التقطير يسمى بماء الورد، وهذا القسم أيضاً داخل في الماء المطلق على الظاهر نظير الماء المقطر المعروف الآن، ولا بأس بالوضوء بهذين القسمين؛ لدخولهما في الماء المطلق كما ذكر ولم يحرز شمول الرواية للقسم الأول؛ لعدم إحراز تعارفه بحيث يستعمل في الغسل والوضوء، وعلى

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢١٩، ذيل الحديث ١٠. طبعة دار الكتب الاسلامية.

(٢) جواهر الكلام ١: ٣١٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٧٦، باب المياه وطهرها، ذيل الحديث ٣، والهداية: ٦٥، والأمالي: ٧٤٤.

. . . . . .

تقدير الشمول تكون الرواية معارضة بآية ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾[١] بالعموم من وجه حيث تعم الرواية القسمين الأخيرين من ماء الورد، ولا ينافيها قوله سبحانه ﴿فلم تجدوا﴾ ويعم قوله سبحانه ما إذا لم يوجد ماء مطلق ولا ماء الورد بأقسامه ولا تنافيه الرواية ويجتمعان فيما إذا وجد القسم الأول من المضاف ولم يوجد غيره حيث إن مقتضى الآية أن الوظيفة هي التيمم، والرواية مقتضاها الوضوء أو الغسل به، وبما أن الخبر المعارض للكتاب المجيد لا اعتبار به سواء كان مبايناً للكتاب المجيد أو معارضاً بالعموم من وجه فيؤخذ بمقتضى الآية، وتطرح الرواية في مورد الاجتماع على ما قرر في محله من علم الأصول.

وكذلك الأمر لو أحرز أن الجلاب بنحو التقطير مطلقاً أو فيما إذا كان الورد كثيراً خارج عن الماء المطلق فيحكم بعدم جواز الوضوء والغسل به؛ لما ذكرنا من الأخذ بالآية وطرح الرواية في مورد الاجتماع وحمل مدلول الرواية على جواز الوضوء والغسل بماء الورد الذي يلقى فيه الورد ليكتسب رائحة طيبة وليس ذلك من حملها على الفرد النادر لاحتمال كون هذا القسم من ماء الورد متعارفاً في ذلك الزمان، وأما إذا لم يحرز ذلك واحتمل كونه مضافاً أو مطلقاً فلا معارضة مع الآية، وسياتي الكلام فيه، ومع عدم إحراز كونه مطلقاً أو مضافاً ولو بالأصل يتعين في مورد انحصار الماء بذلك الجمع بين الطهارة المائية وبين التيمم للعلم الإجمالي كما لا يخفى.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

. . . . . .

عدم كون المضاف مطهراً من الخبث

وأما الثالث وهو الكلام في رفع الخبث بالمضاف فالمشهور قديماً وحديثاً عدم كون المضاف مطهراً، بل لم يعرف الخلاف إلّا عن السيد المرتضى[١] والمفيد[٢] فإن المنسوب إليهما جواز تطهير المتنجس بالمضاف، وعن ابن أبي عقيل كون المضاف مطهراً حال الضرورة[٣]، وربما ينسب الجواز إلى المحدث الكاشاني[٤]، ولكن الكلام المحكي عنه في المفاتيح يفيد أنه ﷺ لا يرى تنجس الطاهر بملاقاة النجس بل النجس مهما زال عينه بالفرك أو بشيء آخر كان الجسم طاهراً نظير ما يقال وهو الأظهر من عدم تنجس بدن الحيوان بل متى زال عين النجس عنه كان طاهراً وتمسك في ذلك بالموثق أي موثقة عمار: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[٥].

نعم ما ورد فيه النص كالثوب والبدن يلتزم بالتنجس وأن مطهره الغسل بالماء دون المضاف.

أقول: لعل ذلك ظاهر المحكي عن السيد أيضاً فلا يكون مخالفاً في مسألة عدم جواز التطهير بالمضاف.

وكيف كان ينبغي الكلام في جهتين:

---

(١) المسائل الناصريات: ١٠٥، ذيل المسألة ٢٢.

(٢) نقله عنه في مشارق الشموس: ٢٦٠.

(٣) حكاه عنه العلامة في المختلف ١: ٢٢٢.

(٤) نسبه إليه البحراني في الحدائق الناضرة ١: ٤٠٦ـ٤٠٧.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

. . . . . .

الأولى في عدم طهارة المتنجس بالغسل بالماء المضاف.

والثانية في تنجس الطاهر بملاقاة النجس لا أن النجس هي العين فإذا زالت فليس في البين متنجس.

أما الجهة الأولى فلا ينبغي الريب فيها فإن انحصار الطهور بالماء أي عدم شموله للمضاف مقتضى الروايات المعتبرة كموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس عليه إلّا ثوب ولا تحل الصلاة فيه وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: «يتيمم ويصلي فإذا أصاب ماءً غسله ...»[1]. فإن مقتضاها جواز الصلاة في الثوب المتنجس ولو مع تمكنه من غسله بغير الماء.

ونحوها صحيحة محمدبن علي الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال: «يصلي فيه وإذا وجد الماء غسله»[2].

ونظير ذلك في إثبات عدم جواز التطهير بالمضاف مطلقاً ما ورد في غسل الأواني كموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل وكم مرة يغسل؟ قال: «يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك ...»[3] الحديث.

وفي صحيحة الفضل أبي العباس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكلب فقال: «رجس نجس لا تتوضأ من فضله وأصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٢، الباب ٣٠ من أبواب التيمم، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٤٤٧، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٣) المصدر السابق: ٤٩٦ ـ ٤٩٧، الباب ٥٣، وفيه حديث واحد.

. . . . . .

بالماء»[١] حيث إن عدم ذكر العدل للماء يفيد انحصار الطهور به.

وفي معتبرة بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «يجزي من الغائط المسح بالأحجار ولا يجزي من البول إلّا الماء»[٢] وبالجملة فالمتتبع فيما ورد في غسل المتنجسات يجد أن الطهور لها هو الماء لا ما يعم المضاف.

وقد يستدل أيضاً على الانحصار بصحيحة داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون»[٣] حيث لو كان غير الماء أيضاً مطهراً من الخبث لكان مقتضى مقام الامتنان ذكره أيضاً، وفيه أنه مع قطع النظر عما تقدم من الروايات الواردة في غسل المتنجس بأي نجس يمكن أن يقال ظاهر الصحيحة كمعتبرة بريد أن غير الماء لا يكون طهوراً بالإضافة إلى المتنجس بالبول، وأما بالإضافة إلى سائر المتنجسات فلا دلالة لها عليه فلعل عدم ذكر غير الماء في المقام؛ لكونها واردة في مقام المطهرية بالإضافة إلى التنجس بالبول لأشدية نجاسة البول كما هو مفاد الصحيحة وغيرها كما لا يخفى.

وربما يستدل عليه بما تقدم من انحصار الطهور بالماء والتراب، ولكن مع الغمض عن سنده ـ كما مر ـ يمكن دعوى أن الحصر فيه بالإضافة إلى الحدث ولا يعم الخبث كما هو الفرض في المقام، هذا تمام الكلام في إثبات عدم مطهرية

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣١٦ـ٣١٧، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

. . . . . .

المضاف من الخبث.

عدم جواز التطهير بالمضاف

وأما ما استدل به على طهورية المضاف بالإضافة إلى الخبث فهو وجوه:

١ ـ إطلاقات الغسل الواردة في غير واحد من الروايات في موارد مختلفة من المتنجسات الشامل للغسل بالمضاف والتقييد بالماء في بعض الروايات الأخر مع ملاحظة أن الماء هو الفرد الغالب مما يغسل به لا يوجب التقييد في تلك الإطلاقات، بينما الإطلاق وإن كان خروج الفرد الغالب منه واختصاصه بالفرد النادر مستهجناً إلّا أن شموله للفرد النادر لا استهجان فيه، وفيه ما مر من أن الناظر في الروايات يجد أن كون الطهور من الخبث هو الماء كان مفروغاً عنه في السؤال والجواب في تلك الإطلاقات، وأن الأمر بالغسل فيها إرشاد إلى تنجس الشيء وكون مطهره الغسل مع أن حمل التقييد على الفرد الغالب لا يجري فيما ورد في عدم وجدان المكلف إلّا ثوباً متنجساً أو ثوبين مشتبهين كصحيحة صفوان أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلي فيهما جميعاً»[1] فإن عدم الاستفصال في الجواب عن وجدانه المضاف وعدمه كاف في عدم كون المضاف مطهراً، وكذا موثقة عمّار المتقدمة[2]، بل لا يجرى الحمل على الفرد الغالب في معتبرة بريد بن معاوية[3] فإن مقتضى إطلاق المستثنى فيها كون الطهور من البول هو الماء لا غير.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٠٥، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٢، الباب ٣٠ من أبواب التيمم، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٣١٦ ـ ٣١٧، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

. . . . . .

٢ ـ موثقتا غياث إحداهما عن أبي عبدالله عن أبيه عن علي عليه السلام: «لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق»[١].

وفي ثانيتهما عن أبي عبدالله عن أبيه عليه السلام: قال: «لا يغسل بالبزاق شيء غير الدم»[٢] وفيه أنه لا يمكن استظهار التطهير بالمضاف بل مقتضى الثانية نفي ذلك، وأن الجواز يختص بالبصاق في تطهير المتنجس بالدم ولم يعرف التزام أحد من الإمامية، بل من غيرهم أيضاً بذلك، ولعل المراد والله العالم التنبيه على أن إزالة الدم الخارج من الأسنان ونحوه بترديد البصاق داخله مرة أو مرات وإلقائه في الخارج كما هو متعارف، وإلّا فإن داخل الفم مما لا يتنجس ليطهر بذلك.

٣ ـ ما نسب إلى السيد المرتضى[٣] من جواز التطهير بكل مضاف أخذاً بإطلاق الغسل في غير واحد من الروايات ولقوله سبحانه ﴿وثيابك فطهر﴾[٤] بنكتة أن الغرض من التطهير هو إزالة العين الحاصلة بالمضاف كما يشهد لذلك صحيحة حكم بن حكيم ابن أخي خلاد أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال له: أبول فلا أصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب ثم تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي: فقال: «لا بأس به»[٥].

وفيه أن الأخذ بإطلاق الغسل قد عرف الحال فيه، والمراد بتطهير الثوب في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٥، الباب ٤ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث الأول.

(٣) نسبه إليه البحراني في الحدائق الناضرة ١: ٣٩٩.

(٤) سورة المدثر: الآية ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

. . . . . .

الآية على تقدير كونه من النجاسة ـ لا تشميره كما في بعض الروايات[١] ـ هو غسله باستعمال الطهور له، وكون المضاف طهوراً لم يثبت بل ثبت خلافه كما تقدم، وأما الصحيحة فعدم البأس فيها بلحاظ أن إصابة بعض اليد المتنجسة للوجه والثوب لا يوجب الحكم بتنجس الوجه والثوب؛ لعدم العلم بإصابتهما الموضع المتنجس من اليد ولو بقرينة مثل صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه. قال: «يغسل ذكره وفخذه»[٢]. ويقرب هذا الحمل ما في بعض النسخ من قوله (فامس) بدل (فامسح)، والحاصل أنه لا يمكن الالتزام بطهارة موضع البول أو اليد بالمسح على الحائط؛ أما الأول فباتفاق الإمامية؛ لما تقدم من أنه لا يجزئ من البول إلّا الماء، وأما الثاني فبالاتفاق منا ومن غيرنا فإن الالتزام بكفاية المسح عند العامة يختص بالاستنجاء لا بسائر المتنجسات بالبول كما لا يخفى.

تنجس الأجسام الطاهرة بالملاقاة مع النجس

وأما الجهة الثانية أي تنجس الطاهر بملاقاة النجس فلا ينبغي الريب فيها أيضاً فإنه المستفاد من غير واحد من الروايات:

منها معتبرة السكوني عن جعفر عن أبيه أن علياً عليه السلام سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة قال: «يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل»[٣] فإن هذه المعتبرة ظاهرة

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٨ ـ ٤١، الباب ٢٢ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢ و ٨ و ٩ و ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٤١، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

. . . . . .

في تنجس اللحم بالمضاف المتنجس بالفأرة الميتة، وأن مطهره الغسل، ونحوها خبر زكريا بن آدم. قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال: «يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، واللحم اغسله وكله»[1].

ومنها ما ورد في تطهير الأواني كموثقة عمار الواردة في الماء المتنجس بموت الفأرة فيه قال إنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخة فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة»[2] فإن مقتضى قوله عليه السلام: «يغسل كل ما أصابه» تنجس كل طاهر بإصابة الماء المتنجس له، وأن مطهره الغسل، وإذا كانت أصابة المتنجس كذلك فإصابة عين النجس أولى، وبناءً على ذلك فالأمر في معظم الروايات بغسل المأكولات أو الأواني أو الثوب والبدن لا لخصوصية فيها، بل لاشتراط طهارة الثوب والبدن في الصلاة ونحوها واشتراط طهارة المأكول في جواز الأكل، وإلّا فلا يحتمل الفرق بين اللحم الملاقي للنجس وبين الخشب كما هو مقتضى العموم في الموثقة هذا هو العمدة في إثبات النجاسة لا ما ذكر في بعض الكلمات من استصحاب بقاء نجاسة الشيء بعد زوال عين النجس[3].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٣) نقلها البحراني في الحدائق ٥: ٢٩٩.

. . . . . .

فإنه قد يرد على هذا الاستصحاب مضافاً إلى أنه مبني على جريانه في الشبهات الحكمية، وأما بناءً على عدم جريانه لمعارضة استصحابها مع استصحاب عدم جعلها للشيء بعد زوال عين النجس فيرجع إلى أصالة الطهارة المستفادة من قوله ﷺ: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»[1] أنه لا يجري في المقام حتى بناءً على جريانه في الشبهات الحكمية لعدم اليقين بالتنجس عند عروض عين النجاسة بناءً على كون الأشياء كبدن الحيوان في عدم التنجس بعين النجاسة فليس للتنجس حالة سابقة ليستصحب، فالاستصحاب مبني على ما هو المنسوب إلى المشهور في بدن الحيوان من تنجسه وكون زوال العين مطهراً كما لا يخفى.

والعجب من المحدث الكاشاني حيث اختار تنجس الثوب والبدن فقط بإصابة النجس لورود الأخبار بغسلهما من دون فرق بين بقاء النجس فيهما أو لا مع أنه قد ورد الأمر بالغسل في غيرهما أيضاً كاللحم والأواني، بل كل ما أصابه الماء المتنجس كما تقدم، وأعجب منه تمسكه في إثبات عدم التنجس بعد زوال العين بموثقة عمار: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»[2] مع أن مفادها حكم ظاهري لا تصل النوبة إليه مع الدليل الاجتهادي على التنجس على ما تقدم.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ٧٧، المفتاح ٧٨. وموثقة عمار في الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

وإن لاقى نجساً تنجّس وإن كان كثيراً بل وإن كان مقدار ألف كر فإنه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة ولو بمقدار رأس إبرة في أحد أطرافه فينجس كله[١].

في تنجس المضاف قليلاً أو كثيراً

[١] بلا خلاف معروف أو منقول بل دعوى الإجماع عليه[١] في الكلمات كثيرة.

ولا ينبغي الريب والتأمل في تنجسه بملاقاة النجس مع قلته ففي معتبرة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن علياً عليه السلام سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة؟ قال: «يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل»[٢] وظاهر الأمر بإهراق المرق وغسل اللحم من دون تفصيل بين تفرق أعضاء الفأرة وعدمه أو وقوع الفأرة في القدر بعد الطبخ وعدمه هو الإرشاد إلى نجاسة المرق على كل تقدير.

وفي رواية زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال: «يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، واللحم اغسله وكله»[٣].

ويشهد له أيضاً صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك»[٤].

---

(١) نقل الإجماع المصنف في المعتبر ١: ٨٤ والشهيد في الذكرى ١: ٧٤. والعلامة في المنتهى ١: ١٢٧، وقال: «لا خلاف بيننا...».

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٤) المصدر السابق ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

. . . . . .

فإن الصحيحة وإن كان موردها السمن والزيت وهما خارجان عن الماء المضاف إلّا أن المستظهر عرفاً أن التنجس فيهما أثر لميعانهما فيعم كل مائع؛ ولذا ورد في موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه؟ قال: «كل ما ليس له دم فلا بأس به»[1] فإن شبه الزيت والسمن يعم الماء المضاف لا سيما بقرينة ذكر البئر.

ويشهد له أيضاً موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب ولا يشرب سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[2] فإن كل من الفضل والسؤر يعم الماء المضاف وغيره، ولا يختص بالماء كما لا يخفى، فالحاصل أنه لا ريب في تنجس الماء المضاف مع قلته، ولكن قد يقال بأن استفادة تنجس الكثير منه أي الكر من الروايات مشكل كما عن المحقق الهمداني قدس سره[3].

أقول: الصحيح هو تنجس المضاف وإن كان كثيراً وذلك بمقتضى إطلاق صحيح زرارة السابق لعدم استفصاله بين كون السمن والزيت قليلين أو كثيرين، وإطلاق معتبرة السكوني السابقة الواردة في القدر المطبوخ فيه اللحم ـ لما قيل من تعارف القدور الواسعة عند العرب سابقاً التي قد يطبخ فيها البعير ونحوه كما هو موجود بالفعل عند بعض عشائر العرب ـ بل استفادة التنجس واضحة من موثقة

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٤١، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، الباب الأول، الحديث ٧.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ٢٨٣.

. . . . . .

أبي بصير السابقة بمقتضى الاستثناء وهو قوله عليه السلام «إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه» فإن المستثنى تعبير عرفي عن الماء المطلق الكثير إذ لا يستقى للزرع والحيوان والإنسان عادة إلّا منه ومؤدى ذلك دخول غيره كالماء القليل والمضاف قليله وكثيره في المستثنى منه.

والنصوص السابقة كصحيح زرارة ومعتبرة السكوني وإن لم يحرز شمولها للمضاف الكثير المفرط في الكثرة كعيون النفط الشائعة في عصرنا إلّا أن موثقة أبي بصير شاملة له إذ بعد الفراغ عن دلالتها على نجاسة المضاف وإن كان حوضاً كبيراً كالحوض المعد للاستقاء منه بمقتضى عموم المستثنى منه فلا يحتمل عرفاً الفرق بينه وبين المضاف المفرط في الكثرة من حيث الانفعال.

والحاصل أن هذا هو وجه القول بنجاسة المضاف الكثير إلّا أن هناك وجوهاً ذكرت لإثبات الانفعال لا تخلو عن الغرابة وهي:

أ ـ ما يقال من أنه يستفاد من موثقة عمار بن موسى الساباطي الواردة في إناء الماء الذي وجد فيه فأرة متسلخة الحكم بانفعال كل جسم أصابه ذلك الماء المتنجس بلا فرق بين كونه مائعاً أو غيره قليلاً أو كثيراً بمقتضى عموم قوله عليه السلام: «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»[1] نعم يستثنى من ذلك الكر من الماء المطلق بما دل على اعتصامه فمن يدعي عدم تنجس الماء المضاف الكثير أو مطلق المضاف الكثير فعليه إقامة الدليل عليه.

وفيه أن المستفاد منها تنجس الجسم القابل للغسل وأما المايعات فلا يستفاد

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

. . . . . .

منها حكمها لعدم قبولها للغسل، نعم يمكن دعوى استفادة تنجس المضاف القليل منها، ووجهه أن الماء في الإناء إذا حكم بنجاسته بموت الفأرة فيه كان اللبن القليل الذي ماتت فيه الفأرة كذلك؛ لعدم احتمال كون المضاف أحسن حالاً من المطلق إلّا أن الكلام في استفادة تنجس الكثير من المضاف.

ب ـ موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه، قال: «كل ما ليس له دم فلا باس»[1] بدعوى أن ظاهر السؤال كون المرتكز عند السائل هو نجاسة ميتة ما له نفس سائلة ومنجسيتها لما تقع فيه من السمن وشبهه كالماء المضاف مطلقاً، وأنه إنما يسأل عن نجاسة ميتة ما لا نفس له، والإمام عليه السلام بجوابه قد أقر السائل على مرتكزه فيستفاد منه انفعال المضاف قليلاً أو كثيراً.

وفيه: أن دلالة الرواية على عدم الفرق بين الماء والمضاف قليله وكثيره من حيث عدم الانفعال بوقوع ميتة ما لا نفس له واضحة، وأما دلالتها على عدم الفرق بين المائعات من حيث الانفعال بموت ما له نفس سائلة فلا؛ لعدم كون الرواية في مقام بيان نجاسة ميتة ما له نفس ـ فلا مفهوم للجملة الخبرية فيها ـ وإنما هي في مقام بيان طهارة ميتة ما لا نفس له فلا يتمسك بإطلاقها إلّا من حيث هذه الجهة.

ودعوى أن مرتكز السائل نجاسة ميتة ما له نفس ومنجسيتها مطلقاً ممنوعة، مضافاً إلى عدم شاهد على ثبوت هذا المرتكز إذ لعل السائل ترك السؤال عنه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤١، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث الأول.

. . . . . .

لمجلس آخر وإن إقرار السائل على ارتكازه لا يفيد شيئاً في المقام؛ لعدم كون السائل في مقام البيان لمرتكزه كي يتمسك بإطلاقه فلعل مرتكزه على تنجس المائع بالميتة في الجملة أو في فرض قلته.

ج ـ ما قيل من أنّه إذا وقعت قطرة من النجس في المضاف الكثير فأما أن يحكم بانفعاله أو لا، أما الثاني فلا يمكن المصير إليه لمنافاته الأدلة المتقدمة كصحيح زرارة، وموثق أبي بصير، وأما الأول فإن قلنا بانفعاله بتمامه تم المطلوب، وإن قلنا بانفعال مقدار وقع الإبهام والسؤال عن حد ذلك المقدار، وحيث إنه أمر لا يمكن ضبطه وتحديده كان مقتضى دلالة الروايات السابقة على أصل الانفعال بضميمة ارتكاز عدم إمكان تحديد مقدار الانفعال ظهورها في انفعاله بتمامه بلغ ما بلغ من الكثرة في مايع من المايعات يوجب نجاسته، ودلت بإطلاقها على عدم الفرق في المايع بين المضاف والمطلق وبين كثرته وقلته وفيه ما لا يخفى، فإن دلالة الرواية على عدم الفرق بين الماء المضاف وبين القليل والكثير بالإضافة إلى عدم تنجسها بموت ما ليس له نفس سائلة فيها لا حتى بالإضافة إلى تنجسها بموت ما له نفس سائلة بداهة أنها واردة في حكم ما ليس له دم سائل فلا يؤخذ بإطلاقها إلّا من حيث مدلولها، وما ذكر من أن السائل كان معتقداً بنجاستها بموت ما له نفس سائلة مع الاغماض عن احتمال جهله به وأخّر السؤال عنه في ذلك المجلس أو إلى مجلس آخر فإقرار السائل على معتقده لا يعين لنا معتقد السائل فلعله كان تنجس المايعات في الجملة أو مع قلتها كما لا يخفى.

وفيه أننا إن نظرنا للأدلة السابقة كان مقتضاها انفعال المضاف المفرط في

. . . . . .

الكثرة بلا حاجة لهذه الضميمة فإن موثقة سماعة بن مهران عن أبي بصير[١] تسعم بعض أفراد المضاف الكثير كالحوض الكبير ويلحق به بعضه الآخر لعدم احتمال الفرق عرفاً بلا حاجة إلى ضم ما ذكر إليه، وإن قطعنا النظر عن الأدلة السابقة أمكن القول بعدم تنجسه بوقوع النجس فيه مع كونه مفرطاً في الكثرة لعموم: «كل شيء نظيف حتى يعلم أنه قذر»[٢] كما لا يخفى.

د ـ ما ذكره المحقق الهمداني[٣] وحاصله أنه إذا ثبت في الخطاب حكم في مورد واحتمل اختصاص الحكم بذلك المورد فلا يمكن التعدي منه إلى المورد الآخر في صورتين:

الأولى ـ ما إذا احتمل أن ثبوت الحكم للمورد الأول لدخالة الاجتماع فيه كما إذا ثبت حكم لمجموع الخل والعسل فلا يثبت ذلك الحكم لكل منهما منفرداً.

الثانية ـ ما إذا احتمل أن ثبوت الحكم في المورد الأول لعنوان غير محقق في المورد الثاني كما إذا ورد في الخطاب نجاسة الخمر واحتمل أن كون الخمر مايعاً دخيل في نجاسته فلا يمكن الحكم بنجاسة المسكر الجامد، بل الحكم بنجاسته يحتاج إلى إطلاق أو عموم آخر بأن كان في البين خطاب آخر مفاده وضعاً أو إطلاقاً نجاسة كل مسكر، وكذا فيما إذا كان في المورد الأول خصوصية وجودية يحتمل دخالتها في الحكم، كما إذا ورد في جواب السؤال عن عارية الذهب والفضة

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦ ـ ٢٢٧، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

. . . . . .

المشترط ضمانهما أن في تلك العارية ضماناً واحتمل أن الضمان فيهما لدخالة اشتراط ضمانهما فلا يمكن التعدي والحكم بثبوت الضمان في عاريتهما مع عدم الاشتراط أيضاً بل لابد في الحكم بعدم الضمان من ورود خطاب آخر يكون مفاده الضمان على نحو العموم.

نعم، يصح التعدي في عارية الذهب والفضة عن المورد الأول إلى المورد الثاني في صورة ثالثة وهي أن يرد في الخطاب حكم في مورد واحتمل أن يكون لقيد عدمي دخالة في ذلك الحكم، كما إذا ورد في زيد العالم الأمر بإكرامه واحتمل أن يكون لعدم شبابه دخالة في الأمر بإكرامه فيتعدى عنه ويحكم بثبوت الأمر بإكرام العالم الشاب أيضاً، والوجه في ذلك أن العدم ليس بشيء كي يحتمل دخالته في الحكم، وإنما تكون الدخالة فيه بمعنى مانعية الوجود أي أن يكون شباب العالم مانعاً عن الأمر بإكرامه، والأصل عدم المانعية، ونتيجة ذلك أن ثبوت الأمر بإكرام العالم الشاب أيضاً لا يحتاج إلى خطاب مطلق أو عام كما في الصورتين الأولتين.

وما نحن فيه أي نجاسة المضاف الكثير أو المفرط في كثرته من الصورة الثالثة حيث ورد الخطاب بانفعال بعض المائعات المضافة ويحتمل أن تنجسها بإصابة النجس لدخالة عدم كثرتها فيتعدى منها إلى جميع أقسام المضاف ومقداره أخذاً بأصالة عدم مانعية كثرتها عن تنجسها.

لا يقال: يحتمل أن يكون ما نحن فيه من قبيل الصورة الثانية أي دخالة القلة في النجاسة وهذه الخصوصية الوجودية مفقودة في المضاف الكثير.

فإنه يقال: ليست القلة أمراً وجودياً بل هي أمر ينتزع عن الشيء لعدم الزيادة

. . . . . .

فيه، وبتعبير آخر كما أن القلة في الماء المطلق عبارة عن عدم كونه كراً كذلك في سائر المايعات انتهى ملخص كلامه ﷺ(١).

وفيه إن أريد بأصالة عدم المانعية إجراء استصحاب عدمها لإثبات تعلق الحكم ثبوتاً بالجامع بين الحصة الفاقدة للأمر الوجودي والحصة الواجدة له فمن الظاهر أنه من الأصل المثبت، وبتعبير آخر أن الحكم بما أنه أمر اعتباري فكما يمكن تعلقه بالحصة الفاقدة لذلك الأمر الوجودي كذلك يمكن تعلقه ثبوتاً بالجامع بين الحصتين فإثبات ثانيهما بأصالة عدم مانعية الأمر الوجودي من الأصل المثبت، بل مقتضى الأصل عدم تعلقه بالجامع وثبوته للفاقد لذلك الأمر الوجودي بنفس دلالة الخطاب على الفرض.

وإن أريد بأصالة عدم المانعية أنها طريق عقلائي لإحراز أن الحكم في الواقع متعلّق بالجامع فلا شاهد على أن أصالة عدم المانعية من طرق إحراز موضوع الحكم ومتعلّقه لا عند العقلاء ولا عند الشرع، والحاصل أنه إذا ثبت حكم في مورد فلابد في التعدي إلى غيره من إحراز أن المتحقق في ذلك المورد من قيد عدمي أو وجودي غير دخيل في ذلك الحكم بحسب الجعل والاعتبار ولو تم هذا الإحراز بمناسبة الحكم وموضوعه أو كان في البين عموم أو إطلاق يقتضي ثبوت ذلك الحكم في كلا الموردين من غير فرق بين كونه تكليفياً أو وضعياً.

وقد تحصل من جميع ما ذكر أن العمدة في تنجس المضاف سواء كان من قبيل الماء المضاف أو غيره بعض الروايات المتقدمة من غير فرق بين قليله وكثيره.

---

(١) أي كلام المحقق الهمداني، انظر مصباح الفقيه ١: ٢٨٣، وما بعدها.

. . . . . .

بقي في المقام أمر وهو أن صاحب الوسائل ﷺ قد أورد في باب تنجس المضاف رواية أخرى وهي ما رواه الشيخ ﷺ باسناده إلى محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى اليقطيني، عن النضر بن سويد، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر ﷺ قال: «أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر ﷺ: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر ﷺ: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء»[1] والمستفاد منها أن لزوم الاجتناب عن المضاف الملاقي للميتة النجسة داخل في تحريم الميتة، أي أن تحريم الميتة يستبطن لزوم الاجتناب عن ملاقيها لا أنه حكم آخر يترتب على ملاقي الميتة النجسة في مقابل حرمة نفس الميتة الشاملة للميتة الطاهرة أيضاً، ويترتب على ذلك ـ أي كون حرمة أكل أو شرب الملاقي لها حكماً آخر أو أنها داخلة في تحريم الميتة ـ أنه إذا علم إجمالاً إما بكون لحم ميتة أو نجاسة مائع آخر ثم لاقى ذلك اللحم مضافاً فيجب الاجتناب عن المضاف الملاقى أيضاً؛ للعلم الإجمالي المنجز إما بحرمة اللحم ونجاسته أو حرمة المايع، بخلاف ما إذا كانت حرمة الملاقي حكماً آخر يترتب على تنجس الملاقى فإنه يرجع عند الشك إلى أصالة الطهارة في الملاقي على ما هو المقرر في الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، وبما أنه لا يمكن الأخذ بظاهر الرواية حيث إن حرمة ملاقي الميتة حكم آخر يترتب على نجاستها؛ ولذا لا يشمل ملاقي الميتة الطاهرة، بل إن معنى تحريم الميتة حرمة أكلها أو مطلق

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

نعم إذا كان جارياً من العالي إلى السافل ولاقى سافله[١] النجاسة لا ينجس العالي منه، كما إذا احبّ الجلاب من إبريق على يد كافر فلا ينجس ما في الإبريق، وإن كان متصلاً بما في يده.

استعمالها فلابد من حمل الرواية على تقدير تمام سندها على ما إذا تفرّق أعضاؤها في الزيت بحيث يلزم عادة من أكله أكل بعضها كما يؤيد قول الرجل: «الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها»[(١)] أو يحمل تحريم الميتة على جعلها نجسة فتنجس ملاقيها ومع ذلك فالأمر سهل فيها؛ لضعف سندها بعمرو بن شمر لا بمحمد بن عيسى بن عبيد؛ لما بينا في محله من وثاقة الرجل، وأنه لم يثبت لتوثيقه معارض من قول ابن الوليد.

[١] ما نسب للمشهور من عدم تنجس العالي بملاقاة سافله للنجاسة هو الصحيح، وكذا في الماء الجاري من الأسفل للأعلى بدفع كماء الفوارة مع ملاقاة عاليه للنجاسة لخروجه عن مورد الأخبار المتقدمة في انفعال المضاف بملاقاة عين النجس، بل كل ماء أمكن تحديد موضع الملاقاة منه عرفاً بحيث يعد الملاقي منه غير ما ليس بملاق فإن الانفعال يختص بالطرف الملاقي لما دل في النصوص السابقة على أن مناط تنجس المائع ملاقاته للنجس.

ولذلك لو كان عندنا عدة مياه مضافة متصلة مع بعضها بمثل الأنبوب ولاقى أحدها النجاسة فلا يحكم بتنجس غيره؛ لتعددها عرفاً إلّا إذا كان الاتصال فيما بينها بنحو موجب للوحدة عرفاً فتدخل في المستثنى منه في موثقة أبي بصير المتقدمة: «إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[(٢)] نعم الاتصال بين عدة أفراد من الماء المطلق

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ٣.

(مسألة ٢) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطلاقه[١] نعم لو مزج معه غيره وصعد كماء الورد يصير مضافاً.

(مسألة ٣) المضاف المصعد مضاف[٢].

(مسألة ٤) المطلق أو المضاف النجس يطهر بالتصعيد لاستحالته بخاراً ثم ماءً[٣].

بمثل الأنبوب ونحوه موجب لاتحادها في الحكم إلّا أنه للدليل الخاص كالقول بتقوي السافل بالعالي في ماء الحمام وغيره للنص.

في الماء المطلق والمضاف

[١] كما إذا تحول الماء بخاراً ثم صار البخار ماءً فإن المصعّد بما أنه يصدق عليه الماء بلا قيد يترتب عليه حكم الماء المطلق، وقد تقدم سابقاً أن ما دل على كون الماء طهوراً لا يختص بالماء المنتسب إلى السماء.

[٢] لا ملازمة بين كون الماء مضافاً قبل التصعيد وكونه مضافاً بعده، بل المعيار عدم صدق الماء على المصعّد بلا قيد، وأما إذا صدق كما إذا صعّد من الوحل فيجري على المصعّد ما يترتب على الماء المطلق.

[٣] لا ينبغي التأمل في طهارة المتنجس كالنجس بالاستحالة لانعدام ما كان محكوماً بالنجاسة فلا موضوع لها، والمراد بالاستحالة أن يكون المستحال إليه شيئاً آخر عرفاً تبدّل إليه المستحال كما إذا تحول الكلب إلى الملح فإن الملح ليس كلباً والمحكوم بالنجاسة هو الكلب، وأما إذا كان الشيء المتغير الأول بالفعل والاختلاف في وصفه لا حقيقته عرفاً فهو لا يوجب ارتفاع النجاسة كما إذا يبس الدم فإن اليابس دم فعلاً تخلف وصفه السابق ففي مثل ذلك يحكم بنجاسته أخذاً بإطلاق خطاب نجاسة الدم، وكذلك لو كان الاختلاف بين الأول والثاني بالجزء والكل فإنه لا يرفع

. . . . . .

النجاسة بمقتضى إطلاق دليلها نعم مع عدمه تصل النوبة إلى استصحاب النجاسة السابقة إلّا إذا قلنا بعدم جريانه؛ لكون الشبهة حكمية فيحكم بطهارته أخذاً بأصالة الطهارة.

ثم إن ما ذكر من طهارة الشيء النجس أو المتنجس بالاستحالة إنما يجري في المايعات مع تعدد الظرف لا مع وحدته؛ لأن المستحال إليه مع كونه مايعاً يتنجس بظرفه المتنجس من قبل إلّا إذا فرض في مورد قام الدليل على عدم التنجس كانقلاب الخل خمراً يؤخذ به بعنوان حكم تعبّدي.

لا يقال: ما ذكر يتم في استحالة الأعيان النجسة فإن الاستحالة فيها موجبة لانتفاء العنوان التقييدي المجعول له النجاسة بلحاظ وجوده، وأما المتنجسات فليست عناوينها دخيلة في تنجّسها، بل الدخيل في تنجسها كونها جسماً سواء كان جامداً أم مايعاً والمستحال إليه أيضاً جسم جامد أو مايع فلا ينعدم المتنجس.

فإنه يقال: لا فرق بين النجس والمتنجس في كون معروض النجاسة هو الأشياء الخارجية من الثوب والبدن والحجر إلى غير ذلك فالبدن بما هو بدن معروض للنجاسة، وكذا الثوب وغيره. نعم، ليست عناوينها التقييدية دخيلة في عروض التنجس لها، وإنما الموجب لعروضه لها كونها أجساماً قابلة لتحمل القذارة لكن هناك فرق كبير بين كون شيء سبباً للعروض أو كونه معروضاً فلا موجب لخلط أحدهما بالآخر[1] هذا كله بحسب الكبرى.

---

(١) فإن الجسمية وإن كانت واسطة في ثبوت النجاسة لهذه الأشياء إلّا أن المستفاد من الخطابات كون موضوع الانفعال والتنجس هو الملاقي للقذر والملاقي للقذر عرفاً هو الثوب والبدن والخشب ونحو ذلك فمع استحالتها وزوال العنوان لا يصدق عرفاً أن هذا الموجود هو الملاقي للقذر.

. . . . . .

وأما الصغرى فلابد من ملاحظة الموارد فقد يناقش في تحقق الاستحالة بالمعنى المتقدم في بعض الموارد ولعل منها تصعيد المايع فإنه قد يتوهم أنه كتجميده فالماء المتجمد لا يحكم بطهارته لو كان قبل انجماده محكوماً بالنجاسة، ولكن الوهم ضعيف جداً فإن الثلج بالفعل ماء موصوف، بخلاف البخار فإنه لا يصدق عليه الماء؛ ولذا سوف يأتي أن البخار المتصاعد من عين النجس محكوم بالطهارة.

نعم، لو صدق على البخار أو على ما يتبدل إليه البخار العنوان المحكوم بالنجاسة كما في البخار الخارج من حلق الكلب فإنه يصدق عليه رطوبة الكلب، وكما في الخمر المصعد حيث يحصل بالتصعيد مسكر خاص يسمى بالعرق فإنه يحكم بنجاسته، وأما في غيره فيحكم بالطهارة على ما مر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو استحال البول بخاراً ثم صار مايعاً فإن صدق على المايع المزبور عنوان البول كما هو الظاهر يحكم بنجاسته أخذاً بإطلاق مثل ما ورد عن الثوب يصيبه البول قال: «اغسله مرتين»[1] إلّا أن ذلك ليس نقضاً لكون التبخير استحالة كما لا يخفى فإن حكم المستحال إليه تابع لصدق عنوان من عناوين النجاسات أو من عناوين الطهارات عليه.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٦، الباب الأول من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢ و ٤.

(مسألة ٥) إذا شك في مايع أنه مضاف أو مطلق فإن علم حالته السابقة أخذ بها، وإلّا فلا يحكم عليه بالإطلاق ولا بالإضافة، لكن لا يرفع الحدث والخبث، وينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً وإن كان بقدر الكر لا ينجس لاحتمال كونه مطلقاً والأصل الطهارة[١].

إذا شك في مايع أنه مطلق أو مضاف

[١] ذكر ﷺ أنه إذا شك في مايع أنه مطلق أو مضاف فإن علم حالته السابقة أخذ بها سواء كانت الحالة السابقة إطلاقه أو إضافته، وإن لم يعلم الحالة السابقة أو لم تكن فلا يحكم عليه لا بالإطلاق ولا بالإضافة، وبما أنه لا يحكم عليه بالإطلاق فلا يرفع حدثاً ولا خبثاً، بل بقاؤهما بعد استعمال الماء المشكوك مقتضى استصحابهما، وبما أنه لا يحكم بإضافته فلا يحكم بتنجسه فيما إذا كان كثيراً، بل تجرى فيه أصالة الطهارة فيحكم بطهارته.

نعم، إذا كان قليلاً فيتنجس بالملاقاة للعلم به على كل تقدير ـ ولكن الصحيح هو التفصيل ـ فإن الشك في إطلاق الماء وإضافته إما من قبيل الشبهة الموضوعية بأن يشك في انطباق عنوان الماء بلا قيد على المشكوك المزبور من جهة الجهل بخصوصية نفس ما في الخارج لا من جهة الجهل بسعة عنوان الماء وضيقه، وإما من جهة الشك في الشبهة المفهومية بأن لم يقع شك في خصوصية ما في الخارج، بل الشك في جهة سعة عنوان الماء بحيث يصدق على ما في الخارج وعدمه، وظاهر كلام المصنف ﷺ عدم الفرق بين القسمين في الأخذ بالحالة السابقة.

لا تأمل في جريان الاستصحاب في القسم الأول كما إذا غسل يده المتنجسة بالمايع الذي كان في الابريق ثم تردد في أن المايع المزبور كان ماءً أو شاياً صافياً فإن استصحاب كون المغسول به ماءً مقتضاه طهارة المغسول أي اليد المتنجسة، وكذا

. . . . . .

الحال فيما إذا كانت الحالة السابقة هي الإضافة.

ولكن في جريان الاستصحاب في القسم الثاني تأمل، بل منع كما إذا شك في بعض أفراد السيل أنه مصداق لعنوان الماء بلاقيد أو أنه من الوحل، وهذا لا للجهل بخصوصية الموجود خارجاً فإنه بخصوصيته معلوم، وإنما الشك في أن لفظ الماء بلاقيد موضوع لمعنى ضيق لا ينطبق على مثل هذا الموجود أو أنه وسيع ينطبق عليه، بخلاف القسم الأول فإنه سواء صدق الماء على ما غسل به يده المتنجسة أو لم يصدق لم يختلف معنى لفظ الماء.

ووجه التأمل بل المنع عن جريان الاستصحاب في جميع موارد الشبهة المفهومية أن ظاهر أخبار «لا تنقض اليقين بالشك»[1] اليقين بتحقق شيء والشك في نفس ذلك التحقق بقاءً، وهذا غير حاصل في موارد الشبهة المفهومية كما إذا شك في أن الغروب هو سقوط قرص الشمس عن الأفق الحسي أو غيبوبة الحمرة المشرقية مع علمنا بغيبوبة قرص الشمس عن الأفق الحسي وبقاء الحمرة المشرقية فلا يمكن استصحاب عدم الغروب؛ لأن ماكنا على يقين منه وهو عدم غيبوبة القرص عن الأفق الحسي قد علمنا بتبدّله إلى الوجود، وعدم ذهاب الحمرة المشرقية معلوم البقاء فليس الشك في الخارج، بل الشك في أن ما في الخارج اسمه الغروب أو عدم الغروب، وكذلك الأمر فيما نحن فيه أيضاً فإن ماكنا على يقين من وجوده وهو مقدار الماء المطلق فبقاؤه مع الامتزاج بالتراب والرمل معلوم ولكن لا ندري أن اسمه مع الامتزاج المزبور الماء بلاقيد أم الوحل فهنا لا يجرى

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٥٤، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

. . . . . .

الاستصحاب؛ لأنه لا يعيّن معنى اللفظ من حيث السعة وعدمها، وإنما يعين البقاء وعدم بقاء ذلك المعنى الموضوع بحسب الخارج.

لا يقال: هذا بالإضافة إلى استصحاب نفس الموضوع والعنوان، وأما بالإضافة إلى حكمه أي الحكم الثابت لما في الخارج فالشك في بقاء ذلك الحكم قائم فإن كان ذلك الحكم تنجيزياً كما إذا كان للإطلاق حالة سابقة فيحكم ببقاء ذلك الحكم وأن المشكوك طهور فعلاً، وإن كان حكماً تعليقياً كما إذا كانت الحالة السابقة هي الإضافة المحكوم فيها بالانفعال على تقدير الملاقاة فيستصحب ذلك الحكم التعليقي بناءً على جريانه وتقديمه على الحكم التنجيزي الثابت قبل حصول المعلق عليه.

فإنه يقال: لا مجرى للاستصحاب في ناحية الحكم أيضاً، بل الأصل عدم جعل المطهرية لمثل الوحل المزبور وعدم جعل النجاسة له مع كثرته عند ملاقاته النجس، والوجه في عدم الجريان مضافاً إلى أنه من الشبهة الحكمية ولا اعتبار بالاستصحاب في الشبهات الحكمية أن الحكم بالطهورية كان ثابتاً للموجود الخارجي بعنوان أنه ماء وهو غير محرز بالفعل فالحكم بطهوريته فعلاً سواء كان ماءً أم لا غير داخل في التعبد ببقاء القضية المتيقنة؛ لعدم إحراز الموضوع.

لا يقال: على هذا لا يجري الاستصحاب في ناحية الحكم في الشبهات الموضوعية أيضاً فإنه إذا شك في بقاء المايع خمراً أو انقلابه خلاً يكون استصحاب نجاسته وحرمته بمعنى الحكم بنجاسته وحرمته سواء كان خمراً أو خلاً، وهذا غير المتيقن سابقاً وهو ثبوت الحرمة والنجاسة له بما هو خمر.

فإنه يقال: نعم، ولكن يجري الاستصحاب فيه في نفس بقائه خمراً ويترتب

. . . . . .

عليه حرمته ونجاسته كما هو المقرر في محلّه.

والحاصل مع عدم جريان الاستصحاب في ناحية الموضوع وهو كون المشكوك ماءً، ولا في ناحية الحكم وهو كونه طهوراً الحكم ببقاء الحدث عند استعماله في الوضوء أو الغسل وببقاء الخبث عند استعماله في الغسل؛ لعدم إحراز تحقق الرافع للحدث أو الخبث بناءً على اعتبار الاستصحاب أي استصحاب عدم الرافع عند الشك في تحققه حتى في الشبهة الحكمية وإن قلنا بعدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى في مثل الحدث أو الخبث لرجوع استصحاب عدم اعتبار الوضوء بالمائع المشكوك رافعاً ومزيلاً للحدث لاستصحاب بقاء الحدث، وهو من الاستصحاب في الشبهة الحكمية، فيتعارض استصحابهما مع استصحاب عدم اعتبار الحدث لما هو أوسع فيكفي في الحكم ببقاء الحدث والخبث أصالة عدم جعل الطهورية لمثل المائع المشكوك، على ما هو المقرر في موارد إجمال اللفظ الدال على الموضوع من الأخذ في ذلك الحكم بالمقدار المتيقن والرجوع لأصالة عدم جعل الحكم لغير المتيقن كما لا يخفى.

والفرق بين استصحاب عدم اعتبار الوضوء بهذا المائع رافعاً واستصحاب عدم جعل الطهورية للمائع المشكوك: أن الأول استصحاب جار في الحكم ولرجوعه لاستصحاب الحدث جاء فيه إشكال المعارضة، وأن الثاني استصحاب جارٍ في الموضوع إذ موضوع الحدث شرعاً عدم الوضوء بما جعله الشارع طهوراً فأصالة عدم جعل الطهورية ـ وإن كان في نفسه أصلاً حكمياً ـ إلّا أنه محقق لموضوع بقاء الحدث.

هذا كله بالإضافة إلى رفع الحدث أو الخبث بالمايع المشكوك إطلاقه بالشبهة

. . . . . .

المفهومية، وأما بالإضافة إلى تنجّسه بالملاقاة مع النجس فيحكم بالتنجس مع قلته وبالطهارة مع كثرته أخذاً بقوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»[١] وربما يقال ـ كما في التنقيح ـ بأن المرجع قاعدة الطهارة في المقام مالم نقل بما بنى عليه المحقق النائيني رحمه الله من أن الاستثناء إذا علق على عنوان وجودي وكان المستثنى منه حكماً إلزامياً أو ملزوماً له كما في المقام حيث إن تنجس الأشياء بملاقاة النجس لازمه حرمة أكل كل مأكول أو مشروب ملاق للنجس قبل تطهيره فلابد من إحراز ذلك العنوان الوجودي في الخروج عن الإلزام أو ملزومه، وبناءً على ذلك فلابد أن نلتزم بعدم جريان قاعدة الطهارة في المقام؛ لأن المستثنى من الحكم بالانفعال عنوان وجودي أي الكر من الماء وهو غير محرز على الفرض وإحرازه معتبر في الحكم بعدم الانفعال[٢].

وفيه أنه حتى لولم يتم ما ذكره النائيني رحمه الله كما هو الحق على ما بُين في محله فلابد للقائل المشار إليه أطال الله عمره الشريف من الحكم بالانفعال في مفروض المقام وعدم جريان قاعدة الطهارة، والوجه في ذلك أنه قد بُيّن في محله أنه إذا ورد خطاب عام وورد في خطاب آخر تخصيص لذلك العام، وكان المخصص مجملاً من حيث المفهوم بين الأقل والأكثر فلا يسرى إجمال خطاب المخصص إلى خطاب العام، بل يؤخذ بالعام في غير مورد اليقين بالتخصيص، وما نحن فيه عند القائل من هذا القبيل؛ لأنه استفاد من قوله عليه السلام في موثقة عمار المتقدمة: «ويغسل كل ما أصابه

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) حكاه السيد الخوئي في التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٦٢، كتاب الطهارة.

. . . . . .

ذلك الماء»[١] تنجس كل الاشياء حتى المايعات بإصابة الماء المتنجس فيكون قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[٢] مخصصاً للعموم المزبور، وبما أن المخصص مجمل لا يعلم شموله لمثل المايع المفروض في المقام فيؤخذ فيه بالعموم المتقدم، نعم بناء على عدم شمولها للمايعات، وعدم عموم آخر في البين حيث إن استثناء الماء الكثير في موثقة أبي بصير الواردة في سؤر الكلب[٣] بنحو الاتصال كما تقدم فالمرجع أصالة الطهارة.

ومما ذكرنا يظهر الحال في جميع صور الشك في كون المايع مضافاً أو ماء مطلقاً بالشبهة المفهومية من غير فرق بين العلم بحالته السابقة أو لا في أن المايع المشكوك لا يرفع حدثاً ولا خبثاً؛ لأصالة عدم جعل مثله طهوراً وأنه محكوم بالطهارة عند الملاقاة مع النجس أو المتنجس؛ لأصالة الطهارة.

وأما إذا شك في كون مايع ماء أو مضافاً على نحو الشبهة الخارجية كما إذا شك في أن ما في الإناء ماء أو مضاف للعلم بأنه كان ماءً في زمان ومضافاً في زمان آخر، وشك في حالته الفعلية لعدم العلم بتقدم أي الحالتين فإنه في الفرض أيضاً يحكم ببقاء الحدث والخبث بعد استعماله في رفعهما؛ لأصالة عدم حصول الغسل بالماء كما لا يخفى.

وإذا لاقى نجساً مع كثرته يحكم بطهارته لقاعدة الطهارة أو لاستصحابها كل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

. . . . . .

ذلك؛ لأنه إما أن لا يجري الاستصحاب في ناحية كونه ماءً أو مضافاً، لعدم إحراز اتصال الشك بزمان اليقين أو أنهما يسقطان بالمعارضة على ما هو المقرر في تعاقب الحالتين، وإما لولم يعلم بحالته السابقة أو كان منذ تكونه مردداً بين المضاف والمطلق فيحكم بعدم ارتفاع الحدث والخبث به؛ لأصالة عدم حصول الغسل بالماء بعد الغسل به على ما تقدم، وإذا لاقى نجساً مع كثرته فيحكم بتنجسه؛ لأصالة عدم كونه ماءً بناءً على اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي حيث يستفاد من الروايات أن كل مايع يتنجس بملاقاة النجس إلّا الكر من الماء كما هو مفاد موثقة سماعة الواردة في سؤر الكلب[1] والموجود مايع طاهر لاقى نجساً والأصل عدم كونه ماءً، نعم لو منع عن الاستصحاب في العدم الأزلي فالمرجع أصالة الطهارة أي استصحابها أو قاعدتها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في تطهير المضاف بالاستهلاك

ذكر ﷺ طهارة المضاف المتنجس بالاستهلاك في الكر والجاري والمراد بالاستهلاك أن تتفرق أجزاء المضاف في الماء المعتصم بحيث لا يبقى له وجود بعنوانه المقابل لعنوان الماء، بل يصدق الماء بلا قيد على المجموع، وهذا على صورتين:

الأولى: أن يستهلك المضاف في الماء المعتصم حتى ولو كان ماء البئر من غير أن يحدث في الماء أثر من تغيّر اللون أو الطعم أو الريح ولا إشكال في هذه الصورة في طهارة الماء كما هو مقتضى دليل اعتصامه من غير فرق في ذلك بين زيادة كمّ

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

. . . . . .

الماء باستهلاك المضاف فيه أو لا.

الصورة الثانية: أن يستهلك المضاف في المعتصم بحيث يصدق على الموجود بعد امتزاج المضاف واستهلاكه عنوان الماء بلا قيد إلّا أن الامتزاج أوجب أثراً في المعتصم بتغير لونه كميله إلى الصفرة أو الخضرة أو حدوث رائحة أو طعم ما في الماء، وفي هذه الصورة أيضاً يحكم بطهارة الماء المعتصم على الأظهر؛ لما يأتي من أن المعتصم إنما يحكم بنجاسته فيما إذا تغيّر بأوصاف النجس لا المتنجس فما عن الشيخ ﷺ من اعتبار عدم تغير المعتصم بالمضاف[1] لا يمكن المساعدة عليه، والمتحصل أن الوجه في طهارة المضاف باستهلاكه في المعتصم أن دليل اعتصام الكر دال بالالتزام على طهارة ما استهلك فيه مع كونهما ماءً واحداً عرفاً.

ولكن قد يقال بأن الوجه في طهارة المضاف باستهلاكه هو انعدامه عرفاً بتفرق أجزائه وانتشاره في الماء ولذلك لا تختص طهارة المتنجس أو النجس بالاستهلاك بما كان المستهلك فيه الماء المعتصم، بل تجري في غير الماء مما لا يتنجس بالمستهلك قبل استهلاكه كما إذا طحن مقدار من الحنطة التي وقع عليها الفضلة اليابسة من الفأرة فإنه بالطحن يستهلك فيه تلك الفضلة وإذا صار الدقيق المزبور طحيناً فلا موجب للحكم بنجاسة ذلك الطحين وحرمة أكل خبزه بناءً على أن مطهرية الاستهلاك باعتبار انعدام المتنجس بحيث يصدق على المجموع عنوان المستهلك فيه بنظر العرف؛ ولذا التزم بعض الفقهاء من الذين أدركناهم رحمة الله عليهم بطهارة الطحين في الفرض، وأن الخبز منه طاهر وحلال[2].

---

(١) المبسوط ١: ٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٢٨، كتاب الطهارة.

. . . . . .

والصحيح أن الوجه في مطهرية الاستهلاك كونه مقتضى دليل اعتصام الكر والجاري والبئر، بل ماء المطر فإن الشارع قد حكم بطهارتها وجواز الشرب منها واستعمالها في رفع الحدث والخبث بعد وقوع الدم والبول، ومقتضى هذا الحكم أن لا يكون لعين النجس المنتشرة في المعتصم حكم النجس، بل يكون نظير الدم والبول في الباطن فإن ما في الباطن غير مشمول لأدلة نجاسة البول والبدن؛ ولذلك مع تزريق الدم بالبدن يرتفع الحكم بنجاسته.

والخلاصة أن مقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[1] وجواز أن تشرب وتتوضأ منه أن لا يثبت للمضاف المتنجس المستهلك أيضاً حكم النجاسة، وإلّا فإن المضاف لا ينعدم في موارد استهلاكه بما هو مايع حتى بنظر العرف، وإنما يزيد في كمية الماء؛ ولذلك يفرق العرف بين الكر الصافي والكر الذي استهلك فيه النجس أو المتنجس، ويقول عن الصنف الثاني بأنه ماء فيه شيء من البول أو الدم على نحو الإطلاق الحقيقي، بل قد يستقذره في بعض الصور مما يرشد إلى عدم انعدامه عرفاً باستهلاكه فالاستهلاك لا يوجب انعدام المضاف، وإنما يوجب تفرق أجزائه في المطلق صدق الماء على الموجود خارجاً، نظير صدق الماء على الجاري من الشط فإن التراب المنتشر في ذلك الماء ليس بماء، ولكن لا يمنع عن صدق الماء على ذلك الجاري.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا يحكم بطهارة المضاف أي ارتفاع الحكم بنجاسته إلّا بتفرق أجزائه في المعتصم حتى يلزم من الحكم بجواز شرب ذلك الماء واستعماله

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

في رفع الحدث والخبث ارتفاع الحكم بالنجاسة عن تلك الأجزاء، وإلّا كان كالحوض المتغير بعض مائه بملاقاة النجاسة الذي يحكم بنجاسته مع طهارة باقي مائه غير المتغير فيما كان الباقي كراً أو أزيد.

وقد ظهر أيضاً أنه لا يطهر المضاف المتنجس إذا كان آبياً عن الاستهلاك في المعتصم كالزيت والسمن مضافاً لما ورد من الأمر بالاستصباح بهما الظاهر في الإرشاد إلى عدم إمكان طهارتهما كما لا يخفى.

نعم حكي[1] عن العلامة ﷺ[2] طهارة المضاف المتنجس بمجرد اتصاله بالمعتصم كالماء القليل المتنجس على ما يأتي وإن لم يستهلك المتنجس فيه.

وفيه أن الحكم بالطهارة في الماء القليل المتنجس أو الكثير المتنجس بعد زوال تغيره بمجرد اتصالهما بالمعتصم لدليل خاص نتعرض له عند تعرض الماتن لتلك المسألة وذلك الدليل لا يجري في المضاف المتنجس، ولعل اعتماده في المقام على ما رواه في المختلف عن بعض علماء الشيعة عن أبي جعفر ﷺ من أنه أشار إلى غدير ماء، وقال: إن هذا لا يصيب شيئاً إلّا طهّره»[3] بدعوى أن إصابة ماء الغدير تصدق على اتصال المضاف به، وفيه إنّ الخبر لضعف سنده لا يمكن الاعتماد عليه مع أنّ مقتضى مناسبة الحكم والموضوع أن يطهر الموضع الذي يصيبه ذلك الماء لا جميع المضاف.

---

(١) حكاه البحراني في الحدائق الناضرة ١: ٤١٦.

(٢) القواعد ١: ١٨٥ و ١٨٧. والتذكرة ١: ٣٣.

(٣) مستدرك الوسائل ١: ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨ عن المختلف.

(مسألة ٦) المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مرّ وبالاستهلاك في الكر أو الجاري.

وبهذا يظهر الحال في الاستدلال بمرسلة الكاهلي الواردة في ماء المطر: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر»[1] فإنها أيضاً لضعف السند لا تصلح للاعتماد عليها، وإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يطهر الموضع الذي وقع عليه المطر لا غيره كما هو الحال في الأجسام المتنجسة الجامدة، اللهم إلّا أن يدعى أن المائع الواحد مع عدم الميّز في أجزائه لا يتعدّد حكمه، فإذا حكم بطهارة السطح الذي وقع عليه المطر من المائع لزمه عرفاً طهارة الجميع ولا يقاس بالجوامد حيث إن التفكيك بين الحكم بطهارة الموضع الذي وقع عليه المطر وحكم سائر أجزاء الجسم مقبول عرفاً.

ومما ذكر يظهر ضعف ما قد يقال بتعيّن صرف الخبرين عن ظهورهما وإلّا لزم الالتزام بطهارة الخشب المتنجس بملاقاة أحد أطرافه مع الماء الكر أو وقوع المطر على بعضه، ووجه الضعف ما ذكرناه من اختلاف مناسبة الحكم والموضوع بالإضافة إلى المايعات والجوامد مع أنه قد ورد الأمر بالغسل في غير المايعات من المتنجسات من غير فرق بين الغسل بالقليل أو الجاري أو الكر وظاهرها اعتبار الغسل في تطهير الأجسام المتنجسة، ولا يكفي مجرد الإصابة، وهذا موجب لرفع اليد عن شمول ما ورد في ماء الغدير للأجسام القابلة للغسل فيؤخذ بالظهور المنزبور في المايعات، والحاصل أن العمدة في الجواب عن الاستدلال بالروايتين ضعف سندهما كما لا يخفى.

وقد يستدل على مدعى العلامة بموثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(مسأله ٧) إذا أُلقي المضاف النجس في الكر فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس إن صار مضافاً قبل الاستهلاك، وإن حصل الاستهلاك والإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه، ولكنه مشكل[١].

قال: رسول الله: «الماء يطهر ولا يطهّر»[(١)] وفيه أنّ المستفاد من الموثقة وغيرها أنّ الماء مطهر بالإضافه إلى الأشياء القابلة للتطهير، وأما إنّ أي شيء قابل له أو أنّ الشيء القابل كيف يطهر به فخارج عن مدلولها، والشك في المقام في قابلية المايع المضاف للطهارة بالاتصال أو في كيفية التطهير وأنها بمجرد الاتصال بالمعتصم أو لابد من الامتزاج على ما تقدم.

[١] في المقام صور ثلاث تعرض لاثنتين منها:

الأولى: أن يلقى المضاف في الكر فيستهلك فيه ثم يصير الكر المزبور مضافاً، والحكم في هذه الصورة طهارة المضاف الموجود بالفعل؛ وذلك لأن المضاف الأول باستهلاكه في الكر قد حكم له بالطهارة، وبعد صيرورة الماء مضافاً ولو بسبب ملاقاة المضاف الأول لم يلاق نجساً آخر ليحكم بنجاسته، ونظير المقام ما إذا وقعت ميتة في الكر ولم تغيّره، وأُخرجت من الماء ثم تغير الماء بحصول رائحتها فيه، فإنه يحكم بطهارة الكر المزبور، ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الاستهلاك موجباً لانعدام المضاف أو لا كما لا يخفى.

الثانية: وهي التي جعلها الفرض الأول في المسألة، وهي ما إذا ألقى المضاف في الكر فأخرجه عن الإطلاق إلى الإضافة ثم صار المضاف الموجود بتمامه ماءً مطلقاً، ففي هذه الصورة يحكم بتنجس الماء المزبور؛ لأن المطلق السابق بخروجه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

. . . . . .

إلى الإضافة قد حكم بتنجسه وصيرورته ماءً مطلقاً لا يرفع تنجسه لما يأتي من أن ظاهر ما دل على أن الماء إذا كان كراً لا ينجسه شيء ما إذا كان ماءً عند وقوع النجاسة ولم يكن قبله محكوماً بالنجاسة.

الثالثة: ما إذا حصل استهلاك المضاف المتنجس في الكر وإضافة ذلك الكر في زمان واحد، وذكر ﷺ أن لعدم تنجس الكر في الفرض وجهاً ولكنه مشكل، ولعل ذلك الوجه هو أن الكر المزبور عند وقوع المضاف فيه كان ماءً مطلقاً وعند خروجه عن الإطلاق إلى الإضافة لم يكن المضاف المتنجس موجوداً لينفعل به المضاف الجديد.

وربما يقال: إن الصورة الثالثة فرض ممتنع فإن معنى استهلاك المضاف في الكر من الماء المطلق فرض عدم إضافة الكر واتصاف الموجود خارجاً بأنه ماء مطلق، ومقتضى حدوث الإضافة عند تحقق الاستهلاك عدم اتصاف الموجود خارجاً بأنه ماء مطلق، وهذا من كون الكر المزبور ماءً في زمان و عدم كونه ماءً في ذلك الزمان بعينه.

والحق بعضهم الصورة الثانية بالثالثة في الامتناع، فإن خروج الكر من الماء إلى الإضافة قبل استهلاك المضاف فرض لعدم بقاء الماء المطلق واستهلاكه فيه بعد ذلك فرض لبقائه، وبتعبير آخر انقلاب المضاف الحاصل بإلقاء مضاف في الكر من الماء إلى المطلق أمر ممكن كما إذا أُلقي مقدار من الوحل المتنجس في الكر من الماء فغير الماء إلى المضاف ثم تترسب الأجزاء الترابية فيتحول المضاف الموجود إلى الماء المطلق ولكن انقلاب المضاف الموجود إلى الماء باستهلاك المضاف النجس في الكر من الماء الذي صار مضافاً قبل الاستهلاك فرض غير معقول.

. . . . . .

أقول: الظاهر إمكان الصورة الثانية وهي الفرض الأول من كلامه ﷺ وذلك لأنه إذا كان الماء الكثير أزيد من الكر بحيث لو ألقى المضاف المتنجس فيه فخرج بعض أطراف الكثير المزبور إلى الإضافة ثم استهلك المضاف الحاصل في الباقي من الماء المطلق فلا ينبغي الريب في طهارة جميع الماء فإن الفرض مما هو مندرج في المسألة السابقة من ارتفاع تنجس المضاف بالاستهلاك في الكر أو الجاري، وأما إذا كان الماء بقدر الكر لا أزيد وخرج بعض أجزائه إلى الإضافة بإلقاء المضاف المتنجس فيه ثم استهلك المضاف الموجود بانبساطه في جميع أجزاء الماء فيحكم بنجاسة الماء؛ لأنه بحصول الإضافة في بعض الماء أولاً كما هو الغالب لا يكون الباقي كراً ليدخل في أدلة الاعتصام، ولو استهلك المضاف فيه؛ لأنه من استهلاك المضاف في القليل، إذن فالصورة الثانية أمر ممكن إذا لم يفرض فيها حصول الإضافة في تمام أجزاء الكر من الماء أوّلاً ليقال إنه لا ماء مطلق ليستهلك المضاف فيه ثانياً.

وأما الصورة الثالثة أي الفرض الثاني في كلامه ﷺ فهو أمر غير ممكن؛ لما تقدم من أنّ خروج الماء إلى الإضافة مساوق لعدم استهلاك المضاف في ذلك الحين، فيكون فرض استهلاكه في المطلق في ذلك الحين بعينه من فرض اجتماع النقيضين سواءً أريد حصول الإضافة في تمام الكر أم بعضه.

وقد يقال كما عن السيد الحكيم ﷺ إن استهلاك المضاف لا يلازم كون المستهلك فيه ماءً مطلقاً عند حصول الاستهلاك ليقال: إن فرض وصف الإضافة في الماء عنده من فرض الضدين في وصف الماء، بل المراد بالاستهلاك أن لا يبقى للمضاف الأول صورة محفوظة ليجرى استصحاب تنجّسه يمكن مع إضافة المستهلك فيه أيضاً لكن الغالب حدوث الإضافة في الماء المطلق بغلبة المضاف

(مسألة ٨) إذا انحصر الماء في مضاف مخلوط بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتى يصفو ويصير الطين إلى الأسفل ثم يتوضأ على الأحوط، وفي ضيق الوقت يتيمم لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق[١].

الموجبة لبقاء ذلك المضاف مع إضافة الماء[١].

وفيه ما تقدم من أنه مع الاستهلاك لا ينعدم معروض التنجس كانعدامه في مورد الاستحالة، بل يكون المضاف المزبور مع امتزاجه بالماء وعدم صيرورة المعتصم مضافاً بذلك الامتزاج محكوماً بالطهارة بمقتضى أدلة اعتصام الماء، وعليه فلا يتصور هذا النحو من الاستهلاك مع إضافة الماء عند تحققه كما لا يخفى.

والخلاصة أنه إن كان المراد بالاستهلاك انعدام موضوع النجاسة كانعدامه في موارد الاستحالة بحيث لا يتنافى مع خروج الماء المطلق المعتصم إلى مضاف آخر غير المضاف الأول فيلزم الالتزام بطهارة الطحين في المثال السابق على ما مرّ، وإن كان المراد منه تبعية المضاف المتنجس بعد امتزاجه بالماء المطلق للماء المطلق الكثير في الحكم لعدم تحمل الموجود خارجاً الحكم بالطهارة والنجاسة فيحكم بطهارته أخذاً بما ورد في الكثير المعتصم، فإضافة المعتصم عند الاستهلاك أمر غير معقول، مضافاً إلى أن الاستهلاك ولو بالمعنى الذي ذكره لا يجتمع مع إضافة الماء عند الاستهلاك لحدوث الإضافة تدريجياً ومعه ينقص الباقي عن الماء الكر فيتنجس بالمضاف الأول قبل استهلاكه بتمامه كما لا يخفى.

[١] ذكر السيد الحكيم ﷺ في ذيل هذه المسألة أن وجوب الصبر مبني على أن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى (للسيد الحكيم) ١٢ : ١١٨.

(مسألة ٩) الماء المطلق بأقسامه حتى الجاري منه ينجس إذا تغيّر بالنجاسة في أحد أوصافه الثلاثة من الطعم والرائحة واللون[١].

الموضوع لجواز التيمم عدم التمكن من الماء[١]، وإلّا لو كان الموضوع له عدم الماء فالمضاف المزبور لعدم دخوله في الماء لا يمنع عن جواز التيمم، وفيه أنه يجب الصبر في سعة الوقت سواءً فسّر عدم وجدان الماء بعدم وجود الماء أو بعدم التمكن منه بناءً على أن الموضوع لجواز التيمم عدم الوجدان في تمام الوقت وبناءً على أن الموضوع له عدم الوجدان عند القيام إلى الصلاة كما هو ظاهر الآية المباركة فيجوز التيمّم حتى مع سعة الوقت سواء فسّر عدم الوجدان بعدم التمكن أو بعدم الماء.

وبهذا يظهر أن المسألة لا ترتبط بمسائل المضاف، نعم، ما هو مبني، على البحث في كون المراد من عدم وجدان الماء عدم الماء أو عدم التمكن من الماء، ما إذا كان للمكلف ماء لا يكفي لغسله إلّا إذا أضيف إليه مقدار من المضاف بحيث لا يخرج الماء إلى الإضافة بامتزاج المضاف به، فهل يجب القيام بهذا المزج أم يجوز التيمم؟ فإن كان الموضوع في مشروعية التيمم عدم الماء يجوز التيمم، وإن كان الموضوع عدم التمكن من الماء فلا يجوز التيمم سواءً كان الدخيل عدم الوجدان في تمام الوقت أو عند القيام إلى الصلاة، والمناسب أن يذكر الماتن ﷺ هذا الفرع بدلاً عما ذكره كما لا يخفى.

في تنجس المياه بالتغير في أوصافها الثلاثة

[١] الماء المطلق يتنجس بملاقاة النجاسة فيما إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة من الطعم والرائحة واللون بها، وينبغي التكلم في جهات:

---

(١) مستمسك العروة الوثقى (للسيد الحكيم) ١: ١١٨.

. . . . . .

الأولى: أن الحكم بتنجس الماء بأقسامه بالتغيّر ينحصر بما إذا كان التغيّر في أحد أوصافه الثلاثة فلا عبرة بالتغير في غيرها كالحرارة والبرودة والثقل والخفة.

الثانية: يعتبر أن يكون التغير بملاقاة النجاسة فلا يتنجس الماء بالتغير الحاصل بالمجاورة.

الثالثة: أن يكون التغير فيها بأوصاف النجاسة، ولا يعم ما إذا كان بأوصاف المتنجس كما إذا وقع في الماء دبس متنجس ومال لون الماء إلى الصفرة.

الرابعة: أن يكون التغيّر حسياً فلا عبرة بالتغير التقديري.

أما الجهة الأولى فلا خلاف فيها بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه[١]، نعم نسب الخلاف إلى صاحب المدارك ﷺ حيث ذكر عدم ورود تنجس الماء بتغير لونه في أخبارنا وأنّ إطلاقات التغير فيها تشمل التغير بما عدا الأوصاف الثلاثة[٢].

وكيف كان فقد استدل على الحكم بالنبوي الذي أورده في أول السرائر، وذكر أنه متفق على روايته «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غيّر طعمه أو لونه أو رائحته»[٣] ونقله في الوسائل عن المحقق أيضاً في المعتبر[٤] وبرواية دعائم الاسلام «قال روينا عن جعفر بن محمد ﷺ أنه قال: إذا مرّ الجنب بالماء وفيه الجيفة أو الميتة

---

(١) كالشيخ في المبسوط ١ : ٥، والعلامة في القواعد ١ : ١٨٤. والمراسم: ٣٧، محصلاً. والعلامة في التذكرة ١ : ١٥، والطباطبائي في الرياض ١ : ١٢، منقولاً وصاحب الجواهر في الجواهر ١ : ٧٥، محصلاً ومنقولاً.

(٢) المدارك ١ : ٥٧.

(٣) السرائر ١ : ٦٤.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ١٣٥، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

. . . . . .

فإن كان قد تغيّر لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا يشرب منه ولا يتوضأ ولا يتطهر منه»[١].

بدعوى أن دعائم الإسلام كتاب يعتمد عليه لقول مؤلّفه وهو النعمان بن محمد القاضي أنه اقتصر في الكتاب على إثبات الصحيح مما جاء عن الأئمة من أهل بيت الرسول[٢] ومقتضاها كالنبوي تنجّس أي ماء بالتغير في أحد أوصافه الثلاثة وعدم العبرة بالتغير في غيرها.

ولكن لا يخفى عدم إمكان الاعتماد على شيء منهما، فإنّه لو أُريد من الاتفاق على الرواية نقل جميع أصحاب الأُصول والكتب فخلافه قطعي؛ لعدم إيراده في الكتب الأربعة وغيرها من كتب الأخبار، وإن أُريد رواية الفريقين فمجرد ذلك لا يكفي في اعتبار الرواية، بل لابد من ملاحظة سندها، وأما دعائم الإسلام فلا يصلح للاستناد إليه في الفتوى لكون رواياته مرسلة، وصحة الرواية عند مؤلف كتاب لوثاقة رواتها عنده لا تجدي بالإضافة إلينا لاحتمال استناده إلى أصالة العدالة، بل المجدي إخباره بوثاقة الرواة مع كونه ممن يتبع قوله في التوثيق كما لا يخفى.

والحاصل أن المستند في الجهة الأولى:

١ ـ صحيحة حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب»[٣] فإن مقتضى هذه الصحيحة أنه لو غلبت الجيفة النجسة ـ كما سيأتي ـ

(١) مستدرك الوسائل ١: ١٨٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣. عن دعائم الإسلام ١: ١١٢.

(٢) دعائم الاسلام ١: ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

. . . . . .

على الماء بتغيير ريحه أو طعمه فالماء يحكم بنجاسته بلا فرق بين أقسامه، وبعد حمل (الواو) على معنى (أو) بقرينة سائر الروايات، ورواية الكليني ﷺ عن حريز عمن أخبره[١] لا يضرّ بصحة الرواية لاحتمال سماع حريز عن غير الإمام أولاً وسماعه عن الإمام عليه السلام ثانياً.

٢ ـ صحيحة أبي خالد القماط أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول في الماء يمرّ به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة فقال أبو عبدالله عليه السلام: «إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وإن لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ»[٢] وهذه الصحيحة وإن لم تشمل غير الماء الراكد إذ مدلولها الحكم بنجاسة ماء النقيع أي المجتمع في الغدير فيما إذا تغيّر ريحه أو طعمه، إلّا أنه يكفي في جريان الحكم فيما له مادة كالجاري والبئر إطلاق الصحيحة الأُولى، وصحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأن له مادة»[٣] فإن ظاهرها أن كون الماء ذا مادة موجب لاعتصامه إلّا مع التغير في طعمه أو ريحه.

٣ ـ وصحيحة شهاب بن عبد ربه قال أتيت أبا عبدالله عليه السلام أسأله فابتدأني فقال: إن شئت فسل يا شهاب وإن شئت أخبرناك بما جئت له قلت: أخبرني، قال: جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة أتوضأ منه أو لا؟ قال: نعم، قال: توضأ من الجانب الآخر إلّا أن يغلب الماء الريح فينتن، وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكر

(١) الكافي ٣: ٤، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٨ ـ ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الحديث ١٢.

. . . . . .

مما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبة، قلت: فما التغير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر[١].

وظاهر صدر هذه الصحيحة تنجس الماء بتغير ريحه وإطلاقه محمول على الماء الكثير كما يحمل عليه صحيحة أبي خالد القماط بقرينة ما ورد في الماء القليل من تنجسه بإصابة النجس أو المتنجس سواءً تغير أو لا، ولذلك تقيد صحيحة حريز أيضاً بغير القليل من الماء الراكد.

والمستفاد من ذيل صحيحة شهاب أنّ التغير باللون كالتغير في الريح والطعم، إذ لا يحتمل أن يكون التغير باللون موجباً للنجاسة في الراكد دون غيره. ويدل أيضاً على أن التغير باللون كالتغير في الريح أو الطعم رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام المعتبرة عندنا لدخولها في روايات حريز بن عبدالله وذكر الشيخ رحمه الله في فهرسته طرقه إلى جميع كتبه ورواياته وفيها طريق صحيح فراجع[٢] أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب؟ فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضأ منه، وإن لم تغيره أبوالها فتوضأ منه وكذلك الدم...»[٣]، فإن تغيير الدم الماء إنّما يكون باللون، ودعوى أنّ أبوال الدواب لا توجب نجاسة الماء من غير فرق بين تغير الماء بها أو عدمه لا تنافي الأخذ بظاهر ذيلها في كون التغير باللون موجباً لنجاسة الماء، ونظير هذا الذيل رواية العلاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦١ ـ ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٢) الفهرست: ١١٨ و ٣٠٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

. . . . . .

الماء لون البول»[١] وعلى ما ذكر فلو نوقش في صحيحة شهاب لوقوع أحمد بن محمد بن يحيى في سند الشيخ إلى كتاب بصائر الدرجات فيكفي مصححة أبي بصير في الحكم بتنجس الماء بالتغير اللوني.

إذن فلا ينبغي التأمل في أنّ التغير باللون كالتغير في ريح الماء وطعمه بوقوع النجاسة موجب لتنجسه بلا فرق بين أقسام الماء، كما أن مقتضى الحصر في الروايات عدم الاعتبار بالتغير في غيرها، وتوهم أن مفاد صحيح حريز وغيره هو كون تغير الماء في أحد أوصافه الثلاثة موجباً لعدم جواز شربه أو التوضؤ منه لا لنجاسته، أي لا يكون الماء الكثير أو الجاري والبئر مع التغير طهوراً لا أنه يتنجس، مدفوع بأن النهي عن شربه والتوضؤ به إرشاد إلى تنجسه فيكون نظير ما ورد في ماء المطر من ثبوت البأس عند إصابته لشيء مع عدم غلبته للنجاسة وكما أن ظاهر فساد الماء في صحيحة ابن بزيع أيضاً تنجس الماء لا سلب طهورية الماء فقط مضافاً لظهور ذيل صحيح شهاب فيه، ويشهد للتنجس أيضاً عند التغير صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر إلّا أن ينتن فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر»[٢].

لا يقال إنّ الشيخ قدس سره يروي الرواية عن المفيد عن أحمد بن محمد عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار وأحمد بن محمد لم يثبت وثاقته.

فإنه يقال: لا يضر مثل ذلك بصحة الرواية إذ للشيخ قدس سره إلى جميع روايات

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ١٧٣، الباب ١٤، الحديث ١٠.

. . . . . .

محمد بن الحسن الصفار وكتبه التي منها هذه الرواية طريق آخر على ما ذكره في الفهرست، وكذا الحسين بن سعيد الأهوازي الواقع في سند الرواية[١].

لا يقال: لا يمكن الالتزام بانحصار تنجس الماء الكثير وسائر أقسام المعتصم بصورة التغير في أحد أوصافه الثلاثة، فإن ذكرها لا من باب الحصر بل من جهة أنّ الغالب في الماء المقهور للنجاسة التغير في ريحه وطعمه بوقوع الميتة والجيفة النجسة فيه وحصول التغير باللون في ملاقاة مثل الدم فلا يمنع الحصر بهذا الاعتبار عن الأخذ بالإطلاق في بعض الروايات.

فإنه يقال: لا مجال لتوهم اعتبار الغلبة في مثل صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر طعمه أو ريحه»[٢].

غاية الأمر يرفع اليد عن إطلاق المستثنى منه في التغير باللون بدلالة مصحّحة أبي بصير وصحيحة ابن شهاب المتقدمتين، بل مقتضى تفسير التغير في الماء في الثانية بالتغيّر باللون عدم العبرة بسائر أنواع التغير فيرفع اليد عنه في التغير بالطعم والريح ويؤخذ به في غيرهما، مضافاً إلى التأمل في ثبوت الإطلاق فيما دلّ على تنجس الماء بجميع أقسامه بالتغيّر، فإنّ قوله عليه السلام في صحيحة حريز المتقدمة: «فإذا تغير الماء وتغيّر الطعم» لكونه تفريعاً على ما ذكر قبله ظاهر في التغير في الريح لا مطلق التغير، وما رواه الكليني رحمه الله عن العدة عن أحمد بن محمد عن ابن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا إن يتغير»[٣] ليس غير ما رواه

---

(١) راجع للصفار: الفهرست: ٢٢٠ ـ ٢٢١، وللأهوازي: الفهرست: ١١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٣) الكافي ٣: ٥.

. . . . . .

الشيخ عليه السلام بسنده عن أحمد بن محمد عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغير ريحه أو طعمه»[١] ولعل الذيل لم يكن فيما وصل إلى الكليني رحمه الله وأما صدر مصححة أبي بصير فلا يمكن الأخذ به فإن أبوال الدواب طاهرة عندنا وكون المراد بالدابة مطلق الحيوان بحيث يعم غير مأكول اللحم محتمل، ولكنه ليس ظاهراً فيه كما لا يخفى.

في انفعال ماء المطر بالتغيّر كسائر أقسام المياه

بقي في المقام أمر وهو أنه قد توهم بعض الروايات الواردة في ماء المطر أنه لا يتنجس حال نزوله ولو مع التغير فيه، ففي صحيحة علي بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فأصاب ثوب رجل لم يضرّه ذلك»[٢] وفي مرسلة الكاهلي عن أبي عبدالله عليه السلام قلت: يسيل علي من ماء المطر أرى فيه التغير وأرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات علي وينتضح علي منه، والبيت يتوضأ على سطحه فيكفّ على ثيابنا. قال: «ما بذا بأس لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر»[٣].

