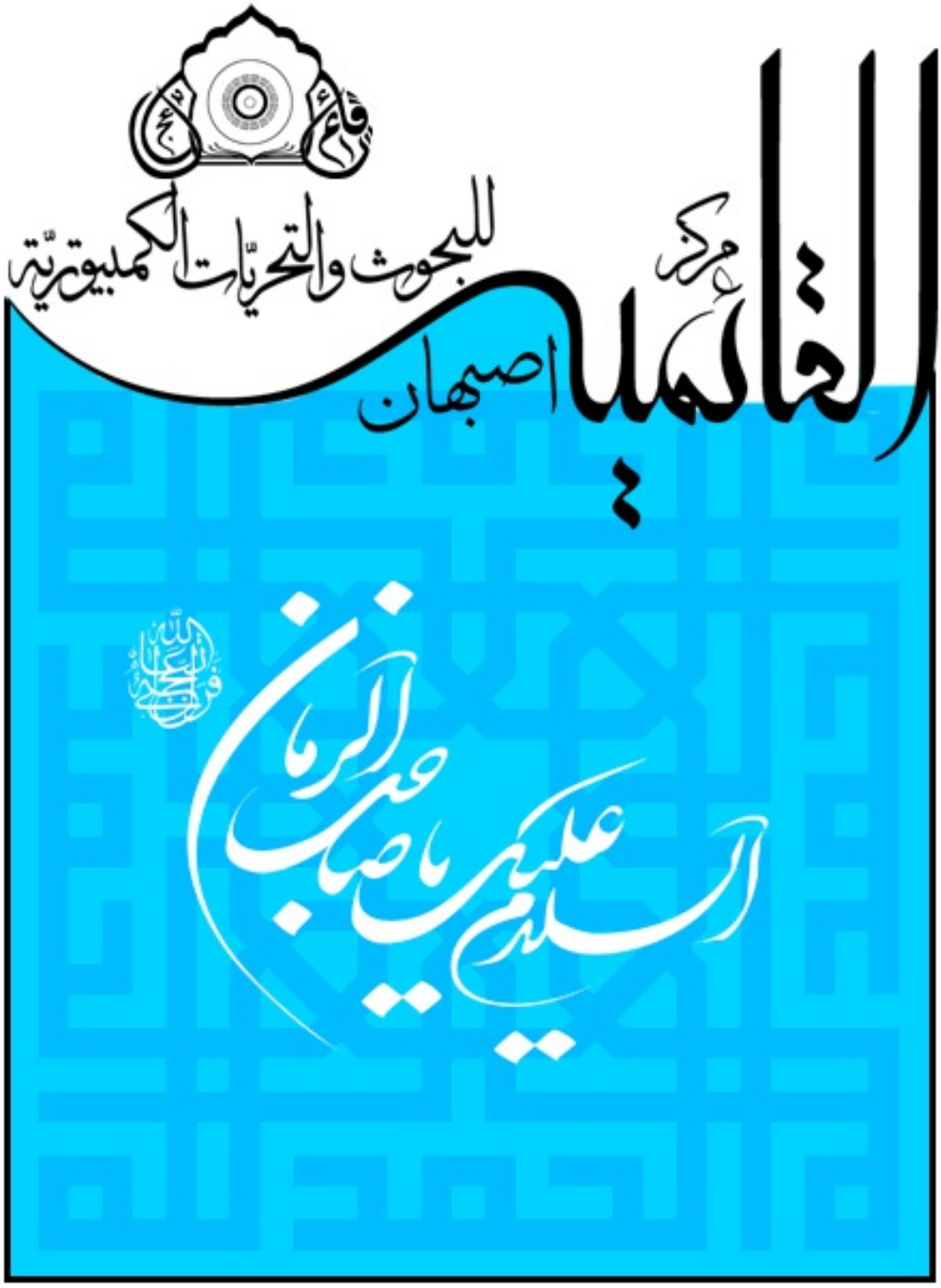

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

(الرسائل الثلاث)

تأليف

سيد الفقهاء المجتهدين حجة الإسلام والمسلمين الشاه الاشتهاردي قدس سره الأقدم

آية الله العظمى الحاج سيد مرتضى الحسيني الطباطبائي الخراساني

مدظله العالي

الناشر مطبعة الإسلام بقم

حقوق الطبع محفوظة

١٣٨٠ هـ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

الرسائل الثلاث

كاتب:

مرتضى المرتضوى الحسينى النگرودى

نشرت فى الطباعة:

مطبعه الاسلام

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
الرسائل الثلاث ----- ۹
اشارة ----- ۹
[المدخل] ----- ۹
الرسالة الاولی فی الاجتهاد ----- ۹
یعجبنی قبل الشروع فی المقصود ان اذکر بعنوان المقدمة فقرأت مما افاده بعض الأساطین «۱» فی هذا المقام ----- ۹
الکلام فی هذه الرسالة یقع فی مباحث ----- ۱۰
هذه هی الرسالة الثانیة فی التقلید ----- ۱۰
اشارة ----- ۱۰
المبحث الأول فی حقیقة التقلید. ----- ۱۰
المبحث الثانی المشهور بین الأصحاب جواز التقلید بالمعنی الشامل للوجوب ----- ۱۲
المبحث الثالث فی من یجوز له التقلید. ----- ۱۴
المبحث الرابع فی الشرائط المعتبرة فی من یصح تقلیده، ----- ۱۵
اشارة ----- ۱۵
و منها اشتراط الحیاة ----- ۱۵
اشارة ----- ۱۵
المقام الأول فی اشتراطها فیه ابتداء ----- ۱۵
اما المقام الثانی أعنی البقاء علی تقلیده المیت ----- ۲۰
[فی اشتراط الأعلمیة فی المقلد و ما استدل به لذلک] ----- ۲۴
و من الشرائط المعتبرة فیمن یصح تقلیده الأعلمیة ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۵
الأمر الأول ان رجوع الجاهل الی العالم و لزوم تقلید العامی للمجتهد لیس تقلیدیا تعبدیا، ----- ۲۵
الأمر الثانی ان اعتبار الأعلمیة یتصور علی نحوین. ----- ۲۵

تبصرة ----- ۳۰
تذييل ----- ۳۱
الأمر الثالث إذا اختلفا فی الفتوی و علم فتوی الأعلم تفصيلا ----- ۳۱
الأمر الرابع إذا علم مخالفة الأعلم لغيره إجمالا فهل يجوز الرجوع فی هذه الصورة الی غير الأعلم أم لا؟، ----- ۳۲
و من الشرائط المعتبرة فيمن يصح تقليده العدالة ----- ۳۳
تذنيب ----- ۳۳
المبحث الخامس فيما يصح فيه التقليد و ما لا يصح ----- ۳۳
المبحث السادس فی الأحكام المترتبة علی التقليد ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۵
الأول فی التبعيض فی التقليد ----- ۳۵
الثانی إذا قلد مجتهدا فمات ثم قلد مجتهدا آخرا فمات، ثم مجتهدا ثالثا و هو يقول بالبقاء، ----- ۳۵
الثالث، قد تقدم ان تقليد الميت ابتداء غير جائز، و ان البقاء علی تقليد الميت أيضا علی ما افاده شيخنا الأستاد المحقق قده جائز ----- ۳۶
الرابع إذا كان المجتهدان متساويين من جميع الجهات ----- ۳۶
الخامس انه إذا قلد الأعلم جاز له الإفتاء بالرجوع الی غير الأعلم ----- ۳۸
خاتمه ----- ۳۹
الرسالة الثالثة فی الكر ----- ۴۲
اشارة ----- ۴۲
الكر حسب ما أفاده فی العروة الوثقی ----- ۴۲
اشارة ----- ۴۲
المسألة الاولی ان انقسام الماء المحقون الی الكر و غير الكر، ----- ۴۲
المسألة الثانية اختلفوا فی تحديد الكر بالمساحة علی أقوال: ----- ۴۵
اشارة ----- ۴۵
تذنيب ----- ۴۸
و اما ما يتفرع علی الكر ----- ۵۰

اشارة ----- ۵۰
(توضیح المقام یستدعی رسم مسائل) ----- ۵۰
المسألة الاولی الماء المشکوک کریته مع عدم العلم بحالته السابقة و کون الشک من جهة الشبهة المصداقیة، ----- ۵۰
المسألة الثانیة فیما إذا کان الشک فی کریة الماء للشک فی الشبهة الحکمیة ----- ۵۸
المسألة الثالثة فیما إذا کانت الشبهة الحکمیة من حیث اعتبار تساوی السطح و عدمه فی عاصمیة الکر ----- ۵۸
[ترجمة الأعلام] ----- ۶۱
[المقدمة] ----- ۶۱
قطب الدین الراوندی ----- ۶۱
ابن طاوس ----- ۶۲
المحقق الأول ----- ۶۲
العلامة الحلی ----- ۶۲
المحقق الأردبیلی ----- ۶۳
صاحب المدارک ----- ۶۳
صاحب المعالم ----- ۶۳
المحدث الأسترآبادی ----- ۶۳
العلامة المجلسی ----- ۶۳
الوحید البهبهانی ----- ۶۳
المحقق صاحب الحاشیة ----- ۶۴
صاحب الفصول ----- ۶۴
صاحب الجواهر ----- ۶۴
المحقق الأنصاری ----- ۶۴
المحقق الهمدانی ----- ۶۵
المحقق الخراسانی ----- ۶۵
المحقق النائینی ----- ۶۵

الفقیه الأصفهانی ---------- ۶۵

[العلامة اللنگرودی] ---------- ۶۶

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ---------- ۶۶

الرسائل الثلاث

اشارة

عنوان و نام پدیدآور : الرسائل الثلاث/تالیف مرتضی المرتضوی الحسینی النگرودی
مشخصات نشر : قم: مطبعه الاسلام، ۱۳۸۰ق=۱۳۳۸.
مشخصات ظاهری : ۲۱۹ص.
وضعیت فهرست نویسی : در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)
یادداشت : عربی
شماره کتابشناسی ملی : ۲۰۶۴۰۳۹

[المدخل]

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

الحمد للّه رب العالمین، و أفضل الصلوات علی أشرف الأنبیاء و المرسلین محمد و آله المعصومین، و اللعنة الدائمة علی أعدائهم أعداء اللّه من الان الی یوم الدین و بعد: فیقول العبد الفانی مرتضی الحسینی اللنگرودی عفی عنه: انی عند ما کنت مشتغلا بالبحث و النظر حول السفر الجلیل: و الکتاب النفیس (العروة الوثقی) أدون فوائد عثرت علیها من أفواه الاعلام و کتبهم، و زوائد ظفرت علیها بتوفیق الملک العلام فصارت بحمد اللّه رسائل مختلفة فی شتات المسائل و قد وفقت عجالة للمراجعة و التنقیب حول بعضها فلخصته و أفردته فجاء بحمده و منه ثلاث رسائل: الاولی. فی الاجتهاد، الثانیة فی التقلید، الثالثة فی الکر و ما یتفرع علیه فنشکر اللّه علی هذه النعمة و ما توفیقی إلا باللّه، علیه توکلت و الیه أنیب فنقول:

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۳

الرسالة الاولی فی الاجتهاد

یعجبنی قبل الشروع فی المقصود ان اذکر بعنوان المقدمة فقرأت مما افاده بعض الأساطین «۱» فی هذا المقام

فی رسالته: «حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریین و لقد أجاد فیما أفاد حیث قال:

لا- یخفی علی من تتبع الآثار و أمعن النظر فی الاخبار ان لأهل کل ملة رؤساء یرجعون إلیهم فی الأحکام الشرعیة مما لا تدخل فی الضرورتین أو فی المعلوم مطلقا فی أحد الوجهین کما ان أهل الحرف و الصنائع کذلک إذا أشکلت علیهم الأمور فإنهم یرجعون إلی علمائهم بالصنعة و عرفائهم فالیهود یرجعون إلی أحبارهم، و النصاری الی رهبانهم، و المسلمون إلی علمائهم و قد کان فی زمان أئمتنا علیهم السلام الزرایة و الیونسیة، و نحوهم، و قد أمروا صلوات اللّه علیهم بالرجوع الی بعض أصحابهم کما أمروا بالرجوع إلی، زرارة، و یونس بن عبد الرحمن، و یحیی بن زکریا، و نحوهم، و الظاهر ان المراد، الرجوع فی الفتوی دون الروایة، و لیس الاجتهاد سوی استفراغ الوسع فی تحصیل الظن، و ذلک لازم بدیهة بالنسبة إلی الموضوعات و باقی المقدمات و ان قلنا بعلمیة الصدور.

ثم انه قد جرت سیرة جمیع المتشرعین علی ان الناس بین علماء لا رجوع لهم الی غیر

---

(۱) هو الشیخ الکبیر، و الفقیه النبیه الشیخ جعفر النجفی المعروف بکاشف الغطاء المتوفّی أوائل جمادی الأولی سنة ۱۲۹۰ بالنجف و

دفن فی مقبرة آبائه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴

الأدلـة، و عوام یرجعون الی العلمـاء، و وردان العلمـاء ورثـة الأنبیـاء و نواب الأئمـة الأمنـاء و ان من عرف شـیئا من حلالهم و حرامهم جعلوه حاکمـا، و الراد علیه راد علی اللّه و هو علی حـد الشـرک باللّه، و معلوم ان الحاکم غیر المحکوم علیه، و قـد جعلوا قضاة یرجع إلیهم فی القضـاء لئلا یختـل النظـام، و تضـل العـوام، و لـو لا الحکم برجـوع العـوام للزم امـا وجـوب بلوغ درجـة العلمـاء علی جمیع المکلفین، أو سقوط التکلیف عنهم، إذ من المتعسر، أو المتعذر توصل العوام إلی معرفة المسائل بالشواهد، و الدلائل مع وجود الناسخ فیها، و المنسوخ، و العام، و الخاص، و المطلق، و المقیـد، و المجمل و المبین، و الحقیقـة و المجاز و هکـذا، مع تبـدل اللسان، بالنسـبة إلی عرف هذا الزمان فضلا عن باقی اللغات فلا یمکنه معرفة الأدلة علی عربیتها الا بعد معرفة اللغة و النحو و الصرف و النکات البیانیة الی ان قال فمن أوجب الأخـذ بالأدلـة و منع التقلیـد و جعل العلماء رواة یروون فقـد أنکر ضـرورة الـدین فضـلا عن المذهب و ادعی خلاف البدیهـة و لا أظن أحدا من أهل الشـرائع السابقة فضـلا عن شـریعتنا یدعی وجوب تعلیم العالم من مسائله جمیع ما یتوقف علیه المسألـة من الأدلـة و کیفیـة الاسـتدلال، و من أنکر ذلـک فقـد خـالف علمه عمله، و کـان إنکـار الاسم دون المسـمی، و اللفظ دون المعنی، و کیف یعقل العمل باخبار جمعت فی الکتب من دون إحاطته بها الی ان قال: فإذا سئل إمام الجماعة عن مسألة جزئیة لزمه ان یأتی بالدلیل و یذکر ما یتوقف علیه فیشغل نفسه بمسألة واحدة جزئیة لواحد و لا یلتفت الی غیره فان بنی کلامهم «۱» علی ظاهره: من ان حکم العوام و العلماء فی الأخذ عن الدلیل واحد، کانوا. مخالفین للمجتهدین، و منکرین لضروری الدین

---

(۱) عنی بمرجع الضمیر الأخباریین

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۵

و الافهم قائلون بالاجتهاد و التقلید من حیث لا یشـعرون، و علمهم مخالف لعملهم الا ان یعود بحثهم الی مجرد الاسم و انی رأیت من مشایخهم من یطعن علی المجتهدین بتسمیة الاجتهاد و التقلید متمسکا بأنه کیف یجوز هذه التسمیة مع عدم الاذن بذلک شرعا. انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه

إذا عرفت ذلک فنقول

الکلام فی هذه الرسالة یقع فی مباحث

هذه هی الرسالة الثانیة فی التقلید

اشارة

التی دونها و؟ نمقها؟ سید الفقهاء و المجتهدین آیة ا .. فی الأرضین أستادنا الأعظم و عمادنا الأفخم الحاج سید مرتضی المرتضوی اللنگرودی مد ظله العالی

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴۶

الرسالة الثانیة فی التقلید و الکلام فی هذه الرسالة أیضا یقع فی طی مباحث

المبحث الأول فی حقیقة التقلید.

قـد وقع الخلاف فی ان التقلید، هل هو العمل بقول الغیر من غیر حجة و مطالبة دلیل، کما هو المحکی عن العلامة فی النهایة، أو قبول

عن قول الغير كما بعض أو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات و الالتزام به فى الاعتقاديات بلا مطالبة دليل على رأيه، كما فى الكفاية، أو الالتزام به للعمل، كما عن الفضل أو تعلم الفتوى أو أخذ الرسالة للعمل به؟ على وجوه بل أقوال و الحق الذى يكشف عنه التحقيق هو الأول» لوجهين

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴۷

الأول مناسبته لما هو معنى التقليد لغة، و عرفا، فان التقليد بحسب وضعه اللغوى مأخوذ اما من قلدت الفتاة، إذا جعلت القلادة فى جيدها (و منه فلان قلد السيف) و منه ما فى الحديث الخلافة قلدها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عليا عليه السلام، اى جعل الخلافة قلادة له و زينة بها حينما أخذه بيده و قال من كنت مولاه فهذا على مولاه، أو مأخوذ من جعل الغير ذا قلادة) كما عن بعض المحققين فى رسالته و منه تقليد الهدى، فإن المحرم يجعل البعير مثلا ذا قلادة بنعل قد صلى فيه و قد يقال فى تقريب ذلك، كان العامل يجعل عمله قلادة للمجتهد، كناية عن كونه هو المسئول، و هو المؤاخذ بعمله لو قصر فى فتواه، كما فى الروايات من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به، الى غير ذلك مما يدل على كون المفتى هو المسئول، و هو الضامن و فى المستمسك سلك (فى تقريب كون التقليد هو العمل) نحو ذلك حيث قال: يعبر عنه فى العرفيات بقوله انى اعمل كذا و يكون ذلك فى رقبتك مخاطبا من يشير عليه بالفعل لا كلام فى ان التقليد على كل من المعنيين انما يناسب كونه بمعنى العمل على فتوى المجتهد و انما الكلام فى ان أيهما انسب بالمقام.

و لا يخفى ان الذوق السليم يرجح الأول الذى أفاده شيخنا الأستاد

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴۸

و صرح به صاحب الفصول كما سيجىء) لان مناسب المقام هو الزينة فالعامى العامل بفتوى المجتهد يجعل فتواه كالقلادة كما ان الفتاة تجعل القلادة فى جيدها و كذا المجاهد المقلد للسيف و كيف كان فلا ينبغى التأمل فى كون التقليد من مقولة العمل بل فى المستمسك ان ظاهر القوانين ان مراد الجميع، العمل، حيث نسب تعريفه (بالعمل بقول الغير) إلى العضدى و غيره، مع ان تعريف العضدى كان بالأخذ الى ان قال: و اما التعبير بالأخذ فى كلام الجماعة كما سبق، فالظاهر ان المراد منه العمل، كما فى كثير من المقامات، مثل الأخذ بما وافق الكتاب و الأخذ بما خالف العامة و الأخذ بقول أعدلهما انتهى موضع الحاجة. فتأمل كى يظهر لك الفرق بين الأخذ بما وافق الكتاب و نحوه مما ذكر، فإنه مساوق للعمل كما افاده، و بين أخذ العامى فتوى مجتهده فإنه مساوق لتعلمه لفتوى المجتهد كى يطبق عليه العمل.

الوجه الثانى لا إشكال فى انه على العاجز عن الاستنباط وظيفة قد اشتغلت ذمته بأدائها حسب ما اقتضته أدلة التقليد، و تفريغ ذمته بأداء الوظيفة انما يحصل بعمله على فتوى المجتهد الذى يجب الرجوع اليه لا بمجرد تعلمه لفتواه للعمل به، و يتضح الأمر كمال الاتضاح فى فرض انفكاك أحدهما عن الأخر فيما تحقق كلاهما، فإذا فرض الانفكاك بين التعلم و العمل بان كان هما تعلم للفتوى و لم يكن عمل على طبقه لا يقال انه أدى وظيفته. و تحقق التقليد

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۴۹

منه بخلاف ما إذا فرض من ناحية العمل، بان تحقق عمله على طبق فتوى المجتهد من دون تعلمه للفتوى، فان الظاهر أداء وظيفته بتحقق التقليد، فان التقليد ليس عنوانا تعبديا، و لا قصديا، بل ليس الا طريقا الى تطبيق علمه على رأى مجتهده، و من هنا صح عمل العامى الغير الملتفت مع تمشى قصد القربة منه إذا طابق عمله لفتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده، لكن فى المقام اشكالا ذكره فى الكفاية بقوله: لا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه، و الا كان بلا تقليد انتهى و ذب عنه تلميذه المحقق فى الرسالة بأن التقليد عنوان للعمل استنادا إلى رأى الغير، و لا تقابل بين الاجتهاد و التقليد حتى يكون سبق الأول على العمل، موجبا لسبق الثانى عليه، بل التقابل بين عمل المجتهد و عمل المقلد فالعمل المستند الى ما حصله من المدرك عمل المجتهد، و العمل المستند إلى رأى الغير عمل المقلد و التفصيل فى محله انتهى.

و قد سبق صاحب الكفاية فيما ذكر صاحب الفصول، فإنه بعد ان ذكر فى صدر الكلام التقليد فى اللغة تعليق القلادة فى العنق.

قال: فى ذيل كلامه، و اعلم انه لا يعتبر فى ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم: فلا يكون سابقا عليه، و لئلا يلزم الدور فى العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة و هو يتوقف على العلم

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۰

بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل فى لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول و الا لزمه حكمه مطلقا هذا.

و قول العلامة فى النهاية (بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه و إطلاقه على هذا شائع فى العرف العام انتهى و قد أشار شيخنا العلامة الأنصارى قده فى رسالته المفردة فى التقليد الى ذلك، حيث قال: فى دفع الدور بأن مشروعية العمل أو وجوبه يتوقف على وقوعهم على جهة التقليد لا على سبق التقليد فإذا فرضنا مجتهدين أحدهما يرى وجوب الجمعة و الأخر يرى وجوب الظهر فالمكلف يتخير بين إيقاع الجمعة وجوبا على جهة التقليد للأول و بين إيقاع الظاهر كذلك على جهة التقليد للثانى انتهى و بما ذكر كله ظهر ان ما أفاد الشيخ قدس فى رسالة التقليد (من انه بمعنى الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوى) غير وجيه لما عرفت من ان كون التقليد بمعنى العمل أوفق بمعناه اللغوى.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۱

المبحث الثانى المشهور بين الأصحاب جواز التقليد بالمعنى الشامل للوجوب

و قد نسب الى بعض تحريمه كما عن المحقق القمى قده نسبته الى بعض قدماء الأصحاب و المشهور هو المنصور لقيام الدليل عليه عقلا و نقلا اما الأول فلاستقلال العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل.

بيان ذلك انه بعد تمامية وظيفة الربوبية (من إرسال الرسول و إنزال الكتاب و تأسيس الشريعة، و تبليغ الاحكام على مجارى العادة تصل النوبة إلى قيام العبد بوظيفة العبودية إلى امتثال أوامر الشارع و نواهيه و هو فى عصر الغيبة بالنسبة إلى العاجز عن الاستنباط اما بالاحتياط، أو بالتقليد و الرجوع الى المجتهد، و العمل على طبق فتواه، فهو مخير بين الاحتياط و التقليد فإذا لم يمكنه الاحتياط (اما لعدم معرفته بطرق الاحتياط، أو لكونه مخلا بالنظام أو موجبا للعسر) يتعين عليه التقليد، و الا فلا دافع لاحتمال العقاب فالعقل بمناط لزوم دفع العقاب المحتمل يستقل بلزوم امتثال أوامر الشارع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۲

و نواهيه اما بالاجتهاد، أو بالتقليد فيما لا سبيل الى الاحتياط أو مطلقا حيث ان الاحتياط لم يكن طريقا فى الشريعة، كما عن المحقق القمى قده و قد نسب ذلك الى المشهور. كذا قرر حكم العقل شيخنا الأستاد قده فى غير موضع من إفاداته.

و قد أفاد المحقق الخراسانى قده فى ذلك بان جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج الى دليل فأورد عليه تلميذه المحقق قده فى الرسالة بأنه إن أريد ان قضية جواز التقليد من القضايا الفطرية اصطلاحا، فهو غير مستقيم لان القضايا الفطرية هى القضايا التى قياساتها معها ككون الأربعة زوجا لانقسامها الى متساوبين و ما هو فطرى بهذا المعنى كون العلم نورا و كمالا للعاقلة فى قبال الجهل لا للزوم رفع الجهل بعلم العالم و لا نفس رفع الجهل و ان أريد ان جواز التقليد جبلى طبيعى فهو غير وجيه لان ما هو جبلى طبيعى شوق النفس الى كمال ذاتها و كمال قواها لا لزوم التقليد و لا لزوم تحصيل العلم حقيقة بما هو لزوم من قبل الشارع أو العقلاء، و اما أصل ثبوت شوق النفس فهو وجدانى لا فطرى و لا جبلى فعلى اى حال ليس وجوب التقليد تعبدا (اما من الشارع أو من العقلاء) فطريا أو جبليا مضافا الى ما فى الجمع بين البداهة و الفطرة و الجبلة، فإن ما هو فطرى اصطلاحى يناسب البداهة دون الجبلة و ما هو فطرى عرفى يناسب الطبع

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۵۳

و الجبلة دون البداهة فتدبر انتهى أقول يحتمل قويا ان صاحب الكفاية قده لم يرد من الفطرى و الجبلى ما هو المصطلح عليه بين الحكماء، بل لعله أراد من الفطرى الحكم الارتكازى العقلى الذى أودعه اللّه تعالى فى الإنسان و فطرة عليه و هو المرجع فى باب الإطاعة و العصيان، بل و فى باب النظر فى معجزة مدعى النبوة.

و كيف كان فهذا المحقق بعد ما أورده على أستاده قرر حكم العقل فى المقام بما يرجع الى ما ذكرنا فراجع.

و اما الثانى أعنى دليل النقل فمن الكتاب آيات، منها آية النفر قال اللّه تعالى، فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ و منها آية السؤال قال تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ*.

و منها آية الكتمان قال اللّه إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّاعِنُونَ و الأوضح من بينها آية النفر، و ملخص تقريب الاستدلال بها يتضح ببيان أمور الأول ان اللّه تعالى أوجب النفر لمكان لو لا التحضيضية لغاية التفقه و الإنذار و الغاية إذا كانت من الأفعال الاختيارية للمكلف، تتبع لذى الغاية

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۵۴

من حيث الوجوب و الاستحباب، و حيث ان ذا الغاية كان واجبا كانت الغاية واجبة الثانى ان كلمة لعل إذا وقعت فى مفتتح كلام الواجب تعالى، فالمراد منها محبوبية مدخولها، كقوله تعالى فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ* و إذا وقعت فى الأثناء فى مساق أدوات التعليل، يكون ما بعدها علة غائية لما قبلها سواء كان فى التكوينيات أو فى التشريعيات، و سواء كان ما بعدها من الأفعال الاختيارية أو غيرها، فان كان من الأفعال الاختيارية القابلة لأن يتعلق بها الإرادة الفاعلية، و الإرادة الأمرية، فلا محالة يكون مطلوبا بعين مطوبية ما قبلها، و حيث ان ما قبلها اى التفقه و الإنذار كانا واجبين لتعلق التكليف بهما، كان ما بعدهما اى الحذر واجبا ثم ان المراد من الحذر ليس مجرد الخوف النفسانى، بل المراد العمل الجوارحى الناشئ عن الخوف النفسانى، و هو الانبعات عن البعث، و الانزجار عن الزجر إما بذكر السبب و ارادة المسبب، أو بدعوى ان المتبادر و المنساق الى الذهن فى كل مقام أطلق الحذر هو العمل الجوارحى سواء كان الإطلاق بمادة الحذر، كقولك حذر نفسك عن الأسد) أو بغيرها كقولك إياك و الأسد ضرورة عدم كون المراد فى تلك المقامات مجرد الخوف النفسانى عن الأسد بل المراد الفرار من الأسد

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۵۵

الثالث ان العموم فى الجموع الثلاثة (أعنى ليتفقهوا) و لينذروا، و يحذرون، هو العموم الاستغراقى الأفرادى لا المجموعى الارتباطى ضرورة عدم كون المراد تفقه مجموع الطائفة، و إنذار المجموع من حيث المجموع، و تحذر المجموع، بل المراد تفقه كل فرد فرد من النافرين و إنذار كل فرد فرد منهم و تحذر كل فرد فرد من الباقين أو النافرين على اختلاف التفسيرين الرابع ان اختلاف التفقه فى الدين باختلاف عصرى الحضور و الغيبة من حيث سهولة المأخذ و صوبته لا- يوجب اختلافا فى معنى التفقه ففى عصر الحضور يحصل التفقه بنفس تحمل الروايات، و سماع الاحكام من المعصوم عليه السّلام مع كون الظهور و كشفه عن المراد مفروغا عنه و على فرض إجمال الدلالة يمكن رفعها بالرجوع الى الامام ع، بخلاف عصر الغيبة فإن التفقه فيه أمر صعب متوقف على إحراز الصدور و وجه الصدور، مضافا الى الدلالة و الظهور، فالتفقه بالمعنى العام الذى هو تعلم الأحكام الشرعية عن مآخذها و مداركها، شامل لكلا القسمين و يشهد بذلك إطلاق الفقيه على رواة الأحاديث من الأئمة الأطهار عليهم السلام كقوله فى حق محمد بن مسلم مخاطبا لابن أبى ليلى هو أفقه منك و غير ذلك و بعد التأمل فى الأمور المذكورة لا يبقى شك فى دلالة الآية على حجية الفتوى و جواز التقليد، بل على حجية

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۵۶

الرواية، كما بنى على ذلك شيخنا الأستاد قده فى مبحث الأصول فى الدورة الأخيرة حيث قال أو التحقيق انها دالة على حجية الفتوى

و الخبر كليهما خلافا لما سلكه فى الدورة السابقة من اختصاصها بحجية الخبر فتأمل فيما ذكرنا جيدا و اما آية السؤال فقد استدل بها تارة على حجية خبر الواحد كما فى الرسائل و اخرى على حجية الفتوى، و جواز التقليد، كما فى غيره لكنه أورد عليه بان المراد بأهل الذكر بمقتضى ظهورها السياقى، علماء أهل الكتاب و بمقتضى التفسير الوارد من طريق أهل البيت و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، فلا يصلح الاستدلال بها فى شىء من المقامين الا ان يدعى ان المراد من أهل الذكر المعنى العام الشامل لعلماء أهل الكتاب فى عصر النبوة، و الأئمة الأطهار عليهم السلام و العلماء المجتهدين فى عصر الغيبة فتأمل فإنه دعوى بلا شاهد و يتلوها فى الضعف آية الكتمان لا لما أورده الشيخ قدس عليها من الإيرادين فى آية النفر لاندفاعهما فى آية النفر بالإطلاق على ما أوضحناه فى بحث الأصول بل لما أورد عليهما أخيرا من ان مورد الآية، كتمان اليهود لعلامات النبى صلى اللّه عليه و آله بعد ما تبين اللّه لهم ذلك فى التوراة هذا كله من الكتاب و تدل من السنة روايات، منها قوله عليه السلام فاما من كان من الفقهاء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۷

صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه و منها قول مولانا أبى جعفر الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب، اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك.

