

تعليقات  
على آراء  
المحقق الخوني

حاشية دروس في  
فقه الشيعة

تأليف

آية الله السيد محمد حسن الخرازي

تعليقات

على آراء

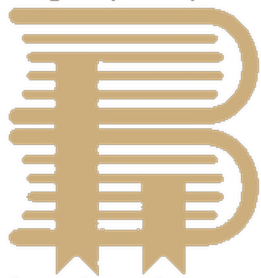
المرحوم المحقق آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الخوئي

(حاشية دروس في فقه الشيعة)

تأليف:

آية الله السيد محسن الخرازي



﴿ هوية الكتاب ﴾

- العنوان..... تعليقات على آراء المحقق الخوئي رحمته
- الموضوع ..... الفقه
- تأليف ..... آية الله السيد محسن الخرازي
- باهتمام ..... السيد علي رضا الجعفري
- نشر ..... مؤسسه در راه حق
- الطبعة ..... الاولى
- المطبعة ..... ولي عصر (عج)
- العدد ..... ١٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي وهب الحياة والقوى ويبيّن للورى نجدى الضلالة و الهدى ورفع أهل العلم والحجى ونشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وأن سيد الأنبياء و صفوة الأصفياء محمداً عبده ورسوله وأن أخاه المرتضى وخليفته المقتدى على بن أبى طالب أشرف الأوصياء وإمام الأتقياء وأن الأئمة الهادين من ذريته حجج الله على الخلق أجمعين ولعنة الله على أعدائهم دهر الناهرين.

أما بعد:

فلاشك أن المحقق العظيم أستاذ الفقهاء و المجتهدين، السيد أبوالقاسم الخونى رحمته الله (١٣١٧ ق - ١٤١٣ ق) ممن وهبه الله قوة الابتكار و عمق التفكير و دقة النظر و كان يرى أن الحوزة العلمية حصناً للإسلام و باعتبارها وديعة الإمام الغائب (عجل الله تعالى فرجه الشريف) على امتداد الغيبة الكبرى.

و على أية حال فإن له آثار متعددة فقها و اصولاً و من جملتها:

أبحاث فقهية تقريرية تدور حول العروة الوثقى و هي على قمة من الدقة و التحقيق و الدراسة و الشرح المستوفى بتقرير آية الله السيد محمد مهدى الموسوي الحلخالي (حفظه الله).

و كان لسيدنا الاستاذ المحقق الكبير، و غرة دهره، و حجة عصره، الفقيه، الاصولي، المتكلم، الورع، التقى، أستاذ الأخلاق، و صاحب الفضائل، الحاج السيد محسن الخرازي (مدظله العالي) تعليقات على هذا الكتاب المسمى بدروس في فقه الشيعة تكشف عن دقة نظره و قدقنا - و الحمد لله - بإعداد هذه التعليقات لينتفع الفضلاء و المحققين المجدين في الحوزات العلمية بجهوده القيمة و الله هو الموفق و المسدد إلى سبيل الرشاد.

و في الختام اقدم جزيل الشكر و التقدير للأفاضل الأعزاء الذين بذلوا قصارى جهدهم في إعداد هذا الكتاب و أخص بالذكر حجج الإسلام و المسلمين الموسوي البيرجندي و النعمتي و الحامدي و الإمامي.

اللهم ارزقنا رضا سيدنا و مولانا صاحب العصر و الزمان (صلى الله تعالى فرجه الشريف).

### و الحمد لله أولاً و آخراً

السيد علي رضا (الرضوي) الجعفري

٢٣ رجب ١٤٣٦ ق.

٢٢ اردبهبشت ١٣٩٤ ش.



حاشية

دروس في فقه الشيعة

المجلد الأول





قوله في ص ٩، س ١٢: «وإذا يلزم على كل مكلف...».

**أقول:** و هنا سؤال و هو أن هذا اللزوم هل يكون قبل ثبوت جواز الاجتهاد أو التقليد شرعاً أم يكون بعده؟ فإن كان قبل الثبوت فلامجال للتقليد أو الاجتهاد مع التمكن من الاحتياط، لأن الامتثال القطعي مقدم على الامتثال الظني، نعم لو لم يتمكن من الاحتياط أو يكون عسرياً يجوز له الامتثال الظني، و القدر المتيقن منه هو الاجتهاد أو التقليد فيكشف حجية الظن الاجتهادي شرعاً في هذا الحال بمقدمات الانسداد فهو مخير بعد عدم إمكان الاحتياط بين الأمرين كما أن الاحتياط متعين لو أمكن و أما إن ثبت جواز الاجتهاد أو التقليد شرعاً قبلاً، فيصح التخيير المذكور بين الثلاثة المذكورة، و المفروض أن جواز الاجتهاد أو التقليد ارتكازي عند العرف، فإنهم في أمورهم يكونون مخيرين بين الأمور الثلاثة فكذلك في امتثال التكاليف المعلومة أو المحتملة في الشبهات البدوية قبل الفحص.

قوله في ص ١٠، س ١١: «ليتفقها في الدين».

**أقول:** ولا يخفى أن تحصيل ملكة الاجتهاد لا يوجب صدق التفقه ما لم يستتبط الأحكام الشرعية، و عليه إطلاق «إليهم» يشمل واجد ملكة الاجتهاد و إن لم يستتبط اللهم إلا أن يقال بالانصراف أو عدم الإطلاق ثم إن استاذنا الأراكي حكى عن أستاذه الحائري رحمته أن ترتيب التحذير على الإنذار من دون فصل بشيء من المراجعة الى المعارضات لما سمع و غيرها يدل على أن المراد من الآية هو بيان الإخبار بالفتوى فانه مما يتحذر به المقلد من دون تأمل و مراجعة بخلاف الأخبار فإن المجتهد لا يتحذر بما سمع من الأخبار من الراوي بل يتفحص عن سنده و متته و معارضاته ثم يتحذر هذا مضافا إلى أنه أمس بباب الفتوى إذ التفقه لا يحتاج إليه في حجية الخبر إذ الخبر حجة و لو كان الراوي جاهلا بما أخبره. نعم يرد على الآية أنه من المحتمل أن المقصود من التفقه هو تعلم أصول الدين فهو يناسب الوعظ و الإنذار، اللهم إلا أن يقال بأن ترتيب التحذر من دون مقدمة و لو وجوب دفع الضرر المحتمل شاهد على أن المراد هو الإخبار بالفتوى فافهم، هذا مضافا إلى عدم الوجه في الاختصاص بمن تعلم اصول المعارف الإسلامية و أما ما يقال: من أن المراد من الآية هو وجوب النفر لرؤية النصره الإلهية في الحرب ثم وجوب نقله بعد الرجوع الى القوم فلا يكون الآية مرتبطة بالمقام لابهجية الفتوى و لابهجية الخبر بل هي مربوطة بأصول المعارف الإسلامية، ففيه: أنه مناف للنهي الواقع في صدر الآية لأنه أيضا نفر إلى الجهاد مع أن في صدر الآية نهى عن نفر الجميع إلى الجهاد فالمراد من هذا النفر هو النفر الى التعلم و التفقه و يؤيده ما عن

العلل حيث قال فيه فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فليعلموهم و أما القول بأن التفقه وظيفه المقيمين كما ذهب إليه قتاده و مجاهد و رجحه القرطبي في تفسيره ففيه أنه خلاف الظاهر إذ لازمه هو رجوع الضمير في قوله «ليتفقها» إلى الفرقة دون الطائفة مع أن الظاهر هو رجوعه إلى الطائفة و لعل وجه عدم اختصاص التفقه بالمقيمين هو الإشارة على أن تلك الوظيفة وظيفه عموم المسلمين أيضا سواء كان من المقيمين أو ممن سكن حول المدينة و لعل تعبير «بالنفر» من باب التغليب أو التجانس و يؤيده ما عن العلل بقينا شبهة أوردها سيدنا الإمام المجاهد الخميني و هي أن الإنصاف أن الآية أجنبية عن حجية قول المفتى كما أنها أجنبية عن حجية قول المخير بل مفادها و العلم عندالله أنه يجب على طائفة من كل فرقة أن يتفقها في الدين و يرجعوا إلى قومهم و ينذرونهم بالمواعظ و الإنذارات و البيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلهم يحذرون و يحصل الخوف في قلوبهم قهرا فإذا حصل الخوف في قلوبهم يدور رحى الديانة و يقوم الناس بأمرها قهرا لسوقهم عقلمهم نحو القيام بالوظائف (الإجتهاد و التقليد، ص ١٣٧) و فيه أن ترتب التحذر من دون فصل مقدمة يدل على أن المراد قول من يكون قوله حجة كالمجتهد فلا يكون المقصود منه هو المبلغ، نعم يصح انه لا إطلاق للآية ضرورة أنها بصدد بيان كيفية النفر فلا يصح التمسك بها في تقليد المفضل و لا فيمن حصل له ملكة الاجتهاد و لم يستتبط إذ الإطلاق لها.

قوله في ص ١٢، س ٤: «فاسألوا أهل الذكر».

أقول: «مَا ءَامَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قُرْبَىٰ أَهْلِكُنَّهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ • وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>١</sup> الآية فالآية الشريفة المذكورة في المتن مترتبة على الآيات السابقة فالتفريع المذكور مانع عن كون الآية بمنزلة الكبرى الكلية بل هي أمر يندب اليه في النبوة ونحوها والمطلوب فيها هو تحصيل العلم واليقين فلاوجه للتمسك بها في المقام وسيأتي تسليم المصنف لذلك حيث قال في الصفحة الآتية «هذا ولكن يقرب إلخ» إلا أنه بعد ذلك كله لنا تقرب لجواز الاستدلال بالآية كما استدل بها بعض الفحول كالشيخ الأعظم في رسالة الاجتهاد والتقليد.

قوله في ص ١٣، س ٥: «من جهة أن الجواب حجة».

أقول: وإلزام اللغوية كما لا يخفى.

قوله في ص ١٣، س ١٣: «ولكن يقرب».

أقول: ولا يخفى عليك أن بعد قبول الظهور المذكور يمكن أن يقال إن إطلاق العلم على الحجة كما اعترف به آنفا يكفي في جواز الاستدلال بالآية فإن مفادها والله العالم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون حتى تعلمون والعلم أعم من العلم الوجداني والعلم التعبدية وهو العلم بالحجة وعليه فمقتضى إطلاق السؤال في المسائل سواء كانت اعتقادية أو فقهية هو حجية الجواب في المسائل الفقهية و

لامجال لاختصاص الآية بالاعتقادات بمجرد كون مورد الآية هو من أصول الدين او بمجرد تفسير أهل الذكر بأهل البيت بعد كون الآية كبرى كلية إذ العبرة بالوارد لابخوصية المورد و تفسير أهل الذكر بأهل البيت في مقام نفي غيرهم من المخالفين لا من تمسك بأقوالهم فالغاية هي العلم الأعم من العلم بالحجة بمقتضى السؤال فيه ينطبق العلم فإذا كان السؤال عن العقائد فالغاية هو العلم الوجداني وإذا كان السؤال عن الأحكام فالغاية هو العلم لحجة.

**قوله في ص ١٤، س ١٥: «وتدل بالالتزام».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن المقبولة تدل على حجية الفتوى بالمطابقة أيضا لأن ترك الاستفصال في السؤال يوجب شموله للشبهات الحكمية فالاتفاق على أحد من الفقهاء في الشبهة الحكمية ليس الا الاستفتاء والإفتاء و يؤيده ذيل الرواية حيث فرض صورة عدم الاتفاق و اختلاف من رجع إليه في الحديث إذ الاختلاف في الحديث ليس إلا في الشبهة الحكمية إذ لو كانت الرواية مخصوصة بالقضاة يكون المستند واحدا و لامجال للاختلاف في الرواية و ملاحظة المرجحات و عليه فالرواية تدل على جواز الإرجاع إلى الفقهاء و جواز إفتائهم و جواز قضائهم بل جواز تولي الأمور لأن الرجوع إلى السلطان للإنفاذ كما لا يخفى و تفصيل الكلام في تعليقنا على المستمسك فراجع.

**قوله في ص ١٤، س ١٨: «وقول من أقبل».**

**أقول:** و هذا السؤال مما يشهد على أن السؤال يعم أخذ الفتوى إذ القول ليس إلا الرأي.

**قوله في ص ١٤، س ٢٠: «فإن إطلاقها».**

**أقول:** و الأولى أن يقال إن إطلاق السؤال في الأخذ و قبول القول سواء كان رواية أو فتوى يشهد على إطلاق الجواب حيث إن الامام لم يستفصل فيه.

**قوله في ص ١٥، س ٢: «فإن إطلاق».**

**أقول:** و فيه أن سؤال الراوي عن كون يونس بن عبدالرحمن ثقة يشهد على أن المقصود هو الأخذ بقول الثقة و إلا كان اللازم أن يقول أفيونس بن عبدالرحمن مجتهد ثقة أم لا؟ نعم يمكن أن يؤخذ بإطلاق أخذ معالم الدين في رواية علي بن المسيب الهمداني و حسنة عبد العزيز بن المهدي فإن فيهما لم يسئل عن كون زكريا أو يونس ثقة.

**قوله في ص ١٥، س ٣: «رواية علي بن المسيب الهمداني».**

**أقول:** و قد أستدل بعض بإرجاع علي بن المسيب الهمداني إلى زكريا لجواز رجوع من حصل له قوة الاجتهاد و ملكته و لم يستتب إلى المجتهد لأخذ فتواه ولكن يثبت أن علي بن المسيب نال إلى تلك المرتبة.

**قوله في ص ١٥، س ٨: «عبدالعزیز بن المهدي».**

**أقول:** و إن قال فضل بن شاذان في حقه ما رأيت مثله في زمانه في قم و كان خير قمي رأيت و لكن لم يثبت بذلك أنه نال مرتبة الاجتهاد حتى يمكن التمسك بالرواية لجواز رجوع من حصل له قوة الاجتهاد و لم يستتب إلى المجتهد.

قوله في ص ١٥، س ١٣: «وارجاع إليهم».

أقول: يمكن أن يقال إن الرواية لجريان الأمور بيد رواة الأحاديث لا لأخذ الفتوى أو نقل الأخبار و هنا روايات أخرى... .

قوله في ص ١٦، س ١٠: «كصحيحة ابن رثاب».

أقول: الباب الرابع من أبواب صفات القاضي أحاديث ٢٩ و ٣١ و ٣٢ و ٣٣ و الباب الخامس.

قوله في ص ١٦، س ١٣: «ومثلها».

أقول: حيث دل بمفهومها على جواز الإفتاء هذا مضافا إلى رواية ٥١ و ٥٢ من الباب ٦ من أبواب صفات القاضي فانه يدل على جواز الاجتهاد منطوقا.

قوله في ص ١٩، س ٧: «أن إطلاق أدلة اعتبار الأمارات».

أقول: و سيأتي البحث عنه في ذيل مسأله ١٩ ص ١١٢ فراجع.

قوله في ص ١٩، س ٢٠: «أما إذا كان واجدا لها».

أقول: و فيه أن العامي لا يتوجه إلى إطلاق الأدلة و المفروض أن الوجوب التخيري عقلي لاشرعي اجتهادي فالاولى هو أن يقال إن العامي فكما يكون مخيرا في أموره بين التخصص و التعلم و التقليد و الاحتياط فكذلك يرى نفسه بالارتكاز مخيرا في أمر دينه بين أن يتعلم و يتخصص و أن يقلد و أن يحتاط و كما



أن جواز التخصص في أمره لا يختص بما إذا لم يمكن الاحتياط فكذا في أمر دينه بعد عدم ردع السيرة العقلانية فلا تغفل.

**قوله في ص ٢٠، س ٢: «لعدم».**

**أقول:** وفيه شيوع مراجعة بعض المتخصصين إلى البعض فيما يتمكن من الاجتهاد كرجوع الطبيب إلى الطبيب الآخر و عليه فما لم يستتظ شيئا يجوز له الرجوع إلى الغير و إن كان قادرا على الاستنباط و بالجملة فالسيرة العقلانية مع عدم الردع كافية في جواز ذلك و عليه فراجع أيضا الرسائل لسيدنا الإمام / ٩٤ فيجوز الرجوع للمهرة إلى غيرهم فيما لم يستتبطو على الأقوى و إن كان الأحوط هو الترك.

**قوله في ص ٢٠، س ١١: «تمكن المناقشة».**

**أقول:** حاصله أن حجية الفتاوى في عرض حجية الأمارات لمن تمكن من الاستنباط و عليه فيجوز له الرجوع إلى الفتاوى كما له الرجوع إلى الأمارات.

**قوله في ص ٢٠، س ١٤: «هذا نظير تنجز الأحكام الواقعية».**

**أقول:** و في التنظير نظر لأن العلم الإجمالي ينحل بقيام الفتاوى و عليه فلا يكون الفتاوى في عرض العلم الإجمالي.

**قوله في ص ٢٢، س ٥: «على ذلك».**

**أقول:** قال الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: أنهم ادعوا أن أحاديثا مأخوذة

من الأصول القطعية فتكون قطعية ولا مجال للأخذ بالظنون الاجتهادية ولكن هذه الدعوى فاسدة لأنه إذا كان المشايخ القدماء الذين قربوا العهد و الماهرون في الأحاديث الخيرون المطلعون المضطلعون في الرواية ما كان يحصل لهم القطع من الجهة التي ادعواها في ذلك الزمان فكيف يحصل لنا الآن؟ مع أنهم هم الوسائط و هم الناقلون للأحاديث و لولا نقلهم لنا ما كنا نعرف الأحاديث و إن علمنا على سبيل الإجمال أنه صدرت أحاديث عن الأئمة عليهم السلام كما صدر عن الرسول ﷺ و الأنبياء السابقين وضبطها الشيعة في أصولهم ولكن نعلم يقينا أنه كثيرا ما كانوا يكذبون على الأئمة عليهم السلام و وصل إلينا بالأخبار المتواترة بل ورد الحديث الصحيح أن المغيرة بن سعيد كان يدس في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام أحاديث لم يحدثوا بها و كذا أبو الخطاب و ورد في الاحتجاج أن من أسباب اختلاف الأحاديث عن أهل البيت الكذب و الافتراء عليهم و ورد أيضا أنهم كثيرا ما يفترون و هما و اشتباها و خطأ و أيضا يجزم أن القدماء كثيرا ما كانت رواياتهم معنة متصلة إليهم يدا عن يد إلى غير ذلك و أيضا نقطع بأن طريقتهم أنهم كانوا ينقدون الأخبار و ينتخبون و كان كل ينقد على رأيه و أيضا الظن حاصل بأن الرواة أيضا كانوا يعملون بأخبار الآحاد سيما بملاحظة دعوى الشيخ الإجماع عليه و أيضا أن كثيرا من الأصول كانت خفية على القدماء و ما كانت ظاهرة لديهم فكثيرا ما كانوا يلاحظون الطريق إليها من جهة الزيادة و النقيصة و كيفية النسخة و غير ذلك على أنه على تقدير القطع بأنهم ادعوا القطع لبحسب أن يكون قطعهم

مطابق للواقع فربما أخطأوا و هو ظاهر مضافا إلى أمور اخرى أو كالتصحييف و التقطيع و النقل بالمعنى و أصالة عدم هذه الأمور ظنية و القرآن ظني الدلالة بلا شبهة و الخبر الواحد ظني سندا و متنا و دلالة متعارضا هذا كله مع أن هولاء العظام أي القدماء مع قرب عهد كل واحد منهم للآخر و نهاية معرفته به لا يعتمد كل منهم بحديث الآخر و لا يفتى إلا بما انتخبه نفسه فلا يجعل كتابه تمة للكتاب الآخر بل يصنف كتابا برأسه مغايرا للكتاب الآخر و يقول هذا هو الحجة عندي بل و كثيرا ما يطعن على حديث الآخر بل و ربما يصرح بأنه موضوع فمع ذلك كيف يحصل لنا العلم بقطعية أحاديث كل واحد منهم مع شدة المخالفة بينهم و كل واحد منهم يبني على خطأ الآخر انتهى موضع الحاجة منه (١٢٤ - ١١٧) هذا كله مع أن أدلة اعتبار الظنون الخاصة تفيد العلم لا الظن فلا تغفل.

**قوله في ص ٢٢، س ١١: «لا يكون موضوعا لحكم من الأحكام».**

**أقول:** و سيأتي أن بناء على حرمة التقليد عن القادر على الاستنباط يصح تعريف الاجتهاد بانه ملكة الاستنباط فإن من تمكن منه ليس له أن يقلد غيره.

**قوله في ص ٢٣، س ١١: «لأن المفروض».**

**أقول:** و فيه أن الظاهر من أهل الذكر هو فعليته لا شأنية الذكر.

**قوله في ص ٢٧، س ١: «يجب حينئذ».**

**أقول:** كيف يجب تعيينا مع تمكن الجاهل بكيفية الاحتياط لتعلم الكيفية.

قوله في ص ٢٨، س ١٣: «فانه يؤدي إلى العسر والحرَج».

**أقول:** ولعل أداء الاحتياط إلى العسر والحرَج بالنسبة إلى كثير من الناس وإلا يمكن أن لا يكون كذلك لكثير آخر و لعله لذلك قلنا في المسألة بالوجوب التخيري بين ثلاثة أمور من الاجتهاد والتقليد والاحتياط و عليه فالزام جميع آحاد الناس لا يجوز و بهذه الملاحظة يكون الاجتهاد عينيا.

قوله في ص ٣٧، س ٢: «هو سبق».

**أقول:** و فيه أنه لا ملزم للسبق بل اللازم هو كون العمل مطابقا للحجة أو محصلا لها و عليه إن لزم عنوان التقليد يكفى صدقه على نفس العمل المستند إلى رأى الغير.

قوله في ص ٣٨، س ١٤: «كرواية ابن أبي عمير».

**أقول:** و كرواية عنوان البصرى المذكورة في مشكاة الأنوار<sup>١</sup>.

قوله في ص ٣٨، س ١٩: «مفت ضامن».

**أقول:** ومنه يظهر أن التقليد عهد و ضمان بين المقلد و المفتى بأن يكون ما يعمل على عنق المفتى و هذا العهد و الضمان حاصل بينهما قبل العمل و أما ما يقال من أنه وعد بالضمان بالعمل فهو كما ترى.

قوله في ص ٣٩، س ٢: «كأنه يجعل».

**أقول:** فيه منع بل يجعل ما عمله فعادة على عنق المفتى و هو المناسب لمعناه

١ . مشكاة الأنوار، لأبي الفضل علي بن الحسن الطبرسي، ص ٣٢٥.

اللغوى حيث أنه جعل شيء قلادة في الجيد و لم يعتبر فيه جيد نفسه، هذا مضافا إلى تأييد ذلك بقوله «و كل مفت ضامن» و قوله «فالعوام أن يقلدوه» و غير ذلك.

**قوله في ص ٣٩، س ١٠: «أنه لم يؤخذ هذا العنوان».**

**أقول:** و مع قيام الإجماع على عدم جواز تقليد الميت يكون التقليد موضوعا للحكم فإن معقد الإجماع يؤول إلى عدم جواز تقليد الميت ابتداء و جواز تقليد الميت بقاء و معناه أن من قلد عن الميت فله البقاء فالتقليد يصير موضوعا للحكم فلا وجه لدعوى أن التقليد ليس موضوعا للحكم فتدبر جيدا ولكن سيأتي في ص ٥٨ أن معقد كلام الأكثر ليس هو عنوان التقليد عن الميت بل هو الأخذ عن الميت أو الرجوع الى الميت و هذان العنوانان و إن لم يكن للعمل مدخلية فيهما ولكنهما أجنبان عن عنوان التقليد أيضا بعد ما عرفت أنه الالتزام بالعمل.

**قوله في ص ٤٠، س ١: «فهل يتوقف التقليد».**

**أقول:** و على هذا القول يكون الالتزام بالعمل من مبادي التقليد في مقابل القول اللاحق فإن التقليد عين الالتزام فيه.

**قوله في ص ٤٠، س ١٩: «ولا أثر لهذا التعبد».**

**أقول:** إذ لإطلاق في الجامع المذكور حتى يؤخذ بإطلاقه و يرفع احتمال الخصوصية فيه بل التعبد بالجامع بينهما في حكم العلم الإجمالي بأحدهما و من المعلوم مع العلم الإجمالي بأحدهما و احتمال الخصوصية فاللازم هو مراعات جانب فيه الخصوصية.

قوله في ص ٤١، س ٩: «لأن لازمها التعبد بالمتناقضين».

**أقول:** لأن عند عدم الالتزام بشيء منهما تحقق الشرط بالنسبة إلى كل واحد منهما و مقتضى حجة كل واحد عند عدم الالتزام بالأخرى هو حجيتها في الأمرين المتناقضين من الوجوب و الحرمة مثلا.

قوله في ص ٤١، س ١٠: «إن أريد بها».

**أقول:** و الظاهر أنه هو المقصود لا الأمران السابقان و الدليل عليه هو الاستظهار من أدلة اعتبار الفتاوى فإن المقصود من التعبد بالأخبار هو التعبد بمجموعها هذا بخلاف المقصود من التعبد بالفتاوى فإنه هو التعبد بها على البدل عند رأى كل واحد في جميع المسائل لكفايته و لاجابة الى التعبد بجمعهم.

قوله في ص ٤١، س ١٢: «للدليل عليه».

**أقول:** راجع ص ٧٥ فإن في تعليقه توضيح لدلالة المطلقات على الحجية التخيرية فإن كيفية حجية الفتاوى غير كيفية حجية الأخبار.

قوله في ص ٤١، س ١٦: «أين هذا من لزوم الالتزام بالفتوى».

**أقول:** لاملزم لتقدم الالتزام بالفتوى قبل العمل بل يكفي عند من اعتبر الالتزام استناد العمل بفتوى أحد المجتهدين المختلفين فإن نفس استاده حال العمل التزامه به أيضا.

قوله في ص ٤١، س ٢١: «أدلة جواز التقليد قاصرة الشمول».

أقول: قصور الشمول وإن صح بالنسبة إلى الأخبار المتعارضة فإن أدلة اعتبارها لانظر لها إلى حال معارضتها و أما قصور الشمول بالنسبة إلى أدلة حجية الفتاوى فلا وجه له بعد كون اعتبار ما من أول الأمر بنحو الحجية التخيرية فإنه يشمل حال اختلاف الفتوى.

قوله في ص ٤٣، س ٩: «لا إنذار من الميت».

أقول: وفيه منع لأن الإنذار و الموعظة حاصلان من المكتوبات مع أن المؤلف و الكاتب كثيرا مات.

قوله في ص ٤٣، س ٩: «ولا يصدق هذا العنوان عن الميت».

أقول: ولا يخفى أن قصور هذا العنوان عن شمول الميت لا ينافي شمول سائر العناوين كالإنذار.

قوله في ص ٤٣، س ١٣: «كما هو قضية كل عنوان».

أقول: أي كما هو ظهور التركيبي من الجملة

قوله في ص ٤٣، س ١٩: «فالجواب عن الإستدلال».

أقول: ولا يخفى عليك أن هذه الروايات واردة في أخذ الروايات لأخذ الفتاوى لبعده أخذ عبدالله بن أبي يعفور فتاوى الغير مع جلالة شأنه.

قوله في ص ٤٤، س ٨: «وربما يناقش».

**أقول:** و الأولى أن يقال إن الرجوع إلى الحي للموضوعية له في أخذ الفتاوى و عليه فالمراد هو جواز العمل بقول المرجع و رأيه و هو بإطلاقه يشمل بعد الموت و ليس ذلك مستفادا من دلالة الاقتضاء التي أشير إليها بقوله أن الأمر بالرجوع إلى الفقيه أو بسؤال أهل الذكر انما هو لغاية العمل بقوله صوتنا للكلام عن اللغوية بل مفاد الكلام بعد إلقاء الخصوصية هو ذلك و ليس أيضا ذلك من جهة دلالة الالتزام على و جوب قبول قوله بل ذلك مفاد الكلام لعدم موضوعية السؤال و الرجوع إلى الحي و كيف كان فالمناقشة واردة و الجواب مخدوش.

قوله في ص ٤٤، س ١٠: «وإن كان مما لا ينكر».

**أقول:** و قد عرفت وجه الإنكار في بعض الأدلة و هو كاف في جواز الأخذ من الميت و هكذا يصدق الرجوع إلى الفقيه فيما إذا رجع إلى فتواه بعد موته كما يصدق ذلك فيما إذا رجع العامي إلى فتواه بتعلمه من رسالته دون نفسه.

قوله في ص ٤٤، س ١٤: «و هو التعلم».

**أقول:** و لا يخفى أن تعلم فتواه لا ينحصر في تعلمه حال حياته بل يشمل تعلمه بعد موته بالرجوع إلى رسالته.

قوله في ص ٤٤، س ١٦: «وأن يكون العنوان ثابتا حال الرجوع لاقبله».

**أقول:** ثبوت العنوان أعني الفقيه لا ينوط بالحياة بل يصدق و لو بعد موته بالرجوع إلى رسالته رجوع إلى الفقيه عرفا.



قوله في ص ٤٥، س ٦: «وإلزام تقييد حجية الرواية».

**أقول:** مع أن الآية مستدل بها في حجية الرواية أيضا ولكن لا يخفى أن أخذ التفقه في الآية مما يشهد على اختصاص الآية بحجية الفتوى لعدم اشتراط التفقه في حجية الرواية.

قوله في ص ٤٥، س ١٠: «اعمل على رأى فلان».

**أقول:** ويجاب عن ذلك بما يوجب عن مناقشة صاحب الكفاية من أن اللازم ليس هو بقاء الرأى بل هو بقاء حجية الرأى السابق الزائل وهو موجود باستصحاب بقا حجية الرأى الحادث السابق.

قوله في ص ٤٥، س ١٤: «إلأنه لا يفيد المستدل».

**أقول:** وفيه أن بعد إلقاء الخصوصية وأن الرجوع إلى الحي لاموضوعية له وأن المقصود هو العمل بقوله «و لو بعد موته» فلا وجه لتقييد ذلك بما إذا تعلم فتواه حال حياته بل يشمل العمل بقوله بعد موته فلا تغفل.

قوله في ص ٤٧، س ١٧: «فلاجل أن المتصف بها لا يليق».

**أقول:** و المفروض هو كون شأن المفتى لا ينحصر في الإفتاء لجواز القضاء و تصدى الأمور الحسبية و تولى الأمور.

قوله في ص ٤٧، س ٢١: «الإجماع القطعي».

**أقول:** سيأتي من المصنف في مسألة ٢٤ التشكيك في قطعية الإجماع فيها أيضا.

قوله في ص ٤٨، س ١١: «خروج من حد الضعف إلى الشدة».

أقول: وحيث إن المرتبة الشديدة من جنس ما دونها فوجودها ملازم لوجود ما دونها.

قوله في ص ٤٨، س ٢٠: «من باب الظن الشخصي».

أقول: إذ المتزايد مفروض في شخص الميت فظن الميت يبذل بالقطع و المرتبة الشديدة ولكن هذا الأمر فيما إذا كان الملاك في الحجية هو الظن الشخصي وأما إذا كان الملاك هو الظن النوعي فلا يكون ذلك الظن متزايداً و مع تبديل ظن الشخص بالقطع لامورد للأمانة بناء على حجيتها من باب الظن النوعي.

قوله في ص ٤٩، س ٢٠: «إذ عليه يمكن أن يقال».

أقول: وفيه أن الموضوع العرفي أيضاً هو ذلك و لا يلزم مراعاة الموضوع الدليلي في جريان الاستصحاب و الرجوع إلى الفقيه و العالم أو الناظر موضوع للدليل ولكن مع صدق هذه العناوين حدوثاً ثبت حجية رأى الفقيه، فمع الموت يشك في بقاء هذه الحجية فيستصحب كما أن الماء المتغير بالنجاسة محكوم بالنجاسة فمع زوال التغير يشك في بقاء النجاسة فيستصحب فمع الأخذ بالموضوع العرفي المستفاد من الأدلة و الاستصحاب يتم الدليل.

قوله في ص ٥٠، س ٩: «فلا يعقل ثبوت الحجية».

أقول: و لا يخفى أن هذا الإشكال لا يجري فيمن كان موجوداً حال حياة

المجتهد ولكن عصى و لم يقلد أو غفل عن التقليد إذ يعقل حينئذ ثبوت الحجية الفعلية بالإضافة إليه فيما إذا كان المجتهد واحدا و يعقل حينئذ ثبوت الحجية التخيرية بالإضافة إليه فيما إذا كان المجتهد متعددا هذا مضافا إلى أن الموضوع هو كلي المكلف و الحكم عليه فعلي بالنسبة إليه.

**قوله في ص ٥٠، س ١٢: «لا يقين في هذه المرحلة».**

**أقول:** و فيه منع واضح فإن أصل الجعل للمكلف بما هو معلوم، و إنما الشك في بقاء الجعل فإن الجعل بنحو ضرب القانون و يكشف عنه أنه لو كان في السابق لشملة عنوان المكلف فالآن كان كذلك و احتمال تقييد موضوع الجعل بحياة المجتهد إن أريد به واقعا فلا ينافي القطع بالجعل مع عدم تقيده في مقام الإثبات إذ العرف يلغي قيد الحياة و إن كان لسان الدليل متقيدا بها فما هو معلوم في مقام الإثبات هو الاستفادة من الأدلة و هو يستصحب و لا وجه للرجوع إلى العدم الأزلي لأن الشك في بقاء العدم الأزلي ناش عن كون المجعول مختصا بزمان السابق ثم إن الجعل بما هو فعل الشارع ليس مورد ابتلائنا و إنما المجعول مورد ابتلائنا و هو معلوم فشك في بقائه.

**قوله في ص ٥٠، س ١٤: «فمن لم يكن موجودا في عصر المجتهد».**

**أقول:** يفهم منه أن الاستصحاب في حق من كان موجودا في عصر المجتهد و كان مميزا جار و عليه فتقليد الابتدائي لمن أدرك المجتهد الميت و لو قبل البلوغ جائز.

قوله في ص ٥٠، ص ٢٢: «لمعارضته دائماً».

**أقول:** ولا وجه للمعارضة بعد كون الشك في بقاء العدم الأزلي ناشئاً عن كون المجعول مختصاً بزمان السابق إذ مع السببية وتقدم الشك السببي ينطبق عموم لاتقضى ولا مجال لشموله للشك المسببي. اللهم إلا أن يقال إن لفظ العام موضوع لجميع مصاديقه في عرض واحد و إن كان بينهما ترتب فكما أن قوله «أكرم العلماء» يشمل الولد والوالد في عرض واحد كذلك عموم قوله «لاتقضى اليقين بالشك» يشمل الشك السببي والمسببي في عرض واحد ولذلك ذهب السيد الخوئي في الأصول إلى اختصاص جريان الاستصحاب بما إذا كان السببية شرعية لاتكوينية بمعنى أن المستصحب في أحد الاستصحابين يكون شرعاً موضوعاً للمستصحب في الاستصحاب الآخر فحينئذ جريان الاستصحاب في الموضوع يعني عن جريانه في الحكم إذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبد الشرعي يكون ثبوت الحكم من آثاره فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه والسر في ذلك أن الأحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية فإذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالأمانة أو بالأصل يترتب عليه الحكم لامحالة فإذا ثبت كون شيء خمرًا وهو الصغرى فتتضم إليه الكبرى المجعولة بنحو القضايا الحقيقية وهي قولنا الخمر حرام فترتب النتيجة لامحالة، غاية الأمر أن ثبوت الصغرى تارة يكون بالوجدان وأخرى بالتعبد فإذا غسلنا ثوبًا متنجسًا بماء مستصحب الطهارة مثلاً يحكم بطهارة الثوب لأن الموضوع للحكم بطهارته غسله بماء طاهر وقد ثبت طهارة الماء بالتعبد والغسل به بالوجدان فيترتب عليه الحكم بطهارة الثوب في مرحلة الظاهر وإن احتملت نجاسته في الواقع (مصباح الأصول / ج ٣، ص ٢٥٥) ولكن يرد على ذلك أمران

أحدهما أن زمان المشكوك في أمثال المقام التي ليس من الموقفات غير متصل بزمان المتيقن في طرف العدم لنقض عدم الجعل بجعل الحجية بل هو متصل بزمان المتيقن في طرف الوجود و عليه فلامجال للاستصحاب في طرف العدم حتى يعارض الاستصحاب في طرف الوجود كما حكى عن المحقق النائيني رحمته في مصباح الأصول ج ٣، ص ٢٤١ فلا إشكال في استصحاب حجية الرأى في المقام ولا في استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره و ثانيهما أن مع فرض جريان الاستصحاب في طرف العدم كان استصحاب الوجودى حاكما بالنسبة إليه كما قررناه في الأصول في الجواب عن شبهة النراقى راجع تعليقتنا على الكفاية.

**قوله في ص ٥١، س ١٤: «فالوجه فيه ظاهر».**

**أقول:** فإن الأصل دليل فيما لم يقم دليل عقلاني على خلافه فمع قيام السيرة العقلانية على لزوم تقليد الأعمل لامجال لاستصحاب حجية رأى المجتهد الغير الأعمل.

**قوله في ص ٥١، س ١٥: «فلأن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين».**

**أقول:** وسيأتي الإشكال فيه لأن الأدلة اعتبار الفتاوى تدل على الحجية التخيرييه بينها فالأدلة ليست قاصرة فلا يكون المستند هو الإجماع حتى يشكل فيه.

**قوله في ص ٥١، س ٢٠: «وإما أن لا يفيد القائل بجواز تقليده ابتداء».**

**أقول:** و قد عرفت الاعتراف من الماتن بأن الاستصحاب ينتج فيما إذا كان الميت أعلم فلاوجه لنفى الإفادة مطلقا على مختاره.

**قوله في ص ٥٢، س ١: «كما يرجعون إليهم في حل المنازعات».**

**أقول:** مثل ما يرجعون إليه في تقويم شيء ثم مات المقوم و قول المقوم معتبر ولو بعد في أمثال هذه الموارد موته نعم لامعنى لحل المنازعات القضائية التي يحتاج فيها إلى الحي بعد الموت.

**قوله في ص ٥٢، س ٨: «أحدها الأدلة المتقدمة».**

**أقول:** فيه أولا: أن بعض الأدلة لا يكون مقيدا بالحياة كآية النفر لأن الإنذار لا يكون موقوفا على الحياة بل يحصل بالمكتوبات أيضا و ثانيا: إن ارجاع العوام إلى الحي و إن لم يشمل إرجاعهم إلى غيره لا احترازية القيد ولكن ليس له مفهوم، لأنه وصف و لم يكن في مقام اعتبار الحياة التي يدل على المفهوم باعتبار المقام بل أرجعه إلى الحي و لا يستفاد منه نفي صلاحية غير الحي حتى يعارض مع السيرة، هذا مضافا إلى أن الردع في الارتكازيات يحتاج إلى التصريح و لا يكفي فيه الردع بالعام كما لا يخفى.

**قوله في ص ٥٢، س ٩: «فإنها كافية للردع عنها».**

**أقول:** فيه منع بعد وضوح أن الرجوع إلى الفقيه ليس لخصوصية في الفقيه في مقام أخذ الرأي بل هو لأخذ الرأي فلا وجه لدالتها على اعتبار الحياة فتأمل جيدا.

**قوله في ص ٥٢، س ١٣: «في المسالك ما يقرب من ذلك».**

**أقول:** قد صرح الأصحاب في كتبهم المختصرة و المطولة و في غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله و لم يتحقق إلى الآن خلاف في ذلك ممن

يعتد بقوله من أصحابنا و إن كان للامة في ذلك خلاف مشهور و قال أيضا في محكى الرسالة المعمولة في المسألة تحقق بعد التتبع الصادق لما وصل إلينا من كلامهم ما علمنا من أصحابنا ممن يعتبر قوله و يعتمد على فتواه مخالف في ذلك، فعلى مدعى الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الإجماع ثم قال و القائل لجواز تقليد الميت من أصحابنا السابقين و علمائنا الصالحين فانهم ذكروا ما في كتبهم الأصولية و الفقهية قاطعين بما ذكرنا (تفصيل الشريعة / ج ١، ص ١٤٩).

**قوله في ص ٥٢، س ١٦: «عن الوحيد البهبهاني في فوائده».**

**أقول:** قال في فوائده الحائرية ذهب المجتهدون إلى عدم جواز العمل بالظن في نفس الأحكام الشرعية الا ظن المجتهد الحي المستجمع لشرائط الفتوى و المقلد له في المسائل الاجتهادية، ص ١١٧ و قال أيضا إنهم إن كانوا أمواتا فلا يجوز تقليدهم مطلقا و فوائد الحائرية، ص ٥١٤ و قال أيضا إن كان المجتهد ميتا فلا يجوز له تقليده على حال (فوائد الحائرية، ص ٥١٥).

**قوله في ص ٥٣، س ٥: «فينحصر المقلد في شخص واحد».**

**أقول:** و فيه منع بعد إمكان المساواة بين السابقين و اللاحقين و إمكان أن يكون في الأحياء أعلم من الأموات و أيضا ربما يحدث مسائل جديدة لزم فيها الرجوع إلى الأحياء كما لا يخفى.

**قوله في ص ٥٥، س ١١: «و الذي يهون الخطب».**

**أقول:** و فيه كلام قرر في محله.

قوله في ص ٥٥، س ١٢: «لمعارضته دائماً».

**أقول:** ولكن مع حكومة أحدهما لامتجال للمعارضة و يمكن القول بحكومة استصحاب الحكم الكلي إذ الشك في عدم الجعل ناش عن الشك في توسعة المجعول السابق فإذا ثبت توسعته بحكم الاستصحاب فلامجال للشك في عدم الجعل فانهم.

قوله في ص ٥٥، س ١٥: «و في الزائد يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي».

**أقول:** لامجال له بعد حكومة استصحاب الحجية.

قوله في ص ٥٦، س ٨: «إجماع على المنع عنه».

**أقول:** لأن قوله في محكى شرح الألفية: لايجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي لا يحرز أن يشمل البقاء لأنه في الحقيقة هو الأخذ عن الحي لأنه أخذ و عمل بقوله في زمان حياته أو التزام بقوله في زمان حياته فصدق الأخذ عن الميت عليه محل أشكال و معه فلم يثبت الإجماع على المنع عنه و هكذا قوله في المعالم، العمل بفتاوى الموتى لم يعلم صدقه على البقاء لأنه يرجع إلى العمل بفتاوى الأحياء في زمان حياته نعم قول الوحيد البهبهاني بأن الفقهاء أجمعوا على أن الفقيه لو مات لا يكون قوله حجة يشمل البقاء ولكن بعد التفحص في الفوائد لم أجد هذا المحكى عنه فلا تغفل.

قوله في ص ٥٦، س ١٤: «لعدم إمكان شمولها كلا المتعارضين».

**أقول:** و لا يخفى عليك أن لسان الأدلة في حجية الفتاوى غير لسان الأدلة في



حجية الأخبار حيث إن المفاد منها في الأول هو الحجية التخيرية بخلافها في الثاني فإن المفاد منها هو حجية جميع الأخبار و عليه فالتكاذب لازم حجية الجميع لاحجية تخيرية و معنى حجية تخيريته هو حجية ما اختاره منهما و مما ذكر يظهر ما في قوله «و لا لأحدهما لعدم المرجح» و عليه فيمكن الاستدلال بإطلاق الأدلة اللفظية لحجية قول كل واحد منهما.

**قوله في ص ٥٧، س ٧: «وفيها قد استقر بناء العقلاء على الإحتياط».**

**أقول:** و قد مر أن المفاد من الأدلة في حجية الفتاوى هو الحجية التخيرية فلا يلزم التكاذب و التعارض بخلاف المفاد من الأدلة في حجية الأخبار الدالة على حجية جميعها فلا يقاس المقام بباب الأخبار فلا تغفل.

**قوله في ص ٥٨، س ١٢: «لا يخفى عدم صحة هذه الدعوى».**

**أقول:** و لا يخفى ما فيه بعد تحقق الإجماع على المنع عن تقليد الميت كما في بعض العبارات كعبارة ابن أبي جمهور الأحسائي فإنه يقع الكلام حينئذ في أن المانع من التمسك بأدلة الرجوع إلى الميت هو الإجماع المنعقد على المنع عن تقليد الميت المتيقن منه التقليد الابتدائي، فإن كان معنى التقليد هو العمل برأى الغير فلا يتحقق عنوان البقاء على تقليده إلا في المسائل التي عمل فيها برأى الميت و إن كان هو الالتزام فلا يتوقف عنوان البقاء على العمل بل يكفي مجرد الأخذ و الالتزام للعمل في تحقق البقاء فيجوز البقاء مطلقا عمل أو لم يعمل فالممنوع هو التقليد الابتدائي لا البقاء و الخلاصة أن مع الإجماع نعلم بممنوعية تقليد الميت ابتداء و جواز تقليد الميت بقاء فيقع الكلام في اعتبار العمل في البقاء و عدمه ولكن الذي

يسهل الخطب أن معقد الإجماع في كلمات الأكثر ليس هو عنوان التقليد عن الميت بل هو الأخذ عن الميت و الرجوع إلى الميت و لادخل للعمل في صدق الرجوع أو الأخذ، و عليه فالممنوع هو الرجوع ابتداء إلى الميت و أما البقاء بعد الرجوع إليه في زمان حياته فليس بممنوع سواء عمل بفتواه أو لم يعلم لعدم صدق الأخذ عن الميت فلا تنقل.

**قوله في ص ٥٩، س ١٣: «لكنه لم يثبت يقيناً».**

**أقول:** و فيه: أن من المعلوم أن مفاد اعتبار الفتاوى ليس حجية جميعها في حق المقلد (بالكسر) إذ لا معنى لذلك بل المقصود منها هو الحجية التخيرية بمعنى أن للمقلد (بالكسر) أن يختار واحدا منهم هذا بخلاف حجية الأخبار، فإن مفادها هو حجية جميعها و عليه فلا يلزم التكاذب في الفتاوى بخلاف الأخبار هذا و لو سلمنا التكاذب فمع جريان استصحاب حجية رأى الميت فرأى الميت حجة متعينة دون الحي إذ لا دليل على حجيته بعد سقوط الإطلاقات كما لا ملزم على الاحتياط مع جريان استصحاب حجية رأى الميت.

**قوله في ص ٥٩، س ١٦: «وحيث يدور الأمر».**

**أقول:** أي و مع العلم بعدم وجوب الاحتياط الكلي كان رأى أحدهما حجة ولكن يدور الأمر بين تقليد الحي تعينا و التخيير بينه و بين تقليد الميت الخ.

**قوله في ص ٦٠، س ١٩: «كما هو الأظهر».**

**أقول:** و قد مر وجه الشمول بالنسبة إلى بعض الأدلة.

قوله في ص ٦٠، س ١٩: «لم يجوز الرجوع إليها».

أقول: إذ بناء على عدم شمول الإطلاقات على مختاره لادليل على حجيته و فيه أن مع جريان استصحاب حجية رأى الميت يجوز الرجوع إليه لقيام الدليل على حجيته.

قوله في ص ٦٠، س ٢٠: «لإنكار الثمرة».

أقول: ولو في الجملة كما عرفت.

قوله في ص ٦١، س ٥: «تقليدا ابتدائيا».

أقول: ويمكن الإشكال بأن الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو ما إذا لم يكن مسبوقا بالتقليد فمعقد الإجماع لايشمل إلا التقليد الابتدائي الغير المسبوق.

قوله في ص ٦١، س ١١: «يكفي في صدق العدول إلى الحي».

أقول: و هو وإن كان كذلك ولكن مقتضى الاقتصار في الدليل اللبي على القدر المتيقن هو أن شمول معقد الإجماع بالنسبة إلى ذلك غير معلوم و عليه فلا مانع من الرجوع إلى الميت بعد تحقق العدول.

قوله في ص ٦١، س ١٨: «تساقط الفتوى».

أقول: و فيه ما مر من قوة التخيير بينهما.

قوله في ص ٦٢، س ٣: «فلا بد من العمل بالاحتياط».

أقول: و قد مر أن المستفاد من الأدلة هو الحجية التخييرية.

قوله في ص ٦٢، س ٤: «بالجمع بينهما».

أقول: كما إذا أفتى أحدهما بوجوب الظهر و الآخر بوجوب الجمعة فمقتضى الاحتياط هو الإتيان بهما.

قوله في ص ٦٢، س ٧: «تقليدا ابتدائيا».

أقول: وفيه ما مر فراجع.

قوله في ص ٦٢، س ١٥: «وهو غير ثابت».

أقول: وفيه: أن المستفاد من الأدلة هو الحجية التخيرية لاحجية الجميع و عليه فالتمسك بقاعدة الاشتغال في المتساويين أو إذا كان الثاني أعلم لا مانع منه إلا إذا كان الثاني واجدا لشرائط التقليد حين تقليده عن الأول فيجرب استصحاب التخيير لو لم يكن إجماع على عدم جواز التقليد عن الميت في مفروض المقام و إلا فلامجال للاستصحاب.

قوله في ص ٦٣، س ٦: «إطلاقات الأدلة».

أقول: استدلل بها استاذنا الأراكي في رسالة الاجتهاد و التقليد المطبوعة في آخر كتاب البيع ج ٢، ص ٤٦٢ و بحث أيضا في ص ٤٦٦ منه فراجع و بالجملة إطلاق الروايات الدالة على حجية الفتوى و الدالة على إرجاع العوام إلى الفقهاء و الرواة مع شيوع الاختلاف بين أهل الفتوى دليل تعبدى على حجية الأقوال على البدل و دعوى قيام بناء العقلاء على التساقط في الإمارات و منها الفتاوى و لا يكفي في ردعها الإطلاق المستفاد من الروايات مردودة أولا بمنع بناء المذكور في المقام

الذي يكفي فيه الأخذ بالحجة ولا يلزم إدراك الواقع و دعوى التساقط في إدراك الواقع لا الأخذ بالحجة وثانياً بأن شيوع الاختلاف و إطلاق الروايات معها في حكم التصريح بمورد المخالفة فلا تغفل.

**قوله في ص ٦٣، س ٩: «فهي ساقطة في موارد».**

**أقول:** و فيه منع إذ المراد من الأدلة في باب الفتاوى ليس حجية جميعها حتى يتعارض بينها و يتكاذب بعضها مع بعض بل المقصود هو الحجية التخيرية فلامعارضة حتى يتساقط و لاجابة إلى دليل خارجي يدل على التخيير كما لا يخفى هذا بخلاف باب الأخبار فإن المقصود هو حجية جميعها فلا تكون الأدلة ساقطة في موارد معارضة الفتاوى و إنما الكلام في شمولها بعد الأخذ بفتوى أحد منهم و كيف كان فحدوث التخيير ثابت بالأدلة اللفظية.

**قوله في ص ٦٣، س ١١: «للمناقشة في سند ما دل على التخيير».**

**أقول:** لا وجه لها بعد انجبار ضعفها بعمل الأصحاب هذا مضافاً إلى ما أفاد استاذنا الأراكي (مدظله) في رسالة الاجتهاد و التقليد من وثاقة بعض أساندها فراجع و تأمل.

**قوله في ص ٦٣، س ١٤: «لم يثبت إجماع تعبدى في المقام».**

**أقول:** و فيه منع لظهور تسلمه في الكلمات فالأدلة التي استدلوها بها من باب وجوه ذكروها بعد الوقوع.

قوله في ص ٦٣، س ٢٠: «لم تثبت السيرة على التخيير».

أقول: فيه منع بعد شيوع الاختلاف بين الفقهاء و عدم رعاية الاحتياط إذ لو كان ذلك لبان و شاع.

قوله في ص ٦٣، س ٢٠: «وبناء العقلاء».

أقول: وفيه منع في الفتاوى فإن العقلاء عند اختلاف الجزاء لا يتوقفون بل يأخذون بأحدهم فيما إذا تساوا و بأعلمهم فيما إذا اختلفوا في الفضيلة على الظاهر في الموارد التي لا يكونون في صدد إدراك الواقع من قبيل الموالي و العبيد دون موارد علاج المرضى و نحوه و اختصاص الحجية بما إذا توافقوا في الفتاوى يوجب حمل المطلق على النادر في الأدلة اللفظية كما أن بناء العقلاء غير مختص بهذه الصورة فمع التخيير لاجمال للأخذ بأحوط القولين لأن بنائهم على التخيير في مقام الاحتجاج.

قوله في ص ٦٤، س ٣: «وفيه أولاً».

أقول: و فيه ما مر آنفاً من أن اختصاص الأدلة اللفظية بما إذا توافق الفتاوى يوجب حمل المطلق على النادر فيشمل صورة الاختلاف و ليس مفادها حجية جميع الفتاوى بل مفادها هو الحجية التخييرية إذ لا معنى لحجية الآراء المختلفة في حق المكلف فلا إشكال في ثبوت التخيير حدوثاً و إنما الإشكال في شموله للبقاء فيجربى فيه الاستصحاب.

قوله في ص ٦٤، س ٥: «لاحتمال أن يكون موضوع التخيير».

**أقول:** و هنا إشكال آخر أورده استاذنا الأراكي في الاجتهاد و التقليد من أن بعد الأخذ برأى الأول و العمل به بناء على أن التقليد هو ذلك أو بعد الأخذ برأى الأول و لولم يعمل بناء على أن التقليد هو الالتزام لامجال للاستصحاب لأن المتيقن و هو قضية التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجري في الزمان الثاني و ما يمكن جريه و هو التخيير بين إبقاء هذا و إحداث ذلك ليس له حالة سابقة و فيه أولا: أن الالتزام من دون العمل قابل لرفع اليد عنه و إعدامه و معه يكون التخيير بين الإحداثين كما أفاد سيدنا الإمام عليه السلام في الاجتهاد و التقليد و ثانيا: أن المستصحب هو الحجية التخيير لا التخيير بين الإحداثين و إن كان ذلك لازمه، لا يقال إن جعل الحجية غير معقول لأن ما ليس ببيان و معذرا لا يصير بيانا و معذرا لأننا نقول أن باب جعل الحجية باب الاعتبار لا تغيير الشيء تكويننا، و جعل الاعتباريات كجعل الوصاية و الولاية غير عزيز، فيصح للشارع أن يجعل ما هو أقرب إيصالا طريقا شرعيا و معذرا و منجزا و في المقام جعل الحجية البدلية و الأخذ و الرجوع و السؤال من لوازمها، ذهب الأستاذ في الدورة الأخيرة إلى الجواب عما أفاد سيدنا الإمام من أن الالتزام قابل لرفع اليد عنه و معه يكون التخيير بين الإحداثين و قال إن أراد التمسك بإطلاق الأدلة فله وجه بعد رفع اليد، و أما إن أراد الاستصحاب فلأمجال له بعد الأخذ بطرف لتبديل التخيير بين الإحداثين إلى التخيير بين الإحداث و الاستمرار ولكن لقائل أن يقول إن بعد الأخذ بطرف شك في تبديل التخيير بين الإحداثين و التبديل ليس بقطعي مع الأخذ فتأمل.

و بالجملة أن الموضوع و لو كان هو من لم يقدح فيه الحجية الفعلية

فلاستصحاب مجال لأن المعيار في بقاء الموضوع هو الموضوع العرفي لا الدليلي و العرف يحكم بأن التخيير لمعنون هذا العنوان و هو المكلف و هو باق فزيد مكلف بالتخيير و الآن كان كما كان كما أن الماء المتغير موضوع دليلي للحكم بالنجاسة ولكن بعد زوال التغير كان معنونه و هو الماء باقيا بحكم العرف و يحكم ببقاء النجاسة و لو كان الموضوع الدليلي غير باق.

**قوله في ص ٦٤، س ١٤: «ثابتا بدليل لمي».**

**أقول:** و قد عرفت تمامية دلالة الأدلة اللفظية على ذلك و عليه فلا يكون الدليل منحصرا في الدليل اللبي هذا مضافا إلى أن معقد الإجماع أيضا كموضوع الدليل و المعيار في الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفا لا الموضوع الدليلي.

**قوله في ص ٦٤، س ١٥: «فلا مجال للاستصحاب».**

**أقول:** و فيه أنه كذلك لو كان اللازم هو بقاء الموضوع الدليلي و أما إذا قلنا بأن اللازم هو بقاء عرفا فلا مانع من جريان الاستصحاب إن كان الموضوع باقيا عرفا و الموضوع في أدلة اعتبار الفتوى هو الجاهل بالحكم الواقعي و الدين الواقعي و لذا سنل عنمن أخذ معالم ديني؟ و هو أمر باق عرفا و لو أخذ بفتوى بعض الفقهاء بل الأمر كذلك لو كان الموضوع هو الجاهل بالوظيفة و أن المعيار في البقاء هو الموضوع العرفي و هو الشخص المكلف دون الموضوع الدليلي.

**قوله في ص ٦٤، س ٢١: «لأن استصحابه بما هو موضوع».**

**أقول:** أي لأن الموضوع مردد من جهة المفهوم و لا مجال للاستصحاب فيه إلا



إذا رجع إلى الاستصحاب الحكمي فكان شبيه الشك في بقاء اليوم من جهة الشك في أنه ممتد إلى استتار القرص أو إلى ذهاب الحمرة المشرقية فلامجال لاستصحاب اليوم لأن أمره يدور بين مقطوع الوجود وهو الاستتار ومقطوع العدم وهو الذهاب إلا أن يرجع إلى الاستصحاب الحكمي من وجوب أداء صلاة الظهر أو العصر ولكن كل ذلك بحسب الموضوع الدليلي فلا تغفل.

**قوله في ص ٦٥، س ٣: «في مرحلة الجعل».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن مرحلة الجعل أجنبية عن المكلفين بل مربوطه بفعل المكلف (بكسر اللام) وإنما المجعول مربوط بالمكلفين.

**قوله في ص ٦٥، س ٥: «فهو معارض باستصحاب عدم الجعل».**

**أقول:** وفيه منع بعد عدم اختصاص الموضوع عرفاً بمن لم تقم عنده الحجة الفعلية فإن مقتضى عموم «لا تنقض اليقين بالشك» هو بقاء المجعول و معه لامجال للشك في عدم الجعل و استصحاب الناقض مقدم على استصحاب المنقوض و المجعول ناقض العدم فاستصحابه مقدم على استصحاب عدم الجعل.

**قوله في ص ٦٥، س ١٢: «إن الملازمة بين بقاء الحجية التخيرية...».**

**أقول:** يمكن أن يقال: إن عدم جريان الاستصحاب في ناحية الحجية الفعلية التعيينية ليس من باب الملازمة حتى يقال ليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخيرية بل من باب عدم بقاء موضوع الاستصحاب بعد جريانه في بقاء الحجية التخيرية كما في جريان الاستصحاب في كل سبب

بالنسبة إلى المسبب إذ مع جريانه في السبب لا يبقى مورد لجريانه في المسبب لأن الشك في تعيينية السابق ناش من بقاء التخيرية.

وفيه: أن عدم الفعلية التعيينية ليس من الآثار الشرعية للحجية التخيرية بل من لوازمها إذ بينهما تضاد فمع التخيرية عدم التعيينية كما أن في العكس أيضا يكون كذلك إذ مع التعيينية عدم التخيرية و عليه فلا حكومة، و أما ما يقال كما في تفصيل الشريعة من أن عدم ترتب الآثار العقلية إنما هو فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية التي لها أحكام شرعية و لوازم عقلية أو عادية و أما إذا كان المستصحب نفس المجعول الشرعي و الأثر المضاف إلى الشارع فلامحالة يترتب على استصحابه جميع الآثار لتحقق موضوعها بتمامها فيترتب على استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلا وجوب الإطاعة و الموافقة الذي هو حكم عقلي و في المقام يكون التخير المستصحب حكما شرعيا

**قوله في ص ٦٦، ص ١٥: «المعقول من الحجية التخيرية».**

**أقول:** وفيه: أن عدم معقولية جعل ما ليس بمعذر و منجز صحيح لو كان المقصود هو جعل شيء كذلك تكوينيا فإن الظن لا يصير بالجعل علما، و مع عدم صيرورته علما كيف يجعله منجزا و معذرا مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و أما إذا كان المقصود هو جعله تعبدا بمنزلة العلم في أحكامه فالشارع و سمع البيان و مع قيامه لا يقبح العقاب هذا مضافا إلى أن الإشكال العقلي لو كان واردا و ورد عليه بنفسه أيضا في جعل الطريقية لغير العلم فإنه أيضا غير معقول إذ ما لاطريقية له

كالمعلم كيف يجعل علما؟ فالجواب عنه بأنه ليس المقصود جعله التكويني بل المقصود وهو جعله التعبدي يكون جوابا عن جعل المنجزية و المعذرية أيضا و القول بأن جعل المنجزية و المعذرية من دون توسعة البيان و التصرف في الظن يجعله علما تعبدا لا يمكن، مندفع بأن جعل المنجزية و المعذرية يحتوي و يطوي هذا الجعل أيضا، و بالجملة فجعل المنجزية و المعذرية للفتاوى لإشكال فيه، و معه لا يتوقف المنجزية و المعذرية على الالتزام بل جعل الطريقة أيضا لا يتوقف على الالتزام، لأن البدلية كافية في رفع التهافت و التكاذب سواء كانت الحجية التخيرية جعل الطريقة أو جعل المنجزية و المعذرية، و بالجملة فمع إمكان جعل الحجية لاملزم لإرجاع الجعل إلى حكم المماثل في المقام و في حجية الأمارات حتى يعارض المجعول مع الواقع، و يحتاج في رفع التهافت إلى الوجوه المذكورة في رفع شبهة ابن قبة، و لاحاجة إلى الالتزام أيضا لأن الحجج و الأمارات لامدخلة فيها للالتزام و الأخذ.

**قوله في ص ٦٦، س ٢٢: «بل الطريق كل واحد منهما...».**

**أقول:** يمكن أن يقال: أن تجويز الرجوع للمقلدين إلى المفتين و العمل بقولهم على البديل يدل على جعل الحجية التخيرية البدلية لأقوالهم كما يدل عليه قوله ﷺ: «فإنهم حجتي عليكم» و لا يتوقف الحجية التخيرية المذكورة على اختيار المكلف بل الحجية المذكورة فعلية نعم يتوقف تخيير بعضها بالخصوص عليه على اختيار المكلف، هذا مضافا إلى أن اشتراط قيد الأخذ في المطلقات خلاف إطلاقها و ليس حجية الأمارات رأسا متوقفة على الأخذ بها بل الأخذ و

الالتزام والتقليد من متفرعات الحجية التي أشير إليها في بعض النصوص، فالحجية البديلية مجعولة من دون إناطة على الالتزام، و مع الرجوع إلى أحد المجتهدين لا تتبدل البديلية إلى التعينية بل هي باقية على ما عليها كما في خصال الكفارات فإن مع تعذر بعض الأطراف لا تخرج الخصال عن التخيير بين الثلاثة، و عليه ليس في المقام إلا استصحاب الحجية التخييرية بين الفتويين و كل واحد حجة فعلية و لا تتوقف فعليتها على الأخذ و الالتزام، و حملها على الحجة الشأنية و صيرورتها فعلية بالالتزام خلاف الظاهر، هذا مضافا إلى أن الشأني لا يصلح للبعث.

**قوله في ص ٦٧، س ١: «فإذا اختار أحدهما يكون هو الحجية الفعلية في حقه».**

**أقول:** و فيه كما أفاد المحقق الإصفهاني أن الالتزام مقدمة للعمل على طبق ما يلتزم به فلا بد من صلاحية الملتزم للبعث نحو العمل و هو البعث الفعلي لا الشأني و عليه فلا وجه لجعل الحجة حجة شأنية و صيرورتها فعلية بالالتزام و لو قلنا بلزوم الالتزام، و أما إذا قلنا بعدم لزومه و أن المجمعول هو المعذرية فالأمر أوضح، فإن معنى جعل أمارة معذرة هو الاكتفاء بها و لو لم يلتزم بها و لم يستند إليها فلا عقوبة على الواقع مع إقامة الحجة بحيث لو تفحص لظفر بها و لو كانت مخالفة للواقع، و لعله كذلك حتى عند كون الحجة متعارضة مع مثلها كالفتويين المختلفين إذ معنى حجيتها على البدل هو الاكتفاء بهما و رفع اليد عن فعلية الواقع عند المخالفة من دون حاجة إلى الاستناد أو الالتزام و كفاية مجرد مطابقة عمله مع إحداهما فتدبر جيدا.

قوله في ص ٦٧، س ٤: «يشك في بقاء الحجية الفعلية للأولى».

**أقول:** ولو سلم مدخلية الالتزام في فعلية الحجية و تعينها فيه أنه إذا كان جعل الطريقة بحيث يكون الالتزام بالعمل على طبقها محققا لموضوع الحجية الفعلية فهو منوط بالالتزام به فإذا رفعت اليد عن الالتزام بالفتوى الأولى و التزم بالفتوى الثانية لا يبقى شك في عدم بقاء الحجية الفعلية حتى يستصحب بل تبدل حجة الفتوى الأولى بالحجة التخيرية برفع اليد عن الالتزام و الفتوى الثانية بالحجة الفعلية بالالتزام بها و لامنافاة بينهما.

قوله في ص ٦٧، س ٩: «و قد تنجز على».

**أقول:** و قد عرفت أن تنجزه منوط ببقاء الالتزام فإذا ارتفع التزامه به ارتفع تنجزه و صارت حجته هي الحجية التخيرية فالتعيبية تكون مادام الالتزام.

قوله في ص ٦٧، س ١٠: «فبقاء بالاستصحاب».

**أقول:** أي فإذا رفعت اليد عنه و أخذ بفتوى الآخر فشك في بقاء وجوب القصر تعينا و تنجزه عليه فبقائه بالاستصحاب منافي لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخيرية، و فيه أن التعيين متقوم بالالتزام، فإذا رفعت اليد عنه ارتفع الحكم التعيني عن وجوب القصر، و الباقي هو الوجوب التخيري، و تبدل حكم المعنى الثاني إلى الوجوب التعيني التخيري بعد الالتزام به يمكن أن يقال بعد الأخذ بالفتوى الأولى، يحتمل أن يكون التخيير بدويا، فمع هذا الاحتمال تحتل صيرورة الفتوى المختارة معينة له فاستصحاب الفتوى المختارة ينافي استصحاب التخيير ولكن

الثاني حاكم لأن معنى التخيير هو جواز رفع اليد عن الفتوى المختارة بخلاف الأول فإن لازم بقاء الفتوى المختارة حتى بعد رفع اليد عن الفتوى الأولى والأخذ بالأخرى هو تعينية الأولى وعدم التخيير وهو مثبت.

**قوله في ص ٦٨، س ٦: «لتحقيق موضوع الحجية».**

**أقول:** وفيه أنه لا يتوقف موضوعها عليه لإمكان أن يقول الشارع لك العمل به أو ذاك من دون اشتراط الالتزام بالتخيير في جواز العمل بهما لا في الأخذ بل الأمر كذلك في أخبار التخيير في المتعارضين من الأخبار كما ذهب إليه استاذنا الداماد رحمته و من المعلوم أن تجويز العمل على البديل يكفي في تحقق الحجية التخييرية فلاحاجة في تحققها إلى الالتزام كما لا يخفى بل جعل الحجية الذاتية أو الفعلية مستقلا أيضا لا يحتاج إلى الإلتزام.

**قوله في ص ٦٨، س ١٧: «هو تطبيق العمل على طبق فتوى المجتهد».**

**أقول:** وفيه أنه يعود الكلام في أن التطبيق أنه تعينى أو تخييري فإن كان الأول فلا يعقل إلزام المقلد بتطبيق عمله على طبق فتوى المجتهدين المتخالفين تعينا وإن كان الثاني فمعناه عدم ملاحظة التعين في الحكم المأخوذ لتطبيق العمل وإلا فلا يحصل التطبيق و مع عدم ملاحظته يصير الفتويان كالتخييرين هذا مضافا إلى أن التطبيق متفرع على الحكم التخييري والشأنى منه لا يوجب الإلتزام والتعيني مستحيل فانحصر الأمر في التخيير بين الفعلين كما أفاد المحقق الإصفهاني.

قوله في ص ٦٩، س ٩: «بمعنى إناطة فعلية حجية كل من المتعارضين».

**أقول:** الحجية التخيرية البدلية فعلية من دون إناطتها باختيار المكلف و إنما تنجزها و تعيينها متقوم باختيار المكلف و إنما تنجزها و تعيينها متقوم باختيار المكلف كما في سائر الحجج و الأمارات ولكن معه جريان استصحاب الحجية التخيرية و حكومته على استصحاب الفتوى المختارة يستكشف أن تنجزها و تعيينها مادامى.

قوله في ص ٦٩، س ١٦: «فالمعارضة ثابتة لامحالة».

**أقول:** و المحصل بعد الإطناب أن مع استفادة الحجة التخيرية من أدلة اعتبار الفتاوى كما اخترناه يدل على الحجية التخيرية في المجتهدين المتساويين المختلفين في الآراء، و هذه الحجية إما مجعولة بنفسها كما هو الظاهر لإمكان ذلك و إما مجعولة بجعل الحكم المماثل التخيري بين الفتويين و إما هذه الحجية شأنية شرعية و إما فعلية كما هو الممكن، إذ لا مانع من جعل الفتويين المختلفين حجة على البديل فعلا بمعنى أن العمل مع المطابقة مع إحديهما كاف في الامثال و لا يلزم منه التكاذب، فحينئذ فإذا أخذ المقلد بإحديهما ثم عدل الى الغير يشك في بقاء الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الأول لاحتمال أن تصير فتواه بالأخذ حجة متعينة عليه فله أن يستصحب الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الأول و يعارض مع استصحاب الحجية التخيرية الثانية للفتويين بأدلة الاعتبار إن لم نقل بعدم المعارضة و المنافاة كما هو الظاهر، و حينئذ على القول بالمعارضة حيث إن معنى بقاء الحجية التخيرية حتى بعد العمل بفتوى الأول هو جواز العدول عنه شرعا لأن

جواز العدول أثر شرعي لبقاء الحجية التخيرية فهو حاكم على استصحاب بقاء الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الأول و إن كان لازم بقاء الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الأول حتى بعد العدول هو عدم بقاء الحجية التخيرية لأن منافاة بقاء الحجية الفعلية لفتوى الأول بعد العدول ينافي بقاء الحجية التخيرية من باب التضاد و هو مثبت بخلاف استصحاب بقاء الحجية التخيرية و هكذا الأمر إذا استصحاب نفس الحكم المختار بعد عدوله عن الأول إلى المجتهد الثاني، فإن استصحاب الحجية التخيرية حاكم بالنسبة إليه و لافرق في ذلك بين كون الحجية التخيرية شأنية أو فعلية لأن استصحاب الحجية الشأنية إلى بعد زمان العدول يوجب فعليته و تطبيقه على المورد من دون تعليق كما لا يخفى، هذا مضافا إلى ما مر من جريان الاستصحاب التعليقي في الحجية التخيرية و حكومته على استصحاب حجية الفتوى المختارة لأن المستصحب شرعي و من آثاره هو جواز العدول عنه إلى الثاني فلا مانع من جواز العدول كما لا يخفى.

**قوله في ص ٦٩، س ١٨: «والصحيح في الجواب».**

**أقول:** وقد عرفت أنه لا منافاة بين الاستصحابين كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني.

**قوله في ص ٦٩، س ١٨: «غير جار في نفسه».**

**أقول:** وفيه منع كما قرر في محله.

**قوله في ص ٦٩، س ١٩: «مع أنه لم يحرز بقاء الموضوع».**

**أقول:** و الموضوع هو الجاهل بالحكم الواقعي و هو أمر باق عرفا.



قوله في ص ٧٠، س ١٥: «لا يتم الاستصحاب».

أقول: وقد مر ما فيه.

قوله في ص ٧٢، س ٣: «قد عرفت عدم صحة استصحاب التخيير».

أقول: وقد مر ما فيه.

قوله في ص ٧٢، س ٥: «ثم وجد من هو مثله».

أقول: جعل الحجية التخيرية لعنوان المفتين لا يلزم وجودهم متعددين في الخارج.

قوله في ص ٧٣، س ٢١: «لسقوط كلتا الفتويين».

أقول: وفيه ما مر.

قوله في ص ٧٤، س ١١: «هو قاعدة».

أقول: وقد عرفت صحة استصحاب الحجية التخيرية المستفادة من الأدلة

اللفظية ومع جريان الاستصحاب المذكور لامجال لقاعدة الاشتغال و عليه فيجوز

العدول إذا كان مساويا ويجب إذا كان المعدول إليه أعلم.

قوله في ص ٧٤، س ٢٢: «في استقلال عقل العامي».

أقول: وفيه منع إن قلنا بقيام البناء في مقام الاحتجاج على جواز الأخذ بقول

غير الأعم فمع هذا الاحتمال فالقدر المتيقن من البناء هو الذي في مقام إدراك

الواقع لامقام الاحتجاج كالمقام ولكن هذا بنظر المفتي و أما العوام فلامجال له

إلا الأخذ بقول الأعم.

قوله في ص ٧٥، ص ١٦: «إطلاقات الأدلة».

قال استاذنا الأراكي (مدظله): و لا يخفى عليك أن إطلاقات باب جواز التقليد لا يدل إلا على الحجية التخيرية من أول الأمر، إذ لا يلزم تقليد جميع المجتهدين بخلاف إطلاقات حجية الأخبار فإن مقتضى تلك الأدلة هو الحجية التعيينية لكل خبير فلا يجوز ترك خبر من الأخبار الدالة على الأحكام لأننا مكلفون بجميع الأحكام، و عليه فلا يشمل إطلاقات أدلة اعتبار الأخبار المتعارضين لأن الأخذ تعينا بكل واحد منهما يوجب المناقضة أو المضادة، و أما شمول إطلاقات أدلة اعتبار الفتاوى لما إذا كان المجتهدان مختلفين في الفتاوى لآمانع منه، إذ الحجية التخيرية لا يستلزم المناقضة أو المضادة، فمقتضى إطلاق تلك الأدلة هو حجيتها تخيرا، نعم لو علم بالتفصيل أن أحدهما أعلم و كان قوله مخالفا للآخر فلا يجوز له الرجوع إلى قول غير الأعم لمقبولة عمر بن الحنظلة الدالة على وجوب أخذ قول الأفة فيما إذا علم باختلافهما في الحكم بناء على شمولها للاختلاف في الفتاوى و عدم اختصاصها بباب المرافعات، و أما في غير هذه الصورة فلا مانع من الأخذ بإطلاق أدلة اعتبار الفتاوى و القول بجواز الرجوع إلى قول أحدهما و لو لم يكن أعلم، و بالجملة لا دليل على لزوم تقليد الأعم بعد إطلاق الأخبار إلا فيما إذا علم تفصيلا بالمخالفة بينهما.

أقول: ولكن تقييد المطلقات بالمقبولة مشكل مع اختصاصها بالقضاء أو الفتوى الفاصلة للنزاع، إذ الفرق بين القضاء و الفتوى أو بين الفتوى الفاصلة و الفتوى بما هي غير خفي فلا يمكن التعدي عن مورده راجع تعليقة الإصفهاني رحمته.

المجلد الثالث ص ٢١٣ و بالجمله بعد تمامية المطلقات لادليل على لزوم تقليد الأعلم وإن كان هو الأحوط.

**قوله في ص ٧٥، س ١٧: «ظاهرة في الحجية التعيينية».**

**أقول:** و قد عرفت أن الظاهر هو الحجية التخيرية فلاحاجة إلى القران كما لا يخفى راجع ص ٤١ من هذا الكتاب فإنه أنكر الحجية التخيرية.

**قوله في ص ٧٥، س ١٨: «إلا أنا نخرجها عن ظهورها».**

**أقول:** بل لا ظهور لأدلة الاعتبار من أول الأمر في الفتاوى إلا في الحجية التخيرية إذ لا يلزم تقليد جميع المجتهدين بخلاف أدلة الاعتبار في الأخبار لأن اللازم هو الأخذ بجميعها فتعارضها من أحوالها فيكون خارجا عن نطاق أدلة الاعتبار و شمولها إياه موجب للتكاذب بخلاف أدلة اعتبار الفتاوى فإن مفادها من أول الأمر من دون حاجة إلى القرينة الخارجية و الفعلية هو الحجية التخيرية و لا يلزم منه التكاذب كما لا يخفى.

**قوله في ص ٧٧، س ٢: «لتمكنهم من مراجعة الأئمة عليهم السلام».**

**أقول:** و ربما يكون منشأ الاختلاف كيفية الاستفادة مما قاله الإمام عليه السلام فالصادر واحد و مع ذلك اختلف في الاستفادة و كم له من نظير هذا مضافا إلى أن التمكن من المراجعة ليس لكل واحد من المفتين لبعدهم عن موطنهم أو لكون الأئمة محصورين أو محبوسين.

قوله في ص ٧٧، س ٨: «وقوع الخلاف».