ولكن لا يخفى أنه لم يفرض في الصحيحة التغير في ماء المطر وعدم غلبة الماء على البول غايتها أنها مطلقة فيرفع اليد عن إطلاقها بصحيحة هشام بن سالم أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السطح يبال فيه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب، فقال:

---

(١) التهذيب ١ : ٢٣٤، الباب ١١، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٥ـ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٦، الحديث ٥.

بشرط أن يكون بملاقاة النجاسة، فلا يتنجس إذا كان بالمجاورة كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً[١].

«لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه»(١) فإن ظاهر قوله: «أكثر منه» هو غلبته على البول.

وأما مرسلة الكاهلي فلا يمكن الاعتماد عليها لضعف سندها مضافاً إلى أن التغير فيها لم يفرض كونه بالنجس ورؤية آثار القذر فيه لا توجب التنجس فيما إذا كان القذر من قبيل العذرة حيث تقدم أنّ الماء المتغير بطاهر لا يدخل في الماء المضاف لينجس بإصابة القذر.

تنجس الماء بالملاقاة لا بالمجاورة

[١] هذه هي الجهة الثانية من الجهات المتقدمة. لا إشكال في أن اشتراط كون التغير في الأوصاف الثلاثة بالملاقاة متسالم عليه بينهم، والوجه في ذلك ظاهر:

أولاً: لأن الروايات الواردة في المقام كلها ظاهرة في بيان خصوصية الماء، وأنه يمتاز عن سائر المايعات في التنجس فلا يتنجس إلّا بالتغير فإنه طهور الإنسان عن الأوساخ والقذارات والأحداث ومنشأ حياته في الأكل والشرب، ومن الظاهر أنّ سائر المايعات لا تتنجس بمجاورة الأشياء النجسة حتى مع التغير في أوصافها بالمجاورة كما تقدم فكيف بالماء.

وثانياً: أنّ جملة من الروايات قد ذكر فيها كون الجيفة والميتة وسيلان الدم والبول في الماء وما لم يذكر فيه فالإصابة المزبورة مفروضة كصحيحة حريز بن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤ـ ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

. . . . . .

عبدالله[١] وصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع الواردة في ماء البئر[٢]، ومفادهما أنّ الميتة أو غيرها مما ينجس سائر المايعات لا تنجس الماء فيما إذا غلب الماء عليها، وأما إذا كان الماء مغلوباً في ريحه أو طعمه أو لونه فيحكم بنجاسته، ومن الواضح أنّ الغلبة إنما تتصور في فرض الملاقاة. وذكر ﷺ[٣] في المسألة (١٥) الآتية تبعاً للشيخ الأنصاري[٤] والمحقق الهمداني ﷺ[٥] أنه لو وقع بعض الميتة داخل الماء وتغير الماء بسبب الجزء الداخل والخارج بأن استند التغير إليهما معاً يحكم بتنجس الماء لصدق تغيره بما وقع في الماء، وذكر السيد الحكيم ﷺ في ذيل تلك المسألة أن الغالب في الميتة الواقعة بروز بعضها والتفكيك بينه وبين الفرض في الحكم بعيد عن المرتكز العرفي والالتزام بالطهارة فيهما معاً كما ترى، بل لا يبعد الالتزام بتنجس الماء فيما إذا استند التغيّر إلى الخارج في مثل فرض البروز، نعم إذا كانت الميتة واقعة في خارج الماء وكان بعضها اليسير داخلاً في الماء كطرف رجلها أو ذيلها فلا يبعد الانصراف عن مثله[٦].

وقد يجاب عن ذلك بأنه يعتبر في تنجس الماء استناد تغيره إلى النجس الواقع في الماء بأن يكون تمام الاستناد إليه ولم يتحقق ذلك في فرض خروج بعض الميتة،

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٧٠ و ١٧٢، الباب ١٤، الحديث ١ و ٦ و ٧.

(٣) أي صاحب العروة.

(٤) كتاب الطهارة ١ : ٨٤.

(٥) مصباح الفقيه ١ : ٤٧.

(٦) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٢٨.

وأن يكون التغير بأوصاف النجاسة دون أوصاف المتنجس[١] فلو وقع فيه

وإلّا لزم الالتزام بتنجس الماء فيما إذا وقع عين النجس مع طاهر فيه وتغير بمجموعهما كما إذا ألقى مقدار من الدم مع مقدار من الصبغ في الماء بحيث لولم يكن إلقاء الصبغ مع إلقاء الدم لما كان فيه تغير.

أقول: لا يبعد الالتزام بالفرق أي عدم تنجس الماء في الفرض الذي ذكره لعدم دخوله في مدلول الأخبار وتنجس الماء في الفرض الأول، فإن المستفاد من صحيحة أبي خالد وكذا صحيحتي أبي بصير وشهاب أن تغير الماء المستند عرفاً إلى ما وقع فيه من عين النجس موجبٌ لتنجسه بأن كان تمام الاستناد إليه، سواءٌ كان الاستناد لجزئه الداخل في الماء أو إلى مجموع الداخل والخارج، ويأتي تمام الكلام في ذلك.

نعم، لو ألقى ذلك المقدار من الصبغ أولاً فلم يغيره ثم ألقى الدم فظهر التغير يحكم بتنجسه حتى في فرض أنه لولم يكن إلقاء الصبغ أولاً لم يحدث التغير بإلقاء الدم، وبالجملة فلولم يكن مقدار الواقع من النجس في الماء دخيلاً في تغيره، كما إذا وقع الذنب أو الرجل فيه بل كان التغير مستنداً إلى ما في الخارج فقط فالروايات المشار إليها منصرفة عن الفرض، بخلاف ما إذا استند التغير إليه، وقد أشرنا إلى تعارض بروز بعض الميتة على الماء عند صيرورتها جيفة غالباً ولم يشر في صحيحة ابن بزيع أو غيرها إلى ملاحظة تمام الاستناد إلى الجزء الداخل في الماء كما لا يخفى، والحاصل إذا استند تغير الماء إلى عين النجاسة التي وقع بعضها في الماء يدخل ذلك في موضوع التنجس في الأخبار.

استناد التغير إلى أوصاف النجاسة

[١] هذه هي الجهة الثالثة: وقد صرح جماعة باعتبار كون التغير بأوصاف

دبس نجس فصار أحمر أو أصفر لا ينجس إلّا إذا صيّره مضافاً، نعم لا يعتبر أن يكون بوقوع عين النجس فيه، بل لو وقع فيه متنجّس حامل لأوصاف النجس فغيّره بوصف النجس تنجس أيضاً.

النجس ولا يكفي التغير المستند إلى أوصاف المتنجس، بل في الجواهر إمكان استظهار الإجماع عليه، ونسب إلى الشيخ الطوسي ﷺ كفاية ذلك في تنجس الماء[١]، والقول بالكفاية مستنده النبوي المتقدم: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غيّر طعمه أو لونه أو ريحه»[٢] أو الإطلاق في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه»[٣] وأما سائر الروايات فلا دلالة لها إلّا على التنجس بعين النجس المغير.

ولكن النبوي قد تقدم عدم إمكان الاعتماد عليه كما لا إطلاق في صحيحة ابن بزيع فإن الذيل فيها قرينة جلية على أن المراد بالشيء في المستثنى منه الأعيان النجسة كالميتة التي توجب لكراهة ريحها كون ريح الماء كريهة وطعمه خبيثاً كما يظهر ذلك كمال الظهور بملاحظة ما ورد في نزح ماء البئر.

هذا كله بالإضافة إلى المتنجس الموجب لتغير الماء بأوصاف نفسه كما إذا اوقع في الماء الكثير دبس متنجس فمال لون الماء إلى الصفرة من دون أن يصير مضافاً، وإلّا يحكم بنجاسته كما تقدم في مسألة إلقاء المضاف المتنجس في الماء الكر من اعتبار كون الماء إلى زمان استهلاك المضاف كراً ليندرج تحت أدلة الاعتصام ويحكم بطهارة المضاف أيضاً؛ لأن الماء الواحد لا تختلف أبعاضه من حيث الحكم بالنجاسة والطهارة مع عدم الميز.

---

(١) جواهر الكلام ١ : ٨٤. وانظر المبسوط ١ : ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٥، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: ١٧٢، الباب ١٤، الحديث ٧.

. . . . . .

وأما المتنجس الحامل لأوصاف النجس فتغييره الماء بأوصاف النجاسة على قسمين:

الأول: ما كان أجزاء عين النجس منتشرة في أجزاء المتنجس بحيث لم يبق لعين النجس صورة، كما إذا أُلقي مقدار من الدم في ماء فغيّر لون الماء إلى الصفرة ثم أُلقي ذلك الماء في الكر أو المعتصم الآخر فاصفر ذلك الماء أيضاً.

ويعبر عن ذلك بالتغيير الانتشاري ولا ينبغي التأمل في تنجس الماء بذلك، فإن انتشار الماء الأول في الثاني مصداق لما في مصححة أبي بصير المتقدمة: «وكذلك الدم إذا سال في الماء»[1] مضافاً لما يأتي من القسم الثاني من وجه تنجّسه.

والقسم الثاني: ما إذا لم يكن حمل المتنجس أوصاف النجاسة بانتشار أجزاء العين كما إذا تغير ماء بالميتة الواقعة فيه ثم أُلقي الماء المتغير في ماء كثير آخر فغيره، ففي عبارة المصنف ﷺ وغيره يحكم بتنجس الماء ويستدل على ذلك بوجوه:

منها أن تنجسه مقتضى ما دل على تنجس الماء بتغير ريحه أو طعمه بالميتة الواقعة فيه فإن الميتة الواقعة فيه تغير من الماء ما هو محيط بها ثم يسري التغير من الماء المحيط إلى سائر أجزائه شيئاً فشيئاً فيكون تغير بقية الماء بالمتنجس الحامل لوصف النجاسة لا بالنجس فكذلك محل الكلام.

وفيه، أنّه لو سلم أمر السراية كما ذكر فلا وجه للحكم بنجاسة الماء الثاني، وذلك لأن المندرج فيما دل على نجاسة الماء بالتغير هو الماء الأول دون الثاني حيث لم يلاق الماء الثاني في الفرض الميتة، بخلاف الماء المتنجس الأول، وما يقال

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

. . . . . .

من أن الماء المتغير بأوصاف النجس يكون حاملاً لأجزاء صغار من عين النجس لا محالة لامتناع انتقال العرض إلى معروض آخر فيكون القسم الثاني أيضاً داخلاً في السراية الانتشارية كما ترى، فإن حدوث الرايحة الكريهة في الماء نظير حدوث الحرارة فيه بمجاورة النار أو إصابة الشمس من الحدوث بالخاصية لا بالانتقال، ولذا لا يعتبر في الحكم بتنجس الماء بالتغير بعين النجس حدوث عين وصف تلك العين في الماء بل يكفي فيه كل تغير مستند للنجس على ما يأتي توضيحه في المسألة(١١).

وثانياً: أنّ الأمر ولو كان بحسب البرهان كما ذكر إلّا أنّه لا يصدق عرفاً أن الماء الثاني تغير بالميتة الواقعة فيه بل الموصوف بذلك هو الماء الأول.

الوجه الثاني: أنه بعد القاء الماء الأول في الثاني وامتزاجهما لا يمكن الحكم بطهارة المجموع؛ لمنافاته ما دل على عدم طهارة الماء الأول ما لم يذهب ريحه أو يطيب طعمه، والحكم بنجاسته و طهارة الماء الثاني أيضا غير ممكن؛ لأن الماء الواحد بلا ميز لا يتحمل حكمين فيتعين الحكم بنجاسة المجموع.

وقد أورد على هذا الوجه بأنّ الماء الأول إن كان مستهلكاً في الماء الثاني فيحكم بطهارة المجموع وزوال تنجس الماء الأول؛ لانعدام ذلك الماء وإن كان الأمر بالعكس يحكم بنجاسة المجموع وعدم بقاء طهارة الثاني؛ لانعدام الماء الثاني لأنه باقٍ وقد خرج عن طهارته، وأما إذا لم يستهلك أحدهما في الآخر كان ما دل على طهارة الثاني معارضاً بما دل على نجاسة الأول وعدم طهارته قبل زوال تغيره؛ لأن الماء الواحد لا يتحمل حكمين مختلفين فيكون المرجع قاعدة الطهارة ابتداءً أو بعد تساقط الاستصحابين في كل من نجاسة الأول وطهارة الثاني.

. . . . . .

أقول: كون الاستهلاك كالاستحالة في انعدام الموضوع قد بيّنا ضعفه فيما سبق وذكرنا أن استثناء موارد الاستهلاك يدخل في تخصيص الحكم فلابد من إقامة الدليل عليه، والأظهر الحكم بتنجس الماء في جميع الصور الثلاث للوجه الثالث، وهو أنّ المستفاد من ذيل صحيحة ابن بزيع أنّه لو أُخرجت الميتة من البئر أولاً يكون الماء متنجساً حال النزح أيضاً إلى أن يذهب ريح الماء ويطيب طعمه فيكون الماء الخارج من المادة الممتزج مع ما كان في البئر محكوماً بالنجاسة حال النزح إلى ذهاب الريح وطيب الطعم بلا فرق بين استهلاك الماء الخارج من المادة في الباقي كما في أوايل الشروع في النزح أو استهلاك الباقي في الخارج كما في أواخر النزح المترتب عليه ذهاب الريح وطيب الطعم أو لم يستهلك أحدهما في الآخر كما في أواسط حال النزح كما لا يخفى.

وذكر في التنقيح في وجه تنجس الماء أنّ المستفاد من صحيحة ابن بزيع تنجس ماء البئر بكل ما يغيّر طعمه أو ريحه بوصف عين النجس، سواء كان ذلك المغير نفس عين النجس أو المتنجس الحامل لأوصاف عين النجس؛ وذلك لأن الإمام عليه السلام أمر فيها بالنزح حتى يطيب الطعم، ومن الواضح أن نزح مقدار من البئر لا يوجب رفع تغير الماء الباقي فيتعين أن يكون الوجه في قوله عليه السلام «ينزح حتى» أنّ البئر لما كانت ذات مادة كان نزح المتغير موجباً لنبع الماء الصافي وغلبته تدريجاً على المتغير واستهلاكه فيه فصح أن يقال ينزح حتى يطيب الطعم، ومنه يظهر أن النابع الملاقي للماء المتنجس ينفعل بملاقاته إذا تغير به ولم يغلب عليه فلا يختص الحكم بالانفعال بملاقاة عين النجاسة، بل يشمل ملاقاة المتنجس الحامل لأوصاف

وان يكون التغيير حسّياً فالتقديريّ لا يضرّ، فلو كان لون الماء أحمر أو أصفر فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيّره لولم يكن كذلك لم ينجس[١]. وكذا إذا صب فيه

النجس إذا غيره[(١)]، ففيه ما لا يخفى فإن لازم ذلك الالتزام بتنجس ماء البئر في الصورة الأولى من الصور المتقدمة وهي صورة استهلاك المتغير في الكر بلحاظ أن الاستهلاك تدريجي فقبل تماميته يكون ما نبع من المادة وتغير بملاقاة المتغير قد تنجس به، فاستهلاك المتغير فيه بعد ذلك استهلاك في المتنجس وهو لا يوجب الطهارة مع أن المستدل بهذا الوجه قد التزم بالطهارة فيها، مع أنّه قد تقدم أن ذكر ذهاب الريح وطيب الطعم قرينة على أن الواقع في البئر المغير له عين النجس نظير الميتة.

اعتبار التغير الحسي

[١] أقول هذه الجهة الرابعة في المقام وهي أنّ الموضوع لتنجس الماء الكثير أو ذي المادة تغيّره الحسّي فإنه قد يقال التغير الحسيّ ويراد به ما يناله الحس في مقابل التغير الواقعي الذي لا يقبل الإحساس إلّا بالآلة كالمكبرة أو يستكشف بالبرهان العلمي نظير ما يقال في رؤية الهلال من أنه لا عبرة بالرؤية التي لا تكون بالعين المجردة أصلاً بل بعض الآلات المكبرة، والوجه في ذلك أنّ الحس وإن لم يكن داخلاً في معنى تغير الماء أو غيره إلّا أن عنوان التغير الموضوع لتنجس الماء ظاهره التغير الواقعي القابل للإحساس، وكيف ما كان فلا ينبغي التأمل في عدم العبرة بالتغير الواقعي بالنحو الثاني حيث إن ظاهر أخذ الأمر الحسيّ في الموضوع عرفاً كونه بحيث يدرك بالحس.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٨٥ و ٧٨ ـ ٨٨

بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيّره، وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيّره لو لم يكن جائفاً وهكذا، ففي هذه الصورة ما لم يخرج عن صدق الإطلاق

وقد يراد بالتغير الحسي ما يقابل التقديري كما إذا أُلقي في ماء مقدار من البول المسلوب عنه الصفات بحيث لو كان ذلك المقدار بصفات البول لتغير لون الماء أو رائحته أو طعمه. والمنسوب إلى المشهور[1] عدم العبرة بهذا التغير التقديري حيث إن تغير الماء ظاهره كسائر العناوين الفعلية فحمله على الثانية بلا قرينة غير ممكن، وبهذا يظهر ضعف المنسوب إلى العلامة في قواعده وغيرها وإلى بعض المتأخرين[2] من كفاية التقديري، ودعوى أن تغير الماء ليس بنفسه موضوعاً للتنجس، بل الموضوع له كمّ النجاسة الواقعة في الماء فيكون التغير في الماء طريقاً إلى ذلك الحكم ويترتب على ذلك الحكم بتنجسه فيما إذا أحرز وجود ذلك الكمّ وإن لم يحصل التغير في الماء كما لو أُلقي في الماء مقدار من النجاسة فتغير الماء به وأُلقي مثل ذلك المقدار على ماء آخر مثله فلم يتغير فلابد من الحكم بنجاسة الثاني أيضاً مدفوعة بما تقدم من أن ظاهر أخذ عنوان في موضوع الحكم هو الفعلية، وحمل ذلك العنوان على المشيرية إلى أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الموضوع خلاف ظاهر الخطاب، فإن ظاهره أن ما ذكر فيه هو الموضوع مضافاً إلى أن الكمّ الموجب لتنجس الماء يختلف بحسب الأعيان النجسة والمياه الخارجية فلا ينضبط كم واحد ليجعل ذلك موضوعاً لتنجس الماء، مع أنه قد لا يكون الكم دخيلاً في تغير الماء، بل يستند تغيره إلى مكث عين النجاسة في الماء مدة طويلة وعدم المكث في ماء آخر كما في الميتة النتنة.

وأما ما يقال من أن لازم جعل الموضوع للتنجس كمّ النجاسة هو جواز الرجوع

---

(١) نسبه البحراني في الحدائق الناضرة ١: ١٨١.

(٢) نسب ذلك السيد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢١.

محكوم بالطهارة على الأقوى.

إلى أصالة الطهارة عند الشك في حصول ذلك الكمّ حتى مع حصول التغير في الماء فلا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا مجال للرجوع إلى الأصل مع الأمارة على تحقق ذلك الكمّ كما هو مقتضى فعلية التغير.

وربما يقال: إن التقدير يفرض تارة لقصور المقتضي للتغير كما إذا قيل لو كان البول الواقع في الماء بصفاته لتغير الماء أو أنه لو كان أزيد من ذلك الكم لتغير، وأخرى يفرض من ناحية فقد شرط التغير كما إذا قيل لو كان الماء في مكان غير بارد لتغير بالميتة الواقعة فيه، وثالثة يفرض من ناحية وجود المانع كما إذا قيل إنه لولم يصب في الماء هذا الصبغ لمال لونه إلى الصفرة بالدم الواقع فيه بعد ذلك، وأنه لا اعتبار بالتقدير في الأوليين، بينما يحكم بالتنجس في الثالث كما ذهب له صاحب الحدائق ﷺ ونسبه إلى قطع الأصحاب[1] معللاً أن التغير فيه حقيقي مستور ولكن ظاهر الماتن ﷺ الحكم بطهارة الماء وهو الأظهر، ولا يقاس بما إذا صنع الحوض بلون أحمر وأُلقي في الماء بعد ذلك الدم وأنه كما لا يمكن الحكم بطهارة ماء الحوض فيما إذا منع الأحساس بالتغير صبغ الحوض كذلك في المقام، ووجه الفرق أن التغير في الحوض المفروض حسي؛ ولذا لو اغترف من الماء غرفة لرؤي الماء متغيراً، بخلاف فرض إلقاء الصبغ الطاهر في الماء أولاً فإنه إن لم يمنع حصول الشدة في لون الماء بالدم المزبور فالتغير فعلي، ومع عدمها كما هو الفرض فلا تغير لأنه موجود غير محسوس كما لا يخفى.

بقي في المقام أمر وهو أنه إذا كانت النجاسة الواقعة في الماء مسلوبة الصفات

---

(١) الحدائق الناضرة ١ : ١٨٤.

(مسألة ١٠) لو تغيّر الماء بما عدا الأوصاف المذكورة في أوصاف النجاسة مثل الحرارة والبرودة والرقة والغلظة والخفة والثقل لم ينجس ما لم يصر مضافاً.

(مسألة ١١) لا يعتبر في تنجسه أن يكون التغيّر بوصف النجس بعينه، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس، كما لو اصفر الماء مثلاً بوقوع الدم تنجّس، وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة أُخرى غير رائحتهما فالمناط تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة وإن كان من غير سنخ وصف النجس [١].

فلم يتغير الماء لعدم الصفة في النجاسة فلا يبعد الحكم بنجاسة الماء مع كثرة النجاسة بحيث لا يكون للماء المعتصم أكثرية وغلبة وجود بالإضافة إلى تلك النجاسة استناداً لصحيحة هشام الواردة في ماء المطر حيث علل فيها عدم البأس بما يكف على الثياب بأن ما أصابه من الماء أكثر فإنه إذا لم يكن ماء المطر مع عدم أكثريته محكوماً بالطهارة فغيره أولى فتأمل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

لا يعتبر في التنجس التغير بوصف النجس

[١] ذكر صاحب الجواهر ﷺ أن تنجس الماء المعتصم بالتغير يختص بما إذا كان الوصف الحاصل للماء بالنجاسة مثل وصف النجاسة أو من سنخه[١]، كما إذا ألقي الدم في الماء الكثير فاصفر الماء حيث إن الصفرة من سنخ الحمرة عرفاً وأما إذا حصل للماء وصف آخر مغاير لوصف النجاسة فلا يتنجس الماء بذلك؛ لأنّ الأخبار الواردة في المقام لا تعم ذلك وربما يضاف إلى ما ذكره ﷺ أنّ حصول وصف النجاسة للماء عيناً أو سنخاً يوجب تنجس الماء من دون فرق بين أن يكون الوصف المزبور أصلياً لعين النجاسة أو وصفاً له عند وقوعه في الماء نظير الحناء فإن وصفها الخضرة وإذا لاقت

---

(١) جواهر الكلام ١: ٧٧.

(مسألة ١٢) لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضي، فلو كان الماء

الماء تبدلت إلى الحمرة.

أقول: بعض الروايات الواردة في المقام وإن لم تشمل إلّا التغير بوصف النجاسة كموثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت؟ قال: «إذا كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب»[١] وفي رواية العلاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض ينبال فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[٢] مع أنه يمكن دعوى عموم هذه الرواية وشمولها لما إذا تغير لون الماء بغير لون البول فإن مفادها كون موضوع الانفعال عدم غلبة لون الماء ولو لظهور لون آخر.

وفي صحيحة شهاب بن عبد ربه: «توضأ من الجانب الآخر إلّا أن يغلب الماء الريح فينتن»[٣] إلى غير ذلك إلّا أنها لا توجب رفع اليد عن الإطلاق في بعضها الآخر كقوله عليه السلام في صحيحة حريز المتقدمة: «فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب»[٤] فإنّ تغير طعم الماء بالميتة لا ينحصر بما إذا كان طعم الماء طعم الميتة كما لا يخفى، وكإطلاق صحيحة أبي خالد القماط: «إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وإن لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ»[٥] والحاصل بما أنّ الغالب تغير لون الماء بسنخ لون النجاسة وتغير ريحه بمثل ريح الميتة فإن ذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٣٩، الباب ٣، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ١٦١، الباب ٩، الحديث ١١.

(٤) المصدر السابق: ١٣٧، الحديث الأول.

(٥) المصدر السابق: ١٣٨ ـ ١٣٩، الحديث ٤.

أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول حتّى صار أبيض تنجّس، وكذا إذا زال طعمه العرضي أو ريحه العرضي.

يوجب رفع اليد عن الإطلاق في سائر الروايات المشار إليها، واحتمال الفرق بين اللون والريح وبين الطعم باعتبار المماثلة في الأولين دون الأخير ضعيف جداً.

وعن السيد الحكيم ﷺ انحصار الحكم بالتنجس بالتغير بعين وصف النجاسة أو سنخها، من دون فرق بين كون الوصف المزبور للنجاسة أصلياً أو حصل لها بملاقاة الماء[1]؛ لعدم الإطلاق في الروايات بدعوى قيام قرينة ارتكازية وهي انحصار التنفر من الماء بما إذا كان تغيره بوصف النجاسة، وما كان مورد التنفر عرفاً فهو موضوع للحكم بالتنجس شرعاً وفيه أنّ انحصار التنفر بما ذكره ممنوع، وكذا كون مورده هو مورد حكم الشارع بالتنجس.

ثم إنه قد ذكر طاب ثراه أنّه يظهر مما ذكر من اختصاص تنجس الماء بتغيره بعين وصف النجاسة أو سنخه من غير فرق بين كون ذلك الوصف للنجاسة أصلياً أو حاصلاً له عند ملاقاة الماء، أن ما ذكره المصنف ﷺ في المسألة الآتية بقوله: «لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العارضي» مشكل.

وأورد على ذلك بعض الأعلام أطال الله عمره الشريف أنّ المسألة المتقدمة مبنية على أن تنجس الماء بالتغير بالنجاسة ينحصر بما إذا كان التغير انتشارياً أو يعم التغير بالخاصية، وقد تقدم العموم والبحث في المسألة الآتية في أن تغير الماء في لونه أو طعمه أو ريحه ينحصر بما إذا كان اللون أو الطعم أو الريح أصلياً للماء أو يعم ما إذا كان عارضاً فيمكن أن يلتزم في المسالة بالاختصاص، وفي المسألة الآتية بالعموم كما أنّه يمكن الالتزام فيها بالعموم وفي المسألة الآتية بالخصوص فلا ترتبط إحداهما بالأخرى.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢٤. المسألة (١١).

(مسألة ١٣) لو تغير طرف من الحوض مثلاً تنجس، فإن كان الباقي أقل من الكر تنجّس الجميع[١].

وإن كان بقدر الكر بقي على الطهارة، وإذا زال تغير ذلك البعض طهر الجميع ولولم يحصل الامتزاج على الأقوى[٢].

أقول: لو كان المذكور في المسألة الآتية صدرها فقط وهو أنّه لا فرق بين زوال الوصف الأصلي للماء أو العرضي تعين القول بعدم الارتباط، وأما بملاحظة ما ذكر في ذيلها من أنه لو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس، وكذا إذا زال طعمه العرضي أو ريحه العرضي فإنه لا يمكن الحكم بتنجس الماء بمجرد زوال الطعم العرضي للماء أو ريحه العرضي بل يعتبر حدوث طعم النجاسة أو ريحها فيه كما لا يخفى.

في تغير طرف من الحوض

[١] فإنه مقتضى انفعال الماء القليل بملاقاة النجس على ما يأتي.

[٢] والوجه في عدم الحاجة إلى الامتزاج وأنّ اتصال الماء الذاهب عنه الريح أو الطعم أو اللون بالمعتصم كاف في طهارته ما أشرنا إليه من استفادة ذلك من صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع[(١)] حيث إنّ مفادها أنّ ماء البئر ما لم تذهب عنه الريح ولم يطب الطعم محكوم بالنجاسة حتى الخارج من المادة الممتزج مع المتغير أثناء النزح ففي زمان ينتهي فيه ريح الماء ويطيب طعمه يحكم بطهارة جميع الماء وليس ذلك إلّا لاتصال الماء حين ذلك الزمان بالمادة أي المعتصم، وبتعبير آخر الصحيحة مشتملة على عدة أمور:

أولها قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» وهو ظاهر في سعة ماء البئر من

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

. . . . . .

حيث الحكم فيكون عين مفاد «لا يفسده شيء».

والأمر الثاني: تنجس مائه بالتغير في ريحه أو طعمه.

والثالث: طهارته بذهاب الريح وطيب الطعم.

ورجوع التعليل إلى الأمر الثالث ظاهر على ما ذكر في القيد الوارد بعد جمل متعدّدة، وأما إرجاعه إلى اعتبار النزح في زوال التغير فغير محتمل؛ لأنّ بيان ذلك يشبه قولنا: «السماء فوقنا» من الواضحات، وإرجاعه إلى الحكم الأوّل فقط أي كون ماء البئر واسعاً لا ينفعل وإن كان محتملا إلّا أنه خلاف الظاهر، بل المحتمل في الصحيحة إما إرجاعه إلى الحكم الأخير فقط أو إلى الحكم الأخير والحكم الأول، وعلى كلا التقديرين فيدل على أنّ الماء المتنجس الموجود في آن قبل آن زوال التغير وطيب الطعم يطهر بمجرد ذهاب الريح وطيب الطعم مع أنه لا يمتزج الماء الخارج عن المادة بتمام الماء المتنجس، بل الاكتفاء في تعليل الطهارة بوجود المادة يفيد أن الاتصال بالمعتصم هو الموجب للحكم بطهارته.

لا يقال: لم يعلم شمول المادة للكر المعتصم فغاية ما يستفاد من الصحيحة أنّ اتصال الماء المتنجس بالمادة التي في البئر أو الجاري توجب طهارة المتنجس بلا حاجة إلى الامتزاج.

فإنه يقال: مع أنّه لا يحتمل الفرق في اعتبار الامتزاج وعدمه بين ماءٍ وماءٍ آخر إنّ عنوان المادة يعم الكر المعتصم كما يشهد بذلك ما ورد في ماء الحمام بأنه: «لا بأس به إذا كانت له مادة»[1] ولا يضر ضعف السند؛ لأن الاستشهاد في أنّ معنى

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(مسألة ١٤) إذا وقع النجس في الماء فلم يتغير ثم تغير بعد مدة[١] فإن علم استناده إلى ذلك النجس تنجّس وإلّا فلا.

المادة يعم الماء الراكد المعتصم لا على تحديد الحكم الشرعي، وربما يستدل على كفاية الاتصال بموثقة حنان الواردة في ماء الحمام قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبدالله عليه السلام إني أدخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فأقوم فاغتسل فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم؟ قال: أليس هو جار؟ قلت: بلى، قال: لا بأس»[١] بدعوى أنّ ظاهرها عدم البأس بما في الحياض الصغار مع جريان الماء من المادة عليه بلا استفصال عن كون ما في الحوض طاهراً قبل جريان الماء من المادة عليه أو متنجساً، بل قد حكم بعدم البأس بمجرد جريان الماء من المادة عليه ولم يقيده بحصول الامتزاج مع ما كان في الحوض الصغير متنجساً قبل ذلك.

أقول: لم يظهر أنّ المراد بقوله عليه السلام: «أليس هو جار؟» جريان ما في المادة على الحياض الصغار فإن هذا لا يرتبط بمورد السؤال، فإن السؤال عن انتضاح ماء أهل الحمام على الفارغ من اغتساله، وهذا يناسب الانتضاح من غسالتهم بأن ينتضح منها على المغتسل بعد وقوعها على أرض الحمام، وأجاب عليه السلام بأنه لا بأس بما ينتضح في أرض الحمام مع جريان الغسالة على الأرض، فإنّ أرض الحمام تطهر أيضاً على تقدير تنجسها ومع عدم جريانها على الموضع الذي تنتضح منه وإن كان لا بأس به أيضاً إلّا أنّ عدم البأس ظاهري، ويؤيد ما ذكرنا أنّ صاحب الوسائل قدس سره قد أوردها في باب حكم الغسالة لا في باب ماء الحمام فراجع.

إذا كان التغير بعد مدة من وقوع النجس

[١] ليس المراد وقوع العين كالميتة في الماء وتغير الماء بها بعد مدة مع بقاء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٨.

(مسألة ١٥) إذا وقعت الميتة خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغير بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجس [١] بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء.

تلك الميتة في الماء فإنه لا حاجة إلى التعرض لذلك ثانياً فإن مورد غير واحد من الروايات الدالة على تنجس الماء ذلك الفرض، بل المراد إمّا استهلاك عين النجاسة في الماء ثم تغير الماء بحيث يستند تغيّره إلى تلك العين المستهلكة أو إخراج عين النجاسة عن الماء ثم تغيّر الماء بحيث يستند تغيره إلى تلك العين المستخرجة، فإن كان المراد الفرض الأول فلا ينبغي التأمل في تنجس الماء بناء على ما ذكر في معنى الاستهلاك من أنّه ليس من انعدام الشيء كالاستحالة بل من باب تبعية الشيء للماء في حكمه لقلته، وهذه التبعية ما لم يحصل التغير في الماء، وأما إذا تغير الماء به يكون الماء محكوماً بالنجاسة، بل الأمر كذلك حتى بناءً على أنّ الاستهلاك انعدام، فإنّ الفرض يدخل في صحيحة حريز المتقدمة من قوله عليه السلام: «وكذلك الدم إذا سال في الماء»[١] فإنها تعم ما إذا حصل التغير في الماء بعد استهلاك الدم بزمان بحيث يستند ذلك التغير إلى الدم السائل.

وإن كان الثاني فالحكم فيه تنجس الماء أيضاً على الأظهر أخذاً بالإطلاق في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع من قوله عليه السلام: «لا يفسده شيء إلّا أن يتغير طعمه أو ريحه»[٢] فإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنّ مناط الانفعال هو تغير الماء بما يقع في البئر سواءً برز التغير بعد إخراجه من البئر أم قبله كما لا يخفى.

إذا وقع جزء من الميتة في الماء

[١] لما تقدم من أنّ تغير الماء بالميتة النتنة الواقعة فيه الوارد في بعض

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الحديث ١٢.

(مسألة ١٦) إذا شك في التغير وعدمه أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بطاهر لم يحكم بالنجاسة [١].

الأخبار[١] يعم الفرض وبه يفصل بين الفرض وبين المسألة الآتية من أنّه إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فأحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته، فإنّه وإنْ لم يكن فرق بينهما في عدم استناد تغير الماء استقلالاً إلى الجزء النجس الموجود داخل الماء، بل استناد التغير إليه ضمني، إلّا أنّ الأول داخل في مدلول بعض الأخبار بخلاف الثاني كما لا يخفى.

في أحكام التغير

[١] إن الموضوع لتنجس الماء الكثير أن تقع فيه النجاسة وتغيّره أو يتغير الماء بها، وما في بعض الروايات المتقدمة من غلبة الماء على ريح الجيفة أو كون الماء قاهراً عبارة عن عدم تغير الماء بالنجاسة الواقعة فيه، وعليه فلو شك في أصل تغير الماء بأن احتمل وقوع النجاسة فيه وتغير الماء بها فالأصل هو استصحاب عدم وقوع النجاسة في الماء وعدم تغيره، وإذا أحرز التغير وشك في كونه بالمجاورة أو بالملاقاة أو كونه بالنجاسة أو بشيء طاهر فالأصل عدم تغيره بالنجاسة أو بالوقوع ولا يعارض بأصالة عدم تغيره بالمجاورة أو بطاهر، فإن التغير بطاهر أو بالمجاورة ليس بموضوع لطهارته بل الموضوع لطهارته عدم تحقق موضوع تنجسه، والحاصل الماء الكثير موضوع للطهارة والاعتصام ولا يحكم بنجاسته إلّا في صورة واحدة، والأصل عدم حصول تلك الصورة للماء.

لا يقال: إذا لم يحرز التغير في الماء فعلاً فالأمر كما ذكر إلّا أنّه مع إحرازه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(مسألة ١٧) إذا وقع في الماء دم وشيء طاهر أحمر فاحمرّ بالمجموع لم يحكم بنجاسته.

(مسألة ١٨) الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه من غير اتّصاله بالكر أو الجاري لم يطهر[١]. نعم، الجاري والنابع إذا زال تغيّره بنفسه طهر؛ لاتصاله

فاستصحاب عدم وقوع النجاسة في الماء أو استصحاب عدم تغير الماء بالنجس الواقع فيه لا يرفع الشك في استناد التغير الموجود إلى النجاسة، واستصحاب عدم كون هذا التغير بالنجاسة من قبيل الاستصحاب في الأعدام الأزلية فإن هذا التغير من حيث عدم استناده إلى النجاسة ليست له حالة سابقة لتستصحب واستصحاب طهارة الماء من قبيل استصحاب الحكم، وقد تقرر في محله التأمل فيه مع عدم جريانه في موضوعه.

فإنه يقال: لو فرض أنّه لم يكف في صورة فعلية تغير الماء والشك في كون هذا التغير بالنجاسة أم بغيرها استصحاب عدم تغير الماء بالنجاسة، بل لابد من إحراز أن هذا التغير لم يكن بالنجاسة فيه فلا بأس بالاستصحاب في الأعدام الأزلية فيجري في ناحية عدم كون هذا التغير بالنجاسة غاية الأمر أنه لا يثبت أنه بغير وقوع النجاسة أي بالمجاورة ونحوها من وقوع طاهر فيه كما لا يخفى. وعلى تقدير الإغماض فيحكم أيضاً بطهارة الماء أخذاً بقاعدتها.

طهارة الماء المتنجس بالاتصال بالمعتصم

[١] لا ينبغي التأمل في أنّ زوال تغير الماء من غير اتصاله بالمعتصم لا يوجب طهارته، وهذا الحكم في ناحية زوال التغير عن القليل اتفاقي، والمشهور أنّ الحكم في الكثير أيضاً كذلك، ويستدل على ذلك باستصحاب تنجس الماء بعد زوال التغير، ولكن التمسك به مبني على اعتباره في الشبهات الحكمية بمعنى عدم معارضته مع استصحاب عدم جعل النجاسة للماء حال زوال تغيره وإلّا يرجع إلى قاعدة الطهارة.

بالمادة؛ وكذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكرّ كما مرّ.

وبما في صحيحة ابن بزيع المتقدمة من قوله عليه السلام: «فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأن له مادة»[١] بدعوى أنه لو كان زوال التغير بنفسه موجباً لطهارة الماء لم يكن حاجة إلى تعليلها بوجود المادة للماء، وفيه أنه يمكن أن يكون التعليل إشارة لعدم اعتبار الكرية في ماء البئر وأنّ مطهرية زوال التغير له لكونه في نفسه ذا مادة، وكما أنّ اعتصام ماء البئر قد علل بالمادة لماء البئر مع أنه لا حاجة في اعتصامه مع كريته إلى المادة كذلك التعليل في ناحية ارتفاع تنجسه بزوال التغير، والعمدة في الحكم ببقاء تنجس الماء إلى أن يتصل بكر أو معتصم آخر الإطلاق في بعض الروايات كقوله عليه السلام في صحيحة حريز: «فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب»[٢] فإن النهي عن الشرب والوضوء يعم ما بعد زوال التغير لرجوع الضمير في قوله عليه السلام: «فلا توضأ منه» إلى الماء الذي حدث فيه التغير، وكذا قوله عليه السلام في صحيحة أبي خالد القماط: «إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وإن لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ»[٣] فإن النهي كما ذكرنا يعم ما بعد زوال التغير.

لا يقال: هذا الإطلاق يعارضه مثل صحيحة عبدالله بن سنان قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن غدير أتوه وفيه جيفة؟ فقال: «إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضأ»[٤] فإن إطلاقها يقتضي طهارة الماء مع عدم وجدان

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ١٣٧، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٣٨ ـ ١٣٩، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ١٤١، الحديث ١١.

. . . . . .

الريح في الماء فعلاً وإن كان له ريح قبل ذلك.

فإنّه يقال: مع فرض الجيفة في الماء فالفرض المتعارف حينئذ حدوث التغير وعدم حدوثه لا فرض زواله وعدمه، وكذلك ذكر غلبة الماء في صحيحة شهاب[١] فإنه أيضاً فرض لحدوث التغير وعدمه، وبالجملة مقتضى الإطلاق في الروايات عدم زوال التنجس عن الماء إلّا مع الاتصال بالمعتصم على ما ذكرنا عند التعرض لصحيحة ابن بزيع المتقدمة.

وربما يقال: بأن تعليق تنجس الماء على عنوان التغير في الأخبار مقتضاه دوران تنجسه مدار بقاء التغير وعدمه كما في قوله: صل خلف العادل، وفيه ما لا يخفى، فإن الموضوع للتنجس هو الماء، وقد ذكر تغيره شرطاً في تنجسه كما في صحيحة حريز من قوله عليه السلام «فإذا تغير الماء فلا توضأ منه ولا تشرب»[٢] ونحوها صحيحة أبي خالد القماط[٣] فيكون نظير قوله: «العصير إذا غلى يحرم» في ظهوره في دخله في حدوث الجزاء لا في دوران الجزاء مداره.

أو يقال: إنّ طهارة الماء بزوال تغيره مقتضى الإطلاق في النبوي المرسل المروي في غوالي اللئالي: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً»[٤] فإنّ عدم حمل النجاسة يعم عدم التنجس وزواله.

وبتعبير آخر قد خصص النبوي في فرض فعلية التغير بما دل على سببية التغير

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: ١٣٧، الباب ٣، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٣٨ ـ ١٣٩، الحديث ٤.

(٤) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦. عن غوالي اللآلي ١ : ٧٦.

. . . . . .

للنجاسة ويؤخذ به في غير فرضها، وفيه ما لا يخفى من ضعف السند أولاً، وظهور عدم الحمل في دفع النجاسة لا فيه وفي رفعها ثانياً أنّه إنّما يرجع إلى عموم العام أو إطلاق المطلق فيما إذا لم يكن لخطاب المخصص إطلاق، وقد ذكرنا الإطلاق فيما دل على تنجس الماء بالتغير وأنه يعمّ فرض زوال التغير فيرفع به اليد عن إطلاق عدم الحمل الشامل لعدم حدوث التنجس وزواله مع حدوثه، وبتعبير آخر كما يرفع اليد عن إطلاق النبوي فيما إذا صار الماء القليل المتنجس كراً بمتنجس أو بطاهر كذلك في صورة تنجس الماء الكثير بالتغير فإنّه بالإطلاق أو بالعموم فلا تصل النوبة إلى التمسك به مع الإطلاق في دليل المخصّص.

وقد يستدل أيضاً على زوال التنجس بزوال التغير بما في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: «فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه»[1] بدعوى أنّ (حتى) للتعليل نظير قوله: أسلم حتى تسلم، بمعنى أنّ علة طهارة الماء بالنزح ذهاب ريحه وطيب طعمه، وفيه ما تقدم من أنّ (حتى) ظاهرها بيان الغاية للنزح وتحديد له لا تعليل لطهارة الماء، بل ظاهر الصحيحة تعليل طهارة الماء بالنزح إلى ذلك الحد بكون ماء البئر ذا مادة في نفسه كما تقدم.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

فصل

[في الماء الجاري]

الماء الجاري وهو النابع السائل على وجه الارض فوقها أو تحتها كالقنوات لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغير[١].

في عدم تنجس الماء الجاري بالملاقاة

[١] المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً أنّ الجاري لا يتنجس بملاقاة النجس سواء كان قليلاً أو كثيراً وعن المحقق في المعتبر دعوى الإجماع عليه[١]، وعن العلامة في جملة من كتبه اعتبار كرّيّته في عدم تنجسه[٢] كالراكد وذهب إليه الشهيد الثاني في المسالك[٣] ومال إليه في الروض ونقل فيه عن جمله من المتأخرين موافقتهم العلامة على اعتبار الكرية[٤]، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: ما يعتبر في كون الماء ماء جارياً.

والثاني: في حكم الماء الجاري وأنه يعتبر في عدم تنجسه بالملاقاة الكرية أم لا.

أما الأول فظاهر كلماتهم اعتبار المادة النابعة للماء وجريانه على وجه الأرض من فوقها أو تحتها كما صرح بذلك المصنف ﷺ ويظهر من المسالك أنّ الجاري هو النابع غير البئر سواءً جرى أو لا[٥]، فاعتبار الجريان فيه تغليب أو حقيقة عرفية،

---

(١) المعتبر ١: ٤١.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ١٦. نهاية الإحكام ١: ٢٢٨.

(٣) مسالك الأفهام ١: ١٢ـ ١٣.

(٤) روض الجنان ١: ٣٦٢ـ ٣٦٣.

(٥) مسالك الأفهام ١: ١٢.

. . . . . .

وظاهر الحدائق[١] أيضاً كون النابع بالفوران ماء جارياً جرى أو لم يجر، وحكى عن ابن أبي عقيل اعتبار الجريان فيه كان له مادة كما ذكر أو لا.

أقول: ما ذكر في المسالك لا يمكن المساعدة عليه فإنّ الماء الجاري لا ينطبق على النابع الواقف لضعف نبعه ولم يعلم للماء الجاري معنى آخر غير المعنى المعروف المرتكز عند الأذهان، نعم قد يقال لا يعتبر في صدق الماء الجاري المادة النابعة تحت الأرض بل الماء مع دوام جريانه من الماء الجاري كبعض الشطوط والأنهار المتكوّنة من ذوبان الثلوج وسقوط الأمطار على الجبال، فإن أراد ابن أبي عقيل ذلك فهو حق، وإن أراد مثل قلب الحب المملوء بالماء وأن الماء الجاري من ذلك الحب المقلوب يدخل في عنوان الماء الجاري، ويلاحظ عليه أن كون الماء القليل الجاري من ذوبان الثلج مع استمرار جريانه في زمان طويل داخلاً في الماء الجاري مما لا يساعد عليه المعنى المرتكز عند الأذهان، بل على تقديره أيضاً لا يجري فيه عدم التنجس بالملاقاة على ما يأتي، نعم لو أُريد أن المياه الجارية من ذوبان الثلوج وسقوط الأمطار البالغة إلى آلاف من الأكرار كبعض الشطوط والأنهار داخلة في الماء الجاري بمعنى كفاية الغسل فيها مرة في مثل الثوب المتنجس بالبول فلا باس به.

وقد يستدل على عدم تنجس الماء الجاري مع قلته بالملاقاة بما ورد من نفي البأس عن الماء الجاري الذي يبال فيه كموثقة سماعة قال: سألته عن الماء الجاري

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٧٢.

. . . . . .

يبال فيه قال: «لا بأس به»[١] بدعوى ظهورها في نفي البأس عن الماء لا نفي البأس عن البول في الماء، وعليه فنفي البأس عن الماء بلا استفصال بين كونه كُراً أم لا مقتضاه عدم تنجسه بملاقاة البول من غير فرق بين قليله وكثيره، بل عن المحقق الهمداني أنّه يمكن الاستدلال على عدم تنجسه بما ورد في نفي البأس عن البول في الماء الجاري حيث إنّه لو كان الجاري مما ينفعل مع قلته بالبول فيه لكان على الإمام عليه السلام التعرض والتنبيه عليه[٢]، ففي رواية عنبسة بن مصعب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجاري؟ قال: لا بأس به إذا كان الماء جارياً[٣].

أقول: إن أراد قدس سره لزوم التعرض لتنجس الجاري القليل فيما ورد في الترخيص في البول في الماء الجاري فليس للزومه وجه، حيث إنّ الرواية في مقام بيان حكم البول في الماء لا حكم الماء الذي أصابه البول، ولذا لم يرد التعرض لتنجس الماء في الرواية الواردة في نفي التحريم عن البول في الماء الراكد حيث لم يذكر فيه أنّ الراكد مع قلته يتنجس وفي مرسلة حكم عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قلت له: يبول الرجل في الماء؟ قال: «نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان»[٤]، وإن أُريد التعرض لتنجس الماء ولو في غير هذه الرواية فيكفي فيه قولهم عليهم السلام «إذا بلغ الماء قدر كر

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) مصباح الفقيه ١ : ٣٥ـ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ٣٤١، الباب ٢٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

. . . . . .

لا ينجسه شيء»[١] فإن مقتضى مفهومه تنجس الماء القليل بإصابة النجس جارياً أو راكداً، وأما موثقة سماعة فلا ظهور لها أيضاً في رجوع السؤال إلى الماء، بل ظاهر السؤال عن جواز البول في الماء الجاري حيث لم يقع في السؤال البول في الماء الجاري وصفاً له بأن يقول سألته عن الماء الجاري الذي يبال فيه، بل ذكر فيها: «سألته عن الماء يبال فيه» فيكون نظير قوله: سألته عن فضل البقر والشاة والحمار يتوضأ منه ويشرب وعلى تقدير عدم ظهورها في رجوع السؤال إلى البول في الماء الجاري فلا أقل من احتماله وعدم ظهورها في رجوعه إلى نفس الماء الجاري المزبور.

نعم، على فرض ظهورها في السؤال عن حكم الماء تقع المعارضة بينها وبين المفهوم من قولهم: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» فيرجع في مورد المعارضة إلى عموم قوله عليه السلام: «الماء يطهر ولا يطهر»[٢] حيث ذكرنا أن عدم وقوع التطهير على الماء كناية عن عدم تنجسه، ومع الإغماض عن ذلك يكون المرجع في الجاري القليل الملاقي للنجس هي قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم جعل النجاسة كما لا يخفى.

الاستدلال على اعتصام الماء الجاري

واستدل المحقق الهمداني[٣] على اعتصام الجاري ولو مع قلته بصحيحة محمد بن مسلم الواردة في غسل الثوب الذي يصيبه البول «وإن غسلته في ماء جار

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٣٤، الباب الأول، الحديث ٦.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ٣٥ ـ ٣٦.

. . . . . .

فمرة»[١] فإنّ مفادها وإن كان أنّ الغسل في الماء الجاري مطهر لذلك الثوب من غير فرق بين قلته أو كثرته إلّا أنه لو كان الماء الجاري مع قلته متنجساً بإصابة النجس لكان على الإمام عليه السلام التعرض لحكم الماء وأنه يتنجس بالغسل المزبور مع قلته، بل لو اعتبرنا ورود الماء القليل على المتنجس المغسول تنجس الماء ولا يطهر المغسول فيكون إطلاق الأمر بغسل الثوب في الجاري وعدم تقييده بكون الجاري كراً أو أزيد مقتضاه عدم تنجس الجاري القليل.

وفيه أنّ الصحيحة مدلولها بيان تطهير الثوب المتنجس بالبول، وأما تنجس الماء الجاري أو عدم تنجسه مع قلته فخارج عن مدلولها؛ ولذا لم يتعرض عليه السلام لتنجس ماء المركن بغسل الثوب به مرتين فهل يمكن للمستدل أن يحكم بطهارة الغسالة في الغسلتين لعدم التعرض لتنجس ماء المركن، ولو اعتبر في التطهير بالماء القليل ورود الماء على المتنجس كان ذلك قرينة على أنّ المراد بالجاري في المقام الجاري الكر كما يكون قرينة على أنّ المراد بالغسل بالمركن وضع الثوب في المركن قبل صب الماء عليه، فإن نفي الصحيحة اعتبار أمرٍ آخر في التطهير سوى غسله بالماء الجاري مرة وبالقليل مرتين إنما هو بالإطلاق وما دل على اعتبار ورود الماء إذا كان قليلاً يثبت للتطهير أمراً آخر فيؤخذ به ويرفع عن إطلاق النفي كما لا يخفى.

ولو سلم المعارضة بمعنى أنّ الصحيحة تثبت جواز الغسل في الماء الجاري القليل وما دل على اعتبار الورود في الماء القليل فينفيه يسقط الإطلاق من الجانبين ويرجع إلى الأصل.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

وقد يستدل أيضاً على اعتصام الماء الجاري ولو مع قلته بصحيحة داود بن سرحان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام ما تقول في ماء الحمام قال: «هو بمنزلة الجاري»[١] بدعوى أنّه لولم يكن الماء الجاري معتصماً بلافرق بين كثرته و قلته لما صحّ تنزيل المياه في الحياض الصغار بمنزلة الجاري على الإطلاق، بل لابد من تنزيلها منزلة الماء الجاري البالغ كراً أو أكراراً، وفيه أنّ الصحيحة واردة في بيان اعتصام المياه في الحياض الصغار لجريان الماء من مادة الحمام عليها، وإنّ اعتصامها كاعتصام سوافل الماء الجاري بعواليه، وأما ما هو المعتبر في اعتصام سوافل الجاري بعواليه فليست في مقام بيانه فلعل المعتبر بلوغ مجموعهما كراً أو اتصالها بالمادّة.

وبالجملة لماكان تقوّم سوافل الماء الجاري بعواليه أمراً مرتكزاً عند الأذهان شبّه سلام الله عليه تقوّم ما في الحياض الصغار بماء مادة الحمام بتقوم سوافل الماء الجاري بعواليه، وبهذا يظهر الوجه في تشبيه ماء الحمام بماء النهر وأنّه بلحاظ كون بعض ماء النهر معتصماً بالبعض الآخر.

وقد ظهر مما ذكرنا أنّ قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجسه شيء»[٢] مقتضى مفهومه انفعال الماء القليل من غير فرق بين أن يكون له مادة أم لا، كما ذهب إليه العلامة في جملة من كتبه[٣] لكنا خرجنا عن إطلاقه بصحيحة ابن بزيع الواردة في ماء البئر من قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»[٤] فإن ظاهر واسعيته

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٣) نهاية الأحكام ١: ٢٣١، المختلف ١: ١٧٦.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

. . . . . .

الواسعية من حيث الحكم، ولا وجه لبيان واسعيته الخارجية في مقام بيان الحكم خصوصاً مع عدم اطرادها في جميع الآبار، فإنّ منها ما يكون ماؤه قليلاً. وليست الواسعية من حيث الحكم إلّا ما ذكر في ذيلها بأنّ له مادة وهذا يعم الماء الجاري الذي له مادة في باطن الأرض سواءٌ كانت المادة نابعة بنحو الفوران أو راشحة كما يتفق في الآبار كثيراً، وأما المادة من فوق الأرض كالحاصل من ذوبان الثلوج وسقوط الأمطار فلا يدخل في الصحيحة، وعليه فلو كان الجاري المزبور كراً أو أكراراً كما في ماء بعض الشطوط والأنهار فاعتصامه لكريته وإلّا يجري عليه حكم الماء القليل.

وبتعبير آخر لو فرض تعارض التعليل في الصحيحة مع مفهوم قولهم: «الماء إذا بلغ قدر كرٍ لا ينجسه شيء»[١] بالعموم من وجه فيؤخذ في مورد الاجتماع أي القليل الجاري عن مادة في باطن الأرض بعموم التعليل، فإن العكس يوجب إلغاء عنوان كون الماء ذا مادة، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك يكون المرجع في مورد الاجتماع: «الماء يطهر ولا يطهر»[٢] ولا أقل من استصحاب عدم جعل النجاسة أو قاعدة الطهارة.

والعمدة في مدرك اعتصام الجاري ما ذكر، وأما غير ذلك كمرسلة الراوندي عن علي عليه السلام الماء الجاري لا ينجسه شيء، ورواية الفقه الرضوي: «كل ماء جار لا ينجسه شيء»[٣] وخبر دعائم الإسلام عن علي عليه السلام في: «الماء الجاري يمر

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٣٤، الباب الأول، الحديث ٦ و ٧.

(٣) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦. عن الفقه الرضوي.

. . . . . .

بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه ويشرب منه وليس ينجسه شيء»[١] فلا يمكن الاعتماد عليها؛ لضعف الأولى والأخير، وعدم إحراز كون الثاني رواية على ما ذكرنا مراراً.

وقد يستدل أيضاً على اعتصام الجاري ولو مع قلته بصحيحة محمد بن ميسر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان؟ قال: يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل: ﴿**ما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾[٢] ووجه الاستدلال أنّ هذه الصحيحة تعمّ القليل من الجاري والراكد وبعد رفع اليد عن إطلاقها بالإضافة إلى الراكد بما دل على تنجس الراكد القليل بإدخال اليد القذرة فيه فيبقى تحت الصحيحة القليل من الغير الراكد تكون أخص من مفهوم قولهم: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[٣].

ولكن لا يخفى أنّ الماء القليل بمعناه العرفي يصدق على الكر وما دونه فتكون دلالتها على عدم انفعال ما دون الكر من الجاري بالإطلاق فيرفع اليد عنه بالمفهوم المستفاد من قولهم: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء» لما تقدم من أنّ إطلاق المخصص يقدم على إطلاق المطلق، هذا مع الإغماض عما هو المستفاد من التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع وإلّا فمقتضاه عدم تنجس الجاري من غير فرق بين قليله وكثيره.

---

(١) مستدرك الوسائل ١ : ١٩١، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢. عن دعائم الاسلام.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥. والآية ٧٨ من سورة الحج.

(٣) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

سواء كان كراً أو أقلّ، وسواء كان بالفوران أو بنحو الرشح[١]
ومثله كل نابع وإن كان واقفاً[٢]

---

[١] قد تقدم أنّ الدليل على اعتصام الماء الجاري بلا فرق بين قليله وكثيره التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ومقتضى التعليل المزبور عدم الفرق بين كون المادة النابعة بنحو الفوران أو بنحو الرشح ودعوى انصراف المادة عن الثاني مجازفة جزماً فإن المادة الراشحة في الآبار لولم تكن غالبية فلاشبهة في أنها ليست بنادرة، ونقل صاحب الحدائق ﷺ عن والده الاستشكال في تطهير الآبار التي تكون مادتها مترشحة بالنزح؛ ولذا كان يطهر الآبار في قريته بإلقاء الكر فيها بجعله في الظروف المتعددة والقائها في البئر، وقال ـ بعد نقل ذلك عن والده ـ بأن في تطهيرها كذلك إشكال عندي[1].

أقول: هذا من قبيل إلقاء الماء القليل في البئر فلا يكون مطهراً، وقد تقدم أنه لا وجه لاعتبار الفوران في المادة.

[٢] ظهر مما تقدم أنه لا دخل في اعتصام الجاري لسيلان الماء فإنّ السيلان وإن كان مقوّماً لصدق الماء الجاري ولذا لا يكفي في الثوب المتنجس بالبول غسله مرة في النابع غير الجاري كما يأتي، إلّا أنّ اعتصامه لمادته كما هو مقتضى التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع وعليه فيكون كل نابع مثله في الاعتصام وإن كان واقفاً.

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٧٢.

(مسألة ١) الجاري على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كراً ينجس بالملاقاة، نعم إذا كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة وإن كان قليلاً[١].

في الماء الجاري

[١] الظاهر أنّ الحكم كما ذكر فيما كان الجريان بالدفع والقوة سواءٌ كان من الأعلى إلى الأسفل أو كان بالعكس كما في الفوارة حيث إنّ تنجس المدفوع لا يسري إلى الدافع.

لا يقال: المفهوم من قوله عليه السلام «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء»[(١)] تنجس ما دون الكر بملاقاته ما ينجس سائر الأشياء من غير فرق بين كون الماء المزبور راكداً أو سائلاً، ومقتضاه تنجس ما فيه السيلان ولو بملاقاة سافله المدفوع للنجاسة حتى لو قيل في المضاف بأنّه مع جريانه من الأعلى إلى الأسفل لا يتنجس عاليه بملاقاة سافله؛ لأنّ الأخبار الواردة في تنجس المضاف وردت في مثل الدهن والسمن والسؤر مما لا يكون فيه امتياز بين موضع الملاقاة وغيره، فإذا كان بين موضع الملاقاة وغيره امتياز فلا دليل على تنجس جميعه، بخلاف المقام فإنّ مقتضى المفهوم تنجس القليل ولو كان فيه سيلان من الأعلى إلى الأسفل مع إصابة النجس الأسفل منه.

فإنه يقال مقتضى المفهوم تنجس القليل الجاري بملاقاة النجس وأما سراية تلك النجاسة إلى تمام أجزاء القليل فلا تعرض فيه لذلك، بل مقتضى الارتكاز العرفي تنجس الجميع فيما لم يكن بين أجزائه ميز كالراكد القليل لعدم تحمله

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(مسألة ٢) إذا شك في أنّ له مادة أم لا وكان قليلاً ينجس بالملاقاة[١].

حكمين، بخلاف الجاري بالدفع والقوة فإنه لا موجب للحكم بتنجس عواليه بملاقاة سافله، ولذا لا يرى العرف تطهير المتقذر العرفي بصب الماء عليه بالإناء موجباً لتقذر ما في الإناء، ولا فرق في هذا الحكم بين المضاف والماء المطلق، بل لو استفيد من بعض الروايات تنجس جميع الماء بملاقاة بعضه للنجاسة وإن كان بين أجزائه ميز كما إذا كان هناك غديران صغيران واتصل ماؤهما من بعض أطرافهما وكان مجموع مائهما أقل من الكر فإنّ مقتضى مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء»[1] أمكن دعوى انصراف مثلها عن الجزء الدافع من الماء السائل بقرينة الارتكاز الذي أشرنا إليه كما لا يخفى.

[١] قيل في المقام صورتان:

الأولى: ما إذا كان للماء حالة سابقة من حيث اتصاله بالمادة أو انقطاعه عنها كما يتفق كثيراً في المياه الجارية في الأنابيب المتعارفة في زماننا هذا حيث إنّ اتصال ما في الأنبوب بالمخزن البالغ ماؤه أكراراً يوجب اعتصام ما فيها على ما استفيد من بعض الأخبار الواردة في ماء الحمام من أنّ ما في المخزن من المادة الجعلية يوجب اعتصام المياه القليلة المتصلة بها، وعليه فإذا شك في بقاء اتصال ما في الأنبوب أو ما في الحياض الصغار فيستصحب أنهما كما كانا فيحكم باعتصامهما كما أنّه إذا أحرز انقطاع اتصالهما فيستصحب بقاؤهما على الانقطاع فيحكم بانفعالهما مع عدم بلوغ

(١) وسائل الشيعة ١:١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٣.

. . . . . .

مائهما مقدار الكر كما هو الفرض.

الثانية: ما إذا شك في أنّ للماء مادة أم لا مع عدم العلم بحالته السابقة، وفي هذه الصورة مع قلة الماء يحكم بتنجسه بالملاقاة مع النجس أو المتنجس.

وقد يقال: في وجه ذلك أمور:

منها الأخذ بقاعدة المقتضي وعدم المانع فإنّ ملاقاة الماء مع النجس كملاقاة سائر الأشياء الطاهرة موجبة لتنجسه، وكريته أو وجود المادة له مانع عن التنجس وإذا أحرز المقتضي وشك في وجود المانع يحكم بوجود المقتضى بالفتح.

وفيه أن القاعدة المزبورة لا أساس لها ولا يحكم بثبوت المقتضى بالفتح إلّا إذا كان أثراً شرعياً مترتباً على موضوع وقد أحرز ذلك الموضوع ولو بضم الوجدان إلى الأصل.

ومنها أنّ الحكم بتنجس الماء في محل الكلام مقتضى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لعنوان المخصص ويقرر ذلك بوجهين يشتركان في أنه إذا كان حكم العام إلزامياً أو ملزوماً له وكان الخارج عنه عنوان وجودي تمسك في أفراد العام بذلك الحكم حتى يحرز دخول ذلك الفرد في عنوان المخصص.

وأحد الوجهين أن المستفاد من الروايات حكم الشارع بتنجس كل طاهر يلاقي النجس إلّا الكرّ من الماء، والماء الذي له مادة من باطن الأرض، والماء في محل الكلام داخل في حكم العام مع عدم إحراز المادة له.

ويرد على هذا التقرير أنه لم يثبت العام المزبور كما تقدم بيانه عند التكلم في

. . . . . .

موثقة إسحاق بن عمار في أمره سلام الله عليه: «وليغسل كل ما أصابه ذلك الماء»[١].

وثاني الوجهين، أنّ المستفاد من قولهمﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[٢] تنجس ما دون الكر مع الملاقاة وقد خرج عن المفهوم ماله مادة على ما تقدم، والماء في المقام دون الكر، ولم يحرز أن له مادة فيؤخذ بحكم العام فيه.

ويرد على هذا الوجه والوجه السابق من التقرير أنّ مدلول العام حكم واقعي لكل ماء يكون دون الكر ولم يكن له مادة والمفروض الشك في وجود المادة للماء فلا يثبت حكم العام له إلّا مع إحراز، عدم المادة له كما لا يخفى.

ومنها استصحاب عدم المادة للماء القليل ومقتضى هذا الاستصحاب اندراج الماء المفروض في مفهوم قولهم: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[٣] فيحكم بتنجسه بالملاقاة، وقد يورد على هذا الاستصحاب بوجهين:

أحدهما: أن استصحاب عدم المادة له بنحو العدم الأزلي لا يفيد فإن عدم المادة للماء سابقاً من قبيل عدم الوصف لعدم الموضوع أي المعروض، وعدم الوصف على تقديره فعلاً مستند إلى أمر آخر ككون هذا الماء كذلك فلا يفيد استصحاب الأول في إثبات الثاني حيث إن الثاني هو المطلوب في المقام فإنه وإن كان كلاهما عدماً محمولياً إلّا أنهما متعددان لتعدد المنشأ، وفيه أن عدم الوصف بعد حصول الماء بعينه بقاء للعدم السابق، ووجود الماء فعلاً وعدمه سابقاً لا يوجب

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٣) المصدر السابق.

. . . . . .

التعدد في العدم المستند إلى عدم حصول العلة للوصف فيما كان من قبيل العرض المفارق أو عدم العلة للمعروض الخاص فيما إذا كان من غير المفارق كما لا يخفى.

وثانيهما: ما عن النائيني ﷺ وحاصله أن العنوان الخاص الخارج عن حكم العام أو المطلق إن كان وصفاً وجودياً كان الموضوع لحكم العام أو المطلق هو المقيد بعدم ذلك الوصف مثلاً فيما ورد كل امرأة تحيض إلى خمسين سنة ثم ورد في خطاب آخر يختص القرشية إلى ستين سنة يكون الموضوع لحكم العام المرأة المقيدة بعدم القرشية المعبر عن التقيد المزبور بالعدم النعتي ومفاد (ليس) الناقصة.

والوجه في ذلك أن الموصوف بوصف وجودي في مورد جعله موضوعاً لحكم يكون تقيد الموصوف بذلك الوصف بمفاد (كان) الناقصة لا محالة؛ ولذا يعتبر في موارد استصحاب الوصف له أن تكون الحالة السابقة مفاد (كان) الناقصة، وبما أن عدم الوصف للموصوف مع وجود الوصف له متقابلان بالعدم والملكة فلابد من فرض وجود الموصوف في تقيده بعدم الوصف له؛ ولذا يرتفعان بارتفاع الموصوف، وبتعبير آخر وجود الوصف لموصوفه متأخر رتبه عن وجود نفس الموصوف؛ لأن وجود الوصف له فرع وجوده وعدم ذلك الوصف للموصوف المزبور في رتبة وجود الوصف له فلابد من تأخره عن وجود الموصوف أيضاً لا محالة، وهذا بخلاف العدم المضاف إلى ماهية العرض فإنه يقابل الوجود المضاف إلى العرض بتقابل السلب والإيجاب؛ ولذا يمكن ارتفاعهما فاستصحاب العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد (ليس) التامة لا يثبت تقيد الموصوف بعدم ذلك الوصف الذي هو مفاد (ليس) الناقصة.

أقول: دعوى أن الوصف للموصوف متأخر رتبة عن وجود الموصوف فيكون

. . . . . .

عدم الوصف له متأخراً عن وجوده أيضاً؛ لكون عدم الوصف له مع وجود الوصف له في رتبة واحدة لا يمكن المساعدة عليها، فإن تأخر الوصف للموصوف عنه فرع وجود الموصوف صحيح، ولكن لا يجري ذلك في عدم الوصف له فإن عدم الوصف له ليس بشيء ليحتاج إلى موضوع ليقوّم به والحاصل أنّ عدم الوصف للموصوف وإن كان في رتبة وجود الوصف له إلّا أنّ ملاك تأخر الوصف عن الموصوف لا يجري في عدم الوصف؛ ولذا يكون عدم الوصف في مرتبة كل من الوصف والموصوف، ويكون التقابل بين وجود الوصف له وبين عدمه له من التقابل بين الإيجاب والسلب لا التقابل بالعدم والملكة.

ومما ذكرنا يظهر انّه لا يتوقف صدق (ليس) الناقصة بمعنى السالبة المحصلة على تحقق الموصوف، بل يصدق أنّه لم تكن هذه المرأة قرشية عند عدمها وبعد وجودها كذلك، فإن أراد ﷺ من (ليس) الناقصة السالبة المحصلة فقد ذكرنا صدقها عند عدم وجود الموصوف، وإن أراد مفاد القضية المعدولة بأن يصدق أنّ هذه المرأة متصفة بعدم القرشية المعبر عنها بالعدم النعتي فلا نسلم أنّ استثناء العنوان الوجودي من العام يوجب تقيد ذلك العام بعدم الوصف بمفاد القضية المعدولة، فإنّ غاية الاستثناء أن لا يكون العام متصفاً بالعنوان الخاص الخارج فيكون الموضوع لحكمه مفاد السالبة بانتفاء المحمول، ويمكن إحراز هذه القضية بضم الوجدان أي إحراز وجود المرأة إلى استصحاب عدم كونها قرشية الثابت عند عدمها وجره إلى ما بعد وجودها.

ومع الإغماض عما ذكر كله فلا صغرى لما ذكر في مفروض المسألة فإنّ ما ذكر يختص بما إذا كان العنوان الخارج عن العام أو المطلق عنواناً وجودياً يكون مبدأ

. . . . . .

ذلك العنوان من قبيل العرض أو العرضي للعام، وأما إذا كان الخارج عن العام أو المطلق عنواناً وجودياً يكون مبدأ ذلك العنوان من قبيل العرض أو العرضي العام، وأما إذا كان الخارج عنواناً وجودياً يكون من قبيل الجوهر الآخر المقارن لوجود العام أو المطلق فتقيد بعدم حصول ذلك الجوهر الآخر بمفاد (ليس) التامة كما في المقام، فإن وجود المادة للماء ليس من اتصاف الماء بعرضه أو العرضي له بل من قبيل ثبوت جوهر آخر؛ ولذا قد تتحقق المادة للماء قبل حصول الماء في البئر أو النهر، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك أيضاً فالاستصحاب في مفروض المسألة من الاستصحاب بمفاد (كان) الناقصة حتى مع فرض كون الموضوع للتنجس الماء القليل المتصف بعدم المادة له بمفاد العدم النعتي المعبر عنه بالقضية المعدولة، حيث إن كل هذه المياه نازلة من السماء بصورة الثلج أو المطر، فكل ماء كان متصفاً في زمان بعدم المادة النابعة له ويشك في الماء المفروض في المقام أنّه كما كان فيحكم ببقائه على ما كان كما لا يخفى.

والحاصل أنّ الصورة الثالثة وهي ما إذا لم يكن للماء حالة سابقة من حيث وجود المادة له أم لا غير واقع فلا مناص من الحكم بتنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة مع عدم إحراز المادة له ولو بالأصل.

الصورة الرابعة: ما إذا كان الماء متصلاً بالمادة في زمان ومنقطعاً عنها في زمان وشك في المتأخر والمتقدم، وفي هذه الصورة الماء مع قلته وملاقاته النجاسة يحكم بطهارته لقاعدة الطهارة بعد سقوط كل من استصحاب بقائه على ما كان عليه من الاتصال والانقطاع أو لعدم الاستصحاب في مثل هذه الموارد نظراً إلى عدم إحراز اتصال الشك باليقين، وكذا إذا غسل فيه متنجس فالماء وإن كان محكوماً بالطهارة

(مسألة ٣) يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة فلو كانت المادة من فوق تترشح وتتقاطر فإن كان دون الكر ينجس[١].

لقاعدتها مع احتمال اتصاله بالمادة كما هو الفرض إلّا أنّه يستصحب بقاء المغسول على تنجسه أي استصحاب عدم غسله بماء له مادة كما لا يخفى. ولا بأس بالتفكيك بين الماء والمغسول في الحكم بطهارة الأول وتنجس الثاني كما هو الشأن في الأخذ بمقتضى الأُصول، وهذا التفكيك إنما يتم بناءً على اعتبار ورود الماء على المتنجس في تطهيره بالماء القليل الذي ليس له مادة، سواءٌ كان ذلك القليل محكوماً بتنجسه بورود المتنجس فيه أم بطهارته كما هو مقتضى الأخذ بظاهر الأمر بصب الماء على المتنجس في تطهيره، وأما لو قيل بأنّ اشتراط ورود الماء إنّما هو في مورد انفعاله والحكم بنجاسته بورود المتنجس فيه فيحكم بطهارة المغسول أيضاً أخذاً بإطلاقات الغسل على ما يأتي في محله.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة

[١] إذا كانت المادة من فوق بنحو يجري منها الماء بنحو النزول فلا ينبغي الريب في اعتصام الماء السافل بالجاري من فوق كما يستفاد ذلك من الأخبار الواردة في ماء الحمام، بل هو مقتضى التعليل الوارد في صحيحة ابن بزيع حيث لا يحتمل العرف الفرق بين هذا النحو من المادة وما إذا تساوى مادة الماء مع سطح الماء الخارج منه بنحو الفوران، وأما إذا لم تكن المادة من فوق كذلك، بل بنحو يترشح منها الماء وتتقاطر على الماء السافل فلا يكون السافل مع قلته معتصماً، بل ينجس السافل بملاقاة النجاسة، سواءٌ كانت ملاقاته في الفترة المتخللة بين التقاطر أو مع التقاطر.

وقد يقال في وجه ذلك بأنّه لا فرق في المرتكز عند العرف بين هذا الماء القليل وبين القليل الراكد خصوصاً فيما إذا لاقى النجس أثناء الفترة المتخللة

نعم إذا لاقى محل الرشح للنجاسة لا ينجس[١].

(مسألة ٤) يعتبر في المادة الدوام[٢] فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض ويترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجاري.

عند التقاطر.

أقول: يمكن المناقشة في ذلك بأنّه كما أنّ القليل على الأرض حال تقاطر المطر عليه معتصم فيمكن أن يكون القليل المتقاطر عليه من المادة كذلك، إذن فالعمدة في عدم اعتبار مادة التقاطر أنّ هذا النحو من المادة لما لم يكن له تحقق في البئر إذ مع وجود المادة من فوق لا يحفر البئر إلى أسفل من سطح المادة فلا شمول لصحيحة ابن بزيع للماء القليل الذي يتقاطر عليه الماء من مادة فوقانية، وأخبار ماء الحمام أيضاً لا تعم غير الجاري إلى السافل فلا ينبغي التأمل في الاشتراط المزبور.

[١] فإنّ القطرات في موضع الرشح ماء قليل متصل بالمادة فلا تنفعل، وبتعبير آخر المستفاد من صحيحة ابن بزيع أنّ المادة في نفسها بلا فرق بين كون نبعها بنحو الثوران أو الرشح معتصمة فلا ينفعل ما يتصل بها.

يعتبر في المادة الدوام

[٢] ذكر الشهيد ﷺ في الدروس أنه لا يعتبر في اعتصام الماء الجاري الكرية على الأصح نعم يشترط في المادة دوام النبع انتهى[١]، وعن الموجز لأبي العباس بن فهد موافقته على ذلك[٢] وعن التنقيح استحسانه وأنّ عليه الفتوى، وقال في الجواهر[٣]: وليته اتضح لنا ما يريده بهذه العبارة فضلاً عن الصحة فإنّها تحتمل وجوهاً:

---

(١) الدروس ١: ١١٩.

(٢) الموجز (ضمن الرسائل العشر): ٣٦.

(٣) جواهر الكلام ١: ٨٧.

(مسألة ٥) لو انقطع الاتصال بالمادة كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع كان حكمه حكم الراكد، فإن أُزيل الطين لحقه حكم الجاري، وإن لم يخرج من المادة شيء فاللازم مجرد الاتصال.

الأول: أن لا تكون المادة مما ينبع منها الماء في بعض الفصول دون البعض الآخر كالصيف فلا يدوم أيام السنة وفيه أنّ دوام النبع بهذا المعنى غير معتبر في اعتصام الجاري جزماً، فإنّ الماء في فصل نبع المادة ماء له مادة فيكون معتصماً، وعن المحقق الكركي إنّ أكثر المتأخرين عن الشهيد ممن لا تحصيل لهم فهموا هذا المعنى من كلامه.

الثاني: أنّ المادة ربما تكون ضعيفة فلضعفها يخرج الماء منها تارةً ويقف أُخرى، وبتعبير آخر أنّ فترة الوقوف بين النبعين فترة معتد بها زماناً.

الثالث: أن يكون مراد الشهيد الاحتراز عن المادة التي يقف نبعها لانسدادها لسقوط التراب من أطرافها.

الرابع: أن يكون مراده الاحتراز عن المادة التي تقف عن النبع لوصول الماء إلى السطح المساوي لها كما هو الحال في الآبار التي يكون نبعها بالرشح.

أقول: لو كان المراد هو الأخير فالدوام بذلك المعنى غير معتبر قطعاً؛ لأن صحيح ابن بزيع الوارد، في ماء البئر قد علل اعتصام ماء البئر بأن له مادة مع أنّ الماء لا يخرج من مادته دائماً، بل يقف عن النبع إلى أن ينقص ماء البئر خصوصاً فيما كانت مادته راشحة.

وأما الثالث فليس اعتبار الدوام بذلك المعنى إلّا اعتبار اتصال الماء بالمادة.

وأما الثاني فإنّه إذا كان نبعها كما ذكر في زمان معتد به فلا بأس بالالتزام باعتصامه زمان النبع لا زمان وقوفه، اللهم إلّا أن يقال إن هذا القسم من المادة خارج عن مدلول صحيحة ابن بزيع فإن الداخل في مدلولها هو المادة التي يخرج منها الماء

(مسألة ٦) الراكد المتصل بالجاري كالجاري[١] فالحوض المتصل بالنهر بساقية يلحقه حكمه، وكذا أطراف النهر وإن كان ماؤها واقفاً.

(مسألة ٧) العيون التي تنبع في الشتاء مثلاً وتنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها.

ولو بنقص الماء المجتمع والمفروض لا يدخل في ذلك.

ثم إنّ الظاهر أنّ مراد المصنف ﷺ من دوام المادة أن تكون المادة فعلية كما يقتضيه ما فرّعه على اعتبار الدوام فإن ما يترسب من ماء المطر إلى داخل الأرض بحيث لو حفرت تلك الأرض لترشح الماء من أطراف موضع الحفر واجتمع في ذلك الموضع، ولو أريد خروج الماء من الأطراف ثانياً فلابد من حفر أطراف الموضع المحفور أولاً ليترشح منها الماء ثانياً وإلّا فلا يترشح، سواء نزح الماء المجتمع أولاً أو لا فإن مثل هذا الماء المجتمع في موضع الحفر مع قلته يتنجس بالملاقاة ولا يكون ما في أطرافها مادة له فإنه ليس من المادة الفعلية المفروضة في صحيحة ابن بزيع وهي التي يخرج منها الماء بنزح ماء البئر كما لا يخفى. وبالجملة فاشتراط الدوام يرجع في الحقيقة إلى اشتراط الاتصال بالمادة فتدبر.

المتصل بالجاري كالجاري

[١] لا يبعد أن يكون الواقف من ماء النهر من بعض أطرافه كما هو المتعارف من الماء الجاري فيترتب عليه ما يترتب على الجاري ككفاية الغسل مرة في مثل الثوب المتنجس بالبول، وأما إذا كان من قبيل الحوض المتصل بالجاري فالماء وإن كان معتصماً كما هو مقتضى ما ورد في اعتصام ماء الحمام إلّا أنّ ترتب جميع أحكام الجارى عليه ككفاية الغسل المزبور محل تأمل ظاهر لعدم صدق الماء الجاري.

(مسألة ٨) إذا تغير بعض الجاري دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة[١] وإن كان قليلاً، والطرف الآخر حكمه حكم الراكد إن تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير وإلّا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة.

إذا تغير بعض الجاري

[١] إذا تغير تمام القطر من الماء الجاري يكون ما بعد المتغير بحكم الراكد فيحكم مع قلته بتنجسه بملاقاة المتغير المتوسط، ومع كثرته فهو معتصم، ولكن ناقش في الجواهر[١] في تنجسه مع قلته بأنّه يصدق على السافل منه الماء الجاري فيكون معتصماً كما هو الحال في الطرف الأعلى السابق على المتغير.

والجواب أن الحكم باعتصام الجاري ليس لعنوان كونه جارياً، بل من جهة كونه ماءً له مادة على ما تقدم استظهاره من صحيحة ابن بزيع وهي لا تعم ما يكون المتغير متوسطاً بينه وبين المادة فيبقى ذلك الماء تحت مفهوم قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[٢].