و منها قول أبى الحسن الثالث، اعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا و منها قوله عليه السلام إياك ان تفتى الناس بما لا تعلم، و قوله إياك ان تفتى الناس برأيك، و قوله ع من افتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الرجوع الى فقهاء العدول بالدلالة الالتزامية أو المطابقة.

و قد يستدل بأن سيرة العقلاء مستقرة على رجوع الجاهل الى العالم سيما بين المتشرعة من عصر النبى صلى اللّه عليه و آله إلى أعصار الأئمة عليهم السلام، حيث ان الناس لم يكونوا متمكنين من المراجعة إلى النبى ص أو الإمام ع و أخذ معالم الدين عنهما) بل كانوا يراجعون إلى أصحاب النبى (ص) أو الإمام ممن تعلموا منهما و يشهد بذلك ما ذكره بعض الأساطين فى رسالة حق اليقين، حيث قال و قد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۸

كان فى زمان أئمتنا الزرارية و اليونسية.

المبحث الثالث فى من يجوز له التقليد.

لا إشكال فى جواز التقليد للعامى العاجز، و لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد و ان كان من أهل العلم و الفضل، و انما الكلام فى ان من له ملكة الاستنباط، هل يجوز له التقليد فيما لم يجتهد فيه فعلا أم لا يجوز؟ قولان قال العلامة الأنصارى قده فى رسالة التقليد، المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الخلاف عن أحد منا، و انما حكى عن مخالفينا على اختلاف منهم فى الإطلاق و التفصيلات نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا فى مناهله انتهى أقول المشهور هو المنصور لعدم شمول أدلة التقليد و الرجوع الى المجتهد العارف بالأحكام من العقل و النقل لمن له ملكة الاستنباط اما العقل فواضح لاختصاص حكمه بالعاجز عن الاستنباط بالفحص عن الأدلة، من الكتاب، و السنة، ورد الفروع الفقهية إلى أصولها، و من له

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۵۹

ملكة الاستنباط، قادر على ذلك.

و اما النقل فليس فى البين ما يمكن ان يستدل به للجواز الا استصحاب صحة التقليد و هو كما افاده الشيخ العلامة فى رسالة التقليد لموضوع القاصر عن الاستنباط و لا أقل من الشك فى ذلك و مع الشك فى الموضوع لا مجرى للاستصحاب كما هو المقرر فى محله و مع الغض عن ذلك فعمومات وجوب الرجوع الى الكتاب و السنة حاكمة على الاستصحاب فان قيل ان حكومة العمومات

على الاستصحاب انما تصح إذا كان خروج العامى عنها من جهة حكم العقل بقبح التكليف العاجز إذ حينئذ يبقى غيره و اما لو خرج بالشرع و لا نعلم ان حكم المخصص عليه باق الى ان يصير عالما بالفعل أو الى ان يصير عالما بالقوة فمقتضى حكم المخصص بقائه قلت هذا حسن لو كان الشك فى الحكم من جهة الزمان أو من جهة شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص فنقول فى المقامين الأصل بقاء حكم المخصص و اما لو كان الشك فى شمول العام لعنوان مقابل لعنوان المخرج الا انه قد يكون مسبوقا به و قد لا يكون كما فى من بلغ الحلم عالما متمكنا عن الاجتهاد فان مرجع الشك هنا الى وحدة المخرج و تعدده لا الى بقاء الحكم فى الزمان اللاحق للمخرج و عدمه فافهم و اغتنم.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۰

المبحث الرابع فى الشرائط المعتبرة فى من يصح تقليده،

اشارة

منها اشتراط كونه مجتهدا مطلقا لا كلام فى ان المقلد بالفتح لا بد و ان يكون قادرا على استنباط الاحكام عن مدركها على النهج المألوف بين الأصحاب، انما الكلام فى انه يعتبر ان يكون مجتهدا مطلقا عارفا بمعظم الاحكام، فلا يجوز تقليد المتجزى مع التمكن من تقليد المجتهد المطلق، أو هما فى ذلك سيان؟ قولان، و قد سبق ما هو الحق عندنا فى المبحث الرابع من رسالة الاجتهاد فراجع

و منها اشتراط الحياة

اشارة

و الكلام فيه وقع فى مقامين

المقام الأول فى اشتراطها فيه ابتداء

و المقام الثانى فى اشتراطها فيه استدامة و يتفرع على الأول مسألة جواز تقليد الميت و عدمه، كما يتفرع على الثانى مسألة جواز البقاء على تقليد الميت و عدمه بالمعنى الشامل للوجوب و المسألة الاولى ذات قولين، و الثانية ذات أقوال ثلاثة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۱

لا خلاف بين المجتهدين من الخاصة فى اشتراط الحياة فى المقام الأول و ادعى عليه الإجماع، و الظاهر تحقق الإجماع كما لا يخفى على من تتبع أقوال المجتهدين من القدماء و المتأخرين، و ما ينسب الى بعض المتأخرين من الميل الى جواز تقليد الميت ابتداء فغير ظاهر من كلامه، و على فرضه لا يقدح فى الإجماع المدعى و اما العامة فعلى عدم الاشتراط، و قد نسب ذلك الى بعض الأخباريين من الخاصة أيضا، لكن لا ينبغى عدهم من المخالفين فيما هو محل النزاع من أخذ فتوى الميت و العمل عليه، و ذلك لوجود الفرق بين الرواية و الفتوى فى اللوازم و الآثار.

و اما رواية المنقولة لفظا فمغايرتها للفتوى واضحة و اما المنقولة معنا فهى و ان كانت مفاد اللفظ الصادر عن الامام ع لكن يشترط مساواة لفظ المنقول و لفظ الأصل فى الإفادة و لا يجوز التعويل فى النقل على ما اعتقده اجتهادا هذا بخلاف الفتوى.

فإنه عبارة عن الاخبار عن حكم اللّه بحسب الاعتقاد، و منشا الاعتقاد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۲

يكون نفس الرواية تارة، و غيرها اخرى.

و بذلك يظهر ان ما عن الفاضل التونى «۱»، من ان المفتى إذا علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدلة، كالصدوقين و من شابههما من القدماء فإنه يجوز الأخذ بفتاويهم حيا و ميتا، و اما إذا كان ممن يعمل بالافراد الخفية للعمومات و اللوازم الغير الظاهرة للملزومات فلا يجوز تقليده حيا و ميتا، ليس تفصيلا فى المسألة بل هو فى عداد نظرائه من الأخباريين المانعين من الأخذ بالفتوى حيا و ميتا و يظهر أيضا ان استدلال البعض على عدم اشتراط الحياة بطريقة السلف حيث أنهم كانوا يعملون بفتاوى على بن بابويه عند إعواز النصوص فى غيره حله فان تلك الفتاوى مضامين الروايات أو منطوقاتها فحكمها حكم الروايات المنقولة بالمعنى و اللفظ.

و كيف كان فقد استدل على اشتراط الحياة فى المفتى ابتداء بوجوه منها الإجماع فقد أشرنا إلى انه يظهر لمن تتبع أقوال العلماء الإمامية

---

(۱) و هو الشيخ الجليل عبد اللّه بن محمد البشروى المشهدى صاحب كتاب الوافية فى الأصول توفى سنة ۱۰۷۱

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۳

و قد نقل فى التقريرات شطرا من أقوالهم الى ان قال:

اما مخالفة الأخباريين فقد عرفت ان ذلك بواسطة تخيلهم أن الحائز من الفتوى لا يفارق النقل بالمعنى كما هو صريح كلام السيد الجزائرى فى مقام الاستدلال على عدم اشتراط الحياة من ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث و من فوائدها تقريب معانى الاخبار الى إفهام الناس لان فيها العام و الخاص، و المجمل و المبين الى غير ذلك و ليس كل أحد يقدر على بيان هذه الأمور من مفادها، فالمجتهدون بذلوا جهدهم فى بيان ما يحتاج الى البيان و ترتيبه على أحسن النظام و الاختلاف مستند الى اختلاف الاخبار أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة و بالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه و التأليف فى الحديث انتهى و هو كما ترى لا يقدح فى الإجماع المدعى لان الظاهر من كلامه ان تجويز الأخباريين ذلك ليس الا من جهة ان الفتوى عندهم هو الحديث

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۴

المنقول بالمعنى على وجه لو اعتقد اختلافهما ما كان يقول بذلك، و كأنه قد خفى على السيد مخالفة طريقة المجتهدين لطريقة الأخباريين، مع ان مخالفة الطريقة بينهما كالنار على المنار، فان المجتهدين يعملون بالظنون الاجتهادية التى تنتهى إلى القطع، و الأخباريون لا يعتقدون العمل بالظنون و ان كان عملهم على خلاف معتقدهم كما ان خلاف العامة أيضا لا ينبغى ان يعد خلافا فى المسألة لاستقرار طريقتهم على بطلان الاجتهاد الخارج عن المذاهب الأربعة.

فتحصل ان دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداء من أصحابنا الإمامية رضوان اللّه عليهم، قريبة جدا، و مال اليه شيخنا الأستاد المحقق النائينى قدس أيضا على ما ببالى، بل ادعى إطباق طائفة الأصولين قديما و حديثا على عدم الجواز، إلا ما يظهر من المحقق القمى قده و صاحب الحدائق، من الميل الى الجواز، و خلافهما لا يقدح فى الإجماع الحدسى، كما هو مسلك التحقيق لكن يختلج بالبال (بعد صعوبة إدراجها فى المسألة الفرعية بدعوى ان الحكم العقلى الارتكازى برجوع الجاهل الى العالم انما هو حكم إجمالى و هو لا ينافى مع كون الخصوصيات من حياة المرجع و أعلميته و غير هما منوطة بنظر الفقيه، و يكون نظره فى الاستناد من الأدلة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۵

متبعا «۱» ان دعوى الإجماع التعبدى فى مثل هذه المسألة بعيدة جدا لقوة احتمال ان اتفاقهم كان لأجل الأصل. أو الحكم العقلى الارتكازى، أو بعض الأدلة الاعتبارية و اللفظية على ما سيجىء» و منها الأصل، فقد قرر بوجوه أحسنها بل الصحيح منها ما أسسه

شيخنا العلامة الأنصارى قده، و أوضحه فى الرسائل فى باب حجية الظن و حاصله ان التعبد بما لم يثبت التعبد به تشريع محرم بالأدلة الأربعة فراجع، و اما ما عداه من الوجوه فغير سليمة عن المناقشة، و قد نوقش فى كل منها فلاحظ و منها سقوط رأى المجتهد بالموت، فقد قرر بوجوه أغلبها عن المحقق الثانى «۲» و شيد أركان بعضها السيد المحقق الداماد «۳»

---

(۱) و سيأتى تقريب أحسن منه لإدراج تلك الخصوصيات فى المسألة الفرعية و كون المرجع فيها فتوى المجتهد.

(۲) هو المحقق العظيم الشيخ على بن عبد العالى العاملى الملقب تارة بالمحقق الكركى و اخرى بالمحقق الثانى و ثالثة بالشيخ العلائى، مصنف جامع المقاصد فى شرح قواعد العلامة توفى يوم الغدير بالنجف سنة ۹۴۰ ه.

(۳) هو السيد المحقق الحكيم مير محمد باقر بن محمد الحسينى الأسترآبادى كان عظيم المنزلة عند شاه عباس الصفوى و بعده عند الشاة صفى، توفى فى سفره. معه إلى زيارة العتبات العاليات و دفن فى النجف سنة ۱۰۴۱ و قيل دفن بين النجف و الكربلاء فى «خانه‌شور»

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۶

و حيث ان الوجوه المقررة غير سليمة عن النقض فلا يهمنا التعرض لها و من أرادها فليراجع التقرير المنسوب الى شيخنا العلامة الأنصارى قده و منها الاخبار، فقد استدل شيخنا الأستاد المحقق قده من بينها بما فى التوقيع المبارك فى جواب مسائل إسحاق بن يعقوب و هو قوله روحى له الفداء «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه» بناء على ان يكون المراد بالحوادث الواقعة المسائل الفرعية التى لم يكن حكمها معلوما عموما أو خصوصا فيما روى عن الأئمة الأطهار عليه السّلام.

و تسمية الشبهات الحكمية بالحوادث الواقعة بلحاظ عدم معلومية حكمها فكأنها حادثة حدثت.

فمحصل قوله روحى فداه هو ان المسائل التى لا تجدون حكمها فيما روى عنا من النصوص فارجعوا فيها الى رواة حديثنا لكونهم من أهل النظر و الاجتهاد فهم لأجل ذلك يقدرون على استنباط الفروع المتجددة الحادثة من النظر فى الأدلة و الروايات و ازالة الجهل بحكم المسألة و قوله عليه السلام فإنهم حجتى عليكم يشهد بأن الرواة فى التوقيع المبارك هم الفقهاء و أهل النظر و الاجتهاد لا كل من روى الحديث.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۷

و يشهد لكون المراد بالحوادث الشبهات الحكمية. انه أمر بالرجوع إلى الرواة فيما كان الناس يرجعون إلى الأئمة عليهم السلام فى عصر حضورهم، و من المعلوم انهم عليهم السلام لم يكونوا متصدين الا لبيان الأحكام الشرعية دون الأمور القضائية، فدلالة التوقيع المبارك على اعتبار الحياة فى المرجع فى غاية الوضوح فان المأمور به هو الرجوع الى الروات و العلماء لا الى رواياتهم عن الأئمة عليهم السلام و ما قيل من ان الرجوع فى المسائل الشرعية إلى العلماء من بديهيات الإسلام من السلف الى الخلف، فهو مما لم يكد يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه فى عداد مسائل أشكلت عليه مدفوع بوقوع مثل ذلك عمن هو أجل منه، فإن أحمد بن إسحاق «۱» (المعدد و من السفراء و الأبواب) قال سألت أبا الحسن الهادى عليه السلام و قلت من أعامل؟ أو عمن آخذ؟

و قول من اقبل؟

---

(۱) هو الشيخ الجليل احمد بن إسحاق بن عبد اللّه بن ما لك الأشعرى شيخ القميين و وافدهم، روى عن الجواد، و الهادى عليهما السلام و كان من خاصة أبى محمد العسكرى عليه السلام، و رأى صاحب الأمر روحى فداه.

قيل مرض عند ذهابه الى قم فى قرية حلوان المدعو الان (بيل ذهاب) واقعة فى طريق كرمانشاهان و بغداد) و توفى بها و دفن قرب

نهر تلك القرية على بعد نحو الف قدم من جهة الجنوب.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۸

فقال له عليه السلام العمرى «۱» ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون.

و لا يخفى ان الاستدلال بالتوقيع المبارك على شرطية الحياة فى مرجع التقليد ابتداء، لا يتوقف على ان يراد من الحوادث الواقعة خصوص الشبهات الحكمية، بل لو أريد بها الأعم منها و مما يرجع الى باب المرافعات و المنازعات يتم الاستدلال به أيضا.

و اما ما قيل من ان قوله روحى فداه «فإنهم حجتى» فى مقام تعليل الحكم و العلة المذكورة مطردة فى الطائفتين (الاحياء و الأموات) ففيه انه فى مقام أنشأ الحجية لهم بهذا الكلام لا الاخبار عن الحجة و لا معنى لإنشاء الحجية لهم بالنسبة إلى الأموات و لعله بما ذكرنا يظهر صحة الاستدلال على اعتبار الحياة فى المرجع بكل ما ورد من الاخبار فى بيان أصل التقليد منطوقا و مفهوما مثل ما دل على وجوب اتباع قول

---

(۱) العمرى بفتح العين المهملة و سكون الميم، هو الشيخ الجليل المأمون على الدين و الدنيا عثمان بن سعيد الأشعرى أحد السفراء الناحية المقدسة بعد ان تولى ذلك المنصب الرفيع عن قبل أبيه وجده عليهم السلام، و كانت توقيعات صاحب الأمر جعلنا من كل مكروه فداه، تخرج على يديه و ابنه أبى جعفر محمد الى شيعته و خواص أبيه بالأمر و النهى و أجوبة المسائل، و قبره بالجانب الغربى من بغداد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۶۹

العلماء و ما دل على ان للعوام تقليد العلماء و ما دل على المنع عن الإفتاء بغير العلم المستلزم لجواز الفتوى عن علم و ما دل على إظهار الامام حبه لان يرى فى أصحابه من يفتى بالحلال و الحرام كقول مولانا الباقر ع لأبان بن تغلب «۱» «اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك» الى غير ذلك فان الظاهر من مثل الأخير و القدر المتيقن مما عداه هو الاقتصار على تقليد المجتهد الحى العدم إطلاق لها لأنها مسوقة لبيان أصل مشروعية التقليد فحالها حال الحكم العقلى الارتكازى فى عدم الإطلاق، هذا تمام الكلام فى بيان وجه المختار من بطلان تقليد الميت ابتداء، و اما المجوز لتقليد الميت ابتداء فاستند تارة بالاستصحاب، و اخرى بالاخبار، و ثالثة بالآيات، و مرجع الوجوه الى وجهين الأصل، و الدليل الاجتهادى

---

(۱) الشيخ المقدم جليل القدر عظيم المنزلة فى أصحابنا أبان بن تغلب بن رباح البكرى لقى الأئمة الثلاث (السجاد و الباقر و الصادق ع) و روى عنهم و كانت عندهم خطوة و قدم مات فى حياة أبى عبد اللّه ع سنة احدى و أربعين و مائة (۱۴۱) كفى به قدرا ما قاله ع لما أتاه نعيه «اما و اللّه لقد أوجع قلبى موت ابان»

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۰

أما الأصل فتقريره على ما فى التقريرات من وجوه، فتارة يراد انسحاب حكم المفتى، و اخرى حكم المستفتى- و ثالثة حكم المستفتى فيه، و على الأول يقال ان المجتهد الفلانى كان ممن يجوز الأخذ بفتواه و العمل عليه و قد شك فيه بعد موته فيستصحب كما يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و الشيب، و قريب منه يقال على الثانى و الثالث فيقال! إن المستفتى كان يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد الفلانى و العمل به حال حياته فيشك فى جوازه بعد مماته و انه كان يجوز له العمل بالحكم المستفتى فيه حال حياته فيشك فيه بعد مماته (و على كل من التقريرات يرد الاستصحاب بوجوه) الوجه الأول ما افاده شيخنا الأستاد المحقق النائينى قدس فى المقام الثانى، و حاصله انه يعتبر فى الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعا و محمولا بحيث لا يكون بينهما اختلاف الا من جهة الشك و اليقين فلا بد من اليقين ببقاء الموضوع و عدم تغيره عرفا و فى المقام لو

لم نقل بتغير الموضوع و عـدم بقائه عرفا فلا أقل من الشك فى بقائه فان رأى المجتهـد انما لحقه فى حال حياته و هو فى تلك الحال حقيقة مركبة من الحيوانية و الناطقية و بالموت يصير حقيقة أخرى فى نظر العرف لزوال

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۱

الحيوانية التى كانت من مقومات حقيقة الإنسانية فالموضوع فى القضية المشكوكة مغاير للموضوع فى القضية المتيقنة عرفا هذا.

و لو تنزلنا فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع و معه لا مجرى للاستصحاب كما سيأتى توضيح ذلك فى المقام الثانى فانتظر.

الوجه الثانى ما حكاه بعض أعاظم العصر عن التقريرات، و حاصله انه على تسليم عدم دخل جهة الحيوانية فى أصل الموضوع، يدور الأمر بين ما هو زائل أو باق غير حجة، و ذلك لان آراء المجتهد فى الغالب مستنبطة من المدارك الجزئية كالآيات و الروايات، و آرائه لا تكون حجة إلا إذا كانت مستندة الى تلك المدارك بقاء، كما كانت حدوثا فكما ان قيامها بالمجتهد مع زوال مداركها بالمرة يخرجها عن الحجية حال حياته كذلك إذا زالت مداركها بزوال القوة المدركة، فإن النفس الناطقة من حيث كونها قوة عاقلة ليست مدركة للجزئيات كى تكون باقية ببقاء النفس لأجل تجردها كما هو المسلم بل المدرك انما هو الخيال و الوهم و تجرد قوتى الخيال و الوهم ليس مسلما عند أهل الفن، بل هو خلاف المشهور من أهل الفن.

الوجه الثالث هو ان تحقق التقليد من العامى موقوف على ان يجعل العامى إحراز مقلده إحرازا لنفسه بعد الفراغ عن ثبوت فعلية إحراز مقلده بالفتح

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۲

فى حال تقليده له و من المعلوم انتفاء فعلية إحراز مجتهده بعد موته و لذلك لو عدل المجتهد الحى عن إحرازه، لا يجوز تقليده فيما أحرزه قبل العدول، و كذا لو طرأ عليه النسيان أو أحرزه و لم يبن عليه فى مقام العمل.

و ما توهم أو يتوهم من استصحاب حجية رأى المجتهد بعد وفاته، بدعوى ان الرأى له بقاء نظير اخبار المخبر، فكما ان اخباره لا ينعدم بموته، فكذا الرأى لا ينعدم بموت الفقيه.

مدفوع بالفرق الواضح بين الاخبار و الحكاية و بين الرأى، فإن الحكم بعد ما صار محكيا عنه لا زوال للوصف عنه ابدا، فهو محكى عنه مات الحاكى أم لا؟

بخلاف الرأى، فإن الرأى متقوم بالحياة، و لذا قال بعض الأعاظم فى الرسالة.

«ان قول القائل أعمل على رأى فلان من دون تقيد ظاهر فى ثبوت الرأى عند تعلق العمل و الا كان عملا بغير الرأى.

نعم يقبل التقيد بان يقال اعمل على طبق الرأى السابق الزائل انتهى» فتأمل جيدا فى كلمات الاعلام حتى يظهر لك ان الاستصحاب لا مجرى له فى المقام بوجه و سيأتى مزيد توضيح له إن شاء اللّه تعالى.

تنبيه لا يخفى ان ما ذكرنا فى رد الاستصحاب لا ينافى لما نقول من كون قول

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۳

الميت محققا للإجماع أو الشهرة فإن نفس صدور الرأى من المجتهد فى حال حياته كاف فى تلك المرحلة.

ثم ان المحقق الأصفهانى قده بعد ان ذهب الى تجرد قوتى الوهم و الخيال تجردا برزخيا مع اعترافه بأنه خلاف المشهور لكن قال انه لا مناص من الالتزام به لكونه مما اقتضاه البرهان كما شيده بعض الأركان «۱» رجح التفصيل بين ما إذا كانت الحجة على المقلد ظنون المجتهد و إدراكاته للحكم الواقعى و ما إذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهرى المماثل للواقعى، فقال بالجواز فى الأول دون الثانى، و ذلك لانه على الثانى منتف قطعا لا لفناء القوة المدركة، بل لانكشاف الواقع نفيا و إثباتا، فلا شك فى الواقع فلا قطع بالحكم الظاهرى، بخلاف الأول، فإن بقائه محتمل فيستصحب و يترتب عليه جواز تقليده، و انكشاف الواقع حينئذ غير ضائر الى ان قال ردا على ما فى التقريرات، و اما ما عن بعض الاعلام، من ان الاعتقاد الحاصل بالكشف و الشهود من الموت لا دليل على حجيته

علی المقلد، فیدور أمر الرأی بین ما هو زائل أو باق غیر حجة،

---

(۱) عنی به الحکیم المتأله محمد بن إبراهیم الشیرازی المقلب بملا صدرا و صدر المتألهین المتوفّی فی بصره سنة ۱۰۵۰ عند ذهابه الی بیت اللّه الحرام

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۴

فمدفوع لان الکشف و الشهود الذی لا دلیل علی حجیته لغیر صاحبه هو الذی یحتمل فیه الخطاء علی صاحبه لا الحاصل بالموت فالأمر دائر بین بقاء رایه و اعتقاده بنحو موافق للواقع جزما بحیث لا شک فیه، أو زواله رأسا مع القطع ببقاء القوة المدرکة، فلا یقاس هذا الکشف بالکشف الحاصل لبعض المرتاضین و من جمیع ما ذکرنا تبین انه لا مانع من استصحاب جواز التقلید، نعم الحی و المیت فی نظر العرف متباینان، و الحشر فی نظر العرف من باب اعادة المعدوم، فالموضوع غیر باق عرفا انتهی کلامه فی الرسالة، أقول و لا یخفی ان ما أفاده فی المقام نقضا و إبراما و ان کان تحقیقا رشیقا فی نفسه الا ان هذا النحو من التحقیقات العرفانیة خارج عن طریقة علماء الأصول فی علم الأصول قدیما من الخاصة و العامة، و هذا النحو من الاختلاط انما وقع کثیرا فی کلمات من تأخر عن شیخنا العلامة الأنصاری قده فی مباحث الأصول لفظیة و عقلیة فلاحظ الکلمات کی یظهر لک حقیقة الحال.

هذا و الذی یسهل الخطب انه بعد ذلک التدقیق هدم أساس الاستصحاب بعدم بقاء الموضوع عرفا من جهة کون الحی و المیت فی نظر العرف متباینان.

و کیف کان فالتحقیق فی رد الاستصحاب هو الذی أفاده شیخنا

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۵

الأستاد وفاقا للشیخ العلامة الأنصاری قده، و اما الدلیل الاجتهادی فقد استند تارة بالآیات و اخری بالروایات اما الآیات فکآیة النفر و الکتمان و السؤال.

ففیها انه مع الغض عما قیل من اختصاص الآیات بحجیة الروایة فغایة الأمر تسلیم دلالتها علی حجیة الفتوی و الرجوع الی المجتهد فی العمل علی فتواه فی الجملة، فلا إطلاق لها بالنسبة إلی حالتی الحیاة و الممات فالقدر المتیقن حجیة فتوی المجتهد الحی هذا.

مضافا الی ما افاده بعض المحققین قده بان الآیات ظاهرة بل صریحة فی ان المسئول منه و المنذر و الفقیه حی.

و اما الروایات فعلی طوائف کثیرة فقد قرب الاستدلال بها فی التقریرات و أجاب عن کل منها بوجه واضح.

و ملخصه ان الروایات بینما لا دلالة لها علی مشروعیة أصل التقلید فضلا عن تقلید المیت و هی أکثرها، و بینما لها دلالة علی مشروعیة أصل التقلید، لکن لا إطلاق لها بحیث یشمل حالتی الحیاة و الممات، بل هی اما مختصة بظاهر ها بالإحیاء أو ساکتة من حیث الحیات و الممات و القدر المتیقن من هذه الطائفة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۷۶

أیضا الرجوع الی الاحیاء هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

اما المقام الثانی أعنی البقاء علی تقلیده المیت

فذات أقوال ثلاثة الأول وجوب البقاء، الثانی جواز البقاء، الثالث حرمة البقاء و مختار أستادنا المحقق هو الأخیر لضعف ما تمسک به القائل بالبقاء فلا بد من بیان ما تمسک به و تضعیفه، فنقول تمسک القائل بالبقاء علیه (بالمعنی الجامع بین الوجوب و الجواز) تارة بالاستحسان العقلی و اخری بالأصل العملی و ثالثة بالسیرة اما الاستحسان العقلی فاجماله هو انه لو کان العدول واجبا أو جائزا لزم تحمل القضیة الواحدة لتقلیدین و اللازم باطل فالملزوم مثله و الملازمة واضحة.

و فيه أولا- منع الملازمة فإنها فيما إذا كان المراد الوحدة الشخصية و ليس الأمر كذلك فان المراد بالوحدة فى القضايا المبتلى بها الوحدة النوعية التى لها مصاديق شخصية.

و ثانيا منع بطلان اللازم على مقتضى أصول الإمامية من عدم الاجزاء الا إذا قام عليه دليل بالخصوص و قد تقدم تفصيل ذلك فى رسالة الاجتهاد.

و اما الأصل فهو فى المقام منحصر بالاستصحاب و يقرب ذلك تارة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۷

من حيث حجية فتوى الميت، و اخرى من جهة تقليد الميت، اما الأول فبأنه لا إشكال فى كون فتوى المجتهد الجامع للشرائط حجة يجوز الأخذ به و العمل عليه فى حال حياته و بعد الموت نشك فى بقاء حجيته فيستصحب و اما الثانى فبان تقليد المكلف للمجتهد كان متيقنا فى حال حياته فيشك فى بقائه و ارتفاعه بعد مماته فيستصحب بقائه، و الفرق بين التقريبين مع اشتراكهما فى إثبات البقاء على تقليد الميت هو انه لا يفرق الحال فى التقريب الأول بين الابتداء و الاستدامة إذ بعد ما ثبت حجية قول المجتهد بالاستصحاب فكما يجوز الأخذ به فى مرحلة البقاء يجوز الرجوع اليه ابتداء أيضا الا- ان الإجماع كما عرفت قام على عدم الرجوع الى الأموات ابتداء، بخلاف التقريب الثانى. فإنه يختص بمرحلة البقاء كما لا يخفى.

و فى كلا التقريبين نظر لأن حجية فتوى المجتهد فى باب التقليد متقوم بالحياة و بعد الموت- نقطع بارتفاع الموضوع، و ان تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع، و معه لا مجال للاستصحاب.

توضيح ذلك هو انه ان ما يؤخذ فى موضوعات الأحكام بتصور على أقسام ثلاثة الأول ان يكون لمجرد الإشارة الى ما هو موضوع للحكم واقعا من غير

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۸

ان يكون له دخل فى الحكم لا فى مرحلة الحدوث و لا فى مرحلة البقاء كقولك اعمل بما فى الطومار.

الثانى ان يكون له دخل فى مرحلة الحدوث و لكن نشك دخالته فى مرحلة البقاء، كتغير الماء بالنسبة إلى الحكم بالنجاسة، و لا فرق فى ذلك بين ان يؤدى بالجملة الوصفية كما ذا قيل الماء المتغير يتنجس بالتغير، أو بالجملة الشرطية كما إذا قيل الماء إذا تغير يتنجس قضاء لمناسبة الحكم و الموضوع، حيث ان العرف يرى النجاسة بالقياس الى الماء من قبيل الاعراض، و ان محلها هو الجسم المائع السيال، فيعلم ان التغير من حالات الموضوع لا- من مقوماته، و بعبارة اخرى انه واسطة فى الثبوت لا واسطة فى العروض، فعند زوال التغير بنفسه أو بعلاج يشك فى نجاسته و طهارته، فيحكم بنجاسته تعويلا على الاستصحاب لتحقق أركانه فيه و التفصيل فى محله.

الثالث ان يكون له دخل فى الحكم حدوثا و بقاء كقوله قلد المجتهد العادل و أعط الفقير الزكاة، فإنه يعلم من مناسبة الحكم و الموضوع، ان وصف الاجتهاد و العدالة و الفقر من مقومات الموضوع، لوجوب التقليد و إعطاء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۷۹

الزكاة، و عند زوال الوصف فى هذا القسم كالاجتهاد و العدالة فى المثال الأول، و الفقر فى المثال الثانى، لا مجال للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع إذا عرفت ذلك فنقول ان وصف الحياة بالنسبة إلى حجية الفتوى ان كان كوصف التغير بالنسبة إلى النجاسة فى كونها من حالات الموضوع صح استصحاب بقاء حجية فتوى المجتهد بعد موته، و اما ان كان كوصف الفقر و الاجتهاد من مقومات الموضوع و ذا مدخلية فى حجية فتوى المجتهد حدوثا و بقاء، فلا مجال لاستصحاب بقاء حجية فتواه بعد موته لارتفاع الموضوع يقينا. و الظاهر كونه من قبيل الثانى، أو لا- أقل من الشك فى كونه من قبيل الأول و على كل حال لا مجال للاستصحاب، للعلم بارتفاع الموضوع على تقدير الشك فيه على تقدير آخر كما عرفت، و قد تقدم فى المقام الأول تقريبان آخر ان لمنع الاستصحاب فراجع و تأمل فيه.