**أقول:** ولا يخفى ما في المتن من أن حال الفتاوى حال الروايات فإن فيه ما مر من أن اللازم في باب الفتاوى هو الأخذ بأحدها لاجتماعها هذا بخلاف باب الروايات وهذا قرينة على صرف الإطلاقات إلى الحجية التخيرية و لذا لم يسئل عن علاج الفتاوى و وقع السؤال عن علاج الروايات المتعارضة فتدبر جيدا فنقول بالحجية التخيرية من جهة عدم وجه للالزام بقبول رأى جميع الفقهاء هذا بخلاف الروايات فإن الإلزام هو الأخذ بجمعها.

قوله في ص ٧٧، س ١٤: «فهي خارجة عن نطاقها».

**أقول:** فإنها من الأحوال المتأخرة.

قوله في ص ٧٧، س ١٥: «ترجيح التقييد».

**أقول:** حاصله أن الأمر بعد عدم إمكان الأخذ بعينه يدور بين التقيدين من الحمل على الحجية الذاتية و الحجية التخيرية و لا مرجح لأحدهما على الآخر فالأولى أن يقال إننا لانحتاج إلى القرينة بل أدلة الاعتبار من أول الأمر في باب حجية الفتاوى هو التخير، لعدم ملزم بالأخذ بجمع الفتاوى فلاحاجة إلى القرينة الخارجية و العقلية.

قوله في ص ٧٨، س ٥: «دعوى العكس فيه».

**أقول:** لو ثبتت هذه الدعوى ففي الردع عنه بالإطلاقات إشكال كما لا يخفى ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة على الرجوع إلى الأعلم فيما إذا كان المقصود هو إدراك الواقع لا مقام الاحتجاج.

قوله في ص ٧٨، س ٢٠: «والجواب».

أقول: والأولى أن يقال إن أصحاب الأئمة لم يكونوا في الآراء مخالفين مع انتمهم عليهم السلام ففرض المخالفة غير صحيح نعم يمكن أن يكونوا بينهم مخالفين في الرأي.

قوله في ص ٧٩، س ١: «لم يتم دليل».

أقول: فيه منع بعد تمامية المطلقات.

قوله في ص ٧٩، س ٤: «بناء العقلاء على العمل بقول الأعلم».

أقول: في مهام الأمور يكون كذلك وأما غيرها فلم يثبت نعم الأحكام الشرعية من مهام الأمور ثم إن بناء العقلاء في المثال المذكور لإدراك الواقع لا لتحصيل الحجة و مقام الاحتجاج يعني يمكن الاكتفاء عند العقلاء في الاحتجاجات بقول غير الأعلم فالثابت من البناء فيما إذا كان الرجوع لإدراك الواقع و المقام من باب الاحتجاج و تحصيل الحجة على الامتثال لا إدراك الواقع.

قوله في ص ٧٩، س ٧: «لم يثبت».

أقول: و قد مر ثبوت الإطلاقات و الإشكال فيها و مما ذكر يظهر وجه كون العمل بقول الأعلم أحوط فيما إذا لم يكن قول غير الأعلم موافقا للاحتياط.

قوله في ص ٧٩، س ٩: «إذا كانت موافقة للاحتياط».

أقول: و لا يخفى أن موافقة الاحتياط و عدمها أجنبية عن الاستدلال بل المعيار هو

البناء فإن كان دعوى البناء صحيحة لافرق في ذلك بين كون فتوى الأعمم موافقا للاحتياط أم لا.

قوله في ص ٨٠، ص ٥: «ضعيفة السند».

أقول: فيه منع واضح بعد عمل المشهور بها بخصوصها فإن العمل يفيد الوثوق.

قوله في ص ٨٠، ص ٧: «لا يلزم ترجيح أحد المجتهدين».

أقول: حديث الملازمة والفحوى فيما إذا لم يكن اللفظ مطلقا، وأما إذا قلنا بأن الرواية مطلقة فلا بأس بالعمل بإطلاقها حتى في صورة الفتوى وتقريب إطلاق الرواية أن التنازع المذكور في صدرها أعم من الشبهة الحكمية والموضوعية والشبهة الحكمية أعم من أن يكون الفتوى فيها فاصلة وأن لا يكون كذلك بل يحتاج إلى الحكم الفاصل، وعليه فترك الاستفصال يدل على أن المنع من الرجوع إلى السلطان والقضاة العامة والأمر بالرجوع إلى من جعله حاكما في جميع الاحتمالات المذكورة، وجعل الحكومة الشرعية للفقهاء أعم من الإفتاء والولاية والقضاة، فلاتختص الرواية بمورد القضاة ولا حاجة في اعتبار الترجيح بالأعلمية في الفتوى إلى دعوى الملازمة، نعم يمكن أن يقال اعتبار الأعلمية في الفتوى الفاصلة لا يكفي لاعتبارها في جميع الفتاوى، وعلى ما ذكر يرتفع الإشكال من جهة اختيار كل واحد حكما مع أن اختيار الحاكم بيد المدعي في القضاة، لأن المراد اختيار كل واحد مرجعا للفتوى، وعليه فلا يتنافى مع ما ذكر في المدعي والمنكر، هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن المقبولة في حد نفسها دلت على عدم اعتبار لزوم كون اختيار الحاكم بيد المدعي، فيمكن أن ترفع اليد عن قاعدة أن اختيار الحاكم بيد المدعي و

أما الرجوع إلى المدارك فلعل من جهة أن المترافعين ربما يكونان ممن يبلغان حد الاجتهاد وإن لم يجتهدا بالفعل فهما يتمكنان من الرجوع إلى المدارك، هذا غاية توجيه الرواية على وجه ينسجم صدرها مع ذيلها فتدبر جيدا.

**قوله في ص ٨١، س ١٦: «أما منع الكبرى».**

**أقول:** حاصل المنع أن أدلة اعتبار قول الفقيه من الآيات و الروايات إما تكون مطلقة فيؤخذ بإطلاقها فالمستفاد منها هو حجية قوله الفقيه و العالم من دون فرق بين أن يكون غيره أعلم أو لا يكون و إما لا يكون مطلقة فاللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل و هو الرجوع إلى الأعم من باب أنه القدر الميقن فيما إذا دار الأمر بين مشكوك الحجية و مقطوعها.

**قوله في ص ٨٢، س ١٢: «الأمر الإضافية».**

**أقول:** و مع ذلك الجهل الإضافي لا يوجب عدم صدق العالم عليه.

**قوله في ص ٨٢، س ١٤: «هو بناء العقلاء».**

**أقول:** و قد عرفت ما فيه من أن الثابت هو من البناء في مقام إدراك الواقع لا البناء في مقام الاحتجاج، و الظاهر أنه ليس بناء على الأخذ بالأعلم في المقام الثاني و لو شك في ذلك فيمكن الأخذ بالإطلاقات الدالة على حجية رأي العالم.

**قوله في ص ٨٢، س ١٦: «مقتضى الأصل».**

**أقول:** و قد مر في ص ٧٤ مقتضى الأصل بحسب وظيفة العامي و عليه فالأصل المذكور في المقام هو بحسب وظيفة المجتهد.

قوله في ص ٨٣، س ١٢: «يدفعها».

أقول: راجع الاجتهاد والتقليد للمحقق الإصفهاني رحمته الله.

قوله في ص ٨٣، س ١٢: «أن العقاب في باب الأمارات».

أقول: ولا يخفى عليك أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإن لم تكن جارية في الإمارات ولكن البرائة الشرعية جارية، بناء على أن المرفوع لا يختص بالمؤاخذة و تنفى اعتبار المزية في طرف الأفضل، و مع نفي المزية تعبدا يحكم العقل بالتخير، و كون ذى المزية مقطوعة الحجية وجدانا بعد التعبد الشرعي بعدم اعتبار المزية لاقوع له، كما أن احتمال الخلاف في الإمارات لاقوع له، و العلم الإجمالي بالأحكام منحل بما في الفتاوى فإن المفروض أن كل واحد منها مشمول لأدلة الحجية.

قوله في ص ٨٣، س ١٩: «بالعلم الإجمالي».

أقول: في الدائرة الكبيرة.

قوله في ص ٨٣، س ١٩: «أو بنفس الأمارتين».

أقول: في الدائرة الصغيرة بين الأمارتين.

قوله في ص ٨٣، س ٢١: «بالتقرير الثاني».

أقول: و هو الذي أشار إليه بقوله كما دل مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار

المزية لفتواه.



قوله في ص ٨٥، س ١٠: «فيتعين تقليد الأعلم».

**أقول:** وقد عرفت أن بعد جريان أصالة عدم اعتبار المزية في طرف الأعلم يكفي في حكم العقل بالتخيير، لأن كل فتوى له حجية ذاتية و إنما يمنع عن فعلية طرف المرجوح احتمال اعتبار المزية في الراجع فبعد الأصل المذكور ارتفع المانع و يحكم العقل بالتخيير بعد فعليتهما لارتفاع المانع تعبدا و عليه فلا وجه لتعين الأعلم.

قوله في ص ٨٥، س ٢١: «غير معقول».

**أقول:** لا وجه لعدم المعقولية بعد كون الحجية في الفتاوى بنحو الحجية التخييرية.

قوله في ص ٨٦، س ٥: «رجوع التعارض إلى التزاحم».

**أقول:** وقد عرفت أن مع جعل الحجية التخييرية للفتاوى لاتعارض و رجوع إلى التزاحم.

قوله في ص ٨٦، س ٦: «مع وجوده الإطلاق في المحتمل».

**أقول:** وفيه: أن الكلام في مقتضى الأصل مفروض فيما لا إطلاق للدليل أو مع قطع النظر عن الإطلاق.

قوله في ص ٨٦، س ١٦: «لم يكن ملزم».

**أقول:** وفيه أن الحجية الذاتية كافية للكشف عن الملاك و لاحاجة الى فعلية الحجية.

قوله في ص ٨٦، س ١٩: «مقتضى القاعدة في التعارض».

أقول: لانسلم هذه القاعدة في مثل الفتاوى التي لا يجب على المكلف فيها إلا العمل بواحد منها إذ الحجية التخيرية لا توجب التعارض لا في مقام الجعل ولا في مقام الامتثال حتى يتساقط الطرفان.

قوله في ص ٨٧، س ٢٢: «وجوب الفحص عقلي إرشادي».

أقول: و المحصل أن الفحص لازم فيما إذا علم الاختلاف سواء علم بوجود العلمية أو لم يعلم به أيضا وأن الفحص ليس بلازم فيما إذا علم بوجود العلمية و شك في اختلافهما في الفتوى أو فيما إذا لم يعلم بوجود العلمية و لا بالاختلاف، و منشأ الفرق هو وجود الأصل المنقح في صورة الشك في الاختلاف دون الشك في العلمية و يمكن القول بجريان الأصل في الشك في العلمية مع العلم بالاختلاف أيضا لأن التساوي ليس موضوعا للحكم حتى يقال إنه لا يثبت بأصالة عدم الأفضلية بل العلمية مستثناة عن الإطلاقات فمع جريان الأصل فيها يؤخذ بالمطلقات نعم يجب الفحص لأن يستقر الشك حتى يجرى الأصل، هكذا مختار استاذنا الأراكي.

قوله في ص ٨٨، س ١: «و تفصيل الكلام».

أقول: و لا يخفى عليك أن التفصيل في محله بناء على لزوم التقليد من الأعم و أما إذا قلنا بعدم لزومه للمطلقات و عدم تمامية ما استدلل له فلامورد للتفصيل المذكور.

قوله في ص ٨٨، س ٩: «الصورة الأولى».

أقول: حاصله أن الفحص يجب في الصورة الأولى و الثانية دون الثالثة و الرابعة.

قوله في ص ٨٨، س ١٩: «لتمكنه من الاحتياط».

أقول: لا يقال: تهافت بين دعوى تمكنه من الاحتياط و دعواه قبل سطور عدم

التمكن من الاحتياط لأن الظاهر أن الثاني مفروض في نفس الصورة الأولى فيما إذا لم يكن الأمر دائرا بين المحذورين و إلا فإن كان المراد في صورة الدوران بين المحذورين فلا يمكن من الاحتياط و الأحوط هو الأخذ بالمظنون العلمية.

قوله في ص ٨٩، س ٢: «وجب الأخذ بأحوط القولين».

أقول: إذ هو ميرء للذمة على كل تقدير و لا يجوز تقليد أحدهما مع احتمال أن يكون

الأعلم غيره بناء على أن الدليل اعتبر الأعلم بوجوده الواقعي كما أن ظاهر المقبولة كذلك فإنه بعد فرض الراوي مخالفة الحكمين اعتبر الإمام عليه السلام أن يرجع إلى الأفقه.

قوله في ص ٨٩، س ١٠: «لا يثبت به التساوي بينهما».

أقول: أورد عليه شيخنا الاستاذ الأراكي عليه السلام بأنه لم يجعل عنوان المساواة موضوعا في

شيء من الأدلة و إنما الأدلة مفادها التخيير مطلقا ابتداء و وجوب عدم العدول كذلك استدامة حسب الفرض و إنما خرج عن هاتين الكليتين صورة كون أحدهما أعلم فاستصحاب عدم العلمية لنفى ما علق عليها من وجوب الرجوع إليه معينا لا مانع منه.<sup>١</sup>

١. رسالة في الاجتهاد و التقليد كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٨٣.

قوله في ص ٨٩، س ١٤: «إذا احتمل».

أقول: فالاحتمال فيه ثنائي إذ يحتمل أن يكون واحد منهما بخصوصه أعلم فتعين و يحتمل أن لا يكون كذلك فيتخير.

قوله في ص ٨٩، س ١٥: «الاحتمال ثلاثا».

أقول: لأن الأمر يدور بين تعين هذا أو ذاك أو التساوي.

قوله في ص ٨٩، س ١٦: «يتخير بينهما».

أقول: لدعواهم قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

قوله في ص ٨٩، س ١٧: «و على المختار يجب الأخذ بأحوط القولين».

أقول: لعدم ثبوت الإجماع على عدم الاحتياط.

قوله في ص ٨٩، س ١٨: «الصورة الثالثة».

أقول: حاصله أنه لا يجب الفحص في الصورة الثالثة والرابعة.

قوله في ص ٩٠، س ١: «فالتمسك بالعموم».

أقول: لفرض خروج صورة المخالفة، فالدليل معنون بعدم مخالفة الحجة و معه

يكون التمسك بالعام عند احتمال وجود المعارض تمسكا به في الشبهات

المصدقية.

قوله في ص ٩١، س ٢: «يكفي بناء العقلاء».

أقول: أي يكفي بناء الصورة الثالثة فلو لم يمكن التمسك بالإطلاقات لجاز ذلك بينا العقلاء.

قوله في ص ٩١، س ١٧: «أما وجه الضعف».

أقول: وفيه منع قصور السند نعم لا تدل المقبولة على وجوب تقليد الأعم في صورة عدم العلم بالخلاف لأن اعتبار الأفقه فيهما فيما إذا علم بالاختلاف فراجع.

قوله في ص ٩٢، س ١٦: «والمفروض أنها لم تصل إليه».

أقول: والوصول المعتبر هو الذي لو تفحص عنه لظفر به يتجزز الواقع ويكون معذرا عن مخالفته وهو لا يساوق العلم بها بل هو إمكان النيل بها وهو موجود مقتضى جعل الحجية للفتاوى هو جعلها منجزة ومعدرة عن الواقع فإذا تطابق العمل معها تطابق مع المعذر الواصل بالمعنى المذكور ولا دخالة للاختيار في المعذر والمنجز وعليه فلا فرق بين علمه بالمعذر وعدمه مع إمكان النيل وبقيّة الكلام في شرائط البرائة العقلية أو النقلية، راجع الرسائل للشيخ وهو وإن ذهب إلى استحقاق العقاب ولكن استاذنا الأراكي أفاد وأجاد في حاشية الدرر ص ٥٠٤ تحقيقا في ذلك فلاحظ، وهكذا لوجه للتفصيل بين المنجز والمعذر بأن يقال كما في الاجتهاد والتقليد للمحقق الإصفهاني بأن الاستناد إلى الفتوى وإن لم يكن دخيلا في صحة العمل فإنها تابعة للواقع إلا أن الحجة إنما يستند إليها في مقام الاعتذار إذا استند إليها في العمل المخالف للواقع فمع عدم الاستناد إليها في العمل

لامعنى لأن يحتج بها على المولى عند الخطاء لأن جعل الفتاوى الموجودة منجزة و معذرة يكون بمعنى جعلها مؤمنة عند المخالفة، فأدلة اعتبارها تدل على أن العمل المأتي به إذا كان موافقا لها يكون مما يبرئ الذمة و إن خالف الواقع بل الواقع في صورة المخالفة لا يكون منجزا لعدم طريق إليه، و عليه فالذي هو واجب على المكلف، هو العمل بمفاد الحجج الواصلة و المفروض أنه أتى به و حجيتها لا تكون متوقفة على الاستناد إليها بل هي تابعة لأدلة الاعتبار، و المفروض تمامية أدلة الاعتبار، فالفتاوى المتوافقة حجة على المكلف و هو أتى طبقا لها و لادليل على لزوم الاستناد حين العمل و لامصحح للعقوبة على الواقع مع أن المفروض أنه لا طريق إليه.

**قوله في ص ٩٣، ص ٧: «لا يكون معذورا».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن فيما إذا كان جميع الآراء مخالفة للواقع كان حكم هذه الصورة حكم ما إذا كانت الفتاوى متوافقة، لأن الواقع حينئذ ساقط عن تنجيذه و لاعقوبة عليه و لاحاجة في معذريتهما بالنسبة إلى الواقع إلى الاستناد إليهما بل موافقة عمله مع أحدهما كاف في مطابقته مع الحجة المنجزة و المعذرة.

**قوله في ص ٩٣، ص ٩: «و تتوقف فعليتها على الاختيار».**

**أقول:** يمكن أن يقال إن أدلة الاعتبار الدالة على حجية الفتاوى المختلفة على البديل كافية في إفادة الحجية التخيرية من دون حاجة إلى الاستناد و عليه فمطابقة

عمله مع أحدهما مطابقة مع الحجة و لا ينافي ذلك قوله عليه السلام «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعتك» و لادلالة لهذا القول المبارك على مدخلية الأخذ في الحجية بل هو متفرع على الحجية التخيرية فتأمل.

**قوله في ص ٩٣، س ١٣: «مجمولة لطبيعي الموضوع».**

**أقول:** الطبيعة بما هي طبيعة لا تكون موضوعة للأحكام بل بما هي عبرة إلى الآحاد و الأفراد و حيث إن مفاد أدلة الاعتبار هو كفاية الأخذ بإحدى الفتاوى لاجمعيه و لاجموعها فالطبيعة بما هي عبرة إلى إحدى الفتاوى جعلت موضوعة للحجية فتدل على الحجية التخيرية و عليه فالاستناد إلى الطبيعي ملغا عنه الخصوصيات الفردية محل منع لأنه ليس موضوعا.

**قوله في ص ٩٤، س ٢: «فيختار الأورع».**

**أقول:** على الأحوط الأولى و إن كان الأقوى عدم اللزوم إذ لادليل عليه بعد وجود إطلاقات الاعتبار.

**قوله في ص ٩٤، س ٤: «فياخذ بأحوط القولين».**

**أقول:** يرد عليه أن البناء العقلاني في الرجوع إلى الخبرة ليس كذلك فإنهم لا يأخذون بالأحوط فيما بينهم إذا علموا المخالفة بينهم بل يأخذون بقول أحدهم، هذا مضافا إلى أن إطلاق قوله عليه السلام لأبان بن تغلب «أفت الناس» من دون تقييده بما إذا لم يكن قولك معارضا و مخالفا للمجتهد المساوي الآخر يكفي، و هكذا غيره من المطلقات الدالة على جواز الرجوع إلى الفقهاء على أن مقتضى ما ذكر من أن قول

المخالف يوجب سقوط الطرفين لايختص بالأحياء بل يشمل الأموات، فإذا كان قول المجتهد أو المجتهدين مخالفا لقول الأموات يسقط عن الطريقية مع أنه ليس كذلك، هكذا قال السيد أحمد المحقق الخوانساري (مدظله العالي) في مجلس مذاكراتي معه.

و يمكن أن يقال إن التمسك بالإطلاق لا يخلو عن إشكال و هو أن أدلة اعتبار الفتوى كأدلة اعتبار الخبر أو البينة لا تتعرض لأحوال الفتاوى و نحوها من معارضتها مع فتوى الغير كما أن أدلة اعتبار الخبر لا تتعرض لحكم المتعارضين من الأخبار، هذا مضافا إلى ما في النقص بأقوال الماضين إذ الإجماع قائم على عدم حجيتها للباقيين، اللهم إلا أن يقال إن إطلاق أدلة اعتبار الفتاوى للمكلفين مع حاجتهم إلى أخذ الفتاوى من دون تقييد يدل على حجيته مطلقا و لو كان مجتهد آخر مخالفا معه في الفتوى، هذا بخلاف أدلة اعتبار الخبر أو البينة على نحو ضرب القانون، ولكن مقتضى ذلك هو حجية الفتوى و لو كان مجتهد آخر أعلم منه، فافهم و لا بأس به ما لم يدل على خلافه كما تدل مقبولة عمر بن حنظلة فيما إذا علم المخالفة ولكنه مخصوص بالقضاة أو الفتوى الفاصلة و كيف كان فمقتضى الإطلاق في أدلة اعتبار الفتوى هو حجية رأي كل واحد من المجتهدين و لا يستلزم محالا لأن الواجب ليس إلا العمل بقول أحدهما بخلاف أدلة اعتبار الخبرين فإن الواجب هو الأخذ بجميع الأخبار، فإطلاق أدلة الاعتبار لصورة تعارض الأخبار يوجب المستحيل كما لا يخفى بخلاف باب الفتاوى فلامانع من شمول أدلة اعتبارها لصورة المخالفة، هذا مضافا إلى أنه لا يبعد دعوى قيام بناء العقلاء على



التخيير فيما إذا كان المجتهدان المتساويان متخالفين و لو أمكن الاحتياط في مقام الاحتجاج، ألا ترى أنه لو أمر المولى عبده بصنعة شيء و لم يعلم كيفية المطلوب إلا بمراجعة أهل الخبرة فإذا اختلفوا في الكيفية فإما أن لا يمكن الجمع فالتخيير عقلي و إما يمكن الجمع و أراد الاحتياط فهو و أما إذا لم يرد الاحتياط فيمكن دعوى قيام البناء على التخيير في هذه الصورة و لو أمكن الجمع بين النظرات و لا يتوقف العقلاء حينئذ بل يكون العبد عندهم مخيراً في مقام الاحتجاج و الاعتذار بقول أحد من أهل الخبرة، نعم قد يخلط بناء العقلاء في مقام الاحتجاج و الاعتذار بينانهم في أمورهم الشخصية كما إذا اختلف الأطباء في معالجة مريض فإنما بنانهم على الاحتياط في هذه الموارد كما أن العقلاء يتسامحون في بعض موارد آخر مثلاً إذا أراد الشخص أن يبني داراً لنفسه فاختلف أهل الخبرة في كيفية فلانها على أحوط القولين في أمثاله و كيف كان فالإطلاقات كافية في جواز التخيير.

**قوله في ص ٩٤، س ٨: «لادليل على التخيير».**

**أقول:** و قد عرفت أن مدلول مطلقات الدالة على حجية الفتاوى هو الحجية التخيرية و معه لا ملزم للاحتياط بين القولين كما أنه لا مورد لقاعدة الاشتغال مع وجود الإطلاق.

**قوله في ص ٩٤، س ١٩: «تمامية المقبولية سنداً و دلالة».**

**أقول:** المقبولة مقبولة سنداً و أما الدلالة فهي مربوطة بالحكم الفاصل أو بالفتوى الفاصلة، هذا مضافاً إلى أنها تدل على اعتبار الأورع بين الحاكمين لا الأورع في البلد و عليه فلا ترفع اليد عن الإطلاقات بمثلها.

قوله في ص ٩٥، س ٢: «يدفعه».

**أقول:** و الأولى أن يقال مع وجود الإطلاقات لامورد لقاعدة الاشتغال كما لا يخفى و مع عدم الإطلاقات فقاعدة الاشتغال المقتضية لتقديم جانب الأورع معارضة مع قاعدة الاحتياط، فإن قلنا بأن موضوع الاحتياط هو عدم العلم بتعين أحد الطرفين فمع جريان الأصل العقلي المقتضي لتقديم الأورع لا يبقى لقاعدة الاحتياط موضوع فهو و إلا فهما تتعارضان فلا يقين بالبرائة الا بموافقة مقطوع الحجية.

قوله في ص ٩٦، س ٧: «لعدم تحقق المعارضة إلا بوجود الأعلم».

**أقول:** و مقتضى إطلاق أدلة اعتبار الفتاوى هو جواز الرجوع إلى غير الأعلم ما لم يظهر من الأعلم فتوى مخالف بل لا يجب تأخير الواقعة للسؤال حتى يستنبط الأعلم لأن الخارج عن الإطلاقات هو صورة كون فتوى الأعلم مخالفا و غير هذه الصورة باقية تحت الإطلاق و مما ذكر يظهر ما في مسألة ٦٠.

قوله في ص ٩٦، س ١٨: «إنما هو بالنظر إلى ما يستقل به عقل العامي».

**أقول:** و عليه فهذه المسألة مذكورة من باب الإرشاد لاستقلال عقل العامي به.

قوله في ص ٩٧، س ١: «يجوز له البقاء على تقليد الميت».

**أقول:** هو مختار استاذنا الأراكي (مدظله) سواء كان الميت يفتي بجواز البقاء

أو وجوبه أو حرمة في الدورة الأخيرة.

قوله في ص ٩٧، س ١٠: «ولا يعتد بفتوى الميت بحرمة».

**أقول:** وفيه أنه خلط بين الواقع والحكم الظاهري، وتوهم أن الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، فكما أنه لا يمكن أن يجتمع في الواقع حرمة البقاء و جوازه كذلك لا يمكن أن يجتمع في الظاهر مع أن اجتماع الحكيمين المتخالفين في الظاهر غير عزيز كاجتماع الفتويين المتخالفين من المجتهدين المتساويين كأن يفتي أحدهما بوجوب الجمعة والآخر بحرمة، و وجوب الظهر مع أن المقلد له الخيار في الأخذ بأيهما شاء، هذا مضافا إلى أنه لو كان المناط هو جواز الاجتماع في الواقع فلا يختص المحذور بهذا المورد بل يسرى إلى ما إذا أفتى الحي بجواز البقاء والميت بوجوبه أو بالعكس، إذ لا يمكن أن يجتمع في الواقع الجواز بالمعنى الأخص مع الوجوب و سيأتي الكلام في مسألة ٢٦ أيضا، اللهم إلا أن يقال إن تخطنة الحي إياه من دون وساطة شيء آخر مانعة عن جواز الرجوع إلى الميت في المسألة الاصولية هذا بخلاف المسائل الفرعية، فإن التخطنة ليست من دون وساطة شيء بل توسطت فيهما المسألة الاصولية فإن الحي يحكم بجواز البقاء على آراء الميت فالمقلد يتبعه في ذلك و يبقى على آراء الميت فيلزم من ذلك أن يعمل بشيء لا يقول به الحي و لا مانع منه بعد وساطة مسألة البقاء، و أما في المقام يرجع تجويز البقاء في المسألة الاصولية إلى تجويز الحي الذي يقول بجواز البقاء على رأي من يقول بحرمة البقاء مع أنه يخطئه ولكن بعد يمكن أن يقال إن التخطنة فيما إذا كان المجتهد مجريا للاستصحاب لنفسه و أما إذا كان مجريا للمقلد (بالكسر) بعد تنزيل نفسه منزلة نفس المقلد فلا يكون فيه التخطنة اللهم إلا أن يقال إن الاستصحاب مخصوص بالمجتهد لأن الشبهة حكمية ولكن يمكن أن يقال إن

المقلد (بالكسر) أيضا يكون شاكا بعد الموت في جواز البقاء على آراء مجتهده و عدمه، فالشبهة حكمية ولكن حيث لا يتمكن من الفحص ناب عنه المجتهد في تشخيص مجاري الاستصحاب و بالأخرة كان الاستصحاب للمقلد (بالكسر) فلا إشكال من جهة التخطنة كما لا إشكال من ناحية المناقضة في المفاد كما أفاد سيدنا الإمام في رسالة الاجتهاد و التقليد حيث إن مفاد الاستصحاب هو سقوط حجية الفتاوى الفرعية و هو غير اعتبار فتاوى الحي و لا لازمه ذلك و لا الأخذ بفتوى الحي لإمكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجية، و بالجملة سقوط الفتاوى عن الحجية أمر جاء من قبل الاستصحاب، و الرجوع إلى الحي أمر آخر غير مربوط و إن كان لازم الرجوع إليه البقاء على قول الميت (رسالة الاجتهاد و التقليد ص ٧٢) و هكذا لإشكال من ناحية أن المقلد بعد رجوعه إلى الحي لا تحير له في المسألة الاصولية حتى قلد الميت كما أفاد الإمام (في رسالة الاجتهاد و التقليد ص ١٦٧) لأن الرجوع إلى المجتهد السابق بإذن المجتهد الحي ليس لرفع التحير بل هو مقتضى فتوى الحي بالبقاء على آراء المجتهد السابق و لذا يجوز تقليد الأعلم في مسألة جواز الرجوع إلى غير الأعلم، و بالجملة الموانع الثلاثة من التخطنة و لزوم المناقضة في المفاد و رفع التحير لا تكون تامة و معه لا مانع من البقاء حتى في المسألة الاصولية فيما إذا كان الميت يفتي بحرمة البقاء و الحي يفتي بجواز البقاء أو وجوبه.

قوله في ص ٩٧، س ١٩: «ربما يقال».

أقول: كما في المستمسك.

قوله في ص ٩٨، س ٨: «فإلّا بها بتوسيط حجية فتوى الميت».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن غايته هو استلزام تعدد الأدلة فيوجب التأكيد ومع التأكيد لا لغوية.

قوله في ص ٩٩، س ٦: «الصحيح هو الجواز».

**أقول:** ربما يقال إن الرجوع إلى المجتهد السابق في بعض الموارد في المسألة الاصولية لا يصحح الرجوع إليه في غير تلك الموارد، لأن المسألة الاصولية منحلة إلى مواردها، فكل مورد عمل يجوز له البقاء برأى المجتهد الحي دون سائر الموارد التي لم يعمل به فلا، ويمكن أن يقال لافرق في كلية المسألة بين المسألة الاصولية وبين المسألة الفرعية، فكما أن المسألة الفرعية التي عمل بها في بعض الموارد تكفي في جواز البقاء عليها في غير تلك الموارد، كذلك في المسألة الاصولية فلا تغفل.

قوله في ص ١٠٠، س ٨: «و الحجية ثابتة للثالثة ابتداء».

**أقول:** ولا يخفى أن موضوع الدليل وهو الاستصحاب، هو الآراء فيستصحب حجيتها أو جواز العمل بها، ومقتضاه هو الحكم بجواز البقاء على الآراء ثم الآراء بعمومها يشمل فتاوى الميت في الفروع و الاصول في عرض واحد، فللمقلد يمكن له أن يأخذ بآرائه في الفروع مستندا بتجوز الحي أو بآرائه في الاصول مستندا بتجوز الحي ثم بآرائه في الفروع مستندا بتجوز الميت، وكيف كان فموضوع تجوز البقاء على تقليد الميت ليس هو جواز البقاء بل هو الأخذ بالآراء،

نعم هو ينحل إلى جواز البقاء وغيره من فتاواه، وبما ذكر مرتفع محذور أخذ جواز البقاء في موضوع نفسه.

**قوله في ص ١٠٠، س ١٠: «جواز البقاء مرجعه إلى إفتاء الحي».**

**أقول:** ظاهره أن جواز البقاء في المسألة الاصولية عنوان مشير إلى المسائل الفرعية وهو كما ترى، لأن جواز البقاء هو فتوى من الفتاوى ومقتضى جواز البقاء حتى عليه هو الموضوعية.

**قوله في ص ١٠٠، س ١٦: «وذلك نظير ما إذا دل الدليل».**

**أقول:** و التظير أيضا حاك عن موضوعية خير العادل لا كونها عنوانا مشيرا إلى حجية خبر ذي اليد.

**قوله في ص ١٠١، س ١٢: «والجواب عن ذلك».**

**أقول:** ولا يخفى أن المناقضة لا تقع في الأحكام الواقعية وأما اجتماع الحكمين المتخالفين في الظاهر غير عزيز، و عليه فلا مانع من القول بلزوم الرجوع إلى الميت في المسائل الاصولية أيضا وإن كان مقتضى الرجوع إلى تلك المسائل هو جواز الرجوع إلى الحي، وبهذا يمكن الجواب عن المناقضة وأما تعدد الموضوع فهو يجدي في رفع محذور اللغوية، لا في رفع محذور المناقضة فلا تغفل.

**قوله في ص ١٠٢، س ٣: «لسقوط فتوى الميت عن الحجية».**

**أقول:** أي لسقوط فتوى الميت عن الحجية بعروض الموت.

قوله في ص ١٠٢، س ٤: «لأن معنى حجتيها».

**أقول:** وفيه أن ذلك المعنى لا يكون مستندا إلى الحي بل هو مستند إلى الميت، فالحي أفتى بجواز البقاء على آراء الميت و هي منحلة إلى الفرعيات و المسائل الاصولية و مقتضى فتاوى الميت في المسألة الاصولية هو حجية سائر فتاواه تعينا و التخالف في الأحكام في الظاهرية غير عزيز.

قوله في ص ١٠٢، س ٨: «فإن الحي جازم بعدم الوجوب».

**أقول:** لاجزم في نوع من الموارد بل الحاصل هو الظن الاجتهادي، هذا مضافا إلى أن الجزم لو كان مانعا فاللازم هو كونه كذلك في سائر الفروض أيضا.

قوله في ص ١٠٥، س ٢: «فلاوجه له».

**أقول:** وفيه ما لا يخفى فإن الوجه في الأجزاء بناء على الطريقة هو أن الشارع لمصلحة كالمصلحة السلوكية و التسهيلية تقبل ما تقوم الأمانة عليه مكان الواقع، كما قبل موارد قاعدة التجاوز و الفراغ مقام الواقع، و مع قبوله لا يبقى الأمر الواقعي و سقط، و مع سقوطه لا مجال للامثال الثاني مطابقا لرأى المجتهد الثاني و لا ينافي ذلك كون مقتضى الطريقة هو الكشف عن الواقع حتى بالإضافة إلى الأعمال السابقة و إن كانت حجيته من الآن لما عرفت من سقوط الأمر بالامثال الأول.

قوله في ص ١٠٥، س ١٣: «الحكم بداعي جعل الداعي».

**أقول:** في التكليف.

قوله في ص ١٠٥، س ١٣: «أو بداعي».

أقول: في جعل الحجج كقوله صدق العادل.

قوله في ص ١٠٦، س ١: «فهى حجة من الآن».

أقول: ولا يخفى عليك إمكان منع الملازمة بين إطلاق مضمون الفتوى و عدم اختصاصه بزمان دون زمان و بين إطلاق الحجية في الرجوع من الحي إلى الحي إذ لا حاجة للمقلد بالنسبة إلى الوقائع الماضية فإنه أتى بها مع الحجة، و المفروض أن الحجة المذكورة باقية و لم ترفع اليد عن هذه الحجة بالنسبة إلى الوقائع الماضية، و إنما رفع اليد منها بالنسبة إلى الوقائع الآتية فهو يرجع من الحجة إلى الحجة بل الرجوع من الميت إلى الحي أيضا يكون كذلك بناء على جواز البقاء، نعم بناء على وجوب الرجوع فلا يبقى له حجة كما أنه إذا فقد شرط من شروط تقليد الحي لا يبقى له حجة، و بالجملة فكلما لم يبق له حجة فإذا رجع إلى الحي صار قول الحي حجة له مطلقا فتأمل بخلاف ما إذا بقي له الحجة و لكن جاز له أن يرجع إلى الحي الآخر كما إذا قلنا بجواز البقاء على الميت أو قلنا بجواز الرجوع من الحي إلى الحي بناء على شمول الإطلاقات له كما هو الأقوى، ففي أمثال هذه الموارد لا يرجع المقلد إلى الحي إلا بالنسبة إلى الوقائع الآتية و لم تضمحل الحجة السابقة بالنسبة إلى الوقائع الماضية فحجية رأى الحي بالنسبة إليه ليست مطلقة، و يشهد له إطلاق ما دل على جواز الرجوع إلى الفقيه حيث إنه لو لزم إعادة و القضاء بالنسبة إلى السابق لصرح به مع أنه لم يصرح به بل مقتضى الإطلاق هو عدمه كما أن مقتضى إطلاق التخيير في الخبرين المتعارضين هو عدم وجوب



الإعادة أو القضاء، و أما قول استاذنا بأن ذلك غير محرز لافي إطلاق أدلة جواز الرجوع إلى المفتي و لافي إطلاق أدلة التخيير في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقة فإن الإطلاق فيهما كإطلاق أدلة اعتبار الأخبار فكما أنه لا يوجب الإجزاء في صورة كشف الخلاف كذلك في المقام أو كظهور العام قبل ورود الخاص فإن بعد كشف الخاص فاللازم هو مراعاة قيد الخاص ولا يكتفي بالعام بعد ظهور الخاص، ففيه أنه يمكن أن يقال إن إطلاق التخيير في الخبرين المتعارضين أو إطلاق جواز الرجوع إلى المفتي و لو كان مع معارضة قوله لقول مفت آخر غير إطلاق أدلة اعتبار الأخبار التي لا تتعرض لصورة تعارضها، هذا مضافا إلى أن مفروض الكلام فيما إذا لم يكشف للمقلد خلاف ما عمل به لما مر من بقاء الحجة وعدم قيام الحجة على خلافه بناء على كون مقدار الحجة بحسب أخذه فإذا أخذ بفتوى الحي بالنسبة إلى الوقائع المستقبلية فهو حجة بالنسبة إليها لا غيرها و إن أطلق فتواه كما لا يخفى و لافرق فيما ذكر بين العبادات و المعاملات فتأمل جيدا. و الحاصل أن قول الماتن «أن المقام ليس من باب الفتويين المتعارضين» ممنوع فيما إذا قلد في بعض الأعمال عن المجتهد السابق و اتى بأعمال من دون تقليد المجتهد المذكور فإنه بعد موت المجتهد المذكور جاز له البقاء عليه بتجويز الحي المخالف بناء على جواز البقاء على آراء المجتهد السابق بالعمل في الجملة فحينئذ قام للعامل طريقان متعارضان و هكذا إذا عمل مطابقا برأي المجتهد الأول ثم وجد بعد العمل مجتهدا آخر مخالف لذلك المتجه فبعد تنبه العامل قام له طريقان متخالفان ففي مثل المثاليين إن قلنا بالتخيير فله الأخذ بقول من يشاء ثم إن ما يظهر من عبارة المحقق الإصفهاني من كفاية مطابقة العمل مع رأي المتجه

حين العمل من دون حاجة إلى الاستناد كما ترى إذ وجود الآراء في الرسائل يكفي للتجيز ولكن ما لم يستند إليه لا يكفي للمعذرية في صورة عدم المصادفة للواقع فتأمل.

**قوله في ص ١٠٦، س ١٠: «بعنوان تنزيل نظر المجتهد».**

**أقول:** أي بعنوان النيابة وهي مقتصرة في الأعمال اللاحقة ولا يشمل الأعمال السابقة.

**قوله في ص ١٠٦، س ١٠: «وإلزم تخصيص نقض الآثار».**

**أقول:** أي وإن كانت حجة الفتوى بنحو الطريقة.

**قوله في ص ١٠٦، س ١٩: «ولم يثبت في المقام».**

**أقول:** وفيه منع فإن مطلقات تجوز الرجوع إلى فتوى المفتي يشمل العدول من الحي إلى الحي فكما التزم بتقبل المصداق في الخبرين المتعارضين إذا عمل بأيهما كذلك في فتوى المجتهدين المختلفين ومعنى التخيير هو كفاية المطابقة مع أحدهما وهي حاصلة.

**قوله في ص ١٠٧، س ٤: «لاضحلال الحجة السابقة».**

**أقول:** ولا يخفى ممنوعة اضمحلال الحجة السابقة مطلقا سواء كان الرجوع إلى الأعم أو المساوي بل ينتهي أمد الحجية فإنه حجة ما لم يختل شروطه أو لم يعارضه أعم والعمل وقع مطابقا للحجة ومقتضى المطابقة هو تقبله مصداقا ومع التقليل لا يبقى أمر حتى يصح النزاع في الإعادة والقضاء و اضمحلال الحجية يختص ببعده الاختلال ومعارضة الأعم فلا يشمل قبل ذلك.

قوله في ص ١٠٧، س ٧: «فالمتحصل».

**أقول:** وقد عرفت أنه لا يمنع عن الإجزاء بالعمل بفتوى من كان يجب عليه التقليد حين العمل أو مطابقة عمله مع فتواه.

قوله في ص ١٠٧، س ١٥: «لكنه إذا سقطت فتواه عن الحجية بموت».

**أقول:** وفيه أن دليل اعتبار فتوى من كان يجب عليه تقليده يدل على كفاية ما أتى به مطابقاً له للامتنال كما قرر في مبحث الإجزاء و معه لا يضر سقوط الفتوى بالموت ونحوه.

قوله في ص ١٠٨، س ١١: «(أقول)».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الأمور الاعتبارية لا واقع لها وراء الاعتبار ولذلك ليس له بعد قيام الحجة على سببية شيء له كشف الخلاف و ليس مصالح الاعتباريات لازمة الاستيفاء حتى يقال إن مصلحة الواقع باقية على حالها لم يعلم استيفؤها باستيفاء مصلحة مؤدي الطريق لأن مصالح الاعتباريات مصلحة الجعل لا المجمعول و باعثة على الاعتبار و بالجملة لاموضوع للطريقة في الاعتباريات فلا تغفل فاعتبار العقد الفارسي في وقت العمل موجود و لا كشف للخلاف فيه و إن أفتى المجتهد الثاني باعتبار العربية.

قوله في ص ١٠٩، س ١: «وأما على الطريقة».

**أقول:** وقد عرفت أن الطريقة لا مورد له بناء على أن الأمور الاعتبارية لا واقع لها وراء الاعتبار و عدم كون مصالحها استيفائية.

قوله في ص ١٠٩، س ١٣: «سوى استحقاق العقوبة».

**أقول:** ولا يخفى أن مع كون رأي من كان يجب عليه الرجوع في وقت العمل حجة ترفع عن فعلية الواقع و مع انحصار الطريق به لامجال للعقوبة على الواقع لعدم البيان، نعم لو كان وقت العمل مجتهدان مختلفان في الرأي لا عذر له مادام لم يأخذ بأحدهما فإذا أخذ و خالف الواقع كان له العذر.

قوله في ص ١٠٩، س ١٥: «لعدم استاده إلى إحداهما».

**أقول:** ولا يخفى أن مفروض كلام المحقق الإصفهاني هو ما إذا كان المجتهد أعلم عصره و عليه فقوله متعين عليه و حجة و لاجابة إلى الاستاد في المتعين.

قوله في ص ١٠٩، س ١٩: «فيرجع فيها إلى المجتهد الثاني».

**أقول:** و للمسألة صور منها أن كان عمله مطابقاً لرأي من كان يجب الرجوع إليه في وقت العمل و لم يكن أحد غيره و بقي إلى زمان التقليد فلا إشكال في صحة عمله للمطابقة بين عمله و الحجة الفعلية، و مخالفة عمله مع الواقع الغير الفعلي لا يضر، و المفروض أن حال التقليد لا تقوم حجة على خلافه، و هكذا الأمر إذا كان حال التقليد مجتهد آخر ولكن يوافق رأيه مع رأي السابق و كان عمله مطابقاً لرأي السابق بل يكون كذلك إذا وافق عمله مع المجتهد حال العمل ثم مات و لم يكن مجتهد آخر لأن المطابقة مع الحجة حال العمل يكفي في تحقق الامتثال و إنما الكلام فيما إذا عمل و كان عمله مطابقاً للمجتهد السابق ولكن بعد موته يرجع إلى المجتهد الثاني الذي يخالف رأيه مع المجتهد السابق ولكن ينبغي

أن يقال إن مطابقة عمله مع رأي المجتهد السابق توجب تقبله مكان الواقع بأدلة اعتبار رأي المجتهد كما تقتضيه أدلة الإجزاء ولاحاجة في ذلك إلى صدق عنوان التقليد بل يكفي المطابقة مع الحجة، نعم لو كان حال العمل مجتهدان مختلفان يحتاج إلى الأخذ بأحدهما الموافق حتى يتحقق الإجزاء و بعد تقبله مصداقا سقط الأمر و مع سقوطه لا يوجب رأي المجتهد الثاني الإعادة و القضاء لأنه في طول الرأي الأول و إن كان حال حدوثه ناظرا إلى الأعمال السابقة أيضا فصرف حجته بالنسبة إلى الأعمال السابقة، لا يكفي في لزوم الإعادة و القضاء بعد سقوط الأمر بالحكومة الشرعية نعم لو لم نقل بالإجزاء كان مقتضى حجته بالنسبة إلى الأعمال السابقة هو وجوب الإعادة و القضاء أيضا.

**قوله في ص ١١٠، س ١١: «بعد أن كان وجوب تقليد الأعم ببناء العقلاء».**

**أقول:** حاصله أن المعتبر هو الأعراف كيف لا كما والمراد من الأعراف كيفاً هو الذي أشار إليه بكونه أعراف بتطبيق الكبريات على صغرياتها بحيث يكون خطانه أقل من غيره و لادليل على اعتبار الأكثرية علما كما لادليل على اعتبار الأشدية كشفاً.

**قوله في ص ١١١، س ١٩: «لعدم صدق العناوين».**

**أقول:** كما لا يشمله بناء العقلاء.

**قوله في ص ١١٢، س ١٠: «فلا يجوز له الرجوع إلى مجتهد».**

**أقول:** و أما مقلديه فلمهم أن يرجعوا إلى غيره، لا يقال إنه خطأ الغير لأننا نقول إنه

و إن كان كذلك ولكن لم يكن له فتوى في المسألة فنفس المجتهد و إن لم يتمكن من الرجوع إلى الغير الذي خطائه ولكن لامانع من رجوع مقلديه إلى غيره إذ لم يكن له فتوى كما لا يخفى و عليه فتفصيل السيد الخوانساري في الاحتياطات بين ما راجع مدارك المسألة و احتاط المجتهد أو لم يراجع و احتاط، و القول بجواز الرجوع في الثاني دون الأول لا وجه له.

**قوله في ص ١١٢، س ١٣: «الأقوى هو الثاني».**

**أقول:** الأقوى هو الأول فيما إذا علم أن مستنده غير مستنده لبناء العقلاء على المراجعة، و أما في صورة احتمال استناد الآخر في الحكم إلى وجه لم يطلع هو عليه فلا يخلو عن الإشكال لعدم ثبوت البناء و التمسك بالبناء على رجوع الجاهل إلى العالم في المورد تمسك بالعموم في الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استاده إلى وجه آخر فلا يكون رجوعه رجوع الجاهل إلى العالم، هذا مع إمكان منع دعوى الانصراف في الإطلاقات بناء على أنها لا تكون عبرة إلى بناء العقلاء فإن عنوان العالم و الفقيه يلاحظ في كل مسألة فإذا لم يكن فقيه عالما في مسألة فله الرجوع إلى العالم فتدبر.

**قوله في ص ١١٢، س ١٥: «بل و هكذا الحال بالنسبة إلى من وجد ملكة الاستبطاء».**

**أقول:** الأقوى هو الجواز لبناء العقلاء على المراجعة كرجوع الطبيب إلى الطبيب فيما لم يجتهد فيه بالفعل لعذر أو غيره و مع وجود البناء لامجال للتمسك

بأصالة عدم الحجية لقول الغير كما لاحاجة إلى استصحاب جواز الرجوع إلى الغير قبل الوصول إلى مرتبة الاجتهاد، هذا مضافا إلى عدم صدق العالم و الفقيه عليه بالفعل و لوجه لدعوى الانصراف و استفادة انحصار طريق الحكم في السؤال دون الاجتهاد لادليل له فتأمل.

**قوله في ص ١١٢، س ٢١: «واضح الدفع».**

**أقول:** و فيه أن الموضوع في الاستصحاب هو الموضوع العرفي لا الدليلي، و العلم و الجهل من الأحوال بالنسبة إلى الأشخاص لافرق في ذلك بين الشبهة الموضوعية و الحكمية، و لذا ذهب الأصحاب إلى استصحاب النجاسة في الماء المتغير إذا زال تغيره.

**قوله في ص ١١٣، س ٧: «مضافا إلى أنه أخص من المدعى».**

**أقول:** و فيه أن بعد مشروعية عبادات الصبي فيجوز له التقليد قبل البلوغ، فلاوجه لدعوى أخضية المدعى في استصحاب الجواز، مع ما عرفت من تصوير تجويز التقليد قبل البلوغ أيضا.

**قوله في ص ١١٣، س ٨: «وظهر مما ذكرنا».**

**أقول:** مرتبط بأصل المسألة من عدم جواز تقليد غير المجتهد.

**قوله في ص ١١٣، س ٩: «لعدم صدق عنوان الفقيه».**

**أقول:** و لعدم البناء عليه في هذا الفرض أيضا.

قوله في ص ١١٣، س ١٧: «و يكفيننا في إثبات العموم بناء العقلاء على العمل بها مطلقاً».

**أقول:** هذا مضافاً إلى إلغاء الخصوصية عن موارد النصوص كما ذهب إليه استاذنا الأراكي و صاحب العناوين إذ لا خصوصية للهلال أو إثبات عدالة الشهود و بعضه عدم الخلاف بل الإجماع فيما عدى النجاسة و الحرمة بتوهم كون العلم المأخوذ في الغاية في كل شيء طاهر حتى تعلم النجاسة و كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه هو العلم الوصفي فلا تقوم مقامه البينة إلا بالدليل و المفروض أنه مفقود مع ما فيه من أن الظاهر من العلم في أمثال الجمل المذكورة هو الحجة و عليه فمع قيام البينة التي عرفت حجيتها بضميمة إلغاء الخصوصية حصلت الغاية فاستثناء النجاسة و الحرمة لا وجه له.

قوله في ص ١١٤، س ١: «بل الظاهر من قوله».

**أقول:** وفيه: أن غايته هو حجية البينة في موارد المرافعات فلا تشمل سائر الموارد إلا بإلغاء الخصوصية، و ليس قوله بَيِّنَاتٍ «إنما أقتضى بينكم بالبينات و الأيمان» في مقام حجية البينات و مفروغيتها حتى يؤخذ بإطلاقها بل في مقام أن القضاء على حسب الموازين الظاهرية لا الواقعية، و دعوى الأولوية بالنسبة إلى سائر الموارد كما ترى لاحتمال الاكتفاء بالبينة في موارد المرافعات من جهة رفع الخصومة، هذا مضافاً إلى أن استفادة مفروغية حجية البينة من قوله «إنما أقتضى بينكم بالبينات و الأيمان» لا يساعده الأيمان لأنها ليست كالبينة من الطرق و الأمارات، اللهم إلا أن يستفاد منها أن القضاء مبني على الحجج و البينة و الأيمان



من الحجج ولكنه مختص بالقضاء ولا يتعدي عنه، فالقول بحجية البيعة المصلحة في جميع الموارد مبني على إلغاء الخصوصية عما ورد في الموضوعات فالهلال و عدالة الشهود و نحوهما أو مبني على بناء العقلاء، فإن القدر المتيقن منه هو العدلان إن لم نقل أن البناء على الاكتفاء بالخبر الثقة الواحدة.

**قوله في ص ١١٥، س ١: «لما ذكرنا هناك».**

**أقول:** بل لما يقال من أن الأخذ بقول الثقات أخذ بالعلم العادي فالأخبار والآيات منصرفة عن مثله.

**قوله في ص ١١٥، س ٦: «وثانيا».**

**أقول:** لا يبعد دعوى حقيقة المتشعبة في زمان الإمام الصادق عليه السلام.

**قوله في ص ١١٥، س ١٠: «لزم تخصيص الأكثر».**

**أقول:** ولا يخفى أن دعوى تخصيص الأكثر ممنوعة وإنما اللازم هو إضافة فرد أو مزيد على الحجة المذكورة ولا بأس بذلك جمعا بين الأدلة و كم له من نظير.

**قوله في ص ١١٧، س ١٨: «إلا أن الشأن في إثبات التخير».**

**أقول:** وقد مر ما فيه و حاصله أن المستفاد من الإطلاقات هو الحجية التخيرية و بعد إطلاق الأدلة لادليل على التعيين إلا فيما إذا علم بالمخالفة و وجود الأعم، فإن تعين الأعم فهو بناء على تمامية أدلة تعين الأعم، و أما إذا لم يتعين ولكن علم إجمالا بوجوده فحيث إن احتمال التعين في كل واحد منهما فاللازم هو الأخذ بأحوط القولين، و أما إذا لم يعلم بوجود الأعم أصلا و إنما ظن أو احتمل فيمكن

الأخذ باستصحاب عدم كون كل واحد أعلم، و معه ينقح موضوع التخيير و هو تعدد المجتهدين و عدم الأفقه بينهما، و مقتضى إطلاق أدلة اعتبار قول الفقهاء هو التخيير من دون فرق بينهما و لو كان أحدهما مظنون الأعلمية.

**قوله في ص ١١٩، س ١١: «و القدر المتيقن منه».**

**أقول:** كما يشهد له أن الموضوع هو الفعل الذي له حكمان باعتبار العمد و الخطاء و هو الجنائيات فلا يشمل غيرها.

**قوله في ص ١١٩، س ١٤: «هذا لا يشمل آرائه و علومه».**

**أقول:** لانصرافه عن الآراء و إن كانت فعل القلب.

**قوله في ص ١١٩، س ١٦: «لاتهض دليلا على المقام».**

**أقول:** لأن موضوع حديث رفع القلب هو المعاصي.

**قوله في ص ١١٩، س ١٧: «أما بناء العقلاء فهو على عدم الفرق بين البالغ و غيره».**

**أقول:** و الاتباع العقلاني عن غير البالغ لم يثبت و إن كان غير البالغ مورد إعجابهم.

**قوله في ص ١٢٠، س ١: «لااستبعاد في تصدي الصبي منصب الإفتاء».**

**أقول:** الاستبعاد بمعنى عدم وقوع العادة كثيرا ما في محله و لا ينافي ما وقع في الأئمة الطهارين بالإعجاز و الكرامة بل المراد أن منصب الإفتاء نيابة عن الإمام المعصوم و لا يناسبه غير البالغ و العادل و المؤمن.

**قوله في ص ١٢٠، س ٨: «لظهور الأدلة اللفظية».**

**أقول:** وفيه منع لأن ظهور الجملة بحسب الأحكام مختلف فإن كان الحكم وجوب الإكرام كقوله «أكرم العلماء» أو وجوب الصدقة كقوله «تصدق على الفقراء» فهو ظاهر في أن حال الإكرام أو حال الصدقة يكون عالماً أو فقيراً و أما إن كان الحكم هو وجوب الاستفادة من علمه أو رأيه كقوله «إن لم تعلم فاسئل العالم» فلا فرق بين كونه حياً أو ميتاً لأن المرجع هو رأيه لانفسه.

**قوله في ص ١٢٠، س ٩: «فلا اعتبار برأيه السابق».**

**أقول:** محل تأمل لصدق العناوين عليه حال كونه عاقلاً و عليه فيجري استصحاب الحجية و هكذا الأمر في الكبير الذي يوجب النسيان اللهم إلا أن يمنع عن ذلك الإجماع هذا مضافاً إلى أن العبرة برأيه لانفسه.

**قوله في ص ١٢٠، س ١٠: «نحوه لو طرء عليه النسيان».**

**أقول:** و سيأتي التفصيل في مسألة ٢٤.

**قوله في ص ١٢١، س ١٣: «إنهما مختصان بالقضاء».**

**أقول:** وفيه أن مورد المقبولة الشبهة الحكمية و لذا أمر في ذيلها بالرجوع إلى ترجيحات الرواية و مدارك الفتاوى ولكن يمكن أن يقال إن المقبولة و إن عمت الشبهة الحكمية إلا أنها مع ذلك لا يعم المقام لأن اشتراط شيء في الفتوى الفاصل لا يلازم اشتراطه في غير الفتوى الفاصل فلا تغفل.

قوله في ص ١٢٢، س ٧: «فلا ينبغي أن يناقش».

**أقول:** ولعل وجهه أن منصب الفتاوى منصب النيابة عن الإمام المعصوم و لا يناسبه غير المؤمن هذا مضافا إلى أن إحالة امور المسلمين و تصديها إلى غير المؤمن أو إلى الصبي أو إلى غير العادل كما ترى و تفكيك الفتاوى عن الولاية ذهني و ليس بخارجي لأن للمفتي أن يتصدى الأمور و لقد أفاد و أجاد في تفصيل الشريعة حيث قال إن المرتكز في أذهان المتشركة الواصل ذلك إليهم يدا بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عدالة له فضلا عن العقل و الإيمان فإن ثبوت هذا الارتكاز ينافي دعوى عدم استكشاف قول المعصوم و عدم العلم برأيه و نظره انتهى، هذا مضافا إلى أن الناس لا يرجعون في الامور الدينية إلى الفاسق و نحوه فمقتضى لطفه تعالى هو اعتبار العدالة لئلا يتم حجة الناس.

قوله في ص ١٢٣، س ١: «و فيه أنه يقصر عن إثبات ذلك سندا».

**أقول:** قال في الاحتجاج «و بالإسناد الذي مضى ذكره عن أبى محمد العسكري الخ» و لم أجد الإسناد فيه و لم يذكر فيه أن الخبر عن التفسير و إنما كان الخبر في ذيل بعض الآيات الكريمة كقوله عز وجل «وَمِنْهُمْ أُمَّتُونَ لَا يَعْلَمُونَ **الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي**» فاللازم مراجعة التام من جهة السند و تطبيق الرواية مع ما في تفسير الإمام العسكري عليه السلام ذكر في ج ١، ص ٥ من الاحتجاج سندا لما رواه عن الإمام العسكري عليه السلام ولكن السند المذكور ينتهي إلى الرجلين المجهولين و هما محمد بن زياد و أبو الحسن علي بن محمد بن سيار و ما روى في حقهما عن قول

الإمام العسكري عليه السلام لو الديقها خلفا على ولديكما لأفيد هما العلم الذي يشرفهما الله تعالى به مروى عن الرجلين الذين كانا مجهولين.

**قوله في ص ١٢٣، س ٢: «من جهة الأمن عن الخيانة والكذب».**

**أقول:** وفيه منع لأن قوله بعد الفقرة المعروفة «و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لاجميعهم فإنه من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقة العامة فلا تقبلوا منا عنه شيئا ولاكرامة الخ» يشهد على عدم اختصاص العدالة بحيث الأمن عن الخيانة والكذب بل المراد تويج الفقهاء بين العدل الذي يصدقون على الله و على الأئمة و الوسائط و غيرهم الذين لا يصدقون على ذلك لركوبهم القبائح و الفواحش و التخليط و التحريف و غير ذلك.

**قوله في ص ١٢٤، س ٦: «وفي البيئة فظاهر الدفع».**

**أقول:** و سيأتي في طهارة المولد ص ١٣٢ استدلال المصنف بالأولوية من اعتبارها في إمام الجماعة و قبول الشهادة، فراجع و عليه فلاوجه لقوله هنا فظاهر الدفع فإذا اعتبر في إمام الجماعة العدالة بالنص الشرعي ففي تصدي الامور و الولاية العامة كانت العدالة معتبرة بالأولوية، اللهم إلا أن يقال إن المناط غير معلوم لاحتمال أن يكون المناط هو عدم تهيج شهوة الرجال بإمامتهن، و هذا أمر لايلزم من أخذ الفتوى عنهن ولكن لقائل أن يمنع المناط المذكور بعد عدم جواز إمامة العجوزة أيضا.

**قوله في ص ١٢٤، س ١٢: «على أن طبائع العقلاء».**

**أقول:** و هذا دليل كلامي.

**قوله في ص ١٢٤، س ٢١: «مجرد قبول فتواها».**

**أقول:** وفيه أنه لاتفكيك في الجعل إذ من جوز له الإفتاء جوز له تصدي الامور شرعا، نعم يمكن أن يقال لانعلم المناط في منع إمامة النساء حتى نافذ بالاولوية و لو سلم ذلك فهو في إمامة النساء للرجال لالنساء فلايمكن الاستدلال بالاولوية لعدم جواز تقليد النساء عن المرنة.

**قوله في ص ١٢٤، س ٢٢: «فالمرجع أيضا بناء العقلاء».**

**أقول:** وفيه أن بناء العقلاء وإن كان على عدم الفرق في العمل بقول أهل الخبرة رجلا كان أو امرأة و أما في مثل المرجعية توجب نفوذ كلمة صاحب الرأي وقدرته و سلطنته غير ثابتة لأن العرف السابق لم يعلموا القدرة و الولاية للنسوان.

**قوله في ص ١٢٥، س ٢: «أن منصب الإفتاء منصب خطير».**

**أقول:** بل منصب الإفتاء لاينفك في الجعل عن منصب الزعامة والولاية و لو في الجملة كما يظهر من قوله «إني جعلته حاكما» بناء على شموله للشبهة الحكمية كما يشهد له ذيل الرواية من رجوع كل واحد من طرفي الدعوى إلى الحاكم و إرجاع الإمام إياهما إلى مدارك الحكم من الروايات و عليه فجعل الحكومة جعل منصب الإفتاء و الولاية معا و الولاية و الزعامة مقام لاتتاله إلا الأوحدي من الرجال.

**قوله في ص ١٢٥، س ٤: «في تسالمهم على اعتبار الرجولية في المقلد».**

**أقول:** و عليه فالإجماع ليس مدركيا إذ لو كان مدركهم ما بأيدينا لاختلفوا في

مفادها والاستدلال بها وحيث لم يختلفوا يعلم أن مدر كههم غير ما بأيدينا، هذا مضافا إلى تأييد ذلك بما ورد عن الصادق عليه السلام ما للنساء وللرأي<sup>١</sup> ولكنه ضعيف وإياك ومشاهدة النساء فإن رأيهن إلى أفن وعزمهن إلى وهن<sup>٢</sup>.

**قوله في ص ١٢٥، س ٨: «فلامحذور في تقليده».**

**أقول:** يمكن أن يقال إن منصب الإفتاء منصب خطير كيف يعطي من لا يقدر إلا بإذن مولاه خصوصاً مع عدم انفكاك هذا المنصب عن منصب الولاية والزعامة فتأمل.

**قوله في ص ١٢٥، س ٢٠: «لصعوبة تشخيص مجاريها».**

**أقول:** ظاهر كلامه أن المجتهد المتجزئ هو الذي اجتهد في المباني كلها ولكن لم يتمكن من استنباط بعض الأحكام لصعوبة مجاري بعض المباني كالاصول العملية العقلية ونحوها وعليه فالمتجزئ في المباني خارج عن محط كلامه فمن قلد في النحو أو الرجال فهو جاهل فيما قلده ولا يجوز تقليده لأنه رجوع الجاهل إلى الجاهل اللهم إلا أن يطمئن بما قلده أو اكتفى في الاجتهاد باليقينات أو اكتفى بوثوق بالصدور.

**قوله في ص ١٢٦، س ٣: «بالإمكان الخاص».**

**أقول:** بمعنى سلب الضرورة من طرف الوجود والعدم ولذا عطف عليه قوله لا واجب ولا مستحيل.

١. رجال الكشي، ص ١٥١.

٢. نهج البلاغة، الكتاب ٣١، من وصيته ٧ للحسن بن علي ٧.

قوله في ص ١٢٦، س ٤: «بالمعنى العام».

أقول: بمعنى سلب الضرورة من طرف العدم و لذا عطف عليه قوله و أنه لاستحالة فيه.

قوله في ص ١٢٦، س ١١: «إذ التجزي تبويض في أفراد الكلّي».

أقول: و فيه أن التجزي باعتبار متعلق الاستنباط و هو الأحكام الشرعية فإنها بمجموعها مورد الاستنباط، و المجتهد هو الذي يقدر على استنباطها فحينئذ للبحث عن كفاية قدرة استنباط بعضها مجال لتعقيد بعض المسائل فمن نال مراتب العالمية من الاجتهاد أمكن له استنباط جميعها و إلا فهو متجزي أما دعوى تغيير قدرة استنباط كل حكم مع الآخر فهو كما ترى.

قوله في ص ١٢٧، س ٢: «أما إمكانه الخاص».

أقول: مراده منه أن ملكة الاستنباط التجزي ليست ضروري الوجود.

قوله في ص ١٢٧، س ٢٠: «في جواز رجوع العامي إليه».

أقول: و لا يخفى أن العامي لا يجوز له الرجوع إلى المتجزي من دون استناد إلى فتوى مجتهدة مع احتمال لزوم الإطلاق في جواز الرجوع لأن الأمر له بدون التقليد يدور مدار الحجة و اللاحجة و هكذا في سائر الشروط.

قوله في ص ١٢٨، س ٢: «لا يعتبرون أن يكون طبيبا».

أقول: و فيه منع مع احتمال دخالة إطلاعه عموما بالنسبة إلى سائر الأمراض إذ



لا يحرز بناء من العقلاء على جواز الرجوع إلى من له خبرة في جهة من جهات بدن الإنسان من دون اطلاع عام عن غيره، وما يرى من بناء العقلاء على الرجوع إلى الأخصائين فهو لكونهم مطلعين بالإطلاع العام عن سائر الأمراض.

**قوله في ص ١٢٨، س ٦: «اعتبار عنوان».**

**أقول:** لأن الروايات في مقام البيان فالخصوصيات دخيلة في جواز الرجوع حينئذ فتدبر جيدا.

**قوله في ص ١٢٨، س ١٠: «العموم من وجه».**

**أقول:** العموم من وجه بين جازي التقليد و المجتهد المطلق، إذ جازي التقليد ربما يكون ممن يصدق عليه عنوان الفقيه و العالم ولم يكن مجتهدا مطلقا فيجوز تقليده و المطلق ربما لم يستببط شيئا فلايجوز تقليده و ربما يستببط المطلق فيجوز تقليده.

**قوله في ص ١٢٩، س ٣: «فما دل على اعتبار شيء في القاضي».**

**أقول:** و الظاهر سقط في العبارة إذ عبارة المستدل و هو صاحب المستمسك هكذا و كونها أي الرواية في القضاء لا يمنع من الاستدلال بها في المقام لأن منصب القضاء منصب للفتوى و لا عكس، فما دل على عدم اعتبار شيء في القاضي يدل على عدم اعتباره في المفتي انتهى، و هذه العبارة لاتافي مع الاعتقاد بعدم التلازم بين باب القضاء و الفتوى لاعتبار امور في القضاء و بين عدم اعتبارها في الفتوى كالبصر و الكتابة لأن المقصود في المقام هو جانب السلبي بمعنى أن عدم اعتبار شيء في القضاء دليل على عدم اعتباره في الفتوى، لأن اللازم أن يكون كل قاض

مفتيا فإذا لم يكن شيء معتبرا في القاضي يعلم أنه ليس معتبرا في الفتوى إذ لو كان معتبرا فيه لاعتبر في القاضي إذ ليس كل قاض غير المفتي فلا ملازمة في جانب الإيجاب لا في جانب السلب فلا تغفل.

**قوله في ص ١٣٠، ص ٢: «لا يصدق العالم و الفقيه على المجتهد القليل الاستباط».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن مضمون الأدلة اللفظية ليس انحصار من يجوز التقليد منه في عنوان العالم و الفقيه، و عليه فتجوز التقليد من العالم أو الفقيه لا يدل على ردع ما دل عليه بناء العقلاء من جواز تقليد المتجزئ، نعم يمكن منع ثبوت بناء العقلاء على جواز تقليد المتجزئ القليل الاستباط، و أما المتجزئ الكثير الاستباط فيجوز تقليده لبناء العقلاء و لصدق العناوين المذكورة من عنوان العالم و الفقيه بل التحقيق أن الأدلة اللفظية واردة في مقام البيان فأخذ خصوصية فيها يدل على مدخلتها فلا تغفل.

**قوله في ص ١٣٠، ص ١٤: «فلا يصدق على القطرة أنه بعض ماء البحر عرفا».**

**أقول:** نعم لا يصدق على مثل القطرة، للانصراف و أما صدقه على مثل الكأس معلوم و عليه فصدق البعض على مسائل قليلة و لو لم يصدق عنوان الفقيه و العالم كاف في جواز الاستدلال به ولكن يمكن تقييده بالمقبولة الدالة على اعتبار صدق العارف و الناظر.

قوله في ص ١٣٠، س ١٦: «أن مناسبة الحكم والموضوع».

أقول: وهو وجيه.

قوله في ص ١٣١، س ٢: «إلا البعض المعتبره».

أقول: فإذا كان المراد البعض المعتبره الذي يوجب صدق عنوان الفقيه والعارف والناظر فتقيد بالمقبولة رواية أبي خديجة فتحصل أن الأقوى هو جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزء إذا كان عارفا بالمسائل على حد يوجب صدق العناوين عليه وهذا لا إشكال فيه و أما إذا كان المجتهد متجزءا بحسب المباني فإن كانت المباني قريبة كالأصول بأن يكون مجتهدا في مباحث الألفاظ دون المباحث العقلية وللأصول العملية و كان مقلدا فيها فلا يجوز الرجوع إليه لأنه رجوع الجاهل إلى الجاهل، نعم يجوز له العمل بآراء نفسه و أما إذا كانت المباني بعيدة كعلم النحو و الصرف و المنطق و معاني البيان فقد يقال لامانع منه ولكنه غير واضح لعدم الفرق بينهما نعم لو اعتمد في مثلها على المسلمات و اليقينيات و احتاط في المسائل الخلافية منها و لم يقلد النحويين أو الصرفين أو المنطقين فلا إشكال في التقليد عنه فيما استبسطه مبني على القطعيات أو ما يطمئن به كما إذا وثق بالصدور.

قوله في ص ١٣١، س ٨: «أن الحديثين يختصان بالقضاء».

أقول: و قد عرفت أن عدم الملازمة في طرف الإيجاب لا في طرف السلب.

قوله في ص ١٣١، س ١٥: «إذ لا دليل عليه إلا الإجماع».

أقول: و فيه كلام قرر في محله فإن جعل منصب الحكومة لمن نظر في الحلال

والحرام في قبال حكومة الطاغوت يدل على أن مناصب الحكومة لمن روى الأحاديث و نظر فيها و المفروض صدق هذا العنوان على المتجري الكثير الاستبطاء.

**قوله في ص ١٣٢، س ١٥: «فحوى ما دل على اعتبارها».**

**أقول:** و مقتضى الفحوى أيضا هو اعتبار العدالة و الإيمان و الرجولية و البلوغ لأن الأصحاب رضوان الله عليهم اشترطوا هذه الامور في الإمام للجماعة فلا وجه للاقتصار على طيب الولادة و كيف كان مقتضى كون منصب المفتي منصب النيابة عن المعصوم في الفتاوى و الزعامة هو اعتبار الطهارة.

**قوله في ص ١٣٣، س ١١: «و دلالة عند التكلم في اشتراط العدالة».**

**أقول:** كما يشهد له الفقرات السابقة و اللاحقة عليه قال شيخنا الاستاذ الأراكي: اريد به اعتبار العدالة لا أمر زائد بقريئة قوله فيما قبل هذه الفقرة، فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمانهم بالكذب الصراح و أكل الحرام و الرشاء و تغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات و عرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون أديانهم و إنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه و أعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له، إلى أن قال: فكذلك عوام امتنا إذا عرفوا من فقهانهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة، إلى أن قال: فمن قلد مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود، إلى أن قال و قال فيما بعد الفقرة المذكورة: فأما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقة الفقهاء فلا تقبلوا الحديث فإن المتبادر من تلك الفقرة بعد ملاحظة هذه الفقرات أن المراد بمخالفة الهوى عدم الوقوع في

المحارم بواسطة الاشتهاء النفساني كما كان ديدن علماء اليهود على ما وصفهم فهو عبارة اخرى عن قوله مطيعاً لأمر مولاه إلخ. (كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٨٥).

**قوله في ص ١٣٤، س ٥: «(ثانيها)».**

**أقول:** هذا الثاني يكون الثالث في المستمسك.

**قوله في ص ١٣٤، س ١٤: «العموم المطلق».**

**أقول:** لأن الثاني يشمل ما إذا كان الترك من دون ملكة ولا يشمل الأولان.

**قوله في ص ١٣٤، س ١٤: «بناءً على رجوع الثاني إلى الأول».**

**أقول:** والأصح بناء على رجوع الأول إلى الثاني كما مر في عبارته آنفاً والظاهر

رجوع الأول إليه أي إلى الثاني.

**قوله في ص ١٣٤، س ١٤: «و العموم من وجه».**

**أقول:** أما العموم من وجه مع الأول بناء على عدم رجوعه إلى الثاني فلأن الأول

حينئذ يشمل ما إذا لم يترك المعاصي ولكن له ملكة العدالة كما أن الثالث يشمل

ما إذا ترك المعاصي لاعت ملكة ولا يشمل الأول.

**قوله في ص ١٣٤، س ١٥: «والعموم المطلق مع الثاني».**

**أقول:** وأما العموم المطلق مع الثاني فلأن الثالث يشمل ما إذا لم يكن ترك

المعاصي عن ملكة ولا يشمل الثاني.

قوله في ص ١٣٥، س ٣: «حقيقة العدالة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن حقيقة العدالة في الله تعالى و في الخلق واحدة و اختصاص البحث فيها في الله تعالى بإحقاقه للحقوق من جهة عدم مورد لغيره فيه تعالى بعد كونه حميدا و مجيدا في جميع صفاته و أسمائه.

قوله في ص ١٣٥، س ٤: «الظاهر أنه للعدالة حقيقة شرعية».

**أقول:** هذه العبارة أي قوله «الظاهر أنه ليس للعدالة حقيقة شرعية» مع قوله في سطور آتية «فالعدالة شرعا من صفات الفعل لا النفس» غير متوافقين.

قوله في ص ١٣٥، س ١٢: «فالمراد من العدالة المطلقة في نظر الشرع».

**أقول:** لم يظهر لى وجه التفرع و اختصاص الاستقامة بالاستقامة العملية مع تصديق إطلاق العادل و إرادة الاستقامة الأخلاقية و مقتضى الإطلاق في الاستقامة المعنوية أن تكون له حالة و ملكة توجب الاستقامة العملية، فنحصل أن العدالة لغة بمعنى الملكة الباعثة على إتيان الواجبات و ترك المحرمات، و أما الملكة المقتضية أو مجرد ترك المعاصي فليس بعدالة و استعمال العدالة بلحاظ مطابقة أعماله للشرع في بعض الأحيان لا يكون علامة للحقيقة مع أن التعبير بقوله «فإن خفتم أن لاتعدلوا» لا يلزم مع استعمال العدالة في صفات الفعل بل يمكن أن يكون المقصود هو إن خفتم أن لاتعملوا بمقتضى الملكة الباعثة.

قوله في ص ١٣٥، س ١٩: «و عليه لاتحقق العدالة».

أقول: وقد مر أن الاستعمال أعم من الحقيقة فلا يستفاد من الاستعمال ما استفاد وإن كان له وجه.

قوله في ص ١٣٦، س ٨: «وهذه المرتبة لاتوجد».

أقول: والأولى من هذه المرتبة، هي أن يكون الداعي هو القرب إلى الله و لقائه و رضوانه، لأن في هذه المرتبة لا ينظر إلى نفسه بل لا يرى إلا الله و رضوانه تعالى.

قوله في ص ١٣٦، س ١٣: «هذا يكفي في صدق العدالة الشرعية».

أقول: ولا يخفى عليك أن اشتراط وجود الخوف النفساني من الله سبحانه و تعالى من تبعة المعصية أو رجاء ثوابه في صدق العدالة الشرعية يساوق القول بأن العدالة هي الملكة الباعثة، إذ ليس المراد من الملكة إلا وجود حالة هي الباعثة، و ليس المراد من الحالة إلا وجود الخوف و الرجاء المذكورين، و على ما ذكر فالمناقشة لفظية و المعتبر هو ما ذهب إليه المشهور و هو الموافق للأصل إذ القدر المتيقن من موضوع العدالة التي يترتب عليها الأحكام المختلفة هي التي مع الملكة الباعثة و يشهد لما ذكرناه قول الشيخ عليه السلام في رسالة العدالة حيث قال أنا لانعنى بقولنا العدالة هيئة راسخة أو ملكة أو هيئة نفسانية إلا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية الله حيث يردعه عن المعصية.

قوله في ص ١٣٧، س ٨: «أن الغرضين نادران».

أقول: و هما عدم وجود المقتضي و عدم الابتلاء.



قوله في ص ١٣٧، س ١١: «ثم إنه لا بد من رسوخ هذا الخوف في النفس».

