كتاب

حقائق الفقه

فی شرح شرایع الاسلام

تالیف العبد الفانی

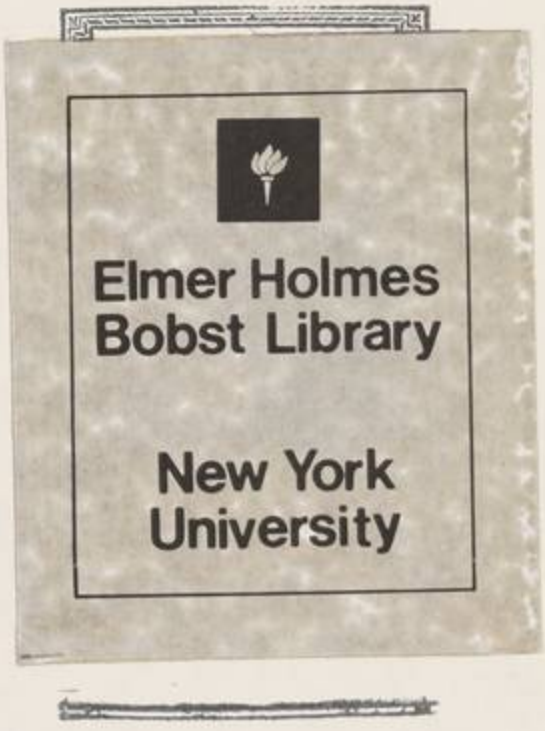
الحاج الشیخ محمد رضا الطهرانی

(عفی عنه)

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

۱۳۸۲ - ۵

BOBST LIBRARY
3 1142 02809 3139



al MuḥaQQiQ al-Tihrani, Muḥammad Rida ibn Husayn

T

kitab haqa'iq al-fiqh / fi sharh Shara'i'

al-Islam

كتاب

حقايق الفقه

فى شرح شرايع الاسلام

V.1

S

تأليف

العبد القاصر

الحاج الشيخ محمد رضا الطهرانى

(عفى عنه)

طبع بمساعدت جناب الاجلّ العالى المتبحر الوجيه علامة زمانه فى فنّه

آقاى مهندس مرتضى باقريان

دامت بركاته وتوفيقاته

١٣٨٠ - هـ ق

B

N. Y. U. LIBRARIES

Near East
BP
184
.4
.M8
V.1
c.1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى عجزعن حمده ثناء الحامدين والكن عن وصفه لسان الواصفين وتحيّرفى بحار معرفته امواج عقول العارفين ولم يزد الفكر فى كنه عظمته الا حيرة للعالمين فلم يكن بدالا من الاعتراف بمثل ما عرفنا حق معرفة من هو احسن الخالقين فاحمدك اللهم حمداً دائماً بدوامك وباقياً ببقائك ابدالابدين ودهرالداهرين واشكرك على الائك بعدد كل نعمة انعمت بها على و على كل احد من خلائقك اجمعين والصلوة والسلام على رسولك وصفوتك الذى لاجله خلقت عوالمك بجواهرها و اعراضها ولولاه لما خلقت الافلاك و جعلته و آله مصابيح سمائك وارضك وقد ارسلته لبيان معالم دينك وتبليغ شرائعك وتحرير قواعد كتابك سيما على ابن عمه و وصيه و صهره و نفسه الذى يكون وجوده منتهى آمال نبيك واعماله تذكرة و تبصرة لعبادك وعلى احدعشرمن ابنائه خصوصاً على قائمهم فانه خاتم الاوصياء ونهاية الاولياء فعليهم صلواتك وسلامك متواترة مترادفة لانهم حججك على خلقك ومصابيح لظلمات جهل عبادك و وسائل لنجاة العصاة و بهم يحصل الغنية والكفاية من حيث الارشاد واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الان الى قيام يوم الدين .

امابعد فنقول الحقير الذليل العاصى محمدرضا بن الحسين المشتهر بالمحقق الطهرانى مولداً وموطناً ومسكناً والكرمانى اصلا انى لمّا رايت كتاب شرايع الاسلام للامام المدقق

المحقق نجم الدين جعفر الحلى كتاباً كافياً وافياً حاوياً لجميع مايحتاج اليه المكلف فاحببت ان اشرحه شرحاً برفع النقاب عن وجه مشكلاته والستر و الحجاب عن معضلاته و يظهر به جميع مبانيه ومداركه و يكشف للفقيه دقائقه و مسالكه و قواعده فشرعت فى زمان يفرون الناس فيه من العلماء فرار الذئب من الاسد ولايعرفون قدر العالم ولايميزون بينهم و بين الجاهل بل ربما كان العالم بينهم جاهلا والجاهل بينهم عالما فاه اه من زمان يكون العالم فيهم غريبا وحيداً بل قد وصل ممن زعم انه عالم الى العالم ضربات شديدة لايمكن وصفه فبئس الزمان زماننا فصبرت وفى العين قذى وفى الحلق شجى الاانه مع ذلك لايمنعنى ذلك عن مقاصدى و اشتغالى فشرعت فيما اردت فى نهاية السرعة و العجلة خوفاً من مجيىء الاجل وفوت المقاصد بتوفيق الملك العلام فانه خير ناصر ومعين وسميته بحقائق الفقه وعلى الله التوكل 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 تكتّب بنو فلان اذا تجمّعوا فكانّ الكتاب يجمع اموراً متفرقة من الابواب والفصول والمسائل فهذه الامور مجموع بين الدفتين وله مصادر اخر مثل كتبت وكتبة بفتح الاول والاخر وكسر الوسط وكتابة على قول وهو حينئذ بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق فيكون بمعنى المكتوب و المجموع فى الطهارة واما اسم بمعنى مايفعل به كالنظام لما ينظم به فعلى هذا يكون بمعنى مايكتب به اى يجمع به الطهارة .

و فى لسان و عن القاموس الكتاب ما يكتب فيه ومنه من نظر الى كتاب اخيه بغير اذنه الخ وهو موافق لمايفهم منه عرفا فالكتاب حينئذ اسم لمايكتب فيه امور متفرقة متشتة داخلة فى جامع واحد وبهذا المعنى يقال كتاب التوراة والانجيل والفقه والاصول وغير ذلك وقوله تعالى ذلك الكتاب لاريب فيه اى ذلك الكتاب الذى قد جمع فيه هذه الايات النازلة لاريب فيه انه نازل من جانب الله على عبده محمد صلى الله عليه وآله وسلم 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 للصلوة وقد تطلق ويراد منها فى عرف الشرع نفس الافعال فهى عليه اسم للوضوء او الغسل او التيمم على وجه له تأثير فى استباحة الصلوة لامطلقا فيخرج وضوء الحائض والجنب والاغسال المندوبة والتيمم للنوم وكل واحد منها ينقسم الى واجب وندب فالواجب

من الوضوء ما كان مقدمة لصلوة واجبة ذاتاً اوعرضا كما اذا وجبت بالنذر وشبهه فتجب المقدمة حينئذ بخلاف النوافل مطلقا فلايجب الطهارة لها وان كانت مشروطة بها اذالشرط تابع للمشروط فاذا لم يكن واجباً فكيف يكون واجبا ويدل عليه انه لواراد الترك رأسا لم يكن مؤاخذا .

لايقال لوترك الطهارة واتى بالنافلة كان مؤاخذاً ويذمه العقلاء فهودليل الوجوب فانه يقال ان المؤاخذة والذم متوجهتان الى الصلوة بدون الطهارة لاالى ترك الطهارة وبالجملة اتيان المشروط بدون شرطه ولواستحبابا تشريع محرم والفرق بين فلايجب الوضوء مالم يجب مايشترط له الطهارة نعم قديطلق عليه الوجوب واريد منه الوجوب الشرطى فاذا قيل يجب الوضوء للنافلة كان المعنى الوضوء شرط لها اوطواف واجب لصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت احدهما عن رجل طاف طواف الفريضة وهوعلى غير طهر قال يتوضاء ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى ركعتين اولمس كتابة القرآن ان قلنا بحرمة المس و امّا على الكراهة فلا و على الاول انوجب المس لنذر اوحفظه عن يد كافر او عن وقوعه فى نجاسة اونحو ذلك يجب له الوضوء لان الفرض وجوب حفظه وحرمة مسّه فيجب الوضوء ووجه تقييده بقوله ان وجب انه لولم يجب مسه لم يجب الوضوء غايته انه يحرم المس والظاهر من المصنف كغيره حيث جعل الوضوء لهذه الغايات انه واجب غيرى وهو كذلك بل ربمايكون ذلك اتفاقيّاً بل القول بوجوبها النفسى فى غاية الندرة بل كاد يلحق بالمعدوم و ان توهم العبارة الاتية المحكية عن الشهيد قولا به وان وجوب الوضوء اوغيره من الطهارات نفسى موسع قبل الوقت ومضيق بعد الوقت الى اخره ويظهر من بعض الاصحاب الميل به .

و كيف كان فهوضعيف 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 وفى 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 الخ .

ويدل عليه امور منها قوله تعالى : «اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم» وتقريب الاستدلال بها من وجهين الاول ان الاية عند العرف ظاهرة في وجوبه لها 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 وبالجملة لم يفهم منه العرف غير هذا المعنى .

و اورد عليه في الذخيرة بعدم المنافاة بين ارادة الوجوب النفسي والغيري وفيه ان مناط النفسيته والغيرية متنافيان حيث ان النفسي ما امر به لنفسه والغيري ما امر به لاجل غيره و بعبارة اخرى ضرورة النفسي متعلقاً للامر لاجل كونه معنوناً بعنوان حسن يستقل العقل بحسن اتيانه وقبح تاركه وان كان اتيانه ايضا لاجل ترتب فوائد اخر عليه الا ان نفسه مع قطع النظر عنها يكون كذلك بخلاف الغيري لعدم ملاك حسن فيه سوى مقدميّته لواجب اخر فالنفسي يتحقق فيه هذا العنوان الموجب لمدح فاعله وذم تاركه فيتعلق به الامر والغيري لايتحقق فيه فكيف يجمع العنوانين في شيء واحد وليس المقام من قبيل مايتحقق فيه العنوانين بتعدد الجهة لوقلنا بكفاية تعدد الجهة لعدم تعدد ها في المقام ضرورة ان الغسلات والمسحات شيء واحد فكيف تتصف بالمطلوبية الذاتية وعدمها اذ معنى كونه مطلوبا لذاته عدم كونه كذلك لغيره ومعنى كونه لغيره عدم كونه لذاته اللهم الا ان يقال بعدم المنافاة وان كونه مطلوبا للغير غير مناف لمطلوبيته ذاتا اذ لااشكال في ان الوضوء مستحب ذاتا غاية الامر ان المدعى ان حسنه الذاتي لم يصل الى حد يكون واجبا نفسيا وهذا المقدار كاف في تصور كون الشيء مطلوبا لنفسه ولغيره فلا منافاة بين المحبوبية الذاتية والغيرية باىّ تعريف يعرف النفسي والغيري وله ايضاً نظائر كالاسلام الذي محبوب لذاته و لغيره لكونه شرطا لصحة العبادات وافعال الحج كما قيل فان المقدم منها واجب نفسي وغيري فانه مقدمة لما يأتي بعده بل جميع المقدمات الداخليّه يكون كذلك ويرد على اجتماعهما معا ان لازمه عدم كفاية الصلوة بما لو اتي بها بالواجب نفساً كما لو توضوء قبل الوقت وهو

كماترى و يأتى ايضا بعض الكلام مما يتعلق بالمقام فى مسئلة كون الغسل واجبا نفسيا او غيريا .

الثانى من جهة مفهوم الشرط كما فى الجواهر والذخيرة وغيرهما فان المفهوم منها عدم وجوب الغسل والمسح عند عدم ارادة الصلوة واورد عليه فى 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 فى نفسه فيكون الغرض متعلقا بالوجوب العارض له حين ارادة الصلوة باعتبار التوصل به اليها و كونه من مصالحها .

وفيه انه خلاف مايفهم 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 متحققة قبل الوقت فيلزم على هذا ان يكون الوضوء قبل الوقت واجبا وهومن 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 لابد من الرجوع الى غيرها من نحواقم الصلوة لدلوك الشمس ونحوها فقبل الدلوك لم يجب فيكون باطلة فارادتها قبل الوقت باطلة ايضاً .

بل لنا ان نقول ان الالف واللام فى الصلوة للعهد فيكون اشارة الى الصلوة المعهودة من الشرع المأمور بها من جانبه وليست الا اذا اتى بها على وجهها وجامعة للشرائط ومنها كونها بعد الوقت فالمعنى اذا اردتم الصلوة التى وجبت بعد الوقت يجب لها الوضوء فوجود ارادتها قبل الوقت ان اراد بها ارادة اتيان الصلوة قبل الوقت كانت باطلة 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 مايدل عليه الاية الشريفة ترتب الامر بالغسل والمسح على ارادة القيام الى الصلوة والارادة تتحقق قبل الوقت وبعده

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

ومنها ماعن الشيخ عن زرارة فاذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولاصلوة الا بطهور واورد عليه فى ك بقوله ان المشروط وجوب الطهور والصلوة معا و انتفاء هذا المجموع يتحقق بانتفاء احد جزئيه فلايتعين انتفائهما انتهى وحاصله ان المشروط مجموعهما فعند انتفاء الشرط لايجبان معا ولاينا فى ذلك وجوب احدهماوهوالوضوء وبالجملة وجوب كليهما منفى عند انتفاء الشرط لااحدهما .

وفيه ان الظاهر التعليق فى الجميع لاالمجموع من حيث المجموع كما هوظاهر العبارة فان واوالعطف فى قوله والصلوة بمنزلة تكرار العامل فكانه قال ويجب الصلوة فيرجع الى جملتين شرطيتين متحدة الشرط ومن المعلوم انه لوعلق جزاء متعددة على شرط واحد ينتفى بانتفاء الشرط كل ماعلق 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 فالاتى بالوضوءات بجزء الواجب .

والى انه يلزم حينئذ كون الوضوء جزء للصلوة لاشرطا .

والى انه لوكان وجوب الوضوء ثابتاً قبل الوقت كان تعليقه على الوقت لغوا ومعارضا مع المنطوق .

والى ان وجوب الوضوء دون الصلوة عند انتفاء الشرط لوكان بدليل الشرط فمنطوقه دل على وجوبه فى الوقت ومفهومه على فرض عدم دلالته 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 والامر به قبل الوقت يحتاج الى دليل غير هذا الدليل ولعله هو مراده وان هذا الدليل مفهومه لاينفى الوجوب النفسى كى يكون معارضا مع الادلة المطلقة كما يستشهد بذكر روايات مطلقة آتية و يظهر الجواب عنها عند ذكرها ثم قال ويؤيده خلوالاخبار باسرها من هذا التفصيل مع عموم

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

و فيه عدم خلو الاخبار عنه بل فيها تصريح بكون الوضوء للصلوة .

ان قلت ان الظاهر من الرواية انه بمجرد دخول الوقت وجب الطهور والصلوة و وجوبها نفسى بلا كلام فكذلك الطهور لوحدة السياق والا لوجب تقييد وجوبه لها بل هو مقتضى الاصل ضرورة ان الغيرى يحتاج الى مؤنة بيان كونه للغير .

قلت نعم لولم يكن قرينة على الخلاف .

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

قلت لامنافاة بينهما كى يوفق بينهما بذلك كما يأتى بيانه .

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

و هى صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابى عبدالله عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول من وجد طعم النوم قائما اوقاعداً فقد وجب عليه الوضوء .

و صحيحة عبدالرحمن بن ابى عبدالله انه سئل ابأعبدالله عليه السلام عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك فقال عليه السلام اذا فرغ فليغتسل .

و صحيحة زرارة حيث قال فيها فاذانامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء .

و صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل .

و موثقة بكر بن اعين عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضاء

و صحيح ابن خلاد اذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء .

قلت الظاهر منها عند الدقة والتأمل خلاف ذلك اما صحيحة عبدالرحمن بن ابى عبدالله و كذا صحيحة محمد بن مسلم فهما اجنبية عن المقام و اما البواقى

فانها ظاهرة فى وجوب الوضوء بهذه الاسباب واما ان الوجوب نفسى فلا وبالجملة ان مثل النوم والحدث والريح وغيرذلك موجبات للوضوء بمعنى انه 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 فى مقام بيان مايوجبه فالمطلقات فى مقام اصل تشريع الوضوء عند الاحداث الموجبة له واما من حيث الاصالة والغيرية فليس فى مقام البيان بل الاهمال والاجمال فحينئذ يكون مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ظاهرا فى كون الوجوب غيريا وانه عند ارادتها والقيام من حدث النوم كما فسرت به يجب وكذا قوله عليه السلام اذا دخل الوقت الخ و من ذلك ظهر ما فى الذخيرة من قوله ويدل على وجوب الوضوء لنفسه الاخبار التى علق فيها الوجوب على وجود الاسباب وهى كثيرة منها قول الصادق عليه السلام الى اخر ماذكره من الاخبار المطلقة التى مرت انفا ويدل على كون الوضوء للصلوة ايضا صحيحة زرارة قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن الفرض فى الصلوة فقال الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء قلت فما سوى ذلك قال سنة فى فريضة .

ان قلت ظاهر الصحيحة كغيرها كون الطهور كغيره شرطا للصلوة فيكون لسانها لسان الشرطية المحضة فاثبات الوجوب الغيرى موقوف على وجوب المقدمة فيكون نظير قوله اغسل ثوبك من النجاسة اومن اجزاء مالايؤكل لحمه فى كونه ظاهراً فى الشرطية .

قلت هذا كلام قد يأتى تحقيقه فى الاصول انشاءالله وكلامنافى المقام بعدالفراغ عن وجوب المقدمة وان الظاهر من الايات والاخبار هو الوجوب الغيرى فى مقابل الوجوب النفسى واما ان الظاهر منهما لايكون ازيد من اثبات اصل الشرطية والمقدمية لاوجوبها فلسانهما لسان اثبات الحكم الوضعى فله مقام اخر وليس ببعيد .

وبالجملة بناء على المشهور لااشكال فى الوجوب الغيرى وانه واضح بحيث كاد يلحق بالضروريات ويؤيده كما فى الجواهر عدم ذكر احد له فى الواجبات خصوصا عند الاحتضار وعدم التزام به من النبى صلى الله عليه وآله والصحابة والتابعين والائمة لاحد من

المحتضرين من نسائهم واصحابهم وعدم امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم 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 المرئي مع المكنة او التيمم مع عدمها وكذا المشرفون على الجهاد او القتل ونحو ذلك مع ذكر الوصية و حسن الظن بالله سبحانه وتعالى والتلقين ونحو ذلك من آداب ظن الوفاة ولو كان الوضوء واجبا لنفسه لكان ذكره اهم الخ .

و يدل على الغيرية ايضا ما في رواية العلل في قوله عليه السلام علة الوضوء التي من اجلها صار غسل الوجه والذراعين ومسح الرأس والرجلين واجبا فلقيامه بين يدي الله وخبر سماعة عن ابي الحسن موسى عليه السلام من توضاء للمغرب كان وضوئه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ماخلا الكبائر ومن توضأ لصلوة الصبح كان وضوئه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليله ما خلا الكبائر و ظهورهما في كون وجوب الوضوء للصلوة مما لا يخفى .

نعم قد اورد على وجوبه الغيري تارة بان الاوامر الغيرية لا يوجب امتثاله استحقاق الثواب فان الامر الغيري توصلي 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 امتثالها قصد القربة بل يكفي اتيانها باي وجه اتفق مع ان الاجماع على اشتراط قصد القربة في اتيانها والالم يات بما هو مقدمة و الجواب ان الطهارات الثلاث بنفسها امر عبادي ومستحب نفسي فيندفع كلاهما فانه اذا كانت مستحبة نفسية يترتب الثواب على فعلها ويشترط في حصول الامتثال بها قصد القربة بها نعم قد اشكل على الاستحباب النفسي ايضا بوجوه غير واردة مثل عدم الالتزام بالاستحباب النفسي للتيمم وانعدام الامر الاستحبابي بمجيء الامر الغيري الوجوبي والالزم اجتماع الضدين فحينئذ يعود المحذور وغير ذلك و فيه مما لا يخفى و تحقيقه في محله و اجماله امكان القول بان التيمم ايضا مستحب نفسي و اجتماع 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 فيأتى انشاءالله كل فى مورده

والواجب من الغسل ما كان لاحد الامور الثلاثة المتقدمة كالصلوة والطواف الواجبين و مس كتابة القرآن ان وجب اولدخول المساجد اولقرائة العزائم ان وجبا فيجب الغسل كى يباح له الدخول اوالقرائه على ما يأتى انشاء الله فى مبحث الجنابة

وقديجب اذا بقى لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر مايغتسل الجنب ولايخفى ان وجوب الغسل للمذكورات مبنى على كونه غيريا كما هو كذلك من غير اشكال انما الاشكال فى الاخير من حيث ان وجوبه من حيث المقدمية وهو متوقف على وجوب ذيها مع انها بعدلم يجب ولازمه تقدم المعلول على علته فى الوجود بناء على وجوب المقدمة وهذا الاشكال قدجعل القوم حيارى فاختار كل مهربا فجعل شيخنا الاكبر الانصارى(ره) القيودفى القضايا الشرطية راجعة الى المادة فيكون الوجوب فعليا ولو كان الواجب استقباليا وصاحب الفصول ذهب الى انبات 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 ذيها والفرض هو كذلك فمن اول الليل كان وجوب الصوم فعليا غاية الامر كان الواجب وهو نفس الصوم استقباليا موقوفا على مجيىء الغد وبعضهم ذهبوا الى كون غسل الجنابة بل مطلقا واجبا نفسيا فعليه لايرتبط وجوبه بالصوم فلااشكال حينئذ وهم بين القائل بالنفسية المحضة اومع الغيرى والاول ظاهر العلامة فى المختلف قال فيه اختلف المتاخرون من علمائنا فى غسل الجنابة هل هو واجب لنفسه اولغيره على قولين وتقرير الخلاف ان المجنب اذا خلامن عبادة تجب فيها الطهارة كالطواف والصلوة الواجبين و مس كتابة القرآن و قرائة العزائم الواجبتين ودخول المساجد الواجب اذا اوقع الغسل هل يوقعه على جهة الوجوب اوالندب والاقرب الاول وهو مذهب والدى الخ .

وقال فى مفتاح الكرامة ان الاصحاب المتأخرين قد اختلفوا فى المسئلة وطال التشاجر بينهم والذى وجدته انهم على انحاء ثلاثة التوقف كالمصنف و الاردبيلى والمجلسى على ماتقل 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 الندب و فيه نظر اذ لامانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخول وقته اذا كان وجوب الغاية فى وقتها مظنونا الخ .

وفى الجواهر لااشكال ولانزاع 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 . ولايرد عليه انه يرى وجوب الغسل للجنابة لنفسه فتعليق وجوبه بالصوم ينافى مذهبه لان وجوبه لنفسه لاينافى وجوبه لامر اخر لكونه شرطا فيه لان علل الشرع معرفات للاحكام فلامحذور فى تعددها انتهى .

و كيف كان فان ارادالذاهبون الى النفسية النفسية المحضة يرد عليهم مضافا الى كونه خلاف الاجماع امانكارمقدميته للصوم وانكار وجوب المقدمة ولوفى المقام وهو فى الجملة باطل اذ انكار المقدمية مكابرة مضافا الى لغوية تقييدها للغايات مع ان لازمه جواز تاخيره عن الفجر اذ هو حينئذ موسع و تضيقه بتضيق المشروط بالطهارة انما يصح لو كان غيريا فلامعنى لهذا الكلام مع القول بانحصاره فى النفسى بداهة ان النفسى لايتضيق 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 بتضيقه بالعبادة المشروطة بها

لايخلو من تناقض .

و ان ارادوا اجتماعهما فيه فيرد عليهم اولا ان المحذور باق بحاله وانه كيف يكون واجبا غيريا مع عدم وجوب ذيها ولوقيل لم يكن حينئذ وجوبه الغيري فيرجع الى النفسي فقط .

و ثانيا انه يلزم حينئذ عدم صحة اتيان الغايات بالوضوء والغسل الواجب نفسا بل لابد من اتيانهما ثانيا في الوقت بعنوان الغيري الا ان يلتزموا بكفاية النفسي عنه وهو كماترى وبهذا ظهر بطلان نفسية وجوب الوضوء ايضا و من العجب استدلال القائلين بالنفسية بان وجوبه لوكان غيريا لزم تاخر الغسل عن الصوم بداهة انه لاملازمة بين الغيرية والتأخر وممّا الجأهم الى القول بوجوب النفسي للطهارات مطلقا هو ما ذكره الشهيد في القواعد وحاصله انه بعد الاتفاق في الاصول بان غير الواجب لايجزى عن الواجب ان احد الامرين لازم اما القول بوجوب الطهارات على الاطلاق ولم يقل به احد واما القول باجزاء غير الواجب عن الواجب و هو باطل لان الفعل مجز عن غيره مع تساويهما في المصلحة المطلقة ومحال تساوى الواجب وغير الواجب في المصلحة واجاب عنه بما حاصله ان الخطاب تكليفي و وضعي و معناه اذا تحقق كذا وجب كذا اوحرم كذا والطهارة من باب خطاب الوضع اذهي شرط للصلوة فقبل الوقت له خطاب الوضع فقط و بعده معاً فاذا توضوء قبل الوقت اوجد شرط الصلوة وتم الغرض ولايحتاج الى الطهارة ثانيا لايقال لزوم قصد استحبابه قبل الوقت دون سائر الشرائط كالستر مقتضى خطاب التكليف دون الوضع فانه يقال ذلك لاجل انها في نفسها مستحبة ولامنافاة بين كون الشيء من خطاب الوضع باعتبار و خطاب التكليف باعتبار فاذا وجد سبب الوجوب كدخول الوقت على متطهر ندبا فقد خوطب بالصلوة 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 وفي الوقت و وجوبا مضيقا عند آخر الوقت ذهب اليه القاضي ابوبكر بن العنبرى وحكاه الرازى في التفسير عن جماعة و صار بعض

الاصحاب الى وجوب الغسل ايضا بهذه المثابة انتهى وحاصل جوابه ان الامر بالوضوء اوالغسل ليس تكليفيا حتى يكون ظاهراً فى استحباب الطهارات قبل الوقت فيكون صغرى لما اتفقوا فى الاصول بل حكم وضعى مفيد لاثبات الشرطية للصلوة وانها مشروطة بالطهارة فظاهر الادلة اثبات الشرط وانه كلما تحقق جاز الدخول فى المشروط تحقق الشرط قبل الوقت اوبعده بداهة انه مع تحققه ولو قبلا لكان الامر به ثانيا فى الوقت لغوا وتحصيلا للحاصل و لزوم قصد استحبابه من حيث كونه بنفسه مستحبا فالشرط الذى دل عليه الحكم الوضعى امر مستحب فى نفسه.

و بالجملة ان الظاهر من قوله اذاقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ان الصلوة مشروطة بشرط هو الغسل والمسح بقصد القربة وانه اذا تحقق هذا الامر القربى مطلقا يجوز اتيان المشروط فى الوقت فما اتفقوا فى الاصول يكون اجنبيا عن المقام.

و بالجملة لادليل لنا دل على الوجوب النفسى بل الدليل على خلافه فى جميع الموارد كالامر بالسير للحج وبالوضوء اوالغسل للصلوة والطواف بداهة انه لولا الوصول الى المكة زادها الله شرفا لما امر بالسير اصلا كما لوعلم بعدم ادراك الحج لاجل ضيق الوقت فالقول بالوجوب النفسى مضافا الى الاشكالات الواردة عليه قول بلادليل ومجرد تحقق اشكال فى مورد لم يوجب الحكم بالنفسية فى جميع الموارد حتى فيما خال عنه بل لابد من حله لاانكار مقدميته فان انكارها انكار للضرورة ومخالف للوجدان كانكار وجوبها فى خصوص المقام بعدقبول المقدمية اذادلة وجوب المقدمة لاتختص بحال دون حال والتفصيل وان كان واقعا من الاصوليين الاانه بالنسبة الى نوع دون نوع كالوجوب فى شرط شرعى دون غيره مثلا لابالنسبة الى نفس الشرط الشرعى كما فى المقام فاذا قلنا بوجوب المقدمة مطلقا اوفى خصوص الشرعى فلامحاله نقول فى جميع الموارد اوجميع موارد الشرعى بل لولم نقل بالوجوب الشرعى كان وجوبها العقلى بحاله وهو كاف فى لزوم الاشكال كما افيد.

و لكن الانصاف انه لولم نقل بالوجوب الشرعى لارتفع الاشكال ولابديته العقلية غيرمؤثرة فى لزومه فان غايته ان يقال حينئذ ان الامر بالغسل ظاهر فى اثبات الشرطية

وهو غير واجب مطلقا نعم حيث يجب عليه الاتيان بذيها فى اول الفجر وهولايتحقق الا بان يتحقق شرطه قبله بحكم العقل باتيان المقدمة قبل وقت دخوله و هذا 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 .

و الحاصل بناء على وجوب المقدمة كما عليه المعظم كان الاشكال بحاله فقد ظهر انه لايمكن دفع اشكال المقام من جهة عدم وجوب المقدمة ايضا .

فان قلت ان مادل على الوجوب النفسى كثير كقوله اذا وضع الختان على الختان وجب الغسل .

و قوله فى جواب السؤال عن المواقعة واذا فرغ فلتغتسل .

و قوله فى المرئة وان لم تر شيئا من الدم فلتغتسل .

و قوله فى صحيحة ابن مسلم عن احدهما قال سئلته متى يجب الغسل على الرجل والمرئة قال اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وغير ذلك مماظاهره الوجوب بنحوالاطلاق .

قلت لم يظهر منها ازيد من ان الجنابة سبب للغسل فالمعنى ان الجنابة علة للغسل فلانظر لها الى كونه نفسيا او غيريا فلابد من المراجعة الى ما ظاهره كونه للغير فلامنافاة بينهما كماعرفت عندعدم نفسية وجوب الوضوء وهوكثير منها ما ورد فى خصوص المقام من كون الغسل للصوم ومنها ماورد فى كون الغسل للصلوة ونحوه .

و مما يدل على الاول صحيحة احمد بن محمد عن ابى الحسن قال سئلته عن رجل اصاب اهله فى شهر رمضان اواصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمداً قال عليه السلام يتم ذلك اليوم وعليه قضائه ونحوها صحيحة الحلبى .

و موثقة ابى بصير عن ابيعبدالله عليه السلام فى رجل اجنب فى شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى اصبح وقال يعتق رقبة اويصوم شهرين متتابعين اويطعم ستين مسكينا وقال عليه السلام حقيق ان لااراه يدركه ابدا وغير ذلك مماهوسياتى فى محله

انشاءالله ولايخفى ظهور القضاء فى الفساد وليس الا لعدم الغسل وبالجملة ظهورها فى كون وجوب الغسل للصوم ممالايخفى نعم فى مقابل تلك الاخبار مايدل على عدم وجوب القضاء مثل قوله عليه السلام يتم صومه ولاقضاء عليه وقوله عليه السلام فى خبر اخر لاشىء عليه وذلك ان جنابته كانت فى وقت حلال وغير ذلك مما يأتى انشاءالله والفرض ان مادل على وجوب القضاء ظاهره الغيرية مع قطع النظر عن المعارض مضافاً الى ان المعارض غير صالح للمعارضة لاعراض المشهور عنها وتحقيقه موكول الى محله .

ومما يدل على الثانى صحيح عبدالله بن يحيى الكاهلى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن المرئة يجامعها زوجها فتحيض وهى فى المغتسل تغتسل اولاتغتسل قال عليه السلام قدجائها مايفسد الصلوة فلاتغتسل .

ومما اجيب عن الاشكال ماحكى عن الشيخ البهائى من صرف ظهور كون الغسل للصوم عن ظاهره وجعل الغايه توطين النفس على ادراك الفجر طاهراً فيكون الغسل للتوطين لاللصوم فكانه قال اغسل للتوطين و فساده واضح فان ظاهر الاخبار كون الغسل لاجل الصوم مع ان توطين النفس فرع وجوب الغسل كما فى الجواهر ضرورة انه لولا وجوبه لماكان وجه لتوطين النفس على ادراك الفجر طاهرا .

وقداجاب عنه فى الجواهر بمنع اختصاص وجوب مقدمة الواجب بما بعد الوقت فى مثل مانحن فيه من الواجبات المنطبقة على تمام اوقاتها ونحوها من الواجبات المضيقه مما كانت المقدمات فيها تقدمها عليها لعدم سعة زمان فعلها الا لها دون مقدماتها الخ ولايخفى ان هذا الكلام بظاهره غير تام مالم يرجع الى المعلق اوارجاع القيود الى المادة كى يكون وجوب ذى المقدمة فعليا اوانكار مقدميته له كما هو ظواهر بعض الاخبار المعرض عنها او انكار وجوب المقدمة مطلقا والقول بان الامر بالغسل ونحوه ليس الا لاجل اثبات الشرطية والا فهو بظاهره مساوق للقول بتخصيص الحكم العقلى وان المعلول يجوز ان يتقدم فى مثل المقام على العلة وهو كما ترى ولاينفع الاستشهاد بالعرف والعقلاء اذلعل الموارد التى ساعد عليها العرف والعقلا من قبيل مايكون وجوب الفعل فيها فعليا 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 فى مصباح الفقيه .

قال والتحقيق فى الجواب هو ان الزمان فى هذه الموارد ظرف للواجب لا شرط للوجوب الخ فلا اشكال ح فى الموارد التى ورد فى الشريعة مما تخيّل تقدم وجوب المقدمة على ذيها كالامر بالحج وتحصيل مقدماته من الزاد والراحلة مع انه لم يجب الواجب بعد اذ هو موقوف على مجيىء زمان مخصوص وحفظ الماء للصلوة قبل الوقت اذا علم بعدم قدرته من تحصيله بعد الظهر وله نظائر كثيرة عند العرف والعقلاء اذ كثيرا مايأمر الموالى عبيدهم بمثله فيقال فى الظهر افعل كذا اواكرم زيداً فى الغد وتنقيح هذا المبحث ومايورد عليه من النقض والابرام فى الاصول .

ان قلت ظاهر ماذكرت صحة اتيان الوضوء قبل الوقت واجباً اذا الصلوة ح واجبة ولو قبل الوقت .

قلت لابأس به ان استفاد من الادلة كون المعلق على الوقت هو الواجب لا الوجوب الا ان الظاهر انها من قبيل المشروط الذى كان الوقت قيدا للحكم فانه الظاهر من قوله اذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلوة حيث انه ظاهر فى كون كل من الشرط والمشروط مشروطاً وانهما بدخول الوقت وجبا الا ان احدهما غيريا والاخر نفسيا فالخبر دل على المشروط عند المشهور فلابد 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 اوالذهاب الى المعلق 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 مايستفاد من العبارة فيفرق بينه وبين قوله اكرمه فى الغد واذهب الى زيد عند الظهر متطهراً فالقيود فى الاول راجع الى الهيئة وفى الثانى 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 فى هذا الوقت يكون الوجوب مضيقا ولعله المراد بالعبارة .

ويجب لصوم المستحاضة اذاغمس دمها القطنة كما يأتى انشاء الله والمندوب من الغسل ماعداه والواجب من التيمم ماكان لصلوة واجبة عند تضيق وقتها وللجنب فى احد المسجدين ليخرج به وسيأتى انشاءالله بيانه والمندوب ماعداه وقدتجب بالنذر وشبهه وهذاالكتاب يعتمد على اربعة اركان الركن الاول فى المياه .

وفيه اطراف الاول فى الماء المطلق وهو كل مايستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة ولايضرح مثل قوله ماء البحر اوالكوز فانه من اضافة المظروف الى ظرفه وكله سواء نزل من السماء اونبع من الارض ام اذيب من الثلج ام كان من البحر طاهر مزيل للحدث والخبث للاصل والكتاب والسنة المتواترة فلاوجه للاشكال بماء البحر فماعن عبدالله بن عمرو عبدالله بن عمرو بن العاص من ان التيمم احب الينا منه وسعيد بن المسيب من جواز التوضى منه مع عدم ماءغيره كما فى الخلاف فى غير محله و مخالف للكتاب والسنة ومعارض بقوله ﷺ بعد السئوال عن ماء البحر هوطهور ماؤه والحل ميتته فلافرق بين اقسام المياه من حيث طهارته وازالته للحدث والخبث وهوالنجاسته .

ويدل على الامور الثلاثة من الكتاب قوله عز من قائل : وينزّل عليكم من السمآء مآءً ليطهركم به وقوله وانزلنا من السماء مآء طهوراً ومفاد الثانية مفادالاولى فان الطهور اما اسم الة بمعنى مايطهر به كالوضوء لمايتوضأ به والفطور لما يفطر به فحينئذ يكون الة للتطهير به فيكون هذا المعنى مساوقا لكونه طاهرا ومطهرا ولعله مراد المفسرين بانه طاهر فى نفسه ومطهر لغيره فان لازم المطهرية طاهرية نفسه فيدل على طهارته التزاما ولعل هذا المعنى اولى من سائر المعانى وهو المحكى عن كثير من اللغويين قال المصنف فى المعتبر والطهور هو المطهر لغيره قاله الشيخ فى ف وعلم الهدى فى المصباح خلافا لبعض الحنفية لنا النقل والاستعمال اما النقل فماذكره الترمذى قال الطهور بالفتح من الاسماء المتعدية وهو المطهر غيره و قال الجوهرى

الطهور مايتطر به كالسحور والبرور و اما الاستعمال فلان هذا المعنى مراد فى صورة الاستعمال فيكون حقيقة فيه كقوله ﷺ جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ولو اراد الطاهر لم يثبت له مزية وقوله ﷺ وقدسئل عن الوضوء بماء البحر فقال هو الطهور مائه الحل ميتته ولولم يرد كونه مطهرا لم يصلح جوابه ولان فعولا للمبالغة ولايتحقق هنا الامع افادة التطهير الخ .

و هى صريحة فى ان موارد استعمال الطهور فى المطهرية كلها معناه الاسمى الانها كما عرفت لازم المعنى فان ما يطهر به ملازم مع المطهرية بل بضرب من التاويل عينه و بالجملة مراد القائلين بهذا المعنى هو المنى الاسمى قال فى التذكرة والطهور هو المطهر لغيره وهو فعول بمعنى مايفعل به اى يتطهر به الخ .

قال فى الجواهر مالفظه فان المراد من الطهور هنا المطهر فيوافق قوله تعالى ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقد وقع استعمال طهور فى هذا المعنى فى جملة من الاخبار المعتبرة ثم ذكر قوله جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وطهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا والتراب طهور المسلم و التوبة طهور للمذنب والنورة طهور وغير ذلك الخ والظاهر ان هذا المعنى اولى من سائر معانيه نعم يرد عليه بانه صفة للماء و اسم الالة لايقع صفة و فيه انه غير مسلم مع امكان جعله بدلا كما قيل فالطهور استعمل فى المطهر حدثية و خبثية و اصرح من الكل قول الصادق ﷺ كان بنوا اسرائيل اذا اصابهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقدوسع الله عليكم بما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون .

ان قلت ان طهورا استعمل فى الطاهر ايضا كثيرا فلايكون حقيقة فى المعنى المتعدى كما انكره ابوحنيفه لذلك و استشهد له بقول الشاعر وريقهن طهور وقوله تعالى و سقاهم ربهم شرابا طهورا قلت مضافا الى عدم اطراد معنى الطاهر منه انه فى الموردين ايضا استعمل بمعنى المطهر فان المعنى ان الريق و الشراب مطهر للفم و البطن ان قلت ان فعول الذى هو للمبالغة لايكون متعديا واسم الفاعل منه غير متعد والظاهر لازم

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

حتى شاها كليل موهنا عمل　　باتت طرابا وبات الليل لم ينم

تعدى كليل الى موهنا وكان اسم الفاعل منه غير متعد وهذا كثير فى 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 واللزوم لامكان كون لفظ لغة لمعنى و بحسب الاستعمال لمعنى اخر وبالجملة كونه بمعنى الطاهر غلط مع امكان ان يقال لايصح 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 بالاتفاق فيكون المعنى بليغا فى الطهارة وهذا المعنى لايصح عند المتشرعة الا بكونه مطهرا فالبليغ فيها لايكون الا بكونه مطهر الغيره مع عدم انفعاله فى نفسه وذلك لان الطهارة الشرعية غير قابل للزيادة والنقيصة ولذا قال فى الكشاف طهورا بليغا فى طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا فى نفسه مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا لبلاغته فى الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى «وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به» والافليس فعول من التفعيل فى شىء انتهى وهذا صريح فى ان معنى كونه بليغا فى الطهارة كونه مطهرا 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 المطابقى وبالجملة الطهور لغة هو البليغ فى طهارته اى شديد الطهارة و هذا لازم لامتعد وحيث لامعنى لهذا المعنى شرعا الا هذا المعنى فهذا المعنى اللازم لازمه

المعنى المتعدى فعلى هذا كما يكون الطهور من حيث اللغة لازما كذلك بحسب الاستعمال فلايكون الاستعمال على خلاف القياس و ان مطهرية الماء لازم كونه بليغا فى الطهارة و اصرح فيما ذكر ما عن الطراز ان فعولا ليس من التفعيل فى شيء وقياسه على ماهو مشتق من الافعال المتعدية كمنوع وقطوع غير سديد الاان يكون المراد بذلك بليغا فى الطهارة فهو حسن صواب اذ كانت الطهارة بنفسها غير قابلة للزيادة فمرجع الزيادة الى انضمام التطهير لان اللازم قد صار متعديا انتهى ولايخفى صراحته فى ان فعولا استعمل لازما فان البليغ فى الطهارة معنى لازم ولامعنى له الا المطهر ولعله اليه يرجع ماافاده الشيخ قده فى الخلاف بقوله عندنا ان الطهور هو المطهر المزيل للحدث والنجاسة وبه قال الشافعى وقال ابوحنيفه والاصم الطهور والطاهر بمعنى واحد دليلنا هو ان هذه اللفظة وضعت للمبالغة والمبالغة لاتكون الا فيما يتكرر فيه الشيء الذى اشتق الاسم منه الاترى انهم يقولون فلان ضارب اذا ضرب ضربة واحدة ولايقال ضروب الابعد ان يتكرر منه الضرب واذا كان كونه طاهرا مما لايتكرر ولايتزايد فينبغى ان يكون كونه طهورا لما يتزايد والذى يتصور التزايد فيه ان يكون مع كونه طاهرا مطهرا مزيلا للحدث والنجاسة وهو الذى نريده انتهى ولا يخفى صراحتها فى كون الطهور للمبالغة فهو غير الفاعل جداً غاية الامر معنى المبالغة فى الماء لايمكن الا بالمطهرية فقد ظهر مما ذكر عدم صحة ما افاده ابوحنيفه من اتحاد معنى الطاهر و الطهور قال فى المعتبر مالفظه احتج الحنفى بان فعولا تفيد المبالغه فى فائدة فاعل كما يقال ضروب واكول لزيادة الضرب والاكل ولايفيد شيئا مغايرا له وكون الماء مطهراً مغاير لمعنى الطاهر فلايتناوله المبالغة انتهى موضع الحاجة فانه وان اعترف بان فعولا غير الفاعل وانه للمبالغة فيه الا انه زعم ان لامعنى للمبالغة هنا فى فائدة الفاعل وان المطهرية مغاير لمعنى الطاهر لانه مبالغة له فلذلك كان معناه معنى الفاعل وقد عرفت بانا لم نجعل معنى الطهور مطهرا كى يكون مغايرا له بل المعنى هو البليغ فى الطهارة وهذا امر ملازم فى المقام مع المطهرية فاستعمل اللفظ فى معنى لازم لازمه التعدى فحصل الفرق بينهما مع عدم مغايرة فيهما اصلا .

ومن ذلك يظهر ان تصديق المصنف لابى حنيفه من حيث القياس و متابعة صاحب الجواهر له فيه فى غير محله .

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

اما الجارى والمراد به هو النابع السائل على وجه الارض دون مطلق السائل ولو كان كثيرا كالمذاب عن الثلج ودون مطلق النابع خلافا للمسالك قال فيه المراد بالجارى النابع غير البئر سواء جرى املا وفيه انه منافٍ للعرف اذلم يفهم منه الجارى اصلا فالجارى مأخوذ فيه الجريان عرفا نعم على فرض عدمه فهل يكون داخلا فى حكم البئر كما عن محقق البهبهانى اوفى حكم الجارى ولعله اولى بعد عدم كونه قسما ثالثا كما ان اطلاقه على ماجرى عن ذوبان الثلج مجاز لمشابهتها بالانهار النابعة فتلخص ان الجارى يشترط فيه الجريان والنبع سواء دام نبعه املا نعم احكام الجارى جار فيه مادام نابعا فاذا نبع فى فصل الصيف دون الشتاء يكون الحكم جاريا فى الصيف دونه وفى العكس بالعكس وفى الدروس اشترط دوام النبع ولاوجه له كمالايهمنا التعرض لمايراد منه بعد وضوحه .

وكيف كان فالامر سهل فلاينجس بملاقاة النجس والمتنجس قليلا كان اوكثيرا الان الفرض ان له مادة عاصمة وان كان قليلا بل الحكم بنحو الاطلاق مشهور بل عن الذكرى 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 فى المسالك والاصح اشتراط كريته سواء دام نبعه ام لا بل حكى ذهاب الصدوقين والسيد اليه .

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

ماتقول فى 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 مستدلاً بالعمومات الدالة على انفعال القليل فى غير محله بداهة ان مثل قوله عليه السلام هو بمنزلة الجارى وقوله لان له مادة فى صحيحة ابن بزيع حاكم على مثل مادل على الانفعال فلاجرم يكون ادلة انفعال القليل منصرفة عماله المادة .

فان قلت ان النسبة بين المفهوم من قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمله شيء مع مادل على ان الجارى لاينجس هى العموم من وجه فيتعارضان فى القليل الجارى ولا ترجيح لدخوله فى عموم ان الجارى لاينجس .

قلت مضافاً 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 وآله المشهور خلق الله الماء طهورا ولو لم يجر فقاعدة الطهارة محكمة .

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

قلت ان الظاهر منها هو ان السؤال عن الحياض الصغار فان حكم الكبار معلوم لايحتاج الى السؤال فالسؤال عن ان الحياض الصغار هل ينفعل اولا 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 .

ومنها خبر ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام بعد السئوال عن ماء الحمام قال ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا اللهم الا ان يقال بانصراف النهر الى الانهار الكبار التى يصدق عليه النهر عرفا واما الصغار التى لم يكن مجموع مائها بقدر الكرّ 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 فكانّه قال ماء الحمام كماء جار ولو قد يجرى فيه غيره كالمذاب من الثلج ونحوه لكنه ليس كذلك غالبا فعليه كان مفاده مفاد الصحيحة .

ومنها خبر سماعة قال سئلته عن الماء الجارى يبال فيه قال عليه السلام لابأس به وترك الاستفصال يدل على العموم .

ومنها ماعن الفضيل عن ابى عبدالله عليه السلام قال لابأس بان يبول الرجل فى الماء الجارى .

وخبر ابن مصعب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يبول فى الماء الجارى قال لابأس به اذا كان جاريا واورد عليه الشيخ فى طهارته بانها واردة فى حكم البول فى الماء لا الماء بعد البول .

وفيه ان الظاهر من السئوال ولو بقرينة تقييده بالجارى هو السئوال عن انفعاله به وعدمه لا عن حرمة البول فى الماء وعدمه فانه لو كان السئوال عنه لما وجه لتقييده بالجارى بداهة عدم دخل للجارى فى ذلك وان البول فى الماء ان يحرم يكون الحرمة لنفس هذه الطبيعة والا فلا فالتقييد به ليس الا للسئوال عن انفعاله به .

وان ابيت الا عن ظهوره فى حكم الحرمة وعدمها فلامحالة يدل على عدم انفعاله بالالتزام والا لكان عليه التنبيه عليه وان عدم البأس من حيث الحرمة لاالانفعال فتدبر ومنها قوله فى رواية حنان اليس هو جار قلت بلى قال لابأس ومنها ماعن نوادر الراوندى عن على عليه السلام الماء الجارى لاينجسه شىء و صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لايفسده شىء الا ان يتغير ريحه اوطعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة فاذا كانت فيها غير موجبة لها ففى المقام اولى و بالجملة

وجود المادة موجبة للوسعة وعدم فساد ذيها الا باستيلاء عين النجاسة على احد اوصافه الثلثة وهى اللون والطعم والريح فينجس هو وغيره مطلقا وان كثر بلا كلام لصحيحة حريز عن ابى عبدالله ﷺ قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ منه واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضاء منه ولا تشرب .

وصحيحة زرارة اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء الا ان يجيء بريح تغلب على ريح الماء .

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

وصحيحة ابى خالد القماط انه سمع اباعبدالله ﷺ يقول فى الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة الجيفة فقال ابو عبدالله ﷺ ان كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وان لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب منه وتوضأ .

ورواية ابى بصير عن ابى عبدالله ﷺ انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه و كذلك الدم اذا سال فى الماء واشباهه ورواية العلاء بن فضيل قال سئلت اباعبدالله ﷺ عن الحياض يبال فيها قال لا باس اذا غلب لون الماء لون البول والصحيح المحكى عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبدربه قال اتيت اباعبدالله ﷺ اسئله فابتدانى فقال ان شئت فاسئل ياشهاب وان شئت اخبرناك بماجئت الى ان قال جئت تسئلنى عن الماء الراكد الغدير تكون فيه الجيفة اتوضأ منه اولا قلت نعم قال توضأ من الجانب الاخر الا ان يغلب على الماء الريح فينتن وجئت تسئلنى عن الماء الراكد من البئر فما لم يكن فيه تغير اوريح غالبة قلت فما التغير قال ﷺ الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر .

والنبوى خلق الله الماء طهورا لاينجسه شيء الا ماغير لونه اوطعمه اوريحه هذا مضافا الى الاجماعات المحصلة والمنقولة والشهرة المحققة التى يقطع الفقيه منها بالحكم بل كاد يكون الحكم بنجاسة الماء المتغير بها فى القليل والكثير داخلا فى

الضروريات لعدم الخلاف من احد حتى من القائلين بعدم انفعال القليل .

و ظاهر 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 فلاعبرة بالتغير بالمتنجس بها او التغير بالمجاورة لها نعم لو كان المتنجس مشتملا على عين النجس بمقدار كان كافيا فی التغير مستقلا صار نجسا بلاكلام كما ان الظاهر عدم اختصاص اوصافه الثلاثة بخصوص اوصاف النجس بل الملاك هو التغيّر الناشی 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 التغيير هو الحسیّ على المشهور دون التقديری خلافا للعلامة فيما اذا وافقت النجاسة الماء فی صفاته وللشارح الدورس من التفصيل بين كون عدم الرؤية لاجل وصف الماء ذاتا كالمياه الكبريتية والزاجيّة فلايعتبر وبين وصفه عرضا كما اذا صار احمر فيعتبر فانه غيّرته فی الواقع ولم يظهر للحس بسبب وصفه العارضی استدل العلامة بان التغيّر الذی هو مناط النجاسة دائر مع الاوصاف فاذا فقدت وجب تقديرها فعلى ماذكرنا لاينجس لو وقعت فيماله مانع عن ظهوره بمقدار لو وقعت فی غيره لغيّره سواء كان المانع عنه فی الماء ام فی النجاسة كما اذا كانت مسلوبة الصفات ويمكن ان يقال بان الظاهر من الاخبار مثل قوله او ريح غالبة وقوله كلما غلب عليه كثرة الماء هو غلبة احدهما على الاخر وهی حاصلة هنا .

و بالجملة لايستفاد منها ازيد من ان علة النجاسة هی الغلبة والتعبير بالتغيّر لاجل انه كاشف عنها فمن ادعى مثل ذلك لايكون فی دعواه مجازفا و دعوى تبادر الحسی من التغيّر اول الكلام كدعوى صحة السلب عن غيره وقوله فی مصحح شهاب قلت فما التغيّر قال عليه السلام الصفرة انما يكون باعتبار الغالب فان الغالب عدم المانع عن رؤية الصفرة فلاينافی وجودها فی الواقع ولو لم تظهر لمانع عنها .

و بالجملة ان الظاهر من الصفرة هو الصفرة الموجودة واقعا سواء ظهرت ام لا قال فی القواعد ولو وافقت النجاسة الجاری فی الصفات فالوجه عندی الحكم بالنجاسة ان

كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة .

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

وظاهرهما كون الصفات اعم من الاصلية والعرضية مع ان الثاني مشهور بل داخل في التغير الحسي غايته انه مستور عن الحس كمانبه عليه في جامع المقاصد وفي الجواهر بعد نقله العبارتين المذكورتين قال فانه يحتمل ان يكون مراده فيما اذا كانت النجاسة غير مسلوبة وكان الماء في صفتها كما اذا كان الماء مصبوغا مثلا باحمر ووقع فيه دم فان الحكم بالنجاسة ح متجه كما افتى به كل من تعرض لهذه المسئلة الخ فلو لم تكن العبارة ظاهرة في 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 عليه السلام اذا غلب لون الماء لون البول وقوله عليه السلام الا ان تغلب على الماء الريح فينتن وقوله عليه السلام فما لم يكن فيه تغيير او ريح غالبة فالمعيار ح هو غلبة اوصاف احدهما على الاخر وليس الاعبارة اخرى عن التغير .

فيمكن ان يقال ح باعتبار الحسي ويقدر في خصوص ما اذا اتصف الماء بصفة عرضي مانع عن الرؤية كما اذا صار احمر بل كما عرفت انه داخل في التغير الحسي الا انه مستور عن الحس بخلاف غيره كما اذا كانت النجاسة مسلوبة الصفات فانه لايكون مقتضى التغير موجودا فلايصح استدلال العلامة بان التغير الذي هو مناط النجاسة دائر مع الاوصاف فاذا فقدت وجب تقديرها وكذا لو كان عدم الظهور لمانع اصلي في الماء فلايصح ان يقال ان التغير المستور عن الحس موجود في المياه الكبريتية والزاجية لانه يمكن ان يكون لهذا الوصف خصوصية تمنعها عن التأثير فالاقوى كونه حسيا مطلقا وان الصورة داخلة فيه ومنه يظهر عدم صحة الحكم بعدم الانفعال واعتبار الحسي حتى في هذا الفرض كما في مصباح الفقيه .

ويمكن ارجاع ما افاده قدس سره الى ماذكرنا و كون النزاع لفظيا معه فانه قدس سره بعد رد ماافاد القائل بالتقدير فى الفرض من ان التغير فى الفرض الاخير موجود حقيقة غاية الامر انه مستور عن الحس بانه بعد فرض تساويهما فى اللون يستحيل انفعال احدهما بالاخر كما لووقع قطرة دم فى اناء مملو من الدم فانه لايعقل ان يكتسب احد المتلاقيين من الاخر لونه لان التاثر من الاخر فرع قابلية المحل وعدم اشتغاله بمثل اثر الاخر و الايلزم اجتماع المثلين قال نعم لوكان احدهما اشد لونا من الاخر يحصل للمجموع بعد الامتزاج لون وسط فيتحقق التغير فى هذا الفرض بشهادة العقل فان كان التفاوت بين لون الماء قبل الامتزاج وبعده بيّنا بحيث يدركه العرف فلاشبهة فى انفعاله والا فلاانتهى و ذلك لان فرض التساوى من جميع الوجوه الذى ذهب الى عدم انفعاله فرض نادر بل كاد يكون معدوما و ان الغالب فى افراد الملاقاة فى هذا النحو هو الفرق بين لون الماء والنجس و الفرض انه قائل باعتبار التقدير حينئذ غايته انه قائل بطهارة مورد يلحق بالمعدوم فى الندرة وان ابيت الاعن كون النزاع معه معنويا فيرد عليه اولا بان قياس المقام بما اذاوقع الدم فى مثله مع الفارق فانهما متحدان نوعا ولونا فاذا وقع قطرة دم فى 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 والايلزم اجتماع المثلين فى غير محله فان حقيقة التأثير ح هو تلاشى اجزاء الدم فى الماء وبالعكس لامجرد انتقال لون احدهما الى الاخر بداهة استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر فحقيقة تأثير المتلون فى المتلون به تفريق اجزائه بجوهره وعرضه فيه فليس التأثر من الاخر متوقفا على عدم اشتغاله بمثل اثر الاخر كى يلزم اجتماع المثلين على فرض التاثير فى حال ابتلاء احدهما باثر الاخر فان ذلك فيما اذا قلنا بجواز انتقال لون الى الاخر وقدتحقق فى موضعه استحالته فانتقال احد المايعين

الى الاخر بنفس الجوهر مع عرضه وتفرق اجزائه فى الاخر فيرى الاخر متلونا بلون المتلون وذلك واضح فاذا ترى خيطا احمر فى الماء عند وقوع مايوجبه ليس هذا الخيط مجرد اللون ولو كان كذلك عند الحس بل فى الحقيقة تفرق اجزائه و لذا ينقص من حجم الجسم الى ان يعدم .