ثم انه كيف يقال باعتبار سائر الشروط من الاجتهاد و العدالة و الايمان و غير ذلك ابتداء و استدامة و لا يقال بذلك فى شرط الحياة؟ مع ان وزان الجميع واحد،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۰

و دعوى ان الأمر فى سائر الشروط كما فى شرط الحياة من حيث انها اعتبرت فى الابتداء الا ان الإجماع قام على اعتبارها استدامة أيضا، واضحة الفساد كما لا يخفى. و بهذا ظهر وجه آخر على حرمة البقاء فإن الحياة كغيرها من الشروط، فكما يخرج المجتهد بالفسق عن صلاحية الاعتماد و الركون اليه فكذلك يخرج رايه بالموت عن صلاحية الاستناد و التعويل عليه، هكذا تحصل مما افاده شيخنا الأستاد المحقق قده فى المقام.

و لكن يختلج بالبال ان اعتبار سائر الشروط لما كان بالدليل اللفظى فمقتضى الإطلاق اعتبارها ابتداء و استدامة بخلاف شرط الحياة، فإن الدليل اللفظى الذى اقامه الأستاد المحقق كتوقيع المبارك لا يخلو عن المناقشة و كذا غيره مما أقاموه عليه فينحصر الدليل عليه بالإجماع، و هو دليل لبى يقتصر فيه على المتيقن و هو التقليد الابتدائى فتأمل فيه.

و ربما يقال ان البقاء على تقليد الميت قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها فإن رأيه و ان كان مناطا لعروضها و حدوثها الا انه عرفا من أسباب العروض أى الواسطة فى الثبوت لا من مقومات الموضوع و المعروض و دفع هذا الاستصحاب و ان يظهر بما ذكرنا آنفا من عدم إحراز بقاء الموضوع على كل حال الا ان المحقق الخراسانى رده فى الكفاية بوجه آخر أيضا مبنيا على غير مسلك جعل المماثل خاصة، و هو انه لا يقين بالحكم شرعا فى السابق، فان جواز التقليد سواء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۱

كان بحكم العقل أو بحكم النقل لا يقتضى أزيد من تنجز ما اصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ.

و اما على مسلك جعل مماثل ما أدت اليه الامارة فلاستصحاب ما قلده من الاحكام و ان كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفا الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، فان احكام التقليدية عندهم أيضا ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عدت من ارتفاع الحكم عن موضوعه بسبب تبدل الرأى و نحوه، بل احكام لها بحسب رأيه، و مجرد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحة استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع و لو عرفا فتأمل جيدا.

هذا كله مع إمكان دعوى انه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم و المرض إجماعا فلم يجز فى حال الموت بنحو اولى قطعا فتأمل انتهى كلامه و لقد أجاد فى هذه الإفادة لكن بعض المحققين من تلاميذه أورد على كلامه الأخير بأن الملاك لعدم جواز التقليد فى المرض و الهرم ان كان زوال الرأى فالتحقيق عدمه فيهما و فى الموت لأن الإدراكات باقية فى محالها و النفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه الى نشاة اخرى لا يمكنها ترتيب الأثر عليها و إلا فمن المستحيل بحسب الحكمة الإلهية و العناية الربانية أن تزول العلوم و المعارف الحاصلة للإنسان فى مدة مديدة من

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۲

العمر بعد إتعاب شديد للقوة النظرية و مجاهدة عظيمة لتحصيل الأخلاق و الملكات الفاضلة بمجرد المرض و الهرم فى آخر العمر أو بسبب الموت، مع ان الدنيا مزرعة الآخرة و المعرفة بذر المشاهدة، بل الصحيح ان علاقة النفس مع البدن حجاب قوى و مانع شديد فإذا زال المانع و ارتفع الحجاب كانت العلوم كلها حاضرة لديه، مشهودة عنده الى ان قال و ان كان الملاك لعدم جواز التقليد فى المرض و الهرم عدم التمكن من اعمال القوة النظرية، فلا يقدر على رد الفرع إلى أصله و هذا معنى زوال ملكة الاجتهاد، فمن البين ان هذا الوجه مختص بهما لان انقطاع علاقة النفس و ارتفاع الشواغل المانعة عن القدرة الفعلية يوجب كون النفس اقدر على رد الفرع إلى أصله من حال حياته، و لعله أشار الى بعض ما ذكرنا بالأمر بالتأمل انتهى كلامه فى الرسالة أقول لا يخفى ان ما ذكره خال عن التحقيق فان آراء المجتهد فى الغالب مستنبطة من المدارك الجزئية كالآيات و الروايات الى آخر ما ذكرنا، و هو أيضا اعترف بذلك

لكنه جزم بتجرد قوتى الخيال و الوهم تجردا برزخيا و هو خلاف مسلك مشهور أهل الفن، مع ان قواعد الأصول ليست مبتنية على تلك التحقيقات العرفانية و التدقيقات الفلسفية، بل المدار فيها على انظار العرف، و الرأى بنظر العرف متقوم

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۳

بالحياة و لو لم يكن كذلك واقعا.

ثم لا يخفى أن أنظار العرف تختلف فى الموارد من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، ففى مثل حجية الرأى التى هى مناط جواز التقليد يرون الحى و الميت موضوعين متباينين، فلا يصح استصحاب جواز التقليد الثابت فى حال حياة المجتهد بعد مماته لاختلاف الموضوعين فى نظرهم، و لا أقل من عدم إحراز اتحادهما لأجل زوال الرأى بموته، أو احتمال زواله، و هذا بخلاف جواز نظر كل من الزوجين إلى الأخر فإنه يصح استصحاب جواز نظر زوجته اليه بعد موته لوحدة الموضوع عند العرف فى الحالتين بحسبان بقاء عنوان الزوجية ببدنه الباقى بعد موته، و ان احتمل ان يكون للحياة دخل فى عروضه واقعا ببدنه، و اما ما افاده بعض آخر من اعلام تلاميذه «۱» من استصحاب بقاء الأحكام التكليفية الناشئة عن قيام آراء المجتهد المثبتة سابقا فى زمان حياته بناء على التحقيق من كون آراء المجتهد كسائر الحجج الشرعية من علل ثبوت الأحكام الظاهرية على موضوعاتها بلا دخل لعنوان قيامها على المورد فى ثبوت مثل هذا الحكم.

---

(۱) هو المحقق الجليل الشيخ ضياء الدين العراقى المتوفّى سنة ۱۳۶۱

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۴

و ذلك أيضا بناء على كون مفاد دليل حجية الرأى كسائر أوامر التصديق فى الأمارات هو إحداث احكام تكليفية ظاهرية إذ حينئذ كان لمثل هذا الاستصحاب مجال إذ من المعلوم انه مع الشك فى حجية الرأى حال موت المفتى نشك فى بقاء الحكم التكليفى الظاهرى الثابت لعنوان موضوعه فيستصحب مثل ذلك الحكم و ان لم يجر الاستصحاب فى نفس حجية الرأى.

بل و لئن قلنا بعدم حجية الرأى فى حال الموت أمكن قيام مقتضى آخر فى بقاء الحكم الظاهرى المزبور و معه يبقى مثل تلك الاحكام على على مشكوكيتها فيشملها أدلة استصحابها فلا مجال لشبهة الشك فى الموضوع فى مثلها، نعم لو بنينا على عدم كون مفاد أدلة الطرق حكما تكليفيا الى آخر ما قاله فى المقالات.

فهو كلام على غير مبنى التحقيق فى باب الحجج و الأمارات الشرعية، فإن مفاد دليل الحجية اما جعل الوسطية فى الإثبات و المحرزية على مصطلح الأصولى فى الحجية، كما هو المختار، وفاقا لشيخنا العلامة الأنصارى قده فيلزمه تنجيز الواقع، أو جعل المنجز فيما أصاب و العذر فيما اخطاء كما هو مختار

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۵

صاحب الكفاية قده، و على المسلكين لا مسرح للاستصحاب، كما اعترف به أيضا، و ان كان مراده ان قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه الطرق و الأمارات من الأحكام الواقعية التكليفية الوضعية شرعا فى الظاهر، فقد تقدم رده عن صاحب الكفاية فراجع و المقالات حتى يظهر لك صدق ما قلنا أو صدق ما افاده، لكن مع الالتفات الى ان مؤديات الحجج و الأمارات لا يمكن ان تكون أحكاما مستقلة فى عرض الأحكام الواقعية بل هى الأحكام الواقعية الثابتة فى الظاهر لأجل قيام الطرق و الأمارات عليها و لأجل ثبوتها تعبدا فى الظاهر سميت بالأحكام الظاهرية و الا فعلى الأصول الإمامية من الطريقية و التخطئة ليس لنا حكمان عرضيان (الواقعى و الظاهرى) و قضية الطولية ليست أزيد مما افاده صاحب الكفاية قده «من ان الاحكام التقليدية ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بل كانت متقومة بالرأى حجيته فإذا زالت حجية الرأى فأين الحكم حتى يستصحب بقائه» مع ان كلامه الأخير مما لا ينبغى صدوره عن مثله، فان مرجعه إلى إجراء استصحاب الحكم عند زوال مقتضيه، و احتمال قيام مقتضى آخر فتدبر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۶

فتحصل مما ذكرنا ان ما أقيم على جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه من الدليل اللفظى الاجتهادى و من الأصل العملى، مما لا يصح التعويل عليه.

و اما السيرة فأحسن وجوه تقريرها الذى ذكره شيخنا العلامة الأنصارى قده فى رسالته المفردة، فإنه قال: ان السيرة مستمرة من زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام على البقاء، فانا لم نسمع من أمر الناس بالعدول بعد موت قائله و لا أحدا عدل كذلك مع توفر دواعى نقله، و لكن أورد عليه بما يرجع الى جعل فتاوى الأصحاب على ضروب أربعة منها ما يعلم كونه مأخوذا من الرواية المعتبرة المنقولة فيؤخذ، كما يؤخذ الرواية. كما حكى غير واحد ذلك فى فتاوى على بن بابويه قده «۱» و كذلك فتاوى الشيخ قده «۲» حيث ذكروا ان من تأخر عنه من العلماء مقلدون له فان المراد بالتقليد فى ذلك نظير قوله فللعوام ان يقلدوه، مع انه فى مقام تجويز أخذ الخبر و الحكاية عن العلماء.

---

(۱) هو الشيخ الجليل على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى من شيوخ القميين و رؤسائهم توفى سنة ۳۲۹.

(۲) هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى شيخ الطائفة الحقة الإمامية و مقتداهم ولد سنة ۳۸۵ توفى ليلة الاثنين ۲۲ محرم ۴۶۰.

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۷

و منها ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له و عدم صدور تقية لحسن ظنه بمن أخذ منه فيحصل الاجتهاد من نفس ذلك الخبر من غير حاجة الى شىء آخر، و كان من أوجب الاجتهاد عينا لاحظ ذلك و لاحظ سهولة تحصيل الإجماع فى الإجماعيات منها ما يفيد القطع للسامع خصوصا إذا كان ممن لا يلتفت الى الاحتمالات كالعوام و النسوان.

منها ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن أيضا بمطابقته للواقع، و لا يخفى ان دعوى السيرة فى ثلثه الأول لا تنفع و فى الرابع ممنوعة جدا و اما دعوى حكم العادة بأنه لو لم يجز البقاء لوصل المنع مع توفر الدواعى فيردها ان ما وصل من المنع عن تقليد الميت من الإجماعات و الفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعى كاف فى المنع انتهى.

[فى اشتراط الأعلمية فى المقلد و ما استدل به لذلك]

أقول الإنصاف ان دعوى استقرار السيرة فى زمان أصحاب الأئمة عليهم السّلام على البقاء على تقليد الميت قريبة جدا و يشهد لذلك ما ذكره بعض

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۸۸

الأساطين قده فى رسالة (حق اليقين) على ما نقلناه فى صدر رسالة الاجتهاد من انه كان فى زمان الأئمة ع طائفة زرارية و هم العاملون بفتاوى زرارة بن أعين و طائفة يونسية و هم العاملون بفتاوى يونس بن عبد الرحمن و غير ذلك فان ما ذكره كما يشهد على شرع الإفتاء و التقليد فى زمان الحضور يشهد أيضا بالبقاء على ما عملوه حسب فتاوى مراجعهم من زرارة أو يونس بن عبد الرحمن أو محمد من مسلم، أو يحيى بن زكريا و أضرابهم، إذ لو كان العدول واجبا عليهم بموت مراجعهم لنقل إلينا لتوفر الدواعى على نقل هذا النحو من القضايا و اما ادعاه الشيخ العلامة الأنصارى قده من كفاية الإجماعات و الفتاوى فى المنع عن البقاء، ففيه ان غاية ما يستفاد من الإجماعات المدعاة هو المنع عن تقليد الميت ابتداء لا البقاء على تقليده فى الاحكام التى عمل بها فى حياة المجتهد، و على هذا فالقول بالبقاء. على تقليد الميت فى المسائل التى عمل بها فى حياته لا يخلو عن قوة سيما إذا كان الميت اعلم من الحى.

و من الشرائط المعتبرة فيمن يصح تقليده الأعلمية

اشارة

المشهور على اعتبار الأعلمية فى مرجع التقليد بمعنى وجوب الأخذ بفتوى الأعلم و العمل عليه فى موارد الاختلاف بينه و بين غيره، و عن المحقق الثانى قدس دعوى الإجماع عليه، و المحكى عن السيد الأكبر «علم الهدى» قده كونه من المسلمات عند

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۸۹

الشيعة و خالفهم فى ذلك جماعة من المتأخرين فقالوا بالتخيير بين الأعلم و غيره و المشهور هو المنصور و قواه شيخنا الأستاد المحقق قدس و توضيح المقام يقتضى ذكر أمور،

الأمر الأول ان رجوع الجاهل الى العالم و لزوم تقليد العامى للمجتهد ليس تقليديا تعبديا،

بل هو بحكم العقل الارتكازى و الا لزم الدور لكن القدر الذى يستقل به العقل و لا مجال لإعمال المولوية فيه مجرد رجوع الجاهل الى العالم فى تعلم الاحكام بمقتضى قيام العبد بوظيفة العبودية بعد تمامية وظيفة الربوبية من إرسال الرسول الأكرم ص و إنزال الكتاب الكريم و إيصال الأحكام الشرعية على مجارى العادة و وجود العلماء المجتهدين لكن خصوصيات المجتهد من حياته و أفضليته و غيرهما من الصفات مما لا يستقل العقل باعتباره، نعم فى جامع الصفات يقطع بكونه مرجعا لكونه متيقن الحجية و غيره مشكوك الحجية، ففى الخصوصيات يصح اعمال المولوية من حيث اعتبارها و عدم اعتبارها شرعا و لذلك سارت مطرح انظار الفقهاء، و اختلفوا فيها فيصح التقليد فيها من دون لزوم الدور كما يصح الاجتهاد فيها لمن يبلغ درجة الاجتهاد لكن العامى إذا حاول استعلام هذه الواقعة لا بد و ان يرجع الى الأعلم و هو قد يفتى بالتخيير و المساواة، كما يمكن ان يفتى بلزوم تقليد الأعلم حسب ما سنح له من الأدلة،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۰

الأمر الثانى ان اعتبار الأعلمية يتصور على نحوين.

الأول ان يكون المراد انحصار الحجة فى كل عصر بشخص واحد و هو الأعلم، و اعتبار الأعلمية بهذا المعنى يرتضع من ثدى الإمامة، فكما ان الحجة فى كل عصر منحصر بإمام واحد فكذلك الأمر فى المجتهدين، فان الحجة من بينهم منحصرة بشخص واحد و هو أعلمهم.

الثانى ان يكون المراد من اعتبار الأعلمية كونها مرجحة عند التعارض فقول كل مجتهد فى نفسه حجة إلا إذا عارضه قول الأعلم، فيخرج قول غير الأعلم حينئذ عن الاعتبار، كما هو الشأن فى تعارض الخبرين إذا كان لأحدهما مزية منصوصة موجبة لتقديمه على الأخر الفاقد لها فكما انه تؤخذ بالمزية فى مقام الترجيح فلا يكون من مقومات الحجة و الا لكان التعارض بين الحجة و اللاحجة فكذلك الأمر فى المقام.

فتحصل ان اعتبار الأعلمية يحتمل ان يكون من جهة كونها مقومة للحجية و قضية ذلك انحصار الحجة فى كل عصر بشخص واحد و هو الأعلم من كل من على وجه الأرض إذا لا علم بقول مطلق لا محالة ينحصر بشخص واحد و لا ثانى له لمكان الخلف و يحتمل ان تكون من المرجحات فيكون قول كل مجتهد حجة فى نفسه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۱

و الانصاف ان الاحتمال الأول بعيد غاية البعد لا يمكن المساعدة عليه و بعيدان يكون مرادهم أيضا و القريب ان يكون مرادهم من

اعتبار الأعلميـة اعتبارها من حيث المرجحية و لا يخفى ان اعتبار الأعلمية بهذا المعنى ينحل الى دعويين الاولى حجية قول كل مجتهد فى حد نفسه.

الثانية تقدم الأعلم على غيره عند التعارض فلا بد من إثبات ذلك بكلا جزئية فنقول اما حجية قول كل مجتهد فى حد نفسه فيدل عليه التوقيع المبـارك المتقـدم ذكره فـان رواة حـديثنا جمع مضـاف مفيـد للعموم الانحلالـى بلا اشـكال و يـدل عليه قوله عليه السـلام فى المقبولـة «انظروا الى من كان منكم قـد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا ألح» فإنها و ان كانت فى مورد القضاء الا انها تدل على المدعى من جهة عدم القول بالفصل بين الشبهات الحكمية فى مورد القضاء و بينها فى غير مورد القضاء.

و اما كون الأعلمية مرجحة فلوجوه.

الأول ان فتوى الأعلم عنـد الاختلاف متيقن الحجيـة و فتوى غيره مشـكوك الحجيـة و الأصل عـدم حجيته فان التعبد به تشـريع محرم بالأدلة الأربعة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۲

الثانى ما فى ذيل المقبولـة و هو قوله ع فالحكم ما حكم به أفقههما أو أعلمهما بـدعوى الملازمة بين تقديم حكم الأعلم و بين تقديم فتواه إجماعا فإن كل من قال بتقـديم حكم الأعلم قال بتقـديم فتواه و هـذا يظهر لمن تتبع فتاوى الفقهاء فى المقام الا ترى ان صاحب المفاتيح «۱» اقتصـر فى المناقشة على المقبولة بأنها لأتناول غير صورة الاختلاف و لا بد من ضميمة الإجماع المركب و هو ممنوع فإنه لو أمكن التفصـيل بين الحكم و الفتوى لكان إنكار الملازمة اولى بالمناقشة من دعوى عدم شـمولها لغير صورة الاختلاف و قد أشرنا الى ان المدعى تقديم فتوى الأعلم و ترجيحه على غيره فى صورة الاختلاف لا مطلقا كما سيأتى توضيحه و لكن الملازمة فى العكس (اعنى بين القول بتقديم فتوى الأعلم و بين القول بتقديم قضائه) غير ثابتة فإن من القائلين بتقديم فتوى الأعلم جماعة لم يقولوا بتقديم قضاء الأعلم بل يجوزون قضاء غير الأعلم مع وجود الأعلم و لذلك يجوزون ترافع المجتهدين عند مجتهد ثالث مع كونه غير اعلم.

فتحصل ان الملازمة فى الأصل ثابتة بالإجماع و هو الدليل على المدعى

---

(۱) هو الشيخ الجليل و المحدث الخبير محمد بن مرتضى المدعو بالمحسن و الملقب بالفيض، الكاشانى توفى سنة ۱۱۰۱ عن أربعة و ثمـانين عامـا له تأليف كثيرة فى شتى العلو منها كتاب مفاتيـح الشـرائع فى أبواب الفقه كلها مع مسائل مهمـة اخرى فقهيـة لم يـذكرها الفقهاء و قد أثنى على كتابه هذا صاحب الروضات بما لا مزيد عليه فراجع.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۳

دون العكس هذا بناء على إبقاء الحكم فى المقبولة على معناه الخاص:

و يمكن ان يقـال ان المراد بالحكم فى المقبولـة ليس ما هو المصـطلح عليه فى باب القضاء بل الظاهر منه معناه اللغوى الشامل للفتوى مثـل قوله تعـالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ* الآيـة» و يـدل على ذلك مضافا الى عـدم ثبوت الحقيقـة الشـرعية فى لفظ الحكم قول الراوى «و كلاهمـا اختلفا فى حـديثكم» فان المتبادر كونه بيانا لاختلاف الحكم لان الاختلاف فى نفس القضاء ليس اختلافا فى نفس الحـديث لكن الاختلاف فى فتوى رواة عصـر الامام ع اختلاف فى الحـديث لاشتراك فتواهم و روايتهم فى الاسـتناد الى السـماع من الامـام عليـه السّـلام و لاـ دلالـة فى لفـظ منازعـة المتحـاكمين على كـون المراد به القضـاء بـالمعنى الاصـطلاحى الجـارى فى الشـبهة الموضوعيـة لإمكان كون نزاعهما من جهة الاشـتباه فى الحكم فيرجعان الى من يحكم بينهما بالفتوى بل الظاهر كون نزاعهما من هذه الجهـة لاـ من جهـة الاختلاـف فى الموضوع فـان مرجعه الى الادعـاء و الإنكـار فيحصل فصل الخصومـة حينئـذ من حاكم واحـد على موازين القضاء من الحكم بالبينات و الايمان فلا حاجة الى اختيار كل منهما حكما قال شيخنا العلامة الأنصارى فى رسالة تقليد الأعلم أن ترجيح

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۹۴

الحكم فی الروايات انما هو من جهة الرجحان فی أصل الفتوی و هو ظاهر للمتأمل و لعله لذا ادعی الشهيد الثانی قده ان المقبولة نص فی المطلوب و اما ما ذكر فی الإيراد أخيرا من ان المرجحات المذكورة فی تلك الروايات لا تعمل بها فی تعارض الفتواءين، فهو ما اشكال مشترك بين جعلها واردة فی تعارض الحكمين، أو الفتواءين، و يمكن دفعه بالتزام وجوب اعمال تلك المرجحات فی تعارض الفتواءين فی ذلك الزمان بالنسبة إلی الجاهل بالحكم الشرعی القادر علی الاستنباط إذا وصل اليه الروايات أو الفتوی النازلة منزلة الروايات الی ان قال: و بالجملة فالمقبولة و أخواتها محمولة علی تعارض الفتواءين المستند الی الروايات بالنسبة إلی القادر علی اعمال التراجح المذكورة فيها مقيدة بالقدرة و اما العاجز و هو العامی فيقتصر علی ما هو فی وسعة من المرجح الذی يقتدر علی معرفته و هی الأعلمية دون غيرها فتأمل انتهی كلامه رفع مقامه أقول: مراده باخوات المقبولة- ۱- رواية داود بن حصين عن أبی عبد اللّه عليه السلام فی رجلين اتفقا علی عدلين جعلهما فی حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بعدلين فاختلفا إلخ، فقال عليه السلام، ينظر الی قول أفقههما بأحاديثنا و أورعهما فيه فينفذ حكمه، و لا يلتفت الی الأخر،- ۲- و رواية

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۹۵

موسی بن أكيل عن أبی عبد اللّه عليه السلام عن رجل يكون بينه و بين آخر منازعة فی حق، فيتفقان علی رجلين فاختلفا فيما حكما فقال ع: ينظر إلی أعدلهما وافقهما فی دين اللّه فيمضی حكمه، و الكلام فيهما هو الكلام فی المقبولة استدلالا و نقضا.

الوجه الثالث، الدليل الاعتباری العقلی و هو ان الظن الحاصل من قول الأعلم، أقوی من الظن الحاصل من قول غير الأعلم فيجب العمل بالأقوی فإن العدول من أقوی الأمارتين الی أضعفهما غير جائز، و أجيب عنه بالمنع عن الصغری أولا، و المنع عن الكبری ثانيا و قد أطيل الكلام نقضا و إبراما فی التقريرات و فی رسالة بعض محققی العصر فلاحظهما.

و لا يخفی ان شيخنا الأستاد المحقق قده لم يستدل بهذا الدليل الاعتباری، لكن بعد الاستدلال بالمقبولة و أخواتها تشبث بطريقة العقلاء بدعوی ان سيرة العقلاء و طريقتهم مستمرة علی المراجعة عند اختلاف أرباب الصنائع و أصحاب الحرف الی من هو أسد و أبصر و أشد مهارة فی تلك الحرفة و الصنعة، هذا تمام الكلام فی بيان مذهب المشهور من وجوب تقليد الأعلم.

و اما القول الأخر الذی حدث لبعض من تأخر عن الشهيد الثانی قده تبعا

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۹۶

للحاجبی و العضدی و القاضی و جماعة من الأصوليين و صار إليه جملة من متأخری أصحابنا حتی صار قولا معتدا به و يعبر عنه بالقول بالتخيير بين الفاضل و المفضول فقد استدل له بوجوه الأول الأصل علی الوجوه الثلاثة التی قررها فی التقريرات و ردها و لا يهمنا التعرض لها و لردها و من شاء فليراجع التقريرات.

الثانی إطلاق الآيات كآيات النفر و السؤال و الكتمان تقريب الاستدلال بآية النفر علی ما أفاده فی التقريرات هو ان إيجاب الحذر عقيب إنذار المنذرين من غير وجود الدلالة علی الاختصاص بالأفضل مع جريان العادة بتفاوت مراتبهم فی العلم و شيوع اختلافهم فی المسائل النظرية يفيد حجية إنذار كل منذر سواء كان أفضل أو مفضول، و تقريب الاستدلال بآية السؤال هو ان الأمر بالسؤال عن العلماء يدل علی وجوب القبول منهم من دون الاختصاص بطائفة و هو يدل علی حجية قول العالم المسئول منه مطلقا سواء كان أفضلا أو مفضولا- و كذا آية الكتمان تدل علی وجوب الإظهار و حرمة الكتمان و هو يلازم وجوب القبول مطلقا، و التحقيق فی الجواب عن الكل ان غاية ما تدل عليه الآيات المباركات

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۹۷

هی مشروعية أصل الاجتهاد و التقليد، و حجية قول المجتهد فی الجملة فلم يكن لها إطلاق بالنسبة إلی تفاوت مراتب العلماء فی العلم و شيوع اختلافهم فی المسائل كما لا- إطلاق لها بالنسبة إلی الحياة و الممات و قد مر بك بيان ذلك سابقا، مضافا الی ما فی آية

السؤال من ان المراد بأهل الذكر بمقتضى ظهورها السياقى أهل الكتاب و بمقتضى الروايات الواردة فى تفسيرها هم الأئمة ع و ما فى آية الكتمان ما مر سابقا من انها واردة فى علامات النبوة فتدبر الثالث إطلاق الروايات، و لا يخفى ان الروايات التى استدل بإطلاقها فى المقام ليست على منهج واحد، بل مختلفة لا بمجرد كون بعضها عامة و بعضها خاصة، كما فى التقريرات، بل كانت مختلفة من حيث الدلالة على المدعى وضوحا، و عدم الدلالة عليه عرفا. و كيف كان.

فمنها التوقيع المبارك، و الاستدلال به للمقام بناء على كون المراد بالحوادث الواقعة هى المسائل الفرعية فى غاية الوضوح، إذا المأمور به هو الرجوع الى الرواة العارفين بالأحكام مطلقا، حيث لا تقيد فى التوقيع بالرجوع إلى الأفضل منهم، مع جريان العادة على اختلافهم فى مراتب الفضل خصوصا فى المسائل النظرية.

مضافا الى إطلاق قوله روحى له، الفداء «فإنهم حجتى عليكم و

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۸

و انا حجة اللّه» و كذلك لو كان المراد بالحوادث الواقعة الأعم من الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية الراجعة الى باب المرافعات و فصل الخصومة، نعم لو نوقش فيها باحتمال كون الحوادث، الأمور المعهودة بين السائل و بين الامام عليه السلام، فلا دلالة له على المدعى و التفصيل فى محله و منها ما فى صدر مقبولة بن حنظلة من إطلاق (من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا إلخ» و أورد عليه مضافا الى كونها فى مورد القضاء و الحكومة، بأنها مسوقة لبيان أصل المرجعية، و يؤيد ذلك ان السؤال ثانيا فيها عن اختلاف المرجع ليس مما علم جوابه من الحكم الأول بحيث لو حكم بعدم مرجعيتهم رأسا عند المخالفة أو بمرجعية أحد المتخالفين عينا لم يكن منافيا لما تقدم منه من الأمر بالرجوع إليهم، كما أورد على التوقيع المبارك أيضا بأن قوله روحى فداه «فإنهم حجتى عليكم» يدل على حجية كل واحد من الرواة عينا عند عدم المعارض و اما معه فلا يستفاد حجية أحد المتعارضين منه لا تعينا و لا تخيرا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۹۹

و مرجع هذا الإيراد الى ان شمول دليل الحجية لصورة التعارض يستلزم محذورا فلا محيص حينئذ عن كون مثل هذه الأدلة لبيان أصل المرجع و يظهر هذا النحو من الإيراد من بعض مقررى بحث شيخنا العلامة الأنصارى قده.

و الجواب عنه هو الذى أفاده بعض محققى العصر قده فى الرسالة من ان شمول دليل الحجية لصورة التعارض انما يستلزم محذورا إذا كانت حجية كل منهما تعينية فعلية لا تخيرية و لو بحكم العقل إلخ.

و لقد أجاد فى أصل الجواب لكن قوله أخيرا «اما على الموضوعية و السببية فواضح حيث ان مقتضى الثبوت و الإثبات تام فيحكم العقل بالتخيير فى مقام الإثبات كما فى الواجبين المتزاحمين» غير وجيه لكون ظاهره خلاف ما يقتضيه أصول الإمامية من الطريقية و التخطئة، و موهم لخلط باب التعارض بباب التزاحم، و ما فى كلماتهم من السببية أحيانا ليس المراد بها الا الالتزام بالمصلحة السلوكية على ما تقدم الإشارة اليه و هو لا يوجب إدراج المتعارضين فى المتزاحمين كى يكون التخيير فيهما أصلا أوليا فراجع الكلمات خصوصا كلمات شيخنا العلامة الأنصارى قده، و منها قوله عليه السلام «و اما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه الى قوله

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۰

فللعوام ان يقلدوه» فإن قضية العام و الإطلاق فى من كان من الفقهاء هو التخيير بين تقليد الأفضل و تقليد المفضول من المجتهدين و ان كانا مختلفين فى الفتوى.

و منها قوله ع «اصمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا» فإن مفاده أيضا هو الرجوع الى كل عالم على وجه التخيير كما صرح به فى التقريرات.

و هذه الأربعة هى الأخبار التى عبر عنها بالأخبار العامة، و لا ينبغى الإشكال فى دلالتها على جواز الرجوع الى كل مجتهد مطلق على

وجه التخيير مطلقا سواء كان أعلم أو غير اعلم و سواء كان فى المسائل الاتفاقية أو فى المسائل الخلافية، لمكان العموم و الإطلاق.