أقول: صار ما ذكرناه من أن المناقشة لفظية أوضح بإضافة هذا المطلب من المصنف فتدبر جيدا ثم إن صيرورة الخوف طبيعة ثانوية أو صفة للشخص يناسب كون العدالة هي الملكة.

قوله في ص ١٣٧، س ١٦: «لا يعتبر في صدق العدالة رسوخ الخوف في النفس».

أقول: كما لا يعتبر في صدق العدالة ترك المعاصي في حال النوم إذ لا تكليف في حال النوم حتى تقتضي العدالة الاجتناب عنه.

قوله في ص ١٣٨، س ١: «فظهر مما ذكرنا».

أقول: و قد مر أنه الأظهر و عليه فالمناقشة لفظية هذا مضافا إلى أن رسوخ الخوف في النفس ملازم مع وجود ملكة العدالة لو اريد بها ملكة كملكة الشجاعة و الجود.

قوله في ص ١٣٨، س ٩: «تقول العامة بالمعنى الواسع».

أقول: أي العامة العمياء.

قوله في ص ١٣٨، س ١١: «أن النسبة بين المفهوم اللغوي و الشرعي».

أقول: و الأظهر أن العدالة لها مفهوم في العرف و الشرع لا يتصرف في معناها و إنما تصرف في دائرة المحرمات و الواجبات.



قوله في ص ١٣٨، س ٢٠: «(وفيه)».

**أقول:** وفيه أن التمسك بالأصل فيما إذا شك في دلالة الأدلة على كفاية الاستقامة العملية كما مر الإشكال فيه، وأما جواز الرجوع إلى إطلاق الحكم ففيه أنه كذلك إن كان إطلاق الحكم منفصلاً ولم يتعلق على عنوان العادل وإلا فلا يجوز الرجوع إليه ففي مثل قوله «واشهدوا ذوي عدل منكم» لإطلاق حتى يجوز الرجوع إليه، اللهم إلا أن يقال الأمر بالإشهاد ورد بالإطلاق فيمكن الأخذ به.

قوله في ص ١٣٩، س ٨: «(وفيه)».

**أقول:** وقد مر أن الداعي الإلهي من الخوف الراسخ أو الرجاء الراسخ مساوق لوجود الملكة أو ملازم لوجودها فالمناقشة لفظية و عليه فما دل على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة يدل على أن مجرد ترك المعاصي بدون إحراز الحالة الراسخة لا يكفي.

قوله في ص ١٣٩، س ١٥: «أنه ليس».

**أقول:** وفيه ما لا يخفى لأن المراد من العفة عفة النفس الملازم لعفة الجوارح وهكذا في الصيانة والصلاح.

قوله في ص ١٤٠، س ١: «العدالة الشرعية».

**أقول:** يمكن أن يقال: بأن ما في مثل صحيحة ابن أبي يعفور إنما هو لبيان مفهومها العرفي وقد مر أن مفهومها العرفي هو يساوق الحالة الباعثة التي هي ملكة العدالة أو يلازمها وفي الرواية أشار إلى الحالة الباعثة.

قوله في ص ١٤٠، س ١٠: «ولادلالة لهذه على اعتبار الملكة».

أقول: كما لادلالة لها على أن العدالة هي الاستقامة في الطريقة و قد مر أن استعمال العدالة في مورد في الاستقامة في الطريقة لا يكون دليلا على الحقيقة.

قوله في ص ١٤١، س ١٠: «وليس شيء من هذه العناوين».

أقول: وفيه ما لا يخفى بعد تقييد فعل الواجبات وترك المحرمات بما إذا كان بداعي الخوف الراسخ منه تعالى و بما إذا كان بمقتضى الالتزام بالدين مع وجود العصيان من القوى و المشتبهات النفسانية، و قد مر أن الخوف الراسخ أو الرجاء الراسخ مساوق للملكة أو ملازمة لها، فالمناقشة لفظية.

قوله في ص ١٤١، س ١١: «بل الستر والعفاف لغة أيضا من عناوين الفعل».

أقول: ولا يخفى أن مجرد الستر و العفاف من دون الخوف الراسخ أو الرجاء الراسخ كأن يقصد به الرياء أو المدح و الثناء ليس عدالة.

قوله في ص ١٤٢، س ٤: «وفي الدعاء».

أقول: و قد عرفت أن الاستعمال أعم من الحقيقة لو سلم استعماله في مجرد الفعل من دون حاجة إلى الحالة الراسخة النفسانية.

قوله في ص ١٤٢، س ٧: «لو سلم».

أقول: و قد عرفت أن مفهوم العفاف هو أمر وجودي نفساني ملازم لترك

المعاصي بداعٍ إلهي لأن المراد من الحالة النفسانية هي الحالة الباعثة للاحالة  
المقتضية التي يمكن انفكاكها عن ترك المعصية.

**قوله في ص ١٤٢، س ١١: «لامجال لاحتمال...».**

**أقول:** وقد عرفت أن الحالة الباعثة هي العدالة أو ملازمة لملكة العدالة.

**قوله في ص ١٤٢، س ١٥: «إذ مفادها أن الاستقامة الواقعية».**

**أقول:** وعلى ما ذكرنا العدالة هي الحالة الباعثة وهي الملكة وحسن الظاهر طريق إليها وعلى ما ذكره المصنف هي الاستقامة العملية في الدين وحسن الظاهر طريق إليها.

**قوله في ص ١٤٣، س ١١: «لا كلام في أن المراد».**

**أقول:** ومنه يظهر أن العدالة ليس مجرد الستر الخارجي و عنوانا للفعل و إلا  
لأتحد الدال والمدلول، اللهم إلا أن يقال إن الستر في الظاهر دليل على الستر  
المطلق في الظاهر والباطن، فاختلف الدال والمدلول وكيف كان فليس المراد  
من الجملة الثالثة إلا بيان الطريق، ذهب شيخ مشايخنا المحقق الحائري رحمته الله إلى أن  
العدالة من أوصاف النفس و لكونها مكتومة لا يعلم بها إلا نادرا إذ ليس كل استقامة  
عدالة، بل الاستقامة التي تكون ناشئة عن خوف الله تعالى، ولكن رخص و سهل  
الشارع في الاعتماد على مجرد الستر و العفاف و كف البطن و اجتناب الكبائر و  
لو لم يعلم أنه لخوف الله تعالى دليل العدالة، و عليه فالمعروف في الرواية معرف  
اصولي لا منطقي، ثم تنازل عن اجتناب الكبائر إلى الاكتفاء بحسن الظاهر بل تنازل

منه بحسب ما في ذيل الرواية إلى تعاهده للصلوات الخمسة، راجع كتاب صلاته،  
فالمعرف في الرواية اصولي و معذلك تكون العدالة صفة نفسانية.

قوله في ص ١٤٣، س ٢٢: «وهي الستر والعفاف».

أقول: بل الكف أيضا.

قوله في ص ١٤٣، س ٢٢: «فلا يجوز أن يكون أخص منها».

أقول: أي فلا يجوز أن يكون المعرف أخص من العدالة و عليه فالصفات النفسية  
المذكورة في المعرف تكون دخيلة في حقيقة العدالة.

قوله في ص ١٤٤، س ٢: «كانت طريقا».

أقول: بنحو اللم.

قوله في ص ١٤٤، س ٨: «ترك مطلق المعاصي».

أقول: سواء كانت كبيرة أو صغيرة.

قوله في ص ١٤٤، س ١٢: «ليس من الصفات النفسانية لغة و عرفا».

أقول: و فيه ما لا يخفى فإن العفة من صفات النفس.

قوله في ص ١٤٤، س ٢٢: «معرفها معروفة الرجل بهذه الامور».

أقول: و فيه ما لا يخفى فإن التعبير بقوله «أن تعرفوه بالستر إلخ» في جواب  
السؤال بم تعرف عدالة الرجل، ظاهر في أن الستر و الكف طريق المعرفة إلى

العدالة، لا أن معروفة الرجل بهذه الامور طريق إليها، و عليه فالستر و العفاف و إن كان من صفات الأفعال لامن الصفات النفسانية فهو طريق إلى العدالة و ليست بعدالة، و المراد من الستر و العفاف هو الستر و العفاف من جميع المعاصي الكبيرة فحيث لا يعرف غالبا هذا الطريق، سهل الأمر بقوله في الذيل بعد تقييد المعرف الأول بأن المراد هو الستر عن جميع الكبائر لا الأعم من الصغائر «و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا الخ» الذي يفيد أن حسن الظاهر يكفي في إثبات الستر المطلق بالنسبة إلى جميع الكبائر فهو طريق إلى الطريق و لا يلزم اللغوية لأن المراد من الطريق الأول هو الستر المطلق بالنسبة إلى جميع الكبائر و حيث لا يعرف هذا الطريق غالبا سهل الأمر بكفاية الستر الظاهري دليلا على الستر المطلق و على ما ذكرنا لم نخرج عن ظاهر الرواية بناء على أن ظاهر السؤال هو السؤال عن الطريق إلى العدالة لاعتن مفهوم العدالة، ولكن نعلم إجمالا أن العدالة غير الستر المطلق بالنسبة إلى الكبائر التي يدل عليه حسن الظاهر للزوم المغايرة بين الدال و المدلول، فهي حالة و ملكة يكون الستر المطلق دليلا عليها و حيث عرفت إن المراد من الستر الأول، هو الستر المطلق و من الثاني، تقييده بالكبائر و من الثالث هو الستر الظاهري، فلا تلزم اللغوية و لاتهافت بين فقرات الرواية فتدبر جيدا.

**قوله في ص ١٤٥، س ٦: «إذ اللازم على هذا».**

**أقول:** و فيه أنه لا ملزم لهذا التعبير بل له أن يعبر بهذا أو بذاك، و لنا عبر بهما في الجملتين عبر بقوله «أن تعرفوه» في الجملة الأولى و بقوله «تعرف باجتباب الكبائر» في الجملة الثانية و تذكير الضمير لعله باعتبار كسب التذكير في إضافة العدالة إلى الرجل.

قوله في ص ١٤٥، س ٨: «ظاهر في إرادة المعرفية ... بمعنى الشياع».

**أقول:** فيه منع فلا دلالة للرواية على أن الشياع بها طريق لمعرفة العدالة، بل الرواية تدل على أن الستر المطلق من جميع الكبائر طريق معرفة وجود العدالة في النفس، و حيث لا يمكن العلم بالستر المطلق غالبا اكتفى بحسن الظاهر لوجود الستر المطلق الذي يكون طريقا إلى وجود العدالة في النفس، و تنازل منه أيضا إلى تعاهده في الصلوات الخمسة اليومية.

قوله في ص ١٤٥، س ١٩: «لامعرفية الرجل بها».

**أقول:** وفيه ما مر من أن المعرفة غير المعرفية.

قوله في ص ١٤٦، س ٣: «ظاهر في بيان طريق معرفة العدالة».

**أقول:** ونحن نقول به و مع ذلك عرفت كيفية دلالة الرواية على أن العدالة ليست من صفات الأفعال بل هي من صفات النفس.

قوله في ص ١٤٦، س ٤: «ساكتة عن بيان حقيقة العدالة».

**أقول:** و قد عرفت أن الدال هو الستر المطلق عن مطلق الكبائر و أن المدلول هو العدالة و حيث إن بين الدال و المدلول مغايرة يعلم أن العدالة ليست من صفات الأفعال بل هي من صفات النفس.

قوله في ص ١٤٦، س ٦: «أن اشتهار الشخص بهذه الأمور».

**أقول:** وفيه أنه عرفت أن قوله «أن تعرفوه» غير أن يقال إنه معروف بالستر فاللازم أن لا يخلط أحد التعبيرين بالآخر.

قوله في ص ١٤٦، س ٧: «أما أن هذه الأمور».

**أقول:** وقد عرفت أن مقتضى وجود المغايرة بين الدال والمدلول هو أن العدالة غير هذه الأمور التي تكون من صفات الفعل.

قوله في ص ١٤٧، س ١١: «فتحصل من جميع ما ذكرنا».

**أقول:** فتحصل مما ذكرنا أن الصحيحة في مقام بيان الطريق إلى العدالة لا في مقام بيان حقيقة العدالة، ولكن مع ذلك كله مقتضى مغايرة الدال مع المدلول هو أن العدالة ليست من صفات الفعل بل من صفات النفس، لأن الدال بحسب الرواية هو صفة الفعل وهو الستر المطلق عن جميع الكبائر، وحيث إن معرفة الاجتناب عنها واقعا لا تخلو عن عسر، سهل الإمام عليه السلام الأمر فجعل ستره لعيوب نفسه و عدم ارتكابه المعصية جهرا دليلا وأمانة على اجتناب الكبائر واقعا فالجملة الثالثة تفيد الطريق إلى الطريق وهكذا إلى أن ينتهي إلى تعاهده للصلوات الخمس و يحتمل أن الرواية في مقام بيان الطرق إلى العدالة و تنازل من مرتبة إلى مرتبة .

قوله في ص ١٤٨، س ١: «فسر الفقهاء المروءة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن في العروة باب الجماعة، شرائط الإمام، مسألة ١٢

قيد منافيات المروة بالدالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين و هذا القيد أخرج كثيرا من أمثلة المذكورة في المتن و أما إذا كان منافيات المروة دالة على ذلك، فالأظهر أن وجودها يلازم عدم الملكة الباعثة المعتبرة في حقيقة العدالة إذ لا يجتمع وجود الملكة الباعثة على ترك المعاصي مع عدم مبالاة صاحب الملكة بالدين، و لعله لذلك ذهب جل الفقهاء المعاصرين إلى دخالة المروة الدالة عدمها على عدم مبالاة مرتكبها بالدين في حقيقة العدالة، و عليه فمجرد خلاف المروة من دون رجوعه إلى عدم المبالاة بالدين لا ينافي العدالة، نعم ربما يكون خلاف المروة موجبا لهتك حرمة نفسه و هو من هذه الجهة يصير محرما ولكنه بعنوان ثانوي و أخص من المدعى كما لا يخفى.

**قوله في ص ١٤٩، س ٣: «مع إخلال المباح».**

**أقول:** و قد عرفت أن المراد من منافيات المروة ليس إلا ما يدل على عدم مبالاة مرتكبها بالدين و لا يخفى أن عدم المبالاة بالدين ليس من المباح و بناء على عدم كونه من المباح فلا تكون الصحيحة نافية لاعتبار المروة فلا يصح ما يأتي من المصنف من أن مقتضى إطلاق الصحيحة نفي اعتبار المروة في العدالة ثم لا يخفى عليك أن تقييد المنافي للمروة بالدلالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين ليس معناه أن عدم المبالاة بعادات الناس كاشف عن عدم المبالاة بالدين حتى يقال إنه في غاية الضعف إذ لا ملازمة بينهما مثلا إذا لم يطلق المحلل الزوجة و مات بعلمها السابق من فرط المحبة لإياها كشف عن كون المحلل لا يراقب الحكم الشرعي الدال بحفظ النفس في الإسلام و هو حاك عن عدم مبالته بالدين.



قوله في ص ١٤٩، س ١٩: «فالصحيح أن يقال».

**أقول:** وقد عرفت أن مقتضى عبارة العلماء هو اعتبار عدم منافي المروءة فيما إذا كان دالا على عدم مبالاة مرتكبها بالدين فلا يكون عدم منافي المروءة معتبرا إلا في هذه الصورة فهم لا يطلقون أيضا بل يقيدون، و عليه فالمناقشة لفظية فلاحاجة إلى ذكره في المقام لأن المعصية تشمل منافي المروءة المذكورة و لامنافاة بين عبارة المصنف هنا وهناك.

قوله في ص ١٥٠، س ١٠: «و المعصية مطلقا انحراف عنها».

**أقول:** و لا يخفى عليك أن مقتضى الأصل عند الشك في أن الموضوع في الأحكام هو الاستقامة حتى بالنسبة إلى الصغيرة أم الاستقامة بالنسبة إلى الكبار هو الاستقامة بالنسبة إلى الكبار لأن الأمر يدور بين الأقل و الأكثر في الشبهة المفهومية و الأصل هو عدم الأكثر، و حيث كانت الاستقامة ذا مراتب فيمكن أن يكون مرتبة الاستقامة بالنسبة إلى الكبار جعلت موضوعة لأحكام الشرعية، نعم إن ثبت في الأدلة مدخلية الاجتباب عن الصغائر فهو و الا فلا أقل من الشك و مع الشك فالأصل هو ما ذكر، و حيث لم يثبت من الأدلة كما سيتضح إنشاء الله اللهم إلا أن يقال لاشك في أن الموضوع هو العدالة و هي بمعنى الاستقامة فمن ارتكب الصغيره خرج عن الاستقامة.

قوله في ص ١٥١، س ١: «ما لم تحرز صدور الصغائر منه».

**أقول:** لادليل على هذا القيد بل الرواية تدل على أن اجتباب الكبار جميعا أمانة

وجود العدالة الواقعية، و لو كان الاجتناب عن الصغائر دخيلا لزم أن لا يكتفي بخصوص الاجتناب عن الكبائر فحيث اكتفى به يعلم عدم دخالته و لأقل من الشك و مع الشك كان مقتضى الأصل هو عدم اعتباره كما مر اللهم إلا أن يقال إن بعد العلم بأن الموضوع هو العدالة و هي بمعنى الاستقامة و يعم الصغيرة، فالطريق المذكور أعني الاجتناب عن الكبائر مجعول تعبدا عند الشك في تحقق العدالة مع عدم إحراز صدور الصغائر و الا فالعلم بعدم العدالة حاصل و لامعنى لجعل الطريق إلى العدالة مع العلم بعدمها كما لا يخفى مما ذكر يظهر أن الطريقة فيما لم تحرز صدور الصغائر منه.

**قوله في ص ١٥١، س ١٠: «معلق على اجتناب الكبائر».**

**أقول:** فيه تأمل و نظر لاحتمال أن يكون المقصود من الآية تكفير الصغائر عند اجتناب الكبائر بنحو القضية الحقيقية يعنى كل زمان اجتناب فيه عن الكبائر تكفير الصغائر فيه فراجع اللهم إلا أن يقال إن ظاهر قوله «إن تجتنبوا» هو الاستمرار.

**قوله في ص ١٥١، س ١٩: «لا يوجب صدق العدالة».**

**أقول:** و قد مر أن العدالة ذو مراتب و عليه فمرتبة منها هو الاستقامة بالنسبة إلى الكبائر جعلت موضوعة لأحكام شرعية و هذه المرتبة من مراتب العدالة و مع كونها من مراتبها كيف لاتصدق العدالة عليها؟ اللهم إلا أن يقال إن الاستقامة في جادة الشرع مع ارتكاب الصغائر غير صادق.

قوله في ص ١٥٢، س ٦: «بل المدار على صدق الاستقامة المطلقة».

**أقول:** وفيه أنه كذلك لو علمنا أن الموضوع هو الاستقامة المطلقة وأما مع الشك وكون العدالة ذا مراتب متعددة فالأقل هو المتيقن ومقتضى الأصل هو الأقل و عليه فلا يضر صدور الصغيرة بالعدالة اللهم إلا أن يقال بعد كون العدالة لغة و عرفا بمعنى الاستقامة المطلقة فلامجال للشك في أن الموضوع هو المعنى العرفي.

قوله في ص ١٥٣، س ٨: «و العدالة عند الإطلاق هو الأول».

**أقول:** و قد عرفت أن في الشبهة المفهومية مقتضى الأصل هو الأقل و لادليل على أن المراد بالعدالة التي وقعت موضوعة للأحكام هو الاستقامة المطلقة و عليه فالصغيرة لاتنافي العدالة المعتبرة ما لم يدل دليل على الخلاف في مورد من الأحكام، هذا مضافا إلى أن مقتضى الاقتصار على خصوص الاجتباب عن الكبائر في صحيحة ابن أبي يعفور يدل على عدم ضرر الصغيرة بالعدالة و لا يبتني ذلك على كون الرواية معرفة منطقيًا بل يدل على ذلك و إن كان في مقام بيان الأمانة على العدالة، ولكن قد مر في التعاليق الماضية أن مع كون العدالة لغة و عرفا أعم من الاستقامة في الصغائر فهي الموضوع في الأخبار و الأحكام و لامجال للشك في ذلك حتى يؤخذ بالقدر المتيقن.

قوله في ص ١٦٠، س ٩: «فهو محكوم بما دل على أمارية حسن الظاهر».

**أقول:** هذا مضافا إلى أنه لو اريد من الدين هو أعماله الظاهر، فالرواية متوافقة المضمون مع مرسله يونس، و قد عرفت أن غاية مدلولها هو الأمن بظاها،

فالرواية تدل على الوثوق بظاهرها و لو اريد من الدين الالتزام بالفروع في الخلوة و الجلوة ففيه أنه مضافا إلى اختصاصه بباب الصلوة، و مقتضى القاعده تقييد الصحة بالرواية في خصوص باب الصلاة يتعارض الرواية مع الصحیحة بناء على التعدي لأن حصول الوثوق يتوقف على الفحص و التجسس، و الصحیحة صریحة في تحريم التجسس، و في صلاة الشيخ الحائري رحمته الله في شرائط إمام الجماعة و دعوى أن إطلاق تلك الأدلة مقيد بما ورد في باب الجماعة من عدم جواز الاقتداء إلا بمن تثق بدينه و ورعه غير صحیحة فان مقتضى الدليل المذكور كون الوثوق أيضا أمارة في عرض الأمانة المذكورة في الأخبار الاخر لا أنه مقيد لتلك الأدلة، و لذا لا نرى من أنفسنا تقييد دليل حجية البيعة بمثل الدليل المذكور، هذا مضافا إلى أن القول بالتقييد يوجب الإلتزام بتقييد الوثوق أيضا بما إذا كان حاصلًا من حسن الظاهر إذ لا وجه لتقييد أحد الدليلين بالآخر دون العكس في المثبتين الذين يكون بينهما عموم من وجه، و بعبارة اخرى الجمع بين الدليلين المذكورين إما بحمل موضوع كل منهما على الموجب المستقل فينتج ما ذكرنا أولا من كون كل منهما أمارة مستقلة لا يحتاج إحديهما إلى ضمیمة أخرى و إما بحمل موضوع كل منهما على جزء الموجب فينتج ما ذكرنا أخيرا من أن اللزوم الحكم بالعدالة في صورة الاجتماع.

قوله في ص ١٦٧، س ١: «معروفية الشخص عند الناس...».

أقول: ولا يخفى عليك أن معرفة الناس طريق إلى عدالة الشخص لا أنه وصف للشخص فلا يكون دليلا على الشیاع.

**قوله في ص ١٦٧، س ١٣: «ويمكن الاستدلال له أيضا بقوله عليه السلام».**

**أقول:** وفيه أن غاية ما تدل الرواية هو أن التعاهد للصلوات يثبت بالشياع و عليه فالشياع طريق إلى التعاهد، بناء على أن المراد من قوله «ما رأينا منه إلا خيرا» هو الذي ضمه إليه بقوله «مواظبا على الصلوات» اللهم إلا أن يقال بعدم الفرق بين ثبوت الطريق بالشياع و بين ثبوت ذي الطريق و هو العدالة.

**قوله في ص ١٦٩، س ٦: «لا يصدق عليه عنوان الفقيه».**

**أقول:** عدم صدق ذلك لا يضر بعد جريان الاستصحاب بالنسبة إلى حجية الرأي عند حدوثه.

**قوله في ص ١٦٩، س ١٣: «إلا أنه يشكل بأنه من الاستصحاب».**

**أقول:** و قد مر الجواب عنه، و عليه فمقتضى الاستصحاب هو حجية الرأي السابق لمن تعلم و عمل به فزوال الإيمان أو العدالة أو العقل لا يضر بحجية الرأي كزوال الحياة فلو لا الإجماع لمانع من البقاء على رأيه السابق في الفروض المذكورة و قد مر بعض الكلام في ص ١٢٠.

**قوله في ص ١٧٠، س ٣: «هو لزوم صدق العنوان عليه».**

**أقول:** بل هو لزوم الرجوع إلى قوله و رأيه كما هو مقتضى الحكم و الموضوع في تلك المراجعات إذ لا مدخلية للشخص في رجوع الجاهل إلى العالم.

قوله في ص ١٧٠، س ١٤: «ولكن المعلوم من مذاق الشرع».

**أقول:** ولا يخفى أن مقام أخذ الفتاوى و العمل بها غير مقام إعمال الولاية و الذي لا يليق هو الثاني لا الأول، و المجنون و الذي صار جاهلاً أو فاسقاً أو مخالفاً لا يصح أن يتصدى للامور العامة، و أما أخذ الناس بما أفتى في حال صحته و استقامته فهو لا يكون بحيث يعلم أن مذاق الشرع هو الخلاف و حينئذ فحكم هذه المسألة حكم مسأله بقاء تقليد الميت.

قوله في ص ١٧١، س ١٢: «الجواز بالمعنى الأعم».

**أقول:** و فيه منع لأن الظاهر من قوله «له أن يبقى» هو الجواز بالمعنى الأخص و الحمل بأن هذه الفقرة أحد الفقرتين و الفقرة الاخرى محذوفة بعيد و إن كان الأولى هو البحث عن الجواز بالمعنى الأعم.

قوله في ص ١٧٢، س ٣: «لأن الثابت في الشريعة المقدسة».

**أقول:** ولا يخفى ما فيه لأن الواقع لا يحتمل الحكمين المتخالفين بخلاف الظاهر فإن اجتماع الحكمين المتخالفين في الظاهر غير عزيز كاجتماع الفتاوى المتخالفين من المجتهدين المساويين من أن المقلد يتخير بينهما و الواقع لا يخلو من أحدهما.

قوله في ص ١٧٦، س ١٩: «بعد العلم الإجمالي».

**أقول:** و الأولى هو ما في المستمسك من أن معيار وجوب الاستناد إلى الحجة هو احتمال الخلاف الإلزامي و لو لم يكن علم إجمالي لأن الشبهة في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

قوله في ص ١٧٨، س ١٤: «نعم لو ثبت الحجية التخيرية».

**أقول:** وقد مر في المسائل السابقة تقريب الحجية التخيرية في أدلة اعتبار الفتاوى ثم إن فعلية الحجية التخيرية لا تتوقف على اختيار المقلد والالتزام بالعمل بها، نعم تعيينية كل واحد تتوقف على ذلك و هي أجنبية عن مفاد أدلة الاعتبار.

قوله في ص ١٨٠، س ٧: «لكفاه أصالة التعمين».

**أقول:** وفيه: أن مع استصحاب حجية الفتوى المختارة أو استصحاب نفس الحكم المختار لا مجال للأصل العقلي.

قوله في ص ١٨٧، س ١٧: «إذ في التعليل بالأذكية».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن ذلك يناسب مع الحكمة ولم يكن ظاهراً في التعليل.

قوله في ص ١٨٧، س ١٨: «بل هي إمضاء لما جرت عليه العقلاء».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن مجرد وجود بناء العقلاء لا يوجب حمل الدليل الشرعي على الإمضاء مع أن الأصل فيما ورد عن الشارع هو الحكم الشرعي فيؤخذ بإطلاقه.

قوله في ص ١٨٨، س ٧: «لاتجري القاعدة في فرض الغفلة».

**أقول:** ولا بعد في القول بجريانه أخذاً بإطلاق خبر الحسين بن أبي العلاء و احتمال كون قوله «هو حين يتوضأ الخ» حكمة و حيث كان الدليلان منفصلين لا يسري إجمال رواية ابن بكير إلى إطلاق خبر الحسين بن أبي العلاء و لذا ذهب

في الدرر إلى الإطلاق فراجع و هكذا ذهب إليه السيد رضا الصدر في الاجتهاد و التقليد إلى الإطلاق و دفع الإشكالات و أفاد و أجاد فراجع ص ٤٣٢ .

**قوله في ص ١٨٨ ، س ١٥ : «ولكن دقة النظر» .**

**أقول:** هذه بعيدة .

**قوله في ص ١٨٨ ، س ٢٢ : «وكونه أوجه إخوته» .**

**أقول:** و الظاهر منه هو الوثاقة بنحو أوضح من وثاقة أخيه .

**قوله في ص ١٨٩ ، س ٢٠ : «حين يسهو و يترك الجزء» .**

**أقول:** ما الوجه في اختصاص السهو بالترك بل يشمل «لاتعاد» لصورة الزيادة أيضا .

**قوله في ص ١٩١ ، س ١١ : «صاحب الحاشية» .**

**أقول:** أي المحقق الإصفهاني في رسالته في الاجتهاد و التقليد و أوضحه شيخنا الاستاذ الأراكي في رسالته في الإجهاد و التقليد المطبوعة في آخر كتاب البيع المجلد الثاني ص ٤٣٠ .

**قوله في ص ١٩١ ، س ١٧ : «ببقاء موضوعه و هو العلم» .**

**أقول:** يمكن التفصيل بين أن يزول العلم بعروض العوارض من دون مسامحة و بين أن يزول بالمسامحة و عدم المحافظة فتحصيل الزوال كتحصيل الاضطرار فالحكم بالبرائة مشكل لإطلاق المادة فافهم .



قوله في ص ١٩١، س ٢٠: «العلم بوجود القضاء».

أقول: ولكن العلم بالتكليف حصل متدرجا قبل ذلك، إلا أنه أيضا زائل إلا في المقدار المتيقن.

قوله في ص ١٩٣، س ٥: «لأن العبرة بصحتها».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع اعتبار الاستاد كيف يعترف هنا بكفاية المطابقة.

قوله في ص ١٩٣، س ١٠: «آثار حجية الفتوى».

أقول: ولا يخفى عليك أن آثار حجية الفتوى هو جواز الاستناد إليها أو تطبيق العمل معها، و البقاء و العدول ليسا من آثارها بل آثار التقليد لأن البقاء و العدول مسبوق بالتقليد.

قوله في ص ١٩٣، س ٢٠: «خارج عن مورد القاعدة».

أقول: وقد عرفت إطلاق القاعدة و عليه فتجري القاعدة و يحكم بصحة العمل و هي حاكمة على قاعدة الاشتغال.

قوله في ص ٢١١، س ٧: «حرمة التسيب إلى الحرام».

أقول: و الأولى هو أن يقال حرمة التفرير لأن المقلد جاهل نعم لا يخلوا التفرير عن التسيب و بالجملة هنا قاعدتان أحدهما قاعدة التفرير و ثانيهما قاعدة التسيب و الثانية أعم من الأولى كما فصلنا ذلك في المكاسب المحرمة في بحث وجوب إعلام النجاسة.

قوله في ص ٢١٧، س ١١: «أما في المأذون فظاهر».

**أقول:** والفرق بين الإذن والوكالة، أن الأول من باب الإيقاع والثاني من باب العقود فيحتاج إلى القبول.

قوله في ص ٢١٧، س ١٥: «أن العملة في بطلان وكالته بالموت الإجماع».

**أقول:** لعله لصحة التوكيل فيما له كالثلث أو في الأفعال مما لا ينتقل إلى الوراث فكما أن للمالك أن يجير ملكه سنوات طويلة تزيد على حياته كذلك في الوكالة فلولا الإجماع لأمكن القول بصحة الوكالة في الموارد المذكورة ولكن يرد عليه ما أورده بقوله أقول.

قوله في ص ٢١٧، س ٢٠: «وذلك من جهة أن وجود الوكيل».

**أقول:** ولقائل أن يقول أنه لا دليل على كون الوكيل وجودا تنزليا للموكل بعد إمكان شموله لبعد الموت فتأمل.

قوله في ص ٢١٨، س ٦: «فإنه كالنوم والغفلة».

**أقول:** وفيه منع عرفا إذا كان الإغماء إغماء تاما.

قوله في ص ٢١٨، س ٨: «في الشبهات الحكمية».

**أقول:** بل يجري الاستصحاب مضافا إلى الحكمية في الموضوع وهو الوكالة أيضا اللهم إلا أن يقال إن الوكالة أيضا حكمية من جهة اشتراط بقاء الأهلية وعدمه بحسب الأدلة في صحة الوكالة.

قوله في ص ٢١٨، س ٩: «بعد إطلاق».

**أقول:** بأن يقال إن مقتضى أدلة الوكالة هو نفوذ تصرفات الوكيل و لم يتقيد بعدم عروض المذكورات ولكن يشكل ذلك بأن الأخذ بإطلاق الأدلة يمكن فيما إذا كان الموضوع صادقا و في المقام لا تكون الوكالة صادقة حتى يؤخذ بإطلاق الأدلة.

قوله في ص ٢١٨، س ٢١: «التفصيل بين أن يكون النصب».

**أقول:** و فيه أن النصب و إن كان من نفس المجتهد لا يبطل بالموت لأنه سلطنة مفوضة نعم يصح التفصيل المذكورة لو كان النصب راجعا إلى الوكالة فيصح أن يقال إن كان من قبل المجتهد تبطل و إن كان من قبل الإمام الحي فلا تبطل.

قوله في ص ٢١٩، س ١٧: «(منها)».

**أقول:** و منها المقبولة كما يدل على مقبوليتها ذهاب المشهور بل الإجماع إلى عدم جواز نقض حكم الحاكم مع أن الظاهر أنه لا دليل له إلا المقبولة حيث قال فيه: فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله تعالى و هو على حد الشرك بالله الحديث. راجع مسألة ٥٧.

قوله في ص ٢١٩، س ١٧: «ما في التوقيع الشريف».

**أقول:** و استدل المصنف به في مباني تكملة المنهاج ج ١، ص ٢٢٥ على إثبات ولاية إقامة الحدود و مقتضى ذلك هو الاستدلال به في المقام أيضا و هكذا استدل هناك بحكمة التشريع في إقامة الحدود و بإطلاق أدلة الحدود لإثبات ولاية الفقيه

لإقامة الحدود و مقتضى ذلك أيضا هو الاستدلال بهما في المقام إذ حكمة الأحكام الاجتماعية من إقامة العدل و المنافرة من الكفار لاتختص بزمان دون زمان كما أن الأدلة ليست مختصة بزمان دون زمان و مقتضى الحكمة و الإطلاق هو إثبات ولاية الأمور اللفظية.

**قوله في ص ٢١٩، س ١٨: «هي ضعيفة سنداً».**

**أقول:** و من البعيد أن ينقل الكليني من أخيه الكاذب ثم نقل الجماعة عن جماعة عنه مع ما فيه من إسناد الخط الى الإمام العصر (أرواحناه فداه) هذا مع قرب العهد بالنواب الأربعة، نعم يبعد الوثوق به ترك الرواية في الكافي اللهم إلا أن يقال لعله من جهة لاتنافي الوثوق.

**قوله في ص ٢١٩، س ٢١: «احتمال أن يكون اللام في الحوادث للمهد».**

**أقول:** نقل الراوي و نقل جماعة بعد جماعة ليشهد على عدم دخالة السؤالات الخاصة و إلا لكان نقل الجواب من دون ذكر السؤالات خيانة أو إهمالا و هما غير مناسب للرواة الذين في مقام نقل الأحكام، هذا مضافا إلى أن صيغة الجمع «فارجعوا» شاهد على أن الجواب لا يختص بالسائل.

**قوله في ص ٢٢٠، س ٣: «لا إرجاع نفس الواقعة إليهم».**

**أقول:** و فيه أن إرجاع الواقعة إليهم أعم من كون الإرجاع للحكم أو للإجراء و التصدي فحذف المتعلق يدل على العموم و تعبير الرواة مناسب لكليهما لأن شأن الرواة أيضا أعم و لفظ الحجة أيضا يعم كلا الأمرين لأن الحجة هي التي بها ينقطع

العذر سواء في ذلك رأيه أو تصديه و مباشرته أو نصبه و إطلاق الحادثة و إن لم يكن شايعا بالنسبة إلى فروع الفروع ولكنه صادق على الموارد و المصاديق العارضة و بهذا الاعتبار لا مانع من أن يكون لفظ الحادثة شاملا للحكم و للإجراء كليهما و استبعاد السؤال عن استفتاء الحكم بعد ما مضى من القرون غير وارد بعد عدم اختصاص السؤال بالاستفتاء بل يعم لتصديه و الولاية و القول بأن السائل لم يسئل عما لم يكن للائمة من الولاية أيضا غير شديد، بعد عدم اختصاص السؤال بالولاية و يصح الإطلاق لاحتمال الحاجة اليه في الآتي، هذا مضافا إلى أن للائمة ولاية الامور في الجملة و إن لم يكونوا مبسوطين الأيدي.

**قوله في ص ٢٢٠، س ٨: « كان القدر المتيقن تصدي الفقيه ».**

**أقول:** و فيه أنه كما أن للإمام حق النصب فإذا أقام مقامه الرواة بعنوان حجيتة فله أيضا النصب فمع دلالة الرواية عليه لا مجال للأخذ بالقدر المتيقن.

**قوله في ص ٢٢٠، س ١٦: « المراد من العلماء هم الأئمة الأطهار ».**

**أقول:** و فيه منع.

**قوله في ص ٢٢٠، س ١٦: « كما يشهد بذلك شواهد كثيرة ».**

**أقول:** بل فقرات الرواية تدل على الخلاف فراجع المصدر حتى يتبين ذلك و أما ما ذكره استاذنا الأراكي من أن الإمام عليه السلام في مقام الخطبة و التبليغ لا في مقام بيان نصب الفقهاء للولاية فهو و إن كان كذلك ولكن فقرات الرواية حاكية عن مفروغية ولايتهم و أشار إلى أن العلماء لو عملوا بما وجب عليهم و ابتعدوا عن

الطواغيت لصدر منهم الامور و عليهم يرد الامور و هذه العبارة تدل على أن لهم ولاية مطلقة و احتمال أن المراد أنهم لو عملوا جعلناهم في ذلك الحين أولياء بعيد جدا و ينافي خطاب العلماء باتم المسلوبون فإن اتصافهم بالسلب حاك عن كون الولاية مجعولة لهم قبلا فلا تغفل.

**قوله في ص ٢٢١، س ١٥: «الحميد القيم رجل من أصحابنا».**

**أقول:** لا يقال: أن القيم بمعنى الوكيل فإنه خلاف ظاهر اللفظ بل إطلاق لفظ القيم أمر عرفي شائع.

**قوله في ص ٢٢٢، س ٦: «الحكومة فقط».**

**أقول:** فيه منع بعد إطلاق السؤال من جهة الإجراء أو القضاء و الحكم، هذا مضافا إلى ثبوت منصب جعل القيمومة للقضاة العامة فمقتضى إقامة الفقهاء مقامهم هو أن يكون ذلك لهم أيضا، و اختصاص قيامهم مقامهم بجهة القضاء و الحكومة فقط خلاف إطلاق قوله «قد جعلته حاكما أو قاضيا»، و بعبارة اخرى فمع إطلاق السؤال من جهة كون الاختلاف من ناحية عدم بذل الدين و الميراث مع العلم بالحكم، و من جهة كون الاختلاف من ناحية الجهل بالحكم الكلي و من جهة كون الاختلاف من جهة الاشتباه في الموضوعات التي يحتاج إلى القضاء و ترك الاستفصال و رد الرجوع إلى السلطان العامة و قضاتهم و جعل الرواة الناظرين فيها حاكما كان المجعول عاما و له شؤون السلطان و القضاة و المفتين و لخصوصية للاختلاف في الدين و الميراث و لذا يكون حكم القاضي في غير الدين و الميراث نافذا بل يجوز التعدي إلى مطلق الرجوع إلى السلطان و القضاة

في أي شيء يرجع إليهم فلا وقع بالإشكالات الواردة في المقام والعجب من ذلك هو حمل استاذنا الأراكي رحمته الله الحاكم على المفتي بأن يفتى في موارد الاختلاف بالحكم الشرعي لا القضاء، والانصاف أن الرواية في مقام نصب الرواة الناظرين في الرواية مكان السلطان والقضاة والمفتين ولا ينافي ذلك ما في ذيلها من الرجوع إلى الروايات لأنه من الموارد ولا يختص الرواية بالشبهة الحكمية كما لا يخفى.

**قوله في ص ٢٢٢، س ٩: «جهة القضاء دون غيرها».**

**أقول:** وفيه ما لا يخفى فإن الظاهر من الرواية أن الإمام عليه السلام في مقام المنع عن مطلق الرجوع إلى السلطان وقضاة العامة كما يشهد له تمسكه بقوله تعالى **«وَقَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»** إذ الآية لا يختص بالحاكم القضائي، وعليه إقامة من يصلح للرجوع إليه مقام السلطان والقضاة للعامة لا يختص بالقضاء ومورد السؤال يعم الإجرائيات والقضاء أيضا والمقصود هو نفي مطلق الرجوع إلى السلطان ولزوم الرجوع مكان الرجوع إليهم إلى الرواة الناظرين في الرواية وعليه فلا وجه لتخصيص الرجوع بجهة القضاء مع إطلاق قوله **«قد جعلته حاكما»** وبالجملة ترك الاستفصال وإطلاق الجواب يدل على عدم اختصاص ذلك بجهة القضاء.

**قوله في ص ٢٢٢، س ١١: «أو العادية».**

**أقول:** فيه منع إذ لو سلمنا أن المراد هو جعل خصوص منصب القضاء لا مطلق الحكومة فالمناصب التي لقضاتهم هي من اللوازم العادية فلا حاجة إلى جعل مستقل، فجعل الفقهاء قضاة مقام قضاة العامة يكفي في جعل مناصبهم العادية و

قد يدل صحاح الأخبار على بعض المناصب كتنصب القيم وغير ذلك، مضافاً إلى الكتب التاريخية الدالة على مناصبهم، فلا مانع من الأخذ بما يثبت من مناصبهم، ربما يقال إن تشكيل الحكومة لو جازت لظهر مولينا إمام العصر أرواحناه فداه ولكن يمكن أن يقال إن الظهور موقوف على إعداد الحكومة الجهادية لا الحكومة المنطقية في صقع من النواحي فعدم الظهور لا يدل على عدم من تمكن كسائر التكاليف كالأمر بالمعروف ومشروعية تشكيل الحكومة بل هي تكليف.

**قوله في ص ٢٢٢، س ١٣: «أما قضية رفع الحاجة عنهم».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الدليل هو الاستظهار من الرواية لأن الحاجة لا ترفع إلا بالنصب.

**قوله في ص ٢٢٣، س ١٠: «لامجال للاستصحاب».**

**أقول:** وفيه منع كما قرر في محله.

**قوله في ص ٢٢٣، س ١١: «إلى احتمال».**

**أقول:** وفيه منع لعدم دخالة ذلك عرفاً في جريان الاستصحاب فيجوز استصحاب كونه قيماً قبل موت الناصب كما يجوز استصحاب جواز التصدي له كما جاز له سابقاً وبالجملة لافرق بين استصحاب الموضوع في المقام وبين استصحاب بقاء الكرية أو العدالة ونحوهما.

**قوله في ص ٢٢٤، س ٨: «عدم الإجزاء عند كشف الخلاف».**

**أقول:** وفيه: منع بعد وضوح أن أدلة اعتبار الأمارات والاصول في مقام جواز



الاكتفاء بها في مقام الامثال و مقتضى ذلك هو سقوط الأمر الواقعي بالإتيان مطابقا معها كما فصلناه في عمدة الاصول.

**قوله في ص ٢٢٤، س ١٣: «لوتمت».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن مع وضوح عدم وجوب البقاء ربما عدلوا من الميت إلى الحي و مع ذلك لم يقل أحد بوجوب الإعادة أو القضاء بالنسبة إلى ما أتى به حال تقليده عن الميت، و دعوى أن السيرة على لزوم البقاء كما ترى، و الشاهد على نفي لزوم البقاء هو دعوى عدم جواز البقاء في كلمات المتقدمين المحمول على التقليد الابتدائي فإنه لا يناسب مع وجوب البقاء كما لا يخفى.

**قوله في ص ٢٢٤، س ١٣: «لا يعتمد عليها».**

**أقول:** و مع كشف السيرة في المتقدمين من الناس لامجال لاحتمال استادها إلى فتوى المعاصرين.

**قوله في ص ٢٢٥، س ٣: «بفتواه غير عليها».**

**أقول:** و فيه: أن الإشكال الذي هو العمدة المذكورة في ذيل مسألة البقاء على تقليد الميت هو منع جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية و هو كما ترى إذ قرر في محله صحة استصحاب الحكمي الكلي و أما سائر الإشكالات المذكورة هناك فهي واردة على التقليد الابتدائي مستندا باستصحاب حجية فتوى الأموات و أما من أخذ بالفتوى و عمل به فصار رأي المجتهد حجة في حقه فلا يرد عليه ما أورد هناك فراجع، نعم يرد على الاستصحاب إشكال أوردته في حاشية المستمسك

فراجع، من أن مع إطلاق حجية رأي الثاني لاجتياز الاستصحاب بالنسبة الى حجية فتوى الأول، وكيف كان فربما يقال إنه لا دليل على الإجزاء بناء على الطريقية في الإمارات و أما الاصول فهي و إن لم تكن طريقة إلى الواقع بل تكون أحكاما ظاهرية ولكنها من المحتمل أن تكون كذلك ما لم ينكشف الخلاف فلم يثبت حكومتها على المطلقات الأولية حتى بعد كشف الخلاف فتأمل و سيأتي تقريب الاجزاء.

**قوله في ص ٢٢٥، س ٦: «ما ذكره بعض مشايخنا المحققين عليه السلام».**

**أقول:** راجع رسالة الاجتهاد للمحقق الإصفهاني عليه السلام ص ٢٤ - ٢٣.

**قوله في ص ٢٢٥، س ١٢: «تسقط فتوى الميت عن الحجية بالمعارضة».**

**أقول:** ولا يخفى أن فتواه حجة في ظرفها و مقتضى أدلة الحجية هو حكومتها على الواقعات، و مع الحكومة لا يبقى الأمر المتعلق بالطبيعة المأمور بها فإذا تبدلت الحجة بالحجة الاخرى لاتفيد الحجة الأخيره و جوب الإعادة و القضاء مع سقوط الأمر المتعلق بالطبيعة واقعا و بالجملة فمع إطلاق أدلة اعتبار الفتاوى و إفادة الحجية التخيرية الاستمرارية فقياس الفتويين بالخبرين المتعارضين في محله من جهة أن معنى التخيير الاستمراري هو الإجزاء و التقبل المصداقي بالنسبة إلى رأي كل واحد أخذ به، و دعوى أن الأدلة متعرضة للحكم الحيثي و لانظر له إلى مسألة الإجزاء لاتخلو من بعد، لكونها في مقام بيان الاكتفاء بالأمارات و الاصول في مقام الامتثال.

قوله في ص ٢٢٥، س ١٨: «يكون النقص فيه نقصا لا يضر».

أقول: لم أفهم وجه تخصيصه بالنقص بل الأمر في الزيادة أيضا كذلك.

قوله في ص ٢٢٦، س ٤: «كما إذا كبر جالسا».

أقول: فهو سادس موارد الاستثناء كما أن القيام المتصل بالركوع أيضا من

الأركان وحكمه كذلك فيصير موارد الاستثناء سبعة فالحصر في حديث «لاتعاد»

يكون حصرا إضافيا.

قوله في ص ٢٢٦، س ١٠: «كان الاجتهاد الثاني».

أقول: الاحتياط ليس باجتهاد.

قوله في ص ٢٢٧، س ١٢: «يشكل التفصيل المزبور».

أقول: راجع الإجهاد والتقليد ص ٨ للمحقق الإصفهاني حتى تجد الفرق بين

المعاملات وغيرها باختيار الأجزاء فيها دون غيرها معللا بأن الاعتباريات لا وراء

لها حتى يمكن فيها فرض كشف الخلاف، وفيه أن لإمضاء الشارع شرائط و

باعتبارها يمكن فرض كشف الخلاف اللهم إلا أن يقال إن مقتضى أدلة اعتبار

أسباب المعاملات هو إمضاؤها بما ظهر له من الشرائط والخصوصيات و إن

انكشف الخلاف بعدا، فافهم وهنا تفصيل آخر وهو عدم الإجزاء إلا في الطهارة

و النجاسة ولكنه لاوجه له فإن أدلة الإجزاء إن تمت فهي عامة و إن لم تكن تامة

فلإجزاء في الطهارة و النجاسة في الشبهات الحكمية متوقفة على شمول قاعدة

«لانتعاد» للجهل بالحكم، و هو محل الكلام هذا مضافا إلى أن الجهل بالحكم لا يختص بالطهارة والنجاسة، بل يشمل الحلية والحرمة والقصر والإتمام والجهر والإخفات.

**قوله في ص ٢٣٧، س ٩: «لأن القضاء إنهاء الخصومة».**

**أقول:** و الأولى هو التمسك بما في المقبولة «من أنه إذا حكم بحكمنا فالراد عليه الحديث» لانتحاج في الاستدلال بمثل مفهوم القضاء فإنه ليس بكاف بعد ما نراه بالوجدان في الأقوام و الملل من تجديد النظر في الأحكام فعدم جواز تجديد النظر و النقض يحتاج إلى دليل التعبدى كالمقبولة.

**قوله في ص ٢٣٧، س ٢٢: «سائر الموارد».**

**أقول:** من الشبهات الحكمية و لو مع العلم بالخلاف.

**قوله في ص ٢٣٩، س ١: «ولكنها ضعيفة».**

**أقول:** كيف مع العمل بها حتى في الحكم بحرمة النقض.

**قوله في ص ٢٣٩، س ٣: «والعمدة في المقام رواية أبي خديجة».**

**أقول:** بل العمدة هي المقبولة.

**قوله في ص ٢٣٩، س ٢١: «بل الظاهر عدم جوازه».**

**أقول:** لأن صحيحتي داود بن زرعي تدلان على الأخذ القهري بواسطة السلطان

أو القوم الغالب بل ظاهر جحد الحق في خبر جميل و غيره أيضا هو ما إذا كان الجاحد عالما بالواقع فراجع جامع المدارك، ج ٦، ص ٦٩.

**قوله في ص ٢٤٢، س ١٠: «مع عدم العلم بالمخالفة».**

**أقول:** بل لا يجب التأخير للسؤال عن الأعم حتى يستتبط الحكم لوجود الإطلاقات الدالة على اعتبار قول غير الأعم و اختصاص المستثنى بصورة تحقق المخالفة، و المفروض هو العدم و قد مر شطر من الكلام في مسألة ١٤.

**قوله في ص ٢٤٣، س ١٩: «لأنه من التقليد الابتدائي للميت».**

**أقول:** يمكن أن يقال إن بعد صحة الرجوع في التقليد إلى الأموات بحسب الأصل الأولي، و إنما يمنع عنه الإجماع، فيجوز الرجوع إلى الأول أيضا لأن الإجماع دليل لبي فيقتصر فيه على المتيقن.

**قوله في ص ٢٤٥، س ١: «بتخير المقلد».**

**أقول:** ربما يفصل بين ما إذا كان الأعم رجوع إلى الأدلة و رأي أنها غير تام و بين ما إذا لم يرجع إلى الأدلة فيقال بالجواز في الثاني دون الأول ولكن لا يصح ذلك بعد إطلاق أدلة اعتبار الفتاوى عدى ما صدر من الأعم الفتوى المخالف و المفروض أنه لا يصدر من الأعم الفتوى مخالف و مجرد التخبط لا يوجب تحقق الفتوى المخالف.

قوله في ص ٣، ٩: «إلا على سبيل المجاز».

أقول: ولا يخفى عليك أن ماء الرمان أيضا مجاز لأن استعمال الماء في المايح الرماني استعمال في غير ما وضع له بعلامة مشابهة ذلك المايح مع المايح المائي و ليس ماء الرمان كماء البحر فإن الماء في ماء البحر مستعمل في معناه وإنما البحر قيده بالبحر فلا تغفل.

قوله في ص ٤، ٢: «و المشهور على أنه ليس بمطهر».

أقول: ولا يخفى عليك أن الاختلاف ليس في مطلق المضاف بل في فرد منه و هو ماء الورد فلامعنى لجعل المضاف موردا للخلاف ولكن مع ما حكى عن الحسن من جواز استعمال مطلق المضاف عند عدم الماء فلا إشكال.

قوله في ص ٧، ٧: «ذكرناه في الأصول».

أقول: هذا مضافا إلى أن المبالغة هي تحصل بتعدد الفعل لا باشتداد الوصف.

قوله في ص ٧، ٢٢: «نعم النجاسة قابلة لذلك».

أقول: ولا يخفى عليك أن النجاسة مع كونها اعتبارية تكون قابلة للاشتداد فكيف أن لا تكون الطهارة أيضا قابلة لذلك ألا ترى أنا نقول فاطمة الزهراء أطهر. قوله في ص ٨، ١٤: «مما يدلنا على أن لفظ الطهور ليس بمعنى الطاهر».

أقول: لعل ذلك من باب تطبيق العام على المصدق.

قوله في ص ١٢، س ٦: «ويندفع بما ورد في الأخبار الكثيرة».

**أقول:** و لا يخفى أن الجواب الصحيح هو أن يقال إن الخطابات لا تختص بالمشافهين بل أعم منهم لأن القضايا الشرعية كخطابات القانونية و أما ما ذهب إليه المصنف من تعميم القضايا الشخصية بقوله بأنه «أن القرآن يجري مجرى الشمس و القمر» كتطويل عمر المستصحب بالاستصحاب شرعاً أمر بديع لم أسمع به.

قوله في ص ١٤، س ٤: «نعم لا بد من الالتزام بشمولها لرفع الحدث».

**أقول:** و مع الالتزام المذكور فالآية تدل على رافعية الماء للحدث و مطهريته، فالتمسك بالآيات الدالة على النظافة العرفية باعتبار تطبيقها على موردها كافية للاستدلال.

قوله في ص ١٤، س ١٣: «أنه لا يمكن الاستدلال بالآيات».

**أقول:** و فيه ما لا يخفى فإن بقرينة تطبيقها على مورد الآية في وقعة بدر لا بد من الالتزام بشمولها لرفع الحدث و مطهريه الماء عنه كما عرفت فإذا دلت على مطهريه الماء بالنسبة إلى الحدث دلت على رافعية الماء للخبث لبطلان الغسل و الوضوء بدونه كما لا يخفى.

قوله في ص ١٥، س ١٢: «قرضوا الحومهم بالمقاريض».

**أقول:** و لعل هذا الحكم جريمة لهم من جهة تخلفاتهم و نقض عهودهم فإن المصلحة ربما في نفس الحكم و هو التحريم و إن لم يكن مفسدة في المحرم.

قوله في ص ١٥، س ١٧: «الماء يطهر ولا يطهر».

أقول: والمراد هو المطهريّة عن الخبث بقرينة قوله «لا يطهر الماء غيره».

قوله في ص ١٦، س ٧: «على كيفية الغسل».

أقول: بل لا يعم جميع النجاسات بعين الوجه.

قوله في ص ١٧، س ٥: «وكان عليه إضافة ماء الحمام إليها».

أقول: فيه منع لأن المصنف اشترط في ماء الحمام كرية المادة مع ما في

الحياض الصغيرة و عليه فماء الحمام مندرج في الكر.

قوله في ص ١٨، س ٧: «فالأولى تقسيمه بوجه آخر».

أقول: هذا التقسيم يكون أولى لمن ذهب إلى جعلية ماء الحمام في قبال الكر

وأما من ذهب إلى أنه مندرج في الكر فلا يكون بالنسبة إليه أولى، بل لا يصح لأن

ماء الحمام لا يكون مقابلاً للكر.

قوله في ص ٢٠، س ٤: «فالاختصاص بالماء».

أقول: أي فالاختصاص بالذكر في مقام الإمتان.

قوله في ص ٢٠، س ٥: «قد ذكرنا».

أقول: وقد مر أن تطبيق الآية على مورد التطهير يكفي في إثبات مطهريّة الماء.



**قوله في ص ٢٤، س ١٥: «إنما هو نفس الماء».**

**أقول:** ولا يخفى أن المتحول إلى البخار إن كان مضافا بخلط الورد و غليانه فيه فعينية الماء المصعد معه (و عدم ضرر صيرورته بخارا لأن ذلك إعادة معدوم عرفا وهو عند العرف جايز و عليه فالزائل العائد كالذي لم يزل عرفا كما نجد حكمهم بعد إعجاز المسيح على نبينا وآله و عليه السلام مثلا شخصا بعد صيرورته ترابا بأنه هو) لا يفيد في المقام فإن بعد العينية العرفية عين المضاف، نعم لو لم يكن مضافا أو كان مشكوك الإضافة بعد كونه مطلقا صح ما ذكر لأن اتحاد المصعد مع المطلق أو ما حكم بإطلاقه يوجب إطلاقه اللهم إلا أن يقال في المشكوك إن الاستصحاب غير جار فيما إذا كان الشك من ناحية الشك في مفهوم المطلق كما سيأتي البحث عنه في مسألة ٥ من مسائل المياه إن شاء الله تعالى.

**قوله في ص ٢٥، س ٣: «مما يشهد لما ذكرناه».**

**أقول:** و فيه أنه ليس بشاهد لأن زوال الخليط في المضاف أيضا يوجب صدق المطلق ألا ترى الماء الذي صار مضافا بالطين فإذا زال طين بعلاج صار ماء مطلقا فصرف زوال الخليط لا يكون شاهدا على أنه مع الخليط مطلق.

**قوله في ص ٢٥، س ١٤: «بالمعوم من وجه».**

**أقول:** لأن ماء الورد بحسب الخبر الوارد فيه يكفي في الغسل و الوضوء فهو أعم من الآية من جهة شموله للغسل و الآية المباركة تدل على كفاية الماء و

الصعيد في الوضوء، فهي أعم من جهة شموله للصعيد فيتعارضان في الوضوء فإن مقتضى الآية هو بطلان المضاف ومقتضى الرواية هو صحة الوضوء.

**قوله في ص ٢٩، س ١٥: «كالثوب والبدن».**

**أقول:** كما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام عن الفرائض يشبه الاحتلام كيف يصنع به؟ قال إغسله فإن لم تفعل فلاتام عليه حتى يبس فإن نمت عليه وأنت رطب الجسد فأغسل ما أصاب من جسدك الحديث<sup>١</sup> فإن الظاهر منه هو نجاسة البدن بالملاقاة مع المنى اليابس بالرطوبة فأمر بغسل الجسد مع أن عين النجاسة ليس في الجسد و ظاهر الغسل هو الغسل بالماء و كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال يغسل ما أصاب الثوب<sup>٢</sup> فالثوب مع عدم وجود عين النجاسة فيه محكوم بالنجاسة وأمر بغسله الظاهر في غسل الماء و كما ورد في إصابة الثوب مع الكلب<sup>٣</sup> و كما ورد في مصافحة الكفار<sup>٤</sup> و كمرسلة محمد بن اسماعيل عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن عليه السلام قال في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فأغسله<sup>٥</sup> فالطين صار متنجسا بملاقات النجس ولكن الرواية ضعيفة بالإرسال مع الغمض

١. جامع الأحاديث، ج ٢، ص ٧٧.

٢. جامع الأحاديث، ج ٢، ص ٩٤.

٣. جامع الأحاديث، ج ٢، ص ١٠٥.

٤. جامع الأحاديث، ج ٢، ص ١١٣.

٥. جامع الأحاديث، ج ٢، ص ١١.

فيها عن ثلاثة أيام اللهم إلا أن ينجبر ضعفه بعمل الأصحاب فتأمل أما عموم قوله ﷺ في موثقة عمار الساباطي<sup>١</sup> فيمن يجد في إنائه فأرة متسلخة و قد توضأ منه مرارا فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء و الصلاة فهو يدل على نجاسة كل ما لاقاه الماء المتجسس بالفأرة الميتة سواء كان صقيليا أو لم يكن اللهم إلا أن يقال باحتمال اختصاصه بباب الصلاة و انتشار أجزاء الميتة في الماء و خصوصية ميتة الفأرة فتأمل.

**قوله في ص ٣٠، س ١: «أن ظاهر الأمر بالغسل».**

**أقول:** و أما صحيحة محمد بن بزيع قال سألته عن الأرض و السطح يصيبه البول و ما أشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء؟ قال كيف يطهر من غير ماء؟<sup>٢</sup> فهي تدل على إزالة النجاسة بالماء و لاتدل على لزوم تطهير المحل بعد رفع زوال النجاسة، هذا مضافا إلى أنها معارضة مع صحيحة زرارة قال سألت أبا جعفر<sup>٣</sup> عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه فقال إذا جففت الشمس فصل عليه فهو طاهر.<sup>٣</sup>

**قوله في ص ٣٠، س ٤: «هو الإرشاد».**

**أقول:** و فيه أن تلك الأخبار ترتبط بالمقام فيما إذا دل على الغسل بعد زوال عين النجاسة و أما مع وجود عين النجاسة فلعل الغسل من باب أحد موجبات زوال عين النجاسة و لغلبته ذكرت في هذه الروايات.

١. وسائل الشيعة ج ١، ص ١٤٢، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٥٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٢٩، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٥١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٢٩، الحديث ١.

قوله في ص ٣٠، س ١١: «للقطع بعدم خصوصية».

أقول: دعوى القطع مع اختلاف الحكم بين النجاسات لا تخلو عن الإشكال.

قوله في ص ٣٠، س ١٥: «يشمل غير الثوب والبدن».

أقول: قوله «يغسل كل ما أصابه ذلك الماء» يكفي في لزوم تطهير محل الملاقاة و لو لم يكن عين النجاسة مع الماء كما هو مقتضى ترك الاستفصال و احتمال خصوصية الفأرة لا يعابأ به فتأمل لاحتمال الخصوصية فلا يحكم بانفعال غير ما ورد فيه النص إلا من باب الاحتياط.

قوله في ص ٣٢، س ١٩: «و يندفع».

أقول: دعوى الانصراف مستند إلى كثرة الاستعمال غير مجازفة.

قوله في ص ٣٣، س ٥: «فيثبت له المفهوم».

أقول: و مع ثبوت المفهوم صار كالمثبت و النافي في المطلقات و من المعلوم أنه لا إشكال في تقديم النافي على المثبت لقوة ظهوره و لافرق في النافي بين أن يستفاد من ورود القيد في مقام بيان ما يغسل به أو يستفاد من الحصر أو يستفاد من مفهوم الشرط أو يستفاد بقرينة الامتنان.

قوله في ص ٣٣، س ١٣: «و أما الروايات المقيدة فكثيرة».

أقول: تقديم النافي على المثبت للتقييد واضح و أما تقييد المطلق بالمقيد مع

كونهما مثبتين فلا يصح إلا إذا أحرز وحدة السبب ، كما إذا قيل إن أفطرت فأعتق رقة فهو مقيد بقوله إن أفطرت فأعتق رقة مؤمنة لوحدة السبب وهكذا في المقام فإن السبب و هو التطهير واحد كما إذا قيل إن قصدت تطهير الثوب فاغسل وقيل إن قصدت تطهير ثوبك فاغسل بالماء، و وجه تقديم المقيد على المطلق في المثبتين أن السبب لو كان مطلقا صار القيد في المقيد لغوامع أن الأصل في القيود هو الاحترافية و مقتضى صون الكلام عن اللغوية هو أن السبب هو المقيد فيحمل المطلق عليه.

**قوله في ص ٣٤، س ٩: «بالغسل بالماء».**

**أقول:** و حيث إن الماء حقيقة في المطلق و لا يشمل المضاف إلا بالعناية فمقتضى الجمع بين روايات الغسل و روايات الغسل بالماء هو تقييد المطلق بالماء الظاهر في المطلق و لو كان الغسل بغير الماء المطلق جازا لما حصر المطهر في الماء الظاهر في المطلق فالقول بتطهير المضاف غير سديد.

**قوله في ص ٣٤، س ١٥: «حكم العقل بعدم المنع».**

**أقول:** و البرائة العقلية و الشرعية عن تقييد الغسل بالماء المضاف.

**قوله في ص ٣٤، س ١٩: «أن الأصل المذكور».**

**أقول:** أي البرائة المذكورة.

**قوله في ص ٣٤، س ١٩: «محكوم باستصحاب نجاسة المحل».**

**أقول:** لأن الاستصحاب محرز للواقع بخلاف البرائة هذا مضافا إلى الروايات

الدالة على الغسل بالماء المطلق جمعا و مع ملاحظتها لاتصل النوبة إلى الأصل،  
برائة كانت أو الاستصحاب.

**قوله في ص ٣٥، س ١: «لأن مقتضى قاعدة الطهارة».**

**أقول:** و بعد عدم وجود الحاكم على البرائة فالتمسك به هو البرائة الشرعية و  
أما قاعدة الطهارة فهي لاتدل على الطهارة إلا في الشك البدوي، و أن مع العلم  
بالنجاسة و غسل المتنجس بالمضاف فلا تجري فيه القاعدة فإنها منصرفة عن مثله  
و هكذا أصالة الحل و إن حصل الشك في طهارة المتنجس أو في جواز الأكل و  
الشرب بعد غسله بالمضاف فتدبر.

**قوله في ص ٣٥، س ٤: «لكنك قد عرفت».**

**أقول:** و لا يخفى ما فيه لأن الكلام مع قطع النظر عن الأدلة الاجتهادية.

**قوله في ص ٣٥، س ٩: «لكن وردت روايات عديدة».**

**أقول:** و لا يخفى أن ذكر المصداق لا ينافي الإطلاق.

**قوله في ص ٣٦، س ٢١: «تدل الرواية على عدم تنجيس المتنجس».**

**أقول:** حيث إن الإمام عليه السلام قال لأبأس بملاقة الوجه و الجسد و الثوب مع  
الرطوبة باليد التي أصابه البول و صار يابساً فاليد متنجسة و لاتنجس و أما إرجاع  
لاباس إلى عدم لزوم تطهير اليد بالماء فبعيد، هذا مضافاً إلى معارضته لما دل على  
حصر المطهر للبول في الماء.

قوله في ص ٣٧، س ١٥: «وقد نوقش في توثيقه».

أقول: وفيه أولاً: أن صفوان وابن أبي عمير رويا عن حكم بن حكيم و دعوى الاشتراك غير مسموعة لأن حكم بن حكيم ليس متعددًا و قد صرح النجاشي بأنه أبوخلاد الصيرفي والمراد بأبي العباس هو ابن عقدة.

قوله في ص ٣٨، س ١٩: «لا يشرب سؤر الكلب إلا أن حوضاً كبيراً».

أقول: إطلاق السؤر على الحوض الكبير ليس على الحقيقة، و عليه فالاستثناء منقطع فلا يشمل المستثنى المضاف الكثير الذي لا يطلق عليه السؤر.

قوله في ص ٣٩، س ١٠: «فتسري العلة إلى مطلق المانع».

أقول: أورد عليه استاذنا الأراكي رحمته بأن العلية تكون هنا للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس هذه القضية بمعنى أن وجود تالي الأداة علة لترتب الحكم على هذا الموضوع و عدمه علة لانتفاء نسخ الحكم عن هذا الموضوع من غير تعرض بحال موضوع آخر أصلاً فالعلية هنا ليست على نحو العلية المستفادة من اللام.

قوله في ص ٤٠، س ٩: «ولم نجد من استدل بهذه الموثقة».

أقول: ولا يخفى أن مفهوم قوله «كل ما ليس له دم فلا بأس» مجمل فلا يصلح للتمسك به، هذا مضافاً إلى أن شمول شبهه لمطلق المضاف الكثير و لو كان كالبحر غير واضح.

قوله في ص ٤٠، س ١٢: «فإنه يشمل الكثير».

أقول: وقد عرفت عدم وضوح ذلك.

قوله في ص ٤٠، س ١٥: «كالصريحة في انفعال المضاف الكثير».

أقول: وقد عرفت أن الاستثناء منقطع لعدم شمول السؤر للحياض الكبيرة فضلا عن مثل بحر النفط.

قوله في ص ٤١، س ٥: «لاموجب للترديد».

أقول: وقد عرفت أن إفادة العلية المنحصرة على فرض التسليم تكون بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس القضية فلا يعم غير الموضوع المذكور.

قوله في ص ٤١، س ٧: «فإن بعض القدور يسمع الكر».

أقول: لو سلم ذلك فلانسلم شموله لمثل عيون النفط.

قوله في ص ٤١، س ١١: «فلاوجه للتفصيل».

أقول: ولعل الوجه هو حكم العرف بالسراية في مثل القدر و الإناء و عدمه في مثل البحر بمجرد ملاقاته للنجس في طرف منه.

قوله في ص ٤١، س ١٩: «فهو إحالة إلى أمر مجهول».

أقول: معياره هو صدق السراية عرفا فكل مورد حكم العرف بالسراية كمثل القدر و نحوه فهو و الا فلادليل على تأثره بالنجاسة مع اختصاص الأدلة بغيره مما يتأثر بالنجاسة عرفا.



قوله في ص ٤١، س ٢٠: «و معاهد الإجماعات المستفيضة».

**أقول:** و الإجماعات محتمل المدرك، و عليه فملاقة بحر النفط للنجس لا يوجب الحكم بنجاسة جميع البحر لعدم السراية عند العرف كما لا يسرى النجاسة عرفا من السافل إلى الأعلى.

قوله في ص ٤٢، س ٩: «موضوعا واحدا للانفعال في نظر العرف».

**أقول:** لادليل على ذلك إلا من جهة أن أخبار السور و أخبار القدر تدل على نجاسة جميع ما في الأواني و القدور بملاقة النجاسة، فتوهم أن جهة الانفعال هو وحدة مجموع الأجزاء مع أنه من الممكن أن جهته هو السراية إلى جميع أجزائها كما أن في القدر كذلك لأن الغليان يوجب ذلك و كما أن في السور كذلك لمحدودية الأواني و السراية بسرعة و عليه فلا وجه لرفع اليد عن الارتكاز العرفي في أن جهة التجسس هو الملاقة مع الرطوبة المسرية كما هو كذلك في القذارات العرفية، و عليه فالمعيار هو السراية و لذا لا يحكمون مع الجريان و الدفع بنجاسة العالي و إن حكم بوحدة العالي و السافل فإذا كان السراية هي الملاك و الجريان و الدفع مانعا عن السراية فلا فرق في ذلك بين أن يكون المضاف و النجس في سطح واحد أو كان المضاف عاليا و النجس في الأسفل، إذا كان في الصورتين جريان و دفع و قوة لأن الجريان و الدفع مانعان عن السراية في الصورتين.

قوله في ص ٤٢، س ١٣: «لعدم اتحاد ما في الإبريق مع الجزء الملاقي للنجس».

**أقول:** وأما ما في العمود المنصب، فمقتضى كون المعيار هو الوحدة فهو نجس لوحده مع ما لاقى النجس و أما بناء على ما عرفت من أن الملاك هو السراية فلا وجه لكونه نجسا لعدم سراية السافل إلى العالي.

قوله في ص ٤٣، س ٢٠: «بل هو ذلك الماء».

**أقول:** ولعل مقصود القائل أن الزائل العائد كالذي لم يزل بحكم العرف فيترتب عليه أحكامه لا مجرد التشبيه بالغبار المصعد حتى يشكل فيه بأن قياس الماء المصعد بالغبار المصعد في غير محله لعدم الاستحالة في الغبار.

قوله في ص ٤٤، س ٧: «بل الصحيح في الجواب».

**أقول:** وقد عرفت أن الجواب بأن الماء المصعد بعد صيرورته بخارا ثم ماء محكوم عرفا بأنه نفس الماء المصعد لأن الزائل العائد كالذي لم يزل فيترتب عليه ما يترتب عليه سابقا صحيح أيضا.

قوله في ص ٤٥، س ١٢: «بيانه».

**أقول:** ولا يخفى أن البيان المذكور ليس بيانا لذيل المسألة بل بيان للصدر.

قوله في ص ٤٦، س ٨: «كما إذا شك في ماء أنه ماء مطلق أو ماء الورد».

**أقول:** كما إذا كان خلق الساعة.

قوله في ص ٤٦، س ٢١: «فيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية».

أقول: أي فيكون التمسك بعموم دليل الانفعال مع تعونه بعدم كونه كرا من الماء واقعا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

قوله في ص ٤٧، س ٣: «لاستصحاب عدم كونه ماء قبل وجوده».

أقول: أي استصحاب عدم كونه ماء أزلا قبل وجوده بنحو المحمولي لابنحو النعتي.

قوله في ص ٤٧، س ٣: «ولا يعارضه استصحاب عدم كونه مضافا».

أقول: وفيه منع لأن نفس استصحاب عدم كونه مضافا موضوع للحكم ولاحاجة إلى إثبات أنه ماء إذ للمضاف حكم وهو الانفعال كما تدل عليه أخبار نجاسة السور الكلب و عليه فالاستصحاب في الأعدام الأزلية معارض فينحصر الأمر إلى الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ٤٧، س ٧: «على ماهو المختار».

أقول: لأن مجرى الاستصحاب هو اليقين والشك في صقع النفس و هما موجودان بالنسبة إلى كل من الإطلاق والإضافة وإن كانا بحسب الواقع ونفس الأمر منقوضا أحدهما بالنسبة إلى الآخر ولكن الواقع ليس مجرى الاستصحاب و عليه فزمان اليقين متصل بزمان الشك و الاستصحاب جار في الطرفين و يتعارضان.

قوله في ص ٤٧، س ٩: «و مع التنزل عن ذلك».

أقول: أي من ناحية عدم إحراز الموضوع.

قوله في ص ٤٧، س ١٣: «ولا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي».

أقول: إذ المفروض هو العلم بتوارد الحالتين و معه يحصل العلم بانتقاض العدم الأزلي و لامجال للاستصحاب فيه.

قوله في ص ٤٨، س ٦: «ولا يجري استصحاب أحكام الماء».

أقول: ولا يخفى عليك أن لإضافه و الإطلاق من الأحوال، و معه يمكن إجراء استصحاب الأحكام، و العجب منه أنه حكم بجريان الاستصحاب في ما إذا شك في بقاء المضاف، و مع جريان الاستصحاب الحكمي لامجال للرجوع إلى بقية الاصول.

قوله في ص ٤٨، س ١٢: «قد عرفت ضعفه».

أقول: ولكن مع ذلك ذهب إلى الانفعال باستصحاب العدم الأزلي في ناحية عدم كونه ماء كرا قبل وجوده و فيه كما مر أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم كونه مضافا و مقتضى المعارضة هو الرجوع إلى قاعدة الطهارة اللهم إلا أن يقال بعد عدم جريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي لامجال لجريان أصل العدم الأزلي حتى يقال بالتعارض و التساقط بل بعد عدم صحة مبنى الثانيني يرجع إلى قاعدة الطهارة على مذاق السيد الخوئي رحمته أيضا.

قوله في ص ٤٩، س ٥: «مع تغير المطلق».

أقول: ولكن مع اعتبار عدم كون التغيير موجبا لصيرورة الكرم مضافا.

قوله في ص ٥١، س ٤: «كفاية مجرد اتصال الماء المتنجس بالماء العاصم».

أقول: لدلالتة على طهارة ما يرتفع تغيره بالنزح بمجرد أن له مادة من دون

اشتراط المزج والقول بملازمة رفع التغيير مع المزج كما ترى إذ بعد رفع التغيير

فالموجود في البئر غير كرم وإنما اتصل مع المادة من دون اشتراط المزج.

قوله في ص ٥١، س ٧: «يدل على أن مجرد الاتصال».

أقول: ولقائل أن يقول كما لا خصوصية لمادة البئر كذلك لا خصوصية لماء

البئر فماء غير البئر بل المايح المضاف يطهر بمجرد اتصاله بالمعتصم إذ الملاك

اتصال المايح بالمعتصم سواء كان المايح مطلقا أو مضافا ولولا الإجماع لأمكن

القول بطهارة المضاف باتصاله بالمعتصم ولكن ينافي ذلك ما ورد من إهراق مثل

المرق المتنجس مع إمكان أن يقال فليتصل بالكرم والجاري ونحوهما.

قوله في ص ٥١، س ١٦: «ولو كان كثيرا».

أقول: وقد مر الكلام فيه.

قوله في ص ٥٢، س ٢١: «استهلاك المضاف في الكرم».

أقول: بأن يكون الماء كرا واحدا و يصير بإلقاء المضاف النجس فيه بعضه

مضافا ومن المعلوم أن الأقل من الكر تنجس بملاقة المضاف النجس، ولكن هذا الفرض خلاف ظاهر عبارة المصنف أي صاحب العروة فإن ظاهره أن الماء المطلق صار جميعه مضافا قبل الاستهلاك، وهو أمر مشكل تصوره فإن الماء المطلق صار جميع أجزائه مضافا لغلبة المضاف عليه و استهلاك المطلق في المضاف، فالمستهلك هو الماء المطلق والغالب هو المضاف النجس و عليه فكيف يستهلك المضاف في المطلق بعد عدم بقاء المطلق؟ نعم يتصور استهلاك المطلق في المضاف و صيرورة المجموع بعد مدة ماء مطلقا بمرور الزمان أو العلاج فالماء المطلق صار مضافا ثم صار المضاف بجميع أجزائه مطلقا.

**قوله في ص ٥٤، س ١٣: «فالإضافة والاستهلاك نقيضان».**

**أقول:** أي الإضافة و الاستهلاك دفعة نقيضان لا يجتمعان لما عرفت من أن مقتضى الإضافة هو غلبة المضاف على الماء المطلق و مقتضى الاستهلاك هو غلبة المطلق على المضاف فالغلبة في الإضافة و الاستهلاك متعاكسة فلا يجتمعان.