ومايتوهم 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 يحصيل له لون لارابط له بلون المتلون ضعيف جدا .

وبالجملة يكون نفس الدم موجودا بجوهره و عرضه وح ان تداخل حجمه فى حجم الماء لزم تداخل الجواهر والا كان له مكان نظير سائر الاجسام الواقعة فى الماء فلونه قائم بنفسه وواقع فى مكانه ممتازاً عن مكان الماء ولونه فاين اجتماع المثلين فى محل واحد كى يكون فى الاستحالة كاجتماع الضدين فيكون فى البين لونان قائمان بجوهرين واقعين فى مكانين كالحوت فى الماء فكما ان له مكانا فيه بجوهره وعرضه فكذلك الجزء الذى لايتجزى حسا .

وثانيا لازم الاستدلال هوعدم امكان تاثير الدم فى الماء اذا اتصف بغير لون الدم بل فيما لم يتصف بلون سوى لون نفسه كما فى الماء الصافى لان كل جسم مشغول بلون ولايمكن خلو جسم من اللون فلو كان معيار عدم التاثير اشتغال الاخر باثر مثله لزم عدم التاثير فيما ذكر لان الماء متصف بالاثر ومشغول به و مناط الاستحالة عند الخصم هو اشتغال الاخر بالاثر فانه هوالمانع عن التاثير لاالمثلية غاية الامر عند ابتلاء الاخر باثر مثله لزم اجتماع المثلين وباثر غيره لزم اجتماع الضدين و كلاهما محالان والتالى باطل بالضرورة فكذا المقدم ومماذكرنا ظهر مافى كلام الاعلام فراجع

ويطهر الجارى المتغير بل مط بكثرة الماء الطاهر الجارى عليه متدافعا بحيث يكون لوروده عليه شدة وقوة وتدافع فى الورود عليه بعضه بعضاً كى يحصل الامتزاج ويكون حاله كذلك حتى يزول التغير بناء على اشتراط الامتزاج كما نسبه الشيخ فى طهارته الى المشهور وقال فيه ولوزال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج ولايكفى

مجرد الزوال فى ظاهر كل من اعتبر كظاهر الكتاب تدافع الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيله والمعتبر وكرة انتهى واما اذا قلنا بكفاية مجرد اتصاله بالجارى ونحوه بعد زوال التغير فح لافرق بين كونه متدافعاً وعدمه .

ثم ان الكلام وان كان فى طهارة الجارى المتغيّر الا انه فى جهة البحث لافرق بينه وبين غيره كما اذا تغيّر الراكد فالقى عليه الكر بعد زوال تغيّره فلابد من تعميم البحث لوحدة الملاك من غير فرق ايضا بين كون العاصم هو الجارى او غيره .

و كيف كان فهل يشترط الامتزاج مطلقا اولا والظاهر هو الثانى لعدم مايدل عليه بحيث يصح الاعتماد عليه قال فى جامع المقاصد عند قول المصنف والجارى يطهر بتكاثر الماء وتدافعه حتى يزول هكذا وقع فى عبارته وعبارة غيره والظاهر ان الحكم فى الجارى غير متوقف على التكاثر والتدافع بل لوزال التغيّر باىّ وجه كان حكم بالطهارة لامكان المادة الى ان قال بعد تردده وميله الى اشتراط الامتزاج والاصح ان الامتزاج غير شرط للاصل ولانه ليس للامتزاج معنى محصل انتهى ويدل عليه امور .

الاول قاعدة الطهارة بعد عدم جريان استصحاب النجاسته فان موضوعه هو الماء الذى لم يتصل بالجارى .

وصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لاينجسه شىء الا ان يتغير لونه و طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة فان الوسعة وسعة حكمى فح يمكن كون العلة راجعة اليه فيكون علة للدفع اى لايقبل النجاسته لان له مادة ويمكن ان يكون راجعة الى الطهارة المترتبة على ذهاب الريح و طيب الطعم فيكون راجعة الى الرفع اى ترتفع النجاسة بعد النزح الموجب لذهاب التغير لاجل المادة ويمكن رجوعه الى كليهما والرجوع الى الرفع متيقن والى كليهما محتمل والى الدفع خلاف الظاهر و تحقيقه فى الاصول فلااجمال فى الصحيحة كما عن حبل المتين زعما منه 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 .

وتوهم ان النزح مستلزم له فلايحتاج الى التقييد فى غير محله فانه اولا ان الصحيحة ظاهرة فى ان تمام الملاك فى حصول الطهارة هو وجود المادة بحيث لايحتاج الى شيء اخر سوى ذهاب الريح والطعم والالزم على الامام عليه السلام بيانه ومجرد دلالتها عليه بالملازمة وان المورد مورد لازمه الامتزاج غير مضر بالاطلاق .

وثانيا لانسلم دلالتها عليه اصلاً فان المادة انما هى فى تحت الارض و تخرج الماء تدريجا وتدخل فى تحت الماء النجس ملائما ومن المعلوم ان الدلو الواقعة فى البئر للنزح انما تقع فى سطح الماء اوفى شيء يسير من العمق وواضح ان ذلك لوسلم استلزامه للامتزاج انما امتزج به ما فى سطح الماء اوقليلا من العمق وليس الا امتزاج الماء النجس فلاثمرة فى هذا الامتزاج فانه على الفرض انما امتزج به اجزاء النجس فقط لاهو مع الطاهر ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً والمقصود مياه الحياض الصغار المتصلة بالمادة العاصمة .

وتوهم كونه راجعاً الى الدفع كما مال اليه فى مصباح الفقيه بزعم ان المراد من الرواية تشبيه ماء الحمام حال جريانه بماء النهر فى عدم الانفعال وانّ معنى يطهر بعضه بعضا ان بعضه يحفظ طهارة البعض لانه يطهره بعد ان كان نجساً فاسد فانه خلاف الظاهر بل لامعنى لارادته فلايصح ان يكون المراد الا رفع النجاسة الحاصلة له بداهة ان التطهير فى قوله يطهر فرع تنجسه وان الشيء اذاصار نجساً يحتاج الى المطهر فقوله عليه السلام يطهر ظاهر فى ان المقصود بيان صيرورته طاهراً بعد ماصار نجساً فهو كالصريح فى ان المقصود بيان ان بعضه مطهر لنجاسة البعض لاجل المادة ولذا اعترف به بمقتضى عموم التشبيه فاذا ظهر ظهوره فى الرفع فيدل على الدفع بطريق اولى من غير دلالة على اشتراط الامتزاج .

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

ویدل علی ذلك ایضا قوله فی مرسلة الکاهلی کل شیء یراه المطر فقد طهر ه وقول ابی جعفر ﷺ مشیرا الی غدیر من الماء ان هذا لایصیب شیئا الا وطهره تقریب الاستدلال ان الکلام فی العاصم من غیر فرق بین اقسامه من المطر ونحوه فسطح الماء شیء قدراه المطر و اصابه ماء الغدیر والفرض انه موضوع واحد للحکم بالطهارة بمجرد الرؤیة والاصابة کما ان دون الکر موضوع واحد للحکم بالنجاسة بمجرد الملاقاة فالفرق تحکم وهذا لیس بقیاس کماتوهم فان المقصود بیان ان الماء فی الموردین موضوع واحد بنظر العرف للحکم فهل یری العرف فرق بینهما من هذه الجهة فان کان هناك تعبد فهنا کذلك والا فلا فکما ان دون الکر ینفعل بمجرد الملاقاة بحکم الشارع فکذلك ماء النجس محکوم بحکمه بالطهارة بمجرد الاتصال بهما ومن العجب ما افاده فی مصباح الفقیه بعد ذکر الروایتین بقوله و لیس مقتضی عمومهما الاطهارة الجزء الذی یصیبه ماء المطر والکر مادام اتصافهما بالوصف العنوانی و هذا لایتحقق بالنسبة الی سایر الاجزاء الابعد ارتفاع صفة الاضافة وبهذا ظهر لك انه لایصح الاستشهاد بهاتین الروایتین علی کفایة مجرد الاتصال بالکر واصابة المطر من دون اعتبار الامتزاج لان اصابة جمیع الاجزاء یتوقف علی الامتزاج واصابة البعض لاتکفی الا فی طهارة هذا البعض دون غیره الذی لم یصبه الخ .

فقیه اولا انه کما عرفت ان الماء موضوع واحد للحکم بالطهارة وانه شیء راه المطر ومن المعلوم انه لو کان للامتزاج دخل شرطاً اوشطرا لکان اللازم هو التنبیه علیه ولما صح هذا الکلام منه بنحو الاطلاق .

و ثانیا انه لو سلم عدم اتحاد الموضوع و اغمضنا عمّا فیه فنقول قدراه المطر السطح الظاهر من الماء فقد طهره بالفرض فهذا السطح الظاهر صار جزءا للعاصم علی الفرض فقد طهر سطح المماس به و هکذا الی اخر السطوح فکل جزء من الماء فقد طهر جزئه الذی یلاقیه من غیر استلزامه التدریج فی التطهیر کما فی تنجس القلیل فانه بحسب الذات لاالزمان و هذا القسم من التعدد للموضوع لایتوقف علی کون الجسم مرکبا من اجزاء لایتجزی التی بطلانه من البدیهات حیث

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

وثالثا لوصح 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 المأح امايطهر كله اولايطهر اصلا اويطهر بعضه والاول واضح والثانى خلاف الاخبار والاجماع والثالث مستلزم لكون الماء الواحد ذا حكمين وهو ايضا خلاف الاجماع .

وتوهم جوازه قياسا على صورة تغير بعضه مع اتصاله بالكر لنجاسة المتغير دونه فاسد لحصول التميز على الفرض فلايكون واحدا فان الكلام فيما زال التغير واتصل بالعاصم فح لازم القول باختصاص كل بحكمه عدم تأثير لادلة الاعتصام وازوم تخصيصها بغير الصورة وهو كما ترى .

ويمكن ان يستفاد الحكم من اطلاقات الجارى فان ترك الاستفصال يدل على العموم وعدم الاشتراط فتدبر ويرد على المشترط ايضا انه ان اراد امتزاج جميع الاجزاء فهو غير ممكن عادة وان اراد امتزاج البعض دون البعض فهو تحكم وان اراد الامتزاج العرفى فهو حاصل بمجرد الاتصال فتأمل جيدا ويلحق به فى الحكم ماء الحمام

اذا كانت له المادة والمراد به كما عرفت هو الحياض الصغار لا الكبار وهو اسم للماهية المعروفة المفروسة 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 لايوجب تغييرا فى اصل الماهية

وبالجملة ما يصدق عليه الحمام ملحق بالجارى فى 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 كماعرفت ان المقصود هو تنزيل الحياض الصغار بالجارى والظاهر منه هو عموم التنزيل والتشبيه رفعا ودفعا وليس الا اذا كانت المادة كثيرة بحيث لو تنجست المياه الواقعة فى الحياض الصغار بالتغيير تعصمها المادة بنفسها وتدفعها عنها ومن المعلوم انه لو كان المجموع بقدر الكر وان يعصم نفسه عن الانفعال الا انه لو تغير بعضه الذى فى 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 مايكون بمقدار الف كر بل ازيد فالسؤال والجواب يقعان عن مياه الحياض الصغار وان مجرد اتصالها بالخزانة كاف لاعتصامها اولا 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 و دفعا بخلاف ما اذا كان المجموع كرا .

اللهم الا ان يكون مراد القائل به هو كونه مثله فى خصوص الدافعية فقط وبالجمله لاينسبق الى الذهن من قوله ماء الحمام بمنزلة الجارى او كماء النهر الا المياه القليلة المتصلة بالكثير و ان هذا القليل الساقل لاجل اتصاله به صار قويا لاينفعل ولوانفعل 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

ولومازجه طاهر فغيره من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا بالاتفاق ولاصالة بقاء المطهرية حتى يعلم خلافها و مادام اطلاق الاسم عليه باقيا كان كذلك بلاخلاف كما فى الطهارة وعن الغنية والمنتهى الاجماع عليه .

وامّا المحقون فما كان منه دون الكر فانه ينجس بملاقاة النجاسة اجماعا منقولا و محصلا و للشهرة المحققة عدا ابن ابى عقيل و القاسانى قال الشيخ فى الطهارة وقيل انها تبلغ ثلاث ماة و عن الرياض انه قد جمع بعض الاصحاب فيها مأتى حديث انتهى بل لعلّ هذا الحكم يعرفه العوام فضلا عن الخواص فيكون الكل مفطورا به و يدل عليه طوائف من الاخبار منها الاخبار الكثيرة المشتملة على لفظ الكر كقوله اذا كان الماء قدر كر لاينجسه شيء فانه لولاها لم يكن وجه للتقييد بها .

و منها الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالغسل و اهراق ما لاقته النجاسة كصحيحة البقباق الواردة فى سؤر الكلب قال عليه السلام انه رجس نجس لاتتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء و صحيحة على بن جعفر فى خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرات .

و صحيحة البزنطى سئلت اباالحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده فى الاناء وهى قذرة قال يكفى الاناء .

و صحيحة محمد بن مسلم عن الكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء .

و صحيحة اسماعيل بن جابر عن الماء الذى لاينجسه شيء قال كر قلت وما الكر الخ وفى مصححة اخرى له كما تاتى عن الماء الذى لاينجسه شيء قال ذراعان عمقه فى ذراع وشبر سعته ويستفاد منها انه لولا كون الحكم مركوزا فى الاذهان لم يكن وجه لهذه الاسؤلة .

و موثقة عمار والسماعة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل معه اناءان وقع فى احدهما قذر لايدرى ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا ويتيمم ودلالتها على نجاسة القليل واضح فانه لولاها لما كان وجه للامر بالاهراق والتيمم فانه انما يصح فيما اذا لم يوجد الماء .

و موثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يجد فى انائه فارة و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا او اغتسل منه اوغسل ثيابه وقد كانت الفارة منسلخة فقال

ان راه قبل ان يغتسل او يتوضأ اويغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما راه فى الاناء فعليه ان يغسل كل ما اصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء والصلوة وان كان انما راها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء شيئا وليس عليه شيء لانه لايعلم متى سقطت فيه ثم قال عليه السلام لعله يكون انما سقطت تلك الساعة ولايخفى ظهورها فى 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 فى تلك الساعة لزم منه الحكم بصحة الوضوء والصلوة مع انه يعلم بوقوع الوضوء مع ماء النجس و كذا الصلوة وهذا الاشكال مما نورده فى سابق الزمان ولكن يضعف مضافا الى ظهور العلة فى مورد صح احتمال السقوط فى تلك الساعة بان الظاهر هو وقوع الفراغ عن الصلوة ففى مثله غاب عن الماء عادة بقدر اشتغاله بالصلوة فيحتمل وقوع الفارة فى تلك الساعة .

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

قلت يمكن وقوعها فيه بعد الفراغ ميتة منفسخة اوراآها بعد الفراغ بعد مدة يمكن انفساخها كما اذا وقعت فيه بعده ولم يرها الا بعد يوم اواقل .

والانصاف ظهور الروايه فى النجاسة بحيث كاد يكون من الواضحات .

وقريب منه ما حكاه صاحب الحدائق عن الذكرى عن العصيص بن قاسم قال سئلته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء قال ان كان من بول اوقذر فليغسل ما اصابه والمراد من الوضوء ماء الغسل ومنه الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر .

اذ لولا نجاسة القطرة لما كان وجه لغسل ما اصابه فتامل والانصاف ان هذه الادلة ظاهرة بجملتها فى الانفعال بحيث لا يحصل للفقيه ريب فيه من حيث المجموع و ان كان للاشكال فيها بالنسبة الى كل واحد مجال لاسيما بملاحظة الاجماعات المنقولة والمحصلة ومعروسية الحكم فى اذهان كافة الناس والظاهر ان فى هذه الاخبار غنى وكفاية الان الذى يوجب الوهن بها معارضتها باقوى واظهر 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 .

منها رواية علي بن حكم عن رجل عن ابي الحسن عليه السلام قال لا تغتسل بماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم .

وفيه مضافا الى دلالته على لغوية بناء الحمامات وكون الغسل فيها منهيا مع ان بناء الحمامات باجمعها لذلك والى معارضتها بما ورد في خصوصها كقوله بمنزلة الجاري او كماء النهر .

ان النهي اما عن الغسل في الخزانة او عن حياضها الصغار المتصلة بها او المنقطعة عنها اما على الاولين فلا معنى للانفعال فيكون النهي تنزيهيا لا غير واما على الاخير فمع بعد ارادته بخصوصه وعدم تعارف الغسل منها مع وجود الخزانة او المتصلة بها يرد عليه ان الانفعال مبني على نجاسة الامور المذكورة فيها بداهة عدم فرق بين كون الغسل من الزنا وبين كونه من غيره الا بناء على نجاسة عرق الجنب من الحرام فتحتمل النجاسة من حيث عرقهم وهو اول الكلام وكذا الكلام في نجاسة ولد الزنا بل لو شك في طهارته كان محكوما بها لكونه مسلما قطعا خصوصا مع اعترافه بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله 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 في رواية العلل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فتدبر .

ومنها صحيحة علي بن جعفر اخيه موسى عليه السلام انه سئله عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل والظاهر عود ضمير وحده الى النصراني وضمير فيغسله الى المسلم اذ لو اغتسل المسلم اولا ثم بعده النصراني فلا معنى للامر بالغسل اي بعد غسل النصراني يغسل المسلم ثم يغتسل والظاهر عود ضمير المنصوب الى غسل مائه فلا يخلو ح اما ان يكون المراد الطهارة الشرعية او العرفية اما الاول فلا يستقيم اذ

الظاهر كون الحوض كبيرا وسيعا بحيث امكن وقوع المسلم والنصراني بل وغيرهما فيه وفي مثله لايكون الماء منفعلا فلامناص من ان يحمل على غسل العرفي الذي هو رفع قذارة الماء الحاصل من جسد النصراني الموجب لتنفر الطبع فيخرج عن الاستدلال.

ومنها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن حب ماء فيه الف رطل وقع فيه اوقية من بول هل يصلح شربه اوالوضوء منه قال لايصلح.

وفيه انها ظاهرة في الكراهة مع ان اوقية من البول موجبة للتغير غالبا مع امكان حمل ماء الحب على الكر بان يكون الرطل مكيا فيكون ضعف العراقي فيزيد على الكر بكثير بل لوحمل على العراقي ايضاً يصح كونه كرّا فان الالف ينقص عن الكر بحسب الوزن بمائتي رطل وهو سدسه فيكون الالف خمسة اسدادس الكر فينطبق مع الكر بحسب المساحة اذاعملنا برواية اسمعيل بن جابر من قوله زراعان عمقه في زراع وشبر سعته وقلنا بان الكر مايكون مكسره سبعة وعشرين شبرا وبالجملة ان سبعة وعشرين تكون تقريبا بمقدار خمسة اسدادس الكر وزنا فاناوزنّا شبرا مكعبا من الماء فوجدناه اربعة امنان ومن ذلك يظهر وجه تعبيره عليه السلام بلايصلح الظاهر في الكراهة فانه ينبغي للشارب اوالمتوضي ان يجتنب عن مثله ونحوهارواية سعيد الاعرج.

ومنها رواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال لايفسد الماء الاماكانت له نفس سائلة.

وفيه ان الافسادح لاجل تغيّره وظاهرها عدم افساده بغيرها فهي على خلاف المطلوب ادل اللهم الا ان تكون ناظرة الى ان الفساد الذي يكون بالميتة لايكون الااذا كانت ذا نفس سائلة في مقابل ماليست كذلك فلم تكن ناظرة الى سائر النجاسات.

ومنها مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابه قال كنت عند ابي عبدالله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبدالله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابوعبدالله عليه السلام ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابوعبدالله عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فقال صبه في الاناء فصبه في الاناء.

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 و يؤيد ما ذكرنا موثقة سماعة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن حرة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القه وتوضأ منه وان كان عقربا فاريق الماء وتوضاء من ماء غيره اللهم الا ان يقال بان الاراقة للعقرب لم تدل على النجاسة لاجل القرينة للعلم بعدم نجاستها مع كونها ذاسم ضارة بخلاف الفارة لعدم اضرارفي استعمالها فليس وجه الامر بالاراقة الا النجاسة ومنه يظهرما في الخبرين بعدها فتدبر ونحوه الموثقة الاخرى عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الخنفساء تقع في الماء ايتوضأ منه قال نعم لابأس به قلت فالعقرب قال اريقه فالامر بالاراقة لايدل على النجاسة ويؤيد ما ذكرناه ايضا ما حكاه في الوافي عن التهذيب عن الغنوي عن ابي عبدالله قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك تقع في الماء فنخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لاينتفع بما يقع فيه .

ومنها رواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولاقطرة قطرت في حب الا اهريق ذلك الحب والعادية هي الظلم والشر و في الحديث من رفع عن قوم من المسلمين عادية ماء اونار 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 خصوصا في مقابل الحيلة الشرعية الموجبة لجواز شربها فان ظاهر السؤال هو زعم المتوهم انه لو صب ماء في قدح من الخمر يجوز شربها فبالغ عليه السلام في امرها واجاب بما اجاب فيكون لسانها لسان ماورد

عن امير المؤمنين من اجتنابه عن لحم غنم اكل الكلاء من فلاة سيقت من بئر وقع فيها قطرة خمر اللهم الان يقال ان هذه المبالغة لاتصح الا على النجاسة اذ معلوم ان القطرة اذا وقعت في الحب لكانت مستهلكة فلامعنى للحرمة فليست بخمر كي تحرم ويضعف

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

ومنها رواية ابى بصير المشتملة على قصة ام معبد العبدية وفيها لا والله لا اذن لك فى قطرة منه فلا تذوقى منه قطرة الى ان قال عليه السلام ما يبل الميل ينجس حبا من ماء يقولها ثلثا .

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 فى الحرمة وانه نجس وقذر معنى فتكون عبارة اخرى عن القذارة ويؤيده عدم كون السئوال 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 فاثبات الانفعال بمثل ذلك مصادرة واضحة بداهة انها مسئلة خلافية والاخبار فيها مختلفة ويظهر من كثير منها الطهارة كقوله عليه السلام عند اصابتها الثوب لابأس وقوله عليه السلام ان الله تعالى حرم شربها .

ومنها ما اشتملت على لفظ الكر ونحوه وهى ايضا كثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و تغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكون الحكم معلقا بالكرية بديهى فلايكون راجعا الى مطلق الماء ولكن الذى ينبغى ان يعلم هو ان معنى المفهوم ليس هو الانتفاء عند الانتفاء والالزم التناقض بين المفهوم وبين قوله اذا اصاب المطر ماء لم ينجسه شيء فى تلك الحال اواذا كان له المادة لم ينجسه شيء وهو واضح البطلان لعدم صحة الرجوع الى باب التعارض و اعمال قواعده ح بل لايقتضى المفهوم ازيد من ان يكون للقيد مدخلية فى الحكم وانه ليس على نحو الاطلاق والا كان ذكره لغوا .

و بالجملة معنى وجود القيد فى كلام المتكلم هو كون الحكم معلقا على القيد

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

ولكن الانصاف ان المستفاد مما اشتمل على لفظ الكر هوانفعال القليل غاية الامر لم يكن الشرط ح علة منحصرة لعدم الانفعال بل لاصابة المطراووجود المادة ايضا دخل فالماء لاينفعل عند تحقق احد هذا الاسباب نعم يرد على هذه الطائفة من الروايات ان الكر الموضوع للحكم غير معلوم فكيف يمكن الحكم بموضوع مجهول فى غاية الجهالة فروايات الكر كماتانى بين عدم بيان له اصلا كالذى مرانفا وبين ما لا يمكن الجمع بينها عرفا و بين ما لم تشتمل على لفظ الكر بل علق الحكم بعدم النجاسة بالراوية اوالقلتين ونحوهما فيستظهر المحقق الدقيق من هذه الروايات ان المقصود من بيان الكثرة المختلفة الدخيلة فى موضوع عدم الانفعال هوالمقدار الذى لم يتنفر الطباع منه وانه لوكان الماء بهذا المقدار تقريبا لابأس باستعماله فى الشرب والوضوء فعلى هذا يصح الاختلاف وانها على حسب مراتب مايقع فيه ارحسب اختلاف الطباع فتدبر

ومما استدل على نجاسته الماء صحيحة زرارة قال اذاكان 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 اذاكثر عنها ولوبقليل فمضافاالى انهاصريحة فى عدم انفعال دون الكر يلزم منها تفاوت مقدار الذى تؤثر النجاسته فيه اذ الراوية لم تكن لها مقدار معلوم فى جميع الازمنة بل الافراد المتعارفة منها متفاوته فى الغاية كالكوز الصادق على الصغير والكبير والمتوسط وكذا القربة ونحوها ومن المعلوم انه لوكان لها دخل فى الحكم لاختلف بادنى تفاوت والحاصل هذه الرواية لم تدل

على نجاسة دون الكر اللهم الا ان تحمل الرواية على مقدار الكر و الحاصل ان هذه الروايات وان لم تكن دالة على الانفعال منفردة مضافا الى ضعف سندها الا انها بضميمة ماظاهرها النجاسة وسائر الامارات والقرائن والاجماعات الكثيرة دلت على المطلوب وكيف كان ففي مقابل هذه الاخبار اخبار اخر ظاهرة في عدم انفعال القليل ونحن نذكرها جميعا مع مايستفاد منها وهي كثيرة منها رواية ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبدالله في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلو اللوضوء من ركي فخرج قطعة من عذرة يابسة فاكفاء 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 بمالايهتم بغيره في غير محله اذ قد لزم على مثل الامام ارتكاب المكروهات واستعمال مالاينبغي استعماله كي لايقع الخلق في خلاف الواقع فاذا كان الماء غير منفعل حقيقة لزم على الامام استعماله وان لاينبغ استعماله في الوضوء رفعا لتوهم عدم جوازه ونجاسته نعم يتوهم المعارضة بينها وبين مرسلة علي بن حديد المتقدمة المشتملة على اراقة دلو استقي 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 لحمل المرسلة على الكراهة .

ومنها حسنة محمد بن ميسر سئل اباعبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى القليل في الطريق يريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغترف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عزوجل ماجعل عليكم في الدين من حرج و حملها في الوسائل على التقية اوعلى كون المراد بالقذر الوسخ لا النجاسة اوعلى ان المراد بالقليل مابلغ قدر الكر من دون زيادة وفيه ان العامة ايضا مختلفون في المسئلة حيث ان انفعال القليل كان مذهب كثير منهم قال في التذكرة وممن فرق بين القيل والكثير وان اختلفوا في حد الكثرة ابن عمر و سعيد بن جبير ومجاهد والشافعي

واحمد وابوحنيفة واصحابه واسحق وابوثور وعبيد والمزنى لقوله ﷺ اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه الجمهور فالحمل على التقية لامعنى له اللهم الا ان يكون الحكم بذلك لاجل التقية عمن ذهب الى الطهارة فتأمل وابعد منه حمله القذارة على الوسخ والقليل على الكر والحاصل ظهورها فى عدم الانفعال واضح ووجود الشاهد لها من الكتاب مما يؤيد صدورها جدا وقال المحقق الهمدانى بعد نقل الحسنة وفيه بعد منع الحقيقة الشرعية فى القليل انها قابلة للتقييد خصوصا بعد ملاحظة ان اغلب المياه التى ينتهى اليه فى الطريق اما ذومادة اومياه الغدران التى قلمّا يكون اقل من كرّ فتسميتها قليلا ربما يكون بالاضافة الى المياه التى يمكن الارتماس فيها وان ابيت الاعن ظهورها فى الماء القليل الذى لم يبلغ الكر فلابد من طرحها لقصورها عن مكافئة الاخبار المتقدمة الى ان قال مع ان الامر بالتوضى مع غسل الجنابة مما يقرب حملها على التقية كما فى الوسائل اللهم الان يراد به معناه اللغوى وهو التنظيف وامره به لكونه مقدمة للغسل انتهى وفيه مواقع للنظر كما لايخفى بداهة ان هذه التكلفات مع عدم صحتها فى حد نفسها نايا فيها الاستشهاد بقوله ماجعل عليكم فى الدين من حرج ضرورة ان ذلك يصح لولم ينفعل القليل بخلاف خلافه فانه عين الحرج بل لسان الحسنة لسان الحكومة فهى مقدمة على غيرها كما اعترف به قدس سره حيث قال بعد ذلك والانصاف ظهور الحسنه فى ارادة الماء القليل وحكومتها على ادلة الانفعال فانه لوكان موردها الكر لم يكن هذا مما قال الله تعالى ليس عليكم فى الدين من حرج الى ان قال فهى حاكمة على الادلة المطلقة الدالة على الانفعال ومع الغض عن جميع ذلك كان الترجيح مع الحسنة ايضا لكونها موافقة للكتاب الرافع للحرج الخ .

نعم تعارض الحسنة تارة بصحيح ابن مسكان عن ابى بصير عن ابى عبدالله ﷺ عن الرجل الجنب يجعل الركوة اوالتور فيدخل اصبعه فيه فقال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله عزوجل ماجعل عليكم فى الدين من حرج .

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

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

ومنها صحيحة ابن مسكان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن الوضوء مما ولغ فيه الكلب او السنور او شرب منه جمل او دابة او غير ذلك ايتوضأ منه او يغتسل قال نعم الا ان يجد غيره فتنزه عنه وظهورها فى القليل مما لا يخفى لبعد السئوال بمثل ذلك عن الكثير وبعد خفاء مثله على مثل محمد بن مسكان وبعد الجواب بذلك عن الكثير اذ لا معنى للتنزه عن الكثير فتدبر.

ومنها صحيح محمد بن مسلم قال سئلت اباعبدالله عن الثوب يصيبه البول قال اغسله فى المركن مرتين وان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة وفى المجمع المركن بكسر الميم الاجانة التى يغسل فيها الثياب وتقريبه هو ان الظاهر منه هو رمس الثوب فى المركن بقرينة غسله فى الجارى لاصب الماء عليه مرتين بداهة انه مع عدم صحته فى حد نفسه لا خصوصية ح للمركن فدلالته على عدم الانفعال مما لا يخفى فقد ظهر من ذلك ما فى الجواهر قال فيه ما لفظه واما دل منها بالخصوص كرواية المركن فهى لا تفيد ازيد من عدم اشتراط ورود الماء فى 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 فى المركن ثم يصب الماء عليه ويغسل مرتين انتهى وذلك لان قوله فيطهر المحل وينجس الماء بظاهره غير صحيح فان تنجس الماء بعد تطهير الثوب ان كان بعد اخراج الثوب بحيث لو لم يخرج الابعد زمان طويل لاينجس الماء وبقى على طهارته وبمجرد خروجه ينجس بحيث يكون خروجه ح سببا لنجاسة ماء المركن فهو كما ترى وان كانت قبله فلازمه تنجس الثوب ثانيا من تنجس الماء فتطهيره فيه لغو والامر به ايضاً لغو بل يلزم من وجود الطهارة عدمها و ما هو كذلك باطل جدا فلامعنى محصل لهذا الكلام وكذا قوله مع ان الامر بغسله الخ فانه اىّ عاقل حكم بتطهير الثوب فى المركن مرتين بان يغسل فيه اولا ثم اهرق ماء المركن وغسل المركن ثانيا وصب فيه الماء ثالثا ووضع الثوب فيه رابعا فانه مع عسره وحرجه فى نفسه بل من حيث قلة الماء كان امرا لغوا مع حصول تطهيره بصب الماء عليه مرتين فهذا يشبه الاكل من القفا ويتلوهما فى الضعف ماقد يدعى فان صب الماء عليه مرتين لايحتاج الى وضعه فى المركن مع استلزامه لاهراق الغسالة اولا ثم تطهير الثوب ثانيا ثم صب الماء عليه ثالثا كما مر مضافا الى ان ظاهر الظرفية وظاهر المقابلة بالجارى هو رمسه فيه .

ومنها صحيح بن بزيع قال كتبت الى من يسئله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه بئر فيستنجى فيه الانسان من بول اويغتسل فيه الجنب ماحد الذى لايجوز فكتب لانوضأ من هذا الامن الضرورة اليه و دلالتها على عدم الانفعال واضح بعد وضوح عدم صحة الوضوء بماء النجس حتى فى حال الضرورة الا انه فى حال وجود غيره يستحب الاجتناب عنه لمافيه من تنفرّ الطباع .

ومنها صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن حبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر اينوضأ منه قال لابأس واورد عليه فى الجواهر بما هو نصّه و اما صحيحة زرارة المشتملة على حبل للخنزير فهى مع ابتنائها على نجاسته مالانحله الحيوة من نجس العين لا دلالة فيها على مباشرة الحبل لما يخرج من البئر مع كونه قليلا انتهى .

وفيه مالايخفى فانه مضافا الى دلالة الاخبار عليها والى شمول الخنزير فى

النصوص لجميع اجزائه انه اجماعي وقد اعترف به قدس سره وانكر على منكرها غاية الانكار حيث انه بعد قول المحقق الاان يكون عينه نجسته كالكلب والخنزير و الكافر قال فانه لايستثنى منه شيء منها على الاظهر الاشهر بل المشهور شهرة كادت تكون اجماعا بل هي كذلك اذلم نجد بل ولم يحك فيه خلاف الامن المرتضى الخ و انت خبير بانه مع هذا الانكار الشديد لايناسب منه ماذكره هنا فانه على فرض كون المسئلة محل الخلاف عند السيد و بعض آخر مثل صاحب المدارك لاينفع بحاله فانه من القائلين بالنجاسة واما مباشرة الحبل مع الماء فواضح وكذا قلته اللهم الا ان يدعى بان المقصود هو السئوال عن الوضوء عن البئر التي يستقى منها بعد ملاقاتها لهذه الدلو ويدفع بان الظاهر من السئوال هو السئوال عن الوضوء عن الدلو مضافا الى تذكير الضمير اذ على فرض عوده الى البئر لزم ان يكون مؤنثا فتأمل فان الدلو ايضا مؤنثة .

ومنها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام انه سئل عن اليهودي و النصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الاان يضطر اليه وظهورها في عدم نجاسته هذا الماء واضح لعدم صحة الوضوء بماء النجس ولو في حال الاضطرار بل لابد من التيمم ح فالامر به ليس الالطهارة هذا الماء فيدور الامر بين ان لايكون اليهود و النصارى نجسا كي لايلاقي هذا الماء النجاسة وبين ان لايكون القليل منفعلا فوجه عدم انفعال هذا الماء ليس بمعلوم وبمثله لايصح الاستدلال جدا .

وبالجملة هذه الاخبار وغيرها وان كان ظاهرها عدم الانفعال الاانها موهونة بعد اعراض المشهور عنها ويؤيده ان صناعة الجمع يقتضي حمل اخبار الانفعال على التنزح وكراهة استعمال ما لاقاه النجاسة لان هذه الاخبار صريحة في عدم الانفعال بخلاف ما ظاهرها لامر بالغسل والاهراق وعدم الشرب ونحو ذلك فانها لو سلم ظاهرة في النجاسة وواضح ان النص وكذا الاظهر مقدم على الظاهر مضافا الى انه مع صحة هذا الجمع لايصح 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 الاجماعات لاحتمال كونها مستندة الى هذا الامر فالمسئلة مشكلة جدا واشكل منها هو تعميم سببية الملاقاة للانفعال الى المتنجس ايضاً مع ان مورد الاخبار هو وقوع الاعيان النجسة فيه فتأمل تعرف .

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

ولا يطهر باتمامه كرا على الاظهر بل الاقوى وعليه اكثر المتاخرين 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 ينجس واستدل عليه ابن ادريس بعموم قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان الماء متناول للطاهر والنجس والخبث نكرة في سياق النفي فيعمّ ومعنى لم يحمل خبثا لم يظهر فيه كما صرح به جماعة من اهل اللغة وقال ان الرواية مجمع عليها عند المخالف والموافق انتهى على ما نقله في المدارك .

وفيه ان معناه ان البلوغ الى الكر مانع 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 كي يعمّ الدفع والرفع .

وبالجملة ان الرواية ظاهرة في الدفع كما عليه المحقق الهمداني وصاحب الجواهر وفي الثاني ان الظاهر منها ان المراد بها انه لم يحمل خبثا مبتداء والمراد ببلوغه ليس بعد تحمل الخبث فيكون معناها معنى الرواية المشهور انه اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء انتهى واورد عليه في المعتبر بضعف السند فقال والجواب دفع الخبر فانا لم نروه مسندا والذي رواه مرسلا المرتضى رضي الله عنه والشيخ ابو جعفر واحاد ممن

جاء بعده والخبر المرسل لايعمل به وكتب الحديث عن الائمة خالية عنه اصلا واما المخالفون فلم اعرف به عاملا سوى ما يحكى عن ابن حيّ وهو زيدى منقطع المذهب وما رايت اعجب ممن يدعى اجماع المخالف والمؤالف فيما لا يوجد الا نادر الخ ولايخفى ان من ردها سندا يستفاد تمامية مدلولها وقد عرفت عدم تماميتها ايضا وادرد عليه فى الجواهر بانها وان كانت مرسلة الا انها قد رواها من لايطعن فى روايته كالمرتضى مع العمل بها وهو لايعمل باخبار الاحاد انتهى ثم استظهر عمل الشيخ بها ايضا اقول ويؤيده انه وجد مضمونها فى اخبارنا ايضا فالعمدة ردها من حيث الدلالة وانها غير دالة على ما ادعوه بل موافقة لقولهم عليهم السلام اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء وان ابيت الا عن دلالتها على الرفع والدفع فيردها ما دل على النهى عن الاغتسال بغسالة الحمام اذا طلاقه يشمل صورة الكر وما دل على انفعال القليل بناء على انفعاله بملاقاته مع المتنجس ايضا فتأمل كما يمكن ان يقال ان النهى عن الاغتسال بغسالة الحمام لم يكن للنجاسة و كيف كان فلا تعم كليهما واحتج سيد المرتضى 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 فلايكون صورة الشك محل نظرهم فى هذا الحكم اصلا فانها محكومة بقواعد اخر لا ربط لها بالمقام ويكون لها صور كسابقة قلة الماء وكثرته فيجرى استصحاب الكثرة اوالقلة فيحكم بالطهارة فى الاول اذالشك فى النجاسته مسبب عن كرية الماء وبالنجاسته فى الثانى ومع عدم حالة سابقيه 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 الاول انه ماء محكوم بالنجاسة فيتوقف الحكم على ارتفاعها على دليل كما فى الحدائق اذالفرض عدم تمامية دليل الحضم الثانى استصحاب

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

الثالث الادلة الدالة على النهى عن الاغتسال بغسالة الحمام الذى يجتمع فيها غسالة اليهود والنصارى وولد الزنا فانها يعمّ الكرّ فيكون من مصاديق المقام و فيه 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 بالمتنجس ايضا لعدم الفرق فى القليل بين كونه قليلا فى حال الملاقاة وبعده او كان حين الملاقاة قليلا وبعدها صار كثيرا وبذلك ظهر فساد ما ذهب اليه المحقق الهمدانى من عدم شمول ادلة الانفعال للمقام لانه قبل الملاقاة طاهر وبعدها ليس بقليل .

وما كان منه كرا فصاعدا لاينجس الا ان تغيّر النجاسة احد اوصافه الثلاثة وقد ظهر وجهه مما ذكرناه فى الجارى ويطهر بالقاء كر عليه فكر اخر لو تغير عند الالقاء حتى يزول التغيّر ولايطهر بزوال التغير من نفسه ولا بتصفيف الرياح ولا بوقوع اجسام الطاهر بزيل عنه التغير حتى يلقى عليه الكر كل ذلك لاستصحاب النجاسة .

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

قلت الموضوع فى المقام نفس هذا الماء فان التغير وعدمه يعدّ عند العرف من حالات الماء لا من مقوماته بناء على كون المعيار فى باب الموضوع فى الاستصحاب هو العرف بخلافه هناك فان الماء فى حال نجاسته قليل وفى حال ملاقاته مع المتمّم كثير فهما موضوعان نعم لو كان المعيار فى باب الموضوع فيه هو العقل اجرى الاشكال بخلاف ما اذا كان بحسب العرف او لسان الدليل و معنى الاخذ من لسان الدليل ان الموضوع هو الذى فهمه العرف من ظاهر الدليل كما ان معنى كونه عرفا هو ان الموضوع ما فهمه العرف بمناسبة الحكم والموضوع فى قبال ما يفهم من الدليل ولو كان

قد يتوافقا فى مثل العنب اذا غلا ينجس فانه يكون الموضوع على الاول هو العنب لا الذبيب بخلافه على الثانى فانه نفس الذات الاعم من الرطب واليابس بحيث يرى الرطبيّة واليابسيّة من الحالات الطارية 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 قال الماء ينجس اذا تغيرفانه يفهم من الاول دخل التغير فى الموضوع بخلاف الثانى فانه يفهم كون الموضوع هو الماء والتغيرعلة الحدوث لاالبقاء واما على كون المعيارهوالعقل لافرق بين العبارتين وانه فى كليهما يكون الموضوع مركبا كما انه على كون المعيار هو العرف لا فرق بينهما فى كون الموضوع هو ذات الماء و قد يتوهم معارضة هذا الاصل باصالة عدم جعل النجاسة فى الازل لما بعد زوال التغير .

وفيه ان الشك فى جعل النجاسة لما بعده ونظائره كوجوب الجلوس لما بعد استتار القرص اذا وجب الجلوس الى الغروب فشك فى تحققه بعد الاستتار و عدمه مسبب عن الشك فى بقاء الحكم الثابتة فى الازل لما قبل الزوال وانه هل يكون باقيا الى ما بعده اولافاذا جرى الاصل فيه لما يبقى للشك فى الثانى مجال مضافا الى كون استصحاب عدم جعل النجاسة لما بعد زوال التغير ونحوه لانبات المجعول مثبتا فتأمل .

فان قلت ان الشك فى الاصل السببى شك فى المقتضى فاستصحاب العدم الازلى الجارى فى المسبب بلامعارض .

قلت الطهارة والنجاسة كما فى مصباح الفقيه من الامور الثابتة التى لا ترتفع الا برافع ولذا لايشك فى بقاء النجاسة لما بعد زوال التغير اذا كان الماء قليلا لعدم وجود مزيل له وانما الشك فى الكثير لاحتمال كون الكر صالحا للرافعية عن نفسه لقوله ع لم يحمل خبثا ومن ذلك يظهرانه لولم يجر الاصل ايضا لكانت الطهارة محتاجة الى رافع مفقود .

وقد يتوهم الطهارة لما بعد زوال التغير مستدلا بقوله اذا بلغ الماء قدر كر 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 ماعرفت من انه لايدل على الدفع واضعف من ذلك هو التمسك بصحيحة 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 صحيحة حريز اذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ .

(والكر الف ومائتا رطل) لما رواه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال الكر من الماء الذي لاينجسه شيء الف ومائتا رطل والاشهر هو ان يكون (بالعراقي) بل على الاظهر جمعا بين المرسلة وبين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال والكر ست 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 يلازم كون مخاطب الامام عراقيا لعدم ظهور بعض اصحابنا في كونهم مشايخ ابن ابي عمير وعدم ظهور كون مشايخه من اهل العراق لوسلم ظهوره في مشايخه و تقديم عرف السائل على عرف المتكلم ايضا ممنوع على الاطلاق بل الظاهر تكلم المتكلم على عرفه و عدم 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 کان المخاطب الذی من بلـد اخر عازما للرحیل و کان عرضه من التشرف بحضرته ﷺ هوالسؤال فقط والخروج بعده الی منزله ووطنه ففی مثل ذلك لا یصح من المتکلم الحکیم العالم بحاله هو التکلم باصطلاحه وعرفـه بخلاف ما اذا سئله العراقی اوالمکی الذی کان مجاورا ومقیما فی المدینة مثلا عن شیء مختلف بحسب البلدان فانه لایصح ان یقدم عرف المخاطب ح اذالفرض انه ایضا مقیم فی بلدالمتکلم والفرض ان الامام ﷺ عین مقدار الکربرطل مطلق مطلقا من غیرفرق بین الصورتین فح ان کان من قبیل الاول یحمل علی رطل السائل والا فعلی رطل المسئول .

فان قلت لعل مورد المرسلة من قبیل الاول .

قلت انه معارض بکونه من قبیل الثانی فلم یکن لنا معیّن .

ان قلت فالمرسلة ح مجملة لایصح الاخذ بها

قلت ان الفظ لوخلی وطبعه له ظهور فی اصطلاح بلدالمتکلم لولاالقرینة وبه یکشف عن انه ﷺ تکلم باصطلاح بلده وعن ان المقام من قبیل الثانی فهذا الظهور یوجب الانصراف الی رطل بلده ویؤیده بل یدل علیه قوله ﷺ فی صحیحة زرارة ان الوضوء بمدوالمد رطل ونصف والساع ستة ارطال و ذلك لوضوح ان زرارة لم تکن مدنیة و مع ذالك اراد الامام منه الرطل المدنی فان الصاع من المدنی ستة ارطال واما من العراقی فهوتسعة وبالجملة مقتضی الظاهرتقدیم عرف المتکلم لولاالقرینة .

وبالجملة الجمع بین الصحیحة والمرسلة بذلك مشکل جدا وانه لایثبت کون الرطل فی المرسلة عراقیا کمالایثبت کونه فی الصحیحة مکیة مع ان فی کون محمد بن مسلم من اهل الطائف کلام نعم یستفاد کون الرطل عراقیا من حدیث الکلبی انه سئل اباعبدالله ﷺ عن النبیذ فقال ﷺ حلال فقال انا ننبذه فنطرح فیه العکر وماسوی ذلك فقال شه شه تلك الخمرة المنتنة قلت جعلت فداك فای نبیذ تعنی فقال ﷺ ان اهل المدینة شکوا الی رسول الله ﷺ تغیر الماء وفساد طبایعهم فامرهم ان ینبذوا و کان الرجل یامرخادمه ان ینبذ له فیعمد الی کف من تمر فیقذف به فی الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وکم کان عدد التمر الذی فی الکف قال ﷺ ما حمل الکف

قلت واحدة اواثنتين 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 و وجه 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 ومائتى رطل هو العراقى مضافا الى ان الجمع بين المرسلة و صحيح محمد بن مسلم الكرست مائة رطل بان يحمل المرسلة على العراقى والصحيح على المكى فان المكى ضعف العراقى هذا مضافا الى ان هذه الرواية قد رواها ابن ابى عمير ايضا ففى الوسائل مسندا عن ابى عمير انه قال روى عن عبدالله بن المغيره يرفعه الى ابى عبدالله عليه السلام ان الكر ستمائة رطل فكل منهما يرفع الاجمال عن صاحبه والى ما قيل من ان الكر فى الاصل كان مكيال اهل العراق وانهم عليهم السلام قدورا بالكر من جهة ان مخاطبهم كان من اهل العراق فقد ظهر مما ذكرنا ضعف كونه مدنيا خلافا لما حكى عن الفقيه والسيد المرتضى للاجماع وتقديم عرف المتكلم على المخاطب .

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

و كيف كان فعلى فرض القول بالانفعال القليل ان الاولى والاحوط هواختيار العراقى وقدره على المشهور مائة وثلاثون درهما كما ان قدر المدنى مائة وخمسة وتسعون صرح بهما فى التذكره فالمدنى يزيد على العراقى بثلث قال فى مرأت العقول فائدة اعلم ان الرطل يطلق بالاشتراك على المكى والمدنى والعراقى والعراقى نصف المكى وثلثا المدنى درهما على المشهور بين الاصحاب فيكون احد وتسعين مثقالا شرعيا و بالصيرفى ثمانية و ستين مثقالا و ربع مثقال فمجموع الكر بالعراقى

يكون احد و ثمانين الفا وتسعمائة مثقالا صيرفى اعنى ثمانية وستين منّا وربع منّ بالمنّ الشاهى الجديد العباسى وبالمدنى يكون مائة من ومنين وثلثة اثمان من انتهى.

و بالجملة ان المعيار فى الكر اما الوزن و هو ما ذكرناه او المساحة وهى ما كان كل واحد من طوله وعمقه وعرضه ثلاثة اشبار ونصفا وهذا هو المشهور لرواية ابى بصير قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلاثة اشبار و نصف فى مثله ثلاثة اشبار و نصف فى عمقه فى الارض فذلك الكر من الماء وقيل ان النسخة مقروه على المجلسى الكبير مصححة باضافة لفظة فى ايضا اى فى ثلاثة اشبار ونصف فى عمقه فعليه يكون مقدار الكر ما بلغ تكسيره اثنان واربعون شبرا وسبعة اثمان شبر هذا واورد على الرواية بانها قاصرة دلالة و سندا اما سندا فلاشتمالها على احمد بن محمد بن يحيى وهو مجهول وعثمان 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 مذكر لايصح ان يرجع الى ثلاثة اشبار ونصف 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 ونصف يكون فى مثل الماء لافيه وفى غيره من الوحل وغيره والحاصل معنى الرواية ان قدر الكر هو ثلاثة اشبار ونصف فى مثل الماء الخالص فى ثلاثة اشبار ونصف 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 فتنطبق على المدور فيكون مفادها مفاد صحيحى اسماعيل بن جابر.

وفيه ما لايخفى 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 فى عمق الماء الخالص لامجرد 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 حبل المتين من دون ارجاعه الى المؤنث ويدل على المذهب المشهور ايضا ما رواه فى الاستبصار عن الحسن بن صالح الثورى عن ابى عبدالله اذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شىء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف طولها فى ثلثة اشبار ونصف عمقها فى ثلاثة 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 ويؤيده كون موردها الركى الذى ليس له الا سطح واحد فيراد من عرضها هو السعة اى يكون سعة قطره من جميع الاطراف ثلاثة اشبار ونصف فيضرب نصف القطر فى نصف المحيط يحصل مساحة العرض فيضرب الحاصل فى العمق فيكون تكسيرها ثلاثة وثلاثين شبرا وخمسة اثمان شبر تقريبا . او اثنين وثلاثين وسدس شبر تقريباً كما ستعرف وجهها عند التعرض لمساحة الدائرة . وبذلك ظهر وجه قصور دلالتها .

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

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

و کیف کان فلا اشکال فی ان هذا القول اقرب وموافقا للاحتیاط نعم یمکن ان یقال ان الروایة لو کان المقصود بها المستدیر لکان مکسرها ماعرفت وهوموافق مع الکر بحسب الوزن فانه کما مر الف ومائتا رطل بالعراقی ویکون تقریبا مائة وثمانیة وعشرین منا تقریبا وهوموافق للاشبار المذکور فانا وزنا شبرا مکعبا من الماء فوجدناه اربعة امنان فمن هذه الجهة تقوی الروایة وتصیر اخبار الوزن قرینة علی صحة الروایة المرویة عن الکافی وان موردها المستدیر .

ولکن یضعف بان مضمونها ح غیر معمول به من حیث الاشبار نعم لو کان هذا المضمون مما افتی علیه الاصحاب لکانت من هذه الجهة قویة جدا فتامل تعرف .

و کیف کان ففی المقام اقوال اخر احدهما کون الکر عبارة عن سبعة وعشرین شبرا وهو المعروف عن القمیین ثانیها کونه ستة وثلاثین ثالثها مائة شبر وهو منسوب الی ابن جنیده رابعها عشرة اشبار ونصف وهومنسوب الی الراوندی مدعیا انه فهم من روایة ابی بصیر التی هی مدرک المشهور هذا المقدار بان یکون فی بمعنی مع لاضرب الابعاد بعضها فی بعض و ما ابعد ما بین القولین مع عدم صحتهما و عدم وجود دلیل للاول منهما حجة قول الاول صحیحة اسماعیل بن جابر قال قلت لابی عبدالله علیه السلام الماء الذی لاینجسه شیء قال ذراعان عمقه فی ذراع وشبر سعته بیانه ان الذراع من الافراد المتعارفة شبران علی التقریب فیکون المعنی هو کون الکر عبارة عن اربعة اشبار من حیث العمق وثلاثة من حیث العرض وظاهرها المستدیر فانه کما عرفت هو الذی لایحتاج سطحه الی البعدین فالمراد من السعة هو سعة مجموع السطح فلایحتاج الی بیان الطول والعرض فح یضرب نصف القطر وهو شبر ونصف فی نصف المحیط وهو اربعة اشبار ونصف فان المحیط یزید علی القطر بثلثین فیحصل ستة اشبار وثلاثة ارباع شبر فیضرب فی اربعة اشبار العمق فیحصل سبعة وعشرون شبرا وقد قیل ان هذا القول اصح الاقوال ودلیله اصح الروایات وقیل ایضا تدل علیه صحیحة اسماعیل بن جابر الثانیة عن الصادق قال قلت لابی عبدالله علیه السلام وما الکر قال ثلاثة اشبار فی ثلاثة اشبار بتقریب ان الروایة وان لم تشتمل علی ذکر بعد الثالث الا ان السائل یعلم ان الجسم لا یمکن کونه ذا بعدین والا یکون سطحا

فالبعد الاخر معلوم وهو ايضا ثلاثة فى مفروض الكلام اذا لشىء الذى يكون طوله وسطحه ثلاثة فلاجرم كان بعده ثلاثة .

وفيه ان الكلام وان كان فى الجسم ولازمه ذوابعاد ثلاثة الا ان كون الثالث ايضا ثلاثة فغيرمعلوم فح يمكن ان يكون الثلاثة هى الطول فى ثلاثة العمق والعرض هوشبراى ثلاثة اشبار فى عرض شبر فى ثلاثة العمق اوكان كل من الطول والعرض ثلاثة اشبار فى شبر العمق فيحصل الحاصل تسعة اشبار كما يمكن ان يكون العرض اكثرمن ثلاثة فالصحيحة مجملة جدا واقل مفادها التسعة بان يكون المراد من العرض هوعرض الشبر وهوالمتيقن المعلوم الذى لايحتاج ذكره اذ لايصح كون المراد من العرض اقل من الشبروالمحتاج اليه ما لوازيد اكثرمنه سواء كان بقدر الطول اماقل اواكثر فلا تكون الصحيحة الثانية دالة على الاول وموافقة لها فى المضمون فضلا عن ان تكون اصرح منها بل يمكن ان يقال بمنع كون مورد صحيحة الاولى ايضا هو المستدير فان قوله فى ذراع وشبرسعته ظاهر بمقتضى اطلاقه فى سطح يكون بهذا المقدار من اطرافه تقريبا وعرفا فيصدق ذلك عند العرف فى سطح يكون سعة عرضه وطوله بهذا المقدار فيصدق على المربع الذى يكون سعته من اطرافه ذراع وشبراى الخط الواصل بين احد ضلعيه والخط المار على هذا الخط يكون ذراعا وشبرا ان كان الخط الواصل من احدى زواياه الى مثلها اكثرلكن ذلك غيرملحوظ عندالعرف فانه اذا امرهم ببناء حوض يكون سعته من جميع الاطراف خمسة اشبار لم يفهموا منه الا اذا كان من احد اضلاعه الى الاخر من اطرافه الاربعة كذلك فح يكون حاصل ضربه سة وثلاثين فالصحيحة مجملة مرددة فى كون المراد منها هوالمستديراوالمربع فان كليهما محتمل فلا يصح جعلها ظاهرة اوصريحة فى سبعة وعشرين هذا مضافا الى ان تكسيره ليس سبعة وعشرين بل ثمانية وعشرين شبرا وربعا وعشرعشروالاختلاف ناش من نحو اختلاف تحصيل مساحة سطح الدائرة فانه عند القدماء عبارة عن ضرب نصف القطر فى نصف المحيط فالمكسر ح هو سبعة وعشرون بخلافه عند المهندسين

اليوم فانه عندهم عبارة عن ضرب (١) مجذور الشعاع فى عدد ٣/١٤ المعبر عنه فى اصطلاحهم به (بى).