و احتمال كون الأئمة (ع) فى تلك الاخبار فى مقام بيان أصل المرجعية، خلاف الأصل المقرر عند العقلاء، فإن الأصل عند الشك فى كون المتكلم فى مقام البيان هو الحمل على كونه فى مقام البيان، كما هو ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصارى قده، فإنه قال، فى باب المطلق و المقيد هل هناك أصل يرجع اليه عند الشك فى ورود المطلق فى مقام البيان؟

قد يقال ان أغلب موارد استعمال المطلقات انما هو ذلك و عند الشك يحمل عليه و ليس بذلك البعيد فتأمل انتهى»، و صرح بذلك صاحب

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۱

الكفاية قده حيث قال: فى باب المطلق، بقى شىء و هو انه لا يبعد ان يكون الأصل فيما إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، و ذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورة من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة» فراجع.

و بهذا البيان ظهر عدم استقامة ما افاده شيخنا العلامة الأنصارى قدس فى التقريرات فى هذا المقام، فإنه جعل الاخبار على أصناف من حيث الدلالة على وجوب الرجوع الى جنس العالم، كالتوقيع، و من حيث الدلالة على وجوب الأخذ بقول كل عالم، كخبر الاحتجاج و المقبولة و من حيث الدلالة على وجوب الأخذ بقول كل عالم على اى وجه اتفق مثل قوله عليه السلام اصمدا فى دينكما الى ان قال الظاهر ان هذه الأقسام كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة أمر آخر كقولك فارجع الى الأطباء ألح، و ذلك لثبوت الإطلاق فى كل واحد منها على ما عرفت توضيحه و اما قوله صلى اللّه عليه و آله «أصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهديتم» فحيث انه ليس مرويا من طرقنا، بل كان مرويا من طرق العامة فلا جدوى لنا فى التكلم فيه نقضا و إبراما، و تعرض شيخنا العلامة الأنصارى قده له لعله لأجل كون هذا القول محكيا عن الحاجبى و العضدى و غيرهما من العامة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۲

و أنت إذا أحطت بما ذكرناه فى المقام مع الالتفات الى ان اختلاف كيفية الإفتاء فى عصر الحضور و الغيبة لا يوجب سلب الاجتهاد و الإفتاء عن أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما هو المستفاد من كلام شيخنا العلامة.

حيث قال: «و لا ننكر أصل الاجتهاد فى حقهم، بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجود أسباب الاختلاف فى حقنا دونهم» تعرف ان ما افاده بعض المحققين قده فى رسالته غير وجيه، لانه بعد ان قرب إطلاقات تلك الأخبار أجاب عنهما بان موردها الرواية لا الفتوى بالمعنى المصطلح و التعبير بالإفتاء غير مجد فى المقام بعد كون الإفتاء فى الصدر الأول بنقل الرواية، كما ان القضاء أيضا كذلك الى آخر ما افاده فراجع الرسالة.

الرابع الأخبار الخاصة كقوله ع حين ما سئل ابن أبى يعفور عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفى عنى به محمد بن مسلم، و قوله ع للعقرقوقى عليك بالأسدى عنى أبا بصير، و قوله ع إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا إلى زرارة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۳

و قوله لعلىّ بن مسيب عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين و الدنيا و قوله ع لما قال له عبد العزيز بن مهدى، ربما احتاج و لست كل وقت ألقاك أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينى فقال ع نعم و قوله ع لأبان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك الى غير ذلك مما يدل على جواز رجوع الناس الى أصحاب الأئمة و العلماء فى أخذ الفتوى و الرواية من غير وجود دلالة على الاختصاص بالرجوع إلى الأعلم فيما بينهم فيما إذا كانوا فى عصر واحد، و أورد عليها فى التقريرات» بان الاستناد إليها يتوقف على دعوى العلم بوجود الاختلاف بين هؤلاء المفتين فى العلم و الفضيلة، و العلم باطلاع الناس على اختلافهم فى المسائل النظرية فى الفروع الفقهية إلخ.

و لا يخفى انه بعد جريان العادة على اختلافهم فى المسائل النظرية و تفاوتهم فى مراتب العلم و الفضيلة لا حاجة الى العلم باطلاع الناس على اختلافهم فى الفروع الفقهية، الخامس قيام السيرة المستمرة بين أهل التقليد من السلف الى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۴

زماننا هذا، إذ من المعلوم ان عوام كل عصر فى كل عصر من يومنا هذا الى زمن الأئمة عليهم السلام لم يكونوا ينادى الرجل فى طلب المجتهد الأعلم إلى الأطراف و الجوانب، بل يعتمدون على قول فقيه جامع لشرائط الفتوى و اختلاف مراتب العلم و الآراء فى الفقهاء و المجتهدين و الرواة المحدثين لم يزل كان ثابتا، و كذا إفتاء المفضولين من أصحاب الأئمة، و لم نسمع أحدا من الأئمة عليهم السلام و أصحابهم منع الأخذ بقول الفقيه و ألزمهم بالرجوع إلى الأعلم مع ان التقليد من الأمور المهمة التى ينبغى كمال الاهتمام بشأنها، و قد تمسك بهذا الحاجبى و العضدى و جماعة و ردها فى التقريرات بان المسلم منها انهم مع عدم العلم بالاختلاف فى الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض اما مع العلم بالاختلاف إجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف إذا علموا بالفضلية و الاختلاف تفصيلا.

بل يمكن دعوى ندرة الاختلاف بين أصحاب الأئمة أيضا و لا ننكر أصل الاجتهاد فى حقهم بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجود أسباب الاختلاف فى حقنا دونهم فإنه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكاة الإمامة و مصباح الولاية يزداد الحيرة و الاختلاف انتهى.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۵

و الانصاف أن دعوى قيام السيرة المستمرة بين أصحاب الأئمة ع على التخيير بين الرجوع الى الأفضل و المفضول دون إثباتها خرط القتاد فما افاده شيخنا العلامة الأنصارى قده من المناقشة كان فى محله سيما بعد ملاحظة استقرار طريقة العقلاء، على الرجوع الى الأفضل و الأبصر فى أمورهم المهمة عند الاختلاف و عدم ثبوت ردعها عن الشرع، فالعمدة من بين الأدلة إطلاق تلك الأخبار العامة على ما أوضحناه و يتلوها الأخبار الخاصة و لكن يمكن تقييد إطلاقها بما دل على وجوب تقليد الأفضل عند الاختلاف سيما الدليل العقلى الارتكازى الناهض عند المجتهد و عند العامى الذى يريد أداء وظيفته و تفريغ ذمته عما اشتغلت به.

و اما ما استدل به صاحب الفصول قدس للتخيير من انه لو كان تقليد الأعلم واجبا لما كان الأخذ بفتاوى أصحاب الأئمة مع إمكان الاستفتاء من الأئمة عليهم السلام جائزا، فإنهم أولى بأن يؤخذ منهم من الأعلم.

فهو من غرائب الاستدلال إذ المقصود بالبحث على ما عرفت عند الاختلاف، و مع العلم بمخالفة الإمام عليه السلام يوجب العلم ببطلان قول الغير، و مع ذلك كيف يجوز التقليد، مضافا الى ان قياس الامام عليه السلام بغيره مما يشمئز منه أصحاب الانصاف كما هو ظاهر هكذا فى التقريرات،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۶

لكن عبارة الفصول بظاهرها غير تلك النسبة، فإنه قال فى الفصول فى طى الاستدلال على ان الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع الى المفضول مع إمكان الرجوع الى الأفضل و لو بالرجوع الى من يروى عنه الفتوى، و هذا يؤدى الى عدم جواز التعويل على فتوى أحد فى زمن المعصوم عليه السلام أو ما قاربه.

مع إمكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الأولوية فيجب على المفتى حينئذ العدول عن ذكر الفتوى الى نقل الرواية عند حاجة المستفتى و لا قائل به ظاهرا و رواية أبان بن تغلب السابقة «۱» كالصريح فى نفى ذلك و السيرة المستمرة شاهدة على بطلانه انتهى و لا يخفى ان هذه العبارة منه ليست بتلك الغرابة.

تبصرة

المراد بالأعلم من كان أقوى ملكة و أحسن جودة فى استنباط الأحكام الشرعية عن مداركها و اعرف بالقواعد الأصولية و الفقهية لا

أكثر اطلاعا و أزيد معلوما

---

(۱) اعنى بها قوله ع لأبان بن تغلب يا أبان اجلس فى مسجد المدينة و أفت الناس فإنى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۷

كما يستعمل فيه هذا اللفظ أحيانا لأن الأول هو الأظهر عرفا و يؤيد بل يشهد له قوله ع «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا» و تثبت الأعلمية بما تثبت به الاجتهاد و ليس تشخيص الأعلمية بأصعب من تشخيص الاجتهاد كما لا يخفى.

تذييل

يتفرع على ما ذكرنا من اعتبار الأعلمية أمور الأول ان وجوب الرجوع الى الأعلم انما هو إذا اختلف الأعلم و غيره فى الفتوى كما هو محل الخلاف و مر بك الإشارة اليه اما فى صورة الاتفاق فلا يجب الرجوع الى الأعلم و تعيينه بالقصد بل يعمل على طبق الفتوى المتفقين عليه و هذا أسهل من التخيير من جهة ان التخيير عبارة عن كون المكلف فى السعة من حيث الأخذ بأى الطريقين و التعويل عليه فى المقام العمل عند التعارض مع فرض التكافؤ من جميع الجهات و ليس المقام كذلك لعدم التعارض.

بل المقام نظير ما ورد هناك خبر ان متفقان فى المدلول فان الفقيه المستنبط يفتى بمدلولهما من غير ان يكون استناده الى خصوص أحدهما دون الأخر

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۸

و بالجملة لما كان اعتبار التقليد على وجه الطريقية إلى الواقع لا على وجه الموضوعية ففيما إذا اتفق الأفضل و المفضول فى الفتوى، فالواقع يكون منكشفا لدى المقلد فحينئذ يعمل المقلد على طبق الواقع المنكشف بالامارتين بلا اعتبار تعين خصوص أحدهما لا بالقصد و لا بالتقييد فان التعيين بالقصد أو التقييد انما يعتبر فيما إذا كان الشىء ذا وجهين أو وجوها فحينئذ يجب تعيينه و تمييزه عما عداه، و اما إذا لم يكن للعمل الا وجه واحد فلا اثر للتعيين و التقييد هذا و قد جرى خلاف ذلك فى العروة الوثقى حيث قال! الأحوط عدم تقليد المفضول حتى فى المسئلة التى يوافق فتواه الأفضل، و لذا كتب شيخنا الأستاد المحقق قدس فى الحاشية «الأقوى جواز تقليد المفضول فى هذه الصورة بل الظاهر انه بعينه تقليد الأفضل، و لا يخرج بقصد الغير عن كونه تقليدا للأفضل انتهى» و مثله فى الضعف ما أفاده فى مسألة خمسة و ثلاثين من مسائل التقليد حيث قال: إذا قلد شخصا بتخيل انه زيد فبان عمروا فان كانا متساويين فى الفضيلة و لم يكن على وجه التقييد صح، و الا فمشكل، فكتب عليه شيخنا الأستاد قده فى الحاشية، «بل و مع التقييد أيضا و لا اثر للتقييد فى باب التقليد.»

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۰۹

الأمر الثالث إذا اختلفا فى الفتوى و علم فتوى الأعلم تفصيلا

مثل ما إذا اختلفا فى طهارة الغسالة و نجاستها فالمتعين هو الرجوع الى الأعلم و العمل على فتواه سواء كان موافقا للاحتياط، كما إذا كان فتواه بالنجاسة أو مخالفا للاحتياط، كما إذا كان فتواه بالطهارة، فإن قول الأعلم هو المتيقن فى الحجية و قول غيره ساقط عن الاعتبار لكونه مشكوك الحجية عند الاختلاف، نعم لا بأس بالاحتياط إذا كان فتوى غير الأعلم موافقا له، و الجرى عليه ليس حينئذ من جهة ان الاحتياط حسن على كل حال عقلا و شرعا و لو لم يكن فى المسألة قول لغير الأعلم فإتيان العمل أو الاجتناب عنه انما هو بداعى المطلوبية أو المبغوضية لا لأجل فتوى غير الأعلم بذلك فتدبر.

الأمر الرابع إذا علم مخالفة الأعلم لغيره إجمالا فهل يجوز الرجوع فى هذه الصورة الى غير الأعلم أم لا؟،

بل يجب الفحص عن فتوى الأعلم وجهان، بل قولان.

و الأقوى وجوب الفحص لما تقدم من ان قول كل مجتهد و ان كان حجة فى حد نفسه لكن فى صورة معارضته لقول الأعلم يسقط عن الاعتبار على ما عرفت تفصيله.

و احتمال معارضته لقول الأعلم من ناحية العلم الإجمالى كالعلم

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۰

بالمخالفة تفصيلا يكون منجزا موجبا للفحص كما هو الشأن فى باب العمومات و الإطلاقات و مطلق الدليل الاجتهادى عند احتمال وجود المخصص و المقيد و المعارض للعلم الإجمالى أو لوجه آخر فان مقامنا و مقام الفحص عن المخصصات و المقيدات من واد واحد من حيث استقلال العقل فى الحكم بعدم معذورية الجاهل القادر على الاستعلام بعد تمامية وظيفة الربوبية على النهج المعهود من إنزال الكتب و إرسال الرسل الى ان وصل الأمر إلى إيجاد المجتهدين العظام الذين هم خلفاء عن أمناء الوحى صلوات اللّه عليهم، فبعد انتهاء وظيفة الربوبية الى هذا الحد تصل النوبة إلى وظيفة العبودية من البحث و الفحص عن الحجة عند احتمالها لموجب العلم الإجمالى أو موجب آخر فحال المجتهد و المقلد من هذه الجهة سيان.

غاية الأمر ان المجتهد يتفحص فيما بايديه من الاخبار عما هو الحجة عليه من المخصصات و المقيدات، و المقلد يتفحص فيما بين فتاوى المجتهدين عن فتوى أعلمهم عند احتمال الاختلاف و المعارضة.

و مجرد هذا غير فارق و ان كان بين البابين فرق من جهة أخرى من جهة ان لوجوب الفحص فى ذلك الباب مدركين.

أحدهما جريان ديدن الأئمة عليهم السلام على التعويل على

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۱

القرائن المنفصلة، الثانى العلم الإجمالى بوجود المخصصات و المقيدات و المعارضات، فعلى كل من المدركين لا بد من الفحص فى جميع ما بأيدينا من الاخبار عن مخصص كل عام و مقيد كل مطلق، و معارض كل دليل، و لا يمكن ان يتقاعد المجتهد عن الفحص، و لو لم يبق إلا عام واحد مثلا، و اما على مدرك العلم الإجمالى فلان العلم الإجمالى لما كان معلما بعلامة ما بأيدينا من الاخبار، فلا يمكن ان يصير منحلا الا بعد الفحص عن جميع المخصصات بالنسبة الى كل عام، و جميع المقيدات بالنسبة الى كل مطلق، فهو من جهة كونه ذا علامة ليس من قبيل ما كان مرددا بين الأقل و الأكثر حتى يصير منحلا بالظفر بالعدد المعلوم بالإجمال بل من قبيل ما كان مرددا بين المتباينين و توضيحه فى محله فبين المدركين فى ذلك الباب ملازمة من جهة لزوم الفحص عن الجميع بخلاف هذا الباب و ان كان لوجوب الفحص فى هذا الباب مدركان أيضا.

أحدهما العلم الإجمالى باختلاف المجتهدين فى المسائل النظرية.

ثانيهما جريان عادتهم على الاختلاف فى المسائل النظرية لكن لا يكون بينهما ملازمة، بل ينفك أحد المدركين عن الأخر،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۲

و ذلك لان دائرة العلم الإجمالى و ان كانت فى المسائل العامة البلوى، كما ان جريان عادتهم على الاختلاف أيضا فى هذه الدائرة الا ان المسائل الاتفاقية التى يندر الابتلاء بها لو اتفق الابتلاء بها قبل تعلم المسائل العامة البلوى تدخل فى أطراف العلم الإجمالى لاشتراكها مع البلوى حينئذ فى وجوب التعلم الذى يقتضيه العلم الإجمالى بخلاف ما لو اتفق الابتلاء بها بعد تعلم العامة البلوى، فإنها غير داخلة فى أطراف العلم الإجمالى، كما كانت غير داخلة فيما جرت العادة على الاختلاف فيه.

فح نقول ان المدركين يتفقان فى إيجاب الفحص فى المسائل العامة البلوى، و عدم إيجاب الفحص فى المسائل الاتفاقية التى يندر

الابتلاء بها بعد تعلم العامة البلوى، و اما لو اتفق الابتلاء بالمسائل النادرة قبل تعلم العامة، فبناء على أحد المدركين، اعنى العلم الإجمالى يجب الفحص فيها عن فتوى الأعلم لما عرفت من دخولها فى دائرة العلم الإجمالى، و اما على المدرك الأخر فلا يجب الفحص فيها لعدم جريان العادة على الاختلاف فى المسائل النادرة الغير المعنونة، و هذا هو المراد بما ذكرنا من عدم الملازمة بين المدركين فى المقام، و ان كان شيخنا الأستاد المحقق قده قال، فى صدر عنوان المسألة ان بين المدركين عموما من وجه، لكن المتحصل مما فاده فى مقام التوضيح

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۳

هو الذى ذكرنا فتدبر،

و من الشرائط المعتبرة فيمن يصح تقليده العدالة

و اعتبارها فى المفتى مما لا اشكال فيه، كما لا إشكال فى اعتبارها فى القاضى و الحاكم لأجل ان المفتى الفاسق لا وثوق بقوله و اخباره كما قيل إذ قد يحصل الوثوق باخباره بل لأجل أن الإفتاء من شئون المنصب و الفاسق لكونه ظالما لا يتأله لقوله تعالى لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ و كذا القضاء هذا مع قيام الإجماع على اعتبار العدالة فى المفتى و القاضى كليهما

تذنيب

و يعتبر فى مرجع التقليد أن لا يكون مقبلا على الدنيا و طالبا لها مكبا عليها مجدا فى تحصيلها ففى خبر العسكرى عليه السّلام «من كان من من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه» و هل يستفاد من هذا الخبر أزيد من المقدار المعتبر فى العدالة أم لا؟

قولان

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۴

اختار الأول شيخنا الأستاد قده وفاقا لما أفاده فى العروة الوثقى و هو الحق لأن العدالة الشرعية المعتبرة فى الموارد لا يعتبر فى تحققها ذاك المقدار الذى نطق به الخبر بل تكون أوسع من ذلك، نعم العدالة الأخلاقية التى هى عبارة عن ملكة يقتدر بها العقل العملى على تعديل القوى الثلث (العاقلة و الشهوية و الغضبية) حسب ما يقتضيه العقل النظرى لعلها أضيق مما يستفاد من الخبر لكنها ليست بشرط فى شىء من الأحكام الشرعية و قد حررنا الكلام فى العدالة فى رسالة مفردة.

و منها العقل.

و منها البلوغ.

و منها الذكورة.

و منها طهارة المولد.

و حيث ان اعتبار تلك الأمور فى مرجع الفتوى مما تسالم عليه الكل فلا جدوى فى تطويل الكلام فيها ببيان المناقشة و ردها.

المبحث الخامس فيما يصح فيه التقليد و ما لا يصح

فنقول الأحكام الشرعية على طائفتين، لأن المقصود بالذات منها اما ان تكون

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۵

نفس العمل الجوارحى و مطلوبية العلم لأجل الوصلة إلى العمل، أو تكون نفس العلم و الاعتقاد دون العمل الجوارحى، كمعرفة

صفات البارى تعالى و معرفة النبى صلى اللّه عليه و آله و معرفة الإمام عليه السلام، و المعاد، و أحوال البرزخ و غير ذلك مما يرجع الى الاعتقادات، فان كانت من قبيل الاولى تسمى بالعملية، كما ان الثانية تسمى بالاعتقادية، و ان شئت سم الاولى بالفرعية العملية و الثانية بالاصولية الاعتقادية.

أما الأحكام الفرعية العملية فعلى طوائف:

منها الضروريات، كوجوب الصلوات الخمس و غيرها مما ثبت بالضرورة من الدين.

و منها القطعيات و هى الأحكام الثابتة بالدليل القطعى من الإجماع و الاخبار المتواترة.

و منها النظريات التى تحتاج الى تجشم الاستنباط و تكلف النظر فى الأدلة الشرعية، كمسائل الشك و السهو أو غيرها من مسائل العبادات و المعاملات، بل العاديات التى يشك فى حكمها.

اما الضروريات فغير قابلة لان يتعلق بها التقليد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۶

و اما القطعيات فتدور مدار القطع، فان حصل للمكلف قطع بذلك فلا حاجة فيه الى تقليد الغير و ان لم يحصل فيجوز فيه التقليد.

و اما ما عداها من الأحكام الفرعية ففى صورة عجز المكلف عن الاجتهاد يجب فيها التقليد مع عدم إمكان الاحتياط، و الا فيكون مخيرا بينه و بين الاحتياط الا- إذا كان الاحتياط بالتكرار الموجب لخروجه عن الطاعة عند العقل مع التمكن من الطاعة التفصيلية و التفصيل فى محله.

و اما الأصولية الاعتقادية، فإن كان المكلف ممن يقدر على اعمال النظر و الفكر لتحصيله يتعين عليه ذلك لعدم الدليل على جواز التقليد لا من العقل و لا من الشرع كما لا يخفى، بل العقل يحكم بوجوب النظر عليه و لو تخلف عن اعمال النظر و قلد فى ذلك، فان صادف الواقع فلا يكون الا متجريا فالكلام فيه هو الكلام فى التجرى.

و اما فى صورة عدم المصادفة للواقع فليس بمعذور، بل يكون معاقبا، و اما إذا لم يكن عمن يقدر على اعمال النظر و إجابة الكفر فان كان هناك من يثق بدينه فيتعين عليه الرجوع اليه و يكون معذورا عند

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۷

المخالفة و لا يكون اثم عليه لكونه على حجة و ان تخلف عن وظيفة فإن اتفق مطابقة اعتقاده لمواقع الحق فلا يكون حينئذ إلا متجريا و الا فلم يكن له عذر.

و اما ان لم يكن هناك من يثق بدينه ممن يكون على الحق فالظاهر انه معذور و لا شىء عليه هذا تمام الكلام فى الأحكام الشرعية و اما الموضوعات فان كانت شرعية المعبر عنها بالماهيات الجعلية كالصلاة و الصوم و نحو ذلك فلا إشكال فى وجوب التقليد فيها على من لا يقدر على الاجتهاد و كذلك الموضوعات المستنبطة العرفية اللغوية ككون الصعيد ترابا خالصا أو مطلق وجه الأرض لأنه و ان لم يكن بنفسه موردا للتقليد لكنه من جهة استتباعه للحكم الشرعى الذى هو جواز التيمم و نحوه يجب فيه التقليد، و اما ما كان فى الموضوعات الصرفة فغير قابل لان يقلد فيه، بل ربما يكون نظر العامى فى الموضوعات الصرفة أسد و أصوب من نظر الفقيه كما لا يخفى.

و اما مسائل أصول الفقه فما كان منها من الكبريات الكلية التى يترتب عليها استنباط الأحكام الكلية الشرعية كحجية خبر الواحد و حجية الظهورات و نحو ذلك فلا تتطرق فيها التقليد أصلا بل التقليد انما

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۸

يجرى فى الأحكام الشرعية التى استنبطها المجتهد من ضم صغرياتها إليها.

و اما ما كان منها تجرى فى الموضوعات الخارجية كاستصحاب طهارة الثوب و عدمها و استصحاب الحياة و و عدمها و استصحاب

العدالـة و عـدمها و نحو ذلك فهو قابل للتقليـد بعـد تنقيـح المجتهد مجراها كما هو الشأن فى جميع القواعد الفقهية التى يكون تنقيح مجراها بعهـدة المجتهـد و بعد ذلك هو و مقلدوه فى إجرائها على شـرع سواء فالمجتهد المرجع يفتى و يقول بأنك مثلا إذا شـككت فى طهارة ثوبك و كنت على يقين من طهارته فابن على طهارته و هكذا فالمقلد فى مورد الابتلاء يطبق عمله على طبق فتواه.

و بالجملة فضابط ما يجرى فيه التقليد و ما لا يجرى فيه هو ان كلما يحوج المكلف الى دق باب الشارع لتعيين ما هو وظيفته و استعلام حكمه سواء كـان أولاـ و بالـذات حكمـا شـرعيا أو مسـتتبعا له كما تقـدم من مثال الصـعيد فهو مما يجرى فيه التقليـد و كلما لا يكون كـذلك لا يجرى فيه التقليـد و بما ذكرنا فى المقام يظهر ان ما أفاده فى العروة الوثقى من انه لا تقليـد فى مسائل أصول الفقه و لا فى الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية لا يستقيم على إطلاقه فتأمل جيدا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۱۹

المبحث السادس فى الأحكام المترتبة على التقليد

اشارة

و هى و ان كانت كثيرة الا انه لا يهمنا التعرض لجميعها فنقتصر على ما هو المهم منها و هى أمور:

الأول فى التبعيض فى التقليد

و هو تارة يكون واجبا و اخرى يكون حراما و الأول فيما إذا كان أحد المجتهدين اعلم من الأخر فى باب من الفقه كالعبادات و الأخر أعلم منه فى بـاب آخر كالمعاملات، فـإنه يجب تقليـد الأـول فى العبـادات و تقليـد الثـانى فى المعاملات لعين ما ذكر فى لزوم تقليد الأـعلم المطلق على المشـهور، و الثانى فيما إذا كان التبعيض مؤديا إلى القطع بالمخالفـة العمليـة كما إذا كان فتوى أحـد المجتهـدين المتسـاويين على وجوب جلسـة الاستراحـة و كفايـة التسبيحات الأربعـة فى كل من الركعتين الأخيرتين مرة واحـدة و فتوى الآخر على عدم وجوب الجلسة و وجوب التسبيحات ثلاث مرات فالمكلف إذا قلد فى صلاة واحدة بالنسبة إلى جلسة الاستراحة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۰

من يقول بعدم وجوبها فلم يأت بها، و بالنسـبة إلى التسبيحات قلد من يقول بكفايتها مرة واحدة ففعلها كذلك يقطع ببطلان صلوته اما من جهـة إخلالـه بجلسـة الاستراحـة لو كان هـذا هو الواجب واقعا أو من جهـة اكتفائه فى التسبيحات بمرة واحـدة لو كان الواجب هو الإتيان بها ثلاثا.

و كون المكلف معولاـ فى كـل من الفعـل و الترك على حجـة شـرعية و هو فتوى المجتهـد لا يكون مجـديا على أصول الإماميـة من الطريقية بعد قطعه بمخالفة أحدهما للواقع فهو عالم ببطلان صلوته هذه تفصيلا و ان كان المبطل ليس معلوما له الا إجمالا فإن الصلاة الفاقـدة لجلسـة الاستراحة باطلة قطعا عند من يقول باعتبارها كما ان الصـلاة المقتصـر فيها بإتيان التسبيحات مرة واحدة باطلة قطعا عند من يقول بوجوب الإتيـان بهـا ثلاثـا فهما متفقان على بطلان صـلوته هـذه، نعم بناء على السـببية و الموضوعيـة لا بـد ان يحكم بصـحة صلوته لانه اتى بصلاة صحيحة بمقتضى رأيها، لكنه خلاف ما استقر عليه مذهب الإمامية من الطريقية و التخطئة كما مر بك توضيحه.

الثانى إذا قلد مجتهدا فمات ثم قلد مجتهدا آخرا فمات، ثم مجتهدا ثالثا و هو يقول بالبقاء،

فهل يبقى على تقليد الثانى أو على تقليد الأول؟، ففيها تفصيل.

و هو ان المجتهد الثانى اما يقول بجواز البقاء على تقليد الميت

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۲۱

و کان المقلد بالرجوع الیه باقیا علی تقلید الأول، أو یقول بحرمة البقاء، فعلی الأول یکون تکلیفه فیما إذا رجع الی الثالث الذی یقول بالبقاء هو البقاء علی تقلید الأول من جهة ان المجتهد الثانی لما کان قائلا بالبقاء فقد احیی برأیه هذا فتاوی الأول، و المفروض ان المکلف لم یقلد الثانی الا فی مسألة البقاء التی هی مرآة التی الاحکام الی تحقق منه التقلید فیها و هی فتاوی الأول، و حیث ان المجتهد الثالث یقول بالبقاء فلا بد من حمله علی البقاء علی تلک الفتاوی التی أخذها و طبق العمل علیها لا الحمل علی البقاء کما هو مقتضی بقائه علی تقلید الأول، فإن مسألة البقاء من حیث هی غیر قابلة للبقاء کما لا یخفی.

و علی الثانی یکون تکلیفه البقاء علی تقلید الثانی لا الأول فإن المجتهد الثانی لما کان قائلا بحرمة البقاء فقد أسقط فتاوی الأول عن کونها مما یقلد فیه، فالمکلف انما قلد فی فتاوی الثانی القائل بحرمة البقاء فإذا کان الثالث قائلا بالبقاء فلا محالة یکون المکلف باقیا علی تقلید الثانی الذی طبق عمله علی فتاویه، لما عرفت من مرآتیة مسألة البقاء، و لان تقلیده الفعلی القابل للبقاء هو تقلید الثانی لا الأول لأنه زال و سقط، و ان شئت قلت فی توضیح ما ذکرنا فی القسمین ان مسألة البقاء غیر قابلة للبقاء لأنها حادثة تحدث للمکلف

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۲۲

بفوت مقلده، و بحکم اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة أحادیثنا، لا بد و ان یرجع فی ذلک عند حدوثها الی أهل النظر و الاستدلال و العبرة بالبقاء انما هو بتقلیده الفعلی، فإن کان الثانی قائلا بالبقاء فتقلیده الفعلی القابل للبقاء بفتوی الثالث، یکون تقلیدا للأول، فیبقی علی تقلید الأول بفتوی الثالث و ان کان قائلا بحرمة البقاء فتقلید الأول قد زال و سقط، و حیث ان فتوی الثالث بالبقاء یکون ناظرا الی تقلید الفعلی و تقلیده الفعلی هو تقلید الثانی لا الأول، فلا بد ان یکون باقیا علی تقلید الثانی فتدبر.

الثالث، قد تقدم ان تقلید المیت ابتداء غیر جائز، و ان البقاء علی تقلید المیت أیضا علی ما افاده شیخنا الأستاد المحقق قده جائز

لما تقدم من عدم نهوض الدلیل علیه، و تقدم الإشارة الی ان محل الکلام فی مسألة البقاء انما هو إذا کان المیت و الحی متساویین أو المیت اعلم، و اما إذا کان الحی أعلم من المیت فیتعین الرجوع الیه بلا اشکال، نعم قد یفرض البقاء علی تقلید المفضول فیما إذا رجع الی الحی الأعلم الذی یقول بالبقاء و بعدم وجوب تقلید الأعلم، و لکنه فرض نادر،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۲۳

و کیف کان فقد تقدم ان القائلین بالبقاء بین من یقول بوجوب البقاء أو بین من یقول بجوازه، فهل مقتضی القاعدة هو الوجوب أو الجواز؟ وجهان، و الظاهر ان مقتضی القاعدة وجوب البقاء، فإن عمدة ما استدلوا به للبقاء الاستصحاب و مقتضاه لیس الا وجوب البقاء فلم یعرف للقول بالجواز دلیل.