لا يقال: القليل المزبور حال عدم توسط المتغير كان داخلاً في العنوان الخارج من مفهوم قولهم: «إذا بلغ الماءُ قدر كر لا ينجسه شيء» ويحتمل بقاؤه على ما كان من الخروج فيستصحب الحكم المخصص له.

فإنّه يقال: هذا مبني على عدم جواز التمسك بالعام أو المطلق المزبور في فرض جريان استصحاب حكم المخصص في نفسه وقد ذكرنا في محله أنه لا تصل النوبة إلى استصحاب حكم المخصص أو المقيد مع وجود العام.

---

(١) جواهر الكلام ١: ٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

[في الماء القليل والكرّ]

الراكد بلامادة إن كان دون الكر ينجس بالملاقاة[١]

في الأخبار الدالة على انفعال الماء القليل

[١] يتنجس الراكد القليل بملاقاة النجاسة على المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، بل لم ينسب الخلاف إلّا إلى إبن أبي عقيل(١)، ووافقه المحدث الكاشاني(٢) والفتوني(٣)، وينبغي التكلم في المقام من جهتين، الأولى: في الأخبار الدالة على تنجس القليل من الراكد، والثانية: في الأخبار التي يقال أنها تعارض الطائفة الأولى.

أما الجهة الأولى فقد قيل كما حكي عن العلامة الطباطبائي أثناء تدريسه أن الأخبار الواردة في تنجس القليل الراكد تبلغ ثلاثمئة حديث(٤)، وعن الرياض عن بعض الأصحاب أنّه جمع فيه مئتي حديث(٥).

وقد يقال: إنّ تلك الأخبار وإن كانت متواترة إجمالاً للعلم بعدم كذب جميع تلك الأخبار إلّا أنّه لا حاجة إلى إثبات التواتر الإجمالي فإنّ التواتر الإجمالي يفيد فيما إذا كانت كل الأخبار الكثيرة ضعيفة سنداً، لا في مثل المقام مما يكون في الأخبار الدالة على الحكم الصحيح والموثق فإنّهما كافيان في الإثبات.

أقول: لا تنحصر الحاجة إلى التواتر الإجمالي بمورد ضعف الأخبار سنداً، بل

---

(١) مختلف الشيعة ١: ١٧٦.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ٨١ والوافي ٦: ١٨ ـ ١٩.

(٣) حكاه عنه العاملي في مفتاح الكرامة ١: ٣٠٧.

(٤) نقله السيد الحكيم في مستمسك العروة ١: ١٤٢.

(٥) رياض المسائل ١: ٢٤.

. . . . . .

يحتاج الفقيه إليه عند تعارض هذه الأخبار ببعض الأخبار المعتبرة التي لا يكون فيها تواتر إجمالي فإنّه في هذه الصورة يؤخذ من المتواترة إجمالاً بأخصها مضموناً دون معارضتها لدخولها في السنة فلا يكون المعارض معتبراً لما تقرر في محله أن الخبر المخالف للكتاب والسنة بحيث لا يكون بينه وبينهما جمع عرفي ساقط عن الاعتبار، وعلى ذلك فلو كان في الأخبار ما يدل على عدم تنجس القليل بنحو السلب الكلي فهو غير معتبر بل يؤخذ بما دل على تنجس القليل.

وكيف ما كان فمن تلك الأخبار قولهم عليهم السلام: «إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء» كما في صحيحة معاوية بن عمار، ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[1] وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا إلّا أن يكون الماء كثيرا قدر كر»[2] إلى غير ذلك مما ورد في اعتصام الماء مع بلوغه كراً فإن مقتضى مفهومها تنجس الماء مع عدم بلوغه مقدار الكر ولا يضر بذلك عدم عموم المفهوم بالإضافة إلى كل نجس، فإنّ المراد الاستدلال على الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، ومن الأخبار المشار اليها ما ورد في سؤر الكلب والخنزير كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: وسألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال:

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥٩، الحديث ٤.

. . . . . .

«يغسل سبع مرات»[١] ووجه الدلالة أنّه لولم يكن الماء بشربه متنجساً لما كان موجب لتنجس الإناء ليؤمر بغسله سبع مرات.

ومما ذكر يعرف وجه الظهور في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال: «اغسل الإناء»[٢] وصحيحة أبي العباس البقباق قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة إلى أن قال حتى انتهيت إلى الكلب فقال: «رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»[٣]. وظاهر الأمر بصب الماء الإرشاد إلى تنجسه. ورواية معاوية بن شريح قال: سأل عذافر أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة إلى أن قال عليه السلام اشرب منه وتوضأ، قال: قلت له الكلب قال: لا، قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا والله إنه نجس[٤] فإن مقتضى التعليل تنجس ماء الإناء بملاقاة أي نجس.

ومن الأخبار المشار إليها موثقة سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهريقهما جميعاً ويتيمم»[٥]. فإن ظاهر الأمر بإهراقهما الإرشاد إلى تنجس ما وقع فيه القذر وفي صحيحة شهاب بن عبد ربه عن أبي عبدالله عليه السلام في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٦، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٥) المصدر السابق: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

. . . . . .

الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها: «أنه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء»[١] فإن مقتضى إطلاق هذه كإطلاق ما قبلها تنجس الماء القليل بكل قذر وقع في ماء الإناء أو أصابته اليد المتنجسة، وفي موثقة أبي بصير عنهم عليهم السلام: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلّا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»[٢] وتقييد الشيء بقذر البول أو الجنابة لرعاية الغلبة فإنّ يد الإنسان على تقدير تنجسها تكون بالبول أو المني فلا يمنع ذكر ذلك عن الأخذ بالإطلاق في مثل ما قبلها كما لا يخفى.

وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة قال: «يكفئ الإناء»[٣] وفي القاموس كفأه كمنعه، كبّه وقلبه كأكفأه إلى غير ذلك مما يأتي التعرض لبعضها في الجهة الثانية.

في الاخبار الدالة على عدم انفعال الماء القليل

والجهة الثانية في الأخبار التي قيل بأن مقتضاها عدم انفعال الماء القليل من الراكد وعدم الفرق بينه وبين الكثير، وأحسن ما يمكن أن يقال في وجه قول الكاشاني هو أنّ الأخبار الواردة في تنجس ماء الإناء بإصابة النجاسة مع فرض عدم تغيره بها معارضة بالأخبار الظاهرة في عدم تنجس هذا القسم بالإصابة المزبورة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ١٥٣، الحديث ٧.

. . . . . .

ويبقى في البين المفهوم المستفاد من قولهم عليهم السلام: «الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء»[١] أو قولهم في الماء من الغدير: «إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء»[٢] كعام فوقاني يرجع إليه عند التعارض بلحاظ إطلاقه لفرض التغير وعدمه، لكن هذا المفهوم أيضاً لا يمكن الاستناد إليه للقول بالتنجس لمعارضته مع المطلقات والعموم الواردين في طهارة الماء من أي قسم أو ماء الغدير مع عدم تغيره من غير فرق بين قليله وكثيره كصحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال: «إن تغير الماء فلا تتوضأ منه، وإن لم تغيره أبوالها فتوضأ منه وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»[٣]، وصحيحة عبدالله بن سنان قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن غدير أتوه وفيه جيفة؟ فقال: «إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضأ»[٤] وفي صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب»[٥].

في الجواب عن الاستدلال على عدم انفعال الماء القليل

وبالجملة التعارض بين هذه الطائفة والمفهوم المشار إليه من قولهم: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[٦] بالعموم من وجه، فإنّ هذه الطائفة تدل على عدم

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٥٩، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: ١٣٨، الباب ٣، الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: ١٤١، الحديث ١١.

(٥) المصدر السابق: ١٣٧، الحديث الأول.

(٦) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

تنجس الماء الكر مع عدم التغير، والمفهوم لا ينافيه والمفهوم المزبور يقتضي تنجّس مادون الكر مع تغيره ولا تنافيه الطائفة المشار إليها، ويتعارضان فيما دون الكر من الراكد فيما إذا لاقى النجاسة ولم يتغير؛ فإن مقتضى الطائفة المزبورة عدم تنجس الماء المزبور وبعد تساقطهما في مورد الاجتماع يرجع إلى قوله ﷺ في معتبرة السكوني: «الماء يطهر ولا يطهر»[1] فإن قوله: «لا يطهر» كناية عن عدم التنجس بل يقدم ما دل على عدم الانفعال على المفهوم؛ لأن دلالة بعض تلك الأخبار بالعموم والمفهوم لقولهم: الماء إذا بلغ قدر كر لا يخرج عن الإطلاق، ولكن يلاحظ عليه أنّه لابدّ من تقديم المفهوم وتقييد الإطلاق وتخصيص العموم فيما دل على عدم انفعال الماء الراكد مع عدم تغيره، وذلك لما تقدم من أنّ كل مورد كان تقديم أحد المتعارضين على الآخر في مورد اجتماعهما موجباً لإلغاء العنوان في الآخر يؤخذ بذلك الآخر، وأولى من ذلك ما كان تقديمه موجباً لإلغاء الاشتراط الوارد في الآخر للحكم كما في المقام، حيث إنّه لو قدم الطائفة الدالة على عدم انفعال الماء مع عدم تغيره يكون اشتراط عدم التنجس ببلوغ الكرية لغواً محضاً لما علم من النصوص الكثيرة من أنّ التغير موجب للانفعال في القليل والكثير، وهذا وجه من وجوه الجمع العرفي بين الطائفتين المتعارضتين. من دون نظر إلى أن دلالة الطائفة الدالة على عدم الانفعال بالإطلاق أو العموم.

ومع الإغماض عن ذلك فهناك طريق آخر لعلاج التعارض وهو أنّه لا يمكن تقييد بعض الأخبار الواردة في تنجس الماء الراكد مع عدم كونه كراً بما إذا كان

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

. . . . . .

متغيراً؛ لأنّ الماء المتغير محكوم بالنجاسة سواءً كان كثيراً أو قليلاً كما هو مقتضى قولهم: «فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب»[١] وقوله: «إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه»[٢] و«كذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»[٣] وقوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغير»[٤] إلى غير ذلك، إذن فبعض ما دل على انفعال القليل في هذه الأخبار كالصريح في فرض عدم التغير ومعه فلابد من حمل الأخبار المفصّلة بين الكر وغيره في التنجس وعدمه على صورة عدم التغير إذ المتغير نجس مطلقاً، ومحصل هذا الوجه هو عدم التعارض بين المفهوم وما دل على التفصيل بين التغير وعدمه لكون فرض المفهوم هو فرض عدم التغير بمقتضى ما دل على أن المتغير نجس مطلقاً، وهذا غير النكتة اللغوية المذكورة في الوجه السابق.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في بعض الاخبار التي استظهر منها عدم انفعال القليل

هناك قرينة أخرى على ما ذكرنا وهي أنّ بعض الأخبار المفصلة بين الكر وغيره واردة في مورد عدم تغير الماء كصحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيه الجنب ويتوضأ منه؟ قال: وكم قدر الماء؟

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٣٨، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ١٣٨، الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: ١٤٠، الحديث ١٠.

. . . . . .

قال: إلى نصف الساق أو إلى الركبة فقال: توضأ منه»[١] حيث إن ولوغ الكلب واغتسال الجنب لا يوجب تغير الماء و مع ذلك فضل الإمام عليه السلام بالسؤال عن كم الماء وقدره، ومن المعلوم أنّ الحياض في الصحارى لاستواء أرضها مع بلوغ مائها إلى الساق أو الركبة تبلغ كراً لولم تبلغ أكراراً، وهذا الاستفصال دليل ظاهر على خروج القليل الراكد عن الإطلاق أو العموم في الأخبار الدالة على عدم تنجس الماء ما لم يتغير. فقد تحصل أنّه لولم تتمّ الأخبار الخاصة التي استظهر منها عدم تنجس القليل كالكثير بوقوع النجاسة لكان المتعين الأخذ بمفهوم الأخبار الواردة في اعتصام الماء مع بلوغه كراً.

وأما الأخبار الخاصة التي يستظهر منها عدم تنجس القليل فهي صحيحة ابن مسكان قال: حدثني محمد بن ميسر قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان؟ قال: يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل، هذا مما قال الله عز وجل: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[٢] وعبرنا عنها بالصحيحة بلحاظ أن محمد بن ميسر الذي يروى عنه ابن مسكان ثقة حيث وثقه النجاشي فلا مورد للكلام في السند، وإنما الكلام في المدلول.

وفيه أولاً: ما تقدم من أنّ القليل بمعناه العرفي في ذلك الزمان يصدق على الكرّ وما دونه وأن انصرافه إلى ما دون الكر قد حصل في الأزمنة المتأخرة عن معروفية

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٢، الباب ٨، الحديث ٥. والآية ٧٨ من سورة الحج.

. . . . . .

حكم الكرّ فتحمل الرواية على الكر وما فوقه جمعاً بينه وبين ما دل على تنجس ما دون الكر بالملاقاة.

وثانياً أنّه لم يفرض في الرواية كون القليل مما ليس له مادة فتحمل على ما إذا كان له مادة جمعاً بينها وبين ما دل على تنجس ما دون الكر من الراكد الذي ليس له مادة.

لا يقال: هذا ينافي ما تقدم من منع دلالتها على اعتصام الجاري القليل.

فإنه يقال: المنع كان على تقدير الإغماض عن مثل صحيحة ابن بزيع الدالة على اعتصام الماء فيما كان له مادة[1]، وأما بالنظر إليها وإلى ما يدل على تنجس القليل الراكد مما ليس له مادة فتحمل على ما كان له مادة كما لا يخفى.

ثم إنه لا شهادة في الأمر بالتوضؤ ثم الاغتسال على أن الحكم فيها لرعاية التقية؛ لأن المحتمل لو لم يكن ظاهراً بقرينة ذكر قذارة اليدين أن المراد بالتوضؤ معناه اللغوي أي غسل اليدين، ومنها رواية أبي مريم الأنصاري قال: «كنت مع أبي عبدالله ﷺ في حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلواً للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي»[2] وناقش فيه الشيخ ﷺ بأن المراد من العذرة مأكول اللحم المحكوم بالطهارة فيكون إكفاء رأس الدلو لإخراجه عن الماء واحتمل الحمل على التقية أو على أنّ المراد بالباقي الباقي في البئر لا في الدلو وأن

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٤، الباب ٨، الحديث ١٢.

. . . . . .

يكون ماء الدلو كراً[١].

أقول: حمل ماء الدلو على الكر بعيد جداً فإنّه وإن احتمل في بعض الأبار مما ينزح ماؤها بالحيوان إلّا أنه في الدلو مما ينزحه الإنسان غير محتمل عادةً، كما أن احتمال كون المراد بالباقي الباقي في البئر بعيد من ظاهر اللفظ فإنّ إكفاء رأس الدلو لا يناسبه، كما أنّ الحمل على التقية لا يناسب التوضؤ بالباقي، وإطلاق العذرة على مدفوع مأكول اللحم غير متعارف فإنه يطلق عليه الروث والسرجين وليته ﷺ حمل العذرة في الرواية على ما تخيّله الراوي أنّه عذرة فإنه لا يبعد عدم تنزهه ﷺ عن التوضؤ به لذلك.

وكيف كان فهذه الاحتمالات من الشيخ ﷺ راجحة لما ذكره في أول التهذيب من قصده تأويل الأحاديث لدفع المناقضة بينها مع الإغماض عن سندها[٢]، وإلّا فالرواية من حيث السند ضعيفة لا تصلح للاعتماد عليها لجهالة بشير لو لم نقل بضعف عبدالرحمن بن حماد أو عدم ثبوت وثاقته ومجرد وقوعه في أسناد كامل الزيارات لا يكفي في ذلك.

ومنها صحيحة زرارة عن أبي عبدالله ﷺ قال سألته عن الحبل يكون من شعر خنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس به»[٣] وظاهرها جواز الوضوء من الماء المنزوح لا ماء البئر، ولكن يلاحظ على الاستدلال

---

(١) حكاه في الوسائل الشيعة ١ : ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ١٢.

(٢) تهذيب الأحكام ١ : ٣، المقدمة.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

. . . . . .

بها أنّ من المحتمل كون جواز الوضوء حكماً ظاهرياً لعدم العلم بسقوط القطرة المتنجسة في ماء الدلو، ولو أُغمض عن ذلك فيمكن حملها على ما إذا كان الماء في الدلو كراً، وهذا غير بعيد في ماء ينزح بالحيوان، وهذا الجمع مقتضى ما دل على انفعال ما دون الكر، ومع الإغماض عن ذلك فلعل مفاد الرواية عدم نجاسة شعر الخنزير فيكون موافقاً لما ذهب إليه بعض العامة من طهارة شعر الكلب والخنزير، وبتعبير آخر ليس مدلول الصحيحة عدم تنجس ماء الدلو بما يتقاطر من شعر الخنزير مع الحكم بنجاسة شعره ليكون مدلولها منافياً للأخبار المتقدمة الدالة على تنجس ما دون الكر أو ماء الإناء كما لا يخفى، وقال في الإفصاح في معاني الصحاح اتفقوا على أن الصوف من الكلب وشعر الخنزير نجس حياً وميتاً إلّا أبا حنيفة قال ذلك طاهر ووافقه مالك في طهارة صوف الكلب حياً وميتاً.

ومنها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: له راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميتة؟ قال: «إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبّها، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء»[1] وفي التهذيب في ذيل الرواية قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ أو لم يتفسخ إلّا أن يجيء ريح تغلب على ريح الماء»[2] ونقل في الكافي هذا الذيل عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٩ ـ ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الحديث ٨ عن التهذيب ١: ٤١٢.

. . . . . .

حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة[١].

وكيف ما كان فإن كان ما ذكر ذيلاً للرواية لكان قرينة واضحة على أنّ المراد بالتفسخ في الصدر صورة عدم تغيّر الماء ولا يبقى مورد حينئذ لما ذكره الشيخ ﷺ بعد نقلها مع الذيل المزبور من أنّه يمكن أن يحمل قوله: «راوية من ماء» على ما إذا كان مقدارها كراً فإنه إذا كان كذلك لا ينجسه ما وقع فيه وإن تفسخ وحمل التفسخ على تغير أحد أوصاف الماء غير عرفي فإنّ الصعوة وإن تفسخت لا توجب تغير الماء البالغ مقدار الراوية، كما أنّه لا يمكن حمل الراوية على ما إذا كان بقدر الكر فإنّه مع بعده في نفسه ينافيه ما في ذيلها من قوله: «وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك»[٢] فإن القربة وأشباهها لا يكون كراً جزماً، فالصحيح في رد الاستدلال بالرواية لا من جهة ضعف السند بعلي بن حديد كما قيل لإمكان تبديله بطريق الشيخ إلى كتاب حريز بل لأن مضمون الرواية مما لم يلتزم به أحد فإن القائل بالتنجس لا يفرق بين التفسخ وعدمه وكذا القائل بعدمه، ثم إنّ ما رواه الكليني من الذيل: «إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أم لم يتفسخ إلّا أن يجيء له ريح تغلب على الماء» قابل للتقييد بما إذا كان كراً، وبتعبير آخر ما ورد من قولهم: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» أخص مطلقاً من هذه الصحيحة كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩. عن الكافي.

(٢) المصدر السابق: ١٣٩ ـ ١٤٠، الحديث ٨.

. . . . . .

في الاستدلال على عدم تنجس الماء القليل بمجرد الملاقاة والجواب عنه

وقد تحصل مما ذكرنا أنه لم يتم شيء من الأخبار التي استظهر منها عدم تنجس القليل بالملاقاة كي تعارض الأخبار المتقدمة المتواترة إجمالاً، بل على تقدير تماميتها أيضاً لابد من الأخذ بالأخبار المتقدمة لدخولها في السنة فيطرح ما ينافيها إلّا أنّ المعتبر منها أخصها مضموناً ولا يمكن الأخذ بعمومها أو إطلاقها من حيث النجس وغيره كما نذكره من التفصيل في المسألة.

وقد يستدل على ما ذهب إليه الكاشاني من عدم انفعال الماء بمجرد الملاقاة بلا فرق بين كثيره وقليله بوجوه أُخر:

الوجه الأول: أنّه لو تنجس الماء القليل بها لما أمكن تطهير المتنجسات به، فإنّ الماء بمجرد وصوله إلى الموضع المتنجس قبل حصول غسله يتنجس فيكون غسله بالماء المتنجس، والغسل بالماء المتنجس لا يوجب طهارة المغسول، ولا يفرق في ذلك بين الأجسام القابلة للعصر وعدمه، فإنّه في الثاني أيضاً مادام لم ينفصل الماء الواقع على الموضع المتنجس عنه لا يحصل غسله فالماء قبل انتقاله عن الموضع الذي وقع فيه قد تنجس كما هو فرض تنجس الماء القليل فلا يوجب انتقاله عن ذلك الموضع طهارته.

لا يقال: هذا بالإضافة إلى الجزء الأول من الماء الذي يقع على المحل وأمّا الجزء المتصل بذلك الماء فيقع على المحل حين انتقال الجزء الأول وبه تحصل الطهارة.

فإنه يقال: الجزء الثاني أيضاً يتنجس بالرطوبة المسرية الباقية في الموضع

. . . . . .

وهكذا فلا يحصل الغسل بالماء الطاهر.

وأورد على هذا الاستدلال بوجهين:

الأول: أنّ الأدلة الدالة على تنجس القليل على طائفتين:

إحداهما الأخبار الواردة في اعتصام الماء إذا بلغ قدر كر، والمفهوم فيها موجبة جزئية فلا تدل على تنجس مادون الكر فيما إذا كان وارداً على المتنجس كما في موارد الغسل بالماء القليل.

والأُخرى: الأخبار الخاصة الواردة في ماء الإناء والدلو ونحوهما مما يقع فيه القذر أو يدخل فيه المتقذر فلا تعم أيضاً ما إذا كان الماء وارداً على المتنجس.

وفيه أنه لا فرق في تنجس الماء بين وقوعه على القذرة أو المتقذر وبين ورود القذر أو المتقذر فيه، ويشهد لذلك أنّه لو وقع مقدار قليل من الماء على متنجس حامل للنجاسة فطفر من ذلك الموضع قطرة أو قطرات على جسم طاهر كالثوب والبدن لتنجس الثوب والبدن فإنّ المرتكز عند العرف عدم الفرق في التنجس بين ورود الماء أو ورود النجس كما يظهر ذلك من صحيحة علي بن جعفر الواردة في ماء المطر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: «إذا جرى فلا بأس به»[1].

قال: وسألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب أيصلى فيها قبل أن تغسل؟ قال: «إذا جرى من ماء المطر فلا بأس به»[2]، وظاهرهما

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

. . . . . .

تنجس الماء مع عدم جريانه مع أنّه وارد على النجاسة.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا يمكن الجواب عن الاستدلال بأنّه يمكن أن يُلتزم بأنّ المتنجس لا يوجب انفعال الماء القليل فيما إذا لم يكن حاملاً لعين النجاسة، وأنّه إذا أُزيلت عين النجاسة عن المتنجس في ابتداء الغسل أو لم يكن فيه عين أصلاً يطهر ذلك المتنجس بالغسل بالماء القليل لعدم انفعاله بالمتنجس، والوجه في عدم صحة هذا الجواب أنّ القائل بتنجس الماء القليل بالمتنجس أيضاً يلتزم بالتطهير بالماء القليل مع أنّ ظاهر الاستدلال أنّه لا يمكن الجمع بينهما.

والوجه الآخر في الجواب أنّه يعتبر في التطهير بالماء القليل طهارة الماء قبل الغسل، وأما تنجسه بالغسل فلا بأس بالالتزام به فإنّ الماء الوارد على المتقذر بالقذارة العرفية يحمل القذارة الموجودة في المتقذر ويخرجها عنه بانتقال تلك القذارة إلى الماء إلى أن تحصل النظافة للمغسول فلا منافاة بين تقذر الماء وحصول الطهارة للمغسول.

ويكشف عن ذلك ملاحظة أحجار الاستنجاء حيث يعتبر في تلك الأحجار طهارتها قبل الاستنجاء وأنّها تتنجس بمسح المحل ومع ذلك تحصل الطهارة للمحل فكما أنّ الأحجار تقلع النجاسة عن الموضع وتتنجس بذلك ولا ينافى تنجسها طهارة المحل فكذلك الحال في غسل المتنجس شرعاً في عدم التنافي بين تنجس الماء بالغسل وطهارة المغسول، فتكون إصابة الماء المتنجس قبل تحقق الغسل كإصابة الأحجار موضع النجو قبل تحقق المسح.

أقول: تنظير المقام بأحجار الاستنجاء غير صحيح والوجه في ذلك أنّ تنجس موضع النجو كتنجس بدن الحيوان، وكما أن إزالة العين من بدن الحيوان مطهر له وإن

. . . . . .

تنجس الحجر المزيل للنجاسة مع رطوبة العين فكذلك الحال في موضع النجو، ومما ذكر يظهر أنّه لا يمكن أن يقاس المتنجس بالنجاسة الحكمية بالمتقذر الحامل لعين القذر فإن تحمل الماء القذارة العرفية أو عين النجاسه لا ينافي نظافة المحل؛ ولذا لا يفرق في ذلك بين أن تكون إزالة عين القذارة بالماء المحكوم بالتنجس من قبل أو بين الماء الطاهر، والحاصل أنّه يمكن التفكيك بأن يقال إن الماء يسحب القذارة في المغسول ويخرجها عنه بخروجه، وهذا بخلاف المتنجس الحكمي فإن الماء لا يتحمله، بل يكون الماء أيضاً محكوماً بالتنجس على ما هو مقتضى أدلة انفعال القليل قبل تحقق الغسل الموجب لطهارة المغسول.

اللهم إلّا أن يقال إنّ المتنجس الذي لا يحمل عين القذارة يحمل أثرها أو أثر المتأثر بها لا محالة، وبالغسل على ما هو المرتكز يزول ذلك الأثر بانتقاله إلى الماء، ولكن يلاحظ عليه أنّ غاية ذلك أن يطهر المتنجس بالغسل بماء يكون طاهراً قبل الغسل، والمفروض أنّ الماء قبل تحقق الغسل يتنجس بإصابة الموضع من المتنجس، ولا سبيل إلى حل الشبهة إلّا بالالتزام بأنّ الماء القليل الذي يحصل به غسل المتنجس لا يتنجس بإصابة ذلك المتنجس في غسله، سواءً كان هذا الالتزام لقصور أدلة تنجس الماء القليل أو لأن ذلك مقتضى أدلة التطهير بالماء القليل عرفاً، فيكون نظير الماء الذي يصيب موضع بول الرضيع فإنه يطهر الموضع المتنجس، ولا يتنجس الماء بإصابة البول الذي قد يكون في ذلك الموضع، بل موضع البول تابع للماء في الحكم بالطهارة، وهذا كله فيما إذا لم يكن المتنجس حاملاً لعين النجاسة أو كان حاملاً لها ولكن لم يكن موجباً لتغير الماء فإنه مع التغير يكون الماء متنجساً، بل لا يكون ذلك من الغسل المطهر، والحاصل أنّ الالتزام المزبور منحصر

. . . . . .

بالغسالة التي تحكم بطهارة المغسول بها، وسيأتي التوضيح في تطهير المتنجسات وطهارة الغسالة التي تتعقبها طهارة المحل.

الوجه الثاني من الدليل على ما ذهب إليه الكاشاني هو أنّ اعتبار الكرية في اعتصام الماء منشأ للوسواس المنهي عنه فتحمل الأخبار الدالة على الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس أو المتنجس على استحباب التنزه، ويشهد لذلك الأخبار الواردة في تحديد الكرّ فإن اختلافها في التحديد كما يأتي كاشف عن عدم اهتمام الشارع بكرية الماء نظير اختلاف الروايات في نزح ماء البئر في كشفها عن كون النزح أمراً استحبابياً كما قد ورد النهي عن الماء القليل الملاقي للنجس أو المتنجس حال الاختيار وجواز شربه والتوضؤ منه عند الضرورة كما في صحيحة محمد بن ميسر المتقدمة[1] وصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه من بئر فيستنجي فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ما حدّه الذي لا يجوز؟ فكتب: «لا توضأ من مثل هذا إلّا من ضرورة إليه»[2] فإنّ من الظاهر أنّه لو كان الماء متنجساً لما كان فرق في عدم جواز التوضؤ بين الضرورة وغيرها، ومما يؤيد ذلك رواية بكار بن أبي بكر قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام الرجل يضع الكوز الذي يغرف به من الحب في مكان قذر ثم يدخله الحب قال: «يصب من الماء ثلاثة أكف ثم يدلك الكوز»[3].

أقول: لا يمكن حمل الأخبار الواردة في الماء القليل الملاقي للتنجس أو

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ١٦٣، الباب ٩، الحديث ١٥.

(٣) المصدر السابق: ١٦٤، الحديث ١٧.

. . . . . .

المتنجس على استحباب التنزه خصوصاً موثقة عمار بن موسى الساباطي أنه سأل أبا عبدالله ﷺ عن رجل يجد في إنائه فأرة إلى أن قال: «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئاً وليس عليه شيء؛ لأنه لا يعلم متى سقطت فيه»[1].

وموثقة سماعة قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهريقهما جميعاً ويتيمّم»[2] إلى غير ذلك مما لا يقبل الحمل على الاستحباب وبمثلهما يرفع اليد عن إطلاق صحيحة البزنطي المتقدمة بحملها على الغدير الذي فيه الكرّ وما فوقه كما هو الغالب في الغدران، ولا بأس باستحباب التنزه عن الكر الذي يكون مورداً للقذارات.

وأما رواية بكار فلا دلالة لها على اعتصام الماء القليل فإنه مع الإغماض عن سندها، ظاهرها ولا أقل من احتمال كونها في مقام بيان حكم إدخال الكوز في الحب وأنه يغسل منه الموضع الملاقي للقذر بثلاثة أكف ثم يدخل في الماء، واختلاف روايات تحديد الكر لا يوجب رفع اليد عن ظاهر الأخبار الدالة على اشتراط كرية الماء في اعتصامه، غاية الأمر أنه مع عدم الجمع العرفي بينها وتمامية أسنادها تسقط عن الاعتبار للتعارض وإلّا فيؤخذ بمقتضى الجمع العرفي بينها على ما يأتي.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥١، الباب ٨، الحديث ٢.

. . . . . .

الوجه الثالث مما ينتصر به للمحدث الكاشاني فيما ذهب إليه: بأنّه لو كان الماء القليل متنجساً بملاقاة النجاسة لوردت أخبار في الحث على التحفظ عنها فلاحظ مكة والمدينة فإنّ غالب مياههما كانت قليلة وفي معرض الانفعال بمباشرة الصبيان وسائر القُصَّر ممن لا يتحرزون عن النجاسات، وإذا كانت مباشرة صبي واحد باليد المتنجسة مرة واحدة كافية في تنجس الماء وإنائه فكيف الحال في المياه الموضوعة في الأمكنة العامة التي يردها كل إنسان خصوصاً مع كون ظرف الإناء مثبتاً على الأرض في مثل بيت الخلاء؟ ولا تقع عليه الشمس ولا يسقط فيه المطر، والحاصل أنّه لو كان الماء القليل منفعلاً لسرت النجاسة إلى كل المياه القليلة من البلدين.

وقد يجاب عن ذلك بأنّه يكفي في الأمر بالتحفظ ورود الروايات في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة. وأما دعوى العلم بتنجس كل المياه القليلة في مثل المدينة ومكة بمرور الزمان فمدفوعة بإمكان الالتزام بما ذهب إليه صاحب الكفاية من تنجس الماء القليل بالملاقاة بعين القذر فقط. أو بما هو الأظهر من تنجسه بملاقاة عين القذر أو المتنجس بعين القذر لا مطلقاً، نعم يحتمل فيه التنجس لكن أصالة الطهارة محكمة، نعم لو قيل بتنجسه بكل من النجس والمتنجس مطلقاً وإن كل متنجس يكون منجساً فدعوى العلم الوجداني بالتنجس بالإضافة إلى المياه القليلة بل إلى جميع الأجسام الطاهرة صحيحة، وقد ذكر المحقق الهمداني في بحث تنجس المتنجسات أنّ إنكار حصول العلم الوجداني بتنجس كل شيء بمرور الزمان بناءً على تنجس الأشياء بكل من النجس والمتنجس وأنّ كل متنجس منجس غير صحيح، ولا يحق للمنكر المزبور دعوى الاجتهاد والاستنباط حيث إنّه لا يتمكن من

. . . . . .

الاستنتاج من مبادئ محسوسة فكيف يحصل له الاستدلال والاجتهاد؟[١]

أقول: أما العلم الإجمالي بتنجس المياه القليلة بمرور الزمان بناءً على تنجسها بالملاقاة فإن أريد العلم الوجداني بالإضافة إلى كل قليل حتى في بيوت الذين يراعون أمر التنجس فلا يخرج ذلك عن مجرد الدعوى فإن ظروف الماء حتى المثبتة منها قابلة للتطهير بالماء القليل، وإن أريد العلم بتنجس المياه الموجودة في الأمكنة العامة وأكثر البيوت ممن لا يراعون أمر تنجسها فهذا غير بعيد لكن ليس في الاجتناب عنها أي محذور بأن لا يشرب ولا يتوضأ منها بل يشرب من ماء آخر كالمنزوح من البئر الذي يستقى منه في الأمكنة العامة، أو البيوت. وأما بالإضافة إلى من يراعي أمر الطهارة والتنجس فيرجع في الماء القليل الذي عنده إلى أصالة الطهارة مع عدم إخباره بها وإلّا فلا يحتاج إلى أصالتها كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر الحال في مياه المدينة ومكة وعدم نقل واقعة عن السؤال عن مياهها وكيفية التحفظ عليها من أول عصر النبي إلى آخر عصر الصحابة لا يقتضي أن يكون الماء القليل معتصماً؛ لأن عدم النقل لعدم الحاجة إلى النقل بعد نقلهم سلام الله عليهم الحكم في الشريعة بأخبار الكر وبما ورد عنهم في ماء الإناء والغدران وغيرهما على ما تقدم في الأخبار.

ثم إنّ الماء القليل كما يتنجس بعين النجاسة كذلك يتنجس بالمتنجس، سواء كان تنجسه بعين القذر أو بما تقذر من القذر فإن ماورد في موثقة عمار بن موسى

---

(١) مصباح الفقيه ٨: ٢٢.

. . . . . .

الساباطي من قوله عليه السلام: «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»[١] مقتضاها تنجس اليد وغيرها بإصابة الماء المزبور، فإذا ثبت أن ملاقي الماء المتقذر قذر فإذا أُدخل المكلف يده المتنجسة كذلك في إناء الماء فهو مشمول لصحيحة أبي نصر البزنطي سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة؟ قال: «يكفئ الإناء»[٢] ودعوى أنّه لم يثبت إطلاق القذر على ما تنجس بالمتنجس يدفعها أنّ القذارة مقابل النظافة، وإذا كان الشيء غير نظيف فيدخل في القذر كما تفصح عن ذلك موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[٣].

وما ورد في بعض الأخبار من تقييد قذارة يد الرجل بالمني أو البول ففيه أنّ التقييد بملاحظة الغلبة لا يوجب التقييد في مثل صحيحة أبي نصر البزنطي المتقدمة فضلاً عن دلالتها على اعتبار بقاء عين البول أو المني في اليد عند إدخالها في الإناء كما يعتبر ذلك من قال بتنجس الماء القليل بعين النجاسة خاصة صاحب الكفاية.

نعم، في رواية قرب الاسناد عن جنب أصابت يده جنابة فمسحها بخرقة ثم أدخل يده في غسله هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال: «إن وجد غيره فلا يجزيه أن يغتسل وإن لم يجده أجزأه»[٤] فقد تقدم عدم صلاحيتها للاعتماد عليها مضافاً إلى أنّه لا معنى لتنجس الماء في صورة وجود ماء غيره وعدم تنجسه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥٣، الباب ٨، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٤) قرب الاسناد: ١٨٠، الحديث ٦٦٦.

. . . . . .

مع وجوده.

في الاستدلال على انفعال القليل بملاقاة المتنجس

والحاصل أنّ مقتضى صحيحة البزنطي ونحوها تنجس الماء القليل وسائر المائعات بكل من المتنجس والنجس فإنّه إذا ثبت الحكم في الماء ثبت في غيره من باب أولى، ويؤيد ما ذكرنا من عدم الفرق في انفعال الماء القليل بين كون الملاقاة بعين النجاسة أو المتنجس بعين القذر أو بغيرها رواية علي بن جعفر المروية في الوسائل عن قرب الإسناد عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتوضأ في الكنيف بالماء يدخل يده فيه أيتوضأ من فضله للصلاة؟ قال: إذا أدخل يده وهي نظيفة فلا بأس ولست أحب أن يتعوّد ذلك إلّا أن يغسل يده قبل ذلك»[1].

وكذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقلنا: بلى، فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال: هكذا إذا كانت الكفّ طاهرة[2].

والوجه في كونهما مؤيدتين مع ضعف سند الأولى أنه لا دلالة لهما على تنجس ماء الإناء بإدخال اليد المتنجسة لاحتمال أن يكون النهي عن إدخال اليد المتنجسة في الماء لكون الماء معه مستعملاً في رفع الخبث ولا يجوز الوضوء بغسالة الخبث ولو كانت طاهرة على ما يأتي، وهذا بخلاف مثل صحيحة البزنطي

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٣٨٧، الباب ١٥، من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

. . . . . .

المتقدمة[١] فإنّه قد ورد الأمر فيها بإهراق الماء وإكفائه الظاهر في تنجسه وعدم جواز استعماله في الوضوء والشرب وغيرهما مما هو مشروط بالطهارة. وكما لا يصح الاستدلال على المطلب بهذه النصوص، فكذلك لا يمكن الاستدلال على تنجس الماء القليل مطلقاً بصحيحة أبي العباس البقباق الواردة في سؤر الكلب فإنه قد ورد فيها: حتى انتهيت إلى الكلب فقال: «رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء»[٢] فإنّ تنجس السؤر من الكلب الرجس النجس لا يقتضي تنجس الماء القليل بالمتنجس بل بأعيان النجاسة أيضاً؛ لأن الرجس النجس لم يذكر تعليلاً لسراية النجاسة، ولذا لا يثبت في تنجس الماء بسائر الأعيان النجسة تعفير الإناء.

وكذا لا يمكن الاستدلال على تنجس الماء القليل مطلقاً برواية معاوية بن شريح المتقدمة حيث ورد فيها: قلت له الكلب؟ قال: لا، قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا والله إنه نجس، لا والله إنه نجس[٣] فإنّه مضافاً إلى ضعف السند ظاهرها التفرقة بين الكلب وغيره من السباع في نجاسة سؤر الكلب وطهارة سؤر غيره من السبع لا أنّ تمام الموجب لنجاسة سؤره نجاسته من دون دخل لسبعيته في ذلك.

نعم، يصح الاستدلال على تنجس الماء بالمتنجس بما ورد في غسل الإناء من شرب الخنزير وغيره من النجس كما في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٦.

من غير فرق بين النجاسات حتى برأس إبرة من الدم[١] الذي لا يدركه الطرف.

جعفر عليه السلام قال: سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرات»[١] فإنّ ظاهرها تنجس الماء ونحوه من المائع بملاقاة الإناء المزبور قبل غسله مع أنّ الإناء تنجس بالمائع الذي شربه الخنزير فيكون تنجس الإناء بالمتنجس، وتنجس الماء الذي يوضع في الإناء المزبور مع وروده عليه بالمتنجس من المتنجس، ولا يبعد دعوى عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفي بين الماء الذي يوضع في ذلك الإناء قبل غسله وبين ماء الغسلات في غير الغسلة التي يتعقبها طهارة المحل مضافاً إلى ما دل على تنجس ماء المطر مع قلته وعدم جريانه على المكان القذر، ولا يبعد أيضاً ارتكاز عدم الفرق في تنجس سائر الأشياء بين وقوعها على النجس أو وقوع النجس عليها بما يشمل الماء القليل المحكوم بالانفعال بملاقاة النجاسة، نعم إذا ثبت الحكم بتنجس الماء القليل في غير الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل فلا يمكن الحكم به في الغسلة التي يتعقبها طهارة المغسول على ما تقدم.

[١] حكي عن الشيخ في الاستبصار والمبسوط عدم تنجس الماء القليل بالدم الذي لا يدركه الطرف كرؤوس الإبر[٢] وعن الشهيد رحمه الله نسبته إلى جماعة[٣]، ويستدل على ذلك بصحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٢) حكاه الشيخ الانصاري في كتاب الطهارة ١: ١١٧. والعاملي في مفتاح الكرامة ١: ٧٤. وانظر الاستبصار ١: ٢٣، والمبسوط ١: ٧.

(٣) غاية المراد ١: ٨٣.

. . . . . .

يصلح له الوضوء منه؟ فقال: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه» قال: وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه قال: «لا»[1].

وأجيب عن الاستدلال بوجوه:

الأول: ما عن الشيخ الانصاري ﷺ[2] من أن المفروض في الرواية العلم الإجمالي بإصابة بعض صغار الدم إما داخل الماء أو خارجه كظهر الإناء، وحيث إنّه لا أثر لإصابته ظهر الإناء بخلاف وقوعه داخل الماء يكون المرجع في الماء استصحاب عدم إصابة الماء ولا أقل من قاعدة الطهارة.

ويقرب من هذا الجواب ما قيل بأن إصابة بعض الدم لنفس الإناء معلوم تفصيلاً ويشك في إصابته للماء أيضاً والحاصل أنّ المفروض في الصحيحة إصابة بعض صغار الدم لنفس الإناء والسؤال عن الوضوء بمائه؛ لكون الماء مظنة المتنجس لإصابة بعض الصغار له أيضاً.

أقول: هذا الحمل متعين على بعض نسخ الوسائل من إضافة «ولم يستبين في الماء» في السؤال بعد قوله: «فأصاب إناءه» ولكن المطمئن به لولم يكن المقطوع أنّ الزيادة من غلط النسخة، فإنّ المفروض روايتها عن الكليني وليست الزيادة في نسخ الكافي ولا في بعض نسخ الوسائل مع أنّه لا يبعد دعوى ظهور الرواية في ما ذكره مع

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) كتاب الطهارة ١: ١١٧.

. . . . . .

غمض النظر عن تلك الزيادة.

والوجه في ذلك أنّ إصابة بعض صغار الدم الماء وإن كان يوجب صحة إسناد الإصابة إلى الإناء إلّا أنّ الإسناد المزبور لا يخلو عن تجوز لا يصار إليه مع إمكان حمل الإسناد على الحقيقي، اللّهم إلّا أن يقال إنّ كلمة (من) في قوله: «هل يصلح الوضوء منه» ظاهرة في التبعيض فتكون قرينة على أنّ المراد بالإناء في قوله: «فأصاب إناءه» ماؤه، ومع القرينة على الإسناد المجازي لا مجال للأخذ بأصالة الحقيقة.

وبالجملة فالالتزام بالاستخدام في قوله: «هل يصح الوضوء منه» خلاف الظاهر، ومما ذكر يظهر ضعف الجواب الأول فإنّ حمل قوله: «فأصاب إناءه» على فرض العلم الإجمالي بإصابته ظهر الإناء أو الماء في الإناء لا يناسبه ظهور كلمة (من) في التبعيض وعود الضمير فيها إلى ما أصابه بعض صغار الدم.

ولذا اختار بعض كالسيد الحكيم ﷺ في المستمسك[1] وجهاً آخر في الجواب وحاصله: أنّ صغار الدم إذا كانت من الصغر بحيث لا ترى لم يصدق عليها عنوان الدم، نظير ما إذا كانت صغار العذرة اليابسة أو التراب المتنجس كالمتصاعد من الأرض بالكنس ونحوه تصيب الماء أو غيره من المايعات فإنه لا يتنجس الماء أو غيره من المايعات بذلك الغبار لعدم صدق العذرة أو التراب مع عدم غلظته عليه.

وبالجملة فعدم تنجس الماء بذلك النحو من صغار الدم لعدم كونها دماً لا أنّ الماء لا يتنجس بالدم بمجرد عدم استبانته في الماء، وبتعبير آخر كما أنّ الأجزاء المائية التي يحملها البخار لدقتها لا تعد ماء وكذلك الأجزاء الدقيقة من الدم، ولعل

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٤٨.

سواء كان مجتمعاً أو متفرقاً مع اتصالها بالسواقي فلو كان هناك حُفر متعددة فيها الماء واتصلت بالسواقي ولم يكن المجموع كُراً إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع وإن كان بقدر الكر لا ينجس وإن كان متفرقاً على الوجه المذكور فلو كان ما في كل حفرة دون الكر وكان المجموع كراً ولاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية[١]

مراد الشيخ ﷺ فيما ذكره في المبسوط والاستبصار ما ذكر.

أقول: الغبار المتصاعد مع عدم غلظته لا يندرج في التراب المحكوم بحرمة الأكل أو التنجس بملاقاة النجاسة، ولكن الكلام في أنّ الدقة في صغار الدم بحيث تخرجها عن عنوان الدم غير مفروض في الصحيحة، بل ظاهر السؤال كون صغاره دماً، ويخطر ببالي أنّ الضمير الفاعل في قوله: «فأصاب إناءه» يرجع إلى الامتخاط لا إلى بعض الدم وإصابة الامتخاط لا تلازم إصابة صغار الدم، ولذا ذكر عليه السلام: «إن لم يكن يستبين في الماء فلابأس» أي إن لم يستبن في الماء من قطع الدم بأن احتمل أن يكون المصيب للماء ما يكون امتخاطاً من غير دم.

وبالجملة فمع صدق الدم على صغاره يحكم بنجاسته ونجاسة ملاقيه من الماء أو غيره كما يشهد بذلك مثل إطلاق موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال: «كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب» إلى أن قال: «إلّا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ ولا تشرب»[(١)].

[١] قد تقدم أنّ الاتصال مساوق للوحدة فالحفر المتعددة المتصل بعضها

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(مسألة ١) لافرق في تنجّس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة أو موروداً.

ببعض بسواقيها مع بلوغها قدر كر تدخل فيما دلّ على أن الماء أي الماء الواحد مع بلوغه كراً لا ينجسه شيء، ومقتضى المفهوم تنجس ذلك الماء مع عدم بلوغه كراً، مضافاً لدلالة بعض المطلقات في الأخبار كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كر»[١] فإنّ عدم الاستفصال فيها عن كون الماء في حفرة واحدة أو حفر متعددة مقتضاه عدم الفرق بين الصورتين ونحوها غيرها.

بقي في المقام أمرٌ وهو أنه قد نقل عن بعض المتأخرين التفصيل في انفعال الماء القليل بين صورة الملاقاة المستقرة لشيء من النجاسات أو المتنجسات وبين الملاقاة غير المستقرة بأن طفر الماء عنه بمجرد إصابته له، ويستدل على ذلك برواية عمر بن يزيد قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض، فقال: لا بأس به»[٢].

وقال السيد الأستاذ أنّه ربما تحمل الرواية على صورة عدم العلم بنجاسة المحل المنزو منه بعينه أي أنّ العلم الإجمالي بتنجس المكان الذي يغتسل في موضع منه يوجب أن يكون ما يقع في ماء الإناء من الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي، وتلك القطرة في نفسها محكومة بالطهارة ولا يضر وقوعها في الإناء[٣]، ولكن لا موجب لهذا الحمل، وظاهرها يأبى عنه حيث إنّ ترك الاستفصال في

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق: ٢١٣، الباب ٩، الحديث ٧.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (للسيد الخوئي) ١ : ١٨٢ ـ ١٨٣ (كتاب الطهارة).

. . . . . .

الجواب عن كون موضع الاغتسال بعينه يبال فيه أو أنّه من قبيل بعض أطراف العلم الإجمالي مقتضاه عدم الفرق بين الصورتين.

والعمدة في الجواب أنّ الرواية من حيث السند ضعيفة لوقوع معلى بن محمد فيه أقول: السند لا بأس به إما عند القائل فلوقوعه في أسناد كامل الزيارات كما اختاره سابقاً وعدل عنه لاحقاً، وأما عندنا فلأن اعتماد الحسين بن محمد بن عامر الأشعري عليه في النقل وهو من مشايخ الكليني، ونقل الكافي عنه بكثرة كاشف عن كون الرجل من المعاريف، وممن يعتمد عليه مع عدم ثبوت تضعيفه وقول النجاشي أنّه: «مضطرب الحديث والمذهب»[1] لا يكفي في التضعيف فإنّه مع ذكره: «إنّ كتبه قريبة»[2] أنّ الاضطراب في المذهب قد أنكره جمع مع أنه لا ينافي الوثاقة، والاضطراب في الحديث لم يعلم منه إلّا نقله بعض الروايات التي لا يعمل بها لإرسالها أو ضعف بعض رواتها ونحوهما كما لا يخفى.

ويؤيد ذلك أنّه ﷺ قد أضاف إلى التعبير المزبور أنّه لا يعبأ به في بعض الموارد، والأظهر في الجواب عن الاستدلال أنّه يظهر من بعض الروايات أنّه كان المحتمل عند الرواة تنجس غسالة الاغتسال من الجنابة؛ ولذا وقع السؤال عن ماء يغتسل فيه الجنب، وعن وقوع القطرة من غسالته في الإناء أو طفرتها من الأرض التي يغتسل عليها مما يصيب الثوب أو الإناء، فجاء الجواب في هذه الرواية بعدم البأس لبيان طهارة الغسالة، وأيضاً أضاف عمر بن يزيد في سؤاله إلى كون المغتسل يبال فيه أنّه يغتسل فيه الجنب مما يدل على أنّ عدم البأس في هذه الرواية أيضاً إرشاد إلى

(١) و(٢) رجال النجاشي: ٤١٨، الرقم ١١١٧.

(مسألة ٢) الكر بحسب الوزن ألف ومئتا رطل بالعراقي[١]وبالمساحة ثلاثة

طهارة الإناء ولو بطهارة ظاهرية لعدم العلم بتنجس موضع الاغتسال؛ لأنّه لو كان متنجساً في زمان بالبول فيه فقد طهر في زمان آخر بالاغتسال فيه؛ لأن جريان الغسالة عليه مرتين كافٍ في طهارته.

وبالجملة يكون استصحاب تنجس الموضع معارضاً باستصحاب طهارة الموضع على ما هو المقرر في تعاقب الحالتين فيرجع إلى أصالة الطهارة في القطرة التي تطفر في الإناء، بل في الموضع من الأرض الذي تصيبه الغسالة فتطفر منها كما لا يخفى.

مقدار الكر بالوزن

[١] المشهور بين الأصحاب أنّ الكر من الماء المحكوم بعدم الانفعال إلّا إذا تغير محدود بالوزن والمساحة، وأنّه بالوزن ألف ومئتا رطل. وعن الصدوق في الفقيه[(١)] والسيد المرتضى[(٢)] أنه ألف وثمانمئة رطل بالعراقي.

ويستدل على ذلك بمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومئتا رطل»[(٣)] قال: المحقق في المعتبر على هذا عمل الأصحاب لا أعرف رادّاً لها[(٤)]، ولعل نظر المحقق رحمه الله أن السيد المرتضى والصدوق أيضاً قد عملا بها، ولكن التزامهما بأنّ الكر ألف وثمانمئة بالرطل العراقي؛

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ٧٦، ذيل الحديث ٢.

(٢) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثالثة): ٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٦٧، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٤) المعتبر ١ : ٤٧.

وأربعون شبراً إلّا ثمن شبر، فبالمن الشاهي ـ وهو ألف وحقتان وثمانون مثقالاً ـ يصير أربعة وستّين منّاً إلّا عشرين مثقالاً.

لأجل حمل الرطل فيها على المدني؛ لأن الرطل المدني يزيد على العراقي بنصف فيكون ألف ومئتا رطل بالمدني مساوياً لألف وثمانمئة رطل بالعراقي.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكر ستمئة رطل»[1] وقد حمل الرطل في هذه على الرطل المكي وهو ضعف الرطل العراقي.

وقيل في وجه حمل الرطل على العراقي في المرسلة وحمله في الصحيحة على المكي أمور:

الأول: الإجماع على أنّ الكر بحسب الوزن لا يكون ستمئة رطل بالعراقي ولا بالمدني فيتعين الرطل في الصحيحة بالمكي، وبذلك يرتفع الإجمال عن المرسلة أيضاً فيكون المذكور فيها الرطل العراقي، بل لا حاجة إلى رفع الإجمال عنها فيكفي في الحكم بأنّ الكر ستمئة رطل بالمكي وهو ضعف الرطل العراقي دلالة الصحيحة بضميمة الإجماع المزبور. وفيه أنّ الإجماع على تقديره وعدم المناقشة فيه بأنه مدركي لا يوجب ظهور الصحيحة في الرطل المكي ليكون ظهورها فيه حجة على إثبات مقدار الكر.

الثاني: أنّ الأمرّ دائر بين تعيين المراد من كل من الروايتين وطرح إحداهما، وتعيين المراد منهما أولى من طرح إحداهما، وذلك لأن تخصيص العام إذا كان أولى من طرح العام يكون تعيين المراد من الروايتين أولى من طرح إحداهما بالأولوية، فإن في التخصيص طرحاً لبعض الظهور ومع ذلك يقدم على طرح العام رأساً فكيف بالمقام الذي لا يكون في التعيين طرح أصلاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١:١٦٨، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

. . . . . .

لا يقال: الطرح إنّما يتصور فيما إذا كان للرواية دلالة، ومع عدم الدلالة كما هو فرض الإجمال في كل من الروايتين لا معنى للطرح.

فإنه يقال: كل من الروايتين وإن كانت مجملة بالإضافة إلى الرطل الوارد فيهما إلّا أنّ كلّاً منهما نصّ بالإضافة إلى عدد الأرطال، إذ لو كان المراد بالرطل في المرسلة المدني أو المكّي فلابد من طرح الصحيحة؛ لأن ستمئة رطل سواء كان عراقياً أو مدنياً أو مكّياً لا يساوي ألف ومئتي رطل بالمدني أو المكّي، كما أنه لو كان المراد من ستمئة رطل في الصحيحة غير المكّي فلابد من طرح المرسلة؛ لأن ستمئة رطل بالعراقي أو المدني لا يساوي ألف و مئتي رطل سواء كان عراقياً أو مدنياً أو مكيّاً فلابد من حمل المرسلة على العراقي والصحيحة على المكّي ليؤخذ بهما كما لا يخفى.

أقول: تقديم التخصيص على طرح العام رأساً لكون خطاب الخاص قرينة عرفية على المراد من خطاب العام، وإن كان المخصص أمراً لبياً فالأمر اللبي في مورده قرينة عرفية على المراد من ظهور العام، لا لكون التخصيص أي طرح بعض ظهور العام أولى من طرحه من أصله ولذا لا يجري التخصيص فيما لم يكن في البين قرينة عرفية، كما إذا ورد في خطاب نجاسة كل عذرة، وفي خطاب آخر طهارة كل عذرة، فيحمل الأول على عذرة الإنسان، والثاني على عذرة غير الإنسان مع أن طرح بعض الظهور مقدم على طرح أحدهما رأساً يجري فيهما أيضاً. وبالجملة تقديم خطاب الخاص على خطاب العام لا يقتضي تقديم تبيين إجمال الروايتين على طرح إحداهما فضلاً عن كون الاقتضاء بنحو الأولوية.

الثالث: أنّ لكل من الروايتين دلالتين أحدهما العقد الإيجابي وثانيهما العقد

(مسألة ٣) الكرّ بحقة الاسلامبول ـ وهي مئتان وثمانون مثقالاً ـ مئتاحقّة واثنتان وتسعون حقّة ونصف حقّه.

السلبي فصحيحة محمد بن مسلم دالة على أن الكر ستمئة رطل وهي من هذه الجهة مجملة، وثانيتهما أنّ الكرّ لا يزيد في عدد أرطالها على ستمئة وهي من هذه الجهة ناصّة، و المرسلة دالة على أن الكر ألف ومئتا رطل فهي من هذه الجهة مجملة ولها دلالة على أن عدد أرطالها لا ينقص عن ألف ومئتي رطل وهي من هذه الجهة ناصّة فتكون الجهة النافية في كل منهما رافعة لإجمال العقد الإيجابي في الأخرى حيث لو كان المراد في المرسلة ألف ومئتي رطل بالعراقي فلا يزيد عدد الأرطال عن ستمئة بالرطل المكي، بخلاف ما إذا كان المراد بالرطل في المرسلة المدني أو المكي، فيزيد عدد الأرطال عن ستمئة على كل تقدير، وكذلك لو كان المراد بستمئة في الصحيحة المكّي لما نقص عدد الأرطال عن ألف ومئتي رطل بالعراقي، بخلاف ما إذا كان المراد من الرطل في الصحيحة غير المكّي فإنّ عدد الأرطال ينقص عن ألف ومئتي رطل على كل التقادير أي سواء أُريد من الرطل في المرسلة العراقي أو المدني أو المكّي فيكون الأخذ بالعقد السلبي في كل منهما المعبر عنه بالجهة الناصّة موجباً لارتفاع الإجمال عن العقد الإيجابي في الأخرى.

أقول: هذا أيضاً يرجع إلى الوجه السابق لا إلى الجمع العرفي بين الروايتين والوجه في ذلك أنه ليس لكل من الروايتين إلّا دلالة واحدة وهي عدد الأرطال ألف ومئتي رطل في المرسلة وستمئة في الصحيحة، وبما أن المميز للعدد في كل منهما مجمل فلا يتمّ دلالة في شيء منهما على مقدار الكرّ، فإنّ الدلالة تتم بالظهور أو بالصراحة، والإجمال لا يدخل في الدلالة وما قيل من أنّ المفروض عدم جواز ترك العمل بالروايتين ولا بواحدة منهما فيجمع بينهما بما ذكر من الأخذ بالعدد في كل منهما وتعيين الرطل الوارد في كل منهما بما يناسبه العدد الوارد في الأخرى، ففيه أن

. . . . . .

عدم جواز ترك العمل فرع أن يكون بين مدلولهما جمع عرفي بأن يكون ظاهر إحداهما المعين أو صريحها قرينة عرفية على التصرف في الأُخرى أو كان في البين قرينة عرفية على التصرف في ظهورهما المعبر عنه بشاهد الجمع، أو كان لكل من الروايتين دلالتان تكون إحدى الدلالتين في إحداهما قرينة عرفية على التصرف في إحدى الدلالتين من الأُخرى، كما إذا ورد الأمر بصلاة الجمعة في رواية وورد الأمر بصلاة الظهر يوم الجمعة في رواية أُخرى، فدلالة كل منهما على وجوب الصلاة الواردة فيها دلالة، وكون وجوبها تعيينياً دلالة أُخرى تثبت بالإطلاق فيرفع اليد عن الإطلاق في كل منهما بالتقييد الوارد في الأُخرى فتكون النتيجة أن الصلاتين واجبتان تخييراً، وفرض عدم جواز الطرح أي الإغماض عن الرواية لا يدخل في القرينة العرفية وإلّا جرى ما ذكر في مثل قوله كل عذرة نجسة وقوله كل عذرة طاهرة إذ مع فرض عدم جواز الطرح في شيء منهما يتعين حمل العذرة في الأول على عذرة الإنسان، وفي الثاني على عذرة غير الإنسان لعدم احتمال العكس.

وبناءً على ما ذكر فالمرسلة والصحيحة في المقام لا تدخلان في المتعارضين؛ لأن التعارض فرع تشخيص الظهور في كل منهما مع قطع النظر عن فرض صدور الأُخرى ولا هما من قبيل كون ظهور إحداهما قرينة عرفية على التصرف في ظهور الأُخرى أو في ظهورهما، وليس في البين شاهد جمع أيضاً؛ لما تقدم من أن الإجماع المدعي في المقام مدركي لا يصلح للاعتماد عليه.

نعم، إنّ التعيين بما يرفع الإجمال بنحو ما ذكر إنّما يتم في الخطابين اللذين يكون كل منهما من قبيل السنة أو الكتاب العزيز بأن يكونا في صدورهما قطعيين لا في مثل الخبر الواحد مما يكون التعبد بصدوره فرع ثبوت الظهور له كما لا يخفى.

. . . . . .

ثمّ إنّه قد يقال إنّه حتى مع الإغماض عن المرسلة أيضاً لابد من تعيين مقدار الكرّ بألف ومئتي رطل عراقي وذلك لأمور:

الأول: ما تقدم من الإجماع على عدم كون ستمئة رطل عراقي أو مدني كرّاً فيتعين الالتزام بأنّه ستمئة رطل مكّي حفظاً للصحيحة عن طرحها فإنها دالة على أن عدد الأرطال في الكر لا تزيد ولا تنقص عن ستمئة فيؤخذ منها بتلك الدلالة، ولازمها كون المراد بالرطل فيها هو المكّي أضف إلى ذلك أنّ محمد بن مسلم طائفي انتقل إلى الكوفة فالمناسب أن يكون تفهيم الإمام عليه السلام إياه بمقدار الكر بإرادة الرطل المكّي.

أقول: لا دلالة للصحيحة على أنّ عدد الأرطال ستمئة رطل بما يعم كل تقادير الرطل، ولو كان مدلولها ذلك فلابد من طرحها؛ لأن هذا المدلول مخالف للإجماع الكاشف عن السنة بل لا يمكن التعبد به فإنه من التحديد بالمنافيات، وأما كون مدلولها أنّ الكرّ ستمئة رطل مكّي فقد تقدم أنّ الإجماع لا يثبت هذا الظهور لها، وكون محمد بن مسلم من أهل الطائف لا يقتضي شيئاً؛ لأنه لم يثبت أن المعروف في الطائف كان الرطل المكّي لا المدني، بل قيل إن الأرطال الثلاثة كان كل منها معروفاً في كل من المدينة ومكة والعراق، ويشير إليه بعض الروايات الواردة في تحديد الصاع مضافاً إلى أن محمد بن مسلم قد انتقل إلى الكوفة ولم يحرز أنّه سمع التحديد من الإمام عليه السلام قبل انتقاله إلى الكوفة أو قبل معروفية رطل العراق عنده.

الثاني: أنّ الأخبار الواردة في تحديد الكر بالمساحة وإن كانت مختلفة فإنّ منها ما يدل على أنّه ستة وثلاثون وما يدل على أنه ثلاثة وأربعون إلّا ثمن شبر وما يدل على أنه سبعة وعشرون، وقد وزن الماء غير مرّة وعلم أن سبعة وعشرين شبراً

. . . . . .

يساوي ألف ومئتي رطل عراقي المساوي لستمئة رطل مكي، ويؤيد ذلك خبر علي بن جعفر المروي في الوسائل عن أخيه قال: سألته عن جرة ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: «لا يصلح»[1] فإن المراد من الرطل فيها غير الرطل المكّي وإلّا لكان ألف زايداً على مقدار الكر فلا يتنجس بأوقية من البول حيث إنّ الأوقية تساوي أربعين درهماً، والدرهم نصف مثقال صيرفي مع قليل من الزيادة بمعنى أنّ عشرة دراهم تساوي خمسة مثاقيل صيرفية وربع مثقال، ومن الظاهر أن الأوقية من البول لا توجب تغيير ألف رطل من الماء، وحيث أجاب عليه السلام بالانفعال مع عدم التغير فهو كاشف عن كون المناط هو القلة، وفيه ما سيأتي من اختلاف الروايات الواردة في تحديد الكر بالمساحة على تقدير تمام أمرها والالتزام بأنّ مساحته سبعة وعشرون يكون مقتضى ذلك اعتبار بلوغ الماء بتلك المساحة في الحكم باعتصام الماء سواء بلغ وزنه ألفاً ومئتي رطل عراقي أم لا، ومجرد تساوي بعض أفراد الماء البالغ مساحته سبعة وعشرين مع ألف ومئتي رطل عراقي لا يوجب الظهور في صحيحة محمد بن مسلم في الرطل المكّي، لتكون حجة في تحديد الكرّ بالوزن سواء بلغ تلك المساحة أم لا، والحاصل غاية ما في المقام أنّ يظن من خبر المساحة بأن المراد من ستمئة رطل في صحيحة محمد بن مسلم هو الرطل المكي ولكن ذلك لا يوجب الظهور فيها نظير ما تقدم من عدم كون الإجماع على عدم كفاية ستمئة رطل عراقي أو مدني في بلوغ الماء كراً في رفع إجمالها؛ ولذا التزم المشهور مع التزامهم بكفاية ألف ومئتي رطل عراقي بمساحة اثنين وأربعين

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

. . . . . .

وسبعة أثمان.

الأمر الثالث ما في التنقيح[١] من أنه في البين أربع طوائف من الروايات:

الأولى: ما يدلّ على أنّ تنجس الماء ينحصر بتغيّره، وأنه مع عدم تغيره محكوم بالطهارة نظير قوله عليه السلام في صحيحة حريز: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب»[٢].

الثانية: أن الماء المفروض عدم تغيّره بالملاقاة يتنجس بمجرد الملاقاة من غير تفصيل بين ماء وماء آخر كصحيحة شهاب بن عبدربه عن أبي عبدالله عليه السلام جئت تسألني عن الجنب يسهو فيغمز يده في الماء قبل أن يغسلها؟ قلت: نعم، قال: «إذا لم يكن أصاب يده شيء فلا بأس»[٣] وموثقة عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عما تشرب منه الحمامة؟ فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب، إلى أن قال: إلّا أن ترى في منقاره دماً[٤] فإن مقتضى إطلاقها تنجس الماء بالدم في منقار الحيوان، ومن الظاهر أنّ ذلك المقدار لا يوجب تغير الماء وكذلك على رواية الشيخ رحمه الله: «إلّا أن ترى في منقاره قذراً»[٥].

والطائفة الثالثة: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع فإنّها تدل على أنّ الماء

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١٩٥ ـ ١٩٧. (كتاب الطهارة).

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٢٦٦، الباب ٤٥ من أبوال الجنابة، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٥) التهذيب ١: ٢٨٤، الباب ١٢، الحديث ١١٩.

. . . . . .

الذي له مادة لا ينفعل بالملاقاة، وإنّما ينفعل بالتغير، وبما أنها أخص من الطائفة الثانية فتخصّص تلك الطائفة بها، ومفادها بعد التخصيص أنّ الماء الذي ليس له مادة ينفعل بمجرد الملاقاة وهذا المفاد أخص من الطائفة الأُولى الدالة على عدم تنجس الماء من دون تغير، وبتعبير آخر الطائفة الثانية بعد انقلاب النسبة بينها وبين الطائفة الأُولى مخصّصة للطائفة الأُولى فتحمل الأُولى على الماء الذي له مادة وأنّ هذا القسم من الماء لا يتنجس إلّا بالتغيّر.

والطائفة الرابعة: ما دلّ على عدم انفعال الكرّ مما ليس له مادة بمجرد الملاقاة كما في صحيحة صفوان الجمال وغيرها، وهذه الطائفة أيضاً أخص من الطائفة الثانية الدالة على تنجس الماء الذي ليس له مادة بالملاقاة، وحيث إنّ الطائفة الرابعة من المخصص المجمل لدوران أمر الكر بين الأقل والأكثر فيؤخذ في تخصيص الطائفة الثانية بالقدر المتيقن وهو ستمئة رطل مكّي المساوي لألف ومئتي رطل عراقي ويحكم في الناقص عن ذلك بتنجسه بمجرد الملاقاة كما هو المقرر في موارد إجمال المخصص المنفصل للعام من الرجوع للعام في المقدار المشكوك وفيه أنّ ما ذكر ممنوع؛ لأن البناء على الاقتصار على المتيقن في تخصيص الطائفة الثانية بدعوى إجمال المنطوق في قولهم: «إذا بلغ الماء قد كرر لا ينجسه شيء»[1] ترجيح بلا مرجح وتوضيحه أنّ في البين طائفة خامسة تدلّ على عدم انفعال الماء الذي ليس له مادة مع عدم حصول التغير فيه بمجرد الملاقاة بلا فرق بين بلوغه كرّاً وعدمه كصحيحة عبدالله بن سنان قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن غدير أتوه

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

وفيه جيفة؟ قال: «إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضأ»[١] والمتيقن من تخصيصها بمفهوم أخبار الكرّ ما إذا لم يبلغ الماء ستمئة رطل عراقي أو مدني ونظيرها صحيحة أبي خالد القماط[٢]، ونتيجة ذلك أن النسبة بين هاتين الصحيحتين بعد تخصيصهما بما هو متيقن القلة وبين الطائفة الثانية بعد تخصيصها بغير الماء ذي المادة العموم من وجه، فالرجوع في المقدار المشكوك من الكر للطائفة الثانية دون هذه الطائفة ترجيح بلا مرجح.

والمتحصل مما ذكرنا أن المتيقن من تخصيص مثل صحيحة حريز الدالة على عدم تنجس الماء مع عدم التغير ما إذا كان الماء أقل من ستمئة رطل عراقي أو مدني إلّا إذا تم الدليل على تحديد الكرّ بحسب المساحة فيخرج الأقل من تلك المساحة عن أخبار عدم انفعال الماء ومع عدم التغير أضف إلى ذلك عدم كون ستمئة رطل مكي هو المتيقن فإنّ كونه متيقناً مبنيّ على اعتبار صحيحة محمد بن مسلم والمفروض عدم إحراز اعتبارها مع إجمالها، بل القدر المتيقن هو ألف وثمانمئة رطل عراقي لاتفاق الكل على أنه كُرّ أو يتضمن الكر كما لا يخفى. وأما صحيحة علي بن جعفر الدالة على تنجس جرّة ماء وفيه ألف رطل بأوقية بول فهي أيضاً معارضة بما تقدم في صحيحة حريز من قوله عليه السلام: «وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك»[٣] مضافاً إلى إجمالها و احتمال كون المراد بألف رطل، الرطل المكي أو المدني.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: ١٣٨ ـ ١٣٩، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ١٣٩ ـ ١٤٠، الحديث ٨.

. . . . . .

والخلاصة أن الروايات الواردة في تحديد الكر بالوزن لإجمال مدلولها واختلافها في العدد الوارد فيها لا يمكن الأخذ بها.

وما قيل في رفع إجمالها لا يوجب ظهورها ومجرّد اختلافها في العدد لا يدخلها في المتعارضين ليلاحظ المرجّح لأحدهما مع أن مرسلة ابن أبي عمير لو تم ظهورها أيضاً غير صالحة للاعتماد عليها، وشهادة الشيخ في العدة بأنّه لا يرسل ولا يروى إلّا عن ثقة[١] لا تفيد فإنّ بعض من روى عنه ابن أبي عمير ممّن ضعّفه الشيخ وغيره من أصحاب الرجال فالتوثيق العام مخصص أو معارض بالتضعيف، ويحتمل كون المروي عنه في هذه المرسلة وكذا في غيرها من مرسلاته من ضعّف؛ ولذا لابد من الإغماض عن الشهادة المزبورة بالإضافة إلى مرسلاته لكون التمسك بها حينئذ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

تحديد الكر بالمساحة

وأما تحديد الكر بحسب المساحة فقد اختلفوا فيه على أقوال ومنشأ الخلاف فيه اختلاف الأخبار واختلاف الاستظهار منها.

فأحد الأقوال وهو المنسوب إلى المشهور أنه ثلاثة وأربعون شبراً إلّا ثمن شبر.

والقول الثاني وهو المنسوب إلى القميين[٢] واختاره العلامة[٣] والمحقق[٤]

---

(١) العدة ١: ١٥٤.

(٢) حكاه العلامة في المختلف ١: ١٨٣. وانظر الفقيه ١: ٦، والمقنع: ٣١.

(٣) المختلف ١: ١٨٤.

(٤) حاشية مختلف الشيعة (ضمن آثار المحقق الكركي) ٨: ٢٩.

. . . . . .

والشهيد[١] الثانيان أنه سبعة وعشرون شبراً.

وثالثها أنه ستة وثلاثون وقد اختاره المحقق و صاحب المدارك[٢] ﷺ ونسب إلى ابن الجنيد أنه ما يبلغ مئة شبر[٣] وإلى الراوندي أنه عشرة أشبار ونصف[٤] كما نسب إلى بعض كالمجلسي والوحيد البهبهاني ﷺ أنه ثلاثة وثلاثون شبراً وخمسة اثمان ونصف ثمن[٥].

ويستدل على القول المشهور بصحيحة أبي بصير أو موثقته قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الكرّ من الماء كم يكون قدره؟ قال: «إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكرّ من الماء»[٦].

ولا ينبغي التأمل في سند الرواية فإن الكليني ﷺ رواها عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد يعني ابن عيسى عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن أبي بصير، وعثمان بن عيسى على تقدير فساد عقيدته ثقة كما وثقه الشيخ ﷺ في العدة[٧] ووقع في أسناد التفسير للقمي والعمدة توثيق الشيخ، وأما المناقشة في السند بأبي بصير لتردده بين الموثق وغيره فلا وجه لها لمعروفية أبي بصير يحيى بن

(١) روض الجنان ١: ٣٧٧.

(٢) مدارك الاحكام ١: ٥١، والمعتبر ١: ٤٠٦.

(٣) نسبه العلامة في المختلف ١: ١٨٣.

(٤) حكاه المحقق الثاني في جامع المقاصد ١: ١١٦.

(٥) نسبه إليهما في جواهر الكلام ١: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٦) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٧) العدة ١: ١٥٠.

. . . . . .

القاسم كما يكشف عن ذلك أن الصدوق قد روى في الفقيه بما يقرب ثمانين مورداً وأطلق وذكر في المشيخة سنده إليه والراوي علي بن أبي حمزة وهو راوي كتاب أبي بصير الأسدي وغايته تردده بين يحيى بن القاسم[١] وليث بن البختري المرادي[٢] وكلاهما ثقة على الأظهر لتوثيق النجاشي الأسدي مع كونه من أصحاب الإجماع وليث المرادي قد ورد فيه روايات معتبرة في حسن حاله بل رواية ابن مسكان يعينه في الثاني كما يشهد بذلك بعض ما رواه ابن مسكان عنه كالمروي في التهذيب في باب علامة كل وقت من أوقات الصلاة. وأما مدلولها فيقال بما أنّه قد فرض فيها تساوي كل من عرض الماء وطوله ولم يذكر فيها إلّا عدد أشبار أحدهما فالتقدير ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف في ثلثه أشبار ونصف عمقه، بل قد قيل إنّ كلاً من الطول والعرض العمق قد ذكر فيها؛ لأن ثلاثة أشبار ونصف في عمقه خبر ثانٍ لـ(كان الماء) لا أنه بدل من مثله بل ذكر في الجواهر أنه عثر على نسخة مقروءة على المجلسي الكبير مصححة هكذا: «إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله في ثلاثة أشبار ونصف في عمقه»[٣] ولكن النسخة غير ثابتة حتى عند المجلسي حيث إنه وجّه الرواية على ما في مرآة العقول عن والده بأن «ثلاثة أشبار ونصف في عمقه» خبر ثان لا أنه بدل عن مثله[٤]، ولو كانت النسخة ثابتة لم يحتج إلى هذا التوجيه، وكيف ما كان فالاكتفاء بذكر واحد من الطول والعرض إما لعدم

(١) رجال النجاشي: ٤٤١، الرقم ١١٨٧.

(٢) المصدر السابق: ٣٢١، الرقم ٨٧٦.

(٣) جواهر الكلام ١: ١٧٤.

(٤) حكاه عنه ولده في مرآة العقول ١٣: ١٣.

. . . . . .

اختلافهما في المربع المفروض لحجم الماء أو لأن «ثلاثة ونصف في عمقه» خبر ثان لـ(كان) فيكون ضرب العرض في طول الماء ثم ضرب حاصل ضربهما في العمق مساوياً لثلاثة وأربعين إلّا ثمن شبر وصورته:

$٣\times٣=٩)٣\times\frac{١}{٢}=١\frac{١}{٢})٣\times\frac{١}{٢}=١\frac{١}{٢}$

مجموع مساحة سطح الماء $(\frac{١}{٤}١٢=\frac{١}{٤}+\frac{١}{٢}+\frac{١}{٢}١+٩)(\frac{١}{٤}=\frac{١}{٢}\times\frac{١}{٢}$

$١٢\frac{١}{٤}\times٣\frac{١}{٢})١٢\times٣=٣٦)١٢\times\frac{١}{٢}=٦)٣\times\frac{١}{٤}=\frac{٣}{٤})\frac{١}{٢}\times\frac{١}{٤}=\frac{١}{٨}$

حجم الماء $٣٦+٦+\frac{٣}{٤}+\frac{١}{٨}=٤٢\frac{٧}{٨}$

ولكن ذكر في المستمسك[1] أنّه لا ظهور للصحيحة في كون حجم الماء مربعاً لتكون النتيجة ما ذهب إليه المشهور من كون المعتبر في كون الماء كراً بلوغ مكعّبه إلى ثلاثة وأربعين إلّا ثمن شبر، بل مقتضى طبع الماء أن يكون مدوراً مع أن تساوي خطوط سطح الماء لا يقتضي أنّ يكون مربعاً بل يكون كذلك في المسدس و المثمن و غيرهما من الأشكال فالحمل على خصوص المربع غير ظاهر ولا قرينة عليه، مع أنّ مقتضى إطلاق الكلام أي عدم التعرض لكل من العرض والطول الحمل على المدور فإنّه الذي يتساوى فيه الخطوط من جميع النقاط المفروضة فيها، بخلاف ساير المضلّعات فإن الخطوط الخارجة من الزوايا فيها أطول من الخطوط الخارجة من أضلاعها، والاقتصار في الرواية على بعد واحد لسطح الماء يقتضي كون الماء مدوراً حيث إنّ المدوّر له بعد واحد عرفاً بخلاف المضلع فإن تمايز أضلاعه يستوجب تمايز أبعاده سواء تساوت أضلاعه كالمربع أم اختلفت كالمستطيل.

---

(١) المستمسك ١: ١٥٢ ـ ١٥٣.

. . . . . .

وبالجملة ذكر بعد واحد في الرواية وتساوي الخطوط الخارجة من جميع النقاط المفروضة في المدور يوجبان حملها على المدوّر.

وما في الجواهر من أنّ حملها على المدوّر حمل للرواية على ما لا يعرفه إلّا الخواص من علماء الهيئة[١] فيمتنع لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لو كان المراد من الرواية بيان نتيجة ضرب بعض الأبعاد في بعضها ثم ضرب حاصلهما في العمق على ما تقدم في إخراج ثلاثة وأربعين شبراً إلّا ثمن شبر كان الأمر كما ذكر، ولو كان المراد من ذكر القطر والعمق التعرض لعلامة الكرّ بمعنى أنه إذا كان قطر الماء ثلاثة ونصف وعمقه ثلاثة ونصف يكون هذا كاشفاً عن كونه كرّاً فهذا يعرفه أجهل العوام، ولو كان المراد بيان حاصل ضرب الأبعاد كان المناسب بل المتعين أن يقول عليه السلام إنّ الكرّ ثلاثة وأربعون شبراً إلّا ثمن شبر فإنه أخصر وأفيد.

وتعرض عليه السلام[٢] لرواية الحسن بن صالح الثوري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا كان الماء في الركيّ كرّاً لم ينجسه شيء قلت: وكم الكرّ، قال: ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة ونصف عرضها[٣] وذكر وجه الاستدلال بها على القول المشهور وهو أنه وإن ذكر في الرواية مقدار عرض الماء لكن عدم ذكر الطول لكون ذكر العرض مغنياً عنه في فرض تساويهما، ولأن الطول إما أن يكون مساوياً للعرض أو أكثر، والمتيقن من الرواية فرض الصورة الأولى، وعلى ذلك صدر الرواية تنظر إلى الركي وهو البئر ولكن ذيلها ناظر إلى حجم الماء مربعاً فيكون مكعبه ثلثة وأربعين إلّا ثمن شبر.

---

(١) جواهر الكلام ١: ١٧٥.

(٢) أي السيد الحكيم في المستمسك ١: ١٥٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٦٠، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨

. . . . . .

وأورد[١] على الاستدلال بأن المراد من عرض الماء سعته نظير قوله سبحانه وتعالى ﴿وجنةٍ عرضها السموات والأرض﴾[٢] لا العرض في مقابل الطول ويؤيده أنّ المفروض في الروايه الركي وهو البئر يكون مدوراً وعلى ذلك تكون الرواية ناظرة إلى المدور، وقد عرفت أنّ حجم الماء مدوراً ينقص عن حجمه مربعاً كما عليه المشهور بسبع ونصف سبع.

أقول: هذه الرواية لضعفها سنداً لعدم التوثيق لحسن بن صالح الثوري بل تضعيف الشيخ إياها[٣] مع أن البئر لا ينفعل سواءٌ بلغ قدر الكر أم لا وحملها على البئر بلا مادة حمل على فرض غير ظاهر بلا موجب.