وبالجملة القدماء زعموان المحيط ثلاثة امثال القطر وهوفاسد جدا بل يزيد على هذا المقدار كسر يحصل بضرب القطر فى عدد المذكور فلاجرم لابد فى تحصيل مساحة السطح من ضرب مجذور الشاع فى هذا العدد وان اريد تحصيل المساحة بنحو ادق من ذلك اضف الى عدد المذكور عدد ١٦ فاضرب مجذور الشاع فى عدد ٣/١٤١٦ فعليه تكون المساحة ثمانية وعشرين شبرا وربعا وعشرا و نصف عشر و نصف جزء تقريبا من الف جزء شبر فيحصل من ضرب مجذور الشعاع فى عدد ٣/١٤١٦ والحاصل فى اربعة اشبار العمق عدد ٢٨/٢٧٤٤٠٠.

وبالجملة هذه الصحيحة على فرض كون مقدار الذراع شبرين لادلالة لها على سبعة وعشرين الذى هومدرك القميين.

ثم ان الرواية كما لايمكن جعلها دليلا لمذهب القميين لايصح 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 فى مصباح الفقيه بقى الكلام فى وجه الجمع بين اخبار الوزن والمساحة وهو فى غاية الاشكال ولايمكن الجمع بينها بوجه نعم يمكن ان يوفق بين خبر الركى المروى عن الكافى واخبار الوزن كماعرفت الا انه لم يكن قائل باثنين او ثلاثة وثلاثين شبرا كى يوفق بينهما اللهم الا ان لايكون ذلك مضرا بعد كون الاخذ بها اخذا باخبار الوزن فالعمل به عملا بها

---

(١) والمراد بالشعاع هو نصف القطر وبالمجذور هو حاصل ضرب عدد فى نفسه فالمراد بمجذور الشعاع هو ان يضرب مقدار الشعاع فى نفسه فيضرب الحاصل فى عدد ٣ر١٤ اوعدد ٣ر١٤١٦ فانه عبارة عن مساحة سطح الدائرة وبالجملة مقدار طول الشعاع يضرب فى نفسه والحاصل فى عدد بى سواء كان المجذوز صحيحا مع الكسر ام صحيحا وحده ام كسرا وحده والمقام من قبيل الاول فان القطر ثلاثة اشبار والشعاع شبر ونصف فيضرب فى نفسه فيكون ٢ر٢٥ = ١ر٥ × ١ر٥ فهذا هو المجذور منه.

لكفاية العمل بها بلا اشكال من احد خصوصا اذا جمع بذلك بينهما والا فلا يمكن الجمع بينهما بوجه مع انه لامناص عنه لعدم كون الاختلاف بحسب الواقع فاخبار الوزن كاشف عن صحة الرواية المروية عن الكافي مؤيدا بان موردها الركي الذي يكون مدورا فالاخذ بها لايخلو عن قوة مع انه لايكون خبر صريح يدل على مذهب المشهور الا رواية ابي بصير الذي اثباته منها محتاج الى التكلف واستفادة احد الابعاد منها من قوله في 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 في نفسه كيف يصح قوله عليه السلام ثلاثة اشبار و نصف طولها الخ في جواب السائل وكم الكر ان يكون كاشفا عن الكر لانفسه مع ان السائل محتاج فعلا الى بيان حكم نفس الكر فتدبر .

و مما يضحك به الثكلى هو القول بعدم لزوم كون الامام عالما بالفرق بين تفاوت الوزن والمساحة كما في الجواهر قال ويدفع اولا بان دعوى علم النبي صلى الله عليه وآله والائمة (ع) بذلك ممنوعة ولاغضاضة لان علمهم عليهم السلام ليس كعلم الخالق عزوجل فقد يكون قدروه باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه انتهى و بطلانه كما ترى .

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

ثم ان هذا كله مبني على تسليم الانفعال وعدم مخالفة المشهور والالكان للتامل في ذلك مجال واسع ويؤيده ما عرفت من الاختلاف الشديد في حقيقة الكر وانه كيف يمكن كون موضوع حكم بهذه المثابة من الاختلاف فيعلم من ذلك ان المقصود من تعليق الحكم على الكر هو مقدار لو بلغ الماء بهذا المقدار لما يتنفر منه الطباع ولولاقى ما يوجب التنفر بخلاف القليل كما افاده المحقق القاساني في الوافي 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 لابد وان يلتزم امابعدم الانفعال او بالاشكل ولذا ذهب المحقق القاسانى الى عدم الانفعال بدعوى انه لو كان ينجس الماء بملاقاة النجاسة لما جاز ازالة النجاسة بشيء منه بوجه لان النجس منجس فلايكون مطهراً واورد عليه المحقق الهمدانى نقضا بحجر الاستنجاء وبالارض التى تطهر باطن النعل وحلا بالمقايسته الى القذرات الصورية التى ينفعل بغسلها الماء و يطهر المحل و اما الاجماع على ان النجس منجس اوانه 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 بامرار اول جزء من الثالث ايضا فيطهر المحل باول جزء منه الواقع على المحل الخالى عنها لامن ابتداء امرار الثالث ولذا لولم يحصل النقاء بالثالث لزم رابع الى ان يحصل النقاء .

وبالجملة من حين الازالة اتصف الحجر بالمطهرية ففى الحقيقة كان المطهر هو جزء الماسح بعد زوال العين فلم يبق فى المحل نجاسة كى يصير نجسا و مطهرا حتى يرد النقض وكذا الكلام فى مطهرية 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 فالنقض وارد .

قلت اولا ان معنى ذلك كون كل حجر علة لذهاب مقدار من النجاسة وادخل جزء من الطهارة حتى يصل النوبة الى الاخير فيرتفع مابقى منها به فلاخير جزء الاخير من العلة وبه يتحقق جزء الاخير من المعلول وفساده غنى عن البيان لعدم كون الطهارة والنجاسة من الامور المركبة القابلة للتجزية 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 فلامناص الاعن القول بان الكل علة لمعلول بسيط لايتحقق الا بالجزء الاخير من العلة والفرض انه عند وصول النوبة اليه لايبقى فى المحل نجاسة كى يتاثر منه اولا ثم مع تأثره اثر فى المعلول .

ان قلت فعلى هذا لايحتاج الى جعل العلة مركبة من الثلاثة بل يكفى جعل الاول منها علة اوالى ان يتحقق النقاء .

قلت مضافا الى انه بالواحد لا يتحقق قلع النجاسة وحصول النقاء مع انه لابد منه ولذا لولم 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 فى المحل نجاسة لم يتصف بالطهارة ومن حين الزوال اتصف بها فيكون استعمال الاول والثانى من الشرائط والمقدمات .

و ثانيا سلمنا انه من اول استعمال الاول اتصف المحل بالمطهرية ولو بنحو التوزيع الانه لاربط له بالمقام فان قياس الجوامد بالمايعات الموجبة للسراية مضافا الى بطلانه مع الفارق .

واما جوابه عن الحل فبان قياس القذرات الشرعية بالعرفية الصورية التى ينفعل الماء ومع ذلك يطهر المحل وينزفه مع الفارق مع بطلانه رأسا فتأمل تعرف .

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

ففيه انه تخصيص بلامخصص فان النجس منجس بحكم الشرع فى جميع الموارد وليس بمطهر ولايصح 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 وياتى ما يتعلق بالمقام ايضا فى بحث الغسالة فانتظره.

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

ففيه انه لامنافاة بين تنجسه وحصول التطهير به فى حال واحد ولااستبعاد فى ذلك اذا اقتضته 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 بلادليل وليت شعرى بانه اى دليل دل على ذلك كى نسلمه بداهة ان الامر التعبدى ان ثبت لامجال للاستبعاد فيه اصلا ولوخالف العقل الا ان الشان 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 المركن الذى مرّ ففيه ان المستفاد منه عدم الانفعاله فهو دليل عليه اذ قوله ﷺ اغسل فى المركن مرتين غرضه ﷺ تطهير الثوب الملاقى مع البول

فح ان صار الثوب الواقع فيه مطهرا فثبت المطلوب وان لم يطهر اصلا فهوخلاف كلام الامام عليه السلام ولزوم كذبه ولهوه وان صار مطهرا ثم تنجس الماء فان تنجس بعدخروج اخرجزء من الثوب فهو مع عدم دلالة الخبر عليه فى غاية البعد وان تنجس فى حال وقوع الثوب فيه فيكون كالاول بل اسؤ حالا اذ الاول كان جزئه متنجسا والحال كله فيعود المحذور من اللغوية .

ثم نقل قدس سره قول بعض الاعلام فى ذلك كالاردبيلى والمحقق الخوانسارى و صاحب الرياض و غيرهم ودفع استبعاد القول المذكور بوجود النظير بمثل حجر الاستنجاء وخروج الماء المستعمل فى الطهارة الكبرى عن الطهورية على تقدير القول به بعد حصول التطهير به من الحدث الجنابة ثم قال و بالجملة فاقصى ما يستفاد من الدليل بالنسبه الى اشتراط الطهارة فى الماء الذى تزال به النجاسة هو طهارته قبل الملاقاة و اما طهارته حال الملاقة فلا دليل عليه و عدم الدليل على ذلك دليل على العدم اذ لا تكليف الابعد البيان ولاحكم الابعد البرهان الخ .

والجواب اما عن حجر الاستنجاء فقد عرفت واما عن خروج الماء المستعمل فى الطهارة الكبرى فمضافا الى ان ثبوته اول الكلام بل التحقيق خلافه كماياتى انه قياس مع الفارق ولايكون نظير المقام اذ على فرض القول به لابد للقائل به من الذهاب الى نجاسة الماء بعد انفصاله عن البدن والا فيكون البدن نجسا ومعه لايصح الغسل بخلاف المقام فان الاشكال فى انه بمجرد وصول الماء على المتنجس ينجس فكيف يطهر اما قوله و اما طهارته حال الملاقة فلا دليل عليه ففيه انه اعتراف بانه بمجرد الملاقاة صار متنجسا ولازمه اعترافه بان الماء المتنجس يطهر وعهدته عليه والحاصل شبهة عدم امكان التطهير بالقليل على فرض الانفعال هى العمدة للذهاب الى عدمه وهى تمام السبب لذهاب المحقق القاسانى وابن ابى عقيل والمحدث الاسترابادى الى عدم الانفعال مضافا الى منافاته للسمحة السهلة وكونه عسرا وحرجا ولذا فرق السيد المرتضى بين كون الماء واردا او النجاسة موافقا فى ذلك للشافعى ولوامكن التطهير بالقليل لما ذهب الى ذلك التفصيل .

الفاسد فانه لو كان معيار الانفعال بالملاقاة لما كان فرق بين القسمين فهذه الدعوى كغيرها فاسدة فى حد نفسها فهذه الغائلة لاترتفع الا بالقول بعدم الانفعال مطلقا اذ فى الجملة.

ان قلت ان روايات التوسعه مخالفة للعامة قلت مضافا الى معارضتها بموافقة الكتاب انما يرجع الى المرجحات السندية مالم يمكن الجمع بينهما دلالة وقد امكن بحمل ماظاهرها الانفعال لو سلم ظهورها على الاستحباب لان خلافها صريحة فى عدمه قال شيخنا الاعظم فى رسالة التعادل والتراجيح ماهو لفظه فكل مايرجع التعارض الى تعارض الظاهر والاظهر فلاينبغى الارتياب فى عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر فى ذلك ماشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بهاهو ما اذا لم يمكن الجمع بوجه عرفى الى اخر كلامه زيد فى علو مقامه فعلى هذا لامجال للقول بان ماظاهره التوسعة واردة تقية فان ذلك فيمالايصح الجمع العرفى فحينئذ يسهل الامر فى اعراض المشهور عنها فانه لزعم التقية وموافقتها للعامة وقال المحقق القاسانى فى المفاتيح مالفظه ولانه لوانفعل شىء منه بدون ذلك لاستحال ازالة الخبث به بوجه من الوجوه والتالى 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 تحكم كما اشرنا اليه سابقا اذ القدر المستعلى منه فى الاول لقلته لايقوى على العصمة عن الانفعال بالاتصال كما فى الثانى والقول بانفعاله هناك بعد الانفصال عن المحل المتنجس دون حال الملاقاة كما ترى الى ان قال بعد التمسك بجملة من الصحاح وهذه الصحاح مؤيدة لنا ولا يعارض المفهوم المنطوق ولا الظاهر النص مع ان اقصى مايدل عليه هذا المفهوم تنجس مادون الكر بملاقاة شىء ما لاكل نجاسة فيحمل على المستولية جمعا فيكون المراد لم يستول عليه شىء حتى ينجس اى لم يظهر فيه النجاسة فيكون تحديدا للقدر الذى لايتغير بها فى الاغلب ويحتمل ان يكون المراد بالمفهوم الاجتناب التنزيهى 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 اذ الوجوب لايقبل الدرجات بخلاف الاستحباب وقد اعترف جماعة منهم بمثل ذلك فى ماء البئر انتهى موضع الحاجة وقال المحقق الخراسانى فى شرحه على طهارة التبصرة بعد ذكره

مادل على عدم الانفعال ولايخفى ان هذه الاخبار لا يعارضها ما دل فى مثل موارد ها على خلافها من الامر بالاراق والاهراق اوالنهى عن الشرب والتوضىء والاغتسال لاحتمال ان يكون على الاستحباب اوللكراهة لمااشرنا اليه من كون كل من الطهارة والنجاسة ذات مراتب الى ان قال بعد التمسك بخبر ابى مريم و مرسلة على ابن حديد وبالجملة لولا مخافة مخالفة الاجماع كان التوفيق بين ما دل على الانفعال خصوصاً او عموماً منطوقاً اومفهوماً وبين ما دل على عدم الانفعال كذلك بحمل الاول على الانفعال بما يوجب الاجتناب عنه تنزيها واستحبابا او اختيار اوحمل الثانى على عدم انفعاله بما لايجوز استعماله معه فى رفع الحدث او الخبث مطلقا و فى مثل الشرب اختيارا بمكان من الامكان لكونه من قبيل حمل الظاهر على النص او الاظهر ويشهد به بعض الاخبار ويؤيده اختلافها فى تحديد الكرية المانعة عن النجاسة اختلافا فاحشا لايكاد 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 فى البين شىء يستريح اليه النفس من الدليل على الانفعال الا ما اشار اليه قدس سره من خوف مخالفة الاصحاب فانه اشكل فالحق الحقيق هو الكف عن الفتوى فى مثل هذه المقامات والاخذ بما وافق الاحتياط وايكال العلم بمثل هذه الروايات الى اهلها فانهم اعلم بحقيقة الحال والله الهادى الى طريق الهدى ثم انك قد عرفت من مطاوى كلماتنا ان العمدة و السد القوى للقول بعدم الانفعال هوما عرفت من عدم امكان التطهير بالقليل وانه بمجرد وصول الماء الى النجس ينجس فلايطهر بحيث لوامكن دفع هذا الاشكال ليسهل الامر فى الجملة والفرض انه لم نظفر به بعد بشىء يوجب الوثوق به ويطمئن اليه النفس.

ان قلت لعل نظر المشهور الى عدم سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى كما هو الغالب فى تطهير القليل حيث ان الماء يجرى من الاعلى الى الاسفل .

قلت المشهور وان ذهبوا الى عدم سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى لكنه بعد محل تأمل ونظر اذ الفرض ملاقاة الماء المتصل الواحد مع النجس فى اول الامر و

لافرق فى الملاقاة المقتضى للانفعال بين اقسامه فكونه فى الاعلى او واقعا بنحو الدفع و الشدة لايمنع عن عدم تأثير الجزء الاسفل فى 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 ينجس قطعا فلا يطهر فمافى الفوق على فرض عدم السراية وان لم ينجس الا انه كلما وقع على السطح النجس او المتنجس ولاقاه صار متنجسا فلم يطهر.

قال شيخنا المرتضى فى طهارته مالفظه وكيف كان فقد خرج عن عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقاة موردان اجماعا وموارد على الخلاف فاحد الموردين ماء الاستنجاء وسيجيء انشاء الله وثانيهما الجزء العالى من الماء اذا كان جاريا الى السافل واستدل عليه فى الروض بان سراية النجاسة الى الاعلى غير معقول وفيه مالايخفى فالاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره وبعض متاخرى المتاخرين كالعلامة الطباطبائى فى مصابيحه و بعض افاضل تلامذته فى مقابيسه وهو فى الجملة مما لا ريب فيه الا ان الاشكال فى تعيين مقدار العلو والسفل فان مسمى العلو المتوقف عليه الجريان لايمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم وما يشبهه من التسريح والمتامل فى غير ذلك مجال والتمسك بالعموم اوضح وفاقا لظاهر كاشف الغطاء لصدق وحدة الماء فيدخل فى عموم تنجيسه و لذا لو كان الماء على هذه الهيئة كر الم ينفعل شيء منه بالملاقاة انتهى موضع الحاجة.

فظهر بذلك ان مقدار العلو المتعارف فى موقع التطهير غير مانع من السراية ومن صدق وحدة الماء فعلى الانفعال ينفعل حتى مقدار العلو ولا اقل من جزئه المتصل مع المتنجس فلا يمكن التطهير و ياتى ماينا سب المقام فى مبحث الغسالة هذا الا ان الانصاف مع ذلك كله هو الذهاب الى ماذهب اليه المشهور من الانفعال ثم اعلم ان المتيقن من الانفعال هو ما اذا لاقى الماء عين النجاسة واما اذا لاقى المتنجس فلا اذ الظاهر من الادلة ليس الا هذه الصورة وبه ترتفع العائلة ايضا فانه بعد ذهاب عين النجاسة وقع الماء على المتنجس فلا ينفعل فيطهره قهرا وقال المحقق الخراسانى بعد عبارته التى نقلناها ثم ان وجه تخصيص الحكم بانه ينجس بملاقاة عين النجاسة انه لااجماع على الانفعال بملاقاة

المتنجس و لا 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 عليه السلام في اخبار الانفعال اوشيء من المنى لما اذا لم يكن عينه وكذا اطلاق دخول اليد في الاناء وهي قذرة 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 الكر مياه الغدران والاوانى والحياض على الاظهر الاقوى بداهة عدم الفرق في هذا الحكم بين المذكورات بل المدار على وجود الكر وذهاب السلار والمفيد الى نجاسة ما في الحياض والاوانى وان كان كثيرا لوسلم ثبوته ففي غير محله واما ماء البئر فهي كما عن الشهيد مجمع ماء لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخفى ان معنى البئر معلوم عرفا ولغة ولا يحتاج الى هذه التحديدات التي لا تسلم اكثرها عن المناقشات وان كانت اكثرها شرح الاسم لا التعريف الحقيقي فلا وجه للاشكال بها و باشالها طردا اوعكسا وكيف كان فانه ينجس بتغيره بالنجاسة اجماعا كما عرفت وهل ينجس بالملاقاة فيه تردد لبعض الاخبار التي توهم ظهورها في النجاسة والاقوى عدمها لعدم ظهورها فيها وعليه اجماع المتاخرين ويدل عليه صحيح ابن بزيع عن الرضا ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه اوطعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحته الاخرى عنه قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير.

و صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سئلته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة اوزنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس و حمل العذرة فيها على عذرة غير الانسان كما ترى

وما رواه عمار قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا باس اذا كان فيها ماء كثير والتقييد بالكثرة لاجل التحفظ عن التغير كما في مصباح الفقيه والافمع وجود المادة لا تعتبر الكثرة جدا.

وموثقة ابى بصير قال قلت للصادق عليه السلام بئر يستقى منها ويتوضاء به وغسل به الثياب وعجن به ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس ولا تغسل الثوب ولا تعاد الصلوة.

وموثقة ابی اسامة عن ابی عبد الله ﷺ قال اذا وقع فی البئر الطیر والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول فی صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثیابنا فقال لاباس به وهذه صریحة فی ان الامر بالنزح لیس لاجل النجاسة فالاخبار الامرة بالنزح لیست لها دلالة علیها کما زعمه القدماء .

ورواية جعفر بن بشیر عن ابی عینیة عن ابی عبد الله ﷺ قال وسئل عن الفارة تقع فی البئر فلا یعلم بها احد الا بعد ان یتوضأ منها ایعید وضوئه و صلوته و یغسل ماصابه فقال ﷺ لاقد استسقی اهل الدار ورشوا .

وموثقة ابان بن عثمان عن ابی عبد الله ﷺ قال سئل عن الفارة تقع فی البئر لایعلم بها الا بعد مایتوضأ منها ایعاد الوضوء فقال لا .

و صحیحة معویة بن عمار عن الصادق ﷺ قال سمعته یقول لا یغسل الثوب و لاتعاد الصلوة مما وقع فی البئر الا ان ینتن فان انتن غسل الثوب و اعاد الصلوة .

و صحیحته الاخری عن الصادق ﷺ فی الفارة تقع فی البئر فیتوضأ الرجل و یصلی وهو لایعلم ایعید الصلوة ویغسل ثوبه قال لایعید ولا یغسل ثوبه .

وخبر حسین بن زرارة عن ابی عبد الله ﷺ قال قلت له شعر الخنزیر یجعل حبلا ویستقی به من البئر التی یشرب منها او یتوضأ منها فقال لاباس به و ظاهره هو السؤال عن حکم ماء البئر والافلا معنی لتقیید البئر بکونها یشرب منها او یتوضأ منها فحاصل السؤال هو ان ملاقاة الحبل لمائها یضر بحیث یمتنع الشرب و الوضوء اولا فاجاب بانه لاباس .

وبالجملة هذه الاخبار ظاهرة بل صریحة فی عدم انفعال ماء البئر بحیث لایقبل الحمل والتاویل سواء کان الماء فیها قلیلا ام کثیرا لاطلاق الاخبار وترک الاستفصال بانه قلیل او کثیر فلابد من حمل مایخالفها خصوصاً مع موافقة العرف بذلک لامکان حمل ماظاهره النزح الی صورة التغیر او الاستحباب ویوئده الامر بالنزح لما لایکون ملاقاته موجبا للنجاسة کالعقرب والوزغ ونحو ذلک .

و مرسلة علی بن حدید عن بعض اصحابنا قال کنت مع ابی عبد الله ﷺ فی

طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابى عبد الله دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبدالله عليه السلام ارقه فاستقى اخر فخرج فيه فارة فقال ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه فى 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 يكره من قريب ولا بعيد ويتوضاء منها و يغتسل مالم يتغير الماء .

و مرسلة 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 وآله يتوضأ منها وغير ذلك فعلى هذا تكون القول بالطهارة هومقتضى التحقيق خلافا للقدماء و المصنف فانه ذهب الى ان الاظهر النجيس لما يتوهموامن بعض الاخبار الامرة بالنزح قال فى الذكرى العارض الثالث كونه ماء بئر والمشهور نجاسته مطلقا للنقل الشايع بوجوب النزح من الخاص والعام المقيد والتعبد بعيد .

ولقول الكاظم عليه السلام فان ذلك يطهرها و قول الرضا عليه السلام ينزح منها دلاء عقيب السؤال مايطهرها وبجواز تيمم الجنب خوف افسادها عملا بقول الصادق الخ والكل 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 يتوضاء منها يجرى البول قريباً منها اينجسها قال فقال ان كانت البئر فى اعلى الوادى و الوادى يجرى فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلثة 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 لايلبس 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 استنقع كله وفيه ان الظاهر منها وان كانت

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

وفيه انها معارضة بما هو اقوى واكثر واظهر اذدلالتهاعليهابالمفهوم وقدعرفت ماهو المراد من اقتضاء القيدمع انها لابد وان يحمل على غير ذوات المادة.

منها صحيحة محمد بن اسمعيل قال كتب الى رجل ان يسأل ابالحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول اودم اويسقط فيهاشىء من عذرة كالبعرة ونحوها ماالذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلام بخطه فى كتابى ينزح منهادلاء والجواب ان نزح الدلاء لم يكن دالا على نجاستها بالملاقاة كى يكون النزح مطهرها مع ان الظاهر من النزح هو التغير بل لابد من الحمل عليه وحيث ان مايقع فيهاقليل لايوجب الا تغير قليل فلاجرم يكفى نزح الدلاء اليسيرة لازالة التغير مضافا الى ان الدلاء مطلقة واقلها الثلاث ومع فرض النجاسة كيف يكون هذاالمقدار مطهرا للمذكورات جميعا مع انه لكل واحد منهامقدر معلوم والحاصل ان ظاهرها كفاية دلاء لكل واحد منها من دون فرق فعلى فرض النجاسة ووجوب النزح لم يجز ذلك اجماعا بل كمافى طهارة شيخنا الاعظم لابد اما من الالتزام باجمال الرواية و انها فى مقام اصل تشريع وجوب النزح وان تفصيل المقدرات موكول الى مقام اخر واما من التزام نصب قرينة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها و لم 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 هوراو للصحيح المشتمل على سعة ماء البئر و عدم فسادهافتدبر.

ومنها صحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن عليه السلام عن البئر تقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهره انشاء الله 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 الاان قوله ان تنزح الخ اظهر فى الاستحباب من الاولى كما افاد الشيخ حيث انه فى مقام البيان واحتياج السائل بالعمل به فلا يصح الاتكال فى بيانها الى محل اخر فحينئذ ان قلنا بالاستحباب والا فلابد من حملها على بيان اصل وجوب النزح وتشريعه وهو غير صحيح مع كونه فى مقام بيان تمام مراده *

ومنها صحيحة عبد الله بن ابى يعقوب عن الصادق عليه السلام انه قال اذا اتيت البئر وانت الجنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع فى البئر ولا تفسد على القوم مائهم تقريب الاستدلال ان الافساد هو النجاسة حتى عند القائلين بالطهارة كما حملوه عليها فى صحيح ابن بزيع ففى 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 يزيد فى الخبث اذ ينجس البئر حينئذ وينجس البدن بتمامه فيجب حينئذ التيمم ايضاً فمحذور الوقوع فى 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 فالعدول منه الى الاضرار بالقوم اقوى شاهد على عدم الانفعال كما افاد الشيخ فى طهارته وثانيا على فرض الغض عنه فنقول ان الفساد هناك انما يكون بمعنى النجس لاجل دلالة القرائن عليها احديها قوله واسع اى واسع من حيث الحكم كما عرفت فلا معنى 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 فى المقام فاللفظ وحده وطبعه لا دلالة له على النجاسة وليست معناه لغة ولا شرعا فلا ينصرف اليها الا بالقرينة المفقودة بل يمكن ان يقال ان الافساد فى صحيح ابن بزيع ليس المقصود منه الا النجاسة فانا نعلم بفساد ماء البئر من كل شىء كالوحل والتراب وغير ذلك فعدم الافساد لا يمكن ان يراد معناه الحقيقى وبعد تعذره يكون اقرب المجازات اليه هو النجاسة بخلافه فى صحيحة ابن ابى يعقوب

لعدم مایمنع عن ارادة معناه الحقیقی بل فیها قرائن علی خلافها فان ارادة النجاسة موقوفة علی نجاسة بدنه ومعها لایصح الغسل ولا تعلیل الوقوع بکونه موجبا لفساد الماء فهما بنفسهما کافیان لعدم صحة ارادتها وبالجملة علی النجاسة لابد وان یعلل ﷺ عدم الوقوع بانه موجب لنجاسة بدنك فلا یصح الغسل فلا یراد منه الا مایوجب لخروج الماء عن مورد استفادتهم واستعمالاتهم وبذلك ظهر وجه جواز التیمم مع وجود الماء فانه بنفسه موجب لجوازه بل لایجوز الغسل فانه اضرار بالقوم وبه انقدح انه لاوجه لتوهم انه لولا النجاسة لم یکن وجه لجواز التیمم مع وجود الماء و ممایوید العدم ان القول بها مستلزم للحرج والعسر الشدید اذ کثیرا ما وقع اطراف البئر نجاسة مستلزمة لوقوعها فیها ومن ذلك ظهر فساد التفصیل بین کونه کرا فلا ینفعل و عدمه فینفعل اذ هو عین القول بالنجاسة اذ الظاهر ان مراد القائلین بها هو صورة قلته و ان مجرد المادة غیر مجد فی الاعتصام اذ من الواضح عدم انفعال الکر مطلقا من غیر اختصاصه بمورد دون مورد وما یظهر منه اعتبار الکریة فی الرکی محمول علی عدم وجود المادة لها فقد ظهر انه لم یکن دلیل معتد به علی النجاسة ویاتی غیرما ذکر فی المنزوحات انشاء الله .

الثانی الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة بین المتقدمین فمن الامالی انه من دین الامامیة وعن السرائر نفی الخلاف فیه وعن شرح الجمل الاجماع علیه وغیر ذلك من العبارات الظاهرة فیه .

و فیه ان الاجماعات مستندة الی هذه الاخبار و لا اقل من احتماله و حجیة الاجماع لوسلم فیما لم یکن دلیل عقلی او نقلی اواصل وقاعدة یحتمل رجوع المجمعین الیها فاذا لیس وراء الروایات لنا مستند ومن المعلوم ان الحجة لنا هو نفس تمسکهم بها لامافهموا منها فلا حجیة فی اجماعاتهم و شهراتهم فیها والحاصل لااشکال فی تقدم اخبار الطهارة فانها نص فی عدم النجاسة بخلاف خلافها فانها مضافا الی عدم دلالتها علیها لوخلی وطبعها لعدم دلالة الدلاء علیها مع اختلاف المسئول عنها من حیث المقدرات فیمکن حمل نزح الدلاء علی الاستحباب بعد عدم کونه واجبا تعبدا او یحمل علی التغیر کان ظاهرا فیها ولااشکال فی تقدم النص بل الاظهر علی الظاهر و

لاتصل النوبة الى الجمع السندى لوسلم التكافؤ فلا اشكال ايضا فى تقدم اخبار الطهارة لكونها موافقة للكتاب ومخالفة للعامة كما فى الجواهر ومصباح الفقية و الشيخ فى طهارته الثالث اخبار النزح فانها ظاهرة فى الوجوب فحينئذ الامر يدور بين ان يكون وجوبا تعبديا كما عليه العلامة وهو فى غاية البعد او يكون لاجل النجاسة وفيه انها يحمل على الاستحباب جمعا كما مرت الاشارة اليه انفا وياتى اخبارها مفصلا فى موارده ويويده ان اخبار النزح لو لم تحمل على الاستحباب فلا يتصور لها معنى صحيح اذ الخمسون مثلا للعذرة المذابة ان كان فى الحقيقة علة لحصول الطهارة فلا يخلو اما ان يكون كل دلو مؤثرا فى 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 لايؤثر فى ارتفاع النجاسة اصلا بحيث يكون الدلو الاخير هو العلة التامة لارتفاع النجاسة باجمعها كما لو جعلها بنفسها مطهرة وكلاهما كما ترى ويرد على كليهما ايضا عدم تاثير للنزح اصلا اذ المفروض نجاسة جميع ماء البئر فكلما نزح يملاء مكانه من الماء النجس نعم صح كون النزح مطهرا للتغير اذ كلما نزح ارتفع التغير الى ان لايبقى 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 بانه تعبد نظير طهارة الحاصلة للعصير العنبى بذهاب ثلثيه على القول بالنجاسة والفرض عدم ثبوته كما فى نظيره ومن جميع ماذكرنا ظهر مافى جعل اخبار النزح دليلا على النجاسة فتدبر.

وطريق تطهيره على القول بالنجاسة بنزح جميعه ظاهره انحصار المطهر فى النزح مع انه يطهر ايضا على فرض نجاستها بغيره كالقاء الكر ونزول المطر والوصل بالجارى ولعل المراد انها يزيد على غيرها باختصاصها بمطهر غيرها وهو النزح و لذا حكى عن البيان انها يطهر بمطهر غيره و بالنزح وفى المنتهى لوسبق اليها نهر من الماء الجارى وصارت متصلة فالاولى على التنجيس الحكم بالطهارة الخ.

وبالجملة لااشكال فى كونها كغيرها من هذه الجهة فيطهر بما يطهر غيرها ولو

بالقاء الكرعليه لقوله الماء يطهر ولايطهر وقوله وانزلنا من السماء ماء طهور ويطهر ايضاً بالمطر لقوله كل ماأصابه المطر فقد طهره فلها مضافا اليها مقدر اخر وهو نزح الجميع ان وقع فيها مسكر مأيع بالاصالة فيخرج الجامد والمايع بالعرض ثم ان النصوص مشتمل على لفظ الخمر وهى غير شاملة لجميع المسكرات وتنزيل غيرها بمنزلتها فى بعض الاخبار مثل ماعن الكاظم عليه السلام ماكان عاقبة الخمر فهو خمروعن ابى جعفر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مسكر خمر و قوله مااسكره كثيره فالجرعة منه خمر انما يكون فى الحرمة لاالنجاسة كيف وهو مصادرة اذ نفسها محل الخلاف لقوله عليه السلام انما حرم شربها و حكمه عليه السلام بعدم الباس اذا اصابها الثوب فالتعميم مشكل جدا فالاصل يحكم بالطهارة فى غير الخمر واما فيها فيدل على نزح الجميع.

صحيحة معوية بن عمارعن ابيعبد الله عليه السلام فى البئر يبول فيها الصبى اويصب فيها بول او خمر فقال ينزح الماء كله.

وصحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان سقط فى البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب نزح منها سبعة دلاء فان مات فيها ثور او نحوه اوصب فيها خمر نزح الماء كله

وصحيحة الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا سقط فى البئر شىء 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 هوان نزح سبعة دلاء ليس الا لاجل ذهاب مااصاب الماء من الميتة الموجبة لتنفر الطباع

جداولذا فرق بين موت دابة صغيرة و دخول الجنب و بين موت الثور ونحوه فالامر بالنزح ليس سببه منحصرا فيها بل قديكون لماهو مرتكز فى 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 فى المدارك مع ان فيها مخالفة لما عليه الاصحاب فى حكم البول وموت دابة الصغيره وغير ذلك انتهى ومنها ان الحكم بنجاسة البئر بالخمر موقوفة على نجاستها و هى محل الكلام و منها عدم الفرق بين القليل من الخمر والدم وكثيرهما مع انه ثابت فيهما ومنها اشكال اختلاف

الاخبار فيها فانه في بعضها امر بنزح الجميع كما مر انفا وفي بعضها الثلاثين وفي بعضها العشرين و مما يدل على الثاني رواية الكردويه عن ابي الحسن عليه السلام بعد عن سئله عن البئر تقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكر او بول او خمر قال ينزح 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 الخنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا و نقل 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 كاثر 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 تاثير النجاسة لوسلم ظهور الصب في الكثرة وانما يحسن هذا الفرق للتغير وعدمه وان الكثير يمكن ان يغير الماء دونه والفرض ان كلامه في اصل التنجيس ولزوم النزح للطهارة فلا فرق في تاثيرهما النجاسة ولا بين 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 حكي عن الانتصار فينزح لها الجميع ايضا والمستند لها غير معلوم الا ما نزلها بمنزلة الخمر من انه خمر مجهولة او خمر استصغرها الناس .

وفيه ان النزيل في الحرمة لا في جميع الاثار لاسيما ما كان على خلاف الاصل نعم لو قيل بوجوب نزح الجميع لما لا نص فيه فله وجه ومنه يعلم عدم الحاق العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه بها الاعلى الاحتمال للاصل.

او منى من ذي نفس سائلة قليلا كان او كثيرا وعن السرائر و الغنيه الاجماع عليه مصرحا عن الاول بعدم الفرق بين ماكول اللحم وغيره وفيه ما لا يخفى ولعله لكونه

مما لا نص فيه كما اعترف به جماعة اواحد الدماء الثلاثة على قول مشهور للاجماع المحكى عنهما و لا يخفى ان اثبات هذا الحكم به فى غاية الاشكال بل يعلم من بناء الشريعة السمحة السهلة عدمه فكيف ينزح الجميع لقطرة دم او منى وقعافى ذى مادة وقال فى المعتبر بعد ان نسب هذا الى الشيخ واتباعه والاعتراف بعدم الوقوف على نص فى ذلك ولعل الشيخ نظر الى اختصاص دم الحيض بوجوب ازالة قليله و كثيره من الثوب فغلظ به حكمه فى البئر و الحق به الدمين الاخرين لكن هذا التعليل ضعيف فالاصل ان حكمه حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقه انتهى اقول وهى صحيحة على بن جعفر عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت فى بئر ماء واوداجه تشخب دماهل يتوضأ من تلك البئر قال ينزح منها مابين الثلاثين والاربعين دلوا ثم يتوضأ منها .

وصحيحة الاخرى قال سئلته عن رجل ذبح دجاجة او حمامة فوقعت فى بئر هل يصلح ان يتوضأ منها قال ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها وموردهما وان كان فى الشاة و الدجاجة والحمامة 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 فى الغايه ولازمه كون كل فرد مخصوصا بحكم وهو ابعد فالظاهر انه نوع واحد ذى اصناف من غير فرق بينها وعدم العفو عن خصوص دم الحيض فى الصلوة دون غيره لايدل على غلظة النجاسة بل لامكان منافاة مثل ماهو معراج المؤمن مع هذا الدم ويؤيده عدم الفرق بينه وبين غيره فى حكم الغسل وتطهيره والفرق الثابت فى الروايتين بين الشاة وغيره و كون نزح الاولى اكثر من غيرها ليس من حيث الحكم بل من حيث الكثرة والقلة الموجبة للتغير وعدمه وان ابيت فلا اشكال فى اطلاق مكاتبة محمد بن بزيع المتقدمة الواردة فى بئر تكون فى المنزل تقطر فيها قطرات من بول او دم فكتب عليه السلام ينزح له دلاء ودعوى انصرافه عن دماء الثلاثة فى غير محله فلا اشكال فى عموم قوله عليه السلام قطرات من دم لها كما لا اشكال فى امكانه اذ يمكن جلوس الحائض عند البئر او حاضت فى هذه الحالة بنحو يقطر الدم فيها فانه ربما كان فى بعض النساء بمثابة من الكثرة يجرى من رجليها مع القطن

والخرفة فضلا عما اذا لم تكن ومن ذلك يسهل 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

اولا وجعله هما معتضدا بقاعدة نزح الجميع لما لا نص فيه وغلظ النجاسة .

ثانيا وعدم اطلاق لها **ثالثا** .

و ذلك لما عرفت من تمامية الاطلاق و عدم قادحيه المورد و بذلك ظهر فساد اولهما وانه من المحتمل كون مدرك المجمعين هو توهم عدم الاطلاق وانصراف الدم عن الدماء الثلاثة و الحاصل لا وجه لخروجها عن حكم مطلق الدم كما لا وجه لدخولها في ما لا نص فيه بعد ثبوته كما انه لو كان فيه غلظ النجاسة دون غيره لزم في غسله التعدد دون الاخف منه او مات فيها بعير شامل لصغيره و كبيره 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 النبع 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 الذى 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 يتراوحون اثنين اثنين ينزفون يوما الى الليل و قد طهرت و الظاهر ان اصل الحكم اتفاقي اما وجوبا او استحبابا و على الثاني فلا اشكال بخلاف الاول فانها مضافا الى كونه حرجيا والى معارضتها بخصوص موثقة ابى اسامة ورواية جعفر بن بشير وصحيحة معوية بن عمار ومرسلة على بن حديد فان فيها وقوع الفارة فيها ومع ذلك حكم عليه السلام 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 ثم الظاهر في انه مضافا الى النزح من اول اليوم الى الليل يتراوح ثانيا من

اول اليوم الى الليل وقرائة ثم بفتح الثاء او تقدير قل بعدها او كونها للترتيب الذكرى كما فى الجواهر لايساعد عليها العرف ولا القواعد العربيه ولا اصالة عدم التقدير .

وقال الشيخ فى الطهارة بعدما استشكل عليها الا ان هذه اللفظة لاتخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ماعدا التراوح عند غلبة الماء .

و فيه ان الاجماع لو احتمل استناده اليها كما هو قوى فلا حجية له اصلا و الفرض انها لاتصلح لاثبات هذا الحكم و كون الزيادة من زيادات العمار لعدم قدرته و امثاله من اتيان الالفاظ و القيود فى محالها لو صح ليسرى هذا الاحتمال فى جميع رواياته وامثاله فلازمه سقوطها عن الحجية راسا و هوخلاف الفرض للعمل برواياته و ومنه يظهر قدح اخر فى كلام صاحب (هر) كما يظهر منه ان الامر فى سندها سهل ثم ان الموثقة لم تشتمل على تراوح اربعة رجال فى صدرها وفى ذيلها اشتملت على لفظ القوم ولم يظهر ايضا من لفظ اثنين اثنين لاحتمال تقسيم اليوم الى ثلاثة اقسام او اكثر وفى كل قسمة منها يتراوح اثنان منهم فهى من هذه الجهة لاتدل ايضا على المدعى فتم ووجودها فى المرسل الانى الواردة فى التغير لاينفع للمقام .

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

خصوص المورد بالاكثر الاقوى ويؤيده ايضاً ماعن كشف اللثام مرسلا عن الرضا عليه السلام فان تغير الماء وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكترى اربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل وهنا فروع لا يهمنا التعرض لها بعد القطع بكون الحكم استحبابا وبنزح كر ان مات فيها دابة او حمار او بقرة و الدابة و ان كانت بحسب معناها اللغوى تعم كل مايدب على الارض لكن مراده بقرينة المقابلة ليس كذلك بل ما يرادف الخيل و البغل و كيف كان فتدل على نزح الكر للحمار و الدابة المراد بها مايوافق الحمار فى الجثة تقريبا كالبقرة و نحوها رواية عمرو بن سعيد بن هلال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع فى البئر ما بين الفارة و السنور الى الشاة قال فقال كل ذلك نقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار و الجمل وعن التهذيب و البغل فقال كر من ماء نعم انما تنافيها صحيحتا الحلبى و ابن سنان و فى الاولى وان مات فيها بعير فلينزح و فى الثانية وان مات فيها ثور او نحوه ينزح الماء كله دلت 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 واما البقرة فلا يبعد ذلك فيها اذ الظاهر من الرواية كما فى الطهارة عموم حكم الحمار لما يماثله فى الجثة فيستحب لها الكر والافضل نزح الجميع بناء على عدم الفرق بينها وبين الثور.

و فى الجواهر و الاقوى الاقتصار على الخيل والبغال والحمير و لا يبعد حمل الدابة فى عبارة المصنف ونحوه على الخيل للقطع بعدم ارادة كل مايدب على الارض لكونه معنى مهجورا على ان عطف الحمار والبقرة عليه ينافيه ولا ذات القوائم الاربع ولا المركوب فتعين حملها على الخيل للاجماع المتقدم عن الغنية وقول الباقر عليه السلام فى خبر عمرو بن سعيد بن هلال الخ.

نعم صحيحة الفضلاء عن ابى عبد الله عليه السلام وابى جعفر عليه السلام فى البئر تقع فيها الفارة والدابة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضأ ظاهرة فى لزوم دلاء للدابة وحملها على اجمال الدلاء كالقول بحمل الدلاء على

مقدار الكر كما ترى لكن الظاهر منها بقرينة مقابلتها للفارة و الكلب هو حيوان صغير كما صرح فى صحيحة ابن سنان بانه اذا سقط فى البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب ينزح منها سبعة دلاء .

وقال فى الطهارة بعد نقل صحيحة الفضلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب دون مايدب على الارض كما فسرها بها اولا فى الصحاح ولا خصوص مايركب كما فسرها به ثانيا لان الظاهر انه اراد مايقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها الخ ثم نقل قول العلامة و تامل فى كلامه و لقد اجاد فى استظهار مايظهر من لفظ الدابة .

وبالجملة لوقلنا 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 لنحو الخيل والبغال والحمير بخلاف ما اذا قلنا بكونها الصغيرة المماثلة للفارة والكلب والطير فانه يلزم له نزح دلاء فلا منافاة فعلى هذا لايهمنا الاشكال على سند رواية عمرو بن سعيد وبما ذكرنا ظهر مافى المدارك من الاشكال بالرواية سندا او دلالة فراجع .

وبالجملة لفظ الدابة لم تقع فى الخبرين بل فى الصحيحة و عبارة المصنف فمراده بقرينة المقابلة هو الخيل للاجماع المتقدم عن الغنية و ما يستفاد من الصحيحة هى مايقرب الكلب والسنور فيشبه النزاع اللفظى فيكون المحصل هو نزح الكر 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 الساباطى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه فى البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع فى بئر الماء فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا و اقله العصفور ينزح منها دلو واحد وماسوى ذلك فيما بين هذين قال فى المعتبر اورد الشيخ فى باب هذه الرواية بالثاء المنقطة ثلثا وفى مقابلته واقله واورد ها

ابوجعفر بن بابويه (ره) فى كتابيه اكبره بالباء المنقطة من تحتها بواحدة وقال فى مقابلته و اصغره الخ ولايخفى ان الاكبر اولى وانسب من اكثر واحسن منه لو كان فى مقابلته اصغر ولايبعد كونها كذلك وكيف كان فالظاهر من قوله ﷺ فاكبره الانسان هو الاكبر من حيث الجثة بقرينة قوله ﷺ اقله العصفور فان الاقلية من حيث الجثة لامن حيث الوقوع فيها ولامن حيث النزح بناء على ان وقوع مثل الجمل والثور قليل نادر فلاينافى نزح الجميع لهما فتأمل .

ولايخفى ان صدر الموثقة من حيث اشتماله على حكم الدم متناف لرواية الزرارة السابقة الامرة بنزح عشرين دلواً للدم و رواية كردويه الامرة بنزح ثلاثين دلواً وخبر الشاة المذبوحة الواقعة فى البئر الامر بنزح مابين ثلاثين واربعين نعم توافق مع خبر الدجاج والحمامه الواقعة فى البئر بعد الذبح فالمعارضة حاصلة بين صدر هذه الموثقة وهذه الروايات بل ذيلها لايخلو عن اجمال ومنافاة ظاهرة للمتامل فيها بل نفس قوله وما سوى ذلك فيما بين هذين لولم يحمل على المسامحة يليق بان يتامّل فيه فلامناص حينئذ الاعن الحمل على الاستحباب وبه يهوّن الخطب فلامنافاة حينئذ كى تطرح لضعفها سندا فلاوجه لمافى المدارك من ان فى طريقها جماعة من الفطحية بعد اعترافه باتفاق الاصحاب على العمل بها على مايظهر من المعتبر قال فيه لايقال هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم هذه الرواية معمول عليها بين الاصحاب الخ و لعمرى انه لذلك كان البحث عن رجال السند تطويل بلاطائل فانه يكون المعيار هو العمل بخبر الثقة اوبالذى عمل عليه الاصحاب ولو كان جميع رواته مقدوحة فلانمرة مهمة فى البحث عنه .

ثم ان مورد الرواية وان كان كون الموت مسببا عن وقوعه فى البئر ولكن الظاهر عدم الفرق بينه وبين مااذا وقع فيها ميتة لان موضوع الحكم ملاقاة ماء البئر لميتة الانسان وقع الموت فيها اولا وهل يعم الحكم للكافر اولا حتى يكون داخلا فيما لانص فيه الظاهر هو الاول لان الانسان يعمه فعلى هذا لافرق بين المسلم والكافر سواء وقع فيها ميتة اممات فيها خلافا لما حكى عن الحلى والاسكافى فقالا بعدم شمول الرواية

للكافر محتجاً بان خروج الكافر حيا موجب لنزح الجميع لكونه مما لانص فيه فلايجوز 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 حيا موجب لزيادة مقدره و لايجوز حتى يكون داخلا فيما لانص فيه مضافا الى ما فى المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الحى .

ان قلت ان هذا المقدر للموت فلايدل على غيره ككفر الكافر فالاطلاق مسوق لبيان الموت وساكت عن غيره .

قلت فى الكافر تحقق جهتان متلازمتان احديها موته والثانية كفره فاذا فرض شمول الانسان له فلاجرم يعم الجهتان اذلامعنى للتعرض لاحد الملازمين و السكوت عن الاخر والحاصل اذا دل الحكم على جهة متلازمة مع جهة اخرى فلاجرم 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 مالايؤكل لحمه ولا يمكن ان يقال ان الصحة ليست الالنسيان النجاسة دون الاخر وبالعكس وبالجملة بعد عموم الحكم للكافر لعموم موضوعه لاوجه لما افاد الحلى (ره) اصلا .

(وبنزح خمسين ان وقعت فيها عذرة يابسة) اى فضلة الانسان مطلقا (فذابت) وتفرقت اجزائها فى الماء (والمروى اربعون اوخمسون) حيث ان ابابصير قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن العذرة تقع فى البئر قال عليه السلام ينزح منها عشرة دلاء فان ذابت فاربعون اوخمسون 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 لايجاب الاقل فالاخذ بالاكثر اخذ بكليهما مع شيء زائد او لانه مع الاقل لايحصل اليقين بالبرائة الا باتيان الاكثر والجميع كماترى وفى الترديد فى الحكم مع وحدة الموضوع والفرق فى الموضوع بين ببوسته وذوبانه مع عدم دخل لذلك فى اصل الانفعال

اقوى شاهد على عدمه وكون النزح للتنزه وعلى هذا لامعنى لجعل الخبر معارضا لصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئله عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة يابسة أيصلح الوضوء منها قال لابأس وغيرها ولا للاشكال عليه سندا والعجب ممن جعل هذه الاخبار دليلا للانفعال فتدبر (او) وقع فيها (كثير الدم كذبح الشاة والمروى من ثلثين الى اربعين) على المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع ومستنده غير معلوم ومراده بالمروى ماامر من صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام فى رجل ذبح شاة فوقعت فى بئر واوداجها تشخب دما قال ينزح منها مابين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها (وبنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه) لرواية سماعة عن الصادق عليه السلام وان كان سنورا او اكبر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين ورواية القسم عن على عن ابى عبدالله عليه السلام قال والسنور عشرون دلواً او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه ولااشكال فى ان الترديد من الامام ولاوجه له الا كونه للتنزه ولاجل ذلك يسهل الامر ويرتفع النزاع بينهما وبين صحيحة على بن يقطين عن ابى 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 ابى عبدالله وابى جعفر عليهما السلام فى البئر تقع فيها الدابة والفارة والكلب والخنزير والطير فيموت قال تخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضأ

وصحيح ابى اسامة عن ابى عبدالله عليه السلام فى الفارة والسنور والدجاجة و الكلب والطير قال اذا لم تنفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء فان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح .

ورواية ابى عمر مابين الفارة والسنور الى الشاة سبع دلاء .

و رواية ابى بصير فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح الماء فافعل و ظهورها فى الاستحباب ممالايخفى على ذى مسكة وكذا غيرها .

و رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة اوعشرة وغيرهذه الاخبار التى لايرتفع اختلافها الا بالقول بعدم الانفعال وان الامر بالنزح ليس الا للتنزه

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

وفيه انها معوّل بها عند الاصحاب وعن السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين (ع) بانه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وفى المعتبر لايقال ان عليا واقفى لانا نقول تغيره انما هو فى موت موسى عليه السلام فلايقدح فى ماقبله وفى هر بعد هذه العبارة قال ولعل غرضه ان عمل الاصحاب بروايته هنا مع عدم اتفاقهم على العمل برواية مثله قد يكون لاطلاعهم على تادية الرواية قبل الوقف فلايرد عليه ان العبرة فى حال الاداء لا التحمل فتامل انتهى .

وكيف كان فالاشكال من حيث السند غير مهم وانما الكلام فى منافاة مضمونها لروايات اخر مثل رواية معاوية بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام فى البئر يبول فيها الصبى اويصب فيها بول اوخمر قال عليه السلام ينزح الماء كله

وصحيح ابن بزيع فى 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 ابالحسن عليه السلام عن البئر تقع فيها قطرة دم اونبيذ مسكر اوبول اوخمر قال عليه السلام ينزح ثلثون دلوا ولا يخفى ان مثل هذا الاختلاف لايرتفع الا بالحمل على الاستحباب ثم الظاهر عدم الفرق بين بول المسلم والكافر مطلقا ولا بين الرجل والمرئة ولا بين الصغير والكبير ولا بين القليل والكثير (و بنزح عشرة للعذرة الجامدة) لخبر ابى بصير المتقدم آنفا (وقليل الدم كذبح الطير والرعاف اليسير والمروى دلاء يسيرة) كصحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال وسئلته عن رجل ذبح دجاجة اوحمامة فوقعت فى 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 مازاد على العشرة كما ذهب اليه فى الاستبصار قال فيه لان قوله ينزح منها دلاء فانه جمع الكثرة وهو مازاد على العشرة الى ان قال ولو كان المراد بها دون العشرة لكان جمعه يأتى على افعلة دون فعال الخ

فحينئذ وان دلت على مافوق العشرة بكثير الا انه ينفى مازاد عليها بالاصل واما بناء على كونها جمع القلة فهى اكثر مايضاف اليه كماان اقله الثلاثة واورد على الاول صاحب المدارك بان لازمه احد عشر فانه اقل ما زاد على العشرة لاالعشرة كما هى المدعى .

ويرد عليه ايضا بان توصيفها بلفظ يسيرة قرينة على ارادة القلة وبهذا يرد الثانى ايضا فان هذا الوصف يدل على انه لم يرد اكثر مايضاف اليه مع ان كون العشرة اكثر مايضاف الى الجمع القلة لم يدل دليل على تعينها من بين محتملاتها اذ اقلها ايضا من معانى القلة كماان جمع الكثرة لو دل على اكثر من عشرة لكان من فوق العشرة الى المأة من محتملاته ومعانيه فكل واحد مما فوق العشرة محتمل المراد ومع دلالة اللفظ على هذه المحتملات لامعنى للتمسك بالاصل بل لابد من قرينة تعيين المراد والايكون محتملا .

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

و فى رواية ابى اسامة المتقدمة فيكفيك خمس دلاء والامر سهل بعد الحمل على الاستحباب ولذا لاينافيها ايضاً خبر اسحق بن عمار عن ابيعبدالله عليه السلام عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول الدجاجة ومثلها تموت فى البئر ينزح منها دلوان اوثلثة فاذا كانت شاة اوما اشبهها فتسعة اوعشرة (و) بنزح سبع لموت (الفارة اذا تفسخت او انتفخت) والفرق كون الانتفاخ من مراتب التفسخ وانه اول مرتبة اخذت فى الانفساخ و تفرق الاجزاء وعن الغنية الاجماع على كونه بحكمه

واستدل عليه فى المعتبر برواية ابى سعيد المكارى عن ابى عبدالله عليه السلام اذا وقعت

الفارة فی البئر فتفسخت فانزح منها سبع دلاء ثم قال وضعف ابی سعید لایمنع من العمل بروایته الی ان قال واما الانتفاخ فشیء ذکره المفید وتبعه الاخرون ولم اقف له علی دلیل انتهی وبعد ما قویناه من الاستحباب کان الجمع بین الکل ممکنا ولاینبغی الاطالة اکثر من ذلك .

(و) بنزح سبع ایضا (لبول الصبی اذا لم یبلغ) لروایة منصور بن حازم عن عدة من اصحابنا عن ابی عبدالله ﷺ قال ینزح منها سبع دلاء اذا بال فیها الصبی .

وهی مع ارسالها معارضة بروایة معاویة بن عمار ینزح الماء کله لبول الصبی وحملها علی ما اذا تغیر به الماء کما تری .

(و) بنزح سبع (لاغتسال الجنب) اذا لم یکن فی بدنه نجاسة والا فلها مقدرها وفی المدارك هذا الحکم مشهور و الاخبار به مستفیضة .

منها صحیحة الحلبی عن ابی عبدالله ﷺ قال فان وقع فیها جنب فانزح منها سبع دلاء .

منها صحیحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال اذا دخل الجنب فی البئر ینزح منها دلاء .

منها صحیحة عبدالله بن سنان المقدمة اونزل فیها جنب فانزح منها سبع دلاء .

ومنها روایة ابی بصیر قال سئلت اباعبدالله ﷺ عن الجنب یدخل فی البئر فیغتسل منها قال ﷺ ینزح منها سبع دلاء .

ولایخفی ان غیر الاخیرة لاتشتمل علی الاغتسال فهل تکون هی بیانا لها وان المراد من الدخول هو ذلك اولا و بل الحکم لمجرد ارتماسه فیها ولو لم یغتسل او مطلق مباشرة بدنه معها ولو بدونه ولایخلو الاول منها من قوة اذ دخول الجنب فی البئر لیس الا لغرض الاغتسال فلو لم تکن روایة ابی بصیر ایضا کان ظاهر الاخبار ذلك اذ الدخول لغرض آخر کما اذا اراد به اخذ الماء للغسل فی الخارج غیر مراد قطعا اذ لم یستلزم مباشرة بدنه مع الماء فظاهر الاخبار غیر مراد جدا فیدور الامر بین کون الدخول للاغسال او مجرد الارتماس للتبرید اوغسل الوجه ونحوه والاول واضح والثانی لم یصدر من المکلف الجنب اذمن البعید

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

و الاشكال على رواية ابى بصير بضعف السند بعبدالله بن بحر و باشتراك ابى بصير و بان التقييد فيها بالاغتسال من كلام السائل و الجواب عن ذلك المقيد لايقتضى نفى الحكم عما عداه كما فى ك فى غير محله فان الاشكال بضعف السند مشترك الورود ولايخلوا اكثر الاخبار عنه مع ان المعيار عمل الاصحاب وجواب الامام عليه السلام لايكون الا عن ذلك المقيد والا فعليه التصريح بعدم دخل للاغتسال فى هذا الحكم .

