

كتاب

حقائق الفقه

في شرح شرايع الاسلام

تأليف العبد الفاني

العاج الشيخ محمد رضا الطبراني

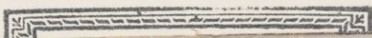
(عفي عنه)

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

١٣٨٢ - هـ



3 1142 02809 3139

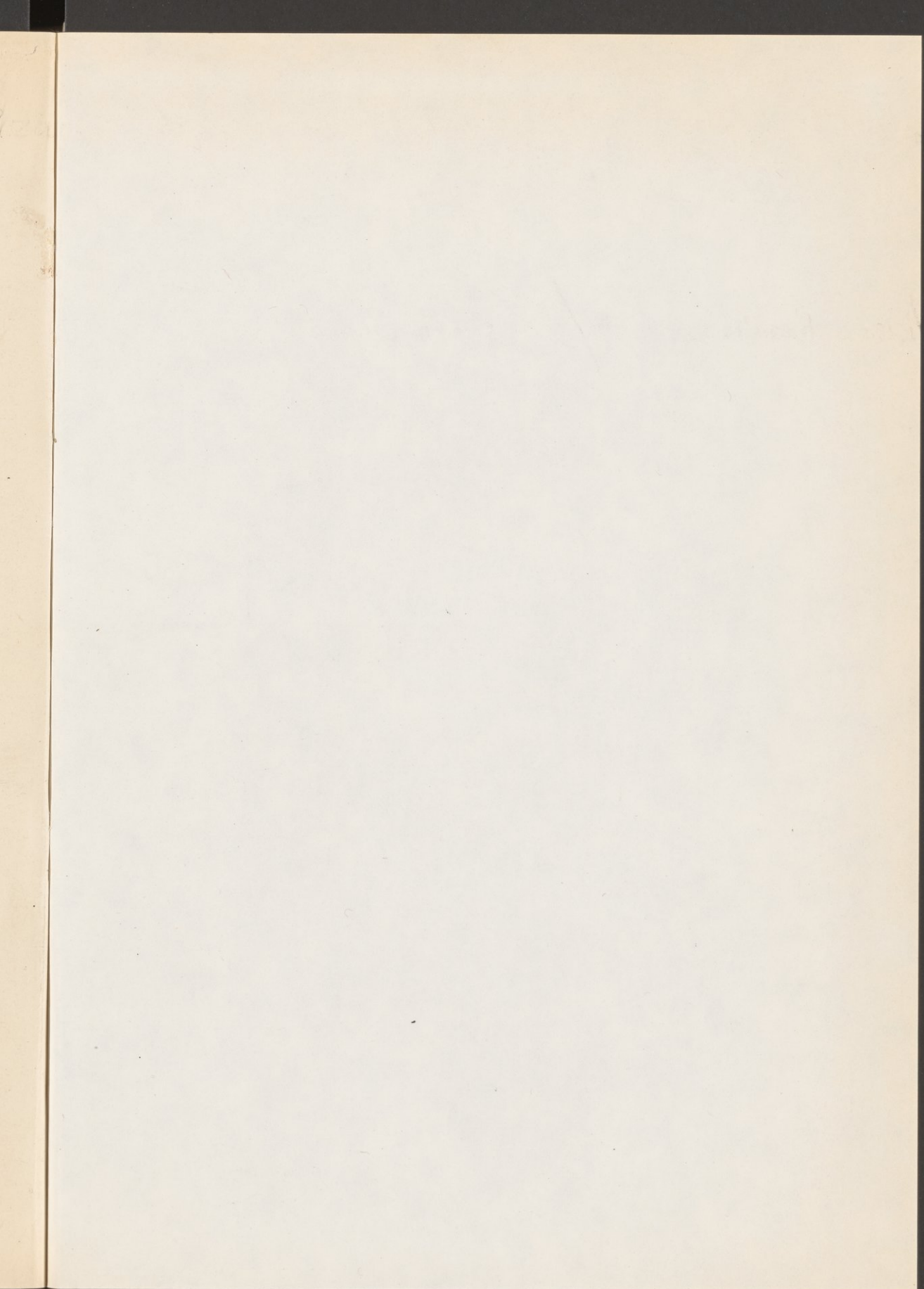


**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**







al Muhaqqiq al-Tihranī, Muhammad

Rida ibn Husayn

كتاب
Kitab haqa'iq al-fiqh / fi sharh Sharā'i'

at-Islām حقایق الفقه

في شرح شرايع الاسلام

تأليف

العبد القاصر

الحاج الشيخ محمد رضا الطهراني

(عفى عنه)

طبع بمساعدة جناب الاجل العالي المتبحر الوجيه علامه زمانه في فقه

آقای مهندس مرتضی باقریان

دامت برکاته و توفيقاته

۱۳۸۰ - ۵ ق

N. Y. U. LIBRARIES

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عجز عن حمده ثناء الحامدين والكن عن وصفه لسان الواصفين
وتعير في بحار معرفته امواج عقول العارفين ولم يزد الفكر في كنه عظمته الا حيرة
للعالمين فلم يكن بد الا من الاعتراف بمثل ما عرفنا حق معرفة من هو احسن
الخالقين فاحمدك اللهم حمدا دائما بدمامك وباقياً ببقائك ابد الابدين ودهر الداهرين
واشكرك على الاثك بعدد كل نعمة انعمت بها علي و على كل احد من خلقتك
اجمعين والصلوة والسلام على رسولك وصفوتك الذي لاجله خلقت عوالمك بجواهرها
واعراضها ولولاه لما خلقت الافلاك وجعلته وآله مصابيح سمائك وارضك وقد
ارسلته لبيان معالم دينك وتبليغ شرائعك وتحرير قواعد كتابك سيما علي ابن عمه
وصيه وصهره ونفسه الذي يكون وجوده منتهى آمال نبيك واعماله تذكرة و
تبصرة لعبادك وعلى احد عشر من ابناؤه خصوصاً على قائمهم فانه خاتم الاوصياء ونهاية
الاولياء فعليهم صلواتك وسلامك متواترة مترادفة لانهم حججك على خلقك ومصابيح
لظلمات جهل عبادك وسائل لنجاة العصاة وبهم يحصل الغنية والكفاية من حيث
الارشاد واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الان الى قيام يوم الدين .
اما بعد فنقول الحقير الذليل العاصي محمد رضا بن الحسين المشتهر بالمحقق الطهراني
مولداً وموطناً ومسكناً والكرمانى اصلاً انى لمسايرت كتاب شرايع الاسلام للامام المدقق

المحقق نجم الدين جعفر الحلبي كتاباً كافياً وافياً حاوياً لجميع ما يحتاج اليه المكلف فاحسبت ان اشرحه شرحاً يرفع النقاب عن وجه مشكلاته والستر والحجاب عن معضلاته و يظهر به جميع مبانيه ومداركه و يكشف للمفقيه دقائقه و مسالكه و قواعد فشرعت في زمان يفرون الناس فيه من العلماء فرار الذئب من الاسد ولا يعرفون قدر العالم ولا يميزون بينهم و بين الجاهل بل ربما كان العالم بينهم جاهلاً والجاهل بينهم عالماً فاهاه من زمان يكون العالم فيهم غريباً وحيداً بل قد وصل ممن زعم انه عالم الى العالم ضربات شديدة لا يمكن وصفه فبئس الزمان زماننا فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى الا انه مع ذلك لا يمنعني ذلك عن مقاصدى و اشتغالى فشرعت فيما اردت في نهاية السرعة و العجلة خوفاً من مجيئ الاجل وفوت المقاصد بتوفيق الملك العلام فانه خير ناصر ومعين وسميته بحقائق الفقه وعلى الله التوكّل و منه الاستعانة والتوفيق لاتمامه .



كتاب الطهارة

الكتاب فعال اما مصدر لكتب من باب نصر بمعنى الجمع ولذا تقول كتبت الكتاب اى جمعت حرفا الى حرف و منه تكتب بنو فلان اذا تجمعتوا فكان الكتاب يجمع امورا متفرقة من الابواب والفصول والمسائل فهذه الامور مجموع بين الدفتين وله مصادر اخر مثل كتبت وكتبة بفتح الادل والاخر وكسر الوسط وكتابة على قول وهو حينئذ بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق فيكون بمعنى المكتوب المجموع فى الطهارة واما اسم بمعنى ما يفعل به كالنظام لما ينظم به فعلى هذا يكون بمعنى ما يكتب به اى يجمع به الطهارة .

وفى لسان و عن القاموس الكتاب ما يكتب فيه ومنه من نظر الى كتاب اخيه بغير اذنه الخ وهو موافق لما يفهم منه عرفا فالكتاب حينئذ اسم لما يكتب فيه امور متفرقة تشته داخله فى جامع واحد وبهذا المعنى يقال كتاب التوراة والانجيل والفقه والاصول وغير ذلك وقوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه اى ذلك الكتاب الذى قد جمع فيه هذه الايات النازلة لا ريب فيه انه نازل من جانب الله على عبده مُحَمَّدٍ وَآلِهِ لارشاد عباده .

الطهارة مصدر طهر بضم العين وفتحها وهى لغة النظافة والنزاهة وفى اصطلاح الشارع او المتشرعة ضد النجاسة المصطلحة عندهم وقد يراد منها الاثر الشرعى الذى يحصل من الوضوء والغسل والتيمم فهى على هذا اسم للاثر المبيح للملوة وقد تطلق ويراد منها فى عرف الشرع نفس الافعال فهى عليه اسم للوضوء او الغسل او التيمم على وجه له تأثير فى استباحة الصلوة لامطالقتها فخرج وضوء الحائض والجنب والاعسال المندوبة والتيمم للنوم وكل واحد منها ينقسم الى واجب وندب فالواجب

من الوضوء ما كان مقدمة لصلوة واجبة ذاتاً او عرضاً كما اذا وجبت بالندب وشبهه فتجب المقدمة حينئذ بخلاف النوافل مطلقاً فلا يجب الطهارة لها وان كانت مشروطة بها اذ الشرط تابع للمشروط فاذا لم يكن واجباً فكيف يكون واجباً ويبدل عليه انه لو اراد الترك رأساً لم يكن مؤاخذاً .

لا يقال لو ترك الطهارة واتى بالنافلة كان مؤاخذاً ويذمه العقلاء فهو دليل الوجوب فانه يقال ان المؤاخذة والذم متوجهتان الى الصلوة بدون الطهارة لا الى ترك الطهارة وبالجملة اتيان المشروط بدون شرطه ولو استحبها با تشريع محرم والفرق بين فلا يجب الوضوء ما لم يجب ما يشترط له الطهارة نعم قد يطلق عليه الوجوب واريد منه الوجوب الشرطي فاذا قيل يجب الوضوء للنافلة كان المعنى الوجوب شرط لها او طواف واجب لصحيفة محمد بن مسلم قال سئلت احدهما عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهر قال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعاً توضأ وصلى ركعتين اولمس كتابة القرآن ان قلنا بحرمة المس واما على الكراهة فلا وعلى الاول ان وجب المس لندب او حفظه عن يد كافر او عن وقوعه في نجاسة او نحو ذلك يجب له الوضوء لان الفرض وجوب حفظه وحرمة مسه فيجب الوضوء ووجه تقييده بقوله ان وجب انه لو لم يجب مسه لم يجب الوضوء غايته انه يحرم المس والظاهر من المصنف كغيره حيث جعل الوضوء لهذه الغايات انه واجب غيرى وهو كذلك بل ربما يكون ذلك اتفاقياً بل القول بوجودها النفسى في غاية الندرة بل كاد يلحق بالمعدوم و ان توهم العبارة الاتية المحكية عن الشهيد قولاً به وان وجوب الوضوء او غيره من الطهارات نفسى موسع قبل الوقت ومضيق بعد الوقت الى اخره ويظهر من بعض الاصحاب الميل به .

و كيف كان فهو ضعيف والحق بناء على وجوب المقدمة ما عليه المشهور من الوجوب الغيرى فعن ظاهر الصدوق ان كون وجوبه لغيره خاصة من دين الامامية وعن المحقق نفى الخلاف عنه وفي الذخيرة والمعروف من مذهب الاصحاب ان الوضوء ليس واجباً لنفسه بل انما يجب عند اشتغال الذمة بواجب مشروط به حتى ان المصنف فى التذكرة والمدقق الشيخ على والشهيد الثانى نقلوا الاجماع عليه انتهى

وفي الحدائق بل كاد يكون اجماعاً بل ادعى الاجماع جمع النخ .
ويبدل عليه امور منها قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم »
وتقريب الاستدلال بها من وجهين الاول ان الاية عند العرف ظاهرة في وجوبها فهي
نظير ما اذا قيل اذا اردت الحرب فخذ سلاحك بداهة ان اخذ السلاح ليس الا عند
ارادة الحرب اى عند ارادة الصلوة يجب الوضوء فالقيام كناية عن ارادتها والا يلزم
تأخير الوضوء عنها وبالجملته لم يفهم منه العرف غير هذا المعنى .

و اورد عليه فى الذخيرة بعدم المنافاة بين ارادة الوجوب النفسى والغيرى وفيه
ان مناط النفسية والغيرية متنافيان حيث ان النفسى ما امر به لنفسه والغيرى ما امر
به لاجل غيره و بعبارة اخرى صيرورة النفسى متعلقاً الامر لاجل كونه معنواً بعنوان حسن
يستقل العقل بحسن اتيانه وقبح تاركه وان كان اتيانه ايضا لاجل ترتيب فوائد اخر
عليه الا ان نفسه مع قطع النظر عنها يكون كذلك بخلاف الغيرى لعدم ملاك حسن
فيه سوى مقدميته لواجب اخر فالنفسى يتحقق فيه هذا العنوان الموجب لمدح فاعله
وذم تاركه فيتعلق به الامر والغيرى لا يتحقق فيه فكيف يجمع العنوانين فى شىء
واحد وليس المقام من قبيل ما يتحقق فيه العنوانين بتعدد الجهة لوقلنا بكفاية تعدد
الجهة لعدم تعدد ها فى المقام ضرورة ان الغسلات والمسحات شىء واحد فكيف
تتصف بالمطلوبية الذاتية وعدمها اذ معنى كونه مطلوباً لذاته عدم كونه كذلك لغيره
ومعنى كونه لغيره عدم كونه لذاته اللهم الا ان يقال بعدم المنافاة وان كونه مطلوباً
للغير غير مناف لمطلوبيته ذاتا اذ لا اشكال فى ان الوضوء مستحب ذاتا غاية الامر ان
المدعى ان حسنه الذاتى لم يصل الى حد يكون واجبا نفسيا وهذا المقدار كافى فى
تصور كون الشىء مطلوباً بالنفسه ولغيره فلا منافاة بين المحبوبة الذاتية والغيرية باى تعريف
يعرف النفسى والغيرى وله ايضا نظائر كالا سلام الذى محبوب لذاته ولغيره لكونه
شرطا لصحة العبادات وافعال الحج كما قيل فان المقدم منها واجب نفسى وغيرى فانه
مقدمة لما يأتى بعده بل جميع المقدمات الداخلية يكون كذلك ويرد على اجتماعهما
معا ان لازم عدم كفاية الصلوة بما الواتى بها بالواجب نفساً كما لو توضع قبل الوقت وهو

كما ترى و يأتي ايضا بعض الكلام مما يتعلق بالمقام في مسألة كون الغسل واجبا نفسيا او غيريا .

الثاني من جهة مفهوم الشرط كما في الجواهر والذخيرة وغيرهما فان المفهوم منها عدم وجوب الغسل والمسح عند عدم ارادة الصلوة واورد عليه في الذخيرة بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يكن للتعليق بالشرط فائدة اخرى سوى التخصيص وههنا يمكن ان يكون الفائدة بيان ان الوضوء واجب لاجل الصلوة وان كان واجبا في نفسه فيكون الغرض متعلقا بالوجوب العارض له حين ارادة الصلوة باعتبار التوصل به اليها وكونه من مصالحها .

وفيه انه خلاف ما يفهم منه العرف فانه قل مورد لم يكن للشرط مثل هذه الفوائد فهو عبارة اخرى عن عدم حجية مفهوم الشرط .

ثم اورد على الاية ايضا بانها حجة عليهم فانه يستفاد منها وجوب الوضوء عند ارادة القيام وقد يكون الارادة متحققه قبل الوقت فيلزم على هذا ان يكون الوضوء قبل الوقت واجبا وهو من هذا المحقق بعيد ضرورة ان الاية بصدد بيان تشريع اصل وجوب الوضوء للصلوة وانه اذا اريد الاتيان بها وجب فلا اطلاق لها من حيث الوقت بل لا بد من الرجوع الى غيرها من نحو اقام الصلوة لدلوك الشمس ونحوها فقبل الدلوك لم يجب فيكون باطله فارادتها قبل الوقت باطله ايضا .

بل لنا ان نقول ان الالف واللام في الصلوة للمعهد فيكون اشارة الى الصلوة المعهودة من الشرع الامور بها من جانبها وليست الا اذا اتى بها على وجهها وجامعة للمشرائط ومنها كونها بعد الوقت فالمعنى اذا اردتم الصلوة التي وجبت بعد الوقت يجب لها الوضوء فوجود ارادتها قبل الوقت ان اراد بها ارادة اتيان الصلوة قبل الوقت كانت باطله فلا امر بالوضوء لها فضلا عن وجوبها وان اراد بها ان ارادة اتيانها بعد الوقت موجودة قبله لم يلزم وجوب الوضوء قبل الوقت ونظير هذا الامر العجيب صدر من صاحب (ك) حيث قال ويتوجه على الاول ان اقصى ما يدل عليه الاية الشريفة ترتيب الامر بالغسل والمسح على ارادة القيام الى الصلوة والارادة تتحقق قبل الوقت وبعده

اذ لا يعتبر فيه المقارنة للقيام والا لما كان الوضوء فى اول الوقت واجباً بالنسبة الى من اراد الصلوة فى اخره انتهى ومراده من الاول هو الاية والجواب الجواب .

ومنها ما عن الشيخ عن زرارة فاذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة والصلوة لا صلوة الا بطهور واورد عليه فى ك بقوله ان المشروط وجوب الطهور والصلوة معا وانتفاء هذا المجموع يتحقق بانتفاء احد جزئيه فلا يتعين انتفائهما انتهى وحاصله ان المشروط مجموعهما فعند انتفاء الشرط لا يجبان معا ولاينا فى ذلك وجوب احدهما هو الوضوء وبالجملة وجوب كليهما منفي عند انتفاء الشرط لا احدهما .

وفيه ان الظاهر التعليق فى الجميع لا المجموع من حيث المجموع كما هو ظاهر العبارة فان واو العطف فى قوله والصلوة بمنزلة تكرار العامل فكانه قال ويجب الصلوة فيرجع الى جملة شرطيتين متحدة الشرط ومن المعلوم انه لو علق جزاء متعددة على شرط واحد ينتفى بانتفاء الشرط كل ما علق عليه .

هذا مضافاً الى انه يرد عليه ما اورده فى مفتاح الكرامة من ان لازم ارادة المجموع عدم اتيان المتوضى قبل الشروع فى الصلوة بشىء من افراد الواجب بل بجزئه اذ عليه كان المجموع واحداً فالأتى بالوضوءات بجزء الواجب .

والى انه يلزم حينئذ كون الوضوء جزء للصلوة لا شرطاً .

والى انه لو كان وجوب الوضوء ثابتاً قبل الوقت كان تعليقه على الوقت لغوا ومعارضاً مع المنطوق .

والى ان وجوب الوضوء دون الصلوة عند انتفاء الشرط لو كان بدليل الشرط فمنطوقه دل على وجوبه فى الوقت ومفهومه على فرض عدم دلالاته على الانتفاء كليهما عند انتفاء الشرط بل انتفاء الصلوة فكما لم يدل على انتفاء الوضوء على فرض الخصم لم يدل على ثبوته ايضا فثبوت وجوبه النفسى والأمر به قبل الوقت يحتاج الى دليل غير هذا الدليل ولعله هو مراده وان هذا الدليل مفهومه لا ينفى الوجوب النفسى كى يكون معارضاً مع الأدلة المطلقة كما يستشهد بذكر روايات مطلقة آتية ويظهر الجواب عنها عند ذكرها ثم قال ويؤيده خلوا الاخبار بأسرها من هذا التفصيل مع عموم

البلوى وشدة الحاجة اليه ولو قلما بعدم اشتراط نية الوجه كما هو الوجه زال الاشكال من اصله وعندى ان هذا هو السر في خلو الاخبار من ذلك فتأمل انتهى .

وفيهِ عدم خلو الاخبار عنه بل فيها تصريح بكون الوضوء للمصلاة .

ان قلت ان الظاهر من الرواية انه بمجرد دخول الوقت وجب الطهور والصلوة ووجوبها نفسى بلا كلام فكذلك الطهور لوحدة السياق والا لوجب تقييد وجوبها بل هو مقتضى الاصل ضرورة ان الغرى يحتاج الى مؤنة بيان كونه للغير . قلت نعم لو لم يكن قرينة على المخلاف .

ان قلت حمل الوجوب فيهما على النفسى موجب للموقف بين هذه الاخبار وبين ما ظاهره الاطلاق .

قلت لامنافاة بينهما كى يوفق بينهما بذلك كما يأتى بيانه .

ان قلت كيف لا يكون منافاة مع ان الاطلاق فى بعض الاخبار كاف للنفسية كما هى ادلة من توهم الوجوب النفسى ولذا تمسك له بها فى المدارك .

وهى صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما او قاعداً فقد وجب عليه الوضوء .

وصحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله انه سئل ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك فقال عليه السلام اذا فرغ فليغتسل .

وصحيحة زرارة حيث قال فيها فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء . وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا ازادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئاً فلتغتسل .

وموثقة بكر بن اعين عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضاء وصحيح ابن خلد اذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء .

قلت الظاهر منها عند الدقة والتأمل خلاف ذلك اما صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله وكذا صحيحة محمد بن مسلم فهما اجنبية عن المقام واما البواقى

فانها ظاهرة في وجوب الوضوء بهذه الاسباب واما ان الوجوب نفسى فلا وبالجملة ان مثل النوم والحدث والريح وغير ذلك موجبات للوضوء بمعنى انها اذا تحققت وجب الوضوء من غير دلالة على ان وجوبه نفسى فلم يدل الروايات على ازيد من ذلك والحاصل هذه الروايات ليست بصدد بيان كيفية الوجوب للوضوء بل في مقام بيان ما يوجبها فالمطلقات في مقام اصل تشريع الوضوء عند الاحداث الموجبة له واما من حيث الاصاله والغيرية فليس في مقام البيان بل الاهمال والاجمال فحينئذ يكون مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ظاهر افي كون الوجوب غيريا وانه عند ارادتها والقيام من حدث النوم كما فسرت به يجب وكذا قوله ﷺ اذا دخل الوقت الخ ومن ذلك ظهر ما في الذخيرة من قوله ويدل على وجوب الوضوء لنفسه الاخبار التي علق فيها الوجوب على وجود الاسباب وهي كثيرة منها قول الصادق ﷺ الى اخر ما ذكره من الاخبار المطلقة التي مرت انما ﷺ يدل على كون الوضوء للصلوة ايضا صحيحة زرارة قال سئلت ابا جعفر ﷺ عن الفرض في الصلوة فقال الوقت والطهور والقبلة والتوجه والرکوع والسجود والدعاء قلت فما سوى ذلك قال سنة في فريضة .

ان قلت ظاهر الصحيحة كغيرها كون الطهور كغيره شرطا للصلوة فيكون لسانها لسان الشرطية المحضة فانبات الوجوب الغيرى موقوف على وجوب المقدمة فيكون نظير قوله اغسل ثوبك من النجاسة اذ من اجزاء ما لا يؤكل لحمه في كونه ظاهراً في الشرطية .

قلت هذا كلام قد يأتى تحقيقه في الاصول انشاء الله وكلامنا في المقام بعد الفراغ عن وجوب المقدمة وان الظاهر من الايات والاخبار هو الوجوب الغيرى في مقابل الوجوب النفسى واما ان الظاهر منهما لا يكون ازيد من اثبات اصل الشرطية والمقدمية لاجوبها فلسانها لسان اثبات الحكم الوضعى فله مقام اخر وليس ببعيد .

وبالجملة بناء على المشهور لاشكال في الوجوب الغيرى وانه واضح بحيث كاد يلهق بالضروريات ويؤيده كما في الجواهر عدم ذكر احد له في الواجبات خصوصا عند الاحتضار وعدم التزام به من النبي ﷺ والصحابة والتابعين والائمة لاحد من

المحتضرين من نسائهم واصحابهم وعدم امر النبي ﷺ اصحابه به عند جهاد المشركين قال في مفتاح الكرامة واما العلم بالاجماع فيحصل من استمرار طريقة فقهاء الشيعة بل وغيرهم في كل عصر ومصر على عدم الالتزام والالزام برفع الحدث الاصغر عند ظن الوفاة وعدم امرهم بالوضوء للمتقاربين للاحتضار من المرئى مع المكنة او التيمم مع عدمها وكذا المشرفون على الجهاد او القتل ونحو ذلك مع ذكر الوصية وحسن الظن بالله سبحانه وتعالى والتلقين ونحو ذلك من آداب ظن الوفاة ولو كان الوضوء واجبا لنفسه لكان ذكره اهم الخ .

ويدل على الغيرية ايضا ما في رواية العلل في قوله ﷺ علة الوضوء التي من اجلها صار غسل الوجه والذراعين ومسح الرأس والرجلين واجبا فليقيامه بين يدي الله وخبر سماعة عن ابي الحسن موسى ﷺ من توءا للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ما خلا الكبائر ومن توءا لصلوة السبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليله ما خلا الكبائر وظهرهما في كون وجوب الوضوء للصلوة مما لا يخفى .

نعم قد اورد على وجوبه الغيري تارة بان الاوامر الغيرية لا يوجب امثاله استحقاق الثواب فان الامر الغيري توصلى ليس المطلوب منه الا التوصل به الى الغير مع انه يترتب الثواب على فعلها بالاجماع واخرى بان الاوامر الغيرية حيث انها توصلية لا يشترط في امثالها قصد القرية بل يكفي اتيانها باى وجه اتفق مع ان الاجماع على اشتراط قصد القرية في اتيانها والالم بات بما هو مقدمة والجواب ان الطهارات الثلاث بنفسها امر عبادى ومستحب نفسى فيندفع كلاهما فانه اذا كانت مستحبة نفسية يترتب الثواب على فعلها ويشترط في حصول الامتثال بها قصد القرية بها نعم قد اشكل على الاستحبابها النفسى ايضا بوجوه غير واردة مثل عدم الالتزام بالاستحباب النفسى للتيمم وانعدام الامر الاستحبابى بمجيبى الامر الغيرى الوجوبى والالزم اجتماع الضدين فحينئذ يعود المحذور وغير ذلك وفيه مما لا يخفى وتحقيقه في محله و اجماله امكان القول بان التيمم ايضا مستحب نفسى واجتماع الوجوب والاستحباب بمكان من

الامكان خصوصا بعد وقوعهما كثيرا .

والمندوب من الوضوء ماعداه كالوضوء للصلوة والطواف المستحبين وغيرهما
وحيث لم يتعرض المصنف لذكره لم نذكره هنا فيأتي انشاء الله كل في مورده

والواجب من الغسل ما كان لاحد الامور الثلاثة المتقدمة كالصلوة والطواف الواجبين

ومس كتابة القرآن ان وجب اولدخول المساجد او لقراءة العزائم ان وجبا فيجب
الغسل كي يباح له الدخول او للقراءة على ما يأتي انشاء الله في مبحث الجنابة

وقديجب اذا بقى لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يقتسل الجنب ولا يخفى
ان وجوب الغسل للمذكورات مبنى على كونه غيريا كما هو كذلك من غير اشكال
انما الاشكال فى الاخير من حيث ان وجوبه من حيث المقدمة وهو متوقف على وجوب
ذبيها مع انها بعدلم يجب ولازمه تقدم المعلوم على عاتقه فى الوجود بناء على وجوب
المقدمة وهذا الاشكال قد جعل القوم حيارى فاختر كل مهربا فيجعل شيخنا الاكبر
الانصارى (ره) القيود فى القضايا الشرطية راجعة الى المادة فيكون الوجوب فعليا لو كان
الواجب استقباليا صاحب الفصول ذهب الى اثبات الواجب المعلق كالحج فى الموسم فهذا
يرجع الى ما افاد الشيخ ايضا فيكون الوجوب حاليا فيجب مقدماته الوجودية فان
المعيار فى وجوب المقدمة هو فعلية وجوب ذبيها والقرض هو كذلك فمن اول الدليل
كان وجوب الصوم فعليا غاية الامر كان الواجب وهو نفس الصوم استقباليا موقوفا
على مجيئ الغد وبعضهم ذهبوا الى كون غسل الجنابة بل مطلقا واجبا نفسيا فعليه
لا يرتبط وجوبه بالصوم فلا اشكال حينئذ وهم بين القائل بالنفسية المحضة او مع الغيرى
والادل ظاهر العلامة فى المختلف قال فيه اختلف المتأخرون من علمائنا فى غسل الجنابة
هل هو واجب لنفسه او لغيره على قولين وتقرير الخلاف ان المجنب اذا خلا من عبادة
تجب فيها الطهارة كالطواف والصلوة الواجبين ومس كتابة القرآن وقراءة العزائم
الواجبتين ودخول المساجد الواجب اذا وقع الغسل هل يوقعه على جهة الوجوب
او الندب والا قرب الادل وهو مذهب والدى النخ .

وقال في مفتاح الكرامة ان الاصحاب المتأخرين قد اختلفوا في المسئلة وطال التشاجر بينهم والذي وجدته انهم على انحاء ثلاثة التوقف كالمصنف و الاردبيلي والمجلى على ما نقل عنه والوجوب للغير الى ان ذكر القائلين به والوجوب النفسى كالمصنف فى كتبه والمجمع والكفاية والذخيرة وغير ذلك .

والثانى ظاهر الذخيرة بل صريحها قال فيها عند بيان ظهور الثمرة بين القولين وانه على النفسى ينوى الوجوب قبل الوقت بخلاف الغيرى فينوى النذب و فيه نظر اذ لامانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك بفعل وجوبا قبل دخول وقته اذا كان وجوب الغاية فى وقتها مظنونا الخ .

وفى الجواهر لاشكال ولا نزاع فى الوجوب الغيرى عند القائلين بالوجوب النفسى الخ . وكما يستفاد منه كثرة القول به كذلك يستفاد ان القائلين بالوجوب النفسى قائلون بكليهما .

وقال فى جامع المقاصد عند قول المصنف ولصوم الجنب الخ . ولا يرد عليه انه يرى وجوب الغسل للمجنابة لنفسه فتعلق وجوبه بالصوم ينافى مذهبه لان وجوبه لنفسه لا ينافى وجوبه لامر اخر لكونه شرطا فيه لان علل الشرع معرفات للاحكام فلا محذور فى تعددها انتهى .

وكيف كان فان اراد الذاهبون الى النفسية النفسية المحضه يرد عليهم مضافا الى كونه خلاف الاجماع اما انكار مقدمته للصوم وانكار وجوب المقدمة ولوفى المقام وهو فى الجملة باطل اذ انكار المقدمة مكابرة مضافا الى لغوية تقييدها للغايات مع ان لازمه جواز تاخيرها عن الفجر اذ هو حينئذ موسع و تضييقه بتضييق المشروط بالطهارة انما يصح لو كان غيريا فللامعنى لهذا الكلام مع القول بانحصاره فى النفسى بداهة ان النفسى لا يتضييق الا بظن الوفاة كما فى برهان القاطع فللمكلف تركه الى حين الموت بل على هذا لامعنى لتكرار الامر به فى كل يوم اللازم منه لغويته بل يؤمر اول تكليف المكلف بالطهارة الموسعة الى حين الموت قضاء للنفسى الموسع وبالجملة القول بانحصاره فى الوجوب النفسى مع القول بتضييقه بالعبادة المشروطة بها

لا يخلو من تناقض .

وان ارادوا اجتماعهما فيه فيرد عليهم اولان المحذور باق بحاله وانه كيف يكون واجبا غير يا مع عدم وجوب ذبيها ولو قيل لم يكن حينئذ وجوبه الغيرى فيرجع الى النفسى فقط .

وثانيا انه يلزم حينئذ عدم صحة اتيان الغايات بالوضوء والغسل الواجب نفسا بل لابد من اتيانها ثانيا في الوقت بعنوان الغيرى الا ان يلتزموا بكفاية النفسى عنه وهو كما ترى وبهذا ظهر بطلان نفسية وجوب الوضوء ايضا و من العجب استدلال القائلين بالنفسية بان وجوبه لو كان غير يا لزم تاخر الغسل عن الصوم بداهة انه لا ملازمة بين الغيرية والتاخر ومما الجاهم الى القول بوجوب النفسى للطهارات مطلقا هو ما ذكره الشهيد فى القواعد وحاصله انه بعد الاتفاق فى الاصول بان غير الواجب لا يجزى عن الواجب ان احد الامرين لازم اما القول بوجوب الطهارات على الاطلاق ولم يقل به احد واما القول باجزاء غير الواجب عن الواجب وهو باطل لان الفعل مجز عن غيره مع تساويهما فى المصلحة المطلقة ومحال تساوى الواجب وغير الواجب فى المصلحة واجاب عنه بما حاصله ان الخطاب تكليفى و وضعى و معناه اذا تحقق كذا وجب كذا او حرم كذا والطهارة من باب خطاب الوضع اذهى شرط للصلاة فقبل الوقت له خطاب الوضع فقط و بعده معاً فاذا توضع قبل الوقت اوجد شرط الصلاة وتم الغرض ولا يحتاج الى الطهارة ثانيا لا يقال لزوم قصد استحبابه قبل الوقت دون سائر الشرائط كالستر مقتضى خطاب التكليف دون الوضع فانه يقال ذلك لاجل انها فى نفسها مستحبة ولا منافاة بين كون الشيء من خطاب الوضع باعتبار و خطاب التكليف باعتبار فاذا وجد سبب الوجوب كدخول الوقت على متطهر ندبا فتمدخوطب بالصلاة من غير امر بتجديد الطهارة لامتناع تحصيل الحاصل وهذا الاشكال اليسير هو الذى الجأ بعض العلماء الى اعتقاد وجوب الوضوء وغيره من الطهارات لنفسه غير انه يجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفى الوقت و وجوبا مضيقا عند آخر الوقت ذهب اليه القاضى ابوبكر بن العنبرى وحكاه الرازى فى التفسير عن جماعة و صار بعض

الإصحاب الى وجوب الغسل أيضا بهذه المثابة انتهى وحاصل جوابه ان الامر بالوضوء او الغسل ليس تكليفيا حتى يكون ظاهراً في استحباب الطهارات قبل الوقت فيكون صغرى لما اتفقوا في الاصول بل حكم وضعي مفيد لاثبات الشرطية للملوة وانها مشروطة بالطهارة فظاهر الادلة اثبات الشرط وانه كلما تحقق جاز الدخول في المشروط تحقق الشرط قبل الوقت او بعده بدهاة انه مع تحققه ولو قبلاً لكان الامر به ثانياً في الوقت لغوا وتحصيلاً للمحصل و لزوم قصد استحبابه من حيث كونه بنفسه مستحباً فالشرط الذي دل عليه الحكم الوضعي امر مستحب في نفسه.

وبالجملة ان الظاهر من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ان الصلوة مشروطة بشرط هو الغسل والمسح بقصد القربة وانه اذا تحقق هذا الامر القربي مطلقاً يجوز اتيان المشروط في الوقت فما اتفقوا في الاصول يكون اجنبياً عن المقام.

وبالجملة لادليل لنا دل على الوجوب النفسى بل الدليل على خلافه في جميع الموارد كالامر بالسير للحج وبالوضوء او الغسل للصلوة والطواف بدهاة انه لولا الوصول الى مكة زادها الله شرفاً لما امر بالسير اصلاً كما لو علم بعدم ادراك الحج لاجل ضيق الوقت فالقول بالوجوب النفسى مضافاً الى الاشكالات الواردة عليه قول بلا دليل ومجرد تحقق اشكال في مورد لم يوجب الحكم بالنفسية في جميع الموارد حتى فيما خال عنه بل لا بد من حله لانكار مقدميته فان انكارها انكار للضرورة ومخالف للموجدان كانكار وجوبها في خصوص المقام بعد قبول المقدمية اذ ادلة وجوب المقدمة لا تختص بحال دون حال والتفصيل وان كان واقعا من الاصوليين الا انه بالنسبة الى نوع دون نوع كالوجوب في شرط شرعي دون غيره مثلاً لا بالنسبة الى نفس الشرط الشرعي كما في المقام فاذا قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً اوفى خصوص الشرعي فلا محاله نقول في جميع الموارد او جميع موارد الشرعي بل لو لم نقل بالوجوب الشرعي كان وجوبها العقلية بحاله وهو كاف في لزوم الاشكال كما افيد.

ولكن الانصاف انه لو لم نقل بالوجوب الشرعي لارتفع الاشكال ولا بديته العقلية غير مؤثرة في لزومه فان غايته ان يقال حينئذ ان الامر بالغسل ظاهر في اثبات الشرطية

وهو غير واجب مطلقاً نعم حيث يجب عليه الايمان بذيها في اول الفجر وهو لا يتحقق الا بان يتحقق شرطه قبله يحكم العقل باتيان المقدمة قبل وقت دخوله وهذا غير الواجب الشرعى كى يرد عليه اشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بل من باب حكم العقل بان من نحو اتيان الواجب اتيان المقدمة فلو ترك لم يعاقب الا على ترك ذيها .

والحاصل بناء على وجوب المقدمة كما عليه المعظم كان الاشكال بحاله فقد ظهر انه لا يمكن دفع اشكال المقام من جهة عدم وجوب المقدمة ايضاً .
فان قلت ان ما دل على الوجوب النفسى كثير كقوله اذا وضع الختان على الختان وجب الغسل .

وقوله فى جواب السؤال عن المواقعة واذا فرغ فلتغتسل .

وقوله فى المرمة وان لم تر شيئاً من الدم فلتغتسل .

وقوله فى صحيحة ابن مسام عن احدهما قال سئلته متى يجب الغسل على الرجل والمرمة قل اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وغير ذلك مما ظاهره الوجوب بنحو الاطلاق .

قلت لم يظهر منها ازيد من ان الجنابة سبب للغسل فالمعنى ان الجنابة علة للغسل فلانظر لها الى كونه نفسياً او غير يا فلا بد من المراجعة الى ما ظاهره كونه للغير فلا منافاة بينهما كما عرفت عند عدم نفسية وجوب الوضوء وهو كثير منها ما ورد فى خصوص المقام من كون الغسل للصوم ومنها ما ورد فى كون الغسل للصلوة ونحوه .
ومما يدل على الاول صحيحة احمد بن محمد بن محمد عن ابي الحسن قال سئلته عن رجل اصاب اهله فى شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمداً قال **لا** يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه ونحوها صحيحة الحلبي .

وهو ثقة ابي بصير عن ابي عبد الله **عليه السلام** فى رجل اجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى اصبح وقال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكيناً وقال **عليه السلام** حقيق ان لا اراه يدركه ابداً وغير ذلك مما هو سياتى فى محله

انشاء الله ولا يخفى ظهور القضاء في الفساد وليس الا لعدم الغسل وبالجملة ظهورها في كون وجوب الغسل للصوم مما لا يخفى نعم في مقابل تلك الاخبار ما يدل على عدم وجوب القضاء مثل قوله عليه السلام يتم صومه ولا قضاء عليه وقوله عليه السلام في خبر اخر لا شيء عليه وذلك ان جنابته كانت في وقت حلال وغير ذلك مما يأتي انشاء الله والفرض ان ما دل على وجوب القضاء ظاهره الغيرية مع قطع النظر عن المعارض مضافاً الى ان المعارض غير صالح للمعارضة لاعراض المشهور عنها وتحقيقه مو كول الى محله .

وما يدل على الثاني صحيح عبدالله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن المرثمة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال عليه السلام قد جائها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل .

وما اجيب عن الاشكال ما حكى عن الشيخ البهائي من صرف ظهور **كون** الغسل للصوم عن ظاهره وجعل الغاية توطين النفس على ادراك الفجر طاهراً فيكون الغسل للتوطين لا للصوم فكانه قال اغسل للتوطين وفساده واضح فان ظاهر الاخبار كون الغسل لاجل الصوم مع ان توطين النفس فرع وجوب الغسل كما في الجواهر ضرورة انه لولا وجوبه لما كان وجه لتوطين النفس على ادراك الفجر طاهراً .

وقد اجاب عنه في الجواهر بمنع اختصاص وجوب مقدمة الواجب بما بعد الوقت في مثل ما نحن فيه من الواجبات المنطبقة على تمام اوقاتها ونحوها من الواجبات الماضية مما كانت المقدمات فيها تقدمها عليها لعدم سعة زمان فعلها الا لها دون مقدماتها الخ ولا يخفى ان هذا الكلام بظاهره غير تام مالم يرجع الى المعلق او ارجاع القيود الى المادة كى يكون وجوب ذى المقدمة فعلياً او انكار مقدميته له كما هو ظاهر بعض الاخبار المعرض عنها او انكار وجوب المقدمة مطلقاً والقول بان الامر بالغسل ونحوه ليس الا لاجل اثبات الشرطية والا فهو بظاهره مساوق للقول بتخصيص الحكم العقلي وان المعلول يجوز ان يتقدم في مثل المقام على العلة وهو كما ترى ولا ينفع الاستشهاد بالعرف والعقل اذ لعل الموارد التي ساعد عليها العرف والعقل من قبيل ما يكون وجوب الفعل فيها فعلياً كما انه يرتفع الاشكال ان كان مراده فعلية وجوب

ذى المقدمة و كون الواجب استقباليا كما يظهر من بعض كلماته فراجع فيكون ح جميع مقدماته الوجودية واجبة من دون اشكال كما هو مختار الشيخ وصاحب الفصول واختاره في مصباح الفقيه .

قال والتحقيق في الجواب هو ان الزمان في هذه الموارد ظرف للموجب لا شرط للموجب الخ فلا اشكال ح في الموارد التي ورد في الشريعة مما تخيل تقدم وجوب المقدمة على ذيها كالامر بالحج وتحصيل مقدماته من الزاد والراحلة مع انه لم يجب الواجب بعد اذ هو موقوف على مجيء زمان مخصوص وحفظ الماء للصلوة قبل الوقت اذا علم بعدم قدرته من تحصيله بعد الظهر وله نظائر كثيرة عند العرف والعقلاء اذ كثيرا ما يأمر المولى عبيدهم بمثله فيقال في الظهر افعل كذا او اكرم زيدا في الغد وتنقيح هذا المبحث وما يورد عليه من النقص والابرام في الاصول .

ان قلت ظاهر ما ذكرت صحة اتيان الوضوء قبل الوقت واجبا اذ الصلوة ح واجبة ولو قبل الوقت .

قلت لا بأس به ان استفاد من الادلة كون المعلق على الوقت هو الواجب لا الوجوب الا ان الظاهر انها من قبيل المشروط الذي كان الوقت قيذا للمحكم فانه الظاهر من قوله اذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلوة حيث انه ظاهر في كون كل من الشرط والمشروط مشروطاً وانهما بدخول الوقت وجبا الا ان احدهما غيريا والاخر نفسيا فالخبر دل على المشروط عند المشهور فلا بد ان يكون وجه وجوب حفظ الماء قبل الوقت هو علمه بعدم قدرته على اتيان الطهارة المائية فيترك المأمور به وهو حرام جدا وليس الا من حيث عدم حفظ الماء فيجب حفظه لذلك .

والحاصل بناء على ارجاع القيود الى المادة او الذهاب الى المعاق وان ارتفع الاشكال الا ان القول بان جميع القضايا الشرطية كانت القيود فيها راجعة الى المادة حتى مثل قوله ان جاء زيد فاكرمه مشكل جدا فالاولى هو النظر الى ما استفاد من العبارة فيفرق بينه وبين قوله اكرمه في الغد واذ ذهب الى زيد عند الظهر متطهراً فالقيود في الاول راجع الى الهيئة وفي الثاني الى المادة والله العالم فقد ظهر من مما ذكرنا انه

لاوجه لتقييد وجوب الغسل بما اذالم يبق من الوقت الا بقدر فعله اذعلى هذا واجب من اول الليل نعم في هذا الوقت يكون الوجوب مضيقا ولعله المراد بالعبارة .

ويجب لصوم المستحاضة اذا غمس دمها القطنة كما يأتي انشاء الله والمندوب

من الغسل ماعداه والواجب من التيمم ما كان لصلوة واجبة عند تضيق وقتها وللجنب

في احد المسجدين ليخرج به وسياى انشاء الله بيانه والمندوب ماعداه وقد تجب بالندب وشبهه وهذا الكتاب يعتمد على اربعة اركان الركن الاول في المياه .

وفيه اطراف الاول في الماء المطلق وهو كل ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من

غير اضافة ولا يصرح مثل قوله ماء البحر او الكوز فانه من اضافة المظروف الى ظرفه وكله سواء نزل من السماء ام نبع من الارض ام اذيب من الثلج ام كان من البحر

طاهر مزيل للمحدث والخبث للاصل والكتاب والسنة المتواترة فلا وجه للاشكال بماء البحر فماعن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص من ان التيمم احب اليمينانه وسعيد بن المسيب من جواز التوضي منه مع عدم ماء غيره كما في الخلاف في غيره محله ومخالف للكتاب والسنة ومعارض بقوله ^{الكتاب} بعد السؤال عن ماء البحر هو ظهور ماءه والحل ميتته فلا فرق بين اقسام المياه من حيث طهارته وازالته للمحدث والخبث وهو النجاسته .

وبدل على الامور الثلاثة من الكتاب قوله عز من قائل : وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقوله وانزلنا من السماء ماء طهوراً ومفاد الثانية مفاد الاولى فان الطهور اما اسم الة بمعنى ما يطهر به كالوضوء لما يتوضأ به والفطور لما يفطر به فحينئذ يكون الة للتطهير به فيكون هذا المعنى مساوقا لكونه طاهرا ومطهرا ولعله مراد المفسرين بانه طاهر في نفسه ومطهر لغيره فان لازم المطهرة طاهرة بنفسه فيدل على طهارته التزاما ولعل هذا المعنى اولي من سائر المعاني وهو المحكى عن كثير من اللغويين قال المصنف في المعتبر والظهور هو المطهر لغيره قتاله الشيخ في ف وعلم الهدى في المصباح خلافا لبعض الحنفية لنا النقل والاستعمال اما النقل فما ذكره الترمذي قال الطهور بالفتح من الاسماء المتعدية وهو المطهر غيره وقال الجوهرى

الطهور ما ينظر به كالسحور والبرور واما الاستعمال فلان هذا المعنى مراد في صورة الاستعمال فيكون حقيقة فيه كقوله لَا يَجْعَلُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا ولو اراد الظاهر لم يثبت له مزبة وقوله يَتِيمًا وقد سئل عن الوضوء بماء البحر فقال هو الطهور مائه الحل ميتته ولولم يرد كونه مطهرا لم يصلح جوابه ولان فعولا للمبالغة ولا يتحقق هنا الامع افادة التطهير النخ .

وهي صريحة في ان موارد استعمال الطهور في المطهريه كلها معناه الاسمي الا انها كما عرفت لازم المعنى فان ما يطهر به ملازم مع المطهريه بل بضرب من التاويل عينه و بالجملة مراد القائلين بهذا المعنى هو المنى الاسمي قال في التذكرة والطهور هو المطهر لغيره وهو فعول بمعنى ما يفعل به اي يطهر به النخ .

قال في الجواهر مالفظه فان المراد من الطهور هنا المطهر فيوافق قوله تعالى ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقد وقع استعمال طهور في هذا المعنى في جملة من الاخبار المعتمدة ثم ذكر قوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وطهور اناه احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا والتراب طهور المسلم و التوبة طهور للمذنب والنورة طهور وغير ذلك النخ والظاهر ان هذا المعنى اولى من سائر معانيه نعم يرد عليه بانه صفة للماء و اسم الالة لا يقع صفة وفيه انه غير مسلم مع امكان جعله بدلا كما قيل فالطهور استعمال في المطهر حديدية و خشبية و اصرح من الكل قول الصادق كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَهُمْ قَطْرَةٌ مِنْ بَوْلٍ قَرَضُوا لِحَوْمِهِمْ بِالْمَقَارِيطِ وَقَدَّوْصَعُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ لَكُمْ الْمَاءَ طَهُورًا فَانظُرُوا كَيْفَ تَكُونُونَ .

ان قلت ان طهورا استعمال في الظاهر ايضا كثيرا فلا يكون حقيقة في المعنى المتعدى كما انكره ابو حنيفة لذلك و استشهد له بقول الشاعر وريق من طهور وقوله تعالى و سقاهم ربهم شرابا طهورا قلت مضافا الى عدم اطراد معنى الظاهر منه انه في الموردين ايضا استعمال بمعنى المطهر فان المعنى ان الريق و الشراب مطهر للفم و البطن ان قلت ان فعول الذي هو للمبالغة لا يكون متعديا واسم الفاعل منه غير متعد والظاهر لازم

فكذلك الطهور واستدل به ابو حنيفة ايضا لعدم صحة استعماله في المتعدى قلت فيه ان طهورا لو سلم كونه لازما بحسب قياس اللغة لا يصح بحسب الاستعمال ولذا اورد عليه الشيخ على ما حكى عنه بانه غلط لانا وجدنا كثيرا ما يعتبرون في اسماء المبالغة التعدية وان كان اسم لفاعل منه غير متعد الا ترى الى قول الشاعر

حتى شاهها كليل موهنا عمل باتت طرابا وبات الليل لم ينم

تمدى كليل الى موهنا وكان اسم الفاعل منه غير متعد وهذا كثير في كلام العرب انتهى ويؤيده كون الاكول متعديا بحسب اللغة ولازما بحسب الاستعمال فانه يستعمل فيمن كثر اكله بل باب الفعول لم يلاحظ فيه الوصول الى المفعول به كالضروب والودود وغيرهما مع ان الفاعل منهما متعد فلاملازمة بين الفاعل والفعول من حيث التعدى والمزوم لامكان كون لفظ لغة لمعنى و بحسب الاستعمال لمعنى اخر وبالجمله كونه بمعنى الطاهر غلط مع امكان ان يقال لا يصح جعل الطهور بمعنى الطاهر اصلا بداهة انهما لفظان وضعا لمعنيين والالزم الترادف وهو كما ترى بل مالم يفرق معنى عن معنى آخر لم يجعل له لفظا على حده ولذا يمكن على بعد انكار الترادف بل ظنى ان القائل به موجود فلو سلم كون الطهور لازما كان له فرق مع الطاهر معنى قطعا فان طهورا مبالغة بالانفاق فيكون المعنى بليغافى الطهارة وهذا المعنى لا يصح عند المتشرعة الا بكونه مطهر افا لبليغ فيها لا يكون الا بكونه مطهر الغير ومع عدم انعكاله في نفسه وذلك لان الطهارة الشرعية غير قابل للزيادة والنقيصة ولذا قال في الكشف طهورا بليغا في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا بعضده قوله تعالى «وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به» والا فليس فعول من التفعيل في شيء انتهى وهذا صريح في ان معنى كونه بليغا في الطهارة كونه مطهر للغير لانه كان متعديا بحيث لو اراد احمد بن يحيى من هذا المعنى التعدى يكون غير صحيح فعلى هذا يكون مراد من فسره بالمطهرية للغير هو لازم المعنى لامعناه المطابق وبالجمله الطهور لغة هو البليغ في طهارته اى شديد الطهارة وهذا لازم لامتعد وحيث لامعنى لهذا المعنى شرعا الا هذا المعنى فهذا المعنى اللازم لازمه

المعنى المتعدى فعلى هذا كما يكون الطهور من حيث اللغة لازماً كذلك بحسب الاستعمال فلا يكون الاستعمال على خلاف القياس و ان مطهريه الماء لازم كونه بليغاً في الطهارة و اصرح فيما ذكر ما عن الطراز ان فعولا ليس من التفعيل في شىء و قياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كمنوع و قطع غير سديد الا ان يكون المراد بذلك بليغاً في الطهارة فهو حسن صواب اذ كانت الطهارة بنفسها غير قابلة للزيادة فمرجع الزيادة الى انضمام التطهير لان اللازم قد صار متعدباً انتهى ولا يخفى صراحتة في ان فعولا استعمل لازماً فان البليغ في الطهارة معنى لازم ولا معنى له الا المطهر ولعله اليه يرجع ما افاده الشيخ قده في الخلاف بقوله عندنا ان الطهور هو المطهر المزبل للحدث والنجاسة وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة والاصم الطهور والظاهر بمعنى واحد دليلنا هو ان هذه اللفظة وضعت للمبالغة والمبالغة لا تكون الا فيما يتكرر فيه الشىء الذى اشتق الاسم منه الا ترى انهم يقولون فلان ضارب اذا ضرب ضربة واحدة ولا يقال ضربوا الا بعد ان يتكرر منه الضرب واذا كان كونه طاهراً مما لا يتكرر ولا يتزايد فينبغى ان يكون كونه طهوراً لما يتزايد والذي يتصور التزايد فيه ان يكون مع كونه طاهراً مطهراً مزبلاً للحدث والنجاسة وهو الذى نريده انتهى ولا يخفى صراحتها في كون الطهور للمبالغة فهو غير الفاعل جداً غاية الامر معنى المبالغة في الماء لا يمكن الا بالمطهريه فقد ظهر مما ذكر عدم صحته ما افاده ابو حنيفة من اتحاد معنى الطاهر و الطهور قال فى المعنى ما لفظه احتج الحنفى بان فعولا تفيد المبالغة فى فائدة فاعل كما يقال ضربوا واكول لزيادة الضرب والاكل ولا يفيد شيئاً مغايراً له وكون الماء مطهراً مغايراً لمعنى الطاهر فلا يتناواه المبالغة انتهى موضع الحاجة فانه وان اعترف بان فعولا غير الفاعل وانه للمبالغة فيه الا انه زعم ان لا معنى للمبالغة هنا فى فائدة الفاعل وان المطهريه مغاير لمعنى الطاهر لانه مبالغة له فلذلك كان معناه معنى الفاعل وقد عرفت باننا لم نجعل معنى الطهور مطهراً كى يكون مغايراً له بل المعنى هو البليغ فى الطهارة وهذا امر ملازم فى المقام مع المطهريه فاستعمل اللفظ فى معنى لازم لازمه التعدى فحصل الفرق بينهما مع عدم مغايرة فيهما اصلاً .

فيما يتعلق بالجاري

وهن ذلك يظهر ان تصديق المصنف لابي حنيفة من حيث القياس و متابعة صاحب الجواهر له فيه في غير محله .

وبالجملة لفظ الطهور بنفسه متكفل لطهارة الماء بنفسه ومطهريته من الحدث والخبث والاشكال باختصاصه بماء السماء كما ترى بعد ظهور الايات في كون اصل جميع المياه من السماء ولو كان باعتبار نزوله منه مضافاً الى ان الفقيه يقطع بان هذا الحكم للماء مطلقاً بعد القطع بعدم الفرق بين اقسام هذه الطبيعة فتدبر ودلالة السنة على ذلك اكثر من ان يحصى كما ياتي في محله وباعتبار وقوع النجاسته فيه ينقسم الى جار ومحتون وماء بئر .

اما الجاري والمراد به هو النابع السائل على وجه الارض دون مطلق السائل ولو كان كثيراً كالمذاب عن الثلج ودون مطلق النابع خلافاً للمسالك قال فيه المراد بالجاري النابع غير البئر سواء جرى ام لا وفيه انه مناف للعرف اذ لم يفهم منه الجاري اصلاً فالجاري مأخوذ فيه الجريان عرفاً نعم على فرض عدمه فهل يكون داخلاً في حكم البئر كما عن محقق البهبهاني او في حكم الجاري ولعله اولى بعد عدم كونه قسماً ثالثاً كما ان اطلاقه على ما جرى عن ذوبان الثلج مجاز لمشابهتها بالانهار النابذة فتلخص ان الجاري يشترط فيه الجريان والنبع سواء دام نبعه ام لانعم احكام الجاري جار فيه مادام نابعا فاذا نبع في فصل الصيف دون الشتاء يكون المحكم جارياً في الصيف وانه وفي العكس بالعكس وفي الدروس اشترط دوام النبع ولا وجه له كما لا يهمننا التعرض لما يراد منه بعد وضوحه .

وكيف كان فالامر سهل فلا ينجس بملاقاة النجس والمتنجس قليلاً كان او كثيراً الا ان الفرض ان له مادة عاصمة وان كان قليلاً بل الحكم بنحو الاطلاق مشهور بل عن الذكري لم اقف فيه على مخالف ممن سلف و عن جامع المقاصد ان خلافه مما تفرد به العلامة لكن تفرده به غير معلوم فانه ايضاً ظاهر الشهيد قال في المسالك والاصح اشترط كبريته سواء دام نبعه ام لا بل حكى ذهب الصدوقين والسيد اليه .

وكيف كان فيدل عليه امور منها صحيحة داود بن سرحان قال قلت لاجعفر عليه السلام

ما تقول في ماء الحمام قال عليه السلام هو بمنزلة الجارى فيستفاد منه ان عدم انفعال الجارى امر مسلم بنحو الاطلاق فالقليل من الجارى فى مقابل القليل من غيره لان الجارى بنحو الاطلاق معنون بعنوان مستقل فى مقابل غيره قليلا كان او كثيرا فقليله فى مقابل القليل الراكد فلو اشترط فى عدم انفعال القليل من الجارى الكرية لما كان فرق بينه وبين غيره ولما صح التنزيل بنحو الاطلاق فقول العلامة بانفعال القليل منه مستدلا بالعمومات الدالة على انفعال القليل فى غير محله بدهاه ان مثل قوله عليه السلام هو بمنزلة الجارى وقوله لان له مادة فى صحيحة ابن بزيع حاكم على مثل ما دل على الانفعال فلاجرم يكون ادلة انفعال القليل منصرفا عماله المادة .

فان قلت ان النسبة بين المفهوم من قوله اذا بلغ الماء قدر كره لم يجسه شيء مع ما دل على ان الجارى لا ينجس هي العموم من وجه فيتعارضان فى القليل الجارى ولا ترجيح لدخوله فى عموم ان الجارى لا ينجس .

قلت مضافا الى عدم ترجيح لدخوله تحت المفهوم والى ان ظهور المنطوق فى العموم اقوى من ظهور المفهوم فيه ان الظاهر من ادلة الجارى هو ان تمام الموضوع لهذه الاحكام هو الجريان فيقدم على مطلقات المفهوم لو سلم اطلاقها وان ابيت الاعن المكافئة فالمرجع عموم النبوى صلى الله عليه واله وسلم المشهور خلق الله الماء طهورا ولولم يجر فقاعدة الطهارة محكمة .

ان قلت ان الظاهر من الصحيحة هو ان ماء الحمام لا ينفعل كما ان الجارى لا ينفعل ومن المعلوم ان عدم انفعال ماء الحمام لاجل اتصاله بالمادة وهي العزانية فعدم انفعاله لكونه كثيرا فيلزم كون الجارى ايضا كثيرا قضاء لحق التنزيل .

قلت ان الظاهر منها هو ان السئوال عن الحيض الصغار فان حكم الكبار معلوم لا يحتاج الى السئوال فالسئوال عن ان الحيض الصغار هل ينفعل او لا لاجل اتصاله بالمادة فاجاب عليه السلام بانه بمنزلة الجارى يعنى كما ان وجه عدم انفعاله اتصاله بها كذلك ماء الحمام فكونه بمنزلة الجارى فيما يكون قوام الجارى به وهو المادة العاصمة والا فلم يكن بمنزلة الجارى .

وهنا خير ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام بعد السؤال عن ماء الحمام قال ان ماء الحمام كما ان النهر يطهر بعضه بعضا اللهم الا ان يقال بانصراف النهر الى الانهار الكبار التي يصدق عليه النهر عرفا واما الصغار التي لم يكن مجموع مائها بقدر الكبر فينصرف عنه عرفا ويمكن دفعه بان النهر وان كان كذلك الا ان المقصود من التعبير بالنهر هو مائه وليس الا الجارى فان ماء النهر جار غالبا فكانه قال ماء الحمام كما ان جار ولو قد يجرى فيه غيره كالمذاب من الثلج ونحوه لكنه ليس كذلك غالبا فعليه كان مفاده مفاد الصحيحة .

وهنا خير سماعة قال سئلته عن الماء الجارى يبال فيه قال عليه السلام لا بأس به وترك الاستفصال يدل على العموم .

وهنا ما عن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بان يبول الرجل في الماء الجارى .

وخير ابن مصعب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجارى قال لا بأس به اذا كان جاريا وورد عليه الشيخ في طهارته بانها واردة في حكم البول في الماء لا الماء بعد البول .

وفيه ان الظاهر من السؤال ولو بقرينة تقييده بالجارى هو السؤال عن انفعاله به وعدمه لاعتبار حرمة البول في الماء وعدمه فانه لو كان السؤال عنه لما وجه لتقييده بالجارى بدهاه عدم دخل للجارى في ذلك وان البول في الماء ان يحرم يكون الحرمة لنفس هذه الطبيعة والا فلا لتقييده به ليس الا للسؤال عن انفعاله به .

وان آية الا عن ظهوره في حكم الحرمة وعدمها فلامحالة يدل على عدم انفعاله بالالتزام والا لكان عليه التنبيه عليه وان عدم البأس من حيث الحرمة لا لانفعال فتدبر ومنها قوله في رواية حنان اليس هو جار قلت بلى قال لا بأس ومنها ما عن نوادر الرازدي عن علي عليه السلام الماء الجارى لا ينجسه شيء وصحيفة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فيمنزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة فاذا كانت فيها غير موجبة لها ففى المقام اولي وبالجملة

وجود المادة موجبة للموسعة وعدم فساد ذبيها الا باستيلاء عين النجاسة على احد اوصافه الثلاثة وهى اللون والطعم والريح فينجس هو وغيره مطلقا وان كثر بلا كلام لصحيفة حرير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ منه واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب .

و صحيفه زرارة اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء الا ان يجيىء بريح تغلب على ربح الماء .

ورواية عبدالله بن سنان قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن غدير اتوه وفيه جيفة فقال اذا كان الماء قاهرا ولا يوجد فيه الريح فتوضأ .

و صحيفه ابي خالد القاسم انه سمع ابا عبدالله عليه السلام يقول فى الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة الجيفة فقال ابو عبدالله عليه السلام ان كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وان لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب منه وتوضأ .

ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم يتغيره ابوالها فتوضأ منه و كذلك الدم اذا سال فى الماء واشباهه ورواية العلاء بن فضيل قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول والصحيح المحكى عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت ابا عبدالله عليه السلام اسئله فابتداني فقال ان شئت فاسئله يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت الى ان قال جئت تسئلى عن الماء الراكد الغدير تكون فيه الجيفة اتوضأ منه اولا قلت نعم قال توضأ من الجانب الاخر الا ان يغلب على الماء الريح فيمتن وجئت تسئلى عن الماء الراكد من البئر فما لم يكن فيه تغير او ريح غالبه قلت فما التغير قال عليه السلام الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر .

والنبيوى خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لون او طعمه او ريحه هذا مضافا الى الاجماع المصلحة والمنقولة والشهرة المحققة التى يقطع الفقيه منها بالحكم بل كاد يكون الحكم بنجاسة الماء المتغير بها فى القليل والكثير داخل فى

الضروريات لعدم الخلاف من احد حتى من القائلين بعدم انفعال القليل .
 وظاهر الروايات نجاسة الماء بمجرد تغير احد اوصافه الثلاثة فضلا عن
 اكثرها كما ان الظاهر منها هو التغير بمباشرة الاعيان النجسة كالميتة والدم والبول
 وغير ذلك فلا عبرة بالتغير بالمتنجس بها او التغير بالمجاورة لها نعم لو كان المتنجس
 مشتملا على عين النجس بمقدار كان كافيا فى التغير مستقلا صار نجسا بلا كلام كما
 ان الظاهر عدم اختصاص اوصافه الثلاثة بخصوص اوصاف النجس بل الملاك هو التغير
 الناشى من وقوع النجس ولو كان مخالفا لوصف العين النجسة كما اذا صار الماء اصفر
 بوقوع الدم فيه بداهة ان هذا اللون حاصل له من قبل الدم .

ثم المعتبر من التغير هو الحسى على المشهور دون التقديرى خلافا للعلامة
 فيما اذا وافقت النجاسة الماء فى صفاته وللمسارح الدروس من التفصيل بين كون
 عدم الرؤية لاجل وصف الماء ذاتا كالمياه الكبريتية والزاجية فلا يعتبر وبين وصفه
 عرضا كما اذا صار احمر فيعتبر فانه غيرته فى الواقع ولم يظهر للمحس بسبب وصفه
 العارضى استدل العلامة بان التغير الذى هو مناط النجاسة دائر مع الاوصاف فاذا افتقدت
 وجب تقديرها فعلى ما ذكرنا لا ينجس لو وقعت فيماله مانع عن ظهوره بمقدار لو وقعت
 فى غيره لغيره سواء كان المانع عنه فى الماء ام فى النجاسة كما اذا كانت مسلوبة
 الصفات ويمكن ان يقال بان الظاهر من الاخبار مثل قوله ادر يح غالبية وقوله كلما غلب
 عليه كثرة الماء هو غلبة احدهما على الاخر وهى حاصله هنا .

وبالجمله لا يستفاد منها ازيد من ان علة النجاسة هى الغلبة والتعبير بالتغير
 لاجل انه كاشف عنها فمن ادعى مثل ذلك لا يكون فى دعواه مجازفا و دعوى تبادر
 الحسى من التغير اول الكلام كدعوى صحة السلب عن غيره وقوله فى مصحح شهاب
 قلت فما التغير قال ^{بالتغير} الصفرة انما يكون باعتبار الغالب فان الغالب عدم المانع عن
 رؤية الصفرة فلا ينافى وجودها فى الواقع ولولم تظهر لمانع عنها .

وبالجمله ان الظاهر من الصفرة هو الصفرة الموجودة واقعا سواء ظهرت ام لا قال
 فى القواعد ولو وافقت النجاسة الجارى فى الصفات فالوجه عندى الحكم بالنجاسة ان

كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة .

وقال في المنتهى لو وافقت النجاسة الماء في صفاته فالأقرب المحكم بنجاسة الماء ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم مقتضى وهو التغير انتهى .

وظاهرهما كون الصفات اعم من الاصلية والعرضية مع ان الثانى مشهور بل داخل فى التغير الحسى غايته انه مستور عن الحس كما نبه عليه فى جامع المقاصد وفى الجواهر بعد نقله العبارتين المذكورتين قال فانه يحتمل ان يكون مراده فيما اذا كانت النجاسة غير مسلوبة وكان الماء فى صفتها كما اذا كان الماء مصبوغا مثلا باحمر ووقع فيه دم فان المحكم بالنجاسة ح متجه كما افتى به كل من تعرض لهذه المسئلة الخ فلولم تكن العبارة ظاهرة فى العموم لما كان هذا الاحتمال منه حسنا وكيف كان فظاهر توجيهه (قده) ان هذا الفرض هو مما افتى به الكل دون غيرها اللهم الا ان يقال ان ظاهر بعض الاخبار وان كان هو الغلبة الا انه ليس غلبة نفس الماء بل غلبة اوصافه و اوصاف النجاسة مثل قوله **عَلَيْهَا** اذا غلب لون الماء لون البول وقوله **عَلَيْهَا** الا ان تغلب على الماء الريح فينتن وقوله **عَلَيْهَا** فما لم يكن فيه تغيير اوريح غالبية فالمعيار ح هو غلبة اوصاف احدهما على الاخر وليس الاعبارة اخرى عن التفسير .

فيمكن ان يقال ح باعتبار الحسى ويقدر فى خصوص ما اذا اتصف الماء بصفة عرضى مانع عن الرؤبة كما اذا صار احمر بل كما عرفت انه داخل فى التغير الحسى الا انه مستور عن الحس بخلاف غيره كما اذا كانت النجاسة مسلوبة الصفات فانه لا يكون مقتضى التغير موجودا فلا يصح استدلال العلامة بان التغير الذى هو مناط النجاسة دائر مع الاوصاف فاذا فقدت وجب تقديرها وكذا لو كان عدم الظهور لمانع اصلى فى الماء فلا يصح ان يقال ان التغير المستور عن الحس موجود فى المياه الكبرىية والزاجية لانه يمكن ان يكون لهذا الوصف خصوصية تمنعها عن التأثير فالاقوى كونه حسيا مطلقا وان الصورة داخلية فيه ومنه يظهر عدم صحة المحكم بعدم الانفعال واعتبار الحسى حتى فى هذا الفرض كما فى مصباح الفقيه .

ويمكن ارجاع ما افاده قدس سره الى ما ذكرنا و كون النزاع لفظيا معه فانه قدس سره بعد رد ما افاد القائل بالتقدير في الفرض من ان التغير في الفرض الاخير موجود حقيقة غاية الامر انه مستور عن الحس بانه بعد فرض تساويهما في اللون يستحيل انفعال احدهما بالآخر كما لو وقع قطرة دم في اناء مملو من الدم فانه لا يعقل ان يكتسب احد المتلاقيين من الاخر لونه لان التاثر من الاخر فرع قابلية المحل وعدم اشتغاله بمثل اثر الاخر و الايلزم اجتماع المثليين قال نعم لو كان احدهما اشد لونا من الاخر يحصل للمجموع بعد الامتزاج لون وسط فيتحقق التغير في هذا الفرض بشهادة العقل فان كان التفاوت بين لون الماء قبل الامتزاج وبعده بيننا بحيث يدركه العرف فلا شبهة في انفعاله والا فلانتهى و ذلك لان فرض التساوي من جميع الوجوه الذي ذهب الى عدم انفعاله فرض نادر بل كاد يكون معدوما و ان الغالب في افراد الملاقة في هذا النحو هو الفرق بين لون الماء والنجس و الفرض انه قائل باعتبار التقدير حينئذ غاية انه قائل بطهارة مورد يلحق بالمعدوم في الندره وان ابنت الاعن كون النزاع معه معنويا فيرد عليه اولا بان قياس المقام بما اذا وقع الدم في مثله مع الفارق فانهما متحدان نوعا ولونا فاذا وقع قطرة دم في دم اخر لم يؤثر منه شيئا فيه فان لكل قطرة من الدم ونحوه مكان ولون خاصة بها سواء كانت متصلة بسائر القطرات ام منفصلة عنها بخلاف المقام كالماء والدم فانهما وان كانا كذلك و كانا متحدين لونا لكن التاثير والتاثر بينهما بمكان من الامكان .