اللهم ان یتشبث بدلیل الإجماع، و لکن مع کون المسألة خلافیة لا یمکن التمسک بالإجماع هکذا أفاد شیخنا الأستاد المحقق قده علی ما ببالی فتأمل فلعل القائل بجواز البقاء استند إلی السیرة المدعاة فی المقام

الرابع إذا کان المجتهدان متساویین من جمیع الجهات

فلا إشکال فی کون المکلف مخیرا فی الرجوع الی أیهما شاء، فلو قلد أحدهما فإن خرج مقلده هذا عن صلاحیة التقلید بالموت أو الجنون أو زوال الاجتهاد أو صیرورة الأخر أعلم فلا إشکال أیضا فی وجوب العدول علیه.

انما الکلام فی انه مع عدم ذلک و بقائهما علی صفة التساوی هل یجوز له العدول عمن قلد الی الأخر أم لا؟ المشهور علی العدم بل ادعی المحقق القمی قده «۱» الإجماع علیه.

---

(۱) هو الشيخ الجليل و المحقق العظيم الميرزا أبو القاسم بن المولى محمد حسن الجيلانى الملقب تارة بالمحقق القمى، و اخرى بالميرزا القمى، لتوطنه بلدة قم، من كبار علماء الإمامية و محققيهم له مصنفات كثيرة أشهرها: قوانين الأصول، و الغنائم، و جامع الشتات، ولد سنة ۱۱۵۰، أو ۵۱، أو ۵۳، بجابلاق، و توفى سنة ۱۲۳۱، أو ۳۳، بقم و دفن فيه و قبره الشريف مزار مشهور يزوره الناس فى كل يوم و ينذرون له.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۴

لكنه عجيب منه فى الغاية مع خلاف المحقق و الشهيد الثانيين «۲» فدعوى المحقق القمى الإجماع فى المسألة مع هذا الخلاف القوى كما ترى.

فلا بد من التماس دليل آخر بعد فقد الإجماع، و من المعلوم فقد النص أيضا، فتصل النوبة الى الأصل و هو فى المقام ليس الا الاستصحاب اى استصحاب التقليد، و لا مانع عنه من حيث نفسه لتمامية أركان الاستصحاب بالقياس إليه لأن مرجع الشك فيه الى الشك فى وجود الرافع و عدمه، فبعد ما ثبت متيقن

---

(۲) هما من اعلام الفرقة الإمامية و أساطينهم و الأول هو ترجمان الفقهاء الشيخ نور الدين على بن عبد العالى العاملى الملقب بالمحقق الكركى تارة و المحقق الثانى أخرى، و الشيخ العلائى ثالثة، له تصانيف كثيرة أشهرها و أنفعها جامع المقاصد فى شرح القواعد، و الثانى هو أفضل المتأخرين الشيخ زين الدين بن على بن أحمد العاملى، له تصانيف كثيره انيفة مشهورة منها روضة البهية و مسالك الافهام، و منية المريد، تولد ۱۳ شوال سنة ۹۱۱ و توفى شهيدا سنة ۹۶۶، أو ۹۶۵

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۵

سابق فشك فى انتقاضة و عدمه فلا مانع من استصحابه، و لكنه محكوم باستصحاب التخيير على تقدير تماميته، فلا بد من التكلم فى ان استصحاب التخيير هل يجرى فى المقام أم لا؟، قد يتوهم أو يقال بأنه لا مانع عنه، كما فى خبرين متعارضين عند التكافؤ و الرجوع الى التخيير الذى هو الأصل الثانوى الثابت بالأخبار، فإنه وقع الخلاف فى ان التخيير بدوى، أو استمرارى بعد الفراغ عن ان التخيير هناك فى المسألة الأصولية لا فى المسألة الفرعية بمعنى ان التخيير انما هو فى الأخذ بأحدهما حجة لا فى العمل بمودى أحدهما من الوجوب أو الحرمة الذى هو التخيير فى المسألة الفرعية حسب ما جرى عليه الاصطلاح.

فعلى تقدير ان يكون مفاد الأدلة التخيير فى المسألة الفرعية لا ينبغى الإشكال فى كونه استمراريا، كما هو الظاهر، و الخلاف فى انه بدوى أو استمرارى انما هو إذا قلنا بان مفادها التخيير فى المسألة الأصولية و قد يقال باستمرارية التخيير لا من جهة التمسك بإطلاق الاخبار كما توهم فإنه على ما افاده شيخنا العلامة الأنصارى قده مشكل من جهة انها ليست مسوقة لبيان حكم المتحير بعد الأخذ، بل انما هى مسوقة لبيان المتحير من أول الأمر بل انما هو من جهة استصحاب التخيير الثابت بحكم الشارع القابل

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۶

للاستمرار فبعد الأخذ نشك فى ارتفاعه و عدمه فيستصحب و الحاصل ان ما نحن فيه و الخبرين المتعارضين من واد واحد.

ان قلت نمنع الاستصحاب نظرا الى ان الموضوع فى باب التخيير فى الخبرين هو المتحير و مع الأخذ بأحدهما يخرج عن كونه متحيرا و معه لا معنى لاستصحاب التخيير لعدم إحراز وجود الموضوع أو لا أقل من الشك فى وجود الموضوع.

قلت لا يتم ذلك فى المقام من جهة ان المقلد لا يخرج عن كونه جاهلا و ان قلد من قلد، هكذا أفاد شيخنا الأستاد المحقق قده على ما ببالى، لكن لا يخفى ما فيه، لان حال المقلد، و حال المجتهد المبتلى بالخبرين المتعارضين واحد، فكما ان المجتهد بالأخذ بأحد الخبرين يخرج عن كونه متحير أو يصير عالما بالواقع كذلك المقلد بعد التقليد يخرج عن كونه جاهلا فإنه حينئذ ممن له الطريق الى الواقع فتأمل، ثم انه أفاد قدس سره بأنه و ان قلنا بالفرق بينهما من جهة ان المقلد بعد التقليد أيضا لم يكن عالما بالواقع، بل جاهلا

بعد، لكن الإنصاف ان أدلة التقليد أيضا غير شاملة له فلم يكن هنا مصحح للعمل بفتوى الثانى، فتحصل مما ذكرنا ان عدم جواز العدول عمن قلده الى الأخر لا يخلو عن قوة.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۷

الخامس انه إذا قلد الأعلم جاز له الإفتاء بالرجوع الى غير الأعلم

و جاز للمقلد العمل به، وجه ذلك هو الذى ذكرناه سابقا، و حاصله ان مسألة التقليد و ان لم تكن تقليدية، و الا لزم الدور، لكن لا إشكال فى ان العقل يستقل بان العبد يلزمه القيام بوظيفة العبودية بعد تمامية وظيفة الربوبية، و واضح ان قيام المجتهد بوظيفة عبوديته هو الاجتهاد و الفحص عن الأدلة فيما بايديه من الاخبار و قيام العامى بوظيفة عبوديته هو الرجوع الى المجتهد العارف بالأحكام و هذا المقدار مما يستقل عقله و لا يتطرق فيه التقليد و هو الثابت بحكم العقل الارتكازى، و اما إدراك الخصوصيات و الصفات من كون المراجع حيا، عدلا اعلما من غيره الى غير ذلك فليس شىء منها يستقل به عقل العامى.

نعم فى مجمع الصفات يقطع بكونه مرجعا لكونه متيقن الحجية.

ففى الخصوصيات يصح له التقليد من دون لزوم دورا و خلف كما يصح للمجتهد الاجتهاد فيها و كذا من لم يبلغ درجة الاجتهاد و كان من أهل العلم يمكن له أيضا ان يجتهد فى بعض الخصوصيات كلزوم كون المرجع اعلما، و اما العامى إذا حاول استعلام حال الواقعة فلا بد ان يرجع الى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۸

الأعلم فيفتى الأعلم حسب ما ادى اليه اجتهاده بجواز تقليد غير الأعلم هذا ما ادى اليه نظرى القاصر فى المقام.

و قريب من ذلك ما افاده بعض محققى العصر قده فى رسالة التقليد فإنه بعد ان أورد مقالة شيخنا العلامة الأنصارى قده فى الرسالة «۱» فى وجه ذلك بأنه: «بأن الكلام ان كان فى جواز إفتاء الأعلم بهذا الفتوى بعد اجتهاده فيها فلا وجه لمنعه.

و ان كان فى صحة عمل المقلد بها فلا إشكال فى الصحة بعد جواز التقليد فيها واقعا و بعد علم المقلد بان هذه المسألة يجوز فيها التقليد و هذا الشرط لا يختص بهذه المسألة بل يجرى فى كل مسألة يريد المقلد الرجوع فيها الى المجتهد اما جواز التقليد فيها واقعا فالظاهر انه لا اشكال فيه و عدم وجوب الرجوع لا ينفى جوازه لعموم أدلة التقليد، و اما علم المقلدين بذلك فيكفى فيه ما هو مركوز فى أذهانهم من رجوع الجاهل الى العالم وجوبا أو جوازا الا ان يردعهم رادع عن ذلك فى بعض المسائل و المفروض ان جزمهم مطابق للواقع بالنسبة الى هذه المسألة «۲» قال قدس و أنت خبير بأنه ليس كلما تقتضيه الأدلة و يستنبطه المجتهد

---

(۱) لا يخفى انه نقل فى الرسالة خلاصة مقال الشيخ و لكن أعرضنا عنه و أوردنا ما افاده الشيخ فى رسالة التقليد بألفاظه تتميما للفائدة.

(۲) إلى هنا تم كلام الشيخ قدس فى رسالة التقليد.

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۲۹

تقليديا، الا ترى ان مقتضى الأدلة جواز التقليد، مع انه ليس بتقليدى، للزوم الدور أو التسلسل، فليس كلما يستفيده المجتهد قابلا للفتوى على طبقه، كما ظهر أن عموم جواز التقليد لا ينافى عدم جواز التقليد فى مسألة جواز التقليد، الى ان قال: بعد كلام طويل، و ببيان آخر كما ان أصل التقليد لا يعقل ان يكون بالتقليد بل لا بد من انتهاء التعبد الى القطع كذلك خصوصية المقلد، إذ مجرد استقلال بوجوب التقليد مع عدم تعيين المقلد من الجهات المعتبرة عقلا فى المقلد لا يجدى فى الاستناد الفعلى، فلا بد من ان لا تكون الخصوصية تقليدية، ثم تصدى قدس لرفع المحذور بقوله «ان العقل انما أوجب الرجوع الى الأعلم لا من حيث استقلاله باعتبار

هذه الخصوصية فی المرجعیة بل لعدم إحراز جواز الرجوع شرعا الی فاقدها، فهو احتیاط من العقل، فلم یحکم العقل بوجوب التقلید معینا بمعنی استقلاله بوجوبه التعینی حتی یلزم الخلاف من تقلید غیر الأعلم بفتوی الأعلم.

بل معناه انه لا یستقل العقل بجواز الرجوع الی غیره فحیث صح الرجوع الی الأعلم استنادا فی أصله إلی حکم العقل استقلالا، و فی خصوصیته إلی الاحتیاط، کانت الخصوصیة قابلة للتقلید، کما أنها قابلة للاجتهاد من دون لزوم محال،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۰

نعم إذا استقل عقل المقلد بتعین الأعلم بحیث یری التسویة بینه و و بین غیره تسویة بین العالم و الجاهل، کما قربناه، فلا محالة لا محال له لتقلید الأعلم فی هذه المسألة انتهی کلامه، فتأمل فی الرسالتین و فیما ذکرنا

خاتمه

و اعلم أنهم یذیلون مبحثی الاجتهاد و التقلید بمسألتی التصویب و الاجزاء و قد تعرضنا مسألة التصویب فی ذیل مبحث الاجتهاد و نتعرض مسألة الاجزاء هنا فی ذیل مبحث التقلید و ملخص الکلام فی ذلک هو ان محل الخلاف فی مسألة الاجزاء ما إذا انکشف الخلاف ظنا کما فی تبدل رأی المجتهد من جهة قیام حجة أقوی عنده من الحجة القائمة عنده سابقا علی التفصیل المقرر فی باب الاجزاء.

و کما فی عدول المقلد عن مجتهد الی مجتهد آخر لفسقه أو لموته أو لصیرورة المعدول إلیه أعلم.

لا ما إذ انکشف الخلاف قطعا لانه لا کلام فی عدم الاجزاء فی هذه الصورة فالخلاف فی الاجزاء و عدمه انما هو فی صورة انکشاف الخلاف ظنا علی

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۱

النحو المزبور، و المسألة و ان کانت ذات قولین لکن مقتضی القاعدة علی أصول الإمامیة من الطریقیة و التخطئة عدم الاجزاء الا إذا قام الدلیل علی الاجزاء، کما ادعی و ادعی أیضا شیخنا الأستاد المحقق قده، قیام الإجماع، علی الاجزاء فی باب العبادات من الصلاة و الصوم و الحج و نحو ذلک من حیث إسقاط الإعادة و القضاء، و اما فی غیر العبادات من الوضعیات فی بابی العقود و الإیقاعات و بابی الطهارة و النجاسة و غیر ذلک فالأمر فیها من حیث الاجزاء فی غایة الإشکال حیث لم یقم دلیل من إجماع و غیره علی الاجزاء فیها.

و لکن شیخنا الأستاد المحقق قده استدل علی الاجزاء فی مجلس البحث فی خصوص مسألة الطهارة بغیبة المسلم بدعوی ان المدار فی مطهریة غیبة المسلم تخلل زمان یحتمل وقوع مطهر واقعی علیه سواء کان عالما و معتقدا بنجاسة ثوبه أو بدنه کما قاله المشهور أو لم یکن عالما و معتقدا بالنجاسة کما هو المنصور

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۳۲

کما یشهد لذلک سیرة أصحاب الأئمة علیه السّلام علی مخالطتهم للعامة مع وجود الاختلاف بینهم فی باب النجاسة و الطهارة غایة الاختلاف، فإن العامة کانوا معتقدین لطهارة أهل الکتاب کالیهود و النصاری، و قد حکی قده عن سید أساتیده السید المجدد المحقق الشیرازی قده انه قبل ذهابه الی السامراء کان من المستشکلین فی المسألة، و ممن یعتبر العلم و الاعتقاد بالنجاسة فی مسألة غیبة المسلم و علیه جری فی حواشی الرسائل العملیة، و بعد ابتلائه فی تلک البلدة بالعامة جزم بما ذکرنا قائلا بأن أصحاب الأئمة بالقطع و الیقین حالهم کحالنا من حیث المخالطة و الابتلاء بالمخالفین و لکن لم یغیر ما علق علیها هذا و أنت خبیر بان مسألة غیبة المسلم علی کل المذهبین أجنبیة عن مسألة الاجزاء فتأمل اما لو لم یغیب أو علم بعدم وقوع المطهر علیه من نزول الغیث علیه أو وقوعه فی الکر و نحو ذلک فالإشکال باق بحاله کما ان الاشکال فی بابی العقد و الإیقاع و فی باب الاقتداء کان باقیا و التفصیل فی محله.

و قد يناقش فى الإجماع على الاجزاء فى العبادات من جهة كون الإجماع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۳

تقييديا لاختلاف مشرب المجمعين، و بالجملة لا فرق بين تبدل رأى المجتهد، و بين عدول المقلد عن مجتهد الى مجتهد آخر، لأحد أسباب العدول، فان التقليد أيضا طريق كالاجتهاد غاية الأمر ان الاجتهاد طريق الى الواقع و التقليد طريق الى الطريق الى الواقع، و مقتضى الطريقية كما عليه أصول الإمامية هنا أيضا عدم الاجزاء إذا انكشف الخلاف و نقض الآثار السابقة، كما فى تبدل الآراء.

و قد يتوهم الموضوعية فى التقليد، من جهة انه لو لا ذلك للزم الأخذ بفتوى المشهور المخالف لفتوى المجتهد فان المناط فى الطريقية إحراز الواقع، و من المعلوم ضرورة ان فتوى المشهور أقرب الى الواقع، بل بعض المحققين من أعاظم العصر قدس جزم بالفرق، و قال فى رسالة التقليد بعد استظهار عدم الفرق، من بعض كلمات شيخنا العلامة الأنصارى قده:

و التحقيق عدم الملازمة و أطال الكلام فى وجه الملازمة و دفعه الى ان قال:

لا يقال كما ان الخبرين حجة على المجتهد كذلك الفتويان على المقلد فإذا كان اعتبار الفتوى من باب الطريقة فحالهما حال الخبرين من حيث عدم اقتضاء الاجزاء و لزوم النقض

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۴

لأنا نقول اعتبار الفتوى بأدلة التقليد بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامى و نيابة المجتهد فى استفادة ما يرجع الى المقلد لا بعنوان الطريقية للواقع و لو كان بهذا العنوان للزم تخصيص النقض بصورة اضمحلال الحجة السابقة لأقوائية الحجة اللاحقة كما إذا رجع الى الأعلم مع ان القائل بالنقض فى صورة الرجوع لا يفرق بين الرجوع الى الأعلم أو من الأعلم إلى غيره بسبب الموت أو عروض عارض فيعلم منه ان حجية فتوى الثانى لا لاضمحلال الحجة الأولى بقيام الثانية بل لانتهاء أمد حجيتها مثلا فتكون الفتويان المتعاقبتان على حد الخبرين المتعادلين الذين أخذ بأحدهما تارة و بالأخرى أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثانى انتهى موضع الحاجة.

أقول ما افاده الشيخ فى ظاهر كلامه من الملازمة بين تبديل الآراء و بين العدول من حيث نقض عموم الآثار وجيه فان ما هو مناط عموم النقض موجود فى كلا البابين، و اما ما افاده هذا المحقق فى جواب الاشكال من اعتبار الفتوى بأدلة التقليد إلخ لا يرجع الى وجه محصل فان المجتهد فى مقام استنباط

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۵

الاحكام لا يجعل نفسه نائبا عن المقلد بل يستنبط الأحكام الواقعية حسب ما تقتضيه الأدلة كان فى العالم مقلد أم لا و قضية أدلة التقليد من العقل و النقل ليست أزيد من حجية فتوى المجتهد على العامى نحو أدلة حجية الروايات على المجتهد فمن أين الدلالة على النيابة و التنزيل فالفرق بين التبديل و العدول فى غاية الاشكال و ان شئت مزيد توضيح للمقام فراجع ما أفاده فى باب تبدل رأى المجتهد فى طى مسائل الاجتهاد فإنه قال ما لفظه.

و ملخصه ان الحق هو الانتقاض بمقتضى الأصول و القواعد و مقتضيات أدلة الحجج و الأمارات إما الأصول فلاستصحاب التكليف الواقعى إلى زمان كشف الخلاف الى ان قال.

اما القواعد فلقاعدة الاشتغال فان العلم بالتكليف فى حال الجهل و ان لم يبلغه إلى مرتبة الفعلية حال حدوثه.

لكنه يبلغه إلى مرتبة الفعلية و التنجز بقاء على تقدير ثبوته واقعا و كذا قاعدة لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته فى الواقع من الأول المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهرى الى ان قال

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۶

و اما ما يقتضيه أدلة اعتبار الأمارات الشرعية فإن قلنا بان مفاد ها يتنجز الواقع أو الإنشاء بداعى تنجز الواقع فحالها حال القطع لها

كشف الخلاف حقيقة أو حكما فيما إذا قطع بخلافها أو قامت الحجة على خلافها الى ان قال:

فى اندفاع تحصيل الفرق بين القطع و الحجة الشرعية بأن المفروض أقوية الحجة اللاحقة من الحجة السابقة و ان لم ينكشف الخلاف حقيقة الى ان قال:

و ان قلنا ان مفاد دليل حجية الأمارات الشرعية جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها كما يقتضيه ظاهر الأمر باتباعها فعن شيخنا و أستادنا العلامة بل عن غيره أيضا ان مقتضاها الموضوعية و صحة العبادة لأن المفروض ان مؤداها حكم حقيقى فينتهى أمده بقيام حجة أخرى لا انه ينكشف خلافه.

لكنا قد ذكرنا فى محله ان غاية ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقى المنبعث عن مصلحة فى متعلقه و حيث ان المفروض تخلف الامارة و خلو الواقع من المصلحة فيجب الالتزام بأن المصلحة فى المؤدى بعنوان آخر غير عنوان متعلقه الذاتى،

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۷

اما ان تلك المصلحة مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع، فلا موجب له و الاجزاء و عدم الإعادة و القضاء يدور مدار بدلية المصلحة لتوجب سقوط الأمر الواقعى بملاكه فالموضوعية بمعنى كون المؤدى بما هو مؤدى ذا مصلحة مقتضية للحكم الحقيقى على اى حال، لا- يقتضى الاجزاء الى ان قال هذا كله فى الواجبات مطلقا على هذا المسلك، و اما فى العقود و الإيقاعات فيمكن ان يقال ان الوضعيات الشرعية و العرفية من الملكية و الزوجية و شبههما حيث انها على ما حققناه فى الأصول اعتبارات خاصة من الشرع و العرف لمصالح قائمة بما يسمى بالأسباب دعت الشارع مثلا الى اعتبار الملكية و الزوجية، فلا كشف خلاف لها، الى ان قال:

فالتحقيق أن الحجية ان كانت بمعنى تنجيز الواقع، يجب نقض آثار الوقائع السابقة فى العبادات و المعاملات، و ان كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، وجب النقض أيضا فى العبادات دون المعاملات، و مع الشك يجب ترتيب اثر النقض فى الجميع الا الموارد الخاصة التى قام الدليل الخاص

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۸

على عدم نقضها انتهى» أقول الوضعيات كالملكية و الزوجية و نحوهما، حالها حال التكليفيات، كالوجوب و الحرمة و نحوهما فى كونها مجعولة بالأصالة و فى ان لكل منهما واقعا قد ينكشف خلافه حقيقة أو حكما، سواء قلنا بان مفاد دليل حجية الأمارة هو الوسطية فى إثبات ما تعلقت به الامارة من الحكم الواقعى مثلا، كما هو مسلك التحقيق على اصطلاح الأصولى فى الحجة، أو تنجز الواقع، كما هو مسلك آخر أو قلنا بان مفاد دليل حجية الامارة جعل المماثل، فكما لا- فرق فى ذلك بين العبادات و العقود و الإيقاعات على غير مسلك جعل مماثل ما أدت اليه الامارة على ما حققه كذلك لا فرق بينهما على مسلك جعل المماثل لما عرفت من ان لكل من التكليف و الوضع واقعا قد ينكشف خلافه، فكما ان العبادة التى ادى الاجتهاد إليها لها واقع قد يتخلف الاجتهاد عنها كذلك البيع و النكاح مثلا:

و كون الوضعيات اعتبارات خاصة ليس المراد انها مجرد اعتبار لا واقع له كى لا يكون له كشف خلاف، بل أمر واقعى، واقعية فى و عانة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۳۹

المناسب له و هو اعتبار من بيده الاعتبار تأسيسا أو إمضاء.

فكما ان الاجتهاد المؤدى الى عبادة خاصة قد يتخلف عن الواقع كذلك الاجتهاد المؤدى إلى كون العقد الفارسى سببا للتمليك أو التزويج قد يتخلف عن الواقع بقيام الحجة الشرعية على شرطية العربية فى صيغة النكاح أو البيع مثلا، فما افاده قده من الفرق بين العبادات و العقود و الإيقاعات، غير وجيه كعدم وجاهة ما أفاده فى الفرق بين الاجتهاد و التقليد (اى بين تبدل رأى المجتهد و بين عدول المقلد) على ما مر بك بيانه، فالحق الذى كشف عنه التحقيق هو الذى يظهر مما افاده الشيخ العلامة الأنصارى قده و وافقه

شيخنا الأستاد المحقق قده، و أوضحناه غاية الإيضاح من عدم الاجزاء على أصول الإمامية إلا فيما قام عليه دليل خاص من إجماع أو غيره، فلا يترك الاحتياط فيما إذا أدى تقليد اللاحق الى فساد عقد أو إيقاع و كذا نجاسة شيء أو حرمة شيء و نحو ذلك، بل الأقوى لزوم تجديد العقد مع فعلية الابتلاء بموورده و قد حررنا المسألة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۰

مستوفاة فی مبحث الاجزاء، هذا تمام الكلام فی رسالة التقليد، فسبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين.

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۱

الرسالة الثالثة فی الكر

اشارة

هذه أيضا من بركات قلم أستادنا المحقق و سيدنا المدقق سيد الفقهاء و المجتهدين حجة الإسلام و المسلمين آيت اللّه العظمى الحاج سيد مرتضى المرتضوى اللنگرودى الناشر مطبعة الإسلام

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الرسالة الثالثة فی الكر و بعض ما يتفرع عليه

الكر حسب ما أفاده فی العروة الوثقى

اشارة

بحسب الوزن الف و مائتا رطل بالعراقی و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر، فبالمن الشاهی و هو الف و مائتان و ثمانون مثقالا إلخ توضيح المقام يستدعی رسم مسائل

المسألة الاولى ان انقسام الماء المحقون الى الكر و غير الكر،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۳

و كون الكر من الماء عاصما عن الانفعال بملاقاة النجاسة، و غير الكر هو المنفعل بمجرد ملاقاة النجس من مختصات الإمامية و اما العامة فالملاك عند الشافعية و الحنفية هو القلتان و ما دون القتلين استنادا إلى النبوى، من ان الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا، و لا يخفى إمكان حمله على ما لا يخالف التحديد بالكر عند الإمامية ثم ان الكر فی الأصل مكيال لأهل العراق، كما عن القاموس حيث قال: الكر بالضم مكيال للعراق إلخ، و قد ورد فيه تحديدان من الشرع، أحدهما بحسب الوزن و هو الف و مائتا رطل.

و ثانيهما من حيث المساحة على ما يأتی بيانه من اشتمال كل من الابعاد على ثلاثة أشبار و نصف، أو ثلاثة أشبار فقط أو غير ذلك، و قد أشكل أولا بالتنافی بين التحديدين بتخلف أحدهما عن الأخر غالبا أو دائما، حيث ان التحديد بالمساحة يزيد دائما على التحديد بالوزن بكثير فكيف التوفيق بينهما، و ثانيا بتعارض الأخبار بالنسبة الى كل واحد من التحديدين، اما فی التحديد بالوزن، فإن مرسلة ابن أبی عمير عن بعض أصحابنا تدل على ان الكر الف و مائتا رطل، و صحيحة محمد بن مسلم تدل على ان الكر ستة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۴۴

مائة رطل، و اما فی التحديد بالمساحة فالأخبار فی غاية الاختلاف، كما أشرنا الى ذلك و سيأتی ذكرها مفصلا.

لكن يمكن الجواب عن الأول كما عن سيدنا الأستاد (الفقيه الأصفهانى قدس)، بان التخلف ان كان من الجانبين بان كان بين الحدين عموما من وجه بحسب الصدق فيجمع بينهما بكون كل منهما محققا لموضوع الكر فان التعارض حينئذ ليس الا باعتبار تنافى مفهوم كل منهما لمنطوق الأخر فى مورد الافتراق فيقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخر فالنتيجة هو الاكتفاء بكل منهما فى تحقق الكرية كما قيل بهذا النحو من الجمع بين خفاء الأذان و خفاء الجدران فى موضوع حد الترخص و ان كان التخلف من طرف واحد، كما عن المحدث الأسترآبادى من انه وازن كل منهما فوجد حد المساحة أزيد من حد الوزن بكثير، فنقول ان المدار على الوزن و انما جعلت المساحة معرفا و امارة على تحقق الوزن بالنسبة الى جميع الموارد من باب الاحتياط نظرا الى اختلاف المياه خفة و ثقلا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۵

و الجواب عن الإشكال الثانى اما بالنسبة إلى اختلاف الروايتين فى تحديد الكر من حيث الأرطال فبان مقتضى الجمع بينهما حمل الرطل فى مرسلة ابن أبى عمير على العراقى و حمل الرطل فى صحيحة محمد بن مسلم على المكى الذى هو ضعف العراقى إذا الرطل ثلاثة أقسام عراقى و مدنى و مكى:

و الأول على المشهور مائة و ثلاثون درهما، و الثانى مائة و خمسة و تسعون درهما بلا خلاف فيه فيزيد عن العراقى بالثلث و الثالث ضعف العراقى بلا خلاف فيه أيضا كما لا خلاف بينهم فى ان المراد بالرطل فى ألف و مأتى رطل ليس الرطل المكى، بل الخلاف بينهم انما هو فى كونه (عراقيا أو مدنيا) و المشهور على الأول، و عن الصدوقين و السيد انه المدنى، و عن الانتصار الإجماع عليه و عن أمالى الصدوق قده انه من دين الإمامية، و كيف كان يدل على هذا الجمع بين الروايتين وجوه اثنان منها عن سيدنا الأستاد قدس على ما فى تقرير بحثه الأول ان لفظ الرطل فى كل واحدة من الروايتين و ان كان فى نفسه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۶

مجملا مرددا بين كون المراد به العراقى أو المكى، أو المدنى، و لا يجوز حمل اللفظ المردد بين محتملات على بعضها من دون مرجح الا انه من الظاهر المسلم ان هذا المجمل يكون حجة بالنسبة إلى نفى غير محتملاته، فح نقول ان اعتبار الف و مائتا رطل فى مرسل ابن أبى عمير بجميع احتمالاته الثلاثة ينفى- اعتبار ستمائة رطل فى صحيح ابن مسلم باحتماليه و هما (المدنى و العراقى) و كذلك رواية ستمائة رطل بجميع احتمالاته الثلاثة ينفى احتمالين من رواية ألف و مائتا رطل.

(و هما احتمال كونه مكيا و مدنيا) فلا يبقى فى رواية ألف و مأتا رطل الا احتمال كون الرطل عراقيا و فى رواية ستمائة رطل الا احتمال كونه مكيا فيرجع أحدهما إلى الأخر بلا تعارض و تناف أصلا فإن المرسل فى نفى احتمالين من الرطل فى الصحيح: و هما كونه مدنيا أو عراقيا يكون حجة بلا معارض.

كما ان الصحيح فى نفى احتمالين من الرطل فى المرسل و هما كونه مكيا أو مدنيا، يكون حجة بلا معارض، فلا يبقى فى الصحيح الا احتمال كون الرطل هو المكى الذى هو ضعف العراقى، و فى المرسل الا احتمال كونه العراقى الذى هو نصف المكى، فاتحد الروايتان فى المؤدى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۷

الثانى ان اللفظ إذا كان مشتركا بين وزنين أحدهما ضعف الأخر و كان كل واحد شائعا متعارفا و قد جعل ذلك اللفظ فى رواية مضافا اليه عدد خاص من الوزن موضوعا لحكم و فى رواية أخرى مضافا اليه نصف ذلك العدد موضوعا لنفس ذلك الحكم كما فى المقام فالعرف لا يرى تنافيا و تعارضا بينهما.

بل و لا إجمال فيهما، بل يجعل كل واحد منهما قرينة على المراد من الأخر فيجمع بينهما بحمل اللفظ فى أحدهما على أحد المعنيين، و فى الأخر على المعنى الأخر الممكن جمعه مع الأول فالمراد بالرطل فى المرسل هو العراقى، و فى الصحيح هو المكى الذى كان ضعف العراقى، و هذا الجمع أسهل من الأول لكونه امرا متعارفا عند العرف.

الثالث ان المراد بالرطل فى الصحيح هو المكى بقرينة كون محمد بن مسلم طائفيا و الطائف من توابع المكة، و الظاهر ان الامام عليه السّلام الحكيم العالم بكل اصطلاح لا يكون مكالمته مع كل مخاطب الا بمصطلحه و ان المراد بالرطل فى المرسل هو العراقى لكون ابن أبى عمير عراقيا و الرطل العراقى نصف المكى، و المكى ضعف العراقى بالاتفاق.