**قوله في ص ٥٥، س ١٩: «وإن كان بمعنى بقاء الإضافة».**

**أقول:** أي إن كان استهلاك المضاف النجس بعد إضافة المطلق بمعنى بقاء جامع الإضافة ولو بانقلاب المجموع إلى مضاف آخر و هو ثالثهما بالفرض معقول ولكن بعد إضافة الكر لم يبق مطهر و الانقلاب لا يكون مطهرا إلا في مورد النص فلا موجب لتوهم الطهارة فيما إذا حصل معا.

قوله في ص ٥٧، س ٩: «مبني على إمكان حصول الاستهلاك».

أقول: لا مورد لهذا بعد تسليم الإمكان، و الكلام في الأحكام فلو سلمنا اجتماعهما بإضافة الإطلاق مقارنة مع استهلاك المضاف، يعني بعد انقلاب المطلق مضافا لمضاف نجس كي ينجس بملاقاته ولكن يرد عليه أنه لا حاجة في الحكم بالنجاسة إلى الملاقة بل يكفي غلبة المضاف على المطلق و انقلابه إلى الإضافة في الحكم بنجاسته.

قوله في ص ٥٧، س ١٨: «هو الواحد للماء».

أقول: و الواحد هو المدرك للشيء و القادر عليه و هو من «وجد شيئا» على زنة «ضرب» و أما «وجد» على زنة المجهول فهو بمعنى صار حاصلًا ولكن قوله «فلم تجدوا» ظاهر في الأول و بقرينة المقابلة يكون في الوجود «أن تجدوا».

قوله في ص ٥٨، س ٣: «لعدم وجدان الماء».

أقول: فيما إذا لا يصفو بسهولة و إلا فصدق عدم الوجدان محل منع كما لا يخفى.

قوله في ص ٦٠، س ١١: «الطائفة الثانية».

أقول: و هذه الطائفة و إن كان موضوعها هو ما له المادة ولكن يدل على غيره من أنواع المياه بالأولوية.

قوله في ص ٦١، س ١١: «لمنعه صغرى».

أقول: وفيه: أن صحيحة شهاب لا تدل على أزيد من الصفرة، اللهم إلا أن يكون

من باب المثال، هذا مضافا إلى أن موضوعها هو الماء الراكد كما أن رواية العلاء بن الفضيل لاتدل على لون البول مضافا إلى أن موضوعها هو الحياض و دعوى المشهور أعم من هذه الموارد فإنهم أفتوا بنجاسة الماء بتغيره بمطلق اللون و مطلق النجاسة، اللهم إلا أن يقال إنهم أفتوا بخصوصية عن الروائتين و أفتوا بالمطلق أو جعلوا الصفرة من باب المثال.

**قوله في ص ٦١، س ١٢: «لعدم انجبار ضعف السند».**

**أقول:** و فيه منع كما قرر في محله لأن مع معلومية العمل و عدم وجود رواية عامة اخرى حصل الوثوق بالصدور.

**قوله في ص ٦١، س ١٥: «و لم ينقل هذا الحديث».**

**أقول:** و صاحب الوسائل نقله عن «المعتبر» لا الكتب الروائية.

**قوله في ص ٦٣، س ٣: «صحيحة شهاب بن عبد ربه».**

**أقول:** موضوعها هو الماء الراكد و الصفرة لامطلق الماء و لامطلق اللون اللهم إلا أن يقال إن الصفرة من باب المثال لمطلق التغيير.

**قوله في ص ٦٣، س ٩: «رواية العلاء بن فضيل».**

**أقول:** موضوعها أعم من الأبوال النجسة و لم يفت أحد من الأصحاب بنجاسة الحياض ببول مأكول اللحم، هذا مضافا إلى اختصاص بلون البول فلا يعم لون سائر النجاسات.



قوله في ص ٦٤، ص ١٤: «لإطلاق قوله ﷺ».

**أقول:** والنبي المرسل أنه قال ﷺ خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه.

قوله في ص ٦٤، ص ١٧: «من الظاهر أنه لا يترقب إلا بالملاقاة».

**أقول:** وجه الظهور كما أفاد استاذنا الأراكي في كتاب الطهارة ج ١، ص ٤٥ هو أن التغيير وقع في الأخبار على وجه الاستثناء عقيب ما يكون ظاهرا في الملاقاة مثل قوله «لا ينجسه شيء إلا ما غير الخ» فيكون الكلام في قوة أن يقال لا ينجس بالملاقاة إلا إذا تغير، فكما أن الثاني مفيد لحصول التغير بالملاقاة فكذا ما هو في قوته قال في وجه ظهور المستثنى منه في الملاقاة في ص ٢٠٧ من كتاب الطهارة، أن الارتكاز العرفي على ما يراه الميرزا الشيرازي في مثل قولنا «النجس ينجس الشيء» و قولنا «السكين يقطع اليد و الشمس تتضح الأثمار» على أن ظاهر اللفظ منصرف إلى القيد فمعنى الأول بالملاقاة و الثاني بالتماسة و الثالث بالاشراق عليها فاللفظ منصرف عند العرف إلى القيد و منشأ الانصراف ارتكاز كون التأثير بالملاقاة انتهى موضع الحاجة، ولكن لقائل أن يقول إن التجسس عند العرف بالتأثير ولكن لا ينحصر التأثير في الملاقاة بل ربما يحصل بالمجاورة و الغلبة فالمقلد بالارتكاز العرفي هو التأثير بالملاقاة أو الغلبة و عليه فيؤول قوله «ماء البئر لا يفسده شيء» أو «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء» إلى أن ماء البئر أو الماء الطهور لا ينجسه شيء بالتأثير إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه و من المعلوم أن وقوع التغيير عقيب الاستثناء لا يكون ظاهرا في الملاقاة، فافهم.

قوله في ص ٦٥، س ٦: «فهي صريحة في وقوع النجس...».

**أقول:** وفيه أن صحيح حريز مطلق ولامنافاة بين اللاقتضاء وهو عدم الإطلاق والافتضاء وهو الإطلاق اللهم إلا أن يقال إن وحدة السياق يكفي لحمل المطلق على المراد في سائر الروايات ولكنه كما ترى إذ سائر الروايات ليست مقيدة فلاوجه لحمل الإطلاق في صحيح حريز عليها اللهم إلا أن يقال يحمل المطلق على ما في سائر الروايات لأن مع وحدة الحكم يقيد المطلق بما في المقيدات ولكنه أيضا منظور فيه لأن المطلق يفيد أوسع ولايحمل المطلق على ما يصلح للتقييد في المثبتين ووحدة الحكم لاتحرز، كما أن عدم الإطلاق غير التقييد، نعم لو شك في إطلاق صحيح حريز أمكن استصحاب الطهارة فيما إذا تن بالمجاورة ولكن الكلام في سبب الشك في الإطلاق والظاهر أنه لاجه له وعليه لو لم يكن الأقوى فالاجتباب هو الأحوط نعم يمكن الخدشة في الإطلاق من جهة انضمام تغيير الطعم في صحيح حريز فإن تغيير الطعم لا يحصل بالمجاورة بل يحصل بالملافة فتأمل.

قوله في ص ٦٥، س ١٠: «أن يكون المتنجس حاملا للأجزاء النجس».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الأجزاء إن كانت موجودة عرفا في المتنجس فلا كلام فيه لأن الملاقي معه ملاق مع النجاسة ولكن المثال المذكور ينافية لأن الأجزاء مع المزج بالماء لاتبقى عرفا وإنما الباقي هو الوصف وإن لم تكن الأجزاء موجودة وإنما الباقي هو الوصف فلا فرق بين الأول والرابع كما لا يخفى والظاهر

أن صاحب العروة أشار بقوله «فلو وقع» إلى قوله «إلا إذا صيره مضافاً» إلى الصورة الثانية وبقوله «بل لو وقع فيه متنجس حامل لأوصاف النجس الخ» إلى الصورة الرابعة.

**قوله في ص ٦٧، س ٢: «ضعف المستد».**

**أقول:** والمصنف لم يشكل فيه بما استشكل في صحيحة ابن بزيع لعدم اقتراحه بما اقترنت صحيحة ابن بزيع من ذيلها وربما يقال هنا إن الشيء منصرف إلى الأعيان النجسة وليس المراد به ما من شأنه التنجيس ويوجه تنجيس القليل بالمتنجس بأن نجاسة الأشياء المخصوصة وتأثيرها في نجاسة غيرها وإن كانت متلقة من الشرع ولكن طريق تأثيرها في تنجيس الغير محول إلى العرف ولا شك أن العرف كما يستقدر مما لاقي القدر بلا واسطة كذلك يستقدر مما لاقيه بواسطة أو واسطتين أو أزيد وإن لم يكن في الواسطة شيء من عين القدر وعلّة تمام هذه الاستقذارات ملاقة الشيء الأول للقدر لا أن يكون ملاقة الواسطة بنفسها علّة لقذارة الملاقي فليس المنجس إلا نفس القدر غاية الأمر أن دائرة تنجيسه واسعة تسري إلى ملاقي ملاقيه فصاعداً (طهارة شيخنا الاستاذ الأراكي، ج ١، ص ٣٦).

**قوله في ص ٦٧، س ١٨: «عين النجس واقعة في الماء».**

**أقول:** إذ مع وقوع عين النجس في الماء تصدق ملاقة الماء مع عين النجس و عليه فلا يصلح الاستدلال بأخبار الباب لأنها لا يفيد إلا مع الملاقة مع النجس وفي المقام كان المفروض هو عدم الملاقات مع النجس وإنما الملاقة مع المتنجس الحامل لأوصاف النجس كالريح.

قوله في ص ٦٩، س ١٢: «ويرده».

**أقول:** وفيه أن مع جواز انفكاك الاستهلاك عن التغير كما دلت عبارته في الصفحة الماضية على قبول ذلك حيث قال «صور هذا الامتزاج ثلاثة لأنه إما إن يستهلك المتجسس في الكر أو بالعكس أو لا هذا ولا ذلك» ففي الصورة الثالثة ليس استهلاك و مع ذلك حصل التغير في المجموع و عليه يجوز أن يتغير الماء المتجدد الذي يخرج تدريجاً عن مادة البئر و لا يستهلك، لأن التغير لا يحتاج إلى الامتزاج فضلاً عن الاستهلاك كما نجد التغير بالمجاورة و عليه فيصح الاستدلال بالوجه الثالث.

قوله في ص ٧٠، س ١٣: «التغير الواقعي».

**أقول:** أي التغير الواقعي العقلي.

قوله في ص ٧٠، س ١٥: «فانه يحصل بها تغير واقعي في الماء».

**أقول:** كما أن الأخذ بواسطة ظرف صغير من ماء البحر يحصل التغير في كم حجم ماء البحر عقلاً كذلك في اللون و الطعم و الريح.

قوله في ص ٧١، س ٢: «فيما إذا كان الماء متصفاً بصفات النجاسة».

**أقول:** ولا يخفى ما في المثال فإنه لا يساعد مثلاً لما إذا كانت النجاسة غير مقتضية كالمسلوبة الصفات أو ضعيفها بل هي من أمثلة ما يتم فيه المقتضي للتغير ولكن يمنع عنه مانع كاتصاف المتجسس بصفة النجاسة كاللون و الطعم و الريح بحيث يمنع عن ظهور أوصاف النجس.

قوله في ص ٧١، س ٦: «فيكون التغيير أمانة عليها».

أقول: أي أمانة تعبدية شرعية على الغلبة.

قوله في ص ٧١، س ٧: «يتجسس الماء».

أقول: لأن الأمانة لادخل لها، فمع العلم بوجود الملاك و هو غلبة النجاسة

يحكم بتجسس الماء و إن لم تكن الأمانة موجودة فالأمانة لموارد الشك.

قوله في ص ٧١، س ٩: «بأنه إحالة إلى المجهول».

أقول: يمكن أن يقال إن جعل الطريق يكون لدفع الإحالة إلى المجهول كما

أن في الرضاع لو جعل الملاك هو إنبات اللحم و الاشتداد لزم الإحالة إلى

المجهول و لكن جعل الرضاع في يوم و ليلة أو خمسة عشر دفعة لتلا يلزم ذلك و

كذلك في المقام.

قوله في ص ٧١، س ١٢: «ظاهر النصوص هو اعتبار حصول التغيير».

أقول: و ذلك لأن الطريق يؤخذ فيه الشك موردا و الأدلة خالية عن مثل ذلك

هذا مضافا إلى أن عنوان التغيير ظاهر في دخالته بنفسه و حمله على العنوان المشير

خلاف الظاهر و المراد من الغلبة هو غلبة ريح الماء أو طعمه أو لونه على النجاسة

بريحها و لونها و طعمها.

قوله في ص ٧١، س ١٤: «الأصحاب فرقوا ما إذا كانت النجاسة مسلوقة الصفات».

أقول: أي بين ما إذا لم يكن المقتضي تاما وبين ما إذا كان المقتضي تاما وإنما يمنع عنه المانع.

قوله في ص ٧٢، س ٤: «الحرارة تكون شرطا لتعفن الميتة الواقعة في الماء».

أقول: أو شرطا لانتشار اللون فإن البرودة الزائدة في الماء مانعة عن انتشار الدم المغير.

قوله في ص ٧٢، س ١٣: «نظير ما إذا كان لون جدار الحوض أحمر».

أقول: و المثال أجنبي عن المقام لأن الوصف ليس لنفس الماء الحال بل هو وصف للمحل وإنما نسب إليه بالمجاز والكلام فيما إذا كان نفس الماء متصفا بالمانع.

قوله في ص ٧٢، س ١٧: «بأن حقيقة الصبغ هو وصول كل جزء...».

أقول: وفيه أنه خارج عن ما يعرفه العرف العام فإنهم يرون المتلون هو أجزاء الماء فإذا جعلوا الثوب في قدر من الألوان ثم يغسلونه يقولون أن أجزاء الصبغ ذاهبة بالغسل و الثوب متلون به فبقاء أجزاء اللون فلسفي لاعرفي فإذا كان الماء عندهم

متلونا فلايتلون بمثل لونه إذا تلون قبلا لأن المتلون بلون لايتلون به ثانيا و عليه فلايقبلون وجود التغير في فرض الكلام و لأقل من الشك في وجوده عرفا فيستصحب الطهارة.

**قوله في ص ٧٣، س ٧: «وهما الأول والثالث».**

**أقول:** أي الأول والثالث في عبارة صاحب العروة.

**قوله في ص ٧٣، س ١٣: «بعضها صريحة في حصر النجاسة».**

**أقول:** و فيه أنه يختص بماء البئر اللهم إلا أن يقال يتعدي منه بعموم التعليل لأن له إعادة ولكنه لايجري فيما لامادة له كالكر إلا بالقول بعدم الفصل، نعم لو كان الدليل هو النبوي ﷺ كان الحصر مفيدا في جميع أقسام الماء، و لعل ذهاب المشهور إلى عدم النجاسة بتغير الماء بغير الثلاثة للعمل بالنبوي.

**قوله في ص ٧٥، س ١٧: «حتى يذهب الريح و يطيب طعمه».**

**أقول:** أي يذهب الريح و يطيب ريحه و يذهب الطعم و يطيب طعمه.

**قوله في ص ٧٥، س ١٩: «وذلك لحمله على ما هو الغالب».**

**أقول:** وفيه أنه ينافي ما مر منه في ص ٦٦ من جعل الفقرة المذكورة مقيدة لما دل على أن مطلق التغير و لو من جهة المتجسس موجبا للنجاسة، إذ التقيد لايمكن مع كون القيد غالبا فالأولى أن يمنع الارتكاز العرفي المدعي في المقام من أنه لايتفر عما لم يكن مشابها لأوصاف النجس لتفرهم مما يجيء من ناحية النجس،

و لو لم يكن مشابها له فالذليل لا يختص بصورة خصوص ريح النجس أو طعمه بل يعم ما إذا كان ناشئا من أوصاف النجس، فلا يكون مقيدا لإطلاق صحيحة أبي خالد و لالصدر صحيحة ابن بزيع.

**قوله في ص ٧٦، س ٢: «فإن مفهومه أنه إذا لم يغلب لون الماء لون البول».**

**أقول:** ولكن يعارضه مفهوم موثقة سماعة إذا كان النتن الغالب على الماء فلاتتوضأ و لا تشرب فإن مفهومه أنه إذا لم يكن النتن الناشي من ناحية النجس غالبا على الماء فلا بأس به سواء صار متصفا بوصف آخر غير مشابه لوصف النجس أم لا و مقتضى المعارضة هو سقوطهما في عامين من وجه و الرجوع إلى الأصل ولكن في المقام لا مجال للأصل لكفاية صحيح أبي خالد و النبوي لإثبات النجاسة بمطلق التغير الناشي من النجس و لو لم يكن مشابها لأوصافه، و عدم منافاة صحيح ابن بزيع للمنعوية الارتكاز العرفي على عدم التفر من الأوصاف التي لا تكون مشابهة مع أوصاف النجس.

**قوله في ص ٧٧، س ٤: «هو ورودها مورد الغالب».**

**أقول:** و فيه أنه يكفي للتخصيص حصر المستفاد من صحيحة زرارة لنفي غير وصف النجاسة و هي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إذا كان الماء أكثر من رواية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم تفسخ إلا أن تجيء ريح تغلب على ريح الماء فإن الظاهر منه هو حصر التجسس بما إذا غلب ريح النجس على ريح الماء فالمؤثر هو غلبة وصف النجس، فما إذا تغير بغير وصفه لا يكون نجسا كما أن ما إذا تغير بذات النجس أيضا لا يكون نجسا فهذه الرواية تصلح للتخصيص.



قوله في ص ٧٧، س ٧: «فإن الصفرة ليست من أوصاف الميتة غالبا».

أقول: مقصوده أن الميتة لا يكون لها اللون غالبا أو الطعم و معذلك اكتفى الإمام عليه السلام في صحيحة شهاب بتغير الماء الراكد في الصفة أي اللون و هو شاهد لعدم اعتبار صفة النجس كما لا طعم للميتة و معذلك اكتفى بتغير و هو يحصل بتغير الطعم.

و فيه: أن السؤال الأول في الرواية و إن كان عن وقوع الميتة في الغدير ولكن لادليل على أن السؤال في الماء الراكد أيضا عن وقوع الميتة و لعله أعم من الميتة بل السؤال عن وقوع النجاسة فقوله فما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبية بالنسبة إلى جميع النجاسات فالتغير بالإضافة إلى ماله اللون و الطعم و الريح بالنسبة إلى الميتة فلا يتم الاستدلال فتأمل لاحتمال أن يكون وحدة السياق يشهد على أن مورد السؤال هو وقوع الميتة.

قوله في ص ٧٧، س ١٢: «من دون موجب لتقيدها».

أقول: و قد عرفت ما يصلح للتقييد.

قوله في ص ٧٧، س ١٦: «إلا أنه مع ذلك يكون...».

أقول: و لا يخفى عليك أن العرضي بالمعنى الذي ذكره الشارح ليس محل البحث و الكلام بل محل البحث في العرضي المصنوعي الذي قد يعرض على المياه بفعل شخص كما إذا ألقى فيه جوهرًا و لعل كلام السيد ناظر إليه.

قوله في ص ٧٨، س ٩: «على نحو القضية الحقيقية يثبت لجميع أفراد موضوعها».

**أقول:** هذا صحيح فيما إذا كان العرضي كالمياه المالحة بسبب ملوحة الأرض وأما إذا أريق في الماء ملح فلا لأن الظاهر من أوصاف الماء هو أوصافه الطبيعية ولو طبيعة ثانوية إذ مثل الملح الملقى في الماء لا ينسب إلى الماء من حيث كونه ماء بخلاف ما إذا كان طبعيا.

قوله في ص ٧٨، س ١٧: «وهذا من مصاديق البحث».

**أقول:** و سيجيء شطر من المسائل في الماء البئر وغيره.

قوله في ص ٧٩، س ٢: «الإجماع على أن الماء الواحد ليس له إلا حكم واحد».

**أقول:** دعوى الإجماع على وحدة حكم على فرض تسليم الإجماع لاتفيد إلا أجزاء الماء الواحد ليس له إلا حكم واحد واقعا وظاهرا وإلا فلامانع من مغايرة حكم الظاهري مع الواقعي إذا لم يلزم مخالفة عملية فإذا قام إجماع على وحدة الحكم واقعا لا ينافيه استصحاب نجاسة الماء الذي زال تغيره في الظاهر مع الحكم بطهارة الكر إذ تغاير الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية كم له من نظير.

قوله في ص ٨٠، س ١: «أولى من طهارة ماء الحمام...».

**أقول:** لعل وجه الأولوية هو تساوي السطوح في الكر دون ماء الحمام فربما يقال إن مع عدم التساوي ليس له حكم الكر وهذا الكلام وإن لم يكن قابلا

لتوجه بعد مثل قوله ﷺ أليس هو جار في مثل الحياض الصغار في الحمامات فإن مع اختلاف السطوح اكتفى بجريان الماء من المادة فصرف الجريان يكفي لدفع النجاسة فبعد الجريان لو أدخل نجس فيه لم ينجس الماء القليل المتصل بالجاري كما أن بعد نجاسة الماء القليل إذا اتصل بالجاري ترفع نجاسته بمجرد الاتصال ولا يختص كلام الإمام بالدفع مع ترك الاستفصال كما لا يخفى.

**قوله في ص ٨٠، س ٦: «بأننا لا نسلم حصوله قهراً».**

**أقول:** و الأولى هو أن يقال إن جريان الماء من المخزن إلى حياض الصغار مختلف ربما يوجب الامتزاج كما إذا فتح المجرى بتمامه و كان المخزن مملوا من الماء و ربما لا يكون كذلك كما إذا لم يفتح المجرى بتمامه أو لم يكن المخزن مملوا من الماء فترك الاستفصال و الاكتفاء بالجريان كاف في عدم الحاجة إلى الامتزاج كما لا يخفى.

**قوله في ص ٨٠، س ١٧: «في الجملة».**

**أقول:** و فيه أن الحكم في الجاري لو كان أعم من الدفع و الرفع فمقتضى تنزيل ماء الحمام به مع كثرة الحاجة في ماء الحمام بصورة الدفع و الرفع هو ظهور التنزيل في الأثرين نعم لو لم يكن الحكم في الجاري أعم لا يفيد التنزيل في التعميم.

**قوله في ص ٨١، س ٦: «المراد من الواسع هو العاصم شرعاً».**

**أقول:** لأن الماء في الخارج كثير بحسب المقدار فإنه ليس بيانه شأن الشارع بل الواسع هنا كقوله ﷺ «الناس في سعة ما لا يعلمون» أو قوله «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها».

قوله في ص ٨٢، س ٦: «وهذا هو الظاهر».

**أقول:** هو محل تأمل بعد احتمال اختصاصه بالأخير نعم يمكن أن يقال في الجملات المتعقبة بالقيد إن مع القيد الذي يصلح للتقليد لا ينعقد ظهور الإطلاق في غير الجملة الأخيرة و كيف كان ففي المقام يكون التعليل مفيدا للرفع سواء كان علة للأول و الأخير أو اختص بالأخير كما أن حكم الدفع مستفاد من صدر الرواية فالرواية تدل على رفع النجاسة بتعليل عام يمكن الأخذ في رفع النجاسة في غير ماء البئر.

قوله في ص ٨٣، س ١٠: «فالنزح علة لزوال تغير الماء».

**أقول:** فالنزح و إن يوجب تجدد الماء من منابع البئر و مزجه مع المتغير و رفع التغير عن المتغير، ولكن بعد رفع التغير يكون الماء الباقي هو المتغير الذي زال تغيره فيكتفي في الرواية في طهارته بمجرد اتصاله بالمادة من دون اعتبار الامتزاج بعد زوال التغير هذا مضافا إلى إمكان إنكار لزوم الامتزاج القهري بالنزح لأن الطعم أو الريح أو اللون ربما هو جهة تراكم الماء الكثيف، فإذا نزح و صار ناقصا عن حد خاص رفع طعم النجس أو ريحه أو لونه و لو لم يخلفه الماء من المادة فتدبر جيدا.

قوله في ص ٨٥، س ٩: «لابد من استناد التغير إلى الملاقاة».

**أقول:** و عليه فتدل الصحيحة على لزوم انحصار سبب التغير في ملاقاته النجس و به ترفع اليد عن إطلاق الأخبار الواردة في وقوع الميتة في الغدير و نحوه و الأخبار الواردة في التغير مع عدم تقييده بالانحصار.

قوله في ص ٨٥، س ١٠: «لا يمكن الحكم بالنجاسة».

أقول: والأولى هو القول بتغاير الانحصار مع الاشتراك.

قوله في ص ٨٥، س ١٨: «إلا أن التغير مستند إلى الجزء الداخل في الماء

الملاقي».

أقول: وفيه أنه حدس لا دليل له فالأولى هو أن يقال إن إطلاق الروايات مقيد

بالانحصار المستفاد من صحيحة ابن بزيع إذ مفاد حديث صحيحة ابن بزيع هو أن

ماء البئر لا ينجسه شيء بالملاقاة إلا إذا تغير الماء بها والظاهر منه هو أن المغير هو

الملاقاة لا غيرها وهذه الرواية تصلح أيضا لنفي تأثير المجاورة للنجاسة.

قوله في ص ٨٧، س ٦: «مع جوابه».

أقول: وقد مر ما فيه فراجع.

قوله في ص ٨٨، س ٨: «نعم يرد عليه».

أقول: وفيه أن الشك في عدم الجعل أزال بالنسبة إلى الزمان المشكوك فيه ناش

عن إدامة الناقض المعلوم و عدمها فإذا جرى الاستصحاب في الناقض المعلوم

لامجال للاستصحاب في عدم الجعل كما لا يخفى و عليه فيتم استصحاب النجاسة

في المسألة بعد عدم تمامية الأدلة الاجتهادية.

قوله في ص ٨٩، س ٢: «قصور الدلالة».

أقول: أي الدليل منصرف عن صورة الرفع و مع انصراف العام عن الرفع فبعد زوال حال التغير فيرجع الى استصحاب بقاء النجاسة.

قوله في ص ٨٩، س ١١: «كون (حتى) تعليلية».

أقول: صرح في شرح الكافية بأن «حتى» التي هي حرف جر لها معنيان إلى و كي و لاتجر بمعنى كي إلا مصدرًا مؤولا به الفعل المنصوب بعدها بأن المضمره نحو أسلمت حتى أدخل الجنة إلى أن قال و أما حتى العاطفة فهي مثل الجارة بمعنى الانتهاء و لا يكون بمعنى كي انتهى و عليه فيحتاج استعماله في كل واحد منهما إلى الاستظهار و ادعى المصنف ظهوره في الغاية و لعله لكثرة الاستعمال.

قوله في ص ٩٠، س ١٠: «فلا عموم في التعليل».

أقول: أي قوله «حتى يذهب الريح» بناء على كون حتى للتعليل.

قوله في ص ٩٠، س ١٨: «ربما يستظهر».

أقول: لعله من جهة ما أشار إليه بقوله في الذيل «و الأقوى هو القول بالنجاسة كما هو المشهور و يدل عليه إطلاق الأخبار الناهية الخ».

قوله في ص ٩٠، س ٢٠: «عليه إطلاق الأخبار الناهية».

أقول: و لا يخفى عليك ما فيه فإن الأخبار متعرضة لحال حدوث التغير و أما بعد

زواله فهي ساكنة عنه كما لا يدل على انتفاء النجاسة لاحتمال سبب آخر له وكون التغيير علة لشخص الحكم لا ينافي ذلك و أما اضطر المصنف إلى الاستدلال به لما مر انكار الاستصحاب وإلا لما اضطر إليه مع ما فيه من الضعف.

**قوله في ص ٩٥، س ٧: «حكم الماء الجاري الذي يبال فيه».**

**أقول:** ولا يخفى أن لفظ «الذي» ليس في الرواية بل الرواية هكذا «سألته عن الماء الجاري يبال فيه» و جعل «يبال فيه» صفة للجنس كما أن الجملة صفة بعد النكرة محتمل وفي قبالة احتمال آخر وهو أن يكون «يبال فيه» مصدرا بالاستفهام أيبال فيه و معه لا ظهور له في التوصيف.

**قوله في ص ٩٨، س ٩: «هو مقتضى صدر الصحيحة».**

**أقول:** فإن ماء المرنق قليل و معذلك جاز وروده على الماء في المرنق فإنه أحد معاني اغسله في المرنق مرتين ولكن لم يلتزم به في العروة و حواشيتها لتقيد هم التطهير بورود الماء القليل على الثوب و على المتنجس و عليه فليكن المراد من اغسله في المرنق وضع الثوب فيه و صب الماء عليه و تخلية مائه بعد غسله و عليه فلا يرد الإشكال الأول على المستدل.

**قوله في ص ٩٨، س ١٦: «فلا تدل على عدم انفعاله».**

**أقول:** و التمسك بصحيفة ابن يزيق لعدم انفعال القليل الجاري المتصل بالمادة و إن كان صحيحا ولكنه خروج عن التمسك بصحيفة محمد بن مسلم.

قوله في ص ٩٨، ص ١٨: «مع إمكان المنع عن شمول الجاري».

أقول: هذا مناف لما مر منه في ص ٩٥.

قوله في ص ٩٩، ص ٨: «ولكن جميعها ضعيفة السند».

أقول: و في الجعفریات بسندها الصحيح المتصل إلى الامام الصادق عليه السلام إلى آبائه عن علي عليه السلام قال الماء الجاري لا ينجسه شيء<sup>١</sup> أورد على الجعفریات في مباني تكملة المنهاج بأن كتاب محمد بن الأشعث و إن كان معتبرا إلا أنه لم يصل إلينا و هو لا ينطبق على ما هو موجود عندنا جزما فإن الكتاب الموجود بأيدينا مشتمل على أكثر أبواب الفقه و ذلك الكتاب في الحج خاصة و في خصوص ما روته العامة عن جعفر ابن محمد عليه السلام و هكذا الأمر فيما ذكره النجاشي و الشيخ في ترجمة اسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام من أن له كتبا يرويها عن أبيه عن آبائه عليهم السلام راجع التكملة، ج ١، ص ٢٢٦.

قوله في ص ١٠٠، ص ١: «ولكن الظاهر».

أقول: حاصل الجواب أن جهة السؤال هو لوهم عدم وحدة ما في الحياض مع الماء الموجود في الخزانة عرفا لاختلاف سطوحهما و عدم كفاية الاتصال بأنبوب في الوحدة العرفية، فأجاب الإمام عليه السلام عن ذلك بأنه بمنزلة الماء الجاري في اختلاف السطوح و الحكم التعبدية بوحدة ما في السافل من الجاري و العالي منه بالوحدة العرفية إن لم تكن فالوحدة التعبدية تكفي في ذلك و لأقل من الشك من

١. الجعفریات، كتاب الطهارة، باب طهارة الماء الجاري، ص ١١.



أن جهة السؤال هي ذلك أنه الاعتصام حتى يدل على أنه كما أن الجاري معتصم كذلك ماء الحمام معتصم ولا ينفعل، فالرواية مجملة ولا يرفع الإجمال بمجرد أن يقال إن الجريان له الخصوصية لا الكثرة وإلا لأشار إليها لأن خصوص الجريان مشتركة بين الجهتين أي الوحدة التعبدية أو الاعتصام فلا يكفي القول بأن للجريان خصوصية لا الكثرة وإلا لأشار إليها.

**قوله في ص ١٠٠، س ١١: «فليست الرواية في مقام بيانها».**

**أقول:** وفيه أنه خلاف ظاهر حيثية الجريان إذ لو كانت الكرية معتبرة فالكرية دخيلة لا الجريان، مع أن الرواية اعتمد فيها على الجريان كما أفاد في جامع المدارك فراجع ولكن يمكن الجواب عنه بما عرفت في التعليقة السابقة من أن مدخلية الجريان مشتركة بين الوحدة التعبدية والاعتصام، اللهم إلا أن يقال إن المقصود من السؤال أن جريان الماء من مخزن الماء في الحمام مع صغارة الحياض هل يوجب الاعتصام والإزالة للنجاسة بحيث لا ينفعل ويظهر جريان الماء في الحياض ما فيه من الماء النجس؟ وهذا هو السؤال الشائع في الأذهان العرفية لاتوهم عدم وحدة ما في الحياض مع ما في الخزانة وإن كان ولا بد فترك استفصال الإمام يدل على عمومية السؤال بالنسبة إلى الجهتين، وعليه فاكْتفاء الإمام بحيثية الجريان دون الكثرة يكفي في إفادة اعتصام ماء الجاري وعدم انفعاله ومطهريته من دون اعتبار الكثرة والكرية، وإلا لقال عليه السلام بمنزلة ماء البحار ولم يقل هو بمنزلة الماء الجاري ولعل رواية ابن أبي يعفور أيضا تدل على ذلك لأن ماء النهر الذي يظهر بعضه بعضا مصداق للماء الجاري فشبّه الإمام عليه السلام ماء

الحمام بالماء الجاري لأن النهر جار بالحمل الشائع الصناعي فلا فرق بين صحيحة داوود ورواية ابن أبي يعفور في الدلالة على عدم انفعال ماء الحمام المتصل بالمادة و مطهرته كما أن الجاري كذلك.

**قوله في ص ١٠١، س ١: «قد عرفت الخدشة في الروايات».**

**أقول:** ولكن عرفت الجواب عن جملة من المناقشات.

**قوله في ص ١٠١، س ٨: «تدل بالأولية على عليتها».**

**أقول:** كما أنه لو قيل التعليل راجع إلى الفقرة الأولى من الرواية فدلالته على عليية المادة لدفع النجاسة عن الماء و عدم انفعاله واضحة كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكي رحمته في كتاب الطهارة / ج ١، ص ٩١.

**قوله في ص ١٠١، س ١٤: «وعليه فالحكم بنجاسته بالملاقاة آناما».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال التغير محكوم ببقاء النجاسة، نعم ترتفع باتصاله بالمادة، و دلالة الرواية عليه على عدم انفعال ماء البئر و الدفع يحتاج إلى الاولوية أيضا.

**قوله في ص ١٠١، س ١٩: «هو المطلوب».**

**أقول:** فإن معناه هو كون الماء المتصل بالمادة دافعا.

**قوله في ص ١٠١، س ١٩: «وهذا مناف لصريح الرواية».**

**أقول:** هذا الاستدلال أيضا بيان للاولوية.

قوله في ص ١٠٢، س ١١: «الأخبار الدالة على اشتراط الكرية».

أقول: وفي جامع المدارك: ولا منشأ لاعتبار الكرية إلا مفهوم «إذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء» واستفادة العلية المنحصرة في القضايا الشرطية ممنوعة، كما بين في محله و على فرض الظهور قابل للتصرف فيه بما هو أظهر.

قوله في ص ١٠٣، س ٨: «بلامورد».

أقول: ولعل مراده بلاوجه فإن المورد باق سواء رجع دليل النجاسة أو دليل الطهارة.

قوله في ص ١٠٤، س ٥: «لعدم عموم في التعليل».

أقول: وفيه منع بعد عدم خصوصية المورد فإن الوارد عام ومطلق.

قوله في ص ١٠٤، س ١٢: «أنه لا دليل على اعتصام الماء الجاري بما هو جار».

أقول: وقد عرفت تمامية صحيحة داوود.

قوله في ص ١٠٦، س ١٦: «لتقيد موضوع الحجة في العموم».

أقول: فمع تقيد الموضوع بذلك ترجع الشبهة المصدقية إلى الشبهة الموضوعية

و التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية غير صحيح عند الجميع.

قوله في ص ١٠٧، س ٥: «بل أرجع الاستصحاب إلى هذه القاعدة».

**أقول:** و الإرجاع يصح إن قلنا باختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع دون الشك في المقتضي و أما إن قلنا بعدم الاختصاص كما هو الظاهر فلا يصح الإرجاع إذ مع الشك في المقتضي لا شك في الرفع و المانع فلا وجه لإرجاع الاستصحاب إلى قاعدة المقتضي و المانع.

قوله في ص ١٠٧، س ٦: «فإن تم أركان الاستصحاب».

**أقول:** و لا يخفى أن الشك في الاستصحاب متعلق بما تعلق به اليقين و ليس هكذا في قاعدة المقتضي و المانع لاختلاف المتعلقين فإن اليقين متعلق بالمقتضي، و الشك متعلق بالمانع و إرجاعه إليه باعتبار منشأ الشك خلاف ظاهر الدليل، هذا مضافا إلى أن وجود المقتضي (بالفتح) في قاعده المقتضي و المانع غير معلوم بخلاف مورد الاستصحاب و بقية الكلام مذكورة في تعليقتنا على الكفاية فراجع.

قوله في ص ١٠٩، س ٢: «المقدمة الأولى».

**أقول:** و سيأتي ما فيه من أن مقتضى الجمع بين العام و الخاص هو تعنون العام بعدم الاتصاف بالخاص لا بالاتصاف بعدم الخاص و من المعلوم أن عدم الاتصاف وجود محمولي بخلاف الاتصاف بالعدم فإنه نعتي.

قوله في ص ١٠٩، س ١٨: «والوجه في ذلك».

**أقول:** وفيه منع واضح إذ التركيب لا يجتمع مع الاتصاف لإطلاقا و لاتقييدا

بالانصاف لتضادهما بل كل ضد يقارن مع عدم ضده فإذا كان التركيب ليس الانصاف وإذا كان الانصاف ليس التركيب فالاستدلال للتوصيف بهذا الوجه كما ترى.

قوله في ص ١١٠، س ٢: «التقييد به».

أقول: بالانصاف.

قوله في ص ١١٠، س ٢: «فلاستلزامه».

أقول: بناء على ما مر من تقديم رتبة الانصاف بالأوصاف على المقارنات.

قوله في ص ١١٠، س ٢٠: «و ليس مراده أن العدم الأزلي غير العدم

المحمولي».

أقول: كما ذهب إليه في المستمسك.

قوله في ص ١١١، س ٦: «وذلك للفرق بين...».

أقول: و قد عرفت عدم صحة هذا الوجه مطلقا إذ التركيب يضاد مع الانصاف

و مع تضادهما لاجال لأخذ الانصاف إطلاقا أو تقييدا في حال التركيب لتقارن

كل ضد مع عدم أضداده.

قوله في ص ١١١، س ١٠: «بل لأن وجود العرض في نفسه».

أقول: وفيه أن كون وجود العرض كذلك في الواقع و نفس الأمر لايلزم أن

يكون كذلك في لسان الدليل بل يمكن أن يؤخذ في لسان الدليل بنحو التركيب

مع المحل كما يمكن أن يؤخذ بنحو التقييد و الانصاف فالمتبع في وجود العرض

أيضا لسان الدليل اللهم إلا أن يقال إن الاتصاف أقل مؤونة من أن يجعل وصفا بعد الوصف كالخبر بعد الخبر ولكنه غير واضح لاحتمال الأمرين فقوله العدول يحتمل أن يكون وصفا للعلماء كما يحتمل أن يكون عنوانا كالعلماء كأنه قال أكرم العدول كما أن قوله إن الله هو الغفور الرحيم محتمل الأمرين.

**قوله في ص ١١١، س ١٣: «التقييد بعدم العرض».**

**أقول:** أي التركيب في مقابلة الاتصاف.

**قوله في ص ١١١، س ١٧: «ما ليس بذلك الخاص».**

**أقول:** لأن نقيض كل شيء رفعه، فالموضوع الباقي في العام بعد التخصيص هو العلماء و لم يكونوا فاسقين، لا العلماء المتصفون بعدم الفسق بل الاتصاف يحتاج إلى مؤونة زائدة.

**قوله في ص ١١١، س ١٩: «أما الاستدلال».**

**أقول:** وفي تعليقه الإصفهاني رحمته على الكفاية ج ٢ ص ٢٠٩ و أما ما في بعض كلمات المفصل من أن العرض وإن كان قابلا للحاظة بنحو الوجود المحمولي إلا أنه إذا تركب الموضوع منه و من محله فلا بد من ملاحظته بنحو الناعتية لموضوعه و محله لأن المحل إما أن يلاحظ مطلقا بالإضافة إلى العرض الذي هو جزء الموضوع أو مقيدا به أو بضده حيث لا يعقل الإهمال في الواقعيات، و الأول و الأخير محال للزوم الخلف و التناقض فلا بد من الوسط و هو أخذه مقيدا به و هو معنى الناعتية، و مفاد «كان الناقصة» فمندفع بأن التقييد به لازم الجزئية و تركب

الموضوع منهما و ترتب أثر واحد على المركب و هذا أعم مما أفيد إذ من الممكن تركيب الموضوع للأثر من المحل و هو الجسم و من بياضه، و مجرد إضافة وجود البياض إلى الجسم لا يخرج من المحمولية و لا يدرجه في الرابط الذي هو مفاد «كان الناقصة» مثلا تركيب الموضوع من المرنة و من انتسابها إلى قريش يلزمه عدم إطلاق المرنة لكنه لا يلزمه لحاظ القرشية بنحو وجود الرابط فالمتبع في أمثال المقام ملاحظة لسان الدليل لأن مقام الثبوت مقتضى للحاظ العرض بالإضافة إلى محله بنحو الرابط و بالإضافة الى غيره بنحو المحمولية.

**قوله في ص ١١١، س ٢٢: «و الحل هو أن كلا من التقييد يعني عن الآخر».**

**أقول:** و الأولى أن يقال إن بينهما التضاد فلا يجتمع كل واحد مع الآخر و لذا قلنا بأن الوجه المذكور لا يكفي مطلقا لافي الوجود و لافي العدم.

**قوله في ص ١١٢، س ١: «غير أن التوصيف بالعدم أمر اعتباري».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أنه ينافي ما مر من تصديق صحة المقدمة الأولى فإن مقتضى تلك المقدمة هو التقييد و التوصيف بالعدم، و الميرزا النائيني رحمته بينها لإثبات كون القيد على نحو الاتصاف بحسب الأدلة جمعا بين العام و الخاص مضافا إلى ما يقتضيه مقام الثبوت كما أشار إليه في المقدمة الثانية، اللهم إلا أن يقال في جواب المقدمة الأولى إن نقيض كل شيء رفعه و نقيض الوجود الرابط الذي دل عليه الخاص هو عدم الرابط و رفعه لا العدم الرابط فمقتضى الجمع بين العام و الخاص هو تعنون العام بنقيض الخاص و رفع الخاص فإذا خص قوله «الماء ينفعل» بقوله «الماء الذي له المادة لا ينفعل» تعنون بنقيض الخاص و هو رفع

الاتصاف بالمادة فيصير الموضوع هو الماء الذي لم يتصف بوجود المادة و هو مركب و ليس نقيضه هو الماء الذي اتصف بعدم المادة فافهم و لا تغفل.

و في حاشية الدرر ص ٢٢٠ قال في تبين موارد أخذ الأوصاف بنحو التوصيف أو التركيب قد يستظهر من مناسبة الحكم و الموضوع في بعض المقامات أن التأثير و الفاعلية ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتصافه بوصف كما في قضية «إذا بلغ الماء قدر كراي نجسه شيء» و لهذا لا يجدي استصحاب عدم الكرية من الأزل و قد يستظهر من المناسبة المذكورة أن التأثير ثابت لنفس الوصف و الموضوع المفروغ عن وجوده إنما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السلام «المرأة ترى الدم إلى خمسين إلا أن تكون قرشية» حيث إن حيضية الدم إلى ستين إنما هي من خاصية التولد من قريش لأن المرأة لها هذه الخاصية بشرط التولد فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم و لو كان بعدم الموضوع و لهذا يكون استصحاب العدم الأزلي نافعا انتهى.

و فيه أن الوجه المذكور من مناسبة الحكم و الموضوع دليل الاتصاف في ناحية الإثبات و أخذ وجود شيء كالكرية في الموضوع و هو الماء إذ العاصم هو الماء لا الكمية و لو في غير الماء ولكنه لا ينافي ما ذكر من أن نقيض الاتصاف المذكور هو عدمه فالعام و هو الماء يتفعل معنون بنقيض الخاص و هو عدم الكرية فيتركب العام من الماء القليل و عدم الخاص و هو الاتصاف بالكرية و عدم الاتصاف بالكرية مسبوق بالعدم الأزلي فيقال إن هذا الماء القليل لم يكن متصفا في الأزل بالكرية و الآن كان كذلك.



قوله في ص ١١٢، س ١: «لحاظي له».

أقول: أي يحتاج إلى الملاحظة وهي مؤونة زائدة.

قوله في ص ١١٢، س ٢: «التي لا بد».

أقول: أي لا بد ولا يحتاج إلى مؤونة زائدة.

قوله في ص ١١٢، س ٤: «ثبت التقييد».

أقول: أي إذا ثبت تعنون العام بغير المتصف بالأمر الوجودي كالعلماء و عدم

الفساق بنحو التركيب.

قوله في ص ١١٤، س ١٦: «أن العبرة في اعتصام الجاري».

أقول: و قد مرت تمامية بعض الأدلة الدالة على اعتصام الجاري بما هو جار.

قوله في ص ١١٥، س ٥: «إذا اجتمع ماء المطر تحت الأرض».

أقول: و لا يخفى أن اجتماع المطر تحت الأرض يكون بحسب طبع الماء

لأبالجعل و عارض خارجي و نبعه أيضا كذلك فالمتفرع بالمثال المذكور ليس

في محله، نعم صب الماء في محل يكون بالجعل و العارض و الأولى هو أن يقال

إن المسألة السابقة تدل على اعتبار الاتصال بالمادة و هذه المسألة تدل على اعتبار

دوام الاتصال إلى حد يصدق على الماء أن له المادة و تفسير الدوام بأن يكون النبع

في المادة بحسب طبعها لأبأس به أيضا.

قوله في ص ١١٦، س ٥: «مائه أنا فأنا».

أقول: بمعنى ينبع أنا ويقف أنا.

قوله في ص ١١٦، س ٧: «للشك في وجود المادة حال الملاقاة».

أقول: يمكن أن يكون الشك بعد العلم بأن المادة منقطعة بين الزمانين و الملاقاة واقعة في تلك الحين في أن يكون دليل عاصمته المادة هل تشمل هذا الفرض أو لا؟ و عليه فالشبهة مفهومية ولا إشكال في الرجوع إلى عموم ما دل على انفعال الماء القليل في الشبهة المفهومية لدليل العاصم و الذي ذهب إليه في المستمسك هو وقوع الملاقاة حال خروج الماء و هو غير فرض العلم بالملاقاة و الشك في أنها حال خروج الماء أو حال انقطاعه حتى يكون من باب توارد الحالتين و الحق هو الحكم بالعاصمية فيما إذا كان خروج الماء مستمرا بحيث يصدق عليه أن له المادة كما ذهب إليه في المستمسك.

قوله في ص ١١٩، س ١٨: «كالفصل بعين النجس أو بالحائل».

أقول: و في القياس إشكال مع كون الماء المتغير ماءا فإن المتصل بالماء المتغير المتصل بالمادة متصل بالمادة لو حدة المياه.

قوله في ص ١٢٠، س ١٩: «ما يدل على عدم انفعال الجاري».

أقول: و قد مر تمامية بعض الأدلة.

قوله في ص ١٢١، س ٦: «لأنفصاله عنها بالماء النجس».

أقول: وفيه ما مر من أن قياس المتغير مع كونه ماء بالطين أو الخشب ليس في محله.

قوله في ص ١٣١، س ١: «فتقلب النسبة حينئذ».

أقول: وفيه أنه لاوجه لملاحظة مفهوم الشرط أولاً ثم ملاحظة نسبة الأخبار

الدالة على عدم انفعال الماء مع أخبار الدالة على الانفعال إذ مفهوم الشرط كأخبار

الدالة على الانفعال في صف واحد فاللازم هو ملاحظة تلك الأخبار جمعا مع

الأخبار الدالة على عدم الانفعال.

قوله في ص ١٣٢، س ٥: «أن الظاهر».

أقول: فيه تأمل لإمكان أن يقال إن في عصر الإمام الصادق عليه السلام شاع استعمال

القليل في دون الكر.

قوله في ص ١٣٢، س ٧: «بل لم يثبت الاصطلاح المذكور».

أقول: هو عجيب.

قوله في ص ١٣٧، س ١٣: «إذ يحتمل».

أقول: هو بعيد فإن السؤال ليس عن الاستقاء بل عن الوضوء بذلك الماء.

قوله في ص ١٣٨، س ١٤: «راوية من ماء سقطت فيها فأرة».

أقول: المزادة من ثلاثة جلود فيها الماء.

قوله في ص ١٣٨، س ١٥: «أو جرذ».

أقول: الجرذ كصرد ضرب من الفأر وقيل أنه كبير.

قوله في ص ١٣٨، س ١٥: «أو صعوة».

أقول: الصعوة عصفور صغير.

قوله في ص ١٣٨، س ١٥: «تفسخ فيها».

أقول: تفسخ الفأرة في الماء أي تقطعت.

قوله في ص ١٣٨، س ١٧: «الجرة».

أقول: الجرة بالفتح إناء خزف له بطن كبير وعروتان وفم واسع.

قوله في ص ١٣٨، س ١٧: «وحب».

أقول: الحب بالضم الجرة.

قوله في ص ١٤٠، س ٤: «فهي قابلة للجمع مع الأخبار».

أقول: وهذا الجمع و هو تقييد المادة مقدم على الجمع الذي ذهب إليه

المحدث الكاشاني لأن التصرف في الهيئة فيما إذا لم يمكن التصرف في المادة.

قوله في ص ١٤٦، س ٦: «لذا عد ابن أبي عقيل ومن تبعه...».

أقول: ولم يعد المحقق الخراساني من المخالفين.

قوله في ص ١٤٦، س ١٦: «إلا أنه قام الإجماع القطعي».

أقول: أي بمعونة الإجماع على عدم الفرق نقول بالتجسس بملاقة كل عين نجس.

قوله في ص ١٤٧، س ٢: «لظهور القضية...».

أقول: لأن كلمة شيء نكرة في سياق النفي و هو يفيد العموم و هو معلق في

القضية الشرطية.

قوله في ص ١٤٨، س ٢٠: «لرواية أبي بصير».

أقول: رواه الكليني ج ٣، ص ١١ عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبدالله بن

المغيرة عن سماعة عن أبي بصير.

قوله في ص ١٤٩، س ١٠: «المعنى المصلي».

أقول: وفيه أنه خلاف الظاهر.

قوله في ص ١٤٩، س ١٧: «مع ضعف سندها».

أقول: قال المصنف في معجم رجال الحديث أن عبدالله بن المغيرة الذي عده

الكشي من أصحاب الإجماع كوفي و قد صرح النجاشي بكونه كوفيا و صرح

الشيخ و البرقي و الاختصاص بكونه كوفيا خزاوا و لا إشكال في اتحاد الرجل و

ذلك لبعد أن يتعرض الشيخ لذكر رجل آخر في رجاله مع التصريح بكونه ذا كتاب

و لا يذكر من هو المعروف المشهور الذي ترجمه النجاشي و هو من أصحاب

الإجماع على أنه لو كان المسمى بعبدالله بن المغيرة رجلين لكل منهما كتاب

لكان على الصدوق رحمه الله في بيان طريقه إلى عبدالله بن المغيرة تعيينه أنه أي منهما فعدم بيانه دليل على اتحاده وأن المسمى عبدالله بن المغيرة رجل واحد، نعم بناء على الاتحاد يقع التنافي بين ما ذكره الشيخ من أن عبدالله بن المغيرة مولى بنى نوفل، وما ذكره النجاشي من أنه مولى جندب بن عبدالله بن سفيان العلقمي، و الظاهر أن ما ذكره الشيخ هو الصحيح لتأييده بما ذكره البرقي على أن جندب بن عبدالله بن سفيان العلقمي رجل مجهول لا يعرف غير الذي هو من أصحاب رسول الله ﷺ و من المعلوم أن عبدالله بن المغيرة لا يمكن أن يكون مولى له و أما غيره فهو مجهول فكيف يعرف به عبدالله بن المغيرة المشهور في نفسه فما ذكره الشيخ هو الصحيح، نعم يؤخذ عليه ترك ذكره في الفهرست مع اشتهاره و تصريحه في رجاله بأنه ذو كتاب.

**قوله في ص ١٤٩، س ١٧: «لم يثبت أنه الجبلي الثقة».**

**أقول:** عبدالله بن المغيرة أبو محمد الجبلي مولى جندب بن عبدالله بن سفيان العلقمي كوفي ثقة، عبدالله بن المغيرة مولى بني نوفل بن الحرث بن عبدالمطلب خزاز كوفي لم يوثق ولكن ذهب في معجم رجال الحديث الى اتحادهما هذا مضافا إلى أن الثاني لم ينقل عنه الرواية بخلاف الأول فإنه كثير الرواية و من المعلوم أن ما ذكره المصنف في كتاب الرجال أصح لأنه متأخر عن تدريس الطهارة فلا تغفل.

**قوله في ص ١٥٠، س ٧: «صحيحة الفضل».**

**أقول:** و الرواية هكذا عن العباس قال سألت أبا عبدالله ﷺ عن فضل الهرة و

الشاة والبقرة والإبل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس حتى انتهيت إلى الكلب فقال رجس نجس لاتوضأ بفضله.<sup>١</sup>

**قوله في ص ١٥٠، س ١٧: «بأن الظاهر من النجس».**

**أقول:** هذا مضافا إلى أن ظاهر الحديث أن رجس نجس محمول على الكلب لا فضل مائه وإلا فلامعنى لقوله بعده لاتوضأ بفضله لأنه في قوة لاتوضأ بفضله مانه إلا أن يكون المراد من قوله لاتوضأ بفضله أي بفضله الكلب فهو تكرر.

**قوله في ص ١٥٠، س ٢٠: «في رواية ابن أبي عمير».**

**أقول:** محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا وما أحسبه إلا على حفص بن البختري.

**قوله في ص ١٥١، س ٣: «ليس في مقام التعليل رأسا».**

**أقول:** ولا يخفى أن الظاهر أنه في مقام التعليل ولكن حيث لا يكون التعليل مع اللام يحتاج إلى مقدمات الإطلاق.

**قوله في ص ١٥١، س ٩: «بأنه نجس لا يقاس على سائر السباع».**

**أقول:** والنجس محمول على نفس الكلب لا سؤر الكلب حتى يؤخذ بإطلاقه والقول بشموله للمتجسس ولو مع الوساطة.

١. الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب الأسار، باب نجاسة سؤر الكلب والخنزير، الحديث ٤.

قوله في ص ١٥١، س ١٠: «ضعف سندها بمعاوية بن شريح».

أقول: روى الصفوان عنه.

قوله في ص ١٥٢، س ٢: «وسياتي تفصيل الكلام».

أقول: راجع التقيح، ج ٣، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

قوله في ص ١٥٢، س ٢٢: «خلاف الظاهر جدا».

أقول: فيه مالا يخفى إذ المسائل لم تكن واضحة من أول الأمر بل صارت

واضحة بالسؤال.

قوله في ص ١٥٣، س ٥: «على عدم تنجس الماء القليل».

أقول: أي عدم الانفعال الماء القليل.

قوله في ص ١٥٤، س ١١: «فيكون المراد من الاستبانة».

أقول: خلاف الظاهر فإن الآناء ليس أعم، هذا مضافا إلى أن الاستبانة موصوف

للشيء الذي خير لكان و المراد هو التفصيل في الدم المعلوم إجمالا بين كونه

مستبينا في الماء و عدم كونه مستبينا.

قوله في ص ١٥٤، س ١٣: «بمخرج ظهر الإناء».

أقول: فيه منع إذ ظهر الإناء غالبا مورد الابتلاء و لو بتماسه مع الرطوبة كما

أورد عليه شيخنا الأراكي رحمته في كتاب الطهارة.



قوله في ص ١٥٥، س ٣: «ولامعلوم الإصابة».

أقول: أي ولا يكون المظروف معلوم الإصابة تفصيلاً.

قوله في ص ١٥٥، س ١٢: «دون المظروف».

أقول: كما ذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته.

قوله في ص ١٥٥، س ١٢: «كل منهما».

أقول: كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته.

قوله في ص ١٥٥، س ١٢: «مجاز لا يصار إليه».

أقول: من جهة استعمال الإناء في الجامع بين الحقيقة والمجاز.

قوله في ص ١٥٥، س ١٣: «يحمل على معناه».

أقول: كما ذهب إليه صاحب الوسائل و شيخ الشريعة.

قوله في ص ١٥٥، س ١٥: «يعلم بوصول الدم إليه».

أقول: فيكون الشك فيه شكاً بدوياً.

قوله في ص ١٥٥، س ١٥: «بظهوره».

أقول: أي ولو لم نقل بظهور الإناء فيما ذكره صاحب الوسائل.

قوله في ص ١٥٦، س ١: «كان نفس الماء تطابقاً».

أقول: فيكون قرينة على أن المراد من الإناء هو الماء لا الأعم ولا خصوص الظرف.

قوله في ص ١٥٦، س ٢: «لأن الجواب عن حكم الماء».

أقول: أي بناء على الأخذ بظاهر الإناء وحمله على خصوص الظرف فالمقصود

من الجواب عن حكم الماء إنما يكون من جهة التنبيه الخ.

قوله في ص ١٥٦، س ١٦: «لا يصدق معه الملاقاة مع النجس».

أقول: ولو بالدقة العرفية.

قوله في ص ١٥٦، س ١٩: «بنجاسة الغبار المتصاعد من الأراضي

المتنجسة بالبول».

أقول: أي الغبار غير الغليظ هذا مضافاً إلى أن الغبار والبخار لم يكونا نجسا و

منجسا مادام كانا غبارا و بخارا و أما إذا عادا إلى التراب أو الماء فالزائل العائد

كالذي لم يزل في النجاسة فالأولى هو أن لا يستشهد بالمثل المذكور و في

الاستدلال بكونه معدوما عند العرف كفاية.

قوله في ص ١٥٧، س ٧: «إن ذلك لا يختص بالدم».

أقول: بل الأمر كذلك في جميع النجاسات فإنها إذا كانت بحيث لا تكون

موجودة بالدقة العرفية فلا يكون موضوع النجاسة موجودا.

قوله في ص ١٥٧، س ٩: «أنه تستهلك».

**أقول:** واستهلاك الماء أو المانع بسبب الملاقاة لا ينفع في عدم النجاسة لأن الماء ينجس بملاقاة ما يستهلك فيه من الماء أو المانع، هذا بخلاف ما إذا لم يكن النجس أو المتنجس مائعا كحبة حنطة متجسة في كونه من الحنطة إذا صارت دقيقا فإنه مستهلك فيه و بعد الاستهلاك لا يبقى موضوع للنجاسة و هكذا الأجزاء غير المأكولة من حيوانات مأكول اللحم إذا استهلك في الغذاء لا إشكال في أكل الغذاء لاستهلاكها فيه عرفا بالدقة العرفية و مع عدم بقائها فلاحرمة، فالاستهلاك في الجوامد من المحرمات أو النجاسات من المطهرات.

قوله في ص ١٥٧، س ١٨: «إذ لا يرون المجموع مياها متعددة».

**أقول:** لا و بعد في دعوى عدم سراية النجاسة من ملاقاة بعض المياه المتصلة بالسواقي التي تكون ضيقة مع طول المسافة إلى سائر أجزاء الماء لعدم السراية عرفا في النجاسات، نعم في مثل السم أو البرق يحكم العرف بالسراية لنفوذهما بخلاف النجاسة و المعيار في التجسس هو الملاقاة و السراية بالارتكاز العرفي.

قوله في ص ١٦١، س ١٩: «لا يروي إلا عن الثقة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن ما في «عدة الاصول» أن ابن أبي عمير و أحمد بن أبي نصر و صفوان لا يروون إلا عن الثقة و مقتضى ذلك هو التوثيق العام بالنسبة إلى جميع الأفراد الذين نقلوا عنه و عليه فقولهم أن ابن أبي عمير لا يرسل إلا عن الثقة ذكر الخاص بعد العام و لامنافاة بينهما.

قوله في ص ١٦٢، س ٢: «فيحتمل أن تكون الوسائط...».

**أقول:** وفيه أولا إن المتيقن هو أنه لا يرسل إلا عن ثقة و مع الإرسال لاعلم بالراوي حتى يمكن حصول العلم بضعف الراوي وثانيا: إن الغفلة في بعض الأحيان لا توجب عدم الاعتماد على مرسلاته و مسانيدته مع التزامه بأن لا يروي إلا عن ثقة وثالثا: بأن العلم بعدم كون راو ممن روى عنه ثقة لا يضر، غاية أن في هذا المورد يعارضه علمنا بأنه غير ثقة كما أن الأمر كذلك في مثل النجاشي وغيره، فقولهم مورد الاعتبار إلا إذا كان معارضا مع غيره و المعارضة غير معلومة في المرسلات، وعبارة اخرى حجية توثيقه معلومة و المعارضة معها غير معلومة و لا ترفع اليد عن الحجة بمحتمل الحجية في المرسلات، اللهم إلا أن يقال إن العلم الإجمالي بوجود بعض رواته مورد المعارضة يكفي في كونه من أطراف العلم الإجمالي و عليه فلا تكون المرسلات حجة لكون المورد من أطراف العلم الإجمالي بوجود المعارضة ولكن يمكن أن يقال كما أفاد سيدنا السيد موسى الزنجاني (مدظله) بأن احتمال المعارضة موهون في أطراف المرسلات لأنه في أطراف غير محصورة، هذا مضافا إلى أن دعوى العلم الإجمالي بوجود المعارض فيها غير ثابتة.

قوله في ص ١٦٢، س ١٥: «بل عن جماعة أنه كوفي».

**أقول:** صرح الكشي بأنه طائفي ولكن صرح النجاشي بأنه وجه أصحابنا بالكوفة.

قوله في ص ١٦٢، س ١٧: «للجمع العرفي بينهما يرفع إجمال كل منهما».

أقول: و هو محل تأمل لأن إجمال المعدود يسري إلى العدد فلا وجه لدعوى الصراحة فيه مع إجمال المعدود.

قوله في ص ١٦٢، س ١٨: «إن كلا منهما صريح في العدد».

أقول: وهو ١٢٠٠ و ٦٠٠.

قوله في ص ١٦٢، س ١٩: «مجمل في المعدود».

أقول: مجمل من جهة أن المعدود مردد بين المكّي والعراقي.

قوله في ص ١٦٢، س ٢١: «صريحة في اعتبار ١٢٠٠ رطل».

أقول: وفيه أنها أيضا صريحة في أنه لا يكون الكر أزيد منه فالصراحة لا اختصاص لها بطرف دون طرف، هذا مضافا إلى منع الصراحة لجواز التخصيص فيه بالمخصص المنفصل كما وقع في المتصل كقوله «لبث فيهم ألف سنين إلا خمسين عاما» إذ بعد إمكان التخصيص في المتصل يكون كذلك في المنفصل و لعل منشأ قبول التخصيص هو أن كل عدد عند العرف هو العدد الذي يكون قبله مع الإضافة لا أنه نوع منحصر في فرده.

قوله في ص ١٦٣، س ٢٢: «و نظير هذا الجمع شائع في الفقه».

أقول: وفيه أن الجمع المذكور ليس كالجمع الشائع في الفقه إذ العدد بالنسبة إلى طرفيه من الزيادة و النقيصة بشرط لا، فدعوى الصراحة بالنسبة إلى أحد طرفيه

بلاوجه، اللهم إلا أن يقال إن مقام التحديد يوجب صراحته في بعض الأطراف ولكنه يمكن أن يقال إنه يقتضي صراحته في نفي طرفيه من دون فرق بين المرسلة والصحيحة فكل رواية صريحة في نفي طرفيه، نعم حمل أحدهما على المكّي والآخري على العراقي جمع عرفي كما ذهب إليه صاحب مصباح الفقاهة ولكن ليس من باب رفع اليد عن ظهور إحدي الروايتين بصريح الاخرى، فتدبر بل من باب حمل المجمل على المبين كما إذا قال القائل إن جاءك زيد فأعطه منا من الحنطة ثم قال في هذا المجلس إن جاءك زيد فأعطه منين فالعرف يجمع بينهما بحمل أحدهما على معنى لاينافي الآخر فكما أن الأمر في المجلس الواحد فكذلك في المجالس المتعددة فتأمل لعدم ثبوت الجمع العرفي لا في المتصل فضلا عن المنفصل وهذا الجمع ليس من جهة الدلالة بل من جهة القدر المتيقن وهو ليس بجمع دلالي كما لا يخفى ويشكل الأمر حينئذ وحيث إن ١٢٠٠ الرطل المكّي منفي احتمالاً يدور الأمر بين العراقي والمدني فتدبر جيدا فالأحوط هو مراعاة ١٨٠٠ الرطل العراقي.

**قوله في ص ١٦٤، س ٢: «من عدم اعتبار مراسيل ابن أبي عمير».**

**أقول:** وفي مستند الشيعة وإرسالها على أصلنا غير قادح وكذا على غيره للإجماع على تصحيح ما يصح عن مرسلها (كما ادعاه الكشي في رجاله، ج ٢، ص ٨٣٠ وخاتمة المستدرک، ج ٣، ص ٧٥٧ ومقدمة معجم الرجال، ص ٥٩) وشهادة جماعة بأنه لا يرسل إلا عن ثقة (عمدة الاصول، ج ١، ص ٣٨٦ الذكري، ٤ النهاية للعلامة على المحكي في المستدرک، ج ٣، ص ٦٤٩) مضافا إلى

انجبارها بالعمل بل في المعبر لا أعرف من الأصحاب رادا لها أي المرسله (المستند، ج ١، ص ٥٦) بل صرح النجاشي في شرح حال ابن أبي عمير بأن الأصحاب يسكنون إلى مراسيل ابن أبي عمير فراجع.

**قوله في ص ١٦٤، س ٥: «الإجماع على عدم الاكتفاء بالأقل».**

**أقول:** وفيه أن الإجماع محتمل المدرك لاحتمال كون مستندهم هذه الأخبار مع الجمع بينهما بما مر أو اختيار المرسله.

**قوله في ص ١٦٤، س ٧: «لم تطبق على شيء من».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن عدم الانطباق لا يضر في الطرق كخفاء الجدران و خفاء الأذان اللهم إلا أن يقال إن الاختلاف بينهما معفو عنه فيما إذا لم يكن فاحشا فتأمل.

**قوله في ص ١٦٤، س ٩: «قد وزنا هذه المساحة ثلاث مرات».**

**أقول:** وقد وزن الأمين الأسترابادي ماء المدينة المنورة بالرطل العراقي فكان يساوي ٣٦ شبرا تقريبا و عليه فيساوي ١٢٠٠ مع ٣٦ شبر و أيضا وزن المجلسي(ره) بذلك فكان يساوي ٣٣ شبرا تقريبا فما ذهب إليه الماتن بعد ثلاث مرات مخصوص بالنجف نعم نعلم أن المراد من الصحيحة ليس العراقي لأنه أقل من جميع المساحات مشهورة كانت أو غير مشهوره فتدبر.

**قوله في ص ١٦٤، س ١٢: «لم يقل أحد بكفاية الأقل من تلك المساحة».**

**أقول:** عدم القول به مع احتمال استنادهم الى الاستنباط و الاجتهاد لا يضر.

قوله في ص ١٦٤، س ١٩: «ويؤيد ما ذكرنا».

**أقول:** وبعد استظهار الرطل العراقي من الصحيحة تقدما لعرف الرائج لامانع من حمل «لايصلح» على الكراهة.

قوله في ص ١٦٥، س ١١: «بالقدر المتيقن».

**أقول:** الإجماع على عدم اعتبار الأزيد من ١٢٠٠ رطل عراقي هذا مضافا إلى دلالة صحيحة محمد بن مسلم على عدم اعتباره حيث اكتفى فيها بستمأة رطل و هو إما عراقي فهو لايزيد عن (١٢٠٠) رطل عراقي و إما مكّي و هو أيضا لايزيد عن ذلك المقدار مساو معه و إما مدني و هو أيضا لايزيد عن ذلك المقدار كما لا يخفى لأن ٦٠٠ من المدني مساو مع ٩٠٠ من العراقي و عليه فالمستفاد من الإجماع و النص هو أن وزن الكر لايزيد على ١٢٠٠ رطل عراقي و حيث إن مفاد الصحيحة مشتبه بين العراقي و المكّي و المدني فيؤخذ في ما دون ١٢٠٠ رطل عراقي بعمومات الانفعال.

قوله في ص ١٦٥، س ١١: «ويرجع في الباقي».

**أقول:** بعد انفصالها عن المجمل ينعقد الظهور في العمومات.

قوله في ص ١٦٦، س ١٤: «قد ورد التخصيص على الطائفة الثانية».

**أقول:** و لا يخفى عليك أن التخصيص لا يختص بالطائفة الثانية بل الروايات الثالثة لكونها معللة بالتعليل كما تكون مخصصة للطائفة الثانية بأن مطلق ما له المادة لاينفعل فكذلك تكون مخصصة للطائفة الأولى بأن مطلق ما ليس له المادة



ينفعل لأن العلة معممة و مخصصة، و عليه فلاتعارض بين الطائفة الأولى و الثانية بعد تخصيصهما لأن الأولى تدل على عدم الانفعال فيما له المادة و الثانية تدل على الانفعال مما ليس له المادة و لاتعارض بينهما، ثم إن الطائفة الرابعة تخصص بالنسبة إلى الثانية الدالة على انفعال الماء الذي ليس له المادة و لاترفع اليد عن الثانية إلا في المتيقن و هو ١٢٠٠ رطل عراقي و بالجملة فالطائفة الثالثة مفصلة و معها ارتفعت المعارضة بين الأولى و الثانية بل الطائفة الأولى كما تخصص بالمبين تخصص بالمجمل أي مفهومه و هو نجاسة الماء إذا لم يكن كرا فيخصص الطائفة الأولى بما إذا كانت له المادة أو كانت كرا و يختص الطائفة الثانية بما إذا لم يكن له المادة و لم يكن كرا.

**قوله في ص ١٦٦، س ٢٠: «تقلب النسبة».**

**أقول:** فيه ما فيه لما قرر في محله، هذا مضافا إلى إمكان تخصيص الطائفة الأولى ببعض ما ورد في الأخبار كما عرفت.

**قوله في ص ١٦٧، س ٢: «تكون هي المرجع في غير ماله مادة».**

**أقول:** هذا بناء على انقلاب النسبة فيما إذا كانت النسبة مختلفة كما هو الظاهر و أما بناء على عدم القول بانقلاب النسبة فلاوجه لتقدم الطائفة الثانية، فالمرجع بعد تعارض ما دل على الانفعال و ما دل على عدم الانفعال هو قاعدة الطهارة بالنسبة إلى الماء المشكوك الكرية إذا لاقى نجسا، و أصالة عدم الطهارة بالنسبة إلى ما يغسل فيه من المتنجسات فما لم يبلغ الأرتال إلى (١٢٠٠) رطل عراقي لا يحكم بطهارة المغسول بل يجري استصحاب النجاسة فالتحصّل هو اعتبار

(١٢٠٠) رطل عراقي في التطهير لأنه المتيقن من الصحيحة، و عليه ففي الماء الذي يكون أقل من ١٢٠٠ رطل عراقي تجري قاعدة الطهارة بعد ملاقاته مع المتنجس، ولكن لا يحكم بطهارة المتنجس بملاقاته مع الماء المذكور لاستصحاب نجاسته فتحصل أن المتيقن في التطهير هو ١٢٠٠ رطل عراقي أيضا بل يمكن أن نقول بأن مع عدم انقلاب النسبة كانت الطائفة الأولى محمولة على عدم الانفعال فيما إذا كانت الماء له المادة و الطائفة الثانية على ما إذا كان الماء بلامادة فتشمل الكر ولا ترفع اليد عن الطائفة الثانية إلا في المقدار المتيقن و هو ١٢٠٠ رطل و يرفع في الباقي إلى الطائفة الثانية.

**قوله في ص ١٦٧، س ٢: «المتيقن من الطائفة الرابعة».**

**أقول:** و هو ١٢٠٠ رطل عراقي.

**قوله في ص ١٦٧، س ٢: «يرجع إليها».**

**أقول:** و هي تدل على الانفعال بالملاقة إذا كان الماء أقل من ١٢٠٠ رطل

عراقي.

**قوله في ص ١٦٨، س ٣: «(الخامس)».**

**أقول:** و هنا احتمال سادس و هو اثنا عشرة شبرا بحمل وسعه أو سعته في

صحيحة اسماعيل بن جابر على المساحة لاعلى مقدار طرف من أطرافه بناء على

كون الكر مدورا كما أن هنا احتمال سابع و هو تسعة أشبار بحمل ثلاثة أشبار على

المساحة لا مقدار طرف من أطرافه فيضرب في عمق الثلاثة ولكنهما لا يساعدهما

ما ورد في تقدير الكر بالوزن مع أنه معمول به فلتحمل الروايتان على ما لا ينافيه، و مما ذكر يظهر الوجه في القول الرابع كما أن القول الأول أيضا لا يساعد ما ورد في تقدير الكر بالوزن و من المعلوم أن الوزن هو الأصل.

**قوله في ص ١٦٨، س ١٧: «فلا إشكال في سندها».**

**أقول:** وهو محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أيوب بن نوح عن صفوان عن إسماعيل بن جابر الحديث.

**قوله في ص ١٦٩، س ١: «فمن».**

**أقول:** وفيه أن التحديد ببعد واحد لا يشهد على كون المقصود هو الدائرة، لأن البعد الواحد فيما إذا قيد الخطوط بمرورها من المحيط إلى المحيط على المركز و إلا فلها أيضا ساعات مختلفة فلا ترجيح للدائرة على المربع بعد عدم التقييد المذكور فالرواية مجملة من جهة الدائرة أو المربع لو لم نقل بظهورها في المربع.

**قوله في ص ١٦٩، س ١: «أجل ظهورها».**

**أقول:** وفيه أن الظاهر من كلمة وسعه هو اتساعه و مساحته كما أنه بهذا المعنى يشير قوله «سعة الدار من سعادة المرء» و حمله على تحديد مقدار الطرف خلاف ظاهر إطلاقه عن قيد الطرف بل هو تحديد لسعة سطح الماء بجميع أبعاده فإذا ضرب في عمقه يصير اثني عشرة شبرا فيقرب إلى ستمأه رطل عراقي كما هو المحتمل من صحيحة محمد بن مسلم فإن ستمأه رطل يصير ثلاثة عشر شبرا تقريبا على ما وزن في النجف، و القول بأن العوام لا يعرفون تكسير مجموع السعة بخلاف

مقدار الأطراف فهو قرينة على أن المقصود من كلمة وسعه هو مقدار الطرف لا المساحة، يمكن الجواب عنه بأن الاكتفاء بالمكسر مع عدم معرفة العوام بعيد وأما مع عدم الاكتفاء كما هو المشهود لما ورد في التحديد بالوزن و مقدار الأبعاد فلا بعد، اللهم إلا أن يقال إن المعمول هو ذكر عرض أو طول إذا كان مساويا مع ذكر العمق فقوله في ذراع و شبر وسعه أي في ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار في أربعة أشبار فيساوي ٣٦ شبرا فتأمل.

**قوله في ص ١٦٩، س ٥: «لها سعة واحدة».**

**أقول:** وفيه أن الوحدة لقيد المرور على المركز و إلا فللدائرة أيضا ساعات مختلفة فلا ترجيح بين المدور و المربع كما لا يخفى.

**قوله في ص ١٦٩، س ١١: «إذ يكفي ذلك في معرفة الكسر للعوام».**

**أقول:** ولا يخفى ما فيه إذ لو كان قطره و عمقه غير الذراعين و ذراع و شبر كما إذا كان القطر عدد ١ و عمقه عدد ٥ فيحتاج إلى ضرب و عمل رياضي فكيف يعرفه العوام جميعا من دون معرفة تكسير المجموع؟ هذا مضافا إلى أنه لا مانع من إحالة العوام إلى الخبرة في العمل الرياضي على أن الروايات في صدد بيان الضابطة لا بيان شكل خاص بحيث يحتاج سائر الموارد إلى إلغاء الخصوصية.

**قوله في ص ١٦٩، س ١٦: «لا يلتفت إليه في العرف».**

**أقول:** وفيه أنه مما يلتفت إليه في المجموع إن ثبت التفاوت، هذا مضافا إلى ما في التسامح فيما ورد في مقام التحديد الشرعي و لذا لا يجوز التسامح في مقدار الوضوء.

قوله في ص ١٧٠، س ٤: «مما يتسامح فيها عند العرف».

**أقول:** وفيه ما لا يخفى مع أن الأصل هو الانفعال، والمفروض هو عدم العلم بحصول العاصم بذلك المقدار وقد مر أن التسامح في التحديدات الشرعية مما لا يصار إليه، هذا مضافاً إلى أن مقدار شبر وربعه لا يكون مما يتسامح فيه في بضع وعشرين شبراً.