والقول بان التاثر من الاخر فرع قابلية المحل وعدم اشتغاله بمثل اثر الاخر و الايلزم اجتماع المثليين في غير محله فان حقيقة التاثير ح هو تلاشي اجزاء الدم في الماء وبالعكس لا مجرد انتقال لون احدهما الى الاخر بداهة استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر فحقيقة تاثير المتلون في المتلون به تفريق اجزائه بجوهره وعرضه فيه فليس التاثر من الاخر متوقفا على عدم اشتغاله بمثل اثر الاخر كي يلزم اجتماع المثليين على فرض التاثير في حال ابتلاء احدهما باثر الاخر فان ذلك فيما اذا قلنا بجواز انتقال لون الى الاخر وقد تحقق في موضعه استحالة انتقال احد المايين

الى الآخر بنفس الجوهر مع عرضه وتفرق اجزائه في الآخر فيرى الآخر متلونا بلون المتلون وذلك واضح فاذا ترى خيطا احمر في الماء عند وقوع ما يوجب له ليس هذا الخيط مجرد اللون ولو كان كذلك عند الحس بل في الحقيقة تفرق اجزائه ولذا ينقص من حجم الجسم الى ان يعدم .

وما يثبوتهم من امكان ان يكون التلون لاجل ان يصير المتلون به مستعدا لافاضة لون حادث جديد عليه بمجاورته مع المتلون به والحاصل حيث يصير مجاورا معه يحصل له لون لا يربط له بلون المتلون ضعيف جدا .

وبالجملية يكون نفس الدم موجودا بجوهره و عرضه وح ان تداخل حجمه في حجم الماء لزم تداخل الجواهر والا كان له مكان نظير سائر الاجسام الواقعة في الماء فلو انه قائم بنفسه وواقع في مكانه ممتازا عن مكان الماء ولونه فاين اجتماع المثليين في محل واحد كى يكون في الاستحالة كاجتماع الضدين فيكون في البين لوان قائمان بجوهرين واقعين في مكانين كالحوت في الماء فكما ان له مكانا فيه بجوهره وعرضه فكذلك الجزء الذى لا يتجزى حسا .

وثانيا لزم الاستدلال هو عدم امكان تاثير الدم في الماء اذا تصف بغير لون الدم بل فيما لم يتصف بلون سوى لون نفسه كما في الماء الصافى لان كل جسم مشغول بلون ولا يمكن خلو جسم من اللون فلو كان معيار عدم التاثير اشتغال الآخر باثر مثله لزم عدم التاثير فيما ذكر لان الماء متصف بالانثر ومشغول به و مناط الاستحالة عند الخصم هو اشتغال الآخر بالانثر فانه هو المانع عن التاثير لالمثلية غابة الامر عند ابتلاء الآخر باثر مثله لزم اجتماع المثليين وبائر غيره لزم اجتماع الضدين وكلاهما محالان والتالى باطل بالضرورة فكذا المقدم ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام الاعلام فراجع ويظهر الجارى المتغير بل مط بكثرة الماء الطاهر الجارى عليه متدافعا بحيث يكون لوروده عليه شدة وقوة وتدافع فى الورود عليه بعضه بعضا كى يحصل الامتزاج ويكون حاله كذلك حتى يزول التغير بناء على اشتراط الامتزاج كما نسبة الشيخ فى طهارته الى المشهور وقال فيه ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج ولا يكفى

مجرد الزوال في ظاهر كل من اعتبار كظاهر الكتاب تدافع الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيلة والمعتبر وكرة انتهى واما اذا قلنا بكفاية مجرد اتصاله بالجاري ونحوه بعد زوال التغير فح لافرق بين كونه متدافعا وعدمه .

ثم ان الكلام وان كان في طهارة الجارى المتغير الا انه في جهة البحث لافرق بينه وبين غيره كما اذا تغير الراكذ فالقى عليه الكبر بعد زوال تغيره فلا بد من تعميم البحث لو حدة الملاك من غير فرق ايضا بين كون العاصم هو الجارى او غيره .

و كيف كان فهل يشترط الامتزاج مطلقا اولا والظاهر هو الثاني لعدم ما يدل عليه بحيث يصح الاعتماد عليه قال في جامع المقاصد عند قول المصنف والجارى يطهر بتكاثر الماء وتدافعه حتى يزول هكذا وقع في عبارته وعبارة غيره والظاهر ان الحكم في الجارى غير متوقف على التكاثر والتدافع بل لوزال التغير باى وجه كان حكم بالطهارة لمكان المادة الى ان قال بعد ترده وميله الى اشتراط الامتزاج والاصح ان الامتزاج غير شرط للاصل ولانه ليس للامتزاج معنى محصل انتهى وبدل عليه امور .
الاول قاعدة الطهارة بعد عدم جريان استصحاب النجاسته فان موضوعه هو الماء الذى لم يتصل بالجارى .

وصحيحة ابن بزيع ماء البشر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير لونه وطعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة فان الوسعة وسعة حكمى فح يمكن كون العلة راجعة اليه فيكون علة للدفع اى لا يقبل النجاسته لان له مادة ويمكن ان يكون راجعة الى الطهارة المترتبة على ذهاب الريح و طيب الطعم فيكون راجعة الى الرفع اى ترتفع النجاسته بعد النزح الموجب لذهاب التغير لاجل المادة ويمكن رجوعه الى كليهما والرجوع الى الرفع متيقن والى كليهما محتمل والى الدفع خلاف الظاهر وتحقيقه فى الاصول فلا اجمال فى الصحيحة كما عن جبل المتين زعمانه انه لم يعلم ماذا معلول العلة .

وبالجملة دلت الصحيحة على حصول الطهارة بمجرد ذهاب الريح و طيب الطعم بالنزح من دون دلالة على اشتراط الامتزاج .

وقوهم ان النزح مستلزم له فلا يحتاج الى التقييد في غير محله فانه اولاً ان
الصحيحة ظاهرة في ان تمام الملاك في حصول الطهارة هو وجود المادة بحيث لا يحتاج
الى شيء اخر سوى ذهاب الريح والطعم والالزم على الامام عليه السلام بمانه ومجرد دلالتها عليه
بالملازمة وان المورد مورد لازمه الامتزاج غير مضر بالاطلاق.

وثانياً لا نسلم دلالتها عليه اصلاً فان المادة انما هي في تحت الارض و تخرج
الماء تدريجاً وتدخل في تحت الماء النجس ملائماً ومن المعلوم ان الدلو الواقعة في
البئر للنزح انما تقع في سطح الماء او في شيء يسير من العمق وواضح ان ذلك لو سلم
استلزامه للامتزاج انما امتزج به ما في سطح الماء او قليلاً من العمق وليس الا امتزاج
الماء النجس فلائمة في هذا الامتزاج فانه على الفرض انما امتزج به اجزاء النجس
فقط لاهو مع الطاهر وبدل عليه ايضاً قوله عليه السلام ماء الحمام كما ان النهر يطهر بعضه بعضاً
والمقصود مياه الحيض الصغار المتصلة بالمادة العاصمة.

وقوهم كونه راجعاً الى الدفع كما مال اليه في مصباح الفقيه بزعم ان المراد
من الرواية تشبيه ماء الحمام حال جريانه بماء النهر في عدم الانفعال وان معنى يطهر
بعضه بعضاً ان بعضه يحفظ طهارة البعض لانه يطهره بعد ان كان نجساً فاسد فانه خلاف
الظاهر بل لا معنى لارادته فلا يصح ان يكون المراد الرفع النجاسة الحاصلة له بداهة ان التطهير
في قوله يطهر فرع تنجسه وان الشيء اذا صار نجساً يحتاج الى التطهير فقوله عليه السلام يطهر
ظاهر في ان المقصود بيان صيرورته طاهراً بعد ما صار نجساً فهو كالصريح في ان
المقصود بيان ان بعضه مطهر لنجاسة البعض لاجل المادة ولذا اعترف به بمقتضى
عموم التشبيه فاذا ظهر ظهوره في الرفع فيدل على الدفع بطريق اولي من غير دلالة
على اشتراط الامتزاج.

ان قلت ان المشبه به حيث كان جاوباً مستلزم للامتزاج قهراً قلت التشبيه
لاجل ان المادة عاصمة لامن جميع الجهات فان الغرض من التشبيه بيان اثبات اظهر
خواص المشبه به للمشبه لاجميع الانوار كما شبه الرجل بالاسد في الشجاعة فظهر
بذلك ما في مصباح الفقيه فراجع.

ويدل على ذلك ايضا قوله في مرسله الكاهلي كل شيء يراه المطر فقد طهره
وقول ابي جعفر عليه السلام مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وطهره تقريبا
الاستدلال ان الكلام في العاصم من غير فرق بين اقسامه من المطر ونحوه فسطح الماء
شيء قدراه المطر و اصابه ماء الغدير والفرض انه موضوع واحد للحكم بالطهارة
بمجرد الرؤية والاصابة كما ان دون الكر موضوع واحد للحكم بالنجاسة بمجرد
الملاقاة فالفرق تحكم وهذا ليس بقياس كما توهم فان المقصود بيان ان الماء في المورد
موضوع واحد بنظر العرف للحكم فهل يرى العرف فرق بينهما من هذه الجهة فان
كان هناك تعبد فهنا كذلك والا فلا فكما ان دون الكر يفعل بمجرد الملاقاة بحكم
الشارع فكذلك ماء النجس محكوم بحكمه بالطهارة بمجرد الاتصال بهما ومن العجب
ما افاده في مصباح الفقيه بعد ذكر الروايتين بقوله وليس مقتضى عمومهما الاطهارة
الجزء الذي يصيبه ماء المطر والكر مادام اتصافهما بالوصف العنواني وهذا لا يتحقق
بالنسبة الى ساير الاجزاء الابدان ارتفاع صفة الاضافة وبهذا ظهر لك انه لا يصح الاستشهاد
بهاتين الروايتين على كفاية مجرد الاتصال بالكر واصابة المطر من دون اعتبار الامتزاج
لان اصابة جميع الاجزاء يتوقف على الامتزاج واصابة البعض لا تكفي الا في طهارة هذا
البعض دون غيره الذي لم يصبه الخ .

ففيه اولاً انه كما عرفت ان الماء موضوع واحد للحكم بالطهارة وانه شيء رآه
المطر ومن المعلوم انه لو كان للامتزاج دخل شرطاً او شرطاً لكان اللازم هو التنبيه عليه
ولما صح هذا الكلام منه بنحو الاطلاق .

وثانياً انه لو سلم عدم اتحاد الموضوع و اغمضنا عما فيه فنقول قدراه
المطر السطح الظاهر من الماء فقد طهره بالفرض فهذا السطح الظاهر صار
جزءاً للعاصم على الفرض فقد طهر سطح المماس به وهكذا الى اخر السطوح
فكل جزء من الماء فقد طهر جزءه الذي يلاقيه من غير استلزامه التدريج في التطهير
كما في تنجس القليل فانه بحسب الذات لا الزمان وهذا القسم من التعدد للموضوع
لا يتوقف على كون الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزى التي بطلانه من البداهات حيث

ان الجسم متصل واحد في الواقع كما هو كذلك عند الحس وان الاجزاء ما لم تصل بدرجة المعدونية تفرض لها جهات ستة بل يجرى على تعدد العرفي ايضا فان الشارع جعل السطح النجس موضوعا واحدا للطهارة بمجرد الاتصال فصار جزء المعاصم وسطح تاليه موضوعا واحدا لها ايضا وهكذا من دون استلزامه لطول زمانى اصلا .

ونالنا لوضح ما ذكره وان الطهارة تحصل للسطح الظاهر من الماء فلولم يمتزج انقلب بعد انفصاله عنه الى نجاسته ثانيا فيلزم من وجود هذا القول عدمه وما هو كذلك يكون باطلا وايضا لزم لغويته فمقتضى دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية هو الالتزام بعدم اشتراطه .

وبالجملة المأخى اما يطهر كله او لا يطهر اصلا او يطهر بعضه والاول واضح والثانى خلاف الاخبار والاجماع والثالث مستلزم لكون الماء الواحد ذا حكيمين وهو ايضا خلاف الاجماع .

وتوهم جوازه قياسا على صورة تغير بعضه مع اتصاله بالكر لنجاسة المتغير وانه فاسد لحصول التميز على الفرض فلا يكون واحدا فان الكلام فيما زال التغير واتصل بالمعاصم فتح لازم القول باختصاص كل بحكمه عدم تأثير لادلة الاعتصام ولزوم تخصيصها بغير الصورة وهو كما ترى .

ويمكن ان يستفاد الحكم من اطلاقات الجارى فان ترك الاستفصال يدل على العموم وعدم الاشتراط فتدبر ويرد على المشترك ايضا انه ان اراد امتزاج جميع الاجزاء فهو غير ممكن عادة وان اراد امتزاج البعض دون البعض فهو تحكم وان اراد الامتزاج العرفي فهو حاصل بمجرد الاتصال فتأمل جيدا ويلحق به فى الحكم ماء الحمام اذا كانت له المادة والمراد به كما عرفت هو الحيض الصغار لا الكبار وهو اسم للماهية المعروفة المغروسة فى الاذهان باى كيفية كان بداهة عدم دخل لذلك فى حقيقته و ماهيته سواء فى ذلك ما هو المتداول فى الزمن السابق ام اللاحق ام الان الحاضر وتغيير بعض الاجزاء والكيفية المعمولة فى السابق لا يوجب تغييرا فى اصل الماهية .

وبالجملة ما يصدق عليه الحمام ملحق بالجارى في عدم انفعال مياه الحياض الصغار منه لاجل اتصاله بالمادة كما دل عليه ادلة عدم انفعال الجارى، وذلك واضح .
ثم الظاهر من التنزيل ان المادة بنفسها بمقدار الكر بل ازيد منه بكثير فانه كما عرفت ان المقصود هو تنزيل الحياض الصغار بالجارى والظاهر منه هو عموم التنزيل والتشبيه رفعا ودفعاً وليس الا اذا كانت المادة كثيرة بحيث لو تنجست المياه الواقعة في الحياض الصغار بالتغيير تعصمها المادة بنفسها وتدفعها عنها ومن المعلوم انه لو كان المجموع بقدر الكروان يعصم نفسه عن الانفعال الا انه لو تغير بعضه الذى في الحياض لصغار بالنجاسة ينجس ما فى الخزانة لان ما تغير ينجس فيقص عن الكر فينجس لملاقاته مع النجس وهو بعيد عن لسان عموم التنزيل فى الغاية وهذا مضافا الى ما هو المتعارف من الحمامات من كثرة مياه الخزانة بل كثيرا ما يكون بمقدار الف كره بل ازيد فالسؤال والجواب يقعان عن مياه الحياض الصغار وان مجرد اتصالها بالخزانة كاف لاعتصامها اذ لا فلابد وان يكون ما فى الخزانة بنفسه ازيد من الكر بكثير كما هو الاشهر وعن الحدائق هو المشهور وعليه يكون ماء الحمام بمنزلة الجارى رفعا ودفعاً بخلاف ما اذا كان المجموع كرا .

اللهم الا ان يكون مراد القائل به هو كونه مثله فى خصوص الدافعية فقط وبالجملة لا ينسب الى الذهن من قوله ماء الحمام بمنزلة الجارى او كماء النهر الا لمياه القليلة المتصلة بالكثير و ان هذا القليل السافل لاجل اتصاله به صار قويا لا ينفعل ولو انفع ارتفع عنه النجاسة .

ثم الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم ايضا بخصوص الحمام بحيث كان له موضوعية بل ثابت لكل ماء قليل متصل بالكثير ولو كان فى غير الحمام فتدبر ولو ما زجه طاهر فغيره من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا بالانفاق ولاصاله بقاء المطهرية حتى يعلم خلافها و مادام اطلاق الاسم عليه باقيا كان كذلك بلا خلاف كما فى الطهارة وعن الفنية والمنتهى الاجماع عليه .

وأما المحقون فما كان منه دون الكرفانه ينجس بملاقاة النجاسة اجماعاً منقولاً ومحصلاً والمشهرة المحققة عدا ابن ابي عقيل والقاساسنى قال الشيخ فى الطهارة وقيل انها تبلغ ثلاث مائة و عن الرياض انه قد جمع بعض الاصحاب فيها ما تى حديث انتهى بل لعل هذا الحكم يعرفه العوام فضلاً عن الخواص فيكون الكل مفطوراً به ويدل عليه طوائف من الاخبار منها الاخبار الكثيرة المشتملة على لفظ الكر كقوله اذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شىء فانه لولاها لم يكن وجه للتقييد بها .

وهنا الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالغسل واهراق ما لاقتته النجاسة كصححة البقباق الواردة فى سؤال الكلب قال عليه السلام انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء وصححة على بن جعفر فى خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرات .

وصححة البيزنطى سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده فى الاناء وهى قدرة قال يكفى الاناء .

وصححة محمد بن مسلم عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء .
وصححة اسماعيل بن جابر عن الماء الذى لا ينجسه شىء قال كركلت وما الكر الخ وفى مصححة اخرى له كما تاتى عن الماء الذى لا ينجسه شىء قال ذراعان عمقه فى ذراع وشبر سعته ويستفاد منها انه لولا كون الحكم مر كوزا فى الاذهان لم يكن وجه لهذه الاسئلة .

وموثقة عمار والسماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل معه اناءان وقع فى احدهما قدر لا يدرى ايها هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعاً ويتيمم ودالاتها على نجاسة القليل واضح فانه لولاها لما كان وجه للامر بالاهراق والتيمم فانه انما يصح فيما اذا لم يوجد الماء .

وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يجد فى انائه فارة وقد توضع من ذلك الاناء مرارا او اغتسل منه او غسل ثيابه وقد كانت الفارة منسلخة فقال

ان راه قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما راه في الاناء فعليه ان يغسل كل ما اصابه ذلك الماء و بعيد الوضوء والصلوة وان كان انما راها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء شيئاً وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال عليه السلام لعلمه يكون انما سقطت تلك الساعة ولا يخفى ظهورها في انفعال القليل لكن يمكن ان يقال بشمول قوله عليه السلام وان كان انما راها بعد ما فرغ من ذلك لما راه بعد الفراغ من دون فصل بين العمل والرؤية فانه مضافا الى عدم جريان العلة ح لعدم احتمال سقوطها في تلك الساعة لزم منه الحكم بصحة الوضوء والصلوة مع انه يعلم بوقوع الوضوء مع ماء النجس و كذا الصلوة وهذا الاشكال مما نورد في سابق الزمان ولكن يضعف مضافا الى ظهور العلة في مورد صح احتمال السقوط في تلك الساعة بان الظاهر هو وقوع الفراغ عن الصلوة ففي مثله غاب عن الماء عادة بقدر اشتغاله بالصلوة فيحتمل وقوع الفارة في تلك الساعة .

ان قلت كيف يمكن انفساخ الفارة اذا سقطت في زمان اشتغاله بها لاستحالتها عادة فيكشف عن سقوطها قبلا ووقوعها في الماء بكثير .

قلت يمكن وقوعها فيه بعد الفراغ ميتة منفسخة اور آها بعد الفراغ بعد مدة يمكن انفساخها كما اذا وقعت فيه بعده ولم يرها الا بعد يوم او اقل .

والانصاف ظهور الرواية في النجاسة بحيث كاد يكون من الواضحات .

وقريب منه ما حكاه صاحب الحدائق عن الذكري عن العيص بن قاسم قال سئلته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء قال ان كان من بول اذ قدر فليغسل ما اصابه والمراد من الوضوء ماء الغسل ومنه الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر .

اذ لولا نجاسة القطرة لما كان وجه لغسل ما اصابه فتأمل والانصاف ان هذه الادلة ظاهرة بجمليتها في الانفعال بحيث لا يحصل للمفقيه ريب فيه من حيث المجموع وان كان للاشكال فيها بالنسبة الى كل واحد مجال لاسيما بملاحظة الاجماعات المنقولة والمحصلة ومغروسية الحكم في اذهان كافة الناس والظاهر ان في هذه الاخبار غنى وكفاية الا ان الذي يوجب الوهن بها معارضتها باقوى و اظهر منها واستدل ايضا على النجاسة

ايضا باخبار لا تخلو كل واحد منها عن اشكال في حد نفسها لكنها ايضا لا تخلو من تأييد ونحن نذكرها واحدا بعد واحد ونذكر ما فيها بفهمي القاصر وهي امور .

هنا رواية على بن حكيم عن رجل عن ابي الحسن عليه السلام قال لا تغسل بماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم . وفيه مضافا الى دلالة على لغوية بناء الحمامات وكون الغسل فيها منهايا مع ان بناء الحمامات باجمعها لذلك والى معارضتها بما ورد في خصوصها كقوله بمنزلة الجارى او كماء النهر .

ان النهى اما عن الغسل فى الخزانة او عن حياضها الصغار المتصلة بها او المنقطعة عنها اما على الاولين فلامعنى للانفعال فيكون النهى تنزيهيا لا غير واما على الاخير فمع بعد اراته بخصوصه وعدم تعارف الغسل منها مع وجود الخزانة او المتصلة بها يرد عليه ان الانفعال مبنى على نجاسة الامور المذكورة فيها بداهة عدم فرق بين كون الغسل من الزنا وبين كونه من غيره الابناء على نجاسة عرق الجنب من الحرام فتحتمل النجاسة من حيث عرقهم وهو اول الكلام وكذا الكلام فى نجاسة ولد الزنا بل لو شك فى طهارته كان محكوما بها لكونه مسلما قطعاً خصوصا مع اعترافه بما جاء به النبى صلى الله عليه واله وسلم فضلا عن القطع بها والناصب ينجس ان اظهر العداوة والسب على الائمة والا فغير معلوم فالتمسك بها للانفعال دون اثباته خرط القتاد ومنه يظهر ما فى رواية العليل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فتدبر .

ومنها صحيحة على بن جعفر اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام قال اذا علم انه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل والظاهر عود ضمير وحده الى النصرانى وضمير فيغسله الى المسلم اذ لو اغتسل المسلم اولا ثم بعده النصرانى فلامعنى للامر بالغسل اى بعد غسل النصرانى يغسل المسلم ثم يغتسل والظاهر عود ضمير المنسوب الى غسل مائه فلا يخلو ح اما ان يكون المراد الطهارة الشرعية او العرفية اما الاول فلا يستقيم اذ

الظاهر كون الحوض كبيراً وسيماً بحيث يمكن وقوع المسلم والنصراني بل وغيرهما فيه وفي مثله لا يكون الماء منفصلاً فلا مناس من ان يعمل على غسل العرفى الذى هو رفع قذارة الماء الحاصل من جسد النصراني الموجب لتنفّر الطبع فيخرج عن الاستدلال. ومنها رواية على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن حب ماء فيه الف رطل وقع فيه اوقية من بول هل يصلح شربه او الوضوء منه قال لا يصلح .

وفيه انها ظاهرة فى الكراهة مع ان اوقية من البول موجبة للتغير غالباً مع امكان حمل ماء الحب على الكربان يكون الرطل مكياً فيكون ضعف العراقى فيزيد على الكر بكثير بل لو حمل على العراقى ايضاً يصح كونه كراً فان الالف ينقص عن الكر بحسب الوزن بماتى رطل وهو سدسه فيكون الالف خمسة اسداس الكر فينطبق مع الكر بحسب المساحة اذا عملنا برواية اسمعيل بن جابر من قوله زراعان عمقه فى زراع وشبر ستمه وقلنا بان الكر ما يكون مكسره سبعة وعشرين شبراً وبالجملة ان سبعة وعشرين تكون تقريباً بمقدار خمسة اسداس الكر وزناً فاننا وزنا شبراً مكعباً من الماء فوجدناه اربعة امانان ومن ذلك يظهر وجه تعبيره عليه السلام بالاصحح الظاهر فى الكراهة فانه ينبغى للشارب او المتوضى ان يجتنب عن مثله ونحوها رواية سعيد الاعرج. ومنها رواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عليه السلام قال لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة .

وفيه ان الافساد لاجل تغييره وظاهرها عدم افساده بغيرها فهى على خلاف المطلوب ادل اللهم الا ان تكون ناظرة الى ان الفساد الذى يكون بالميتة لا يكون الا اذا كانت ذا نفس سائلة فى مقابل ما ليست كذلك فلم تكن ناظرة الى سائر النجاسات .

ومنها رسالة على بن حديد عن بعض اصحابه قال كنت عند ابي عبدالله عليه السلام فى طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبدالله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبدالله عليه السلام ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبدالله عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فقال صبه فى الإناء فصبه فى الإناء .

وفيه عدم دلالة الاراقه على النجاسته فيحتمل كونها لاجل تنفر الطبع حيث ان الظاهر ان الاستقاء لاجل استعمال الماء في الشرب والوضوء والنفس متنفر عما دون الفارة ويؤيد ما ذكرنا موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن جرّة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القه وتوضاً منه وان كان عقرباً فارق الماء وتوضاً من ماء غيره اللهم الا ان يقال بان الاراقة للعقرب لم تدل على النجاسة لاجل القرينة للعلم بعدم نجاستها مع كونها ذاسمّ ضارة بخلاف الفارة لعدم اضرارها في استعمالها فليس وجه الامر بالاراقة الا النجاسة ومنه يظهر ما في الخبرين بعدها فتدبر ونحوه الموثقة الاخرى عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الخنفساء تقع في الماء يتوضاً منه قل نعم لا بأس به قلت فالعقرب قال ارقه فالامر بالاراقة لا يدل على النجاسة ويؤيد ما ذكرناه ايضاً ما حكاه في الوافي عن التهذيب عن الغنويّ عن ابي عبد الله قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك تقع في الماء فنخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضاً منه قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضاً غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه .

وهي رواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا اهربق ذلك الحب والحادية هي الظلم والشر وفي الحديث من رفع عن قوم من المسلمين عادية ماء اذ نار وجبت له الجنة والمقصود من السؤال هو السؤال عن جواز شربه اذا صب عليه الماء فاجاب بعدم الجواز واهراق الحب الواقع فيه قطرة منه فتكون الرواية بصدد بيان المبالغة في حرمة الخمر خصوصاً في مقابل الحيلة الشرعية الموجبة لجواز شربها فان ظاهر السؤال هو زعم المتوهم انه لو صب ماء في قدح من الخمر يجرّوز شربها فيبالغ عليه السلام في امرها واجاب بما اجاب فيكون لسانها لسان ماورد عن امير المؤمنين من اجتنابه عن لحم غنم اكل الكلاء من فلاة سميت من بئروقع فيها قطرة خمر اللهم الا ان يقال ان هذه المبالغة لا تصح الاعلى النجاسة اذ معلوم ان القطرة اذا وقعت في الحب لكانت مستهلكة فلما معنى للحرمة فليست بخمر كي تعمرم ويضعف

بان مورد السؤال مما يصدق عليه شرب الخمر فتحرم لامحالة فلا بد وان يجاب عنه بالحرمة فاذا وجب الجواب عنه بها فلا بأس بان يبالغ في ضمن الجواب بما يعم صورة عدم الصدق او الشك فيها .

وهي رواية ابي بصير المشتملة على قصة ام معبد العبدية وفيها لا والله لا اذن لك في قطرة منه فلا تذوق منه قطرة الى ان قال عليه السلام ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء يقولها ثلاثا .

وفيه ان صدرها بصدد الاهتمام بامر شرب الخمر كما عرفت فمن الممكن كون قوله ينجس حبا من ماء عبارة اخرى عن ذلك وانه بصدد المبالغة في الحرمة وانه نجس وقدر معنى فتكون عبارة اخرى عن القذارة ويؤيد عدم كون السؤال عن النجاسة بل عن الحرمة فلا معنى للجواب بشيء لم يكن بصدده فلا يبعد ان يكون المراد منه هو الرجس فيكون مفادها مفاد قوله تعالى انما الخمر والميسر رجس وان ابيت الاعن النجاسته المصطلحة فهو مبنى على نجاسته الخمر فائبات الانفعال بمثل ذلك مصادرة واضحة بداهة انها مسئلة خلافية والاخبار فيها مختلفة ويظهر من كثير منها الطهارة كقوله عليه السلام عند اصابتها الثوب لا بأس وقوله عليه السلام ان الله تعالى حرم شربها .

وهي ما اشتملت على لفظ الكره ونحوه وهي ايضا كثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب وتغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كرام ينجسه شيء وكون الحكم معلقا بالكربة بديهي فلا يكون راجعا الى مطلق الماء ولكن الذي ينبغي ان يعلم هو ان معنى المفهوم ليس هو الانتفاء عند الانتفاء والالزم التناقض بين المفهوم وبين قوله اذا اصاب المطر ماء لم ينجسه شيء في تلك الحال او اذا كان له المادة لم ينجسه شيء وهو واضح البطلان لعدم صحة الرجوع الى باب التعارض و اعمال قواعده ح بل لا يقتضى المفهوم ازيد من ان يكون للقييد مدخلية في الحكم وانه ليس على نحو الاطلاق والا كان ذكره لغوا .

وبالجملة معنى وجود القيد في كلام المتكلم هو كون الحكم معلقا على القيد

واما انتفائه عند انتفاء القيد فلا فيمكن تحقق الحكم لصورة وجود قيد آخر بل يمكن كون الحكم لصورة فقدان القيد ايضا ويكفى في اخراجه عن المغوية كونه فعلا بصدد اثبات الحكم لصورة وجود القيد نعم اثبات العموم يحتاج الى القرينة ولو بان يقال لولم يكن قدر كذا ايضا لم ينجسه شيء بخلاف ما اذا لم يكن قرينة على العموم فان الحكم ح لصورة تحقق القيد وهذا ما افاده الاستاذ العلامة البروجردى (ره) في مجلس الدرس في غير المقام وان مقتضى المفاهيم ليس الا ذلك هذا .

ولكن الانصاف ان الاستفادة مما اشتمل على لفظ الكر هو انفعال القليل غاية الامر لم يكن الشرط ح علة منحصرة لعدم الانفعال بل لاصابة المطر او وجود المادة ايضا دخل فالماء لا ينفعل عند تحقق احد هذا الاسباب نعم يرد على هذه الطائفة من الروايات ان الكر الموضوع للحكم غير معلوم فكيف يمكن الحكم بموضوع مجهول في غاية الجهالة فروايات الكر كما ناتي بين عدم بيان له اصلا كالذي مر انفا وبين ما لا يمكن الجمع بينها عرفا و بين ما لم تشتمل على لفظ الكر بل علق الحكم بعدم النجاسة بالراوية او القلتين ونحوهما فيستظهر المحقق الدقيق من هذه الروايات ان المقصود من بيان الكثرة المختلفة الدخيلة في موضوع عدم الانفعال هو المقدار الذي لم يتغير الطباع منه وانه لو كان الماء بهذا المقدار تقريبا لا بأس باستعماله في الشرب والوضوء فعلى هذا يصح الاختلاف وانها على حسب مراتب ما يقع فيه از حسب اختلاف الطباع فتدبر .

ومما استدل على نجاسته الماء صحيحة زرارة قال اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ اولم يتفسخ الا ان يجيء له ريح تغلب على ريح الماء والراوية تكون دون الكر بكثير والاكثرية تصدق اذا اكثر عنها ولو بقليل فمضافا الى انها صريحة في عدم انفعال دون الكر يلزم منها تفاوت مقدار الذي تؤثر النجاسته فيه اذ الراوية لم تكن لها مقدار معلوم في جميع الازمنة بل الافراد المتعارفة منها متفاوتة في الغاية كالكوز الصادق على الصغير والكبير والمتوسط وكذا القرية ونحوها ومن المعلوم انه لو كان لها دخل في الحكم لاختلف بادننى تفاوت والحاصل هذه الرواية لم تدل

على نجاسة دون الكبر اللهم الا ان تحمل الرواية على مقدار الكبر والحاصل ان هذه الروايات وان لم تكن دالة على الانفعال منفردة مضافا الى ضعف سندها الا انها بضميمة مآظها النجاسة وسائر الامارات والقرائن والاجتماعات الكثيرة دلت على المطلوب وكيف كان ففي مقابل هذه الاخبار اخبار اخر ظاهرة في عدم انفعال القليل ونحن نذكرها جميعا مع ما يستفاد منها وهي كثيرة منها رواية ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبدالله في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلو الموضوء من ركي فخرج قطعة من عذرة يابسة فاكفاه رأسه وتوضأ بالباقي ولا اشكال في ظهورها في عدم الانفعال والاشكال عليه بان هذا الامر من شأن الامام بعيد وكيف يرضى احد توضوء مثل الامام من مثل هذا الماء مع اهتمام الشارع بماء الوضوء بما لا يتم بغيره في غير محله اذ قد لزم على مثل الامام ارتكاب المكروهات واستعمال ما لا ينبغي استعماله كي لا يقع الخلق في خلاف الواقع فاذا كان الماء غير منفعل حقيقة لزم على الامام استعماله وان لا ينبغ استعماله في الوضوء رفعا لتوهم عدم جوازه ونجاسته نعم يتوهم المعارضة بينها وبين مرسله على بن حديد المتقدمة المشتملة على اراقة دلو استقى بها فاذا فيها فارتان .

ولكن الانصاف عدم المعارضة بينهما لولا القرائن الخارجية فان الامر بالاراقة غير ظاهر في النجاسة وهذه الرواية صريحة في الطهارة فالجمع الدلالي مقتضى حمل المرسله على الكراهة .

وهي حسنة تحمل بن ميسر سئل ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى القليل في الطريق يريد ان يقتسل منه وليس معه اناه يعترف به ويدها قدرتان قال يضع يده ويتوضأ ويقتسل هذا مما قال الله عز وجل ماجعل عليكم في الدين من حرج و حملها في الوسائل على التقية او على كون المراد بالقدر الوسخ لا النجاسة او على ان المراد بالقليل ما بلغ قدر الكبر من دون زيادة وفيه ان العامة ايضا مختلفون في المسئلة حيث ان انفعال القليل كان مذهب كثير منهم قال في التذكرة وممن فرق بين القليل والكثير وان اختلفوا في حد الكثرة ابن عمرو وسعيد بن جبير ومجاهد والشافعي

واحمد وابو حنيفة واصحابه واسحق وابونور وعبيد والمزني لقوله بالتيمم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه الجمهور فالحمل على التقية لا معنى له اللهم الا ان يكون الحكم بذلك لاجل التقية عن ذهاب الى الطهارة فتأمل وابعده منه حملة القذارة على الوسخ والقليل على الكرو والحاصل ظهورها في عدم الانفعال واضح ووجود الشاهد لها من الكتاب مما يؤيد صدورهما جدا وقال المحقق الهمداني بعد نقل الحسنه وفيه بعد منع الحقيقة الشرعية في القليل انها قابلة للتقييد خصوصا بعد ملاحظة ان اغلب المياه التي ينتهي اليه في الطريق اما ذرمادة او مياه الغدران التي قلمما يكون اقل من كراً فتسميتها قليلا ربما يكون بالاضافة الى المياه التي يمكن الارتماس فيها وان ابيت الاعن ظهورها في الماء القليل الذي لم يبلغ الكفر فلا بد من طرحها لقصورها عن مكافئة الاخبار المتقدمة الى ان قال مع ان الامر بالتوضي مع غسل الجنابة مما يقرب حملها على التقية كما في الوسائل اللهم الا ان يراد به معناه اللغوي وهو التنظيف وامره به لكونه مقدمة للغسل انتهى وفيه مواقع للنظر كما لا يخفى بدهان هذه التكلفات مع عدم صحتها في حد نفسها نيا فيها الاستشهاد بقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج ضرورة ان ذلك يصح لولم ينفع القليل بخلاف خلافه فانه عين الحرج بل لسان الحسنه لسان الحكومة فهي مقدمة على غيرها كما اعترف به قدس سره حيث قال بعد ذلك والانصاف ظهور الحسنه في ارادة الماء القليل وحكومتها على ادلة الانفعال فانه لو كان موردها الكر لم يكن هذا مما قال الله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج الي ان قال فهي حاكمة على الادلة المطابقة الدالة على الانفعال ومع الغرض عن جميع ذلك كان الترجيح مع الحسنه ايضا لكونها موافقة للكتاب الراجع للمخرج الخ .

نعم تعارض الحسنه تارة بصحيح ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه فقال ان كانت يده قدرة فليبورقه وان كان لم يصبها قدر فليغتسل منه هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج .

وفيه ان الاستشهاد بالكتاب انما يناسب عدم الانفعال واهراق الماء لاجل اصابه

العذرة عين الضيق فلا يدفع الحرج ح الا باعتبار صحة الغسل من الركوة الملاقية مع اليد المملطخة بالقذرة بخلاف ما اذا كانت الصحة منحصرة بصورة خلوها عن القذر فانه عين الحرج اللهم الا ان يكون مقصوده ~~من~~ من الحرج وعدمه هو في الجملة وانه لو كانت صحة الغسل منحصرة في الكثير كان حرجيا مع انه لم يكن بل صحت في القليل ايضاً اذا لم يلق ماء الركوة او التور يد المملطخة بالقذر فتأمل واخرى برواية شهاب ابن عبدربه عن ابي عبدالله عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا بأس اذ لم يكن اصاب يده شيء وقد عرفت من ان مقتضى المفهوم ثبوت الحكم لصورة ثبوت القيد واما لغيره فهو ما كت عنه والفرض ان الحسنه بالصراحة تدل على وضع يده المملطخة بالقذرة في الماء مستشهدا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فكيف تكون رواية شهاب معارضة لها وبالجملة كانت الحسنه حاكمة عليها وعلى غيرها.

وهي صحيحة ابن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الوضوء مما ولغ فيه الكلب اذ السنور او شرب منه جمل اودابة او غير ذلك ايتوضاً منه او يغتسل قال نعم الا ان يجد غيره فتنزه عنه وظهورها في القليل مما لا يخفى لبعده السؤال بمثل ذلك عن الكثير وبعد خفاء مثله على مثل محمد بن مسكان وبعد الجواب بذلك عن الكثير اذ لا معنى للتنزه عن الكثير فتدبر.

وهي صحيح محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبدالله عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وفي المجمع المركن بكسر الميم الاجانة التي يغسل فيها الثياب وتقريبه هو ان الظاهر منه هو رمس الثوب في المركن بقربة غسله في الجاري لاصب الماء عليه مرتين بداهة انه مع عدم صحته في حد نفسه لا خصوصية ح للمركن فدلالته على عدم الانفعال مما لا يخفى فقد ظهر من ذلك ما في الجواهر قال فيه ما لفظه واما دل منها بالخصوص كرواية المركن فهي لا تفيد ازيد من عدم اشتراط ورود الماء في غسل النجاسة به فيطهر المحل ويتنجس الماء مع ان الامر بغسله مرتين لا يقتضى بوحدة الماء وعدم غسل الاناء بل قد يدعى ان المراد وضع

الثوب في المركزين ثم يصب الماء عليه ويغسل مرتين انتهى وذلك لان قوله فيطهر المحل ويتنجس الماء بظاهره غير صحيح فان تنجس الماء بعد تطهير الثوب ان كان بعد اخراج الثوب بحيث لو لم يخرج الا بعد زمان طويل لا ينجس الماء وبقي على طهارته وبه مجرد خروجه ينجس بحيث يكون خروجه ح سبباً لنجاسة ماء المركزين فهو كما ترى وان كانت قبله فلازمه تنجس الثوب ثانياً من تنجس الماء فتطهيره فيه لغو والامر به ايضاً لغو بل يلزم من وجود الطهارة عدمها وما هو كذلك باطل جداً فلما عني محصل لهذا الكلام وكذا قوله مع ان الامر بفسله الخ فانه اى عاقل حكم بتطهير الثوب في المركزين مرتين بان يغسل فيه اولاً ثم امزق ماء المركزين وغسل المركزين ثانياً وصب فيه الماء ثالثاً ووضع الثوب فيه رابعاً فانه مع عسره وحرجه في نفسه بل من حيث قلة الماء كان امراً لغواً مع حصول تطهيره بصب الماء عليه مرتين فهذا يشبه الاكل من القفا ويتلوهما في الضعف ما قد يدعى فان صب الماء عليه مرتين لا يحتاج الى وضعه في المركزين مع استلزامه لاهراق الغسالة اولاً ثم تطهير الثوب ثانياً ثم صب الماء عليه ثالثاً كما مر مضافاً الى ان ظاهر الظرفية وظاهر المقابلة بالجارى هو رسمه فيه .

ومنها صحيح بن بزيع قال كتبت الى من يسئله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه بشر فيستنجى فيه الانسان من بول او يغتسل فيه الجنب ما هذ الذي لا يجوز فكتب لا نوضاً من هذا الامن الضرورة اليه ودالاتها على عدم الانفعال واضح بعد وضوح عدم صحة الوضوء بماء النجس حتى في حال الضرورة الا انه في حال وجود غيره يستحب الاجتناب عنه لما فيه من تنفر الطباع .

ومنها صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن حبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر يتوضأ منه قال لا بأس واورد عليه في الجواهر بما هو نصه واما صحيحة زرارة المشتملة على حبل الخنزير فهي مع ابتنائها على نجاسته مالا تحله الحيوة من نجس العين لا دلالة فيها على مباشرة الحبل لما يخرج من البئر مع كونه قليلاً انتهى .

وفيه مالا يخفى فانه مضافاً الى دلالة الاخبار عليها والى شمول الخنزير في

النصوص لجميع اجزائه انه اجماعى وقد اعترف به قدس سره وانكر على منكرها غاية الانكار حيث انه بعد قول المحقق الا ان يكون عينه نجسته كالكلب والخنزير و الكافر قال فانه لا يستثنى منه شيء منها على الاظهر الا شهر بل المشهور شهرة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك اذ لم نجد بل ولم يحك فيه خلاف الا من المرتضى الخ و انت خير بان مع هذا الانكار الشديد لا يناسب منه ما ذكره هنا فانه على فرض كون المسئلة محل الخلاف عند السيد و بعض آخر مثل صاحب المدارك لا ينفع بحاله فانه من القائلين بالنجاسة واما مباشرة المحبل مع الماء فواضح وكذا قلته اللهم الا ان يدعى بان المقصود هو السؤال عن الوضوء عن البشر التي يستقى منها بعد ملاقاتها لهذه الدلو ويدفع بان الظاهر من السؤال هو السؤال عن الوضوء عن الدلو مضافا الى تذكير الضمير اذ على فرض عوده الى البشر لزم ان يكون مؤثنا فتأمل فان الدلو ايضا مؤثنة .

وهنا صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام انه سئل عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء يتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه و ظهورها فى عدم نجاسته هذا الماء واضح لعدم صحة الوضوء بماء النجس ولو فى حال الاضطرار بل لا بد من التيمم ح فالامر به ليس الاظهارة هذا الماء فيدور الامر بين ان لا يكون اليهود و النصرانى نجسا كى لا يلاقى هذا الماء النجاسة و بين ان لا يكون القليل منفعلا فوجه عدم انفعال هذا الماء ليس بمعلوم و بمثله لا يصح الاستدلال جدا .

وبالجملة هذه الاخبار وغيرها وان كان ظاهرها عدم الانفعال الا انها موهونة بعد اعراض المشهور عنها و يؤيده ان صناعة الجمع يقتضى حمل اخبار الانفعال على التنزح و كراهة استعمال ما لاقاه النجاسة لان هذه الاخبار صريحة فى عدم الانفعال بخلاف ما ظاهره الامر بالغسل و الاهراق و عدم الشرب و نحو ذلك فانها لو سلمت ظاهرة فى النجاسة و واضح ان النص وكذا الاظهر مقدم على الظاهر مضافا الى انه مع صحة هذا الجمع لا يصح الرجوع الى المرجحات فاعراض المشهور مع صحة هذا الجمع مما يوهن اخبار عدم الانفعال فالاعراض عنها اجدر فتأمل جيدا .

اللهم لان يضعف بان اعراضهم عن تلك الاخبار وعدم ذهابهم الى هذا الجمع

العرفي لاجل فهمهم النجاسة مما قابلها ولعمري ان هذا الاحتمال مما يوجب وهن الاعراض بل يوجب وهن الاجتماعات لاحتمال كونها مستندة الى هذا الامر فالمسئلة مشككة جدا واشكل منها هو تعميم سميّة الملاقاة للانفعال الى المتنجس ايضاً مع ان مورد الاخبار هو وقوع الاعيان النجسة فيه فتأمل تعرف .

وكيف كان فعلى المشهور القائلين بالانفعال يظهر بالقاه كره عليه فما زاد اذا تنجس وقد عرفت انه بمجرد الالتقاء والاتصال يحصل الطهارة من غير ان يشترط الامتزاج و الفرق ان الاتصال بالعاصم حاصل هناك بخلافه هنا وان كان الالتقاء موجبا له قهرا دفعة عرفية ومقتضى ما ذكرناه هو كفاية الاتصال ولو كان بساقية .

ولا يظهر باتمامه كرا على الاظهر بل الاقوى وعليه اكثر المتأخرين بل المشهور كما ادعى الشيخ في طهارته وعن السيد وابن ادريس ويحيى بن سعيد القول بالطهارة سواء كان المتمم طاهرا ام نجسا كما نقل عن ابن ادريس التصريح بعدم الفرق بينهما وهو عجيب بناء على الانفعال اما اذا كان المتمم نجسا فواضح وكذا اذا كان طاهرا اذ بمجرد الملاقاة يتنجس واستدل عليه ابن ادريس بعموم قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان الماء متناول للطاهر والنجس والخبث نكرة في سياق النفي فيعم ومعنى لم يحمل خبثا لم يظهر فيه كما صرح به جماعة من اهل اللغة وقال ان الرواية مجمعة عليها عند المخالف والموافق انتهى على ما نقله في المدارك .

وفيه ان معناه ان البلوغ الى الكرمات من تطرق الخبث اليه ويدفعه عن نفسه فيكون ظاهرا في الدفع لان الخبث الحاصل فيه يرفع ويزول بمجرد البلوغ كما انه لا يكون معنى عدم الحمل عدم الاتصاف مطلقا كى يعم الدفع والرفع .

وبالجملة ان الرواية ظاهرة في الدفع كما عليه المحقق الهمداني وصاحب الجواهر وفي الثاني ان الظاهر منها ان المراد بها انه لم يعمل خبثا مبتداء والمراد ببلوغه ليس بعد تحمل الخبث فيكون معناها معنى الرواية المشهور انه اذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شىء انتهى وورد عليه في المعتبر بضعف السند فقال والجواب دفع الخبر فانا لم نروه مصندا والذي رواه مرصلا المرتضى رضى الله عنه والشيخ ابو جعفر واحاد ممن:

جاء بعده والخبر المرسل لا يعمل به وكتب الحديث عن الائمة خالية عنه اصلا واما المخالفون فلم اعرف به عاملا سوى ما يحكى عن ابن حنبل وهو زيدى منقطع المذهب وما رايت اعجب ممن يدعى اجماع المخالف والمؤالف فيما لا يوجد الا نادر النجس ولا يخفى ان من ردها سندا يستفاد تمامية مدلولها وقد عرفت عدم تماميتها ايضا وادرد عليه في الجواهر بانها وان كانت مرسله الا انها قد رواها من لا يطعن في روايته كالمترضى مع العمل بها وهو لا يعمل باخبار الاحاد انتهى ثم استظهر عمل الشيخ بها ايضا اقول ويؤيده انه وجد مضمونها في اخبارنا ايضا فالعمدة ردها من حيث الدلالة وانها غير دالة على ما ادعوه بل موافقة لقولهم بالتيمم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء وان ابيت الا عن دلالتها على الرفع والدفع فيردها ما دل على النهى عن الاعتسال بغسالة الحمام اذا طلقه يشمل صورة الكر وما دل على انفعال القليل بناء على انفعاله بملاقاته مع المتنجس ايضا فتأمل كما يمكن ان يقل ان النهى عن الاعتسال بغسالة الحمام لم يكن للنجاسة وكيف كان فلا تعم كليهما واستح سيد المترضى له بان البلوغ يستهلك النجاسته فيستوى ملاقاتها قبل الكثرة وبعدها وبانه لولا الحكم بالطهارة مع البلوغ لما حكم بطهارة الماء الكثير اذا وجد فيه نجاسته لامكان سبقها على كثرته .

والجواب عن الاول بان الحكم بالتسوية مضافا الى انه قياس مع الفارق فانه بعد الكرية يقوى على اعتصامه واستهلاكها بخلافه قبل الكرية وعن الثانى بان الحكم بالطهارة مع البلوغ ليس الا لصورة اليقين بسبق الكرية فلا يكون صورة الشك محل نظرهم في هذا الحكم اصلا فانها محكومة بقواعد اخر لا ربط لها بالمقام ويكون لها صور كسابقة قلة الماء وكثرته فيجرى استصحاب الكثرة او القلة فيحكم بالطهارة في الاول اذ الشك في النجاسته مسبب عن كرية الماء وبالنجاسته في الثانى ومع عدم حالة سابقه لاحدهما يجرى استصحاب عدم وقوع النجاسة فيه الى ان اليقين بها فيحكم بالطهارة فتأمل مضافا الى جريان قاعدة الطهارة وهذا منه قدس سره عجيب .

واستدل على النجاسة بامور الازل انه مساء محكوم بالنجاسة فيتوقف الحكم على ارتفاعها على دليل كما في الحدائق اذ الفرض عدم تمامية دليل الحضم الثانى استصحاب

النجاسته كما استدل به في الجواهر ولكن يمكن ان يورد عليه بارتفاع الموضوع اذ في السابق كان الماء قليلا والان كرا ولا يمكن القول بان القلة والكثرة من حالته عند العرف فانها مقومتان عندهم .

الثالث الادلة الدالة على النهى عن الاغتسال بغسالة الحمام الذي يجتمع فيها غسالة اليهود والنصارى وولد الزنا فانها يعم الكبر فيكون من مصاديق المقام وفيه انه لم يعلم كون وجه النهى للنجاسة مضافا الى انه فرع ثبوتها وهو اول الكلام .

الرابع ما دل على انفعال القليل بناء على شموله لصورة انفعاله بالمنتجس ايضا لعدم الفرق في القليل بين كونه قليلا في حال الملاقة وبعده او كان حين الملاقة قليلا وبعدها صار كثيرا وبذلك ظهر فساد ما ذهب اليه المحقق الهمداني من عدم شمول ادلة الانفعال للمقام لانه قبل الملاقة طاهر وبعدها ليس بقليل .

وما كان منه كرا فصاعد الا ينجس الا ان تغير النجاسة احد اوصافه الثلاثة وقد ظهر وجهه مما ذكرناه في الجارى ويطهر بالقاء كره عليه فكر اخر لو تغير عند الالقاء حتى يزول التغيير ولا يطهر بزوال التغير من نفسه ولا بتصفيف الرياح ولا بوقوع اجسام الطاهر بزيل عنه التغير حتى يلقي عليه الكبر كل ذلك لاستصحاب النجاسة .

فان قلت الاشكال المتقدم على استصحاب النجاسة الجارى في المسئلة السابقة وهو عدم بقاء الموضوع جار هنا .

قلت الموضوع في المقام نفس هذا الماء فان التغير وعدمه يعد عند العرف من حالات الماء لا من مقوماته بناء على كون المعيار في باب الموضوع في الاستصحاب هو العرف بخلافه هناك فان الماء في حال نجاسته قليل وفي حال ملاقاته مع المتمم كثير فهما موضوعان نعم لو كان المعيار في باب الموضوع فيه هو العقل لجرى الاشكال بخلاف ما اذا كان بحسب العرف اذ لسان الدليل ومعنى الاخذ من لسان الدليل ان الموضوع هو الذي فهمه العرف من ظاهر الدليل كما ان معنى كونه عرفا هو ان الموضوع ما فهمه العرف بمناسقه الحكم والموضوع في قبال ما يفهم من الدليل ولو كان

قد يتوافقا في مثل العنب اذا غلا ينجس فانه يكون الموضوع على الاول هو العنب لا الذيب بخلافه على الثاني فانه نفس الذات الاعم من الرطب واليابس بحيث يرى الرطبية واليابسية من الحالات الطارئة على الذات .

وبالجملة الفرق بين الثلاثة واضح فانه اذا كان المعيار لسان الدليل فالعرف يفرق بين ما اذا قال الماء المتغير ينجس وبين ما اذا قل الماء ينجس اذا تغير فانه يفهم من الاول دخل التغير في الموضوع بخلاف الثاني فانه يفهم كون الموضوع هو الماء والتغير علة الحدوث لالبقاء واما على كون المعيار هو العقل لافرق بين العبارتين وانه في كليهما يكون الموضوع مر كبا كما انه على كون المعيار هو العرف لافرق بينهما في كون الموضوع هو ذات الماء و قد يتوهم معارضة هذا الاصل باصالة عدم جعل النجاسة في الازل لما بعد زوال التغير .

وفيه ان الشك في جعل النجاسة لما بعده ونظائره كوجوب الجلوس لما بعد استتار القرص اذا وجب الجلوس الى الغروب فشك في تحققه بعد الاستتار و عدمه مسبب عن الشك في بقاء الحكم الثابتة في الازل لما قبل الزوال وانه هل يكون باقيا الى ما بعده او لا فاذا جرى الاصل فيه لما يبقى للشك في الثاني مجال مضافا الى كون استصحاب عدم جعل النجاسة لما بعد زوال التغير ونحوه لاثبات المجمعول مثبتا فتأمل . فان قلت ان الشك في الاصل السببي شك في المقتضى فاستصحاب العدم الازلي الجارى في المسبب بالامعاض .

قلت الطهارة والنجاسة كما في مصباح الفقيه من الامور الثابتة التي لا ترتفع الا برفع ولذا لا يشك في بقاء النجاسة لما بعد زوال التغير اذا كان الماء قليلا لعدم وجود مزبل له وانما الشك في الكثير لاحتمال كون الكر صالحا للرافعية عن نفسه لقوله لم يحمل خبثا ومن ذلك يظهر انه لو لم يجر الاصل ايضا لكانت الطهارة محتاجة الى رافع مفقود .

وقد يتوهم الطهارة لما بعد زوال التغير مستدلا بقوله اذا بلغ الماء قدر كرم لم يحمل خبثا بتقريب انه يعم الدفع والرفع خرج منه حال بقاء التغير بناء على ان

المرجع ح هو العموم دون استصحاب حكم المخصص وفيه ما عرفت من انه لا يدل على الدفع واذع من ذلك هو التمسك بصحيفة بن بزيع فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم بتقريب ان المعيار ذهاب الريح والطعم من دون خصوصيته للنزح وهو حاصل وجه الضعف ان الطهارة هناك لاجل المادة وهي مفقودة في المقام ويدل على النجاسة ايضا اطلاق النهي عن الوضوء والشرب اذا تغير لما بعد الزوال كقوله في صحيفة حريز اذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ .

(والكرائف ومائتا رطل) لما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل والاشهر هو ان يكون (بالعراقي) بل على الاظهر جمع بين المرسلات وبين صحيفة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال والكرست مائة رطل حيث ان محمد بن مسلم كما قيل من اهل الطائف وهي من قرى مكة ورطلهم ضعف رطل العراق فيتحدان قال في الجواهر ما لفظه لكون المرسل ابن عمير ومشايخه من اهل العراق مع قوله فيها عن بعض اصحابنا وظاهر الاضافة كونه من اهل العراق وعرف السائل في الكلام مع الحكيم العالم بعرف المخاطب مقدم على عرف المتكلم والبلد على انه لم يعرف كونه عليه السلام قال وهو في المدينة انتهى .

وفيه ان كون المرسل عراقيا لا يلزم كون مخاطب الامام عراقيا لعدم ظهور بعض اصحابنا في كونهم مشايخ ابن ابي عمير وعدم ظهور كون مشايخه من اهل العراق لو سلم ظهوره في مشايخه و تقديم عرف السائل على عرف المتكلم ايضا ممنوع على الاطلاق بل الظاهر تكلم المتكلم على عرفه وعدم معلومية كونه عليه السلام في المدينة حين صدور هذا الكلام منه مع انه معارض بعدم معلومية كونه عليه السلام في العراق حينه غير قادح بتقديم عرفه على عرف المخاطب لولا قرينة دلت على الخلاف مع ان الغالب فيما اذا كان شخص من بلدان يكون في بلده والظن يلحق الشيء المشكوك بالاعم الاغلب نعم تقديم عرف المخاطب فيما كان المتكلم عالما بجميع احواله كما في المقام

صح فما كان المخاطب الذي من بلد اخر عازما للرحيل وكان عرضه من التشرف بحضرته عليه السلام هو السؤال فقط والخروج بعده الى منزله ووطنه ففي مثل ذلك لا يصح من المتكلم الحكيم العالم بحاله هو التكلم باصطلاحه وعرفه بخلاف ما اذا سئله العراقي او المكي الذي كان مجاورا ومقيما في المدينة مثلا عن شيء مختلف بحسب البلدان فانه لا يصح ان يقدم عرف المخاطب ح اذا الفرض انه ايضا مقيم في بلد المتكلم والفرض ان الامام عليه السلام عين مقدار الكر برطل مطلق مطلقا من غير فرق بين الصورتين فح ان كان من قبيل الاول يحمل على رطل السائل والا فعلى رطل المستعمل .
فان قلت لعل مورد المرسلة من قبيل الاول .

قلت انه معارض بكونه من قبيل الثاني فلم يكن لنا معين .

ان قلت فالمرسلة ح مجملة لا يصح الاخذ بها

قلت ان اللفظ لو خلى وطبعه له ظهور في اصطلاح بلد المتكلم لولا القرينة وبه يكشف عن انه عليه السلام تكلم باصطلاح بلده وعن ان المقام من قبيل الثاني فهذا الظهور يوجب الانصراف الى رطل بلده ويؤيده بل يدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ان الوضوء بمد والمد رطل ونصف والساع ستة ارطال و ذلك لوضوح ان زرارة لم تكن مدنية ومع ذلك اراد الامام منه الرطل المدني فان الصاع من المدني ستة ارطال واما من العراقي فهو تسعة وبالجملة مقتضى الظاهر تقديم عرف المتكلم لولا القرينة .

وبالجملة الجمع بين الصحيحة والمرسلة بذلك مشكل جدا وانه لا يثبت كون الرطل في المرسلة عراقيا كما لا يثبت كونه في الصحيحة مكية مع ان في كون محمد بن مسلم من اهل الطائف كلام نعم يستفاد كون الرطل عراقيا من حديث الكلبي انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال عليه السلام حلال فقال انا نبيذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال شه شه تلك الخمرة المنتنة قلت جعلت فداك فاي نبيذ تعنى فقال عليه السلام ان اهل المدينة شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تغير الماء وفساد طبيا يعرهم فامرهم ان ينبذوا و كان الرجل يامر خادمه ان ينبذ له فيعمد الى كف من تمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وكم كان عدد التمر الذي في الكف قال عليه السلام ما حمل الكف

قلت واحدة وانتين فقال عليه السلام ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقلت وكم كان يسع الشن ماء فقال عليه السلام ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق ذلك فقلت باى الارطال فقال عليه السلام بارطال مكيال العراق ووجه الظهور فى ارطال العراقى انه عليه السلام اطلق الاربعين الى الثمانين من الارطال واراد بها العراقى بحيث لولم يسئل عنه كان مقصوده العراقى وحيث لم يفهم السائل فسئل فبيّن له الامام ولولم يسئل عنه كان مراده عليه السلام هو العراقى منها مع الاطلاق فيكشف ذلك عن كون الف وماتى رطل هو العراقى مضافا الى ان الجمع بين المرسلة و صحيح تجل بن مسلم الكرسى مائة رطل بان يحمل المرسلة على العراقى والصحيح على المكى فان المكى ضعف العراقى هذا مضافا الى ان هذه الرواية قد رواها ابن ابي عمير ايضا ففى الوسائل مسندا عن ابي عمير انه قال روى عن عبدالله بن المغيرة يرفعه الى ابي عبدالله عليه السلام ان الكرسى مائة رطل فكل منهما يرفع الاجمال عن صاحبه والى ما قيل من ان الكرسى فى الاصل كان مكيال اهل العراق وانهم عليه السلام قدورا بالكرسى من جهة ان مخاطبتهم كان من اهل العراق فقد ظهر مما ذكرنا ضعف كونه مدينا خلافا لما حكى عن الفقيه والسيد المرتضى للاجماع وتقديم عرف المتكلم على المخاطب .

وفيه ان الاجماع لم يعلم كونه على عدد الارطال او على كونها مدينا وتقديم عرف المتكلم وان كان صحيحا لكن لولا قرينة دلت على الخلاف وقد وجدت وقد استدلو ايضا بوجوه ضعيفة من الطرفين على كل من العراقى والمدنى والاعراض عنها اجدر .

و كيف كان فعلى فرض القول بالانفعال القليل ان الادلى والاحوط هو اختيار العراقى وقدره على المشهور مائة وثلاثون درهما كما ان قدر المدنى مائة وخمسة وتسعون صرح بهما فى التذكرة فالمدنى يزيد على العراقى بثلاث قال فى مرات العقول فائدة اعلم ان الرطل يطلق بالاشترار على المكى والمدنى والعراقى والعراقى نصف المكى وثلثا المدنى درهما على المشهور بين الاصحاب فيكون احد وتسعين مثقالا شرعيا وبالصيرفى ثمانية وستين مثقالا و ربع مثقال فمجموع الكرسى بالعراقى

يكون احد و ثمانين الفا وتسعمائة مثقالا صير في اعنى ثمانية وستين منّا وربع من
بالمعنى الشاهى الجديد العباسى وبالمدنى يكون مائة من ومنين وثلاثة اثمان من انتهى .

و بالجملّة ان المعيار فى الكرم اما الوزن و هو ما ذكرناه او المساحة وهى
ما كان كل واحد من طول و عمقه و عرضه ثلاثة اشبار ونصفا وهذا هو المشهور للرواية
ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكرم من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء
ثلاثة اشبار و نصف فى مثله ثلاثة اشبار و نصف فى عمقه فى الارض فذلك الكرم من
الماء و قيل ان النسخة مقروءة على المجلسى الكبير مصححة باضافة لفظة فى ايضا اى
فى ثلاثة اشبار و نصف فى عمقه فعليه يكون مقدار الكرم ما بلغ تكسيره اثنتان
واربعون شبرا وسبعة اثمان شبر هذا وورد على الرواية بانها قاصرة دلالة و سندا اما
سندا فلاشتمالها على احمد بن محمد بن يحيى وهو مجهول و عثمان بن عيسى فانه واقفى
وابى بصير وهو مشترك بين الثقة والضعيف كما قال فى (ك) واما دلالة فلكونها مشتملة
على بعدين فان الضمير فى مثله مذكور لا يصح ان يرجع الى ثلاثة اشبار و نصف كى يتم
الابعاد الثلاثة بل راجع الى الماء فى مقابل غيره كى يخرج به غير الماء مثل الوحل
والتراب فالمقصود من قوله فى مثله ان ثلاثة اشبار و نصف يكون فى مثل الماء لافيه
وفى غيره من الوحل وغيره والحاصل معنى الرواية ان قدر الكرم هو ثلاثة اشبار و نصف فى
مثل الماء الخالص فى ثلاثة اشبار و نصف فى عمق الماء فى الارض .

فالمقصود من قوله فى مثله ليس هو بيان بعد اخر بل بيان ان هذا المقدار
لزم ان يكون من ماء خالص فالرواية دالة على البعدين فتنتطبق على المدور فيكون
مفادها مفاد صحيحى اسماعيل بن جابر .

وفيه ما لا يخفى اما الاشكال من حيث السند فمضافا الى انها معمول بها عند
المشهور انه لو بنى على الخدشة فى الروايات بمثل ذلك لم يسلم منها اكثرها واما من
حيث الدلالة ففيه ان الظاهر من قوله فى مثله انه لبيان احد الابعاد بل رجوعه الى
الماء كى يخرج غيره خلاف الظاهر جدا لانه يفهم العرف من ذلك ان هذا المقدار انما

يكون في عمق الماء الخالص لا مجرد كون العمق بهذا المقدار ولو كان شبر منه اشتمل على الوحل كى يحتاج الى خروجه بقوله فى مثله فلاجرم يكون المقصود بيان احد الابعاد فيتم الابعاد الثلاثة فيرجع الضمير الى هذا المقدار من الماء كما فى جبل المتين من دون ارجاعه الى المؤنت ويدل على المذهب المشهور ايضا ما رواه فى الاستبصار عن الحسن بن صالح الثورى عن ابي عبدالله اذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شىء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف طولها فى ثلثة اشبار ونصف عمقها فى ثلثة اشبار ونصف عرضها وقد اورد عليها بضعف السند وباضطراب المتن والاول غير وارد بعد كونها معمولا بها عند الاصحاب واما اضطراب المتن من حيث عدم اشتمالها على ذكر الطول بناء على النسخة المروية عن الكافى .

ففيه أنه يحتمل سقوطه من الكافى وان كان الاصل عدم السقوط ويؤيدة كون موردها الركى الذى ليس له الاسطح واحد فيراد من عرضها هو السعة اى يكون سعة قطره من جميع الاطراف ثلثة اشبار ونصف فيضرب نصف القطر فى نصف المحيط يحصل مساحة العرض فيضرب الحاصل فى العمق فيكون تكسيرها ثلثة وثلثين شبرا وخمسة اثمان شبر تقريبا . او اثنين وثلثين وسدس شبر تقريبا كما ستعرف وجهها عند التعرض لمساحة الدائرة . وبذلك ظهر وجه قصور دلالتها .

ويمكن ان يقدر عليها بان ظاهرها نجاسة ماء البئر اذا لم يكن كرا وهى ممنوعة لكونها ذى مادة وبانها معارضة بصحيحة بن بزيغ وغيرها مما دلت على عدم انفعال ماء البئر ويضعف بان مقدوحيتها من حيث الصدر لا يلزم لسقوطها كلابل كان اللازم هو الاخذ بذيلها فيلغى ح اعتبار المورد ويقوى احتمال السقوط ويتم دلالتها على المطلوب بل يمكن ان يكون رواية ابي بصير قرينة على صحة ما فى الاستبصار من ذكر الطول فيرفع اليد عن الاصل المذكور بها .

والحاصل ان المعيار ح بما اجاب ~~على~~ عن الكر فانه ~~بالتيم~~ فى مقام ضرب القاعدة الكلية لتعيين مقدار الكروانه اذا كان الماء بهذا المقدار صار كرا سواء كان فى الركى ام لا فلا نظر لها الى خصوص المورد اصلا فتدبر .

وكيف كان فلا اشكال في ان هذا القول اقرب وهو افقا للاحتياط نعم يمكن ان يقال ان الرواية لو كان المقصود بها المستدير لكان مكسرها ما عرفت وهو موافق مع الكر بحسب الوزن فانه كما مر الف ومائتا رطل بالعراقي ويكون تقريبا مائة وثمانية وعشرين منا تقريبا وهو موافق للاشبار المذكور فاننا وزنا شبرا مكعبا من الماء فوجدناه اربعة امانان فمن هذه الجهة تقوى الرواية وتصير اخبار الوزن قرينة على صحة الرواية المروية عن الكافي وان موردها المستدير .

ولكن يضعف بان مضمونها ح غير معمول به من حيث الاشبار نعم لو كان هذا المضمون مما افتى عليه الاصحاب لكانت من هذه الجهة قوية جدا فتأمل تعرف .

وكيف كان ففي المقام اقوال اخر احدهما كون الكر عبارة عن سبعة وعشرين شبرا وهو المعروف عن القميين ثانيها كونه ستة وثلاثين ثالثها مائة شبر وهو منسوب الى ابن جنيد رابعها عشرة اشبار ونصف وهو منسوب الى الراوندي مدعي انه فهم من رواية ابي بصير التي هي مدرك المشهور هذا المقدار بان يكون في بمعنى مع لاضرب الابعاد بعضها في بعض وما ابعدها بين القولين مع عدم صحتهما و عدم وجود دليل للاول منهما حجة قول الاول صحيحة اسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الماء الذي لا ينجمه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته بيانه ان الذراع من الافراد المتعارفة شبران على التقريب فيكون المعنى هو كون الكر عبارة عن اربعة اشبار من حيث العمق وثلاثة من حيث العرض وظاهرها المستدير فانه كما عرفت هو الذي لا يحتاج سطحه الى البعدين فالمراد من السعة هو سعة مجموع السطح فلا يحتاج الى بيان الطول والعرض فح يضرب نصف القطر وهو شبر ونصف في نصف المحيط وهو اربعة اشبار ونصف فان المحيط يزيد على القطر بثلاثين فيحصل ستة اشبار وثلاثة ارباع شبر فيضرب في اربعة اشبار العمق فيحصل سبعة وعشرون شبرا وقد قيل ان هذا القول اصح الاقوال ودليله اصح الروايات وقيل ايضا تدل عليه صحيحة اسماعيل بن جابر الثانية عن الصادق قال قلت لابي عبدالله عليه السلام وما الكر قال ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار بتقريب ان الرواية وان لم تشمل على ذكر بعد الثالث الا ان السائل يعلم ان الجسم لا يمكن كونه ذا بعدين والا يكون سطحها

فالبعد الاخر معلوم وهو ايضا ثلاثة في مفروض الكلام اذا لشيء الذي يكون طولـه
وسطحه ثلاثة فلاجرم كان بعده ثلاثة .