و أورد على هذا الوجه سيدنا الأستاد قدس بان ابن أبى عمير لم يكن مخاطبا للإمام ع، و انما نقله عن بعض أصحابنا، و لم يعلم ان ذلك البعض

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۸

كان عراقيا، و ان محمّد بن مسلم كان ساكنا فى العراق و ان كان فى الأصل ثقفيا و يقال انه من أهل الطائف هكذا فى تقرير بحثه.

و لكن لا يخفى ما فيه إذ بعد تسليم ما ذكر فى وجه الجمع من عدم مكالمة الامام الحكيم العالم مع كل مخاطب الا بمصطلحه لا ينبغى الإشكال فى هذا الجمع، إذ لا إشكال فى كون بعض مشايخ ابن أبى عمير أيضا عراقيا كما لا إشكال فى كون محمد بن مسلم مكيا حجازيا، هذا مع ما عن بعض الاعلام من ان حمل الرطل فى الصحيح على المكى متعين لان حمله على المدنى أو العراقى يستلزم طرحه لمخالفته للإجماع على ما صرح به غير واحد، و كذا حمله فى المرسل على العراقى متعين إذ لو حمل على المكى أو المدنى يستلزم ان لا يكون الماء البالغ ثلاثة و أربعين شبرا كرا فينا فيه الاخبار الآتية، فهى قرينة لإرادة الرطل العراقى انتهى موضع الحاجة، و يظهر من بعض الروايات ان الرطل العراقى كان متعارفا عند الإطلاق و هى رواية الكلبى النسابة عن أبى عبد اللّه ع فى الشن «۱» الذى ينبذ فيه التميرات للشرب و الوضوء، و قال قلت له عليه السلام كم كان يسع الشن ماء

---

(۱) الشن: القربة الخلق البالية الصغيرة كذا عن الوافى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۴۹

فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين الى ما فوق ذلك فقلت: بأى الأرطال؟

فقال: أرطال مكيال العراق، فإنه ع أطلق الرطل أولا و أراد به العراقى قبل ان يسأله السائل ثم سأله فصرح به فتحصل ان الكر من الماء وزنا هو الماء البالغ إلى ألف و مأتى رطل عراقى و لا اشكال بل لا خلف فيه من الأساطين و اما بالنسبة إلى اختلاف الروايات فى التحديد بالمساحة فقد أفاد سيدنا الأستاد قده فى وجه الاختلاف بما حاصله ان وجه الاختلاف لعله كان باعتبار اختلاف المياه فى الخفة و الثقالة، فرب ماء خفيف إذا كان بمقدار معين من الوزن لا يسعه المكان الذى يسعه إذا كان ثقيلا بذلك المقدار، فالرواية التى تقتضى قلة المساحة كانت ناظرة إلى أخف المياه و الرواية التى تقتضى قلة المساحة كانت ناظرة إلى أثقل المياه و الوسط بينهما الى المتوسط من المياه، و بعبارة أخرى لا خفاء فى اختلاف المياه من حيث الخفة و الثقالة على نحو يوجب التفاوت بين الماءين بمقدار الثلث أو الأزيد على ما قيل و على هذا لا يصح ان يجعل مساحة معينة مدارا فى مقام الأمارية لاستكشاف الوزن المعين بالنسبة الى جميع المياه فحينئذ لو كانت مصلحة الواقع بمثابة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۰

من الأهمية التى يجب حفظها فى نظر الشارع فلا بد فى مقام جعل الأمارة إلخ ان لا ينصب امارة قد تخطئ عن الواقع و لو كان نادرا، بل لا بد من الاحتياط التام بجعل امارة إذا تحققت فى كل مورد كان الواقع ثابتا و محفوظا فيه و لو بجعل ما يكون مشتملا على الأزيد من الحد الواقعى فى كثير من الموارد.

و اما إذا لم يكن مصلحة الواقع بهذه المرتبة من الأهمية فحفظ مصلحة الواقع يختلف ملاحظة فلا يقتضى ملاحظة هذا المقدار من الاحتياط اللازم فى نصب الامارة بل غاية ما يقتضى هى نصب امارة تكون مطابقة للواقع فى غالب الموارد فعلى اختلاف مراتب حفظ الاحتياط فى نصب الإمارة إذا وجدنا أمارتين مختلفتين بالنسبة إلى شىء واحد و كان الاختلاف بينهما بالأقل و الأكثر يستكشف ان

ما هو اللازم مراعاته على كل حال هو الأقل، و ان الأكثر منهما من باب الاحتياط الاستحبابى إذا ظهر لك ذلك فنقول فيما نحن فيه ان اختلاف الاخبار فى التحديد بالمساحة من حيث ان مقتضى بعضها هو التحديد بسبعة و عشرين شبرا بالضرب و التكسير و مقتضى بعضها الأخر هو التحديد بثلاثة و أربعين شبرا الا ثمن شبر بالضرب و التكسير و انما هو بملاحظة الاحتياط التام بالنسبة الى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۱

جميع المياه و عدم ملاحظة الاحتياط كذلك فما دل على اعتبار الأقل فلا بد من حمله على كون الواقع اقتضى حفظه بهذا المقدار المنطبق على كثير من المياه فيكون اللازم مراعاتها عند الشك فى مقدار الكر من حيث الوزن على كل حال و ما دل على اعتبار الأكثر لا بد من حمله على الاستحباب.

فان قلت ان الكر بحسب الوزن لا ينطبق على شىء من الأمارتين فى شىء من المياه لما نقل عن المحدث الأسترآبادى من انه وجد مكسر الموزون فى المدينة المنورة مما يبلغ إلى ستة و ثلاثين شبرا فالتحديد بسبعة و عشرين يكون أقل من الكر دائما كما ان التحديد بثلاثة و أربعين إلا ثمن شبر يكون أكثر من الموزون دائما قلت المنقول على تقدير صحته لا يدل على اتحاد مياه العالم مع مياه المدينة بل يمكن الاختلاف بينهما على وجه يكون ثقل بعضها يقتضى كفاية سبعة و عشرين شبرا و خفة بعضها يكون بحد يقتضى التحديد بثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر و حيث ان ملاك الواقع بنظر الشارع ما كان بمرتبة من الأهمية المقتضية لحفظه بالنسبة الى جميع المياه لزوما ما لاحظ الاحتياط اللزومى بالنسبة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۲

إلى الجمع بل اكتفى فى لزوم حفظ الواقع بمقدار مقتضى الامارة المقتضية للأقل و جعل الاحتياط التام على مقتضى الأكثر مستحبا فتأمل هكذا فى تقرير بعض الفضلاء من تلاميذه.

و لا يخفى ان ما أفاده فى المقام نظرا الى اختلاف مياه العالم خفة و ثقلا و ان كان وجيها فى نفسه لكنه لا يجدى فى رفع اختلاف الاخبار و الجمع بينها على وجه مقبول عند العرف و لا شاهد لحمل الأكثر على الاستحباب و الأقل على اللزوم.

مع كون كل منهما فى مقام تحديد الموضوع المستنبط المرتب عليه الحكم الكلى الا ان يكون مراده من ذلك البيان ان التحديد بالمساحة ليس تحديدا حقيقيا للكر.

بل جميع ما ورد فى ذلك الباب معرف لما هو الكر و هو الوزن فهو كلام سديد و لكنه يجرى فى مقام دفع التنافى بين التحديد بالوزن و التحديد بالمصاحة و هو مقام آخر قد تقدم بيانه ملخصا و سيأتى مزيد توضيح له إن شاء اللّه تعالى.

المسألة الثانية اختلفوا فى تحديد الكر بالمساحة على أقوال:

اشارة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۵۳

الأول ما عليه المشهور أو الأشهر من اعتبار ثلاثة أشبار و نصف فى كل واحد من الابعاد الثلاثة فيصير مكسره ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر الثانى ما عن الصدوق و بعض القميين و مال اليه الشهيد الثانى و العلامة و المحقق الثانى و المحقق الأردبيلى قدس اللّه أسرارهم من اعتبار ثلاثة أشبار فى الأبعاد الثلاثة فيصير مكسره سبعة و عشرين شبرا الثالث ما عن المدارك من اعتبار بلوغه ستة و ثلاثين شبرا و مال اليه المحقق فى المعتبر الرابع ما عن الراوندى ره من ان اعتبار بلوغ مجموع الأبعاد الثلاثة عشرة أشبار و نصف من غير اعتبار التكسير الخامس ما عن ابن طاوس من العمل بكل ما روى، و قال شيخنا العلامة الأنصارى قدس فى كتاب الطهارة و هنا أقوال أخر ضعيفة أحدها قول الإسكافى ما بلغ مكسره مائة شبر) مستند المشهور روايتان الاولى ما رواه فى الاستبصار عن الحسن بن

صالح الثوری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «قال إذا کان الماء فی الرکی کرا لم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۴

ینجسه شیء قلت و کم الکر؟ قال ثلاثة أشبار و نصف طولها فی ثلاثة أشبار و نصف عمقها فی ثلاثة أشبار و نصف عرضها» قیل ان المراد بالرکی الحوض الکبیر أو البئر و فی مجمع البحرین و الرکو أیضا الحوض الکبیر و الرکیة بالفتح و تشدید الیاء، البئر و الجمع و رکایا کعطیة و عطایا.

و المناقشة فی سندها بکون الحسن بن صالح زیدیا بعد کون الراوی عنه الحسن بن المحبوب المجمع علی تصحیح ما یصح عنه و بعد اشتهار الأخذ بها و استناد المشهور إلیها غیر مسموعة لکونها موثوقة الصدور بلا ارتیاب و کذلک المناقشة فیها من حیث اضطراب المتن من جهة کونها مرویة فی الکافی بحذف ثلاثة أشبار و نصف طولها و ذلک لان احتمال النقص فی الکافی أولی من احتمال الزیادة فی الاستبصار لما هو المقرر من تقدم أصالة عدم الزیادة علی أصالة عدم النقیصة ضرورة ان الزیادة محتاجة إلی زیادة مئونة بخلاف النقیصة فإنها تتحقق بمجرد الغفلة و السهو! و کون الکافی أضبط نوعا لا یوجب ترک روایة الاستبصار مع استناد المشهور إلیها هذا مع ان روایة الکافی أیضا دالة علی مذهب المشهور من

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۵

غیر الاحتیاج الی دعوی الإضمار و الحذف بشهادة الأمثلة الکثیرة فی النثر و النظم، حیث یطلق العرض و یراد به مجموع سعته و سطحه الظاهر، لا خصوص البعد المقابل للطول، فلیکن المقام منه و فی الوسائل ذکر العرض یغنی عن ذکر الطول لانه لا بد ان یساویه أو یزید علیه.

بقیت مناقشتان إحدیهما ان الروایة ظاهرة فی المساحة الدوری بناء علی کون الرکی هو البشر، کما هو الظاهر، فیصیر الحاصل بعد الضرب و التکسیر ثلاثة و ثلاثین شبرا و خمسة أثمان و نصف شبر، و هذا غیر مقالة المشهور، و قد حکیت المناقشة عن المحقق المجدد البهبهانی قده، و قیل قد سبقه العلامة المجلسی قده فی ذلک.

و قال بعض الاعلام ان تلک المناقشة قویة جدا، لکن بالنظر الی ما هو المروی فی الکافی، و اما بالنظر الی المروی فی الاستبصار فلا لما فیه من التنصیص علی الطول فان المعلوم انه لیس للمستدیر و کذا المربع الغیر المستطیل طول.

و لکن ربما یذکر الطول تنصیصا علی ارادة تساوی الأبعاد الثلاثة فظهور روایة الاستبصار من حیث هی فی مذهب المشهور غیر قابل للإنکار.

و اما روایة الکافی فمن قیام الإجماع علی عدم کون ثلاثة أشبار و نصف

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۶

فی الشکل المستدیر کرا یستکشف ان المراد کون الماء مقدارا یکون سطحه من کل ناحیة ثلاثة أشبار و نصف و لقد أجاد فیما أفاد.

الثانیة ان الروایة مشتملة علی ما لا یقول به أحد من الأصحاب من اعتبار الکریة فی البئر الذی له مادة، بناء علی کون الرکی هو البئر.

و أجیب عنها بان غایة ما یلزم حینئذ هو رفع الید عن ظهور الشرطیة فی السببیة المنحصرة لأجل الأدلة الدالة علی کون المادة عاصمة عن الانفعال و لا محذور فیه، مع ان عدم إمکان الأخذ بظاهر الروایة من بعض الوجوه لا یقتضی طرحها بالمرة.

و الثانیة روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الکر من الماء کم یکون قدره؟ قال! علیه السلام إذا کان الماء ثلاثة أشبار و نصف طولها فی ثلاثة أشبار و نصف فی مثله ثلاثة أشبار و نصف فی عمقه فی الأرض فذلک الکر من الماء.

و أورد علیها بضعف الدلالة لعدم التعرض فیها لأحد البعدین من الطول و العرض لظهور کون ثلاثة أشبار و نصف الثانیة بدلا من مثله، و قوله فی عمقه متعلقا بمقدر یکون حالا أو صفة و المعنی انه إذا کان الماء ثلاثة أشبار و نصف مضروبا فی مثله ثلاثة أشبار و نصف کائنا فی عمقه فهو الکر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۷

و أجیب عن ذلک بوجوه أحسنها ما افاده شیخنا العلامة الأنصاری فی الطهارة من ان معنی کون الماء ثلاثة أشبار و نصف کون سطحه المشتمل علی الطول و العرض بهذا المقدار و یکون فی عمقه صفة لثلاثة أشبار و نصف و هی بدل عن مثله یعنی إذا کان سطحه ثلاثة أشبار و نصف فی ثلاثة أشبار و نصف ثابتة فی عمقه، و یعضد ما ذکرنا سقوط مثله فی بعض نسخ المنتهی و المحکی عن نسخة مقروة علی المجلسی قده.

و ما یتوهم من کون الکر فی الأصل مکیالا مستدیرا یصرف ظهور الصدر فی إرادة المربع، مدفوع بظهور الصدر فی إرادة المربع، لکون الصدر مفسرا للمراد فظهور الصدر فی ذلک هو المحکم، و المراد من الروایة ان الماء إذا کان سعته مطلقا من جمیع الجوانب ثلاثة أشبار و نصفا حال کون هذه المسافة ثابتة فی تمام عمقه الذی هو أیضا ثلاثة أشبار و نصف فذلک الکر من الماء.

فالمتحصل من هاتین الروایتین هو ما ذهب الیه المشهور فی موضوع الکر من بلوغ مکسره إلی ثلاثة و أربعین شبرا إلا ثمن شبر.

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۸

و مستند القول الثانی الذی قال: فی الحدائق انه مذهب القمیین و اختاره جماعة من المتأخرین منهم العلامة قدس فی المختلف، و الشهید الثانی قدس فی الروضة، و الروض، و المحقق الشیخ علی فی حواشی المختلف، روایة إسماعیل بن جابر قال: سألت أبا عبد اللّه ع عن الماء الذی لا ینجسه شیء فقال: ع کر، قلت: و ما الکر؟ قال: ثلاثة أشبار فی ثلاثة أشبار و مرسلة الصدوق قده فی المجالس قال: روی ان الکر هو ما یکون ثلاثة أشبار طولانی فی ثلاثة أشبار عرضا فی ثلاثة أشبار عمقا.

و سیدنا الأستاد قدس (بعد ان ناقش فی مستند المشهور، و قوی القول الثانی استنادا الی هاتین الروایتین أیده، صحیحة إسماعیل بن جابر التی هی مستند القول الثالث، بدعوی انها لو حملت علی المساحة الدوریة و کان الذراع أقل من قدمین بقلیل، یبلغ مکسره قریبا من سبعة و عشرین شبرا، کما یؤیده أیضا ما ورد فی باب الکر من التحدید بقلتین أو حبی هذا مشیرا الی حب من الحباب التی کانت بالمدینة،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۵۹

و ما أبعد ما بین ما افاده هذا و بین ما افاده بعض الاعلام قدس فی مصباح الفقیه من عدم المنافی بین هذه الصحیحة، و بین ما علیه المشهور، بل هی فی الحقیقة راجعة إلیه، لأن الذراع أطول من شبرین بمقدار یسیر، کما ان القدمین أیضا کذلک.

و هذا ظاهر بالعیان فلا یحتاج الی البرهان فیبلغ مجموع مساحتها ما یقرب من المساحة المشهورة جدا، بحیث لا یبقی بینهما فرق الا بالمقدار الذی یحصل به التفاوت فی الأشبار، لان المتعارفة منها أیضا فی غایة الاختلاف إذ قلما یوجد شبر ان لا یکون بینهما اختلاف فی مجموع مکسرهما فکلما نلتزمه فی دفع الاشکال هناک نلتزمه هنا، فعلی هذا یصیر هذه الصحیحة أیضا من أدلة المختار انتهی و کیف کان فما علیه المشهور هو المنصور لرجحان مستنده من الروایتین علی مستند القول الثانی من روایة ابن جابر، و مرسلة الصدوق قده، لکونها معمولا بهما لدی المشهور من الأصحاب، مع احتمال سقوط لفظ النصف فی روایة ابن جابر، و عدم احتمال الزیادة فی تینک الروایتین، فإن الأصل عدم الزیادة المقدم علی أصل عدم النقیصة، هذا مضافا الی مخالفة روایة ابن جابر و مرسلة الصدوق قده لروایة علی بن جعفر فی کتابه عن أخیه قال

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۰

سألته عن جرة ماء فیها الف رطل وقع فیه أوقیة بول، هل یصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: لا یصلح فان الف رطل علی ما اعتبره بعضهم یقرب من ثلاثین شبرا، فلا معنی للحکم بانفعاله لو کان کرا.

و اما القول الثالث فقال صاحب المدارک فیما حکی عنه «و أوضح ما وقفت علیه فی هذه المسألة من الاخبار متنا و سندا ما رواه الشیخ فی الصحیح عن إسماعیل بن جابر قال. قلت. لأبی عبد اللّه علیه السّلام الماء الذی لا ینجسه شیء قال، ذراعان عمقه فی ذراع و

شبر سعته، و الاستدلال بهذه الصحيحة على هذا القول متوقف على ارادة القدمين من الذراع حتى يصير الذراعان أربعة أقدام، كما يظهر ارادتها من الذراع فى باب المواقيت، و على اعتبار ذراع و شبر فى كل من البعدين فان مكسره حينئذ يبلغ إلى ستة و ثلاثين شبرا، فان كل واحد من الطول و العرض ثلاثة أشبار و الحاصل من ضرب كل منهما فى الآخر تسعة أشبار فبضربه فى أربعة أشبار العمق، يصير الحاصل ستة و ثلاثين شبرا.

هذا و فى الاستدلال به منع جدا إذ لا ملازمة بين البابين، و لعل الذراع أطول من القدم بقريب من نصف شبر فيصير حينئذ مؤداه قريبا الى ما ذهب اليه المشهور و ان أبيت إلا عن ظهور الصحيحة فيما ذهب اليه ففيه انها

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۱

غير معمول بها كما، عن المنتهى انه لم يقل أحد بهذا المقدار.

و عن شيخنا البهائى انى لم اطلع على قائل به من الأصحاب و المعروف منه قدس ره الاستشكال فى العمل بالصحيح إذا خالف عمل الأصحاب.

فتحصل ان أقوى الأقوال فى تحديد الكر من حيث المساحة هو الذى ذهب اليه المشهور من بلوغ مكسر الماء ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر

تذنيب

قد أشرنا فى صدر عنوان المسألة إلى الإشكال بين التحديدين، و دفعه إجمالا، فلا بأس بمزيد توضيح لذلك، فنقول اما الإشكال فهو ان تحديد الكر بالوزن من بلوغ الماء إلى ألف و مائتى رطل بالعراقى لا يبلغ المساحة المذكورة غالبا خصوصا بالنسبة إلى، أشبار السابقين التى لا إشكال فى اطوليتها بالنسبة إلى أشبار هذه الأعصار، فكيف التوفيق بين التحديدين، مع ان التحديد بالأقل و الأكثر فى موضوع واحد غير معقول.

فقيل فى حل الاشكال ما حاصله انه لا إشكال فى جعل كل واحد من الوزن و المساحة حدا لمعرفة موضوع الكر لو كانا متساويين فى الصدق،

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۲

و كذا لا إشكال فى جعل مجموعهما جدا لو كان بينهما عموم من وجه فيكون المدار على اجتماع الأمرين، كما لا إشكال فى جعل كل منهما منفردا فيكون التحديد بكل منهما مشروطا بعدم الأخر، هذا انما هو بحسب التصور و فرض إمكان التخلف، و الا بان كان أحدهما أخص مطلقا من الأخر، فلا يعقل التحديد بهما بوجه من الوجوه، بل لا بد ان يكون الحد الحقيقى هو الأعم.

نعم يعقل ان يجعل ما هو الأخص طريقا للعلم بوجود الأعم إلى آخر ما افاده و لقد أجاد فيما أفاد ففيما نحن فيه الحد الحقيقى لموضوع الكر هو الوزن فإنه معيار منضبط فى جميع الأشياء و التحديد بالمساحة المزبورة انما وقع معرفا و كاشفا عن تحقق ذلك تسهيلا على العباد.

و ان شئت مزيد توضيح لذلك فنقول ان نفس الأشبار مع قطع النظر عن كونها أخص مطلقا لا يصلح ان يكون حدا تحقيقا لمعرفة الكر الذى هو موضوع واقعى لا يختلف باختلاف الأشخاص و ليس مثل الوجه فى باب الوضوء الدائر مدار دوران الأصابع بالنسبة الى كل مكلف فان الموضوع بالنسبة الى كل مكلف هو وجه المختص به فلا مانع من جعل أصابعه كاشفة عن حد وجهه بخلاف الكر الذى هو موضوع واقعى و له حد واقعى يخرج

الرسائل الثلاث (للنگرودی)؛ ص: ۱۶۳

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۳

عنه بنقصان قطرة فكيف يمكن ان ينطبق عليه أشبار كل من هو مستوى الخلقة فكل ما ورد من التحديد لهذا الموضوع بمثل الأشبار و القلتين و الحب و غيرها فإنها هى كواشف عن تحقق الموضوع الواقعى و معرفات له.

و قيل ان ذلك يتبين بملاحظة أمور أحدها عدم تيسر تحصيل الوزن غالبا لعامة الناس لا سيما فى الاسفار و البرارى بل لم تيسر فى الأمصار للأوحدى من الناس ثانيها ان المياه مختلفة ثقلا و خفة بحسب الطباع و من حيث الصفاء و الكدرة و قد مر توضيحه من سيدنا الأستاد قده.

ثالثها انه لما كان الاقتصار على اعتبار الوزن الذى لا اختلاف فيه مناف للشريعة السمحة السهلة لعدم تيسره لعامة الناس الا بكلفة و مشقة شديدة خصوصا فى الاسفار و البرارى.

فتعمده الشارع إلى أمارة ميسورة على كل حال من الأشبار الكاشفة عن مقدار الوزن قطعا لانه لعلمه بالغيب يعلم ان اختلاف المياه بالخفة و الثقالة بأى نحو كان لا يزيد التحديد من حيث الأشبار المعينة بل لما يساويه أو ينقص منه شىء، و القول بأنه ربما يكون الوزن أزيد من المساحة مما لا يصغى اليه و لا يضر اشتمال الأشبار على الزيادة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۴

و استدل للقول الراوندى برواية أبى بصير المتقدمة بجعل لفظة فى فيها بمعنى مع فلا يعتبر الضرب و أورد عليه بأنه خلاف الظاهر قطعا إذ الظاهر من قولك شبر فى شبر هو ارادة مكسر الشبر فى الشبر و قد يوافق بين قوله و قول المشهور بحمل كلامه على صورة تساوى ابعاد الماء كما إذا كان من كل جانب ثلاثة أشبار و نصفا و لا يخفى انه حمل بعيد- و قد يورد عليه بشدة اختلاف مصاديقه لان قوله قد يطابق قول المشهور كما فى فرض تساوى الابعاد و قد لا يطابقه كما لو فرض كل من الطول و العرض ثلاثة أشبار و كان العمق أربعة و نصف فان مجموعه يصير عشرة أشبار و نصف و لكن مضروبه يبلغ أربعين شبرا و نصف شبر و قد يكون بعض أفراده عشرة و نصف جمعا و ضربا كما إذا كان كل من العرض و العمق شبرا و الطول عشرة اشبارا و نصفا هكذا عن شرح نجاة العباد.

و بعض شراح العروة قد دفع الإيراد عنه بان الضابط عنده هو ما يبلغ مجموعه عشرة أشبار و نصف شبر من غير نظر الى مكسره و انه يطابق معه أم لا فكل ما يبلغ عشرة أشبار و نصف شبر جمعا هو الكر عنده و لو صار مضروبة خمسين شبرا فهذا الإيراد ساقط عنه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۵

و عمدة ما يرد عليه هو عدم الدليل على مدعاه بل قام الدليل على خلافه كما ان قول الإسكافى أيضا كذلك من حيث عدم الدليل عليه مضافا الى قيام الدليل على خلافه كما عرفت و اما المحكى عن ابن طاوس قده من التخيير بين الروايات.

فقد أورد عليه شيخنا العلامة الأنصارى قدس فى كتاب الطهارة بأنه إن أراد الظاهرى فله وجه و ان أراد الواقعى و حمل الزائد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن و المساحة مع كونه بالوزن أقل دائما إلخ.

أقول فى توضيح كلامه الأول انه ان أراد التخيير الأصولى فى مقام معارضة الروايات عند عدم الترجيح بينها فله وجه بناء على عدم الترجيح لكن قد عرفت رجحان ما عليه المشهور بل سقوط ما عداه عن الحجية و ان أراد التخيير فى العمل بكل منها ففيه انه مستلزم لطرحه بما له من المضمون من نفى كرية الأقل فهذا القول أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه و اما كلامه الثانى فقد مر الكلام فى توضيحه بان الحد الحقيقى

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۶

فى الكر هو الوزن و ان المساحة امارة كاشفة عنه

و اما ما یتفرع علی الکر

اشارة

و هو و ان کثیرا، و لکن نقتصر علی بعضها.

فمنها قول الفقیه الطباطبائی قده فی العروة الوثقی «الماء المشکوک کریته مع عدم العلم بحالته السابقة فی حکم القلیل علی الأحوط، و ان کان الأقوی عدم تنجسه بالملاقاة نعم لا یجری علیه حکم الکر الی ان قال و ان علم حالته السابقة یجری علیه حکم تلک الحالة غسل فیه و ان علم حالته السابقة.

أقول: لا یخفی ان هنا عنوانین أحدهما الماء المشکوک کریته مع عدم العلم بحالته السابقة، الثانی الصورة مع العلم بحالته السابقة، ثم ان الشک فی الکریة تارة یکون من جهة الشبهة المصداقیة، کما إذا لم یعلم مقدار الماء المعین مع العلم بمقدار الکر شرعا و هو الظاهر من کلام السید قدس و اخری من جهة الشبهة الحکمیة لأجل الشک فی ان الکر هل هو ما بلغ مکسره إلی سبعة و عشرین شبرا، أو الی اثنین و أربعین شبرا و سبعة أثمان شبر، أو ستة و ثلاثین شبرا؟، و ثالثة فی شرط عاصمیة الکر من حیث اعتبار تساوی السطوح و عدمه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۷

بعد العلم بمقدار الکر شرعا، و بلوغ الماء الی ذلک المقدار، و کذلک الشک فی مطهریة الکر المعلوم للماء المتنجس من حیث اعتبار الممازجة و إلقائه علیه دفعة أم لا؟، بل یکفی مجرد اتصاله بالکر.

(توضیح المقام یستدعی رسم مسائل)

المسألة الاولی الماء المشکوک کریته مع عدم العلم بحالته السابقة و کون الشک من جهة الشبهة المصداقیة،

فهل یحکم بانفعاله عند ملاقاته للنجاسة استنادا إلی أصالة الانفعال فی الماء، أو یحکم بطهارته استنادا الی الاستصحاب أو قاعدة الطهارة قولان.

ذهب الفقیه الماهر صاحب الجواهر قده الی الثانی قائلا- انه إذا شک فی شمول إطلاقات الکر و إطلاقات القلیل لبعض الأفراد، فالأصل یقتضی الطهارة و عدم تنجسه بالملاقاة، نعم لا یرفع الخبث به بان یوضع فیه کما یوضع فی الکر و الجاری و ان کان لا یحکم علیه بالنجاسة بمثل ذلک بل یحکم بالطهارة فیؤخذ منه ماء، و یرفع به الخبث علی نحو القلیل و لا مانع من رفع الحدث به لکونه ماء طاهرا و السر فی ذلک ان احتمال الکریة کافیة فی حفظ طهارته و عدم تنجسه لکن لا- یکفی ذلک فی الأحکام المتعلقة بالکر کالتطهیر من الأخباث بوضع المتنجس

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۶۸

فی وسط ذلک ثم جواز التطهیر به علی هذا النحو انتهی.

و الشیخ الأعظم الأنصاری قده ذهب الی الأول، و استدل له علی ما یظهر من کلماته طهارته فی بوجوه.

الأول قاعدة المقتضی و المانع، ملخص الکلام فی تطبیق القاعدة فی المقام هو ان ملاقاة الماء للنجاسة مقتضیة لنجاسة الماء شرعا کما هو مقتضی الأخبار الخاصة، مثل قوله ع فی الماء الذی یدخلها الدجاجة الواطئة للعذرة «انه لا یجوز التوضی منه الا ان یکون کثیرا قدر کر» و غیر ذلک من الروایات الخاصة و ان الکریة مانعة عن تأثیر المقتضی و علة لاعتصام الماء عن الانفعال، کما هو مقتضی قوله ع الماء إذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء إلا إذا تغیر و غیر ذلک من الاخبار الواردة بهذا المساق و أورد علی هذه القاعدة بمنع

الكبرى أصلا ثم منع الصغرى فى المقام فقال فى منع الصغرى فلكون الشرط فى الانفعال هو القلة، كما يستفاد من قوله ص خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه.

و قوله كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ و اشربه حيث انهما بعمومهما

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۶۹

يدلان على عدم انفعال الماء خرج عنه القليل بالأدلة الدالة على انفعاله بالملاقاة و لا بد من إحرازها فى الحكم بالانفعال، و مع الشك فيها يكون المرجع أصالة عدم القلة لكونها امرا وجوديا مسبوقا بالعدم انتهى كلامه» و يمكن رفع هذا لإيراد بما يستفاد من كلام الشيخ قده.

فإنه قال فى المقام فى طهارته لم يترتب فى الأدلة حكم على القليل و انما رتب على ما ليس بكر و هو كلام وجيه و ان المراد من الماء فى النبوى الشريف و أمثاله ليس مطلق الماء، بل بمقتضى الأدلة الدالة على عاصمية الكر، مقيد بكونه كرا، فالكرية جزء الموضوع للعصمة، و عدم الانفعال، بل مما به قوام الموضوع و هو أيضا كلام وجيه، نعم دعواه بان القلة أمر عدمى غير وجيه فان القلة أمر وجودى عبارة عن مقدار من الماء كما ان الكثرة أمر وجودى، فالتقابل التضاد كما يظهر من كلام صاحبى الجواهر و الحدائق قده سرهما لا- تقابل العدم و الملكة و لكن مجرد ذلك لا يفى بإثبات مرام صاحب الجواهر قده و من تبعه من الحكم بطهارة الماء فى مفروض المسألة، لما سيجيء من قيام الدليل على انفعاله فانتظر.