قوله في ص ١٧٠، س ١٤: «و هناك طريقة حديثة».

**أقول:** قال في غاية التعديل أنها الأدق و استنبطه عالم فرانسواى اسمه ويتا و آخر هولاندى اسمه ميتوس في آخر القرن السادس عشر و تتوافق مع ما ذكره غياث الدين رحمه الله قبلهما بمأتى سنة إلا أن ما ذكره رحمه الله أقرب إلى الصواب مما ذكره راجع ص ٧٥.

قوله في ص ١٧٠، س ٢١: «إلا أن هذه الزيادة لم تكن ملحوظة».

**أقول:** فيه منع.

قوله في ص ١٧٠، س ٢٣: «لم تكشف الزيادة حتى الآن».

**أقول:** ربما قيل بكشفها بوسيلة الوسائل الحديثة في اليوم من الآلات الرياضية.

قوله في ص ١٧١، س ٥: «كاشف عن مساواته».

**أقول:** فيه منع لأن عدم ذكر البعد الثالث كما يناسب مع المربع يناسب مع المدور، اللهم إلا أن يحمل على المربع بقريئة الإجماع أو الاستظهار من تلك العبارة الحجم المربع فتأمل.

قوله في ص ١٧١، س ٨: «خلاف الإجماع».

**أقول:** وفيه: نظر مع كونه محتمل المدرك، هذا مضافا إلى أن مقتضى القاعدة هو الاستظهار من الرواية ثم يلاحظ نسبتها مع سائر الروايات، نعم يمكن أن يستظهر المساواة من جهة أن ارادة المساواة أقل مؤونة من إرادة غيرها فإطلاق الكلام يحمل على المساواة فتدبر.

قوله في ص ١٧١، س ١٠: «أما سندها».

**أقول:** محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد عن البرقي عن ابن سنان عن إسماعيل بن جابر الحديث.

قوله في ص ١٧٢، س ١: «ملاحظة طبقات الروات في التقدم والتأخر».

**أقول:** وفي «البدر الزاهر» أن رجال الحديث بحسب تلمذه بعضهم بعض تقسم إلى طبقات ويراعى في ذلك الغلبة والكثرة وتبدء بصحابة النبي ﷺ فصحابته الأخذون منه كلهم من الطبقة الأولى والتابعون هم الطبقة الثانية وتابعوا التابعين الطبقة الثالثة والغالب فيهم أخذ الحديث من النبي ﷺ بواسطتين وتلامذة الطبقة الثالثة الطبقة الرابعة والأغلب في روايتهم عنه ﷺ وجود ثلاث وسائط وهم أصحاب الباقر عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم وتلامذة هذه الطبقة الطبقة الخامسة وهم أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام وتلامذة هذه الطبقة الطبقة السادسة أصحاب الرضا عليه السلام وتلامذة هذه الطبقة الطبقة السابعة منهم فضل بن شاذان وعلى هذا الحساب يكون الكليني وابن أبي عقيل من الطبقة التاسعة و

الصدوق و ابن الجنيد من العاشرة و المفيد من الحادية عشرة و شيخنا أبو جعفر الطوسي من الثانية عشرة و ابن إدريس و ابن حمزة من الخامسة عشرة و الشهيد الثاني من الرابعة و العشرين و نحن من السادسة و الثلثين فمن صحابة النبي ﷺ إلى الشيخ اثنتا عشرة طبقة و من ابنه إلى الشهيد الثاني أيضا كذلك و من تلامذة الشهيد أيضا إلينا هكذا. (البدر الزاهر، ص ٢٧ - ٢٦).

**قوله في ص ١٧٢، س ١٠: «لما ذكره».**

**أقول:** قال في الوافي، ج ١، ص ٢١ و من ذلك ابن سنان فإنه يذكر كثيرا من غير فصل مميز يعلم به أنه عبدالله الثقة أو محمد الضعيف ويمكن استعلام كونه عبدالله بوجه منها أن يروى عنه الصادق ﷺ بغير واسطة فإن محمدا إنما يروى عنه بواسطة و منها أن يروى عنه ﷺ بتوسط عمر بن يزيد أو أبي حمزة أو حفص الاعور فإن محمدا لا يروى عند بتوسط هؤلاء و منها أن ابن سنان الذي يروي عنه النضر بن سويد أو عبدالله بن المغيرة أو عبدالرحمن بن أبي نجران أو أحمد بن محمد بن أبي نصر أو فضالة أو عبدالله بن جبلة فهو عبدالله لامحمد و ابن سنان الذي يروى عنه أيوب بن نوح أو موسى بن القاسم أو أحمد بن محمد بن عيسى أو علي بن الحكم فهو محمد لا عبدالله انتهى و قال في بحث الكر بيان: كان المراد بالبرقي محمد لا أحمد و لاستبعاد في توسط عبدالله بن سنان بينه و بين اسماعيل كما ظن (ج ٦، ص ٣٦).

**قوله في ص ١٧٢، س ١٤: «فمبين أن ابن سنان الواقع في عبارة...».**

**أقول:** و فيه ما لا يخفى فإن استبط صاحب الوافي في تعيين ما هو مجمل في

الكافي لا يجدي للفقهاء الآخر، نعم احتمال تعدد الرواية كما سيأتي قريبا في محله، ومع التعدد لا مجال للبحث عن السند لأن بعض الأسناد صحيح وهو ما يسند إلى عبدالله بن سنان، هذا مضافا إلى أن طريق الشيخ إلى محمد بن سنان في نقل الرواية غير صحيح، فلا يعارض الطريق الآخر الذي يسند إلى عبدالله بن سنان.

**قوله في ص ١٧٢، س ١٩: «لكنه قد أدرك بعض أصحابه».**

**أقول:** ولعله لأن كل طبقة تنقسم إلى صغار و كبار وأنه قد يكون رجل واحد لطول عمره مدركا لطبقتين كالحامدان فإنهما من الخامسة وقد أدركا السادسة كما في البدر الزاهر.

**قوله في ص ١٧٣، س ١١: «وثقه المفيد».**

**أقول:** في الإرشاد باب ذكر الإمام القائم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) بعد أبي الحسن عليه السلام.

**قوله في ص ١٧٣، س ١٣: «وروى الكشي له مدحا جليلا».**

**أقول:** وفيه أن النجاشي قال ذكر أبو عمرو في رجاله قال ابن قتيبة قال فضل بن شاذان لأهل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان.

**قوله في ص ١٧٣، س ١٤: «وما قيل في تضعيفه».**

**أقول:** وفي حاشية التقيق ولكن سيدنا الاستاذ عدل عن توثيقه و بنى على ضعفه، لأن الشيخ ذكر أنه طعن عليه و ضعف و ضعفه النجاشي صريحا، و مع التعارض لا يمكن الحكم بوثاقته، إذا فالرجل ضعيف ج ١ ، ص ٢٠٤ انتهى، قال



الشيخ: محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا و ما يستبد بروايته و لا يشره فيه غيره لا يعمل عليه و قال المفيد في رسالته العددية: و محمد بن سنان مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمة و ضعفه و ما كان هذا سبيله لا يعمل عليه في الدين و قال السيد الخوئي: و لو لا أن ابن عقدة و النجاشي و الشيخ و الشيخ المفيد و ابن الغضائري ضعفوه و أن الفضل بن شاذان عده من الكذابين لتعين العمل بروايته إلخ معجم، ج ١٦، ص ١٦٠ و هنا كلام ذكرناه في تعليقة المعجم فراجع.

**قوله في ص ١٧٣، س ١٧: «فالمتحصل من جميع ما ذكرنا».**

**أقول:** بل المتحصل أن الحديث مجمل من حيث الدلالة بين إفادة المربع و بين إفادة المدور و استظهار المربع بمعونة أن المدور  $\frac{1}{4} + 20$  شبر خلاف الإجماع كما ترى لأن مقتضى القاعدة هو الأخذ بالرواية ثم ملاحظتها مع معارضها اللهم إلا أن يقال إن الظاهر من ثلاثة في ثلاثة هو بيان حجم المربع و هو  $\frac{1}{24}$  شبرا ولكنه لم يقل به أحد و القول بأن حجم المربع هو ٢٧ شبرا غير سديد لأنه مبني على المسامحة في عدد «بى» و ملاحظته أنه «٣» مع أنه  $\frac{3}{14}$ .

**قوله في ص ١٧٤، س ٣: «كم الكر».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن السؤال عن الكر هو السؤال عن المظروف لاعتد الطرف و عليه فلا يضر كون المورد ركيا فإن الطرف لا عبرة به سواء كان بنحو الركي أو غيره و أنما العبرة بالمظروف و هو الذي يكون ثلاثة أشبار و نصف عمقها في ثلاثة أشبار و نصف عرضها.

قوله في ص ١٧٤، س ١٧: «في عمقه في الأرض».

**أقول:** الشايح عند بيان مقدار الحجم هو الضرب كما يقال  $3 \times 3 \times 3$  و مقتضاه هو أن يكون كلمة في عمقه منقطعا عما قبله و بيانا للبعد الثالث مجملا مع الإحالة في مقداره إلى البعدين المذكورين، و عليه فالقول بأن في عمقه متمم لقوله ثلاثة أشبار و نصف فيؤول إلى ذكر البعدين أحدهما العرض و ثانيهما مثل العرض في ناحية العمق خلاف الظاهر و المتبادر إلى الذهن فلا تغفل.

قوله في ص ١٧٥، س ٩: «انجبار ضعفها بعمل المشهور ممنوع».

**أقول:** لاحتمال أن يكون مستندهم هو رواية أبي بصير.

قوله في ص ١٧٥، س ١٠: «للمسوح في المربع».

**أقول:** من المساحة.

قوله في ص ١٧٥، س ١١: «مقتضى إطلاقها».

**أقول:** و قد مر ما فيه راجع ص ١٦٩ نعم يحتمل أن يكون المراد من العرض مجموع المساحة فحينئذ يصير بعد الضرب في العمق  $12/25$  شبر و بالجملة فمع قرينة على المدور لوجه لدعوى تعينه، و القول بأن في المدور يكتفي بذكر العرض دون المربع غير سديد، لأن في المربع أيضا يكتفي بذكر العرض و دعوى التفاوت في المربع لو امتد الخط من الزاوية إلى الزاوية مندفعة بأن التفاوت أيضا موجود في المرور لو امتد الخط من المحيط إلى المحيط من دون المدور على المركز.

قوله في ص ١٧٥، س ١٢: «كما ذكرنا».

أقول: راجع ص ١٦٩.

قوله في ص ١٧٥، س ١٢: «في صحيحتي إسماعيل بن جابر».

أقول: بل الصحيحة الأولى وأما الصحيحة الثانية فقد مر استظهار المصنف منها

المربع.

قوله في ص ١٧٥، س ١٣: «أن موردها».

أقول: وقد مر في الصفحة الماضية أن السؤال عن الكر ظاهر في السؤال عن

المظروف لا الظرف.

قوله في ص ١٧٥، س ١٣: «هذا مضافا إلى ما ذكرنا».

أقول: وقد مر نقله بعنوان قيل.

قوله في ص ١٧٦، س ٢: «أو على أن الغالب».

أقول: لا قرينة له بل هو بالجمع التبرعي أشبه.

قوله في ص ١٧٦، س ١٠: «أحمد بن محمد بن يحيى».

أقول: وفي «منتهى المقال» وصف العلامة طريق الشيخ في التهذيب إلى محمد

بن علي بن محبوب بالصحة و هو في الطريق أعنى أحمد بن محمد بن يحيى العطار

القمي ولا طريق غيره و ذلك يقتضي الحكم بعدالته و هكذا طريقه في التهذيب إلى

علي بن جعفر بالصحة و هو فيه و لا طريق سواه و في الوجيزة أنه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحة حديثه و في تعليقه البهبهاني: و الظاهر أنه من مشايخ الإجازة.

**قوله في ص ١٧٧، س ١٢: «فريما يقال».**

**أقول:** و هو الذي أيده السيد المحقق الموسى الزنجاني (مدظله).

**قوله في ص ١٧٧، س ١٥: «قرينة ليث المرادي لتكرر روايته عنه».**

**أقول:** هذا مضافا إلى أن ابن مسكان من الطبقة الخامسة و أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فلا يصح روايته عن حماد بن عبدالله الذي كان متأخرا عن الإمام العسكري عليه السلام بطبقتين و هكذا لا يصح روايته عن يوسف بن حارث لأنه من أصحاب أبي جعفر الثاني عليه السلام و أما روايته عن عبدالله بن محمد الأسدي ففيه أنه مهمل مجهول فلا يروي من يكون ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن المجهول و المهمل فبقي ليث بن البخري أو المرادي و كلاهما ثقتان.

**قوله في ص ١٧٨، س ١: «مجرد الظن لا يفي ما لم يثبت بطريق معتبر».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أولا، أن الظنون المتراكمة توجب الوثوق النوعي و هو كاف في جواز الاعتماد عليه و لو لم يوجب الظن الشخصي و ثانيا: أن بناء العقلاء على الاعتماد على الظنون الرجالية كظنون الألفاظ لاختلال امور معاشهم لو قيل بعدم اعتبارها في الألفاظ و الرجال و نحوهما و كيف كان فقد ذهب المصنف في رجاله إلى أن المراد من أبي بصير عند الإطلاق هو يحيى أو ليث و لا أثر للتردد بينهما بعد عدم إطلاقه على غيرهما و كونهما ثقتين.

قوله في ص ١٧٨، س ٢: «و الضعيف غير قابلة الدفع».

**أقول:** ولكن عدل عنه في معجم رجال الحديث حيث قال وقد ذكر بعضهم أن أبابصير مشترك بين الثقة وغيره و لأجل ذلك تسقط هذه الروايات الكثيرة عن الحجية ولكننا ذكرنا في ترجمة يحيى بن القاسم أن أبابصير عند ما أطلق فالمراد به هو يحيى بن أبي القاسم و على تقدير الإغماض فالأمر يتردد بينه و بين ليث بن البختري المرادي الثقة فلا أثر للتردد و أما غيرهما فليس بمعروف بهذه الكنية بل لم يوجد مورد يطلق فيه أبوبصير و يراد به غير هذين<sup>١</sup> و اعلم أنه يكنى بأبي بصير جماعة، يحيى بن القاسم و ليث بن البختري و عبدالله بن محمد الأسدي و يوسف بن الحارث و حماد بن عبدالله بن أسيد الهروي، وقع بهذا العنوان أي أبي بصير في أسناد كثير من الروايات تبلغ الفين و مائتين و خمس و سبعين موردا قال في معجم الثقات: أما خروج حماد بن عبدالله عن أطراف الشبهة فلأن الكشي إنما روى ص ٤١٠ عنه عن داود بن القاسم عن أبي الحسن العسكري عليه السلام فهو متأخر عن العسكري عليه السلام بطبقتين فليس هو المراد بأبي بصير إذا روى عن الصادقين عليهم السلام و أما خروج يوسف بن الحارث عن أطراف الشبهة فلأنه من أصحاب أبي جعفر الثاني عليه السلام إلى أن قال: و أما خروج عبدالله بن محمد الأسدي من أطراف الشبهة فلأنه مهمل مجهول لم يذكر له كتاب و لأصل و لم يذكره النجاشي و الشيخ في الفهرست و لا ذكر أن فلانا روى عنه سوى الكشي حيث روى حديثا عن عبدالله بن وضاح عنه، فمن المستبعد جدا أن يكون هو المراد من أبي بصير الذي قال

١. جامع الحديث، ج ١، ص ٤٧.

الكشي ص ٢٠٦ أجمعت العصابة على تصديق هولاء الأولين من أصحاب أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام و انقادوا لهم بالفقه فقالوا أوفقه الأولين ستة منهم أبو بصير الأسدي و قال بعضهم أبو بصير المرادي بل المراد من أبي بصير الأسدي ليس إلا يحيى بن القاسم المعروف به قال الشيخ يحيى بن القاسم أبو محمد يعرف بأبي بصير الأسدي و نقل الكشي ص ١٥٤ عن محمد بن مسعود قال سألت الحسن بن علي بن فضال عن أبي بصير فقال كان اسمه يحيى بن القاسم فقال أبو بصير كان يكنى أبا محمد و كان مولى لبني أسد و كان مكفوفاً أبو بصير في الأخبار الكثيرة التي يروي عن الصادقين عليهما السلام ينصرف إليه أو إلى أبي بصير ليث بن البختری.

**قوله في ص ١٧٨، س ٣: «فمبنى على حذف البعد الثالث و هو الطول».**

**أقول:** ولا يخفى عليك ظهور الرواية فيما ذهب إليه المشهور لأن العرض و الطول مذكوران في الرواية و أحيل في مقدار العمق إلى العرض و الطول فالقول بأن البعد الثالث غير مذكور ضعيف.

**قوله في ص ١٧٨، س ٥: «صحة حمله المدور».**

**أقول:** و قد مر أن عدم ذكر البعد الثالث أعم من المدور و المربع و لاترجيح للمدور على المربع إذ كما أن المربع يحتاج إلى قيد مرور الخط من الضلع إلى الضلع فكذلك المدور يحتاج إلى قيد مرور الخط من المركز فهما متساويان من هذه الجهة.

**قوله في ص ١٧٨، س ١٥: «هذا تكلف ظاهر».**

**أقول:** فيه منع لأن السؤال عن قدر الكر، و الجواب ظاهر في أن قدر الماء إذا

كان ثلاثة أشبار ونصفه عرضا في مثل قدر الماء المذكور طولا في عمق ذلك القدر، فالضمير راجع إلى قدر الماء لا إلى ثلاثة أشبار ونصف حتى ينافي تذكيره رجوعه إلى ثلاثة وأشبار ونصف وحيث إن السؤال عن القدر والجواب عنه لا يحتاج تذكير الضمير إلى تأويل بل ظاهره هو ذلك.

**قوله في ص ١٧٨، س ١٨: «لامحذور في إرجاعه إلى الماء».**

**أقول:** ولا يخفى تكلفه إذ حمله على ما إذا كان العمق ماء لامركبا منه ومن غيره يحتاج إلى قرينة خاصة وإطلاق العبارة ينافي ذلك.

**قوله في ص ١٧٨، س ٢١: «مضافا إلى عدم ذلك إلا بتقدير حرف الجر».**

**أقول:** فيه منع لأن قوله «ثلاثة أشبار» بيان لقوله «في مثله» فلا يحتاج إلى تقدير حرف الجر ولا يوجب انقطاعه عما قبله ولعله منشأ التوهم هو جعله بيانا للبعد الثالث مع أنه بيان للبعد الثاني، وأما البعد الثالث فأحيل فيه إلى البعدين المذكورين كما يشهد له إقناع الراوي بذلك من دون سؤال عن مقدار العمق.

**قوله في ص ١٧٩، س ٢: «إذ هو بيان للبعد الثالث».**

**أقول:** وقد عرفت أنه بيان للبعد الثاني لا الثالث فلا انقطاع ولا حاجة إلى التقديم.

**قوله في ص ١٧٩، س ٦: «حيث إنه لا قائل بهذا العدد».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الرواية حينئذ صارت معارضة لرواية ٢٧ شبرا و

حمله على الاستحباب من المحامل.

قوله في ص ١٧٩، س ١٢: «معرفة نتيجة ضرب الأبعاد».

**أقول:** لإشكال في كون المراد معرفة بنتيجة الضرب لأنه مساعد مع الضابطة الكلية لأشكال خاص.

قوله في ص ١٧٩، س ١٨: «فيكفينا صحيحة زارة».

**أقول:** وفيه أن مع التعارض و عدم المرجح فالحكم هو التخير لالرجوع إلى رواية اخرى و هي أيضا من المعارضات، هذا مضافا إلى أن الأصحاب أعرضوا عن غير صحيحة أبي بصير.

قوله في ص ١٧٩، س ١٩: «من رواية لم ينجمه شيء».

**أقول:** و الرواية كما في «أقرب الموارد» و غيره هي الزادة من ثلاثة جلود و من المعلوم أن مقدار ثلاثة جلود الشاة لا يبلغ مقدار المشهور بل يمكن أن لا يبلغ مقدار سبعة و عشرين شبرا و كيف كان فالرواية عنوان آخر بلغ إلى سائر العناوين أم لا و ليس عنوان الرواية مجمل كعنوان القلة بل هو مبين و حمله على الرواية الخارجية في عصر صدور الرواية غير سديد لما قرر في محله من أن موضوع الأحكام هو العناوين من دون مدخليته للخارج و مما ذكر يظهر ما في تفسير المصنف للرواية بأنها هي القربة الكبيرة، و ما في حمله على مختاره، ثم إنه حكى عن الأزهرى في غاية التعديل ص ٥٠ أن الرواية تملأ قلتين و القلة حب عظيم و هي معروفة في الحجاز و الشام فتأمل .

و كيف كان إنما الإشكال من جهة موافقة خبر الرواية للعامة حيث ذهبوا إلى أن الماء الكثير لا ينفعل فخير الرواية و القلة محمول على التقية.



اللهم إلا أن يقال إن العامة لم يذهبوا إلى الراوية لأنهم إما يقولون بعدم انفعال القليل أو بعدم انفعال الكثير و هو عند بعضهم هو الماء الذي لا يتحرك طرف يتحرك طرف الآخر أو هو الماء الذي يكون بمقدار القلتين كما في بداية المجتهد، نعم بناء على تفسير الراوية بالقتلين كما عن الأزهرى يمكن القول بكونه محمولاً على التقية ولكنه لم يثبت هذا مضافاً إلى أن الحمل على التقية فيما إذا لم يكن الجمع الدلالي في الأخبار المتعارضة و الجمع الدلالي ممكن في المقام بحملها على مراتب الاعتصام.

**قوله في ص ١٨٠، س ١: «إلا أنه لا بد من تقييدها».**

**أقول:** و فيه ما لا يخفى بعد احتمال كون الإجماع مستندا إلى اجتهاداتهم و الظاهر أنه من المعارضات مع التقديرات الأخرى في عرض واحد.

**قوله في ص ١٨٠، س ٢: «وإطباق الروايات الواردة في تحديد الكر».**

**أقول:** و فيه منع بعد ما مر من احتمال اثني عشر أو عشرين شبرا و ربع من صحيحة اسماعيل بن جابر الثانية و صحيحة زرارة الدالة على كفاية الراوية فمع التعارض فلا بد إما من الترجيح أو التخيير أو الحمل على مراتب الاعتصام و الاحتياط، هذا مضافاً إلى احتمال التقية في مثل القلتين لو لم يمكن جمع عرفي.

**قوله في ص ١٨٠، س ٩: «فإن القلة هي الجرة الكبيرة تشبه الحب».**

**أقول:** و الأولى أن يقال إن القلة مجملة لتحديدتها في اللغة بمقادير مختلفة تسع بعضها أكثر من ٢٧ شبر بل أكثر من ٤٢ شبر كما أن بعضها يسع أقل من

التحديدات المذكورة و إن شئت المزيد راجع تاج العروس و القاموس و لذا حمل القلة في الناصريات على الكر بناء على أن مقداره بالوزن معلوم دون القلة فإنها مجملة فيحمل على المبين فلا يكون عنوان القلة في نفسها من المعارضات و هكذا إن اريد من الحب الخابية الكبيرة.

**قوله في ص ١٨٠، س ٩: «لأن الرجل القوى يقلها أي يحملها».**

**أقول:** و فيه أن بعض المقادير المذكورة في اللغة لتفسير القلة لايناسب هذا الوجه لأن المقدار المذكور لتحديد هالايحمل على الرأس.

**قوله في ص ١٨٠، س ١٢: «لابعد في أن تسع ١٣ شبرا ونصف».**

**أقول:** و فيه أن لازمه أن يحمل الإنسان ما يزيد على ستين صاعا و حمل المقدار المذكور بعيد فتأمل، هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا عدم كون القلة موافقا مع المشهور فلا يكون على موافقته مع مختار المصنف شاهد.

**قوله في ص ١٨٠، س ١٨: «لعم لابعد في أن تسع مقدار ٢٧ شبرا».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أنه مع فرض تسليم عدم موافقته مع المشهور لاملازمة بين الخابية الكبيرة و مختار المصنف.

**قوله في ص ١٨٠، س ٢٠: «انطباق هذه المسألة على الوزن المقدر».**

**أقول:** هل يصح جعل انطباقه في بعض النواحي دليلا على المختار مع أن المشهود في بعض اخرى هو الخلاف كما حكى عن الاسترابادي رحمته الله أنه وزن ماء المدينة فكان يساوي ٣٦ شبرا تقريبا و عن المجلسي أنه وزن فصار ٣٣ شبرا.

قوله في ص ١٨١، س ٢: «أن الأقوال في مساحة الكر خمسة».

**أقول:** حكى عن الشيخ محمد على الشاه آبادي أنه ذهب إلى أن الكر تسعة أشبار و لعل مستنده موثقة اسماعيل بن جابر من أن الكر ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار، بناء على الاستظهار منه أنه في مقام بيان مقدار الكر و تعيينه في تسعة أشبار مكعب منفصل من دون نظر إلى شكل من المربع أو المدور أو غيرهما من الأشكال، فتقدير البعد الثالث فيه يحتاج إلى مؤونة زائدة كما أن حمله على أنه في مقام بيان شكل الكر فمراده من ثلاثة أشبار تعيين مقدار بعض الأبعاد المتصلة بعيد، إذ الراوي لم يسئل عن شكل الكر بل عن مقداره بحمل الأشبار على الأشبار المتصلة لاوجه له، اللهم إلا أن يقال إن استعمال الثلاثة في الثلاثة في المتصلات كالفرش أو البيت أمر شايع فيحمل في المقام عليه و يقدر البعد الثالث فيصير مقدار الكر سبعة و عشرون شبرا فتأمل.

قوله في ص ١٨١، س ٣: «القول الخامس و هو ما ذهب إليه القميون».

**أقول:** نسبته إلى القميين غير ثابتة و إن نسبه في السرائر لمعارضته مع إسناد قول المشهور إلى القميين في الخلاف هذا مضافا إلى سند الرواية لما عرفت من اشتماله على ابن سنان و احتمال أن يكون هو محمد بن سنان، اللهم إلا أن يكتفى بما قيل من أن إطلاق ابن سنان منصرف إلى عبدالله بن سنان أو أن الظاهر هو موثقية محمد بن سنان على أن الرواية معارضة مع صحيحة أبي بصير الدالة على  $42 \frac{7}{8}$  شبرا سبعة اثمان الشبر بل مع صحيحة اسماعيل بن جابر الاخرى الدالة على ٣٦ شبرا بناء على أن يكون مكعبا أو الدالة على  $28 + \frac{2}{7}$  بناء على كون شكله دائرة و

المسامحة في الإضافة و عدد «بى» حتى يساوي النتيجة مع سبعة و عشرين شبرا كما ترى كما أن حمل الزائد على ملاحظة بعض الأغدره فإن في عمقه و حل و نحوه أيضا لايساعد مقام التحديد و بالجملة فمع التعارض يرجع إلى قواعده إن لم نقل بأن المشهور أعرضوا عن غير رواية أبي بصير و إلا فغيرها ساقط عن الحجية كما لا يخفى.

**قوله في ص ١٨١، س ٥: «لم نعر له على مستند».**

**أقول:** و في بداية المجتهد ص ٢٤ ذهب الشافعي إلى أن الحد في هذا (الكثير) هو أن يكون الماء من الكثرة بمقدار قلتين من قلال هجر و ذلك نحو خمسمائة رطل.

**قوله في ص ١٨١، س ٦: «فقد عرفت ما فيه من ضعف».**

**أقول:** و قد عرفت قوته.

**قوله في ص ١٨١، س ١٢: «أن الأظهر حملها على المدور».**

**أقول:** و قد عرفت عدم ترجيح المدور على المربع فالرواية مجملة راجع ص ١٦٩.

**قوله في ص ١٨١، س ١٧: «هذا القول بظاهره غير صحيح قطعا».**

**أقول:** يمكن أن يقال إن مقصود الراوندي أن الكفر في أي شكل كان يحتوي عشرة أشبار و نصف منفصلات، و من المعلوم أن هذا القول لا ينطبق على سائر الأقوال و لا يلزم منه أن يكون الأقل من عشرة أشبار و نصف فلا تغفل.

**قوله في ص ١٨١، س ١٨: «لثلاثة أشبار و نصف».**

**أقول:** أي مساويا.

قوله في ص ١٨٢، س ١: «قد يكون تكسيره ٤٠ شبرا».

$$\text{أقول: } 9 = 3 \times 3 \text{ و } 2 \frac{1}{2} \times 9 = 2 \frac{1}{2} \times 9$$

قوله في ص ١٨٢، س ١٠: «كذلك في صورة تساوي الأبعاد الثلاثة».

أقول: فيساوي ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ص ١٨٢، س ١٤: «تقضي ٢٧ شبرا».

أقول: وفيه ما مر.

قوله في ص ١٨٢، س ١٥: «عدم نهوض بقية الروايات».

أقول: ومع صحة رواية أبي بصير كما هو كذلك تعارض ما دل على أن الكر (٢٧) شبرا لأنها إما محمولة على المدور فيكون الكر  $\frac{42}{16} / 33$  أو محمولة على المربع كما هو الظاهر فيكون الكر  $\frac{42}{8}$ ، فإن قلنا بإعراض الأصحاب عن غير صحيحة أبي بصير فالمتعين هو الأخذ برواية أبي بصير وإن لم نقل بالإعراض فمقتضى القاعدة في المتعارضات هو الأخذ بالراجح إن كان وإلا فالتخير في الأخذ بالروايات.

قوله في ص ١٨٣، س ١: «أشكل على المشهور بأن الوزن على ما اعتبره

لا يبلغ المساحة المشهورة».

أقول: فيه منع بناء على أن المراد من الرطل مدني لكونه زائدا على العراقي بالثلث، هذا مضافا إلى أن مجرد التقدير في بلد كالنجف الأشرف أو المدينة المنورة لا يكفي في الحكم بعدم بلوغ الوزن المسامحة في جميع البلاد مع تفاوت

الأصلاح بحسب اختلاف البلاد فالتطابق ممكن و لو بحسب بعض البلدان على أن التحديد بالكم المتصل و الكم المنفصل تحديد بالمقولتين، و لانظر إلى مرجعهما إلى شيء واحد كتحديد الترخص بخفاء الأذان و خفاء الجدران فإن فيه لا يكون النظر إلى مرجعهما إلى شيء واحد بل هما مقولتين مقولة السمع و مقولة البصر فكل واحد منهما حد برأسه بحسب الظاهر من دون لزوم إرجاع بعض إلى بعض كما هو مقتضى القاعدة و هكذا القول في الكفارات فإن كل واحدة مقولة برأسها و لانظر فيها إلى مرجعها إلى القيمة حتى يجري التحديد بالأقل و الأكثر في موضوع واحد أضف إلى ذلك أن صاحب «غاية التعديل» بعد أن قال إن الرطل العراقي يكون بحسب المثقال، و هو زائد على ما يقوله المشهور قال لا تخالف بين الوزن و المساحة التي ذهب إليها المشهور بل كلاهما متساويان و جعلهما حدا واقعيًا.

**قوله في ص ١٨٣، س ٤: «و أحسن ما قيل في الجواب».**

**أقول:** بل الأحسن هو أن يقال كل واحد حد ظاهري مجعول شرعا للتسهيل كما في خفاء الجدران و خفاء الأذان، فكل واحد منهما يكون علامة على الحد تعبدا و لو لم ينطبق مع الآخر و لاشكال في تعدد الحدود الظاهرية لأن الحد الواقعي ليس إلا أمرا واحدا بحيث يخرج عنه بنقصان قطرة من الماء و أما الحدود الظاهرية المبنية على المساهلة فلا إشكال في تعددها و اختلاف بعضها مع البعض لكون كل واحد من مقولة غير مقولة أخرى و إرجاعهما إلى الأقل و الأكثر لا وجه له.

قوله في ص ١٨٣، س ١٩: «لتساويهما في الصدق غالبا».

أقول: و لا يخفى ما فيه فإن التطابق بالنسبة إلى محل كالنجف لا يوجب تساويهما في الصدق غالبا مع ما عرفت من المحكي من أنه يساوي ٣٦ في المدينة و يساوي ٣٣ في موضع آخر.

قوله في ص ١٨٣، س ٢٠: «إلا أنه مع ذلك قد يتخلف أحدهما عن الآخر».

أقول: و مع الاعتراف بالتخلف من كل طرف كيف يمكن دعوى أن الوزن حد واقعي للكفر؟

قوله في ص ١٨٥، س ١٠: «بمعنى تحقق الجامع بتحقيق أحدهما».

أقول: لادليل على إرجاعهما إلى الجامع إلا ما ذهب إليه في الكفاية من أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد كما لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، و قد قرر في محله عدم صحة الاستدلال بهذه القاعدة في أمثال المقام، حيث إنها اختصت بالواحد الشخصي، و المقام من باب الواحد النوعي و لامانع من صدور الواحد النوعي من غير الواحد كما لا يخفى، و عليه فكل واحد من الأشبار و الوزن كاف لعدم الانفعال تعبدا و يكون كل واحد منهما حدا ظاهريا و لا وجه لإرجاعه إلى الجامع الحقيقي أو الجامع الانتزاعي المفهومي من عنوان أحدهما بعد إمكان الأخذ بعنوان كل واحد منهما من الأشبار أو الوزن و جعله حدا ظاهريا و حيث يحكم بوجود الكفر مع صدق المساحة و عدم الوزن يعلم أن الوزن الكذائي أيضا طريق ظاهري و ليس هو حدا واقعا و المساحة طريقة إليه و لا إشكال في اختلاف الطرق الظاهرية التبعية.

قوله في ص ١٨٨، س ١٥: «(وفيه)».

أقول: راجع مصباح الهدى ص ١٠٣ تجده نافعا جدا في تبیین القاعدة و عدم الدلیل علیها.

قوله في ص ١٨٨، س ١٦: «لادلل علیها لاشرعا و عقلا».

أقول: وفيه منع فيما إذا كان لعدم المانع حالة سابقة و لعل الشيخ الأعظم اختار في المقام أصل عدم الدافع لكون المياه غالبا مسبوقه بعدم الكرية لما سيأتي من أن أصلها هو المطر و هو لاينافي ما حققه في الاصول من عدم الاعتبار بقاعدة المقتضي و المانع.

قوله في ص ١٩٠، س ٣: «لابلحاظ وجودها في الخارج».

أقول: نعم يعتبر الوجود ممكنا بمعنى آخر و هو الفقر و أما الإمكان بمعنى تساوي نسبة الوجود و العدم فهو بالنسبة إلى الماهية لبالنسبة إلى الوجود و هذه النسبة مستمرة و لو مع الوجود و لامنافاة بين الإمكان الذاتي و الوجوب الغيري كما لا يخفى.

قوله في ص ١٩١، س ١٦: «فلاقتضي القلة أو الكثرة».

أقول: و إن كانت طبيعة الماء متحيزة بالجهات الستة في الجملة لأن ذلك التحير جوهری بخلاف ما زاد عليه فإن القلة أو الكثرة من أحواله كسائر الصفات عند العرف.

قوله في ص ١٩١، س ٢١: «لامحذور في جريان استصحاب العدم الأزلي».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن استصحاب عدم الكرية معارض مع استصحاب عدم القلة لأن القلة و الكرية أمران وجوديان متضادان فيتساقطان فيرجع إلى استصحاب



الطهارة أو القاعدة الطهارة ولكن لقائل أن يقول إن الموضوع للآثار الشرعية هو الكر و عدم الكر لاعتوان القليل كما يشهد له قوله عليه السلام الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء و من المعلوم أن مفهومه، الماء إذا لم يبلغ الكر و عليه فالقليل ليس موضوعاً للأحكام الشرعية حتى يعارض استصحاب عدم القلة مع استصحاب عدم الكرية بل لو ذكر القليل كان من باب أنه مصداق عدم الكر و عليه فعنوان القليل ليس موضوعاً ذا أثر شرعي فلا يجري فيه الاستصحاب حتى يعارض؟.

**قوله في ص ١٩١، س ٢٢: «نحو العدم المحمولي».**

**أقول:** بمعنى أن هذا الماء لم يكن موجوداً و لم يكن متصفاً في الأزل و أما بمعنى أن الكر لم يكن هنا فهذا الماء لم يكن، فقد مر أنه مثبت.

**قوله في ص ١٩١، س ٢٢: «إما الماذكر».**

**أقول:** من أنه من عوارض الماهية و قد مر تضعيفه.

**قوله في ص ١٩١، س ٢٢: «لابتائه على الدقة العقلية».**

**أقول:** و فيه منع لأن القلة و الكرية عند العرف من الأحوال و أما ما ذهب إليه استاذنا الأراكي عليه السلام من أن الأثر للمتكلم لا الكم فقد مر الجواب عنه في ص ١١٢.

**قوله في ص ١٩٢، س ٤: «لأن جميع المياه مسبوقه بالقلة».**

**أقول:** فيه منع لأن المياه المتشعبة عن الشطوط و الأنهار أو البحار مسبوقه بالكرية نعم المياه المجتمعة في الغدير و نحوه بالأمطار مسبوقه بالقلة.

قوله في ص ١٩٢، س ٧: «من أن مبدأ جميع مياه العالم هي الأمطار».

أقول: وفيه أن المخلوق ساعة ليس مسبوقا بالقلّة و المفروض أنه محل الكلام.

قوله في ص ١٩٣، س ١: «في الأحكام الجزئية».

أقول: ولا يخفى عليك أن الجزئية لا معنى له بعد كون العنوان كلياً و هو الملقى

عليه المتنجس، نعم لو بحثنا عن مورد خاص يكون هو الجزئي و هو خلاف المفروض.

قوله في ص ١٩٣، س ٤: «يحكم على الماء المتنجس».

أقول: كما يحكم على الماء المشكوك كبريته ببقاء طهارته لأن اتصاله مع

الماء المتنجس مع عدم إحراز قلته لا يكفي في الحكم بالنجاسة.

قوله في ص ١٩٣، س ٤: «على القول بكفاية الاتصال».

أقول: وفيه أن التفصيل قاطع للشركة مع أن الحكم في المقام واحد سواء قلنا

باعتبار المزج أو قلنا بكفاية الاتصال إذ على كلا التقديرين يجري في كل من المائتين الاستصحاب الجاري فيه.

قوله في ص ١٩٣، س ٦: «ولو ظاهراً».

أقول: عدم كون الماء الواحد متصفاً بحكمين بحسب الواقع واضح، و أما

بحسب الظاهر يمكن اختلافهما إلا أن الإجماع يقوم على عدم اتصافه بالحكمين أيضاً.

قوله في ص ١٩٣، س ٧: «فيقع التعارض بين الاستصحابيين».

أقول: فيحكم بالطهارة.

قوله في ص ١٩٣، س ١١: «يستصحب طهارة الماء المشكوك كريته».

أقول: و ملاقاته مع المتجسس قبل الاستهلاك لا يوجب النجاسة لعدم إحراز كونه قليلا لفرض الشك في كريته ففي هذه الصورة يطهر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه ولكنه بالاستهلاك.

قوله في ص ١٩٤، س ٧: «فاستصحب النجاسة بلا معارض».

أقول: فالحكم بعدم طهارة ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه في محله في هذه الصورة أي عدم استهلاك أحدهما في الآخر.

قوله في ص ١٩٤، س ١٣: «فلا إشكال في حصول الطهارة به».

أقول: ولو بعد ورود المتجسس في المشكوك كريته ، فإذا أورد المتجسس في المشكوك لا يحكم بطهارة المغسول فإذا صب المشكوك كريته على المغسول يحكم بطهارته لأنه إن كان قليلا يطهر بالصب ولا يكون متجسسا بورود المتجسس فيه لعدم إحراز قلته.

قوله في ص ١٩٦، س ٤: «لعدم ترتب الأثر عليه».

أقول: وفيه أن مفهوم القضية الشرطية كالمنطوق في إفادة لزوم السبق الرتبي إذ الشرط يقتضي سبق الموضوع بالنسبة إلى الحكم بالسبق الرتبي فكما أن قوله

«إذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء» يدل على لزوم سبق الكرية على الملاقة كذلك قوله «إذا لم يكن الماء قدر كرم» يدل على لزوم سبق القلة أو عدم الكرية في الانفعال و التجسس فإثبات السبق في كل طرف يكون من الأصل المثبت فلا يجري الاستصحاب في الطرفين و مع عدم جريان الاستصحاب فيهما تجري قاعدة الطهارة و لو سلم جريانهما فهو متعارضان و يسقطان فيرجع إلى قاعدة الطهارة و السبق الرتي لا يختص بالجملة الشرطية بل يستفاد من مثل قوله ﷺ «كرم من الماء» في جواب السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء أيضا لأن الموضوع مقدم على الحكم و لو بالتقدم الرتي اللهم إلا أن يقال إن في المقام تكون القلة و عدم الكرية سابقا على الملاقة بالاستصحاب إذ بعد إحراز الملاقة وجدانا نشك في أن الملاقي بالفتح هل يكون قليلا أم لا؟ فاستصحاب كونه قليلا يكفي في إثبات ملاقة القليل.

قوله في ص ١٩٦، س ٦: «لزوم سبق الكرية على الملاقة و لو آناما».

أقول: بل لزوم السبق الرتي ولكنه أيضا يحتاج إلى الإثبات، هذا مضافا إلى أن الملاقة المستفادة بالارتكاز في قوله «لم ينجسه شيء» من عوارض الموضوع أي الكر بعد وجوده، و العوارض الثانوية متأخرة عن وجود الموضوع بالزمان.

قوله في ص ١٩٦، س ١١: «(الثاني)».

أقول: و سيأتي الجواب عنه.

قوله في ص ١٩٦، س ١٧: «وأما في صورة العلم بتاريخ الكرية».

أقول: وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقة فلجريان استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقة بلامعارض، إذ به يحرز موضوع النجاسة بضم الوجدان إلى الأصل.

قوله في ص ١٩٧، س ٥: «أجزاء الزمان».

أقول: أي أجزاء الزمان بحسب نفسه لاحداث آخر.

قوله في ص ١٩٧، س ٧: «ولو من باب السلب بانتفاء الموضوع».

أقول: أي الأصل العدم الأزلي.

قوله في ص ١٩٧، س ١٣: «تقع المعارضة بين الأصلين في جميع الصور».

أقول: إذ الشك في حدوث المعلوم تاريخه أو ملاقاته في زمان الحادث الآخر محقق ولا ينافي العلم به في نفسه مع الشك في حدوثه في زمان الحادث الآخر، و القول بأن الشك فيه ليس في امتداد المستصحب و عدمه بل في اتصال المستصحب بوجود الحادث الآخر كما في المستمسك، مندفع بأن ذلك أيضا إبقاء للعلم بعدم حدوثه في زمان الحادث الآخر قبل ذلك، فهو إبتداء في العدم كما لا يخفى فلا وجه لجعله خارجا عن مفاد الاستصحاب، و عليه فيقع التعارض لما عرفت من الاستصحاب مثبت في الطرفين بل الأولى أن يقال لايجريان في جميع الصور و يرجع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ١٩٧، س ١٨: «ولكن الأقوى».

**أقول:** بل الأقوى هو الحكم بالطهارة في جميع الصور بعد ما عرفت من تعارض الاستصحابين في جميع الصور أو عدم جريانها.

قوله في ص ١٩٧، س ٢٠: «باستصحاب عدم الكرية».

**أقول:** وفيه ما مر من أن اللازم هو إثبات سبق عدم الكرية أو القلة على الملاقاة ولورتبة، والاستصحاب لا يثبت ذلك كما في طرف العكس أي استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حدوث الكرية، ولعل منشأ الخلط هو ملاحظة استصحاب أجزاء الموضوع في غير موارد الجهل بالتاريخ فإن الاستصحاب جار فيها، لأن بعد استصحاب عدم الكرية والعلم بوجود الماء يحكم بالانفعال متأخرا بعد إثبات الموضوع بالوجدان والأصل، فلا حاجة إلى إثبات التأخر في تلك الموارد، هذا بخلاف المقام اللهم إلا أن يقال إن الملاقاة في المقام معلوم والشك في الملاقاة (بالتفتح) فاستصحاب كونه قليلا يكفي في إثبات ملاقاة القليل.

قوله في ص ١٩٧، س ٢١: «فإن موضوعها الماء القليل الملاقي للنجس».

**أقول:** لا وجه لإدراج الملاقاة في الموضوع بل هو مترتب على الموضوع.

قوله في ص ١٩٨، س ١٣: «كما في المقام».

**أقول:** لا وجه للتظير مع وضوح الفرق، إذ لا حاجة إلى إثبات السبق في غير المقام فإذا جرى الاستصحاب ثبت الموضوع تعبدا و يترتب عليه الحكم بخلاف مقامنا فإن بعد استصحاب عدم الكرية أو القلة إلى زمان الملاقاة مع النجس يحتاج

إلى إثبات تقدم عدم الكرية أو القلة على الملاقة و لو رتبة، فلا يشته الاستصحاب و عليه فهذا الاستصحاب أعني استصحاب عدم الكرية أو القلة كاستصحاب عدم الملاقة إلى زمان حصول الكرية في كونه أصلاً مثبتاً فلا يجريان، و المرجع حينئذ هو قاعدة الطهارة و إن سلم جريانها فهما متعارضان فيرجع إلى قاعدة الطهارة اللهم إلا أن يقال إن الملاقة معلومة و الشك في وضع الملاقي (بالفتح)، و حيث كان حالته السابقة هي القلة تستصحب القلة فجزء محرز بالوجدان و هو الملاقة و جزء محرز بالأصل و هو كون الملاقي قليلاً كما إذا اقتدى ثم شك في بقاء المقتدي على العدالة فالافتداء محرز بالوجدان و عدالة المقتدي تثبت بالاستصحاب.

**قوله في ص ١٩٩، س ١٤: «بعد تعارض كل من استصحاب...».**

**أقول:** أو عدم جريانها لكونها مثبتين بأن الأول يحتاج إلى إثبات أن الملاقة مرتبة على القلة كما أن الثاني أيضاً يحتاج إلى إثبات أن الملاقة مرتبة على الكرية و مع عدم الجريان أيضاً يرجع إلى قاعدة الطهارة.

**قوله في ص ١٩٩، س ١٦: «يرجع إلى استصحاب الكرية».**

**أقول:** فالملاقة محرزة و إنما الشك في وضع الملاقي (بالفتح) فتستصحب الكرية فأحرز بالاستصحاب في ناحية الملاقي (بالفتح) أن الملاقة مع الكر.

**قوله في ص ١٩٩، س ١٧: «دون معارض».**

**أقول:** لتوهم عدم جريان استصحاب عدم حدوث الملاقة في زمان الكرية للعلم بحدوث الملاقة و تاريخها ولكنه غير شديد، لعدم المنافاة بين معلومية

الشيء من جهة و الشك فيه من جهة اخرى، و هو حدوثه في زمان الحادث الآخر بعد العلم بعدم حدوثه فيه قبل ذلك و لو من باب السلب بانتفاء الموضوع و أصل العدم الأزلي، نعم استصحاب عدم حدوث الملاقاة في زمان الحادث الآخر أعني الكرية غير جار من جهة كونه مثبتا.

**قوله في ص ١٩٩، س ١٨: «يرجع إلى استصحاب عدم الملاقاة».**

**أقول:** هذا الاستصحاب أيضا مثبت لاحتياجه إلى إثبات أن الملاقاة مترتبة على القلة، هذا مضافا إلى أنه معارض باستصحاب الكرية و عدم القلة إلى زمان الملاقاة بعد ما مر من أن الأصل جار في معلوم التاريخ للتصور الشك فيه بالنسبة إلى شيء آخر.

**قوله في ص ٢٠٠، س ١٠: «لا يثبت تأخر الملاقاة عن القلة».**

**أقول:** و هذا أيضا جار في استصحاب عدم القلة إلى زمان الملاقاة فإن استصحاب عدم القلة إلى زمان الملاقاة لا يثبت تأخر الملاقاة عن عدم القلة و الكر الذي هو موضوع لعدم انفعال الماء لورود النجس عليه، إذ تأخرها عنها لازم عقلي لعدم حصول القلة إلى زمان الملاقاة للعلم الإجمالي بتأخر إحداهما عن الأخرى و عليه فاللازم هو القول بعدم جريان الاستصحاب في الطرفين لكونه مثبتا، فبعد عدم جريانه فالحكم هو الطهارة في مجهولي التاريخ و معلوم التاريخ لقاعدة الطهارة و لقائل أن يقول إن مع إحراز الملاقاة بالوجدان و الشك في وضع الملقى (بالفتح) استصحاب الكرية و عدم القلة ينقح أن الملاقاة مع الكر و لاجابة إلى كونه مثبتا.



قوله في ص ٢٠٠، س ١٧: «كان معارضا باستصحاب الكرية». أقول: أو عدم القلة.

قوله في ص ٢٠١، س ١٧: «قد عرفت».

أقول: وقد عرفت أن الأقوى هو النجاسة في جميع الصور فراجع.

قوله في ص ٢٠٣، س ٩: «لا ينبغي التأمل في إطلاق الجواب».

أقول: ولا يخفى عليك عموم المناط وهو أخذ الكرية موضوعا لعدم الانفعال وكون الحكم أعني عاصمية الكر من عوارض الموضوع بعد وجوده و العوارض الثانوية المتأخرة عن وجود الموضوع بالزمان كما في مصباح الهدى ١ / ١١٥ فلا فرق فيه بين القضية الشرطية والحملية لكون العاصمية في كليهما من عوارض الوجود.

قوله في ص ٢٠٤، س ٨: «وهو مبني على مسلكه».

أقول: بل يمكن الحكم بالنجاسة في المشكوك كريته بأصالة عدم الكرية الأزلية ولا يعارضها أصالة عدم كونه قليلا في الأزل لعدم كونه موضوعا للأثر، لأن موضوع الأثر هو الكر والقيل لا يكون موضوعا للأثر بل الموضوع هو عدم الكر وجعل القليل موضوعا من باب كونه مصداقا لعدم الكر.

قوله في ص ٢٠٤، س ١٢: «هو مبني على مسلكه».

أقول: بل يمكن الحكم.

قوله في ص ٢٠٥، س ٣: «لعدم ترتب الأثر عليه».

**أقول:** فيه منع إذ الأثر لا ينحصر في عدم انفعاله بالملاقاة لأن الكر يطهر غيره فاستصحاب عدم الكرية فيه و لو لم يلاق النجاسة يترتب عليه الحكم بترتب النجاسة عليه بالملاقاة الحادثة بعدا و عدم كونه مطهرا.

قوله في ص ٢٠٥، س ٦: «فلامحذور في جريان الأصلين معا».

**أقول:** و الحكم بالنجاسة في طرف الملاقاة إذ لا يلزم منه مخالفة عملية.

قوله في ص ٢٠٥، س ١١: «لما ذكرناه».

**أقول:** و قد مر أن الأثر لا ينحصر في عدم انفعاله بالملاقاة المعلومة لأن للكر آثار للتالي نعم مع تعارض الاستصحابين في طرفين و الحكم بسقوطهما لاستلزامها المخالفة العملية بعد العلم بوجود القلة فيرجع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ٢٠٥، س ١٢: «على كل تقدير».

**أقول:** سواء كان قليلا أو كرا.

قوله في ص ٢٠٥، س ١٤: «فلاستصحاب عدم كون القليل...».

**أقول:** بل يجري فيه كما في صورة الوقوع في المعين استصحاب عدم كرية الماء المشكوك في كل طرف و يحكم بنجاسته و لا يلزم من ذلك مخالفة عملية فلامحذور في جريان الأصل في الطرفين كما اعترف به المصنف في صورته الوقوع في المعين أما استصحاب عدم كون القليل المعلوم بالإجمال في البين

ملاقيا للنجس فلا أثر له بعد عدم العلم بالقليل تفصيلا إذ المفروض أنه لم يعلم أن أيهما كرا أو قليل و المصنف ذهب إلى تفصيل لا يفيد فلا تغفل.

قوله في ص ٢٠٥، س ١٧: «لا يثبت الأصل».

أقول: أي استصحاب عدم كون الطرف الآخر الكثير ملاقيا له.

قوله في ص ٢٠٥، س ١٨: «كربة الملاقي».

أقول: أي الملاقي الواقعي.

قوله في ص ٢٠٥، س ١٩: «الملاقاة معه».

أقول: أي مع القليل.

قوله في ص ٢٠٥، س ٢٢: «لأن استصحاب عدم كربة الملاقي».

أقول: بل محكوم بالطهارة لعدم كون العلم الإجمالي منجزا مع احتمال وقوع الدم في الكرف فيجري استصحاب عدم ملاقاته للنجاسة أو استصحاب الطهارة في الإناء إن كانت الطهارة حالة سابقة و إلا يكون لها حالة سابقة فمقتضى قاعده الطهارة هو الحكم بطهارة الإناء.

قوله في ص ٢٠٦، س ٩: «لجريان استصحاب عدم كون القليل...».

أقول: هذا الاستصحاب غير جار لعدم الأثر له بعد عدم العلم بالقليل لفرض كونه غير معلول بل الجاري هو استصحاب عدم كون كربة المشكوك الملاقي بنحو عدم الأزلي أو المحمولي و مقتضاه النجاسة ولكنه معارض باستصحاب

عدم كون المشكوك الآخر كذلك ولا مانع فيه لعدم لزوم المخالفة العملية فحكم هذه الصورة هو حكم صورة مسبوقتها بالقلة.

**قوله في ص ٢٠٦، س ١٤: «فالوجه في طهارتهما هو استصحاب كرية الملاقي للنجس».**

**أقول:** وقد عرفت أن هذا الاستصحاب غير جار لعدم الأثر له بعد عدم العلم بالملاقي الواقعي فمقتضى القاعدة هو استصحاب كرية المشكوك ملاقاته في كل طرف، فإن قلنا بأن العلم الإجمالي غير منجز لاحتمال الملاقة مع الكر فلان مانع من الاستصحابين في كلا الطرفين عدى العلم بالقلة فيلزم المخالفة العلمية فيرجع إلى قاعدة الطهارة و الحكم بالطهارة لا ينافي القلة التي علمت فيها بالإجمال بخلاف الحكم بالكرية، و أما إن قلنا بأن العلم الإجمالي منجز فلا استصحابان يعارضان ويتساقتان فيرجع أيضا إلى قاعدة الطهارة.

**قوله في ص ٢٠٩، س ١٠: «أدلة انفعال الماء القليل».**

**أقول:** كمفهوم المشهورة «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» بناء على إطلاقه ولو بإطلاق أحوالي فيما يدل على التجسس أو أدلة غسل الحمام وغير ذلك.

**قوله في ص ٢٠٩، س ١٣: «ولو كان متأخرا عن ملاقة النجس».**

**أقول:** حيث إن الملاقة أوجبت شيئين أحدهما الكرية و ثانيهما النجاسة فالكرية و النجاسة معلولتان للملاقة و متأخرتان عنها.

قوله في ص ٢٠٩، س ٢٠: «حد الكبر يوجب استهلاك النجاسة».

أقول: أي غلبة الماء على النجاسة.

قوله في ص ٢١٠، س ٢: «دعوى عدم الفرق قياس محض».

أقول: أي عدم الفرق بين مثل الكرية وبعدها.

قوله في ص ٢١٠، س ١٣: «في بعض صورها».

أقول: وهو الكر المسبوق بالقلة.

قوله في ص ٢١١، س ١٢: «تقييد الماء بالماء النجس».

أقول: في قوله إذا بلغ الماء كرام يحمل خبثا.

قوله في ص ٢١١، س ١٧: «إذ عدم اتصاف شيع بأمر».

أقول: نعم الجامع معقول ولكن ظاهر فعل المضارع هو التجدد والحدوث

كما ذهب إليه المحقق الهمداني رحمته الله و سيأتي تقريبه و المصنف خلط بين فعل

المضارع و الوصف و من المعلوم أنه «لم يحمل» غير «أنه لا يكون حاملا» و

المثال الذي تمسك به أيضا إذ فرس جموح وصف لافعل.

قوله في ص ٢١٢، س ٤: «لا يتجدد فيه حمل الخبث».

أقول: ما ذكره الهمداني هو الصحيح لأن الجزاء و إن كان منفيا بكلمة «لم»

يكون في حكم المضارع المنفي و عليه فقوله «لم يحمل» بمعنى أنه لا يتجدد فيه

حمل الخبث و ليس المراد من قوله «لم يحمل» أنه لا يكون حاملا للخبث من دون

اعتبار للتجدد حتى يكون أعم لأنه خلاف المتبادر من المضارع، و المضارع غير الوصف راجع كتاب الطهارة / ج ١، ص ٨٧ لشيخنا الاستاذ الأراكي.

**قوله في ص ٢١٢، س ٩: «منع ظاهر».**

**أقول:** وفيه أنه ليس بظاهر لما عرفت من أن المضارع ظاهر في التجدد و حيث إن المنفي بـ «لم» وقع في الجزاء فهو أيضا ظاهر في التجدد و حمل الفعل على الوصف خلاف الظاهر.

**قوله في ص ٢١٢، س ١٠: «وكذلك المثال».**

**أقول:** أي قول الهمداني نظير ذلك «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل لون الدم».

**قوله في ص ٢١٣، س ٥: «فلا بد من طرح هذه الرواية».**

**أقول:** وفيه أنه عمل بالرواية قليل من القدماء و هو يكفي في اعتباره.

**قوله في ص ٢١٣، س ٦: «أيضا تقع المعارضة بينها».**

**أقول:** خلافا للمستمسك حيث ذهب إلى إمكان الجمع بين الدليلين بحمل الثاني على مجرد الاقتضاء دون الفعلية فلا ينافي فعلية الطهارة و يكون نظير الجمع بين دليلي العنوان الأولي و الثانوي (المستمسك، ج ١، ص ١٦٤) ولكنه كما ترى إذ الملاقة و الكرية أمران عارضان على الماء و ليس أحدهما بالنسبة إلى الآخر ناظرا و حاكما كالعناوين الثانوية اللهم إلا أن يقال إن أدلة الانفعال لا تتعرض لرافع النجاسة فلا يعارض مع الأدلة المتكفلة للرافع كأدلة الكر و فيه أن الإطلاق الذاتي

يشمل حال التتميم نعم لو كان النظر هو الجمع بحمل أدلة الانفعال على الحكم الحيثي بعد فرض ورود المعارض الصحيح الدال على أن رافعية الكر و دافعيته فلا بأس بالجمع المذكور فلامعارضة إلا أن ذلك مجرد فرض لعدم تمامية المعارض سندا و دلالة.

**قوله في ص ٢١٣، س ٧: «بالعموم من وجه».**

**أقول:** لأن الرواية المذكورة تدل على عدم الانفعال بصيرورته كرا سواء كان نجسا أو لم يكن نجسا و أدلة انفعال الماء القليل يدل على الانفعال سواء تمم بالكر أو لم يتمم و سواء كان الماء القليل سببا لحدوث الكرية أم لا، و عليه فيتعارضان في مورد الاجتماع و هو ما إذا تمم بالكر الماء النجس.

**قوله في ص ٢١٣، س ١٠: «لا ترتفع عنه».**

**أقول:** فيه منع إذ أدلة الانفعال لا تدل إلا على انفعال الماء و لا تعرض فيها بالنسبة إلى الرافع حتى يتمسك بإطلاقه و يجعله معارضا و هكذا يمنع إطلاق الأدلة من ناحية انفعال الماء القليل الطاهر المتمم بملاقاة النجس حتى في صورة كونه سببا لحدوث الكرية ولكن الإطلاق الذاتي يقتضي شموله.

**قوله في ص ٢١٣، س ١٥: «الشاملة بإطلاقها».**

**أقول:** فيه منع إذ هو متعرض لنجاسة غسالة الحمام و لا نظر لها بالنسبة إلى صيرورتها مجتمعة و صارت كرافتأمل.

قوله في ص ٢١٤، س ٢: «تقع المعارضة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن المعارضة فرع الإطلاق و قد عرفت منع الإطلاق في أدلة الانفعال و روايات غسالة الحمام، فلامعارض لرواية ابن ادريس من الجهة الأولى فلو كان رواية ابن ادريس صحيحة السند و قلنا بأن مفادها أعم من مفادها أعم من الرفع، و الرفع تدل على ارتفاع النجاسة فيما إذا تم كرا بالنجس أو الطاهر، ولكن الانصاف دلالة روايات غسالة الحمام مطلقة فتقع المعارضة.

قوله في ص ٢١٤، س ٥: «أه تقع المعارضة بينها وبين أخبار الانفعال».

**أقول:** لا وجه للمعارضة أيضا لما عرفت من منع إطلاق أدلة الانفعال فلامعارض لرواية ابن ادريس الدالة على ارتفاع النجاسة، ولكن الانصاف أيضا أن أخبار الانفعال يشمل بإطلاقها الذاتي صورة كون الملاقة موجبا للكفرة ولكنه قابل للجمع كما أفاد في المستمسك.

قوله في ص ٢١٤، س ١٠: «إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية».

**أقول:** أي بعد ما عرفت من عدم صحة سند رواية ابن ادريس و عدم إطلاق روايات غسالة الحمام فالمرجع هو الاستصحاب.

قوله في ص ٢١٤، س ١٨: «الماء الواحد واقعا».

**أقول:** و توصيف الماء بالوحدة مع عدم الامتزاج لعله لأن بعد الاتصال فهو مرحلة من الوحدة.



قوله في ص ٢١٥، س ٣: «مع عموم ما دل على اعتصام المياه ما لم تتغير».

**أقول:** وفيه أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل ما دل على اعتصام المياه على الكر فلا يشمل القليل، و معه يجرى الأصل العملي فيه اللهم إلا أن يقال بأن ما دل على انفعال القليل يكون مبتلى بالمعارض فلا مخصص بعد ابتلائه بالمعارض فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على اعتصام المياه ولكن عرفت عدم تمامية المعارض و هو خبر ابن ادريس سندا و دلالة، نعم يمكن أن يقال إن العموم بعد تعنونه بمفهوم قوله «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» و هو إذا لم يكن قدر كر إن كان قليلا ينجسه شيء، كان مرددا بين تعنونه بضد مطلق القليل أو خصوص القليل الغير المتمم، فالقدر المتيقن هو تعنونه بضد خصوص القليل الغير المتمم، و أما القليل المتمم فهو باق تحت عموم ما دل على اعتصام الماء، و عليه فلا إشكال في الرجوع إلى العموم في المتمم إلا أن يقال إن أخبار غسالة الحمام أعم من أن يكون المتمم، و المتمم نجسين أو أحدهما نجسا و الآخر طاهرا في تخصص عموم ما دل على اعتصام المياه بأخبار غسالة الحمام فيختص بما إذا لم يكن قليلا مطلقا سواء كان متمما أو غير متمم، فإنها واردة في خصوص المقام أو أن يقال إن إطلاق أدلة الاعتصام غير ثابت لأنها في مقام بيان طهورية الماء لا بيان كيفية التطهير أو في مقام بيان أن الغلبة مانعة عن النجاسة و أما إن ذلك في القليل أو الكثير فهي ليست في مقامه.

قوله في ص ٢١٥، س ٢١: «قلنا بكفاية حصول الكرية للماء».

**أقول:** وفيه منع لأن عاصمية الكر و هو الحكم من عوارض الموضوع بعد وجوده و عليه فلا تكفي المقارنة بل اللازم هو تقدمها حتى يترتب عليه العاصمية.

قوله في ص ٢١٦، س ١٢: «قاعدة الطهارة».

**أقول:** فيه منع بعد تمامية حجية الاستصحاب، فمقتضى الاستصحاب فيما إذا تم بالنجس هو النجاسة بخلاف ما إذا تم بالطاهر فإن الاستصحاب في القليل النجس يعارض مع استصحاب طهارة المتمم بالكر بعد صيرورة المتمم بالكر و المتمم (بالفتح) ماء واحدا بالمزج أو بعد اتصالهما و قيام الإجماع على وحدتهما في الحكم و لو ظاهرا، فيرجع إلى قاعدة الطهارة فالحق فيما إذا لم يتم الإطلاقات هو التفصيل، بناء على ثبوت الإجماع على وحدتهما في الحكم واقعا و ظاهرا و إلا فلا إشكال في تغاير مفاد الاستصحابين، فيجري استصحاب النجاسة في أحدهما و استصحاب الطهارة في المتمم (بالكسر) أي الطاهر، هذا مع قطع النظر عن حكومة استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة و إلا فالحكم هو النجاسة في جميع الصور.

قوله في ص ٢١٨، س ٥: «بقريئة فرض سيلان المطر».

**أقول:** وفيه أن فرض السيلان لا يختص بطرف المطر إذ قوله «في ميزابين سالا أحدهما بول و الآخر ماء المطر» يدل على سيلان كل واحد منهما.

قوله في ص ٢١٨، س ١٤: «في البيوت».

**أقول:** أي في الدار.

قوله في ص ٢١٨، س ١٨: «يدل على».

أقول: كما يدل على اعتصام ماء المطر أيضا حيث قال لابأس بوكوبه على الثوب فإنه يدل على طهارته.

قوله في ص ٢١٨، س ٢٢: «إذا جرى فلا بأس به».

أقول: الضمير في قوله «جرى» يرجع إلى قوله «مانه» فيدل على أن ماء المطر يجوز التوضي به إذا كان جاريا فمع الجريان لا يتجسس بملاقاة المبال ونحوه وإلا فلا يجوز لكونه متغيرا بملاقاة النجاسة الغالبة فالشرط محقق الموضوع، وفي مصباح الهدى الظاهر أن الضمير في (به) راجع إلى الثوب فيكون المعنى حينئذ عدم البأس في إصابة الثوب من هذا المطر الجاري في مكان فيه العذرة إذا كان خاليا عن العذرة وكان الماء خالصا وأما إذا لم يجريه ماء المطر بل اصطحبت العذرة معه فخالطت به وكان ما أصابه الثوب مخلوطا بها فيجب غسله.

قوله في ص ٢١٩، س ٣: «الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر».

أقول: بناء على أن الإضافة بيانية فيدل على أن الرجل يمر في المطر وقد صب في المطر خمر فأصاب المطر ثوبه أو رجله مع أنه لاقي الخمر، وعليه فالصحيحة تدل على الاعتصام والمطهرية كليهما ولكن يحتمل أن تكون الإضافة نشوية أي ماء من المطر كماء البئر أي ماء من البئر فيدل على حكم ماء المطر الذي اجتمع في موضع كماء الراكد فيكون أجنبيا عن المقام.

قوله في ص ٢٢٠، س ١: «فشيء من الأمرين لا يمكن الالتزام به».

أقول: أي الجريان في الميزاب أو الجريان على مطلق وجه الأرض.

قوله في ص ٢٢٠، س ١١: «صادق على مطلق ما ينزل من السماء».

أقول: من دون تقييده بكونه قابلا للجريان على وجه الأرض.

قوله في ص ٢٢٠، س ١١: «إلا على نحو قطرة أو قطرات».

أقول: ولا يخفى عليك التلازم بين اشتراط عدم كونه على نحو قطرة أو قطرات

سيرة و بين الجريان التقديري فإن المطر نوعا إذا لم يكن على نحو قطرة أو قطرات و كان المحل صيقليا لكان جاريا.

قوله في ص ٢٢٠، س ١٧: «فلا دلالة فيها».

أقول: كما لا إطلاق له أيضا.

قوله في ص ٢٢١، س ١: «إنما هو بلحاظ خصوصية المورد».

أقول: ربما يقال بأن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، و قال في

«مصباح الهدى»: «يحتمل أن يكون الشرط فيها مسوقا لبيان الموضوع مثل «إن

رزقت ولدا فاخته» و قوله تعالى «وَلَا تَعْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ

تَحْصِنًا» فإن الأخذ من ماء المطر لا يمكن إلا مع الجريان فعلى هذا ليست الشرطية

مسوقة لبيان المفهوم أو إبقائها على ظاهرها، ولكن الغرض من التعليق فيها

الاحتراز عما لو كان الأخذ بعد انقطاع المطر فإن حاله بعد وقوفه حال سائر المياه

القليلة الملاقية للنجاسة، فالمراد بجريان المطر إما تقاطره من السماء في مقابل وقوفه أو لازم تقاطره منها الذي هو جريانه الفعلي، إذ الغالب كون فعلية الجريان في حال التقاطر و هذان الاحتمالان قويان جدا. (مصباح الهدى، ج ١، ص ١٣٠).

**قوله في ص ٢٢١، س ٦: «و في مثله لا يكفي مجرد إصابة المطر».**

**أقول:** و الأولى أن يقال: و في مثله لا يكفي المطر لصيرورته متغيرا بملاقاته مع النجاسة بل يلزم أن يكون جاريا حتى لا تتغير بملاقاتها للنجاسة و لا يكون البحث عن تطهيره للمحل حتى تناسبه العبارة المذكورة في المتن.

**قوله في ص ٢٢٢، س ٧: «الوسائل في الباب المتقدم، الحديث ٩».**

**أقول:** و في الوسائل عندنا «إذا جرى به» ولكن في نسخة صاحب مصباح الهدى «إذا جرى فيه» و لعله أنسب إذ جرى به كذهب به لا يناسب المقام.

**قوله في ص ٢٢٢، س ٩: «انما هو لخصوصية المورد».**

**أقول:** وفيه: أن العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصية المورد فتأمل و لعل التعليق لإفادة اشتراط تقاطر المطر حال و كوب المطر الملاقي مع النجاسة على الثوب.

**قوله في ص ٢٢٢، س ٢١: «لاتصاله به الموجب لاعتصامه».**

**أقول:** بناء على استفادة التعليل العام مما ورد في البئر من أن له المادة و عليه فلا فرق بين كون الماء المجتمع من المطر أو غير المطر فإذا اتصل بالقطرات النازلة يصير عاصما و مطهرا.

قوله في ص ٢٢٣، س ٥: «فمورده ما نحن فيه بعينه».

**أقول:** مورده هو اعتصام ماء المطر فلا ينجس بملاقاة الخمر وأما دلالة الرواية على أن ماء المطر يكون مطهرا فلا إلا من جهة ارتكاز الملازمة بين اعتصام ماء المطر واقعا و المطهريه كما يكون كذلك في اعتصام الكر المستفاد من قوله «الماء إذا كان قدر كرا لىنجسه شيء» فإنه يلزم مطهريه الكرا أيضا.

قوله في ص ٢٢٣، س ٥: «لا بد من تقييده بحال تقاطر السماء».

**أقول:** أي بحال تقاطر السماء عليه أو على شيء آخر يجرى منه إليه بحيث يصدق اتصاله بماء المطر و أما إذا لم يتقاطر عليه و لاعلى محل اخرى يجرى إليه فلا يكون معتصما و لامطهرا فصرف تقاطر المطر على موضع آخر لا يجرى إليه لا يكفي.

قوله في ص ٢٢٣، س ١٦: «لما قيل».

**أقول:** كما في المستمسك.

قوله في ص ٢٢٣، س ١٩: «بل عدم صدق مفهوم الغسل».

**أقول:** فيه تأمل بعد ما رأينا صدقه على غسل الوجه و اليدين في الوضوء و لولم ينفصل الماء من الوجه أو اليدين.

قوله في ص ٢٢٤، س ١٥: «لما قرر في محله من تقديم الظهور التجيزي على التعليقي».

**أقول:** و لا يخفى اختصاص ذلك بما إذا كان الظهور التجيزي متصلا و أما مع

الانفصال فالظهور في كليهما منعقد و اللازم هو الجمع بحمل الظاهر على الأظهر.

**قوله في ص ٢٢٥، س ١٦: «ربما يشكل».**

**أقول:** كما في المستمسك.

**قوله في ص ٢٢٦، س ١٦: «ثم يغلبه المطر».**

**أقول:** مراده أن بعد غلبة المطر و استهلاك التغير حكم الإمام بطهارة الماء الذي

زال تغيره مع كونه متنجسا فعلم منه مطهريه المطر بالنسبة إلى الماء المتنجس.

**قوله في ص ٢٢٦، س ١٧: «ويستهلك البول فيه».**

**أقول:** و الاستهلاك ليس بالنسبة إلى البول لأنه حصل في آن أول بل المراد هو

استهلاك التغير.

**قوله في ص ٢٢٦، س ١٩: «أن المطر بمنزلة المادة».**

**أقول:** دعوى الإطلاق فيه بحيث لا يحتاج إلى الامتزاج غير واضحة بعد عدم

قطر زائد للماء النازل من الميزاب نعم في مثل الماء الداخل في الإناء و نحوه يمكن

القول بطهارته مع الاتصال بماء المطر و أما في مثل الحياض فمحل تأمل.

**قوله في ص ٢٢٧، س ٣: «ومنه يعلم طهارة داخل الحوض».**

**أقول:** شمول صحيحة هشام لمثله غير واضح اللهم إلا أن يقال لخصوصية في

مورده فافهم.

قوله في ص ٢٢٧، س ٩: «عموم التعليل المستفاد من قوله ﷺ».

أقول: ولا يخفى عليك أن مع العموم في التعليل لا يحتاج إلى إلغاء الخصوصية بحسب الارتكاز العرفي كما سيأتي ومع إلغاء الخصوصية لا وجه للتمسك بعموم التعليل.

قوله في ص ٢٢٧، س ١٦: «من دون تقييده بالامتزاج».

أقول: ولكن قطر الماء الذي زال تغيره قطر قليل فلا يشمل لمثل الحياض.

قوله في ص ٢٢٨، س ١٣: «غير خفي».

أقول: ولا يخفى صدق إصابة المطر بإصابة قطرة أو قطرات إذا كان المطر

النازل كثيرا.

قوله في ص ٢٢٨، س ١٨: «كان الأحوط استحبابا».

أقول: بل الأحوط هو الامتزاج أيضا.

قوله في ص ٢٢٩، س ٢٠: «يشكل صدق إصابة المطر عرفا».

أقول: فيه منع لحكم العرف بصدق إصابة المطر.

قوله في ص ٢٣٤، س ١٧: «لعدم حصول الاعتصام».

أقول: قضاء لمفهوم قوله ﷺ «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء».



قوله في ص ٢٣٦، س ٧: «وقوع منصور الذي هو من أصحاب الإمام».

أقول: أي منصور بن حازم.

قوله في ص ٢٣٦، س ١١: «فيدفعها».

أقول: ظاهر كلامه أن ما في العدة هو عين ما حكى عن الكشي «من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم» و لذا اكتفى في رد الاستدلال بكليهما بوجه واحد و هو كما ترى لأن مفاد الإجماع المحكي عن الكشي هو الوثوق بالصدور لا بالرواية و مفاد الإجماع المحكي عن العدة هو الوثوق بالرواية و لا دليل على رجوع أحدهما أي الآخر و ما أورده في المقام بالنسبة إلى الوثوق بالرواية على تقدير تسليم صحته لا يفيد بالنسبة إلى الوثوق بالصدور.

قوله في ص ٢٣٦، س ١٣: «وقد يكون بمعنى أن المجمعين قد علموا».

أقول: و الفرق بينها و بين الصورتين الأوليين هو أن هذه الصورة ليست بشهادة بخلاف الصورتين بل ليست هي إلا نقل فعل و هو أعم من الشهادة المبتنية على الوجوه القريبة إلى الحس أو ليس إلا حدس و تخمين من المجمعين.

قوله في ص ٢٣٦، س ١٥: «ذلك توثيقاً لمن يروى عنه».

أقول: أي شهادة مبتنية على الوجوه المحسوسة أو القريبة إليها بل هو نقل فعل و لعله ابتنى على الوجوه البعيدة أو حدس و تخمين من المجمعين.

قوله في ص ٢٣٦، س ١٦: «كان الإجماع دليلاً على»

أقول: أي لكونه دالاً على الشهادة على الوثاقة.

قوله في ص ٢٣٦، س ١٩: «وحيث إننا قد علمنا».

أقول: أراد بذلك تعيين الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة بدليل نقل أصحاب الإجماع عن غير الثقة، فلا يكون الإجماع المزبور شهادة المجمعين على وثاقة من روى أصحاب الإجماع عنهم أو شهادة أصحاب الإجماع على وثاقة من روى عنهم بل الإجماع المزبور حدس و تخمين و استقراء، فإن الحدس و التخمين يجتمع مع التصريح بضعف بعض من روى عنه أصحاب الإجماع ولكن لقائل أن يقول إن غير المعقول هو الإجماع المزبور مع تصريح نفس المجمعين على ضعف بعض من روى عنه أصحاب الإجماع إلا أن المصرحين ليس إياهم بل هم المتأخرون عن المجمعين و لا إشكال في أن يكون قول المتأخرين مخالفاً للمتقدمين في التوثيق و التضعيف و عليه فلامانع من أن يكون الإجماع المذكور شهادة على الوثاقة من المجمعين أو أصحاب الإجماع بل يمكن أن يقال إن الاستقراء في مثل صفوان يفيد أنه لم يرو إلا عن الثقة بحيث يسكن الأصحاب على مروياته كما صرح به النجاشي في مثل ابن أبي عمير بالنسبة إلى مراسلاته يكشف عن التزام مثل صفوان على أنه لم يرو إلا عن الثقة و هو يفيد الوثوق نعم يمكن أن يقال إن ذلك في خصوص المراسلات كما يظهر من عبارة العدة.