ثم إن كل ما ذكر ﷺ لا يوجب ظهور رواية أبي بصير في المدور فإنه يحتمل جداً أن يكون قوله ﷺ: «ثلاثة أشباء ونصف في عمقه»[٤] خبر ثان لـ(كان الماء) وإلّا فلو كان المذكور في الرواية من سعة الماء بمعنى سطح المدور وعمقه فقط لم يكن حاجة إلى لفظة (مثله) أضف إلى ذلك أنه لا ميز عند العرف بين عرض المربع وطوله، ودعوى ظهورها في فرض الماء مدوّراً؛ لأنه الأصل فيه وساير المايعات لا يخفى ما فيه، فإنّ الأصل بما هو المراد منه في الأجسام لا يوجب ظهوراً، والأصل في الماء وغيره من المايعات عرفاً يتبع مورده ومحلّه وظرفه، وذكر بعد واحد لسطح الماء لولم يكن ظاهره المربع باعتبار سهولة تفهيمه بذكر أبعاده فلا أقل من

---

(١) أي السيد الحكيم في المستمسك ١: ١٥٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٣) تهذيب الاحكام ١: ٤٠٨، باب المياه وأحكامها، ذيل الحديث الأول.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

. . . . . .

احتمالها المربع.

وكيف ما كان تكون الصحيحة معارضة لما يدلّ على أنّ حد الكرّ بالأشبار سبعة وعشرون كما لا يخفى أضف إلى ما ذكرنا أنّه لو كان المفروض في صحيحة أبي بصير أو رواية الحسن بن صالح الثوري سعة الماء مدوراً لكان خلاف ظاهر لفظه (في مثله) وخلاف ظاهر قوله: «في ثلاثة أشبار ونصف عرضها» حيث إن ظاهرها كون أحد البعدين مضروباً في الآخر ولا يصحّ ذلك في فرض كون سطح الماء مدوراً، وبتعبير آخر لو كان المراد المدوّر لكان الأنسب أن يقال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف وعمقه ثلاثة أشبار ونصف كما لا يخفى، وصورة حجم الماء مع تدوير سطحه:

نصف القطر ($١\frac{٣}{٤} \div ٢ = ٣\frac{١}{٢}$) عمق ($٣\frac{١}{٢}$) قطر

محيط دائره سطح الماء $٣\frac{١}{٢} \times ٣\frac{١}{٧} = ١١$

نصف المحيط $١١ \div ٢ = ٥\frac{١}{٢}$

(نصف القطر) (نصف المحيط)

حاصل ضرب نصف القطر في نصف المحيط $٥\frac{١}{٢} \times ١\frac{٣}{٤} = ٩\frac{١}{٢} + \frac{١}{٨} = ٩\frac{٥}{٨}$

$٩\frac{٥}{٨} \times ٣\frac{١}{٢} = ٢٧ + ٤\frac{٨}{١٦} + \frac{٥}{١٦} + \frac{٣٠}{١٦} = ٣٣\frac{١١}{١٦} = ٣٣\frac{٥}{٨} + \frac{١}{١٦}$

وفي مقابل ما تقدم صحيحة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجّسه شيء؟ فقال: كرّ، قلت: وما الكرّ؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار[1] فقد يقال بضعف سندها فإن الكليني رواها عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن البرقي عن ابن سنان عن إسماعيل بن جابر، ورواية البرقي عن

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٤ ـ ١٦٥، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٤.

. . . . . .

ابن سنان لولم تكن قرينة على أنّه محمد بن سنان بقرينة ساير روايات البرقي عنه فلا أقل من أنّه لا يحرز أنّه عبدالله بن سنان. وذكر المحدث الكاشاني في أول الكافي بأنّ ابن سنان قد يطلق على محمد بن سنان[١].

فإن قيل ظاهر ذلك أنّه حيث يطلق ابن سنان يكون المراد عبدالله بن سنان، لأنه لا يطلق على محمد إلّا مع التقييد إلّا شاذاً، وهذه شهادة من المحدث المزبور على أن المراد من ابن سنان حيث يطلق هو عبدالله بن سنان.

قلنا: لو فرض أن ظاهر كلامه ذلك فإنه لا يخرج عن اجتهاده في سند الأخبار فلا عبرة به مع أنّ المتتبع في أسناد الروايات يجد أن إطلاقه بلا تقييد وإرادة محمد بن سنان بقرينة الراوي عنه والمروي عنه كثير فالقائل أعلم بما قال.

ورواها الشيخ عن محمد بن محمد بن النعمان عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن البرقي عن عبدالله بن سنان عن إسماعيل بن جابر تارة[٢]، وعن محمد بن محمد بن النعمان عن أحمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد عن محمد بن سنان عن إسماعيل بن جابر أخرى[٣].

فيمكن أن يقال أن في السندين أحمد بن محمد بن الحسن الوليد ولم يوثق ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الشيخ ﷺ قد ذكر في الفهرست أنّه قد روى كتب محمد بن

---

(١) كتاب الوافي ١: ١٠، الطبعة الحجرية.

(٢) التهذيب ١: ٤١، الحديث ١١٥.

(٣) التهذيب ١: ٣٧، الحديث ١٠١.

. . . . . .

الحسن ورواياته بإسناد ثلاثة منها جماعة عن أبي جعفر بن بابويه عنه[١].

نعم، قد يقال إنّ عبدالله بن سنان سهو من قلم الشيخ ﷺ والصحيح محمد بن سنان فإنّه يبعد أن يروي البرقي الحديث عن كل من محمد بن سنان وعبدالله بن سنان، ورواية البرقي عن محمد بن سنان واقع في غير مورد بخلاف روايته عن عبدالله بن سنان فإنه لو كان فهو نادر، وفيه أنّ تكرار الحديث في التهذيب في أحد الموضعين بالسند الأول، وفي الثاني بالسند الثاني، وفي الاستبصار عن الحسين بن عبيدالله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن البرقي عن عبدالله بن سنان عن إسماعيل بن جابر[٢] ظاهر في رواية البرقي عن كل من عبدالله بن سنان ومحمد بن سنان عن إسماعيل بن جابر، وكون رواية البرقي عن عبدالله بن سنان نادراً لا يمنع عن الأخذ مع التصريح في السند بعبدالله بن سنان وإنّما يمنع عن الحمل عليه فيما ذكر ابن سنان مطلقاً، وبالجملة فلا ينبغي المناقشة في السند، وأمّا مدلولها فقد حمل على صورة كون الماء في سطحه وحجمه مربعاً، وقد ذكر هذا الحمل حتى من حمل موثقة أبي بصير ورواية الحسن بن صالح الثوري وصحيحة إسماعيل بن جابر الآتية على المدور.

وذكروا في وجه الحمل أنّ ذكر البعدين والاكتفاء بذكرهما عن ذكر البعد الثالث مع مساواته لكل من البعدين أمر متعارف، فيقال ثلاثة في ثلاثة وأربعة في أربعة إلى غير ذلك، وبذلك تفترق هذه الرواية عن غيرها حيث وقع التنصيص في غيرها على

---

(١) الفهرست: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) الاستبصار ١: ١٠، الحديث ٢.

. . . . . .

العرض أو العمق بخلاف هذه.

أقول: العمدة أنّ ذكر البعدين مغنٍ عن ذكر البعد الثالث مع تساوي الأبعاد كما هو الفرض في المربع وذلك فإن ذكر البعدين كقوله: ثلاثة في ثلاثة ظاهر في أنّه من كل موضع من الأضلاع حسب الماء بحسب حجمه يكون ثلاثة في ثلاثة فيكون ذكر أحد البعدين للطول والعرض من غير التنصيص لأحدهما مغنياً عن الآخر.

ويجري ذلك في موثقة أبي بصير المتقدمة حيث لم ينص فيها بشيء من الطول والعرض، وقد ذكرنا سابقاً أن ظاهر لفظه في مثل قوله: ثلاثة في ثلاثة حساب الحجم بضرب أحدهما في الآخر، وهذا يختص بالمربع ولا يجري في المدوّر. ومع الإغماض عمّا ذكرنا فلا يكون شيء من المرسلة عن المجالس والأمالي أنّه: «ثلاثة أشبار طولاً في ثلاثة أشبار عرضاً في ثلاثة أشبار عمقاً»[1] والإجماع على أنّ الكرّ لا يقل عن سبعة وعشرين معيناً للمراد من الرواية، فإن المرسلة مع عدم صلاحها للاعتبار لا تكون مبيّنة للمراد من هذه الرواية لعدم نظرها إليها لتكون شارحة للمراد منها، وأما الإجماع فقد تقدم أنه مع إجمال الرواية وترددها بين معنيين لا تكون بأحدهما قابلة للاعتماد عليها، لا يكون الإجماع على الحكم ثبوتاً رافعاً لإجمالها، وعلى كل تقدير تكون صحيحة أبي بصير المتقدمة معارضة لظاهر هذه الرواية، في تقدير الكر بحسب المساحة.

ثم إنّه قد استوجه في المسالك العمل بصحيحه إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام الماء الذي لا ينجسه شيء؟ قال: «ذراعان عمقه في ذراع وشبر

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٥، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢. عن أمالي الصدوق: ٥١٤.

. . . . . .

سعته»[1] مستظهراً من كون سعة الماء ذراعاً وشبراً كون كل من عرضه وطوله ذراعاً وشبراً ولكن لم يتعرض لمقدار الذراع، فإن كان شبرين كما يظهر من بعض أخبار المواقيت ويساعده الاعتبار فيكون الكرّ بحسب الحجم ستة وثلاثين شبراً، وإن كان الذراع أكثر من شبرين بسدسين يكون الكرّ اثنين وخمسين شبراً تقريباً، وقد حملت الصحيحة على المدوّر بدعوى أن ظاهرها كون الخطوط الخارجة من كل نقطة من سطح الماء متساوية، ويختص ذلك بما إذا كان سطح الماء مدوّراً، فإذا ضم إلى ذلك أنّ كل ذراع من شخص متعارف يساوي شبرين فيكون حجم الماء بحسب فرض سطح الماء مدوّراً ثمانية وعشرين شبراً وسبعين، إلّا أنّ الشبر وسبعين إنّما يحصلان بزيادة سبع في القطر في تحصيل المحيط، وحيث إنّ الالتفات لهذه الزيادة مع أنها تقريبية مما لا يحصل إلّا للمهرة من الناس فقد ألغى تلك الزيادة في حساب حد الكرّ، كما ألغى التفاوت بين الأشبار المتعارفة، فإذا ضرب نصف القطر وهو واحد ونصف في نصف المحيط وهو أربعة ونصف كان الحاصل سبعة أشبار إلّا ربع شبر، وإذا ضرب هذا الحاصل في العمق أي الذراعان يكون الحاصل سبعة وعشرين تماماً.

أقول: استفادة تدوير سطح الماء من الصحيحة أيضاً مشكل وعلى تقديره فلا موجب لرفع اليد عن شبر وسبعين في حساب الحجم، وعلى تقدير الإغماض فيكون كل من الصحيحتين معارضتين لموثقة أبي بصير المتقدمة، وحيث إنّه لا جمع عرفي بينهما لكون كل من الروايات الثلاث في مقام تحديد الكرّ فيؤخذ بما دلّ على أنّ الكرّ سبعة وعشرون لموافقتها للكتاب المجيد أي الإطلاق في قوله سبحانه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦٤ ـ ١٦٥، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

. . . . . .

وتعالى ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾[١] إذن فالاعتبار في الكرّ ببلوغ الماء بالأشبار سبعة وعشرين شبراً ولا عبرة بالوزن بدون هذه المساحة والله هو العالم.

بقي في المقام أمران:

الأول: أنّه ربما يؤيد كون الكرّ بحسب المساحة سبعة وعشرين شبراً بمرسلة عبدالله بن المغيرة عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكر من الماء نحو حبي هذا» وأشار إلى حب من تلك الحباب التي تكون بالمدينة[٢]، فإن ظاهرها اختلاف حباب المدينة بحسب كبر حجمها وصغرها، والحب البالغ سبعة وعشرين شبراً من الماء أمر معهود وموجود فعلاً أيضاً وقد رأيناه عند بعض طباخي العصير، ولكن البالغ في كبره ثلاثة وأربعين شبراً من الماء وكذا ستة وثلاثين أمر غير معهود.

أقول: مع الغمض عن ضعف السند فالرواية لا تصلح للتأييد أيضاً فإنّ عبدالله بن المغيرة قد روى مرسلاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء والقلتان جرتان»[٣] وقد روى عن مالك وفي إحدى الروايتين عن أحمد أن القلتين من الماء لا تتنجّس[٤] إلّا إذا تغيرت والقلتان على ما حكي خمسمئة رطل بالعراقي.

وعلى ذلك فيحتمل أن تكون المرسلة الأولى أيضاً نظير الثانية في تعيين الكرّ بالحب الذي لا يسع أزيد من خمسمئة رطل، وبتعبير آخر يجري في المقام ما تقدم

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٨.

(٤) مسند أحمد ٢: ٢٣ و ٢٧ و ٣٨ و ١٠٧. وانظر كنز العمال ٩: ٣٩٦ـ٣٩٧، الحديث ٢٦٦٥٨ـ٢٦٦٦٢.

. . . . . .

آنفاً من أن دليل الاعتبار لا يعم الخبر فيما إذا كان على بعض تقاديره متعيناً للطرح.

الأمر الثاني: أن كرية الماء لا تكون أمراً إضافياً بأن يكون الماء البالغ حجمه بحسب شبر المكلف سبعة وعشرين كراً بالإضافة إليه، وعدم بلوغه ذلك بحسب شبر مكلف آخر لا يكون كراً بالإضافة إليه مع كون شبر كل منهما غير خارج عن المتعارف، وبتعبير آخر لا يكون المقام نظير الوجه الواجب غسله في الوضوء في كونه من كل مكلف ما يسعه الوسطى والإبهام مع كون كل من وجهه وإصبعيه غير خارج عن المتعارف حيث إنّ ظاهر الآية المباركة وغيرها أن على كل مكلف أن يغسل وجهه وظاهر ما دلّ على التحديد أن وجهه ما يسعه إصبع الوسطى والإبهام، بل من قبيل تحديد المسافة في السفر المعتبر في وجوب القصر بالخطوة، وعليه فيكتفى في كون الماء كراً بلوغه بحسب المساحة سبعة وعشرين شبراً بأقل الأشبار المتعارفة لعدم إمكان التحديد بكل من الأشبار المتعارفة المختلفة في الزيادة والنقيصة في الجملة.

الجمع بين تقدير الكر بحسب الوزن وبحسب المساحة

ثم بناءً على تحديد الكرّ بكل من الوزن والمساحة يقع الكلام في التوفيق بين الحدّين حيث إنّ معنى كون شيء حداً كفايته في ترتب أحكام المحدود ومع كون حدّ الكرّ بحسب الوزن ألف ومئتي رطل بالعراقي، وكونه بحسب المساحة ثلاثة وأربعين شبراً إلّا ثمن شبر، أو كونه ستة وثلاثين لا يمكن التوفيق حيث يحصل الوزن المزبور للماء قبل صيرورته بحسب المساحة المقدار المزبور دائماً فيكون من قبيل تحديد الشيء بالأقل والأكثر وهو غير معقول، ولذا قيل إنه لابد من حمل الأخبار

. . . . . .

الواردة في المساحة على بيان العلامة لكرية الماء بمعنى أن لكرية الماء حداً واحداً وهو بلوغه بالوزن ألف ومئتي رطل، وحيث لا يمكن وزن الماء خصوصاً في الصحاري والبوادي جعل للحدّ المزبور علامة وهي كون كل من عرض الماء وطوله وعمقه ثلاثة أشبار ونصف أو بلوغ كل من عرضه وطوله ثلاثة أشبار وعمقه أربعة أشبار، ولكن لا يخفى أنّ التوفيق بجعل الأشبار علامة لحصول حدّ الكر أي الوزن غير صحيح للاختلاف الكثير بين الوزن والأشبار على ما ذكر بحيث يحصل الاطمئنان، والعلم بوزن الماء دائماً مع إحراز عدم كون الماء بتلك المساحة، نعم إذا بنى على أن الكر بحسب المساحة سبعة وعشرون، وبالوزن ألف ومئتا رطل بالعراقي يتردّد الأمر بين كون كل من المساحة والوزن حداً بمعنى أنّه لو أُحرز أنه بالوزن بلغ ألفاً ومئتي رطل ولم تبلغ المساحة سبعة وعشرين لثقل الماء بمخالطة الملح أو الجص أو الزاج أو غير ذلك أو بلغ مساحته سبعاً وعشرين ولم يبلغ الوزن المزبور لخفته لعدم الخليط له يحكم بأن الماء كرّ في الصورتين، وهذا ظاهر كل مما ورد في بيان الكرّ بالوزن وما ورد في بيانه بالأشبار.

لا يقال: إذا بلغ الماء بالوزن ألفاً ومئتي رطل لثقله ولم يبلغ سبعة وعشرين بأن بلغ أربعة وعشرين شبراً وفرض ماء آخر حجمه أربعة وعشرون، ولكن لخفته لم يبلغ وزنه ألف ومئتي رطل فلابد من الحكم باعتصام الأول دون الثاني مع أن المناسب لاعتصام الماء كثرته لا ثقله، ووجود الخليط له.

فإنه يقال: لا بأس بالالتزام بالتفرقة ولعل الماء الأول ببلوغه الوزن لوجود الخليط معه الموجب لعدم تسرع الفساد إليه موجب لعدم انفعاله، والماء الثاني لتسرع الفساد إليه لعدم الخليط معه موجب لانفعاله.

. . . . . .

والحاصل تردد الأمر في الروايات الواردة في كل من الوزن والمساحة بين كون المراد من الطائفتين بيان الحدّ أو أن كلاً منهما علامة لكرية الماء أو كون واحد من الوزن أو الأشبار علامة و الآخر حدّاً، والحمل على غير الأول أخذ بخلاف الظهور من غير موجب فإنه يمكن أن يعتبر الشارع الاعتصام لكل من الماء البالغ وزنه ألفاً ومئتي رطل والماء البالغ حجمه سبعة وعشرين شبراً، وقد ذكرنا أنه إذا لم يبلغ الماء بحسب المساحة سبعة وعشرين شبراً، وبلغ ألفاً ومئتي رطل وزناً فهو محكوم بالكرية والاعتصام، وإذا فرض ماء آخر بلغ بحسب الحجم مثل الماء المزبور لم يكن وزنه ألفاً ومئتي رطل فليس بمعتصم ولا مانع عن ذلك عقلاً ولا عرفاً حيث يمكن أن يكون ثقل الأول لوجود الخليط معه الموجب لعدم تسرّع الفساد إليه ولو في بعض الموارد موجباً لتفرقة الشارع في حكمه باعتصامه وعدم اعتصام الثاني.

ولا موجب لجعل الوزن علامة للحجم المعتبر أي سبعة وعشرين شبراً ليلزم عدم الاعتناء بالوزن في مورد إحراز أن الماء لا يبلغ في حجمه سبعة وعشرين كما هو الحال في كل أمارة في موارد إحراز مخالفتها الواقع.

لا يقال: يمكن الجمع بين خبر الوزن وخبر المساحة باعتبار اجتماعهما في كرية الماء وبتعبير آخر كما يحصل الجمع بين الخبر برفع اليد عن إطلاق كل منهما أي الإطلاق المقابل لـ(أو) العاطفة كذلك يمكن برفع اليد عن الإطلاق المقابل لـ(واو) العاطفة فلا وجه لترجيح التقييد بالنحو الأول على الثاني.

فإنه يقال: لا تنافي بين الخبرين مع قطع النظر عن المفهوم لكل منهما لورود كل منهما في مقام التحديد فإن ثبوت شيء لشيء لا ينافي ثبوته لغيره أيضاً فالخبر الدال على اعتبار الوزن بمفهومه يدل على أن غير البالغ وزنه ألفاً ومئتي رطل لا يعتصم

. . . . . .

ومن الغير المزبور ما بلغ مساحته سبعة وعشرين ودلالة خبر المساحة على العكس، وبما أن المدلول المنطوقي لكل منهما أخص بالإضافة إلى مفهوم الآخر فيكون كل منهما في مدلوله المطابقي مقيداً للمفهوم الثابت للآخر فتكون نتيجة ذلك التقييد بمفاد (أو) العاطفة، ويجري ذلك في كل دليلين تحقق التنافي بينهما لثبوت المفهوم لهما أو لأحدهما سواء كان ذلك لكونهما من القضية الشرطية كقوله: إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر[1] أو ثبوت المفهوم لهما؛ لكونها في مقام التحديد كما في المقام.

ثم إن الظاهر من بعض الأخبار أن الصاع بالرطل المدني والرطل العراقي واحد، وأن الأرطال المدنية تزيد على الأرطال العراقية بنصف بمعنى أن الصاع بالرطل المدني ستة أرطال، وبالرطل العراقي تسعة وفي خبر جعفر بن إبراهيم الهمداني: «الصاع بستة أرطال بالمدني وتسعة أرطال بالعراقي»[2] وأخبرني أنه أي الصاع يكون بالوزن ألفاً ومئة وسبعين وزنة أي درهماً وجعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني من رجال نوادر الحكمة ولم يستثنه القميون وإن كان لا يكفي ذلك في التوثيق، وفي خبر علي بن بلال قال كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطرة وكم تدفع قال: فكتب عليه السلام: «ستة أرطال من تمر بالمدني، وذلك تسعة أرطال بالبغدادي»[3] وفي خبر إبراهيم بن محمد الهمداني عن أبي الحسن صاحب العسكري عليه السلام: «تدفعه وزناً ستة أرطال برطل المدينة والرطل مئة وخمسة وتسعون درهماً يكون الفطرة ألفاً ومئة وسبعين

(١) انظر وسائل الشيعة ٨: ٤٦٧، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٣٤٠، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ٣٤١، الحديث ٢.

(مسألة ٤) إذا كان الماء أقل من الكرّ ولو بنصف مثقال يجري عليه حكم القليل[١].

درهماً»[1] والحاصل كون الرطل المدني زايداً على الرطل العراقي بنصف، وأن الرطل العراقي يساوي مئة وثلاثين درهماً والرطل المدني مساوياً لمئة وخمسة وتسعين درهماً من المشهورات المؤيد بالرواية واللغة، كما أن المعروف كذلك أن عشرة دراهم تساوي سبعة مثاقيل شرعية وعلى ذلك فيكون الكر بحسب المثاقيل الشرعية التي تقل عن المثقال الصيرفي بربع كما يلي.

الرطلق العراقي يساوي درهم ١٣٠ = ٩ (الصاع بحسب الأرطال) ÷ ١١٧٠ (الصاع بحسب الدراهم)

١٥٦٠٠٠ = ١٣٠ × ١٢٠٠ (مقدار الكر بالأرطال)

١٥٦٠٠٠ ÷ ١٠ = ١٥٦٠٠

كل عشرة دراهم يساوي سبعة مثاقيل شرعية ١٥٦٠٠ × ٧ = ١٠٩٢٠٠

١٠٩٢٠٠ ÷ ٤ = ٢٧٣٠٠

الكر يساوي مثقالاً صيرفياً ٨١٩٠٠ = ٢٧٣٠٠ - ١٠٩٢٠٠

الكيلو تقريباً ٣٧٩ = ٢١٦ (الكيلو الواحد) ÷ ٨١٩٠٠

حكم الماء القليل

[١] فإن مقتضى كون ألف ومئتي رطل كراً معتصماً عدم ترتب الاعتصام على الأقل منه، وكذا الحال في سبعة وعشرين، وحمل التحديد على التقريب دون

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٤٢، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

(مسألة ٥) إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالي بملاقاة السافل كالعكس، نعم لو كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس العالي بملاقاة السافل من غير فرق بين العلو التسنيمي والتسريحي[١].

التحقيق خلاف ظاهر خطاب التحديد بكل من الوزن أو المساحة.

[١] ذكر في المستمسك[١] أن ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة مقتضاه تنجس موضع الملاقاة وتنجس الجميع بقرينة ارتكاز السراية في المايع الواحد وعليه فلو شك في موضع في ارتكاز السراية فيه فلا يمكن الحكم بتنجس غير موضع الملاقاة، بل يرجع في غيره إلى أصالة الطهارة، بل إلى عموم اعتصام الماء. وبذلك أورد على ما ذكره الشيخ ﷺ من أنه مع الشك في ارتكاز السراية أيضاً يحكم بتنجس الجميع أخذاً بالعموم.

أقول: قد تقدم سابقاً أن مدلول بعض الأخبار الواردة في تنجس الماء القليل هو الحكم بتنجس جميع الماء حتى مع التميز بين أجزاء ذلك الماء كما إذا كان الماء في غديرين صغيرين يتصل أحدهما بالآخر ببعض سواقيه فإنه مع عدم كونه كراً لا يتوضأ منه ولا يشرب من غير فرق بين شرقه وغربه وعاليه وسافله كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كرّ من ماء»[٢].

وفي موثقة عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عما يشرب منه باز

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٣.

(مسألة ٦) إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كراً ينجس بالملاقاة ولا يعصمه ما جمد[١]. بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنّه ينجس بالملاقاة ولا يعتصم بما بقي من الثلج.

أو صقر أو عقاب؟ فقال: «كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلّا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب»[(١)] فإن النهي عن التوضؤ والشرب منه تعم جميع أطراف الماء من غير استفصال بين كونه في غدير واحد أو متعدد بنحو يكون بين أجزائه ميز، وعلى ذلك فلو كان القليل جارياً من العالي إلى السافل فإن كان الجريان بدفع كما في الجريان بنحو التسنيمي بل في التسريحي أيضاً في بعض يكون عدم الحكم بتنجس العالي مع ملاقاة السافل للانصراف في أدلة تنجس الجميع عن تلك الصورة، لا لأن الموضع الملاقي للنجس يعد ماءً ويعد غيره ماءً آخر حيث إن الميز بين بعض أجزاء الماء الواحد لا يلازم التعدد عرفاً، وبالجملة فلو ثبت في مورد الانصراف المزبور يحكم بتنجس موضع الملاقاة دون غيره وإلّا يؤخذ بمقتضى إطلاق الموثقة بل الصحيحة فيحكم بتنجس الجميع.

وبالجملة يرفع اليد عن مقتضى مثلهما أي تنجس جميع الماء في الموارد التي ثبت أن القذارة العرفية فيه لا تسري إلى غير موضع الملاقاة وهو ما إذا كان موضع الملاقاة مدفوعاً بغيره بقوة من غير فرق بين كون ذلك للجريان من العالي أو بغيره كالمدفوع من ماء الفوارة الملاقي للنجاسة حيث إن تقذره لا يسري إلى الجزء الدافع وإن كان سافلاً.

[١] لا ينبغي الريب في أن إطلاق لفظ الماء ومنه ما وقع في خطابات جواز

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(مسألة ٧) الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة في حكم القليل على الأحوط[١] وإن كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة.

التطهير به من خبث أو حدث أو عدم انفعاله إذا كان كراً أو كان له مادة أو انفعاله إذا كان دون الكر ينصرف إلى ما له ميعان، وعليه فإن كان غير الجامد من الحوض أقل من كرّ يتنجس بالملاقاة والمقدار المنجمد سواء كان بقدر الكرّ أم لا يتنجس أيضاً بالذوبان كما هو مقتضى تدريجية الذوبان فكل ما حصل قليل يتنجس بملاقاة المتنجس المفروض.

فيما إذا شك في كرية ماء

[١] قد ذكر في وجه الحكم بتنجس الماء المشكوك كريته مع عدم العلم بحالته السابقة أمور:

الأول: الأخذ بقاعدة المقتضي والمانع فإن ملاقاة الماء كساير المايعات مقتضية لانفعاله، وكريته مانعة عنه وإذا أحرز المقتضي وشك في المانع يحكم بالمقتضى بالفتح، وفيه ما تقدم سابقاً من أنه ما لم يحرز عدم المانع بوجه معتبر فلا يمكن الحكم بالمقتضى لعدم الدليل على اعتبار القاعدة لا من النقل ولا من سيرة العقلاء.

الثاني: التمسك بعموم ما دلّ على انفعال الماء كالإطلاق في موثقة عمار المتقدمة عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال: «كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلّا أن ترى في منقاره دماً»[(١)] بناءً على ما هو المقرر من جواز التمسك

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

نعم، لا يجري عليه حكم الكرّ، فلا يطهر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكرّ عليه ولا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه، وإن علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة.

بالعام في الشبهة المصداقية لعنوان الخاص المنفصل مطلقاً، أو أن استثناء عنوان وجودي عن حكم إلزامي أو ملزم لحكم إلزامي كما في تنجس الماء الملزوم لعدم جواز شربه والتوضؤ به بأن يثبت الحكم الترخيصي لذلك العنوان الوجودي الخارج عن العام المزبور يوجب الأخذ بحكم العام ما لم يحرز ذلك العنوان الوجودي، وفيه ما تقدم من أن كلاً من خطاب العام وخطاب الخاص يتضمن حكماً واقعياً ويكون مقتضى الجمع بينهما أن يثبت الحكم للعام لما لا ينطبق عليه عنوان الخاص وفي موارد الشك في انطباقه بالشبهة الموضوعية كما هو المفروض في المقام كيف يعمه حكم العام مع احتمال انطباق عنوان الخاص عليه مع أنه لو جاز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للعنوان المخصص لحكم بطهارة المشكوك كريته عند الملاقاة؛ لما تقدم من أن الطائفة الثانية مما دلّ على تنجس الماء بالملاقاة معارض بالطائفة الخامسة و تصل النوبة إلى التمسك بالطائفة الأولى الخارج عنها ما دون الكر.

الثالث: استصحاب عدم وجود الكر من الماء في موضع الملاقاة وبتعبير آخر قد حكم الشارع بانفعال كل ملاق للنجاسة إلّا الكر من الماء وكون موضع الملاقاة شيئاً ملاقياً للنجس محرز، والأصل عدم كونه كراً من الماء أو الأصل عدم وجود الكر من الماء في البين، وفيه أن استصحاب عدم وجود الكر من الماء في البين لا يثبت أن الماء الموجود الملاقي للنجس ليس بكر والمستثنى من عموم انفعال الأشياء الطاهرة الماء الكر بمفاد (كان) الناقصة والباقي ما ليس بماء كرّ بمفاد (ليس) الناقصة واستصحاب عدم الكر من الماء بمفاد (ليس) التامة لا ينفع في إثبات مفاد (ليس) الناقصة، أضف إلى ذلك أن العموم المزبور غير ثنابت لابتنائه على المستفاد من

. . . . . .

قوله عليه السلام في موثقة عمار الساباطي: «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»[١] وقد ذكرنا عدم عمومه بالإضافة إلى المايعات لعدم قبولها الغسل. ثم إن ظاهر المتن إمكان اختلاف سطوح الماء الواحد مع عدم جريانه أيضاً ولكن لا يخفى ما فيه من عدم التصور.

جريان الاستصحاب في نفي الكرية عن الماء

الرابع: استصحاب عدم كون (الماء المزبور كراً حيث إن الماء المزبور قبل وجوده لم يكن كراً على ما تقدم في توجيه الاستصحاب في العدم الأزلي للوصف فإنه لم يكن الموصوف ولم يكن وصفه أيضاً فيحتمل بقاء وصفه على العدم بعد وجوده، وبيّنا أن المفهوم من قولهم: «إذا كان الماء كراً لا ينجسه شيء»[٢] سالبة محصلة لا القضية المعدولة التي بمفاد (كان) الناقصة ليقال: إن استصحاب عدم الوصف للموصوف سابقاً وجرّه إلى حال وجود الموصوف لا يفيد في تقيد الماء واتصافه بعدم الكرية المعبر عنه بالعدم النعتي، ولكن قد يورد على الاستصحاب المزبور بأنه إنما يجري الاستصحاب في العدم الأزلي من الوصف لو كان الوصف أمراً زايداً بحسب الخارج على حصول موصوفه ليصدق عرفاً أنه لم يكن سابقاً وجود للموصوف ولا وجود للوصف، وبعد حصول الموصوف يشك في حصول الوصف فيستصحب أن الوصف على ما كان من العدم، و على ذلك فينحصر اعتبار الاستصحاب في الأعدام الأزلية للوصف بما إذا كان للوصف تحصل آخر غير

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

تحصل نفس الموصوف بأن كان للوصف مبدأ من قبيل المحمول بالضميمة كالسواد للجسم، وأما إذا كان من خارج المحمول بأن ينتزع الوصف للموصوف لخصوصية تدخل في ذات الموصوف فلا يصدق عرفاً أنه لم يكن في السابق أمران وقد وجد أحدهما ويشك في حصول الآخر كعشرة مثاقيل من الذهب فإن عشرة مثاقيل وصف ينتزع من حصول مرتبة من الذهب فلا يصدق في الفرض أنه قبل ذلك لم تكن المثاقيل العشرة ولم يكن الذهب كما لا يصدق أن هذا الذهب الموجود لم يكن عشرة مثاقيل ويشك في حصولها له؛ لأن عشرة مثاقيل مرتبة من الذهب ومن هذا القبيل كرية الماء فإنها تنتزع عن الماء الذي له مراتب من حيث السعة وعدمها في تقرر ذاته وليست أمراً زايداً على حصول هذا الماء الوسيع في تقرر ذاته، وبذلك أورد على استصحاب عدم كون هذه المرأة قرشية أن المرأة الخارجية وإن اتصفت بالقرشية إلّا أنها في تقرر ذاتها أيضاً قرشية، واتصاف هذه المرأة بها قبل وجودها في مقام تقرر ذاتها حاصل، فلا يصح أن يقال في المرأة المشكوكة في كونها قرشية أنها قبل حصولها لم تكن قرشية بل هي في مقام تقرر ذاتها أيضاً محتملة للقرشية وعدمها كما لا يخفى.

وفيه أن الوصف إذا كان حصوله موضوعاً لحكم أو قيداً له فمع كونه من قبيل خارج المحمول يكون نفيه لنفي حكمه مقابلاً لحصوله كما يكون لنفيه مقابل حصوله حالة سابقة قبل وجود الموصوف لا محالة، وقولنا لم يكن هذا الذهب عشرة مثاقيل قبل حصول الموضوع سالبة مفادها نفي الوجود مقابل الحمل الشايع فيصدق على كل تقدير أي سواء كان بالفعل عشرة مثاقيل أم لا والذي ليس له حالة سابقة على كل تقدير قولنا لم يكن هذا الذهب قبل وجوده وهو السلب بلحاظ مقام

. . . . . .

تقرر عنوانه (عشرة مثاقيل) أي السالبة التي مفادها نفي الصفة مقابل الحمل الأولي، وبالجملة فالمستصحب في موارد العدم الأزلي للوصف قضية سالبة تقابل الموجبة المحصلة الداخلة في الحمل الشايع ولا يعم السالبة المقابلة للموجبة الداخلة في الحمل الأولي فتدبر.

وقد يجاب[1] عن الإشكال في استصحاب العدم الأزلي لكرية الماء أن كون شيء عارضاً للماهية فيه تفسيران:

أحدهما: أن يكون الماهية بنفسها كافية في انتزاع أمر منها كالإمكان بمعنى عدم ضرورة الوجود والعدم له حيث إن لحاظ الماهية كاف في سلب الوجوب والامتناع عنه المعبر عنه بالإمكان فالإمكان ينتزع عن الماهية من غير لحاظ وجودها الذهني أو الخارجي ومعنى عدم لحاظ وجودها الذهني الإغماض عنه، وإلّا فلا يكون للماهية تقرر بدون أحد الوجودين، وهذا ما يعبر عنه بأن حمل الإمكان على الذات من خارج المحمول لعدم دخوله في الذات بحيث يكون مقوماً له فلا يحتاج في حمله عليه إلى ضم ضميمة خارجية، كما في حمل الأبيض على الجسم حيث لا يحمل عليه إلّا بضميمة خارجية، وبالجملة فإن أُريد من لازم الماهية مثل الإمكان فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة له، بل هو بالإضافة إلى الذات أزلي نفياً أو ثبوتاً نظير الملازمة بين إيجاب المقدمة وذيها فإذا شك في الثبوت وعدمه فلا حالة سابقة ليجري استصحابها.

والتفسير الثاني: ما يعرض الشيء بمطلق وجوده أي سواء كان بوجوده الذهني

(١) انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى ١ : ٢٢٠ وما بعدها من كتاب الطهارة.

. . . . . .

أو الخارجي كالزوج للأربعة في مقابل ما يعرض الشيء بوجوده الذهني خاصة ككون الإنسان نوعاً حيث إنه بوجوده الخارجي لا يكون نوعاً بل يكون شخصاً؛ ولذا يطلق على النوع المحمول على الإنسان بأنه من المحمولات الثانوية حيث إنه يحمل على الإنسان بلحاظ حصوله ذهناً، وفي مقابل ما يعرض الشيء بوجوده الخارجي كالبرودة العارضة للماء بوجوده الخارجي، وكالحرارة تعرض النار كذلك، وعلى ذلك فلو شك في كون شيء عارضاً لمطلق وجود الشيء ذهناً أو خارجاً فيمكن استصحاب عدم ثبوته للشيء كما يمكن استصحاب عدم ما يعرض للشيء بلحاظ وجوده الخارجي.

وكيف ما كان فكرّية الماء من قبيل عارض الشيء بوجوده الخارجي حيث إنها من الكم المتصل المعدود من إحدى المقولات التسعة فلا يكون الماء بنفسه أو بوجوده الذهني معروضاً لها سواء فسّرت بالوزن أو المساحة حيث إن الماء طبيعي لم يؤخذ فيه كم خاص ويصدق على القليل والكثير فيصدق أن هذا الماء قبل وجوده لم يكن كراً ويحتمل بقاء السالبة بحالها بعد حصوله، وبالجملة فكل عارض لشيء بوجوده الخارجي مسبوق بالعدم لا محالة.

ثم أردف المجيب[1] دام ظله بأن كل المياه نازلة من السماء مسبوقة بالقلة والاتصاف بعدم الكرية ولها حالة سابقة بنحو السالبة بانتفاء المحمول فيصدق أن هذا الماء كان ولم يكن كراً والآن كما كان نظير ما تقدم منا من أن كل المياه مسبوقة بعدم المادة لها غاية الأمر عند نزولها كانت معتصمة لكونها مطراً وذلك الاعتصام قد

(١) وهو السيد الخوئي في التنقيح في شرح العروة الوثقى ١ : ٢٢٣، كتاب الطهارة.

. . . . . .

ارتفع بانتهاء الأمطار ويشك في حدوثه بالكثرة بعده بزمان، والأصل عدم حدوثه.

أقول: معنى أن كرية هذا الماء ليست من لوازم وجوده عرفاً أن الكرية على تقديرها ليست أمراً زايداً على نفس هذا الماء بأن يكون للمعروض وجود ولعرضه وجود آخر، بل الصورة المتقررة عن هذا الماء المعتبر عنها بماهية الفرد تكون واجدة لخصوصية من السعة تنتزع الكرية منها؛ ولذا يقال عشرة رجال قبل وجودهم ليسوا بعشرة أو المثقال من الذهب قبل وجود الذهب ليس بمثقال، والحاصل ينحصر الاستصحاب في العدم الأزلي للوصف بما إذا كان للوصف وجود غير وجود معروضه عرفاً كما في المحمول بالضميمة ليقال إنه قبل وجود المعروض لم يكن وكان العرض مسلوباً عن الماهية المتقررة للمعروض، وبعد وجود المعروض يشك في الوجود الثاني وبقاء السلب السابق، وأما إذا كان منتزعاً عن نفس خصوصية داخلة في الذات المتقررة للمعروض فمع الشك في ذلك العرض لم يكن لعدمه حالة سابقة.

والصحيح في الجواب أن عدم الحالة السابقة للعرض المنتزع عن خصوصية في الماهية المتقررة للفرد أو غيره إنما هو بالسلب المقابل للحمل الأولي لا بالسلب المقابل بالحمل الشايع كما تقدم.

ثم إنه قد ذكرنا في مسألة الشك في وجود المادة للماء أن المياه المشكوكة بأن لها مادة أو أنها كرّ كلها نازلة من السماء وأنها عند نزولها لم تكن كرّاً ولا لها مادة، وعليه فالاستصحاب في المقام أيضاً من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، نعم إذا تبادل للماء حالتان وشك في كونه كراً أو دونه يحكم بطهارته بملاقاته مع النجاسة أخذاً بقاعدة

. . . . . .

الطهارة، وظاهر الماتن أنه لا يجري عليه سائر أحكام الكرّ فلا يطهر به ما يحتاج في تطهيره إلى القاء الكرّ عليه ولا يحكم بطهارة متنجس غسل فيه.

أقول: إذا غسل فيه مايعتبر في تطهيره بالقليل ورود الماء عليه مع اعتبار التعدّد أو كفاية المرّة فيحكم ببقاء تنجس المغسول أخذاً باستصحاب عدم غسله بالكر، ولكن هذا مبني على اعتبار ورود الماء القليل سواء كان الماء مع ورود المتنجس فيه محكوماً بالنجاسة أم لا، فإنه على هذا التقدير لا يعتبر الورود في خصوص الغسل في الكر أو الجاري، وأما لو قلنا بأن اعتبار الورود يختص بصورة الحكم بتنجس الماء مع ورود المتنجس فيه فيحكم بطهارة المتنجس أيضاً فيما لا يعتبر التعدد في غسله بالقليل ومع اعتباره يحكم بطهارته أيضاً مع تعدد غسله فيه كما لا يخفى.

وإذا كان تطهير الماء المتنجس به فيما كان تطهيره بإلقاء الكر عليه ففي البين صور أربع:

الأولى: ما إذا اتصل المشكوك بالماء المتنجس من غير امتزاج بينهما ففي هذه الصورة يحكم ببقاء كل منهما على حكمه من طهارة المشكوك وتنجس المتنجس أخذاً باستصحاب عدم وقوع الكر من الماء المطهر له، وبقاعدة الطهارة في المشكوك السابق، ودعوى الإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم لا يمكن المساعدة عليها فإنه إذا اقتضت الأدلة اختلاف الماء الواحد في الحكم كما إذا كان بعض الماء متغيراً وبعضه الآخر بمقدار الكر فلا محذور، والمقام نظير ذلك فإن مقتضى أصالة الطهارة في المشكوك واستصحاب عدم اتصال المتنجس بالمعتصم بقاؤهما على حكمهما السابق.

(مسألة ٨) الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكرية حكم بطهارته[١] وإن

الثانية: ما إذا امتزجا واستهلك المشكوك في المتنجس وفي هذه الصورة يحكم بتنجس الماء أخذاً باستصحاب بقائه على تنجسه ولا تجرى أصالة الطهارة في المشكوك، فإنه بناءً على كون الاستهلاك انعداماً للمشكوك السابق فظاهر، وكذا بناءً على ما ذكرنا من أن الاستهلاك تبعية الشيء للآخر في الحكم؛ لأن التعبد بطهارة المشكوك مع فرض الامتزاج والاستهلاك لغو محض؛ لعدم إمكان استعماله في رفع الحدث أو الخبث أو جواز الشرب كما لا يخفى.

الثالثة: ما إذا امتزجا واستهلك المتنجس في المشكوك فإن قيل بأن الاستهلاك عبارة عن انعدام الشيء نظير موارد الانعدام بالاستحالة فيحكم ببقاء المشكوك على طهارته من غير معارض، وأما بناءً على أن الاستهلاك عبارة عن تبعية الشيء لشيء آخر في الحكم من غير أن ينعدم الشيء الأول كما التزمنا به سابقاً فتحتاج تبعيته في الحكم إلى دليل مفقود في المقام؛ ولذا يجرى الاستصحاب في بقاء المتنجس السابق على نجاسته، ومعه تسقط أصالة الطهارة في ناحية المشكوك؛ لأن التعبد بطهارته مع عدم إمكان استعماله بلااستعمال المتنجس لغو محض على ما تقدم.

وبهذا يظهر الحال في الصورة الرابعة: وهي ما إذا امتزجا من غير استهلاك أحدهما في الآخر وأنه يحكم ببقاء المتنجس على نجاسته ومعه لا تجرى قاعدة الطهارة في المشكوك سابقاً.

إذا وجدت نجاسة في الكر واحتمل تقدمها على الكرية

[١] إذا كان الماء كراً بالفعل وعلم أنه كان في السابق قليلاً وأنه لاقى نجساً

كان الأحوط التجنب، وإن علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسته.

وشك في أن الملاقاة كانت قبل صيرورته كراً ليكون الماء بالفعل متنجساً لما يأتي بأن الماء المتنجس القليل لا يطهر بصيرورته كراً بقليل طاهر أو أن الملاقاة حصلت بعد صيرورته كراً فهو بالفعل طاهر فذكر ﷺ أنه مع الجهل بتاريخ حدوث كل من الكرية والملاقاة أو مع الجهل بتاريخ الكرية يحكم بطهارة الماء وإن كان الأحوط التجنب عنه، والوجه في ذلك أنه مع الجهل بتاريخ كل منهما يجرى الاستصحاب في ناحية بقاء الماء على قلته عند تحقق الملاقاة المقتضي لتنجسه بالفعل، وفي ناحية عدم الملاقاة إلى حين حصول الكرية المقتضي لطهارة الماء، وبعد تعارضهما وتساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة، وهذا بناء على جريان الاستصحاب عند الشك في تقدم كل من الحادثين على الآخر وتساقطهما مع ترتب الأثر على كل منهما، وأما بناءً على عدم اعتباره ذاتاً لعدم الشك في امتداد المستصحب وعدم إحراز اتصاله بالمتيقن فيرجع إلى قاعدة الطهارة ابتداءً.

وأما إذا جهل تاريخ الملاقاة فيجري الاستصحاب في ناحية عدم الملاقاة إلى زمان حدوث الكرية بلا معارض حيث إن الكرية للعلم بتاريخها لا يكون فيه شك بحسب أجزاء الزمان ليجرى الاستصحاب في ناحية عدم حدوثها، والاحتياط في التجنب هو الجاري في مطلق المشكوك كما تقدم في المسألة السابقة أيضاً.

ومما ذكر يظهر أنه لو علم تاريخ الملاقاة فقط يحكم بتنجس الماء أخذاً باستصحاب بقاء الماء على قلته إلى زمان حصول الملاقاة بلا معارض.

ثم إنه قد حكي عن النائيني ﷺ أنه حكم بتنجس الماء في صورة الجهل بتاريخ كل من الكرية والملاقاة أيضاً فإن تنجسه مقتضى استصحاب بقاء الماء على قلته إلى زمان الملاقاة، واستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية لا يترتب عليه أثر فإن

. . . . . .

طهارة الماء المفروض فيه الملاقاة مترتبة على وقوع الملاقاة بعد الكرية والاستصحاب المزبور لا يثبت ذلك.

ويلزم عليه أنه لو علم تاريخ الكرية فقط أن لا يجري الاستصحاب في ناحية عدم الملاقاة إلى زمان الكرية لعدم الأثر، وأنه لا يثبت الملاقاة بعد صيرورة الماء كراً فلابد من أن يكون الوجه في الحكم بالطهارة في الفرض التشبث بقاعدة الطهارة، وهذا أيضاً مشكل على ما ذكر ﷺ من أن استثناء أمر وجودي من حكم إلزامي أو ملزوم له يوجب أن يؤخذ بحكم العام في مورد عدم إحراز ذلك الأمر الوجودي فيلزم عليه ﷺ أن يحكم بتنجس الماء في جميع الفروض الثلاثة، ولكن قد تقدم آنفاً أن العام المحكوم بحكم إلزامي أو غيره يتقيّد بعدم عنوان المخصص له فيثبت حكم العام لمورد لا يندرج في عنوان المخصص، ومع الشك في الاندراج لا يصح الأخذ بالعام حيث إن الخطاب الدال على ثبوت حكم الموضوع بمفاد القضية الحقيقية لا يعيّن موضوعه خارجاً.

ودعوى أن استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية لا يترتب عليه أثر لا يمكن المساعدة عليها فإن الملاقاة مع قلة الماء موضوع لتنجس الماء فيكون استصحاب عدم الملاقاة إلى حصول الكرية نافياً لهذا الموضوع فلا يحتاج إلى إثبات الملاقاة بعد الكرية حيث يكفي في نفي تنجس الماء نفي موضوعه وهو ملاقاته مع النجاسة زمان عدم كريته.

نعم، قد يقال: إنه يحكم في الفروض الثلاثة بتنجس الماء؛ لأن ملاقاة الماء للنجاسة محرزة بالوجدان ويشك في بقائه على عدم كريته في ذلك الزمان فمع استصحاب عدم كرية الماء فيه يتم موضوع تنجس الماء، واستصحاب عدم الملاقاة

. . . . . .

إلى زمان الكرية لا أساس له فإنه لو كان المراد من استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية عدم ملاقاة الماء مع النجاسة فهو محرز بالوجدان، وإن أُريد عدم كون الماء قليلاً في ذلك الزمان فهو محرز بالاستصحاب، وإن أُريد نفي معية الملاقاة وقلة الماء في زمان فهذا لا يترتب عليه الأثر فإن تنجس الماء مترتب على حصول الملاقاة وعدم كرية الماء زمان حصولها لا على معية الملاقاة وقلة الماء في الزمان.

والحاصل كلما كان لموضوع الحكم جزءان أو أكثر وأُحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل فلا مورد فيه لأصالة عدم ما بالوجدان في زمان ما بالأصل لرجوعهما إلى نفي معية الأمرين المفروض عدم كون معيتهما موضوعاً للحكم، بل الموضوع له وجود هذا ووجود ذلك في زمان، ولو جرى استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية؛ لما تم الاستصحاب في إحراز شيء من الموضوعات أو المتعلقات المركبة فلاحظ صحيحة زرارة الواردة في استصحاب الوضوء فإنه إذا صلى مع إحراز وضوئه بالاستصحاب حكم بتحقق الامتثال كما هو مفاد الصحيحة مع أنه يشك في حصول الصلاة زمان الوضوء، والأصل عدم حصولها فيه، ويعلم من ذلك أن الاستصحاب الراجع إلى نفي المعية لا أثر له فيما كان الموضوع أو المتعلق وجود هذا في زمان ووجود ذلك في ذلك الزمان.

الشك في تقدم الملاقاة على كرية الماء وتأخرها

لا يقال: إذا أُحرز تاريخ الكرية وشك في تاريخ الملاقاة فكيف يجرى الاستصحاب في ناحية بقاء الماء على عدم كريته زمان الملاقاة مع أن الماء قبل التاريخ المزبور قليل قطعاً وبعده كر كذلك فلا زمان يشك فيه في بقاء قلة الماء.

. . . . . .

فإنه يقال: لا شك في بقاء عدم الكرية بالإضافة إلى زمان نفسها وأما بالإضافة إلى زمان الملاقاة فيشك في بقاء عدم الكرية فيه لاحتمال كون الملاقاة قبل حدوث الكرية.

ومما ذكر يظهر أنه لا يفرق في الشك في تقدم وتأخر الحادثين بين صورة الجهل بتاريخهما وبين العلم بتاريخ أحدهما في جريان الاستصحاب في ناحية عدم حدوث كل منهما زمان حدوث الآخر مع ترتب أثر شرعي عليه علم تاريخه أم لا، بخلاف ما إذا لم يترتب الأثر إلّا لأحدهما كما في المقام فإن تنجس الماء مترتب على الماء بملاقاته وعدم كريته.

لا يقال: إذا جهل تاريخ الملاقاة وعلم تاريخ الكرية فبقاء عدم الكرية زمان الملاقاة وإن كان محتملاً لاحتمال حدوث الملاقاة قبل الكرية إلّا أن الشك في الحقيقة في نفس زمان الملاقاة لتردده بين كونه قبل الكرية أو بعده فالأصل يجري في عدم الملاقاة إلى زمان الملاقاة إلى زمان حصول الكرية المقتضي لطهارة الماء، وبالجملة فالقول بأن الملاقاة محرزة بالوجدان صحيح، ولكن لا يصح القول بأنه يشك في بقاء عدم الكرية زمان الملاقاة فإن زمان الملاقاة على تقدير كونه قبل الكرية لا يحتمل ارتفاع الكرية، وعلى تقدير كونه بعدها لا يحتمل البقاء، ولا يبعد دعوى انصراف أخبار لا تنقض اليقين بالشك إلى التعبد باليقين بحصول الشيء في زمان احتمل بقاؤه وارتفاعه في ذلك الزمان، ولا يعم ما إذا احتمل بقاؤه في زمان؛ لتردد ذلك الزمان بين زمانين يعلم البقاء على تقدير أحدهما والارتفاع على تقدير الآخر.

فإنه يقال: لو كان الانصراف كما ذكر لما جرى الاستصحاب في مجهولي التاريخ أيضاً والفرض أنه يجري فيهما ويسقطان بالمعارضة، وبالجملة الاستظهار المزبور

. . . . . .

غير صحيح على ما ذكر في بحث الاستصحاب من علم الأصول، وأن أخبار لا تنقض[1] تشمل كلتا الصورتين.

لا يقال: كل من عدم الكرية وعدم الملاقاة له حالة سابقة وقد علم انتقاض كل منهما فما الترجيح لأن يقال بأن الملاقاة محرزة بالوجدان ويشك في بقاء عدم الكرية زمان الملاقاة ولا يقال إن الكرية محرزة بالوجدان ويشك في بقاء عدم الملاقاة إلى زمان الكرية.

فإنه يقال: إن أُريد استصحاب عدم الملاقاة زمان الكرية فلا أثر لهذا الاستصحاب حيث إن الماء عند كريته طاهر سواء كانت ملاقاة في ذلك الزمان أو لم تكن مع أنه لا يعارض استصحاب القلة إلى زمان الملاقاة، وإن أُريد أن الملاقاة المفروض حصولها لم تكن في زمان ويحتمل عدم حصولها إلى أن صار الماء كراً بأن لم تكن إلى آخر زمان عدم كرية الماء المزبور. فيقال: ما الفرق بين هذا الاستصحاب وبين القول بأن الصلاة لم تكن في زمان الوضوء ويشك في بقائها على عدمها إلى آخر زمان الوضوء، وكما أن استصحاب الوضوء إلى حصول الصلاة يرفع الشك عن وقوعها زمان الوضوء، كذلك استصحاب بقاء عدم الكرية في زمان الملاقاة يرفع الشك عن الملاقاة بحسب الزمان، نعم لو كان الموضوع لتنجس الماء اقتران الملاقاة وعدم الكرية لكان استصحاب عدم اقترانهما نافياً للتنجس، ولكن الموضوع له ملاقاة الماء وعدم كريته كما هو مفاد (واو) الجمع.

أقول: ولكن الأظهر هو الحكم بطهارة الماء مع الجهل بتاريخ كل من الكرية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

وأما القليل المسبوق بالكرية الملاقي لها فإن جهل التاريخان أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور، وإن علم تاريخ القلة حكم بنجاسته[١].

والملاقاة أو العلم بتاريخ الكرية والحكم بالتنجس مع الجهل بتاريخ الكرية؛ وذلك فإن الشك في كل من الحادثين عين الشك في زمان الحادث الآخر، وإذا جهل تاريخهما فلا يكون ترجيح في القول بأن الشك في الملاقاة عين الشك في بقاء عدم الكرية في الزمان المفروض للملاقاة، بل يمكن القول بأن الشك في حدوث الكرية عين الشك في زمان الملاقاة فيجري الاستصحاب في ناحية كل من عدم الكرية وعدم الملاقاة، وهذا بخلاف ما إذا علم تاريخ أحدهما فإن حصول المعلوم تاريخه في زمان الآخر وإن كان مجهولاً إلّا أن هذا الجهل عين الجهل بزمان حدوث الآخر، وإذا رفع الاستصحاب الجهل عن وجود الآخر من حيث الزمان فلا يكون في البين شك، وبهذا يظهر الحال في مثال الوضوء فإن الشك في حصول الصلاة زمان الوضوء شك في الحقيقة في زمان الوضوء، وإذا جرى الاستصحاب في الوضوء إلى آخر زمان حصول الصلاة فلا يكون شك في حصول متعلق الأمر فتدبر جيداً.

في العلم بحدوث قلة الماء وملاقاته النجاسة والشك في المتقدم منهما

[١] إذا كان الماء بالفعل قليلاً وعلم أن القلة حادثة في الماء وأنه لاقى النجاسة واحتمل أن الملاقاة كانت قبل حدوث القلة فالماء طاهر فعلاً كما إذا احتمل أنها كانت بعد حدوثها فالماء متنجس، فمع الجهل بتاريخهما يجرى الاستصحاب في ناحية بقاء كرية الماء إلى زمان الملاقاة المقتضي لطهارته فعلاً واستصحاب عدم الملاقاة إلى أن صار قليلاً المقتضي لنجاسته، وبعد سقوطهما بالمعارضة يرجع إلى

. . . . . .

قاعدة الطهارة وبناءً على عدم جريانهما يرجع إليها ابتداءً.

وإذا علم تاريخ الملاقاة وشك في تاريخ القلة فيجرى الاستصحاب في ناحية بقاء كريته إلى زمان الملاقاة من غير أن يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم الملاقاة لعدم الشك فيه بحسب أجزاء الزمان، وأما إذا علم تاريخ القلة وشك في تقدم الملاقاة عليها فيجرى الاستصحاب في ناحية عدم الملاقاة إلى أن صار قليلاً فيحكم بنجاسته، وفيه أن استصحاب عدم الملاقاة إلى أن صار قليلاً لا يثبت الملاقاة زمان قلة الماء ليترتب عليه تنجس الماء، بل على فرض اعتبار الأصل المثبت يعارضه استصحاب عدم الملاقاة زمان قلة الماء وبعد تعارضهما يرجع إلى قاعدة الطهارة، وبهذا يظهر الحال أنه مع الجهل بتاريخهما يجرى الاستصحاب في بقاء كريته إلى زمان الملاقاة فيحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث.

بقي في المقام أمر وهو أن الموضوع للتنجس هو الماء إذا كان ملاقياً للنجاسة ولم يكن كراً، والمحكوم بالطهارة هو الماء إذا كان ملاقياً للنجاسة وكان كراً أو لم يكن ملاقياً للنجاسة كان كراً أم لا، وإذا نفي بالاستصحاب ملاقاة ماء للنجاسة إلى أن صار كراً فلا يكفي ذلك في إثبات طهارة ذلك الماء؛ لأن نفي الموضوع لحكم إنما يكفي لإثبات الحكم المخالف لو لم يعين في الأدلة للحكم المخالف موضوع، وإلّا لزم إحراز ثبوت ذلك الموضوع، نظير ما إذا ورد في الخطاب لا تصلِّ في الدم إذا كان أكثر من الدرهم، وورد في آخر لا بأس بالصلاة في الدم إذا كان درهماً أو أقل فإن استصحاب عدم أكثريته عن الدرهم لا يثبت العفو؛ لأن نفي الأكثر نفي للزيادة التي هي من قبيل بشرط شيء، ولا يثبت موضوع العفو الذي هو من قبيل بشرط لا، وعليه فلا يبعد الحكم بتنجس الماء في الصور الثلاث المتقدمة لاستصحاب بقاء الماء على

(مسألة ٩) إذا وجد نجاسة في الكر ولم يعلم أنها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته إلّا إذا علم تاريخ الوقوع[١].

عدم كريته زمان الملاقاة مع الجهل بتاريخ الملاقاة والكرية، وكذا مع العلم بتاريخ الملاقاة بل مع العلم بتاريخ الكرية أيضاً فإن استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية لا يثبت الطهارة ليجرى وينفى الشك في عدم الكرية زمان الملاقاة فيجرى استصحاب عدم الكرية زمان الملاقاة على ما تقدم.

الشك في تقدم الملاقاة أو الكرية وفرض حدوثهما معاً

[١] الفرق بين هذا والفرض الأول في المسألة السابقة هو أن المفروض في هذه المسألة وجود عين النجاسة في الماء كالعذرة التي ثرى فيه ولم يعلم أنها وقعت قبل الكرية أو بعدها بخلاف الفرع السابق فإن المفروض فيه العلم بالملاقاة للنجاسه الأعم من فرض استهلاكها فيه أو خروجها عنه بعد الإصابة.

نعم، هذا لا يوجب الفرق بين المسألتين في الحكم، وذكرنا أنه لولم يكن الاجتناب عن الماء هو الأظهر فلا ريب في أنه أحوط.

وقد يقال: إنه لولا قول الماتن إلّا إذا علم تاريخ الوقوع لأمكن حمل هذه المسالة على ما إذا لم يعلم حال الماء من حيث القلة والكثرة سابقاً بأن يعلم أنه كر فعلاً وأنه لاقى النجس ولكن لم يعلم أنه كان من الأول كراً فلا يتنجس بالملاقاة المفروضة أو أنه كان من الأول قليلاً ولاقى النجاسة ثم صار كراً فحينئذ بناءً على عدم الاعتبار بالاستصحاب في العدم الأزلي وعدم كون المياه مسبوقة بعدم الكرية كما عليه الماتن يحكم بطهارة الماء لقاعدتها، والعلم بتاريخ الوقوع وعدمه في الفرض غير دخيل في الحكم، وعليه فالاستثناء المزبور يوجب حملها على إعادة الفرض

(مسألة ١٠) إذا حدثت الكرية والملاقاة في آن واحد حكم بطهارته[١] وإن كان الأحوط الاجتناب.

الأول من المسألة السابقة، ولعل الإعادة وقعت لسهو القلم.

أقول قد تقدم الفرق بين المسألتين ولكنه ليس بفارق في الحكم.

حدوث الكرية والملاقاة في آن واحد

[١] ظاهر قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[(١)] أن ملاقاة النجاسة للماء زمان كريته لا يوجب سلب طهارته سواء وقعت الملاقاة زمان حدوث كريته أو بعده، ودعوى أن الاعتصام حكم للماء الكر فهو متأخر عن كريته ممنوعة بأنه إن أريد التأخر رتبة فهو لا ينافي التقارن الزماني، وإن أريد أن الاعتصام وإن كان مقارناً لكرية الماء إلّا أن معنى الاعتصام عدم انفعال الماء بالملاقاة اللاحقة لكريته فلا ينافي انفعاله بالملاقاة المقارنة لكريته، ففيه أن الاعتصام عدم انفعال الماء بملاقاة النجاسة سواء حصلت الملاقاة حين حدوث الكرية أو بعدها، وإلا لكان المفهوم منه أن الماء مع عدم كريته ينفعل بالملاقاة اللاحقة لعدم كريته فلا ينفعل بالملاقاة الحادثة مع حدوث القلة.

لا يقال: مقتضى ما ورد في انفعال الماء مع ملاقاته للنجاسة تنجس كل ماء ملاق لها وقد خرج عنه الماء اللاحق ملاقاته لكريته فيؤخذ بالعموم المزبور في الملاقاة المقارنة لحدوث الكرية.

فإنه يقال: قد ذكرنا سابقاً أن الطائفة الخامسة مفادها عدم تنجس الماء بالملاقاة وقد خرج عنه الماء الذي لحقت لقلته ملاقاته فيؤخذ في الماء المقارن حدوث قلته لملاقاته بالعموم المزبور، لو فرض تساقطهما يرجع إلى الطائفة الأولى المقتضية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(مسألة ١١) إذا كان هناك ماءان أحدهما كر والآخر قليل، ولم يعلم أن أيهما كر فوقعت نجاسة في أحدهما معيناً أو غير معين لم يحكم بالنجاسة[١] وإن كان الأحوط في صورة التعين الاجتناب.

لطهارة كل من الماء الذي اقترن حدوث قلته بالملاقاة أو اقترنت كريته بها ولا أقل من أصالة الطهارة، وبما أنه لا يمكن الالتزام بطهارة الأول فلا يمكن الالتزام بتنجس الثاني، وبالجملة فاعتصام الماء الكر هو عدم تنجسه بالملاقاة سواء كانت مقارنة لحدوث كريته أو لحقت بها كما لا يخفى.

في الماءين المشتبه كرّهما بقليلهما

[١] ظاهر كلامه ﷺ هو الحكم بطهارة كل من الماءين المشتبه كرّهما بقليلهما فيما إذا لاقى أحدهما المعين النجاسة أو علم بملاقاة أحدهما من غير تعيين، وإن كان الأحوط في الصورة الأولى الاجتناب عن الملاقي.

أقول: إذا فرض وقوع النجاسة في أحدهما من غير تعيين فيحكم بطهارة كل منهما لأصالة عدم وقوعها فيما ليس بكر، ولا يعارض بعدم وقوعها فيما هو كر لعدم الأثر لوقوعها فيه وعدمه، وعلى ذلك فلا ريب في جواز استعمال كل منهما في الشرب والطهارة؛ لطهارة أحدهما وجداناً، وطهارة الآخر بمقتضى الاستصحاب.

لا يقال: استصحاب عدم وقوعها فيما ليس بكر يعارضه استصحاب عدم كرية ما وقع فيه النجاسة وإن لم يكن تعيين له عندنا ومقتضاه نجاسة ذلك الملاقي ومقتضاه الاجتناب عن كلا الماءين نظير ما إذا علم نجاسة أحد الماءين من غير تعيين، ودعوى أن هذا الاستصحاب غير جار بعد طهارة أحد الماءين وجداناً والآخر بالأصل لا يمكن المساعدة عليها؛ فإن أحد الماءين وإن كان طاهراً إلّا أن الحكم بطهارة الآخر مع اقتضاء استصحاب عدم كرية الملاقي تنجسه غير ممكن.

(مسألة ١٢) إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر[١].

فإنه يقال: مع تعارض الاستصحابين يرجع إلى أصالة الطهارة في الملاقي والآخر طاهر بالوجدان.

ومما ذكر يظهر أنه لا فرق في الحكم بطهارتهما بين كون الحالة السابقة لكلا الماءين القلة أو الكرية، غاية الأمر أنه لو كانت الحالة السابقة لكل منهما الكرية يجرى استصحاب بقاء الملاقى على كريته ومقتضاه طهارته، وليس له معارض؛ لأن أصالة عدم وقوع النجاسة في الكر لا أثر لها، ولا يثبت وقوعها على القليل كما لا يخفى. وأما إذا كان الملاقى للنجاسة أحدهما المعين ولم يدر أنه قليل أو كثير فيجب الاجتناب عنه؛ لأن وقوع النجاسة فيه محرز والأصل عدم كريته، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم كرية الآخر لا لما يقال من أنه لا أثر لعدمها فعلاً فإنه مادام لم يلاق النجاسة طاهر، سواء كان كراً أم لا، حيث يمكن أن يقال الاعتصام بنفسه أثر شرعي بل لعدم المعارضة بين الاستصحابين؛ ولذا لو لاقى الآخر أيضاً النجاسة يحكم بتنجسهما أخذاً باستصحاب عدم الكرية في كل منهما على ما هو المقرر في محله من جريان الأصل في كل من طرفي العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن أصلاً نافياً، هذا كله فيما إذا كانت الحالة السابقة لكل منهما القلة ولو كانت الحالة السابقة لكل منهما الكرية فيحكم بطهارة الملاقى أيضاً لاستصحاب بقائه على كريته كما أنه لولم يكن لهما حالة سابقة من الكرية أو القلة يحكم بطهارة الملاقى أيضاً لقاعدة الطهارة وإن كان لا يترتب عليه أثر الكرية على ما تقدم.

[١] ويحكم بطهارته لاستصحاب عدم وقوع النجاسة فيه، ولا يعارض باستصحاب وقوعها في الآخر؛ لعدم الأثر له كما هو مقتضى العلم التفصيلي بنجاسته.

(مسألة ١٣) إذا كان كر لم يعلم أنه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته[١] وإذا كان كران أحدهما مطلق والآخر مضاف، و علم وقوع النجاسة في أحدهما و لم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما.

(مسألة ١٤) القليل النجس المتمم كراً بطاهر أو نجس نجس على الأقوى[٢].

---

[١] وكان حكمه ﷺ بطهارة الكر المزبور لاستصحاب طهارته السابقة ولا أقل من قاعدة الطهارة، ولكن الأظهر لزوم الاجتناب عنه فإن المستفاد من بعض الروايات أن كل مايع تلاقيه النجاسة يتنجس إلّا الكر من الماء كموثقة أبي بصير عن أبي عبدالله ﷺ قال: «ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[(١)] وعلى ذلك فإذا جرى استصحاب عدم كون الكر المزبور ماءً فيدخل في المستثنى منه في الرواية كما لا يخفى.

وأما إذا كان كران أحدهما ماء والآخر مضاف وقع في أحدهما نجاسة لا يعلم أيهما هو فإنه في الفرض يجرى استصحاب عدم وقوعها في المضاف فيحكم بطهارته، ولا يعارض باستصحاب عدم وقوعها في الماء؛ لأنه لا أثر لوقوعها في الماء لعدم الأثر لوقوعها فيه فإنه طاهر على كل تقدير، ولو فرض معارضته بأصالة عدم كون ما وقع عليه النجاسة ماءً فيرجع إلى قاعدة الطهارة.

الماء المتمم كراً

[٢] إذا تمم النجس كراً بطاهر فالمشهور أنه لا يطهر بذلك، بل يحكم بتنجس

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦ـ٢٢٧، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

. . . . . .

الجميع وعن الوسيلة أنه ظاهر[١] ونسبه في المبسوط إلى بعض الأصحاب وقال: إنه قوي. وإذا تمم النجس كراً بنجس ففي المبسوط أنه لا شك في تنجس الكل[٢]، ولكن المحكي[٣] عن رسيّات السيد والمراسم وجواهر القاضي بل عن صريح السرائر طهارته[٤] أيضاً ويتمسك في طهارة المجموع بالمرسل عن النبي: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً»[٥] وقد ذكر في السرائر بعد نقله أنه المتفق عليه بين المخالف والمؤالف[٦] وقد يضاف إلى ذلك أن الماء المعلوم ملاقاته للنجاسة والمشكوك سبق كريته على تلك الملاقاة محكوم بالطهارة عندهم ولولا بناؤهم على أن الماء النجس المتمم كراً طاهر لم يتم هذا القول؛ لأن الملاقاة على تقدير سبقها للكرية توجب تنجس الماء وبالكرية اللاحقة يطهر. وبالجملة تسالمهم على طهارة الماء في الفرض المزبور يلازم القول بأن الماء المتمم كراً طاهر.

أقول: لو كان في البين تسالم على طهارة ماء يشك في سبق ملاقاته للكرية فهو تسالم على الحكم الظاهري لا الطهارة الواقعية، وكيف يكون تسالم عليها والمشهور على تنجس الماء المتمم كراً؟

---

(١) الوسيلة: ٧٣.

(٢) المبسوط ١: ٧.

(٣) حكاه السيد الحكيم في المستمسك ١: ١٧٠.

(٤) المسائل الرسية (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦١، المراسم: ٣٦، جواهر الفقه: ٥، السرائر ١: ٦٣.

(٥) مستدرك الوسائل ١: ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٦) السرائر ١: ٦٣.

. . . . . .

وأما النبوي فقد تقدم أنه لا يخرج عن خبر مرسل لا يمكن الاعتماد عليه فإنه إن كان المراد بالاتفاق الاتفاق على نقله فقد تقدم أنه لم يرد في شيء من كتب أخبارنا ولو كان الأمر كما ذكر لنقل ولو في بعض كتب أخبارنا، وإن أُريد الاتفاق على المضمون فإنه لا يعلم من مشهور أصحابنا إلّا الالتزام بمدلول قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[1] حيث إن ظاهره عدم تنجس الماء بعد صيرورته كراً، وأنه إذا لم تحدث النجاسة فيه قبل صيرورته كراً فلا يتنجس بعد بلوغه إلى ذلك الحد، ويحتمل أن يكون المراد بالنبوي أيضاً ذلك؛ ولذا نسب إلى بعض العامة عدم تنجس الماء بعد صيرورته قلتين[2]، وأما عدم تنجس الماء الكر حدوثاً وارتفاع تنجسه الحاصل سابقاً بعد صيرورته كراً فلم يلتزم به من العامة إلّا شاذ منهم على ما حكي، بل قد يقال إنه لا يمكن إرادة كل من عدم التنجس حدوثاً وارتفاع النجاسة من الخبر المزبور؛ لأن حمله على ارتفاع النجاسة فرض لنجاسة الماء قبل صيرورته كراً وحمله على عدم تنجس الماء فرض لطهارة الماء الثابتة للماء من قبل، ولو كان المراد به الأول لكان المناسب أن يقال إذا بلغ الماء النجس كراً لم يحمل خبثاً، ومع عدم كون الخبر كذلك يحمل على أن المراد به هو الثاني.

نعم، إذا كان الخبر إخباراً عن التشريع السابق يمكن أن يعمهما معاً، ولكن لا يخفى ما في هذا القول فإنه يمكن أن يكون الخبر تشريعاً للطهارة في الماء الكر الملاقي للنجاسة من غير فرق بين كونه نجساً من قبل أم لا.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) نسبة العلامة إلى الشافعي، انظر التذكرة ١: ٢٣ ـ ٢٤.

. . . . . .

وبالجملة فقوله: «لم يحمل خبثاً» يعم عدم التنجس بصيرورة الماء كراً وعدم بقاء النجاسه الثابتة له من قبل، بل دعوى انصرافها إلى جعل الاعتصام بالإضافة إلى النجاسة الواقعة في الماء بعد كريته كما هو مفاد قولهم: إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء[١] لا يخلو عن تأمل، والعمدة ضعف الخبر سنداً.

فإن قيل: إن الخبر على تقدير تمام سنده ومدلوله مبتلى بالمعارض فإن مثل موثقة عبدالله بن أبي يعفور الواردة في غسالة الحمام تدل على عدم طهارة الماء المتنجس ببلوغه كراً، فإن الإمام عليه السلام ذكر فيها: «إياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»[٢].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

والظاهر أن ما يجتمع فيه غسالة الحمام يكون بمقدار الكر ومع الإغماض فلا أقل من شمولها لما إذا بلغت مقدار الكر، وبعد سقوط الإطلاق من الجانبين فيرجع إلى ما يدل على تنجس الماء القليل وأنه لا يجوز الشرب والوضوء منه فإن إطلاقه يعم ما إذا طرأ عليه إتمامه كراً كموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام فإنه سئل فيها عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال: «كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلّا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب»[٣] فإن النهي عن الوضوء والشرب منه يعم ما إذا صار بعد ذلك كراً بطاهر

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

. . . . . .

قليل أو نجس، نعم لولم يتم هذا الإطلاق يكون المرجع أصالة الطهارة.

فإنه يقال: أما ما ورد في النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام فلا ظهور له في نجاسة الغسالة، بل غايته عدم جواز الاغتسال بغسالة الخبث على ما يأتي في مسألة جواز الوضوء أو الاغتسال بالماء المستعمل في رفع الخبث، ويظهر من بعض الروايات النهي عن الاغتسال[١] للرد على ما زعموا من أن في الاغتسال من بئر غسالة الحمام فيه شفاء للعين فلاحظ رواية محمد بن علي بن جعفر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام[٢] ويدل عليه أيضاً النهي عن الاغتسال في الموثقة بصيغة التحذير المناسب للحكم التكليفي لا الإرشاد إلى نجاسة الغسالة والاغتسال بالماء المتنجس ليس فيه حرمة ولا كراهة كما لا يخفى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نعم، إطلاق بعض ما ورد في تنجس الماء القليل يعم ما إذا صار كراً بعد ذلك، وهذا الإطلاق يعارضه النبوي[٣] والنسبة العموم من وجه لافتراقهما في عدم تنجس الماء الكر حيث يدل عليه النبوي وفي تنجس الماء القليل الباقي على قلته، ويدل عليه مثل موثقة عمار الساباطي ويجتمعان في الماء القليل المتمم كراً بطاهر أو نجس وبعد تساقطهما يرجع إلى العموم والإطلاق فيما دل على تنجس الماء فيما إذا لم يكن فيه تغيّر.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٨، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل.

(٢) المصدر السابق: ٢١٩، الحديث ٢.

(٣) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

. . . . . .

الماء المتمم كراً ومقتضى الأصل العملي

ثم إنه لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي فإن كان المتمم بالكسر نجساً فبناءً على اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية يحكم بنجاسة المجموع سواء امتزجا أم لا أخذاً باستصحاب النجاسة في كل منهما ومع عدم اعتباره فيها يكون المرجع أصالة الطهارة.

وأما إذا كان المتمم بالكسر طاهراً فمع عدم امتزاج الماءين يحكم بطهارة الأول وبقاء تنجس الثاني أخذاً باستصحاب حكمهما السابق، والإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم كما ادعي غير تام. وعلى تقديره بالإضافة إلى الحكم الظاهري غير محرز، ومع امتزاج الماءين يجري استصحاب بقاء تنجس المتمم بالفتح بلا معارض لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في طهارة المتمم بالكسر لعدم الأثر له مع تنجس المتمم بالفتح، ولو بني على عدم اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية يكون المرجع أصالة الطهارة ولكن الأمر سهل لضعف النبوي وعدم وصول النوبة إلى الرجوع إلى ما دل على طهارة الماء مع عدم تغيره ولا إلى الأصل العملي.

بقي في المقام أمر وهو أنه يمكن أن يتوهم أن مقتضى قولهم عليهم السلام: إن الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء[1] الاعتصام في محل الكلام فإن الماء المتمم بالكسر إذا كان طاهراً يحصل كريته وملاقاته دفعة واحدة، وقد تقدم عدم اعتبار لحوق الملاقاة بالكرية، ولكن الوهم ضعيف فإن ظاهر قولهم عليهم السلام بلوغ الماء كراً بغير ملاقاة النجس

---

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

فلا يفيد البلوغ الحاصل بالملاقاة، وإنما المفيد البلوغ الحاصل مع الملاقاة، أضف إلى ذلك شمول إطلاق دليل انفعال القليل لما إذا صار القليل المزبور بقدر الكر بالملاقاة بطاهر فإن الماء المتمم بالكسر مع قلته واستهلاكه في القليل المتنجس لا وجود له بنظرهم ليقال إنه ماء بلغ قدر الكر بالملاقاة فتدبر جيداً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

[في ماء المطر]

ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري فلا ينجس ما لم يتغيّر وإن كان قليلاً، سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض أم لا[١].

في ماء المطر

[١] اتفقت كلمات الأصحاب على اعتصام ماء المطر وأنه لا ينفعل حال تقاطره من السماء إلّا مع التغير على ما تقدم من تنجس كل ماء بالتغير، والمشهور أنه لا يعتبر في اعتصام ماء المطر كذلك جريانه على وجه الأرض أو غيرها أو عن الميزاب، بل المعيار صدق المطر على النازل عرفاً، والمنسوب إلى ابن حمزة اعتبار جريانه وإلى التهذيب والمبسوط[(١)] اشتراط الجريان من الميزاب، ويحتمل أن يكون المراد من ذلك جريانه مطلقاً سواء كان على وجه الأرض أو السطح، وإلّا فلا يحتمل أن يكون ماء المطر الجاري على السطح أو على وجه الأرض غير معتصم وما جرى من الميزاب هو المعتصم، وكذلك لا يحتمل أن يكون المطر النازل على الصحارى من الرمال ونحوه مما لا يجري على وجه الأرض غير معتصم وما يجري على السطح أو على وجه الأرض الصلبة معتصماً، ولذا حمل الأردبيلي ﷺ اعتبار الجريان على التقديري[(٢)] بمعنى أنه لو كانت الأرض صلبة لجرى فيها ما يتقاطر عليها، وبناءً على ذلك فيمكن أن يدعى أن الجريان التقديري مقوم لصدق ماء المطر عرفاً كما يمكن أن يدعى أن ذلك شرط زايد في الاعتصام، مع أن اختصاص صدق المطر بصورة الجريان فيه تأمل، بل منع، واعتباره في اعتصامه وعدمه يحتاج إلى ملاحظة الروايات، والعمدة منها صحيحة

---

(١) انظر رياض المسائل ١: ٢٠. والتهذيب ١: ٤١١، المبسوط ١: ٦. والوسيلة: ٧٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٥٦ و ٢٦٢.

. . . . . .

هشام بن سالم أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب؟ فقال: «لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه»(١).

ولا يخفى أن وكوف السطح وإن كان يلازم جريان الماء إلّا أن التعليل بكون المطر أكثر من البول مقتضاه أن المطر مع غلبته يكون طاهراً فإن المراد بالأكثرية بقرينة جفاف البول على السطح أو بقاء رطوبته عليه عادة هو الغلبة، وبتعبير آخر بما أن السطح يصيبه البول بنحو الاستمرار كما هو ظاهر قوله يبال عليه فلا محالة يكون حاملاً لأوصاف عين النجس فأكثرية ماء المطر مع ملاحظة جفاف السطح أو بقاء رطوبة البول فقط ظاهرها غلبة ماء المطر وعدم تغيّره بتلك الأوصاف الباقية على السطح، وبالجملة ورود الروايات في موارد خاصة ولخصوصيتها اعتبر في المطر الغلبة والجريان كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به. قال: وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلّي فيه ولا بأس به»(٢).

وقد يقال: إن المراد بالجريان في قوله عليه السلام: «إذا جرى فلا بأس به» الجريان من السماء بأن يتوضأ من الماء المجتمع على السطح المجعول مبالاً حال التقاطر من السماء، وهذا وإن ذكره المحقق الهمداني ولكنه بعيد عن ظاهر الرواية، نعم لا يبعد

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤ ـ ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٤٥، الحديث ٢.

. . . . . .