و اما منعه الكبرى، فهو متين فى غاية المتانة، إذ لم يعلم بناء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۰

العقلاء على تلك القاعدة قبل الدليل العقلى على خلافها، فان ترتب المعلول على العلة المركبة (من المقتضى، و الشرط، و عدم المانع) موقوف على إحراز جميع تلك الاجزاء، فما لم يحرز عدم المانع و لو بالأصل كيف يترتب المقتضى، بالفتح، على المقتضى، بالكسر، و فى الفرض لم يكن، لعدم حالة سابقة، و من العجب اعتماد الشيخ قدس عليها طهارته، مع انه فى الأصول أنكرها أشد الإنكار، و أفاد بأنه لا كبرى لتلك القاعدة، و لا بناء من العقلاء عليها.

الوجه الثانى هو التمسك بأصالة عدم وجود الكر فى هذا المقام لإثبات عدم كرية هذا الماء المشكوك كريته بناء على القول با الأصول المثبتة و حيث ان المبنى فاسد كما حقق فى محله فلا اعتداد بهذا الوجه أصلا خلافا لغير واحد من أفاضل العصر، فإنهم قالوا بصحة استصحاب الاعدام الأزلية تبعا لصاحب الكفاية قده.

و قال: بعضهم فى تقريب ذلك فى المقام بان «هذا الماء الذى نراه بالفعل لم يكن متصفا بالكرية قبل خلقته و وجوده، ضرورة أن الكرية من الأوصاف الحادثة المسبوقة بالعدم، فإذا وجدت ذات الماء و شككنا فى ان الاتصاف بالكرية أيضا وجد معها أم لم توجد فالأصل عدم حدوث الكرية معها

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۱

و هذا الاستصحاب خال عن المناقشة و الإيراد، غير انه مبنى على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، و حيث أثبتنا جريان الاستصحاب فيها فى محله فنلتزم بالاستصحاب المزبور، و به نحكم على عدم كرية الماء الذى نشك فى كريته و عدمها، و اما ما ذكره شيخنا الأستاد قده من ان العدم قبل وجود الموضوع و الذات محمولى، فهو بعد تحقق الذات و الموضوع نعتى فقد عرفت عدم تماميته لأن المأخوذ فى موضوع الأثر هو عدم الاتصاف، لا الاتصاف بالعدم فراجع انتهى» و لا يخفى ما فيه، فان الأستاد و غيره ممن قال: بعدم صحة استصحاب العدم الأزلى لم يقولوا بأن المأخوذ فى موضوع الأثر اتصاف الموضوع بالعدم بل قالوا بعدم اتصاف الموضوع بالعدم على نحو السالبة مع فرض وجود الموضوع لا السالبة بانتفاء الموضوع التى هى ليست بقضية عند المحققين كما شهد من المنطقيين بذلك الحكيم السبزوارى فى حاشيته على الاسفار و ان عدل عنه فى منظومته، و لا يهمنا عدوله بعد كونه على خلاف

التحقيق و سيظهر لك ان السالبة بانتفاء الموضوع من الأغلاط الواضحة، فلا بد ان ننقل شطرا مما أفاده الأستاد المحقق قده فى بعض المباحث الفقهية على

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۲

ما فى تقريرات بعض أعيان تلاميذه رحمه اللّه «۱» و هو ان النسبة فى حاق حقيقتها منقسمة إلى ثبوتية و سلبية و انها بكلا قسميه واردة على مادة المحمول فالإيجاب عبارة عن ثبوت المحمول العرضى لموضوعه، كما ان السلب سلب المحمول عن موضوعه و انه غير متصف به و غير معنون بعنوانه و مرجعه الى ما ذكرناه على ما يساعد عليه الوجدان فى الاستعمالات و المحاورات من ان النسبة الثبوتية أمر منتزع عن نفس وجود العرض فى محله و قيامه به و فنائه فيه، كما ان السلبية عبارة عن عدم قيام العرض بمحله فيصير ذلك و صفا و عنوانا عدميا للموضوع لا محالة و هذا معنى قولهم النسبة فى حاق حقيقتها تنقسم إلى الثبوتية و السلبية.

و يشهد لذلك ما بنوا عليه و حققوه من ان كل واحد من الوجود و العدم ينقسم إلى النفسى المحمولى و الرابطى.

نعم استشكل صدر المتألهين فى العدم الرابطى نظرا الى ان العدم

---

(۱) هو العالم الجليل و الفاضل النبيل الميرزا أبو الفضل الأصفهانى ولد سنة (۱۳۰۰) و توفى شابا فى النجف الأشرف سنة (۱۳۳۳) و قد طبع من تقريراته خيار التأخير و احكام الشروط فان اردتهما فلاحظ جزء الثانى من منية الطالب فى حاشية المكاسب من ص ۹۳ الى ص ۱۵۱

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۳

كيف يكون رابطا، مع انه لا يصلح لان يكون منشأ الأثر بل الآثار كلها من قبل الوجود و هو منشؤها و مبدئها و لذا قد مال فى حقيقة النسبة الى ما ذهب اليه المتقدمون من ان النسبة السلبية سلب ما فى القضية الإيجابية غفلة عن تواليه الفاسدة و محاذيره التى أشير إليها فى الجملة مع مصادمته للضرورة.

و لقد أجاد شيخنا المحقق الأنصارى قدس سره و كيف أجاد بل لعله مما أجرى اللّه تعالى على قلمه من التعبير عن العدم الربطى بالنعتى، و به يحسم مادة الإشكال لوضوح صلاحية العدم المضاف نعتا لمنعوته و عنوانا له، و لو سلم عدم صلاحيته للربط، كما توهم، و الحاصل ان الذوات كما تتصف بالأوصاف الوجودية كذلك تتصف بالأوصاف العدمية بمعنى ان يكون عدم القيام مثلا عنوانا و وجها لزيد كما ان وجوده ربما يكون كذلك و قد ظهر، ان كلا منهما بذاك الاعتبار ليس مسبوقا بالعدم فلا مجال لاستصحابه، بل المسبوق به باعتبار وجود الوصف و عدمه المحمولى، و استصحابه بذاك الاعتبار لا يثبت وجوده و عدمه نعتا و ان يلازمه واقعا، الا ان بناء الأصول على التفكيك بين اللوازم.

و الملزومات كما لا يخفى.

و قد ظهر أيضا ان صدق السالبة بانتفاء الموضوع من الأغلاط الواضحة و ما يتداول فى الألسنة بنحو من العناية لا محالة لو كان من الاستعمات الصحيحة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۴

صحيحة فلا يزاحم مع ما ذكرنا من البيان و اقامة البرهان، نعم هناك مغالطة قد استدل بها القائلون بالصدق و هى انه لو لم يصدق السالبة عند انتفاء الموضوع لصدق نقيضه لا محالة و التالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله مثلا لو لم يصدق زيد ليس بقائم عند انتفاء الموضوع لصدق نقيضه و هو زيد قائم لامتناع ارتفاع النقيضين.

و حله ان العوارض اللاحقة للموضوعات تارة هى نفس الوجود و العدم و اخرى سائر العوارض كالقيام و القعود و نحوهما، اما الوجود و العدم فيلحقان ذات الموضوع بماهيته و حقيقته العارية عن كلا الوصفين، و لذا يكون الحمل فى مثل زيد موجود مبنيا على

الغايـة و التجريـد و حينئـذ فهمـا و صـفان متقابلاـن تقابل الإيجاب و السـلب بمعنى امتناع ارتفاعهما بالقياس الى الماهيات، كما يمتنع اجتماعهما أيضا و لا يعقل الواسـطة بينهما إذ معروضـهما ذوات الماهيات كما قلنا، و اما سائر العوارض فتلحق الموضوعات المفروضة وجودها فإنها هى التى تصح قيام العرض بها أو نقيضه و انقسامها الى القسـمين و اما الماهية بذاتها مع قطع النظر عن كونها موجودة لا تكاد تتصف بالقيام و لا بنقيضه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۵

و كـذلك سـائر العوارض فيكون تقابل كل عرض و نقيضه تقابل العـدم و الملكـة لورودهما على موضوع قابل لان يتصف بهما و هو الموضوع المفروض الوجود، فيصـح حينئـذ ارتفاعهمـا بانتفـاء موضوعه، نعم بعـد فرض وجود الموضوع لاـ يعقـل ارتفاعهمـا، كمـا لا يمكن اجتماعهما، و لا يجرى ذلك بالنسبة إلى وصفى الوجود و العدم فان فرض انتفاء الموضوع مساوق لاتصاف الماهية بالعدم، فلا يعقل تصور خلوها عن الوصـفين كما لا يخفى، و حينئذ نقول السالبة عند انتفاء الموضوع بنفسها من الاغلاط لعدم صلاحية الموضوع بعد فرض انتفائه، للحوق عدم القيام به كما لا يصلح للحوق القيام به فتأمل جيدا.

فان قلت على هذا فلا فرق بين السالبة المحصلة و الموجبة المعدولة المحمول من حيث الصدق، مع انهم قد فرقوا بينهما باعتبار ثبوت الموضوع فى الثانيـة كما فى سائر الموجبات دون الاولى، قلت: نعم لا فرق بينهما بحسب الصـدق، و التفرقـة المـذكورة عين المدعى، فمصـادرة نعم فرق بينهما من جهـة أخرى و هو ما أشـرنا إليه من ان الموضوع إذا اتصف بوصف عـدمى يصير ذلك العـدم المضاف عنوانـا له بلحـاظه الثانوى، فالفرق بينهما هو الفرق بين العناوين الأوليـة و الثانويـة بمعنى ان زيـدا إذا حكم عليه بعـدم القيام فينتزع منه عنوان بسيط ثانوى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۶

باللحاظ الثانوى، فيتصف بكونه لا قائم، و لـذا لو كان موضوعا لحكم شـرعى بهذا العنوان فاستصـحاب عدم اتصافه السابق بالعرض لا يثبت ذاك العنوان فافهم جيـدا، و كيف كان فنتيجـة ما ذكرنا من التفصـيل و التطويل و ان لم يكن خاليا عن الفائدة و الإفادة، لشـيوع هـذا الاستصـحاب فى الأبواب كثيرا، فلا بـد من تنقيحه بان النعوت العدميـة التى نسـبتها الى منطوقاتها نسـبة العرض الى موضوعه مثل عدم كون الشرط مخالفا، و عدم كون الدم حيضا أو عدم كون الماء كرا أو عدم كون المرأة قرشية الى غير ذلك من الموارد العديدة التى لاـ تحصـى لاـ مجال لاستصـحابها بلحاظ عـدمها السابق على وجود موضوعاتها لعـدم كونها بهـذا اللحاظ مسـبوقة بالعـدم بلحاظ عـدمها المحمولى لم تؤخـذ موضوعا لحكم، بل قـد عرفت امتناعه ثبوتا و عـدم وقوعه إثباتا و حينئـذ لو شك فى هذه مثل ان الشـرط مخالف للكتاب أم لا؟، فلا أصل فى تلك المرحلـة، و لكنه حيث يوجب الشك فى نفوذ الشـرط فاصل السـببى أى أصالـة عدم نفوذ الشـرط عـدم كون المشـروط عليه ملزمـا به هو المحكم فافهم و اغتنم انتهى كلامه رفع مقامه و قـد ذكر وجه امتناعه ثبوتا و إثباتا قبل هذا الكلام المنقول قد

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۷۷

تركنا نقله روما للاختصار كما ذكر فى ذيل ذاك البيان ان ما أفيـد فى المقام من بعض أساتيدنا «۱» الأعلام طاب ثراه من عدم معنوية العام بعنوان النفيض بل هو معنون بكل عنوان فيعم صورة لحوق العرض عليه بوجوده المحمولى فيستصحب عدمه الأزلى.

و ببركته يـدخل فى موضوع العام و يعمه حكمه و مرجعه الى عـدم التخصـيص المفروض وجوده فيلزم الخلف لبداهـة ان بعـد خروج عنوان الفاسق مثلا عن تحت العام، فلا محالـة يضـيق موضوع الحكم و مصب العموم و لا يبقى انقسامه الى الخارج و نقيضه و لا نعنى بالتقيد الا هذا نعم إطلاقه بالنسبة إلى وجود العرض و عدمه بما هو مقارن له و ان لم ينثلم بالتقييد اللفظى، فإن الخارج انما هو بعنوانه النعتى و نقيضه الذى يقع فى مصب العموم كذلك لا محالة.

و لكن قـد عرفت ان بعـد هـذا التقييـد لا يكاد ذلك الإطلاق، و الا يتـدافعان لأجل الملازمـة الواقعية، و توضـيح المقام بأزيد من هذا

البیان موکول الی محله انتهی موضع الحاجة،

(۱) عنی بهذا البعض المحقق الخراسانی صاحب الکفایة قد سره فإنه رحمه اللّه حضر بحثه و کتب من تقریراته دورة کاملة فی الأصول کذا قیل

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۷۸

و لقد أجاد فی تقریر بحث أستادنا المحقق قدس سره و بعض المحققین قد قرر أستاده المحقق الخراسانی قدس سره فی ذلک البیان (من عدم کون العام معنونا بعنوان خاص) و مثله بالتخصیص الأفرادی بقوله لا تکرم زید العالم و أطال الکلام فیه إیرادا و جوابا، و فرق بین أصالة عدم کون المرأة قرشیة و بین أصالة عدم الانتساب الا انه: قال فی آخر کلامه» نعم التحقیق ان ما افاده من کفایة إحراز العنوان الباقی تحت العام فی إثبات حکمه لا تخلو عن محذور لان العناوین الباقیة لیست دخیلة فی موضوع الحکم العمومی بوجه من الوجوه فلا معنی للتعبد بأحدها لیکون تعبدا بالحکم العمومی حتی ینفی حکم الخاص بالمضادة، و یمکن نفی حکم الخاص من وجه آخر، و هو ان العام کما مر سابقا یدل بالمطابقة علی وجوب إکرام العلماء، و بالالتزام علی عدم منافات عنوان من عناوینه فهو بالالتزام ینفی کل حکم مباین لحکم العام عن کل عنوان یفرض فیه، و من العناوین المباینة للعنوان الخارج المتباینة له فی الحکم عنوان أحرز بالأصل المحکوم للنقیض حکم الخاص من باب المناقضة لا من باب المضادة بنحو الالتزام لا بالمطابقة فافهم انتهی»

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۷۹

ثم ان الشیخ الأعظم الأنصاری قده مع انه عقد تنبیها خاصا فی باب الاستصحاب لعدم جریان استصحاب العدم الأزلی قد بنی علی أصالة مخالفة الشرط للکتاب عند الشک فی مشروعیته فتأمل جیدا فی المقام فإنه من مزال الاقدام و التحقیق هو الذی أفاده شیخنا الأستاد المحقق النائینی قده فتأمل فیما أفاده فی أصوله و فقهه کی تنجلی لک حقیقة الحال و قد خرجنا عن وضع الرسالة و لکنه لا بأس به إذا کان فیه فائدة.

الوجه الثالث من الوجوه التی استدل بها الشیخ الأعظم قدس سره لانفعال الماء المشکوک کربته بمجرد ملاقاته للنجاسة هو التمسک بعموم العام فی الشبهة المصداقیة للخاص بناء علی ان یکون مقتضی العمومات انفعال الماء مطلقا، و قد خرج عنه الکر، فإذا شک فی کریة ماء یشک فی کونه مصداق المخصص بعد العلم بکونه من افراد العموم، فیکون المرجع فیه العموم و قد أورد علیه بوجهین.

الأول منع کون مقتضی العمومات انفعال الماء مطلقا، بل المستفاد من الأدلة انفعال الماء القلیل

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۸۰

و لا یخفی ما فیه لما مر بک من انه لم یترتب فی الأدلة حکم علی عنوان القلیل، و انما رتب علی ما لیس بکر، و لا مجال لإنکار عموم انفعال ما لیس بکر، کما هو مقتضی مفهوم ما دل علی انحصار عصمة الماء بما إذا بلغ قدر کر من الصحاح المستفیضة فراجع، و الثانی ان الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة للخاص کما قرر فی الأصول و حققه الشیخ الأعظم قده بما لا مزید علیه فکیف استند الیه فی المقام.

لکن هذا الإیراد علیه انما هو فی الصورة الاولی من صور الشک أی الشبهة الموضوعیة، کما هو ظاهر مفروض عبارة العروة و أشار إلیه المورد أیضا و اما فی الشبهة الحکمیة فلا مانع عن التمسک بالعموم سواء کان الشک فی مقدار الکر شرعا، أو فی اعتبار شیء فی عصمته، و ظاهر کلام صاحب الجواهر قده بقرینة ذکره ذیل عنوان اعتبار تساوی السطوح هو ان مراده الشک فی شرط اعتصام الکر و انفعال ما دون الکر فراجع، هذا تمام الکلام فی الوجوه الثلاثة التی تمسک بها الشیخ الأعظم قدس سره بها لإثبات انفعال الماء المشکوک کریته، فتبین عدم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۸۱

خلوها عن الاشكال، و لكن هنا وجه رابع تام الدلالة خاليا عن شائبة الاشكال و هو ما افاده شيخنا الأستاد المحقق النائينى قده فى بعض مباحث أصوله و فقهه، فقال فى الأصول فى مقام توجيه كلام شارح الروضة فى التفكيك بين أصالة الطهارة و أصالة الحلية فى حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعهما فى الاسم و ليس له مماثل، كما عليه المحقق و الشهيد الثانيان و ذلك انهما قالا: بأن الأصل فيه الطهارة و حرمة اللحم» فقال: شارح الروضة فى وجه ذلك ان كلا من النجاسات، بل المحللات محصورة فإذا لم يدخل فى المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه و هو ظاهر انتهى، و أورد عليه الشيخ الأعظم فى رسائله «بأنه يمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة، و العقل و النقل دالان على إباحة ما لم يعلم حرمته و لذا يتمسكون بأصالة الحل فى باب الأطعمة و الأشربة إلخ، و ملخص ما أفاده الأستاد المحقق، هو ان تعليق الحكم الترخيصى التكليفى، أو الوضعى على أمر وجودى يقتضى إحرازه، فمع الشك فى تحقق

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۲

ذلك الأمر الوجودى الذى علق الحكم عليه يبنى على عدم تحققه لا من جهة استصحاب العدم إذ ربما لا يكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للاستصحاب بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودى و بين عدمه عند عدم إحرازه و هذه الملازمة تستفاد من دليل الخطاب المتضمن لذلك التعليق لكنها ملازمة ظاهرية.

و صرح بذلك فى مواضع من الفقه منها ما علقه على مسألة الخمسين من مسائل نكاح العروة الوثقى اما المسألة فهى انه إذا اشتبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز النظر اليه، و من يجب التستر عنه يجب الاجتناب و التستر عن الجميع حتى فى الشبهة غير المحصورة بل فى الشبهة البدوية أيضا لأن الظاهر من آية وجوب الغض ان جواز النظر مشروط بأمر وجودى و هو كونه مماثلا، أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية أو نحو ذلك فليس التخصيص فى المقام من قبيل التنويع حتى يكون من موارد أصل البراءة بل من قبيل المقتضى و المانع و إذ شك فى كونها زوجة أولا؟ فيجرى مضافا الى ما ذكر من رجوعه الى الشك فى الشرط أصالة عدم حدوث الزوجية، و كذا لو شك فى المحرمية من باب الرضاع انتهى»

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۳

فعلق قدس سره على قوله «ان جواز النظر مشروط بأمر وجودى» ما نصه:

و يدل نفس هذا التعليق على إناطة الرخصة و الجواز بإحراز ذلك الأمر و عدم جواز الاقتحام عند الشك فيه و يكون من المداليل الالتزامية الصرفية العرفية، و هذا هو الوجه فى تسالمهم على أصالة الحرمة فى جميع ما كان من هذا القبيل و عليه يبتنى انقلاب الأصل فى النفوس و الأموال و الفروج فى كل من الشبهات الموضوعية و الحكمية.

و كذا أصالة انفعال الماء بملاقاة النجاسة عند الشك فى العاصم و غير ذلك مما علق فيه حكم ترخيصى وضعى أو تكليفى على أمر وجودى و ليس شيء من ذلك مبنيا على التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية و لا على قاعدة المقتضى و المانع «انتهى كلامه» إذا عرفت المراد بهذا الأصل المؤسس فنقول يترتب عليه فروع مهمة.

منها مسألة المبحوث عنها فى المقام و هو البناء على نجاسة

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۴

الماء المشكوك كريته عند ملاقاته للنجاسة فإن الحكم بعصمة الماء قد علق فى قوله (ص) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» على أمر وجودى و هو كون الماء كرا، و عند الشك فى الكرية يترتب عليه نقيض ذلك فيحكم بانفعاله عند ملاقاته للنجاسة و هذا هو الوجه للقول الأول الذى ذهب اليه الشيخ الأعظم فى مفروض المسألة، و منها أصالة الحرمة فى الدماء و الاعراض و الأموال فإن الحكم بجواز الوطى قد علق على الزوجة، أو ملك يمين فلا يجوز الوطى مع الشك فى كونها زوجته أو ملك يمين له، و كذا الحكم

بجواز التصرف فى المال قد علق على كون المال مما أحله اللّه، كما فى الخبر لا يحل مال الا من حيث ما أحله اللّه، أو على طيب نفس المالك، كما فى قوله ص: لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه.

و مع الشك فى حصول المعلق عليه يبنى على نقيض ذلك الحكم المعلق فلا يجوز التصرف فيه.

و منها ما افاده شارح الروضة فى التفكيك بين أصالة الطهارة و أصالة الحلية فى حيوان متولد من حيوانين إلخ، و غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۵

كلامه حتى يندرج فى موضوع تلك القاعدة، هو ان النجاسات فى الشريعة محصورة فى عناوين خاصة كالدم و الميتة و الكلب و الخنزير و غير ذلك و قد عاق وجوب الاجتناب على إحراز تلك العناوين الوجودية.

و مع الشك فى تحقق تلك العناوين يبنى على الطهارة، و حيث ان الحيوان المتولد من طاهر و نجس لا يتبعهما فى الاسم لم يعلم كونه من العناوين النجسة، يبنى على طهارته، و كذا جواز التناول و الأكل قد علق فى الشريعة على عنوان الطيب كما فى قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ* و الطيب أمر وجودى عبارة عما يستلذه النفس و الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما مأكول اللحم و الأخر غير مأكول اللحم لم يعلم كونه من الطيب فلا يحكم عليه بالحلية و جواز الأكل، بل يبنى على حرمته ظاهرا ما لم يحرز كونه من الطيب هذا، لكن أورد عليه شيخنا الأستاد المحقق قدس سره:

أولا بأن تلك القاعدة و ان كانت مسلمة، كما اسسناها و استفدناها من الدليل الا انها فى خصوص ما إذا علق فيه الحكم الترخيصى على عنوان وجودى لا الحكم العزيمتى التحريمى فان الملازمة العرفية بين الأمرين انما هى فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل و الامتنان و قد علق على أمر وجودى

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۶

لا فى مثل وجوب الاجتناب عن النجاسة و الألم يبق موضوع لقوله عليه السّلام (كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر) فادراج باب النجاسات فى تلك الكبرى ليس فى محله، و ثانيا بمنع كون الطيب امرا وجوديا بل الطيب عبارة عما لا يستقذره النفس فى مقابل الخبيث الذى هو عبارة عما يستقذره النفس فالحكم بالحلية لم يعلق على أمر وجودى بل المعلق عليه هو الحكم بالحرمة.

و ثالثا سلمنا كون الطيب امرا وجوديا لكن الخبيث الذى علق عليه الحرمة أيضا أمر وجودى و القاعدة المذكورة إنما هى فى مورد لم يعلق نقيض الحكم على أمر وجودى آخر و الا لكان المرجع عند الشك فى تحقق أحد الأمرين الوجوديين الذى علق الحكمان المتضادان عليها إلى الأصول العملية و هى فى مورد البحث ليست إلا أصالة الحل و لا يجرى استصحاب الحرمة إلخ.

و لقد أجاد أستادنا المحقق فى تأسيس هذه القاعدة النافعة فى موارد لكن طريق استفادتها ليس من باب الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى كما زعمه صاحب مستمسك العروة بمقتضى أحد شقى كلامه حيث قال ان كان المراد منه ان إناطة الرخصة بالأمر الوجودى مرجعها

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۷

إلى إناطة الرخصة الواقعية بذلك الأمر و اناطة الرخصة الظاهرية بالعلم بوجوده فيكون المجعول حكمين واقعيا منوطا بوجود ذلك الأمر الواقعى و ظاهريا منوطا بالشك فيه فذلك مما لا يقتضيه ظاهر الدليل أصلا انتهى بل طريق استفادتها كما أشرنا اليه ان نفس الدليل المتضمن لتعليق الحكم الترخيصى التسهيلى وضعا كان أو تكليفا على أمر وجودى يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على ترتب نقيض الحكم المعلق عند الشك فى وجود المعلق عليه من حيث البناء العملى كما يدل بالدلالة المطابقة على ترتب الحكم المعلق على إحراز المعلق عليه.

و لا يخفى ان استفادة هذه القاعدة ليست مبنية أيضا على دعوى كون الإحراز موضوعيا عند العرف المستلزم لعدم كشف الخلاف بل

الإحراز طريق لإثبات متعلقه.

و بهذا ظهر سقوط ما أورده صاحب مصباح الهدى أيضا فإنه دامت بركاته بعد رده على المستمسك قال نعم يرد على هذا الأصل ان اللازم من ذلك عدم ترتب حكم الكر عليه ما لم يحرز و لو كان الكر موجودا واقعا كما إذا غسل الشيء المتنجس بما شك فى كريته بإدخاله فيه ثم انكشف كريته.

و ان كان يصح الالتزام به فى الطلاق و معاملة الوكيل و الولى بأن طلق عند

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۸

من شك فى عدالتهما ثم تبين عدالتهما أو باع عن الموكل أو مال المولى عليه مع الشك فى كونه ذا مصلحة ثم تبين كونه ذا مصلحة فإن القول بالبطلان فيهما ليس بكل البعيد.

لكنه فى المقام مما لا يمكن الالتزام به و لا أظن التزامه قدس «۱» به أيضا فهذا الوجه من هذه الجهة فى المقام لا يخلو عن اشكال و ان كان سليما عن الاشكال فيما يمكن الالتزام به انتهى مورد الحاجة.

و ذلك لانه دامت بركاته تخيل ان شيخنا الأستاد قدس سره جعل الإحراز على وجه الموضوعية المستلزم لعدم كشف الخلاف كما صرح بذلك حيث قال و يترتب على ذلك أمران أحدهما عدم كشف الخلاف بعد ان أحرز للموضوع بمحرز و عمل على طبقه و لو انكشف خلاف ما أحرزه لأجل أجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى بل لمكان تحقق موضوع الحكم واقعا و هو الإحراز و ثانيهما عدم تحقق الحكم عند عدم الإحراز واقعا لأجل عدم تحقق موضوعه انتهى و أنت خبير بان الأمر ليس كما تخيله.

بل مراد شيخنا الأستاد هو الذى استفدناه من بحث أصوله كما شهد به

---

(۱) عنى بمرجع الضمير شيخنا الأستاد قدس سره

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۸۹

تصريحه فى تعليقته على العروة و كم له قدس سره من التحقيقات التى لم يسبقه إليها غيره بل بعضها مما لا يصل إليها الافهام السامية فراجع رسالته المفردة فى اللباس المشكوك فيه كى يظهر لك حقيقة ما قلناه فشكر اللّه مساعيه و جزاه عن أهل العلم خير الجزاء.

لكن قد يقع السهو و الاشتباه عن بعض مقررى أبحاثه و ان كان فاضلا متبحرا، كما وقع الاشتباه من مثل العلامة الكاظمى رحمه اللّه فى باب الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فى بيان وجوب الاحتياط فى النفوس و الاعراض حيث قال: «ان هذا الحكم الطريقى انما يكون فى طول الحكم الواقعى نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية و لذا كان الخطاب بالاحتياط خطابا نفسيا و ان كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفة الواقع، الا ان هذا لا يقتضى ان يكون خطابه مقدميا، لان الخطاب المقدمى هو ما لا مصلحة فيه أصلا، و الاحتياط انما يكون واجبا نفسيا للغير لا واجبا بالغير و لذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه و أدائه الى مخالفة الحكم الواقعى لا على مخالفة الواقع لقبح العقاب مع عدم العلم به

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۰

كما أوضحناه فى خاتمة الاشتغال» انتهى و ذلك لان ما ذكره من كون الخطاب بالاحتياط نفسيا ليس مما أفاده الأستاد المحقق قده بل هو من سهو قلمه كيف و الخطاب بالاحتياط فى تلك الموارد يتحد مع الخطاب الواقعى عند المفارقة، بمعنى ان مخالفته عند الإصابة يتحد مع مخالفته الخطاب الواقعى، لا انه بنفسه يتحد مع الخطاب الواقعى كما لا يخفى للفرق بين إيجاب الاحتياط و بين قيام الطريق على الواقع الواصل الى المكلف بقيام الطريق إليه فإنه يتحد معه بخلاف إيجاب الاحتياط فإنه خطاب طريقى ورد لحفظ الخطاب الواقعى لأهمية ملاكه، و الا فلو كان الخطاب بالاحتياط فى تلك الموارد نفسيا، لكان العقاب على مخالفة هذا الخطاب مطلقا ادى الى مخالفة الواقع أم لم يود إليه، هذا مضافا الى انه رحمه اللّه صرح بنفسه بخلاف ما ذكره هنا فى غير موضع من تقريره. منها

قوله: فی الفرق بین وجوب التعلم و المقدمات المفوتة بأن فعل الواجبات و ترک المحرمات لا یتوقف علی التعلم و الاحتیاط إذ لیس للعلم دخل فی القدرة لیکون حاله حال المقدمات المفوتة و لیس لهما دخل فی الملاک أیضا فلا یکون لإیجاب التعلم و الاحتیاط شائبة النفسیة

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۱

و الاستقلالیة بل الغرض من إیجاب التعلم مجرد الوصول إلی الاحکام و العمل علی طبقها، و من إیجاب الاحتیاط التحرز عن مخالفة الواقع من دون ان یکون للتعلم و الاحتیاط جهة موجبة لحسنهما الذاتی المستتبع للخطاب المولوی النفسی.

بل الخطاب المتعلق بهما یکون لمحض الطریقیة و وجوبهما یکون للغیر لا نفسیا و لا بالغیر انتهی مقدار الحاجة من کلامه فی خاتمة الاشتغال فراجع جمیع الکلمات و تأمل فی ما أفاده الأستاد المحقق قده هناک، من کون العقاب علی مخالفة الاحتیاط المؤدی الی مخالفة الواقع، کی تعرف انه نحو محاکمة ما ینسب الی المشهور من کون العقاب علی مخالفة الواقع و ما ینسب الی صاحب المدارک من کون العقاب علی ترک التعلم و الاحتیاط فان العقاب علی الواقع مع کونه مجهولا غیر واصل بنفسه الی المکلف قبیح عقلا و إیجاب الاحتیاط و التعلم و ان کان واصلا إلی المکلف الا ان الواصل منهما خطاب طریقی غیر مستتبع للعقاب علی مخالفته.

و حیث ان ترک التعلم جعل محط العتاب فی قوله جلت عظمته «هلا- تعلمت» فالصحیح هو العقاب علی ترک التعلم المؤدی إلی ترک الواقع و هذا بخلاف غیره من الخطاب الطریقی المتعلق بإثبات نفس الحکم

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۲

الواقعی فان حاله حال العلم الوجدانی المتعلق بإثبات الواقع فی کون کل منهما موجبا لتنجز نفس الحکم الواقعی و إخراجه عن الجهالة فیصح العقاب علی مخالفة الواقع عند قیام الطریق علیه الموجب لتنجزه و خروجه عن الجهالة فتأمل جیدا.