قوله في ص ٢٣٧، س ٢: «إذ لا يعقل الإجماع المزبور».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن غير المعقول هو تصريح نفس المجمعين أو نفس الأصحاب الإجماع و أما المتأخرون عنهم فلا يمنع تصريحهم عن الإجماع المزبور، هذا مضافا إلى أن القدر المتيقن من كلام الشيخ في العدة هو خصوص المرسلات فإنه أخبر أن الأصحاب سوا بين مرسلات مثل ابن أبي عمير و مسندات الآخرين فعبارة الشيخ لا تشمل غير المرسلات فإذا كان الكلام منحصرًا في المرسلات فالمروي عنه لا يعرف حتى يقال الإجماع المزبور لا يعقل مع تصريح علماء الرجال بضعف من روى عنه أصحاب الإجماع و إرجاع المحكي عن الكشي إلى توثيق الروات و لو في المسندات لواجه له بعد ما عرفت من أن ظاهره هو الوثوق بالصدور فتحصل أنه لواجه بعدم الاعتناء بالإجماع الكشي في تصحيح الرواية ببعض الاستبعادات كما لواجه للتشكيك في مرسلات ابن أبي عمير و صفوان و البنظي مع نقل الإجماع من العلمين أي الشيخ و النجاشي على سكونة الأصحاب بالنسبة إلى مرسلاتهم، نعم. كلام النجاشي مخصوص بأبن أبي عمير.

قوله في ص ٢٣٧، س ٥: «فهو لا يزيد على صحيحة داود في الدلالة».

**أقول:** فإن كل واحد منهما يدل على اعتبار المادة إذ الجاري لا يجري بدون

المادة فيوافق صحيحة داود مع رواية بكير بن محمد بن حبيب.

قوله في ص ٢٣٧، س ٥: «ويشتركان في تطرق الإشكال».

**أقول:** أي في إمكان الاستدلال بهما على عدم اشتراط الكرية لافيه ولا في مادته وفي الإشكال على الاستدلال المذكور بوجهين المذكورين فيما سيأتي.

قوله في ص ٢٣٧، س ٧: «استدل من ذهب إلى عدم اشتراط الكرية مطلقا».

**أقول:** لم يذكر المصنف وجه استدلالهم لاعتبار الكرية في الرفع مع أن المنزل عليه وهو الماء الجاري لاعتبار فيه للكرية دفعا ورفعا ولم يحك عن أحد عدم اعتبار الكرية في الرفع في ماء الحمام كما عرفت الأقوال وذلك عجيب إذ عموم التزليل يقتضي ذلك أيضا ولعل منشأ ذلك هو اختصاص السؤال في بعض الأخبار بالدفع فتأمل.

قوله في ص ٢٣٧، س ١٦: «ما ارتكز في أذهان العرف».

**أقول:** دعوى الارتكاز في عدم تقوى العالي بالسافل صحيحة بخلاف العكس إذ العالي مؤثر في السافل بخلاف السافل فإنه لا يؤثر في العالي.

قوله في ص ٢٣٨، س ٣: «وإن اتصل من الفوق بماء عاصم».

**أقول:** فيه ما عرفت من أن مع الاتصال وتأثير العالي في السافل يزيد في قوة اعتصام السافل و مع ازدياد قوة الاعتصام كيف يحكم بنجاسته السافل مع اتصاله بالعالي ولا ينقض ذلك بعدم تقوي العالي بالسافل لأن في الثاني لايسري شيء الى العالي لا القذارة ولا قوة الاعتصام، ألا ترى أن الناس يحكمون بعدم انفعال العيون مع قلة مائها بمجرد اتصالها بالمادة ولو كانت المادة تصب من الفوق، هذا شاهد

على ارتكاز العرف على الاعتصام و لو مع اختلاف السطوح بالنسبة الى تقوى السافل بالعالي.

**قوله في ص ٢٣٨، س ١١: «إنما هو لدفع هذه الشبهة».**

**أقول:** وقد عرفت أنه ليس هنا شبهة بعد أن تقوى السافل بالعالي أيضاً أمر عرفي فلا وجه لنفي الإطلاق في الرواية بكونه في مقام دفع هذه الشبهة ومقتضى الإطلاق هو عدم اشتراط الكرية كما ذهب إليه المحقق و الحدائق و مال إليه صاحب الجواهر، نعم يكون الاشتراط موافقا للاحتياط.

**قوله في ص ٢٣٨، س ١٧: «لأن ما في الحياض أقل من الكر».**

**أقول:** فأخراج ماء الحمام مع قلته عن أدلة انفعال القليل تخصيص.

**قوله في ص ٢٣٩، س ٢: «تشمّل على إكرار من الماء».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن ذلك و إن كان صحيحا في بعض الأحوال ولكن يمكن أن يكون أقل من الكر بعد الاستعمال ومع ذلك لم تقيد المادة بالكر.

**قوله في ص ١١، س ٢: «لأن اللائق بمقام الإمام المبين للأحكام».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الاختصار على بيان السعة التكوينية لا يناسب شأن الإمام و أما بيان أن الماء باعتبار كونه ذا مادة كثيرة تكوينا و يترتب عليه الحكم الشرعي و هو أنه لا يفسده شيء ثم تعليل ذلك و رفع النجاسة بعد زوال التغيير بكونه ذا مادة لا يكون خارجا عن شأن الإمام.



حاشية

دروس في فقه الشيعة

المجلد الثاني



قوله في ص ١١، س ٥: «فيتعين الحمل عل السعة في الحكم».

أقول: لامانع من الحمل على السعة التكوينية باعتبار كونه ذا مادة.

قوله في ص ١١، س ٥: «على أنه ﷺ فسر السعة».

أقول: يمكن أن يقال إنه ليس تفسيراً بل توصيف الكثير التكويني بحكمة الشرعي وهو أنه لاينفعل بملاقاة النجاسة.

قوله في ص ١١، س ٨: «على أن استثناء صورة التغير».

أقول: ولا يخفى أن الاستثناء من الواسع الموصوف بأنه لايفسده شيء لا ذات الموصوف وعليه فلا فرق بين كون الواسع بمعنى السعة في الحكم كقوله «الناس في سعة ما لم يعلموا» أو بمعنى السعة التكوينية.

قوله في ص ١١، س ١١: «أضف إلى ذلك كله».

أقول: وقد عرفت أن المعلل هو الواسع الموصوف بالحكم الشرعي وهو لايفسده شيء ولاينفعل شرعا.



قوله في ص ١٢، س ١: «من أن المراد أنه لا يفسده شيء».

أقول: ظاهره أنه بين المراد الجددي بعد الجمع بين هذه الصحيحة وأخبار النزح.

قوله في ص ١٢، س ٥: «التي لا يكاد يحتمل المخاطب إرادتها».

أقول: ليس الجمع الذي ذهب إليه شيخ الطائفة بهذه المرتبة من البعد لأنه جمع بين المطلق و المقيد، نعم يمكن أن يقال إن المطلقات الكثيرة الدالة على عدم الحاجة إلى شيء آخر كالنزح تقوى في عدم لزوم النزح و مع قوة هذه المطلقات يحمل أخبار النزح على الاستحباب.

قوله في ص ١٢، س ١٥: «فمنذفعه أولاً بمنع الكبرى».

أقول: لا وجه لهذا المنع إذ مع إعراض الأصحاب عن شيء مع واجديته للقبول كاشف قطعي أو اطمئنان عرفا عن اختلاله من جهة من الجهات و القطع و الاطمئنان حجة.

قوله في ص ١٤، س ١١: «فلا تطلق هذه الكلمات على...».

أقول: سيأتي في ص ٢٠ إطلاقها على البعيرة في صحيحة ابن بزيع فراجع.

قوله في ص ١٤، س ١٨: «(ويندفع)».

أقول: وقد مر أن الجمع المذكور جمع بين المطلق و المقيد و هو جمع عرفي و ليس شبيها بالألغاز، اللهم إلا أن يقال إن المطلقات الكثيرة مع ورودها في مقام البيان و عدم ذكر من النزح فيها شاهدة كون النزح مستحبا.

قوله في ص ١٥، س ٦: «من النجاسات».

**أقول:** لعل وجه اختصاصه بالنجاسات مع كون مما وقع أعم منها، هو المناسبة بين الحكم و الموضوع من قوله «و لاتعاد الصلاة» و أعاد الصلاة من جهة التنتن.

قوله في ص ١٥، س ١٧: «الظاهر».

**أقول:** وفيه من الظهور لأن الوقوع أعم من الموت و الكناية غير ثابتة اللهم إلا أن يستظهر من قوله «و هو لايعلم أن الفأرة كانت في الماء عند وضوء الرجل» و هو لايمكن إلا بالموت فيها.

قوله في ص ١٨، س ٣: «صريحة في عدم انفعال البثر مطلقا».

**أقول:** و لعل المراد أن دلالة أقوى و أما الصراحة مع أن دلالتها بالإطلاق كما ترى.

قوله في ص ١٨، س ١٤: «قد فسرت الكسر».

**أقول:** بناء على إرادة المدور و أما بناء على إرادة الكعب فهي تفيد ما ذهب إليه المشهور في حد الكسر من ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر.

قوله في ص ٢٠، س ٩: «أو الشرطي».

**أقول:** بمعنى أنه يشترط في حصول الطهارة عن الحدث و الخبث بماء البثر نزع المقدرات و إن كان الماء طاهرا.

قوله في ص ٢٢، س ١٨: «لعدم المعارض».

أقول: ولا يخفى عليك أن بين الأعداد تبين لأن كل عدد نوع برأسه و معه كيف يكون الأقل هو القدر المتيقن فإن مقتضى المباينة هو التعارض.

قوله في ص ٢٦، س ١٤: «على الاستحباب».

أقول: أي الاستحباب الشرطي.

قوله في ص ٢٧، س ٤: «فلا بد من حمل الأمر بالنزح على الإرشاد».

أقول: أي الاستحباب الشرطي.

قوله في ص ٢٧، س ٩: «فتدبر».

أقول: ولعله اشارة إلى كفاية موثقة أبي اسامة و أبي يوسف للشهادة على حمل الأوامر في أخبار النزح على الاستحباب الشرطي بمعنى اشتراط النزح في رفع كراهة استعمال ماء البئر التي وقع فيها النجس.

قوله في ص ٢٧، س ١٠: «بعدم القول بالفصل».

أقول: ولعله لاحاجة إلى عدم القول بالفصل إذ لخصوصية في النجاسات المذكورة في موثقة أبي اسامة و أبي يوسف فإذا كانت سبع دلاء في النجاسات المذكورة فيها موجبة لرفع القذارة الموجبة لكراهة الاستعمال فسائر المقدرات في سائر النجاسات أيضا كذلك، لعدم خصوصية في سبع دلاء أو في هذه النجاسات المذكورة.

قوله في ص ٢٧، س ١١: «على ذلك».

أقول: أي الاستحباب الشرطي.

قوله في ص ٢٨، س ٩: «ناحية المبدء».

أقول: أي الإرادة و الكراهة و المصلحة و المفسدة.

قوله في ص ٢٨، س ٩: «ناحية المنتهي».

أقول: أي الامثال.

قوله في ص ٢٨، س ١٠: «هو ظاهر».

أقول: إذ لا حكم للمرتبة الضعيفة حتى يكون متضادا مع حكم الطهارة فإذا لم

يكن حكم لها فلا إرادة للحكم المذكور بل لا مفسدة موجبة لذلك فلا تضاد بحسب المبادي.

قوله في ص ٢٨، س ١٢: «لومتا».

أقول: لأن المرتبة الضعيفة من النجاسة و المرتبة القوية من الطهارة لو تمتا كانتا

في المعتبر لافي نفس الإعتبار.

قوله في ص ٢٨، س ١٤: «ليس شيء منها جمعا عرفيا».

أقول: فيه منع لما عرفت من إمكان الجمع بين الأخبار بحمل أخبار النزع على

الاستحباب الشرطي كما يشهد له موثقة أبي اسامة و قد صرح المصنف بإمكان

ذلك في الصفحة السابقة و سيأتي في ص ٤٥ أيضا التصريح منه بأنه لا محذور في الاستحباب الشرطي بمعنى اشتراط دفع القذارة بالنزح كما سبقت استفادته من بعض الأخبار فراجع.

**قوله في ص ٢٩، س ٧: «تدل الآية».**

**أقول:** تدل بالإطلاق ولكن مقدمات الإطلاق غير تامة في الآية لعدم كونها في مقام البيان.

**قوله في ص ٢٩، س ٩: «بهذا التقريب».**

**أقول:** وفيه أن ذلك يتوقف على إطلاق الآية وهو غير محرز.

**قوله في ص ٢٩، س ١٩: «بخلاف أخبار النجاسة».**

**أقول:** فإنه يمكن أن يكون في أخبار النجاسة تقية ولا يخفى أن الحمل على التقية يوجب عدم الحجية الذاتية مع أن المرجحات بعد الفراغ عن الحجية الذاتية فلعل المخالفة معهم توجب الترجيح كما أن الموافقة مع الكتاب أيضا كذلك.

**قوله في ص ٣٠، س ٢: «إذ لم يثبت عندنا دليل على التخيير».**

**أقول:** وقد ذكرنا في محله تسلم الأصحاب و سيرتهم على التخيير وإن كان ما استدل عليه من الأخبار غير تام سنداً أو دلالة.

قوله في ص ٣٠، س ٣: «يشكل الحكم باستصحاب النزع».

**أقول:** ولا يخفى أن موثقة أبي اسامة تكفي للشهادة على إرادة استحباب النزع بعد تصريحها بالطهارة في ذيلها ومقتضى إلغاء الخصوصية هو القول به في سائر النجاسات و سائر التقديرات و مع الجمع بين الأخبار بالاستحباب الشرطي لا يبقى مجال للحمل على التقية.

قوله في ص ٣٠، س ٢٠: «لا سيما في المكاتبات».

**أقول:** لأن المكاتبات تكون غالبا من باب الاستفتاء.

قوله في ص ٣١، س ١٠: «لم يظهر منه التوقف».

**أقول:** ولا يخفى أن عدم الظهور لا يلزم عدم وجوده.

قوله في ص ٣٤، س ١١: «مما يوجب النفرة عن الماء».

**أقول:** ربما يقال إن ذلك ممنوع ألا ترى الحياض الكبار يغسل فيها و مع ذلك لا يوجب النفرة نعم نفرة الطباع صحيحة في مثل الشرب لا مثل الوضوء و نحوه من الاستعمالات.

قوله في ص ٣٤، س ١٦: «يعلم وجه الأمر بالتميم مع وجود الماء».

**أقول:** و الأولى أن يقال إن الماء للغير أو مشترك فيه للغير و بدون إذنه و رضايته لا يجوز التصرف فيه و لا يكون واجدا للماء إذ الممنوع الشرعي كالممتع العقلي كما لا يخفى.

قوله في ص ٣٥، س ٢: «وجود قرأتين في تلك الصحيحة».

أقول: كاستثناء صورة التغير لأنه قرينة جلية على أن المراد من المستثنى منه هو عدم تجسس ماء البئر بملاقة النجس فإن التغير يوجب النجاسة بلا كلام، هذا مضافا إلى أن حمل الرواية على القذارة العرفية ليس مناسبا لشأن الإمام عليه السلام إذ ليس شأنه الجواب عن كيفية رفع القذارة العرفية في الماء.

قوله في ص ٣٥، س ١١: «بمفهومه على ثبوت البأس».

أقول: مفهوم اللقب حيث كان في مقام التحديد يكون معتبرا.

قوله في ص ٣٥، س ١٥: «مناسبة الحكم والموضوع».

أقول: هذا مضافا إلى أن استعمال البأس في العقوبة كثير في الأحكام بحيث ينصرف اللفظ إليها.

قوله في ص ٣٥، س ١٧: «لأنه المهم في نظر السائل».

أقول: و الأولى أن يقال لأن السؤال عن الإمام عليه السلام هو السؤال عن الأحكام الشرعية و هو النجاسة لا القذارات العرفية إذ ليس السؤال عنها مناسبا لشأن الإمام.

قوله في ص ٣٦، س ٣: «لم يقيد المنطوق».

أقول: يمكن أن يقال إن وقوع الجملة المذكورة عقب قوله «إلا أن يتغير الماء الخ» مانع عن الإطلاق فلا إطلاق حتى يجمع بينها و بين الأخبار الانفعال بحمل المطلق على المقيد بل حاصل الجملة الأخيره هو أن تغير الماء بوقوع ما لا نفس

له لا يوجب شيئاً و مفهوم هذه الجملة هو أن تغيير الماء بوقوع ما له نفس سائلة يوجب النجاسة و عليه فلامعارضة بينهما.

**قوله في ص ٣٦، س ٥: «إن أبيت إلا عن الإطلاق».**

**أقول:** بناء على دلالة على نجاسة الماء بوقوع ما له نفس سائلة و لو لم يوجب التغيير و قد عرفت أن وقوع الجملة عقيب صدر الرواية يمنع عن انعقاد الإطلاق و لعله ناظر إلى صورة التغيير فلاشمول له بالنسبة إلى نفس الملاقاة من دون حصول التغيير.

**قوله في ص ٣٦، س ٢٠: «و يدفمها».**

**أقول:** يمكن تقييد هذه الطائفة برواية محمد بن القاسم و حملها على ما إذا أوجبت الملاقاة تغيير الماء كما أشار إليه المصنف بقوله «إذ من المحتمل أن يكون ذلك لأجل التحفظ على البئر من تغيرها بها لغلبة النجاسة عليها» و سيأتي رواية أبي بصير التي تدل على جواز التوضأ من دون الفواصل المذكورة.

**قوله في ص ٣٧، س ٤: «يؤيد ذلك».**

**أقول:** أي كون وجه اعتبار التباعد بالمقادير المذكورة هو التحفظ على البئر من تغيرها بها.

**قوله في ص ٣٧، س ١٣: «يتعين حمل تلك الروايات».**

**أقول:** بل يتعين حمل تلك الروايات على صورة حصول التغيير بالملاقاة.



قوله في ص ٣٨، س ٧: «ليس الأول أولى من الثاني».

**أقول:** بل الأول أولى لأن العلم بالملاقاة و السراية مركزز بين السائل و المسئول ﷺ و معه فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر لفظ النجاسة و مقتضى إطلاق الرواية هو النجاسة بالملاقاة سواء توجب التغيير أم لا، و يمكن الجمع بينها و بين الروايات الدالة على عدم الانفعال ما لم يتغير بحمل الحسنة على إرادة صورة تغيير الماء بالنجاسة.

قوله في ص ٣٩، س ٢: «لأن المنساق منها كثرة النجاسة».

**أقول:** بل تحمل الحسنة على إرادة صورة تغيير بالنجاسة و لو لم تكن صورة التغيير منساقا من الرواية لأن الحمل المذكور مقتضى حمل المطلق على المقيد فلامعارضه بينهما.

قوله في ص ٣٩، س ٦: «بنفس أخبار التباعد».

**أقول:** و فيه أن الحسنة أيضا بنفسها متعرضة للتباعد.

قوله في ص ٣٩، س ١٤: «و الترجيح مع أخبار الطهارة لموافقتهما للكتاب».

**أقول:** و أما الترجيح بالشهرة الفتوائية فهو و إن كان مع أخبار النجاسة ولكن لم تثبت مرجحية الشهرة الفتوائية لاحتمال أن يكون المراد من المقبولة هو مميزة الشهرة لامرجحيتها اللهم إلا أن يقال كما أفاد المحقق المرجع الديني السيد موسى الزنجاني (مدظله العالي) أن الظاهر من الرواية هو المرجحية لأن ذكر

المرجحات فيها بعد الفراغ عن الحجية الذاتية و دعوى التلازم بين عمل جمع معروف بخبر و بين الإعراض عن خير آخر كما ترى لاحتمال عدم وصول طرف آخر إليهم أو تقديم طرف باجتهاد لا بإعراض و بالجملة لا يستفاد من عمل جمع معروف الإعراض من الطرف الآخر و عليه فالشهرة بين القدماء من المرجحات و هي في طرف أخبار النجاسة و حيث إن الشهرة مقدمة على موافقة الكتاب و مخالفة العامة، فالأخبار الدالة على النجاسة على فرض معارضتهما في أخبار الطهارة مقدمة لموافقة الشهرة الفتوائية معها فتدبر جيدا فراجع أيضا صفحة ٢٥٤.

**قوله في ص ٣٩، س ١٥: «(ثانيتها)».**

**أقول:** و ثالثها ما هو ظاهرة في النجاسة فيحتمل على صورة حصول التغيير بالملاقاة جمعا بين المطلق و المقيد.

**قوله في ص ٣٩، س ١٦: «بحملها على إرادة القذارة العرفية».**

**أقول:** و فيه بعد لأنه أجنبي عن شأن الإمام عليه السلام و لعل ما ورد في رواية هارون بن حمزة الغنوي محمول على أن السؤال عن النجاسة، فأجاب الإمام بعدم حدوث النجاسة بقوله «يكسب منه ثلاث مرات الخ».

**قوله في ص ٥١، س ١: «دون الموضوعات الخارجية».**

**أقول:** و فيه أن الانسداد الصغير ربما يقرب في مثل تراجم الرجال مع أنها من الموضوعات الخارجية أو في الاجتناب عن الموضوعات الضرورية و غير ذلك.

قوله في ص ٥١، س ٢: «استصحاب الطهارة».

أقول: أو قاعدة الطهارة فيما إذا لم تكن حالة سابقة.

قوله في ص ٥٤، س ٢٠: «بالوجه المذكور».

أقول: أي اولوية القطعية.

قوله في ص ٥٥، س ٩: «فمن الجائز».

أقول: يمكن أن يقال: إن ذلك صحيح لو كان النظر الى الطريقة التعبدية و أما

إذا كان النظر إلى الطريقة العقلانية فلا فرق فيها بين الموارد لأن النظر فيها إلى

إحراز الواقع و كشفها فالأولى هو التمسك بالطريقة العقلانية و جعلها وجهاً رابعاً

ألا ترى أن العقلاء لا يكتفون بشهادة ثقة أو عدل واحد في بعض الامور بل يطلبون

الشهود فهذا دليل بنائهم على حجية الشهود و حيث كان الأمر كذلك عندهم في

بعض مهام الامور بملاك الطريقة فلا فرق بينها و بين غيرها في حجيتها لأن ملاك

الحجية هو الكشف.

قوله في ص ٥٦، س ١٠: «ويندفع».

أقول: ولكن يرد على دلالتها بأن الرواية متعرضة للحلية و الحرمة فرفع اليد عن

الحلية و الحكم بالحرمة بقيام البيئة موافق للاحتياط فلا يتعدى عن موردها إلى ما

إذا كان الأمر بالعكس بأن لا يكون شيء حراماً و قامت البيئة على حليته فإنه

مخالف للاحتياط فتدبر جيداً.

قوله في ص ٥٦، س ٢٠: «لاتخلو عن المناقشة».

**أقول:** ولعل المناقشة من جهة اختصاصها بالجبن لورودها فيه و قوله في الغاية «يشهدان أن فيه ميتة» و عليه فالمراد من كل شئ كل مورد من موارد الشبهة في الجبن و المورد و إن لم يكن مخصصا ولكن الذيل الصريح في اختصاصه به مانع عن التعميم.

قوله في ص ٥٧، س ٢: «أنها ضعيفة السند».

**أقول:** يمكن أن يعتمد عليه لنقل كامل الزيارات عنه هذا مضافا إلى اعتماد العلامة عليه في خلاصة الرجال و اعتماد الصدوق على كتابه، هذا مضافا إلى المحكى عن السيد المحقق البروجردي عليه السلام من أنه متحد مع مسعدة بن زياد الثقة و يزيده وحدة رواياتهم و الراوي و المروي عنهما.

قوله في ص ٥٨، س ٥: «لاموجب لحمل البينة في كلامه».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن البينة في كلام الإمام الصادق عليه السلام الحاكي عن رسول الله صلى الله عليه وآله صارت اصطلاحا في الشهادة العدلين.

قوله في ص ٥٩، س ٦: «نستكشف أنها حجة على الإطلاق».

**أقول:** و فيه أن المتيقن هو كون شهادة العدلين و البينة مفروغ الحجية في باب المرافعات، فالدليل التعبدي لا يكون مطلقا اللهم إلا أن يكون المقصود بيان أن البينة و شهادة العدلين مما عليه بناء العقلاء و السيرة و لا يختص بباب المرافعات لطريقتها عندهم بالنسبة إلى الواقع و عليه فهو دليل مستقل كما أشرنا سابقا و لا وجه لاستفادتها من الأخبار المذكورة الواردة في باب القضاء.

قوله في ص ٥٩، س ٨: «ويؤيد ما ذكرنا».

أقول: ولا يخفى أنه يفيد العكس.

قوله في ص ٥٩، س ١٥: «فلادليل على اعتبارها».

أقول: وقد عرفت إمكان الاستدلال بالطريقة العقلانية، هذا مضافا إلى إلغاء

الخصوصية في حجية البينة في الموارد المختلفة.

قوله في ص ٦٠، س ٨: «فإذا ثبت حججه في الأحكام».

أقول: ولا يخفى عليك كفاية وجود السيرة العقلانية في الموضوعات و

الأحكام ولاحاجة إلى دعوى أولوية الحجية حتى يقال الحجية لاتقبل الأولوية.

قوله في ص ٦٠، س ١٩: «فلأن الحصر فيها إضافي».

أقول: ولا يخفى عليك أنه لو لم يكن موردها إلا الأمارات كيد المسلم وقول

صاحب اليد أو فعله لثم ما ذكر من أنه لاترفع اليد عن الحلية إلا بالعلم أو قيام شهادة

العدول و إلا شهادة عدل واحد لا يكفي لرفع اليد عنها في أمثاله فالحصر إضافي

بالنسبة إلى هذه الموارد ولكن موردها لا يختص بالأمارات بل يذكر فيها مورد

جريان الاستصحاب أيضا لقوله ﷺ: «أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك» و

الجاري فيه هو استصحاب عدم انتسابها إليك أو عدم ارتضاع المرأة من امك و

عليه فلا يصح دعوى الحصر الإضافي فإن شهادة عدل واحد يكتفي بها في مورد

الاستصحاب اللهم إلا أن يقال إن الرواية في صدد بيان ما يقدم في جميع الموارد

لابعضها والمقدم في جميعها هو العلم وشهادة العدلين بخلاف شهادة عدل واحد فإنه لا يقدم في مورد الأمارات ولكنه لا تخلوا عن التكلف هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن الأمثلة من باب الأشباه والنظائر لا من باب ذكر المصاديق و عليه فتدل رواية مسعدة على الردع كما لا يخفى.

**قوله في ص ٦١، س ١٢: «يمكن أن يقال».**

**أقول:** وفيه أن البيئة في زمان الإمام الصادق عليه السلام كانت مصطلحة في شهادة عدلين.

**قوله في ص ٦٢، س ١: «لأنه لا بأس بكونها مؤيدة للمطلوب».**

**أقول:** بل لا بأس بالاستدلال بها بعد إلغاء الخصوصية ولكن بعد لا يفيد إن قلنا بتمامية خبر مسعدة سنداً لذكر مسعدة في كامل الزيارات واعتماد الصدوق على كتابه وتوثيق العلامة إياه، ودلالة لظهورها في الحصر الحقيقي وإرادة البيئة الاصطلاحية من لفظ البيئة فيها فإن هذا الخبر يصلح للردع في الموضوعات، هذا مضافا إلى خصوص بعض الروايات في المقام أي النجاسة كخبر عبدالله بن إسماعيل فإنه يدل على أن النجاسة لا تثبت إلا بشهادة عدلين.

**قوله في ص ٦٢، س ٧: «عن هشام بن سالم».**

**أقول:** يمكن أن يقال إن الرواية تكون في مقام اشتراط بلوغ العزل فلا إطلاق له بالنسبة إلى حججة خبر الثقة.

قوله في ص ٦٢، س ١١: «عن إسحاق بن عمار».

**أقول:** يمكن أن يكون أن خير الثقة فيه محفوف بالقرينة القطعية حيث أخبر الثقة عن أمر لا يعلمه أحد إلا الموصي و الوصي حيث قال «إنه أمرني أن أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير الخ» فلا يدل على أن خير الثقة مطلقا حجة.

قوله في ص ٦٣، س ١٣: «على معرفة».

**أقول:** و عليه فالسيرة المتشعبة المتصلة إلى المعصوم قائمة على موضوع أعم و هو معرفة حال الأشياء فهي حجة في النجاسة و الطهارة و الملكية و غيرها و لأقل من قيامها في النجاسة و الطهارة كما هو المشاهد في البيوت من الاكتفاء بقول العبيد و الإماء و الخدم و الزوجات و أهل المنزل ممن يكونون ذوي الأيدي في نجاسة شيء أو تطهيره من دون تقييد القول المذكور بكونه موجبا للوثوق الشخصي بالنجاسة أو التطهير و يستفاد من عبارة التقيح قيام السيرة العقلانية على الاكتفاء بقول ذوي الأيدي في معرفة حال الأشياء التي عندهم.

قوله في ص ٦٣، س ١٥: «ذو اليد عادلا أم لا».

**أقول:** أو مسلما أم لا.

قوله في ص ٦٣، س ٢٠: «إن وثق به».

**أقول:** و لا يخفى عليك أنه اشترط الوثوق الفعلي مع أن خير الثقة لو كان حجة في الموضوعات لا يحتاج إلى الوثوق الفعلي بل يكفيه الوثوق النوعي.

قوله في ص ٦٤، س ١: «أم لا».

أقول: إذ مالكية الانتفاع أو المنفعة تكفي في مشموليتها للسيرة.

قوله في ص ٦٤، س ١: «بل لا يبعد قبول قول المستولي على شيء».

أقول: بل لا يلزم المالكية أصلاً وإنما الملاك هو الاستيلاء الخارجي.

قوله في ص ٦٤، س ٤: «بل لا يبعد قبول قول امهات الاولاد».

أقول: أي وهكذا لا يلزم مملوكية ما تحت اليد و لذا لا يبعد قبول قول امهات

الاولاد مع أن الاولاد لا يكونون مملوكين.

قوله في ص ٦٤، س ٧: «يمكن الاستيناس».

أقول: ولا يخفى ما فيه أولاً: من جهة أن التعليل مخصوص بموضوع الملكية

فلا يشمل غيرها لأن العلة المستفاد من قضية الشرطية غير العلة المستفاد من لام

التعليل و العموم من خصائص الثاني لا الاولى و ثانياً: أن المقام هو الأخبار و اليد

المعللة بالتعليل ليس فيها إخبار و ثالثاً: أن دعوى لزوم الاختلال ممنوعة في

المنجسات إذ غايته هو تطهير ما أخذه بشرء و نحوه.

قوله في ص ٦٥، س ٧: «إخبار ذي اليد بالتطهير».

أقول: لا إخبار في ذوي الأيدي و دعوى كفاية فعلهم ما ينوط بالطهارة في

مقام الأخبار غير ثابتة ما لم يوجب حصول الوثوق الشخصي و لذا لو يكتفوا في

الشهادة بنفس الاقتداء ما لم يوجب الوثوق الشخصي ولكن لقائل أن يقول أن



الفعل يقوم مقام الأخبار كما يقوم مقام الإنشاء في العقود المعاطائية عند قيام القرينة على إرادة الأخبار إذ لخصوصية في التلطف في تحقق حقيقة الأخبار كما لخصوصية له في تحقق حقيقة الإنشاء و عليه فإذا فعل ذو اليد فعلا يستلزم لإخباره بالتطهير كما إذا استعمل في ما يشترط في الطهارة صدق إخبار ذي اليد بالتطهير.

**قوله في ص ٦٥، س ١٢: «الدالة على وجوب إعلام المشتري».**

**أقول:** الدالة على وجوب الإعلام على البائع و وجوب الاستصباح على المشتري و حرمة أكله.

**قوله في ص ٦٦، س ٦: «فيما إذا كان إخباره بالنجاسة حجة».**

**أقول:** و فيه أن السببية يمكن أن تكون حاصلة من ناحية اعتماد المشتري على البائع عند سكوت البائع بحيث إذا أخبر سلب اعتماده به من دون أن يكون الأخبار حجة.

**قوله في ص ٦٦، س ٩: «على أنه قد جعلت في الروايات».**

**أقول:** و هو ظاهر لأن المراد من وجوب الإعلام لو كان دفع التسيب لكان حق العبارة أن تكون هكذا أعلمهم لئلا يأكلوا فواجه لذكر ليستصبحوا.

**قوله في ص ٦٧، س ١٠: «يدفعه ترك الاستفصال».**

**أقول:** هذا مضافا إلى أنه جمع تبرعي.

قوله في ص ٦٧، س ١١: «التجأوا إلى حمل الاولى على الإعلام».

**أقول:** و هو أيضا جمع تبرعي هذا مضافا إلى أن إرادة لا يصلح فيه من قوله «يعيد» خلاف الظاهر.

قوله في ص ٦٧، س ١١: «أو على الاستحباب».

**أقول:** لامانع منه لأن المراد من قوله «لا يعيد» هو نفي الوجوب فهو ظاهر فيه و الجمع بينه و بين قوله «يعيد» بحمل «يعيد» على الاستحباب لأنه نص في الجواز فيحمل الظاهر على النص ولا ينافي ذلك حجية إخبار ذي اليد كما لا يخفى.

قوله في ص ٦٧، س ١٤: «ما يوجد في أسواق المسلمين».

**أقول:** مع العلم بنجاسة الجلود عند الذبح و نجاسة موضع الذبح عند الذبح.

قوله في ص ٦٧، س ١٤: «أنها أخص من المدعي».

**أقول:** أي أن غايته هو حجية قول ذي الأيدي في الأسواق و المدعي هو حجية قول ذي اليد في أي مكان هذا مضافا إلى أن ذي الأيدي في الأسواق لا قول لهم و لإخبار و قول صاحب الجواهر «بأن الأخبار المذكورة ظاهرة في الاكتفاء في ذلك بظاهر أفعالهم المنزلة على أصالة الصحة حتى يعلم الخلاف فضلا عن أن تقرن بأقوالهم بل هو اولى من الحكم بطهارة بدن المسلم و ثيابه بغيبته و إن لم يقل أو يفعل ما يستلزم الأخبار بذلك»<sup>١</sup> أجنبي عن المقام و هو إخبار ذي اليد، فإن ما

ذكره هو فعل المسلم اللهم إلا أن يقال إن المراد هو الفعل القائم مقام الإخبار بالتطهير ولكن هنا إشكال آخر وهو أن تلك الأخبار واردة في الاكتفاء بالسوق في التذكية لا إثبات التطهير بعد العلم بالنجاسة إلا أن يقال إنه مفروغ عنه في أمثال هذه الروايات.

**قوله في ص ٦٧، س ١٥: «بل إنها واردة لدفع احتمال طرو النجاسة».**

**أقول:** هذا صحيح بالنسبة إلى بعض الأخبار الواردة في السؤال عن شراء ما يكون بأيدي اليهود والنصارى.

**قوله في ص ٦٧، س ١٦: «لا لإثبات الطهارة بعد العلم بالنجاسة».**

**أقول:** وقد عرفت تقريب الاستدلال بعد العلم بصيرورة الجلود وبعض مواضع اللحوم نجسا عند الذبح فتخصيص الشبهة بالتذكية وعدمها يدل على أن إخباره بالتطهير أو ما يقوم مقامه يكفي للحمل على الطهارة.

**قوله في ص ٦٨، س ٢: «من حيث الحلية لا للطهارة».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الحلية أو الطهارة كليهما يخالفان الاحتياط بخلاف النجاسة فإنها موافقة للاحتياط فإذا دلت الرواية على حجية الإخبار بالحلية فالطهارة مثلها والإخبار بالنجاسة أولى منهما كما لا يخفى.

**قوله في ص ٦٨، س ٤: «غيرها من الروايات».**

**أقول:** مثل خبر الخراساني قال قلت للرضا عليه السلام الخياط و القصار يكون يهوديا

أو نصرانيا و أنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس<sup>١</sup> و فيه أنه لا يدل على حجية إخباره بل هو مورد استصحاب عدم النجاسة و مثل صحيحة محمد بن مسلم إنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدري ما صنع القصابون فقال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه<sup>٢</sup> بتقريب أن ظاهره أن الإخبار بعد السؤال حجة مفروغة و فيه أنه يحتمل أن يكون موجبا للعلم أو يكون المراد من السؤال هو الفحص الموجب للعلم لا السؤال عن خصوص البايع، هذا مضافا إلى احتمال أن يكون الموضوع هو التذكية لا النجاسة اللهم إلا أن يقال إن ترك الاستفصال يدل على تعميم الموضوع، و ظاهر السؤال هو السؤال عن البايع فيدل على مفروغة حجية الجواب فافهم، مثل خير ميسر قال قلت: لأبي عبد الله عليه السلام أمر الجارية فتغسل ثوبي من المنى فلا تبلغ في غسله فأصلي فيه فإذا هو يابس قال: أعد صلاتك أما إنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء<sup>٣</sup> و فيه أن غاية ما يدل عليه هو حمل فعل المسلم على الصحة و لا ارتباط له بحجية قول ذي اليد مثل خبر عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الحجامة أفيها وضوء؟ قال: لا و لا يغسل مكانها لأن الحجام مؤتمن إذا كان ينظفه و لم يكن صبيا صغيرا.<sup>٤</sup> و فيه أيضا أن غايته هو الدلالة على حمل فعل الحجام على

١. الوافي، ج ٦، ص ٢٠٩.

٢. الوسائل، كتاب الصيد و الذبائح، أبواب الذبائح، الباب ٢٩، الحديث ١.

٣. الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات و الأواني، الباب ١٨، الحديث ١.

٤. الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات و الأواني، الباب ٥٦، الحديث ١.

الصحة و لا ارتباط له بحجية قول ذي اليد، هذا مضافا إلى دلالتها على حصول الطهارة بالإزالة و التنظيف و هو كماترى.

**قوله في ص ٦٩، س ٩: «خصوص هذا المورد».**

**أقول:** و فيه أنه لافرق بين المورد و غيره إذا فرض وجود الاتهام لاسيما إذا كان الدليل هو السيرة إذ لا إطلاق له حتى تشمل صورة الاتهام أيضا.

**قوله في ص ٧٠، س ٣: «لأن مقتضى إطلاق الحديث».**

**أقول:** لا إطلاق فيه إذ موضوعه هو المرافعات و يشهد له الأيمان فإن تقديمها على اليد مخصوص بباب المرافعات دون غيرها.

**قوله في ص ٧٥، س ٦: «كان سكوته عن الردع قبيحا».**

**أقول:** ولا يخفى أن قبح السكوت لا يختص بصورة كثرة الابتلاء بل يعم مورد الابتلاء و لو كان قليلا، نعم لو كان قلة الابتلاء في حد يلحق بالعدم فلاسيرة و أما مع عدم هذا الحد فالسيرة موجودة و السكوت عن الردع قبيح كما لا يخفى.

**قوله في ص ٧٥، س ١٨: «(فمنذفة)».**

**أقول:** يمكن أن يقال: إن المراد من السيرة الارتكازية هو الارتكازي بالنسبة إلى بعض الموارد و المصاديق مع فعليتها بالنسبة إلى الملاك الكلي بدعوى أن مورد الإمضاء هو السيرة العملية على الاعتماد على قول ذي اليد في اموره مما لا يعلم به إلا بواسطته إذ لا خصوصية للنجاسة و الطهارة عندهم و هذه السيرة

بكلتيها فعلية و تكون مورد الإمضاء و أما بالنسبة إلى مصداق هذا الكلّي و هو الكرية ليست فعلية بل هي ارتكازية و من المعلوم أن الارتكازية بالنسبة إلى المصداق لاتضر بعد فعلية السيرة بالنسبة إلى الكلّي فافهم.

**قوله في ص ٧٦، س ٢٢: «خارجة عن اختياره».**

**أقول:** فيه تأمل.

**قوله في ص ٧٧، س ١: «يحرم شرب الماء النجس».**

**أقول:** و سيأتي في أواخر باب القضاء و في أحكام النجاسات تفصيل ذلك فراجع.

**قوله في ص ٧٨، س ٨: «هل يصلح شربه».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن إسناد عدم الصلاحية لمطلق الشرب يشمل سقى المتنجس للأطفال أيضا لأن النهي عن الشرب بمعناه الاسم المصدري يعمه كما لا يخفى.

**قوله في ص ٧٨، س ٢٣: «فليهرق الماء كله».**

**أقول:** و لا يخفى أيضا أن الأمر بالإهراق مطلق يدل على عدم جواز سقيه للأطفال أيضا إذ لو جاز إشرابه لهم لم يكن وجه للأمر بإراقة لأن سقى المتنجس للأطفال منفعة معتد بها اللهم إلا أن يقال إذا كان يؤدي إلى نجاسة الطفل و ثيابه غالبا السارية إلى غيره فهو أمر مرغوب عنه ولكن سيأتي ما فيه فانتظر.

قوله في ص ٧٩، س ٩: «يكفي الإناء».

**أقول:** ولا يخفى عليك أيضا أن الأمر بالإهراق والإكفاء مطلقا يكشف عن عدم جواز سقيه للأطفال إذ لو جاز ذلك لم يكن وجه للأمر بالإكفاء كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال إذا كان يؤدي إلى نجاسة الطفل وثيابه غالبا السارية إلى غيره فهو أمر مرغوب عنه ولكن لقائل أن يقول إن بعد دلالة قوله ﷺ يكفي الإناء في هذه الصحيحة وقوله ﷺ «فليهرق الماء كله» في موثقة سماعة على حرمة الضد العام وهو ترك الإكفاء والإهراق تكون الاستفادة من المتنجس في سقي الأطفال منافية لحرمة الضد العام ودعوى ملازمة الاستفادة المذكورة للنجاسة السارية غالبا مندفة أولا بمنع الغلبة أولا ومنع خروج الاستفادة مع الغلبة عن المنفعة ثانيا ومنع عدم وجه لخروج الاستفادة المذكورة عن المنفعة في غير الغالب.

قوله في ص ٨١، س ٤: «لأدلة نفي الضرر والخرج».

**أقول:** بدعوى أن إطلاق الحرمة بالنسبة إلى المضطر ضروري فمن يتضرر من عدم شربه فيرفع إطلاق الحرمة بالنسبة إليه بحديث الرفع.

قوله في ص ٨٢، س ١٦: «إلا وجود الحكم».

**أقول:** وفيه أن الحكم في مثل الأطفال بإطلاق الأدلة الأولية موجود كما يشير إليه تعبير رفع القلم عن الصبي، إذ كل رفع مسبق بالوضع وعليه فلا وجه لعدم استكشاف الملاك.

قوله في ص ٨٣، س ٢: «لاملازمة بين وجود المفسدة و البغوضية».

**أقول:** و فيه أنه ينافي ما قرر في محله في جواب ابن قبة بأن اللازم في مخالفة الوقع في المفسدة و المصلحة هو ملاحظة الترجيح بين المتزاحمين و لا إشكال في أن المصلحة التسهيلية راجحة بالنسبة إلى الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، فإن هذا الجواب فرع المبعوضية مفسدة الواقعية و هي مترتبة على الملازمة بينهما كما هو مقتضى إطلاق المادة كاشف و عن المفسدة و المبعوضية فالتغريب و التسيب فيه يوجب تفويت غرض المولى و هو قبيح كما صرح به في الغافل و الناسي.

قوله في ص ٨٣، س ١٥: «لأن النهي مختص بالمكلفين».

**أقول:** و فيه أن الأدلة الأولية بإطلاقها تشمل الأطفال و إن كان مقتضى أدلة رفع القلم هو نفي اللزوم و استحقاق العقوبة و لذا بنينا على شرعية عبادات الصبي لإطلاق الأدلة الأولية كما يشير إليه تعبير الرفع فإن الرفع مسبق بالوضع.

قوله في ص ٨٤، س ٢: «مدلول النهي عن شرب النجس».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن مدلول النهي هو النهي عن الشرب الصدوري عن المكلف و هو المصدر الصدوري لا الإسم المصدر غير الصدوري اللهم إلا أن يحرز أن الفعل بمعناه الإسم المصدرية فيه المفسدة و مبعوض للمولى و لا كلام فيه و عليه فلا يثبت المطلب بالمثال الذي استشهد به لأن جميع الأحكام ليس يحرز أنها كذلك و دعوى أن المتفاهم العرفي من مثل قوله «لا تشرب» هو الأعم



من المباشرة و التسبب غير ثابتة في جميع الأحكام فالأولى أن يقال إن رفع التكليف و لو كان جزئيا لكون البحث في الجهل بالموضوع امتثاني و هذا الرفع متعلق بالحكم، و عليه فإطلاق المادة يحكي عن المفسدة و المبعوضة للجاهل أيضا و عليه فتعريف الجاهل تسبب لإلقائه في مبعوض الشارع و تفويت غرض المولى قبيح فلا فرق بين الجاهل و الغافل و الناسي بل الأطفال ففى جميعهم يكون التعزير منافيا لغرض الشارع.

**قوله في ص ٨٤، س ١٧: «لأن فيه».**

**أقول:** هذا الوجه يجري فيه الجاهل و الأطفال أيضا و يوجب الحكم بعدم جواز تعزير الجاهل و الغافل و الناسي بل الأطفال إذا كانوا مميزين أو التسبب في غير المميزين.

**قوله في ص ٨٥، س ٤: «هل يجب إعلام الجاهل و الغافل و الناسي؟».**

**أقول:** موضوع البحث هنا غير الإعلام الذي سيأتي اعتباره الماتن إياه في صحة

البيع

**قوله في ص ٨٨، س ٤: «لعدم احتمال طرو النجاسة».**

**أقول:** ولا يخفى أن التعليل بالمذكور في المتن يوجب عدم المجال للأمارات

أيضا لأن مع العلم لامورد له كما لاموضوع معه للاصول فالصحيح أن يقال وجه

عدم جريان الاصول مع وجود الإطلاق، أن الأصل دليل حيث لا دليل.

قوله في ص ٨٨، س ٩: «هذا مضافا إلى ما في بعض الروايات».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن النصوص المذكورة مخصوصة باستعمال المستعمل في الوضوء ولا يشمل استعماله في الغسل فهي أخص من المدعي، هذا مضافا إلى ما فيها من الضعف.

قوله في ص ٩١، س ٦: «وهو ما لا يرفع حدثا ولا خبثا».

**أقول:** هذا العنوان أعم مما ذكره السيد في المتن اللهم إلا أن يقال إن الأغسال المندوبة من باب المثال.

قوله في ص ٩٤، س ٦: «لأن ظاهر قوله ﷺ».

**أقول:** ولا يخفى عليك أنه لو كان الإمام ﷺ في مقام بيان خواص الأشياء و مضارها من دون الترغيب والترهيب والبعث والزجر فهو لا يفيد إلا الإرشاد وأما إذا كان في مقام البعث والزجر وبينهما بذكر مصالحها ومفاسدها فهو كالأحكام المعللة بالمصالح والمفاسد فكما أن ذكر المصالح والمفاسد لا يجعلها إرشاديا فكذلك هنا وهكذا إذا جعل شيئا من الإيمان كقوله ﷺ النظافة من الإيمان فإن المتفاهم منه هو استحباب النظافة لا الإرشاد إليها فتأمل.

قوله في ص ١٠٠، س ٣: «فيؤخذ برواية حسن بن علي (ابن فضال)».

**أقول:** كما هو المشهور في أصحاب الإجماع على ما حكى عن الكشي من أنه أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم لأن ظاهر «خذوا مارووا» هو أخذ رواياتهم لاملاحظة حال روايتهم فتأمل.

قوله في ص ١٠٠، س ٦: «يمكننا مع ذلك الاستدلال بها».

**أقول:** وفيه منع إذ ظاهر المروي المذكور هو الأخذ عنهم في حال عدم الاستقامة فلا يجوز التعدي عن مورده إلى غيره و استدلال الشيخ أبي القاسم بن روح منظور فيه وجواز الأخذ بروايات حال الاستقامة لاحتياج إلى الأخذ بالمروي المذكور لأنه حجة بإطلاق أدلة اعتبار نقل الثقات.

قوله في ص ١٠١، س ١٥: «لعدم ثبوت وثاقة أحمد بن هلال».

**أقول:** هذا مضافا إلى ما مر من أن الظاهر من قوله عليه السلام هو الأمر بالأخذ عنهم في حال عدم الاستقامة لا في حال الاستقامة.

قوله في ص ١٠٣، س ١٧: «نعم عن المفيد».

**أقول:** اللهم إلا أن يقال فتوى الصدوقين و المفيد والطوسي بالرواية و العمل بها توجب الوثوق و إن لم يعمل بها القميون ولكن من المحتمل أن ملاك فتواهم غير هذه الرواية من الأدلة فتأمل.

قوله في ص ١٠٤، س ١٠: «لأنه حجة عنده».

**أقول:** يمكن أن يقال: إن مقتضى صحيحة ابن أبي يعفور أن الطريق التعبدية إلى العدالة هو أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه الحديث (الوسائل، الباب ٤١ من كتاب الشهادات ح ١) فمن كان مسلما إماميا و لم يظهر منه في المعاشرة عيب من العيوب يكفي في الحكم

عليه بالعدالة من دون اختصاص لذلك باب من الأبواب و ذكر الشهادة في صدر الرواية في السؤال لا يوجب اختصاصها بها و عليه فإن كان المراد من أصالة العدالة ذلك فهو حجة حتى عندنا فتدبر جيدا. نعم يمكن أن يكون حجة الروايات عندهم من باب احتفافهما بالقرائن الموجبة للوثوق بالصدور و عليه فما كان موجبا للوثوق بالصدور لم يحرز أنه موجب للوثوق عندنا فتدبر جيدا و بقية الكلام سيأتي في ص ٣٤٢.

**قوله في ص ١١٢، س ١٢: «فلعدم صيرورتها».**

**أقول:** وفيه: أن تعارف الاغتسال بمثل اليد و بعض الأعضاء في الحياض الصغار يوجب صيرورة الماء فيها من الماء المستعمل في رفع الحدث اللهم إلا أن يقال إن اتصالها بالمادة يمنعها عن صيرورتها ماء مستعملا كما تعصمها عن الانفعال ولكن لقائل أن يقول إن ما في الحياض الصغار ربما لا يكون متصلا بالمادة فإطلاق السؤال و ترك الاستفصال يكفي في دلالتها على عدم جواز عدم استعماله في رفع الحدث ولكن يحتاج إلى خروج حال اتصاله و هو الأكثر فيكون مستهجننا هذا مضافا إلى احتمال أن يكون المنع من احتمال النجاسة فالرواية مجملة.

**قوله في ص ١١٥، س ١١: «الدالة على المطلوب».**

**أقول:** من كون غسالة الحمام محكمة بالطهارة ما لم يعلم بنجاستها.

**قوله في ص ١١٥، س ١٧: «استناد المنع».**

**أقول:** أي المنع المذكور في صحيحة مجدى مسلم.

قوله في ص ١١٦، س ٣: «لم يفرض».

أقول: و فيه أنه أيضا لم يفرض أنه غسل موضع النجاسة فإن اكتفى فيه بالمتعارف فليكتف في الاغتسال به أيضا.

قوله في ص ١١٦، س ١٢: «أيضا يكون لنفس الملاك».

أقول: فإن كان ملاك النهي هو النجاسة فلم ينهى عنه عند الاحتمال مع أن مقتضى الأصل هو عدم ملاقة الماء مع النجس وهكذا يرد هذا الإشكال في صورة كون ملاك النهي هو الاغتسال بالماء في رفع الحدث إذ مع الاحتمال يكون مقتضى الأصل هو عدم استعمال الماء في رفع الحدث و بالجملة فالصحيحة مجملة من جهات مختلفة فلا وجه لرفع اليد عن مقتضى القواعد و الاصول بسببها.

قوله في ص ١١٨، س ١١: «يمكن منعه».

أقول: و فيه نظر لصيرورة لفظة الاغتسال في عصر صدور الرواية في غسل الجنابة ونحوها.

قوله في ص ١١٨، س ١٣: «يحتمل إرادة الأغسال المستحبة».

أقول: وفيه أن إطلاق السؤال و ترك الاستفصال يكفي في شموله لغسل الجنابة.

قوله في ص ١٢١، س ٤: «وإن كان في مكان واحد».

أقول: و لا يخفى عليك أن هذا الفرع من متفرعات مورد السؤال و هو ما إذا كان لا يجد غيره.

قوله في ص ١٢١، س ٨: «بين الروایتين السابقتين».

**أقول:** إن كان المقصود منهما هو صحیحة ابن سنان و صحیحة محمد بن مسلم فالحمل على الكراهة و إن أمكن في صحیحة محمد بن مسلم بحمل قوله «ولا تغتسل» بقرينة قوله ﷺ «فلا عليه أن يغتسل» على الكراهة ولكنه ممنوع في صحیحة ابن سنان إذ لا يجوز يدل على البطلان و الحمل على الكراهة لا يساعده ولكن الظاهر من الذیل أن المراد من الروایتين هو رواية ابن مسكان و ما هو قريب منها مما في المعبر.

قوله في ص ١٢٢، س ١٣: «بل لأجل جوازه مطلقاً».

**أقول:** و لا يخفى عليك أن الترخيص في الاغتسال بالماء المستعمل و عدم إيجاب التدهين عند عدم وجود الماء لا يلازم جواز ذلك عند وجود الماء.

قوله في ص ١٢٤، س ٢: «بالجمع بين التيمم و الوضوء».

**أقول:** بل بالاغتسال بنحو التدهين لجوازه مطلقاً.

قوله في ص ١٢٤، س ٥: «لأن المفروض فيها أنه إذا لم يجد ماء غيره».

**أقول:** و لا يخفى إن كان كلام الإمام ﷺ مشروطاً بما إذا لم يجد ماء غيره كان مقتضاه هو عدم صحة الاغتسال بماء الغسالة فيما إذا وجد ماء آخر نعم لو قلنا بأن فرض عدم وجدان الماء في كلام الراوي لا في كلام الإمام فلا يدل على المفهوم.

قوله في ص ١٢٤، س ٧: «لاينافي الاحتياط».

أقول: إذ مع وجود الأمانة أيضا يحسن الاحتياط لاحتمال المخالفة مع الواقع.

قوله في ص ١٢٧، س ٢١: «من حيث الكبرى».

أقول: من جهة تعدد الوساطة توجب عدم التجسس أو لاتوجب في الجوامد.

قوله في ص ١٢٨، س ١: «كموثقة عمار».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله «و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء» ظاهر في إصابة نفس ذلك الماء فلا يشمل إصابة ما أصاب الماء المذكور و هكذا و عليه فالخلاف في الجوامد يمكن أن يأتي هنا أيضا فلا تغفل.

قوله في ص ١٢٩، س ١٦: «والضمير في قوله ﷺ».

أقول: ولا يخفى عليك أن الظاهر رجوع الضمير إلى الثوب و لاينافي ذلك دلالة التعليل على طهارة الماء أيضا و معنى الرواية حينئذ يصير لابس بالثوب لأن الماء طاهر.

قوله في ص ١٣٠، س ٥: «مضافا إلى عدم حجية الإجماع المنقول».

أقول: و قد قررنا في محله أن الإجماع المذكور مورد الاعتماد و مدلوله هو تصحيح ما يصح عنهم بمعنى أن الرواية إذا انتهت إليهم بسند صحيح فلا حاجة إلى النظر إلى حال الرواة بعده بل الرواية محكمة بالصدور و لعل عبارة المحكى عنهم من أنه أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم تشمل المراسيل أيضا فتدبر.

قوله في ص ١٣٠، س ١٢: «والتخصيص به مستهجن».

أقول: أي تخصيص العموم بموردها أي ماء الاستنجاء مستهجن.

قوله في ص ١٣١، س ٩: «قال: لا».

أقول: ولا يخفى عليك أن «لا» ظاهر من قوله ﷺ لا هو لا ينجس ذلك ثوبه و ظاهر القول بأن ذلك الماء لا ينجس الثوب، إن نجاسة الماء مفروغة بين السائل و المسؤول فإذا كان مدلول الدليل هو نجاسة ماء الغسالة لا ينفع ما سيأتي من دعوى الملازمة بين طهارة الملاقي (بالكسر) مع طهارة الملاقي أعني ماء الاستنجاء.

قوله في ص ١٣١، س ١٩: «لم يفرض فيها وجود نجاسة المنى».

أقول: قد مر في ص ١٠٦ «أن الغالب في الجنب سيما في تلك الأزمنة بقاء نجاسة بدنه إلى حين الغسل الخ» فراجع.

قوله في ص ١٣٣، س ١٨: «قد يتوهم».

أقول: كما في المستمسك.

قوله في ص ١٣٣، س ١٩: «العموم بالنسبة إلى الملاقي».

أقول: أي عموم كل نجس منجس.

قوله في ص ١٣٣، س ١٩: «بالتخصيص».

أقول: في طهارة ملاقي ماء الاستنجاء.



قوله في ص ١٣٣، س ٢٠: «السراية».

أقول: أي قوله كل منجس ينجس.

قوله في ص ١٣٣، س ٢٢: «لا يمكن التمسك».

أقول: ومع عدم إمكان ذلك يرجع إلى استصحاب قاعدة الطهارة إذ المفروض هو سقوط أصالة العموم في الطرفين بالتعارض.

قوله في ص ١٣٤، س ١٨: «ولكنه يندفع».

أقول: ولا يخفى ما فيه من أن المتوهم ملتزم بعد تعارض أصالة العموم في الطرفين بجريان استصحاب طهارة ماء الغسالة أو قاعدة الطهارة.

قوله في ص ١٣٤، س ٢٠: «إلا أن الصحيح».

أقول: حاصله أن دعوى تعارض أصالة العموم في أدلة انفعال الماء و دليل المتنجس ينجس فرع جريان أصالة العموم في قوله «المتنجس ينجس» و هو غير جارية لأن حكم ملاقي ماء الاستجاء معلوم و الشك في الاستناد أنه من باب التخصيص أو التخصص بمعنى أن ماء الاستجاء إن كان نجسا فهو من باب تخصيص «المتنجس ينجس» و إن كان طاهرا فلاتخصيص بالنسبة إلى كل متنجس ينجس لأن ماء الغسالة طاهر فأصالة العموم في قاعدة السراية غير جارية لمنع العلم الإجمالي بخروج الثوب الملاقي فإذا كانت أصالة العموم غير جارية طرف قاعدة «المتنجس ينجس» بقي أصالة العموم في الماء القليل أي ملاقي النجس نجس و مقتضاه هو النجاسة كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري. اللهم إلا أن

يقال: كما في حاشية الدرر الطبعة الجديدة المجلد الأول الصفحة ٢٢٢ و كتاب طهارة شيخنا الأراكي أن بناء العقلاء كما في جريان أصالة العموم إذا شك في خروج فرد فكذلك البناء ثابت في ما علم بخروجه لأن الشك في حد الإرادة ولكنه مندفع بأن البناء محرز في الشك في المرادية بخلاف ما إذا كان الخروج معلوما وإنما المشكوك حد الشئ فإن البناء غير معلوم فالبناء وإذا لم يكن معلوما فأصالة العموم في السراية بالنسبة إلى الملاقي غير جارية فلا تصلح للمعارضة بخلاف ما إذا كانت جارية فهي تعارض أصالة العموم في الماء القليل.

**قوله في ص ١٣٥، س ٥: «قد عرفت ضعف القول الأول».**

**أقول:** ولكن يساعده صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي بالتقريب الذي ذكرناه في ص ١٣١ و عليه فمأ الاستجاء لا يرفع الخبث والحدث وملاقيه سواء كان هو الثوب أو غيره معفو عنه.

**قوله في ص ١٣٥، س ١٦: «وعهدة دعوى حصول القطع».**

**أقول:** ويمكن دعوى اخرى وهي أن الإجماع المحصل كاشف عن رأي المعصوم فإذا قامت البيئة على وجود الإجماع المحصل يترتب عليه هذا الأثر تعبدًا فالمنقول بالبيئة في حكم المحصل، لا يقال البيئة حجة في الموضوعات لا في الأحكام و الإجماع المحصل يكون الآراء والأحكام لأننا نقول: إن للرأي حيثيتين أحدهما الموضوعية والاخرى الحكم والنظر في شهادة البيئة إلى الحيثية الأولى لا التالية كقيام البيئة على فتوى المجتهد للمقلد فكما أن البيئة في فتوى المجتهد يكفي للمقلد فكذلك قيام البيئة على اتفاق الأصحاب يكفي لجواز ترتيب أثر للمجتهد.

قوله في ص ١٣٦، س ١: «عليه يسقط الإجماع عن الحجية».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن مع تمامية دلالة الرواية من جهة الفقرة الدالة على المقام يمكن دعوى جبران ضعف الرواية سنداً إن لم يكن في البين دليل آخر لأن المجمعين استندوا بها أو بغيرها و على كل حال يستكشف رأي المعصوم فإن إجماعهم على رواية توجب الحدس برأي المعصوم، نعم لو لم يتم دلالة الرواية فاستنادهم إليها لا يكفي في تمامية الدلالة كما لا يخفى ولكن مع احتمال ابتداء دعوى الإجماع على نجاسة مطلق الغسالة لا يكون فتويهم جابراً للضعف الرواية.

قوله في ص ١٣٧، س ٨: «سواء كانت غسالة الاستجاء أم غيرها».

**أقول:** و سواء قلنا بطهارة الغسالة أم بنجاستها.

قوله في ص ١٣٧، س ١٠: «إن الخبر المذكور ضعيف السند».

**أقول:** و قد عرفت جبران الضعف بفتوى الأصحاب مطابقاً لمضمونها لأن مدرّكهم إما هذه الرواية أو غيرها فإن كانت هذه الرواية جبر ضعفها بفتويهم و إن كان غيرها فحصل الوثوق بها هذا إذا قلنا بعدم المناقشة في دلالة هذه الرواية و إلا فلا فائدة في جبر ضعفها كما لا فائدة في احتمال استنادهم إلى غيرها بعد احتمال استنادهم إلى هذه الرواية التي لم تتم دلالتها بل فتوى الأصحاب لا يكون جابراً للرواية و لو تمت دلالتها لأن من المحتمل أن يكون دعوى الإجماع مبتتية على اعتقادهم بنجاسة مطلق الغسالة لا الرواية و عليه فالاستناد غير ثابت.

قوله في ص ١٣٧، س ١١: «على أنه يمكن المناقشة في دلالتها».

**أقول:** ولا يخفى عليك عدم تمامية المناقشة المذكورة لأن اللازم هو ملاحظة مفاد الرواية مع القطع النظر عن الأقوال فالرواية بنفسها تدل على عدم جواز رفع الحدث بماء الاستجاء و لا يكون متقيدا بما إذا قلنا بنجاسته.

قوله في ص ١٣٧، س ١٦: «ولا يمكن التعدي عن موردها».

**أقول:** بعد عدم تقييد الرواية بنجاسة ماء الاستجاء لا يحتاج إلى التعدي فالمحصل أن الرواية تدل على عدم جواز استعمال الماء الذي أزيل به النجس في رفع الحدث مطلقا سواء انفعلى ماء المستعمل أم لم ينفعلى.

قوله في ص ١٣٨، س ٥: «فظهر مما ذكرنا».

**أقول:** بل ظهر مما ذكرناه أن الأظهر هو عدم جواز استعمال الماء الذي أزيل به النجاسة في رفع الحدث ولو قلنا بطهارة ماء الاستجاء لتامة دلالة خبر أبي سنان بعد جبران ضعفها بفتوى الأصحاب على عدم جواز رفع الحدث بماء المستعمل في رفع الخبث ولكن هذا فيما إذا لم يكن فتوى الأصحاب مبتتيا على اعتقادهم بنجاسة مطلق الغسالة وإلا فالاستناد إلى الرواية غير ثابت و معه على القول بطهارة ماء الاستجاء لادليل على المنع من استعماله في رفع الحدث نعم مع القول بنجاسة الغسالة عدم جواز رفع الحدث به واضح.

قوله في ص ١٣٨، س ٩: «نعم الأحوط ترك استعماله».

**أقول:** أي نعم الأحوط على القول بطهارة ماء الغسالة هو ترك استعماله إلخ و

من المعلوم أن هذا الاحتياط على القول بطهارة ماء الغسالة استحبابي ولذا يكتفي برفع الحدث به في ضيق الوقت.

**قوله في ص ١٣٨، س ١٨: «مبني على ثبوت الإطلاق».**

**أقول:** لأبأس بدعوى الإطلاق مع صدق الوضوء و الغسل على الوضوء و الغسل الذين لا يرفعان الحدث و إنما الإشكال في سند الرواية لضعفه و عدم ثبوت الجبران بعمل الأصحاب بعد احتمال أن يكون مستداهم هو القول بنجاسة الغسالة.

**قوله في ص ١٤٢، س ١٧: «لا كل شيء».**

**أقول:** و فيه أن بعد تسليم كون القضية الشرطية تدل على العلية المنحصرة و لو بمقدمات الإطلاق لا مجال إلا لكون المفهوم كلياً كما ذهب إليه الشيخ عليه السلام خلافاً لصاحب الحاشية لأن حصر علة المانع في الكرية في جميع النجاسات لا يساعد مع وجود علة أخرى للمانع و إلا لزم الخلف كما قررناه في الأصول و ما ذكره في المنطق محمول على غير القضايا الشرطية فلا تغفل فمع كلية المفهوم كان الإطلاق الأفرادي و الأحوالي موجوداً.

**قوله في ص ١٤٣، س ٢: «فيكون نقيضها».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن الانصاف كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي هو الفرق بين العموم الأحوالي المصرح به كقوله في كل حال و بين ما كان بالمقدمات فإن الظاهر أن المقدمات ترد على القضية بتمامه لا أنها تعمل في المنطوق أولاً ثم يوجد المفهوم ثانياً بل نسبتها إلى المنطوق و المفهوم على السواء و يجري بالنسبة إليهما

في عرض واحد و إذا فكما يفيد العموم الأحوال في المنطوق فكذا يفيد في المفهوم أيضا فيكون المفهوم في المثال إذا لم يكن الماء قدر كر ينجسه بعض الأشياء بالملاقاة في جميع أحواله سواء كان وارادا على الماء أو كان الماء وارادا عليه أو كانا متلاقيين و سواء كان للتطهير أو لغيره كل ذلك لجريان مقدمات الإطلاق في المفهوم و المنطوق عرضا لا طولا فالمنطوق و نقيضه في عرض واحد مجرى المقدمات الإطلاق فإن كان النقيض هو الموجبة الجزئية فالمقدمات جارية فيها و إن كان النقيض أيضا موجبة كلية فالمقدمات جارية فيها فلا وجه لما في المتن من أن نقيض كل شيء رفعه بالنسبة إلى الأفراد و الأحوال لما عرفت من أن المقدمات جارية في المنطوق و نقيضه في عرض واحد.

**قوله في ص ١٤٣، س ١١: «أن العموم الفرادي».**

**أقول:** في تجسس الماء القليل بالنجس أو المتجسس.

**قوله في ص ١٤٤، س ٩: «أما الإطلاق الأحوالي».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن التطهير لا يكون أمرا قصديا إذ الشيء يصير طاهرا لو انقلب الماء عليه بالريح أو بدون القصد و عليه فالماء المستعمل في التطهير و غيره مندرج في الماء الوارد على النجاسة و يفهم بالإطلاق الأحوالي فلا تغفل.

**قوله في ص ١٤٤، س ٢١: «لمنع شمول الإطلاق».**

**أقول:** و فيه أن التعبد الشرعي متصور فلأمانع من أن يحكم بنجاسة الغسالة و طهارة المحل كما حكم بطهارة الأشياء بالتبع مع نجاستها قبل تطهير المتبوع و

بالجملة لا ترفع اليد عن الإطلاق الأحوالي بمثل هذه الاستبعادات.

**قوله في ص ١٤٥، س ١١: «يلزمه القول».**

**أقول:** وفيه منع فإن التعبد بذلك ممكن ألا ترى أن الدم المتخلف في بدن الذبيحة بشرط خروج الدم بالمقدار المتعارف يكون طاهرا فكما أنه كذلك هناك فكذلك هنا اللهم إلا أن يقال: إن الدم في الباطن ليس بنجس وبالجملة الاستبعاد لا يوجب عدم العمل بالنص فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق الأحوالي الدال على نجاسة الغسالة باستبعاد أن يكون المتخلف طاهرا.

**قوله في ص ١٤٧، س ٩: «ضعف الدلالة».**

**أقول:** قال شيخنا الاستاذ الأراكي: وجه الاستدلال ملاحظة هذه الرواية الحاكمة بأن ماء الغسالة لا يرفع الحدث مع عموم القاعدة «كل ماء طاهر يرفع الحدث» «كل ما لا يرفع الحدث من الماء فهو نجس» فإنه لو كان ماء الغسالة نجسا كان هذا الحكم بالنسبة إلى ذلك العموم تخصصها وإلا كان تخصيصا فيحكم بالنجاسة لأصالة بقاء العموم على عمومه ولكن هذا مبتن على جريان الأصل في مثل المقام مما علم بالحكم المخالف للعام في فرد ولم يعلم دخول هذا الفرد في عنوان العام حتى يكون تخصيصا وخروجه حتى يكون تخصيصا فإن القدر المتيقن من مورد الأصل ما إذا كانت الشبهة في المراد بأن علم أن زيدا عالم ولكن شك في وجوب إكرامه إلخ. (كتاب الطهارة، ج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٠).

قوله في ص ١٤٩، س ١٢: «أن الظاهر من قوله ﷺ».

**أقول:** وفيه أن الرواية تشمل بإطلاقها ما إذا جلس على الطشت للتطهير بالغسلة الثانية بعد ما أزال النجاسة و غسل الغسلة الأولى و لا ينافيه تعارف و وقوع الغسلة المزيلة و الغسلة الأولى و الثانية في محل واحد مادام لم يوجب الانصراف و ليس الأخذ بالإطلاق حمل الرواية على الفرد النادر بل هو الأخذ بالإطلاق و يصدق عليه أنه كان من بول أو قدر و لا يلزم في صدقه وجود البول أو القدر في محل الغسلة الثانية بل كلمة «من» نشوية كما لا يخفى و عليه فالدلالة تامة فلا تغفل.

قوله في ص ١٥٥، س ٧: «بل بمعنى».

**أقول:** و لا يخفى ما فيه، لأن عدم ارتفاع عنوان ماء غير مستعمل في رفع الحدث لا يكفي مع صدق عنوان ماء مستعمل باعتبار الممزوج الذي يحكم العرف بوجوده فإن العنوان الأول لاقتضاء و العنوان الثاني يقتضي الفساد و هو مقدم على العنوان الأول في اقتضاء الفساد، و التفكيك بين وجود الموصوف و وجود العنوان من العجائب إذ مع حكم العرف بوجود الماء المستعمل في ضمن الماء غير المستعمل فكيف يزول عنه عنوان الماء المستعمل؟

قوله في ص ١٥٦، س ١١: «لعدم صدق عنوان الماء».

**أقول:** و فيه ما لا يخفى لأن عدم صدق عنوان الماء المستعمل على المركب منه و من غيره لا يضر بعد صدق الماء المستعمل باعتبار بعض أجزائه كما هو كذلك في كل جزء مأخوذ من المركب فإنه يصدق باعتبار بعضه، فالماء بعد الامتزاج



معنون بعنوانين فباعترار عنوان صدق الماء المستعمل لا يجوز الوضوء به.

**قوله في ص ١٥٦، س ١٥: «لا يصدق عليه».**

**أقول:** وفيه أيضاً أنه لاجابة إلى صدق الذهب على المركب بل يكفي اشتماله في صدق لبس الذهب عليه فمقتضي دليل المنع هو عدم الجواز في مثله أيضاً.

**قوله في ص ١٥٧، س ٦: «لو تغير».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن محل الكلام هو تغير مجموع ماء الغسالة لا تغير أول ما يلاقي الماء للمحل مع عدم تغير ما يتلوه في الملاقات أن فرض حصول العلم بتغير أول ما يلاقي الماء للمحل وإلا لزم عدم بقاء مورد للحكم بالطهارة أو انحصاره في مورد النادر بناء على غلبة حصول تغير أول جزء من الماء الملاقي للمحل فيعلم منه أنه على تقدير حصول التغير للجزء الأول ليس حاله في عدم إيجابه تنجس الباقي أعظم من نفس النجاسة الموجودة في المحل. (مصباح الهدى، ج ١، ص ٢٣٠).

**قوله في ص ١٥٨، س ٤: «ولا بد من تقديم الأول».**

**أقول:** قال في مصباح الاصول ذكر الشيخ رحمته إذا كان أحد الدليلين عاماً والآخر مطلقاً يقدم العام على المطلق لكون ظهور العام تجزياً لأن شموله لمورد الاجتماع بالوضع و ظهور المطلق تعليقاً فإن ظهوره في الإطلاق معلق على مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان والعام صالح لأن يكون بياناً فتسقط المطلق عن الحجية بالنسبة إلى مورد يكون مشمولاً للعام وأورد عليه صاحب الكفاية بأن

ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان إلى الأبد فمع انقطاع الكلام و عدم تحقق البيان متصلا به ينعقد الظهور للمطلق فيقع التعارض بينه وبين ظهور العام فلاوجه لتقديم العام على المطلق بقول مطلق هذا، ثم أجاب عنه السيد الخوئي رحمته بأن الصحيح ما ذكره الشيخ إذ بعد كون العام صالحا للقرينية على التقييد لافرق بين كونه متصلا بالكلام أو منفصلا عنه، غاية الأمر أنه مع ورود العام منفصلا يكون الإطلاق حجة ما لم يرد العام لتحقيق المعلق عليه و هو عدم البيان إلى زمان ورود العام، و بعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أول الأمر، لا نقول إلى حين وصول العام يحكم بأن الاطلاق غير مراد من هذا الحين بل يحكم بأن الظهور لم يكن مرادا من الأول لكنه كان حجة إلى حين وصول العام نظير الاصول العملية بالنسبة إلى الإمارات، فإن الأصل متبع ما لم تقم أمانة على خلافه و بعد قيامها ترفع اليد عن الأصل من حين قيام الأمانة و إن كان مفادها ثبوت الحكم من الأول و المقام كذلك غاية الأمر أن العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق، و العام المنفصل كاشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بالإطلاق من لفظ المطلق، هذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق (مصباح الاصول، ج ٣، ص ٣٧٧ - ٣٧٨) و يمكن أن يقال إن كان الانقلاب المذكور صحيحا بمجرد ورود العام نحكم بإجمال المطلق أي كان العام مجعلا مع أنه مما لايلتزم به في المنفصلات و هو شاهد على أن الانقلاب المذكور غير صحيح فكل واحد من العام و المطلق باق على ظهوره و يكون مجرى أصالة الإرادة الجدية و معه يقع التعارض بينهما و حيث كانت المعارضة من باب العموم من وجه فمقتضي القاعدة هو التسايط و

بعد التساقط يرجع إلى أصالة الطهارة لا إلى انفعال الماء بناء على معلومية خروج ماء الاستجاء عن أدلة الانفعال إما من جهة الحكم بطهارته أو من جهة كون ملاقيه طاهرا.

**قوله في ص ١٥٨، س ٧: «فإذا تغير الماء».**

**أقول:** إذ كلمة «إذا» من أداة العموم.

**قوله في ص ١٦٠، س ١٣: «يشكل الحكم».**

**أقول:** فيه منع لصدق ماء الاستجاء على المستعمل في غسل الممتزج بالدم إذا كان خروج الدم القليل واقعا في بعض الأحيان و ترك الاستفصال يكفي في شمول الإطلاقات و لاحاجة إلى كون الخروج المذكور دائما أو غالبا في شمول الإطلاقات فلا تغفل.

**قوله في ص ١٦١، س ٥: «لدعوى عدم الفرق».**

**أقول:** هذه الدعوى قوية جدا فإن ترك الاستفصال يكفي في شمول الإطلاق و اشتراط عدم وجود الأجزاء من الغائط، لأدليل له نعم هو موافق للاحتياط.

**قوله في ص ١٦١، س ١٤: «لامانع من التمسك بالإطلاق».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أنه أمكن التمسك بالإطلاق فيما اتفق و لو نادرا ولا يحتاج التمسك بالإطلاق إلى الغلبة و التعارف فذكر التعارف أو الغلبة في الكلمات لا يخلو عن الإشكال و لاحاجة إليه.

قوله في ص ١٦٢، س ٧: «ولكن الانصاف».

**أقول:** والأولى هو أن يقال إن دليل طهارة ماء الاستجاء ناظر إلى الماء الذي لاقي موضع النجس بما فيه لا إلى ملاقاته مع النجاسات أو المتنجسات الخارجية فلا إطلاق له بالنسبة إلى تلك الموارد هذا بخلاف ما خرج مع الغائط من الدود جزء غير منهضم فالإطلاق حيثي فلا يمكن الأخذ به في غير مورد الذي يكون ناظرا إليه.