أن يكون وجه اعتبار الجريان أنه لو كان المطر قليلاً ولقلته كان واقفاً على السطح يتغير بالسطح الحامل لأوصاف النجس، وهذا قريب خصوصاً بملاحظة ما ورد في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة من أن مقتضى التعليل فيها طهارة ماء المطر مع غلبته أي عدم تغيّره، ومما ذكرنا يظهر الحال في صحيحته الأُخرى: وسألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف، فيصيب الثياب أيصلى فيها قبل أن تغسل؟ قال: «إذا جرى من ماء المطر فلا بأس»[١].

ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك[٢]، وقد تقدم سابقا أن البول الجاري من الميزاب لا يبلغ في الكثرة ماء المطر الجاري عنه أو عن ميزاب آخر ليوجب تغير الماء، فالرواية ظاهرة في اعتصام ماء المطر.

لا يقال: مقتضى الروايات المتقدمة اعتصام ماء المطر وعدم تنجسه مع عدم تغيره ولو بعد انقطاع التقاطر فكيف يختص الاعتصام بما إذا كان حال التقاطر؟

فإنه يقال: في صحيحة هشام بن سالم وإن كانت تعم الوكوف بعد انقطاع المطر إلّا أن جريانه على موضع المتنجس حال تقاطره يوجب طهارة الموضع من السطح المتنجس فلا يكون الوكوف من ذلك الموضع موجباً لتنجس الثوب.

ومما ذكرنا يظهر الحال في صحيحة علي بن جعفر فإنه مع طهارة الموضع المتنجس لا بأس بالوكوف منه، ولا يعلم أن الماء الموكوف لاقى العذرة المفروضة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٤٥ـ١٤٦، الحديث ٤.

بل وإن كان قطرات بشرط صدق المطر عليه، وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر، وإن كان قليلاً لكن مادام يتقاطر عليه من السماء[١].

في السطح بعد انقطاع المطر. وأما ما في صحيحة علي بن جعفر وقد سأله عليه السلام: «عن الرجل يمر في ماء المطر» وما في صحيحة هشام بن الحكم: «في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا» فالمراد بماء المطر هو الماء المتقاطر عليه المطر لا الماء الباقي على الأرض أو السطح أو غيرهما بعد انقطاع المطر فإنه لا يمكن الفرق بينه وبين سائر المياه القليلة فإن ما ورد في الغدير ونحوه: ماء مطر مجتمع، وقد حكم عليه السلام بتنجسه ما لم يبلغ قدر الكر، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء»[(١)]. وفي صحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منه؟ قال: وكم قدر الماء؟ قال: إلى نصف الساق وإلى الركبة، فقال: توضأ منه[(٢)]. فإن الحياض الموجودة ماء مجتمع من نزول المطر كما لا يخفى.

في مطهرية ماء المطر للأجسام المتنجسة

[١] وربما يقال: المراد أن تكون في القطرات كثرة بحيث يصدق عليها المطر وإن كان الملاقي للمتنجس قطرات يسيرة ولو كان كل ما ينزل من السماء قطرات يسيرة لا يصدق عليها المطر ولا يترتب عليه الحكم، وما في روض الجنان: «كان

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ١٦٢، الحديث ١٢.

. . . . . .

بعض من عاصرناه من السادة يكتفي في تطهير الماء المتنجس بوقوع قطرة واحدة عليه وليس ببعيد وإن كان العمل على خلافه»[١] لا يخلو عن إشكال لعدم صدق المطر على القطرة، ولعل مراده أيضاً وقوع قطرة من المطر عليه لا صدق المطر على القطرة الواحدة، وعليه فما ذكر في محله، والفرق بين صدق المطر ووقوع قطرة أو قطرات منه على المتنجس ظاهر.

أقول: يقع الكلام في مقامين أحدهما: أن ماء المطر يطهر الأجسام المتنجسة، والثاني: مطهريته للماء المتنجس.

أما المقام الأول فقد يستدل على طهارة تلك الأجسام بما في مرسلة الكاهلي: «كل شيء يراه المطر فقد طهر»[٢] فإن مقتضاها طهارة الأشياء المتنجسة بإصابتها المطر أي إصابة الموضع المتنجس وأنه كاف في طهارته.

وعليه فلا يعتبر التعدد في طهارة ما يعتبر في غسله بالماء القليل التعدد كالأواني المتنجسة، وكذا لا يعتبر في طهارته بماء المطر العصر فيما كان قابلاً له ومعتبراً في تطهيره بغير ماء المطر.

لا يقال: تدل المرسلة على طهارة الأشياء المتنجسة المعتبرة في غسلها التعدد بالعموم وما دل على اعتبار التعدد يعمّ غسلها بماء المطر فالنسبة عموم من وجه.

فإنه يقال: نعم ولكن لابد من الأخذ بعموم المرسلة لوجهين:

أحدهما: أن دلالة المرسلة على كفاية رؤية المتنجس المطر بالعموم؛ ودلالة ما

---

(١) روض الجنان ١: ٣٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

. . . . . .

يدل على اعتبار التعدد في تطهيره بالمطر بالإطلاق فيؤخذ في مورد تعارضهما بالعموم.

وثانيهما: ما تقدم من أن الخطابين المتعارضين بالعموم من وجه يتساقطان في مورد اجتماعهما فيما كان الأخذ بأحدهما بلا معيّن، وفي ما نحن فيه الأخذ بالمرسلة له معيّن وهو أن تقديم ما دل على اعتبار التعدد يوجب إلغاء عنوان المطر، والمرسلة ظاهرة في خصوصيته.

وأما عدم اعتبار العصر فإن العصر إنما يعتبر في تطهير المتنجس لإخراج الماء المحكوم بالنجاسة منه، وإذا كان ما في المتنجس من ماء المطر لتقاطر المطر معتصماً وطاهراً فلا حاجة في تطهيره لعصره، أضف إلى ذلك أن دلالة المرسلة بالعموم، ودلالة ما دلّ على اعتبار التعدد بالإطلاق، ولكن الحق أنه يأتي في شرايط التطهير أن العصر لعدم إحراز صدق الغسل في الأشياء القابلة له بدونه لا لإخراج الماء المتنجس كما تقدمت الإشارة إليه سابقاً، والمرسلة لضعف السند لا يمكن الاعتماد عليها، ودعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور لا يمكن المساعدة عليها؛ لأن الشهرة على تقديرها لم تحرز أنها للعمل بالمرسلة ويمكن أن يكون استناد بعضهم إلى سائر الروايات أو العمل بها لاعتضادها بغيرها.

وربما يستدل على مطهرية المطر كما ذكر بالتعليل الوارد في صحيحة هشام بن سالم[1] لعدم البأس بما يكشف من السطح المتنجس الحامل لأوصاف النجس بغلبة ماء المطر وعدم تغيره بالأوصاف الباقية من البول، وتوضيح ذلك أن ما يكف من

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

. . . . . .

السطح المفروض المنفي عنه البأس يعم بعدما ينقطع التقاطر كما هو الغالب، ونفي البأس عنه لا يكون إلّا إذا كان ماء المطر مطهراً للسطح وقد علل سلام الله عليه هذه المطهرية بغلبة ماء المطر لما على المتنجس من أوصاف البول، ومقتضى هذا التعليل أنه كلما كانت هذه الغلبة فإنه يطهر المتنجس بها سواء كان مما لا يعصر كالسطح أو مما يعصر كالثياب أو كان مما يعتبر في تطهيره تعدد الغسل أم لا.

اللهم إلّا أن يقال: نفي اعتبار العصر بالتعليل المزبور غير ممكن؛ لأن السطح مما لا يقبل العصر فغسله عبارة عن إصابة الماء إياه كما أن غسل سائر الأجسام غير القابلة للعصر بصب الماء عليها فلا يقتضي التعليل المزبور نفي اعتبار العصر كما لا يقتضي نفي اعتبار التعفير في تطهير الإناء المتنجس بولوغ الكلب إذا أصابه ماء المطر. نعم، يمكن نفي اعتبار التعدد؛ لأن السطح المتنجس بالبول مع اعتبار التعدد في تطهيره بالماء القليل يطهر بإصابة المطر الغالب عليه أضف إلى ذلك أن التعليل راجع إلى طهارة الماء نظير التعليل الوارد في طهارة ماء الاستنجاء لا إلى طهارة السطح ليقال: إن التعبير بغلبة الماء لا يكون السطح مغسولاً بماء المطر يشير إلى عدم اعتبار الغسل في التطهير بماء المطر فالأحوط اعتبار العصر في مثل الثوب كاعتبار التعفير في تطهير الآنية من ولوغ الكلب.

مطهرية ماء المطر للماء المتنجس

وأما المقام الثاني أي مطهريته للماء المتنجس فقد يستدل عليه بالمرسلة بدعوى أنه إذا أصاب المطر سطح الماء المتنجس يصدق أنه يراه المطر، بل قد يدعى كما تقدم صدق ذلك بإصابة قطرات من المطر عليه. وأورد على ذلك بأنه لو

. . . . . .

كان الأمر كما ذكر لزم الإلزام بطهارة المضاف، ولم يلتزم به أحد إلّا ما يظهر من العلامة ﷺ كما هو مقتضى التزامه بطهارة المضاف باتصاله بالجاري[١]. بل لا يمكن الالتزام بطهارة الماء المتنجس بالمطر مع امتزاجه أيضاً فإنه لا دليل على اعتصام القطرات الداخلة في الماء المتنجس مع انفصال بعضها عن بعض واستهلاكها في الماء المتنجس المزبور.

أقول: قد عرفت الحال في مرسلة الكاهلي ولذا يذكر ذلك أيضاً في وجه كون المطر مطهراً للماء المتنجس بدلالة صحيحة هشام بن الحكم الواردة: «في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء»[٢] فإن الموضع من الماء الذي ينزل فيه البول يستهلك ماؤه في البول أولاً ثم بكثرة الماء يتغير الماء بالبول فينجس ذلك الموضع بالبول ثم يزول التغير بغلبة الماء واستهلاك البول فيه فطهارة المتنجس مع زوال التغير لكون الماء معتصماً بنزول المطر عليه، ولكن قد يقال غاية ما يستفاد من الصحيحة اعتصام ماء المطر المستقر على الأرض ونحوها، وأن الماء المتنجس يطهر باستهلاكه في الماء المزبور، وأما طهارة الماء المتنجس بإصابة المطر له ولو بقطرات كثيرة فضلاً عن اليسيرة فلا يستفاد منها كما لا يخفى.

والأولى الاستدلال على مطهريته كذلك بما ورد في صحيحة علي بن جعفر عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه»[٣] فإن مقتضى إطلاقها عدم

---

(١) قواعد الأحكام ١: ١٨٥ و ١٨٧. والمنتهى ١: ٥٤. وتذكرة الفقهاء ١: ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(مسألة ١) الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر، ولا يحتاج إلى العصر أو التعدد، وإذا وصل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل إليه، هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة وإلّا فلا يطهر إلّا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها[١].

(مسألة ٢) الإناء المتروس بماء نجس كالحب والشربة ونحوهما إذا تقاطر عليه طهر ماؤه وإناؤه بالمقدار الذي فيه ماء، وكذا ظهره وأطرافه إن وصل إليه المطر حال التقاطر، ولا يعتبر فيه الامتزاج[٢]، بل ولا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر وإن كان الأحوط ذلك.

الفرق بين أن يكون صب الخمر فيه أثناء التقاطر أو في الفترة الحاصلة بين التقاطر الأول والثاني عادة فإنه إذا صب الخمر في فترة الانقطاع يتنجس الماء الموجود على الأرض مع عدم كريته ثم يطهر بنزول المطر عليه ثانياً وهذا الوجه تام لا غبار عليه ويثبت مطهرية ماء المطر فتدبر.

فروع ماء المطر

[١] قد تقدم عدم اعتبار التعدد بل العصر كما قيل في كون المطر مطهراً بل إذا غلب الماء على المتنجس أو على بعض منه طهر ما وصل إليه وذكر المصنف ﷺ هذا فيما لم يكن في المتنجس عين النجاسة وإلّا فلا يطهر إلّا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها. أقول ما ذكر ﷺ وإن كان أحوط إلّا أن الأظهر كفاية زوال عين النجاسة مقارناً لانقطاع التقاطر حيث إن ذلك مقتضى صحيحة هشام بن سالم فإن التعليل فيها ظاهر في أن غلبة المطر على عين النجاسة وأوصافها موجبة لطهارة المتنجس كما لا يخفى.

[٢] قيل: بطهارة الماء المتنجس ولو بوقوع قطرة من المطر عليه كما تقدم عن

. . . . . .

روض الجنان نقله ونفى البعد عنه[١]، وقيل: لابد من امتزاج المطر بالماء المتنجس، وقيل: بأنه لابد من وقوع المطر على تمام السطح الظاهر من الماء أو معظمه، فإنه إذا وقع الماء على سطحه كذلك يكون المطر في سطحه طاهراً لاعتصامه ويطهر الماء المتنجس لاتصاله بالمعتصم وذلك فإن المطر النازل مع عدم استهلاكه في الماء المتنجس طاهر فيطهر الماء المتنجس لما يظهر من صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع الواردة في ماء البئر من طهارة مائه لاتصاله بالمادة والمراد بالمادة المعتصم سواء كان في البين امتزاج أم لا، نعم لو كان النازل قطرة أو قطرات فلاستهلاكها في الماء المتنجس لا يصدق الاتصال بالمعتصم، ولما يظهر من صحيحة هشام في طهارة الموضع المتنجس بالبول من أن الماء يطهر بزوال تغيره.

أقول: لم يظهر وجه دلالة صحيحة هشام[٢] على عدم اعتبار الامتزاج فإن البول النازل من الميزاب لا يستهلك في الماء النازل من ميزاب آخر إلّا بالامتزاج.

وأما دلالة صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع[٣] الواردة في ماء البئر على حكم المقام فلا يخلو عن تأمل فإن القطرات النازلة في الماء المتنجس تدريجاً تستهلك فيه فكل ما وقع فيه من قطرات تستهلك فيه فينجس تمام الماء كما هو مقتضى كون الاستهلاك انعداماً للموضوع، وهذا خارج عن مدلول الصحيحة المفروض فيها اتصال الماء المتنجس من البئر بنفس المادة المعتصمة كما لا يخفى.

والأظهر في عدم اعتبار الامتزاج وطهارة الماء بوقوع القطرات من المطر فيه

---

(١) روض الجنان ١ : ٣٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ١٤٠، الباب ٣، الحديث ١٠.

(مسألة ٣) الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط أن يكون من السماء ولو بإعانة الريح، وأما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكاناً آخر لا يطهر، نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكان مسقف بالجريان إليه طهر[١].

بالإطلاق المشار إليه في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة الوارد فيها عدم البأس بماء المطر الذي صب فيه الخمر[١] على التقريب المتقدم.

[١] المطر النازل فيما أصاب المتنجس من غير توسيط شيء معتصم ويطهر المتنجس الذي أصابه على ما تقدم، وكذا فيما إذا كانت الإصابة بمثل إعانة الريح أو مرور القطرات من أوراق الشجر أو إصابتها من غير أن يستقر فيها فإن المطر المار على أوراق الشجر لا يقصر عن الجاري من الميزاب، وإصابة الأوراق لا يخرجها عن عنوان المطر، وكذا المطر الجاري على الأرض ونحوها فإنه بوصوله إلى مكان متنجس يطهر ذلك المكان وإن كان المكان المزبور مسقفاً لا تصيبه القطرات، ويدخل ذلك في مدلول صحيحة هشام الواردة في المطر الجاري من الميزاب[٢]، وأما إذا وصل المطر إلى مكان وطفر منه إلى الموضع المتنجس لا يطهر ذلك الموضع بها، ويعلل ذلك بعدم صدق المطر على ما يطفر بعد وقوعه على شيء من سطح أو أرض حيث إن المطر هي القطرات النازلة أو الماء المجتمع فيها المتصل بتلك القطرات، وفيه أن دعوى الجزم بعدم صدق المطر لا تخلو من تأمل نعم القطرات المنفصلة عن الشيء بنحو الطفرة لا يحرز دخولها في الروايات المتقدمة لتطهر المتنجس الذي تصيبه، بخلاف ما إذا أصابت عند نزولها ورق الأشجار

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(مسألة ٤) الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر. وكذا إذا كان تحت السقف وكان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض[١]، بل وكذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقع في الحوض، وكذا إذا جرى من ميزاب فوقع فيه.

(مسألة ٥) إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهراً[٢]، بل وكذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض، نعم لو لاقى في الهواء شيئاً كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضر إذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض فمجرد المرور على الشيء لا يضر.

(مسألة ٦) إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شيء آخر لم ينجس

ونحوها فإن مثل ذلك داخل في مدلولها، وكذا ما يمر على ورق الشجر مع اتصاله بل بدونه أيضاً، حيث يمكن الفرق بين ما يتقاطر من السقف فإنه لا يكون مطهراً، وبين ما يقع على ورق الشجر ثم يقع على الأرض فإنه يصدق على الأرض أنه أصابتها السماء كما لا يخفى.

[١] قد تقدم وجه استظهار طهارة الماء المتنجس من صحيحة علي بن جعفر المتضمنة لإصابة ماء المطر الذي صب فيه الخمر[(١)] ولا يحتمل الفرق في الحكم بين المقام و بين ما يدخل في مدلولها.

[٢] لما تقدم من خروج الفرض عن مدلول الروايات التي اعتمدنا عليها في المقام فإن تلك الروايات وإن دلت على طهارة ما يكف إلّا أنه لا دلالة على كونه مطهراً، وأما ما يقع على ورق الشجر ثم يقع على الأرض فقد ذكرنا أنه لا يبعد دخوله في إطلاق بعض تلك الروايات فيكون الوقوع عليها كالمرور بها كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

إذا لم يكن معه عين النجاسة ولم يكن متغيراً[١].

(مسألة ٧) إذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف لا تكون القطرات نجسة، وإن كان عين النجاسة موجودة على السطح ووقع عليها لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء[٢] وأما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً، وكذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس.

---

[١] والوجه في ذلك أن القطرات النازلة على عين النجاسة لاعتصامها عند وقوعها عليها لم تتنجس مع عدم تغيرها، وبعد انفصالها منها مع عدم حمل ما طفر جزءاً من العين النجسة لم تقع الملاقاة لينجس، وإذا فرض تغيرها يحكم بنجاستها كما هو مقتضى التعليل الوارد في صحيحة هشام بن سالم[1]، كما أنه لو كان حاملاً لجزء من عين النجاسة يحكم بتنجسه كما هو مقتضى أدلة الانفعال.

[٢] قد تقدم عدم انفعال القطرات بإصابتها عين النجاسة مع عدم تغيرها فالمتقاطر من السقف مع تقاطر المطر على السطح معتصم، بل لا موجب لنجاسته أيضاً فيما كان التقاطر من السقف بعد انقطاع المطر ولم يعلم أن المتقطر لاقى عين النجاسة بعده، ودعوى أن السطح لرطوبته يتنجس بعين النجاسة الموجودة فيه فينجس الماء الموجود على السطح والقطرات النافذة في السطح به لا يمكن المساعدة عليها فإن تنجس جزء من السطح لا يسري إلى سائره على ما ذكر في بحث تنجس الموضع من المضاف الجامد ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى ولو فرض الشك في ملاقاة ما يكف من السطح عين النجاسة أو الموضع المتنجس بتلك

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(مسألة ٨) إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً.

(مسألة ٩) التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتى صار طيناً[١].

(مسألة ١٠) الحصير النجس يطهر بالمطر، وكذا الفراش المفروش على الأرض، وإذا كانت الأرض التي تحتها أيضاً نجسة تطهر إذا وصل إليها[٢] نعم إذا كان الحصير منفصلاً عن الأرض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها نظير ما مر من الإشكال فيما وقع على ورق الشجر وتقاطر منه على الأرض.

العين بعد انقطاع التقاطر فأصالة عدم الملاقاة فيه محكمة فتدبر.

[١] فإن طهارة التراب المزبور بنفوذ المطر إلى أعماقه مقتضى طهارة السطح المفروض في صحيحة هشام بن سالم[١] وغيرها وفي مرسلة محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن: في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلّا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر[٢]. فإن ظاهره أنه كان طاهراً عند حصول المطر ولا يكون ذلك إلّا بكونه مطهراً للتراب المتنجس كما لا يخفى.

[٢] لو كان على الأرض المتنجسة حصير متنجس أو فراش متنجس ولم يكن انفصال بينهما تكون إصابة المطر الحصير أو الفراش ورسوبه في الأرض موجباً لطهارة كل من الأرض والحصير أو الفراش والظاهر عدم الفرق بين هذه الصورة وما إذا كانت الأشياء المتنجسة بعضها على البعض الآخر وأصاب المطر الطبقة الفوقانية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٤٧، الحديث ٦.

(مسألة ١١) الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه، نعم إذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير[١] لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة إلى التعدد.

ثم نفذ إلى سائر الطبقات فإنه يطهر سائر الطبقات أيضاً بنفوذ المطر، ويستفاد ذلك من طهارة السطح المستفادة من صحيحة هشام بن سالم بخلاف ما إذا كان المتنجس الفوقاني منفصلاً فأصابها المطر ثم وقع على غيره فإن الحال فيه نظير ما تقدم من وقوع المطر على أوراق الشجر ثم وقوعه على المتنجس فتدبر.

[١] ذكر في المستمسك[١] أن ظهور المرسلة: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر»[٢] ليس بأقوى مما دل على التعفير في تطهير الإناء من ولوغ الكلب[٣] لأن ظهورها في أن لماء المطر خصوصية بالإضافة إلى سائر المياه فلا يعتبر في التطهير به ما يعتبر في التطهير بسائر المياه، وأما بالإضافة إلى غير المياه كالتراب بأن يطهر ما يطهره التراب فلا دلالة لها على ذلك، وعلى تقدير التسليم وتساوي الظهورين فيرجع إلى استصحاب بقاء نجاسة الإناء.

أقول: قد ورد في الرواية غسل الإناء بالتراب أول مرة ثم بالماء فيمكن دعوى ظهور غسل الإناء بالتراب في غسله بالماء المخلوط بالتراب كقول القائل: اغسله بالصابون وإذا دلت المرسلة على خصوصية في ماء المطر وأنه لا يعتبر فيه ما يعتبر في سائر المياه كاعتبار تحقق عنوان الغسل والتعدد يدخل فيه عدم اعتبار خلط

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، وفيه حديث واحد.

. . . . . .

التراب، والعمدة ضعف المرسلة فيؤخذ بإطلاق ما دل على اعتبار التعفير ولا ينافيه التعليل في صحيحة هشام فإنه يجري في موارد وجود عين النجاسة أو أوصافها في المتنجس، ويلحق غيرها بالأولوية غير الجارية في تنجس الإناء بولوغ الكلب لاحتمال الخصوصية في الولوغ.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فصل

[في ماء الحمام]

ماء الحمام بمنزلة الجاري بشرط اتصاله بالخزانة فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما في الخزانة وحده أو مع ما في الحياض بقدر الكرّ[1].

ماء الحمام

[1] قيل إن في ماء الحمام أقوال أربعة:

الأول: أن ماء الحمام أي الماء في الحياض الصغار مع اتصاله بالمادة المعبر عنها بالخزانة معتصم سواء بلغ الماء في الخزانة وحده أو مع ما في الحياض مقدار الكر أم لا، وكأن لماء الحمام كماء المطر خصوصية، وتلك الخصوصية اعتصام ما في الحياض مع اتصاله بالخزانة، وقد نقل ذلك عن المحقق ﷺ وبالجملة يكون ما في الحياض مع اتصال الماء فيها بالمادة نظير الجاري في عدم انفعاله بالملاقاة، وكما أنه لا يعتبر الكرية في مادة الجاري ولا في مجموع ما في المادة وما يجري منها كذلك في ماء الحمام، وذكر في الحدائق في ذيل هذا القول أنه لو انقطع الاتصال بمادة الحمام وتنجس الماء في الحوض الصغير لا يطهر ما في الحوض بمجرد الاتصال بالمادة، بل يجري عليه حكم القليل المتنجس[1].

الثاني: ما هو المنسوب إلى المشهور أو أكثر الأصحاب أن ما في الحياض الصغار يكون معتصماً باتصاله بالخزانة التي يكون ماؤها بمجرده كراً فيعتبر في اعتصام الماء في الحياض الصغار اتصاله بالخزانة المعتصمة.

---

(١) الحدائق الناظرة ١: ٢١٠ ـ ٢١١.

. . . . . .

الثالث: عن جماعة أنه يعتبر في اعتصام الماء في الحياض الصغار مع اتصاله بماء الخزانة بلوغ المجموع كراً فلا يعتبر في اعتصام ما في الحوض الصغير اتصاله بالخزانة المعتصمة بمفردها.

الرابع: الفرق بين الدفع والرفع فإن كان الماء في الحوض الصغير متنجساً فلابد في طهارته بجريان الماء عليه من الخزانة بلوغ مائها كراً، ولا يكفي بلوغ مجموع ما في الخزانة والحياض الصغار مقدار الكر بخلاف ما إذا كان ما في الحوض الصغير طاهراً فإنه يكفي في اعتصامه بلوغ مجموع ما في الخزانة والحوض مقدار الكر.

ولكن لا يخفى أن عدّ التفرقة بين الدفع والرفع قولاً رابعاً لا يخلو عن تأمل فإن القول الثالث لم يتعرض إلّا لاعتصام الماء أو أنه يكفي فيه بلوغ مجموع ما في الخزانة والحياض مع اتصالها مقدار الكر، وأما فرض تنجس ما في الحوض الصغير فلم يتعرض له بل لابد من الالتزام في الفرض بكون الماء الطاهر المتصل بذلك الماء المتنجس كراً. إلّا أن يلتزم أحد بطهارة الماء القليل المتنجس بتتميمه كراً بطاهر على ما تقدم.

وكيف كان فلابد من ملاحظة منشأ الأقوال فنقول قد ورد في ماء الحمام روايات عمدتها صحيحة داود بن سرحان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في ماء الحمام؟ قال: «هو بمنزلة الماء الجاري»[1] وفي رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة»[2] ورواية ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: أخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٤٩، الحديث ٤.

. . . . . .

واليهودي والنصراني والمجوسي فقال: «إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً»[١].

فالقائل بالقول الأول يحمل التنزيل في صحيحة داود بن سرحان على الأثر الظاهر للجاري وهو الاعتصام أو جميع الآثار، وعلى كلا التقديرين فكأن الخزانة للماء في الحياض الصغار كالمادة للجاري توجب الاعتصام، وكما أنه لا يعتبر في مادة الجاري كونها كراً، بل ربما يكون مادته بنحو الرشح فكذلك الخزانة، ويدل على ذلك رواية بكر بن حبيب[٢] أيضاً فإن نفي الباس راجع إلى الماء في الحياض الصغار، وأنه لا بأس به مع اتصاله للمادة فإن الحمام لا يخلو عن الخزانة فذكر المادة كناية عن اتصال ما في الحياض الصغار بها.

وبالجملة مقتضى إطلاق التنزيل ونفي البأس عدم اعتبار الكرية في ماء الحمام كالجاري، فلا فرق في الاعتصام بين كون الماء في خزانته بمجرده أو مع ما في الحياض الصغار كراً أم لا، ولكن لا يخفى أنه على تقدير الإغماض عما يأتي فإن مقتضى ذلك أنه لو كان الماء في الحياض الصغار متنجساً كما إذا أصابها النجاسة حال انقطاع مائها عن الخزانة فيكفي في طهارته مجرد اتصاله بالمادة ولو كان مجموعهما أقل من الكر كما هو الحال في الماء الجاري مع أن المنقول عن المحقق أن ماء الحياض مع تنجسه كالماء القليل النجس فلا تطهر إلّا مع كرية المادة.

أضف إلى ذلك أنه تكون عادة المادة في الحمام الجاري منها الماء على

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ١٤٩، الحديث ٤.

. . . . . .

الحياض الصغار أكراراً فضلاً عن أن يكون مقدار الكر فبلوغ ماء الخزانة كراً أو أكراراً مفروض في جميع الروايات الواردة في ماء الحمام، ولم يقع السؤال أيضاً عن ماء الخزانة، بل عن الماء في الحياض الذي يستعمله الجنب والنصراني والمجوسي وغيرهم ويباشرونه فيكون الماء فيها لقلته في نفسه أو لكونه من الماء المستعمل موجباً للسؤال فذكر سلام الله عليه أن مع اتصاله بالمادة يكون ملاقاته بالنجاسة كملاقاة بعض الجاري النجاسة، وقد تقدم أن الأنهار غالباً تحصل من سقوط الأمطار وذوبان الثلوج مع أن اعتصامها بكرية مائها.

والحاصل لا يستفاد من صحيحة داود بن سرحان[1] إلا تقوم الماء في الحياض بما في الخزانة وأن اتصال مائها بالخزانة يوجب عدم تنجسه، وعدم كونه من الماء المستعمل وأما الخزانة فكريتها أو كونها أكراراً مفروغ عنه ويكفي في ذلك ملاحظة الحمامات العامة المعدة لورود أهل البلد والمحلة والسوق، ولا يستفاد من رواية بكر بن حبيب أزيد من ذلك مع أنها ضعيفة سنداً حيث إن بكر بن حبيب الذي يروي عن الباقر والصادق عليهما السلام لم يثبت له توثيق، ودعوى أنه بكر بن محمد بن حبيب الذي وثقه الكشي (النجاشي) وأسند إلى جده كما هو الحال في غيره من بعض الرواة كما عن الشيخ الأنصاري قدس سره[2] لا يمكن المساعدة عليها فإن بكر بن حبيب الذي يروي عنه منصور بن حازم عن الباقر عليه السلام غير بكر بن محمد بن حبيب الذي قيل إنه يروى عن الجواد عليه السلام مع أنه لم يثبت له رواية ولا توثيق ودعوى أن الكشي أو النجاشي

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) كتاب الطهارة ١: ١٠٠.

من غير فرق بين تساوي سطحها مع الخزانة أو عدمه، وإذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة بشرط كونها كراً وإن كانت أعلى وكان الاتصال بمثل المزملة[١]. ويجري هذا الحكم في غير الحمام أيضاً فإذا كان في المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد وكان تحته حوض صغير نجس واتصل بالمنبع بمثل المزملة يطهر.

وثقه وهم فراجع، ونظيرها دعوى وقوع صفوان بن يحيى في سند الرواية وهو ممن صرح الشيخ ﷺ في العدة في أواخر بحثه عن خبر الواحد من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عمن يوثق به[١]، فإن ظاهره أن إرسال صفوان بن يحيى أو محمد بن أبي عمير أو أحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات المشار إليهم لا يضر باعتبار الرواية، وفي المقام قد روى صفوان عن نصر بن حازم والراوي عن بكر بن حبيب منصور بن حازم لا صفوان، وبتعبير آخر كما أن إرسال الراوي لأحد هولاء لا يدخل في الكلام المزبور كذلك رواية الراوي لهم، ولو سلم فأصل ما ذكره في العدة مخدوش فإنه اجتهاد من الشيخ ﷺ استفاده من كلام الكشي حيث ذكر الإجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة[٢]، وذكرنا غير مرة أنه لا يستفاد من كلامه إلّا الاتفاق على وثاقة تلك الجماعة وأنه لا تسقط الرواية عن صحتها بتوسطهم لا أنه لا يلاحظ الواسطة أو الوسائط بينهم وبين الإمام عليه السلام.

[١] إذا كان الماءان متساويين في سطحهما كالغديرين المتصل أحدهما بالآخر ببعض سواقيهما فلا ينبغي الريب في اعتصام الماء فيهما لصدق الماء الواحد على ما في الغديرين المفروضين، وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في

---

(١) العدة ١: ١٥٤.

(٢) رجال الكشي ١: ٥٧. وقد تكررت هذه العبارة في كلامه (١١) مرة.

. . . . . .

الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كر»[١]، فإن ظاهرها يعم ما في الغديرين المفروضين، ومقتضاها عدم جواز الوضوء من ذلك الماء من أي أطرافه بل لا يبعد أن يعم الفرض قولهم عليهم السلام: إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء[٢] وحيث لا يحتمل الفرق بين الفرض وبين الغديرين المتباعدين مع الاتصال بينهما بنحو ضعيف وأنبوب طويل فيجري الحكم في كل ماءين متساويي السطحين المتصل أحدهما بالآخر، وأما إذا كان أحدهما عالياً يجري على السافل، وكان مجموعهما من الجاري والمجرى عليه مقدار الكر فظاهر عبارة المصنف وغيره اعتصام السافل بالعالي فلا يتنجس السافل بملاقاته النجاسة، ووجه هذا القول أن جريان العالي على السافل يوجب كون المجموع ماء واحداً؛ لأن الاتصال الحاصل بالجريان يوجب وحدة الماء ولو في بعض الفروض، ويلحق غيره لعدم احتمال الفرق اللهم إلّا أن يقال إنه لو فرض تقوي السافل في الفرض بالعالي بدعوى دخوله في المنطوق من قولهم عليهم السلام: إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء، فلابد من الحكم بتقومي العالي بالسافل أيضاً فلا يتنجس السافل ولا العالي بملاقاة العالي النجاسة مع أنه يبعد الالتزام بذلك. وبالجملة فلا يستفاد تقومي السافل بالعالي الذي لا يبلغ مقدار الكر ويبلغ مجموعهما كراً من روايات الحمام أيضاً لما تقدم من أن كرية المادة فيها مفروغ عنها، ولا من قولهم عليهم السلام: إذا بلغ الماء، نعم لو كان العالي كراً يتقومى به السافل فلا يتنجس بملاقاة النجاسة بخلاف ما إذا لم يبلغ مجموع العالي والسافل

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

وكذا لو غسل فيه شيء نجس فإنه يطهر مع الاتصال المذكور[١]

مقدار الكر أو لم يكن العالي بمجرده كراً فإنه لا يسري تنجس السافل إلى العالي بالعالي إلّا أنه لا يعتصم ولكن الأظهر اعتصام كل من العالي بالسافل واعتصام السافل بالعالي؛ لأن قولهم عليهم السلام: إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء[١] يعم ما إذا ألقي الكر بنحو الأغدار بحيث لا ينقطع اتصال بعضه ببعض فإن مجموع الملقى بعاليه وسافله ماء واحد وقد بلغ قدر الكر فلا ينفعل ولا يحتمل الفرق بين ذلك وبين المفروض في ماء الحمام من اتصال الماء العالي بسافله بمثل المزملة والأنبوب، وقد ذكر في جامع المقاصد تقوي كل من السافل والعالي بالآخر[٢] وعن العلامة تقوي السافل بالعالي دون العكس[٣] ومما ذكرنا أنه لا يستفاد من روايات ماء الحمام أزيد مما يستفاد من غير تلك الروايات وعليه فلا وجه للقول باختصاص تقوي السافل بالعالي بماء الحمام، أضف إلى ذلك عدم احتمال دخل عنوان البناء من كونه حماماً أو بيتاً في حكم الماء من حيث الانفعال وعدمه فما ذكر حكم لكل ماء يتعدد وعاؤه أو يجري من أحدهما على الآخر باتصال ضعيف يصح معه إطلاق أنهما ماءان، أو باتصال قوي يصدق عرفاً أنهما ماء واحد والله سبحانه هو العالم.

[١] قد ظهر مما ذكر أنه يطهر المتنجس بالغسل فيه سواء اتصل بالعالي البالغ كراً بمفرده أو ما في السافل المزبور كما لا يخفى، نعم إذا كان السافل متنجساً يعتبر كرية العالي ويطهر السافل بمجرد الاتصال به، على ما ذكرنا في استفادة عدم اعتبار الامتزاج، وإذا غسل المتنجس في السافل المتنجس عند اتصاله بالعالي البالغ

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) جامع المقاصد ١: ١١٢.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ٢٣.

. . . . . .

بمفرده كراً طهر المغسول أيضاً. ثم إن ما ذكرنا من أنه مع اتصال العالي بالسافل بأن يجري العالي على السافل إن عد كلا الماءين ماءً واحداً عرفاً يكون كل منهما معتصماً بالآخر كما هو مقتضى قولهم عليهم السلام إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء[1]، وأما إذا عدّا ماءين بأن يكون الفصل بينهما بعيداً أو الاتصال ضعيفاً فاعتصام السافل بالعالي الجاري عليه مع كون العالي كراً فما فوق يستفاد من الروايات الواردة في ماء الحمام أي ماء الحياض الصغار، وأما مع عدم كون العالي كراً فيشكل القول باعتصامه وأشكل منه اعتصام العالي بالسافل المزبور بل بمطلق السافل ولو كان السافل كراً أو أزيد فجرى عليه العالي القليل فإنه لو تنجس ذلك العالي ثم اتصل بالسافل الكر بنحو جريان العالي عليه فلا دليل على طهارة العالي بل مقتضى تعليل طهارة ماء البئر المتنجس بالمادة للماء نفي طهارة العالي حيث إن المستفاد من الصحيحة اتصال الماء المتنجس بالمعتصم بنحو لو أُخذ من المتنجس لجرى عليه الماء من المادة، وفي ما نحن فيه لا يجري السافل على العالي بل العالي يجري عليه كما هو الفرض فالمتحصل أنه في موارد تعدد الماءين عرفاً لضعف الاتصال أو للفصل الطويل بين الماءين فالحكم بجريان حكم الماء الواحد عليهما مشكل حتى فيما إذا كانا متساوي السطح فضلاً عن اختلافهما فيه، اللهم إلّا أن يقال: إذا حكم بطهارة السافل بالاتصال بالعالي الجاري عليه مع بلوغ العالي كراً أو أكراراً كما هو المستفاد من روايات الحمام يكون المتفاهم العرفي أن الماء في الحوض مع الماء في خزانة الحمام ماء واحد شرعاً، ولازمه أن يكفي في اعتصام السافل بلوغه مع العالي كراً أو بلوغ الماءين

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

المتساويين في سطحهما كراً بمجموعهما ولا ينافي ذلك مع صحيحة ابن بزيع الواردة في ماء البئر[١] حيث إن مع الأخذ من المساوي أو السافل يجري عليه الماء من المساوي الأخر أو العالي فتدبر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

[في ماء البئر و...]

ماء البئر النابع بمنزلة الجاري لا ينجس إلّا بالتغير سواء كان بقدر الكر أو أقل[١] وإذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر؛ لأن له مادة.

ماء البئر

[١] المشهور بين المتقدمين بين أصحابنا تنجس ماء البئر بوقوع النجاسة من غير فرق بين قلة مائها أو كثرته كما أن المعروف في العصور المتأخرة اعتصام ماء البئر بلا فرق بين قلة مائها أو كثرته، وحكي هذا القول في المتقدمين عن الحسن بن أبي عقيل ونسب إلى الحسين بن عبدالله الغضائري[١] وإلى العلامة في بعض كتبه[٢].

وربما قيل بالتفصيل بين بلوغ ماء البئر حد الكر فيعتصم وبين عدم بلوغه حدّه فلا يعتصم، ونسب هذا التفصيل إلى الشيخ حسن البصروي[٣] وهو من القدماء من أصحابنا، ونقل الشهيد في الذكرى عن الجعفي أنه يعتبر في اعتصام ماء البئر بلوغه ذراعين في أبعاده الثلاثة[٤].

والمحكي عن مخالفينا ما عن المالكية[٥] والحنفية[٦] من عدم اعتصام ماء البئر فينجس بإصابة النجاسة ويطهر بالنزح على اختلاف في المقدار الواجب من النزح

---

(١) كما في المدارك ١: ٥٤.

(٢) كالمختلف ١: ١٨٧، وغيره.

(٣) انظر المستمسك ١: ١٩٥. وذكرى الشيعة ١: ٨٨.

(٤) ذكر الشيعة ١: ٨٨.

(٥) نقله ابن حزم في المحلى ١: ١٤٧.

(٦) اللباب ١: ٢٤ـ٢٦. الهداية ١: ٨٦ و ٨٩

. . . . . .

باختلاف النجاسات، وما عن الشافعية[١] والحنابلة من التفصيل بين بلوغ مائها قلتين فيعتصم وما كان دونهما فينجس بملاقاة النجاسة ومرجع ذلك عدم الفرق بين ماء البئر وغيره من المحقون.

ويستدل على اعتصام ماء البئر بلافرق بين قلته وكثرته وأن اعتصامه بمادته بالروايات الظاهرة فيه كصحيحة ابن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأن له مادة»[٢] وفي صحيحته عنه عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغير به»[٣] حيث إن الحكم لماء البئر بالسعة وانحصار تنجسه بتغيره وتعليل طهارته عند زوال تغيره بوجود المادة له مقتضاه اعتصامه بلافرق بين قلته وكثرته، وربما يورد على هذا الاستدلال بأن الصحيحة وغيرها من الروايات الدالة على الاعتصام كانت بمرأى من متقدمي أصحابنا ولم يفتوا بمضمونها وإعراضهم كاشف عن الخلل فيها فلا يمكن لنا الاعتماد عليها، وفيه أن الإفتاء على خلافها لا يكشف عن الخلل فيها ولعلهم قدّموا أخبار النزح الظاهرة في تنجس ماء البئر في مقام المعارضة لكثرتها وكونها موافقة للاحتياط.

وبالجملة فالإعراض عن رواية صحيحة أو موثقة فيما كانت في مقابلها ما يعد معارضاً لها وكان ذلك المعارض موافقاً للاحتياط لا يدخل في الإعراض الموجب لضعف الصحيحة أو الموثقة بل الحسنة على ما تقرر في محله أضف إلى ذلك نسبة القول بالاعتصام إلى الشيخ وإن كانت النسبة فيها ما لا يخفى.

---

(١) المجموع ١: ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ١٧٠، الحديث الأول.

. . . . . .

ومنها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة أو زنبيل من سرقين أيصلح الوضوء منها؟ قال: «لا بأس»[1]، فإن ظاهرها وقوع العذرة وإصابتها الماء حيث لا يمكن عادة أن لا يصيب شيء من العذرة الماء، وحملها على عذرة مأكول اللحم مع أنه خلاف ظهور العذرة كما تقدم سابقاً بيانه غير محتمل لذكر زنبيل من سرجين قسيماً له في السؤال كما لا يخفى.

ومنها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في الفأرة تقع في البئر فيتوضأ الرجل منها ويصلي وهو لا يعلم أيعيد الصلاة ويغسل ثوبه؟ فقال: «لا يعيد الصلاة ولا يغسل ثوبه»[2]، وفي صحيحته الأخرى عنه عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر إلّا أن ينتن فإن انتن غسل الثوب وأعاد الصلاة ونزحت البئر»[3]، والمناقشة فيهما بأن وقوع الفأرة في البئر لا يدل على فرض موتها فيه ولعلها خرجت منها حية والنتن في الثانية مفروض فيما وقع في البئر لا في ماء البئر، فمدلولها تنجس ماء البئر بالجيفة من الميتة لا يمكن المساعدة عليها؛ فإن ظاهر وقوع الفأرة في البئر موتها خصوصاً مع فرض العلم بوقوعها فيها بعد ذلك، فإن العلم بوقوعها يحصل عادة بخروج الفأرة في الدلو فالحكم بعدم إعادة الصلاة وغسل الثوب الذي أصابه ماؤها كاشف عن عدم تنجس ماء البئر بموت الفأرة سواء كان ماؤها قليلاً أو كثيراً.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق: ١٧٣، الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٠.

. . . . . .

اللهم إلّا أن يقال يحتمل أن يكون وجه الحكم بعدم الإعادة وعدم وجوب غسل الثوب احتمال وقوعها في البئر بعد التوضؤ منها ولذا ذكر سلام الله عليه في صحيحته الثانية أن لو كان ما وقع في البئر نتناً أعاد الصلاة وغسل الثوب الذي أصابه ذلك الماء وينزح البئر، ولكن ظاهر نزح البئر نزح تمام مائها، وهذا لا يكون إلّا مع تغير الماء وكونه نتناً لا ما وقع في البئر، وعلى ذلك فلا يبعد ظهور الصحيحتين في اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله إلّا بالتغير خصوصاً بملاحظة تفريع التوضؤ على وقوع الفأرة في البئر في الصحيحة الأُولى اللهم إلّا أن يقال إنه لا سبيل إلى إحراز الوقوع قبل التوضؤ عادة فلا يكون ظهور للراوية في عدم تنجس ماء البئر.

ومنها موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل منه الثياب، وعجن به ثم علم أنه كان فيها ميت، قال: «لا بأس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلاة»[1]، فإن الميت لولم يكن ظاهراً في النجس فلا أقل من شموله له وقد تقدم أنه لا إطلاق في أدلة نجاسة القليل ليعارض إطلاق الموثقة وعلى تقدير المعارضة أيضاً فالمرجع أصالة الطهارة.

وقد ورد في موثقة عمار قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن البئر يقع فيها زبيل عذرة يابسة أو رطبة، فقال: «لا بأس إذا كان فيها ماء كثير»[2] وربما يقال إن ظاهر هذه اعتبار الكرية في اعتصام ماء البئر ولكن الكثير في هذه وأمثالها بمعنى زيادة الماء كما هو معناه لغة، وذكرها بيان لعدم تغير الماء بالواقع فيها، ولولم يكن ظاهر هذه ما ذكر

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧١ ـ ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ١٧٤ ـ ١٧٥، الحديث ١٥.

. . . . . .

فلابد من حملها عليه بقرينة صحيحة محمد بن إسماعيل[١] الدالة على انحصار تنجس ماء البئر بصورة تغيره، وأما رواية الحسن الثوري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان الماء في الركي كراً لم ينجسه شيء، قلت: وكم الكر؟ قال ثلاثة أشبار...»[٢] فقد تقدم أنها لضعفها سنداً لا يمكن الاعتماد عليها فقد تحصل تمامية ظهور الروايات المعتبرة على اعتصام ماء البئر ولكن في مقابلها ما يستدل بها على تنجس ماء البئر بلا فرق بين قلة مائها وكثرته.

منها صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن البئر تقع فيها الحمامة والدجاجة والفأرة أو الكلب أو الهرة؟ فقال: «يجزيك أن تنزح منها دلاء فإن ذلك يطهرها إن شاء الله تعالى»[٣] فإن ظاهرها تنجس ماء البئر بالميتة، وإن مطهرها نزح دلاء من مائها.

ومنها صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى رجل أساله أن يسال أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع بخطه في كتابي: «ينزح دلاء منها»[٤] وظاهرها مفروغية تنجس البئر بما ذكر في فرض السائل وسأل عليه السلام عن كيفية تطهيرها وأجاب عليه السلام بما أقر السائل على مرتكزه من تنجس ماء البئر بما ذكر.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٦٠، الباب ٩، الحديث ٨.

(٣) المصدر السابق: ١٨٢ ـ ١٨٣، الباب ١٧، الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: ١٧٦، الباب ١٤، الحديث ٢١.

. . . . . .

وموثقة سماعة قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر أو الطير؟ قال: «إن أدركته قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاء وإن كانت سنوراً أو أكبر منه نزحت منه ثلاثين دلواً أو أربعين دلواً وإن أنتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء»[1] وظاهرها كما أن البئر تنجس مع التغير كذلك مع عدم تغير مائها وأن مطهرها مع التغير نزح مائها حتى يذهب النتن، ومع عدم تغيره نزح دلاء سبعة أو ثلاثين أو أربعين دلواً.

وفي صحيحة عبدالله بن أبي يعفور وعنبسة بن مصعب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فإن رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم»[2].

ويقال إن الجنب لا يخلو بدنه عن الخبث غالباً فالنهي عن دخوله البئر وإفساد الماء على أهله ظاهره تنجس الماء؛ لما تقدم في صحيحة ابن بزيع من أن ظاهر فساد الماء تنجسه حيث استثنى عليه السلام من عدم فساده صورة تغيره.

وفي رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عما يقع في الآبار فقال: «أما الفأرة وأشباهها فينزح منها سبع دلاء إلّا أن يتغير الماء فينزح حتى يطيب فإن سقط فيها كلب فقدرت أن تنزح ماءها فافعل وكل شيء وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس»[3]، فإن ظاهرها أيضاً ثبوت البأس في وقوع

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٨٣، الباب ١٧، من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ١٧٧، الباب ١٤، الحديث ٢٢.

(٣) المصدر السابق: ١٨٥، الباب ١٧، الحديث ١١.

. . . . . .

ماله دم والبأس ظاهره في مثل الماء من المايعات هو التنجس.

وقد يقال: إن ظهور جمله من الروايات في تنجس ماء البئر بوقوع النجاسة فيها تام كالتي ورد الأمر فيها بنزح ماء البئر مع تغيره إلى أن يذهب نتنها، أو مقدار معين منها مع عدم تغيره، وهذه الروايات متواترة إجمالاً، والوجه في ظهورها كون الأمر بالنزح فيها إرشاداً إلى مطهرية النزح وتنجس ماء البئر حيث إن حمل الأمر به على التكليف وكونه من الواجبات في الشرع غير محتمل، وكذلك حمله على الوجوب الشرطي للوضوء أو الغسل بأن يعتبر في التوضؤ أو الاغتسال بماء البئر الواقع فيها النجاسة نزح مقدار من مائها من غير أن يكون للنزح دخل في طهارة الماء.

لا يقال: اختلاف الروايات في مقدار النزح حيث ورد الأمر بنزح دلاء من وقوع الكلب كما في صحيحة علي بن يقطين[1] وفي بعضها ثلاثين أو أربعين كما في موثقة سماعة[2] وفي بعضها نزح الجميع كما في رواية أبي بصير[3] وكذا الحال في غير وقوع الكلب من بعض النجاسات دليل على أن النزح حكم استحبابي للتنزه عن الماء بدونه فإن الاستحباب يناسب عدم الاتمام بحد المنزوح ولو كان مطهراً لكان له حد معين، ولم تختلف الروايات بهذا الاختلاف.

فإنه يقال: اختلافها يوجب الأخذ بالأقل ويكون الزائد حكماً استحبابياً كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الأمر بغسل المتنجس مرتين وورود الإجزاء بغسله مرة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٨٢ ـ ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٨٣، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ١٨٥، الحديث ١١.

. . . . . .

لا يقال: مقتضى الجمع بين الروايات الواردة فيها الأمر بنزح الماء وبين الروايات الدالة على اعتصام ماء البئر حمل الأمر بالنزح على الاستحباب بمعنى أنه يحصل لماء البئر مرتبة ضعيفة من النجاسة تزول بالنزح الوارد في الروايات ولا تكون تلك المرتبة بحيث يترتب عليها آثار النجاسة من عدم جواز الوضوء أو الغسل أو عدم جواز شربه وغسل ما يصيبه ذلك الماء.

فإنه يقال: قد تقدم أن الأمر بالنزح ظاهره الإرشاد إلى النجاسة في مقابل الأخبار الظاهرة في اعتصام ماء البئر ووجود المرتبة الضعيفة للنجاسة مما لا يترتب عليها آثار النجاسة وحمل الأخبار الوارد فيها الأمر بالنزح عليها لا يعد من الجمع العرفي بينها وبين الأخبار الدالة على الاعتصام.

ونظير هذه الطائفة في الظهور في تنجس ماء البئر ما دل على كون النزح مطهراً كما في صحيحة علي بن يقطين[1] وصحيحة محمد بن إسماعيل[2]. نعم لا دلالة لصحيحة عبدالله بن أبي يعفور على تنجس ماء البئر بدخول الجنب فيها[3] فإن ظاهر فساد الماء على القوم أن يصير الماء بحيث يتنفر عن استعمالة لاشتمال بدن الجنب وغيره على الدسومة والوسخ والعرق أو لخروج الماء عن كونه صافياً لحركة الوحل والوسخ من قعر البئر وامتزاجه بمائها ولذا لم يفصّل عليه السلام بين كون الجنب بدنه طاهراً أم لا. ودعوى أن الغالب وجود الخبث في بدنه لا يمكن المساعدة عليها ويظهر ذلك من ملاحظة أن الاغتسال غالباً كان بالماء القليل المعتبر فيه طهارة بدنه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٨٢ ـ ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٧٠، الباب ١٤، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٧٧، الحديث ٢٢.

. . . . . .

من الخبث.

والحاصل فما تقدم من الطائفتين مما ورد فيهما الأمر بنزح ماء البئر أو كون النزح مطهراً ظاهره تنجس ماء البئر فتكون معارضة بالأخبار المتقدمة الظاهرة في اعتصام ماء البئر ولو قلنا بدلالة الكتاب المجيد بكون الماء طاهراً ومطهراً كما تقدم في التكلم في قوله سبحانه ﴿**وأنزلنا من السماء ماء طهوراً**﴾[1] و ﴿**ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به**﴾[2] لكان الترجيح مع الأخبار الدالة على الاعتصام لموافقتها للكتاب العزيز، وكذا لو قلنا بعدم الدلالة في الآيات؛ لأن أخبار الطهارة والاعتصام مخالفة للعامة فإنهم على ما نعلم من أقوالهم يلتزمون بتنجس ماء البئر فتكون النتيجة هو اعتصام ماء البئر من غير فرق بين قليله وكثيره فلا ينجس إلّا مع التغير، ويترتب على الترجيح بهذا النحو أنه لا يمكن الالتزام باستحباب النزح والإفتاء به فإن دليل التعبد بالصدور لا يعم تلك الروايات الظاهرة في تنجس الماء واستحباب النزح ليس بظاهر منها ليعمها دليل التعبد بصدورها كما لا يخفى.

أقول: يرد عليه أنه لو تمت المعارضة بين الأخبار الواردة في نزح ماء البئر وأن مطهرها نزح مائها وبين الروايات الواردة في اعتصام ماء البئر لكان الترجيح مع أخبار النزح الظاهرة في تنجس ماء البئر فإنه ذكر القائل أطال الله بقاءه الشريف أن أخبار النزح متواترة إجمالاً، وعليه فتدخل تلك الأخبار في السنة ولا يعتبر الخبر الواحد المنافي للسنة بنحو التباين كالخبر المنافي للكتاب العزيز على ما هو المقرر في محله من مباحث الخبر الواحد والتعارض هذا **أولاً**.

---

(١) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

(٢) سورة الأنفال: الآية ١١.

. . . . . .

وثانياً أن القائل قد أجاب عن اختلاف أخبار النزح بحمل ما دل على الزيادة على الاستحباب، وأن هذا جمع عرفي بين الدالة على نزح الأقل والدالة على نزح الأكثر فيقال: عليه ما معنى حمل الزيادة على الاستحباب وإذا كان نزح الزيادة قابلاً للحمل على الاستحباب وكونه جمعاً عرفياً فلا يكون الوجه في الجمع العرفي إلّا كون الدالة على الأقل نافية للزوم الزيادة، وهذا الوجه بعينه جار بين مثل صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع الدالة على اعتصام ماء البئر وأنه لا يتنجس إلّا بالتغير وبين أخبار النزح في موارد عدم تغير ماء البئر وأن نزح الماء فيها استحبابي، وكما أن ماء البئر مع زيادة نزحها يكون أنسب إلى ميل الإنسان باستعماله كذلك أصل نزحها، وهذا هو المراد من مرتبة الطهارة التي هي عبارة عن عدم اشمئزاز نفس الإنسان من استعماله.

وثالثاً لو فرض أن صحيحة محمد بن إسماعيل لا تصلح لكونها قرينة على هذا الحمل في أخبار النزح وطهارة البئر بالنزح إلّا أنه يتعين حمل تلك الأخبار على ذلك بشهادة بعض الأخبار المعتبرة النزح وأن النزح المزبور يثبت مع طهارة ماء البئر وعدم تنجسه بإصابة النجاسة، وفي صحيحة أبي أسامة وأبي يوسف بن ميثم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفأرة فانزح منها سبع دلاء، قلنا: فما تقول في صلاتنا ووضوئنا وما أصاب ثيابنا؟ فقال: لا بأس به[1] وفي صحيحة أبان بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الفأرة تقع في البئر لا يعلم بها إلّا بعد ما يتوضأ منها أيعاد الوضوء؟ فقال: «لا»[2] وفي رواية أبي عيينة قال: سئل

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١١.

. . . . . .

أبو عبدالله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر، قال: إذا خرجت فلا بأس، وإن تفسخت فسبع دلاء، وسئل عن الفأرة تقع في البئر فلا يعلم بها أحد إلّا بعد أن يتوضأ منها أيعيد وضوءه وصلاته ويغسل ما أصابه فقال: لا[1].

ويؤيد ما ذكر ورود الأمر بالنزح مما يقع في البئر وليس له دم كرواية يعقوب بن ميثم أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن سام أبرص وجدناه في البئر قد تفسخ؟ فقال إنما عليك أن تنزح منها سبع دلاء، فقال: له فثيابنا قد صلينا فيها نغسلها ونعيد الصلاة؟ قال: لا[2].

وقد ذكر محمد بن إسماعيل وقوع البعرة ونحوها في البئر وسئل عما يطهرها فقال سلام الله عليه ينزح دلاء منها[3] إلى غير ذلك مما يظهر جلياً أن الأمر بالنزح لإزالة تنفر الطباع عن استعمال ماء البئر لا أنه مطهر له من التنجس الحاصل للبئر إلّا مع التغير كما تقدم.

ومما ذكرنا يظهر اعتبار التباعد بين البئر والبالوعة وأنه ليس لتنجس البئر بما في البالوعة مع القرب وسراية النجاسة منها إلى البئر وفي الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير كلهم قالوا: قلنا له: بئر يتوضأ منها يجري البول قريباً منها أينجسها؟ فقال: «إن كانت البئر في أعلى الوادي، والوادي يجري فيه البول من تحتها فكان بينهما قدر ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس ذلك شيء، وإن كان أقل من ذلك

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق: ١٧٦، الحديث ١٩.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢١.

. . . . . .

نجّسها»[١] فإنه لابد من حمل النجاسة على الاستقذار العرفي فإن مجرد تقارب النجاسة مع الماء لا يوجب تنجسه بالنجاسة المعروفة من الشرع باتفاق من المسلمين والله سبحانه هو العالم.

وأما ما ورد في أمر الجنب بالتيمم ونهيه عن دخول البئر فلا دلالة له على تنجس ماء البئر حيث ذكر سلام الله عليه لا تفسد على القوم ماءهم[٢] والمستفاهم العرفي من هذا الكلام نهيه عن إفساد الماء بحيث يصعد ما رسب في قعر البئر من الوحل وغيره ويمتزج بالماء أو صيرورة الماء باعتبار الاغتسال فيه مما تشمئز الطباع من استعماله في الشرب وسائر الاستعمالات، ولو كان ذلك لتنجس الماء لكان الأنسب أن يقال: لا تفسد الماء فإن البئر لا يغتسل فيه إلّا إذا لم يكن في بدنه خبث والحاصل لا بأس بتشريع التيمم فيما إذا استلزم الاغتسال مثل هذا المحذور فإن الماء إذا كان مشتركاً فيما بين القوم كما إذا حفروا البئر لاستسقائهم فالأمر ظاهر لعدم تمكنه من الاغتسال، وكذا فيما كان لهم حق، وفي غير ذلك يكون الأمر بالتيمم نظير الأمر به لمن انحصر ماؤه بالماءين المشتبه طاهرهما بنجسهما.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: بناءً على استحباب النزح في غير مورد تغير ماء البئر بوقوع النجاسة فيها يكون الاستحباب في بعض النجاسات الواقعة ذات مراتب فيستحب نزح المقدار الأقل باستحباب مؤكد والمقدار الأكثر باستحباب غير مؤكد أخذاً بكل مما

---

(١) وسائل الشيعة ١:١٩٧، الباب ٢٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٧٧، الباب ١٤، الحديث ٢٢.

. . . . . .

دل على نزح الأقل لا الأكثر، وهل يحصل العمل بالاستحباب ورفع الحزازة عن استعمال الماء المزبور بإخراج المقدار المزبور بغير النزح على الوجه الوارد بأن أخرج مقدار سبع دلاء متعارفة بظرف كبير دفعة واحدة، وكذا لو قلنا بأن البئر تتنجس وإن نزح المقدار الأقل مطهر فهل يكتفى بإخراج المقدار الأقل بالنحو المزبور فيقال: بعدم الاكتفاء لاحتمال الخصوصية في النزح فإن مع النزح تدريجاً يخرج الماء من مادة البئر شيئاً فشيئاً ويحصل بدل المنزوح مع كل نزح بخلاف ما إذا نزح المقدار من الدلاء دفعة واحدة فلا يعلم بحصول الطهارة أو بموافقة الاستحباب ورفع الحزازة في الفرض الثاني، أقول غاية الاحتمال أن لا يحكم بحصول الطهارة أو رفع الحزازة قبل أن يبلغ ماء البئر الحد الذي كان عليه قبل إخراج المقدار المزبور لا أن يحكم ببقاءه على التنجس أو الحزازة إلّا أن ينزح بالدلو أو نحوه على التدريج كما لا يخفى.

ولو كان النزح لإذهاب الريح وطيب الطعم فلا يعتبر أن يكون بالدلو ونحوه تدريجاً بل لا دخل للنزح ولو كان زوال التغير بغير إخراج الماء كما إذا ألقي في البئر دواء أزال تغيره كفى في طهارة مائها؛ لأن الظاهر من صحيحة إسماعيل أن النزح لا خصوصية له إلّا زوال التغير وأن الماء بعد زوال تغيره يطهر باتصاله بالمادة أي المعتصم الثاني المنسوب إلى المشهور طهارة آلات النزح وتوابعها بطهارة ماء البئر ويعدّ من الآلات الدلو والحبل، ومن التوابع أطراف البئر وثياب النازح وبعض أعضائه مما يصيبه الماء المنزوح عادة، ويستدل على ذلك بأنها لو كانت باقية على تنجسها لورد التعرض له ولو في بعض الروايات لغفلة عامة الناس عنه فعدم التعرض له كاشف عن ارتفاع تنجسها بطهارة البئر، وما عن الحدائق من الحكم بطهارتها

ونزح المقدرات في صورة عدم التغير مستحب[١] وأما إذا لم يكن له مادة نابعة فيعتبر في عدم تنجسه الكرية، وإن سمي بئراً كالآبار التي يجتمع فيها ماء

لأصالة البراءة[١] لا يمكن المساعدة عليه فإن المورد من موارد استصحاب تنجسها، ولو قيل بعدم الاعتبار بالاستصحاب في الشبهة الحكمية فإن النجاسة إذا ثبتت في شيء فلابد من جعل المزيل لها فاستصحاب عدم جعل المزيل لها كاف في بقائها.

واستدل المحقق ﷺ على طهارة ما ذكر من أنه لولم تكن الطهارة بالتبعية لزم عدم إمكان العمل باستحباب نزح الأكثر فإن الماء بعد نزح المقدار الأقل منها يطهر ولو أريد العمل بالاستحباب بنزح الأكثر فبوصول الدلو المزبور إلى الماء تنجس الماء ثانياً فلزم النزح لطهارة ماء البئر لا للعمل بالاستحباب.

أقول: لا موجب للالتزام بالطهارة بالتبعية في مثل ثياب النازح وأعضائه من يده ورجله، بل في مثل الحبل والدلو في صورة تنجس الماء بالتغير فإن مثل ما في صحيحة معاوية بن عمار: «لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر إلّا أن ينتن فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاة»[٢] كاف في بيان تنجس ما أصابه ذلك الماء من غير فرق بين النزح للاستعمال والنزح لذهاب التغير وطهارة البئر حيث إن الفرق بينها خلاف المرتكز العرفي ومع الالتزام بتنجس ماء البئر ولو مع عدم التغير فيمكن الالتزام بعدم تنجس ماء البئر بالمتنجس ومنها الدلو الذي ينزح به المقدار المعتبر في طهارته والله سبحانه هو العالم.

[١] قد تقدم حمل الأخبار الواردة في نزح ماء البئر مع عدم تغيره على

---

(١) الحدائق الناضرة ١ : ٣٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٧٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

المطر ولا نبع لها.

(مسألة ١) ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغيير فطهره بزواله[١] ولو من قبل نفسه فضلاً عن نزول المطر عليه أو نزحه حتى يزول، ولا يعتبر خروج ماء من المادة في ذلك.

الاستحباب حيث لا يحتمل كون النزح من الواجبات النفسية أو الشرطية مع أنه سلام الله عليه قد حكم في صحيحة زيد الشحام بصحة الوضوء مع مشروعية النزح فيحمل النزح على الاستحباب وبما أنه لزوال نحو من الكراهة في استعمال مائها قبل النزح فيمكن اختلاف مراتب استحباب النزح بالتأكد وعدمه، وهذا كله فيما إذا كان للبئر مادة وإلّا كان المتعين التفصيل في تنجس الماء بين قلته وكثرته فينجس فيما إذا كان أقل من الكر فإنه يعمه المفهوم في قولهم عليهم السلام: إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء[١] وصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع الدالة على اعتصام ماء البئر[٢] لا يعم ما إذا لم يكن للبئر مادة.

بل سائر الأخبار أيضاً لا تعم البئر التي لا مادة لها لانصراف البئر إلى ما لها مادة، بل يمكن أن يقال إن إطلاق البئر على غير ذي المادة فيه نوع من التجوز كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك قرينة الارتكاز بأنه لا يمكن التفرقة بين ماء لم يكن كراً في سطح الأرض وبين ماء بذلك المقدار في حفرة أسفل من سطح الأرض بأمتار.

[١] قد ذكر في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع الأمر بنزح ماء البئر حتى يذهب الريح ويطيب الطعم[٣]؛ لأن له مادة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٧٠، الباب ١٤، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٧٢، الحديث ٦.

(مسألة ٢) الماء الراكد النجس كراً كان أو قليلاً يطهر بالاتصال بكرٍ طاهرٍ أو بالجاري أو النابع غير الجاري وإن لم يحصل الامتزاج على الأقوى[١] وكذا بنزول المطر.

والمتفاهم مما ذكر أن النزح علاج لذهاب الريح وطيب الطعم، وأن طهارة ماء البئر عند زوال التغير لاتصاله بالمادة على ما تقدم فلا يكون للنزح خصوصية إلّا زوال التغير، ولو حصل زواله بغيره كزواله من قبل نفسه أو نزول المطر عليه كفى مع اتصال الماء بالمادة.

أحكام الماء المطلق

[١] لما تقدم من أن المستفاد من صحيحة ابن بزيع طهارة ماء البئر عند زوال تغيره لاتصاله بالمادة والمراد بالمادة وإن كان مادة البئر إلّا أنه لا خصوصية لها، بل لكونها معتصماً وعليه فيكون الاتصال بالمعتصم موجباً لطهارة الماء المتنجس حصل الامتزاج أم لا، ويؤيد ذلك إطلاق نفي البأس عن ماء الحمام أي الماء في الحياض الصغار كما في رواية بكر بن حبيب المتقدمة، ووجه التأييد أنه قد نفى البأس عن الماء في الحوض الصغير إذا كان متصلاً بماء الخزانة، وبتعبير آخر الخارج عن مدلول الرواية صورة الانقطاع عن الخزانة ونفي البأس يعم صورة الدفع والرفع.

ويدل على كفاية الاتصال صحيحة علي بن جعفر المتقدمة الواردة في ماء المطر الذي صب فيه خمر[١] وقد ذكرنا أن الصحيحة تعم صورة تجدد نزول المطر بعد فترة من الانقطاع التي صب فيه الخمر في تلك الفترة، وأنه لا بأس بالمشي في الماء المزبور حال الإمطار فيه، ومع الإغماض عما ذكرنا فلا يمكن إثبات اعتبار

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(مسألة ٣) لا فرق بين أنحاء الاتصال في حصول التطهير فيطهّر بمجرده، وإن كان الكر المطهر مثلاً أعلى والنجس أسفل، وعلى هذا فإذا أُلقي الكر لا يلزم نزول جميعه فلو اتصل ثم انقطع كفى، نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل والماء النجس يجري عليه من فوق لا يطهر الفوقاني بهذا الاتصال[١].

الامتزاج بأن مع الاتصال وإن كان المجموع ماء واحداً إلّا أنه قبل الامتزاج يمكن الحكم ببقاء كل منهما على حكمهما السابق أخذاً بالاستصحاب في كل منهما بخلاف صورة الامتزاج فإنه لا يمكن أن يثبت للممتزج حكمان فيرجع إلى أصالة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين والوجه في ضعف ذلك ما تقدم من أن مع استصحاب النجاسة لا يجري الاستصحاب في ناحية طهارة ما كان طاهراً سابقا فإن الطهارة لا يمكن ترتيبها على الطاهر السابق، ودعوى أن مع الامتزاج يكون مقتضى إطلاق قولهم عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء[1] هو طهارة الطاهر السابق فيلزمه ارتفاع المتنجس السابق لا يمكن المساعدة عليها فإن إطلاق المتنجس السابق كما مر سابقاً تقريبه في مثل قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلّا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب»[2]. هو تنجس الطاهر السابق فيتعارض الإطلاقان وبعد سقوطهما يرجع إلى استصحاب النجاسة في المتنجس سابقاً، اللهم إلّا أن يقال بأن المرجع في المقام هو عموم ما دل على طهارة الماء مع عدم تغيره ولا أقل من أصالة الطهارة لعدم الاعتبار بعد الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

[١] إذا كان الكر المطهر الأعلى لا يسقط عن كريته بنزول الماء منه على

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

. . . . . .

الأسفل المتنجس فلا ينبغي الريب في طهارة الأسفل المتنجس بمجرد النزول وتحقق الاتصال؛ لما تقدم من استفادة ذلك من بعض أخبار الحمام وصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع الواردة في ماء البئر من أن اتصال الماء المتنجس بالماء المعتصم موجب لطهارته مع عدم التغير، وعلى ذلك فيكفي في طهارة السافل مجرد الاتصال بنزول العالي عليه وإن انقطع النزول فإن السافل بعد طهارته لم يلاق النجاسة وأما إذا سقط العالي عن كريته بنزول الماء منه إلى الأسفل المتنجس ففي طهارة الأسفل بذلك تأمل بناءً على عدم تقوي العالي بالنازل السافل منه، ولكن الأظهر بناءً على تقوي السافل النازل بالعالي بأن لا يتنجس السافل النازل بملاقاة النجاسة فيما كان النازل مع العالي مقدار الكر يحكم بطهارة الأسفل المتنجس بمجرد وصول النازل إليه فإن الأسفل يكون متصلاً بالنازل المعتصم، وقد ذكرنا أن العالي مع النازل منه ماء واحد عرفاً يكون مع بلوغهما قدر الكر من بلوغ الماء الواحد قدره فيكون معتصماً، إلّا أن لازم ذلك تقوي العالي بالسافل أيضاً، ودعوى استفادة تقوي السافل بالعالي مستفاد من روايات ماء الحمام ولا يمكن استفادة تقوي العالي بالسافل منها لا يمكن المساعدة عليها؛ لما تقدم من وجود الكر أو الأكرار في خزانة الحمام مفروغ عنه فلا دلالة لها على اعتصام ما في الخزانة أو ما في الحياض إذا كان مع ما في الحوض السافل بمقدار الكر. وعلى الجملة فيعتبر في طهارة الماء المتنجس بالمعتصم أن يكون الاتصال بحيث يجري الماء المعتصم على المتنجس على تقدير الأخذ من المتنجس كما هو ظاهر صحيحة ابن بزيع الدالة على طهارة ماء البئر باتصاله بالمادة فلا يحكم بطهارة المتنجس فيما جرى منه الماء على المعتصم والله سبحانه هو العالم.

(مسألة ٤) الكوز المملوّ من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر ولا يلزم صب مائه وغسله[١].

(مسألة ٥) الماء المتغير إذا أُلقي عليه الكر فزال تغيره به يطهر، ولا حاجة إلى إلقاء كر آخر بعد زواله لكن بشرط أن يبقى الكر الملقى على حاله من اتصال أجزائه وعدم تغيره، فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلاً باقياً على حاله تنجس ولم يكف في التطهير والأولى إزاله التغير أولاً ثم إلقاء الكر أو وصله به[٢].

---

[١] لتحقق الغسل بالإضافة إلى الكوز بغمسه في الحوض حيث إن غسله إيصال الماء الطاهر إلى داخله فيتحقق ذلك بطهارة ما في جوفه من الماء باتصاله بماء الحوض بالغمس، وقد تقدمت الإشارة سابقاً أنه لا يعتبر في غسل المتنجسات الغسل الحدوثي أي الإيصال حدوثاً ويأتي إن شاء الله تعالى أنه لا يعتبر التعدد في غسل الإناء من المتنجسات ما إذا كان الغسل بالكثير.

[٢] لا يعتبر طهارة الماء المتغير بالاتصال بالمادة أن يكون اتصاله بالمعتصم بعد زوال التغير وقد استفيد الحكم من صحيحة ابن بزيع المفروض فيها اتصال الماء المتغير بالمادة[١] قبل زوال تغيره وعليه فلو أُلقي الكر على المتغير فزال تغيره به يحكم بطهارة الماء ولكن بشرط أن يكون الماء الملقى زائداً على الكر بمقدار حتى لا ينفعل الكر بتغير بعضه قبل زوال تغير المتنجس وبتعبير آخر يعتبر زيادته بمقدار يكون الباقي من الكر عند زوال تغير المتغير بمقداره ومتصلاً بعضه ببعض وإلّا فلو توسط المتغير بين أجزائه أولاً ثم زال التغير يحكم بنجاسة الباقي ولعله لرعاية إحراز ذلك ذكر أن الأولى إزالة التغير أولاً ثم إلقاء الكر أو وصله به.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(مسألة ٦) تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم[١].

طرق ثبوت النجاسة

أولاً: بالعلم

[١] ذكر ﷺ إثبات نجاسة الماء وغير الماء بالعلم وحكى عن الحلبي أنه يكفي في إثبات النجاسة مطلق الظن بها كما نسب إلى ابن البراج أنها لا تثبت إلّا بالعلم الوجداني وأنه لا اعتبار فيه بالبينة وبخبر العدل فضلاً عن سائر الظنون، وربما احتمل أن يكون مراده إثبات النجاسة حدوثاً، وأما بقائها فيكفي فيه الاستصحاب للاتفاق على اعتباره في الموضوعات والمشهور أن إثبات النجاسة يكون بأمور منها العلم واعتباره في إثباتها أو إثبات غيرها وكونه إحرازاً لا يحتاج إلى إطالة الكلام حيث إن كونه منجزاً للواقع من الواضحات، نعم ذكرنا في محله أن كون الجزم عذراً ليس لازماً فيمكن للشارع أن يسقط الجزم والاعتقاد بثبوت الشيء عن المعذورية بالنهي عن تحصيلهما من بعض الأسباب، ولكن لا يرتبط ذلك بالمقام.

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بثبوت النجاسة بغير العلم مع أن مدلول بعض الأخبار انحصار الغاية في الطهارة الظاهرية للشيء بالعلم بنجاسته؟ وفي موثقة عمار الساباطي: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك»[(١)] وفي موثقة حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي ﷺ: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[(٢)].

فإنه يقال: مضافاً إلى أن ما دل على اعتبار غير العلم عبارة عن اعتباره علماً فيكون الدليل على اعتبار أمر حاكماً على ما في الروايتين ويلتزم بالحكومة كذلك

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

. . . . . .

حتى في مورد استصحاب النجاسة لما ذكرنا في بحث الاستصحاب أن اعتباره بمعنى اعتبار اليقين بالحالة السابقة علماً ببقائها، وبتعبير آخر لم يؤخذ العلم في الروايتين نظير قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه»[1] بما هو وصف خاص، بل بما هو إحراز وطريق إلى الشيء، كما هو ظاهر ذكره في خطاب الحكم فيكون مدلول دليل اعتبار غير العلم حاكماً على ما في الروايتين أنهما لا تخرجان عن العام والمطلق فمدلولهما أن المشكوك إلى العلم بنجاسته محكوم بالطهارة فيرفع اليد عن العموم والإطلاق بما دل على أن المشكوك بعد قيام البينة أو خبر العدل لا يحكم بالطهارة وينتهي بحصول كل منهما أمد الحكم بالطهارة الظاهرية كانتهائها بالعلم بالنجاسة، وأما ما أجاب به في الحدائق عن ذلك بأن كلاً من الطهارة والنجاسة والحل والحرمة ليست أموراً عقلية، بل أمور شرعية مبنية على التوقيف من صاحب الشرع، ولها أسباب معلومة تدور مدارها، والمعلوم من حصول الطهارة والحلية عدم علم المكلف بالنجس والمحرم لا عدم ملاقاة النجاسة واقعاً، وحصول السبب المحرم وحصول النجاسة عبارة عن مشاهدة المكلف ذلك أو إخبار المالك بنجاسة مائه وثوبه مثلاً أو شهادة الشاهدين، وهكذا في ثبوت الحرمة[2]. وفيه أن ما ذكر لا يرجع إلى معنى محصل فإنه إن أريد أن النجاسة عبارة عن العلم بها أو إخبار ذي اليد وشهادة الشاهدين بها فمن الظاهر أنه لابد من أن تكون النجاسة أمراً مع قطع النظر عن العلم بها أو الإخبار بها ليمكن العلم

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧ـ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) انظر الحدائق الناضرة ١: ١٣٩.

وبالبينة [١].

أو الإخبار بها وإن أُريد من العلم بالنجاسة مشاهدة وقوع البول أو غيره في الماء القليل مثلاً أو علمه بذلك أو إخبار ذي اليد أو عدلين به فيدفعه ظاهر الروايات من عدم أخذ شيء من المشاهدة والعلم والإخبار في موضع النجاسة كما يظهر جلياً من مثل موثقة عمار بن موسى الساباطي الواردة في رجل يجد في إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً فإنه ذكر سلام الله عليه أن عليه أن يغسل ثيابه وكل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة إن كان رآها قبل ذلك وبعدم شيء من الغسل والإعادة عليه معللاً بأنه لا يدري متى سقطت في الماء ولعلها سقطت فيه تلك الساعة التي رآها[١] فإنه لو كان العلم بالوقوع موضوعاً لتنجس الماء فلا يفرق سقوطها في الماء الساعة أو قبل ذلك لفرض طهارة الماء من قبل لعدم العلم بالوقوع إلى غير ذلك مما لا حاجة إلى التعرض له وتطويل المقام أزيد من ذلك.

ثانياً: بالبينة

[١] على المشهور وفي الجواهر لا أجد فيه خلافاً إلّا ما يحكى عن القاضي، وظاهر عبارة الكاتب والشيخ ولا ريب في ضعفه[٢]. أقول قد تقدم أن ذكر العلم بالنجاسة للطهارة الظاهرية للأشياء لا ينافي اعتبار البينة أو غيرها في ثبوت نجاسة الأشياء وإنما يؤخذ به فيما لم يتم على اعتبار غير العلم دليل، وقد ذكر أن البينة أي خبر العدلين بنجاسة شيء أي إصابة النجس إياه مما اعتبر في ثبوت الموضوعات، ومنها موضوع تنجس الماء أو غيره ويستدل على ذلك بالإجماع وبرواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) جواهر الكلام ٦: ١٧٢.

. . . . . .

بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»[1] وفيه أن الإجماع غير ثابت وعلى تقديره أو تقدير الشهرة فيمكن أن يكون المستند بعض الوجوه المذكورة وأما الرواية فهي ضعيفة سنداً فإن مسعدة بن صدقة لم يوثق، ودعوى انجبارهما بعمل المشهور لا يمكن المساعدة عليها؛ لعدم إحراز استنادهم في اعتبار البينة إلى هذه الرواية، اللهم إلّا أن يقال المعروف من مستند البينة في الموضوعات في الأزمنة المتأخرة هي هذه الرواية فكذلك في الأزمنة السابقة حيث يبعد أن تكون المعروفية محدثة في العصور المتأخرة، ولكن يمكن نفي البعد بأنه يحتمل جداً أن استفادوا اعتبار البينة في الموضوعات من فحوى اعتبار البينة في المخاصمات ونحوها وتكون الرواية عندهم مؤيدة للحكم ومع الإغماض عن سندها فقد يقال بعدم دلالتها على اعتبار البينة القائمة بنجاسة شيء فإن ظاهر اعتبارها فيما قامت بحرمة شيء تكليفاً أو حتى وضعاً فالقائمة على ملاقاة الماء القليل أو غيره بالبول أو غيره من المنجسات لا تدخل في البينة بحرمتها.

لا يقال: البينة المفروضة بينة على حرمة استعمال الماء المزبور في الأكل والشرب وعدم جواز التطهير من الحدث والخبث إلى غير ذلك.

فإنه يقال: لا يعتبر البينة بالإضافة إلى الحكم وإنما يعتبر بالإضافة إلى الموضوع له، ولذا لو شهدت البينة على نجاسة ماء قليل فلا تعتبر بالإضافة إلى من يرى اجتهاداً

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

. . . . . .

أو تقليداً إعتصام الماء بلا فرق بين قليله وكثيره، وكذا ما إذا قامت على نجاسة ثوب لإصابة عرق الجنب من الحرام فلا تعتبر عند من يرى طهارة العرق المزبور وأن حكمه المانعية عن الصلاة فيه وعلى الجملة فالموضوع لحرمة الشرب تكليفاً وحرمة استعمال الماء وضعاً تنجس الماء؛ ولذا لم يثبت شيء منهما مع القول بعدم انفعال الماء القليل وقد ذكر أن الحكم الشرعي وإن كان موضوعاً لحكم شرعي آخر لا يثبت بالبينة.