وفيه ان الكلام وان كان في الجسم ولازمه ذوابعاد ثلاثة الا ان كون الثالث
ايضا ثلاثة فغير معلوم فح يمكن ان يكون الثلاثة هي الطول في ثلاثة العمق والعرض
هو شبراي ثلاثة اشبار في عرض شبر في ثلاثة العمق او كان كل من الطول والعرض
ثلاثة اشبار في شبر العمق فيحصل الحاصل تسعة اشبار كما يمكن ان يكون العرض
اكثر من ثلاثة فالصحيحة مجعلة جدا واكل مفادها التسعة بان يكون المراد من العرض
هو عرض الشبر وهو المتيقن المعلوم الذي لا يحتاج ذكره اذ لا يصح كون المراد من
العرض اقل من الشبر والمحتاج اليه ما لو اريد اكثر منه سواء كان بقدر الطول ام اقل
او اكثر فلا تكون الصحيحة الثانية دالة على الاول وهو افاقه لها في المضمون فضلا عن
ان تكون اصرح منها بل يمكن ان يقال بمنع كون مورد صحيحة الاولى ايضا هو
المستدير فان قوله في ذراع وشبر سعتة ظاهر بمقتضى اطلاقه في سطح يكون بهذا
المقدار من اطرافه تقريبا وعرفا فيصدق ذلك عند العرف في سطح يكون سعة عرضه
وطوله بهذا المقدار فيصدق على المربع الذي يكون سعتة من اطرافه ذراع وشبراي
الخط الواصل بين احد ضلعيه والخط المار على هذا الخط يكون ذراعا وشبرا وان كان
الخط الواصل من احدى زواياه الى مثلها اكثر لكن ذلك غير ملحوظ عند العرف فانه
اذا امرهم ببناء حوض يكون سعتة من جميع الاطراف خمسة اشبار لم يفهموا منه
الا اذا كان من احد اضلاعه الى الاخر من اطرافه الاربعة كذلك فح يكون حاصل
ضربه ستة وثلاثين فالصحيحة مجعلة مرددة في كون المراد منها هو المستدير او المربع
فان كليهما محتمل فلا يصح جعلها ظاهرة اذ صريحة في سبعة وعشرين هذا مضافا الى
ان تكسيه ليس سبعة وعشرين بل ثمانية وعشرين شبرا وربعا وعشر وعشر والاختلاف
ناتى من نحو اختلاف تحصيل مساحة سطح الدائرة فانه عند القدماء عبارة عن ضرب
نصف القطر في نصف المحيط فالمكسر ح هو سبعة وعشرون بخلافه عند المهندسين

في عدم كفاية سبعة وعشرين شبرا

اليوم فانه عندهم عبارة عن ضرب (١) مجذور الشعاع في عدد $3/14$ المعبر عنه في اصطلاحهم به (بي) وبالجملة القدماء زعموا ان المحيط ثلاثة امثال القطر وهو فاسد جدا بل يزيد على هذا المقدار كسري يحصل بضرب القطر في عدد المذكور فلا جرم لا بد في تحصيل مساحة السطح من ضرب مجذور الشعاع في هذا العدد وان اريد تحصيل المساحة بنحو ادق من ذلك اضف الى عدد المذكور عدد ١٦ فاضرب مجذور الشعاع في عدد $3/1416$ فعليه تكون المساحة ثمانية وعشرين شبرا وربعا وعشرا و نصف عشر و نصف جزء تقريبا من الف جزء شبر فيحصل من ضرب مجذور الشعاع في عدد $3/1416$ والحاصل في اربعة اشبار العمق عدد $28/274400$.

وبالجملة هذه الصحيحة على فرض كون مقدار الذراع شبرين لادلالة لها على سبعة وعشرين الذي هو مدرك القمين .

ثم ان الرواية كما لا يمكن جعلها دليلا لمذهب القمين لا يصح جعلها دليلا لمذهب المشهور بعد حملها على المربع وجعل مكسرها ستة وثلاثين مدعيا ان هذا المقدار من الاختلاف حاصل من اختلاف ذراع الاشخاص كاختلاف اشبارهم كما في مصباح الفقيه بقي الكلام في وجه الجمع بين اخبار الوزن والمساحة وهو في غاية الاشكال ولا يمكن الجمع بينهما بوجه نعم يمكن ان يوفق بين خبر الركي المروي عن الكافي واخبار الوزن كما عرفت لانه لم يكن قائل باثنين او ثلاثة وثلاثين شبرا كى يوفق بينهما اللهم الا ان لا يكون ذلك مضرا بعد كون الاخذ بها اخذا باخبار الوزن فالعمل به عملا بها

(١) والمراد بالشعاع هو نصف القطر وبالمجذور هو حاصل ضرب عدد في نفسه فالمراد بمجذور الشعاع هو ان يضرب مقدار الشعاع في نفسه فيضرب الحاصل في عدد $3/14$ او عدد $3/1416$ فانه عبارة عن مساحة سطح الدائرة وبالجملة مقدار طول الشعاع يضرب في نفسه والحاصل في عدد بي سواء كان المجذور صحيحا مع الكسرام صحيحا وحده ام كسرا وحده والمقام من قبيل الاول فان القطر ثلاثة اشبار والشعاع شبر ونصف فيضرب في نفسه فيكون $2725 = 170 \times 170$ فهذا هو المجذور منه .

لكفاية العمل بها بلا اشكال من احد خصوصا اذا جمع بذلك بينهما والا فلا يمكن الجمع بينهما بوجه مع انه لامناس عنه لعدم كون الاختلاف بحسب الواقع فاخبار الوزن كاشف عن صحة الرواية المروية عن الكافي مؤيدا بان موردها الركى الذى يكون مدورا فالأخذ بها لا يخلو عن قوة مع انه لا يكون خبر صريح يدل على مذهب المشهور الا رواية ابي بصير الذى اثباته منها محتاج الى التكلف واستفادة احد الابعاد منها من قوله فى مثله ولعمري انه اسهل طريق الى الوفق بينهما والا فيحتاج الى تكلفات باردة مثل جعل الوزن كاشفا عن الكر لانفسه واخبار المساحة ايضا كاشفة عنه لانفسه فكل منهما كاشف عنه فانه مع فساده فى نفسه كيف يصح قوله ثلاثة اشبار و نصف طولها الخ فى جواب السائل وكم الكران يكون كاشفا عن الكر لانفسه مع ان السائل محتاج فعلا الى بيان حكم نفس الكر فتدبر .

و مما يضحك به التكللى هو القول بعدم لزوم كون الامام عالما بالفرق بين تفاروت الوزن والمساحة كما فى الجواهر قال ويدفع اولا بان دعوى علم النبى صلى الله عليه واله والائمة (ع) بذلك ممنوعة ولاغضاضة لان علمهم عليهم السلام ليس كعلم الخالق عز وجل فقد يكون قدره باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عايه انتهى و بطلانه كما ترى .

و كيف كان فدرات هذه الاخبار باجمعها على مقدار لم تؤثر النجاسة فيه بخلاف دونه ولولم يكن معلوما لنا فح الاحتياط يقتضى الاخذ بالقدر المتيقن وهو قول المشهور او بما احتملناه اخيرا .

ثم ان هذا كله مبنى على تسليم الانفعال وعدم مخالفة المشهور والالكان للتامل فى ذلك مجال واسع وبؤيده ما عرفت من الاختلاف الشديد فى حقيقة الكروانه كيف يمكن كون موضوع حكم بهذه المثابة من الاختلاف فيعلم من ذلك ان المقصود من تعليق الحكم على الكر هو مقدار لوبلغ الماء بهذا المقدار لما يتفر منه الطباع ولولا قى ما يوجب التنفر بخلاف القليل كما افاده المحقق القاسانى فى الوافى والمفاتيح وغيرهما ومما يؤيد عدم الانفعال عدم الفرق بين الوارد والمورود بمقتضى الروايات فلو دلت

على الانفعال لادى الى عدم امكان تطهير الثوب ونحوه بالقليل ولذا فرق السيد المرتضى بينهما وذهب الى عدم انفعال الماء الوارد على النجاسة فرارا عن هذا الاشكال وادعى بظهور العمومات فى صورة ورود النجاسة ووقوعها فيه وانت خبير بعدم الفرق وكون موردها صورة الورود لا يوجب الاختصاص لان الغالب حيث وقع النجاسة فيه وانه كان محل الابتلاء وقع السؤال عن هذا المورد مع القطع بعدم الاختصاص مع امكان استفادة العموم من بعض اخبارها فح لا بد وان يلتزم اما بعدم الانفعال او بالاشكال ولذا ذهب المحقق القاساني الى عدم الانفعال بدعوى انه لو كان ينجس الماء بملاقاة النجاسة لما جاز ازالة النجاسة بشيء منه بوجه لان النجس منجس فلا يكون مطهراً واورد عليه المحقق الهمداني نقضا بحجر الاستنجاء وبالارض التى تطهر باطن النعل وحلا بالمقايسته الى القذرات الصورية التى ينفع بغسلها الماء و يطهر المحل و اما الاجماع على ان النجس منجس او انه ليس بمطهر فانما هو فيما اذا لم تكن النجاسة مكتسبة من الملاقاة حال التطهير واما لو كانت مكتسبة عنها حين التطهير فلا اجماع بل الاجماع على خلافه ولا يخفى فساد ما ذكره نقضا وحلا بداهة ان المطهر فى الحجر الاستنجاء هو الحجر الثالث وح وقع الحجر المطهر على محل الخالى عن القذر لذهاب النجاسة بالاولين ولو فرض بقائها لزالت بامر ارا دل جزء من الثالث ايضا فيطهر المحل باول جزء منه الواقع على المحل الخالى عنها لامن ابتداء امرار الثالث ولذا لو لم يحصل النقاء بالثالث لزم رابع الى ان يحصل النقاء .

وبالجملة من حين الازالة اتصف الحجر بالمطهريه ففى الحقيقة كان المطهر هو جزء الماسح بعد زوال العين فلم يبق فى المحل نجاسة كى بصير نجسا و مطهرا حتى يرد النقص وكذا الكلام فى مطهريه الارض فان المطهر ليس هو القطعة الاولى منها الواقع عليها النعل المشتملة على النجاسة ولذا وجب المشى الى ان تزيل النجاسة بل هو عبارة عن القطعة التى وقع النعل الخالى عنها عليها .

فان قلت لانسلم كون المطهر هو الحجر الاخير بل المجموع علة لحصول الطهارة فالنقص وارد .

قلت اولاً ان معنى ذلك كون كل حجر علة لذهاب مقدار من النجاسة وادخال جزء من الطهارة حتى يصل النوبة الى الاخير فيرتفع ما بقى منها به فالاخير جزء الاخير من العلة وبه يتحقق جزء الاخير من المعلوم وفساده غنى عن البيان لعدم كون الطهارة والنجاسة من الامور المركبة القابلة للتجزئة بل هما امران اعتباريتان بحكم الشارع ولا يعقل كون الحجر الاول علة لذهاب جزء من النجاسة بحيث يمكن ان يقال بعد استعمال الاول بخفة النجاسة وحصول مرتبة ضعيفة من الطهارة فلا مناص الا عن القول بان الكل علة لمعلول بسيط لا يتحقق الا بالجزء الاخير من العلة والفرض انه عند وصول النوبة اليه لا يبقى في المحل نجاسة كى يتاثر منه اولاً ثم مع تاثره اثر في المعلول .

ان قلت فعلى هذا لا يحتاج الى جعل العلة مركبة من الثلاثة بل يكفى جعل الاول منها علة او الى ان يتحقق النقاء .

قلت مضافاً الى انه بالواحد لا يتحقق قلع النجاسة وحصول النقاء مع انه لا بد منه ولذا لو لم يحصل بالثلاثة حد النقاء لزم استعمال الرابع وهكذا الى ان يحصل النقاء انه امر راجع الى التعبد بحيث لو حصل نقاء المحل بالواحد لزم استعمال الثالث ايضاً .

وبالجملة جعل الشارع الثلاثة علة تامة لحصول التطهير فكل واحد جزء العلة لتحقق معلول بسيط فما دام في المحل نجاسة لم يتصف بالطهارة ومن حين الزوال اتصف بها فيكون استعمال الاول والثاني من الشرائط والمقدمات .

و ثانياً سلمنا انه من اول استعمال الاول اتصف المحل بالمطهرية ولو بنحو التوزيع الا انه لا ربط له بالمقام فان قياس الجوامد بالمائعات الموجبة للسراية مضافاً الى بطلانه مع الفارق .

واما جوابه عن الحل فبان قياس القذرات الشرعية بالعرفية الصورية التي ينفع الماء ومع ذلك يطهر المحل وينزفه مع الفارق مع بطلانه رأساً فتأمل تعرف .

واما قوله واما الاجماع على ان النجس منجس اذانه ليس بمطهر فانما هو فيما اذا لم تكن النجاسة مكتسبة من الملاقة حال التطهير الخ .

ففيه انه تخصيص بلامخصص فان النجس منجس بحكم الشرع في جميع الموارد وليس بمطهر ولا يصح كون النجس مطهرا وما اضطره الى ذلك الامر الفاسد ليس الا ظهور ادلة الامرة بالغسل عن النجاسات بالقليل وحصول الطهارة بالاجماع وتوهم انه لولم يقل بذلك كان خلاف هذه الادلة غفلة عن ان وجها لعله عدم انفعال الماء .
وبالجملة حصول التطهير فرع بقاء الماء على طهارته وباتى ما يتعلق بالمقام ايضا في بحث الغسالة فانتظره .

والحاصل ان عمدة الاشكال في الانفعال ذلك و ان لازمه عدم امكان التطهير بالقليل وان كل جزء من اجزاء القليل بمجرد الملاقاة صار متنجسا فيخرج عن الطهورية في اول ان اللقاء ومع هذا الوصف لا يكون مطهرا اذ تطهيره فرع طهارته فحصول التطهير يتوقف على بقاءه بوصف الطهورية ولازمه وان كان نجاسة الاجزاء العالية لكونه دون الكبر فلا يكون في البين ما يعصمه مع اتصاله بجزئه الاسفل الا انه لو سلم عدم تأثيره في الاعلى فلا اقل نجاسة الجزء الملاقي فكل جزء وقع عليه صار متنجسا قبل تأثيره في النجس او المتنجس والحاصل تأثير النجاسة في الماء مقدم على تأثير الماء فيها فانه مقتضى الانفعال والمانع هو الكبر المفقود ونظير ما افاده المحقق الهمداني ما افاده صاحب الحدائق قال فيه ما لفظه .

ففيه انه لامنافاة بين تنجسه وحصول التطهير به في حال واحد ولا استبعاد في ذلك اذا اقتضه الادلة الشرعية وتحقيق ذلك ان اقصى ما يستفاد من الاخبار هو عدم جواز التطهير بما تنجس قبل ارادة التطهير به لا بما تنجس بسبب التطهير به انتهى .
ففيه انه ادعاء بالادليل وليت شعري بانه اى دليل دل على ذلك كى تسلمه بداهة ان الامر التعبدى ان ثبت لامجال للاستبعاد فيه اصلا ولو خالف العقل الا ان الشأن فى ثبوته والادلة الامرة بالغسل انما تصح على عدم الانفعال مطلقا او بملاقاته مع المتنجس فكيف يستفاد منها هذا الامر المستحيل شرعا اللهم الا ان يكون نظر القائل من الدليل عليه هو خبر المركان الذى مرّ فيه ان المستفاد منه عدم الانفعال فهو دليل عليه اذ قوله **اغسل** فى المركان مرتين غرضه **التطهير** الثوب الملاقي مع البول

فتح ان صار الثوب الواقع فيه مطهرا فثبت المطلوب وان لم يطهر اصلا فهو خلاف كلام الامام عليه السلام ولزوم كذبه ولهوه وان صار مطهرا ثم تنجس الماء فان تنجس بعد خروج اخر جزءه من الثوب فهو مع عدم دلالة الخبر عليه في غاية البعد وان تنجس في حال وقوع الثوب فيه فيكون كالاول بل اسوأ حالا اذ الاول كان جزءه متنجسا والحال كله فيعود المحذور من اللغووية .

ثم نقل قدس سره قول بعض الاعلام في ذلك كالاردبيلي والمحقق الخوانساري و صاحب الرياض وغيرهم ودفع استبعاد القول المذكور بوجود النظير بمثل حجر الاستنجاء وخروج الماء المستعمل في الطهارة الكبرى عن الطهورية على تقدير القول به بعد حصول التطهير به من الحدث الجنابة ثم قال و بالجملة فاقصى ما يستفاد من الدليل بالنسبة الى اشتراط الطهارة في الماء الذي تزال به النجاسة هو طهارته قبل الملاقاة و اما طهارته حال الملاقاة فلا دليل عليه و عدم الدليل على ذلك دليل على العدم اذ لا تكليف الا بعد اليقين ولا يحكم الا بعد البرهان الخ .

والجواب اما عن حجر الاستنجاء فقد عرفت واما عن خروج الماء المستعمل في الطهارة الكبرى فمضافا الى ان ثبوته اول الكلام بل التحقيق خلافه كما ياتي انه قياس مع الفارق ولا يكون نظير المقام اذ على فرض القول به لا بد للقاتل به من الذهاب الى نجاسة الماء بعد انفصاله عن البدن والا فيكون البدن نجسا ومعه لا يصح الغسل بخلاف المقام فان الاشكال في انه بمجرد وصول الماء على المتنجس ينجس فكيف يطهر اما قوله و اما طهارته حال الملاقاة فلا دليل عليه ففيه انه اعتراف بانه بمجرد الملاقاة صار متنجسا ولازمه اعترافه بان الماء المتنجس يطهر وعهده عليه والحاصل شبهة عدم امكان التطهير بالقليل على فرض الانفعال هي العمدة للذهاب الى عدمه وهي تمام السبب لذهاب المحقق القاساني و ابن ابي عقيل والمحدث الغتوني الى عدم الانفعال مضافا الى منافاته للمسحة السهلة و كونه عسرا حرجا ولذا فرق السيد المرتضى بين كون الماء واردا اذ النجاسة موافقا في ذلك للشافعي ولو امكن التطهير بالقليل لما ذهب الى ذلك التفصيل .

الفاسد فانه لو كان معيار الانفعال بالملاقاة لما كان فرق بين القسمين فهذه الدعوى كغيرها فاسدة في حد نفسها فهذه الغائلة لا ترتفع الا بالقول بعدم الانفعال مطلقا اذ في الجملة .
ان قلت ان روايات التوسعة مخالفة للعمامة قلت مضافا الى معارضتها بموافقة الكتاب انما يرجع الى المرجحات السندية ما لم يمكن الجمع بينهما دلالة وقدا يمكن بحمل ما ظاهرها الانفعال لو سلم ظهورها على الاستحباب لان خلافها صريحة في عدمه قال شيخنا الاعظم في رسالة التعادل والتراجيح ما هو افظه فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر والظاهر فلا ينبغي الارتياح في عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر في ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بها هو ما اذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي الى اخر كلامه زيد في علو مقامه فعلى هذا لا مجال للقول بان ما ظاهره التوسعة وارادة تقية فان ذلك فيما لا يصح الجمع العرفي فحينئذ يسهل الامر في اعراض المشهور عنها فانه لزعم التقية وموافقتها للعمامة وقال المحقق القاساني في المفاتيح ما نفظه ولانه لو ان فعل شيء منه بدون ذلك لاستحال ازالة الخبث به بوجه من الوجوه والتالي باطل بالضرورة من الدين وذلك لان كل جزء من اجزائه الوارد على المحل النجس اذا لاقاه نجس وما لم يلاقه لم يطهره والفرق بين وروده على النجاسة وورودها عليه تحكّم كما اشرنا اليه سابقا اذ القدر المستعمل منه في الاول لقلته لا يقوى على العصمة عن الانفعال بالاتصال كما في الثاني والقول بانفعاله هناك بعد الانفصال عن المحل المتنجس دون حال الملاقاة كما ترى الى ان قال بعد التمسك بجملة من الصحاح وهذه الصحاح يؤيده لنا ولا يعارض المفهوم المنطوق ولا الظاهر النص مع ان اقصى ما يدل عليه هذا المفهوم تنجس مادون الكر بملاقاة شيء ما لا كل نجاسة فيحمل على المستولية جمعا فيكون المراد لم يستعمل عليه شيء حتى ينجس اى لم يظهر فيه النجاسة فيكون تحديدا للقدر الذى لا يتغير بها فى الاغلب ويحتمل ان يكون المراد بالمفهوم الاجتناب التزبهي و استحباب التجنب عنه من غير ضرورة اليه كما يشعر به الحسن السابق وكذا القول فى الصحيحين الاخرين الظاهرين ويؤيده اختلاف النصوص الواردة فى تقدير الكر اذا الوجوب لا يقبل الدرجات بخلاف الاستحباب وقد اعترف جماعة منهم بمثل ذلك فى ماء البئر انتهى . وضع الحاجة وقال المحقق الخراساني فى شرحه على طهارة التبصرة بعد ذكره

مادل على عدم الانفعال ولا يخفى ان هذه الاخبار لا يعارضها ما دل في مثل مواردنا على خلافها من الامر بالاراق والاهراق او النهي عن الشرب والتوضي، والاعتسال لاحتمال ان يكون على الاستحباب او للمكرهة لما اشرنا اليه من كون كل من الطهارة والنجاسة ذات مراتب الى ان قال بعد التمسك بخبر ابي مريم و مرسله على ابن حديد وبالجملة لولا مخالفة الاجماع كان التوفيق بين ما دل على الانفعال خصوصاً او عموماً منظوقاً او مفهوماً وبين ما دل على عدم الانفعال كذلك بحمل الاول على الانفعال بما يوجب الاجتناب عنه تنزيها واستحبابا او اختيارا وحمل الثاني على عدم انفعاله بما لا يجوز استعماله معه في رفع الحدث او الخبث مطلقا وفي مثل الشرب اختيارا بمكان من الامكان لكونه من قبيل حمل الظاهر على النص او الاظهر ويشهد به بعض الاخبار ويؤيده اختلافها في تحديد الكرية المانعة عن النجاسة اختلافا فاحشا لا يكاد ترتفع غائلته الابان ذلك لتفاوت مراتب النجاسة والطهارة واختلاف مراتب كثرة الماء ومنع كل مرتبة منها عن الانفعال بمرتبة من النجاسة كما مرت اليه الاشارة انتهى موضع الحاجة وانما ذكرت العبارتين بطولهما لما فيهما من الفوائد المرتبة على المقام وان فيهما غنى وكفاية للانام فليس في البيان شيء يستريح اليه النفس من الدليل على الانفعال الا ما اشار اليه قدس سره من خوف مخالفة الاصحاب فانه اشكل فالحق الحقيقي هو الكف عن الفتوى في مثل هذه المقامات والاخذ بما وافق الاحتياط وايكال العلم بمثل هذه الروايات الى اهلها فانهم اعلم بحقيقة الحال والله الهادي الى طريق الهدى ثم انك قد عرفت من مطاوي كلمائنا ان العمدة والسد القوي للمقول بعدم الانفعال هو ما عرفت من عدم امكان التطهير بالقليل وانه بمجرد وصول الماء الى النجس ينجس فلا يطهر بحيث لو امكن دفع هذا الاشكال ليسهل الامر في الجملة والفرض انه لم نظفر به بعد بشيء يوجب الوثوق به ويطمئن اليه النفس.

ان قلت لعل نظر المشهور الى عدم سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى كما هو الغالب في تطهير القليل حيث ان الماء يجري من الاعلى الى الاسفل * قلت المشهور وان ذهبوا الى عدم سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى لكنه بعد محل تأمل ونظر اذ الفرض ملاقة الماء المتصل الواحد مع النجس في اول الامر و

لا فرق في الملاقة المقتضى للافعال بين اقسامه فكونه في الاعلى او واقعا بنحو الدفع و الشدة لا يمنع عن عدم تأثير الجزء الاسفل في الاعلى بعد الاعتراف بان الجزء الاسفل الواقع على النجس صار متنجسا كما عرفته من عبارة الفيض قدس سره سلمنا عدم السراية الى الاعلى لكن الجزء المتصل مع النجس يتنجس قطعا فلا يظهر فمافى الفوق على فرض عدم السراية وان لم يتنجس الا انه كلما وقع على السطح النجس او المتنجس ولاقاه صار متنجسا فلم يظهر.

قال شيخنا المرتضى في طهارته ما لفظه وكيف كان فقد خرج عن عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقاة مورداً ان اجماعاً و موارد على الخلاف فاحد الموردین ماء الاستنجاء و سيجىء اشياء الله و ثنائیهما الجزء العالی من الماء اذا كان جارياً الى السافل و استدل علیه فی الروض بان سراية النجاسة الى الاعلى غير معقول و فيه ما لا يخفى فلا دلی التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره و بعض متأخري المتأخرين كالعلامة الطباطبائي في مصابحه و بعض افاض تلامذته في مقابسه و هو في الجملة مما لا ريب فيه الا ان الاشكال في تعيين مقدار العلو و السفل فان مسمى العلو المتوقف عليه الجريان لا يمنع عن السراية و كلمات الاصحاب مطلقة و المتيقن من الاجماع صورة التسنيم و ما يشبهه من التسريح و المتامل في غير ذلك مجال و التمسك بالعموم اوضح و فاقا لظاهر كاشف الغطاء لصدق وحدة الماء فيدخل في عموم تنجيسه و لذا لو كان الماء على هذه الهيئة كرام ينفع شئ منه بالملاقاة انتهى موضع الحاجة.

فظهر بذلك ان مقدار العلو المتعارف في موقع التطهير غير مانع من السراية و من صدق وحدة الماء فعلى الانفعال ينفع حتى مقدار العلو ولا اقل من جزئه المتصل مع المتنجس فلا يمكن التطهير و ياتي ما يناسب المقام في مبحث الغسالة هذا الا ان الانصاف مع ذلك كله هو الذهاب الى ما ذهب اليه المشهور من الانفعال ثم اعلم ان المتيقن من الانفعال هو ما اذا لاقى الماء عين النجاسة و اما اذا لاقى المتنجس فلا اذا الظاهر من الادلة ليس الا هذه الصورة و به ترتفع الغائبة ايضا فانه بعد ذهاب عين النجاسة وقع الماء على المتنجس فلا ينفع فيطهره قهراً و قل المحقق الخراساني بعد عبارته التي نقلناها ثم ان وجه تخصيص الحكم بانه يتنجس بملاقاة عين النجاسة انه لاجتماع على الانفعال بملاقاة

المتنجس ولا خبر دل عليه خصوصا او عموما منطوقا او مفهوما لاختصاص الاخبار الخاصة بعين النجاسة وانسباقها من الشيء في الاخبار العامة الخ ومن العجيب دعوى اطلاق قوله في في اخبار الانفعال اوشى من المنى لما اذا لم يكن عينه وكذا اطلاق دخول اليد في الاناء وهي قدرة لما اذا لم يبق عليها عينها وبالجملة لم تكن الادلة دالة على ازيد من نجاسة القليل بملاقاة العين فتدبر والله اعلم بحقيقة الحال ويستوى في هذا الحكم اى في عدم انفعال الكرمياه الغدران والاداني والحياض على الاظهر الاقوى بدهاة عدم الفرق في هذا الحكم بين المذكورات بل المدار على وجود الكرم وذهاب السلا وال مفيد الى نجاسة ما في الحياض والاداني وان كان كثير الواسم ثبوته ففى غيره حمله واما ماء البئر فهو كما عن الشهيد م جمع ما لا يتعداها غابا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخفى ان معنى البئر معلوم عرفا ولغة ولا يحتاج الى هذه التحديدات التى لانسلم اكثرها عن المناقشات وان كانت اكثرها شرح الاسم لا التعريف الحقيقى فلا وجه للاشكال بها و باهتالها طردا او عكسا وكيف كان فانه ينجس بتغيره بالنجاسة اجماعا كما عرفت وهل ينجس بالملاقاة فيه تردد لبعض الاخبار التى توهم ظهورها فى النجاسة والاقوى عدمها لعدم ظهورها فيها وعليه اجماع المتأخرين ويدل عليه صحيح ابن بزيع عن الرضا ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيفته الاخرى عنه قال ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير .
و صحيفه على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر بالتيمم قال سئلته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين ا يصلح الوضوء منها قال لا باس وحمل العذرة فيها على عذرة غير الانسان كما ترى
وما رواه عمار قال سئل ابو عبد الله بالتيمم عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا باس اذا كان فيها ماء كثير والتقييد بالكثرة لاجل التحفظ عن التغير كما فى مصباح الفقيه والافصح وجود المادة لا تعتبر الكثرة جدا .
وهو ثقة ابي بصير قال قلت للمصادق بالتيمم بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل به الثياب وعجن به ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس ولا تغسل الثوب ولا تعاد الصلوة .

وموتقة ابي اسامة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وقع في البثر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول في صلوتنا وروضتنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس به وهذه صريحة في ان الامر بالنزح ليس لاجل النجاسة فالاخبار الاهرة بالنزح ليست لها دلالة عليها كما زعمه القديما .

ورواية جعفر بن بشير عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال وسئل عن الفارة تقع في البثر فلا يعلم بها احد الا بعد ان يتوضأ منها ابعيد وضوئه و صلوته و يغسل ما اصابه فقال عليه السلام لا قد استسقى اهل الدار ورشوا .

وموتقة ابان بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الفارة تقع في البثر لا يعلم بها الا بعد ما يتوضأ منها ابعاد الوضوء فقال لا .

وصحيفة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول لا يغسل الثوب و لاتعاد الصلوة مما وقع في البثر الا ان ينتن فان اتن غسل الثوب و اعاد الصلوة .
وصحيفته الاخرى عن الصادق عليه السلام في الفارة تقع في البثر فيتوضأ الرجل و يصلى وهو لا يعلم ابعيد الصلوة و يغسل ثوبه قال لا يعيد ولا يغسل ثوبه .

وخبر حسين بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له شعر الخنزير يجعل حبلا ويستقى به من البثر التي يشرب منها او يتوضأ منها فقال لا باس به و ظاهره هو السؤال عن حكم ماء البثر والافلا معنى لتقييد البثر بكونها يشرب منها او يتوضأ منها فحاصل السؤال هو ان ملاقة العجل لمائها يضر بحيث يمنع الشرب و الوضوء او لا فاجاب بانه لا باس .

وبالجملة هذه الاخبار ظاهرة بل صريحة في عدم انفعال ماء البثر بحيث لا يقبل الحمل والتاويل سواء كان الماء فيها قليلا ام كثير الاطلاق الاخبار وترك الاستفصال بانه قليل او كثير فلا بد من حمل ما يخالفها خصوصا مع موافقة العرف بذلك لامكان حمل ما ظاهره النزح الى صورة التغير او الاستحباب ويؤتمده الاهر بالنزح لما لا يكون ملاقاته موجبا للنجاسة كالعقرب والوزغ ونحو ذلك .

و مرسله على بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام في

طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابى عبد الله دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله عليه السلام ارقه فاستقى اخر فخرج فيه فارة فقال ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فصبه .

ورواية محمد بن القاسم عن ابى الحسن فى البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكروه من قريب ولا بعيد ويتوضأ منها و يغتسل مالم يتغير الماء .

ومرسلة الصدوق عن مسعدة عن الصادق عليه السلام انه كان فى المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب وتلقى فيها العذرة وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتوضأ منها وغير ذلك فعلمى هذا تكون القول بالطهارة هو مقتضى التحقيق خلافا للتقدماء و المصنف فانه ذهب الى ان الاظهر التنجيس لما يتوهموا من بعض الاخبار الامرة بالنزح قال فى الذكرى العارض الثالث كونه ماء بئر والمشهور نجاسته مطلقا للنقل الشايع بوجوب النزح من الخاص والعام المقيد والتعبد بهيد .

ولقول الكاظم عليه السلام فان ذلك يطهرها و قول الرضا عليه السلام ينزح منها دلاء عقيب السؤال ما يطهرها وبجواز تيمم الجنب خوف افسادها عملا بقول الصادق النخ والسكل كما ترى ويظهر وجه فساد كل واحد منها عند التعرض لبيانها ونقل ما يستفاد منها و هى كثيرة منها حسنة الفضلاء بابن الهاشم قالوا قلنا له بئر يتوضأ منها بجرى البول قريباً منها اينجسها قال فقال ان كانت البئر فى اعلى الوادى و الوادى بجرى فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلاثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس ذلك شيء وان كان اقل من ذلك ينجسها وان كانت البئر فى اسفل الوادى ويمر الماء عليها وكان بين البئر و بينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه قال زرارة فقلت له فان كان مجرى البول يلزقها وكان لا يلبس على الارض فقال مالم يكن له قرار فليس به بأس و ان استقر منه قليل فانه يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر و ليس على البئر منه بأس فتوضأ منه انما ذلك اذا استمتع كله وفيه ان الظاهر منها وان كانت

النجاسة الا ان الظاهر ايضا انها لاجل التغير بقريئة جريان البول فيكون كثيرا جدا ولو سلم فهى معارضة بما هو اقوى ومنها رواية الاستبصار عن حسن بن صالح ثورى عن ابي عبد الله اذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شىء.

وفيه انها معارضة بما هو اقوى واكثر واطهر اذ دلالتها عليها بالمفهوم وقد عرفت ما هو المراد من اقتضاء القديمع انها لا بد وان يحمل على غير ذوات المادة .

هنا صحيحة محمد بن اسمعيل قال كتب الى رجل ان يسأل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون فى المنزل الموضوء فيقطر فيها قطرات من بول اودم او يسقط فيها شىء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوق عليه السلام بخطه فى كتابى ينزح منها دلاء والجواب ان نزح الدلاء لم يكن دالا على نجاستها بالملاقاة كى يكون النزح مطهرا مع ان الظاهر من النزح هو التغير بل لا بد من الحمل عليه وحيث ان ما يقع فيها قليل لا يوجب الا تغير قليل فلا جرم يكفى نزح الدلاء اليسيرة لازالة التغير مضافا الى ان الدلاء مطلقة واقلاها الثلاث ومع فرض النجاسة كيف يكون هذا المقدار مطهرا للمذكورات جميعا مع انه لكل واحد منها مقدار معلوم والحاصل ان ظاهرها كفاية دلاء لكل واحد منها من دون فرق فعلى فرض النجاسة ووجوب النزح لم يجز ذلك اجماعا بل كما فى طهارة شيخنا الاعظم لا بد اما من الالتزام باجمال الرواية و انها فى مقام اصل تشريع وجوب النزح وان تفصيل المقدرات هو كقول الى مقام اخر واما من التزام نصب قريئة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها ولم يلتزم احد باحد من الامرين بل ظاهر المكاتبة تكون بحيث يعلم السائل بان الامام عليه السلام ردعه عن اعتقاده النجاسة ولم يصرح لمانع وهو مقدم على اصالة عدم المانع عن ردع الامام و يؤيده ان بن بزيع هو راو للمصحيح المشتمل على سعة ماء البئر و عدم فسادهما فتدبر .

ومنها صحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام عن البئر تقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب او الهرة فقال يجزىك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهره انشاء لله وهذه وان كانت اقوى دلالة على النجاسة من الاول حيث ان لفظ يطهره

كان من جواب الامام عليه السلام وكلامه بخلاف الاولى فانه فهم من تقريره السائل الا ان قوله ان تنزح النجس اظهر في الاستحباب من الاولى كما افاد الشيخ حيث انه في مقام البيان واحتياج السائل بالعمل به فلا يصح الاتكال في بيانها الى محل اخر فحينئذ ان قلنا بالاستحباب والا فلا بد من حملها على بيان اصل وجوب النزح وتشريعها وهو غير صحيح مع كونه في مقام بيان تمام مراده *

ومنها صحيحة عبد الله بن ابي يعقوب عن الصادق عليه السلام انه قال اذا اتيت البئر وانت الجنب فلم تجد دلو ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد لا تقع في البئر ولا تفسد على القوم مائهم تقرب الاستدلال ان الافساد هو النجاسة حتى عند القائلين بالطهارة كما حملوه عليها في صحيح ابن زبير ففي المقام كذلك فالمعنى لا تنجس على القوم مائهم وفيه اولا ان الاستدلال بها على الانفعال مبنى على نجاسة بدن الجنب والا فلا يمكن الاستدلال بها وحينئذ فمضافا الى عدم رفع الحدث بزبد في الغيب اذ ينجس البئر وينجس البدن بتمامه فيجب حينئذ التيمم ايضا فمحدور الوقوع في البئر ليس راجعا الى اضرار القوم وفساد مائهم بل لاجل انه لغو وموجب لزيادة نجاسة البدن فعلى الانفعال كان التعليل بذلك اولى من تعليل فساد ماء القوم فالمدول منه الى الاضرار بالقوم اقوى شاهد على عدم الانفعال كما افاد الشيخ في طهارته وثانيا على فرض الغض عنه فنقول ان الفساد هناك انما يكون بمعنى النجس لاجل دلالة القرائن عليها احدبها قوله واسع اى واسع من حيث الحكم كما عرفت فلامعنى له الا الطهارة وعدم النجاسة فقوله لا يفسده بيان له ففى الحقيقة يستفاد عدم النجاسة من قوله الاول والثانية قوله الا ان يتغير ريحه والثالثة قوله لان له مادة فهذه القرائن الثلاثة دلت على ارادة النجاسة من الفساد وكلها منتفية في المقام فاللفظ لو خلى وطبعه لادلالة له على النجاسة وليست معناه لغة ولا شرعا فلا ينصرف اليها الا بالقرينة المفقودة بل يمكن ان يقال ان الافساد في صحيح ابن زبير ليس المقصود منه الا النجاسة فانا نعلم بفساد ماء البئر من كل شيء كالوحل والتراب وغير ذلك فعدم الافساد لا يمكن ان يراد معناه الحقيقي وبعد تمذره يكون اقرب المجازاة اليه هو النجاسة بخلافه في صحيحة ابن ابي يعقوب

لعدم ما يمنع عن ارادة معناه الحقيقي بل فيها قرائن على خلافها فان ارادة النجاسة موقوفة على نجاسة بدنه ومعها لا يصح الغسل ولا تعليل الوقوع بكونه موجبا لفساد الماء فهما بنفسهما كافيان لعدم صحة ارادتها وبالجملة على النجاسة لا بد وان يعمل ^{بالتيمم} عدم الوقوع بانه موجب لنجاسة بدنك فلا يصح الغسل فلا يراد منه الا ما يوجب لخروج الماء عن مورد استفادتهم واستعمالاتهم وبذلك ظهر وجه جواز التيمم مع وجود الماء فانه بنفسه موجب لجوازه بل لا يجوز الغسل فانه اضرار بالقوم وبه انقدح انه لا وجه لتوهم انه لولا النجاسة لم يكن وجه لجواز التيمم مع وجود الماء و مما يويد العدم ان القول بها مستلزم للحرج والعسر الشديد اذ كثيرا ما وقع اطراف البئر نجاسة مستلزمة لوقوعها فيها ومن ذلك ظهر فساد التفصيل بين كونه كرا فلا ينفعل و عدمه فينفعل اذ هو عين القول بالنجاسة اذ الظاهر ان مراد القائلين بها هو صورة قلته و ان مجرد المادة غير معقد في الاعتصام اذ من الواضح عدم انفعال الكبر مطلقا من غير اختصاصه بمورد دون مورد وما يظهر منه اعتبار الكربة في الركي محمول على عدم وجود المادة لها فقد ظهر انه لم يكن دليل معتد به على النجاسة وياتي غير ما ذكر في المنزوحات انشاء الله .

الثاني الاجماع المنقولة المعتمدة بالشهرة المحققة بين المتقدمين فعن الامالي انه من دين الامامية وعن السرائر نفى الخلاف فيه وعن شرح الجمل الاجماع عليه وغير ذلك من العبارات الظاهرة فيه .

و فيه ان الاجماع مستندة الى هذه الاخبار و لا اقل من احتمالها و حجبية الاجماع لو سلم فيما لم يكن دليل عقلي او نقلي اذ اصل وقاعدة يحتمل رجوع المجمعين اليها فاذا ليس وراء الروايات لنا مستند ومن المعلوم ان الحججة لنا هو نفس تمسكهم بها الاما فهم و امنها فلا حجبية في اجماعاتهم و شهراتهم فيها والحاصل لا اشكال في تقدم اخبار الطهارة فانها نص في عدم النجاسة بخلاف خلافها فانها مضافا الى عدم دلالتها عليها لو خلى وطبعها لعدم دلالة الدلاء عليها مع اختلاف المسئول عنها من حيث المقدرات فيمكن حمل نزع الدلاء على الاستحباب بعد عدم كونه واجبا تعبدا او يحتمل على التغير كان ظاهرا فيها ولا اشكال في تقدم النص بل الاظهر على الظاهر و

لا تصل النوبة الى الجمع السندي لو سلم التكافؤ فلا اشكال ايضا في تقدم اخبار الطهارة لكونها موافقة للكتاب ومخالفة للعامة كما في الجواهر ومصباح الفقيه و الشيخ في طهارته الثالث اخبار النزح فانها ظاهرة في الوجوب فحينئذ الامر يدور بين ان يكون وجوبا تعديا كما عليه العلامة وهو في غاية البعد او يكون لاجل النجاسة وفيه انها يحمل على الاستحباب جمعا كما مرّت الاشارة اليه انفاوياتي اخبارها مفصلا في موارد ها ويؤيده ان اخبار النزح لو لم تحمل على الاستحباب فلا يتصور لها معنى صحيح اذ الخمسون مثلا للعدرة المذابة ان كان في الحقيقة علة لحصول الطهارة فلا يخلو اما ان يكون كل دلوها اثر في ارتفاع جزء من النجاسة بحيث بعد نزحها صارت نجاستها اقل من قبل النزح وهكذا الى ان يصل النوبة الى الدلو الاخيرة فعندها لم يبق من النجاسة الا شيء يسير وبالاخير ارتفعت راسا واما ان لا يؤثر في ارتفاع النجاسة اصلا بحيث يكون الدلو الاخير هو العلة التامة لارتفاع النجاسة باجمعهما كما لو جعلها بنفسها مطهرة وكلاهما كما ترى ويرد على كليهما ايضا عدم تاثير للنزح اصلا اذ المفروض نجاسة جميع ماء البئر فكلما نزح يملأ مكانه من الماء النجس نعم صح كون النزح مطهرا للمتغير اذ كلما نزح ارتفع التغير الى ان لا يبقى منه شيء فعند ارتفاع الجميع حصل الطهارة لاجل اتصاله بالمادة وكذا فيما اذا جعل المطهر نزح الجميع فلا يرد شيء بخلاف غيرهما نعم لو ثبتت النجاسة بدليل صحيح غير معارض فلا مناص عن الاخذ به و القول بانّه تعبد نظير طهارة الحاصلة للعصير العنبي بذهاب ثلثيه على القول بالنجاسة والفرض عدم ثبوته كما في نظيره ومن جميع ما ذكرنا ظهر ما في جعل اخبار النزح دليلا على النجاسة فتدبر .

وطريق تطهيره على القول بالنجاسة بنزح جميعه ظاهره انحصار المطهر في النزح مع انه يطهر ايضا على فرض نجاستها بغيره كالقاء السكر ونزول المطر والوصل بالجارى ولعل المراد انها يزيد على غيرها باختصاصها بمطهر غيرها وهو النزح ولذا حكى عن الميان انها يطهر بمطهر غيره و بالنزح وفي المنتهى لو سبق اليها نهر من الماء الجارى وصارت متصلة فالاولى على التنجيس الحكم بالطهارة الخ .

وبالجملة لا اشكال في كونها كثيرها من هذه الجهة فيطهر بما يطهر غيرها ولو

بالقاء الكر عليه لقوله الماء يطهر ولا يطهر وقوله وانزلنا من السماء ماء طهور ويطهر
 ايضاً بالمطر لقوله كل ما اصابه المطر فقد طهره فلها مضافا اليها مقدر اخر وهو نزح
 الجميع ان وقع فيها مسكر ما يبع بالاصالة فيخرج الجامد والمائع بالعرض ثم ان
 النصوص مشتمل على لفظ الخمر وهي غير شاملة لجميع المسكرات وتنزيل غيرها
 بمنزلتها في بعض الاخبار مثل ما عن الكاظم عليه السلام ما كان عاقبة الخمر فهو خمر وعن
 ابي جعفر عن رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر خمر وقوله ما سكره كثيره فالجرعة منه
 خمر انما يكون في الحرمة لا النجاسة كيف وهو مصادرة اذ نفسها محل الخلاف لقوله
عليه السلام انما حرم شربها وحكمه عليه السلام بعدم الباس اذا اصابها الثوب فالتعميم مشكل
 جدا فالاصل يحكم بالطهارة في غير الخمر واما فيها فيدل على نزح الجميع
 صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها
 بول او خمر فقال ينزح الماء كله .

وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان سقط في البئر دابة صغيرة او
 نزل فيها جنب نزح منها سبعة دلاء فان مات فيها نور او نحوه اوصب فيها خمر نزح الماء كله
 وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سقط في البئر شيء صغير فمات فيها
 فانزح منها دلاء قال فان وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء وان مات فيها بعير اوصب
 فيها خمر فلينزح .

ولا يخفى ان الظاهر منها هو ان نزح سبعة دلاء ليس الا لاجل ذهاب ما اصاب
 الماء من الميتة الموجبة لتنفر الطباع

جدوا لذا فرق بين موت دابة صغيرة و دخول الجنب و بين موت الثور ونحوه فالامر
 بالنزح ليس سببه منحصر افيها بل قد يكون لما هو مرتكز في الاذهان من التنفر من استعمال
 ماء ابتلى بمثل المذكورات فيحمل على الاستحباب والا لتوجه عليها اشكالات منها عدم
 الفرق بين الاشياء الواقعة فيها مع ان لكل منها مقدر معلوم قال في المدارك مع ان فيها
 مخالفة لما عليه الاصحاب في حكم البول وموت دابة الصغيره وغير ذلك انتهى ومنها
 ان الحكم بنجاسة البئر بالخمر موقوفة على نجاستها وهي محل الكلام ومنها عدم
 الفرق بين القليل من الخمر والدم وكثيرهما مع انه ثابت فيهما ومنها اشكال اختلاف

الآخبار فيها فإنه في بعضها المر بنزح الجميع كما مر انفا وفي بعضها الثلاثين وفي بعضها العشرين
و مما يدل على الثاني رواية السكر دويه عن ابي الحسن عليه السلام بعد عن سئلته عن البئر تقع
فيها قطرة دم او نبيذ مسكر او بول او خمر قال بنزح منها ثلاثون دلوا وعلى الثالث .

رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال
الدم والخمر والميت ولحم الغنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا ونقل
المصنف في المعتبر عن ابن بابويه انه افتى بمضمون رواية زرارة في المقنع ثم حمل
الروايتين على القطرة من الخمر وقال ويفرق بين القطرة وصبه ويعقل الفرق كما عقل
في الدم لانه ليس اثر القطرة في التنجيس كاتر ما يصب صبا انتهى وحاصله ان المشتملة
على نزح الجميع مشتملة على نزح الصب الظاهر في الكثرة بخلاف الخبرين ويضعف
بعدم دخل للكثرة والقلة في تأثير النجاسة لو سلم ظهور الصب في الكثرة وانما يحسن
هذا الفرق للتغير وعدمه وان الكثير يمكن ان يغير الماء وانه والفرض ان كلامه في اصل
التنجيس ولزوم النزح للمطهارة فلا فرق في تأثيرهما النجاسة ولايين مطهرهما فانه ان
انفعل الماء بالكثير من الدم انفعل بالقليل منه والا فلا وعلى الانفعال ان كان المطهر
للقطرة بنزح البعض فيكون في الكثير كذلك وان كان بنزح الجميع ففي الكثير هو الجميع
فلا يعقل الفرق الا في صورة التغير وعدمه والفرض انه ليس هو مفروض الكلام وهذا
بخلاف الحمل على الاستحباب لصحة الجميع حينئذ فيؤكد الاستحباب بنزح الجميع
في صورة الكثرة دون القلة فالنزح في القلة فضل وفي الكثرة افضل فتدبر .

او فقاع وهي الشراب المتخذ من الشعير على ما حكى عن الانتصار في نزح لها
الجميع ايضا والمستند لها غير معلوم الا ما نزلها بمنزلة الخمر من انه خمر مجهولة او
خمر استصغرها الناس .

وفيه ان النزول في الحرمة لافي جميع الانار لاسيما ما كان على خلاف الاصل
نعم لو قيل بوجوب نزح الجميع لما لانصر فيه فله وجه ومنه يعلم عدم الحاق العصير
الغنيب قبل ذهاب ثلثيه بها الاعلى الاحتمال للاصل .

او منى من ذى نفس سائلة قليلا كان او كثيرا وعن السرائر والغنيب الاجماع
عليه مصرحا عن الاول بعدم الفرق بين ما كول اللحم وغيره وفيه ما لا يخفى ولعله لكونه

مما لانص فيه كما اعترف به جماعة او احد الدماء الثلاثة على قول مشهور للاجماع المحكى
 عنهما ولا يخفى ان اثبات هذا الحكم به في غاية الاشكال بل يعلم من بناء الشريعة
 السمعة السهلة عدمه فكيف ينزح الجميع لقطرة دم او منى وقما في ذى مادة وقال في
 المعتبر بعد ان نسب هذا الى الشيخ واتباعه والاعتراف بعدم الوقوف على نص في ذلك
 ولعل الشيخ نظر الى اختصاص دم الحيض بوجوب ازالة قليله وكثيره من الثوب فقلظ
 به حكمه في البئر و العوق به الدمين الاخرين لكن هذا التعليل ضعيف فالاصل ان
 حكمه حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة انتهى اقول وهي صحيحة على بن
 جعفر عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في بئر ماء وادججه تشخب دماهل يتوضأ
 من تلك البئر قال ينزح منها ما بين الثلاثين والاربعين دلوا ثم يتوضأ منها .
 وصحيحة الاخرى قال سئلته عن رجل ذبح دجاجة او حمامة فوقعت في بئر هل
 يصلح ان يتوضأ منها قال ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها وموردهما وان كان في
 الشاة و الدجاجة و الحمامة الا ان الظاهر انها من باب المثال وان مناط الحكم هو الدم
 من اى حيوان كان وذكر الحيوانات الثلاثة من باب المثال ويؤيده ان الدم ليس جنسا
 مقولا على افراده مختلفة الحقيقة والا لزم كون كل فرد من افراده حقيقة مختلفة مع فرد
 اخر فحينئذ يكون ذا افراد كثيرة مختلفة بكثرة ذى الدماء وهو بعيد في الغايه ولازمه
 كون كل فرد مخصوصا بحكم وهو بعد فالظاهر انه نوع واحد ذى اصناف من غير فرق
 بينها وعدم العفو عن خصوص دم الحيض في الصلوة دون غيره لا يدل على غلظة النجاسة
 بل لا يمكن منافاة مثل ما هو معراج المؤمن مع هذا الدم ويؤيده عدم الفرق بينه وبين
 غيره في حكم الفسل وتطهيره والفرق الثابت في الروايتين بين الشاة وغيره وكون نزح
 الاولى اكثر من غيرها ليس من حيث الحكم بل من حيث الكثرة والقلة الموجبة للتغير
 وعدمه وان ابيت فلا اشكال في اطلاق مكانية محمد بن يزيد المتقدمة الواردة في بئر تكون
 في المنزل تقطر فيها قطرات من بول او دم فكتب ^{عليه} ينزح له دلاء ودعوى انصرافه
 عن دماء الثلاثة في غير محله فلا اشكال في عموم قوله ^{عليه} قطرات من دم لها كما لا اشكال
 في امكانه اذ يمكن جلوس الحائض عند البئر او حاضت في هذه الحالة بنحو يقطر
 الدم فيها فانه ربما كان في بعض النساء بمشابة من الكثرة يجرى من رجلها مع القطن

والخرفة فضلا عما اذالم تكن ومن ذلك بسهل امر تقاطرها وبالجملة ان تقاطر الدماء الثلاثة فيها ليس باقل من تقاطر غيرها فكيف يمكن دعوى الانصراف عن مثل هذه الدماء وبذلك ظهر ما في الجواهر من تخصيصه الاطلاقات باجماعين .
أولا وجعله مما معتزدا بقاعدة نزح الجميع لما لانص فيه وغلظ النجاسة .

ثانياً وعدم اطلاق لها ثالثاً .

و ذلك لما عرفت من تمامية الاطلاق وعدم قادحيه المورد و بذلك ظهر فساد اولهما وانه من المحتمل كون مدرك المجمعين هو توهم عدم الاطلاق وانصراف الدم عن الدماء الثلاثة و الحاصل لوجه لخروجهها عن حكم مطلق الدم كما لا وجه لدخولها في ما لانص فيه بعد ثبوته كما انه لو كان فيه غلظ النجاسة دون غيره لزم في غسله التعدد دون الاخف منه او مات فيها بغير شامل لصغيره وكبيره كالانسان لصحيحة الحلبي التي مر انفا و صحيحة ابن سنان و فيها و ان مات فيها ثور او نحوه فان نحوه يشتمل الابل فان تعذر استيعاب مائها لغلبته لاجل تجدد النجاسة فانه الظاهر من النص تراوح عليها اربعة رجال لا غير كل اثنين دفعة اى كل اثنين من الاربعة دفعة يربحان صاحبهما في النزح يوما بحيث كان النزح دائما بين اثنين منها من اول اليوم الذي اعتبر في الصيام مع احتمال انه يوم الاكتراء كما في المرسلة الاتية الى الليل .
لموثقة عمار عن الصادق عليه السلام و فيها و سئل عن بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب عليه الماء فلتنزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يترادون اثنين اثنين ينزفون يوما الى الليل و قد طهرت و الظاهر ان اصل الحكم اتفاقى اما وجوبا او استحبابا و على الثاني فلا اشكال بخلاف الاول فانها مضافا الى كونه حرجيا و الى معارضتها بخصوص موثقة ابي اسامة ورواية جعفر بن بشير و صحيحة معاوية بن عمار و مرسلة علي بن حديد فان فيها وقوع الفارة فيها ومع ذلك حكم عليه بعدم الباس و صحة الصلوة واستعماله عليه السلام كما في الاخير اللهم الا ان تكون موثقة عمار مسوقة لبيان حكم الكلب او الخنزير دونها قاصرة سندا و دلالة من حيث اشتمالها على لفظ الظاهر في انه مضافا الى النزح من اول اليوم الى الليل يترادون ثانياً من

اول اليوم الى الليل وقراءة ثم بفتح الشاء او تقدير قال بعدها او كونها للترتيب الذكري كما في الجواهر لايساعد عليها العرف ولا القواعد العربية ولا اصالة عدم التقدير .
وقال الشيخ في الطهارة بعدما استشكل عليها الا ان هذه اللفظة لا تدخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ماءدا التراوح عند غلبة الماء .

و فيه ان الاجماع لو احتمل استناده اليها كما هو قوى فلا حجبية له اصلا و
الفرض انها لا تصلح لانبات هذا الحكم وكون الزيادة من زيادات العمار اعدم قدرته و
امثاله من اتيان الالفاظ و القيود في محالها لو صح ليسرى هذا الاحتمال في جميع
رواياته وامثاله فللازمه سقوطها عن الحجبية راسا و هو خلاف الفرض للعمل برواياته و
ومنه يظهر قدح اخر في كلام صاحب (هر) كما يظهر منه ان الامر في سندها سهل ثم ان
الموثقة لم تشتمل على تراوح اربعة رجال في صدرها وفي ذيلها اشتملت على لفظ القوم
ولم يظهر ايضا من لفظ اثنين اثنين لاحتمال تقسيم اليوم الى ثلاثة اقسام او اكثر وفي
كل قسمة منها يتراوح اثنان منهم فهي من هذه الجهة لا تدل ايضا على المدعى فتم ووجودها في
المرسل الاتى الواردة في التغير لا ينفع للمقام .

ثم ان نزح الجميع للمذكورات خلاف الاجماع كما في الطهارة فقول الجواهر
لاوجه في التوقف فيها من هذه الجهة غير سديد ايضا وبالجملة فالحمل على الاستحباب
متعين وان ابيت عنه فعلى التغير وليس ببعيد لامكان وقوع مثل الكاب والخنزير في
يوم او ازيد فيها فيكون موجبا له عادة فلا اشكال في نزح الجميع و التراوح الى
الليل اذا تعذر ويؤيده التاكيد والاهتمام بامر النزح الذي يعلم من الشرع عدم صحة
هذا الاهتمام لفارة وقعت في بئر كانت كثرة مائها بهذه المثابة ويؤيده ايضا عدم خلو
بئر من وقوع مثل الفارة فيها خصوصا في الابار الواقعة في الصحارى و البرارى التى
كثرت فيها امثال هذه الدواب فلو كان التراوح لحصول الطهارة حقيقة لزم تكراره في
اكثر الايام لوقوعها فيها غالبا وهذا موجب لسد منافع الابار بل كانت موجبة للعسر و
الحرج والضرر فر بما يعلم المكلف بوقوعها فيها بعد ايام وقد توشأ وغسل ثيابه وصلى
فيها فلزم عليه بطلان العبادات وغسل الثياب وغير ذلك هذا مضافا الى تعارضه في

خصوص المورد بالاكثر الاقوى ويؤيده ابضاً ما عن كشف اللثام مراسلا عن الرضا عليه السلام فان تغير الماء وجب ان ينزح الماء فان كل كثير او صعب نزحه فالواجب عليه ان يكثرى اربعة رجال يستقون منها على التراجع من الغدوة الى الليل وهناك روايات لا يهملنا التعرض لها بعد القطع بكون الحكم استحبابا وبنزح كرامات فيها دابة او حمار او بقرة و الدابة و ان كانت بحسب معناها اللغوى تم كل ما يدب على الارض لكن مراده بقريضة المقابلة ليس كذلك بل ما يرادف الخيل و البغل و كيف كان فتدل على نزح الكر للحمار و الدابة المراد بها ما يوافق الحمار فى الجنة تقريبا كالبقرة و نحوها رواية عمرو بن سعيد بن هلال سألت ابا جعفر عليه السلام عما يقع فى البئر ما بين الفارة و السنور الى الشاة قال فقال كل ذلك تقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار و الجمل و عن التهذيب و البغل فقال كر من ماء نعم انما تنافى فيها صحبتهما الحلبي و ابن سنان و فى الاولى و ان مات فيها بغير فلينزح و فى الثانية و ان مات فيها ثور او نحوه ينزح الماء كله ذلك على لزوم نزح الجميع للبعير و الثور الذين يرادفان للبغل و الحمار ولكن الامر سهل بعد كون النزح للتنزه عرفا فيكون نزح الكر مستحب و الافضل نزح الجميع و اما البقرة فلا يبعد ذلك فيها اذ الظاهر من الرواية كما فى الطهارة عموم حكم الحمار لما يماثله فى الجنة فيستحب لها الكر و الافضل نزح الجميع بناء على عدم الفرق بينها و بين الثور .

و فى الجواهر و الاقوى الاقتصار على الخيل و البغال و الحمير و لا يبعد حمل الدابة فى عبارة المصنف و نحوه على الخيل للقطع بعدم ارادة كل ما يدب على الارض لكونه معنى مهجورا على ان عطفه الحمار و البقرة عليه ينافيه و لا ذات القوائم الاربع و لا المركوب فتعين حملها على الخيل للاجماع المتقدم عن الغنية و قول الباقر عليه السلام فى خبر عمرو بن سعيد بن هلال النخ .

نعم صحبحة الفضلاء عن ابي عبد الله عليه السلام و ابي جعفر عليه السلام فى البئر تقع فيها الفارة و الدابة و الكلب و الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضع ظاهرة فى لزوم دلاء للدابة و حملها على اجمال الدلاء كالقول بحمل الدلاء على

مقدار الكركما ترى لكن الظاهر منها بقريئة مقابلتها للفقارة و الكلب هو حيوان صغير كما صرح في صحيحة ابن سنان بانه اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب ينزح منها سبعة دلاء .

وقال في الطهارة بعد نقل صحيحة الفضلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب دون ما يدب على الارض كما فسرهما بها اولافى الصحاح ولا خصوص ما يركب كما فسرهما به ثانيا لان الظاهر انه اراد ما يقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها الخ ثم نقل قول العلامة و تأمل في كلامه و لقد اجاد في استظهار ما يظهر من لفظ الدابة .

وبالجملة لو قلنا بكون المراد من الدابة هو الخيل ونحوه فيلزم له نزح دلاء بمقتضى صحيحة الفضلاء فينافى حينئذ بينها وبين خبر عمر و بن سعيد بن حلال حيث اثبت فيها كرا النجو الخيل والبغال والحمير بخلاف ما اذا قلنا بكونها الصغيرة المماثلة للفقارة والكلب والطير فانه يلزم له نزح دلاء فلا منافاة فعلى هذا لا يهملنا الاشكال على سند رواية عمرو بن سعيد وبما ذكرنا ظهر ما في المدارك من الاشكال بالرواية سند او دلالة فراجع .

وبالجملة لفظ الدابة لم تقع في الخبرين بل في الصحيحة و عبارة المصنف فمراده بقريئة المقابلة هو الخيل للاجماع المتقدم عن الغنية و ما استفاد من الصحيحة هي ما يقرب الكلب والسنور فيشبه النزاع اللفظي فيكون المحصل هو نزح الكركم للخيل والدلاء لما يقرب بالكلب والسنور بل الشاة من الدابة و كيف كان فالامر سهل بعد الحمل على الاستحباب وبنزح سبعين دلوا ان مات فيها انسان صغيرا او كبيرا رجلا او امرئة وعن الغنية والمنتهى الاجماع عليه واستدل عليه برواية عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوق وقع بدمه في البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا و اقله العصفور ينزح منها دل واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين قال في المعتبر اورد الشيخ في يب هذه الرواية بالثاء المنقطة ثلثا وفي مقابلته و اقله و اوردها

ابو جعفر بن بابويه (ره) في كتابيه اكبره بالباء المنقطه من تحتها بواحدة وقال في مقابلته و
اصغره الخ ولا يخفى ان الاكبر اولى وانسب من اكثر واحسن منه لو كان في مقابلته اصغر
ولا يبعد كونها كذلك وكيف كان فالظاهر من قوله **ب** فاكبره الانسان هو الاكبر من حيث
الجثة بقربنة قوله **ب** اقله العصفور فان الاقلية من حيث الجثة لامن حيث الوقوع فيها
ولامن حيث النزح بناء على ان وقوع مثل الجمل والثور قليل نادر فلا ينافي نزح الجميع
لهما فتأمل .

ولا يخفى ان صدر الموثقة من حيث اشتماله على حكم الدم متناف لرواية
الزرارة السابقة الامرة بنزح عشرين دلواً للدم ورواية كردويه الامرة بنزح ثلاثين
دلواً وخبر الشاة المذبوحة الواقعة في البئر الامر بنزح مائتين ثلاثين واربعين نعم توافق
مع خبر الدجاج والحمامه الواقعة في البئر بعد الذبح فالمعارضة حاصله بين صدر هذه
الموثقة وهذه الروايات بل ذيلها لا يخلو عن اجمال ومنافاة ظاهرة للمتأمل فيها بل نفس
قوله وما سوى ذلك فيما بين هذين لولم يحمل على المسامحة يليق بان يتأمل فيه
فلا مناص حينئذ الا عن الحمل على الاستحباب وبه هو ان الخطاب فلان منافاة كما ذكرى تطرح
لضعفها سنداً فلا وجه لما في المدارك من ان في طريقها جماعة من الفطحية بعد اعترافه
باتفاق الاصحاب على العمل بها على ما يظهر من المعتبر قال فيه لا يقال هذا السند فطحية
لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم هذه الرواية معمول عليها
بين الاصحاب الخ ولعمري انه لذلك كان البحث عن رجال السند تطويل بلا طائل
فانه يكون المعيار هو العمل بخبر الثقة او بالذى عمل عليه الاصحاب ولو كان جميع
رواته مقدوحة فلائمة مهمة في البحث عنه .

ثم ان مورد الرواية وان كان كون الموت مسبباً عن وقوعه في البئر ولكن الظاهر
عدم الفرق بينه وبين ما اذا وقع فيها ميتة لان موضوع الحكم ملاقاته ماء البئر لميتة
الانسان وقع الموت فيها اولاً وهل يعم الحكم للكافر او لا حتى يكون داخلها فيما لانص
فيه الظاهر هو الاول لان الانسان يعمه فعلى هذا لافرق بين المسلم والكافر سواء وقع
فيها ميتة ام مات فيها خلافاً لما حكى عن الحلبي والاسكافي فقلاً بعدم شمول الرواية

للكافر محتجاً بان خروج الكافر حياً موجب لنزح الجميع لكونه مما لانص فيه فلا يجوز ان يكون موته فيها موجبا لاقل من ذلك فهو داخل فيما لانص فيه .

وفيه بعد عموم الانسان وشموله له لامعنى لهذه الشبهة مع امكان ان يقال كما فى مصباح الفقيه بقلب الدليل فان الحكم كما عرفت يعم موت الكافر فيها و خروجه حياً موجب لزيادة مقدره و لا يجوز حتى يكون داخل فيما لانص فيه مضافاً الى ما فى المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الحى .

ان قلت ان هذا المقدر للموت فلا يدل على غيره ككفر الكافر فالاطلاق مسوق لبيان الموت وسأكت عن غيره .

قلت فى الكافر تحقق جهتان متلازمتان احديها موته والثانية كفره فاذا فرض شمول الانسان له فلا جرم يعم الجهتان اذ لامعنى للتعرض لاحد الملازمين و السكوت عن الاخر والحاصل اذ دل الحكم على جهة متلازمة مع جهة اخرى فلا جرم يعم الجهتين كما اذا حكم بصحة الصلوة مع ثوب وقع عليه عذرة الكلب فانه اذا حكم بالصحة من حيث النسيان كان لازمه الصحة من حيث اجزاء ما لا يؤكل لحمه ولا يمكن ان يقال ان الصحة ليست للانسيان النجاسة دون الاخر وبالعكس وبالجملة بعد عموم الحكم للكافر لعموم موضوعه لوجه لما افاد الحلى (ره) اصلاً .

(و بنزح خمسين ان وقعت فيها عذرة يابسة) اى فضلة الانسان مطلقاً (فذابت)

وتفرقت اجزائها فى الماء (والمروى اربعون او خمسون) حيث ان ابا بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن العذرة تقع فى البئر قل عليه السلام ينزح منها عشرة دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون وحيث ان الظاهر من الترديد كونه من الامام فيحمل الزايد على الاستحباب لانه لامعنى للتخيير بين الاقل و الاكثر الا ذلك وانما حكم المصنف بنزح الخمسين لاحتمال كون الترديد من الراوى فيؤخذ بالاكثر لانه المتيقن اولان ايجاب الاكثر مستلزم لا يوجب الاقل فالأخذ بالاكثر اخذ بكليهما مع شىء زائد او لانه مع الاقل لا يحصل اليقين بالبراءة الا باتيان الاكثر والجميع كما ترى وفى الترديد فى الحكم مع وحدة الموضوع والفرق فى الموضوع بين بيومسته و ذوبانه مع عدم دخل لذلك فى اصل الافعال

اقوى شاهد على عدمه وكون النزح للتمنزه وعلى هذا لا معنى لجعل الخبر معارضاً لصحیحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة يابسة ا يصلح الوضوء منها قال لا بأس وغيرها ولا للاشكال عليه سندا والمعجب ممن جعل هذه الاخبار دليلاً لانفعال فتدبر (او) وقع فيها (كثير الدم كذبج الشاة والمروى من ثلثين الى اربعين) على المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع ومستنده غير معلوم ومراده بالمروى مامر من صحیحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام في رجل ذبح شاة فوَقعت في بئر واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها (و ينزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه) لرواية سماعة عن الصادق عليه السلام وان كان سنور او اكبر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين ورواية القسم عن على بن ابي عبد الله عليه السلام قال والسنور عشرون دلوا او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه ولا اشكال في ان التريد من الامام ولا وجه له الا كونه للتمنزه ولاجل ذلك يسهل الامر ويرتفع النزاع بينهما وبين صحیحة على بن يقطين عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سئلته عن البئر تقع فيها الحمامة والدجاجة او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها انشاء الله .

وصحيح الفضلاء عن ابي عبد الله و ابي جعفر عليهما السلام في البئر تقع فيها الدابة والفارة والكلب والخنزير والطير فيموت قال تنزح ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضأ وصحيح ابي اسامة عن ابي عبد الله عليه السلام في الفارة والسنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم تنفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء فان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح .

ورواية ابي عمر ما بين الفارة والسنور الى الشاة سبع دلاء .

و رواية ابي بصير فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح الماء فافعل و ظهورها

في الاستحباب مما لا يخفى على ذي مسكة وكذا غيرها .

و رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة وغير هذه

الاخبار التي لا يرتفع اختلافها الا بالقول بعدم الانفعال وان الامر بالنزح ليس الا للتمنزه

(و) بنزح اربعين ايضا (لبول الرجل) اى الذكر البالغ وعن الغنية عليه الاجماع
وعن كشف اللثام لاختلاف فيه لرواية على بن ابي حمزة عن الصادق عليه السلام قلت بول الرجل
قال ينزح منه اربعون دلوا وضعفها في المدارك بعلى بن ابي حمزة فانه واقفى .

وفيه انها معول بها عند الاصحاب وعن السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة
الطاهرين (ع) بانه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وفي المعتبر لا يقال ان عليا واقفى
لانا نقول تغييره انما هو في موت موسى عليه السلام فلا يقدر في ما قبله وفي هر بعده العيادة قال
ولعل غرضه ان عمل الاصحاب بروايته هنا مع عدم اتفاقهم على العمل برواية مثله قد يكون
لاطلاعهم على تادية الرواية قبل الوقف فلا يرد عليه ان العبرة في حال الاداء لا التحمل
فتأمل انتهى .