و قد أطلنا الکلام و خرجنا عما یقتضیه وضع الرسالة و لا بأس بها إذا کانت مشتملة علی الفائدة فلنعد الی ما کما فیه فنقول،

المسألة الثانیة فیما إذا کان الشک فی کریة الماء للشک فی الشبهة الحکمیة

من جهة الشک فی ان الکر هل هو ما کان مکسره بالغا إلی سبعة و عشرین شبرا أو غیره؟

و الکلام فیها هو الکلام فی المسألة الاولی من کون الدلیل علی انفعال الماء المشکوک کریته تلک القاعدة المؤسسة من الأستاد المحقق قده مع إمکان الرجوع هنا الی عمومات انفعال ما دون الکر لجواز الرجوع الی العام فی الشبهة الحکمیة کما أشرنا إلیه.

المسألة الثالثة فیما إذا کانت الشبهة الحکمیة من حیث اعتبار تساوی السطح و عدمه فی عاصمیة الکر

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۱۹۳

و هذا ظاهر من کلام الشیخ صاحب الجواهر قده کما افاده الشیخ الأعظم الأنصاری قده فی طهارته فقال لا إشکال فی وجوب الرجوع فیه الی عموم الانفعال الی آخر ما أفاده.

أقول الذی ینبغی ان یقال فی تحقیق أصل المسألة هو ان المدار فی الماء الراکد المتنجس کما هو المبحوث عنه علی صدق وحدة الماء و تعدده کرا کان أو قلیلا و لیس المدار علی تساوی السطوح و اختلافها فالماء المجتمع أو المتفرق من الراکد إذا صدق علیه ماء واحد بنظر العرف فهو إذا بلغ قدر کر کان عاصما و ان لم یکن متساوی السطح و الا فلا یکون عاصما و النسبة بین وحدة الماء و تساوی السطح عموم من وجه إذ ربما یکون الماء متصلا واحدا بنظر العرف مع اختلاف السطح بنحو الانحدار بل بنحو التسنیم أو شبهه و ربما لا یکون واحدا مع تساوی السطح کما فی الغدیرین المتصلین بساقیة ضیقة مما یقرب من الإبرة، نعم فیما کان جاریا لا

عن مادة فللبحث عن تساوى السطوح و اختلافها مجال فان كان جريانه على وجه التسنيم كشبه الميزاب و نحوه يمكن ان يقال بعدم صدق الوحدة على مجموعه بنظر العرف فحينئذ لو لاقى النجاسة جزئه السافل لا يسرى الى جزئه العالى لمكان دفع العالى بخلاف ما إذا لاقى النجاسة جزئه العالى فإنه يسرى الى السافل هذا أيضا بخلاف ما إذا كان جاريا على نحو الانحدار فان حكمه حكم الساكن و الراكد من حيث كون المجموع

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۴

ماء واحدا فإذا كان المجموع كرا لا ينفعل بملاقاة النجاسة سواء لاقت جزءه العالى أو جزءه السائل و الا ينفعل مطلقا، و عدم تعرض المتقدمين لمسألة اعتبار تساوى السطوح و عدمه كما فى الجواهر حيث قال: بقى الكلام فى مسألة أغفلها المتقدمون و تعرض لها بعض المتأخرين إلخ فلعله كان لما ذكرنا من ان المدار فى الماء المبحوث عنه على صدق وحدة الماء و تعدده عرفا و السبة بينه و بين تساوى السطوح عموم من وجه كما عرفت.

و كيف كان فإذا وصل الأمر إلى الشك فى اعتبار تساوى السطوح و عدمه من جهة الشك فى صدق الوحدة و عدمه فالكلام فى المسألة الثالثة هو الكلام فى المسألة الثانية من الرجوع الى أصالة الانفعال تعويلا على القاعدة المتقدمة أو الى العموم فى الشبهة الحكمية أو الرجوع الى قاعدة الطهارة على الخلاف و مما يتفرع على الكر قول العلامة الطباطبائى أيضا الكر المسبوق بالقلة إذا علم ملاقاته للنجاسة و لم يعلم السابق من الملاقاة و الكرية إن جهل تاريخهما أو علم تاريخ الكرية حكم بالطهارة و ان كان الأحوط التجنب و ان علم تاريخ الملاقاة حكم بنجاسة.

و اما القليل المسبوق بالكرية الملاقى لها فان جهل التاريخان

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۵

أو علم تاريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور و ان علم تاريخ القلة حكم بنجاسة» أقول الظاهر ان نظره قده فى الحكم بالطهارة فى الصورة الاولى من صور الثلاث من المقام الأول و هى ما لو كان تاريخ الملاقاة و الكرية مجهولا الى تعارض أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية المقتضية للطهارة مع أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة المقتضية للنجاسة.

و بعد تساقط الأصلين بالمعارضة يرجع الى أصالة الطهارة استصحابا أو قاعدة الطهارة العامة فى كل شىء مشكوك طهارته و نجاسته و الخاصة فى خصوص الماء كما فى الخبر «الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر» و نظره فى الصورة الثانية و هى صورة العلم بتاريخ الكرية و الجهل بتاريخ الملاقاة الى جريان أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية المقتضية للطهارة و عدم جريان أصل العدم فى الكرية لكونها معلومة التاريخ.

كما ان نظره فى الصورة الثالثة و هى صورة العلم بتاريخ الملاقاة و الجهل بتاريخ الكرية إلى جريان أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة المقتضية للنجاسة فإن موضوع النجاسة هو ملاقاة ما ليس بكر و لا يعارضها أصالة العدم فى طرف الملاقاة لفرض العلم بتاريخها و تبديل العدم فيها الى الوجود فى وقت معلوم، هذا

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۶

لكن الأقوى بالنظر الى القواعد هو الحكم بالنجاسة فى المقام الأول فى جميع صوره الثلث اما فى الصورة الاولى فلان الظاهر من قوله عليه السّلام إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء» هو كون الكرية شرطا و موضوعا لعدم انفعال الماء و الموضوع لا بد ان يكون مقدما على الحكم و لو آناً ما.

و أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يقتضى سبق تحقق الكرية و لو سلم ثبوت التقارن بدعوى خفاء الواسطة مع فساد تلك الدعوى أيضا على ما قرر فى محله فأصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية حيث لا اثر لها شرعا تكون ساقطة فتجرى أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض فيحكم بنجاسة الماء الملاقى لها لثبوت موضوع النجاسة بالأصل بلا معارض و هو ملاقاة النجاسة لما

ليس بكر.

أما الصورة الثانية فلان أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يثبت تأخر الملاقاة عن الكرية و مع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهارة مع انه لا بد منه لما ذكرنا سابقا من ان تعليق الحكم وضعيا كان أو تكليفا على أمر وجودى يقتضى إحراز وجوده فى ترتب الحكم المعلق و مع الشك فى وجوده يبنى على عدم ذلك الحكم المعلق من غير فرق بين الشك فى أصل وجوده أو فى وجوده فى الزمان الذى يعتبر

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۷

وجوده فيه كما نحن فيه فإنه و ان علم بالكرية الا انه يشك فى وجوده قبل الملاقاة للنجاسة.

و قد تقدم ان ذلك البناء مدلول التزامى عرفى للخطاب المتضمن لذلك النحو من التعليق و ليس من باب الجمع بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى كى نمنع استفادته من الدليل الواحد كما زعمه بعض و ليس الإحراز موضوعيا كى لا يكون له كشف الخلاف كما زعمه بعض آخر فما افاده شيخنا الأستاد فى حاشية العروة فى المقام بقوله هذا الاحتياط فى صورة العلم بتاريخ الكرية ضعيف جدا مبنى على الغض عن اندراج المسألة فى القاعدة المزبورة أو عدم صحة تلك لقاعدة لصحة الرجوع حينئذ إلى قاعدة الطهارة.

لكنه عدل عن ذلك فى مبحث الاستصحاب و قال بصحة القاعدة و اندراج المسألة فيها فراجع تقرير بحثه فى الاستصحاب فى ذيل تنبيه التاسع.

و اما الحكم بالانفعال فى الصورة الثالثة التى هى الجهل بتاريخ الكرية و العلم بتاريخ الملاقاة فلكونه تقتضى استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لما عرفت من ان ملاقاة ما ليس بكر تقتضى النجاسة.

و من هذا البيان ظهر وجه آخر للحكم بالنجاسة فى الصورة الثانية

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۸

فإن الأصل الجارى فيها بلا معارض و هو أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يقتضى سبق تحقق الكرية لكن قضيته ثبوت النجاسة لثبوت موضوعها و هو ملاقاة ما ليس بكر و ليس فى المقام أصل يكون مقتضاه طهارة هذا الماء حتى يصير المورد مجرى قاعدة الطهارة هذا تمام الكلام فى المقام الأول بصورة الثلاث.

و اما المقام الثانى أعنى القليل المسبوق بالكرية ففيه أيضا صور ثلاث الاولى فيما كانا مجهولى التاريخ فالأقوى فيها الطهارة، فإن أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة مقتضية للطهارة لتحقق موضوع العصمة اى الكرية بمقتضى استصحاب بقاء كريته الى زمان الملاقاة و أصالة عدم حدوث الملاقاة الى زمان القلة لا يعارضها لعدم كونها مقتضية لنجاسة الماء بل أثرها أيضا طهارة الماء الصورة الثانية ما إذا علم تاريخ الملاقاة و لم يعلم تاريخ حدوث القلة فالأقوى فيها أيضا هو الحكم بالطهارة بل أوضح من سابقتها، فإن الأصل عدم حدوث القلة و بقاء كريته الى زمان الملاقاة فالكرية المحرزة بقائها بالأصل عاصمة عن انفعال الماء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۱۹۹

الصورة الثالثة ما إذا علم تاريخ حدوث القلة و لم يعلم تاريخ الملاقاة فالأقوى فيه هو الحكم بالنجاسة كما فى العروة، لا من جهة ثبوت الملاقاة بعد القلة أو مقارنا للقلة فان كلا منهما من اللوازم العقلية لعدم الملاقاة الى زمان القلة، بل من جهة عدم تحقق موضوع عصمة الماء قبل الملاقاة اعنى كرية الماء الملاقى للنجاسة كما مر بك بيانه، و من المتفرعات على الكر قوله قدس فى المسألة التاسعة «إذا وجدت نجاسة فى الكر و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته إلا إذا علم تاريخ الوقوع» انتهى أقول و الظاهر عدم الفرق بينه و بين سابقه، فالكلام فيه يعلم من سابقه فلا يحتاج الى التطويل.

و منها قوله قدس سره «فى المسألة العاشرة إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد حكم بطهارته و ان كان الأحوط الاجتناب.

أقول نظره على الظاهر الى ان الانفعال بالملاقاة انما كان ثابتا للماء القليل فإذا لم يكن الماء قليلا حال الملاقاة يكون طاهرا بقاعدة

الطهارة عامها و خاصها أو استصحاب الطهارة لو كان طهارته متيقنا سابقا و منشأ الاحتياط عنده لعله الى ان الحكم بعصمة الماء انما هو إذا كان الماء

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۲۰۰

كرا قبل الملاقاة زمانا ما و المفروض تحقق الكرية و الملاقاة فى زمان واحد فلا يمكن الحكم بطهارة الماء جزما فالأحوط اجتنابه هذا.

و لكن الأقوى هو الحكم بالانفعال لما مر بك غير مرة من ان عصمة الماء (و هو بلوغه حد الكر) لا بد ان يتحقق قبل الملاقاة للزوم تقدم كل موضوع على حكمه و لو آناً ما فالماء العاصم هو الماء البالغ حد الكر قبل ملاقاته للنجاسة، فإذا لم تكن الكرية متحققة قبل الملاقاة فالقاعدة تقتضى الحكم بانفعال الماء سواء تأخر الكرية عن الملاقاة أو تقارنا، كما فيما نحن فيه.

و من هذا البيان ظهر عدم استقامة ما فى مستمسك العروة من الحكم بطهارة الماء تمسكا بإطلاق قولهم: عليهم السلام «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء» لشمول إطلاقه للملاقاة اللاحقة و المقارنة مدعيا انه لو حمل الدليل على الكرية لزم خروج صورة المقارنة عن المنطوق و المفهوم كليهما توضيح عدم الاستقامة هو ان ظاهر الدليل فى المنطوق إذا كان مقتضيا لاعتبار تقدم الكرية فى عصمة الماء الملاقى للنجاسة كانت صورة المقارنة داخلة فى المفهوم قهرا، فان مفاد المنطوق حسب ما يقتضيه القاعدة من تقدم الموضوع على

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۲۰۱

الحكم هو عاصمية الكر المتحقق كريته قبل الملاقاة، فالمفهوم حينئذ نقيض ذلك و سلبه و من الواضح ان سلب المقيد تارة يكون بسلب ذات المقيد، كما إذا لم يكن الماء المطلق بالغا حد الكر و اخرى بسلب قيده بان لا يكون كريته متحققة قبل الملاقاة، بل كانت مقارنة، كما فى مفروض المسألة هذا بحسب قاعدة الميزان من كون نقيض الأخص أعم و نقيض الأعم أخص فى غاية الوضوح فكيف صار مخفيا على مثل جنابه. دامت بركاته و الحمد لله رب العالمين و قد وقع الفراغ من طبعها يوم السبت ۱۹ شهر رجب المرجب من سنة ۱۳۸۰ ه ق

الرسائل الثلاث (للنگرودى)، ص: ۲۰۲

[ترجمة الأعلام]

[المقدمة]

بسم اللّه و له الحمد قد أشرنا بأمر والدنا العلامة دام ظله فى ذيل بعض الصفحات إلى تعريف عدة أعلام وقع ذكرهم فى هاتيك الرسائل [ثلاث رسائل فقهية] فى غاية الاختصار حرصا منا على التعريف بهم لأنهم أساطين الدين و أعلام الفرقة الإمامية قدس اللّه أسرارهم.

و لكن بدئ لنا فى الأثناء أن نجمعهم فى موضع واحد، لأنه أسهل تناولا، و أكثر نفعا فنشير هنا إلى ترجمة من فاتنا ذكره فى الأثناء على نحو الاختصار و الإجمال و لعله أوفى مما ذكرنا فى الأثناء و لاحظنا فى الذكر ما هو الأقدم زمانا فنقول:

قطب الدين الراوندى

الفقيه الجليل و المحدث المفسر الخبير أبو الحسن سعيد بن هبة اللّه بن الحسن الراوندى من أكابر محدثى الشيعة و من بيوتات العلم، يروى عن جماعة من المشايخ منهم أمين الإسلام الطبرسى صاحب مجمع البيان، و السيد مرتضى الرازى، و أخيه السيد مجتبى، و

عماد الدین الطبری، و ابن الشجری، و الآمدی، و والد المحقق الطوسی، و الشیخ عبد الرحیم البغدادی المعروف بابن الإخوة، یروی عنه ابن شهرآشوب و الشیخ منتجب الدین له تألیف کثیرة فی شتی العلوم توفی یوم الأربعاء ۱۴ شوال سنة ۵۷۳ فدفن ببلدة قم فی جوار الحضرة الفاطمیة علیهما سلام و قبره مزار معروف إلی الآن.

ابن طاوس

عنوان مشهوری للسادة الأجلاء و الفقهاء الأتقیاء من بیت آل طاوس، و رأس هذه السلسلة محمد بن إسحاق العلوی الملقب بالطاوس لکونه ملیح الصورة و قدماه غیر مناسب لحسن صورته و لکن یطلق ابن طاوس غالبا علی السید الأجل

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۳

نادرة الدوران رضی الدین أبی القاسم علی بن موسی بن جعفر بن طاوس الحسنی الحسینی و قیل: «لیس فی أصحابنا أعبد منه و لا أورع» له تألیف جلیلة منها الإقبال بصالح الأعمال و کشف الحجة لثمرة المهجة. ولد فی ۱۵ محرم سنة ۵۹۸ فی حله، و توفی یوم الاثنین ۵- ذ ق ۶۶۴،

المحقق الأول

الإمام الأعظم شیخ الفقهاء أبو القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن بن یحیی ابن سعید الحلی من أرکان علماء الإمامیة و رؤسائهم، کفی به منزلة إطلاق المحقق علیه بلا قید، أو مع قید الأول، و یعبر عنه أحیانا بالمحقق الحلی، کما أنه یعبر عنه و عن الشیخ علی بن عبد العالی الکرکی بالمحققین، تلمذ و روی عن جماعة من الأعاظم أشهرهم،- والده حسن بن سعید، و نجیب الدین محمد بن جعفر بن نما المتوفّی سنة ۶۴۵، و السید شمس الدین فخار بن معد بن فخار الموسوی المتوفّی سنة ۶۳۰ قرء عنده جماعة و من فضلائهم ابنا أخته علامة الحلی و أخوه رضی الدین علی. و السید عبد الکریم صاحب فرحة الغری و الفاضل الآبی- و الشیخ صفی الدین الحلی، له تصانیف أنیقة محررة أشهرها:

۱ شرائع الإسلام.

۲ النافع فی مختصر النافع.

۳ نکت النهایة کلها فی الفقه.

۴ المعارج فی أصول الفقه.

ولد حدود سنة ۶۰۲ و توفی فی ربیع الثانی سنة ۶۷۶ فی حله و قبره هناک مزار معروف

العلامة الحلی

الإمام الأعظم جمال الدین أبو منصور حسن بن سدید الدین یوسف بن علی بن مطهر الحلی من أعاظم علماء الإمامیة و رؤسائهم و هو المراد بآیة اللّه علی الإطلاق، تلمذ عند جماعة من علماء الخاصة و العامة: منهم خاله المحقق الأول و والده الشیخ سدید الدین و المحقق الطوسی له تصانیف کثیرة أنیقة فی شتی العلوم بحد قیل: إنه وزعت تصانیفه علی أیام عمره من ولادته إلی موته فکان

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۴

قسط کل یوم کراسا، ولد فی ۲۹ شهر رمضان سنة ۶۴۸، و توفی یوم السبت ۱۱ أو ۲۱ محرم ۷۲۶ بحله فحملت جثمانه إلی النجف الأشرف فدفن بجوار مرقد أمیر المؤمنین علیه السلام.

المحقق الأردبیلی

الشیخ العظیم و المحقق الجلیل المولی أحمد بن محمد الأردبیلی من أعاظم علماء الإمامیة و أتقیائهم، قرء علی بعض تلامذة الشهید الثانی و فضلاء العراقین تخرج لدیه جملة من الأعلام کصاحبی المعالم و المدارک و المولی عبد اللّه التستری له تآلیف أشهرها آیات الأحکام، و شرح الإرشاد و حدیقة الشیعة توفی فی النجف الأشرف فی صفر سنة ۹۹۳ فدفن فی الحجرة المتصلة بالمخزن المتصل بالرواق الشریف.

صاحب المدارک

العالم العامل و الفقیه الکامل السید شمس الدین محمد بن علی بن حسین الموسوی العاملی الجبعی سبط الشهید الثانی قدس سره من فحول علماء الإمامیة کان هو و خاله صاحب المعالم مدة حیاتهما کفرسی رهان متقاربین فی السن شریکین فی الدرس و التحصیل قرءا علی کثیر من تلامذة الشهید الثانی و علی المحقق الأردبیلی و المولی عبد اللّه الیزدی کان کثیر التحقیق قلیل التصنیف و مع ذلک له تآلیف أشهرها مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام ولد سنة ۹۴۷، و توفی سنة ۱۰۰۹ فی قریة جبع من قری جبل عامل.

صاحب المعالم

الشیخ الجلیل وحید العصر أبو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (الشهید الثانی) من فحول علماء الإمامیة أشرنا بعض أحواله و مشایخه عند ذکر ابن أخته صاحب المدارک و حیث إن والده استشهد و هو ابن سبع سنین فلم یرو عنه

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۵

إلا بواسطة جملة من أکابر تلامذته و الشیخ حسین والد شیخنا البهائی ولد فی ۱۷ شهر رمضان سنة ۹۵۹ فی قریة جبع و توفی فی غرة محرم سنة ۱۰۱۱ و دفن فی جبع قرب صاحب المدارک.

المحدث الأسترآبادی

المحدث الجلیل الملا محمد أمین بن محمد شریف الأسترآبادی نزیل مکة المعظمة قیل کان مجتهدا فانحرف و صار أخباریا، و لعله أول من آثار مقالة الأخباریة یروی إجازة عن صاحبی المعالم و المدارک، و المیرزا محمد الأسترآبادی صاحب الرجال له مؤلفات منها الفوائد المدنیة فی رد الأصولیین و تشیید مبانی الأخباریین توفی بمکة سنة ۱۰۳۳ أو ۱۰۳۶.

العلامة المجلسی

شیخ الإسلام و المسلمین مروج المذهب و الدین محیی مآثر التشیع المحدث العظیم المولی محمد باقر بن محمد تقی بن المقصود علی المجلسی و هو المراد بالمجلسی إذا أطلق أو قید بالثانی له تألیف کثیرة منها بحار الأنوار، و مرآة العقول ولد سنة ۱۰۳۷ و توفی بأصفهان لیلة ۲۷ شهر رمضان ۱۱۱۱، أو ۱۱۱۰ و دفن تحت قبة والده فی جامع عتیق أصفهان.

الوحید البهبهانی

الأستاد الأکبر وحید الدهر الآقا محمد باقر بن محمد أکمل من أساطین علماء الإمامیة و هو المراد عند إطلاق الوحید البهبهانی أو المحقق البهبهانی أو الآقا البهبهانی، أو الأستاد الأکبر، یروی عن والده تلمذ و روی عنه جماعة من أساطین الدین. منهم السید بحر

العلوم و المحقق القمی و کاشف الغطاء

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۶

و السید جواد صاحب مفتاح الکرامة، و السید علی صاحب الریاض، و النراقی الأول صاحب جامع السعادات له تآلیف نافعة منها تعلیقته علی رجال الأسترآبادی و حاشیة علی المدارک، و شرح علی المفاتیح ولد فی أصبهان سنة ۱۱۱۶ أو ۱۱۱۷ أو ۱۱۱۸، و توفی فی الحائر الشریف سنة ۱۲۰۵، أو ۱۲۰۶، أو ۱۲۰۸ و دفن فی الرواق الشرقی قریبا مما یلی أرجل الشهداء

المحقق صاحب الحاشیة

المحقق العظیم و المدقق الجلیل الشیخ محمد تقی بن عبد الرحیم (أو محمد رحیم الأصفهانی من فحول علماء الإمامیة و محققیهم تخرج علی عدة من الأعاظم منهم صنوه الشیخ کاشف الغطاء و السید بحر العلوم، و السید علی صاحب الریاض و السید محسن الکاظمی. توفی منتصف شوال سنة ۱۲۴۸ بأصبهان و دفن فی تخت فولاد قرب قبر المحقق الخوانساری و أخیه

صاحب الفصول

الشیخ الجلیل و المحقق النبیل الشیخ محمد حسین من کبار علمائنا الإمامیة و محققیهم و قد عکف علی کتابه الفصول من تأخر عنه فجعلوه محور أبحاثهم توفی سنة ۱۲۶۱، أو ۱۲۵۴ بکربلاء و دفن فی الحائر الشریف حذاء قبر السید صاحب الضوابط.

صاحب الجواهر

شیخ الفقهاء العظام نابغة الشریعة الفقیه الماهر الشیخ محمد حسن بن الشیخ محمد باقر النجفی المعروف بصاحب الجواهر، لتصنیفه جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام و قد صار ذلک عنوانا للأسرة الجواهریة العلمیة المعروفة بالنجف

الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۷

الأشرف.

کیف لا- و هو کتاب لم یسبقه إلیه فی ذلک سابق من حیث السعة و الإحاطة بأقوال العلماء و أدلتهم بل لم یلحقه لاحق حتی الآن و لعمری أنه جواهر بتمام معنی الکلمة فهو اسم علی مسماه، تلمذ عند جماعة من الجهابذة أشهرهم الشیخ الکبیر کاشف الغطاء و ولده الشیخ موسی، و السید صاحب مفتاح الکرامة، تخرج لدیه جماعة کثیرة من أعلام الفقه یطول بنا سردهم، اختلف فی تاریخ ولادته فربما یقال: إنه فی حدود ۱۲۰۰، و قد یقال: إنه ۱۱۹۲ بعد اتفاقهم علی أن وفاته کانت سنة ۱۲۶۶ و عین بعضهم أنها ظهر یوم الأربعاء غرة شعبان.

المحقق الأنصاری

استاد الفقهاء المنتهی إلیه رئاسة الإمامیة فی العلم و العمل و الورع و الاجتهاد بغیر منازع الحاج شیخ مرتضی بن محمد أمین الدزفولی الأنصاری (لانتهاء نسبه إلی جابر بن عبد اللّه الأنصاری رضی اللّه عنه، و قد عکف علی مصنفاته و تحقیقاته کل فقیه و أصولی نشأ بعده و قد صرفوا مجهودهم و حبسوا أفکارهم فیها، شهرة تصانیفه یغنینا عن سردها هنا، تخرج علی جماعة من الفطاحل منهم نابغة عصره شریف العلماء المازندرانی، و السید المجاهد صاحب المناهل و المولی أحمد النراقی صاحب المستند، تلمذ عنده کثیر من الأساطین یطول بنا ذکرهم، ولد فی بلدة دزفول من أعمال تستر سنة ۱۲۱۴، و توفی لیلة ۱۶ ج ۲ فی النجف الأشرف سنة ۱۲۸۱ و دفن فی الصحن الشریف عند باب القبلة

المحقق الهمدانی

الشیخ الفقیه المحقق الحاج آقا رضا بن المولی محمد هادی الهمدانی من أکابر
الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۸
العلماء المحققین المعرض عن الدنیا الزاهد فیها، تخرج علی جملة من الجهابذة منهم المحقق الأنصاری و المحقق الشیرازی و هو عمدة مشائخه، له مصنفات جلیلة فی الفقه و الأصول أشهرها و أحسنها شرحه للشرائع و قد سماه مصباح الفقیه و هو اسم طابق مسماه طبع منه إلی الآن الطهارة و الصلاة فی مجلدین ضخیمین و الزکاة و الخمس و الصوم و الرهن فی مجلد واحد قرء عنده جماعة من الأجلاء مرض فی الأواخر بالسل فسافر إلی سامراء لتغییر الهواء فتوفی بها صبیحة یوم الأحد ۲۸ صفر سنة ۱۳۲۲ عن نیف و سبعین سنة و دفن فی الرواق الشریف من جانب أرجل الإمامین علیهما السلام فی الصفة الأخیرة التی یطلع شباکها إلی زاویة الصحن المنور.

المحقق الخراسانی

الشیخ الجلیل و المحقق النبیل المولی محمد کاظم الهروی الخراسانی کانت حوزة درسه مجمع الفحول من العرب و العجم تخرج عنده جم غفیر من أکابر العلماء تلمذ علی عدة من الأعاظم منهم المحقق الأنصاری فی مدة قلیلة و المحقق الشیرازی له تصانیف جلیلة أشهرها کفایة الأصول صارت کتابا نهائیا لمدارسة الأصول ولد بطوس سنة ۱۲۵۵ توفی یوم الثلاثاء ۲۰ ذ ح سنة ۱۳۲۹ فی النجف الأشرف و دفن فی مقبرة المحقق الرشتی

المحقق النائینی

شیخ أساتید عصره المحقق الجلیل المیرزا محمد حسین بن شیخ الإسلام المیرزا عبد الرحیم النائینی من أعاظم علماء الشیعة و أکابر محققیهم تخرج علی عدة من الأساطین منهم الشیخ محمد باقر الأصفهانی المتوفّی سنة
الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۰۹
۱۳۰۱ و المیرزا أبو المعالی المتوفّی سنة ۱۳۱۵، فی أصفهان، و المجدد الشیرازی المتوفّی ۱۳۱۲ و المحقق السید محمد الفشارکی المتوفّی ۱۳۱۶ کانت حوزة درسه مجمع الفحول من العرب و العجم و قد عکف علی أفکاره العالیة تلامذته الأجلاء فکتبوا ما نالوا منه بعنوان التقریر فی الفقه و الأصول و هو بین ما قد طبع و لم تطبع بعد و نشروها فی المجامع العلمی و الحوزات العلمیة فاستنارت منها کل ناء و قریب و علی الجملة فقد برز من تلامذته أعلام أصبحوا الیوم قادة للحرکة العلمیة و الفکریة و المدرسین المشاهیر الذین هم کنار علی منار یطول بنا سردهم و التعریف بذکرهم قدس اللّه أسرار موتاهم و أدام اللّه برکات وجود أحیاهم فی هذه الکراسة.
و ولد المحقق النائینی قدس سنة ۱۲۷۷ فی نائین و توفی یوم السبت ۲۶- ج ۱
الرسائل الثلاث (للنگرودی)، ص: ۲۱۰
- ۱۳۵۵ و دفن فی الحجرة الخامسة علی یسار الداخل إلی الصحن الشریف العلوی من باب السوق الکبیر.

الفقیه الأصفهانی

فقیه أهل البیت المنتهی إلیه مرجعیة العامة السید أبو الحسن بن السید محمد بن عبد الحمید الأصفهانی صار فقیه عصره بلا منازع و معروفا بحسن السلیقة فی فی المسائل العلمیة بلا مکابر، تخرج علی المحقق الخراسانی فلازم أبحاثه الأصولیة و الفقهیة فصار من أجلاء تلمذته، کان مجلس درسه فی عصره أجمع مدارس فقهاء عصره تخرج لدیه جل علماء المعاصرین، ولد فی سنة ۱۲۸۴ و توفی

ليلة العرفة سنة ۱۳۶۵ فی الكاظمية، و نقل جثمانه إلى النجف الأشرف فدفن بعد وفاته بثلاثة أيام فی مقبرة أستاده المحقق الخراسانی.

[العلامة اللنگرودی]

و لعل المنصف يعذرنی فی تعريف واحد من تلامذة [المحقق النائينی] و هو والدنا العلامة دام ظله، فإنه بعد أن أشغل شطرا من عمره فی اقتناء العلوم الإسلامية فی قزوين و طهران تخرج عند قدومه بالنجف الأشرف عند غير واحد من أساطين العلم منهم فقيه العصر السيد أبو الحسن الأصفهانی و المحقق النائينی فاجتازهما من بينهم و لازم أبحاثهما الفقهية و الأصولية و كتب من مباحث السيد الأصفهانی قده ما يتعلق بالطهارة و الصلاة و من دراسات أستاده المحقق ما يتعلق بالأصول أزيد من دورة كاملة، و بالفقه ما يتعلق بالصلاة و القضاء و المتاجر و غير ذلك، إلى أن نال منهما فی سنة ۱۳۴۸ بإجازتين نفيستين قلما توجد لهما عديل بين الإجازات فصدقا اجتهاده المطلق و أجازاه الرواية عنهما.

ربما يجد القارى غير ما ذكرنا أعلاما آخرين ذكرت أسماؤهم فی هاتيك الرسائل لعلنا نتعرض لذكر جميعهم إن شاء اللّه فی الطبعة الثانية.

حرر فی رجب ۱۳۸۰.

محمد حسن المرتضوی

لنگرودی، سید مرتضی حسینی، الرسائل الثلاث (للنگرودی)، در یک جلد، ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت

–عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ أُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ أُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