والجواب عن أصل المناقشة أنه لا يكون فرق بين الموضوع للحرمة تكليفاً أو وضعاً وبين الموضوع للنجاسة وإذا اعتبرت البينة بالإضافة إلى الأول كما هو ظاهر الرواية تكون معتبرة بالإضافة إلى الثاني أيضاً ومجرد قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر لا يوجب الفرق بينهما لورود قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام»[1] ولو كان أخذ العلم غاية للحكم بالطهارة مقتضية لعدم اعتبار البينة لكانت الحكمة بالحلية الظاهرية للمشكوك كذلك، والوجه في عدم الفرق أن مقتضى رواية مسعدة عدم الفرق في انتفاء الحلية الظاهرية بين أن تقوم البينة على موضوع الحرمة تكليفاً أو وضعاً وبين أن تقوم على الموضوع لموضوع الحرمة كما هو المتفاهم من إطلاق قوله عليه السلام: «حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»[2] ضرورة صدق قيام البينة بغير ذلك بقيامها على ملاقاة الماء القليل بالبول مثلاً، وإذا ثبت انتفاء الحلية الظاهرية عن شرب الماء الملاقي للبول على خبر

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧ ـ ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٨٩، الحديث ٤.

. . . . . .

البينة وكذا عدم جواز استعماله في التطهير من الحدث والخبث تثبت نجاسته أيضاً لعدم إمكان التفكيك عرفاً بين الحكم بانتفاء الحلية عن الشرب والاستعمال وعدم الحكم بانتفاء طهارته وعلى ذلك فلا مجال لدعوى أن تكون الأمارة ومنها البينة غير معتبرة لإثبات النجاسة في المتنجس لتسهيل الأمر والتوسعة الظاهرية في طهارة الأشياء.

وقد يناقش في دلالة الرواية على اعتبار البينة أي قول العدلين بأنه لم يثبت أن المراد بها في الرواية ما هو المصطلح من قول رجلين عدلين بل الظاهر ولا أقل من المحتمل أنها بمعناها لغة أي ما يوضح الشيء ويوجب انكشافه كقوله سبحانه: ﴿بالبينات والزبر﴾[١] وقوله: ﴿إن كنت على بينة من ربي﴾[٢] أو ﴿تأتيهم البينة﴾[٣] إلى غير ذلك من موارد استعمالاتها.

بل لا يبعد أن يكون المراد بالبينة في مقام القضاء أيضاً معناها اللغوي أي ما يوضح الواقع وطبق على شهادة رجلين عدلين وحيث إن ظاهر ما ورد في روايات القضاء أن شهادة رجلين يوضح الأمر في نفسه وأن الواقع يحرز بها مع قطع النظر عن المخاصمة أيضاً تكون مثبتة للواقع بالإضافة إلى من لا يعلمه ومن يعتقد خلافها في المخاصمات وإن كان غير داخل فيمن اعتبرت شهادة العدلين بالإضافة إليه إلّا أن تلك الشهادة معتبرة في حق القاضي وتكون مدركاً لحكمه النافذ على طرفي المخاصمة على ما تقرر في بحث القضاء.

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٤.

(٢) سورة هود: الآية ٢٨.

(٣) سورة البينة: الآية ١.

. . . . . .

لا يقال: لو كانت البينة المعتبرة مدركاً للقضاء بمعنى ما يوضح الواقع ولو بالإضافة إلى القاضي لما كان وجه لعطف الأيمان على البينات في مثل قوله: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان»[1] فإن الأيمان أيضاً تكون موضحة للواقع بالإضافة إلى القاضي وتصلح مدركاً لقضائه.

فإنه يقال: كما أشير إليه أن المراد بالبينة ما يوضح الواقع في غير مقام القضاء أيضاً فلا يصح عطف الأيمان عليها فإن اعتبار الأيمان يختص بالقضاء ولا تكون معتبرة بالإضافة إلى غيره.

أقول: لا ينبغي الريب في أن لفظ البينة للشيء وأن يكون بمعنى ما يوضحه ويثبته وقد جعل المثبت للدعاوى شهادة عدلين إلّا أن بعد هذا اليقين يكون ظاهرها في زمان الصادقين عليهما السلام إلى يومنا هذا شهادة العدلين فلاحظ الروايات الواردة في تعارض البينات في الدعاوى حيث لم يقع في شيء منها الاستفصال بين كونها بشهادة عدلين أو غيرها من الموضحات حتى ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن الحكم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان»[2] هذا المعنى المعهود، ولا ينافي ذلك عدم ظهور لفظ البينة في شهادة العدلين في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله حيث وقعت البينة في مقام الحكاية، وعلى الجملة ظهور لفظ (البينة) في مورد ذكرها طريقاً للموضوعات في الروايات عن الأئمة عليهم السلام هو شهادة العدلين فلاحظ ما ورد فيما يثبت به الهلال نظير قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس على ما

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق.

. . . . . .

في بعض النسخ: «إذا رأيتم الهلال فافطروا أو شهد عليه بينة عدل من المسلمين»[١] فإنه مساوق لقوله ﷺ كما في رواية عبدالله بن سنان: لا تصم إلّا للرؤية أو يشهد شاهدا عدل»[٢] وعلى ذلك فلا يبعد ظهور رواية مسعدة في اعتبار شهادة العدلين في إثبات الموضوعات ويؤيدها رواية عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله ﷺ في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[٣] فإن هذه وإن كانت ضعيفة سنداً ولا عموم فيها بالإضافة إلى إثبات غير الميتة في الجبن إلّا أن المتفاهم العرفي عدم الفرق بين الميتة في الجبن وغيرها من الموضوعات للحرمة أو النجاسة فتصلح للتأييد أضف إلى ذلك ظهور ما ورد في روايات القضاء من كون شهادة رجلين في نفسها بينة للواقع في غير مقام القضاء أيضاً، وهذا المقدار يكفي في الالتزام باعتبار البينة بمعنى شهادة العدلين في إثبات الموضوعات كلها نعم قد ورد في إثبات الموضوع في بعض الموارد تقييد أو توسيع.

وأما ما يقال في وجه اعتبار البينة في الموضوعات كلها من كونه فحوى لما ورد في كونها مدركاً للقضاء في مقام المخاصمات بدعوى أنه إذا اعتبرت البينة في قطع المنازعات مع كونها فيها معارضة لبعض الأمارات كقاعدة اليد ونحوها مما يوافقها قول المنكر لكانت معتبرة في موارد لا تكون فيها غير الأصول كأصالة الطهارة واستصحابها مما لا يدخل في الأمارة.

وفيه منع الأولوية فإن الغرض من القضاء قطع الخصومات وإنهاء المنازعات؛

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٨، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٢، الحديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

وبالعدل الواحد[١] على إشكال لا يترك فيه الاحتياط.

ولذا يكون إنهاؤها باليمين المردودة وهذا لا يجري في سائر الموضوعات مما يكون المرجع فيها مع عدم الأمارة المعتبرة أصالة الطهارة أو الاستصحاب مع أنه لو اعتبرت البينة في المقام لكانت أيضاً مقدمة على بعض الأمارات المعتبرة كإخبار ذي اليد بطهارة الشيء ونحوها كما لا يخفى.

ثالثاً: بالعدل الواحد

[١] ذكر العلامة في التذكرة ثبوت النجاسة بالعدل الواحد(١) وقوّاه في الحدائق(٢) وأنكره في المنتهى(٣) وقد سبقه على الإنكار المحقق ﷺ في المعتبر(٤) واستدل على ذلك بثبوت الوصية بخبر العدل وفي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً فقال لي: إن حدث بي حدث فاعط فلاناً عشرين ديناراً واعط أخي بقية الدنانير فمات ولم أشهد موته فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنه أمرني أن أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين ولم يعلم أخوه أن عندي شيئاً فقال: «أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير»(٥) وبما دلّ على ثبوت عزل الوكيل في مقام إبلاغ العزل، وفي صحيحة هشام بن سالم: «والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة»(٦) وبما دل على

---

(١) تذكرة الفقهاء ١ : ٢٤.

(٢) الحدائق الناضرة ٥ : ٢٥١.

(٣) منتهى المطلب ١ : ٥٥.

(٤) المعتبر ١:٥٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٩ : ٤٣٣، الباب ٩٨ من أبواب الوصايا، الحديث الأول.

(٦) وسائل الشيعة ١٩ : ١٦٢، الباب ٢ من أبواب الوكالة، الحديث الأول.

. . . . . .

إخبار البايع الثقة باستبراء الأمة المبيعة وفي صحيحة عبدالله بن سنان قلت: أرايت إن ابتاع جارية وهي طاهر وزعم صاحبها أنه لم يطأها منذ طهرت قال: «إن كان عندك أميناً فمسها»[١] وما دل على جواز الاعتماد في دخول الوقت بأذان الثقة العارف بالوقت حيث إن أذانه إخبار بدخوله إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع في موارد مختلفة.

كما أنه قد استدل على اعتبار خبر العدل لا بالمفهوم لآية النبأ[٢] ولكن قد ذكر في محله أن المفهوم لها سالبة بانتفاء الموضوع، ومفاده عدم لزوم التبين مع عدم خبر الفاسق لا عدم مع حصول خبر العادل حيث إن عدم فرض الشرط عدم مجيء الفاسق بالخبر لا مجيء غير الفاسق به، بل قد يقال على تقدير دلالتها على اعتبار خبر العدل لكان المفهوم معارضاً بالحصر المستفاد من رواية مسعدة بن صدقة[٣] ولا يمكن تقييدها بمفهومها؛ لأن عطف خبر العدل على البينة مستهجن؛ لأنه من عطف الجزء على الكل بخلاف رفع اليد عن المفهوم فإنه محذور فيه.

ومما ذكر يظهر أنه لو كان في البين سيرة من العقلاء على الاعتناء بخبر الثقات؛ لكانت رواية مسعدة رادعة عنها مع أن النسبة بين خبر العدل وخبر الثقة عموم من وجه؛ لأن الثقة يكون غير عادل وقد يكون العادل غير ثقة في دينه لكثرة خطئه في حكايته، وأما الروايات الواردة في موارد خاصة فتحتمل الخصوصية لتلك الموارد فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها، وعليه فالأظهر عدم اعتبار خبر العدل ولا الثقة

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٦١، الباب ١١ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٣.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وبقول ذي اليد وإن لم يكن عادلاً[١] ولا تثبت بالظن المطلق على الأقوى.

أخذاً بالحصر في رواية مسعدة في الموضوعات انتهى.

أقول: مراده أن رواية مسعدة قرينة عرفية على عدم إرادة المفهوم من القضية الشرطية أو الوصفية في آية النباء فلا مجال للوهم بأن الخبر المنافي للكتاب العزيز غير معتبر ولكن ما ذكر إذا أريد عطف خبر العدل على البينة وإذا عطف عليها خبر الثقة فلا استهجان فيه لأن النسبة بين البينة وخبر الثقة أيضاً عموم من وجه ولا تصلح الرواية للرادعية لما ذكر في محله من أن الإطلاق لا يردع السيرة، بل لابد في الردع عنها النهي عن اتباع ما جرت السيرة على اتباعه وإلّا تكون مقيدة للإطلاق أو مخصصة للعموم والموجب لاعتبار البينة مع اعتبار خبر الثقة ظاهر فإنه لا يعتبر خبر الثقة ولا خبر ذي اليد مع البينة وتحقق كل منهما في بعض الموارد لا تحقق للآخر فيه كافٍ في اعتبار كل منهما بخصوصه فتدبّر.

وممّا ذكرنا يظهر اعتبار خبر الثقة سواء أفاد الاطمينان بما أخبر به أم لا، والشاهد لذلك عدم سماع العذر عن المخالفة بعدم إفادة إخباره الاطمينان، ويؤيد ذلك إطلاق الأخبار المتقدمة، نعم إذا كان في مورد الأمر بالاحتياط بحيث يعلم منه إيجاب التحفظ على الواقع مهما أمكن كما في النفوس والتحفظ عليها فيجب فيه التحفظ ولا يعتبر فيه خبر الثقة بل البينة.

رابعاً: إخبار ذي اليد

[١] المشهور على ما ادعى على اعتبار خبر ذي اليد بنجاسة ما بيده وطهارته وعن الحدائق ظاهر الأصحاب الاتفاق على ذلك[1]، وعن المحقق الخوانساري في

(١) الحدائق الناضرة ٥: ٢٥٢.

. . . . . .

شرح الدروس المناقشة في ذلك لعدم الدليل عليه.

ويستدل على الاعتبار بالنهي عن السؤال عما يبيعه المسلم من قسم الجلود بلا فرق بين كونه عارفاً أو غير عارف ثقة في قوله وفعله أم لا وفي خبر اسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن جلود الفرا يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكاته إذا كان البايع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه»[1] وفي صحيحة البزنطي قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشترى جبة فرا لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها؟ فقال: «نعم ليس عليكم المسألة إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم إن الدين أوسع من ذلك»[2] ونحوهما غيرهما ووجه الاستدلال أن ظاهرهما اعتبار قول البايع على تقدير السؤال وأنه إذا اعتبر قول البايع المشرك فالمسلم أولى قوله بالقبول.

ولكن لا يخفى ما فيه فإن ظاهر الروايتين ونحوهما كون سوق المسلمين وإسلام البايع أمارة كون الجلد مذكى ولا دلالة لهما على قبول قول البائع في كون المبيع غير مذكى حيث إن النهي عن السؤال مثل الأمر بالسؤال لا يدل على قبول قول المجيب تعبداً بل ظاهره التصدي لتحصيل العلم بالواقع ولو بنحو الاطمينان؛ ولذا لم يفرض في الروايتين كون المسؤول بايع الفراء، بل لو صرح في مثل الروايتين بأنه لو أجاب البايع بعدم ذكاة الجلد فلا تصلّ فيه فلا يمكن الاستدلال بذلك على اعتبار قول ذي اليد بنجاسة الشيء حيث إن يد المسلم وسوق المسلمين أمارة على

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٩١، الحديث ٣.

. . . . . .

التذكية ما دام لم يخبر ذي اليد بعدم تذكية الحيوان ككون اليد أمارة على مالكية ذي اليد ما لم يخبر بأن يده غير ملك فيكون عدم جواز الصلاة فيه لاستصحاب عدم تذكية الحيوان، ولا يثبت هذا الاستصحاب نجاسة الجلد على تقدير احتمال التذكية كما لا يخفى.

وفي موثقة عبدالله بن بكير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلى فيه، قال: لا يعلمه قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد[1] ولكن حيث لا يمكن الالتزام بمدلولها وهو إعادة الصلاة التي وقعت في الثوب المتنجس أو غير المذكى جهلاً فلا يمكن الاعتماد عليها في القول بقبول قول ذي اليد اللهم إلّا أن يدعى ظهورها في الإعلام عند الإعارة ووقوع الصلاة من المستعير لعدم الاعتناء بالإعلام أو حملها على ذلك.

لا يقال: كون الثوب من الجلد وعدم الصلاة فيه لاحتمال عدم تذكيته فيكون إعادة الصلاة لما ذكرنا سابقاً من عدم اعتبار يد المسلم مع إظهاره عدم تذكيته ما بيده.

فإنه يقال: بإطلاق الرواية من حيث قول صاحب اليد بأن لا يصلى فيه من جهة عدم التذكية أو النجاسة اللهم إلّا أن يقال: انصراف «لا يصلى فيه» إلى الاستمرار أن شيء عن المانع الذاتي في الثوب لا العرضي كالتنجس القابل للتطهير وإلّا لذكر أنه لا يصلى فيه قبل غسله، والعمدة ظهورها في الإخبار بعد صلاة المستعير فيسقط عن الاعتبار لمعارضتها بصحيحة العيص بن القاسم عن رجل صلى في ثوب رجل أياماً

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

. . . . . .

ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلي فيه؟ قال: «لا يعيد شيئاً من صلاته»[١] وبعد تساقطهما بالمعارضة يرجع إلى إطلاق ما دل على عدم الإعادة مع الجهل بالنجاسة أو بعدم التذكية كالمستثنى فيه في حديث «لا تعاد».

نعم يمكن الاستدلال على اعتبار قول ذي اليد بمثل موثقة معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبدالله ٧ في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ قال: «بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به»[٢] حيث إن ظاهرها أن بيان وقوع النجس في المبيع حجة على من اشتراه فلا يجوز له أكله وشربه وغير ذلك من أحكام تنجس الشيء، ودعوى أن وجوب البيان على البايع لا يدل على وجوب القبول بل وجوبة لئلا يكون بيع الزيت أو غيره من التسبيب إلى الأكل المحرم لا يمكن المساعدة عليها؛ فإنه قد ذكر سلام الله عليه الغرض من وجوب البيان عدم أكل المشترى لا عدم استناد أكله النجس إلى البايع. وفي رواية اسماعيل بن عبدالخالق عن أبي عبدالله ٧ قال: سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به؟ قال: «أما الزيت فلا تبعه إلّا لمن تبين له فيبتاع للسراج وأما الأكل فلا»[٣] الحديث. وعلى الجملة فلا ينبغي التأمل في اعتبار خبر ذي اليد بتنجس ما بيده في استيلائه سواء كان مالكاً أم لا وكذا اعتبار خبره في طهارة الشيء ولو كان حالته السابقة هي النجاسة فإن عليه سيرة المتشرعة والأخبار المتقدمة وغيرها إمضاء لتلك السيرة أو منشأ لها، وقد يضاف إلى ذلك بأن اعتبار قول ذي اليد في

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

. . . . . .

خبره بطهارة الشيء يستفاد من قوله ﷺ بما ورد في اعتبار قاعدة اليد من أنه لولا ذلك لما بقي للمسلمين سوق[١] بدعوى أنا نعلم بنجاسة جملة من الأشياء بالوجدان كنجاسة يد زيد ولباسه، ولا سيما في الذبائح للعلم القطعي بنجاستها بالدم الذي يخرج منها بعد ذبحها فلولم نعتمد على إخبار ذي اليد بطهارة الأشياء وبعد تنجسها لزم الحكم بنجاسة أكثر الأشياء وهو يوجب اختلال النظام ومنعه لا يبقى للمسلمين سوق.

أقول: لم اتحصل معنى لهذا الاستدلال فإن العلم بتنجس موضع التذكية من الذبائح أو جميع مواضعها لا يمنع عن بيعها غاية الأمر يكون على المشترى غسلها قبل الطبخ والأكل والعلم بتنجس الأيدي أو الثياب لا يمنع عن الرجوع إلى أصالة الطهارة في المايعات التي يشتريها الإنسان أو يبتلى بها حيث لا يعلم إصابة اليد المتنجسة أو غيرها إياه، واستصحاب بقائها على تنجسها عند إصابتها معارض بالعلم بطهارة تلك اليد أو غيرها في زمان، ومقتضى الاستصحاب البقاء على طهارتها فيرجع إلى أصالة الطهارة في اليد كما لا يخفى.

ثم إنه قد ورد في اعتبار قول ذي اليد بذهاب ثلثي العصير المغلي في بعض الروايات بعض القيود وهو أن يكون عارفاً وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه ﷺ قال: سألته عن الرجل يصلي إلى القبلة لا يوثق به أتى بشراب يزعم أنه على الثلث فيحل شربه؟ قال: «لا يصدق إلّا أن يكون مسلماً عارفاً»[٢] وفي بعضها اعتبار كونه

---

(١) انظر وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٤، الباب ٧ من أبواب الاشربة المحرّمة، الحديث ٧.

. . . . . .

لا يشرب على غير الثلث وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبدالله عن الرجل من أهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه. قلت فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال نعم[1].

وفي بعض الروايات اعتبار كونه مسلماً ورعاً مؤمناً كما في موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث قال: «إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب»[2] وفي بعضها اعتبار الوصف في العصير المطبوخ زايداً على إخبار صاحبه بذهاب ثلثيه وفي صحيحة معاوية بن وهب قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البختج فقال: «إذا كان حلواً يخضب الإناء وقال صاحبه: قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه»[3].

أقول: يأتي في محله أن مورد مثل هذه الأخبار ارتفاع موضوع حرمة الأكل وشرب العصير ويعتبر في قبول قول ذي اليد فيه عدم الاتهام لذي اليد في إخباره وقد ذكر سلام الله عليه جواز الشرب فيمن لا عرفان له ولكن لا يستحله على النصف، وعليه فيحمل اعتبار العرفان في غيرها للاتهام مع عدمه غالباً وشربه العصير على النصف وإذا لم يكن في إخباره متهماً كما إذا كان مما لا يستحله إلّا على الثلث أو كان العصير حلواً يخضب الإناء يقبل إخباره، ولا يبعد أن يكون المراد

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الاشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٤، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٣، الحديث ٣.

(مسألة ٧) إذا أخبر ذو اليد بنجاسته وقامت البينة على الطهارة قدمت البينة [١].

بالورع في موثقة الورع في شرب العصير، وعلى كل تقدير فلا تعم الأخبار مورد الإخبار بنجاسة الشيء أو طهارته كما هو المفروض في المقام.

تقديم البينة على خبر ذي اليد

[١] الاعتبار لخبر ذي اليد مع البينة على خلافه على المشهور بل لم يعلم ولم ينسب الخلاف إلى أحد ويقتضي ذلك اعتبار البينة في موارد اليد على خلافها في مقام المخاصمة، وقد تقدم أن اعتبار البينة في تلك المقام لاعتبار كونها معتبرة مع قطع النظر عن تلك المقام أيضاً، ويمكن استظهار ذلك من الإطلاق في رواية مسعدة بن صدقة حيث ذكر عليه السلام فيها حلية الثوب الذي اشتراه إلى أن تقوم البينة على أنه سرقه[1] ولم يقيد انتهاء الحلية عند قيامها بما إذا لم يذكر بايعه خلافها. نعم، لابد من رفع اليد عن إطلاق المعنى فيها بما إذا لم يذكر ذو اليد خلاف الحلية؛ لما تقدم من الدليل على اعتبار قوله ولو قيل بأن الرواية لا تدل على اعتبار شهادة العدلين بما هي شهادتهما؛ لكون البينة فيها بمعنى الموضح، وأن الأخبار الواردة في القضاء بالبينات لا دلالة لها على اعتبارها في غير مقام المخاصمة وأن المعتبر في الموضوعات خبر العدل أو الثقة فتكون البينة معتبرة في غير مقام المخاصمة بما هي خبر العدل والثقة فيشكل تقديمها على خبر ذي اليد حيث لم يحرز من بناء العقلاء تقديم خبر الثقة على إخبار ذي اليد خصوصاً فيما إذا كان ذو اليد أيضاً ثقة ولكن هذا فرض في فرض. ومما ذكر يظهر الوجه في تقديم البينة على خبر العدل أو الثقة على خلافها حيث إن مقتضى ما ورد في

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

. . . . . .

اعتبار البينة في المخاصمات، وكذا الإطلاق في رواية مسعدة على ما تقدم عدم الاعتبار بذلك الخبر ولا إطلاق في دليل اعتبار خبر الثقة ليعارض صورة وجود البينة على خلافها ولو مع فرض الخطاب اللفظي لاعتباره خبر العدل كان الأمر كذلك لعدم شمول دليل اعتبار شيء صورة تعارض فردية فإن البينة تدخل في دليل اعتبار خبر العدل ولا تدخل إخبار العدل الواحد في دليل اعتبار البينة.

هذا كله فيما إذا كانت شهادة العدلين مستندة إلى حس الواقعة فإنها المعتبر في القضاء كما ذكر، وأما إذا كانت مستندة إلى الأصل العملي أو خبر الثقة أو العادل فلا وجه لتقديمها على قول ذي اليد، بل يتقدم قول ذي اليد في الأول بل في الثاني أيضاً عند بعض الأعلام حيث ذكر لا اعتبار بخبر الثقة في مقابل خبر ذي اليد بل يتعين الأخذ بقول صاحب اليد حيث إن الدليل على اعتبار خبر ذي اليد مقتضاه الأخذ به واعتبار خبر الثقة للسيرة العقلائية، ولا سيرة مع المعارضة بقول صاحب اليد ولكن لا يخفى أن دليل اعتبار خبر ذي اليد في إخباره بطهارة شيء أيضاً سيرة المتشرعة ولم يحرز بناؤهم على ذلك مع إخبار الثقة بخلافها، وأما إخباره بنجاسة شيء فهو وإن كان يستفاد من روايات لزوم الإعلام على البايع بنجاسة المبيع إلّا أن العمدة فيها أيضاً هي السيرة حيث إن الدهن والزيت غير قابل للطهارة بعد النجاسة فلا يفرض فيهما الإخبار عن طهارتهما بعد تنجسهما والمفروض في الروايتين تنجسهما بموت الفأرة فيهما وأن وظيفة البايع الإخبار بذلك للمشتري وإخباره بذلك وإن كان معتبراً كما استظهرنا من الروايتين المتقدمتين؛ لأنه قد ذكر فيهما فيباع للسراج وأنه يستصبح بعد البيان إلّا أنه لم يتعرض فيهما عليه السلام لوظيفة المشتري بما هو هو، بل مدلولهما بيان وظيفة البايع ووظيفة المشتري بالإضافة إلى خبر البايع ووجود

وإذا تعارض البيتتان[١] تساقطتا إذا كانت بينة الطهارة مستندة إلى العلم، وإن كانت مستندة إلى الأصل تقدم بينة النجاسة.

الخبر عند المشتري بنفي موت الفأرة فيهما خارج عن مدلولهما كما لا يخفى. والحاصل الاعتماد على خبر ذي اليد مع إخبار الثقة على خلافه بأن أخبر الثقة بنجاسة شيء وذي اليد بطهارته لا يخلو عن إشكال، وكذا تعين الاعتماد في عكس ذلك.

لا يقال: لا يمكن الاعتماد على الروايتين في تعيين الأخذ بخبر ذي اليد ولو في صورة عدم العلم والاطمينان بصدق ذي اليد وعدم خطئه في إخباره بنجاسة ما بيده؛ لأنه لا يحصل لبايع الشيء الداعي إلى الإخبار بنجاسة مبيعه الذي تسقطه نجاسته عن ماليته التي كانت عند طهارته.

فإنه يقال: قد تقدم أن المستفاد منهما أن وظيفة المشتري الاشتراء للاستصباح لا الأكل، وأنه يستصبح به ولكن هذا بالإضافة إلى خبر البايع سواء اطمئن به أم لا كما إذا كان البايع من أهل الاحتياط في أمر النجاسة أم لم يكن مالكاً بل وكيلاً في بيعه ويمكن في الفرضين عدم حصول العلم والاطمينان.

تعارض البينتين

[١] وأما الكلام في تعارض البينتين ففيه صور:

الأولى: ما إذا كان مدلول كل منهما الحالة الفعلية للشيء عن إحساسها كما إذا ذكر إحداهما أنه أصاب هذا الماء القليل شيء من عين النجس أو المتنجس، وقال الآخر لم يصبه شيء فتقع المعارضة بينهما ويتساقطان فيرجع إلى أصالة الطهارة فيه.

لا يقال: قد ذكر في بحث القضاء أنه لا اعتبار ببينة النفي في مقابل بينة الإثبات،

. . . . . .

واعتبارها في القضاء نظير اعتبارها مع قطع النظر عنه على ما تقدم.

فإنه يقال: قد ذكرنا في بحث القضاء أن المستفاد من الروايات الواردة في ذلك الباب أن بينة النافي لا تغني عن يمين المنكر فعلى المنكر الحلف، وأما سقوط بينة المدعي عن الاعتبار فيما إذا عارضتها بينة النافي فقد التزمنا به في ذلك الباب أيضاً، وعلى ذلك فلا يثبت تنجس الماء المفروض بينة الإثبات في المقام.

لا يقال: قد ذكر في رواية مسعدة كون الأشياء على الحلية حتى تقوم البينة[١] بخلافها ويصدق هذا في الفرض.

فإنه يقال: ظاهرها قيام البينة على خلاف الحلية من غير أن تكون مبتلاة بالمعارض لها نظير ما ذكرنا في بحث القضاء من أن قوله عليه السلام المدعى إذا أقام بينة فحقه ثابت[٢] ظاهره أنه أقام بينة غير مبتلاة ببينة منافيه لها ونظير قوله عليه السلام في عزل الوكيل حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه[٣] ظاهره بلوغ العزل بثقة يبلغه من غير أن يكون معارضاً بثقة آخر ينفيه إلى غير ذلك، وعلى الجملة فلا ينبغي التأمل بعدم اعتبار البينة على النجاسة أو غيرها من الموضوعات فيما إذا عارضها بينة أخرى تنفيها أو تثبت خلافها.

الصورة الثانية: ما إذا كان مدلول إحدى البينتين إحساس الحالة السابقة للشيء أو إحرازها بقول ذي اليد أو بخبر الثقة وعدم العلم بانتقاض تلك الحالة ومدلول

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) انظر وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣٩، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ١٩ : ١٦٢، الباب ٢ من أبواب الوكالة، الحديث الأول.

(مسألة ٨) إذا شهد اثنان بأحد الأمرين وشهد أربعة بالآخر يمكن بل لا يبعد[١] تساقط الاثنين بالاثنين وبقاء الآخرين.

البينة الأخرى ذكر الحالة الفعلية عن حس بها أو بقول ذي اليد فعلاً أو بخبر الثقة كذلك فإنه في الفرض يؤخذ بما يكون مدلولها الحالة الفعلية ويترك ما ذكرت الحالة السابقة وفي الحقيقة لا تنافي بين البينتين في الفرض لعدم الموضوع لاستصحاب الحالة السابقة مع البينة على الحالة الواقعية الفعلية.

الصورة الثالثة: ما إذا كان مدلول إحدى البينتين الحالة الفعلية ونافية لمدلول الأخرى حيث يكون مدلول الأخرى خلاف تلك الحالة، ولكن كان استناد كل منهما إلى الأصل كأن اعتمدت إحداهما على الاستصحاب والأخرى على أصالة الطهارة فيقال في الفرض بالأخذ بما اعتمد على الحالة السابقة فإنه لا تصل النوبة إلى أصالة الطهارة مع الحالة السابقة للشيء، ولكن هذا فيما إذا لم يتضمن بينة المتمسك بأصالة الطهارة نفي الحالة السابقة التي تخبر بها البينة الأخرى وإلّا تساقطت.

وعلى الجملة فإن علم المستند لكل من البينتين يؤخذ بالمستند الذي لا يمكن الاستناد معه إلى الآخر لعدم الموضوع له أو لعدم الاعتبار له، وإن لم يعلم المستند لكل منهما ولا لأحدهما فظاهر شهادتهما الإخبار عن الحالة الفعلية للشيء عن حس بها كما لا يخفى.

تعارض البينات

[١] بل بعيد لما ذكرنا من أن دليل اعتبار طريق ولو كان خطاباً لفظياً لا يعم صورة تعارض نفسه وكل من الاثنين في الفرض يعارض البينة الأخرى النافية لها وتعيين المعارض لها في أحدهما بعينه بلا مرجح.

(مسألة ٩) الكريه تثبت بالعلم والبينة[١] وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه، وإن كان لا يخلو عن إشكال، كما أنّ في إخبار العدل الواحد أيضاً إشكالاً.

ولو قلنا بتساقط الخبرين المتعارضين مع عدم المرجح لأحدهما من المرجحات المنصوصة كما هو الأظهر وفرضنا قيام خبر عدل أو ثقة على أمر كنجاسة الكتابي وخبرين يدل كل منهما على طهارته ولم يكن في البين من تلك المرجحات يحكم بتساقط الطائفتان ولم يعهد من فقيه فضلاً عن الفقهاء أن يلتزم بتعارض خبر النجاسة مع أحد الخبرين بطهارته ويبقى الخبر الآخر الدال على طهارته بلا معارض ومجرد تعدد السند في نقل أحد الحكمين عن الإمام عليه السلام لا يوجب كون النقل المزبور مشهوراً والآخر شاذاً على ما بين في محله من أن الشهرة في الخبر بمعنى ظهور كونه قوله عليه السلام وهذا لا يحصل بمجرد تعدد السند، وعلى الجملة فالمتعين في فرض سقوط البينات الثلاث عن الاعتبار فيرجع إلى غيرها ولو كان أصلاً عملياً نعم لو ورد في مورد دليل خاص على ترجيح البينة التي أكثر عدداً أو كون كثرتها عدداً مرجح لإحدى طرفي المخاصمة في الاستحلاف كما ذكرنا ذلك في بعض دعوى الأملاك من بحث القضاء نلتزم به، وقد ذكرنا أنه لو كانت العين بيد أحد وادعاها الآخر وأجاب ذو اليد بأنه انتقلت العين إليه من مورثه ولا يدري أنها كيف كانت بيد مورثه وأقام بينة على ذلك أنه يستحلف في الفرض من تكون بينته أكثر كما يشهد على ذلك صحيحة أبي بصير.

ثبوت الكرية

[١] تثبت الكرية بالبينة لما تقدم من ثبوت الموضوعات بها على ما يظهر من روايات القضاء ولا يحتمل الفرق بين الكرية ومثل كون الثوب المبيع مسروقاً والرضاع أو النسب المحرم للنكاح إلى غير ذلك من الموضوعات التي تثبت بالبينة،

. . . . . .

وقد يقال: بثبوتها بخبر ذي اليد أيضاً حيث لا فرق في سيرة المتشرعة بين خبر ذي اليد بطهارة الماء القليل الذي عنده بمعنى عدم ملاقاته النجاسة، وطهارة الكثير بمعنى بلوغه حد الكر.

ولكن لا يخفى أن الكر بالنحو المتعارف في زماننا من وجوده في البيوت ونحوها أمر حادث لم يكن متعارفاً في زمان المعصومين عليهم السلام ليقال سيرة المتشرعة في قبول قول ذي اليد بها مورد الإمضاء من الشارع حيث لم يردع عنها، وبتعبير آخر لعل اعتبار قول ذي اليد بكرية الماء كقول بايع العصير بذهاب ثلثيه يعتبر فيه كونه ثقة في إخباره واعتبار خبر الثقة في ثبوت الموضوعات به سواء كان المخبر من ذي اليد أم لا مما استقر عليه سيرة العقلاء، ولم يردع عنه الشارع حتى في الخبر عن كرية الماء المجتمع في الغدير ونحوه ولم يردع عنه الشارع، وقد تقدم لا تصلح رواية مسعدة بن صدقة للردع عنه بل غاية مدلولها أنه لا اعتبار بقول الثقة مع قيام البينة على خلافها كما إذا أخبر الثقة بذهاب ثلثي العصير وقامت البينة على عدم ذهابها حيث لم تثبت السيرة من المتشرعة العمل بخبر الثقة مع قيام البينة على خلافه فيؤخذ فيه بإطلاق الرواية.

وقد ذكر في المستمسك أن السيرة على قبول قول ذي اليد بكرية الماء وإن لم تكن في زمان المعصومين عليهم السلام لعدم تعارف وجود الكر بالنحو المتعارف في زماننا في البيوت ونحوها إلّا أن السيرة الارتكازية على عدم الفرق بين خبر ذي اليد بطهارة ما بيده أو كرية الماء عنده أو غيرهما مما يتعلق بما بيده محققه والسيرة الارتكازية معتبرة كالسيرة الفعلية[1].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى (للسيد الحكيم) ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

. . . . . .

وفيه أنه لم يظهر وجه لاعتبار السيرة الارتكازية في مقابل السيرة الفعلية فإن السيرة إنما تكون معتبرة في إثبات شيء على تقدير وقوعها مورد الإمضاء، ولا يعلم الإمضاء مع عدم فعلية السيرة في زمان المعصومين عليهم السلام وإنما يكون ارتكاز شيء معتبراً فيما إذا انطبق على الأمر المرتكز عنوان ذي حكم كالشرط الارتكازي حيث يعمه قوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم»[1] على ما تقدم في بحث الخيارات من أن تخلف الشروط الارتكازية موجباً للخيار في المعاملة القابلة للفسخ بالخيار المشروط صريحاً أو كان ذلك الأمر الارتكازي ملازماً لحصول موضوع ذي حكم نظير الإجماع التقديري الذي يدعيه القائل بالانسداد على عدم وجوب الاحتياط في الوقايع المجهولة فإن هذا النحو من الإجماع أيضاً يلازم عنده قوله عليه السلام ويجري التأمل في اعتبار ذي اليد فيما إذا أخبر.

هذا كله إذا أُريد بالسيرة المتشرعة التي تنشأ من سيرة العقلاء كما في سيرة المتشرعة على العمل بخبر الثقة بالموضوعات، وأما إذا أُريد من سيرة المتشرعة بما هي متشرعة وفي موارد الإنشاء من سيرة العقلاء فلا فرق في اعتبارها بين الفعلية والارتكازية حيث لا تنشأ مثل هذه السيرة إلّا بأخذ الحكم من الشارع، والسيرة المدعاة في المقام تنشأ من السيرة العقلائية حيث إن سيرتهم على الاعتناء بخبر ذي اليد بقذارة ما بيده وعدم قذارته فإن القذارة العرفية وعدمها ثابتة عند العقلاء فيلاحظ سيرتهم فيها فتدبر جيداً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

(مسألة ١٠) يحرم شرب الماء النجس[١] إلّا في الضرورة، ويجوز سقيه للحيوانات، بل وللأطفال أيضاً[٢].

حرمة شرب الماء النجس

[١] لا يجوز شرب الماء المتنجس والحكم من الضروريات ويستفاد ذلك من الروايات المتعددة كقوله عليه السلام في صحيحة حريز: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب»[١] وفي موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «ولا تشرب من سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[٢] وعلى الجملة فعدم جواز الشرب في الماء، وكذا في غيره و عدم جواز استعماله في التطهير من الحدث والخبث يترتب على نجاسته ويستفاد مما ورد عن النهي عن شرب الماء وأكل نحو الزيت المتنجس والمرق المتنجس وأنه يجوز أكل اللحم بعد غسله إلى غير ذلك وعدم الجواز في الماء المتنجس كحرمة ساير المحرمات يرتفع بالاضطرار والحرج.

[٢] فإنه مقتضى الأصل ولكن ربما يقال بكراهته لخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكره ذلك؟ قال: نعم يكره ذلك»[٣] حيث إن الكراهة وإن كانت ظاهرها معناها اللغوي إلّا أنه لا دلالة لها على الحرمة، والاعتماد عليها في الحكم بالكراهة لضعف السند غير ممكن، وما ورد في الماء المتنجس من الأمر بإهراقه كناية عن تنجس الماء و عدم جواز استعماله في الأكل الشرب والتطهير به.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨، الباب ٩، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٥.

. . . . . .

ولاعتبار عدم الاهتمام بمثل الماء في الإناء لكثرة الماء غالباً لا يحصل للداعي إلى حفظه لسقي الحيوانات كما لا يخفى، ومما ذكر يظهر وجه عدم دلالة الأمر بالإهراق على عدم جواز سقي الأطفال به حيث إن لكثرة الماء ووفوره لا يحصل الداعي إلى حفظه لسقي الأطفال مع أن تنجس الأطفال بشربه وإصابته ثيابهم أو أيديهم وربما يسري إلى غيرهم.

ونظير ما ذكر ما ورد في المرق المتنجس من أنه: «يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب واللحم اغسله وكله» كما في خبر زكريا بن آدم[1] ودعوى أن الأطفال وإن لم يكلفوا بالاجتناب عن المحرمات إلا أن مفاسدها تعم أفعالهم والشارع لا يرضى بإيقاعهم في تلك المفاسد لا يمكن المساعدة عليها فإنه أعلم بالفساد في فعل يعلم من التكليف ولو ورد النهي عن سقيهم في مورد كما ورد ذلك في سقيهم الخمر والمسكر فنلتزم بعدم الجواز، وأما في غيره فلا سبيل لنا إلى إحراز الفساد الذي يكون في شرب المكلف في شربهم وما يستفاد من أدلة المحرمات من المأكول والمشروب نلتزم فيها بحرمة التسبيب إلى الحرام ولا يقتضي ذلك فيما لم يكن ممن حصل فعله بالتسبيب من الغير مكلفاً بذلك الحرام واقعاً لا من لا تكليف في حقه، ولعل من ذلك تقديم المرق المتنجس لأهل الذمة، أضف إلى ما ذكر من عدم خلو الأطفال عن تنجس الثوب والأيدي ولم يرد في شيء من الروايات تطهيرهم من القذارات قبل إطعامهم كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

ويجوز بيعه مع الإعلام[١]

الإعلام بالنجاسة

[١] يجوز بيع الماء المتنجس حيث يفرض له منفعة مقصودة محللة وذلك لعدم سقوطه عن المالية بالتنجس ومجرد تنجس الشيء بل وكونه من عين النجس لا يوجب عدم جواز بيعه كما أوضحنا ذلك في المكاسب المحرمة من إرشاد الطالب ولو فرض عدم الجواز في بيع عين النجس فلا يجري في المتنجس لما ورد في جواز بيع الزيت أو السمن المتنجس، وقد ذكر في ذلك البحث أن إعلام البايع بتنجس المبيع ليس لاشتراط البيع[١] به كما هو ظاهر المصنف في المقام.

وهل وجوب الإعلام في مثل المقام حكم مولوي يستفاد مما ورد في بيع الزيت أو السمن المتنجس أو أنه لعدم جواز الفعل بالمباشرة أو للتسبيب بحيث لولم يذكر الأمر بالإعلام في بيع الزيت والسمن قلنا به لعدم جواز التسبيب فقد يقال: إنه لا يدخل في التسبيب؛ لأن الفعل من المشتري يصدر اعتماداً على أصالة الطهارة ولا يكون فعله إلّا كما إذا رأى شخص نجساً في يد الغير يريد أكله لجهله بنجاسته فإنه لا يجب عليه الإعلام، وكذا في فرض البيع مع أنه لو فرض أن البيع بلا إعلام لتنجس المبيع تسبيب فلا دليل على حرمة التسبيب فإن المحرم هو الفعل أي الأكل وهو يستند إلى المباشر لا إلى البايع، ولذا يكون ضمان الإتلاف على المباشر، نعم يرجع المباشر إلى من قدم الطعام له لقاعدة الغرور لا لقاعدة الإتلاف، ولو كان الإتلاف مستنداً إلى من قدّمه لتعين رجوع المالك إليه لا إلى المباشر أيضاً.

ولو فرض الضمان على مقدم الطعام لصحة إسناد التلف إليه وإلى الآكل

(١) إرشاد الطالب ١: ٥٩.

. . . . . .

فلا يصح في المقام الالتزام بالحرمة فإن الاتلاف الموجب للضمان يستند إلى التلف بالواسطة بخلاف الأكل فإنه لا يستند إلّا إلى المباشر ولذا لا يحرم إلقاء الطعام المتنجس في حلق القير إلّا من جهة إيذائه والتعدي إليه في بدنه ونفسه.

أقول: قد أشرنا سابقاً إلى أن تقديم الطعام المتنجس للجاهل بنجاسته لا يكون من أكل النجس، بل يستفاد من أدلة تحريم أكل شيء أو شربه أو فعل آخر عدم جوازه ولا إيجاده ببدن الغير ولا تمكين الغير من ذلك الفعل مع عدم إعلامه بالحال بحيث ربما يكون جهله بحاله موجباً لتحقق ارتكابه، وعلى ذلك فلا يجب الإعلام فيما إذا لم يكن تمكين الجاهل على الفعل منه فإن في غير ذلك أيضاً يحتاج عدم الجواز إلى قيام دليل عليه كما في إعانة الغير في ظلمه والله سبحانه هو العالم.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

[في الماء المستعمل]

الماء المستعمل في الوضوء طاهر مطهر من الحدث والخبث[١] وكذا

---

[١] يقع الكلام في المقام في أمور:

الأول: حكم الماء المستعمل في الوضوء أو ساير الأغسال المندوبة من كونه طاهراً و مطهراً للخبث والحدث.

الثاني: حكم الماء المستعمل في رفع حدث الجنابة ونحوها كالحيض ومس الميت في كونه طاهراً ومطهراً للخبث أو الحدث أيضاً.

والثالث: في حكم الماء المستعمل في الاستنجاء.

والرابع: في المستعمل في غير الاستنجاء من الأخباث وفي الماء المستعمل في رفع الأقذار العرفية.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الماء المستعمل في الوضوء والأغسال المستحبة

أما الأول: فقد ذكروا جواز رفع الحدث والخبث بالماء المستعمل في الوضوء بلا خلاف معروف أو منقول بل دعوى الاتفاق عليه في الكلمات كثيرة وكونه في نفسه طاهراً لعلة من الضروريات عندنا ويدل عليه ما دلّ على كون الماء المزبور طهوراً من خصوص الرواية والإطلاق فيما دلّ على كون الماء طهوراً فإن طهارة الماء مدلول التزامي لكونه طهوراً على ما تقدم فلا تصل النوبة إلى التمسك بأصالة الطهارة كما لا يخفى، نعم حكي عن أبي حنيفة أنه نجس نجاسة مغلظة وإن حكي عنه أيضاً أنه نجس بنجاسة خفيفة كما حكي عنه طهارته فراجع[1].

---

(١) انظر الحدائق ١: ٤٣٦، نقلها في الهامش عن الحلي ١: ١٨٥. والمحلى ١: ١٨٥ و ١٤٧.

المستعمل في الأغسال المندوبة.

ويدلّ على كون المستعمل المزبور مطهراً لكل من الخبث والحدث الإطلاق في مثل قوله عليه السلام من جعل الماء طهوراً[١] وأنه صب عليه الماء مرتين[٢] أو اغسله بالماء مرتين[٣] أو اغسله بالماء وأن الماء والتراب طهوران[٤] وقوله سبحانه ﴿**فلم تجدوا ماءاً فتيمموا**﴾[٥] من غير أن يكون في البين ما يوجب رفع اليد عن الإطلاق المزبور بلا فرق بين أن يكون الماء مستعملاً في الوضوء أو الأغسال المندوبة.

مع أن في البين ما ورد في جواز التوضؤ بماء الوضوء، وفي رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «وأما الماء الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به»[٦] حيث إن ظاهرها أن ما يجتمع من ماء الوضوء في ظرف طاهر فلا بأس بالوضوء به، وفي سند الرواية كلام يأتي، وفي رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله إذا توضأ أخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضؤون به»[٧].

وحكي عن المفيد رحمه الله كراهة الوضوء أو الغسل بالماء المستعمل في الأغسال المندوبة[٨] وأنكروا ذلك عليه بعدم الدليل على ذلك وذكر البهائي رحمه الله في حبل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٤٣، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب الأول من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٥.

(٥) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٢١٠، الباب ٨ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

(٧) المصدر السابق: ٢٠٩، الحديث الأول.

(٨) الدروس ١: ١٢٢. وانظر المقنعة: ٦٤.

. . . . . .

المتين[١] أن رواية محمد بن علي بن جعفر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام دليل على ما ذهب إليه المفيد رحمه الله حيث ورد فيها أن من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه جذام فلا يلومن إلّا نفسه بدعوى أن ذلك يعم الاغتسال بغسالة الغسل المندوب، ولعل مقتضى الجواب كراهة استعمال الماء المزبور في الغسل بلا فرق بين أن يكون الغسل به في الوضوء أو الغسل أو غيرهما كالغسل تنظيفاً وردّه في الحدائق بأن ملاحظة ذيل الرواية كاف في الجزم بأن المراد من الرواية الاغتسال بماء الحمام[٢] أي الاغتسال من بئر غسالة الحمام، ومثل التوهم المزبور مما يترتب على تقطيع الأخبار، وقال في التنقيح إنه لا شهادة في ذيل الرواية بكون صدرها أيضاً ناظراً إلى ماء الحمام بل الصدر جملة مستقلة يؤخذ بإطلاقه[٣].

أقول: لو كان الوارد في الذيل فقلت لأبي الحسن عليه السلام : إن أهل المدينة يقولون إن في ماء الحمام شفاء من العين[٤] لأمكن دعوى أن الصدر مطلق و الذيل ناظر إلى السؤال من بعض أفراد في الغسل ولكن الوارد فيها: فقلت لأبي الحسن عليه السلام : «إن أهل المدينة يقولون إن فيه شفاء من العين» وظاهره عوده إلى ما فرض في صدر الدراية، وبتعبير آخر لا اختلاف في المراد من الماء الذي اغتسل في صدرها وذيلها والقرينة على أن ذيلها يراد به الماء المجتمع في بئر غسالة الحمام كما لا يخفى.

ثم ذكر في التنقيح أنه يمكن المناقشة فيما ذكره المفيد رحمه الله بأن مثل الرواية

---

(١) الحبل المتين: ١١٦.

(٢) الحدائق الناضرة ١ : ٣٤٧.

(٣) التنقيح ١ : ٣٣٧ ـ ٣٣٨. كتاب الطهارة.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

. . . . . .

لا يستفاد منها حكم شرعي بل الوارد فيه إرشاد إلى ما يترتب على الاغتسال بغسالة الحمام من احتمال الابتلاء بالمرض السوء والإضرار بصحة البدن فإن الاغتسال باستعمال ما اجتمعت فيه أوساخ الناس مظنة سراية الأمراض، وكما أن القرآن المجيد متكفل لإرشاد البشر إلى المصالح الأُخروية والدنيوية و مكمل لنظامها بنحو أتم كذلك الائمة عليهم السلام فإنهم أقران الكتاب ينظرون إلى المصالح والمفاسد كلها، و من أهمها جهة التحفظ على صحة الأبدان[1]، فتكون الرواية الواردة في أن: شرب الماء من قيام يورث الداء الذي لا دواء له[2] وأن: «شرب الماء من قيام بالنهار أدر للعرق وأقوى للبدن»[3] وعلى ذلك فيتم ما أورد على المفيد رحمه الله بأنه لا دليل على كراهة الوضوء أو الغسل بالماء المستعمل في الوضوء أو الأغسال المندوبة.

أقول: يرد عليه ظاهر الرواية كون الجملة الخبرية في مقام النهي عن الاغتسال بالغساله، وبما أن وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعي فحمله على الإرشاد المحض خلاف الظاهر، ولا منافاة بين كراهة الاغتسال بالغسالة، وكون الملاك فيها كون استعمال الماء المزبور مظنة الإضرار بالبدن والنهي عن شرب الماء قياماً بالليل كذلك، وبتعبير آخر لا يحتمل الفرق بين الرواية أي صدرها وبين ما ورد في النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام مع أن الثاني حكم مولوي تنزيهي كما يفصح عنه التعليلات الواردة في أخبار النهي من أن فيها غسالة ولد الزنا والناصب والمجوسي، والعمدة في منع الكراهة ضعف الرواية سنداً، وأنها لا تعم غير غسالة الحمام

---

(١) التنقيح ١: ٣٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٤٢، الباب ٧ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث ١٠.

(٣) المصدر السابق: ٢٤١، الحديث ٧.

وأما المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته ورفعه للخبث، والأقوى جواز استعماله في رفع الحدث أيضاً وإن كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه[١].

ونحوها من المياه التي تكون غسالة الناس أو يغتسل فيه الناس كما لا يخفى.

ثم إنه على تقدير تمام السند فمدلولها كراهة الاغتسال من ماء قد اغتسل فيه بلا فرق بين أن يكون الماء المزبور غسالة كما هو الفرض في المقام و بين أن يكون من مثل ماء الحوض قليلاً كان أو كثيراً فيكون الاغتسال والوضوء بالماء المستعمل في الاغتسال مطلقاً مكروهاً، وما في صحيحة صفوان بن مهران الجمال من التفصيل بين القليل والكر باعتبار ما يفرض فيها أن الحياض ترِدها السباع وتلغ فيها الكلاب فنفي البأس عن التوضؤ[١] منها مع كثرتها لفرض تنجسها مع قلتها كما لا يخفى ونظيرها صحيحة محمد بن مسلم الواردة في ماء الغدير فراجعها.

الماء المستعمل في الحدث الأكبر

[١] لا ينبغي التأمل في طهارة المستعمل في رفع الحدث الأكبر مع طهارة بدن المغتسل حيث إن تنجس الطاهر بملاقاة الطاهر لا يوجب التنجس عندنا مع أن الإطلاق في روايات مطهرية الماء من الخبث أو من الحدث يعم تلك الغسالة، وقد تقدم أن لازم كون الماء مطهراً طهارته في نفسه مع أن طهارتها مقتضى أصالة الطهارة أو استصحابها كما لا يخفى.

ومما ذكر من شمول الإطلاق في روايات رفع الخبث للغسالة المزبورة يظهر كونها مطهرة للخبث، ولا حاجة معه إلى الاستصحاب، وإن قيل باعتباره في الشبهة الحكمية، وليس هذا الاستصحاب من التعليقي كما ذكر في المستمسك حيث إن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

. . . . . .

المستصحب ليس طهارة المغسول بتلك الغسالة، بل المستصحب كون الماء المزبور طهوراً كما كان طهوراً سابقاً كما لا يخفى.

لا خلاف يعرف في أن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر من الجنابة ونحوها مع طهارة البدن من الخبث طاهر كما تقدم وأنه يرفع الخبث للإطلاق في الأدلة الآمره بالغسل بالماء وصب الماء وأن المدلول الالتزامي لكون الماء طهوراً طهارته، وأما كونه مطهراً من الحدث الأصغر أو غيره فالمنسوب إلى المشهور من المتأخرين أنه كذلك خلافاً للمقنعة والصدوقين وابني حمزة والبراج على ما حكي عنهم[١] ويستدل على المنع بخبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا بأس أن يتوضأ بالماء المستعمل فقال الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه، وأما الذي يتوضأ الرجل به، فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به[٢].

فيقال: إن ظاهرها عدم جواز الوضوء بغسالة الاغتسال من الجنابة وكلمة (أشباهه) عطف على ما «يغتسل به الرجل من الجنابة» فيعم غسالة الاغتسال من ساير الأحداث، وإذا لم يجز الوضوء بتلك الغسالة لم يجز الغسل أيضاً لعدم احتمال الفرق ولكن نوقش في الرواية تارة بضعف سندها بأحمد بن هلال فإنه قد ورد فيه اللعن والبراءة وضعفه الشيخ[٣] والصدوق بل عن القميين وقد نقل الصدوق رحمه الله في كمال الدين عن سعد بن عبدالله أنه لم يعرف أن يرجع المتشيع عن تشيعه إلى

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة ١ : ٣٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٥٨١. طبعة وزارة الثقافة والإرشاد.

. . . . . .

النصب غير أحمد بن هلال العبرتائي، وكانوا يقولون إن ما تفرد برواية أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله[١] وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار أن ما تفرد به أحمد بن هلال لا نعمل به[٢].

أقول: يقع الكلام تارةً في سند الرواية وأخرى في دلالتها.

أما الأول: فقد قيل باعتبارها سنداً؛ لأن اعتماد المشايخ الثلاثة وغيرهم عليها كاف في جبر ضعفها خصوصاً أن الراوي عن أحمد بن هلال بواسطة الحسن بن علي هو سعد بن عبدالله وهو أحد الطاعنين عليه كما تقدم، وأن أحمد بن هلال رواها على الظاهر من كتاب الحسن بن محبوب وقد ذكر ابن الغضائري أنه لا يتوقف في رواية أحمد بن هلال عن كتاب الحسن بن محبوب ومحمد بن أبي عمير؛ لأن كتابهما معروف قد سمعهما جلّ أصحاب الحديث[٣]. وقد يضاف على ذلك بأن الراوي عن أحمد الحسن بن علي بن فضال، وقد ورد عن العسكري عليه السلام الأخذ بروايات بني فضال ولكن شيء مما ذكر لا يفيد فإن الإفتاء ممن تقدم على عدم جواز الوضوء والغسل بغسالة الجنابة و نحوها يمكن أن يكون لاستفادتهم ذلك من سائر الروايات أيضاً ليس مدلولاً لهذه الرواية خاصة كما يأتي، وأمّا إن الظاهر كون الرواية عن كتاب الحسن بن محبوب فلم يعلم وجهه فلعلّها كانت من كتب عبدالله بن سنان ولم تكن في كتاب الحسن مع أن المنسوب إلى ابن الغضائري لا يعتبر والتفصيل موكول إلى

(١) كمال الدين ١: ٧٦.

(٢) التهذيب ٩: ٢٣٨، الباب ٩، الوصية لأهل الضلال، ذيل الحديث ٩. تصحيح الغفاري. والاستبصار ٣: ٣٤، الباب ١٧ ما يجوز شهادة النساء فيه...، ذيل الحديث ٢٢.

(٣) رجال العلامة الحلي: ٢٠٢.

. . . . . .

محلّه، وما ورد في كتب بني فضال وفي حقهم ضعيف سنداً، ومع الإغماض فلا دلالة فيه على إلغاء شرائط اعتبار الخبر في أخبارهم وكتبهم، وبتعبير آخر التوثيق لم يرجع إلى أنفسهم أضف إلى ذلك أن رواية سعد عن الحسن بن علي بن فضال وإن كان ممكناً بل واقعاً متعدداً كما يجد ذلك المتتبع في أسناد الروايات إلّا أن كونه في هذه الرواية الحسن بن علي بن فضال دون الكوفي أو حسن بن علي النعمان أو ابن علي بن مهزيار ممن ثبت رواية سعد عنهم فليس في البين ما يدل عليه.

والعمدة في اعتبار الرواية ما يقال: إن أحمد بن هلال وإن كان فاسداً من حيث المذهب والعقيدة بل لم يثبت له عقيدة بشيء إلّا أنه ثقة من حيث الرواية حيث ذكر النجاشي في حقه أنه: «صالح الرواية»[1] وما عقب ذلك بقوله: «يعرف منه وينكر»[2] لا ينافي وثاقته حيث إن إنكار رواية شخص للمناقشة فيمن يروى عنه أو ضعفه لا ينافي وثاقة الراوي وعلى الجملة ظاهر كونه صالح الرواية ما يقال ضعيف الرواية، أضف إلى ذلك ما ذكر الشيخ في العدة من عدّ أحمد بن هلال ممن يعمل برواياته حال استقامته[3]، ولولم يكن موثوقاً في روايته لما كان فرق في ترك العمل بين حال استقامته وعدمها وأن الرجل واقع في أسناد كامل الزيارات وقد شهد مؤلفه جعفر بن محمد بن قولويه بوثاقة الرجال المذكورين في أسناده[4]، والجواب عن ذلك أن قول الشيخ ﷺ لا يدل إلّا على وثاقته حال استقامته، وأما إنه كان ثقة في غير حال استقامته

(١) رجال النجاشي: ٨٣، الرقم ١٩٩.

(٢) رجال النجاشي: ٨٣، الرقم ١٩٩.

(٣) العدة ١: ١٥١.

(٤) كامل الزيارات: ١٥، المقدمة. طبعة مكتبة الصدوق.

. . . . . .

فلادلالة له عليه مع أنه لو دل على وثاقته مطلقاً لكان مثل قول النجاشي في توثيقه وقول النجاشي معارض لما ذكر القميون من أنه لا يجوز استعمال ما تفرّد به[١] وقد ذكر ذلك الشيخ ﷺ بعد نقل المكاتبة في يهودي مات وأوصى لدينهم: «فأول ما في هذا الخبر أنه ضعيف الإسناد؛ لأن رواته كلهم مطعون عليهم وخاصة صاحب التوقيع أحمد بن هلال فإنه مشهور بالغلو واللعنة وما يختص بروايته لا نعمل عليه»[٢] والمكاتبة واردة في الفروع، وليس فيها احتمال المناقشة فيمن يروي عنه أحمد بن هلال.

والمتحصل أن توثيق النجاشي أو غيره معارض بتضعيف القميين فلم يثبت وثاقة الرجل فالسند ضعيف ولكن لا يضر ذلك باعتبارها؛ لأن لها سنداً آخر على ما ذكر الشيخ ﷺ في الفهرست[٣] من أنه روى جميع كتب حسن بن محبوب ورواياته بطريق آخر وهو صحيح فراجع.

وأما دلالتها فقد نوقش فيها بأن المراد من غسالة الثوب هو المتنجس منه حيث لا يحتمل الفرق بين غسل الثوب من قليل التراب الواقع عليه وبين غسل الوجه واليدين في شيء نظيف بأن يجوز الوضوء أو الغسل بالثاني دون الأول فيكون المراد من غسالة الاغتسال من الجنابة صورة اشتمال بدن الجنب على الخبث كما هو الغالب ويظهر ذلك من الروايات الواردة في بيان كيفية الاغتسال من إزالة الخبث أولاً وصبّ الماء على الرأس فحمل الرواية على صورة عدم وجود الخبث أو إزالته في

(١) كمال الدين: ٧٦.

(٢) التهذيب ٩: ٢٣٨، الباب ٩، الوصية لأهل الضلال، ذيل الحديث ٩.

(٣) الفهرست: ٩٦ـ٩٧.

. . . . . .

مكان ثم الاغتسال في مكان آخر غير ممكن، ولو فرض عموم النهي في غسالة الاغتسال من الجنابة فلا بد من عموم النهي في غسالة الثوب أيضاً، وحيث لا يمكن الالتزام بعدم الجواز في مثل الثوب المغسول من الغبار كما تقدم فيحمل النهي في الرواية على مجرد المنع الجامع بين الكراهة وعدم الجواز فلا يبقى لها دلالة على عدم الجواز لا في ناحية الثوب ولا في ناحية الاغتسال من الجنابة ونحوها كما لا يخفى.

أقول: العمدة في الجواب عن الرواية أنه إذا دلّت الرواية على جواز التوضؤ بما يغسل الرجل يده ووجهه في شيء نظيف فلا يحتمل الفرق بينه وبين التوضؤ بما يغسل رجله أو رأسه في شيء نظيف، وغسل الجنابة غير خارج عن ذلك فيكون المراد من عدم جواز التوضؤ ما إذا كان الاغتسال من الجنابة مع خبث البدن كما هو الغالب بأن يكون الماء المستعمل في الاغتسال بالجنابة ما فيه غسالة الخبث أيضاً كما يظهر ذلك من الروايات الواردة في كيفية الاغتسال المشار إليها، ودعوى عمومها لما إذا أزال الجنب خبثه في مكان ثم اغتسل في مكان آخر ينافي ما ذكرنا من عدم احتمال الفرق في صورة طهارة الجسد بين غسل اليد والوجه أو سائر العضو ثم مع الإغماض عن كل ذلك فلا يمكن التعدي عن التوضؤ إلى غيره كالاغتسال بتلك الغسالة إلّا أن يدعى أن المراد بأشباهه أشباه الوضوء ولكنه خلاف ظاهر.

وقد يستدل على المنع بصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن ماء الحمام؟ فقال: «ادخله بإزار ولا تغتسل من ماء آخر إلّا أن يكون فيه جنب أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

. . . . . .

بدعوى أن ظاهرها تعين الاغتسال بماء لا يغتسل منه الجنب أو يكون مظنة كون الماء فيه غسالة الجنب وقد يجاب عن ذلك أن ظاهرها عدم جواز الاغتسال بماء آخر إلّا في الصورتين والاستثناء من الحرمة يفيد الإباحة لا وجوب الاغتسال من ماء آخر، يورد عليه كما عن الحدائق أن الاستثناء من الحرمة مقتضاه الوجوب في مثل المقام كما أن الاستثناء في الأول يفيد حرمة قتل الذمي وفي الثاني وجوب ضرب زيد[1] ولا يخفى ما في كل من الجواب والإيراد عليه، ويظهر ذلك بالتكلم في مدلول الرواية فنقول: قد يقال في الحمام ماء الخزانة وماء الحياض الصغار وماء بئر الغسالة والاغتسال بماء الخزانة بأن يغتسل فيه أمر غير معهود في ذلك الزمان كما ذكرنا ذلك عند التكلم في عدم انفعال ماء الحمام، وذكرنا أن ماء الخزانة أكراراً ولا بأس بالاغتسال في الكر الذي اغتسل فيه الجنب وفضلاً عن الأكرار والاغتسال بأخذ الماء منه كما أن الاغتسال من ماء الحياض إنما يكون بأخذ الماء منه باليد أو بالإناء وصبه على البدن، وأما الاغتسال في داخل الماء فهذا أيضاً غير متعارف، بل غير واقع لصغر الحياض، وإنما المتعارف أنه كان يقوم الناس في أطراف الحياض أو يقعدون ويصبون الماء منها على جسدهم فلا يكون ماء الحياض بأخذ الجنب الماء منها والاغتسال به من غسالة الغسل غاية الأمر يمكن أن يطفر شيء من ذلك الماء على ما في الحياض، ووقوع قطرات الغسالة فيه لا يوجب شيئاً للروايات الدالة على أن وقوع قطرات الغسالة أو طفرها في الإناء لا بأس به، أضف إلى ذلك أن ماء الحياض متصل بماء الخزانة ومعتصم والاغتسال في الماء المعتصم أو من الماء المعتصم الذي اغتسل فيه الجنب قد صرح بعدم البأس به في غير واحد من

(١) الحدائق الناضرة ١: ٤٤٣.

. . . . . .

الروايات فما ظنك بالمعتصم الذي وقع فيه قطرات من غسالة غسل الجنابة فيتعين أن يكون المراد بماء آخر ماء البالوعة فلابد من حمل النهي عن الاغتسال فيه أو منه على الكراهة بشهادة الروايات الناهية عن الاغتسال منه أو فيه المعللة بما يناسب الكراهة، والدالة على أن ماءها محكوم بالطهارة وفي صحيحته الأخرى لمحمد بن مسلم قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام جاثياً من الحمام وبينه وبين داره قذر، فقال: «لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا تجنبت ماء الحمام»[1] فإن ما يجري على أرض الحمام يقع في البالوعة ولو كانت الغسالة محكومة بالنجاسة لتعين غسل الرجل منها لملاقاتها تلك الغسالة عادة.

أقول: لا يخفى ما فيه فإن تقريب مدلول الرواية كما ذكر لا يناسب الاستثناء الوارد فيها فإن الاغتسال منها مكروه، كان في الحمام جنب أم لا، وأن ماء البالوعة محكومة بالطهارة، كان في الحمام جنب أم لا، مع أن الحمام لا يخلو من اغتسال الجنب ولو قبل ذلك ولو فرض تنجس غسالته لتعين ترك الاغتسال من ماء البالوعة لا يؤمر به كما هو مقتضى الاستثناء.

والظاهر أن المراد بماء آخر ماء حوض صغير آخر أو بأن ينتظر الإنسان أن لا يكون حول الحوض الذي يريد الاغتسال منه مغتسل آخر فيجوز له الاغتسال ولو مع طفر الماء من بدن مغتسل آخر عليه أو على الماء الذي يغتسل منه إلّا أن يكون المغتسل الآخر جنباً وفي هذه الصورة يستحب التنزه عن الاغتسال منه بقرينة الروايات الواردة في عدم البأس بالطفرة من ماء شخص آخر على جسده أو الماء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٨ ـ ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

. . . . . .

الذي يغتسل منه فلاحظ ما ورد في روايات ماء الحمام والاغتسال مع أن ترشح الماء من بدن الجنب على الحياض لاتصال مائها بما في الخزانة غير ضائر قطعاً ولعل التنزه من إصابة ما يطفر عن بدن الجنب إلى بدن المغتسل خاصة، وقد ورد في بعض الروايات الواردة في ماء الحمام عدم البأس بمثل هذه الطفرة، وقد يستدل على المنع برواية عبدالله بن مسكان المعبر عنها في الكلمات بالصحيحة قال: حدثني صاحب لي ثقة أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق فيريد أن يغتسل وليس معه إناء والماء في وهدة فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع؟ قال: «ينضح بكف بين يديه وكفاً من خلفه وكفا من يمينه وكفاً من شماله ثم يغتسل»[1] ووجه الاستدلال أن المرتكز في ذهن السائل هو عدم جواز الاغتسال من ماء يرجع إليه غسالة الاغتسال وقد قرره عليه السلام على مرتكزه بأمر بإلقاء أكف من الماء من يمينه وشماله وبين يديه وخلفه وبتعبير آخر هذا طريق لعلاج رجوع الغسالة إلى الماء.

وفيه أن الرواية ضعيفة سنداً؛ لأن الراوي عن عبدالله بن مسكان هو محمد بن سنان على ما يقضي به التتبع في سند الروايات وطبقات الرجال مع أن ما ذكر في الرواية من صب أكف من الماء لا يمنع عن رجوع الغسالة إلى الماء بل يسرع ذلك رجوعها فيه فلا يكون للرواية دلالة على تقرير السائل بما في ذهنه والظاهر والله العالم أن أخذ الأكف من الماء القليل عرفاً الموجود في الصحارى ونحوه أو إلقائه في الأطراف الأربعة إما أمر استحبابي أو أنه علاج لرفع ما يكون على سطح مثل هذا

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٧ـ٢١٨، الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

. . . . . .

الماء من الغبار ونحو الحشيش وصبه كما ذكر لمن لا يجد إناءً لأخذ الماء نحو علاج لعدم عود ما صبّه في الماء ثانياً ولا يبعد الالتزام باستحباب ذلك في الوضوء أو الاغتسال من مثل الماء المزبور كما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن أبي الحسن الأول[١] فراجعها.

وقد يستدل على المنع بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «إذا كان قدر كرٍ لم ينجسه شيء»[٢] ولكن لم يظهر وجه الاستدلال فإن مفادها تنجس الماء في الفرض مع عدم كريته وتنجسه لولوغ الكلاب لا لاغتسال الجنب فيما إذا لم يكن في بدنه خبث. وبتعبير آخر لا يلتزم المستدل بتنجس الماء بغسالة الجنب، وإنما يلتزم بعدم جواز رفع الحدث به على ما تقدم، بل يدل على عدم البأس بالاغتسال أو الوضوء بالماء الذي يرجع فيه غسالة الغسل على ما في ذيل صحيحة علي بن جعفر الواردة في استحباب صب المغتسل الأكف من الماء القليل على أطرافه من قوله عليه السلام: «وإن كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه فإن ذلك يجزيه»[٣].

لا يقال: فرض الرواية عدم وجدان ماء آخر وتجويز الاغتسال أو الوضوء بماء ولو لم يجز الاغتسال أو الوضوء بماء كماء الاستنجاء فمع عدم وجدان غيره يتعين التيمم هذا، مع أنه لم يفرض في الرواية الاضطرار إلى رجوع الغسالة في الماء، وإنما

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: ٢١٦، الحديث الأول.

وأما المستعمل في الاستنجاء ولو من البول فمع الشروط الآتية طاهر[١]

فرض الاضطرار بمعنى عدم وجود ماء آخر. فقد تحصل من جميع ما ذكر أنه لا موجب لرفع اليد عن مقتضى الإطلاق عما دل على كون الماء طهوراً بالإضافة إلى الخبث والحدث في الماء المستعمل في غسل الجنابة ونحوها مع خلو بدن المغتسل عن الخبث، وأما مع الخبث في بدنه فيأتي التعرض له في غسالة المتنجس، والله سبحانه هو العالم.

عدم جواز رفع الحدث بماء الاستنجاء

[١] نسب إلى المشهور أن ماء الاستنجاء في كلمات الأصحاب والروايات الواردة في المقام يعم ما يغسل به موضع خروج الغائط وموضع خروج البول وقيل: إنه لا يعمّ غير الأول؛ لأنه بمعنى ما يغسل به موضع النجو أي الغائط ولكن بما أن غسل موضع الغائط لا ينفك عن غسل موضع البول إلّا نادراً فنفي البأس عن الأول أو ملاقيه يكون نفياً للبأس عن الثاني أيضاً.

أقول: لا يبعد أن يكون المراد بماء الاستنجاء في الروايات كما في كلمات الأصحاب كلا الماءين فإن الاستنجاء ولو كان في اللغة بمعنى أخذ ما على موضع النجو من الخبث إلّا أنه في العرف والروايات تطهير الموضعين فلاحظ الروايات كصحيحة زرارة قال: «كان يستنجي من البول ثلاث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق»[١] ومعتبرة نشيط بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول؟ فقال: مثلا ما على الحشفة من البلل»[٢] وموثقة عمّار قال:

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٤٤، الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

ويرفع الخبث أيضاً لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث ولا في الوضوء والغسل المندوبين.

سألته عن الرجل إذا أراد أن يستنجي بالماء يبدأ بالمقعدة أو بالإحليل[١] إلى غير ذلك. أضف إلى ذلك ما ذكره من عدم انفكاك غسل موضع الغائط عن لزوم غسل الإحليل إلّا نادراً فيكون نفي البأس عن ماء الاستنجاء أو ملاقيه نفياً أيضاً للبأس من ماء يغسل به الإحليل أو عن ملاقيه، وكيف ما كان ففي القسم الثالث من الماء المستعمل أي ماء الاستنجاء من البول والغائط يقع الكلام في أنه طاهر فيجوز استعماله في الأكل والشرب وعدم جواز استعماله في رفع الخبث وعدم جواز رفع الحدث به على القول به لدليل خاص أو إنه محكوم بالنجاسة فيترتب عليه ما يترتب على الماء المتنجس غير أنه لا ينجس ملاقيه.

فقد يقال: إن المذكور في كلام جماعة طهارته وبعض العبارات أنه لا بأس به، وظاهرها طهارته أيضاً وفي بعضها أنه لا ينجس الثوب وفي بعضها الآخر أنه معفو عنه، وهذا الأخير يحتمل العفو عنه لعدم اعتبار النجاسة له، ويحتمل العفو لعدم تنجيس ملاقيه فيترتب عليه سائر آثار نجاسة الماء من عدم جواز استعماله في الأكل والشرب وعدم جواز رفع الخبث والحدث به، وأما الروايات ففي الصحيح عن يونس بن عبدالرحمن عن رجل عن العيزار عن الأحول أنه قال لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به؟ فقال: لا بأس فسكت فقال: أو تدري لم صار لا بأس به؟ قال: قلت لا والله، فقال: إن الماء أكثر من القذر[٢]. وقد نوقش في هذه الرواية بضعف السند حيث يرويها يونس عن رجل عن العيزار عن الأحول، وبضعف الدلالة؛ لأن مقتضى التعليل عدم تنجس ماء القليل مع عدم تغيره

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٤٦، الباب ٢٨ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٢.

. . . . . .

بالنجاسة فيعارض ما تقدم من أن الماء مع عدم كريته يتنجس بملاقاة النجاسة. أقول: ضعف السند صحيح، وأما الإيراد عليها بضعف الدلالة فيمكن الجواب عنه بأنه ليس المراد من أكثرية الماء أكثرية الماء المجتمع على موضع الاستنجاء، بل المراد استهلاك النجاسة في الماء من حين الاستنجاء أي صب الماء على موضع النجو وموضع خروج البول ولا إطلاق في أدلة انفعال الماء القليل بحيث يعم صورة ورود الماء على المتنجس الذي يستهلك نجاسته في الماء من حين صب الماء ولو كان مدلولها طهارة الماء القليل مع إدخال موضع النجو في ذلك الماء معللاً بما ذكر لكان منافياً لما دل على عدم تنجس الماء القليل.

لا يقال: قد تقدم في تنجس الماء القليل عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفي بين حالات الماء من كونه مورداً للنجاسة أو وارداً عليه فما ذكر من عدم الإطلاق في روايات الماء القليل ينافي ذلك.

فإنه يقال: الارتكاز صحيح بالإضافة إلى عين القذارة أو متنجس حامل لعينها، ولكن الارتكاز قابل للرّدع ولو كانت الرواية تامة من حيث الاعتبار لكانت رادعة عنه. ومنها صحيحة الأحول يعني محمد بن النعمان قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام أخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به؟ فقال: «لا بأس به»[1] فإن رجع نفي البأس إلى الماء المفروض فظاهر نفي البأس عنه طهارته وإن رجع إلى وقوع الثوب فيه فقيل بأن مفاده عدم تنجس الماء، وأما عدم تنجسه لطهارة الماء أو عدم كونه مع نجاسته منجساً فكل محتمل ونحوها صحيحته الأخرى

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢١، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

. . . . . .

عن أبي عبدالله عليه السلام: استنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب؟ فقال: «لا بأس به»[١] وقد حكى في الحدائق عن بعض الأخباريين الحكم بطهارة ماء الاستنجاء من البول والغائط والمني أخذاً بإطلاق هذه الصحيحة وعدم تقييد الجواب فيها بعدم المني في موضع خروج البول وأن ذكر بعض آخر أن فرض السائل الجنابة غير فرض المني في موضع خروج البول، وأن الفرض لتوهم أن النجاسة المعنوية للجنب يسري إلى الماء.

أقول: لا يبعد ذلك فإن المفروض أنه يستنجي وهو جنب لا أنه يستنجي ويغسل الإحليل من المني أيضاً حيث تقدم أن الاستنجاء لم يعلم عمومها لغسله من المني ولا ملازمة بين كون المستنجي جنباً ولا يغسل إلّا من البول ولا غالبية أيضاً كما لا يخفى.

وفي صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا»[٢] وظاهرها عدم تنجس ملاقي ماء الاستنجاء حيث لا يحتمل الاختصاص بالثوب وأن له من بين الأشياء الطاهرة خصوصية، وأما إن عدم تنجسه لطهارة الماء وعدم كونه منجساً مع نجاسته فقد قيل بعدم دلالتها على ذلك.

وقد يقال في طهارة ماء الاستنجاء وجهان آخران:

الأول: أن ما دلّ على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة كما يستفاد من مفهوم

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٣، الحديث ٥.

. . . . . .

أخبار اعتصام الكرّ وغيره يقتضي تنجس ماء الاستنجاء، وما دلّ على تنجس الأشياء بإصابة الماء المتنجس كما هو مفاد موثقة عمار الساباطي من قوله ﷺ يغسل كل ما أصابه ذلك، و غيرها يقتضي تنجس ملاقي ماء الاستنجاء، وقد علم بورود تخصيص في أحد العمومين وحيث لا معين فلا يجوز التمسك بالعام الأول في ماء الاستنجاء، ولا بعموم الثاني في ملاقيه فيرجع إلى أصالة الطهارة في نفس ماء الاستنجاء وفيه أن العموم الثاني على تقديره لا يعتبر في المقام لما هو المقرر في بحث العام والخاص أنه إذا علم بعدم شمول حكم العام لمورد، ودار عدم شموله بين كون العام المزبور مخصصاً بالإضافة إليه أو كون ذلك المورد خارجاً عنه بالتخصص فلا تعتبر أصالة عمومه في ذلك المورد، وهذا بخلاف العام الأول فإنه لم يعلم خروج ماء الاستنجاء عنه فيحكم بنجاسته أخذاً بذلك العموم اللهم إلّا أن يقال: بعدم ثبوت عموم في شيء من تنجس الماء بالملاقاة وتنجيس الماء المتنجس فأصالة الطهارة لا بأس بها.

الوجه الثاني: أن طهارة ماء الاستنجاء تستفاد من الأخبار المتقدمة حتى من صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي فضلاً عما يحتمل رجوع نفي البأس فيه إلى نفس ماء الاستنجاء؛ وذلك فإنه وإن لم تكن ملازمة بين طهارة الملاقى بالكسر وطهارة الملاقى بالفتح عقلاً حيث يمكن أن يكون ماء الاستنجاء متنجساً ولم يتنجس ملاقيه إلّا أن بينهما ملازمة عرفية والتعبير عن طهارة الشيء ببيان طهارة ملاقيه متعارف نظير ما ورد من أنه: «لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر إلّا أن ينتن»[1] فهذا نظير التعبير عن نجاسة شيء بالأمر بغسل ملاقيه، والحاصل أن

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

. . . . . .

نفي البأس عن ملاقي ماء ظاهره طهارة ذلك الماء فلاحظ الأخبار الواردة في نزح البئر وغيره.

ثم إنه لو بنى على نجاسة ماء الاستنجاء وأن الثابت عدم تنجس ملاقيه فيحكم بثبوت ساير آثار نجاسة الماء عليه من عدم جواز استعماله في الأكل والشرب ورفع الحدث والخبث به، وأما بناءً على طهارته كما ذكرنا أنها ظاهر الروايات بل مقتضى أصالة الطهارة، فعن صاحب الحدائق[1] والمقدس الأردبيلي[2] جواز استعماله في الأكل والشرب وجواز رفع الحدث والخبث به حيث يعمه ما دلّ على كون الماء والتراب طهورين، وكذا ما دلّ على غسل المتنجسات بالماء وأن الماء مع غلبته على القذر كما هو الفرض في المقام يتوضأ منه ويشرب، ولكن المنسوب إلى المشهور عدم جواز استعماله في رفع الحدث، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه. أقول الإجماع مع عدم إحرازه لكونه مدركياً ولا أقل من احتمال كون مدركه ما نذكره لا يمكن الاعتماد عليه، والعمدة في المقام رواية عبدالله بن سنان المتقدمة التي ذكرنا أن مع ثبوت طريق صحيح للشيخ ﷺ إلى كتب حسن بن محبوب وجميع رواياته تعدّ من الصحاح وفيها الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه، ولعل (أشباهه) بالرفع عطف على الوضوء فيعم الغسل الواجب والمندوب كما أن عدم جواز الوضوء يعم الوضوء المندوب، ووجه الاستدلال أن الثوب في الرواية يراد به الثوب المتنجس حيث لا يحتمل الفرق بين غسالة الثوب الطاهر وغسالة الأعضاء الطاهرة، وعدم جواز الوضوء

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٨٩.