وكيف كان فالاشكال من حيث المسند غير مهم وانما الكلام في منافاة مضمونها
لروايات اخر مثل رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام في البئر يبول فيها الصبي
او يصب فيها بول او خمر قال عليه السلام ينزح الماء كله
وصحيح ابن بزيع في البئر تقطر فيها قطرات من بول اودم فقال عليه السلام ينزح منها
دلاء مع ان اطلاق البول يعم بول الرجل وغيره

و رواية كردويه سألت ابا الحسن عليه السلام عن البئر تقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكر
او بول او خمر قال عليه السلام ينزح نلثون دلوا ولا يخفى ان مثل هذا الاختلاف لا يرتفع الا
بالحمل على الاستحباب ثم الظاهر عدم الفرق بين بول المسلم والكافر مطلقا ولا بين
الرجل والمرمة ولا بين الصغير والكبير ولا بين القليل والكثير (و بنزح عشرة للمعذرة

الجامدة) لخبر ابي بصير المتقدم آنفا (و قليل الدم كذبح الطير والرعايف اليسير والمروى
دلاء يسيرة) كصحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال وسئلته عن رجل ذبح دجاجة
او حمامة فووقت في بئر هل يصلح ان يتوضأ منها قال ينزح دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها .

و وجه استفادة العشرة مع انه لم يكن عليها دليل اما بناء على
كون الدلاء جمع الكثرة فاقله ما زاد على العشرة كما ذهب اليه في
الاستبصار قال فيه لان قوله ينزح منها دلاء فانه جمع الكثرة وهو ما زاد على العشرة
الى ان قال ولو كان المراد بها دون العشرة لكان جمعه يأتي على افعلة دون فعال الخ

فحينئذ وان دلت على ما فوق العشرة بكثير الا انه ينفي ما زاد عليها بالاصل واما بناه على كونها جمع القلة فهي اكثر ما يضاف اليه كما ان اقله الثلاثة وورد على الاول صاحب المدارك بان لازمه احد عشر فانه اقل ما زاد على العشرة لالعشرة كما هي المدعى .

وورد عليه ايضا بان توصيفها بلفظ يسيرة قريبة على ارادة القلة وبهذا يرد الثاني ايضا فان هذا الوصف يدل على انه لم يرد اكثر ما يضاف اليه مع ان كون العشرة اكثر ما يضاف الي الجمع القلة لم يدل دليل على تعيينها من بين محتملاتها اذا قلها ايضا من معاني القلة كما ان جمع الكثرة لودل على اكثر من عشرة لكان من فوق العشرة الى المائة من محتملاته ومعانيه فكل واحد مما فوق العشرة محتمل المراد ومع دلالة اللفظ على هذه المحتملات لا معنى للمتمسك بالاصل بل لا بد من قرينة تعيين المراد والا يكون محتملا .

ثم ان في كون نزح قليل الدم اقل من كثيره وكذا نزح اليابسة من العذرة اقل من نزح الرطبة قرينه واضحة على كون النزح محمولا على الاستحباب والا فلو كان ماء البئر بملاقاته مع النجاسة ينفعل فالفرق بين قليلها وكثيرها كما لافرق بين مطهرهما بل لا يصح القول بان البئر ينفعل ويظهر بنزح قليل للقليل وكثير للكثير نعم هذا يصح في صورة التغير كما مرت الاشارة اليه (وبنزح سبع لموت الطير) مطلقا كما هو مقتضى الاطلاق لرؤية على عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الطير والدجاجة تقع في البئر قال عليه السلام سبع دلاء .

وفي رواية ابي اسامة المتقدمة فيكفيك خمس دلاء والامر سهل بعد الحمل على الاستحباب ولذا لا ينافيها ايضا خبر اسحق بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلثة فاذا كانت شاة او ماشبهها فتسعة او عشرة (و) بنزح سبع لموت (الفارة اذا تفسخت او انتفخت) والفرق كون الانتفاخ من مراتب التفسخ وانه اول مرتبة اخذت في الانفساخ وتفرق الاجزاء وعن الغنية الاجماع على كونه بحكمه

واستدل عليه في المعتبر برواية ابي سعيد المكارى عن ابي عبدالله عليه السلام اذا وقعت

الفارة في البئر فتفسخت فانزح منها سبع دلاء ثم قال وضعف ابي سعيد لا يمنع من العمل بروايته الى ان قال واما الانتفاخ فشيء ذكره المفيد وتبعه الآخرون ولم اقف له على دليل انتهى وبعد ما قويناه من الاستحباب كان الجمع بين الكل ممكنا ولا ينبغي الاطالة اكثر من ذلك .

(و) بنزح سبع ايضا (لبول الصبي اذا لم يبلغ) لرواية منصور بن حازم عن عدة من اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال ينزح منها سبع دلاء اذا بال فيها الصبي . وهي مع ارسالها معارضة برواية معاوية بن عمار ينزح الماء كله لبول الصبي وحملها على ما اذا تغير به الماء كما ترى .

(و) بنزح سبع (لاغتسال الجنب) اذا لم يكن في بدنه نجاسة والا فلها مقدرها وفي المدارك هذا الحكم مشهور و الاخبار به مستفيضة .

منها صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال فان وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء .

منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال اذا دخل الجنب في البئر ينزح منها دلاء .

منها صحيحة عبدالله بن سنان المقدمة او نزل فيها جنب فانزح منها سبع دلاء . ومنها رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الجنب يدخل في البئر فيغتسل منها قال عليه السلام ينزح منها سبع دلاء .

ولا يخفى ان غير الاخيرة لا تشمل على الاغتسال فهل تكون هي بيانها وان المراد من الدخول هو ذلك اولا وبطل الحكم لمجرد ارتماسه فيها ولو لم يغتسل او مطلق مباشرة بدنه معها ولو بدونه ولا يدخلوا الا من منها من قوة اذ دخول الجنب في البئر ليس الا لغرض الاغتسال فلو لم تكن رواية ابي بصير ايضا كان ظاهر الاخبار ذلك اذ الدخول لغرض آخر كما اذا اراد به اخذ الماء للغسل في الخارج غير مراد قطعاً اذ لم يستلزم مباشرة بدنه مع الماء فظاهر الاخبار غير مراد جدا في دور الامر بين كون الدخول للاغتسال او مجرد الارتماس للتبريد او غسل الوجه ونحوه والاو واضح والثاني لم يصدر من المكلف الجنب اذ من البعيد

دخول الجنب في الماء لمجرد التبريد فدخل جنباً و خرج كذلك و الثالث لم يؤثر في الماء كى يوجب الحكم هذا مع قطع النظر عن رواية ابي بصير والا فتكون موجبة لتقييد المطلقات .

والاشكال على رواية ابي بصير بضعف السند بعبد الله بن بحر وباشترى ابي بصير وبان التقييد فيها بالاعتسال من كلام السائل والجواب عن ذلك المقيد لا يقتضى نفى الحكم عما عداه كما فى ك فى غير محله فان الاشكال بضعف السند مشترك الورد ولا يدخلوا اكثر الاخبار عنه مع ان المعيار عمل الاصحاب وجواب الامام عليه السلام لا يكون الا عن ذلك المقيد والا فعليه التصريح بعدم دخل للاعتسال فى هذا الحكم .

ثم ان الامر بالنزح بناء على الانفعال هل يكون لنجاسة الماء تعبدا او لسلب ظهوريته او مجرد التعبد الشرعى فيه وجوه بل الاقوال كلها خالية عن الوجه وعلى العدم ليس الامر بالنزح الا للنتزه (و) بنزح سبع (لوقوع الكلب وخر وجهه حيا) لرواية ابي مريم قال حدثنا جعفر قال كان ابو جعفر عليه السلام يقول اذا مات الكلب فى البئر نزحت وقال عليه السلام اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزح منها سبع دلاء .

(و) بنزح خمس لذرق الدجاج الجلال) المتغذى بعذرة الانسان كما فى ك والمستند غير معلوم (و) بنزح ثلث لموت الحية) وعن السرائر نفى الخلاف عنه وهو عجيب والاقوال فيها متشعبة وانبات النفس لها بعيد ومع ذلك ان المستند غير معلوم (و) موت (الفارة) مع عدم التفسخ لصحيفة معاوية بن عمار سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الفارة والوزغة تقع فى البئر قال ينزح منها ثلث وفى خبر ابي بصير فى الفارة واشباهها ينزح منها سبع دلاء وفى خبر عمار ينزف لها اول الكلب اول المخنزير كلها

وفى خبر ابي خديجة عن الصادق عليه السلام عن الفارة تقع فى البئر قال عليه السلام اذا ماتت ولم تنتن فاربعين دلو واذا تفسخت فيه ونمت نزح الماء كله وفى هر لم نعثر على احد من اصحابنا عمل بهما ثم نقل عن الشيخ انه قال فى خبر ابي خديجة هذا محمول على الاستحباب اقول لولا ذلك لما ارتفع التنافى بين اخبار الفارة فالامر بالنزح لها جنبى عن انفعال البئر (و) بنزح دلو لموت العصفور وشبهه) لمامر من خبر عمار ان اقل ما يقع فى البئر فيموت فيها العصفور ينزح منها دلو واحد (و) بنزح دلو (لبول الصبي الذى لم يعتد بالطعام)

لخبر علي بن حمزة قال سئلته عن بول الصبي الفطيم قال لا دلو واحد (وفي ماء المطر
 وفيه البول و العذرة و خره الكلاب ثلاثون دلو) لخبر كردويه سئل ابالحسن لا
 عن بئر يدخلها الماء المطر فيه البول و العذرة و ابوال الدواب و ادرانها و خره الكلاب
 قال ينزح منها ثلاثون دلو (و الدلو التي ينزح بها ماجرت العادة باستعمالها) في النزح
 في زمان صدور الاوامر كما في الجواهر بل مطلقا فالمعيار ما ينزح منه عرفا فلا يكون
 انقص منه ولا يضر الزيادة على ما هو المتعارف (فروع ثلثة الاول حكم صغير الحيوان
 في النزح حكم كبيره) اصدق اللفظ على الصغير والكبير (الثاني اختلاف انواع النجاسة)
 كالعذرة المذابة و بول الرجل كما مثل بهما في هر هل هو (موجب لتضاعف النزح)
 سواء كانت غير متساوى المقدار كالمثاليين ام لا كالثعالب و الارانب و الخنازير حيث
 نزح لكل منها مع الوحدة اربعون دلو لاصالة عدم تداخل الاسباب و الاستصحاب
 اولا كما عليه العلامة محتجا بانه بفعل الاكثر يمثل الامرين فيحصل الاجزاء الظاهر
 هو الثاني لاسيما على ما هو الحق من عدم نجاستها فيحصل الامتثال بنزح مقدر احدهما
 فيما تساوى المقدار او الاكثر فيما اختلفا بل هو اولى على النجاسة ايضا لانه حينئذ
 لا معنى لعدم التداخل فان لازمه طهارة البئر و نجاستها اذا نزح مقدر احدهما فان
 المفروض عدم التداخل فاذا نزح مقدر البول مثلا فلا يخلو اما ان لا تحصل الطهارة لها
 اصلا فيكون حالها حال عدم النزح او تحصل مطلقا او من حيث نجاسة الطارية من جهة
 البول دون العذرة و الاول خلاف الادلة الامرة بالنزح للبول مثلا والثاني هو المطلوب
 والثالث ما ذكرنا من اللزوم وهو باطل بالوجدان لعدم تعقل الطهارة لها من حيث البول
 دونها من حيث العذرة و بالعكس ، و لاجل ذلك التجا جمع بالتداخل
 وبذلك ظهر ما في هر قال (قده) قلت لامانع من ارتفاع النجاسة من جهة دون اخرى
 كارتفاع الحدث من جهة الجنابة مثلا دون المس الخ فان بطلانه اظهر من الشمس
 وقياسه مع بطلانه و توقفه على القول به مع الفارق هذا مضافا الى عدم تأثير لما وقع بعد
 الاول اذا وقع فيها متعاقبا فان البئر تنفعل بما وقع فيها اولا فلا معنى لتأثير الثاني كما
 لو وقعت قطرة دم في اناء متنجس بالبول فانه لا اثر لوقوع الثاني فيكون وجوده

وعدمه سواء .

وبالجملة لامعنى لعدم التداخل فى المقام وان قلنا به فى غيره لما عرفت اولا من عدم تاثير لوقوع الثانى فلا يكون موجبا لزيادة النزح وثانيا لالمعنى للمعدم كما عرفت وثالثا لامعنى لكون النزح مطهرا كما مررت اليه الاشارة عند التعرض لبيان كون النزح مطهرا ويأتى ايضا بعض الكلام فيه فى محله انشاء الله .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر ما فى كلام الاعلام وسيأتى بعض الكلام فى باب تداخل الاغسال فان هناك ما يلىق بان :طول الكلام فيه دون المقام الذى كانت طهارة البئر من الواضحات فنكتفى فى المقام بذكر بعض العباير كى يظهر لاحتمال فيها ما هو الحق قال فى عد السادس لو تكثرت النجاسة تداخل النزح مع الاختلاف وعدمه انتهى قال فى الجامع المقاصد بعد العبارة اى يكفى منزوح الاكثر لصدق الامتثال وقيل بعدم التداخل لان الاصل فى الاسباب اذا جمعت عدم تداخل مسبباتها وصدق الامتثال ممنوع وربما فرق بين اختلاف النجاسة فى النوع وعدمه والظاهر عدم التداخل مطلقا الخ .

قال فى المعتبر اذا وقع اكثر من واحد فمات فان كانت الاجناس مختلفة لم يتداخل النزح كالطير والانسان ولو تساوى المنزوح كالكلب والسنور وان كان الجنس واحدا ففي التداخل تردد الخ قال فى برهان القاطع اذا تضاعف الجنس هل يتضاعف النزح مطابقا الى ان قال ام يتداخل مطلقا كما عن عد والذخيرة والمشارك ام يتداخل فى المتماثل كموت كليين فيها ويتضاعف فى المتخالف وان توافقا مقدرا كموت كلب وتعلب كما عن السرائر اقوال اقويها الاول وغير ذلك من العباير وكيف كان فقد ظهر ما هو الحق عندنا هذا كله فيما اذا كانت انواع النجاسة متخالفة .

(وفى تضاعفه مع التماثل) فى انواع النجاسة كموت انسانين اذ انبئين ونحوهما

(تردد) من المصنف لاحتمال جريان اصل المذكور والاستصحاب وانما تردد هنادون الاول لعدم كونه بمشابة الاول ولذا قال (احوطه التضعيف) الا انه لا وجه للتردد وان الحق فيه ايضا عدم التضعيف بل اريب ولذا اعترف به فى هر مع انكاره فى الاول (الا ان يكون) وقوع المتعدد من المتماثل (بعضا من جملة لها مقدر) كما وقع فيها اول رجل الكلب ثم يده ثم رأسه وهكذا فان حكم

هذه الابعاض لا يزيد عن حكم الكل فاللازم هو نزح مقدر الكلب فى المثال من دون تداخل
فان المشهور كما فى برهان القاطع ان ينزح لجزء كل حيوان مقدر كله (فلا يزيد حكم
ابعاضها عن جملتها) وفى هر لا اشكال فى عدم الزيادة والحقاقتها بغير المنصوص لعدم تناول
اسم الجملة للمبعض كما ترى .

(الثالث اذا لم يقدر) من الشارح (للمنجاسة منزوح) بالخصوص (نزح جميع ما فيها)
على الاشهر الاظهر كما فى مصباح الفقيه وقواه فى هر استصحابا للمنجاسة بعد تقدمه
على اصالة البرائة ووروده عليها وحيث لم تكن نجاسة البئر مقبولة عندى وكان الامر
الوارد فى النزح محمولا على الاستحباب فلا بأس بنزح الجميع استحبابا وحينئذ
(فان تعذر نزحها لم تطهر الا بالتراوح) كما مر و مر ما فيه مضافا الى ما فيه فى المقام
من ان التراوح فى المقام يتوقف على صحة التعدى عن النص اذ مورده التعذر لوقوع ما فيه
النص فلا يعم ما لا نص فيه (واذا تغير احد اوصاف ما فيها بالنجاسة) ينجس بالانفاق سواء
تغير لونا او طعما او ريحا فيحتاج الى مطهر يطهرها وقد اختلف فيه (قيل ينزح حتى
يزول التغير) فيطهر لقول الصادق عليه السلام فى موثقة سماعة نزحت البئر حتى يذهب النتن
من الماء و قوله عليه السلام فى صحيح الشحام الوارد فى البئر وان تغير الماء فيخدمه حتى
يذهب الريح وفى خبر زرارة فان غلب الريح نزحت حتى يطيب و ذلك لان الماء متصل
بالمادة فلا مانع من التأثير الا لتغيره فبمجرد زواله تحصل الطهارة (وقيل ينزح ما فيها اجمع)
لرواية ابي خديجة عن ابي عبدالله عليه السلام فى الفارة تقع فى البئر واذا انتفخت فيه او نتنت
نزح الماء كله ودلالاتها عليه مبنى على حصول التغير للماء فان الغالب اذا انتفخت الفارة
فى البئر او نتنت تغير الماء .

وفيه اولا عدم ملازمة النتن والانتفاخ لتغير الماء بل كثيرا ما لم يكن ذلك مؤثرا
فى الماء اصلا نعم يمكن ذلك فيما اذا كان الماء قليلا فى الغاية لا فيما فرض الكثرة
بمشابة لو تعذر النزح احتاج الى التراوح .
وثانيا سلمنا ذلك لكنه نقول اذا تغير الماء وان كان ينجس الماء اجماعا الا
ان تطهيره موقوف على زوال تغيره بمقتضى الروايات الكثيرة بل لا بد من حمل الرواية

على ذلك جمعاً بينها وبين غيرها .

وثالثاً انها معارضة بغيرها مثل رواية ابي سعيد المكارى عن ابي عبد الله عليه السلام اذا وقعت الفارة فى البئر فتفسخت فانزح منها سبع دلاء فان نزح الجميع فى رواية ابي خديجة اما مترتب على الانتفاخ الذى يكون ادون من الانفساخ وانه اول مرتبة عن مراتبه كما مر فى محله .

واما على الترتين فكل واحد منهما سبب مستقل للحكم فتصلح للمعارضة بل لازمه ترتيب نزح الجميع على الانتفاخ بخلاف الانفساخ فانه ينزح له سبع دلاء نعم فى بعض النسخ بدل اول فظة الواو وعليه لا يرد ما اوردهنا اخيراً وكيف كان فهذا القول ضعيف فى الغاية مضافاً الى كونه عسرياً وحرجياً وعلى هذا القول (فان تعذر) النزح لغزائمه وغلبته (تراوح عليها اربعة رجال) كما مر ما يدل عليه مع المناقشة فيه (وهو) اى القول بنزح الجميع (اولى) من القول الاول عند المصنف وقد ظهر وجه اولوية الاول .

فتبينه على القول بالنجاسة ان زال التغير بنفسه طهرت لاتصالها بالمادة فلا يحتاج الى النزح او مطهر آخر (ويستحب ان يكون بين البئر والبالوعة) وهى المعدة لجمع نجاسات مائعة امكن نفوذها لا خصوص ما ينفذ من ماء النزح كما فى هر و مصباح الفقيه (خمسة اذرع اذا كانت الارض) الواقعة بينهما (صلبة او كانت البئر فوق البالوعة وان لم تكن كذلك) بان تكون الارض سهلة ورخوة او كانت البالوعة فوق البئر او مساوية (فسبع) والصور المتصورة ستة فان البئر والبالوعة اما فى ارض صلبة او الرخوة وعلى التقديرين اما متساويان قراراً واما البالوعة فوق البئر او بالعكس واستدل عليه برواية حسن بن رباط عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن البالوعة تكون فوق البئر قال عليه السلام اذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع واذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع من كل ناحية وذلك كثير فحكمه عليه السلام بفصل سبعة اذرع فيما كانت البالوعة فوق البئر وان كان يشمل ما اذا كانت الارض صلبة كارض الجبل ونحوه وكذا قوله بكفاية خمسة اذرع فيما كانت اسفل مطلق يعلم ما اذا كانت الارض سهلة الا انه يقيد كل من الاطلاقين بقوله عليه السلام ايضاً فى رواية قدامة بن ابي زيد الجمار قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر وبئر الماء والبالوعة فقال ان كان

سهلا فسميع اذرع وان كان جبلا فخمس اذرع .

وذلك لانه بمناسبة الحكم والموضوع يعلم من تحديده بالحديث الفصل بالسميع تسارة
 يكون الارض سهلة واخرى يكون البالوعة فوق البئر وكذا من تحديده الخمس تارة
 يكون الارض صلبة واخرى يكون البئر فوق البالوعة ان المقصود عدم وصول ماء البالوعة
 الى البئر فيحسن هذا التقييد جدا فانه به يحصل المقصود من عدم النفوذ و السراية
 ففي كل من الروايتين اطلاق من وجه وتقييد من وجه ولا اشكال في الجمع بينهما بحمل المطلق
 منهما على المقيد وبذلك ظهر ما في هر من اعمال التعارض بينهما قال فيه ولا يخفى عدم
 جريان مثل ذلك على القواعد بل المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان
 السهولة وفوقية البالوعة والخمسة ايضا لها سببان احدهما الصلابة والثاني اسفلية البالوعة
 ويحصل التعارض عند تعارض الاسباب كما اذا كانت الارض سهلة و البالوعة اسفل
 من البئر فلا بد من مرجح خارجي و كذلك لو كانت الارض صلبة و البالوعة فوق
 البئر النخ .

وذلك لما عرفت من ان المقصود عدم سراية البالوعة الى البئر ويحصل بكل واحد
 من الصلابة او الفوقية ولا يلزم كون كل منهما معا كي يحصل التعارض عند الافتراق مضافا
 الى عدم نجاسة البئر بالسراية كما عرفت فليس الامر به الا للاستحباب ومعه لا معنى
 لملاحظة التعارض عند الافتراق وان كان مع اجتماع السببين كان النفوذ وعدمه اقرب
 ويدل على استحباب التحديد رواية محمد بن قيس عن ابي الحسن عليه السلام في البئر
 يكون بينهما وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر قال عليه السلام ليس يكره من قرب
 ومن بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء فعلى هذا لا وجه للمعارضة فيما تحقق
 سبب النفوذ مع سبب عدمه مع انه لو لم يكن للاستحباب ايضا لوجه لذلك لما عرفت .

(ولا يحكم بنجاسة البئر) على القول بها (الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها)

ومع الشك يجري استحباب عدم النفوذ وطهارة الماء مضافا الى قاعدة الطهارة (واذا

حكم بنجاسة الماء) في هذا المورد على القول بالنجاسة وفي كل مورد يكون الانفعال

معلوما مقطوعا (لم يجز استعماله في الطهارة مطلقا) لاعتنا الحدث ولا عن الغيب (ولا

في الاكل ولا في الشرب) اى يحرم استعماله في الطهارة عن الحدث بل عن الخبث لو كان بقصد التطهير واعتقاد انه يطهره كما يحرم استعماله في الاكل والشرب لظواهر الاخبار النامية عن التوضأ بماء النجس بعين ما ينهى عن شربه هذا مضافا الى ان استعماله في الطهارة عن الحدث بعنوان التطهير تشريع من وجهين الحرمة التشريعية والذاتية التي غير بعيد استفادتها من الاخبار كما في (هر) والحاصل لا اشكال في حرمة استعماله في ما ذكر وهل يحرم في غيرهما من سائر الانتفاعات كسقي الحيوانات والاشجار وبل الطين والنجس لو لم يلزم من استعماله حرام آخر كاستعماله للمسجد ونحوه كما عن كثير من القدماء فان المحكى عنهم عدم جواز الانتفاع بالمتنجس مطلقا ادلا والظاهر الاقوى خلافه ولبيانها محل آخر .

(الاعندالضرورة) فانه يحل للانسان في حال الضرورة ما لا يحل له في غيرهما

(ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع عنهما) مطلقا في شرب او غسل

او وضوء بل يجب التيمم لموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام في رجل معه إنا أن وقع في احدهما القذر ولا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم ومثلها موثقة عمار وحسنة صفوان بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام انه كتب اليه يسئله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدري ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما .

هذا مضافا الى ان المسئلة متفق عليه ولم يخالف فيها الا نادر وعن جماعة من الاجلاء

كالشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر والعلامة في المختلف دعوى الاجماع عليه واحتج في المعتبر على ما نقله في حدائق بعد نقل الاتفاق بان يقين الطهارة في كل منهما معارض بيقين النجاسة ولا رجحان فيحقق المنع انتهى .

ولا يخفى ان الاجتناب عن الانائين المشتبهين بل عن كل مورد علم اجمالا بحرمة

احد الشيبين واجب عقلا ونقلا وكذا يجب الامتثال اذا علم بوجوده كذلك فالعقل

قاص بوجود امتثال الادامر والنواهي الواردة من المولى سواء علم بها تفصيلا ام اجمالا

والقول بان الاطلاقات منصرفة عن المعلوم بالاجمال في غير محله بعد عدم الفرق عند العقل

في الخطاب المتوجه اليه بين كونه معلوما او مرددا بين امرين او ازيد فكم- لا يقيح عقاب من ارتكب المحرم الواقعي المعلوم كذلك لا يقيح عقاب من ارتكب المحرم المردد بين شيئين او ازيد فليس المعلوم المردد كالمشكوك البدوي فالمقتضى لوجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الانائمين موجود لقدرة على الامتثال كما اذا كان معلوما له بخصوصه والمانع ايضا مفقود .

وبالجملة جهله بخصوص النجس الواقعي ليس عذرا لاعتقلا ولا شرعا .
ان قلت كفى في المانع ما دل على جواز ارتكاب المشتبهات مثل كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر والناس في سعة ما لا يعلمون فان عمومها يشمل المقام قلت فكما انها دلت على طهارة كل من الانائمين منفردا ومع قطع النظر عن الاخر كذلك دل على لزوم الاجتناب عنهما بمقتضى قوله فيها حتى تعلم انه نجس او قذر فلا بد وان يكون موردها الشبهات البدوية والا لزم التناقض والوقوع في مخالفة النجس المعلوم في البين فالحق انه في موارد المعلوم بالاجمال يحرم المخالفة القطعية كما يجب الموافقة القطعية لما عرفت من عموم ادلة الاجتناب عن النجس وغيرها للمعلوم بالاجمال من غير مانع عقلي او شرعي يمنع من تنجز التكليف به .

وهنا فروع خارج عن المقام ولها محل اخر .

الطرف (الثاني في المضاف وهو كل ماء) لا يطلق عليه الماء بقول مطلق بل يطابق عليه بنحو الاضافة اما اضافة الفرع الى الاصل كما في اضافة الماء الذي (اعتصر من جسم) اليه كما ماء الرمان والعنب (او) اضافته الى ما (مزج به مزجا يسلبه اطلاق الاسم) كما ماء الملح والزعفران ونحوهما بخلاف ما اذا لم تكن الاضافة كذلك بل كان اضافة المظروف الى الظرف كاضافة الماء الى البحر والنهر ويقال ماء البحر والنهر فانه لا ينافي اطلاقه كما انه لا يضر بالاطلاق مزج لا يسلبه كقليل من الملح ونحوه والمعيار فيه هو العرف ولو شك في كون المزج بحيث يصدق عليه المضاف او المضاف يخرج عنه بالمزج مع المطلق او لا كان المرجع هو الاصل الموضوعي ان كان والمناقشة فيه بان الموضوع غير باق في غير محله بعد كون المعيار فيه هو العرف كما مر .

مع ان لازمه عدم حجية الاستصحابات الموضوعية اصلا اذ الشك في كربة ما كان كراً سابقا ليس الا لما نقص عنه قطعاً والافلايشك فيه اصلا فلم يبق الموضوع بحاله ولكن العرف يراه الموضوع الذي كان في السابق .

والا فالى الاصول الجارية في الاحكام كما لو غسل به الثوب او اغتسل منه فشك في حصول الطهارة الغيبية او الحديثة فالاصل عدم الحصول (وهو ظاهر لكن لا يزيل حدثنا) اكبراً ولا اصغراً ولو في حال الاضطرار (اجماعاً) كما عن التحرير والغنية والنهاية خلافاً للمصدوق فانه جوز الوضوء و غسل الجنابة بماء الورد فكان المصنف لم يعتبر بخلافه ويدل عليه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهوراً فيجعل المطهر هو الماء بتقريب انه في معرض الامتنان فلو حصلت الطهارة بغيره كان الامتنان بالاعم اولى كما في المدارك واورده عليه في الجواهر بان التخصيص به لكونه اكثر وجوداً .

وفيه انه خلاف ما استفاد من الاية ويدل عليه ايضا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فاوجب التيمم بمجرد عدم الماء ولو كان غيره موجوداً .

ورواية ابي بصير وقد سئله عن الوضوء باللبن قال لا لا انما هو الماء والصعيد وخبر عبدالله بن المغيرة عن بعض الصادقين اذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء والتيمم .

وفي الجواهر والظاهر ان المراد ببعض الصادقين احد الائمة انتهى .
ويؤيد ذلك الادلة الواردة في كيفية الغسل والوضوء بالماء كقوله لا اذا مس جلدك الماء فحسبك وقوله لا الجنب اذا جرى عليه الماء من جسده قليلاً وكثيره فقد اجزته .

هذا مضافاً الى استصحاب بقاء الحدث وان المتقين من ارتفاعه هو ما اذا ازيل بالماء المطلق .

واستدل للمصدوق بقول ابي الحسن لا في خبر يونس قلت له الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة قال لا بأس بذلك وعن التهذيب انه خير شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول فانما اصله يونس عن ابي الحسن لا ولم يروه غيره

في ان المضاف لا يرفع حدثا ولا خبثا

وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وعن الذكرى ان قول الصدوق يدفعه سبق الاجماع وتاخره ومعارضته الاقوى انتهى .

ويمكن حمله بماء مخلوط بماء الورد خلطا لا يخرج عن الاطلاق واما حملها على التطيب والتحسين كما في المعتبر فبعيد جدا اذ الغسل والنظافة بماء الورد قطعي تكوينا ويعلمه الكل فلا معنى للسؤال عنه بخلاف ما ذكرنا بل لعله متعين اذ لا يمكن ارادة المعنى الحقيقي عادة من ماء الورد بنحو ما يراد من قوله ماء الرمان والعنب فاذا لم يمكن فالاقرب اليه ارادة ماء مخلوط بماء الورد فلا بعد في ارادة صورة كثرة الماء بحيث يخرج عن الاضافة .

وبالجملة هو ضعيف وكفاه ضعفا الشك في ارتفاع الحدث وبتلوه في الضعف ما عن ابن عقيل من جواز الوضوء بالنيبذ لما ورد من ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ بالنيبذ ولا يخفى ما فيه مع ضعف السند وعدم العمل به وعدم معلومية المراد مع امكان حمله على ما يستفاد من خبر الشن الذي قدمر عند بيان كون الرطل عراقيا فراجع فعلى هذا يكون المراد بماء النيبذ هو ما جعل فيه تمرة او تمرتين مثلا وهذا ايضا بويد ما ذكرنا من توجيهه رواية يونس (ولا خبثا على الاظهر) الاقوى قال في الجواهر هو المشهور نقلا وتحصيلا شهرة كادت تبلغ الاجماع بل هي اجماع المعلوماتية نسب المخالف ان اعتبرناه وانقرض خلافهما انتهى .

وقال في الخلاف لا يجوز ازالة النجاسات عند اكثر اصحابنا بالماء وهو مذهب الشافعي والظاهر انه لا اشكال في اصل الحكم لظاهر الادلة الامرة بالغسل بالماء في موارد كثيرة كقوله لا يجزى من البول الا الماء .

وقوله في بول الصبي يصب عليه الماء .

وقوله في ثوب نجس لا تحل الصلوة فيه فاذا اصاب ماء غسله .

وما دل على وجوب صرف الماء الذي يكفى للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث

والتيمن من دون استفعال بين وجود المضاف وعدمه .

وقوله كيف يطهر من غير ماء .

وقوله **طَيَّبَ** كانوا بنوا اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرصوا لجوهم
 بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا
 وهو صريح في المدعى فانه في مقام الطهورية من حيث الخبث وان دل عليها من حيث
 الحدث بالاولوية والفرض انه في مقام الامتنان فقصر المطهر في الماء في هذا المقام
 يدل على الحصر بخلاف قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا لامكان ان يورد عليها بان
 الامتنان يمكن ان يكون باعتبار الطهورية من حيث الحدث وان رد بالاطلاق خلافا
 للمفيد والسيد المرتضى فان المحكى عنه انه عندنا يجوز ازالة النجاسة بالماء الطاهر
 وان لم يكن ماء وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وظاهره ان جميع المايعات كذلك وانها
 في حكم الماء في حصول الطهارة لزعم ان الامر باطلاق الغسل في بعض الاخبار شامل
 لها والغفلة عن ان اللازم هو حمل المطلقات على ما قيد بالماء مضافا الى ان اطلاق
 الغسل ينصرف الى الماء فانه الشايح المتبادر الى الذهن بل لا يتوهم ذو مسكة من قوله
 اغسل يدك او ثوبك غسله بماء العنب و الزمان و الورد فلا يدخل في مصداق الغسل
 العرفي فضلا عن الشرعي كى يعمه لفظ الغسل ويكون احدا فراده بل لا يمكن ذلك لانفعال
 المضاف بالاجماع بمجرد الملاقاة مع النجس وحصول الطهارة فرع بقاءه عليها قال قده
 دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ذكره قوله تعالى وثيابك فطهر فامر
 بتطهير الثوب ولم يفصل بين الماء وغيره وليس لهم ان يقولوا انا لانسلم ان الطهارة
 تتناول الغسل بغير الماء لان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت
 بغسله بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وايضا ماروى عنه **طَيَّبَ** في المستيقظ
 من النوم لا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها فامر بما يتناول اسم الغسل ولا فرق في
 ذلك بين سائر المايعات الى ان قال وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف
 الى ما يغسل به في العادة وهو الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه
 لوجب ان لا يجوز غسل البول بماء النفط والكبريت وغيرهما مما يجر العادة بالغسل به
 فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف اعلم ان المراد بالخبر ما يتناول اسم الغسل
 من غير اعتبار بالماء انتهى

والعجب انه تظن لانصراف الاطلاقات الى المتعارف واجاب بما كان عدمه اولي
والجواب عن الاول بان اجماعه مبني على اجتهاده قال المحقق على ما حكى عنه في مقام
اعتذاره عن السيد والمفيد واما قول السائل كيف اضاف السيد والمفيد ذلك الى
مذهبنا ولانص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك
الى المذهب لانه من اصلنا العمل بدليل العقل مالم يثبت الناقل و ليس في
الادلة العقلية ما يمنع من استعمال المايعات في الازالة ولا ما يوجبها ونحن نعلم انه
لا فرق بين الماء والخل في الازالة بل ربما كان غير الماء ابلغ فحكمتنا حينئذ بدليل
العقل الخ وهذا الكلام ظاهر في ان مراده من الاجماع ما افاد في العلة فيكون
مجرد اجتهاده وادلة حجية الخبر الواحد على فرض شمولها له انما تكون اذا
كان عن حس فهو قده حيث يرى ان من اصلهم العمل بدليل العقل و ان هذا
الاصل اجماعي توهم ان المورد من مصاديق الكبرى المجمع عليها هذا مع فساد
اصل اجتهاده و عدم كون المقام من مصاديقه اذ قوله ليس في الادلة العقلية ما يمنع
من استعمال المايعات في الازالة مسلم بمعنى ان الازالة بالمايعات لم تكن محرمة
وممنوعة لكنه لم يدل دليل على طهارة محلها كما هو محل الكلام وكذا قوله ونحن
نعلم الخ اذ لو اراد عدم الفرق بينهما في الجواز فمسلم وان اراد في حصول الطهارة
فلا بل لم يقل به احد سواه والمفيد فكيف يكون اجماعا هذا مضافا الى استصحاب
النجاسة اذ المتيقن من الدليل الدال على الطهارة هو الماء وغيره مشكوك وتوهم
ان جريانه مبني على جريانه في الاحكام فانه ح لامجال لجريان قاعدة الطهارة
والحلية واما على عدم فتجري قاعدتي الطهارة والتحلية بلا مزاحم فاسد .

لما عرفت من فساد المبني وبالجملة نفس الادلة الاجتهادية كافية في المانعية
والمزاحمية لغيرها بل لامجال لجريانه الاصول استصحابا كانت او غيره جرى في
الاحكام او لم يجر لانها دلت على ان المايعات النجسة كانت محرمة الاستعمال بمقتضى
مادل عليه من قوله لا تشرب ولا تأكل منه ولا تتوضا عنه وغيرها مما دل على الامر
بأهراقها وغسلها والتجنب عنها والمتيقن من الخروج ورفع اليد عنها هو الغسل بالماء

وهو موجب لسقوطها فلازالة بغيره لاتصلح لسقوطها فنفس تلك الادلة باقية ودالة على عدم جريان البرائة عن حرمة اكله وشربه وعدم جواز الصلوة فيه .
وعن الثاني اولا بما اجاب العلامة من انه ورد في تفسيرها لاتلبسها على معصية ولا على غدر فان الغادر والفاجر يسمى دنس الثياب .

وثانيا على فرض تطهيره عن النجاسة ظاهرة في تطهيره بالماء ومنصرف عن غيره جدا . وما اجاب قده عن اعراضه انما يصح لو كان المطلوب في تطهير متنجسات نفس زوال العين والفرض خلافه والا لصح الازالة بكل شئ ، ولو لم يكن من المابعات ولجواز الصلوة فيها وهو خلاف الاجماع وان كان يظهر ذلك من رواية حكم بن الحكيم الصيرفي قال قلت للمصدق عليه السلام اني ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدي شئ من البول فامسحه بالحاءظ والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او تصيب ثوبي قال لا بأس والخبر غير معمول به فلا بد من طرحه او حمل عدم الباس بما اذا لم يكن العرق بحيث يوجب السراية او وقع المسح بجزء طاهر من اليد او عدم العلم بان المسح وقع بجزئها النجس او حمل على صورة كون السؤال عن الجواز فاجاب بعدم الباس وجوازه وان نفس هذا العمل غير محرم شرعا فلا ملازمة لطهارته وجواز الصلوة معه فتدبر وبالجملة هذا الجواب مبني على كفاية زوال العين فزعم قده ان الغسل بالماء ليس باكثر من زوال العين الحاصل في غيره وهو عجيب اذ المقصود زوال اثره الشرعي ولا يحصل الا بالماء ولذا رده في المختلف بان قوله النجاسة قد زالت حسا قلنا لا يلزم من زوالها في الحس زوالها شرعا فان الثوب لو لبس بلله بالماء النجس او بالبول لم يطهر وان زالت النجاسة عنه ومما ذكرنا ظهر ما في بقية كلامه ومن ذلك ظهر ما في كلام المفيد من تجويز ازالة الخبث به زعما منه انه مروى عن الائمة عليهم السلام ولعل نظره الى رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق .

وفيه ما لا يخفى مع كونه اخص من المدعى . (ويجوز استعماله فيما عدا ذلك) فيجوز اكله وشربه وغيرهما من الانتفاعات (ومتى لاقته نجاسة نجس) قال في المعتمد و

ينجس بالملاقاة وان كثر هذا مذهب الاصحاب لا علم فيه خلافاً وعن المنتهى والتذكرة
والذكري والروضة وكشف الالتباس والدلائل دعوى الاجماع عليه واستدل عليه بما رواه
السكوني عن الصادق ان امير المؤمنين سئل من قدر طبخت فاذا فارة في القدر قال
يهراق مرقها ثم يغسل اللحم ويؤكل ورواية ذكرها بن آدم عن ابي الحسن عن قطرة
خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال عليه السلام يهراق المرق
او يطعم اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله وصحيفة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامداً فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان
ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك ويرد على الاخير خروجه عن المقام
لان الكلام في المضاف والسمن والزيت لا يكون مضافا الا باعتبار اشتراكه معهما في الميعان
وهو مع كونه قياسا انما يتم لو كانت العلة هي الميعان وهو غير ثابت واورد على الخبرين
المحقق الخوانساري في شرح الدروس مضافا الى ما ذكر بعدم دلالتها على النجاسة
لان النهي عن الاكل غير ملازم للنجاسة لجواز كون الاكل حراما ولم يكن نجساما
ان الحرمة ايضا غير معلوم لعدم ظهور النهي في الحرمة وفيه ما لا يخفى بل هو عجب من
مثله فان قوله فيهما فيغسل اللحم ويؤكل قرينة واضحة على النجاسة وليت شعري لم
لا يقول هذا المحقق مثل ذلك في الاخبار الدالة على انفعال الماء القليل مع عدم القرينة
الدالة على الخلاف هناك بل القرينة على وفقه بخلاف المقام لعدم تنافي النجاسة مع
وجود القرينة عليها وهي قوله اغسل اللحم وكله فلا وجه للحرمة سوى النجاسة كما
ان ظهور النهي في الحرمة ايضا غير خفي وبالجملة دلالة الاخبار على نجاسة ملاقته
النجاسة مما لا اشكال فيه الا ان موردها القليل ولا يصح التعدى منها الى الكثير .

ان قلت يمكن كون القدر كبيرا بحيث يسع مقدار الكر فان الاعراب دابهم
الضيافة فكثيرا ما يطبخ في قدورهم مثل الابل ويؤيده التصريح بالكثرة في خبر ذكرها
بن ادم بقوله فيه لحم كثير ومرق كثير .

قلت ان القدور المتعارفة ليست كذلك جدا والقدر الذي يسع للابل وكر من
الماء نادر جدا فلم يكن الاطلاقات ناظرة اليه .

ان قلت ان ترك الاستفصال دليل على العموم .

قلت بعد ما عرفت من ان القدر المتعارفة ليست كذلك فلا يكون المقام مما يقبل التفصيل كى يكون تركه دليلا على العموم .

ان قلت ان المستفاد من الاخبار ان تمام الموضوع للانفعال هو ملاقة المايح مع النجاسة فالموضوع للحكم هو الميعان والسريان و لذا يتمسك بالخبر الوارد في السمن مع عدم كونه مضافا وانما يكون مايحا .

قلت مضافا الى ان المتيقن منها ايضا هو المايحات القليلة يلزم ح ان يقول بمثل ذلك في قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم يتنجسه شيء وان المعيار هو الميعان بالخصوصية للماء والتصريح به مع عدم مفهوم للملقب لاجل اهميته او كون السؤال عن حكمه او غير ذلك وبه يخرج التقييد به عن اللغو فلا يكون ما يوضح الاعتماد عليه الا لاجماع وهو ايضا غير تام فان حججته لو سلمت انما تكون لكشفه عن قول الامام فلا يكون دليلا في مقابله فينحصر حججته في مورد لم يكن قول الامام موجودا فاذا كان في البين اخبار يمكن استناد المجمعين اليها فلا جرم يسقط عن الحجية .

ان قلت ان هذه الاخبار ليست بمشابهة يمكن ان يكون نظر المشهور في الاجماع اليها لانه كما ذكرت لا يستفاد منها الا القليل فكيف يصح اعتماد الكل في هذا الحكم اليها .

قلت فلو لا نظرهم فيه الى الاخبار بل الى مجرد السراية فلا اشكال في ان المتيقن منه هو القليل فانه دليل لم ي لزم الاخذ بالمتيقن منه فاذا بلغ الكثرة ما بلغ لم يكن لنا نوق ح بسراية الجزء الملاقى للنجس الى الجزء الاخر بل يمكن ان تكون للكثرة قوة تدفع تاثير النجس عن نفس المايح خصوصا فيما كانت الكثرة بمثل البحر كالنقط الذي يعلم عادة بمباشرة الكفار معه وعدم امكان عدم ملاقة ايديهم الغالية عن النجاسة معه عادة بل الغالب كون الايدي متبلى بالدم ونحوه فلم يبق في البين الا الروايات وموردها القليل وفي الكثير لا دليل على النجاسة وعدمه دليل على العدم بعد التفحص التام وعدم الظفر ومن ذلك يعلم ما في الاستدلال المصنف حيث قال في المعتبر بعد ذكر الاخبار ان المايح قابل للنجاسة

في ان المضاف لا يرفع حدثا ولا خبثا

والنجاسة موجبة لنجاسة ملاقاته فيظهر حكمها عند الملاقاة ثم تسرى النجاسة بممازجة المايح بعضه بعضا انتهى .

ولذا اورد عليه في شرح الدروس بعدم دليل عام يدل على نجاسة جميع المايحات بملاقاة النجاسة او المتنجس الخ وهذا صريح في رد الصغرى فلا دليل يدل على قابلية نجاسة كل مايح ولو كان بمثل البحر .

فان قلت لولم يتنجس الكثير من المضاف فما الفرق بينه وبين الماء .

قلت لو قلنا بعدم انفعال القليل من الماء فالفرق واضح واما على المشهور فالفرق بينهما بحسب الواقع فيعلمه اهله واما بحسب الظاهر فبان بيان الكثير من الماء ورد من الشرع بخلاف الكثير من المضاف والمرجع فيه هو الاصول العملية فالقول بالطهارة في الكثير من الماء بدليل لفظي وفي غيره بالاصول العملية .

فان قلت على هذا ما حد الكثير الذي لم ينفع المضاف وهل يكون الا

الاغراء بالجهل

قلت اولا هذا منقوض بالكر فانه موضوع للحكم بعدم الانفعال مع انه غير معلوم لنا فهل المعيار فيه هو المساحة او الوزن فكيف يوفق بينهما مع ان في كل واحد منهما كان الاختلاف بمثابة لا يمكن الوفاق وبالجملته هذه الاختلافات الواردة فيه كافية في حصول القطع لمن له الفطنة بان الامر ليس كما ذكر وان المقصود منه هو مقدار لو بلغ بهذا المقدار لما يتمفر الطبع من استعماله ومن المعلوم ان هذا المقدار ايضا مختلف لدى العرف ولذا يختلف الاخبار .

وثانيا انه لو بنينا على الانفعال وان هذه الروايات كاشفة عن مقدار لو بلغ الماء بهذا المقدار لم ينفع ولو لم نعلمه كى يكون اللازم علينا هو الاخذ بالمتيقن منها فنقول لا يبعد استخراج القلة والكثرة اللتين هما معيار الانفعال وعدمه من بيان الشرع في الماء فانه يعلم من تحديدهما ان الكثر مقدار يعصم نفسه عن الانفعال من اى مايح كان فليس ببعيد ان يقال ان هذا المقدار بلغ من القوة الى حد لم يؤثر فيه شىء من النجاسات مالم يوجب تغييره وبالجملته لست اقول بان الكثرة من المايحات المضافة

غير منغلة فافه خلاف الاجماع بل اقول حيث لم يظهر من الروايات حكم انفعال الكثير
فما ذكرنا غير بعيد فان مقدار الكرم من حيث الانفعال وعدمه عند العقل مساو جدا
لعدم فرق بين الكرم من الماء وبين الجلاب فلا بد من اخذ بمانه من الشرع والفرص ان
الشارع بينه في الماء دون غيره فالكرم من غير الماء بلا بيان فمقتضى الاستصحاب وقاعدة
الطهارة هو الطهارة مضافا الى كونها موافقة للشرعية السمحة السهلة خلافا لخلافها
فالمهم اثبات انه هل يبينه بنحو يعم الكثير فقد عرفت حال ما يمكن ان يستدل به
عليه كالاجماع والاختبار وقد تنوهم دلالة رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس
بفضل السنور باس ان تتوضا منه وتشرب ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا
كثيرا يستسقى منه بتقريب ان الرواية تعم القليل والكثير والماء وغيره وانما يخرج
عن العموم خصوص ما اذا كان ماء كثيرا بقرينة الحوض والاستقاء منه .

وفيه ان دلالة السؤر على العموم بالاطلاق وهو على فرض التسليم والفض عن
ان السؤر ظاهر في القليل فح يكون قوله الا ان يكون حوضا كثيرا استثناء منقطعا
بمعنى الاستدراك انما يكون فيما لم تكن قرينة على الخلاف والحوض والاستقاء
قرينتان على كون السؤر هو الماء بل الظاهر انصرافه عن غير الماء فلا اطلاق له
بالنسبة الى غير الماء فالمعنى انه اذا شرب الكلب من الماء لا تشرب من سؤرها اذا كان
الماء قليلا دون الكثير فخرج عن المقام فتأمل .

وقال شيخنا الاعظم في الطهارة ثم ان مورد اكثر هذه الاخبار وان كان ظاهرا
في القليل الا ان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقات للمايح ولو كان كثيرا
بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان كربة الماء عاصمة والا فالمقتضى للانفعال
في الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استناد عدم الانفعال الى الكربة فهي مانعة
وإذا استند عدم الشبهة الى وجود مانعه دل على وجود المقتضى له ولذا كان استناد
الفقيه الذي لا يملك شيئا في ترك التجارة الى خوف الطريق قبيحا عرفا بل كذبا لان
الظاهر هو الاستناد في ذلك الى عدم وجود المقتضى للتجارة فيه انتهى .

وفيه انه لا نسلم كون المستفاد من الادلة هو ان الملاقات مقتضى للانفعال لما عرفت

في ان المضاف لا يرفع خبيثا

من انه يمكن ان يكون لوصف الكثرة قوة تمنع النجاسة عن نفسها وبالجملة ان الشك ح في تائير النجاسة في الكثير الذي هو موضوع واحد بنظر العرف فلا يقال ان تائيرها في اطرافها معلوم كى يرد عليه ان لازمه السراية في الباقي او تعيين مقدار التائير وانه شبر او زراع او نحوهما مع عدم دليل عليه و ذلك لان الكلام ح في ان الكثرة بمثابة لا يمكن تائير النجاسة فيها خصوصا لو كانت في غاية القلة وخصوصا لو قلنا بتائير المتنجس ايضا فكيف يمكن القول بتائير اليد الغالية عن عين النجس في مقدار الفكر من المضاف بمجرد اخبار واردة في خصوص ملاقات عين النجس مع قليل من المرق والسمن فنفس الشك كاف في صحة الحكم بعدم النجاسة .
ان قلت اذا وقع عين النجس في المضاف الكثير فعلى القول بعدم انفعاله لزم اما الالتزام بمطهرية المضاف واما وقوع النجس بحاله في المضاف .

قلت يلتزم بالثاني فحينئذ ان كان النجس بمثل الدم فيستهلك فيه وينعدم فوقوعه فيه موجب لانعدامه وان كان بمثل الميتة فمادامت باقية تكون نظير كونها في الماء الكثير لا يؤثر كل منهما في الاخر مالم يتغير الماء منها الضعف كل عن التائير في الاخر فكما لم تؤثر النجاسة فيه لم يؤثر المايح في طهارتها فتلخص ان الدليل لم يشمل الكثير وحيث لم يكن بيان من الشرع في القلة والكثرة في المقام فالحكم في كل من الطهارة والنجاسة في غاية الاشكال والمتيقن من النجاسة ما يكون قليلا عند العرف وحيث كان الاجماع على النجاسة ولو كان كثيرا في الغاية فاللازم هو الاحتياط لان مخالفة المشهور مشككة جدا .

فتبينه قال في المدارك ما لفظه ولا تسرى النجاسة مع اختلاف السطوح الى الاعلى قطعا تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض انتهى .

و ليس ببعيد و ان كان مقتضى ما ذكرنا سابقا استبعاد الانفعال الماء وهو السراية و لذا جعلنا ذلك دليلا على عدم الانفعال و انه على الانفعال لا يمكن تطهير المتنجسات بالقليل لاجل انه بمجرد الملاقات ينجس الجميع و انفعال القليل من المضاف مسلم بمجرد الملاقات مع النجس فالسراية من الاسفل الى الاعلى لانخلو من قوة موافقا لما حكى عن صاحب المناهل قده من ادعائه شمول

اطلاق فتاويهم ومعاقدا جماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقات لما اذا كان المضاف
عاليا انتهى .

وان اصر على خلافه شيخنا المرتضى قدده مدعيا انه مذهب الكل فتدبر ولعمري
ان الالتزام بسرماية النجاسة الى العالي هنا اسهل من التزامها في المتساوي السطوح
الكثير مع التزامهم بها فيه دونها في مختلفه ولو كان قليلا (و) اذا صار نجسا
(لم يجوز استعماله) اختبارا (في اكل ولا شرب) لما عرفت من دلالة اخبار
الباب على اوراق المرق وغسل اللحم .

وما مر من ادلة انفعال القليل من الماء حيث امر بالاهراق وعدم الوضوء والغسل
والشرب بمجرد ملاقاته مع النجاسة .
وقوله تعالى والرجز فاهجر .

وقوله ^(عليه السلام) انما استخففت بدينك فان الله حرم الميتة من كل شيء لمن قال ان
الفارة اهون على من ان ادعطامى لاجلها .

وبالجملة لاشكال في حرمة شرب المضاف اذا لاقى عين النجس وانما الاشكال
فيما لاقى متنجسا وانه ينجس ايضا او لا ظاهر الاخبار ملاقاته مع النجس فلا يعلم ما اذا
لاقى شيئا خلا من نجاسة عينية وظاهر الاجماع التعميم فالمسئلة مشككة جدا بعد

احتمال كون مستنده الاخبار والاحتياط طريق النجاة (ولو مزج طاهره
بالمطلق اعتبر في رفع الحدث به اطلاق الاسم) عليه بحيث يقال له الماء وهو واضح
ولو شك فالعمل باصالة بقاء المضاف (وتكره الطهارة) الحديثة (بماء

اسخن بالشمس في الانية) لخبر ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن ^(عليه السلام)
قال دخل رسول الله ^(صلى الله عليه واله وسلم) على عايشة وقد وضعت قممتهما في الشمس فقال ^(صلى الله عليه واله وسلم)
يا حمير ما هذا قالت اغسل راسي وجسدي قال ^(صلى الله عليه واله وسلم) لا تعودى فانه يورث البرص .
وما عن اسماعيل بن ابي زياد عن ابي عبدالله قال قال رسول الله الذي تسخنه
الشمس لا تتوضأ به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وظاهر النهي وان
كان الحرمة الا ان طريق الجمع بينهما وبين مرسله محمد بن سنان عن ابي عبدالله قال

لاباس بان يتوضا الانسان بالماء الذي يوضع بالشمس هو الكراهة و صريح العبارة
 كالخبير الاذل اختصاص الكراهة بالانية بخلاف الخبير الاخر ايضا الا ان
 المتيقن من الكراهة هذه الصورة (وماء اسخن بالنار في) خصوص (غسل الاموات)
 فانه يكره ايضا لصحيفة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا يستخن الماء للميت ومرسلة عبد
 الله بن المغيرة عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام قال لا تقرب الميت ماء حميما و قول الصادق
عليه السلام ايضا لا يستخن للميت الماء لا يعجل له النار والظاهر منها الكراهة حتى في مقدمات
 الغسل لعموم الملاك نعم لاباس به في الهواء البارد لدلالة بعض الاخبار عليه مثل ما عن
 الرضوى ولا يستخن له ماء الا ان يكون باردا جدا فتوقى الميت مما توقى منه نفسك
 ولا يكون الماء حارا شديدا وليمكن فاتر او مرسلة الصدوق قال قال ابو جعفر لا يستخن
 الماء للميت قال و روى في حديث اخر الا ان يكون شتاء باردا فتوقى الميت مما توقى
 منه نفسك و ظاهرهما ان ذلك لاجل احترام الميت فالمعيار صدق الاحترام وعدمه
 و ظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون المسخن بالنار لا الشمس *

تبعيه يظهر من بعض الاخبار كراهة الاستشفاء بالعيون العارة الجارية من الجبال
 وعلل النهى فيها بانها من فوح جهنم (والماء المستعمل في غسل الاخبث) وفي الجواهر
 وهو ما انفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب عليه لتطهيره كما في الروضة
 وكشف اللثام وفي المنتهى ما معناه هو المنفصل من غسالة النجاسة قبل طهارة المحل
 او ما تحصل الطهارة بعدها قلت ما المراد بالاتصال هل هو كون الهواء ظرفا له فلا يجرى
 الكلام فيما لو جرى على المتنجس الى مكان اخر متصل به غير منفصل عنه كما في
 البدن او المراد به مطلق الانفصال عن المحل النجس ولو الى مكان آخر فيجرى البحث
 فيما لو تنجس اعلى البدن ثم صب عليه شيء من الماء حتى جرى الى اسفله ولم ينفصل
 عنه الخ وكيف كان فقد وقع فيها اختلاف شديد فعند المصنف والمشهور انه
 (نجس سواء تغير بالنجاسة) احد اوصافه الثلاثة (اولهم يتغير) ولا اشكال في صورة
 التغير و انما الكلام فيما لم يتغير و الاقوال فيه و ان كثر الا ان المهم منها اربعة

الاول النجاسة مطلقا الثاني الطهارة مطلقا الثالث التفصيل بين الغسلة المزيلة للعين فينجس و بين غير المزيلة فلا ينجس الرابع التفصيل بين ما وجب فيه التعدد و بين غيره فيكون ماء الغسالة كالمحل بعدها فالمحل بعد الغسلة الاولى ينجس فيما اذا اشترط التعدد كالبول فالغسالة كذلك و بعد الثانية طاهرة فهي طاهرة و الاول هو المشهور و اختاره في مصباح الفقيه فينجس الغسالة مطلقا حتى في الغسلة الثانية فيما يشترط فيه التعدد والثاني ما عليه الشيخ و اختاره في الجواهر قال في المبسوط وان اصاب من الماء الذي يغسل به الاناء من ولوغ الكلب خاصة ثوب الانسان از جسده لا يجب غسله سواء كان من الغسلة الاولى او الثانية او الثالثة و عن كشف الالتباس ان عليه فتوى شيوخ المذهب كالسيد و الشيخ و ابني ادريس و حمزة و ابن عقيل و قال في مصباح الفقيه جعل ابن عقيل من القائلين بالطهارة تدليس فان طهارة الغسالة منه مبنية على ميناه من عدم انفعال القليل عنده قال في الخلاف ما لفظه مسألة اذا اصاب من الماء الذي يغسل به الاناء من ولوغ الكلب ثوب الانسان او جسده لا يجب غسله سواء كان من الدفعة الاولى او الثانية او الثالثة ولاصحاب الشافعي فيه قولان احدهما مثل قولنا والاخر انه نجس يجب غسله الى ان قال دليلنا ان الحكم بنجاسة ذلك يحتاج الى دليل وليس في الشرع ما يدل عليه وايضا فلو حكمنا بنجاسته لما طهر الاناء ابدا لانه كلما غسل فما يبقى فيه من الندادة يكون نجسا فاذا طرح فيه ماء اخر نجس ايضا وذلك يؤدي الى ان لا يطهر ابدا وحكى عنه في موضع اخر انه قال اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء عن المحل فاصاب الثوب او البدن فان كان من الغسلة الاولى فانه نجس ويجب غسله والموضع الذي يصيبه وان كان من الغسلة الثانية لا يجب غسله الا ان يكون متغيرا بالنجاسة الخ وعن السيد المرتضى في جواب المسائل الناصرية بعد ان نقل عن الشافعي الفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه واعتبار القلتين في الثاني دون الاول ويقوى في نفسى عاجلا الى ان يقع التأمل صحة ما ذهب اليه الشافعي ومقتضاه عدم نجاسة الماء بوروده على النجاسة سواء في ذلك ما يزال به النجاسة وغيره الخ وعن ابن ادريس وما قوى في نفس السيد صحيح مستمر

على اصل المذهب ولا يخفى ظهور العبارتين في طهارة الغسالة مطلقا من غير فرق بين الغسلة الاولى او الثانية قال في الجواهر والاقوى في النظر الحكم بطهارة الغسالة مطلقا من غير فرق بين الغسلة الاولى او الثانية الخ .

وكيف كان فحيث كان ظواهر الأدلة الامرة بالغسل للاشياء المنتجسة هو حصول الطهارة للمحل بالقطع بل هي من ضروريات دين الاسلام فلا بد من القائل بنجاسة الغسالة من الالتزام باحد امور على سبيل الانفصال الحقيقي الاول هو القول بطهارة المغسول والالتزام بنجاسة الغسالة حين انفصالها عن المحل الثاني هو الالتزام بنجاسة الماء بمجرد الملاقاة وكذلك المحل لكن بعد انفصالها يطهر المحل بنفسه والثالث هو الالتزام بان اللازم في تطهير المحل هو طهارة الماء قبل الاستعمال فلا يضر تنجسه في حينه فينجس الغسالة مع كونها مطهرا للمحل والاول مستلزم لتاخر المعلول عن العلة والثاني لتحقيق المعلول بدون العلة والثالث لكون المنتجس مطهرا او الكل كما ترى والى الاول منها ذهب العلامة في المختلف قال فيه المستعمل في ازالة النجاسة ان تغير بالنجاسة نجس اجماعا وان لم يتغير فالاقوى عندي فيه التنجس سواء كان من الغسلة الاولى او الثانية الى ان قال احتج السيد المرتضى بانا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كره من الماء عليه والتالى باطل للمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الملاقاة للثوب ماء قليل فلو تنجس حال الملاقاة لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره .

والجواب المنع من الملازمة فاننا نحكم بطهارة الثوب والنجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحل انتهى .

اقول لما كان ما افاده السيد من ان النجس لا يطهر غيره امرا مسلما مطابقا للقاعدة رده بما عرفت وفيه انه كيف يتعقل تحقق النجاسة لشيء بلا سبب بعد ما كان طاهرا وبالجملة ان لم يطهر الماء الثوب فليس ذلك الا لنجاسته وان طهره فليس الا لطهارته و معه كيف ينجس بعد خروجه .

ان قلت ان السبب هو الملاقاة .

قلت فعليه لزم التاثير بلا مهلة والا لزم تاخر المعلول عن علته التامة كما صرح به في (هر) و (ل) و (ح) كما ان الملاقة للنجس مقتضى للنجاسة على القول به كذلك ملاقة الماء للنجس مقتضى لطهارة المحل بمقتضى الادلة الاهرة بالغسل الثوب والبدن وسائر الاشياء النجسة فاذا توقفت عللة النجاسة لعارض تقدمت عللة الطهارة لامحالة والى الثالث ذهب المحقق الهمداني وبالحق في تصحيحه وقال بعد اعتراضه على (هر) ما ملخصه وكيف كان ما يمكن ان يدعيه المتمتع قواعد ثلث احدها ما ان يدعي ان المطهر لزم بقائه على طهارته الى زمان حصول التطهير للاجل توقف التطهير عليها بل لسكونها حكما شرعيا تعديدا الثانية انه يشترط ان يكون المطهر طاهرا في نفسه الثالثة ان المتنجس نجس فلا يكون مطهر اما القاعدة الاولى فان اقام المدعى عليها بينة تكون مجدية وانى له طريق الى معرفة هذا الحكم للتعبدى لان طريق معرفته منحصر بورود نص خاص فيه وهو مفقود .

أما الثانية فهي هامة الا ان ما هو شرط في التطهير انما هو طهارته من غير جهة التطهير فلا مانع من ان يكون التطهير سببا لتنجس المطهر واما طهارته من هذه الجهة بمعنى عدم تاثره من الملاقة فلا .

وأما الثالثة وهي ان كل نجس متنجس فلا يكون مطهرا فهي ايضا مسلمة الا انها متخصصة لان النقض بها مشترك الورد لان الالتزام بعدم انفعال الماء بالمحل ليس باولى من التزام عدم انفعال المحل بالماء النجس بل الثانى اولى واقرب بل هو فى الحقيقة بنظر العقل تخصص لا تخصيص لان ما تاثر عن الشئىء يمتنع ان يؤثر فيه بمثل الاثر الموجود انتهى .

وفيه انه اعترف بان القاعدة الثانية مسلمة الا انه ادعى بان اللازم طهارته من غير جهة التطهير ومن المعلوم انه ادعاء بلا دليل بل الدليل على خلافه فانه امر عقلى وان كان اصل بنائه من الشرع بداهة ان الفاقد لشيء لا يكون معطيا له فاذا ذهبت طهارته كيف اثرها فى المحل وايضا انه اعترف فى القاعدة الثالثة بانها مسلمة الا انه ادعى كونها متخصصة فلنا مطالبة المخصص فاى دليل دل على تخصيص القاعدة وما معنى

لقوله لان النقص بها مشترك الورد فان سوق العبارة يقتضى بيان التخصيص سلمنا المسامحة فيها فما المراد به فان كان المقصود ان عدم انفعال الماء ح بالالملاقة حتى يطهر المحل لوضوح ان النجس لا يكون مطهرا منتقض بالقول بانفعال الماء من دون انفعال المحل من ماء النجس كما هو ظاهر العبارة ففيه ان الاول اولى فليت شعري انه اى شىء دل على اولوية الثانى وما الدليل على اقربيته وانه اذا انفعال الماء كيف لم يؤثر فى المحل فان قلت لم يقع المافىء المحل فهو كما ترى وان قلت وقع فيه وصار المحل رطبا الا ان نجاسة الماء غير مؤثر فيه فلازمه عدم سرية نجاسة الماء فى الاشياء مطلقا وهو ايضا فاسد سلمنا ان الماء بعد انفعاله لم يؤثر فى المحل كى ينجس المحل الا انا نسئل عن المحل وانه بعد عدم السرية طاهر او نجس فان قلت نجس قلنا ان كان هذه النجاسة نجاسة الاولية فما الفائدة فى الامر بتطهيره وان كان نجاسة متكسبة عن الماء فلازمه القول بتاثير الماء وان قلت انه طاهر قلنا ان هذه الطهارة ان كانت من اول الامر فهو خلاف الفرض وان كانت حاصلة بعد ومتكسبة من الماء بعد نجاسته فان كان بتاثير الماء النجس فيه فلازمه النجاسة لا الطهارة مع انه خلاف الفرض وان لم يكن بتاثيره فمن اين اكتسب المحل الطهارة فان الفرض انه كان نجسا وبالجمله هذه المحذورات كلها لما فى تقديم الثانى بخلاف ما اذا قلنا بعدم انفعال الماء من حيث انه ملاق للمتنجس لا العين فيطهر الماء وكيف كان فقد استدل القائلون بالنجاسة بامور الاول انه ماء قليل لاقى النجاسة والمفهوم من قوله اذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شىء دل على انفعال القليل وقد اورد على المفهوم بما حاصله بتقرير منا هو ان المنطوق كما ان له عموم افرادى يشمل جميع النجاسات كذلك له عموم احوالى يعم جميع الحالات من الوارد والمورود ونحو ذلك بخلاف المفهوم فانه نكرة فى سياق الانبات ليس له العموم الا فرادى ولا الاحوال وانما يدل على نجاسة القليل فى الجملة وفى بعض الحالات وهو ما اذا كانت النجاسة واردة على الماء بخلاف العكس *

ولا يخفى ان العموم الاحوالى وان كان غير مستفاد من المفهوم كما افاد فى (هر) الا انه غير بعيد بالنسبة الى سائر الادلة كما فى مصباح الفقيه وكيف كان فيرد على

صاحب الجواهر ان معيار الانفعال اذا كان الملاقة مطلقا فلا محالة يفعل سواء كانت
النجاسة واردة او مورودة فلا وجه لطهارة الغسالة نعم لو كان مذهبه التفصيل من حيث
الملاقة مع النجس او المتنجس لكان نافعا بحاله جدا فليتمه يتمسك بالتقريب الذي افاده في
المفهوم لهذا التفصيل وانه فيه لم يكن عموم افرادى او احوالى يعم المتنجسات فتدبر ويرد
على المحقق الهمداني ايضا ان عدم طهريه المتنجس غير قابل للتخصيص ولذا ان العلامة في
مقام رده على السيد المر تضى لم يقدر على رد القاعدة بل اعترف بها وانما قال بنجاسة الغسالة
بعد انفصالها من المحل وقال المحقق الثاني على ما حكاه في (هر) ان فيه اعترافا بالعجز
عن دفع ما استدل به من مكان قريب وفي (هر) بعد نقله قال انه في غاية الجودة فالقول بنجاسة
التقليم الملاقى للنجاسة بعد مفارقتها لا يعقل وجهه الخ فتلخص ان العلمين لم ياتي في اثبات
احد النقصين بشيىء يعنى من جوع وقد يتمسك ايضا في (هر) لاثبات الطهارة بما ور كها من خدوشة
الثاني من ادلة القائلين بالنجاسة خير عيص بن القاسم قال سئلته عن رجل

اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه .

وفيه انه يمكن ان يكون البول او القذر واقعا في الطشت ويمكن ان يصب
الماء عليهما بنحو يجمع الغسالة في الطشت وعلى الاول خارج عن محل البحث ولا اشكال
في نجاسته اذ هو ماء قليل وقعت النجاسة فيه وعلى الثانى داخل فيه فالخبر مع الغرض
عن سنده مجمل ذوا احتمالين ولا معين لاحدهما ويحتمل ان يكون المراد به ما احتمله
في (هر) من ارادة الوضوء ما كان متعارفا من احوال بعض المرضى انه يؤتى له بطشة
فيبول فيه فينقوط وتستنجى فيه انتهى .

وان كان بعيدا وخلافا لظاهر اللفظ هذا مضافا الى انه الغسلة المزيلة للعين

فلا يدل على نجاسة الغسالة مطلقا .

الثالث ما ورد في غسل الاناء والكوز القذر مثل هو ثقة عمار عن ابي عبد الله قال سئل
عن الكوز والانىا يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات يصب
فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء
ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر .

تقريب الاستدلال ان الغسالة لو كانت طاهرة لما كان وجهها للامر بالفراغ .

وفيه انه ان قلنا بانفعال القليل بملاقاته مع المتنجس ايضا لتنجس الماء بمجرد اصابته مع الاناء والكوز فان الاناء متنجس فاذا لاقاه الماء صار متنجسا فاذا فرغ الماء المتنجس كان الاناء باقيا على نجاسته وان بلغ عدد الفسلات ما بلغ فلا وجه لطهارة الاناء في الثالث فلو كان وجه الامر بالا فراغ الى الثالث هو نجاسته الماء لكان هذا الملاك باقيا في الرابع فان الفرض هو ان ما يفرغ في الثالث نجس فيعد فراغه بقى الاناء على نجاسته فلا مناص الا بالالتزام باحد الامور الثلاثة المتقدمة وقد عرفت بطلانها فلا بد ان يكون الامر بالا فراغ لغير جهة النجاسة ان قلت فاللازم حينئذ عدم انفعال القليل قلت نعم لانه لم يلاق العين بل لافي متنجسا وانفعاله به اول الكلام بعد ما عرفت من ظهور الأدلة في انفعاله بملاقاته مع عين النجاسة فالامر بالا فراغ ثلاث مرات يمكن ان يكون لاجل ان الظروف كانت لها خصوصية فانها للاستعمال والطباع متنفر من استعمال ما فيه النجاسة ولو حكماً بمجرد الغسل ويؤيده عدم الفرق بين الظروف وبين سائر الاشياء المتنجسة الكافية في تطهيرها بعد زوال العين مرة واحدة فتخصيص الاواني بها لا يكون الا لذلك .