قوله في ص ١٦٤، س ١٢: «و ظاهره الموضع الطبيعي».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الظهور المذكور مستند إلى غلبة الوجود و هو ممنوع كما أن دعوى ظهور ما خرج من البطن في ما خرج من المخرج الأصلي مستندة إلى غلبة الوجود أيضا و هي ممنوعة و قد مر ذيل ص ١٢٥ تصريح اللغة بأن المراد من موضع النجس هو موضع الغائط و هو أعم من الموضع الأصلي و عليه بإطلاق الاستجاء و ترك الاستفصال عن أنه خرج عن الموضع الأصلي الطبيعي أو غير الأصلي يكفي للتعميم سواء انسد الموضع الطبيعي أو لم ينسد و سواء كان معتادا أو غير معتاد إذ الملاك هو استعمال الماء بغسل موضع الغائط أو البول و هو صادق في جميع الصور ولكن لا يترك الاحتياط في غير المعتاد لاحتمال مدخلية الاعتیاد في صدق محل المخرج على محل خروج الغائط فلا يصدق مخرج الغائط على محل يخرج منه الغائط في قلائل من الأيام.

قوله في ص ١٦٥، س ٧: «لأن غير».

**أقول:** وفيه أن غلبة الوجود لا تضر بالتمسك بالإطلاق.

قوله في ص ١٦٧، س ١٦: «قصور أدلة المنع».

أقول: بل صحيحة علي بن جعفر التي استدلت بها على ممنوعة الاستعمال حين وجود ماء آخر غير الماء المستعمل مقيدة بالقليل فلا يشمل الكثير.

قوله في ص ١٦٨، س ١٢: «بل يرون».

أقول: ولا يخفى أن الجزء المستعمل حيث يكون متحدا مع الباقي في الجنسية يبقى فيه من دون استهلاك.

قوله في ص ١٧٤، س ٦: «الإطلاق المقامي».

أقول: بحيث لو سكت الشارع عنه لكان مغفولا عنه.

قوله في ص ١٧٩، س ٣: «فمقتضى القاعدة».

أقول: وفيه أنه كذلك لو كانت الأخبار في مقام البيان من جهة كيفية التطهير وهو أول الكلام.

قوله في ص ١٧٩، س ٦: «منها: صحيحة زرارة».

أقول: و الرواية في مقام حكم الصلاة لا كيفية الغسل و هكذا في صحيحة الحلبي و موثقة عمار.

قوله في ص ١٨٥، س ٩: «لاتصلح الرواية».

أقول: ذهب شيخنا الاستاذ الأراكي إلى أن قوله أي «من وجه أحله الله» منصرف إلى العناوين الواقعية فتأمل.

قوله في ص ١٨٦، س ٤: «فلاستصحاب عدم دخوله في ملكه».

**أقول:** و المراد منه هو استصحاب عدم الأذلي الجاري قبل وجوده باعتبار ماهيته الخاصة و إلا فالماء المذكور من أول وجوده شك في كونه ملكا له أو لغيره.

قوله في ص ١٨٦، س ٦: «لايعارضه استصحاب عدم دخوله».

**أقول:** و لا يخفى عليك أنه فكما أن استصحاب دخوله في ملك الغير يوجب ترتب الآثار عليه من لزوم الاستيذان منه فكذلك استصحاب عدم دخوله في ملك الغير يترتب عليه رفع الأثر المذكور لوضوح جريان الاستصحاب في الأحكام و عدمها فلا حاجة في ترتب الأثر إلى إثبات كونه ملكا له و عليه فيتعارض الاستصحابان و يتساقطان فيرجع إلى الأصل في نفس المعاملة.

قوله في ص ١٨٦، س ١١: «مقتضى أصالة الحمل».

**أقول:** لقائل أن يقول بعد جريان استصحاب عدم دخوله في ملكه يرتفع موضوع أصالة الحل لأن موضوعها هو الشك في كونه ملكا له أو لغيره فمع ارتفاع موضوعها تعيدا بالاستصحاب فلامجال للأخذ بأصالة الحل، اللهم إلا أن يقال: إن الاستصحاب المذكور معارض مع استصحاب عدم دخوله في ملك الغير فيتساقطان و مع التساقط يرجع إلى أصالة الحل أو يقال إن العلم الإجمالي بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع لا يضر بجريانهما ما لم يستلزم مخالفة عملية فتجري أصالة عدم دخوله في ملكه و أصالة عدم دخوله في ملك الغير، ولكن مع ذلك يبقى

الشك في حليته و حرمة شرعا و إن ارتفع الشك من ناحية الحلية من جهة كونه مالكا و عدمه باستصحاب عدم دخوله في ملكه فتشمله أصالة الحلية فتدبر.

**قوله في ص ١٨٦، س ١٥: «مقتضى الأصل عدم دخوله».**

**أقول:** أي أصل العدم الأزلي بالتقريب الماضي.

**قوله في ص ١٨٦، س ١٦: «أحد الأصلين».**

**أقول:** أي استصحاب عدم دخوله في ملكه و استصحاب عدم دخوله في ملك

الغير.

**قوله في ص ١٨٦، س ١٦: «ما لم يستلزم مخالفة عملية».**

**أقول:** إذ جريان الأصل المذكور في الطرفين يوجب الاجتناب عن الشيء لو

لم يرد أصالة الحلية إذ عدم دخوله في ملك الغير لا يثبت كونه ملكا له و عليه

فلا يوجب مخالفة عملية بل يلزم منه العلم بمخالفة المعلوم بالإجمال من ملكية

أحدهما و هو لا يضر كما لا يضر استصحاب النجاسة في أطراف العلم الإجمالي

بطهارة أحد أطرافه فإنه لا يلزم منه المخالفة العملية هذا بخلاف العكس كما إذا

علم إجمالا بنجاسة أحد الكأسين فاستصحاب الطهارة في الطرفين و ارتكابهما

يوجب المخالفة العملية.

**قوله في ص ١٨٦، س ١٩: «إلى غيره».**

**أقول:** أي لثالث.

قوله في ص ١٨٦، س ٢٠: «من استصحب عدم دخوله».

**أقول:** ولكن مع هذا التفاوت كان الاستصحاب هناك أذلي و محمولي و هنا نعني لأن حال كونه ملكا للغير قبلا لم يكن ملكا له أو الثالث.

قوله في ص ١٨٧، س ٥: «فرد آخر».

**أقول:** و هو فرد ثالث فالفرد الثالث مع المالك السابق مندرجان تحت عنوان كلي ملك الغير و عليه فإذا جرى استصحاب كلي ملك الغير لا يترتب عليه آثار ملكية لنفسه ولكن لقائل أن يقول إن الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي متفرع على كون الأثر للكلي لا للأحاد، و المفروض في المقام بالعكس لأن المالك هو الأحاد لا الكلي، فالكلي كالعنوان المشير الى المالك، و المفروض أن المالك بين معلوم الارتفاع و بين معلوم الحدوث فلامجرى للاستصحاب.

قوله في ص ١٨٧، س ٩: «لما كان مسبوqa».

**أقول:** و فيه أنه منقوض بالعلم الإجمالي بانتقاله عنه إما إليه أو إلى غيره الثالث فمع العلم بانتقاض ملكية المالك السابق فلامجال للاستصحاب فيه فهو مردد بين كونه ملكا لنفسه أو لثالث و عليه فالتمسك بقوله بمفاد الآية الكريمة أو بمفاد الحديث تمسك بالعام في الشبهات المصادقية لعدم ثبوت كونه ملكا للغير و عليه فيجري استصحاب عدم دخوله في ملك نفسه و استصحاب عدم دخوله في ملك غيره و هما جاريان ما لم يستلزم مخالفة عملية ولكنهما يمنعان جريان أصالة الحل كما مر في الفرع الثاني فتأمل.



قوله في ص ١٨٨، س ٣: «يستصحب عدمهما».

**أقول:** واستصحب عدم التجارة عن تراض أو عدم حصول الطيب مع عدم ثبوت كونه ملكا للغير لا يفيد شيئا ولا يمنع عن جريان أصالة الحلية للشك في الحلية الشرعية و الحرمة الشرعية في الفرض المذكور و إن كان مقتضى الاستصحاب عدم كونه ملكا لنفسه كما أن مقتضاه أيضا عدم كونه ملكا لغيره الثالث لأن الحلية المشكوكة ليست من ناحية كونه مالكا أو غيره بل من ناحية أن الشارع في هذه الصورة حكم بالحلية أم لا، فأصالة الحلية تدل على الحلية الشرعية مع جريان الاستصحابين لأن الاستصحاب حاكم بالنسبة إلى الشك من ناحية الحلية من جهة المالكية و أما الشك من ناحية الحلية الشرعية في هذه الصورة باق على حاله فتأمل.

قوله في ص ١٨٨، س ١٣: «إلا في الثالثة».

**أقول:** بل لا تحرم التصرفات في الثالثة أيضا لجريان أصالة الحل فيها أيضا بالتقريب الذي مر في التعاليق السابقة. و عليه فيجوز التصرف الخارجي في جميع الصور ولكن مع ذلك لا يترك الاحتياط فإنه طريق النجاة.

قوله في ص ١٨٩، س ٣: «في كلتا صورتين».

**أقول:** أي في صورة اشتباه النجس و في صورة اشتباه المقصوب.

قوله في ص ١٨٩، س ٣: «ولم تحرز!».

**أقول:** و لو بأصالة الطهارة أو أصالة الإباحة لأنهما متعارضان في أطراف المعلوم بالإجمال و إن فصلنا و ذهبنا إلى جريانهما في الشبهات البدوية.

قوله في ص ١٩٠، س ١٤: «يكون احتمال».

**أقول:** و فيه منع بعد ما نرى من بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال الضعيف الناشي من كثرة الأطراف و إن كان الاحتمال و العلم الإجمالي موجودين و لاضير في عدم وجوب الاحتياط مع وجودهما لأن العلم الإجمالي مقتضى للتجيز لاعلة له و عليه فدعوى عدم الفرق بين المحصور و غيره كما ترى.

قوله في ص ١٩١، س ٢: «كما في المثال».

**أقول:** أي الواحد من الألف.

قوله في ص ١٩١، س ١٧: «وهب أنه».

**أقول:** أي أفرض أنه لايجب الاجتتاب عن أطرافها.

قوله في ص ١٩٣، س ٥: «كما هو المعروف».

**أقول:** و هو الصحيح لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال تطبيق المعلوم بالإجمال على مورد الشبهة في الشبهات غير المحصورة.

قوله في ص ١٩٤، س ١١: «لعدم ثبوته».

**أقول:** و فيه منع لما ترى من عدم اجتتابهم عن الأكل و الشرب فيما إذا عملوا

بمسمومية واحد من ظروف البلد مع أن المسمومية من المضار العظيمة و عليه فيمكن أن يقال: بناء العقلاء على إلغاء احتمال التطبيق مع المعلوم بالإجمال و هو المضاف يلزم كون الماء مطلقا و لوازم الأمارات حجة ولكن معذالك لا يترك الاحتياط بالترار.

**قوله في ص ١٩٤، س ٢٠: «صور».**

**أقول:** و المفهوم من قوله الماتن «إذا لم يكن عنده الا ماء مشكوك إلخ» هو أنه لا إشكال أنه لو كان متمكنا من ماء آخر معلوم الإطلاق كان المتعين الموضوع من ذلك الماء و كان الموضوع بهذا الماء غير رافع بقاعدة استصحاب بقاء الحدث إن كان محدثا و إلا بقاعدة الاشتغال لأن الموضوع بالماء المشكوك الإطلاق غير محرز أنه واجد لشرط الشرعي فيكون مقتضى الاشتغال عدم إجزائه.

**قوله في ص ١٩٥، س ١: «فإن كانت ماء ووجب الموضوع».**

**أقول:** و إن كانت مضافا و جب التيمم.

**قوله في ص ١٩٥، س ٤: «يجري فيها».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن مع دلالة الآية الكريمة «فلم تجدوا ماء الآية» على أن الوظيفة فيما إذا لم تجدوا هو التيمم فلا حاجة إلى الاستصحاب، لا يقال إن الآية ظاهرة في عدم الوجود و عدم الوجدان طريق إليه لأننا نقول ظاهر إسناد عدم الوجدان إلى المخاطبين هو موضوعية عدم الوجدان عندهم إذ فرق بين أن يقال لم يوجد الماء و بين أن يقال لم تجدوا الماء و مقتضى كون الموضوع هو عدم

الوجدان عند المخاطبين لا عدم الوجود الواقعي هو الحكم بصحة الوضوء لولم-  
تجد الماء ويتم ثم انكشف لك وجود الماء كما أن مقتضى الآية في المقام هو  
وجوب التيمم لالجمع لصدق عدم الوجدان عند اشتباه الماء وعدم الحالة السابقة  
بحيث يستصحب لتعيين الإطلاق و الإضافة.

**قوله في ص ١٩٥، س ٧: «لا يثبت كونه ماء».**

**أقول:** و المفروض أن المضاف ليس له أثر شرعي المقام.

**قوله في ص ١٩٥، س ٢٢: «بأمرين طوليين».**

**أقول:** ذهب شيخنا الاستاذ الأراكي إلى أن المكلف حيث لا يعلم أنه داخل في  
فاقد الماء أو في واجده كانت القاعدة في أطراف العلم الإجمالي هو الامتثال  
القطعي بالجمع في الوضوء و التيمم و سيأتي في مسألة ٥ الإشكال في دعوى  
تجزير العلم الإجمالي في أمثال المقام فانتظر إن شاء الله.

**قوله في ص ١٩٧، س ١٩: «من جهة الغصية».**

**أقول:** لما سيأتي من أن المبعوض الواقعي لا يكون مقربا فلو كان العبد جاهلا  
وقصد التقرب فهو تقرب خيالي لا واقعي و الوضوء فاسد.

**قوله في ص ١٩٧، س ١٩: «لا يجوز استعماله».**

**أقول:** ولكن يجوز استعماله فيما لا يشترط بالطهارة.

قوله في ص ١٩٨، س ١٤: «ولانتجيز للعلم الإجمالي».

أقول: و الأولى هو التعبير بأنه لاتعارض إلا بتنجيز العلم الإجمالي.

قوله في ص ١٩٩، س ٥: «لأن المبغوض لا يصلح».

أقول: وفيه أولاً أن التقرب به واقعا هو الحيثية الصلاتية و هي تصلح للمقربة و الحيثية الغصبية غير معلومة و لافرق في ذلك بين أن قلنا بجواز الاجتماع و بين أن لم نقل لأن الحيثية الصلاتية مغايرة مع الحيثية الغصبية و لذا يكون العمل مصداقا لأمرين و لو على الامتاع و الأمران هما جهة الغصبية و جهة الصلاتية و عليه فلاوجه لقياس المقام بقتل ابن المولى فإن قتل ابن المولى خال عن الحيثية المقربة.

قوله في ص ١٩٩، س ١٢: «لتخصيص».

أقول: و لا يخفى عليك أنه ليس بالبالب نهي عن الوضوء بالماء المغصوب أو السجدة على الأرض المغصوبة بالخصوص حتى يكون بابه باب التخصيص و النهي عن العبادة و مقتضى التخصيص هو عدم صدق المأمور به على الفرد المحرم و عدم وجود الملاك فيه و دعوى أن مفاد الآية الكريمة أعنى آية الوضوء كما سيأتي في ص ٢٠٢ هو أنه من تمكن من الوضوء فعليه الوضوء و من لم يتمكن فعليه التيمم و من المعلوم أن الامتاع الشرعي كالامتاع العقلي فمع كون الماء مغصوبا لم يتمكن و مع عدم التمكن لاملاك و لا أمر للوضوء بالماء المغصوب مندفة أولاً بأن موضوع الوضوء لم يكن متمكنا شرعا و إن سلمنا أن موضوع

التيمم هو من لم يتمكن بل الموضوع في الوضوء هو التمكن العقلي لا الشرعي و  
ثانياً أن الموضوع في التيمم هو عدم الوجدان العقلي و العرفي و إلحاق الممتنع  
الشرعي به حكماً لا يوجب تصرفاً في الموضوع فتدبر.

**قوله في ص ٢٠٠، س ١١: «حيث إنه».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن مع تعدد الحيثية من حيثية التصرف في مال الغير و  
حيثية التوضوء و القول بجواز الاجتماع لا تسرى الحرمة من حيثية التصرف إلى  
حيثية التوضوء و معه لا وجه للحكم بالبطلان نعم لو لم نقل بجواز اجتماع الأمر و  
النهي لأمكن القول بالبطلان ولكنه أيضاً محل تأمل لأن الأمر و النهي و إن لم  
يجتمعا ولكن الحيثية الخارجية متعددة أيضاً و المفروض أن التقرب يقع بالحيثية  
الصلائية.

**قوله في ص ٢٠٢، س ٤: «أن الحادث هو الزائل».**

**أقول:** أي الوجوب الحادث هو الوضوء بالزائل أو الباقي.

**قوله في ص ٢٠٢، س ٥: «لا يترتب عليه أثر».**

**أقول:** حاصله أن الأثر غير مترتب على الجامع للوجوب و لا يثبت استصحاب  
الجامع أن الإناء الباقي هو الماء المطلق حتى يترتب عليه الأثر.

**قوله في ص ٢٠٢، س ١٤: «وظيفة الواجد».**

**أقول:** لعله بقريئة ذيل آية الوضوء المتعرض للتيمم في موضوع عدم الوجدان

ولكنه لا يكون دليلا بل لعل الموضوع غير مقيد شرعا بالوجدان وإنما التقيد به عقلا فعند الشك شك في حصول القيد العقلي فيجب الإتيان بخلاف ما إذا كان قيدا شرعيا فإن مع الشك لا يجب كما لا يخفى.

**قوله في ص ٢٠٣، س ١٠: «بتعمير آخر».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن هذا التعبير تعبيرا انتزاعيا مستفاد مما اعتبر في الآية و الروايات و لا يكون هو موضوع و جوب التيمم في الآية الكريمة و بعبارة أخرى إلحاق شيء بشيء حكما لا يوجب تغيير الموضوع.

**قوله في ص ٢٠٣، س ١٦: «ليس ممن يتمكن».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن هذه العنوان من لوازم استصحاب الحدث إذ استصحاب الحدث و هو مسبب و إثبات السبب و هو عدم التمكن من الطهارة المائية لا يصح إلا على القول بالأصل المثبت هذا مع ما عرفت من أن العناوين الانتزاعية منتزعة بالعقل فلا تكون أمرا شرعيا و مع عدم جريان الاستصحاب في الطرفين فلا مانع من تجيز العلم الإجمالي فلا تغفل.

**قوله في ص ٢٠٣، س ٢٠: «منقحا».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن دعوى كون من لم يتمكن من الطهارة موضوعا لآية التيمم ممنوعة لأن إلحاق صورة انحصار الماء في ملك الغير و عدم الإذن بالموضوع و الغسل بالصورة عدم وجدان أن الماء إلحاق حكمي و عليه فلا يوجب تغيرا في الموضوع المذكور في الآية الكريمة و هو عدم وجدان الماء.

قوله في ص ٢٠٤، س ٧: «فالأقوى».

**أقول:** بل الأقوى هو الجمع بعد ما عرفت من أن الاستصحاب لا يثبت عنوان من لم يتمكن من العناوين الملازمة هذا مضافا إلى أن عنوان موضوع التيمم هو عنوان فلم تجدوا لاهذا العنوان الانتزاعي وإلحاق شيء بشيء حكما لا يوجب تغييرا في عنوان الشيء الملحوق به.

قوله في ص ٢٠٤، س ١٤: «بل من جهة استقلال العقل به».

**أقول:** من جهة دفع الضرر المحتمل.

قوله في ص ٢٠٤، س ١٩: «غايته وجوب الإجتنب عنه».

**أقول:** أي وجوب الاجتنب عقلا.

قوله في ص ٢٠٥، س ٤: «بل المراد».

**أقول:** أي بل المراد أنه لا يجب الاجتنب عنه بحكم العقل فأفتى بذلك بعدم وجوب الاجتنب و عليه فقوله لكن الأحوط الاجتنب احتياط مسبق بالفتوى بعدم وجوب الاجتنب و معه لا حاجة إلى توجيه قوله «ولا يحكم عليه به النجاسة» بأنه يساوي الحكم بالطهارة كما أن قوله تعالى «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْفِينِ» مساو لبغضه إياهم فلامورد لما قد يقال «من أن عدم الحكم بالنجاسة لا يستلزم الحكم بالطهارة» فمع عدم الاستلزام لا يكون الاحتياط بالاجتنب مسبقا بفتوى الطهارة ولكن ظاهر قوله لا يحكم عليه بالنجاسة أقرب بالتوجيه المذكور و كيف كان فلا يكون الاحتياط المذكور واجبا.



قوله في ص ٢٠٥، س ١٥: «الصورة الاولى».

**أقول:** ولعلها هو الظاهر من المتن فإن هذه المسألة معنونة بعد ما مر من حكم الشبهة المحصورة في مسألة ١.

قوله في ص ٢٠٦، س ٢: «على القول بالسراية».

**أقول:** وقد مر تقوية هذا القول ولكن مورد السراية هو ما إذا أحرزت نجاسة الشيء فهو يوجب نجاسة ملاقيه بالملاقاة و السراية بالارتكاز العرفي ولذا لم نقل بنجاسة اتصال الماء العالي بالماء السافل الملاقي مع النجاسة و ليس ذلك إلا لعدم حكم العرف بالسراية.

قوله في ص ٢٠٧، س ١٦: «يجري فيه أصالة الإباحة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن المعارضة موجودة بين أصالة الإباحة في ناحية الماء و أصالة الطهارة في ناحية الثوب قبل الملاقاة و هو كاف في سقوط الاصول و تجيز العلم الإجمالي و وجوب الاجتناب عن الأطراف كما اعترف بذلك فيما إذا لاقى الثوب النجس شيئاً بدعوى حدوث المعارضة بين قاعدة الطهارة في ملاقي الثوب و أصالة الحل و الإباحة في ناحية الماء فكما أن الاصول متعارضة بعد الملاقاة من دون فرق بين كون الأصل هي أصالة الحل أو قاعدة الطهارة فكذلك تكون الاصول متعارضة قبل الملاقاة فأصالة الإباحة في ناحية الماء معارضة مع قاعدة الطهارة في الثوب كما أن قاعدة الطهارة متعارضة مع قاعدة الطهارة في طرف آخر و مقتضى المعارضة هو وجوب الاجتناب لتجز الحكم بالعلم الإجمالي

فمع حدوث الملاقة لا يكون العلم الثاني منجزا على كل تقدير و مقتضاه هو عدم وجوب الاجتتاب عن الملاقي لأن الشك فيه في حكم الشك البدوي فلا يفيد التفصيل المذكور شيئا ولكن ذلك صحيح فيما إذا لم يكن الأصل في طرف طوليا و أما مع الطولية فلا يكون له معارض بعد سقوط المعارض بتعارض سببه معه و هذا هو الفرق بين المقام و بين ما إذا لاقى الثوب النجس شيئا فإن المعارضه متحققه بين أصالة الإباحة و قاعدة الطهارة في ملاقي الثوب لأنهما في عرض واحد و لا طولية بينهما.

**قوله في ص ٢٠٨، س ٦: «بالمعارض».**

**أقول:** و قد عرفت أن المعارضه متحققه بين أصالة الإباحة و قاعدة الطهارة و لا يشترط في المعارضه وحدة الأصل مع الأصل كما اعترف به بعد حدوث الملاقة ولكن قلنا بأنهما ليسا في عرضين لأن قاعدة الطهارة في عرض سبب الإباحة و لذلك تسقط بالمعارضه فلا يبقى معارض لأصالة الإباحة.

**قوله في ص ٢٠٨، س ٧: «يجب الاجتتاب عن الملاقي».**

**أقول:** يمكن أن يقال إن تنجز الحكم في الطرف الآخر بالعلم الإجمالي الأول يمنع عن تنجز العلم الإجمالي الثاني على كل تقدير لما عرفت من تعارض الاصول في ناحية نفس الماء و نفس الثوب و وجوب الاجتتاب عن الطرفين و عليه فمع حدوث ملاقة شيء مع الثوب و إن حدث العلم الإجمالي الجديد بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو حرمة شرب الماء ولكنه لا يوجب التنجيز لأن بعد تعارض الاصول في ناحية نفس الماء و نفس الثوب كان العلم الإجمالي منجزا فحرمة شرب الماء

بهذا الاعتبار كنجاسة الثوب من المنجزات فلا يوجب العلم الإجمالي الجديد تجيزا آخر و معه فيكون الشك في ناحية الملاقي شكا بدويا فلا يفيد التفصيل المذكور بين إنائين و بين اناء و ثوب فلا تغفل اللهم إلا أن يقال إن التجيز من غير ناحية حرمة شرب الماء فيجري بالنسبة إلى شرب الماء أصالة الإباحة لأن المفروض هو عدم وجود معارض له و عليه فمع ملاقة شيء مع الثوب يوجد له المعارض لأنه في رتبته و مع المعارضة يجب الاجتناب عن الملاقي و عن شرب الماء أيضا لأن العلم الإجمالي يكون منجزا و عليه فما في المتن تام فتأمل.

**قوله في ص ٢٠٩، س ١٨: «سابقا على زمان الملاقة».**

**أقول:** و مع سبقة المعلوم بالإجمال على زمان الملاقة يكون كالصورة الاولى في كون الملاقة متأخرة عن النجاسة و يترتب عليه أحكامها من عدم وجوب الاجتناب عدى ما إذا كان الطرف الآخر مختصا بأصل طولوي كما مر تفصيله.

**قوله في ص ٢١١، س ١٤: «تبعنا لشيخنا الأنصاري».**

**أقول:** راجع الرسائل ص ٢٥٤-٢٥٣.

**قوله في ص ٢١١، س ١٤: «مستدلا».**

**أقول:** بل يمكن أن يقال إن الحكم بعدم وجوب الاجتناب من جهة عدم إحراز الملاقة مع النجاسة كما يظهر من السيد المحقق الفشاركي في المسائل الفشاركية و لافرق في ذلك بين تأخر الملاقة أو تقدمها أو تقارنها و عليه ففي جميع الصور محكوم بالطهارة.

قوله في ص ٢١٢، س ١٣: «إلا أن ذلك في موارد المعارضة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن كلام الشيخ لا يختص بمراد المعارضه بل صريح في الأعمية من ذلك وإليك نص عبارته «أن الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسببي سواء كان مخالفا له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به أم موافقا له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجز الأصل المحكوم لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة إليه إلخ» الرسائل، ص ٢٥٤ - ٢٥٣.

قوله في ص ٢١٢، س ١٩: «أن تأخر الأصل».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن هذا الإشكال يسري إلى القسم الثاني من الصورة الأولى أيضا.

قوله في ص ٢١٤، س ٥: «من جهة».

**أقول:** بل من جهة عدم إحراز الملاقاة مع النجاسة كما مر.

قوله في ص ٢١٤، س ١٢: «ففي المقام العلم الإجمالي».

**أقول:** ويستفاد مما ذكر في المقام حكم ما إذا علم إجمالا بنجاسة الملاقى (بالكسر) أو طرف الملاقى (بالفتح) ثم علم بأن منشأ احتمال نجاسة الملاقى (بالكسر) هو احتمال نجاسة الملاقى (بالفتح) في مقابل الطرف فإن مقتضى العلم الإجمالي الأول هو تنجز المعلوم بين الملاقى (بالكسر) و الطرف فيجب

الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) كما يجب ذلك عن الطرف و أما بعد انقلاب العلم الإجمالي الأولى إلى الثاني يجب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) و طرفه لا من الملاقي (بالكسر) لزوال العلم الإجمالي الأول و الاعتبار بزمان المعلوم لا بزمان العلم فلا يصح قول صاحب الكفاية بأن الواجب هو الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي (بالفتح).

**قوله في ص ٢١٥، س ١٠: «إلى ما إذا كان».**

**أقول:** بأن فرض أحدهما أو كلاهما صار أو صارا كثيرا شيئا فشيئا و علم نجاسة أحدهما قبل صيرورته كثيرا.

**قوله في ص ٢١٥، س ١٥: «إرشاد محض».**

**أقول:** أي إرشاد إلى ما هو ليس بمتعذر أو متعسر.

**قوله في ص ٢١٥، س ٢٠: «إلى غير».**

**أقول:** مما مر من أن يكون المانان أو أحدهما كثيرا.

**قوله في ص ٢١٦، س ٢: «الاقصار على».**

**أقول:** ولا يجوز التعدي عنه إلى ما إذا كان المانان أو أحدهما كثيرا.

**قوله في ص ٢١٦، س ٣: «في المقام».**

**أقول:** أي ما إذا كان المكلف متمكنا من تحصيل الطهارة الحديثة و الخبثية بالمشتبهين لسعة الوقت و كفاية المائتين.

قوله في ص ٢١٦، س ٣: «من الأقسام».

أقول: من الأقسام الثلاثة الآتية.

قوله في ص ٢١٦، س ١٨: «لا يجوز له الدخول في الصلوات».

أقول: وذلك للعلم بالنجاسة تفصيلا بمجرد وصول الماء الثاني إلى بدنه إما بالماء الأول أو الثاني و بعد انفصال الغسالة المعتبر في التطهير بالماء القليل يشك في ارتفاع النجاسة لاحتمال أن تكون النجس هو الماء الثاني فيجري الاستصحاب ويحكم بنجاسة بدنه.

قوله في ص ٢١٧، س ١: «يدل على مشروعية التيمم».

أقول: بل يدل على وجوب التيمم تعينا ولكن سيأتي من المصنف أنه لا يدل إلا على التخيري.

قوله في ص ٢١٧، س ٣: «لعل تشريعه في هذا الحال».

أقول: و في «مصباح الهدى» لا يبعد أن يكون تحصيل الطهارة المائية بالماء النجس محرمة ذاتا نظير صوم العيدين أو الصلاة في حال الحيض و استدل له بما في الموثقين من الأمر بإهراق المشتبهين و الإتيان بالتيمم متعينا فعلى ذلك يكون في الإتيان بالطهارة المائية بالترار بكل واحد من الإثنين مخالفة قطعية لحرمة استعمال النجس منهما في الطهارة المائية و لازمه هو الحكم ببطلان الطهارة المائية فلا يجوز الاحتياط بأي طريق أمكن ولكنه محل تأمل لأن الحكم بتعين التيمم محل منع بعد كونه واردا مورد توهم الحظر و عليه فيمكن أن يكون تشريعه

في هذا الحال من باب التسهيل على العباد فيجوز الاحتياط بالطريق المذكور كما يجوز التيمم في القليلين.

**قوله في ص ٢١٧، س ١٦: «إما لقلة المائتين».**

**أقول:** ولا يخفى ما فيه فإن صورة عدم الكفاية خارجة عن محل الكلام كما أشير إليه في صدر البحث.

**قوله في ص ٢١٧، س ١٨: «فيصح التعدي عن مورده».**

**أقول:** يصح التعدي عن القليلين إلى ما إذا كان أحدهما كثيراً أو كليهما كثيراً في صورة ضيق الوقت إلا أن يكون مقدار وقت التطهير في الكثير أقل ولكن المفروض هو عدم تخلل التطهير.

**قوله في ص ٢١٩، س ٢: «حكم الشارع».**

**أقول:** ظاهره أن حكم الشارع تعيني مع أنه لا مجال له بعد إمكان الاحتياط بالصورة الأولى من أن يتوضأ أولاً بأحد المائتين ويصلي ثم يطهر أعضاء الوضوء بالماء الثاني ويتوضأ به ثانياً فيصلى مرة أخرى عقيب الوضوء الثاني نعم التعيين معقول فيما إذا لم يسهل الإنائين للاحتياط بالصورة الأولى.

**قوله في ص ٢١٩، س ٧: «لا احتمال طهارة الكر».**

**أقول:** من جهة احتمال وقوع النجاسة في طرف آخر فلا ينجس الماء في الكر

قبل صيرورته كرا.

قوله في ص ٢١٩، س ١٥: «أقول».

**أقول:** حاصله أن التفصيل المذكور غير صحيح ولا فرق بينهما في جريان الاستصحاب في النجاسة فلا يتمكن من الاحتياط بالكيفية المذكورة للدخول في الصلاة نعم يصح الوضوء للغايات التي تكون مشروطة بالطهارة كمس الكتاب.

قوله في ص ٢٢٠، س ١٠: «هو الصحيح».

**أقول:** لكفاية الاتصال في صقع النفس بين نفس اليقين و نفس الشك و لادليل على اعتبار الاتصال في المتيقن و المشكوك.

قوله في ص ٢٢٠، س ١٢: «أو بعده».

**أقول:** أي أو بعده و انفصال الغسالة إذ العلم بالطهارة حينئذ حاصل فيستصحب طهارة الماء بعد الغسل و انفصال الغسالة لكونها مسبوقه بالعلم و يعارض مع استصحاب النجاسة مع كونها مسبوقه بالعلم حين وصول الماء الثاني إلى بدنه كما مر.

قوله في ص ٢٢٠، س ١٩: «مانع عن الرجوع».

**أقول:** و فيه أن المانعية محرزة إن كانت الغاية في قاعدة الطهارة أعم من العلم الإجمالي و أما إذا كانت الغاية مختصة بالعلم التفصيلي فلا يكون العلم الإجمالي مانعا عن أن تجري قاعدة الطهارة في بعض الأطراف كما في سائر الموارد نعم جريانها في جميع الأطراف يوجب العلم التفصيلي بالمخالفة فتأمل.



قوله في ص ٢٢٠، س ٢١: «يحصل له العلم الإجمالي».

**أقول:** ولا يخفى أنه كذلك ما لم يغسل جميع الأعضاء بالماء الثاني وأما إذا غسل جميع الأعضاء بالماء الثاني فلا يحصل له هذا العلم فلا يكون هنا مانع من جريان القاعدة الطهارة إذ الأعضاء المغسولة إما طاهرة أو متنجسة فارتفع العلم الإجمالي بالنجاسة في الأعضاء و عليه فبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ٢٢١، س ٩: «إلا أنه».

**أقول:** وفيه أن مورد التيمم إن كان مختصا بصورة إمكان تحصيل الطهارة المائية فدعوى وقوعه موقع توهم الحظر مسموعة وأما إذا لم يختص بذلك بل يشمل ما إذا يمكن ذلك بسبب عدم كفاية المائتين للوضوء والصلاة ثم تطهير محل الوضوء ثم الوضوء والصلاة فدعوى وقوع الأمر موقع توهم الحظر ممنوعة إذ الأمر بالنسبة إلى صورة عدم الكفاية تعيني ولا يجتمع التعيني والتخييري في أمر واحد اللهم إلا أن يقال إن الأمر بالتيمم يشمل صورتين ويكون مهملًا من جهة التعيين والتخير فاستفادة التخييري من الأمر بالتيمم كما ترى نعم لازم إطلاقه لصورة كفاية المائتين للاحتياط بالصورة الأولى هو الحكم بالتخير عقلا إذ كفاية التيمم مع كفاية الطهارة المائية لا يكون إلا التخير هذا إذا لم نقل باختصاص الدليل لغير الصورة الأولى وإلا فالظاهر من الدليل هو تعيين التيمم هذا مضافا إلى بعد الإهمال من جهة التعيين والتخير و عليه فالظاهر هو تعيين التيمم وعدمه كفاية الاحتياط بصورة الأولى في تحصيل الطهارة بل اللازم إن أراد الإتيان بصورة الأولى أن ينضم إليها التيمم.

قوله في ص ٢٢١، س ٢١: «لا يخلوا عن الحرج غالباً».

أقول: فيه منع الغلبة.

قوله في ص ٢٢٢، س ٥: «بدعوى».

أقول: أي بدعوى أن التيمم في طول الوضوء فكيف أن يكون التيمم في عرض الوضوء و هل هو إلا التناقض إذ الطولية معناها هو عدم العرضية و العرضية معناها هو عدم الطولية فدعوى جواز التيمم مع الوضوء هو دعوى اجتماع المتناقضين في التيمم.

قوله في ص ٢٢٢، س ١٣: «والجواب».

أقول: و فيه أنه كذلك لو كان دليل التيمم مختصاً بصورة الأولى مما يمكن معه تحصيل الطهارة الحديثة و الخبثية، و أما مع عدم اختصاصه بها و إطلاقه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الدليل في التعيين، و الجمع بين التعيين و التخيير غير ممكن، اللهم إلا أن يقال إن مع فرض إطلاق الدليل بالنسبة إلى الصورة الأولى فالدليل من جهة التعيين و التخيير مهمل نعم يمكن استكشاف التخيير بحكم العقل بعد شمول الدليل للصورة الأولى مما يمكن معه تحصيل الطهارتين فيها، هذا إذا لم نقل باختصاص الدليل بغير الصورة الأولى لقلّة ماء الإنائين و إلا فالظاهر هو دلالة الدليل على تعيين التيمم، هذا مضافاً إلى ما عرفت من بعد الإهمال و ظهور الدليل في تعيين التيمم و عليه فلايجوز الاكتفاء بالصورة الأولى من الاحتياط بل اللازم عليه أن ينضم إليها التيمم ولكن يجوز الاكتفاء بالتيمم للظهور الدليل في تعيينه.

قوله في ص ٢٢٦، س ١١: «إذ لا إشكال».

أقول: هذا تام فيما إذا لم يترتب الأثر على تقدير موت عمر وأيضاً وإلا لتعارض الاستصحابان.

قوله في ص ٢٢٧، س ٨: «بل هي قاعدة ارتكازية».

أقول: ولا يخفى أن مجرد التطابق بين القاعدة والارتكاز لا يوجب خروجهما عن التعبدية إذ الأصل في الخطابات أنها مولوية اللهم إلا أن يكون الارتكاز كالقرينة الحالية الحافة بالكلام وهو غير ثابت خصوصاً مع دعوى أن السيرة العقلانية ثابتة مع الغفلة أيضاً كما في المستمسك هذا مضافاً إلى استبعاد أن يكون ما ورد في الشرع من باب الإرشاد إلى الارتكاز أو أن يكون الإطلاقات منصرفة إلى الارتكاز لأنه لو كان كذلك لما تكرر السؤال من مثل زرارة إذ الجواب الأول إمضاء ولا حاجة إلى التكرار والتكرار قرينة على أن الجواب من باب التعبد كما يشهد لذلك صحيحة زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال يمضي قلت رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلاته ثم قال يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.<sup>١</sup>

١. وسائل الشيعه، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

قوله في ص ٢٢٨، س ١٥: «لو سلم وجود إطلاق».

**أقول:** فيه أن وجود الإطلاقات محرز كما يشهد له صحيحة زرارة فإذا قمتَ عن الوضوء و فرغتَ منه و قد صرتَ في حال اخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لاشيء عليك...<sup>١</sup> و صحيحة محمد بن مسلم رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة يمضي على صلاته ولا يعيد<sup>٢</sup> و صحيحة محمد بن مسلم قال كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض و لاتعد.<sup>٣</sup>

قوله في ص ٢٢٨، س ١٦: «و عدم انصرافها».

**أقول:** و قد عرفت أن مجرد التطابق لا يكون دليلاً على الانصراف مع أن الأصل في الخطابات هو كونها مولوية.

قوله في ص ٢٢٨، س ١٦: «حملها على المقيدات».

**أقول:** و لا يخفى ما فيه فإن الحمل المذكور منوط باستفادة العلية و هي أول الكلام لاحتمال كون ذلك من باب الحكمة و مع هذا الاحتمال لا وجه لرفع اليد عن المطلقات المنفصلة.

١ . وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.  
٢ . وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٥.  
٣ . وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل...، الباب ٢٧، الحديث ٢.

قوله في ص ٢٢٩، س ١٢: «ولست في مقام البيان».

**أقول:** بل في مقام بيان حكم نسيان التحويل و الإدارة من حيث نفسها أي لا أمر بإعادة الصلاة من ناحية ترك هذين الأمرين التعبديين و فيه أنه خلاف ظاهر السؤال فإن السائل في مقام كيفية غسل البدن مع وجود الخاتم من جهة مانعيته عن إيصال الماء و يؤيده خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألت عن المرأة عليها السوار و الدمج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أم اغتسلت؟ قال تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تزرعه، و عن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضأت أم لا كيف يصنع؟ قال إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأت<sup>١</sup> لا يقال إن حسنة حسين بن أبي العلاء تدل على قاعدة الفراغ في نفس الصلاة و لا تصحح الوضوء مع الغفلة لسائر الأمور المشروطة بالطهارة لأننا نقول ظاهر قوله فإن نسيته حتى تقوم في الصلاة أنه التفت في أثناء الصلاة فقوله عليه السلام فلا أمرك أن تعيد الصلاة بمعنى إنني لا أمرك عن تستأنف الصلاة لصحة الوضوء و معه صحته كانت الأجزاء الماضية صحيحة فكذلك الأجزاء الباقية و هو ليس إلا الدلالة على جريان قاعدة الفراغ مع الغفلة أيضاً.

قوله في ص ٢٢٩، س ٢٠: «لأصالة عدم الضمان».

**أقول:** أي استصحاب عدم الاشتغال بالضمان.

١. وسائل الشيعه، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤١، الحديث ١.

قوله في ص ٢٢٩، س ٢٠: «هو إتلاف مال الغير».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الاستعمال أعم من الإتلاف كما إذا استعمل أحد الثوبين المشبهين ولعل الحمل على الإتلاف من باب كون الكلام في المياه و استعمال الماء ملازم لإتلافه بمقدار ما يستعمله في الوضوء أو الغسل.

قوله في ص ٢٣٠، س ١٤: «يترتب عليه».

**أقول:** للعلم الإجمالي بوجود الميت المسلم بين الأطراف فيجب غسلهما و كفتهما و دفنهما من باب الاحتياط.

قوله في ص ٢٣٠، س ١٦: «فإنه لا يحكم بنجاسته».

**أقول:** من دون فرق بين تقدم العلم على الملاقاة و تأخره كما مر خلافا للماتن لتعارض الاصول في ناحية السبب و بقاء القاعدة في المسبب بلامعارض و القول بأن الأصل لا يجري مع تلف السبب غير سديد بعد كون الأصل فيه ذا أثر باعتبار ملاقيه فمع جريان الأصل فيه و تعارضه مع الأصل في طرفه يبقى الأصل في المسبب و هو الملاقى بلامعارض و هو يقتضي طهارة الملاقى (بالكسر).

قوله في ص ٢٣١، س ١: «مقتضى الأصل».

**أقول:** أي الاستصحاب.

قوله في ص ٢٣١، س ١: «عدمه».

**أقول:** أي عدم الضمان.

قوله في ص ٢٣١، س ١٠: «معارضاً بأصالة الإباحة».

**أقول:** أي كان استصحاب عدم ضمان التالف الملازم لكونه مجرى لأصالة الإباحة معارضاً أصالة الإباحة في الطرف الباقي.

قوله في ص ٢٣١، س ٢٠: «يتعارض الأصل».

**أقول:** وقد مر أن الأصل يجري في الملاقي (بالفتح) ويعارض الأصل الجاري في طرفه وبقى الأصل في الملاقي (بالكسر) ودعوى أن الأصل في التالف لا أثر له مع وجود الملاقي (بالكسر) كما ترى.

قوله في ص ٢٣٢، س ١: «تم ما ذكر».

**أقول:** وقد عرفت ما فيه من أن الأصل جار في الملاقي (بالفتح) ويعارض الأصل الجاري في طرفه وبقى الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) بلامعارض، ومقتضاه هو الحكم بطهارة الملاقي، ودعوى أن الأصل في الملاقي (بالفتح) مع تلفه لا أثر له مندفة بأن أثره طهارة ملاقيه أو نجاسته، هذا مضافاً إلى أن الماء المتوضأ به ربما يكون له بقية فالأصل الجاري فيه له أثر وهو جواز استعماله و الحكم بالطهارة فيه.

قوله في ص ٢٣٢، س ١٣: «لا إلى نفس العلم الإجمالي».

**أقول:** بدعوى أن الغاية في الاصول كقوله «حتى تعلم أنه قدر» أعم من العلم الإجمالي فإن الظاهر أن الغاية مخصوصة بالعلم التفصيلي فمع العلم الإجمالي يبقى المجال للاصول وإنما تعارضها يوجب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي.

قوله في ص ٢٣٢، س ١٥: «فلو كان الأصل».

**أقول:** أي فلو كان الأصل في أحد الطرفين موافقا للمعلوم بالإجمال أي مثبتا للتكليف انحل العلم الإجمالي و يسقط العلم الإجمالي عن التأثير فلأمانع من الرجوع إلى الأصل النافي في الطرف الآخر.

قوله في ص ٢٣٣، س ٧: «لا يمكن الرجوع».

**أقول:** وقد مر أن الأصل جار في الملاقي (بالفتح) و يعارض الأصل الجاري في طرفه و بقي الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) بلامعارض و مقتضاه هو الحكم بعدم ضمان التالف، و دعوى أن الأصل في الملاقي بعد كونه تالف لا أثر له مندفعة بأن أثره عدم الضمان بالنسبة إلى ما استعمل فيه، و عليه فلا فرق بين الفروض الشائعة و الفروض النادرة بعد ما عرفت من عدم معارض للأصل الجاري في طرف الملاقي أو المستعمل فيه.

قوله في ص ٢٣٤، س ١: «لا وجه للاختصاص».

**أقول:** يمكن أن يقال إن الماء الكثير كالكر لا يصدق عليه السؤر فيما إذا شرب منه شخص عرفا و هذا حاك عن كثرة استعمال السؤر في الماء القليل و مع كثرة الاستعمال يكون اللفظ منصرفا عن الكثير و الزائد عليه و لا ينافي ذلك إرادة مطلق الماء في اللغة كما لا يخفى.

قوله في ص ٢٣٥، س ٧: «شيء منهما».

**أقول:** من القلة و الرطوبة إذ المضاف لا يخلو من الرطوبة و أما عدم اعتبار القلة



فمحل نظر لأن المضاف الكثير كبحر النفط مثلا لا يصدق عليه السؤر ولا يسري النجاسة إلى جميعه عرفا.

**قوله في ص ٢٣٦، س ١٧: «إما من جهة مفهوم الوصف».**

**أقول:** ولا يخفى ما فيه فإن احترازية القيود لا تدل إلا على انتفاء شخص الحكم لاسنخ الحكم و عليه فلا تدل الأوصاف على انتفاء سنخ الحكم عن طبيعي الموضوع كما لا تدل على انتفاء سنخ الحكم عن الحصص الأخرى.

**قوله في ص ٢٤٤، س ١٧: «كصحيحة علي بن جعفر».**

**أقول:** وهي كافية للإطلاق.

**قوله في ص ٢٤٥، س ١: «لظهور نفي البأس».**

**أقول:** بل لصراحته لأن نفي اسم الجنس ينافي مع إثبات شيء من أنحاء البأس ولذلك صرح نجم الأئمة بأنه لا يجوز بعد قوله لا رجل بل رجلا.

**قوله في ص ٢٤٦، س ١١: «إلا أن الذي يسهل الخطب».**

**أقول:** ولا يخفى أن مع ضعف سند هذه الرواية وما يكون مفصلا بين المأمونة وغيرها و عدم انجبارها بعمل الأصحاب لزم الحكم بكرة التوضي من سؤر الحايض مطلقا و القول بأن مقتضى النهي عن التوضي من سؤرها هو الالتزام بالحرمة لعدم نص يدل على جوازه مدفوع بقيام السيرة على عدم لزوم الاجتناب عن التوضي من سؤرها.

قوله في ص ٢٤٦، س ١٣: «لم يصرح بوثاقته».

أقول: و المحكي عن العلامة في مسألة عدد التسيبحات في المنتهى و المختلف أنه حكم بصحة حديث يكون في طريقه محمد بن اسماعيل النيسابوري هذا مضافا إلى عمل الأصحاب فإنهم أفتوا بذلك.

قوله في ص ٢٤٧، س ١١: «عن البول يصيب الثوب».

أقول: بدعوى إطلاق البول بحيث يشمل بول غير الإنسان.

قوله في ص ٢٤٨، س ٤: «قد ورد النص».

أقول: و فيه أن المنع من الصلاة أعم من النجاسة لإمكان أن يكون المنع من باب كونه من أجزاء مالا يؤكل.

قوله في ص ٢٤٨، س ٦: «بعدم القول بالفصل».

أقول: ولا يخفى ما فيه من المسامحة في التعبير إذ لا مخالف في المسألة حتى يستدل بعدم القول بالفصل بل المحقق في المسألة هو عدم التفصيل في المسألة.

قوله في ص ٢٤٨، س ١٤: «أنه من مشايخ الكليني».

أقول: يكفي كونه من المشايخ في حصول الوثاقة.

قوله في ص ٢٤٨، س ٢٢: «ضعيفة بسهل بن زياد و محمد بن سنان».

أقول: محل منع.

قوله في ص ٢٤٩، س ٢: «الأمر بإعادة الصلاة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الأمر بإعادة الصلاة أعم من النجاسة إذ لعله من جهة كونه من أجزاء غير مأكول اللحم.

قوله في ص ٢٥٣، س ٦: «والمشهور رجحوا الحسنة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الأخذ بالمرجحات المذكورة في أخبار العلاجية في التعارض التبايني لا في العامين من وجه الذي يكون تباينهما جزئياً والوجه في ذلك أن تعارض الأخبار يكون بتمام وجهها و هو في التباين الكلي لا الجزئي لأن التعارض فيه في الجملة لا بالجملة و بتمام الوجه و عليه فيمكن القول بالتسايق و الرجوع إلى العام الفوق لولم يكن أحدهما من جهة الدلالة بمنزلة النص كما سيأتي و المصنف لم يرد هذا الإشكال على المشهور لأنه معتقد بشمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه فراجع مصباح الاصول المجلد الثالث، ص ٤٢٧.

قوله في ص ٢٥٣، س ٢٠: «لكان الأنسب».

**أقول:** إذا التعليل بالذاتي و هو الطيران اولى من التعليل بالعرضي و هو جواز أكل لحمة.

قوله في ص ٢٥٤، س ٨: «قد حقق في محله».

**أقول:** و فيه أن الظاهر من أخبار العلاجية أن المرجحات مذكورة بعد إحراز الحجية الذاتية فالمرجحات مرجحة لامتياز الحجية عن لاحجة. و دعوى اللزام بين مورد عمل المشهور و الإعراض عن طرف آخر كما ترى. لأن المراد من

المشهور هو عمل جماعة من المعروفين لأجل الأصحاب كما يشهد به فرض كون الطرفين مشهورا بناء على عملهم و فتواهم بما رووا و عليه فعلم جماعة بطرف لا يكون ملازما للإعراض عن طرف آخر إذ لعله لترجيحه اجتهادا أو عدم وصولهم به بل الأمر كذلك لو كان المراد من المشهور رواية جل الأصحاب و إن كان هذا الاحتمال بعيدا راجع ص ٣٩.

**قوله في ص ٢٥٤، س ١٩: «أما توهم الترجيح».**

**أقول:** لم يكن هذا الترجيح المذكورا في كلام المشهور كما مر نقله في الصفحة السابقة.

**قوله في ص ٢٥٤، س ٢٠: «على تقدير تسليم المعارضة».**

**أقول:** لما سيأتي منه من إمكان الجمع بالوجهين راجع ص ٢٥٧ - ٢٥٦.

**قوله في ص ٢٥٤، س ٢١: «هو الصحيح من انقلاب النسبة».**

**أقول:** و فيه أنه لا وجه لتقديم أحد المخصصين على الآخر في تخصيص العام بل كلاهما يقدمان على العام و مجرد ابتلاء أحدهما بالمعارض لا يوجب تقديم الآخر أيضا إذا المبتلا بالمعارض إما يرجح على معارضة فيكون في عرض المخصص الآخر في تخصيص العام أو لا يرجح فإن قلنا بالتساقت فلا تخصيص و إن قلنا بالتخير فكل واحد من المتعارضين يكون في عرض المخصص الآخر في تخصيص العام فلا وجه لتقديم المخصص الآخر حتى يلزم انقلاب النسبة.

قوله في ص ٢٥٤، س ٢٢: «فلو كان للعام مخصص منفصل».

**أقول:** مراده أن المطلقات الدالة على نجاسة مطلق البول يرد عليها تقييدات أحدها ما يدل على طهارة بول مأكول اللحم كالأنعام و ثانيها ما يدل على طهارة الخرز و بول الطير ولكن القسم الثاني يكون مبتلى بالمعارض و هو ما يدل على نجاسة بول غير مأكول اللحم و النسبة بين ما يدل على طهارة بول الطير و ما يدل على نجاسة بول غير مأكول اللحم عموم من وجه و المصنف ذهب إلى تقديم تقييد المطلقات بالمقيد الأول و معه يختص الباقي في المطلقات بول محرم الأكل فيتحد مع معارض ما يدل على طهارة بول الطير و عليه فمع التعارض بين ما يدل على نجاسة بول محرم الأكل و المطلق الذي يدل عليه أيضا بعد التقييد بما دل على طهارة بول مأكول اللحم و بين ما يدل على طهارة بول الطائر لا يبقى مطلقات حتى يمكن ترجيح ما يدل على نجاسة غير مأكول اللحم بموافقها بل يتساقطان و يرجع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ٢٥٥، س ٤: «بعد التساقط في الطائر».

**أقول:** و لا يخفى عليك أن المصنف لم يكن قائلا بالتخيير كما صرح به في «مصباح الاصول» ج ٣، ص ٤٢٦ و أما إذا قلنا بالتخيير كما هو الأوجه فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ٢٥٥، س ٦: «أو بتوقف صدق موافقة الكتاب».

**أقول:** قال المصنف في «مصباح الاصول» إذا كان أحد الدليلين عاما و الآخر

مطلقا يقدم العام على المطلق لكون ظهور العام تنجزيا لأن شموله لمورد الاجتماع بالوضع و ظهور المطلق تعليقا فمع ورود العام منفصلا يكون الإطلاق حجة ما لم يرد العام لتحقق المعلق عليه و هو عدم البيان إلى زمان ورود العام و بعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أول الأمر، (مصباح الاصول، ج ٣، ص ٣٧٧) و فيه أن لازم ذلك سراية الإجمال من المنفصل إلى الآخر و هو مما لا يلتزم به أحد و الاولى هو أن يقال إن المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان إلى الأبد و عليه فالظهوران منعقدان في المنفصل و إنما يقدم الأقوى منهما حجة كتقديم الخاص على العام.

**قوله في ص ٢٥٥، س ١٧: «معارض برواية الشيخ».**

**أقول:** روى في التهذيب ج ٩، ص ٨٠، ح ٣٤٥ عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته: عن الخطاف قال لأبأس به هو مما يحل أكله لكن كرهه لأنه استجار بك و وافى منزلك و كل طير يستجير بك فأجره.

**قوله في ص ٢٥٦، س ٦: «قد حرر في محله».**

**أقول:** و لا يخفى أن المطلق تعليقي في مقام التخاطب و أما بعده فظهوره كظهور الوضعي تنجزيا و لذا لا يسري إجمال المنفصل إلى المعلق كما لا يخفى ولكن المصنف ذهب إلى تعليقية الظهور بعد التخاطب فيرد عليه سراية الإجمال مع أنه مما لا يلتزم به أحد.

قوله في ص ٢٥٦، س ١٠: «لابد من تقديم الموثقة».

أقول: من جهة أقوائية الدلالة.

قوله في ص ٢٥٦، س ١٠: «لوجهين».

أقول: الوجه الثاني مقبول.

قوله في ص ٢٥٧، س ١٤: «الوجه الثاني».

أقول: هذا الوجه وجيه وإنما الإشكال هو في ذهاب المشهور إلى خلاف مفاد

الموثقة اللهم إلا أن يقال إن الإعراض مع ذهاب جماعة من القدماء إلى الطهارة

كالجعفي والعماني والصدوق والشيخ لاوجه له، هذا مضافا إلى أن عدم الفتوى

بالرواية لعله من جهة الترجيحات الاجتهادية.

قوله في ص ٢٦١، س ١٣: «تشمالن المحرم».

أقول: و سيأتي في ص ٢٦٧ أن عنوان ما لا يؤكل لحمه منصرف إلى الحيوان

المعد للأكل لا مطلق ما جاز أكله و يدل عليه بعض الروايات كرواية زرارة

المذكورة في ص ٢٦٧ و عليه فلا يشمل العنوان المذكور المحرم العرضي.

قوله في ص ٢٦١، س ١٦: «ففي غياث».

أقول: و لا يخفى عليك أن غياث بن كلوب أيضا موثق بعد تصريح الشيخ في

العدة بأن العصاة عملت برواياته فيما لم ينكر و لم يكن عندهم خلافه.

قوله في ص ٢٦٦، س ٤: «ضعاف».

**أقول:** فيه منع لأن الرواية الثانية أي عبدالله بن أبي يعفور موثقة لأن الحكم بن مسكين موثق بتوثيق عام.

قوله في ص ٢٦٦، س ١٠: «مقتضى الجمع العرفي».

**أقول:** لايساعد الجمع العرفي بالحمل على الكراهة مثل موثقة سماعة الدالة على تنزيل بول السنور و الكلب و الحمار و الفرس بأبوال الإنسان و عليه فالمعارضة مستقرة و لاجمع دلالي بينهما و يمكن الرجوع إلى ما يخالف العامة و هو ما دل على الطهارة.

قوله في ص ٢٦٦، س ٢١: «فإنه لم يثبت وثاقتهما».

**أقول:** روى ابن أبي عمير و البزنطي عنه و روايتهما من التوثيقات العامة.

قوله في ص ٢٦٧، س ٥: «لقرب دعوى انصرافها».

**أقول:** لايساعد هذه الدعوى ما مر منه في ص ٢٦١ من أن عنوان ما لا يؤكل لحمه كما يشمل المحرم الأصلي كذلك يشمل المحرم العرضي إذ مع كون المراد من العنوان هو الحيوان الذي لا يكون معدا في الشرع للأكل لايشمل المحرم العرضي لأنه بذاته معد للأكل و تزول الحرمة العرضية بالاستبراء، لايقال إن مقتضى موثقة ابن بكير الواردة في الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله هو وحدة عنوان غير مأكول مع عنوان غير محلل الأكل و المأكول مع محلل الأكل، و عليه فلاوجه لدعوى انصراف عنوان مأكول إلى المعد للأكل و غير مأكول إلى ما لا يكون معدا



للأكل، اللهم إلا أن يقال نعم ولكن الجمع بين الموثقة و رواية زرارة الدالة على أن المراد من المأكول هو ما جعله الله للأكل و غير المأكول ما لم يجعل الله للأكل هو تخصيص مدلول الموثقة بباب الصلاة و مدلول خبر زرارة بباب النجاسة فتأمل.

**قوله في ص ٢٦٨، س ٢: «أن مقتضى صناعة الجمع».**

**أقول:** بل مقتضى الصناعة هو ترجيح ما دل على الطهارة بعد صلاحيته للحجية و معارضته دليل النجاسة من جهة مخالفته للعامة لأن المتعارضين يرجح أحدهما على الآخر بمخالفة العامة إذ العامة حكموا بنجاسة بول ما يؤكل لحمه.

**قوله في ص ٢٦٨، س ٨: «جواز الصلاة».**

**أقول:** أي جواز الصلاة عالما و عامدا في شئ ملازم لطهارته.

**قوله في ص ٢٦٩، س ٨: «و يدفعه».**

**أقول:** حاصله أن موثقة ابن بكير بناء على أن المراد من مأكول اللحم المذكور فيها هو محلل اللحم لا المعد للأكل ليست إلا عموما قابلا للتخصيص كسائر العمومات الدالة على طهارة بول مطلق مأكول اللحم و مع التخصيص يحكم بنجاسة بول هذه الثلاث ولكن عرفت أن أخبار طهارة هذه الثلاث بعضها موثق و عليه يكون معارضا مع ما يدل على نجاسة هذه الثلاث و حيث إن العامة قائلون بالنجاسة يرجح ما دل على الطهارة في الثلاث.

قوله في ص ٢٦٩، س ١٨: «صناعة الجمع».

أقول: وقد عرفت أن صناعة الجمع تقتضي الحكم بالطهارة لتعارض الأخبار و ترجيح ما دل على الطهار بمخالفته مع العامة.

قوله في ص ٢٦٩، س ٢٠: «لقيام السيرة القطعية بين المسلمين».

أقول: ولا يخفى ما فيه من دعوى السيرة القطعية بين المسلمين مع أن أكثر العامة ذهبوا إلى النجاسة و الشيعة لعلهم استدلوا إلى التقليد فتأمل.

قوله في ص ٢٧٠، س ٧: «على التزيه».

أقول: أي على الكراهة بمعنى أن الأمر بالغسل لرفع الحزازة.

قوله في ص ٢٧٠، س ١٠: «لضعف المعارض».

أقول: لا وجه للضعف مع ما عرفت من أن الحكم بن مسكين موثق بتوثيق عام و عليه فتصل النوبة إلى الترجيح السندي.

قوله في ص ٢٧٤، س ٢: «مقتضى إطلاقها».

أقول: و فيه منع الإطلاق لأن الخير في مقام بيان نفي البأس من جهة نفس الموت و لانظر له إلى صورة التفسخ و عدمه.

قوله في ص ٢٧٤، س ٨: «فيكفيها التمسك بإطلاق».

أقول: و فيه أن مدلول موثقة حفص هو عدم تنجس الماء بمجرد ما ليس له نفس

سائلة ولا نظر إلى شئونه بل النظر إلى نفسه و هو موته و دعوى الانصراف إلى الميتة غير بعيد إذ لم يقل لا يفسد الماء ما كان مما ليس له نفس سائلة بل قال لا يفسد الماء ما كانت له نفس سائلة و هو منصرف إلى حكم الميتة.

**قوله في ص ٢٧٤، س ١٧: «العموم من وجه».**

**أقول:** لشمول ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لما له نفس سائلة و ما ليس له نفس سائلة و لشمول موثقة حفص لما له اللحم و لما ليس له اللحم.

**قوله في ص ٢٧٤، س ١٧: «إلا أن».**

**أقول:** و فيه أنه غير واضح إذ لازمه هو أن يكون جميع موارد العام المخصص بالاستثناء المتصل يكون كذلك و هو كما ترى.

**قوله في ص ٢٧٥، س ١٠: «أنه لا ينبغي».**

**أقول:** و الظاهر هو نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه و إن لم يكن له نفس سائلة لإطلاق الأدلة و عدم صحة الاستدلال بما يفيد الطهارة نعم خراء ما لانفس له مما لا يؤكل لحمه محكوم بالطهارة لعدم عموم أو إطلاق يدل على نجاسته و الإجماع مدركي.

**قوله في ص ٢٧٥، س ١٩: «و الدود».**

**أقول:** و العبرة بما في الباطن لا بالحيوان.

**قوله في ص ٢٧٦، س ٩: «باب السلب».**

**أقول:** و فيه أنه يمكن أن يقال إن شمول الدم نجس أو البول نجس لما في الباطن

لا يلزم اللغوية بعد كون القضية بنحو الحقيقية و ضرب القانون نعم لامعنى لورود دليل خاص دال على نجاسة ما في الباطن من الدم أو البول أو الغائط و عليه فلا يصح القول لعدم نجاسة البول أو الغائط في الباطن.

**قوله في ص ٢٧٦، س ١٢: «مستفاد من الأمر بغسله».**

**أقول:** و لا يخفى ما فيه فإن الأمر بغسله إن كان مخصوصا بما في الباطن فلا معنى له و أما إن كان بنحو القضية الحقيقية و ضرب القانون فلا مانع منه.

**قوله في ص ٢٧٦، س ١٤: «بل ذات بعض الروايات».**

**أقول:** ولكن هذه الأخبار لا تدل على نجاسة الغائط أو الدم في الباطن بل غاية تدل على عدم وجوب غسل البواطن.

**قوله في ص ٢٧٧، س ٣: «كان الحكم بنجاستها لغوا».**

**أقول:** هو كذلك لو كان الحكم بالنجاسة بواسطة دليل خاص و أما إذا كان ذلك بواسطة الدليل الدال على الحكم الكلي على نحو ضرب القانون فلا يكون لغوا.

**قوله في ص ٢٧٧، س ٤: «أما ثالثا».**

**أقول:** و هو العمدة.

**قوله في ص ٢٧٨، س ٦: «تردد فيه بعض».**

**أقول:** بل أفتى به في المستمسك و لم يتردد بدعوى تعارض الارتكازات.

قوله في ص ٢٧٨، س ٨: «لا يوجب الفرق بين أقسامها».

**أقول:** هذا صحيح ولكن البلل المحكوم بالطهارة مع الملاقات في الباطن مع مني الرجل أو بصاق المحكوم بالطهارة مع ملاقاته في الباطن مع الخمر مما يدل على عدم الفرق في الحكم بالطهارة بين الداخل في الباطن كالإصبع ولكن ما في الباطن كالريق و البلل في عدم التجسس فإذا حكمنا بطهارة الريق و البلل فيلزم الحكم بعدم نجاسة الأسنان المصنوعة أيضا لعدم الفرق بينها و بين الريق و البلل و عليه فدعوى عدم الفرق لا ارتكاز متعارضة بهذه الدعوى أيضا فلا دليل على النجاسة بل يحكم بالطهارة بقاعدتها.

قوله في ص ٢٧٩، س ١: «فإنها بعمومها».

**أقول:** نعم ولكن مع ارتكاز عدم الفرق بين الباطن و الداخل فيه ينصرف العموم و الإطلاق عن شمول مثل الأسنان في الباطن فإذا حكم بطهارة الريق في داخل الفم مع شرب الخمر و بقاء أجزائه حكم العرف بعدم الفرق بين الريق و الأسنان فالحكم بعد نجاسة الريق ملازم مع الحكم بعدم نجاسة الأسنان.

قوله في ص ٢٧٩، س ٧: «فلا يحكم فيها بنجاسة الملاقي».

**أقول:** و قد مر ما فيه في الصورة الاولى و العمدة فيه هو الأخبار الدالة على الطهارة البلل الخارجة عن فرج المرثة بعد جنابتها بارتزال الرجل في فرجها كصحيحة إبراهيم بن أبي محمود و هذه الرواية يخصص عموم قوله ﷺ و يغسل كلما أصابه ذلك الماء لأن النسبة بينهما هي العموم و الخصوص.

قوله في ص ٢٨٠، س ٧: «الصحيح هو التفصيل».

**أقول:** كما ذهب إليه الشيخ الأعظم في باب المطهرات في عنوان انتقال النجاسة إلى البواطن حيث قال: لكن الأقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه وبين ما يظهر كالشم والعين ونحوهما.

قوله في ص ٢٨٠، س ١٤: «فإنه لا بد من الحكم بتنجسها».

**أقول:** وفيه أن الحكم بطهارة البلل الخارجة من الفرج مع ملاقاته مع المنى الخارج من الرجل ينافي ما ذكر فإن المنى خرج وظهر وتلوث الذكر والفرج ومع ذلك حكم بطهارة البلل اللهم إلا أن يقال إن النجس هنا خارجي والبحث في النجس الداخلي فحينئذ يمكن الاستدلال بعدم تنجس بلل الفرج مع ملاقاته مع منى المرأة في الباطن مع أنه خرج عن محله.

قوله في ص ٢٨٤، س ٨: «شرح الاسم».

**أقول:** لا المسمى.

قوله في ص ٢٨٤، س ١٣: «وذلك كشراء ورقة عليها خط والده».

**أقول:** يمكن أن يقال إن لهذا الغرض ومثله نوعية وبهذا الاعتبار له مالية عند العقلاء بنحو الحيثية التعليلية واللازم هو التمثيل بما لا يكون له النوعية وإنما هو غرض شخصي خاص بمتعامل والصدق في هذه الصورة غير واضح.

قوله في ص ٢٨٥، س ١: «فلتكن أبوال ما يؤكل لحمه».

أقول: ولا يخفى بعد كون الأبوال من هذا القبيل.

قوله في ص ٢٨٥، س ٣: «كفى في تحقق مالية الشيء».

أقول: هو كلام متين إذ الحاجة العقلانية في بعض الأحيان يكون علة لمالية

الأدوية بالفعل ولكن الكلام في كون الأبوال كذلك بل هو محل تأمل.

قوله في ص ٢٨٥، س ١٣: «لكفى في صحة المعاوضة».

أقول: فيه منع لأن التجارة غير صادقة من دون اعتبار مالية العوضين كما يشهد

له قوله تعالى «لَأَتَأْكُلُوا مِنْ مَوَالِكُمْ بَيِّنَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ».

قوله في ص ٢٨٦، س ١٦: «والحمار».

أقول: هذا في أخبار العامة وليس في أخبارنا.

قوله في ص ٢٨٧، س ١٥: «إلا أن».

أقول: ولكن يمكن الاستدلال بفساد بيع غائط الإنسان كما سيأتي فإن الغائط

مع وجود المنفعة الشائعة فيه كالتسميد محكوم ببطلان بيعه وليس ذلك إلا

لنجاسة وحيث لا فرق بين الغائط والبول في النجاسة فالحكم بمناس النجاسة في

الغائط يسري إلى البول كما لا يخفى.

قوله في ص ٢٨٨، س ٢: «ما عرفت».

**أقول:** وقد عرفت أيضا أن البيع من المعاملات العقلانية و العقلاء لا يقدمون على تبديل شيء بمال إلا إذا كان للشيء مالية عقلانية معتد بها هذا بالنسبة إلى الكبرى و أما بالنسبة إلى الصغرى ففيه أن الأمور المذكورة كالتسميد و استخراج الأدوية و الغازات إن كانت شائعة فلا كلام فإنها تفيد المالية و إلا فلا توجب المالية كما لا يخفى و المراد بالشيوع هو الشيوع المناسب لكل شيء فإن كان بول غير المأكول من الأدوية و يحتاج إليها و لو في بعض الأحيان فهو منفعة شائعة و أما إن لم يكن كذلك و إنما استفاد منه شخص لمرضه فليس كذلك.

قوله في ص ٢٨٨، س ١٥: «و دعوى اعتماد الأصحاب».

**أقول:** ولكن دعوى اعتمادهم على الرواية في مقام الإفتاء خصوصا مع التصريح بفقرتها ليست بجزاف.

قوله في ص ٢٨٨، س ١٨: «أنه قد علل في الرواية».

**أقول:** يمكن أن يكون عنوان جميع التقلبات ناظرا إلى المنافع المذكورة من الأكل و الشرب و اللبس يشترط فيه الطهارة لا غير و عليه فلا يخالف لما تسالموا عليه من جواز الانتفاع بالنجس في غير ما يشترط فيه الطهارة.

قوله في ص ٢٨٩، س ٩: «النبوي المشهور».

**أقول:** و لا يخفى عليك إن ثبت أخذ المشهور بالرواية على وجه الإطلاق فنفس الشهرة تكفي لتصحيح النسخة و الوثوق بالصدور سواء وجدت نسخة أخرى أو



لم توجد و لعل الموجود في كلام الفقهاء هو المطلق لا المقيد بالأكل فراجع و حيث إن الرواية على ما نقلها المشهور مطلقة لا يلزم من الأخذ بها تخصيص الأكثر الذي يرد على الرواية على تقدير كون لفظ الأكل ساقطا فتدبر جيدا.

**قوله في ص ٢٩١، س ٢١: «لما يصرح بوثاقته».**

**أقول:** ولكن روى عنه صفوان.

**قوله في ص ٢٩٢، س ٧: «إما مجملة».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أنه سيأتي من المصنف أنه يمكن حمل الحرام على الكراهة الشديدة بقريئة نفي البأس و معه يرتفع الإجمال من دون فرق بين أن يكون الرواية جمعا في المروري أو جمعا في الرواية و مع عدم الإجمال لا وجه لدعوى السقوط عن الحجية نعم لو قلنا بأن حرمة الثمن مساوقة للبطلان و لاجمع بين البطلان و الصحة فدعوى الإجمال في محله.

**قوله في ص ٢٩٣، س ٢٢: «مندفعة كبرى».**

**أقول:** و قد مر أن عمل الأصحاب يوجب الوثوق بالصدور و إن لم يحصل الوثوق بالرواية و هو يكفي في الحجية و احتمال أن عملهم يبتني على الاجتهاد و هو لا يكفي لنا لإمكان أن يكون اجتهادنا على خلافهم مستبعد جدا.

**قوله في ص ٢٩٤، س ٣: «فلا يمكن».**

**أقول:** يمكن أن يكون استادهم إلى الروايتين مع إلقاء الخصوصية و بالجملة يدور الأمر بين أن ذهب الأصحاب إلى العمل برواية تحف العقول الدالة على المنع

عن بيع كل نجس و بين أن ذهبوا إلى العمل بروايتين مع إلقاء الخصوصية و على كل تقدير يكون أحدهما حجة و هو كاف في الحجية.

**قوله في ص ٢٩٤، س ٦: «كي يدعى».**

**أقول:** و لا يخفى عليك أن حمل رواية تحف العقول على الكراهة مع تأكيد الحرمة فيها غير ممكن كما أن حمل ثمن العذرة سحت لا يمكن على الكراهة و المفروض حجية أحدهما والأصحاب لم يعملوا بخير الجواز و مع عدم عملهم به لا مجال لمعارضته أحد الدليلين المذكورين اللهم إلا أن يقال إن هذا فيما إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهما و إلا فلا وجه للطرح، و الجمع ممكن لعدم إباء السحت أو الحرمة المؤكدة للحمل على الكراهة كما سيذكر موارد يطلق السحت على المكروه إلا أن يقال إن هذه الموارد مضافا إلى عدم ثبوت حجية الروايات الواردة فيها في الغالب لا تدل على إطلاق السحت على نفس الثمن بل أطلق على الكسب فتأمل.

**قوله في ص ٢٩٤، س ٨: «بلامعارض».**

**أقول:** و قد عرفت أن رواية الجواز ليس بمعمول به و عليه فلا حجية ذاتية له أو معه لامعارض لأحد الدليل أعني رواية تحف العقول أو رواية شعيب معارض.

**قوله في ص ٢٩٤، س ٨: «موثقة سماعة مجملة».**

**أقول:** و قد عرفت أن دعوى الإجمال مع القول بعدم إباء الحرمة للحمل على الكراهة لا وجه له ولكن مع عدم الإجمال لا يعارض خبر محمد بن مضارب لأن كليهما يدلان على الجواز.

قوله في ص ٢٩٤، س ١٦: «لما فيها من إطلاق».

**أقول:** يمكن أن يقال إن هذه الموارد مضافا إلى ضعف الروايات الواردة فيها يطلق السحت فيها على الكسب لا على الثمن و يمكن الفرق بينهما في جواز الحمل على الكراهة فإن السحت الذي أطلق على الكسب يمكن حمله على الكراهة جمعا بخلاف السحت الذي أطلق على الثمن فإن سحتية الثمن مساوقة للبطلان و هو تأتي عن الحمل فتأمل لأن الكسب أيضا بمعنى المكسوب فلا فرق بينهما هذا مضافا إلى حمل السحت على أجرة تعليم القرآن اللهم إلا أن يقال إن الأصحاب أعرضوا عن أخبار الجواز و إن أمكن الجمع بينهما بالكيفية المذكورة.

قوله في ص ٢٩٧، س ٢: «لزم الرجوع إلى المرجحات السنية».

**أقول:** و فيه منع بعد إعراض الأصحاب عن أخبار الجواز مع وضوح دلالتها و مع الإعراض لاحجية لأخبار الجواز حتى يرجع إلى المرجحات السنية فتأمل لعدم ثبوت الإعراض مع احتمال أن يكون ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه من جهة الاجتهاد و توهم عدم إمكان الجمع بين الطرفين مع أنه يمكن الجمع بينهما بالحمل على الكراهة ولكن الإنصاف أن الجمع المذكور مع إطلاعهم عن موارد استعمال السحت ليس مغفولا عنه عندهم فأخذهم بروايات المنع من باب الإعراض لا من باب الاجتهاد.

قوله في ص ٢٩٨، س ٧: «سقط الطرفان بالمعارضة».

**أقول:** السقوط فيما إذا كان الطرفان حجة ذاتية و قد عرفت أن الحجية الذاتية

مخصوصة بأخبار المانعة لإعراض الأصحاب عن أخبار المجوزة فالأحوط لو لم يكن الأقوى هو عدم جواز بيع العذرة أو البول بل سائر النجاسات ولو كانت لها منفعة معتديها.