وأما المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء فلا يجوز استعماله في الوضوء والغسل وفي طهارته ونجاسته خلاف، والأقوى أن ماء الغسلة المزيلة للعين نجس[١] وفي الغسلة غير المزيلة الأحوط الاجتناب.

وأشباهه من غسالة الثوب المتنجس يعمّ ما إذا كانت الغسالة بنفسها طاهرة أو نجسة ومن التزم بنجاسة غسالة الثوب المتنجس أو غيره مطلقاً فلا يجوز له التعدي إلى ماء الاستنجاء حيث لطهارة الثاني لا يجري عليه حكم سائر الغسالات، وأيضاً قد ذكر فيها وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه أو يده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به حيث إن تقييد جواز الوضوء بغسالة الأعضاء بكونها نظيفة مقتضاه عدم الجواز مع عدم نظافتها كما هو الحال في ماء الاستنجاء، وهذا أيضاً مبني على الالتزام بعدم تنجس غسالة رفع الخبث عن العضو في غير الاستنجاء، ولو في بعض الموارد كما لا يخفى. فقد تحصل مما ذكرنا أن إطلاق عدم جواز الوضوء من غسالة المتنجسات من غير فرق بين كون الغسالة طاهرة أم لا مقتضاه عدم جواز الوضوء بماء الاستنجاء أيضاً فما عليه المشهور هو الأظهر والله سبحانه هو العالم.

الاستدلال على تنجس الغسالة

[١] قد تقدم أن مقتضى رواية عبدالله بن سنان المتقدمة[1] التي ذكرنا اعتبار سندها عدم جواز الوضوء والاغتسال من غسالة سائر المتنجسات من غير فرق بين الغسلة المزيلة للعين وغيرها وبلا فرق بين كون تلك الغسالة محكومة بالطهارة أو بالنجاسة وبلا فرق بين الغسل أو الوضوء الرافع للحدث وغيره ولو كانت الغسالة محكومة بالنجاسة لترتب عليها سائر آثار نجاسة الماء من عدم جواز استعماله في

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٣.

. . . . . .

الأكل والشرب، وعدم جواز رفع الخبث به فالعمدة في الصورة الرابعة التكلم في الغسالة من طهارتها وتنجسها ولا إشكال في نجاستها مع تغيرها بالنجاسة، وقد تقدم تنجس الماء بعين النجاسة أو بأوصافها التي يحملها المتنجس بلا فرق بين كثرة الماء وقلته، والكلام في الغسالة فيما إذا كانت قاهرة وعن العلامة والمحقق[1] أنها محكومة بالنجاسة مطلقاً و نسب كلام ذلك إلى الشهرة وبين المتأخرين وعن الشهيد ومن تأخر عنه أن الغسالة وإن كانت محكومة بالنجاسة وأن حكمها حكم المحلّ قبلها فإن كانت من الغسلة الأولى يجب غسل ما لاقاها مرتين، وإن كانت من الثانية يجب غسل ما لاقاها مرة واحدة، وعن الشيخ ﷺ في المبسوط[2] وبعض آخر طهارتها مطلقاً وقد أصرّ صاحب الجواهر ﷺ وجعلها من الواضحات، والمنسوب إلى الشهرة التفصيل بين الغسلة المزيلة للعين وأنها محكومة بالنجاسة وبين غيرها وقد جعل الماتن ﷺ الاجتناب عن تلك الغسلة أحوط، وفي البين تفصيل رابع و هو الالتزام بالطهارة في الغسلة التي يعقبها طهارة المحل وغير المزيلة للعين وأما في غيرهما فالحكم هي الطهارة، وكيف ما كان فالعمدة ملاحظة ما قيل في المقام من مدارك الأقوال.

قد احتج المحقق في المعتبر بأنها ماء قليل لاقت النجاسة فتعين تنجسها وبرواية العيص بن القاسم قال: سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال: «إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه»[3] نقلها الشهيد ﷺ في

(١) القواعد ١: ١٨٦، والمعتبر ١: ٩٠.

(٢) المبسوط ١: ٩٢.

(٣) المعتبر ١: ٩٠.

. . . . . .

الذكرى[١] أيضاً وقبلهما ذكرها الشيخ ﷺ في الخلاف[٢].

وقد ذكر في وجه دلالة ما ورد في انفعال الماء القليل على تنجس الغسالة مطلقاً بأن المستفاد من قولهم ﷺ إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء[٣] أن عدم تنجس كل فرد من أفراد الكرّ في أي مورد فرض ملاقاته لكريته وإذا كانت كرية فرد علة لاعتصامه في كل فرض وحال يكون مقتضى ذلك انفعال كل ما يفرض فيه الملاقاة مع عدم كريته ولا فرق فيما ذكر بين التعبير بأن كرية كل ماء هي العلة لاعتصامه أو يقال بأن كرية كل ماء مانعة عن انفعاله في كل فرض وحال، وعلى ذلك فتدخل الغسالة في مفهوم أخبار اعتصام الكرّ بلا فرق بين كونها مزيلة للعين أو عدمها، وبلا فرق بين أن يتعقبها طهارة المحل وعدمه لعدم كريتها على الفرض.

ولكن لا يخفى ما فيه فإن في قولهم ﷺ إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء[٤] يلاحظ العموم بالإضافة إلى أفراد الماء الكر وبالاضافة إلى ما يصيب الماء ويلاقيه وبالإضافة إلى الحالات المفروضة لكل ماء كرّ من كونه وارداً على النجاسة أو المتنجس أو كونه مورود، ولا ينبغي الريب في ثبوت العمومات الثلاثة وظهور قولهم ﷺ فيها إلّا أن المعلق في كل فرد من أفراد الماء على كريته عموم حكم ذلك الفرد لا أصل حكمه ضرورة عدم تنجس كل ماء كرّ بشيء من الأشياء وفي حال من الأحوال لكريته، وأما عدم تنجسه في بعض فروض ملاقاته ليس لكريته قطعاً كما إذا

(١) ذكرى الشيعة ١: ٨٤

(٢) الخلاف ١: ١٧٩، المسألة ١٣٥.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

(٤) المصدر السابق.

. . . . . .

كان ما يصيبه من الشيء غير قذر ويظهر ذلك أي كون المعلق على الشرط عموم حكم الفرد لا أصل حكمه بملاحظة النظاير مثلاً إذا قيل إن زيداً إذا أخذ سيفه لا يخاف أحداً فظاهره أن عدم الخوف بنحو السالبة الكلية معلق على أخذه السيف فلا تكون هذه السالبة الكلية مع عدم أخذه السيف لا أنه يثبت الموجبة الكلية مع عدم الأخذ، وعلى ذلك فلا يكون في ناحية مفهوم قولهم عليهم السلام عموم إلّا بالإضافة إلى أفراد الماء لا بالإضافة إلى كل ما يلاقي الماء ولا بالاضافة إلى حالاته والسرّ في ذلك أن الحكم بالاعتصام بالإضافة إلى أفراد الماء انحلالي فيثبت لكل ماء كرّ الاعتصام من غير دخل في اعتصامه اعتصام ماء كر آخر ولكن العموم بالإضافة إلى حكم كل فرد استمراري لا انحلالي فيثبت لكل ماء كر اعتصام واحد ويستمر ذلك الحكم بحسب حالات الماء الكرّ وفروضه، ومقتضى تعليق اعتصام كل فرد على كريته أن لا يثبت للماء الاعتصام المستمر مع عدم كريته، ويكفي في عدم ثبوته له انفعاله ولو في بعض فروض الملاقاة وفي بعض حالاته، بل يمكن أن يقال: إنه لا عموم للمفهوم بالإضافة إلى أفراد الماء أيضاً فإن المعلق على الشرط نفس السالبة الكلية و أن الماء في قولهم عليهم السلام يعم الجاري والبئر وغيرهما أيضاً وثبوت الاعتصام لكل ماء كرّ يعمها فيكون المعلق على الشرط السالبة الكلية فيمكن أن يثبت الاعتصام لبعض الماء مع عدم كريته كالجاري القليل والبئر وبتعبير آخر لا يستفاد من قولهم عليهم السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[1] كون كرية ماء علة فعليه لاعتصامه أو مانع فعلي عن تنجسه غايته استفادة العلية والمانعية ولو بنحو الاقتضاء فيظهر ذلك بالتأمل في

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.

. . . . . .

المثال المتقدم هذا مع الإغماض عن أن الشرطية في الأحكام هي الدخالة في الموضوع لا التأثير والعلية. وأما ما نقل الشيخ ﷺ في الخلاف والمحقق والعلامة والشهيد[1] من رواية العيص فقد يقال إن الظاهر أخذ الشيخ ﷺ إياها من كتاب العيص و قد قال في الفهرست: «العيص بن القاسم له كتاب أخبرنا ابن أبي الجيد عن ابن الوليد عن الصفار والحسن بن متيل عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير وصفوان عنه»[2] فتكون الرواية معتبرة سنداً ولا يضرّ إضمارها حيث يبعد أن يسئل مثل العيص غير الإمام ﷺ ويودعه في كتابه ومدلولها نجاسة غسالة المتنجس بالبول أو قذر غيره حيث ذكرنا أن ذلك مقتضى الأمر بغسل ملاقيها.

ولكن للمناقشة في سندها مجال واسع حيث إن ذكر ﷺ الحديث في الخلاف وبدأه بالعيص لا يدل على أخذه من كتابه نعم يكون بدء الحديث باسم شخص كاشفاً في التهذيب عن أخذه من كتابه حيث ذكر ﷺ أنه بدأ الحديث فيهما باسم من أخذه من كتابه، ولعل هذه الرواية أخذها من شخص آخر يروي عن العيص بأن وجدها في كتابه ناقلاً عن العيص وعلى ذلك فلا يمكن الاعتماد عليها لقصور سندها، وقد يقال: بقصور دلالتها أيضاً فإن مدلولها تنجس غسالة المتنجس بعين النجس كالبول والعذرة والدم إلى غير ذلك، ولاكلام في نجاسة تلك الغسالة وذلك فإن القذر بفتح الذال غير القذر بكسر الذال فإن الثاني يعم المتنجس، وما يتحمل القذارة كان بعين النجاسة أو غيرها بخلاف القذر بالفتح وتردده بين فتح الذال

(١) الخلاف ١: ١٧٩، المسألة ١٣٥، والمعتبر ١: ٩٠، ومنتهى المطلب ١: ١٤٢، والذكرى ١: ٨٤.

(٢) الفهرست (للشيخ الطوسي): ١٩٣ الرقم ٥٤٧ طبعة مؤسسة نشر الفقاهة.

. . . . . .

وكسرها كاف في إجمالها وعدم ظهورها في تنجس غسالة المتنجسات، بل مقابلته مع البول إرادة عين نجسة أُخرى. أقول لا يخفى ما فيه فإن استدلال الشيخ والمحقق والعلامة[1] بهذه الرواية يكشف عن وصول الرواية بقراءة كسر الذال مع أنه يثبت الفرق بين القذر بالفتح والكسر فراجع.

وقد يستدل على نجاسة الغسالة بموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله ﷺ قال: سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل؟ وكم مرّة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر ـ إلى أن قال: ـ وقال اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرّات[2].

أقول: روى الشيخ الحديث بإسناده عن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي والظاهر أن أحمد بن يحيى اشتباه في نسخ التهذيب فإن محمد بن أحمد بن يحيى يروى عن أحمد بن الحسن على ما في سائر الروايات التي بالسند المزبور بلا واسطة، ولم يوجد له رواية منه بواسطة أحمد بن يحيى غير ما ينقل في المقام، ويشهد لذلك أن الكليني ﷺ قد نقل بعض فقرات الموثقة عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي فراجع ووجه الاستدلال أن المفروض في الموثقة تنجس الإناء ولو بمثل الماء المتنجس بموت الفأرة أو غيره فيه ولو كانت غسالة الإناء المتنجس محكومة بالطهارة لم يكن يقيّد فيها الصب بالماء الآخر غير الماء الذي صب فيه أولاً حيث إن الماء الطاهر

(١) مرّ تخريجه آنفاً.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٦، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

. . . . . .

يرفع الخبث غايته أنه لا يرفع الحدث، بل لو كانت الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل غسالتها محكومة بالطهارة لم يكن وجه بإفراغ الغسالة الأخيرة.

أقول: يشكل استظهار نجاسة غسالة الغسلة الأولى أو الثانية منها فضلاً عن الثالثة فإن الأمر بالإفراغ في الغسلات الثلاث لتحقق الغسل بالإضافة إلى الموضع الذي يجتمع فيه الماء المصبوب من الإناء فإنه لا يتحقق الغسل بالماء القليل إلّا بجريان الماء عن الموضع المتنجس الموقوف عادة على إفراغ الماء منه بعد تحريكه ولا يقاس هذا بالغسل في الكر أو الجاري حيث ذكرنا سابقاً في مسألة طهارة الكوز المملو بالماء المتنجس بغمسه في الكر أو الجاري أنه يتحقق غسله بمجرد الغمس المزبور مع أن ما دلّ على طهارة الماء المتنجس باتصاله بالمعتصم مقتضاه طهارة ظرف الماء، وأما تقييد الماء المصبوب في الإناء ثانياً وثالثاً بماء آخر بإعتبار عدم إمكان صبّه ثانياً بعد إفراغه ومع الإغماض عن ذلك فغايته أن غساله الغسلة الأولى والثانية غير رافع للخبث أو ادّعى الملازمة العرفية بين ذلك وبين نجاستها فلا يكون في الرواية دلالة على تنجس الغسالة التي يتعقبها طهارة الإناء.

وتوضيح المقام أنه قد تقدم في تنجس الماء القليل أن في الغسالة مسلكين:

أحدهما: أن الماء القليل المغسول به المتنجس يتنجس بملاقاة المتنجس، وبعد إخراج الماء المتنجس بعصر المتنجس فيما يقبل العصر أو بالإفراغ والإجراء فيما لا يقبل يحكم بطهارة المغسول والمتخلف فيه من الماء وفي مثل اليدين مما يعصر المتنجس به جمعاً بين ما دلّ على تنجس الماء القليل وبين ما دلّ على طهارة المتنجسات بالغسل بالماء القليل حيث يفهم مما ورد في تنجس القليل عدم الفرق بين ماء قليل وقليل آخر، ومقتضى المرتكز العرفي عدم الفرق أيضاً بين كون النجاسة

. . . . . .

أو المتنجس وارداً على الماء كما هو المفروض في غالب الروايات أو كون الماء وارداً على المتنجس ويستفاد ذلك من بعض الروايات أيضاً كما تقدم في موثقة عمار الساباطي.

المسلك الثاني: أنه لا إطلاق في أدلة تنجس الماء القليل ولا يستفاد منها إلّا تنجس الماء المورود وإنما يحكم بتنجس الماء القليل الوارد بالارتكاز العرفي الذي مرجعه إلى الاطمينان بعدم الفرق بين القليل المورود والوارد، وهذا الارتكاز إنما يفيد فيما لم يكن في البين ما يمنع عنه وقد ثبت هذا المانع في ماء الاستنجاء وبالإضافة إلى الغسلة التي تتعقبها طهارة المحل فيما لم يكن في تلك الغسلة عين النجاسة في المتنجس المغسول؛ وذلك فإن غسالة الغسلة الأولى والثانية في غسل الإناء محكومة بالنجاسة كانت غسالة الغسلة المزيلة لعين النجاسة كذلك بالأولوية، ومن هنا يكون ماء الاستنجاء مذكوراً في كلمات الأصحاب بعنوان الاستثناء عن غسالة المتنجسات، وقد تقدم سابقاً أن هذا هو الأظهر في المقام والله سبحانه هو العالم.

ويستدل أيضاً على نجاسة الغسالة بالأخبار الناهية عن الاغتسال من غسالة الحمام معلّلاً بأنه يغتسل فيه الجنب والكافر والناصب إلى غير ذلك، ولو كانت الغسالة محكومة بالطهارة لما كان للنهي عن الاغتسال منها وجه وفيه أن النهي في تلك الروايات ليس لنجاسة غسالة الحمام أو كونها مظنّة لها، بل لأن غسالتها ماء خبيث لا يرجى منها الشفاء، بل يرجى فيه الابتلاء بالجذام؛ ولذا لا يمكن التمسك بها لإثبات نجاسة الكافر أو ولد الزنا، وقد ذكر فيها في وجه النهي بأنه غسالة الاغتسال من الزنا وولد الزنا مع أن شيئاً منهما لا دخل له في تنجس الماء، والحاصل

. . . . . .

مفادها ترك الاغتسال من تلك الغسالة حتى فيما لو أحرز طهارتها بأن علم بأن الماء المتصل بمادة الحمام يجري على بئر الغسالة.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا تصل النوبة إلى الجواب عن تلك الروايات الناهية بأن غاية مدلولها نجاسة غسالة عين النجس والمتنجس الحامل لها كالجنب المتقذر بدنه بالمني ولا دلالة لها على تنجس الغسالة التي تتعقبها طهارة المحلّ، ويمكن أن يقال بدلالة بعض الأخبار على نجاسة الغسالة مطلقاً، وفي موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق ثم يدخل يده في إنائه ثم يغسل فرجه ثم ليصب على رأسه ثلاث مرات ملء كفيه ثم يضرب بكفه من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كلّه فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس»[1] بدعوى أن المستفاد منها أن الانتضاح من الماء في الإناء إذا كان عند مثل غسل الفرج فلا يحصل الاغتسال بذلك الماء، وهذا لا يكون إلّا بتنجس الغسالة سواء كان على الفرج عين النجاسة أم لا.

ولكن لا يخفى أن مدلولها أن الانتضاح من الأرض أو من بدن المغتسل على الماء لا يضرّ بالاغتسال وإنما البأس الإخلال بساير ما وصف في الرواية من غسل اليدين والفرج وصب الماء على الرأس وساير الجسد ويكون بعد بمعنى ما سوى نظير قولهم الخمس بعد المؤنة والإرث بعد الدين والوصية أي الخمس في ما سوى المؤنة والإرث فيما سوى الدين والوصية على ما هو المقرر في محلّه لا بمعنى

(١) وسائل الشيعة ١:٢١٢، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

. . . . . .

الظرف الزماني فإن ما وصف عليه السلام للسائل ليس خصوص غسل الفرج، بل يعم غسل اليدين سواء كانا قذرين أم لا وصب الماء على الرأس وساير الجسد، والانتضاح بعد تمام هذه الأعمال غير مربوط بصحة الاغتسال وعدمها، ولا مورد له بعدها وعلى الجملة هذه الرواية ونظايرها ناظرة إلى ما كان يتوهم في ذلك الزمان أن ماء الاغتسال سقوطه في الإناء يوجب عدم جواز الاغتسال منه أو نجاسته لتنجس غسالة الاغتسال من الجنابة. وفي صحيحة الفضيل عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل الجنب يغتسل فيتضح من الماء في الإناء فقال لا بأس **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[1] حيث إن الحرج سقوط القطرة أو القطرات المنتضحة في الإناء من مكان يغتسل فيه لا من مكان فيه غسالة غسل الفرج أو غيره من الخبث، وعلى ذلك فلا مجال للقول بأن مدلولها عدم البأس بالانتضاح ولو كان الواقع في الإناء قطرة أو قطرات من غسالة الغسلة المزيلة للخبث عن الفرج بأن أوجب صب الماء على الرأس وسقوطه على الغسالة المزبورة الانتضاح منها، وفي صحيحة البزنطي سألت الرضا عليه السلام عن غسل الجنابة؟ فقال: «تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك وتبول إن قدرت على البول ثم تدخل يدك في الإناء ثم اغسل ما أصابك منه ثم أفض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه»[2] فإنه ليس مدلولها جواز الصب على الرأس ولو في موضع البول.

والحاصل لا دلالة لهذه الروايات على تنجس الغسالة من غسل الخبث ولا على طهارته، بل إنها ناظرة إلى بيان كيفية الاغتسال وإن انتضاح القطرات من غسالة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٢، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥. والآية ٧٨ من سورة الحج.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٢٤٧، الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

. . . . . .

الاغتسال من الجنابة في الماء لا يضرّ بالماء على ما كان يتوهّم، وبتعبير آخر ما ورد في عدم الباس بقطرات المنتضحة من الاغتسال للجنابة نظير ما ورد في عدم البأس بماء الاستنجاء أو بما وقع فيه في عدم دلالته على عدم البأس به ولو كان الاستنجاء في عين موضع التغوط والبول كما لا يخفى.

فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المرجع مع عدم تمام الدليل على نجاسة الغسالة في مورد عموم ما دلّ على أنه كلما غلب كثرة الماء فهو طاهر، وعلى تقدير عدم تمام هذا العموم لوقوع التعبير عن طهارة الماء مع عدم تغيّره بقولهم: «فتوضأ منه واشرب» الغير الجاري في الغسالة حيث تقدم عدم جواز الوضوء منها، وأن الماء فيما ذكر لا يعم غير ما ذكر في السؤال وهو الكر في الماء أو للمناقشه في سندها يؤخذ بقوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر»[1].

بقي في المقام أمر وهو أنه يمكن أن يدعى بأنه يستفاد من موثقة عمار الواردة في كيفية تطهير الكوز والإناء بتنجس الماء القليل الوارد على النجس والمتنجس، ولولم نقل بدلالتها على نجاسة الغسالة أصلاً ووجهه أن المفروض فيها تنجس السطح الداخل من الإناء وأن هذا التنجس يوجب تنجس ما يوضع في الإناء والكوز قبل غسله، والكوز والإناء يعم ما يوضع فيه الماء أو غيره من المايعات؛ ولذا سئل الامام عليه السلام عن كيفية تطهيره ولكن الجواب أن منجسيته داخل الإناء والكوز في الجملة كانت مفروغاً عنها ولكن حتى بالإضافة إلى الماء أيضاً فهذا غير ظاهر منها فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(مسألة ١) لا إشكال في القطرات التي تقع في الإناء عند الغسل[١] ولو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الأكبر.

---

[١] قد تقدم الكلام فيما دلّ على عدم البأس بما يقع في الإناء من القطرات المنتضحة من الأرض عند الاغتسال وأنها لا توجب تنجس الماء ولا عدم جواز الاغتسال به، ودعوى أن المستفاد منها خصوص طهارة الماء لا جواز الاغتسال به يدفعها ظهورها، ففي صحيحة شهاب بن عبد ربه عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «في الجنب يغتسل فيقطر الماء عن جسده في الإناء وينتضح الماء من الأرض فيصير في الإناء أنه لا بأس بهذا كلّه»[١] وفي مصححة عمر بن يزيد قلت لأبي عبدالله عليه السلام اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض؟ فقال: «لا بأس به»[٢] ولا يبعد أن يقال: إنها كبعض الروايات ناظرة إلى طهارة القطرة وماء الإناء كموثقة بريد بن معاوية قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام اغتسل من الجنابة فيقع الماء على الصفا فينزو فيقع على الثوب؟ فقال: «لا بأس به»[٣] ثم إنه لو قيل بعدم جواز الاغتسال أو الوضوء من غسالة غسل الجنابة ونحوها ولكن لا بأس بالقطرة أو القطرات اليسيرة الواقعة في الماء للروايات فهل يحكم بجواز الاغتسال فيما كان الواقع على الماء جزء غير يسير فلا يبعد ذلك أخذاً بما في ذيل صحيحة علي بن جعفر من قوله عليه السلام: وإن كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه فإن ذلك يجزيه»[٤] أضف إلى ذلك إلى أن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٢ ـ ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٢١٣، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ٢١٤، الحديث ١٢.

(٤) المصدر السابق: ٢١٦، الباب ١٠، ذيل الحديث الأوّل.

(مسألة ٢) يشترط في طهارة ماء الاستنجاء أُمور: الأول: عدم تغيره في أحد الأوصاف الثلاثة[١].

الدليل على المنع وهي مصححة عبدالله بن سنان المتقدمة ظاهرها الوضوء بغسالة الاغتسال من الجنابة ولا يعم ما إذا كان الوضوء أو الاغتسال بالمخلوط من الغسالة وغيرها من الماء فإن ذلك مقتضى عموم ما دل على كون الماء طهوراً كما لا يخفى.

ثم إنه كما ذكرنا في البحث عن انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة لا دلالة لمثل مصححة عمر بن يزيد على عدم انفعال الماء القليل مع عدم استقراره الماء مع المتنجس أو النجاسة: لأن توصيف الموضع بأنه يبال فيه ويغتسل فيه من الجنابة لا يلازم تنجس السطح الظاهر من ذلك الموضع الذي تحصل الطفرة عنه وأن مقتضى الارتكاز عدم الفرق بين استقرار الماء مع المتنجس بعد الملاقاة أو انفصاله عنه وإنما المحتمل الفرق بين صبّ الماء على المتنجس مما يحصل به غسله وبين غيره في جميع الغسلات أو في الغسلة التي يعقبها طهارة المحل على ما تقدم، ولو نوقش في الارتكاز المشار إليه وفي الغسلة المزيلة أيضاً فلا ريب في أنّ مثلهما مورد الاحتياط.

شروط طهارة ماء الاستنجاء

[١] يعتبر في طهارة ماء الاستنجاء عدم تغيره بالاستنجاء بلا خلاف ظاهر وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه ومنهم الشيخ ﷺ في طهارته[(١)] ويقال إن نجاسته مع تغيره مقتضى ما دل على انفعال الماء بالتغير.

وقد ذكر في الحدائق: «والظاهر أن الحكم إجماعي وإلّا لأمكن المناقشة إذ الرّوايات الدالة على نجاسة المتغير عامة وهذه الروايات خاصة»[(٢)] ولكن لا يخفى

---

(١) كتاب الطهارة (للشيخ الانصاري) ١: ٣٥٢.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٤٧٥. والكلام للمحقق الخوانساري في مشارق الشموس ١: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

. . . . . .

ما فيه فإن النسبة بين ما دلّ على انفعال الماء بالتغير وبين ما دل على طهارة ماء الاستنجاء عموم من وجه؛ لاجتماعهما في ماء الاستنجاء المتغير ويفترقان في ماء الاستنجاء غير المتغير وفي المتغير من سائر المياه، ومع ذلك قيل بتقديم ما دلّ على انفعال الماء بالتغير؛ لأن ما دل على تنجس الماء بالتغير عمومه بالوضع، وما دل على طهارة الاستنجاء بالإطلاق ومن المقرر في محله أن مع العموم الوضعي لا يتم الإطلاق في الخطاب الآخر أضف إلى ذلك عدم الإطلاق في ما دل على ماء الاستنجاء فإنه ناظر إلى عدم انفعاله بالملاقاة في موضع النجو ومخرج البول على ما هو الحال في سائر الغسالة المزيلة للعين.

أقول: أما كون العموم في ناحية ما دل على انفعال الماء بالتغير وضعياً لا يمكن المساعدة عليه فإن العموم الوضعي في ناحية طهارة الماء مع عدم تغيره لا تنجسه بتغيره فإنه لا يخرج عن الدلالة بالإطلاق فراجع ودعوى ما دل على طهارة ماء الاستنجاء ناظراً إلى عدم تنجسه بملاقاة موضع النجو ومخرج البول مع تنجسهما أو وجود العين عليهما ولا ينظر إلى صورة تغير الماء لا بأس بها فيما إذا استقر ماء الاستنجاء في مصبها متغيراً حيث إن هذا مع كونه الفرد النادر لا يحتمل عادة تنجس الماء المتغير في أحد أوصافه من الجاري والكر والمطر ولا يتنجس الماء القليل من ماء الاستنجاء ويدل على ذلك أو يشير إليه التعليل الوارد في رواية الأحول حيث تقدم أن ظاهره أن الوجه في عدم تنجس ماء الاستنجاء كثرته أي غلبته على القذر، وأما بالإضافة إلى ماء الاستنجاء الذي يزول عنه التغير قبل استقراره في المصب بأن حصل فيه التغير فيما يصل إلى موضع النجو في أول وصوله إليه ويزول عنه التغير باستمرار صبّ الماء بحيث يسقط على المصب غير متغير فدعوى الانصراف عن

الثاني: عدم وصول نجاسة إليه من خارج[١].

هذه الصورة وعدم كون الروايات ناظرة إلى هذه الصورة أيضاً لا تخلو عن مناقشة.

غاية الأمر يكون مقتضى مثل قوله عليه السلام: «فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب»[١] تنجس الماء بالاستنجاء المزبور وعدم طهارته بزوال تغيّره ومقتضى ما ورد في ماء الاستنجاء طهارته وبعد تعارضهما يرجع إلى أصالة الطهارة حيث إن الإجماع على اعتبار التغير على تقدير كونه تعبدياً لا يحرز في الفرض ومع ذلك طريق الاحتياط ظاهر.

[١] يشترط في طهارة ماء الاستنجاء عدم وصول نجاسة خارجية إلى الماء المزبور كما إذا كانت يده عند الاستنجاء متنجسة بدم أو غيره والوجه في هذا الاشتراط ظاهر؛ لأن ما دل على طهارة ماء الاستنجاء ناظر إلى عدم تنجسه بموضع النجو، وغسل غير موضع النجو ومخرج البول لا يعمه الاستنجاء كما تقدم ذلك في الاستنجاء مع تنجس مخرج البول بالمني، بل الفرض أي اعتبار عدم وصول نجاسة خارجية أوضح مما تقدم حيث يمكن لأحد دعوى أن الاستنجاء هو غسل موضع النجو سواء كان من غائط أو بول أو غيرهما كما يفصح عن ذلك مثل عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يخرج منه الريح أعليه أن يستنجي؟ قال: «لا»[٢] ولكن كما أن أخبار طهارة ماء الاستنجاء منصرفة عما إذا كان غسل موضع النجو من نجاسة أخرى فقط كذلك منصرفة عما إذا كان مع النجو نجاسة أخرى غير ما يأتي ذكرها في المسألة الرابعة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٢) المصدر السابق: ٣٤٦، الباب ٢٧ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢.

الثالث: عدم التعدي الفاحش على وجه لا يصدق معه الاستنجاء[١].

الرابع: أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى مثل الدم[٢] نعم الدم الذي يعد جزءاً من البول أو الغائط لا بأس به.

الخامس: أن لا يكون فيه الأجزاء من الغائط بحيث يتميز، وأما إذا كان معه

---

[١] يشترط في طهارة ماء الاستنجاء عدم التعدي الفاحش عن أطراف المخرج بحيث لا يصدق على غسل تلك الأطراف عنوان الاستنجاء حيث إن الاستنجاء كما تقدم غسل موضع النجو ولو كان مبتلى بالإسهال وأصاب الغائط فخذه فلا يقال إن غسله استنجاء، بل يدخل الفرض في فحوى موثقة عمار الواردة في غسل الإناء الظاهرة في تنجس الغسلة غير المزيلة للعين فضلاً عن المزيلة لها.

[٢] كما في دم البواسير والوجه أن خروج نجاسة أخرى مع الغائط والبول ليس أمراً عادياً ليقال إن حكمه عليه السلام في الجواب عن ملاقي ماء الاستنجاء بطهارة ذلك الماء أو بطهارة ملاقيه بلا استفصال من خروج نجاسة أخرى دليل على عدم الفرق بين الصورتين بحسب الحكم وما ذكر الماتن دام ظله نعم الدم الذي يعد جزءاً من البول أو الغائط لا بأس به فإن أريد الدم المستهلك في أحدهما بحيث لا يكون متميز فلا موضوع لنجاسة أخرى، وإن أريد الدم اليسير المتميز وفرض عدم مماسته بظاهر المخرج فالأمر كما ذكر دام ظله حيث إن غسل المخرج في الفرض إنما هو من الغائط خاصة بخلاف فرض مماسته فإن الفرض لا يدخل في أخبار الباب لما تقدم من أن ظاهرها غسله من مماسة الغائط خاصة، وإذا شك في مماسة ظاهر المخرج بذلك الدم اليسير فلا يبعد أن يحكم بطهارة ماء الاستنجاء فإن الأصل عدم نجاسة أخرى مماسة لظاهر المخرج أو مماسة لما يكون على الموضع من أجزاء الغائط هذا، ولكن تصوير عدم المماسة في الجزء من الدم الخارج مع البول لا يبعد كونه مجرد فرض.

دود أو جزء غير منهضم من الغذاء أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به [١].

(مسألة ٣) لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد [٢] وإن كان أحوط.

أحكام ماء الاستنجاء

[١] إن كان المراد عدم وجود أجزاء من الغائط متميزة في الغسالة عند استقرارها على الأرض فالاشتراط ظاهر حيث لا يحتمل أن يكون الماء القليل على الأرض متنجس مع وجود عين النجسة فيه فعلاً، وأما إذا كان ذلك عند بدء الاستنجاء بأن كان في أول إصابة الماء على الموضع جزء متميز من الغائط بحيث استهلك في الماء المنصب قبل قراره على الأرض فلا يبعد دخولها في أخبار الباب كما تقدم نظير ذلك في اشتراط عدم تغير الماء.

وأما الأجزاء غير المنهضمة من الطعام والدود فخروجهما مع الغائط لا يضر بطهارة الغسالة فإن خروج ذلك أمر متعارف لا يمنع عن صدق الاستنجاء على غسل الموضع، نعم إذا كانا في الغسالة المنصبة على الأرض بأن استهلك في الماء المنصب الغائط الملزق بالدود أو الجزء الغير المنهضم وسقطا على الغسالة بحيث كانتا على ظاهر المخرج قبل غسله ملزقة بأجزاء الغائط ففي طهارة الغسالة تأمل فإن الغسالة على الأرض من الماء القليل الواقع فيه القذر لتنجس غير المنهضم من الطعام بعد خروجه بما لزقه من أجزاء الغائط اللهم إلّا أن يقال إن زوال الأجزاء اليسيرة من الغائط بصب الماء على المخرج عن غير المنهضم قبل سقوطه على الغسالة المستقرة على الأرض غسل لذلك الجزء فلا يوجب تنجس الغسالة، والأمر في الدود المستخرج أوضح لعدم الدليل على تنجسه فيكفي في طهارته زوال العين عنه قبل سقوطه في الغسالة المستقرة على الأرض.

[٢] ولعل الوجه فيه أن مع سبق اليد يغسل المخرج واليد بخلاف ما إذا لم

(مسألة ٤) إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثم أعرض ثم عاد لا بأس إلّا إذا عاد بعد مدة ينتفي معها صدق التنجس بالاستنجاء فينتفي حينئذ حكمه.

(مسألة ٥) لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسلة الأُولى والثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدد[١].

(مسألة ٦) إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعي فمع الاعتياد

تسبق المخرج فإن اليد تتنجس بغسل المخرج فقط، وبتعبير آخر مع سبق اليد يكون الماء المزبور مما يغسل به موضع النجو واليد النجسة، بخلاف ما إذا تنجس اليد بعد صب الماء على المخرج أولاً فإن غسالة اليد المتنجسة لا يدخل في ماء الاستنجاء، وفيه ما لا يخفى فإن سبق الماء لكل من اليد والمخرج أمر متعارف في الاستنجاء وعدم تفصيل الإمام عليه السلام في الجواب بنفي البأس عن ملاقي ماء الاستنجاء أو مائه مقتضاه عدم الفرق بين الصورتين، ومن هنا يظهر أنه لو وضع يده على المخرج قبل صب الماء بحيث تنجس اليد بملاقاة الموضع ثم عدل عن الاستنجاء بالماء فإن عاد وغسل المخرج يحكم بطهارة غسالة الاستنجاء، نعم إذا كان غسله بعد مضي مدة طويلة لا يكون غسل اليد المتنجسة من قبل مع غسل موضع النجو داخلاً في ماء الاستنجاء كما تعرض لذلك في المسألة الرابعة.

[١] والوجه في عدم الفرق أنه استظهر سابقاً أن ماء الاستنجاء يعم غسالة غسل موضع النجو ومخرج البول فالإطلاق في الروايات يعم غسالة الغسلة الأُولى والثانية، ولو قيل بأن ماء الاستنجاء لا يعم غسالة غسل مخرج البول فبما أن غسل موضع النجو لا ينفك عن غسل مخرج البول عادة وتجتمع غسالتهما في موضع واحد فنفي البأس عن غسالة الأول يلازم نفي البأس عن الغسالة الثانية التي لا تنفك غسالة غسلته الأُولى عن الثانية في مصبّها.

كالطبيعي[١] ومع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات في وجوب الاحتياط من غسالته.

(مسألة ٧) إذا شك في ماء أنه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة[٢] وإن كان الأحوط الاجتناب.

---

[١] وكأن مراده ﷺ أن مع خروج الغائط من غير المخرج الطبيعي فإن كان خروجه عنه متكرراً ومعتاداً فيصدق على غسل ذلك المخرج أنه استنجاء حيث إنه غسل الموضع المعد لخروجه سواء كان طبيعياً أو عرضياً، بخلاف ما إذا كان الخروج عنه اتفاقياً فإن غسله لا يدخل في الاستنجاء، ولكن لا يخفى ما فيه فإنه لم يحرز أن غسل غير الموضع الطبيعي لخروج الغائط يدخل في عنوان الاستنجاء فإن الاستنجاء غسل الموضع المعهود لخروج الغائط أو الريح مع أن الروايات قد ورد فيها الحكم بعد السؤال عن وقوع الثوب في الماء الذي استنجي به[1] وانصرافها إلى الاستنجاء المعهود ظاهر، نعم التعليل في بعضها يعمّ غيره أيضاً ولكنها لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، ومع الغمض فلا فرق في مقتضى التعليل من طهارة الغسالة كون الخروج عن غير الموضع الأصلي معتاداً أم لا وكيف كان فالأحوط لولم يكن أظهر جريان سائر الغسالات فيما كان الخروج من غير الموضع الطبيعي.

[٢] لعل الحكم بطهارة المشكوك لقاعدة الطهارة أو استصحاب طهارته السابقة على الاستعمال ولكن لا يخفى أن الرجوع إلى قاعدة الطهارة يصح فيما لو كان الموضوع للنجاسة غسالة سائر المتنجسات والموضوع للطهارة غسالة الاستنجاء حيث يمكن معه أن يقال: إن مع تعارض استصحاب عدم كون المشكوك غسالة سائر المتنجسات معارض مع استصحاب عدم كونها غسالة الاستنجاء فيرجع إلى قاعدة الطهارة أو إلى استصحاب طهارته السابقة على الاستعمال وأما لو كان الموضوع

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢١ ـ ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ و ٢ و ٤ و ٥.

(مسألة ٨) إذا اغتسل في كر كخزانة الحمام أو استنجى فيه لا يصدق عليه غسالة الحدث الأكبر أو غسالة الاستنجاء أو الخبث[١].

للتنجس الماء القليل الملاقي للنجس إلّا ماء الاستنجاء فيحكم بتنجس المشكوك بضميمة الوجدان إلى الاستصحاب؛ لأنه ماء قليل لاقى النجاسة ولم يكن بماء الاستنجاء قبل الملاقاة، وكذا حالها على ما هو المقرر في محله من أنه إذا خرج عنوان وجودي من العام وجرى الأصل في ناحية عدم ذلك الأمر الوجودي في مورد يحرز دخوله تحت العام، وليس هذا في المقام من قبيل الاستصحاب في العدم الأزلي ليقال بالمناقشة في جريان الاستصحاب فيه فإن للمشكوك حالة سابقة بعدم كونه ماء الاستنجاء كما لا يخفى.

نعم، لو تم ما ذكر النائيني ﷺ من أن استثناء عنوان وجود من العام المحكوم بحكم الزامي أو بما يلزمه يوجب ثبوت ذلك الحكم إلّا في موارد إحراز العنوان الوجودي يحكم في الفرض بالنجاسة، ولكن ما ذكر من القاعدة غير ثابت كما تقدم في السابق.

[١] ذكر ﷺ أنه لو اغتسل في الماء الكثير كخزانة الحمام أو استنجى فيه أو غسل فيه المتنجس من الخبث لا يصدق على ذلك الماء الكثير غسالة غسل الجنابة أو الاستنجاء أو غسالة المتنجس، وقد صرّح بذلك جمع من الأصحاب وذكر بعضهم أنه لو كان الماء الكثير غسالة لزم عدم جواز الوضوء أو الاغتسال من ماء البحر فيما إذا اغتسل فيه جنب أو استنجى أو غسل متنجساً فيه ولأن العمدة في عدم جواز الوضوء أو الاغتسال بالغسالة رواية عبدالله بن سنان المتقدمة[1] والواردة فيها عدم جواز الوضوء بما غسل به الثوب أو اغتسل به من الجنابة فلا يعم التوضؤ بما غسل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٣.

. . . . . .

فيه الثوب المتنجس أو اغتسل فيه من الجنابة من الكثير والجاري ونحوهما، ويجاب عن ذلك بأن الباء في قوله: «يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة» بمعنى الاستعانة فيعم ما إذا اغتسل في الكر أو غسل فيه ثوباً متنجساً وإلّا لزم على المستدل الالتزام بجواز الوضوء فيما إذا اغتسل الجنب الطاهر بدنه في ماء قليل بالارتماس، وبعدم الجواز فيما إذا اغتسل من الجنابة بصبّ كر من الماء على بدنه، وأما ماء البحر ونحوه فهو خارج عن منصرف رواية عبدالله بن سنان.

أقول: لا يبعد ظهور رواية عبدالله بن سنان في خصوص القليل الذي يكون المأخوذ ماراً ببدن الجنب أو الثوب المتنجس بقرينة ما في ذيلها، وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه ويتوضأ به ولو سلم ظهورها في الإطلاق فيكفي في تقييده صحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منه؟ قال: وكم قدر الماء؟ قال: إلى نصف الساق وإلى الركبة، فقال: توضأ منها»[1] حيث إن مقتضاها عدم البأس بالوضوء من الماء الذي يغتسل فيه الجنب والاستفصال عن مقدار الماء لكون الماء قليلاً يتنجس بولوغ الكلب وغيره أم لا، وفي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه من بئر فيستنجي فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ما حده الذي لا يجوز؟ فكتب: «لا توضأ من مثل هذا إلّا من ضرورة إليه»[2] فإنه لو كان الكثير أيضاً

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ١٦٣، الحديث ١٥.

(مسألة ٩) إذا شك في وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم[١].

(مسألة ١٠) سلب الطهارة أو الطهورية عن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاءً أو غيره إنما يجري في الماء القليل دون الكر فما زاد كخزانة الحمام ونحوها[٢].

(مسألة ١١) المتخلف في الثوب بعد العصر من الماء طاهر[٣] فلو أُخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة، وكذا ما يبقى في الإناء بعد إهراق ماء غسالته.

مما لا يجوز الوضوء به ولم يكن فرق بين الضرورة وعدمها، نعم لا بأس بالالتزام بكراهة الوضوء والاغتسال من الكثير الذي يرده القذر المتنجس لهذه الصحيحة وغيرها فراجع.

[١] وذلك فإن ماء الاستنجاء مع عدم إصابة نجاسة أُخرى محكوم بالنجاسة والماء المستعمل في الاستنجاء المفروض في المقام لم تكن أصابته النجاسة الأُخرى في السابق ويشك في بقائه على ما كان عند الاستنجاء فالأصل بقاؤه على ما كان وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا الاستصحاب لا يحتاج إلى اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي فلاحظ.

[٢] قد تقدم ذلك في مسألة (٨) فتكون إعادته تكراراً بحسب المضمون.

في الغسالة

[٣] والوجه في ذلك أن المغسول بعد عصره المتعارف محكوم بالطهارة ويلزمه الحكم بطهارة ما يتخلف فيه من الماء، وإذا أُخرج ذلك المتخلف بعد ذلك فلا موجب لتنجسه بالإخراج حيث لم يلاق نجساً، وهذا بناءً على تنجس الماء القليل ولو بصبّه على المتنجس للغسل، وأما بناء على عدم تنجسه فلا خصوصية للمتخلف فتعم

(مسألة ١٢) تطهر اليد تبعاً بعد التطهير فلاحاجة إلى غسلها، وكذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب ونحوه[١].

الطهارة الغسالة أيضاً، وبهذا يظهر أن تفريع الماتن عدم لحوق حكم الغسالة على طهارة المتخلف غير صحيح فإن عدم جواز الوضوء والغسل بالغسالة يعم الغسالة الطاهرة كماء الاستنجاء وغيرها فلابد في الالتزام بجواز الوضوء والاغتسال بالماء المتخلف في الثوب من وجه آخر، ولا يبعد أن يقال بأن المتخلف لا يدخل في عنوان الغسالة أصلاً حيث إن الغسالة ما غسل به الشيء، وبما أن صدق الغسل في مثل الثوب يتحقق بعصره فلا يتصف بالغسالة إلّا المنفصل عنه أوّلاً بعصره المتعارف، وبتعبير آخر الغسالة ما غسل به الشيء وما غسل به الثوب المتنجس أو الإناء هو ما انفصل عنهما بالعصر المتعارف أو بالإهراق أولاً فإن ظاهر الغسالة ما تحقق به الغسل المطهر ولولم يكن هذا ظاهر الغسالة فلا ريب في أن صدقها بما يخرج عن المغسول بعد ذلك مشكوك فيبقى المخرج ثانياً في إطلاق ما دل على كون الماء مطهراً من الحدث والخبث والموضوع لعدم جواز الوضوء والاغتسال هي غسالة غسل المتنجس، سواء كانت الغسالة طاهرة أم لا كما ذكرنا عند التعرض لمصححة عبدالله بن سنان.

[١] لم يظهر وجه لطهارة اليد بالتبعية فإنها تغسل مع المخرج ولا يعتبر في طهارة متنجس بغسله إنفراده بالغسل، بل يكفي غسل متنجسات متعددة معاً، غاية الأمر بما أن غسل اليد المتنجسة لا ينفك عن غسل موضع النجو يكون الدليل على طهارة ماء الاستنجاء دليلاً على طهارة غسالة اليد أيضاً، نعم ربما تتوجه الطهارة بالتبعية في الظرف الذي يغسل فيه الثوب ونحو بصحيحة محمد بن مسلم الدالة على كفاية غسل المتنجس بالبول في المركن بالمرتين حيث إن ظاهرها طهارة نفس المركن أيضاً بالغسلتين المزبورتين، ولولم تكن طهارته بالتبعية لزم غسله ثلاث مرات

(مسألة ١٣) لو أُجري الماء على المحلّ النجس زايداً على مقدار يكفي في طهارته فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر، وإن عدّ تمامه غسلة واحدة، ولو كان بمقدار ساعة، ولكن مراعاة الاحتياط أولى[١].

على ما تقدم ويأتي تفصيله في غسل الإناء المتنجس، ولكن لا يخفى أنه لو كانت طهارة الظرف بالتبعية لزم عدم اعتبار إفراغ مائه في طهارته، ولو جعل فيه متنجس لا يحتاج في تطهيره إلى الغسل مرتين وصب على ذلك المتنجس الماء ثم أُخرج وعصر فيطهر ذلك المتنجس فلابد أن يحكم بطهارة الظرف أيضاً وإن لم يفرغ عنه ذلك الماء مع أن ظاهره ﷺ اعتبار الإفراغ على ما يأتي في مسائل التطهير.

والأظهر أن طهارته أيضاً ليست بالتبعية، وما دلّ على اعتبار التثليث في تطهير الإناء لا يعم المقام إما؛ لأن الإناء لا يرادف مطلق الظرف وإنما يطلق على ما يعد للأكل والشرب به أو ما هو مقدمتهما كالقدور، وإما إن ما دلّ على اعتبار التثليث في تطهيره فيما إذا كان تنجسه بغير الغسل فيه وأما فيكفي في طهارته غسله ولو مرة مع المتنجس أخذاً بظاهر ما ورد في غسل المتنجس فيه كالصحيحة فتدبر.

[١] لو فرض أن المتنجس مما يقبل العصر كالثوب وكان اللازم في غسله مرّة كما في غير تنجسه بالبول أو مرتين كالمتنجس به، وكان صب الماء وإجراؤه عليه مستمراً فيحكم بمجموع الماء بالتنجس أو بعدم كونه رافعاً للحدث؛ لأن المتنجس ما دام لم يعصر لم يطهر وكانت غسالته من غسالة غسل شيء غير نظيف بخلاف ما إذا لم يقبل العصر ويكفي في طهارته صب الماء مرة أو كان اللازم غسله مرتين فإنه لا يجري على الماء المصبوب الزائد عنوان غسالة المتنجس، بل ذلك المقدار مما غسل به شيء نظيف، وقد تقدم جواز استعماله في رفع الحدث في ذيل مصححة عبدالله بن سنان، ولا ينافي ذلك صدق الغسلة الواحدة على تمام الأجزاء المزبورة

(مسألة ١٤) غسالة ما يحتاج إلى تعدّد الغسل كالبول مثلاً إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها التعدّد، وإن كان أحوط [١].

فإن المحكوم بالنجاسة أو عدم جواز رفع الحدث به غسالة غسل المتنجس، وإذا أُخذت الغسالة في استمرار الغسل فلا يكون ذلك المقدار من غسل المتنجس في شيء وعلى ما ذكر فما ذكره من الاحتياط الاستحبابي لم يعرف له وجه أصلاً.

[١] كأن المذكور في كلمات الأصحاب في بحث الغسالة أن ملاقي الغسالة بناءً على تنجسها حكم المحل قبل الغسل فيلزم على ذلك في الثوب الذي أصابه غسالة غسله من البول أن يغسل مرتين أو أن ملاقيها حكم المحل قبل الغسلة فإن إصابته غسالة الغسلة الأولى فيلزم غسله مرتين وإن أصابته غسالة الغسلة الثانية يغسل مرة واحدة أو أن لملاقيها حكم المحل بعد تلك الغسلة فإن كانت من الغسلة الأولى فيما يلزم غسله مرتين فيغسل ملاقيها مرة واحدة، وإن كان من غسالة الغسلة الثانية لا يجب غسل الملاقي أصلاً، ولعل مرجع هذا إلى عدم نجاسة الغسالة من الغسلة التي يتعقبها طهارة المحل وحيث إن هذا النحو من تحرير المسألة لا يرجع إلّا إلى الحدس والتخمين عنون المسألة في كلمات من قارب عصرنا بأنه إن ورد في تنجس غسله بعدد خاص كغسل مثل الثوب المتنجس بالبول بالقليل أو البدن المتنجس به أو كغسل الإناء المتنجس بأي تنجس فيؤخذ بظاهر ما ورد، وإن لم يرد فيه خبر خاص فهل مقتضى الأصل العملي أو اللفظي الاكتفاء في غسله وتطهيره بالمرّة أو لابد من رعاية الأكثر ويدخل ملاقي الغسالة في هذا العنوان حيث لم يرد في تطهيره بالغسل بعدد خاص رواية، والأصل العملي بناءً على اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية لزوم رعاية الأكثر وبناءً على عدم اعتبارها حتى فيما كان الشك في المزيل والرافع هو الاكتفاء بغسله مرة واحدة حيث يرجع بعده إلى قاعدة

. . . . . .

الطهارة، وأما الأصل اللفظي فقد ذكر في المستمسك أن مقتضى الأخذ بالإطلاق في مطهرية الماء ولحاظ أن كيفية التطهير عند العرف هو الغسل مرة هو الاكتفاء بها ولكن فيه ما لا يخفى، إن الشك في المقام ليس في مطهرية ماء وإنما الكلام في كيفية التطهير بالماء بعد الفراغ عن مطهريته وليس في النبوي: «خلق الله الماء طهوراً»[1] ونحوه دلالة وبيان للكيفية.

وقد يقرر الإطلاق بروايات منها صحيحة زرارة قال: «قلت: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني فعلمت أثره إلى أن أُصيب له من الماء فاصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإني لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد»[2] الحديث وكان الأمر بالغسل من غير تقييده بالمرتين مطلقاً أو في إصابة بعض النجاسة مقتضاه كفاية المرة مطلقاً ويرفع عن الإطلاق في بعض الموارد لدليل خاص كإصابة البول وتنجس الثوب به.

أقول: يحتمل رجوع الضمير في غيره إلى الرعاف فلا ظهور لها في غير التنجس بالدم والمني مع أن قوله عليه السلام: «تغسله» بعد قوله: «تعيد الصلاة» ليس في بيان كيفية تطهير الثوب حيث إن ظاهر الحديث أنّ زرارة كان يعلم بتنجس الثوب وكيفية تطهيره من قبل، وإنما كان يسأل عن حكم الصلاة في الثوب المتنجس نسياناً، وجوابه عليه ناظر إلى أن نسيان تنجس الثوب لا يوجب سقوط مانعيته للصلاة لا بالإضافة إلى الصلاة التي صلاها قبل النسيان، ولا بالإضافة إلى الصلاة التي يأتي بها بعد ذلك.

---

(١) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٧، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

. . . . . .

ومنها موثقة عمار الساباطي أن أبا عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل ليس عليه إلّا ثوب ولا تحل الصلاة فيه وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: «يتيمم ويصلي فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة»[1] بدعوى أن ظاهر أن الثوب الذي لا يجوز الصلاة فيه لنجاسته لا لمانع آخر بقرينة قوله في السؤال وليس يجد ماءً يغسله يطهر بمطلق غسله من غير تقييده بالمرة أو المرتين.

وفيه أيضاً أن مفادها عدم سقوط تدارك الصلاة التي صلاها مع الثوب المتنجس اضطراراً بل يتعين أو يستحب تداركها مع التمكن من تطهير الثوب بوجدان الماء، وأما كيفية تطهيره فظاهر أن السائل كان يعرفه وإنما لم يغسله لعدم وجدان الماء، وعلى الجملة فالرواية ليست واردة لبيان تطهير الثوب المتنجس، بل لبيان تقيد الصلاة به حال الاضطرار كما لا يخفى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومنها مرسلة ابن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام: «في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلّا أن تعلم أنه قد نجّسه شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله وإن كان الطريق نظيفاً لم تغسله»[2] وظاهرها تنجس الثوب وغيره بإصابة الطين المتنجس بأي نجاسة وأن مطهرهما غسلهما ولكن هذا لا يكفي إلّا بعد الإلزام بأنه لا يحتمل عادة الفرق بين إصابة الثوب أو نحوه بالطين المتنجس بأي نجاسة أو إصابتهما بأي نجس أو متنجس مع أن الرواية لإرسالها ضعيفة سنداً والظاهر أنهم لم يلتزموا بمضمونها في التفصيل في إصابة طين المطر قبل ثلاثة أيام أو بعدها وأنه مع إحراز تنجس الطين يحكم بتنجس ما أصابه وإلّا فلا فرق بين قبل تمام

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٢، الباب ٣٠ من أبواب التيمم، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٥٢٢، الباب ٧٥ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

(مسألة ١٥) غسالة الغسلة الاحتياطية استحباباً يستحب الاجتناب عنها[١].

ثلاثة أيام أو بعدها.

والأظهر أن يقال الغسالة بناءً على تنجسها ماء قليل متنجس وليس لكونها غسالة حكم خاص غير حكم الماء القليل المتنجس، وقد ذكر سلام الله عليه في موثقة عمار الواردة في الماء القليل المتنجس بموت الفأرة وتسلخها فيه بأن ذلك الماء ينجّس ما يصيبه وأنه مطهره الغسل[١] بلا تقييد بكونه مرتين، ولا يحتمل الفرق بين الماء القليل المتنجس بموت الفأرة وتسلخها فيه بأن يكفي في غسل المتنجس به مرة، ولا يكفي في المتنجس بالماء القليل المتنجس بنجاسة أخرى وما ورد في غسل الثوب المتنجس بالبول من غسله في المركن مرتين لا يعم الثوب المتنجس بالماء القليل المتنجس بالبول كما لا يعم ما ورد في تعفير الإناء من ولوغ الكلب تعفير كل ما أصابه المتنجس بولوغ الكلب وتفصيل الكلام في بحث المطهرات إنشاء الله تعالى.

[١] لأن احتمال بقاء تنجس المغسول واقعاً وإن كان محكوماً بارتفاع تنجسه بحسب موازين الاجتهاد كافٍ في استحباب غسله بغسلة أخرى والاجتناب عن غسالته حيث يحتمل تنجّس تلك الغسالة بتلك الغسلة والاستحباب في كل منهما بعنوان الاحتياط.

(١) المصدر السابق ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

فصل

[في الماء المشكوك]

الماء المشكوك نجاسته طاهر[١].

إلّا مع العلم بنجاسته سابقاً، والمشكوك إطلاقه لا يجري عليه حكم المطلق إلّا

الماء المشكوك نجاسته

[١] الماء المشكوك طهارته بالشبهة الخارجية محكوم بالطهارة حيث إن الماء بحسب أصله طاهر ويطرأ التنجس عليه بإصابته النجاسة أو وقوع النجاسة فيه، ومقتضى الاستصحاب عدم الإصابة وعدم وقوع القذر فيه، ولا تصل النوبة في مثل ذلك إلى قاعدة الطهارة في الأشياء المستفادة من قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[(١)] أو في خصوص الماء على ما في رواية حماد: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر»[(٢)] فإن مع جريان الاستصحاب في ناحية عدم إصابة النجاسة يحرز تمام الموضوع لطهارته فلا تكون طهارته مشكوكة ليرجع إلى قاعدتها، نعم في موارد توارد الحالتين للماء أو غيره من الأشياء يحتاج إلى تلك القاعدة.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كانت الحالة السابقة للماء النجاسة فالشك في طهارته يكون باجتماع وقوع المطهر عليه من الاتصال بالجاري أو الكر أو وقوع المطر، ومقتضى الاستصحاب عدم وقوع شيء من المطهر فيحكم بنجاسته فلا يكون لقاعدة الطهارة موضوع، نعم يحكم بطهارته لقاعدتها فيما إذا علم طريان الحالتين للماء أو لشيء آخر وشك في المتقدم والمتأخر منهما كما أشرنا إليه.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

مع سبق إطلاقه[١].

والمشكوك إباحته محكوم بالإباحة إلّا مع سبق ملكية الغير أو كونه في يد الغير المحتمل كونه له[٢].

---

[١] إذا كان الشك في إطلاق الماء وإضافته بالشبهة الخارجية فلا يجري على المشكوك ما يترتب على الماء من كونه رافعاً للحدث أو الخبث؛ لأنه يستصحب بقاؤهما بعد استعماله فيهما، بل يحكم بتنجسه بملاقاة النجاسة ولو كان بمقدار الكر؛ لما تقدم من استصحاب عدم كونه ماءً بناءً على اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي هذا فيما إذا لم يكن مسبوقاً بالإطلاق، وإلّا يحرز بالاستصحاب كونه ماءً ومع تعاقب الحالتين والشك في المتقدم والمتأخر يحكم بعدم انفعاله مع كرّيته لقاعدتها، ولا يجري عليه رفع الحدث ولا الخبث على ما تقدم سابقاً في بحث الماء المضاف.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الماء المشكوك إباحته

[٢] الماء المشكوك إباحته لاحتمال كونه ملك الغير أو تعلق حقه به محكوم بإباحة التصرف كما هو مقتضى قولهم عليهم السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»[(١)] بل يجري في الماء المشكوك عدم كونه ملك الغير أو تعلق حقه به فينتفي موضوع عدم جواز التصرف والاستعمال، ولا مجال مع هذا الاستصحاب لأصالة الحلية والبراءة حيث إن الموضوع لها الشك في الحلية واحتمال الحرمة ومع الاستصحاب المزبور لا شك في الحلية.

لا يقال: إذا فرض المشكوك مالاً فلا يجوز التصرف فيه للإجماع ولرواية

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

. . . . . .

محمد بن زيد الطبري: لا يحل مال إلّا من وجه أحلّه الله[1].

فإنه يقال: لا نعرف الإجماع وعلى تقدير معقده عدم أصالة الحلية والبراءة في الأموال لا عدم جريان الاستصحاب فيها، وأما الرّواية فمع عدم صلاحها للاعتماد عليها؛ لضعفها لا ينافي جواز التصرف في المشكوك فإن الاستصحاب المزبور وجه محل له حيث إن الموضوع لعدم الجواز مال الغير بلا طيب نفسه أو ما إذا كان التصرف فيه لكونه ملك الغير ومتعلق حقه ظلماً وعدواناً على المالك أو ذي الحق.

في صور الشك في كون المال له أو لغيره

هذا كله بالإضافة إلى التصرف في الماء المشكوك بالانتفاع والاستعمال، وأما بالإضافة إلى التصرف فيه بالمعاملة عليه فلا بأس بالتعرض لصور الشك في المال الذي يقع مورد المعاملة، حيث يقع الماء المشكوك فيها أو في بعضها، فنقول للمال المشكوك صور أربع:

الصورة الأُولى: أن يكون من المباح بالأصل ويتملك بالحيازة ووضع اليد عليه،

(١) روى الكليني عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد جميعاً عن سهل عن أحمد بن المثنى عن محمد بن زيد الطبري قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب، وعلى الضيق الهمّ، لا يحل مال إلّا من وجه أحله الله، إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا (أموالنا) وما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا» الحديث. الوسائل ٩: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢. عن الكافي ١: ٥٤٧ـ٥٤٨. وفي السند سهل بن زياد ضعيف، وأحمد بن المثنى مهمل، ومحمد بن زيد الطبري مجهول. ومورد الخمس الذي له مالك ولو بالعنوان فلا يجري في مورد يحتمل عدم المالك للمال.

. . . . . .

وقد علم أنه صار ملكاً له بحيازة نفسه أو صار ملكاً للغير بحيازة ذلك الغير. وفي هذا الفرض مع وضع يده عليه فعلاً يحكم بكونه ملكاً له، فيجوز له المعاملة عليه؛ وذلك فإن الموضوع لتملك المباح هو وضع اليد عليه مع عدم حيازة الغير وسبقه إليه، ووضع اليد عليه في المفروض وجداني، ومقتضى الاستصحاب عدم سبق الغير وحيازته.

لا يقال: يجري في الفرض الاستصحاب في ناحية عدم وضع يده عليه من قبل.

فإنه يقال: هذا الاستصحاب لا أثر له ولا يثبت أنه ليس بملك له فعلاً إلّا أن يثبت أن الغير قد حازه ووضع يده عليه، ولا مثبت له في البين، بل مقتضى الاستصحاب كما تقدم نفيه.

لا يقال: وضع اليد فعلاً على المال المفروض ليس بمملك قطعاً والمملك له على تقديره وضع يده عليه سابقاً وهو منفي بالاستصحاب.

فإنه يقال: ليس الغرض من ضم الوجدان ـ وهو وضع يده عليه فعلاً إلى استصحاب عدم وضع الغير يده عليه سابقاً ـ إثبات أنّ هذه اليد الفعلية مملك ليقال المعلوم تفصيلاً عدم حدوث الملك به، بل إثبات أنّ المفروض ملك لواضع اليد فعلاً، وأما حدوث الملك من الآن أو من قبل فلا مهمّ فيه، وقد جرت سيرة العقلاء في المباح الأصلي فيما كان من المنقول أنه ملك لمن وضع يده عليه ولم يسبق الغير إليه في وضع اليد ولم يردع عنه الشرع، بل ورد في بعض الموارد ما يدل عليه أو يؤيده كالروايات الدالة على كون الحيوان المباح بالأصل كالطير يصير ملكاً لآخذه، وكذا فيما كان المنقول مما أعرض عنه مالكه وفي صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلّت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فأخذها غيره فأقام عليها وأنفق نفقة حتى أحياها من الكلال ومن الموت فهي له

. . . . . .

ولا سبيل له عليها وإنما هي مثل الشيء المباح»[1] فإن ظاهرها أن المال المعرض عنه مالكه والمباح يصير ملكاً لآخذه، نعم لا دليل على كون الحيازة مملكةً في غير المنقول كالأراضي، بل ظاهر الروايات أن المملك فيها الإحياء، وللكلام محل آخر.

الصورة الثانية: أن يدور أمر المال من الأول بين كونه له أو لغيره بأن لا يكون من المباح بالأصل كالبيضة الدائرة بين كونها لدجاجته أو دجاجة غيره، وكالصوف المردد بين كونه لغنمه أو غنم غيره مع عدم كونه فعلاً بيد أحدهما، حيث إن مع يد أحدهما يحكم بأنه له لقاعدة اليد، وفي هذا الفرض يستصحب عدم السبب المملك له فلا يجوز له بيعه أو غيره من المعاملة، ولا يعارض ذلك مع استصحاب عدم السبب المملك لغيره، فإن عدم كونه لغيره لا يثبت أنه ملك له ليتم بيعه ولا تعارض بين الاستصحابين، حيث لا يلزم منهما مخالفة عملية، وعلى تقديره تصل النوبة إلى استصحاب عدم دخوله في ملك مشتريه وانتقال الثمن إليه، ويحكم بجواز تصرفه فيه بالانتفاع والاستعمال لقاعدة الحلية.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المال ملكاً لغيره سابقاً ويشك في أنه انتقل إليه أو إلى آخر، وفي هذه الصورة أيضاً لا يجوز معاملته عليه، لاستصحاب عدم دخوله في ملكه، وقد تقدم أن استصحاب عدم انتقاله إلى الآخر لا يثبت انتقاله إليه ليتم بيعه عليه، وأنه على تقدير التعارض يرجع إلى استصحاب عدم انتقاله إلى مشتريه وعدم انتقال الثمن إليه، وهل يجوز له في هذه الصورة التصرف فيه بالانتفاع والاستعمال؟ فقد يقال بعدم الجواز إما لاستصحاب بقاء المال على ملك الغير بنحو الاستصحاب في القسم الثالث

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٨، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

. . . . . .

من الكلي، فيدخل في قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيبة نفسه»[١] أو لدلالة قوله سبحانه: ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارة عن تراض**﴾[٢] فإن مدلول الآية أن مال الغير لا يحل لآخر إلّا بسبب من التجارة أو غيرها من التراضي، والمفروض في المقام أنّ المال كان للغير ويشك في حصول السبب المجوز للأكل والتصرف فيه، ومقتضى الاستصحاب عدم حصول ذلك السبب، ولا تقاس الصورة بالصورتين السابقتين حيث إنه لم يفرض كون المشكوك مالاً لأحد من قبل.

ولكن يمكن الجواب بأن قوله سبحانه: ﴿**لا تأكلوا أموالكم...**﴾[٣] لا يعم غير تملك المال ووضع اليد عليه والإمساك به كوضع الملاك وإمساكهم، حيث إن الأكل ليس بمعنى الازدراد، بل التملك ووضع اليد، والإمساك كما ذكر على ما ذكرنا في توضيح معنى الآية في بحث المكاسب المحرمة، فأخذ ماء من إناء، أو الجلوس على حصير مفروش للغير لا يدخل في أكل المال، بل يجري في المفروض في هذه الصورة عدم دخول المال في ملك الآخر وعدم كونه مالاً له فينتفي به موضوع عدم حل التصرف فيه، ومما ذكر يظهر أنه لو كان المشكوك مالاً لآخر واحتمل بقاءه على ملكه أو انتقاله إلى الشاك فلا يجوز له المعاملة عليه ولا التصرف فيه أخذاً باستصحاب بقاء المال على ملك مالكه السابق، وهذا هو المستثنى في كلام الماتن من الحكم بالحلية في المشكوك إباحته، وأما مع العلم بزوال ملكيته وعدم الاعتبار بالاستصحاب في القسم الثالث من الكلي فلا يحرز أن المشكوك مال آخر ليحرز طيبة نفسه، بل مقتضى الاستصحاب عدم كونه له ولا أقل من الرجوع إلى أصالة الحلية.

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٢٠، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث الأول.

(٢) و(٣) سورة النساء: الآية ٢٩.

(مسألة ١) إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور كإناء في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع[١] وإن اشتبه في غير المحصور كواحد في ألف مثلاً لا يجب

الصورة الرابعة: ما إذا كان المال مسبوقاً بملكيتين بأن علم أنه كان ملكه في زمان وملك غيره في زمان آخر، واشتبه المتقدم من الزمانيين بالمتأخر، ففي هذه الصورة يجري الاستصحاب في كل من الملكيتين ويتساقطان بالمعارضة أو لا يجريان أصلاً لعدم الاتصال في زمان الشك فيهما بزمان اليقين على ما ذهب إليه صاحب الكفاية[1] ومن تبعه، فلا أصل يحرز ملكية الشاك لتجوز معاملته عليه، وأما بالإضافة إلى سائر التصرفات فلا بأس بالحكم بجوازها لأصالة الحلية.

إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور

[١] رعاية المعلوم بالإجمال في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي لازم بحكم العقل، وهذا معنى كون العلم الإجمالي كالتفصيلي في المنجزية، وبما أن الماء النجس أو المغصوب لا يجوز استعماله في الأكل والشرب ولا يرفع الحدث، ولا يجوز استعماله في رفع الخبث وضعاً في النجس، وتكليفاً في المغصوب، فلا يجوز استعمال شيء من أطراف العلم في ذلك.

أقول: الحكم بالإضافة إلى الاستعمال في الأكل والشرب كما ذكر بلا فرق بين كون المعلوم بالإجمال غصب أحد الأطراف أو نجاسته، وكذا في رفع الحدث والخبث فيما كان المعلوم بالإجمال غصب أحدها، وأما إذا كان المعلوم بالإجمال نجاسة أحدها يتعين على المكلف غسل ثوبه المتنجس باثنين منها، فإنّ مع غسله بكل من الاثنين يعلم قطعاً بطهارة الثوب من النجاسة المخرزة سابقاً، واحتمال تنجسه الجديد مدفوع

---

(١) كفاية الأصول: ٤٢٠.

الاجتناب عن شيء منه[١].

بالأصل، بل لا حاجة إلى إحراز طهارته ولو بالأصل؛ لأن الموجب لبطلان الصلاة النجاسة المحرزة لا التنجس الواقعي غير المحرز كما لا يخفى. وأما التوضؤ والاغتسال بكل من الاثنين بأن توضأ أو اغتسل بأحدهما أوّلاً، ثم طهّر بالثاني مواضع الوضوء أو الغسل، ويتوضأ ويغتسل به أو بغيره فسيأتي الكلام فيه في محله.

إذا اشتبه نجس أو مغصوب في غير المحصور

[١] ذكر في المقام أمرين: أحدهما: الماء المتنجس أو المغصوب المشتبه في غير المحصور لا يجب رعايته، وثانيهما: الواحد المشتبه في ألف من غير المحصور.

أما الأمر الأول فقد يقال إنه إذا كانت أطراف العلم الإجمالي من الكثرة بحيث يكون ثبوت المعلوم بالإجمال في كل منها مع لحاظه منفرداً موهوماً، بحيث لا يُعتنى به عند العقلاء باحتماله بمعنى أنهم لا يذمون على ترك رعايته، ففي مثل ذلك لا بأس بالأخذ بإطلاق أدلة الأُصول في تلك الأطراف. حيث لا قبح في الترخيص فيها بالترخيص الظاهري حتى ما لو كانت سائر شرائط التنجيز موجودة، بأن لا يكون بعض الأطراف خارجاً عن تمكن المكلف أو ابتلائه ولم يكن بعض أطرافه مورد الأُصول المثبتة، ولم يكن رعاية التكليف في الأطراف حرجياً أو كان مضطراً إلى ارتكاب بعضها.

لا يقال: مع كثرة الأطراف كما ذكر لا يتمكن المكلف على المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، ومعه لا يكون العلم منجزاً.

فإنه يقال: قد تقرر في بحث الأُصول أنه لا يعتبر في تنجز العلم الإجمالي التمكن من المخالفة القطعية، كما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الفعلين المتضادين وكان لهما

(مسألة ٢) لو اشتبه مضاف في محصور يجوز أن يكرّر الوضوء أو الغسل إلى عدد يعلم استعمال مطلق في ضمنه، فإذا كانا اثنين يتوضّأ بهما، وإن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضؤ باثنين إذا كان المضاف واحداً، وإن كان المضاف اثنين في الثلاثة يجب استعمال الكل، وإن كان اثنين في أربعة تكفي الثلاثة. والمعيار أن يزاد على عدد المضاف المعلوم بواحد[١]، وإن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال

ثالث مع أنه لا يعتبر في الشبهة غير المحصورة عدم التمكن من ارتكاب تمام الأطراف ولو تدريجاً، بل الظاهر أن القائلين بعدم تنجيز العلم في تلك الشبهة يلتزمون بجواز الارتكاب ولو تدريجاً بشرط أن يحتمل بعد ارتكاب البعض أن المعلوم بالإجمال لعله كان في ضمن الأطراف التي ارتكبها إلى الآن، وأما إذا أُحرز بقاؤه في الباقي الساقط عن الكثرة الموجبة لما تقدم يتعين رعاية العلم الإجمالي الصغير بالإضافة إلى الباقي.

وأما الأمر الثاني فالظاهر أن مراده أن الماء المتنجس أو المغصوب في إناء واحد المشتبه في ألف إناء من الشبهة غير المحصورة، ولكن لا يخفى أنه محل تأمل، بل منع في بعض الموارد قطعاً، كما إذا كان مطعم يستعمل فيه في كل يوم وليلة ألف إناء طعام أو أكثر، وقد علم صاحبه أن واحداً من تلك الإناءات نجس، ينجس ما يصب فيه من الغذاء، فكيف يلتزم بأنه لا يجب عليه تطهير تلك الإناءات قبل صب الغذاء فيها، أضف إلى ذلك أن ما ذكر في الأمر الأول لا يخرج عن مجرد الدعوى مع وجود سائر شرائط تنجيز العلم كما هو الفرض.

إذا اشتبه مضاف في محصور

[١] هذا فيما إذا لم يكن في البين مضاف مشكوك زايداً على المقدار المعلوم، كما إذا علم أن أحد الإناءين مضاف والآخر مطلق، وأما إذا كان في البين مشكوك أيضاً كما إذا علم أن واحداً من الأواني مضاف والآخر مطلق ويشك في الثالث فمع عدم

كل منها[١]، كما إذا كان المضاف واحداً في ألف، والمعيار أن لا يعد العلم الإجمالي علماً، ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً، ولكن الاحتياط أولى.

(مسألة ٣) إذا لم يكن عنده إلّا ماء مشكوك إطلاقه وإضافته ولم يتيقن أنه كان في السابق مطلقاً[٢] يتيمم للصلاة ونحوها، والأولى الجمع بين التيمم

تعين كل من المضاف والمطلق ـ كما هو الفرض في المقام ـ يتعين التوضؤ بكل منهما ليحرز التوضؤ بالماء المطلق.

إذا اشتبه مضاف في غير المحصور

[١] إذا كانت أطراف العلم من الكثرة بحيث لا يعتبر العلم الإجمالي الموجود علماً بمعنى أنه لا قبح في الترخيص في الارتكاب في كل من تلك الأطراف، فيؤخذ بإطلاق أدلة الأُصول المرخصة فيها كما أشرنا إليه سابقاً، فلا يجوز حينئذٍ الاكتفاء بالوضوء الواحد في الفرض، لاحتمال عدم كون ما توضأ به ماءً، واستصحاب عدم الوضوء بالماء بعد التوضؤ به مقتضاه عدم الاكتفاء. ولو قيل الوجه في عدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة أن كثرة الأطراف توجب أن يكون كل واحد من تلك الأطراف مع لحاظه منفرداً مما يطمئن بعدم المعلوم بالإجمال فيه، بأن يطمئن في المقام أنه ماء مطلق فلا بأس بالاكتفاء بالوضوء به، ولكن كلتا الدعويين خصوصاً الثانية مشكلة، فالمتعين التوضؤ باثنين من الأطراف حتى فيما كان بعض الأطراف غير المميز خارجاً عن ابتلاء المكلف وتمكنه فتدبر.

في الماء المشكوك إطلاقه وإضافته

[٢] فإن مع استصحاب كونه ماءً يكون المكلف واجد الماء فيتعين الوضوء أو

والوضوء به[١].

الاغتسال به.

[١] لا يخفى أن مع انحصار الماء بالمشكوك يعلم إجمالاً بوجوب الوضوء به أو بلزوم التيمم، ولولم يجر الاستصحاب في ناحية عدم كونه ماءً، كما لو قيل بعدم اعتبار الاستصحاب في الأعدام الأزلية يتعين الجمع بين الوضوء به والتيمم بمقتضى العلم الإجمالي بوجوب الصلاة مع الوضوء أو مع التيمّم. نعم بناءً على جريانه في الأعدام الأزلية يستصحب عدم كون المشكوك ماءً فيتعين عليه التيمّم، وربما يقال إنه على هذا التقدير أيضاً يتعين الجمع، فإن عدم وجدان الماء وإن كان شرطاً في وجوب الصلاة مع التيمّم، إلّا أن وجوب الوضوء غير مشروط بوجدانه، بل مشروط بالتمكن من الوضوء واستصحاب عدم كون المايع المزبور ماءً وإن يثبت وجوب التيمّم وعدم كونه واجد الماء، إلّا أنه لا يثبت عدم تمكنه من الوضوء والشك في التمكن من امتثال التكليف مورد الاشتغال في حكم العقل، وبتعبير آخر لو كان وجوب الوضوء مشروطاً بوجدان الماء يحرز عدم وجدانه بالاستصحاب، ولكن وجوبه بالإضافة إليه مطلق، وإنما يكون مشروطاً بالتمكن من الوضوء على حدّ اشتراط سائر التكاليف بالتمكن عقلاً، وموارد الشك في القدرة داخلة في قاعدة الاشتغال.

أقول: لا يبعد تعين التيمّم على هذا أيضاً، فإن الموضوع لوجوب الصلاة مع التيمّم عدم كون المكلف واجداً للماء، واستصحاب عدم كون المايع المفروض ماءً يثبت عدم وجدانه الماء سواءً قيل بأن الموضوع لوجوب الصلاة مع الوضوء وجدان الماء أو كونه مشروطاً بالتمكن على الصلاة مع الوضوء، وبتعبير آخر كما أن استصحاب كون المايع ماءً يثبت أنه واجداً للماء، كذلك استصحاب عدم كونه ماءً ينفي الوجدان، وإذا ثبت كونه مكلفاً بالصلاة مع التيمّم تكون الصلاة معه مجزية، فإن مع

. . . . . .

مشروعية البدل كما هو الفرض لا يعاقب المكلف على ترك المبدل فلا موضوع لقاعدة الاشتغال في ناحية الوضوء بالمايع المشكوك.

بل قد يقال: إنه يتعين في الفرض التيمم ولا يجب الجمع بينه وبين الوضوء سواء قيل باعتبار الاستصحاب في الأعدام الأزلية أم بعدم اعتباره فيه، وذلك فإن الموضوع لوجوب الصلاة مع التيمم عدم التمكن على الوضوء أو الغسل، لاعدم الماء بقرينة داخلية وخارجية.

أما الداخلية فقوله سبحانه: **﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر﴾**[1]، فإن الماء وإن لا يوجد في السفر غالباً إلّا أن ذكر المرضى قرينة جلية على أن المراد بعدم الوجدان عدم التمكن من الوضوء أو الغسل.

وأما الخارجية فهي الروايات الدالة على لزوم التيمّم على المريض ومن يضره استعمال الماء، بخلاف وجوب الوضوء فإن موضوع وجوبه التمكن من استعمال الماء فيهما ولا يكفي مجرد التمكن من استعمال الماء، ولذا لو كان الماء للغير وأذن له في غسل وجهه أو غيره، أو تصرف آخر ومنعه عن التوضؤ والاغتسال منه، يتعين عليه التيمم، وعلى ذلك فإذا فرض استصحاب الحدث إلى ما بعد الاغتسال أو الوضوء بالمايع المشكوك كما هو مقتضى اعتباره في الأمور المستقبلية كالأمور الحالية والماضية يثبت به عدم تمكنه على الوضوء أو الاغتسال فيتعين عليه التيمّم.

لا يقال: كما أن الحكم فعلاً ببقاء الحدث ولو بعد وضوئه بالمايع المشكوك يثبت عدم تمكنه على الوضوء أو الغسل المعتبر في الصلاة، كذلك استصحاب حدثه إلى ما

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(مسألة ٤) إذا علم إجمالاً أن هذا الماء إما نجس أو مضاف يجوز شربه[١]، ولكن لا يجوز التوضؤ به، وكذا إذا علم أنه إما مضاف أو مغصوب، وإذا علم أنه إما نجس أو مغصوب فلا يجوز شربه أيضاً كما لا يجوز التوضؤ به والقول بأنه يجوز التوضؤ به ضعيف جداً.

بعد تيممه يثبت عدم تمكنه من التيمم المعتبر في الصلاة وبعد تساقط الاستصحابين يبقى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء به أو التيمّم ومقتضاه الجمع بينهما.

فإنه يقال: مع ثبوت ما ذكر وإحراز كون المكلف غير متمكن على استعمال الماء في الوضوء أو الغسل ووجوب التيمم لصلاته يحرز ارتفاع حدثه بالتيمّم، حيث لا معنى لارتفاع الحدث بالتيمّم إلّا وجوب الصلاة معه. ومما ذكر يظهر أن الوظيفة في الفرض الصلاة مع التيمّم سواء كان المكلف قبل الظفر بالماء المشكوك فاقداً للماء أو كان واجداً له، حيث لا يجري استصحاب وجدان الماء في الثاني؛ لأنه من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي.