ثم ان الامر بالنزح بناء على الانفعال هل يكون لنجاسة الماء تعبدا او لسلب طهوريته اومجرد التعبد الشرعى فيه وجوه بل الاقوال كلها خالية عن الوجه وعلى العدم ليس الامر بالنزح الا للتنزه (و) بنزح سبع (لوقوع الكلب وخروجه حيا) لرواية ابى مريم قال حدثنا جعفر قال كان ابوجعفر 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 (وبنزح ثلث لموت الحية) وعن السرائر نفى الخلاف عنه وهو عجيب والاقوال فيها متشتة واثبات النفس لها بعيد ومع ذلك ان المستند غير معلوم (و) موت (الفارة) مع عدم التفسخ لصحيحة معاوية بن عمار سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الفارة والوزغة تقع فى البئر قال ينزح منها ثلث وفى خبر ابى بصير فى الفارة واشباهها ينزح منها سبع دلاء وفى خبر عمار ينزف لها او للكلب او للخنزير كلها

و فى خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السلام عن الفارة تقع فى البئر قال عليه السلام اذا ماتت ولم تنتن فاربعين دلوا واذا تفسخت فيه ونتنت نزح الماء كله و فى هر لم نعثر على احد من اصحابنا عمل بهما ثم نقل عن الشيخ انه قال فى خبر ابى خديجة هذا محمول على الاستحباب اقول لولا ذلك لما ارتفع التنافى بين اخبار الفارة فالامر بالنزح لها اجنبى عن انفعال البئر (وبنزح دلو لموت العصفور وشبهه) لما مر من خبر عمار ان اقل مايقع فى البئر فيموت فيها العصفور ينزح منها دلو واحد (و) بنزح دلو (لبول الصبى الذى لم يغتذ بالطعام)

لخبر على بن حمزة قال سئلته عن بول الصبى الفطيم قال عليه السلام دلو واحد (وفى ماء المطر وفيه البول و العذرة و خره الكلاب ثلاثون دلوا) لخبر كردويه سئلت ابالحسن عليه السلام عن بئر يدخلها الماء المطر فيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها و خره الكلاب قال ينزح منها ثلاثون دلوا (والدلو التى ينزح بها ماجرت العادة باستعمالها) فى النزح فى زمان صدور الاوامر كما فى الجواهر بل مطلقا فالمعيار ماينزح منه عرفا فلايكون انقص منه ولايضر الزيادة على ماهو المتعارف (فروع ثلثة الاول حكم صغير الحيوان فى النزح حكم كبيره) لصدق اللفظ على الصغير والكبير (الثانى اختلاف انواع النجاسة) كالعذرة المذابة وبول الرجل كما مثل بهما فى هر هل هو (موجب لتضاعف النزح) سواء كانت غير متساوى المقدار كالمثالين ام لا كالثعالب و الارانب و الخنازير حيث نزح لكل منها مع الوحدة اربعون دلوا لاصالة عدم تداخل الاسباب و الاستصحاب اولا كما عليه العلامة محتجا بانه بفعل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل الاجزاء الظاهر هو الثانى لاسيما على ماهو الحق من عدم نجاستها فيحصل الامتثال بنزح مقدر احدهما فيما تساوى المقدار اوالاكثر فيما اختلفا بل هو اولى على النجاسة ايضا لانه حينئذ لامعنى لعدم التداخل فان لازمه طهارة البئر و نجاستها اذا نزح مقدر احدهما فان المفروض عدم التداخل فاذا نزح مقدر البول مثلا فلايخلواما ان لاتحصل الطهارة لها اصلا ويكون حالها حال عدم النزح او تحصل مطلقا اومن حيث نجاسة الطارية من جهة البول دون العذرة والاول خلاف الادلة الامرة بالنزح للبول مثلا والثانى هو المطلوب والثالث ماذكرنا من اللازم وهو باطل بالوجدان لعدم تعقل الطهارة لها من حيث البول دونها من حيث العذرة و بالعكس ، و لاجل ذلك التجا جمع بالتداخل وبذلك ظهر مافى 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 وتوقفه على القول به مع الفارق هذا مضافا الى عدم تأثير لماوقع بعد الاول اذاوقعا فيها متعاقبا فان البئر تنفعل بماوقع فيها اولا فلا معنى لتأثير الثانى كما لووقعت قطرة دم فى اناء متنجس بالبول فانه لااثر لوقوع الثانى فيكون وجوده

وعدمه سواء .

وبالجملة لامعنى لعدم التداخل فى المقام وان قلنا به فى غيره لما عرفت اولا من عدم تاثير لوقوع الثانى فلايكون موجبا لازدياد النزح وثانيا لامعنى للعدم كما عرفت وثالثا لامعنى لكون النزح مطهرا كما مرت اليه الاشارة عند التعرض لبيان كون النزح مطهرا وياتى ايضاً بعض الكلام فيه فى محله انشاءالله .

ومن جميع ماذكرنا ظهر ما فى كلام الاعلام وسياتى بعض الكلام فى باب تداخل الاغسال فان هناك مايليق بان نطول الكلام فيه دون المقام الذى كانت طهارة البئر من الواضحات فنكتفى فى المقام بذكر بعض العبائر كى يظهر للمتامل فيها ماهو الحق قال فى عد السادس لوتكثرت 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 اذاجتمعت 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 ولوتساوى المنزوح كالكلب والسنور وان كان الجنس واحدا ففى التداخل تردد الخ قال فى برهان القاطع اذا تضاعف الجنس هل يتضاعف النزح مطلقا الى ان قال ام يتداخل مطلقا كما عن عد والذخيرة والمشارق ام يتداخل فى المتماثل كموت كلبين فيها ويتضاعف فى المتخالف وان توافقا مقدرا كموت كلب وثعلب كما عن السرائر اقوال اقويها الاول وغير ذلك من العبائر 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 اوارنبين ونحوهما (تردد) من المصنف لاحتمال جريان اصل المذكور والاستصحاب وانما تردد هنا دون الاول لعدم كونه بمثابة الاول ولذا قال (احوطه التضعيف) الا انه لاوجه للتردد وان الحق فيه ايضا عدم التضعيف بلاريب ولذا اعترف به فى هر مع انكاره فى الاول (الا ان يكون) وقوع المتعدد من المتماثل (بعضا من جملة لها مقدر) كما وقع فيها اولا رجل الكلب ثم يده ثم رأسه وهكذا فان حكم

هذه الابعاض لايزيدعن 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 (فلايزيد حكم ابعاضها عن جملتها) وفى هر لااشكال فى عدم الزيادة والحاقها بغير المنصوص لعدم تناول اسم الجملة للبعض كماترى .

(الثالث اذا لم يقدر) من الشارع (للنجاسة منزوح) بالخصوص (نزح جميع مائها) على الاشهر الاظهر كما فى مصباح الفقيه وقواه فى هر استصحابا للنجاسة بعد تقدمه على اصالة البرائة وورود ه عليها وحيث لم تكن نجاسة البئر مقبولة عندى وكان الامر الوارد فى النزح محمولا على الاستحباب فلابـأس بنزح الجميع استحبـابا و حينئذ (فان تعذر نزحها لم تطهر الا بالتراوح) كمامر و هر مافيه مضافا الى ما فيه فى المقام من ان التراوح فى المقام يتوقف على صحة التعدى عن النص اذ مورده التعذر لوقوع مافيه النص فلايعم مالانص فيه (واذا تغير احداوصاف مائها بالنجاسة) ينجس بالاتفاق سواء تغير لونا اوطعما اوريحا فيحتاج الى مطهر يطهرها وقداختلف 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 فخذمنه حتى يذهب الريح وفى خبر زرارة فان غلب الريح نزحت حتى يطيب و ذلك لان الماء متصل بالمادة فلامانع من التأثير الا التغير فبمجرد زواله تحصل الطهارة (وقيل ينزح مائها جمع) لرواية ابى خديجة عن ابى عبدالله عليه السلام فى الفارة تقع فى البئر واذا انتفخت فيه اوانتنت نزح الماء كله ودلالتها عليه مبنى على حصول التغير للماء فان الغالب اذا انتفخت الفارة فى البئر اوانتنت تغير الماء .

وفيه اولا عدم ملازمة النتن والانتفاخ لتغير الماء بل كثيرا مالم يكن ذلك مؤثرا فى الماء اصلا نعم يمكن ذلك فيما اذا كان الماء قليلا فى الغاية لافيما فرض الكثرة بمثابة لوتعذر 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 لابد من حمل الرواية

علی ذلك جمعا بینها وبین غیرها .

وثالثا انها معارضة بغیرها مثل روایة ابی سعید المکاری عن ابی عبدالله ﷺ اذا وقعت الفارة فی البئر فتفسخت فانزح منها سبع دلاء فان نزح الجمیع فی روایة ابی خدیجة اما مترتب علی الانتفاخ الذی یکون ادون من الانفساخ وانه اول مرتبة عن مراتبه کما مر فی محله .

واما علی النتن فکل واحد منهما سبب مستقل للحکم فتصلح للمعارضة بل لازمه ترتب نزح الجمیع علی الانتفاخ بخلاف الانفساخ فانه ینزح له سبع دلاء نعم فی بعض النسخ بدل اولفظة الواو وعلیه لایرد مااوردناه اخیرا وکیف کان فهذا القول ضعیف فی الغایة مضافا الی کونه عسریا وحرجیا وعلی هذا القول (فان تعذر) النزح (لغزارته وغلبته (تراوح علیها اربعة رجال) کما مر مایدل علیه مع المناقشة فیه (وهو) ای القول بنزح الجمیع (اولی) من القول الاول عند المصنف وقد ظهر وجه اولویة الاول .

تنبیه علی القول بالنجاسة ان زال التغیر بنفسه طهرت لاتصالها بالمادة فلایحتاج الی النزح او مطهر آخر (ویستحب ان یکون بین البئر والبالوعة) وهی المعدة لمجمع نجاسات مایعة امکن نفوذها لاخصوص ماینفذ من ماء النزح کما فی هر و مصباح الفقیه (خمسة اذرع اذا کانت الارض) الواقعة بینهما (صلبة او کانت البئر فوق البالوعة وان لم تکن کذلك) بان تکون الارض سهلة رخوة او کانت البالوعة فوق البئر او مساویة (فسبع) والصور المتصورة ستة فان البئر والبالوعة اما فی ارض صلبة او الرخوة وعلی التقدیرین اما متساویان قرارا واما البالوعة فوق البئر او بالعکس واستدل علیه بروایة حسن بن رباط عن الصادق ﷺ قال سئلته عن البالوعة تکون فوق البئر قال ﷺ اذا کانت فوق البئر فسبعة ازرع واذا کانت اسفل من البئر فخمسة اذرع من کل ناحیة و ذلك کثیر فحکمه ﷺ بفصل سبعة اذرع فیما کانت البالوعة فوق البئر وان کان یشمل مااذا کانت الارض صلبة کارض الجبل ونحوه وکذا قوله بکفایة خمسة ازرع فیما کانت اسفل مطلق یعم مااذا کانت الارض سهلة الاانه یقید کل من الاطلاقین بقوله ﷺ ایضا فی روایة قدامة بن ابی زید الجمار قال سئلته کم ادنی مایکون بین البئر بئر الماء والبالوعة فقال ان کان

سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس اذرع .

وذلك لانه بمناسبة الحكم والموضوع يعلم من تحديده عليه السلام الفصل بالسبع تارة بكون الارض سهلة واخرى بكون البالوعة فوق البئر وكذا من تحديده الخمس تارة بكون الارض صلبة واخرى بكون البئر فوق البالوعة ان المقصود عدم وصول ماء البالوعة الى البئر فيحسن هذا التقييد جدا فانه به يحصل المقصود من عدم النفوذ و السراية ففى كل من الروايتين اطلاق من وجه وتقييد من وجه ولا اشكال فى الجمع بينهما بحمل المطلق منهما على المقيد وبذلك ظهر مافى هر من اعمال التعارض بينهما قال فيه ولايخفى عدم جريان مثل ذلك على القواعد بل المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان السهولية وفوقية البالوعة والخمسة ايضا لها سببان احدهما الصلبية والثانى اسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض الاسباب كما اذا كانت الارض سهلة و البالوعة اسفل من البئر فلابد من مرجح خارجى و كذلك لو كانت الارض صلبة و البالوعة فوق البئر الخ .

وذلك لماعرفت من ان المقصود عدم سراية البالوعة الى البئر ويحصل بكل واحد من الصلبية او الفوقية ولايلزم كون كل منهما معا كى يحصل التعارض عند الافتراق مضافا الى عدم نجاسة البئر بالسراية كماعرفت فليس الامر به الا للاستحباب ومعه لامعنى لملاحظة التعارض عند الافتراق وان كان مع اجتماع السببين كان النفوذ وعدمه اقرب

ويدل على استحباب التحديد رواية محمد بن قسم عن ابى الحسن عليه السلام فى البئر يكون بينها و بين الكنيف خمس اذرع اواقل اواكثر 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 لولم يكن للاستحباب ايضا لاوجه لذلك لماعرفت.

(ولايحكم بنجاسة البئر) على القول بها (الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها) ومع الشك يجرى استصحاب عدم النفوذ وطهارة الماء مضافا الى قاعدة الطهارة (واذا حكم بنجاسة الماء) فى هذا المورد على القول بالنجاسة وفى كل مورد يكون الانفعال معلوما مقطوعا (لم يجز استعماله فى الطهارة مطلقا) لاعن الحدث ولا عن الخبث (ولا

فى الاكل ولا فى الشرب) اى يحرم استعماله فى الطهارة عن الحدث بل عن الخبث لو كان بقصد التطهير واعتقاد انه يطهره كما يحرم استعماله فى الاكل والشرب لظواهر الاخبار الناهية عن التوضأ بماء النجس بعين ماينهى عن شربه هذا مضافا الى ان استعماله فى الطهارة عن الحدث بعنوان التطهير تشريع من وجهين الحرمة التشريعية والذاتية التى غير بعيد استفادتها من الاخبار كما فى (هر) والحاصل لااشكال فى حرمة استعماله فى ماذكر وهل يحرم فى غيرها من سائر الانتفاعات كسقى الحيوانات والاشجار وبلّ الطين والجص لولم يلزم من استعماله حرام آخر كاستعماله للمسجد ونحوه كما عن كثير من القدماء فان المحكى عنهم عدم جواز الانتفاع بالمتنجس مطلقا ادلا والاظهر الاقوى خلافه ولبيانه محل آخر .

(الاعند الضرورة) فانه يحل للانسان فى حال الضرورة مالايحل له فى غيرها

(ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع عنهما) مطلقا فى شرب اوغسل اووضوء بل يجب التيمم لموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام فى رجل معه إناآن وقع فى احدهما القذر ولا يدرى ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم ومثلها موثقة عمار وحسنة صفوان بن يحى عن ابى عبدالله عليه السلام انه كتب اليه يسئله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فيهما .

هذا مضافا الى ان المسئلة متفق عليه ولم يخالف فيها الا نادر وعن جماعة من الاجلاء كالشيخ فى الخلاف والمحقق فى المعتبر والعلامة فى المختلف دعوى الاجماع عليه واحتج فى المعتبر على مانقله فى حدائق بعد نقل الاتفاق بان يقين الطهارة فى كل منهما معارض بيقين النجاسة ولارجحان فيحقق المنع انتهى .

ولايخفى ان الاجتناب عن الاناءين المشتبهين بل عن كل مورد علم اجمالا بحرمة احد الشيئين واجب عقلا ونقلا وكذا يجب الامتثال اذا علم بوجوبه كذلك فالعقل قاض بوجوب امتثال الاوامر والنواهى الواردة من المولى سواء علم بها تفصيلا ام اجمالا والقول بان الاطلاقات منصرفة عن المعلوم بالاجمال فى غير محله بعد عدم الفرق عند العقل

فى الخطاب المتوجه اليه بين كونه معلوما اومرددا بين امرين او ازيد فكما لا يقبح عقاب من ارتكب المحرم الواقعى المعلوم كذلك لا يقبح عقاب من ارتكب المحرم المردد بين شيئين اوازيد فليس المعلوم المردد كالمشكوك البدوى فالمقتضى لوجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الانائين موجود لقدرته على الامتثال كما اذا كان معلوما له بخصوصه والمانع ايضاً مفقود .

وبالجملة جهله بخصوص النجس الواقعى ليس عذرا لا عقلا ولا شرعا .

ان قلت كفى فى المانع مادل على جواز ارتكاب المشتبهات مثل كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر والناس فى سعة ما لا يعلمون فان عمومها يشمل المقام **قلت** فكما انها دلت على طهارة كل من الانائين منفردا ومع قطع النظر عن الاخر كذلك دل على لزوم الاجتناب عنهما بمقتضى قوله فيها حتى تعلم انه نجس اوقذر فلابد و ان يكون موردها الشبهات البدوية والا لزم التناقض والوقوع فى مخالفة النجس المعلوم فى البين فالحق انه فى موارد المعلوم بالاجمال يحرم المخالفة القطعية كما يجب الموافقة القطعية لما عرفت من عموم ادلة الاجتناب عن النجس وغيرها للمعلوم بالاجمال من غير مانع عقلى اوشرعى يمنع من تنجز التكليف به .

وهنا فروع خارج عن المقام ولها محل اخر .

الطرف (الثانى فى المضاف وهو كل ماء) لا يطلق عليه الماء بقول مطلق بل يطلق عليه بنحو الاضافة اما اضافة الفرع الى الاصل كما فى اضافة الماء الذى (اعتصر من جسم) اليه كماء الرمان و العنب (او) اضافته الى ما (مزج به مزجا يسلبه اطلاق الاسم) كماء 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 ينافى اطلاقه كما انه لا يضر بالاطلاق مزج لا يسلبه كقليل من الملح ونحوه والمعيار فيه هو العرف ولو شك فى كون المزج بحيث يصدق عليه المضاف او المضاف يخرج عنه بالمزج مع المطلق او لا كان المرجع هو الاصل الموضوعى ان كان والمناقشة فيه بان الموضوع غير باق فى غير محله بعد كون المعيار فيه هو العرف كما مر .

مع ان لازمه عدم حجية الاستصحابات الموضوعية اصلا اذالشك فی کرية ما کان کراً سابقالیس الالمانقص عنه قطعاوالافلایشك فیه اصلا فلم یبق الموضوع بحاله و لکن العرف یراه الموضوع الذی کان فی السابق .

والا فالی الاصول الجاریة فی الاحکام کما لوغسل به الثوب او اغتسل منه فشك فی حصول الطهارة الخبیثة او الحدثیة فالاصل عدم الحصول (وهوطاهر لکن لایزیل حدثا) اکبراً ولااصغرا ولوفی حال الاضطرار (اجماعا) کماعن التحریر والغنیة والنهایة خلافا للصدوق فانه جوز الوضوء و غسل الجنابة بماء الورد فکان المصنف لم یعتبر بخلافه ویدل علیه قوله تعالی وانزلنا من السماء ماء طهوراً فجعل المطهر هوالماء بتقریب انه فی معرض الامتنان فلوحصلت الطهارة بغیره کان الامتنان بالاعم اولی کما فی المدارك واورد علیه فی الجواهر بان التخصیص به لکونه اکثر وجوداً .

وفیه انه خلاف مایستفاد من الایة ویدل علیه ایضاقوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا فاوجب التیمم بمجرد عدم الماء ولوکان غیره موجوداً .

وروایة ابی بصیر وقدسئله عن الوضوء باللبن قال ﷺ لا انماهو الماء والصعید وخبر عبدالله بن المغیرة عن بعض الصادقین اذاکان الرجل لایقدر علی الماء وهو یقدر علی اللبن فلایتوضأ باللبن انما هوالماء والتیمم .

وفی الجواهر والظاهر ان المراد ببعض الصادقین احد الائمة انتهی .

و یؤید ذلك الادلة الواردة فی کیفیة الغسل والوضوء بالماء کقوله ﷺ اذامس جلدك الماء فحسبك وقوله ﷺ الجنب اذا جری علیه الماء من جسده قلیله و کثیره فقد اجزئه .

هذا مضافا الی استصحاب بقاء الحدث وان المتیقن من ارتفاعه هوما اذا ازیل بالماء المطلق .

واستدل للصدوق بقول ابی الحسن ﷺ فی خبر یونس قلت له الرجل یغتسل بماء الورد ویتوضأ به للصلوة قال لابأس بذلك وعن التهذیب انه خبر شاذ شدید الشذوذ وان تکرر فی الکتب والاصول فانما اصله یونس عن ابی الحسن ﷺ ولم یروه غیره

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 لايخرجه عن الاطلاق واما حملها على التطيب والتحسن كما فى المعتبر فبعيد جدا اذ الغسل والنظافة بماء الورد قطعى تكوينا ويعلمه الكل فلا معنى للسؤال عنه بخلاف ماذكرنا بل لعله متعين اذ لايمكن ارادة المعنى الحقيقى عادة من ماء الورد بنحو مايراد من قوله ماء الرمان والعنب فاذا لم يمكن فالاقرب اليه ارادة ماء مخلوط بماء الورد فلا بعد فى ارادة صورة كثرة الماء بحيث يخرجه عن الاضافة .

وبالجملة هو ضعيف وكفاه ضعفا الشك فى ارتفاع الحدث ويتلوه فى الضعف ماعن ابن عقيل من جواز الوضوء بالنبيذ لما ورد من ان النبى صلى الله عليه وآله توضأ بالنبيذ ولا يخفى مافيه مع ضعف السند وعدم العمل به وعدم معلومية المراد مع امكان حمله على مايستفاد من خبر الشن الذى قدمر عند بيان كون الرطل عراقيا فراجع فعلى هذا يكون المراد بماء النبيذ هو ماجعل فيه تمرة او تمرتين مثلا وهذا ايضا يويد ماذكرنا

من توجيهه رواية يونس (ولا خبثا على الاظهر) الاقوى قال فى الجواهر هو المشهور نقلا وتحصيلا شهرة كادت تبلغ الاجماع بل هى اجماع المعلومية نسب المخالف ان اعتبرناه وانقراض خلافهما انتهى .

وقال فى الخلاف لايجوز ازالة النجاسات عند اكثر اصحابنا بالمايعات وهو مذهب الشافعى والظاهر انه لاشكال فى اصل الحكم لظاهر الادلة الامرة بالغسل بالماء فى موارد كثيرة كقوله لايجزى من البول الا الماء .

وقوله فى بول الصبى يصب عليه الماء .

وقوله فى ثوب نجس لاتحل الصلوة فيه فاذا اصاب ماء غسله .

وما دل على وجوب صرف الماء الذى يكفى للطهارة عن الحدث فى ازالة الخبث والتيمم من دون استفصال بين وجود المضاف وعدمه .

وقوله كيف يطهر من غير ماء .

وقوله ﷺ کانوا بنوا اسرائیل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاریض وقد وسع الله علیکم باوسع مابین السماء والارض وجعل لکم الماء طهورا وهو صریح فی المدعی فانه فی مقام الطهوریة من حیث الخبث وان دل علیها من حیث الحدث بالاولویة والفرض انه فی مقام الامتنان فقصر المطهر فی الماء فی هذا المقام یدل علی الحصر بخلاف قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا لامکان ان یورد علیها بان الامتنان یمکن ان یکون باعتبار الطهوریة من حیث الحدث وان رد بالاطلاق خلافا للمفید والسید المرتضی فان المحکی عنه انه عندنا یجوز ازالة النجاسة بالمایع الطاهر واٰن لم یکن ماء وبه قال ابو حنیفه وابو یوسف وظاهره ان جمیع المایعات کذلک وانها فی حکم الماء فی حصول الطهارة لزعم ان الامر باطلاق الغسل فی بعض الاخبار شامل لها والغفلة عن ان اللازم هو حمل المطلقات علی ماقید بالماء مضافا الی ان اطلاق الغسل ینصرف الی الماء فانه الشایع المتبادر الی الذهن بل لایتوهم ذو مسکة من قوله اغسل یدک او ثوبک غسله بماء العنب و الرمان و الورد فلایدخل فی مصداق الغسل العرفی فضلا عن الشرعی کی یعمه لفظ الغسل ویکون احد افراده بل لایمکن ذلک لانفعال المضاف بالاجماع بمجرد الملاقاة مع النجس وحصول الطهارة فرع بقائه علیها قال قده دلیلنا علی صحة ماذهبنا الیه بعد الاجماع المتقدم ذکره قوله تعالی وثیابک فطهر فامر بتطهیر الثوب ولم یفصل بین الماء وغیره ولیس لهم ان یقولوا انا لانسلم ان الطهارة تتناول الغسل بغیر الماء لان تطهیر الثوب لیس باکثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغسله بغیر الماء مشاهدة لان الثوب لایلحقه عبادة وایضا ماروی عنه ﷺ فی المستیقظ من النوم لایغمس یده فی الاناء حتی یغسلها فامر بما یتناوله اسم الغسل و لافرق فی ذلک بین سائر المایعات الی ان قال ولیس لهم ان یقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ینصرف الی مایغسل به فی العادة وهو الغسل بالماء دون غیره وذلک انه لو کان الامر علی ماقالوه لوجب ان لایجوز غسل البول بماء النفط والکبریت وغیرهما ممالم یجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلک ولم یکن معتادا بغیر خلاف اعلم ان المراد بالخبر مایتناوله اسم الغسل من غیر اعتبار بالماء انتهی

والعجب انه تفطن لانصراف الاطلاقات الی المتعارف واجاب بما کان عدمه اولی والجواب عن الاول بان اجماعه مبنی علی اجتهاده قال المحقق علی ماحکی عنه فی مقام اعتذاره عن السید و المفید و اما قول السائل کیف اضاف السید و المفید ذلك الی مذهبنا ولانص فیه فالجواب اما علم الهدی فانه ذکر فی الخلاف انه انما اضاف ذلك الی المذهب لانه من اصلنا العمل بدلیل العقل مما لم یثبت الناقل و لیس فی الادلة العقلیة مایمنع من استعمال المایعات فی الازالة ولا ما یوجبها و نحن نعلم انه لافرق بین الماء و الخل فی الازالة بل ربما کان غیر الماء ابلغ فحکمنا حینئذ بدلیل العقل الخ و هذا الکلام ظاهر فی ان مراده من الاجماع ماافاد فی العلة فیکون مجرد اجتهاده وادلة حجیة الخبر الواحد علی فرض شمولها له انما تکون اذا کان عن حس فهو قده حیث یری ان من اصلهم العمل بدلیل العقل و ان هذا الاصل اجماعی توهم ان المورد من مصادیق الکبری المجمع علیها هذا مع فساد اصل اجتهاده و عدم کون المقام من مصادیقه اذ قوله لیس فی الادلة العقلیة مایمنع من استعمال المایعات فی الازالة مسلم بمعنی ان الازالة بالمایعات لم تکن محرمة وممنوعة لکنه لم یدل دلیل علی طهارة محلها کما هو محل الکلام و کذا قوله ونحن نعلم الخ اذ لواراد عدم الفرق بینهما فی الجواز فمسلم وان اراد فی حصول الطهارة فلا بل لم یقل به احد سواه والمفید فکیف یکون اجماعا هذا مضافا الی استصحاب النجاسة اذ المتیقن من الدلیل الدال علی الطهارة هو الماء وغیره مشکوك وتوهم ان جریانه مبنی علی جریانه فی الاحکام فانه ح لامجال لجریان قاعدة الطهارة والحلیة واما علی العدم فتجری قاعدتی الطهارة والحلیة بلامزاحم فاسد.

لما عرفت من فساد المبنی وبالجملة نفس الادلة الاجتهادیة کافیة فی المانعیة والمزاحمیة لغیرها بل لامجال لجریان الاصول استصحابا کانت او غیره جری فی الاحکام او لم یجر لانها دلت علی ان المایعات النجسة کانت محرمة الاستعمال بمقتضی مادل علیه من قوله لاتشرب ولا تاکل منه ولا تتوضا عنه وغیرها مما دل علی الامر باهراقها وغسلها والتجنب عنها والمتیقن من الخروج ورفع الید عنها هو الغسل بالماء

وهو موجب لسقوطها فالازالة بغيره لاتصلح لسقوطها فنفس تلك الادلة باقية ودالة على عدم جريان البرائة عن حرمة اكله وشربه وعدم جواز الصلوة فيه .

وعن الثانی اولا بما اجاب العلامة من انه ورد فی تفسيرها لاتلبسها علی معصية ولا علی غدر فان الغادر والفاجر يسمی دنس الثياب .

وثانيا علی فرض تطهيره عن النجاسة ظاهرة فی تطهيره بالماء ومنصرف عن غيره جدا . وما اجاب قده عن اعتراضه انما يصح لو كان المطلوب فی تطهير متنجسات نفس زوال العين والفرض خلافه والا لصح الازالة بكل شيء ولو لم يكن من المايعات ولجاز الصلوة فيها وهو خلاف الاجماع وان كان يظهر ذلك من رواية حكم بن الحكيم الصيرفی قال قلت للصادق عليه السلام انی ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدی شيء من البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدی فامس وجهی او بعض جسدی او تصيب ثوبی قال لاباس والخبر غير معمول به فلابد 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 علی 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 مبنی علی كفاية زوال العين فزعم قده ان الغسل بالماء ليس باكثر من زوال العين الحاصل فی غيره وهو عجيب اذ المقصود زوال اثره الشرعی ولا يحصل الا بالماء ولذا رده فی المختلف بان قوله النجاسة قد زالت حسا قلنا لايلزم من زوالها فی الحس زوالها شرعا فان الثوب لو يلبس بلله بالماء النجس او بالبول لم يطهر وان زالت النجاسة عنه ومما ذكرنا ظهر مافی بقيته كلامه ومن ذلك ظهر ما فی كلام المفيد من تجويز ازالة الخبث به زعما منه انه مروی عن الائمة عليهم السلام ولعل نظره الی رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن علی عليه السلام قال لاباس ان يغسل الدم بالبصاق

وفيه مالايخفی مع كونه اخص من المدعی . (ويجوز استعماله فيما عدا ذلك) فيجوز اكله وشربه وغيرهما من الانتفاعات (ومتی لاقته نجاسة نجس) قال فی المعتبر و

ينجس بالملاقاة وان كثر هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه خلافا و عن المنتهى والتذكرة والذكرى والروضة وكشف الالتباس والدلائل دعوى الاجماع عليه واستدل عليه بما رواه السكونى عن الصادق ان امير المؤمنين سئل من قدر طبخت فاذا فارة فى القدر قال يهراق مرقها ثم يغسل اللحم ويؤكل ورواية ذكريا بن آدم عن ابى الحسن عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال عليه السلام يهراق المرق او يطعم اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله وصحيحة زرارة عن ابيجعفر عليه السلام قال اذا وقعت الفارة فى السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقى وان كان ذائبا فلا تاكله و استصبح به والزيت مثل ذلك ويرد على الاخير خروجه عن المقام لان الكلام فى المضاف والسمن والزيت لا يكون مضافا الا باعتبار اشتراكه معهما فى الميعان وهو مع كونه قياسا انما يتم لو كانت العلة هى الميعان وهو غير ثابت واورد على الخبرين المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس مضافا الى ما ذكر بعدم دلالتهما على النجاسة لان النهى عن الاكل غير ملازم للنجاسة لجواز كون الاكل حراما ولم يكن نجسا مع ان الحرمة ايضا غير معلوم لعدم ظهور النهى فى الحرمة وفيه ما لا يخفى بل هو عجيب من مثله فان قوله فيهما فيغسل اللحم ويؤكل قرينة واضحة على النجاسة وليت شعرى لم لا يقول هذا المحقق مثل ذلك فى الاخبار الدالة على انفعال الماء القليل مع عدم القرينة الدالة على الخلاف هناك بل القرينة على وفقه بخلاف المقام لعدم تنافى النجاسة مع وجود القرينة عليها وهى قوله اغسل اللحم وكله فلا وجه للحرمة سوى النجاسة كما ان ظهور النهى فى الحرمة ايضا غير خفى وبالجملة دلالة الاخبار على نجاسة ما لاقته النجاسة مما لا اشكال فيه الا ان موردها القليل ولا يصح التعدى منها الى الكثير ٠

ان قلت يمكن كون القدر كبيرا بحيث يسع مقدار الكر فان الاعراب دابهم الضيافة فكثيرا ما يطبخ فى قدورهم مثل الابل ويؤيده التصريح بالكثرة فى خبر زكريا بن ادم بقوله فيه لحم كثير ومرق كثير ٠

قلت ان القدور المتعارفة ليست كذلك جدا والقدر الذى يسع للابل وكر من الماء نادر جدا فلم يكن الاطلاقات ناظرة اليه ٠

ان قلت ان ترك الاستفصال دليل على العموم.

قلت بعد ماعرفت من ان القدور 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 ملاقاة المايع مع النجاسة فالموضوع للحكم هو الميعان والسريان و لذا يتمسك بالخبر الوارد فى السمن مع عدم كونه مضافا وانما يكون مايعا.

قلت مضافا الى ان المتيقن منها ايضا هو المايعات القليلة يلزم ح ان يقول بمثل ذلك فى قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وان المعيار هو الميعان بلاخصوصية للماء والتصريح به مع عدم مفهوم للقب لاجل اهميته او كون السؤال عن حكمه او غير ذلك وبه يخرج التقييد به عن اللغوية فلا يكون مايصح الاعتماد عليه الا الاجماع وهو ايضا غير تام فان حجيته لو سلمت انما تكون لكشفه عن قول الامام فلا يكون دليلا فى مقابله فينحصر حجيته فى مورد لم يكن قول الامام موجودا فاذا كان فى البين اخبار يمكن استناد المجمعين اليها فلا جرم يسقط عن الحجية.

ان قلت ان هذه الاخبار ليست بمثابة يمكن ان يكون نظر المشهور فى الاجماع اليها لانه كما ذكرت لايستفاد منها الا القليل فكيف يصح اعتماد الكل فى هذا الحكم اليها.

قلت فلولا نظرهم فيه الى الاخبار بل الى مجرد السراية فلا اشكال فى ان المتيقن منه هو القليل فانه دليل لبى لزم الاخذ بالمتيقن منه فاذا بلغ الكثرة مابلغ لم يكن لنا وثوق ح بسراية الجزء الملاقى للنجس الى الجزء الاخر بل يمكن ان تكون للكثرة قوة تدفع تاثير النجس عن نفس المايع خصوصا فيما كانت الكثرة بمثل البحر كالنفط الذى يعلم عادة بمباشرة الكفار معه وعدم امكان عدم ملاقاة ايديهم الخالية عن النجاسة معه عادة بل الغالب كون الايدى متبلى بالدم ونحوه فلم يبق فى البين الا الروايات وموردها القليل وفى الكثير لادليل على النجاسة وعدمه دليل على العدم بعد التفحص التام وعدم الظفر ومن ذلك يعلم مافى الاستدلال المصنف حيث قال فى المعتبر بعد ذكر الاخبار ان المايع قابل للنجاسة

والنجاسة موجبة لنجاسة ما لاقته فيظهر حكمها عند الملاقاة ثم تسرى النجاسة بممازجة المايع بعضه بعضا انتهى .

و لذا اورد عليه فى شرح الدروس بعدم دليل عام يدل على نجاسة جميع المايعات بملاقاة النجاسة او المتنجس الخ وهذا صريح فى رد الصغرى فلادليل يدل على قابلية نجاسة كل مايع ولو كان بمثل البحر .

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

قلت لوقلنا 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 فى الكثير من الماء بدليل لفظى وفى غيره بالاصول العملية .

فان قلت على هذا ماحد الكثير الذى لم ينفعل 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 فى كل واحد منهما كان الاختلاف بمثابة لايمكن الوفق وبالجملة هذه الاختلافات الواردة فيه كافية فى حصول القطع لمن له الفطانة بان الامر ليس كما ذكر وان المقصود منه هو مقدار لو بلغ بهذا المقدار لما يتنفر 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 ينفعل ولو لم نعلمه كى يكون اللازم علينا هو الاخذ بالمتيقن منها فنقول لايبعد استخراج القلة والكثرة اللتين هما معيار الانفعال وعدمه من بيان الشرع فى الماء فانه يعلم من تحديدهما ان الكر مقدار يعصم نفسه عن الانفعال من اى مايع كان فليس ببعيد ان يقال ان هذا المقدار بلغ من القوة الى حد لم يؤثر فيه شيء من النجاسات مالم يوجب تغييره وبالجملة لست اقول بان الكثرة من المايعات المضافة

غير منفعلة فانه خلاف الاجماع بل اقول حيث لم يظهر من الروايات حكم انفعال الكثير فما ذكرنا غير بعيد فان مقدار الكر من حيث الانفعال وعدمه عند العقل مساو جدا لعدم فرق بين الكر من الماء وبين الجلاب فلابد من اخذ بيانه من الشرع والفرض ان الشارع بينه فى الماء دون غيره فالكر من غير الماء بلا بيان فمقتضى الاستصحاب وقاعدة الطهارة هو الطهارة مضافا الى كونها موافقة للشريعة السمحة السهلة خلافا لخلافها فالمهم اثبات انه هل يبينه بنحو يعم الكثير فقد عرفت حال مايمكن ان يستدل به عليه كالاجماع والاخبار وقد تتوهم دلالة رواية ابى بصير عن ابيعبد الله عليه السلام قال ليس بفضل السنور باس ان تتوضا منه وتشرب ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا 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 والغض عن ان السؤر ظاهر فى القليل فحيكون قوله الا ان يكون حوضا كبيرا استثناء منقطعا بمعنى الاستدراك انما يكون فيما لم تكن قرينة على الخلاف و الحوض و الاستقاء 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 لاتشرب من سؤرها اذا كان الماء قليلا دون الكثير فخرج عن المقام فتامل .

وقال شيخنا الاعظم فى الطهارة ثم ان مورد اكثر هذه الاخبار وان كان ظاهرا فى القليل الا ان المستفاد منها ان العلة فى الانفعال هى الملاقات للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان كرية الماء عاصمة والا فالمقتضى للانفعال فى الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استناد عدم الانفعال الى الكرية فهى مانعة واذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه دل على وجود المقتضى له ولذا كان استناد الفقير الذى لايملك شيئا فى ترك التجارة الى خوف الطريق قبيحا عرفا بل كذبا لان الظاهر هو الاستناد فى ذلك الى عدم وجود المقتضى للتجارة فيه انتهى .

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

من انه يمكن ان يكون لوصف الكثرة قوة تمنع النجاسة عن نفسها وبالجملة ان الشك ح فى تاثير النجاسة فى الكثير الذى هو موضوع واحد بنظر العرف فلا يقال ان تاثيرها فى اطرافها معلوم كى يرد عليه ان لازمه السراية فى الباقى او تعيين مقدار التاثير و انه شبر او زراع او نحوهما مع عدم دليل عليه و ذلك لان الكلام ح فى ان الكثرة بمثابة لايمكن تاثير النجاسة فيها خصوصا لو كانت فى غاية القلة وخصوصا لوقلنا بتاثير المتنجس ايضا فكيف يمكن القول بتاثير اليد الخالية عن عين النجس فى مقدار الف كر من المضاف بمجرد اخبار واردة فى خصوص ملاقات عين النجس مع قليل من المرق والسمن فنفس الشك كاف فى صحة الحكم بعدم النجاسة *

ان قلت اذا وقع عين النجس فى المضاف الكثير فعلى القول بعدم انفعاله لزم اما الالتزام بمطهرية المضاف واما وقوع النجس بحاله فى المضاف *

قلت يلتزم بالثانى فحينئذ ان كان النجس بمثل الدم فيستهلك فيه وينعدم فوقوعه فيه موجب لانعدامه وان كان بمثل الميتة فمادامت باقية تكون نظير كونها فى الماء الكثير لايوثر كل منهما فى الاخر مالم يتغير الماء منها الضعف كل عن التاثير فى الاخر فكما لم توثر النجاسة فيه لم يؤثر المايع فى طهارتها فتلخص ان الدليل لم يشمل الكثير وحيث لم يكن بيان من الشرع فى القلة والكثرة فى المقام فالحكم فى كل من الطهارة والنجاسة فى غاية الاشكال والمتيقن من النجاسة مايكون قليلا عند العرف وحيث كان الاجماع على النجاسة ولو كان كثيرا فى الغاية فاللازم هو الاحتياط لان مخالفة المشهور مشكلة جدا *

تنبيه قال فى المدارك مالفظه 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 لايمكن تطهير المتنجسات بالقليل لاجل انه بمجرد الملاقات ينجس الجميع و انفعال القليل من المضاف مسلم بمجرد الملاقات مع النجس فالسراية من الاسفل الى الاعلى لاتخلو من قوة موافقا لما حكى عن صاحب المناهل قده من ادعائه شمول

اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقات لما اذا كان المضاف عاليا انتهى .

وان اصر على خلافه شيخنا المرتضى قده مدعيا انه مذهب الكل فتدبر ولعمرى ان الالتزام بسراية النجاسة الى العالى هنا اسهل من التزامها فى المتساوى السطوح الكثير مع التزامهم بها فيه دونها فى مختلفه ولو كان قليلا (و) اذا صار نجسا (لم يجز استعماله) اختيارا (فى اكل و لاشرب) لما عرفت من دلالة اخبار الباب على اهراق 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 ﷺ انما استخففت بدينك فان الله حرم الميتة من كل شيء لمن قال ان الفارة اهون على من ان ادع طعامى لاجلها .

وبالجملة لا اشكال فى حرمة شرب المضاف اذا لاقى عين النجس وانما الاشكال فيما لاقى متنجسا وانه ينجس ايضا اولا ظاهر الاخبار ملاقاته مع النجس فلا يعم ما اذا لاقى شيئا خلا من نجاسة عينية وظاهر الاجماع التعميم فالمسئلة مشكلة جدا بعد احتمال كون مستنده الاخبار والاحتياط طريق النجاة (ولو مزج طاهره بالمطلق اعتبر فى رفع الحدث به اطلاق الاسم) عليه بحيث يقال له الماء وهو واضح ولو شك فالعمل باصالة بقاء المضاف (وتكره الطهارة) الحدثية (بماء اسخن بالشمس فى الانية) لخبر ابراهيم بن عبدالحميد عن ابى الحسن عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عايشة وقد وضعت قمقمتها فى الشمس فقال صلى الله عليه وآله وسلم ياحميرا ماهذا قالت اغسل راسى وجسدى قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تعودى فانه يورث البرص .

وما عن اسماعيل بن ابى زياد عن ابى عبدالله قال قال رسول الله الماء الذى تسخنه الشمس لا تتوضاء به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وظاهر النهى وان كان الحرمة الا ان طريق الجمع بينهما وبين مرسلة محمد بن سنان عن ابى عبدالله قال

لاباس بان يتوضا الانسان بالماء الذى يوضع بالشمس هو الكراهة و صريح العبارة كالخبر الاول اختصاص الكراهة بالانية بخلاف الخبر الاخر ايضا الا ان المتيقن من الكراهة هذه الصورة (وماء اسخن بالنار فى) خصوص (غسل الاموات) فانه يكره ايضا لصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام لايسخن الماء للميت ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن ابى جعفر و ابى عبدالله عليهما السلام قالا لاتقرب الميت ماء حميما وقول الصادق عليه السلام ايضا لايسخن للميت الماء لايعجل له النار والظاهر منها الكراهة حتى فى مقدمات الغسل لعموم الملاك نعم لاباس به فى الهواء البارد لدلالة بعض الاخبار عليه مثل ماعن الرضوى ولا يسخن له ماء الا ان يكون باردا جدا فتوقى الميت مما توقى منه نفسك ولا يكون الماء حارا شديدا وليكن فاترا ومرسلة الصدوق قال قال ابو جعفر لايسخن الماء للميت قال وروى فى حديث اخر الا ان يكون شتاء باردا فتوقى الميت مما توقى منه نفسك وظاهرهما ان ذلك لاجل احترام الميت فالمعيار صدق الاحترام وعدمه وظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون المسخن بالنار لاالشمس .

تنبيه يظهر من بعض الاخبار كراهة الاستشفاء بالعيون الحارة الجارية من الجبال وعلل النهى فيها بانها من فوح جهنم (والماء المستعمل فى غسل الاخباث) وفى الجواهر وهو ماانفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب عليه لتطهيره كما فى الروضة وكشف اللثام وفى المنتهى مامعناه هو المنفصل من غسالة النجاسة قبل طهارة المحل او ماتحصل الطهارة بعدها قلت ماالمراد بالاتصال هل هو كون الهواء ظرفاله فلايجرى الكلام فيما لوجرى على المتنجس الى مكان اخر متصل به غير منفصل عنه كما فى البدن او المراد به مطلق الانفصال عن المحل النجس ولوالى مكان آخر فيجرى البحث فيما لوتنجس 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 (اولم يتغير) ولااشكال فى صورة التغير و انما الكلام فيما لم يتغير و الاقوال فيه و ان كثر الا ان المهم منها اربعة

الاول النجاسة مطلقا الثانی الطهارة مطلقا الثالث التفصیل بین الغسلة المزیلة للعین فینجس و بین غیر المزیلة فلا ینجس الرابع التفصیل بین ما وجب فیه التعدد و بین غیره فیکون ماء الغسالة کالمحل بعدها فالمحل بعد الغسلة الاولی نجس فیما اذا اشترط التعدد کالبول فالغسالة کذلك و بعد الثانیة طاهرة فهی طاهرة و الاول هو المشهور و اختاره فی مصباح الفقیه فینجس الغسالة مطلقا حتی فی الغسلة الثانیة فیما یشترط فیه التعدد والثانی ماعلیه الشیخ و اختاره فی الجواهر قال فی المبسوط وان اصاب من الماء الذی یغسل به الاناء من ولوغ الکلب خاصة ثوب الانسان او جسده لایجب غسله سواء کان من الغسلة الاولة اوالثانیة اوالثالثة و عن کشف الالتباس ان علیه فتوی شیوخ المذهب کالسید و الشیخ و ابنی ادریس و حمزة و ابن عقیل وقال فی مصباح الفقیه جعل ابن عقیل من القائلین بالطهارة تدلیس فان طهارة الغسالة منه مبنیة علی مبناه من عدم انفعال القلیل عنده قال فی الخلاف مالفظه مسئلة اذا اصاب من الماء الذی یغسل به الاناء من ولوغ الکلب ثوب الانسان او جسده لایجب غسله سواء کان من الدفعة الاولی او الثانیة او الثالثة ولاصحاب الشافعی فیه قولان احدهما مثل قولنا والاخر انه نجس یجب غسله الی ان قال دلیلنا ان الحکم بنجاسة ذلك یحتاج الی دلیل ولیس فی الشرع مایدل علیه وایضا فلو حکمنا بنجاسته لما طهر الاناء ابدا لانه کلما غسل فما یبقی فیه من النداوة یکون نجسا فاذا طرح فیه ماء اخر نجس ایضا وذلك یؤدی الی ان لایطهر ابدا وحکی عنه فی موضع اخر انه قال اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء عن المحل فاصاب الثوب او البدن فان کان من الغسلة الاولی فانه نجس ویجب غسله والموضع الذی یصیبه وان کان من الغسلة الثانیة لایجب غسله الا ان یکون متغیرا بالنجاسة الخ وعن السید المرتضی فی جواب المسائل الناصریة بعدان نقل عن الشافعی الفرق بین ورود الماء علی النجاسة وورودها علیه واعتبار القلتین فی الثانی دون الاول ویقوی فی نفسی عاجلا الی ان یقع التامل صحة ماذهب الیه الشافعی ومقتضاه عدم نجاسة الماء بوروده علی النجاسة سواء فی ذلك مایزال به النجاسة وغیره الخ وعن ابن ادریس وما قوی فی نفس السید صحیح مستمر

على اصل المذهب و لا يخفى ظهور العبارتين فى طهارة الغسالة مطلقا من غير فرق بين الغسلة الاولى او الثانية قال فى الجواهر والاقوى فى النظر الحكم بطهارة الغسالة مطلقا من غير فرق بين الغسلة الاولى او الثانية الخ ٠

و كيف كان فحيث كان ظواهر الادلة الامرة بالغسل للاشياء المتنجسة هو حصول الطهارة للمحل بالقطع بل هى من ضروريات دين الاسلام فلابد من القائل بنجاسة الغسالة من الالتزام باحد امور على سبيل الانفصال الحقيقى الاول هو القول بطهارة المغسول والالتزام بنجاسة الغسالة حين انفصالها عن المحل الثانى هو الالتزام بنجاسة الماء بمجرد الملاقات وكذلك المحل لكن بعد انفصالها يطهر المحل بنفسه والثالث هو الالتزام بان اللازم فى تطهير المحل هو طهارة الماء قبل الاستعمال فلا يضر تنجسه فى حينه فينجس الغسالة مع كونها مطهرا للمحل والاول مستلزم لتاخر المعلول عن العلة والثانى لتحقق المعلول بدون العلة والثالث لكون المتنجس مطهرا والكل كما ترى والى الاول منها ذهب العلامة فى المختلف قال فيه المستعمل فى ازالة النجاسة ان تغير بالنجاسة نجس اجماعا وان لم يتغير فالاقوى عندى 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 لايطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه والتالى باطل للمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الملاقى للثوب ماء قليل فلو تنجس حال الملاقاة لم يطهر الثوب لان النجس لايطهر غيره ٠

والجواب المنع من الملازمة فانا نحكم بطهارة الثوب والنجاسة فى الماء بعد انفصاله عن المحل انتهى ٠

اقول لما كان ما افاده السيد من ان النجس لايطهر 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 ٠

ان قلت ان السبب هو الملاقاة ٠

قلت فعليه لزم التاثير بلا مهلة والا لزم تاخر المعلول عن علته التامة كما صرح به فی (هر) و (ل) و ح كما ان الملاقاة للنجس مقتضی للنجاسة علی القول به كذلك ملاقاة الماء للنجس مقتضی لطهارة المحل بمقتضی الادلة الامرة بالغسل للثوب والبدن وسائر الاشياء النجسة فاذا توقفت علة النجاسة لعارض تقدمت علة الطهارة لامحالة والی الثالث ذهب المحقق الهمدانی وبالغ فی تصحيحه وقال بعد اعتراضاته علی (هر) ماملخصه و كيف كان مايمكن ان يدعيه المتتبع قواعد ثلث احداهما ان يدعی ان المطهر لزم بقائه علی طهارته الی زمان حصول التطهير لالاجل توقف التطهير عليها بل لكونها حكما شرعيا تعبديا الثانية انه يشترط ان يكون المطهر طاهرا فی نفسه الثالثة ان المتنجس نجس فلا يكون مطهرا اما القاعدة الاولی فان اقام المدعی عليها بينة تكون مجدية وانی له طريق الی معرفة هذا الحكم التعبدی لان طريق معرفته منحصر بورود نص خاص فيه وهو مفقود .

اما الثانية فهی مسلمة الا ان ماهو شرط فی التطهير انما هو طهارته من غير جهة التطهير فلا مانع من ان يكون التطهير سببا لتنجس المطهر واما طهارته من هذه الجهة بمعنی عدم تاثره من الملاقاة فلا .

واما الثالثة وهی ان كل متنجس فلا يكون مطهرا فهی ايضا مسلمة الا انها متخصصة لان النقض بها مشترك الورود لان الالتزام بعدم انفعال الماء بالمحل ليس باولی من التزام عدم انفعال المحل بالماء النجس بل الثانی اولی واقرب بل هو فی الحقيقة بنظر العقل تخصص لاتخصيص لان ماتاثر عن الشیء يمتنع ان يؤثر فيه بمثل الاثر الموجود انتهی .

وفيه انه اعترف بان القاعدة الثانية مسلمة الا انه ادعی بان اللازم طهارته من غير جهة التطهير ومن المعلوم انه ادعاء بلا دليل بل الدليل علی خلافه فانه امر عقلی وان كان اصل بنائه من الشرع بداهة ان الفاقد لشیء لايكون معطياله فاذا ذهبت طهارته كيف اثرها فی المحل وايضا انه اعترف فی القاعدة الثالثة بانها مسلمة الا انه ادعی كونها مخصصة فلنا مطالبة المخصص فای دليل دل علی تخصيص القاعدة وما معنی

لقوله لان النقض بها مشترك الورود فان سوق العبارة يقتضى بيان التخصيص سلمنا المسامحة فيها فما المراد به فان كان المقصود ان عدم انفعال الماء ح بالملاقاة 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 شعرى انه اى شيء دل على اولوية الثانى وما الدليل على اقربيته وانه اذا انفعل الماء كيف لم يؤثر فى المحل فان قلت لم يقع المافى ء المحل فهو كما ترى وان قلت وقع فيه وصار المحل رطبا الا ان نجاسة الماء غير مؤثر فيه فلازمه عدم سراية 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 السراية 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 وبالجملة 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 كرّ لم ينجسه شيء 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 الاثبات ليس له العموم الافرادى ولا الاحوالى 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 الملاقاة مطلقا فلامحالة ينفعل سواء كانت النجاسة واردة او موروده فلاوجه لطهارة الغسالة نعم لو كان مذهبه التفصيل من حيث الملاقاة مع النجس او المتنجس لكان نافعا بحاله جدا فليته يتمسك بالتقريب الذى افاده فى المفهوم لهذا التفصيل وانه فيه لم يكن عموم افرادى او احوالى يعم المتنجسات فتدبر ويرد على المحقق الهمدانى ايضا ان عدم مطهرية المتنجس غير قابل للتخصيص ولذا ان العلامة فى مقام رده على السيد المرتضى لم يقدر على رد القاعدة بل اعترف بها وانما قال بنجاسة الغسالة بعد انفصالها من المحل وقال المحقق الثانى على ما حكاه فى (هر) ان فيه اعترافا بالعجز عن دفع ما استدل به من مكان قريب وفى (هر) بعد نقله قال انه فى غاية الجودة فالقول بنجاسة القليل الملاقى للنجاسة بعد مفارقتها لا يعقل وجهه الخ فتلخص ان العلمين لم يأتيا فى اثبات احد النقضين بشيى يغنى من جوع وقد يتمسك ايضا فى (هر) لاثبات الطهارة باامور كلها مخدوشة

الثانى من ادلة القائلين بالنجاسة خبر 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 فى الطشت ويمكن ان يصب الماء عليهما بنحو يجمع الغسالة فى الطشت وعلى الاول خارج عن محل البحث ولا اشكال فى نجاسته اذ هو ماء قليل وقعت النجاسة فيه وعلى الثانى داخل فيه فالخبر مع الغض عن سنده مجمل ذو احتمالين ولا معين لاحدهما ويحتمل ان يكون المراد به ما احتمله فى (هر) من ارادة الوضوء ما كان متعارفا من احوال بعض المرضى انه يؤتى له بطشة فيبول فيه فيتغوط 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 فى غسل الاناء والكوز القذر مثل موثقة عمار عن ابى عبدالله قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث 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 وجها 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 الغسلات مابلغ فلا وجه لطهارة الاناء في الثالث فلو كان وجه الامر بالافراغ الى الثالث هو نجاسته الماء لكان هذا الملاك باقيا في الرابع فان الفرض هو ان ما يفرغ في الثالث نجس فبعد فراغه بقي الاناء على نجاسته فلا مناص الا بالالتزام باحد الامور الثلاثة المتقدمة وقد عرفت بطلانها فلا بد ان يكون الامر بالافراغ لغير جهة النجاسة **ان قلت** فاللازم حينئذ عدم انفعال القليل **قلت** نعم لانه لم يلاق العين بل لا في متنجسا وانفعاله به اول الكلام بعد ما عرفت من ظهور الادلة في انفعاله بملاقاته مع عين النجاسة فالامر بالافراغ 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 بغسالة الحمام وفيه ان اريد بالغسالة ما يجتمع من المياه المستعملة في ازالة الاخباث كما هو الظاهر منها فلا ريب في ان العقلاء يجتنبون و يتحرزون منها بحسب فطرتهم المنزجرة عما دون ذلك ولا يحتاج الى النهي و من المعلوم ان الشارع احد من العقلاء و قوانينه و احكامه على طبق قوانينهم واحكامهم فالنهي ليس الا ارشادا الى ذلك وان اريد بها ما يكون في الخزانة 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 مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس به

وفيه انها ايضا دلت على عدم انفعال القليل

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

ويرد على القائلين بالطهارة مطلقا ايضا مضافا الى انه لا دليل لهم بالخصوص ان القول بطهارة الغسالة مما لا يجتمع مع القول بانفعال الماء مطلقا و الفرض انهم منهم فغائلة الغسالة لا ترتفع اصلا على كلا المذهبين وقد عرفت ان ادلة الطرفين في اثبات احد الضدين لا تخلو عن اشكال و ان كان القول بالطهارة لا يخلو عن قوة و فاقا لصاحب الجواهر لما دل 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 للعين لا بد من الاجتناب ما دامت 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 ملاقاة الماء مع العين دون المتنجس فيرتفع الاشكال فانه بمجرد زوال العين اتصف المغسول بالطهارة فيطهر الغسالة حينئذ لا محالة و لذا قلنا بالنجاسة قبل الزوال وبالجملة لم يظهر من ادلة الانفعال اكثر من ذلك وفاقا للمحقق الخراساني قال عند القول العلامة في التبصرة الماء المستعمل في ازالة النجاسة نجس الخ لما عرفت من عدم دليل على الانفعال بملاقاة المتنجس الخ وقد مر

نقل العبارة فى مبحث انفعال القليل فراجع وهو ايضا محكى عن بعض المحققين مستدلا عليه بما عرفت مناكرارا من ان الادلة لاتدل على ازيد من ذلك فان الاجماع دليل لبى و المتيقن منه هو ملاقاته للعين والادلة باجمعها موردها ذلك والواردة فى تحديد الكر 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 الحاصل لايندفع اشكال الغسالة الا بذلك فهو المختار ويدل عليه ماعن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلى بن جعفر قال سئلت عن جنب اصاب يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد غيره فلا يجزيه وان لم يجد غيره اجزئه

ان قلت هذا من ادلة عدم الانفعال وامثاله كثير وفيها مادل 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 (عدا ماء الاستنجاء فانه طاهر) لما ورد فى 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 فى ذلك الماء الذى استنجيت به فقال لابأس و منها مافى العلل عن الاحول انه قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به فقال لابأس فسكت فقال او تدرى لم صار لابأس به فقلت لا والله جعلت فداك فقال عليه السلام ان الماء اكثر من القذر ومنها رواية عبدالكريم بن عتبة الهاشمى قال سئلت اباعبدالله 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 بانه نجس معفو عنه ضعيف جدا

و عرفت ایضا ان المستفاد منها طهارة الماء مطلقا من غیر اختصاص بخصوص مورد الاستنجاء فلا یکون طهارته من باب التخصیص بل لامعنی لتاثیر النجاسة فی الماء فی مورد وعدمه فی مورد آخر مع وجود جهة الاشتراک فی الجمیع والعجب عمن اسقط هذه الروایات عن الحجیة لاجل ان مضمونها منافیة لاخبار الکر مع ان مقتضی القاعدة تقدمها علیها لولا اعراض المشهور عنها و مما یوید عدم الاختصاص صحیحة محمد بن النعمان عن ابی عبدالله علیه السلام قال قلت له استنجی ثم یقع ثوبی فیه وانا جنب فقال لاباس به حیث ان الظاهر هو سئواله عن وقوع الثوب فی غسالة المنی و بالجملة ان هذه الروایات ظاهرة فی ان معیار عدم الانفعال هو غلبة الماء علی النجاسة ففی کل مورد تحققت غلبة الماء یحکم بطهارته من دون اختصاص بمورد دون مورد فهذه الروایات من ادلة عدم انفعال القلیل من الماء فلامعنی لجعل موردها الاستنجاء والحکم بان ادلة الانفعال مخصصة بها الا ان المشهور حیث اعرضوا عنها عدا المقام فنحن نقتفی اثرهم

و کیف کان فالظاهر عدم الفرق بین المخرجین فیحکم بطهارة ماء الاستنجاء سواء کان من البول ام الغائط لما حکی من تصریح جماعة بشمول لفظ الاستنجاء لغسل مخرج البول ایضا مضافا الی ان الغالب عدم انفکاک احدهما عن الاخر فاطلاق الاستنجاء شامل لهما فمحصل ماذکرنا هو طهارة الغسالة مطلقا استنجاء کانت اولا و الاستنجاء بولا کان اولا وان کان الاحوط فی البول هو الاجتناب (مالم یغیر بالنجاسة) بخلاف ما اذا تغییر فانه ینجس بلا خلاف لما تقدم من الادله الدالة علی نجاسة الماء اذا تغیر (او تلاقه نجاسة من خارج) کما اذا صار المحل ملطخا بالدم و نحوه فانه خارج عن الاستنجاء الظاهر فی خصوص البول والغائط لکنه قد عرفت طهارة الغسالة مطلقا فح لافرق بین کون المحل نجسا بنجاسة اخری و عدمه مضافا الی ان ذلک مبنی علی خروج الاستنجاء عن الغسالة تخصیصا کما ذکروه و اما اذا قلنا بعدم اختصاص لباب الاستنجاء بل المعیار طهارة الغسالة مطلقا و ادلته ادلتها فلافرق بین البابین فیطهر الغسالة فی المقام مطلقا قال فی الجواهر و فی المقام فروع لاتخفی علی المتامل و منها و غیر ها یمکن استفادة قوة ماذکرنا من کون ماء الاستنجاء احد افراد ماء الغسالة فیکون اخباره

موكدة لذلك لانه مختص بالاستثناء منها كي يتجه الاقتصار فيه على المتيقن فيشكل الحال في جملة من الفروع على وجه ينافي حكمة الطهارة من الحرج ونحوه انتهى (و) الماء (المستعمل في الوضوء طاهر) بالاتفاق (ومطهر) من الخبث و الحدث 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 اولا فانه ليس الامر فيه في الوضوح بمثابة ما اذا كان كثيرا بل (فيه تردد) في بادى الراى لامكان استفادة المنع من بعض الاخبار .

منها رواية احمد بن هلال عن حسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله قال لاباس بان يتوضأ بالماء المستعمل فقال الذى يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لايجوز ان يتوضأ منه و اشباهه و اما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل وجهه ويده في شيئ نظيف فلاباس ان ياخذه غيره ويتوضأ به وفيه بعد الغض عما في السند يمكن كون النهى لاجل اشتمال يديه على النجاسة لعدم خلو بدن الجنب في غالب الاوقات عن المنى فينجس الماء حصدرها بصدد بيان الضابط الكلى وهو جواز استعمال الماء المستعمل مطلقا و ذيلها بصدد التنبيه على ان ذلك فيما لايكون بدن الجنب نجسا كما هو الغالب كما ان الغالب كون مايغسل به الثوب كذلك فان غسل الثياب غالبا لاينفك عن النجاسة

فان قلت اذا كان الصدر عاما فقوله اويغتسل به الرجل يخصصه

قلت ان اريد به صورة نجاسة الماء فهو كذلك فيكون تخصصا لا تخصيصا وان اريد عدمها فلامعنى للتخصيص بعد كونه كغيره اللهم الا ان يكون للغسل خصوصية لايجوز استعمال مطلق المياه فيه مع كونه طاهرا جدا فتامل ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار ولاتغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب اويكثر اهله فلاتدرى فيه جنب ام لا و فيه اولا ان جهة النهى عن الغسل مجمل فانه اما ان يريد الغسل من ماء كثير كما اذا كان في الخزانة اوفى الحياض الصغار المتصلة بها اومن القليل و على الاول فلايخلو اما ان يريد النهى عن الغسل في الخزانة التى اغتسل فيها

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

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

و الى ان لازم الخبر عدم جواز الاغتسال عند الشك فى وجود الجنب وهو خلاف عند الكل فانه صحيح اذا اعلم به اجمالا بخلاف صورة الجهل فكيف يكون الجهل مانعا ايضا فلابد وان يحمل على الارشاد الى ماهو انفع بحاله و ذلك لان الغالب حينئذ يكون المكلف فى معرض الرشائش من اغسال المجنبين الملازمة للنجاسة فيكون غسله بالماء الذى لم يكن فى معرضها انفع بحاله واسهل ويؤيده مامر من ظهور قوله ان يكون فيه جنب ، فى الجنب فعلا اللازم منه غالبا وقوع الرش هذا مضافا الى معارضتها المرسلة الواسطى قال سئل عن الرجال يقومون على الحوض فى الحمام لا اعرف اليهودى من النصرانى ولا الجنب من غير الجنب قال يغتسل منه ولا يغتسل من ماء آخر فانه طهور

ومنها جز بكر بن كرب قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يغتسل من الجنابة ويغسل رجليه بعد الغسل فقال عليه السلام ان كان يغتسل فى مكان يسيل الماء على رجليه فلا عليه ان يغسلهما وان يغتسل فى مكان يستنقع رجلاه فى الماء فيلغسلهما

وفيه مالا يخفى من عدم دلالته على مقصودهم بل الخبر ظاهر فى نجاسة الماء اذا غتسل فى مكان اجتمع فيه الماء فحينئذ ان اريد بها ما يكون حاصلة من نفس الاستعمال بحيث يكون سببها هو لاغير كما اذا كان بدن المستعمل طاهرا ففيه ان الخصم لايقول به فان طهارة ماء المستعمل عندهم من المسلمات و ان اريد بها مايكون بسبب ملاقاة الماء مع النجاسة كالمنى وغيره كما هو الظاهر الغالب فى شخص الجنب فهو مسلم فلا ربط له بعدم جواز استعمال الماء المستعمل فى الحدث الاكبر ثانيا اصلا

ومنها رواية محمد بن اسماعيل قال سمعت رجلا يقول لابى عبدالله عليه السلام انى ادخل الحمام فى السحر و فيه الجنب وغير ذلك فاغتسل و تنضح على بعدما افرغ من مائهم قال عليه السلام اليس هو جار قلت بلى قال عليه السلام لابأس و فيه من الضعف مالايخفى فانها اجنبية عن المقام مفهوما و منطوقا 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 غيرها ايضا مما هو اجنبى عن المقام و كيف كان فقد استدل على الجواز ايضاً بامور منها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابى عبدالله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لابأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه و جئت فغلست رجلى وما غسلتهما الا ممالزق بهما من التراب . تقريب الاستدلال ان السؤال انما يكون عن ماهية 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 ممالا يخفى على مثل محمد بن مسلم كما بعد كونه منه عن انفعال الماء به وعدمه فلابد وان يحمل بدلالة الاقتضاء وصونا لكلام الحكيم عن اللغوية على صورة صحة السئوال و الجواب و ليس الا الاغتسال عن ماء قليل كما اذا اغتسل فى حياضه الصغار الغير المتصلة بالمادة مع حفظه عن انفعاله فتامل فان قوله يغتسل فيه الجنب و غيره

ظاهر بل صريح فى الخزانة

وبالجملة عدم دليل معتدبه على المنع كاف فى جوازه بعد عدم خروج الماء بذلك عن كونه ماء طهورا مضافا الى استصحاب الصحة الثابتة قبل الاستعمال و توهم كونه غير الماء الاول فى غير محله ويعضده ماعن الغوالى عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبى ﷺ فى جفنة فاراد رسول الله ﷺ ان يتوضاء منها فقالت يارسول الله انى كنت جنبا فقال ﷺ ان الماء لايجنب و دلالتها على المدعى واضحة لولا مافى سندها الانه لابأس بالاخذ بها بعد كون مضمونها موافقا للقواعد والاصول ونظيرها ماعن الامالى عن ميمونة قالت اجنبت فاغتسلت من جفنة وفضلت فيها فضلة فجاء 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 فى الجنابة الان فى التعليل بعدم جنابة الماء كفاية فالقول بالجواز لايخلو عن قوة جدا ثم الظاهر عدم الاشكال فى القطرات المنتضحة من ابدان الغاسلين حين الاغتسال فى ظرف الماء ولو قلنا بالمنع فانها مضمحلة جدا فلا يصدق عليها ماء مستعمل مضافا الى دلالة الروايات على جوازه

الطرف (الثالث فى الاسئار) جمع سور و هو كما عن الصحاح و المغرب و النهاية ومجمع البحرين ما يبقى بعد الشرب و عن القاموس السؤر البقية و الفضلة .

و اما عند الفقهاء فعن بعضهم هو الماء القليل الذى باشره جسم الحيوان وعن بعضهم لاقاه فم الحيوان . والمستفاد من مجموع الكلمات بل بعض الاخبار عدم الاختصاص بخصوص الماء بل مطلق المايعات ولايبعد عدم الاختصاص بالمايعات بل يعم المأكولات وكيف كان فالجميع داخل من حيث الحكم وان كان خارجاً عنه لغة فالتعريف الجامع بين اللغة و الروايات هوانه بقية مشروب اومأكول قليل لاقاه جسم حيوان اوانسان باللسان وغيره (وهى كلها طاهرة) لطهارة ملاقيها و من المعلوم ان طهارة الملاقى ونجاسته تابعة للطهارة والنجاسة فى الملاقى ولذا قال (عداسؤر الكلب والخنزير و و الكافر) فان سؤر هانجس لنجاستها (وفى سؤر المسوخ تردد) لرد المنصف فى

طهارتها وحيث انها طاهرة فتكون (الطهارة اظهر) لعدم الدليل على نجاستها بحيث يعارض الاصل وعن الشيخ فى الخلاف هو الحكم بالنجاسة لحرمة بيعها

وفيه مالايخفى صغرى وكبرى ومارأيت نفس العبارة حتى انظر فيها وهو بظاهره بعيد عنه وحكى ايضا عن ابن جند و ابن حمزة وكيف كان فالدليل على العدم موجود

(ومن عدا الخوارج والغلاة من اصناف المسلمين طاهر الجسد والسؤر) والخوارج هم الذين استحلوا قتل الامام كامير المؤمنين و سائر الائمه عليهم السلام بل لايبعد دخول مطلق النواصب الذين اظهروا العداوة لهم فيهم و المراد بالغلاة هنا ليس مطلق من افرط فى الحب ونفى السهو والنسيان عن الانبياء و الائمة والالزم كفر جميع الشيعه ولذا لايكون هذا قدحا عندنا فى رجال الاحاديث بل المراد من قال بالاهية على عليه السلام او احد من الناس بحيث زعموا ان هذا الشخص الخارجى هو الرب القديم الواجب وجوده و تحقيق نجاستهم و طهارتهم فى باب النجاسات و مايتعلق بالمقام هو اثبات الملازمة بين ذى السؤر وسؤره فى الطهارة والنجاسة وكون السؤر تابعا لذى السؤر وان ذهب فى المبسوط والسرائر الى انكارهـا وهو المحكى عن المهذب ايضا فذهبوا الى عدم جواز استعمال سؤر مالايوكل لحمه مع طهارة ذى السؤر بل عن الحلى هو التصريح بنجاسة سؤرها قال فى السرائر بعد تقسيم الاسئار من حيث الادمى وغيره وغير الادمى الى الطيور و غيره ما لفظه فاما غير الطيور فعلى ضربين حيوان الحضر و حيوان البر و حيوان الحضر على ضربين مأكول اللحم و غير ماكول اللحم فماكول اللحم سوره طاهر مطهر و غير ماكول اللحم فما امكن التحرز منه فسوره نجس و مالايمكن التحرز منه فسؤره طاهر الخ قال فى المبسوط ومالايؤكل لحمه على ضربين ادمى و غير ادمى الى ان قـال و سؤر غير الادمى على ضربين احدهما سؤر الطيور والاخر سؤر البهائم والسباع فسور الطيور كلها لابأس بها الا ما كان فى منقاره دم او يأكل الميتة او كان جلالا فاما غير الطيور فكل ما كان منه فى البر فلاباس بسؤره الا الكلب والخنزير وماعداهما فمرخص فيه وما كان فى الحضر فلا يجوز استعمال سؤره الا مالا يمكن التحرز عنه مثل الهر و الفارة و الحية وغير ذلك وكيف كان فما يمكن ان يستدل به للشيخ هو مفهوم رواية عمار بن موسى عن ابى عبدالله عليه السلام قـال سئل عما تشرب منه

الحمامة فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره و يشرب وعن ماء شرب منه بازاوصقر اوعقاب فقال كل شيىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الاان ترى فى منقاره دما فان رأيت فى منقاره دما فلاتتوضأ منه ولاتشرب وصحيحة ابن سنان لابأس ان تتوضا مما شرب منه مايؤكل لحمه

وفيه اولا ان غاية مايستفادمنه كما عرفت سابقا هوان الحكم متعلق بمأكول اللحم و ساكت عن غيره لا انتفائه عن غير المأكول فلاينافى اثباته له ولذالم يفهم السائل من كلامه عليه السلام الانتفاء عندالانتفاء بل سئله بعد ذلك عماشرب منه البازوالصقر و العقاب و لايصح هذاالسؤال منه بعد ماسمع منه هذاالكلام الا اذا فهم منه السكوت عن غيره ويظهر هذاالمعنى ايضا من جوابه الثانى فانه لم يردعه عما فهم من كلامه بل قرره بان ظاهر كلامى هوالسكوت عن غيره ولكن حيث سئلت بينت لك ثبوت الحكم ايضاً للطيور من غير المأكول وبالجملة لايقتضى القيد ازيدمن ذلك

و ثانيا سلمنا كون المفهوم فيهاالانتفاء عندالانتفاء و اغمضنا عما ذكرنا لكن نقول بان المفهوم هنا معارض بمنطوق روايات اخر وهو مقدم على المفهوم . وهى صحيحة الفضل قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن فضل الهرة و الشاة والبقرة والابل والخيل والبغال والوحش و السباع فلم اترك شيئا الا سئلت عنه فقال لابأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لاتتوضأ بفضله فاصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ولايخفى ظهورها بل صراحتها فى عدم البأس عن مطلق مالايؤكل لحمه ايضاً فان الوحوش غالباً و السباع كلها كذلك وان الظاهر منها ان معيار الاجتناب هو النجاسة لاحرمة اكل اللحم

و روايه معاويه بن شريح قال سئل غدافر اباعبدالله عليه السلام و انا عنده عن سؤر السنور و الشاة والبقرة والبعير و الحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه اويتوضأ منه فقال نعم اشرب منه و توضأ منه قال قلت له الكلب قال لاقلت اليس هو سبع قال لا و الله انه نجس لاوالله انه نجس وهى اصرح فى الجواز من السابقة بل يظهر منها كون جواز استعمال سؤر مطلق السباع امرأ مركوز افى ذهن السائل والامام عليه السلام قرره على ذلك ولم يردعه عنه من حيث الكبرى بل خطأه من حيث الصغرى وان الكلب الذى

توهمت كونه سبعا ليس كذلك حتى يجوز استعمال سؤره فعليه لا وثوق بالمفهوم فيما مر من تقييد الحكم بالجواز بما اكل لحمه لوسلم ذلك نعم لما كانت الكراهة غير منافية مع الجواز فلابأس بحمل المفهوم على الكراهة لوسلم ذلك جمعا بينها وبين غيرها خصوصا مع وجود الشاهد عليه وهو مرسلة الوشاء عن ابى عبدالله ﷺ انه كان يكره سؤر كل شيء لايؤكل لحمه فهى الجمع بين الجميع وهو حسن جدا فقد ظهر مما ذكر عدم صحة ماذهب اليه الشيخ فضلا عن الحلى لعدم دليل على النجاسة لاعموما ولاخصوصا اصلا ولم أر من صرح بالنجاسة غير الحلى نعم نسب المنصف فى المعتبر النجاسة الى الشيخ فى التهذيب ايضا مستدلا برواية عمار كما مر ولم ينقل عنه فى الاستدلال الا بلفظ لا يجوز .

قال فى المعتبر ما لفظه واستدل الشيخ فى باب على نجاسة سؤر ما لا يؤكل لحمه برواية عمار عن ابى عبدالله ﷺ قال كل مايؤكل لحمه فلابأس بسؤره قال هذا يدل على ان ما لايؤكل لحمه لايجوز الوضوء بسؤره ولايشرب الخ ثم شرع فى الجواب عنه ولم أر فى التهذيب ايضا اكثر مما نقله عنه فان هذه العبارة هى عبارة التهذيب بادنى تفاوت وليت شعرى بانه كيف نسب الى الشيخ النجاسة من هذه العبارة فراجعه لعلك تجد مالم نجد .

(ويكره سؤر الجلال) من كل حيوان كما فى الجواهر لاخصوص الابل والكراهة مبنية على طهارة الحيوان الجلال كما عليه المصنف وكثير من الاعلام ولذا لم يجعله فى كتبه من النجاسات .

قال فى المعتبر يكره سؤر الجلال وهو مايأكل العذرة محضا الى ان قال ولان الطهارة هى مقتضى الاصل لايقال رطوبة افواهها عن غذاء نجس فيحكم بنجاسة لانا نمنع الملازمة ولانه منقوض ببصاق من شرب الخمر اذا لم يتغير وبما لو اكلت غير العذرة الخ وهذا حسن جدا بناء على طهارة الجلال كما فى طهارة شيخنا الاعظم و الا فالنجاسة قوية و تحقيقه موكول الى محله (و) كذا يكره (سؤر ما اكل الجيف) للاصل وعدم الدليل على النجاسة ولكن هذا (اذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة) و الا

فینجس بلا اشکال بناء علی الانفعال و یدل علیه روایة عمار المتقدمة من قوله عليه السلام

الاان تری فی منقاره دما الخ وغیره من الروایات (و) یکره ایضا (سؤر الحائض التی لاتؤمن) من المحافظة ولم تکن مستحفظة من الدم کالتی لاتبالی بدینها ولم تجتنب من حیث النجاسة و کان الماء والبول و الدم وغیرها عندها سواء کاکثر اهل البوادی والاعراب والاکراد وعلی هذا یمکن ان یکون قید عدم الامن فی عبارة المصنف الواقع فی الروایات عبارة اخری عن قید المتهمة الواقع فی عبائر الاصحاب فعدم الکراهة من المأمونة مساوق مع غیر المتهمة لا ان الاول اخص من الثانی کمافی (ك) الاان التأمل یقتضی صحة مافی المدارك اذالظاهر من المأمونة من کانت حالها معلومة لنا ونظن بتحفظها عن النجاسة بخلاف المجهولة فانه لم تکن مأمونة ولکن یصدق علیه غیر المتهة ففی کل مورد یتحقق الا من یتحقق عدم التهمة ولاعکس و کیف کان فالظاهر عدم الکراهة فی غیر المتهمة وان کان ظاهر اطلاق بعض الفتاوی هو الحکم بالکراهة مطلقا کماعن المبسوط و السید المرتضی بل ظاهر بعض الاخبار مثل صحیحة العیص قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن سؤر الحائض قال لاتوضأ منه و توضأ من سؤر الجنب اذا کانت مأمونة ثم تغسل یدیها قبل ان تدخلها الاناء وقد کان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم یغتسل هو وعایشة فی اناء و احد ویغتسلان جمیعا .

و روایة ابی بصیر هل یتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا .

و روایة عنبسة بن مصعب عن ابی عبدالله عليه السلام اشرب من سؤر الحائض ولا تؤضأ منه .

وروایة ابی هلال المرئة الطامث اشرب من فضل شربها ولااحب ان اتؤضامنه

وروایة ابن ابی یعفور قال سئلت اباعبداله عليه السلام ایتوضأ الرجل من فضل المرئة قال اذا کانت تعرف الوضوء ولاتتوضأ من سؤر الحائض الاان الظاهر تقییدها بعدم الامن کما حمله فی التهذیب مثل صحیحة رفاعة عن ابی عبدالله قال ان سؤر الحائض لابأس به ان تتوضأ منه اذا کانت تغسل یدیها وصحیحة علی بن یقطین عن الرجل یتوضأ بفضل الحائض قال اذا کانت مأمونة فلابأس هذا مع مافی بعض المطلقات مثل صحیحة العیص فان استفادة الاطلاق منها مبنی علی ثبوت لفظة لاکما فی الکافی حتی یکون قید الامن للجنب بخلاف عدمها

كمافى التهذيب فانه حينئذ للجنب و الحائض كما افادوه ويمكن ان يكون القيد راجعا الى الاخير سواء كانت لاثابتة اولا اما على الاول فواضح واما على الثانى فان رجوع القيد الواقع بعد الجمل المتعددة الى الجميع وان امكن الا انه فيما امكن دون المقام لامن حيث كون الضمير مانعا من رجوعه الى الجنب فان الجنب كالحائض ممايستوى فيه المذكر والمؤنث والمفرد والتثنية والجمع بل من حيث ان ذيلها ظاهر فى كون القيد راجعا الى خصوص الجنب مضافاً الى كونه هو المتيقن فان غسلها اما للجنابة وحدها او للحيض وحده اولهما وعلى الاول فواضح وعلى الاخيرين قد خرجت عن الحيض

ان **قلت** يمكن ان تغسل فى حال الحيض للجنابة الحاصلة قبل الحيض

قلت مضافا الى انه خلاف الظاهر والى انه مبنى على صحته فى حال الحيض كان لا اثر اذ الغسل للصلوة ولم تصح فى حاله وان كان قد يكون مطلوبا

ان قلت يمكن ان يكون الغسل للجمعة فى حال الحيض

قلت مجرد الامكان لايوجب رفع اليد عن ظهور الغسل للجنابة وقد ظهر كون القيد للاخير مطلقا فالمراد بالجنب مراة جنب فيدور الامر بين ثبوت لاوعدمه ولاريب فى الكون الكافى اضبط ويويده ان الاولى فى العبارة على تقدير عدم لاان يقول توضاء منه ومن سور الجنب بحذف توضأ الثانى فتكراره انما يناسب الثبوت وشاهد على صحة مافى الكافى ومطلقات الاخر فالمستفاد من الروايات ثبوت الكراهة مطلقا اللهم الاان يحمل المطلقات على شدة الكراهة والمامونة على قلتها فتأمل (و) يكره ايضا

(سؤر البغال والحمير) الاهلية (و) يكره (سؤر الفارة والحية) كما عن المشهور من دون ان يكون نجسا خلافا للمقنعة و التهذيب وعن نهاية قال فى المقنعة مالفظه و اذامس ثوب الانسان كلب او خنزير و كانا يابسين فليرش موضع مسهما منه بالماء و ان كانا رطبين فليغسل ماماساه بالماء وكذلك الحكم فى الفارة والوزغة يرش الموضع الذى مساه من الثوب اذالم يوثر فيه و ان رطبا واثر فيه غسل بالماء و فى التهذيب بعد العبارة يتمسك له بصحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلت عن الفارة الرطبة قدوقعت فى الماء تمشى على الثياب ايصلى فيها قال اغسل مارأيت من اثرها ومالم تره

فانضحه بالماء وهى محمولة على الاستحباب جمعا بينها وبين مادل على عدم البأس كخبر اسحق بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام ان اباجعفر عليه السلام كان يقول لابأس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب منه ويتوضأ منه .

و خبر ابى البخترى عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا عليه السلام قال لابأس بسؤر الفارة ان يشرب منه ويتوضأ (و) يكره سؤر (مامات فيه الوزغ والعقرب) من دون منع على المشهور كما فى الجواهر خلافا لما عن المقنعة و النهاية قال فيها على ماحكى عنه كل ماوقع فى الاناء و مات فيه مما ليس له نفس سائلة فلا بأس باستعماله ذلك الماء الا الوزغ و العقرب خاصة فانه يجب اهراق ماوقع فيه و غسل الاناء الخ (ومالايدرك بالطرف من الدم) لاغيره من النجاسات (لاينجس 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 الاقوى كما عليه المشهور احتج الشيخ على ماحكى عنه فى المختلف بوجهين الاول صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلت عن رجل قامتخط فصار الدم قطعا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين فى الماء فلا باس و ان كان شيئا بينا فلايتوضا منه تقريبه ان الدم مع وقوعه فى الماء اجاب بانه ان لم يظهر فيه فلاباس وان ظهر فيه فلا يتوضا فحكم عليه السلام بعدم الباس مع وجوده فيه اذا كان قليلا لايدرك بالطرف ابتداء بخلاف ما اذا كان كثيرا ظاهرا فى الماء

وفيه ان اصابة الدم الاناء غير ملازم لاصابته الماء ان قلت ان المقصود اصابة الدم نفس الماء وذلك لان جلالة قدر على بن جعفر مانعة عن ان يكون مورد سؤاله ذلك فانه مما لايصح خفائه 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 السئوال فى كون المورد هو الشك فى الاصابة الى الماء كان الجواب ظاهرا فيه والا لم يرتبط هذا الجواب عنه عليه السلام بالسئوال فلامانع من ان يكون شاكا فى اصابته نفس الماء فسئله حتى يعلم بانه لزم الاحتياط اولا فاجاب بالفحص والنظر وانه

ان ظهر الدم فيجتنب والا فلا بل يظهر من الجواب ان مورد السوال ليس الا هذا **أن قلت** انه علم الاصابة فكيف يحمل على الشك قلت انه علم اصابته الاناء ولم يعلم اصابته الماء فعلم اجمالا بوصوله اما الى الماء او الى 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 دلالته على مقصوده فان الظاهر من قوله ان لم يكن شيئى يستبين كما عرفت هو ان لم يظهر الدم بان لم يقع فيه اصلا لانه واقع فيه ولم يظهر من صغره وهذا واضح على رفع الشيء و الفرض ان المحكى عن التهذيب هو الرفع نعم بناء على كونه منصوبا كما عن الكافى فامكن مع بعد ارادة ما اراده فانه حينئذ مفاد ليس الناقصة حيث ان نفس الوقوع فى الماء مفروغ عنه فاجاب بان الدم الواقع ان لم يكن شيئا يستبين لصغره فلا باس والا فلا يتوضا فتامل هذا مضافا الى دلالة الروايات باطلاقها على المنع مثل موثقة عمار التى مر انفا من قوله عليه السلام الا ان ترى فى منقاره دما فان رأيت فى منقاره فلا تتوضا منه وتشرب فان اطلاقه يشمل ما كان فيه بقدر رأس الابرة بحيث لا يدركه الطرف فى بدو الامر وان كان يرى عند الدقة و الا فان لم يدرك حتى عند الدقة فلم يكن موجودا و كفاية احتمال وجوده الواقعى بعيد عن مثل الشيخ التعرض عن حكمه وصحيحة على بن جعفر عليه السلام ايضا عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف وهو يتوضا فقطر قطرة فى انائه هل يصلح الوضوء منه فقال لا فان ملاك المنع هو وقوع الدم فى الماء قطرة كانت او اقل فتامل.

الثانى ان وجوب التحرز عن ذلك مشقة عظيمة وضرر كثير فيسقط لقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج

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

وثانيا ان الحرج و نحوه موجب لسقوط الحكم التكليفى لا الوضعى فالنجس فى هذه الموارد لم يصر طاهرا بل صار ارتكابه فى صورة العسر والحرج معفوا فاوبنى على

انفعال القليل بمجرد ملاقاة النجس فلا فرق بين قليل النجاسة وكثيرها وكيف كان فهذا القول ضعيف والحمد لله اولا واخرا والصلوة على رسوله واله الطاهرين .

(الركن الثانى فى الطهارة المائية وهو وضوء وغسل وفى الوضوء فصول الاول فى الاحداث الموجبة للوضوء) الحدث كما فى المدارك والجواهر وغيرهما مقول بالاشتراك اللفظى على الامور التى تترتب عليها فعل الطهارة وعلى الاثر الحاصل منها اى الحالة الحاصلة عقيبها فيقال الوضوء رافع للحدث وعلى نفس تلك المذكورات بالمسامحة والاول هو المقصود هنا ثم انه تارة يعبّر عن هذه الاشياء بالاسباب كما عن القواعد وغيره باعتبار انها سبب للطهارة واخرى بالنواقض كما عن السرائر والشيخ باعتبار عروضها للمتطهر ونقيضها الطهارة السابقة وثالثة بالموجبات كما فى الكتاب واللمعة باعتبار ايجابها الطهارة عند وجوب المشروط بها بل يظهر هذه التعبيرات من الاخبار فيظهر من قوله ﷺ انما الوضوء من طرفيك انما يخرج من الطرفين هو السبب لوجوبها ومن قوله ﷺ ليس ينقض الوضوء اما ماخرج من طرفيك الاسفلين هو كون مايخرج منهما ناقض و من قوله ﷺ لايوجب الوضوء الامن غائط او بول الخ كون هذه الامور موجبات و قد يقال بكون السبب اعم مطلقا من الموجب والناقض فالتعبير بالسبب اولى ولايخفى 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 شأنية الناقضية بحيث لو لم يكن وقوعه قبلا كان ناقضا فذات الحدث لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن الموانع له شانية الاتصاف بالموجب والناقض فلا ينا فى ما اذا عرض لها مايوجب عدم الصدق فعلا فعليه لافرق بين العناوين الثلاث ثم التقابل بين الحدث و الطهارة تقابل الضدين او العدم و الملكة فيه خلاف ويتفرع عليه جواز صلوة آدم ﷺ بدون الطهارة وعدمه فان قلنا بالاول كما فى (هر) لم يجز صلوته الاولى بدونها كالبواقى وان قلنا بالثانى كما عليه شيخنا الاعظم الانصارى جازت فان الحدث حينئذ امر وجودى و الطهارة عبارة عن دفع هذا الحدث ولذا فسر الحدث بانه حالة مانعة فيجب على المصلى دفع هذه الحالة فالامر بالطهارة امر برفع هذا الامر الوجودى و برفعه حصلت الطهارة فليست

الطهارة امر اوراء هذا الرفع ولاشيئا بحياله وقباله فالمخلوق الاول الذى خلق دفعة لم يكن له هذه الحالة فلم يكن فى حقه امر برفعها فيجوز بخلافه على القول الاخر فانها كالحدث وجودى فكما لم يتحقق الحدث فى حقه عليه السلام لم يتحقق الطهارة فلايجوز له الدخول فى الصلوة الابعد ايجادها كما يجوز له الدخول فيما اذا كان الحدث مانعا عن الدخول كما اذا نذر عدم دخول المسجد مثلا فى حال المانع فان الفرض عدم وجوده ايضا كالطهارة قال فى الطهارة فاطلاق الموجب والسبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف فى نفسه لا يثبت عليه وضوء شرعا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث لم يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول فى الصلوة لعدم كونه محدثا فالحدث امر وجودى والطهارة عدمه عمن من شأنه وجوده و يدل عليه ايضا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضا للمكلف انتهى ثم ذكر مايمكن الاستدلال به للقول الاول مثل نسبة اباحة الصلوة الى الطهارة فلولم تكن وجودية لما صح النسبة .

واطلاق الناقض على الاحداث الظاهر فى كون المنقوض وجوديا .

وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ولولا كونها وجودية لما صح .

واذا دخل الوقت وجبت الصلوة والطهور وغيرذلك و اورد على الاول بان صدق المبيح عليها بملاحظة مسبوقيتها بالحدث والعدم المسبوق بالوجودى مشابه بالوجودى و على الثانى بعدم ظهور له فى وجودية المنقوض كما يشهد له شمول لاتنقض اليقين للامور العدمية ايضا . و على الثالث بان المقصود بنص الامام هو القيام من حدث النوم فوجوب الوضوء لرفع هذا الحدث و على 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 (ستة خروج البول والغائط والريح من الموضع المعتاد) بحسب خلقة نوع الانسان سواء صار خروجها منه عن اعتياد ام لا و يدل عليه مضافا الى الاجماعات روايات منها صحيحة سالم ابى الفضل عن ابى عبدالله عليه السلام قال ليس ينقض الا ماخرج من طرفيك الاسفلين الذين انعم عليك بهما .

و منها صحيحة زرارة عن احدهما (ع) قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج من

طرفيك اوالنوم .

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

و منها صحيحة معاوية بن عمار قال قال ابوعبدالله عليه السلام ان الشيطان ينفخ فى دبر الانسان حتى يخيل اليه انه خرج منه الريح فلاينقض وضوئه الا ريح يسمعها اويجد ريحها و رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله انه قال للصادق عليه السلام اجد الريح فى بطنى حتى اظن انها قد خرجت فقال ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت اوتجد الريح ثم قال ان ابليس يجلس بين اليتى الرجل فيحدث ليشككه .

وصحيحة زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام لايوجب الوضوء الا غائط او بول او ظرطة تسمع صوتها اوفسوة تجد ريحها .

ومنها صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام وابى عبدالله عليه السلام ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر (ولوخرج) من غير المعتاد فان كان (مما دون المعدة نقض فى قول) محكى عن الشيخ لا ما فوقها مفرقا بينهما بالصدق فى الاول دون الثانى (والاشبه انه لاينقض) مع عدم الاعتياد لعدم صدق الروايات و عدم كونها من الطرفين الاسفلين والا فينقض للصدق عند العرف و كون خروجها حينئذ مما انعم الله عليه وان لم يكن من طرفيه (ولواتفق المخرج فى غير الموضع المعتاد) فى شخص خلقة (نقض) مطلقا (وكذا لوخرج الحدث من جرح ثم صار معتادا) فينقض بعد الاعتياد ولومع عدم الانسداد كما هوالفرض لعموم ما دل على النقض فيما لوخرج عن الموضع الاصلى للمقام ايضا بل لعله هو المشهور على ما حكى قال فى الدروس و يجب الوضوء بالبول والغائط والريح من المعتاد طبيعيا اوعرضيا وقال الشارح بعد العبارة ما لفظه وجوب الوضوء لخروج الثلثة من الموضع الطبيعى مما لاخلاف فيه ولايشترط 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 فى غير الموضع الطبيعى اجماعا الى ان قال بعد ادعاء

دلالة الروايات عليه وكذا لوانسد الطبيعي وانفتح غيره اجماعا كما هوظاهر المنتهى وقالوا بعدم اشتراط الاعتياد حينئذ ايضا وان كان ظاهر كلام العلامة في النهاية يوهم اشتراطه واما لولم ينسد الطبيعي وانفتح غيره ففيه اقوال الى ان قال ورابعها عدم النقض مطلقا سواء كان تحت المعدة امّلا وسواء اعتاد امّلا الى ان قال والاخير اظهر لنا الاصل وعدم دليل صالح للخروج عنه كما يستظهر عند رد ادلة المخالفين.

والروايات المتقدمة ايضا لحصر الناقض فيها في الخارج عن الطرف الاسفل والطرف الذى انعم الله به.

و فيه انه لم يصح التمسك بالاصل مع وجود دليل اجتهادى صالح في البين جدا وحصر الروايات الناقض في الطرفين الاسفلين ممنوع لانه في قبال ما يخرج من طرف الاعلى كالقيء والرعاف اولا وعدم كون الجميع مشتملا على القيد ثانيا وعدم كون المشتمل عليه صالحا للتقييد ثالثا ونظيره مافي الحدائق قال فيه اما لولم ينسد الطبيعي وانفتح غيره فاقوال الى ان قال ورابعها عدم النقض مطلقا الى ان قال وحجة القول الرابع يعلم من القدح في ادلة الاقوال المتقدمة الى ان قال واما الروايات فهي دائرة بين مطلق ناقضية الثالثة في الجملة و بين حاصر للنقض فيما خرج من الاسفلين فيحتمل حينئذ حمل مطلقها على مقيدها فلا دلالة فيها حينئذ على ما ذهبوا اليه من النقض الى ان قال بما حاصله جعل الاخبار مقصورا على المتعارف لاعلى الفروض النادرة ومع عدم اظهرية هذا الاحتمال فلااقل من الاجمال وبقاء المسئلة في قالب الشك فالواجب هوالتمسك بيقين الطهارة لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة حتى يجيء من ذلك امر بين والافانه على يقين من وضوئه الخ.

وفيه اولا ان حمل المطلقات على المقيد فرع صلاحية المقيد للتقييد كماعرفت وثانيا حمل الاخبار على المتعارف يوجب اهمال الحكم بالنسبة الى افراد غير متعارفة و هو بعيد بحيث رجع غير المتعارفين الى الاصول مع كثرتهم كما يعلم ذلك بالنسبة الى المرضى.

و نظير ذلك ما افاده ايضاً في الذخيرة قال فيها بعد جعله المخرج الطبيعي

و غيره مع انسداده اجماعيا مالفظه و ان لم ينسد الطبيعي فان صار الخروج معتادا فالمشهور بين المتأخرين النقض مطلقا الى ان قال والمسئلة عندى محل تردّد الى ان قال فان قلت قد روى الشيخ عن زرارة فى الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام قال لا يوجب الوضوء الا من الغائط او بول او ضرطة او فسوة تجد ريحها وهذا الخبر و ما فى معناه يدلّ 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 النقض بغير ذلك الافى مواضع الاجماع فما وجه التردّد فى المسئلة.

قلت قد اشرنا سابقا الى ان التصفح كاشف عن ان النظر فى الاحكام المودعة فى الاحاديث المنقولة عن اصحاب العصمة عليهم السلام انما هو مقصور على الشائع المتعارف لا على الفروض النادرة فلعلّ الحصر فى الاخبار مبنى على ذلك فلا يعلم منها حكم الفروض المذكورة فيبقى حكمها فى معرض الجهل والاشتباه -الخ-

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

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

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا عدم العبرة فى الريح بسماع الصوت ووجدان الرائحة فان القيد غالبى لاجل انهما طريق عادى غالبا الى العلم بها و الا فاذا قطع بتحققها فلا اشكال فى ترتب الحكم و حصول النقض و لو كان مسلوبى الصفات والحاصل ان الروايات المقيدة بالصوت والرائحة واردة فى مقام كون السائل شاكا فيها فاجاب عليه السلام بما هو طريق عادى الى العلم وانه حيث كان بالصوت والريح يقطع الانسان بها فلا ينقض الوضوء الا فى صورة القطع ويشهد لما ذكرنا رواية قرب الاسناد عن على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام قال وسئلته عن رجل يكون فى الصلوة فيعلم ان ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها قال يعيد الوضوء والصلوة ولا يعتد بشىء مما صلى اذا علم ذلك يقينا ويؤيده ايضاً ما عن فقه الرضوى و لا يجب عليك الاعادة الا من بول او منى او غائط او ريح تستيقنها فان شككت فى 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 لابد من ناقضية الريح من القطع به وبكونه خارجا عن المعدة لا مطلق الريح فعليه اذا دخل الهواء فى بدن المرئة وخرج عن قبلها لا يوجب شيئا .

(د) الرابع من النواقض (النوم) المستولى على الحاستين ويدل عليه روايات كثيرة منها ما مرّ عند ناقضية البول والغائط .

ومنها صحيحة عبدالحميد بن عواس من نام وهو راكع او ساجد او ماش على

ای الحالات فعليه الوضوء.

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

ومنها حسنة اسحق بن عبدالله الاشعرى لاينقض الوضوء الاحدث والنوم حدث

ومنها صحيحة زرارة قلت له الرجل ينام و هو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يازرارة قدتنام العين ولاينام القلب والاذن فاذانامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرّك الى جنبه شيء و لم يعلم به قال لاحتى يستيقن انه قد نام -الخ-

ومنها رواية سماعة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل ينام وهو ساجد قال ينصرف ويتوضأ.

ومنها رواية زيد الشحام قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الخفقة والخفقتين فقال ما ادرى ما الخفقة والخفقتان 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 البجلى عن ابى عبدالله الا انه اضاف فى اخره قائما اوقاعداً

وخبر سعد عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذنان و عينان تنام العينان و لاتنام الاذنان وذلك لاينقض الوضوء فاذانامت العينان والاذنان انتقض الوضوء ولايخفى ظهور هذه الروايات فى كون النوم ناقضا وان اختلف مفادها فبعضها عبّر بذهاب العقل وبعضها بنوم العينين والاذنين وبعضها بوجدان طعم النوم والظاهر ان الكل تشير الى شيء واحد وهو تحقق النوم فان النوم حقيقة هو مايذهب العقل و لم يدرك الحواس فالنوم ليس الاماهو (الغالب على الحاستين) العين والاذن وبدونه لايكون نوما حقيقة فالتقييد بذلك لالخروج هذا القسم من النوم كى يلزم منه كون النوم على قسمين بل لاجل انهما طريقان الى تحققه حقيقة فالغالب على الحاستين هو البالغ الى مرتبة النوم لاالخفقة والخفقتان فاذا تحقق فلااشكال فى ناقضيته ولايعتد بخلاف المخالف كمايظهر من المقنع قال فيه ولاينقض وضوئك الا من اربعة اشياء من بول اوغائط اوريح اومنى و ماسوى

ذلك من القیء والقلس والقبلة والحجامة والرعاف والوذی والمذی فلیس فیه اعادة الوضوء -انتهی-

فان ظاهرها کما اعترف به فی الحدائق کون النوم لم یکن من النواقض وحکاه فیها ایضا عن ابیه علی بن بابویه ره فی الرسالة وهو منهما بعید فی الغایة و توهم ان المقصود بالحصر اخراج نقض الاشیاء المذکورة فی کلامه کما فی الجواهر فی غیر محله ولعل نظره الی مجرد توجیه لکلامه والا فظهور کلامه فی نفی ناقضیة النوم لایکاد ینکر خصوصاً مع صراحة قوله و ماسوی ذلك فلیس فیه وضوء و لعل ذهابهما الیه لاجل مافهما من الاخبار من حصر الناقض فی الطرفین الاسفلین وقد عرفت ان الحصر بالنسبة الی مایخرج من طرف الاعلی فلاینفی غیرهما .

نعم یمکن ان یظهر من روایة ذکریابن آدم قال سئلت الرضا ﷺ عن الناسور اینقض الوضوء قال انما ینقض الوضوء ثلث البول والغائط والریح .

وفیه ان الظاهر منها عدم کون الحصر حقیقیاً فان المقصود خروج مثل الوذی والمذی والالزم عدم انتقاضه بالمنی ودم الاستحاضة وغیرهما وهو کماتری .

نعم ماینبغی التعرض له هوان النوم هل یکون فی مقابل الاحداث او لکونه مظنة لخروج الحدث فانه فی حال النوم خرج منه الاحداث کالریح فعلی الثانی لیس النوم فی حد نفسه ناقضا فلابد وان یبلغ الی مرتبة امکن صدوره منه ویؤیده ماعن موسی بن جعفر علیهما السلام عن الرجل یرقد وهو قاعد هل علیه وضوء فقال لاوضوء علیه مادام قاعدا لم ینفرج .

وروایة ابی بکر الخضرمی قال سئلت اباعبدالله ﷺ هل ینام الرجل وهوجالس فقال کان ابی ﷺ یقول اذا نام الرجل وهوجالس مجتمع فلیس علیه وضوء و اذا نام مضطجعا فعلیه الوضوء فان النوم قعودا لم یکن بحیث ینفرج الاعضاء غالبا کی یخرج منه الریح بخلافه مضطجعا فان الاعضاء فی هذه الحالة منفرجة فامکن الخروج منه فتأمل .

وحکی الفیض ره عن الشیخ فی التهذیب انه حمل امثال هذه الروایات علی

ما اذا لم يغلب على العقل و اصرح منهما فى عدم استقلال النوم للناقضية و انه لاجل خروج الريح ماعن العيون والعلل عن فضل الشاذان عن الرضا ﷺ فى مقام علل وجوب الوضوء للنوم من قوله واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شىء منه و استرخى فكان اغلب الاشياء عليه ممايخرج منه الريح فوجب الوضوء لهذه العلة ـ الخ ـ

وقول الصادق ﷺ فى رواية الكنانى حين سئل عن الرجل يخفق و هو فى الصلوة فقال ان كان لايحفظ حدثا منه ان كان فعليه الوضوء وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولااعادة الصلوة .

وبالجملة ظهورها فى كون ناقضية النوم لكونه مظنّة للحدث ممالاينكر والقول بعدم اليقين به حينئذ فيقدم اصالة عدمه فيلزم لغوية هذه الاخبار يدفع بتقدم الظاهر والغالب على الاصل فيمكن ان يكون ذهاب الصدوق اليه لذلك الاان الانصاف ماعليه المشهور لظهور الاخبار فى استقلال النوم و خصوص مضمرة زرارة النافية لوجوب الوضوء فى صورة الشك فى النوم وان معيار النقض تحققه .

(و) الخامس من النواقض ما (فى معناه) وهو (كلما ازال العقل من اغماء او جنون او سكر) والظاهر انه اتفاقى وعن المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وعن الخصال ان من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض .

وفى مصباح الفقيه انه قلما يوجد فى الاحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الامام ﷺ اووجود دليل معتبر من اتفاق الاصحاب مثل المقام وفى هر بلاخلاف اجده وفى المنتهى لانعرف خلافا فيه بين اهل العلم لان النوم الذى يجدد معه الحدث موجب للوضوء فالاغماء والسكر اولى ـ الخ ـ

ويمكن ان يكون الاتفاق لما فهموا من الاولية ولذلك يوهن دعوى الاجماعات واستدلوا عليه بصحيحة معمر بن خلاد قال سئلت اباالحسن ﷺ عن رجل به علة لايقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربمااغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه قال اذا خفى عليه الصوت

فقد وجب عليه الوضوء قال فى المنتهى بعد الاستدلال بالصحيحة علق الحكم بخفاء الصوت فيطرد -الخ-

قال فى المعتبر بعد الاستدلال بالخبر لايقال صدر الحديث يتضمن الاغفاء وهو من اسماء النوم لانا نقول هذا اللفظ مطلق فلايتقيد بالمقدمة الخاصة ولان النوم الذى يجوز معه الحدث وان قل يجب معه الوضوء فمع الاغماء والسكر اولى وهذا استدلال بالمفهوم لا بالقياس-انتهى

ولايخفى ان الاستدلال بالخبر على ناقضية مازال العقل غير تام بعد كون الاغفاء من اسماء النوم كما اعترفا به فلايتم الاستدلال به الا بعموم الملاك او الاولية كما افاداهما ولابعد 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 و لو كان المقصود من المرجع هو خصوص النائم لكن فيه انه غير تام فانه لوسلم كون المناط مجرد خفاء الصوت و لم نقل بان المطلوب خفائه المسبب من النوم انه لايدل على النقض مطلقا فان المجنون والسكران لايخفى 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 الناقض منه الا انه يفهم منه ان مناط الحكم 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 عبارة اخرى عن بيان مرتبة الناقضية منه المعبّر عنه بالغالب على الحاستين فلايظهر عموم يمكن الوثوق اليه ولقائل ان يؤيّد العموم بما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان الوضوء لايجب الا من حدث وان المرء اذا توضاء صلى بوضوئه ذلك ماشاء من الصلوة مالم يحدث او ينم او يجامع او يغم عليه او يكون منه مايجب اعادة الوضوء وضعفه منجبر بعمل الاصحاب بهذا المضمون ويردّ بان غايته الدلالة على ناقضية الاغماء دون السكر والجنون 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 فى الذخيرة واجماعى كما فى الجواهر عدا ابن ابى عقيل فان المحكى عنه عدم ايجابه الوضوء ولاالغسل لها و ابن جنيد فاوجب بها غسلا واحدافى اليوم والليلة وتحقيق ذلك فى محله (ولاينقض الطهارة مذى) وهو مايخرج عند الملاعبة والتقبيل كما عن الصحاح والقاموس ومجمع البحرين و ابن اثير و يدل على عدم كونه ناقضا بعد الاجماع كماعن الخلاف والغنية والتذكرة ونهاية الاحكام والاصل بل الاصول كما فى (هر) الروايات العامة الحاصرة لكون الناقض فى غيره والخاصة الواردة فى خصوص المقام كصحيح زيد الشحام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام المذى ينقض الوضوء قال لا .

وصحيحة زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان سال من ذكرك شىء من مذى اوودى وانت فى الصلوة فلايغسله ولاتقطع الصلوة ولاتنقض الوضوء وان بلغ عقيبك فانماذلك بمنزلة النخامة وكل شىء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل ومن البواسير وليس بشىء فلاتغسله من ثوبك الا ان تقذره

وصحيح محمد بن اسمعيل عن ابى الحسن عليه السلام قال سئلته عن المذى فامرنى بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى فامرنى بالوضوء وقال ان عليا عليه السلام امر المقداد ان يسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واستحى ان يساله فقال فيه الوضوء قلت فان لم أتوضأ قال لاباس ودلالته على كون الامر بالوضوء للاستحباب مما لاخفاء فيه .

فان قلت ان هذا الخبر نقل بدون قلت فان لم اتوضأ ـ الخ ـ

قلت مضافا الى احتمال الحذف الغير الجارى فيه الاصل لمكان ثبوته فى مثله الوارد عن راو واحد فالمتعين هو العمل بالمشتمل على الزيادة كما فى شرح الدروس انه معارض بقول الصادق عليه السلام فى موثقة اسحق بن عمار المشتمل على ان عليا عليه السلام كان رجلا مذاء واستحيى ان يسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمكان فاطمة عليها السلام فامر المقداد ان يسئله فسئله فقال ليس بشىء .

ومرسلة ابن ابى عمير عن غير واحد من اصحابه عن ابى عبدالله عليه السلام قال ليس

فى المذى من شهوة ولامن الانعاظ ولامن القبلة ولامن مسّ الفرج ولامن المضاجعة وضوء والانعاظ شدّة الميل الى الجماع المستلزم لانتشار الذكر .

ومرسلة ابن رباط عن ابى عبدالله عليه السلام قال يخرج من الاحليل المنى والمذى والودى والوذى فاما المنى فهوالذى يسترخى العظام و يفتر منه الجسد و فيه الغسل واما المذى فهو الذى يخرج من شهوة ولاشىء عليه واما الودى فهوالذى يخرج بعد البول واما الوذى فهو الذى يخرج من الادواء ولاشىء فيه .

وصحيحة عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة و لبست اثوابى و تطيّبت فمرّت بى وصيفة لى ففخذت بها وامذيت وامنت هى فدخلنى من ذلك ضيق فسئلت اباعبدالله عليه السلام عن ذلك فقال ليس عليك وضوء .

وما عن عمر بن الحنظلة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن المذى فقال ماهوعندى الا كالنخامة وغيرذلك من الاخبار الدالة على ان المذى بمنزلة ما يخرج من الانف

ولا يخفى ان المذى موضوعا بمقتضى مانقل عن اللغويين هوالذى يخرج عن شهوة بل صريح مرسلة ابن رباط ان المذى هوالذى يخرج عن شهوة فلامعنى له الا ذلك فمالم يخرج عن الشهوة فليس بمذى بل هو ظاهر مرسلة ابن ابى عمير فان قوله عليه السلام من شهوة ظاهر فى انه عليه السلام فى مقام بيان ماهيته وحقيقته وان هذا القيدداخل فى قوامه فماظاهره التفصيل بين الخروج عن شهوة و عدمه كصحيح على بن بقطين سئلت اباالحسين عليه السلام عن المذى اينقض الوضوء قال ان كان من شهوة نقض .

وخبر ابى بصير قلت لابى عبدالله عليه السلام المذى يخرج من الرجل قال أحدّ لك فيه حدّا قال نعم جعلت فداك قال فقال ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء .

وخبر الكاهلى سئلت اباالحسن عليه السلام عن المذى أينقض 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 فلايتوهم حمل المطلقات من المذى على المقيدات بالشهوة فيدور الامر بين حمل المقيدات

على التقية او على الاستحباب ذهب الى الاول فى الحدائق واستظهر الثانى من جماعة من متأخرى 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 فى اثبات ما افاد فراجع اقول الظاهر ان الاقرب هو الحمل على الاستحباب فانها وان كانت حقا لكونه مذهب العامة خصوصاً كون اكثرها صادرة عن الكاظم عليه السلام واحتمال التقيّة فى كلامه اكثر مما ورد عن الصادق والباقر عليهما السلام كما فى الجواهر الا ان الرجوع الى المرجحات فيما اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفا و معه لا تصل النوبة الى المرجحات السندى ومما ذكرنا ظهر فساد ما نسب المحقق الهمدانى الى بعض متاخرى متأخرينا من حمل المطلقات على المقيدات فكانه قده لم ينظر الحدائق حتى نسب اليهم هذا الامر جمعا بين الاخبار ثم ردّهم بما لم يرد عليهم و هو منه ره بعيد بل لا يخلو من اشكال لما فيه من نسبة الكذب ولعله اعتمد على نقل فى ذلك فقال فى طهارته ما لفظه

وفى الحدائق عن بعض فضلاء متأخرى متأخرينا احتمال حمل مطلق الاخبار الواردة فى المسئلة على مقيدها جمعا بين الاخبار فيجب الوضوء مما خرج بشهوة دون غيره وفيه . الخ.

وما افاد فى الرد و ان كان صحيحا بل لامناص عنه الا انه لم يرد على هؤلاء الفضلاء نعم هو محكى 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 المذى وغيره لما عرفت من كلام اللغويين وظاهر الاخبار بل صريح بعضها ان الخروج عن شهوة داخل فى قوام المذى وغيره ليس بمذى .

وبالجملة غير المشتمل على الشهوة لاينافى الاخبار والمشتمل ان امكن حمله على الاستحباب والا فيحمل على التقيّة بل قد عرفت تقدم الاول لما فى التعبير عنه فى الاخبار بالنخامة ونحوها بل كون ناقضيته عسرا وحرجا منفيا وبعيدا عن لسان الشريعة السهلة فلا وجه للتردد فى المسئلة كما فى ك والله العالم .

(ولا وذى) قال فى شرح الدروس و اما الوذى بالذال المعجمة فلم يتشخص

معناه لان ما وقفنا عليه من كتب اللغة لم يذكروا شيئا مناسبا -الخ-

وفى المسالك وعن المجمع مايخرج عقيب الانزال و الذى يظهر من مرسلة ابن رباط هو مايخرج بسبب الامراض و كيف كان فلااشكال فى حكمه وانه لاشىء عليه كما فى المرسلة.

(ولاودى) و هو بالدال المهملة ما يخرج عقيب البول و لااشكال فيه ايضا للاصل والاخبار الحاصرة ومرسلة ابن رباط وصحيحة زرارة المتقدمة التى جعله فيها بمنزلة النخامة وغيرها ولاتعارضها رواية ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال ثلث يخرج من الاحليل وهوالمنى وفيه الغسل والودى فمنه الوضوء لانه يخرج من ذريرة البول والمذى ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة مايخرج من الانف فانه خلاف الاصل والاخبار فلابد من حمله على الاستحباب اوالتقيّة وعن الشيخ والعلامة حمله على من ترك الاستبراء بعد البول لامكان ان يكون من بقية البول.

وفيه مالايخفى فانه صحيح فيمااذا كان بلل مشتبهة بين البول والودى لافيما علم بكون الخارج وديا كما فى المقام (و) كذا (لا) ينقض الوضوء (دم) لصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن الرجل يأخذه الرعاف والقىء فى الصلوة كيف يصنع قال ينتقل فيغسل انفه ويعود فى صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء.

وصحيحة الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل رعف فلم يرق رعافه حتى دخل وقت الصلوة قال يحشو انفه بشىء ثم يصلى ولايطيل ان خشى ان يسبقه الدم ورواية ابى بصير قال سئلته عن الرعاف والحجامة و كل دم سائل فقال ليس فى هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك الاسفلين -الخ-

وخبر ابى هلال قال سئلت اباعبدالله عليه السلام اينقض الرعاف والقىء وتتف الابط الوضوء فقال و ماتصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعنه الله المغيرة يجزيك من الرعاف والقىء ان تغسله ولاتعيد الوضوء.

وبالجملة مقتضى الاخبار عدم ناقضية الدم فلاجرم ما كان ظاهره الخلاف اولم يمكن حمله على استحباب الوضوء يحمل على التقيّة مثل رواية عبيد بن زرارة قال

سئلت اباعبدالله عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة فان الحمل عليه غير ممكن فى الخبر فان الظاهر كونه فى الفريضة المحرمة قطعها .

فان قلت ان سيلان الدم موجب لبطلان الصلوة فلاحرمة فى قطعها .

قلت فى قوله وبنى دليل على عدمه فى غير السائل والفرض عدم نقض الوضوء ح فاذالم يبطل ماوقع 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 لابى حنيفة فلايكون الدم ناقضا (ولوخرج من احد السبيلين) لاطلاق الادلة مضافا الى الاصل والاجماع المنقول خلافا لما عن ابن جنيد من حكمه بناقضية الدم الخارج من السبيلين ولما عن الشافعى و ابى حنيفة حيث اوجبا الوضوء بالدم الخارج من السبيلين (عدا الدماء الثلاثة) فانه ينقض بلا كلام مع ايجاب بعضها الغسل ايضا (ولا) ينقض الوضوء ايضا (قىء ولانخامة ولاتقليم ظفر ولاحلق شعر) و فى المدارك الحكم بعدم الوضوء بهذه الامور المذكورة مجمع عليه بين الاصحاب الخ

ويدل عليه الاصل والاخبار الحاصرة والخاصة كخبر زرارة قلت لابى جعفر عليه السلام الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوئه فقال يازرارة كل هذه سنّة والوضوء فريضة وليس شىء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيراً .

وخبر سعيد بن عبدالله الاعرج قلت لابى عبدالله عليه السلام اخذ من اظفارى ومن شاربى واحلق رأسى افاغتسل قال لاليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لاليس عليك وضوء قلت فاتمسح على اظفارى الماء فقال هوطهور ليس عليك مسح .

وحسنة ابى اسامة قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن القىء هل ينقض الوضوء قال لا (ولامس ذكر ولادبر ولاقبل) ظاهرها وباطنها محللا اومحرما امرأة او رجلا صغيرا اوكبيرا وقع المس بنفسه اوبغيره كان الغير مماثلا معه اومخالفا وفى (ك) هذا هو المشهور بين الاصحاب وفى الجواهر شهرة كادت تكون اجماعا بل هى اجماع وعن الخلاف الاجماع

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

ويدل عليه الاصل والاخبار الحاصرة والخاصة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه ليس فى القبلة ولاالمباشرة ولامس الفرج وضوء ومرسلة ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام انه ليس من مس الفرج وضوء .

وخبر عبدالرحمن بن ابى عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن رجل مس فرج امرأته قال ليس عليه شيء وان شاء غسل يده والقبلة لايتوضأ منها .

وخبر سماعة عن الصادق عليه السلام عن الرجل يمس ذكره اوفرجه اواسفل من ذلك وهوقائم يصلى يعيد وضوئه فقال لابأس بذلك انما هو من جسده وعن الصدوق النقض بمس الرجل باطن دبره اواحليله اوفتحه وعن ابن جنيد انمس باطن الفرجين ناقض للوضوء مطلقا وكذاظاهرهما ان كان محرّما وحكى عنهما انهما احتجا برواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا قبل الرجل المرأة من شهوة اومس فرجها اعاد الوضوء و نحوها كخبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوئه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوة وان كان فى الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة .

ولايخفى ان مقتضى الجمع دلالة هوالحمل على الاستحباب (ولالمس امرأة و لاكل ما مسته النار) وفى (هر) لم ينقل فيه خلاف حتى ابن جنيد -الخ- و يدل على الاول بعد الاصل والاجماع قول ابى جعفر عليه السلام فى صحيحة زرارة ليس فى القبلة ولاالمباشرة ولامس الفرج وضوء .

وخبر ابى مريم قال قلت لابى جعفر عليه السلام ما تقول فى الرجل يتوضأ ثم يدعو جاريته فتاخذ بيده حتى ينتهى الى المسجد فان من عندنا يزعمون انها الملامسة فقال لا والله ما بذلك بأس وربما فعلته ومايعنى بهذا الا المواقعة فى الفرج و على الثانى خبر ابن بكير بن اعين قال سألت اباجعفر عليه السلام عن الوضوء مماغيرت النار فقال ليس عليك فيه وضوء انما الوضوء ممايخرج ليس مما يدخل .

وخبر سعيد بن احمد عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ توضؤا مما يخرج منكم ولا توضؤا مما يدخل فانه يدخل طيبا ويخرج خبيثا (ولا ما 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 الذى (في الاحكام الخلوة وهي ثلاثة الاول في كيفية التخلي ويجب فيه ستر العورة) عمن 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 ويدل 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 ازكى لهم، معناه لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن فروجهن اى ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفروج فالنظر سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره وحينئذ وان دلت على حرمة النظر حتى الى المماثل لكن يرد عليها عدم دلالتها على وجوب الستر عنه وانما تدل على حرمة النظر فيحتاج الى التمسك

بما دل علی حرمة المعاونة علی الاثم مع عدم صدق المعاونة حینئذ لعدم کون الکاشف معاونا للنظر لامکان عدم النظر نعم انت تمسك بها للمشهور بلحاظ ما حکی عن الصدوق (ره) مرسلة عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عزوجل قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلك ازکی لهم فقال کل ما کان فی کتاب الله من حفظ الفرج فهومن الزنا الا فی هذا الموضع فانه للحفظ من ان ینظر الیه لکان صحیحا لانه علیه تکون ظاهرة فی الحفظ من النظر الیه ووجوب ستره عن غیره .

والانصاف ان المعنیین لیس من وادواحد فان الاول راجع الی حرمة النظر کالجملة الاولی فیکون عطف الثانیة بضمیمة معنی الاول من قبیل عطف الخاص علی العام والثانی ناظر الی وجوب الستر وحفظ الفرج من النظر الیه .

والظاهر انه اولی من المعنی الاول لوجوه الاول انه انسب بظهور الایة بل احد افرادها فان الحفظ له مراتب ادناه الحفظ من النظر الیه الثانی عدم الحاجة الی المعنی الاول بعد دلالة الجملة الاولی علیه بنحو العموم والثالث ان الاول موجب لصرف الایة عن ظاهرها بخلاف الثانی فانه موافق له وعلیه لا دلالة للایة علی حرمة النظر الی الممائل اللهم الا ان یکون المعنیان ناظرین الی التعمیم و ان الثانی متکفل لکون المقصود بالحفظ هوالحفظ عن النظر والاول لبیان عدم الفرق من حیث حرمة النظر الی العورة بین الاجنبی و غیره و علیه یصح المعنیین و حینئذ کما یحرم علیهما النظر الی عورة الاخر یجب علیهما التحفظ من النظر الیها فتأمل و یدل علی وجوب الستر ایضا روایات .

منها صحیحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن ماء الحمام فقال ادخله بازار .

ومنها روایة ابی بصیر قال قلت لابی عبدالله عليه السلام یغتسل الرجل بازار فقال اذا ام یره احد فلابأس .

ومنها قوله فی حدیث المناهی عن ابائه (ع) عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم قال اذا اغتسل احدکم فی فضاء من الارض فلیحاذر علی عورته وقال لایدخل احدکم الحمام الا بمئزد

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 متعمدا ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله الا ان يتوب .

ومنها صحيحة حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال لاينظر الرجل الى عورة اخيه .

و منها قوله صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام ياعلى اياك و دخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه .

و منها رواية عبدالله بن سنان عن ابى 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 الاية 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 ابى يعفور قال سئلت اباعبدالله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته اويصب عليه الماء اويرى هو عورة الناس فقال كان ابى عليه السلام يكره ذلك من كل احد .

وما عن الفقيه عن النبى صلى الله عليه وآله 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 الحمار والقول بان الكراهة الواقعة فى الاخبار يراد منها الحرمة اول الكلام ومنه يظهر ايضا ما فى خبر المناهى و غيره فانه ايضا غير دال على الحرمة كما لايخفى على من تأمل فيه و هذا مضافا الى ما ورد فى تفسير حرمة العورة كما فى رواية حذيفة بن منصور قلت لابى عبدالله عليه السلام شىء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن على المؤمن ان يزل زلة اويتكلم لشىء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره يوما ما .

وصحيحة ابن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن

حرام قال نعم قلت اعنى سفليه قال ليس حيث تذهب انما هواذاعة سره .

ورواية زيد الشحام عن ابى عبدالله عليه السلام فى عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس ان يكشف فيرى منه شيئاً انما هويزرى عليه اويعيبه .

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

قلت ظاهرهذه الاخبار نفى غيرها نعم كان فى قبالها ما ظاهره حرمة النظر الى العورة مثل موثقة حنان قال دخلت انا وابى وعمى وجدى حماما بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل العراق قال واى 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 وآله 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 الدروس (ره) فلامانع فى ذلك الاكونه خلاف المشهور بل الاجماع كما اعترف به (قده) واما بحمل الكراهة على الحرمة وهواولى وانسب بالاية ولسان الاخبار مع كونها موافقة للمشهور بل الاجماع فتدبر .

ثم المراد بالعورة هنا القبل والدبر كما فى مرسلة ابى يحيى الوسطى العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذاسترت القضيب والبيضتين فقدسترت العورة فلاوجه للحرمة فى سواهما فيجوز نظر المماثلين الى سائراجزاء بدن الاخر للاصل .

ولرواية محمد بن حكم ان الفخذ ليس من العورة وعن الفقيه حكاية عن الصادق عليه السلام انه كان يطلى عانته ومايليها ثم يلف ازاره على طرف احليله ويدعوقيم الحمام فيطلى سائر بدنه نعم يظهرمن بعض الاخبار خلافه مثل ما حكى عن قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وما عن الخصال من من انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم .

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

والمشهور خلافه ولذا حكى الاستحباب عن الغنية والوسيلة (و يستحب ستر) تمام (البدن) ايضا اى جلس المتخلى فى موضع لايراه احد تأسيا بالنبى صلى الله عليه وآله والائمة (ع) ولما ورد من الحث عليه ثم الظاهر ان الحرمة مقصورة فى المسلم دون غيره فان غيره بمنزلة الحمار ولولم يكن مماثلا كما دل عليه الاخبار فلايكون ما يوجب المنع الا عموم النبوى المتقدم من نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متعمدا 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 بقائه 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 ولايخفى عليك ان طرح الخبرين بمجرد اعتضاد النبوى بالشهرة فى غاية الاشكال اللهم الا ان يقال ان اعراض الاصحاب عنهما اسقطهما عن الحجية انتهى.

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

وبالجملة ماهو الظاهر من الخبرين وغيرهما ان عدم جواز النظر لاحترام المنظور اليها وحيث لا احترام للكفار وانهم بمنزلة الحمار فلا احترام لهم يوجب الغض عنهم والانصاف ان ذلك مع قطع النظر عما يدل عليه بعيد من مذاق الشرع فاللازم هو الاجتناب والاقتصار بما هو دأب نوعهم على عدم التستر عنه ولايخفى انه لايلزم 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 جملتها 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) وقداختلف فى 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 .

ولايخفى 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 فلدلائل الحرمة التى سنذكرها و سنذكر ايضاً عدم دلالتها على التحريم فيحمل على الكراهة انتهى .

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

وعن سلار بعد الحكم بالحرمة فى الصحارى والفلوات وقدرخص ذلك فى الدور الخ والقائلون بالحرمة استدلوا برواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال فى حديث المناهى اذا دخلتم الغائط فتجتنبوا 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 ولاتستدبرها ولكن شرقوا اوغربوا .

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

وما عن ابن ابى عمير عن عبدالحميد بن ابى العلا اوغيره رفعه قال سئل الحسن بن على عليه السلام ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح

ولاتستدبرها وهذه الاخبار كماعرفت من مدارك وغيره كلها مشتركة فى الضعف الاانها كانت معمولة بها فالعمل جابرة لضعفها جدا الا ان الكلام فى دلالتها اما خبر عبدالله الهاشمى فمضافا الى ان الظاهر منه الكراهة بقرينة السياق مشتمل على ما لايقوله احد وهووجوب التشريق والتغريب فانهما مستحب عندالاكثر بل كل قائل بالتحريم الانادرا لكفاية الانحراف عن القبلة عندهم ولايجب الى حد التشريق والتغريب فهوقرينة على استحباب ترك الاستقبال والاستدبار ايضا واما المرسلة فهى قاصرة سندا و دلالة اما سندا فمرسلة ابن ابى عمير وان كانت بمنزلة المسندة الاانه اذا كان الارسال منه كما فى شرح الدروس وظاهر الخبران الارسال ممن يروى هوعنه واما دلالة فانها ظاهرة فى الكراهة لعدم القول بحرمة استقبال الريح و استدبارها فوحدة السياق موجب لكون استقبال القبلة واستدبارها مكروهة ايضا ٠

ويؤيده بل يدل عليه صحيحه ابن بزيع قال دخلت على ابى الحسن عليه السلام و فى 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 يغفرله فمضافا الى كون ذيلها ظاهرة فى استحباب ترك الاستقبال بلا ريب ولا اشكال ان كونه فى منزله عليه السلام ليس الا فى صورة جواز الاستقبال والا فيحرم بنائه كما انه يجب هدمه لكونه سببا لوقوع المحرم حيث لايمكن الانحراف فى جميع الاحوال لجميع من فى المنزل بل كان بنائه فى منزله عليه السلام موجبا لتوهم جوازه لكل من نظر اليه ويراه بل نفس هذا التوهم كاف لوجوب هدمه ولوبلحاظ كونه فى منزله عليه السلام فانه يكون امرا منكرا جدا لايليق بمن هودونه 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 و غيره من احتمالات اخر كما فى الوسائل وان كان غير بعيد الا انه مضافا الى ان مجرد الاحتمال غير مجد ان اللازم على الامام هوهدمه قلعا لمادة الفساد فهذه الصحيحة نفسها كافيه فى صرف بعض النواهى الواقعة فى حديث المناهى عن ظاهرها و غيرها مثل مرفوعة على بن ابراهيم قال خرج ابوحنيفة من عند ابى عبدالله عليه السلام وابوالحسن

موسى عليه السلام قائم و هو غلام فقال له ابوحنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولاتستقبل القبلة بغائط ولابول وارفع ثوبك وضع حيث شئت وغيرها مما مرمع ان الظاهر منها ايضا هواستحباب الترك والا لزم وجوب اجتناب هذه المواردوحرمة الجلوس فيها مع قطع النظرعن العوارض الخارجة مثل جلوسه فى ملك الغير اوكونه موجبا لايذاء الناس وغيرذلك مع انه خلاف جدا .

وبالجملة لم يظهرمنها اكثرمن الكراهة مضافا الى موافقتها للاصل الا ان الاجتناب احوط و اولى بلاكلام بل يكون مخالفة المشهور فى غاية الاشكال مضافا الى ظهور بعضها فى الحرمة كمرسلة الفقيه وحديث المناهى المتقدمين وما عن نوادر الراوندى نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للقبلة وما عن العلل واذا ارادالبول اوالغائط فلايجوزله ان يستقبل القبلة بقبل ولادبر وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة الان اعتضادها بالشهرة المحققة موجب لانجبارها فالعمل على المشهور متعين (و يستوى فى ذلك الحكم الصحارى والابنية) سواء قلنا بالحرمة ام بالكراهة لاطلاق الاخبار والتفصيل بينهما بالحرمة اوالكراهة فى الصحارى دون الابنية غيرظاهرمن الدليل سوى توهم صحيحة ابن بزيع الظاهرة فى جوازه فى الدار بعد عدم خصوصية للدار بل الخصوصية لوكانت انما هى للابنية وفيها تأمل مضافا الى ماعرفت سابقا (ويجب الانحراف) بناء على الحرمة كما عرفت قوتها (فى موضع قد بنى على ذلك) وهنا فروع .

الاول ان المرادبالاستقبال والاستدبار المنهيان ان يكون مقاديم البدن اليها فيحرم ولو انحرفت العورة عنها و قد يستظهر من المقداد فى التنقيح ان المحرم هوالاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن فمن بال مستقبلا مع انحراف العورة عنها لم يفعل محرما .

وفيه ان الظاهرمن الاخبار كون الحرمة متعلقة بمن كان فى حال البول والغائط مستقبل القبلة وهوحاصل حتى مع انحراف العورة وان كان الظاهر من قوله و فرجه باد للقبلة اوقوله صلى الله عليه وآله نهى استقبال القبلة ببول او غائط هو ما ذكره الا انه لاجل

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

الثانى ان الاستقبال والاستدبار معلوم للقائم والقاعد بخلاف غيرهما فانه قد يختلف فحينئذ يكون المرجع فيها الى العرف ففى المستلقى تكون بحيث يقع باطن قدميه اليها كالمحتضر والمكبوب رأسه والمضطجع بحيث وقع رأسه فى المشرق ورجليه فى 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 تعم حاله و ربما يؤيد الثانى رواية عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام قال قلت له الرجل يريدان يستنجى كيف يقعد قال كما يقعد للغائط فان الظاهر من السؤال هو السؤال عن كيفية لها مدخلية فى الحكم وليس الا الاستقبال والاستدبار واما الكيفيات الاخر التى لامدخلية لها فلامعنى للسؤال عنها مع ان مناط التحريم و هو الهتك موجود فى الجملة مضافا الى استصحاب الحرمة على القول بجريانه فى الشك فى المقتضى ايضا .

الرابع ان الحكم مختص بحال التمكن والاختيار فترتفع الحرمة عند العجز والاضطرار .

الخامس اذا قلنا بالحرمة فمع عدم العلم بالقبلة عينا اوجهة يجب عليه الاجتهاد فى تحصيلها مقدمة فان حصل العلم او الظن والافان اشتبهت بين جهتين او جهات معينة يجب عليه ترك الحدث وتأخيره 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 ويدل عليه النص الوارد فى غير المقام كالوارد فى انائين المشتبهين نعم لو اشتبهت بين جهات كثيرة بحيث كل نقطة تفرض احتملت كونها قبلة لم تجب الموافقة لانه من الشبهة الغير المحصورة التى دل الدليل على عدم وجوب الاحتياط فيها كما هو كذلك اذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل ابتلائه فلا تجب الموافقة القطعية فعليه لابأس بالجلوس مطلقا فانه لم يبتل الا بجهة واحدة .

السادس لودار الامر بين الجلوس مستقبلا اومستدبرا قدم الثانى فان احترام القبلة اولى من استدبارها .

السابع لوتعارض تركهما بنظر الناظر المحترم قدم مراعات عدم النظر (الثانى) من احكام الخلوة (فى الاستنجاء) استفعال من النجو قيل هو مايخرج من البطن او الغائط وقيل غيرذلك وهوفى الاصطلاح عبارة عن تطهير مخرج البول والغائط (ويجب غسل موضع البول بالماء) وفى (هر) للاصل والاجماع محصلا ومنقولا والسنة التى كادت تكون متواترة وفى الحدائق اجماعا فتوى ورواية وفى المدارك اجمع علمائنا كافة على وجوب غسل مخرج البول بالماء وفى طهارة الشيخ لاخلاف فيه وفى التذكرة ذهب اليه علمائنا اجمع الى ان قال و ذهب الجمهور الى الاكتفاء فيه بالاحجار مع عدم التعدى الخ وفى المعتبر واما تعيين الماء لازالته فعليه اتفاق علمائنا خلافا للجمهور فانهم اجازوا الاستجمار ما لم يتعد المخرج الخ .

وتدل عليه روايات :

منها خبر بريدبن معاوية بضم الباء وفتح الراء كما فى الخلاصة عن ابى جعفر عليه السلام انه قال يجزى من الغائط المسح بالاحجار ولايجزى من البول الا الماء .

و منها صحيحة زرارة و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة اما البول فلابد من غسله .

و منها صحيحة عمروبن ابى نصر قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى ان استنجى ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولاتعد وضوئك .

وصحيحة ابن اذينه قال ذكر ابومريم الانصارى ان الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابى عبدالله عليه السلام فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولايعيد وضوئه .

و منها صحيحة جميل بن درّاج عن ابى عبدالله عليه السلام قال اذا انقطع درة البول فصب الماء ولا تعارضها رواية سماعة قال قلت لابى الحسن موسى عليه السلام انى ابول ثم اتمسح بالاحجار فيجيء منى البلل ما يفسد سراويلى قال ليس به بأس وموثقة حنان

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

وخبر حكم بن حكيم الصيرفى الذى تقدم سابقا قال قلت للصادق عليه السلام ابول فلا اصيب الماء و قد اصاب يدى شيء من البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدى فامسح وجهى اوبعض جسدى اويصيب ثوبى قال لابأس اما الاولى فلان السؤال من حيث وقوع البلل بالسراويل لوخلى وطبعه مع قطع النظر عن الصلوة فيها ومن المعلوم انه امرجائز كما احتمله الشيخ واما الثانية فلان ظاهرها كون لزوم الماء فى تطهير مخرج البول امرامر كوزا فى اذهان العرف وان السائل يعلم ذلك ايضا وحيث لم يقدر على الماء اشتد عليه الامرفاجاب عليه السلام بانه بعد البول والاستبراء امسح موضع الطاهر من ذكرك بريقك حتى يكون ذلك موجبا لعدم اليقين بخروج البول ان احسست الرطوبة و احتمل كونها من ريقك كما افيد فكانه علمه عليه السلام حيلة شرعية فالسؤال والجواب بعد ظهور لزوم الماء فى تطهير البول خارجان عن المقام .

ومنه يظهر الجواب عن الثالثة فانها لاتخلو من اشعار بلزوم غسله بالماء و ان السائل ايضا عالم بذلك فسئل 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 بمفادها هذا مع احتمال كون صدورها وامثالها للتقية لكونها موافقة للعامة كما عرفت من عبارة التذكرة والمعتبر .

تنبيه قد استدل بمثل هذه الاخبار فى الوافى بان المتنجس لا يكون منجسا بل المنجس انما هوعين النجاسة مضافا الىعدم الاحتياج الى دليل فى ذلك بل عدم الدليل على وجوب غسل الموضع دليل على العدم اذ لا تكليف الابعد 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 اولا وعليه لاوجه للاعراض فلا بعد فيما افاد فلو لا مخافة مخالفة الاجماع لامكن الاخذ بمفادها فتأمل اللهم الا ان يرده بان الخبرين معارضان بصحيحة عيص بن القاسم قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره وفخذيه فالقول بالسراية لايخلو عن قوة وكيف كان فعند دخول الوقت يجب ان يغسل مخرج البول بالماء (ولايجزى غيره) للصلوة مع القدرة عليه واما اذا عجز عنه فلا اشكال فى 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 فى المعتبر اذا لم يجد الماء لغسل المخرج اوتعذر استعماله لمانع كالجرح اجزأ مسحه بما يزيل عين النجاسة كالحجر والخزف والكرسف وشبهه ولان ازالة عين النجاسة و اثرها واجبة فان تعذر ازالتهما تعين ازالة العين وحكى ان هذا القول مشهور وقد استدلوا له بامور منها المراسيل المعروفة المستندة للقواعد الثلاث المتمسكة بها فى ابواب الفقه وهى ان الميسور لايسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما لايدرك كله لايترك كله فان الواجب كما فى المعتبر ازالة العين والاثر وهو الكل والمعسور وغير المقدور وبه لايسقط الكل والميسور والمقدور وعليه لايرد عليه ان مورد هذه القواعد ما اذا كان الشيء ذا افراد اواجزاء فان المقام من مصاديقها اللهم الان يقال ان الواجب هو الغسل الذى عبارة عن التطهير وهو بسيط لاجزء له ولانسلم كون الغسل يتضمن شيئين ازالة العين والاثر فان ازالة الاثر من لوازم الغسل فلايكون داخلا فى المأمور به اوهى المأمور به والغسل من مقدماته فلا يكون ذا افراد اء اجزاء فلا مورد لهذه القواعد الثلاث كما فى الجواهر وهو حسن نعم قد يقال ان قاعدة الميسور جارية من حيث ان التطهير الذى هو النظافة ذو مراتب فالمرتبة العليا منه ازالة العين والاثر والمرتبة الادنى ازالة العين فقط فلافرق عند العرف بين كون مجريها ذا اجزاء اومراتب فاذا عسرت مرتبة العليا لاتسقط

لاجلها الادنى لانها ميسور .

ولكن الانصاف عدم الفرق حينئذ بين القواعد الثلاث اما قاعدة الاستطاعة فواضحة واما قاعدة الكل فنعم العليا بضرب من التأويل والمسامحة فتأمل واستدل له ايضا بخبر زرارة و محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن طهور المرأة فى النفاس اذاطهرت وكانت لاتستطيع ان تستنجى بالماء انها ان استنجت اعتقرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج و تنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقى من داخل بقطن اوخرقة .

وخبر عبدالله بن بكير عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يبول ولايكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكى .

وفيه مالايخفى فان ظاهر الاول وجوب غسل ظاهر الفرج والباطن لا يكون داخلا فى محل البحث كما افيد فهو دال على وجوب ازالة ما كان خارجا عن محل البحث مضافا الى انه مثبت للحكم الضررى المنفى بادلة الضرر واما الثانى فانه من الممكن تنزيل اليابس بمنزلة الزكى فى عدم كونه موجبا للسراية فكما ان الزكى اذا لاقى شيئا لايسرى اليه النجاسة فكذلك النجس اليابس غاية الامر فى الزكى لعدم المقتضى وفى اليابس النجس لوجود المانع وهو اليبوسة الا ان الانصاف ان هذا المعنى خلاف الظاهر فالاولى حمله 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 اوالكلى اوالمرتبة الشديدة الا انه بعناوينها الثانوية اى الميسورية والجزئية و كونه مما يستطاع فلا اشكال فى كفايتها فى اثبات الامر بها هذا مضافا الى اشعار ما دل على وجوب تغيير القطنة والخرقة على المستحاضة الكثيرة اوالمتوسطة والى كون عدم زوال العين موجبا لازدياد النجاسة وتعديها الى المواضع الطاهرة كما فى (هر) (واقل ما يجزى) فى ازالة البول (مثلا ما على المخرج) والاصل فيه خبر نشيط بن صالح عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته

كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من البلل والمقصود من البلل 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 غالبة على النجاسة قال فى ك هذه العبارة مجملة وفى المسالك و قد اختلف فى معناه والاولى ان يراد به الكناية عن وجوب الغسل من البول مرتين فيعتبر حينئذ الفصل بين الغسلتين لتحقق 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 بمثليها اه .

ولا يخفى انه لا اجمال فى العبارة بل هى ظاهرة فى كون اقل ما يجزى فى غسل البول كون الماء ضعفى البول من دون نظرلها الى لزوم التعدد بل العبارة ناظرة الى ان المطهر بمجرد غلبته على النجاسة كاف فى حصول الطهارة ولا يحتاج الى كثرة الماء سواء اشترط التعدد ام لا فانه فى صورة اشتراط 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 بداهة ان الغلبة لو اشترطت كانت فى غسلة واحدة .

وبالجملة ظاهر العبارة المأخوذة من الخبر هو الكناية عن قلة ما يستعمل فى الغسل مع اشتراط صدق الغسل عرفا وبدونه غير مجد ولو كان اكثر من مثليه فصدق الغسل مما لابد منه فيه و لذا حكى عن الحلى ان اقل ما يجزى 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 و صاحب الحدائق بل و مصباح 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 ينفعل بمجرد الملاقاة مع القطرة فضلا عن ان يطهره فالغلبة على النجس لازم قطعا كما يكون فى اخبار الباب ما يظهرمنه ذلك وهو قوله لان الماء اكثر و من ذلك يظهر فساد ما افاده الشيخ فى الطهارة قال فيها والانصاف ان الرواية لاينبغى طرحها من جهة السند ولايستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالبا على الحشفة لامجرد البلل للقطع بعدم تحقق الغسل المعتبر اجماعا بمثليه ولااربعة امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل به اقل الغسل والجريان قطعا و حينئذ فحمل الرواية على التعبد بوجوب الزائد عما يتحقق به اقل الغسل فى غسلة واحدة من البعيد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدمه فتعين ارادة الغسلتين من المثلين انتهى .

وذلك لان قوله الا بارادة القطرة وان كان حقاً الان قوله يحصل به اقل الغسل والجريان قطعا 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 قاهرية المطهر .

وبالجملة لولاتصريح الرواية لقلنا بعدم كفاية القطرتين فى ذلك بل ولافى صدق الغسل الا انه معها لا مجال لانكاره و انها تحمل على اقل مـا يتحقق به الغسل ولذا لوغسل بازيد من مثليه بكثير لايضر بل كان اولى واحسن وعليه لايكون معارضة بينها و بين روايتـه الاخرى عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام قال يجزى من البول ان تغسله بمثلـه فان الظاهر عود الضمير فى مثله الى البول الخارج منه لا الى القطرة المتخلفة على رأس الحشفة حتى عارضها الاولى فهى ناظرة الى حد اكثر الغسل والمستفاد من روايتيه هولزوم الغسل بالماء مرة واحدة الان اقل ما يستعمل من الماء مثلا ما على الحشفة واكثره بقدرما خرج منه البول متعارفا ويؤيدهما موثقة يونس بن يعقوب قلت لابى 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 فى مقام البيان كى يؤخذ باطلاق الغسل .

قلت ان الجواب من حيث الوضوء لمن جاء عن البول اوالغائط فلابد من كون الجواب بحيث يعمهما ويؤيده الامر بغسل البول دون الغائط فانه لم يلزم فيه ازيد من ذهاب العين مع انه ﷺ فى مقام الجواب بيّن ما لم يكن له دخلا فى الحكم و هو الغسل مرتين فى الوضوء فكيف يمكن اهمال بيان المرتين اذا كانت لازمة فى الاستنجاء من البول مع انه ﷺ فى مقام البيان فتأمل .

وبالجملة لامعارضة بين روايتيه وانهما بصدد بيان الحدين .

وقد يجمع بنحو اخر وهو ارجاع الضمير فى 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 فلامنافاة بينهما .

وبالجملة المقصود من المثل هوالقلة ولا بأس به فى مقام الجمع و قد يستدل على الدفعة بحسنة ابن المغيرة قال قلت له هل للاستنجاء حد قال لاحتى ينقى مائمة بناء على شمول الاستنجاء للبول ايضا ان لم نقل بان ذيلها وهوقوله قلت فانه ينقى مائمة و يبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها قرينة على انصرافها عن البول نعم لا يبعد الاستدلال على الدفعتين بالاخبار الدالة على صب الماء مرتين اذا اصاب البول الثوب اوالبدن كما مر بعضها ويأتى جميعها انشاءالله .

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

نعم لولم يرد فى باب الاستنجاء بخصوصه شيء من الاخبار لصح التعدى عن موردها وقلنا بشمولها للمقام لوحدة الملاك وعدم الفرق بين البول الخارج من البدن اوالواصل اليه والفرض ورود الاخبار فيه فحينئذ لوفرض لها عموم لزم تخصيصها بها نعم قد يأبى عنه بعض الاخبار لعموم العلة الجارية فى المقام كرواية الحسين بن ابى العلا

قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هوماء الخ .

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

ولكن الظاهران التعليل مسوق لبيان السهولة وهى لاتلائم مع المرتين وانما تناسب المرة بل يلزم منه التعدد فى سائر النجاسات بطريق اولى وهوبعيد فى الغاية اللهم الان تكون العلة ناظرة الى عدم لزوم الدلك فيستقيم التعليل وانه لايلزم الدلك والعصر لانه ماء بخلاف غيره من النجاسات وحينئذ لايلزم التعدى منه الى المقام فان الفرض انه كانت العلة للدلك فيتعدى من هذه الجهة لامن حيث المرتين .

و يمكن 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 لااشكال فى امكان التعددى بل لزومه فتأمل .

ان قلت ان خبر نشيط كان ناظرا الى مقدار ما يجزى من الماء فلا يكون ناظرا الى المرة او المرتين فلابد 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 بالمرة 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 ابى جعفر عليه السلام ثم لافرق فى ذلك بين الرجل والمرأة والخنثى .

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

ظاهر (مخرج الغائط بالماء) دون الباطن لصحيحة ابراهيم بن ابى محمود عن الرضا عليه السلام فى الاستنجاء يغسل ماظهرمنه على الشرج ولايدخل الانملة و قوله عليه السلام فى ذيل رواية عمار انما عليه ان يغسل ماظهرمنه وليس عليه ان يغسل باطنه وانما يجب

الغسل اذا تلوث بالنجاسة والا فلاكماخرجت بعرةيابسة لان الاصل برائة الذمة عن الوجوب ولان الطهارة تحصل بالنقاء كقوله عليه السلام لاحتى ينقى مائمة وهوحاصل 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 لاعين منه فى الاخبار ولااثر وانما وقع فى كلام العلماء فحكى التصريح بوجوبه عن المقنعة والتذكرة والوسيلة والسرائر و قد اختلف فى معناه فقيل بانه لون وقيل ريح وقيل اجزاء صغار اما الاول فلاوجه له اصلا الا توهم كونه كاشفا عن بقاء اجزاء العين فانه عرض لايمكن قيامه بنفسه ولا انتقاله من موضوع الى موضوع فلابد وان يكون له محل يقوم به وهوالاجزاء الصغار من عين النجس فيجب زواله .

وفيه انه وان كان اللون فى الحقيقة من مراتب وجود ذيه و شئونه و انه ليس الا مرتبة ضعيفة من وجوده الا انه عند اهل العرف ليس كذلك اذ ليس بنائهم على التدقيق فلابأس ببقائه عندهم .

و يؤيده قول الكاظم عليه السلام لام ولد ابيه لما غسلت ثوبها من دم الحيض ولم يذهب اثره اصبغيه بمشق وهوبالكسرطين احمر وقوله صلى الله عليه وآله فى الدم لايضراثره هذا مضافا الى ان بقاء اللون فى المقام امـا لم يتفق اولا سبيل لاحرازه 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 ولابأس به .

وبالجملة ان امر الريح بالنسبة الى الغسل والاستجمار مختلف فانه فى الاول لايبقى وفى الثانى لايضر وذلك لان حصول الطهارة للمحل مختلف غسلا و استجمارا حيث انـه فى الاول تحصل اذا زالت العين حتى اجزائها الصغار و فى الثانى تحصل بمجرد زوال معظمها واما الثالث اى الاجزاء الصغار فزوالها فى الغسل بالماء وان كان مما لابد 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 لايجب الازوال العين وهوفى الغسل ليس الا بزوال جميع الاجزاء وفى الاستجمار ليس الابزوال معظم الاجزاء

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

قلت هل الاستنجاء حد قال لاينقى اوحتى ينقى مائمة على اختلاف النسخ قلت ينقى مائمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها (واذا تعدى) الغائط (المخرج لم يجز الاالماء) وفى المعتبر هومذهب اهل العلم وفى التذكرة الغائط ان تعدى المخرج وجب فيه الغسل بالماء اجماعا ولولا هذه الاجماعات لامكن الاخذ باطلاق اخبار الاستجمار مثل صحيحة زرارة ويجزيك 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 لايعتاد وصولها اليه ولايصدق على ازالتها اسم الاستنجاء .

و فى 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 لايعتاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء كما ذكره صاحب المدارك فان الدليل يساعد عليه الى ان قال ولايخفى ان الاخبار الدالة على الاكتفاء بالاحجار مطلقة من غير تفصيل بالمتعدى وغيره فان لم يكن اجماع على الحكم المذكور كان للتأمل مجال نعم لوفسر التعدى بذلك المعنى الاخر صح بلاريب انتهى .

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

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

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

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

اقول الظاهر ورود الاشكال عليهم اذ مضافا الى عموم ادلة الاحجار لوقلنا بعدم الكفاية فى صورة التعدى بالمعنى المذكور لزم منه عدم صحة تشريع الاحجار اذ التعدى بمعنى حواشى الدبر امر غالبىّ بل لايخلو 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 فى المدارك و يكون فاحشا بمثابة لايصدق 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 فى تشريعه الا رفاق ورفع الحرج والضيق وليس الا اذا كان كذلك غالبا ومعه كان الامر بالعكس اللهم الا ان لايكون مرادهم ما هوالظاهر من عباراتهم كما ارجع عباراتهم صاحب الجواهر الى ما يمكن معه التشريع والصحة و ان كان بعيدا فى الغاية فكيف يكون قولهم حواشى الدبر قابلا للتوجيه و مأولا الى التجاوز الى حد الغير المعتاد ولعله المراد من الخبر العامى المروى فى المعتبر عن الجمهور عن على عليه السلام يكفى احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة ومن المعلوم ان محل العادة هوحواشى الدبر فيكتفى بالاحجار اذا لم يتجاوز عن حواشى الدبر و ان بلغ الحواشى و تلوث اطرافه .

وبالجملة ان ما فى المدارك حسن جدا (و اذا لم يتعدّ) 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 صحيحتى زرارة .

(و) مع ذلك كان الاستنجاء (بالماء افضل) للاجماع المنقول عن كشف اللثام ولقول النبى صلى الله عليه وآله 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 بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم فامر رسول الله صلى الله عليه وآله وصنعه فانزل الله تعالى فى كتابه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وعن هشام بن حكم عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا معشر الانصار ان الله قد احسن الثناء عليكم فما ذا تصنعون قالوا نستنجى بالماء .

(والجمع) بينهما (اكمل) لما ورد عن الجمهور عن على عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار و لما فى المرسلة عن ابى عبدالله عليه السلام قال جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء (ولايجزى اقل من ثلاثة احجار) حصل النقاء بالاقل اولا والثانى واضح واما الاول فلعدم تحقق ما امر به وعدم حصول السبب فان المطهر هو الثلاثة بمقتضى الروايات الواردة فى الباب المتقدمة بعضها ولان بها جرت السنة كما فى الصحيحة المتقدمة ولخصوص اخبار واردة عن العامة مثل ما عن سلمان قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نستنجى باقل من ثلاثة احجار وفى بعضها لا يكفى احدكم دون ثلاثة احجار و فى ثالث لايستنجى احدكم بدون ثلاثة احجار وبها يقيد بعض المطلقات مثل قوله عليه السلام يغسل ذكره ويذهب الغائط كما مر و قوله عليه السلام فى رواية العجلى يجزى من الغائط المسح بالاحجار مضافا الى امكان القول بانه اقل الجمع نعم قد يتوهم التنافى بينها وبين ماينفى 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 و فى مثله ينقى المحل غالبا بالثلاثة فلامفهوم له بحيث ينافى الاقل منها فلايصح حمل المطلقات عليه نعم مجرد ذلك لايثبت كفاية الاقل فى قبال استصحاب النجاسة فيحتاج الى دلالة دليل

عليه فالعمدة هو التكلم فى الحسنة المتقدمة النافية للحد و ان نفيه هل يعم المقام اولا ولقد اصر على اختصاصها بالماء شيخنا الاعظم فى 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 فى ذلك الازمنة المتأخرة عن زمن الصحابة والتابعين ولان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التى هى صفة المحل لكن استناده هنا الى ما فى المحل قرينة على ارادة الازالة و عموم الموصول يقتضى ظهوره فى زوال جميع ما فى المحل حتى الاثر الذى هو من الاجزاء وذلك لايكون الا فى الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المسئول عنه هوالباقى فى المحل بشهادة وجوده فى اليد والا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا فى الغسل اذ مع المسح لا يوجد فى اليد شيء و لان المراد من النقاء اما زوال العين و اما زوال الاثر فعلى الاول لايصح تحديد الاستنجاء به وعلى الثانى لايصح تحديد الاستجمار به فتعين ارادة احدهما وليس الا الاستنجاء بالماء .

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

واما لان وجود الريح فى المحل بعد الاستجمار لايعلم الا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة وهى اولى بالسؤال عن انها تقدح فى الطهارة ام لا من الريح وحينئذ فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذى لايبقى معه فى بعض الاوقات الا الريح بشهادة الريح الموجود فى اليد .

وفيه مواقع للنظر اما غلبة وجوده بالماء فمضافا الى انه اول الكلام فى تلك الازمنة وتلك الامكنة التى كان الماء فيها فى غاية القلة ان مجرد غلبة الوجود لايوجب انصراف عموم الخبر الى بعض افراده ما لم يكن موجبا لانس الذهن و لذا تمسك الشيخ فى المبسوط بهذا العموم على صحة الاستنجاء بالجلود قال فيه واما الاستنجاء بالجلود الطاهرة وكل جسم مزيل للنجاسة فانه للخبر الذى قال فيه ينقى ماثمة وهوعام فى كلما ينقى الا ما استثنيناه مما له حرمة انتهى .

و اما استناد النقاء الى ما فى المحل فان المفهوم من قوله ﷺ لا حتى ينقى ماثمة ان المطلوب هو النقاء العرفى والموصول لايقتضى ازيد من ان اللازم هو زوال جميع ما فى المحل عرفا لاعقلا وهو حاصل بكليهما فان زوال جميع الاجزاء بالماء عندهم بنحو وبالاحجار 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 لاتبقى مع الغسل الاندرة وما يمكن بقائه هو فى الاستجمار وليس مراد السائل الاالسؤال عن ان مجرد بقاء الريح فى المحل يضر بعد الاستجمار لكونه ناشئا عن اجزاء الغائط اولا وهذا بخلاف الغسل لعدم بقائه غالبا بل على فرض بقائه 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 المراد بقوله اما زوال الاثر هو زوال العين والاثر معا و كذا المراد بقوله لايصح تحديد الاستنجاء به بان الاستنجاء هو زوال العين وتحديده بالنقاء الذى عبارة عن زوال العين ايضا تحديد للشىء بنفسه فان المعنى حينئذ ان حد زوال العين زوال العين ان ذلك مما لايكاد توهمه من احد لان السائل الذى هو من اهل العرف قد علم بان نقاء العين عرفا مما لابد منه فى حصول الطهارة فالمقصود بالسؤال ليس الا السؤال عما يحصل به الطهارة وانه هل يحتاج الى التعدد كاصابة البول بالجسد اولا بعد العلم بانه اذا لم يتحقق النقاء لم يحصل الطهارة بالقطع فانه بديهى بل ضرورى لعدم الفرق فى عدم حصول الطهارة بين عدم زوالها رأسا و بين زوال بعض منها فالذى يمكن ان يجهله السائل هو ان مجرد زوال العين يكفى فى حصول الطهارة ام لابد من التعدد غسلا كان اواستجمارا والفرض انه ﷺ 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 يطهر فالذى يمكن ان يجهله هو ان نقاء ما فى المحل كاف فى الطهارة اولابل بعد الزوال لزم تعدد

الغسل ان كان بالماء اواستعمال الثانى اوالثالث ان كان بالاحجار ولو حصل النقاء بالحجر الاول وما ذكرناه سابقا فى مقام الجواب عن النقض من ان المطهر هوالحجر الثالث انما هوعلى مذهب المشهور وتسليم كون اللازم فى حصول الطهارة هواستعمال الثالث بخلاف المقام فانه فى 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 بوجوب التكميل الى الثلاثة تعبداً كما ترى قال فى الخلاف مسئلة حد الاستنجاء ان ينقى الموضع من النجاسة سواء كان بالاحجار او بالماء فان نقى بدون الثلاثة استعمل الثلاثة سنة فان لم ينق بالثلاثة استعمل ما زاد عليه حتى ينقى وبه قال الشافعى وقال مالك وداود الاستنجاء يتعلق بالانقاء ولم يعتبر العدد الخ .

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

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

وخبر يونس بن يعقوب الى ان قال مضافا الى مطلقات المسح والاستنجاء اذمعنى الاستنجاء غسل محل النجوا ومسحه وعن القاموس ان النجو ما يخرج من البطن من ريح اوغائط واستنجى اى غسل بالماء اومسح بالحجر وعن الجوهرى استنجى اى غسل موضع النجوا ومسحه مضافا الى استبعاد وجوب الامرار تعبدا من غير فائدة اصلا ثم ردّ (قده) ظهور خبر النقاء فى الماء ثم قال بل سؤاله عن الريح كاد يكون ظاهرا فى الاستنجاء بالحجر لعدم بقاء الريح غالبا فى الاستنجاء بالماء ثم ردّ ظهور خبر يونس

فى الاستنجاء بالماء الى اخر كلامه وممن ذهب الى ظهورها فى الاستنجاء بالماء هوالشيخ فى الطهارة ايضاً فقال بعد العبارة .

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

وفيه ما لايخفى فان السؤال عن الوضوء لايظهرمنه كون مورده الاستنجاء بالماء واستهجان ذكرالدبر مع الغض عن النقض بذكر الذكر لايوجب ترك ذكره لامكان التعبيرعنه بنحولايكون مستهجنا كان يقول يغسل موضعهما اوذكره والشرج او فرجيه 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 ولوبالحجرالواحد .

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 فيتنزّل الروايتان على مالاينافى الثلاثة دون العكس لان مجرداحتمال كون القيد موردالغالب لايوجب لرفع اليد عنه والتمسك بالاطلاق لعدم جوازاهمال الخصوصية وذلك لان مع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بالمقيد ومعه لا يصلح للتقييد مضافا الى عدم صحة هذا الاحتمال فى طرف الاطلاق والعموم فتدبر والحاصل انه اذا حصل النقاء بالاقل اما ان تحصل الطهارة مطلقا اولا كذلك اوتحصل بقدر ما استعمل والاول هو المطلوب والثانى خلاف الحسنة والثالث مستلزم لكونها مركبة قابلة للتوزيع اللهم الاان يكون استعمال الباقى واجبا تعبدا فتأمل .

(و) مما يؤيد ما ذكرنا انه وقع النزاع فى انه هل (يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة) اولا بل يكفى التوزيع بان يمر بعض كل حجر او كله على بعض الموضع كما اذا قسم المخرج على ثلاثة اقسام و استعمل كل من الاحجار الثلاثة فى قسم منه مقتضى الروايات المطلقة والمقيدة هو الثانى لشمول قوله يجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار لما اذا قسم الثلاثة على المخرج قال فى المعتبر كيف حصل الانقاء بالثلاثة جازو ولواستعمل كل حجر فى جزء والافضل مسح المحل كله بكل جزء وبه قال الشيخ فى (ط) لان امتثال الامر بالاستنجاء بالثلاثة متحقق على التقديرين الخ .

قال فى المدارك بل الاصل ما اختاره فى المعتبر من اجزاء التوزيع بمعنى ان يمسح ببعض ادوات الاستنجاء بعض محل النجاسة وببعض اخر بعضا اخر مع حصول النقاء المعتبر اذ لادليل على وجوب استيعاب المحل كله بجميع المسحات انتهى .

وعن الذخيرة هوالمعروف من مذهب الاصحاب وفى الجواهر بعد قول المصنف ويجب امرار كل حجر الخ لكن المشهور خلافه بل لم اعثر على موافق له صريح سوى بعض متأخر المتأخرين وقدصرح بالاجتزاء فى المبسوط والمعتبر والمنتهى والتحرير والتذكرة والقواعد والمدارك والذخيرة وعن الجامع ونهاية الاحكام والذكرى والدروس والبيان وشارح الدروس الخ .

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

فالنتيجة واحدة والفرق بينهما ما افاده فى الجواب ومجرده غير مجد فى دفع الاشكال اللهم الا ان يقال بان الظاهر المتبادر من قوله يكفى احدكم ثلاثة احجار هو امرار كل واحد منها على تمام الموضع فالانصاف انه كذلك ولا مناص عنه لوقلنا

بلزوم استعمال الثانى والثالث ولومع حصول النقاء الا ان الشأن فى لزومه وكيف كان ففى 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 فلابد من الزيادة حتى ينقى) بلا خلاف فى ذلك (ولونقى بدونها اكملها وجوبا) عند المصنف ومن قال بمقالته واستحبابا على المختار (ولا يكفى استعمال الحجر الواحد من ثلاث جهات) بناء على وجوب التثليث للاصل و لظهور الثلاثة فى 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 هوالازالة مكررة وهى حاصلة قطعا وعن المختلف واى عاقل يفرق بين الحجر متصلا بغيره ومنفصلا ولقوله ﷺ اذاجلس احدكم لحاجة فليتمسح ثلاث مسحات و ردّه فى المدارك بما لايخلوعن تأمل بل منع وممن اصر على خلافه المحقق الهمدانى فى مصباح الفقيه فقال بعد عبارة المصنف لايكفى الخ .

ضرورة ان الواحد لا يكون ثلثا و قيل يكفى لاعتبارات ضعيفة عمدتها دعوى القطع بعدم مدخلية صفة الانفصال فى التطهير وانما المناط تعدد المسحات والعهدة على مدعيه ليت شعرى كيف يحصل القطع بذلك مع معروفية الخلاف فى المسئلة التعبدية الخ .

وكانه اخذ العبارة من الشيخ فى الطهارة وما ابعد مابينهما 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 بمثابة من الوضوح لايحتاج الى تطويل ازيد من ذلك فانه بلاطائل ولذا كان جواز الاستنجاء بخرقة واحدة واسعة بحيث يمكن الاستنجاء به ثلاث مرات عندالمانعين بكفاية ذى الشعب من المسلمات وما الفرق بينه وبين حجر كبير يمكن الاستنجاء بجهاته ثلاث مرات وما الفرق بينه وبين صغيره فالظاهر انه لااشكال فيه بعد التأمل فى كلمات اهل العصمة فان المتأمل فيها يعلم بان مرادهم من

هذه الروايات ليس مجرد التعبد بل المراد هو نقاء المحل كى يكون الناس به فى سعة وخرجوا بذلك عن الضيق والحرج فيفهم ان المقصود من ثلاثة احجار ثلاثة مسحات كما مر فى النبوى ﷺ ولذا قال فى المعتبر.

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

وفيه انه لوسلم ذلك فلاينفع بحال الخصم اذالاخبار مختلفة ففى بعضها ثبوتها كقوله جرت السنة بثلاثة احجار و فى بعضها عدمها فلابد من رفع اليد عن ظهور احدهما بالاخر ولاترجيح للانفصال بعد العلم بكون المناط هوقلع النجاسة بكل شىء عدا ما استثنى ولذا صح التعدى من الاحجار الى كل جسم مضافا الى ثبوت القرينة على ان المراد هوالمسح كقوله يتمسح ثلاث مسحات.

نعم لوقلنا باشتراط كون الحجر بكرا فى قبال الطهارة والفرض اشتراط الثلاثة وان نقى بالاقل كان لازمه عدم الجواز فانه بالمسحة الاولى خرج عن البكرية الا انه اول الكلام كما يأتى مع امكان ان يقال ان الخروج عنها بالجهة المماسة على المحل غيرملازم للخروج مع جهة اخرى فتأمل والحاصل لايستفاد من الاحجار الاالمسحات فالمراد ثلاث مسحات وهوحاصل فى ذى الجهات ولذا صح التعدى منه الى كل جسم مع عدم دليل سوى الاحجار (ولايستعمل الحجر المستعمل) فى الاستنجاء مزيلا كان اولا كما كان مستعملا بعدالازالة غسل بعدالاستعمال اولا واستدل عليه بالاصل والمرسل عن الصادق ﷺ جرت السنة فى الاستنجاء بثلاثة احجار ابكارا.

وفيه انه غيرصالح لتقييد الاخبار الكثيرة المطلقة مع احتمال كونه وارد امورد الغالب ومما يؤيد العدم ان شيوع الاستجمار عندالناس بمثابة يزعمون الاستنجاء بالماء امرا منكرا حتى خاف من استنجى بوما بالماء حين احضره النبى ﷺ للبشارة من ان يخوفه به ولازمه كون اكثر الاحجار مستعملا و مع هذه الكثرة و كون الحكم محل ابتلاء

الجميع لم يرد فى اخباره منها عين ولااثرسواه ولم يسئل احد منه ولعله لذلك يمكن ان يكون المقصود من لفظ الابكار الواقع فى المرسل هو الاطهار فالبكرية كناية عن الطهارة فانه لولم يكن بكرا بل مستعملا صار نجسا و عدم حصول الطهارة مع حجر النجس امر مسلم فحينئذ اذا استعمل فغسل صح معه الاستنجاء قال فى المعتبر واذا غسل الحجر المستعمل بالماء اواصابته نجاسة مايعة فجففته الشمس قال فى (ط) يجوز الاستجمار به وهوحسن انتهى .

وعن المصابيح ولوطهر المتنجس بالاستنجاء اوغيره جاز استعماله اجماعا وعن المنتهى يجوز استعمال كل جامد طاهر الخ .

ومن المحتمل ان يكون مقصودالاصحاب من المستعمل هوالنجس كما احتمله فى الجواهر قال فى المعتبر واما الحجر المستعمل فمرادنا بالمنع الاستنجاء بموضع النجاسة منه و اما لوكسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لوازيلت النجاسة بغسل اوغيره .

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

فالظاهر عدم الاشكال فيه وان حكى فى الجواهر عن كشف الغطاء عدم جوازه وان غسل (ولا الاعياق النجسة) اجماعا منقولامستفيضا بل متواترا كما فى مصباح الفقيه ولايبعد شموله للمتنجس ولذا فسرهابه فى الجواهر ولاستصحاب النجاسة ولان النجس بل المتنجس لا يكون متطهرا ولايرد النقض بماء الغسالة لما عرفت بما لامزيد عليه فى مبحثها و مبحث انفعال الماء القليل فراجع فملاقاة المحل للنجس بل المتنجس موجب لتنجسه وتوهم ان نجاسته مانعة من تأثره ثانياً .

فيه ان ذلك لوسلم فلايوجب طهارته ولو قلنا بعدم تأثره ثانياً من قبل ملاقاة من النجس نعم لوامكن امرار النجس او المتنجس على نحو يقلع نجاسة المحل من دون سراية منه اليه لامكن القول بطهارته لولا مخالفته للاجماع فتأمل .

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

و يدل عليه روايات منها ان النبى ﷺ نهى ان تستنجى بالروث و الرمة اى العظم البالى .

و منها قوله ﷺ لاتستنجوا بالعظم ولا بالروث فانه زاد اخوانكم من الجن .

و منها ما عن ليث المرادى عن الصادق ﷺ قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم اوالبعر اوالعود قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله ﷺ فقال لايصلح شىء من ذلك .

و منها ما عن الدعائم انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام و البعر وكل طعام .

و منها ما عن الفقيه ان وفد الجان جاؤا الى رسول الله ﷺ فقالوا يارسول الله (ص) متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لاينبغى ان يستنجى بهما (ولاالمطعوم) قال فى المعتبر لايجوز بالطعوم كالخبز والفاكهة لان له حرمة تمنع من الاستهانة به ولان طعام الجن منهى عنه وطعام اهل الصلاح اولى بدلالة الفحوى انتهى ولاستلزام ذلك الكفران بنعمة الله (ولاصيقل يزلق عن النجاسة) قال فى المعتبر لايجزى الزلج كالحديد الصيقل والزجاج لانه لايزيل العين انتهى .

ولكن لايخفى ان المانع هو صفائه وملاسته فانهما قد يمنعان عن حصول النقاء ولكن ان حصل النقاء به كالحجر فالظاهر هو كغيره فلايصح الحكم بنحو الاطلاق ثم ان عدم الجواز فيما ذكر هل يكون لمجرد الحرمة اولعدم حصول الطهارة وجهان وينبغى التعرض اولا لكون الحكم هل يعم كل جسم بدليل اولا بل يختص بالاحجار وعلى الاول هل يكون خروج المستثنيات لمجرد الحكم التكليفى او الوضعى فهنا مقامان المقام الاول فى اثبات الحكم بنحو العموم قال فى المبسوط واما الاستنجاء بالجلود الطاهرة وكل جسم مزيل للنجاسة فانه جائز الخ .

وقال فى الخلاف يجوز الاستنجاء بالاحجار وغير الاحجار اذا كان منقيا غير مطعوم مثل الخشب والخرق والمدر وغير ذلك وبه قال الشافعى وقال داود لايجوز بغير الاحجار دليلنا اجماع الفرقة و روى ابن عباس ان النبى 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 .

ولايخفى 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 غالبا وعدم صحة ذلك كذلك وكونه لغوا مخلا بالبلاغة فلايتوهم اختصاص الجواز بخصوص المذكورات وقال فى مصباح الفقيه واعلم انه لافرق بين الاحجار و غيرها من الاجسام الطاهرة القالعة للنجاسة عدا ما استثنى فى جواز الاستجمار بها على المشهور الخ .

و عن السيد ره يجوز الاستنجاء بالاحجار او ما قام مقامها من المدر والخرق والخزف قال فى الجواهر ثم اعلم ان الذى 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 للنظر فيه مجال انتهى .

ولايخفى ان من تعبيرهم بكل جسم ومن اشكال صاحب الجواهر فى تعميم ذلك بالنسبة الى اجزاء الانسان يستفاد ان جواز الحكم بنحو العموم من المسلمات 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 الا هذه الاخبار فالظاهر عدم الاشكال فى 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 الثانى (و) هو انه (لواستعمل) شيئا من (ذلك) المذكورات هل يطهر المحل مطلقا او (لم يطهر) كذلك كما هو ظاهر العبارة اويفصل بين ما نهى عن الاستنجاء به كالعظم والروث وبين غيره كما فى الجواهر فيه اقوال اقواها الاول فان الظاهر ان النهى لمجرد حكم تكليفى لاالوضعى بداهة ان الازالة حاصلة بمثل العظم

والروث والمطعوم وقد عرفت عدم خصوصية للمزيل وان المعيار حصول النقاء مع ان في اثبات الحرمة بنحو العموم تأملا واضحا فان الاستنجاء بنحو الخبز والعياذ بالله وان امكن الحكم بحرمته وان لم يدل عليه دليل بالخصوص فضلا عما اذا كان فان العقل مستقل بقبح ذلك الا ان الحكم في اكثرها لم يكن بهذه المثابة كالاستنجاء بالبقول والبصل والفوم والجوز والقثاء والتفاح وغير ذلك لامكان الاكل بها بعد التطهير واخراج القشر مع ان استلزام ذلك للتوهين في اكثرها محل نظر .

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

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

وبالجملة ليس الكلام في زوال النهي 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 حكي عن بعض الاخبار العامية انه صلى الله عليه وآله وسلم بعد نهيه 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 نهي عن الاستنجاء بالعظم والروث وماله حرمة كالمطعوم وتربة الحسين عليه السلام وغيرها قال الشيخ ينبغي ان نقول انه لا يجزي وهو اختيار ابن ادريس والحق عندي الاجزاء لنا ان المقصود وهو ازالة النجاسة قد حصل فيطهر المحل الخ .

وقال فى المدارك عند قول المصنف ولو استعمل ذلك لم يطهر اما عدم حصول الطهارة بالصيقل الذى 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 فى ازالة النجاسة بالماء المغصوب انتهى وحكمه بالوضوح بالنسبة الى الصيقل لاجل عدم حصول النقاء فلا ينافى ماكنّا بصدده فانا ايضاً نقول به فى هذا الفرض و لكن لو اتفق النقاء به لما كان اشكال فى الاجزاء ايضاً كغيره و يمكن ان يكون اسم الاشارة اشارة الى خصوص الصيقل فانه المتيقن من عبارة المصنف لكنه صرح فى المعتبر بالعموم قال فيه كل ما قلنا لايجوز استعماله اما لحرمته او لنجاسته لواستعمله هل يطهر المحل الاشبه لا ثم استدل عليه بالاستصحاب فقد عرفت الجواب عنه (الثالث فى سنن الخلوة وهى مندوبات ومكروهات فالمندوبات) امور منها (تغطية الرأس) وفى المعتبر عليه اتفاق الاصحاب واستدل عليه بما روى على بن اسباط عن ابى عبدالله عليه السلام كان اذا دخل الكنيف يقنع رأسه (والتسمية) وفى الجواهر اتفاقا ويدل عليه صحيح معاوية بن عمار سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم انى اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذى عافانى من الخبيث المخبث واماط عنى الاذى (وتقديم الرجل اليسرى عند الدخول) وعن الغنية دعوى الاجماع عليه .

وفى المدارك هذا الحكم مشهور بين الاصحاب (والاستبراء) للرجل و فى المدارك الحكم به مشهور بين الاصحاب ويظهر من بعض كالشيخ فى الاستبصار وابن حمزة وابن زهرة القول بوجوبه وهو مضافا الى ان الاصل عدمه انه لو كان واجبا لما صح الاهمال عن بيانه عند اسؤلة السائلين عن حكم الاستنجاء من البول بل كان الامام عليه السلام جعل عدم الوجوب من ارسال المسلمات حتى اكتفى صلى الله عليه وآله عند السؤال عنه فى المونقة بقوله يغسل ذكره و يذهب الغائط مع ان بيانه عليه اهم من الاستنجاء و اظهر منه صحيحة جميل الدراج عن ابى عبدالله عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء و ذلك

لامكان القول بان الموثقة لم تكن فى مقام البيان و كيف كان فاللازم هو نقل بعض العبارات كى يتضح الحال قال فى النهاية واذا فرغ من غسل موضع النجو واراد غسل الاحليل فليمسح باصبعه من عند مخرج النجو الى اصل القضيب ثلاث مرات ثم يمرّ باصبعيه على القضيب وينتره ثلث مرات وليغسل رأس الاحليل بالماء .

ولا يخفى انه لا يستفاد منها الوجوب اذ يعبر عن الاستحباب ايضاً بمثل هذه العبارة فلا ينافيه و نظيرها فى ذلك عبارة المبسوط قال فيه و اذا اراد ذلك (اى الاستنجاء) مسح من عند المقعدة الى تحت الانثيين ثلث مرات و مسح القضيب وينتره ثلث مرات ثم غسله بمثلى ما عليه من الماء فصاعدا وان رأى بعد ذلك بللا لم يلتفت اليه وان لم يفعل ما قلناه من الاستبراء ثم رأى بللا انتقض وضوئه وينبغى ان يستنجى بيساره الخ .

ولايخفى انه مضافا الى عدم ظهورها فى الوجوب اوالاستحباب كان ذيلها ظاهرا 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 ينتره ثلاثا فان سال حتى بلغ الساق فلا يبالى .

و بصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شى 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 دلالته على الوجوب ابلغ وآكد من الانشاء فلا يصح ما افاده فى شرح الدروس والجواهر من عدم الدلالة الا ان المشهور اعرضوا عنهما بما هوالظاهر منهما وقال ايضاً فى الاستبصار ما لفظه باب وجوب الاستبراء من الجنابة بالبول قبل الغسل انتهى .

فان الظاهر من هذا العنوان وان كان هوالوجوب الا انه استدل عليه بما هواجنبى عن هذا العنوان بل ظاهر فى ان من ترك البول بعد الغسل فرأى بللا فعليه اعادة الغسل وهو مسلم لكن لم يدل على وجوب الاستبراء فمن الممكن ترتب هذه الفائدة على

ما هو مستحب بل مباح مضافا الى معارضة اخبارها فى حد نفسها .

وبالجملة الظاهر من الاستبصار فى الموضعين هو الوجوب والاكثر فهموا الوجوب ايضا من سائر كتبه مثل المبسوط والتهذيب وغيره الا ان استفادته منها مشكل كما عرفت الا ان يكون صراحة ما فى الاستبصار قرينة على غيره قال فى المختلف بعد نقل الوجوب فى باب الجنابة عن الشيخ فى الجمل والمبسوط وانه اختيار سلار وابى الصلاح وابى 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 فهى صريحة فى انه فهم منها الوجوب و اما السلار فعبارته فى المقام غير ظاهر ايضاً فيه قال فى المراسم ما لفظه واذا قضى حاجته فليمسح باصبعه الوسطى تحت قضيبه من اصله من تحت انيثيه ثلاثا ثم ينتر قضيبه ثلاثا فيما بين المسبحة والابهام وهو يتنحنح ثلاثا انتهى .

نعم عبارته فى باب غسل الجنابة صريحة فى الوجوب كما فهمه قده قال فيه هناك ما لفظه وما يلزم الجنب على ضربين افعال وتروك فالافعال على ضربين واجب و ندب فالواجب ان يستبره نفسه بالبول و ينتر القضيب فان تعذر البول فالنتر لابد منه انتهى .

وقال فى الوسيلة ما لفظه فاما الغسل ففيه الفرض والندب فالفرض مقدم عليه و مقارن له فالمقدم ثلثة اشياء الاستبراء وكيفيته و هى ان يستبرى بالبول ان كان رجلا انتهى .

موضع الحاجة ولعله ايضاً مفصل فى المسئلة وانه ممن اوجب البول بعد الانزال حيث لم يذكر فى هذا الباب غير البول وفسر كيفية الاستبراء به وعدم تعرضه رأسا فى باب الاستنجاء فمرجع البحث الى ان الاستبراء بعد البول بالكيفية المخصوصة وكذا نفس البول بعد الانزال عند ارادة الغسل واجب اولا 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

هوالوجوب بعد عدم الفرق بين الجملة الاخبرية والانشائية كما عليه شيخنا البهائى الا ان مخالفة المشهور مشكلة جدا اللهم الاان يكون فى مقام ارشاد المكلف وما هواصلح بحاله حتى لايقع فى محذور وقوع اعادة الغسل والوضوء وتطهير الثوب عما اصابه من البلل وهذا غير بعيد ولعل هذا هوالوجه فى اعراض المشهور والله العالم.

(والدعاء عند الاستنجاء) بان يقول اللهم حصن فرجى واعفه و استر عورتى وحرمنى على النار كما فى رواية عبدالرحمن (وعند الفراغ) بان يقول الحمد لله الذى عافانى من البلاء و اماط عنى الاذى كما فى 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 آبائه عن على عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمدلله الذى رزقنى لذته وابقى قوته فى جسدى واخرج منى اذاه يالها 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 عليهما السلام فى جواب ابن يتوضأ الغرباء قال تتقى شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن فقيل له ابن مواضع اللعن قال ابواب الدور وقدمر حديث ابى حنيفه ايضاً فى باب استقبال القبلة و استدبارها والظاهر ان ذكر ابواب الدور من باب المثال ولا خصوصية لها اصلا بل كل مورد يكون محل اجتماع الناس و ترددهم و اصلاح امورهم وحوائجهم كشفير 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) فلاوجه لجعلها منفردا واخراجها عن عموم قوله عليه السلام ومواضع اللعن (و استقبال الشمس والقمر بفرجه) لرواية السكونى عن عبدالله عليه السلام عن ابيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهوببول ونحوها غيرها (او) استقبال (الريح بالبول) لما عن الخصال عن على عليه السلام ولا يستقبل ببوله الريح

(والبول فى الارض الصلبة) لكونه فى معرض الرشاش والترشح لما روى من ان رسول صلى الله عليه وآله وسلم كان اشد الناس توقيا من البول ولما روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من انه نهى ان يبال فى الحجر (وفى الماء واقفا وجاريا) لماورد من انله اهلا(والاكل والشرب) لما عن ابى جعفر عليه السلام من انه دخل الخلاء فوجد لقمة خبز فى القذر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يابن رسول الله فقال ما استقرت فى جوف احد الاوجبت له الجنة فانت حرّ وانا 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 السكونى من ان الاستنجاء باليمين من الجفاء (وباليسار وفيها خاتم عليه اسم الله) لرواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين من نقش خاتمه اسم الله فليحوله من اليد التى يستنجى بها فى التوضى (والكلام) فى حال التخلى سواء كان من البول ام الغائط لما فى 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 (الا بذكر الله) لصحيحة ابى حمزة عن الصادق عليه السلام قال مكتوب فى التورية التى لم تغير ان موسى عليه السلام سئل ربه فقال الهى انه يأتى على مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال ياموسى ان ذكرى حسن على كل حال (وآية الكرسى) لا غير لرواية عمر بن يزيد قال سئلت عن الصادق عليه السلام عن التسبيح فى المخرج وقرائة القرآن فقال لم يرخص فى الكنيف اكثر من آية الكرسى وآية الحمد لله رب العالمين فلا يستحب اكثر منها وان جاز لما فى الصحيحة الحلبى عن الصادق عليه السلام قال سئلته اتقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط ويقرء القرآن فقال يقرؤن ما شاؤا ويستحب ايضاً حكاية الاذان لصحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام لابن مسلم لاتدعن ذكر الله تعالى على كل حال ولوسمعت المنادى ينادى بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عزوجل وقل كما يقول (او حاجة يضرفوتها) لو اخر التكلم بها الى الخروج فيجوز التكلم بها سؤالا وجوابا والحمد لله اولا وآخرا.

(الفصل الثالث)

(فى كيفية الوضوء وفروضه خمسة الاول النية وهى ارادة تفعل بالقلب) حيث انها امر قلبى موطنها القلب ولامدخلية لها باللسان ولوتلفظ به الف مرة وتحققت مع تحققها فى القلب ولولم يتلفظ به وهى والقصد والعزم والارادة بمعنى و ان كان بينها فرقا من حيث المقارنة وعدمها ومن حيث المسبوقية بالتردد وعدمها قال فخر المحققين فى رسالته الفخرية ما لفظه فى 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 ارادالله تعالى ولايقال نوى الله تعالى وعرفها الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى .

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

وبالجملة كل مريد لفعل اختيارى فلاجرم يقصده بحيث لايمكن له تجرده عن القصد والارادة فكما لايمكن لمن اراد الاكل والشرب عدم ارادتهما بل لايصح الامر بالارادة والنية لهما لو كانا واجبين تعبديين كذلك لايصح الامر بالارادة للصلوة والصوم و غيرهما فالامر بالنية للافعال لوكان المقصود بها الارادة اللازمة للافعال الاختيارية

لغوفضلا عن وجوبها ولذى حكى عن بعض الفضلاء بانه لو كلف الله الصلوة اوغيرها من العبادات بغيرنية كان تكليفا بما لايطاق فان نظره فى ذلك الى انها فعل من الافعال الاختيارية وهى مسبوقة بالارادة والقصد لامحالة .

قال فى المستند بعد ما فسر النية بالقصد الى الفعل قيل النية بهذا المعنى لايمكن انفكاكهما عن الفعل الاختيارى اذلايمكن صدور الاختيارى بغيرقصد 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 ايضاً 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 الحقيقى اى القصد انه لايكفى ذلك فى حصول الامتثال الذى تحصيله واجب فى العبادات و ان امكن كفايته فى ترتب الاثر الذى هو المطلوب فى غيرها فمرادهم من الفرق بين العبادات وغيرها التوقف الكلى وعدمه انتهى .

والظاهرمنها ان مقصودهم من النية اللازمة هوما يقابل وقوع الفعل اضطرارا فيكون الحاصل ان النية لازمة فى الغسل مثلا بمعنى انه لو وقع فى الماء من دون اختيارلايقع منه الغسل لو كان جنبا ولايصح فيرجع الى ان اللازم فى العبادات هووقوع الفعل عن قصد قربى ولااشكال فيه .

وبالجملة لوكان مرادهم من النية هى ارادة الفعل فذكرها لغو وبلا طائل بل مخل وموجب للوسواس وصعبية الشريعة السهلة وان كان مرادهم منها تعين العمل المشترك فهو و ان كان صحيحا فى الجملة الا انه اجنبية عن النية والارادة اللازمة فالمرادبها اتيان الفعل بداعى الاطاعة قال فى الدروس يجب فى الوضوء النية المشتملة على القربة الخ .

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

مع القربة بل هومدار قولهم النية شرط فى العبادات دون المعاملات الخ .

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

فهى كالصريح فى ان المقصود بالنية قصدالقربة ثم ان دخلها فى العبادات شرطا اوشطر اهل هوشرعى اوعقلى فيه خلاف استدل على الشرعية بامور منها قوله تعالى وما امروا الاليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة بتقريب ان العبادة الخالصة اطاعة خالصة فليس الامر بالعبادة الا لاجل ان يطاع الله باطاعة خالصة .

وفيه ان الظاهر من الاية هوالتعبد والتذلل لله تعالى وحده فى قبال عبدة الاصنام والمشركين فالعبادة الخالصة ان لايجعل له تعالى شريك .

و بالجملة ان المراد بالاخلاص فى الدين هوالتوحيد و ترك عبادة الاوثان والشرك فان الدين القيمة اى المستقيمة اوالقائمة والدين الحنيف الجامع لكل دين بعث به الانبياء واخبر به فى الصحف المطهرة هودين الاسلام الذى بنائه على التوحيد بحيث لم يعبد سواه تبارك وتعالى قبال عبدة الاوثان والاصنام فيكون مفادالاية مفاد

قوله عليه السلام في زيادة العامة والمخلصين في توحيد الله فالاية رد على المشركين كما اشار اليه بقوله ايضاً و يعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعائنا عندالله .

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 الاليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص من دون النية ولانها يمكن ان تقع على وجه غير مرادة فلا يختص بمراد الشارع الا بالنية و لما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات و ما روى عن الرضا عليه السلام انه قال لاعمل الا بالنية والاخلاص هو نية التقرب ومحلها القلب ولا اعتبار باللسان الخ .

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

وبالجملة 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 مبهما كما في اكثر الغافلين الذين لم يقصدوا من الفعل الا الاطاعة ومع ذلك صدر عنهم في حال الغفلة بحيث لو سئل عنهم يصيروا متحيرين فلا منافاة بين قصد الطاعة والابهام فالنية حاصلة مع بطلان العمل اذا كانت الغفلة بمثابة 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 نفى الحقيقة فيدور بين ارادة نفى الصحة اوالثواب ولاترجيح للاول .

فان قلت المرجح كون الاول اقرب الى المعنى الحقيقى .

قلت ان الاخذ به مستلزم لتخصيص الاكثر لخروج جميع التوصليات حينئذ فيحمل على نفى الثواب لئلا يلزم ذلك كما فى شرح الدروس اللهم الا ان يقدّم نفى الصحة لكثرته و شيوع ارادته من هذه التراكيب دون نفى الثواب ولزوم التخصيص لايضره بعد كثرته وعدم خلوعام منه كما فى الجواهر والانصاف ان روايات النية لاتخلو عن تأييد بل قوة على دخلها ولولم يظهرمنها كونها بنحوالشرطية اوالشطرية والمانع عن الالتزام بالشرعية شبهة لزوم الدور وسيأتى تحقيقه فى باب الصلوة انشاءالله .

وكيف كان فالبحث عن النية قليل الجدوى فانها بمعنى الارادة لا يحتاج الى البيان لعدم امكان المخالفة معارادة اتيان المراد كى تكون واجبة وما لم يكن الفعل والترك مقدورا لم يصح تعلق التكليف به وبمعنى الاخلاص كان التعبير به اولى واظهر وبمعنى تعيين ما هوالمشترك يختص بما هو كذلك وبمعنى حصول القرب للعبد اوكون المنوى حسنا اوذا مصلحة لم يدل دليل على لزومه عقلا اوشرعا فالاليق بمعنى النية فى العبادات هواتيان العمل بداع قربى .

(وكيفيتها) اى كيفية النية باعتبار المنوى بان يقصد اتيان جميع ما يشترط فيه من قيوده الشرعية والعقلية ولا اشكال فيه و انما الاشكال فى اعتبار بعض القيود شرعا اوعقلاومن جملتها قصدالوجه وصفا اوغاية اى قصدالوجوب والندب فهل يجب ذلك اولا فيه خلاف ذهب الى الاول المتكلمون مدعيا عليه الاتفاق وبعض الاصحاب ومنهم المصنف فى الكتاب فاوجب (ان ينوى الوجوب) ان كان واجبا (اوالندب) ان كان ندبا وسيأتى بيان المرادمنه وما يكون وجها له انشاءالله فى باب الصلوة واجماله ان عروض الاحكام للافعال لانطباق عناوين مجهولة لنا غالبا عليهابهايكون موضوعا لا من حيث هو فان الفعل من حيث هولاحسن له ولاقبح فلا يكون موضوعا لها عند العدلية فالموضوع الاولى للاحكام حقيقة هذه العناوين المجهولة لنا ولابد من قصد

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

و بالجملة 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 فهوقد حصل قهرا والذى اراده هوالظلم .

ويمكن ان يستدل عليه بوجه اخروهوان هذه العناوين المجهولة لايتحقق لنا بدون القصد والفرق بينهما انه على الاول يكون قصدالعنوان موجبا لاختياريته والثانى لاصل تحققه فلولم يقصد لم يقع على الثانى بخلاف الاول لامكان حصوله ولو عن غير اختيار هذا محصل مراد القائلين بوجوب قصد الوجه فى جميع التعبديات على ماهوالظاهرمن بعض الافاضل من مقررى بحث شيخنا العلامة الانصارى وتفصيل ذلك وبيان النقص والابرام فى باب الصلوة انشاءالله .

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 فبدون ذلك لايعد ممتثلا لاحدها واخرى بان الامتثال بالمأمور به لايتحقق الا بالاتيان به على وجهه المطلوب وهذا لايحصل الابالاتيان بالواجب واجبا وبالندب ندبا .

وبالجملة الارادة تؤثرفى حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غيروجهه وهذا حاصل ما استدل به المتكلمون فى المقام .

و يرد على الثانى ان المراد بالاتيان على وجهه اتيانه بجميع قيوده الشرعية والعقلية وكون قصد الوجه مما يعتبر شرعا اوعقلا اول الكلام فلايعتبر قصد الوجه فيه بوجه توصيفا كان اوغاية لاستقلال العقل بكفاية اتيانه بقصد القربة فقط وليس فى الاخبار

منه عين ولا اثر مع انه لو اشترط به لصدر بيانه منهم عليهم السلام لكثرة الابتلاء به ولا يصح الاهمال فى 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 مغتفر .

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

و بالجملة بعد ما كان الوضوء واجبا فى الوقت فلا يؤثر قصد الغاية الندبية والحاصل ان اريد بقصد الوجوب والندب قصد الوجوب فى الوقت والندب فى 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 يريده الخصم وان كان يظهر من وجه الثانى كما عرفت وان اريد قصد الندب فى الوقت فهو بعيد .

فان قلت لا بعد فيه لانه قصد فيه غاية مستحبة ايضاً وهو صحيح لعدم المنافات بين وجوبه لغاية واستحبابه للاخرى فى 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 السيع فى الحوائج استحب لك الوضوء انه لا ينفع الخصم اذ مقصوده قصد الوجوب فى الوقت كى يقع صحيحا فلا نظر الى اجتماع الوجوب والندب سلمنا لكنه لا يوجب كونه مبهما محتاجا الى التعيين فان المكلف يعلم بوجوبه معينا الا انه اراد استحبابه ايضاً لغاية مستحبة سلمنا لكن الابهام المحتاج الى التعيين انما هو الابهام الواقعى لا ما 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 مميزا بوجه بحيث كان القصد داخلا فى قوامه و بفقدانه يصير نوعا اخر

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

منها ما هو المحقق لنفس عنوان المأمور به كما فى القيود المنوعة التى بفقدها يصير المأمور به نوعا اخر كما لو كلف بشراء حيوان ناطق اولحم غنم او كلف بالصلوة والحج نيابة عن الغير ونحو ذلك وهذا لااشكال فى لزوم اتيانه فلو اشترى حيوانا صامتا اولحم بقر اوابل اولم يقصد العمل عن الغير فلا يتحقق عنوان المأمور به اصلا بل اتى بغير ما امر به فالنيابة التى هو موضوع الحكم فى 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 قرشى فالقيد موجب لامتياز الفرد المأمور به عن فرده الاخر وكتقييد الصلوة بكونها ظهرا اوعصرا اونافلة اونذرا اونحوها و هذا قسمان احدهما كون الفردان مأمورا بهما بالفعل مع اتحادهما و اشتراكهما صورة كما فى نافلة الصبح وفريضته وكما لو نذر اتيان الركعتين فى وقت فريضة الصبح وهذا القسم ايضاً لااشكال فى لزومه اذ نفس اتيان الركعتين من دون تعيين قابلتان لكونهما نافلة او صبحا اونذرا فنفس الركعتين لم يكن مأمورا بهما بنحو الاطلاق الثانى عدم كون الاخر مأمورا به بالفعل سواء لم يكن مأمورا به اصلا ام كان و لكن كان معلقا على اتيان الاول وذلك كصلوة العصر فى الوقت المختص بالظهر او مطلقا لمكان الترتيب فانه يجعل العصر كانه لم يتعلق به امر بل الامر الفعلى انما هو على الظهر ففى مثل ذلك لم يضر عدم قصد الظهرية لعدم الاشتراك فى الحقيقة فلا يحتاج الى التعيين والقصد الممزله عن غيره.

ولذا حكى عن الذكرى انه لو نوى فريضة الوقت اجزء عن نية الظهر اوالعصر لحصول التعيين اذ لامشارك لها هذا اذا كان فى الوقت المختص اما فى المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب بجعل الوقت مختصا

بالاول ولوصلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزء وان كان فى المشترك انتهى .

و منها ما لا يكون اعتباره مقسما للنوع او مميزا للفرد كى يدل على اعتباره العقل اوالنقل 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 فى الخارج والامر بالفرد ليس الالعدم امكان تحققها فى الخارج الا فى ضمن فرد ما واعتبار الاثار والفوائد القهرية المترتبة على ذيها من هذا القبيل فلادليل على وجوب اتيانها على فرض اخذها فى المتعلق فضلا عما اذا لم يجعل فيه

وبالجملة لايجب القصد والتعيين الا فى المشترك المبهم وهومفقود فى المقام بل لوقصد الوجوب قبل الوقت والندب فيه لم يضر لولم يكن بقصد التشريع كما اذا كان جاهلا بل وقع قصد الخلاف لغوا ووقع على ما هوالواقع .

ان قلت ان لازم ما ذكرت هو انه لو صلى العصر فى وقت المختص بالظهر كان صحيحا ظهرا ووقع قصد العصر لغواذاكان ذلك جهلا لاعمدا وتشريعا .

قلت فرق بين قصدالظهرية والعصرية وبين الوجوب والندب فان الاول من قبيل القيودالمميزة للفردوالثانى من قبيل الاخيرفان قوام الفرق بين الظهروالعصر بالقصد والا فاصل العمل مبهم مشترك فلو لم يقصد لم يقع فاذا قصد العصر كان مقتضى قوله الصلوة على ما افتتحت وقوعها عصرا والفرض انها واقعة بتمامها فى الوقت المختص بالظهر فتبطل بخلاف قصد الوجوب والندب فانهما اوصاف واعراض لازمه للمعروض لا ينفك عنه بعد تحققه فاذا تحقق اصل الصلوة بالقصد فلاجرم وقعت اما واجبة او مندوبة فقصد الوجوب والندب نظير الزوجة للاربعة فالحق عدم الاشتراط موافقا للمصنف فى المعتبر قال فيه و فى اشتراط نية الوجوب او الندب تردّد اشبهه عدم الاشتراط الخ .

وقد يستدل للعدم بالاصل وبالسيره وباطلاق الامر بالعبادات وتحقيق الجميع فى الصلوة انشاءالله .

(والقربة) اى كيفية النية ان يأتى بالعبادة قربة ولا اشكال فيه ولا خلاف و ان

اختلف فى معناها فهل هى عبارة عن قصد امتثال الامر و اطاعة المولى و انه تعالى ذات يستحق ويليق للعبادة بحيث لانظر للعبد الى شيء من الثواب ولا الخوف من العقاب او هى عبارة عن الاتيان بالفعل بداعى 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 لو لم يكن مضرا بداهة ان اكثرها مما يرجع الى العبد فيكون من المعاوضات المنافية للقربة و يكون موجبا لانحطاط رتبة العبد بخلاف الاول فانه يدل عليه جميع ما دل على وجوب الاخلاص فتدبر .

(وهل يجب) فى الوضوء (نية رفع الحدث) بعينه (او) نية (استباحة شيء مما يشترط فيه الطهارة) كذلك كما عن السيد اوتخييرا بينهما كمافى المبسوط والسرائر والتذكرة والمعتبر وغيرهم اوهما معا كما عن الحلبى والقاضى والراوندى وابنى زهرة وحمزة اولا فيه خلاف بين الاصحاب وينبغى ان يعلم اولا ان محل النزاع بعدالاتفاق على خروج ما يجامع الحدث الاكبر كوضوء الجنب والحايض و ما يجامع المتطهر كالوضوء المتجدد هل يكون فى خصوص الوضوء الذى يفعل للصلوة وغيرها ممايشترط بالطهارة سواء كان المشروط واجبا كالصلوة الواجب والطواف كذلك ومس الكتابة ام مستحبا كالصلوة المستحبة حتى تدور الصحة والبطلان مدار خصوصه اما غيره فصحيح مطلقا ولو لم يقصد اويعم لكل وضوء صادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير ما يشترط بالطهارة وان كانت شرطا لكمالها كقرائة القرآن والدخول فى المساجد والسعى فى حوائج المؤمنين مما يصح بدون الطهارة لكنها معها افضل بحيث لو لم يقصد رفع الحدث فيها لم يترتب عليها غاياتها بل كانت طهارة صحيحة بلااثر اوباطلة و انما يصح مع القصد فيرجع البحث الى ان القصد المذكور لو وقع كان مصححا لجميع الوضوءات الواجبة والمستحبة مطلقا ولولم يقع يبطل كذلك بخلاف ما اذا قلنا بعدم الاشتراط فانه صح مطلقا وليعلم انه لوقلنا بالاول واختصاص النزاع بالوضوءات التى تفعل لمايشترط بالطهارة كان لازمه صحة غيرهامما لم يشترط فيها قصد الاستباحة اولا كما ان لازم الثانى كون صحتها فى صورة القصد فالثانى اما صحيح مطلقا اوفيما

اذا قصد و اما القول ببطلانها وعدم كونها رافعا مطلقا ولو فى صورة القصد فلم يظهر من احد ولكن الذى يظهر من الشيخ فى المبسوط والحلى فى السرائر هو ان قصد رفع الحدث اوالاستباحة مختص بالوضوء للافعال المشروطة بالطهارة بخلاف غيرها فانها باطلة مطلقا ولوقصد الرفع اوالاستباحة .

وبالجملة قصد احدهما مصححة للوضوء الذى يفعل لما يشترط بالطهارة واما غيرها كالذى يفعل لدخول المساجد وغيرها فلم يكن وضوء وطهارة رأسا وانما يكون صورة وضوء فلم يكن بحيث يصححها القصد المذكور قال فى المبسوط وكيفيتها ان ينوى رفع الحدث اواستباحة فعل من الافعال التى لايصح فعلها الا بالطهارة مثل الصلوة والطواف فاذا نوى استباحة شيء من ذلك اجزأه لانه لا يصح شيء من هذه الافعال الا بعد الطهارة و متى ينوى استباحة فعل من الافعال التى ليس من شرطه الطهارة لكنها مستحبة مثل قرائة القرآن طاهراً ودخول المسجد وغيرذلك فاذا نوى استباحة شيء من هذا لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب فى هذا الباب وحكم المحدث سواء الا ان فى حق الجنب فى بعض افعاله يشترط الطهارة مثل الدخول فى المسجد فانه ممنوع منه ولايجوزمنه الابعدالغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فيه ارتفع حدثه واما الاجتيازفيه فحكم الجنب وحكم المحدث فيه سواء انتهى .

قال فى السرائر ما لفظه ذهب شيخنا ابوجعفر فى 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 ولايعيد صلوة العصر .

وحكى عن الشافعى انه يعيد الظهر و فى 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 لايرفع الحدث .

قال محمد بن ادريس مصنف هذا الكتاب والذى يقوى فى نفسى و يقتضيه اصول مذهبنا انه يعيد الصلوتين معا الظهر والعصر لان الوضوء الثانى ما استبيح به الصلوة

ولا رفع الحدث و اجماعنا منعقد على انه لايستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او نية استباحة الصلوه بالطهارة فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد والكون على الطهارة اوالاخذ فى الحوائج لان الانسان يستحب له ان يكون فى هذه المواضع على طهارة فلا يرتفع حدثه ولايستبيح بذلك الوضوء الدخول فى الصلوة والى هذا القول والتحرير ذهب شيخنا ابوجعفر الطوسى (ره) فى جواب المسائل الحلبيات التى سئل عنها فاجاب بما حررناه انتهى .

وظهور قوله بنية دخول المساجد فى انه قصد استباحة الدخول ولو استباحته بنحو الكمال ومع ذلك لم يرتفع حدثه وان هذا بعينه تحرير الشيخ مما لايخفى على احد ويمكن ان يكون عبارة المبسوط بل السرائر ناظرة الى تفصيل فى خصوص ما لايتوقف على الطهاره بين قصد رفع الحدث وبين قصد الاستباحة والقول بالبطلان فى الثانى لان الفعل بدون الوضوء مباح فقصدها لايلازم قصد رفع الحدث فلابد فيها من قصد رفع الحدث و هذا هو الظاهر من شارح الدروس حيث حمل كلام الشيخ على هذا المعنى (ره) قال ما لفظه وتفصيل القول فى هذا المقام ان يقال الاحتمالات فى نية ما يكمل بالطهارة ثلاثة لانه اما ان ينوى استباحته اوكماله اوينوى هو مطلقا دون قصد الاستباحة والكمال فان نوى الاول فالظاهر على مذهبهم من اشتراط قصد الاستباحة اوما يستلزمه عدم الصحة وارتفاع الحدث به كما قال الشيخ فى (ط) الخ .

ثم ذكر عبارة المنتهى الاتية ورده ثم قال و ان نوى الثانى فالظاهر الاجزاء وارتفاع الحدث به على ما زعموه من ان الوضوء لهذه الاشياء انما هولاجل صدورها كاملة بالطهارة فهى انما يحصل برفع الحدث واما على ما ذكرنا سابقا من عدم ثبوت امثال هذه المقدمات فلا وحينئذ فكلام الشيخ وابن ادريس ان كان فى هذه الصورة فلاوجه له وان كان مختصا بالاول كما هو الظاهر فحسن الخ .

وتحسنيه على فرض اشتراط احد الامرين وهو فى محله على هذا الفرض والافهو (ره) ممن لا يشترط احد الامرين كما اشار اليه بعد العبارة المذكورة باسطر و غير بعيد ان تكون عباره المنتهى ناظرة الى ما فهمه (ره) فان العلامة بعد ذكرما يكون

الطهارة شرطا لكماله ونقله قول الشيخ بعدم رفع الحدث بها علله بقوله لانه لم ينو رفع الحدث قال فيه لو نوى ما ليس من شرطه الطهارة بل من فضله كقرائة القرآن اوالنوم اوكتابة القرآن اوالاحاديث اوالفقه اوالكون على الطهارة قال الشيخ لايرتفع حدثه لانه لم ينو رفع الحدث ولا ما يتضمنه فاشبه ما لو نوى التبرد الخ .

فان الشيخ وان علله بان فعله ليس من شرطه الطهارة الا انه عبارة اخرى عن عدم قصد رفع الحدث فانه اذا لم يكن من شرطه الطهارة بل كانت شرطا لكماله لم يكن قصد الاستباحة ملازما لقصد رفع الحدث حتى يصح بل قصد امرا لغوا فالعدول عن تعليله بما علله ليس الا لانه هو .

و بالجملة ظهور العبارتين في التفصيل بين الوضوء للافعال المتوقف على الطهارة و بين غيرها والصحة في الاول اذا قصد رفع الحدث اوالاستباحة دون الثانى قصدا ولا غير خفى صدرا وذيلا فانه لم يفد في الذيل ما ينافي الصدر بل حاصل الذيل مساواة الجنب مع المحدث حكما فيما لايتوقف على الطهارة كالدخول في المسجد لا الجلوس فيه فانه للجنب ممنوع الا بعد الغسل فيرفع حدثه به لانه يتوقف على الطهارة دون الاجتياز فانه مباح لهما ويكمل لهما بالطهارة وهو الغسل للجنب والوضوء للمحدث فلايرتفع الحدث لهما بهما و هذا 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 ففى ارتفاع حدثه التردد (الظاهر) الاول انتهى فان الظاهر ولو بقرينة ذكره بعد فرع الثانى الذى هو ما افاده الشيخ من عدم رفع الحدث فيما لايشترط فيها الطهارة ونقله لقول الشيخ هو انه عين ما افاده الشيخ في الذيل من حكمه بالتسوية بين الجنب والمحدث والظاهر ان وجه تردده 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 بوحدتهما اولا ثم ذكر ما لايتوقف ونقل عن الشيخ القول بعدم رفع الحدث ثم قال ولو قيل يرتفع حدثه كان حسنا لانه قصد الفضيلة وهى لاتحصل بدون الطهارة قال في المنتهى بعد

حكمه بارتفاع الحدث فيما اذا نوى الجنب الاستيطان فى المسجد او قرائة العزائم اومس كتابة القرآن ما لفظه اما لونوى الاجتياز ففى ارتفاع حدثه اشكال نص الشيخ على عدمه انتهى ومن ذلك ظهر فساد ما فهمه الشيخ فى طهارته قال بعد العبارة مالفظه فان بعض الفحول وان فهم منه ان مراده ان الوضوء الذى يتوضأ للصلوة لابد من قصد احد الامرين لامطلق الوضوء لكن هذا مناف لتسوية حكم غسل الجنب مع الوضوء فان الغسل للاجتياز فى المسجد ان ارتفع معه الحدث فلامعنى لعدم جواز الدخول به فى المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لامشروعا غير رافع فالغسل للاجتياز عنده نظير الوضوء لقرائة القرآن الخ .

وحيث زعم قدس سره صحة الغسل بل كان وضوحه بمثابة لايمكن 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 ولايخفى ظهور العبارة فيما فهم بعض الفحول وان مطلق الوضوء عنده غير رافع نعم يمكن ارادة ما فهم منه المحقق الخوانسارى من ان وجه الفساد فيما لايتوقف على الطهارة هو قصد الاستباحة فانه لا يلازم 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 يكفى فيها احد القصدين فان قصد الاستباحة فيها مساوق لقصد رفع الحدث بخلاف ماليس من شرطها الطهارة فان قصدها لايلازم لقصد الرفع فلابد فيها من قصد الرفع ولذا علل العلامة عدم رفع الحدث بانه لم ينو رفع الحدث كما عرفت .

وبالجملة لااشكال فى فساد هذا القول فان الوضوء الصادر من المحدث للدخول فى المسجد الخالى من قصد احدهما فضلا عما اذا قصد اما يقع فاسداً او بلااثر مطلقا اويصح ويترتب عليه جميع آثار الطهارة ومنها الدخول فى الصلوة اوفى خصوص ما فعل له بحيث اذا ترتب عليه اثر المقصود ارتفع بنفسه فاذا توضأ للقرائة وقرء يكون ارتفاع القرائة بمنزلة الحدث فهو والاول كماترى واوضح فسادا هو القول بعدم ارتفاع الحدث بغسل الجنابة للاجتياز فحينئذ ان كان مذهبهما ما هو الظاهر من العبارة

فهو فی غایة السقوط وان کان المقصود ان ذلك لاجل عدم القصد کی یرجع البحث الی ان مطلق الوضوء یشترط فی رافعیته قصد الرفع اوالاستباحة فله وجه بل لامناص عن صرف العبارة الی ما فهمه المحقق الخوانساری لاستبعاد اسناد عدم صحة الوضوءات المستحبة اوصحتها صورة الی مثل الشیخ مع احاطته علی جمیع الروایات المصرحة بان الوضوء لمثل دخول المساجد طهوراو کان بمنزلة من فی الصلوة مما لم یحدث ولمثل الکون علی الطهارة بانك ان استطعت ان یکون علی طهارة الخ.

و غیر ذلك مما ظاهرها حصول الطهارة المقابلة للمحدث فحینئذ یؤل النزاع الی اشتراط قصد رفع الحدث اوالاستباحة مطلقا وعدمه غایة الامر فی غیر ما یتوقف علی الطهارة حیث کانت الاستباحة حاصلة وقصدها لغوا فهی غیر کافیة بل یتعین الاخر.

و کیف کان فالحق عدم الاشتراط مطلقا فانهما اثران مترتبتان علی الشیء قهرا وفائدتان حاصلتان علی الوضوء لامحالة ومثل هذه الفوائد لایکون داخلا فی الشیء فکما ان الجلوس علی السریر مما یترتب علیه و لیس للقصد دخلا فی جعله و صنعه کذلك الاحکام الشرعیة وفوائدها فالاثار المترتبة علی الاشیاء تکوینا او تشریعا مما یترتب علیها قصدا ولم یقصد بل بعد جعل الشارع شیئا اثرللشیء یکون ذلك الشیء اثرا عقلیا لذلك الشیء فکما لاینفك الزوجیة عن الاربعة بعد تحققها کذلك لایمکن انفکاك رفع الحدث او استباحة الصلوة عن الطهارة والفرق ان الاول یکون کذلك تکوینا والثانی بجعل الشارع والاشتراط انما نشأ لتوهم انهما اواحدهما تعیینا اوتخییرا من قیود المیزة للوضوء بحیث لولم یقصد لما تحقق المأمور به وهو وهم محض بل هما حکمان مترتبان علی نفس الوضوء وهوالمأمور به بل لوفرض زعم المکلف عدم الترتب کما اذا خال کونه جنبا فتوضأ قاصدا عدم الرفع والاستباحة لترتب علیه کما فی الجواهر وتوهم ان الوضوء مشترك بین الرافع وغیره ولایتمیز الابالقصد فی غیر محله فان الاشتراك لم یکن فی زمان واحد بل احدهما فی حال غیر قابل للرفع کالجنابة والحیض والاخر فی حال قابل له ولقد اجاد الشیخ فی طهارته حیث قال فی مقام عدم وجوبهما للاتفاق علی انه لایجب ان ینوی فی الفعل ماعدی مشخصاته و غایته ولا شیء منهما

غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء و اتيانه على الوجه الذى امر به لامن الوجوه التى يقع الوضوء عليها حتى يجب اخذه قيدا للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله تعالى فالوضوء المعين الماتى به قربة الى الله تعالى رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة ماتى به قربة الى الله الخ .

والقول بانه لولم ينولم يقع المأمور به مصادرة واضحة والحاصل لزوم قصدهما بعد الفراغ عن دخلهما فيه وهواول 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 اواستباحة الصلوة الخ

والحاصل ان عدم التعرض لامثال هذه الابحاث اولى واجدر فكيف يمكن وجوب احدهما تعينا اوتخييرا 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 اوعدمه انتهى .

ولو سلم لخال عن الفائدة ايضاً 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 المحرم الموجب للبطلان فقد ظهر من جميع ذلك ان (الاظهر) عندنا و عند المصنف فى الكتاب (انه لايجب) خلافا له فى المعتبر احتج المشترط لخصوص قصد الاستباحة اواحدهما لزعم اتحادهما ومآل الاستباحة الى رفع الحدث و بالعكس 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 لوقيل اذالقيت الاسد فخذ صلاحك فكما ان اخذ الصلاح لملاقاة الاسد كذلك الوضوء .

وفيه ان كون الوضوء للصلوة مسلم الا انه لايقتضى كون قصدها داخلا فى قوامه وبالجملة ظاهر الاية كون الصلوة متوقفة على الوضوء وانه مقدمة لها ومن المعلوم

ان الغرض من المقدمة هو القدرة على اتيان ذيها وهو حاصل بنفس ذات المقدمة فلو كان اللازم هو اتيانه بقصد استباحة الصلوة يرجع الى لزوم قصد التوصل الى ذيها فيها فليست المقدمة هى ذات الفعل بل هى التى قصد التوصل بها الى ذيها وقد تحقق بطلانه فى محله بداهة ان الغرض فيها هو امكان الاتيان بذيها وقد امكن بمجرد تحققها قصد التوصل بها الى ذيها اولا ترتب عليه ذيها اولا كان له ارادة اتيان ذيها اولا فان جميع ذلك من الفوائد المترتبة على المقدمة لا ان قصد المذكورات من قيودها و شرطها بحيث لو لم يقصد التوصل بها الى ذيها لما وقع بصفة الوجوب اذ هو واضح البطلان بعد بداهة حكم العقل بكون المتصف على صفة الوجوب هو الذات لاهى بقصد التوصل فليس اللازم فى المقدمة الا ذاتها فان الغرض منها هو التوصل الى ذيها والتمكن من اتيانها وهو حاصل جدا غاية الامر حيث كان الوضوء من بين المقدمات امراً عباديا 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 المقدمى لا يترتب على اتيانه الثواب ولا على تركه العقاب وتحقيق الجميع فى محله .

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان من اشترط فى المقدمة وجوب قصد التوصل بها الى ذيها لازمه اشتراط قصد الاستباحة فالقول بالاشتراط هناك مع الذهاب الى عدم وجوبه فى المقام مما لا يلائمان والشيخ مع ذهابه الى وجوب قصد التوصل الى ذيها فى المقدمة على ما نسب اليه ذهب فى طهارته فى المقام الى عدم وجوب قصد الاستباحة فتأمل .

فتلخص انه لم يشترط فى 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 الغسلات 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 فى المساجد وغيرذلك .

منها ما فى حديث القدسى من قوله من احدث فلم يتوضأ فقد جفانى و من احدث و توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفانى و من احدث وتوضأ وصلى ركعتين ولم دعانى فقد جفانى ومن توضأ وصلى ودعانى ولم اجبه فيما سئلنى من امردينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف ولايخفى ظهوره فى استحباب الوضوء عقيب الحدث قصد الصلوة بعده اولاترتب عليه اولافالمستحب نفس الوضوء ووقوع الصلوة عقيبه مستحب اخر وانه بمجرد الوضوء يترتب عليه رفع الحدث والا لم يصح الصلوة فالحديث ظاهر فى ان الماهية التى اذا اراد الصلوة معها تصح و يبيح له اتيانها هى نفس الغسلات والمسحات قربة لا غير وانه بنفس التحقق ارتفع الحدث ويباح له الصلوة وغيره مما هومشروط بالطهارة .

ومنها ما عن الامالى من قوله ﷺ يابانس اكثرمن الطهور يزد الله فى عمرك و ان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنهاماهوالمحكى عن الفقيه مرسلة من ان بيوتى فى الارض المساجد فطوبى لعبد يطهر فى بيته ثم زارنى .

ومنها ما عن على عليه السلام من ان من احسن الطهور ثم مشى الى المسجد فهوفى الصلوة ما لم يحدث وغيرذلك من الاخبار وظهورها فى رافعيته للحدث مما لايخفى على احد ولولم يقصد رفع الحدث فضلا عما اذا قصد بل ظاهر الاخير انه ليس عليه حدث فعلا الى ان يحدث ثانيا فبمجرد تحقق الوضوء بقصد القربة ارتفع الحدث الى ان يتحقق الحدث ثانيا ثم ان مقتضى ما ذكرنا من عدم اشتراط قصدالرفع اوالاستباحة هوصحة الوضوء تجديدا وانه لوبان خلافه لصح معه الصلوة اذ قد عرفت ان الامر ان مترتبان عليه قهرا بحكم الشارع قصد بهما المتوضى اولا فاذا كان المكلف محدثا واقعا ولكن لايعلم بحاله ارتفع حدثه بمجرد الوضوء نعم لايكون صحيحا عند القائل باشتراط قصدهما تعيينا اوتخييرا فان المتوضىء تجديدا حيث زعم نفسه متطهرا مبيحا له الصلوة فلايقصد احدهما فلازمه بطلانه والعجب من المصنف فانه فى المعتبر ذهب

الى اشتراطهما مع ذهابه الى صحة التجديدى ايضاً (ولايعتبر النية فى طهارة الثياب) بل ولاالمباشرة بل حصلت ولو باطارة الريح ونحوها (ولاغير ذلك) الثياب (ممايقصد به رفع الخبث) بلاخلاف ولااشكال وان كانت شرطا لكماله وبهايصير المغسول افضل واكمل ويثاب عليه بمقدار خلوصه (ولوضم الى نية التقرب ارادة التبرد اوغير ذلك كانت طهارته مجزية) قال فى المدارك هذا الاطلاق مشكل والتفصيل ان الضميمة اما ان تكون متنافية للقربة كالرياء اولازمة للفعل كالتبرد والتسخن والضميمة الاولى مبطلة للعبادة عند اكثر علمائنا لانها متنافية للاخلاص ويحكى عن المرتضى ان عبادة الريا تسقط الطلب عن المكلف ولا يستحق بها ثوابا و هو بعيد و فى الثانية قولان اشهرهما الصحة لعدم منافاة الضميمة لنية القربة فكان كنية الغازى القربة والغنيمة انتهى.

قال فى الذكرى لو ضم الى النية منافيا فالاقرب البطلان كالرياء والندب فى الواجب لان تنافى المرادات يستلزم تنافى الارادات و ظاهر المرتضى الصحة بمعنى عدم الاعادة لا بمعنى حصول الثواب ذكر ذلك فى الصلوة المنوى بها الرياء وهو يستلزم الصحة فيها و فى غيرها مع ضم الرياء الى التقرب ولو ضم اللازم كالتبرد قطع الشيخ وصاحب المعتبر بالصحة لانه فعل الواجب و زيادة غير منافية و يمكن البطلان لعدم الاخلاص الذى هو شرط الصحة وكذا التسخن والنظافة انتهى.

قال فى مصباح الفقيه بعد بيان الوجوه بل الاقوال اقويها التفصيل فى المباح بين ما اذا كانت الضميمة مقصودة بالاصالة او بالتبع فيصح فى الثانى دون الاول ومن المحتمل قريبا كما عن كشف اللثام تنزيل اطلاق القائلين بالصحة مطلقا او بالفساد مطلقا الى هذا التفصيل واما الضميمة المحرمة فلاتأمل فى افسادها للعبادة الى ان قال واما الراجح شرعا فلا اشكال فى قصده مطلقا الخ.

ولايخفى ان الضميمة اما مباحة اوراجحة اومحرمة ولااشكال فى الصحة فيما اذا كانت راجحة كالوضوء مع قصد التعليم ايضاً والتكبير للاعلام واطالة الركوع لدرك المأمومين لركوع الامام وغير ذلك وكذا فى المباحة كالتبرد والتسخن بل ظاهر جماعة كالمصنف فى الكتاب هو الاطلاق تابعة كانت الضميمة اومستقلة فانها كما افيد زيادة

لازمة فان لازم الماء البارد التبرد والحار التسخن قصد اولم يقصد هذا مضافا الى ان الامر في مثل التبرد والتسخن سهل جدا فانهما مقتضى التخيير في افراد الكلي المأمور به والكلام فيما كانت الضميمة دخيلة في اصل الفعل .

و بالجملة المستفاد من ادلة الخلوص هو عدم الشرك الجلي والخفي وكون العمل بتمامه لله تعالى من دون نظر الى احد من مخلوقاته فهي ناظرة الى عدم التوجه الى المخلوقات فاذا فرض ان المكلف يتوضى لله فقط رأه الناس اولا لكن لولم يكن الماء باردا في الصيف اوحارا في الشتاء لم يتوضأ كان وضوئه صحيحا فالمعيار هو ان لا يكون في عمله ناظرا الى المخلوقات اصلا فحينئذ يكون العمل صحيحا ولو كان بعض الدواعي موجبا لتقوية الامتثال فلو كان الامتثال بمثل بعض الدواعي مضرا فيلزم بطلان العمل اذا اتاه بداعي 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 لايكون الشخص ممتثلا بدونهما فتأمل فاذا لم يكن هذه الضمائم مضرا فلم يضر ما هو راجح شرعا كالوضوء بقصد التعليم اومباح كالتبرد ونحوه واما اذا كانت محرمة فلا اشكال في افسادها العبادة بمقتضى الايات والروايات اما الايات كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين و قوله فاعبدوا الله مخلصين له الدين و قوله فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا و قد فسرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بانه من صلى مرآة الناس فهو مشرك .

واما الروايات فمنها رواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلى فقال يارب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له هل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار الخ .

منها رواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عزوجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها .

ومنها ما عن سكوني ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سيأتي

على الناس زمان تخبث سرائرهم وتحسن فيه علانيتهم طمعا فى الدنيا لا يريدون به ما عند ربهم يكون دينهم رياء لايخالطهم خوف يعمهم الله بعقاب فيدعونه دعاء الغريق فلا يستجيب لهم .

ومنها ما عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سئل فيما النجاة غدا فقال انما النجاة فى ان لاتخادعوا 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 فى الرياء فانه الشرك بالله ان المراعى يدعى يوم القيمة باربعة اسماء يا فاجر ياكافر يا غادر يا خاسر حبط عملك وبطل اجرك فلاخلاص لك اليوم فالتمس اجرك ممن كنت تعمل له ولايخفى ظهور الادلة فى بطلان العمل الواقع رياء فى عدم الفرق فى ذلك بين كون تمام العمل للغير او بعضه فالظاهر منها هو ان العمل بمجرد دخول رضى الناس فيه صار حراما و غير 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 فى البطلان اذا حصل الرياء من اول العمل وانما الاشكال فيما اذا تحقق فى 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 ولااشكال فى الصحة فى الاول لعدم الاتيان بشىء رياء بل الثانى اذ غايته فساد الجزء والفرض تداركه فى المحل و قياسه بالحدث المبطل رأسا مع الفارق والقول بانه مستلزم للزيادة العمدية مبنى لعمومه لمثله وهواول الكلام فانه لواتى بجزء فاسد عمدا لزعم الصحة او لجهله او غفلته فيعلم فى الاثناء او توجه به فتداركه لم يكن ات بالزيادة العمدية ولو سلم لم يكن مضرا والا يلزم على القائل به قطع الصلوة و هوكما ترى فليس امر الرياء حينئذ الا كامره و يزيده بطلانا ما اذا لم يعلم بفساد الرياء فتوجه فى الاثناء فتدارك ما اتى به رياء والقول بالفصل بعيد جدا واوضح فساداها اذا كانت الاجزاء غير مرتبطة .

أن قلت ان الرياء صادقة حينئذ بلااشكال فتجرى ادلته .

قلت ان المسلم منها هووقوع العمل بتمامه رياء اوجزء غير متدارك منه واما بعد التدارك فصدق الرياء غيرمعلوم ولوسلم فكونه رياء مبطلا غيرمعلوم فمن المحتمل كون البطلان معلقا على عدم التدارك وهذا كاف فى حرمة الابطال ورفع اليد عنها بل قبل طروذلك يحرم علينا قطعها فنشك بعده مع تداركه فيستصحب الحرمة والقول بان ابطالها فرع صحتها مصادرة بل يكفى استصحاب الصحة بتقريب ان يقال ان تلك الصلوة لها اهلية الصحة لوضمت الاجزاء الباقية الى السابقة فنشك فيها بعد طروه فالاصل بقاء اهليتها لها فتأمل .

فانه ربما يجرى فى مثله بعض المناقشات المذكورة فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب وتمام الكلام فى محله ثم لوسلم بطلان الصلوة بذلك فلايجرى فيما لم يكن الاجزاء بهذه المثابة من الارتباط ففى المقام اذا وقع غسل اليد رياء و اعاده فلا يبعد الصحة وكذا فى نظائرها .

ولكن اللازم مع ذلك هواتمام هذا العمل ثم اعادته لقوة احتمال صدق الرياء فى العبادة بمجرد وقوعه فى بعض اجزائها .

(ووقت النية عند غسل الكفين) المستحب فى الوضوء لانه اول اجزاء الوضوء التام الكامل (ويتضيق عند غسل الوجه) هذا بناء على كون النية عبارة عن الارادة التفصيلية التى يعبر عنها بالاخطار و اما بناء على كونها الداعى فيكفى صدور الفعل بهذا الداعى كيف مااتفق توضيح ذلك ان الفعل الاختيارى 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 فى لزومه سواء كان الفعل من العبادات او المعاملات والفرق انه فى العبادات كان التصور والتصديق بعنوان الاطاعة وامتثال امر المولى بخلاف غيرها وبدون هذه الارادة لايصدر فعل من الافعال الاختيارية من احد اصلا وهذا مما يشهد به العقل السليم فان كون الارادة جزء الاخير من العلة التامة مما لاكلام فيه الا ان المراد تارة يكون كالارادة امرا بسيطا يتحقق بتمامه

وکماله فی الخارج بمجرد الارادة و اخری یکون امرا ممتدا تدریجیا اما بحسب نفسه او بحسب متعلقاته بداهة ان الحرکة الی مکان امر تدریجی الحصول وکذا الصلوة و من المعلوم ان الارادة فی الامور الممتدة التدریجیة بعد اتصاف اول جزء منها بها تذهب عن الذهن بهذه المرتبة من التفصیل و تبقی اثرها فی الذهن باقیا الی بقاء العمل فلیس بعد ان الاول الاارادة اجمالیة ارتکازیة ناشئة من ارادة تفصیلیة اولیة ضرورة انه عند ارادة تکبیرة الاحرام اذا تصور الصلوة و فوائدها و اخطارها بالبال ثم کبر مقارنا لهذه الارادة التفصیلیة ارتفعت عن الذهن بادنی توجه نحو شیء فلایمکن بقائها بهذا التفصیل فی اجزائها الباقیة فلم یبق فی النفس الا اجمالها فمراد من قال بانها الصورة المخطرة بالبال انه لابد لکل فعل من مقارنته لهذه الارادة التفصیلیة بحیث یکون اول الفعل مقارنا لتصوره و اخطاره بالبال بان یحدث نفسه و یقول فی ذهنه اصلی صلوة الظهر لله تعالی مثلا ومراد من اکتفی بالداعی کفایة صدور العمل عن نفس هذه الارادة الاجمالیة الارتکازیة الحاصلة من الارادة التفصیلیة السابقة لاول ما یتعلق بهذا العمل فکما یکفی تحققه فی الاثناء لعدم امکان استدامتها حقیقة یکفی حصولها فی اول العمل فاذا امر المولی عبده بشراء اللحم تعبدا وبقصد امتثاله لایمکن القیام عن محله ولبس ثیابه لشرائه بدون الارادة التفصیلیة الاانه حیث کان له مقدمات ومعدات ویحتاج الی الدخول فی السوق والمشی الی دکة الذابح فلاجرم قد لاتکون الارادة التفصیلیة السابقة باقیة حین الشراء فیشتری بنفس الارادة السابقة الباقیة فی الذهن بحسب ارتکازه وفطرته فهذا هو المراد بالداعی وقد تکون باقیة بهذا التفصیل

وبالجملة قد یکون المکلف متوجها ملتفتا الی ارادته بحیث یحدث نفسه بها وقد یغفل عنها و یفعل الفعل من دون توجه الی ارادته فالفعل فی الصورتین مشتملا علی الارادة التفصیلیة وبدونها لایصدر الاانه فی احدی الصورتین یتوجه الیها ویحدث نفسه بها بخلاف الصورة الاخری فالصورة الاولی یزید علی الثانیة بالخطور بالبال و حدیث النفس مع اشتمال کلیهما علی الارادة التفصیلیة فالحق انه لا یجب اکثر من الداعی .

قال المحقق الخراسانى فى فقهه والمراد بالداعى هنا هو الارادة المنبعثة عن تصوره بفوائده و مفاسد تركه والتصديق بذلك فالصورة المخطرة كسائر المبادى الاختيارية و ان كانت لابد منها عقلا فى حدوثها كما لايخفى الا انها قبل العمل غالبا بمدة على اختلاف الاعمال فيها بوجوه لاتخفى وهذه الارادة المنبعثة منها القائمة بالنفس المحركة له نحو العمل لاتكاد تحدث ثانيا مقارنة له وان تصورها ثانيا فى هذا الحال لاستحالة حصول الحاصل فالنزاع فى ان النية المعتبرة هل هى تلك الارادة المنبعثة منها التى لابد منها فى كل فعل اختيارى عبادة كان او معاملة غاية الامر انه لابد فى العبادة ان تكون منبعثة عن داعى قربى الهى بخلاف المعاملة او هى تصور العمل واخطاره مضافا الى تلك الارادة فى العبادات الخ .

قال شيخنا الاعظم فى طهارته ما لفظه توضيح محل الخلاف انه لاخلاف بين العقلاء فى ان الفعل الاختيارى لابد وان يسبقه متصلة به ارادة باعثة عليه منبعثة عن تصوره مشتملة على منفعة او دفع مضرة ثم لافرق بين الجزء الاول من الفعل وماعداه من الاجزاء فى كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا كالكل الا انه يكفى فى اتصاف ما عداه بكونه امرا اختياريا بما يبقى مركوزا فى الذهن من التصور والقصد المنفصلين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل اولا وان شئت فسمه ارادة متصلة تستمر الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسى (قده) فى التجريد والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها و جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات و ارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق المعد لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة الى اخرها .

الى ان قال بعد ان مثل بشراء اللحم والصلوة فالخلاف حينئذ فى ان النية هى الارادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل و غايته المقارنة لاول الجزء المفقودة فعلا فيما عداه وان كان حكما مستداما على ما يأتى من تفسير الاستدامة الحكمية اوانها اعم منها ومن ذلك الامر المركوز فى الذهن المعبر عنه فى لسان المتأخرين بالداعى الى الفعل والباعث عليه الذى هو ايضاً من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسى

الى ان قال ويمكن ان يجعل خلافهم بعد اتفاقهم على كون النية هى الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار فى ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المأمور به اويكفى مقارنتها لما يتعلق به بما يعد معه فعلا واحدا انتهى .

موضع الحاجة قال فى 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 فى اثناء الحركة عنهما ومع ذلك يصدر تلك الحركة الى ان قال وظ ايضاً ان الحركة التى يصدر بعد حصول الشوق والارادة المسماة بالاجماع الناشئين من تصور النفع والغرض لتلك الحركة انما يطلق عليها فى العرف انها صادرة بالارادة لتلك الغرض والنفع و ان ذهل المتحرك فى اثنائها عن تصور الفعل والنفع لكن يكون بحيث لورجع الى نفسه لاستشعر به ما لم تحدث له ارادة اخرى لاصداره تلك الحركة ناشئة من تصور نفع وغرض اخر واذا تمهد هذا فنقول غاية ما ثبت سابقا انه لابد فى الوضوء من تصورة ممتازا عما عداه وان يكون الغرض منه امتثال امر الله وطلب مرضاته فاذا تصورنا الوضوء بالوجه الممتاز وتصورنا ايضاً النفع الحاصل منه من الامتثال وقربه تعالى وانبعث من ذلك ارادة محركة للاعضاء فعلى المقدمة السابقة انما يصدق على ذلك الوضوء فى العرف انه صادر بالارادة لغرض الامتثال والقربة وان ذهلنا فى اثنائه عن تصوره والغرض منه ما لم يحدث فى الاثناء ارادة محركة 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 سواه 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 فى هذا الزمان والضرورة حاكمة ايضاً بوقوع هذا الغرض عند ملاحظة حال الافعال فحينئذ يجوز ان يصدر الوضوء لغرض الامتثال والقربة باعتبار تصوره وتصور ذلك الغرض فى الزمان السابق فيلزم ان يكون ذلك الوضوء ايضاً صحيحا لما عرفت من عدم لزوم شيء على المكلف زائدا على هذا المعنى فبطل القول

المذكور انتهى .

قال فى الحدائق ما نصه لايخفى على المتأمل انه ليست النية بالنسبة الى الصلوة الا كغيرها من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضربه ومجيئه ونحو ذلك ولاريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لايصدر عنه فعل من هذه الافعال الامع قصد و نية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة والاسباب الحاملة له على ذلك الفعل بل هو امر طبيعى وخلق جبلى لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا بتحويل النفس عن تلك الدواعى الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من عقل هذا المعنى من الافاضل كما قدمنا نقله عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لايطاق ومع هذا لا ترى المكلف فى حال ارادة فعل من هذه الافعال يحصل له عسر فى النية ولااشكال ولاوسوسة ولافكر ولاملاحظة مقارنة ولاغير ذلك مما اعتبروه فى ذلك الحال مع ان فعله واقع بنية وقصد مقارن البتة وحينئذ فاذا كانت النية انما هى عبارة عن هذا القصد البسيط الذى لاتركيب فيه بوجه ولايمكن مفارقته لصاحبه بعد تصور تلك الاسباب الحاملة على الفعل الا بعد الدخول فى الفعل فكيف يتم ما ذكروه من معانى المقارنة المقتضية للتركيب وحصول الابتداء فيه والانتهاء بامتداده بامتداد التكبير وانحصاره بين حاصرين من الهمزة والراء الى غير ذلك من التحزيجات العرية من الدليل والتمحلات الخارجة عن نهج السبل الموقعة للناس فى تيه الحيرة والالتباس والوقوع فى شباك الوسواس الخناس انتهى .

والحاصل لايتوقف الفعل الاختيارى على اكثر من داعى منبعث نحو الفعل فحينئذ لامعنى لكون وقتها عند اول جزء من غسل الوجه فانه يتم على كونها الاخطار وقد ظهر الفرق بينهما قال فى برهان القاطع و بهذا التقرير ظهر لك حقيقة النية على القولين فانها على القول بالداعى هى مجرد وجود الارادة وعلى القول بالاخطار هى الارادة حال كونها مخطرة ويتحد القولان فى مبدء تحقق النية اذ لا يمكن احداث العزم والارادة من غير التفات قطعا ويفترقان فى امرين مهمين احدهما عند الدخول فى العمل فعلى القول بان حقيقتها الاخطار لايصح الدخول الا مع الالتفات الى قصده للفعل مع

سائر اجزاء النية اذ لا يتحقق الدخول مع النية الا به و على القول بالداعى لا يلزم الالتفات الاحين احداث القصد ولابأس بان يحدثه فى اول التشاغل بالمقدمة المرتبطة بالعمل الخ .

قال فى المستند بعد اعتباره الداعى ما لفظه و لتوضيح الفرق بينهما و تحقيق الحال فى المعتبر منهما نقول ان من يسافر الى الكوفة لتحصيل نفع لابد ان يتصور اولا الكوفة فى النفع وحصوله فيها وتوقفه على المسافرة اليه فاذا حصلت تلك التصورات يحصل للنفس حالة تبعث الاعضاء والجوارح على المسافرة اليها و هذه الحالة هى المعبر عنها بالداعى والباعث وهى قد تحصل للنفس من غير التفاتها اليها والى انها الباعثة و قد يكون ملتفة اليها فيتصور و ينتقش فى باله ان يسافر الى الكوفة لاجل النفع وذلك التفات والتصوير هو الاخطار انتهى .

ولايخفى ان هذه العبائر ونحوها وان كانت لها اختلاف يسير الاانها ناشئة من جهة اختلاف التعبيرات والا فالكل يرجع الى معنى واحد وكيف كان فلايجب ازيد من الداعى هذا .

(و) قد ظهر من هذه العبارات امران الاول انه لا يكون الفرق بين الاخطار والداعى بمجرد العلم وعدمه خلافا لصاحب الجواهر فزعم (ره) ان الفرق بينهما ذلك وان الاخطار عبارة عن العلم بالخطور بخلاف الداعى قال فيه فى مقام بيان ان المراد من النية الواجبة هل يكون الاخطار او الداعى ما لفظه وحاصل الفرق بين القول بالاخطار والداعى اما بان يقال ان الاول يؤل الى ايجاب العلم بالخطور وقت الفعل بخلاف الثانى 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 لاينبغى الالتفات اليه ويقطع بفساده وكيف يعد مثل هذا الفعل فى العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا ومقصودا انتهى .

وفيه ان كلمات الفريقين خالية عن القيد بل لم يفهم منه ذلك فالحق الذى ينبغى الالتفات اليه ما ذكره فى قوله و ما عساه ومعيار صدق المنوى نفس العزم السابق

الذى لولاه لم يفعل وغيابه عن الذهن اجمالاغير ملازم لغيابه رأسا بل باق فى الذهن ولو بنحو الاجمال وهو كاف فى صدق المنوى عليه والحاصل على الداعى لاخطور عند الاتيان اصلا لانه كان ولايعلمه والايلزم على القول بالاخطار بطلان عبادة من اخطرها عند الاتيان من غير توجه به فملخص الفرق انه على القول بالاخطار لابد من الخطور بالبال عند الفعل بخلاف الداعى فان الخطور الاول الذى انبعثه كاف ولو لم يبق حين العمل بنحو التفصيل .

قال الشيخ فى الطهارة بعد ذكره لعبارة الجواهر ما لفظه ولم اجد لما ذكره من الفرق بين القولين محصلا وليت شعرى هل اعتبر القائل بالاخطار العلم بالخطور واعتبر القائل بالداعى الخطور ومتى فرق القائل بالداعى بين غيبة الداعى عن الفعل اوغيبة نفس الفعل الخ .

الثانى انه قد ظهر من ذلك انه لا (يجب استدامتها حكما الى الفراغ) وانما تجب على الاخطار فانه عليه حيث لا يمكن بقائها حقيقة فلاجرم يجب بقائها حكما بمعنى ان المكلف باقيا على قصده وارادته الاولى وانه لايرفع اليد عنها بداهة انه اذا لم يستطع لحفظها الى اخر العبادة فانها بهذا الوصف معسور وغير مقدور وغير مدرك فيجب بقائها حكما فانه ميسور و مقدور وغير متروك فان النية لازمة فى العمل ولا يمكن الا به فيجب للقواعد الثلاث مضافا الى الاجماع و اما على الداعى فليس استدامتها حكما وبقائها اجمالا الا عبارة عن نفس الداعى فالدليل على وجوبها ليس الا ادلة وجوب النية التى هى هو سواء كان المراد بها امرعدمى بان لاينتقل من تلك النية الى مايخالفها وعدم رفع اليد عنها وعدم تردد فى اتمامها اوامر وجودى وهو تجديد للعزم اذا تذكر اوالبقاء 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 التعابير تفسر بما هو لازم للمعنى ولذا يرجع الكل الذ امر واحد فقصد خلافها وان كان غير جائز الاانه ليس لاجل منافاته للاستدامة الحكمية بل لاستلزامه لارتفاع اصل النية ومنه

يظهر فساد التمسك عليها بقاعدة الميسور وما لايدرك مضافا الى الاجماع فانه يتم على الاخطار ولايلائم مذهب القائلين بالداعى .

وقد ظهر ايضاً فساد ما افاده فى الجواهر من الجمع بين القول بوجوب الداعى و وجوب الاستدامة زعما منه ره ان الفرق بينهما ان قوام الاخطار بالعلم به بخلاف الداعى فلامنافاة بين القولين كما مر منه ره .

و بالجملة حيث جعل الداعى عبارة عن الخطور بدون العلم به زعما منه انه لولم يخطر بالبال كان دخوله فى العمل مع الذهول موجبا للبطلان فلابد من الخطور فلا منافاة بين القولين فانه على الداعى ايضاً يجب عليه الخطور فى الذهن ابتداء واستدامة فعليه يجب على كلا القولين وقد عرفت فساده من العبارات ومما ذكرنا لك

قال فى برهان القاطع ولقد اصر فى الجواهر على جريان الاستدامة الحكمية على القول بالداعى ايضاً بناء منه على عدم الصحة مع الذهول عند الدخول على القول بالداعى حسبما تقدم وعليه يكتفى بالاستمرار على حكمه فى الاثناء مع حصول الذهول و نحن قد بيّنا انه على هذا القول يصح الدخول فى العمل مع الذهول فلا فرق بين الابتداء والاثناء قال وما ادرى ما الذى دعاهم الى ذلك مع ان القول بالداعى لايقتضيه.

قلت الذى دعانا هو ما ذكرناه من ان كفاية الداعى ليس الاالقول بان العبادة كسائر الاعمال فى كيفية تعلق النية وصحة الدخول مع الذهول مشاهدة بالوجدان فى سائر الاعمال حسبما قد مناه الخ .

والحاصل لااشكال فى استدامة النية الحكمية بمعنى بقائه على ماقصده ولو بنحو الاجمال و عدم قصده الخلاف الا ان الكلام فى انه هو الداعى الذى يجب تحققه فى اول الفعل فاللازم هو بقاء المكلف على قصده الاول من اول الفعل الى اخره قال الشيخ فى طهارته وكيف كان فلا غبار فى وجوب هذا المقدار و انما البحث مع المشهور فى اعتبار الزائد من ذلك فى اول العمل وهلا جعلوا النية الفعلية هذه التى سموها حكمية الخ .

فالاستدامة الحكمية ليست شيئا وراء الداعى وهو ارادة اجمالية بالفعل وتفصيلية

بالقوة بمعنى انه كلما توجه اليها فى 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 غالبا اولا كهى مع النوم كذلك متحدة بالنوع كما اذا تكرر البول مثلا اومختلفة كالجميع بحيث كان كل واحد منها .

(توجب الوضوء) لغايته الواجبة اوالمستحبة فحينئذ (كفى وضوء واحد بنية التقرب ولايفتقر الى تعيين الحدث الذى يتطهر منه) و فى 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 غيرقابل للزيادة والنقصان ويحصل بمجرد تحقق احد هذه الاسباب من غيران يتكرر بتكرر الاسباب كمايظهر وجهه من نقل عبارة الجواهر فلامعنى لتحقق حدث اخر كى يتعدد فيحتاج الى القصد و هذا الحدث الواحد يرتفع بالطهارة اما كفاية الوضوء الواحد فقد ظهر وجهه ايضاً فان الحدث ليس متعددا حسب الفرض كى يحتاج الى تعدد الجزاء ولذا يمكن خروجه من باب تداخل الاسباب فان الشرط وهو الحدث وحدانى فلايكون متعددا كى يقتضى جزاء متعددا .

والحاصل ان الكلام فيما تعدد الشرط فخروجه عن البحث تخصص لا تخصيص قال فى الجواهر فى مقام بيان عدم الاحتياج الى تعيين الحدث و منه يتقدح ان ذلك ونحوه ليس من التداخل فى شىء لكون الاثر من جميع هذه الاسباب واحدا 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 و ان تعددت اسباب سببه بل قد يقال انه مع وقوعها مترتبة لاسببية بالنسبة الى الثانى والثالث واطلاق السببية عليهما مجاز ومع وقوعها دفعة فالجميع سبب لااسباب لاستناد المنع الى الجميع دفعة فهو حدث واحد فلااسباب حتى تتداخل مسبباتها .

قال فى مصباح الفقيه و كيف كان فقد ظهر مما قررناه من وحدة اثر اسباب الوضوء وعدم قابليته للتكرر وان الاثر فى مثله مستند الى السبب الاول كما فى اسباب العقلية المتعاقبة المتواردة على مسبب واحد فى الامور الخارجية ان مسئلة توارد الاحداث خارجة عن موضوع اختلاف العلماء فيما يقتضيه الاصل حال اجتماع الاسباب من التداخل وعدمه لعدم قابلية المحل الا للتداخل لو وجدت الاسباب دفعة وللتأثر من السبب الاول ان ترتبت كما هو الشأن فى جميع المعاليل بالمقايسة الى عللها الواقعية فلامجال لتوهم الخلاف حتى يقع الاختلاف فى موافقته للاصل او مخالفته فان التداخل فى مثل المقام قهرى عقلا فهو عزيمة لا رخصة انتهى

وظاهرهما هو خروج المقام عن التداخل فى الاسباب وان كان الظاهر من بعض الاكابر دخولها فى النزاع .

و بالجملة محل النزاع ما اذا تعدد الشرط وعلم من الخارج او ظهور الكلام استقلال كل من الشروط فى ترتب الجزاء عليها فاذا علمنا بان لهذه الاسباب مسبب واحد حاصل من جميعها لو كانت معا اومن اول ما يتحقق و كان الباقى بلااثر فلايكون داخلا فى النزاع لان الفرض عدم استقلال كل من الشروط بخلاف مثل ماقيل 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 الحدثين من باب التداخل الى تغاير الاحداث فيكون الجائى من قبل النوم غير الحدث الجائى من قبل البول ولايخفى انه غير بعيد فى حد ذاته فان المعلوم بالوجدان هو الفرق بين المستيقظ من النوم و بين الجائى من البول والغائط فان الحالة الحاصلة من الاول ليست بمثابة الحاصلة من الثانى كما ان الحاصلة من الدم الكثير اشد منعا من غيرها او كان نظرهم الى ان المناط اذا كان بظهور كل شرط فى حدوث الجزاء فلازمه تعدد الجزاء اذ حسب الظاهر تعدد الشروط ولو كان الجميع موجبا للحدث الواحد فالمناط حينئذ بظهور

كل من الشروط فيلزم تعدد الجزاء .

وكيف كان ان التداخل تارة فى الاسباب و اخرى فى المسببات والتكلم فى الثانى انما يكون فى طول الاول و متفرع على عدم تداخل الاسباب فانه حينئذ كان اللازم اتيان الجزاء متعددا فيقع البحث فى التداخل وكفاية اتيان جزاء واحد اذا كان المأتى 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 اللفظى فى مسئلة الاولى عدم التداخل و بيان ذلك يتوقف على بيان امرين :

الاول ان القضية الشرطية ظاهرة فى حدوث الجزاء بحدوث الشرط وانه سبب تام له كان معه شرط اخر اولا .

الثانى ان اللفظ الواقع فى الجزاء كما فى تقريرات شيخنا الاعظم موضوع للطبيعة المرسلة التى لايشوبها شوب التعدد وهذه الطبيعة المرسلة حيث كانت واحدة مع انه لافرق فى الوحدة بين الشخصية والنوعية لايمكن ان يتعلق عليه الوجوبين لان صرف الطبيعة لايتثنى ولايتكرر وكثرة التكليف لايمكن الابكثرة 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 فى الاستحالة فعلى القول بالتداخل حيث لا يلزم هذه العويصة لابد وان يلتزم اما برفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية فى الحدوث عند الحدوث بل فى مجرد الثبوت الاعم من الحدوث كما فى الشرط الاول او البقاء كما فى الشرط الثانى او حفظ هذا الظهور والالتزام بكون الاسباب اسبابا .

لكن حمل الشرط الاول على اصل حدوث الجزاء والثانى 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

الاانه فى مقام الامتثال يكفى الاتيان بالواحد لانه مجمع العنوانين اوالعناوين فتداخل المسببات فى 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 لايقتضى تعدد الجزاء على الفرض وعلى الثالث يكون الجزاء متعدداً لاواحداً الا ان الكل خلاف فان الاول خلاف كون الشرط سببا تاما والثانى خلاف اقتضائه لاصل الجزاء والثالث خلاف الوجدان الحاكم بانهما متحدان و توهم ان احد هذه التصرفات لاجل عدم الاداء الى اجتماع المثلين فاسد بعد امكان ارادة الفرد من اطلاق الامر بالوضوء فى الجزاء فان الظاهر وان كان متعلق الامر هو الطبيعة الاانه فى المقام حيث لايمكن ذلك فلامناص عن التصرف فيه بارادة الفرد من الطبيعة فيكون المعنى فى قوله اذا بلت فتوضأ بعد قوله اذا نمت فتوضأ انه اذا بلت فتوضأ وضوءاً اخرا .

ان قلت فعلى القول بعدم التداخل لزم التصرف ايضاً فما المرجح فان ارادة الفرد من الطبيعة ايضاً خلاف الظاهر .

قلت هذا التصرف مما لابد منه حيث ان الاطلاق معلق على عدم البيان ومعه لااطلاق اصلا وعدم امكان ارادة صرف الطبيعة فيما تعددالشروط لهذهالعويصة بيان وقرينة على عدمه .

ان قلت ان ذلك مبنى على كون الاطلاق معلقا على عدم البيان مطلقا متصلا كان او منفصلا بخلاف ما اذا قلنا بانه معلق على عدم البيان فى مقام التخاطب فانه عليه انعقد الظهور للشرطيتين ولزم الاشكال .

قلت نعم الا ان العرف اذا توجه الى العويصة الناشئة عن تعدد الشروط يرفع اليد عن ظهور الاطلاق فى الطبيعة واراد منها الفرد لئلا يلزم المحذور فعلى هذا المبنى وان لم تصل النوبة الى احد التصرفات الاانه فى مقام تعارض الظهورين يقدم العرف ارادة الفرد هذا .

ولكن التحقيق عدم صحة ما افادوه مطلقا فان كون الاطلاق معلقا على عدم

البيان وان كان مسلما الا انه فيما اذا كانت القرينة ناظرة وبيانا للمطلق و فى المقام ليس كذلك فان التنافر جاء من قبل تعدد الشروط بحيث لولم يكن متعددا لما كان منافاة اصلا فكيف يكون هذا التعدد ناظرا الى لزوم اجتماع الحكمين المتماثلين على موضوع واحد فتأمل فان كون صدور الشرطية الثانية بيانا للاطلاق وانه معه لامناص من ارادة الفرد غير بعيد خصوصا مع صدورهما عن متكلم ملتفت الى ذلك وانه لايمكن مع صدور الثانى ارادة الطبيعة .

وبالجملة كونه بيانا للاطلاق وان كان صحيحا الا ان الشأن فى صحة اصل ما افادوه فان التماثل والتضاد من الاحوال الخارجية الطارية على الموجودات الخارجية والوضوء ونحوه من العبادات الصادرة من المكلفين ما لم يتحقق فى 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 فلايكون 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 لاالعارض خارجى ولا المعروض .

و بالجملة لا يكون الاحكام من قبيل الاعراض العارضة على افعال المكلفين وان كان له نحواضافة 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 واضافة الى المكلف بالفتح واضافة 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 العزه فى الازل بالمعلومات فى لايزال مع عدم وجودها فى الازل وله محل اخر

وبالجملة قد يعلم الانسان مجى زيد عند رأس الشهر فله علم بذلك وله اضافة الى المعلوم مع انه بعد لم يكن شيء فالمعلوم معدوم فعلا مع ان الاضافة اليه متحققة

فلو کان هذه الاضافة اضافة العرض الی المعروض لزم قیام العرض بالمعدوم فاضافة الحکم الی المکلف نظیر هذه الاضافة فاذا لم یکن الحکم عرضا قائما بفعل المکلف فلا مانع من اجتماع الحکمین المتماثلین او المتضادین علیه اصلا اذ الاستحالة علی فرض کونه عرضا حتی یلزم قیام العرضین علی موضوع واحد کیف ولو کان الحکم عرضا قائما علی فعل المکلف لزم عدم تحقق صدور العصیان اصلا اذ هو فرع المخالفة وهی فرع تحقق الامر والحکم الصادر من المولی والفرض انه عرض قائم علی الموجود ولیس الا بعد تحقق المأمور به فی الخارج ومع تحققه این العصیان فان الخارج کما عرفت ظرف سقوط الامر .

وبالجملة الحکم عارض علی الموجود الخارجی وهو فرع الاطاعة لا العصیان وقد انقدح بذلك بطلان القول بامتناع اجتماع الامر والنهی فان توهم البطلان ناش من کون الاحکام عرضا فیلزم اجتماع العرضین علی موضوع واحد وقد عرفت فساده والحاصل لامحذور حینئذ اصلا فیکون طبیعة الوضوء مطلوبا بامرین .

ان قلت فعلیة لا تأثیر للثانی فیرفع الید عن ظاهر الشرطیة فی الحدوث عند الحدوث واربد منه مجرد الثبوت .

قلت کلا بل اربد من الثانی ایضاً وجوب الوضوء فالوجوب متعدد والواجب واحد فیکون التعدد موجبا للتاکید .

فما فی تقریرات بحث بعض المحققین من المعاصرین من ان العلاج لیس منحصرا بکون اطلاق الجزاء معلقا علی عدم البیان بل یمکن ان یکون الامر بالعکس ولا ترجیح للاول فیرفع الید عن استقلال الشروط و یکون المجموع شرطا واحدا فحینئذ لایستدعی کل جزاءاً کی یلزم تعلق ارادتین علی شیء واحد .

وبالجملة مناط الاستحالة هو عدم امکان تعلق ارادتین بمراد واحد وهو یرتفع برفع الید عن احد الاطلاقین فلا ترجیح لاحدهما علی الاخر فمضافا الی ان لازم العکس هو رفع الید عن ظهور الشرط فی الاستقلال ان ذلك مبنی علی استحالته وبعد ما عرفت من امکانه فلایصل النوبة الی ذلك وبانه لاترجیح لاحد التصرفین سواء کان

ظهور الجملة فى ذلك بالوضع او الاطلاق وتوهم ان عدم امكان رفع اليد عن ظهور الاسباب فى الاستقلال انما يكون فى الاسباب والعلل التكوينية دون التشرعية فى 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 لواحطنا بما هوفى الواقع من العلل والشرائط لحكمنا به ايضاً وانه هوالعلة له لاغير فدعوى الفرق مساوق لدعوى ان التناقض الشرعى ليس كالتناقض العقلى والحاصل لااشكال من حيث اجتماع المثلين ولايخفى ان هذا الاشكال و ان كان مندفعا الا ان الظاهر ان مناط الاستحالة هوتوارد العلتين على معلول واحد .

فان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء لحدوث الشرط وانه علة تامة له ولازمه فيما تعدد مع اتحادالجزاء هوذلك فيعدود المحذور فيحتاج الى احدالتصرفات الثلاثة اوكون تعدد الشروط قرينة لارادة الفرد من الطبيعة .

ويرد عليه ان ذلك مبنى على كون الجزاء هوالوضوء لكنه فاسد اذ هوالوجوب فى مثال اذا بلت فتوضأ فالبول علة للطلب والوجوب وكذا قوله اذا نمت فتوضأ فالمعلول ايضاً متعدد غاية الامران متعلق الوجوب واحد فالجزاء ما هو مفاد الهيئة لا المادة كما فى قوله ان جاء زيد فاكرمه فان المجيء علة للوجوب المتعلق بالاكرام فالمعاليل المتعددة حيث كان متعلقها واحدا فلامحالة تؤكد المتعلق فالوجوب متعدد والواجب واحد فيكون فى تأكيدها الواجب نظير من ضرب زيداً بالسيف ضربات بحيث كان الواحد منها كافيا فى قتله فان الباقى يؤكد القتل فتلخص انه بالنسبة الى الاسباب لامناص عن عدم التداخل اذ معنى التداخل اما رفع اليد عن عليّة ما عدى الصادر الاول اذا وقعتا متعاقبة و اما الالتزام بكون المجموع علة تامة و كل منهما خلاف واما بالنسبة الى المسببات ففى المقام الذى كان محل البحث هواتحاد مهيات المسببات لابد 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 وفى القواعد اذ مضافا الى ما عرفت فى 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 لايوجب ازيد من حكمين متماثلين على طبيعة الوضوء وبعد ما عرفت من عدم الاشكال من هذه الجهة فالحكمان لامحاله يؤكدان المتعلق فلا معنى لعدم التداخل فى المسببات فيما اذا لم يكن متعلقات الاحكام متغايرة قال فى العوائد ما لفظه .

اقول هيهنا تحقيق اخر وهوانه لاشك ان الاسباب الشرعية علل للاحكام المتعلقه بافعال المكلف لا لنفس افعاله فوطىء الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدق الدينار وبالوضوء والكلام انما هوفى وجوب تعدد التصدق والوضوء لانعدد وجوبه ولاتلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم فعل واحد من جهتين متغايرتين كوطى الاجنبية الحائضة و شرب الخمر والزنا فى نهار رمضان ووجوب قتل زيد المرتد لغيره عمدا الى ان قال بل الاصل هوالتداخل 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 فى وجوب تعدد الفعل وهوغير تعدد المسبب الذى هوالحكم المتعلق به الخ وهومن هذه الجهة كلام متين .

وما يقال فى تضعيفه من انه لاشبهة فى كون السبب الاول تام فى اشتغال ذمة المكلف بايجاد الجزاء فى الخارج والسبب الثانى ان اثر فى اشتغال ذمته ثانياً وجب ان يكون اثره اشتغالا اخر غير اشتغال الاول و ان لم يؤثر فلاجرم اما يكون لفقد المقتضى اولوجود المانع والكل منتف مضعف بان الثانى اثر اثره لوجود المقتضى وفقد المانع كماهوالمفروض الان اثره الوجوب على الفرض نظير اثر الاول فكلما زادفى السبب زادفى المسبب غاية الامر اجتمعت الوجوبات على متعلق واحد فليس المسبب الاالحكم وهومتحقق بتحقق السبب وحيث ان متعلق هذه الاحكام فيما اذا تعدد الجزاءات واحد فلازمه عقلا هوتأكيد الواجب بزيادة الوجوبات .

ومما ذكرنا ظهرما فى كلمات الشيخ ومصباح الفقيه فراجع بل يمكن ان يقال ان متعلق الوجوب حيث كان هو الطبيعة وهى لايتكرر فليس المقام قابلا للزيادة والنقيصة فان نفس الطبيعة اذا تحققت فلامعنى لاتيانها ثانياً الابارادة الفرد منها وهو خلاف الظاهر جدا ومحتاج الى بيان وان بلت بعدالنوم فيجب عليك وضوء اخر وهو خلاف و ما ذكرنا من احتمال ارادة الفرد مبنى على تسليم امتناع اجتماع حكمين متماثلين كى يدور الامر بين احد التصرفين وقد عرفت فساده وقد انقدح مما ذكرنا انه لااحتياج الى جعل الاسباب معرفات وكاشفات عن الاسباب اذ مضافا الى بطلانه ان ذلك لاجل علاج تنافى الشروط مع وحدة الجزاء وبعد ما عرفت من عدم التنافى فلا اشكال (و) كما لزم تداخل المسببات فى مسئلة توارد الاحداث (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 حريز بن عبدالله عن ابى جعفر عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها.

ومنها رواية ابن عيسى عن على بن حديد عن جميل بن درّاج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم.

ومنها رواية شهاب بن عبدربه وان غسل ميتا ثم توضأ ثم اتى اهله يجزيه غسل واحد لهما.

ومنها رواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام اذا حاضت المرئة و هى جنب اجزأها غسل واحد.

ومنها رواية ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل اصاب من امرائة ثم حاضت قبل ان تغتسل قال عليه السلام تجعله غسلا واحدا.

و روایة عمار الساباطی عن ابی عبدالله قال سئلته عن المرأة یواقعها زوجها ثم تحیض قبل ان تغتسل قال ان شائت ان تغتسل فعلت و ان لم تفعل فلیس علیها شیء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحیض والجنابة .

و منها روایة سماعة بن مهران عن ابی عبدالله ﷺ و ابی الحسن ﷺ قالا فی الرجل یجامع المرأة فتحیض قبل ان تغتسل من الجنابة قال ﷺ غسل الجنابة علیها واجب ولایخفی ان الظاهر منها هو کفایة غسل واحد عن الجمیع بحیث لا یبقی ریب لاحد فی ذلك الا ان صحة ذلك مبنی علی امور ثلاثة اما ان یکون الاغسال حقیقة واحدة بحیث یکون هذا الفعل الخاص الخارجی عین غسل جنابة وحیض ومس میت وزیارة وجمعة وغیرها ولولم یقصدها اصلا فیکون هذه الطبیعة الواحدة رافعة لجمیع الاحداث او قلنا بان الحدث الاکبر امر واحد فحینئذ لزم غسل واحد لان الفرض انه اذا تحقق الحدث الاول فلا مورد لتحققه ثانیاً بالسبب الثانی فالسبب الثانی لا یؤثر شیئا فلامحالة یکفی غسل واحد اوقلنا بان الاغسال کالاحداث حقائق متباینة متداخلة فی الفرد المأتی به فانه یکون مجمعا لهذه العناوین المتباینة .

ولایخفی ما فی الجمیع اما الاول فانه خلاف ظاهر الروایات اذ مضافا الی ان لازمه کون غسل الواحد حینئذ عزیمة لارخصة لان المفروض هو طبیعة واحدة فیحصل الامتثال بمجرد اتیانه فی الخارج بحیث لا مورد لاتیانه ثانیا مع ان ظاهر قوله ﷺ اجزئك هو الرخصة ایضاً ان المرتکز فی الاذهان والمتبادر من الاخبار هو کون الاغسال حقائق متعددة متخالفة نوعا بداهة ان الظاهر من قوله ﷺ کل غسل قبله الوضوء الاغسل الجنابة هو العموم بالنسبة الی انواع الغسل فان الاحکام والاثار انما یکون للانواع لا الافراد فغسل الجنابة لا یکون لنوعه وضوء بخلاف انواع اخر ولا تعارضها روایة ابن سنان عن ابی عبدالله قال سئلته عن المرأة تحیض وهی جنب هل علیها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحیض واحد لان ظاهر السؤال هو السؤال عن لزوم اتیانه متعددا فاجاب بکفایة الواحد فتأمل .

ویدل علی التغایر قوله ﷺ تجعلهما غسلا واحدا فان استناد الاتحاد الی جعل

المكلف فى مقام الاداء والامتثال كما فى طهارة الشيخ ظاهر فى تعددهما وكذا قوله اجزء من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم فان الظاهر منه اختلاف انواع الغسل .

وبالجملة اختلاف الاثار كاشف عن اختلاف ذيها فغسل الجنابة فى قبال الاغسال الاخر جداً ويرد على الاتحاد ايضاً ان لازمه صحة غسل الجنابة لمن مس الميت فيجب عليه الوضوء وبالعكس فلايجب وبما ذكرنا ظهر فساد الثانى ايضاً واما الثالث فمغايرة الاغسال والاحداث وان كانت حقا الا ان لازم دعوى التصادق ان هذا العمل الشخصى الخارجى واجب و مستحب وايضاً واجب من حيث الجنابة وواجب من حيث اخرى بل يلزم ان يكون هذا الفعل الخاص فى عين وحدته كثيرا وفى عين كثرته واحدا و اكثر اشكالا ما لوقلنا بكفاية غسل واحد واجزائه عن الغير ولولم يقصد الغير فان القصد اذا تعلق بالجنابة كيف يكون المقصود غيرها ايضاً وكيف يكون مصداقا لغير ما قصد وقياسه على المفهومين كليين منطبقين على فرد خارجى كما اذا امر باكرام فقير وضيافة عالم فاضاف عالما فقيرا مع الفارق لامكان تصادق الكليين فى فرد فى الخارج واتحادهما فيه مع تعددهما فى الذهن كما فى الصلوة فى دار الغصبى بخلاف غسل الجنابة ونحوها فانها وان كانت عنوانا كليا الا انها تكون كالوكالة والتأديب متقوم بالقصد وفى ان واحد لايمكن تحقق شئين بالقصد فكما لايمكن وقوع الانحناء تعظيما و توهينا بحيث تكونت نفس هذه الحركة الخاصة بالقصد حقيقتين فكذلك فى المقام .

وبالجملة نفس الاغتسال من حيث انه غسل مشترك بين النظافة والتبرد والتسخن والغسل ولايتعين الابالقصد فكونه غسلا رافعا للحدث انما يكون بالقصد فحينئذ لو كان المقصود واحداً لصح بلاكلام واما اذا تعدد فلازمه كون الواحد الشخصى كثيرا.

أن قلت ما الفرق بين صدور هذا الامر التدريجى من المكلف و بين ضيافته الخارجية للفقير الهاشمى فكما ان نفس هذا العمل الخارجى منه اكرام فقير وضيافة هاشمى فكذلك فى المقام .

قلت نفس هذا العمل الذى عبارة عن ادخاله الفقير الهاشمى فى داره وحضور

الطعام عنده متصف بالشيئين و منطبق عليه العنوانين من غير احتياج بقصد بخلاف ما كان قوامه بالقصد فان القصد الواحد لم يكن فى ان واحد مقوما لشيئين .

ان قلت ان الصلوة فى دار الغصبى امر قصدى ايضاً والافنفس الحركة ليست بصلوة

قلت مايكون قوامه بالقصد واحد وهو الصلوة وعنوان الغصب يترتب عليه قهرا بخلاف المقام الذى كان من قصده جعل نفس هذا الفعل الشخصى التدريجى الخارجى بالقصد شيئين والحاصل فرق بين كون شىء مصداقا لطبيعتين باعتبارين وبين تكون شىء شيئين بحيث انعقد الواحد الخارجى حقيقتين فانه مساوق لكون الواحد انعقد كثيرا وصيرورة الاثنين واحدا .

قال فى الجواهر ما لفظه وذلك لان التحقيق الذى لامفر منه ان يقال ان التداخل الحقيقى ممتنع عقلا اذ لا يتصور جعل الشيئين شيئا واحدا 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 المأمور به بتعدد الامر وما ذكره بعض المتأخرين من صدق الامتثال بالواحد عن الاوامر المتعددة كلام لامحصل له مخالف لما عليه الاصحاب الى ان قال ومن المعلوم هنا ان الدليل لم يكشف عن ان المطلوب فى المقام طبيعة الاغتسال بل اقصى ما دل انه يجتزىء بغسل واحد عن الجميع وهو ان لم يكن ظاهرا فى عدم ذلك لم يكن ظاهراً فيه فلايصدق حينئذ على المغتسل غسلا واحدا بنية الجميع انه امتثال لتلك الاوامر نعم جعله الشارع بمنزلة ذلك فهو غسل جنابة و حيض شرعا لا عرفا بمعنى انه واحد اجتزىء به عن متعدد شرعا و جعله الشارع بمنزلتهما فيجتزى به حينئذ عن الوضوء لكونه بمنزلة غسل الجنابة لانه غسل جنابة حقيقة انتهى .

واورد فى مصباح الفقيه عليه بان الممتنع صيرورة المهيتين مهية واحدة او الطبيعتين بقيد الوجود موجودا واحدا واما ايجاد الطبيعتين بوجود واحد فلا استحالة فيه الخ .

و فساده ظاهر لما عرفت من ان المقام ليس من قبيل ايجاد الطبيعتين بوجود واحد بل من قبيل صيرورة الشيئين شيئا واحدا 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 و بين مازعمه و ان كان ما افاده صاحب الجواهر ايضاً مخدوشا من حيث ان ظاهره كون هذا الغسل خارجا عن جميع العناوين ولم يكن بجنابة و حيض بل نزل بمنزلتهما تعبدا ولذا يلزم لها الوضوء لو كان فيه جنابة فانه وان لم يكن بجنابة حقيقته ولم يجب لها الوضوء كذلك لكن نزل بمنزله الجنابة وهو بعيد فى الغاية اذ الظاهر كون اجزائه عن الجميع لاجل انه احدها لافى قبالها الا ان ما تفطن به قده من صيرورة شيئين شيئا واحدا فى محله وهذا محذور اخر غيرما ذكرنا فان ملاكه جعل ماهيتين ماهية واحدة وما ذكرنا عكسه وان العناوين القصدية التى لم يوجد الا بالقصد بحيث يكون علل قوامه لا يمكن ايجاده فى ان واحد اكثر من واحد.

وبالجملة التداخل الحقيقى غير ممكن والتعبدى بعيد فى الغاية و حيث كان الظاهر من الاخبار كون هذا التداخل رخصة فطريق الاحتياط منحصر فى اتيان كل واحد على حدة و ان كان هذا مشكل ايضاً لاستلزامه لطرح الاخبار الكثيرة فتأمل ثم ان الظاهر من قوله ﷺ فى صحيحة زرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة الخ.

كون هذا الغسل هو الجميع ولو لم يقصد غيرها اصلا 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 ويضعف بانه لم يناسب حينئذ تعبيره بكونه للجنابة والجمعة الخ. اذ الظاهر منه كونه غير الجنابة والا لزم ذكر غيرها.

وبالجملة لو كان المقصود من هذا الغسل هو الجنابة لزم ان يعبر باجزائه عن غيرها لان اجزائها عن نفسها بديهى لايحتاج الى التذكر والبيان فتأمل و هذان المحذوران كافيان فى اثبات القدح فيها وهذا المحذور بعينه مذكور فى مرسلة جميل

ويزيد عليه قوله عليه السلام اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم اذ الظاهر منه كونه مجزيا عما يجب عليه بعد هذا الغسل اللهم الا يحمل بدلالة الاقتضاء وصونا لكلام الحكيم عن اللغوية على ما اذا تحقق سببه قبل الغسل فتأمل هذا مضافا الى معارضة الاخبار برواية سماعة التى مرت فى المرئة التى جنباً فصارت حائضا قال عليه السلام غسل الجنابة عليها واجب اذ الظاهر منها عدم قيام غسل الحيض مقام الجنابة بل يجب عليها غسل الجنابة مستقلا مع ان الظاهر منها كفاية غسل واحد للجميع وحملها على ان عدم الكفاية لاجل الاكتفاء بغسل الحيض عن الجنابة دون العكس كما ترى خصوصا على مذهب من يرى الاكتفاء بغسل واجب عن الجميع اى غسل كان ثم ان المتيقن من الصحة هو صورة قصد الجميع فلم يقع ما لم يقصده اصلا سواء قصد الجنابة ام لا ولايبعد استفادته من اخبار الباب مثل قوله يجزيه غسل واحد لهما و قوله اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة و يدل على عدم وقوع غير المنوى قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لكل امرىء ما نوى وربما استدل لكفاية الجنابة عن الغير بكونها اقوى من غيرها ويضعف بان حدث الحيض اقوى منها ولذا لايكتفى بالغسل فقط بل لزم الوضوء فتأمل نعم يدل على قوته ما ورد فى المرئة اذا كانت فى جنابة ثم جائها الحيض من قوله لاتغتسل فانه قد جائها ما هو اعظم من ذلك والاجماع المحكى عن ثر على كفاية الجنابة عن الغير يمكن ان يكون لاحتمال قوتها على غيرها وقد عرفت فسادها مضافا الى ما فى اجماع القدماء من الخلل و عدم كشفه عن قول المعصوم فلم يكن شىء يدل عليه مع عدم الاشارة اليه فى اخبار الباب (و) حينئذ لايصح ما (قيل) بانه (اذا نوى غسل الجنابة اجزء عن غيره ولو نوى غيره لم يجزعنه) فان هذا التفصيل الذى حكى عن الشيخ وابن ادريس (و) ان كان عند المصنف وبعض الاصحاب (ليس بشىء) لما زعموا من الصحة مطلقا وان كل غسل مجزى عن غيره الا ان الحق ان كلها ليس بشىء بل لابد من القصد فلم يقع ما لم ينو واجبا كان اومستحبا جنابة كانت اوغيرها فلابد فى امتثال جميع الاوامر من قصد جميعها اوقصد رفع جنس الحدث اواستباحة الصلوة فانهما اجمال لهذا التفصيل دون ما خال عن الجميع وان قصد بغسله القربته

فانها مصححة لما قصده دون غيره وهذا من غير فرق بين القول بان متعلق الاوامر نفس الاغسال بعاوينها الخاصة كغسل الجنابة والحيض و غيرهما و بين القول بان الامر بالاغسال انما يكون لاجل كونها مؤثرة فى التطهر وان المطلوب الواقعى ازالة اثر الجنابة والحيض لعدم العلم من هذه الاخبار بان غسل الواحد ولو كان جنابة مزيلا لجميع الاثار ثم ان شبهة اجتماع الضدين او المثلين فى موضوع واحد شخصى وارد على القائلين بهذا التداخل وان كان مندفعا عندنا بما عرفت فيما تقدم فاذا ظهر لك لزوم القصد فلافرق بين كون الجميع واجبا او مستحبا او مختلفافاذا لم يجز الجنابة عن الغير فغيرها اولى بذلك .

هذا اخر ما اوردناه فى الجزء الاول ويتلوه الجزء الثانى فى غسل الوجه الحمدلله اولا و آخرا وصلى الله على محمد و آله الطاهرين

و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق فى يوم السادس من شهر جمادى الاولى فى سنة ١٣٨١

فهرست

٥ فيمايتعلق بالطهارات الثلاث
١٧ فى وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها
١٩ فيما يتعلق بالماء المطلق
٢١ فى معنى الطهور و ما يتعلق به
٢٣ فى الماء الجارى
٢٦ فى نجاسة الماء بالتغير
٢٧ فى ان المعتبر هو التغير الحسى
٣١ فى عدم اعتبار الامتزاج
٣٥ فى ماء الحمام
٣٧ فيما يدل على انفعال ماء قليل
٤٣ فيما يدل على عدم انفعال ماء قليل
٤٩ فى عدم طهارة القليل باتمامه كرا
٥١ فيما يتعلق بموضع الاستصحاب
٥٣ فى ان المعيار بالرطل هو العراقى
٥٥ فيما يتعلق بالكر بحسب المساحة
٦٩ فى عدم انفعال البئر
٧٥ فى منزوحات البئر و مايوجب نزح الجميع
٩٥ فيما يتعلق بالماء المضاف
١١٣ فيما يتعلق بالغسالة
١١٨ فى الماء المستعمل فى حدث الاكبر
١٢٠ فى الاسئار
١٢٧ فى انفعال الماء بمالايدرك بالطرف من الدم
١٢٩ فى موجبات الوضوء
١٣٩ فى عدم ناقضية المذى والوذى والودى
١٤٤ فى احكام الخلوة و وجوب ستر العورة
١٤١ فى حرمة استقبال القبلة واستدبارها
١٥٣ فى وجوب غسل موضع البول
١٦٤ فيما يتعلق بالاستنجاء
١٦٧ فى كفاية الحجر الواحد اذا ينقى
١٧٢ فى حرمة الاستنجاء بالعظم والروث والمطعوم
١٧٦ فى سنن الخلوة
١٧٧ فى الاستبراء
١٨١ فى وجوب النية للوضوء
١٨٥ فى عدم قصد الوجوب و الندب
١٩٠ فى عدم وجوب قصد رفع الحدث او استباحة الصلوة
١٩٩ فيما اذا ضم بالقربة غيرها
٢٠١ فى الرياء
٢٠٢ فى ان المقصود بالنية هو الاخطار او الداعى
٢١٠ فيما يتعلق بالتداخل

غلطنامه

ص	س	غلط	صحیح
۸	۱۰	متعدده	متعدد
۱۱	۲۱	الاستحبابها	استحبابها
۲۱	۱۵	هذاالمعنی	هذاالمعنی
۲۹	۱۵	خاصة	خاص
۲۹	۱۶	متحدین لونا	متحدین
۳۰	۶	المتلون به	المتلون
۳۰	۷	یحصیل	یحصل
۳۴	۲	المعدویة	المعدومیة
۳۵	۸	لصغار	الصغار
۳۶	۸	مالاقته	مالاقته
۳۸	۱۹	اخیه	عن اخیه
۳۹	۱۰	زراعان	ذراعان
۳۹	۱۱	زراع	ذراع
۳۹	۱۱	سته	سعته
۴۰	۸	الاراقه	الاراقة
۴۲	۹	هذا	هذه
۴۲	۱۸	نجاسته	نجاسة
۴۲	۲۱	نجاسته	نجاسة
۴۵	۶	شهاب ابن	شهاب
۴۵	۷	اذ	اذا
۴۵	۲۲	واما	واماما
۴۶	۴	سببا	سببا
۴۶	۲۱	صحة	صحیحة
۴۷	۲	نجسته	نجسة
۴۷	۱۹	تزح	تزه
۴۷	۲۴	لاان	الا ان
۴۸	۳	تعییم	تعمیم
۴۹	۲۱	سابقیة	سابقة
۵۰	۱	النجاسته	النجاسة
۵۰	۱۴	الطاهر	طاهرة
۵۳	عنوان	بالکر	بالرطل

ص	س	غلط	صحیح
۵۳	۱	فما	فیما
۵۳	۱۱	الفظ	اللفظ
۵۴	۱۲	قدورا	قدروا
۵۴	۱۹	بالانفعال	بانفعال
۵۷	۱	موافقا	موافق
۵۷	۳	یکون تقریبا	یکون
۵۷	۴	المذکور	المذکورة
۵۷	۹	احدهما	احدها
۵۷	۲۰	المیط	المحیط
۵۹	۱۱	مدرك	مذهب
۵۹	۱۶	بینها	بینهما
۶۱	۱۰	القذرات	القذارات
۶۲	۲۱	«	«
۶۳	۴	وجها	وجهها
۶۳	۱۷	اقتضة	اقتضته
۶۳	۲۳	الانفعاله	الانفعال
۶۷	۱	اقسامه	اقسامها
۷۱	۲۰	انبن	ان ابن
۷۵	۹	نزج	نزح
۷۵	۲۳	دابة الصغیره	دابة صغیرة
۷۶	۲	بعد عن	بعد ان
۷۷	۲۵	رجلیها	رجلیها
۷۹	۱۲	فتم	فتأمل
۹۴	۲	استعاله	استعماله
۹۴	۱۰	اللانسان	للانسان
۹۵	۷	المشتهیات	الشتهیات
۹۶	۲۴	غیرة	غیره
۹۷	۱۵	المعلومیة	لمعلومیة
۱۱۱	۶	المافیه	الماء فی
۱۱۳	۴	نجاسته	نجاسة

ص	س	غلط	صحيح
١١٣	٤	هذ	هذا
١١٦	١١	عد	عدا
١١٩	١	جز	خبر
١٢٠	٢٤	لردد المنصف	لتردد المصنف
١٢١	٤	جند	جنيد
١٢٢	١٥	اتزك	اترك
١٢٣	٢٠	بنحاسة	بنجاسته
١٢٣	٢٢	فالنجاسته	فالنجاسة
١٢٥	١٤	الكون	كون
١٢٧	١١	منقاره	منقاره دما
١٣٩	٢	الدكد	الذكر
١٤٥			قد صارت العناوين الواقعة فى هذه الجروة باجمعها غلطا
١٤٥	٢٤	بمئزد	بمئزر
١٥٧	١٥	بمجر	بمجرد
١٧٢	١٦	الاعياق	الاعيان
١٧٢	٢١	لاقاة	لاقاه
١٧٨	٢	فهمو	فهموا
١٧٩	١	الاخبرية	الخبرية
١٨٠	٨	السوك	السواك
١٢٨	١	ولذى	ولذا
١٨٢	٥	انفكاكهما	انفكاكها
١٨٤	١	زياده	زيارة
١٨٧	١٨	السبع	السعى
١٨٨	٢١	الميز	الميز
١٨٩	١٧	لازمه	لازمة
١٨٩	٢٢	بالسيره	بالسيرة
١٩٥	١٤	اثر	اثرا
١٩٩	١٨	تزيل	تنزيل
٢٠١	١	علايتهم	علانيتهم
٢٠٧	٦	التصوات	التصودات
٢٠٨	٢٣	الر	الى
٢١٥	٥	الخالفة	الخالفة
٢١٥	١٣	فعلية	فعليه
١١٦	٣	التشرعية	التشريعية
٢١٦	٢٤	وفى	وفق
٢١٨	٤	بيان	بيان
٢٢١	١٧	امتيال	امتثل
٢٢٣	٢	وصوما	وصونا
٢٢٣	٢١	مجرى	مجر
٢٢٣	٢٤	القربته	القربة
٢٢٤	٥	وارد	واردة
٢٢٤	٦	كان	كانت
٢٢٤	١٣	٨١	٨٢

T

S

Back

B

PB-36245
5-11T
CC

BP
184
.4
.M8

al-Muhaqqiq al-Tihrānī, Muhammad Rida ibn Husayn.
Kitab Haqā'Īq al-Fiqh.
V.1

BP
184
.4
.M8

al-Muhaqqiq al-Tihrānī, Muhammad Rida ibn Husayn.
Kitab Haqā'Īq al-Fiqh.
V.1

قیمت ۷۰ ریال