**قوله في ص ٣٠٣، س ٥: «فلقوة انصرافها».**

**أقول:** وفيه أنه يكفي قوله عليه السلام في موثقة ابن سنان «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه».

**قوله في ص ٣٠٣، س ١٤: «فلاتحتاج».**

**أقول:** وفيه أنه كذلك لو لم يكن مقتضى القاعدة هو أصالة الحظر وإلا فالحاجة إلى الحلية واضحة.

**قوله في ص ٣٠٣، س ٢٠: «لا يصح استصحاب عدم الحلية».**

**أقول:** ولعل وجهه أن المستصحب لزم أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا للحكم الشرعي وحيث إن عدم الحلية كنفس الحلية ليسا من الأحكام الشرعية فلامجال للاستصحاب ولكن يمكن أن يقال إن الأثر الشرعي إذا كان مترتبا عليه فالاستصحاب جار فعدم الحلية وإن لم يكن حكما شرعيا كالحلية ولكن بقائه إلى زمان الشك يوجب ترتب حكم شرعي عليه وهو كونه مباحا شرعيا فلاتغفل.

**قوله في ص ٣٠٤، س ٢: «للمحرم أكله».**

**أقول:** إذ ما يؤكل لحمه بمعنى ما يجوز أكله وما لا يؤكل لحمه بمعنى ما لا يجوز

أكل لحمه و هو مساوق للحرمة فمعنى قوله ﷺ «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» هو وجوب غسل الثوب من أبوال ما يحرم أكل لحمه ولكن لقائل أن يقول إن الطهارة أيضا منوطة على ما يؤكل لحمه و المراد منه ما يحل أكله شرعا و عليه فالحلية أيضا موضوعة للحكم الشرعي فالاستصحاب معارض باستصحاب عدمها فاللازم هو الرجوع إلى قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلية.

قوله في ص ٣٠٤، س ١٠: «كان عدمها».

أقول: أي كان عدم حرمة الأكل أزلا الملازم للحلية موضوعا لطهارة البول و الخراء.

قوله في ص ٣٠٤، س ١١: «ينعكس الأمر».

أقول: أي يجرى استصحاب عدم حرمة اللحم أزلا و يفيد فائدة قاعدة الطهارة بل لامجال لها مع جريان استصحاب العدم الأزلي في حرمة اللحم.

قوله في ص ٣٠٤، س ١٤: «استصحاب عدم».

أقول: أي عدم كون هذه شاة كعدم كون المرأة قرشية.

قوله في ص ٣٠٤، س ١٦: «هذا العنوان».

أقول: أي عنوان المحلل لاعنوان الشاة و نحوها.

قوله في ص ٣٠٤، س ١٧: «بحيث يكون».

أقول: قيد للمنفي.

قوله في ص ٣٠٤، س ١٩: «في وجه».

أقول: لما عرفت عند قوله: «فلو فرضنا دخل حرمة الأكل إلخ».

قوله في ص ٣٠٧، س ٣: «توهم استصحاب الحرمة».

أقول: كما في المستمسك.

قوله في ص ٣٠٧، س ١٥: «الحيوان الميت».

أقول: أي الحيوان الميت لا الحيوان مطلقا والشاهد له هو أن كلما ذكر في الآية الكريمة يكون من مصاديق الحيوان الميت ولم يذكر فيه عنوان عام يشمل الحيوان غير الميت.

قوله في ص ٣٠٨، س ٧: «عرفت منعها».

أقول: إذ لا دليل له حتى يستصحب.

قوله في ص ٣٠٨، س ١٤: «وهو وجود آخر».

أقول: أي وهو وجود آخر لا يعلم بحدوثه بالخصوص حتى يمكن استصحابه و أما الحرمة الجامعة بينه وبين الحرمة الزائلة فلا دليل على ثبوتها من أول الأمر فالمعلوم هو الحرمة الثابتة لعنوان غير المذكي التي ترتفع بوجود التذكية فلا مجال للاستصحاب أصلا.

قوله في ص ٣٠٨، س ١٨: «بعموم الآيات».

أقول: و العموم المتفرع على كون المراد من الطيبات ما لم تستخبه الطباع

السليمة ولم تنفر عنه عادة لا أن المراد من عنوان الطيبات هو العنوان المشير إلى ما دل الشرع على حليته.

**قوله في ص ٣٠٩، س ١: «إطلاق قوله تعالى».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن الإطلاق فيما إذا لم يكن الحصر إضافيا ومع احتمالهما كما يؤيده مضافا إلى سياق الآيات عدم ذكر الكلب في الآية الكريمة فلا إطلاق.

**قوله في ص ٣٠٩، س ٢: «إطلاق الروايات».**

**أقول:** وفي الإطلاق بالنسبة إلى الروايات تأمل و نظر لأن الروايات في مقام بيان شرائط التذكية من ذكر اسم الله عليه و كون الذبح بالسيف و الرمح و السهم و نحو ذلك لاقابلية الحيوانات للتذكية و عدمها.

**قوله في ص ٣١٠، س ١: «فمقتضى الأصلين».**

**أقول:** أي الأصل اللفظي و العملي و أما أصالة عدم التذكية فلا تجري مع العلم بقبول التذكية.

**قوله في ص ٣١٠، س ٣: «كاستصحاب عدم».**

**أقول:** لا يقال إن الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كون الحيوان شاة لأننا نقول بأن المحرمات مذكورة بالعناوين الخاصة و أما المحللات لا تكون بعناوينها الخاصة موضوعا للحكم بل بعنوان عام و عليه فلا يكون عنوان الشاة بما هي شاة موضوعا للحكم حتى يجري فيه الاستصحاب و يعارض استصحاب عدم كون الحيوان ذنبا.

قوله في ص ٣١٠، س ١٢: «أصالة الحرمة».

أقول: أي أصالة حرمة أكل اللحم.

قوله في ص ٣١٠، س ١٨: «لو بنى على».

أقول: كما في المستمسك، ج ١، ص ٢٧٨.

قوله في ص ٣١٠، س ٢١: «لا يمكن إجراء أصالة عدمها».

أقول: لا يقال: بناء على كون القابلية من لوازم الماهية و عدم جريان أصالة عدم القابلية يرجع إلى الأصل المحكوم و هو أصالة عدم التذكية لأننا نقول: إن أصالة عدم التذكية لا تكفي مع كون المفروض هو تركيب الموضوع من التذكية و القابلية فلا تغفل.

قوله في ص ٣١١، س ٤: «ليست مجرى لأصل العدم».

أقول: و ذلك لما عرفت من أن الخصوصية من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود فلا تكون مسبوقة بالعدم لأن الماهية في أي وقت فرضت سواء في الأزل أو غيرها إما تكون مع الخصوصية أو بدونها فلا تفكيك بينهما.

قوله في ص ٣١١، س ٨: «لامانع من التمسك».

أقول: لأن الموجود الخارجي لا يكون في الأزل كما لا يكون خصوصيته كذلك بعد الوجود الشك في أن الخصوصية توجد معه أم لا يستصحب عدمها أزلا.



قوله في ص ٣١١، س ٩: «فإن إضافة الوجود إلى الماهية».

أقول: و الأولى هو أن يقال إن في الأزل لا يكون الوجود المتقيد بالخصوصية فبعد الوجود نشك في أن عدم تقيد الوجود باق على ما هو عليه أو لا يستصحب عدم تقيد هذا الوجود في الأزل.

قوله في ص ٣١١، س ١٢: «ليس في شئ من الروايات».

أقول: ربما يقال: إن الحلية الشأنية ليست إلا هي القابلية فكل حيوان يحكم بجواز تذكيته و حلية لحمه هو حلال شأننا قبل التذكية و كل حيوان لم يحكم بتذكيته أو حكم بها و لم يحكم بحلية لحمه فهو ليس بحلال شأننا ولكنه مندفع بأن محل البحث هو موضوع الحلية الشأنية و الفعلية و هو نفس الحيوان و حينئذ إن اعتبر فيه القابلية و لم يحرز لا يترتب على الحيوان المذكور حلية شأننا و لافعلية.

قوله في ص ٣١٢، س ٢: «هذا الحديث».

أقول: أي القابلية.

قوله في ص ٣١٢، س ٣: «لم يكن مجال».

أقول: و عليه فتجري قاعدة الحلية.

قوله في ص ٣١٢، س ١٣: «في قوله تعالى».

أقول: و لعل وجه الاستدلال بالآية الكريمة هو إسناد التذكية إلى المخاطبين مع أنه لا يصدر عنهم إلا الذبح و هو مما يشهد على أن المراد من التذكية هو الذبح.

قوله في ص ٣١٣، س ٢: «لإسناد التذكية».

**أقول:** إذ لو كانت التذكية أمرا وجوديا بسيطا مترتبا على الذبح الخاص لما اسندت إلى فعل الذابح إذ الصادر منه هو سببها و محصلها لانفسها مع أن ظواهر الروايات هو إسناد نفس التذكية إلى الذابح أو الذبح و منه يظهر أن التذكية ليست إلا هو الذبح اللهم إلا أن يقال إن التذكية بناء على كونها أمرا وجوديا بسيطا مترتبا على الذبح يكون فعلا توليديا للذابح أو الذبح و بهذا الاعتبار يمكن إسنادها إليه كإسناد الإحراق إلى من ألقى شيئا في النار مع أن الإحراق فعل النار لا فعل الملقي فتأمل.

قوله في ص ٣١٥، س ٤: «فيدل بالالتزام».

**أقول:** فيه منع لأن جواز اللبس لا يلازم التذكية لإمكان القول بجواز لبس الميتة و إطلاقه بالنسبة إلى الصلاة مع التسليم قابل للتخصيص و التقييد بغير الصلاة جمعا بينه و بين ما يدل على ممنوعة الميتة و غير المأكول في الصلاة و هكذا لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة كان معارضا مع غيره.

قوله في ص ٣١٥، س ٩: «يشك في قابلية الحيوان للتذكية».

**أقول:** فمع الشك لا مجال للتمسك بالعموم.

قوله في ص ٣١٥، س ١٣: «فلا ينبغي».

**أقول:** إذ لاشك في الذبح بشرائطه كما لاشك في عدم الموت حتف الأنف فالتمسك بالعام تمسك في مصداقه المعلوم في المذكي إذ ليس المذكي إلا ما ليس موته بحتف الأنف و يكون مذبوحا بالشرائط و هو موجود.

قوله في ص ٣١٦، س ٦: «في ذيل المسألة الخامسة».

أقول: راجع ص ٣٨٨ و راجع ٣٩٣.

قوله في ص ٣١٦، س ٩: «و من هنا لامانع من الحكم».

أقول: وذلك فيما إذا كان المستورة هي القطعات من اللحوم و الجلود واضح مع احتمال كونها من المذكي و غيره و عدم جريان استصحاب عدم التذكية في القطعات، و أما إذا كانت المستورة هي الحيوان المذبوح الذي لم يعلم أنه ذبح بوجه شرعي أم لا؟ فهي محكومة بعدم وقوع الذبح الشرعي عليه و عليه فلا فرق في الأحكام المترتبة عليه من حرمة الأكل و عدم جواز الصلاة و من الحكم بالنجاسة، اللهم إلا أن يقال إن الجاري في الحيوان هو عدم التذكية و هو لا يثبت الأمر الوجودي و هو الميتة، و عليه فما ذكره في المتن تام، حتى في مثل الحيوان المذبوح الذي لم يعلم أنه ذبح بوجه شرعي أم لا؟ نعم لو علمنا بعدم الذبح الشرعي يترتب عليه جميع الأحكام فلا تغفل.

قوله في ص ٣١٨، س ٢٠: «إرجاع الأمر إلى الاختبار».

أقول: و ذلك لأن الشهادات متعارضة فاللازم هو الاختبار إن قلنا بلزوم الفحص في الشبهة الموضوعية و إلا فلا يكون الاختبار لازماً.

قوله في ص ٣٢٣، س ١٢: «لأنه يمكن».

أقول: و فيه ما لا يخفى فإن المذكور ليس من شأن الإمام بل يمكن أن يكون وجه الأشدية هو احتياج المنى إلى الغسل دون البول.

قوله في ص ٣٢٥، س ١٧: «لأنصرفها».

**أقول:** وفيه تأمل بل منع و القول بشموله للمأكول، لكون اللام للجنس في المنى لاللعهد كما يشمل الدم نجس لدم المأكول و غير المأكول غير بعيد اللهم إلا أن يتمسك بموثقة عمار كما سيأتي للحكم بالطهارة.

قوله في ص ٣٢٦، س ١٩: «أنه لا بد من الخروج».

**أقول:** وفيه أن الإجماع محتمل المدرك و معه لادليل على لزوم الاجتناب عن مني المأكول نعم هو مبني على الاحتياط و إن أمكن الأخذ بموثق عمار للحكم بالطهارة في مني مأكول اللحم.

قوله في ص ٣٢٧، س ٦: «لعدم قيام».

**أقول:** لايبعد التمسك بإطلاق بعض ما دل على نجاسة المنى نعم يفيد الإطلاق المذكور بمثل موثقة عمار في المأكول لحمه.

قوله في ص ٣٢٧، س ١٢: «فإن إطلاقه».

**أقول:** وفي الإطلاق نظر كما مر.

قوله في ص ٣٢٩، س ٢١: «فإنه لم تثبت».

**أقول:** روى عنه صفوان و ابن أبي عمير و هما ممن لم يرووا الا عن الثقة.

قوله في ص ٣٣٠، س ٦: «جمعا بينهما».

**أقول:** إذ قوله «فاغسل» و «يغسله» ظاهر في الوجوب فيحمل على

الاستحباب بقرينة الأخبار السابقة الدالة على عدم لزوم الغسل لا يقال إن صيغة «إفعل» و لا تفعل متعارضان لأننا نقول و لا تفعل في المقام لا يدل على الحرمة بل يدل على عدم اللزوم كما لا يخفى.

**قوله في ص ٣٣٠، س ١٨: «ولكن يشكل الحمل».**

**أقول:** و فيه أن القذارات التي أرشد إليها حيث كانت ذا مراتب، مرتبة منها لزم الاجتباب عنها و مرتبة اخرى لا يلزم ذلك أمكن الحمل على الاستحباب في أمثاله إذ بقرينة الروايات المذكورة يحمل الأمر الارشادي المذكور على أن القذارات ليست في مرتبه يجب الاجتباب عنها فليس المقام كالمعاملات التي تكون أمرها بين الوجود و العدم حتى لا يمكن حمل الأمر على الاستحباب أو الكراهة فيها الا من جهة مقدماتها أو أسبابها.

**قوله في ص ٣٤٢، س ٩: «هو غير بعيد».**

**أقول:** بل هو بعيد لبعده اعتمادهم في العدالة على مجرد عدم ظهور الفسق من الراوي و الا لما استثوا المجاهيل مع أنهم قسموا الرجال بين المعلوم حاله و المجهول حاله و هو كاف لعدم اعتمادهم على مجرد عدم ظهور الفسق من الراوي و هكذا تقسم الروايات بين المرسله و المسنده مع أن أصالة العدالة جارية في حق الرواة الغير المذكورة في المرسلات نعم أمكن اعتماده على ما ورد في باب العدالة من كفاية حسن الظاهر مع المعاشرة في الحكم بالعدالة و هو مما نعتد عليه ثم لو كان هذا الإشكال المذكور وارداً لسرى في أصحاب الإجماع لاحتمال اعتمادهم على مجرد عدم ظهور الفسق من الرواة اللهم إلا أن يقال إن الاعتماد

على أصحاب الإجماع من جهة اطلاعهم على القران و الشواهد القطعية على الصدور لا الوثوق بالرواة فتدبر جيدا و قد مضى هذا البحث في ص ١٠٤ أيضا فراجع.

**قوله في ص ٣٤٨، س ٢٠: «لظهورها في نفي البأس».**

**أقول:** وفيه أن السؤال أعم من طهارة البيضة و أكلها كما أن الجواب هنا و في صحيحة حريز يكون أعم فواجه لتخصيص رواية غياث بالأكل و صحيحة حريز و نحوها بالطهارة فالأقوى هو صحة التقييد المذكور.

**قوله في ص ٣٥٩، س ١: «لوجود الإطلاقات».**

**أقول:** وفيه أن مع اختصاص الأنفحة لغة بانفحة الجدى و الحملَ لامجال للتمسك بالإطلاقات الروائية.

**قوله في ص ٣٦٠، س ١٩: «لأنه مايع».**

**أقول:** تعليقه بذلك مما يشهد على أن دعوى الإجماع من صاحب السرائر من باب الإجماع على هذه القاعدة لا خصوص المسألة فلا يعارض دعواه مع دعوى الخلاف و الغتية الإجماع على الطهارة.

**قوله في ص ٣٦١، س ٥: «صحيحة حريز أو حسنته».**

**أقول:** ولا يخفى أن صدر الصحيحة أو الحسنه لا يدل على الانفصال بعد الموت و ذيلها و إن يدل على الانفصال بعد الموت ولكن بمناسبة الحكم بالغسل و جواز الصلاة فيه لا يشمل اللبن و عليه فلا دلالة لصحيحة حريز لمثل المقام.

قوله في ص ٣٦٢، س ١١: «فتكون قابلة للتخصيص».

**أقول:** وفيه ما لا يخفى فإن ذكر عدة من الأشياء ثم إضافة قوله لا يتعدى إلى غيرها يكون من مصاديق مفهوم الحصر بالحمل الشائع الصناعي و الحصر بمفهوم الشائع الصناعي لا يساعد انضمام شيء آخر للمعارضة كالحصر بمفهومه الأولى فالأولى هو الجواب الأول.

قوله في ص ٣٦٣، س ٥: «روايات الباب متعارضة».

**أقول:** و التعارض بعد ضعف الأخبار الدالة على النجاسة ممنوع و دعوى انجبارها بموافقة القاعدة أي السنة القطعية كما ترى.

قوله في ص ٣٦٣، س ١٢: «لا يخفى ضعف هذا الكلام».

**أقول:** و لا يذهب عليك أن الإشكال على الشيخ بالمذكور في المتن غير وارد لأن مراد الشيخ أن مع تعارض الأخبار يرجح الموافق للسنة القطعية و هو صحيح و إنما الإشكال على الشيخ في جعل أخبار المقام متعارضة مع أن الأخبار الدالة على النجاسة ضعاف و مجرد موافقه مع السنة القطعية لا توجب جبران ضعف الضعاف بل هي من المرجحات بعد صحة الروايات المتعارضة و هو المستفاد من قوله «خذ ما وافق الكتاب و السنة».

قوله في ص ٣٦٣، س ١٥: «لم يعد هناك من المرجحات».

**أقول:** مراده كما ذكرناه هو أن موافقة المعارضين مع الكتاب أو السنة القطعية من المرجحات و هو صحيح و الإشكال فيه.

قوله في ص ٣٦٥، س ٤: «أما المطلقات كحسنة حريز».

**أقول:** لادلالة للحسنة بالنسبة إلى المحلل فضلا عن المحرم لأن صدرها مختص بحال الحياة و ذيلها بقرنية الأحكام المذكورة فيها أعني الغسل و الصلاة فيه مربوطه بغير اللبن كما لا يخفى.

قوله في ص ٣٦٥، س ٤: «رواية حسين بن زرارة».

**أقول:** النسخ المذكورة الرواية مختلفة و في بعضها السن و في بعضها اللبن و في بعضها السن و اللبن و لا يحصل الاطمئنان بوجود اللبن فيه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات الدالة على الانفعال بمثل ذلك في غير المحلل كما لا يخفى.

قوله في ص ٣٦٦، س ٣: «عدم تأثير الموت في نجاسة ما لاتحله الحياة».

**أقول:** و هو من باب اللاقتضاء فلا ينافي تأثير دليل نجاسة الكلب و الخنزير في نجاسة ما لاتحله الحياة من الميتة لأن هذا الدليل مقتضى للنجاسة و بعبارة اخرى أدلة طهارة ما لاتحله الحياة من الميتة ظاهرة من الميتة ظاهرة في أن عروض الموت لا يؤثر في نجاسة ما لاتحله الروح من الحيوان لأنه الموت موجب لطهارة ما لاتحله الحياة مع كونه نجسا في حال الحياة إذ الموت لو لم يوجب النجاسة لا يوجب طهارة ما كان نجسا فالحكم في أدلة طهارة ما لاتحله الحياة حيثي من ناحية عدم تأثير الموت في نجاسة ما لاتحله الحياة فلا ينافي مع ثبوت النجاسة له من جهة كونه من أجزاء نجس العين.



قوله في ص ٣٦٧، س ١٠: «فلا مكان أن يكون».

أقول: وفيه تأمل بل نظر لأن ترك الاستفصال دليل على إطلاق الجواب.

قوله في ص ٣٦٧، س ١٤: «فتكون معارضة».

أقول: و المعارضة ممنوعة بعد كون النسبة بينهما هو العموم و الخصوص فاللازم هو تقدم الخاص على العام و الحكم بطهارل ماء الدلو.

قوله في ص ٣٧١، س ١٧: «لأنها لاتعد جزء من بدن الحيوان».

أقول: فيه منع إذ التطير بالأوساخ لا يمنع عن صدق الجزء على الثالول و البثور و نحوهما و مقتضى عموم التعليل في صحيحة محمد بن قيس بأنه ميت أن الأجزاء التي تحله الحيال في حكم الميت بعد موتها في النجاسة و نحوها و مع شمول عموم التعليل لامجال للاستصحاب و قاعدة الطهارة كما لا يخفى.

قوله في ص ٣٧٢، س ٩: «تفضلا منه».

أقول: في كونه من باب التفضل مع احتمال أن يكون المقصود من قوله ﷺ إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس و إن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله منع لاحتمال أن يكون المقصود منه هو بيان الحكم من الجهة التي تكون مورد السؤال إذ مع سيلان الدم الذي يكون لازما غالبا لمثل الثالول (زجيل) يلزم فعلا كثيرا قاطعا للصلاة و عليه فالجواب جواب عن الجهة التي كانت موردا للسؤال و معه لاتفضل حتى يكون قرينة لبيان الجواز الفعلي من جميع الجهات بل التقييد المذكور يكون مربوط بمورد السؤال و لم يكن خارجا عن محل السؤال.

قوله في ص ٣٧٢، س ١٢: «لا يفرق فيه».

**أقول:** وقد عرفت الفرق فإن مع سيلان الدم يحتاج إلى فعل كثير دون فرض سيلان الدم.

قوله في ص ٣٧٢، س ١٣: «فإذن يتمسك بإطلاقها».

**أقول:** وفيه أنه لو سلمنا أن التقيد خارج عن مورد السؤال فلا دليل على كون التكلم في مقام بيان تمام الجهات إذ التفضل في جهة يلزم التفضل في جهات أخرى.

قوله في ص ٣٧٣، س ٣: «لا تصلح للاستدلال».

**أقول:** وهو كذلك ولكن ذلك لا مجال من جهة احتمال لا يكون التقيد من جهة كون قطع الثالون موجبا لسيلان العدم وهو مستلزم للفعل كثير الماحي للصلاة كما لعله مقصود الماتن ولا يرتبط مع المقام أو من جهة احتمال أن يكون التقيد من جهة أن الدم حاك عن الحياة بخلاف ما إذا لم يكن مدميا فإنه حاك عن موته قبل القطع فيدل على أن الجزء المبان من الحي إن مات قبل فصله و قطعه لا يكون نجسا وإلا فهو نجس فهو مربوطة بالمقام ولكنه مضافا إلى أنه خلاف مورد السؤال ولا يساعده لفظ السيلان فإنه يناسب الاحتمال الأول غاية احتمال فصارت الرواية مع الاحتمال الأول مجملة فلا وجه لرفع اليد عن عموم التنزيل في صحيحة محمد بن قيس بأنه ميت و عليه فالأحوط لو لم يكن الأقوى هو الحكم بالنجاسة ولو مع الانفصال من دون ألم بعد ما عرفت من عدم صحة ما أفاده الماتن من عدم صدق

الجزء عليه اللهم إلا أن يقال إن التعليل تعليل للمقطوع و المبان من الأجزاء فلا يشمل ما يستعد للانفصال من الحي فلا تغفل.

**قوله في ص ٣٧٣، س ٧: «هو يوجب تتجس البدن».**

**أقول:** ظاهره أن التقيد لبيان المانع و هو تتجس البدن ولكن الظاهر من قوله في آخر العبارة فالجواب بعدم البأس يختص ببيان حكمه من هذه الجهة أن المانع هو فعل كثير قاطع للصلاة فليعمل صدر عبارته على أن قطع الثالول مستلزم لسيلان الدم و السيلان مستلزم للنجاسة و تطهيرها مستلزم للفعل الكثير.

**قوله في ص ٣٧٤، س ٩: «لا تصرفها إلى غير ما ذكر».**

**أقول:** و فيه أن المالية أو ما قطعته الحبالات الصيد و إن كانت منصرفة عن مثل الفأرة ولكن عموم التعليل فيها بأنه ميت يشمل الفأرة أيضا لأنها مما تحل فيها الحياة فتجس بعروض الموت بعموم التعليل اللهم إلا أن يقال إن التعليل تعليل للمقطوع و المبانة فلا يشمل المستعد للانفصال.

**قوله في ص ٣٧٤، س ١٠: «بل ربما يقال».**

**أقول:** و سيأتي في ص ٣٧٦ أن الأقرب أن الفأرة من أجزاء الظبي و إن كانت معدة للانفصال إنتهى و عليه فتظيرها بالثمرة لا يخرجها عن الجزئية.

**قوله في ص ٣٧٤، س ١٧: «و الروايات».**

**أقول:** و لا يخفى أنه إطلاق الروايات الواردة في الفأرة الدالة على الطهارة

لا يختص بهذا القسم بل يشمل غيره إذ لا وجه للانصراف لأن الغلبة الخارجية لا توجب للأنس و مع شمول الفأرة لسائر الأقسام فاللازم أن يكون الحكم بالطهارة من باب الالتزام بعدم انفعاله بها أو من جهة لزوم تطهير سطحه الظاهر.

**قوله في ص ٣٧٥، س ٢: «مجمع على خلافه».**

**أقول:** لاضير فيه بعد كون الإجماع محتمل المدرك.

**قوله في ص ٣٧٥، س ٣: «فقد يستدل».**

**أقول:** و الأولى هو الاستدلال بعموم التعليل الوارد في الآلية المقطوعة و ما قطعتة حبالا الصيد من قوله ﷺ أنه ميت ولكن يمكن أن يقال إن التعليل تعليل للمقطوع و المبان من الأجزاء فلا يشمل ما يستعد للانفصال كما لا يخفى.

**قوله في ص ٣٧٥، س ١٩: «أعم من».**

**أقول:** و فيه أنه أول الكلام لما عرفت من أن المنفصل من الحي في حكم الميت قضاء لعموم التعليل الوارد في الآلية المقطوعة و ما قطعتة حبالا الصيد، اللهم إلا أن يقال إن التعليل تعليل للمقطوع لالمستعد للانفصال.

**قوله في ص ٣٧٦، س ١: «لادلالة فيها».**

**أقول:** و قد عرفت أن شمول الذكية على تقدير عود الضمير إلى الفأرة للمبانة عن الحي أول الكلام بل مقتضى عموم التعليل هو كونها غير ذكية فتدخل المبانة عن الحي في غير الذكية و عليه فتدل الرواية على نجاستها.

قوله في ص ٣٧٦، س ٦: «لمقسمهما».

أقول: إذ مقسم المذكي و الميتة هو ما زهق روحه فالحي قسيم لما زهق روحه  
لاللمذكي أو الميتة.

قوله في ص ٣٧٦، س ٧: «أن الأقوى هو طهارة فأرة المسك المبانة».

أقول: بل الأقوى هو النجاسة لعموم التعليل في أخبار الألية المقطوعة و أخبار  
الصيد.

قوله في ص ٣٧٦، س ١٥: «عدم شمول».

أقول: بدعوى أن اللاقتضاء لا ينافي الاقتضاء ولكن عرفت أن العبرة الوارد و هو  
أيضا يدل على نجاسة الجزء الذي تحله الحياة ثم مات.

قوله في ص ٣٧٦، س ١٦: «لأن مورد السؤال».

أقول: و لا يخفى عليك أن العبرة بعموم التعليل لخصوصية المورد و عموم  
التعليل يدل على نجاسة ما فيه الحياة و صار ميتا و المفروض أن الفأرة جلدة كبقية  
الجلود و المفروض أنها من أجزاء الطهي، اللهم إلا أن يقال إن التعليل تعليل  
للمقطوع لاللمنفصل فلا يشمل ما يستعد للانفصال و عليه فاللازم هو الرجوع إلى  
دليل نجاسة الميتة مع كونه من أجزاء الميتة.

قوله في ص ٣٧٧، س ١٧: «و كلاهما محل منع».

أقول: و لا يخفى عليك أن مقتضى مفهوم الشرط في موثقة ابن بكير حيث قال

«فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي و قد ذكاه الذابح» هو عدم جواز الصلاة في ميتة مأكول اللحم و عدم جواز حمله في الصلاة لأن المراد من الظرف بقريئة في روثه و بوله أعم من المصاحبة و عليه فصحيحه علي بن جعفر تكون مخصصة بالنسبة إلى موثقه ابن بكير بالنسبة إلى فأرة المسك فيجوز حملها في الصلاة و لا تعرض للصحيحة بالنسبة إلى الطهارة و عدمها اللهم إلا أن يقال إن مقتضى عكس النقيض هو الطهارة فإن مفاد مفهوم موثقة ابن بكير أن الميتة من مأكول اللحم لايجوز الصلاة فيها و معها و عكس نقيضه هو أن كل مايجوز الصلاة فيها و معها لا يكون ميتة و عليه فمقتضى الجمع بين الموثقة و الصحيحة هو الحكم بعدم كون الفأرة ميتة ولكن يدفع ذلك بأن عكس النقيض في الشرعيات قابل للتخصيص بخلاف العلقيات و عليه فيمكن التخصيص بما ورد من جواز الصلاة مع الفأرة.

**قوله في ص ٣٧٧، س ١٨: «لازم أعم للطهارة».**

**أقول:** فلايدل على الطهارة لاحتمال كونها نجس و معذلك يجوز حملها في الصلاة.

**قوله في ص ٣٧٧، س ١٩: «أنها منصرفة إلى ما هو المتعارف».**

**أقول:** أي الغلبة الخارجية و فيه أن الغلبة لا تكون موجبة للانصراف.

**قوله في ص ٣٧٩، س ١٩: «لو كانت معدة للإنفصال».**

**أقول:** بإطلاق الإشكال في المتن متين و لا يختص بما إذا لم يكن معدة

للانفصال كما ذهب إليه بعض المعلقين بل يشمل ما إذا كانت معدة للانفصال، وجه النجاسة هو صدق الجزئية و لو كانت معدة للانفصال ما لم تنفصل، وجه الطهارة هو احتمال كون الفأرة من ثمرات الطهي الخارجة عن أجزائه ولكن الأقرب أنها من أجزائه و يصدق الجزء عليها فيترتب عليها أحكام الميتة.

**قوله في ص ٣٨٠، س ٢: «كالمبانة عن الحي».**

**أقول:** فيما إذا بلغت حد الانفصال.

**قوله في ص ٣٨٠، س ٥: «هي المبانة».**

**أقول:** أو المبانة عن الحي قبل بلوغ العارة حد الانفصال.

**قوله في ص ٣٨٠، س ١٣: «ممنوع».**

**أقول:** ولعل وجه المنع أن الإطلاق الأحوالي ليس في عرض العموم الأفرادي في الأدلة العامة بل يكون في طوله مثلا الدم نجس يشمل كل دم و بعد الشمول يحكم بنجاسة كل دم بالإطلاق الأحوالي، فإذا قام دليل على خروج دم عن العموم المذكور فقد خرج بتبعه الإطلاق الأحوالي، هذا بخلاف الإطلاق الأحوالي في الأحكام الشخصية كقولهم أكرم زيدا العالم فإن إطلاق الأحوالي ليس في طول العموم و الشمول، و عليه فكل حال من أحواله قابل للتقيد كما لا يخفى، و فيه أن المعيار هو ظهور المقيد فإن دل على خروج الفرد فلم يبق إطلاق أحوالي و إن دل على خروج حال من أحوال الفرد لم يكن فرق بين الأحكام العامة و الأحكام الشخصية.

قوله في ص ٣٨٠، س ١٤: «و حيث إنه من المقطوع به».

**أقول:** و لا يخفى ما فيه بعد ما عرفت من أن الفأرة المبانة من الحي لا تكون طاهرة إلا إذا بلغت إلى حد تستعد للانفصال فإذا لم تبلغ إلى هذا الحد كانت محكومة بالنجاسة سواء بانث من الحي أو الميت و لم تكن الفأرة في هذه الصورة خارجة حتى يرد عليه ما ذكر من أن مع الخروج لا يمكن الالتزام بالشمول بعد الموت نعم يرد هذا الإشكال بالنسبة إلى الفأرة التي بلغت في زمن الحياة إلى حد الانفصال و لم ينفصل حتى يموت الظبي ولكن يمكن أن يقال في الجواب أن بعد الموت يشمله عموم دليل نجاسة الدم كزمان الحياة و لادليل على الخروج قبل الانفصال و عليه فلا يعارضه ما دل على خروجه عن العموم لو انفصل في حال الحياة إذ لم ينفصل في حال الحياة و الحكم التعليقي المستفاد من الاستصحاب لا يعارض الحكم التجيزي المستفاد من الدليل الاجتهادي، اللهم إلا أن يقال إن الجزء إذا صار مستعداً للانفصال لم يشمله عموم التعليل بأن الجزء المقطوع من الحي كالميت فإذا لم يشمله عموم التعليل كان الجزء المذكور بما فيه في زمن الحياة محكوماً بالطهارة و مما فيه هو المسك الذي هو دم على الفرض فالدم الذي هو مسك مقطوع الخروج بمجرد استعداد الجزء للانفصال عن عموم ما دل على نجاسة الدم و بعد الخروج لا موجب لدخوله في عموم ما دل على نجاسة الدم بعد الموت فتأمل و المسألة مشكلة و الأحوط هو الاجتناب.

قوله في ص ٣٨٢، س ٢: «لاستصحاب عدم التذكية».

**أقول:** فيما إذا كان الشك في أخذ الفأرة من الظبي الخاص في حال حياته أو



في حال ذكاته أو مماته و أما إذا كان الشك في أن الفارة مأخوذة من الأحياء من الظبي أو من أمواته أو مما ذكى فمقتضى قاعدة الطهارة هو الحكم بالطهارة و لا مجال للاستصحاب لعدم جريان الأصل في المقطوعين لأن مورد الشك إما مقطوع الحياة و إما مقطوع عدم الحياة ثم لا يخفى عليك أن جريان استصحاب حياة الظبي الخاص لا يكون معارضا مع استصحاب عدم الإبانة إلى زمان الموت إذ لا علم بحدوث الموت بل هو محتمل ثم إن الاكتفاء بالاستصحاب في الشك في حياة الظبي الخاص في تمامية الموضوع للطهارة مبني على أن الموضوع مركب من أمرين أحدهما هو عدم الموت و الحياة و ثانيهما الإبانة و هو الظاهر لأن اتصاف الإبانة بكونها واقعة في حال الحياة محتاج إلى مؤونة زائدة و إلا فإن كان الموضوع متصفا فلا يكفي الاستصحاب المذكور لأنه مثبت.

**قوله في ص ٣٨٢، س ٨: «لاستصحاب الحياة».**

**أقول:** أي استصحاب عدم حدوث الموت.

**وله في ص ٣٨٢، س ١٤: «لايعارضه استصحاب عدم الإبانة».**

**أقول:** وجه ذلك هو عدم الأثر عليه الإبانة لأن الأثر مترتب على الإبانة المتصفة بكونها بعد الموت ولكنه محل تأمل لما عرفت من الاتصاف محتاج إلى مؤونة زائدة و الأصل هو عدم الاتصاف فالموضوع هو الإبانة مع الموت بنحو التركيب و عليه فاستصحاب عدم حدوث الموت معارض استصحاب عدم حدوث الإبانة فيرجع إلى قاعدة الطهارة.

قوله في ص ٣٨٣، س ٥: «الصورة الثالثة».

**أقول:** ولكن هذه الصورة لايساعدها متن العروة فإن الظاهر منه هو ترديد المأخوذ منه بين الحي والميت وفي هذه الصورة يكون المأخوذ منه معلوم الموت.

قوله في ص ٣٨٦، س ١٢: «مردود بما ذكرناه من الروايات».

**أقول:** ولا يخفى عليك إمكان الجمع بحمل المطلق على المقيد إن ثبت ورود النصوص في مثل الوزغ أو العقرب ولكن الثابت هو ما ورد في العقرب في لزوم إراقة الماء فإن موثقة سماعة تدل على نجاسة العقرب ونسبة تلك الموثقة الى سائر الروايات هي العموم والخصوص فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد و دعوى معارضة الموثقة مع ما ورد عن قرب الإسناد في العقرب فاللازم هو الرجوع إلى ما دل على طهارة ما لا يكون له نفس سائلة مندفعة بأن ما ورد عن قرب الإسناد ضعيف ولا يصلح للمعارضة و عليه فلاوجه لرفع اليد عن الموثقة بالنسبة إلى العقرب اللهم إلا أن يقال إن الموثقة لايعمل بها فتأمل و أما الوزغ فإن كان حيا فقد دل على طهارته موثقه العمركى عن علي بن جعفر أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألت عن العظاية<sup>١</sup> و الحية و الوزغ يقع في الماء فلايموت أيتوضأ منه للصلاة قال لا بأس<sup>٢</sup> به و إن كان ميتا فقد دل على طهارته ما دل على طهارة ما ليس له دم سائل

١. العظاية و العظايه جمعه عطاء و عطاء و عطايا و عطايات دويبة ملساء أصغر من الحردون تمشي سريعا ثم تقف يقال بالفارسية سوسمار (المنجد).

٢. وسایل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٠ (باب طهارة الحية و الفأرة و العظاية و الوزغ...).

فلا دليل على نجاسة الوزغ و ما ورد في لزوم نزع الدلو لا يصلح الاستدلال لأن النزع أعم من النجاسة.

**قوله في ص ٣٨٨، س ٧: «أخص من الميتة في مقابل الحي».**

**أقول:** فإن الميتة بمعناها العرفي يشمل المذكى أيضا بخلاف الميتة بسبب غير شرعي فإنه لا يشمل المذكى فهو أخص من الميتة في مقابل الحي.

**قوله في ص ٣٨٨، س ٧: «أعم من الميتة بمعنى الميت حتف أنفه».**

**أقول:** أي الميتة بمعنى الميت بسبب غير شرعي أعم من الميتة بمعنى الميت حتف أنفه لشمول الأول للميت بسبب غير شرعي كالتردي و نحوه بخلاف الثاني فإنه لا يشمل غير الميت حتف أنفه.

**قوله في ص ٣٨٩، س ١٠: «فإنها تدل على أن ما لاتقع عليه الذكاة».**

**أقول:** و لا يخفى أن التذكية لاتقع على الأجزاء بل موردها هو نفس الحيوان.

**قوله في ص ٣٨٩، س ١٠: «و إنما الكلام في».**

**أقول:** أي بعد ما عرفت من أن معنى الميتة هو الذي في عرف الشارع هي مقابلة للمذكى فالنسبة في الحيوان الميت بسبب غير شرعي سواء مات حتف أنفه أو بسبب من أسباب الموت كالتردي و الخنق و أكل السم و نحو ذلك في مقابل الميت بسبب شرعي المعبر عنه بالمذكى يقع الكلام في أن الميتة بالمعنى المذكور هل هو أمر وجودي أو عدمي؟

قوله في ص ٣٨٩، س ١١: «هل هو عنوان الميتة».

**أقول:** ولا يخفى عليك أن التقابل بناء على المعنى الشرعي بين الميتة و المذكى و الموت أمر وجودي و لذا يقال إن التقابل بين الميتة و المذكى تقابل التضاد عليه و فعنوان غير المذكى هو عنوان عدم الضد أي المذكى و هو مقارن مع الميتة فاللازم هو النظر إلى أن الأحكام هل متعلق بعنوان الميتة أو بعنوان ملازمه؟ و الظاهر أنه مختلف باختلاف المورد.

قوله في ص ٣٩٢، س ١: «على أن العلم المجعول غاية لجواز الصلاة».

**أقول:** و بعبارة اخرى أن المراد من العلم المذكور في الغاية هو الحجة سواء كان علما صفتيا أو غيره مما يكون حجة.

قوله في ص ٣٩٣، س ١٠: «فلتعلق جواز الأكل».

**أقول:** و لعل المراد أن تعليق جواز الأكل على المذكى مع كون الاستثناء في قوله تعالى «إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ» استثناء متصلا يدل على أن المستثنى أعني موضوع الحرمة هو غير المذكى إذ نقيض المذكى هو ما لم يكن مذكى و عليه فالموارد المذكورة في الآية الكريمة من الميتة و النطيحة و الموقوذة و المتردية مصاديق لغير المذكى و المراد من الميتة حينئذ هو خصوص الموت بحتف الأنف و بعبارة اخرى كأنه يقال حرم عليكم الحيوان سواء كان حيا أو ميتة بموت حتف الأنف أو متردية أو غير ذلك إلا ما ادر كتم إياه و ذكيتموه فالمستثنى حينئذ بعد الاستثناء

معنون بغير المذكي فالحرام هو غير المذكي والموارد المذكورة في الآية الكريمة مصاديق لغير المذكي ولكن عبارة الماتن لا يساعد ما ذكرناه إذ على ما ذكرناه عنوان غير المذكي موضوع للحرمة والميته و الموقوذة و نحوها مصاديق لغير المذكي فلا يصح قول الماتن لأن غايته كون الموضوع أعم من غير المذكي و الميتة هذا مضافا إلى أن الظاهر من الآية الكريمة أن الاستثناء منقطع و عليه فموضوع الحرام هو المذكورات لا عنوان غير المذكي ولادليل على جعل الموضوع هو غير المذكي اللهم إلا أن يستشهد ببعض الروايات الدالة على أن المراد من قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ إلا ما أدرکتكم إياه و ذكيتم فإن موضوع الحرمة حينئذ هو الحيوان فيكون الاستثناء متصلا فتدبر.

**قوله في ص ٣٩٤، س ١٠: «لهذا العنوان».**

**أقول:** و المقصود من هذا العنوان هو معناه العرفي عدى ما ينصرف عنه بمناسبة الحكم و الموضوع و الميتة بمعناها العرفي هو الحيوان الذي خرج عنه الروح سواء كان ذلك بموت حتف الأنف أو بسبب آخر غير السبب الشرعي فإن الحكم بالنجاسة أو عدم جواز الانتفاع منصرف عن المذكي و هذا المعنى أمر وجودي و لادليل على رفع اليد عن معناها العرفي و القول بأن المراد من الميتة هو غير المذكي و عليه فدعوى أن المراد من الميتة في النجاسة و حرمة الانتفاعات هي غير المذكي كما ترى فالميتة بما لها من المعنى و هو أمر وجودي موضوع للحكمين.

قوله في ص ٣٩٦، س ٨: «عنوان الميتة».

**أقول:** و هو أمر وجودي لأن الميتة بمعناها العرفي تكون موضوعة للنجاسة و حرمة الاتفاعات.

قوله في ص ٣٩٨، س ٢: «إذا علم».

**أقول:** ولا يخفى أن مقتضى الاستثناء المذكور هو التفصيل في يد المسلم أيضا بين العلم بعدم مبالاته و عدم العلم فإن مع العلم بعدم مبالاته لا يكون التصرفات كالبيع و الشراء أو الصلاة و نحوهما قرينة التذكية مع أن ظاهر الأصحاب هو عدم التفصيل بل يحكمون بأمارية اليد مع احتمال انطباق المذكي عليه واقعا و مقتضاه هو الحكم في المقام أيضا بأمارية يد المسلم الذي لا يبالي مع احتمال كونه مذكي في الواقع بأن ذكاه مسلم حال كونه في يد الكافر فتأمل اللهم إلا أن يقال بالفرق بين المقامين و هو قيام السيرة بالنسبة إلى يد المسلم مع العلم بعدم مبالاته بمجرد احتمال انطباق الواقع بخلاف ما إذا كان مسبقا بيد الكافر فإنه لا سيرة فيها و الأحوط هو الاقتصار على صورة احتمال المراعاة.

قوله في ص ٣٩٩، س ٥: «(ثانيها) سوق المسلمين».

**أقول:** ولا يخفى أن مقتضى ما مر أن السوق ليس بنفسه أمانة بل هو أمانة على الأمانة.

قوله في ص ٣٩٩، س ٦: «من الأخبار المعتبرة».

**أقول:** و من الروايات ما رواه في المحاسن عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي

الجارود قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن و قلت له أخيرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين إذا علمت أنه ميتة فلاتأكله و إن لم تعلم فاشتر و بع و كل و الله إنى لأعترض السوق فأشتري بها اللحم و السمن و الجبن و الله ما أظن كلمهم يسمون هذه البربر و هذه السودان.<sup>١</sup>

**قوله في ص ٤٠١، س ٢: «إذ لم يعهد سوق للكفار».**

**أقول:** و الأولى هو التعليل بمناسبة الحكم و الموضوع لا بما وقع في الخارج فإنه غير خال عن الإشكال و هو أن القضايا ليست على نحو القضايا الخارجية حتى لإطلاق فيها بل القضايا على نحو القضايا الحقيقية.

**قوله في ص ٤٠١، س ١٤: «عدم أمارية سوق للكفار».**

**أقول:** كما يشهد له هو الأمر بالسؤال في المفهوم إذ السؤال و الفحص لا يساعد مع أمارية السوق أو أمارية الأيدي.

**قوله في ص ٤٠١، س ١٥: «فلا بد من تقييد الإطلاقات».**

**أقول:** و دعوى كثرة المطلقات تمنع عن التقييد كما ترى بعد قوة الانصراف الى سوق المسلمين في أكثر الروايات.

١ . المحاسن، ج ٢، ص ٤٩٥ . كتاب المأكل، باب ٧٧، باب الجبن، الحديث ٣ .  
وسايل الشيعة، كتاب الأطعمة و الأشربة، باب ٦١، الحديث ٥ .

قوله في ص ٤٠٣، س ٤: «(ثالثها)».

**أقول:** ولكن كما مر لاموضوعية له لأنه أمانة على يد المسلم وهكذا رابعها.

قوله في ص ٤٠٣، س ١٧: «لأصالة عدم التذكية فيهما».

**أقول:** لامجال لأصالة عدم التذكية في الأجزاء المنفصلة لما عرفت من أن التذكية هي فري الأوداج الأربعة وهو متصور في الحيوان لأجزائه وعليه فتجري قاعدة الطهارة والحلية وحكمه بالطهارة وجواز الأكل مع احتمال سبق يد المسلم عليه وإلا فهو معلوم عدم التذكية.

قوله في ص ٤٠٣، س ١٨: «لعدم قيام دليل على أمارتهما».

**أقول:** والاستدلال بصحيحة فضيل و زرارة على أمارية يد الكفار ضعيف بتقريب أن مفهوم قوله «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه» هو لا تأكل إذا لم يكن ذلك في سوق المسلمين واسئل عنه وهو ظاهر في أن سوق غير المسلمين أمانة على عدم التذكية لأن موضوع المفهوم هو عدم سوق المسلمين وهو غير عنوان سوق الكفار، هذا مضافاً إلى أن الأمر بالسؤال والفحص لا يساعد أمارية سوق الكفار أو أيدي الكفار إذ مع الأمارية لامجال للأمر بالسؤال والفحص فلا دليل على أمارية يد الكفار إن لم يدل دليل على عدم الأمارية ويتفرع عليه أنه لو اجتمع يد المسلم ويد الكافر في موضوع واحد مشروط بالتذكية فليس في قبال يد المسلم التي هي أمانة التذكية إلا الأصل وهو محكوم في جنب الأمانة هذا بخلاف إذا كانت يد الكافر أمانة على عدم التذكية فإنه كان من باب تعارض الأمارتين.



قوله في ص ٤٠٤، س ٦: «تجري فيها قاعدة الطهارة».

**أقول:** بل تجري أيضا قاعدة الحلية بناء على عدم جواز التمسك بدليل اشتراط التذكية في مورد المشكوك لانه تمسك بالعام بالشبهات المصادقية إذ المفروض أن المستثنى في قوله تعالى «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» هو المذكي الواقعي لا المذكي المعلوم حتى يندرج المشكوك في المستثنى منه اللهم إلا أن يقال إن مفهوم قوله ﷺ في صحيحة فضيل «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين و لا تسأل عنه»<sup>١</sup> هو المنع عن الأكل إذا لم تكن أمانة سوق المسلمين و أيديهم و مع المنع الشرعي في صورة عدم الأمانة لا مجال للأخذ بقاعدة الحلية لجواز الأكل و هكذا مع مفهوم قوله ﷺ في موثقة ابن بكير «... و كل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي...»<sup>٢</sup> أنه لا يجوز الصلاة فيما لم تعلم أنه ذكي فلا يجوز مع المنع الشرعي الأخذ بقاعدة الحلية لجواز الصلاة فيها.

قوله في ص ٤٠٧، س ١٦: «وهي صريحة».

**أقول:** و لعله قوله «أي تذكي» من كلام الراوي و معه كيف تكون الرواية صريحة لاحتمال أن يكون المراد من الرواية بعد مشاهدة شاة ميتة هو جواز الاستفادة من إهاب الميتة ولكن الظاهر أنه من كلام الإمام فتدبر جيدا.

١. وسائل الشيعه، كتاب الصيد و الذبائح، الباب ٢٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعه، كتاب الصلاة، أبواب المصلى، الباب ٢، الحديث ١.

قوله في ص ٤١٠، س ١٤: «فاغسل ما أصاب ثوبك منه».

أقول: أي أثر الميت.

قوله في ص ٤١٢، س ٩: «لا الأعم».

أقول: ولا يخفى عليك أن قوله عليه السلام في مثل صحيحة يعقوب بن شعيب إذا كان تماما و نبت عليه الشعر فكل و غيرها مطلق من جهة ولوج الروح فيه و عدمه و مع الإطلاق يحكم بحلية الجنين إذا ذكي امه و أما مع عدم التذكية و لو قبل ولوج الروح فهو محكوم بكونه ميتة لعدم تذكية امه و المفروض حصر تذكيته في تذكية امه فكما أن الرواية تدل على حرمة الأكل بالتقريب المذكور فكذلك تدل على نجاسة الجنين لو سقط و لو قبل ولوج الروح عند عدم تذكية امه فلامجال لقاعدة الطهارة اللهم إلا أن يقال إن موضوع هذه الرواية و غيرها لما ذكر في باب الصيد و الذبايح هو الأكل فلا تتعرض للطهارة و النجاسة ولكن ربما يذكر قوله ذكاة الجنين زكاة أمه في بعض الروايات بنحو التعليل في مورد الأكل و عليه فلا يختص ذلك بمورد الأكل بل يعم الطهارة أيضا فالجنين إذا سقط و ذكي امه فهو محكوم بجواز الأكل و الطهارة و أما إذا لم تذك امه فهو محكوم بالحرمة و النجاسة فتأمل.

قوله في ص ٤١٢، س ١١: «صدق الميتة على الجنين حقيقة».

أقول: محل منع و نظر و إطلاقها على ما لم يكن مسبوقا بالحياة في بعض الموارد لا يكون دليل على الحقيقة لأن الاستعمال أعم من الحقيقة و لا يقاس في

اللغة فلا وجه لقياس المقام بالعمى فإنه اجتهد في اللغة ولا يفيد إلا الظن ولا دليل على حجته كما لا يخفى.

**قوله في ص ٤١٢، س ١٩: «لا إطلاق في أخبار نجاسة الميتة».**

**أقول:** أي أدلة نجاسة الميتة مخصوصة بموارد الميتة لأعنوان الميتة حتى يفيد فيه ما ذكرناه من إطلاق لفظ الميتة.

**قوله في ص ٤١٣، س ٨: «تدل على نجاسة مطلق الميتة».**

**أقول:** وجه دلالتها على النجاسة أن سبب نجاسة الماء عند تغيير طعمه وريحه ليس إلا نجاسة الميتة وإلا فمجرد تغيير الماء بشيء متن لا يوجب نجاسة الماء.

**قوله في ص ٤١٣، س ٨: «ودعوى الانصراف».**

**أقول:** ولا يخفى عليك أن لفظ الميتة لا يثبت لشمولها لغير المسبوق بالحياة أولاً ثم أن دعوى الانصراف بكثرة الاستعمال دعوى صحيحة، نعم لا يفيد كثرة الأفراد ثم إن لفظ الجيفة أخص من الميتة فإنها الميتة من الدواب والمواشي التي تن جوفها.

**قوله في ص ٤١٣، س ١٥: «لعدم توهم».**

**أقول:** فيه أن الجيفة أخص من الميتة فإنها هي الميتة من الدواب والمواشي التي تن جوفها.

قوله في ص ٤١٣، س ١٦: «لا يحتمل نجاسة الشيء».

أقول: وفيه أنه لا دليل على الملازمة المذكورة لأن الدليل لا يدل إلا على تنجيس الجيفة.

قوله في ص ٤١٤، س ٤: «أحسن ما يمكن الاستدلال به».

أقول: وفيه أن الجيفة هي الميتة من الدواب والمواشي وصدق الميتة على غير مسبوق بالحياة غير واضح.

قوله في ص ٤١٤، س ٦: «فالأقوى هو النجاسة فيهما».

أقول: بل لا دليل على النجاسة فيهما قبل ولوج الروح ولكن لا يترك الاحتياط فيهما.

قوله في ص ٤١٥، س ٢١: «ما ذهب إليه المشهور».

أقول: وهو القول الخامس.

قوله في ص ٤١٦، س ١٠: «يغسل ما أصاب الثوب».

أقول: أي يغسل أثر الميت في الثوب.

قوله في ص ٤١٨، س ١: «انصراف الإطلاق».

أقول: هذا مضافاً إلى أن قوله «يغسل ما أصاب الثوب» أو قوله «فاغسل ما أصاب ثوبك منه» ظاهر في وجوب غسل أثر النجس ولا أثر له بدون الرطوبة و

سائر المطلقات ضعيفة السند وعليه فلا إطلاق يدل على منجسية الميتة ولو بدون الرطوبة و العجب أنه اعترف المصنف بالمفاد المذكور في صحيحة الحلبي و لم يلتفت إليه في المقام.

**قوله في ص ٤١٨، س ٦: «لأن دلالتها بالعموم».**

**أقول:** في الوجه المذكور نظر إذ بعد انعقاد الظهور في الإطلاق بمقدمات الإطلاق لافرق بين الظهورين.

**قوله في ص ٤١٨، س ١٠: «بصحيحة علي بن جعفر عليه السلام».**

**أقول:** بعد إلقاء الخصوصية عن حمار ميت الى سائر الحيوانات بل إلى ميت الإنسان كما أن ميت الإنسان في صحيحة الحلبي و رواية ابراهيم بن ميمون لخصوصية له.

**قوله في ص ٤١٨، س ١٣: «تلك المطلقات».**

**أقول:** أي المطلقات الدالة على سراية النجاسة و لو بدون الرطوبة.

**قوله في ص ٤١٨، س ١٥: «أنه لا بد».**

**أقول:** لأن الخاصين مختلفي الحكم و مقتضى القاعدة هو الجمع بحمل المطلق على المقيد في الخاصين ثم ملاحظة نسبتها مع المطلقات الدالة على النجاسة و لا يلاحظ الخاص (الدال على النجاسة مع الرطوبة) مع المطلقات الدالة على النجاسة لأنهما من المتوافقين و لا منافاة بينهما.

قوله في ص ٤١٨، س ١٥: «من تقيدها بما سبق».

أقول: أي من تقييد صحيحة علي بن جعفر.

قوله في ص ٤١٩، س ٤: «هذه الصحيحة».

أقول: أي صحيحة علي بن جعفر.

قوله في ص ٤٢٠، س ٥: «قد دل الدليل».

أقول: و فيه أن الدليل منصرف إلى ما إذا كان سبب خروج الروح عن القطعة المقطوعة هو القطع فلا يشمل ما كان قبل القطع بلاروح فتأمل.

قوله في ص ٤٢٠، س ٧: «فلم يرد دليل على نجاسته».

أقول: قال شيخنا الاستاذ الأراكي رحمته أن عموم التعليل في قوله في رواية الصبيد المتقدمة فإنه ميت يشمل هذا الجزء حال الاتصال أيضا وذلك لأن الظاهر من الرواية كون المناط هو خروج الروح عن الجزء بعد ثبوته من أي سبب كان بالقطع أم بغيره و بعبارة أخرى يدل على تعميم موضوع الميتة الواقعة في الأدلة و أنها أعم من الكل و البعض الذي ذهب عنه الروح من غير فرق بين حال اتصاله و انفصاله (كتاب الطهارة، ج ٦، ص ٣٨٦).

قوله في ص ٤٢٠، س ٧: «فهو محكوم بالطهارة».

أقول: بل يمكن التمسك بعموم التعليل على نجاسة الجزء المذكورة حتى قبل

الانفصال اللهم إلا أن يقال بأن السيرة العملية بين المشرعة على عدم الاجتباب عن هذه الأجزاء قبل الانفصال في مثل بدن الإنسان.

**قوله في ص ٤٢١، س ١: «بل الظاهر».**

**أقول:** لعل الاستظهار باعتبار قوله يعنى فإنه إن كان من كلام الإمام قال أعني مكان يعنى.

**قوله في ص ٤٢١، س ١٠: «وإلا لم يجز شيء».**

**أقول:** هذا الوجه ليس بوجه لإمكان الالتزام به ممن قال بعدم صدق الميت عليه و دعوى عدم الالتزام به من أحد كما ترى بل يكفي في ذلك هو صدق الميت بمجرد خروج الروح لغة و عرفاً.

**قوله في ص ٤٢٣، س ٧: «بأن الظاهر».**

**أقول:** فيه منع لأنه محتاج الى تقدير زمان قريب إلى الموت و هو خلاف الظاهر من الموت إذ الظاهر هو وقوع المس مع وقوع الموت بلا فصل و هو حال الحرارة قبل البرد.

**قوله في ص ٤٢٣، س ١٢: «لأن الموضوع».**

**أقول:** فيه أن مس الميت كما هو موضوع للغسل (بضم الغين) فكذلك يكون موضوعاً للغسل (بفتح الغين) و قد مر في التوقيعين أن مس الميت يوجب غسل اليد فراجع.

**قوله في ص ٤٢٣، س ١٨: «لابد».**

**أقول:** و فيه أن النسبة بينهما هي العموم من وجه فإن صحيحة مسلم مطلقة من

حيث الغسل (بالضم) و الغسل (بالفتح) و صحيحة الحلبي مطلقة من جهة الحرارة و البرودة فمع التساقط في مورد الاجتماع يرجع إلى استصحاب الطهارة.

**قوله في ص ٤٢٤، س ١: «بل ورد التصريح في أحد التوقيعين».**

**أقول:** ولكنه مرسل.

**قوله في ص ٤٢٤، س ٣: «أه لا بد».**

**أقول:** وفيه منع بعد كون النسبة بينهما هي العموم من وجه إذ صحيحة محمد بن مسلم مطلقة من حيث الغسل (بالضم) و الغسل (بالفتح) و صحيحة الحلبي مطلقة من حيث الحرارة و البرودة و مع التعارض و التساقط يرجع إلى استصحاب الطهارة.

**قوله في ص ٤٢٤، س ١٢: «بالتقريب المتقدم».**

**أقول:** بدعوى إطلاق نفي البأس بالنسبة إلى نجاسة الملاقي أيضا بناء على السؤال في المقام فتأمل.

**قوله في ص ٤٢٤، س ١٥: «لأن موضوع السؤال».**

**أقول:** و قد مر أن الماء موضوع لكلا الحكمين.

**قوله في ص ٤٢٤، س ١٨: «على أنها مطلقة».**

**أقول:** وفيه أن النسبة بينهما هي العموم من وجه لإطلاق صحيحة اسماعيل من جهة الرطوبة و عدمها و إطلاق صحيحة الحلبي من جهة الحرارة و البرودة و مقتضى التعارض و التساقط هو الرجوع إلى استصحاب الطهارة.



قوله في ص ٤٢٥، س ١٨: «عمدته».

أقول: وقد عرفت عدم تماميته.

قوله في ص ٤٢٦، س ٩: «لا يبعد القول بكون المضغة جيفة من الأول».

أقول: بل يقرب دعوى كون المضغة من مصاديق السقط وأما صدق الجيفة مع عدم التنن فغير واضح وبالجملة فإن مع صدق الجنين عليه أمكن التمسك بقوله عليه السلام «ذكاة الجنين ذكاة امه» بالتقريب الماضي مع إشكال فيه يوجب الاحتياط هذا بالنسبة إلى المضغة وأما غيرها فالظاهر أنه محكوم بالطهارة لعدم صدق الجنين عليه ولعدم إحراز جزئيته حتى يدخل في القطعة المبانة إذ المشيمة لعلها موجودة بوجود المضغة والجنين وتخرج بخروجهما ولا يكون من أجزاء بدن الحيوان أو الإنسان فتأمل.

قوله في ص ٤٢٦، س ١٦: «بحيث لا يقال إنه جزء من بدنه».

أقول: والمعيار في الجزئية وعدمها هو ارتزاق الجزء من الدم فإن ارتزق فهو جزء وإلا فلا والشاهد عليه أن الجزء مادام لم ينتن ولم يفسد ارتزق الدم ومع الارتزاق يكون جزء ولا فرق بين اتصاله بجلد رقيق أو غيره.

قوله في ص ٤٢٧، س ١٠: «لعدم عده في نظر العرف من القطعة المبانة من الحي».

أقول: وفيه منع لأن اللحم المذكور قطعة من البدن ويشمله الدليل الدال على أن القطعة المبانة من الحي في حكم الميت، والقلة والكثرة لا توجب الفرق و

دعوى عدم صدق القطعة المبانة عليه في صورة القلة مندفعة بأن عدم الصدق مسامحي ولا اعتبار به.

**قوله في ص ٤٢٨، س ٦: «قد تسالم الأصحاب».**

**أقول:** وفيه أنه لا دليل على كلية هذه القاعدة و سيأتي تصريح المصنف في مسألة ٤ من مسائل نجاسة الكافر بعدم جريان احكام الإسلام على المشكوك إسلامه عدى الطهارة فراجع.

**قوله في ص ٤٢٩، س ٢٢: «لو كان».**

**أقول:** لا يساعد قوله «لو كان» مع ما صرح قبل سطر بأنه ليس الإسلام موضوعا للحكم الطهارة لما ذكرنا آنفا من أن كل انسان محكوم بالطهارة إلا الكافر.

**قوله في ص ٤٣٠، س ٤: «وإلا فيرجع إلى أصالة الطهارة».**

**أقول:** أي وإن لم يكن عموم أو إطلاق بنحو المذكور فاستصحاب عدم اتصافه بالكفر يعارضه استصحاب عدم الإسلام فالمرجع هو قاعدة الطهارة.

**قوله في ص ٤٣٠، س ١٢: «إما لقاعدة الطهارة».**

**أقول:** بل تجري الوجوه المذكورة بالنسبة إلى الحيوان أيضا لو شك فيه أنه مما له نفس أو من غيره ولا تختص القاعدة أو الاستصحاب بالجلد المطروح.

**قوله في ص ٤٣١، س ٤: «و النهي في المعاملات».**

**أقول:** ولا يخفى أن مع كونه إرشادا لا يفيد النهي حرمة تكليفية.

قوله في ص ٤٣١، س ١٣: «ضعيفة».

أقول: فيه تأمل بل نظر لنقل المشايخ والأجلة عن التوفلي ولذا يبعد الوثوق به.

قوله في ص ٤٣٦، س ٨: «غيرها».

أقول: ولا يخفى عليك أن غيرها كموثقة أبي مريم المذكورة في ص ٤٠٨ تدل على عدم الاستفادة من الميتة بقوله عليه السلام لم تكن ميتة فراجع وهكذا صحيحة على بن أبي المغيرة المذكورة في ص ٤٠٧ تدل على عدم جواز الاستفادة من الميتة بدون التذكية فراجع.

قوله في ص ٤٣٦، س ٩: «إما بحمل».

أقول: ولا يخفى عليك أن الحمل على الكراهة لا مجال له بعد كون النسبة بين الأخبار المانعة أخبار المجوزة هي العموم والخصوص ولكن العمدة في الإشكال هو أن أخبار المجوزة لم يعمل بها إذ الجمع بنحو الحمل على الكراهة أو التخصيص أمر واضح ومعدك لم يذهب الأصحاب إليه.

قوله في ص ٤٣٦، س ١٦: «فالصحيح».

أقول: وقد عرفت ما فيه وأحوط هو الاجتناب عن الاستفادة نعم في مثل سد الساقية لا مانع منه للإنصراف.

٧	❖ حاشية دروس في فقه الشيعة المجلد الأول
٩	□ الاجتهاد والتقليد
٩	لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط بحكم العقل
١٢	الاجتهاد والتقليد في حكم الشرع
١٥	الأخبار الدالة على حجية الفتوى و جواز التقليد
١٥	هل الاجتهاد و عدلاه في عرض واحد
١٦	حقيقة الاجتهاد
١٨	الاجتهاد واجب كفائي
١٩	التقليد و الأدلة
١٩	التقليد و اللغة
١٩	التقليد عند اختلاف الفتاوى
٢٢	تقليد الميت ابتداء
٣٠	البقاء على تقليد الميت

- ٣١ ..... الدليل على جواز البقاء
- ٣٢ ..... البقاء على تقليد الميت إذا اختلف مع الحي
- ٣٢ ..... الأمر الأول: في عدم اعتبار العمل في البقاء
- ٣٣ ..... الأمر الثاني: في ثمره شمول الإطلاقات لفتوى الحي
- ٣٣ ..... إذا عدل إلى الحي لا يجوز العدول إلى الميت
- ٣٤ ..... العدول من الحي إلى الميت
- ٤٨ ..... تقليد الأعم
- ٥٧ ..... الفحص عن الأعم
- ٦٠ ..... الاستناد عند اتفاق الفتاوى
- ٦٢ ..... تقديم الأورع
- ٦٥ ..... البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء
- ٦٩ ..... حكم العمل بلا إجتهد ولا تقليد
- ٧٦ ..... لا يجوز تقليد غير المجتهد
- ٧٨ ..... طرق معرفة الاجتهاد والأعلمية
- ٨٠ ..... الظن بالأعلمية
- ٨١ ..... شرائط المفتي
- ٨٤ ..... حقيقة التجزي في الاجتهاد
- ٩١ ..... العدالة

- ٩٣ ..... حقيقة العدالة
- ٩٥ ..... أدلة القائلين بالملكة و تزيفها
- ٩٧ ..... العدالة و الأخبار
- ١٠٢ ..... العدالة و المروة
- ١٠٤ ..... العدالة و الصفائر
- ١٠٦ ..... طرق ثبوت العدالة
- ١٠٨ ..... زوال الشرائط عن المجتهد
- ١٠٩ ..... لايجوز البقاء على تقليد الميت في حرمة البقاء
- ١٠٩ ..... وجوب تعلم العبادات
- ١٠٩ ..... وجوب تعلم مسائل الشك و السهو
- ١١٠ ..... يجوز تبعض التقليد
- ١١٠ ..... إذا قلد شخصا بتخييل أنه زيد فبان أنه عمرو
- ١١٠ ..... موارد وجوب القضاء على من لم يقلد
- ١١١ ..... المقدار الواجب من قضاء الصلوات
- ١١٢ ..... الشك في صحة التقليد السابق
- ١١٢ ..... يجب الاعلام إذا أخطأ في نقل الفتوى
- ١١٣ ..... بطلان الاذن و الوكالة بموت المجتهد
- ١١٣ ..... بطلان القيمومة و التولية بموت المجتهد

- ١١٩ ..... حكم الأعمال السابقة عند تبديل التقليد
- ١٢٣ ..... لا يجوز نقض حكم الحاكم
- ١٢٤ ..... تنزل مراتب التقليد إذا لم يتمكن من تقليد الأعلم
- ١٢٤ ..... في العدول عن الميت الى من يقول بوجوب البقاء أو جوازه
- ١٢٤ ..... في احتياطات الأعلم يرجع الى غير الأعلم
- ١٢٥ ..... **□ مباحث المياه**
- ١٢٥ ..... أقسام المايح
- ١٢٥ ..... مطهريه الماء
- ١٢٧ ..... أقسام المياه
- ١٢٧ ..... الماء المضاف
- ١٢٧ ..... الماء المضاف لايرفع الحدث
- ١٢٨ ..... الماء المضاف لايرفع الخبث
- ١٣٤ ..... انفعال كثير المضاف
- ١٣٥ ..... الماء المضاف ويرفع الحدث
- ١٣٧ ..... تصعيد الماء المطلق
- ١٣٧ ..... المضاف المصعد مضاف
- ١٣٧ ..... الشك في الاطلاق و الاضافة
- ١٣٩ ..... كيفية تطهير المضاف

- ١٤٢.....المضاف مخلوط بالطين
- ١٤٢.....الماء المتغير
- ١٤٣.....التغير باللون
- ١٤٤.....التغير بالمجاورة
- ١٤٥.....التغير باوصاف المتجسس
- ١٤٧.....التغير التقديرى
- ١٥٠.....التغير بما عدا الاوصاف الثلاثة
- ١٥٠.....التغير بغير وصف النجس
- ١٥١.....زوال الوصف العرضي
- ١٥٣.....تغير بعض الماء
- ١٥٥.....الشك في استناد التغير
- ١٥٥.....التغير بالداخل و الخارج
- ١٥٦.....زوال التغير
- ١٥٨.....فصل في الماء الجاري
- ١٥٨.....حكم الماء الجاري
- ١٥٩.....لا يشترط الكرية في الجاري
- ١٦٢.....لا فرق في اعتصام الجاري بين كون المادة بالرشح أو بالفوران
- ١٦٢.....الشك في أن الجاري له مادة أم لا



- ١٦٣ ..... عمدة الدليل استصحاب العدم الأزلي
- ١٦٨ ..... يعتبر في طهارة الجاري اتصاله بالمادة
- ١٦٨ ..... يعتبر الدوام في المادة
- ١٦٩ ..... تغير بعض الجاري
- ١٧٠ ..... **□ فصل في الماء الراكد**
- ١٧٠ ..... انفعال الماء القليل
- ١٧٨ ..... حد الكر بالوزن
- ١٨٤ ..... حد الكر بالمساحة
- ٢٠٤ ..... مقايمة الوزن مع المساحة
- ٢٠٧ ..... الماء المشكوك كرىته
- ٢١٠ ..... الكر المسبوق بالقلة
- ٢١٤ ..... القليل المسبوق بالكرية
- ٢١٦ ..... العلم الإجمالى بوجود الكر
- ٢١٩ ..... الشك في أن الكر مضاف أو مطلق
- ٢١٩ ..... المتمم كرا
- ٢٢٥ ..... **□ فصل في ماء المطر**
- ٢٢٥ ..... اعتصام ماء المطر
- ٢٢٩ ..... لا يعتبر العصر ولا التعدد في التطهير بالمطر

- ٢٣٠..... تطهير الماء المتجس بالمطر
- ٢٣١..... تطهير الأرض النجسة بالمطر
- ٢٣١..... □ فصل في ماء الحمام
- ٢٣١..... الأقوال في حكم ماء الحمام
- ٢٣٢..... أخبار ماء الحمام
- ٢٣٤..... اعتصام ماء الحمام
- ٢٣٧..... ♦ حاشية دروس في فقه الشيعة المجلد الثاني
- ٢٣٩..... □ فصل في ماء البئر
- ٢٣٩..... الأخبار الدالة على اعتصام ماء البئر
- ٢٤١..... التفصيل بين الكر و الأقل
- ٢٤٢..... القول بانفعال ماء البئر
- ٢٤٤..... ترجيح القول بعدم الانفعال
- ٢٤٦..... من الأخبار الدالة على انفعال البئر
- ٢٤٧..... حاصل الكلام في الجمع بين الأخبار
- ٢٤٨..... عدم اعتبار مطلق الظن
- ٢٥٠..... حجية البيئة
- ٢٥٣..... حجية خبر العدل
- ٢٥٤..... حجية قول ذي اليد

- ٢٦٠ ..... تعارض خبر ذي اليد مع البيهنة
- ٢٦٠ ..... عدم ثبوت الكرية بقول ذي اليد
- ٢٦١ ..... حرمة شرب الماء النجس
- ٢٦٢ ..... سقي الماء النجس للحيوان
- ٢٦٢ ..... سقي الماء النجس للأطفال
- ٢٦٣ ..... سقي الماء النجس للجاهل
- ٢٦٤ ..... فصل في الماء المستعمل
- ٢٦٥ ..... الماء المستعمل في الوضوء
- ٢٦٥ ..... الماء المستعمل في الأغسال المندوبة
- ٢٦٥ ..... الماء المستعمل في الحدث الأكبر
- ٢٧٠ ..... ماء الاستجاء
- ٢٧٦ ..... ماء الغسالة
- ٢٧٩ ..... القطرات الناضحة في الاناء
- ٢٨٢ ..... شرائط ماء الاستجاء
- ٢٨٣ ..... فروع الماء الاستجاء
- ٢٨٤ ..... طهارة اليد و الظرف بالتبع
- ٢٨٤ ..... في حكم ملاقي الغسالة
- ٢٨٤ ..... الماء المشكوك اباحته

- ٢٨٨..... الشبهة غير المحصورة
- ٢٨٩..... المضاف المشتبه في غير المحصور
- ٢٩٠..... الماء المشكوك إطلاقه
- ٢٩١..... العلم بأن الماء إما مضاف أو مغصوب
- ٢٩٢..... العلم بأن الماء إما مضاف أو نجس
- ٢٩٤..... ارقاة أحد المشتبهين بالمضاف
- ٢٩٤..... ملاقي الشبهة المحصورة
- ٢٩٨..... في ملاقي أطراف الشبهة المحصورة
- ٣٠٠..... انحصار الماء في المشتبهين
- ٣٠١..... الوضوء بالمائين المشتبهين
- ٣٠٦..... التطهير بالاناءين المشتبهين
- ٣٠٨..... التطهير بأحد المشتبهين بالغصبية
- ٣١١..... **فصل في الاسنار**
- ٣١١..... حكم الاسنار
- ٣١٢..... كراهة سنور الحائض
- ٣١٣..... **فصل في النجاسات**
- ٣١٣..... نجاسة البول و الغائط
- ٣١٤..... بول الطيور المحرمة و خرؤها

- ٣١٨ ..... عدم الفرق بين المحرم الأصلي و العرضي
- ٣١٩ ..... ابوال الدواب الثلاث
- ٣٢١ ..... ابوال ما لانفس له
- ٣٢٢ ..... ملاقة النجاسة في الباطن
- ٣٢٣ ..... صور ملاقة النجس في الباطن
- ٣٢٣ ..... بيع البول و الغائط من مأكول اللحم
- ٣٢٧ ..... بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه
- ٣٢٨ ..... بيع غائط ما لا يؤكل لحمه
- ٣٣١ ..... البول و الغائط من الحيوان المشكوك حلية لحمه
- ٣٣٣ ..... الشك في حلية الحيوان و حرمة
- ٣٣٨ ..... نجاسة المنى
- ٣٣٨ ..... منى ما لا يؤكل لحمه
- ٣٣٩ ..... منى حيوان لانفس له
- ٣٣٩ ..... طهارة المذي
- ٣٤٠ ..... الاجزاء المبانة من الميتة
- ٣٤١ ..... طهارة بيضة الميتة
- ٣٤١ ..... إنفحة غير مأكول اللحم
- ٣٤١ ..... لبن ضرع الميتة

- ٣٤٢ ..... كلام مع الشيخ الأنصاري رحمته الله
- ٣٤٣ ..... يغسل ظاهر الانفحة
- ٣٤٤ ..... ما لا تحله الحياة من نجس العين
- ٣٤٤ ..... الاجزاء المبانة من الحي
- ٣٤٥ ..... فأرة المسك
- ٣٥١ ..... صور الحاجة الى امارات التذكية
- ٣٥٢ ..... ميتة ما لانفس له
- ٣٥٤ ..... المراد من الميتة
- ٣٥٤ ..... ما هو موضوع النجاسة و سائر الأحكام
- ٣٥٥ ..... كلام مع صاحب المدارك رحمته الله
- ٣٥٥ ..... تحقيق في موضوع نجاسة
- ٣٥٧ ..... كلام مع المحقق الهمداني رحمته الله
- ٣٥٧ ..... يد المسلم
- ٣٥٧ ..... سوق المسلمين أمانة على التذكية
- ٣٥٩ ..... ما يؤخذ من يد الكافر
- ٣٦٠ ..... جلد الميتة لا يطهر بالدبغ
- ٣٦١ ..... نجاسة السقط
- ٣٦٣ ..... ملاقات الميتة بلارطوبة

- لاينجس بعض الجسد بخروج الروح منه ..... ٣٦٥
- نجاسة الميت قبل البرد ..... ٣٦٥
- نجاسة المضغة و المشيمة ..... ٣٦٨
- العظم المشكوك كونه لطاهر أو نجس ..... ٣٦٨
- من يشك في كفره و اسلامه ..... ٣٦٩
- بيع الميتة ..... ٣٦٩
- الانتفاع بالميتة ..... ٣٧٠
- فهرس الموضوعات ..... ٣٧١