الرابع : ما دل على النهي عن الاغتسال بفسالة الحمام وفيه ان اريد بالفسالة ما يجتمع من المياه المستعملة في ازالة الاخبثات كما هو الظاهر منها فلا ريب في ان العقلاء يجتنبون و يتحرزون منها بحسب فطرته المنزجرة عمادون ذلك ولا يحتاج الى النهي و من العلم ان الشارع احدهم العقلاء و قوانينه و احكامه على طبق قوانينهم و احكامهم فالنهي ليس الارشادا الى ذلك وان اريد بها ما يكون في الغزاة او الحياض الصغار المتصلة بها فهو اجنبي عن المقام و بالجملة لم يظهر لي الى الان ما يمكن الوثوق بمقالة القائلين بالنجاسة .

ان قلت ان القول بها هو المشهور و به يمكن الوثوق

قلت هو ناش من فهمهم نجاسة ماء القليل مطلقا حتى بملاقاته مع المتنجس فلا اعتماد بها جدا احتج القائلون بالطهارة بامور
الاول بما ورد في طهارة ماء الاستنجاء مثل رواية يونس بن عبد الرحمن الاتية

وفيه انه من الادلة الدالة على عدم انفعال الماء فلا ربط لها بغسالة الاستنجاء الا ان السؤال واقع في هذا المورد ومن المعلوم انه لا خصوصية في الانفعال و عدمه بين ماء الاستنجاء وغيره نعم ان فهم من اخباره الخصوصية لزم القول بطهارة مائه وان قلنا بالانفعال .

الثاني ماورد في غسالة الحمام مثل مرسله الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا بأس به وفيه انها ايضا دلت على عدم انفعال القليل

الثالث ما شتمل على امر النبي ص بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه و الجواب الجواب

ويرد على القائمين بالطهارة مطلقا ايضا مضافا الى انه لا دليل لهم بالخصوص ان القول بطهارة الغسالة مما لا يجتمع مع القول بانفعال الماء مطلقا و الغرض انهم منهم ففائلة الغسالة لا ترفع اصلا على كلال المذهبيين وقد عرفت ان ادلة الطرفين في اثبات احد الضدين لا تخلو عن اشكال و ان كان القول بالطهارة لا يخلو عن قوة و فاذا لصاحب الجواهر لم ادل عليها بالخصوص ولو كان من باب عدم الانفعال مطلقا الا ان المتيقن منه هو الاخذ بها في خصوص المقام فانه لم يثبت الاعراض من كلهم فيه فالقول بها غير بعيد و ان كان الاحوط هو الاجتناب في الغسلة الاولى نعم في الغسلة المزيلة للمعين لا بد من الاجتناب مادامت العين باقية

ان قلت ان الاشكال باق بحاله بناء على ان الانفعال فان القول بطهارة الغسالة مع الانفعال مما لا يجتمعان

قلت الظاهر من ادلة الانفعال هو صورة ملاقاته الماء مع العين دون المتنجس فيرتفع الاشكال فانه بمجرد ذوال العين انصف المغسول بالطهارة فيطهر الغسالة حينئذ لا محالة و لذا قلنا بالنجاسة قبل الزوال وبالجملة لم يظهر من ادلة الانفعال اكثر من ذلك و فاقا للمحقق الخراساني قال عند القول العلامة في التبصرة الماء المستعمل في ازالة النجاسة نجس الخ لما عرفت من عدم دليل على الانفعال بملاقاته المتنجس الخ و قد مر

نقل العبارة في مبحث انفعال القليل فراجع وهو ايضا محكى عن بعض المحققين مستدلا عليه بما عرفت من تكرارها من ان الادلة لا تدل على ازيد من ذلك فان الاجماع دليل لبي و المتيقن منه هو ملاقاته للعين والادلة باجمعها موردها ذلك والواردة في تحديد الكرم وان كان عاما الا ان دلالتها على الانفعال بالمفهوم وحيث كان المنطوق سالبة كلية فلا جرم يكون المفهوم موجبة جزئية فانها نقيضها فيدل على انفعاله بشيء ما وهو عين النجس و المحاصل لا يندفع اشكال الغسالة الا بذلك فهو المختار ويدل عليه ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال سئلت عن جنب اصاب يده جنبا فمسحه بخرقه ثم ادخل يده هل يجزيه ان يفتسل من ذلك الماء قال ان وجد غيره فلا يجزيه وان لم يجد غيره اجزئه

ان قلت هذا من ادلة عدم الانفعال وامثاله كثير وفيها ما دل على عدمه ولو بملاقاة العين والكلام فعلا بعد الاعراض عنها

قلت نعم الا ان الاعراض كذلك لفهمهم الانفعال منها مطلقا وهو غير مسلم بل المتيقن منه هو الانفعال بملاقاة العين فنسلم الاعراض فيها

ثم اعلم ان المصنف استثنى ماء الاستنجاء بقوله (عداء الاستنجاء فانه طاهر) لما ورد في طهارته بالخصوص مما كان جميعها على التحقيق من الادلة الدالة على عدم انفعال الماء من غير خصوصية للاستنجاء فان احتياج السائل بالسؤال عن حكم مائه لم يكن مما يوجب اختصاص الحكم بخصوصه وكيف كان فقد ورد فيه روايات منها حسنة الاحول وهو محمد بن نعمان قال قلت للصادق اخرج من الخلاء فاستنجى بالماء فيقع ثوبى في ذلك الماء الذى استنجيت به فقال لا بأس و منها ما فى العلل عن الاحول انه قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به فقال لا بأس فسكت فقال او تدرى لم صار لا بأس به فقلت لا والله جعلت فداك فقال عليه السلام ان الماء اكثر من القدر ومنها رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمى قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا ولا يخفى ظهور الروايات فى طهارة ماء الاستنجاء وان وجهها غلبة الماء فالقول بان نجس معفو عنه ضعيف جدا

و عرفت ايضا ان المستفاد منها طهارة الماء مطلقا من غير اختصاص بخصوص مورد الاستنجاء فلا يكون طهارته من باب التخصيص بل لا معنى لتاثير النجاسة في الماء في مورد وعدمه في مورد آخر مع وجود جهة الاشتراك في الجميع والعجب عن اسقط هذه الروايات عن الحجية لاجل ان مضمونها منافية لاخبار الكرم مع ان مقتضى القاعدة تقدمها عليها لولا اعراض المشهور عنها و مما يويد عدم الاختصاص صحيحة محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه وانا جنب فقال لا بأس به حيث ان الظاهر هو سؤاله عن وقوع الثوب في غسالة المنى و بالجملة ان هذه الروايات ظاهرة في ان معيار عدم الانفعال هو غلبة الماء على النجاسة ففي كل مورد تحققت غلبة الماء يحكم بطهارته من دون اختصاص بمورد دون مورد فهذه الروايات من ادلة عدم انفعال القليل من الماء فلا معنى لجعل موردها الاستنجاء والحكم بان ادلة الانفعال مخصصة بها الا ان المشهور حيث اعرضوا عنها عدم المقام فنحن نقتفى اثرهم

وكيف كان فالظاهر عدم الفرق بين المخرجين فيحكم بطهارة ماء الاستنجاء سواء كان من البول ام الغائط لما حكى من تصريح جماعة بشمول لفظ الاستنجاء لغسل مخرج البول ايضا مضافا الى ان الغالب عدم انفكاك احدهما عن الاخر فاطلاق الاستنجاء شامل لهما فمحصل ما ذكرنا هو طهارة الغسالة مطلقا استنجاء كانت او لا والاستنجاء بولا كان او لا وان كان الاحوط في البول هو الاجتناب (مالم يغير بالنجاسة) بخلاف ما اذا تغير فانه ينجس بلا خلاف لما تقدم من الادلة الدالة على نجاسة الماء اذا تغير (او تلاقه نجاسة من خارج) كما اذا صار المحل ملطخا بالدم ونحوه فانه خارج عن الاستنجاء الظاهر في خصوص البول والغائط لكنه قد عرفت طهارة الغسالة مطلقا في الفرق بين كون المحل نجسا بنجاسة اخرى وعدمه مضافا الى ان ذلك مبنى على خروج الاستنجاء عن الغسالة تخصيصا كما ذكره و اما اذا قلنا بعدم اختصاص الباب الاستنجاء بل المعيار طهارة الغسالة مطلقا و ادلته ادلتها فالفرق بين الباين فيظهر الغسالة في المقام مطلقا قال في الجواهر و في المقام فروع لا تخفى على المتامل ومنها و غير ها يمكن استفادة قوة ما ذكرنا من كون ماء الاستنجاء احد افراد ماء الغسالة فيكون اخباره

موكدة لذلك لانه مختص بالاستثناء منها كى يتجه الاقتصار فيه على المتيقن فيشكل
 الحال في جملة من الفروع على وجه ينافى حكمة الطهارة من الحرج ونحوه انتهى (و)
 الماء (المستعمل في الوضوء طاهر) بالاتفاق (ومطهر) من الخبث والحدث
 الاصغر والاكبر للاصل و عدم خروجه بذلك عن الماء فيطهر مادام يطلق عليه الاسم
 (و) الذى (استعمل في الحدث الاكبر طاهر) للاصل ويرفع الحدث الاكبر والاصغر
 اذا كان كثيرا بالضرورة من الدين (و هل يرفع به الحدث ثانيا) اذا كان قليلا ولا
 فانه ليس الامر فيه في الوضوح بمثابة ما اذا كان كثيرا بل (فيه تردد) في بادى الراى
 لامكان استفادة المنع من بعض الاخبار .

هنا رواية احمد بن هلال عن حسن بن محبوب عن عبدالله بن مسنان عن ابي عبدالله
 قال لا باس بان يتوضأ بالماء المستعمل فقال الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل
 من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه و اشباهه و اما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل
 وجهه ويد في شئى نظيف فلا باس ان ياخذ غيره ويتوضأ به وفيه بعد الغض عما فى السند
 يمكن كون النهى لاجل اشتغال يديه على النجاسة لعدم خلو بدن الجنب في غالب الاوقات
 عن المنى فينجس الماء فصدورها بصدد يمان الضابط الكلى وهو جواز استعمال الماء المستعمل
 مطلقا و ذيلها بصدد التنبيه على ان ذلك فيما لا يكون بدن الجنب نجسا كما هو الغالب
 كما ان الغالب كون ما يغسل به الثوب كذلك فان غسل الثياب غالباً لا ينفك عن النجاسة
فان قلت اذا كان الصدر عاما فقوله او يغتسل به الرجل يخصه

قلت ان اريد به صورة نجاسة الماء فهو كذلك فيكون تخصصه لاتخصيصا وان اريد
 عدمها فلامعنى للتخصيص بعد كونه كغيره اللهم الا ان يكون للغسل خصوصية لا يجوز
 استعمال مطلق المياه فيه مع كونه طاهرا جدا فتأمل ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن
 احدهما قال سئلته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب
 او يكثر اهله فلا تدرى فيه جنب ام لا و فيه اولاً ان جهة النهى عن الغسل مجمل فانه اما ان
 يريد الغسل من ماء كثير كما اذا كان في الخزانة او في الحياض الصغار المتصلة بها ومن
 القليل و على الاول فلا يخلو اما ان يريد النهى عن الغسل في الخزانة التى اغتسل فيها

جنب قبلا اذ فعلا والادل وان دل على عدم الجواز الا انه خلاف ظاهر قوله الا ان يكون
 الخ فانه ظاهر في المشتغل به فعلا و الثاني و ان كان موافقا للظاهر الا انه لا يدل على
 عدم الجواز بنحو مطلق فان المعنى حينئذ انه لا يغتسل في الخزانة اذا اشتغل به غاسل
 فعلا فلا يعم ما اذا وقع الغسل كرارا من اشخاص متعددة قبلا كي يكون منهيا عنه فهذا على
 خلاف المطلوب ادل اذ المقصود تعلق النهي بالماء المستعمل ولو كان قبلا لا يكون
 الفاسد فعلا اللهم الا ان يقال ان المقصود وجود الجنب مطلقا فتأمل وكذا الكلام في
 حياض المتصلة بها فانها في حكم الخزانة لاجل اتصالها بالمادة فهذه اربعة احتمالات و
 يرد على الجميع ايضا خروجهما عن محل الكلام فان الكلام في القليل الغير المتصل بالمادة
 لا في الكثير للاجماع بل الضرورة على جواز الاغتسال من الماء الكثير المعد لاغتسال
 الناس مضافا الى منافاة ذلك النهي لوضع الحمامات المعدة لاغتسال الناس هذا
 على الاول .

واما على الثاني اى كون المستعمل قليلا فيرد عليه عدم بناء الحمامات المشتملة
 على كثرة المياه على كون ماؤها قليلا بقدر الغسل بحيث يغسل به جنب ويحفظه في ظرف
 للآخر مع ان الغالب حينئذ انفعال الماء لنجاسة ابدانهم هذا مضافا الى انه يرد عليها انه
 لو كان النهي في قوله ولا يغتسل من ماء اخر مولويا ظاهرا في الحرمة لما يستقيم لجواز
 الغسل من ماء اخر قطعاً

و الى ان لازم الخبر عدم جواز الاغتسال عند الشك في وجود الجنب وهو خلاف
 عند الكل فانه صحيح اذا علم به اجمالا بخلاف صورة الجهل فكيف يكون الجهل مانعا
 ايضا فلا بد وان يحمل على الارشاد الى ما هو انفع بحاله و ذلك لان الغالب حينئذ
 يكون المكلف في معرض الرشاش من اغسال المجنبيين الملازمة للنجاسة فيكون غسله
 بالماء الذى لم يكن في معرضها انفع بحاله واستهل ويؤيده ما مر من ظهور قوله ان يكون
 فيه جنب ، في الجنب فعلا اللازم منه غالباً وقوع الرش هذا مضافا الى معارضتها المرسله
 الواسطى قال سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام لا عرف اليهودى من
 النصرانى ولا الجنب من غير الجنب قال يغتسل منه ولا يغتسل من ماء آخر فانه ظهور

ومنها جز بكر بن كرب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل من الجنابة
ويغسل رجليه بعد الغسل فقال عليه السلام ان كان يغتسل في مكان يسيل الماء على رجليه
فلا عليه ان يغسلهما وان يغتسل في مكان يستمتع رجلاه في الماء فيلغسهما
وفيه مالا يخفى من عدم دلالة على مقصودهم بل الخبر ظاهر في نجاسة الماء
اذا غتسل في مكث اجتمع فيه الماء فحينئذ ان اريد بها ما يكون حاصلة من نفس
الاستعمال بحيث يكون سببها هو لا غير كما اذا كان بدن المستعمل طاهرا ففيه ان الخصم
لا يقول به فان طهارة ماء المستعمل عندهم من المسلمات و ان اريد بها ما يكون بسبب
ملاقاة الماء مع النجاسة كالمنى وغيره كما هو الظاهر الغالب في شخص الجنب فهو مسلم
فلا ربط له بعدم جواز استعمال الماء المستعمل في الحدث الاكبر نائيا اصلا
ومنها رواية محمد بن اسماعيل قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله عليه السلام اني ادخل
الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاغتسل و تنضح على بعدما افرغ من مائهم
قال عليه السلام اليس هو جار قلت بلى قال عليه السلام لا بأس وفيه من الضعف مالا يخفى فانها اجنبية
عن المقام مفهوماً و منطوقاً فان السؤال عن الرشاش او وقوع قطرات الماء الواقع من
افعال الغاسلين حين غسلهم ونحو ذلك من الخزانة والحياض المتصلة بها واجاب عليه السلام
ايضاً عن ذلك ونحوها غير ما ايضا مما هو اجنبى عن المقام وكيف كان فقد استدلى على الجواز
ايضاً بامور منها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه
الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه و
وجئت فغسلت رجلى وما غسلتهما الا مالزق بهما من التراب . تقریب الاستدلال ان
السؤال انما يكون عن مائة الماء المستعمل وعدمها فاجاب بما اجاب عليه السلام ويضعف
بان الظاهر منه هو الاغتسال عن المياه الكثيرة فيه مثل الخزانة فيخرج عن محل البحث
اللهم الا ان يقال ان السؤال عن جواز الاغتسال عن الخزانة وعدمه مما لا يخفى
على مثل محمد بن مسلم كما بعد كونه منه عن افعال الماء به وعدمه فلا بد وان يحمل
بدلالة الاقتضاء وصونا للكلام الحكيم عن اللغوية على صورة صحة السؤال و
الجواب و ليس الا الاغتسال عن ماء قليل كما اذا اغتسل في حياضه الصغار الغير
المتصلة بالمادة مع حفظه عن افعاله فتأمل فان قوله يغتسل فيه الجنب وغيره

ظاهر بل صريح في الغزاة

وبالجملة عدم دليل معتدبه على المنع كاف في جوازه بعد عدم خروج الماء بذلك عن كونه ماء طهورا مضافا الى استصحاب الصحة الثابتة قبل الاستعمال و توهم كونه غير الماء الاول في غير محله وبعضه ما عن الغوالي عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبي ﷺ في جفنة فاراد رسول الله ﷺ ان يتوضأ منها فقالت يا رسول الله انى كنت جنبيا فقال ﷺ ان الماء لا يجنب و دلالتها على المدعى واضحة لولا ما في سندها الا انه لا بأس بالاختصاص بها بعد كون مضمونها موافقا للقواعد والاصول ونظيرها ما عن الامالى عن ميمونة قالت اجنبت فاغتسلت من جفنة وفضلت فيها فضلة فيجاء رسول الله ﷺ فاغتسل منها قلت يا رسول الله انها فضلة منى او اغتسلت فقال ﷺ ليس للماء جنابة تقريبه ان الفضلة وان كانت غير المستعمل في الجنابة الا ان في التعليل بعدم جنابة الماء كفاية فالقول بالجواز لا يخلو عن قوة جدا ثم الظاهر عدم الاشكال في القطرات المنتزحة من ابدان الغاسلين حين الاغتسال في ظرف الماء ولو قلنا بالمنع فانها مضمحلة جدا فلا يصدق عليها ماء مستعمل مضافا الى دلالة الروايات على جوازه

الطرف (الثالث في الاسرار) جمع سور و هو كما عن الصحاح والمغرب والنهاية ومجمع البحرين ما يبقى بعد الشرب و عن القاموس السور البقية و الفضلة .

و اما عند الفقهاء فعن بعضهم هو الماء القليل الذى باشره جسم الحيوان وعن بعضهم لاقاهم الحيوان . والمستفاد من مجموع الكلمات بل بعض الاخبار عدم الاختصاص بخصوص الماء بل مطلق المايعات ولا يبعد عدم الاختصاص بالمايعات بل يعم الماء كولات وكيف كان فالجميع داخل من حيث الحكم وان كان خارجاً عنه لغة فالتعريف الجامع بين اللغة و الروايات هو انه بقية مشروب او ماء كليل لاقاه جسم حيوان او انسان باللسان وغيره (وهى كلها طاهرة) لطهارة ملاقيها و من المعلوم ان طهارة الملقى ونجاسته تابعة للطهارة والنجاسة فى الملقى ولذا قال (عدا سور الكلب والخنزير و الكافر) فان سور هانجس لنجاستها (وفى سور المسوخ تردد) لردد المنصف فى

طهارتها وحيث انها طاهرة فتكون (الطهارة اظهر) لعدم الدليل على نجاستها بحيث يعارض الاصل وعن الشيخ في الخلاف هو الحكم بالنجاسة لحرمة بيعها وفيه ما لا يخفى صغرى وكبرى ومارأيت نفس العبارة حتى انظر فيها وهو بظاهره بعيد عنه وحكى ايضا عن ابن جند و ابن حمزة وكيف كان فالدليل على عدم موجود (ومن عدا الخوارج والغلاة من اصناف المسلمين طاهر الجسد والسؤر) والخوارج هم الذين استحلوا قتل الامام كأمير المؤمنين و سائر الائمة عليهم السلام بل لا يبعد دخول مطلق النواصب الذين اظهروا العداوة لهم فيهم والمراد بالغلاة هنا ليس مطلق من افرط في الحب ونفى السهو والنسيان عن الانبياء و الائمة والالزم كفر جميع الشيعة ولذا لا يكون هذا قدحا عندنا في رجال الاحاديث بل المراد من قال بالاهية على عليه السلام او احد من الناس بحيث زعموا ان هذا الشخص الخارجي هو الرب القديم الواجب وجوده و تحقيق نجاستهم و طهارتهم في باب النجاسات و ما يتعلق بالمقام هو اثبات الملازمة بين ذى السؤر وسؤره في الطهارة والنجاسة وكون السؤر تابعا لذى السؤر وان ذهب في المبسوط والسرائر الى انكارها وهو المحكى عن المذهب ايضا فذهبوا الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه مع طهارة ذى السؤر بل عن الحلبي هو التصريح بنجاسة سؤرها قال في السرائر بعد تقسيم الاستسار من حيث الادمى وغيره وغير الادمى الى الطيور وغيره ما لفظه فاما غير الطيور فعلى ضربين حيوان الحضر و حيوان البر و حيوان الحضر على ضربين ما كول اللحم وغير ما كول اللحم فما كول اللحم سوره طاهر مطهر وغير ما كول اللحم فما امكن التعرّز منه فسوره نجس و ما لا يمكن التعرّز منه فسوره طاهر النخ قال في المبسوط وما لا يؤكل لحمه على ضربين ادمى و غير ادمى الى ان قال و سؤر غير الادمى على ضربين احدهما سؤر الطيور والاخر سؤر البهائم والسباع فسور الطيور كلها لا بأس بها الا ما كان في منقاره دم او يأكل الميتة او كان جلالا فاما غير الطيور فكل ما كان منه في البر فلا بأس بسؤره الا الكلب والخنزير وما عداهما فمرخص فيه وما كان في الحضر فلا يجوز استعمال سؤره الا ما لا يمكن التعرّز عنه مثل الهر و الفارة و الحية وغير ذلك وكيف كان فما يمكن ان يستدل به للشيخ هو مفهوم رواية عمار بن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عما تشرب منه

الحمامة فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سورة و يشرب وعن ماء شرب منه بازاوصقر
او عقاب فقال كل شبيه من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان
رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب وصحيفة ابن سنان لا بأس ان تتوضأ مما
شرب منه ما يؤكل لحمه

وفيه اولاً ان غاية ما يستفاد منه كما عرفت سابقاً هو ان الحكم متعلق بما أكل
اللحم و ساكت عن غيره لا انتفاءه عن غير المأكول فلا ينافي اثباته له ولذا لم يفهم
السائل من كلامه عليه السلام الانتفاء عند الانتفاء بل سئله بعد ذلك عما شرب منه الباز والصقر
و العقاب و لا يصح هذا السؤال منه بعد ما سمع منه هذا الكلام الا اذا فهم منه السكوت
عن غيره وبظهر هذا المعنى ايضاً من جوابه الثاني فإنه لم يردعه عما فهم من كلامه بل قرره
بان ظاهر كلامي هو السكوت عن غيره ولكن حيث سئلت بينت لك ثبوت الحكم ايضاً
للطيور من غير المأكول وبالجملة لا يقتضى القيد ازيد من ذلك

و ثانياً سلمنا كون المفهوم فيها الانتفاء عند الانتفاء و اغمضنا عما ذكرنا لكن
نقول بان المفهوم هنا معارض بمنطوق روايات اخر وهو مقدم على المفهوم . وهي
صحيفة الفضل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الابل و الخيل
و البغال و الوحش و السباع فلم انزك شيئاً الا سئلت عنه فقال لا بأس به حتى انتهيت الى
الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله فاصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب اول مرة
ثم بالماء و لا يخفى ظهورها بل صراحتها في عدم البأس عن مطلق ما لا يؤكل لحمه ايضاً
فان الوحوش غالباً و السباع كلها كذلك وان الظاهر منها ان معيار الاجتناب هو النجاسة
لا حرمة اكل اللحم

و روايه معاوية بن شريح قال سئل غداً ابا عبد الله عليه السلام و انا عنده عن سور
السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه او يتوضأ
منه فقال نعم اشرب منه و توضأ منه قال قلت له الكلب قال لا قلت اليس هو سبع قال لا
الله انه نجس لا والله انه نجس وهي اصرح في الجواز من السابقة بل يظهر منها كون
جواز استعمال سور مطلق السباع امر امر كوزا في ذهن السائل والامام عليه السلام قرره على
ذلك ولم يردعه عنه من حيث الكبرى بل خطاه من حيث الصغرى وان الكلب الذي

توهمت كونه سبعا ليس كذلك حتى يجوز استعمال سؤره فعليه لا ونوق بالمفهوم فيما
 مر من تقييد الحكم بالجواز بما كل لحمه لو سلم ذلك نعم لما كانت الكراهة غير
 منافية مع الجواز فلا بأس بحمل المفهوم على الكراهة لو سلم ذلك جمعا بينها وبين غير
 ها خصوصا مع وجود الشاهد عليه وهو مرسله الوشاء عن امي عبدالله عليه السلام انه كان يكره
 سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه فهي الجمع بين الجميع وهو حسن جدا فقد ظهر مما ذكر
 عدم صحة ما ذهب اليه الشيخ فضلا عن الحلبي لعدم دليل على النجاسة لاعموما ولا خصوصا
 اصلا ولم أر من صرح بالنجاسة غير الحلبي نعم نسب المصنف في المعتبر النجاسة الى الشيخ
 في التهذيب ايضا مستدلا برواية عمار كما مر ولم ينقل عنه في الاستدلال الا بلفظ
 لا يجوز .

قال في المعتبر ما لفظه واستدل الشيخ في يب على نجاسة سؤر ما لا يؤكل لحمه
 برواية عمار عن امي عبدالله عليه السلام قال كل ما يؤكل لحمه فلا بأس بسؤره قال هذا يدل على
 ان ما لا يؤكل لحمه لا يجوز الوضوء بسؤره ولا يشرب الخ ثم شرع في الجواب عنه ولم أر
 في التهذيب ايضا اكثر مما نقله عنه فان هذه العبارة هي عبارة التهذيب بادنئى تفاوت
 وليت شعري بانه كيف نسب الى الشيخ النجاسة من هذه العبارة فراجع له لعلك تجد
 ما لم نجد .

(ويكره سؤر الجلال) من كل حيوان كما في الجواهر لا خصوص الابل والكراهة
 مبنية على طهارة الحيوان الجلال كما عليه المصنف وكثير من الاعلام ولذلك يجعله في
 كتبه من النجاسات .

قال في المعتبر يكره سؤر الجلال وهو ما ياكل العذرة محضا الى ان قال ولان
 الطهارة هي مقتضى الاصل لا يقال رطوبة افواها عن غذاء نجس فيحكم بنجاسة لان المنع
 الملازمة ولانه منقوض ببصاق من شرب الخمر اذالم يتغير وبما لو اكلت غير العذرة الخ
 وهذا حسن جدا بناء على طهارة الجلال كما في طهارة شيخنا الاعظم والا فالنجاسة
قوية و تحقيقة هو كقول الى محله (و) كذا يكره (سؤر ما اكل الجيف) للاصل وعدم
الدليل على النجاسة ولكن هذا (اذا خلا موضع الملاقة من عين النجاسة) و الا

فينجس بلا اشكال بناء على الانفعال و يدل عليه رواية عمار المتقدمة من قوله **بِهِ** الا ان ترى فى منقاره دم الخ وغيره من الروايات (و) يكره ايضا (سؤر الحائض التى لا تؤمن) من المحافظة ولم تكن مستحفظة من الدم كالتى لا تبالى بدينها ولم تهتنب من حيث النجاسة و كان الماء والبول و الدم وغيرها عندها سواء كاكثر اهل البوادرى والاعراب والاكراد وعلى هذا يمكن ان يكون قيد عدم الامن فى عبارة المصنف الواقع فى الروايات عبارة اخرى عن قيد المتهمه الواقع فى عبارة الاصحاب فعدم الكراهة من المأمونة مساوق مع غير المتهمه لان الاول اخص من الثانى كما فى (ك) الا ان التأمل يقتضى صحة ما فى المدارك اذ الظاهر من المأمونة من كانت حالها معلومة لنا ونظن بتحفظها عن النجاسة بخلاف المجهولة فانه لم تكن مأمونة ولكن يصدق عليه غير المتهمه فى كل مورد يتحقق الا من يتحقق عدم التهمة ولا عكس وكيف كان فالظاهر عدم الكراهة فى غير المتهمه وان كان ظاهر اطلاق بعض الفتاوى هو الحكم بالكراهة مطلقا كما عن المبسوط و السيد المرتضى بل ظاهر بعض الاخبار مثل صحيحه العيص قال سئلت ابا عبد الله **عليه السلام** عن سؤر الحائض قال لا تؤضاً منه و تؤضاً من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة ثم تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء وقد كان رسول الله **صلى الله عليه وآله وسلم** يغتسل هو وعائشة فى اناء واحد و يغتسلان جميعا .

و رواية ابى بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا .

و رواية عنبسة بن مصعب عن ابى عبد الله **عليه السلام** اشرب من سؤر الحائض ولا تؤضاً منه .

ورواية ابى هلال المرثمة الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان تؤضامه

ورواية ابن ابى يعفور قال سئلت ابا عبد الله **عليه السلام** يتوضأ الرجل من فضل المرثمة قال

اذا كانت تعرف الوضوء ولا تؤضاً من سؤر الحائض الا ان الظاهر تقييدها بعدم الامن كما حمله فى التهذيب مثل صحيحه رفاعة عن ابى عبد الله قال ان سؤر الحائض لا بأس به ان تتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها . وصحيحه على بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مأمونة فلا بأس هذا مع ما فى بعض المطلقات مثل صحيحه العيص فان استفادة الاطلاق منها مبنى على ثبوت لفظة لا كما فى الكافى حتى يكون قيد الامن للجنب بخلاف عدمها

كما في التهذيب فإنه حينئذ للجنب و الحائض كما افادوه ويمكن ان يكون القيد راجعا الى الاخير سواء كانت لانتابة او لا اما على الاول فواضح واما على الثاني فان رجوع القيد الواقع بعد الجمل المتعددة الى الجميع وان امكن الا انه فيما امكن دون المقام لامن حيث كون الضمير مانعاً من رجوعه الى الجنب فان الجنب كالحائض مما يستوى فيه المذكر والمؤنث والمفرد والتنثية والجمع بل من حيث ان ذيلها ظاهر في كون القيد راجعا الى خصوص الجنب مضافاً الى كونه هو المتيقن فان غسلها اما للمجنبة وحدها او للحيض وحده او لهما وعلى الاول فواضح وعلى الاخير بن قد خرجت عن الحيض

ان قلت يمكن ان تغسل في حال الحيض للمجنبة الحاصلة قبل الحيض

قلت مضافاً الى انه خلاف الظاهر والى انه مبني على صحته في حال الحيض كان بلا

اثر اذ الغسل للصلوة ولم تصح في حاله وان كان قد يكون مطلوباً

ان قلت يمكن ان يكون الغسل للجمعة في حال الحيض

قلت مجرد الامكان لا يوجب رفع اليد عن ظهور الغسل للمجنبة وقد ظهر كون

القيد للاخير مطلقاً فالمراد بالجنب مرأة جنب فيدور الامر بين ثبوت لاوعدمه ولا ريب

في الكون الكافي اضبط ويؤيده ان الاولى في العبارة على تقدير عدم لان يقول توضح

منه ومن سور الجنب بحذف توضحاً الثاني فتكراره انما يناسب الثبوت وشاهد على صحة

ما في الكافي ومطلقات الاخر فالمستفاد من الروايات ثبوت الكراهة مطلقاً اللهم الا ان

يحمل المطلقات على شدة الكراهة والمأمونية على قلتها فتأمل (و) يكره ايضا

(سؤر البغال والحمير) الاهلية (و) يكره (سؤر الفارة والحية) كما عن المشهور

من دون ان يكون نجساً خلافاً للمقنعة و التهذيب وعن نهاية قال في المقنعة ما لفظه

و اذا مس ثوب الانسان كلب او خنزير وكانا يابسين فليرش موضع مسهما منه بالماء و

ان كانا رطبين فليغسل مامسهما بالماء وكذلك الحكم في الفارة والوزغة يرش الموضع

الذي مساه من الثوب اذالم يوثر فيه و ان رطبا و اثر فيه غسل بالماء و في التهذيب بعد

العبارة يتمسك له بصحيفة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلت عن الفارة الرطبة

قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رأيت من اثرها ومالم تره

فانضحه بالماء وهي محمولة على الاستحباب جمعها بينها وبين ما دل على عدم البأس كخبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول لا بأس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه ويتوضأ منه .

و خبر ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا عليه السلام قال لا بأس بسؤر الفارة ان يشرب منه ويتوضأ (و) يكره سؤر (مامات فيه الوزع والعقرب) من دون منع على المشهور كما في الجواهر خلافا لما عن المقنعة و النهاية قال فيها على ما حكى عنه كل ما وقع في الاناء و مات فيه مما ليس له نفس سائله فلا بأس باستعماله ذلك الماء

الا الوزع و العقرب خاصة فانه يجب اهرق ما وقع فيه و غسل الاناء الخ (وما لا يدرك بالطرف من الدم) لاغيره من النجاسات (لا ينجس الماء) عند الشيخ و عن صاحب الذخيرة موافقته بل يظهر من قول المصنف (وقيل ينجسه) انه مائل اليه نوع ميل حيث عبر عن خلافه بقيل المشعر بالضعف (وهو احوط) بل الناقوي كما عليه المشهور احتج الشيخ على ما حكى عنه في المختلف بوجهين الاول صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قل سئلت عن رجل فامتخط فصار الدم قطعاً فاصاب انامه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شبيهه يستبين في الماء فلا بأس و ان كان شبيهاً فليتوضأ منه تقريبه ان الدم مع وقوعه في الماء اجاب بانه ان لم يظهر فيه فلا بأس وان ظهر فيه فلا يتوضأ فيحكم عليه السلام بعدم البأس مع وجوده فيه اذا كان قليلاً لا يدرك بالطرف ابتداء بخلاف ما اذا كان كثيراً ظاهراً في الماء

وفيه ان اصابة الدم الاناء غير ملازم لاصابته الماء ان قلت ان المقصود اصابة الدم نفس الماء وذلك لان جلالة قدر علي بن جعفر مانعة عن ان يكون مورد سؤاله ذلك فانه مما لا يصح خفاءه على مثله فليس سؤاله الاعن وقوع الدم فيه قلت هذا ايضا غير صحيح عن مثله فيقال كيف يعقل منه هذا السؤال مع ان النجاسة حينئذ معلومة والحل انه مضافا الى ظهور السؤال في كون المورد هو الشك في الاصابة الى الماء كان الجواب ظاهراً فيه والا لم يرتبط هذا الجواب عنه عليه السلام بالسؤال فلان مانع من ان يكون شاكفاً اصابته نفس الماء فسمئله حتى يعلم بانه لزم الاحتياط او لافاجاب بالفحص والنظر وان

ان ظهر الدم فيجتنب والا فلا بل يظهر من الجواب ان مورد السؤال ليس الا هذا ان قلت انه علم الاصابة فكيف يحمل على الشك قلت انه علم اصابته الاناء ولم يعلم اصابته الماء فعلم اجمالا بوضوئه اما الى الماء والى ظهر الاناء وحيث كان ظهر الاناء خارجا عن محل ابتلائه فان مورد الحاجة فعلا نفس الماء واحتمال وقوعه فيه بدوى فليس الجواب الا هذا هذا مضافا الى عدم دلالة على مقصوده فان الظاهر من قوله ان لم يكن شيئا يستبين كما عرفه هو ان لم يظهر الدم بان لم يقع فيه اصلا لانه واقع فيه ولم يظهر من صغره وهذا واضح على رفع الشبهة و الغرض ان المحكى عن التهذيب هو الرفع نعم بناء على كونه منصوبا كما عن الكافي فامكن مع بعد ارادة ما اراده فانه حينئذ مفاد ليس الناقصة حيث ان نفس الوقوع في الماء مفروغ عنه فاجاب بان الدم الواقع ان لم يكن شيئا يستبين لصغره فلا بأس والا فلا يتوضا فتامل هذا مضافا الى دلالة الروايات باطلاقها على المنع مثل موثقة عمار التي مرانها من قوله عليه السلام الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره فلا تتوضا منه وتشرب فان اطلاقه يشمل ما كان فيه بقدر رأس البرة بحيث لا يدركه الطرف في بدو الامر وان كان يرى عند الدقة و الا فان لم يدرك حتى عند الدقة فلم يكن موجودا و كفاية احتمال وجوده الواقعي بعيد عن مثل الشيخ تعرض عن حكمه وصحيحة على بن جعفر عليه السلام ايضا عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف وهو يتوضا فقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه فقال لا فان ملاك المنع هو وقوع الدم في الماء قطرة كانت او اقل فتامل.

الثاني ان وجوب التحرز عن ذلك مشقة عظيمة وضرب كثير فيسقط لقوله تعالى

ما جعل عليكم في الدين من حرج

وفيه اولا عدم كون التحرز عنه حرجا زائدا على اصل التكليف ولو اقتضى هذا المقدار سقوطا لزم سقوط التكليف باجماعها اذ لم يكن تكليف الا ان يكون فيه نوع عسر و حرج.

وثانيا ان الحرج و نحوه موجب لسقوط الحكم التكليفي لا الوضعي فالنجس في هذه الموارد لم يصر طاهرا بل صار ارتكابه في صورة العسر والحرج معفو فلا يبنى على

انفعال القليل بمجرد ملاقة النجس فلا فرق بين قليل النجاسة وكثيرها وكيف كان فهذا القول ضعيف الحمد لله أولا واخرا والصلوة على رسوله واله الطاهر بن .

(الركن الثاني في الطهارة المائية وهو وضوء وغسل وفي الوضوء فصول الادل
 في الاحداث الموجبة للوضوء) الحدث كما في المدارك والجواهر وغيرهما مقول
 بالاشترك اللفظي على الامور التي تترتب عليها فعل الطهارة وعلى الاثر الحاصل منها على
 الحالة العاصلة عقبيها فيقال الوضوء رافع للحدث وعلى نفس تلك المذكورات بالمسماحة
 والادل هو المقصود هنا ثم انه تارة يعبر عن هذه الاشياء بالاسباب كما عن القواعد وغيره
 باعتبار انها سبب للطهارة واخرى بالنواقض كما عن الصراخ والشمخ باعتبار عرضها
 للمتطهر ونقيضها الطهارة السابقة وثالثة بالموجبات كما في الكتاب واللمعة باعتبار ايجابها
 الطهارة عند وجوب المشروط بها بل يظهر هذه التعبيرات من الاخبار فيظهر من قوله
فإن انما الوضوء من طرفيك ان ما يخرج من الطرفين هو السبب لوجوبها ومن قوله **فإن**
 ليس ينقض الوضوء اما ما يخرج من طرفيك الاسفلين هو كون ما يخرج منهما ناقض و
 من قوله **فإن** لا يوجب الوضوء الا من غائط او بول الخ كون هذه الامور موجبات و
 قد يقال بكون السبب اعم مطلقا من الموجب والناقض فالتعبير بالسبب اولى ولا يخفى
 ان المقصود من الموجب ماله شانية هذا الوصف لا الفعلية فيصدق على الحدث قبل الوقت
 انه موجب وكذا الناقض فيصدق على الحدث بعد الحدث فان له شانية الناقضية بحيث لو لم
 يكن وقوعه قبلا كان ناقضا فذات الحدث لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن الموانع له
 شانية الانصاف بالموجب والناقض فلان في ما اذا عرض لها ما يوجب عدم الصدق فعلا
 فعليه لافرق بين العناوين الثلاث ثم التقابل بين الحدث و الطهارة تقابل الضدين
 او العدم والملكية فيه خلاف ويتفرع عليه جواز صلوة آدم **فإن** بدون الطهارة وعدمه
 فان قلنا بالادل كما في (هر) لم يجز صلوته الاولى بدونها كالبواقي وان قلنا بالثاني كما
 عليه شيخنا الاعظم الانصاري جازت فان الحدث حينئذ امر وجودي و الطهارة عبارة
 عن دفع هذا الحدث ولذا فسر الحدث بانه حالة مانعة فيجب على المصلي دفع هذه
 الحالة فالامر بالطهارة امر برفع هذا الامر الوجودي و برفعه حصلت الطهارة فليست

الطهارة امر اراء هذا الرفع ولا شيئا بحيماله وقباله فالمتخولق الاول الذي خلق دفعة لم يكن له هذه الحالة فلم يكن في حقه امر برفعها فيجوز بخلافه على القول الاخر فانها كالحديث وجودى فكما لم يتحقق الحدث في حقه ^{بالتلويح} لم يتحقق الطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة الابد ابجادهما كما يجوز له الدخول فيما اذا كان الحدث مانعا عن الدخول كما اذا نذر عدم دخول المسجد مثلا في حال المانع فان الفرض عدم وجوده ايضا كالطهارة قال في الطهارة فاطلاق الموجب والسبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف في نفسه لا يثبت عليه وضوء شرعا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث لم يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول في الصلوة لعدم كونه محدثا فالحديث امر وجودى والطهارة عدمه عن من شأنه وجوده ويدل عليه ايضا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضا للمكلف انتهى . ثم ذكر ما يمكن الاستدلال به للقول الاول مثل نسبة اباحة الصلوة الى الطهارة فالولم تكن وجودية لما صح النسبة .

واطلاق الناقض على الاحداث الظاهر في كون المنقوض وجوديا .

وقوله اذا قتمتم الى الصلوة فاعسلوا ولولا كونها وجودية لما صح .

وإذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور وغير ذلك وورد على الاول بان صدق التبيح عليها بما لاحظة مسبوقيتها بالحدث والعدم المسبوق بالوجودى مشابه بالوجودى وعلى الثانى بعدم ظهور له فى وجودية المنقوض كما يشهد له شمول لانتقض اليقين للامور العدمية ايضا . وعلى الثالث بان المقصود بنص الامام هو القيام من حدث النوم فوجوب الوضوء لرفع هذا الحدث وعلى الرابع بان وجوب الطهور فى الوقت بالنسبة الى المحدث ولا كلام فيه فامر برفع هذا الحدث وفيها مواقع للنظر (وهى)

يعنى موجبات الوضوء فقط لا ما يوجب الوضوء والغسل (سنة خروج البول والغائط والريح من الموضع المعتاد) بحسب خلقة نوع الانسان سواء صار خروجها منه عن اعتياد ام لا ويدل عليه مضافا الى الاجماع روايات منها صحيحة سالم ابى الفضل عن ابى عبد الله ^{عليه السلام} قال ليس ينقض الا ما خرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم عليك بهما . ومنها صحيحة زرارة عن احدهما (ع) قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج من

طرفيك او النوم .

ومنها رواية ذكرها بن آدم عن الرضا عليه السلام قال انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح .

ومنها صحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الشيطان ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل اليه انه خرج منه الريح فلا ينقض وضوءه الا يريح يسمعها او يجد ريحها ورواية عبدالرحمن بن ابي عبد الله انه قال للمصدق عليه السلام اجد الريح في بطنى حتى اظن انها قد خرجت فقال ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت او تجد الريح ثم قال ان ابليس يجلس بين اليتى الرجل فيحدث ايشككه .

وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام لا يوجب الوضوء الا غائط او بول او ظرطة تسمع صوتها ارفسوة تجد ريحها .

ومنها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام و ابي عبد الله عليه السلام ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر (ولو خرج) من غير المعتاد فان كان (مما دون المعدة نقض في قول) محكى عن الشيخ لا ما فوقها مفرقا بينهما بالصدق في الاول دون الثانى (والاشبه انه لا ينقض) مع عدم الاعتياد لعدم صدق الروايات وعدم كونها من الطرفين الاسفلين والا فينقض للصدق عند العرف و كون خروجها حينئذ مما انعم الله عليه وان لم يكن من طرفيه (ولوافق المخرج في غير

الموضع المعتاد) في شخص خلقة (نقض) مطلقا (وكذا لو خرج الحدث من جرح ثم صار معتادا) فينقض بعد الاعتياد ولو مع عدم الانسداد كما هو الفرض لعموم ما دل على النقض فيما لوخرج عن الموضع الاصلى للمقام ايضا بل لعله هو المشهور على ما حكى قال في الدروس و يجب الوضوء بالبول والغائط والريح من المعتاد طبيعيا او عرضيا وقال الشارح بعد العبارة ما لفظه وجوب الوضوء لخروج الثلاثة من الموضع الطبيعى مما لا خلاف فيه ولا يشترط فيه الاعتياد بل الخارج اول مرة ايضا يوجب الوضوء الى ان قال بعد الاستدلال لذلك بالاجماع والروايات وكذلك يوجب الوضوء لخروج البول والغائط من المخرج الخلقى في غير الموضع الطبيعى اجماعا الى ان قال بعد ادعاه

دلالة الروايات عليه وكذا لو انسد الطبيعي وانفتح غيره اجماعا كما هو ظاهر المنتهى وقالوا بعدم اشتراط الاعتقاد حينئذ ايضا وان كان ظاهر كلام العلامة في النهاية يوهم اشتراطه واما لو لم ينسد الطبيعي وانفتح غيره ففيه اقوال الى ان قال وابعها عدم النقص مطلقا سواء كان تحت المعدة ام لا وسواء اعتاد ام لا الى ان قال والاخير اظهر لنا الاصل وعدم دليل صالح للمخرج عنه كما يستظهر عند رد ادلة المخالفين .

والروايات المتقدمة ايضا لحصر المناقض فيها في الخارج عن الطرف الاسفل والطرف الذي انعم الله به .

وفيه انه لم يصح التمسك بالاصل مع وجود دليل اجتهادي صالح في البين جدا وحصر الروايات المناقض في الطرفين الاسفلين ممنوع لانه في قبيل ما يخرج من طرف الاعلى كالقيء والرعاف اولا وعدم كون الجميع مشتملا على القيد ثانيا وعدم كون المشتمل عليه صالحا للتقييد ثالثا ونظيره ما في الحدائق قال فيه اما لو لم ينسد الطبيعي وانفتح غيره فاقوال الى ان قال وابعها عدم النقص مطلقا الى ان قال وحجة القول الرابع يعلم من القدرح في ادلة الاقوال المتقدمة الى ان قال واما الروايات فهي دائرة بين مطلق ناقضية الثالثة في الجملة وبين حاصر للنقض فيما خرج من الاسفلين فيحتمل حينئذ حمل مطلقها على مقيدها فلا دلالة فيها حينئذ على ما ذهبوا اليه من النقص الى ان قال بما حاصله جعل الاخبار مقصورة على المتعارف لاعلى الفروض النادرة ومع عدم اظهرية هذا الاحتمال فلا اقل من الاجمال وبقاء المسئلة في قالب الشك فالواجب هو التمسك بيقين الطهارة لقوله ^{الطاهر} في صحيحة زرارة حتى يجيء من ذلك امر بين والافانه على يقين من وضوئه الخ .

وفيه اذ لا ان حمل المطلقات على المقيد فرع صلاحية المقيد للتقييد كما عرفت وثانيا حمل الاخبار على المتعارف يوجب اهمال المحكم بالنسبة الى افراد غير متعارفة وهو بعيد بحيث رجح غير المتعارفين الى الاصول مع كثرتهم كما يعلم ذلك بالنسبة الى المرضى .

و نظير ذلك ما افاده ايضا في الذخيرة قال فيها بعد جملة المخرج الطبيعي

وغيره مع انسداده اجماعيا ما لفظه و ان لم ينسد الطبيعي فان صار الخروج معتادا فالمشهور بين المتأخرين النقص مطلقا الى ان قال والمسئلة عندي محل تردّد الى ان قال فان قلت قدروى الشيخ عن زرارة في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يوجب الوضوء الا من الغائط اربول او ضرطة او فسوة تجدريحها وهذا الخبر وما في معناه يدل على صحة قول ابن ادريس .

قلت ليس الناقض ذات الاحداث المذكورة بل وصف متعلق بها فينصرف الى المعهود الغالب وهو خروجها على الوجه الطبيعي الشائع .

فان قلت قد دلت الاخبار الكثيرة على حصر الناقض فيما خرج من الطرفين الاسفلين من الذكر او الدبر وفيه دلالة على عدم حصول النقص بغير ذلك الا في مواضع الاجماع فما وجه التردّد في المسئلة .

قلت قد اشرنا سابقا الى ان التصريح كاشف عن ان النظر في الاحكام المودعة في الاحاديث المنقولة عن اصحاب العصمة عليهم السلام انما هو مقصور على الشائع المتعارف لاعلى الفروض النادرة فلعل الحصر في الاخبار مبني على ذلك فلا يعلم منها حكم الفروض المذكورة فيبقى حكمها في معرض الجهل والاشتباه - النخ -

وقد ظهر ما فيه مما ذكرنا وليت شعري كيف ذهبوا هؤلاء الاعلام الى انصراف الاخبار الى الشائع مع ان من له ذائقة طعم الفقاهاة يفهم منها ان ملاك الحكم هو خروج البول والغائط ونحوهما باي نحو كان من غير خصوصية للخروج ولموضعه بحيث لو لم يكن القيد واردا مورد الغالب ايضا كان ظاهرا في الاطلاق ويفهم منها العموم فان الاحكام لكافة الناس والبول ونحوه اذا صدق عليه البول لا يختص حكمه بحال دون حال ويرد ايضا على هؤلاء الاعلام ان الناقض بالنسبة الى الافراد النادرة ينحصر في النوم بحيث لو فرض عدم نوم لهم لم يكن لهم ناقض اصلا وبالجمله لا اشكال في الخروج من المخرج الطبيعي ولو في غير موضعه في شخص خلقة اعتاد الخروج اولا وكذا فيما اذا انفتح غيره مع انسداد الطبيعي وكذا مع انفتاحه مع اعتياد غير الطبيعي كما عرفت نعم انما يشكل الامر في هذه الصورة مع عدمه كما اذا خرجت في مقام المعالجة او

بالالة مرة فيمكن القول بعدم شمول الاطلاقات في هذه الصورة ما لم يصل الى حد الاعتماد
لالكونه خارجا من غير السبيلين حتى يعود الدعوى واللدعوى عدم الصدق كى يقال بصدق
الخروج واللدعوى الانصراف الى الافراد الخارجة من مخرجها المتعارفة لكل شخص
بحسبه بل لاجل ان الظاهر من المطلقات هو كون الخروج من مخرجه المعد له مع
نوع ارادة واختيار بحيث يقال في حقه انه يمشى برجليه الى الغائط ومن المعلوم انه
ما لم يكن كذلك عرفا لم يصدق عليه المحدث فالحق عدم الناقضية حينئذ موافقا لهؤلاء
الاعلام في هذه الصورة مع امكان ان يقال ان معيار النقض صدق الخروج مطلقا فتدبر

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا عدم العبرة في الريح بسماع الصوت ووجدان الرائحة
فان القيد غالبى لاجل انها طريق عادى غالبا الى العلم بها و الا فاذا قطع بتحققها
فلا اشكال في ترتيب الحكم و حصول النقض و لو كان مسلوبى الصفات والحاصل ان
الروايات المقيدة بالصوت والرائحة واردة في مقام كون المسائل شاكا فيها فاجاب عليه
بما هو طريق عادى الى العلم وانه حيث كان بالصوت والريح يقطع الانسان بها فلا ينقض
الوضوء الا في صورة القطع ويشهد لما ذكرنا رواية قرب الاسناد عن علي بن جعفر عليه
عن اخيه موسى عليه قال وسئلته عن رجل يكون في الصلوة فيعلم ان ريحا قد خرجت
فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها قال يعيد الوضوء والصلوة ولا يعتد بشيء مما صلى اذا
علم ذلك يقينا ويؤيده ايضا ما عن فقه الرضوى و لا يجب عليك الاعادة الا من بول
او غنى او غائط او ريح تسميقنها فان شككت في ريح انها خرجت منك ام لم تخرج
فلا تنقض من اجلها الا ان يسمع صوتها او تجد ريحها وان استيقنت انها خرجت منك
فاعد الوضوء سمعت وقعها ام لم تسمع وشممت ريحها ام لم تشم فظهر مما ذكرنا انه لا بد
من ناقضية الريح من القطع به وبكونه خارجا عن المعدة لامطلاق الريح فعلية اذا دخل
الهواء في بدن المرءة وخرج عن قبلها لا يوجب شيئا .

(و) الرابع من النواقض (النوم) المستولى على الحاصتين وبدل عليه روايات

كثيرة منها ما مر عند ناقضية البول والغائط .

ومنها صحیحة عبد الحميد بن عواص من نام وهو راكع او ساجد او ماش على

اي الحالات فعليه الوضوء .

وهنما قول الرضا عليه السلام في صحيحة ابن المغيرة عند السؤال عن الرجل ينام على دابته فقال اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء

وهنما حسنة اسحق بن عبدالله الاشعري لا ينقض الوضوء الاحداث والنوم حدث
وهنما صحيحة زرارة قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء فقال يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الي جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى
يستيقن انه قد نام - الخ -

وهنما رواية سماعة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام وهو ساجد قال
ينصرف ويتوضأ .

وهنما رواية زيد الشحام قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الخفقة والحفقتين فقال
ما ادري ما الخفقة والحفقتان ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة ان
علياً عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما اوجب عليه الوضوء ونحوه خبر الجعفي
عن ابي عبدالله الا انه اضاف في اخره قائما اذ قاعداً .

وخبر سعد عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذنان وعينان تنام العينان ولا تنام الاذنان
وذلك لا ينقض الوضوء فاذا نامت العينان والاذنان انتقض الوضوء ولا يخفى ظهور هذه
الروايات في كون النوم ناقضا وان اختلف مفارها فبعضها عبر بذهاب العقل وبعضها
بنوم العينين والاذنين وبعضها بوجودان طعم النوم والظاهر ان الكل تشير الى شيء واحد
وهو تحقق النوم فان النوم حقيقة هو ما يذهب العقل ولم يدرك الحواس فالنوم ليس
الاماهو (الغالب على الحاستين) العين والاذن وبدونه لا يكون نوما حقيقة فالتقييد بذلك
للاخروج هذا القسم من النوم كى يلزم منه كون النوم على قسمين بل لاجل انهما
طريقان الى تحققة حقيقة فالغالب على الحاستين هو البالغ الى مرتبة النوم لا الخفقة
والحفقتان فاذا تحقق فلا اشكال في ناقضيته ولا يعتد بخلاف المخالف كما يظهر من المنع
قال فيه ولا ينقض وضوءك الا من اربعة اشياء من بول او غائط او ريح او منى و ما سوى

ذلك من القىء والقلس والقبلة والحجامة والرعاف والوذى والمذى فليس فيه اعادة
الوضوء - انتهى -

فان ظاهرها كما اعترف به في الحدائق كون النوم لم يكن من النواقض وحكاة
فيها ايضا عن ابيه على بن بابويه ره في الرسالة وهو منهما بعيد في الغاية و توهم ان
المقصود بالحصر اخراج نقض الاشياء المذكورة في كلامه كما في الجواهر في غير
محلها ولعل نظره الى مجرد توجيه لكلامه والا فظهور كلامه في نفي ناقضية النوم لا يكاد
ينكر خصوصاً مع صراحة قوله و ماسوى ذلك فليس فيه وضوء و لعل ذهابهما اليه
لاجل ما فهموا من الاخبار من حصر المناقض في الطرفين الاسفلين وقد عرفت ان الحصر
بالنسبة الى ما يخرج من طرف الاعلى فلا ينبغي غيرهما .

نعم يمكن ان يظهر من رواية ذكرها بن آدم قال سئلت الرضا عليه السلام عن الناسور
اينقض الوضوء قال انما ينقض الوضوء نكث البول والغائط والريح .

وفيه ان الظاهر منها عدم كون الحصر حقيقياً فان المقصود خروج مثل الوذى
والمذى والازم عدم انتقاضه بالمنى ودم الاستحاضة وغيرهما وهو كما ترى .

نعم ما ينبغي التعرض له هو ان النوم هل يكون في مقابل الاحداث او لكونه
مظنة لخروج الحدث فانه في حال النوم خرج منه الاحداث كالريح فعلى الثانى ليس
النوم في حد نفسه ناقضا فلا بد وان يبلغ الى مرتبة امكن صدره منه ويؤيدته ما عن
موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء فقال لا وضوء عليه
مادام قاعدا لم ينفرج .

ورواية ابي بكر الخضرى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل ينام الرجل وهو جالس
فقال كان ابي عليه السلام يقول اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء و اذا نام
مضطجعا فعليه الوضوء فان النوم قعودا لم يكن بحيث ينفرج الاعضاء غالباً كى يخرج
منه الريح بخلافه مضطجعا فان الاعضاء في هذه الحالة منفرجة فامكن الخروج
منه فتأمل .

وحكى الفيض ره عن الشيخ في التهذيب انه حمل امثال هذه الروايات على

ما اذا لم يغلب على العقل و اصرح منهما في عدم استقلال النوم للناقضية و انه لاجل خروج الريح ماعن العيون والعلل عن فضل الشاذان عن الرضا عليه السلام في مقام علل وجوب الوضوء للنوم من قوله واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه و استرخى فكان اغلب الاشياء عليه مما يخرج منه الريح فوجب الوضوء لهذه العلة - النخ -

وقول الصادق عليه السلام في رواية الكنائى حين سئل عن الرجل يخفق و هو في الصلوة فقال ان كان لا يحفظ حدثنا منه ان كان فعلية الوضوء وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا إعادة الصلوة .

وبالجملة ظهورها في كون ناقضية النوم لكونه مظنة للمحدث مما لا ينكر والقول بعدم اليقين به حينئذ فيقدم اصالة عدمه فيلزم لغوية هذه الاخبار يدفع بتقديم الظاهر والغالب على الاصل فيمكن ان يكون ذهاب الصدوق اليه لذلك الا ان الانصاف ما عليه المشهور لظهور الاخبار في استقلال النوم و خصوص مضمرة زرارة النافية لوجوب الوضوء في صورة الشك في النوم وان معيار التقض تحققه .

(د) الخامس من النواقض ما (في معناه) وهو (كما ازال العقل من اغماء و اجنون او سكر) والظاهر انه اتفاقى وعن المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وعن الغصص ان من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض .

وفى مصباح الفقيه انه قلما يوجد فى الاحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الامام عليه السلام او وجود دليل معتبر من اتفاق الاصحاب مثل المقام وفى هر بلاخلاف اجده وفى المنتهى لا تعرف خلافا فيه بين اهل العلم لان النوم الذى يعجدهم المحدث موجب للوضوء فالاغماء والسكر اولى - النخ -

ويمكن ان يكون الاتفاق لما فهموا من الاولوية ولذلك يوهن دعوى الاجماع واستدلوا عليه بصحيفة معمر بن خلاد قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فر بما غفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه قال اذا خفى عليه الصوت

فقد وجب عليه الوضوء قال في المنتهى بعد الاستدلال بالصحيحة علق المحكم بخفاء الصوت فيطرد - الخ -

قال في المنتهى بعد الاستدلال بالخبر لا يقال صدر الحديث يتضمن الاغفاء وهو من اسماء النوم لانا نقول هذا اللفظ مطلق فلا يتقيد بالمقدمة الخاصة ولان النوم الذي يجوز معه الحدث وان قل يجب معه الوضوء فمع الاغماء والسكر اولى وهذا استدلال بالمفهوم لا بالقياس - انتهى

ولا يخفى ان الاستدلال بالخبر على ناقضية ما زال العقل غير تام بعد كون الاغفاء من اسماء النوم كما اعترفوا به فلا يتم الاستدلال به الا بعموم الملاك او الاولية كما افاداهما ولا بعد فيهما والضمير المجرور وان يرجع الى النائم لوسلم الا انه يفهم من قوله خفى عليه الصوت كون المعيار بنفس خفائه مطلقا مع امكان الاستخدام بان اراد من الضمير مطلق من خفى عليه الصوت ولو كان المقصود من المرجع هو خصوص النائم لكن فيه انه غير تام فانه لو سلم كون المنطوق مجرد خفاء الصوت ولم نقل بان المطلوب خفائه المسبب من النوم انه لا يدل على النقص مطلقا فان المجنون والسكران لا يخفى عليهما الصوت فالدليل اخص من المدعى اللهم الا ان يستدل على ذلك باخبار النوم المقيدة بذهاب العقل فان التقييد به وان كان لاجل تحقق النوم و تقدير ما هو المناقض منه الا انه يفهم منه ان مناط المحكم هو ما يذهب العقل من دون خصوصية لخصوص النوم وهذا وان كان استدلالا بالمفهوم ايضا الا ان الفرق بينهما واضح لكن فيه ان القيد لم يدل ازيد من تحقق النوم وهو عبادة اخرى عن بيان مرتبة الناقضية منه المعبر عنه بالغالب على العاصتين فلا يظهر عموم يمكن الوثوق اليه ولقائل ان يؤيد العموم بما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن آباءنا ^{عليهم السلام} ان الوضوء لا يجب الا من حدث وان المرء اذا نوضأ صلى بوضوئه ذلك ماشاء من الصلوة ما لم يحدث او يتم او يجمع او يغتم عليه او يكون منه ما يجب اعادة الوضوء وضعفه منجبر بعمل الاصحاب بهذا المضمون ويرد بان غايته الدلالة على ناقضية الاغماء دون السكر والمجنون اللهم الا ان يتمه بعدم القول بالفصل فتأمل .

(و) السادس من النواقض (الاستحاضة القليلة) فانها توجب الوضوء فقط بخلاف المتوسطة والكثيرة فانهما توجبان الغسل ايضاً و ايجاب الوضوء للاستحاضة القليلة مشهور كما في الذخيرة واجماعي كما في الجواهر عدا ابن ابي عقيل فان المحكى عنه عدم ايجابه الوضوء ولا الغسل لها و ابن جنيد فوجب بها غسل واحد في اليوم واللييلة وتحقيق ذلك في محله (ولا ينقض الطهارة مذى) وهو ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل كما عن الصحاح والقاموس ومجمع البحرين و ابن اثير و يدل على عدم كونه ناقضاً بعد الاجماع كما عن الخلاف والغنية والتذكرة ونهاية الاحكام والاصل بل الاصول كما في (هر) الروايات العامة الحاضرة لكون الناقض في غيره والخاصة الواردة في خصوص المقام كصحيح زيد الشحام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام المذى ينقض الوضوء قال لا .

وصحيحة زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان سال من ذكرك شئ من مذى او ودى وانت في الصلوة فلا يغسله ولا تقطع الصلوة ولا تنقض الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة وكل شئ خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل ومن البواسير وليس بشئ فلا تغسله من ثوبك الا ان تغذره .

وصحيح محمد بن اسمعيل عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن المذى فامرني بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى فامرني بالوضوء وقال ان علياً عليه السلام امر المقداد ان يسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واستحى ان يساله فقال فيه الوضوء قلت فان لم أتوضأ قبل لباس ودالته على كون الامر بالوضوء للاستحباب مما لا يخفاء فيه .

فان قلت ان هذا الخبر نقل بدون قلت فان لم أتوضأ - الخ -

قلت مضافاً الى احتمال الحذف الغير الجارى فيه الاصل لمكان ثبوته في مثله الوارد عن راو واحد فالمتعين هو العمل بالمشتمل على الزيادة كما في شرح الدروس انه معارض بقول الصادق عليه السلام في موثقة اسحق بن عمار المشتمل على ان علياً عليه السلام كان رجلاً مذاه واستحى ان يسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمكان فاطمة عليها السلام فامر المقداد ان يسئله فسئله فقال ليس بشئ .

وهرسله ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابه عن ابي عبدالله عليه السلام قال ليس

في المذى من شهوة ولا من الانعاط ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء والانعاط شدة الميل الى الجماع المستلزم لانتشار الذكر .

ومرسلة ابن رباط عن ابي عبدالله عليه السلام قال يخرج من الاحليل المنى والمذى والودي والوذى فاما المنى فهو الذي يسترخى العظام و يفتر منه الجسد وفيه الغسل واما المذى فهو الذي يخرج من شهوة ولا شيء عليه واما الودي فهو الذي يخرج بعد البول واما الوذى فهو الذي يخرج من الادواء ولا شيء فيه .

وصحيحة عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة و لبست اثوابي و تطيبت فمرت بي وصيفة لي ففخذت بها واهذيت واهنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسئلت ابا عبدالله عليه السلام عن ذلك فقال ليس عليك وضوء .

وما عن عمر بن الحنظلة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن المذى فقال ما هو عندي الا كالنخامة وغير ذلك من الاخبار الدالة على ان المذى بمنزلة ما يخرج من الانف

ولا يخفى ان المذى موضوعا بمقتضى ما نقل عن اللغويين هو الذي يخرج عن شهوة بل صريح مرسله ابن رباط ان المذى هو الذي يخرج عن شهوة فلامعنى له الا ذلك فمالم يخرج عن الشهوة فليس بمذى بل هو ظاهر مرسله ابن ابي عمير فان قوله عليه السلام من شهوة ظاهر في انه عليه السلام في مقام بيان ماهيته وحقيقته وان هذا القيد داخل في قوامه فما ظاهره التفصيل بين الخروج عن شهوة وعدمه كصحيح علي بن يقطين سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المذى اينقض الوضوء قال ان كان من شهوة نقص .

وخبر ابي بصير قلت لابي عبدالله عليه السلام المذى يخرج من الرجل قال احدث لك فيه حدا قال نعم جعلت فداك قال فقال ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء .

وخبر الكاهلي سئلت ابا الحسن عليه السلام عن المذى اينقض الوضوء فقال ما كان منه من شهوة فتوضأ منه مضافا الى معارضتها بصريح صحيحة عمر بن يزيد وغيرها خارج عن موضوع المذى لانه مذى مقيد بالشهوة كى يرجع الى المطلق والمقيد فلا يتوهم حمل المطلقات من المذى على المقيدات بالشهوة فيدور الامر بين حمل المقيدات

على التقيّة او على الاستحباب ذهب الى الاول في الحدائق واستظهر الثاني من جماعة من متأخري متأخرينا مع تأييدهم ذلك بصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع ثم قال فيها بعد ذلك وهو وان احتمل الا ان الظاهر ان الاقرب هو الحمل على التقيّة ثم شرع في اثبات ما افاد فراجع اقوال الظاهر ان الاقرب هو الحمل على الاستحباب فانها وان كانت حقا لكونه مذهب العامة خصوصا كون اكثرها صادرة عن الكاظم عليه السلام واحتمال التقيّة في كلامه اكثر مما ورد عن الصادق والباقر عليهما السلام كما في الجواهر الا ان الرجوع الى المرجحات فيما اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفا ومعها لاتصل النوبة الى المرجحات السندي ومما ذكرنا ظهر فساد ما نسب المحقق الهمداني الى بعض متأخري متأخرينا من حمل المطلقات على المقيدات فكاه قدّم له بنظر الحدائق حتى نسب اليهم هذا الامر جمعا بين الاخبار ثم ردّهم بما لم يرد عليهم وهو منه ره بعيد بل لا يدخلون من اشكال لما فيه من نسبة الكذب ولعله اعتمد على نقل في ذلك فقال في طهارته ما لفظه وفي الحدائق عن بعض فضلاء متأخري متأخرينا احتمال حمل مطلق الاخبار الواردة في المسئلة على مقيدها جمعا بين الاخبار فيجب الوضوء مما خرج بشهوة دون غيره وفيه الخ-

وما افاد في الرد و ان كان صحيحا بل لامناص عنه الا انه لم يرد على هؤلاء الفضلاء نعم هو محكي عن ابن جنيد وما يمكن ان يستدل به عليه هو ما مر من الاخبار المفصلة بين ما خرج عن شهوة وعدمه وقد عرفت عدم تمامية هذه الاخبار بل مفادها التفصيل بين المذنب وغيره لما عرفت من كلام اللغويين وظاهر الاخبار بل صريح بعضها ان الخروج عن شهوة داخل في قوام المذنب وغيره ليس بمذنب .

وبالجملة غير المشتمل على الشهوة لا ينافي الاخبار والمشتمل ان امكن حمله على الاستحباب والا فيحمل على التقيّة بل قد عرفت تقدم الاول لما في التعبير عنه في الاخبار بالنخامة ونحوها بل كون ناقضته عسرا وخرجا منفياد بعيدا عن لسان الشريعة السهلة فلا وجه للتردد في المسئلة كما في ك والله العالم .

(ولادوى) قال في شرح الدروس و اما الوذى بالذال المعجمة فلم يتمشخص

معناه لان ما وقفنا عليه من كتب اللغة لم يذكر او شيئا مناصبا - الخ -

وفى المسالك وعن المجمع ما يخرج عقيب الانزال و الذى يظهر من مرسله ابن رباط هو ما يخرج بسبب الامراض وكيف كان فلاشكال فى حكمه وانه لاشىء عليه كما فى المرسله .

(ولادوى) و هو بالبدال المهملة ما يخرج عقيب البول و لاشكال فيه ايضا الاصل والاختيار الحاصرة ومرسله ابن رباط وصحيحة زرارة المتقدمة التى جعله فيها بمنزلة النخامة وغيرها ولانعارضها رواية ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ثلث يخرج من الاحليل وهو المنى وفيه الغسل والودى فمنه الوضوء لانه يتخرج من ذريرة البول والمذى ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة ما يخرج من الانف فانه خلاف الاصل والاختيار فلا بد من حملة على الاستحباب او التقيية وعن الشيخ والعلامة حملة على من ترك الاستبراء بعد البول لامكان ان يكون من بقية البول .

وفيه ما لا يخفى فانه صحيح فيما اذا كان بلل مشتبهة بين البول والودى لافى ما علم بكون الخارج وديا كما فى المقام (و) كذا (لا) ينقض الوضوء (دم) لصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يأخذ الرعاف والقيء فى الصلوة كيف يصنع قال ينتقل فيغسل انفه ويعود فى صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء .

وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف فلم يرق رعافه حتى دخل وقت الصلوة قال يحشو انفه بشىء ثم يصلى ولا يطيل ان خشى ان يسبغه الدم وراوية ابي بصير قال سئلته عن الرعاف والحجامة و كل دم سائل فقال ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الاسفلين - الخ -

وخبر ابي هلال قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ينقض الرعاف والقيء ونتف الا بط الوضوء فقال و ما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعنه الله المغيرة يعجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولان تعيد الوضوء .

وبالجملة مقتضى الاخبار عدم ناقضية الدم فلاجرم ما كان ظاهره الخلاف لو لم يمكن حملة على استحباب الوضوء بحمل على التقيية مثل رواية عميد بن زرارة قال

سئلت ابا عبد الله عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا
توضأ وبني قال ويصنع ذلك بين الصفا والمرورة فان الحمل عليه غير ممكن في الخبر
فان الظاهر كونه في الفريضة المحرمة قطعها .

فان قلت ان سيلان الدم موجب لبطلان الصلوة فلا حرمة في قطعها .

قلت في قوله وبني دليل على عدمه في غير السائل والفرض عدم نقض الوضوء
ح فاذا لم يبطل ما وقع من الصلوة فكيف يجوز اتيان الوضوء فيها فضلا عن استحبابه مع
كونه فعلا كثيرا فالحمل على التقيّة متعين مضافا الى ما دل على عدم ناقضية دم القروح
والجروح خلافا لابي حنيفة فلا يكون الدم ناقضا (ولو خرج من احد السيلين) لا طلاق
الادلة مضافا الى الاصل والاجماع المنقول خلافا لما عن ابن جنيد من حكمه بناقضية
الدم الخارج من السيلين ولما عن الشافعي و ابي حنيفة حيث اوجبا الوضوء بالدم
الخارج من السيلين (عدا الدماء الثلاثة) فانه ينقض بلا كلام مع ايجاب بعضها الغسل
ايضا (ولا) ينقض الوضوء ايضا (قئ ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر) و في
المدارك الحكم بعدم الوضوء بهذه الامور المذكورة مجتمع عليه بين الاصحاب الخ
ويدل عليه الاصل والخبار الحاضرة والخاصة كخبر زرارة قلت لابي جعفر عليه السلام
الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه وياخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه
فقال يازرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان
ذلك ليزيده تطهيرا .

وخبر سعيد بن عبد الله الاعرج قلت لابي عبد الله عليه السلام اخذ من اظفاري ومن شاربي
واحلق رأسي افاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لا ليس عليك وضوء قلت
فاتمسح على اظفاري الماء فقال هو طهور ليس عليك مسح .

وحسنة ابي اسامة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن القئ هل ينقض الوضوء قال لا
(ولامس ذكر ولادبر ولا قبل) ظاهرها وباطنها مجللا او محرما امرأة او رجلا صغيرا
او كبيرا وقع المس بنفسه او بغيره كان الغير مماثلا معه او مخالفا وفي (ك) هذا هو المشهور
بين الاصحاب وفي الجواهر شهرة كادت تكون اجماعا بل هي اجماع وعن الخلاف الاجماع

على عدم نقض مس الفرج اى الفرجين سواء كان رجلا او امرأة او مس احدهما فرج صاحبه بظاهر الكف او بباطنه .

ويدل عليه الاصل والاختبار الحاضرة والخاصة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء ومرسلة ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام انه ليس من مس الفرج وضوء .

وخبر عبد الرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل مس فرج امراته قال ليس عليه شيء وان شاء غسل يده والقبلة لا يتوضأ منها .

وخبر سماعة عن الصادق عليه السلام عن الرجل يمسه ذكره او فرجه او اسفل من ذلك وهو قائم يصلى يعيد وضوءه فقال لا بأس بذلك انما هو من جسده وعن الصدوق النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او فتحة وعن ابن جنيد ان مس باطن الفرجين ناقض للوضوء مطلقا وكذا ظاهرهما ان كان محرما وحكى عنهما انها احتججا برواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا قبل الرجل المرأة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء ونحوها كخبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمسه باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة .

ولا يخفى ان مقتضى الجمع دلالة هو الحمل على الاستحباب (دالامس امرأة ولا ياكل ما مسته النار) وفي (هر) لم ينقل فيه خلاف حتى ابن جنيد - الخ - و يدل على الاول بعد الاصل والاجماع قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء .

وخبر ابي مريم قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الرجل يتوضأ ثم يدعو جاريته فتأخذ بيده حتى ينتهي الى المسجد فان من عندنا يزعمون انها الملامسة فقال لا والله ما بذلك بأس وربما فعلته وما يعنى بهذا الا الواقعة في الفرج وعلى الثاني خبر ابن بكير بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الوضوء مما غيرت النار فقال ليس عليك فيه وضوء انما الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل .

وخبر سعيد بن احمد عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ توضعوا مما يخرج منكم ولا توضعوا مما يدخل فانه يدخل طيبا ويخرج خبيثا (ولما يخرج من السبيلين) غير البول والغائط والريح مثل الدود والنواة والحصاة (الا ان يخالطه شيء من النواقض) كالعذرة والبول ولو كان في غاية القلة ولو شك بنى على عدمه .

الفصل (الثاني)

من الفصول المتعلقة بالوضوء هو الذي (في الاحكام المغلوة وهي ثلاثة الاول في كيفية التخلي ويجب فيه ستر العورة) ممن يحرم عليه النظر عليها كما يجب في غير حال التخلي فلا يجب الستر عن الزوجة والطفل الغير المميز والامة المملوكة وبالعكس وكما يجب عليه الستر يحرم عليه النظر الى عورة من حرم عليه النظر اليها بالاجماع محصلا ومنقولا بل ضرورة الدين في الجملة كما في هر وفي شرح الدروس لم نطلع فيه على خلاف والظاهر انه كذلك وبدل عليه قوله تعالى ويحفظوا فروجهم فان من انحاء الحفظ التحفظ من النظر اليه فيجب عليه الستر مضافا الى ما قد ورد في تفسير هذه الاية بالخصوص دون غيرهما مما اشتمل على حفظ الفرج من حفظه عن النظر اليه كما في المجمع عن ابي عبدالله في معناها قال فلا يحل للرجل ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرأة ان تنظر الى فرج اختها .

وما عن تفسير النعماني عن علي عليه السلام في قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك اذ كفى لهم ، معناه لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اي ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفروج فالنظر سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره وحيثئذ وان دلت على حرمة النظر حتى الى الاماثل لكن يرد عليها عدم دلالتها على وجوب الستر عنه وانما تدل على حرمة النظر فيحتاج الى التمسك

بما دل على حرمة المعاونة على الاثم مع عدم صدق المعاونة حينئذ لعدم كون الكاشف معاونا للنظر لا يمكن عدم النظر نعم ان تمسك بها للمشهور بلحاظ ما حكى عن الصادق (ره) مرسلته عن الصادق (عليه السلام) انه سئل عن قول الله عز وجل قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم فقال كل ما كان فى كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا فى هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه لكان صحيحا لانه عليه تكون ظاهرة فى الحفظ من النظر اليه ووجوب ستره عن غيره .

والانصاف ان المعنيين ليس من واحد فان الاول راجع الى حرمة النظر كالجملات الاولى فيكون عطف الثانية بضميمة معنى الاول من قبيل عطف الخاص على العام والثانى ناظر الى وجوب الستر وحفظ الفرج من النظر اليه .

والظاهر انه اولى من المعنى الاول لوجوه الاول انه انسب بظهور الآية بل احد افرادها فان الحفظ له مراتب ادناه الحفظ من النظر اليه الثانى عدم الحاجة الى المعنى الاول بعد دلالة الجملة الاولى عليه بنحو العموم والثالث ان الاول موجب لصرف الآية عن ظاهرها بخلاف الثانى فانه موافق له وعليه لا دلالة للآية على حرمة النظر الى المماثل اللهم الا ان يكون المعنيان ناظرين الى التعميم و ان الثانى متكمل لكون المقصود بالحفظ هو الحفظ عن النظر والاول لبيان عدم الفرق من حيث حرمة النظر الى العورة بين الاجنبى وغيره وعليه يصح المعنيين وحينئذ كما يحرم عليهما النظر الى عودة الاخر يجب عليهما التحفظ من النظر اليهما فتأمل ويدل على وجوب الستر ايضا روايات .

منها صحيحة تهل بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئلته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار .

ومنها رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يغتسل الرجل بازار فقال اذا لم يره احد فلا باس .

ومنها قوله فى حديث المناهى عن ابائه (ع) عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اغتسل احدكم فى فضاء من الارض فليعاذر على عورته وقال لا يدخل احدكم الحمام الا بهتزد

ونهى من ان ينظر الرجل الى عورة اخيه المسلم وقال من تأمل عورة اخيه المسلم لعنه سبعون الف ملك ونهى المرأة من ان تنظر الى عورة المرأة وقال من نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متممدا ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبهشون عن عورات الناس ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله الا ان يتوب .

وهنا صحيحة حريز عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا ينظر الرجل الى عورة اخيه .

وهنا قوله عليه السلام لعلى اياك و دخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه .

وهنا رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال من دخل الحمام فغض طرفه عن النظر الى عورة اخيه امنه الله من الحميم يوم القيامة قد دلت هذه الروايات على حرمة النظر ووجوب التحفظ ولكنه بعد محل تأمل اما الآية فيرد عليها ان الامر بغض البصر اعم من الوجوب فيمكن ان يكون على وجه الاستحباب وكون تركه مكروها واستعمال الامر فى الندب فى الكتاب والسنة كثير وكم له من نظير وان كان ظاهراً فى الوجوب الا انه فيما لم تكن قرينة على الخلاف كما فى موثقة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او يرى هو عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره ذلك من كل احد .

وما عن الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه كره دخول الحمام الا بمئزر .

وما عن الفقيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمام والقول بان الكراهة الواقعة فى الاخبار يراد منها الحرمة اول الكلام ومنه يظهر ايضا ما فى خبر المناهى وغيره فانه ايضا غير دال على الحرمة كما لا يخفى على من تأمل فيه وهذا مضافا الى ما ورد فى تفسير حرمة العورة كما فى رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبدالله عليه السلام شئ يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن على المؤمن ان يزل زلة او يتكلم لشئ يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره يوما ما . وصحيحة ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن

حرام قال نعم قلت اعنى سفلية قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره .

ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام في عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس ان يكشف فيرى منه شيئاً انما هو يزرى عليه اويعيبه .

ان قلت ليس المقصود منها نفى حرمة النظر بل على ان اذاعة سره و افشاء عيوبه ايضا من العورة التي تحرم على المؤمن .

قلت ظاهر هذه الاخبار نفى غيرها نعم كان في قبالتها ما ظاهره حرمة النظر الى العورة مثل مونتة حنان قال دخلت انا و ابي و عمي و جدى حماما بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل العراق قال و اى العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازار فان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسئلنا عن الرجل فاذا هو على بن الحسين عليه السلام فلا مناص من حمل ما تنفى الحرمة على نفى الانحصار فالجمع بين الكل اما بحمل الاخبار على الكراهة موافقا لشارح الدرر (ره) فلان مانع في ذلك الاكونه خلاف المشهور بل الاجماع كما اعترف به (قده) واما بحمل الكراهة على الحرمة وهو ادلى و انسب بالاية و لسان الاخبار مع كونها موافقة للمشهور بل الاجماع فتدبر .

ثم المراد بالعورة هنا القبل و الدبر كما في مرسله ابي يحيى الوسطى العورة عورتان القبل و الدبر و الدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيبة و البيضتين فقد سترت العورة فواجه للحرمة في سواهما فيجوز نظر المماتلين الى سائر اجزاء بدن الاخر .
للاصل .

ولرواية محمد بن حكيم ان الفخذ ليس من العورة و عن الفقيه حكاية عن الصادق عليه السلام انه كان بطلى عانته و ما يليها ثم يلف ازاره على طرف احليله و يدعوقيم الحمام فيطلى سائر بدنه نعم يظهر من بعض الاخبار خلافه مثل ما حكى عن قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها و العورة ما بين السرة و الركبة و ما عن الخصال من انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذيه و يجلس بين قوم .

وحكى عن ابن براج من انها من السرة الى الركبة وعن ابي الصلاح من انها من السرة .

والمشهور خلافه ولذا حكى الاستحباب عن الغنمية والوسيلة (ويستحب ستر) تمام (البدن) ايضاى جلس المتخلى فى موضع لا يراه احد تأسيا بالنبي ﷺ والائمة (ع) ولما ورد من الحث عليه ثم الظاهر ان الحرمة مقصورة فى المسلم دون غيره فان غيره بمنزلة الحمامار ولولم يكن مماثلا كما دل عليه الاخبار فلا يكون ما يوجب المنع الا عموم النبوى المتقدم من نظر الى عودة اخيه المسلم او عودة غيراهله متممدا ادخله الله مع المنافقين .

وفيه تأمل فان غير الاهل ظاهر فى الاجنبيات المسلمات فلا عموم له ولو سلم فيتخصص بالخبرين لامحالة .

قال شيخنا الاعظم فى طهارته وفى افادة النبوى العموم كلام فضلا عن بقاءه عليه مع الخبرين المذكورين نعم العمدة فى تأييد النبوى الشهرة و عدم نقل الخلاف فيه والا لكان العمل بالخبرين قويا انتهى .

قال فى مصباح الفقيه ولا يخفى عليك ان طوح الخبرين به مجرد اعتضاد النبوى بالشهرة فى غاية الاشكال المهم الان يقال ان اعراض الاصحاب عنهما اسقطهما عن العجبية انتهى .

و يمكن ان تكون الشهرة بلحاظ فهم العموم وقد عرفت ما فيه ولذا حكى عن المحدث العاملى وظاهر الصدوق اختصاص الحرمة بعورة المسلمين دون الكفار .

وبالجملة ما هو الظاهر من الخبرين وغيرهما ان عدم جواز النظر لاحترام المنظور اليها وحيث لا احترام للكفار وانهم بمنزلة الحمامار فلا احترام لهم يوجب الغض عنهم والانصاف ان ذلك مع قطع النظر عما يبدل عليه بعيد من مذاق الشرع فاللازم هو الاجتناب والاقتصار بما هو دأب نوعهم على عدم التستر عنه ولا يخفى انه لا يلزم من جواز النظر اليهم عدم التستر عن الكفار كما انه ليس النظر سببا للزنا كما افاد فى الجواهر اذ مضافا الى فساده وان السبب هو ارادة الناظر مع فقد الموانع ومن جعلتها التمكين ان لازمه كون النظر الى وجوههم ايضا سبب للزنا بل هو اولى اذ كثيرا ما ابتلى الشخص

لاجل النظر الى الوجه بخلاف النظر الى الفرج فانه لم يؤثر فيه اذا لم يكن وجهها جالبا (ويحرم استقبال القبلة واستدبارها) وقد اختلف في هذه المسئلة حرمة وكراهة مطلقا ومقيدا وذهب المشهور الى الحرمة وعن الخلاف والغنية دعوى الاجماع عليها وذهب جمع كصاحب المدارك وشارح الدروس وظاهر المفيد الى الكراهة قال فى المقنعة على ما حكى عنه ولا يستقبل القبلة بوجهه ولا يستدبرها ولكن يجلس على استقبال المشرق ان شاء او المغرب الى ان قال فان دخل الانسان دارا قد بنى فيها مقعد للغائط على استقبال القبلة او استدبارها لم يضره الجلوس وانما يكره ذلك فى الصحارى والمواضع التى يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة انتهى .

ولا يخفى ظهور صدرها فى الحرمة دون ذيلها وقال فى المدارك بعد ذكر الاخبار وهذه الاخبار كلها مشتركة فى ضعف السند فحملها على الكراهة متعين انتهى .

قال فى شرح الدروس والظاهر عدم التحريم مطلقا كما ذهب اليه ابن جنيد والكراهة كذلك اما عدم التحريم فللاصل وعدم دليل ظاهر فى الحرمة كما يستظهر عند الجواب عن ادلتها واما الكراهة فللدلائل الحرمة التى سنذكرها واما ايضا عدم دلالتها على التحريم فيحمل على الكراهة انتهى .

وعن ابن جنيد يستحب للانسان اذا اراد التغوط فى الصحراء ان يجتنب استقبال القبلة .

وعن سيار بعد الحكم بالحرمة فى الصحارى والفلوات وقد رخص ذلك فى الدور الخ والقائلون بالحرمة استدلوا برواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آباءه عليهم السلام ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال فى حديث المناهى اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة و خبر عيسى بن عبدالله الهاشمى عن ابيه عن جده عن على قال قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخلت المخرج فلا تستقبل ولا تستدبرها ولكن شرقوا او غربوا .

وعن الفقيه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن استقبال القبلة ببول او غائط .

وما عن ابن ابي عمير عن عبد الحميد بن ابي العلاء او غيره رفعه قال سئل الحسن بن على عليه السلام ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح

ولا تستدبرها وهذه الاخبار كما عرفت من مدارك وغيره كلها مشتركة في الضعف الا انها كانت معمولة بها فالعمل جابرة لضعفها جدا الا ان الكلام في دلالتها اما خبر عبد الله الهاشمي فمضافا الي ان الظاهر منه الكراهة بقربنة السياق مشتمل على ما لا يقوله احد وهو وجوب التشريق والتغريب فانهما مستحب عند الاكثر بل كل قائل بالتحريم الا نادرا لكفاية الانحراف عن القبلة عندهم ولا يجب الي حد التشريق والتغريب فهو قربنة على استحباب ترك الاستقبال والاستدبار ايضا واما المرسلة فهي قاصرة سندا و دلالة اما سندا فمرسلة ابن ابي عمير وان كانت بمنزلة المسندة الا انه اذا كان الارسال منه كما في شرح الدروس وظاهر الخبر ان الارسال ممن يروي هو عنه واما دلالة فانها ظاهرة في الكراهة لعدم القول بحرمة استقبال الريح واستدبارها فوحدة السياق موجب لكون استقبال القبلة واستدبارها مكروهة ايضا .

ويؤيده بل يدل عليه صحيحه ابن بزيع قال دخلت على ابي الحسن عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة و سمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة و تعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له فمضافا الي كون ذيلها ظاهرة في استحباب ترك الاستقبال بلا ريب ولا اشكال ان كونه في منزله عليه السلام ليس الا في صورة جواز الاستقبال والا فيحرم بنائه كما انه يجب هدمه لكونه سببا لوقوع المحرم حيث لا يمكن الانحراف في جميع الاحوال لجميع من في المنزل بل كان بنائه في منزله عليه السلام موجبا لتوهم جوازه لكل من نظر اليه و يراه بل نفس هذا التوهم كاف لوجوب هدمه ولو لم يحاذ كونه في منزله عليه السلام فانه يكون امرا منكرا جدا يليق بمن هو دونه بمراتب فضلا عنه عليه السلام والقول بعدم حرمة مثل هذا البناء كما ترى كالقول بان وقوعه فيه لا يستلزم الجلوس فيه مستقبلا و احتمال انتقاله اليه عليه السلام على تلك الحال وغيره من احتمالات اخر كما في الوسائل وان كان غير بعيد الا انه مضافا الي ان مجرد الاحتمال غير مجد ان اللازم على الامام هو هدمه قلعا لمادة الفساد فهذه الصحيحة نفسها كافية في صرف بعض النواهي الواقعة في حديث المناهي عن ظاهرها وغيرها مثل مرفوعة علي بن ابراهيم قال خرج ابو حنيفة من عند ابي عبد الله عليه السلام و ابو الحسن

موسى عليه السلام قائم و هو غلام فقال له ابو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولاستقبل القبلة بغائط ولابول وارفع ثوبك وضع حيث شئت وغيرها مما مر مع ان الظاهر منها ايضا هو استحباب الترك والا لزم وجوب اجتناب هذه الموارد وحرمة الجلوس فيها مع قطع النظر عن العوارض الخارجة مثل جلوسه في ملك الغير او كونه موحبا لا يذاء الناس وغير ذلك مع انه خلاف جدا .

وبالجملة لم يظهر منها اكثر من الكراهة مضافا الى موافقتها للاصل الا ان الاجتناب احوط و اولى بالكلام بل يكون مخالفة المشهور في غاية الاشكال مضافا الى ظهور بعضها في الحرمة كمرسلة الفقيه وحديث المناهي المتقدمين وما عن نوادر الراوندي نهى ان يبول الرجل وفرجه بادل القبلة وما عن العلل واذا اراد البول او الغائط فلا يجوز له ان يستقبل القبلة بقبيل ولا دبر وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة الا ان اعتضادها بالشهرة المحققة موجب لانجبارها فالعمل على المشهور متعين (و يستوى في ذلك الحكم الصحارى والابنية) سواء قلنا بالحرمة ام بالكراهة لاطلاق الاخبار والتفصيل بينهما بالحرمة او الكراهة في الصحارى دون الابنية غير ظاهر من الدليل سوى توهم صحيحة ابن بزيع الظاهرة في جوازه في الدار بعد عدم خصوصية للدار بل الخصوصية لو كانت انما هي للابنية وفيها تأمل مضافا الى ما عرفت سابقا (ويجب الانحراف) بناء على الحرمة كما عرفت قوتها (في موضع قد بنى على ذلك) وهنا فروع .

الاول ان المراد بالاستقبال والاستدبار المنهيان ان يكون مقاديم البدن اليها فيحرم ولو انحرفت العورة عنها وقد يستظهر من المقداد في التنقيح ان المحرم هو الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن فمن بال مستقبلا مع انحراف العورة عنها لم يفعل محرما .

وفيه ان الظاهر من الاخبار كون الحرمة متعلقة بمن كان في حال البول والغائط مستقبلا للقبلة وهو حاصل حتى مع انحراف العورة وان كان الظاهر من قوله وفرجه باد للقبلة ادقوله والله اعلم نهى استقبال القبلة ببول او غائط هو ما ذكره الا انه لاجل

ان الغالب لمن كان في حال البول والغائط مستقبلا كون عورته كذلك ويحرم العكس ايضا بان كانت العورة اليها دون البدن .

الثاني ان الاستقبال والاستدبار معلوم للقائم والقاعد بخلاف غيرهما فانه قد يختلف فحينئذ يكون المرجع فيها الى العرف ففي المستلقى تكون بحيث يقع باطن قدميه اليها كالمحتضر والمكبوب رأسه والمضطجع بحيث وقع رأسه في المشرق ورجليه في المغرب و بالعكس و بالجملة كلما صدق الاستقبال و الاستدبار عرفا يكون محرما .

الثالث ان الحرمة هل تخص بحال خروج البول والغائط دون حال الاستنجاء او نعم حاله و ربما يؤيد الثاني رواية عماد الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال كما يقعد للغائط فان الظاهر من السؤال هو السؤال عن كيفية لها مدخلية في الحكم وليس الا الاستقبال والاستدبار واما الكيفيات الاخر التي لامدخلية لها فالمعنى للسؤال عنهما ان مناط التحريم و هو الهتك موجود في الجملة مضافا الى استصحاب الحرمة على القول بجريانه في الشك في المقتضى ايضا .

الرابع ان الحكم مختص بحال التمكّن والاختيار فترفع الحرمة عند العجز والاضطرار .

الخامس اذا قلنا بالحرمة فمع عدم العلم بالقبلة عينا او جهة يجب عليه الاجتهاد في تحصيلها مقدمة فان حصل العلم او الظن والافان اشتبهت بين جهتين او جهات معينة يجب عليه ترك الحدث وتأخيرها الى مكان يعلم بها ان امكن فانه علم اجمالا بحرمة جلوس احد الاطراف المعينة وقد عرفت سابقا وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية لما علم اجمالا وبذل عليه النص الوارد في غير المقام كالوارد في انائين المشبهين نعم لو اشتبهت بين جهات كثيرة بحيث كل نقطة نفرض احتملت كونها قبلة لم تجب الموافقة لانه من الشبهة الغير المحصورة التي دل الدليل على عدم وجوب الاحتياط فيها كما هو كذلك اذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل ابتلائه فلا تجب الموافقة القطعية فعليه لا بأس بالجلوس مطلقا فانه لم يبتل الا بجهة واحدة .

السادس لودار الامر بين الجلوس مستقبلا او مستديرا قدم الثاني فان احترام القبلة اولى من استديارها .

السابع لو تعارض تركهما بنظر الناظر المحترم قدم مراعات عدم النظر (الثاني) من احكام الخلوة (في الاستنجاء) استفعال من النجوقيل هو ما يخرج من البطن او الغائط وقيل غير ذلك وهو في الاصطلاح عبارة عن تطهير مخرج البول والغائط (ويجب غسل موضع البول بالماء) وفي (هر) للاصل والاجماع محصلا ومنقولاً والسنة التي كادت تكون متواترة وفي الحدائق اجماعاً فتوى ورواية وفي المدارك اجمع علمائنا كافة علي وجوب غسل مخرج البول بالماء وفي طهارة الشيخ لاخلاف فيه وفي التذكرة ذهب اليه علمائنا اجمع الى ان قال و ذهب الجمهور الى الاكتفاء فيه بالاحجار مع عدم التعدي الخ وفي المعتبر واما تعيين الماء لازالته فعليه اتفاق علمائنا خلافاً للجمهور فانهم اجازوا الاستجمار ما لم يتعد المخرج الخ .
وتدل عليه روايات :

منها خبر يزيد بن معاوية بضم الباء وفتح الراء كما في الخلاصة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يجزى من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزى من البول الا الماء .
ومنها صحيحة زارة و بجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة اما البول فلا بد من غسله .

ومنها صحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى ان استنجى ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلواتك ولا تعد وضوءك .

وصحيحة ابن اذينة قال ذكر ابو مريم الانصاري ان الحكم بن عتيبة بال يوماً ولم يغسل ذكره متعمداً فذكرت ذلك لابي عبدالله عليه السلام فقال بمس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلواته ولا يعيد وضوءه .

ومنها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا انقطع درة البول فصب الماء ولا تعارضها رواية سماعة قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام اني ابول ثم امسح بالاحجار فيجىء مني البلبل ما يفسد سراويلي قال ليس به بأس وموتقة حنان

قال سمعت رجلا سئل ابا عبد الله عليه السلام فقال انى ربما بليت فلا اقدر على الماء و يشتد ذلك على فقال اذا بليت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك .

وخبر حكيم بن حكيم الصيرفى الذى تقدم سابقا قال قلت للمصادق عليه السلام ابول فلا اصيب الماء و قد اصاب يدي شيء من البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدى او يصيب ثوبى قال لا بأس اما الاولى فلان السؤال من حيث وقوع البلل بالسر او بل لو غلب وطبعه مع قطع النظر عن الصلوة فيها ومن المعلوم انه امر جائز كما احتمله الشيخ واما الثانية فلان ظاهرها كون لزوم الماء فى تطهير مخرج البول امر امر كوزا فى اذهان العرف وان السائل يعلم ذلك ايضا وحيث لم يقدر على الماء اشتمد عليه الامر فاجاب عليه السلام بانه بعد البول والاستبراء امسح موضع الطاهر من ذكرك بريقك حتى يكون ذلك موجبا لعدم اليقين بخروج البول ان احسنت الرطوبة و احتمال كونها من ريقك كما افيد فكانه علمه عليه السلام حيلة شرعية فالسؤال والجواب بعد ظهور لزوم الماء فى تطهير البول خارجا عن المقام .

ومنه يظهر الجواب عن الثالثة فانها لا تخلو من اشعار بلزوم غسله بالماء وان السائل ايضا عالم بذلك فمسئل عن انه مع عدم القدرة على الغسل و اصابته الى اليد وغيرها بالعرق وغيره هل يوجب عليه شيئا فاجاب عليه السلام بعدم البأس ومنه يعلم حال غيرها مما هى بمقادها هذا مع احتمال كون صدورهما وامثالها للتقية لكونها موافقة للعامة كما عرفت من عبارة التذكرة والمعتبر .

فتبينه قد استدل بمثل هذه الاخبار فى الوافى بان المتنجنس لا يكون منجسا بل المتنجنس انما هو عين النجاسة مضافا الى عدم الاحتياج الى دليل فى ذلك بل عدم الدليل على وجوب غسل الموضوع دليل على عدمه اذ لا تكليف الا بعد البيان انتهى .

ورده فى (هر) بانه مخالف لاجماع الفرقة الناجية بل اجماع المسلمين بل ضرورة الدين وفيه تأمل فان امثال هذه الاخبار وان كانت مما اعرض الاصحاب عنها الا ان اعراضهم لما فهموا منها من حصول طهارة مجرى البول بغير الماء و قد عرفت

انه ليس كذلك فان ظاهرها تسلم لزوم الغسل بالماء وانما كان السؤال عن صورة عدمه وانه اذا ازال العين واصاب شيئا تسرى النجاسة اذ لا وعليه لاجره للاعراض فلا بعد فيما افاد فلو لا مخافة مخالفة الاجماع لامكن الاخذ بمفادها فتأمل اللهم الا ان يرد بان الخبرين معارضان بصحيفة عيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه قال يغسل ذكره وفخذه بالقول بالسراية لا يخلو عن قوة وكيف كان فعند دخول الوقت يجب ان يغسل مخرج البول بالماء (ولا يجزى غيره) للصلوة مع القدرة عليه واما اذا عجز عنه فلا اشكال في عدم الوجوب وان وجب ازالة العين ايضا تخفيفا للنجاسة فان الواجب عليه مقدمة ازالة عين النجاسة بالماء فاذا لم يتمكن من الكل وجب بعضه وهو ازالة العين فحينئذ يباح له الصلوة وان لم يطهر مخرج البول قال في المعتبر اذا لم يجد الماء لغسل المخرج او تعذر استعماله لمانع كالجرح اجزأ مسحه بما يزيل عين النجاسة كالحجر والخزف والكرفس وشبهه ولان ازالة عين النجاسة و اثرها واجبة فان تعذر ازالتهما تعين ازالة العين وحكى ان هذا القول مشهور وقد استدلوا له بما ورد منها المراسيل المعروفة المستندة للقواعد الثلاث المتمسكة بها في ابواب الفقه وهي ان الميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا عنه ما استطعتم وما لا يدرك كله لا يترك كله فان الواجب كما في المعتبر ازالة العين والاثر وهو الكل والمعسور وغير المقدور وبه لا يسقط الكل والميسور والمقدور وعليه لا يرد عليه ان مورد هذه القواعد ما اذا كان الشيء ذا افراد او اجزاء فان المقام من مصاديقها اللهم الا ان يقال ان الواجب هو الغسل الذي عبارة عن التطهير وهو بسيط لاجزه له ولا نسلم كون الغسل يتضمن شيئين ازالة العين والاثر فان ازالة الاثر من لوازم الغسل فلا يكون داخلا في المأمور به او هي المأمور به والغسل من مقدماته فلا يكون ذا افراد او اجزاء فلا مورد لهذه القواعد الثلاث كما في الجواهر وهو حسن نعم قد يقال ان قاعدة الميسور جارية من حيث ان التطهير الذي هو النظافة ذو مراتب فالمرتبة العليا منه ازالة العين والاثر والمرتبة الأدنى ازالة العين فقط فلا فرق عند العرف بين كون مجريها ذا اجزاء او مراتب فاذا عسرت مرتبة العليا لا تسقط

لأجلها الأدنى لأنها ميسور .

ولكن الانصاف عدم الفرق حيثئذ بين القواعد الثلاث اما قاعدة الاستطاعة
فواضحة واما قاعدة الكل فتعم العليا بضرب من التأويل والمسامحة فتأمل واستدل له
ايضا بخبر زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن ظهور المرأة في
النفاس اذا ظهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجى بالماء انها ان استنجت اعتقرت هل لها
رخصة ان تتوضأ من خارج و تشغفه بقطن او خرقة قال نعم تنقى من داخل بقطن
او خرقة .

وخبر عبدالله بن بكير عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل يبول ولا يكون عنده الماء
فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكي .

وفيه ما لا يخفى فان ظاهر الاول وجوب غسل ظاهر الفرج والباطن لا يكون
داخلا في محل البحث كما افيد فهو دال على وجوب ازالة ما كان خارجا عن محل
البحث مضافا الى انه مثبت للحكم الضرري المنفي بادلة الضرر واما الثاني فانه من
الممكن تنزيل اليابس بمنزلة الزكي في عدم كونه موجبا للمسراية فكما ان الزكي
اذا لاقى شيئا لا يسرى اليه النجاسة فكذلك النجس اليابس غاية الامر في الزكي لعدم
المقتضى وفي اليابس النجس لوجود المانع وهو اليبوسة الا ان الانصاف ان هذا المعنى
خلاف الظاهر فالاولى حملة على التقية .

وبالجملة جريان القواعد الثلاث كافية للمقام ومعها لايجرى اصالة عدم الوجوب
ومنه ظهر ضعف القول بعدم الوجوب كما عن المتأخرين زعما منهم عدم الدليل عليه
فانه وان كان بعناوينها الاولية لم يتعلق الامر الا بالكل او الكلي او المرتبة الشديدة
الا انه بعناوينها الثانوية اي الميسورية والجزئية و كونه مما يستطاع فلا اشكال في
كفايتها في اثبات الامر بها هذا مضافا الي اشعار ما دل على وجوب تغيير القطن
والخرقة على المستحاضة الكثيرة او المتوسطة والى كون عدم زوال العين موجبا لازدياد
النجاسة وتعدبها الى المواضع الطاهرة كما في (هر) (واقل ما يجزى) في ازالة البول
(مثلا ما على المخرج) والاصل فيه خبر نشيط بن صالح عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته

كم يعجزى من الماء فى الاستنجا من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البول والمقصود من البول ليس مجرد الرطوبة كما ظن بل هو الاجزاء المائية الحاصلة على رأس الحشفة غالبا بعد انقطاع البول مضافا الى ان مثلى الرطوبة بل اضعافها لا يتحقق به الغسل فلا اشكال فى الرواية من هذه الجهة كما لا اشكال فيها من حيث السند بعد كونها مقبولة عند كل من عبر بهذه العبارة وانما الاشكال فى كونها كناية عن المرتين او مرة غالبية على النجاسة قال فى ك هذه العبارة مجملة وفى المسالك وقد اختلف فى معناه والاولى ان يراد به الكناية عن وجوب الغسل من البول مرتين فيعتبر حينئذ الفصل بين الغسلتين لتتحقق التثنية انتهى .

وهو ظاهر المعتبر قال فيه بعد التمسك بخبر نشيط المتقدمة ما لفظه ويؤيد هذه ما روى عن الصادق عليه السلام ان البول اذا اصاب الجسد يصب عليه الماء مرتين ولان غسل النجاسة بمثلها لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجاسة ولا كذا لو غسل بمثلها اه .

ولا يخفى انه لاجمال فى العبارة بل هى ظاهرة فى كون اقل ما يعجزى فى غسل البول كون الماء ضعفى البول من دون نظرها الى لزوم التعدد بل العبارة ناظرة الى ان المطهر بمجر غلبته على النجاسة كاف فى حصول الطهارة ولا يحتاج الى كثرة الماء سواء اشترط التعدد ام لافانه فى صورة اشترط التعدد يجب ايضا فى الثانية غلبة الماء لا كون الماء فى الغسلتين معا غالبا بحيث لو قسم بينهما كان مساويا مع النجاسة كما هو ظاهر ذيل عبارة المعتبر بل صريحها بدهة ان الغلبة لو اشترطت كانت فى غسلة واحدة .

وبالجملة ظاهر العبارة المأخوذة من الخبر هو الكناية عن قلة ما يستعمل فى الغسل مع اشترط صدق الغسل عرفا وبدونه غير مجد ولو كان اكثر من مثليه فصدق الغسل مما لا بد منه فيه ولذا حكى عن الحللى ان اقل ما يعجزى من الماء لغسله ما يكون جاريا ويسمى غسلا ولا يصدق الغسل الا اذا استعمل مثلاه فى غسلة واحدة . وبالجملة لا ظهور لها الا فى الدفعة فالقول بكفاية المرة قوى وهو الظاهر من شارح الدروس والذخيرة وصاحب الحدائق بل ومصباح الفقيه فالتعبير بمثليه كناية

عن اقل ما يجزى و عن غلبة المطهر على النجاسة لوضوح انه لو اريد بمثليه دفعتين لكان المطهر فى كل دفعة مسا ومع النجس فلا يطهره بل ينفع بل بمجرد الملاقاة مع القطرة فضلا عن ان يطهره فالغلبة على النجس لازم قطعاً كما يكون فى اخبار الباب ما يظهر منه ذلك وهو قوله لان الماء اكثر و من ذلك يظهر فساد ما افاده الشيخ فى الطهارة قال فيها والانصاف ان الرواية لا ينبغى طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالباً على العسفة لاجمرد البلل للقطع بعدم تحقق الغسل المعتبر اجماعاً بمثليه والاربعة امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل به اقل الغسل والجريان قطعاً وحينئذ فحمل الرواية على التعبد بوجوب الزائد عما يتحقق به اقل الغسل فى غسلة واحدة من البعيد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدهم فتعين ارادة الغسلتين من المثلين انتهى .

وذلك لان قوله الابارادة القطرة وان كان حقاً الا ان قوله يحصل به اقل الغسل والجريان قطعاً مما لا يصدقه الوجدان السليم بل يقطع بخلافه فليس الرواية بصدد بيان الزائد على اقل الغسل فى غسلة واحدة بل بصدد بيان اقل ما يحصل به قاهرة المطهر .

وبالجملة لولا تصريح الرواية لقلنا بعدم كفاية القطرتين فى ذلك بل ولا فى صدق الغسل الا انه معها لا مجال لانكاره وانها تحمل على اقل ما يتحقق به الغسل ولذا لو غسل بازيد من مثليه بكثير لا يضر بل كان اولى واحسن وعليه لا يكون معارضة بينها وبين روايته الاخرى عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال يجزى من البول ان تغسله بمثله فان الظاهر عود الضمير فى مثله الى البول الخارج منه لا الى القطرة المتخلفة على رأس العسفة حتى عارضها الاولى فهى ناظرة الى حد اكثر الغسل والمستفاد من روايته هو لزوم الغسل بالماء مرة واحدة الا ان اقل ما يستعمل من الماء مثلاً ما على العسفة واكثره بقدر ما خرج منه البول متعارفاً ويؤيدهما موثقة يونس بن يعقوب قلت لابي عبدالله عليه السلام الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط اوبال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين .

ان قلت ان السؤال عن الوضوء فلم يكن من حيث حكم الاستنجاء في مقام
البيان كى يؤخذ باطلاق الغسل .

قلت ان الجواب من حيث الوضوء لمن جاء عن البول او الغائط فلا بد من كون
الجواب بحيث يعمهما ويؤيده الامر بغسل البول دون الغائط فانه لم يلزم فيه ازيد من
ذهاب العين مع انه ^{في} في مقام الجواب بين ما لم يكن له دخلا في الحكم
وهو الغسل مرتين في الوضوء فكيف يمكن اهمال بيان المزمين اذا كانت لازمة في
الاستنجاء من البول مع انه ^{في} في مقام البيان فتأمل .

وبالجملة لامعارضة بين روايته وانهما بصدد بيان العدين .

وقد يجمع بنحو اخر وهو ارجاع الضمير في مثله الى مثل القطرة المتخلفة مع
كونه مثلا عرفيا مسامحيا بحيث يتحقق به مسمى الغسل وهو لا يكون اقل من مثليه
عادة فيرجع الى الاولى فلانفاة بينهما .

وبالجملة المقصود من المثل هو القلة ولا بأس به في مقام الجمع وقد يستدل
على الدفعة بحسنة ابن المغيرة قال قلت له هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى مائمه
بناء على شمول الاستنجاء للبول ايضا ان لم نقل بان ذيلها وهو قوله قلت فانه ينقى
مائمه و يبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها قرينة على انصرافها عن البول نعم لا يبعد
الاستدلال على الدفتين بالاخبار الدالة على صب الماء مرتين اذا اصاب البول الثوب
او البدن كما مر بعضها ويأتي جميعها انشاء الله .

وفيه ان اصابة البول من الخارج الى الثوب ونحوه غير خروج البول من البدن
ولا ملازمة بينهما فانه كما في (هر) ان الظاهر ان المراد بالجسد غير محل البول بل
لفظ الاصابة لا يخلو عن اشعار بذلك .

نعم لو لم يرد في باب الاستنجاء بخصوصه شيء من الاخبار لصح التعدي عن
موردها وقلنا بشمولها للمقام لوحدة الملاك وعدم الفرق بين البول الخارج من البدن
او الواصل اليه والفرض ورود الاخبار فيه فحينئذ لو فرض لها عموم لازم تخصيصها بها
نعم قد يأتي عنه بعض الاخبار لعموم العلة الجارية في المقام كرواية الحسين بن ابي العلاء

قال سئل اباعبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قل صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء الخ .

ومثله ما عن جامع البزنطى فان ظاهرها لزوم الصب مرتين بما هو ماء فيجب المرتين فى كل نجاسة مائية .

ولكن الظاهر ان التعليل مسوق لبيان السهولة وهى لاثلاث مع المرتين وانما تناسب المرة بل يلزم منه التعدد فى سائر النجاسات بطريق اولى وهو بعيد فى الغاية اللهم الا ان تكون العلة ناظرة الى عدم لزوم ذلك فىستقيم التعليل وانه لا يلزم ذلك والعصر لانه ماء بخلاف غيره من النجاسات وحينئذ لا يلزم التعدد منه الى المقام فان الفرض انه كانت العلة لذلك فىتمدى من هذه الجهة لامن حيث المرتين .

ويمكن على بعد ارجاع الضمير الى الماء فيكون ناظرا الى ان امره سهل ولا مؤنة فى صبه اكثر من مرة فالمعنى ان الماء ماء ليس فى تعدده مؤنة كى يوجب القناعة فيه فعليه لاشكال فى امكان التعدد بل لزومه فتأمل .

ان قلت ان خبر تشييط كان ناظرا الى مقدار ما يجزى من الماء فلا يكون ناظرا الى المرة او المرتين فلا بد من الرجوع الى غيره قلت انه خلاف الظاهر جدا بل كما كان ناظرا اليه كان ناظرا الى كفاية المرة واضعف من ذلك هو التمسك باستصحاب النجاسة فانه فيما لم يكن دليل ظاهر وقد عرفت ظهور الدليل فى وجوب الدفعة وتلخص مما ذكرنا قوة القول بالمرّة موافقا لما فى الجواهر وان كان الاحوط هو المرتان بل الافضل هو الثلاثة لرواية زرارة انه قال كان يستنجى من البول ثلاث مرات وحكى ان الضمير فى كان يرجع الى ابي جعفر عليه السلام ثم لافرق فى ذلك بين الرجل والمرأة والخنثى .

(و) يجب ايضا تيميرا عند وجوب ما يشترط بالطهارة عن الخبث (غسل)

ظاهر (مخرج الغائط بالماء) دون الباطن لصحيفة ابراهيم بن ابي محمود عن الرضا عليه السلام فى الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل الانملة وقوله عليه السلام فى ذيل رواية عمار انما عليه ان يغسل ما ظهر منه وليس عليه ان يغسل باطنه وانما يجب

الغسل اذا تلوث بالنجاسة والا فلا كما خرجت بعبارة باسمة لان الاصل برائة الذمعة عن الوجوب ولان الطهارة تحصل بالنقاء كقوله طهارة لا حتى ينقى مائة وهو حاصل فى المقام خلافا لما عن المنتهى لاطلاق الاوامر الدالة على الغسل المنزلة منزلة الغالب من تلوث اطراف المخرج (حتى يزول العين) من دون اشكال فيه وانما الاشكال فى قوله (والاثر) فانه لا عين منه فى الاخبار والاثار وانما وقع فى كلام العلماء فحكى التصريح بوجوبه عن المقنعة والتذكرة والوسيلة والسراير وقد اختلف فى معناه فقيل بانها لون وقيل ريح وقيل اجزاء صفار اما الاول فلوجه له اصلا الا توهم كونه كاشفا عن بقاء اجزاء العين فانه عرض لا يمكن قيامه بنفسه ولا انتقاله من موضوع الى موضوع فلا بد وان يكون له محل يقوم به وهو الاجزاء الصفار من عين النجس فيجب زواله .

وفيه انه وان كان اللون فى الحقيقة من مراتب وجود ذبه وشؤنه وان ليس الامر تبة ضعيفة من وجوده الا انه عند اهل العرف ليس كذلك اذ ليس بنائهم على التدقيق فلا بأس ببقائه عندهم .

ويؤيده قول الكاظم عليه السلام لام ولد ابيه لما غسلت ثوبها من دم الحيض ولم يذهب اثره اصغبه بمشق وهو بالكسر طين احمر وقوله عليه السلام فى الدم لا يضره هذا مضافا الى ان بقاء اللون فى المقام اما لم يتفق اولا سبيل لحراره غالبا بخلاف مثل الدم فان الغالب بقاء مرتبة ضعيفة من لونه بعد الغسل وكذا الكلام فى الثانى اذ بقاء الريح فى مثل المقام فى غاية الندرة الا فى الاستجمار ولا بأس به .

وبالجملة ان امر الريح بالنسبة الى الغسل والاستجمار مختلف فانه فى الاول لا يبقى وفى الثانى لا يضر وذلك لان حصول الطهارة للمحل مختلف غسل واستجمارا حيث انه فى الاول تحصل اذا زالت العين حتى اجزائها الصفار وفى الثانى تحصل بمجرد زوال معظمها واما الثالث اى الاجزاء الصفار فزوالها فى الغسل بالماء وان كان مما لا بد منه الا انها راجع الى زوال العين فما لم تزل لم تزل العين فقوله حتى يزول العين دل على زوالها من غير احتياج الى التصريح بها والحاصل لا يجب الا زوال العين وهو فى الغسل ليس الا بزوال جميع الاجزاء وفى الاستجمار ليس الا بزوال معظم الاجزاء

وبالجملة لوجه لزوال الاثر (و) مما ذكرنا ظهر انه (لا اعتبار بالرائحة) مطلقا لصدق النقاء مع وجودها مضافا الى الاصل والى التصريح به فى الحسنة المتقدمة .

قلت هل الاستنجاء حد قال لا ينقى او حتى ينقى مائمة على اختلاف النسخ قلت

ينقى مائمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها (واذا تعدى) الغائط (المخرج لم يجز الالماء) وفى المعتبر هو مذهب اهل العلم وفى التذكرة الغائط ان تعدى المخرج وجب فيه الغسل بالماء اجماعا ولولا هذه الاجماعات لامكن الاخذ باطلاق اخبار الاستجمار مثل صحيحة زرارة ويجزىك من الاستنجاء ثلثة احجار .

و صحيحته الاخرى جرت السنة فى اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا تغسله فالاولى نقل كلماتهم حتى يعلم ما المراد بالتعدى فعن المسالك المراد بالمخرج حواشى الدبر فكل ما تجاوزها متعد و ان لم يبلغ الالية و عن الروض ان المراد بالتعدى عن المخرج التعدى عن حواشى الدبر وان لم يبلغ الاليتين .

وفى المدارك ينبغى ان يراد بالتعدى وصول النجاسة الى محل لاعتقاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء .

وفى الذخيرة والظاهر ان المراد به فى عبارات الاصحاب تعدى حواشى الدبر وان لم يصل الى الالية ويظهر من التذكرة نقل الاجماع وكذا يفهم الاجماع من كلام الشارح الفاضل ولولا ذلك لم يبعد تفسيره بوصول النجاسة الى محل لاعتقاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء كما ذكره صاحب المدارك فان الدليل يساعد عليه الى ان قال ولا يخفى ان الاخبار الدالة على الاكتفاء بالاحجار مطلقة من غير تفصيل بالمتعدى وغيره فان لم يكن اجماع على الحكم المذكور كان للتأمل مجال نعم لو فسر التعدى بذلك المعنى الاخر صرح بالاريب انتهى .

قال فى المستند والمراد بالتعدى التجاوز عن المحل المعتاد كما صرح به فى الرواية فيكون بحيث لا يصدق على ازالته اسم الاستنجاء فلا يتعين الماء مع تجاوز القليل عن المخرج لمطلقات كفاية غيره ايضا الخ .

قال فى الحدائق لكن بيان معنى التعدى هنا لا يخلو عن اجمال و اشكال حيث

ان ما صرح به الاصحاب من انه عبارة عن تجاوز الغائط للمخرج وهو حواشى الدبر وان لم يبلغ الايمن لادليل عليه في اخبار الاستنجاء بالاحجار الخ .

وقريب منه ما في شرح الدروس وعن مجمع البرهان ان اخبار الاكتفاء بالاحجار خالية عن التقييد بل ظاهرها العموم فلولا دعوى الاجماع لامكن القول بالمطلق الا ما يتفاحش بحيث يخرج عن العادة و يصل الى الالية الى ان قال ولو لا دعوى العلامة الاجماع في التذكرة على ان المتعدى هو ما يتعدى عن المخرج في الجملة ولو لم يصل الى الحد المذكور لقلت مراد الاصحاب بالتعدى ما قلناه الخ .

اقول الظاهر ورود الاشكال عليهم اذ مضافا الى عموم ادلة الاحجار لو قلنا بعدم الكفاية في صورة التعدى بالمعنى المذكور لزم منه عدم صحة تشريع الاحجار اذ التعدى بمعنى حواشى الدبر امر غالبى بل لا يدخلو جميع الناس من ذلك الا نادرا فكيف يصح تشريع هذا الامر وهذا الاهتمام الشديد وهذا التداول المعروف بين الناس بالنسبة الى الفرد النادر فليس المراد بالتعدى المجوز للماء فقط الا ما افاد في المدارك ويكون فاحشا بمثابة لا يصدق معه الاستنجاء بل يكون ازالته كازالة سائر النجاسات عن البدن سواء كان متصلا بالمخرج ام لا .

و بالجملة لو كان مراد الاصحاب مطلق التعدى لما يستقيم مع ان الحكمة في تشريعه الارقاق ورفع الحرج والضيق وليس الا اذا كان كذلك غالبا ومعه كان الامر بالعكس اللهم الا ان لا يكون مرادهم ما هو الظاهر من عباراتهم كما ارجع عباراتهم صاحب الجواهر الى ما يمكن معه التشريع والصحة و ان كان بعيدا في الغاية فكيف يكون قولهم حواشى الدبر قابلا للتوجيه و ماؤلا الى التجاوز الى حد الغير المعتاد ولعله المراد من الخبر العامى المردى فى الاعتبار عن الجمهور عن على ~~عليه~~ يكفى احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة ومن المعلوم ان محل العادة هو حواشى الدبر فيسكتفى بالاحجار اذا لم يتجاوز عن حواشى الدبر و ان بلغ الحواشى وتلوث اطرافه .

وبالجملة ان ما فى المدارك حسن جدا (و اذا لم يتعد) الى ما لا يعتاد

التعدى اليه (كان مخيرا بين الماء والاحجار) وان تعدى الى حواشى الدبر اجماعا محصلا ومنقولا كما فى الجواهر ولما مر من صبيحتى زدارة .

(و) مع ذلك كان الاستنجاء (بالماء افضل) للاجماع المنقول عن كشف اللثام ولقول النبى ﷺ لبعض نسائه مرى نساء المدينة ان يستنجين بالماء و يبالغن فانها مطهرة للحواشى ومذهبة للبواسير ولما ورد فى سبب نزول الاية ففى بعضها كان الناس يستنجون بالكرفس والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم فامر رسول الله ﷺ وصنعه فانزل الله تعالى فى كتابه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وعن هشام بن حكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ يا معشر الانصار ان الله قد احسن الشاء عليكم فما ذا تصنعون قالوا نستنجى بالماء .

(والجمع) بينهما (اكمل) لما ورد عن الجمهور عن على عليه السلام انكم كنتم تبغرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار و لما فى المرسله عن ابي عبد الله عليه السلام قال جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء (ولايجزى اقل من ثلاثة احجار) حصل النقاء بالاقل اول والثانى واضح واما الاول فلعدم تحقق ما امر به وعدم حصول السبب فان المطهر هو الثلاثة بمقتضى الروايات الواردة فى الباب المتقدمه بعضها ولان بها جرت السنه كما فى الصحيحه المتقدمه ولخصوص اخبار وارده عن العامه مثل ما عن سلمان قال نهانا رسول الله ﷺ ان نستنجى باقل من ثلاثة احجار وفى بعضها لا يكفى احدكم دون ثلاثة احجار وفى ثالث لا يستنجى احدكم بدون ثلاثة احجار وبها يقيد بعض المطلقات مثل قوله عليه السلام يغسل ذكره ويذهب الغائط كما مر وقوله عليه السلام فى روايه العجلي يجزى من الغائط المسح بالاحجار مضافا الى امكان القول بانه اقل الجمع نعم قد يتوهم التنافى بينها وبين ما ينفى الحد وانه النقاء الظاهر فى انه يكفى الاقل لو حصل النقاء به اللهم الا ان يكون التقييد بالثلاثة الواردة فى الاخبار قيد غالبى لان الامزجة فى الغالب بحد المتعارف والاعتدال وفى مثله ينقى المحل غالبا بالثلاثة فلان مفهوم له بحيث ينافى الاقل منها فلا يصح حمل المطلقات عليه نعم مجرد ذلك لا يثبت كفاية الاقل فى قبال استصحاب النجاسة فيحتاج الى دلالة دليل

عليه فالعمدة هو التكلم في الحسنة المتقدمة النافية للحد و ان نفيه هل يعم المقام
اولا ولقد اصر على اختصاصها بالماء شيخنا الاعظم في طهارته بعد ما انصف بان حمل
المطلقات على الغالب من عدم النقاء بما دون الثلاثة اظهر قال فيها ما لفظه ان الظاهر
كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء لغلبة وجوده بل استعماله في ذلك الازمنة المتأخرة
عن زمن الصحابة والتابعين ولان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل
لكن استناده هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الازالة وعموم الموصول يقتضي
ظهوره في زوال جميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون
الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المستعمل عنه هو الباقي في المحل بشهادة
وجوده في اليد والا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع
المسح لا يوجد في اليد شيء و لان المراد من النقاء اما زوال العين و اما زوال الاثر
فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء به وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستنجاء به فتعين
ارادة احدهما وليس الا الاستنجاء بالماء .

اما للاتفاق على ارادته وان اختلفوا في ارادة الاعم منه واما لان ارادة خصوص
الاستنجاء من لفظ الاستنجاء في غاية الندرة .

واما لان وجود الريح في المحل بعد الاستنجاء لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء
الاجزاء اللطيفة وهي اولى بالسؤال عن انها تقدر في الطهارة ام لا من الريح وحينئذ
فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في
بعض الاوقات الا الريح بشهادة الريح الموجود في اليد .

وفيه مواقع للنظر اما غلبة وجوده بالماء فمضافا الى انه اول الكلام في تلك
الازمنة وتلك الامكنة التي كان الماء فيها في غاية القلة ان مجرد غلبة الوجود لا يوجب
انصراف عموم الخبر الى بعض افراده ما لم يكن موجبا لانس الذهن و لذا تمسك
الشيخ في المبسوط بهذا العموم على صحة الاستنجاء بالجلود قال فيه واما الاستنجاء
بالجلود الطاهرة وكل جسم مزيل للمنجاسة فانه للخبر الذي قال فيه ينقى مائة
وهو عام في كل ما ينقى الا ما استثنيناه مما له حرمة انتهى .

و اما استناد النقاء الى ما فى المحل فان المفهوم من قوله **لا حتى يمتقى** هائمة ان المطلوب هو النقاء العرفى والموصول لا يقتضى ازيد من ان اللازم هو زوال جميع ما فى المحل عرفا لاعقلا وهو حاصل بكليهما فان زوال جميع الاجزاء بالماء عندهم بنحو وبالأحجار بنحو اخر مع اشتراك كل منهما فيه واتصاف كليهما به .

واما الريح المسؤل عنها فهى على خلاف مقصوده قده ادل و انها قرينة على انصراف العموم للعلم بانها لا تبقى مع الغسل الا ندره وما يمكن بقاءه هو فى الاستجمار وليس مراد السائل الا السؤال عن ان مجرد بقاء الريح فى المحل يضر بعد الاستجمار لكونه ناشئا عن اجزاء الغائط اولا وهذا بخلاف الغسل لعدم بقاءه غالبا بل على فرض بقاءه علم بعدم كونه مضرا فلا معنى للسؤال عنه .

و اما كون المراد بالنقاء اما زوال العين واما زوال الاثر ففيه انه بعد اصلاحه اولا بان المزاد بقوله اما زوال الاثر هو زوال العين والاثر معا وكذا المراد بقوله لا يصح تحديد الاستنجاء به بان الاستنجاء هو زوال العين وتحديد بقاءه بالنقاء الذى عبارة عن زوال العين ايضا تحديد للشئ بنفسه فان المعنى حينئذ ان حد زوال العين زوال العين ان ذلك مما لا يكاد توهمه من احد لان السائل الذى هو من اهل العرف قد علم بان نقاء العين عرفا مما لا بد منه فى حصول الطهارة فالمقصود بالسؤال ليس الا السؤال عما يحصل به الطهارة وانه هل يحتاج الى التمدد كاصابة البول بالجسد اولا بعد العلم بانه اذا لم يتحقق النقاء لم يحصل الطهارة بالتقطع فانه بديهى بل ضرورى لعدم الفرق فى عدم حصول الطهارة بين عدم زوالها رأسا و بين زوال بعض منها فالذى يمكن ان يجعله السائل هو ان مجرد زوال العين يكفى فى حصول الطهارة ام لا بد من التمدد غسلا كان او استجمارا والفرض انه **يكتفى** اجاب بنحو العموم الشامل لهما بانه لا .

و بالجملة ليس مقصوده من قوله هل للاستنجاء حد هو السؤال عن حد زوال العين الثابتة فى المحل بحيث زعم ان الطهارة هل تحصل بزوال مقدار مما فيه او بزوال جميعه بل يعلم بان زوال ما فى المحل هو المتيقن وانه ما لم يزل لم يظهر فالذى يمكن ان يجعله هو ان نقاء ما فى المحل كاف فى الطهارة اولا بل بعد الزوال لزم تعدد

الغسل ان كان بالماء او استعمال الثاني او الثالث ان كان بالاحجار ولو حصل النقاء بالحجر الاول وما ذكرناه سابقا في مقام الجواب عن النقض من ان المطهر هو الحجر الثالث انما هو على مذهب المشهور وتسليم كون اللازم في حصول الطهارة هو استعمال الثالث بخلاف المقام فانه في مقام ما يستفاد من الدليل .

ويرشدك الى ما ذكرنا عدم كفاية الثلاثة اذا لم يتحقق النقاء فهذا ليس الامن جهة عدم تحقق الحد من دون خصوصية للعدد .

و يؤيده انه بعد النقاء كان استعماله لغوا والقول بوجود التكميل الى الثلاثة تعبداً كما ترى قال في الخلاف مسألة حد الاستنجاء ان ينقى الموضع من النجاسة سواء كان بالاحجار او بالماء فان نقى بدون الثلاثة استعمال الثلاثة سنة فان لم ينق بالثلاثة استعمال ما زاد عليه حتى ينقى وبه قال الشافعي وقال مالك وداود الاستنجاء يتعلق بالنقاء ولم يعتبر العدد النخ .

قال في المدارك وقيل ان الواجب ما يحصل به النقاء وان كان واحدا اختاره المفيد على ما نقل عنه والشيخ في ظاهر كلامه واستوجهه في المختلف وهو المعتمد النخ و يتمسك له بالحسنة و بنص اهل اللغة بالعموم و بموثقة يونس و يذهب الغائط وغير ذلك .

قال في الجواهر بعد ذكره لادلة المثبتين و اثباته الثلاثة مالفظه لكنك خبير بما في هذه الادلة من الضعف فان الاصل مقطوع بالحسن كالصحيح عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى مائة الى اخره .

وخبر يونس بن يعقوب الى ان قال مضافا الى مطلقات المسح والاستنجاء اذ معنى الاستنجاء غسل محل النجوا ومسحه وعن القاموس ان النجو ما يخرج من البطن من ريح او غائط واستنجى اى غسل بالماء او مسح بالحجر وعن الجوهري استنجى اى غسل موضع النجوا ومسحه مضافا الى استبعاد وجوب الامرار تعبداً من غير فائدة اصلاً ثم ردّ (قده) ظهور خبر النقاء في الماء ثم قال بل سؤاله عن الريح كاد يكون ظاهراً في الاستنجاء بالحجر لعدم بقاء الريح غالباً في الاستنجاء بالماء ثم ردّ ظهور خبر يونس

فى الاستنجاء بالماء الى اخر كلامه وممن ذهب الى ظهورها فى الاستنجاء بالماء هو الشيخ فى الطهارة ايضا فقال بعد العبارة .

واما رواية يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر فى التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدث الوضوء وحينئذ فالمراد ذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب وفى الذكر بالغسل للاستهجان بذكر الدبر دون الذكر النخ .

وفيه ما لا يخفى فان السؤال عن الوضوء لا يظهر منه كون مورده الاستنجاء بالماء واستهجان ذكر الدبر مع الغض عن النقض بذكر الذكر لا يوجب ترك ذكره لامكان التعبير عنه بنحو لا يكون مستهجنا كان يقول يغسل موضعهما او ذكره والشرح او فرجه وغير ذلك فليس لترك ذكر الدبر والعدول عن الغسل بالاذهاب وجه الا عدم اشتراط غسله بالماء بالخصوص فالمعيار هو الاذهاب مطلقا والفرض انه مطلق فيكفى مجرد ذهاب العين ولو بالحجر الواحد .

و بالجملة عموم الخبرين هو السر فى عدم وجوب اكمال العدد عند كثير من المتقدمين والمتأخرين كما حكى ذلك عن ابنى حمزة وزهرة والقاضى والعلامة ومن جميع ذلك ظهر ما فى مصباح الفقيه من التقوية لقول المشهور زعما منه ان عموم الحسنة و موثقة يونس قابل للتخصيص بهذه الاخبار مضافا الى دعوى ورودهما مورد الغالب فان حد النقاء المعتبر لا يحصل العلم به غالبا قبل استعمال الثلاثة فيتميز الروايتان على ما لا ينافى الثلاثة دون العكس لان مجرد احتمال كون القيد مورد الغالب لا يوجب لرفع اليد عنه والتمسك بالاطلاق لعدم جواز اهمال الخصوصية وذلك لان مع هذا الاحتمال لا يبقى ونوق بالمقيد ومعه لا يصلح للمقيد مضافا الى عدم صحة هذا الاحتمال فى طرف الاطلاق والعموم فتدبر والحاصل انه اذا حصل النقاء بالاقل اما ان تحصل الطهارة مطلقا اولا كذلك او تحصل بقدر ما استعمل والاو هو المطلوب والثانى خلاف الحسنة والثالث مستلزم لكونها مركبة قابلة للتوزيع اللهم الا ان يكون استعمال الباقي واجبا تعبدا فتأمل .

(د) مما يؤيد ما ذكرنا انه وقع النزاع في انه هل (يجب امر اكل حجر على موضع النجاسة) او لا بل يكفي التوزيع بان يمر بعض كل حجر او كله على بعض الموضوع كما اذا قسم المخرج على ثلاثة اقسام واستعمل كل من الاحجار الثلاثة في قسم منه مقتضى الروايات المطلقة والمقيدة هو الثاني لشمول قوله بجزءك من الاستنجاء ثلاثة احجار لما اذا قسم الثلاثة على المخرج قال في المعتبر كيف حصل الانتقاء بالثلاثة جازو ولو استعمل كل حجر في جزء والافضل مسح المحل كله بكل جزء وبه قال الشيخ في (ط) لان امتثال الامر بالاستنجاء بالثلاثة متحقق على التقديرين الخ .

قال في المدارك بل الاصل ما اختاره في المعتبر من اجزاء التوزيع بمعنى ان يمسح ببعض ادوات الاستنجاء بعض محل النجاسة وبعض اخر بعضها اخر مع حصول النقاء المعتبر اذ لا دليل على وجوب استيعاب المحل كله بجميع المسحات انتهى .

وعن الذخيرة هو المعروف من مذهب الاصحاب وفي الجواهر بعد قول المصنف ويجب امر اكل حجر الخ لكن المشهور خلافه بل لم اعثر على موافق له صريح سوى بعض متأخر المتأخرين وقد صرح بالاجتزاء في المبسوط والمعتبر والمنتهى والتحرير والتذكرة والقواعد والمدارك والذخيرة وعن الجامع ونهاية الاحكام والذكرى والدروس والبيان وشارح الدروس الخ .

و بالجملة ليس مستندهم في ذلك سوى صدق التمسح بثلاثة احجار فيرجع النزاع الى كفاية الحجر الواحد فيكون لفظيا ولذا دفع المصنف عن عبارته في المعتبر ذلك بقوله بعدها لا يقال اذا قسمت على المحل جرت مجرى المسحة الواحدة لان المسحة الواحدة لا يتحقق معها العدد المعتبر انتهى .

فالنتيجة واحدة والفرق بينهما ما افاده في الجواب ومجرده غير مجد في دفع الاشكال اللهم الا ان يقال بان الظاهر المتبادر من قوله يكفي احدكم ثلاثة احجار هو امر اكل واحد منها على تمام الموضوع فالانصاف انه كذلك ولا مناص عنه لو قلنا

بلزوم استعمال الثانی والثالث ولومع حصول النقاء الا ان الشأن في لزومه وكيف كان
 ففي ما ذكرنا من عدم الدلالة على ازيد من حد النقاء غنى وكفاية (و يكفى معه)
 اى مع الاستجمار (ازالة العين دون الاثر) سواء اريد به الريح او الاجزاء الصغار
 (واذا لم ينق بالثلاثة فلا بد من الزيادة حتى ينقى) بلا خلاف في ذلك (ولو نقي بدونها
 اكملها وجوبا) عند المصنف ومن قال بمقالته واستحبها على المختار (ولا يكفى
 استعمال الحجر الواحد من ثلاث جهات) بناء على وجوب التمثيل للاصل و لظهور
 الثلاثة في الانفصال وان الواحد لا يكون ثلاثة ويضعف بان المقصود من ثلاثة احجار
 ثلاثة مسحات و هو حاصل بذى الجهات مع بداهة عدم مدخلية للانفصال فالمعيار
 هو الازالة مكررة وهى حاصلة قطعا وعن المختلف و اى عاقل يفرق بين الحجر متصل
 بغيره ومنفصلا ولقوله وَاللَّيْلَةُ اذا جلس احدكم لحاجة فليتمسح ثلاث مسحات و رده
 فى المدارك بما لا يخلو عن تأمل بل منع ومن اصر على خلافه المحقق الهمداني فى
 مصباح الفقيه فقال بعد عبارة المصنف لا يكفى الخ .

ضرورة ان الواحد لا يكون ثلثا و قيل يكفى لاعتبارات ضعيفة عمدتها دعوى
 القطع بعدم مدخلية صفة الانفصال فى التطهير و انما المنطقتان تعدد المسحات والعهد
 على مدعيه ليعتبر كيف يحصل القطع بذلك مع معروفية الخلاف فى المسئلة
 التعبدية الخ .

وكانه اخذ العبارة من الشيخ فى الطهارة وما ابعد ما بينهما وبين ما فى الجواهر
 قال بعد اقامة الادلة على كفاية ذى الشعب ما لفظه اترى انه يخطر لك ببال خروج
 ذى الشعب عنه كلا ان دعوى ذلك مكابرة الخ .

و لعل امر الكفاية بمشابهة من الوضوح لايحتاج الى تطويل ازيد من ذلك فانه
 بلاطائل ولذا كان جواز الاستنجاء بخرقه واجدة واسعة بحيث يمكن الاستنجاء به
 ثلاث مرات عند المانعين بكفاية ذى الشعب من المسلمات وما الفرق بينه وبين حجر
 كبير يمكن الاستنجاء بجهاته ثلاث مرات وما الفرق بينه وبين صغيره فالظاهر انه
 لا اشكال فيه بعد التأمل فى كلمات اهل العصمة فان المتأمل فيها يعلم بان مرادهم من

هذه الروايات ليس مجرد التعبد بل المراد هو نفاه المحل كي يكون الناس به في سعة
وخرجوا بذلك عن الضيق والحرَج فيفهم ان المقصود من ثلاثة احجار ثلاثة مسحات كما مر
في النبوي صلى الله عليه وسلم ولذا قال في المعتمر.

ويمكن ان يقال المراد بالاحجار المسحات كما يقال ضربته ثلاثة اسواط والمراد
ثلاثة ضربات ولو بسوط واحد و لعل الفرق يذكرك بادخال الباء انتهى يعني اذا قال
القائل ضربته ثلاثة اسواط يفهم منه ثلاث ضربات واذا قال ضربته بثلاثة اسواط يفهم
منه كون الضرب وقع بثلاثة اسواط .

وفيه انه لو سلم ذلك فلا ينفع بحال الخصم اذا الاخبار مختلفة ففي بعضها ثبوتها
كقوله جرت السنة بثلاثة احجار وفي بعضها عدمها فلا يبد من رفع اليد عن ظهور
احدهما بالاخر ولا ترجيح للانفصال بعد العلم بكون المنط هو قلع النجاسة بكل شيء
عدا ما استثنى ولذا صح التعدي من الاحجار الى كل جسم مضافا الى ثبوت القرينة
على ان المراد هو المسح كقوله يتمسح ثلاث مسحات .

نعم لو قلنا باشتراط كون الحجر بكرا في قبال الطهارة والفرض اشتراط الثلاثة
وان نقي بالاقل كان لازمه عدم الجواز فانه بالمسحة الاولى خرج عن البكرية الا انه
اول الكلام كما يأتي مع امكان ان يقال ان الخروج عنها بالجهة المماسية على المحل
غير ملازم للخروج مع جهة اخرى فتأمل والمحصل لا يستفاد من الاحجار الا المسحات
فالمراد ثلاث مسحات وهو حاصل في ذى الجهات ولذا صح التعدي منه الى كل جسم
مع عدم دليل سوى الاحجار (ولا يستعمل الحجر المستعمل) في الاستنجاء مزبلا كان
اولا كما كان مستعملا بعد الازالة غسل بعد الاستعمال اولا واستدل عليه بالاصل والمرسل
عن الصادق عليه السلام جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة احجار ابكارا .

وفيه انه غير صالح لتقييد الاخبار الكثيرة المطلقة مع احتمال كونه واردا مورد
الغالب ومما يؤيد عدم ان شيوع الاستجمار عند الناس بمثابة يزعمون الاستنجاء بالماء
امرا منكرا حتى خاف من استنجى يوما بالماء حين احضره النبي صلى الله عليه وسلم للمشارة من ان يخوفه
به ولازمه كون اكثر الاحجار مستعملا ومع هذه الكثرة وكون الحكم محل ابتلاء

الجميع لم يرد في اخباره منها عين ولا اثر سواء ولم يستل احد منه ولعله لذلك يمكن ان يكون المقصود من لفظ الابكار الواقع في المرسل هو الاطهار فالبكرية كناية عن الطهارة فانه لو لم يكن بكرة بل مستعملا صار نجسا و عدم حصول الطهارة مع حجر النجس امر مسلم فحينئذ اذا استعمل فغسل صح معه الاستنجاء قال في المعتبر واذا غسل الحجر المستعمل بالماء او صابته نجاسة مايسة فجففته الشمس قال في (ط) يجوز الاستجمار به وهو حسن انتهى .

وعن المصاييح ولو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا وعن المنتهى يجوز استعمال كل جامد طاهر الخ .

ومن المحتمل ان يكون مقصود الاصحاب من المستعمل هو النجس كما احتمله في الجواهر قال في المعتبر واما الحجر المستعمل فمرادنا بالمنع الاستنجاء بموضع النجاسة منه واما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة بغسل او غيره .

و في المدارك بل الاظهر جواز استعمال المستعمل اذا كان طاهرا كالمستعمل بعد النقاء الخ .

فالظاهر عدم الاشكال فيه وان حكى في الجواهر عن كشف الغطاء عدم جوازه وان غسل (ولا الاعياق النجسة) اجماعا منقولا مستفيضا بل متواترا كما في مصباح الفقيه ولا يبعد شموله للمتنجس ولذا فسرها به في الجواهر ولا تستصحاب النجاسة ولان النجس بل المتنجس لا يكون متطهرا ولا يبرد النقض بماء الغسالة لما عرفت بما لا يزيد عليه في مبحثها و مبحث انفعال الماء القليل فراجع فملاقاة المحل للنجس بل المتنجس موجب لتنجسه وتوهم ان نجاسته مانعة من تأثره ثانياً .

فيه ان ذلك لو سلم فلا يوجب طهارته ولو قلنا بعدم تأثره ثانياً من قبل الملاقاة من النجس نعم لو امكن امرار النجس او المتنجس على نحو يقلع نجاسة المحل من دون سراية منه اليه لا يمكن القول بطهارته لولا مخالفته للاجماع فتأمل .

(ولا العظم ولا الروث) قال في المعتبر واما العظم والروث فعليه اتفاق الاصحاب الخ

و يدل عليه روايات منها ان النبي ﷺ نهى ان تستنجى بالروت والرمة
اي العظم البالي .

ومنها قوله **لا تستنجوا بالعظم ولا بالروت** فانه زاد اخوانكم من الجن .
ومنها ما عن ليث المرادي عن الصادق **عليه السلام** قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم
او البعر او العود قال اما العظم والروت فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله ﷺ
فقال لا يصلح شيء من ذلك .

ومنها ما عن الدعائم انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر
وكل طعام .

ومنها ما عن الفقيه ان وفد الجان جاءوا الى رسول الله ﷺ فقالوا يا رسول الله (ص)
متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى بهما (ولا المطعموم) قال في
المعتبر لا يجوز بالطعموم كالخبز والفاكهة لان له حرمة تمنع من الاستهانة به ولان طعام
الجن منهي عنه وطعام اهل الصلاح اولى بدلالة الفحوى انتهى ولاستلزام ذلك الكفران
بنعمة الله (ولاصيقل يزلق عن النجاسة) قال في المعتبر لا يجوز الزلج كالعديد الصيقل
والزجاج لانه لا يزيل العين انتهى .

ولكن لا ينبغي ان المانع هو صفائه وملاسته فانهما قد يمنعان عن حصول النقاء
ولكن ان حصل النقاء به كالحجر فالظاهر هو كغيره فلا يصح الحكم بنحو الاطلاق ثم ان
عدم الجواز فيما ذكر هل يكون لمجرد العرمة او لعدم حصول الطهارة وجهان وينبغي
التعرض اولا لكون الحكم هل يعم كل جسم بدليل اولا بل يختص بالاحجار وعلى
الاول هل يكون خروج المستثنيات لمجرد الحكم التكليفي او الوضعي فهنا مقامان
المقام الاول في اثبات الحكم بنحو العموم قال في المبسوط واما الاستنجاء بالجلود
الطاهرة وكل جسم مزيل للنجاسة فانه جائز النج .

وقال في الخلاف يجوز الاستنجاء بالاحجار وغير الاحجار اذا كان منقيا غير مطعموم
مثل الخشب والخرق والمدرو وغير ذلك وبه قال الشافعي وقال داود لا يجوز بغير الاحجار
دليلنا اجماع الفرقة و روى ابن عباس ان النبي ﷺ قال اذا مضى احدكم لحاجة

فليتمسح بثلاثة احجار او بثلاثة اعواد او بثلاث حبات من تراب .
و روى حريز عن زرارة فقال كان يستنجى من البول ثلاث مرات ومن الغائط
بالمدر والخرق انتهى .

ولا يخفى انه يستفاد العموم من هذه الكلمات وان الخارج هو خصوص المطعوم
بل يستفاد مما استدل عليه ايضاً بعد وضوح كون المذكورات من باب المثال لعدم
امكان التصريح بكل الاشياء غالباً وعدم صحة ذلك كذلك وكونه لغواً مغللاً بالبلاغة
فلايتوهم اختصاص الجواز بخصوص المذكورات وقال في مصباح الفقيه واعلم انه لا فرق
بين الاحجار وغيرها من الاجسام الطاهرة القالعة للنجاسة عدا ما استثني في جواز
الاستجمار بها على المشهور النخ .

و عن السيد ره يجوز الاستنجاء بالاحجار او ما قام مقامها من المدر والخرق
والخزف قال في الجواهر ثم اعلم ان الذي يقتضيه الاخذ بظاهر عباراتهم من قولهم كل
جسم تعميم الحكم لاجزاء الانسان نفسه وغيرها من يده ورجله ونحو ذلك فيجزيه ان
يمسح الغائط باصابعه حتى ينقى لكن للمنظر فيه مجال انتهى .

ولا يخفى ان من تعبيرهم بكل جسم ومن اشكال صاحب الجواهر في تعميم ذلك
بالنسبة الى اجزاء الانسان يستفاد ان جواز الحكم بعموم من المسلمين عندهم
ويؤيده استثنائهم المذكورات هذا بالنسبة الى ظهور الكلمات واما الروايات فان
الظاهر مما استدل عليه الشيخ من الروايتين هو العموم بل ليس المستند لعموم العبارات
الاهذه الاخبار فالظاهر عدم الاشكال في العموم بعد القطع بان المعيار هو ازالة
النجاسة عن المحل الحاصل بكل شيء حتى اجزاء الانسان من دون خصوصية بالاحجار
والتصريح بها لكون الغالب هو التمسح بها فانه اسهل واكثر من غيرها .

واما المقام الثاني (و) هو انه (لو استعمل) شيئاً من (ذلك) المذكورات هل
يظهر المحل مطلقاً او (لم يظهر) كذلك كما هو ظاهر العبارة او يفصل بين ما نهى
عن الاستنجاء به كالعظم والروث وبين غيره كما في الجواهر فيه اقوال اقواها الاول فان
الظاهر ان النهى لمجرد حكم تكليفي لا الوضعي بداهة ان ازالة حاصلة بمثل العظم

والروث والمطعموم وقد عرفت عدم خصوصية للمزبل وان المعيار حصول النقاء مع ان في اثبات الحرمة بنحو العموم تأملا واضحا فان الاستنجاء بنحو الخبز والعياذ بالله وان امكن الحكم بحرمة وان لم يدل عليه دليل بالخصوص فضلا عما اذا كان فان العقل مستقل بقبح ذلك الا ان الحكم في اكثرها لم يكن بهذه المثابة كالأستنجاء بالبقول والبصل والفوم والجوز والقشء والتفاح وغير ذلك لا يمكن الاكل بها بعد التطهير واخراج القشر مع ان استلزام ذلك للتوهمين في اكثرها محل نظر .

وبالجملة لو سلم وجود ما يدل على النهي بنحو العموم فغايبته التحريم حيث انه لم يكن امرا عباديا مشروطا بالقربة ولم يكن امرا النهي عن العظم والروث باعظم من حجر الغصبي اتري من نفسك انه لو استنجى به عصيانا ان تحكم بعدم حصول الطهارة كلا فضلا عما اذا نسي فاستنجى به وبما نهى عنه مطلقا وكذا اذا جهل بالحرمة .

وبالجملة لا وجه لعدم حصول الطهارة بتوهم دلالة النهى على الفساد كما عن الشيخ اول توهم استصحاب النجاسة كما في المعتبر زعما منه ان المنع من استنجائه شرعى فيقف زواله على الشرع لما عرفت من عدم دلالة النهى مطلقا على الفساد والايلازم عدم الطهارة لو استنجى بالحجر الغصبي عمدا وحصول النقاء كاف بحكم الشرع فلا يصل النوبة الى الاستصحاب مع ان بقاء النهى حتى يرد ما يزوله مسلم الا انه لا يدل على عدم طهارة المحل .

وبالجملة ليس الكلام في زوال النهى ومما ذكرنا ظهر صحة الاستنجاء بكل جسم قالع للنجاسة وان حرم ببعض الاشياء كالمذكورات في الاخبار وغيرها مما ثبت احترامه في الشرع الا انه عصى لو وقع منه عمدا نعم حكى عن بعض الاخبار العامة انه ^{من الشك} بعد نهيته عن الاستنجاء بالروث او العظم قال انهما لا يطهران الا انه لا يكون بحيث يمكن رفع اليد به عن العمومات قال في المختلف مسئلة اذا نهى عن الاستنجاء بالعظم والروث وماله حرمة كالمطعموم وتربة الحسين ^{عليه السلام} وغيرها قال الشيخ ينبغي ان نقول انه لا يجزى وهو اختيار ابن ادريس والحق عندى الاجزاء لنا ان المقصود وهو ازالة النجاسة قد حصل فيطهر المحل الخ .

وقال في المدارك عند قول المصنف ولو استعمل ذلك لم يظهر اما عدم حصول الطهارة بالصيقل الذي يزلق عن النجاسة فواضح واما غيره من المطعوم والعظم والروث الصلب القالع للنجاسة ففيه قولان اظهرهما الاجزاء لعموم ما دل على الاكتفاء بما يحصل به النقاء ولا ينافى ذلك تعلق النهى به كما في ازالة النجاسة بالماء المغصوب انتهى وحكمه بالوضوح بالنسبة الى الصيقل لاجل عدم حصول النقاء فلا ينافى ما كنا بصدده فاننا ايضاً نقول به في هذا الغرض ولكن لو اتفق النقاء به لما كان اشكال في الاجزاء ايضاً كغيره ويمكن ان يكون اسم الاشارة اشارة الى خصوص الصيقل فانه المتيقن من عبارة المصنف لكنه صرح في المعتبر بالعموم قال فيه كل ما قلنا لا يجوز استعماله اما لحرمة او لنجاسته لو استعمله هل يظهر المحل الاشبه لا ثم استدل عليه بالاستصحاب فقد عرفت الجواب عنه (الثالث في سنن الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات) امور منها (تغطية الرأس) وفي المعتبر عليه اتفاق الاصحاب واستدل عليه بما روى علي بن اسباط عن ابي عبد الله عليه السلام كان اذا دخل الكنيف يقنع رأسه (والتسمية) وفي الجواهر اتفاقاً ويدل عليه صحيح معاوية بن عمار سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم انى اعوذ بك من الخبيث المنخبت الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذى عافانى من الخبيث المنخبت واماط عنى الاذى (وتقديم الرجل اليسرى عند الدخول) وعن الغنية دعوى الاجماع عليه .

وفي المدارك هذا الحكم مشهور بين الاصحاب (والاستبراء) للرجل وفي المدارك الحكم به مشهور بين الاصحاب ويظهر من بعض كالشيخ في الاستبصار وابن حمزة وابن زهرة القول بوجوبه وهو ضافا الى ان الاصل عدمه انه لو كان واجبا لما صح الاهمال عن بيانه عند اسئلة السائلين عن حكم الاستنجاء من البول بل كان الامام عليه السلام جعل عدم الوجوب من ارسال المسلمات حتى اكتفى عليه السلام عند السؤال عنه في الموثقة بقوله يغسل ذكره ويذهب الفائط مع ان بيانه عليه اهم من الاستنجاء و اظهر منه صحبة جميل الدراج عن ابي عبد الله عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء و ذلك

لا يمكن القول بان الموقفة لم تكن في مقام البيان وكيف كان فاللازم هو نقل بعض العبارات كى يتضح الحال قال فى النهاية وإذا فرغ من غسل موضع النجس و اراد غسل الاحليل فليمسح باصبعه من عند مخرج النجس الى اصل القضيب ثلاث مرات ثم يمر باصبعه على القضيب وينتثره ثلاث مرات وليمسح رأس الاحليل بالماء .

ولا يخفى انه لا يستفاد منها الوجوب اذ يعبر عن الاستحباب ايضاً بمثل هذه العبارة فلا ينافيه ونظيرها فى ذلك عبارة المبسوط قال فيه و اذا اراد ذلك (اى الاستنجاء) مسح من عند المقعدة الى تحت الاثني عشر ثلاث مرات و مسح القضيب وينتثره ثلاث مرات ثم غسله بمثل ما عليه من الماء فصاعداً وان رأى بعد ذلك بللاً لم يلتفت اليه وان لم يفعل ما قلناه من الاستبراء ثم رأى بللاً اتقن وضوئه وينبغي ان يستنجى بمساره الخ .

ولا يخفى انه مضافا الى عدم ظهورها فى الوجوب او الاستحباب كان ذيلها ظاهراً فى الاستحباب و قال فى الاستبصار ما لفظه باب وجوب الاستبراء قبل الاستنجاء من البول واستدل له بصحيح حفص البخترى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يبول قال ينتثره ثلاثاً فان سال حتى بلغ الساق فلا يبالي .

و بصحيفة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات وينتثر طرفه فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول واستدل عليه بهما ايضاً فى التهذيب ودلالتهما على الوجوب فى الجملة وان كان غير بعيد فان قوله عليه السلام يعصر و ان كان جملة خبرية الا انه فى دلالة على الوجوب ابلغ وأكد من الانشاء فلا يصح ما افاده فى شرح الدروس والجواهر من عدم الدلالة الا ان المشهور اعرضوا عنهما بما هو الظاهر منهما وقال ايضاً فى الاستبصار ما لفظه باب وجوب الاستبراء من الجنابة بالبول قبل الغسل انتهى .

فان الظاهر من هذا العنوان وان كان هو الوجوب الا انه استدل عليه بما هو اجنبى عن هذا العنوان بل ظاهر فى ان من ترك البول بعد الغسل فرأى بللاً فعليه اعادة الغسل وهو مسلم لكن لم يدل على وجوب الاستبراء فمن الممكن ترتيب هذه القائمة على

ما هو مستحب بل مباح مضافا الى معارضة اخبارها في حد نفسها .
 وبالجملية الظاهر من الاستبصار في الموضوعين هو الوجوب والاكثر فهو الوجوب
 ايضا من سائر كتبه مثل المبسوط والتهذيب وغيره الا ان استفادته منها مشكل كما
 عرفت الا ان يكون صراحة ما في الاستبصار قرينة على غيره قال في المختلف بعد نقل
 الوجوب في باب الجنابة عن الشيخ في الجمل والمبسوط وانه اختيار سلاسل وابي الصلاح
 وابي حمزة واستحبابه عن السيد المرتضى وابن ادريس لنا قوله تعالى وان كنتم جنبا
 فاطهروا ولم يوجب الاستبراء ولان الاصل براءة الذمة ثم اجاب عن احتجاج الشيخ
 بما اجنباه عنه فهي صريحة في انه فهم منها الوجوب واما السلاسل فعبارته في المقام
 غير ظاهر ايضا فيه قال في المراسم ما لفظه واذا قضى حاجته فليمسح باصبعه الوسطى
 تحت قضيبه من اصله من تحت امنيته ثلاثا ثم ينترقضييه ثلاثا فيما بين المسبحة والابهام
 وهو ينتحج ثلاثا انتهى .

نعم عبارته في باب غسل الجنابة صريحة في الوجوب كما فهمه قده قال فيه
 هناك ما لفظه وما يلزم الجنب على ضربين افعال وترك فالافعال على ضربين واجب
 وندب فالواجب ان يستبره نفسه بالبول وينترقضييه فان تعذر البول فالنتر لا بد
 منه انتهى .

وقال في الوسيلة ما لفظه فاما الغسل ففيه الفرض والندب فالفرض مقدم عليه
 ومقارن له فالمقدم ثلثة اشياء الاستبراء وكيفية وهي ان يستبرى بالبول ان كان
 رجلا انتهى .

موضع الحاجة ولعله ايضا مفصل في المسئلة وانه ممن اوجب البول بعد الانزال
 حيث لم يذكر في هذا الباب غير البول وفسر كيفية الاستبراء به وعدم تعرضه رأسا في باب
 الاستنجاء فمرجع البحثين الى ان الاستبراء بعد البول بالكيفية المخصوصة وكذا
 نفس البول بعد الانزال عند ارادة الغسل واجب اولاً فيقال بالوجوب مطلقا كما عليه
 الشيخ وعدمه مطلقا كما عليه المشهور والقول بوجوب البول بعد خروج المنى دونه بعد
 البول كما ربما يظهر من الوسيلة والمراسم اقول مقتضى الجمود على الاخبار وان كان

هو الوجوب بعد عدم الفرق بين الجملة الاخبرية والانشائية كما عليه شيخنا البهائي
 الا ان مخالفة المشهور مشكلة جدا اللهم الا ان يكون في مقام ارشاد المكلف وما
 هو اصلح بحاله حتى لا يقع في محذور وقوع اعادة الغسل والوضوء وتطهير الثوب عما
 اصابه من البلب وهذا غير بعيد ولعل هذا هو الوجه في اعراض المشهور والله العالم .
 (والدعاء عند الاستنجاء) بان يقول اللهم حصن فرجى واعفه واستر عورتى
 وحرمنى على النار كما في رواية عبدالرحمن (وعند الفراغ) بان يقول الحمد لله
 الذى عافانى من البلاء واما ط عنى الاذى كما في رواية ابى بصير (وتقديم اليمنى عند
 الخروج) ولادليل معتد به عليه سوى دعوى الشهرة من المدارك والاجماع من الغنية
 والامر سهل (والدعاء بعده) بما رواه ابن القداح عن ابى عبدالله عليه السلام عن آباءه عن
 على عليه السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذى رزقنى لذته وابقى قوته فى
 جسدى واخرج منى اذاه بالها نعمة يقوله ثلثا .

(و) اما المكروهات فامور منها :

(الجلوس فى الشوارع) جمع شارع و هو الطريق الاعظم (والمشارع) جمع
 مشرعة و هى طريق الماء و مسيره (وتحت الاشجار المثمرة) بالفعل لقول على بن
 الحسين عليه السلام فى جواب ابن يتوضأ الغرباء قال تقمى شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت
 الاشجار المثمرة ومواضع اللعن فليل له اين مواضع اللعن قل ابواب الدور وقدم حديث
 ابى حنيفة ايضاً فى باب استقبال القبلة و استدبارها والظاهر ان ذكر ابواب الدور من
 باب المثال ولا خصوصية لها اصلاً بل كل مورد يكون محل اجتماع الناس و ترددهم
 و اصلاح امورهم وحوادثهم كمشفير الابار المعدة للاستقاء والمواضع التى يجتمع فيها
 الناس للتجارة والاراضى التى معدة لقبور الاموات وغيرها .

(و) عليه يكون (مواطن) النزال (و) نحوها ايضاً من (مواضع اللعن) فلا وجه

لجعلها منفرداً واخراجها عن عموم قوله عليه السلام ومواضع اللعن (و استقبال الشمس
 والقمر بفرجه) لرواية السكونى عن عبدالله عليه السلام عن ابيه عليه السلام عن آباءه عليه السلام قال
 نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول ونحوها غيرها
 (او) استقبال (الريح بالبول) لما عن الخصال عن على عليه السلام ولا يستقبل ببوله الريح

(والبول في الارض الصلبة) لكونه في معرض الرشاش والترشح لما روى من ان رسول الله ﷺ كان اشد الناس توقيا من البول ولما روى عن النبي ﷺ من انه نهى ان يبال في الحجر (وفي الماء واقفا وجاريا) لما ورد من ان له اهلا (والاكل والشرب) لما عن ابي جعفر عليه السلام من انه دخل الخلاء فوجد لقمة خبز في القدر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج قال للمملوك ابن اللقمة فقال اكلتها يا بن رسول الله فقال ما استقرت في جوف احد الا اوجبت له الجنة فانتهى حررنا اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة فتأمل.

(والسواك) لما عن الكاظم عليه السلام من ان السواك على الخلاء يورث البخر (والاستنجاء باليمين) لما عن السكوني من ان الاستنجاء باليمين من الجفاء (وباليسار وفيها خاتم عليه اسم الله) لو رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين من نقش خاتمه اسم الله فليحول من اليد التي يستنجي بها في التوضي (والكلام) في حال التخلي سواء كان من البول ام الغائط لما في المرسل من ان من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته وقول الصادق عليه السلام لا تتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجة (الابذكار الله) لصحيفة ابي حمزة عن الصادق عليه السلام قال مكتوب في التورية التي لم تغير ان موسى عليه السلام سئل ربه فقال الهى انه يأتى على مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكرى حسن على كل حال (وآية الكرسي) لا غير لرواية عمر بن يزيد قال سئلت عن الصادق عليه السلام عن التسييح في المخرج وقراءة القرآن فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من آية الكرسي وآية الحمد لله رب العالمين فلا يستحب اكثر منها وان جاز لما في الصحيفة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سئلته انقره النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط ويقره القرآن فقال يقرؤن ما شاءوا ويستحب ايضا حكاية الاذان لصحيفة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام يلبن مسلم لاندعن ذكر الله تعالى على كل حال ولو سمعت المنادي ينادى بالاذان وانت على الخلاء فاذا ذكر الله عز وجل وقل كما يقول (او حاجة يضر فوتها) لو اخر التكلم بها الى الخروج فيجوز التكلم بها سوآلا وجوابا والحمد لله اولا و آخر ا.

(الفصل الثالث)

(في كيفية الموضوع وفروضه خمسة الاول النية وهي ارادة تفعل بالقلب) حيث انها امر قلبي موطنها القلب ولا مدخلية لها باللسان ولو تلفظ به الف مرة وتحققت مع تحققها في القلب ولو لم يتلفظ به وهي القصد والعزم والارادة بمعنى وان كان بينها فرقا من حيث المقارنة وعدمها ومن حيث المسبوقية بالتردد وعدمها قال فخر المحققين في رسالته الفخرية ما لفظه في حقيقة النية عرفها المتكلمون بانها الارادة من الفاعل للفعل المقارنة له والفرق بينها وبين العزم انه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق على ارادته تعالى انها نية فيقال اراد الله تعالى ولا يقال نوى الله تعالى وعرفها الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى .

ثم المراد بالنية ليس مجرد الارادة اللازمة في كل فعل بل الارادة القربية الموجبة لصدور الفعل عن داع الهى وهو المراد بقوله على وجهه حيث ان وجهه شرعا انيانه بجميع قيوده الشرعية والعقلية لاجل امر المولى بحيث لا داعى له الى اتيان الفعل سوى امره وهذا هو الخلوص الذى فى غاية الصعوبة الا للاوحدى فانه قل عمل خال عن الربا، كما ورد انه اخفى من ديب النملة السوداء فى الليلة المظلمة و من جعلها فى غاية السهولة اراد منها مجرد القصد الى الفعل فان الفعل العبادى كسائر الافعال الاختيارية لا يمكن صدورهما بدون القصد والارادة .

وبالجملة كل مرید لفعل اختياري فلاجرم بقصده بحيث لا يمكن له تجرده عن القصد والارادة فكما لا يمكن لمن اراد الاكل والشرب عدم ارادتهما بل لا يصح الامر بالارادة والنية لهما لو كانا واجبين تعبدين كذلك لا يصح الامر بالارادة للصلاة والصوم وغيرهما فالامر بالنية للافعال لو كان المقصود بها الارادة اللازمة للافعال الاختيارية

لعوفضلا عن وجوبها ولذى حكى عن بعض الفضلاء بانه لو كلف الله الصلوة او غيرها من العبادات بغير نية كان تكليفا بما لا يطاق فان نظره فى ذلك الى انها فعل من الافعال الاختيارية وهى مسبوقه بالارادة والقصد لامحالة .

قال فى المستند بعد ما فسر النية بالقصد الى الفعل قيل النية بهذا المعنى لا يمكن انفكاكهما عن الفعل الاختيارى اذ لا يمكن صدور الاختيارى بغير قصد ولو كلف به كان تكليفا بالمحال فلامعنى لاشتراطها والفرق فيها بين العبادات وغيرها كما وقع فى عبارات الاصحاب فالمراد منها فيها ليس هذا المعنى بل قصد الفعل اطاعة لله ومع قيد اخر ايضا مما يجوز انفكاكها ويصح اشتراطها فيكون النية من الالفاظ المنقولة .

و فيه ان عدم امكان صدور الفعل الاختيارى عن قصد لا ينافى امكان صدور الفعل من غير اختيار كالوقوع فى الماء اضطرارا فى الغسل واصابة المطر الى الثوب فى الغسل فمرادهم من اشتراط النية بمعناها الحقيقية اى القصد انه لا يكفى ذلك فى حصول الامتثال الذى تحصيله واجب فى العبادات وان امكن كفايته فى ترتيب الاثر الذى هو المطلوب فى غيرها فمرادهم من الفرق بين العبادات وغيرها التوقف الكلى وعدمه انتهى .

والظاهر منها ان مقصودهم من النية اللازمة هو ما يقابل وقوع الفعل اضطرارا فيكون الحاصل ان النية لازمة فى الغسل مثلا بمعنى انه لو وقع فى الماء من دون اختيار لا يقع منه الغسل لو كان جنبا ولا يصح فيرجع الى ان اللازم فى العبادات هو وقوع الفعل عن قصد قربى ولا اشكال فيه .

وبالجملة لو كان مرادهم من النية هى ارادة الفعل فذكرها لغو وبلا طائل بل مغل وهو وجوب للموسواس وصعبيية الشريعة السهلة وان كان مرادهم منها تعيين العمل المشترك فهو وان كان صحيحا فى الجملة الا انه اجنبية عن النية والارادة اللازمة فالمراد بها اتيان الفعل بداعى اطاعة قال فى الدروس يجب فى الوضوء النية المشتملة على القربة الخ .

وقال فى الجواهر نعم ربما وقع فى لسان بعض المتشعبة اطلاقها على الارادة

مع القربة بل هو مدار قولهم النية شرط في العبادات دون المعاملات الخ .
 قال في مصباح الفقيه المرحلة الاولى في ان النية واجبة في الوضوء بمعنى ان
 المكلف لا يخرج من عهدة التكليف به بمجرد تحقق افعاله في الخارج كيف ما اتفق
 كالطهارة الخبثية بل لا بد في سقوط الامر به من اتيانه بقصد الامتثال الامر المتعلق به
 كما هو الشأن في جميع العبادات بالمعنى الاخص الى ان قال بعد اسطر وليعلم اولا
 ان الكلام في وجوب النية في الوضوء وغيره من الواجبات يؤل الى التكلم في ان
 الواجب هل هو تعبدى حتى يتوقف سقوط الامر به على اتيانه بعنوان الاطاعة ام توصلى
 لم يتعلق غرض الامر في امره الا بتحقق ذات المأمور به في الخارج فمتى وجدت في
 الخارج يسقط الامر واما بعد تسليم كونه تعبديا وان المقصود ايجاده بعنوان الاطاعة
 لا مطلقا فلا وقع للتكلم في اعتبار النية وعدمه اذ لا شبهة عقلا وعرفا في ان الاطاعة
 لا يتحقق الا باتيان المأمور به بداعي الامر ضرورة ان الفعل لا يتصف بكونه اطاعة
 للمولى الا اذا كانت الاطاعة مقصودة للفاعل فالتكلم في وجوب النية بعد الفراغ عن
 كونه عبادة مستغنى عنه انتهى .

فهى كالصريح في ان المقصود بالنية قصد القربة ثم ان دخلها في العبادات شرطا
 او شرط اهل هو شرعى او عقلى فيه خلاف استدلى على الشرعية باهور منها قوله تعالى
 وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك
 دين القيمة بتقريب ان العبادة الخالصة اطاعة خالصة فليس الامر بالعبادة الا لاجل ان
 يطاع الله باطاعة خالصة .

وفيه ان الظاهر من الاية هو التعبد والتذلل لله تعالى وحده في قبال عبادة الاصنام
 والمشركين فالعبادة الخالصة ان لا يجعل له تعالى شريك .

و بالجملسة ان المراد بالاخلاص في الدين هو التوحيد وترك عبادة الاوثان
 والشرك فان الدين القيمة اى المستقيمة او القائمة والدين الحنيف الجامع لكل دين
 بعث به الانبياء واخبر به في الصحف المطهرة هو دين الاسلام الذى بنائه على التوحيد
 بحيث لم يعبد سواه تبارك وتعالى قبال عبادة الاوثان والاصنام فيكون مفاد الاية مفاد

قوله ﷺ في زيادة الجمامة والمخلصين في توحيد الله فالآية رد على المشركين كما اشار اليه بقوله ايضاً ويعبدون من دون الله مما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله .

ويؤيده عطف الصلوة والزكوة عليه ففرعهما على التوحيد والا لما يستقيم المعنى لوضوح ان دين القيمة ليس مجرد اتيان الصلوة والزكوة فتأمل .

ومن ذلك ظهر فساد قول من استدل بها لوجوب النية كالمصنف في المعتبر وغيره قال فيه النية واجبة في الصلوة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص من دون النية لانها يمكن ان تقع على وجه غير مرادة فلا يختص بمراد الشارع الا بالنية ولما روى عن النبي ﷺ انما الاعمال بالنيات وما روى عن الرضا ﷺ انه قال لا عمل الا بالنية والاخلاص هونية التقرب ومحلها القلب ولا اعتبار باللسان الخ .

وهو فاسد من وجوه الاول ما عرفت من اجنبية الآية عما هو المقصود الثاني ان قوله لا يتحقق الاخلاص من دون النية وان كان ظاهراً في ان مراده من النية قصد الطاعة وامتنال الامر وهو حق لامناص عنه في العبادات الا انه لا يناسب مع قوله يمكن ان تقع على وجه غير مرادة مضافاً الى انه لا يصلح للدليلية مطلقاً حتى فيما لا يكون الفعل مشتركاً مع ان ظاهره اقامة الدليل لوجوبها مطلقاً .

وبالجمل ان الظاهر من هذا الكلام هو لزوم تعيين الشيء المبهم من بين مشتركاته ولا كلام فيه فان الشيء المبهم غير قابل للوقوع فانه ما لم يتشخص لم يوجد كما ان الجنس ما لم يتحقق في ضمن الفصل لم يتحصل الا انه اجنبي عن النية والاتيان بداعي الامر فيمكن تحقق النية بالمعنى المذكور مع اتيانه مبهماً كما في اكثر الغافلين الذين لم يقصدوا من الفعل الا الاطاعة ومع ذلك صدر عنهم في حال الغفلة بحيث لو سئل عنهم بصيروا متحيرين فلا منافاة بين قصد الطاعة والابهام فالنية حاصلة مع بطلان العمل اذا كانت الغفلة بمشابهة لم يعلم بما اتى به فالنية بمعنى الطاعة وما يقرب منها لا تنافي الابهام .

الثالث ان الاخبار اجنبية عما هم بصدده لعدم امكان حملها على حقيقتها من نفي الحقيقة فيدور بين ارادة نفي الصحة او الثواب ولا ترجيح للاول .

فان قلت المرجح كون الاول اقرب الى المعنى الحقيقي .

قلت ان الاخذ به مستلزم لتخصيص الاكثر لخروج جميع التوصليات حينئذ فيحمل على نفي الثواب لئلا يلزم ذلك كما في شرح الدروس اللهم الا ان يقدم نفي الصحة لكثرة و شيوع ارادته من هذه التراكيب دون نفي الثواب ولزوم التخصيص لا يضره بعد كثرته وعدم خلوعام منه كما في الجواهر والانصاف ان روايات النية لا تخلو عن تأييد بل قوة على دخلها ولولم يظهر منها كونها بنحو الشرطية او الشطرية والمانع عن الالتزام بالشرعية شبهة لزوم الدور وسيأتي تحقيقه في باب الصلوة انشاء الله .

وكيف كان فالبحث عن النية قليل الجدوى فانها بمعنى الارادة لا يحتاج الى البيان لعدم امكان المخالفة مع ارادة اتيان المراد كي تكون واجبة وما لم يكن الفعل والترك مقدورا لم يصح تعلق التكليف به وبمعنى الاخلاص كان التعبير به ادنى واطهر وبمعنى تعيين ما هو المشترك يختص بما هو كذلك وبمعنى حصول القرب للعبد او كون المنوى حسنا او ذا مصلحة لم يدل دليل على لزمه عقلا او شرعا فالايق بمعنى النية في العبادات هو اتيان العمل بداع قري .

(وكيفيتها) اي كيفية النية باعتبار المنوى بان يقصد اتيان جميع ما يشترط فيه من قيوده الشرعية والعقلية ولا اشكال فيه و انما الاشكال في اعتبار بعض القيود شرعا او عقلا ومن جملتها قصد الوجه وصفا او غاية اي قصد الوجود والندب فهل يجب ذلك اولا فيه خلاف ذهب الى الاول المتكلمون مدعيان عليه الاتفاق وبعض الاصحاب ومنهم المصنف في الكتاب فواجب (ان ينوى الوجود) ان كان واجبا (او الندب) ان كان ندبا وسيأتي بيان المراد منه وما يكون وجهها له انشاء الله في باب الصلوة واجماله ان عروض الاحكام للافعال لا تطبق عناوين مجهولة لنا غالبا عليها يكون موضوعا لا من حيث هو فان الفعل من حيث هو لاحسن له ولا قبح فلا يكون موضوعا لها عند العدلية فالموضوع الاولي للاحكام حقيقة هذه العناوين المجهولة لنا ولا بد من قصد

هذه العناوين كى يكون ترتيبها على الافعال اختياريا فالاطاعة الاختيارية متوقفة على القصد اما تفصيلا فيما علم ذلك العنوان او اجمالا كقصد الوجوب والندب الذين هما معلولان لذلك العنوان فيما لم يعلم بها .

و بالجمله عنوان المأمور به بالقصد يصير اختياريا وبدونه وان امكن تحققه الا انه يكون قهريا لا اختياريا متصفا بالحسن او القبح فمن يكون مأمورا بالتأديب لو ضرب ظلما وان حصل التأديب لكن لا بعنوان الاطاعة فهو قد حصل قهرا والذي اراده هو الظلم .

ويمكن ان يستدل عليه بوجه اخر وهو ان هذه العناوين المجهولة لا يتحقق لنا بدون القصد والفرق بينهما انه على الاول يكون قصد العنوان موجبا لاختياريته والثانى لاصل تحققه فلو لم يقصد لم يقع على الثانى بخلاف الاول لامكان حصوله ولو عن غير اختيار هذا محصل مراد القائلين بوجوب قصد الوجه فى جميع التعبديات على ما هو الظاهر من بعض الافاضل من مقررى بحث شيخنا العلامة الانصارى وتفصيل ذلك وبينان النقص والابرار فى باب الصلوة انشاء الله .

وقد استدل عليه لخصوص المقام تارة بان الوضوء يقع على وجه الوجوب والندب ولما كان الفعل قابلا لان يقع لكل منهما كان تخصيصه باحدهما محتاجا الى نيته لان قصد جنس الفعل لا يستلزم وجوهه فكل فعل كان قابلا لان يقع على وجوه متعددة افتقر اختصاصه باحدها الى النية والا فيدون ذلك لا يعد ممثلا لاحدها واخرى بان الامتثال بالمأمور به لا يتحقق الا بالانيمان به على وجهه المطلوب وهذا لا يحصل الا بالانيمان بالواجب واجبا والندب ندبا .

وبالجمله الارادة تؤثر فى حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايذاء الفعل على غير وجهه وهذا حاصل ما استدل به المتكلمون فى المقام .

ويرد على الثانى ان المراد بالانيمان على وجهه اتيانه بجميع قيوده الشرعية والعقلية وكون قصد الوجه مما يعتبر شرعا ادعقلا اول الكلام فلا يعتبر قصد الوجه فيه بوجه توصيفا كان اغايبه لاستقلال العقل بكفاية اتيانه بقصد القرية فقط وليس فى الاخبار

منه عين ولا اثر مع انه لو اشترط به لصدر بيانه منهم ^{كالمكلف} لكثرة الابتلاء به ولا يصح الاعمال في امره وبيانه مع شدة الاهتمام به .

هذا مضافا الى ان المقصود هو قصد وجوب ما هو واجب او استحباب ما هو مستحب لا قصد وجوب ما هو مستحب فان عمده تشريع وسهوه مقتفر .

ويرد على الاول بالمنع عن الكبرى لان ملاك الاشتراك وحدة الزمان وليس كذلك في الموضوع اذ بعد الوقت ليس الا راجبا وقبله ليس الاندبا الاعلى القول بوجوبه النفسى وقد عرفت فساده مع ان لازمه الوجوب فقط و ما قد يتوهم من صحة التعدد في الوقت بزعم المكلف الناشى من جهله لا يوجب ان يكون كذلك واقعا .

و بالجملة بعد ما كان الموضوع واجبا في الوقت فلا يؤثر قصد الغاية الندبية والحاصل ان اريد بقصد الوجوب والندب قصد الوجوب في الوقت والندب في خارجه كما هو الظاهر فمع عدم كونه مشتركا كما عرفت انه تأكيد لما هو الواقع وان اريد قصد الوجوب قبل الوقت فهو كما ترى بل لا يريد الخضم وان كان يظهر من وجه الثانى كما عرفت وان اريد قصد الندب في الوقت فهو بعيد .

فان قلت لا بعد فيه لانه قصد فيه غاية مستحبة ايضا وهو صحيح لعدم المنافات بين وجوبه لغاية واستحبابه للاخرى في وقت واحد .

قلت مضافا الى عدم صحته لعدم الدليل عليها لان الغايات المستحبة انما تكون ناظرة الى صورة عدم وجوبه ووجوده فلا تشمل ما اذا كان متحققا فلا يقال للمطهر المريد للمسجد او السميع فى الحوائج استحباب لك الموضوع انه لا ينفع الخضم اذ مقصوده قصد الوجوب فى الوقت كى يقع صحيحا فلا نظر الى اجتماع الوجوب والندب سلمنا لكنه لا يوجب كونه مبهما محتاجا الى التعمين فان المكلف يعلم بوجوبه معين الا انه اراد استحبابه ايضا لغاية مستحبة سلمنا لكن الابهام المحتاج الى التعمين انما هو الابهام الواقعى لاما يكون بزعم المكلف مبهما والحاصل لا يجب القصد الا فيما اذا كان المأمور به متعددا و مشتركا بين شيئين او الاشياء ولم يكن من غير جهة القصد ممينا بوجه بحيث كان القصد داخلا فى قوامه و بفقده انه يصير نوعا اخر

او شخصا اخر والحاصل لا اشكال في لزوم اتيان المأمور به بجميع قيوده المنوعة
والمشخصة وبدونه لا يأتي بما هو المأمور به توضيح ذلك ان القيود المأخوذة في المتعلق
على اقسام .

منها ما هو المحقق لنفس عنوان المأمور به كما في القيود المنوعة التي يفقدها يصير
المأمور به نوعا اخر كما لو كلف بشراء حيوان ناطق او لحم غنم او كلف بالصلوة والصبح
نيابة عن الغير ونحو ذلك وهذا لا اشكال في لزوم اتيانه فلو اشترى حيوانا صامتا او لحم
بقر او ابل او لم يقصد العمل عن الغير فلا يتحقق عنوان المأمور به اصلا بل اتى بغير ما
امر به فالنيابة التي هو موضوع الحكم في الاخير متوقف بالقصد عن الغير والفرض انه
لم يتحقق .

ومنها ما هو المحقق لاعراضه وصفاته بحيث لو اخل به لما اخل بالنوع كما
لو امر باكرام عالم او ضيافة قرشي فالقيد موجب لامتيان الفرد المأمور به عن فرده
الاخر وكتييد الصلوة بكونها ظهرا او عصرا او نافلة او نذرا او نحوها وهذا قسمان
احدهما كون الفردان مأمورا بهما بالفعل مع اتحادهما و اشتراكهما صورة كما في
نافلة الصبح وفريضته وكما لو نذر اتيان الركعتين في وقت فريضة الصبح وهذا القسم
ايضا لا اشكال في لزومه اذ نفس اتيان الركعتين من دون تعيين قابلتان لكونهما نافلة
او صبحا او نذرا فنفس الركعتين لم يكن مأمورا بهما بنحو الاطلاق الثاني عدم كون
الاخر مأمورا به بالفعل سواء لم يكن مأمورا به اصلا ام كان ولكن كان معلقا على
اتيان الاول وذلك كصلوة العصر في الوقت المختص بالظهر او مطلقا لمكان الترتيب
فانه يجعل العصر كانه لم يتعلق به امر بل الامر الفعلي انما هو على الظهر ففي مثل ذلك
لم يضر عدم قصد الظهريه لعدم الاشتراك في الحقيقة فلا يحتاج الى التعيين والقصد
الممزله عن غيره .

ولذا حكى عن الذكرى انه لو نوى فريضة الوقت اجزه عن نية الظهر او العصر
لمحصل التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك
فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل الوقت مختصا

بالاول ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزه وان كان في المشترك انتهى .
و هنا ما لا يكون اعتباره مقسما للنوع او مميزا للفرد كي يدل على اعتباره
العقل او النقل بل يكون اخذه من قبيل الاعتبارات الخارجة عن مدخليته للحكم كما
توجه الامر المتعلق بالطبيعة على فرد خاص فقال اعتق هذه الرقبة فانا نعلم ان المطلوب
هو تحقق نفس الطبيعة في الخارج والامر بالفرد ليس الالعدم امكان تحققها في الخارج
الا في ضمن فرد ما واعتبار الانار والفوائد القهرية المترتبة على ذبها من هذا القبيل
فلا دليل على وجوب اتيانها على فرض اخذها في المتعلق فضلا عما اذا لم يجعل فيه
وبالجملة لا يجب القصد والتعيين الا في المشترك المبهم وهو مفقود في المقام
بل لو قصد الوجوب قبل الوقت والندب فيه لم يضر لو لم يكن بقصد التشرية كما اذا
كان جاهلا بل وقع قصد الخلاف لغوا ووقع على ما هو الواقع .

ان قلت ان لازم ما ذكرت هو انه لو صلى العصر في وقت المختص بالظهر
كان صحيحا ظهرا ووقع قصد العصر لغوا اذا كان ذلك جهلا لاعمدا وتشرية .
قلت فرق بين قصد الظهريه والعصريه وبين الوجوب والندب فان الاول من قبيل
القيود المميزة للفرد والثاني من قبيل الاخير فان قوام الفرق بين الظهر والعصر بالقصد
والافاصل العمل مبهم مشترك فلو لم يقصد لم يقع فاذا قصد العصر كان مقتضى قوله
الصلوة على ما افتتحت وقوعها عصرا والفرض انها واقعة بتمامها في الوقت المختص
بالظهر فتبطل بخلاف قصد الوجوب والندب فانهما اوصاف واعراض لازمه للمعروض
لا ينفك عنه بعد تحققه فاذا تحقق اصل الصلوة بالقصد فلا جرم وقعت اما واجبة
او مندوبة فقصد الوجوب والندب نظير الزوجة للاربعه فالحق عدم الاشتراط موافقا
للمصنف في المعتبر قال فيه وفي اشتراط نية الوجوب او الندب تردد اشبهه عدم
الاشتراط الخ .
وقد يستدل للعدم بالاصل وبالسيرة وباطلاق الامر بالعبادات وتحقيق الجميع
في الصلوة انشاء الله .
(والقربة) اي كيفية النية ان ياتي بالعبادة قربة ولا اشكال فيه ولا خلاف وان

اختلف في معناها فهل هي عبارة عن قصد امتثال الامر و اطاعة المولى و انه تعالى ذات يستحق ويليق للعبادة بحيث لا نظر للعبد الى شيء من الثواب ولا الخوف من العقاب او هي عبارة عن الايمان بالفعل بداعي حسنه او كونه ذا مصلحة او لحصول القرب به تعالى فيكون المراد بها العلة الغائية فيقصد بالفعل حصول القرب لله تعالى والاقوى هو الاول لعدم الدليل على غيرها لولم يكن مضرا بداهة ان اكثرها مما يرجع الى العبد فيكون من المعاوضات المنافية للمقربة و يكون موجبا لانحطاط رتبة العبد بخلاف الاول فانه يدل عليه جميع ما دل على وجوب الاخلاص فتدبر .

(وهل يجب) في الوضوء (نية رفع الحدث) بعينه (او) نية (استباحة شيء مما يشترط فيه الطهارة) كذلك كما عن السيد او تخيرا بينهما كما في المبسوط والسرائر والتذكرة والمعتبر وغيرهم اوهما معا كما عن الحلبي والقاضي والراوندي وابني زهرة وحمزة اولاه فيه خلاف بين الاصحاب وينبغي ان يعلم اولاً ان محل النزاع بعد الاتفاق على خروج ما يجامع الحدث الاكبر كوضوء الجنب والحايض و ما يجامع المتطهر كالوضوء المتجدد هل يكون في خصوص الوضوء الذي يفعل للصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة سواء كان المشروط واجبا كالصلوة الواجب والطواف كذلك ومس الكتابة ام مستحبا كالصلوة المستحبة حتى تدور الصحة والبطالان مدار خصوصه اما غيره فصحيح مطلقا ولو لم يقصد او يعم لكل وضوء صادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير ما يشترط بالطهارة وان كانت شرطا لكمالها كقراءة القرآن والدخول في المساجد والسعي في حوائج المؤمنين مما يصح بدون الطهارة لكنها معها افضل بحيث لو لم يقصد رفع الحدث فيها لم يترتب عليها غاياتها بل كانت طهارة صحيحة بلا اثر او باطالة و انما يصح مع القصد فيرجع البحث الى ان القصد المذكور لو وقع كان مصححا لجميع الوضوءات الواجبة والمستحبة مطلقا ولو لم يقع يبطل كذلك بخلاف ما اذا قلنا بعدم الاشتراط فانه صح مطلقا وليعلم انه لو قلنا بالاول واختصاص النزاع بالوضوءات التي تفعل لما يشترط بالطهارة كان لازمه صحة غيرهما مما لم يشترط فيها قصد الاستباحة اولاً كما ان لازم الثاني كون صحتها في صورة القصد فالثاني اما صحيح مطلقا او فيما

إذا قصد واما القول ببطلانها وعدم كونها رافعا مطلقا ولو في صورة القصد فلم يظهر من احد ولكن الذي يظهر من الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر هو ان قصد رفع الحدث او الاستباحة مختص بالوضوء للافعال المشروطة بالطهارة بخلاف غير هافانها باطله مطلقا ولو قصد الرفع او الاستباحة .

وبالجملة قصد احدهما بصحة للوضوء الذي يفعل لما يشترط بالطهارة واما غيرها كالذي يفعل لدخول المساجد وغيرها فلم يكن وضوء وطهارة رأسا وانما يكون صورة وضوء فلم يكن بحيث يصححها القصد المذكور قال في المبسوط وكيفيتها ان ينوى رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي لا يصح فعلها الا بالطهارة مثل الصلوة والطواف فاذا نوى استباحة شيء من ذلك اجزاء لانه لا يصح شيء من هذه الافعال الا بعد الطهارة ومتى ينوى استباحة فعل من الافعال التي ليس من شرطه الطهارة لكنها مستحبة مثل قراءة القرآن طاهراً ودخول المسجد وغير ذلك فاذا نوى استباحة شيء من هذا لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب في هذا الباب وحكم المحدث سواء الا ان في حق الجنب في بعض افعاله يشترط الطهارة مثل الدخول في المسجد فانه ممنوع منه ولا يجوز منه الا بعد الغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فيه ارتفع حدثه واما الاجتياز فيه فحكم الجنب وحكم المحدث فيه سواء انتهى .

قال في السرائر ما لفظه ذهب شيخنا ابو جعفر في مسائل خلافه الى انه متى صلى الظهر والعصر بطهارة ولم يحدث وجدد الوضوء ثم صلى العصر ثم ذكر انه ترك عضوا من اعضاء الطهارة فانه يعيد صلوة الظهر ولا يعيد صلوة العصر .

وحكى عن الشافعي انه يعيد الظهر و في اعادة العصر قولان احدهما لا يعيد مثل ما قلنا اذا قال ان تجديد الوضوء يرفع الحدث والاخر انه يعيد اذا لم يقل ان تجديد الوضوء لا يرفع الحدث .

قال محمد بن ادريس مصنف هذا الكتاب والذي يقوى في نفسه وبقضيه اصول مذهبنا انه يعيد الصلوتين معا الظهر والعصر لان الوضوء الثاني ما استباح به الصلوة

ولا رفع الحدث و اجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الابنية رفع الحدث او نية استباحة الصلوة بالطهارة فاما ان توضح الانسان بنية دخول المساجد والكون على الطهارة او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له ان يكون في هذه المواضع على طهارة فلا يرتفع حدثه ولا يستباح بذلك الوضوء الدخول في الصلوة والى هذا القول والتحرير ذهب شيخنا ابو جعفر الطوسي (ره) في جواب المسائل الحليميات التي سئل عنها فاجاب بما حررناه انتهى .

وظهور قوله بنية دخول المساجد في انه قصد استباحة الدخول ولو استباحته بنحو الكمال ومع ذلك لم يرتفع حدثه وان هذا بعينه تعبير الشيخ مما لا يخفى على احد ويمكن ان يكون عبارة المبسوط بل السرائر ناظرة الى تفصيل في خصوص ما لا يتوقف على الطهارة بين قصد رفع الحدث وبين قصد الاستباحة والقول بالبطلان في الثاني لان الفعل بدون الوضوء مباح فقصد ما لا يلزم قصد رفع الحدث فلا بد فيها من قصد رفع الحدث وهذا هو الظاهر من شارح الدرر حيث حمل كلام الشيخ على هذا المعنى (ره) قال ما لفظه وتفصيل القول في هذا المقام ان يقال الاحتمالات في نية ما يكمل بالطهارة ثلاثة لانه اما ان ينوى استباحته او كماله او ينوى هو مطلقا دون قصد الاستباحة والكمال فان نوى الاول فالظاهر على مذهبه من اشتراط قصد الاستباحة او ما يستلزمه عدم الصحة وارتفاع الحدث به كما قال الشيخ في (ط) الخ .

ثم ذكر عبارة المنتهى الاتية ورده ثم قال و ان نوى الثاني فالظاهر الاجزاء وارتفاع الحدث به على ما زعموه من ان الوضوء لهذه الاشياء انما هو لاجل صدورها كاملة بالطهارة فهي انما يحصل برفع الحدث واما على ما ذكرنا سابقا من عدم ثبوت امثال هذه المقدمات فلا وحينئذ فكلام الشيخ وابن ادريس ان كان في هذه الصورة فلا وجه له وان كان مختصا بالاول كما هو الظاهر فحسن الخ .

وتحسينه على فرض اشتراط احد الامرين وهو في محله على هذا الفرض والا فهو (ره) ممن لا يشترط احد الامرين كما اشار اليه بعد العبارة المذكورة باسطر وغير بعيد ان تكون عبارة المنتهى ناظرة الى ما فهمه (ره) فان العلامة بعد ذكر ما يكون

الطهارة شرطاً لكماله ونقله قول الشيخ بعدم رفع الحدث بها علمه بقوله لأنه لم ينو رفع الحدث قال فيه لوني ما ليس من شرطه الطهارة بل من فضله كقراءة القرآن والنوم او كتابة القرآن او الاحاديث او الفقه او الكون على الطهارة قال الشيخ لا يرتفع حدثه لأنه لم ينو رفع الحدث ولا ما يتضمنه فاشبهه ما لوني التبريد الخ .

فان الشيخ وان علمه بان فعله ليس من شرطه الطهارة الا انه عبارة اخرى عن عدم قصد رفع الحدث فانه اذا لم يكن من شرطه الطهارة بل كانت شرطاً لكماله لم يكن قصد الاستباحة ملازماً لقصد رفع الحدث حتى يصح بل قصد امر الغوافالعدول عن تعليقه بما علمه ليس الا لأنه هو .

و بالجملة ظهور العبارتين في التفصيل بين الوضوء للأفعال المتوقف على الطهارة و بين غيرها والصحة في الاول اذا قصد رفع الحدث او الاستباحة دون الثاني قصداً ولا غير ففي صدرها وذيلاً فانه لم يفد في الذيل ما ينافي الصدر بل حاصل الذيل مساواة الجنب مع المحدث حكماً فيما لا يتوقف على الطهارة كالدخول في المسجد لا الجلوس فيه فانه للجنب ممنوع الا بعد الغسل فيرفع حدثه به لأنه يتوقف على الطهارة دون الاجتياز فانه مباح لهما ويكمل لهما بالطهارة وهو الغسل للجنب والوضوء للمحدث فلا يرتفع الحدث لهما بهما وهذا واضح والظاهر ان المحقق فهم منها هذا المعنى ايضاً قال في المعتبر لو نوى الجنب استباحة الاستيطان في المسجد او مس الكتابة ارتفع حدثه ولو نوى الاجتياز ففي ارتفاع حدثه التردد (الظاهر) الاول انتهى فان الظاهر ولو بقريئة ذكره بعد فرع الثاني الذي هو ما افاده الشيخ من عدم رفع الحدث فيما لا يشترط فيها الطهارة ونقله لقول الشيخ هو انه عين ما افاده الشيخ في الذيل من حكمه بالتسوية بين الجنب والمحدث والظاهر ان وجه ترده ايضاً لاجل حكم الشيخ بعدم ارتفاع الحدث بل فهم من صدرها ايضاً ما هو الظاهر منها من التفصيل حيث انه اشترط فيما يتوقف على الطهارة قصد الرفع او الاباحة وحكم بوحدهما اولاً ثم ذكر ما لا يتوقف ونقل عن الشيخ القول بعدم رفع الحدث ثم قال ولوقيل يرتفع حدثه كان حسناً لأنه قصد الفضيلة وهي لا تحصل بدون الطهارة قال في المنتهى بعد

حكمه بارتفاع الحدث فيما اذا نوى الجنب الاستيطان في المسجد او قراءة العزائم او مس كتابه القرآن ما لفظه اما لو نوى الاجتياز ففي ارتفاع حدثه اشكال نص الشيخ على عدمه انتهى ومن ذلك ظهر فساد ما فهمه الشيخ في طهارته قال بعد العبارة ما لفظه فان بعض الفحول وان فهم منه ان مراده ان الوضوء الذي يتوضأ للصلاة لا بد من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء لكن هذا مناف لتسوية حكم غسل الجنب مع الوضوء فان الغسل للاجتياز في المسجد ان ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول به في المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لا مشروعاً غير رافع للغسل للاجتياز عنده نظير الوضوء لقراءة القرآن الخ .

وحيث زعم قدس سره صحة الغسل بل كان وضوحه بمثابة لا يمكن القول بعدم رفع الحدث به كما هو كذلك والفرض ان الشيخ حكم بالتسوية بينه وبين المحدث من طهارتهما فلازمه صحة وضوء المحدث فيكون قرينة على صرف ظاهر الصدر ولا يخفى ظهور العبارة فيما فهم بعض الفحول وان مطلق الوضوء عنده غير رافع نعم يمكن ارادة ما فهم منه المحقق الخوانساري من ان وجه الفساد فيما لا يتوقف على الطهارة هو قصد الاستباحة فانه لا يلزم قصد رفع الحدث اذ الاستباحة حاصلة فيرجع البحث الى ان الفساد فيها لاجل عدم قصد رفع الحدث فيكون جميع الوضوءات قابلة لرفع الحدث اذا قصد فيكون الغرض من التفصيل وجعلها قسمين هو ان الافعال المشترط فيها الطهارة يكفي فيها احد القصدين فان قصد الاستباحة فيها مساوق لقصد رفع الحدث بخلاف ما ليس من شرطها الطهارة فان قصدها لا يلزم لقصد الرفع فلا بد فيها من قصد الرفع ولذا علل العلامة عدم رفع الحدث بانه لم ينو رفع الحدث كما عرفت .

وبالجملة لا اشكال في فساد هذا القول فان الوضوء الصادر من المحدث للدخول في المسجد الخالي من قصد احدهما فضلا عما اذا قصد اما يقع فاسداً او بلا اثر مطلقاً اربصح ويترتب عليه جميع آثار الطهارة ومنها الدخول في الصلاة او في خصوص ما فعل له بحيث اذا ترتب عليه اثر المقصود ارتفع بنفسه فاذا توضأ للقراءة وقرء يكون ارتفاع القراءة بمنزلة الحدث فهو الاول كما ترى ووضح فساداً هو القول بعدم ارتفاع الحدث بغسل الجنابة للاجتياز فحينئذ ان كان مذهبهما ما هو الظاهر من العبارة

فهو في غاية السقوط وان كان المقصود ان ذلك لاجل عدم القصد كى يرجع البحث الى ان مطلق الوضوء يشترط في رافعيته قصد الرفع او الاستباحة فله وجه بل لامناص عن صرف العبارة الى ما فهمه المحقق العوانسارى لاستبعاد اسناد عدم صحة الوضوءات المستحبة او صحتها صورة الى مثل الشيخ مع احاطته على جميع الروايات المصرحة بان الوضوء لمثل دخول المساجد طهورا او كان بمنزلة من في الصلوة مما لم يحدث ولمثل الكون على الطهارة بانك ان استطعت ان يكون على طهارة النخ .

و غير ذلك مما ظاهرها حصول الطهارة المقابلة للمحدث فحينئذ يؤل النزاع الى اشتراط قصد رفع الحدث او الاستباحة مطلقا وعدمه غاية الامر في غير ما يتوقف على الطهارة حيث كانت الاستباحة حاصلة وقصدتها لغوا فهي غير كافية بل يتعين الاخر .
وكيف كان فالحق عدم الاشتراط مطلقا فانها اثران مترتبان على الشيء قهرا وفائدتان حاصلتان على الوضوء لامحالة ومثل هذه الفوائد لا يكون داخلها في الشيء فكما ان الجلوس على السورير مما يترتب عليه و ليس للقصد دخلا في جعله و صنعه كذلك الاحكام الشرعية وفوائدها فالاثار المترتبة على الاشياء تكوننا او تشرعها مما يترتب عليها قصدا ولم يقصد بل بعد جعل الشارع شيئا اثر للشيء يكون ذلك الشيء اثرا عقليا لذلك الشيء فكما لا ينفك الزوجية عن الاربعة بعد تحققها كذلك لا يمكن انفكك رفع الحدث او استباحة الصلوة عن الطهارة والفرق ان الاول يكون كذلك تكوننا والثاني بجعل الشارع والاشترط انما نشأ لتوهم انهما او احدهما تعيينا او تخييرا من قيود المميزة للوضوء بحيث لو لم يقصد لما تحقق المأمور به وهو وهم محض بل هما حكمان مترتبان على نفس الوضوء وهو المأمور به بل لو فرض زعم المكلف عدم الترتب كما اذا خال كونه جنبا فتوضأ قاصدا عدم الرفع والاستباحة لترتب عليه كما في الجواهر وتوهم ان الوضوء مشترك بين الرافع وغيره ولا يتميز الا بالقصد في غير محله فان الاشتراك لم يكن في زمان واحد بل احدهما في حال غير قابل للرفع كالجنابة والحيض والاخر في حال قابل له ولقد اجاد الشيخ في طهارته حيث قال في مقام عدم وجوبهما للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ماعدى مشخصاته و غايته ولا شيء منهما

غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذى امر به لامن الوجوه التى يقع الوضوء عليها حتى يجب اخذه قيما للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله تعالى فالوضوء المعين الماتى به قربة الى الله تعالى رافع للمحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للمحدث او المبيح للصلوة ماتى به قربة الى الله الخ .

والقول بانہ لولم ينولم يقع المأمور به مصادرة واضحة والحاصل لزوم قصدهما بعد الفراغ عن دخلهما فيه وهو اول الكلام والفرض انه لم يدل عليه دليل ولقد اجاد ابن طاووس فى البشرى قال على ما حكى عنه انى لم اعرف نقلا متواترا ولا احادا يقتضى القصد الى رفع الحدث او استباحة الصلوة الخ .

والحاصل ان عدم التعرض لامثال هذه الابحاث اولى واجدر فكيف يمكن وجوب احدهما تعيينا او تقييما مع عدم الاشارة اليهما فى الاخبار مع كثرة الابتلاء به وعدم امكان العلم بهما غالبا للغالب ولذا قال فى الجواهر وانى للاعوام ومعرفة الفرق بين رفع الحدث والاستباحة او عدمه انتهى .

ولو سلم لخال عن الفائدة ايضا بناء على ما عرفت من كفاية الداعى اذ ليس الداعى للمتوضى الا رفع الحدث او الاستباحة بل لا يضر قصد خلافهما لو لم يؤد الى التشريع المعزم الموجب للمبطلان فقد ظهر من جميع ذلك ان (الاطهر) عندنا وعند المصنف فى الكتاب (انه لا يجب) خلافا له فى المعتبر احتج المشتراط لخصوص قصد الاستباحة او احدهما لزعم اتحادهما ومأل الاستباحة الى رفع الحدث وبالعكس او كليهما لتغايرهما وانفكاك كل منهما عن الاخر فيجب قصدهما معا بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم تقريبه ان الوضوء للصلوة فيجب قصد استباحتها كما لو قيل اذالقيت الاسد فخذ صلاحك فكما ان اخذ الصلاح لملاقاة الاسد كذلك الوضوء .

وفيه ان كون الوضوء للصلوة مسلم الا انه لا يقتضى كون قصدتها داخلا فى قوامه وبالجملة ظاهر الاية كون الصلوة متوقفة على الوضوء وانه مقدمة لها ومن المعلوم

ان الغرض من المقدمة هو القدرة على اتيان ذبيها وهو حاصل بنفس ذات المقدمة فلو كان اللزوم هو اتيانه بقصد استباحة الصلوة يرجع الى لزوم قصد التوصل الى ذبيها فيها فليست المقدمة هي ذات الفعل بل هي التي قصد التوصل بها الى ذبيها وقد تحقق بطلانه في محله بداهة ان الغرض فيها هو امكن الاتيان بذبيها وقد امكن بمجرد تحققها قصد التوصل بها الى ذبيها او لا ترتب عليه ذبيها او لا كان له ارادة اتيان ذبيها او لا فان جميع ذلك من الفوائد المترتبة على المقدمة لا ان قصد المذكورات من قيودها وشرطها بحيث لو لم يقصد التوصل بها الى ذبيها لما وقع بصفة الوجوب اذ هو واضح البطلان بعد بداهة حكم العقل بكون المتصف على صفة الوجوب هو الذات لاهي بقصد التوصل فليس اللزوم في المقدمة الاذاتها فان الغرض منها هو التوصل الى ذبيها والتمكن من اتيانها وهو حاصل جدا غاية الامر حيث كان الوضوء من بين المقدمات امراً عبادياً بمعنى ان مقدميته ليست الا اذا اتى بعنوان العبادة والا لما اوتى بها لزم ان يؤتى قربة بخلاف سائر المقدمات التوصلية فلا يشترط فيه اكثر من قصد القربة ولاجل ذلك يترتب على فعله الثواب مع ان الامر المقدمي لا يترتب على اتيانه الثواب ولا على تركه العقاب وتحقيق الجميع في محله .

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان من اشترط في المقدمة وجوب قصد التوصل بها الى ذبيها لازمه اشتراط قصد الاستباحة فالقول بالاشتراط هناك مع الذهاب الى عدم وجوبه في المقام مما لا يلائمان والشيخ مع ذهابه الى وجوب قصد التوصل الى ذبيها في المقدمة على ما نسب اليه ذهب في طهارته في المقام الى عدم وجوب قصد الاستباحة فتأمل .

فتلخص انه لم يشترط في صحة الوضوء قصد الرفع او استباحة الصلوة بل يترتب عليه الاستباحة بل الواجب او المستحب نفس الوضوء وترتب الصلوة عليه مستحب اخر وبالجملة الوضوء بنحو الاطلاق ليس على قسمين رافع وغيره بل الجميع واحد وهو نفس الفسلات والمسحات قربة ولازمه انه يترتب عليه الرفع او الاستباحة .

و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه الروايات الواردة الدالة على استحباب الكون

على الطهارة والدخول في المساجد وغير ذلك .

منها ما في حديث القدسي من قوله من أحدث فلم يتوضأ فقد جفاني و من أحدث و توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني و من أحدث و توضأ و صلى ركعتين ولم دعاني فقد جفاني و من توضأ و صلى و دعاني ولم اجبه فيما سئلني من امر دينه و دنياه فقد جفوته و لست برب جاف و لا يخفى ظهوره في استحباب الوضوء عقيب الحديث قصد الصلوة بعده اولاً ترتب عليه اولاً فالمستحب نفس الوضوء و وقوع الصلوة عقيبه مستحب اخر و انه بمجرد الوضوء يترتب عليه رفع الحدث و الا لم يصح الصلوة فالحديث ظاهر في ان الماهية التي اذا اراد الصلوة معها تصح و يبيح له اتيانها هي نفس الغسلات و المسحات قرينة لا غير و انه بنفس التحقق ارتفع الحدث و يباح له الصلوة و غيره مما هو مشروط بالطهارة .

و منها ما عن الامالي من قوله وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ بانس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك و ان استطلعت ان تكون بالليل و النهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيداً و منها ما هو المحكى عن الفقيه مرسله من ان بيوتى في الارض المساجد فطوبى لعبد يطهر في بيته ثم زارنى .

و منها ما عن على عليه السلام من ان من احسن الطهور ثم مشى الى المسجد فهو في الصلوة ما لم يحدث و غير ذلك من الاخبار و ظهورها في رافعيته للحديث مما لا يخفى على احد و لو لم يقصد رفع الحدث فضلاً عما اذا قصد بل ظاهر الاخير انه ليس عليه حدث فعلاً الى ان يحدث ثانياً في مجرد تحقق الوضوء بقصد القرينة ارتفع الحدث الى ان يتحقق الحدث ثانياً ثم ان مقتضى ما ذكرنا من عدم اشتراط قصد الرفع او الاستباحة هو صحة الوضوء تجديدياً و انه لو بان خلافه لصح معه الصلوة اذ قد عرفت ان الامر ان مترتباً عليه قهراً بحكم الشارع قصد بهما المتوضى اولاً فاذا كان المكلف محدثاً واقفاً و لكن لا يعلم بحاله ارتفع حدثه بمجرد الوضوء نعم لا يكون صحيحاً عند القائل باشتراط قصد هما تعييناً او تخييراً فان المتوضى تجديدياً حيث زعم نفسه متطهراً مبيحاً له الصلوة فلا يقصد احدهما فالزامه بطلانه و العجب من المصنف فانه في المعبر ذهب

الى اشتراطهما مع ذهابه الى صحة التجديدي ايضاً (ولا يعتبر النية في طهارة الثياب) بل ولا المباشرة بل حصلت ولو باطارة الريح ونحوها (ولا غير ذلك) الثياب (مما يقصد به رفع الغيبث) بلا خلاف ولا اشكال وان كانت شرطاً لكمالها وبها يصير المغسول افضل واكمل ويثاب عليه بمقدار خلوصه (ولو ضم الى نية التقرب ارادة التبريد او غير ذلك كانت طهارته مجزية) قال في المدارك هذا الاطلاق مشكك والتفصيل ان الضميمة اما ان تكون متنافية للقربة كالرياء او لازمة للفعل كالتبريد والتسخن والضميمة الاولى مبطللة للعبادة عند اكثر علمائنا لانها متنافية للاخلاص ويحكي عن المرتضى ان عبادة الربا تسقط الطلب عن المكلف ولا يستحق بها ثواباً وهو بعيد وفي الثانية قولان اشهرهما الصحة لعدم منافاة الضميمة لنية القربة فكان كنية الغازي القربة والغنيمة انتهى. قال في الذكري لو ضم الى النية منافياً فالاقرب البطلان كالرياء والندب في الواجب لان تنافي المرادات يستلزم تنافي الارادات وظاهر المرتضى الصحة بمعنى عدم الاعادة لا بمعنى حصول الثواب ذكر ذلك في الصلوة المنوى بها الرياء وهو يستلزم الصحة فيها وفي غيرها مع ضم الرياء الى التقرب ولو ضم اللازم كالتبريد قطع الشيخ وصاحب المعين بالصحة لانه فعل الواجب وزيادة غير منافية ويمكن البطلان لعدم الاخلاص الذي هو شرط الصحة وكذا التسخن والنظافة انتهى.

قال في مصباح الفقيه بعد بيان الوجوه بل الاقوال اقويها التفصيل في المباح بين ما اذا كانت الضميمة مقصودة بالاصالة او بالتبع فيصح في الثاني دون الاول ومن المحتمل قريباً كما عن كشف اللثام تزيل اطلاق القائلين بالصحة مطلقاً او بالفساد مطلقاً الى هذا التفصيل واما الضميمة المحرمة فلا تأمل في افسادها للعبادة الى ان قال واما الراجح شرعاً فلا اشكال في قصد مطلقاً النخ.

ولا يخفى ان الضميمة اما مباحة او محرمة ولا اشكال في الصحة فيما اذا كانت راجحة كالوضوء مع قصد التعليم ايضاً والتكبير للاعلام واطالة الركوع لدرك المأمومين لركوع الامام وغير ذلك وكذا في المباحة كالتبريد والتسخن بل ظاهر جماعة كالصنف في الكتاب هو الاطلاق تابعة كانت الضميمة او مستقلة فانها كما افيد زيادة

لازمة فان لازم الماء البارد التبريد والحرارة التسخين قصد اولم يقصد هذا مضافا الى ان الامر في مثل التبريد والتسخين سهل جدا فانهما مقتضى التخيير في افراد الكلى المأمور به والكلام فيما كانت الضميمة دخيلة في اصل الفعل .

و بالجمللة المستفاد من ادلة الخلو هو عدم الشرك الجلى والخفى وكون العمل بتمامه لله تعالى من دون نظر الى احد من مخلوقاته فهى ناظرة الى عدم التوجه الى المخلوقات فاذا فرض ان المكلف يتوضى لله فقط رآه الناس اولاً لكن لو لم يكن الماء بارداً فى الصيف او حاراً فى الشتاء لم يتوضأ كان وضوءه صحيحاً فالمعيار هو ان لا يكون فى عمله ناظراً الى المخلوقات اصلاً فحينئذ يكون العمل صحيحاً ولو كان بعض الدواعى موجبة لتقوية الامتثال فلو كان الامتثال بمثل بعض الدواعى مضراً فيلزم بطلان العمل اذا اتاه بداعى الخوف من النار او الشوق الى الجنة اذ ليس امر بعض هذه الامور الا كالخوف منها والشوق اليها بل يكون نظير انذار الانبياء و ابشارهم فربما لا يكون الشخص ممتثلاً بدونهما فتأمل فاذا لم يكن هذه الضمانم مضراً فلم يضر ما هو راجح شرعاً كالوضوء بقصد التعليم او مباح كالتبريد ونحوه واما اذا كانت محرمة فلاشكل فى افسادها العبادة بمقتضى الايات والروايات اما الايات كقوله تعالى وما امرنا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين و قوله فاعبدوا الله مخلصين له الدين و قوله فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً و قد فسرها رسول الله ﷺ بانه من صلى مرة الناس فهو مشرك .

واما الروايات فمنها رواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام يجاء بالعبء يوم القيامة قد صلى فقال يارب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له هل صليت لي قال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار الخ .

منها رواية السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال النبى ﷺ ان الملك ليصعد بعمل العبد ميتهمجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها فى سبعين فانه ليس اباى اراد بها .

ومنها ما عن سكونى ايضاً عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ سيأتى

على الناس زمان تخبث سرائرهم وتحسن فيه علايتهم طمعا في الدنيا لا يريدون به ما عند ربهم يكون دينهم رياء لا يخالطهم خوف بعمهم الله بعقاب فيدعونه دعاء الغريق فلا يستجيب لهم .

وهنا ما عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آباءه (ع) ان رسول الله ﷺ سئل فيما النجاة غدا فقال انما النجاة في ان لاتخاذوا الله فيخدعكم فانه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الايمان ونفسه تخدع لو يشعر قيل له فكيف يخادع الله قال يعمل بما امره الله ثم يريد به غيره فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله ان المرعى يدعى يوم القيمة باربعة اسماء يا فاجر يا كافر يا غادر يا خاسر حبط عملك وبطل اجرک فلا خلاص لك اليوم فالتمس اجرک ممن كنت تعمل له ولا يخفى ظهور الادلة في بطلان العمل الواقع رياء في عدم الفرق في ذلك بين كون تمام العمل للغير او بعضه فالظاهر منها هو ان العمل بمجرد دخول رضى الناس فيه صار حراما وغير عبادى فلا يكون عبادة ومن ذلك كله ظهر فساد ما عن المرتضى من القول بعدم الافساد وسقوط التكليف ولولم يكن عليه ثوابا .

والحاصل انه لاشكال في البطلان اذا حصل الرياء من اول العمل وانما الاشكال فيما اذا تحقق في الاثناء فانه تارة عرض قصد الرياء من غير اشتغال بجزء من الفعل ثم رجع عن قصده وتاب واخرى اشتغل بالجزء رياء ثم رجع وتاب واعاده ولا اشكال في الصحة في الاول لعدم الاتيان بشيء رياء بل الثانى اذ غايته فساد الجزء والقرض تداركه في المحل وقياسه بالحدث المبطل رأسا مع الفارق والقول بانها مستلزم للزيادة العمدية مبنى لعمومه لمثله وهو اول الكلام فانه لو اتى بجزء فاسد عمدا لزم الصحة او لجهله او غفلته فيعلم في الاثناء او توجه به فتداركه لم يكن ات بالزيادة العمدية ولو سلم لم يكن مضرا والا يلزم على القائل به قطع الصلوة وهو كما ترى فليس امر الرياء حينئذ الا كأمره ويزيده بطلانا ما اذا لم يعلم بفساد الرياء فتوجه في الاثناء فتدارك ما اتى به رياء والقول بالفصل بعيد جدا وادضح فسادا ما اذا كانت الاجزاء غير مرتبطة .

ان قلت ان الرياء صادقة حينئذ بلا اشكال فتجري ادلته .

قلت ان المسلم منها هو وقوع العمل بتمامه رياء او جزء غير متدارك منه واما بعد التدارك فصدق الرياء غير معلوم ولو سلم فكونه رياء مبطلا غير معلوم فمن المحتمل كون البطلان معلقا على عدم التدارك وهذا كاف في حرمة الابطال ورفع اليد عنها بل قبل طرد ذلك يحرم علينا قطعها فنشك بعده مع تداركه فيستصحب الحرمة والقول بان ابطالها فرع صحتها مصادرة بل يكفي استصحاب الصحة بتقريب ان يقال ان تلك الصلوة لها اهلية الصحة لو ضمت الاجزاء الباقية الى السابقة فنشك فيها بعد طرده فالاصل بقاء اهليتها لها فتأمل .

فانه ربما يجري في مثله بعض المناقشات المذكورة فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب وتمام الكلام في محله ثم لو سلم بطلان الصلوة بذلك فلا يجري فيما لم يكن الاجزاء بهذه المثابة من الارتباط ففي المقام اذا وقع غسل اليد رياء و اعاده فلا يبعد الصحة وكذا في نظائرها .

ولكن اللازم مع ذلك هو اتمام هذا العمل ثم اعادته لثبوت احتمال صدق الرياء في العبادة بمجرد وقوعه في بعض اجزائها .

(ووقت النية عند غسل الكفين) المستحب في الوضوء لانه اول اجزاء الوضوء التام الكامل (ويتضيق عند غسل الوجه) هذا بناء على كون النية عبارة عن الارادة التفصيلية التي يعبر عنها بالاخطار و اما بناء على كونها الداعى فيكفى صدور الفعل بهذا الداعى كيف ما اتفق توضيح ذلك ان الفعل الاختياري موقوف على الارادة الموقوفة على تصور الفعل وتصور فوائده وغاياته ثم التصديق بهذه الفوائد حتى يحصل له الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحوه و هذا مما لا اشكال في لزومه سواء كان الفعل من العبادات او المعاملات والفرق انه في العبادات كان التصور والتصديق بعنوان اطاعة وامتثال امر المولى بخلاف غيرها وبدون هذه الارادة لا يصدر فعل من الافعال الاختيارية من احد اصلا وهذا مما يشهد به العقل السليم فان كون الارادة جزء الاخير من العلة التامة مما لا كلام فيه الا ان المراد تارة يكون كالارادة امرا بسيطا يتحقق بتمامه

وكماله في الخارج بمجرد الإرادة و أخرى يكون امرا ممتدا تدريجيا اما بحسب نفسه او بحسب متعلقاته بدهاة ان الحركة الى مكان امر تدريجي الحصول وكذا الصلوة و من المعلوم ان الارادة في الامور الممتدة التدريجية بعد اتصاف اول جزء منها بها تذهب عن الذهن بهذه المرتبة من التفصيل و تبقى اثرها في الذهن باقيا الى بقاء العمل فليس بعدان الادل الارادة اجمالية ارتكازية ناشئة من ارادة تفصيلية اولية ضرورة انه عند ارادة تكبيرة الاحرام اذا تصور الصلوة و فوائدها و اخطارها بالبال ثم كبر مقارنا لهذه الارادة التفصيلية ارتفعت عن الذهن بادنى توجه نحوشى، فلا يمكن بقائها بهذا التفصيل في اجزائها الباقية فلم يبق في النفس الا اجمالها فمراد من قال بانها الصورة المخطرة بالبال انه لا بد لكل فعل من مقارنته لهذه الارادة التفصيلية بحيث يكون اول الفعل مقارنا لتصوره و اخطاره بالبال بان يحدث نفسه و يقول في ذهنه اصلى صلوة الظهر لله تعالى مثلا و مراد من اكتفى بالداعى كفاية صدور العمل عن نفس هذه الارادة اجمالية الارتكازية الحاصلة من الارادة التفصيلية السابقة لاول ما يتعلق بهذا العمل فكما يكفى تحققه في الاثناء لعدم امكان استدامتها حقيقة يكفى حصولها في اول العمل فاذا امر المولى عبده بشراء اللحم تعبدوا بقصد امتثاله لا يمكن القيام عن محله و لبس ثيابه لشراؤه بدون الارادة التفصيلية الا انه حيث كان له مقدمات و معدات و يحتاج الى الدخول في السوق و المشى الى دكة الذابح فلاجرم قد لانكون الارادة التفصيلية السابقة باقية حين الشراء فيشتري بنفس الارادة السابقة الباقية في الذهن بحسب ارتكازه و فطرته فهذا هو المراد بالداعى وقد تكون باقية بهذا التفصيل و بالجملة قد يكون المكلف متوجها ملتفتا الى ارادته بحيث يحدث نفسه بها وقد يغفل عنها و يفعل الفعل من دون توجه الى ارادته فالفعل في الصورتين مشتقلا على الارادة التفصيلية و بدونها لا يصدر الا انه في احدى الصورتين يتوجه اليها و يحدث نفسه بها بخلاف الصورة الاخرى فالصورة الاولى يزيد على الثانية بالخطور بالبال و حديث النفس مع اشتمال كليهما على الارادة التفصيلية فالحق انه لا يجب اكثر من الداعى .

قال المحقق الخراساني في فقهه والمراد بالداعي هنا هو الارادة المنبثثة عن تصوره بفوائده ومفاسد تركه والتصديق بذلك فالصورة المخطرة كسائر المبادئ الاختيارية وان كانت لا بد منها عقلا في حدودها كما لا يخفى الا انها قبل العمل غالباً بمدّة على اختلاف الاعمال فيها، بوجوه لا تخفى وهذه الارادة المنبثثة منها القائمة بالنفس المحركة له نحو العمل لانكاد تحدث ثانياً مقارنة له وان تصورهما ثانياً في هذا الحال لاستحالة حصول الحاصل فالنزاع في ان النية المعتبرة هل هي تلك الارادة المنبثثة منها التي لا بد منها في كل فعل اختياري عبادة كان او معاملة غاية الامر انه لا بد في العبادة ان تكون منبثثة عن داعي قربي الهى بخلاف المعاملة او هي تصور العمل واخطاره مضافاً الى تلك الارادة في العبادات الخ .

قال شيخنا الاعظم في طهارته ما لفظه توضيح محل الخلاف انه لا خلاف بين العقلاء في ان الفعل الاختياري لا بد وان يسبقه متصلة به ارادة باعثة عليه منبثثة عن تصوره مشتملة على منفعة او دفع مضرّة ثم لافرق بين الجزء الاول من الفعل وماعداه من الاجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلاً اختيارياً كالكل الا انه يكفي في اتصاف ما عداه بكونه امراً اختيارياً بما يبقى مر كوزاً في الذهن من التصور والقصد المنفصلين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل اولا وان شئت فسمه ارادة متصلة تستمر الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي (قده) في التجريد والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات و ارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق المعد لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها .

الى ان قال بعد ان مثل بشراء اللحم والصلوة فالخلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبثثة عن تصور الفعل و غايته المقارنة لاول الجزء المفقودة فعلاً فيما عداه وان كان حكماً مستداماً على ما يأتي من تفسير الاستدامة الحكمية او انها اعم منها ومن ذلك الامر المر كوز في الذهن المعبر عنه في لسان المتأخرين بالداعي الى الفعل والباعث عليه الذي هو ايضاً من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسي

الى ان قال ويمكن ان يجعل خلافهم بعد اتفاقهم على كون النية هي الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المأمور به او يكفى مقارنتها لما يتعلق به بما يعد معه فعلا واحدا انتهى .

موضع الحاجة قال في شرح الدروس عند بيان الاستدامة الحكمية ما لفظه اعلم ان الحركات الصادرة عنا بالاختيار انما يصدر بعد تصور الفعل والغاية والضرورة قاضية بان كثيرا ما تغفل في اثناء الحركة عنهما ومع ذلك يصدر تلك الحركة الى ان قال وظ ايضا ان الحركة التي يصدر بعد حصول الشوق والارادة المسماة بالاجماع الناشئين من تصور النفع والغرض لتلك الحركة انما يطلق عليها في العرف انها صادرة بالارادة لتلك الغرض والنفع و ان ذهل المتحرك في اثناءها عن تصور الفعل والنفع لكن يكون بحيث لو رجع الى نفسه لاستشعر به ما لم يحدث له ارادة اخرى لاصداره تلك الحركة ناشئة من تصور نفع وغرض اخر واذا تمهد هذا فنقول غاية ما ثبت سابقا انه لا بد في الوضوء من صورة ممتازا عما عداه وان يكون الغرض منه امتثال امر الله وطلب مرضاته فاذا تصورنا الوضوء بالوجه الممتاز وتصورنا ايضا النفع الحاصل منه من الامتثال وقربه تعالى وانبعث من ذلك ارادة محررة للاعضاء فعلى المقدمة السابقة انما يصدق على ذلك الوضوء في العرف انه صادر بالارادة لغرض الامتثال والقربة وان ذهلنا في اثناءه عن تصور الغرض منه ما لم يحدث في الاثناء ارادة محررة للاعضاء للاتيان ببعض افعاله ناشئة من غرض اخر فيلزم ان يكون ذلك الوضوء صحيحا مخرجا عن العهدة لما علمت من عدم لزوم شيء اخر على المكلف سواء فظهر بما ذكرنا ان القدر الواجب انما هو عدم ارادة مخالفة للارادة الاولى فيجب ان تفسر الاستدامة الحكمية به واعلم انه على هذا يرد اشكال على قولهم بوجوب مقارنة النية لاول الوضوء اذ كما يجوز صدور الفعل في هذا الزمان والضرورة حاكمة ايضا بوقوع هذا الغرض عند ملاحظة حال الافعال فحينئذ يجوز ان يصدر الوضوء لغرض الامتثال والقربة باعتبار تصوره وتصور ذلك الغرض في الزمان السابق فيلزم ان يكون ذلك الوضوء ايضا صحيحا لما عرفت من عدم لزوم شيء على المكلف زائدا على هذا المعنى فبطل القول

المذكور انتهى .

قال في الحقائق ما نصه لا يخفى على المتأمل انه ليست النية بالنسبة الى الصلوة الاكغيرها من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضربه ومجيئه ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه فعل من هذه الافعال الا مع قصد ونية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة والاسباب الحاملة له على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتسير له الا بتحويل النفس عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من عقل هذا المعنى من الافاضل كما قدمنا نقله عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة فعل من هذه الافعال يحصل له عسر في النية والاشكال والاصح والافكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك مما اعتبره في ذلك الحال مع ان فعله واقع بنية وقصد مقارن البتة وحينئذ فاذا كانت النية انما هي عبارة عن هذا القصد البسيط الذي لا تر كيب فيه بوجه ولا يمكن مفارقتها لصاحبه بعد تصور تلك الاسباب الحاملة على الفعل الا بعد الدخول في الفعل فكيف يتم ما ذكره من معاني المقارنة المقتضية للتركيب وحصول الابتداء فيه والانتفاء بامتداده بامتداد التكبير وانحصاره بين حاصرين من الهمزة والراء الى غير ذلك من التحزبجات العربية من الدليل والتمحلات الخارجة عن نهج السبل الموقعة للناس في تيه الحيرة والالتباس والوقوع في شباك الوسواس الخناس انتهى .

والحاصل لا يتوقف الفعل الاختياري على اكثر من داعي منبعت نحو الفعل فحينئذ لا معنى لكون وقتها عند اول جزءه من غسل الوجه فانه يتم على كونها الاخطار وقد ظهر الفرق بينهما قال في برهان القاطع و بهذا التقرير ظهر لك حقيقة النية على القولين فانها على القول بالداعي هي مجرد وجود الارادة وعلى القول بالاخطار هي الارادة حال كونها منخورة ويتعد القولان في مبدئه تحقق النية اذ لا يمكن احداث العزم والارادة من غير التقات قطعا ويفترقان في امرين مهمين احدهما عند الدخول في العمل فعلى القول بان حقيقتها الاخطار لا يصح الدخول الا مع الالتفات الى قصده للفعل مع

صائر اجزاء النية اذ لا يتحقق الدخول مع النية الا به و على القول بالداعى لا يلزم الالتفات الا حين احداث القصد ولا بأس بان يحدثه في اول التشاغل بالمقدمة المرتبطة بالعمل الخ .

قال في المستند بعد اعتباره الداعى ما لفظه و لتوضيح الفرق بينهما و تحقيق الحال في المعتبر منهما نقول ان من يسافر الى الكوفة لتحصيل نفع لا بد ان يتصور اول الكوفة في النفع و حصوله فيها و توقفه على المسافرة اليه فاذا حصلت تلك التصوات يحصل للنفس حالة تبعث الاعضاء والجوارح على المسافرة اليها و هذه الحالة هي المعبر عنها بالداعى والباعث وهي قد تحصل للنفس من غير التفاتها اليها والى انها الباعثة و قد يكون ملتفة اليها فيتصور و ينتقش في باله ان يسافر الى الكوفة لاجل النفع وذلك التفات والتصوير هو الاختطار انتهى .

ولا يخفى ان هذه العبائر ونحوها وان كانت لها اختلاف يسير الا انها ناشئة من جهة اختلاف التعبيرات والا فالكل يرجع الى معنى واحد وكيف كان فلا يجب ازيد من الداعى هذا .

(و) قد ظهر من هذه العبارات امران الاول انه لا يكون الفرق بين الاختطار والداعى بمجرد العلم وعدمه خلافا لصاحب الجواهر فزعم (ره) ان الفرق بينهما ذلك وان الاختطار عبارة عن العلم بالخطور بخلاف الداعى قال فيه في مقام بيان ان المراد من النية الواجبة هل يكون الاختطار او الداعى ما لفظه وحاصل الفرق بين القول بالاختطار والداعى اما بان يقال ان الاول يؤل الى ايجاب العلم بالخطور وقت الفعل بخلاف الثاني فانه يكتفى بالخطور من دون علم والتفات للذهن وما عساه يظهر من بعضهم من انه بناء على الداعى يكتفى بوجوده وان غاب عن الذهن حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء والاستدامة مما لا ينبغي الالتفات اليه ويقطع بفساده وكيف يعد مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا ومقصودا انتهى .

وفيه ان كلمات الفريقين خالية عن القيد بل لم يفهم منه ذلك فالحق الذى ينبغي الالتفات اليه ما ذكره في قوله و ما عساه ومعيار صدق المنوى نفس العزم السابق

الذى لولاه لم يفعل وغيابه عن الذهن اجمالا غير ملازم لغيابه رأسا بل باق في الذهن ولو بنحو الاجمال وهو كاف في صدق المنوى عليه والحاصل على الداعي لاخطور عند الايمان اصلا لانه كان ولا يعلمه والا يلزم على القول بالاخطار بطلان عبادة من اخطرها عند الايمان من غير توجه به فملخص الفرق انه على القول بالاخطار لا بد من الخطور بالبال عند الفعل بخلاف الداعي فان الخطور الاول الذى انبعثه كاف ولو لم يبق حين العمل بنحو التفصيل .

قال الشيخ في الطهارة بعد ذكره لعبارة الجواهر ما لفظه ولا اجد لما ذكره من الفرق بين القولين محصلا وليت شعري هل اعتبر القائل بالاخطار العلم بالخطور واعتبر القائل بالداعي الخطور ومتى فرق القائل بالداعي بين غيبة الداعي عن الفعل او غيبة نفس الفعل النخ .

الثانى انه قد ظهر من ذلك انه لا (يجب استدامتها حكما الى الفراغ) وانما تجب على الاخطار فانه عليه حيث لا يمكن بقائها حقيقة فلا جرم يجب بقائها حكما بمعنى ان المكلف باقيا على قصده وارادته الاولى وانه لا يرفع اليد عنها بداهة انه اذا لم يستطع لحفظها الى اخر العبادة فانها بهذا الوصف معسور وغير مقدور وغير مدرك فيجب بقائها حكما فانه معسور و مقدور وغير متروك فان النية لازمة في العمل ولا يمكن الا به فيجب للقواعد الثلاث مضافا الى الاجماع و اما على الداعي فليس استدامتها حكما وبقائها اجمالا الا عبارة عن نفس الداعي فالدليل على وجوبها ليس الا ادلة وجوب النية التى هي هو سواء كان المراد بها امر عدمي بان لا ينتقل من تلك النية الى ما يخالفها وعدم رفع اليد عنها وعدم تردد فى اتمامها او امر وجودى وهو تجديد للعزم اذا تذكر او البقاء على حكم الاول او العزم على مقتضى الاول وغير ذلك فان الجميع يرجع الى امر واحد وهو البناء على طبق ما قصده تفصيلا ولازم هذا المعنى عدم رفع اليد عنها وعدم التردد فيها و تجديد امرها فكل واحد من التمايير تفسر بما هو لازم للمعنى ولذا يرجع الكل الى امر واحد فقصدها خلافها وان كان غير جائز لانه ليس لاجل منافاته للاستدامة الحكمية بل لاستلزامه لارتفاع اصل النية ومنه

يظهر فساد التمسك عليها بقاعدة الميسور وما لا يدرك مضافا الى الاجماع فانه يتم على الاختار ولا يلائم مذهب القائلين بالداعى .

وقد ظهر ايضاً فساد ما افاده في الجواهر من الجمع بين القول بوجود الداعى وجوب الاستدامة زعماً منه ره ان الفرق بينهما ان قوام الاختار بالعلم به بخلاف الداعى فلا منافاة بين القولين كما مر منه ره .

و بالجملته حيث جعل الداعى عبارة عن الخطور بدون العلم به زعماً منه انه لولم يخطر بالبال كان دخوله في العمل مع الذهول موجبا للبطلان فلا بد من الخطور فلا منافاة بين القولين فانه على الداعى ايضاً يجب عليه الخطور في الذهن ابتداء واستدامة فعليه يجب على كلا القولين وقد عرفت فساد من العبارات ومما ذكرنا لك قال في برهان القاطع ولقد اصر في الجواهر على جريان الاستدامة الحكمية على القول بالداعى ايضاً بناءً منه على عدم الصحة مع الذهول عند الدخول على القول بالداعى حسبما تقدم وعليه يكتفى بالاستمرار على حكمه في الاثناء مع حصول الذهول ونحن قد بيننا انه على هذا القول يصح الدخول في العمل مع الذهول فلا فرق بين الابتداء والاثناء قال وما ادرى ما الذى دعاهم الى ذلك مع ان القول بالداعى لا يقتضيه . قلت الذى دعانا هو ما ذكرناه من ان كفاية الداعى ليس الا القول بان العبادة كسائر الاعمال في كيفية تعلق النية وصحة الدخول مع الذهول مشاهدة بالوجدان في سائر الاعمال حسبما قد مناه الخ .

والحاصل لا اشكال في استدامة النية الحكمية بمعنى بقاءه على ما قصده ولو بنحو الاجمال وعدم قصده بخلاف الا ان الكلام في انه هو الداعى الذى يجب تحققه في اول الفعل فاللازم هو بقاء المكلف على قصده الاول من اول الفعل الى اخره قال الشيخ في طهارته وكيف كانت فلا غبار في وجوب هذا المقدار و انما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهلا جعلوا النية الفعلية هذه التى سموها حكمية الخ .

فلاستدامة الحكمية ليست شيئاً وراء الداعى وهو اذ اجتمعت بالفعل وتفصيلية

بالقوة بمعنى انه كلما توجه اليها في الاثناء تجدد له ارادته التفصيلية السابقة فنفس الارادة التفصيلية باقية الى اخر الفعل وان لم يتوجه اليها .

(تفريع اذا اجتمعت اسباب مختلفة) كالبول والغائط والريح والنوم دفعة كان كالثلاثة الاولى غالباً اولا كهي مع النوم كذلك متحددة بالنوع كما اذا تكرر البول مثلاً او مختلفة كالجميع بحيث كان كل واحد منها .

(توجب الوضوء) لغايته الواجبة او المستحبة فحينئذ (كفى وضوء واحد بنية التقرب ولا يفتقر الى تعيين الحدث الذي يظهر منه) وفي الجواهر بلا خلاف اجده وعن المدارك مذهب العلماء اما عدم الاحتياج الى التعيين فواضح عند من لم يجب نية رفع الحدث وكذا عند من اوجب ذلك فان الحدث الاصغر امر واحد مسبب عن اسباب متعددة غير قابل للزيادة والنقصان ويحصل بمجرد تحقق احد هذه الاسباب من غير ان يتكرر بتكرر الاسباب كما يظهر وجهه من نقل عبارة الجواهر فلامعنى لتحقق حدث اخر كى يتعدد فيحتاج الى القصد وهذا الحدث الواحد يرتفع بالطهارة اما كفاية الوضوء الواحد فقد ظهر وجهه ايضاً فان الحدث ليس متعدد حسب الفرض كى يحتاج الى تعدد الجزاء ولذا يمكن خروجه من باب تداخل الاسباب فان الشرط وهو الحدث وحدانى فلا يكون متعدد كى يقتضى جزاء متعدد .

والحاصل ان الكلام فيما تعدد الشرط فخروجه عن البحث تخصص لا تخصيص قال في الجواهر فى مقام بيان عدم الاحتياج الى تعيين الحدث ومنه ينقدح ان ذلك ونحوه ليس من التداخل فى شىء لكون الاثر من جميع هذه الاسباب واحداً وهو الحدث اى الحالة التى يمتنع معها المكلف من الصلوة لا آثار متعددة اذ ليس هناك حدث بولى وريحى ونومى ونحو ذلك فمتى ارتفع بالنسبة الى الجميع فليس من التداخل لعدم التعدد فى سبب الوضوء وان تعددت اسباب سببه بل قد يقال انه مع وقوعها مترتبة لاسيوية بالنسبة الى الانسانى والثالث واطلاق السببية عليهما مجاز ومع وقوعها دفعة فالجميع سبب لاسباب لاستناد المنع الى الجميع دفعة فهو حدث واحد فلا اسباب حتى تتداخل مسبباتها .

قال في مصباح الفقيه وكيف كان فقد ظهر مما قررناه من وحدة اثر اسباب الوضوء وعدم قابليته للتكرار وان الاثر في مثله مستند الى السبب الاول كما في اسباب العقلية المتعاقبة المتواردة على مسبب واحد في الامور الخارجية ان مسألة توارد الاحداث خارجة عن موضوع اختلاف العلماء فيما يقتضيه الاصل حال اجتماع الاسباب من التداخل وعدمه لعدم قابلية المحل للتداخل لو وجدت الاسباب دفعة وللتأثر من السبب الاول ان ترتب كما هو الشأن في جميع المعامل بالمقايضة الى علمها الواقعية فلا مجال لتوهم الخلاف حتى يقع الاختلاف في موافقته للاصل او مخالفته فان التداخل في مثل المقام قهري عقلا فهو عزيمة لا رخصة انتهى .

وظاهرهما هو خروج المقام عن التداخل في الاسباب وان كان الظاهر من بعض الاكابر دخولها في النزاع .

و بالجملة محل النزاع ما اذا تعدد الشرط وعلم من الخارج او ظهور الكلام استقلال كل من الشروط في ترتب الجزاء عليها فاذا علمنا بان لهذه الاسباب مسبب واحد حاصل من جميعها لو كانت معا او من اذل ما يتحقق وكان الباقي بلا اثر فلا يكون دخالا في النزاع لان الفرض عدم استقلال كل من الشروط بخلاف مثل ما قيل ان جاء زيد فاعطه درهما وان سلم عليك فاعطه درهما و ان تواضع لك فاعطه درهما و مثل قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة و ان افطرت فاعتق رقبة فانهما داخلان فيه .

اللهم الا ان يكون نظر الاعلام الجاعلين مثل توارد الحدتين من باب التداخل الى تغاير الاحداث فيكون الجائي من قبل النوم غير الحدت الجائي من قبل البول ولا يخفى انه غير بعيد في حد ذاته فان المعلوم بالوجدان هو الفرق بين المستيقظ من النوم و بين الجائي من البول والغائط فان الحالة الحاصلة من الاول ليست بمشابهة الحاصلة من الثاني كما ان الحاصلة من الدم الكثير اشد منعا من غيرها او كان نظرهم الى ان المنط اذا كان بظهور كل شرط في حدوث الجزاء فلازمه تعدد الجزاء اذ حسب الظاهر تعدد الشروط ولو كان الجميع موجبا للحدث الواحد فالمنط حينئذ بظهور

كل من الشروط فيلزم تعدد الجزاء .

وكيف كان ان التداخل تارة في الاسباب و اخرى في المسببات والتكلم في الثاني انما يكون في طول الاول و متفرع على عدم تداخل الاسباب فانه حينئذ كان اللازم اتيان الجزاء متعددا فيقع البحث في التداخل وكفاية اتيان جزاء واحد اذا كان الماتى به مجمعا للعنوانين ومصداقا لهما وعدمه بخلاف القول بالتداخل فيها فان الاسباب حينئذ سبب واحد ولها مسبب واحد ولذا كان تداخل المسببات حينئذ عزيمة اذا عرفت ذلك فاعلم بان مقتضى الاصل اللفظي في مسألة الاولى عدم التداخل و بيان ذلك يتوقف على بيان امرين :

الاول ان القضية الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء بحدوث الشرط وانه سبب تام له كان معه شرط اخر او لا .

الثاني ان اللفظ الواقع في الجزاء كما في تقارير شيخنا الاعظم موضوع للطبيعة المرسلة التي لا يشوبها شوب التعدد وهذه الطبيعة المرسلة حيث كانت واحدة مع انه لافرق في الوحدة بين الشخصية والنوعية لا يمكن ان يتعلق عليه الوجوبين لان صرف الطبيعة لا يتشنى ولا يتكرر وكثرة التكليف لا يمكن الا بكثرة المكلف او المكلف او المكلف به والكل خلاف

وبالجملة مقتضى اطلاق المتعلق هو الطبيعة فاذا تعدد الشروط والفرض ان كل شرط يقتضى جزاء كان لازمه تعلق الوجوبين بطبيعة واحدة و اجتماع الحكمين المتماثلين على موضوع واحد نظير اجتماع الضدين في الاستحالة فعلى القول بالتداخل حيث لا يلزم هذه العويصة لا بد وان يلتزم اما برفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث بل في مجرد الثبوت الاعم من الحدوث كما في الشرط الاول او البقاء كما في الشرط الثاني او حفظ هذا الظهور والالتزام بكون الاسباب اسبابا .

لكن حمل الشرط الاول على اصل حدوث الجزاء والثاني على تأكده و شدته او قلنا بكون طبيعة الوضوء المسبب عن النوم غير ما هو المسبب عن البول فهما متغايرتان حقيقة ولو كانتا موافقين صورة فالذمة وان اشتغلت بوجوب الطبايع المتغايرة

الا انه في مقام الامتثال يكفي الاتيان بالواحد لانه مجموع العنوانين او العناوين فتداخل
 المسببات في مقام الامتثال وسقط التكليف بالواحد بعد عدم تداخل الاسباب فحينئذ
 وان اندفع الاشكال اذ على الاول لا يكون الشروط متعددا حقيقة فلا يقتضى الاجزاء
 واحدا وعلى الثانى وان تعدد الا انه لا يقتضى تعدد الاجزاء على الفرض وعلى الثالث
 يكون الاجزاء متعدداً لا واحداً الا ان الكلى خلاف فان الاول خلاف كون الشرط سبباً
 تاماً والثانى خلاف اقتضائه لاصل الاجزاء والثالث خلاف الوجودان المحاكم بانهما
 متعددان و توهم ان احد هذه التصرفات لاجل عدم الاداء الى اجتماع الممثلين فاسد
 بعد امكان ارادة الفرد من اطلاق الامر بالوضوء فى الاجزاء فان الظاهر وان كان متعلق
 الامر هو الطبيعة الا انه فى المقام حيث لا يمكن ذلك فلا مناص عن التصرف فيه بارادة
 الفرد من الطبيعة فيكون المعنى فى قوله اذا بليت فتوضاً بعد قوله اذا نمت فتوضاً انه
 اذا بليت فتوضاً وضوياً اخر.

ان قلت فعلى القول بعدم التداخل لزم التصرف ايضاً فما المرجح فان ارادة
 الفرد من الطبيعة ايضاً خلاف الظاهر .
 قلت هذا التصرف مما لا بد منه حيث ان الاطلاق معلق على عدم البيان ومع
 لاطلاق اصلاً وعدم امكان ارادة صرف الطبيعة فيما تعدد الشروط لهذه العويصة بيان
 وقربة على عدمه .

ان قلت ان ذلك مبنى على كون الاطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً متصلاً
 كان او منفصلاً بخلاف ما اذا قلنا بانه معلق على عدم البيان فى مقام التخاطب فانه
 عليه انعقد الظهور للمشرطيتين ولزم الاشكال .

قلت نعم الا ان العرف اذا توجه الى العويصة الناشئة عن تعدد الشروط يرفع
 اليد عن ظهور الاطلاق فى الطبيعة و اراد منها الفرد لئلا يلزم المحذور فعلى هذا المبنى
 وان لم تصل النوبة الى احد التصرفات الا انه فى مقام تعارض الظهورين يقدم العرف
 ارادة الفرد هذا .

ولكن التحقيق عدم صحة ما افادوه مطلقاً فان كون الاطلاق معلقاً على عدم

البيان وان كان مسلما الا انه فيما اذا كانت القرينة ناظرة وبيانا للمطلق و في المقام ليس كذلك فان التنافر جاء من قبل تعدد الشروط بحيث لو لم يكن متعددا لما كان منافاة اصلا فكيف يكون هذا التعدد ناظرا الى لزوم اجتماع الحكمين المتماثلين على موضوع واحد فتأمل فان ككون صدور الشرطية الثانية بيانا للاطلاق وانه معه لامناس من ارادة الفرد غير بعيد خصوصا مع صدورهما عن متكلم ملتفت الى ذلك وانه لا يمكن مع صدور الثاني ارادة الطبيعة .

وبالجملة كونه بيانا للاطلاق وان كان صحيحا الا ان الشأن في صحة اصل ما افادوه فان التماثل والتضاد من الاحوال الخارجية الطارئة على الموجودات الخارجية والوضوء ونحوه من العبادات الصادرة من المكلفين ما لم يتحقق في الخارج لم يتصف بذلك و بعد التحقق يسقط امرها فان الخارج ظرف السقوط فلا امر كى يتعلق عليه اكثر من واحد فمرتبة الخارج مرتبة سقوط الامر فلا يكون العبادات بوصف وجودها الخارجى مأمورا بها كى يصل النوبة الى تعلق الامرين و وجوبين مضافا الى ان الوجوب والحرمة لم يكن من الامورات الخارجية بل هما امران اعتباريان فعليه لا العارض خارجى ولا المعروف .

و بالجملة لا يكون الاحكام من قبيل الاعراض المعارضة على افعال المكلفين وان كان له نحو اضافة اليه لكن ليس كل اضافة عرضا نعم الحكم عرض بالنسبة الى المكلف بالكسر توضيح ذلك على ما افاده بعض مشايخنا ان للحكم ثلاث اضافات اضافة الى المكلف بالكسر و اضافة الى المكلف بالفتح و اضافة الى المكلف به ومن حيث اضافته الى المكلف بالكسر عرض قائم به بخلاف اضافته الى المكلف فانه نظير اضافة العلم الى المعلوم بالعرض بداهة ان العلم قد يتعلق بالمعدوم ولا يلزم ان يكون له معلوم فعلا و من ذلك يكشف للانسان ابواب المعارف و يعلم كفية علم رب العزة فى الازل بالمعلومات فى لا يزال مع عدم وجودها فى الازل وله محل اخر وبالجملة قد يعلم الانسان مجي زبد عند رأس الشور فله علم بذلك وله اضافة الى المعلوم مع انه بعد لم يكن شىء فالمعلوم معدوم فعلا مع ان الاضافة اليه متحققة

فلو كان هذه الاضافة اضافة العرض الى المعروض لزم قيام العرض بالمعدوم فاضافة الحكم الى المكلف نظير هذه الاضافة فاذا لم يكن الحكم عرضا قائما بفعل المكلف فلا مانع من اجتماع الحكمين المتمثلين او المتضادين عليه اصلا اذ الاستحالة على فرض كونه عرضا حتى يلزم قيام العرضين على موضوع واحد كيف ولو كان الحكم عرضا قائما على فعل المكلف لزم عدم تحقق صدور العصيان اصلا اذ هو فرع المخالفة وهي فرع تحقق الامر والحكم الصادر من المولى والفرض انه عرض قائم على الموجود وليس الا بعد تحقق المأمور به في الخارج ومع تحققه ابن العصيان فان الخارج كما عرفت ظرف سقوط الامر .

وبالجملة الحكم عارض على الموجود الخارجي وهو فرع الاطاعة لا العصيان وقد انقذ بذلك بطلان القول بامتناع اجتماع الامر والنهي فان توهم البطلان ناش من كون الاحكام عرضا فيلزم اجتماع العرضين على موضوع واحد وقد عرفت فساده والحاصل لامحذور حينئذ اصلا فيكون طبيعة الموضوع مطلوباً بامر ين .

ان قلت فعلية لا تأثير للثاني فيرفع اليد عن ظاهر الشرطية في الحدوث عند الحدوث واريد منه مجرد الثبوت .

قلت كلا بل اريد من الثاني ايضاً وجوب الموضوع فالوجوب متعدد والواجب واحد فيكون التعدد موجبا للتاكيد .

فما في تقارير بحث بعض المحققين من المعاصرين من ان العلاج ليس منحصر ا بكون اطلاق الجزاء معلقاً على عدم البيان بل يمكن ان يكون الامر بالعكس ولا ترجيح للاول فيرفع اليد عن استقلال الشروط و يكون المجموع شرطاً واحداً فحينئذ لا يستدعي كل جزءاً كى يلزم تعلق ارادتين على شيء واحد .

وبالجملة مناط الاستحالة هو عدم امكان تعلق ارادتين بمراد واحد وهو يرتفع برفع اليد عن احد الاطلاقين فلا ترجيح لاحدهما على الاخر فمضافاً الى ان لازم العكس هو رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال ان ذلك مبني على استحالته وبعد ما عرفت من امكانه فلا يصل النوبة الى ذلك وبانه لا ترجيح لاحد التصرفين سواء كان

ظهور الجملة في ذلك بالوضع او الاطلاق وتوهم ان عدم امكان رفع اليد عن ظهور الاسباب في الاستقلال انما يكون في الاسباب والعلل التكوينية دون التشريعية في غير محله بعد كون الاحكام بملاك العقل و عدم كونها جزافا و ما لم يكن فيه خصوصية موجبة له لم يأمر به الشارع غاية الامر لم يصل اليه عقولنا بحيث لو احطنا بما هو في الواقع من العلل والشرائط لحكمنا به ايضاً وانه هو العلة له لا غير فدعوى الفرق مساوقة لدعوى ان التناقض الشرعي ليس كالتناقض العقلي والمحصل لاشكال من حيث اجتماع المثليين ولا يخفى ان هذا الاشكال و ان كان مندفاً الا ان الظاهر ان مناط الاستحالة هو توارد العلتين على معلول واحد .

فان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء لحدوث الشرط وانه علة تامة له ولازمه فيما تعدد مع اتحاد الجزاء هو ذلك في حدود المحذور فيحتاج الى احد التصرفات الثلاثة او كون تعدد الشروط قرينة لارادة الفرد من الطبيعة .

ويرد عليه ان ذلك مبني على كون الجزاء هو الموضوع لكنه فاسد اذ هو الوجوب في مثال اذا بليت فتوضاً فالبول علة للمطلب والوجوب وكذا قوله اذا نمت فتوضاً فالمعلول ايضاً متعدد غاية الامر ان متعلق الوجوب واحد فالجزاء ما هو مفاد الهيئة لا المادة كما في قوله ان جاء زيد فاكرمه فان المجهى علة للوجوب المتعلق بالاكرام فالعامليل المتعددة حيث كان متعلقها واحداً فلامحالة تؤكد المتعلق فالوجوب متعدد والواجب واحد فيكون في تأكيدها الواجب نظير من ضرب زيدا بالسيف ضربات بحيث كان الواحد منها كافياً في قتله فان الباقي يؤكد القتل فتلخص انه بالنسبة الى الاسباب لامناس عن عدم التداخل اذ معنى التداخل اما رفع اليد عن علية ما عدى المصادر الاول اذا وقعنا متعاقبة و اما الالتزام بكون المجموع علة تامة و كل منهما خلاف واما بالنسبة الى المسببات ففي المقام الذي كان محل البحث هو اتحاد مهميات المسببات لا بد من التداخل وهذا كله بحسب القواعد واما بحسب الدليل فهو قد دل على الاكتفاء بالواحد ولو كان له اسباب عديدة وقد عرفت ان الدليل ايضاً على وفي القواعد اذ مضافاً الى ما عرفت في صدر البحث من خروج مسئلة توارد الاحداث

من باب التداخل انه بعد كون الاسباب علل للاحكام المتعلقة بافعال المكلفين لانفس الافعال ان النوم والبول سبباً لا يوجب ازيد من حكمين متمثلين على طبيعة الوضوء وبعد ما عرفت من عدم الاشكال من هذه الجهة فالحكامان لامحاله يؤكدان المتعلق فلا معنى لعدم التداخل في المسببات فيما اذا لم يكن متعلقات الاحكام متغايرة قال في العوائد ما لفظه .

اقول هيئنا تحقيق اخر وهو انه لاشك ان الاسباب الشرعية علل للاحكام المتعلقة بافعال المكلف لانفس افعاله فوطىء الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصديق الدينار وبالوضوء والكلام انما هو في وجوب تعدد التصديق والوضوء لان تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم فعل واحد من جهتين متغايرتين كوطىء الاجنبية الحائضه و شرب الخمر والزنا في نهار رمضان ووجوب قتل زيد المرتد لغيره عمدا الى ان قال بل الاصل هو التداخل اى عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد اسباب الحكم المتعلق به و ان قلنا باقتضاء الاسباب المتعددة لتعدد الحكم لان تعدده لا يوجب لزوم تعدد الفعل والحاصل ان الكلام في وجوب تعدد الفعل وهو غير تعدد المسبب الذى هو الحكم المتعلق به الخ وهو من هذه الجهة كلام متين .

وما يقال في تضعيفه من انه لاشبهة في كون السبب الاول تام في اشتغال ذمة المكلف بايجاد الجزاء في الخارج والسبب الثانى ان اثره في اشتغال ذمته نائياً ووجب ان يكون اثره اشتغالا اخر غير اشتغال الاول و ان لم يؤثر فلاجرم اما يكون لفقد المقتضى او لوجود المانع والكل منتف مضعف بان الثانى اثره لوجود المقتضى وفقد المانع كما هو المفروض الا ان اثره الوجوب على الفرض نظير اثر الاول فكلمنا زاد في السبب زاد في المسبب غاية الامر اجتمعت الوجوبات على متعلق واحد فليس المسبب الا الحكم وهو متحقق بتحقق السبب وحيث ان متعلق هذه الاحكام فيما اذا تعدد الجزاءات واحد فلازمه عقلا هو تأكيد الواجب بزيادة الوجوبات .

ومما ذكرنا ظهر ما في كلمات الشيخ ومصباح الفقيه فراجع بل يمكن ان يقال ان متعلق الوجوب حيث كان هو الطبيعة وهي لا يتكرر فليس المقام قابلاً للزيادة والتقيصة فان نفس الطبيعة اذا تحققت فلامعنى لاتبانها ثانياً الابارادة الفرد منها وهو خلاف الظاهر جدا ومحتاج الى بيان وان بليت بعد النوم فيجب عليك وضوء اخر وهو خلاف وما ذكرنا من احتمال ارادة الفرد مبنى على تسليم امتناع اجتماع حكمين متمثلين كى يدور الامر بين احد التصرفين وقد عرفت فسادة وقد انقدح مما ذكرنا انه لا احتياج الى جعل الاسباب معرفات وكاشفات عن الاسباب اذ مضافا الى بطلانه ان ذلك لا حل علاج تنافى الشروط مع وحدة الجزاء وبعد ما عرفت من عدم التنافى فلا اشكال (و) كما لزم تداخل المسببات فى مسئلة تواردا لاحداث (كذا) لزم تداخل المسببات (لو كان عليه اغسال) للاخبار الكثيرة الصريحة فى ذلك .

منها صحيحة زرارة المروية فى السرائر عن كتاب محمد بن على بن محبوب وعن كتاب حرب بن عبد الله عن ابي جعفر عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيها .

ومنها رواية ابن عيسى عن على بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهم عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزه عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم .

ومنها رواية شهاب بن عبدربه وان غسل ميتا ثم توفى ثم اتى اهله يجزئيه غسل واحد لهما .

ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا حاضت المرأة وهى جنب اجزأها غسل واحد .

ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال عليه السلام يجعله غسل واحد .

و رواية عمار الساباطي عن ابي عبدالله قال سئلته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت و ان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة .

وهنا رواية سماعة بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام و ابي الحسن عليه السلام قالوا في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال عليه السلام غسل الجنابة عليها واجب ولا يخفى ان الظاهر منها هو كفاية غسل واحد عن الجميع بحيث لا يبقى ريب لاحد في ذلك الا ان صحة ذلك مبني على امور ثلاثة اما ان يكون الاغسال حقيقة واحدة بحيث يكون هذا الفعل الخاص الخارجى عين غسل جنابة وحيض ومس ميت وزيارة وجمعة وغيرها ولولم يقصدها اصلا فيكون هذه الطبيعة الواحدة رافعة لجميع الاحداث او قلنا بان الحدث الاكبر امر واحد فحينئذ لزم غسل واحد لان الفرض انه اذا تحقق الحدث الاول فلا مورد لتحققه تانياً بالسبب الثانى فالسبب الثانى لا يؤثر شيئاً فلامحالة يكفى غسل واحد او قلنا بان الاغسال كلاحداث حقائق متباينة متداخلة في الفرد المأني به فانه يكون مجعما لهذه العناوين المتباينة .

ولا يخفى ما في الجميع اما الاول فانه خلاف ظاهر الروايات اذ مضافا الى ان لازمه كون غسل الواحد حينئذ عزيمة لا رخصة لان المفروض هو طبيعة واحدة فيحصل الامتثال بمجرد اتيانه في الخارج بحيث لا مورد لاتيانه تانياً مع ان ظاهر قوله عليه السلام اجزئك هو الرخصة ايضاً ان المرتركز في الاذهان والمتبادر من الاخبار هو كون الاغسال حقائق متعددة متخالفة نوعاً بداهة ان الظاهر من قوله عليه السلام كل غسل قبله الوضوء الاغسل الجنابة هو العموم بالنسبة الى انواع الغسل فان الاخكام والاثار انما يكون للانواع لا الافراد فغسل الجنابة لا يكون لنوعه وضوءه بخلاف انواع اخر ولا تعارضها رواية ابن سنان عن ابي عبدالله قال سئلته عن المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد لان ظاهر السؤال هو السؤال عن لزوم اتيانه متعدداً فاجاب بكفاية الواحد فتأمل .

ويدل على التغاير قوله عليه السلام تجعلهما غسلا واحداً فان استناد الاتحاد الى جعل

المكلف في مقام الاداء والامثال كما في طهارة الشيخ ظاهر في تعددهما وكذا قوله اجزه من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فان الظاهر منه اختلاف انواع الغسل .

وبالجمله اختلاف الاتار كاشف عن اختلاف ذبيها فغسل الجنابة في قبيل الاغسال الاخر جداً ويرد على الاتحاد ايضاً ان لازمه صحة غسل الجنابة لمن مس الميت فيجب عليه الوضوء وبالعكس فلا يجب وبما ذكرنا ظهر فساد الثاني ايضاً واما الثالث فمغايرة الاغسال والاحداث وان كانت حقاً الا ان لازم دعوى التصادق ان هذا العمل الشخصي الخارجى واجب ومستحب وايضاً واجب من حيث الجنابة وواجب من حيث اخرى بل يلزم ان يكون هذا الفعل الخاص في عين وحدته كثيراً وفي عين كثرته واحداً واكثر اشكالا ما لو قلنا بكفاية غسل واحد واجزائه عن الغير ولو لم يقصد الغير فان القصد اذا تعلق بالجنابة كيف يكون المقصود غيرها ايضاً وكيف يكون مصداقاً لغير ما قصد وقياسه على المفهومين كليين منطبقين على فرد خارجى كما اذا امر باكرام فقير وضيافة عالم فاضاف عالماً فقيراً مع الفارق لامكان تصادق الكلبيين في فرد في الخارج واتحادهما فيه مع تعددهما في الذهن كما في الصلوة في دار الغصبي بخلاف غسل الجنابة ونحوها فانها وان كانت عنواناً كلياً الا انها تكون كالوكالة والتأديب متقوم بالقصد وفي ان واحد لا يمكن تحقق شئين بالقصد فكما لا يمكن وقوع الانحاء تعظيماً وتوهيناً بحيث تكونت نفس هذه الحركة الخاصة بالقصد حقيقتين فكذلك في المقام .

وبالجمله نفس الاغتسال من حيث انه غسل مشترك بين النظافة والتبريد والتسخين والغسل ولا يتعين الا بالقصد فكونه غسلًا رافعاً للحدث انما يكون بالقصد فحينئذ لو كان المقصود واحداً لصح بالاكلام واما اذا تعدد فلزمه كون الواحد الشخصى كثيراً .

ان قلت ما الفرق بين صدور هذا الامر التدريجى من المكلف وبين ضيافته الخارجية للفقير الهاشمى فكما ان نفس هذا العمل الخارجى منه اكرام فقير وضيافة هاشمى فكذلك في المقام .

قلت نفس هذا العمل الذى عبارة عن ادخاله الفقير الهاشمى في داره وحضور

الطعام عنده متصف بالشيئين و منطبق عليه العنوانين من غير احتياج بقصد بخلاف ما كان قوامه بالقصد فان القصد الواحد لم يكن في ان واحد مقوما لشيئين .

ان قلت ان الصلوة في دار الغصبي امر قصدي ايضاً والافنفس الحركة ليست بصلوة قلت ما يكون قوامه بالقصد واحد وهو الصلوة وعنوان الغصب يترتب عليه قهراً بخلاف المقام الذي كان من قصده جعل نفس هذا الفعل الشخصي التدريجي الخارجى بالقصد شيئين والحاصل فرق بين كون شيء مصداقاً لطبيعتين باعتبارين وبين تكون شيء شيئين بحيث انعقد الواحد الخارجى حقيقتين فانه مساوق لكون الواحد انعقد كثيراً وضرورة الاثنين واحداً .

قال في الجواهر ما لفظه وذلك لان التحقيق الذي لا مفر منه ان يقال ان التداخل الحقيقي ممتنع عقلاً اذ لا يتصور جعل الشيئين شيئاً واحداً وما يطلق عليه الاصحاب انه يداخل فالمراد انه شبيه التداخل من جهة الاجتزاء بواحد عن متعدد و بهذه المشابهة يمتاز عن الاسقاط فحينئذ نقول بعد ان علمت ان الظاهر تعدد الامور به بتعدد الامر وما ذكره بعض المتأخرين من صدق الامثال بالواحد عن الاوامر المتعددة كلام لا محصل له مخالف لما عليه الاصحاب الى ان قال ومن المعلوم هنا ان الدليل لم يكشف عن ان المطلوب في المقام طبيعة الاغتسال بل اقصى ما دل انه يجتزى بغسل واحد عن الجميع وهوان لم يكن ظاهراً في عدم ذلك لم يكن ظاهراً فيه فلا يصدق حينئذ على المقسول غسل واحد بنية الجميع انه امثال لتلك الاوامر نعم جعله الشارع بمنزلة ذلك فهو غسل جنابة وحيض شرعاً لا عرفاً بمعنى انه واحد اجتزى به عن متعدد شرعاً وجعله الشارع بمنزلة لهما فيجتزى به حينئذ عن الوضوء لكونه بمنزلة غسل الجنابة لانه غسل جنابة حقيقة انتهى .

وارد في مصباح الفقيه عليه بان الممتنع ضرورة المهيتين مهية واحدة او الطبيعتين بقيد الوجود ووجوداً واحداً واما ايجاد الطبيعتين بوجود واحد فلا استحالة فيه الخ . وفساده ظاهر لما عرفت من ان المقام ليس من قبيل ايجاد الطبيعتين بوجود واحد بل من قبيل ضرورة الشيئين شيئاً واحداً و بالعكس فان الطبيعتين اذا كانتا

متقومين بالقصد فكيف يمكن جعل هذا العمل الخاص المتقوم بالشخص الخاص بالقصد شيئين فاذا قصد بفعله غسل الجنابة لم يقع عن غيره حتى يكون جنابة وحيضا مثلا فتأمل تعرف الفرق بينه وبين ما زعمه و ان كان ما افاده صاحب الجواهر ايضاً مخدوشاً من حيث ان ظاهره كون هذا الغسل خارجاً عن جميع العناوين ولم يكن بجنابة و حيض بل نزل بمنزلة تعبدية ولذا يلزم لها الوضوء لو كان فيه جنابة فانه وان لم يكن بجنابة حقيقته لم يجب لها الوضوء كذلك لكن نزل بمنزلة الجنابة وهو بعيد في الغاية اذ الظاهر كون اجزائه عن الجميع لاجل انه احدها لافي قبالتها الا ان ما تظن به قد من صيرورة شيئين شيئاً واحداً في محله وهذا محذور اخر غير ما ذكرنا فان ملاك جعل ماهيتين ماهية واحدة وما ذكرنا عكسه وان العناوين القصدية التي لم يوجد الا بالقصد بحيث يكون علل قوامه لا يمكن ايجاده في ان واحد اكثر من واحد .

وبالجملة التداخل الحقيقي غير ممكن والتعبدى بعيد في الغاية و حيث كان الظاهر من الاخبار كون هذا التداخل رخصة فطريق الاحتياط منحصر في اتيان كل واحد على حدة و ان كان هذا مشكلاً ايضاً لاستلزامه لطرح الاخبار الكثيرة فتأمل ثم ان الظاهر من قوله في صحيحه في صحبة زارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة الخ .

كون هذا الغسل هو الجميع ولو لم يقصد غيرها اصلاً بل لم يظهر منه كونه جنابة بل واجبا لامكان وقوع غسل الجمعة بعد طلوع الفجر اللهم الا ان يكون بعد الطلوع قرينة على الجنابة اذ الظاهر الغالب هو وقوع الغسل للصلوة وبضعف بانها لم يناسب حينئذ تعبيره بكونه للجنابة والجمعة الخ . اذ الظاهر منه كونه غير الجنابة والالزم ذكر غيرها .

وبالجملة لو كان المقصود من هذا الغسل هو الجنابة لزم ان يعبر باجزائه عن غيرها لان اجزائها عن نفسها بدوي لا يحتاج الى التذكير والبيان فتأمل و هذان المحذوران كافيان في اثبات القدح فيها وهذا المحذور بعينه المذكور في رسالة جميل

في ان القصد لازم في امتثال الجميع

ويزيد عليه قوله بالتلخيص اجزه عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم اذ الظاهر منه كونه مجزياً عما يجب عليه بعد هذا الغسل اللهم الا يحتمل بدلالة الاقتضاء وصوما للكلام الحكيم عن اللغوية على ما اذا تحقق سببه قبل الغسل فتأمل هذا مضافا الى معارضة الاخبار برواية سماعة التي مررت في المرثمة التي جنباً فصارت حائضاً قال بالتلخيص غسل الجنابة عليها واجب اذ الظاهر منها عدم قيام غسل الحيض مقام الجنابة بل يجب عليها غسل الجنابة مستقلاً مع ان الظاهر منها كفاية غسل واحد للجميع وحملها على ان عدم الكفاية لاجل الاكتفاء بغسل الحيض عن الجنابة دون العكس كما ترى خصوصاً على مذهب من يرى الاكتفاء بغسل واحد عن الجميع فلم يقع ما لم يقصده اصلاً سواء قصد الجنابة ام لا ولا يبعد استفادته من اخبار الباب مثل قوله يجزئيه غسل واحد لهما وقوله اغتسلت غسل واحد للحيض والجنابة ويدل على عدم وقوع غير المنوى قوله بالتلخيص الاعمال بالنيات وقوله بالتلخيص لكل امرئ ما نوى وربما استدلل لكفاية الجنابة عن الغير بكونها اقوى من غيرها وبضعف بان حدث الحيض اقوى منها ولذا لا يكفي بالغسل فقط بل لزم الوضوء فتأمل نعم يدل على قوته ما ورد في المرثمة اذا كانت في جنابة ثم جئتها الحيض من قوله لا تغتسل فانه قد جئتها ما هو اعظم من ذلك والاجماع المحكي عن نرى على كفاية الجنابة عن الغير يمكن ان يكون لاحتمال قوتها على غيرها وقد عرفنا فسادها مضافاً الى ما في اجماع القدماء من الخلل وعدم كشفه عن قول المعصوم فلم يكن شياً يدل عليه مع عدم الاشارة اليه في اخبار الباب (و) حينئذ لا يصح ما قيل) بانه (اذا نوى غسل الجنابة اجزه عن غيره ولو نوى غيره لم يجزئه) فان هذا التفصيل الذي حكى عن الشيخ وابن ادريس (و) ان كان عند المصنف وبعض الاصحاب (ليس بشيء) لما زعموا من الصحة مطلقاً وان كل غسل مجزئ عن غيره الا ان الحق ان كلها ليس بشيء بل لا بد من القصد فلم يقع ما لم ينو واجبا كان او مستحباً جنابة كانت او غيرها فلا بد في امتثال الادامر من قصد جميعها او قصد رفع جنس الحدث واستباحة الصلوة فانهما اجمال لهذا التفصيل دون ما خال عن الجميع وان قصد بغسله القرينة

فانها مصححة لما قصده دون غيره وهذا من غير فرق بين القول بان متعلق الاوامر نفس
 الانسال بما وبنها الخاصة كغسل الجنابة والحيض وغيرهما و بين القول بان الامر
 بالانسال انما يكون لاجل كونها مؤثرة في التطهر وان المطلوب الواقعي ازالة اثر
 الجنابة والحيض لعدم العلم من هذه الاخبار بان غسل الواحد ولو كان جنابة مزبلا
 لجميع الانار ثم ان شبهة اجتماع الضدين او المثلين في موضوع واحد شخصي وارد
 على القائلين بهذا التداخل وان كان مندفعاً عندنا بما عرفت فيما تقدم فاذا ظهر لك
 لزوم القصد فلا فرق بين كون الجميع واجبا او مستحباً او مختلفاً فاذا لم يجز الجنابة
 عن الغير فغيرها اولى بذلك .

هذا اخر ما اوردناه في الجزء الاول و يتلوه الجزء الثاني في غسل

الوجه الحمد لله اولاً و آخر اوصلى الله على محمد وآله الطاهرين

و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في يوم

السادس من شهر جمادى الاولى في

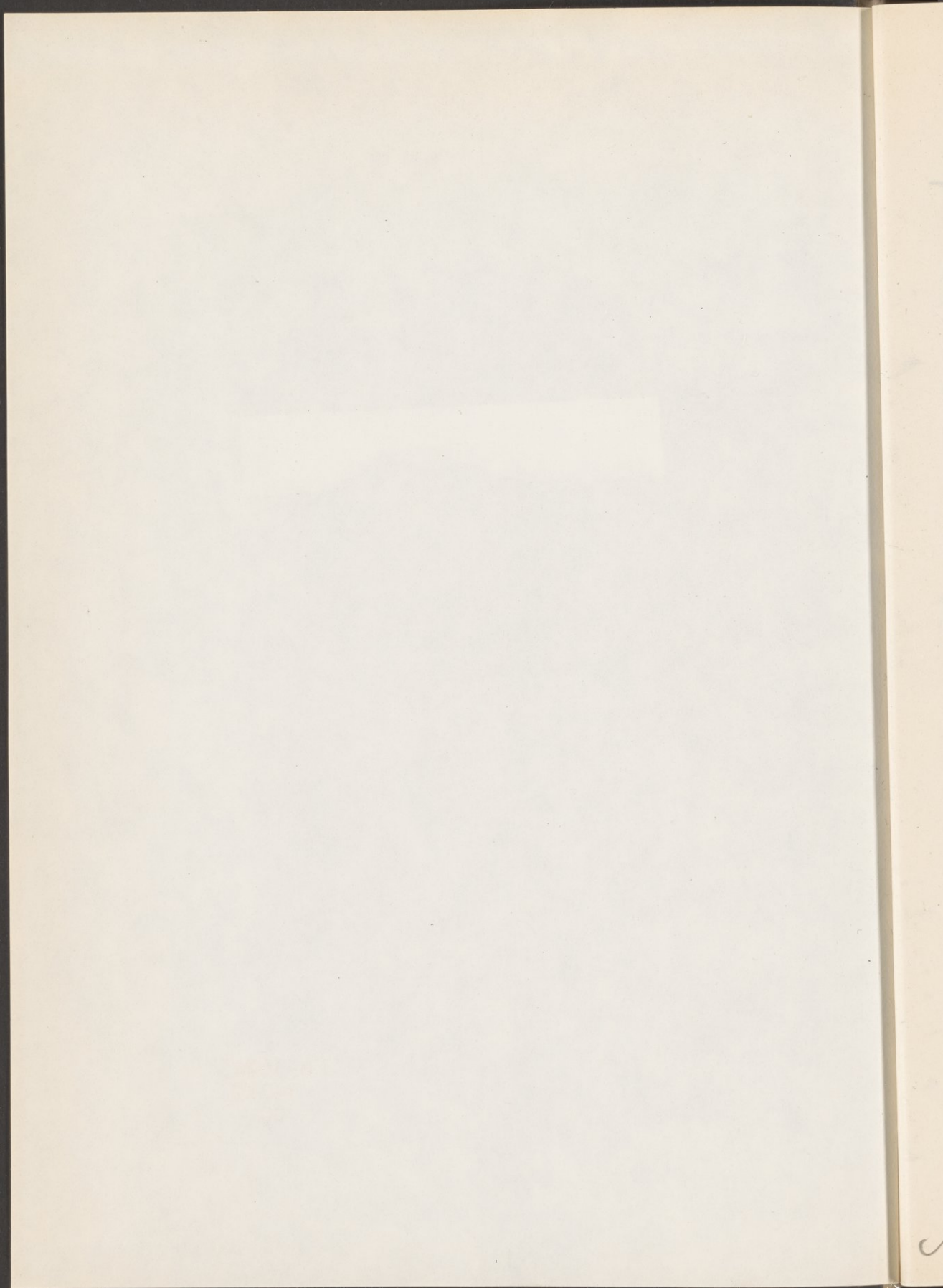
سنة ١٣٨١

فهرست

۱۲۷	فی انفعال الماء بما لا يدرك بالطرف من الدم	۵	فیما يتعلق بالطهارات الثلاث
۱۲۹	فی موجبات الوضوء	۱۷	فی وجوب المقدمة قبل وجوب ذیها
۱۳۹	فی عدم ناقضية المذی والوذی والودی	۱۹	فیما يتعلق بالماء المطلق
۱۴۴	فی احکام الخلوة و وجوب ستر العورة	۲۱	فی معنی الطهور و ما يتعلق به
۱۴۱	فی حرمة استقبال القبلة واستدبارها	۲۳	فی الماء الجاری
۱۵۳	فی وجوب غسل موضع البول	۲۶	فی نجاسة الماء بالتغیر
۱۶۲	فیما يتعلق بالاستنجاء	۲۷	فی ان المعتبر هو التغیر الحسی
۱۶۷	فی كفاية الحجر الواحد اذا ينفق	۳۱	فی عدم اعتبار الامتزاج
۱۷۲	فی حرمة الاستنجاء بالعظم والروث والمطعموم	۳۵	فی ماء الحمام
۱۷۶	فی سنن الخلوة	۳۷	فیما يدل على انفعال ماء قليل
۱۷۷	فی الاستبراء	۴۳	فیما يدل على عدم انفعال ماء قليل
۱۸۱	فی جوب النية للموضوع	۴۹	فی عدم طهارة القليل باتمامه كرا
۱۸۵	فی عدم قصد الوجوب و الندب	۵۱	فیما يتعلق بموضع الاستصحاب
۱۹۰	فی عدم وجوب قصد رفع الحدث او استباحة الصلوة	۵۳	فی ان المعيار بالرطل هو العراقي
۱۹۹	فیما اذا ضم بالقربه غيرها	۵۵	فیما يتعلق بالكر بحسب المساحة
۲۰۱	فی الرياء	۶۹	فی عدم انفعال البئر
۲۰۲	فی ان المقصود بالنية هو الاخطار او الداعی	۷۵	فی منزوحات البئر و ما یوجب نزح الجميع
۲۱۰	فیما يتعلق بالتداخل	۹۵	فیما يتعلق بالماء المضاف
		۱۱۳	فیما يتعلق بالغسالة
		۱۱۸	فی الماء المستعمل فی حدث الاكبر
		۱۲۰	فی الاسرار

غلطنامه

ص	س	غلط	صحيح	ص	س	غلط	صحيح
٨	١٠	متعدده	متعدد	٥٣	١	فما	فيما
١١	٢١	الاستحبابها	استحبابها	٥٣	١١	اللفظ	اللفظ
٢١	١٥	هذا المعنى	هذا المعنى	٥٤	١٢	قدورا	قدورا
٢٩	١٥	خاصة	خاص	٥٤	١٩	بالانفعال	بانفعال
٢٩	١٦	متحدين لونا	متحدين	٥٧	١	موافقا	موافق
٣٠	٦	المتلون به	المتلون	٥٧	٣	يكون تقريبا	يكون
٣٠	٧	يحصل	يحصل	٥٧	٤	المذكور	المذكورة
٣٤	٢	المعدوية	المعدوية	٥٧	٩	احدهما	احدهما
٣٥	٨	لصغار	الصغار	٥٧	٢٠	المبسط	المحيط
٣٦	٨	ملافته	ملافته	٥٩	١١	مدرك	مذهب
٣٨	١٩	اخيه	عن اخيه	٥٩	١٦	بينها	بينهما
٣٩	١٠	ذراعان	ذراعان	٦١	١٠	القدرات	القدرات
٣٩	١١	ذراع	ذراع	٦٢	٢١	>	>
٣٩	١١	سعه	سعه	٦٣	٤	وجها	وجها
٤٠	٩	الاراقه	الاراقه	٦٣	١٧	اقتضه	اقتضه
٤٢	٩	هذا	هذه	٦٣	٢٣	الانفعال	الانفعال
٤٢	١٨	نجاسته	نجاسته	٦٧	١	اقسامه	اقسامها
٤٢	٢١	نجاسته	نجاسته	٧١	٢٠	ان ابن	ان ابن
٤٥	٦	شهاب ابن	شهاب	٧٥	٩	نرج	نرج
٤٥	٧	اذ	اذا	٧٥	٢٣	دابة الصغيره	دابة صغيره
٤٥	٢٢	واما	واما	٧٦	٢	بعد عن	بعد ان
٤٦	٤	سببا	سببا	٧٧	٢٥	رجلها	رجلها
٤٦	٢١	صحة	صحيحة	٧٩	١٢	فتم	فتأمل
٤٧	٢	نجسته	نجسة	٩٤	٢	استعماله	استعماله
٤٧	١٩	نرج	نزه	٩٤	١٠	اللانسان	اللانسان
٤٧	٢٤	لان	الا ان	٩٥	٧	المشبهات	المشبهات
٤٨	٣	تميميم	تمميم	٩٦	٢٤	غيره	غيره
٤٩	٢١	سابقه	سابقه	٩٧	١٥	المعلومية	المعلومية
٥٠	١	النجاسته	النجاسته	١١١	٦	المافيه	الماء في
٥٠	١٤	الطاهر	طاهرة	١١٣	٤	نجاسته	نجاسته
٥٣	عنوان	بالكر	بالرطل				



BP
184
.4
.M8

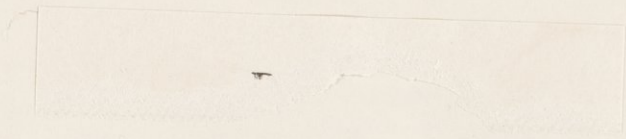
al-Muḥaqqiq al-Tihrānī, Muḥammad Rida ḫ
ibn Husayn.
Kitab Ḥaqā'iq al-Fiqh.

V.1

BP
184
.4
.M8

al-Muḥaqqiq al-Tihrānī, Muḥammad Rida ḫ
ibn Husayn.
Kitab Ḥaqā'iq al-Fiqh.

V.1



قیمت ۷۰ ریال