وعلى الجملة إذا كان العلم الإجمالي متعلقاً بوجوب أحد فعلين يكون الموضوع للوجوب في الثاني عدم وجوب الفعل الأول، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، بل ينحل العلم باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالأول حيث يثبت به وجوب الثاني وما نحن فيه من هذا القبيل فتدبر.

إذا علم أن هذا الماء إما نجس أو مضاف

[١] لأصالة الطهارة والحلية ومقتضاهما جواز شربه، وأما الوضوء أو غيره من رفع الحدث أو الخبث فلا يجوز للعلم التفصيلي بأنه غير رافع لهما؛ لنجاسته أو كونه مضافاً، وكذا ما إذا علم أنه إما مضاف أو مغصوب فإنه يجوز شربه لأصالة الحلية أو عدم كونه مغصوباً، ولكن لا يجوز الوضوء أو الغسل أو رفع الحدث به فإنه يجري في

. . . . . .

الفرض أصالة عدم الغسل أو الوضوء بالماء، بل لا مجال لهذا الأصل أيضاً للعلم التفصيلي ببطلان الوضوء أو الغسل، إما لكون ما اغتسل به مضافاً أو مغصوباً، وأما إذا علم بأن المايع المزبور إما نجس أو مغصوب فلا يجوز شربه للعلم بحرمته تفصيلاً، ولكن قيل بجواز الوضوء به، وربّما يقال في وجه الجواز إنه قد تقرر في بحث اجتماع الأمر والنهي أن حرمة المجمع بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي تكون مانعة عن صحة العمل مع إحرازها، وأما مع عدم إحرازها كما إذا توضأ بالماء المغصوب جهلاً أو نسياناً يحكم بصحته، وعليه فالعلم الإجمالي بنجاسة الماء أو كونه غصباً لا يكون علماً بالحرمة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فإنه على تقدير نجاسة الماء لا يكون الوضوء به مجزياً، لا محرماً تكليفاً، وعلى تقدير طهارته فالوضوء به لعدم إحراز كونه غصباً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، يكون محكوماً بالصحة، فقاعدة الطهارة في الماء المزبور جارية بلا معارض، لما تقدم من أن أصالة الحلية في التصرف في الماء المزبور لا نحتاج إليها؛ لعدم كون الحرمة الواقعية مانعة عن صحة الوضوء، ولا يقاس الفرض بما إذا علم إما بكون الماء أو الثوب غصباً فإن مغصوبية الماء لإحرازها إجمالاً تكون مانعة، وأصالة الحلية فيه معارضة بأصالة الحلية في الثوب.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه قد ذكرنا في باب الاجتماع أن تحريم المجمع مانع عن صحته ووقوعه عبادة ولا تتوقف المانعية على إحرازه، حيث إن نفس تحريمه ينافي الترخيص في تطبيق طبيعي المأمور به عليه، وعلى تقدير الالتزام به في ذلك الباب فلا يكون مفيداً للمقام، بأن تجري أصالة الطهارة في الماء بلا معارض، وذلك فإن الماء على تقدير كونه مال الغير يحرم استعماله في الأكل والشرب وسائر استعمالاته من رشه وسقيه للحيوان وغير ذلك من التصرف في مال الغير بلا رضا صاحبه، وعلى

(مسألة ٥) لو أُريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ بالآخر وإن زال العلم الإجمالي[١].

تقدير نجاسته لا يجوز الوضوء به فأصالة الحلية في سائر التصرفات معارضة بأصالة طهارته وبعد سقوط أصالة الطهارة فلا يحكم بصحة الوضوء به لعدم إحراز غسل الأعضاء بماء طاهر، بل الأصل عدم حصوله وبقاء الحدث بعده.

لو أُريق أحد المشتبهين بالنجاسة أو الغصبية

[١] ذكر في المستمسك أن بإراقة أحدهما لا يزول العلم بنجاسة الباقي أو غصبيته أو نجاسة الذي أُريق أو غصبيته وبعدم زوال العلم يتنجز المعلوم بالإجمال به، نظير ما إذا علم المكلف بصوم أحد يومين من الخميس أو الجمعة، فإذا انتهى الخميس بالصوم فيه أم بغيره، فلا تجري أصالة البراءة عن وجوب صوم يوم الجمعة، وذكر أن ما في عبارة الماتن من زوال العلم الإجمالي بعد إراقة أحدهما غير صحيح، فإن العلم الحادث لم يزل باقياً، ولو زال لم يجب الاحتياط في الباقي لارتفاع المنجز للمعلوم بالإجمال المحتمل الانطباق على الباقي، كما في فرض الشك الساري، نعم العلم بالتكليف الموجود قبل إراقة أحدهما غير باق بعد الإراقة، بل بقاؤه محتمل، وقال: إن تنجيز العلم الإجمالي بعد إراقة أحد الإناءين يصحّ على تقدير كونه مانعاً عن جريان الأُصول في أطرافه مع قطع النظر عن معارضتها بحيث لولم تكن بينها معارضة لم تجر أيضاً[١]، كما إذا كان كل من الإناءين المعلوم طهارة أحدهما كانا في السابق متنجسين للزوم التناقض ونقض الغرض.

وأما بناءً على أن المانع عن جريان الأُصول في الأطراف معارضتها، فيشكل

---

(١) المستمسك ١: ٢٥١ـ٢٥٢، كتاب الطهارة.

ولو أُريق أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفي الوضوء بالآخر، بل الأحوط الجمع بينه وبين التيمم[١].

وجوب الاجتناب عن الباقي، لعدم المعارضة بعد الإراقة والمعارضة قبلها لا توجب سقوط الأصل في الفرد الباقي إلى الأبد، إذ لا دليل عليه وهو خلاف إطلاق أدلتها، ولعل المرتكز العقلائي في مثل المورد من وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الباقي وعدم الرجوع إلى الأصل، مما يدل على ضعف القول بأن الموجب لتنجيز العلم الإجمالي تساقط الأُصول في أطرافه.

أقول: الموجب لتنجيز العلم الإجمالي سقوط الأُصول في أطرافه بالمعارضة، وإلّا فلزوم التناقض لا مجال له حتى في مثل أخبار الاستصحاب الوارد فيها نقض اليقين باليقين، وما ذكره من أنه لو كان الموجب للتنجيز تعارضها لما وجب رعاية العلم بعد إراقة أحد الإناءين لا يمكن المساعدة عليه، فإنه كما إن الحكم الواقعي فعليته ما دام الموضوع، كذلك الحكم الظاهري ما دام وجود المشكوك بما هو مشكوك، فأصالة الطهارة في كل من المشتبهين ما دام وجود كل منهما معارض بأصالة الطهارة ما دام وجود الآخر، حيث يلزم من جريانهما الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي، وما في كلامه من تنظير المقام بما إذا علم وجوب صوم أحد اليومين يصح فيما إذا كان الوجوب على كل من التقديرين يحصل في زمان واحد، كما إذا نذر صوم يوم معين فتردد بين اليومين، فإن التكليف بالصوم يحصل من حين فعلية النذر، وأما إذا كان الوجوب على تقدير يحصل في زمان وعلى تقدير يحصل في زمان آخر فهذا يدخل في المعلوم بالإجمال في التدريجيات والكلام فعلاً في غيرها.

لو أُريق أحد المشتبهين بالإطلاق والإضافة

[١] الاحتمالات في الفرض ثلاثة:

(مسألة ٦) ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة[١]، لكن الأحوط الاجتناب.

الأول: الاكتفاء بالوضوء بالباقي أخذاً باستصحاب وجدان الماء فإن هذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي، فيتعين عليه الوضوء لصلاته. وفيه أن الاستصحاب المزبور لا يثبت كون غسل الأعضاء بالمايع الباقي بقصد الوضوء وضوءاً وحيث إن الصلاة لا تكون إلّا بطهارة، فلابد في إحرازها من كون غسلها بالمايع المزبور وضوءاً بالماء ليحرز وقوع الصلاة بالطهارة.

الاحتمال الثاني: الاكتفاء بالتيمم كما اختاره في التنقيح[1]، فإن استصحاب بقاء الحدث إلى ما بعد غسل الأعضاء بالمايع المزبور يثبت عدم تمكنه من الوضوء وقد تقدم في المسألة الثالثة أن عدم التمكن من الوضوء موضوع لوجوب الصلاة مع التيمم، وفيه ما لا يخفى، فإن استصحاب الحدث بعد التوضؤ به قد سقط من قبل بالمعارضة باستصحاب بقاء الحدث بعد غسل الأعضاء بالمايع المراق، وكذا سائر الأُصول النافية للوضوء بالباقي، وعليه فيتعين في الفرض الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمّم كما ذكر في المتن.

في ملاقي طرف الشبهة المحصورة

[١] ذكر ﷺ أن ملاقي أطراف الشبهة لا يحكم بنجاسته وإن كان الأحوط الاجتناب عنه. والمراد بعدم الحكم بنجاسته، عدم وجوب الاجتناب عنه، نظير وجوب الاجتناب عن نفس الأطراف، لا أن المراد محكوم بالنجاسة، حيث إن النجاسة ثابتة لبعضها كإناء واحد، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين أو الأكثر، والحاصل النجاسة

---

(١) التنقيح في شرح العروة ١: ٤١٢. كتاب الطهارة.

. . . . . .

تثبت للمعلوم بالإجمال لا لجميع الأطراف ولكن يلزم الاجتناب عن جميعها بحكم العقل بعد سقوط الأُصول النافية فيها بالمعارضة، نعم قد يحكم بنجاسة الجميع كما إذا كان كل من الأطراف في السابق نجساً وعلم إجمالاً بطهارة بعضها، فإنه في الفرض يجري استصحاب النجاسة في كل منها ويحكم بتنجس ملاقي البعض أيضاً، ولا بأس بذلك؛ لأن مخالفة الحكم الظاهري مع الواقعي إذا كان بمفاد الأصل لا محذور فيه، إلّا إذا استلزمت الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي أو كان مفاد أحد الأصلين مناقضاً لمفاد الآخر، ثم إن ملاقاة طاهر لبعض الأطراف لها صور:

الصورة الأُولى: ما إذا حصلت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بحدوث النجاسة لبعض الأطراف ثم أصاب شيء طاهر بعضها، فقد يقال: إن في هذه الصورة فرضان:

أحدهما: ما إذا لم يختص غير الملاقىٰ بالفتح من سائر الأطراف بأصل ولو طولي بأن تكون الأُصول الجارية في كل من الأطراف معارضة بالأُصول الجارية في سايرها بلافرق بين الأصل الطولي والعرضي كما في مثل العلم بنجاسة أحد الإناءين ثم لاقى شيء طاهر لأحدهما ففي هذا الفرض لا يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، فإن استصحاب عدم ملاقاته النجاسة جار بلا معارض، فإن نجاسة الملاقي بالكسر على تقديرها نجاسة أُخرىٰ لم يعلم حدوثها، ودعوى العلم الإجمالي الآخر بعد الملاقاة بمتعلق بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر لا يمكن المساعدة عليها، فإن هذا العلم الحادث لا يؤثر شيئاً لتنجز أحد طرفيه من قبل بسقوط الأُصول النافية فيه، فيبقى الأصل النافي في الملاقىٰ بالفتح بلا معارض، نعم لو قيل بأن نجاسة المعلوم بالإجمال ووجوب الاجتناب عنه، كما أنه نجاسة له وإيجاب للاجتناب عنه كذلك تنجيس لملاقيه وإيجاب للاجتناب عن ملاقيه، بأن لا يحدث بالملاقاة له حكم آخر أصلاً، كما

. . . . . .

قيل باستفادة ذلك من رواية جابر[١] لزم الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف أيضاً؛ لأنّ وجوب الاجتناب عنه قد علم بحدوث العلم الإجمالي، ولكن الرواية ضعيفة سنداً ودلالة حيث إن المراد من تحريم «الميتة من كل شيء» فيها الحكم بنجاستها فتكون منجسة للمرق.

وثانيهما: ما إذا اختص بعض الأطراف بأصل غير معارض كما إذا علم نجاسة الماء أو الثوب فإن أصالة الطهارة في كل من الماء والثوب معارضة بأصالة الطهارة في الآخر، ولكن أصالة الحلية الجارية في الماء من حيث الأكل والشرب لا معارض لها في ناحية الثوب؛ لأنه على تقدير نجاسته لا يحرم لبسه وسائر استعماله، وإذا لاقى شيء طاهر الثوب فاستصحاب الطهارة أو قاعدتها أو أصالة الحلية فيه تعارض أصالة الحلية الجارية في الماء المعلوم إجمالاً نجاسته أو نجاسة الثوب، فيجب الاجتناب عن ملاقي الثوب لسقوط الأُصول النافية فيه. وفيه أن الملاقي للثوب في الفرض أيضاً لا يجب الاجتناب عنه، وذلك فإن أصالة الطهارة وأصالة الحلية في الماء وكذا أصالة الطهارة والحلية في الثوب قد سقطت من قبل بالمعارضة، حيث إن أصالة الحلية كما تعم موارد الحرمة التكليفية كذلك تعم موارد احتمال الحرمة الوضعية، والصلاة في الثوب المتنجس أو غير المأكول حرام وضعاً، ويشهد لهذا التعميم ملاحظة استعمال الحرام والحلال في الروايات في موارد المانعية وعدمها، وفي صحيحة محمد بن عبدالجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام «أساله هل يصلّى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

. . . . . .

المحض وإن كان الوبر ذكيّاً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله»[١] وفي رواية أبي بصير سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الفراء، إلى أن قال: فكان يسئل عن ذلك فقال: «إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دباغه ذكاته»[٢] وفي معتبرة الوشاء المروية في أبواب الانتفاع بالميتة سألت أبا الحسن عليه السلام «فقلت: إنّ أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم، فيقطعونها؟ قال: هي حرام، قلت: فنصطبح بها، فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب، وهو حرام»[٣] إلى غير ذلك.

لا يقال: الحلية وإن تستعمل في الوضعية إلّا أنه خلاف ظهورها فإن ظهورها في الحلية التكليفية؛ ولذا حكم الفقهاء بأصالة الفساد عند الشك في المعاملات بشبهة حكمية أو موضوعية، ولو كان مثل قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال»[٤] يعم الوضعية لكان الأصل فيها الصحة، وبتعبير آخر عند الشك في مانعية شيء للمعاملة أو شرطية شيء لها مع فرض عدم إطلاق أو عموم يقتضي صحتها أو فسادها لا يمكن رفع المانعية أو الشرطية بحديث الرفع؛ لأنّ الحكم بصحة المعاملة ولزوم الوفاء بها خلاف الامتنان وكل شيء حلال منصرف عن الحلية الوضعية، ولذا يحكم بفسادها.

فإنه يقال: قوله: «كل شيء» يعم لبس ثوب فيه عرق الجنب من الحرام في الصلاة، والحلية في مثله ظاهرة في الوضعية، وإن كان في مثل شرب التتن ظاهرها الحلية التكليفية. والحاصل أن: «كل شيء حلال» قضية انحلالية تكون ظاهرة في مثل ما ذكر

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٧٧، الباب ١٤ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق ٣: ٥٠٢ ـ ٥٠٣، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق ٢٤: ١٧٨، الباب ٣٢ من كتاب الأطعمة والأشربة، الحديث الأول.

(٤) المصدر السابق ١٧: ٨٧ ـ ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

. . . . . .

في الوضع وأصالة الفساد للمعاملات باعتبار أن دليل الإمضاء فيها انحلالي، والإمضاء ثبوتها في الواجد للشرط المحتمل أو الفاقد للمانع المحتمل يقيني وغيرهما مشكوك، ومقتضى الاستصحاب عدم تعلق الإمضاء به وعدم جعل الأثر له، وهذا الاستصحاب غير مبتل بالمعارض كما في استصحاب سائر الأحكام في الشبهات الحكمية، ومنعه لا تصل النوبة لا إلى حديث الرفع ولا إلى أصالة الحلية. والحاصل أن أصالة الطهارة والحلية ونحوهما من الأُصول النافية في ناحية ملاقي الثوب في الفرض بلا معارض.

نعم يصح ما ذكر في بعض الموارد كما إذا علم بوقوع النجاسة في الإناء أو في الثوب مما لا يؤكل لحمه، فإن أصالة عدم إصابة النجاسة للماء معارضة بأصالة عدم وقوعها في الثوب، وكذلك أصالة الطهارة في كل منهما معارضة بأصالة الطهارة في الآخر، فتبقى أصالة الحلية في الماء بلا معارض لها في ناحية الثوب، وإذا لاقى شيء طاهر الثوب أو وقع ذلك الثوب في ماء طاهر آخر لكانت أصالة الطهاره والحلية في ذلك الملاقي معارضة بأصالة الحلية في الماء المفروض العلم الإجمالي بتنجسه أو تنجس الثوب.

الصورة الثانية: ما إذا وقعت نجاسة في أحد الإناءين ثم لاقى شيءٌ طاهر لأحدهما ثم علم بوقوع تلك النجاسة فلزوم الاجتناب عن طرفي العلم الإجمالي أي الماءين مقتضى تنجيز العلم الإجمالي بلا ريب ولا كلام، وإنما الكلام في لزوم الاجتناب عن الملاقي بالكسر، بمعنى أن الاجتناب عنه أيضاً مقتضى العلم الإجمالي كما عليه صاحب الكفاية[1]، بدعوى أن المعلوم بالإجمال هو الاجتناب عن الطرف

(١) كفاية الأُصول: ٣٦٢ـ٣٦٣.

. . . . . .

الآخر أو وجوب الاجتناب عن كلّ من الملاقى بالفتح والملاقي بالكسر، نظير ما إذا علم المكلف بالليل إما بفوت صلاة الفجر من يومه السابق أو فوت صلاتي الظهر والعصر، أو علم إما بنجاسة هذا المايع أو المايعين الآخرين من غير أن تكون نجاسة أحدهما مترتبة على نجاسة الآخر بحسب الجعل الشرعي، والحاصل أن نسبة العلم الإجمالي في الفرض إلىٰ تنجس كل من الملاقىٰ بالفتح والملاقي بالكسر أو الطرف الآخر على حد سواء، ولو فرض أن في البين علمان أحدهما نجاسة الملاقىٰ بالفتح أو الطرف الآخر وثانيهما نجاسة الطرف الآخر أو نجاسة الملاقي بالكسر، وأن العلم الثاني مترتب على العلم الآخر فلا يوجب ذلك تقدم العلم الأول على الثاني زماناً ليوجب عدم استناد تنجز التكليف في الطرف الآخر على تقديره.

ودعوى أنه بعد حصول الملاقاة يتبدل العلم الإجمالي إلى العلم بنجاسة الطرف الآخر أو كل من الملاقي بالكسر والملاقىٰ بالفتح فيكون لزوم الاجتناب عن كل من الطرف الآخر والملاقي بالكسر والملاقىٰ بالفتح للعلم الإجمالي الفعلي لا يمكن المساعدة عليها، فإنه إن أُريد من التبدل، التبدل بالإضافة إلى حدوث النجاسة أولاً، وأنه لا علم فعلاً بحدوث النجاسة كما كان يعتقد، فهو خلاف الفرض. وإن أُريد تبدله بالإضافة إلى بقاء تلك النجاسة وأنه على تقدير حدوثها في الملاقىٰ بالفتح قد تعدّت إلى الملاقي بالكسر فهذا لا يوجب عدم سقوط الأصل في الطرف الآخر، والملاقى بالفتح بالتعارض سابقاً ليبقى الأصل النافي في الملاقي بالكسر بلا معارض، والحاصل التعبير عن الحالة بقاءً بالعلم الإجمالي الآخر أو تبدل العلم الأول إلى العلم الإجمالي الآخر لا يوجب عدم كون الثاني مُنجزاً، حيث إن حصول كل من العلمين في زمان واحد وإنّما التقدم والتأخر في الرتبة فقط، وقياس هذه الصورة بالصورة السابقة التي

. . . . . .

كان فيها علمان أحدهما سابق زماناً والآخر لاحق بلا وجه.

لا يقال: الشك في نجاسة الملاقي بالكسر مسبب من الشك في نجاسة الملاقى بالفتح فمع الأصل في الملاقى بالفتح لا تصل النوبة إلى الأصل في ناحية الملاقي بالكسر، ففي مرتبة شمول خطاب الأصل العملي للملاقى بالفتح لا أصل في ناحية الملاقي بالكسر، والأصل الجاري في الطرف الآخر يسقط في مرتبة الأصل في ناحية الملاقى بالفتح بالمعارضة وتصل النوبة إلى الأصل في الملاقى بالفتح من غير معارض.

ومما ذكر يظهر أنه لا يقاس المقام بما إذا علم فوت صلاة الفجر أو الظهرين من يومه الماضي؛ لأنّ قاعدة الحيلولة شمولها لكل من صلاة الفجر وصلاتي الظهرين على حدٍّ سواء من غير ترتب شرعي في الفوت ووجوب القضاء، ولا بما إذا حصل العلم بتنجس الإناء في هذا الجانب أو الإناءين في جانب آخر من غير أن تكون نجاسة أحدهما مترتبة على ملاقاة أحدهما للآخر، وقد ظهر أن مقتضى ذلك أنه لو حصل تنجس أحد الإناءين والملاقاة في زمان واحد، بأن كان الثوب واقعاً في أحد الماءين ووقع نجس في أحدهما ثم علم هذا الوقوع فيجب الاجتناب عن الإناءين دون الملاقي بالكسر.

وعلى الجملة فلا فرق في الحكم بطهارة الملاقي بين أن تتوسط الملاقاة بين وقوع النجاسة بين الإناءين وبين العلم بهذا الوقوع أو كانت الملاقاة ووقوع النجاسة في زمان واحد، وهذا ملخص ما أفاده النائيني ﷺ.

فإنه يقال: إنّما يثمر كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً فيما إذا جرى الأصل السببي، فإن مع جريانه لا تصل النوبة إلى الأصل المسببي، سواء كان الأصل المسببي منافياً للأصل السببي أو مُوافقاً له، وأما مع عدم جريانه لمعارضته بالأصل الجاري في

. . . . . .

الطرف الآخر، يكون الأصل في ناحية المسبب أيضاً طرف المعارضة للأصل الجاري في الطرف الآخر، حيث إن الأصل المسببي لا يتأخر عن الأصل في الطرف الآخر، وتوهم أن المساوي للرتبة للمتقدم متقدم فاسد؛ لأنّ الموجب لتقدم الأصل السببي كونه أصلاً في ناحية الموضوع والأصل في المسبب من الأصل في ناحية الحكم لذلك الموضوع، بخلاف الأصل في الطرف الآخر، فإنه لا يكون بالموضوع لحكم الملاقي بالكسر كما لا يخفى، وقد يفصل في هذه الصورة بين ما كان حدوث النجاسة في كل من الملاقىٰ بالفتح والملاقي بالكسر في زمان واحد، بأن كان شيء طاهر ملاقياً لأحد الطرفين ووقعت النجاسة في أحدهما في تلك الحالة، فيجب الاجتناب عن كل من الملاقىٰ بالفتح والملاقي بالكسر والطرف الآخر، بخلاف ما إذا توسطت الملاقاة بين زمان وقوع النجاسة في أحد الطرفين وبين زمان العلم بذلك الوقوع، كما إذا حصلت الملاقاة يوم الخميس وعلم يوم الجمعة بوقوع النجاسة يوم الأربعاء، أما في الملاقىٰ بالفتح أو الطرف الآخر ففي مثل ذلك لا يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر؛ لأنّ حدوث نجاسة أُخرى غير ما علم حدوثها يوم الأربعاء مشكوكةٌ فالأصل عدمها، وبتعبير آخر العبرة في جريان الأُصول وتعارضها بزمان حدوث المعلوم بالإجمال لا زمان حصول العلم، ولكن لا يخفى أن موضوع الأُصول وهو الشك يتحقق زمان العلم. نعم، مفاد الأصل في كل من الطرف الآخر والملاقىٰ بالفتح طهارتهما يوم الأربعاء، ومفاده في الملاقي طهارته يوم الخميس وذلك لا يوجب عدم وقوع المعارضة بين الأصل الجاري فيه وبين الأصل الجاري في الطرف الآخر.

الصورة الثالثة: ما إذا كان العلم بالملاقاة متأخراً عن العلم بوقوع النجاسة في أحد الطرفين، بأن علم يوم الخميس بوقوع النجاسة في أحد الإناءين من أول يوم الأربعاء

وعلم يوم الجمعة ملاقاة الثوب أو شيء طاهر آخر لأحد الإناءين من أوائل يوم الأربعاء أو من أواخره فإنه يجب في هذه الصورة الاجتناب عن كلا الإناءين، ولا يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، حيث إن بالعلم بوقوع النجاسة في أحد الإناءين يحصل الشك بالإضافة إلى طهارة كل من الإناءين من يوم الأربعاء، وبتعارض الأُصول النافية يخرج كل منهما عن مدلول خطابات الأُصول النافية، وإذا حصل يوم الجمعة العلم بالملاقاة من قبل يحصل مشكوك آخر من حيث طهارته وحليته، ولا موجب لخروجه عن مدلول تلك الخطابات، ودعوى تبدل العلم الإجمالي الأول إلى العلم الإجمالي الثاني في صورة مقارنة وقوع النجاسة مع الملاقاة ما لا يخفى ما فيها، فإن العلم الإجمالي لا يزول بالعلم الثاني، بل يحصل التبدل بضم العلم الإجمالي الثاني إلى الأول.

الصورة الرابعة: ما إذا علم بملاقاة شيء طاهر لأحد الشيئين ثم تلف الملاقى بالفتح أو خرج عن الابتلاء ثم علم أنه كان قد وقع في أحد الإناءين النجاسة قبل تلف الملاقى بالفتح أو خروجه عن الابتلاء، وفي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر والطرف الآخر للعلم بتنجس أحدهما، وذكر في الكفاية أنه لو دخل الملاقى بالفتح بعد ذلك تحت القدرة والابتلاء لا يجب الاجتناب عنه، وفيه أن استصحاب الطهارة وقاعدتها قد سقطت قبل ذلك بالمعارضة مع الطرف الآخر؛ لأن خروجه عن الابتلاء أو القدرة لا يوجب عدم جريانهما فيه، حيث إن أثر طهارته بالاستصحاب أو قاعدتها طهارة ملاقيه بالكسر، نعم يجوز بعد دخوله تحت القدرة والابتلاء استعماله في الأكل والشرب بناءً على عدم المورد لأصالة الحلية فيه حال خروجه عن القدرة والابتلاء.

الصورة الخامسة: ما إذا كان الطرف الآخر تالفاً عند حصول العلم بوقوع النجاسة فيه أو في الملاقى بالفتح، وفي هذه الصورة لا يجب الاجتناب لا عن الملاقي بالكسر

(مسألة ٧) إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمّم، وهل يجب إراقتهما أو لا؟ الأحوط ذلك، وإن كان الأقوى العدم[١].

ولا الملاقىٰ بالفتح، سواء كانت الملاقاة قبل تلف الطرف الآخر أو بعده؛ لأنه تجري في ناحية الملاقىٰ بالفتح الأُصول النافية وتثبت بها طهارة الملاقي بالكسر أيضاً، ولا يخفى أن الأشهر من هذه الصور الصورة الأُولى، ولعل عبارة الماتن ناظرة إليها وأن الاحتياط في الاجتناب عن الملاقي استحبابية أيضاً؛ لأن مراده من عدم الحكم بنجاسة الملاقي بالكسر عدم وجوب الاجتناب عنه كما أشرنا إليه سابقاً، وإلّا فالحكم بالنجاسة غير ثابت في طرفي العلم الإجمالي أيضاً، بل الثابت احتمال انطباق النجس المعلوم بالإجمال كما أشرنا إليه سابقاً.

إذا انحصر الماء في المشتبهين

[١] ظاهر الماتن ﷺ في هذه المسألة تعيّن التيمّم وعدم جواز الوضوء بهما بما يأتي بيانه، مع أنه يذكر في المسألة العاشرة جواز الوضوء بهما بما يأتي بلاحاجة إلى التيمّم وإن كان ضمه أحوط، وكيف ما كان يقع الكلام في مقامين:

الأول: جواز ترك الوضوء بهما واختيار التيمم للصلاة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة وجواز الاختيار مما لا ينبغي التأمل فيه، لموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام «عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: يهريقهما جميعاً ويتيمّم»[(١)] ونحوها موثقة عمار بن موسى الساباطي[(٢)]، وظاهر الأمر بإهراقهما، الإرشاد إلى عدم استعمال شيء

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٥، الحديث ١٤.

. . . . . .

منهما في الوضوء أو غيره.

لا يقال: ظاهر الأمر بإهراقهما تعين الإهراق ليصير المكلف بالإهراق فاقد الماء ليتعين عليه التيمّم.

فإنه يقال: لو كان المكلف قبل إراقتهما فاقد الماء فلا معنى لإيجاب إراقتهما لجواز الصلاة مع التيمم بدون إراقتهما، وإن كان واجد الماء لصحة الوضوء أو الاغتسال بما يأتي فلا معنى لإيجاب الإهراق أيضاً لجواز الصلاة مع ذلك الوضوء أو الغسل فيكون الأمر بالإهراق إما إرشاد إلى عدم استعمال شيء منهما في الوضوء أو الغسل نظير الأمر به في صحيحة البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام «عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة؟ قال: يكفئ الإناء»[1]، وما في موثقة سماعة: «وإن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفّيه فليهرق الماء كلّه»[2] إلى غير ذلك أو لكونه ترخيصاً في الإهراق بناءً على جواز الوضوء بما يأتي، والترخيص لكون الأمر في مقام توهم الحظر أو تعين الوضوء بأحدهما، وكيف كان فلا يستفاد من الرواية أن مشروعية التيمم مشروطة بإهراقهما كما هو المدعى المعبر عنه بالوجوب الشرطي حيث إن ذلك خلاف ظاهرهما.

المقام الثاني: جواز الوضوء أو الاغتسال بكل من الماءين فنقول الوضوء أو الغسل يتصور على أنحاء:

الأول: أن يتوضأ أو يغتسل بأحدهما ثم يصلي ثم غسل مواضع أو الغسل بالماء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ١٥٤، الحديث ١٠.

. . . . . .

الثاني ويتوضأ أو اغتسل بباقيه ثم يعيد صلاته، فإنه في هذا النحو يحرز وقوع الصلاة مع الطهارة من الحدث والخبث، ويجوز هذا النحو من الامتثال مع التمكن من الصلاة بالوضوء بماء طاهر محرز طهارته، فكيف يحتمل عدم الجواز مع عدم التمكن على الامتثال التفصيلي، نعم لا يجب على المكلف مع عدم التمكن على غير المشتبهين ذلك، بل يجوز التيمم والصلاة به، وهذا ترخيص من الشارع حيث إن هذا النحو من الامتثال فيه صعوبة خصوصاً بملاحظة القطرات المترشحة عند الوضوء والاغتسال بهما على سائر جسده وثيابه وجعل المكلف بدنه من مستصحب النجاسة بالإضافة إلى الصلوات الآتية لا محذور فيه لعدم دخول وقتها، فالتنجيس الخارجي لا بأس به فضلاً عن جعل العصر مستصحب النجاسة، وبتعبير آخر وإن كان المكلف مع المشتبهين واجد الماء إلّا أن عدم جواز التيمم لواجد الماء هو مقتضى الأدلة الأولية، فيرفع اليد عن إطلاقه في بعض الموارد لدليل خاص، كما رفع اليد عنه في موارد كون الوضوء أو الغسل حرجياً، وقد تقدم أن الأمر بالتيمم في الموثقتين إرشاد إلى مشروعية الصلاة مع التيمم، وأنه لا يتعين الوضوء أو الاغتسال والصلاة بعدهما، كما هو المفروض في هذا النحو.

الثاني: أن يتوضأ بأحد الماءين أوّلاً، ثُمَّ يتوضأ بالماء الثاني من غير أن يغسل مواضع غسله ومسحه بالماء الثاني أوّلاً ويصلي بعدهما، وفي هذا الفرض يحكم ببطلان الصلاة لاحتمال بطلان كلا الوضوءين، لاحتمال تنجس الماء الأوّل وتنجس الماء الثاني بوصوله إلى بعض المتنجس بالوضوء الأول من مواضع مسحه بل غسله.

الثالث: أن يتوضأ بأحد الماءين أوّلاً، ثم يغسل مواضع الغسل والمسح في الوضوء الأول بالماء الثاني ويتوضأ بعده ويصلي بعدهما وهذا النحو من الوضوء وإن

. . . . . .

يحرز وقوع الصلاة مع الوضوء الصحيح، إلّا أنه يوجب عدم إحراز وقوعها مع طهارة البدن أو الثوب ولو كانت تلك الطهارة ظاهرية.

وقد فصل في هذا النحو صاحب الكفاية ﷺ في حواشيه على الرسائل، وأنه لو كان الماءان من القليلين تكون الصلاة مع الوضوء ولكن مع الخبث، وبما أنه كلما دار الأمر بين رعاية الوضوء أو الغسل أو رعاية الطهارة من الخبث تراعى الطهارة من الخبث؛ لأن الوضوء والغسل لهما بدل وهو التيمم، يتعين ترك هذا النحو، وبين وقوعها في الخبث، بأن بوصول الماء الثاني بالعضو يُعلم تنجس ذلك العضو تفصيلاً؛ لأنه لو كان المتنجس الماء الثاني فظاهر، ولو كان هو الأول فإنه بمجرد الوصول لا يتحقق الغسل، بل يتوقف جريان الماء عن ذلك المحل، وبعد جريانه عن ذلك المحل يشك في زوال نجاسته لاحتمال تنجس الماء الثاني، ولا يعارض ذلك باستصحاب طهارة العضو في زمان جريان الماء الطاهر عليه؛ لأن تلك الطهارة إن كانت هي الحاصلة للعضو قبل التوضؤ بالماء الأول فقد ارتفعت تلك الطهارة يقيناً، ويشك في حدوث طهارة أُخرى، وعلى تقدير التنزل وتقريب أن ثبوت الطهارة عند جريان الماء الأول هو المستصحب، فهو من قبيل الاستصحاب في مجهول التاريخ، وعلى كل فلا يجري في الفرض أصالة الطهارة في الأعضاء لحكومة استصحاب بقاء الخبث عليها فلو لم يكن في البين رواية قلنا أيضاً بعدم جواز هذا النحو من الوضوء والصلاة.

وأما إذا كان المشتبهين كُرّاً أو كان ما يغسل به مواضع غسله أو مسحه كُرّاً لا يجري الاستصحاب في شيء من الخبث، والطهارة منه لطهارة العضو في الفرض بمجرد وصوله إلى الماء فيجري في الأعضاء قاعدة الطهارة، فلا بأس بالتوضؤ أو الاغتسال بهما كما ذكر، والصلاة بعدهما.

. . . . . .

أقول: هذا الفرض غير داخل في مدلول الموثقتين؛ لأن ظاهرهما الماءان القليلان بقرينة الإناء الغالب فيه ما لا يحتوي الماء الكثير، وقول السائل: «وقع في أحدهما قذر» فإن ظاهره فرض تنجس الماء بمجرد وقوعه وهذا لا يجري في الكثير، ولكن لا يبعد. أن يقال: بأنه لا وجه لجريان الاستصحاب ولا لقاعدة الطهارة في القليلين ولا في الكثيرين فضلاً عن كون الثاني كُرّاً، وذلك فإن استصحاب نجاسة العضو معارض باستصحاب طهارة العضو لعدم الفرق في جريانه بين معلوم التاريخ أو مجهوله على ما هو المقرر في محله، وأما قاعدة الطهارة فإنه إذا غسل بعض أعضائه بالماء الثاني أو أوصل بعض أعضائه إلى الكر الثاني يعلم إجمالاً إما بنجاسة ذلك العضو أو سائر أعضائه التي لم يغسلها به، فأصالة الطهارة في المغسول أو المصيب الماء معارضة بأصالة الطهارة في غير ذلك العضو فلابد من إحراز الطهارة في كل من طرفي العلم الإجمالي كما لا يخفى.

وعلى ما ذكرنا فعدم جواز الوضوء والصلاة بالنحو الثالث على طبق القاعدة، فلا يحتاج إلى النص ليقال إن ظاهر الموثقتين صورة كون الماءين قليلين فلا يتعدى إلى غيرهما، ولو قلنا بأنه يتعين على المكلف إما الصلاة بالنحو الأول أو ترك الماءين المشتبهين والتيمم للصلاة وأنه لا يجوز تكليفاً تعجيز نفسه عن الصلاة مع الطهارة من الخبث أو مع عدم إحراز الطهارة منه، فهل تكون الصلاة بالنحو الثالث مجزية، وإن لم يكن اختيار هذا النحو فلا يبعد الإجزاء؛ لأنه مع التوضؤ كما ذكر لا يتمكن من إحراز طهارته من الخبث بلا فرق بين أن يتيمم لصلاته أم لا.

لا يقال: التوضؤ كما ذكر يوجب الابتلاء بالخبث فيكون منهياً عنه، والنهي عن العبادة يوجب فسادها.

(مسألة ٨) إذا كان إناءان أحدهما المعين نجس والآخر طاهر فأُريق أحدهما ولم يعلم أنه أيهما فالباقي محكوم بالطهارة[١]، وهذا بخلاف ما لو كانا مشتبهين وأُريق أحدهما، فإنه يجب الاجتناب عن الباقي. والفرق أن الشبهة في هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بدوية بخلاف الصورة الثانية فإن الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأول وقد حكم عليه بوجوب الاجتناب.

(مسألة ٩) إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو والمفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط في التصرف في ماله، لا يجوز له استعماله[٢]، وكذا إذا علم أنه

فإنه يقال: المنهي عنه ترك الصلاة بعد الوضوء بالماء الأول فإن تركها بعده أوجب عدم إحراز الطهارة عن الخبث في فريضة الوقت، ولعل مراد المصنف في المسألة العاشرة الإجزاء لا جواز الاختيار لينافي ما ذكره في هذه المسألة.

[١] لأنه قبل الإراقة كانت نجاسة أحدهما معلومةً بالتفصيل، وكذلك طهارة الآخر، والعلم الإجمالي حصل بعد إراقة أحدهما وبما أن طرفيه مفقودان فيجري استصحاب عدم وقوع النجاسة في الإناء الباقي ماؤه، ولا أقل من أصالة الطهارة، نعم لو كان نفس الإناء المراق ماؤه موجوداً أو كان موضع الإراقة من الأرض قابلاً للسجود عليه، يكون العلم الإجمالي مُنجزاً بعد حصول الملاقي لذلك الإناء أو مطلقاً فإنه يعلم بتنجس الملاقي بالكسر أو الإناء الباقي وماله أو عدم جواز السجود على ذلك الموضع أو نجاسة غير المراق.

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين الفرض وبين ما إذا علم نجاسة أحد الماءين إجمالاً ثم فقد أحدهما، فإن أصالة الطهارة في الماء الباقي المقتضية لطهارته ما دام بقاؤه كانت خارجة عن مدلول خطاب الأصل بخروج طهارة المشكوك المفقود مادام بقاؤه.

[٢] لاستصحاب عدم كون الإناء المزبور لزيد ولا يعارض باستصحاب عدم

لزيد مثلاً لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

(مسألة ١٠) في الماءين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل وغسل بدنه من الآخر ثم توضأ به أو اغتسل صحّ وضوءه أو غسله على الأقوى[١] لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة ومع الانحصار الأحوط ضمّ التيمّم أيضاً.

(مسألة ١١) إذا كان هناك ماءان توضأ بأحدهما أو اغتسل وبعد الفراغ حصل له العلم بأن أحدهما كان نجساً ولا يدري أنه هو الذي توضأ به أو غيره ففي صحة وضوئه أو غسله إشكال، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل إشكال[٢]. وأما إذا علم

كونه لعمرو، بل حيث يكفي في حرمة التصرف في مال عدم إذن مالكه فيه، فالأصل عدم كونه مأذوناً من مالك الإناء في التصرف فيه، واحتمال كون الإناء لزيد يوجب احتمال ارتفاع عدم إذن المالك الثابت سابقاً.

وأما إذا علم أنه لزيد ولم يعلم أنه مأذون من قبله في التصرف في ماله أو من عمرو فأصالة عدم كونه مأذوناً من زيد جارية بلا معارض، حيث إن استصحاب عدم كونه مأذوناً من عمرو لا يثبت كونه مأذوناً من زيد، بل بما أن كلاً من الاستصحابين يثبت التكليف لا يجوز التصرف في الإناء المزبور، ولا في مال يعلم أنه لعمرو على ما تقرر في محله من أن التعارض يجري في الأُصول النافية في أطراف العلم لا بين المثبتة.

[١] قد تقدم الوجه في المسألة السابقة فلا نعيد.

[٢] كلام الماتن ﷺ ناظر إلى جريان قاعدة الفراغ في الوضوء أو الاغتسال بالماء المعلوم بعدهما تنجسهُ أو تنجس الماء الآخر من قبل، وهذا الخلاف مبني على الاختلاف في اعتبار احتمال التذكر بحال العمل في جريانها، فمع العلم بعدم التذكر بحاله واحتمال صحته اتفاقاً لا مجرى لها أو عدم اعتبار ذلك، بل يكفي في جريانها

بنجاسة أحدهما المعين وطهارة الآخر فتوضأ وبعد الفراغ شك في أنّه توضّأ من الطاهر أو من النجس فالظاهر صحة وضوئه لقاعدة الفراغ، نعم لو علم أنّه كان حين

احتمال الصحة في العمل المفروغ عنه ولو كانت صحته اتفاقية كما في المفروض في هذه المسألة، حيث إن صحة الوضوء أو الغسل لطهارة الماء المتوضأ به أو المغتسل به أو بطلانهما لتنجسه أمر اتفاقي كان المكلف عند العمل غافلاً عنه.

ولكن ربما يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ في هذه المسألة بلا فرق بين اعتبار احتمال التذكر في جريانها وبين عدم اعتباره؛ لأن قاعدة الفراغ في الوضوء أو الغسل وعدم لزوم إعادتهما معارضة بأصالة الطهارة واستصحابها في الماء الآخر، وفي الحقيقة الوضوء أو الغسل في الفرض يدخل في ملاقي بعض أطراف العلم، وقد تقدم أن العلم الإجمالي بالتنجس بعد حصول العلم بالملاقاة يوجب تنجيز العلم بالإضافة إلى كل من الملاقَى بالفتح والملاقِي بالكسر والطرف الآخر إلّا على مسلك الشيخ والنائيني ﷺ من أن العلم الإجمالي المزبور غير منجز بالإضافة إلى الملاقي؛ لأن الأصل الجاري فيه طولي ومع تعارض أصالة الطهارة في الماء الذي توضأ منه بأصالة الطهارة في الطرف الآخر تصل النوبة إلى قاعدة الفراغ في نفس الوضوء وأصالة الطهارة في أعضاء الوضوء أو الغسل بلا فرق بين أن يجمع الغسالة في إناء أو نحوه، أو تكون الغسالة مفقودة، فإن تلك الغسالة مع بقائها وإن يجب الاجتناب عنها؛ لأنها من تفريق أحد طرفي العلم الإجمالي في إناءين، فلا يوجب عدم تنجيز العلم، إلّا أن ذلك لا دخل له في جريان قاعدة الطهارة في الأعضاء أو قاعدة الفراغ في الوضوء أو الغسل.

أقول: الملاقي بالكسر وإن دخل في أطراف العلم في الصورة الثانية من صور ملاقي بعض أطراف العلم ومنه المقام، إلّا أنه قد ذكرنا سابقاً أنه لو اختص بعض أطراف العلم بسنخ أصل لا مجرى لذلك السنخ في الطرف الآخر، فيجري ذلك الأصل بلا معارض، وقاعدة الفراغ في الوضوء من هذا القبيل فإن الساقط في جميع الأطراف

التوضّؤ غافلاً عن نجاسة أحدهما يشكل جريانها.

أصالة الطهارة، ولذا لا يحكم بطهارة أعضاء الوضوء والغسل للمعارضة فلابد في صورة التمكن من ماء آخر من تطهيرها قبل الصلاة من غير إعادة للوضوء أو الغسل، نعم لو كان حصول العلم بالنجاسة بعد الصلاة يحكم بصحة تلك الصلاة لقاعدة الفراغ الجارية فيها أيضاً.

فالذي ينبغي التكلم فيه في المقام هو اعتبار احتمال التذكر عند العمل في جريان قاعدة الفراغ أم لا، كما هو المنظور إليه في عبارة الماتن فنقول الإطلاق في بعض روايات قاعدة الفراغ نوقش فيه، بأن اعتبار القاعدة وقع على الارتكاز من أن الفاعل العارف بصحة العمل وفساده إذا أراده فلا يتعمّد الخلل فيه، ولو وقع فيه خلل يقع بطريق الغفلة والاشتباه، واحتمال الغفلة والاشتباه مدفوع بقاعدة الفراغ، وإن مفادها حصول الذكر حال العمل فلا خلل فيه، فالروايات المدعى إطلاقها منصرفة إلى ما ذكر، ولو لم يتم الانصراف فيها ففي البين ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها كموثقة بكير بن أعين قال: قلت له: «الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»[1] فإن ظاهرها التعبد بالذكر حال العمل، ولا يتم هذا التعبد إلّا في مورد احتمال عدم الغفلة عند العمل، والوجه في اعتبارها أن ابن إدريس نقلها من نسخة بخط الشيخ الطوسي ﷺ وللشيخ ﷺ إلى تلك النسخة طريق صحيح على ما في المشيخة والفهرست، ومعتبرة محمد بن مسلم المروية في الفقيه والسرائر «إن شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»[2] فإنه لو كان المكلف غافلاً

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣، عن الفقيه ١: ٢٩٣،

. . . . . .

حين العمل فلا يكون عنده أقرب إلى الحق مما بعد ذلك.

لا يقال: لا منافاة بين التعبد بالذكر في موارد الخلل في العمل لاحتمال الغفلة حين العمل وبين التعبد بصحة العمل ولو كانت تلك الصحة اتفاقية، وبتعبير آخر المقرر في بحث الإطلاق والتقييد عدم المنافاة بين المطلق والمقيد المثبتين مع عدم وحدة الحكم، كما في المقام.

فإنه يقال: بعد السؤال عن الشك في صحة الوضوء الشامل للشك في الصحة الاتفاقية الحكم في الجواب بحصول الذكر حين ما يتوضأ، شاهد على اختصاص التعبد بالصحة بموارد احتمال الذكر وقوله عليه السلام في معتبرة محمد بن مسلم: «وكان حين ما انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» بمنزلة التعليل للحكم بعدم إعادة الصلاة، وهذا يوجب رفع اليد عن الإطلاق في بعض الروايات.

نعم، قد يقال إنه يظهر من حسنة الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: «حوّله من مكانه، وقال في الوضوء: تديره فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة»[1] ولكن قد يجاب بأنه لم يظهر من الرواية أن الأمر بالإدارة وتحويل الخاتم لإيصال الماء تحته، بل يحتمل كونه أمراً مندوباً في الوضوء، ولذا فصّل بين الوضوء والغسل ولو كان ذلك لإيصال الماء لم يكن الوجه في التفرقة بين الوضوء والغسل، وقوله عليه السلام: «فإن نسيت...». قرينة على الأمر بالإدارة والتحويل حكم استحبابي، وقد ورد هذا التفصيل بين الوضوء والغسل في

الباب ٤٩، أحكام السهو في الصلاة، الحديث ٤٤، السرائر ٣: ٦١٤.

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٦٨، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

. . . . . .

مرسلة الصدوق قال: «إذا كان مع الرجل خاتم فليدوّره في الوضوء ويحوّله عند الغسل»، قال: وقال الصادق عليه السلام: «فإنْ نسيت حتى تقوم من الصلاة فلا آمرك أن تعيد»(١).

وعلى الجملة هذا الحكم يثبت ولو مع إحراز وصول الماء تحت الخاتم لولا الإدارة أو التحريك، ويؤيد ذلك الأمر بإخراج الخاتم الضيق إذا كان مانعاً عن وصول الماء إلى ما تحته كما في صحيحة علي بن جعفر قال: «سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدري يجري الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه، وعن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا، كيف يصنع؟ قال: إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ»(٢) والظاهر بعد ما ذكر عليه السلام في صدر الرواية من لزوم إحراز إيصال الماء إلى تحت مثل الخاتم كون مراده «أن علم أن الماء لا يدخله» يعني إذا كان الخاتم ضيقاً.

ولكن مع ذلك لا يبعد دعوى أن الأمر في الوضوء بالإدارة وفي الغسل الأمر بالتحويل لا شهادة فيه على أن الإدارة والتحويل ليس لإحراز دخول الماء تحت الخاتم حيث يحتمل أن يكون ذكرهما في الرواية من قبيل الجمع في المرويّين كما يشير إليه تكرار لفظ (قال) وأن قوله: «حين ما يتوضأ أذكر منه حين ما يشك» لم يحرز كونه قول الإمام عليه السلام، ولعله قول أحد أصحابه حيث إن الرواية مضمرة مع أن التعبد بالذكر باعتبار أن الشك في الوضوء مع إحراز أصل وجوده يكون في الغالب في نفس

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٦٨، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٦٧ ـ ٤٦٨، الحديث الأول.

(مسألة ١٢) إذا استعمل أحد المشتبهين بالغصبيّة لا يحكم عليه بالضمان[١] إلّا بعد تبين أن المستعمل هو المغصوب.

أفعاله التي لا يحتمل الخلل فيها إلّا مع الغفلة حال العمل، وكذلك الشك في ركعات الصلاة فلا ينافي التعبد بالصحة فيها، والتعبير عنها بحصول الذكر والإطلاق في بعض الروايات خصوصاً بملاحظة أن الارتكاز العقلائي على عدم الاعتناء باحتمال الخلل في الأفعال الماضية التي وقع الشك فيها بعد مضي زمان غير قصير، ولو كان احتمال الخلل فيها لحصول أمر اتفاقي مع أنه يمكن أن يكون المراد بالأقربية إلى الحق اعتبار العلم بالتمام الحاصل عند الفراغ كما لا يخفى.

الماء المشتبه بالغصبية

[١] وذلك فإن الموضوع للضمان إتلاف مال الغير أو الاستيلاء عليه، والمعلوم بالإجمال كون أحد المايعين للغير من غير أن يأذن في التصرف فيه واللازم الاجتناب عن كل منهما، وإذا استعمل أحدهما، وإن يستحق العقاب على ذلك الاستعمال على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال عليه، إلّا أنه لا يحرز أنه أتلف مال الغير أو استولى عليه فيضمنه، بل مقتضى الأصل عدم كون الاستعمال إتلافاً لمال الغير أو استيلاءً عليه، نظير ما إذا علم أحد الميتين شهيد لا يجب تجهيزه بالغسل والكفن ولا يوجب مسّه غسل المسّ، والآخر غير شهيد يجب تجهيزه فإنه وإن يجب تغسيل كل منهما وتكفينه بناءً على أن عدم الوجوب بالإضافة إلى الشهيد رخصته أو حرمته تشريعية، إلّا أن تغسيل كل منهما وتكفينه لا يوجب كون مسّ أحدهما فقط موجباً لوجوب الغسل على من مسّه، فإن الأصل عدم مسّ الميت غير الشهيد إلّا أن يجري استصحاب عدم كون الميت المزبور شهيداً على ما يأتي.

والحاصل يجري في الفرض استصحاب عدم الضمان، بل عدم كون الاستعمال

. . . . . .

المزبور إتلاف مال الغير بلا إذنه وعدم كونه استيلاءً عليه بلا معارض.

وذكر في المستمسك[١] أن ما ذكره ﷺ من عدم الضمان باستعمال أحد المشتبهين يتم فيما إذا كان الاستعمال بعد حصول العلم بكون أحدهما مغصوباً، فإن الضمان في الفرض نظير تنجس الملاقي بالكسر فيما إذا حدثت الملاقاة بعد العلم بتنجس أحد الماءين ولو حصل العلم بعد الاستعمال لزم الضمان للعلم الإجمالي إمّا باشتغال ذمته ببدل المتلف أو حرمة التصرف في المال الآخر، وقد تقدم لزوم الاجتناب عن الملاقي بالكسر لو حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد الماءين بعد الملاقاة.

وأورد على ذلك في التنقيح[٢] بأنه لا فرق في الحكم بعدم الضمان بين حصول العلم بالغصب قبل الاستعمال أو بعده، فإن العلم الإجمالي لا يكون بنفسه منجزاً، بل الموجب لتنجيزه سقوط الأُصول النافية في أطرافه. وعلى ذلك فمع كون الأصل في بعض أطراف العلم مثبتاً للتكليف ونافياً في بعضه الآخر، فينحل العلم الإجمالي المعبر عنه بالانحلال الحكمي، كما إذا علم بنجاسة أحد المايعين في السابق وطهارة الآخر، ثم علم بطرو حالة إما طهارة المتنجس السابق أو تنجس الطاهر السابق، ففي الفرض يجري الاستصحاب في بقاء كل من النجاسة السابقة والطهارة السابقة. والأمر في المقام كذلك، حيث إن التصرف في الأموال الموجودة يحتاج إلى إذن مالكه ورضاه أو الهبة والوقف ونحو ذلك، والأصل عدم حدوث كل ذلك في المشتبه الباقي، فتجري أصالة عدم اشتغال الذمة بالإضافة إلى بدل المتلف بالاستعمال.

---

(١) المستمسك ١ : ٢٦٧ ـ ٢٦٨، كتاب الطهارة.

(٢) التنقيح ١ : ٤٣٥ ـ ٤٣٦، كتاب الطهارة.

. . . . . .

أقول: لو كان لكل من المشتبهين مالكاً وبقي أحدهما على ملك مالكه والآخر انتقل إلى المتصرف أو خرج عن ملك مالكه الأول بإعراضه أو جعله وقفاً على من يدخل في عنوانه المتصرف ونحو ذلك، ففي مثل ذلك لا يحكم بالضمان حيث إن الموضوع للضمان الاستيلاء على مال الغير، أو إتلاف مال الغير على مالكه، وبقاء المستعمل عند استعماله على ملك مالكه، لا يثبت أن وضع اليد عليه استيلاء على مال الغير أو إتلاف مال الغير على مالكه بلا إذن منه، بل الأصل عدم ذلك بلا فرق بين العلم بغصبية أحدهما بعد الاستعمال أو كان ذلك قبل الاستعمال.

وأما إذا فرض أن الماءين لهما مالك بالفعل وإذن في التصرف في أحدهما دون الآخر، أو أن لكل منهما مالك وأذن أحدهما في التصرف في مملوكه ولم يأذن الآخر، فلا يبعد الحكم بالضمان بلا فرق بين كون العلم بذلك والاشتباه قبل الاستعمال أو كان ذلك بعده؛ لأنه قد استولى على مال الغير وأتلفه على مالكه، ومقتضى الاستصحاب عدم إذنه في الإتلاف المزبور فيتم موضوع الضمان.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

[في الأسآر]

سؤر نجس العين كالكلب والخنزير والكافر نجس[1]، وسؤر طاهر العين

فصل في الأسآر

[1] المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن سؤر الآدمي والحيوان تابع للآدمي والحيوان في الطهارة والنجاسة، فيحكم بنجاسة سؤر الكلب والخنزير والكافر مطلقاً أو غير الكتابي على ما يأتي من نجاسة الكافر مطلقاً أو غير الكتابي، وأما سؤر غير الكفار من الآدمي أو سؤر غير الكلب والخنزير من الحيوان فهو محكوم بالطهارة، وعن بعض الأصحاب كالشيخ في المبسوط[1] وجوب الاجتناب عن سؤر غير ما يؤكل لحمه إلّا الطير، وما لا يمكن الاحتراز عنه كسؤر الفأرة والهرة والحية فإنه لا يجب الاجتناب عن ذلك، بل عن ابن إدريس نجاسة سؤر غير مأكول اللحم إلّا الطير وما لا يمكن الاحتراز عنه، وأنه لا يبعد أن تكون ملاقاة طاهر بطاهر موجبة لتنجس الطاهر.

ويستدل على لزوم الاجتناب عما ذكر بموثقة عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام «سئل عما تشرب منه الحمامة؟ فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب، وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دماً»[2].

وبصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام «لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه

---

(١) المبسوط ١: ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

طاهر وإن كان حرام اللحم

ما يؤكل لحمه»[١] ووجه الاستدلال أن تعليق نفي البأس بسؤر ما يؤكل لحمه في مقام تحديد السؤر الطاهر، أو ما ليس فيه منع مقتضاه عدم الطهارة أو نفي البأس في غيره.

ولكن لا يخفى ما فيه فإن ورودهما في مقام تحديد السؤر الطاهر أو ما ليس به بأس غير ظاهر، ولو كان فيهما سؤال عن سؤر الحيوان أو مطلق السؤر فأجاب الإمام عليه السلام بنفي البأس عن سؤر ما يؤكل لحمه أو أمر بالوضوء والشرب منه، لأمكن دعوى ظهور الجواب أن في سؤر غير مأكول اللحم لا يجري نفي البأس أو تجويز الشرب والوضوء منه، وأما إذا لم يسبق القول المزبور بالسؤال أصلاً كما في الصحيحة، أو سبق السؤال عن سؤر حيوان خاص كما في الموثقة فأجاب عليه السلام بنفي البأس أو تجويز الوضوء والشرب من سؤر كل ما يؤكل لحمه، بحيث يدخل فيه مورد السؤال فلا دلالة فيه على حكم سؤر غير مأكول اللحم نفياً وإثباتاً، حيث يحتمل أن يكون التعليق المزبور باعتبار عدم التفصيل في سؤر ما يؤكل لحمه، بخلاف ما لا يؤكل لحمه فإنه في سؤره تفصيلاً من حيث نجاسة الحيوان وعدمه، وليس الإمام عليه السلام في مقام بيانه ومع الإغماض عن ذلك وفرض ظهور الموثقة والصحيحة في المنع عن سؤر ما لا يؤكل لحمه وثبوت البأس فيه، فلابد من رفع اليد عن الظهور المزبور بصراحة صحيحة البقباق بنفي البأس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلّا سألته عنه؟ فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب؟ فقال: «رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرّة ثم بالماء»[٢].

---

(١) المصدر السابق: ٢٣١، الباب ٥، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب الأول من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

أو كان من المسوخ أو كان جلّالاً[١]، نعم يكره سؤر حرام اللحم[٢] ما عدا المؤمن بل والهرة على قول.

---

[١] طهارة سؤر المسوخ وكذا الجلال لكونهما من الحيوان الطاهر وإن لا يؤكل لحمهما، نعم بناءً على نجاسة المسوخ والجلال يدخل سؤرهما في الماء القليل أو المضاف الملاقي للنجاسة، فيحكم بنجاسته ويأتي الكلام في طهارتهما ونجاستهما في مسائل النجاسات.

ودعوى أن ريق فم الجلال وآكل الجيف يتنجس بأكل الميتة أو العذرة فيتنجس الماء القليل أو المضاف بإصابته لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لم يدل دليل على تنجس الريق، وعلى تقدير تنجسه يطهر بزوال العين عنه وعن أطراف فمه فيحكم بطهارة الماء القليل والمضاف لعدم ملاقاة عين النجاسة لهما، أو عدم إحراز ذلك واستصحاب بقاء عين النجاسة في فمه أو أطراف فمه لا يثبت ملاقاة تلك العين للماء أو المضاف، نعم بناءً على تنجس الحيوان وكون زوال العين مطهراً لهذا الاستصحاب وجه، ولكن كما أشرنا أن التنجس مدفوع لعدم الدليل عليه، فإن تنجس الشيء يستفاد من الأمر بغسل ذلك الشيء من الملاقاة، وهذا مفقود بالإضافة إلى الحيوان ويأتي التفصيل في باب تنجس الأشياء، نعم في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تأكلوا لحوم الجلالة، فإن أصابك من عرقها فاغسله»[1] ولكن الضمير للمفعول يرجع إلى نفس العرق لا ما أصاب العرق وغسله؛ لكونه مما لا يؤكل فيكون مانعاً عن الصلاة، ومع الإغماض عن ذلك فتذكر الرواية دليلاً على كون الجلال نجس العين، ولا ترتبط بتنجس الحيوان بإصابة النجاسة.

[٢] يستدل على الكراهة بالمفهوم في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة الوارد

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٣، الباب ٦ من أبواب الأسآر، الحديث الأول.

. . . . . .

فيها عدم البأس بسؤر ما يؤكل لحمه، حيث إن المفهوم منه بقرينة الورود في مقام التحديد ثبوت البأس في سؤر ما لا يؤكل لحمه، وكذلك المفهوم من موثقة عمار المتقدمة الوارد فيها جواز الشرب والوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه، وبضميمة صحيحة البقباق الدالة على جواز الوضوء بسؤر طاهر العين من غير فرق بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه بحمل البأس أو المنع المستفاد من الصحيحة والموثقة على الكراهة، وفي مرسلة الوشاء عمن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه»[1] وفيه أنه لا مفهوم لهما كما تقدم، والمرسلة لا تصلح للاستدلال. نعم، ورد في المعروف بموثقة سماعة قال: «سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه؟ قال: أما الإبل والبقر والغنم فلا بأس»[2] فإن الاقتصار بنفي البأس بسؤر الثلاثة في مقام الجواب عن سؤر جميع الدواب ظاهره ثبوت البأس في غيرها، وبضميمة صحيحة البقباق يكون البأس بنحو الكراهة، وإذا ثبتت الكراهة في سؤر الدواب تثبت في سؤر السباع والوحش وغيرهما مما لا يؤكل من حيوان البر بالفحوى، ولكن رواها الكليني قدس سره عن أبي داود، ولم يعلم أنه من هو، نعم ذكر المجلسي قدس سره في مرآة العقول أنه سليمان بن سفيان المسترق وكان له كتاب[3]، ولما كان الكتاب معلوماً فربما يقول في بدء السند (أبو داود) فالخبر ليس فيه إرسال.

وأورد عليه في المعجم أن الكليني قدس سره يذكر السند هكذا، عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وأبي داود جميعاً، فيعطف أبا داود على أحمد بن محمد فالراوي عنه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) مرآة العقول ١٣ : ٣٦.

. . . . . .

في هذا السند العدة، وقد يقول في السند: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وأبو داود فيعطف أبا داود على العدة، فلولا رواية الكليني عن أبي داود بلا واسطة في الثاني لما كان وجه لعطف أبي داود على العدة[1]، بل كان المتعين عطفه على أحمد بن محمد كما في السند الأول.

والمتحصل أن أبا داود الذي يبدأ السند به تارةً، وأخرى يروي عنه بواسطة العدة مجهول، كما ذكر المجلسي الثاني[2].

أقول: يحتمل أن يقال إن الكليني في هذه الموارد يروي عن كتاب الحسين بن سعيد وكتاب أبي داود المنشد معاً وحيث إن مشايخه إلى كتاب أبي داود تلك العدة خاصة أو غيرهم أيضاً، فيعطف أبا داود على أحمد بن محمد في بعض الموارد، ويعطف على العدة في بعضها الآخر لما تقدم من عدم حاجة النقل عن كتاب أبي داود إلى ذكر الواسطة، ويؤيد ذلك أنه لم يعهد من الكليني ﷺ الرواية عن الحسين بن سعيد بواسطة واحدة في غير بعض موارد بدء السند بأحمد بن محمد ولنا في تلك الموارد كلام يأتي في الموضع المناسب.

وعلى الجملة فإثبات أن أبا داود الذي قد يبدأ الكليني ﷺ السند به وقد يعطفه على العدة وعلى أحمد بن محمد هو أبو داود المنشد الذي وثقه علي بن الحسن بن فضال مشكل، ولكنه محتمل ولكن لا يضر باعتبار الرواية فإنه رواها الشيخ في التهذيب فتدخل في روايات الحسين بن سعيد والتي لجميع رواياته وكتبه له سند صحيح، وكيف ما كان يستثنى عن الكراهة سؤر المؤمن فإن مقتضى صحيحة

---

(١) معجم رجال الحديث ٢١ : ١٤٨، الرقم (١٤٢٣٣) أبو داود. طبعة مركز نشر آثار الشيعة.

(٢) مرآة العقول ١٣ : ٣٦.

وكذا يكره سؤر مكروه اللحم كالخيل والبغال والحمير[١]، وكذا سؤر الحائض المتّهمة[٢] بل مطلق المتهم.

عبدالله بن سنان التي رواها في ثواب الأعمال استحباب شربه وأكله، قال، قال: أبو عبدالله عليه السلام «في سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء»(١) وفي مرفوعة محمد بن إسماعيل المروية فيه «من شرب سؤر المؤمن تبركاً به خلق الله بينهما ملكاً يستغفر لهما حتى تقوم الساعة»(٢) وفي الخصال عن علي عليه السلام في حديث الأربعمئة قال: «سؤر المؤمن شفاء»(٣) وكذلك قالوا باستثناء سؤر الهرة، وفي صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في كتاب علي: «أنّ الهر سبع، ولا بأس بسؤره وإني لاستحيي من الله أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه»(٤) وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الهرة أنها من أهل البيت ويتوضّأ من سؤرها»(٥) فإنه لو كانت الكراهة في سؤرها لما كان وجه لعدها من أهل البيت والاستحياء في اجتنابه.

[١] نسب إلى الشهرة وقد تقدم أنه لا يبعد استظهارها من موثقة سماعة التي ذكرنا التأمل في سندها، فيشكل الحكم بالكراهة إلّا بناءً على التسامح في أدلة السنن وأن المقام منها.

في سؤر الحائض

[٢] ذكر في الحدائق كراهة سؤر الحائض عن جماعة ومقيداً بالمتهمة عند

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٦٣، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المباحة، الحديث الأول. عن ثواب الأعمال: ١٥١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣. عن الخصال، ولم نعثر عليه فيه.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٥) المصدر السابق: الحديث الأول.

. . . . . .

آخرين[١]، ويستدل على الأول برواية عنبسه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضّ منه»[٢] وفي حسنه الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض يشرب من سؤرها؟ قال: «نعم ولا تتوضّ منه»[٣] وفي معتبرة ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام أيتوضأ الرجل من فضل المرأة؟ قال: «إذا كانت تعرف الوضوء ولا تتوضّ من سؤر الحائض»[٤] وظاهر الروايات كلها كراهة التوضؤ بسؤر الحائض لا مطلق استعماله ولو في الأكل والشرب، وموثقة علي بن يقطين عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال: «إذا كانت مأمونة فلا بأس»[٥].

ويقال: إن مقتضى التقييد ثبوت الكراهة في سؤر غير المأمونة لا خصوص المتهمة، حيث إن غير المأمونة تعم المتهمة والمجهول حالها، وعلى الجملة فلم يثبت الكراهة في سؤر الحائض المتهمة بل الثابت كراهة التوضؤ من سؤر الحائض غير المأمونة، وإذا لم تثبت الكراهة في سؤر المتهمة فكيف تتعدى إلى كل متهم، وفي مقابل ما ذكر صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن سؤر الحائض؟ فقال: «لا تتوضأ منه، وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة ثم تغسل يديها قبل أن تدخلهما الإناء»[٦] ومقتضاها كراهة الوضوء عن سؤر الحائض بلا فرق بين كونهما

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ٤٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٦، الحديث ٣.

(٥) المصدر السابق: ٢٣٧، الحديث ٥.

(٦) المصدر السابق: ٢٣٤، الباب ٧، الحديث الأول. عن الكافي ٣: ١٠، الحديث ٢.

. . . . . .

مأمونة أم لا، وأن الفرق بين المأمونة وغيرها في سؤر المرأة الجنب فلا بأس بالوضوء والغسل منه فيما إذا كانت مأمونة، وهذا على نسخة الكافي، وفي رواية التهذيب: «توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة»[1] فيكون الشرط إذا كانت مأمونة راجع إلى التوضؤ من سؤر الحائض والتوضؤ من سؤر الجنب معاً، ولكن قيل إن الظاهر تقديم نسخة الكافي لكون الكليني ﷺ أضبط في نقل الرواية وبقرينة إفراد الشرط، ولو كان راجعاً إلى التوضؤ من سؤر الحائض والتوضؤ من سؤر الجنب لكان المناسب أن يقول: إذا كانتا مأمونتين، وعلى ذلك فلابد في الجمع بينها وبين موثقة علي بن يقطين من الالتزام بأن لكراهة التوضؤ من سؤر الحائض مرتبتين، إحداهما: شديدة تثبت مع عدم كون المرأة مأمونة، وغير شديدة تثبت مع كونها مأمونة.

ولو قيل بأن مجرد كون الكليني ﷺ أضبط لا يوجب إلّا الظن بأن الرواية على نقله، ويمكن إفراد الشرط بكون الموصوف بالحائض والجنب هي المرأة، فيكون مفاد الرواية على نقل الشيخ توضأ من سؤر الحائض والجنب إذا كانت المرأة مأمونة، وبعد سقوطها عن الاعتبار تتعين الكراهة في الروايات بما إذا لم تكن المرأة مأمونة، وهذا كله ملخص كلمات الأعيان في المقام.

أقول: من الروايات المتقدمة الدالة على النهي عن التوضؤ بسؤر الحائض والترخيص في شربه، صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الحائض قال: «تشرب من سؤرها ولا تتوضأ منه»[2] فإن ظاهرها الإنشاء بالجملة

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٢٢، الحديث ٦٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٧، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

. . . . . .

الإخبارية لا إنكار التفصيل بين تجويز الشرب والنهي عن الوضوء.

وبالجملة غاية مدلول الروايات النهي عن الوضوء بسؤر الحائض لا سائر استعمالاته، وحملها على كراهة التوضؤ من سؤر الحائض غير المأمونة يحتاج إلى اعتبار رواية علي بن يقطين، وفي اعتبارها سنداً تأمل. حيث رواها الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال[1] وفي سنده إليه علي بن محمد بن الزبير، ولو فرض دلالة صحيحة العيص على النهي عن التوضؤ بسؤر الحائض بلا فرق بين كونها مأمونة أم لا، فلا موجب للالتزام بالمرتبتين من الكراهة، بل يؤخذ بمدلولها ومدلول الأخبار المتقدمة من كراهة الوضوء من سؤر الحائض ككراهة الوضوء بالماء المشمس ونحوه ولو بنى على العمل برواية علي بن يقطين تكون الكراهة في سؤر المتهمة خاصة لا غير المأمونة على الإطلاق، فإن المفروض في الروايات وهو كون المرأة حائضاً لا يتفق إحرازه إلّا لمثل الزوج وسائر أهل البيت، والحائض عندهم تكون مأمونة أم متّهمة ومقتضي، مناسبة الحكم والموضوع التعدي إلى كل متهم وغير المبالي للنجاسة وكراهة التوضؤ بسؤرها أو سؤر كل متهم أيضاً دون الشرب؛ لأن الاجتناب عن سائر التصرفات يوجب غالباً العسر على الناس؛ لأن سؤرها مطلق ما تباشره الحائض، والاجتناب عن سؤرها في البيوت يوجب الصعوبة عليهم في مطعمهم ومشربهم.

ثم إنه يظهر من بعض الروايات عدم اختصاص المراد بالسؤر في المقام بالماء الذي شرب منه آدمي أو حيوان، بل يعم مطلق مباشرة الإنسان أو الحيوان بجسمه كما يظهر ذلك من استشهاده عليه السلام بعدم الوضوء بسؤر الجنب بأنه كان رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٢١، الحديث ٦٣٢.

. . . . . .

يغتسل هو وعائشة في إناء واحد[١]، بل يعم السؤر غير الماء لقوله ﷺ في نفي كراهة سؤر الهرة: «إني لأستحيي من الله أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه»[٢].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٤، الباب ٧ من أبواب الأسآر، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٧، الباب ٢، الحديث ٢.

الفهرس

الاجتهاد والتقليد

التقليد ٧
الاحتياط ٨
شرط العمل بالاحتياط ١٣
صور العمل بالاحتياط ١٣
العمل بلا تقليد ١٥
تعريف التقليد ١٥
جواز التقليد ١٨
تقليد الميت ٢٤
العدول في التقليد ٣٢
إذا تساوى المجتهدان في الفضيلة ٣٣
إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة ٣٦
مسألة جواز البقاء على تقليد الميت ٣٨
حكم الجاهل القاصر والمقصّر ٤٤
وجوب تقليد الأعلم ٤٧
كيف يعرف اجتهاد المجتهد؟ ٤٩
الاستدلال على اعتبار شهادة العدلين ٥٠
الأمور المعتبرة في المجتهد ٥٥

العدالة وحقيقتها ٦٢
تنبيه ٦٣
ما يستدلّ به على كون العدالة هي الملكة ٦٥
ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة أو في حسن الظاهر أم لا؟ ٦٩
معرفة العدالة بحسن الظاهر ٧٢
عروض ما يوجب فقد الشرائط ٧٤
تقليد غير الجامع للشرائط ٧٤
تقليد من يحرّم البقاء على تقليد الميت ٧٤
وجوب العلم بأجزاء العبادات وشرائطها و ٧٥
لا مجال للاستصحاب لإحراز عدم الابتلاء بالواقعة التي ترك تعلّم حكمها ٧٧
وجوب تعلم مسائل الشك والسهو ٧٨
يجب التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات ٨١
التبعيض في التقليد ٨٣
اذا قلّد باعتقاد أنه زيد فبان أنه عمرو ٨٨
طرق العلم بفتوى المجتهد ٩٠
تقليد من ليس له أهلية الفتوى ٩٢
إذا كان الأعلم منحصراً في شخصين ٩٣
من كان في عباداته بلا تقليد مدة ٩٦
إجراء أصالة الصحة في تقليده السابق ١٠١
إذا قلد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا ١٠٣
يحرم الافتاء على من ليس أهلاً للفتوى ١٠٥
التصدي للقضاء ١٠٧

اعتبار الاجتهاد في القاضي ١٠٩
المال المأخوذ بحكم من ليس أهلاً للقضاء ١١٣
اعتبار العدالة في المفتي والقاضي ١١٥
إجراء أصالة الصحة في تقليده السابق ١١٦
مسألة وجوب تقليد الأعلم ١١٨
التبعيض في التقليد ١١٩
الخطأ في نقل الفتوى أو بيانها ١٢٠
المسألة التي لا يعلم حكمها أثناء الصلاة ١٢١
انعزال الوكيل بموت المجتهد ١٢٣
البقاء على تقليد الميت دون الرجوع إلى الحي ١٢٦
موارد الإجزاء في الأعمال السابقة الواقعة على طبق حجّة معتبرة ١٢٧
عمل الوكيل عن الغير بمقتضى تقليد الموكل ١٢٩
اختلاف المتعاملين في التقليد ١٣٠
اختيار القاضي بيد من؟ ١٣٢
تبدل الفتوى بعد نقلها ١٣٥
الاختلاف في نقل الفتوى ١٣٦
عروض مسألة لا يعلم حكمها ١٣٩
البقاء على تقليد الميت ١٤١
تحقق التقليد ١٤٣
أقسام الاحتياط ١٤٤
جواز التبعيض في فرض التساوي ١٤٦
تشخيص موارد الاحتياط ١٤٨

التقليد في فروع الدين ١٥٠
لا تقليد في أُصول الفقه ١٥١
عدم اعتبار الأعلمية في الأمور الحسبية ١٥٤
عدم اعتبار الأعلمية في القضاء ١٥٧
في الخمس ١٥٨
هل الإعلام واجب عند تبدل رأي المجتهد؟ ١٦٦
عدم جواز تقليد المجتهد غير العادل ١٦٩

كتاب الطهارة

● فصل في المياه ١٧٥
الماء المطلق ١٧٦
أحكام الماء المضاف ١٩٢
عدم كون المضاف مطهراً من الخبث ١٩٩
عدم جواز التطهير بالمضاف ٢٠٢
تنجس الأجسام الطاهرة بالملاقاة مع النجس ٢٠٤
في تنجس المضاف قليلاً أو كثيراً ٢٠٧
في الماء المطلق والمضاف ٢١٧
إذا شك في مايع أنه مطلق أو مضاف ٢٢٠
في تطهير المضاف بالاستهلاك ٢٢٦
في تنجس المياه بالتغير في أوصافها الثلاثة ٢٣٥
في انفعال ماء المطر بالتغيّر كسائر أقسام المياه ٢٤٢
تنجس الماء بالملاقاة لا بالمجاورة ٢٤٣

استناد التغير إلى أوصاف النجاسة ٢٤٥
اعتبار التغير الحسي ٢٥٠
لا يعتبر في التنجس التغير بوصف النجس ٢٥٣
في تغير طرف من الحوض ٢٥٦
إذا كان التغير بعد مدة من وقوع النجس ٢٥٨
إذا وقع جزء من الميتة في الماء ٢٥٩
في أحكام التغيّر ٢٦٠
طهارة الماء المتنجس بالاتصال بالمعتصم ٢٦١
● **فصل في الماء الجاري** ٢٦٥
في عدم تنجس الماء الجاري بالملاقاة ٢٦٥
الاستدلال على اعتصام الماء الجاري ٢٦٨
في الماء الجاري ٢٧٤
يعتبر في عدم تنجس الجاري اتصاله بالمادة ٢٨١
يعتبر في المادة الدوام ٢٨٢
المتصل بالجاري كالجاري ٢٨٤
إذا تغير بعض الجاري ٢٨٥
● **فصل في الماء الراكد** ٢٨٧
في الأخبار الدالة على انفعال الماء القليل ٢٨٧
في الاخبار الدالة على عدم انفعال الماء القليل ٢٩٠
في الجواب عن الاستدلال على عدم انفعال الماء القليل ٢٩١
في بعض الاخبار التي استظهر منها عدم انفعال القليل ٢٩٣
في الاستدلال على عدم تنجس الماء القليل بمجرد الملاقاة والجواب عنه ٢٩٩

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في الاستدلال على انفعال القليل بملاقاة المتنجس ٣٠٨
مقدار الكر بالوزن ٣١٦
تحديد الكر بالمساحة ٣٢٦
الجمع بين تقدير الكر بحسب الوزن وبحسب المساحة ٣٣٨
حكم الماء القليل ٣٤٢
فيما إذا شك في كرية ماء ٣٤٥
جريان الاستصحاب في نفي الكرية عن الماء ٣٤٧
إذا وجدت نجاسة في الكر واحتمل تقدمها على الكرية ٣٥٣
الشك في تقدم الملاقاة على كرية الماء وتأخرها ٣٥٦
في العلم بحدوث قلة الماء وملاقاته النجاسة والشك في المتقدم منهما ٣٥٩
الشك في تقدم الملاقاة أو الكرية وفرض حدوثهما معاً ٣٦١
حدوث الكرية والملاقاة في آن واحد ٣٦٢
في الماءين المشتبه كرّهما بقليلهما ٣٦٣
الماء المتمم كراً ٣٦٥
الماء المتمم كراً ومقتضى الأصل العملي ٣٧٠
● **فصل في ماء المطر** ٣٧٣
في مطهرية ماء المطر للأجسام المتنجسة ٣٧٦
مطهرية ماء المطر للماء المتنجس ٣٧٩
فروع ماء المطر ٣٨١
● **فصل في ماء الحمام** ٣٨٩
● **فصل في ماء البئر** ٣٩٩
أحكام الماء المطلق ٤١٤

طرق ثبوت النجاسة ٤١٨
تقديم البينة على خبر ذي اليد ٤٣٤
تعارض البينتين ٤٣٦
تعارض البينات ٤٣٨
ثبوت الكرية ٤٣٩
حرمة شرب الماء النجس ٤٤٢
الإعلام بالنجاسة ٤٤٤
● **فصل في الماء المستعمل** ٤٤٧
الماء المستعمل في الحدث الأكبر ٤٥١
عدم جواز رفع الحدث بماء الاستنجاء ٤٦١
الاستدلال على تنجس الغسالة ٤٦٧
شروط طهارة ماء الاستنجاء ٤٧٩
أحكام ماء الاستنجاء ٤٨٣
في الغسالة ٤٨٨
● **فصل في الماء المشكوك** ٤٩٥
الماء المشكوك إباحته ٤٩٦
في صور الشك في كون المال له أو لغيره ٤٩٧
إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور ٥٠١
إذا اشتبه نجس أو مغصوب في غير المحصور ٥٠٢
إذا اشتبه مضاف في محصور ٥٠٣
إذا اشتبه مضاف في غير المحصور ٥٠٤
في الماء المشكوك إطلاقه وإضافته ٥٠٤

إذا علم أن هذا الماء إما نجس أو مضاف ٥٠٧
لو أُريق أحد المشتبهين بالنجاسة أو الغصبية ٥٠٩
لو أُريق أحد المشتبهين بالإطلاق والإضافة ٥١٠
في ملاقي طرف الشبهة المحصورة ٥١١
إذا انحصر الماء في المشتبهين ٥٢٠
الماء المشتبه بالغصبية ٥٣١
● **فصل في الأسآر** ٥٣٥
في سؤر الحائض ٥٤٠

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى