



32101 047145790

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--

كِتَابُ الطَّهَارَةِ

من شرح الشرائع

تقرير

لبحث قدوة الفقهاء والمجتهدين خاتمة المحققين آية الله العظمى وحجته الكبرى

السَّيِّدِ عَلِيِّ الْعَلَامَةِ الْفَائِي الْأَصْفَهَانِيِّ
دَامَ ظِلُّ الْعَالِي

بقلم

مُجَلِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ الصَّبَّاحِيِّ الْأَصْفَهَانِيِّ

الجزء الأول

مطبعة القضاء في النجف الاشرف

١٣٨٢ هـ

Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header, which is mostly illegible due to fading and bleed-through.

Handwritten text in the middle section of the page, appearing as several lines of cursive script.

Handwritten text in the lower middle section of the page, possibly a signature or a specific note.

Handwritten text at the bottom of the page, likely a date or a concluding remark.

Sādīqī

کتاب الطهارة

تقرير

لبحث قدوة الفقهاء والمجتهدین خاتمة المحققین آية الله العظمی وحجته السکبری

السید علي العلامة الفاني الاصفهانی

دام ظله العالی

تألیف

محمد علي الحسيني الصادقي الاصفهانی

الجزء الاول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن على
اعدائهم الى يوم الدين ولقد فخرنا من اجل نعم الله على عباده التوفيق
لتحصيل العلم باحكامه اذ برز قتي الاوفان الى اخص مارج الكمال وخصاصي
حمد العلم الالهى الانبياء وفضائلهم صوات للعلم في هذا المقام استمع مطوية
من اجتهد في سبيله وضيئاً لمن نال الى هذه الدرجة الكبرى والنا اهدى
واثن عليه ان وفق قره عينى العالم البارع والمنتب الكامل السيد الشهدى
السيد محمد على الهادى الاصلهاني كثر الله في العلماء العالمين امثالهم
بوجوده عيون المسلمين لتجصيل الشهدى المحضى والقابض المكاره في ضبطة
وتقريره وتشييد مبانيه وتقرير اركانه فخرام فضائله حفا كياتنا الا
والفتية امسين تبارية محققا فاحصا محررا حسن تحرير ضابطها كل
لم يشذ منه مطلب ملكة فادرة وعيدية كانه اوجه وشهدى المولى خلد
ان يوفقه لطبع تقريراته وزجوا منه ان يجعلها موردا لا تنقاع اهل العلم
ودفرا ليوم لا ينفع مال ولا بنون والى التوفيق
٢١ رجب ١٣٨٢ الهجرى
الحسن بن الحسين
الاعوانى



مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن على أعدائهم الى يوم الدين . . .

وبعد فان أجل العلوم وأحرأها ، بالتدوين والعناية ، بعد المعارف الالهية هو علم الفقه الذي حث الله تعالى عليه في كتابه فقال « فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وقد تعاقب فقهاء ، أهل البيت « ع » جيلاً بعد جيل على تدارسه ، والتعمق فيه ، وتدوينه ، وقد بذلوا في سبيل ذلك زهرة أعمارهم ، وعصارة افكارهم وغاية جهودهم ، فجزاهم الله عن الاسلام خير الجزاء وبمن برز في ميدان البحث الفقهي في العصر الحاضر ، وتعمق في اسراره واستخرج كوامن درره سماحة سيدنا الاستاذ ، قدوة الفقهاء والمجتهدين ، خاتمة المحققين ، صاحب النفس القدسية ، والاخلاق النبوية ، آية الله العظمى ، وحجته الكبرى ، السيد علي ، العلامة الفاني . الاصفهاني ، دام ظله العالی ، وقد اسعدني الحظ بالحضور عليه ، في جميع أبحاثه والزمتم نفسي بتحرير إفاداته ، وتقرير آرائه وتحقيقاته المبتكرة في الفقه وأصوله لعلني أدخل في زمرة المدونين للحقائق الفقهية ، مع اعترافي بقله بضاعتى عن ذلك ، وعدم إياقتى لذلك ، وقد جعلنا محور البحث الفقهي : كتاب الشرايع ، الذي هو بمنزلة قرآن الفقه ، من مصنفات المحقق على الإطلاق ، نجم الملة والدين ، أبي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي ، قدس الله نفسه الزكية ، عسى ان يكون شرحاً مزجياً له تيمناً بقدسيته الشريفة ، واقتداءً بسلفنا الصالحين ، اساطين الفقه ، قدس الله أرواحهم أجمعين ، الشارحين لهذا الكتاب العظيم ، راجياً المولى جل سلطانه ، ان يمن على بالقبول ، ويجعله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون ، إنه خير موفق ومعين ؟

محمد علي الحسيني الصادق

الاصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قده : ﴿ كتاب الطهارة ﴾ هذا اللفظ المركب من المضاف والمضاف اليه ،
أسم لمجموع مسائل الطهارة الحديثة ، باقسامها الثلاثة ، من الوضوء ، والغسل والتميم ،
والخبثية وما يتعلق بهما من الاحكام . ولما جرت عادة القوم على التعرض لكل واحد من
طرفي الاضافة على حدة فنقول : الكتاب مصدر ثالث لكتب على وزن نصر كما في القاموس
والاولان الكتب والكتابة أو رابع بناءً على زيادة كتبه وهو لغة بمعنى الجمع بين
المتباينات وجوداً وقيل : باشتراك لفظاً بينه وبين الخط ليصح اطلاقه على الخطوط المشيرة
الى المعاني ، ولعله لتوهم دخالة الخصوصيات الفردية في أصل المفهوم ، ولكن التحقيق بناء
على عدم دخلها فيه هو الاشتراك المعنوي وكون معناه لغة الجمع وصحة اطلاقه بهذا اللحاظ
على الثاني باعتبار تباين الخطوط المجتمعة وجوداً ، وأما اتصاف المتباينات بوصف الخطية
ايضاً فهو من قبيل المشخصات الفردية لهذا المصداق من الجمع فيتصف تلك المتباينات بالخطية
بلحاظها بالجمع بالحاظ آخر ويدل عليه اطلاق الكتابة لغة على اجتماع النقوش المختلفة من غير الخطوط
والالفاظ . وأما اطلاق الكتاب عرفاً على ما بين الدفتين مع كونه اسم المعنى فقيل : انه من باب
اطلاق اللباس على الملبوس ، وقيل : انه كاطلاق الخلق على المخلوق ليكون الكتاب بمعنى
المسكتوب استعمال المصدر في المفعول . وفيه انه اطلاق مسامحة مع ان الذات عبارة عن
محل المسكتوب لانفسه فقياس المقام على ما ذكر باطل ، نعم قد يطلق المسكتوب على ما كتب
فيه اعنى محل الكتابة من باب اطلاق المظروف على الظرف لشدة اتحادهما وانذاك المظروف
في ظرفه ، ولكنه غير شايع في جميع المقامات والاستعمالات وقيل : انه من باب
اطلاق اسم الآلة على ذبيها حيث ان الذات مأخوذة في الآلة . فاطلاق الكتاب على ما كتب
به كاطلاق الازار على ما ينزر به إذ الفاعل من أوزان اسم الآلة وفيه ان الآلة معبر لمبدء
الاشتقاق كالقلم للكتابة والكتاب ليس معبراً لها بل هو محل لها ، والصحيح ما في القاموس
من أن الكتاب أسم لما كتب فيه لظهور هذا المعنى عرفاً من مثل قوله تعالى : (ألق
كتابي) ، وغيره وهو كثير .

(و) أما ﴿ الطهارة ﴾ فهو مصدر طهر بمعنى النزاهة والنظافة لغة وصريح البرهان
وظاهر غيره كونهما بمعنى واحد فسرت الطهارة بهما ، ودقيق النظر يحكم بالتفاوت بين النزاهة
والنظافة ، وان معنى الأول تعرية الشيء عن الشوائب وإزالة القذارات والثاني : عبارة عن

حالة تحصل للحل بعد زوال القذارة وحيث قد وقع في الكتاب تفسيراً لذهاب الرجس في قوله تعالى : وإنما يريد الله ، الآية فالأحسن التعبير عنها بتخليص الشيء عن القذارات مطلقاً صورية ومعنوية ، وربما يقال : بأن الأحسن التعبير بتعريفه عمالاً يناسبه ، لكن يمكن الخدشة فيه بعدم الاطراد والامر سهل هذا بحسب اللغة ، وأما بحسب الشرع فظاهر الأكثر كونها لرفع الحدث دون الخبث بل في مفتاح الكرامة تتبعت فلم أجد من صرح بدخول رفع الخبث في تعريفها سوى أبي علي في شرح النهاية كما ان الظاهر منهم كونها منقولة عن معناها اللغوي .

وتحقيق المقام موقوف على رسم امور : الاول انه لا ريب عندنا حسب ماقررناه في الاصول في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات ، فضلاً عن غيرها لعدم الدليل عليه . الثاني : ان الطهارة والنجاسة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع لاحكام وضعيان كما ستقف على بيانه . الثالث : ان الطهارة بما انها من المفاهيم العامة التي لها مصاديق مختلفة تكون على ضربين معنوي وحسي وان شئت قلت : باطنى وظاهري ، والمراد من الاول ما يكون وعائه النفس وان كان له الوجود العيني كما هو التحقيق ، وكل منهما أما عرفي أو شرعي . فالطهارة الحسية الشرعية هي الطهارة من الاخبثات ، والمعنوية هي الطهارة من الاحداث اى الحالة الحاصلة للنفس بعد الوضوء والغسل بشهادة قول الرضا (ع) كما في العلل : وتركبة الفؤاد للقيام بين يدي الجبار (الخ) وماورد من ان الوضوء على الوضوء نور على نور . بعد ظهوره في كونه بمعناه الحقيقي فلا ينتقض بمثل : النورة نور ، مضافا الى امكان التحفظ على الظهور فيه ايضاً ، والحسية العرفية كازالة الوسخ عن البدن واللباس ، والمعنوية كالطهارة من الرذائل يقال : فلان طاهر الذليل اى خال عن الحيانة ، وقد اطلق الطهارة في الآية المتقدمة على المعنوي ، والظاهر ان اطلاقها على جميع مصاديقها اطلاق حقيقي كسائر تطبيقات المعاني العامة على مصاديقها ، وعليه ، فالالتزام بالمجاز فيها بلا موجب كالتزام بان اطلاقها على الطهارة الخبيثة او الخدثية يكون من باب ثبوت الحقيقة الشرعية أو من باب لإصطلاح جديد فقهي ، فلا نقل في عرف الشارع كما هو صريح المدرك بل المفروغ عنه لدى الإصحاح ووح ، لأمعنى للتزديد في انها هل نقلت الى خصوص الخدثية بدعوى ان الخبيثة

عبارة عن ازالة النجاسة ، وهي أمر عدى ، أو هي والخبيثة لما عرفت من شمول اللفظ بمعناه الحقيقي لها ، ودعوى ان الطهارة الخبيثة أمر عدى والطهارة أمر وجودى ، مدفوعة بان تطبيق الطهارة عليها إنما هو بنحاظ نتيجة الازالة وهي فراغ المحل عن الخبائث وظهور مالذاته من الصفاء الطبيعي ، بل لما أن نقول : كما اشرنا اليه ، ان الطهارة مطلقاً إنما هي ازالة القدر ، وهذا المعنى موجود في الطهارة الحديثة لانها مزيلة للحدث وهو قذر معنوى . وبالجملة ، فان لوحظت الطهارة باعتبار زوال القذارة تكون أمراً عدياً ، وان لوحظت باعتبار نظافة المحل بعد زوالها تكون أمراً وجودياً ، وهكذا في الشرع ، أبكن الانصاف ان الطهارة الحديثة شأنها أعم من ذلك لان الحق انها محصلة للنور المعنوى ولو تغير المحدث كما اشار اليه خبر العمل ، وحيث قد عرفت ان اطلاق الطهارة على الحديثة والخبيثة يكون من باب اطلاق الكل على فرده وهو اطلاق حقيقي ظهر لك انه لاوجه لتفصيل صاحب الجواهر (قده) بين نفس الطهارة ، فالنزم فيها بالنقل والحقيقة الشرعية أو المتشرعية وبين سائر اشتقاقاتها فالنزم بعدمه ، ودعوى ثبوت النقل في عرف الفقهاء يدفعها الاختلاف الكثير الواقع بينهم في تعريفها فضلاً عن صراحة اقوالهم في اطلاق مشتقاتها على ازالة الخبث مع بعد نقل خصوص لفضلة الطهارة ، وتصريح صاحب الغنية وغيره بان الطهارة على ضربين طهارة عن حدث وطهارة عن خبث :

ثم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية يقول: بنقلها الى الوضوء ، والغسل . والتيمم على وجه له تأثير في استباحة الصلوة لامطلقاً فيخرج وضوء الحائض والجنب . والتيمم للنوم ، اذ ليس لها ذلك الاثر ، والاعسال المندوبة على قول المشهور من عدم كفايتها عن الوضوء ، وأما على ماسياتي تحقيقه ، انشبهه من كفايتها عنه فلا وجه للاصر ولو على الالتزام بالنقل ، بل يمكن القول : بحدوث مرتبة ضعيفة من الطهارة من وضوء الحائض والجنب أيضاً وأما قوله «ع» : «أما الطهر فلا ، فهو ناظر الى المرتبة القوية ، وقد يتوهم عدم صحة اطلاق الطهارة على التجديدي ، وفيه ان الاستباحة حكم عقلي نشأ من ملاحظة أدلة شرعية الطهارة للصلوة وحصولها من الوضوء والغسل ، وليست بنفسها أثراً شرعياً للطهارة ، مضافاً الى ان الاثر متأخر عن ذبه رتبة فكيف يعقل ان يكون دخيلاً في حقيقته وأما كشفه عنه

فنعنى إذ ربما لا يترتب لعارض، بل الطهارة على تقدير النقل أيضاً : عبارة عن الحالة الحاصلة لدى النفس الموجودة في جميع أفراد الوضوء والغسل والتيمم : وأما إطلاق الطهارة على الأفعال الخاصة فهو باعتبار كونها محصلات لتلك الحالة تسمية للسبب باسم مسيبه فان قلت : قد ورد في الرواية التصريح بنفي الطهارة في حق الخائض لقوله «ع» : «وأما الطهر فلا» قلت سيأتى انشاء الله ان الطهارة لها مراتب متعددة، ففي المرتبة القوية المؤثرة في الاستباحة عن وضوئها لا يستلزم نفي أصل الطهارة ولو بالمرتبة الضعيفة، ووضوء الخائض باعتبار اقترانه مع حدث غير قابل للزوال به لا يؤثر في حصول المرتبة المبيحة ، وأما منعه عن احداث مرتبة ما من الطهارة المزيلة لكرهه الاكل والشرب ، أو المسكئة لجلوسها على مصلها فغير ثابت ، بل جعل الوضوء في حقها بلا احداث مرتبة ما من الطهارة لغو وار تكاز مظهر بته كاشف عن احداث المرتبة الضعيفة ، كما ان وجود الاستباحة قبل التجديدي لا يوجب عدم تأثيره بل قوله «ع» : «الوضوء على الوضوء نور على نور» كاف في اثبات الطهارة له، وأما التيمم للنوم والاغسال المندوبة على القول المشهور فهي بذواتها محصلة لمرتبة ضعيفة من الطهارة لم يكتف الشارع بها للصلوة ، وكيف كان، فلفظ الطهارة لم يوضع شرعاً للمبيحة بان يكون قيد الاباحة دخيلاً في المفهوم على خلاف وضعه اللغوي بل لم يستعمل ولو مجازاً في الشرع بناء على القول : بالتجاوز في المبيحة ايضاً لما نرى من صحة الاستعمال بلا عناية في غيرها .

وفذلك الكلام انه لا فرق في المقام بين القول بأن الاستعمالات الشرعية تطبيقات عرفية أو حقيقة شرعية أو استعمال مجازي في كون المستعمل فيه شاملاً للبيح وغيره، وعدم دخل الاباحة قيماً في المعنى المستعمل فيه على انحاء الاستعمالات المبني عليها ، ثم ان بعضهم كالمصنف «قده» بالغ في ثبوت النقل للطهارة حتى قال : انها «اسم للوضوء أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحة الصلوة» لكنك عرفت عدم ثبوت أصل النقل فضلاً عن كونه الى الحصة الخاصة المبيحة «وكل واحد منها ينقسم الى واجب ، وندب فالواجب من الوضوء ما كان لصلوة واجبة أو طواف واجب أو لمس كتابة القرآن «وجب» وجوباً غيرياً شرطياً في الاولين بالضرورة، ورافعاً للنبع في الاخير لحرمة مس

المحدث ، وبعد الفراغ عن وجوبه ذلك، يقع الكلام في جهات ثلاث . الاولى ، : انه يكون واجبا نفسياً أيضاً لا الثانية ، : ان الواجب للغير هل هو عبارة عن الافعال الخارجية او الاثر الحاصل منها ، وبعبارة أخرى هل الصلوة مقيدة بتلك الافعال او بالانتر المترتب عليها ؟ الثالثة ، : انه هل الامر المتعلق به نفسى أو غيري ؟ اما الجهة الاولى : فحاصل الكلام فيها انه لم يقل أحد بوجود الوضوء لنفسه اذ ليس له دليل ، نعم ، نسب الشهيد (ره) في الذكرى الى بعض القول : بوجود مطلق الطهارة موسعاً الى آخر العمر لا يتضيق الا بظن الوفاة ، ويظهر من صاحبي المدارك والذخيرة كونه واجباً نفسياً وغيرياً ، بل يظهر من ذيل كلام صاحب المدارك وقده ، ان الاختلاف في الوجوب وعدمه انما يثمر بناء على اعتبار قصد الوجه ، فيصح قصد الوجوب قبل الوقت وبعده ان قلنا : بوجوده النفسى بخلاف الغيرى فلا يصح قصده الا بعده ولا يصح قبل الوقت الا بقصد الندب وأما بناء على عدم الاعتبار فلا إشكال اذ يمكن الاتيان قبل الوقت بقصد القرية المطلقة .

وفيه ان الثمرة لا تنحصر بذلك بل تظهر عند ضيق الوقت بظن الوفاة ، وكيف كان فقد تصدى الاستدلال على الوجوب النفسى بامور منها قوله (تعالى) : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم (١) الآية تقريب الاستدلال انه لا يمكن الأخذ بظاهر الآية من تأخر الوضوء عن القيام الى الصلوة ، وان قلنا بالشرط المتأخر للاجماع على بطلانها بدونه بل لا بد من التوجيه بان المراد إذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا فيكون من اطلاق اسم المسبب على السبب فتدل على ترتب الأمر بالغسل والمسح على ارادة القيام الى الصلوة وهى تتحقق قبل الوقت ايضا و (ح) يستفاد الوجوب لها قبل الوقت ايضا ولا ينحصر بما بعده ولا شبهة في انه (ح) نفسى لا شرطى . وفيه انه ان اريد من الارادة الارادة الاختيارية غير المنبثثة عن الأمر بالصلوة فتعليق الأمر بالغسل والمسح عليها لو سلم لا يستلزم الوجوب النفسى ، لانها تحت إختيار المكلف فلو لم يرد قبل الوقت ابدأ لا يصير واجبا فخرج عن كونه واجبا نفسيا مضافا الى انه خلاف ضرورة الدين كما لا يخفى ، وان اريد منها الارادة المنبثثة عن الأمر فلا يستفاد من التعليق سوى الوجوب الغيرى ولا يمكن

قصد الوجوب قبل الوقت حيث لا وجوب قبله ، هذا لو قلنا : بتقدير أردتم في الآية ، وان قلنا : بأن اطلاق القيام في الآية في مقام الامتثال انما هو من باب المجاز بالمشاركة الشايخ في الاستعمالات ، حيث يحكمون بوقوع الفعل اذا تمت أسبابه وقرب شروعه ، فتمتضي صناعة الادب وقانون المحاوره عدم شمول الآية لما قبل الوقت كي يبقى مجال للتوجيه المتقدم ، واذا لم نستفد الوجوب النفسي من الآية ، فان قلنا : باستفاده عدمه من مفهومها فهو ، والا فيكون مجرى اصالة البرائة للشك البدوي في وجوبه ، هذا كله على تقدير ان يكون اللام في الصلوة في الآية للامهه اشارة الى الصلوة الواجبة ، حيث يقيد اطلاق الشرط والجزاء اعني هيئة الامر بالغسل بذلك ، ولا يشمل قبل الوقت كما اجاب به صاحب الجواهر (قده) عن مقالة صاحب المدارك (قده) وأما ان قلنا : بكونها للجنس كما انه (كك) حيث لاعهد ، فاطلاق الشرط والجزاء بحاله شاملا لما قبل الوقت وما بعده للفريضة أو النافلة ، ويكون مفاد الآية الشريفة شرطية مطلق الوضوء لمطلق الصلوة . المندوب منه لمثله ، والفريضة (كك) وليس فيها اشارة الى الوجوب النفسي فضلا عن الدلالة عليه (وح) فالشرطية سيمقت لبيان تحقق الموضوع كقوله : اذا ركب الامير نخذ ركابه ، وفي مثله لامفهومه وعليه ، فالمرجع اصالة البرائة عن الوجوب النفسي [ومنها] صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (ع) أن علياً (ع) كان يقول : من وجد طعم النوم قاعداً أو قائماً فقد وجب عليه الوضوء ، حيث أطلق وجوب الوضوء من دون تعليقه على شيء ، وفيه أن الرواية بصدد بيان ناقضية النوم للوضوء ، وأما أن تشريعه يكون لنفسه أو لغيره فهي ساكتة عنه ، وان ابيت الا عن انها كسائر الجمل التي رتب فيها الجزاء على الشرط تدل على تحقق الجزاء وهو لزوم الوضوء عند تحقق الشرط وهو النوم ، فقهرأ يستفاد منها وجوب الوضوء ، اعم من ان يكون نفسياً أو غيرياً ، فنقول : لا بد (ح) من حمل الرواية إما على الفرد النادر بالنسبة الى الوجوب النفسي وهو ما اذا ظن الوفاة وهو قبيح وإما من القول بسقوط الواجب النفسي بفعل الواجب الغيرى وهو مصادرة محضة ، فالحق ماقلناه من كونها بصدد بيان الناقضية ، ومنها قوله (ع) في صحيح زرارة : فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء. [وفيه] انه بصدد بيان مرتبة النوم الناقض للوضوء ، ومنها وثق

بكبير بن أعين عن أبي عبد الله (ع) انه قال : اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ ، وفيه أنه بصدد بيان قاعدة الاستصحاب ، وأن اليقين بالطهارة لا ينقض الا باليقين بالحدث ، ومنها صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله انه سئل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يواقع أهله أينام على ذلك فقال (ع) : اذا فرغ فليغتسل ، وفيه انه بصدد التحريض على الغسل بعد الواقعة ، وبيان استحبابه قبل النوم لعدم القول بوجوده مضيقا ، ومنها صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) انه قال : اذا أرادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فالتغتسل ، وفيه أنه بصدد بيان أمارية خروج القطنة نقية للنقاء من الحيض ، الذي هو موضوع لتشريع غسل الحيض ، وأما كونه لنفسه أو لغيره فهو ساكت عنه ، ثم أنه (قد) جعل خلو الاخبار عن التفصيل بين ما قبل الوقت وما بعده ، بالاتيان بالوضوء بقصد الندب في الاول ، والوجوب في الثاني مع عموم البلوى به مؤيداً للوجوب النفسى وهو كما ترى ، ولعله عدل عن ذلك حيث جعل السر في خلو الاخبار عن التفصيل عدم اشتراط نية الوجه ، وان بذلك يرتفع الاشكال ثم أمر بالتأمل .

و أما الجهة الثانية ، فحاصل الكلام فيها ان ظاهر الامر بالغسل والمسح في الآية ، وقوله (ص) في رواية القداح عن أبي عبد الله (ع) : افتتاح الصلوة الوضوء : وغيرهما ، وان كان وجوب نفس الافعال وشرطيتها دون الاثر الحاصل منها ، الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور ، لان قوله (تعالى) : فان كنتم جنبا فاطهروا وفي ذيل آية التيمم ليظهركم وقوله (ع) : لأصلوة الا بطهور ، وقول الصادق (ع) : الصلوة ثلاثة أثلاث ثلث طهور ، حاكم عليه . حيث جعلت الغاية للتيمم في الثاني هي الطهارة التي عرفت انها عبارة عن الحالة الحاصلة من الافعال الخارجية ، وكذا متعلق الامر في الاول ، ودلالة الاخيرين واضحة . واصرح منها قوله (ع) في صحيح زرارة جوابا لسؤاله عن صحة اتيان صلوات الليل والنهار بوضوء واحد (نعم ما لم يحدث) حيث يدل على ان الشرط هو الاثر الباقي الى زمان تحقق المزبل ، اذ لو كان الشرط نفس الافعال الخاصة لوجب تكراره قبل كل صلوة ، ومما يدل على ان الواجب الشرطى هو الاثر دون الافعال ، الاجماع على كفاية الوضوء بقصد غاية مخصوصة ، لترتب غيرها من الغايات عليها ، اذ لو كان هو الفعل لوجب

تكراره لكل واحدة منها ، بخلاف الاثر لبقائه مالم يحدث ، فيصح ترتيب جميع الغايات عليه ، وبما يدل على ذلك قوله (ع) : ما وقر الصلوة من آخر الطهارة الى بعد الوقت توضيح الدلالة انه فرق بين الجزء والشرط ، حيث ان انبساط التكليف البسيط المتعلق بالكل بالنسبة الى الجزء عبارة عن شموله لذاته ، وبالنسبة الى الشرط عن شموله لتقييد المشروط به ، اذا عرفت هذا ، فالرواية بصدد التحريص على تحصيل الطهارة المشروط بها الصلوة قبل الوقت ، ليتمكن من ايقاع الصلوة فى أول وقتها الدقى العرفى مع الطهارة ، فلو كان الشرط نفس الافعال ، مع ان الامر بالصلوة الذى لا يتجزى فى حق المكلف الا بعد دخول الوقت لا يمكن انبساطه على الافعال قبل الوقت . لما كان للتحريص وجه ، لعدم القدرة عليه (ح) مع تصرف الافعال وعدم بقائها الى دخول الوقت ، فيكشف ذلك عن أن الشرط هو الاثر الحاصل من الافعال الباقى الى دخول الوقت ، والتحريص انما هو على تحصيل ذلك وبقائه ليربط به الصلوة ويوقعها (كك) فى الآن الدقى من الزوال مثلاً لا يقال ، يمكن ربط الصلوة بنفس الافعال فى الآن الدقى من الزوال ، بأن يشرع فيها بحيث ينطبق آن الفراغ عنها مع الآن الدقى من الزوال ، فيربط الصلوة بها ويوقعها فى أول وقتها ، لانا نقول ، اطلاق الرواية أعم منه ومن الشروع فى الافعال فى وقت أوسع من ذلك ، فلا بد من توجيهه بحيث يصلح مع جميع الافراد ، وهو ما ذكرنا .

فتلخص عدم تعلق الامر الشرطى بنفس الافعال ، اللهم الا الامر المتولد من التكليف المتعلق بنذى المقدمة ، وهو الشرط بناء على وجوب المقدمة شرعاً ، وأما بناء على ما هو الحق من عدم وجوبها (كك) وأن وجوبها عقلى لتوقف امتثال الامر بنذيتها عليها ، فالامر أوضح لتوقف امتثال الشرط الواجب بالوجوب الانبساطى المستفاد من الامر بالصلوة عليها وتفويت الواجب بتركها ، ولذا لا يترتب على تركها عقاب ولا على فعلها ثواب ، لان الوجوب بماله من الملاك تعلق بنفس الطهارة لا بتلك الافعال ، بل تعلق الخطاب المولوى بها بعد حكم العقل بلزومها لغو قبيح ، نعم ، يصح تعلق الخطاب المولوى بها ارشاداً الى حكم العقل ، نعم ، رجحانها بنفسها أمر آخر يأتى الاشارة اليه (انشه) ، فما يظهر من المحقق القمى (قده) فى الغنائم : من ان الخطاب المتوجه اليه لما كان شرعياً يستلزم الوجوب

في غير محله لان مجرد الخطاب لا يستلزم الوجوب فضلا عن العقاب ، وأما القول : بأن الوجوب المقدمي لما كان طريقياً لا يستتبع العقاب ولا يتفرع على الملاك ، ففيه ان تسميته (ح) بالوجوب المولوي مجرد اصطلاح ، اذ لامعني لاعمال المولوية فيما لاعقاب على تركه ولا ثواب لفعله ، لا يقال ، يستفاد الوجوب المولوي للمقدمة من قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع ، لانه يقال ، قد حقق في محله أن مورد القاعدة هو ما اذا كان متعلق حكم العقل ذا ملك فلا يشمل حكمه بوجوب المقدمة ، وأما ما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قدس سره ، من استفادة الوجوب من الامر بنى المقدمة وتصحيحه العقاب عليه ، بانه لازم ترك المقدمة المفضى الى ترك ذنبها ، بناءً منه على ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ، ففيه ان نفس ترك المقدمة لا يوجب العقاب ، وانما هو على ترك ذنبها ، ولذا لو فرض محالاً انفكك ترك المقدمة عن ترك ذنبها لكان عقابه عليه قبيحاً عقلاً ، ولعله اليه اشار بامرہ بالتأمل . (وقد ظهر) بما ذكرنا عدم اعتبار قصد الغاية للوضوء من التأهب وغيره اذ لم يثبت له الامر الشرعي من الامر بغاياته ، بل لا بد من اثبات أمر متعلق به ، إما من الاوامر المتعلقة به لغاياته ، يجعلها كاشفة عن رجحانه نفسها حين ترتب تلك الغايات ، وإما من الادلة الدالة على استحبابه النفسى ، للاجماع على عباديتها الملزومة للامر ، وعدم استلزام الامر بنى المقدمة الامر بالمقدمة ، والحق هو الثاني فيقع الكلام (ح) في الجملة الثالثه : وهى بيان ذلك (و) به يعرف ما في قول المصنف (قدس سره) من ان (المندوب ماعداً) حيث ان الوضوء طبيعة واحدة واجهة نفسها ، واتصافها بالوجوب او جوب غاياتها عقلي لاشرعى كما عرفت و (ح) لانتاج الى ذكر الموارد التى ذكرها في المدارك لاستحبابه ، ولا ذكر ادلتها كما اتعب به صاحب الجواهر (قدس سره) (نفسه الزكية) وان كانت مفيدة لشرطية الطهارة صحة أو كلاً للذكورات .

فقول : أما الأخبار التى يستفاد منها الاستحباب النفسى فهى كثيرة يكفى تعاضدها عن النظر فى اسنادها ومنها ، قوله (ع) فى الخبر المروى عن الارشاد عن النبي (ص) يقول الله تعالى : من أحدث ولم يتوضأ فقد جفانى ، ومن أحدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفانى ، ومن أحدث وتوضأ وصلى ركعتين ولم يطلب الحاجة فقد جفانى ، ومن

أحدث وتوضأ وصلى ركعتين وطلب الحاجة ولم أستجبه فقد جفوته ، حيث يدل بقمرته الأولى على رجحان طبيعى الوضوء غيب طبيعى الحدث ، وأما احتمال قرينة الجملة بين الأخيرتين على كون رجحانها ، فيدفعه بدهة عدم مقدمية الصلوة لطلب الحاجة محضاً ، بل مطلوبيتها لنفسها أيضاً فليكن (كك) بالنسبة الى الوضوء ، بل الحديث بقريظة ذيله وورد مورد الاستحباب كما هو ظاهر ، ولا ينافي ذلك مطلوبية الوضوء للمتطهر ايضاً ضرورة ان الوضوء على الوضوء نور على نور ومنها قوله (ع) الوضوء حد من حدود الله ليعلم من يطيعه ومن يعصيه ، حيث عدد فعل الوضوء من الاطاعة ، بل مقياساً لتبني المطيع عن غيره ، ولو لكان يضعفه عدد تاركه عاصياً ، حيث لاعصيان في ترك المندوب ، فلهذا لافضاء تركه الى ترك مشروطه الواجب للرجحان نفسه ، اللهم الا ان يقال : ان المراد مطلق المخالفة الصادق على ترك المندوب ، لاعصيان المصطلح كما في قوله تعالى : « عصى آدم ، ولكنه مع ذلك لا يخلو عن نظر كما لا يخلو عن تأييد ومنها قوله (ع) : في مقام تعليل المنع عن صب الماء من طرف الغير للوضوء لاجل الصلوة ، (انما هي عبادة) بناء على رجوع الضمير الى الوضوء ، الا انه يحتمل ان يكون المرجع الصلوة ، ويكون علة منعه (ع) عن صب الماء للوضوء كونه في طريق العبادة ، فاراد عدم الاشتراك في طريق العبادة ، والذي يسهل الخطب هو الاجماع المحصل على عبادية الوضوء ، وهي لاتتم من ناحية الامر الغيرى ، وذلك يكفي لاثبات مطاق الرجحان النفسى له ، بل يكون بنفسه حجة قاطعة على تمامية الاستدلال بتلك الروايات للرجحان النفسى ، وانه لا وقع للمناقشات المذكورة التي تمرن فيها بعض المتأخرين ، (اللهم إلا ان يقال) بأن الاجماع المذكور غير كاشف عن رجحانه بنفسه ، بعد ما نرى بأن في الجمع بين من يصحح عبادته بالامر الغيرى ومجرد وضوح هذا لا يكفي لإثبات الرجحان النفسى ، الا ان الانصاف ان هذا النحو من تصحيح العبادة انما جاء من قبل المتأخرين ، لمجرد رفع الاستحالة ثبوتاً عن عبادة شيء ومقدميته ، وحصر الامر فيه بالامر الغيرى . « ومنها » ما عن نوادر الراوندى عن أمير المؤمنين (ع) كان أصحاب رسول الله (ص) اذا بالوا توضؤاً أو تيمموا مخالفة أن تدرِكهم الساعة ، حيث يدل على رجحان الوضوء لنفسه بعد الحدث ، ولا شعاع فيه بكونه

لغاية اخرى « ومنها ، ما عن الأمامي من قوله (ص) : يا أنس أكثر من الطهور يزده الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيداً ، حيث ان ظاهر الامر باكثر الطهور الذي هو عبارة عن تحصيله كثيراً ، مفروغية رجحان اصل طبيعته ، بحسب متفاهم العرف ، وان لم يكن (كك) عقلاً ، ويستفاد من بيان ترتيب المثوبات المذكورة على اكثاره ، عدم دخل ترتب الغاية عليه في ترتيب المثوبات ، بل قوله (ع) : (على طهارة) ظاهر كالتخص في تحصيله الطهارة بما هي لا لاجل غاية « ثم ، ان الطهور باطلاقه شامل للفعل « نعم » في شموله للتيمم اشكال ، من قوله (ع) التراب أحد الطهورين ، ومن احتمال عدم ايرائه الطهور ، وسيأتى تحقيقه في باب انشاء الله ، بل في الرواية قرائن اخرى تدل على الاستحباب وعدم الوجوب « احديها ، تعلق الهيمية بمادة الاكثار « ثانيتهما ، بيان المثوبة وعدم ذكر العقوبة ، مع ان ذكرها في مقام بيان الوجوب اوقع . « ثالثتها ، تعليق الايمان على الاستطاعة الظاهرة في المشية .

وقد يتوهم ان الرواية بصدد جعل الكون على الطهارة احدى الغايات للوضوء لاثبات الرجحان الذاتي له ، حيث رغب في تحصيل الكون عليها ، بل ذهب بعضهم الى ان الغايات الاخرى غايات للكون المذكور الذي هو غاية اولية للوضوء وفيه .

انه (ان اريد) من الكون المذكور الاثر الحاصل من الوضوء ، اعني الحالة الحاصلة لدى النفس من تلك الافعال الخاصة ، فلا يخفى ان الغاية هي ما يترتب على الشيء بحسب الوجود الخارجي ، مع امكان التخلف فيه ، بحيث لو قلنا بعدم كفاية الوضوء لغاية في ترتيب غيرها عليه ، لكان عدم قصد الغاية مضراً بتحقيق الطهارة ، بخلاف الاثر ، فان ترتيبه على ذبه قهرى وبحسب الذات ، بلا امكان التخلف فيه سواء جئ به لذلك الاثر أم لا بل قصد خلافه ، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان الحالة الحاصلة تترتب على الوضوء قهرراً ، ولو قصد عدم ترتيبها فضلاً عن عدم قصد الترتب « لا يقال ، ان ترتب الغاية على ذبها ايضاً قهرى ، فان غاية الطهارة عبارة عن صحة الدخول معها في الصلوة أو المسجدين أو قراءة القرآن أو مس كتابته الى غير ذلك ، وذلك يترتب عليها ولو قصد عدمه « لانا نقول ، يلزم (ح) حصر الغايات في غاية واحدة ، هي الطهارة المصححة للدخول في الغايات ، كما

عن البعض المتقدم ذكره ، مع ان صريح القوم تعددها ، وذلك يكشف عن ان مرادهم من كون الصلوة أو قراءة القرآن أو غيرهما غاية ، نفس تلك الافعال لاصحة الدخول فيها ، بل هذا المعنى غير مراد لاحد منهم ، (وان اريد) ان كون المكلف مع تلك الحالة الحاصلة هو الغاية للافعال . فلا يخفى انه ليس في الخارج ، وراء وجود العارض اعنى الحالة . ووجود المعروض اعنى المكلف ، شبيهي يسمى بالسكون على الطهارة ، ليكون غاية لها ، بل السكون المذكور المتوهم وجرده ، ليس الا الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول باصطلاح الفيلسفى ، والتحقيق عدم مطابق له في الخارج ، ولذا عبر بعض من اعترف بوجود مثل هذا الوجود عنه ، بالوجود لاني نفسه ، ولكنه خيال محض ، فهذا الوجود لاوعاء له الا في عقد القضية ، وبعبارة اخرى الرواية بصدقاتها مطلوبة الوجود للطهارة الذى هو مفاد كان التامة ، لا السكون بالمعنى المذكور الذى هو عبارة عن الوجود الرابط الواقع في القضية المعقولة تصحيحاً لعقدها ، فلقد اجاد الشهيد دره ، في رد القبول بأن الكون على الطهارة من الغايات ، بقوله ان الكون على الطهارة بمعنى السكون على الوضوء وهو عينه لاغايته ، (وان اريد) من الكون على الطهارة استدامتها ، كما يظهر من المحقق الثانى (قده) في رد قول الشهيد المذكور آنفاً ، ففيه مضافا الى منافاته لكلمات القوم ، حيث يعدون الكون عليها في آن ايضا من الغايات ، لاسيما القائل بأن الغاية الوحيدة هى الكون وسائر الغايات غايات له ، ان الاستدامة من فعل المكلف ، لامن الأناز المترتبة على الوضوء كى تكون غاية له ، مع ان استدامة الطهارة عبارة عن امتداد الوجود بماله من الحقيقة في عمود الزمان وهذا ليس شبيهاً وراء نفس الوجود كى يكون غاية فان قلت ، مفاد الرواية (ح) رجحان تلك الحالة لا الافعال الذى هو محل الكلام « قلت ، أولا عبادة الاثر تستلزم عبادة محصله عقلا فتأمل ، وثانياً كلفانا لا ثبات ذلك ظهور الصدر على ما عرفت ، وثالثاً يتم دلالة الذيل عليها ايضا بمعونة انعقاد الاجماع على عباديتها بمعنى لزوم الايمان بها بداعى القرية المستلزم لعدم تحقق الطهارة بغير هذا النحو ، والحاصل ، ان ثبوت الاستحباب النفسى يتوقف على جهة سلبية ، هى عدم اشتراط قصد الغاية في مطلوبة الافعال ، وجهة ايجابية هى عباديتها في نفسها ، وذيل الرواية بصدقاتها الاولى ، بعدما تقدم من ان الكون على

الطهارة لا يمكن ان يكون غاية ، واذا ثبتت الثانية بالاجماع كما هو المفروض تم المطلوب ، هذا بعض الكلام في اثبات الاستحباب النفسى للوضوء ، وسيأتى له مزيد تحقيق انشاء الله في مبحث النية .

ثم انه بناء على عدم ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء ، هل يكفى دلالة بعض الاخبار الضعيفة سنداً على رجحان الوضوء في موارد خاصة لاثبات المطهرة له فيها ، كي يصح معه الدخول في الصلوة ، بناء على كفاية الطهارة لعاية لترتب غيرها عليها ، أم لا يكفي فلا يجوز معه الدخول فيها ، المشهور ذلك مستدلين بما دل من الاخبار التي بعضها صحيح وبعضها حسن ، على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اورجاه ذلك او طلب قول النبي (ص) اوتيه وان لم يكن الامر كما بلغه ، أو وان لم يقله رسول الله (ص) حيث يدل على رجحان العمل بعنوانه اثناونوى ، الذى هو بلوغ الثواب عليه وان لم يكن في البين واقع بنطبق عليه ، فهو الغناء من الشارع لجهة انكشاف ذلك الخبر به ، بمعنى ان الكاشفة عن الواقع التي هى شأن كل خبر ، غير ملحوظة في الخبر الضعيف الوارد في باب السنن ، وجعل لنفس ذلك العنوان الطارى موضوعاً للرجحان ، كما ان حكمه بترتيب آثار الواقع في الطرق والامارات التي يحتمل مخالفتها للواقع ، تميم لسكشافها الناقص على اصطلاح القوم ، او تنزيل للنكشاف منزلة الواقع ، وان شئت قلت بأن لاخبار السنن حكومة تعميمية على أدلة الواقعات . فالخبر الضعيف مفرد لطبيعى الوضوء المطهر ، واستشكل في المدارك على هذا الوجه حيث انه بعد ذكر موارد الاستحباب ، قال وقد ورد بجميع ذلك روايات الا ان في كثير منها قصوراً من حيث السند ، وما قيل من ان أدلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فنظور فيه ، لان الاستحباب حكم شرعى فيتوقف على الدليل الشرعى كساير الاحكام انتهى .

أقول تمهيداً لتحقيق الكلام في دلالة هذه الاخبار على استحباب العمل في الموارد التي تعنون بذلك العنوان وعدمها ، ان حقيقة التعبد وهى طوع العبد وانسكك ارادته في مقابل ارادة المولى ، وعدم تمرده له وطغيانه عليه ، كما تتحقق بالانبعاث عن الارادة المحرزة بالعلم الوجدانى او مايقوم مقامه ، (كك) تتحقق بالانبعاث عن الادارة المحتملة ، وكما

ان روح التعبد يكون أظهر في إطاعة الاوامر النديبة المرخوص في تركها ، فكذلك هذا الروح يكون اشد ظهوراً في اطاعة اوامره المحتملة ، فمن ينسلك في سلك الامر الاحتمالي يكون بالنسبة الى الامر العلي أشد انسلاكا ، وسر التعبير عن الإطاعة الحكيمية بالانقياد ، هو الاشارة الى ان العبد لا بد وان يكون له حالة السلوك في طريق إتيان مرادات المولى ، فلو لم يكن له قائد واقفاً بل كان القائد احتمالياً كان اعبد ، فإبراز الطوع له مراتب شتى شدة وضعفاً ، ولاريب في استحقاق الاجر للانقياد عقلاً بحسب ما ارتكز في وجدان ارباب العقول السليمة « نعم ، للشارع جعل الثواب تفضلاً في مورد استحقاق الاجر للانقياد ، كما أن له جعل المثوبة في الاطاعة الحقيقية زائداً على أصل الاستحقاق تفضلاً ، وكما أن زيادة المثوبة في هذا المورد تكون من باب التفضل ، بعد حكم العقل باستحقاق أصل المثوبة عقيب الامتثال الحقيقي ، كك جعل المثوبة بمقدار البالغ في مورد الانقياد يكون من باب التفضل ، بعد حكم العقل في الموردين باصل الاستحقاق ، وبما ذكرنا يمكن الجمع بين الاقوال المختلفة بين العلماء (رض) في ان الثواب والعقاب هل يكونان بالوعد والوعيد أو بالاستحقاق أو بالتفضل ، حيث عرفت انه بالوعد الذي هو عبارة عن الجعل وتفضلاً للزيادة عن الاستحقاق واستحقاقاً لانه في مورد الاستحقاق .

فظهر لك من جميع ما ذكرنا ان تلك الروايات مسوقة لبيان جعل الثواب في مورد الانقياد بمقدار الثواب البالغ تفضلاً ، وليست مسوقة لبيان تشريع أصل العمل بعنوان البلوغ ، فضلاً عن تنزيهه منزلة البالغ فيماله من الاثار ، وأما الاستدلال لاثبات الامر من تلك الاخبار بجعل الثواب . بتقريب ان الامر الشرعي ملزوم للثواب فيكشف جعله بطريق الإن عن وجود الامر ، ففيه ان الثواب لازم اعم للامر لترتبه على الانقياد أيضاً ، وأما الاستدلال على الامر بجعل الثواب البالغ ، بتقريب ان ثواب الانقياد لا يتقدر بقدر وانما يقدر ثواب المأمور به فيكشف التقدير عن وجود الامر ، ففيه ما عرفت من ان التقدير تفضلي ، وأما استظهار الاستحباب من نفس عنوان بلوغ الثواب على العمل ، بتقريب ان ظاهره محبوبة ايجاد العمل البالغ بعنوان البلوغ ، ففيه ان التعليل بالتماس ذلك الثواب أو رجائه أو طلب قول النبي (ص) ظاهر في ان جهة حسن العمل انطباق عنوان

الانقياد عليه ، وهو كما ترى عنوان حسن عقلا موجب لاستحقاق الثواب وجداناً ، وأين هذا من محبوبية العمل بما هو بالغ ، لا يقال ، ان بعض تلك الاخبار خال عن التعليل فيكون مفاده محبوبية نفس العمل لا من جهة الانقياد ، وأما حمل المطلق على المفيد فغير لازم في أمثال المقام ، لاذا نقول ، الظاهر من وحدة السياق بل التعليل ، ان لسان الروايات لسان امضاء مافي مرتكز العقلاء من حسن الاحتياط والانقياد ، بضميمة التفضل الذي يذنبه حاله ، فان قلت ، كثرة التحريص والترغيب في تلك الاخبار على ذلك العمل تدل على الامر الشرعي ، قلت ، لا يزيد ما ذكر على مجرد الاشعار المدفوع بظهور التلميحات في كون التحريصات جريا على طبق الارتكاز والوجدان .

وان شئت التوضيح نقول بأن مقوم الاجر المجعول المستفاد من تلك الروايات ، انما هو جهة الانقياد والايان رجاءاً والنماسة وطلباً لقول النبي (ص) وهذه الجهة منافية للامر الشرعي ، لان المأخوذ في مفهوم هذه الجهة هو الامارية المنافية للامر ، فالثواب المجعول للبقيد بقيد: وان لم يقله رسول الله (ص) مجعول حقيقة لهذا القيد اعنى الايان الانقيادي و (ح) اذا التزمنا بالامر الشرعي كان اللازم قصده حيث انه معلوم الجمل لا قصد الواقع المحتمل جعله ، و (ح) يخرج الايان عن الانقياد ويدخل في باب الإطاعة الحقيقية ، وكيف كان ، فقد تبين بما ذكرنا أنه لا يترتب على الموضوع الذي دل على استحبابه خبر ضعيف الاثار الوضعية المختصة بالموضوع بعنوانه الاولى ، بل لا يترتب تلك الاثار عليه ولو قلنا باستفادة الاستحباب الشرعي له بعنوان البلوغ ، لان الظاهر ان هذا العنوان واسطة في عروض الاستحباب على العمل ، فيكون معروض الاستحباب أولاً وبالذات هو ذلك العنوان وثانياً وبالعرض هو الموضوع ، فاي يكون مستحباباً شرعاً بعنوانه المخصوص به هو العنوان حقيقة ، بحيث لو فرض محالاً انفكاكه عن ذبه لم يعرض الحكم لذى العنوان أبداً والاثار الوضعية محمولة في ادلتها على الشيء بعنوانه المخصوص ، فلا تشمل عنوانه الثانوي ، وانما تظهر الثمرة بين القولين في صحة الافتاء بالاستحباب على الثاني وعدمها على الاول وان كان قلنا يتفق مورد في المقام ينحصر طريق الافتاء بالاستحباب فيه باستفادة الامر الملوي من أخبار من بلغ ، لما عرفت من رجحانه الذاتي ، نعم ، قد يشكل في الافتاء

بذلك بناءً على عدم استفادة الامر ، بان المقلدان نوى (ح) بعمله امتثال الامر الشرعى
يكون تشريعاً محرماً ، وانما اوقعه في ذلك فتوى المجتهد ، لانه بمنزلة النائب عنه في الاستفادة
من الدليل ، ولا مخلص من هذا الاشكال الا باخطاره المقلد ان يقصد به الرجاء ، ويمكن
ان يقال ان له الاقواء بذلك بأن يكون مراده من الاستحباب معناه اللغوى ، وهو مطلق
المحبوبية ، لاما اصطلاح عليه الفقهاء (رض) من الرجحان المتولد عن الامر المولوى ، ويكفى
لذلك ظهور اطلاق اخبار من بلغ في المحبوبة ولا التفات للمقلد الى ورود الامر المولوى
كى يقصده ويكون مشرعاً ، غاية تطبيق عمله مع فتوى المجتهد كما ان وظيفته ليست الا ذلك
وهو لا يستلزم التشريع ، اللهم الا ان يناقش في ذلك بأن المتبادر من الاقواء بالاستحباب معناه
الاصطلاحى ، فلا بد من نصب القرينة على تقدير ارادة المعنى اللغوى ، والا عاد محذور الايقاع
في التشريع . واما مطلق المحبوبة فلا يكفي في الاقواء بعد عدم استفادة الامر المولوى على الفرض
واستلزام حكم العقل بالمحبوبة لحكم الشرع أيضاً كما ترى ، نعم ، لما منع ان يمنع عن كون قصد
المقلد للامر (ح) تشريعاً محرماً ، نظراً الى عدم شمول اطلاق ما ليس من الدين لمورد اعتقاد العامل تعلق
الامر بفعله ولو لم يكن في الواقع أمر ، ولكن مع ذلك فالاحوط على المفتى بيان ان المورد مورد
الرجاء ولو لاحتمال ان تكون لهذا الاسناد مبغوضية ذاتية والسبب في القاء المقلد فيه فتوى المجتهد .

﴿ والواجب من الغسل ما كان لاحد الامور الثلاثة ﴾ المتقدمة ﴿ أو لدخول المساجد
أو لفراثة ﴾ شىء من آيات (العزائم ان وجبا وقد يجب) الغسل بل يتضيق وجوبه
﴿ اذا بقى لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ﴾ وذلك لتوقف صحة
هذه الامور عليه كما سيأتى ان شاء الله ، نعم ، اختلفت الاقوال في الاخير ، فالمشهور انه
لاشراط الطهارة في صحة الصوم ، وذهب شيخنا الانصارى (قدس) الى انه لما نعية الجنابة
عنه ، وقد حققنا في باب الصوم انه الحق ، وكيف كان فلا خلاف ظاهرأ في وجوب هذا
الغسل قبل الفجر ، انما الاشكال في كيفية وجوبه مع تقدمه على زمان الواجب ، اذ وجوب
المقدمة سواء قلنا بكونه شرعياً أو عقلياً يكون تابعاً لتعلق الوجوب بذاتها ، كى يوجب
التلازم بين الوجودين استكشاف العقل الوجوب المولوى لها من الامر بذاتها ، أو حكم
العقل مستقلاً بوجوبها ، فالجواب يجب كيف يتصور وجوب المقدمة ، لانه من تقدم المعول

على العلة ، ولذا اضطربت كلمات الفقهاء (رض) في التلخيص عن هذا الاشكال ، فعن العلامة (رحمه الله) الالتزام بالوجوب النفسى للمقدمة في مثل المقام ، كما هو ظاهر المتن ايضا بل صريحه اختصاص الوجوب بآخر الوقت ، وفيه مضافا الى انه في الحقيقة التزام بالاشكال لا الجواب عنه ، ان الوجوب النفسى يحتاج الى دليل خاص مفقود ، وأما الاختصاص بآخر الوقت فلا وجه له ، بل ان صح اتسع وقته على ما استسمع « انشه » ، وعن ابن ادريس « ره » ، قول بانكار وجوب الغسل للصوم وجواز اتيانه ندباً مع اختياره وجوبه ما لا يتم الواجب الا به ، وقول بالوجوب ، فان كان مراده ما أسلفنا في الوضوء ويأتي في الغسل ايضا (انشه) من ان الواجب الشرطى هو الطهارة الحاصلة من الافعال دون نفس الافعال ، وان الافعال راجحة لنفسها شرعا نظراً الى دلالة الاخبار وانعقاد الاجماع على عباديتها كما لعلة المستفاد من التأمل في كلامه فهو صحيح لا اشكال فيه ، وان كان مراده انكار وجوب المقدمة في خصوص المقام مع التزامه به في غيره ففيه ، مضافا الى انه لا يخلو عن التناقض كما أشار اليه العلامة ايضا حيث اثبت الوجوب تارة وانكره أخرى ، ان أدلة وجوب المقدمة على القول به شاملة للمقام ايضا ، ويظهر من صاحب الجواهر (ره) تارة الميل الى ان العلم بوجوب ذى المقدمة في وقته سبب لوجوب المقدمة قبل الوقت دون وجوب ذىها وفيه ان العلم طريق الى معرفة الحكم ، واما المقتضى لوجوبها فهو وجوب ذىها لما عرفت من ان الملازمة بين الوجودين كاشفة عن الملازمة بين الوجوبين ، مع ان جعل العلم بوجوب ذى المقدمة سبباً لوجوب مقدمته دورى ، حيث ان العلم بوجوب ذى المقدمة لمكان كاشفيته ، لا بد له من منكشف وهو وجوب ذى المقدمة وهو متوقف على القدرة على أمثاله وهي موقوفة على ايجاد مقدمته قبل وقته وهو يتوقف على وجوبها الموقوف حسب الفرض على العلم بوجوب ذىها ، واخرى ان العقلاء مطبقون على وجوب المقدمة قبل الوقت اذا لم يسع وقت الواجب لاتيانها ، وعن بعضهم تقريره بأن العقل مستقل بقمح تفويت التكليف ، وفيه ان حكم العقل بوجوب المقدمة بما لا ينكر ، انما الكلام في وجهه قبل تنجز التكليف بنى المقدمة ، مع ان وجوبها متولد عن وجوبه ، اذا ما اطبق عليه العقلاء واستقل به العقل عدم تقدم المعلول على علته « نعم » ، قد اختار صاحب الجواهر

(قدم سره) وجهاً ثالثاً في حل الاشكال هو ما استعرفه من الوجه المختار في حله ، وعن صاحب الحاشية (قده) وجوب الغسل نفساً تهباً للغير : بمعنى ان ملاك هذا الوجوب النفسى هو التهيؤ للعبادة المشروطة به ، فالملاك حقيقة موجود في ذى المقدمة ، ولعل ذلك مراد شيخنا البهائى (ره) مما حكى عنه من وجوب الغسل للتوطين للصوم ، وفيه انه قد تحقق في الاصول : ان الفرق بين النفسى مع الغيرى هو ان النفسى ما وجد فيه الملاك وتعلق به الخطاب من حيث نفسه ولو لم يتعلق بغيره اصلاً ، بخلاف الغيرى فهو ما يتعلق به الخطاب لاجل خطاب آخر أو ملاك في الغير وما نحن فيه من هذا القبيل ، وأما التهيؤ أو التوطين فليس الا تحصيل المقدمة للوصول الى ذبيها (نعم) بناءً على ما حكى عن النهاوندى (قده) من انبساط الامر المتوجه الى ذى المقدمة على جميع ماله دخل في وجوده فالامر سهلاً ، ولكنه كما ترى .

والتحقيق في حل الاشكال ان يقال فرق واضح بين اخذ الزمان قيداً للتكليف وبين اخذه ظرفاً لامتهاله ، فعلى الاول لا يعقل فعلية الخطاب قبل ذلك الزمان و (ح) فلا وجوب لذى المقدمة كى يترشح منه وجوب المقدمة عقلياً كان أم شرعياً ، كما هو الشأن في كل واجب مشروط بالنسبة الى شرطه كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ، فما لم يتحقق لا يجب ولذا لا يجب مقدماته الوجودية كالسير ونحوه قبل الاستطاعة ، بخلافه على الثانى لان فعلية الخطاب انما هى قبل زمان الامتثال وايجاد الفعل في الخارج ، بل لا يعقل اتحادهما زماناً ولو في الواجبات الفورية كقوله غمض بصرى ، اذ العبد لا بد وان ينبعث عن أمر المولى ويتحرك بتحريكه : بأن يكون الامر بوجوده العلى النصورى باعتماداً لانوجد الشوق المؤكد في نفس العبد المستتبع للارادة المستتعبة لتحريك عضلانه نحو الفعل ، وذلك لا يمكن الا بتقدم الخطاب المولوى على زمان الامتثال ، ولو بالآن الدقى العقلى الذى يسع لانبعث العبد عنه ، و (ح) فلو كان امتثال التكليف متوقفاً على مقدمات ، لا بد من الفصل بين زمان فعلية الخطاب وزمان الامتثال بمقدار يتمكن المكاف من تحصيل تلك المقدمات فيه كى يقدر على امتثال الواجب في المضيقات ، ودرك فضيلة أول الوقت في الموسعات ، كما هو الشأن في كل واجب مطابق بالنسبة الى مقدماته الوجودية ، فان قلت لامعنى لفعلية التكليف

الا امكان الباعثية ، قلت (نعم) ولكن اعم من الباعثية نحوه أو نحو مقدماته ، وكيف كان ، فسانحن فيه من هذا القبيل فيكون أول الفجر ظرفا لايجاد الصوم لاشراطاً لوجوبه ، فاذا علم المكلف البالغ العاقل القادر قبل الفجر بوجوب الصوم عليه تنجز عليه من حينه ايجاد الصوم من أول الفجر ، فيتولد منه وجوب مقدماته التي منها الغسل ، أو يحكم العقل مستقلاً بذلك فراراً عن التفويت في وقته ، ومنه ظهر انه لا اختصاص للوجوب بآخر الوقت كما يظهر من المتن (نعم) بتضييق (ح) فلم يكن الوجوب مقيداً بل هو مطلق والزمان انما هو ظرف للواجب .

فان قلت عليها يلزم ان يكون المكلف قادراً على الامتثال قبل الوقت ، وليس كذلك لانه قد أخذ في متعلق التكليف قيد غير اختياري وهو الزمان ، وحيث وقع في مثل المقام تحت دائرة الطلب على الفرض ، فلازمه وجوب تحصيله على المكلف ، وكما ان القدرة شرط في تعلق الارادة التكوينية بفعل كك في تعلق التشريعية ، لاتحادهما سنخا ، فانها في التكوينية عبارة عن الشوق المؤكد الى الفعل المستتبع لتحريك العضلات نحوه ، فالإيمان يمكن تحريك العضلات نحوه لا يعقل البعث نحوه ، اذ البعث تحريك تشريعي ، حيث ان المولى ببعثه يحرك عضلات العبد نحو الفعل ، ولما كان تحصيل الزمان لخروجه عن تحت الاختيار ، محالاً لا يتعلق به الارادة التكوينية ، فلم يعقل فعليه الوجوب قبل زمان الواجب لان لازمها جر الزمان الى هذا الوقت وهو غير معقول ، فكذا تعلق الطلب به ، بل الزمان يكون مفروض الوجود مأخوذاً في الموضوع على نحو التقييد في امثال المقام كقوله صل يوم الجمعة ويكون الوجوب مشروطاً بمصولة ، ومالم يحصل لاوجوب لذى المقدمة حتى يحكم العقل بوجوب مقدماته إما مستقلاً أو متولداً من وجوب ذبها ، قلت ، المأخوذ في متعلق التكليف انما هو تقييد الفعل بالزمان ، لانفس الزمان كي يجب تحصيله على المكلف ، وتوضيحه انه قد يؤخذ في متعلق التكاليف اضافته الى بعض الاعيان الخارجية مثل الكعبة في القبلة أو المكان الخاص مثل صل في مسجد الكوفة ، فليس معناه (ح) دخالة نفس الاعيان في موضوع التكليف حتى يجب تحصيلها على المكلف ، بل المراد لزوم ربط هذا الفعل كالصلوة في المثالين واطرافته الى تلك الاعيان وهكذا الزمان ، فاضافة الصلوة وربطها الى يوم الجمعة هو المأخوذ في متعلق

الخطاب ، لان نفس الزمان مأخوذ فيه ، فليس معنى ذلك التكليف حصل يوم الجمعة وصل فيه أو حصل مسجد الكوفة وصل فيه ، والالزم جر المسكان اذ لافرق بين الزمان والمكان من جهة كونهما من قيود الموضوع .

والحاصل ان المطالب بالخطاب ، لو كان هو نفس القيود المأخوذة في الموضوع في ظهر الدليل ، لزم التكليف بغير المقدور كتحصيل الزمان والمكان وجرهما وايجاد الفعل فيهما ، من غير فرق في ذلك بين الزمان مع المسكان . ولكنه ليس كك بل المطالب بالخطاب انما هو ربط الفعل بها بايقاعه في الزمان أو المكان الخاص ، وهذا معنى اخذ تقييد الفعل بهما في متعلق التكليف ، فان كان مقدمة ربط الفعل بها مقدورة للكلف كالسعى الى مكان خاص وجب الربط ، ولو كانت غير مقدورة كالزمان فمعنى وجوب ربط الفعل به هو انتظار تحققه ليوقع الفعل فيه ، وباجلته ، فالشارح قد لاحظ الزمان أو المكان بما لهما من الوجود الخاص المستقر في مقره المناسب له ، و اضاف اليهما تلك الماهية لما في اضافتها اليهما من المصلحة في متعلق خطابه المتوجه الى المكلف ، وقد عرفت ان امثال هذا التكليف يختلف بحسب الوارد من الاضطرار للحصول أو السعى للوصول ، بل لو كان جر الزمان تحت قدرة المكلف أيضا لما كان واجبا عليه ، ضرورة خروجه بذلك عن كونه زماناً خاصاً ، والمفروض دخالة وقوع الفعل في الزمان الخاص في ملاك الخطاب ، وما قيل ، من ان فعل العبد يكون بمنزلة فعل المولى في الانبعاث عن ارادته لاندكك ارادة العبد تحت ارادة المولى فلا بد وان لا تتخلف عنهما مدفوع بأن البعث لدى القوم عبارة عن ايجاد الداعي للمكلف نحو الفعل ، فالانبعاث انما هو عن ارادة نفس العبد في طول تحقق الداعي ، فهو مستقل في مبادئ اختيار فعله والالكانت تلك المبادئ داعية للمولى نحو العمل ، فالارادة التشريعية من مبادئ اختيار العبد للفعل وليست علة تامة له فلا ينافي ذلك احتياج الفعل الى مقدمات مترتبة الحصول ، هذا على معنى القوم ، وأما على ما هو الحق عندنا من ان البعث انما هو لرفع العذر بحيث لا يستند منع الفيض الى المولى ، فالامر اوضح .

لا يقال سلطنا ولكن ما هو الفائدة لكون الوجوب حالياً مع ان الواجب استقبالي لانه يقال يكفي في الخروج عن اللغووية وجوب تحصيل مقدماته وحفظ غرض المولى من

ناحيتها (فان قلت) سلينا ذلك الا ان اشتراط قدرة المكلف على الامتثال في وقته مما لا ريب فيه ، فيكون شرطاً للواجب وقبل الوقت لا يعلم بقدرته عليه في الوقت ، ومرجع ذلك الى الشك في تحقق شرط الواجب فيجرب فيه البراءة كما هو الشأن في كل واجب مشروط شك في تحقق شرطه ، فلم يثبت الوجوب قبل الوقت وطعاً لا وجوب لمقدماته ايضاً الا بعد دخول الوقت (قلت) هذا انما يتم لو كانت القدرة مأخوذة في متعلق الخطاب ، فيكون شرطاً شرعياً للواجب ، وليس لك بل القدرة انما هي شرط عقلي لامتثال الواجب وبها يتم استحقاق العقاب على تركه ، وعليه فاللازم على المكلف هو التصدي للامتثال ما لم يحرز العجز ، لان التكليف حسب ما قلنا منجز للعلم به ، غاية الامر ان عجز المكلف عن امتثاله في وقته عذر عقلي يتبع معه العقاب . فاما لم يعلم بالعجز لا يمكنه اجراء البرائة بمقتضى حكم العقل بالاستئغال ففى الواجبات التعليقية يجب عليه قبل الوقت تحصيل المقدمات التي يقطع أو يظن بعدم القدرة على تحصيلها بعد الوقت ولا يكون شك في القدرة على امتثال الواجب في وقته معذراً له . وهذا يجري في جميع موارد الشك في القدرة بلا اختصاص لها بالواجب التعليقي بالاضافة الى مقدماته المفوتة ، نعم ، في كون المقام من موارد الشبهات المصدقية للبخصص اللبي الموجب للرجوع الى العام دون الاصول العملية حسب ما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قدس سره) (اشكال واضح) لما عرفت من ان القدرة ليست قيداً للتكليف حتى يكون العاجز خارجاً عن دائرته . وأما الفرق بين المخصص اللبي واللفظي . فبياناه اثباتاً ونفيّاً كتقريب التمسك بالعمومات في الشبهات المصدقية . موكول الى محله . ويشهد لما ذكرنا من وجود التكليف للعاجز وكون حكم العقل مؤمناً عن العقاب لا يخرج للعاجز عن دائرة التكليف . ما ثبت في محله والتزم به صاحب مصباح الفقيه (قدس سره) ايضاً من ان القضاء انما هو بالامر الاول لا بأمر جديد كقوله (ع) (اقض ما فات كما فات) لان ذلك لا يتم الا بتعدد المطلوب من اول الامر . بأن يكون أصل ايجاد العبادة مطلوباً واقعاها في وقت خاص مطلوباً آخر . فاذا تعذر الثاني للعجز أو النسيان أو الجهل الذي يكون عذراً وغير ذلك من الاعذار بقي اصل التكليف بالمطلق مستمراً الى ما بعد الوقت لامتنعصا به وهذا يكشف عن وجود التكليف بالنسبة الى العاجز في الوقت ايضاً غاية الامر كان

معذوراً في تركه لمكان عجزه .

ومما ذكرنا ظهر وجوب الايمان بالغسل قبل الفجر ، لتمنجز التكليف بالصوم قبله على المكلف على نحو التعليق ، وحيث ان هذا الوجوب عقلي فيصح ايمان الغسل قرابة الى الله ، ولا يشترط في صحته قصد الوجوب لعدم الوجوب الشرعي ، فلو قلنا باعتبار قصد الوجه فلا ريب ان وجهه الذاتي هو الندب ووجهه العرضي العقلي أعنى الوجوب المقدمي ليس موجهاً له بوجه شرعي حتى يجب قصده ، بل لو قلنا بوجوبه الشرعي فحيث انه لا دليل على شرطية قصد الوجه في صحة العبادات كما عليه جمهور العلماء ، فلا يجب قصد الوجوب (هذا كله) مضافاً الى ان الوجوب والندب ليسا من ذاتيات الطلب وانما هما وصفان طاريان على الطلب بلحاظ ورود المرخص وعدمه (ثم) ان بعض من انكر الواجب التعليق ، تشبث لاثبات وجوب الغسل قبل الفجر بذيل المقدمات المفوتة ، مستدلاً بوجوبها بقاعدة عقلية معروفة ، هي ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، مستكشفاً من حكم العقل بلزوم تحصيل تلك المقدمات حكم الشرع به ايضاً ، تميمياً للجعل الاول ، وتقريبه موقوف على بيان أمرين (الاول) ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً بمعنى ان من صير نفسه عاجزاً عن امتثال التكليف ، كما اذا التى نفسه عن الشاهق فوقع على الارض ، يمتنع توجيه الخطاب نحوه بمثل احفظ نفسك حال وقوعه ، لاستقلال العقل بقمح تكليف العاجز ، ولكن لا يمتنع عقابه على تفويت الواجب ، ضرورة ان هذا التفويت حيث يكون مستنداً الى اختياره السبب المؤدى الى ترك الواجب ، فيستقل العقل في مورده باستحتماق العقاب ، فالامتناع اعنى عجزه عن امتثال الواجب لما كان بالاختيار فلا ينافي الاختيار عقاباً وان كان ينافيه خطاباً (فها) عن أبي هاشم من تعميم القاعدة بالنسبة الى الامتناع الخطابى ايضاً ، حيث صرح بان الامتناع اذا كان بالاختيار يكون مصححاً للخطاب ، كما انه مصحح للعقاب فمن التى نفسه عن الشاهق يكون مخاطباً بخطاب لالتق نفسك ومعاقباً على المخالفة معاً فاسد (الثاني) ان القدرة إما شرط عقلي أو شرعي ، والثاني إما مطلق أو خاص بمعنى اخذه قيماً في لسان الدليل بنحو خاص كالاستطاعة لحجة الاسلام أما القدرة العقلية أو الشرعية المطلقة فليست دخيلة في ملاك الحكم اصلاً ، بخلاف الشرعية

الخاصة فهي دخيلة في الملاك الالزامي ، ولذا ليست في الحج مصلحة ملزمة لمن ليست له الإستطاعة الشرعية اذا عرفت ذلك فنقول ان القدرة على الصوم عند طلوع الفجر لما كانت عقلية غير دخيلة في ملاك ، فلا ريب في تمامية ملاك قبل ظرف وجوبه و (ح) فلا بد للسكاف من ايجاد القدرة على امتثال الصوم قبل وجوبه ، بأن يغتسل قبل الفجر اذ بدونه يكون مفوتا للتكليف المفروض تمامية ملاك بسوء اختياره ، فتقتضى القاعدة المشار اليها عقابه ووجوب تحصيل القدرة على الواجب ، وصح ان يقال ان الامتناع بالاختيار ملاكاً موجب للعقاب ، ولما كان دليل وجوب الصوم غير منكفول لوجوب مقدمته ، قضاءً لاستحالة تقدم المعلول على علته ، نستكشف من الحكم العقلي المازور حكماً شرعياً مولوياً متبهما للجعل الاول .

هذا حاصل كلامه وفيه (أولاً) انه لا دليل على لزوم تحصيل الملاك كي يستلزم وجوب حفظ القدرة عليه وكون المقدمات المفوتة لها كالغسل قبل الفجر واجباً عقلاً لان وظيفة العبودية انما هي مقصورة عقلاً وشرعاً باطاعة او امر و المولى نواهيته ، فمع عدم الخطاب كما هو المسلم لدى الخصم كيف يصح العقاب ، ولا ملزم عقلاً أو شرعاً لادخال العبد نفسه تحت دائرة التكليف ، وأما حكم العقل بلزوم انقاذ ولد المولى حين منامه فليس من جهة العلم بالملاك ، بل لسكون العقل بنفسه من ادلة الشرع ، ضرورة ان هذا الحكم وامثاله انما هو من مستقلاته ، فهو دليل كاشف عن الالزام الشرعي لا انه حاكم بلزوم تحصيل الملاك ، وان شئت قلت انه كما لا دليل على لزوم تحصيل غرض المولى كك لا دليل على لزوم تحصيل ملاك الاحكام قبل تنجزها وكم فرق بين كشف حكم ذي ملاك وبين الحكم بتهيئة مقدمة ما يكون ذا ملاك في زمان غير حاصل قبل حصول ذلك الزمان (وثانياً) ان مصب القاعدة يختص بما اذا كان تكليف سابقاً وفوته المكلف بتحصيل علل عصيانه التي هي تحت اختياره ، كما في الافعال الاستمرارية المتدرجة في الوجود ، نظير الدخول في الارض المغصوبة اذ الدخول فيها بخطوة يستلزم التصرف بخطوتين ، فيكون التصرف الاول تحصيلاً لعلل عصيان الخطاب الثاني ، ولذا يكون قبل تحقق المنهى عنه عصياً للخطاب السابق الساقط بتحصيل علته ، وكما في الافعال التوليدية نظير القاء النفس عن الشاهق ، حيث ان

عصيان المنهى عنه التوليدى انما هو بايجاد مولده ، كما ان الارتداع عنه انما هو بترك مولده
لانه الذى يكون بيد المكلف وتحت اختياره ، فعنى سقوط الخطاب ليس الاعصيانه ، فقوام
الاطاعة والعصيان فى مثلها انما هو بنفس ايجاد المولد وعدمه ، وان امكن طرو مانع قهرى
خارج عن اختيار المكلف يمنع عن تحقق الفعل المتولد (وح) يكون ايجاد المولد تجزياً
وعدمه انقياداً ، لكنه لا يخل بصدق الاطاعة والعصيان عند عدم طرو المانع ، ففى مثل
ذلك يقع النزاع فى انه هل يصح الخطاب حال الامتناع والعقاب على ترك الامتناع مع عجزه
عنه أم لا ، فيتمسك بالقاعدة ويقال ان هذا الامتناع لما كان باختيار المكلف فلا ينافى
الاختيار بل يستحق العقاب ، وهذا لادخل له بما نحن فيه اذ لا خطاب قبل الفجر حسب
اعتراف الخصم ، فالمقام خارج عن مورد القاعدة (وثالثاً) ان حكم العقل يلزم ايجاد
المقدمة كالغسل قبل الفجر على فرض تسليمه انما هو فى رتبة الامتناع من جهة اللابديية
فلا يستكشف منه حكم شرعى مولوى (و) يجب الغسل ايضا (لوصوم المستحاضة اذا
غمس دمها القطنة) سواء سال منها أم لا فيشمل المتوسطة والكثيرة على المشهور وسيأتى
تحقيق الكلام فيه انشاء الله تعالى (والمندوب) من الغسل (ماعده) (اى ماعدا
الواجب) والواجب من التيمم ما كان لصلوة واجبة عند تضيق وقتها (وسيأتى انشاء
انه يجب اكل ما يجب له الغسل والوضوء مع تعذرهما (و) كذا يجب (للجنب فى
احد المسجد بن) مسجد الحرام ومسجد النبي (ص) (ليخرج به والمندوب ماعده)
أى ماعدا الواجب بما ثبت مشروعيته ، وقد يجب الطهارة بالانذر وشبهه من العهد واليمين
هذا بعض الكلام فى الطهارات الثلث وسيأتى تفصيلها وبيان احكامها فى محالها انشاء الله تعالى
(وهذا الكتاب) اى كتاب الطهارة (يعتمد على أربعة اركان الركن الاول
فى) احكام (المياه) اللاحقة لها باعتبار اقسامها ، الركن الثانى فى الطهارة المائية ، الركن
الثالث فى الترابية ، الركن الرابع فى النجاسات ، ولما كان الماء عمدة ما يحصل به التطهير من
الاحداث والابخاث جعل المياه ركناً من الكتاب وقدم البحث عنه (و) التكلم
(فيه) (أى فى الركن الاول يقع فى) اطراف الاول فى الماء المطلق وهو (وان كان
من أوضح المفاهيم العرفية غير المحتاجة الى التعريف ، الا انه قد يشك فى بعض الموارد

إما صدقاً لخفاء المفهوم سعة وضيقاً أو مصداقاً للجمل بكونه من مصاديق المفهوم ولو مع كونه بيناً مستنداً الى بعض العوارض الخارجية ، كما هو الشأن في أغلب المفاهيم العامة العرفية ، ولذا مست الحاجة الى تعريفه فعرّفه المصنف (قدّه) بأنه (كل ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة) ولكن الحق عدم الحاجة الى التعريف من تلك الجهة إذ لو كان الاشتباه ناشياً عن الشك في الصدق الذي مرجعه الى عدم تبين المفهوم ، فلا يرتفع بتعريف المفهوم بأنه ما ينطبق عليه عنوان الماء في العرف ، وكذا لو كان ناشياً من الشك في المصداق الذي مرجعه الى عدم تشخيص ما ينطبق عليه المفهوم ، إذ لا يدخل لتبين المفهوم في تطبيقه على الموارد ، بل لا بد (ح) من الرجوع الى الامارات المحرزة أو الأصول العملية حسب ما اقتضته الموارد ، فالاولى ، ان يقال ان الاحتياج الى التعريف انما هو لتشخيص الماء المطلق في مقابل المضاف ، الذي لا بد في تعريف حقيقته العرفية من تقييد الماء بتقييد يكون دخيلاً في قوامه كماء الورد ، فلا مجال لتوهم عدم شمول التعريف لمثل ماء البحر أو النهر أو غيرها ، بما يكون من اضافة الحال الى المحل ونحوها ويصدق الماء عليه مع سلب تلك الاضافة الكاشف عن عدم دخالة القيد في علل قوام حقيقته ، فالماء اسم للحقيقة النوعية الخاصة (وكله ظاهر) بحسب أصل ذاته (مزبل للحدث والخبث) اجماعاً كتاباً وسنة ، بل بالضرورة من المذهب ، بل الدين ، وذلك كاف في المطلوب ولكن ادعى شيخنا الانصارى (قدّه) في طهارته ، ان أوضح ما يدل على ذلك من الأدلة قول الصادق (ع) في معتبر السكوني (الماء يطهر ولا يطهر) بتقريب ان الاطلاق المستفاد منه ، انما هو بالنسبة الى افراد الماء دون احواله العارضة له من خصوصيات الموارد ، فلا اطلاق له بالنسبة الى عدم لزوم العصر والتعدد اصلاً ، وكذا بالنسبة الى متعلق التطهير من الاشياء ، بل هو مهمل من تلك الجهات .

أقول أما الإهمال فهو في محله ، وأما انحصار الدليل بذلك فلا ، بل يستفاد من قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماءً طهوراً) وقوله (ع) (خلق الله الماء طهوراً) حيث ان الظاهر من الآية ان المنزل ما هو طهور بحسب ذاته ، لان ظاهر التوصيف كونه بحسب أصل الذات ، وسوق الآية انما هو لبيان انزال ما هو الطهور امتثالاً لاجعله طهوراً ثم

انزله ، فلا يستفاد من التوصيف ان هذا الوصف بحسب الجمل التشريعي ، ولم يقم دليل قاطع على كون هذا الوصف من الاعتبارات ليكون صارفاً عن هذا الظهور ، واطهر منها قوله وع ، (خلق الله الماء طهوراً) لان لسانه لسان الجمل التكويني كقوله تعالى (خلق الانسان ضعيفاً) ثم ان الآية ببركة سوقها للامتنان دالة على ان الهيئة ناظرة الى المبالغة لا انها زنة الأوصاف اللازمة أى المشبهة بالفعل ، لان الوصف اللازم اعنى الطاهرية غير مخصوص بالماء فيلغو التوصيف في مقام الامتنان ، والمبالغة في المبدء انما هي بتكرره الذى لا معنى له في المقام الا بتعدية المبدء الى الغير ، ولا يكون مصدرأ من طهر ضد نجس ، نعم ، لا بأس بكونه اسم آلة لانها معبر للفعل ، وطهورية الماء بهذا المعنى عبارة اخرى عن مطهريته (١) .

وكيف كان فلا ريب في إنفهام المعنى المتعدى من هذه الزنة في الاستعمالات الشرعية ولو ببركة القرائن الكثيرة الموجودة في موارد استعمالها ، كقوله وع ، (طهور انا أحدكم) وقوله (ص) (جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً) وقوله وع ، في صحيح داود ابن فرقد (وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون) وقوله وع ، (التراب أحد الطهورين) فاتعاب النفس في بيان ما يستفاد من هذه الزنة اتلاف للوقت ، لان المدار على الظهور الجملى العرفى المختلف بحسب المقامات ، والا فلهذه الهيئة معان متعددة كما هو

(١) والمناقشة في دلالة الآية على مطهرية الماء للقنذارات الشرعية (بدعوى) احتمال عدم معرفة المسلمين لها حال نزول الآية (مدفوعة) بوجهين (الاول) ان الاكتفاء ببيان مطهرية الماء وعدم تقييدها بقنذر دون آخر ، يدل على ان له اقتضاء التطهير لكل قنذر لاسيما بناء على ما هو التحقيق عندنا من ان القنذر الشرعى قنذر واقعاً ، وقد كشف عنه الشارح (الثانى) ان الآية واردة مورد الامتنان على جميع المسلمين ، بنحو القضايا الحقيقية فهى غير مخصوصة بالموجودين حال النزول ، ومقتضى ذلك شمولها للقنذارات التى تتبين بعد النزول ، اذ على فرض عدم شمول الآية لها لم يكن الامتنان عاماً لجميع المسلمين بالنسبة الى جميع القنذارات وأما سائر المناقشات فالجواب عنها واضح بادنى تأمل .
المقرر عنى عنه .

ظاهر دئم ، ان تقريب الاطلاق بحسب الافراد بأن الآية بصدد بيان الوصف الذاتي واضح ، لعدم انفكك الذاتي عن الذات (وح) لا اطلاقها بالنسبة الى الاحوال والمتعلقات لان النظر الى الذات لا يستدعي النظر الى ماورائها ، فالآية ناظرة الى ماني الماء من الذاتي لان شرط الظهورية ماهو؟ أو مايمكن ان يطهر به أى شيء؟ وأما تقريب الاطلاق من الآية ببركة سوقها للامتنان المناسب للعموم لا الابهام ، فهو ان يقال ان الآية ليست مسوقة الا لبيان وصف هذا الطبيعي بما هو طبيعي ، فعدم تقييده من حيث الافراد في مقام البيان يفيد الاطلاق افرادا ، واما احوالا أو متعلقاً فلا (وح) لا يصغى الى ما قيل من استفادة الاطلاق الاحوال فتدبر جيداً (و) الماء (ب) باعتبار وقوع النجاسة فيه ينقسم (ب) لدى المشهور (ب) الى جار ومحقون وماء بشر (ب) لكن التحقيق ان هذا الحصر غير تام بحسب الموضوع ولا الحكم ، اذ لو كان بلحاظ الموضوع فلاريب في تعنون الماء بعنوان المطر وماء الحمام والنابع الراكذ ايضا بناء على عدم تطبيق عنوان الجارى على الاخير كما هو الظاهر ، ولو كان بلحاظ الحكم فلا ريب في لحوق ماء الحمام بالجارى ، اذا لم نقل بان له احكاماً مختصة به ولو تسهيلاً ، بل لحوق ماء البئر به ايضا اذ التفاوت بينه وبين الجارى ليس بلحاظ الانفعال بل بلحاظ اختصاص البئر باحكام تنزيهية ، بل عدم الفرق بين الجارى والمحقون اذا كان كرا ، بل كل مادي كالمطر والنابع الراكذ بناء على ما عرفت من عدم تطبيق عنوان الجارى عليه ، فالاجود : ان يقال ينقسم الى المادى والقليل وماء البئر بل لو أغمضنا عن الاحكام التنزيهية كما هو الاولى ، اذ بدونه يلزم ادخال الشمس والمستعمل في الاحداث ايضا في الاقسام ، انقسم الى مادي وغير مادي كما سيأتى تقريبه (ب) أما الجارى (ب) فالمشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعاً انه النابع السائل ، فلا يشمل مثل البئر موضوعاً وان شمله حكماً ، وعن الشهيد (ره) في المسالك انه النابع غير البئر سائلاً كان ام لا ، وان اطلاق الجريان عليه ولو لم يكن سائلاً انما هو من باب التغليب أو كونه حقيقة في ذلك عرفاً : فان اراد صيرورة ذلك اللفظ عند العرف علماً لمطلق النابع بلا دخل لوصف السيلان فيه اصلاً ، ففيه مضافاً الى لغوية اخذ الاسم من مادة الجريان (ح) ، ان استعماله في السائل شائع عندهم ، بحيث يمكن دعوى عدم اطلاقه لديهم على غيره ، فضلاً عن

كونه حقيقة فى ذلك (نعم) مجرد الجريان بلا نبع لا يكفى فى صدقه العرفى ، بحيث يصدق على مثل المنصب من الابريق الجارى على الارض ، وان اراد صيرورته حقيقة فى ذلك عند الفقهاء (رض) ففيه أن غير واحد منهم صرح بخلافه ، حيث قالوا باعتبار الجريان فيه .

فالحق أن عنوان الجارى علم فى العرف لما له نبع وجريان ، اما الاول فلان هذا الوصف ليس وصفا اشتقاقيا محضا يكفى فيه تلبس الماء بمبده الجريان ، يشمل مثل ماء الابريق الجارى على الارض ولوحال جريانه ، لعدم انسباقة عرفا ، وباتفاق الفقهاء ، ولعدم خروجه بمثل هذا الوصف عن كونه قليلا مشمولاً لاداته ، فهو عنوان مشير الى مياه مخصوصة لها منبع أرضى يكون مادة لها ، واما الثانى فلدخالة المبدء فى جعل هذا الوصف عليها لها ، وان شئت قلت ان هذا الوصف بما له من المعنى المبدئى علم لما مخصوص ، ويرشد الى ذلك ظهور اللام فى قوله (ع) (كماء الجارى) فى العهد ، ومقابلته مع ماء المركب فى صحيح محمد بن مسلم ، المعلوم اطلاقه بحسب حالانه من كونه وارداً أم موروداً ، بل اختصاصه بحال الجريان إن اعتبرنا ورود الماء فى التطهير ، والظاهر ان نظر الفقهاء (رض) فى تعريفه ، انما هو الى اخراج مثل البئر عن موضوع الجارى . لثبوت أحكام كثيرة للبئر بالاستقلال كالمنزوحات بما لها من المراتب قلة وكثرة . وكذا كل نابع غير سائل حيث التزم القدماء (رض) بوجود النزح فى غير الجارى بمجرد وقوع النجاسة فيه ، ولو مع عدم تغير أوصافه ، والذي يسهل الخطب أنا لانرى اختلافاً انواعياً بين المياه ، لما فى صحيح ابن بزيع الآتى انشاء الله من تعليل المطهر به وعدم الانفعال بلا تغيير الاوصاف ، بان له مادة ، حيث يستفاد من عدم التعليل اثبات المطهريه وعدم الانفعال لكل ماء ذى مادة . سواء اتصف بالجريان أم لا ، من غير فرق فى ذلك بين الآبار والعيون الصغار وغيرها بما له المادة كماء الحمام بل المطر على ما سنشير اليه ، فلم يبق الا القليل الذى ليست له مادة عاصمة ، وبذلك نرفع اليد عن ظاهر ادلة المنزوحات فى الوجوب ، لحكومة التعليل عليه . فيحمل على مطلق الرجحان لدفع الاستقذار الطامى للنوضاء والشرب كحكومة على ما يبدل بظاهره على اشتراط الكرية فى اعتصام مطلق الماء . ولذا نقول بعدم

لمعتبر الكرية في الجارى وما بحكمه .

وما ذكرنا هو الوجه لاقفاء المتأخرين بعدم وجوب النزح . بل الانصاف نظراً الى هذا التعليل ثنية أقسام الماء . وانه أما مادي لا ينفعل الا بتغير أو صافه جاريا كان أم غيره او غير مادي ينفعل بمجرد وقوع النجاسة فيه جرى أم لم يجر . نظراً الى مفهوم اذا بلغ الماء (الخ) بعد تحكيم تعليل ابن بزيع على هذا المفهوم . وبعد حكومة منطوقه بالتعميم على التعليل . بل صراحة مثل قوله « اذا كانت له مادة ، في المادة غير الطبيعية كما سيأتى تفصيل هذا المجمع (انشه) في محله ، وعليه ، فلا حاجة الى تثلث الاقسام . لاشتراك ذوات المادة حكماً وان تغايرت عنواناً ، وبالجملة ، فليس المدار على عناوين الموضوعات عند العرف أو الفقهاء . بل المدار على ما يفهم من الأدلة بعد الجمع الدلالي بينها . وليس ذلك الا ما ذكرنا (نعم) قد دل الدليل في خصوص الراكد من غير ذوات المادة على اعتبار وصف الكرية في اعتصامه وعدم انفعاله بقوله (ع) (اذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء) لئلا يتعبد بذلك لا يخرج عن كونه ذاماً حتى يوجب تثلث الاقسام . بعد ما عرفت من التحاكم بين هذا الدليل مع صحيح ابن بزيع .

هذا كله في حقيقة الجارى وأما حكمه (فلا ينجس) مطلقاً . قليله وكثيره بملاقات النجاسة كما عليه المشهور . بل استفاض نقل الاجماع عليه . بل لم يعرف الخلاف صريحاً الا عن العلامة (قدس) حيث اشترط الكرية في عدم انفعاله . وتبعه في ذلك الشهيد الثاني (ره) وأما ما نسب الى ظاهر الصدوقين والسيد (قدس) من المخالفة فمالم يثبت ولقد بالغ في مصباح الفقيه في أمر هذا الاجماع وكاشفيته عن رأى المعصوم (ع) حتى قال بأنه لو لم يكن اتفاق الفتاوى في مثل هذه المسئلة المعنونة في الفقه قديماً وحديثاً . مورثاً للحدس القطعى عن رأى المعصوم (ع) لما امكن دعوى ذلك في مورد من الفقه . لكنك خير بأن ذلك الاتفاق على فرض تماميته ايضا لا يجدى للكشف عن رأى المعصوم (ع) ضرورة احتمال كونه عن مدرك ، ولا سيما مع ما ستعرف من التعليل الواقع في صحيح ابن بزيع « بأن له مادة ، بل التعابير الواقعة في بعض الاخبار كقوله (ع) « يظهر بعضه بهضاء ونحو ذلك . اذ معها كيف يمكن دعوى ان الاجماع كاشف بالاستقلال . وليس مستنداً الى

مثل هذه الأدلة ، وبالأخص مع تصريح غير واحد منهم بالنعيل الوارد في صحيح ابن بزيح وتمسكهم به ، وكيف كان فقد استدل للشهور بالأخبار النافية للبأس عن البول في الجارى التى سيأتى الكلام فيها « انشه » ، لكن عمدة الدليل عليه عدة من الأخبار « منها » صحيح داود بن سرحان قال قلت لابي جعفر «ع» ما تقول في ماء الحمام قال هو بمنزلة الجارى (تقريب) الاستدلال ان الشأن في كل سؤال أن يكون عما هو مورد للابتلاء ، وهو في المقام عبارة عن أصل الحكم اى الانفعال دون الشرائط والكيفيات المعبرة فيه ، فان التعرض لها يكون من وظيفة المسؤول عنه ، وعليه فالظاهر كون السؤال في الرواية عن انفعال ماء الحياض لانه الذى يكون مورد الابتلاء ، لاعت شرائط عدم الانفعال أو كيفية الانفعال ، فتزويل ذلك منزلة الجارى في الجواب في مقام التشريع ، يكشف عن كون عدم انفعال المنزل عليه أى الجارى مطلقاً مغروساً في أذهان السائلين ، إذ لولاه لما صح هذا التزويل ، فيستفاد من الرواية عدم انفعال الجارى بملاقات النجاسة ولو لم يكن كراً ، إذ لم يدل دليل بالخصوص على تقييده بالكربة ، وأما التقييد بها في ماء الحمام كما يستفاد من قوله «ع» في بعض الأخبار (إذا كانت له مادة) كما أتى ، فلا يوجب تقييد الجارى بها ، ضرورة ان مقتضى التزويل لدى أهل المحاورة انما هو اثبات حكم المنزل عليه للنزل دون العكس ، فلو قلنا بأن عدم الانفعال ليس من الاحكام الظاهرة للجارى ، واخذنا باطلاق التزويل ، نقول بان هذا الاطلاق انما يجدي لاثبات جميع احكام المنزل عليه وهو الجارى للنزل وهو ماء الحمام دون العكس ، ولذا لا يستفاد العلم للاسد مثلاً من قوله زيد كالاسد « وبالجملة » تقييد المنزل لا يوجب تقييد المنزل عليه ، لان دليل التزويل يوجب جعل هذا المنزل بماله من القيمود بلاحاط أحكامه الشرعية منزلة المنزل عليه ، فيكون إطلاق المنزل عليه بحاله ، بل لو قلنا بأن اطلاق التزويل يفيد تسويتهما في الاحكام ، نقول بأن إشرط المادة في الحمام انما هو من القيمود المقومة له شرعاً ، الا ان يقال بأن إشرط المادة أيضاً حكم شرعى وضعى ، فيدخل تحت اطلاق التزويل ، لكنه يقال إن العاصمية كما أشرنا اليه مراراً أمر واقعى كشف عنها الشارع ، لا انها حكم معمول من قبله ، فكان السائل سئل عن ماء الحمام وأنه عاصم أم لا فقال «ع» بأن منزلته منزلة الجارى ، فاشترط عاصمة الاول ببلوغه كرا لا يوجب الاشرط

في الثاني ، لكن الانصاف امكان الاشكال وح ، بأن ظاهر التنزيل كونهما متحدين في مقام العاصمية وشراطينها ، فالاحسن ما ذكرناه أولاً من ان الظاهر عرفاً كون الرواية بصدد تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى ، وذلك لا يستلزم تسرية أحكام الحمام اليه ، وبضميمة اطلاق الجارى الشامل للقليل والكثير يتم المطلوب .

ثم انه بعد شمول الجارى للقليل والكثير ، نقول بأن كون الجارى ذا مادة طبيعية ، وتعليل صحيح ابن بزيع الاقنى الناظر الى أن البئر ذا مادة طبيعية وتقييد المنزل عليه (ماء الحمام) بالمادة الشرعية (الكبر) قرائن تلك على ان عصمة الجارى انما هي لكونه ذا مادة طبيعية فالرواية ناظرة الى أن الجارى والحمام ماديان ، الاول بالمادة الطبيعية والثاني بالمادة الجعلية ، وبما ذكرنا ظهر فساد استدلال شيخنا الانصارى ، فده ، بصحيح داود لاشتراط الكرية في الجارى ، وحاصله ان ظاهر اطلاق لفظ المنزل وهو ماء الحمام ، تنزيهه مطلقاً من دون تقييده بشيء من الكرية وعدمها منزلة الجارى ومقتضى التنزيل تساوى طرفيه في الحكم فيكون مفاد الرواية تساوى مطلق الجارى مع مطلق ماء الحمام في الحكم ، والمفروض أنه قد ثبت من الخارج لاشتراط الكرية في عدم لانفعال ماء الحمام ، فالجارى أيضاً مثله ، وجه الفساد ما عرفت من أن مصب التنزيل خصوص عدم الانفعال ، لامطلق الاحكام ، وانه على تقدير تسليم الاطلاق يكون مفاد الرواية تسرية أحكام المنزل عليه الى المنزل دون العكس ، وبالجمل ، فان قلنا بأن اطلاق ماء الحمام في الرواية منصرف الى ما هو المتعارف منه خارجاً أى الذى يكون ما فى مخزنه مستقلاً بمقدار الكبر ، فظهور الرواية في كون مصب التنزيل عدم الانفعال لا اشترك الجارى مع ماء الحمام في اشتراط الكرية واضح ، وإن لم نقل بالانصراف وقيدناه بدليل اشتراط الكرية ، نقول بأن هذا الدليل معين لمصب التنزيل ، وأن المنزل منزلة الجارى حصة خاصة منه هي البالغ كراً .

ومنها مرسل ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله وح ، قال قلت له اخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودى والنصرانى والمجوسى فقال وح ، إن ماء الحمام كماء النهر يظهر بعضه بعضاً (تقريب) الاستدلال أن مادة التطهير الظاهرة في المتعدى قد جعلت في الرواية مفسرة لمصب التنزيل ، ومعنى تلك المادة في المقام بشهادة معرضية الحمام لاغتسال

الجنب واليهودى والنصرانى ، عبارة عن رفع النجاسة الموجودة ، كما أن البعض باطلاته يشمل القليل والكثير ، فحاصل مفاد الرواية أنه كما لا ينفعل قليل الجارى وكثيره بملاقات النجاسة ، بل لو تنجس بعضه كالحارج عن المادة بزيل نجاسته البعض الآخر كوجود فى المادة . كك ماء الحمام ، فيكون مافى المخزن مطهراً لما فى الحياض (نعم) لا تعرض فيها لكيفية التنجس ولا التطهير ولا بأس بذلك ، اذ ليست مسوقة لبيان الكيفية ، وانما هى بصدد بيان أصل المطهريه ، ونوقش فى ذلك (تارة) بما حاصله أن الرواية ناظرة الى الدفع دون الرفع ، اذ مقتضى إطلاق التطهير فى حد نفسه ، وإن كان إثبات الرفع أى المطهريه ، إلا أن إطلاق البعض ينافيه ، حيث يشمل جميع الأبعاض حتى البعض الواقع فيه النجاسة ، فلا بد من التصرف فى ظاهر التطهير بحمله على مايناسب ذلك ، بأن يجعل بمعنى حفظ مبدء الطهارة ، كما فى آية التطهير وآية تطهير مريم (ع) ، فيكون دافعاً وح ، اذ حاصل مفاد الرواية عليها تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى فى كون بعضه معتصماً ببعض ، بمعنى أن كثرته تمنع عن تأثير النجاسة فيه ، لا أنه يكون مطهراً للغير ، وهذا الوجه يظهر من طهارة شيخنا الانصارى رحمه الله ، وفيه أن مقتضى إطلاق البعض فى حد نفسه ، وإن كان ذلك إلا ان اسناد التطهير الى البعض ، يصرفه عن ذلك ، ضرورة أن إسناد الفاعلية اليه يقتضى كونه مطهراً ، واسناد المفعولية اليه يقتضى كونه متطهراً ، ومن المعلوم أن البعض الواحد لا يكون فى آن واحد مطهراً ومتطهراً معاً ، فيكون البعض المسند اليه الفاعلية فاعلاً أبدأ والمسند اليه المفعولية مفعولاً ، ولا يتم ذلك الا بالخل على الرافعية ، وهذا مضافاً الى أن مورد السؤال قرينة على عدم ارادة الدفع أى الاعتصام ، ضرورة ان مافى الحياض وهو المورد للابتلاء كثيراً ما ينقطع عما فى المخزن . ووح ، لا يتصور للتطهير معنى عدا الرفع (واخرى) بانصراف النهر عن العيون الصغار التى لا يبلغ الحارج عن مادتها كراً فالظاهر تنزيل ماء الحمام حال إتصاله بالمادة منزلة المياه الجارية السكثيرة فى كون بعضها معتصماً ببعض ، والمقصود اثبات الاعتصام بالمادة للجارى ولو كان قليلاً ، وهذا الوجه يظهر من مصباح الفقيه . وفيه انه ان اريد انصرافه عن المياه الخارجة عن مادة تلك العيون اذا لم تبلغ فى حد نفسها كراً ، من جهة عدم اتساع هذه المياه بحيال ذاتها . فلا ريب ان هذا

الانصراف بدوى ، ضرورة صدق النهر عرفا على تلك المياه ولو بالنظر الى موادها ، وان
أريد انصرافه عنها من جهة عدم اتحاد الخارج والداخل في نظر العرف ، فهو ايضا ممنوع
إذ لا يساعد العرف على كون الداخل مصداقا مستقلا لطبيعى الماء قبال الخارج ، كما في عين
بالنسبة الى اخرى ، وعلى فرض تسليم الانصراف ، ولا سيما بالنسبة الى الراشح ، فلا ريب
ان خصوصية النهريّة غير دخيلة في الحكم ، بل الظاهر كون النهر عنوانا للبادى مطلقاً وروح ،
يتم الاستدلال ، لكن الذى يسهل الخطب على تقدير تمامية الدلالة ، ان الرواية مرسلّة
وأما ما عن نوادر الراوندى عن عليّ وع ، (الماء الجارى لا ينجسه شيء) وما عن دعائم
الاسلام عنه وع ، ايضا في الماء الجارى يمر بالجيف والعدرة والدم يتوضأ منه ويشرب
وليس ينجسه شيء ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه ، وما عن الفقه الرضوى كل ماء
جار لا ينجسه شيء ، فهمى وان كانت صريحة الدلالة ، لكنها ضعيفة السند ، ولا مجال لتوهم
التعاضد فيها ، بعد عدم ثبوت أصل الاسناد ولو بنحو الارسال للفقه الرضوى ، وأما
الاخبار النافية للباس عن البول في الجارى ، مثل ما في الوسائل عن أبي عبد الله (ع) قال لا بأس
بان يبول الرجل في الماء الجارى وكره ان يبول في الماء الراكد ، وايضا عنه وع ، قال لا بأس
بالبول في الماء الجارى ، وعن سماعة قال سئلته عن الماء الجارى يبالي فيه قال لا بأس به
فهمى وان كانت مستفيضة ، لكنها كالصريحة في كون السؤال عن حكم البول في الماء ، بحيث
يكون الماء ظرفا للبول ، ولا سيما بملاحظة الجواب بلا بأس الظاهر في نفي البأس تكليفاً
وبالاخص مع مقابله بالراكد والحكم بكراهته فيه (نعم) قد يقال بأن الظاهر من الاخير
كون السؤال عن الماء بعد وقوع البول فيه ، حيث سئل فيه عن الماء الذى يبالي فيه ، لاعن
الرجل الذى يبول في الماء ، كما كان في غيره (فح) ينطبق على محل النزاع ، ويستفاد من نفي
البأس بالاطلاق عدم انفعال قليل الجارى ايضا بملاقات النجاسة ، لكن يدفعه استعمال
المضارع الظاهر في التجدد ، إذ السؤال (ح) انما هو عن حكم البول في الماء في الاستقبال ، كما
يشهد به اتحاد السياق مع ساير الروايات ، بل واستعمال (في) الظاهرة في كون الماء ظرفا للبول
وكون السؤال عن ذلك ، فهو بمنزلة قوله (أيبالي فيه) لا قوله (الماء الواقع فيه البول) وان
كان ربما يقال بظهور المضارع في الوصفية ، وكيف كان فهو غير صريح في الوصفية ، ولا اقل

من احتمال خلافها الموجب للاجمال ، وذلك كاف في عدم صحة الاستدلال ، وما يقال من ان المقصود بالسؤال في هذه الاخبار ، وان كان حكم البول في الماء ، لكن لو كانت ملاقة النجاسة سبباً لتنجسه ، كان على الامام (ع) ان يذبه عليه لورود هذه الاخبار في مقام البيان ففيه انها مسوقة لبيان حكم الفعل الصادر عن المكلف ، فلا دخل لها بما هو أجنبي عن ذلك كالانار الوضعية للباء من الانفعال وعدمه .

ومنها صحيح ابن مسلم الوارد في الثوب الذي يصيبه البول حيث قال وع ، فيه (وان غسلته في ماء جار فمرة) بناءً على إعتبار ورود الماء القليل في تطهير النجس ، إذ مقتضى اطلاقه (ح) عدم انفعال قليل الجارى بملاقات النجاسة ، وإن كان يمكن المناقشة في هذا الاستظهار ، بأنه لامنافاة بين ازالة القليل للنجاسة مع انفعاله عنها كما في الغسالة الاولى من تطهير المتنجس بالبول بل الثانية على قول وسيأتي ، انشء ، تحقيقه (ومنها) صحيح ابن بزيع عن الرضا (ع) ماء البشر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة د تقريب ، الاستدلال ان المراد من الوسعة في الرواية ليس هو الاتساع الظاهري ، أى الكثرة التى هى معناها اللفوى ، إذ ربما لا يكون الخارج عن المادة كثيراً بحيث يصدق عليه الواسع بهذا المعنى ، فلا بد بملاحظة اطلاق الرواية ومناسبة الحكم والموضوع ، ان يكون المراد هو القاهرية والعاصمية المقتضية لعدم انفعاله بملاقات النجاسة ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه قوله وع ، لا يفسده تفسيراً للواسع وبياناً له ، والظاهر ان الافساد مستعمل في معناه الحقيقي لا أنه جعل تشريعى ، فهو بيان لعدم تأثير شيء ما من النجاسات في الواسع التابع لقهره وغلبته ، وبالجملة ، يظهر من قوله وع ، لا يفسده شيء ان الافساد أثر تكوينى للنجس وان الماء طاهر بالطبع وان واسعه عاصم لا ينفع ، كل هذا للتحفظ على الظهور ، اذ لامانع من كشف الشارع ولو في مقام التشريع عن الامور الواقعية التى تكون موضوعة للاحكام الشرعية ، فنحن الافساد الذي هو عبارة عن تأثير النجاسة ، عن ماء البشر ، كاشف عن ان الطهارة الواقعية الموجودة في كل ماء تكون في البشر بمرتبة لا ترتفع بملاقات النجاسة بلى هى دافعة لها ، وهذا هو معنى العصية ، ولو أبيت الا عن كون الطهارة والنجاسة أمرين اعتباريين ، بدعوى ان الشارع

في مقام الشارعية انما هو بصدد الجعل لا الكشف عن الامور التكوينية ، فنقول أن اسناد عدم الافساد الى عنوان شيء وتعلقه بالماء ، انما هو من باب تشبيه القذارات المعنوية بالصورية في التأثير ، فيستفاد من نفي تأثير النجاسة في ماء البشر ، ان الطهارة التي اعتبرها الشارع في مطلق الماء ، تكون في ماء البشر بمرتبة تمنع عن انفعاله بملاقات النجاسة . فعلى أى تقدير يكون تفريع جملة (لا يفسده شيء) على عنوان (واسع) كاشفاً عن وجود القوة القاهرة في ماء البشر ، سواء كانت اختيارية شرعية أم ذاتية طبيعية ، وبما يدل على المطلوب ايضاً استثناء صورة تغير أوصاف الماء بغلبة أوصاف النجس عليه في الرواية بقوله وع ، (الا ان يتغير) (الخ) الكاشف عن كون التغير غاية لبقاء القوة القاهرة للماء غالباً عليها وكذا جعل زوال التغير بالانزح غاية لاستمرار مغلوية الماء للنجس بقوله وع ، فينزع حتى (الخ) بعد معلومية كون الامر بالانزح للارشاد الى ما يعالج به التغير ، للاجماع على عدم كونه واجباً تعديداً ، فانهما ايضاً كاشفان عن أن المانع عن تأثير القوة القاهرة الموجودة في ذلك الماء اثرها بالخاصية من عدم الانفعال بملاقات النجاسة ، انما هو تغير أوصاف الماء فيبعد زواله كما في صورة النزح يعود الماء على حاله الاولى من العاصمية ، بعد زوال المانع عن اقتضائها الذاتي كما كانت قبل التغير ، وأوضح من صدر الرواية في الدلالة على المطلوب ما في ذيلها من تأكيد القاهرة المستفادة من الصدر بالتعليل بوجود المادة للبشر ، فانه يوجب تعميم القاهرة لكل ذى مادة ولولم يكن كثيراً ، بخلاف تعليق الحكم على الوصف في الصدر بقوله وع ، واسع ، فانه يشعر بالعلية بلا ظهور له في ذلك « وبالجملة » فالتعليل كاشف عن استناد قاهرة البشر الى وجود المادة وهي تعم الجارى وغيره .

فتلخص ان الرواية صدرأ وذيلها تكون بصدد اثبات أمر واحد ، هو وجود العاصمية المستندة الى المادة في البشر ، من غير ان يكون لكل واحد من الصدر والذيل مفاد مستقل حتى نحتاج في ارجاع التعليل الى خصوص الصدر أو الذيل أو كليهما الى اعمال مؤنة وبيان دليل ، وبما قلنا ظهر فساد ما عن شيخنا البهائي وتبعه شيخنا الانصارى (قدما) من أن التعليل راجع الى أمر عادى ، هو ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح ، لانه من الاثار الطبيعية للنزح نظير (لزم غريمك حتى يوفيك دينك فانه يكره ملازمتك) بل

يكفيه وهنا مع قطع النظر عما ذكرنا ، ان بيان الامر العادى بعد بدايته وعدم لزوم التنبيه عليه ، ليس من وظيفة الحكماء فضلا عن الشارع في مقام التشريع ، فلقد اجاد صاحب مصباح الفقيه (قدّه) حيث نبه على ان الدليل ليس مسوقا لبيان حكم حتى يحتاج الى التعليل بل الرواية بصدد استثناء حال خاص عن الحكم بعدم افساد شيء الماء (نعم) ما أفاده وقدّه ، في وجه ارجاع التعليل الى مفاد الفقرة الثانية ، وهو حصول الطهارة الماء بعد زوال تغيره من انه ليس مجرد دعوى ان الدفع أهون من الرفع فيدل عليه بالاولوية القطعية ، حتى يمكن الخدشة فيها بالنسبة الى الاحكام التعبدية بل (الخ) : لا يخلو عن مناقشة اذ بعد تسليم قاعدة الأهرنية ، وكون الرواية بصدد اثبات الاحكام الوضعية ، لا ينبغي الاشكال في الاستفادة الحكم في المقام من باب الاولوية ، ضرورة ان التعبير عن الدفع بعدم الافساد في صدر الرواية ، كاشف عن كون المقام مقام التأثير والتأثر ، فالنعليل وان رجع الى الرفع يكون كاشفاً عن أن المادة موجبة لزوال النجاسة ، ومن المعلوم (ح) مساعدة العرف على ان فهم كون ذلك لقهر المادة على النجاسة وازالتها ، وبركة القاعدة المغروسة في العقول يفهم الدافعية ، وان شئت قلت تعبير الامام (ع) مرشد للعرف بضميمة القاعدة الى فهم الدفع والرفع من التعليل ، مضافا الى ان الدفع والرفع متحدان حقيقة بالنسبة الى جهة العاصمية .

ومن هنا يمكن أن يقال أن هذه الرواية كسابقتها تكون بصدد تنويع الماء الى نوعين مادي لا يفعل بملاقات النجاسة ، وغير مادي يفعل بها ، كما ان السؤال في صحيح اسماعيل ابن جابر قال سئلت أبا عبدالله (ع) عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر ، كاشف عن كون تنويع الماء الى المعتصم وغيره مغروسا في ذهن السائل ، وحيث ان الامام (ع) قرره على ذلك ولم يردعه عنه فيكشف عن ثبوته في الشرع ، اذ لولاه كان اللازم ردعه (نعم) تحديد الماء الذي لا يفعل بملاقات النجاسة بالكر ، في مقام الجواب عن السؤال عن ماهية ذلك الماء ، ظاهر بمقتضى المفهوم في اشتراط الكرية في عدم انفعال الماء ، كما انه ظاهر المستفيضة الدالة على : ان الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء أولم يحمل خبثا ، وحيث ان المفهوم باطلاقه يشمل الجارى وغيره ، ذهب العلامة (قدّه) الى اشتراط الكرية في اعتصام

الجارى ، لكن يتوجه عليه ان صريح تعليل ابن بزيع اعتصام ذى المادة وعدم انفعاله بملاقات النجاسة ، فيكون حاكما على اطلاق مفهوم هذه الاخبار ، وما نعا عن شموله لذى المادة بل لنا في المقام كلام آخر ، وهو ان الكر احد افراد المادى ، حيث قيد اعتصام ماء الحمام في الاخبار بما اذا كانت له مادة ، بعد الغاء خصوصية الحمام ، ومن المعلوم ان مادة الحمام ليست نابعة من الارض ، بل هى عبارة عن اجتماع كثرة خاصة فى المخزن ، فيكشف عن ان المادة على ضربين ، منها ما يكون بالطبع كالنابع من الارض ، ويلحق به ما يكون نازلا من السماء كاسياتى تحميته ، ومنها ما لا يكون كذلك ، وهو ما حده الشارع بالسكر ووح ، تكون اخبار الكر دالة على ان « هذا المقدار بما هو مادي فى لحاظ الشارع أو كشفه ، عاصم فتكون تلك الاخبار حاكمة على عموم التعليل بالعميم ، وحيث أن عموم التعليل اقوى من المفهوم يكون حاكما على مفاهيم اخبار الكر بالتخصيص ، بل لنا ان نقول بعد استفادة مادية الكر بالتقريب المتقدم ، أن مفاهيم تلك الاخبار غير شاملة للجارى وكل مادي ، لان المفاهيم ناظرة الى عدم عصمة ما لا يبلغ هذا الحد الذى يكون ماديا ، فلا منافاة بينه وبين مادل على أن الجارى مثلا مادي ، لكن الانصاف أن هذا عبارة أخرى عن الحكومة .

ويمكن تقريب الحكومة من ناحية تعليل ابن بزيع على اخبار الكر بوجه آخر بيان ذلك أن الشرط له اطلاقان « أحدهما ، بلحاظ كونه تمام السبب للجزاء كما اذا لم يعطف عليه شرط آخر بالواو ، فيقال مثلا اذا بلغ الماء قدر كرو صار كذا لم ينجسه شيء ، اذا عدم عطف مثل هذا الشرط على البلوغ حد الكر ، يكشف عن كونه تمام السبب لعصمة الماء لاجزاء سببها « ثانيهما ، بلحاظ كونه سبباً منحصراً للجزاء كما اذا لم يعطف عليه شرط آخر بأو ليكون عدلا له فى السببية ، فيقال مثلا اذا بلغ الماء قدر كرو أو كانت له مادة لم ينجسه شيء ، اذا عدم عطف مثل هذا العدل على البلوغ حد الكر ، يكشف عن كونه سبباً منحصراً للعصمة لأحد أسبابها ، فربما يكون له الاطلاق من الجهتين عند فقدان كلا القيدتين فى الجملة الشرطية . وربما يكون له الاطلاق من جهة واحدة عند فقدان أحدهما من غير فرق فى ذلك بين اشتغال نفس الجملة على ذلك التقييد أو قيام دليل منفصل عليه . فاستظهار كلا

الإطلاقين من الشرط نظير البلوغ حد السكر بمعنى كونه تمام السبب منحصراً للجزاء كالعصمة إنما هو موقوف على عدم عطف شيء ما بنحو الجزئية أو العدلية في نفس الكلام أو بمعونة دليل منفصل ، وعليهذا ، فادلة السكر لها إطلاق من الجهة الأولى ، حيث لم يقع التعرض في نفس تلك الأدلة ، ولا في دليل منفصل ، لدخالة شيء آخر ماعدا البلوغ حد السكر في العصمة ، ففستكشف من ذلك كونه تمام السبب لها ، لكن ليس لها إطلاق من الجهة الثانية حيث قام دليل منفصل هو صحيح ابن بزيع على كون المادة عدلاً للبلوغ حد السكر في السببية للعصمة ؛ فالكلام وح ، في قوة أن يقال إذا بلغ الماء قدر كرا أو كانت له مادة لم ينجسه شيء ، ففستكشف من ذلك عدم انحصار سبب العصمة في السكرية ، بل كون المادة أيضاً سبباً لها . وهذا ما قلناه من حكومة تعليل ابن بزيع على اخبار السكر (فان قلت) لم لاتعكس الحكومة بأن تكون المفاهيم حاكمة على عموم التعليل لان يكون عموم التعليل حاكماً على المناطيق (قلت) للاقوائية المستندة الى بيان ماهو الموضوع حقيقة .

«نعم» يظهر من طهارة شيخنا الأنصاري رحمه ، أن النسبة بين اطلاقات الجارى وبين أدلة اناطة الاعتصام بالكثرة هي العموم من وجه ، ولا ريب في تقدم ظهور هذه الأدلة في مورد الاجتماع ، أى القليل الجارى على تلك الاطلاقات . لان تخصيص اطلاقات الجارى بتلك الأدلة تخصيص حسن ، اذ هو اخراج للفرد النادر ، ضرورة أن ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كرا قليل في الخارج بخلاف تخصيص تلك الأدلة باطلاقات الجارى ، فانه اخراج للفرد المتعارف (ودعوى) ان الخارج عن أحد الاطلاقين هو الجارى القليل ولا يتفاوت الحال بين خروجه عن اطلاقات الجارى أو عن تلك الاطلاقات «مدفوعة» بأن الخارج من ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة هو مطلق الجارى فيكون المقسم في هذه الأدلة هو الماء الزاكد وهذا أبعد (١) من تقييد الجارى بما يبلغ الكرا «لكن» يدفعه ان تقديم التخصيص المخرج للفرد النادر على المخرج للتعرف ، إنما هو في التخصيص الافرادى الذى يكون الخارج عن تحت العموم نفس الفرد ، نظراً الى ان كسر ظهور العام

(١) وجه الابعدية أن تعليق العصمة على السكرية ، على تقدير اخراج الجارى عن

عمومه ، يكون انقواً إذ مرجعه الى عدم خصوصية للحد المزبور منه عنى عنه .

يكون خلاف الاصل ، فكما كان الكسار أقل كان بالاصل أوفق . دون الانواعى الذى يكون الخارج عن تحت العموم هو العنوان ، إذ لافرق (ح) بين قلة أفراده وكثرتها ضرورة ان الكسار عبارة عن نفس العنوان دون الافراد ، فاذا دار الامر بين خروج عنوان قليل الافراد ، او عنوان كثير الافراد فلا ترجيح لاحدهما على الآخر من هذه الجهة . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فلما رجح لاحد الاطلاقين على الآخر ، مضافا الى ان التعارض لا يكون الا بين المفاهيم واطلاقات الجارى ، فالخارج عن أدلة الكسر انما هو قليل الجارى : « ودعوى ، ان تحكيم أدلة الجارى موجب لخروج مطلق الجارى عن أدلة اعتصام الكسر ، ضرورة عدم امكان التفكيك بين المفهوم والمنطوق » مدفوعة ، بأن ذلك غير مسلم لان تقييد اطلاق المفهوم متعارف جداً فى المحاورات ، مع أنه لو سلم ذلك فانما هو فيما اذا كان شمول المنطوق للجارى بلحاظ عنوانه لا بلحاظ أنه احد افراد الماء .

توضيح ذلك أن الظاهر من تحديد عصمة الماء ببلوغه كراً ، هو أن الماء بعنوانه الشامل لجميع أنواعه اذا بلغ هذا المقدار يكون عاصماً ، من غير أن يكون لأنواعه بلحاظ عناوينها دخل فى الحكم ، فشمول أدلة اعتصام الكسر للجارى ، انما هو لكون الجارى ماءً ألا لكونه جارياً « وعليه ، فاذا قيد مفهومه بما بالجارى ، باعتبار ان لو وصف الجريان ايضا مدخلة فى العصمة ، يكون الخارج عن المفهوم عنوان الجارى ، بلا استتباع لخروج الجارى عن المنطوق وصيرورة المقسم هو الراكب ، لما عرفت من أن وصف الجريان والركود وغيرهما غير ملحوظة فى المنطوق ، بل لو حكمنا أدلة الكسر على أدلة الجارى لزم رفع اليد عن ظهور أدلة الجارى فى دخل وصف الجريان فى العصمة (ثم) انه على فرض تسليم التعارض ، فالمرجع عموم قوله «ع ، خلق الله الماء طهوراً (الحديث) ومقتضاه الحكم بالاعتصام وعدم الانفعال بملاقات النجاسة فى كل ما شك فى خروجه عن طبيعته الاولى كتقليل الجارى ، الا ان لنا فى ذلك اشكالا ، حيث عرفنا من الأدلة أن العصمة عن الانفعال ليست مقتضى طبيعة الماء بما هى ماء ، الا ان يقال بأن المستفاد من تعليل ابن بزيع ، بل التنويع المستفاد من الاخبار ، ان كل ماء ليس قابلاً للانفعال ، فلا بأس بأن يكون المرجع ، حين التعارض بين دليلين يقتضى أحدهما الانفعال والآخر عدمه ، مثل هذا العموم الظاهر فى عصمة كل ماء (ولكن) الانصاف ان ذلك قابل

لاخدشة (أما أولاً) فلان شرطية العصمة لعدم الافعال تقتضى لغوية شرطية القولة
 الانفعال فتأمل (١) (وأما ثانياً) فلان هذا العموم بعد العلم بتخصيصه انواعياً لا يصلح
 للرجعية فتأمل (٢) (نعم) لاوقع للاشكال فيه من حيث السند بعد اعتناء الفقهاء قديماً
 وحديثاً بشأن هذه الرواية ، كيف وقد ادعى ابن أبى عقيل (ره) توأمرها وابن ادريس (ره)
 اتفاق الاصحاب عليها (ثم) انه قد استشكل المحقق الاردبيلي (قده) كما فى الحدائق بأن
 استفادة المفهوم من القضية الشرطية ، انما هى للخروج عن لغوية التعليق ، ويكفى فى ذلك
 دلالة المفهوم على ان بعض ما ليس بكر ينفعل بالملاقات كالراكد ، وح ، يبقى اطلاق أدلة
 الجارى بالنسبة الى القليل بحاله (وناقش) فيه صاحب الحدائق (قده) بان لازم ذلك عدم
 دلالة المفهوم على انفعال القليل ، لكفاية دلالته على نجاسة ما ليس بكر بشئ ما من النجس
 وهو النجس المغير ، لكنك خير بأن التغير موجب لانفعال كل مادي ، فنطوق الشرطية
 مخصص بغير المتغير « فالحرى ، فى الجواب أن يقال ان معنى أخذ المفهوم من الشرط ، هو
 كونه ذا لسانين وانشعب القضية الى قضيتين ، متخالفتين فى الكيفية اعنى الايجاب والسلب
 متوافقتين فى طرفى القضية أعنى الموضوع والمحمول ، كى يدل على ثبوت الحكم للوضوع
 فى حالة وعدم ثبوته له فى اخرى ، كقوله اكرم العلماء اذا جاؤا ، تقديره يجب اكرامهم
 على تقدير المجيء ولا يجب على تقدير غدمه ، اذ المفهوم ظل المنطوق المستتبع له فلا بد من
 بقاء طرفى القضية فى المفهوم على ما كانا عليه فى المنطوق سعة وضيقتاً ، فاهمال الموضوع فى
 المفهوم وارادة بعض الافراد منه . مناف مع تعليق الحكم فى المنطوق على المطلق واستتباعه

(١) اشارة الى ماسياتى من ان ، كبرى شرطية العصمة لعدم الانفعال دون شرطية
 القولة للانفعال ، بخصوصية بمورد لم يؤخذ حد خاص موضوعاً للعصمة كما فى أدلة الكر .

(٢) اشارة الى ان العموم بالنسبة الى ماعدا القدر المتيقن من التخصيص الانواعى
 صالح للرجعية اذ التنويع المستفاد من الادلة عبارة عن عدم قابلية الكر من الجارى وغيره
 للانفعال وقابلية القليل من غير الجارى لذلك ، فيبقى نوع واحد وهو قليل الجارى تحت
 العام ، وحيث ان ورود التخصيص الانواعى على العام . انما هو بعد انعقاد الاطلاق له
 فظهوره بالنسبة الى ماعدا النوعين الخارجيين يكون بحاله صالحاً للتمسك به . منه عني عنه

للفهوم ، وراجع في الحقيقة الى انكار المفهوم للقضية وكونها ذات لسانين .
ويظهر من صاحب مصباح الفقيه ، قدس سره ، انكار المفهوم الشرطية في تلك الاخبار مع تسليم ظهور أدوات الشرط في حد ذاتها فيه ، مدعياً عدم فهم العرف في المقام ذلك ، وشهادة سياق جل الاخبار المشتملة على تلك القضية ، بارادة بيان الموضوع لحكم عدم الانفعال منها . وانه الماء البالغ حد الكبر لا يمان اشترط عدم الانفعال بالكبرية كي تدل على الانتفاء عند الانتفاء واستشهد على ذلك بصحة ان يقال في ذيل كل واحد من هذه الاخبار بعد قوله «وع» اذا كان الماء قدر كبر لا ينجسه شيء . وأما اذا لم يكن قدر كبر ففيه تفصيل ، مع ان مقتضى ظهور الشرطية في التعليق كون التنافي بين المفادين في بادى النظر يبدأ ، واما دلالة القضية على انفعال ماعدا الكبر في الجملة ، فمشتأها أخذ الكبرية قيداً للموضوع لاعطاء القاعدة ، لا كون القضية شرطية اذ استفادة عدم ثبوت هذا الحكم باطلاقه لغير السكر «وع» بديهي ، بخلاف استفادة ثبوت الانفعال لمطلق غير الكبر (نعم) يستفاد هذا من صحيح اسمعيل ابن جابر قال سئلت أبا عبدالله «وع» عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كبر لان تخصيص الكبر بالذكر في مثله يدل على اختصاص الحكم به ولكنها لا تقاوم شيئاً من الأدلة السابقة انتهى «وفيه» ان أدوات الشرط بحسب القواعد الادبية ظاهرة في التعليق كما اعترف به ، فهي سيمت لبيان ما عليه مدار الحكم وجوداً وعدمًا . كما ان الأوصاف سيمت لبيان قيد الموضوع ومكتنفاته ما كتبه عن ثبوت الحكم عند انتفاء شيء منها وعدمه ، فاذا علق الحكم بواسطة تلك الأدوات على فعل نخاص ، أو حالة خاصة ، أو شيء من مكتنفات الموضوع واشباهاها ، يجب الاخذ بظهورها في كون التعليق بلحاظ الحكم ، لا ان المعلق عليه قيد للموضوع ، فارجاع الشرطية الى الخلية ، يجعل التعليق عبارة عن تقدير الموضوع خلاف الظاهر ، لان سبب القضية الخلية من الشرطية ، وارجاع قوله «وع» اذا بلغ الماء قدر كبر ، الى قوله الماء البالغ حد الكبر وأن أمكن عقلاً ، الا انه بلا ملزم بل على خلاف الظاهر الذي لا يصر اليه الا بدليل وهذا يجري في جميع المقامات ، كارجاع الخلية الى الشرطية بارجاع قوله «وع» كل مسكر حرام الى قوله كلها وجد شيء . وكان مسكراً كان حراماً ، وكذا ارجاع السالبة المحصلة الى المعدولة وانكار الاستصحاب في الاعدام الأزلية بواسطة ذلك ، اذ كل ذلك خلاف ظواهر الأدلة

ولا يصار إليه، وأما ما ترى من صحة التفصيل في المفهوم بين ما اذا كان جارياً أو غير
فهو لا ينافي الشرطية بل يؤكدها، لأن غاية ما يلزم من الدليل الثاني المستلزم للتفصيل، أن
الشرط ليس بمنحصر، وأما انه ليس بشرط فلا، ولذا ترى صحة الاخذ بهذا الاطلاق
بالنسبة الى غير الشرط الذي ثبت بالدليل عدليته لهذا الشرط، وكيف كان، فدعوى عدم
انفهام الشرطية في المقام غير مسموعة، ولا شهادة لصحة التفصيل في المفهوم عليه، والعجب
انه قدده، يقول في جواب الاربيل (قدده) بانه لو ثبت سببية المادة للاعتصام لزم التصرف
في ظاهر التعليق، ومع ذلك ينكر المفهوم، اذ مقتضى ثبوت السببية للمادة رفع اليد عن
اطلاق الشرطية للموجب للانحصار، لاعتنا طبع الشرط المستلزم للمفهوم وبالجملة، فظهور
الشرطية في التعليق شيء وتقييده أو رفع اليد عنه بقريضة أو دليل خارجي شيء آخر (هذا
كله) مضافاً الى شهادة موارد نفس تلك الاخبار، بكونها بصدد تعليق الحكم على المقدار المعين
والحد المخصوص، لا بيان الموضوع، وذلك كقوله (كر) في صحيح اسمعيل بن جابر
بعد السؤال عن الحد الذي لا ينفعل، وكسؤال الامام (ع) في بعض تلك الاخبار، عن
قدر الماء ثم حكمه (ع) بعدم الانفعال بالامر بالتوضي منه اذا كان قدر نصف الساق او
الى الركبة، الملازم وجود هذا المقدار من الماء في الحياض التي هي مورد للسؤال مع البلوغ
حد الكر، الى غير ذلك من القرائن التي يجدها المتأمل في موارد تلك الاخبار
فتأمل جيداً.

وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ان الجارية لا ينجس (الا باستيلاء) أثر عين
(النجاسة على احد اوصافه) الثلاثة المستفادة من الاخبار، وهي اللون والطعم والريح
بل تنجس كل ماء بذلك كالمتفق عليه، واستفاض عليه نقل الاجماع، بحيث كاد ان يكون
متواتراً، وادعى في الجواهر تحصيل الاجماع عليه. بل لا نعلم فيه مخالفاً، وقد ادعى
تواتر الاخبار بنجاسة المتغير بالآخرين من الاوصاف واستفاضتها في الاول، ولعله كك
وكيف كان، فيمكن اثبات الاول بطرق ثلثة (الاول) الاخبار المشتملة على الاوصاف الثلاثة
منها، والنبوي المشهور خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه،
المدعى تواتره والاتفاق على روايته من ابن ابي عمير والحلي (ومنها) العلوي المنقول عن

دعائم الاسلام ، قال وع ، في الماء الجارى يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس
ينجسه شيء ما لم يتغير أو صافه طعمه ولونه وريحه (ومنها) ما عن الصادق (ع) اذا مر
الجنب بالماء وفيه الجيفة أو الميتة فان كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه فلا تشرب
منه ولا تتوضأ ولا تتطهر به (ومنها) ما عن الفقه الرضوى كل غدیر فيه من الماء اكثر من
كر لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات ، إلا أن يكون فيه الجيف فتغير لونه وطعمه وريحه
فان غيرته لم تشرب منه ولم تتطهر (وصحيح) العلا بن الفضيل المشتمل على خصوص اللون
قال سئلت أبا عبد الله وع ، عن الحياض يبالي فيها قال لا بأس إذا غاب لون الماء لون البول
وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة سنداً ولكنها منجبرة بعمل الاصحاب (رض) سلفاً
وخلفاً ، مع شدة احتياطهم في الدين ، فلنعم ما قال شيخنا الانصارى ، قدس الله روحه ، من أن غير
الصحيح ربما يبلغ بالانجبار مرتبة الصحيح ، وأما ما عن الشهيد الثاني قدس الله نفسه من
انكار الانجبار بالشهرة الاستنادية ، فلعله مبنى على ان دليل الاعتبار قاصر عن شمول المنجبر
لأنه بعد عدم احراز العادل لا يمكن تطبيقه ، صدق العادل ، على الخبر ، وفيه ان الطرق
أمارات عقلانية لم يردع عنها الشارع ، ومن البديهي أن الأطمينان بالصدور يحصل من
تطابق أقوال أكابر الفقه من صدر الفقه الى ساقته على نقل حديث بعنوان انه حاك عن قول المعصوم وع ،
فوسوسة بعض باختراع بعض الخيالات لا تضر بما هو المناط في الحجية وهو الوثوق
فتدبر حتى لا يفشك ابداء الاحتمال في مورد عدم بدوه بالطبع (الثاني) المطلقات الدالة على
أن المناط في الانفعال مطلق التغير الشامل باطلاقه للتغير اللوني ، مثل صحيح حرير بن
عبد الله عن أبي عبد الله وع ، أنه قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب
فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب ، ومصحح أبي بصير عن أبي عبد الله وع ،
أنه سئل عن الماء المقيع تبول فيه الدواب فقال أن تغير الماء فلا تتوضأ منه وإن لم تغيره
أبوها فتوضأ منه وكذا الدم اذا سال في الماء واشباهه ، بناءً على عدم كون المسبوقية بريح
الجيفة والملحوقية بتغير الطعم في الاول ، قرينة للانصراف الى أحد هذين ، وعدم سوق
الثاني لبيان اللون فقط ، والا فهو نص في المدعى ، وصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع عن
الرضا وع ، قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا أن يتغير ، ومرسل الصدوق (ره) قال

سئل الصادق ع عن غدِير فيه جيفة فقال إن كان قاهراً لها لا يوجد الريح منه فتوضأ واغتسل قال وقال الرضا ع ليس بركه من قرب ولا بعد بشر يعنى قريبة من الكنيف يغتسل منها ويتوضأ مالم يتغير الماء . وان أمكن المناقشة فى الثانى بأن قوله لا يوجد الريح مبين للتغير ، وفى البقية بإمكان الحمل على التغير بالاضافة ، بعد عدم امكان الاخذ بظاهاها الاطلاقى ، إلا أن الانصاف امكان القول بان إطلاق التغير قابل للاخذ : ولو بعد التقييد بما عدا الثلثة ، لولم نقل بأن الاوصاف القاهرة على الماء ، ولو بمناسبة الحكم وهو النجاسة منحصرة فى الثلثة ، لان الثخونة مثلاً ليس لها تأثير بحسب الار تكاثر العرفى المستند الى أخبار أهل البيت عليهم السلام فليتأمل (الثالث) تفسير التغير فى بعض الاخبار بالتغير اللونى . مثل صحيح شهاب بن عبد ربه المروى عن كتاب بصائر الدرجات قال أتيت أبا عبدالله ع ، أسأله فابتدأنى فقال إن شئت فاسئله يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت له قلت اخبرنى قال جئت تسئلى عن الغدير يكون فى جانبه الجيفة اتوضأ منه أو لا قلت نعم قال توضأ من الجانب الآخر الى أن يغلب الماء الريح فينتن وجئت تسأل عن الماء الراكد فلم يكن فيه تغير وريح غالبية قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر ، حيث إن اختصاص الصفرة بالذكر انما هو لكونها لون الجيفة بالخاصية وبعد الغاء الحصرية تكون الرواية بصدد ادخال التغير اللونى فى مصاديق التغير الموجب للانفعال ، وهذا كله ، مضافاً الى انعقاد الاجماع على لانفعال الماء بهذا القسم من التغير ايضاً فلا ينبغى الالتفات الى التشكيك فى نجاسة الماء بالتغير اللونى كما عن بعض (و ح) يقع البحث فى جمات .

والجهة الاولى ، أنه هل يعتبر فى لانفعال الماء بالتغير أن يكون من قبل عين النجاسة مستقلاً ، أم يكفى فيه تأثير العين فى التغير ولو فى ضمن المتنجس ، والافوى هو الثانى ضرورة صدق اسناد التغيير فى كليهما الى النجس ، وكون التغيير تارة بلا واسطة واخرى معها بلا دخل للواسطة فى أصل التغير . لا يضر بالصدق العرفى ، وعليه ، فلا فرق فى الانفعال بين ما اذا وقعت الجيفة مثلاً فى الماء فتغير الجميع لذلك ، وبين ما اذا وقعت فى جانب من الماء من غير تفتت ، فتغيرت اجزاء الماء المحيطة بها ، ثم تغيرت الاجزاء البعيدة عنها بواسطة

القريبة ، ويدل عليه اطلاق النبوى المتقدم (خلق الله الماء طهوراً) (الحديث) حيث أن الظاهر من الشيء هو النجس ، بقريضة اسناد التنجيس الذى هو إيجاد المبدء فى الغير اليه ، إذ موجد المبدء فى الغير لا بد وأن يكون حاملاً له ، وبالجملة ، فالوصول فى المستثنى وإن كان كناية عن ذات النجس وقد اسند اليه التغيير ، إلا ان الظاهر من إسناد التغيير اليه عرفاً تأثيره فى انفعال المتغير الصادق فى هذه الصورة أيضاً بمقتضى الاطلاق ، بعد عدم الاشتراط بشئ من الملاقات لعين النجس أو كونه بلا واسطة (وكيف كان) فالمستفاد من الروايات أن ذلك التأثير مقتضى ذات النجس المتغير ، كما هو الشأن فى إسناد كل أثر الى كل مؤثر ، من غير مدخولية لذكره مصاحباً مع شئ أو لا (اللهم إلا) اذا قيد بذلك ، والا فلا اطلاق هو المتبع ، فكلمة صدق عرفاً كون التغيير من آثار النجس ، نحكم بانفعال المتغير بمقتضى إطلاق الرواية ، ولا ريب ان تغير كل جزء من اجزاء الماء الواحد عرفاً . بوقوع التجاسة فيه ، يكرن عرفاً من آثار ذلك النجس ، سواء القريبة بالنجس منها والبعيدة ، والسرى فى ذلك هو انتشار أثر العين بواسطة الاجزاء المائية القريبة بالنجس ، فى البعيدة ، وحمل القريبة له اليها وانفعال البعيدة بسبب هذا الاثر ، أعنى التغيير من غير فرق بين تفتت أجزاء النجس وعدمه إذ ليس المراد أن الاثر بما هو عرض مقولى ، قائم بعين النجس ، ويصدق أن التغيير مستند الى ملاقاته ، حتى يقال بأن هذا تدقيق لا يثبت عليه الاحكام الشرعية ، بل المراد صدق اسناد التغيير الى عين النجس ، ومنه يظهر فروع اخرى (منها) ما اذا كان بعض النجس داخل فى الماء وبعضه خارجاً عنه (ومنها) ما اذا اضمحل النجس فى المتنجس ولكن كان النجس باوصاف النجس (ومنها) ما اذا لم يخرج عن اسمها عند العرف ولكن كان الاثر أثر النجس حيث أنه فى جميع الموارد يصدق أن هذا الاثر أثر النجس ، وأن النجس أثر فى هذا التغيير وأن شئت قلت بأن الاثر كاشف عن المؤثر ، فالمؤثر ولو لم يحس عرفاً الا ان وجوده يكشف بأثره ، وبذلك يشمل المورد عموم (ماغير) بلا حجة الى المصير الى إطلاق الموصول بالنسبة الى المتنجس ، كيف ومن البديهي أن الاثر لا بد وأن يكون أثر النجس ، والمتنجس اذا أثر بأثره فلا إعتبار به ، واذا أثر بأثر النجس فالمؤثر انما هو النجس لا المتنجس . مضافاً الى انه لا معنى لاطلاق الموصول بالنسبة الى المتنجس ، وعدم اطلاق التغيير بالنسبة الى اوصاف

المتنجس ، فالاجود ما ذكرنا .

والحاصل ان المناطق في انفعال المتغير هو صحة اسناد التغير عرفا الى النجس، وكون التغير من آثاره وإن كان لايجاد ذلك الأثر في الغير واسطة خارجا، فظهر أنه لاوجه للتفصيل بين ما إذا كان التغير مستندا إلى عين النجس في ضمن المتنجس، بأن لم يصرمستهلكا فيه فينجس المتغير وبين ما إذا صار النجس مستهلكا فلا ينجس كما يظهر من صاحب الجواهر وقده، بل احتمال رجوع عبارة العلامة الطباطبائي وقده، ايضاً إليه ، وعليه بعض المعاصرين أنار الله برهانه إذ لا ريب في وجود النجس بماله من الأثر الذاتي في الثاني ايضاً ، فيصح استناد التغير إليه وان شئت التوضيح فلاحظ ما إذا امتزج شيء من العذرة بالتراب ، بحيث صار كالشيء الثالث ، فهل يمكن الالتزام بخروج النجس بذلك عن تأثيره الذاتي ؟ وان التغير للماء المتغير بوقوع ذلك فيه يستند الى الخليط دون النجس ؟ وبالجمل ، فلا ينبغي التأمل في استناد تغير المتغير ، بوقوع المختلط ، او الممتزج ، أو المركب ، من النجس وغيره فيه الى النجس وكونه من آثاره عرفاً ، بل ضم الجزء الاخر إليه يكون من قبيل ضم السلا مقتضى الى المقتضى ، في أنه لا يوجب تفاروتا في تأثيره في المقتضى ، إذ لا دخل للظاهر المتنجس في عالم التأثير ، بل لا معنى لاسناد التغير إليه مجازاً ايضاً لولا اشتاله على النجس ، وأما صيرورة انضمام الغير إليه مانعاً عن اقتضائه وتأثيره ، فهي تحتاج الى دليل تعبدى والمفروض وقده في المقام .

وهذا البيان في تقريب الاستدلال والجواب عن التفصيل ، أولى بما ذكره في مصباح الفقيه تبعاً لشيخنا الانصارى (قدس سرهما) من انه قلنا يتفق مورد يتغير جميع اجزاء الماء الواقع فيه النجس بعين النجاسة بلا واسطة ، بل الغالب حصوله للاجزاء البعيدة بواسطة القربة . فلو لم يوجب تغيير ما في ضمن المتنجس للانفعال لزم الحكم بظاهرة اكثر المتغيرات ، وان كان يمكن، تأييد هذا البيان ايضاً بمادل على اعتصام الجانب الغير المتغير من الماء المادى كقوله وع ، في الصحيح المتقدم عن بصائر الدرجات (توضحاً من الجانب الآخر الى أن يغلب الماء الريح فيمتن) وغيره مما يكون بمضونه ، اذ الاستفادة منه اشترط استقلال كل بعض من الماء بالتغير بالنجس في انفعاله ، فلو كان التوسيط محلاً باسناد التغير الى النجس

في ضمن المتنجس، مع نشو التغير بحسب الظاهر من تغير المتنجس، لزم عدم انفعال الاجزاء البعيدة المتغيرة في ذلك الجانب المتغير من الماء، ولو استند التغير الى النجس في ضمن المتنجس أيضاً، لعدم استقلال تلك الاجزاء في التغير بالنجس، بل يتبع ما حول النجس من الاجزاء مع ان ظاهر الرواية لانفعال ذلك الجانب باجمعه، فيعلم منه كفاية تغير الماء بتغير المتنجس في الانفعال، الا أنه، مع ذلك لا يخلو عن مناقشة، ضرورة ان السر في انفعال جميع الاجزاء المتغيرة بعيدة كانت أم قريبة هو وحدة الماء عرفاً وكفاية ملاقاته النجس لجزئه بوقوعه في جانب منه في تأثيره في الجميع، ولإسناد تغير الكل الى نفس النجس بالتقريب المتقدم، وأما الحكم بعدم انفعال الجانب الآخر فيما تقدم في الرواية، فليس لاجل عدم صدق ملاقاته النجس الواقع في جانب مع الجميع وتأثيره فيه، ولذا لولم يكن الماء مادياً كفي ذلك في نجاسة جميعه، بل لعدم حصول شرطه الثاني وهو التغير في ذلك الجانب، كما يستفاد من قوله (ع) بعده (الى أن يغلب الماء الريح فينتن) «نعم»، يستفاد من الرواية ما ذكرنا من صدق إسناد التغير الى النجس ولو بالواسطة «وكيف كان»، فلامساس لما نحن فيه بقاعدة الماء الواحد في السطح الواحد لا يختلف حكمه، كما توهم كيف وهذه القاعدة بنص الرواية المتقدمة آنفاً مخصوصة بتغير الجاري، وقد ظهر مما تقدم فرع آخر، وهو ان الماء العالى المتغير بسبب النجاسة المغيرة للسافل، إن كان متصلًا بالسافل ينفع قليلاً كان أم كثيراً لصدق اسناد تغير الكل الى تلك النجاسة، وعده من اثارها عرفاً، فمع صدق اتحاد المجموع كما هو المفروض، نقول بانفعاله بمقتضى اطلاق الادلة.

«الجهة الثانية» أنه هل يعتبر في لانفعال الماء بالتغير أن يكون بالملاقات؟ أم يكفي حصوله ولو بالمجاورة؟ يمكن أن يصار الى الثاني في صورة صحة استناد التغير الى النجس المجاور وعده عرفاً من آثاره، وذلك لما عرفت من إطلاق النبوي، وما بمضمونه المنجس سندا بما سمعت من الغير تقيده بالملاقات، وعدم قيام دليل تعديدي آخر عليه، بل الملاقات شرط عقلي وأمر وصلي، وأما التعبير بوقوع الجيفة في الماء كما في بعض الروايات سؤالاً أو جواباً فهو من باب تطبيق الجواب على السؤال، أو بيان أحد مصاديق التغير، لاحتصاها فيه فلا يكون مقيداً للطلقات، مضافاً الى ان اناطة الانفعال بمطلق التغير، حتى في تلك الاخبار

كافية في الاطلاق ، ومعه لا يصحى الى ما يقال ، من أن المتيقن من الادلة انحصار الانفعال بصورة حصول التغير بالملاقات ، أو انها منصرفة اليها لان المتبادر منها في أذهان المتشرعة هو ذلك ، أو أنه لاخلاف في المسئلة ، أو هي إجماعية الى غير ذلك مما يكون كلمات المتأخرين مشحونة به ، ولادلالة في الاخبار المشتملة على لفظ الغلبة ونحوها على ذلك أما بناءً على ما هو الحق عندنا من : أن الطهارة والنجاسة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع فواضح وأما بناءً على كونهما اعتباريين من الشارع في الاشياء ، فلان غلبة أوصاف النجس على اوصاف الماء كاشفة عن استناد الاوصاف الى النجس ، لما عرفت من أن ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات عقلاً ، بل يستفاد من بعض الاخبار أن المدار في الانفعال على غلبة أوصاف النجس ، كقوله (ع) في صحيح ابن الفضيل المتقدم (اذا غلب لون الماء الريح) وغير ذلك ، لاعلى غلبة ذاته على ذات الماء ، ومن المعلوم أن ذلك لا يستلزم الملاقة ، بل يحصل بالمجاورة أيضاً ، اللهم الا أن يقال ، أن النجاسة المجاورة انما تكون جزء المقتضى لتغير مجاوره ، نظير ما إذا تغير الماء المسقف الملاقي للنجاسة ، واستند التغير الى النجس ، والى تنن يحصل من التسقيف الموجب لعدم هبوب الرياح على الماء مثلاً ، ومعه كيف يمكن الحكم بالنجاسة إذ الموجب للانفعال هو ما يكون تمام المقتضى ويكفي ذلك للناقشه في الاطلاق المستلزم للرجوع الى استصحاب الطهارة (ح) فيفصل بين ما اذا استند التغير الى النجس المجاور فقط ، فينجس ، وبين ما اذا استند الى غيره أيضاً فلا ينجس لما ذكره والحاصل ، أنه ليس في البين دليل تعبدى على اشتراط الملاقة في إنفعال الماء بالتغير فكلمة صدق عرفاً حصول التغير بالنجس ، مستقلاً أو بالواسطة على ما عرفت نحكم بنجاسة المتغير ، سواء كان بالملاقات أو بالمجاورة ، وكلما لم يصدق ذلك أو شك فيه نحكم بالطهارة بمقتضى الاستصحاب أو القاعدة ، بل يمكن استفادة نجاسة المتغير بالمجاورة من بعض الروايات الواردة في حكم البئر المجاور للباوعة ، كقول الرضا (ع) فيما تقدم عن الصدوق (ليس يكره من قرب ولا بعد بشر يعنى قرينة من الكنيف يغتسل منها ويتوضأ مالم يتغير الماء) وبمضمونه غيره حيث ان مقتضاه إنفعال ماء البئر المجاور للكنيف بتغيره بذلك ، وإن ادعى كون الرواية منقولة بالمعنى كما احتمل اعراض الاصحاب عنها أو

حملها على الاستحباب .

. وبالجملة ، فالملافة وإن كان طبعها وصلياً ، بمعنى كونها في عالم الخارج واسطة في ثبوت آثار الملاقى للملاقى ، إذ تنجيس الشيء للشيء وإيجاد مبدء القذارة فيه موقوف على الايصال عقلاً كي يصبح قبول المتنجس لذلك المبدء ، وحمله المبدء المسرى اليه من النجس الحامل له أولاً وبالذات ، فلم يحصل الايصال لا يتحقق الانفعال ، بناءً على ما قويناه من أن التأثير والتأثر أمران واقعيان ، وأن الملافة واسطة في ثبوت النجاسة للنجس وحمله لها (إلا انه) يمكن أن تكون واسطة في العروض شرعاً ، بأن يلاحظها الشارع في موضوع حكمه بالاجتناب لدخولها في الملاك ، فيكون الموضوع هو التغيير الحاصل من الملافة لامطلقاً (لكن الشأن) في إثبات الدليل على كون الملافة جزء الموضوع للانفعال ، إذ لم يقدم دليل يعبدى على ذلك ، بل مقتضى المطلقات كما عرفت خلافه ، نعم ، غاية ما يمكن التثبت به لذلك أمران (الاول) ما عليه الشيخ الاعظم شيخنا الانصارى (قده) من دعوى انفراس ذلك في أذهان المتسرعة ، وأن المتبادر عندهم من اسناد التنجيس الى شيء ، حصول الانفعال بالملافة ، ولذا لم يحتمل أحد في مفهوم (اذا كان الماء قدر كرا لا ينجسه شيء) حصول الانفعال للتليل بالمجاورة ، ويمكن تأييده بأنه لا ريب في وساطة الغير كالهواء في حمل التغيير لمبدء القذارة ، على تقدير حصول التغيير بالمجاورة . وعدم استقلال النجس بالتأثير (ح) ومن المحتمل الذي لا سيبل الى انكاره مانعية انضمام الغير عن تأثير النجس أثره الذاتي وكسر سورة اقضائه الاولى ، ومعه كيف يمكن دعوى إطلاق الأدلة مع هذا التفاوت بين أفراد التغيير ، فلا يتوهم أن الانسباق الى الأذهان بدوى ، لأن المناسبة المغروسة في أذهانهم سبب لهذا الانسباق . ولا أقل من الشك فيجرب أصالة الطهارة استصحاباً أو قاعدة (ويمكن أن يناقش) فيه بأن منشأ ذلك انس أذهانهم بفتاوى المشهور ، والمعتبر في باب الظواهر هو المتبادر عند العرف العام ، الذي قد عرفت أنه عكس ذلك ، ويشهد له إسناد الانسباق الى أذهان المتسرعة ، وأما احتمال مانعية الانضمام ، فهو مدفوع بالاطلاقات بل ربما يقال بعدم مانعية الانضمام ، قياساً بما اذا كان التغيير بسبب الاجزاء المائية المتغيرة لانفس النجس ، إذ لم يقل المشهور بمانعية ، وساطة الاجزاء المسكتنفة بالنجس ، لحمل

المبدء الى غيرها ، من أجزاء الماء الواحد عرفا ، المتغير بوقوع النجاسة فيه ، من غير تفتت اجزائها ، ولو كانت لزم القول بها فيه أيضاً ، اللهم إلا أن يقال بالفرق بين المقامين في نظر العرف فتأمل ﴿ الثاني ﴾ أن الظاهر من الأدلة ، وان كان إناطة الانفعال بالتغير ، إلا أن هذا الظهور محكوم بمادل منها على اناطته بالغلبة والقهر ، السكشاف عن كونه موضوعا للانفعال و (ح) نقول بأن غلبة النجس وقاهريته على الماء ذات مراتب شديدة وضعفاً فن المحتمل أن يكون هذا القهر في مثل المجاورة غير كاف للانفعال ، حيث أن الفصل عن الماء مستلزم ولو بالاحتمال الثبوتى ، لتضعيف أثر النجس . وكسر إقتضائه الطبيعى في القاهرية ودفع سموماته الذاتية مثلاً ، وبذلك صح أن يقال بانصراف قوله وع (ماغير) عما اذا لم يحصل التغير بالملاقات ، فالوصل وإن كان بحسب الطبع وصلياً ، وبحسب الاثبات غير مأخوذ في لسان الدليل ، إلا أنه موجب لضعف قاهرية النجس وغالبيته على الماء ، ولعل مراد الشيخ الاعظم المحقق الانصارى (قداه) من دعوى الانسباق الى أذهان المتسرعة ذلك ، ونحن وإن استشكلنا عليه بأن هذا الانغراس منشأ الفتاوى ، إلا أن الانصاف أن مراده الانغراس في أذهان المتسرعة زمن المعصومين وع ، الذى يكون سبب انس أذهانهم تعبيرات أئمتهم عليهم السلام ، والتقاط المعانى الدقيقة من كثرة توارد أقوالهم وع ، عليهم .

(وهذا الوجه) بانضمام دعوى الاجماع في مسألة المجاورة على عدم الانفعال ، بل وأن غالب الروايات انما ورد في مورد الملاقات ، وامكان دعوى القول بعدم سوق اطلاق النبوى لملك الجهة ، (بما يوجب) المصير الى مذهب المشهور في مسألة المجاورة ، وفيما عدا هذا المورديصدق الملاقات ، اللهم إلا في صورة اضمحلال النجس في المنتجس ، لامكان دعوى خفاء الصدق (ح) لىكن قد مر منا تصحيح الملاقات في مثلها أيضاً ، بدعوى كشف الاثر الموجود في المنتجس عن المؤثر أى النجس ، إلا أن يناقش في ذلك بعدم كفايته في الصدق العرفى ، ولو مع تعميم هذا الكشف ، وبالجملة ففيماء عسدا هذين الموردين ، أعنى المجاورة والاضمحلال محكوم بالنجاسة جزماً نعم ، لوذهب ذاهب الى التفصيل ، فحكم بعدم الانفعال في مورد بعد النجس عن الماء ، بمقدار لا يخرج عن صدق المجاورة ، ولكن احتمال دخالة تصفيق الرياح في حصول التغير ، لاستصحاب الطهارة أو قاعدتها وضعف الاطلاقات

وكون عدم الانفعال كالمتفق عليه في أمثال هذا المورد ، وحكم بالانفعال في مورد قرب النجس من الماء ، بحيث علمنا أن الاجزاء الترابية واسطة صرفة لنقل الاثر من النجس الى الماء ، وتغير أوصافه الثلثة لاسيما الطعم واللون ، لصدق الاستناد عرفاً ، وتامة الاطلاق لإثباتاً ، لكان ، حسناً ومخالفة المشهور اذا كانت موافقة للاحتياط لاخوف فيها ، وفي مورد وقوع بعض النجس في الماء وبمضه خارجه مع تغير الاوصاف ، يحكم بالانفعال لقوة الاطلاق وعدم جريان شيء من الاصول ، وعدم اعتناء العرف باحتمال كون انضمام الغير مانعاً عن تأثير النجس ، وموجباً اسلب سموماته ، بل لا ريب في كون هذا التفصيل موافقاً للاحتياط اللازم بل الاجود هو الاجتناب عن المتغير بالمجاورة مطلقاً ، ثم ، لنا قد أشرنا الى أن هذا الكلام لا يجري في غير صورة المجاورة والاضمحلال على وجه ، فالماء المتغير بالسافل الملاقي للنجس المتغير ينجس بلا إشكال ، لصدق الوحدة ووجود الاتصال ، وأما عدم الحكم بنجاسة العالي بمجرد الملاقات مع كونه قليلاً ، فلما ستعرف انشاء الله من قاهرة العالي طبعاً ، ولا منافاة بين قاهريته الطبيعية مع نجاسته بالتغير ، في صورة كونه مادياً ، ضرورة صيرورته روح ، مقهوراً للنجس ، بقريضة التغير الكاشف عن ذلك ، وبما يؤيد عدم المقهورية في الاول ، هو الاجماع على عدم انفعاله بمجرد الملاقات .

والجهة الثالثة ، أنه هل يعتبر في إنفعال الماء بالتغير ، توافق الصفات الحاصلة في الماء مع الموجودة في النجس أم لا ؟ بل المدار في ذلك على تغير أحد أوصاف الماء بالنجس ولو كان مغايراً لوصفه الخاص ، فنقول الاقوى هو الثاني ، وذلك لاضافة الطعم وأخويه الى الماء في جملة من الاخبار ، فهي مطلقة من جهة كون الوصف الحاصل في الماء موافقاً لوصف النجس أو مغايراً له ، فلو اوجد النجس في الماء تغييراً موجباً لايجاد طعم خاص أو لون خاص أو ريح خاص فيه ، تنجس على الاقوى ، ودعوى انصراف الاخبار الى صورة توافق الصفات الحاصلة في الماء مع الموجودة في النجس ، غير مسموعة بعد عدم موجب لهذا الانصراف لاسيما في مثل الجيفة ، نعم ، لا بد من كون النجس علة تامة لذلك التغير لاجزاء علة له ، فلو تغير ريح الماء مثلاً بما يغير ريح النجس واحتمل استناده الى غير النجس ، ولو بنحو التشربك لجرى استصحاب الطهارة .

والجهة الرابعة، أنه هل يعتبر في التغير الموجب لانفعال الماء، أن يكون حسياً كما هو الظاهر من إطلاق التغير في الأدلة؟ أم يكفي حصول التغير مطلقاً؟ ولو تقديراً بحيث لو لم يكن مانع عن ظهوره لظهر، أو الأعم من ذلك وبما كان عدم التغير الفعلي مستنداً إلى قصور في اقتضاء النجس، فنقول إن المشهور هو الأول لكن الظاهر من عبارة العلامة (قده) هو الثاني، حيث قال في محكي القواعد والمنتهى: لو وافقت النجاسة الماء في صفاته، فالأقرب الحكم بنجاسة الماء، أن كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة، وإلا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضى وهو التغير: إنتهى وليعلم أن عدم ظهور التغير له صور ثلثة، أحدها، أن يكون مستنداً إلى مسلوبيه صفات النجس، إما لصيرورة مواده المقتضية لتلك الصفات مفقودة بسبب شروق الشمس أو مرور الزمان عليه، وإما لزال خصوص الصفات بتصفيق الرياح ونحوه مع بقاء تلك المواد، وهذه الصورة هي الظاهرة من صدر عبارة العلامة (ره) إذ ظاهر موافقة النجاسة الباء في الصفات ذلك، ومستند الحكم بالانفعال الذي هو الأقرب لدى العلامة (ره) جعل الملاك في التنجيس والموضوع للاجتماع الغلبة من حيث الحكم دون الكيف، إذ لا كيف مع عدم الصفة، وجعل التغير كاشفاً عن وجود ذلك الملاك بدعوى أن ظهور بعض الأخبار في موضوعية التغير، يكون محكوماً بظهور بعضها الآخر المشتمل على الاستيلاء والقاهرة، في كون التغير علامة لما هو المؤثر أى الغلبة والاستيلاء. ولأرب في أن الغلبة بهذا النحو موجودة في الفرض. بمجرد وقوع حجم النجس في الماء. كالأرب في أن النجس لو لم يكن مسلوب الصفة. لكان التغير وح، ظاهراً في الماء. ومن المعلوم أن فقدان الكاشف مستنداً إلى عارض. لا يستلزم فقدان المنكشف بعد فرض العلم باصل وجوده. بل الكاشف وح، هو العلم. وأما مستند ما احتمله قده، في الفرض من عدم التنجيس فهو جعل الملاك في التنجيس نفس التغير المفروض فقده، وعليهذا، ففقد عبارته صدرأ وذيلاً. هو أنه لو قلنا بكون الملاك عبارة عن الغلبة من حيث الحكم نحكم بالنجاسة لوجود المقتضى. ولو قلنا بكونه عبارة عن التغير نحكم بعدم النجاسة لعدم المقتضى، تأنيهاً، أن يكون مستنداً إلى توافق الماء مع النجاسة في الصفة. لعارض صنفى بأن يكون الباء عارض مؤثر في زيادة صفة له. وراء الصفات التي كانت تقتضيها طبيعة الماء بجميع علل القوام وفي

تشكيل صنف له يصير بذلك مسانخا للنجاسة في الصفة ومع ذلك يكون ذلك العارض خارجا عن حقيقة الماء . بحيث تكون الأثار الطبيعية للماء مترتبة عليه مع قطع النظر عن ذلك العارض ايضا . فاحتساب هذه الصفة من صفات الماء عليها . انما هو باعتبار ما فرضنا له من الحقيقة الثانوية الصنفيه ، وذلك كما النفط والزاج والكبريت ، وما استفدناه من كلام العلامة ، من الملاك العام للتنجيس ، أعنى الغلبة من حيث الحكم في وجهه ، وظهور التغيير في آخره ، يشمل هذه الصورة ، ومقتضاه جريان الحكم المذكور للصورة الاولى هنا أيضاً أعنى نجاسة الماء لديه وقده ، على الاقرب وطهارته على الاحتمال ، ثالثها ، أن يكون مستنداً الى توافق الماء مع النجاسة في الصفة لعارض شخصي ، كما في صورة وقوع الدم في الماء المتلون بالبقم ، وعبارة العلامة (قده) غير آتية عن شمول هذه الصورة ، إذ مقتضى الملاك العام الذي استفدناه منها ، هو الحكم بالنجاسة وحده على الاقرب وبالطهارة على الاحتمال .

إذا عرفت ذلك فقول : أما الصورة الاولى ، فالحق فيها هو الحكم بعدم النجاسة ضرورة ان الملاك في التنجيس وإن كان هو الغلبة دون نفس التغيير ، بمقتضى ما تقدم من تحكيم الاخبار المشتملة على الغلبة على الاخبار المشتملة على التغيير ، إلا أن اطلاق تلك الاخبار من حيث الظهور في ملاكية مطلق الغلبة الشامل للغلبة من حيث الحكم ، يكون محكوما بالمستفيضة المتقدمة التي قد فسر التغيير فيها بالارصاف ، فالمستفاد من مجموع هذه الطوائف المختلفة من الاخبار ، هو أن الملاك في التنجيس عبارة عن خصوص الغلبة من حيث الكيف ، وإن أبيت ، عن ذلك قلنا أنه الحصة الخاصة من الغلبة ، وهي المنكشفة من الكيف الخاص ومعلوم أن مجرد فرض شيء فرداً لهذه الغلبة ، كما في هذه الصورة ، لا يجعله فرداً حتى ترتب عليه أحكامها ، بل نفس التقدير دليل على أنه ليس بفرد حقيقة ، ودعوى أن العلم بوجود الملاك حاصل . وهو كاف في الكشف مجازفة بعد حصر الكاشف في لسان الشرع بالتغيير إذ الملاك لو كان مطلق الغلبة . لكان اللازم تعميم الحكم بالنجاسة لجميع أنواع النجاسات الواقعة في الماء . ولجميع أنحاء الارصاف الظاهرة فيه بسبب النجاسة . لا تخصيصه بنوع خاص من النجاسات هي المغيرة دون ساير الانواع . وبنحو خاص من الارصاف هي الثلاثة المتقدمة دون ساير الانحاء إذ يكفي وحده تعليق الحكم على وقوع مقدار خاص بل مقدار ما من النجس في

الماء ضرورة تحقق الغلبة من حيث الكم بذلك في كل مورد بحسبه ، ولو بأدنى مراتب الغلبة ولا يلتزم بذلك أحد ، فتعليق الحكم على نوع خاص ذى أوصاف خاصة ، أى النجاسة المغيرة بأحد أوصافها الثلثة ، يكشف عما ذكرنا من كون الملاك عبارة عن الغلبة من حيث الكيف وقد ذكر في الجواهر توالى فاسدة اخرى لجعل الملاك مطلق الغلبة من أردادها راجعه .

وأما الصورة الثانية أعنى ما إذا حصلت للماء حقيقة ثانوية من قبل عارض مصنف له موجب لزيادة صفة على صفاته الحقيقية ، فالحق فيها أن تلك الصفة الزائدة «تارة» تكون بطبيعتها وبمقتضى آثارها التكوينية مزيلة لأوصاف النجس ، كالمياه التى يكون مقتضى موادها الموجودة فيها سلب آثار ما يلاقيها نظير ماء النفط والزاج والكبريت و«ح» نحكم بعدم النجاسة لعلم الوجدانى بعدم المقتضى أى الغلبة ، والفرق بين هذا القسم مع الصورة الاولى هو صيرورة النجس مسلوب الصفة قبل وقوعه فى الماء هناك وبعده هنا ، واخرى ، لا تكون بمثابة تزيل أوصاف الملاقى ، ولكن تمنع عن تأثير النجس فى توليد مبدء القذاره فى الماء ، وبعبارة اخرى ، تكون حافظة لعاصمية الماء ، مانعة عن تأثره بالأوصاف الموجودة فى النجس و«ح» نحكم بعدم النجاسة ، من جهة وجود المانع عن تأثير المقتضى ، لا من جهة عدم المقتضى ، لان عدم الشيء كما يستند الى عدم مقتضيه كك الى وجود المانع «و بالجملة» ، فإما هو الملاك للحكم بالنجاسة ، أعنى تأثر الماء مفقود فى هذه الصورة (وثالثة) لا يحصل لنا علم ، بتأثير تلك الصفة فى إزالة أوصاف النجس . ولا بما نعتيها عن تأثر الماء وحافظيتها لعاصميتها ، ولكن نعلم بكونها ذات أثر بالخاصية ، فتكون المانعية مشكوكه ، و«ح» نحكم بعدم النجاسة بمقتضى أن إحراز التأثير لازم فى الحكم بالنجاسة والتأثر ، والمفروض أن كاشفه ، الذى دار الحكم مداره وجوداً وعدماً ، فى اسان الدليل ، أى التفسير مفقود ، والتاصل ، أن التغيير وإن لم يكن موضوعاً ، بل كاشفاً ، إلا أن الشارع قد حصر طريق كشف الملاك ، أى الغلبة فى التغيير ، فهو المحرز للتأثير ليس إلا ، فمع عدمه كما هو المفروض كيف يحكم بالنجاسة ، ومن هنا علم أنه لا مجال لأصالة عدم مانعية الموجود فى المقام ، لانها غير رافعة للشبهة الحكمية ، ضرورة أن إحراز التأثير بالأصل غير ممكن .

وأما الصورة الثالثة ، فعن المحقق الثانى (قده) فى جامع المقاصد : الحكم فيها بالنجاسة

مدعيًا أن التغير متحقق وح. غاية الامر مستور عن الحس ، ويمكن التمثيل له بنور الشمع في النهار ، إذ لا يرتاب أحد في وجوده ، مع أنه مخفى عن الحس ، مندك في نور الشمس واختار ذلك صاحب المعالم والشهيد د. ره. في البيان على ما حكى عنهما ، بل تبعهم صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه ، بل عليه جمع من متأخري المتأخرين ، خلافاً لشيخنا الانصارى وصاحب مصباح الفقيه (قد هما) وجماعة آخرين ، فاخثاروا عدم النجاسة (وحاصل) ما أفيد في وجهه كما يظهر من طهارة شيخنا الانصارى (قد ه) هو أن قيام العرضين بمحل فارد ، واجتماع المثليين في شيء واحد محال ، فاذا وقع الدم في ماء أحمر مصبوغ بطاهر احمر فلا يعقل تلون أجزاء ذلك الماء بلونين بمجرد تداخل اجزاء الدم معه ، كما لا يعقل زوال وصفها السابق بذلك ، بل الاجزاء المائية باقية على حالها غير متغيرة بالدم ولا منفصلة عنه وبالجملته ، (فتأثير) كل واحد من متوافقي الصفة في الآخر بتوليد مبدء وصفه فيه لدى امتزاجهما ، نظير تأثير بياض اللبن الوارد على لبن آخر في بياض ذلك اللبن ، أو زوال الوصف من أحد المتوافقين (ضروري البطلان) د. وعليه ، فلا وجه للحكم بالنجاسة في الفرض ، لعدم المقتضى من الغلبة أو التغير (وفيه) أن التداخل الحاصل من امتزاج شيئين كالدم والظاهر الاحمر ، بما لهما من الحجم والوصف ، لا يعقل أن يكون بتداخل حجمهما ضرورة استحالة تداخل الاجسام ، كما أن زوال وصف كليهما أو أحدهما بالمرّة أيضاً بمجرد التداخل مالم يكن له مزبل ، نظير ما تقدم في الصورة الثانية ، يكون مستحيلاً وكذا انتقال وصف أحدهما الى الآخر ، ضرورة استحالة انتقال العرض عن محله ، فلا يحص عن أن يكون ذلك التداخل عبارة عن توأمية أجزاء الشيتين ، بما لهما من الوصف بمعنى أن الاجزاء التحليلية الحاصلة بالتحليل العقلي للمتزج منهما ، يكون كل واحد منها لدى التحليل توأما من جزئين ، يستقل كل جزء بالحجم والوصف . ويحتسب من أحد الخاططين (غاية الامر) أن مع صلابة الجسم الداخل ، وعدم قابليته للنفوذ والانتشار تنضيق دائرة التخلخل ، ومع ميعانه وقابليته لسرعة الانتشار . يزداد التخلخل ، وذلك نظير الملك المشاع . إذ إشاعته عبارة عن توأمية كل جزء من الاجزاء التحليلية العقلية لمملوك مع مملوك آخر ، ويستند كل منهما الى واحد من المالكين (ثم) التوأمية المزبورة

قد تكون مع تعدد أوصاف التوأمين (فان) كانت الاوصاف في عرض واحد ، كان المؤثر في اتصاف المجموع بالنسبة الى الخارج والنظر الاحرازى ، هو الجامع بينها (وان) كانت طولية متبدلة ، كان المؤثر هو الاخير ، كما هو الشأن في جميع الاسباب والمسببات التكوينية ، وقد وتكن مع وحدة وصف التوأمين ووحده ، لا يكون لإسناد الوصف الى السابق موجب ، إلا النظر العرفي الإحرازى المتسامح فيه ، للقطع بوجود الموصوف الداخلى بوصفه فعلا ، المتحد وصفه مع المدخول فيه ، بلا زوال وصفه كما بينا .

و (ح) تقول إن تغير كيف الماء بشيء ، وصيرورته مقهوراً له . معناه توأمية أجزائها بما لها من الوصف ، فالتغير الحاصل للماء بسبب طاهر أحر ، مع الحاصل بسبب الدم ، على نحو سواء بلا فرق بينهما أصلاً ، ضرورة تحقق الامتزاج خارجاً في صورتين بنظر العرف غير المسامح ، مقترناً كل منهما بوصف خاص ، فوجود التغير في صورتين مما لا يرب فيه ، حتى في نظر العرف بشرط الإلتفات (غاية الامر) ظهوره في الاولى لعدم مانع عنه ، وعدم ظهوره في الثانية لوجود المانع ، وهو سبق امتزاج الماء بالأحر ، وبمجرد ذلك لا يكفى لرفع اليد عن الحكم بالنجاسة ، بعد ما عرفت من ظهور الادلة التعبدية في كون الكاشف وجود التغير لا ظهوره ، وفي دوران الحكم وجوداً وعندما مدار ذلك الكاشف ولا يتوهم ، إنا نريد اثبات حكم شرعى بدقة فلسفية ، حتى يقال بأن المعتبر في فهم الخطابات الشرعية إنما هو العرف العام . والظاهر من التغير عنده خصوص المحسوس فلا يصغى الى مثل هذه التحليلات وذلك ، لان الانفهامات العرفية إنما تكون معتبرة في باب كشف مداليل الخطابات ومفاهيم الالفاظ ، لافي باب تشخيص مصاديق تلك المفاهيم ، بعدم معلومية نفسها ، بل قد عرفت بأن العرف غير منكر لصدق التغير ، بعد التفاته الى الخارج ، وافهامه ان المدار على التغير بوجوده الخارجى لا بظهوره للحس (نعم) لو كان الوصف الموجود بحيث يمنع عن تأثير النجس في التوصيف بالمعنى الذى بينا ، لكان للحكم بعدم النجاسة وجه (لكنه) ليس كك بل لو احتمل العقل أيضاً كان كافياً في جريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها (نعم) يمكن دعوى أن الظاهر من الادلة كون الكاشف عبارة عن ظهور التغير لا وجوده غير المحسوس (لكنها) خلاف الانصاف ، وكيف كان ، فالحكم بالنجاسة في

هذه الصورة وفاقا لمن عرفت بمقتضى ما سمعت إن لم يكن أقوى فلا ريب في أنه أحوط .
 وإلى ما ذكرنا من الفرق بين الاخيرتين من صور عدم ظهور التغير ، والحكم بالنجاسة
 في خصوص الاخيرة دون غيرها ، يرجع ما قاله المحقق الخونساري (قدس) في المشارق من
 التفصيل بين ما اذا كانت الصفة المانعة من جملة الصفات الاصلية للناء ، بما له من الحقيقة
 الثانوية بأن تكون الصفة زائدة عن مقتضاه الاولى بجميع علل القوام ، كما انفسط
 والكبريت والزاج . فلا اعتبار بالتقدير بل يحكم بالطهارة . وبين ما اذا كانت عارضة للناء
 خارجة عن مقتضى حقيقته الثانوية كالماء المصبوغ بالطاهر . فيعتبر التقدير ويحكم بالنجاسة
 (انتهى) ووجهه واضح بما قدمناه .

بل وكذا ما ذكره في المقاييس من الصور . يرجع بعضها الى ما ذكرناه على بعض
 الوجوه . والحدثة فيها بأنها أخص من المدعى في وجهه . وغير مشمولة للدلالة في آخر وان
 كانت يمكنه إلا أن التأمل في كلامه يعطى رجوع بعضها الى التفصيل الذي ذكرناه . حيث انه
 ذكر وجوها للحكم بنجاسة ماء واجد لصفاته الاصلية أو العرضية . أو زائل عنه احدى
 الصفات . فيما إذا وقع في ذلك الماء نجس لم يغير حالته الاولى الى حالة اخرى . لكن كان
 النجس بحيث لو لا المانع عن ظهور صفاته في الماء لاثر فيه أثره بالخاصية . تأثيراً بارزاً وغير
 صفاته تغييراً ظاهراً (فمنها) أن التأثير التقديرى إنما يفرض فيما إذا كانت للنجاسة حالة صالحة
 لان يتغير بها الماء ويحمل عنها مبدء القنطرة سواء كان الماء واجداً لصفاته الاصلية أو العرضية
 أم لا . ومن المعلوم أن تطهير غير المادى الذى يتنجس بمجرد الملاقاة ، وكذا تطهير المادى
 الذى يتنجس بالتغير البارز موقوف على ازالة هذه الحالة التى من شأنها تأثير الماء بها . كما
 يشهد به أخبار البشر . حيث أن الغاية للنزع الذى به يعالج تأثير الماء قد جعلت فيها عبارة عن ذهاب
 الريح وطيب الطعم فكما أن ازالة تلك الحالة شرط للتطهير هناك . كذلك بقاها موجب للنجس في
 المقام . إما لكونه داخل في عنوان التغيير الذى عليه مدار الحكم نصاً وقوى أو لكونه لاحقاً
 به في الحكم بمقتضى وجود ملاك فيه (وفيه) أن الحكم لا يدور مدار مجرد تأثير النجاسة وتغييرها بل
 مدار تأثير الماء المستند الى غلبة النجاسة عليه من حيث الكيف الذى ينكشف بوجود تغير الوصف
 على ما عرفت مفصلاً . فمع عدم التغير لا مجال للحكم بالنجاسة . بمجرد فرض التغير لا يخرجه

عن كونه تقديرياً ، غير متحقق في عالم العين حتى يمكن ترتيب أحكام المتحقق عليه (نعم)
لأن أراد من وجود الحالة السكذائية ، ما عرفت من توأمية أجزاء النجس بماله من الصفات
مع أجزاء الماء خارجاً ، في جميع إنقساماته التحليلية ، وأنه لا معنى للتغير إلا هذا ، لانطبق
على الوجه الأخير الذي ذكرناه لعدم بروز التغير ، وصح الحكم بالنجاسة ولكنة يكون
أخص من المدعى ، إذ ظاهره أو صريحه تعميم الحكم بالنجاسة بالنسبة الى صورة كون
الصفة المانعة عن بروز التغير عارضة كالشخصية ، وصورة كونها ذاتية كالمصنفة ، مع أنك
عرفت عدم وجود التغير حقيقة في الثانية على تقدير ، وعدم احرازه على آخر ، فلا يجرى
فيها اطلاق الحكم ولا ملاك (ومنها) أن زوال صفة الماء بتغير النجس ، إن لم يوجب
ضعفه في القاهرة والعاصمية ، فلا يوجب قوته حتى تمنع عن تأثير الماء بالنجس
والمفروض أن النجاسة ، بما لها من الصفات المقتضية للتأثير ، متحققة في الخارج ، فيحكم
بالنجاسة لوجود المقتضى وعدم كون الموجود صالحاً للبانعية ، ولذا لو فرض وقوع الظاهر
في الماء بعد تغيره بالنجس ، يحكم ببقاء نجاسة الماء لا بزوال تغير الماء بسبب وقوعه فيه
وجريان أحكام غير المتغير عليه ، ويمكن ارجاع هذا الوجه الى ما ذكرنا فتدبر فيه (فما
يقال) من أن ذلك إنما يتم بناءً على عدم مدخلية وصف التغير في تمامية سبب التنجيس
أى النجاسة المؤثرة ، وأما بناءً على مدخلية في ذلك كما هو مقتضى ظواهر الاخبار فلا بد
من الحكم بالطهارة قضاءً لفقدان الوصف ، مع أنه لا يبعد أن يكون المناط في التنجيس
ظهور صفة النجاسة الموجب للتنفر والاستقذار ، وحيث ان التنفر غير حاصل في صورة
فقد التغير ، واستتار أوصاف النجاسة في الماء ولو من جهة صفته الشخصية فيبقى الماء على
الطهارة (مدفوع) (أولاً) بما عرفت من عدم دخالة وصف التغير في السبب ، وعدم
منافاة ذلك مع دوران الحكم في لسان الأدلة مدار التغير (وثانياً) بأن التغير موجود
حقيقة وان لم يكن لنا طريق حسي اليه ، كما في اشتعال الشمعة المنذك نورها في نور الشمس
المستتر عن الحس (وثالثاً) بأن الاستقذار أو التغير غير دخيل في ملاك الحكم جزماً
لان الموجود في الأدلة انما هو لفظ القدر والتغير والقهر والاستيلاء ، وهذه الألفاظ
ظاهرة في القدارة الباطنية ، لا تنفر الطباع ، فالاستفاد منها هو ما عرفت من : انحصار المللك

بحسب الجمع بين مجموع الأدلة في الغلبة من حيث السكيف : من غير منافاة ذلك مع حصر كاشفه بالتغير (ومنها) أنه لو وقع نجس في الماء المتغير بطاهر ، مع فرض توافق وصفهما فاستهلك عين النجس في الماء ، ثم ظهر وصفها بعد صفاء الماء ، فلا سييل الى الحكم بالطهارة ضرورة أن موضوع النجاسة اعنى تغير الماء بملافة النجس محقق خارجاً ، والمفروض عدم وجود النجس حين ظهور التغير كي يكون هو المغير فعلاً ، فلا بد من الحكم بنجاسة الماء حين وقوع النجس فيه ، ويكشف من ذلك أن الموضوع للنجاسة وهو التغير . موجود في الخارج مستور عن الحس ، فيؤثر أثره ، وهذا الوجه أيضاً ظاهر في الوجه الاخير ، الذي حكنا فيه بالنجاسة . العلم بتحقق الموضوع وهو وجود التغير لظهوره ، ولا يضره الفصل بين وقوع النجاسة مع ظهور آثار الغلبة ، فلا مجال لما قيل من : منع اعتبار كون حدوث التغير حين وجود العين ، وذلك لان عدم الظهور لا يدل على عدم الحدوث فتدبر ، وأما سائر الوجوه التسعة فما كان منها منطبقاً على ما ذكرنا ، ولو بعد التأمل ، نلتزم به ويندفع ما أورد عليه بما تقدم ، وما لم يكن كذلك نحكم فيه بالطهارة ، لعدم مساعدة دلائل على نجاسته فراجع كلامه وتأمل فيه (١)

د ثم ، إنه قد يستشكل على القائلين باعتبار كون التغير حسيماً ، وعدم كفاية التقديري مطلقاً في الحكم بالنجاسة ، بأنه لو وقع في الماء أضعافه من النجس المسلوب الصفة ، أو الموافق لصفة الماء كالبول ، لزم الحكم بطهارته بمقتضى عدم بروز التغير وهو كما ترى والجواب ، أنه يتصور للمسئلة صور خمسة (الاولى ، بقاء الماء على اطلاقه ، من غير ان يغيره النجس الى حالة أخرى ، سواء استهلك فيه النجس أم لا ، وحكم هذه الصورة الطهارة والوجه واضح ، الثانية ، صيرورة الماء مضافاً حين وقوع النجس فيه ، وح ، فلما أن يكون النجس باقياً على حاله ، ولما ان لا يكون كذلك بان تفتت أجزائه في الماء ، والحكم في القسم الاول هو النجاسة ، لان غير العاصم الملاقى للنجس نجس ، وأما القسم الثاني فيمكن

(١) وكيف كان فالتحقيق تقسيم الصور المتصورة في المقام ، الى صورتين (الاولى) مالا يحرز التغير (الثانية) ما يحرز ولا يحس ، وحكم الاولى الطهارة مطلقاً والثانية النجاسة وإنما أطبقنا المقام تبعاً لبعض مشايخنا الاقدمين قدس الله أسرارهم . منه ،

أن يقال فيه بالنجاسة ببركة استصحاب بقاء النجس الى زمان الإضافة ، وهو استصحاب موضوعي حاكم على استصحاب الطهارة ، إلا أن يستشكل بعدم إثبات هذا الاصل للبلاقة فيرجع الى الاستصحاب الحكيم اعنى طهارة الماء ، ويمكن أن يقال بأن زمان الإضافة وإستهلاك النجس واحد ، فلا ريب في الحكم بالنجاسة ، الثالثة ، كون كل واحد من الإضافة والاستهلاك مشكوكا (و ح) يكون مقتضى الاصل الموضوعي أعنى استصحاب إطلاق الماء والحكيم اعنى استصحاب طهارته هو الطهارة ، ولا يعارضه الاصل الجارى في طرف الاستهلاك ضرورة أنه غير مجدى لإثبات الإضافة ، الرابعة ، حصول العلم بكليهما مع الشك في التقدم والتأخر ، فيكون من قبيل تعاقب الحادثين ، كما اذا علم بتحقيق الطهارة والحادث معاً وشك في تقدم أيهما على الآخر ، وحكم هذه الصورة الطهارة لاستصحابها ، وذلك لان استصحاب عدم الإستهلاك إلى زمان الإضافة لا يثبت ملاقة المضاف مع النجس ، فلا يكون معارضا مع استصحاب عدم الإضافة الى زمان الإستهلاك ، وهو أصل موضوعي ومقتضاه الطهارة (لكن) الحق في موارد العلم الإجمالى ولو كانت أطرافه طولية لاعرضية ، هو عدم جريان الاصل ، وذلك للعلم بالإضافة والاستهلاك في زمانين ، والشك في تقدم احدهما وتأخره ويجرى الاصل انما هو الشك في الوجود لا التردد في الوجود ، وبعبارة أخرى نعلم باطلاق الماء مع عدم وقوع نجس فيه في ساعة ، وبصيرورته مضافا مع استهلاك النجس فيه في أخرى ، وبينهما ساعة نائمة يكون وجود كل واحد من الإضافة والإستهلاك بنحو التعمين مشكوكا فيها ، ووجود احدهما غير المعين معلوما ، ومعه لا يمكن استصحاب عدم الإستهلاك الى زمان حصول الإضافة ، كما لا يمكن استصحاب عدم الإضافة الى زمان حصول الاستهلاك ، لان مصب جريان الاصل انما هو حالة الشك في خصوص كل منهما ، أى الساعة المتخللة بين ساعة العلم بعدم حصول شيء منهما مع ساعة العلم بحصول كليهما المفروض وجود العلم الاجمالي باحدهما فكيف يمكن إجراء الاصل فيه (نعم) حيث أن هذا العلم الاجمالي ليس منشأ لآثر تعبدى ، فيجرى الاستصحاب الحكيم وهو الطهارة بلا حاجة الى الرجوع الى قاعدة الطهارة ، الخامسة ، حصول طبيعة نائمة من امتزاج النجس بالماء لا يصدق عليها اسم الماء ولا اسم النجس (و ح) لا مجال لاستصحاب شيء من طهارة الماء

ونجاسته، ضرورة تبدل موضوعهما (نعم) مقتضى قاعدة الطهارة هو طهارة المتزج حيث أن الاستفادة من أدلة إعتصام الجارى ، والتعليل الوارد في صحيح ابن بزيع ، هو استناد الإعتصام الى المادة لا الى وصف الجريان ، ولذا لا يشمل مثل ماء الابريق ، ومن المعلوم انتفاء هذا الاستناد في صورة فقد الاتصال ، فلا مجال للتمسك باطلاق الجارى لكونه محكوما بما ذكر ، وأما إتصاله بالمادة بواسطة نفس المتغير فهو غير مجد ، لأن المتغير غير صالح لإكتساب العصمة من المادة لنفسه فضلا عن غيره .

(و) هل يطهر الجارى المتغير بمجرد زوال تغيره؟ ولو من قبل نفسه، أو بتصفيق الرياح أو الاتصال بالكر ، أو المنظر ، أو بالخارج عن المادة ، ونحو ذلك من موجبات الزوال من غير حصول الامتزاج؟ أم لا يطهر بذلك ، بل يعتبر في طهارته امتزاجه بمقتضى كالنكر أو المطر أو الخارج عن المادة ، وجهان بل قولان ، ظاهر المصنف (قدس) ومن عبر كعبارته من : أنه يطهر بكثرة الماء الطاهر عليه متدافعا حتى يزول التغير (هو الثاني بل لم يعرف الخلاف في ذلك بين من تقدم على الشهيد د ر ه ، بل صريح العلامة (قدس) في التذكرة باعتبار الامتزاج والاستهلاك في طهارته وعليه جمع من المتأخرين ، وعن الشهيدين والمحقق الثاني والعلامة في بعض كتبه (قدس) اختيار الاول ، وتبعهم في ذلك جماعة من المتأخرين ، واستدل للثاني باستصحاب بقاء النجاسة للماء الذى زال تغيره بغير الامتزاج حينما شك في شرطية الامتزاج لعاصميته ، توضيح ذلك ، أنا وإن لم نقل بكون التغير علقة للنجاسة حدوثا فقط ، حتى يكون واسطة في الثبوت التى سميت لدى الاصوليين (بالجهة التعليلية) واحتملنا كون لسان صحيح ابن بزيع (ماء البئر واسع لا يفسده شئ إلا ان يتغير) (الخ) تنويع الجارى الى متغير وغيره ، والحكم بنجاسة الاول دون الثاني ، وقالنا بأن الظاهر أن التغير قيد لموضوع النجاسة حدوثا وبقا على نحو الواسطة في العروض المسماة (بالجهة التقييدية) إلا أن مجرد هذا الاحتمال بل الظهور لا يكفى لزوال الشك في رجوع الماء الى عاصميته ، بمجرد زوال التغير بلا امتزاج ، فاستصحاب النجاسة بلا معارض لا يقال ، لا مجال للاستصحاب في المقام كما في جميع موارد الشبهات الحكمية ، لأن بيان الحكم وظيفة الشارع ، فلا يمكن التمسك بالاصل في اثباته ، مضافا الى انه معارض بالاستصحاب

عدم الجعل فيها ، بناءً على أن لعدم قطعات كما للوجود ، لانا نقول ، قد قررنا في محله ان ذلك إنما هو في مورد لم يكن الحكم بنفسه قابلاً للاستمرار ، فيختص الاشكال بما اذا كان الشك في أصل المقتضى لبقاء الحكم من جانب الشارع ، وأما بعد إحراز اقتضائه للبقاء كافي المقام ، بسبب حصول التغير ، وتمحض الشك في مانعية شيء كالزوال عنه ، فلا مانع عن الاستصحاب ، وأما الاستصحاب العدى فمحكوم بالاستصحاب الوجودى ، وإلا لم يكن استصحاب في العالم لأن استصحاب بقاء وجود الاحكام الجزئية . أو وجود الموضوعات الجزئية معارض باستصحاب عدم هذه الحصة من الوجود فيها .

(فان قلت) سلينا ولكن هناك اطلاق يقتضى كفاية زوال التغير في رجوع الماء الى الطهارة والعاصمية ، وذلك الاطلاق عبارة عن جعل ذهاب الريح وطيب الطعم غاية للنزح كما يشهد به كلمة (حتى) الظاهرة في التعليلية كما في قولك (كرر النظر في العبارة حتى تفهمها) إذ لا ريب في أن مدخولها في المقام علة غائية لما قبلها ، وباعتبار الترتب بين الغاية وذبيها يتحفظ على ظهورها في الانتهاء أيضاً ، وإن شئت قلت إن الغائية مستفادة من القرائن المقامية وان كانت (حتى) لانتهاء ، فالغاية وهو الذى يكون بوجوده العلمى داعياً ، يكون بوجوده الخارجى معلولاً ، فاقحام كلمة (حتى) يدل على أن المقصود من الامر بالنزح ليس الا زوال التغير ، وحيث قد عرفت أن مقتضى تعليل الذيل تعميم الحكم لكل ذى مادة ، ففاد الصحيح ان كل ماء ماضى متغير يطهر بمجرد زوال تغيره ومعه لا مجال للاستصحاب (قلت) كلاً لا اطلاق في الصحيح ولو سلينا رجوع التعليل الى الفقرة الاخيرة إذ لا ظهور للرواية في كون (حتى) تعليلية داخلية على العلة الغائية ، وانما الظاهر منها كون الامر بالنزح لاجل تحقق ذهاب الريح وطيب الطعم ، الحاصلين بتدافع الماء الخارج عن المادة على المتغير ، وزوال تغيره بذلك لا بالنزح فالصحيح على شرطية الامتزاج أدل ، وأما عدم ذكر الامتزاج فيه فلـكون الامتزاج غالباً ، ضرورة غلبة زوال التغير به خارجاً فلا حاجة الى تقييد الزوال به ، فكما ان اقحام قيد يغلب وجوده خارجاً لا يوجب تقييد الحكم المذكور في الكلام ، كما في (ربائبكم حجوركم التى فى) كك اسقاط القيد الغايبى لا يوجب الاطلاق (نعم) لورجع التعليل الى قضية متصيدة من الكلام متفرعة على الفقرة الثانية اعنى

حدوث الطهارة بعد زوال التغير ، لسكان للرواية اطلاق من الجهة المزبورة ، ضرورة ظهورها (ح) في ان المادة بنفسها علة لحدوث الطهارة ، من غير اشتراط شىء آخر فيه (ولكن) لا موجب لارجاع التعليل الى ذلك ، بعد امكان رجوعه الى القضية الاصلية اعنى قوله د ع ، (لا يفسده شىء) أو الى الجملة الاخيرة لكن مع حفظ ظهور (حتى) في الانتهاء .

(هذا) غاية ما يمكن تقريب الاستدلال به لاعتبار الامتزاج (ولكنه) مخدوش من جهات د الاولى ، أنه بعد تسليم كون التغير علة للنجاسة حدوثاً وبقاءً معاً ، لا يبقى مجال للشك في شرطية الامتزاج في عاصمية ما زال تغيره ، لان مرجعه الى الشك في سببية زوال التغير لزوال النجاسة ، وهذا الشك ملزوم لعدم احراز غلبة التغير للنجاسة في طرف البقاء ، فالإذعان بالعملية في طرف البقاء مساوق مع الاذعان بالاطلاق الموجب لرفع الشك « نعم » سيجيب .
 من ان التغير كاشف لا قيد فضلا عن كونه بنحو الواسطة في العروض والثانية ، أن من الواضح عدم كون الامر بالانزح للتعهد ، بل للارشاد الى ماهو سبب طبعى لزوال التغير كما عرفته سابقاً وعليه يكون اطلاق الغاية بحاله د الثالثة ، أن غلبة وجود القيد خارجاً ، لا يصلح بمجرد لاخراج الخطاب عن الاغراء بالجهل ، اذا كان القيد مغفولاً عنه لدى العامة كما في المقام اذ لولا أنس الذهن ببعض الفتاوى ، لما كان لاحد من الخواص فضلاً عن العوام ، التفات الى دخالة الامتزاج في الطهارة والعصمة ، فعدم البيان من قبل الشارع الحكيم دايماً على الاطلاق ، ولا يبقى مجال للتمسك بالاصل د الرابعة ، انه قد تقدم في تقريب الاستدلال بالصحيح أنه يكون صدرأ وذيلاً بصدد بيان أمر واحد ، هو عاصمية ذى المادة ذاتاً ، وانها لانزول الا بالتغير فاذا زال التغير يؤل الماء الى ما كان عليه من العصمة والمادية ، فحصول الطهارة بعد زوال التغير ليس متصيذاً من الكلام ، بل هو مدلول السياق ، وبعبارة اخرى لما كان الامر بالانزح لعلاج التغير الموجب للنجاسة ، لالسكون الانزح بما هو دخيلاً شرعاً في حصول الطهارة يكون المدلول السياقى حصول الطهارة . وان شئت قلت عود الماء الى طبعه حين الاتصال بالمادة من الطهارة . فالصحيح تام الدلالة على عدم اشتراط الامتزاج .
 وتوضيح الكلام أن هذا الصحيح الذى هو عمدة أدلتنا في باب أحكام البئر بل كل

ماء ذى مادة كالكبر والحمام ، مشتمل على عقدين سلبي هو المستثنى منه ، اعنى قوله «ع» ولا يفسده شيء وايجابي هو المستثنى اعنى قوله «ع» (الا أن يتغير) والظاهر من افساد الشيء هنا بانفاق الكل ، هو تنجيس النجس ، وعقده السلبى كما يكون مطلقاً من جهة الافراد كك من جهة الاحوال ، فيكون مدلوله أن جميع أفراد ماء البشر يكون بطبعه الاولى عاصبا لايفعل بملافة شيء من النجاسات فى حال من الحالات ، فاستثناء حالة من بينها يدل بمفهوم الحصر على تثبيت حكم المستثنى منه للباء ، وتأكيده فى غير تلك الحالة ، كما هو الشأن فى جميع أدوات الاستثناء ، حيث يفهم عرفاً من اختصاص حالة بالاعراج عموم حكم المستثنى منه لجميع ماعداها من الحالات ، اذ لولم يكن الحكم ثابتاً فى حالة اخرى لكان تخصيص هذه الحالة بالاعراج دون غيرها اغراءً بالجهل ، فعدم الاعراج دليل على الاطلاق بالنسبة الى غير المستثنى ، ففقد عقدى الصحيح أن العاصمية تدور مدار خلو الماء عن وصف التغير كما ان المقهورية أى النجاسة تدور مدار اقترانه بذلك الوصف وبمعونة التعليل الذى عرفت رجوعه الى كلا العقدين ، يكون كل ذى مادة حتى ماء الحمام داخل فى التنويع ، فاذا زال وصف التغير عن المتغير وكان متصلًا بالمادة يكون طاهراً ، ومع الاغماض عن رجوع التعليل الى مفاد كلا العقدين ، نقول ان الامر بالانزح لما كان للارشاد الى علاج النجاسة ودفعها ، فلو بقيت نجاسة الماء بعد زوال تغيره ، كان الامر بالانزح لذهاب الريح وطيب الطعم لغوا ، فعوده على العاصمية يكون على أي حال من مداليل الكلام لامتصيداً منه ويستفاد بمعونة التعليل عاصمية كل ماء ذى مادة وطهارته بمجرد زوال التغير .

بل هناك اطلاق آخر للصحيح يمكن الاستدلال به لنفى شرطية الامتزاج (توضيحه) أن الامر بالانزح ليس تعديلاً جزءاً ، ضرورة عدم مطلوية النزح عند عدم استعمال ماء البشر اصلاً ، ولا يكون بياناً لامر عادى من غير مدخلية له فى الحكم الشرعى ، فلا محالة يكون للارشاد الى علاج النجاسة ، بيان ماهو علة عادية لذهاب الريح وطيب الطعم ، بمعنى ان التغير الذى عرفت سابقاً أنه عبارة عن توأمية أجزاء النجس (بعد التحليل بالتفتت) مع اجزاء الماء ، يزول قهراً باخراج الاجزاء المتفتتة بسبب النزح ، ومن المعلوم ان زوال التغير بهذا المعنى محسوس لدى النزح ، ولانعنى بكونه سبباً عادياً لذهاب الريح

وطيب الطعم إلا هذا ، اذ قد عرفت أن الاوصاف انما هي لاجزاء النجس المنتشرة في الماء لاستحالة انتقال العرض عن محله ، فاذا خرجت تلك الاجزاء بقيت اجزاء الماء بحالتها الاولى من طيب الطعم والريح ، ومن العاصمية ، لان المقهورية قد نشئت من اقتران اجزاء النجس باجزاء الماء ، فمع فقدته يعود الماء على طبعه الاولى ويؤثر أثره الذاتي ، من القاهرية والاستيلاء ، من غير حاجة في هذا الاطلاق الى التشبث بذيل ظهور كلمة دحتى ، في كونها تعليلية ، أو كون مدخولها علة غائية كما لا يخفى (فدعوى) المنع عن استظهار كون النزح سببا عاديا لذهاب الريح وطيب الطعم ، واحتمال كون العاصمية بعد زوال التغيير مشروطة بالامتزاج ، لحصوله بالنزح وكون الامر به لذلك كما صدرت عن شيخنا الانصارى د قدس سره ، (كما ترى) كدعوى عدم الحاجة الى تقييد العاصمية بالامتزاج ، نظراً الى غلبة حصول زوال التغيير به خارجا ، كما صدرت عن صاحب مصباح الفقيه وقده ، بل ربما تظهر من عبارة شيخنا الانصارى د قدس سره ايضا ضرورة ان التقييد التعبدى يكون بيانه من وظيفة الشارع ، سيما مع غفلة العامة عنه كما في المقام ، حيث لا يعتنى العرف باحتمال شرطية الامتزاج ، بعد ما يرى من تعليق النجاسة في لسان الدليل على وصف التغيير المفقود حسب الفرض والفرق بين الاطلاقين ان الاطلاق الاول ناظر الى المستثنى منه ، والثاني ناظر الى الامر بالنزح الوارد مورد علاج النجس ، والعجب أن هذا الثاني للاطلاق يعترف بأن الموضوع للنجاسة هو الماء مادام متغيراً ، ومع ذلك يحتمل دخول الامتزاج في عاصمية مازال تغييره وكونه شرطاً فيها ، مع أن دوران الحكم بالنجاسة مدار المقيد بوصف التغيير يستلزم عود الماء بعد زوال ذلك الوصف على ما كان عليه من القاهرية ، فالاعتراف المزبور مساوق مع تسليم الاطلاق ، فلا وجه للتشكيك فتأمل جيداً .

(ويلحق به) أى الجارى فيما ذكر من الاحكام (ماء الحمام إذا كانت له مادة) والمراد به ماء الحياض الصغار التي كانت متعارفة في الحمامات ، حال اتصاله بالماء الموجود في المخزن الذى يتجاوز غالباً عن الاكراه ، ولاريب في كونه دح ، بمنزلة الجارى ، والاصل في المسئلة هو الاخبار المستفيضة (كصحيح) داود بن سرحان قال قلت لابي جعفر دح ، ما تقول في ماء الحمام قال هو بمنزلة الجارى (وصحيح) محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله دح ، الحمام يغتسل فيه

الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى وما غسلتهما إلا بما لزق بهما من التراب (ومصحح) بكر بن حبيب عن أبي جعفر رض قال ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة وهذا الخبر بحكم الصحيح لان الراوى عن بكر هذا صفوان، وهو من اصحاب الإجماع وأحد الذين لا يروون الا عن ثقة وهذا الاجماع وتصريح أهل الرجال بكونه ممن لا يروى إلا عن ثقة يوجبان الوثوق بمن روى عنه، وان أبيت عن ذلك فالحق كافي جبل المتين وطهارة شيخنا الانصارى وقدهما جبره بعمل الاصحاب، لتلقيهم هذا الخبر بالقبول (ودعوى) عدم جبر الضعيف بالعمل (عهدتها) على مدعيها، كيف والمدار فى حجية الاخبار على الوثوق النوعى بالصدور، ولا ريب فى حصوله فى امثال المقام (نعم) كونه المازنى غير محتمل لان بكرأ هذا من اصحاب الصادقين (عليهما السلام) والمازنى ممن لم يرو عنهم مضافا الى انه مات فى سنة تسع أو ثمانى واربعين ومائتين فكيف يروى عن الصادقين رض (ففى المدارك) من طرح الخبر لكون بكر مجبولا رض (ومصحح) محمد ابن مسلم قال رأيت أبا جعفر رض جاثيا من الحمام وبينه وبين داره قدر فقال لولا ما بينى وبين دارى ما غسلت رجلى ولا يجنب (ولا ينجس) ماء الحمام (ومصححه) الآخر عن احدهما رض قال سألته عن ماء الحمام فقال أدخله بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيهم جنب أو يكشر أهله فلا تدرى فيهم جنب أم لا (ومرسل) أبو يحيى الواسطى عن أبي الحسن الهاشمى قال سئل عن الرجال يقومون على الحوض فى الحمام لأعرف اليهودى من النصرانى ولا الجنب من غيره قال يغتسل منه ولا يغتسل من ماء آخر فانه ظهور (وخبر) ابن أبى يعفور عن أبي يعبد الله رض قال قلت اخبرني عن ماء الحمام يغتسل فيه الجنب والصبي واليهودى والنصرانى والمجوسى فقال ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا (وخبر) اسماعيل بن جابر عن أبى الحسن الاول رض قال ابتدأتنى فقال ماء الحمام لا ينجسه شئ، أما دلالة هذه الاخبار على الاعتصام فواضحة. وأما اشتراط وجود المادة فى العصمة فلان الظاهر بما عدى الاخير منها، بمقتضى الاطلاق كونها بصدد ادخال ماء الحمام تحت المياه العاصمة، المعهودة عصمتها لدى السائلين، لا بيان اختصاصه بآثار مخه وصلة فى قبالة ساير المياه، وبعبارة اخرى الظاهر من تلك الاخبار أن ماء الحمام ليس نوعا عليحدة، بل هو مادى، وذلك لأن

الامام دع، دفع توهم السائلين ، انفعال ماء الحمام باغتسال الجنب فيه ، وطرو الاقدار عليه بسببه ، بلسان تنزيله منزلة الجارى أو النهر ، او نفي البأس عنه ، أو انه طهور ، خصوصا مع ما في بعضها من اغتسال اليهودى والنصرانى فيه ، مع ما هما عليه من النجاسة الذاتية ، على القول بها ، أو العرضية كما هو المقطوع به (فيعلم من ذلك ان الوفور والكثرة بالنسبة الى ماء الحمام كان مفروغا عنه لديهم ، مسلم الدخالة في مهية الحمام عندهم ، وان الامام دع ، انما ينبههم على ان ماء الحمام معتصم دفعا ورفعا : كالنهر والجارى وغيرهما (غاية الامر) اتصال تلك المياه بالمنبع الارضى ، واتصال ماء الحمام بالمخزن ، وبمجرد كونه مسقفا ومتهيمًا بهيمة خاصة ، أو انفصال ما في الحياض عما في المخزن ، لا يخرججه عن الاعتصام (فبكا) ان الماء الوافر اذا كان في غير الحمام لا ينفعل باغتسال هؤلاء (كك) اذا كان في الحمام ، بلافق بينهما من هذه الجهة ، ويؤيده أن غير البالغ حد السكر بل الاكرار غير صالح لدفع ما يرد غالباً على مياه الحمامات العامة من الاوساخ الكثيرة المتتالية ، بل ربما لا يستعد لذلك مقدار كرا وكربن ، فكيف بالقليل ، وايضا قلنا يتفق كون ما في مخزن الحمامات العامة المتعارفة بنفسه او مع ما في الحياض أقل من اكرار ، فضلا عن كرا واحد من الماء .

(فالقول) بعدم انفعال ماء الحمام مطلقاً ، ولولم يكن كرا حتى مع ما في الحياض اغتراراً بما يترأى بنوياً من هذه الاخبار (في غاية الضعف) و (تسهيل) الشارع بالنسبة الى ماء الحمام وعفوه عن بعض احكام النجاسة ، كما في ماء الاستنجاء ، وان كان ، يمكننا ثبوتاً ، ولا يبعد أن يكون بعض تلك الاخبار كخبرى اسماعيل وابن مسلم المشتملين على استثناء الجنب وحده ، ناظرأ الى ذلك اثباتنا ، الا ان ، اثبات مثل هذا الحكم التعبدى واسناده الى الشارع ، محتاج الى دليل قوى ، ولا يكفي مجرد الاحتمال الذى يترأى . من اطلاق بعض الاخبار ، مع انصراف الكل عن ذلك ، حيث ان اطلاق قوله دع ، (لا ينجسه شئ) في الخبر الاخير محمول ، بشهادة غيره من الاخبار ، على الجهة التى قد نزل ماء الحمام فيها منزلة الجارى والنهر ، أعنى عدم الانفعال للوفور والكثرة الموجودين في المنزل عليه على ما هو الغالب خارجا من كون ما في المخزن بنفسه أو مع ما في الحياض كرا أو اكثر منه وأما الاستثناء الواقع في خبر ابن مسلم فلاخذ بمضمونه غير ممكن لسكونه مخالفا للتقواعد

اذ مقتضاه لزوم الاجتناب عن ماء الحمام لدى الشك في نجاسته ، المخالف لاستصحاب الطهارة أوقاعتها ، وعدم جواز استعمال المستعمل في الحدث الاكبر لرفع مثله ، وسيأتي جوازه ولذا حملة الشيخ وره ، في محكي الوسائل على صورة عدم المادة ، وحملة صاحب الوسائل وره ، على جواز الاغتسال بغير ماء الحمام وزوال مرجوحيته وح .

والحاصل ان الظاهر من مساق تلك الاخبار سؤالاً وجواباً ، مؤيداً بما هو المتعارف في الحمامات العامة ، وأن غير الكثير من الماء لا يكون رافعاً للاوساخ المتتالية ، الواردة على ما في الحياض ، كون الحكم بعدم انفعال ماء الحمام منوطاً بالكثرة ، بلا خصوصية فيه من ناحية الهيئة توجب عدم انفعاله في مقابل القليل ، وان آبيت الاعن اطلاق تلك الاخبار ، وعدم دلالتها على الاعتصام بالمادة وكونه عاصماً بما هو ماء الحمام فلا ريب في ان هذا الاطلاق يقيد بما في خبر بكر ، الذي عرفت اعتباره سنده أو انجبار ضعفه ، من التقييد بالمادة التي ظاهرها لغة وعرفاً هو الوفور والكثرة (١) مضافاً الى ما تقدم في مبحث الجارى من اناطة الاعتصام في الكر بكونه ذا مادة أى ذا سعة لدى الشارع ، وان الكر من مصاديق المادة ببيان الشارع ، فإما ، هو المناط السكلي لاعتصام الماء بحسب الجمع بين الأدلة الشرعية ، عبارة ، عن وجود المادة التي عرفت انها عبارة لغة وعرفاً عن الوفور والكثرة .

« نعم ، يمكن ان يقال انتصاراً للقائلين بعدم الانفعال مطلقاً ، وهم جماعة من (٢) الفقهاء ورض ، أنه لا يستفاد من تلك الاخبار عدى الحكم بعدم انفعال ماء الحمام تعبداً ، دفعاً لما اختلج ببال السائلين من انفعاله بدخول اليهودى والنصراني والجنب والصبي فيه ، وأما أن مناط عدم الانفعال ماهو ؟ فليس في تلك الاخبار منه عين ولا اثر ، بل هي من هذه الجهة مطلقة ، ولا موجب لتقيدها بما اذا كان وافرأ ، اما صحيح داود بن سرحان الذي هو عمدة أدلة المسئلة سناً أو دلالة ، فلان ماء الحمام قد نزل فيه منزلة الجارى ، ولا ريب في كفاية مناسبة ما بين شيتين ، في تنزيل احدهما منزلة الآخر وتشبيبه به ، بل قد برهن في

(١) المادة الزيادة المتصلة . ق

(٢) للمصنف في المعتبر والبهائي في حبل المتين والكاشاني في الوافي والحراساني في الذخيرة وصاحب الحدائق .

علم البيان عدم لزوم اشتراكهما في جميع الخصوصيات ، من ناحية مطلق التنزيل أو التشبيه الا بدليل ولو كان هو الظهور المقامى ، والا فيصح التنزيل بالنسبة الى وصف من الاوصاف وكيف كان ، فلا بد في تعيين مصب التنزيل من قرينة ، حالية أو مقامية أو خارجية ، كما في زيد أسد الظاهر في كونه الشجاعة ، وعليه ، فأثبت جميع خصوصيات الجارى من : الحكم والملك وغيرهما : ماء الحمام أبدأ باطلاق التنزيل ، غير المسوق لبيان الجهة ، غير يمكن بل الظاهر سوق التنزيل باحاط خصوص عدم الانفعال ولما كان هذا الحكم مطلقاً ، فلا موجب للتقييد بصورة الاستمداد من المادة ، الموجود في المنزل عليه ، بلا نظر للتنزيل الى ملك عدم الانفعال ، واما خبر ابن ابي يعفور المشتمل على تشبيه ماء الحمام بماء النهر في انه يطهر بعضه (بعضاً) فلما عرفت أنفاً من ان الظاهر كون التشبيه باحاط عدم الانفعال مضافاً الى وجود قرينة مقالية على ذلك ، هى الجملة الوصفية الواقعة عقيب التشبيه اعنى ، يظهر بعضه بعضاً ، لانها تدل على ان مصب التشبيه هو الاشتراك في المطهريه ، سواء قلنا في الرواية بمقالة شيخنا الانصارى وقده ، من انها غير شاملة للرفع قضاءً لتعميم نسبة الفعل اى التطهير الى كل بعض بعض ، اذ المتنجس لا يكون فاعلاً للتطهير ، بل منفعلاً عن النجاسة ومحتاجاً الى التطهير من البعض الآخر ، فلا بد وان يراد به الدافعية اعنى عدم الانفعال بملاقاة النجاسة ، لا الرافعية اعنى ازالة النجاسة العارضة ، ام قلنا بشمولها للرفع ايضا على ما تقدم تفصيله في مبحث الجارى ، فهذه الجملة على اى تقدير معينة لمصّب التشبيه وانه الاحكام التعبدية دون الملك ، فلو لم تكن في الصحيح المتقدم قرينة معينة لمصّب التنزيل ولو من جهة الاشكال في كفاية القرينة المقامية للتعين لكفانا هذا الخبر من جهة اشتماله على هذه الجملة ، حيث تكون حاكمة على اطلاق الصحيح معينة لمصّب التنزيل فيه ، واما خبر بكر بن حبيب المشتمل على تقييد نفى البأس عن ماء الحمام بما اذا كانت له مادة ، فلانه مع ضعف سنده قاصر الدلالة عن تقييد الحكم بصورة الكثرة والسعة . ضرورة أن اللام بحسب الطبع ظاهرة في الجنس حيث لا عهد كما في المقام ، اذ يجد انحصار محل ابتلاء السائلين بجماعات خاصة ، غير صالح للقرينية على العهد ، ولا سيما مع كون الحكم كلياً شاملاً لجميع المكلمين الى يوم القيمة ، فالحمام في هذا الخبر يشمل باطلاقه جميع الحمامات التى تقع في طول زمن التكليف

مورداً لابتلاء جميع المكلفين ، سواء كان ماؤها قليلاً أم كثيراً ، وأما الجملة الشرطية أعني (إذا كانت له مادة) فإن كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، كما هو المحتمل ، فلا دلالة لها على التقييد بصورة الكثرة والسعة كما هو واضح ؛ وإن كانت مسوقة لبيان قيد الحكم فكذلك ، ضرورة صدق المادة لغة وعرفاً على أقل من السكر ، لأن العرف كما يرى الماء الموجود في مخزن الحمام مادة له ، إذا تجاوز عن الأكرار ، كما يراه مادة له إذا لم يبلغ السكر غاية الأمر أن مراتب المادة تختلف حسب اختلاف مخزن الحمامات سعة وضيماً .

وبالجملة ، فالمتبادر لدى العرف من كون ماء الحمام ذا مادة ، هو أن يكون له مخزن وأما أن ماني المخزن أي مقدار فلا ربط له بصدق كونه ذا مادة ، كما لا ربط لتجاوزه عن السكر أو بلوغه حده بصدق الكثرة عليه عرفاً ، وأما غلبة تجاوز ماني مخزن بعض الحمامات عن كراً أو أكرار ، فلا توجب انصراف الاختبار إلى خصوص ذلك ، بعد ما نرى لابتلاء المكلفين بغيره أيضاً ، وصيرورة ماني مخزن تلك الحمامات قليلاً في أواخر الاستعمال ، أضف إلى ذلك أن أفراد ماء الحمام بالذکر ، وبيان الحكم له في كثير من الاختبار ، دليل بارز على الاعتناء بشأنه وكونه مستقلاً بالحكم ، واستبعاد اختصاصه بحكم إستبعاد لغير البعيد ، بل قوله وع ، في خبر اسماعيل بن جابر ، ابتداءً بلا سبق سؤال (ماء الحمام لا ينجسه شيء) كالصريح في اعتناء الشارع به بنفسه ، والحاصل ، أن أخبار الباب بمقتضى إطلاقها ظاهرة في كونها بصدد بيان حكم تعبدى لماء الحمام ، هو عدم انفعاله بملاقاة النجاسة مطلقاً قليلاً كان أم كثيراً ، مع تنظيره في هذا الحكم بالجاري ، وبعد ما نرى أنه لا مانع عن اختصاصه بهذا الحكم ، وامتيازته بذلك من بين المياه القليلة لاجل تسهيل الأمر على المكلفين ، وأنه ليس في تلك الأخبار ما يدل على تقييد ذلك الحكم ، بصورة الوفور والكثرة كما في المنزل عليه ، يلتزم بهذه التخصيص له ، لالتخصصية للهيئة الطارئة عليه ، من كونه ذا سقف كذائي أو بيوت كذائية ، بل لابتلاء المكلفين بماء الحمام ، مع كثرة ورود اليهود والنصارى والجنب والصبي عليه ، وعدم تمكنهم من منع هؤلاء عن وروده ، وكون تكليفهم بالتجنب عنه مشقة ، قد خصه الشارع من بين المياه القليلة بعدم الانفعال تعبداً ، من باب التخفيف فلا مانع من الأخذ باطلاق الاختبار سيما بعد ما ورد نظيره في الشرع ، كما الاستنباء على

مالسياتي تفصيليه .

و هذا ، غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإطلاق ، ولكنه ، فاسد لأن ما لا يفعل بحسب الطبع من المياه غير منحصر بالجاري ، بل المطر والذكر أيضا كك ، فاختيار الجارى لتشبيهه ماء الحمام به من بين المياه التي لا تفعل بالطبع ، من قبل الشارع الملتفت الى جميع الخصوصيات ، كاشف عن كون خصوصية الجارى دخيلة في الحكم لدى الشارع ، وانته بهذا التشبيه يكرن بصدد بيان أن عدم الانفعال وكما يكون في الجارى مستندا الى قهرته واستمداه من المادة وكك ، في الحمام ، غاية الامر أن المادة المستمد منها ، تكون في الاول تحت الارض وفي الثاني فوقها ، خصوصا مع امكان القاء ذلك الحكم الى المخاطب بغير ذاك الطريق ، وذلك كاف في المنع عن انعقاد ظهور اطلاق لمصب التنزيل ، في كون عدم الانفعال حكما تعديدا غير متيد بحالة دون اخرى كما في المنزل عليه ، بل لو كان مصب التنزيل ثبوت احكام الجارى لما الحمام مطلقا تباد ، لكان اللازم الحكم براقمته . حتى في صورة عدم بلوغ مجموع ماني المخزن مع ماني الحياض حد السكر ، مع انه لم يقل بذلك احد ، بل ادعى على عدمه الاجماع ، وذلك كانه يشهد بعدم تمامية هذا الاطلاق في نظر الفقهاء (رض) لانقول ، بحجية فهمهم لنا بل نقول ، بأن توقفهم في الاخذ بالاطلاق يكشف عن فهمهم أن مصب التنزيل هو المكثرة العاصمة ، مضافا الى ماتقدم من أن الظهارة والتجانسة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع ، وان الاعتصام والقاهرية كما استفدناه عن الأدلة إنما هو مقتضى طبع الجارى واثره الذاتي لا أنه حكاه التعبدى ، حتى يكون ما هو مفاد التنزيل في المقام ، من اشتراك ماء الحمام مع الجارى ، حكما تعديدا ، ففاد التنزيل عليها إنما هو اشتراكه معه في الاثر الطبيعي أى العاصمية ، وأن التوهوية من هذه الجهة ، وبعبارة اخرى يكون مفاد التنزيل لاشتراكهما في الحكم من جهة الاشتراك في الموضوع أى الغلبة والاستيلاء ، لا خروج ماء الحمام لاجل قلته عن الموضوع و اشتراكه معه في الحكم بالتعبد (فتأمل جيدا) وهذا البيان جار بعينه في خبر ابن أبي يعفور ، علاوة عن دلالة الجملة الوصفية اعنى (يطهر بعضه بعضا) على عدم كون الاشتراك في الحكم من جهة التعبد ، بل من جهة الاشتراك في الموضوع أى العاصمية ، لما عرفت سابقا من اتحاد عدم الانفعال

مع الاعتصام، لأن الظاهر من اسناد التطهير الى الماء كونه بالفعل قاهر أو معتصماً وهذا لا يتحقق الا بكونه رافعاً للنجاسة العارضة فعلاً، والرافعية الفعلية ملازمة مع الدافعية بالقوة بالنسبة الى ما يعرضه من النجاسات، ومعلوم أن اسناد التطهير بهذا المعنى الى كل بعض من ابعاض الماء صحيح (نعم) لا يتوقف استفادة هذا المعنى من الرواية على اتصاف كل بعض بالمطهرية والمتطهرية في آن واحد، كما حققنا ذلك في الجاري فراجع (فان قلت) اذا كان ماء الحمام من أفراد المادى فما وجه إفراده بالذكر، وتعيين حكمه بلسان التشبيه والتنزيل (قلت) إنما افرده الأئمة دع، بالذكر لدفع ما كان يحتلج ببال أصحابهم، من انفعال ماء الحمام باغتسال الجنب واليهودي والنصراني فيه، من جهة عدم اتحاده مع ما في الخزن صورة بنظرهم لكثرة الانفصال عن الخزن، فهذه الروايات بصدد بيان تقوى السافل بالعالي، وكون المدار في عدم الانفعال على تحقق الاتصال، بلا دخالة لكيفية الاتصال في العاصمية، نظراً الى ان القاهرية تكون صفة للماء، ومن جهة أجزاءه المتصلة بالباغة الى حد كذائي، بلا دخالة لنحو تقرر الماء في ذلك، ولذا لا نقول باعتبار اتحاد السطوح في عاصمية السكر، كاسيحي.

في محله انشاء الله تعالى.

وأما خير بكر بن حبيب فلا ينبغي الاشكال في سنده، بعد ما عرفت من الانجبار بالعمل، لو سلم عدم كفاية رواية صفوان بن يحيى ومنصور بن حازم عنه في توثيق بكر وصحة خبره، كما لا ينبغي الاشكال في دلالاته، ضرورة ان الشرطية لو سيقمت لبيان قيد الموضوع، اعني ما يتحقق به مية الحرام، فن المعلوم أن ذكر مثل هذا القيد في لسان الدليل، بعد كون جزئيته للموضوع محسوساً بالوجدان، يكون بنفسه فضلاً عن صياغته في قالب الشرطية، دليلاً على أن ذلك القيد مناط للحكم بدور مداره. وان نظر المتكلم في القاء الضابط الى هذا القيد، نظير ما اذا قلت للعالم باجتهاد زيد (يجوز تقليد زيد : هو مجتهد) حيث يستفاد من ذلك عرفاً دور ان جواز التقليد مدار الاجتهاد، وان سيقمت لبيان قيد الحكم، فدلالاتها على ما هو المنطوق الكلي للحكم ودورانه مدار المادة أو وضع، بناءً على المختار من دلالة الشرطية على المفهوم، وحيث لا يضابط للبادة التي عرفت انها بحسب اللغة عبارة عن الكثرة والزيادة ضروره ان الكثرة والقلة أمران اضافيان، فكل قليل كثير

بالنسبة الى مادونه وكل كثير قليل بالنسبة الى ما فوقه ، فلا بد في كل مورد علق فيه الحكم على المادة من الرجوع الى العرف في تعيين الكثرة ، ومن المعلوم أن مطلق الكثرة الشامل للاقل من السكر ، غير كاف عرفاً في صدق المادة على مادة الخمام ، بل ولا الكثرة الزائدة عن كره ، فهذه الرواية بمعونة الانفهام العرفي تدل على اعتبار الكثرة المتجاوزة عن حد السكر في الحكم بعدم انفعال ماء الخمام ودوران اعتصامه مدار هذه الكثرة ، فلم يصل اليها من قبل الشارع في جانب أقل ما يكفي لاعتصام ماء الخمام تحديده بالسكر ، لحكمنا بمقتضى هذه الرواية بعدم كفاية مقدار السكر في اعتصامه ، مضافاً الى ما يفهم من صحيح ابن بزيع ، من دوران عصمة الماء مدار المادة أى الكثرة العاصمة ، وما ذكرنا ظهر انه لا حاجة الى دعوى انصراف ماء الخمام في الروايات ، الى ما كان متعارفاً بين الناس في زمن صدورهما ، والحكم باعتبار الكثرة فيه من جهة كثرة الماء الذى كان موجوداً في تلك الخمامات ، بل مقتضى ظهور اللام في الجنس وكون الحكم كلياً شاملاً لجميع المكلفين : خلاف ذلك (ثم) لأنه لو نزلنا عن جميع ما ذكر فلا أقل من كون ما ذكرنا من قبيل ما يحف بالكلام ويصلح للقربنية ويكون مانعاً عن إفتقاد ظهور إطلاق للاخبار ، بالنسبة الى ما لا يكون مادته بمقدار السكر (نعم) لو كان مافى الحياض مع مافى الخزن كرا يشمله أدلة السكر ، بعد ما عرفت وستعرف من عدم اعتبار تساوى السطوح في صدق الماء الواحد عرفاً على الماء المتصل ، بأى هيئة كان ، وليعلم أن مقتضى ما ذكرنا الى الآن انقسام الماء الى مافى وغيره وسيأتى تفصيل ذلك عن قريب .

(و) الماء جارياً كان أم غيره (لومازجه جسم طاهر فغيره) عما عليه من الاوصاف (أو تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهراً مادام إطلاق اسم الماء باقياً عليه) بلا خلاف ولا اشكال في ذلك بمقتضى الاصل وإطلاقات الأدلة (وأما) الماء (المحقون) غير الجارى والبئر (فما كان منه دون السكر) الذى ستعرف مقداره انشاء الله تعالى (فانه ينجس بملافة النجاسة) والمتنجس تغير أم لا على المشهور ، بل ادعى عليه الاجماع لكننه ليس بكاشف تعبدى ، ضرورة استناده الى الاخبار ، خلافاً لابن أبى عقيل وبعض متأخري المتأخرين ، كالمحدث الكاشانى والفتونى وغيرهما ، حيث اختاروا عدم انفعال

القليل إلا بالتغير ، و لظاهر المفيد (ره) في محكي المقنعة حيث فصل في الماء ، بين ما يكون في الحياض فينفع عمل مطلقاً وغيره مما يكون في الغدران ونحوها فلا ينفعل ، ويدل على المشهور أخبار مستفيضة وهي على طوائف ، الاولى ، ما علق فيها عدم الإنفعال على البلوغ حد السكر (فمنها) صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع ، قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال إذا كان الماء قد در كرم لم ينجسه شيء (تقريب) الاستدلال أنه لا ريب في إطلاق المنطوق موضوعاً ومحمولاً (أما الاول) فليسريان مفهوم الماء الى جميع الافراد حسب وضعه الاول لطبيعي الماء ، بناءً على المختار من كون الإطلاق والشمول مقتضى طبع اللفظ ، بلا حاجة الى جريان مقدمات الحكمة ، لما حققناه في الاصول من أن شرط الاخذ بالإطلاق ، كون المتكلم بمقتضى الاصل المحاورى في مقام تفهيم المراد من اللفظ المطلق ، وأن المانع عن الاخذ بالإطلاق إحراز عدم كونه في مقام التفهيم من لفظ المطلق ، بأن يكون الكلام مسوقاً لبيان جهة أخرى غير ما يفهم من اللفظ باطلاقه الطبيعي ، ولو سلم فكون الشارع في مقام ضرب القاعدة قرينة على الإطلاق ومعه لا مجال لمنع الإطلاق بدعوى أن كلمة (إذا) من الادوات الموضوعية للاهمال ضرورة قبح الغاء المبهم لضرب القاعدة (وأما الثانى) فلو قوع النكرة وهو (شيء) في سياق النفي والشيء وإن كان من المفاهيم العامة العرضية ، لكن المقام قرينة معينة للبراد منه ، وأنه الحامل لمبدء القنارة ، ضرورة قبح إسناد التنجيس الى غير الحامل لمبده ، كما لا ريب في أن المستفاد من تعليق عدم الانفعال على الحد الخاص ، كون هذا الحد علة له ، وإطلاق التعليق ظاهر في العملية المنحصرة ، وحيث أن المنطوق عام من حيث الموضوع (الماء) والمحمول (الإنفعال من أى نجس) فيكون المفهوم مطلقاً من الجهتين ، وإلا لزم عدم تبعية المفهوم للمنطوق ، بالنسبة الى ما خرج من المفهوم عن عموم احدى الحاشيتين ، أى الشرط أو الجزاء ، ولازم ذلك عدم دخل خصوصية الحد المذكور في عدم الإنفعال (هـ) وبعبارة اخرى مفاد المنطوق عاصمية الحد الخاص لجميع أفراد المياه عن تأثير عموم النجاسات ، ومقتضى ذلك بالطبع تأثير عموم النجاسات في جميع أفراد المياه عند عدم العاصم والسبب في ذلك أن المفهوم يكون كالبرزخ بين الميئات واللفظيات ، حيث أنه من جهة كونه

مستفاداً من نفس التعليق ، بلا حاجة الى عقد قضية ملفوظة له ، يكون مشتركاً مع اللييات ولذا لا مجال لدعوى عدم الإطلاق للفهوم في المقام ، من جهة كون النكرة فيه واقعة في سياق الإثبات ، ضرورة أنه سألبة بانتفاء الموضوع ، إذ ليس هناك قضية ملفوظة للفهوم ، كي تقع النكرة فيها في سياق الإثبات ، ويمنع ذلك عن إفادة العموم (نعم) قد يستخرج عن المنطوق قضية ملفوظة للإشارة الى ما يفهم من التعليق في المنطوق فيقال في الصحيح مثلاً وأما إذا لم يبلغ حد الكفر فينحسه شيء ، وهذا كما ترى غير نفس المفهوم ومن جهة أن ذلك التعليق الذي أستفيد منه المفهوم قد أفاده المتكلم بواسطة اللفظ ، يكون مشتركاً مع اللفظيات ، ولذا يترتب عليه إطلاق المنطوق ، بمعنى أن قضية المنطوق تفرض خالية عن تلك الخصوصية التي علق عليها عدم الإفعال أى الكرية ، وباقية على إطلاقها من حيث الشرط والجزاء ، فيحكم فيها بالانفعال ، وكون كل حامل لمبدء النجاسة باطلاقه مؤثراً في كل ماء خال عن الكرية ، ومنه ظهر أن الاخذ بالقدر المتيقن الذي يكون أثراً للبيات غير مرتب على المفهوم ، والى ما ذكرنا يرجع ما ثبت في علم (المعاني والبيان) من استتباع المفهوم للمنطوق في العموم والخصوص ، لأن القضية المستخرجة للإشارة الى ما يفهم من التعليق ، مفيدة للعموم حتى يستشكل عليه بوقوع النكرة فيها في سياق الإثبات ، وأما ما اصطلح عليه أهل الميزان من أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، فلا ريب له بالمفهوم ، ضرورة أن البحث في علم الميزان إنما هو عن الوجودات الواقعية للأشياء بحسب عالم الثبوت كما هو شأن ذلك العلم ، فلا بد من إختيار ما يصدق في جميع الموارد للنقيضية ، وأين هذا من الظهورات المستندة الى هيئات الكلام بمقتضى قانون المخاورة كافي المقام ، فلسنا بصدد استخراج النقيض في باب المفاهيم ، ومجرد اشتراط تخالف المفهوم للمنطوق في الكيف بعد اتحادهما في الحكم لا يجعله نقيضاً ، بداهة استلزام التعليق لذلك قهراً ، ولو أغمضنا عن ذلك فاستناد الفعل الى النجس والإفعال الى الماء كما هو صريح الصحيح يدل على المطلوب وأن مقتضى طبع الماء الملاقى للنجس التأثير ، ومقتضى طبع النجس التأثير ، وبلوغ الماء حد الكفر مانع عن ذلك ، فمع ارتفاع المانع كافي القليل يؤثر المقتضى أثره ، هذا كله مؤيداً بالموارد المفروض فيه توارد النجاسات المختلفة عليه (ومنها) صحيح اسماعيل بن جابر قال سئلت أبا عبد الله ع ، عن الماء الذي لا ينحسه شيء قال كركلت وما الكبر (الحديث) فانه يكشف عن كون إنقسام الماء الى منفعل وغيره مركزاً في أذهان الرواة ، ولذا سئل الراوى عن غير المنفعل

منه ، إذ لو لم يكن الماء بطبعه قابلاً للانفعال مطلقاً ، لكان ذلك السؤال اغوراً ، وبما ينصح عن ذلك تقرير الإمام وعه ، للراوى على هذا السؤال بتحديد غير المنفعل بالسكر في مقام الجواب ، فيبدل على انفعال غيره بالتقريب المتقدم (ومنها) صحيحه الآخر قال قلت لابي عبد الله وعه ، الماء الذى لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سمته وتقريب الاستدلال كسابقه وبمضمونهما أخبار آخر تقدم بعضها في مبحث الجارى ، ويؤيده الاخبار الواردة في تحديد مقدار السكر التى سيأتى نقلها في محله لإشاء الله (وما يقال) من منافاة دلالة تلك الاخبار على المفهوم مع ما نرى من صحة تذييلها بالتفصيل بين أفراد المفهوم بقولك وأما غير السكر ففيه تفصيل فان كان في الحياض فينفعول وإلا فلا (مدفوع) بما تقدم في الجارى من عدم منافاة تقيد المفهوم مع ظهور التعليق في المفهوم بحسب الطبع ، ولذا يصح تذييل المنطوق ايضا بالتفصيل فيقال اذا بلغ الماء قدر كذا لا ينجسه شيء إلا ما غيره كما وقع في الاخبار (ثم) اعلم أن (حمل) هذه الاخبار على الكراهة جمعاً بينها وبين الطائفة الدالة على عدم انفعال القليل كما قيل (غير ممكن) بعد تسليم دلالتها بالمفهوم على الانفعال ، أما على ما أسلفناه من أن الطهارة والنجاسة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع فواضح ، إذ لا سبيل الى الجمع للدلالى بين ما يرشد الى الامور الواقعية وبين ما يخصص في استعمال الماء في الشرب والتوضى ، بل الطائفة الاولى ناظرة الى عدم الموضوع للطائفة الثانية ، والطائفة الثانية ناظرة الى جواز الشرب والتوضى لا تنفاه موضوع عدم جوازهما (نعم) لانكر تعدد مراتب القذارة ؛ وكون بعض مراتبها لازم الاجتناب وبعضها غير لازم الاجتناب (لكن) الحمل على المراتب محتاج الى شاهد خارجى وبالجملة ، ظاهر الطائفتين هو التعارض كما سيأتى تفصيل ذلك ، وأما على المشهور من انها اعتباران من الشارع في الاشياء فلك ، حيث لا يمكن الجمع الدلالى بين الحكم الوضعى مع التكليف وسه تويأى ضيق ذلك كله انشاء الله .

والطائفة الثانية ، ما علق فيها عدم الانفعال على حد غير معين ينطبق على الكثير والقليل مثل (صحيح) زرارة قال اذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء . يفسخ أولم يفسخ إلا أن يجي له ربح يغلب على ربح الماء (ومرسل) عبد الله بن المغيرة الصحيح عن أبيه بد الله وعه ، قال إذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء ، والقلتان جرتان ، إذ جرتان وراوية

لها أفراد مختلفة بعضها يسع مقدار كـر أو أكثر وبعضها لا يسع ، فيصدق مقدار جرّتين وأكثر من راوية على القليل والكثير ، ولازم ذلك وإن كان عدم دخالة حد الكـر في الاعتصام ، إلا أنه لا سبيل إلى انكار دلالتها على تنويع الماء إلى حد عاصم وحد غير عاصم فبمعونة ما دل على أن الماء الذي نقص عن حد الكـر ينفع لمجرد ملاقاته النجاسة ، يتعين الحد العاصم ويعلم أن المراد من جرّتين وراوية ما يبلغ مائه هذا الحد ، فيكون مفاد المجمع عاصمية الحد الخاص وانفعال مادونه بمجرد الملاقات ، وأما ما دل على ذلك فهو الصحيح المروى في الوسائل عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه ، قال سئلته ، عن حب فيه الرطل في العراق الذي يكون ألف ومأتان منه كرا كما سيأتي تحقيقه لإنشاء الله ، ومعلوم أن مقدار أوقية من البول لا يوجب تغير الماء ، حتى يكون الحكم بالنجاسة من هذه الجهة ، إذ الأوقية كما صرح به أهل اللغة جزء من الاثني عشر جزءاً من الرطل ، فلا يبقى للحكم بالنجاسة وجه ، سوى نقصان الماء عن الحد العاصم الذي هو الكـر . والتعبير بلا يصلح كما في الخبر غير مناف مع الحكم بالنجاسة . لأن (يصلح) في لسان علي بن جعفر كما يشهد به تتبع مسأله يكون مكان (يجوز) والجواب محمول عليه (١) .

و الطائفة الثالثة ، ما حكم فيها بانفعال القليل في موارد خاصة مع كونها ناصة في الإطلاق من جهة حالة الاضطرار . أعني انحصار الماء في القليل المنفعل ، وغيرها . ومن جهة تبين النجس في الماء وعدمه ، ومن جهة تغير الماء بوقوع النجس وعدمه ، أو كالتص في الإطلاق من تلك الجهات بحيث لا يقبل التقييد بظاهر آخر . فلو فرض وجود دليل آخر يعارضها ، وجب التصرف في هذا المعارض مع وجود الشاهد . أو حمله على التقية أو

(١) فيما أفاده علامة الاستاد مد ظله تأمل ، اذ غاية مفاد صحيح علي بن جعفر عليها ، هو تعيين الحد العاصم في الكـر ، وللفروض أن مقتضى إطلاق الخبرين تعيين ذلك الحد في أقل من الكـر ، وكل من الخبرين والصحيح أيضاً ظاهر في مفاده ، لأنص فيه ، فلم لا يكونان متعارضين من جهة تعيين الحد العاصم « وبالجملة » تعيين الحد المذكور في الخبرين بمعونة صحيح علي بن جعفر ، ليس من الجمع العرفي المقبول . فليتأمل . المقرر عن عنه .

طرحه إذا لم يكن شاهد ، على ما تقتضيه القواعد وتعرف تفصيلها ، وهذه الطائفة كثيرة
تقتصر على ذكر بعضها (فمنها) موثق عمار الساباطي قال سئلت أبا عبد الله دعه عن رجل
معه إناءان وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهرقهما
جميعاً ويقيم (ومنها) صحيح البرزنجي قال سئلت أبا الحسن دعه عن الرجل يدخل يده
في الإناء وهي قدرة قال يكفي الماء (ومنها) موثق سماعة عن أبي عبد الله دعه قال إذا أصاب
الرجل جنابة فادخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني (ومنها)
صحيح علي بن جعفر عن أخيه دعه قال سئلت عن رجل رعب وهو يتوضأ فتقطر قطرة في
إنائه هل يصلح الوضوء منه قال لا (ومنها) موثق سماعة قال سئلت عن رجل يمس الطشت
أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفيه قال يهرق من الماء ثلث جففات
وإن لم يفعل فلا بأس وإن كان أصابه جنابة فادخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن
أصاب يده شيء وإن كان أصاب يده فادخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق
الماء كله وبمضمونها أخبار آخر ولا ريب في دلالتها بالنصوصية على انفعال القليل مطلقاً
كما لا ريب في أن الأول الذي رواه المشايخ الثلاثة في الموثق عن سماعة يدل بالنصوصية على
الانفعال حتى في صورة الإضطرار ، وذلك يكشف عن أن الشارع قد رأى القذارة
الباطنية في القليل الملاقي للنجس مطلقاً سواء في حالة الإضطرار وغيرها ، بناءً على المختار
من كون النجاسة من الأمور الواقعية ، أو أنه قد اعتبر القذارة في ذلك الماء بناءً على كون
النجاسة من اعتبارات الشارع واحكامه الوضعية ، ولذا أمر في حق المضطر بالتميم ، والأمر
بإهراق الماء كناية عن عدم جواز الاتماع بالمائتين ولو أغير الوضوء ، وإرشاد إلى تنجيز
العلم الاجمالي ، وبجرد استجاب التنزه لا يوجب جواز الانتقال من الوظيفة اللزومية ، ولو
بإعدام موضوعها عند المشهور ، فحمل الرواية على إيجاد العجز عن الوضوء بملك التنزه كما
في المشارق ، بعيد عن متفاهم العرف للغاية (ومنها) موثق عمار عن أبي عبد الله دعه أنه
سئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب فقتل كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه
إلا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب (ومنها) موثقه
الآخر عنه دعه أيضاً أنه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال إن كان في منقارها قدر لم

يتوضأ منه ولم يشرب وان لم تعلم أن في منقارها قذراً توضأ منه واشرب ، ولا ريب في دلالة هذين على انفعال القليل بمجرد الملاقاة ، من غير فرق بين صورتى تبين النجس في الماء وعدمه ضرورة ان عدم تبين القذر الواقع من منقار هذه الطيور في الماء ، هو الاغلب بحسب الخارج بحيث لو حمل الخمران على صورة التبين فضلاً عن التغير كان لدى العرف من التخصيص الاكثر المستحسن ، فهما كالنص في اطلاق الانفعال من جهة صورة عدم التبين أو التغير ومعه لا مجال لدعوى تخصيص اطلاق أدلة الانفعال بمادل على عدم الانفعال في صورة عدم التبين (كصحيح) علي بن جعفر عن أخيه موسى وع ، قال سئلته عن رجل رعى فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صفاراً فاصاب انائه هل يصلح الوضوء منه قال ان لم يكن شئ يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئاً بيناً فلا يتوضأ منه ، بدعوى أن ظاهر اخبار الإفعال محكوم بنص هذا في عدم الانفعال في هذه الصورة ، بل غاية ما في الباب تعارض مدلولي الطرفين ، والا فيمكن رفع التعارض أيضاً بحمل هذا الصحيح على صورة عدم العلم بوقوع الدم في الماء ، بل بإصابته بالإناء ، وقد يستدل بهذا الصحيح على ما ذهب اليه الشيخ (ره) من عدم تنجس الماء بما لا يدركه الطرف من الدم وفيه منع كما عرفت (ومنها) صحيح علي بن جعفر المتقدم في الطائفة الثانية المشتمل على الحكم بانفعال ما يسع ألف رطل من الماء بوقوع أوقية من البول فيه (ومنها) صحيح سعيد الاعرج قال سئلت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجرّة تسع مائة رطل يقع فيها أوقية من دم أشرب منه أو اتوضأ قال لا . ولا سبيل الى حملها على صورة تغير الماء بالنجس ، اذ لا توجب أوقية من الدم وكذا البول بطريق اولي ، تغير الف رطل او مائة رطل من الماء ، بعد ما عرفت من ان الاوقية جزء من الاثني عشر جزء من الرطل (ومنها) خبر أبي بصير في حديث طويل مشتمل على المنع من شرب الخمر ولو قطرة ثم قال أبو عبد الله وع ، ما يبل الميل ينجس حبا من ما . يقولها ثلاثا ، وفي خبر آخر لا والله ولا قطرة قطرت في حب الاهريق ذلك الحب (ومنها) صحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله وع ، قال سئلته عن السكلب يشرب من الاناء قال اغسل الاناء (الحديث) .

(ومنها) صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله وع ، قال سئلته عن الرجل الجنب يجعل

(يحمل) الركوة أو التور فيدخل اصبعه فيه فقال ان كانت يده قدرة فليهريقه وان كان لم يصبها قدر فليغتسل منه هذا بما قال الله عز وجل ماجعل عليكم في الدين من حرج . والظاهر ان غرض الامام وع، من تذييل الخبر بآية نبي الحرج بيان حكمة تشريع طهارة الماء ، ورافعيته للحدث والخبث كما يشهد به صحيح داود بن فرقد عن الصادق وع، قال كان بنوا اسرائيل اذا اصاب احدكم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع مما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون وعلينها ، فلا مجال لدعوى أن التذييل بآية نبي الحرج في صحيح محمد بن ميسر قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام ، عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه انا يغترف به ويداه قدرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا بما قال الله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج : يكون حاكما على أدلة انفعال القليل بمجرد ملاقاته النجاسة إذ الظاهر من هذا الصحيح أن الحكم بعدم انفعال القليل ، وجواز وضع اليد القذرة فيه والتوضى منه ، قد علل بالآية ، فتكون هذه قاعدة كلية غير قابلة للتخصيص ، حاكمة على كل ما دل بظاهره أو نصه على الانفعال (وذلك) لان سوق التذييل في هذا الصحيح انما هو سوقه في صحيح أبي بصير (فكما) أن الظاهر فيه كون التذييل حكمة لتشريع عاصمية الماء بل تحكيمه على أدلة الإنفعال غير ممكن ، لخلو هذا الصحيح عن الحكم بعدم الانفعال (فكك) في صحيح محمد بن ميسر ، غاية الامر أن حمله على تعليل الحكم بعدم الانفعال يمكن في هذا الصحيح لاشتماله على ذلك الحكم ، لسكنه خلاف الظاهر بعد وقوع هذا التذييل في غيره أيضا والحاصل ، أن التذييل بالآية لو كان منحصرأ بصحيح محمد بن ميسر ، لسكان لحمله على بيان قاعدة كلية ، وعلة الحكم بهام الانفعال وجه ، وسكنه غير منحصر فيه ، والمفروض ظهوره في غيره في بيان حكمة تشريع عاصمية الماء ، فلا وجه لهذا الحمل ، وذلك كاف في المنع عن التحكيم ، ومعه لا يجدي مجرد الاحتمال ، وعليه فليحمل لفظ القليل الوارد في صحيح محمد بن ميسر على الاضافي العرفي الشامل للذكر ، لاعلى ما اصطاح عليه الفقهاء في مقابل المادى ، إذ ليس لهذه اللفظة حقيقة شرعية ، فان بعض ما يراه العرف قليلا قد رآه الشارع عاصبا ، بل نفس مورد السؤال قرينة على ذلك ، إذ الظاهر منه اتهام السائل الى المساء في

طريق السفر، الذي لا يقصر مائه غالباً عن اكرار عديدة، منع ان لفظه القليل قد استعملت في كلام السائل دون الشارع، وكيف كان، فالظاهر عدم شمول الرواية لأقل من السكر مضافاً الى ان الحقيقة الشرعية غير ثابتة للفظ القدر، بل هو بمعنى الغوى شامل للغير النجاسة، فلو سلم ظهور لفظه القليل في أقل من السكر، لم تكن للرواية دلالة على عدم انفعال القليل، اذ غاية مفادها مجواز الاغتسال في صورة اصابة يده بغير النجاسة كالتراب ونحوه، وتعليل هذا الحكم ينفي الخرج في الدين، واين هذا من المطلوب (لكن الانصاف) ظهور القدر في الاخبار في النجاسة، وكون حمله على مثل التراب بعيداً في الغاية، وعليه يتم دلالة الرواية على مدعى الخصم، الا ان، ما ذكرناه من اتحاد سياق التذييل في الخبرين وعدم امكان حمله في صحيح محمد بن ميسر على بيان قاعدة كلية، هي التفصيل بين حالتي الاختيار والاحتطار، حتى يكون حاكماً على مطلقات الانفعال، كالف، في المنسح عن التحكيم وعدم حصول الاطمينان بارادة التعليل، وبشمول الحكم في هذا الصحيح القليل، وماداه، في مصباح الفقيه من دلالة هذا الصحيح بدلوله اللفظي على انفعال أقل من السكر، الذي يكون من شأنه الانفعال لمكان الضرورة، وفي الخرج، اذ عدم انفعال السكر ليس بما قال الله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج، بل هو بما ورد فيه ان الماء اذا كان كرام لم ينجسه شيء وان الصحيح لا جل ذلك يكون حاكماً على مطلقات الانفعال ومقيداً للتفصيل بين حالتي الضرورة والاختيار، غير سديد، ثم ان الاخبار الواردة بمضمون هذه الطائفة كثيرة ادعى بعضهم بلوغها ثلاثمائة أو ازيد.

استدل لإبن ابي عقيل بوجوه ومنها الاصل اعنى استحباب الطهارة ومنها قاعدة الطهارة ومنها عموم النبوى وص، (خلق الله الماء طهوراً الخ) ويدفعها أن مع وجود الدليل لامورد للاصل استحباباً ام قاعدة، وأما النبوى فمع ضعف سنده قابل للتأييد (ومنها) مطلقات قابلة للتقييد بما تقدم، ولم نقل بكونها في نفسها منصفة عن القليل، بقريئة واوردها التي لا تنطبق غالباً في الخارج الا مع كرام أو اكرار عديدة (ومنها) صحيح محمد بن ميسر الذي تقدم مع جوابه (ومنها) الاخبار الواردة في موارد خاصة، الحاكمة بعدم انفعال أقل من السكر، وكثير، زارة عن ابي جعفر وع، قلت له رواية من ماء سقطت فيها فارة أو مجرد

أو ضعوة مية قال إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا توضع فصبها وإذا كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح المية إذا خرجت طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء (وخبر) أبي مريم الانصارى قال كنت مع أبي عبد الله ع في سائط له فحضرت الصلوة فنزع دلوا للرضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فاكفار أسه وتوضأ بالباقي (وصحيح) علي بن جعفر المروى في قرب الإسناد عن أخيه ع قال وسئلته عن جنب أصابت يده جنابة من جنابته فسحبه بمخرقة ثم أدخل يده في غسله (١) قبل ان يغسلها هل يجوز له أن يغتسل من ذلك الماء قال إن وجد ماء غيره فلا يجوز له ان يغتسل به وان لم يجد غيره أجزئه . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة في محالها ، الدالة بالصراحة على عدم انفعال ما لا يبلغ حد السكر ، وهذه الاخبار معارضة مع الاخبار التي تدل بالمفهوم او المنطوق على الانفعال . ولا يمكن الجمع بينهما ، دلالة (إما من حيث الهية) بحمل اخبار الانفعال على استحباب التنزه (ضرورة منافاته) مع الامر بالاهراق ثم التيمم ، وحمل هذا الامر على تأكيد الاستحباب وان كان ممكناً ، لسكنه منافي لما قدمناه من أن عصمة الماء تستلزم كون المسكف واجداً للماء مأموراً بتحصيل الطهارة المائية ، ومعها كيف يمكن أمره استحباباً باهراق الماء ثم تحصيل البذل أى الترابية (وإما من حيث المادة) بتقييد اطلاق أخبار عدم الانفعال بخصوص صورة بلوغ الماء حد السكر بقريئة أخبار لانفعال غير البالغ حده (ضرورة منافاته) مع الاخبار الخاصة الناصية في عدم انفعال غير البالغ حد السكر (أو بحمل) أخبار الانفعال على العنوان الاولى ، أى الاختيار ووجدان ماء غير ذلك ، وحمل أخبار عدم الانفعال على العنوان الثانوى ، أى الاضطرار بانحصار الماء في الملاقى للنجس ، كما هو ظاهر صحيح علي بن جعفر المتقدم (ضرورة منافاته) مع موثقي عمار وسماعة الصريحين في الانفعال حال انحصار الماء في الملاقى للنجس بناءً على ظهورهما في كون الامر بالاهراق للانفعال (وإما من حيث المورد) بحمل موارد أخبار عدم الانفعال على المياه الكثيرة دون القليلة (ضرورة) صراحة أخبار خاصة منها في المياه القليلة (أو بحمل) موارد أخبار الانفعال على المياه المتغيرة بسبب وقوع النجس

(١) أي الاناء الذي يغتسل منه .

فيها ، بقريئة مافي بعضها من وقوع أوقية من البول أو الدم في الماء (ضرورة) امتناع تغير ألف رطل أو مائة رطل من الماء بمجرد وقوع هذا المقدار من هذا النجس فيه عادة كما عرفت ، كما لا يمكن الترجيح بينهما ، سنداً بإعمال مرجحات باب التعارض ، كالشبهة والعدالة وغيرهما ، إذ الشهرة من حيث الرواية متحققة بالنسبة الى اخبار عدم الانفعال أيضاً ، إذ مجرد كون أحد الخبرين أشهر لا يوجب خروج مقابله عن الشهرة ، كما لا ريب ، في وجود الصحاح في طرف عدم الانفعال ، فلا ترجيح لمقابله من حيث صفات الراوي ، فلم يبق إلا الجمع بينهما ، من حيث جهة الصدور ، بحمل أخبار عدم الانفعال على التقية لموافقتهما مع مذهب كثير من العامة ، ولا سيما في زمن صدور الروايات الذي هو المناسط في الخلل على التقية ، كما يظهر ذلك من جماعة (١) كصاحبي الحدائق والغنائم وقدهما ، وغيرهما وفي الوسائل أن هذا مذهب كثير من العامة ، ولعدم معرفية الخلاف في الانفعال بين أصحاب الأئمة وع ، ولأن القائل بعدمه في القدماء منحصر بابن أبي عقيل ، بل لنا ترجيح أخبار الانفعال سنداً من جهة أصل الصدور ، من ناحية الاعدية والاصدقية المنصوص عليهما في الاخبار العلاجية ، بعد أن فرض السائل تساوى الخبرين من حيث الشهرة ، فإن كثيراً من أخبار الانفعال صحاح وموثقات ، بخلاف أخبار عدم الانفعال فليست بهذه المثابة ، وبالجملة ، فلا ريب في أن أخبار الانفعال أكثر عدداً وأصح سنداً وأصرح دلالة ، وأما أخبار عدم الانفعال فليست بهذه المثابة من الكثرة والصحة والدلالة مضافاً الى اعراض الاصحاب عنها قديماً وحديثاً ، فلا مناص عن تأويلها كما صنع المتبرعون ، أو حملها على التقية كما ذكرنا ، بل لعل العمدة في اخبار عدم الانفعال خبر زرارة وفي السند ضعف بعلي بن حديد ، وعلى أى حال فقد ظهر فساد التفصيل المتقدم عن ظاهر المفيد (رحمه الله) أيضاً فتفطن .

ثم إنه قد ذكرت لتأييد القول بعدم الانفعال إستيعادات ضعيفة (منها) أن الماء

(١) اعتمدنا في الاسناد الى كثير من العامة على مافي الغنائم من النسبة الى أكثرهم ، ومافي

الوسائل من النسبة الى كثيرهم ، والا فذاهيبهم مختلفة كما يظهر من الخلاف صحيفة (١٩) والفقه

على المذاهب الأربعة صحيفة (٤) و (٦) .

القليل لو كان ينفعل بمجرد ملاقاته النجاسة لما أمكن التطهير وإزالة النجاسة به ، حيث ينفعل بملاقاة أول جزء منه للنجاسة ، فلا يكون مطهراً ، مع أن ضرورة الفقه قاضية بكونه مطهراً ومزيلًا للنجاسة ، فذلك يسكشف عن عدم انفعاله (وفيه) أن الإزالة كالانفعال معناها حمل المبدء عن المحل ، فهما متلازمان ، وضرورة الفقه قاضية بأنه لا منافاة بين كون الماء مطهراً مع صيرورته بذلك منفعلاً ، كما في حجر الاستنجاء أو الأرض حيث تطهر باطن النعل ، وغيرهما من الأمثلة الكثيرة المتفرقة في أبواب الفقه (ومنها) أن الحكم بالانفعال يوجب الوسواس ولاجله يشق الأمر على الناس (وفيه) أن الاستحسان بمجرد لا يوجب تغير الحكم الشرعي ، بعد مساعدة الدليل عليه ، مع أنه لا مشقة في الحكم بصيرورة الماء بعد إزالة النجاسة عن المحل وبسببها منفعلاً (ومنها) أنه قد جرت سيرة المشرعة على تعاطي أو اتى شربهم للصبيان والاماء وغيرهما من لا يتحرز عن النجس ، بل كيف يمكن الحكم بالانفعال لمثل أهل مكة ومدينة مع عدم تعارف المياه الجارية أو الكثرة لديهم ، بل لم يقع من أول عصر النبي (ص) الى آخره سؤال عن كيفية التنجيس والتطهير. فكيف يجتمع ذلك مع انفعال القليل (وفيه) أنه قد جرت سيرة المشرعة على تعاطي المايعات المضافة كالمرق ونحوه ايضاً للصبيان ومن لا يتحرز عن النجس ، فلزامه على مبنى هذا المتوهم هو الحكم بعدم انفعال تلك المايعات بمجرد الملاقاة مع النجاسة ، وأما السؤال عن كيفية النجاسة والتطهير فقد عرفت استفاضة الاخبار بل توأمتها بذلك ، وكيف كان ، فلا ينبغي الاصفاء الى امثال هذه الاستبعادات الواهية بعد تمامية الدليل .

انما الكلام في كيفية انفعال القليل بالنجس وقد قيل في بيانها وجوه ، الوجه الاول ، أنه من جهة السراية من حيث الحكم ، بمعنى أن النجس يلاقى بعض الماء ، ولما كانت أبعاد الماء متلاصقة فيكفي في حصول شرط الانفعال أي الملاقاة للجميع ملاقاته النجس لو احد من الأبعاد ، وذلك لان اتصال الأبعاد بالطبع المستلزم لملاقاة كل بعض مع الآخر قبل ورود النجس ، يوجب سراية النجس حكماً الى الجميع ، بمجرد ملاقاته النجس للبعض قضاءً لتحقيق الشرط وهو الملاقاة ، والترتب بين الأبعاد في الحكم بالسراية ذاتي لازماني ، نظير الترتب بين حركة اليد والمفتاح ، فتمحقق النجاسة للجميع في آن واحد

« وقد اورد عليه ، شيخنا الانصارى (قدس) بعد النقض بالثياب الرطبة والادهان الجامدة التي يلاقى جزء منها للنجاسة ، وبالعالى من ماء مطلق اذا تنجس سافله ، مع الاجماع على عدم السراية ، بما حاصله ، ان الماء يكون لكل جزء من اجزائه سطحان ، لا يتلاقى احدهما مع الآخر ، فلاقاة الشرق منهما للنجاسة لانوجب ملاقاة الغربي منهما لها ، حتى تسرى النجاسة الى ساير الاجزاء ، ضرورة عدم ملاقاة ذلك السطح للنجس (نعم) لو قلنا بأن الملاقى للنجاسة هو نفس جسم الجزء لاسطحه الذي يكون أمراً عرضياً ، لانه عبارة عن حد الجسم ونهايته ، وأن الجسم ليس له بنظر العرف سطحان ، حتى يوجب ذلك انفصال كل جزء عن الآخر ، بل الاجسام المتلاصقة عبارة لدى العرف عن طبيعة واحدة وقمت موضوعاً للحكم واحد ، هو الانفعال بملاقاة بعضها للنجاسة ، فهو وإن كان بحسب الواقع ونفس الامر صحيحاً ، ولاسيما بناء على ما هو الحق من قبول كل جزء للانقسام الى ما لانهاية له ، إلا أنه رجوع الى العرف في تشخيص الموضوع ، وخروج عن الدقة العقلية ، ومعه لاجابة الى ذلك التكلف انتهى ، أقول يستفاد من كلامه « قدس » أنه مع قطع النظر عن الرجوع الى العرف في تشخيص كون الماء متصلًا واحداً ، يكون اتصال الاجزاء بلا فصل بينها مبنياً ، على قبول الجزء للانقسام الى غير النهاية ، يمكننا بل واقفاً غاية الامر أن تعين كفاية هذا المقدار في اتحاد الموضوع . وتشخيص كونها موضوعاً وحدانياً بنظر العرف ، يخرج عن كونه دقيقاً عقلياً وروحاً ، يمكن تصحيح كلام القائل بعمله وجهاً لكيفية الانفعال ، من غير مراجعة العرف ، فيقال إن نفس اتصال الاجزاء من حيث الجسمية وعدم صلاحية السطح لكونه عرضاً للفصل بينها ، كاف في تحقق السراية حكماً بمجرد ملاقاة النجاسة لبعض الماء .

والمصاحف مصباح الفقيه « قدس » في توجيه اشكال الشيخ على هذا الوجه ، بيان آخر (حاصله) أن صحة هذا الوجه مبنية على عدم قبول الجزء للانقسام الى غير النهاية ، إذ عليه يمكن تعيين الجزء الاول من الماء الملاقى للنجس ، حتى يسرى الحكم الى الجميع ، نظراً الى سبق الملاقاة بين الاجزاء ، ولما كان باطل بالضرورة ، وأما بناء على ما عليه المحققون من قبول الجزء للانقسام المذبور فتعيين أول اجزاء الماء غير ممكن ، إذ كلما

فرضناه أولاً فله سابق ولاحق ، من جهة انحلاله الى المتعدد ، ومعه كيف يمكن جعل مجموع الاجزاء موضوعات متعددة ، محكومة بحكم واحد من جهة السراية (اللهم الا) بجمع الموضوع تقديرياً وهو بنا في فعلية الحكم ، اذ الحكم بمنزلة المعاول ، والموضوع بمنزلة العلة (فكلمة) لا يعقل فعلية المعاول مع تقديرية العلة (فكك) بالنسبة الى الحكم وموضوعه (نعم) ان رجعنا الى العرف في تعيين الجزء الاول ، وانه ما يقرب بالتنجس من تلك الاجزاء الغير المتناهية ، خرج الموضوع عن كونه تقديرياً ، ولكنه غير مفيد للقائل (أما اولاً) فلكونه خرجاً عن الدقة العقلية ، ورجوعاً الى نظر العرف . ومعه لا حاجة الى ذلك التكلف بل يقال ان هذا الماء بنظر العرف ، يكون متصلًا واحداً فينفع بملقاة النجاسة ، كما عرفت انه الوجه في كيفية الانفعال (وأما ثانياً) فلان الجزء له سطحان ، والملاقى للنجس منهما منفصل عن سائر الاجزاء ، بدهاءة بطلان اتحاد الاطراف ، فلا يبقى وجه لانفعال سائر الاجزاء ، ضرورة عدم ملاقاتها للنجس ولا المتنجس انتهى (أقول) يمكن تصحيح اتصال أبعاض الماء وسبق التلاقى بينها على ورود النجس ، على كلا القولين أعني قبول الجزء للتجزئة الى غير النهاية وعدمه . أما على الاول ، بأن يكون أبعاض الماء عبارة عن الاجرام الصغار المتصلة ، فلكون الاتصال وهو السطح عرضاً ، اذ هو عبارة عن حد الجسم ونهايته ، المسمى في اصطلاح أهل الفن بالجسم التعليمي ، فما يحيط بالجسم من السطح والحظ والنقطة ، إنما هي حدود عدمية للشيء ، لا يترتب عليها من حيث هي شيء من آثار الجسم ، بل المعروف للآثار في الحقيقة ، هو المحاط بهذه الحدود ، المسمى في اصطلاح أهل الفن بالجسم الطبيعي (وح) فالاتصال الحقيقي يكون بين نفس تلك الاجرام ، من حيث هي اجسام طبيعية ، من غير صلاحية للسطح لفصل جسم عن آخر وصيرورته حجاً بما يمنع عن اتصال أبعاض الماء والتصاقها ، المستلزم لسبق الملافة بينها على ورود النجس (اللهم) الا ان يراد بالسطح السطح الجوهرى ، بمعنى تجريد الجسم الطبيعي عن العمق ، وفرضه خالياً عنه ، بأن يكون المعروف هو المرتبة الاخيرة من الجسم ، التي تنتهي الى السطح العرضي ، وليس بينها وبينه فصل (ولكنه) ايضاً غير مفيد لإثبات الفصل فعلاً ، لان المعروف عليه النجاسة نفس الجسم الطبيعي ، لاتصال السطوح الجوهرية ، لاما فرض فصله عن الجسم ، بفرضه

سطحا جوهريا ، وبعبارة اخرى السطح الجوهري على القول به ، مشروط بعدم العمق والارتفاع ، فالملاقى للنجاسة في مورد الفرض ، هو الجسم ابدأ ، والحدود الفرضية لا تخرجه عن الوحدة الفعلية العقلية ، ولادخل لها في المعروضية ، فمع اتصال السطوح المستلزم للوحدة الجوهرية الفعلية ، من حيث الاتصال ، الموجبة لصدق الملاقاة الطبيعية ، لكل جزء جزء يفرض في هذا الجسم الواحد ، يتحقق شرط الملاقاة وينجس الجميع حكما وأما على الثاني ، فلان القائل ليس بصدد تكثير الموضوع في الماء الواحد ، وجعله متعددا حسب تعدد اجزائه التحليلية ، بل بصدد دفع الفاصل بين الاجزاء والحاجب عن اتصالها ، متمسكا بأن السطح ليس الا عرضا ، لا يوجب تعدد الموضوع خارجا ، وأما اجزائه الفرضية فهي متلاصقة طبعاً ، فلا وجه للايراد عليه بتقديرية الموضوع ، إذ هو بنظره عبارة عن الطبيعة الشخصية الواحدة ، الحاصلة من الاجزاء المتصل بعضها ببعض بالطبع ، وهذا أمر حقيقى خارجى ، نعم ، يرد عليه أمران الاول أنه مامعنى الملاقاة ح ، والثاني أنه ما المراد بالسراية من حيث الحكم ، فانه لو كان هو السراية تنزيبا وادعاء ، فهو اقتراح لا يصير منشاء للحكم الشرعى ، وان كان هو السراية شرعا ، فهو حكم تعبدى تابع للدليل ، وان رجع الى الصديق العرفى ، فهو يرجع الى القول بأنه موضوع واحد ، يصدق عليه انه لاقى النجس فلا سراية ، ثم ان الجسم هل هو اجرام مختلفة ام لا ؟ ليس بما نحن بصدده الوجه الثاني ما اختاره شيخنا الانصارى ، قدس سره ، من : أن الانفعال يكون بالتعبد : وان احتمل هو قدس سره ، فى رسائله ، عند التعرض للاحكام الوضعية ، كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين ككشف عنهما الشارع (وحاصل) ما افاده فى المقام ، أنه لا سراية واقعا بل مقتضى الادلة الشرعية ، انفعال جميع اجزاء الماء الواحد العرفى ، اذا كان قليلا ، بمجرد ملاقاة النجس لجزء منه ، فالمتبع هو مفاد الأدلة ، وظاهر صحاحها كقوله (ع) ، اذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء) انفعال القليل بملاقاة كل فرد من افراد النجس له ، اذ ظاهره نفي التأثير عن النجس ، بنحو العموم الاستغراقى دون المجموعى ، وان كان محتتملا أيضا ، وتعليق النفى المزبور على بلوغ الماء حد الكبر ، يقتضى ثبوت التأثير للنجس ، بنحو الاستغراق عند عدم البلوغ حده ، فلا يصغى الى ما يقال من وقوع المنكرة فى المفهوم فى

سياق الاثبات : المستلزم لعدم الاطلاق ، بخلاف المنطوق حيث وقعت فيه في سياق النفي وذلك لان خروج واحد من افراد النجس عن المفهوم ، كاشف عن عدم دخوله تحت عموم المنطوق ، وبالجملة ، شمول النجس في المنطوق لجميع الافراد يستلزم الشمول في المفهوم أيضا بمقتضى المعاكسة ، فلا بد من الحكم بانفعال القليل عند ملاقاته لاي فرد من النجس ، كما أن اطلاق الحكم في المنطوق من حيث الاحوال ، يستلزم اطلاقه في المفهوم للمعاكسة ، ومقتضاه نجاسة الماء بمجرد الملاقاة ، واردة كان أم مورداً ، فلا وجه للفرق بين الحالتين ، كما نسب الى السيد والحلي (قدس سرهما) انتهى (اقول) بل مقتضى كون الحكم كلياً ، بمعنى جعل موضوعه الطبيعة ، سر بانه بالطبع ، وشموله لكل ما يمكن تحقق الطبيعة بوجوده ، من غير حاجة الى إقامة برهان ، وتكلف استدلال حتى يمثل مقدمات الحكمة « وعليهذا ، فالحمل على العموم المجموعي يحتاج الى مؤونة زائدة ، هو تقييد أفراد الطبيعة بهيئة الاجتماع ، ومع عدم القرينة كما في المقام يتعين حله على العموم الاستغراقي ، كما تقدم تقريبه منا مفصلاً ، وهذا بما لا غرو عليه ، انما الاشكال في حمل تلك الاخبار ، على كون الانفعال مجرد تعبد و صرف اعتبار من الشارع ، بلا تأثير ذاتي للنجس ولا تأثير (كك) للماء ، ضرورة منافاته مع اسناد التنجيس ، الذي معناه ايجاد مبدء الفذارة في الماء الى النجس في تلك الاخبار (والحاصل) أن بيان الانفعال ، بلسان التأثير والتأثر ، والتعبير عنه بما يعبر به عن التأثير الذاتي ، للشئ الخارجي ، يناقئ الحمل على التعبد ، وكون الانفعال مجرد الاعتبار هذا (وقد أورد) في مصباح الفقيه على هذا الوجه ، بأنه لا تعبد في الحكم من جهة كيفية الانفعال ، بشهادة العرف ، لانه بعد الاطلاع على منجسية النجس ، يحكم بنجاسة مجموع الماء بمجرد وقوع نجس فيه ، بل التعبد انما هو في أصل الانفعال (وانكر) شمول اطلاق تلك الاخبار لمثل الوارد ، بدعوى أن كون الماء وارداً أو مورداً ، انما هو من احوال فرده الخارجي ، لا من افراد مفهومه الكلي ، فمع تسليم المفهوم لتلك الاخبار ، لا تشمل الوارد ، إذ ليس لها اطلاق احوالي .

وأقوى بوجه تلك لكيفية الانفعال ، هو الإنفراس العرفي ، وارتكاز أذهان أهل العرف بسراية النجاسة ، الواقعة في الماء ، الى مجموع أجزائه ، إما لاستظهارهم ذلك

من الشرع أو لتشبيهم النجاسات الشرعية بالقذارات الصورية ، فكما يتنفر طباعهم عن المايعات الواقع فيها تلك القذارات (كك) اذا وقع فيها شيء من النجاسات ، وبالجملة ، كيفية الانفعال موكولة الى العرف ، ويكفي عنده لانفعال جميع الاجزاء ، صدق ملافاة الماء للنجس ، المتحققة بملافاة البعض ، ولذا لا نفرق بين حالتي ورود النجس على الماء أو العكس ، إذ لا يرى العرف للواردية والمورودية دخالة في انفعال الماء ، وبهذا نجيب عن المحكى عن السيد والحلى (قدس سرهما) من الفرق بين الحالتين انتهى ، وفيه ، أنا لو سلمنا عدم اطلاق أحوالى للبطاقات على سبيل الإطلاق ، فهو مختص بغير الاحوال المفردة ، وأما هي فلا نسلم عدم اطلاق المطلق من جهةها ، ضرورة استلزامه خروج بعض الافراد عن تحت العام بلا مخرج ، ففي المقام يلزم من عدم الاطلاق الاحوالى ، خروج المياه التي تكون أبدأ ، واردة على النجس في الخارج ، أو مورودة (كك) ، عن تحت عموم (اذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شيء) منطوقا ومفهوما (وبعبارة اخرى) الإطلاق الاحوالى منطبق على الافرادى فى المفردة ، فع الاعتراف بالثانى فيها ، لاوجه لإنكار الاول ، واما الإنفهام العرفى وانغراس كيفية الانفعال ، فان كان مستنداً الى ظواهر الادلة الشرعية ، كالاخبار المذكورة ، كما هو أحد احتمال منشأ الانغراس فى كلامه ، فهو راجع الى مختار الشيخ الانصارى (قدس) فى وجه الإنفعال من كونه بالتعبد ، وقد عرفت ما فيه ، بل وتطرق هذا الاحتمال بنفسه ، مانع عن الالتزام بالاحتمال الثانى كما لا يخفى ، وان كان مستنداً الى تشبيه النجاسات بالقذارات الصورية ، كما هو ثانى الإحتمالين لديه ، فهذا لا يرجع الى محصل ، ولا يفيد وجهاً صحيحاً ، كيف مع أن النجاسات مختلفة ، قرب نجس قليل الحجم خارجاً شديد التأثير لدى الشارع ، بحيث لولا الدليل التعبدى كان ذلك التأثير مستحيلاً بنظر العرف ، فضلاً عن أن يكون بيناً ، بحيث يشبه تطلق المايعات بالقذارات الصورية ، وذلك كما فى تنجس بحر من ماء مضاف بمقدار رأس أبرة من نجس كالدم أو البول ، فهل ترى من نفسك درك العرف لكيفية انفعال هذا الماء ، وتنفر طبعه عنه مع قطع النظر عن الدليل الشرعى ، نظير (ما يبل الميل ينجس حيا من الماء) بحيث لولاه أيضاً لفهم ذلك التأثير ، وتنفر عن ذلك الماء بالطبع ، لشباهته بالقذارات الصورية ، أو انه يستنكر ذلك

جداً أشد الإنكار ، ولا يرضى بالحكم بالانفعال ، ولا يحصل في نفسه من أجل ذلك شائبة إشكال ، كى يتوقف عن الانتفاع بذلك الماء ، أو يتنفر عنه طبعه فأى شباة لمثله بتلك القذارات (والحاصل) أنه لا ارتكاز في البين ، ولا انفعال لولا انس أذهان المتشرعة بظواهر الأدلة ، وفتاوى الفقهاء (رض) فليس للعرف بما هو عرف انغراس ، ومعها كيف يمكن ايكال كيفية الانفعال الى انفعال العرف صرفاً ، وجعله وجهاً قبالي التعبد بالدليل ، وبناء أساس أحكام كثيرة في موارد عديدة على هذا البنيان .

فالتحقيق في كيفية الانفعال هو (وجه رابع) بأن تكون السراية من حيث الموضوع بمعنى تأثير النجس ذاتاً ، وتأثير الماء عنه حقيقة ، لاحقاً ، ولا تعبداً (نعم) الكاشف عن ذلك التأثير والتأثر ، لا بد وأن يكون من قبل الشارع ، لاطلاعاً على الواقعيات وخفائها عياناً ، فالتعبد إنما هو في الكاشف دون المنكشف ، بمعنى لزوم الاخذ بالمنكشف بمقدار الكاشف ، وهو أى الكاشف ما عرفت سابقاً من : إسناد ايجاد مبدء النجاسة في الغير الى النجس ، فان التعبير عن انفعال الماء وعدمه يمثل هذا الاسناد ، الذى يقع في طريق إثبات الامور الواقعية وكشفها ، دليل على المدعى ، بل قوله « دع » (ما يبل الميل ينجس حياً من الماء) بعد العلم بأن بعض مصاديق الحب في الخارج يسع ألف رطل أو أكثر ، أوضح دليل على ما ذكرنا ، وأرضح منه التعبير في الاخبار عن الماء الغير المنفعل : بالقاهر والغالب ونحوها ، وبمثل البيان المذكور قوينا كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع (فان قلت) كيف يمكن لإيجاد مبدء القذارة في بحر عظيم : من ماء مضاف : من قبل مقدار رأس أبرة من الدم او البول ، وهل لا يستبعد العرف بل يستنكره جداً ، فليس الوجه إلا التعبد (قلت) أولاً أنه ليس بأبعد من دعوى كون الانفعال في مثله بالاعتبار ، والتعبد الجراف ، بلا تأثر واقعى أصلاً ، المستلزم لخلو حكم الشارع عن ملاك (وثانياً) أن سرعة التأثير في بعض الاشياء ، بمرتبة لا يتمكن الوهم من دركها ، مع صحتها بالتأمل العقلى ، نظير القوة السكهربائية ، فاستبعاد وجود تأثير كذائى في النجس بحسب اصل الذات ، كشف عنه الشارع المطلع على الواقعيات ، إستبعاد لغير البعيد ، كوجود دقوة دافعة عاصمة للماء عن التأثر بذلك ، في البالغ حد السكر ، أو الجارى وغيرهما ، من المياه

العاصمة وعدمها في غير تلك المياه (والحاصل) أن مفاد الاخبار الواردة ، في باب تنجيس النجس ، و تنجس الماء ، وعاصميته ، ومطهريته ، بمقتضى ظواهرها ، كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع ، وان التأثير والتأثر مستندان الى ذات النجس والماء على اختلافهما حسب اختلاف المياه قلة وكثرة وقوة وضعفا ، واختلاف النجاسات (كك) وبعد عدم قرينة عقلية أو عرفية أو شرعية على خلاف هذا الظهور ، لوجه لرفع اليد عنه ، فالتبع هو ظاهر الدليل التعبدى ، الكاشف ، إطلاقا وتقييدا ، سعة وضيقا ، فكل مورد يساعده الكاشف التعبدى ، نقول بذلك التأثير والسرية الواقعية ، والا فلا ، بلا منافاة بين دوران الحكم مدار الكاشف تعبدأ ، مع كون أصل الانفعال مستندا الى طبع النجس كما لا يخفى ، ولذا لا نقول بانفعال العالى القليل ، بمجرد الملاقاة لوجود الغلبة المحسوسة فيه ، المانعة عن التأثير الموجبة لانصراف الاخبار عنه ، وهذا وان رجع الى العرف ، إلا انه رجوع اليه في عدم فهمه من الأدلة تأثر العالى ، بعد التفاته الى ان المدار على التأثير ، نعم ، لان فرق بين الوارد والمورود ، لشمول دليل الكاشف ، وهو إطلاق الاخبار ، لسكتنا الحالتين : من جهة ملازمة الاطلاق الاحوالى في خصوص المقام ، مع الاطلاق الأفرادى ، ولو لم نقل بها في جميع المطلقات ،

فظهر بما ذكرنا أنه لا دخل للبلاغات بما هي في انفعال الماء ، بل تمام المؤثر هو نفس النجس (نعم) هي شرط عقلى لو وصول النجاسة الى الماء ، فهي موصلة لا مؤثرة ، وإذا كان كذلك ، لحالات الملاقاة : من وقوعها بنحو خاص ، وكيفية مخصوصة كورود الماء على النجس ، أو العكس غير دخيلة في الانفعال بطريق أولى ، لما عرفت من إطلاق أدلة الانفعال من حيث الاحوال فما نسب الى السيد والحلى و قدس سرهما ، من الفرق بين ورود الماء على النجس ، فلا ينفع والعكس ، فينفع ، غير وجهه (اللهم الا) أن يكون مرادهما كما قيل في تأويل كلامهما استثناء مثل غسالة الإستنجاء ، أو ما يستعمل في التطهير بعد ازالة عين النجاسة ، من عموما الانفعال ، وهذا غير التفصيل بين الحالتين على الاطلاق فتأمل ، وكيف كان ، فيدل على تعميم الانفعال للوارد وغيره ، وعدم الفرق بين أحوال الماء مضافا الى ما تقدم اخبار ، منها ، المستفيضة الناهية عن الاغتسال بغسالة الحمام ، كوثق ابن أبي يعفور المروى

في كتاب العلل عن أبي عبد الله وع، قال إياك أن تغتسل من غسالة الحمام ، ففيها يجتمع غسالة اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصب لما أهل البيت وهو شرهم (الحديث) وغيره بما ورد بمضمونه ، والظاهر من ماء الغسالة ما يرد على البدن ، كانت نجاسته ذاتية كبدن الناصب أم عرضية كبدن الجنب (ومنها) خبر عمر بن حنظلة قال قلت لأبي عبد الله (ع) ماترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء ، حتى يذهب عاديته ويذهب سكره ، فقال لا والله ولا قطرة قطرت فى حب الا اهريق ذلك الحب ، إذ السؤال إنما هو عن حكم الماء الوارد على الخمر ، فالجواب عن الخمر الواردة على الماء ، إنما هو للإرشاد الى ، اتحاد الحكم فى الحالتين ، وعدم الفرق بينهما ، وعدم دخالة كيفية الملاقات فى تأثير النجس أصلاً ، والالم يرتبط الجواب بالسؤال (نعم) الاستدلال بهذه الرواية مبنى على نجاسة الخمر ، وإلا فيمكن حمل الرواية على حرمة شرب الخمر مطلقاً ، ولو قطرة فى حب ، من دون تعرض فيها للحكم الوضعى سؤالا وجوابا ، وغير ذلك من الاخبار الدالة على إطلاق الانفعال بالنسبة الى احوال الماء « نعم » ، يبقى فى المقام إشكال عقلى ، هو منافاة انفعال القليل مع كونه مطهراً ومزبلاً للنجاسة ، حال وروده عليها ، إذ مقتضى ذلك انفعال كل جزء منه بملاقاته للنجس متدرجا فما هو منفعل كيف يكون مطهراً « ولكن » ، تقدم دفعه اجمالاً ، وسيأتى فى احكام الغسالة « انشه » ، مفصلاً .

ثم انه قد حكى عن الشيخ وقده ، تفصيل آخر ، هو الفرق بين ما لا يدركه الطرف من الدم ، فلا ينفعل القليل بملاقاته ، وبين غيره فينفع « ولكنك » ، خبير بأنه لا دلالة لشيء من السكريات ، والقواعد التى استدلت بها للطرفين ، على هذا التفصيل ، لان مفاد القواعد حتى الاخبار الواردة فى الموارد الخاصة ، هو انفعال القليل ، أو عدم انفعاله بمطلق النجس وبأى مقدار كان ، لا بخصوص الدم ، ولا خصوص قليل من النجس او كثيره ، فاعمل نظر الشيخ وقده ، فى ذلك الى صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى وع ، قال سئلته عن رجل رعى ، فامتخط ، فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً ، فاصاب إنائه هل يصلح الوضوء منه قال إن لم يكن شيء يستبين فى الماء فلا بأس ، وإن كان شيئاً يبنياً فلا يتوضوء ، ولذا استدلت به لمذهبه أيضاً ، بتقريب أن ظاهره خصوصاً على نسخة نصب الشيء ، ورجوع

الضمير الى الدم ، هو كون وقوع الدم في الماء مفروغا عنه ، سواء وجوابا ، وكون الانفعال دائرا مدار كمية الدم ، قلة وكثرة ، وانه إن كان بمقدار يستبين في الماء يفعل به والا فلا و (فيه) أن الصحيح غير دال على المدعى على كلتا النسختين ، أما على الرفع فواضح إذ معنى عدم الاستبانة (ح) هو عدم إحراز الوقوع في الماء ، بعد الفراغ عن اصابة الإناء سواء وقع فيه بحسب الواقع أم لا وأما على النصب ، فلان الظرف متعلق بالاستبانة ، فيكون الماء ظرفا لها لا للوقوع (والحاصل) انه لا يستفاد من الصحيح ، صدرا وذيلا ، مفروغية ووقوع الدم في الماء ، حتى يكون مصب الحكم كمية النجس الواقع فيه ، بل الظاهر كون الامام (ع) بصدد : نفي امارية انتشار الدم واصابته الاناء ، الملازم عادة للوقوع في الماء ، على الوقوع ، كي يمنع عن استصحاب الطهارة ، وكون السائل زاعما امارية الانتشار للوقوع ، فدفعه الامام (ع) ببيان عدم الامارية ، وبقاء الماء على الطهارة ما لم يحرز وقوع النجس فيه ، فلا مجال لما يقال : من أن مثل علي بن جعفر كيف يجهل بطهارة مشكوك الطهارة والنجاسة ، حتى ينزل عليه السؤال ، ولو ابيت عن ظهور الخبر في نفي الامارية فلا أقل من الاجمال المانع عن الاستدلال ، بل لو سلم ظهوره في مفروغية الوقوع ، وكون مصب الحكم كمية النجس ، وبيان عدم انفعال الماء ، في صورة عدم استبانة ما وقع فيه ، لا يفيد الخصم ، إذ مدعاه أخص من مفاد الخبر ، لأن غير المستبين على ضربين ، فقد يدركه الطرف وقد لا يدركه ، فالأخذ بمضمون الرواية ، يستلزم الحكم بعدم انفعال القليل ، بغير المستبين من الدم ادركه الطرف أم لم يدركه ، وهذا مما لا يلتزم به الخصم ، بل ولا غيره عدا ابن أبي عقيل والمحدث الكاشاني والفتوني ، حيث التزموا بعدم انفعال القليل مطلقاً إلا بالتغير . وذلك يكشف عن عدم الأخذ بمضمون الرواية . على الاحتمال الأخير حتى من الشيخ وقده ، فتكون معرضا عنها ، هذا كله ، مضافا الى ما تقدم : من ان ما دل على طهارة سور سباع الطير . كوثق عمار الساباطي عنه (ع) قال سئل عن ما شرب منه باز أرضقر أو عقاب . فقال كلشي من الطير يتوضأ بما يشرب منه ، الا ان ترى في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب . يكون كالص في انفعال الماء . حتى مع عدم استبانة الدم فيه اذ الغالب في مثله عدم الاستبانة بل عدم وقوع الدم من منقاره في إناء الشرب . فاستثناء ما

لا يدركه الطرف من الدم ، عن عموم انفعال القليل بالنجس ، مما لا يساعده الدليل .
 (و) لاخلاف نصا وقتوى ، بل لا اشكال في قابلية الماء المتنجس للتطهير ، قليلا
 كان ام كثيرا ، بضرورة من المذهب ، بل هو مستفاد من نفس أدلة الانفعال المتقدمة
 كما لا اشكال ، بل لاخلاف ظاهرا في تطهيره بالمادى ، بالمعنى الاعم الشامل للبتر ، وانما
 الخلاف والاشكال في اشتراطه بالامتزاج ، أو العلو ، أو الدفعة ، وعدمه ، وقد ذهب الى
 كل فريق ، بل يوهم اشتراط الاخيرين أو يظهر منه كلام كل من عبر كالمصنف قدوه ، بأنه
 (يطهر بالتقاء كره عليه فما زاد دفعة) ثم المراد باشتراطهما ، هل هو طريقتيهما لحصول
 الامتزاج ، ليرجع اشتراطهما الى اشتراط الامتزاج ، بلا خصوصية فيهما ورائه ، بحيث
 لو حصل بغيرهما كفى ، أم موضوعيتهما لحصول الطهارة ، ولا تحصل بغيرهما ولو منع
 الامتزاج ، ربما يقال بالاول ، بدعوى أن القائل بهما الامن شذو . يقول باعتبار الامتزاج
 لكتمه بمجرد لا يجدى اتوجيه كلمات المشترطين ، ورجوع اشتراطهما الى اعتبار الامتزاج
 فعمل مرادهم اعتبارهما مستقلا خصوصا مع خلو كلام بعضهم عن اعتبار الامتزاج ،
 كالمصنف (قدوه) في المتن فانه كما ترى ، ظاهر في اعتبار العلو ، صريح في اعتبار الدفعة ، بلا
 تعرض فيه لاشتراط الامتزاج وعدمه ، وبالجملة ، توجيه كلاهما بذلك ، كدعوى الجزم
 بعدم ارادتهم له ، يحتاج الى مؤنة زائدة ، ولذا صرح جماعة من الفقهاء درض ، ككاشف
 اللثام وغيره ، باضطراب كلمات الاصحاب في المسئلة ، والتتبع التام يقضى بصدق هذه
 الدعوى ، فلقد أجاد صاحب المعالم دره ، بقسيمته صور المسئلة الى اربع (الاولى) ان
 يكون اتحاد السطوح معتبرا في حصول الطهارة وتأثير المطهر في المتنجس ، وعلى القائل به
 الالتزام باعتبار الدفعة ، حذراً عن اختلاف السطوح مع التدريج (الثانية) أن لا يعتبر
 اتحاد السطوح ، ولكن يشترط الامتزاج ، وعلى القائل به الالتزام بعدم اعتبار الدفعة
 الا مقدمة لحصوله (الثالثة) أن لا يشترط الامتزاج ، وكان انفعال المتنجس بغير التغيير .
 وعلى القائل به الالتزام بعدم اعتبار الدفعة ، بل كفاية مطلق الاتصال (الرابعة) الصورة
 بحالها مع حصول الانفعال بالتغيير ووح ، لا بد مما يدفع به التغيير انتهى موضع الحاجة من
 كلامه ، وستعرف احكام الصور وما هو المختار منها .

وكيف كان فالعمدة في المسئلة هو النظر في الادلة ، لاستظهار اعتبار جميع الامور الثلثة ، أو بعضها ، أو عدم الاعتبار ، فلئن أحرزنا الإعتبار من دليل فهو ، والأفقتضى اطلاق مطهريه الكبر لفظياً ومقامياً حصول الطهارة ، نعم ، ولم يكن في البين اطلاق ، لكان مقتضى الاستصحاب النجاسة ، ومعه لاجال لقاعدة الطهارة (فنقول) ومن الله الاستعانة أن الاشهر كما في الجواهر ، اشترط الامتزاج ، في تطهير المتنجس بالمادى كالكبر ونحوه حتى أن المحقق القمي قدس ، ادعى عليه الاتفاق ، وليعلم انه ليس لنا دليل لفظي يسدل باطلاقه أو صريحه على الاشتراط ، وإنما هو شرط اصطىادى من الاصول العملية ، بعد نفي الاطلاق بالنسبة الى كيفية التطهير عن الادلة ، وفتاوى المشهور ، أو الاجماع المدعى عليه (فمن المطلقات) قوله (ع) في الاخبار الواردة في ماء الحمام (ماء الحمام كما النهر يظهر بعضه بعضاً) إذ بناء على مذهب شيخنا الانصارى (قدس) من انحصار مدلول ذلك بالدفعية يكون عدم الاطلاق واضحاً ، حيث لا تعرض في الدليل لاصل الرافعية ، فضلاً عن كيفية الرفع ، وأما بناء على ظهوره في الرافعية ، كما قويناه سابقاً ، فقد يقال في وجه عدم الاطلاق ، أن ماء النهر لما كانت نجاسته بالتغير ، فطهارته أيضاً بزواله ، الذى لا يحصل الا بالامتزاج ، فتزيل ماء الحمام على مثل هذا الماء ، لا يدل على مطهرته كيفما كان من حصول الامتزاج وعدمه ، بل يكون مصب التزيل نفس المطهريه ، ساكتاً عن كيفيةها ، فضلاً عن اشتراط شيء فيها وعدمه ، فمع الشك في حصول الطهارة عند عدم الامتزاج يستصحب النجاسة (لانقول) بظهور الرواية في اشتراط الامتزاج ، للزومه قهراً في المنزل عليه ، كيف ومع عدم الاحتياج اليه في المنزل غالباً ، لا يمكن استفادة اشتراط الامتزاج في مطهرته ، بمجرد لزومه القهرى في المنزل عليه (بل نقول) بعدم ظهورها في نفي الاشتراط وعدم اطلاقها من جهة كيفية الرفع ، كى يتمسك به للطهارة عند عدم الامتزاج ، ويكون حاكماً على استصحاب النجاسة ، فعدم حصول الطهارة في المنزل عليه خارجاً الا بالامتزاج كلف في الشك (ومنها) ما أرسله العلامة قدس ، في محكي المختلف عن بعض العلماء عن أبي جعفر (ع) ، مشيراً الى غدير من الماء (ان هذا لا يصيب شيئاً الا وطهره) ومنها ، مرسل الكاهلى عن ابن عبد الله (ع) ، في ماء المطر كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ، إذ

مقتضاها اشتراط حصول الطهارة لكل جزء من اجزاء المتنجس باصابة الغدير أو المطر اليه ، وهذا المعنى لا يتحقق الا بالامتزاج ولذا لا يحكون بطهارة المايعات المتنجسة الا بالاستهلاك ، لان الاصابة الحقيقية لا يمكن فرضها في المايعات النجسة ، الا بزوال موضوعها الحاصل بالاستهلاك وحده (فان قلت) يصدق الاصابة الى الجميع عرفا بالاصابة الى البعض وذلك كاف للحكم بالطهارة ، كما يحكم بنجاسة الجميع بملافة النجاسة مع البعض ، لسكفاتها فيها بعد وحدة الموضوع عرفا قلت ، نعم ولكنه بالنظر المسامحي ، ولذا لا تصدق اصابة الجميع عند اصابة البعض في الثياب الرطبة ، ولا مجال لقياس باب الطهارة بالنجاسة ، ضرورة أن كيفية النجاسة موكولة الى نظر العرف ، بخلاف الطهارة فكيفيتها موقوفة على بيان الشرع ، فالعرف لا يحكم بطهارة ماء اناء ضيق الفم ، بمجرد غمسه في الكبر بلا حصول الامتزاج ، بخلافه في صورة طهارة ماء الاناء ، فيحكم بنجاسته بمجرد غمسه في البول والحاصل ، أن بيان كيفية التطهير موكول الى الشارع ، فما لم يكن هناك اطلاق ، يدل على حصول الطهارة بمجرد الاصابة ، لا يرفع اليد عن استصحاب النجاسة ، ومثل هذير الخبرين غير صالح لإثبات الاطلاق ، اذ مدلولها طهارة ما وصل اليه المطهر ، وليس من شأن العرف أن يحكم بطهارة المجموع ، بوصول المطهر الى بعض الاجزاء ، ولا أقل من الشك في كفاية هذا المقدار لطهارة المجموع فتجربى فيه الاصول هذا .

وأنت خبير بعدم دلالة شيء مما ذكر على اشتراط الامتزاج ، أما الاجماع المدعى ، فلاستناده على تقديره الى المدرك ، نظير ما ذكر ، ولكونه في محل الخلاف ، إذ قد ذهب طائفة الى عدم انفعال القليل رأساً ، كي يحتاج في طهارته الى الامتزاج ، وطائفة اخرى الى عدم اشتراط الامتزاج ، في تطهير القليل بعد القول بانفعاله . فليس الاجماع كاشفاً تعبدياً ولو سلم فهو بنفسه كاشف عن بطلان المدعى ، إذ لم يقل أحد باشتراط الامتزاج التام ، اعنى امتزاج جميع اجزاء المطهر بجميع اجزاء المتنجس ، بل بامتزاج الكثير في الكثير في طهارة المجموع ، فالانفاق على طهارة غير الممتزج من الاجزاء كاشف عن عدم استناد اعتبار الامتزاج الى لزوم اصابة المطهر الى جميع اجزاء المتنجس كي يخصص به عموم ما دل على طهارة الماء الواحد عرفا باصابة المطر او مادي آخر اليه ، فيحمل على صورة اصابة الجميع ،

بل اعتباره مستند الى استصحاب النجاسة ، الى زمان حصول امتزاج الكثير في الكثير الذي يتبدل به الموضوع بنظر العرف ، فكأنه لا يرى الماء حين حصول هذا النحو من الامتزاج ، عين المتنجس السابق حتى يجرى فيه الاستصحاب ، فيبقى اطلاقات طهارة المتنجس بمجرد اصابة المادى من المطر والسكر اليه بحالها ، سليمة عن مخصص لبي أو لفظي حاكمة على استصحاب النجاسة ، والحاصل ، أنه يأتي (انشه) في احكام المطر ، دلالة الاخبار على ان كل شيء اصابه المطر فقد طهر ، وأحوط الأقوال في تلك المسئلة طهارة الماء ، باصابة قطرات يسيرة من المطر حال جريانه على الارض اليه ومعلوم أن الإمتزاج لا يحصل بذلك حتى يكون هو الوجه في طهارته ، بل الوجه فيها كون مجموع الماء بنظر العرف شيئاً واحداً قد اصابه المطر ، فيشملة اطلاق الاخبار ، وهذا ليس من تعيين كيفية التطهير بنظر العرف في شيء ، حتى يقال بفساد قياس باب الطهارات بالنجاسات ، وبأن العرف ليس من شأنه تعيين كيفية الطهارة بخلاف النجاسة بل من تعيين الموضوع للتأثير والتأثر ، اول اعتبار الطهارة والنجاسة ، على القولين في تلك المسئلة ، وكون مجموع الاجزاء لدى العرف شيئاً واحداً ليكون من افراد الشيء في قوله دع ، (كل شيء اصابه المطر) ويشمله اطلاق الحكم فالإطلاق من جهة اصل الطهارة والنجاسة ومن جهة كيفيتهما ، مستنداً الى دليل الشرع لا الى تعيين العرف ، وهذا بنفسه دليل مستقل على عدم اشتراط شيء من الامور الثلاثة ، أى الامتزاج والعلو والدفع في التطهير ، وليس في البين مخصص لفظي أو لبي ، بل الاجماع على طهارة غير الممتزج بالمادى من الاجزاء ، دليل على عدم الاشتراط ، والالزم الترجيح من غير مرجح ، وكشف عن بطلان استناد اعتبار الإمتزاج الى لزوم اصابة المطهر الى جميع اجزاء المتنجس ، بل المناط هو صدق الوحدة العرفية على الماء الذي اصابه المطهر ، واما عدم طهارة المايعات المتنجسة والمياه المضافة الملاقية للنجس ، بغير الاستهلاك ، فليس مستندا الى لزوم اصابة المطهر الى جميع اجزاء المتنجس ، بل الى الاخبار الآمرة باراقمتها فلو لأنك الاخبار لا يمكن القول بطهارتها ، بمجرد اصابة المادى اليها كما عن بعض الاصحاب (وكيف كان) فالظاهر من الاخبار الآمرة باراقمتها ، عدم تأثير المادى فيها ، وكونها مادام بقاء الموضوع غير قابل للطهارة ، ومع زواله لا معنى للتطهير ؛ كما اشار اليه في الغنائم فراجع

ومن ذلك ظهر فساد الاشكال على اطلاق قوله «ع ، ماء الحمام كما النهر الخ حيث تبين أن كون الامتزاج شرطا عقليا ، لزوال التغير خارجا في المنزل عليه ، لا يمنع عن اطلاق الدليل التبعدي ، بالنسبة الى كيفية التطهير ، هذا كله مضافا الى تعليل طهارة ماء البئر ، وعاصمته قبل عروض التغير ، وبعد زواله بالنزح ، في صحيح ابن بزيع بأن له المادة مع أن مصاديق البئر خارجا ، منها ما يحصل فيه بسبب النزح تروج ، يوجب امتزاج الماء السابق بالخارج عن المادة لشدة نبعه وسعة عروقه ، ومنها ما لا يحصل فيه ذلك لضعف نبعه وضيق عروقه وهي ايضا كثيرة ، فتعليل العاصمية والوسعة في كلا القسمين على كلتا صورتين ، بكون الماء ذا مادة صريحا في كفاية مطلق الاتصال وعدم اشتراط الامتزاج واخويه في التطهير ومع هذا الاطلاق لا مجال للشك في حصول الطهارة حتى يتمسك باستصحاب بقاء النجاسة ، وبالجملة ، بيان الحكم بلسان التعليل في الصحيح انما هو لإعطاء الضابط ، وإلغاء خصوصيات الموضوع ، من البشرية ونحوها ، في عالم الدخالة في الحكم ، وبيان أنه يدور مدار وجود المادة ، فشموله للورد انما هو من باب دخول الفرد تحت الكلي والصغرى تحت الكبرى كما في تعليل حرمة الخمر بانه مسكر ، إذ يعلم منه دوران الحكم مدار الاسكار ، وعدم دخالة لون الخمر ولا طعمه الخاص في الحكم ، فلو كان شيء اخر دخل في ترتب الحكم على واحد من افراد الموضوع للزم بيانه وافترانه بالتعليل ، والالم يكن ضابطا ، والتعليل بنفسه نص في كفاية مطلق الإتصال ، وعدم اعتبار شيء من الامور الثلاثة في التطهير فعلم أن مقتضى الاطلاق اللفظي عدم الاشتراط . وليعلم ان هذا التقريب انما يتم بناء على رجوع التعليل الى الجملة الاخيرة أو الجملتين ، وقد عرفت وجهه ، وإن أبيت عن الاطلاق اللفظي ، فلنا الاطلاق المقامي ، بتقريب أن الحكم التبعدي كما يكون بيانه من وظيفة الشارع في مقام الجعل والتشريع ؛ كك قيود الحكم وكما له مساس به في عالم التبعيد والتشريع يكون بيانه من وظيفة ، ولو مع تحقق بعضها في الخارج ، ولاسيما إذا كان مغفولا عنه لدى العامة كما في المقام ، فاذا اطلق الحكم ولم يبين شرطا له ، في مورده ولا في غيره ، مما يكون مظنة لبيانه ككشف ذلك عن عدم دخالة ذلك القيد لديه في الحكم ، ونحن قد تصفحنا في موارد الحكم بمطهرة المادى ، فلم نجد ما يدل على اشتراط شيء من

الامور الثلاثة في التطهير ، فلنا أن نقول بعدم دخالة تلك الامور لدى الشارع في التطهير .
وهنا بيان آخر وهو أن القيود المتحققة خارجا مع الموضوعات ، لو كانت في الموضوع
والانكشاف بمثابة إذا حكم عليها بحكم رآه العرف متقيدا بتلك القيود في نظر المتكلم على
حد ذكرها في الكلام ، بحيث لم يكن فرق في نظر العرف ، بين أن يطلق الحكم اوقيده ، فقهرأ
لا ينعقد ظهور اطلاق للكلام ، ويكون لتقييد الاطلاق الوارد في لسان الدليل بتلك القيود
وجه وبذلك يفرق بين القيود الغالبية ، ويقال بان ما كانت منها موجبة لانصراف وجهة
الاطلاق الى القيد ، تكون مانعة عن انعقاد الظهور الاطلاق ، وأما ان لم تكن بتلك المثابة
كما في المقام ، فلا وجه لمنع الاطلاق ، ولا سيما مع وجود التعليل الذي عرفت أنه
كانص في الاطلاق وعدم الاشرط . ثم انه حكى عن المحقق الثاني في الزام القائلين
بالامتزاج (١) أنهم إن أرادوا امتزاج الكل في الكل ، فلا يتحقق العلم به ، بل
ربما يعلم عدمه ؛ وإن أرادوا امتزاج البعض ببعض ، فلا يكون المطهر للبعض الآخر
الإمتزاج ، بل مجرد الاتصال (وعليهذا) فاما ان يقال بعدم طهارته ، وهو باطل للاجماع
على ان شرط طهارة الجميع هو الامتزاج المذكور ، واما ان يقال بكفاية الاتصال في طهره
ويلزم منه كفايته لظهر الجميع ، وفي جامع المقاصد أنه ليس للامتزاج معنى محصل ، وكأنه
اشارة الى ما حكوا عنه ، وكيف كان فقد اجيب عن اشكاله ذلك ، بأن المدرك لظهر البعض
الآخر ، لعله الاجماع على طهارة المجموع بامتزاج البعض في البعض وأنت خبير بأن هذا
الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع ، حيث ان كلمات الاصحاب في مسألة الامتزاج
مضطربة ، فانهم بين قائل بعدم اشرطه اصلا وهم المشهور ، كما يظهر من تعبير الجواهر عن
القائلين بالاشترط بالاشهر ، وقائل بعدم انفعال القليل ، مع أن الاجماع المدعى اعم من
القليل والكثير ، فعدم اشرط امتزاج الكل عندهم سالية بانتفاء الموضوع بالنسبة الى
القليل ، والقائلون بانفعاله ، واشترط الامتزاج في تطهير المتنجس ، قليلا كان أم كثيرا
أيضا بين قائل بامتزاج الكل في الكل ، وقائل بامتزاج البعض في البعض ويشهد لهذا
الاختلاف أن كشف اللثام (قده) حرر محل النزاع ، بان مازجة الكل في الكل أو الكثير

(١) ونسب هذا الوجه الى الثانيين (قدما) في الحدائق منه .

في الكثير ، هل هي معتبرة في تطهير المتنجس بالمادى ، أم لا ، اعتبرها الشهيد (ره) في الذكرى والمحقق (ره) في المعتبر انتهى ، واختار في المعالم اعتبار الاستهلاك ، وفي الحدائق جمعه الاحوط واما المتأخرون فهم بين قائل باعتبار البعض في البعض ، وقائل بالكثير في الكثير ، وبالجملة ، فمع اضطراب كلمات القائلين بالامتزاج في كفيته ، وذهاب جماعة الى عدم الاشتراط وبعض الى عدم انفعال القليل رأساً ، كيف ينعمد الاجماع ، على كفاية امتزاج البعض في البعض ، في طهارة المجموع ، ولو سلم فليس بكاشف تعبدى ، مع استناده الى المدرك . لاستدلالهم باستصحاب النجاسة ؛ بعد انكار الاطلاق ، ويؤيد ما ذكرناه القاعدة المعروفة من ، ان الماء الواحد في سطح واحد لا يختلف حكمه من حيث الطهارة والنجاسة إذ مقتضاها عدم اشتراط عاصمية الماء دفعا ورفعاً ؛ بشيء آخر من الامتزاج وغيره وربما يناقش في ذلك باختصاص القاعدة بحالة الدفع ، مؤيداً بما ذهب اليه العلامة (ره) في الغديرين المتواصلين بساقية ، اذا كان احدهما قليلاً نجساً ، والآخر كراطاً هراً ؛ من أن المتنجس منهما لا يطهر بمجرد اتصاليهما ، ما لم يحصل الامتزاج ، بخلاف ما اذا كان الطاهر ايضاً قليلاً فانه ينجس بمجرد الاتصال ، حيث يظهر من هذا الكلام ، كفاية الاتصال في اتحاد السطحين من حيث الدافعية ، لسكفايته في النجاسة ؛ دون الرافعية وهذا يدل على اشتراط الامتزاج اذ لو لم يكن شرطاً لم يكن وجه لاختصاص كفاية اتصال السطحين المتحددين بالدافعية بل كان كافياً في الرافعية ايضاً ، فالحكم ببقاء نجاسة الماء المتنجس مع اتصاله بالكر بلا مزج كاشف عن عدم كونها ماءً واحداً في هذه الصورة ومن ذلك يعلم ان الحكم بتنجس الطاهر من القليلين ، بالآخر النجس اذا اتصلا بانبوب من جهة أن العرف يراهما واحداً من حيث الحكم بالنجاسة وهذا يكشف عن ايكال امر النجاسة اليهم بخلاف ما اذا كان الطاهر من المتواصلين كرا حيث لا يحكمون بالطهارة لعدم ايكال أمر الطهارة اليهم .

هذا ملخص ما يمكن ان يقال في المقام ، ولكنك خبير بأن هذه المناقشة ناشئة من اشتراط الامتزاج في قول الامر الى ان عدم الاتحاد مستند الى القول بالاشتراط إذ لا فرق في نظر العرف بين حالتى النجاسة والطهارة ؛ من جهة صدق الاتحاد بمجرد الاتصال فلو كان الاشتراط مستنداً الى عدم الاتحاد لزم الدور واستفادته اشتراط الشيء من نفسه وقد ظهر

منه ما عرفته سابقاً من عدم الفرق بين الحالتين وأن الموكول الى العرف انما هو تعيين الموضوع لا كيفية شرط الحكم ، والحاصل ، أن القول بالاشتراط انما نشأ ظاهراً عن الحيرة في مفاد الاخبار واستظهار الاطلاق منها وعدمه والا فانبات مثل هذا الشرط عن الدليل دونه خرط القماد (نعم) سيأتي أن قاعدة (الماء الواحد لا يختلف حكمه في سطح واحد) ليست قاعده تعبدية فانتظر ، وقد ظهر بما ذكرنا عدم اشتراط العلو في المطهر كرا كان أم غيره ، لاطلاق التعليل وكون مورده ما يكون المطهر سافلاً وهو البئر (وقد يوجه) اعتبار العلو في المطهر بناءً على كفاية الاتصال بلا مزج بأن السافل لا يدفع النجاسة عن العلى ، فلا يرفعها عنه (وفيه) أن دليل كفاية الاتصال نفس دليل عدم اعتبار العلو وهو اطلاقات الأدلة لفظية ومقامية ، لاسيما التعليل الوارد في صحيح ابن بزيع مضافاً الى ان مورد التعليل هو البئر والمطهر سافل ، بل لعل من اشترط الامتزاج يكون اولى بأن يشترط العلو حيث أن دليله ليس إلا إنكار الإطلاق فان قال بعدم التعدي عن البئر لزمه القول باعتبار العلو في المطهر اذا كان كراً للشك في حصول الطهارة مع عدم العلو ، وجرى ان استصحاب النجاسة وظهر بما ذكرنا عدم اعتبار الدفعة في تطهير القليل المتنجس بالقاء كره عليه ، سواء كان اعتبارها طريقاً الى حصول الامتزاج ، كما قيل في توجيه كلمات المعتبرين لها وان كان اضطراب كلماتهم او صريح بعضها منافياً مع هذا التوجيه إذ قد عرفت عدم اشتراط الامتزاج فلا حاجة الى مقدمة الدفعة له أم كان شرطاً بنفسه وراء الامتزاج ، لعدم الدليل عليه الا انكار الاطلاق ، وقد عرفت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة .

واما احكام الصور الاربع المتقدمة عن صاحب المعالم فنقول : أما الصورة الأولى ، وهي اعتبار الدفعة لاشتراط تساوى السطوح ، ففيه ما سيأتي في باب الكر ، من ان الاستفادة عن الأدلة هو اعتبار الوحدة في الماء المطهر ، من حيث المنمدار الخاص . بمعنى أن مدار العاصمية للباء دفماً ورفعاً ، انما هو على بلوغ الماء بمقدار خاص ، وزناً أو مساحة ، وان لم يكن مجتمعاً في مكان خاص كالغدير ، بل كان في انبوبة غير مستقيمة ، بشرط اتصال الأجزاء وبلوغها مقدار الكر ، بلا دخل لاتحاد السطوح في عصمة البالغ كراً . اذ ليس في الأدلة ما يدل على اعتبار اتحاد السطوح شرعاً في المطهارة . فمع اتصال

المتنجس بمثل هذا الماء يطهر بمقتضى مطهريته أما عدم صدق الوحدة بنظر العرف ومعه لا يكون من مصاديق السكر فبني على عدم فهم العرف الوحدة من حيث الحكم عن الأدلة والإفح فهمهم بأن الوحدة وحدة كمية لاهيئية فيصدق أنه ماء واحد كما لا يصحى إلى دعوى عدم الصدق العرفي كما سيأتى انشه تفصيله بل لوسلنا عدم الصدق نقول بأنه لا اعتداد به بعد إمكان كون ذلك من مسامحاتهم في تطبيق الاسم على غير مساه تارة وعدم تطبيقه عليه اخرى وذلك لأن المتبع ما يفهم من الأدلة بالنظر العرفي لا الاعتناء بتطبيقاتهم اللهم الا اذا كان الدليل ناظر إلى تطبيقاتهم كالمسافة في باب القصر ولتحقيقه مقام آخر ، واما الصورة الثانية ، وهى عدم اعتبار الدفعة الا مقدمة لحصول الامتزاج بناء على عدم اشتراط تساوى السطوح فقد اختارها شيخنا الانصارى (قد ه) حيث التزم باشتراط الدفعة لحصول الامتزاج لكنك حيث عرفت عدم الاشتراط فهى كسابقتها سالبة بانتفاء الموضوع ، واما صورتان الاخيرتان ، فهما في غاية المتانة فالحق عدم اعتبار الدفعة لعدم اشتراط الامتزاج ،

(ثم) إن ما ذكرنا من : كفاية اتصال كرم بالمتنجس في تطهيره بلا اعتبار الدفعة في القائه عليه ، هو مختار الشهيد (ره) في محكى الذكرى ، لكن اعترض عليه المحقق الثانى (قدس سره) بأن ذلك مبنى على التسامح ، مستدلا لا اعتبار الدفعة (تارة) بأن القاء السكر عليه بالتدريج يستلزم نقصان الملقى عن السكر ، إذ يتنجس أول جزء منه بمجرد وصوله بالمتنجس (واخرى) بورود النص بالدفعة (وثالثة) بتصريح الاصحاب بها وأجاب في المدارك عن الوجه الاول ، بأنه يكفي في طهارة المتنجس ، كون المطهر حال اتصاله به بمقدار الكرم ما لم يتغير بعضه بالنجاسة وإن نقص بعد ذلك ، مع أن مجرد الاتصال بالنجس لا يوجب النقصان ، وعن الوجه الثانى باننا لم نقف على نص في كتب الحديث ولا نقله ناقل في كتب الاستدلال ، وعن الوجه الثالث بأن تصريح الاصحاب ليس بحاجة (وقد تصدى في مصباح الفقيه لتوجيه كلام المحقق الثانى (ره) بما حاصله ، أن الدفعة لا تخلو إما أن تكون في مقابل الدفعات حيث أنها تستلزم انقطاع عمود الماء الملقى ورجوع القاء السكر إلى القاء جزء منه في كل دفعة أو تكون في مقابل التدريج ، أما الدفعة بالمعنى

الاول ، فهي وإن كانت بما لا بد منها خارجا في التطهير ، إلا ان اعتبارها مستدرك بعد فرض البحث في صورة القاء كره على المتنجس كما هو صريح المتن وغيره من كلمات الاصحاب وأما بالمعنى الثاني فهي وإن لم تكن مستدركة لكن لا وجه لاعتبارها سواء قلنا باشتراط الازواج ضرورة حصول هذا الشرط بغير الدفعة عند اتصال عمود الماء أم قلنا بكفاية مطلق الاتصال ضرورة صدقه عرفا مع التدرج (نعم) لا بد مع التدرج من زيادة الملقى عن مقدار السكر حتى يصدق على العالي عرفا أنه بمقدار السكر مستقلا فيشمله عموم ادلة مطهريه السكر إذ لا يمكن الاشارة الحسية الى ما وصل أولا بالنجس فيقال أن هذا كره ضرورة كونه أقل منه فلو لم يكن العالي بمقدار السكر لم تشمله أدلة تطهير المتنجس بالسكر ولادليل تقوى السافل بالعالي قطبها ينفع بالتدرج إذ يستفاد من اخبار الحمام تقوى السافل بالعالي اذا كان العالي بنفسه كراه لأنه المتيقن من تعليل عاصمية ماء الحمام بمثل قوله (ع) (اذا كانت له مادة) حيث يستفاد منها أن اتصال ما في الحياض بالمادة بعد تمايزهما لدى العرف وكونهما مائين أنما يجدي في عاصمية مياه الحياض القليلة اذا كان ما في المخزن بنفسه مع قطع النظر عما في الساقية كراه عليه فالمعتبر في تطهير المتنجس اتصاله بماء يكون بنفسه كراه لا ما يكون مع ما في الساقية بالتأحد الكره وما ذكرنا من عدم كفاية القاء مجرد مقدار السكر في التطهير هو مراد المحقق الثاني (قده) من اعتراضه على مقالة الشهيد (رحمه الله) بأن فيه التسامح اذ الجزء الاول الذي يصل الى النجس حين الالتقاء لا يتحد عرفا مع العالي فينقص عن الكره فلا بد من كون الماء الملقى أزيد من السكر حتى يصدق عرفا اتصال النجس بالسكر ومن ذلك ظهر أن مراده (قده) من النص هو اخبار الكره إذ من البعيد اطلاعه (قده) على نص خاص لم يطلع عليه غيره فلا وجه لما قيل من أن دعوى النص منه (قدس سره) يكون بمنزلة نص مرسل فينجبر ضعفه بعمل الاصحاب انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه

أقول أما عدم شمول اخبار الكره للماء الذي القى متدرجا فهو مبني على اعتبار اتحاد السطوح في المطهر وقد عرفت فساده اجمالا وسيأتي (انشه) في باب الكره مفصلا وأما

عدم شمول دليل تقوى السافل بالعالى له فهو مبنى على كون اخبار الحمام مسوقة لبيان حكم خاص غير مستفاد من ادلة السكر بناءً على عدم شمول اخبار السكر لمختلفى السطوح والتحقيق ، أنها مسوقة لبيان رافعية السكر مطلقاً أى ولو مع اختلاف سطوحه وأنه لا يعتبر اتحاد السطوح في رافعية السكر دفعا لما كان يتوهمه السائلون من : عدم كون مافى الحياض رافعاً من جهة غلبة انقطاعه عما في المخزن بل ورود اوساخ متتالية عليه من قبل المسلم وغيره ممن يغتسل فيه ومن جهة عدم اتحاد سطحه مع مافى المخزن حال الاتصال أيضا . توضيح ذلك ، أنه يستفاد من اخبار الحمام بملاحظة قوله (ع) في خبر بكر بن حبيب الذى تقدم اعتباره سنده (ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة) أن عاصمية مافى الحياض تدور مدار وجود المادة خارجا وحيث ان مافى الحياض عبارة عن مياه قليلة تنفصل عما في المخزن بانفصالات متشتمة وينقطع عنها ماء المخزن بانقطاعات متتالية بل ترد عليها في كل حال اوساخ كثيرة من ابدان اليهودى والنصرانى والمجوسى والجنب وغيرهم فتعليق عاصمية ماء الحمام على تحقق المادة خارجا على الاطلاق من دون تقييد بحال دون حال أو تفصيل بين حالتى الاتصال والاقطاع يدل على تعميم العاصمية من حيث الدفع والرفع وكونها مستندة الى نفس وجود المادة سواء كانت متصلة بمافى الحياض أم منقطعة عنه (نعم) الاتصال شرط عقلى لاتصاف مياه الحياض بالعاصمية إما بحسب الذات بناء على كون العاصمية من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع أو بحسب الاعتبار بناءً على كونها من الاعتبارات الشرعية ومن البديهي أن المادة كما تصدق على اكرار عديدة كما هو الغالب في مخزن الحمامات كك تصدق صدقا حقيقيا لاسيما الى انكاره على كره واحد بلا زيادة ولا نقصان فاذا كان ماء المخزن بمقدار كره واحد وكان منفصلا عما في الحياض يصدق أن ماء الحمام له مادة فيكون رافعا أيضا وليس الاتصال بالمادة شرطا تعديدا له حتى يقال بان مافى الساقية مما يتحقق به الاتصال فلا بد من كون مافى المخزن مستقلا بمقدار الكره كى يصدق وجود المادة للحياض وانصالتها بالمادة بل تقييد نفى الباس عن ماء الحمام (بما اذا كانت له مادة) إنما هو لاجل غلبة انقطاع مافى الحياض عما في المخزن في قبال توهم عدم الرافعية من أجل ذلك وإلا فكفاية بلوغ مجموع مافى الحياض مع مافى المخزن حد السكر

في الدافعية لهله مما لاخلاف فيه ليكون التقييد بالمادة لدفع توهم عدم الدافعية فعلم من ذلك أن الكلام مسوق لبيان الرافعية دفعا لتوهم السائلين وعليه ففناد الرواية هو تقوى السافل بالعالى مطلقاً عند كون العالى كراً قبل اتصاله بالسافل بحيث لو قطعنا النظر عن الاجزاء المتوسطة في وصول العالى الى السافل حال القائه عليه تدريجاً او حال الاتصال لنتص عن السكر بل لو قيل باشتراط كون العالى مع قطع النظر عن تلك الاجزاء كراً لكان خلاف ظاهر الرواية بل مقتضى ميعان الماء كون العاصمية في المياه العاصمة قائمة بكل جزء من اجزائها المتصلة من غير فرق بين جهتي الدفع والرفع وكون كل جزء من اجزاء العاصم متقوياً بسائر الاجزاء ومعه كيف يمكن نفى العاصمية رفعاً او دفعا عن الاجزاء المتوسطة بين العالى والسافل بعد كونها من اجزاء العالى حقيقة واتصالها به واقعاً بل العالى والمساوى سيان بالنسبة الى المنتجس من جهة تحقق التأثير أو التاثر بعد حصول شرطهما العقلي اى الاتصال فان كانا عاصمين من حيث الرفع أيضاً كما في المقام بل كل ماء ماضى أثره في رفع نجاسة المنتجس غير المتغير بمجرد الاتصال والا تأثر منه بحمل قذارته بمجرد الاتصال فالفرق بين القاء الكر دفعة مع القائه تدريجاً سواء زيد عن مقدار الكر أم لا بما لا يرجع الى محصل ولا يساعده مفاد شئىء من الادلة بل مقتضى اخبار الكر كخبار الحمام هو طهارة المنتجس بمجرد اتصاله بالمطهر سواء تساوى سطحها أم لا

وقد لزم الكلام أن اخبار الكر انما هي بصدد بيان الحد الكفى للعاصم وأخبار الحمام انما هي بصدد بيان أن الانفصال عن المادى ولو كانت مادته غير طبيعية لا يضر بالرافعية ومقتضى الجمع بين الطائفتين كون الثانية مؤكدة للاولى فلا تغفل (نعم) يستثنى من صور علو المنتجس صورة جريانه على الطاهر العاصم لكون الطاهر (ح) مقهوراً فلا يكون مطهر أفاحققه الشهيد (ره) في محكى الذكري وقواه السيد (ره) في المدارك من عدم اعتبار الدفعة مطلقاً وكفاية القاء الكر على المنتجس تدريجاً هو الحق الذى لا يحصى عنه (فتلخص) ان المدار في طهارة الماء المنتجس على اتصاله بالمادى كراً أم غيره بلا اشتراط مزج أو علو أو دفعة وأما ما نسب الى بعض المشايخ من التفصيل بين الجارى والسكر بعدم اعتبار الامتزاج فى الجارى دون الكر فلعله مبنى على استفادة الاطلاق من صحيح ابن بزيع وعدم التعدي

عن مورده ولكنه مدفوع بأن السكر من أفراد المادى كما سيأتى تفصيله
بقي في المقام شىء ينبغى التنبيه عليه ، وهو ما وقع في كلمات الاصحاب ، من التمسك
بالقاعدة المعروفة : أعنى عدم اختلاف حكم الماء الواحد في السطح الواحد من حيث
الطهارة والنجاسة : لعدم اشتراط شىء من الامور الثلاثة تارة ، وتخصيص تلك القاعدة
بصورة الامتزاج اخري ، وان شئت قلت تعميمها بالنسبة الى الدفع والرفع تارة ،
وتخصيصها بالدفع دون الرفع اخري (فنقول) انها ليست قاعدة تعبدية ، وراء مفاد
الادلة الدالة على انفعال بعض المياه ، وعدم انفعال بعضها الآخر ، قد وقعت في معقد
اجماع أو موضوع دليل خاص ، بل انما هى قاعدة اصطلاحية من الانفهامات العرفية ، عن
ظواهر الاخبار الدالة على كبرى : انفعال القليل بملاقات النجاسة : وكبرى عدم انفعال
السكر بذلك : خصوصا بناءً على ما استظهرناه عن الادلة ، من التأثير والتأثر الواقعيين ،
فاذا اتى على العرف هاتان الكبيرتان ، وان شئت قلت اذا اتى عليه قوله (ع) (اذا بلغ الماء
قدر كرم لم ينجسه شىء) بمنطوقه ومفهومه ، أو ساير الادلة الدالة على الكبيرين ، يفهم
منه انفعال الماء الواحدانى ، بمجرد ملاقات النجاسة لجزء منه ، اذا لم يكن كراً ، وعدم انفعال
شىء من ذلك الماء بذلك ، إذا كان بمقدار السكر ، بحيث لو استثنى جزء من الاجزاء المتصلة
من ذلك الماء ، وحكم عليه بخلاف حكم ساير الاجزاء ، طهارة أو نجاسة في شىء من الحالتين
كان لدى العرف من حمل الحكمين المتضادين على موضوع واحد ، من غير فرق لديه بين
حالتى الطهارة والنجاسة من هذه الجهة ، بل يكفى لصدق الاتحاد عنده مجرد اتصال المائتين
ولو بساقية ، ضرورة ميعان الماء وسيلانه ود بالجملة ، فكل مورد صدق عليه عرفاً وحدة
الماء يراه موضوعاً لحكم وحدانى شرعى ، فان كان كراً يشمله دليل عدم الانفعال ، والا
يشمله دليل الانفعال ويرى اختلاف اجزاء ذلك الماء في الطهارة والنجاسة ، من قبيل تعدد
الحكم لموضوع واحد ، وما يشهد بكون القاعدة المزبورة اصطلاحية من الانفهامات العرفية
ما صنعه صاحب مصباح الفقيه (قده) من تخصيصها بحالة النجاسة دون الطهارة ، وبصورة
حصول الامتزاج دون مطلق الاتصال ، بدعوى ان كيفية الطهارة غير منوطة بفهم العرف
بخلاف النجاسة ، اذ لو لم تكن القاعدة منزعة عن فهم العرف لم يكن عدم الانفهام العرفى في

مورد قابلاً لتخصيصها وإن عرفت سابقاً عدم تمامية اصل الدعوى.

(و) كيف كان فالتبع هو مفاد نفس الأدلة بحسب الانقهام العرفي ، وهو كما عرفت عموم الحكم بلا اعتبار شيء من الامور الثلاثة في التطهير نعم (لا يطهر) الماء النجس (باتمامه كراً على الاظهر) من غير فرق بحسب الدليل ، بين أن يكون المتمم ماءً أو غيره ، وأن يكون نجساً أو طاهراً ، وإن كان طهارته باتمامه بالنجس مثل البول ، مستبعداً لدى العرف جداً ، إلا أن مقتضى الدليل عدم الفرق ، وقد اختلف في ذلك ، فذهب الشيخ (ره) في الخلاف ومحكى النهاية ، الى عدم الطهارة ، وتبعه في المدارك ، بل ادعى شيخنا الانصارى (قده) أنه المشهور بين المتأخرين ، وذهب الشيخ في المبسوط والمرضى وابن ادريس ويحيى بن سعيد ، الى القول بالطهارة ، وتبعهم فيه المحقق الثاني (قده) ناسباله الى اكثر المحققين ، مستدلالة بما ادعى ابن ادريس (ره) عمل المخالف والمؤلف به ، من قوله (عليه السلام) (إذا بلغ الماء قدر كرم يحمل خبثاً) بتقريب أن معنى الحمل الاظهار ، كما يظهر من أهل اللغة ، فان كان الماء قبل البلوغ نجساً ، فعدم اظهاره له حين البلوغ بمعنى رافعيته (ح) وان كان طاهراً فعدم الاظهار بمعنى دافعيته (ح) فالرواية تدل على عاصمية هذا المقدار الخاص من الماء ، دفعا ورفعاً وهو المطلوب انتهى .

د أقول ، العمدة في المقام هو التكلم في دلالة الرواية ، فلا يهمننا التعرض لسندها ، فاعلم أن دعوى أهل اللغة ، ظهور لفظ في معنى ، في خصوص مورد ، أو على الاطلاق ليست بحجة ، ولا سيما مع تصادمها للبتفاهم العرفي كما في المقام ، فالتبع هو الانقهام العرفي وظهور اللفظ في المعنى لدى العرف ، ولاريب في عدم ظهور الحمل في الاظهار عند العرف ، لامطلاقاً ولا في خصوص المقام ، بل الحمل في المقام بمعناه العرفي ، مساوق للانفعال والتأثر ، فيكون جملة (لم يحمل خبثاً) بمثابة قوله (ع) (لم ينجسه شيء) وكما لا يلتزم احد بكونه بمعنى الاظهار ، ودلالته على طهارة النجس باتمامه كراً ، فكذلك الرواية (والسرفي ذلك) هو أن النجاسة والطهارة على ما استفدناه من الشرع ، قابلتان للاستمرار الوجودي بحسب طبيعتهما ، بلا احتياج في ذلك الى سبب جديد للبقاء ، فاذا حصلت الطهارة أو النجاسة بأحد أسبابها ، ولم يتحقق منيل ، بقيت موجودة في عمود الزمان ، ومقتضى ذلك ان

لا يكون للزمان دخل في حقيقةهما (وح) فاذا كان الماء قدراً فبلغ السكر ، كان حاملاً له بقاءً
 إذ ليس مقتضى لم يحمل شيئاً ، وضعه يبلوغه كراً ودلالة الرواية على كلا الأمرين ، أعنى
 الرافعية بمعنى وضع النجاسة السابقة على البلوغ ، والدافعية بعدم حمل النجاسة بعد البلوغ
 وكونها ذات لسانين ، محتاجة الى مؤنة زائدة ، فالظاهر من عدم الحمل فيها ، عدم تجدد
 بعد البلوغ ، فهي غير ناظرة الى حال قبل البلوغ ، حتى يستفاد منها الرافعية بالنسبة الى
 نجاسة نفسه ، بل تكون بمنزلة اذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء ، في الكشف عن قيام
 العاصمية بهذه الكمية الخاصة ، بلا دخل للزمان فيه ، فينحصر مفادها بالدافعية ، هذا مع
 امكان الفرق بين كون الزمان مفرداً وبين كونه ظرفاً ، ففي الاول يكون دخيلاً في موضوع
 الحكم ، بخلاف الثاني كما حققناه في محله ، وحيث ان المقام من قبيل الثاني ، فلا وجه لاختد
 الزمان في الموضوع ، بل الرواية كساير الأدلة تكون بصدد الكشف عن عاصمية
 المقدار الخاص .

(نعم) استدل المحقق الداماد (قده) في طهارته ، لطهارة المتمم كراً بانعدام طبيعته
 المتنجس القليل ومتممه ، وحصول طبيعة ثالثة منهما ، فيكون ككر مجهول الحال ، مشكوك
 الطهارة والنجاسة باشك الابتدائي ولاريب في جريان قاعدة الطهارة في مثله ، قضية للشك
 الابتدائي (ولكنه) يندفع باستحالة انقلاب المهمة ، وتبدل الشيء عما هو عليه بحسب
 الذات ، فيكون المقام مجرى استصحاب النجاسة ، بل ويشمله أدلة انفعال القليل بلا ريب
 (ودعوى) أن أدلة الانفعال غير شاملة للمقام ، فلا يمكن الزام القائل بالطهارة بذلك
 بدعوى أن الماء آن اتصاله بالمتمم . يخرج عن موضوع تلك الأدلة ، ويندرج في موضوع
 ادلة عدم الانفعال ، لصيرورته كراً (مدفوعة) بأن الملاقاة كما تكون سبباً لصيرورة الماء كراً
 كك سبب لادراجه في موضوع أدلة الانفعال ، أعنى القليل الملاقى للنجس ، ففي آن دق واحد
 يتحقق مصداق السكر ، وموضوع أدلة الانفعال معاً ، بلا منافاة بين كرية الماء مع انفعاله
 كما في الماء المتغير بالنجس ، فالمتمم كراً ايضاً يكون من مصاديق السكر المنفعل ، وبالجملة ،
 تحقق مصداق السكر لو كان له تقدم ، بأحد انحاء ، على تحقق موضوع ادلة الانفعال بأن كان
 صيرورة الماء بحد السكر ، سابقاً على ملاقاته القليل للنجس زماناً مثلاً ، لكان لتلك الدعوى

وجهه ، لكنه ليس كك ، ضرورة أن الاتصال هو المحقق لكلا الأمرين ، بلا فرجة بينهما وامله (قده) لذلك اشار بالتأمل (ثم) أن الرواية على فرض صحتها سنداً ودلالة بظهورها في رفع النجاسة السابقة على البلوغ ، من جهة كون الحمل بمعنى الاظهار ، لاتعارض ادلة انفعال القليل ، لامكان الجمع الدلالي بينهما (تارة) بنحو التخصيص وحمل ادلة الانفعال على ماعدا صورة تحقق الكرية بملافاة القليل للنجس (وأخرى) بنحو التأخر الرتبى بين معلولى الاتصال ، اى الكرية والملافاة ، ولو مع اتحادهما زمانا ، بحمل الرواية على الكشف عن أن الكرية ، وان كانت متأخرة رتبة عن الملاقات ، التى تكون موضوع الانفعال ، إلا ان الشارع جعل هذه الكرية رافعة للنجاسة الحاصلة بالملاقات .

وعن السيد المرتضى (ره) الاستدلال لطهارة المتمم (بالفتح) كرا بوجهين الاول، أن الكرية مستهلكة للنجاسة ، فلا فرق بين تأخرها عن الملافاة وتقدمها عليها ، ويمكن تشييد كلامه (قده) بأن الظاهر من تعليق العاصمية ، وعدم انفعال الماء على بلوغه بمقدار خاص وان كان عدم حدوث تأثير وانفعال فيه ، بعد بلوغه بهذا المقدار ، لكن الشارع قد عبر عن كل واحد من التأثير والتأثر بالقهر والغلبة ، حيث قال (اذا غلب لون الماء لون البول وقال ايضا) اذا غلب لون النجس على لون الماء) فيستفاد من ذلك دوران العاصمية مدار القاهرية ، الملازمة لهذه الكمية الخاصة ، أي الكرية ، وكونها أثراً بالخاصية لهذه الكمية ودوران عدم العاصمية مدار المقهورية ، الملازمة لغير تلك الكمية ، وان تلك المقهورية ناشئة عن النجس الواقع في هذا الماء ، وعليه فالمتمم بالفتح قبل بلوغه حد السكر ، يكون مقهورا بالنجاسة ، ولكن بمجرد بلوغه ذلك الحد يصير قاهراً ، كما في القليل الظاهر المتمم بمثله أو السكر الابتدائى ، وفيه ، أن القاهرية وكونها أثراً بالخاصية أمر واقعى قد كشف عنه الشارع ، المطلاع على الواقعيات ، التى تكون خفية علينا ، ومن الممكن ثبوتنا اختصاص ذلك الاثر الواقعى ، بمياه مجتمعة من الطاهر ، غير مقهورة بالنجس ، قبل بلوغها حدها الخاص ، بمعنى سيورة طرو الانفعال عليها قبل البلوغ ذلك الحد ، مانعا عن ترتب اثرها بالخاصية عليها ، وتحقيق هذا الاثر فيها حين البلوغ ذلك الحد ، كما أن طرو بعض الحالات على بعض الاشياء الخارجية ، قد يمنع عن ترتب اثارها بالخاصية عليها ، نظير تصرف

الهواء في بعض اجزاء الادوية المركبة قبل تركيبها ، وذلك كاف لعدم امكان احراز ما عليه مدار الحكم ، من الغلبة والقاهرة ، وهذا الجواب يرجع حقيقة الى التمسك باطلاق أدلة الانفعال كما هو واضح ، ولعل الى ذلك أشار صاحب المدارك (قدس) حيث أجاب عن هذا الوجه ، بأن تسوية السيد (ره) بين الامرين قياس مع الفارق ، لقوة الماء بعد البلوغ وضعفه قبله ، الثاني ، أن الاصحاب انفقوا على طهارة السكر ، اذا وجدت فيه نجاسة ، واحتمل سبق الملاقاة على الكرية ، فالولا كغاية الكرية لرفع النجاسة السابقة ، لم يكن لهذا الحكم وجه ، وفيه ، أن الحكم بطهارته انما هو لقاعدة الطهارة وتقريب ذلك أن الماء المفروض حيث يعلم طرو الحالتين عليه اجمالاً ، أعنى الكرية وملاقاة النجس ، ولا يعلم سبق الملاقاة على الكرية ، فلا يمكن الحكم ظاهرًا بنجاسته ، بل هو محكوم بالطهارة لقاعدتها ، وذلك أما على ما هو الحق عندنا ، من عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مطلقاً ، كما يشير اليه في مبحث اشتباه النجس بالظاهر وغيره فواضح ، لان المرجع حين عدم جريان الاصل الموضوعي ، هو الاصل الحكمي وهو الطهارة وأما على القول بجريانه في اطراف العلم الاجمالي وتساوقه بالمعارضة فيكون المرجع أيضاً اصالة الطهارة ، بل لنا أن نقول على هذا المسلك بأن الاصل الموضوعي الجاري في المسئلة مع الطهارة لان استصحاب عدم الملاقات الى زمان الكرية جار ويكون أثره الحكم بعدم الانفعال ، والاثر الشرعي كما يترتب وجوده على موضوع ، يترتب نفيه على نفي الموضوع ، فلا يقال بأن عدم الحكم بعدم موضوعه ليس اثرًا شرعياً ، كيف ولازم ذلك عدم صحة اجراء الاستصحاب بالنسبة الى عدم كل موضوع لكل حكم شرعي ، ولا يعارض هذا الاصل باستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقات ، لان هذا الاصل بنفسه لا يثبت الملاقاة حال القلة ، ومن المعلوم أن النجاسة أثر حاصل من النجس ، اذا لاقى الماء القليل ، فأحراز كون الملاقات حال القلة لازم في الحكم بمحصول النجاسة للماء .

ولا يتوهم ان الملاقات محرزة بالوجدان وبعد استصحاب القلة يتحقق كلا جزئي الموضوع ، كما في جميع الموارد ، التي يكون الاثر مترتباً على موضوع ، مركب من جزئين حيث يصح احرازهما معاً بالاصل ، أو أحدهما بالاصل والاخر بالوجدان ، كما يصح

احرازهما بالوجدان ، لان هذا انما هو فيما اذا كان اجتماع الجزئين في الوجود ، كافيًا في ترتيب الحكم ؛ بحيث لو فرض امكان اجتماعهما ، لاني زمان ، لترتب الحكم عليهما ، وأما فيما نحن فيه فلا (وتوضيح) ذلك ان لسان الاخبار في باب التنجس على انحاء ثلثة (الاول) الإصابة (الثاني) اسناد النجاسة الى ذات النجس (الثالث) التعبير بلفظة (في) أما ما كان بلسان الإصابة ، فيدل على لزوم احراز ربط النجس بالمتنجس ، لا مجرد مقارنته معه ، لان الإصابة انما هي عنوان ربطى حقيقتها تتخصص بتخصص مختلفة ، من حيث الإضافة الى المصاب ، وأما ما كان بلسان الاسناد ، فلان تأثير النجس في المتنجس يحتاج الى اضافته اليه وملاقاته معه ، والملاقات كالإصابة تتخصص بتخصص ، حسب تعدد الملاقى بالفتح ، فيدل ذلك بالالتزام على كون التأثير موقوفا على ربط الملاقى بالملاقى ، ولا فرق في ذلك بين كون الملاقاة شرطاً تعدياً كما قالوا ، أو عقلياً كما قويناه ، وأما ما كان بلسان (في) فدلالتها على لزوم احراز الملاقات حال القلة ، لمكان (في) الدالة على الظرفية واضح فتدبر واغتنم (فان قلت) يلزم على ما ذكرت ، عدم الحكم بنجاسة ماء استصحب قلته ، بعد احراز ملاقات النجس معه (قلت) كلا لان ربط النجس بما حكم الشرع بقلته محرز هنا بالوجدان ، فائبات هذا الربط لم يكن بالاصل ، ولذا نقول بأنه لو كان عندنا ماء قليل ، وعلينا بتاريخ ملاقات النجس معه ، وبلوغه حد السكر ، وشككنا في كون البلوغ ، قبل الملاقات المعلوم تاريخها أو بعدها ، نحكم بنجاسة ذلك الماء ، لاستصحاب القلة ، لعدم الفرق بين الشك البدوى في بلوغ الماء حد السكر ، وبين العلم ببلوغه حد السكر . والشك في كونه قبل الملاقات أو بعده ، وأما توهم ، معارضة استصحاب عدم الملاقات في زمان القلة ، مع استصحاب القلة الى زمان الملاقات ، المعلوم تاريخها ان قلنا بجريان الاصل في أطراف العلم الاجمالى ، والا فالامر أوضح ، فيدفعه ، أن الشيء لا يكون له عدمان ، عدم بالنسبة الى ذاته ، وعدم بالنسبة الى حادث آخر ، والمفروض العلم بحدوثه ، فيتمحض الشك في أن القلة هل كانت موجودة حال الملاقاة أم مرتفعة ، والاستصحاب يحرزها فلا تغفل (فان قلت) لا فرق بين المثال والمورد ، الا من حيث أن الملاقات في المثال محرزة تفصيلاً ، وفي المورد محرزة بالأجمال (قلت) الفرق واضح حيث أن ملاقات النجس مع القليل ، ولو التعبدى من

القليل ، لم تكن محرزة بالوجدان في المورد دون المثال (هذا كله) اذا تعاقب على الماء الكرية والملاقات ، ولم يعلم السابق منهما ، ومنه يظهر حكم ما إذا توارد عليه القلة والملاقات ، ولم يعلم السابق منهما بطريق اولى ، لأن استصحاب عدم القلة أو الكرية ، الى زمان الملاقات ، يترتب عليه الطهارة بنحو ذكرناه ، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقات الى زمان القلة ، لعدم اثباته الملاقات حال القلة .

نعم ، ربما يتمسك ، لنجاسة الماء المتمم كراً بقاعدة المقتضى والمانع بدعوى أن المستفاد عن الأدلة ، كون الملاقاة مقتضية للتنجيس وكون الكرية مانعة عنه ، والمفروض في المقام تحقق الملاقاة ، وعدم احراز الكرية حالها ، فنحكم بثبوت المقتضى بالفتح وهو النجاسة ، وربما يحاب ، عنه بانكار القاعدة كروياً بدعوى أن مجرد إحراز المقتضى ، لا يكفي للحكم بثبوت المقتضى كالنجاسة ، فلم يحرز عدم المانع كالكربية ، ولو بمعونة واحد من الاصول ، واصالة عدم المانع باطلاقها بما لا اصل له ، وخصوص اصالة تأخر الكرية ايضاً مثبت لا نقول به ، أقول ، قد تمسك بالقاعدة المذكورة كثير من الفقهاء في كثير من الموارد ، وقد وجهنا مقدار كبرويتها في محلها وسنشير اليه ، فلا اشكال فيها كبروياً ، وانما الاشكال في صغروية المقام لها ، اذ لا وجه للتمسك بها فيه ، وذلك لان المانع اذا كان خارجاً عن ذات الشيء ، ولم يكن مرتبة من مراتبه ، كرتوبة القطن بالنسبة الى الاحراق (فح) يمكن التمسك بالقاعدة حين الشك فيها لإثباته ، واما اذا كان مرتبة من الشيء ، وحداً خاصاً وجودياً له ، فلا يمكن التمسك بها لإثبات المقتضى ، حيث يستفاد من دليل جعل الحد مانعاً ، ان لهذا الموجود الممتد ، بحسب مرتبتي امتداده الوجودى حكيمين وتكون النتيجة تنويعه الى نوعين ، ففي المقام حيث علق الشارع العصمة ، على البلوغ الى حد خاص ، والمفروض أن هذا الحد منترع عن كم الشيء بحسب امتداده ، لأمر آخر وراء ذات الماء ، يستفاد منه أن الماء يتنوع الى نوعين ، حسب تحده الى حدين حد عاصم وحد غير عاصم ، فمجرد احراز كونه ماء ، لا يكفي للحكم بالانفعال (وبعبارة أخرى) ان صح التعبير عن الكرية بالمانع عن الانفعال ، صح التعبير عن القلة بالشرط للانفعال ، والحاصل ، أن المستفاد من قوله وع ، اذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء تنويع

الماء الى نوعين ، وانه بحسب الوجود الخارجى ذو مراتب ، فالكثير البالغ مرتبة السكرية التى ستعرف مقدارها وزنا ومساحة ، عاصم ، والقليل الذى لم يبلغ تلك المرتبة غير عاصم فموضوع كل واحد من العاصم وغيره أمر وجودى ، هو الماء القليل والماء الكثير ووصفا القلة والكثرة حيثان اعتباريان للاشارة الى حدالماء وحظه من المائىة ، من غير أن يكون لهما وراء نفس الماء الموجود فى الخارج مطابق وما يجزاء ، حتى يمكن وقوعهما بالاستقلال موضوعين للعاصمية وعدمها ، فتحقق مرتبة القلة شرط للانفعال وتحقق مرتبة الكثير مانع عنه ، وكما أنه لا بد فى الحكم بعدم الانفعال ، من احراز المانع ، لكونه أمراً وجودياً ، كك لا بد فى الحكم بالانفعال من احراز شرطه لكونه أمراً وجودياً ، ولا يكفى فيه مجرد احراز عدم المانع بالاصل .

(وربما يتمسك) لطهارة المتمم كرا بدليل آخر ، مركب عن مقدمات تلك (الاولى) قيام الاجماع على أن الماء الواحد فى السطح الواحد ، لا يختلف حكمه من حيث الطهارة والنجاسة ، ولازم ذلك حصول العلم اجمالاً ، يكون بمجموع الماء بحسب الواقع ونفس الامر إما طاهراً أو نجساً ، الثانية ، عدم شمول أدلة الانفعال لذلك الماء ، ضرورة خروجه بمجرد الاتصال بالمتمم عن كونه قليلاً ، ودخوله تحت موضوع الكر ولا أدلة الكر ، ضرورة اختصاصها بصورة تجدد النجاسة ، بعد بلوغ الماء حد الكر ، وعدم شمولها لرفع النجاسة العارضة قبل بلوغ الكر لما تقدم والثالثة ، عدم جريان استصحاب طهارة الطاهر ولانجاسة النجس ، لعدم اقتضاء الجريان له فى اطراف العلم ، أو تعارض استصحاب الطهارة فى احدهما ، مع استصحاب النجاسة فى الاخر ، على فرض الجريان ، والمرجع ح ، قاعدة الطهارة (وقد أجاب) عنه شيخنا الانصارى (قده) بما ملخصه نفى المقدمة الاولى ضرورة وجود المخالف لقاعدة وحدة حكم ذلك الماء ، لان ماذهب اليه السيد والحلى (ره) من القول بعدم انفعال الماء الوارد على النجس ، يستلزم القول باختلاف حكم الماء الواحد فى سطح واحد إذ لازمه الحكم بطهارة الوارد ونجاسة المورد ، كما ان ماذهب اليه العائى ومن تبعه ، من القول بعدم انفعال القليل بدون التغير أيضاً يستلزم ذلك ، إذ لازمه الحكم بطهارة القليل الملاقى للنجس بالتغير ونجاسة المتغير ، وبالجملة ، لیس فى البين اجماع تعبدى ، فلا مانع

من نجاسة بعض من ماء واحد ، وطهارة بعضه الآخر . انتهى (واجاب) عنه صاحب مصباح الفقيه (قدس) بما حاصله نفى المقدمة الثالثة ، بتقريب حكومة استصحاب نجاسة البعض على استصحاب طهارة البعض الآخر ، لان من الاثار الشرعية لبقاء النجاسة في الماء : تنجيس ما يلاقيه ، فاستصحاب بقاء تلك النجاسة ، رافع للشك عن حكم الملاقى ولاعكس ، إذ ليس من اثار طهارة القليل الملاقى ، تطهير ما يلاقيه ، ليكون استصحاب الطهارة رافعاً للشك عن حكم الملاقى بالفتح ، والحاصل ، أن الشك في طهارة الجميع ، مسبب عن الشك في كون الكسر الحادث ، من اجتماع الماء النجس مع الطاهر ، رافعاً ولايعتق بهذا الشك ، بل يجب الحكم بنجاسة الجميع ، من قبل جريان الاصل الحاكم ، ويرتفع الشك عن بقاء طهارة المتمم بالكسر ، بجريان استصحاب نجاسة المتمم ، فلا مجال لجريان الاصل فيه انتهى .

أقول لا يخفى أن مفروض الاستدلال ، كما عرفت في المقدمة الثانية ، هو عدم شمول شيء من دليلي الانفعال وعدمه للبورد ، والا لما كان للتمسك بالقاعدة أو الاصل وجه (وح) فلا يمكن تحكيم أحد الاصلين على الآخر إذ كون تنجيس الملاقى أثراً شرعياً لبقاء النجاسة في الماء ، انما هو مقتضى عمومات الانفعال ، فمع قطع النظر عن تلك العمومات ، كما هو مفروض الاستدلال ، يكون مفاد الاستصحاب مجرد بقاء نجاسة المتمم بالفتح ، من غير تعرض لحكم المتمم بالكسر ، بل هو بعد باق على حاله ، مشكوك الحكم ، فيجزز حكمه باستصحاب طهارته السابقة ، والحاصل ، أنه على تقدير شمول عمومات الانفعال للقيام ، لا مجال لاجراء الاصل في شيء من الطرفين ، وعلى تقدير عدم الشمول كما هو مفروض المستدل ، لا يكون إجرائه في احدهما رافعاً للشك عن الآخر ، حتى يكون حاكماً عليه (ان قلت) لا ريب بأن الماء النجس قبل صيرورته بالاتصال بالطاهر كراً ، كان نجساً ومنجساً والآن نشك فيهما ونستصحبهما ، أي النجاسة والمنجسية (قلت) هذا لا يكفي في الحكم بانفعال ملاقية ، بعد خروجه عن القلة (فان قلت) إنا نستصحب قابليته للانفعال (قلت) القابلية ليست إلا منزوعة عن وصف قلته وقد زال ، وليست لنفسها حكماً تعبيرياً أو موضوعاً له ، مضافاً الى أن استصحاب المنجسية ، وقابلية التنجس كليهما من الشك في المقتضى

فالحق بناءً على تسليم المقدمة الثانية ، كما هو ظاهر هذا الجيب ، ما ذهب اليه شيخنا الانصارى (قدس سره) من نفى المقدمة الاولى أى الاجماع ، بالتزام تبعض حكم الماء من حيث الطهارة والنجاسة ، وان لم يساعده العرف بالنظر المسامحى ، لعدم تميز النجس عن الطاهر وكون الماء واحداً بالإشارة الحسية ، الا ان العقل يحكم بتعددتهما وجوداً وحكماً ، لا بالدقة الفلسفية لحسب ، بل بحسب حكم العقل غير الدق ، كما يعلم ذلك بالمقايضة مع ساير المترجات حيث يحكم العرف بعقله ، بعد التفاته الى اجزائها ، بأن تلك الاجزاء موجودات خارجاً (وح) لامانع من اختلاف حكم الماء الواحد ، من حيث الطهارة والنجاسة بلحاظ اجزائها (نعم) بناءً على ما سلفناه من شمول ادلة الانفعال للبورد ، فالحق نفى المقدمة الثانية ، والحكم بنجاسة الجميع بمقتضى تلك الادلة .

﴿ وما كان منه ﴾ اى من المحقون ﴿ كرا فصاعداً لا ينجس ﴾ بمجرد ملاقاته النجاسة ﴿ الا ان تغير النجاسة ﴾ أو المتنجس من جهة حمله لمبدئه النجاسة ﴿ أحد أوصافه ﴾ الثلثة بحيث يستند التغير الى اوصاف النجس ، الموجود فى المتنجس ، ولاخلاف فى ذلك نصاً وقوى ، عدا ما نسب الى ظاهر المفيد وسلا (قد هما) من نجاسة ماء الحياض والاوانى ولو كان كرا ، وسيأتى نقل كلاهما وانشئه ، إنما الخلاف والاشكال فى كيفية المحقون ، واعتبار تساوى السطوح فى طهارته وعدمه ، بعد الفراغ عن اعتبار كمية خاصة ستعرف قدرها فى ذلك ، وليس فى النصوص ما يتصيد منه اعتبار التساوى ولا فى كلمات قدماء الاصحاب (رض) من ذلك عين ولا اثر ، وإنما عنونه المتأخرون من زمن العلامة (ره) الى زماننا هذا ، واختلفت انظار الفقهاء (رض) فى فهم كلام المعبرين ، كالعلامة والشهيد و قد هما ، وبعض من تأخر عنهما ، فاللازم أولاً نقل عباراتهم والتأمل فى مفادها ثم النظر فى الادلة لتمييز ما هو الحق عندنا فى المسئلة فنقول ، ومن الله الاستعانة ، قال فى محكي التذكرة : لو وصل بين الغديرين بساقية اتحد ، إن اعتدل الماء . وإلا ففى حق السافر فلو نقص الاعلى من كرا لنفعل بالملاقاة ، ولو كان أحدهما نجساً فالاقرب بقائه على حكمه مع الاتصال ، وانتقاله الى الطهارة مع المازجة : انتهى وظاهره اتحاد حكم الغديرين ، من جهة العاصمية وعدمها ، واستمداد كل عن الآخر فى صورة اعتدال ما بينهما ، بأن تساوى سطحهما

فلو نقص أحدهما أو كل منهما دح، عن الكر لم ينفعل بالملاقاة، لقيام العاصمية في الفرض بالمجموع، وتقوى كل جزء بسائر الأجزاء، واختلاف حكمهما من تلك الجهة باستعداد خصوص السافل عن العالی دون العكس، في صورة عدم اعتدال المائنين بأن يختلف سطحها، فلو نقص الاعلى (ح) عن كر انفعال بالملاقاة، لقيام العاصمية في الفرض بخصوص السافل و تقويه عن العالی دون العكس (نعم) لا يؤثر نجاسة أحدهما في الآخر، بمجرد الاتصال، ولكنه يظهر بعد حصول الامتزاج و بالجملة، فلمستفاد من هذه العبارة أمران و أحدهما، اشتراط عدم العلو في المتقوى، من جهة اعتبار تساوى السطوح في الاتحاد، من حيث العاصمية وعدمها، ومرجع هذا الامر الى تقوى السافل بالعالی دون العكس و ثانيهما، اعتبار الامتزاج في تطهير القليل، وقال في محكي الذكري: وطهر القليل بمطهر الكثير مازجا، فلو وصل بكر ماسة لم يطهر، للتمييز المقتضى لاختصاص كل بحكمه، ولو كان الملاقاة بعد الاتصال ولو بساقية لم ينجس القليل، مع مساوات السطحين أو علو الكثير: انتهى وظاهره أيضا ما عرفت في شرح عبارة العلامة، فما تقدم من الامرين يستفاد منه أيضا، كما يستفاد من عبارته المحكية عن الدروس، بل يستفاد الامر الاول أعنى تقوى السافل بالعالی دون العكس، من كلام المحقق الثاني وقده، في شرح عبارة القواعد في هذا الباب فراجع و بالجملة، القول بعدم تقوى العالی بالسافل غير عزيز بين الاصحاب لكن نفي التقوى مطلقاً حتى عن السافل بالعالی شاذ (وكيف كان) فقد استظهر في الجواهر عن تعبير بعض المعبرين بالاتحاد كالعلامة وقده، في كلامه المتقدم، أن ملاك تقوى السافل بالعالی لديهم، هو صدق الوحدة العرفية للسافل بالنسبة الى العالی دون العكس، ولذا اعترض عليهم: بأن المائنين المتواصلين اذا اختلف سطحها، فلا يخلو إما أن يتحدا عرفاً أولاً، فعلى الأول الذي هو الحق، لا بد من الالتزام بتقوى كل واحد من السافل والعالی بالآخر، وعلى الثاني لا بد من الالتزام بعدم التقوى مطلقاً، فالتفصيل بين الطرفين في التقوى مما لا يحصل له، بداهة بطلان دعوى صدق الوحدة العرفية على المائنين، بالنسبة الى أحدهما دون الآخر: انتهى، ولكنه في مصباح الفقيه قد التزم، بأن صدق الوحدة العرفية معتبر في التقوى، وان ذلك ليس من تقييد مطلقات الاعتصام في شيء، لان الوحدة

مأخوذة في مصب اطلاقها ، إذ المراد بلفظة الماء في قوله وع. (اذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء) ليس جميع المياه الموجودة في العالم ، بما هي متفرقة ؛ ليكون الخبر بصدد اثبات العاصمية لتلك المياه المتفرقة ، اذا كانت باجمعها بمقدار الكرم ، بل المراد بذلك أن المياه المجتمعة في مورد ، اذا بلغت بهيئة الاجتماع قدر كرم ، كانت عاصمة وعليه فلا يحيص عن اعتبار الوحدة العرفية في الماء العاصم ، ولا ينبغي لفقيه أن يتفوه بعدم الاعتبار ، فاذا علق حوض كبير في الهواء ، وجرى الى الاسفل ، فمناطق تقوى السافل بالعالي في مثله ، هو استمداد السافل عن العالي ، بتدرجه في الازدياد والكثرة ، ومعلوم أن السافل كما يستمد من العالي وح ، الكثرة من حيث السكم ، كالكثرة من حيث السكيف ، اي العاصمية ، فاستمداد السكيفة ملازم لاستمداد القوة والغلبة ، بخلاف العالي فانه لا يزال في شرف الضعف والقلة كما وكيفاً تخلوه عن السكيفة ملازم لتخلوه عن القوة والغلبة ، فهو غير مستمد للكثرة والقوة عن السافل ، فظبعا لا يتقوى به ايضا ، الا ترى أنه لو اتصل ماء ابريق بكثير سافل وقيل بنجاسة خصوص مائي الابريق ، اذا الاقته نجاسة ، لم يستبعده العرف ولم يستكره وان كان لا يستبعد نجاسة هذا الماء ، اذا كان سافلا أيضا ، لكنك عرفت الفرق بينهما ؛ باستمداد السافل عن العالي دون العكس : انتهى محرراً .

أقول يمكن أن يوجه القول باعتبار تساوي السطوح بوجوده ثلاثة الاول ، ما سمعته آنفا من صاحب مصباح الفقيه قدس الله نفسه ، من لزوم صدق الماء الواحد بنظر العرف وبلوغه بشرط هذا الصدق حد الكرم ، ويظهر ذلك من جماعة كالاردبيلي وصاحب المعالم (قدما) والثاني ، أن الاخذ بالاطلاق انما هو ببركة مقدمات الحكمة ، وبكفى في الحكمة الخروج عن اللغوية ، وهو حاصل في المقام ، ولو لم نقل بشمول (اذا بلغ الماء قدر كرم) لختلف السطوح نظير ما قاله صاحب المعالم في المقام ، بعد احتماله العهد ، من انكار العموم في المعهود بأن العموم في المعهود ، انما هو للحكمة وبكفى فيها الخروج عن اللغوية (الخ) ويظهر هذا المبني من شيوخه الاردبيلي وقدما ، كما قدمنا كلامه في الجاري الثالث ، أن مقدمات الحكمة انما تجرى بالنسبة الى الاطلاق الافرادى دون الاطلاق الاحوالى ، بتقريب أن المتكلم لو كان في مقام البيان من حيث الافراد ، بحيث أن الاحوال من عوارض الفرد فالاطلاق الافرادى كاف في حفظ

الحكمة (ولكن التحقيق) عدم تمامية هذه الوجوه باجمعهما ، أما الثالث ، فلان الاطلاق الاحوالى ، على فرض تسليم عدمه في كلية المطلقات لا يحص عن الالتزام به في مثل المقام بما تكون الاحوال فيه مفردة ، إذ الماء الواحدانى ، الذى يكون ابدأ مختلف السطوح ، من حيث الابعاض أحد أفراد المياه ، ونفروج أحوال الماء عن اطلاقه ، يستلزم خروج بعض أفراده عنه ، وهكذا في جميع الاحوال المفردة بالنسبة الى جميع المطلقات ، فالاطلاق الافرادى في امثال المقام ، يستلزم الاطلاق الاحوالى ، هذا مع أننا حققنا في مبحث المطلق والمقيد من الاصول ، عدم احتياج الاخذ بالاطلاق الى جريان مقدمات الحكمة ، وأن السريان والشمول ، مقتضى طبع اللفظ الواحد الذى لم يقيد بشيء ، فسعة دائرة المدلول وضيقتها تدور مدار وحدة الدال وتعددده ، فمدلول الدال الواحد كالماء في المقام ، تكون دائرة طبيعته واسعة بالذات ، بلا احتياج في اثبات ذلك الى تكلف برهان أو تجشم استدلال ، وهذا بخلاف مدلول المتعدد كالماء الوارد ، فليس له سعة ، فتضييق دائرة طبيعة المدلول ، موقوف على تعدد الدال ، لا أن سعتها مشروطة بشيء ، والحاصل ، أن التقييد كخروج فرد أو حال عن تحت طبيعة ، محتاج الى دليل ، وأما السريان والشمول بحسب الافراد أو الاحوال ، فهو مقتضى سعة طبيعة المدلول بحسب الذات ، وغير محتاج الى دليل ، وملخص الكلام أنه يكفي في الاخذ بالاطلاق ، كون المتكلم بالمطلق في مقام تفهيم المراد بلفظة المطلق ، وعليهذا ، فنفس أدلة الاعتصام كقوله (ع) (إذا بلغ الماء الخ) وما بمضمونه ، حيث اخذ فيها لفظه الماء ، من غير تقييد بفرد أو حال ، تكون باطلاقها دليلا على عدم اعتبار تساوى السطوح في الاعتصام ، وعلى عدم سراية النجاسة ، لامن السافل الى العالى ، ولا العكس ، عند بلوغ المجموع قدر كبر ، فطبعاً يتقوى كل منهما بما بالآخر ، ولا يبقى للتفصيل في التقوى وجه ، بمقتضى ذلك الاطلاق (نعم) هناك موارد مشكوكة إما صدقا أو مصداقا سيأتى الكلام فيها (انشه) وقد ظهر مما ذكرنا هنا ، وفي باب الجارى ، الجواب عن الوجه الثانى .

وأما الوجه الاول فالجواب عنه مبنى على نقل كلام شيخنا الانصارى (قده) تمهيداً (فنقول) انه ، قده ، قد حمل الاتحاد الموجود في عبارة المعتبرين للتساوى كالعلامة

وغيره ، على الاتحاد الحكيم ، فرارا عن الاشكال المتقدم من صاحب الجواهر ، قدّه ، على
 لإتحاد الموضوعي ، الذي استظهره من كلام القوم ، من أن الملازمة بين الطرفين موجودة
 فان قلنا بالاتحاد كما هو الحق ، فلا بد من القول بالتقوى ، في كل واحد من السافل والعالي
 وإن قلنا بعدم الاتحاد ، فلا بد من نفي التقوى عن كلا الطرفين ، بلا وجه للتفصيل في البين
 لبطلان دعوى الاتحاد من طرف دون طرف ، ولكن تصدى صاحب مصباح الفقيه ،
 كما عرفت من كلامه المتقدم ، للجواب عن مقالة صاحب الجواهر (قدّهما) بتصحيح التفصيل
 المزبور ، مع فرض الاتحاد الموضوعي بدعوى أن العاصمية قائمة بالسافل دون العالي ،
 من جهة استمداده عن العالي من حيث الكثرة ، واستتباع الاستمداد من حيث الكثرة
 للاستمداد من حيث القوة والعصمة ، والتحقيق ، أن أدلة الاعتصام كما تدل على اعتبار
 اصل الوحدة ، تدل على نحو الوحدة ، وبذلك يرتفع النزاع ، ويتمين أن ماهر المعتمد
 شرعا في موضوع الاعتصام أي نحو من انحاء الوحدة (بيان ذلك) أن المراد من الماء
 الذي علق اعتصامه في الادلة على بلوغه حد الكبر ، ليس جميع المياه الموجودة في العالم من
 حيث المجموع ، ضرورة أنها في عالم الخارج ، تكون بحسب الطبع متجاوزة عن حد الكبر
 بمقدار لا يحصى كثرة فتكون التعليق بالبلوغ (ح) لغواً فلا بد وان يراد بالماء في تلك الادلة
 كل واحد من احاد المياه وانه اذا بلغ في اثر تراكم بعضه مع بعض واتصاله به ، قدر كبر ،
 يكون عاصما ، فصب اطلاق الماء في تلك الادلة هو الماء الواحد المتصل ، لا المياه المتفرقة
 المنفصلة ، ولكن نفس التعبير بالبلوغ يبين أن مراد الشارع من الماء الواحد ما يكون
 وحدته بحسب السكم ، وأن نحو الوحدة التي اعتبرها في موضوع هذا الحكم الوضعي أي
 الاعتصام ، إنما هي الوحدة الكمية ، لا أنه يشترط مضافا إلى هذه الوحدة ، الوحدة
 الهيئية أيضا ، وتميز الوحدة المعتبرة هنا عن سائر الوحدات ، إذ يعلم أنها عبارة عن
 الوحدة من حيث السكم والاتصال ، دون الصور والهيئات ، لان تعليق العصمة في تلك
 الادلة ، إنما هو على الكمية ، من غير تعرض لكيفية الماء وغيرها من احواله ، بل ما وقع
 جوابا عن السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء من قوله (ع) ، (ك) يكون كالنص في ذلك
 ولذا قال في الجواهر واجاد بأنه لم يؤخذ في موضوع الحكم عنوان ، الا عنوان صدق السكر

ومراده أن الماء إذا اتصف بوصف الكرم يكون عاصماً من غير مدخلة لاعتدال السطح وشبهه في عصمته ، فالمستفاد من تلك الأدلة دوران الاعتصام وجوداً وعدمًا مدار الوحدة من حيث الكم ، ولادليل تعبدى على اعتبار أزيد من ذلك في موضوع الاعتصام ، ومقتضى ذلك تقوى كل جزء من اجزاء هذه الكمية المتصلة المتحققة في الخارج ، بسائر الاجزاء ، سواء كان سافلاً أم عالياً أم مساوياً ، وسواء كان متمسكاً أم منجذراً ضرورة تحقق مناط الاعتصام ، وما هو موضوعه من الاتحاد الكمي من حيث الاتصال في الجميع (لا يقال) عليهن كما يعتبر وجود الوحدة من حيث الكم في المنطوق ، ويدور مدارها الاعتصام ، فليعتبر عدمها ايضاً في المفهوم ، ويدور مداره الانفعال قضية البعكسة ، ومقتضاه سرية النجاسة في القليل من العالى الى السافل وبالعكس ، مع ان الاجماع حتى من الفائلين بعدم اعتبار تساوى السطوح في عصمة الكرم ، منعقد على عدم سرية النجاسة من السافل الى العالى القليل ، اذا لم يكن واقفاً ، وعدم انفعاله بانفعال السافل ، فذلك يكشف عن أن الوحدة من حيث الكيف ايضاً معتبرة في عصمة الماء (لانا نقول) كلا ليس في البين اجماع تعبدى كاشف عن دليل شرعى ، بل منشأ ذلك هو الانفهام العرفى ، واستظهارهم عن الدليل الشرعى ، ان باب النجاسات باب التأثير والتأثر ، كما اسلفناه ، فان العرف حيث يرى العالى قاهراً وغالباً بالجرىبان ؛ لا يحكم بانفعاله بدون التغير والحاصل ، أن مستند هذا الحكم هو الانفهامات العرفية ، واستظهارهم عن اطلاق الأدلة عدم سرية النجاسة الى العالى ؛ لغلبته ودفعه ، كما صرح به جمع من الاساطين ، واين هذا من كون كيف الماء واحواله ؛ كتسارى السطوح واختلافها ، دخيلاً شبرعا في موضوع الاعتصام .

وما التزم به ، في مصباح الفقيه ، من كون الوحدة العرفية علاوة عن الكمية ، معتبرة في موضوع الأدلة ، مستدلاً بأنه لولا اعتبار تلك الوحدة ، لزم شمول الماء في الأدلة لجميع المياه المتفرقة في العالم ، مع أن البديهة تنادى بخلافه ومدفوع ، (اولاً) بأن المستفاد عن الأدلة كما عرفت ، ليس الا وحدة الماء المتصل من حيث الكم ودوران الاعتصام مدار هذه الوحدة ، ومعه لا يلزم من نفي اعتبار وحدة غيرها ، محذور لغوية التعليق ، بتوهم

شمول الماء لجميع المياه المتفرقة في العالم (ح) كيف وقد عرفت أن الوحدة الكمية ، مصبها الماء المتصل . الذي يبلغ بامتداده الوجودى ، الى هذا الحد ، ولو كان مراده من الوحدة العرفية ما ذكرنا ، فمن اين اعتبار التساوى والفرق بين السافل والعالى في التقوى (ثانياً) بأن مجموع السافل والعالى يصدق عليه عرفاً أنه واحد ، ولا سيما بعد اطلاع العرف على مناط الاعتصام ، والتفاتة الى دليل جعل العاصم ، المتكتم بكم خاص ولذا نقول بأن ماء الغديرين المتواصلين بساقية ، ولو كانت في غاية الدقة ؛ يصدق عليه عرفاً أنه واحد ، ولو ببرهان أن المتحد مع المتحد متحد عرفاً كما صرح به شيخنا الانصارى (قد ه) في مقام توجيه الاتحاد ، في مثال متحد السطوح ، بعد أن ادعى عدم الخلاف في تقوى بعض ذلك الماء ببعض ، إلا عن ظاهر صاحب المعالم ، المدعى لاحتمال العهدية في مطلقات الباب ، الى الماء المجتمع المتقارب اجزائه « والحاصل ، أن مناط صدق الوحدة عرفاً ، إن كان هو اتصال كل جزء بسائر الاجزاء ، فيتحد الجميع من جهة أن المتحد مع المتحد متحد ، حتى ينظر العرف ولا ريب في تحقق هذا المناط في مختلف السطوح وان كان غير ذلك كالاتحاد من جهة السطح فليس على اعتباره دليل ، بل مقتضى اطلاق الادلة عدم اعتباره كما عرفت ، وان كان هو الاتحاد من حيث ظرف الماء ومكانه ، بمعنى اجتماع الكبر في محل واحد ، كما هو لازم احتمال العهد ، الذى بنى عليه صاحب المعالم قد ه ، فمقتضى ذلك نجاسة ماء الغديرين ، في المثال المتقدم أيضاً ، لفقدان الاتحاد المزبور فيه ، مع أنك عرفت دعوى الاجماع على تقوى كل جزء منه بسائر الاجزاء ، ولو كان مستند الاجماع صدق الاتحاد عرفاً ، ضرورة كفايته على اى حال في نفي اعتبار الاجتماع في محل واحد ، مضافاً الى أن دعوى العهد أو الانصراف الى متقارب الاجزاء ومتحد السطوح ، فاسدة في نفسها لان دعوى العهد يكذبها كبروية قوله (ع) (اذا بلغ الخ) والانصراف على تقديره بدوى مساحى ، منشأه أنس الذهن بفتاوى المعترضين للتساوى ، والا فالعرف خالى الذهن عن الفتاوى المختلفة ، لو القيت اليه هذه الادلة ، لما استفاد منها شيئاً من القيود المزبورة ، عدا الكمية المتصلة التى تدور مدارها العاصيمة ، فالغدران المتواصلة بالسواقي الدقيقة ، سواء تساوت سطوحها أم تخالفت ، يكون كل جزء منها حتى في السواقي عاصماً متقوياً بسائر الاجزاء ، لا ينفعل

بغير التغير ، قضاءً لتحقق مناط الاعتصام ، وموضوعه الذي يدور مداره الحكم شرعاً بالنسبة الى الجميع و د ثالثاً ، بأنه لا بأس بعدم صدق الاتحاد عرفاً ، بعد احراز مناط الاعتصام عقلاً ضرورة أن العرف متبع في الانفهام متهم في الانطباق فأمر التطبيق موكول بيد العقل مبنى على الدقة فبعدما احرزنا بالانفهام العرفي في تلك الأدلة اصل اعتبار الكرية ودوران العاصمية مدار هذه الكمية وعيناً مقدار السكر عن الأدلة الآتية (انشه) لا يضرنا تشكيلك العرف في بعض مصاديقها ، أو حكمه بعدم انطباق مفهومها المبين على ما يكون مصداقاً لها عقلاً ووجدانا فبين مما ذكرنا أن مقتضى القاعدة في جميع الموارد ولو كانت مشكوكة الانطباق عرفاً هو الحكم بالاعتصام وتقوى كل جزء بسائر الاجزاء بمجرد احراز وجود الكمية المتصلة ولو كان الاتصال ضعيفاً لكن لا بحيث يمنع عن التأثير وحفظ العاصمة وما تقدم من عدم استنكار العرف نجاسة ماء ابريق وقع فيه نجاسة واتصل بسافل كثير يكون من هذا القبيل وان كان العرف أيضاً يستنكره ، بعد الاطلاع على مناط الاعتصام وانه علق في الدليل على كمية خاصة متصلة (وكيف كان) فالانطباق العرفية بما لا يعتنى بها ، بعد احراز الانفهامات وحصول العلم بتحقق مصداق ذلك المفهوم المبين بل يحكم (ح) بالاعتصام من غير محذور .

هذا كله مضافاً الى ان قوله (ع) (ماء الحمام كما النهر يظهر بعضه بعضاً) صريح في تقوى كل جزء من النهر بسائر الاجزاء حتى العالى بالسافل فبعد تشبيه الحمام به مع ما عليه مادة الحمام بالقياس الى مافي الحياض من العلو يظهر اعتصام كل من العالى والسافل بالآخر حال الاتصال إذ أدنى ما تدل عليه الرواية بالنسبة الى ماء النهر ما اختاره شيخنا الانصارى (قدس سره) من الدافعية واعتصام بعضه ببعض واما على ما اخترناه من شمولها للرافعية فالامر اوضح فلا يتوهم عدم استفادة تقوى العالى من السافل في الحمام كما عرفت في بحثه وكذا قوله د ، (كلما غلب لون الماء لون البول) وغيره من الأدلة التي جعل فيها مدار الاعتصام على القهر والغلبة فأنها باجمعهما تدل على المطلوب من اطلاق الاعتصام وعدم اختصاصه بحال دون حال ، حيث عرفت أن العاصمية والغلبة قائمتان بكل جزء بملاحظة اتصاله بسائر الاجزاء د وأما ما ادعاه ، (قدسه) من عدم اطلاق السكر على الجزء المسلاقي

للفجس وعدم امكان الاشارة الحسية اليه بأن هذا كره ، مع اشتراط ذلك في اعتصام الماء (ففيه) انه أن اريد بذلك عدم اطلاق الكره على ذلك الجزء مع قطع النظر عن اتصاله بساير الاجزاء فالالتزام به بلا ملزم كيف ولازم ذلك امكان الزامه في متساوى السطوح حتى الغدران الكثيرة المتواصلة ، بأن يقال إن هذا الجزء بنفسه لا يكون كراً فينفع حيث لا يمكن اطلاق الكره (ح) على الجزء الملاقى ، ولا الاشارة الحسية اليه بأن هذا كره ، مع أن ضرورة الفقه تأتي عن ذلك ، وأن اريد به عدم اطلاق الكره على ذلك الجزء ولو مع ملاحظة اتصاله بساير الاجزاء ، فلاريب في صدقه كمتساوى السطوح على شرع سواء ، وأن اريد به عدم اطلاق الكره على ذلك الجزء ، من جهة عدم اتحاد مجموع الماء بنظر العرف ، وعدم كونه ماءً واحداً لاقى نجسا ، ومع اختلاف السطوح لارحدة للماء ، فقد عرفت ان اطلاقات الادلة شاملة له ، باقسامها الثلاثة ، من المتضمن لتعليق الكرية على كمية خاصة ، والمتضمن لتعليق العاصمية على القهر والغلبة ، والمتضمن للحكم بمظهرية كل بعض للآخر واعتصامه به .

ثم ان شيخنا الانصارى قد اختار عدم اعتبار تساوى السطوح ، ولكنه جعل المدار على صدق الاتحاد عرفاً ، الذي ربما يكون مع الاختلاف ، وربما يكون مع التساوى فقسم الكره باعتبار كيف الماء ، من تساوى سطوحه وعدمه ، الى خمسة اقسام وحكم في الجميع بتقوى كل جزء من الماء بساير الاجزاء من جهة صدق الاتحاد ، وعمدة معتمده (قد) في صدق الاتحاد ، هو كون الجزء الاول متحداً مع المتصل به ، والجزء الثاني مع الثالث ، وهكذا فيمتحد الجميع ، إذ المتحد مع المتحد متحد عرفاً ، وامتنثني صورة العلو التسنيمي مع عدم كرية العالى ، بأن يكون الماء بنحو العمود قائماً على الارض نظير ماء الميزاب فحكم في هذه الصورة أولاً بأن الاقوى هو التقوى مطلقاً لصدق الاتحاد كما في ساير الصور ، ثم توقف اخيراً في ذلك من جهة ان تقييد الاعتصام في ماء الحمام (بما اذا كانت له مادة) يدل بالمفهوم على عدم تقوى السافل بالعالى ، وعدم اعتصامه به ، اذا لم يكن العالى في حد نفسه كراً ، ولو كان المجموع بمقدار الكره نظراً الى ان الاعتصام علق في المنطوق على وجود المادة التي هي بحكم الغلبة عبارة عن الكره فدلول المنطوق هو اعتصام كل سافل قليل كانت له مادة هي

كر نظير ماء الحياض ، فانه الذى يعتصم بالعالى ، نظير ما في المخزن لوجود السكر فيه ، ومدلول المفهوم هو عدم اعتصام كل سافل قليل لم تكن له مادة هي كسر ، نظير ما نحن فيه اعنى ما اذا كان مجموع السافل والعالى كرا ، وكان العلو بنحو التسليم كالميزاب ، كما هو كك في مادة الحمام ، وفيه ، ما تقدم من أن التقييد بالمادة في اخبار الحمام ناظر الى جهة الرافية وانها مشروطة بوجود المادة حيث ان المسؤول عنه في تلك الاخبار حكم ماء الحياض وان هذا الماء مع انفعاله من جهة غلبة الانفصال عن المخزن ، والملافة مع النجاسات العرضية والذاتية من ابدان الجنب والنصراني واليهودي وغيرهم هل يجوز رفع الحدث معه بالاعتصام فيه أم لا ، فاذا كان مصب السؤال جواز الاعتصام ورفع الحدث ، فالتقييد بالمادة ينحصر طبعاً بجهة الرافية ، ولا يشمل الدافعية والحاصل ، أن اثبات شرط جديد لاعتصام المياه العاصمة ودافعتها ، من قبل اخبار الحمام وراء أصل الكمية أى السكرية التي دلت عليها الاخبار ، في غاية الاشكال ، بل هو محتاج الى مؤونة زائدة مفقودة في تلك الاخبار ، فلا بد من حملها على اشتراط الرافية بالمادة وايكال حكم الدافعية وبيان ماهو المناط فيها الى اخبار السكر التي دلت على دوران الدافعية مدار كمية خاصة وبالجملة ، يفهم من كلام شيخنا الانصارى (قده) وحدة الماء في جميع الصور ، وان توفقه مبنى على امكان دلالة اخبار الحمام ، بمفهومها على عدم الاعتصام في بعض صور المسئلة ، وأما بناءً على عدم تمامية هذا المفهوم كما قريناه ، فاطلاق الحكم بالاعتصام في جميع صور المسئلة خال عن الاشكال ، نعم ما ذكره (قده) في وجه الاتحاد العرفي ، من أن المتحد مع المتحد متحد عرفاً لا يخلو عن المناقشة ، لانه من قبيل اثبات الاتحاد العرفي بالدليل العقلي ، فالاولى في وجه الاتحاد ما ذكرنا ، من دلالة الاخبار على اعتبار الاتحاد ، من حيث الحكم والاتصال ، وان العرف غير متبع في الانطباقات ، بعد احراز المفهوم بالانفهامات وتطبيقه على مصداقه بالوجدان لو فرض تشكيكهم في الوحدة في بعض الصور .

ثم انه لو شككنا في الاعتصام فلا بد من الرجوع الى الاصول اللفظية أو العملية فقد يقال كافي الجواهر بأن مقتضى قاعدة طهارة كل شىء أو خصوص الماء هو الطهارة في جميع موارد الشك وعدم تنجس ذلك الماء بالملاقات (وح) تترتب عليه احكام طبيعة الماء الطاهر

أي الدافعية دون احكام خصوص معلوم السكرية ، أي الراقعية ، فلا يرفع به الخبث بأن يوضع فيه المتنجس ، كما يوضع في الجارى والكثير ، لكن لا يحكم عليه بعد وضع المتنجس فيه بالنجاسة ، بل يحكم عليه بالطهارة ، وعلى المتنجس بالنجاسة ، فيؤخذ من مائه ويرفع به الخبث ، على النحو الذى يرفع بالقليل ، بل لمانع من رفع الحدث به لانه مقتضى كل ماء طاهر والسبب في ذلك هو كفاية احتمال السكرية ، في حفظ طهارة الماء وعدم نجاسته بالملافة ، وعدم كفاية ذلك الاحتمال في رفع النجاسة به ، بوضع المتنجس فيه ، ولا في ترتب ساير الاحكام المختصة بمعلوم السكرية عليه (وقد يقال) كما في طهارة شيخنا الانصارى (قدس سره) بأن مقتضى الاصل هو الانفعال (وبيانه) بتوضيح منا أن الاستفادة من الادلة ولا سيما مثل قوله (ع) في الماء الذى يدخله الدجاجة الواطئة للعدرة (لانه لا يجوز التوضيء منه الا أن يكون كثيراً قدر كره من الماء) وقوله (ع) فيما يشرب منه الكلب (الا ان يكون حوضاً كبيراً يستقى منه) هو قابلية كل ماء بحسب طبعه للانفعال ، وكون الملافة مع النجاسة مقتضية له والسكرية مانعة عنه وأما قوله (ع) (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ) الا ما غير لونه (وقوله (ع) في صحيح حرير (كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ وأشرب) ونحوهما من الادلة ، فالظاهر منها وان كان شرطية القلة لنجاسة الماء ومقتضاه خروج القليل عن عموم عدم الانفعال ولزوم احراز القلة في الحكم بالانفعال لكن لا بد من حمل الماء في تلك الادلة على الكثير بقريظة دلالة الاخبار المتقدمة على مانعية السكر وسببية الملاقات للنجاسة ، وعليه يكون وصف القلة منتزعا عن عدم الكثرة ويكون مرجع شرطية القلة من جهة فصلها العدمى الى مانعية السكرية ، وعليهنا فمقتضى الاصل والعموم لدى الشك في تحقق المانع أى الكثرة والسكرية ، هو الانفعال ، ما لم يحرز وجود ذلك المانع ، اذ الاصل يقتضى عدمه .

(نعم) يختلف جريان الاصول حسب اختلاف موارد الشك (وتوضيح ذلك) أن الشك (تارة) يكون من جهة الشبهة في المفهوم كقدر الكره ، كما اذا لم نعلم بمراد الشارع من لفظة الكره ، وانه بحسب المساحة سبعة وعشرون شبراً ، أو ثلثة وأربعون شبراً (واخرى) يكون من جهة الشبهة في الحكم ، كاعتبار كيف خاص كتساوى السطوح في عصمة الكره

بعد العلم بمقداره كما اذا لم يكن في الادلة اطلاق ، ينفي اعتبار ذلك (وثالثة) يكون من جهة الشبهة في الموضوع كصداق الكبر ، كما اذا لم نعلم ببلوغ هذا الماء الخارجى قدر كرمع علينا بمقدار الكبر وماله دخل في اعتصامه ليكون الشك في تحقق موضوع في الخارج مع العلم بما هو موضوع له لدى الشارع كما وكيفا ففيما عدا الاخيرة من هذه الصور الثلاث يتمسك لانفعال الماء باصالة العموم أعنى عموم انفعال كل ماء قضاء لعدم احراز التخصيص زائدا عن المتيقن خروجه وفروج ذلك الماء عن تحت هذا العموم غير محرز ومعه لاحاجة الى احراز عدم الخروج بالاصل لكي يقال بسكونه مثبتا بل مجرد الشك في التخصيص الزائد منشأ للشك في العموم ويتمسك باصالة العموم لرفعه (نعم) لوقلنا بأن اصالة العموم مرجعها الى استصحاب عدم التخصيص احتجنا الى استصحاب عدم جعل الشارع ما عدا المتيقن مفهومه كراً او شرطاً للكبر (وح) فقد يتوهم عدم جريان الاستصحاب لكونه شكاً في الجعل إلا ان الاظهر جريانه بعدم كون الامر دائراً بين الاقل والاكثر في الجعل (وتوهم) أن التخصيص العنوانى لا يفرق فيه بين الاقل والاكثر (مدفوع) بأن الاقل والاكثر هنا متداخلان (وتوهم) ان المتداخلين اذا لوحظا مقيدين بقيد عدم الزائد وقيد الزائد يكونان من قبيل المتباينين كالفصر والاتمام (يدفعه) أن الامر فيما نحن فيه ليس كذلك لان الاقل والاكثر هنا عبارتان عن المرتبتين من المراتب الامتدادية الوجودية من الماء فالعنوانان متزعلان عن الحظ الوجودى للماء ومقداره فلا محالة يجرى الاستصحاب بالنسبة الى الزائد ولو كان أصالة عدم التخصيص عبارة عن الاصول العدمية اللفظية ولم يكن من الاستصحاب المصطلح فالامر اوضح الا ان الحق خلافه ومنه ظهر أن المقام ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية واما في الصورة الاخيرة فان علم حاله السابقة فيجرى استصحابها بلا ريب وأما مع الجهل بحالتها السابقة فيجرى استصحاب عدم كبريته الازلى ولا ينافى ذلك الاستصحاب عدم احراز عدم الكبرية حال وجود الماء حتى يستصحب العدم وصفيماً لانه يكفي في الحكم بانفعاله عموم ادلة انفعال الماء بعد عدم ثبوت وصف الكبرية له (وتوهم) أن المقام يصير وح ، من قبيل اكرم العلماء إلا زيدا فيما اذا شك في كون عالم زيدا أو عمروا : أعنى من قبيل التمسك

بالعام في الشبهة المصدقية ، وفي مثله لا يحكم على المورد بحكم العام (مدفوع) بان العام قد يكون له بحسب الخارج نوعان ، يستقل كل منهما بحكم ، كما اذا كان البيض من قطيع غنم محكوما بحكم ، والسود محكوما بحكم آخر ، وقد يكون له نوع واحد كالماء في المقام حيث أنه متحددا بحد الكثرة ، ومتكما بكمية خاصة قد اخذ في لسان الادلة موضوعا للعصمة وعدم الانفعال لما عرفت من ان وصف الفلة منتزع عن عدم الكرية ، فيكون أمراً عديماً في القسم الاول إذا دل دليل على خروج واحد من النوعين عن حكم العام ، وشك في ان هذا الموجود في الخارج ، هل هو من افراد ذلك النوع الخارج حتى يحكم عليه بحكمه الخاص به أم لا ، حتى يحكم عليه بحكم العام فاصالة عدم كونه من ذلك النوع ، لا يثبت كونه من افراد العام ، حتى يشمل حكمه ، ضرورة تباين النوعين ، ووضوح ان عدم وجود احد الضدين ، لا يثبت وجود الضد الاخر سواء كان لها ثالث أم لا ، بل شمول حكم العام له ، موقوف على احراز كونه من افراد النوع الآخر ، قضاءً لكون النوعين أمرين وجوديين قد اخذ كل موضوعاً لواحد من الحكمين وهذا بخلاف القسم الثاني فاذا دل دليل على خروج النوع المزبور عن حكم العام وشك في كون الموجود في الخارج من افراد فاصالة عدم كونه منها ، كافية في شمول حكم العام له ، لان موضوع حكم العام (ح) بسيط ، عبارة عن نفس الطبيعة ، وموضوع الخاص مركب ، عبارة عن الطبيعة مقيدة بقيود وجودية ، فمع عدم احراز ذلك القيد تخرج الطبيعة عن موضوع العام ، وتصير موضوعاً للخاص ، ومع عدم احرازه تبقى على حالها مشمولة لحكم العام سواء احرز عدمه أم لم يحرز وجوده وعليه فاصالة عدم وجود الكبر ، كافية لبقاء الماء تحت عمومات انفعال كل ماء بالملاقاة فنتمسك بها لحكمه (نعم) اثبات العصمة وعدم الانفعال له ، موقوف على احراز قيده الزائد أي الكرية ، وأما عدم الكرية فليس دخيلاً في موضوع العام ، كي يحتاج الى الاحراز بل انما هو للإشارة الى اطلاق الماء عن القيد والفرق بينه وبين المثال ، هو دوران الامر بين المتباينين في المثال ، فاصالة عدم كون هذا العالم زيدا ، لا يثبت كونه عمروا ، وبين الاقل والاكثر في المقام ، فاصالة عدم ثبوت القيد الزائد يجرى ، ونتيجته رفع ترتيب الحكم المترتب على الاكثر ، وأما حكم الاقل فهو ثابت لثبوت موضوعه ، وهو نفس عنوان

العام مجردا عن القيد العدمي وأما القول بمجريان قاعدة طهارة كل شيء ، أو خصوص الماء في المقام فهو ناش عن تخيل كون القلة أمرأ وجوديا لا بد من احرازه في الحكم بالانفعال وحيث لا محرز له فالمقام مورد للقاعدة ، ولكنك عرفت عدم استظهار ذلك من الادلة .

ثم إن ما ذكرنا من رجوع الاصل في المقام ، الى استصحاب حكم العام عند عدم إحراز الخاص هو المراد بقاعدة المقضي والمانع ، التي يتمسك بها في أمثال المقام ، إذ السكرية كما عرفت مانعة عن الحكم الذي اقتضاه عنوان العام وهو انفعال كل ماء بالملاقاة ، فلا يجوز رفع اليد عن ذلك الا اذا علم بالمانع فمع الشك يكون مقتضى الاصل عدمه فدعوى فساد التمسك بالقاعدة من جهة أن أصالة عدم المانع على اطلاقها بما لا اصل لها واصالة عدم وجود السكر في الخارج مثبت لا نقول به ، غير وجيهة ومن قبيل المقام احراز عدم التذكية بالاصل والتمسك له بقاعدة المقضي والمانع فان الميتة التي هي موضوع حكم العام أي الحرمة عنوان بسيط عبارة عن زهاق الروح والتذكية التي هي موضوع حكم الخاص أي الحلية عنوان مركب عبارة عن زهاق الروح بنحو خاص ، كذكر الاسم وقطع الوداج بالحديد وسائر ما اعتبر فيها شرعا ، التي عمدتها ذكر الاسم كما يأتي في محله (انشه) فعنوان العام والخاص من قبيل الاقل والاكثر فالمحرز القيد الزائد ، لا يخرج المورد عن موضوع العام فاصالة عدم التذكية كافية لشمول حكم الميتة ، وليس الموت حتف الانف أمرأ وجوديا وراء أصل الزهاق . كي نحتاج في ثبوت الحرمة الى احرازه ، ولا عدم التذكية قيدا له حتى نحتاج الى احرازه في ثبوت ذلك الحكم بل عدم التذكية مشير الى أن الموضوع باق على اطلاقه لم يخرج عن تحت العام بحصول قيد فيه ، يدخله تحت الخاص فيحكم على طبق ما اقتضاه عنوان العام الى أن يعلم بتحقق عنوان الخاص ، المانع عن ثبوت حكم العام ومع الشك في تحققه فالاصل عدمه ، والحاصل ، ان زهاق الروح ، كيفما اتفق وفي ضمن اي فرد من أفرادها وجد سبب للحرمة إلا إذا تحقق بنحو شرعي ووجد في ضمن ذلك الفرد (فتح) يحكم عليه بالحلية .

(وتوهم) أن العام لا بد وان يتصف ، إما بعنوان الخاص أو بعنوان تقيضه ضرورة امتهجالة الاهمال النفس الامرى ، وخلق الموضوع عن أحد الوصفين فالعلماء مثلا في قولك

اكرم العلماء ، يكون بحسب الواقع ونفس الامر إما متصفا بوصف الفسق ومعنونا
 بعنوان الفاسق او متصفا بوصف عدم الفسق ومعنونا بعنوان غير الفاسق إذ يستحيل
 أن يكون هناك عالم لم يكن بفساق ولا لافاسق ، بداهة استحالة ارتفاع النقيضين
 فعنوان العام عند فقدان عنوان الخاص يكون من قبيل المعدولة التي برهن عليها في
 علم الميزان ، فتخصيص العموم في المثال بقولك لانكرم الفساق منهم يوجب تعنون
 العام بعنوانين ، وانحلال القضية الى قضيتين لإحديهما محصلة ، وهي قولك لا تكرم العالم
 الفاسق ، والاخرى معدولة ، وهي قولك اكرم العالم الغير الفاسق وبذلك يندفع
 ما يقال من أن العدم كيف يكون دخيلاً في الموضوع ومؤثراً في الوجود إذ قد عرفت
 أن دخله في الموضوع كما في المعدولة يكون من ضروريات علم الميزان كان تأثيره في الوجود
 يكون من ضروريات علم الفلسفة كيف وقد صرحو بأن عدم المانع يكون من اجزاء العلة
 التامة ، والحاصل ، ان تعنون العام بنقيض عنوان الخاص وتقيد به يكون من الانقسامات
 المقارنة لوجود الشيء فكما أنه لا بد في اثبات حكم الخاص من احراز عنوانه كك لا بد في
 اثبات حكم العام من احراز عنوان نقيضه ، وبمجرد اصاله عدم عنوان الخاص لا يثبت
 ذلك فعدم احراز التذكية لا يكفي للحكم بالحرمة بل لا بد من احراز عدمها وكذا في جميع
 موارد قاعدة المقتضى والمانع فهي لا صغري لها ولا كبرى : والتمسك بالعام (ح) يكون
 من التمسك به في الشبهات المصدقية وملخص الكلام ان الحكم بانفعال المشكوك كريمة متوقف
 على قاعدة المقتضى والمانع أو التمسك بالعام في الشبهات المصدقية وكلا المبتدئين فاسدان كما
 عرفت ، مدفوع ، بأن اخذ نقيض عنوان الخاص في موضوع العام غير ممكن ثبوتاً ولا
 اثباتاً ، أما الاول ، فلبداهة استحالة تأثير العدم بما هو عدم في الوجود واتصاف الوجود
 به سواء كان العدم نعتياً أم غيره لان العدم متوغل في الابهام حتى أن نفس عنوان العدم
 يعرف ببركة الوجود فتركب الموضوع من الوجود والعدم بنحو التركيب الانضمامي او
 الاتحادى مستحيل بلا استلزامه الاهمال النفس الامرى ضرورة أن العنوان الاول للعام
 كوصف العلم في المثال كاف في تعيينه وامكان الاشارة اليه والغرض من تشكيل القضية المعدولة
 ليس هو ربط السلب بالموضوع واثبات دخله فيه بل الاشارة الى حده الوجودي وحظه

منه بعنوان خلوه عن وصف وجودى هو الفسق في المثال ، كما ان المراد من عدم المانع من اجزاء العلة التامة ليس هو دخله التأثيرى في وجود المعلول بل الاشارة الى دخول وجود المانع اخلافا في تأثير المقتضى وتوهم أن عدم المانع دخيل في قابلية المحل غريب بعد الاعتراف بعدم التأثير للعدم (وأما الثاني) فلبدها أنه لا دخل للاوصاف النفس الامرية في موضوع حكم الشارع ما لم تكن مأخوذة فيه في لسان الدليل إذ لو كان لها دخل في موضوع حكم الشارع لكان عليه بيانها وتقييد الموضوع بها فالمتبع هو ما اخذ موضوعا للحكم في لسان الدليل ومن المشاهد بالوجدان أن القيد العدمى أعنى تقيض عنوان الخاص لم يؤخذ في لسان دليل وصفا للعام ، وعنوانا له في شئ من الموارد فعدم التذكية مثلا لم يؤخذ قييدا للبيعة ، وعدم السكرية لم يؤخذ قييدا للباء وغير الفاسق لم يؤخذ قييدا للعام في لسان أدلتها وعليهذا فيصح التمسك بحكم العام في جميع الموارد ما لم يحرز عنوان الخاص (فتلخص) أن قاعدة المقتضى والمانع صحيحة صغرى وكبرى وليست قاعدة عقلية بجهاها حتى يقال ليس لها صغرى ولا كبرى بل هي عبارة عن ابقاء حكم العام بالاصل اللفظي الى ان يحصل العلم بنقض ذلك الحكم ورفعها بسبب حكم الخاص بعد ثبوت عنوانه والعجب أن المنكر لهذه القاعدة يتمسك في مواردنا لاحراز موضوع مركب على مذهبه من أمر وجودى وفصل وعدمى بالاصل لاحراز جزئه العدمى ، وبالوجدان لاحراز جزئه الوجودى فهل هذا إلا الحكم بثبوت المقتضى بالفتح بعد إحراز المقتضى بالكسر ، الى زمان احراز وجود المانع ورفع ذلك المانع بالاصل لدي الشك فيه ووجب من ذلك أنه يقول في الاحكام الالزامية إذا ثبت استثناء عنوان وجودى يكفى نفس الشك في حصول هذا العنوان للاخذ بالالزام معلا بان طبع تعليق الرخصة على عنوان وجودى لزوم احرازه في الاخذ بالرخصة وان ذلك بناء عرفي مع أن هذا البناء لم يثبت منهم الا لاجل ما ذكرنا من عدم ترتيب الاثر على المانع (فان قلت) ما ذكرت في تقريب قاعدة المقتضى والمانع عبارة اخرى عن استصحاب عدم المانع والقوم يعتبرون بالاخذ بالمقتضى مع جريان اصاله عدم المانع (قلت) الفرق واضح وهو أننا نقول بالاخذ بالمقتضى ولو لم يجر اصاله عدم المانع لمصيرنا الى كفاية الشك فيه بالبرهان الذى قدمناه ومآل قوانا الى الاخذ بعنوان العام (فان قلت) فعلى ذلك يرجع الامر الى الاخذ بعنوان العام وهو اصل لفظي لا يربط له

بقاعدة المقتضى والمانع (قلت) القاعدة مصححة للاخذ بعنوان العام فالغرض أن التمسك بالعام حين الشك في رافعه لا مانع منه ، وتام الكلام في محله انتهى محرراً
بشرح منا ،

أقول لا يخفى أن الامر في الشبهة المفهومية من جهة التخصيص يدور (تارة) بين الاقل والاكثر كما في اكرم العلماء ولا تكرم فساقتهم إذا تردد مفهوم الفسق بين مرتكب الكبيره او هو مع مرتكب الصغيرة (واخرى) بين المتباينين غير المتداخلين كما في اكرم العلماء ولا تكرم زبداً ، إذا تردد زيد بحسب ارادة المتكلم بين ابن خالد وابن بكر (وثالثة) بين المتباينين المتداخلين ، غاية الامر أنه (قد يكون) التباين بحسب الجعل الشرعى والتداخل بحسب الوجود الخارجى نظير ما إذا خصص عام صلوقى بصلوة دار أمرها بين القصر والاتمام ، فانهما حقيقتان متباينتان بحسب الجعل الشرعى ، لكنهما امتداختلتان في الوجود لان التمام عبارة عن ضم ركعتين بركعتين خارجاً (وقد يكون) التباين بحسب الوجود الخارجى والتداخل بحسب الاعتبار واخذها تحت عنوان خاص من قبل المتكلم كما في اكرم العلماء ولا تكرم بعضهم اذا تردد البعض بحسب ارادة المتكلم بين خصوص زيدا وهر وعمرو فانهما وجودان متباينان خارجاً لا يمكن لف احدهما في الاخر ، لكنهما امتداختلان باعتبار دخولهما تحت عنوان البعض المأخوذ عنواناً للخاص الخارج ، ففي الصورة الاولى أعنى دوران أمر التخصيص بين الاقل والاكثر إذا كان الخاص متصل بالعام لا يجوز التمسك بالعام في الاكثر لسريان اجمال الخاص الى العام على المشهور المنصور و اذا كان الخاص منفصلاً عن العام يجوز التمسك بالعام ، ضرورة كون الاقل هو الميقن من التخصيص ، وكون خروج الاكثر مستلزماً لتخصيص زائد من غير دليل فيجب اكرام مرتكب الصغيرة في المثال بمقتضى اصالة العموم وهذا بخلاف الصورة الثانية أعنى دوران التخصيص بين المتباينين غير المتداخلين فلا يجوز التمسك بالعام للعلم اجمالاً بخروج احد المتباينين عن تحت العام فالتمسك بالاصل بالنسبة اليهما غير ممكن قضاء لحق العلم الاجمالى وكذا التمسك بالعام لعدم كون الخروج مستلزماً لتخصيص زائد من غير دليل كيف وهو مقتضى العلم الإجمالى ، فاكرام كل واحد من ابن خالد وابن بكر في المثال غير واجب من ناحية اصالة

العموم لإمع الاطلاع على قرينة معينة للبراد من طريق اخر ، فلا ينافي ذلك وجوب اكرام كليهما للعلم الاجمالي بوجوب اكرام احدهما اذا لم يكن التخصيص متكفلا لحكم تحريمي ، وإلا فيتشكل علم اجمالي بوجوب اكرام احدهما وحرمة اكرام الاخر ، وهكذا في الصورة الثالثة ، أعني دوران التخصيص بين المتباينين المتداخلين ، فلا يجوز التمسك باصالة العموم ، للعلم اجمالا بخروج عنوان مردد بين عنوانين ، هما كفرادي القصير والطويل للعنوان الخارج عن العام ، وكان اصالة العدم بالنسبة الى كل واحد من القصير والطويل ، لا تثبت الاخر كك ، اصالة عدم الوجود بالنسبة الى كل واحد من القصر والاتمام لا تثبت وجوب الآخر (نعم) مع العلم بالحالة السابقة تستصحب الحالة ، وهكذا في مثال الشق الثاني لهذه الصورة ، كما لا يجوز التمسك بالعام لذلك ، إذ لا شك لنا في مقدار التخصيص ، حيث نعلم بأن الخارج ليس الا عنوان الخاص . بل الشك انما هو من جهة دوران العنوان الخارج بين القصير والطويل فكما لا يجوز التمسك بالعام لحكم القصير بدعوى أن الطويل هو المتيقن ، لأن خروج القصير يستلزم التخصيص الزائد فلك تباين القصر والاتمام يمنع عن التمسك بالعام لاثبات حكمه للقصر ، بدعوى أن التمام هو المتيقن من الخروج عن العام ، وهكذا في مثال الشق الثاني والفرق بين هذه الصورة مع الاولى ، هو أن في الصورة الاولى ، وهي تردد الفاسق بين الاقل والاكثر ، يكون كل واحد من الاقل والاكثر أعني مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة ، محققا لمفهوم الخارج وهو الفاسق بالاستقلال وعلى تقدير عدم شمول المفهوم للاكثر ، ينحصر محققه في الاقل ، وعلى تقدير شموله للاكثر يشمل الاقل والاكثر على حد سواء ، وهكذا في جميع المفاهيم المنطبقة على القليل والكثير ، بخلاف المفاهيم البسيطة المنتزعة عن حد خاص لا يعقل انطباقه الاعليه أوكل مفهوم ينتزع عن جامع بشرط شيء الذي هو مباين مع ما ينتزع عن هذا الجامع ، بشرط لا كالقصر والاتمام حيث أن القصر بعنوانه التركيبي من الركتين وبشرط لا ، فرد للصلوة ، والاتمام بعنوانه التركيبي من الركتين ، وبشرط انضمام ركتين ، فرد آخر ، فالفردان متباينان فالخارج عن العام في الصورة الاخيرة أبدا هو أحد هذين الفردين على سبيل منع الجمع والخلو ، ولذا يصير طرفا التردد في هذه الصورة من قبيل الطويل والقصير

وبكونان من المتباينين (نعم) نفس المعنويين بعنواني القصر والتمام ، كركعتين واربع ركعات بحسب الوجود الخارجي مع قطع النظر عن الجعل الشرعي وعنوانهما الطاري ، يكونان من قبيل الاقل والاكثر ، لامكان لف احدهما في الاخر وبهذا الاعتبار سميتهما بالمتداخلين ولكن مجرد ذلك لا يوجب صيرورتهما من قبيل الاقل والاكثر ضرورة طرو التباين عليهما ، من قبل الجعل الشرعي كما في القصر والتمام ، او اعتبار المتكلم كما في مثال الشق الثاني وشمول المفهوم لها وعدم شموله ، انما هو بهذا الاعتبار الثانوي وان شئت قلت ان مرجع الشبهة في هذه الصورة الى الشبهة المصدقية من جهة المعنوي وان العنوان الذي نعلم بخروجه قطعاً عن تحت العام ، هل يكون مصداقه ومعنونه الخارجي عبارة عن هذا الفرد أي الطويل أم ذاك الفرد أي القصير ولا ريب أن التمسك بالعام في مثله غير جائز كما في نظائره من موارد الشبهة في المصداق ، لان العام غير صالح اتعيين فرده .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الشبهة المفهومية في المقام اعني تردد الكبر بحسب المقدر بين سبعة وعشرين شراً مثلاً وستة وثلاثين شراً انما هي من قبيل الصورة اثالثة اذا الخارج عن عموم انفعال كل ماء بالملاقات هو عنوان الكبر وهو عنوان بسيط اتزاعى عن حد الشيء بلحاظ انتهاء امتداد وجوده ومن البديهي أن هذا العنوان ، إذا ترددا مره بين الحدين يكون من قبيل المتباينين ، ويعلم ذلك بمقايسة عنوان الكبر ، مع عنوان العشرة الذي يكون مباناً مع عنوان الخمسة لان مفهوم الخمسة ينتزع عن الخمسة ، بشرط عدم الزائد ، ومفهوم العشرة ينتزع من الخمسة بشرط الخمسة ، وهما بحسب المفهوم متباينان ، فعنوان الكبر المجعول شرعاً إذا تردد بين حدين لا يعقل استصحاب عدمه بالنسبة الى الاقل كما لا يعقل التمسك بالعام لاثبات انفعال الاقل ، بعد خروج الكبر عنه وكون الشك في مصداقه للشك في مفهوم الخارج ، فما قلنا في وجه تشييد مذهب الشيخ الاعظم (قده) من ان هذا العنوان مأخوذ من حد الشيء ينتج عكس مطلوب الشيخ (قده) اذ ذلك يوجب عدم صحة التمسك بالعام في مثله (وكيف كان) فعنوان الكبر اذا تردد بين المقدارين يكون التردد بين المتباينين ، بلحاظ الجعل الشرعي المتعلق باحدهما دون الاخر (نعم) معنوناها اي الماء البالغ قدر سبعة وعشرين والبالغ قدر ستة وثلاثين ، متداخلان ودائران بحسب الوجود الخارجي بين

الاقل والاكثر ، لكون احدهما مرتبة امتداد للاخر ، فعلى تقدير ارادة المقدر الثاني من عنوان الكبر ينحصر محققه فيه ، وعلى تقدير ارادة المقدر الاول ينحصر محققه فيه ايضا وصدق عنوان الكبر على الاقل ، انما هو من جهة حده الخاص به ، لا لاجل كونه ماء قابلا للاجتماع مع الاكثر ولذا يكون صدق عنوان الكبر على كل واحد من عنواني الاقل والاكثر ، مانعا عن صدقه على الاخر ، وعليه فالتمسك بالاصل لاثبات انفعال الاقل غير جائز لما كان العلم الاجمالي ، وكذا التمسك بعموم انفعال كل ماء بالملاقات على تقدير تسليم عمومه لعدم استلزام خروج الاقل عنه تخصيصا زائدا كما عرفت فيشملة قاعدة طهارة كل شيء او خصوص الماء .

وما ذكرنا ظهر أن التمسك بالاصل للشبهة الموضوعية أيضا غير جائز في المقام كما اذا علمنا مقدار الكبر ، وشككنا في بلوغ ماء خارجي هذا المقدر لان الاصل (ح) إن كان بمعنى استصحاب عدم كرية الموجود ، فالموضوع غير محرز ، إذ الماء في حد نفسه لا يحتاج الى اجراء الاصل فيه ، و بوصف عدم الكرية ليست له حالة سابقة حيث انا كما لانعلم بكون الماء مسبوqa بالكرية ، كك لانعلم بكونه مسبوqa بعدمها حتى يجرى فيه الاستصحاب ولو بالتسامح العرفي كما في المتدرجات فلا بد وان يكون الاصل هنا بمعنى اصالة عدم وجود الكبر ، وهو لا يثبت عدم كرية الموجود لبطلان القول بالاصول المثبتة ، وأما قاعدة المقتضى والمانع ، فهي وان كانت صحيحة كبرى كما قررناه ، لكن المقام ليست من صغرياتهما لان الماء بحسب الوجود الخارجي له مراتب مختلفة شدة وضعفاً ولكل مرتبة منه حظ من الوجود فهو في كل حال محدود بحد غاية الامر أنه ببعض مراتبه يصير مقهورا بالنجس ، ولو من جهة القذارة الباطنية الموجودة في النجس ، التي اطلع عليها الشارع قضاءً لعدم خلو حكمه بالنجاسة عن المصلحة وعدم كونه تعبدا جزافا ، حتى يكون قبيحا بمذهب العدالة والمرتبة المقهورة بالنجس من الماء ، هي مراتبه الواقعة قبل بلوغه قدر الكبر وبعض مراتبه يصير قاهراً على النجس للبلاك المزبور وهذه هي مرتبة بلوغه قدر الكبر فالتغالب من الطرفين واقع بين النجس والماء ، والماء في لحاظ الشارع قسمان ضعيف وشديد فالاول معروض للانفعال والثاني للعصمة كما تقدمت الاشارة الى هذا التوزيع سابقاً ايضا

والحاصل أن الملاحظ في كل واحد من حكمي الانفعال والعصمة، حظ خاص من الماء اذ غير البالغ حد الكر كالبالغ له حظ ومرتبة من المائة فانبات هذه المرتبة بمجرد عدم السكرية غير يمكن بل نسبة عدم السكرية الى القليل ، كنسبة عدم القلة الى الكثير ، فلا بد في الحكم بانفعال الماء أيضا من احراز مرتبة قلته ، كما لا بد في الحكم باعتصامه ، من احراز مرتبة كثرته ، بلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلا فاصالة عدم أحد الحظين ، لا تثبت الحظ الآخر الاعلى القول بالاصول المثبتة سواء عبرت عنهما بشرطية القلة للانفعال ، ومانعية السكرية عنه أم بكون القلة شرطا للانفعال والمغلوية ، وكون السكرية شرطا للعصمة والغالبية (فتلخص ان الماء له نوعان متباينان ، من حيث الحظ الوجودي (والتمسك) بالاصل أو العموم لاثبات أحد النوعين ، على حد التمسك بهما في فردى القصير والطويل ، للعنوان الخارج (غير يمكن) وان المرجع في الشبهة الموضوعية أيضا كالمفهرمية ، هو قاعدة طهارة كل شيء أو خصوص الماء المقتضية لعدم انفعال الماء بمجرد الملاقة .

بقى الكلام في الشبهة الحكمية ، كما اذا شك في اعتبار كيف خاص ، كتساوى السطوح في عاصمة الماء فذوق لاجمال للتمسك بعموم انفعال كل ماء بالملاقات ، على تقدير تسليم عمومه في هذه الشبهة أيضا لما عرفت من أن الاطلاقات تنفي اعتبار التساوى أو كل كيف آخر مشكوك في العاصمة ، وتكشف عن دور أن العاصمة مدار خصوص الكمية المتصلة ليس الا ولو اغمضنا عن تلك الاطلاقات في المقام كما هو المفروض يمكن احراز عدم اعتبار كيف خاص في عاصمة الماء باستصحاب عدم جملة الازل بلحاظ الجعل الشرعى بأن يقال لاشك في أن الكمية الخاصة دخيلة في العاصمة ، وأما اعتبار كيف خاص فيها بان يكون الشارع حال جملة العاصمة على تلك الكمية فداعتبر فيها ذلك الكيف فهو مشكوك ومسبوق بعدمه الازل حيث لم يكن ذلك الكيف في الازل ملحوظا شرعا فنتصحه الى زمان الجمل وليس الغرض من هذا الاستصحاب اثبات اطلاق الجعل وعدم دخل ذلك الكيف فيه حتى يقال بانه من الاصول المثبتة بل المقصود بمجرد عدم ثبوت التتميد بذلك الكيف ودخله في موضوع العاصمة ، ضرورة كفاية هذا المقدار في اثبات المدعى إذ مع عدم ثبوت ذلك يبقى الاطلاق الذاتي لموضوع العاصمة في لسان الدليل بحاله وينحصر ذلك الموضوع ذاتا

في الكمية الخاصة ، بلا احتياج الى مؤنة زائدة ، ومزيد تحقيق الحال في صحة جريان مثل هذا الاصل وعدمها موكل الى محله فتأمل (وكيف كان) فقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن الحق وفاقا لصاحب الجواهر (قده) هو طهارة الماء في جميع موارد الشك في الكربة ، إلا في الشبهة الموضوعية ، مع العلم بعدم كرتها سابقاً .

﴿ ويظهر ﴾ الكثير المنفعل بالتغير بمظهر القليل أعني ﴿ بالقاء كراهية ﴾ يوجب زوال تغيره ، أو بعد ما زال تغيره ، وقد عرفت أن الحق عدم اشتراط شيء من الامتزاج والعلو والدفع ، فلا يشترط الإلقاء ، بل يكفي مطلق التلاقي (نعم) يشترط أن لا يتغير شيء من السكر الملقى بملاقاته مع المتغير ، وإلا لم يظهره ، فإن تغير ذلك السكر كلاً أو بعضاً ﴿ فسكر ﴾ آخر ﴿ حتى يزول به التغير ﴾ ويظهر ﴿ فلا يظهر بزواله من ﴾ قبل ﴿ نفسه ولا بتصفيق الرياح ، ولا بوقوع أجسام طاهرة فيه ، تزال عنه التغير ﴾ على المشهور ، خلافاً لما حكى عن يحيى بن سعيد وبعض آخر ، حيث اختاروا طهارة ذلك الماء ، بمجرد زوال التغير ، بلا حاجة الى شيء ما آخر ، وعمدة مستند المشهور هو استصحاب النجاسة بتقريب أن منشأ الشك في الحكم في المقام ، وإن كان زوال بعض قيود الموضوع ، الذي يحتمل دخله في موضوع ذلك الحكم ، ومقتضاه أن يكون استصحاب الحكم ، مع فقد هذا القيد أى التغير ، من قبيل اسراء حكم من موضوع الى آخر ، بل الحكم بالنجاسة وحده غير وجيه ، على القول بعدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضى ايضاً ، إذ من المحتمل أن يكون للقيود الزائل ، دخل في استمرار الحكم ، فمع فقدانه نشك في اصل اقتضاء البقاء للحكم لكن لما كان موضوع الاستصحاب عرفياً لا عقلياً : ولا بحسب لسان الدليل ، والعرف يتسامح عند زوال بعض أوصاف الموضوع ، ولا يراه دخيلاً في موضوعية الموضوع ، فيحكم ببقاء الموضوع السابق ، فليس استصحاب نجاسة الماء ، بعد زوال تغيره لدى العرف من قبيل اسراء حكم من موضوع الى آخر ، ولا من قبيل الشك في المقتضى ، ضرورة عدم دخل مثل هذا القيد عرفاً في استمرار الحكم (هكذا) يظهر من طهارة شيخنا الانصارى (قدس سره) (وقد يناقش) فيه بأن القيود المأخوذة في الموضوع ، بحسب الواقع ونفس الامر تكون (تارة) واسطة في الثبوت ، وهي المعبر عنها (بالجهة التعليمية) بمعنى أن

القييد علة لحدوث الحكم لابقائه (واخرى) واسطة في العروض ، وهي المعبر عنها (بالجهة التقييدية) بمعنى أن القيد علة لحدوث الحكم وبقائه معافا لموضوع منضما الى هذا القيد معروض للحكم ، فطبعاً يدور مداره الحكم وجوداً وعدمه لانتفاء المركب بانتفاء أحد جزئيه فان أحرزنا من دليل بالظهور العرفي ، كون القيد من قبيل الاول ، واحتملنا كونه على النحو الثاني ، فلا ريب في جواز استصحاب الحكم شرعا ، ضرورة بقاء الموضوع عرفا ، وعدم تغيره بفقدان ذلك القيد أصلا ، وان أحرزنا كون القيد من قبيل الثاني ، فلا ريب في عدم جواز استصحاب الحكم شرعا ، ضرورة انتفاء ماهو موضوع له لدى الشارع وأما بقاء الموضوع السابق عرفا ، فهو لا يجدى ، بعد دخل القيد في الموضوع الشرعي حسب الفرض (نعم) اذا كان الشك في بقاء ذلك الحكم ، من جهة زوال وصف من أوصاف موضوعه ، مع وجود القيد المزبور : يجوز الاستصحاب لبقاء الموضوع بنظر العرف وأما مع عدم تحقق الموضوع الشرعي ، من جهة فقدان القيد المأخوذ في الموضوع كما هو المفروض في القسم الثاني ، فلا مجال للحكم العرف ببقاء الموضوع ، وان شئت قلت إن أحرز الموضوع السابق بالتسامح العرفي ، لابقاء حكمه الثابت عليه سابقاً ، أمر ، وأحرز الموضوع الشرعي ، لاثبات حكمه ابتداءً أمر آخر ، فان رتبة الاول في طول الثاني بحسب الخارج ، هذا كله حكم صورتى أحرز كون القيد المأخوذ في الموضوع من أى النحويين ، وهناك صورة ثالثة هي الشك في ان القيد ، هل هو من النحو الاول ، ليصح التشيئ بذيل التسامح العرفي ، في بقاء الموضوع مع عدمه ، ويجوز (ح) استصحاب حكمه ، أم هو من النحو الثاني حتى لا يجوز استصحاب الحكم بعد زواله ، ولا ريب في عدم جواز الاستصحاب في هذه الصورة ، لأن الشك في الحقيقة انما هو في مقدار استعداد الحكم للبقاء ، وأنه هل يكون بمثابة ينتفى بانتفاء القيد ، أو بمثابة يدوم بعد ذلك ومعلوم أن التسامح العرفي لا يجدى في أحرز طرور دخالة القيد في موضوع الحكم ، فعلى القول بعدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضى ، لا مجال للتمسك به في امثاله .

اذا عرفت ذلك فنقول إن المقام من قبيل الصورة الثالثة ، ضرورة أن الشك انما هو في كون التغير علة لحدوث النجاسة فقط أو لبقائها أيضا فاستصحاب النجاسة بعد زوال التغير

غير ممكن ، على القول بعدم حجيته مع الشك في المقتضى (نعم) قد يقال في توجيه الاستصحاب بأن مرجع الشك في المقام الى الشك في المقتضى من جهة ، والى للشك في الرفع من اخرى فيصح التمسك به من تلك الجهة (بيان ذلك) أنا وإن شككنا في أن التغير بحسب دخله في الموضوع الشرعى هل هو علة محدثة فقط أم تكون علة مبقية أيضا ، ومقتضاه كون الشك في المقتضى ، وعدم جريان الاستصحاب ، لسكنا حيث استكشفتنا من أدلة الشرع أن الطهارة والنجاسة قابلتان للبقاء ، في حد نفسها ، بلا احتياجهما الى علة مبقية فلا شك لنا في المقتضى ، بل الشك إنما هو في تحقق الرفع بزوال التغير ، وأن السكر كما يكون دافعا فهل يكون رافعا أم لا ، فستصحب النجاسة الى أن يحصل لنا العلم بتحقيق الرفع ، وبما يشهد بأن الشك في المقام ، إنما هو في رافعية السكر بعد زوال تغيره ، هو أنه لو انفصل جزء من السكر المتغير ، ثم زال تغيره حال انفصاله عن ساير الاجزاء لما شك أحد في بقاء ذلك الجزء على النجاسة بخلاف ، ما إذا زال تغيره حال اتصاله بساير الاجزاء (فح) نشك في بقاء نجاسته و فليس ذلك إلا من جهة ما قلناه ، من كون الشك في رافعية السكر و بعد زوال تغيره (ولسكنك) خبير بما في هذا التوجيه بظاهرة من التناقض ، اذ مع تسليم كون الشك في المقتضى ، كيف يتصور الشك في تحقق الرفع : بزوال التغير ، بل الشك المزبور إنما يتصور ، بعد ما أحرزنا أصل اقتضاء النجاسة للبقاء ، بحسب الدليل الاجتهادى ، وحيث أن المفروض عدم احراز ذلك فالشك في الرفع غير متصور في المقام (اللهم) الا ان يريد بكلامه ذلك أن الشك في الموضوع الشرعى و بحسب الدليل الاجتهادى في المقام مستند الى الشك في رافعية السكر ، فهو وان كان بحسب الظاهر شكا في المقتضى و لكن لما كان منشأ الشك في رافعية السكر ، فهو في الحقيقة شك في الرفع فتأمل (١)

(١) لعل وجه ما يظهر من قولنا (ولكن يمكن ان يقال الخ) وهو أن السببية منعكسة بمعنى ان الشك في رافعية السكر ، بعد زوال التغير ، إنما هو مسبب عن الشك في كيفية أخذ التغير شرعا في موضوع النجاسة ، وأنه يكون بنحو الوساطة في العروض حتى تكون النجاسة بعد زوال التغير سالبة بانتفاء للموضوع ، أو بنحو الوساطة في الثبوت ، حتى تبقى النجاسة بعد ذلك أيضا مالم يتحقق للزيل ؛ فالشك في المقام مع هذا الفرض متعوض في المقتضى ، والمصحح للاستصحاب —

ولكن يمكن أن يقال أن الشك في المقام إنما هو في المقتضى ، ولو فرضنا كون النجاسة والطهارة ايضاً بنفسهما ، قابلتين للبقاء : وأن الاستصحاب جار في المقام ، ولو قلنا بعدم حجتيه مع الشك في المقتضى (أما الاول) أعنى كون الشك في المقتضى : فلان نسخ النجاسة أو الطهارة ، على ذلك الفرض وإن كان بمجرد الحدوث قابلاً للاستمرار ، بلا احتياجه الى علة مبقية ، إلا أن كون صنف النجاسة المسببة عن التغير قابلاً للاستمرار ، بعد الحدوث ، ومقتضياً للبقاء من غير علة مبقية ، مشكوك و منشأ الشك في كيفية اخذ التغير في موضوع النجاسة شرعاً ، وانه هل يكون وسطاً في العروض ، أم في الثبوت ، ومعلوم أن احتمال كونه وسطاً في العروض ، يوجب الشك في قابلية هذا الصنف من النجاسة للاستمرار ، فطبعاً يكون الشك في المقتضى (وأما الثاني) أعنى جريان الاستصحاب مع ذلك ، فلان الموضوع بعد زوال وصف التغير ، يكون بنظر العرف باقياً ، وان كان بحسب الدليل الاجتهادى مشكوك البقاء وإطلاق أدلة الاستصحاب يشمل مثل هذا المورد أيضاً فتأمل (وكيف كان) فلاجل بعض ما ذكرنا من المناقشات أستشكل في الجواهر أولاً في جريان الاستصحاب في المقام ، ثم التزم بجريانه ثانياً من جهة ترافق فتوى المشهور مع مضمونه ، وأنت خبير بأن لازم الاستشكال ، قصر أدلة الاستصحاب عن شمرها للمقام ، فتأيد جريانه بعد ذلك بعمل المشهور ، معناه جبر دلالة تلك الأدلة بعملهم ، مع أن الشهرة الفتوائية ، الموافقة مع مضمون رواية ، غير جارية لسندها ، فضلاً عن الدلالة .

فالاولى في توجيه الاستصحاب بعدما عرفت من النقض والابرام ، أن يقال بأن التغير بالقياس الى النجاسة ، ليس وسطاً في الثبوت أو العروض ؛ بمعنى دخله في موضوع النجاسة شرعاً بأحد أنحاء الدخل ، لا ثبوتاً ولا إثباتاً ، أما الثاني ، أعنى بحسب الاثبات فلان مرجع ضمير ينجسه وضمير لونه في قوله (ص) خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الخ هو الماء ، ومقتضاه كون الماء بنفسه معرضاً للنجاسة ، وكون النجس

— (ح) منحصر في اطلاق أدلة الاستصحاب ، بالنسبة الى موارد الشك في المقتضى (نعم) على فرض كون التغير واسطة في الاثبات دون الثبوت او العروض ، كما ستعرف تقريبه في المتن يخرج الشك عن كونه شكاً في المقتضى ويجرى الاستصحاب على كل مسلك فتأمل . للمقرر عني عنه .

المغير كسائر افراد النجس من وسائط حمل النجاسة الى الماء ، من غير أن يكون للتغير دخل في موضوع النجاسة ، لا بنحو العلية للحدوث والبقاء معاً ، حتى يكون وسطاً في العروض ولا بنحو العلية لخصوص الحدوث دون البقاء ؛ حتى يكون وسطاً في اشبهت ، بل الظاهر من الرواية ، أن الوسط في ثبوت النجاسة مطلقاً في جميع الموارد ، حتى مورد التغير ، متمحض في ملاقات الماء مع النجاسة ، فهذه الرواية وما يشابهها في التعبير ، أقوى شاهد ، على انحصار الموضوع الشرعي للنجاسة في الماء ، بلا دخالة لوصف التغير فيه ، عروضا أو ثبوتاً فالشك بعد زوال التغير انما هو في تحقق الرفع ، ومعه يصح استصحاب النجاسة ، وأما رافعية السكر فهى موقوفة على تمامية دلالة قوله ، ع.ه. في الخبر المتقدم (اذا بلغ الماء قدر كرم لم يحمل خبثاً) على ذلك ، وقد عرفت فيما سبق ، أنه كسائر أدلة لسكر ، انما يدل على الدافعية دون الرافعية ، بل تعليل رافعية ماء البشر في صحيح ابن بزيع (بأن له المادة) أيضا ينفي رافعية السكر ، لان اطلاق التعليل يشمل مورداً ، قد بق مقدار كرم فوق المادة ، بعد زوال التغير بالنزح ، فلو كانت السكرية رافعة ، لكان تعليل الرافعية بوجود المادة وح. لغواه وأما الاول ، أعنى بحسب الثبوت ، فلان المستفاد من قوله ، ع.ه. اذا غلب لون الماء لون البول ونحوه ، من التعبير بالفهر والغلبة أو ما يفيد معناهما ، على ما عرفت سابقاً . انما هو كون النجاسة والطهارة أمرين وانعيين ، بمعنى كون النجاسة عبارة من مغلوية الماء للنجس والطهارة عبارة عن غائبية الماء عليه ، وان تغير الماء كالسكر وغيره ، كاشف عن هذه المغلوية فكيف يمكن أن يكون للتغير دخل ، ووساطة في المغلوية ، بنحو الثبوت أو العروض (نعم) ينحصر طريق كشف المغلوية ، في السكر وسائر المياه المادية بالتغير ، فهو كاشف تعبدى وبالجملة مقتضى الجمع الدلالى ، بين اسناد التنجيس الى ذات النجس ، وجعله خاصاً بزمان التغير ، بمقتضى تنويع ذات النجس الى المغير وغير المغير ، وبين (اذا) الزمانى أن النجاسة معلولة للنجس وحده ، وأن التغير كاشف عن حصولها ، فنحن نقصر في مقام الحكم بثبوت ذلك المنكشف ، على مورد تحقق كاشفه التعبدى ، فما لم يتحقق لانحكم بوجود منكشفه ، وأما بعد تحققه فنحكم بوجود المنكشف ، وحيث نشك في بقائه بعد زوال الكاشف ، فنتصحبه الى أن نعلم بخلافه (فتلخص) من جميع ما ذكرنا أن التغير ليس وسطاً

في الثبوت أو العروض ، بل في الاثبات ، بمعنى كونه كاشفاً عن النجاسة ، ومنه يتبين أنه لا مانع عن الاستصحاب في المقام ، لانه ليس في مورد الشك في المقتضى ، بمعناه المصطلح المانع عن استصحاب الحكم ، بل الشك متمحض في الرفع ، فظبعا يحكم ببقاء النجاسة ، بركة استصحابها .

(و) قد اختلفت الافوال في تقدير الراكد العاصم وهو الكر ؛ على أقوال شتى فاعلم ان الكر بحسب أصل وضعه . مكيال معروف لاهل العراق ، الا ان في تقديره عند الفقهاء اختلافين : الاول ، الخلاف في تقديره بحسب الوزن أو المساحة ، قال في الخلاف : ولاصحابنا في مقدار الكر ثلاثة مذاهب (أحدها) أن مقداره الف ومائتا رطل بالعراقي ، وهو مذهب شيخنا أبي عبدالله (والثاني) أنه الف ومائتا رطل بالمدني ، وهو اختيار المرتضى ، وقال الباقرن الاعتبار بالاشبار ثلاثة اشبار ونصف طولاً في عرض وعمق ، وهو مذهب جميع القميين واصحاب الحديث : انتهى وقال في المفنعة : وان كان الماء في الغدران والقلبان وما شبههما ، دون الف رطل ومائتي رطل ، جرى مجرى مياه الآبار والحياض ، التي يفسدها ما وقع فيها من النجاسات انتهى . والثاني ، في مقدار المساحة والوزن بعد الاتفاق على تقديره بكل منهما ، والظاهر أن الخلاف الاول قد انقرض ، كما يظهر من ابن زهرة دعوى الاجماع على التقديرين قال في الغنية : ورحد الكر وزناً الف ومائتا رطل وحده مساحة لموضعه ، ثلاثة اشبار ونصف في مثل ذلك ، في مثله عرضاً في مثله عمقا ، بدليل الاجماع المشار اليه ، انتهى ، فلنذكر اولاً ما هو الحق في المقدار المعبر من الوزن والمساحة بحسب الأدلة ، ثم نتعرض للجمع بين التقديرين ورجوع كل منهما الى الآخر (فنقول) وبه نستعين أن (الكر) بحسب الوزن (الف ومائتا رطل بالعراقي على الاظهر) الأقوى ، كما هو المشهور ؛ والاصل في ذلك ، مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبدالله ع ، قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل وحيث أن ابن أبي عمير من اصحاب الاجماع ؛ ومن لا يروى الا عن ثقة ، وكانت كتبه مشهورة لدى القدماء ، اشتهاه الشمس في رابعة النهار ، ومرسله هنا مما عمل به مشهور القدماء ، فلا اشكال اصلاً في اعتبار مرسله سنداً ، بناءً على ما حققناه من أن المدار في حجية الخبر على الوثوق النوعي ، الحاصل من

أمثال هذا المرسل وإنما الاشكال بل الخلاف في دلالة ، من جهة المراد من الرطل (وليعلم) أن الغالب في عنارين المقادير والمقائيس ، اشتراكها لفظاً بين أغلب البلدان ، واقتراهما من حيث التقدير بتلك العناوين ؛ فعنوان المن مثلاً لاسم لمقدار خاص ، وهو دراج في السنة أهل العراق وإيران مع أن المقدار المطبق عليه في إيران ، غيره في العراق ، بل الاختلاف موجود في بلاد إيران بما يبلغ إلى النصف ولذا يقيد المن بالتبريزي والشاهي ، وكذا الذراع والرطل ، فعنوان الرطل يكون مشترك الاستعمال بين أهالي مكة والمدينة والعراق مع أن المقدار المتقدر به لدى أهل العراق ، عبارة عن نصف ما يكون عند أهل مكة وثلثي ما يكون عند أهل المدينة ، بمعنى أنه لو نقص عن الرطل المدني ثلثه ، صار عراقياً ، ولو أضيف إلى الرطل العراقي مثله ، صار مكياً (ثم) أن بعض أسماء المقادير ، ربما يكون في بعض البلدان ، كثير الدور في الالسنة ، متداول الاستعمال بينهم ، في المقدار المتقدر به في عرف غير بلدهم أيضاً ، بحيث يصير ذلك الاسم مشتركاً لفظياً عندهم بين المقدارين ، مقدار بلدهم ، ومقدار بلد غيرهم ، فتعين أحد المقدارين عندهم ، لدى اطلاق ذلك اللفظ يحتاج إلى قرينة معينة كسائر المشتراك اللفظية ، كما عرفت من تقييد المن بالتبريزي والشاهي ، وترى تقييد الحقبة بحقة اسلامبول وحقة العراق (نعم) ربما يكون شيوع استعماله في مقدار خاص ، موجباً لا نصرافه اليه ، ولو كان الشايع مقدار غير بلدهم ، ومن هذا القبيل لفظة الرطل ، حيث شاع استعمالها عند أهل المدينة ، وكثر دورها في استعمالهم ، في الرطل العراقي أكثر منه في الرطل المدني ، بحيث ينصرف اليه عند الاطلاق ، إلا مع قرينة على ارادة المدني ، ويؤيد ذلك خبر المكابي المناسبة عن ابي عبد الله وع ، حين سئله عن الشن الذي ينبذ فيه التمر للشرب والوضوء ، حيث قال فيه قلت وكم يسع الشن ماءً فقال ما بين الاربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك ، فقلت بأي الارطال فقال ارطال مكيا لالعراق حيث إن الامام عليه السلام اراد من اطلاق الرطل هنا العراقي ولذا لولم يسئله عن تعيينه لما عينه ، فلولا اعتماده وع ، على شيوع استعماله في العراقي ، وعدم احتياج حمل مطلقه على ذلك إلى القرينة لما كان للاطلاق وجه ، بل كان عليه نصب قرينة على مراده وع ، بل نفس استفهام السائل أيضاً يؤيد شيوع استعماله في العراقي وانه من جهة احتماله ارادة غير الشايع ، استعمالهم عن

المراد به ، استفساراً للقرينة على تقدير ذلك ، وهذا الخبر وان كان ضعيفاً الا انه شاهد تاريخي لما قلنا .

اذا تبين ما ذكرنا فنقول إن الرطل في مرسل ابن أبي عمير المتقدم ؛ محمول على العراقي لما عرفت من شيوع استعماله في ذلك واطلاقه عليه ، من غير قرينة في لسان الامة وعه ، فعه لا حاجة الى تعيين المراد من الرطل بقرينة عرف السائل ، بدعوى أنه لما كان عراقياً ، أو ان مشايخ ابن أبي عمير ، الذين نقل عنهم الرواية ، كانوا من أهل العراق ، فالرطل فيها يحمل على العراقي ، بل لولا سائر القرائن ، لما كان عرف السائل أو المخاطب صالحاً لتعيين المراد من اطلاق لفظ أو لتأييده ، لان بناء العقلاء في محاوراتهم ، على حمل الفاظهم المطلقة على معانيها المتداولة في عرف المتكلم ، ولذا ترى أن أسماء المقادير والمقائيس ، التي تستعمل في كل بلدة تنصرف الى مقدراتها المتعارفة في تلك البلدة ، وليس للمخاطب أن يحملها على ما تطبق عليه في عرفه ، كما ليس للمتكلم إرادة ما يطبق عليه في عرف المخاطب اعتماداً على عرفه (هذا كله) لو اختلف العرفان ، أما لو كان اللفظ المشترك بين المقدارين مستعملاً في عرف المتكلم ، ولم يكن له انسباق بالنسبة الى أحد المقدارين وجب على المتكلم نصب القرينة على مراده وليس له الاكتفاء بعرف المخاطب ، لعدم كفاية هذا المقدار في فهم المخاطب بعد تداول ارادة المقدارين معا في عرف المتكلم وعلیهذا ، فلو كنا نحن واطلاق الرطل ، ولم تكن هناك قرينة خارجية ، كخبر الكلبي المذكور ، أو غيره من القرائن الآتية لكان محمولا على الرطل المدني الذي كان متداولاً في عرف الامة وعه ، من جهة صدور الروايات في المدينة ، ولم يكن عرف المخاطب دليلاً على حمله على غير المدني ، وكان المصير الى مختار السيد (ره) متعيناً ومنه يعلم أن كون محمد بن مسلم طائفياً لا يوجب حمل الرطل في صحيحه الآتي على المكي ولا سيما بعد طول مدة اقامته في المدينة ، ومصاحبتيه للصادقين (عليهما السلام) وكونه بمنزلة أهل المدينة في زمن الخطاب والحاصل ، أن مقتضى بناء أهل المحاورة ، حمل اطلاق الرطل مع قطع النظر عن القرائن الخارجية على المتداول زمن الخطاب في المدينة ولو ابيت عن بناء العرف على حمل المطلقات ، على المتعارف في عرف المتكلم ، فلا دليل على الحمل على عرف المخاطب من غير قرينة (وح)

يكون اللفظ بجملا (نعم) لو كان المخاطب جاهلا بعرف المتكلم وكان المتكلم عالماً بجمله ،
 أمكن دعوى حمل اللفظ على عرف المخاطب ، بعد عدم نصب قرينة على المراد من قبل
 المتكلم (لكن) اثبات هذا الاحتمال الضعيف ، مما لا دليل عليه (فظهر) أن الشاهد على
 المراد من الرطل في المقام ، هو خبر الكلبي ، الدال على ارادة العراقي من اطلاقه في عرف
 الائمة وع ، وصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله وع ، في حديث قال والكر ستمائة رطل ، بعد
 الجمع بينه وبين صحيح علي بن جعفر المتقدم ، في مبحث افعال القليل ، المتضمن للحكم
 بانفعال ألف رطل من الماء ، اذا وقع فيه اوقية من البول ، إذ قد عرفت هناك ، أن
 حمله على النجس المغير ، غير ممكن ، فالجمع بينه وبين هذا الصحيح ، يقتضي حمل الرطل
 فيه على المسكى ، لان الرطل العراقي هو أقل ما يتقدر به الرطل فالمتيقن من صحيح علي بن
 جعفر ، لانفعال ألف رطل عراقي من الماء ؛ بمجرد الملاقة ، فالرطل في صحيح محمد بن
 مسلم ، المتضمن للحكم بعاصمية ستمائة منه ، لا يمكن حمله على العراقي ، لمعارضته مع صحيح
 علي بن جعفر المتضمن للحكم بعدم عاصمية ألف رطل من الماء ، ولا على المدني لمعارضته أيضا
 مع ذلك الصحيح ، إذ العراقي كما عرفت يكون ثلثي المدني فاذا كان ستمائة رطل بالمدني عاصما
 فلا محالة يكون تسعمائة رطل بالعراقي أيضا عاصما مع أن مفروض صحيح علي بن جعفر عدم
 عاصمية ألف رطل فلا يحيص عن حمل الرطل في صحيح محمد بن مسلم على المسكى جمعا بينه وبين
 صحيح علي بن جعفر ، وقد عرفت أن العراقي نصف المسكى ، فيكون هذا الصحيح دليلا
 برأسه على تعيين مقدار السكر بالعراقي ، وانه ألف ومائتا رطل بالعراقي ، ضعف المسكى بل
 ذلك هو مقتضى الجمع بين صحيح محمد بن مسلم ومرسل ابن ابي عمير أيضا إذ حمل الرطل في
 المرسل على المسكى ، أو المدني ، مع حمله في الصحيح على واحد من الثلاثة ، يستلزم التعارض
 بين مفهوم المرسل مع الصحيح ، ضرورة زيادة المسكى عن المدني والعراقي معاً فلا يحيص عن
 حمله في المرسل على العراقي ، وفي الصحيح على المسكى ، إذ لا يبق معه تعارض بينهما أصلا
 (فتلخص) أن الرطل لولم يكن شايعا في العراقي بمثابة يحمل عليه لدى الاطلاق سواء شاع
 استعماله في كل واحد من العراقي والمدني ، بنحو الاشتراك اللفظي المحرج الى قرينة معينة أم لم
 يستعمل في غير المدني أصلا ، لكان حمله على العراقي في المقام متعيينا بشهادة صحيح محمد بن

مسلم وعلي بن جعفر.

وأما تحديد الرطل العراقي، فالمشهور كما عن الحدائق وغيره، بل عليه جل الفقهاء (رض) أنه مائة وثلاثون درهماً، ثلثا المدنى، والدليل عليه مكاتبة جعفر بن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن (ع) على يدي اتي جعلت فداك، إن اصحابنا اختلفوا في الصاع، بعضهم يقول الفطرة بصاع المدنى، وبعضهم يقول بصاع العراقي، قال فكاتبني الى: الصاع ستة ارطال بالعراقي، قال واخبرني أنه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة إذ صدر الخبر يدل على أن الرطل العراقي ثلثا المدنى، وأن الصاع تسعة ارطال بالعراقي وذيله يدل على ان الصاع ألف ومائة وسبعون درهماً لان الوزنة بالكسر - فسرت بالدرهم، فالخاصل من تقسيم عدد الدراهم على تسعة ارطال العراق، هو مائة وثلاثون درهماً، وذلك يعادل رطلاً عراقياً، مع انه كما قيل لاخلاف ظاهراً، في كون الرطل المدنى مائة وخمسة وتسعين درهماً فالرطل العراقي الذي هو ثلثا المدنى يكون طبعاً مائة وثلاثين درهماً، فما عن التحرير والمنتهى في زكوة الغلات من تفسير الرطل العراقي بمائة وثمانية وعشرين درهماً وأربعة اسباع درهم: كاختلاف أهل اللغة في تفسيره، ليس في محله، وأما الدرهم فهو نصف مثقال شرعى وخمس، فشكل عشرة دراهم تكون سبعة مثاقيل، والمثقال الشرعى ثلثة أرباع الصيرفى، فيكون المثقال الصيرفى مثقالاً وثلثاً شرعياً، ويكون الرطل العراقي أحد وتسعين مثقالاً شرعياً، وثمانية وستين وربع المثقال الصيرفى، فيكون الكر على المشهور مائة وتسعة آلاف ومائتين مثقالاً شرعياً وأحد وثمانين ألف وتسع مائة مثقال صيرفى، وبالمن التبريز المتعارف في اربان، الذى هو عبارة عن ستمائة وأربعين مثقالاً صيرفياً، يكون مائة وثمانية وعشرين مناً، إلا عشرين مثقالاً صيرفياً (وبما ذكرنا) ظهر وجه قول غير المشهور، من حمل الرطل فى المارسل على المدنى كما عن المرتضى (ره) وغيره، مع جوابه فتدبر (هذا كله) حال تقدير السكر بحسب الوزن

وأما بحسب المساحة فالمشهور انه عبارة عما أشار اليه المصنف (قده) بقوله (أو ما كان كل واحد من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصفاً) فيصير مجموع المساحة اثنين وأربعين شبراً وسبعة اثمان شبر، بل حكى دعوى الاجماع عليه، وقيل بحذف النصف من

جميع الأبعاد ، فيكون مجموع مكسر الماء سبعة وعشرين شبراً ، وعن ابن الجنيد أنه ما بلغ مكسره مائة شبر ، ورجح المصنف (قده) في المعبر، واستظهر السيد السند في المدارك ، أنه ما بلغ ستة وثلاثين شبراً ، وعن قطب الراوندي (قده) أنه ما بلغ أبعاده عشرة ونصفاً ، وعن ابن طاووس العمل بكل ماروى ، (واستدل) للشهور بما رواه في الاستبصار ، عن الحسن بن صالح الثوري ، عن أبي عبد الله (ع) قال إذا كان الماء في الركي كرام لم ينجسه شيء قلت وكم السكر ، قال ثلثة اشبار ونصف طولها ، في ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها (بدعوى) صحة سنده للانجبار بعمل المشهور ، على فرض تسليم ضعفه في حد نفسه وتمامية دلالة ، بلا معارض له عدى ما يتخيل ، من سقوط الطول في متن السكاكي للاقتصار فيه بذكر البعدين وهو مدفوع بأن الغفلة في كل واحد من طرفي النقيصة والزيادة ، وان كانت خلاف الاصل ، ومقتضاه تساقط الاصلين من الطرفين بالتعارض وعدم ثبوت الزيادة لكن الزيادة لما كانت أمراً وجودياً بخلاف النقيصة فانها أمر عدى ومعلوم أن الأيجاد يحتاج الى مؤنة زائدة فالغفلة عن الزيادة من قبل الراوى بايجادها سهواً وبلا منشأ صحيح من الاخبار ، تكون لدى العقلاء أبعد من الغفلة ، عن النقيصة بسقوط شيء سهواً منه وعليه ، فعدم الزيادة مقدم على عدم النقيصة هذا (وفيه) مضافاً الى أن الاصول المزبورة لانورث الاطمينان بطرف ، كي يثبت بها شيء من الزيادة والنقيصة أو ترجيح احدهما على الاخرى ، ثبوتاً تعدياً ، يصح اسناده الى الشارع لو قلنا بثبوت تعبد في الطرق ، وانغمضنا عما حققناه في محله ، من عدم الاعتماد على التعبد في باب الطرق (أن) الكليني (قده) يكون في نقل الاخبار أضيظ من الشيخ (قده) على ما استكشفناه من تتبع الاخبار وكشف حالها في كيفية النقل ، مثل أن الشيخ (قده) على ما قيل كان حافظاً لاكثر الاخبار ، ولاجل اعتماده على حفظه كان ينقلها عن حفظ من غير مراجعة جديدة وغير ذلك من القرائن المكشوفة لنا فلا يمكننا رفع اليد عن نقل الكليني (قده) بمجرد نقل الاستبصار (١) لعدم حصول ظن بعد ذلك كله ، بصدور الزيادة ولاسيا مع ما ترى من اختلاف نقل الشيخ ، حيث اسقط ذكر الطول في زيادات مياه التهمذيب ، فالمتيقن ذكر

(١) بل قيل بان بعض نسخ الاستبصار خال عن هذه الزيادة - للمقرر عني عنه .

بعدين مع زيادة النصف لكل منهما .

(وكيف كان) فتحقيق المقام وتوضيح ماهو الحق في المسئلة أن الاخبار الواردة في مقام تحديد السكر بالمساحة مختلفة جداً إلا أن القابل للاعتدال عليه ، والخالي عن الخدشة منها أقل قليل حيث أن ما دل من الاخبار ، على تقدير الكبر بقلتين أو بالحلب مشيراً الى حب من حباب المدينة أو بأكثر من رواية أو نحو ذلك لا يجدى لتمييز المساحة في شيء اصلاً ضرورة اجمالها ، لعدم وجودها عندنا ، وكونها مشيرة الى أعيان خاصة موجودة من الحباب والقرب ، والروايا لديهم ، فتلك الالفاظ قابلة ثبوتاً للانطباق على أقل من السكر المعبر لدى المشهور ، بل كل أحد ، كما انها قابلة للانطباق على أكثر من ذلك بل قابلية للانطباق على كل مذهب ، فالقلة مثلاً كما تنطبق على ما نوسع ثنتان منها قدر كر أو كرين ، كك تنطبق على ما لا نوسع ثنتان منها قدر كر أو نصفه ، وهكذا الرواية والحب . بل حيث أن مراتب الكثرة مختلفة ، فأكثر من رواية يصدق على ما زاد يبسر ، عن رواية تسع ربع كر وعلى ما زاد كك عن رواية تسع نصف كر أو أقل من ذلك أو ازيد (والحاصل) أنه لا سبيل لنا إلى كشف المراد ، من امثال هذه الالفاظ وحصره في مصداق خاص يعلم منه قدر السكر ، فاقيل في تفسير تلك الالفاظ من ان القلة هي جرة عظيمة تسع واحدة منها خمس قرب ، وان الرواية هي ما تكون حمل بعير وغير ذلك من التفاسير ، مما لا ينبغي الاصغاء اليها فانها بأجمعها دعاوى فارغة عن البرهان ، بل يكفي في فساد التمسك بتلك الالفاظ في الأشبار أو تأييد بعض الاقوال بها من جهة القرب بينهما ، امكان انطباقها على الأقل والاكثر كما بيناه وما دل على البعد الثالث ، منحصراً بخبر الثوري المتقدم الذي قد عرفت عدم صحة الاسناد اليه لعدم الوثوق بصدر تلك الزيادة ، وبما في الفقيه من : قوله والكر ما يكون ثلاثة أشبار ، طولاً ، في عرض ثلاثة اشبار في عمق ثلاثة اشبار : ولكن لما لم يسند هذا التفسير الى المعصوم (ع) لم يعلم صدور هذا المتن من الامام (ع) ، ليكون حجة استنادية ، فن الممكن أنه استفاد هذا المعنى ، من الاخبار الواردة في تحديد الكبر (نعم) أرسل في مجالسه هذا التفسير ، بقوله : روى ان السكر هو ما يكون ثلاثة اشبار طولاً ، في ثلاثة اشبار عرضاً في ثلاثة اشبار عمقاً : إلا انه لم يسنده الى معصوم خاص ولم يذكر سنده ، ولا يكون المجالس كالفقيه

الذي تمهد صحة ما فيه ، مع ما في هذا التعهد من الاشكال (وكيفكان) فلا يمكن الوثوق بصدور هذا التفسير للسكر من الامام (ع) ودعوى أن مضمونه موافق لمذهب القميين الذين اختاروا في مساحة السكر ، سبعة وعشرين شبراً ، يدفعها أولاً عدم العلم بالاستناد مع أن الجابر انما هو الشهرة الاستنادية ، وعلى فرض تسليم الاستناد نظراً الى انحصار ما يمكن استنادهم اليه في ذلك نقول لم يظهر لنا الشهرة القدامية ، على سبعة وعشرين لان نقل الشهرة متضارب في المقام فقد نقل الشيخ (ره) في الخلاف ، موافقة القميين مع مذهب المشهور أعنى ما يقرب ثلثة واربعين شبراً ونقل ابن ادريس (ره) في السرائر موافقتهم مع محكي المجالس أعنى سبعة وعشرين شبراً فلو لم ترجح النقل الاول على الثاني نظراً الى ما وجدناه في بعض الموارد ، من السرائر من دعوى الاجماع المحصل ، على قوالين متباينين في مسألة واحدة ولو في باين فلا أقل من تكافئهما وعدم ترجيح لاحدهما على الاخر فلا يبقى (ح) جابر مضافاً الى أن ذهاب القميين الى طرف بعد كونهم اشخاصاً معدودين لا يوجب انعقاد الشهرة القدامية التي عليها المدار في جبر السند وعلى اى حال فالاعتناء على مرسل المجالس غير ممكن بعد تفرد الصدوق (ره) بنقله وارساله وعدم ثبوت استناد جابر له ، فانحصرت الاخبار التي يمكن الاستناد اليها في الباب ، بغير هذه الجملات والمرسلات .

(فمنها) ما عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد ، عن البرقي ، عن ابن سنان ، عن اسمعيل بن جابر قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار اما السند فلا اشكال فيه سواء كان ابن سنان هو عبد الله او محمد لان المتتابع في احوال محمد بن سنان يقضى بكون روايته في غاية الصحة لفساد ما قيل في حقه من القدح او الرمي بالغلو مضافاً الى مدحه في المستفيض المروي عن الباقر (ع) وعده في عداد محمد بن مسلم وصفوان بن يحيى وجملة من الثقات ثم دعائه (ع) لهم بقوله (ع) جزاهم الله تعالى عنى خير الجزاء فقد وفوا لى : ولاجل ما ذكرنا من جلالته قدرة قد اخذ جمع من المتأخرين برواياته واما ساير وسائط السند فهم ايضا ثقات وعلى تقدير الضعف منجبر بعمل المشهور به فسند الرواية معتبر على اى حال وانما الكلام في دلالتها (فقد يقال) بانها تدل على مقدار البعد الثالث ايضا بقريته ما ذكر فيها من البعدين لانه يغنى عن البعد

الثالث (بدعوى) ان الاكتفاء بذكر البعدين عن الثالث مدمار من جهة استلزامها له ضرورة ان انفكك الجسم عن الابعاد الثلاثة مستحيل فعدم التعرض لواحد منها في مقام الافادة يكشف عن كونه من حيث المقدار متحدا مع المذكور (ففقد) الرواية عليها تقدير مساحة السكر بسبعة وعشرين شبراً (وفيه) على فرض صحة الاكتفاء ، بذكر البعدين عن الثالث (ان) دلالة الرواية على ذلك البعد وح ، تكون بالاطلاق القابل لتقييده بدليل آخر وذلك هو صحيح آخر لاسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله (ع) الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعمته بل قد صرح كثير من اساطين الفقه ، بأنه اصح اخبار الباب سنداً وممتناً (وكيف كان) فهو كما ترى صريح في تعيين البعد الثالث بذراعين فاذا دل الصحيح الاول على تعيين بعدين من السكر بثلاثة اشبار وسكت عن ثالثا بعباده ودل الصحيح الثاني على تعيين احد ابعاد السكر بذراعين تعين البعد الثالث في الاول بقريئة الثاني إذ المراد من سعة الماء في الثاني هو مجموع سطحه المركب من الطول والعرض فمضمون الصحيح الاول وان كان في حد نفسه قابلاً للحمل على كون البعد الثالث ثلثة اشبار او على كون مجموع المكعب من حجم الماء بحسب المساحة تسعة اشبار او على غيرهما من المحتملات لكن دلالة على جميع هذه الاحتمالات تكون بنحو الاطلاق وعدم الابعاد عن الحمل عليها فظبعلا يقيده اطلاقه بالصحيح الثاني ويتعين حمله بهذه القرينة على زيادة البعد الثالث وهو العمق عن البعدين وهما الطول والعرض بشبر واحد وقهراً بطرح ساير الاحتمالات (واما الجمع) بينهما يجعل البعد الثالث غير المذكور في الصحيح الاول عبارة عن ثلثة اشبار بحمل السعة في الصحيح الثاني على السعة المستديرة ولو بدعوى ان السعة ظاهرة في المستديرة (فدفوع) بأن السعة في حد ذاتها قابلة للانطباق على المستديرة وغيرها لان السعة سعة كان مصداقها مستديراً ام لا فجعل البعد ثلثاً موقوف على حملها على المستديرة ولاشاهد له بل هو دورى لأن حملها على المستديرة موقوف على كون المراد من البعد الثالث غير المذكور في الصحيح الاول هو ثلثة وكونه ثلثة موقوف على حمل السعة على المستديرة (والحاصل) انه لا ظهور للصحيح الاول في تعيين البعد الثالث وكونه ثلثة حتى يمكن التمسك به لما نسب الى القميين من تحديد المساحة بسبعة وعشرين شبراً ولا سيما بعد تصريح الصحيح الثاني بكون أحد

الابعاد الذي هو العمق ذراعين وكون غير العمق ثلاثة فلو سلم ظهوره في ذلك في حد ذاته من جهة شيوع مثل هذا التعبير عرفاً في تعيين الابعاد الثلاثة فهو اما يصرف عن ذلك بملاحظة هذا الصحيح ولا سيما بعد اتحاد الراوي والمروي عنه فيها وبقيده بعده الثالث بذراعين فيتحد الصحيحان مفاداً واما يصير بجملاً من جهة البعد الثالث وأياً ما كان فالمرجع (١) هو الصحيح الثاني فلا بد من صرف عنان الكلام الى ما يستفاد منه .

فنعول ان المراد بالذراع فيه شبران ، ولا ينافيه تفسير الذراع في اخبار المواقيت بالقدمين ضرورة أن تعيين المساحة في غير واحد من اخبار الباب بالأشبار وذكر الشبر بعد الذراع في خصوص هذا الصحيح دليل على ان الواحد المقياسي للحد المساحي هو الشبر دون القدم ففاد الصحيح عليهما تقدير عمق الماء باربعة اشبار وتقدير سعته بثلاثة والمتبادر من السعة هو الحيز الذي شغله حجم الماء فطبعاً يشمل البعدين ، ويكون الحيز مشتملاً على الابعاد الثلاثة فان الماء مع قطع النظر عن حيزه ليست له مساحة حتى تقدر بالأشبار فتقديره بالمساحة إنما هو باعتبار مكانه المشغول به ووح ، يكون معنى بلوغ سعته ثلاثة اشبار كون الفصل بين جميع جوانب المكان الذي شغله جسم الماء في عالم التحيز ثلاثة اشبار بحسب المساحة من أوله الى آخره وليس معناه بلوغ مضروب مساحة ذلك المكان ثلاثة حتى يحصل من ضرب ذلك في أربعة العمق اثني عشر شبراً فان هذا المعنى خلاف ظاهر الخبر بل ظاهره بلوغ الفصل بين كل جانب مع مقابله في كل جزء من اجزاء ذلك المكان ، قبل ضربه في مقدار ساير الاجزاء ثثة اشبار بمعنى أنك اذا اردت معرفة مقدار السكر فاجعل شبرك على سطح الماء الشاغل للارض فان كان الفصل بين اطراف هذا السطح الذي به يتحقق سعة الماء من كل جهة الى اخرى ثلاثة اشبار من طرف الطول والعرض وكان العمق أربعة اشبار فاعلم أن ذلك الماء يكون مقدار كرم الحنبل على نتيجة الضرب يحتاج الى مؤنة زائدة مفقودة ومعلوم ان مفاد هذا الخبر غير منطبق على المستدير إذ الفاصلة بين جانبيه من كل طرف ليست بنسبة واحدة بل هي بين اطرافه القريبة بقطب الدائرة تكون اكثر مما بين اطرافه

(١) فما صدر عن جماعة منهم المجلسي الاول (قدّه) من حمل الصحيح على مذهب الثميين ،

باخذ السعة مدورة منظور فيه لما عرفت . منه .

البعيدة عنه كما أنه غير منطبق على المربع المستطيل لاختلاف نسبة الفصل بين اضلاعه بخلاف المربع الحقيقي فنسبة الفصل بين اضلاعه من كل طرف متحدة ، وحيث أن مفاد الخبر كما عرفت اتحاد نسبة الفصل بين جوانب الخبز الذي شغله الماء من كل طرف ، فلا يحصى عن تطبيقه على المربع الحقيقي وطبعاً يكون الحاصل من ضرب مضروب أحد البعدين في الآخر مع العمق ستة وثلاثين شبراً لأن مقتضى القاعدة عند ارادة ضرب مقدار السعة المشتملة على بعدين في مقدار العمق هو ضرب مقدار أحد البعدين الذي (هو ثلاثة اشبار في المقام) في مقدار البعد الآخر ثم ضرب مضروب ذلك في مقدار العمق وما ذكرناه من تحديد المساحة بستة وثلاثين شبراً قد اختاره المصنف (قده) في المعتبر ثم قال : ولا تصغ الى دعوى الاجماع على خلافه لأنه في محل الخلاف : انتهى (ولكن) نقول ان مثل هذا الاجماع ولو لم يكن في محل الخلاف لم يكن حجة تعبدية يمكن الاستناد اليها لان منشأ اختيار القوم هو عدم استظهارهم ذلك عن مثل الصحيح المتقدم ، بل استظارهم عنه وعن غيره خلاف ذلك فالتمساق (ح) يكون على فهم المراد من الروايات ، ومعلوم أن فهم شخص ليس حجة على غيره فالتمساق في مثل المقام لو كان لم يكن كاشفاً تعبدياً أو موهناً للخلاف فضلاً عن أن هذا القول ليس بنادر لان ما يقرب ثلثة وأربعين شبراً ليس من مخنار المشهور بل الأشهر كما في المدارك (فح) لا يدل على ندرة غيره كيف واقوال كثير من الفقهاء ليست بايدينا إذ لم يكن لهم تصنيف فلعل هذا القول كان هو المشهور بينهم كما اختاره جماعة من المتأخرين وبالجملة ، فلا موهن لهذا القول من الاجماع والشهرة وغيرهما بل يؤيده كونه قريباً من مخنار المشهور في الوزن بناء على ما نقل من كون الف رطل من الماء بحسب الاعتبار ثلاثين شبراً ، إذ يكون مائتاً رطل منه (ح) قريباً من ستة اشبار ويتساوى الوزن مع المساحة وسيأتى لذلك مزيد بيان انشاء الله تعالى .

بقي في الباب خبران آخران ، استدل بهما لتقدير المساحة بما يقرب من ثلاثين وأربعين شبراً على وفق مذهب المشهور (أحدهما) خبر الثوري المتقدم (والآخر) خبر أبي بصير الآن ، أما سندهما فلا اشكال فيه بعد وجود اصحاب الاجماع في طريقتهما بل وغيره من مرجحات السند كما اشترك أبي بصير بين الثقات كما يظهر من شيخنا البهائي (ره) وغيره فلا

حاجة الى تميز أبي بصير ، الواقع في هذا الخبر ، من بين المشتركات ، إنما الكلام في دلالتيهما
 اما خبر الثوري ، فقد عرفت عدم ثبوت بعد ثالث فيه ، من جهة ترجيح نقل الكافي على
 الاستبصار ، ولم يدل دليل على كون العرض فيه ، بمعنى السعة ، حتى يشمل البعدين ، إذ
 ليس فيه اصطلاح خاص ، بل هو يستعمل في مقام تعيين أقصر البعدين ، وعلى فرض دلالة
 على البعد الثالث ، نظراً الى أن الجسم لا ينفك عن الابعاد الثلاثة ، ولا يعقل زيادة عرضه
 عن طوله ، لخروجه (ح) عن كونه طولاً ، فلا أقل من مساوات البعدين ، أى العرض
 والطول ، لأنه المتيقن (فنقول) لا يضر ذلك بما نحن بصده ولا يوجب تفاوتاً في مفاد
 الرواية ، لان ذيلها وان كان في حد ذاته مطلقاً ، حيث وقع جواباً عن السؤال عن مقدار
 السكر ومقتضي ذلك شموله للربع الذي مجموع مكسر ابعاده الثلثة في صورة كون كل واحد
 منها ثلثة اشبار ونصفا يكون لإثنين وأربعين شبراً او سبعة اثمان شبر لكن ذلك الاطلاق
 يقيد بالمستدير بملاحظة صدرها ، اذ لا يمكن خروج مورد الرواية وهو ماء الركي عن هذا
 الاطلاق ، فشمول التقدير المذكور في الرواية لماء الركي هو المتيقن ومعلوم ان الركي لغة
 وعرفاً اسم المستدير فلا يجدى فرض كونه مربعاً إذ الفرض لا يخرج عن معناه الحقيقي ،
 الذي يتبادر من اطلاقه لدى عامة أهل العرف ، بل الركي بمعناه الحقيقي لو لم يكن مصداقاً
 لذلك التقدير لكان اقحام خصوصه في لسان الدليل من بين ساير الاشكال الهندسية لغواً ،
 ولاريب ان الماء الذي يكون كل واحد من عرضه وعمقه حال كونه في الركي ثلثة اشبار
 ونصفا يكون أقل من الماء الذي يكون كل واحد من بعديه حال كونه في المكان المربع ثلثة
 اشبار ونصفا إذ مجموع مكسره في الصورة الاولى على ما اعتبرناه غير مرة يقرب من
 أربعة وثلثين شبراً وفي الصورة الثانية يقرب من ثلثة واربعين شبراً ، ولا معنى لدوران
 الامر بين الاقل والاكثر في باب الاحكام الوضعية فاذا كانت العاصمية مترتبة على الاقل
 كيف يعقل تحديد العاصم بالاكثر الذي لازم مفهومه عدم عاصمية الاقل فشمول هذا
 التقدير في الرواية لماء الركي ، الذي لا يحصر عنه يكون بنفسه شاهداً على عدم شموله لغيره
 سواء في ذلك المربع ولو الحقيقي منه ، وسائر الاشكال الهندسية ، بل الرواية ليست بصدد
 بيان نتيجة الضرب الحاصلة من مجموع مكسر الماء حتى يقال بأنه مما لا يفهمه مهرة أهل

الحساب ، فكيف يكاف به العوام ضرورة أن اللازم (ح) تعين مقدار المجذور اعنى ستة وثلاثين أو ثلثة واربعين ونحو ذلك وانما هي بصدد بيان مقدار السكر بنحو يتمكن من تعيينه كل احد ، وهو ان الماء الموجود في الركي إذا كان عرضه الذى هو سطحه الظاهرى بمقدار ثلثة اشبار ونصف وعمقه الذى هو بعده الباطنى بذلك المقدار يكون عاصبا ومعلوم أن كل أحد يتمكن من اعتبار الماء خارجا بالاشبار واذا كانت هذه الرواية مختصة بالركى فلا محالة يحمل عليه ويقيد به اطلاق رواية أبى بصير قال سئلت أبا عبد الله وع، عن السكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا فى مثله ثلثة اشبار ونصف فى عمقه فى الارض ، فذلك السكر من الماء إذ هذه الرواية وإن كانت مطلقة صدرأ وذيلا شاملة للربع ، لكن يقيد اطلاقها برواية الثوري فتحص بالمستدير (١) كتملك الرواية ، لانها بمنزلة كلام واحد صادر عن متكلم واحد ويكون بمجموع مكسر مفادها قريبا من

(١) « لا يقال » لم لا تجرى عين هذا البيان ، للتقيد بالمستدير ، فى صحيح إسماعيل بن جابر المتقدم ، الذى جعلته دليلا لتحديد السكر بستة وثلاثين شبرا ، حيث أن ذاك الصحيح مع هذين تكون بمنزلة كلام واحد صادر عن متكلم واحد فقتضى ذلك ؛ تقيد إطلاق الصحيح بخبر الثوري ، وحمله بهذه القرينة على مقدار ما يسهه الركي الذى يبلغ بمجموع مكسره قريبا من اربعة وثلاثين شبرا ، ليتحد مفاد مجموع هذه الاخبار ، ويكون الجميع ناظرا إلى حد واحد هو ما ذكر ، ومخالفته للاجماع أيضا غير مضره حسب اعترافك فى المقام بل بذلك يرتفع تفاوت ما بين الصحيح مع الخبرين ولا يحتاج فى مقام جوابه إلى التثبت بنديل تفاوت المياه خفة وثقلا ، والاشبار صغراً وكبراً كما سيأتى فى المتن « لانا نقول » فرق واضح ، من هذه الجهة بين خبر أبى بصير مع صحيح ابن جابر لأن اقحام لفظة السعة فى الصحيح ، يمنع عن حمله على مقدار ما يسهه الركي بقرينة خبر الثوري ، لان الظاهر من السعة كما عرفت فى المتن كون الفصل بين كل جانب مع مقابله ؛ فى كل جزء من اجزاء ذلك المكان ، قبل ضربه فى مقدار ساير الاجزاء ثلاثة اشبار ، وهذا لا يلائم الا مع المربع الحقيقى فالصحيح بملاحظة هذه اللفظة يكون من حيث الظهور فى المربع ، بمثابة خبر الثوري ، من حيث الظهور فى المستدير بملاحظة لفظة الركي بلا اقوائية للثاني ، من جهة الظهور فى المستدير على الاول من جهة الظهور فى المربع ، وهذا بخلاف —

اربعة وثلثين شبراً (فتلخص) أن مفاد الخبرين ، لا يساعد مانسب الى المشهور من تقدير الكرسية بثلثة واربعين شبراً الا ثمن شبر لما عرفت من عدم شموله للربع وحيث ليس لمختارهم دليل آخر فيكون قولاً بلا مدرك .

(نعم) ربما يورد على ما جمعنا به بين اخبار المساحة اشكال لزوم التفاوت بين مفاد صحيح اسمعيل بن جابر وبين مفاد هذين الخبرين بمقدار شبرين (لكن يمكن) التنقيح عن الاشكال باستناد هذا المقدار من التفاوت الى تفاوت المياه خفة وثقلا وتفاوت الاشبار صغراً وكبراً كما ستعرفه (انشه) وما يدل على ما اخترناه في المساحة من ستة وثلثين شبراً علاوة عما عرفت من الجمع بين نفس اخبار المساحة هو الجمع بين تلك الاخبار مع اخبار الوزن (توضيح ذلك) ان اخبار الباب باجمعها تكون بصدد بيان شئ واحد هو كمية خاصة قد وقعت موضوعاً للحكم وحداني هو العصمة فالموضوع أبداً عبارة عن نفس المحدود أى الماء المتكتم خارجاً بكمية خاصة لاعتن حد ذلك الماء لان الحد أمر عدمي ينتزع عن نهاية المحدود وانتهاء حظه الوجودى ، ولذا قد انكر جمع من المحققين وجود الجسم التعليمى ، فمالوا بأنه ليس لما فى عالم العين وراء الجسم الطبيعى الذى يكون محدوداً بحد خاص شئى . يسمى بالجسم التعليمى ، وعلى فرض وجوده فهو عارض على الجسم الطبيعى فلا يترتب عليه اثر إلا باعتبار معروضه ، وأياً ما كان فموضوع الحكم وما هو المناط لترتب الاثار عبارة عن نفس المحدود بلا دخالة لامر عرضى على فرض وجوده فى موضوعية المحدود وترتب آثاره عليه (نعم) لا بد فى معرفة مقدار وجود المحدود وحظه من طريق معرف لذلك فبعد ما ثبت من الادلة ان الماء المحدود بحد خاص ، يكون

— خبر أبى بصير فلخلوه عن لفظ السعة ، قابل للحمل على كل واحد من المربع والمستدير فيحمل بقرينة خبر الثورى على المستدير ، (فان قلت) إذألم لا يحمل بقرينة صحيح ابن جابر على المربع (قلت) لا اختلاف مفادها ، من حيث اشتباهه على النصف وخالو ذلك الصحيح عنه ، وتوافق مناداه مع خبر الثورى ، من حيث اشتباهها على ذلك ، فيكون مقتضى الجمع بين المجموع حمل صحيح ابن جابر على المربع ، وحمل خبر الثورى وابى بصير على المستدير فتدبر تعرف .
المقرر عنى عنه

موضوعا للعصمة على القول بكون العصمة حكما وضعيا أو يكون حاملا للقاهرة والغلبة على ما قوينا من كونها أمراً واقعياً قد تصدى الشارع لبيان الطريق وما هو المعروف لذلك الماء فما كان طريقاً متعارفاً لتعيين المتقدرات أى الوزن قد نصبه الشارع ايضاً طريقاً لتعيين مقدار ذلك الماء يقال بأن مقدار الف ومأتى رطل طريق كاشف عن ذلك المحدود ثم عبر عن المتقدر بذلك المقدار بما سمي به المكيال المعروف عندهم أى الكرو حيث أن هذا المكيال يختلف سعة وضيقاً ويوجب اختلاف مظهره سئلوا عن قدر المكيال الذى يكون معياراً لتعيين ذلك المتقدر به فعينه الامام وع، بالاشبار لاجل تسهيل الامر عليهم فالطريق الاصلى لكشف الماء العاصم هو الوزن وأما المكيال الخاص الذى قد تعين بالاشبار فهو طريق الى ذلك الطريق ومعلوم ان الطريق متى تخلف عن ذيه فلا بد من طرحه والاخذ بنى الطريق لما حققناه في محله من أنه لا تعبد في الطرق والامارات بل الامر بها انما هو للارشاد إذ ما أمر به منها لو كان بحسب الواقع طريقاً فليس هناك سوى المتوصل اليه شيء حتى يتعبد به ولو لم يكن طريقاً واقعياً لكان الامر به أمراً بغير الطريق كما لا يمكن أن يكون كل واحد من الحدين أى المساحة والوزن في مورد الاختلاف حداً برأيه للعاصم لما عرفت من أن دوران الحكم الوضعى بين الاقل والاكثر غير معقول، فتحديد العاصم بالاكثر يستلزم بحسب المفهوم عدم عاصمية الاقل فشمول الحكم للاقل يكون بنفسه مانعاً عن شموله للاكثر (نعم) يكون الاكثر عاصماً من جهة اشتماله على الاقل لامن جهة كونه حداً خاصاً كيف وجميع مراتب الكثرة متساوية من جهة الاشتمال على الاقل (واحتمال) العموم من وجه مضافاً الى المخدور المذكور (مدفوع) بأنه خلاف الوجدان (هذا كله) على القول بكون العصمة حكماً وضعياً وأما على القول بكونها أمراً واقعياً فالامر اوضح ضرورة استحالة عليه المتباينين لائر وحداني اللهم الا أن يكون الحدان فردين متباينين للعاصم ويكون العاصم عبارة عن الجامع الواقعى بينهما لكنه لا يتصور فى الاقل والاكثر (فتلخص) أن اخبار المساحة واخبار الوزن مشيرتان الى حقيقة واحدة غاية الامر كون أحد المفادين طريقاً الى الآخر بلا امكان الاختلاف بينهما من حيث الطريقية بأن يكونا مشيرين الى المتباينين ، فلو اختلفا وجب اخذ الطريق التحقيقي اى الوزن وطرح التقريري

أى المساحة إلا فى صورة قلة الاختلاف بحيث يمكن استناده الى تفاوت المتقدرات خفة
و ثقل أو الاشبار سعة وضيقا لكشفهما (ح) عن حقيقة واحدة بعد الكسر والانكسار
بالنسبة الى المتقدر المعتدل فى الخفة والثقل والشبر المعتدل فى السعة والضيق فيرفع التباين
من البين ولو جزئيا ولا محذور (ح) ، فى الاخذ بكلا الطريقتين .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما اخترناه فى المساحة اعنى ستة وثلاثين الذى كان مفاد
صحيح ابن جابر الذى يكون اصح اخبار الباب سندا هو المطابق مع ما اخترناه فى الوزن
تبعا للشهور اعنى مفاد خبر ابن ابي عمير الذى يكون اشهر اخبار الباب رواية والموافق
مع مختار جمع من المحققين فعن الامين الاستربادى (ره) أنه اعتبر الفار مأتى رطل
بالعراقى فوجده قريبا من ستة وثلاثين وعن المحقق الداماد (قده) أنه اعتبر شبرا مكعبا من
الماء فرسع الفين وثلاثمائة وثلاثة واربعين صير فيها كما نقله فى المستند وحبل المتين وغيرهما
الى الاصحاب فى مقام الجواب عن التحديد بسبعة وعشرين ، المنسوب الى القميين ، بأنه
يخلف مع مختار المشهور فى الوزن الموافق مع مفاد خبر ابن ابي عمير ، ومع صحيح على بن
جمهر ، المتضمن للحكم بانفعال الف رطل من الماء بنجس غير مغير ، ذكروا أن الف رطل
عراقى من الماء قد اعتبره بعضهم فوجده قريبا من ثلثين شبرا ومعلوم أن الف رطل اذا
كان ثلثين شبرا فمأتا رطل يكون ستة اشبار اذا المأتان خمس الالف والسته خمس الثلثين بل
ذكر سيدنا الامتاد دام ظله أنه اعتبر ببلدة لاصفهان ، مع جمع من العلماء بطرز دقيق وشبر
مكعب متعارف فوجد الف ومأتى رطل بالعراقى قريبا من ثلثة وثلثين شبرا وهذا التفاوت
بينه وبين ما ذكر من جهة ثقل ماء تلك البلدة ، وبعد ذلك كله لانعبا بما عن جمع من الفضلاء
من انهم اعتبروا فرجدوا الف ومأتى رطل بالعراقى قريبا من سبعة وثلاثين شبرا وشتان
فرق بين هذه الدعوى ، وبين دعوى بلوغ هذا الوزن بحسب المساحة ، قريبا من ثلثة
واربعين شبرا كما نسب الى المشهور ومن الغريب اختيارهم هذا القول ، مع اعترافهم فى
مقام الجواب عن مذهب القميين ، بمطابقة الف رطل من الماء ، مع ثلثين شبرا ، وكيف كان ،
فقتضى الجمع بين أدلة الوزن مع أدلة المساحة ، هو الاخذ فى الاول بمفاد اصح اخبار
الباب سندا ، اعنى صحيح ابن جابر وفى الثانى بمفاد أشهرها رواية اعنى مصحح ابن

ابيعمير لانهما كما عرفت مشيران الى حقيقة واحدة، بلا تباين ولوجزئيا بين مدلوليهما ولذا اجاب بعضهم عن الاول باعراض المشهور عنه واجاب آخر بمخالفة مضمونه مع الاجماع وقد عرفت فساد كلا الجوابين فقتدبر (نعم) يبقى اشكال تقدمت الاشارة اليه ، وهو تفاوت مفاد صحيح ابن جابر ، مع مفاد خبر الثوري بشرين او زيادة نصف اذ مفاد الثاني كما تقدم كون العاصم بحسب المساحة قريبا من أربعة وثلثين والمفروض أن مفاد الاول كونه ، قريبا من ستة وثلثين ، فيكون مفادها من قبيل الاقل والاكثر مع أن دوران التحديد بينهما مستحيل كما تقدم ، والجراب أن قلة التفاوت كما عرفت توجب رفع التباين ، وكون الامرين للاشارة الى حد واحد ، بلحاظ اختلاف المياه والاشبار ، فبيان الاكثر انما هو لمكان الاحتياط نظراً الى صدق الحد في جميع الموارد ولو مع كون الماء في غاية الخفة وبيان الاقل انما هو لصدق الحد ، حتى مع الاشبار الطويلة وهذا بخلاف ما لو قلنا بثلاثة وأربعين أو سبعة وعشرين ، فالتفاوت بين كل واحد منهما . مع مفاد صحيح ابن جابر كثير ، مع أن تفاوت المياه بهذا المقدار ، من جهة الخفة والنقل ، يكون في غاية البعد ، فيعود التباين بين المقدارين جداً ويعود المحذور جذوا .

« وبالجملة ، فان كان مستند المشهور ، في تقدير مساحة الكبر بثلاثة واربعين شبراً إلا من شبر ، هو الجمع الدلالي بين نفس اخبار المساحة » فقد عرفت ، أن مقتضاه الاخذ بصحيح جابر الدال على تقديرها بستة وثلثين ؛ نظراً الى ان مضمونه إما موافق حقيقة أو متقارب جداً مع مضمون خبر الثوري المشتمل على لفظة الركي ، الدالة على تقدير مساحة العاصم ، بما يقرب من اربعة وثلثين ، بلحاظ تقييد اطلاق ذيله بصدده ، الذي لا بد من انطباق مفاد الذيل عليه ، ضرورة استلزام عدم انطباقه عليه لغوية اقحام لفظة الركي في المورد ، لكن لا يلزم من انطباقه عليه ، تقييد عصمة ماء البئر بالكربة كما ربما يتوهم لان المراد تعيين موضوع العاصم بالمقدار الموجود في الركي ، الذي يكون مساحة كل واحد من سطحه وعمقه ثلاثة اشبار ونصف ، وبيان ان هذا المقدار من الماء في كل موضع تحقق يكون عاصماً ؛ ومعلوم أن ذلك لا يستلزم تقييد عاصمية مافي الركي ببلوغه هذا المقدار إذ فرق واضح بين بيان الماء العاصم ، من حيث المقدار وبين بيان الماء العاصم من حيث

المادة الطبيعية ، والرواية موقوفة لبيان الاول ، فلا يثنى كون ماء الرى عاصما من جهة المادة وبذلك يرتفع الاشكال عن الخبر ، بانه يخالف اعصمة ماء البئر فتدبر جيداً كما أن مضمونه موافق أو متقارب ، مع مضمون خبر أبي بصير ، بعد تقييده بخبر الثورى على النحو المتقدم ، ومع فرض عدم صلاحية مورد خبر الثورى ، لتقييد ذيله ، فضلا عن تقييد خبر أبي بصير به ، فلا أقل من صلاحيته للقرينية على ذلك فيمنع عن انعقاد ظهور للذيل في الاطلاق ، ويوجب اجمال كلا الخبرين ، ويبقى مضمون صحيح ابن جابر بلا معارض ولا يبق مجال لدعوى كون اطلاق خبر أبي بصير بياناً لاجمال خبر الثورى وشاهدنا على عدم تقييد مضمونه ، لما عرفت من ان الظهور الاطلاقى غير منعه خبر أبي بصير بعد ملاحظة خبر الثورى ، واجمال مضمونه ، وتوافق تقييد مضمونها مع مفاد صحيح ابن جابر ، او تقاربه معه ، فالمرجع على اى حال هو صحيح ابن جابر ولو بنحو القدر المتيقن من بين هذه التقادير ، بل به يتعين البعد الثالث في صحيحه الاخر الذى يكون بحسب الذات من جهة عدم التعرض فيه للبعد الثالث مردداً بين ان يكون ذلك البعد ، عبارة عن شبر واحد أو أقل ، الى ثلثة اشبار ونصف او اكثر ، لان صراحة احمد الصحيحين فى كون العمق ذراعين ، كاشفة عن كونه كك فى الاخر ولاسيما بملاحظة اتحاد الراوى والمروى عنه فيهما فيكون هذا الصحيح من شواهد المختار (ودعوى) أن مضمون الصحيح الاول المشتمل على ذراعين للعمق وذراع وشبر للسمعة . قريب من مذهب المشهور لان الذراع كما يظهر من اخبار المواقيت ، عبارة عن قدمين وكل قدم يكون ازيد من شبر فمجموع مكسر ثلثة اذرع بضميمة شبر يقرب من ثلثة واربعين شبرا الا ثمن شبر كما فى مصباح الفقيه (مدفوعة) اولاً بما تقدم من أن المراد من الذراع فى خصوص المقام شبران بقرينية كون الشبر واحداً لمقياس حد المساحة ، وثانياً على فرض ارادة القدمين من الذراع ، حتى فى المقام بأن تفاوت القدم مع الشبر ، لا يبلغ ربع شبر ، فجذور تفاوت الزيادة ، بحسب الابعاد الثلاثة لا يبلغ ثلثة اشبار مع ان التفاوت بين مجذور قول المشهور مع مجذور مفاد ذلك الصحيح ، بناءً على كون الواحد شبراً يقرب من سبعة اشبار فهو لا يدل على مذهب المشهور بوجه .

« وان كان مستندهم ، في ذلك ، هو الجمع الدلالي بين اخبار المساحة ، مع اخبار الوزن ، المقدره لوزن السكر بالف ومأتى رطل بالعراقي كما اخترناه تبعاً لهم ، فقد عرفت ، أن مقتضاه الاخذ بصحيح ابن جابر في المساحة ، لتوافق مضمونه مع هذا الوزن اما حقيقة أو تقريباً جداً ، بحيث يمكن استناد يسير التفاوت الى اختلاف المياه خفة وثقلها واختلاف الاشجار طولاً وقصراً ، وجعلها بحسب الدقة ؛ مشيرين الى حقيقة واحدة بالقياس الى الماء المعتدل والشبر المتعارف الذي يكون عليه المدار في مقام بيان الضابط الكلّي العامة المكلفين ، من صدر الشريعة الى يوم القيمة بخلافه على مذهب المشهور ، فان النسبة بين الوزن مع المساحة ، هي العموم المطلق كما اعترف بعضهم ، والتفاوت بينهما يكون إماماً ستة وثلاثين ، بناءً على استقدها من خبر الثوري وابن جابر ، أو من سبعة وعشرين بناءً على المنسوب الى القميين الى ثلثة واربعين ومعلوم ان استناد هذا المنذر من التفاوت الى تفاوت المياه والاشجار ولو بملاحظة اختلاف الابدان من حيث طول اعضائها وقصرها في كل زمان ، يكون في غاية البعد بل منافياً مع بيان الضابط ، لتعيين موضوع وحداني الحكم واحد يشترك فيه جميع المكلفين من السابقين واللاحقين ، بمن كان شبره في غاية الطول او في غاية القصر وجميع المياه بما يكون في غاية الخفة او في غاية الثقل ، مضافاً الى ان استناد اختلاف الاخبار الى تفاوت المياه والاشجار ، يستلزم كون اشجار غير المخاطب مناظراً لتفهم المخاطب وهو كما ترى ، ولا سيما بعد كون المخاطب في الصحيحين واحداً ، بل المناسب لذلك جعل المدار على المتوسط بين الكل ، بمن يصير المساحة بحسب اشباره ، سبعة وعشرين الى من يصير بحسب اشباره ، ثلثة واربعين ومن الماء الذي يبلغ فيه المساحة من جهة الثقل حدها الاكثر ، والذي تبلغ فيه من جهة الخفة ، حدها الاقل والمتوسط بهذا النحو ليس الا ما ذكرنا كما اوضحناه ومن ذلك ظهر فساد دعوى أن مذهب المشهور في المساحة قريب من الوزن ، لمراعاة نهاية الاحتياط فيه ، من جهة شمولى اقصر الاشجار ، واخف المياه ، وان ذلك من وجوه ترجيح مذهبهم ، ولو مع مخالفته لجميع اخبار المساحة لانه من المرجحات المضمرية ، وجه ظهور الفساد أنه ، مضافاً الى ان المساحة بحسب أخف المياه واقصر الاشجار ، ربما تبلغ اكثر من ثلثة واربعين شبراً ، ولا سيما بملاحظة أن الابدان قصير

بمرور الدهور أقصر ، وأن التقدير معرف للموضوع في كل زمان ، فلا يكون ذلك ضابطاً للافصر والاخف ، والى أن المعتدل خارج عن الضابط المذكور ، فيكون كمال الاحتياط في جعل شبر كل أحد معياراً لنفسه ، لاجعل الشبر من صنف خاص معياراً للجميع ، يلزم من ذلك جعل ضابط بلحاظ صنف من الاشبار وصنف من المياه ، بلمس الاصناف من الاشبار ومن المياه ، بلا موجب لذلك ، وهذا غير لائق بشأن الحكيم الخبير ، في مقام التشريع ، مع انه يكون خلاف التسهيل ، بالنسبة الى الاصناف الاخر .

فظهر ان الاخذ بجميع اخبار المساحة ، كما نسب الى ابن طاووس غير ممكن ، مع هذا الاختلاف الفاحش بينها ، ضرورة استلزام ذلك طرح الجميع كيف ولازمه القاء طريقين متباينين ، الى شخص واحد أحدهما لنفسه والآخر لغيره . او كلاهما لغيره ، بل القاء طرق متباينة كك ، خصوصاً مع اتحاد الراوى ، كما في صحيحى ابن جابر ، فشيء من الجمع بين اخبار المساحة ، ومن الجمع بينها وبين اخبار الوزن ، غير مفيد للشهور بوجه من الوجوه اللهم الا ، أن يلتزم بأن كل واحد من المساحة والوزن على المشهور يكون حداً برأسه ، إما يجعل كل واحد من الحدين ، تمام الموضوع للناصم ، أو أحد جزئى موضوعه وجزئى الآخر هو نفس المحدود ، ولكنه أيضاً غير وجيه ، ضرورة أن التفاوت المتحقق بين الحدين على المشهور ، يكون ابداً من تفاوت العموم المطلق ويكون بلوغ الحد الوزنى قبل الحد المساحى دائماً ، ومعلوم أن جعل الاخير عليهمذا يكون لغواً وبلا فائدة ، إذ لا معنى لامارته ، بعد فرض تحقق ذى الامارة قبله ، وأما التعبد بالامارة فهو كما حققناه في محله غير ممكن ، كما ان الالتزام بحدين على النحو المزبور ، بنسأه على المنسوب الى القميين غير ممكن ، لان العموم انطلق بين الحدين ، موجود عليهمذا أيضاً غاية الامر عكس المشهور ، إذ بلوغ الحد المساحى عليهمذا يكون قبل الحد الوزنى دائماً اللهم الا ، مع اتحادها أو تقاربها ، كما عن جماعة لكنه غير ثابت ، وهذا بخلافه على مختارنا في المساحة . فالتوافق أو التقارب متحقق فيكون كل واحد من المساحة والوزن مشيراً الى موضوع وحدانى لحكم وحدانى ، ولا يكون بلوغ احدهما قبل الآخر ، بحيث يستلزم لغوية الجمل في احد الطريقين ، كما لا يلزم لغو في كل مورد كان هناك طريقان لمعرفة .

(ومما ذكرنا) ظهر ان دعوى كون الجعل في المساحة تقرىباً في تحقيق كافي للجواهر، غير وجيهة
لذ مضافاً الى انه يكون بلا دليل، لم يعلم كونه ناظراً الى اية مساحة، وكذا دعوى التخيير
بين أخبار المساحة، كما في طهارة شيخنا الانصارى (قده) لانه تخيير بين الاقل والاكثر
مضافاً الى ان التعارض بين أخبار المساحة لوسلم، يوجب الرجوع الى اخبار الوزن
لكونها متفقاً عليها، فلا معنى للتخيير، اذ المرجع بعد تسايط اخبار المساحة وانما هو
اخبار الوزن فأخبار الوزن إما مرجحة واما مرجع، بل قد عرفت بأن مضمون صحيح ابن جابر،
موافق مع الوزن، فالأخذ بالوزن لياً، اخذ بمضمون ذلك الصحيح، فتأمل في المقام فانه
دقيق وبذلك يليق .

(و) اعلم أن مقتضى الأدلة المتقدمة، دوران العاصمية مدار الكمية الخاصة، من
غير دخالة، لظروف الماء وخصوصيات امكنتها، وغيرها، في عاصمية الماء، وذلك
اصراحة تلك الأدلة، في ان الموضوع هو نفس الماء، المتكتم بكمية معينة فلو شك في دخالة
شيء من خصوصيات الظروف والأمكنة وغيرها في الموضوع، بعد احراز دوران الحكم
مدار ذات الظروف، أو كان هناك من الاخبار او ساير الأدلة، ما يورهم دخالة شيء منها
في ذلك، ليتحقق به التعارض بين هذا وبين تلك الأدلة، فيكون محكوماً بادلة الاعتصام
الناصة في كون الموضوع نفس الماء وذات الظروف، كما هو الشأن في كل مورد، علمنا
بأن الموضوع للمحمول الشرعي، هو ذات الشيء، واحتملنا دخالة بعض خصوصياته
العرضية في موضوعيته لذلك المحمول، ولو كان منشأ الاحتمال ايها دليل تعبدى وعليه
(يستوى في هذا الحكم) أى في اعتصام الكبر، وعدم تنجسه بغير التغيير، وساير
أحكامه (مياه الغدران والحياض والاوزان على الاظهر) الاقوى كما هو المشهور بل
كاذان يكون اجماعاً، بل لاخلاف فيه، فما نسب الى ظاهر المفيد (ره) في المقنعة وسلاط
(رحمه الله) في المراسم من تنجس ماني الحياض والاوزان بذلك، ولو كان كرا في غاية
الضعف لوصحت النسبة اذ غاية ما استدلل به لهذا القول، عموم النهي عن استعمال الاوزان
بعد مباشرة النجاسة وبعد ما عرفت من ترتب الاعتصام، في صريح الأدلة على ذات الماء
الذي له كمية خاصة فاحتمال دخل الآنية والحوض وغيرها، في انفعال الماء وعدمه محكوم

بذلك النص ، وإن أبيت فحكوم باطلاق الادلة وان كانت النسبة عموما من وجه فعموم النهى عن استعمال الاواني ، محمول على ما اذا لم يبلغ مائها كرا ، وربما يستدل لعدم الانفعال بقوله وع ، لانشرب من سئور الكلب الا أن يكون حوضا كبيرا ، ونحوه من الاخبار الدالة ، على عدم انفعال خصوص مياه الحياض أو الاواني ، اذا بلغ كرا ، والامر في ذلك سهل ، بعدما عرفت من صراحة نفس ادلة الكفر في ذلك .

(وأما) القسم الثالث من المياه فهو (ماء البئر) الذى يكون بحسب العرف لاسماء ماء نابع ، مجتمع في حفيرة عميقة يستقي منها ، ولا يصدق على الجارى ، ولو كان تحت الارض التى لها ثقبات كالقنوت ، ولا على النابع المجتمع على وجه الارض في غير الحفيرة العميقة ، كالعيون الواقعة ، وبالجملة ، فليس لعنوان ماء البئر ، حقيقة شرعية أو متشرعية ، بل المدار على الصدق العرفي ، وهو من المفاهيم الواضحة لدى العرف والتعاريف الواقعة في كتب القوم ، انما هي لمزيد البصيرة ، وغالبها تعريف بالالزام فالاطناب في نقضها طردا وعكسا لوجه له فالالزام التعرض لحكم هذا الماء (وقبل ذلك) ينبغي تنقيح مطلب (وهو أنا لو قلنا) بانفعال ماء البئر ، من جهة عدم شمول عمره التعليل ، في صحيح ابن بزيع ، له ، وان كان واردا مورده لتخصيصه بدليل خاص ، دال على انفعال ماء البئر فهل تكزن المياه المادية الاخر كالعيون الواقعة ، محكومة بالانفعال أم لا وجهان ، قد يقال بالثاني ، بدعوى شمول عموم التعليل ، لجميع افراد الماء المادى ، وانما خرج المورد اعنى ماء البئر بالدليل ، فيبقى الباقي ، بلا منافاة بين انفعال البئر ، مع عدم انفعال ساير الماديات ، بعد ما كان الاول مقتضى الدليل الخاص ، فان الكبريات الشرعية قابلة للتخصيص لكن الحق هو الاول ، لان ما دل على خروج المورد ، يكون في الحقيقة معارضا مع نفس التعليل ، إذ معنى التخصيص بالعلة عدم استناد الحكم في المورد الى شيء غير تلك العلة حتى يمكن تخصيص المورد من بين افراد العام بتلك الجهة فعنى خروج المورد عليها ، عدم كون المنصوص علة للحكم المزبور وحيث ان شمول حكم منصوص العلة ، لغير مورده ، مستند الى كون المتكلم بصدد بيان ضابط يدور مداره الحكم ، كما ان تطبيق تلك الكبرى على المورد مستند الى كونه احد افراد الكبرى ، فمع خروج المورد لا يبقى دليل لحكم ساير الافراد

فبعدم ما قام الدليل على انفعال ماء البئر ، يكون غيره من الافراد ، طبعا مشمول ادلة انفعال القليل مالم يبلغ حد السكر ، وان شئت قلت اخراج المورد عن العموم ، لا يكون بنظر العرف تخصيصا لهذا العام لان العرف يرى التعارض بين التعليل وبين اخراج المورد عن الحكم المعلل فتأمل (وان قلنا) بعدم انفعاله لعموم التعليل له ، وحمل ما يعارضه على الاستحباب كما سيأتى بيانه ، فهل يكون غيره من المياه المزبورة لدى الشك في كرتها محكوما بالانفعال بمقتضى أدلة انفعال القليل ، أم محكوما بعدمه بمقتضى عموم التعليل وجمان ربما يقال بالاول بدعوى أن النسبة بين التعليل مع ادلة انفعال القليل ، هي العموم من وجه ففي مورد التعارض كما نحن فيه ، إما أن نقول بترجيح أدلة الانفعال نظراً الى قوتها وضعف التعليل لامكان ارجاعه الى زوال التغير بالنزح دون مدلول الصدر وهو العاصمية حتى يدل على تعميم الحكم لجميع موارد تحقق العلة كما عرفته في احكام الجارى ، فنفس دوران التعليل بين الرجوع الى الصدر مع الذيل ، كاف في ضعف التعليل وقصوره عن شمول غير المورد وطبعا يرجح أدلة انفعال القليل ، أو نقول بتكافؤهما نظراً الى قوة التعليل وارجاعه الى حكم الصدر ، فطبعا يتساقتان ويرجع الى مفهوم معتبر بكر بن حبيب المتقدم في اخبار الخمام : من قوله مع ، (اذا كانت له المادة) حيث يدل على اشتراط السكرية في اعتصام المادى ، ففهموه انفعال القليل المادى ، ومقتضاه انفعال غير البئر من المياه المادية الواقفة مالم يحرز كونها كرا (وح) لاجمال لمعارضة هذا المفهوم مع عموم تعليل الصحيح الدال على اعتصام مطلق المادى ، إذ الاخذ بهذا العموم يستلزم طرح منطوق ذلك المعتبر الدال على اشتراط السكرية في المادة (لكن الحق) هو الثانى لما عرفت سابقاً من ان رجوع التعليل فى الصحيح الى امر واضح ، كزوال التغير بالنزح خلاف قانون المجاورة ، لان مرجع ذلك الى تعليل الشيء بنفسه ، ومن أن التعليل راجع الى واسعية ماء البئر وعاصميتها التى هى مدلول جميع فقرات الصحيحة فادلة الانفعال غير شاملة من أول الامر للنادى مطلقاً حتى نحتاج الى قياس النسبة بينهما ، إذ لاجمال لقياس النسبة بين الحاكم والمحكوم كما لاجمال للتمسك بمفهوم المعتبر المزبور او منطوقه فى المقام ، لما عرفت فى احكام الجارى من ان السكر احد افراد المادى وأن ذلك المعتبر يكون بصدد ادخال السكر فى افراد المادى

وتنويعه الى نوعين أحدهما ما يكون مادياً بالطبع كالمستمد من عروق الارض كراكان أم لا . من البئر والجارى ونحوهما والاخر ما يكون مادياً بالجعل كماء الحمام والحياض والغدران فلا دلالة لهذه الفقرة على أن المادة شيء والكر شيء آخر وان الثانى شرط فى عاصمية الاول ، وما يشهد على التنوع المزبور وعدم اختصاص العاصمية بالكر ماسياً (انشه) فى ماء المطر من الاخبار الواردة فى حكمه .

(فتحصل) مما تقضناه أنه لو قلنا بانفعال ماء البئر ، فلا بد من الالتزام به فى اشباهه وإن قلنا بعدم انفعاله فلا بد من الالتزام به فى غيره وبعد تنقيح هذا المطلب نرجع الى حكم ماء البئر ﴿ فانه ينجس بتغيره ﴾ باحد اوصافه الثلثة كالجارى والكر اذا كان تغيره ﴿ بالنجاسة ﴾ أو المنتجس الذى يكون حاملاً لمبدء النجاسة ، على النحو المتقدم فى الكر والجارى ﴿ اجماعاً ﴾ وبلا خلاف فيه ظاهراً من احد ﴿ و ﴾ انما الخلاف فى انه ﴿ هل ينجس بالملافة ﴾ مع النجاسة ، ولو بلغ فى الكثرة ما بلغ أم لا ، فنقول فيه اقوال لكن عمدتها قولان ، الاول للقدماء بحيث لم يعرف خلاف فيه بينهم ، وهو الانفعال مطلقاً ، وجماعة من الاصحاب ﴿ فيه تردد والظاهر ﴾ عند المصنف (قده) ﴿ التنجس ﴾ والثانى للبتأخرين بحيث شذ فيه الخلاف بينهم ، وهو عدم الانفعال مطلقاً وهذا هو الاقوى ، وهناك اقوال شاذة منها ما عن البصرى من التفصيل بين بلوغه كراً فلا ينفعل وعدم البلوغ فينفعل ومنها ما عن الجعفى من التفصيل بين بلوغه ذراعين بحسب الابعاد الثلثة فلا ينفعل وعدمه فينفعل ، ومنها ما عن العلامة (ره) فى المنتهى من عدم الانفعال مطلقاً مع وجوب نزح المقدرات تعبدأ (واستدل) للبتأخرين قبل الاخبار الآتية بوجوه (منها) الاجماع (ومنها) اصالة طهارة خصوص الماء او كل شيء (ومنها) النبوى (ص) خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير (الحديث) بناه على ان جملة (لا ينجسه الخ) عطف بيان للطهور . فهى مفسرة لحقيقتة ، أو وصف له فهى مبينة لاثره ، وعلى كلا التقديرين يدل على العاصمية ، فيكون قرينة على المراد من الطهور فى قوله تعالى : وانزلنا من السماء ماءً طهوراً : ايضاً ولا حاجة معه الى تكافؤ زائد فى استظهار المطهرة من الآية (ومنها) استصحاب طهارته الثابتة قبل ملافاته للنجاسة (ومنها) عموم نفي الحرج كما عن كاشف

الغطاء (ره) اذ الحكم بافعال ماء البئر يوجب الحرج في نوع البلاد من جهة انحصار ما انهم بذلك ، فيكون مرفوعا بقوله تعالى : ما جعل عليكم في الدين من حرج حيث يدل على عدم تشريع حكم موجب للحرج (وقد يستشكل) في الوجوه المذكورة أما في الاجماع فبأن القول بعدم الافعال قول حادث بين المتأخرين وأما في غيره ماعدى الاخير منها فبأنه لا يقارم ادلة الخصم ، لو تمت دلالتها ، لان الاصول انما هي في طول الادلة مرتبة ، والعمومات قابلة للتخصيص ، فالعمدة الجواب عن ادلة الخصم (نعم) لانتمسك بنفي الحرج وجه .

أقول ما ذكره (قدس سره) وان كان متينا في نفسه إلا أن تأسيس الاصل أو بيان العمومات . انما هو لاجل المصير اليه من اليأس عن التمسك بذيل الادلة الخاصة إما لتعارضها أو اجمالها فالرجوع الى الاصل أو العام الفوق ، وان كان بحسب الطبع متأخرا عن الادلة الخاصة إلا أن تأسيس الاصل أو بيان العام بحسب الوضع مقدم في عالم الصناعة فليس مراد القوم من ذكر الوجوه المزورة ، التمسك بها بعنوان انها ادلة ، لان العمدة في المقام كما سيأتي ، التعليل الوارد في صحيح ابن زبيح (نعم) التمسك بالاجماع وبالخرج ضعيف أما الاول فلانه مع ما سمعت من عدم الاجماع المحصل ليس الاجماع كاشفا عن رأى المعصوم (عليه السلام) بالحدس القطعي ، بعد امكان استناد الجماعة الى مثل صحيح ابن زبيح ، وأما الثاني فلان الاستدلال به في المقام ، مبنى على أن يكون ملاك عدم تشريع الحكم للجميع كونه حرجيا للنوع ، حيث أن انفعال ماء البئر غير حرجي على الجميع ، ضرورة عدم انحصار الماء في جميع البلاد بماء البئر مع أن مفاد الآية كون ملاك عدم التشريع هو الحرج الشخصي دون النوع ، بمعنى أن سبب عدم انفعال الحكم في حق أحد ، هو كون تشريعه حرجيا على شخصه ، لا غيره ولو النوع ، إذ موضوع نفي الجمل في الآية هو عنوان الحرج ولا ريب أن هذا العنوان بنفسه ومن حيث هو ليس موضوعا لذلك ، بل باعتبار عرضه وتعلقه بالاحكام الاولية التي هي طارئة على موضوعاتها ، فكما ان الاحكام الاولية تنحل الى احكام متعددة حسب تعدد افراد المكلفين ويصير كل واحد من هذه الافراد موضوعا مستقلا لحكم مستقل ، كك العنوان الطارئ على تلك الاحكام فيصير كل شخص موضوعا مستقلا لنفي الحرج ، عن الحكم الذي توجه اليه ، وكما ان فعلية الموضوع لنوع المكلفين في

الاحكام الاولية لا توجب تنجز الحكم على غيرهم ، مالم يصر الموضوع فعليا في حقه كتحقق الحرج لنوعهم لا يوجب نفي الحكم عن غيرهم مالم يصر الحكم حرجيا في حقه (والحاصل) أن نسبة الادلة الثانوية الى الاولية كنسبة الخاص الى العام ، فكما لا يخرج مورد عن مقتضى العام الا بعد تحقق عنوان الخاص فيه خارجا كتحقق عنوان الفسق في زيد العالم ، لخروجه عن تحت وجوب الاكرام ، الثابت عليه بالعام ، كك لا يخرج مورد عن مقتضى الادلة الارلية ، الا بعد تحقق موضوع الادلة الثانوية فيه ، كالحرج في المقام فن لم يكن الحكم الاولي حرجيا في حقه ، لم يتحقق المخرج عن الحكم الاولي بالنسبة اليه وحيث أن الحكم بانفعال ماء البشر ، بالنسبة الى جميع البلاد ، وفي حق جميع الاشخاص ، ليس بحرجي كما هو واضح ، فرفعه على الاطلاق بالآية غير ممكن (نعم) رفعه بالنسبة الى من كان حرجيا في حقه ، يكون بلا اشكال ، لكن الكلام انما هو في صحة الاستدلال بالآية ، لاثبات عدم الانفعال مطلقاً ، مع فقدان دليل آخر ، أو لتأييد عدم الانفعال كك مع وجود دليل آخر ودون اثبات ذلك خرط القناد (هذا كله) لو سلطنا حكومة الحرج على الوضعيات (وفيه) تأمل واضح .

وكيف كان فالعمدة في الدلالة على المدعى ، وهو عدم الانفعال مطلقا ، وفاقا للتأخرين هي الاخبار (فمنها) صحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع المروى بطرق متعددة ، تجاوزت حد الاستفاضة ، عن ابي الحسن الرضا ع ، فبطريق الكليني (رض) قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير به و بطريق الشيخ (رض) مثله و بطريق آخر للكليني (رض) عنه (ع) قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لانه له مادة ، و بطريق المفيد (ره) على ما حكى عنه عن محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل أبا الحسن الرضا (ع) فقال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادة فان استثناء التغيير مع الحكم بالنزح عقبيه قرينة على عموم الافساد الذي معناه التنجيس في المستثنى منه ، وكون المفسد منحصرأ بالتغير ، كما أن اسناد الافساد الى شيء ، بعنوان النكرة ، المفيد للعموم في سياق النفي ، قرينة على ذلك ، بل التعليل بأن له مادة ، اقوي من

الكل في افادة العموم ، فلو كان الافساد بمعنى القذارة في قبال النظافة العرفية ، اسكان كل واحد من الاستثناء والاسناد الى النكرة لغوا ، مضافا الى ان مرجعه الى بيان أمر واضح لدى كل احد غير محتاج الى البيان ، وهو قبيح من الحكيم ، وأقبح منه تعليله بأن له مادة وتوضيح الاستدلال بهذه الصحيحة بأزيد من ذلك ، قد تقدم في مبحث الجارى فراجع (فما عن) الاستبصار في تفسير الحديث ، من أن المراد أنه لا يفسده شيء فساداً لا ينتفع بشيء منه ، الا بعد نزح جميعه ، الا ما يغيره لانه اذا لم يتغير ينجس فينزع منه مقدار وينتفع بالباقي (مما لا يقبله) الطبع السليم ، مضافا الى أن هذا المعنى على تقديره غير تام في حد نفسه ، إذ موجب نزح الجميع بحسب الأدلة غير منحصر في التغير ، بل يوجب بعض آخر من النجاسات أيضا ، كما ستعرفه ، بل المعنى المزبور مخدوش من جهات لا تخفى وانما ارتكبه الشيخ (ره) لئلا يذكرها في اول الكتاب ، من أن غرضه من تأليف الاستبصار لم يكن الجمع الدلالى بين الاخبار المتعارضة ، والاخذ بالظهور المتحصل من المجموع ، ولا الجمع بينها بشاهد خارجى ، بل الجمع بحيث يرتفع به توهم التناقى والتباين الواقعى بين مضامينها ، ولو بتوجيهها بالحمل على الاحتمالات البعيدة المخالفة للظاهر ، والا فقيح صدر مثل هذا الكلام ، مع ارادة هذا المعنى لا يكاد يخفى على أحد من أهل المحاوراة فضلا عن مثل الشيخ (قده) فهذا الصحيح على ما اوضحناه هنا وفي السابق يكون من اقرب أدلة المسئلة (ومنها) صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر دع ، قال سئلت عن بشر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة أو زنبيل من سرقين أو يصلح الوضوء منها قال لا بأس فان المتبادر من العذرة في العرف العام ، عذرة الانسان وان قيل بانها كانت في الاصل اسما للاعم من عذرة الانسان وغيره ، بل استعملت كك في الروايات أيضا كصحيح البصرى مضافا الى ان تخصيص السرقين بالذكر يشهد بارادة خصوص عذرة الانسان من اللفظة اذ لولاه كان ذكر السرقين لغوا لا اقل من العموم (ثم) ان انفكك وصول العذرة الى الماء ، عن وصول الزنبيل اليه خصوصا الرطبة ، يكون في غاية البعد بل لا يحتمله العرف من مثل هذه العبارة فهذا الصحيح أيضا كالنص في المطلوب (ومنها) موثق عمار قال سئل ابو عبد الله دع ، عن البثر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا بأس اذا كان فيهما ماء

كثير ، إذ لم تثبت للكثرة حقيقة شرعية ، فلا يستفاد من الرواية اشتراط الكثرة في البئر
وأما الكثرة العرفية بما هي فليست معتبرة في الماء بالاجماع فالتعبير بالكثير انما وقع
لبيان المانع عن التغير ، وان مورد الحكم بعدم الانفعال ماء بلغ من الكثرة حدا لا يغيره
وقوع زنبيل من العذرة فيه ، كما أن حمل نفى البأس في هذين الخبرين على ما بعد نزح المقدر
بما لا يساعده الفهم العرفي ، وكونه من قبيل التقييد ممنوع ، لأنه بمنزلة قلب الموضوع
(ومنها) صحيح معاوية بن عمار عن الصادق وع ، قال سمعته يقول لا يغسل الثوب ولا تعاد
الصلوة بما وقع في البئر الا ان ينتن فان اتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر اذا كما
أن الامر بغسل الثوب ، واعادة الصلوة اذا اتن الماء ، يكون ناظراً الى جهة الوضع
اي النجاسة نظير (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) اذا الامر فيه ناظر
الى نجاسة تلك ابوال كك نفى وجوب الغسل واعادة الصلوة اذا لم ينتن الماء يكون ناظراً
الى جهة الوضع اي الطهارة وعدم انفعال الماء بوقوع نجس غير مغير فيه ، خصوصاً
على القول بكون شرط الصلوة ، من جهة البدن والثوب وماء الوضوء والغسل ، هو
الطهارة الواقعية ، التي يشملها عموم نفى اعادة الصلوة ، وبما يشهد بارادة الحكم الوضعي في
هذا الصحيح ، هو الحكم بالنزح في المستثنى ، فهو متوافق المضمون مع صحيح محمد بن اسمعيل بن
زيع المتقدم (ومنها) صحيحه الاخر عن الصادق وع ، في الفارة تقع في البئر فيتوضأ الرجل
ويصلي وهو لا يعلم أيعيد الصلوة ويغسل ثوبه قال لا يعيد الصلوة ولا يغسل ثوبه فان صدره
صريح في وقوع الفارة في البئر قبل الوضوء ، لشهادة تفرغ التوضي عليه بالفاء (وح)
فلا مجال للحمل جملة (وهو لا يعلم) على صورة الجهل بتقدم الوقوع على التوضي أو تأخره
عنه ، بل المتعين حملها على الغفلة عن الوقوع حال التوضي ولا ينبغي الارتياح في ان
المراد وقوع الفارة ميتة ، لانه الموهوم للانفعال لا الوقوع حيا ، الذي يكون عدم الانفعال
معه اجماعياً ظاهراً ، فنفي وجوب الاعادة والغسل ، دليل على عدم الانفعال فتأمل
(ومنها) موثق أبان بن عثمان عن ابي عبد الله وع ، قال سئل عن الفارة تقع في البئر لا يعلم
بها الا بعد ما يتوضأ منها ايعاد الوضوء فقال لا (ومنها) خبر ابي عبيدة عن ابي عبد الله
(عليه السلام) قال وسئل عن الفارة تقع في البئر فلا يعلم بها احد الا بعد ان يتوضأ منها ايعيد

وضوئه وصلوته ويغسل ما اصابه فقال دع ، لا قد استعمل أهل الدار ورشوا ، تقريب الاستدلال بها كما تقدم ، بل يؤيده قوله دع ، في الاخير قد استعمل أهل الدار ورشوا فان الظاهر سوقه لدفع نفرة السائل عن التوضي بمثله ، بعد ما علم جوازه من جهة عدم انفعاله لو لم نقل بكون هذه الجملة دليلاً برأسه على المطلوب ، لكشفها عن تقريره (ع) صحة استعمال أهل الدار بانحائها ، فحمل هذه الروايات على صورة حيوة الفارة ، بخلاف لظواهرها وان كان الاطلاق كافياً (ومنها) موثق ابى اسامة عن ابي عبد الله دع، قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول في صلواتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال دع، لا بأس به ، ووجه الدلالة واضح بما تقدم ، بل الجمع في الرواية بين الامر بالانزح ، مع نفى البأس ، قرينة على الجمع بين هذه الاخبار ، مع اخبار النزح وأن الامر بالانزح فيها ، ليس ناظراً الى جهة الوضع ، اى النجاسة وانفعال ماء البئر (نعم) ليس في هذه الرواية ما يدل على أن النزح ، ليس واجباً تعديداً ، بل ارادته بمكان من الامكان ، لكن ستعرف ما فيه (ومنها) موثق ابى بصير قال قلت للصادق (ع) بشر يستقي منها ويتوضأ به وغسل منه الثياب وعجن به ثم علم انه كان فيها ميت قال لا بأس ولا يغسل الثوب ولا تماد الصلوة ، وجملة كان فيها ميت صريحة في تقدم وقوع الميت على الاستعمالات فهذه الرواية ايضا واضحة الدلالة على المطلوب ، وحيث كانت في الاخبار المزبورة قرينة على تقدم وقوع النجس في الماء ، على الانتفاع به في الوضوء وغيره ، فلا يمكن حملها على مورد الشك في ذلك ، حتى يكون الحكم بالطهارة وعدم الاعادة فيها مستنداً الى الاستصحاب دون عدم انفعال الماء مضافاً الى ان استصحاب طهارة الماء ، بعد تبين الخلاف ، لا يكون مصححاً للصلوة ، فلا موجب لنفي الاعادة (ومنها) معتبر الحسين بن زرارة بان فضال عن ابي عبد الله دع، قال قلت له شعر الخنزير يجعل جبلاً ويستقي به من البئر التى يشرب منها او يتوضأ منها او يتوضأ منها فقال لا بأس به ، إذ الظاهر من السؤال بقرينة عدم ذكر ماء الدلوفيه ، وتوصيف البئر بجملة (التى يشرب منها او يتوضأ منها) كون مصبه نفس ماء البئر ، بلحاظ انتفاعاته ، نظراً الى توهم السائل انفعال الماء بوقوع الجبل فيه كما هو الاغلب بل عدم الوقوع يكون في غاية الندرة ، فنفي البأس عن ذلك يدل على عدم

الانفعال به ، فحمل الرواية على صورة عدم العلم بملافة الحبل للماء ، أو على كون السؤال عن حكم ماء الدلو مع الجهل بتقاطر الماء عن الحبل اليه ، مما لا يساعده الفهم العرفي لكونه خلاف المتعارف ، وبذلك يمكن تعيين المراد وكشف مصب السؤال في سائر الاخبار المشتملة على شعر الخنزير ، وبما ذكرنا يظهر وجه الاستدلال باخبار كثيرة يمكن الاستفادة المطلوب منها .

واستدل للقول بالنجاسة باخبار مستفيضة منها صحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل أبا الحسن الرضا ع، عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم أو يسقط فيها شيء من العذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوق (ح) بخطه في كتابي ينزح منها دلاء (تقريب) الاستدلال أن ظاهر السؤال كون نجاسة الماء ، بملاقات شيء من النجاسات . مفروغا عنها لدى السائل ، وكون سؤاله عن المطهر ، الراجع للنجاسة ، الموجب لصحة الوضوء من ذلك الماء ، كما يشهد به جملة (ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها) كما أن ظاهر الجواب كونه بياناً للمطهر ، فالامر بالنزح ناظر الى جهة الوضع ، وان نزح الدلاء هو المطهر الراجع للنجاسة وصرفه عن جهة الوضع ، بحمله على الوجوب التعبدى ، غير يمكن إذ لازمه صيرورة السؤال بلا جواب وهو قبيح ، فلا يحصى عن حمله على بيان الامر الوضعي وكون النزح شرطاً للطهارة و(ح) يدل على تقريره (ع) لارتكاز السائل بالنجاسة والا كان عليه ردعه ، وتوهم استناد عدم الردع في الكتابة الى الخوف والتقية ، مدفوع بالاصل فيتم الاستدلال (وفيه) أن ظاهر الرواية كون الامام (ع) بصدد بيان ماهو الوظيفة الفعلية للسائل ، بالنسبة الى ماء البشر ، لان السؤال ولا سيما بملاحظة جملة (تكون في المنزل للوضوء) يدل على كون ذلك الماء محل الحاجة ، للاتفاقات الشرعية وغيرها ، كما أن الظاهر منها عموم السؤال لجميع النجاسات ، وكون ذكر الدم والبول وغيرهما ؛ من باب التمثيل ، وحيث أن الدلاء جمع منكر ، فلا محالة يشمل باطلاقه أقل أفراد الجمع أى الثلاثة ، فيكون مفاد الجواب أن نزح دلاء يسيرة بمقدار اقل الجمع أيضا ، يكفى لحل جميع الاتفاقات الشرعية من البئر ولو وقعت فيها من النجاسات ما وقع ، فحمل الامر

بالنزع على جهة الوضع ، وبيان شرط الطهارة ؛ التي يترتب عليها جواز الاتفاغات ، يستلزم طرح جميع المقدرات المنصوصة ، لوقوع النجاسات في البئر لانها لدى المستدل تكون باجمعها ناظرة الى جهة الوضع ، وشرطية كل منها لطهارة البئر ، حينما وقع فيها النجس ، الذي أمر لاجله بنزع ذلك المقدار (فالحكم) بكفاية مطلق نزع الدلاء ، في رفع النجاسة الحاصلة للبئر من كل نجس ، كما هو مدلول هذه الصحيحة ، بنظر المستدل (يكرن) مناقضا مع الحكم باختصاص رافع كل نجس بنزع مقدار خاص ، بل اختصاص رافع بعض النجاسات ، بنزع الجميع كما هو مدلول تلك الاخبار ، على ما ستعرف . بل حمل الامر بالنزع في الصحيح على الوجوب التعبدى ، يستلزم عين هذا المحذور ، لان نزع المقدرات الخاصة واجب تعبدى على هذا القول ، وبالجملة ، فالامر في المقام دائر ، بين طرح الاخبار الدالة على المقدرات الخاصة طرا ، وبين حمل الامر بالنزع فيها وفي الصحيح على التزهة دفعا لاستقذار الطباع وتنفرها عن استعمال ماء وقع فيه شيء من النجاسات ، خصوصا في مثل الوضوء والغسل ، والاول غير جائز جزماً ولا يلتزم به المستدل فيتمين الثاني ويكون هو الوجه الذي وعدناه سابقاً للجمع الدلالي بين الطرفين (وتوهم) امكان رفع التناهي ، بحمل الصحيح ، على شرطية نزع دلاء في الجملة ، في طهارة البئر ، لتكون المقدرات الخاصة شرحاً لهذا الاجمال (مدفوع) بأن هذا الجمع تبرعى على خلاف قانون المحاورة ، فلا يصار اليه الا بدليل ، وهو مفقود في المقام ، بل استعمال المنكر في الجواب يكون بنفسه كاشفاً عن كونه مبنياً ، على المسامحة والتوسعة دون التحديد ، وقرينة على ردع توهم السائل ، انفعال الماء بملاقاة النجاسة ، بناءً على حمل الطهارة والحل في كلامه ، على ما يقابل النجاسة والحرمة الوضعية ، كما هو الظاهر منه دون الاعم منهما ، والحاصل ، أن ظهور الجواب من جهة تنكير الدلاء ، في مقام بيان الوظيفة الفعلية ، في كون الامر بالنزع ، لدفع الاستقذار وتنفر الطباع ، حاكم على ظهور السؤال ، في كونه ناظراً الى جهة الوضع ، وبيان شرط الطهارة ، كما انه حاكم على ظهور الامر لو خلى وطبعه . في الوجوب التعبدى وأما التيقية والخوف ، فما يؤيد عدم الانفعال ، حيث ذهب جمع من العامة الى النجاسة والانفعال (ومنها) صحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى ع ، قال سئلته عن البئر يقع فيها

الحمامة والدجاجة والفارة والكلب والهرة فقال (ع) يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها انشاء الله ، وهذا الصحيح كالنص في اثبات مدعى الخصم ، من جهة اشتماله على جملة (يجزيك) وتصريح الامام (ع) فيه بأن نزح الدلاء مطهر لها ، فالانصاف أنه لا مجال لانكار اظهرية هذا الصحيح عما قبله (وفيه) ما عرفت من أن ظهور الجمع المنكر ، في كفاية أقل مقدار الجمع بالنسبة الى الوظيفة الفعلية ، حاكم على ظهور التطهير ، وقرينة على ردع السائل على فرض تسليم توهمه النجاسة ، بل يؤيد ابتناء الجواب على المساهلة والمساخنة قوله (ع) ، يجزيك ، وسيأتى ان جملة انشاء الله مما يؤيد الحمل على التقية ، ولا سيما بملاحظة كون الراوى على بن يقطين .

ومنها صحيح ابن أبي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال اذا أنيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئاً تغترف به فقيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم مائهم (بتقريب) أن بدن الجنب ملازم غالباً للنجاسة العرضية فنهيه عن مباشرة البئر وافساد مائها ، الظاهر في التنجيس ، ناظر طبعاً الى جهة الوضع ، وكشف عن انفعال ماء البئر بالملاقاة ، وقد يجاب عنه (تارة) بأن النهى عن الوقوع في البئر إنما هو لكونه سبباً لإثارة الوحل ، المانعة عن الاتقاع بالبئر ، وهو المراد بافساد الماء على القوم (واخرى) بأن النهى عن الوقوع في البئر ، وافساد الماء ، إنما هو من جهة كون الماء مستعملاً في رفع الحدث الاكبر او كونه يملو كاللقوم ، فلا يجوز التصرف فيه بغير اذن مالكه ، وعلى أى حال يكون المكلف فائد الماء ، غير متمكن من الطهارة المائية ويتعين عليه الترابية (ويمكن) الخدشة في ذلك ، بعد تسليم كون الوقوع بمعناه اللغوى ، ظاهراً فيما يوجب اضطراب الماء واثارة الوحل ، وغير شامل لمطلق الدخول ، بأن مجرد استقذار الطبع ، وتنفره الحاصل من اثاره الوحل ، غير صالح لصيرورة المكلف فائد الماء حتى يمنع عن مباشرة الماء ، ويحمل النهى على هذا المعنى ، ضرورة امكان دخوله الماء بنحو الملايمة واغتساله منه بحيث لا يوجب اضطراب الماء واثارة الوحل ، وعلى فرض تحققه يرتفع الاستقذار ، بعد تأمل ساعة ، حيث يصير الماء زلالاً بعد مضي مدة قليلة والحاصل ، أن طريق تحصيل الغرض ودفع الاستقذار غير منحصر بماء مباشرة الماء ، حتى يوجب

صيرورة الجنب فاقد الماء ، وبذلك يصح نفيه عن الاغتسال ، وأمره بتبديل المائة بالترابية كما أن احتمال ملوكة الماء للغير او ساير المحتملات ، بمجرد لا يوجب حمل الرواية على ذلك .

فالارلى في الجواب ، أن يقال بأن الشايح من افراد الجنب خارجا وان كان هو الذى يتلوث بدنه بالنجاسة العرضية ، لكن غير المتلوث بتلك النجاسة ، من افراده أيضا شائعة وغير نادرة بحيث ينصرف ظهور اللفظ الى غيرها ، فلا بد وان يكون الحكم بمثابة ، يشمل هذه الافراد ومعلوم أن الماء لا يتنجس بملافة بدن الجنب في صورة عدم تلوثه بنجاسة عرضية حتى يصح تفسير الافساد بالتنجيس (اللهم) الا ان يدل دليل على تنجس الماء بملافة بدن الجنب لاجل قذارته الباطنية ولادليل عليه خارجا واثباته بنفس هذه الرواية دورى حيث يترقب على كون الافساد بمعنى التنجيس المتوقف على كون مباشرة بدن الجنب مع الماء سببا لنجاسته وإذ لم يثبت ارادة معنى خاص من الافساد ، بقى ظاهرا في معناه العام الشامل لمطلق القذارة عرفية أم شرعية ، ولم يكن في البين دليل على كون سبب النهى عن الوقوع في الماء والامر بتبديل المائة بالترابية انفعال الماء بملافة النجاسة ولا حاجة لنا الى تعيين ذلك السبب إذ لا دخل له فيما نحن بصدده ، من عدم دلالة الرواية على مدعى الخصم ، حيث يكفي عدم ثبوت دلالة لها على ذلك كان لها معنى محصل أم لم يكن فيرد عليها الى أهلها (هذا) مع ان عدم الشيء لا بد وان يستند (اولا) الى عدم المقتضى (ثم) الى عدم الشرط (ثم) الى وجود المانع ففي صورة الاجتماع يستند عدم المقتضى بالفتح الى خصوص عدم المقتضى كما أن في صورة اجتماع الاخيرين يستند الى عدم الشرط بلا استناده الى وجود المانع في شيء من الصورتين (نعم) في صورة اجتماع وجود المقتضى مع الشرط يستند لاحالة الى وجود المانع (وبعده ذلك) نقول ان عدم جواز الاعتسال بالماء قد استند في الرواية الى الافساد المانع عن الاتمفاع بذلك فلو كان نقص في اقتضاء الماء جواز الاغتسال به ولو من جهة فقدان شرطه الذى هو الطهارة ، في أثر ملاقاته مع نجاسة بدن الجنب لما صح ذلك الاستناد بل كان اللازم استناده الى فقدان الشرط اى الانفعال بملافة تلك النجاسة فاستناده الى وجود المانع وهو الافساد كاشف عن تمامية أصل

الاقتضاء من جهة عدم انفعاله بملاقاة النجاسة على تقدير وجودها في بدن الجنب (لا يقال)
 اذا فسرنا الافساد بالتنجيس يرجع الاستناد طبعاً الى نقصان الاقتضاء ويتم المطلوب (لانا
 نقول) تفسيره بذلك دورى وكيف كان فلا ظهور للافساد في التنجيس بعد اسناده الى الشيء
 نعم ، لو اسند الى الشيء القدر كان ظاهراً في التنجيس الا ان الوجود أن يقال بأنه مع
 امكان ارادة غير التنجيس من الافساد لم يكن هذا الصحيح معارضا مع الروايات السابقة
 لاسيا صحيح ابن بزيع فتأمل .

ومنها صحيح العضلاء على الصحيح قالوا: قلنا له: بئر يتوضأ منها يجرى البول قريبا
 منها اينجسها قال فقال ان كانت البئر في اعلى الوادى والوادى يجرى فيه البول من تحتها
 فكان بينهما قدر ثلثة أذرع أو اربعة أذرع لم ينجس ذلك شيء وان كان اقل من ذلك نجسها
 قال وان كانت البئر في اسفل الوادى ويمر الماء عليها وكان بين البئر وبينه تسعة أذرع لم
 ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه قال زرارة فقلت له فان كان يجرى البول
 يلصقها وكان لا يثبت ولا يلبث ، على الارض فقال ما لم يكن له قرار فليس به بأس وان استقر منه
 قليل فانه لا يثقب الارض ولا مقر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه بأس فتوضأ منه
 انما ذلك اذا استمتع كله ، بتقريب ، أن الجواب صريح في نجاسة البئر في صورة علوها ،
 وكون الابتعاد بينها وبين البالوعة اقل من ثلثة أذرع وفي صورة علو البالوعة وكون الابتعاد
 بينهما اقل من تسعة أذرع اذ النهى عن الوضوء مشير الى جهة الوضع بقريئة ما قبله ، وقد
 يقال ، كما في طهارة شيخنا الانصارى ، وقده ، إن الرواية على فرض عدم ظهورها في انفعال
 البئر بمجرد قربها من المبال نظراً الى امكان حملها على ما ستعرف ، لأريب في ظهورها في
 انفعال البئر في صورة حصول العلم بوصول النجس اليها ، وفيه ، أن باب الطهارة والنجاسة
 كما استفدناه من روايات الباب وغيرها من جهة اسناد التنجيس الذى هو ايجاد مبدء النجاسة
 الى النجس والمتنجس انما هو باب التأثير والتأثر والملاقاة انما هو شرط للانفعال بمقتضى
 النص والاجماع ، غاية الامر انه على المختار ، من كون النجاسة والطهارة من الامور الواقعية
 التى كشف عنها الشارع ، يكون شرطاً عقلياً وعلى المشهور من كونها اعتبارين من
 الشارع ، يكون شرطاً شرعياً ، وعليه ، فمقتضى الجمود على ظاهر الرواية ، والغرض عما

ستعرف من قرينة الذيل وغيره ، على خلاف ظاهر الصدر ، هو كون البعد بين البشر والبالوعة بأقل من ثلثة او تسعة اذرع في صورتين امارة على وصول البول الى الماء وملاقاته له مطلقاً سواء في الاراضي الصلبة او الرخوة ، وكون ماء البشر عند تحقق هذه الامارة ، محكوماً بالانفعال ومعلوم أن تعليق الانفعال على تحقق امارة الوصول ، مساوق مع تعليقه على تحقق نفس الوصول ، فطبعاً لا يشمل صورة حصول العلم بعدم الوصول سواء في الاراضي الصلبة أو الرخوة ، أما بناءً على عدم تعبد في باب الطرق والامارات وكون الامر فيها للإرشاد الى طريقتهما الطبيعية ، كما هو المختار فواضح ، وأما بناءً على ما هو المشهور من ثبوت التعبد في ذلك ، فلان التعبد فيها ليس بنحو الجفاف ، بل لمصلحة كغلبة المطابقة مع الواقع فما ليس بطريق كيف يمكن جعله طريقاً (وعليهذا) فعدم ظهور الرواية في انفعال البشر بمجرد قربها من المبال كما اعترف به (قده) مساوق مع عدم ظهورها في انفعال البشر مع العلم بالوصول أيضاً فإين ظهورها في الانفعال بعد ذلك ، فالانصاف انه بعد تسليم عدم ظهورها في الانفعال ، بمجرد قرب البشر من المبال لاوجه لدعوى ظهورها فيه عند حصول العلم بوصول النجس اليها من البالوعة فتدبر .

فالجواب عن ذلك الاستدلال ، هو أن صدر الرواية وان كان ظاهراً في الأنفعال لكنه محكوم بظهور الذيل المستفاد من سؤال زرارة عن صورة تلاصق البشر مع مقر البول وجواب الامام (ع) ، بنفي البأس عن ذلك إذ لو كان الصدر بصدد بيان الحكم الواقعي وتحديد امارية القرب بينهما للانفعال بما ذكر لما كان للسؤال عن صورة التلاصق ولا الجواب بنفي البأس وجه لكونه (ع) مناقضاً مع تحديد الصدر ، فهذا بنفسه أفوى شاهد على ان ظهور الصدر غير مراد ، بل هو إما صادر تقيية كما ليس يبعد أو محمول على استحباب التنزه مضافاً الى أن قوله (ع) ، (انما ذلك اذا استنقع كله) ظاهر في استنقاد الانفعال الى تغير الماء بمجاورة النجس ، المؤثر فيه من عروق الارض ، اذ الاستنقع معناه الاجتماع والمكث الطويل الموجب لتغير ماء البشر وعلى فرض عدم ظهور الاستنقع في ذلك وشموله بالاطلاق لغير حال التغير يعلم المراد منه ويتمين حملة على حال التغير بقريته خبر (١)

(١) ليس في السند من يتأمل في حقه الاعباد بن سليمان والظاهر من امارات كثيرة انه من الحسان . منه عن عنه

محمد بن القاسم عن أبي الحسن د ع ، في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل مالم يتغير الماء ، فانه نص في عدم الانفعال بغير التغير ، فيكون حاكما على ظهور صدر تلك الرواية في التحديد المزبور واعتبار القرب والبعد في ذلك (هذه) عمدة الاخبار التي استدل بها للقول بالانفعال ، وربما يذكر له اخبار آخر يكون عدم دلالتها غنيا عن البيان .

ثم إنه على فرض ظهور هذه الاخبار في الانفعال ، وتعارضها مع أدلة عدم الانفعال يكون موثق أبي اسامة المتقدم شاهداً للجمع بينهما ، إذ فيه الجمع بين الامر بالانزح وترخيص الارتفاع من البئر قبل النزح ، إذ ببركته يحمل النهي عن الاستعمال الطهورى على التزنيه ويحمل الامر بالانزح على الاستحباب دون الوجوب الشرطى ، كما يعمل الطهارة على أعلى مراتبها المستلزم لعدم تنفر أى طبع من الطباع ، مضافا إلى ان تعليل صحيح ابن بزيع ، الناص في عدم الانفعال ، حاكم على ظهور تلك الاخبار في الانفعال فهو وحده كاف للحكم (وان ابيت) الا عن التعارض نقول بان مقتضى الجمع الجهمى ، تقديم أدلة عدم الانفعال على أخبار الانفعال لمخالفة الاولى وموافقة الثانية مع العمارة حيث التزموا بانفعال ماء البئر ، ولو بلغ من الكثرة ما بلغ ، مع التزامهم بعدم انفعال أقل من السكر في غير البئر ويؤيد الحمل على النقية ، بعض التعبيرات الواقعة في تلك الاخبار كما في صحيح على بن يقطين المتقدم ، في جواب السؤال عن وقوع الكلب في الماء ، الذى قد حكم في المقدرات في مورده بنزح الجميع ، من قوله د ع ، (يجز بك ان تنزح منها دلالة) ثم تذييل الجواب بجملة (انشاء الله) مع ان بيان الحكم الواقعى من الامام د ع ، المعصوم عن الخطأ لا يناسب التعليق على المشية وان امكن ان يكون على نحو التيمن ، إلا انه بعيد وكما في صحيح الفضلاء المتقدم من تحديد الابتعاد الذى يكون امارة على الانفعال ، في الصدر ؛ والحكم بخلاف ذلك في الذيل ، وسؤال مثل زرارة عن حكم ، قد كان يعلم من الصدر ، على ما عرفت تفصيله ، ومع الغض عن الجمع الجهمى ، تصل النوبة الى الجمع السمدى ، أعنى اصل الصدور ، ومقتضى ذلك هو الاخذ بادلة عدم الانفعال ، لسكونها اشهر رواية ، ثم اعدل واوثق رواية ، ولو

من حيث المجموع ، ثم اقوى مضمونا من جهة النصوصية في الطهارة والتعليل الوارد فيها ، ومع الغض عن الجمع بين الطائفتين رأساً ، والالتزام بتكافئهما وتساقطهما يكون المرجع عموم الفوق أعنى (خلق الله الماء طهوراً الحديث) ثم استصحاب طهارة ماء البئر ، الثابتة له قبل ملاقاته النجس ثم قاعدة طهارة الماء ثم قاعدة طهارة كل شيء ، وبالجملة وقال قول بالانفعال موهون دليلاً وان اشتهر بين القدماء قولاً ، بحيث إما لم يعرف أو شذ الخلاف بينهم فيه .

ثم ان التبع في احوال القدماء رضوان الله عليهم اجمعين ، يقضى أن شدة احتياطهم في الدين واهتمامهم باحكامه ، وسعيهم في استكشاف مرادات الشارع عن أدلتها على ما هي عليها ، وبذل غاية الجهد في سبيل الوصول اليها حذراً عن الوقوع في خلاف الواقع قد اوجبت ترجيح بعض الادلة في بعض المسائل أو ترجحه في انفسهم على بعض ، كما يشهد به تعبير شيخ الطائفة « قد » ، في كثير من المسائل ، بعد ذكر ادلتها الدالة على احكامها بقوله و (للاحتياط) ومعلوم ان الترجيح لبعض الادلة ، على بعض احتياطاً في الدين لا يوجب اعراضهم عن ادلة الطرف الآخر ، ومن الممكن أن يكون المقام من هذا القبيل ، بمعنى صيرورة ما ذكرناه سبباً لترجح أدلة النجاسة في نظرهم ، بل ربما يشهد به تتبع احوالهم وملاحظة كتبهم الاستدلالية في المقام ، أو كلماتهم المنقولة في كتب الشيخ وغيره وعليهذا ، فعدم تمسكهم بأدلة الطهارة مع كونها بمرأى ومنظر منهم ؛ بل ومع وجود الجمع الدلالي في البين ، لا يكشف عن اعراضهم عن تلك الادلة ، بعد تمامية دلالتها عندهم حتى يكون ذلك موهناً لها ، ولا سيما بعد ما نرى من كون ادلة الانفعال موافقة للعامة قديماً وحديثاً بل قد يدعى كون القول بالانفعال معروفاً بينهم من زمن الصحابة (رض) الى زماننا هذا بسبل ومع اشعار بعض تعبيرات تلك الادلة كما عرفت بصورها عن التقية (هذا كله) مضافاً الى أن تمسكهم بأدلة النجاسة دون الطهارة ، مبنى على اجتهادهم في مداليلها ، وعدم استظهارهم العاصمية لمادة البئر ومن البديهي عدم حجية فهمهم علينا اذلا حجية لفهم احد على آخره والحاصل ، أن الموهون للرؤية بحيث كلما ازدادت صحت ازدادت ضعفاً انما هو احراز اعراض مشهور القدماء عنها سنداً او جهة لادلالة والظاهر أن المقام من الثاني لا الاول سيما مع وجود

المخالف بينهم ، ويشهد لذلك تصدى مثل الشيخ (فده) في الاستبصار للجمع بين ادلة الطرفين ، وحمل ادلة الطهارة على محامل بعيدة (وكيف كان) فلم يثبت لنا اعراض القدماء عن اخبار عدم انفعال البئر سندا ، فلا موهن في البين اذ الاعراض الموهن كما حققناه في الاصول ، ما يكون كاشفاً عن خلل في الصدور : أو جهة الصدور ليس الا ومن ذلك ظهر فساد الاستدلال للانفعال باجماع القدماء مضافا الى وجود المخالف بينهم كالشيخ وده ، حيث اضطربت كلماته فاختار تارة الانفعال ، واخرى عدم الانفعال واستحباب النزح وثالثة ذلك ووجوب النزح تعبداً وابن ابي عقيل والغضائري والجهمي استاد العلامة قدس الله اسرارهم ، هذا بحسب ما بايدنا من اقوالهم المنقولة عنهم ولعل المخالف فيهم اكثر من ذلك لعدم اطلاعنا على اقوالهم وكتيبهم ، فلم يبق الا الاجماع المنقول وهو ليس بحجة كما هو واضح وأما الشهرة الفتوائية القدماية فعلى فرض ثبوتها ليست بحجة ايضا .

وربما يستدل لهذا القول بالاخبار الآمرة بنزح المقدرات لوقوع النجاسات في البئر بدعوى أنه لا ريب في ظهورها في الوجوب الشرطي دون التعبدى أو الاستحباب أما التعبدى فوجود القرينة في تلك الاخبار على كون المقدرات لدفع الاثر الحاصل في الماء من وقوع النجاسات وتطهير البئر عنها بذلك ، واصرح منها في ذلك ما تقدم في اخبار الانفعال من التنصيص بكون المقدرات لتطهير البئر كقوله وده ، فان ذلك يطهرها انشاء الله وكقول السائل في بعضها (ما الذى يطهرها) وما تقدم في صحيح ابن بزيع من جعل النزح من بلا للتغير بل لولم يكن في تعبير الامام وده ، في تلك الاخبار في مقام الجواب ما يدل على ذلك لما جاز حمل الامر فيها على الوجوب التعبدى إذ السؤال فيها انما هو عن الامر الوضعى ، أعنى جواز استعمال ماء البئر في الوضوء والغسل ، وتطهير الثياب وغيرها من الانتفاعات فالجواب عن ذلك ببيان تكليف تعبدى موجب لاهمال السؤال وكيف كان تحمل الامر فيها على الوجوب التعبدى تأويل بلا شاهد وأما الاستحباب فلانه خلاف ظاهر الامر فلم يبق الا الاحتمال على الوجوب الشرطى (وفيه) أن القرائن الموجودة في تلك الاخبار وان اوجبت حمل الامر على جهة الوضع دون الوجوب التعبدى لكن دخالة نزح المقدرات في الاثر الوضعى اعم من ان يكون على نحو الالتزام أو مطلق الرجحان لشهادة اختلاف

أخبار المقدرات في مقدار النزح على عدم اللزوم إذ في بعضها قد عين لكل نجس مقدار خاص نظير خمسين أو اربعين دلاء أو نزح الجميع كما في الكلب ونحوه وفي بعضها حكم بكفاية نزح دلاء يسيرة لجميع النجاسات حتى الكلب وفي بعضها حكم بنزح دلاء مع تنكير لفظه دلاء وعدم تقيدها بقيد اليسيرة فطبعا يشمل أقل الجميع أي الثلاثة ورفع هذا التناقض من بينها لا يمكن الا بحمل الامر فيها على الاستحباب لدفع الاستقذار وتفر الطباع عن استعمال ذلك الماء قبل النزح كما ربما يشهد به ما في بعضها من قوله (دع) (قد استعمل اهل الدار ورشوا) كما أشرنا اليه سابقاً بل قد عرفت دلالة موثق أبي اسامة على هذا الحمل وأما حمل اختلاف المقدرات على اختلاف مراتب النجاسات شدة وضعفاً أو اختلاف المياه في الآبار قلة وكثرة فهو جمع بلا شاهد وبالجمل، فغاية ما يستفاد من هذه الاخبار هو اختلاف مراتب النزح استحباباً لا وجوب النزح شرطياً أو تعبداً (فما) عن العلامة (قد) في المنتهى والشيخ (قد) ومن تبعهما من وجوب النزح تعبداً إما مع دخله في الاستعمال الظهوري كما نسب الى بعض القائلين بذلك أو مع عدم دخله فيه كما نسب الى بعضهم الآخر لا يساعده دليل (وأما القول) الرابع المنسوب الى الجعفي أي التفصيل بين بلوغ ماء البئر بحسب الأبعاد الثلثة ذراعين وعدمه بالانفعال في الثاني دون الاول (فلم نجد له) في أخبار الباب دليلاً وقد يقال باستناده الى مختاره في مساحة الكبر بمعنى رجوعه الى اعتبار الكرية في البئر وتعيين الكبر بهذه المسافة لكن لم ينقل عنه هذا القول في مبحث الكبر وأما القول الثالث وهو اعتبار الكرية في عصمة ماء البئر فهو منسوب الى البصري وقد حكى عن الشهيد أن ذلك لازم على العلامة أيضاً لانه يشترط الكرية في الجارى مع أنه ماضى فعليه ان يقول باشتراط الكرية في ماء البئر بجماع المادية وكأنه نظر الى عموم التعليل الوارد في صحيح ابن بزيع وإلا كان للعلامة أن لا يشترط الكرية في البئر بدعوى أن الروايات الواردة في عدم انفعال البئر مطلقة فتأمل وكيف كان فيمكن الاستدلال لهذا القول بامور منها ادلة انفعال القليل بدعوى أن النسبة بينها مع ادلة طهارة البئر في حد ذاتها وان كانت العموم من وجه ومقتضاه تساقطها في مادة الاجتماع والحكم بالطهارة بمقتضى عموم الفوق الذي هو قاعدة طهارة الماء ، لكن بعد ملاحظة انصراف

أدلة طهارة البئر عن الآبار التي لم تبلغ مائها كراً تنقلب النسبة الى العموم المطلق ، فتدخل الآبار المزبورة تحت عمومات الانفعال وينحصر الخارج عن العموم بالكر ايما تحقق في البئر أم غيرها (وتوهم) العكس في انقلاب النسبة . بسبب صحيح ابن بزيع ، لانه يدل على كفاية زوال التغير بالنزح في تطهير البئر بلا اعتبار الكرية في ذلك ، ولذ علله بوجود المادة ، وليس ذلك الا من جهة عصمة ماء البئر ، ولو كان قليلا اذ لولا العصمة لما امكن تطهيرها بالنزح أيضا ضرورة أن ما يخرج عن المادة شيئاً فشيئاً ينفع بملاقاة المتنجس ، ولا سيما في صورة تقاطر الماء من اطراف الدلو في البئر حال النزح ويجرد خروج مقدار كره عن المادة في بعض الآبار في كل دفعة لا يمنع عن شمول الصحيح باطلاقه لسائر الآبار ، بعد شيوعها فدلالة الصحيح على عدم انفعال ماء البئر ولو كان قليلا بما لا يسبيل الى انكاره ومعها تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم المطلق في جانب ادلة البئر وان ابيت فلا أقل من بقاء النسبة على ما كانت فتكون النتيجة التساقط والرجوع الى قاعدة طهارة الماء . (مدفوع)

بأن الحكم بالطهارة في خصوص مورد الصحيح أي الموجود في البئر بعد زوال التغير يمكن أن يكون تعبداً خاصاً من قبل الشارع بلا استناده الى قاعدة كلية تقتضي طهارة كل مادي كي يمكن التعدي الى جميع موارد الماء وعليه ، فالمتيقن من الصحيح خصوص ما اذا كان الماء بقدر السكر واما المياه القليلة غير البالغة حد السكر فشمولة لادلة الانفعال (ومنها) خبر الثوري المتقدم المشتمل على قوله وع ، اذا كان الماء في الركي كراً لا ينجسه شيء إذ عدم انفعال ماء الركي قد قيد فيه بكونه كراً ومنها صحيح ابن بزيع المتقدم المشتمل على قوله وع ، ماء البئر واسع لا يفسده شيء (الحديث) اذ الوسعة معناها الزيادة والكثرة فتوصيف الماء بها يكشف عن دخول هذا الوصف في موضوع الحكم فيدل على اعتبار الكرية في عصمة البئر (وتوهم) أن حمل السعة على ذلك المعنى يستلزم السكذب في الاخبار لما نرى خارجاً من عدم بلوغ جميع مياه جميع الآبار حد السكر (مدفوع) بأنه محمول على الغالب في افراد البئر من بلوغ مائها كراً ومنها ، ما وقع في بعض الاخبار من تقييد عصمة ماء البئر بكرنه كشيءاً في مقام جواب السؤال عن وقوع زنبيل من العذرة في ذلك .

هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على اعتبار الكرية في البئر (وفيه) أن تعليل صحيح

ابن بزيع صريح في خروج ماء البئر لدى الشارع عن موضوع ادلة الانفعال حكما وان كان قليلا بالنظر العرفي لانه يدل على ان المادة عاصمة وجاعلة له كثيرا من حيث الحكم الوضعي وهو العصمة وقرينة على المراد من الواسع في الصدر وانه ليس بمعناه الظاهري بل المراد به الوسعة الباطنية باعتبار مادته المكونة في عروق الارض، على ما عرفت تفصيله سابقاً فادلة انفعال القليل من اول الامر لان شمل ماء البئر كي تصل النوبة الى قياس النسبة بينها مع ادلة طهارة البئر ومعه لا مجال لحمل طهارة ماء البئر بعد زوال تغيره بالنزح على تعبد خاص في المررد إذ التبد ينافي التعليل (ومنه) يظهر فساد الاستدلال بخبر الثوري إذ ظهور الشرطية في هذا الخبر في المفهوم المقتضى لانفعال غير السكر في الركي على فرض تسليمه يكون محكوماً بذلك التعليل الخاص على عدم انفعال كل مادي قليلا كان ام كثيرا وقد تقدم في مبحث السكر عند الاستدلال بهذه الرواية وجه اقحام كلمة الركي فيها فراجع كما تقدم أيضا أنه ليس للفظه الكثير الوارد في رواية الزنيل، حقيقة شرعية حتى يستظهر منها الكرية لان الكثرة، العرفية ليست معتبرة في الاعتصام بالاجماع فلا بد وان تحمل اللفظة على ما يوجب تحفظ الماء عن التغير بوقوع النجاسة فالقول باعتبار الكرية في البئر موهون بحسب الدليل ولا سيما بعد وجود عموم الفوق الذي يرجع اليه على فرض تكافؤ الادلة من الطرفين وتساوقهما اعني قاعدة طهارة الماء (فا) صدر عن شيخنا الانصاري (قده) من انه لولا الاجماع على عدم اعتبار الكرية في البئر لا يمكن المصير اليه (غير وجهه).

(نعم) بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه وهو ان عموم الفوق الذي يكون مرجعاً على تقدير تعارض الادلة في المقام هل يكون قاعدة الطهارة او عموم ادلة الانفعال (فنقول) ربما يقال بالثاني (بتقريب) ان الجمع الدلالي بين أدلة طهارة البئر مع ادلة نجاستها غير ممكن لتكاذب مدلوليهما وتباينهما ضرورة صراحة الاولى في الطهارة والثانية في النجاسة فدل كل طائفة يكذب مدلول الاخرى كما لا يمكن الجمع بلحاظ جهة الصدور لان هذا الحمل انما يصح في صورة انحصار المخالف بالعامّة فع موافقة كثير من الخاصة سيما القدماء منهم لا يكون مجرد موافقة دليل مع العامة كافيا في الحمل على التقية ولا بلحاظ نفس

الصدور لان المرجحات السندية من الشهرة والثقة والصدق موجودة في الطائفتين سيما مع اتحاد الراوى في بعضها كصحيحى محمد بن اسمعيل الوارد احدهما في طهارة البئر والاخرى في نجاستها ولا يمكن العمل بالتخيير في المقام لانه لا يشمل ما اذا كان التعارض في الحكم الوضعى كما في المقام إذ لا ارتباط لهذا الحكم بمقام العمل (وبعبارة اخرى) التخيير انما هو في مورد يترتب عليه أثر شرعى بلا واسطة ، بأن يتعلق بنفس فعل المكاف وليس كك الحكم الوضعى ففي المقام لا يحص عن ملاحظة النسبة بين الطرفين وحيث لان جميع لاحدهما على الآخر بوجه ، بل هما متكافئان ، فلا محالة يتسافظان ، ويرجع الى عموم الافعال كل ماء بالملاقات المقتضى لانفعال قليل البئر إذ الخارج عن العموم هو عنوان السكر (لكن الحق) هو الاول وذلك بعد تسليم عدم الجمع الدلالى والجهتى والسندى ، حيث ان ادلة الطرفين في حد نفسها مع قطع النظر عن القرينة الخارجية قابلة للجمع الدلالى لتحكيم النص او الاظهر في طرف على الظاهر فى الآخر ، كما عرفته من حكمة التعليل على ادلة الانفعال مضافا الى وجود الشاهد للجمع كوثق ابى اسامة الجامع بين الامر بالنزح ، مع نفي البأس عن الاستعمال الطهورى من الماء وعلى فرض عدم الجمع الدلالى فالترجيح للجهتى موجود لعدم حصر الحمل على التقية بصورة انحصار المخالف بالعام لان الاخذ بما خالف العامة جعل باطلاقة في الاخبار العلاجية طريقاً الى كشف الحكم الواقعى فمجرد موافقة الخاصة غير مانع عن الحمل على التقية وأما دعوى ، عدم شمول دليل التخيير للحكم الوضعى « فمفروعة » بأنه مشمول لادلة التخيير ، باعتبار كونه موضوعاً للتكليف اذ يصدق الخيرة في مقام العمل ولو بالواسطة هذا بناء على أن الطهارة والنجاسة أمران واقعيان وأما بناء على كونهما اعتباريين فالامر اوضح إذ نفس ذلك الاعتبار حكم شرعى فالنتخير بين طريق اثبات ذلك الحكم ممكن ثبوتاً ومورد لادلة اطلاقاً لكن لو سلمنا عدم صحة جميع ما ذكر فلا يحص عن الرجوع الى عموم طهارة كل ماء المستفاد من (خلق الله الماء طهوراً) أو الى قاعدة الطهارة لانه لا عام يدل على انفعال كل ماء وراء ما دل على انفعال القليل المفروض ابتلائه بالمعارض .

(بيان ذلك) ان لنا في المقام خمس طوائف من الاخبار احداها ادلة طهارة مطلق

الماء كقوله (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير) (ان يتغير) الحديد ، ثانياً

أدلة انفعال القليل بالملاقات ثالثتها أدلة طهارة البئر رابعتها أدلة نجاستها خامستها أدلة اعتصام الكبر فلا بد من قياس النسبة بين هذه الطوائف في عرض واحد لأنها باجمعا تكون بمنزلة كلام واحد صادر عن متكلم واحد ومعلوم أن قياس النسبة إنما هو لدفع التعارض فقهر أ لايتأتى بين المتوافقات نظير أدلة طهارة البئر مع أدلة اعتصام الكبر وأدلة طهارة مطلق الماء لأنها متعاضدة لانعراض بينها أصلا فهو اعنى قياس النسبة إنما يكون بين المتعارضات ، نظير أدلة انفعال القليل مع أدلة طهارة البئر أو أدلة نجاسة البئر مع أدلة طهارتها أو أدلة اعتصام الكبر مع أدلة نجاسة البئر ، وح نقول ، أن نسبة أدلة طهارة البئر مع أدلة نجاستها هي التباين الكلى ومع أدلة انفعال القليل هي العموم من وجه ونسبة أدلة اعتصام الكبر مع أدلة نجاسة البئر هي العموم من وجه أيضا ونسبة كل واحد من أدلة نجاسة البئر وأدلة انفعال القليل مع أدلة طهارة مطلق الماء هي العموم المطلق فبعد تسايط الطوائف الأربعة اعنى ماعدا أدلة طهارة مطلق الماء من جهة تعارضها إما بنحو التباين الكلى أو الجزئى فى مادة الاجتماع أى البئر وعدم مرجح فى البين حسب الفرض يكون عموم الفوق أى الطائفة الدالة على طهارة مطلق الماء مرجعا ومقتضيا لظاهرة البئر من غير أن يكون مرجحا لموافقته من الطوائف الأربعة ضرورة أن ما به يتحقق التعارض بين تلك الطوائف ليست فيه جهة توافق مع عموم الفوق وما به يتحقق التوافق ليست فى جهة التعارض ولا يقال، كيف يمكن الرجوع الى ذلك العموم مع انا نقطع بخروج القليل عنه بمقتضى أدلة انفعال القليل اذ تقدم الخاص على العام فى العموم المطلق طبعى غير محتاج الى برهان ، فشمول العموم المزبور للقليل مطاقا معلوم العدم دلانا نقول، نعم وان كان خروج عنوان القليل عن ذلك العموم قطعيا لكن شمول هذا العنوان الخارج لقليل البئر غير معلوم من جهة تعارض أدلة طهارة البئر معه فالشك فى قليل البئر راجع بالآخرة الى الشك فى اصل التخصيص بالنسبة اليه ولو بلحاظ أدلة البئر اذ قد عرفت لزوم لحاظ النسبة بين الأدلة فى عرض واحد فدليل انفعال القليل حال تخصيصه للعموم المزبور يمكن التخصيص باطلاق اعتصام البئر بالمادة ومع عدم وجود المعالج لهذا التعارض حسب الفرض لا بد من الرجوع فى مورد القليل الى العام المذكور ، والحاصل ، أن عنوان المخصص دائر بين الاقل

والاكثر والمنتيقن منه هو الأقل ، ويبقى الاكثر بحاله تحت عنوان العام (وتوهم)
تعنون العام بنقيض الخاص ولا بد في تطبيقه على مورد من احراز عنوان العام بحاله من
النعمة العدمي اعنى عنوان ليس بقليل (فاسد) لان التحقيق عدم كون التخصيص مستلزما
لتعنون العام بنقيض عنوان الخاص ، وعلى فرض التسليم نقول إن النعمة العدمي أيضا
قابل للسعة والضيق كما هو واضح .

(هذا كله) بناءً على مسلك شيخنا الانصارى (قده) من : أن عموم التعليل في ادلة
طهارة البئر ليس دليلاً برأسه (بتقريب) أنه تعبد بالطهارة في ماء البئر بعنوانه ، أو
بيان لترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح وزان قوله (لازم غريمك حتى يوفيك
دينك لانه يكره ملازمتك) وأما بناءً على ما حققناه من أنه دليل على عصمة كل ماء مادي
برأ كان أم غيره ، فعلى فرض تسليم عدم الحكومة ، وفرض التعارض بمباشرة مع الخصم
(نقول) مقتضى أدلة انفعال القليل ، خروج كل ماء قليل عن عموم (خلق الله الماء طهوراً)
لان النسبة بينهما العموم المطلق . لكن يعارضها في الاقتضاء المزبور ، أدلة عدم
انفعال الجارى بالنسبة الى قليله لان النسبة بين ادلة الجارى والانفعال العموم من وجهه
وكك نسبة عموم التعليل مع قليل المادى عموم من وجه ، فلو كنا نحن وهذين اعنى ادلة
انفعال القليل مع عموم التعليل ، لما كانت ادلة الانفعال سبباً لخروج قليل البشر عن عموم
(خلق الله الماء طهوراً) ضرورة ابتلائها من هذه الجهة بمعارضة عموم التعليل وعموم التعليل معارض
مع ادلة نجاسة البشر لان النسبة بينهما العموم المطلق ، ومقتضى ذلك تخصيص التعليل بغير مورد
البئر ، فلو كنا نحن وهذه الطوائف الثلث ، أعنى أدلة انفعال القليل مع عموم التعليل وأدلة
نجاسة البشر لما كان عموم التعليل مانعاً عن شمول عموم الانفعال لقليل البشر المخرج له عن
عموم (خلق الله الماء طهوراً) والحاكم عليه بالانفعال ضرورة ابتلاء عموم التعليل بالنسبة
الى البئر بمعارضة أدلة نجاستها . لكن أدلة نجاسة البشر قد ابتليت بالنسبة الى ماء البئر مطلقاً
بمعارضة أدلة طهارتها ، لكون النسبة بينهما التباين الكلى وبالنسبة الى خصوص كثيرها
بمعارض اخر أيضا هو ادلة اعتصام الكفر لان النسبة بينهما العموم من وجه فعموم أدلة
انفعال القليل لا يبقى سليماً عن المعارض بالنسبة الى البئر حتى توجب خروج البشر عن

عموم (خلق الله الماء طهوراً) بأى نحو فرضنا نسبة أدلة الانفعال مع سائر الطوائف، لا ابتلاء الكل بالنسبة الى البئر بالمعارض، لا استواء نسبة الكل اليها وعدم مرجح لطائفة على اخرى فيتساوى الطوائف في مورد البئر ويرجع الى عموم (خلق الله الماء طهوراً) ثم انه بعد ما ظهر عدم انفعال البئر وعدم وجوب شيء من المنزوحات فلا مناص عن حمل الاخبار الواردة في المقدرات على استحباب التنزه عن ماء البئر، ورفع الكراهة عن استعماله بالمقدرات، وان الاختلاف الوارد فيها محمول على تعدد مراتب الفضل، وتفصيل ذلك موكول الى المطولات فلايراجع.

(واذا حكم بنجاسة الماء) لعروض أسبابها (لم يجز استعماله في الطهارة مطلقاً) حدئية كانت أم خبئية بمعنى عدم حصول الطهارة بذلك الماء، فلا يصح الوضوء والغسل منه. ولا يرتفع نجاسة ما غسل به (و) كذا (لا يجوز) استعماله (في الاكل ولا في الشرب) ويحرم ذلك (الا عند الضرورة) وليعلم أن الجواز في اللغة عبارة عن العبور والمضى فيمكن اسناده الى الأفعال بلحاظ صدورها ويمكن اسناده اليها باعتبار الآثار المرغوبة منها، فاذا اسند الجواز في عالم التشريع الى فعل المكلف، باعتبار انه حر كته الفاعلية وصادر عن اختياره، يستفاد منه الجواز التكليفي أى الاباحة، مثلاً اذا قال المولى (يجوز لك شرب الماء) يكون مفاده ارسال شرب الماء ومضيه في عالم الصدور من المكلف واباحة تحققه في الخارج وان شئت قلت العبور التشريعى للفعل بما هو حركة فاعلية، عبارة عن الترخيص المولوى له في وعاء الاصدار، وفي مقابل ذلك نفي الجواز عنه المساوق مع الحرمة التكليفية، وأما اذا اسند الجواز الى فعل المكلف، باعتبار الاثر المرغوب منه المترقب ترتبه عليه، دل ذلك على ترتبه عليه في وعاء التشريع، مثلاً اذا قال (يجوز بيع العصير) دل ذلك على ترتب النقل والانتقال عليه، لان مضى البيع انما يلاحظ بالنظر الى اثره المرغوب منه، لا اقول لا يمكن استفادة الجواز التكليفي من نحو المثال مطلقاً بل أقول بأن الظهور العرفي انما هو في مثله مع ما ذكرنا، وفي مقابل ذلك نفي الجواز عنه، المساوق مع الحرمة الوضعية وان شئت قلت جواز الافعال بلحاظ صدورها، ترخيص للمكلف في اتيانها وجوازها بلحاظ اثارها، ترتب تلك الآثار عليها، ومن المعلوم أن الجواز بماله من المفهوم قابل للتطبيق مع كلا الحكامين التكليفي والوضعي نعم، ان فهم

الخصوصية موقوف على وجود القرينة المعتبرة إذا عرفت ذلك ، فقول المرغوب في استعمال الماء في الطهارة عن الحدث أو الخبث ، إنما هو ذوالهما ، فإذا اسند عدم الجواز إلى استعمال حصه منه ، وهو المتنجس منه مثلاً كما في المقام كان ظاهراً في عدم ترتب هذا الأثر عليه ، فيكون جملة - لم يجوز استعماله في الطهارة مطلقاً - كما في المتن وغيره ، كناية عن عدم ارتفاع الحدث والخبث باستعمال الماء المتنجس ، وأما اسناد عدم الجواز إلى الأكل والشرب فيكون ظاهراً في الحرمة التكليفية لأن الملاحظ فيها جهة صدورهما عن المكلف - وكيف كان - فنسبة القول بحرمة استعمال الماء المتنجس تكليفاً إلى المصنف ومن غير كعبارة ، إنما نشأت عن توهم استفادة الحرمة من عدم الجواز مع ان عدم الجواز بمعنى عدم التقضى في وعاء التشريع ، قابل للتطبيق على عدم الرخصة في الإصدار وعدم ترتب الأثر على الصادر - هذا كله - مضافاً إلى ان الظاهر عدم الخلاف في عدم حرمة استعمال الماء المتنجس في رفع الخبث مع ان عبارة المتن مطلقة ، وإنما الخلاف في استعماله في الطهارة الحدئية ، فقد يستدل بحرمة بالاختبار التامة عن الترضي والاعتسال بالمياه المتنجسة ، والأمر بالتوضي من الماء الظاهر كقولهم - مع - توضحاً من الجانب الآخر - بدعوى ظهور النهي في الحرمة والأمر في الوجوب المولوبين - وفيه - أن النهي في تلك الاخبار بقريئة مواردنا ناظر إلى جهة الوضع ، وإرشاد إلى قذارة الماء كالمهسي في لا يتبع ما ليس عندك ، والأمر بالترضي إرشاد إلى عدم سرابة القذارة من الجانب المتغير من الماء إلى غير المتغير منه فيكون النهي للإرشاد إلى وجود القذارة في المياه المزبورة المانعة عن ترتب الأثر الطهورى عليها والأمر للإرشاد إلى عدم مانعية تغير جانب ، عن ترتب الأثر الطهورى على الجانب الآخر - وقد يوجه - هذا القول بأن الأفعال مجردة عن قصد عنواني الوضوء والغسل لا تصنف بعنوانها ، ولا يترتب عليها شيء من آثارهما والائمان بها بهذا القصد مع عدم الرخصة الشرعية بل مع النهي عنه تشريع محرم - وفيه - أن ذلك لا يجدى لحرمة الفعل بعنوانه ، لأن الفعل عليه ليس بعنوانه الأولى مرضوعاً للحرمة بل باعتبار انطباق عنوان التشريع لذى هو من العناوين القصدية الطارئة على الأفعال بعنوانيتها الأولية عليه ومن المعلوم ان الحرمة بهذا المعنى خارجة عن حريم النزاع ، وليست مخصوصة بباب التطهير بالمياه النجسة ولا تكون

من احكامها الخاصة ، التي من شأن الفقيه ان يتعرض لها وهل يجوز استعمال الماء المنتجس في غير ما ذكر من الانتفاعات ، التي لم يشترط فيها الطهارة ، أم لا يجوز ، قد يقال بالثاني بدعوى أن الاصل في النجس والمنتجس حرمة الانتفاع بهما الا ما خرج إما للعلم بمذاق الشرع أو لان الاصل في الاشياء المظنر ، ولعل هذا مختار كثير من القدماء ، لكن الحق وفاقا للتأخرين هو الاول لعمومات الحل وعليه فالاصل جواز الانتفاع بكل شيء الا ما خرج وبقيّة الكلام موكولة الى عمله .

(ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع منهما) فيحرم استعمالها في الاكل والشرب ولا يصح تحصيل الطهارة حديثة أم خبثية بشيء منها وان لم يجد غير ما نهيها يميم وذلك لحكم العقل بوجوب الاجتناب عنها امثالاً لما دل على وجوب الاجتناب عن النجس فان انضمام موزعات الاحكام بمحمولاتها يوجب تشكيل قضية ، والذي لا بد منه في تحقق النسبة الحكمية والاذعان بها بعد تصور طرفيها من الموضوع والمحمول في القضية ، هو العلم بتحقيق الطرفين في الخارج فبعد ذلك تتم دلالتها التصديقية بحكم من العقل ولا يجوز رفع اليد عنها الا بدليل ففى الشبهة المحصورة لا ريب في وجود العلم بالحكم تفصيلاً وانكشافه حقيقة ، كما لا ريب في وجود العلم بتحقيق الموضوع خارجاً ، فطرفا القضية معلومان تفصيلاً ودلالتها التصديقية تامة جزماً وانما المشكوك في كل طرف تعونه بعنوان الموضوع فهناك علمان وجهل واحد علم بتحقيق الحكم كالحرمة وعلم بتحقيق الموضوع كالخمر وجهل بكونه هذا او ذاك ، وتوأمية هذا الجهل مع ذاك العلم قد اوجبت التردد في ناحية الموضوع ، اعنى متعلق ذلك العنوان المعلوم الذي قد تعلق به الالتزام والافلا شك في موضوع الحكم الالتزامى ، كما لاسترة على اصل الحكم ، بل هو منكشف تمام الانكشاف فقهرأ يخرج عن موضوع الاحكام الظاهرية اذ الظاهر من ادلتها جعلها ، في مورد الشك في اصل الوجود لافى تميز الموجود كما في المقام ، ضرورة انكشاف وجود الحكم وكون الشك في تميز متعلقه الموجود في الخارج عن غيره (وح) يتنجز الحكم اذ يستقل العقل بوجوب الاجتناب عن جميع الاطراف ، امثالاً لذلك التكليف المعلوم في البين ، وتخصيلاً للعلم بفراغ الذمة عنه فلا يرى العقل ذلك الاجمال والجهل بالانطباق

مع اشخاص الاطراف مانعا عن وجوب الموافقة القطعية وتنجز التكليف بالنسبة الى الجميع ولا موجبا لقبح العقاب على ترك كل واحد من الاطراف اذا صادف الواقع ، ومعه لا مؤمن عن العقاب كما ليس للشارع ان يتصرف في حكم العقل ، بعد ما أوكل اليه طريق الامتثال (نعم) له ان يتصرف في موضوع حكم العقل ، بتنبهه على أن ماراه موضوعا ليس بموضوع مثلا ، بمعنى الترخيص في ترك بعض الاطراف ارشادا الى كون الواقع في غيره ، وأما بعد تحقق موضوع وجوب الموافقة ، أعنى كون جميع الاطراف من محتملات الواقع فلا رادع لحكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالموافقة ، بامتثال التكليف بجميع احتمالاته ، وبالجملة ، فالملتضى لانبعاث المكلف نحو مطلوب المولى حينما كان في مقام العبودية والامتثال ، تكليفه الالزامى بوجوده العلى ، فاذا انكشف ذلك الالزام بسبب العلم ، فقد تمت الداعوية من قبل بعث المولى واستقل العقل بلزوم حفظ غرض المولى ، من قبل ذلك التكليف ، أمرا كان أم نهيا ، فاذا توقف حفظ غرضه من قبل تكليفه على الاجتناب عن غير واحد من الاطراف ، او الاثيان به . فقد انحل حكم العقل بذلك ، الى احكام متعددة بعثا أو زجرا حسب تعدد محتملات انطباق ذلك التكليف الواقعي المنكشف وجوده ، بمعنى أن مع تردد موضوع الحكم بين المتعدد ، تتسع دائرة الامتثال ويكون للعقل بالنسبة الى كل واحد من مواضع الانطباق ، حكم الزامي طريقي ، فلا يكون الجهل بالانطباق مانعا عن تنجز التكليف ، لحكم العقل باستحقاق العقاب على ترك كل واحد من المحتملات ، على تقدير مصادفته الواقع ، بعد ما فرضنا تحقق موضوع وجوب الموافقة وهو انكشاف الواقع بسبب العلم ، ضرورة عدم انفكك المحمول عن موضوعه ، وأما الانبعاث عند ارادة الاحتياط ، والامتثال الرجائي في صورة عدم العلم بالواقع ، فهو أيضا مستند الى حفظ التكليف المولوى ، إذ نفس لزوم حفظه على تقديره ، كاف في امكان داعويته وبعثه ، فللمكلف أن ينبعث عنه ، وبالجملة ، الوجه في قبح مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال ايضا كالمعلوم بالتفصيل ، كون المخالفة من صفريات الظلم الذى استقل العقل بقبحه لانها تصرف في سلطان المولى ، وتعد عن حدوده وحقوقه ، وتفويت لألوية المولى بافعال العبد في مقام العبودية واعمال المولوية ، من غير ان يكون قبح مخالفة المولى ، قاعدة عقلية

مستقلة ، قبيل قبج الظلم كما ربما يتوهم .

ويؤيد ما ذكرنا من أن تمام الموضوع لوجوب الموافقة ، كحرمة المخالفة هو انكشاف الواقع بالعلم : كون الترخيص والحل مفييا بالعلم ، الظاهر باطلاقه في الاعم من الاجمالى في قوله (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) فلو كان لصدر هذه الاخبار ، ظهور في كون الترخيص في المشكوك ، شاملا لموارد العلم الاجمالى ، يصير محكوما بظهور الذيل ، أعنى كون الترخيص مفييا بالعلم لانه بنفسه يكشف عن عدم اقتضاء الجريان ، للاصل في اطراف العلم الاجمالى ، والترخيص في ارتكاب بعض الاطراف ، ليس شأن الشارع لمخالفة مع حكم العقل في طريق الامتثال الموكول بيده بل هو غير معقول من الشارع ، ضرورة تماقضه مع الزامه الاوى اذ لازمه الترخيص في الازتكاب ، حتى في صورة المصادفة ، وكونه سببا لغوت الواقع الذى الزم عبده على امتثاله ، فنفس الازرام الاوى يستلزم عقلا وجوب الموافقة وحرمة المخالفة ، بلا احتياج في ذلك الى تجشم استدلال وتكلف اقامة برهان بداهة استحالة صدور حكيم متناقضين عن عاقل فضلا عن الحكيم (وبعبارة اخرى) منشأ وجوب الموافقة وحرمة المخالفة حكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى ، من ناحية تكليفه المنكشف ، فهما متلازمان ولا ينفك احدهما عن الآخر فالنتفصيل بين الموافقة القطعية مع المخالفة القطعية ، بالالتزام بحرمة الثانية وعدم وجوب الاوى ، مما لا يرجع الى نخصل التساوق مع انكار لزوم حفظ الغرض من ناحية التكليف المنكشف والا فحفظه بامثال ذلك الازرام غير منفك عن الحكم الازرامى الطرىقى ، من قبل العقل بامثال جميع المحتملات واستحقاق العقاب على ترك كل واحد منها لدى المصادفة لصديق المخالفة العمدية للواقع بعد فرض انكشاف اصل الازرام وجدانا وتعين طريق امثاله عقلا وبالجملة ، اذا ارتكب محتمل الحرام وصادف الواقع ، صحت مؤاخذته عقلا لعدم مؤمن عن العقاب ، لفرض انكشاف الحكم المولى ، المفروض كونه تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب اطاعته ، واذا لم يصادف لعقاب على الواقع ، لعدمه حسب الفرض ، ولا على التجرى لان التجرى هنا تجر على حكم العقل لاعلى المولى (ومن هنا) ظهر قصور المقتضى فى ادلة الاصول ، من حيث الاطلاق للمورد العلم الاجمالى لا أن المقتضى موجود ، وتطبيقه على الجميع لمعارضة الجميع مع المعلوم بالاجمال

صار موجبا للتساؤل ، حتى تكون نتيجة ذلك جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي الذى لا يكون له مخالفة قطعية (وتوهم) انصراف ادلة التكليف الى صورة العلم التفصيلي بها (فاسد) لعدم تقييد الاحكام الواقعية بالعلم بها ، فضلا عن تقييدها بالعلم التفصيلي ، كما لا مجال لتوهم وضع الالفاظ للدعائي بشرط معلوميتها كما هو واضح .

(فان قلت) ليس الشك لغة وعرفا بمعنى التردد وأوليس التكليف في كل واحد من اطراف العلم ، في حد ذاته مرددا ، فمهما تشمله أدلة الاصول العملية ، اذ موضوعها الشك في الحكم واطلاق تلك الأدلة شاملة لاطراف العلم ، لان الشك في كل طرف ، شك في الوجود فوجود التكليف في كل طرف مشكوك ، ويجرى الاصل فيه ، ولذا يجوز الترخيص في بعض الاطراف ، ما لم يستلزم العلم بالمخالفة (قلت) لحاظ كل طرف في حد ذاته لا يغير الواقع عما هو عليه ، من انكشاف أصل التكليف ، وتحقق موضوعه خارجا وقد عرفت ان تمام الموضوع لحكم العقل ، بلزوم حفظ التكليف ، ووجوب موافقته القطعية ، هو نفس انكشافه ، وأن الجهل بالانطباع ليس بعذر عقلي ، فلا تشمله ادلة الاحكام الظاهرية التي هي بصدد جعل العذر في مرحلة الظاهر ، تقريراً لحكم العقل بالمعدورية وبعد العلم بالتكليف ، وتردده بين الاطراف ، وانحصار احرار امثاله بالاجتناب عن جميع احتمالات انطباقه ، لا يبقى مجال لتصرف الشارع في الاطراف ، بجعل الترخيص بعنوان أنه مشكوك الحكم (نعم) له أن يقيد الواقع لو كان في هذا الطرف ، وهذا خارج عن مفروض الكلام ، لان المفروض أن الترخيص المستفاد من الاصول العملية ، ترخيص ظاهري لا تقييد واقعي ، وبالجمله ، ليس للشارع تصرف في رتبة الامثال ، مع عدم رفع اليد عن الزامه المنكشف لاستلزام ذلك التناقض في ناحية الجمل ، والمخالفة مع حكم العقل الضروري ، في باب الاطاعة والعصيان ، الذى قد عرفت كونه من صفريات قبج الظلم ، فالترخيص في الاطراف ، مع بقاء الالزام المولوى الواقعي ، يستلزم أحد أمرين (لاما) تقييد الحكم الواقعي بالعلم بالانطباق خارجا ، وهو خلاف ظاهر أدلة التكليف ، إذ لم يؤخذ في موضوعها العلم (ولما) جعل المباح بدلا عن الحرام وهو قبج بناء على مذهب العدالة ، لتكونه تحريما لما ليس فيه ملاك الحرمة ، وترخيصا لما فيه ملاكها واحتمال كون

الترخيص من باب التسهيل ، بما لا يساعده برهان (فتلخص) انه لا مجال للترخيص في شيء من الاطراف ، لامن حيث الملاك ، ولامن حيث الحكم الظاهري .

وينبغي التذنية على أمور الاول ، أنه لا بد في تنجز المعلوم بالاجمال أن يكون مصب الانكشاف الذي هو موضوع وجوب الموافقة حكماً الزامياً فعلياً على جميع التقادير قابلاً للتأثير في ارادة المكلف ، وذلك بأن يكون للعلم الاجمالي عدلان فعليان ، أبتلى بهما المكلف ، لهما ربط بشخصه ويزدوج عنهما الشك في الانطباق ، بحيث لو علم تفصيلاً به تنجز هو بنفسه في حقه ، ووجب عليه امتثاله ، ففي مثله يستقل العقل بلزوم حفظ التكليف المعلوم بالاجمال ، كالمعلوم بالتفصيل ، نظير تردد الخمر بين اثنتين موجودين لدى المكلف (فلو كان) مصب الانكشاف عبارة عن موضوع ، يكون سبباً لاستثقال الذمة على تقدير دون آخر كما فيما اذا وقعت قطرة دم مرردة بين الوقوع في الاناء أو في البحر أو كان مررداً بينه وبين غيره كما في واجدى المنى في الثوب المشترك إذ اشتغال ذمته كل منهما بالاغتسال إنما هو على تقدير خروج المنى منه ، أو لم يكن للتكليف الاجمالي امتثال لعدم امكان حفظه بماله من الاجمال ، كما اذا شك في وجوب شيء أو حرمة (لم يتنجز) العلم الاجمالي بل لم يتشكل من اول الامر حقيقة ، فلا يجب الاجتهاد عن الاناء في المثال الاول ولا يجب الاغتسال على كل من واجدى المنى ، اذا احدهما المعين ليس له علم بتوجه تكليف اليه واحدهما المخير أعني غير المعين ، ليس له تحقق في الخارج ، في يمكن توجيه خطاب اليه كما لا يعقل امتثال التكليف في الاخير ، بل يتخير عقلاً بين الفعل والترك ولذا قيل بأن التخيير في المورد عقلي ، وبالجملة ، مورد تشكيل العلم الاجمالي إنما هو الشك المزدوج دون الساذج ، أعني ما اذا كان تكليف وشكاً ، لاشك في التكليف محضاً .

ثم اعلم أنه لا فرق في الشك الساذج الذي ليس له عدل ، بين وقوع شيء واحد مورد لترديد من اول الامر كما في المثال المتقدم ، وبين سببية خروج أحد العدلين عن مورد ابتلاء المكلف لوحدة العدل ، وصيرورة شيء واحد مورداً لترديد ، كما اذا علم

بوقوع قطرة بول في انائه أو الاناء الموجود في الصين ، كما لا فرق في عدم شمول التكليف لأحد العددين ، بين أن يكون مستنداً الى وجود المانع كما في المثال المزبور ، أو مستنداً الى كون احدهما معلوم النجاسة تفصيلاً أو مستصحب النجاسة ، ثم حصول العلم بوقوع نجاسة فيه ، أو في غيره ، إذ لا معنى للتكليف بترك ما هو متروك ، إما بسبب شرعى سابق ، كما في معلوم النجاسة ومستصحبها ، أو بسبب قهرى كما في المثال المتقدم ، أو مستنداً الى فقدان شرط الامتثال ، أى القدرة اذا حصل الاضطراب باحدهما المعين ، قبل حصول العلم بوقوع نجس في احدهما ، أو تردد حرام بينهما (قوجه) عدم تنجز التكليف في الجميع (هو) عدم تشكيل العلم الاجمالى من اول الامر إما لوجود المانع عن شمول الجعل ، أو لفقدان شرط الامتثال ، كالقدرة في صورة الاضطراب بالمعين ، مع تقدم سببه ، بناء على كون القدرة شرطاً للامتثال ، دون أصل الجعل (لانهلال) العلم بذلك بعد تشكيله (فا قيل) من ان الاصل المثبت للتكليف محرزاً كالأستصحاب ، أو حكماً كالأستغفال سبب لانهلال العلم (غير سديد) وانما ذلك مانع عن تشكيل العلم ، كما كثر الموارد التى قيل فيها بانهلال العلم فان الانهلال بعد التشكيل غير معقول ، إلا يرفع الشك عن بعض الاطراف ، بالينة أو اعادة معتبرة ، حيث يتعين (ح) مصعب العلم ، وأما الاصول فلا مقتضى لجريانها ولا وجب معها لانهلال العلم بعد تشكيله ، ويكون تسميته بعد ذلك بالعلم الاجمالى ، باحاط موضوع قابل لتعلق التكليف به ، أو حكم على تقدير دون آخر ، أو غير ذلك (فا يوهمه) كلام صاحب مصباح الفقيه (قده) في بيان وجه عدم تنجز التكليف مع وحدة العدل ، وجعله عبارة عن كون الاصل فيه بلا معارض من ان الوجه في تنجز التكليف مع تعدد العدل هو ابتلاء الاصل بالمعارض : (غير معقول) عندنا لما عرفت من أن وجه التنجز هو عدم مقتضى لجريان الاصل ، في اطراف العلم ، بل لعل ذلك غير مراد له (قده) ايضاً كما يشهد به تمثله لمورد التنجز مع تعدد العدل بمن اشبهه انائه ، انجس بالظاهر ، أو الحرام بغيره لعروض ظلمة ونحوها ، بدعى أن شمول أدلة الاصول لمثله مشكوك ، فيتوقف العرف عن اجراء الاصل فيه إذ الظاهر من هذا الكلام ، بل وكذا ما قبله في مقام بيان عدم الفرقى

بين الموافقة القطعية مع المخالفة القطعية ، كون مختاره (قده) عدم اقتضاء الجريان للاصول في اطراف العلم الاجمالي فلو كان اكلامه المتقدم ايهاً في خلاف ذلك ، يندفع بهذه الفقرة من كلامه (فتأمل) .

والثاني ، قد تبين مما ذكرنا أن ملاك تنجز العلم الاجمالي ، كون مورد الانكشاف بنفسه حكماً الزامياً سبباً لاشتغال الذمة المكلف به فعلاً ، بحيث لو علم تفصيلاً بتعلق الحكم ، بكل واحد مما احتمل انطباق الموضوع معه لكان منجزاً واجب الامتثال عليه ، فكل مورد لم يكن كك لا يتنجز فيه العلم سواء كثر عدد الاطراف ، كما اذا علم بنجاسة الاواني المتعددة في بلده أو غيره ، مع خروج بعضها عن مورد ابتلائه ، أم قل كما اذا علم بنجاسة اناؤه أو اناء ملك الافرنج ، وكل مورد كان كك يتنجز فيه التكليف ، من غير فرق بين كثير العدد وقليله ، فتردد حرام أو نجس بين آلاف حبة من ، حنطة مجتمعة في مكان لدى المكلف يكون منجزاً وسبباً لوجوب الاجتناب عن الجميع ، ضرورة انكشاف اصل التكليف والعلم بتحقيق موضوعه ، وكون نفس مصب الانكشاف موجباً لاشتغال الذمة ، من جهة عدم خروج شيء من المحتملات عن مورد الابتلاء ، كما ان العلم بنجاسة لبن في دكاكين بلدة يكون منجزاً في حق المراقب الذي يبتلى بجميعة في عرض يوم أو يومين ، من جهة تمثيحه عنها ، ولا يكون منجزاً في حق غيره الذي لا يبتلى الا ببعضها ، فدار التمييز على الابتلاء لا يكون من جهة دخل الابتلاء في ناحية ملاك التنجز ، بل من جهة انطباقه مع ما ذكر ، من كون الدائرة باجمعها قابلة للتنجز ؛ لو كان المعلوم في كل طرف من اطرافها ، بالنسبة الى هذا المكلف وليس المدار على حصر اطراف الشبهة وعدمه ، كما قد يتوهم ، ويشهد لما ذكره ماروي عن محاسن البرقي عن ابى الجارود قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن الجبن فقلت أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميئة فقال أمن اجل مكان واحد يجعل فيه الميئة حرم جميع ما في الارض فما علمت أنه فيه الميئة فلا تأكله ومالم تعلم فاشتره وكل وبيع (الحديث) حيث جعل في نفسه موضوع وجوب الموافقة والامتثال ، عبارة عن نفس انكشاف التكليف ، مع حصر مصب ذلك الانكشاف المنجز ، بما يكون موجباً لاشتغال الذمة فعلاً من جهة ابتلاء المكلف به ، وخروج غير ذلك المورد مما هو خارج عن محل ابتلائه عن مصب ذلك الانكشاف المنجز

فهو كالصريح في المطلوب (نعم) خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، انما يتحقق غالباً في غير المحصور ، لكنه لا يوجب دوران التنجز مداره ، ولعل هذه الغلبة اوجبت تعبير الاصحاب (رضوان الله عليهم) عن مورد عدم تنجز العلم الاجمالي ، بغير المحصور فيمكن حمل اطلاق كلامهم على الغالب وعن فرض التعميم فلا يكون اجماعهم حجة تعبدية على عدم تنجز التكليف في غير المحصور ، بعد استناده الى القواعد العقلية ، إذ التعميم يلبيح اصناف غير المحصور ، يدور مدار مدرك الاجماع لانفسه ، وقد عرفت مورد القواعد سعة وضيقاً ، بل لا يعقل فرض التعبد في المقام ، لما عرفت من امتناع الترخيص الشرعي في اطراف العلم بعد تشكيله .

(ثم) انه قد يقال في ضابط غير المحصور بأنه الذي يكون كثرة محتملاته بمثابة يصير احتمال التكليف في كل واحد منها ، وهو نا لا يعتق به العقلاء ، بل يكون وجوده كعدمه لديهم من جهة التأثير في التنجز ولا ريب ان العلم وحده غير منجز كما يؤيده قوله (عليه السلام) في الخبر المذكور (أمن أجل مكان واحد حرم جميع ما في الارض) فانه كالصريح في كون وجه عدم التنجز ضعف الاحتمال في مورد الارتكاب ، من جهة كثرة المحتملات (لكنك) عرفت ان المدار في تأثير العلم وتشكيله ، انما هو وعلى التكليف المنجز فعلاً ، بلا دخل للكثرة والقلة والابتلاء وعدمه ؛ بما هي في الملاك المذكور ، قرب مورد كثر اطرافه ويكون احتمال التكليف في كل واحد من محتملاته في حد ذاته ضعيفاً ومع ذلك لا يكون ضعف الاحتمال منجزاً عند العقلاء ، وان كان ذلك في التدرجيات ، بالنسبة الى من يقع جميع المحتملات مورد ابتلائه ، ومزاوته وارتكابه ، في مدة غير مديدة كمن علم اجمالاً بصدور اغتيال أو بيع ربوي عنه د في يومه أو اسبوعه ، فان وجوب الاجتناب عن المعاملة أو التكلم عليه انما هو لتنجز الخطاب عليه ، بخلاف ما اذا علم بصدورهما عنه مدة عمره ، فلا يتنجز ذلك في حقه ، وان كان الجميع يقع مورد ابتلائه ، فليس المدار على الابتلاء ، ولا على عدم الحصر بياهو ، بل على سببية العلم للاشتغال والتنجز الفعلي ، وقد عرفت ظهور الرواية ايضاً فيما ادعيناها (اللهم) الا ان يكون الاجتناب عن جميع المحتملات حرجياً (وح) لا بد وان يلاحظ الحرج ، وحكومته على اطلاق الحكم

الواقعي ، بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي ، تدور مدار انطباق تلك القاعدة لامدار
المكشوق وعدم الحصر.

(نعم) يبقى الاشكال كله بالنسبة الى موارد الشك في التنجز وعدمه « من جهة الشك
في الابتلاء وعدمه (لكن) الانصاف ان كثيرا منها يتضح حاله ، ويرتفع الشك عنه بمجرد
الوجدان : وعلى فرض بقائه (فلوقلنا) ، بأن القدرة شرط لاصل الجعل (فالمرجع) لدى
الشك فيها ، من جهة الشك في الابتلاء ، أدلة البراءة « لرجوع الشك في الشرط الى الشك في المشروط
(وان قلنا) بأنها شرط في مقام الامتثال ، وموضوع حكم العقل بالاجتناب ، أعني تطبيق العمل
مع المكلف به ، كما يشهد به اطلاق الموضوع في ادلة التكليف « وكون التقييد من ناحية
حكم العقل في طريق امتثال تلك التكليف ، الذي هو في طول الواقع ولذا يرجع ، الى كون
العجز الواقعي عذراً مانعاً عن استحقاق العقاب على الترك ، لا الى تقييد اصل التكليف
بالمقدور (فالمرجع) هو اصالة الاشتغال « ضرورة انكشاف اصل التكليف « وكون
الشك في وجود المانع عن امتثاله ، فيؤخذ بمقتضى اطلاق التكليف ، عالم يحرز
العجز عن امتثاله ، من غير ان يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، حتى
يشكل بعدم صحته ، اذ قد عرفت انه لا يدخل لعنوان الابتلاء او عدمه في ملك الحكم ،
فليس غير المبتلى بعنوانه خارجاً عن موضوع التكليف ، بل الخارج عن الموضوع المعاقب
بترك الامتثال بحكم العقل ، انما هو غير المبتلى ، بمصاديقه الخارجية ،
فرجع الشك في كون فرد خارجي مصداقاً لغير المبتلى ، الى الشك في خروجه عن عموم
التكليف ، فيصح التمسك بالعام ، ولا يكون مجرد الشك في الانطباق ، عذراً مانعاً عن
تنجز التكليف المنكشف ، بالنسبة الى الموضوع المحقق (اللهم) الا أن يفرق في المراد
الخارجة فعلاً عن محل الابتلاء (بين) ما كانت لها شأنية قريبة للوقوع تحت المزاولته
من جهة قرب زمانه او مكانه ، نظير ما اذا علم بنجاسة هذا الاناء ، أو هذه الارض ، أو
علم بنجاسة ماء الاناء أو ظهر الاناء ، ولم يكن الارض أو ظهر الاناء فعلاً مورداً للمزاولته
أو علم اجمالاً بصدور اغتياح عنه ، إما في أول اسبوعه وشهره أو في آخرهما ففي امثاله
يمكن الالتزام بالاشتغال ، من جهة صدق القدرة على الاجتناب عرفاً ، فيتنجز التكليف

عقلا (وبين ما) كانت لها شأنية بعيدة لذلك ، من جهة بعد زمانى أو مكاني . نظير ما إذا علم بنجاسة انائه الموجود لديه ، في المسجد الحرام ، أو الموجود في المسجد الاقصى ، أو علم بصدر اغتياح منه في يومه أو بعد خمسين سنة ، ففي امثالها يلتزم بالبرائة ، ولو كانت له قدرة عقلية على الارتكاب ، بمعنى امكان تحصيله والايقاع تحت مزاولته ، وذلك لصدق عدم القدرة العرفية على الارتكاب فلا يصح زجره عنه : فاصل الجعل في الحقيقة قاصر عن شمول مثله ، من جهة اللغوية ، لا أن المجموع مقيد بالمقدور ، وان الجاعل قد قيد حكمه بذلك ، بل نفس الجعل في عرف العقلاء ، واحكامهم العرفية بالنسبة الى المسوالى والعييد ، قاصر عن شمول مثل ذلك ، بل الامر كذا اذا كان احد طرفي الزجر متروكا ، إما بنفسه أو بسبب سابق فالجعل في مثله لغو (والحاصل) أنه فرق بين موارد تعلق التكليف بالعدم أى الترك سواء كان لسان دليله الزجر والكف عن الفعل ، نظير قوله تعالى (والرجز فاهجر) أو النهى عن الفعل ، نظير اكثر ادلة التكليف الحظرية ، وبين تعلقه بالوجود أى الاتيان بالفعل ، كما في الشبهات الوجوبية ، ففي الاول يكون شمول الجعل مشروطا بوقوع الفعل المطلوب عنده تحت مزاوله المكلف فعلا ، او كونه ذا شأنية قريبة لذلك كبعض الامثلة المتقدمة إذ لو لم يكن وقوعه تحت مزاولته أصلا أو كانت له شأنية بعيدة لذلك ، كبعض آخر من تلك الامثلة ، لكان ذلك الفعل بنفسه منعما ومتروكا ، فيكون تحريك عضلة المكلف نحو تركه بجعل ذلك الحكم لغوا ، ولذا لو علم تفصيلا بكون ذلك المفترك الذى لا يقع تحت مزاولته ، هو النجس أو الحرام الواقعى . لما تنجز في حقه قضاء ألقصور الجعل عن شموله ، مستندا الى اللغوية ، فكيف بما اذا وقع طرفا للعلم الاجمالى ، وحيث ان جميع موارد الشك في القدرة على الامتثال : والوقوع تحت المزاوله يدور أمرها بين أحد هذين الشقين ، اللذين يكرن الجعل قاصرا فى أحدهما غير قاصر فى الآخر ، فيرجع الشك فيها الى الشك فى أصل الجعل ، وكونه قابلا للشمول وعدمه ، ومعلوم أن مقتضى الأصل فى مثله البرائة ، فلا تأثير للعلم الاجمالى فى كفاية موارد الشك فى القدرة والابتلاء .

لكن الانصاف أنه لا تصور فى ناحية الجعل ، فى شيء من الموارد المزبورة ،

ضرورة عدم انحصار فائدته في البعث والتحرك ، حتى لا يبتأق في مورد عدم امكان التنجس عقلا أو عرفا ، فلمله لعدم استناد منع القبيض الى الشارع تعالى أو لحكمة مجهولة لدنيا ، كما في كثير من علال الاحكام ، حيث لاعلم لنا بها ، وانما القصور في موضوع حكم العقل ، الذي هو حكم طريقتي في طول الواقع ، أعنى حكمه بلزوم امتثال التكليف الواقعي المنكشف ، وحفظه بجميع احتمالاته ومواضع انطباقه ، فان موضوع هذا الحكم مقيد بالقدرة علي متعاق الحكم الواقعي ، بمعنى تسارى طرفيه فعلا وتركيا ، بالقياس الى قدرة المكلف ، بحيث لو شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل ، وبالجملة ، فالعجز مانع عن تنجز التكليف المعلوم ، وحكم العقل بوجوب موافقته القطعية حفظاً له ، لان الجعل قاصر عن شمول العاجز من جهة اللغوية والفيح (وعليهذا) فاصل التكليف في موارد الشك في القدرة والابتلاء معلوم ومنكشف لدى المكلف ، والشك انما هو في تحقق المانع عن تنجزه ، وحكم العقل بوجوب موافقته بجميع تقاديره ، ولو سلطنا رجوع ذلك الى قصور الجعل عن شمول تلك الموارد ، نقول الحاكم بالقصور لما كان هو العقل ، فلا بد في تحقق حكمه من كشف موضوعه ، باحراز خروج المورد عن محل الابتلاء ، ومورد مزاولة المكلف ، فبح الشك في الخروج كما هو المفروض ، لاعلم بحكم العقل بالقصور ، الذي هو مانع عن شمول دليل التكليف للدورد (فح) يؤخذ بمقتضى اطلاق الدليل ، ويحكم بوجوب موافقته القطعية بحكم العقل ، لاحراز موضوع هذا الحكم الذي هو اطلاق الدليل (فتلخص) أن الحق وفاقا لشيخنا الانصارى (قده) وبعض المحققين من المتأخرين ، هو الاشتغال في المقام ولزوم الاحتياط والاجتناب عن جميع موارد الشك في القدرة والابتلاء فتدبر جيداً .

و الثالث ، أن مقتضى اطلاق موثق عمار وسماعة ، كعقائد الاجماع وكلمات الاصحاب أنه مع اشتباه الماء الطاهر بالنجس ، يتعين التيمم ، فلا بد من النظر في أن هذا الحكم ، هل هو على طبق القاعدة كي يمكن التعمد الى غير مورد النص ، كاشتباه المضاف بالمطلق ، أم لا بد فيه من الاحتياط بالجمع بين الوضوء والتيمم ، وعلى الثاني فهل يمكن حمل النص على الغالب ، من كون الاحتياط المزبور سبباً للعسر والخرج ، ويحكم في مورد النص اذا لم يكن الاحتياط حرجياً به أم لا (فنقول) إنه لو قلنا بالحرمة التكليفية في الوضوء بالماء المتنجس

فلا اشكال في جوب التيمم مطلقاً ، ضرورة تراحم التكليف بالاجتناب عن الاستعمال الطهورى من النجس في المقام مع التكليف بالطهارة المائية في مرحلة الامتثال اذ لاتعارض في مرحلة الجعل ، حيث لاتتأني بين الجعلين ، بل التناهي انما هو من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في المورد من جهة الاشتباه ، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التراحم وليس منها تغليب جانب الحرمة ، اذ لادليل عليه باطلاقه بل المدار في ذلك الباب ، انما هو على تقديم الاثم ، ومعلوم أن ما لا بد له يكون اهم بماله البديل . ففى المقام يراعى جانب الحرمة ، ويؤخذ ببطلان أى التيمم ، كما انه الشأن عند تراحم الواجبين ، احدها له البديل ، حيث يقدم الاخر الذى لا بد له (لا يقال) التجميع دورى ، ضرورة توقف عدم وجوب ذى البديل على اطلاق دليل الحرمة ، واطلاق دليل الحرمة متوقف على عدم وجوب الوضوء مثلاً (لانا نقول) كلالان شمول دليل الحرمة للورد ، موقوف على اطلاقه الطبيعى ، وأما عدم وجوب ذى البديل ، فهو لاجل أهمية ما ليس له البديل ، لأنه متوقف على اطلاق دليله فتدبر تعرف .

فتحصل أن الحكم على تقدير الحرمة الذاتية . على وفق القاعدة ولو قلنا بحرمة التشريعية ، بناء على تصور التشريع فى العباديات ، وأن قصد حصول الطهارة من النجس ، واستناد ذلك الى الشارع ، مع عدم علمه بالامر بها تشريع وهو محرم ، فضلاً عما اذا قلنا بأن الأمر باهراق الماء ، كاشف تعبدى عن كون الوظيفة الفعلية ، هى التيمم لا الطهارة المائية ، فلا اشكال فى امكان الجمع بين المائية والترابية ، رجاءاً بحيث يحصل القطع بوقوع الصلوة ، مع الطهارة الحديثة والخبثية بأحد طريقين (احدهما) أن يتيمم ويتطهر من احد المشتبهين ويجفف بدنه ويصلى ، وبعد الصلوة يطهره بالماء الاخر ويتطهر منه ويعيد صلواته حيث يزول باستعمال الثانى أثر ملاقاته البدن مع الاول ، كائناً ما كان ، فان كان ذلك طاهراً بحسب الواقع . فقد حصلت باستعماله الطهارة الحديثة والخبثية معاً ، وكانت الصلوة الواقعة عقيب ذلك تامة صحيحة ، وان كان نجساً ولازمه طهارة الاول ، ووقوع الصلوة عقيب استعماله مع الطهارة الحديثة والخبثية . فقد فرغت ذمته عن التكليف ، وكان ضم الصلوة الثانية بالاولى عقيب استعماله . بلا فائدة من قبيل وضع الحجر جنب الانسان ، ومعلوم أن

تنجيس البدن (ح) لائثر له في امتثال التكليف الواقع قبله (لكن) هذا الطريق للاحتياط كما ترى حرجي (١) ولو بالخرج النوعي ، فلو انحصر الطريق به لكفى اطلاق النص لكشفه عن اعتبار الشارع هذا المكلف لا وجدأ للباء (ثانيهما) أن يتيمم ويتطهر من احدها ثم يجفف بدنه ويظهره بالآخر ويتطهر منه ويصلي عقيب ذلك اذ النجس الواقعى لو كان هو الاول ، فقد حصلت الطهارة الحدئية والخبثية باستعمال الثانى ، وكانت الصلوة الواقعة عقيبته مع الطهارة مطلقاً ، ولو كان هو الثانى ، ولازمه حصول الطهارة الحدئية والخبثية بعد استعمال الاول ، فقد ارتفعت الخبثية منهما باستعماله وكان وقوع الصلوة مع الطهارة الحدئية صحيحاً ، متيقناً على كل حال ، غاية الامر كون الشك في وقوعها مع الخبثية ، من جهة الشك البدوى ، في حدوث النجاسة للبدن حال استعمال الثانى فقتضى اصالة الطهارة في البدن ، فراغ الزمة من الصلوة قطعاً ووقوعها مع الطهارتين ، بناءً على أن لا يكون ملاقى الشبهة المحصورة ، بحكم نفس الشبهة في لزوم الاجتناب عنه (وتوهم) عدم جريان الاصل المزبور لانه لو كان بمعنى استصحاب الطهارة فقد انتقض اليقين بها بالعلم بالنجاسة ، في الآن الدقى من صب الماء الثانى على البدن إذ النجس لو كان هو الاول ، فالنجاسة بعد باقية ضرورة ان الجريان شرط في التطهير بالقليل ، وهو غير حاصل بمجرد ملاقة اول جزء من الماء الثانى مع البدن ، كما يشهد به أن ذلك الجزء لو انفصل عن ساير الاجزاء لكان منفصلاً بالملاقة ، فضلاً عن صيرورته مزبلاً للنجاسة ، ولو كان هو الثانى فبقاء النجاسة اوضح فنجاسة البدن (ح) متيقنة على كل تقدير ، ومعه لا مجال لاستصحاب الطهارة ، ولو كان بمعنى اصالة الطهارة ، فهو محكوم باستصحاب النجاسة الثابتة في الآن الدقى المزبور (مدفوع) بأن المقام يكون من قبيل القسم الثانى من استصحاب الكلى حيث تدور النجاسة بين ما هو مقطوع الزوال ، لدى تحقق المزبل اى الاستعمال الثانى لو كانت أثر الاول ، وبين ما هو مقطوع العدم ، قبل تحقق ذلك المزبل لو كانت أثر نفسه (والحاصل) أن الطبيعى بما هو لاعمى لاستصحابه الا فى ضمن فرده ؛ والمفروض فى المقام

(١) في كونه حرجياً تأمل بل منم ، لجعله قرينة على كشف النص عن اعتبار المكلف لا واجدا

للماء مشكل . للقرر عنى عنه

ان فرده مررد بين مقطوع الزوال ومشكوك الحدوث والفرد المررد ليس له وجود في الخارج حتى يستصحب، فلا معنى لذلك الاستصحاب، بل هو عيناً نظير تردد الموجود في الدار بين البق والفيل، وقد تقرر في محله أن هذا القسم من الاستصحاب غير حجة لرجوعه الى الشك في أصل استعداد المستصحب واقتضائه للبقاء (لا يقال) إن النجاسة والطهارة على ما استفدناه من الشرع، تكونان من الأمور القابلة للاستمرار والبقاء بمجرد التحقق، الى ان يتحقق المزيل، فالشك في المقام إنما هو في المزيل الراجع لذلك المستمر، لاني أصل اقتضائه للاستمرار (لانا نقول) نعم وإن استفدنا من الشرع ذلك بحسب طبيعة النجاسة، الا أن الشك في المقام في خصوص الفرد، من جهة كون بقائه مسبباً عن أحد سببين على سبيل منع الخلو؛ أحدهما مقطوع الارتفاع والاخر متيقن العدم قبل ذلك ولذا يكون من الفرد المررد كما عرفت، فالشك لا محالة راجع الى اصل الاقتضاء، وقابلية هذا الفرد للاستمرار. ومعه لا يجرى الاستصحاب، بل يكون أصل الطهارة سليماً عن المعارض (نعم) لو قلنا بأن استصحاب الطهارة المتيقنة في البين معارض مع استصحاب النجاسة المتيقنة أيضاً، وانهما يتساقطان فالمرجع في اثبات طهارة البدن، هو قاعدة طهارة كل شيء،، وبذلك يتم ثاني طريق الاحتياط أيضاً.

(هذا غاية) ما يمكن ان يستدل به للقول بالاحتياط، أي الجمع بين المائية والترابية لدى اشتباه النجس بالطاهر، وانحصار الماء فيهما (وعليهذا) يكون اطلاق النص على خلاف القاعدة فيمكن تنزيله على مورد القاعدة بحمل حكمه على الغالب من كون تحصيل اليقين بالطهارة على النحو المزبور عسرياً في العرف (١) والعادة بدعوى أن هذا المقدار من العسر، وان كان قابلاً للتحمل، الا أن العرف بعد مثله فاقد الماء فتشمله الآية فكان الامام وع، في ذلك النص اراد تخصيص القاعدة في الموارد الغالبة بالعسر والخرج العرفين ليبقى اطلاق القاعدة بالنسبة الى غير الغالب سليماً عن المعارض ويؤخذ به (ولكنه) مع ذلك كله لا يخلو عن تأمل بل منع، لان المقام إنما هو من قبيل تعاقب الحادثين مع الجهل

(١) كونه عسرياً بحيث يصلح قرينة على تنزيل النص على مورد القاعدة ممنوع فلو قلنا بالاحتياط لا بد من حمل النص على التعبد والاقتصار على مورده. المقرر في عنه

بتاريخهما ، والتحقيق في ذلك الباب وجود العلم الاجمالي في جميع موارد ، وعدم اقتضاء لجريان الاصل في اطراف العلم ، سواء التدريجيات والدفيعات ، وعدم امكان استصحاب الحالة السابقة على الحالتين ، ضرورة انتقاض تلك الحالة بذلك العلم وبمجرد التطهير الصوري في المقام ، بغسل بدنه بالماء الثاني ، ثم تحصيل الطهارة منه ، الموجب للعلم التفصيلي بحصول الحدئية ، والشك البدوي ظاهراً في الحدئية ، لا يوجب انحلال ذلك العلم بعد تقدم رتبته على هذا العلم التفصيلي الذي تولد منه ، ليكون من قبيل اتصال أحد الأناثين ، بعد حصول الاشتباه بينهما بمظهر كالجارى والكر أو خروج احدهما بعد ذلك عن محل الابتلاء ، حيث لا ينبغي الارتباب وح ، في الانحلال ، فليكن كك مع التطهير الصوري المزبور ، وحصول العلم التفصيلي المتقدم (بل مقتضى) تشكيل العلم الاجمالي بالوجدان ، وعدم امكان رفعه الا بأمارة مفقودة في المقام ، ضرورة عدم صلاحية الاصل لذلك ، بعد كون الشك مأخوذاً في موضوعه (هو عدم) امكان تحصيل الطهارة المائية في مثل المقام ، بحيث يقطع بوقوع الصلوة مع الحدئية والحدئية ، وقد عرفت سابقاً عدم حرمة ذاتية للاستعمال الطهورى من النجس ، وعدم لزوم التثريب من الاحتياط في العبادات (فالمتعين) في صرورة اشتباه الظاهر بالنجس ، أو نحوه من موارد العلم الاجمالي ، الذى يمنع عن حصول القطع بالحدئية والحدئية معاً ، مع عدم وجدان ماء غيرهما (هو وجوب) التيمم كما نطق به النص أعنى موثقي سماعه وعمار عن الصادق وعد في رجل معه إنانان وقع في احدهما قدر ولا يدري ايتهما ولم يقدر على ماء غيرهما فال يهر يقهما او يتيمم ، ولا اشكال في سندهما بعد كونهما من الموثق وما عن المعبر والمتهسى ، من عمل الاصحاب بهما وقبولهم لها (فتحصل) أن النص موافق للقاعدة فتتعدى عن مورده الى موارد ، ثم اعلم أن الاحتياط بالجمع بين التيمم والوضوء لاوجه له على كل حال ، اذ لو قلنا بامكان تحصيل المائية مع حصول القطع بالحدئية والحدئية ، فالمكلف واجد للماء ومقتضاه تعين الطهارة المائية ، فمن أين الترابية ، وان قلنا بعدم امكانه ، كما هو المختار ، فهو فاقد الماء ومقتضاه تعين الطهارة الترابية ، فمن أين المائية ، فتأمل في المقام فانه دقيق وبذلك يليق ،

الرابع لا اشكال في ان ازالة النجاسة عن الثوب أو البدن ، بأحد المشتبهين ، غير

جائزة ضرورة استصحاب نجاسته الثابتة قبل تطهيره بذلك وح، فهل يجوز الازالة بكليهما أم لا ، قد يقال بالجواز . كما في طهارة شيخنا الانصارى (قده) وغيره قضاءً لحصول العلم بحصول الطهارة للثوب مثلاً ، من قبل أحد المائتين بعد تطهيره بكليهما ، وكون الشك في زوال تلك الطهارة بسبب تأخر استعمال النجس من المائتين اذ لو كان النجس الواقعي ، قد استعمل اولاً فليس له تأثير في نجاسة الثوب ، بعد وقوعه على المتنجس ، ولا في حدوث تكليف بالاجتناب عنه ، بعد بقائه من السابق ، ولو كان قد استعمل ثانياً وفتح ، يؤثر في زوال طهارة الثوب الحاصلة له ، من قبل الماء الاول ، ويوجب حدوث تكليف بالاجتناب عنه فتنجيس الثوب ثانياً مشكوك بدأ ، بسبب الشك في تحقق مزيل الطهارة المتيقنة ، قطعاً تتمسك لاحراز الطهارة اما بالاصل في جانب المزيل او باستصحاب الطهارة المتيقنة ، وان اتحد الاصلان مآلاً ، هذا حال الاصل الموضوعي وهكذا في الاصل الحكمي ، اعني وجوب الاجتناب عن الثوب وعدمه ، ونظير المقام ما اذا وقع تطهير ثوب متنجس بماء طاهر مثلاً ، ثم علم باصابة قطرة بول الى ذلك الثوب مع الشك في أن الإصابة هل وقعت قبل غسله بالطاهر ، حتى لا توجب شيئاً أم بعده حتى تؤثر في زوال طهارته ، وحدث تكليف بالاجتناب عنه ، او ما اذا اغتسل جنب ، ثم علم بخروج المني عنه مع الشك في كون الخروج قبل الاغتسال أو بعده فالحكم في الجميع واحد بلا مجال لاستصحاب الحالة السابقة اما مرضوعاً او حكماً ، نظير نجاسة الثوب أو وجوب الاجتناب عنه في الاولين ونجاسة المحل أو وجوب الاغتسال في الاخير ، وذلك للعلم بانتمقاض تلك الحالة ، وكون الشك في أن الحالة الثانية النافضة للاولى انتقضت أم لا .

وقد يشكل في ذلك كما في مصباح الفقيه ، بما حاصله ، انا نعلم بتحقق نجاسة للثوب ، حين ملاقاته مع النجس الواقعي كيفية اتفق كما نعلم بثبوت تكليف حين الملاقاة بالاجتناب عن تلك النجاسة الموجودة لكن نشك في زوال تلك النجاسة وتبدل ذلك التكليف وعدمه ومصيب العلم وان كان لا بد وأن يكون هو التكليف المنجز الا ان اللازم هو ثبوت التكليف في مورد العلم ومصيب الانكشاف لاحداث تكليف جديد من قبل العلم ومن المعلوم ثبوت التكليف بالاجتناب حين الملاقات سواء وقع الماء النجس على محل متنجس أو طاهر

فنتصحب تلك النجاسة الموجودة او ذلك التكليف الثابت حين الملاقات ، بلا منافاته مع العلم بزوال النجاسة السابقة عن المحل بعد تطهيره بكل المائين وانما يظهر أثر هذا الاصل فيما اذا منع عن جريان استصحاب الحالة السابقة مانع كعارضته بمثله فيما اذا علمنا اجمالا ببطلان غسل احد ثوبين كانا معلومى النجاسة تفصيلا من جهة اختلال شرط من شرائط تطهيره كالعصر ونحوه . او علمنا باصابة قطرة بول الى احدهما المعين ، مع الشك في كون الاصابة قبل الغسل او بعده ، فان استصحاب نجاسته المعلومة بالتفصيل سابقاً ، في كل واحد من الثوبين ، معارض بمثله في الاخر ، بخلاف استصحاب نجاسة المعين منهما ، المعلومة بالاجمال عند اصابة قطرة البول اليه ، فهو سليم عن المعارض ، ويحكم بنجاسة ذلك المعين لاجله ، وهذا البيان جار في جميع الامثلة المتقدمة ، بل في جميع موارد تعاقب الحادثين فمن أين حصول العلم فعلا ، بطهارة المتنجس سابقاً ، وبعدم وجوب الاجتناب عنه (نعم) يمكن تقريب الاستصحاب في عكسه ايضا ليعارض بمثله بأن يقال أنا نعم بعد تحقق الغسلتين بحصول طهارة للثوب ، كما نعلم باباحة الدخول في الصلوة معه ، وبغيرها من احكام الطهارة ، فنتصحب اما الطهارة الموجودة او حكمها وبالجملة ، كل واحد من الطهارة والنجاسة موجود في ظرف تحققه ، مستتبع لحكمه التكليفي . فيستصحب إما الموضوع أو الحكم ويسقط الاصلان بالتعارض من الطرفين ويرجع في احراز طهارة الثوب المستتبعة لحكمها التكليفي ، الى قاعدة طهارة كل شيء أو كل ماء ، ولا مجال لدعوى أن الثوب بعد الغسل بكل المائين ، محكوم بالنجاسة من جهة العلم تفصيلا بنجاسته ، في الآن الاول من ملاقاته مع الثاني فيستصحب هذه النجاسة المتيقنة حيث لم نعلم بتأثير الغسلة الثانية في زوالها لان الاستصحاب المزبور معارض باستصحاب طهارة الثوب الحاصلة بعد تحقق الغسلتين بمقتضى العلم الاجمالي بها وعدم العلم بكون زمان حصولها قبل ملاقة الثوب مع الماء الثاني (نعم) يمكن المنع عن جريان الاستصحاب في المقام رأساً من جهة علمنا تفصيلا بتأثير الغسلة الثانية في المحل أثر شرعياً خلاف حالته السابقة ، وشكنا في كون ذلك التأثير بنحو الطهارة أم النجاسة ، وحيث أن الشك المزبور مسبب عن الشك في طهارة الماء الثاني ونجاسته ولا أصل يحرز به أحد الوصفين للباء ، اذ لا يمكن تعيين الحادث بالاصل ، تصل الذوبة

الى إجراء الاصل في ناحية المسبب أى المحل ، وحيث لم تبق حالته السابقة حسب الفرض حتى تستصحب ، يرجع فيه الى قاعدة الطهارة ، وتمام الكلام موكول الى مسألة يتقن الطهارة والحدث مع الشك في المتأخر منهما فتدبر وانتظر انتهى .

أقول لاجمال في المقام لجريان الاصل المرضوعى ، فى شيء من طهارة المحل ونجاسته ، أما فى النجاسة ، فلانه (لو أريد) استصحاب فردها أى شخصها الموجود حال استعمال النجس الواقعى المعلوم وجوده فى الآن الاول ، من ملاقة الماء الثانى (ففیه) أن الشك فى بقائه مسبب عن الشك فى تشخصه وحدوده ، بمعنى أنه هل هو الثابت حال الغسلة الاولى حتى نقطع بزواله بالغسلة الثانية ، أم هو الحاصل بنفس الغسلة الثانية حتى نقطع ببقائه ، فيكون الشك فى الحقيقة ، فى تميز ما هو الموجود اى المستصحب ، لافى بقائه واستمراره ، ولذا لو احرز ذلك الموجود بتشخصه وحدوده ، من قبل اشارة مثلا ، لما كان لنا شك فى بقائه وارتفاعه ، بل كان إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع ، مع ان الاستفادة من أدلة الاستصحاب ، هو جر المستصحب الموجود فى وعائه لدى الشك فى بقائه واستمراره لانعين تشخصه وحدوده بسبب الاستصحاب وهذا البيان جار فى كل فرد مردد بين مقطوع الارتفاع ولو بلحاظ ازميته مع الرفع ومقطوع البقاء ضرورة عدم مقاومة الاصل لاحتراز الحادث بتشخصه وحدوده ومالم يحرز الحادث كك لا يتمحض شكنا فى بقائه واستمراره الذى هو موضوع أدلة الاستصحاب (ولو أريد) استصحاب طبيعى النجاسة (ففیه) انه من قبيل القسم الثانى من استصحاب الكلى الذى لانقول بجريانه لرجوع الشك الى مقدار استعداد المستصحب للبقاء كما عرفت ، وأما فى الطهارة ، فلان الشك فى بقائها مسبب عن الشك فى وعاء تحققها وظرف وجودها أعنى كونه قبل الغسلة الثانية او بعدها إذ مع احتراز ذلك الوعاء لاشك لنا فى استمرارها بل هى إما مقطوعة الزوال من جهة كونها توأمة مع المزبل ، أو مقطوعة البقاء من جهة العلم بعدم تحقق المزبل فوعاء تحقق المتيقن وزمانه مشكوك لدينا ، ومعها كيف يمكن جر اليقين الى زمان الشك وان شئت قلت زمان اليقين بالظهارة فى المقام متحد مع زمان الشك فيها وهو زمان تحقق الغسلتين مع أنه لا بد فى الاستصحاب من سبق زمان اليقين على الشك ، حتى يعقل جر اليقين الى زمان الشك إذ

ليس المراد باليقين والشك في ادلة الاستصحاب ، بما هما صفتان نفسيتان ضرورة امكان جمعهما في آن واحد كما في المقام بخلاف موارد الشك السارى المسمى عندهم بقاعدة اليقين فلا يعقل جر احدهما الى زمان الاخر كى يتعلق به الجمل بل المراد بما هما متعلقان بموضوع خارجى يكون لاحتمال متيقنا في زمان مشكوكا في آخر ويصح جره تعبدأ ولاجل ذلك منعوا عن جريان الاستصحاب في الشك السارى وحصروا مورده بالشك الطارى (والحاصل) أن من أركان الاستصحاب، تمحض الشك في بقاء حكم كان سابقاً معلوم الثبوت على موضوع معين واحراز سبق المتيقن على المشكوك ومفاد ادلة الاستصحاب استمرار ذلك الحكم في وعاء الشك بالتنزيل مع أن الشك في الاستمرار في المقام مساوق مع الشك في سبق المتيقن على المشكوك فهو ملازم مع احتمال احد الاركان (فتلخص) ان عدم جريان الاستصحاب الموضوعى في المقام انما هو لاختلال اركانه وتمام السر فيه هو الاصل مطلقاً ليس من شأنه احراز الحادث وتميز الموجود لان ادلة الاصول تكون بصدد تعيين وظيفة الشاك في مقام العمل لا بصدد احراز المشكوك على ماهو عليه من الخصوصيات غاية الامر أن الاصول المحرزة تجعل الشاك بمنزلة المتيقن تعبدأ (١) لكن لا مطلقاً بل في مقام العمل ولذا نقول بأنه برزخ بين الاصل والامارة ، فالاحراز الحقيقي انما هو شأن الامارة بلا مقاومة الاصل لذلك .

هذا كله حال جريان الاصل في جانب الموضوع وأما في جانب الحكم فتمتضى العلم بتحقيق النجاسة في الآن الأول من الغسلة الثانية وان كان تحقق التكليف بالاجتناب ضرورة أن موضوع حكم العقل بوجوب المرافقة هو الانكشاف المنحقق على الفرض فلا بد وان يستصحب وجوب الاجتناب الثابت على النجاسة الموجودة بمعنى عدم اباحة الدخول في الصلوة وعدم جواز الاكل والشرب وغيرها من احكام النجاسة الا ان تقدير الموضوع وتفرع الحكم عليه بمعنى كونه كالمعلول له عقلى فمع عدم الفراغ عن احراز الموضوع بمحدوده وخصوصياته من جهة عدم جريان الاصل في ذلك وفقدان اماره محرزة له كما في المقام لا تنصل

(١) وليعلم أن تعبيرنا بالتعبد، انما هو على معنى على القوم من التعبد في باب الامارات والاصول ، لا على ملسكنا من كونها طرقا واصولا عقلانية ممضاة لدى الشارع، كما تكررت الاشارة اليه في مباحث هذا الكتاب . المقرر عنى عنه

النوبة الى اجراء الاصل في جانب الحكم وتفريع آثار ذلك الموضوع عليه ، ففي تعيين حكم المحل لابد من الرجوع الى قاعدة الطهارة للعلم بانتقاض حالته السابقة والفرق بين المقام وبين المسئلة السابقة في النية الثالث ، التي قلنا فيها بوجوب الاجتناب عن البدن وعدم جواز الاستعمال الطهورى من المائين ، حتى بناء على انفكك ملاقي المشتبهين عنهما في الحكم هو وجود العلم الاجمالى بطرو حالتي الطهارة والنجاسة على البدن بنحو التعاقب هناك ضرورة أن احتمال حدوث النجاسة الموجب لتجزئ التكليف بالاجتناب موجود في كلا الاستعمالين غاية الامر توأميتها مع المزيل على تقدير حدوثها في الاستعمال الاول وخلوها عنه على تقدير حدوثها في الاستعمال الثانى فلا يحصل لنا العلم برفع ذلك التكليف وحيث لا مقتضى لجرى الاصل في اطراف العلم الاجمالى حتى قاعدة الطهارة لان موضوع الجميع هو الشك في اصل الحكم وذلك مفقود حسب الفرض فتكون قاعدة الاشتغال محكمة لاحالة ولا يحصل فراغ الذمة الا باستعمال كلا المائين في الطهارة وان شئت قلت أن الغاية لقاعدة الطهارة وهو العلم بالقدر حاصلة هناك فتمنع عن جريان القاعدة بخلاف المقام فان طرو كل واحدة من الحالتين غير معلوم ولو بالاجمال لعدم احتمال حدوث النجاسة في كلا الاستعمالين حتى بوجوب تجزئ تكليف بالاجتناب من قبلها ضرورة عدم تأثير النجس في المحل على تقدير استعماله أولا فالتكليف بالاجتناب من قبله معلوم بعدم على هذا التقدير وحدوثه من قبل الغسلة الثانية مشكوك بدراً لاجل الشك في استعماله النجس فيها وما تحقق من قبل النجاسة السابقة على الغسلتين مقطوع الارتفاع لحصول العلم بعد تحقق الغسلتين بطرو طهارة على المحل في البين فلم يبق تكليف محرز بالاجتناب نشك في زواله حتى تتمسك بقاعدة الاشتغال والمفروض عدم امكان احرازه بالاصل فالغاية أى العلم بالقدر غير حاصلة من قبل احدى الغسلتين حتى تمنع عن جريان قاعدة الطهارة فتكون القاعدة سليمة عن المعارض بالنسبة الى المحل مثبتة لطهارة الظاهرية بما لها من الآثار الشرعية (اللهم) الا ان تمنع عن جريان قاعدة الطهارة في المقام بدعوى أن المستفاد من سيرة أهل الشرع وبناء المتشرعة عدم جريان القاعدة في مثل المقام ، وعدم الطهوير بالمشتبهين (والسر) في ذلك كرن المقام لديهم بما يحتاج الى اشارة محرز حال الشك وتميز الموجود ومعلوم أن القاعدة مشتركة مع الاصول

في عدم الصلاحية لاحتراز الحادث وتميز الموجود ومن هنا نأتم بعدم ترتب شيء من آثار الطهارة والنجاسة على المحل فليتمامل (١) ولنا في بعض آخر بما افاده صاحب مصباح الفقيه (قده) كلام ، موكول الى مسألة تيقن الطهارة والحادث مع الشك في المتأخر منهما فانظر . (الخامس) المشهور بين الفقهاء والاصوليين شهرة قل مخالفتها في المسئلة أن ملاقي الشبهة المحصورة ليس بحكم الملاقي بالفتح ، في وجوب الاجتناب عنه ما لم يقع عدلا لعلم اجمالى اخر مثال الاول ماذا حصل العلم بنجاسة احد الاناثين ثم لاقى احدهما جسم طاهر ، مثال الثانى ما إذا لاقى كل مشتبهه جسم عليحدة ، حيث يتشكل العلم بالاجتناب بين الملاقيين كما كان حاصله بين الملاقيين أو ما اذا اشتبه الملاقي في تلك الصورة حيث يوجب ذلك اتساع دائرة المعلوم بالاجمال على حد اتساعها في صورة تقسيم بعض الاطراف الى قسمين وجعله في اثنتين أو أكثر أو ماذا لاقى احد الاناثين جسم طاهر ثم فقد الملاقي بالفتح ثم حصل العلم بنجاسة احد الاناثين ، حيث يقع الملاقي مكان الملاقي ويكون بنفسه طرفاً للعلم (والفرق) بين فقد الملاقي وعدمه في هذه الصورة من جهة وقوع الملاقي بالكسر طرفاً للعلم وتنجز التكليف بالنسبة اليه ، على الاول دون الثانى (انما هو) كالفرق بين الصور المتقدمة لامثلة استقلال الملاقي بالمدلية وعدمه ، من جهة تنجز التكليف بالنسبة اليه في بعضها دون بعض وان كان هذا الفرق ربما يستنكره الغافل في بادىء الرأى ، لكن الطبع السليم والذوق المستقيم يقبله ، بل يجده مقبولاً لدى العقلاء بمقتضى ارتكازهم وفطرتهم الاولية وبالجملة ، فهذا الحكم مشهور بين الاصوليين (والسر) فيه أن الذى يسرى الى اطراف المعلوم

(١) لعل وجهه أنا لانريد في المقام ، احتراز الحادث وتميز الموجود بسبب جريان القاعدة ، حتى يقال باشتراكها مع الاصول ، في عدم الصلاحية لذلك ، بل نقول إنه بعد فرض عدم جريان الاصل الموضوعى لما تقدم في المتن ، وفرض عدم حصول غاية القاعدة ، اي العلم بالنجاسة بسبب الغسلتين ، وفرض انتقاض الحالة السابقة عليها ، بالتقريب المذكور في المتن ، يكون المحل من قبيل شيء مشكوك النجاسة والطهارة بدوياً ، فيدخل في موضوع القاعدة قهراً ، وأما بناء المشرعة على ما ذكر ، فعلى فرض تسليم وجودها مستندة الى انس اذها نهم بالفتاوى ، فليست حجة اصلاً فلا بد (ح) من ترتيب اثار الطهارة ، على المحل بمقتضى قاعدتها فتدبر . المقرر عنى عنه

بالاجمال من قبل النجس الواقعي المحكوم شرعا بالاجتناب عنه انما هو الحكم التكليفي أعنى وجوب الاجتناب بحكم من العقل بملك التحفظ على امتثال ذلك التكليف الواقعي المنكشف نظراً الى أن الترخيص في الاطراف مع بقاء ذلك الالتزام قبيح دون الحكم الوضعي كمنفس النجاسة في المائل المتقدم لان موضوع هذا الحكم هو العلم بملاقاة النجس والمفروض عدمه وكساير الخواص والاناير الوضعية للنجاسة ، نظير الحدود وغيرها ، فن شرب احد المشتهين بالخمر أو ملاقيه لا يثبت عليه حد شرب الخمر فان كان هناك اماره محرزة لحال اطراف المعلوم من جهة ذلك الحكم التكليفي رافعة للشك عنها من تلك الجهة ، لم يتجز العلم بذلك التكليف بالنسبة اليها بل كان المتبع فيها حكم تلك الامارة وان لم تكن اماره كك ولم يجر الاصل في اطراف المعلوم ، إما لتسايط الاصول بالتعارض أو لما منع آخر لكان ذلك العلم مؤثراً أثره العقلي من تنجز التكليف بالنسبة الى اطراف العلم بمجرد تحققه ، وأما الاجتناب عن ملاقي أحد الاطراف بعد ذلك ، فلزومه موقوف اما على تحقق موضوع آخر يصير سبباً لتكليف جديد منجز افرض تشكل العلم بالاجتناب بينهما اذ به يتحقق ملاقاة النجس التي هي موضوع وجوب الاجتناب مع تردد النجس بين الملاقيين فيتجز التكليف المزبور بالنسبة الى المكلف بحكم العقل ، أو على دخول ذلك الملاقي تحت المارضوع الاولي وصيرورته من اطراف تكليفه المنجز كما في صورة فقد الملاقي بالفتح قبل حصول العلم بالنجاسة أو ساير الصور المتقدمة اذ مع عدم وقوع الملاقي بالكسر عدلاً لتكليف جديد وعدم دخوله تحت دائرة التكليف السابق . كما في صورة تحقق الملاقاة بعد اشتباه النجس بالطاهر وتشكيل العلم الاجمالي بنجس في البين ، تكون اصاله الطهارة بالنسبة اليه محكمة لكونه مشكوكاً بالشك البدوي ، لا يقال ، ان الملاقي في هذه الصورة عدل للتكليف المعلوم اذ كما نعلم قبل الملاقاة بوجوب الاجتناب عن هذا الاناء أو ذلك كك نعلم بعدها بوجوب الاجتناب عن هذا الاناء وملاقيه أو الطرف الاخر فمتضى تنجز هذا العلم لزوم الاجتناب عن الملاقي والملاقي معاً (لانا نقول) كلا لان الملاقي بالفتح بعد ما تنجز التكليف بالنسبة اليه بمجرد العلم الحاصل قبل الملاقاة لامعنى لوقوعه ثانياً طرفاً للعلم ، بعد تحقق الملاقاة ، لاسئلامه تنجز التكليف بالنسبة اليه مرتين مع أن المنجز لا يثنى ، فذلك مانع عن تشكيل العلم بينه وبين ملاقيه

ويبقى أصل الطهارة في الملاقى سليماً ، وان شئت قلت إن الشك في طهارة الملاقى مسبب عن الشك في طهارة الملاقى فالاصل الجارى في احدهما لا يعارض الجارى في الآخر بل المعارض مع الاصل الجارى في الملاقى بالفتح هو الاصل الجارى في طرفه فيمتساقطان بالتعارض ، ويبقى الاصل في الملاقى بالكسر بلا معارض ، وهذه قاعدة مطردة في جميع موارد الشك السببي والمسببي ، على ما تقرر في الاصول من : أن الاصل السببي بالنسبة الى المسببي ، يكون كالدليل بالنسبة الى الاصل ، فكما أن مسع فقد الدليل يرجع الى الاصل فك مع فقد الاصل السببي لما منع يرجع الى الاصل في نفس المسبب بل التأمل في الادلة السمعية أيضا يعطى عدم لزوم الاجتناب عن الملاقى ، لان موضوعها الشك في اصل التكليف ، وهو متحقق في المقام كما عرفت .

(هذا) غاية ما استدلل به للشهور ، وعمدة ما يدور مداره حكمهم ، هو عدم تنجز التكليف بالنسبة الى الملاقى (وفيه) أن العلم كما يكون سبباً لتنجز التكليف حدوثاً لك بقاء أيضاً بمعنى انه بعد انكشاف اصل التكليف بالعلم يتحقق موضوع وجوب الموافقة كما عرفت سابقاً تفصيلاً فيحكم العقل بلزوم حفظ ذلك التكليف وسد باب مخالفته من ناحية جميع احتمالاته التي يتوقف عليها تحصيل العلم بامثاله والخروج عن عهده ، كيفما اتفقت المحتملات وأينما تحققت وهذا الحكم من العقل غير مختص بزمان دون زمان بل هو مستمر الى ان يتبدل موضوعه ، بوجود أمارة أو نحوها ، مما يرفع الشك عن موارد احتمال التكليف ، فتنجز التكليف من ناحية ذلك العلم باق ما لم يتبدل الموضوع وهذا معنى سببية العلم لتنجزه بقاءً (و بعد ذلك) نقول أن لزوم الاجتناب عن الملاقى غير مستند الى السراية الحقيقية اليه ، من قبل النجس الواقعي ، وان اخترنا ذلك سابقاً في وجه انفعال المنجس ، حتى يقال بأن شرط السراية وهو الملاقاة غير محرز ولا الى تنجز تكليف آخر من جهة تشكيل علم جديد بينه وبين طرف الملاقاة ، حتى يقال بأن المنجز لا يتنجز ولا الى كونه من شؤون لزوم الاجتناب عن الملاقى بالفتح ، حتى يقال بأن وجوب الاجتناب في كل واحد من اطراف الشبهة حكم عقلي فلا يتعدى الى غيره ولا ينحل الى حكيمين ، بل مستند الى كونه بنفسه حكماً مستقلاً للعقل في عرض حكمه بالاجتناب عن الملاقى بالفتح وطرفه الآخر وفي

طول الحكم الواقعي بالاجتناب عن النجس ، أعنى من شئونه المترشح عنه بحكم العقل من جهة كونه احدى المقدمات العلمية لامثال ذلك الواجب (وبعبارة اخرى) أنا نعلم اجمالاً بلزوم الاجتناب إما عن الواحد أو عن الاثنين ، بمعنى اتساع العدل من حيث الطرفية للعلم الاجمالى الى اثنين كما اذ قسم قسمين ، فيكون مجموع الملاقي والملاقي عدلاً آخر فصح أن يقال إن التكليف الواقعي المنكشف مردد بين قول المولى (اجتنب عن الملاقي والملاقي معا) وبين قوله (اجتنب عن طرف الملاقي بالفتح) فتحقق الملافة موجب لاتساع دائرة امثال ذلك التكليف الواقعي بسبب امكان اتساع دائرة التكليف (لايقال) الشك فيه بدوى (لانا نقول) كلا بل الاتساع انما هو بسبب سابق ، فالحكم العقلي بالاجتناب عن الاثنين ، انما هو لمراعاة التكليف في البين لا أن الاتساع موجب لتنجز تكليف جديد وتشكيل علم حادث بل هو عبارة عن اتساع تنجز التكليف الاولى بسبب اتساع التكليف الواقعي على فرض كونه في العدل المتسع ببقاء حكم العقل بحفظه بجميع شئونه يقتضى لزوم الاجتناب عن الملاقي كما هو الشأن في صورة فقد الملاقي بالفتح وقيام الملاقي مقامه ، فان حكم العقل بلزوم الاجتناب عنه ليس الا من جهة احتمال تأثير النجس الواقعي فيه بسبب الملافة احتمالاً مقروناً بالعلم الاجمالى بالمعنى المزبور فيكون حفظ التكليف بالاجتناب عن النجس حتى من ناحية هذا الاحتمال ، موقوفاً على الاجتناب عن الملاقي وهذا الاحتمال بعينه موجود في صورة وجود الملاقي ، فكما ان الاحتمال في صورة فقد الملاقي لو صادف مع الواقع ، بأن اتفق ملافة الجسم الطاهر مع النجس الواقعي ، لا يكون عقاب العبد لاجل ارتكابه ذلك قبيحاً لدى العقلاء ، لكون علمه بالتكليف الواقعي بالاجتناب كافياً لديهم للبيانية كك في صورة وجوده ، وهذا هو السر في استبعاد عرف العقلاء واستنكارهم الفرق بين الملاقي والملاقي من حيث الحكم على حد الفرق بين فقد الملاقي وعدمه إذ يرون العلم المزبور كافياً للبيانية حتى بالنسبة الى ما يتسع به دائرة امثال التكليف ، بعد حصول العلم به ، ويجرد تأخر زمان الاتساع عن زمان التنجز لا يوجب رفع اليد عن التكليف المعلوم في البين ، ولا يمنع عن صيرورة المتأخر عدلاً لذلك المعلوم ، ومشمولاً لذلك التكليف كما في صورة انقسام احد الاطراف الى المتعدد (وتام السر) فيه ما قدمناه من أن العلم بسبب

للمنتجز البقائي كما يكون سبباً للحدوثي ، بمعنى استمرار حكم العقل بلزوم حفظ الواقع بجميع شئوته ومحتملاته ولزوم تحصيل مقدماته العملية بلا اختصاص لذلك الحكم العقلاني بوقت دون وقت (١) وأما عدم ترتب الحد على شرب الملاقى للشبتهين ، فهو مستند الى عدم احراز موضوع هذا الاثر وهو شرب الخمر الواقعي ، لا الى التخفيف في أمر الحدود من جهة انها تدرؤ بالشبهات كما قد يتوهم ولذا لم يقل احد بلزوم الحد على من شرب اطراف الشبهة المحصورة مالم يحصل العلم بشرب الخمر ، فهذا يؤيد المدعى ولا يوهنه وان ابيت فقول بأن التكليف الحدى تكليف جديد فتأمل .

وبالجملة ، فالذى جعل في الادلة ، غاية لجريان الاصول العملية المعينة للوظيفة الظاهرية أى العلم بالتكليف الواقعي حاصل في المقام لما عرفت في صدر المبحث من عدم الفرق في العلم بين التفصيلي والاجمالي ، فلا موجب لرفع اليد عن قاعدة الاشتغال ، بالنسبة الى ملاقى الشبهة المحصورة بجميع اقسامه وصوره ، وأما كون الشك في حكم الملاقى مسبباً عن الشك في حكم الملاقى ، فهو غير مجد للتخصم ، أما على المختار من عدم جريان الاصول ، في اطراف العلم الاجمالي فواضح لان الاصل السببي لا يجرى من أول الامر حتى يسقط بالتعارض مع طرفه الآخر ، وتصل النوبة الى الاصل المسببي (وبعبارة اخرى) لا أصل في المقام ، حتى يكرن سبباً وتكون نسبتته الى مسيبيه كنسبة الدليل الى الاصل وأما بناءً على الجريان والتساقط من أجل التعارض فلان التساقط انما هو لاجل المعلوم بالاجمال وكون الترخيص في ترك الاطراف مناقضا مع ذلك الالتزام فاذا كان الترخيص في السبب نقضا للالتزام المولوى المعلوم فلا محالة يكون الترخيص في مسيبيه ، المتولد عنه أيضا نقضا له (وبعبارة اخرى) الملاقى بالفتح لو كان نجسا واقعا لكان ملاقيه ايضا متنجسا فاترخيص في كل منهما ، مناقض مع التكليف بالاجتناب عن النجس ، ولو كان طاهراً واقماً فاترخيص في شخصه ايضا لا بأس به ، فاترخيص في الملاقى مع الملاقى متلازمان وجوداً وعدماً مضافاً الى أنه مع وجود العلم الاجمالي لا توقف في حكم السبب ، بل يحكون

(١) نعم قد يقال بان بناء القلاء على المعاملة مع الملاقى معاملة المشكوك بالشك البدوى ، فان ثبت هذا فهو ، وإلا فلا بد من التصير الى ما قلنا فتدبر . منه

عليه بمقتضى العلم فلا محالة لا ترقف في حكم مسببه والالم يكن مسبباً ، وكما أنه مع جريان الاصل يكون المعين لحكم المسبب ، الاصل الجارى في السبب ، فكك مع عدم جريانه لا بد وان يكون المعين لحكم المسبب هو المعين لحكم السبب أي العلم الاجمالي ضرورة ارتفاع الشك عن المسبب ، بعد تعيين حكم السبب به (فتلخص) أنه لا دليل على افتراق الملاقى عن الملاقى في الحكم ، بل الدليل على الثاني هو الدليل على الاول ، وعلى أى حال فما ذكرناه لو لم يكن أقوى لا يمكن بعض المناقشات ، فلا ريب في كونه الاحوط .

الطرف (الثاني في) الماء (المضاف وهو كل ماء) يحتاج في صحة التسمية عرفاً الى زيادة قيد يكون له دخل في تحققه ووجوده ، بحيث لا يصح اطلاق الماء عليه عرفاً بدونه سواء كان القيد ذاتياً له مثل (ما اعتصر عن جسم) كما الحصرم والرمان ونحو ذلك ، او ما يصعد منه كما الورد (أو) كان عرضياً له حاصلًا من الخارج كما اذا (مزج) المطلق بمثل التراب شيئاً فشيئاً (مزجا يسلبه اطلاق الاسم) عرفاً ، فخرج من هذا التعريف اضافة الماء الى مالسك كما زيد ، أو الى ظرفه كما الاناء ونحو ذلك ، وبالجملة ، فكل مورد صدق على الموجود الخارجى ، مركب على من الماء وغيره بحيث كان لتركيب الاسم دخل في صحة التسمية عرفاً وللضاف اليه المحصل للاضافة دخل في حقيقة المسمى ، فذلك هو الماء المضاف فالامر يدور ابدأ مدار الصدق العرفى من غير دخالة لكمية احدهما ، أى المضاف والمضاف اليه ، قلة وكثرة في ذلك فما عن المبسوط من تحديده بعدم كون المضاف اكثر مع انه يكون اخص من المدعى إذ لا يشمل القيود المنتزعة عن ذات الموجود كما في أمثال ماء الحصرم والليمو لا يساعده البرهان ومثله المحكى عن القاضى (قده) من المنع عن استعماله في التطهير مع تسارى الخليطين : متمسكا بالاحتياط قبيل تمسك الشيخ (قده) في مثله بالجواز ، واعجب من ذلك كله ما عن العلامة (قده) من : تقدير المتوسط في مسلوب الصفة كمنقطع الرائحة : فان عنوان المضاف لم يرد في دليل تعبدى ، كى يبحث عن معناه الشرعى وعلى تقديره فلم تثبت حقيقة شرعية في متعلقات الاحكام مطلقاً وعلى تقديره فهمى انما تكون في المهيئات المخترعة للشارع لاني الموضوعات الخارجية العرفية التى اخذها الشارع في متعلق حكمه كما في المقام مضافاً الى أن حكم المضاف انما استفدناه عن أدلة احكام

المطلق ، فليس له حكم ثبوتي ، بل هو عبارة عن سلب احكام المطلق بانتفاء موضوعها
 أى الاطلاق ، فكل مورد صدق عليه الاطلاق عرفا ترتب عليه احكامه ، وكل مورد
 لم يصدق ذلك لا ترتب تلك الاحكام ومع الشك في الموضوع نحرزه بالاصل المنقح
 كالاتصحاب اذا كانت للوضوع حالة سابقة كما اذا كان مطلقا فخرج بغيره شيئا فشيئا حتى
 شك في بقاء اطلاقه ، او كان مضافا فزال عنه صفاته حتى شك في بقاء اضافته فان احراز
 مثله بالاستصحاب يتسالم عليه بين الاصحاب ، كما انه الظاهر من أدلة الاستصحاب ، بعد
 كون المدار في بقاء الموضوع نظر العرف بنحو من الاعتبار . (نعم) اذا لم يكن هناك
 أصل منقح يعالج به الشك من جهة انتفاء حالة سابقة للوضوع ، ربما يمنع عن طهارة ماء
 بل يحكم بنجاسته بالملاقاة كما في طهارة شيخنا الانصارى (قده) بدعوى أن الملاقاة مقتضية للنجيس
 والاطلاق مانع عنه كالكرية فيؤخذ بالمقتضى بالفتح مالم يحرز وجود المانع ولا يمكنك عرفت
 سابقا ان عدم المانع وربما يجاب عنه كما في مصباح الفقيه بأن مجرد احراز المقتضى لا يكفي
 في الحكم بالمقتضى مالم يحرز عدم المانع وفيه ان عدم المانع بما هو لا يعقل تأثيره في المقتضى
 بالفتح كما اعترف به هو (قده) في مبحث تنجس كثير المضاف وفي مبحث لباس المصلى واما
 عده في لسان اهل المعقول من اجزاء العلة التامة فانما هو للاشارة الى دخل وجود المانع ،
 اخلافا في تأثير المقتضى ومعلوم ان وجود النخل مالم يحرز عند العقلاء ، لا يحكمون بأثره من
 الاخلال ؛ فالأخذ بأثر المقتضى أعني تنجيس النجس مع رطوبة مسربة بعد احراز وجوده
 وقبل احراز وجود مانعه النخل ، يكون قاعدة عقلية مطردة في جميع الموارد قضاء بدهة العقل
 وضرورة بناء العقلاء على عدم ترتب أثر قبل احراز مؤثره فقالة شيخنا الانصارى (قده) خالية
 عن الاشكال من هذه الجهة ولا يجب من تكراره (قده) هذه السكينة الدقيقة في طي كلماته
 للارشاد الى ما فيها من اللطيفة العلية بل الاشكال فيها انما هو من جهة ما اسلفناه غير مرة
 من أن باب النجاسة والطهارة باب التغالب بمقتضى صريح جملة من الاخبار فكما أن
 طهارة الماء عبارة عن قاهرته وعاصميته التي تحصل تارة ببلوغه حدا خاسما كالسكر واخرى بكونه
 ذا قوة معنوية كالطر والجاري والبيتر ، فكذلك انفعاله عبارة عن مغلوبته ومقهوريته التي
 تتحقق بضعفه الوجودى كما وكيفما (والحاصل) أن المستفاد من الأدلة تنويع الماء الى نوعين
 مادى وغير مادى فالمقدر بمقدار اقل من السكر يكون موضوعا للانفعال الا ان يتحقق فيه سبب

آخر للعاصمية ، ككونه مطراً أو مادياً والمقدر بمقدار الكبر ، يكون موضوعاً للعاصمية والغالبية ، فتحقق كل واحدة من الغالبية والمغلوبة ، مشروط بتحقق مقدار خاص من الماء ، وطبعاً يكون ترتب اثار احديهما على الماء ، موقوفاً على احراز كونه بذلك المقدار كما أن طبع كل شرط فهكذا الاضافة ؛ فانها امر وجودى شرط فى الانفعال والمغلوبة ، كما فى الاطلاق شرط فى الغالبية والعاصمية ، حيث ان المطلق والمضاف مختلفان فى الصورة النوعية عرفاً ، والظاهر من الماء فى قوله دع ، (اذا بلغ الماء قدر كراخ) هو المطلق فيدل الخبر بمنطوقه على اشتراط امرين وفى تأثير الماء فى العاصمية احدهما الكريسة والاخر الاطلاق وبمفهومه على اشتراط احد امرين ، على سبيل منع الخلو فى مغلوبة الماء بتأثير النجاسة فيه إما القلة بما هي حظ وجودى الماء ، بالتقريب المتقدم ، أو الاضافة التى تكون أمراً فى قبالة الاطلاق عرفاً ، بحيث لا ينفك تحققها لديهم عن انتفاء الاطلاق ، فبعد ما كان الاطلاق شرطاً فى تأثير الكبر فى العاصمية ، فالاضافة شرط فى تأثير النجاسة فى الكبر فلا بد فى الحكم باحد التأثيرين من احراز احدى الحالتين ، فمع عدمه كما فى المقام يرجع الى قاعدة الطهارة السليمة عن المعارض (اللهم) الا أن يمنع من استفادة التنويع ، من حيث الاضافة والاطلاق ، عن مثل تلك الرواية ، ومعه لا موجب لرفع اليد عن تأثير المقتضى فى نجاسة مشكوك الاضافة والاطلاق ، ولا مجال لجريان قاعدة الطهارة وان ذهب اليه المشهور ، فالانصاف أن لزوم الاجتناب عن مثل هذا الماء لو لم يكن اقوى فلا ريب فى انه احوط (ثم) انه قد يتمسك بالمقام بالعموم اللفظى ، بدعوى ان خروج المشكوك ، عن عمومات اقتضاء الملافة للنجيس ، يكون تخصيصاً زائداً فيها ، فقطضى اصالة عدم التخصيص هو الاخذ بالعموم (وفيه) ما عرفت سابقاً من أن التمسك بالعموم فى التخصيص (١) العنوانى نظير المقام غير جائز فراجع .

هذا كله حال الموضوع أعنى نفس الماء المضاف (و) اما حكمه (فهو ظاهر) ان لم يتخذ من النجس - لم يحصل من المزج معه لقاعدة طهارة كل شيء (لكن لا يزبل حدثاً) مطناً ولو مع الاضطراب ، بلا خلاف فى ذلك كما عن المبسوط والسرائر بل (اجماعاً) (١) ولنا فى بيان معنى التخصيص العوانى ، تحقيق لطيف حقنناه فى باب اللباس من الصلاة فليراجع .

كما ادعاه غير واحد ، بل قد عرفت أن عنوان المضاف اصطياًدى عن الادلة ، الدالة على حكم المطلق ، وليس بموضوع لحكم في دليل ، فانتفاء احكام المطلق عنه ، لانتفاء موضوعها قهري ، لا يحتاج الى دليل ، فضلاً عن أن عدم كونه مزبلاً للحدث ، مقتضى استصحاب الحدث السابق ، وحجية الاستصحاب الموضوعي (١) متفق عليها ، حتى لدى الاخباريين فلا تصل النوبة الى الاصل الحكيم ، مع أنه على فرض عدم جريان الاصل في ناحية الموضوع ، يكون مقتضى الاصل الحكيم ، أعنى اشتغال الذمة بالصلوة مع الطهارة ، عدم الاكتفاء باستعمال المضاف في رفع الحدث ، ضرورة عدم احراز شرط التكليف الذي هو الطهارة الا في صورة تحصيلها من الماء المطلق ، هذا بحسب الاصل ، وأما بحسب الفتاوى فالمخالف في المسئلة منحصر في الصدوق (ره) في خصوص ماء الورد لامطلقاً ، حيث اختار جواز استعماله في رفع الحدث ، متمسكاً بما ستعرف مع ما فيه (انشه) فتحصيل الاجماع في المسئلة ممكن ، وان لم يكن كاشفاً تعديداً ضرورة استناده الى النصوص ، لما في بعضها من الكبرى السكينة (كروث) أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في الرجل معه اللبن أيتوضأ منها للصلوة قال لا إنما هو الماء والصعيد ، حيث دل بمنطوقه على حصر ما يستعمل في رفع الحدث بالماء والصعيد ، وبمفهوم الحصر على عدم رفع الحدث بغيرهما مع ادراج المورد تحت تلك الكبرى ، وجعله من صفرياتها ، فكلاماً لم يصدق عليه الماء عرفاً ، مندرج تحت هذه الكبرى طبعاً ، بل ويدل على الضابط الكلي لما يتطهر به (صحيح) عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين (ع) قال اذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ إنما هو الماء والتميم ، والتقريب واحد ، ولا اشكال في سندهما ، سيما مع عمل الاصحاب قديماً وحديثاً بهما ، كما لا معارض لمضمر منهما عندما يتخيل من (خبر) محمد بن عيسى عن يونس عن أبي الحسن (ع) عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس به ، لسكته وان كان اخص مطلقاً ولازمه تقييد مطلقات الباب به ، كما افتى به الصدوق (ره) إلا أنه شاذ

(١) الا أن يقال الحدث حكم وضعي ، بل ولو كان أمراً واقعياً ، الا انه من حيث الاحتياج الى بيان الشارع ، يكون وزانه وزان الاحكام الشرعية ، فلو نوقش في استصحاب الاحكام لم يجز استصحاب الحدث . منه

قد اعرض عنه الاصحاب قديماً وحديثاً، وعمل الصدوق بمجرد لا يخرج منه عن الشذوذ، كي يصح التمسك به لتفرد (قده) بذلك، وناهيك عن الاعراض ما ذكره الشيخ (ره) في محكي التهذيب، من، أنه خبر شاذ شديد الشذوذ، وان تكرر في السكتب والاصول فانما اصله يونس عن أبي الحسن وع، ولم يروه غيره، وقد اجتمعت العصابة على ترك العمل بظاهره، انتهي بل ربما يناقش في مدلوله، بان المراد من ماء الورد ماء جعل فيه الورد، لكنه كما ترى تأويل بعيد (وكيف كان) فرفع اليد عن الضابط المستفاد عن الروايتين، واطلاقات ساير الادلة الموافقة معهما مضمونا، بمجرد خبر معرض عنه، غير ممكن ولو تمت دلالاته، واما ما روى من وضوء النبي (ص) بالنبيذ، فهو محمول، إما على التقيية لموافقته مع العامة ومخالفته مع جميع الخاصة، حيث طرحوه باجمعهم، او على عدم كون ما توضع به (ص) مضافاً، بقريئة خبر الكلبي المناسبة المتقدم في باب السكر، فاعن ظاهر ابن أبي عقيل من: جواز الطهارة بالمضاف عند فقدان الماء: مخالف للنص والاجماع حيث عرفت دلالتها على انحصار الطهور بالماء والصعيد، فالمتعين هو الثاني عند فقدان الاول. بل قد عرفت أنه مقتضى مناسبة الحكم والموضوع من انتفاء الحكم بالطهارة المائية بانتفاء موضوعه الذي هو الماء المطلق.

(و) كذا (لا) يزال (خبيثاً على الاظهر) عند الاكثر، حيث لم ينقل الخلاف في المسئلة إلا عن السيد والمفيد (رهما) نعم ربما يعد المحدث الكاشاني (قده) ايضاً مخالفاً فيها، حيث قال في مفاتيحه: يشترط في الازالة اطلاق الماء، على المشهور خلافاً للسيد والمفيد (رهما) فجوز بالمضاف، بل جوز السيد (ره) تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح، بحيث يزول العين لزوال العلة، ولا يخلو من قوة اذغابة ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات، وأما وجوب غسلها بالماء عن كل جسم، فلا فكل ما علم زوال النجاسة عنه قطعاً، حكم بتطهيره الا ما خرج بالدليل، حيث اقتضى فيه اشتراط الماء، كالثوب والبدن، ومن هنا يظهر طهارة البواطن كلها بزوال العين. مضافاً الى نفي الحرج وبدل عليه المراثق، وكذا اعضاء الحيوان المنجسة، غير الادمى كما يستفاد من الصحاح انتهى موضع الحاجة لكن كلامه (ره) مشتبه المراد، اذ ظاهره حصر وجوب الهجر عن

الرجز ، باعيان النجاسة ، وعدم تأثير تلك الاعيان في تنجيس المحل وكون الحكم بوجود الغسل تعديدا في موارد خاصة كالثوب واليدن ، مما تعلق به الامر بالغسل بالخصوص وهذا كما ترى خلاف ضرورة المذهب ، القاضية بتأثير ملاقات النجس مع رطوبة مسرية أثرأ معنوبا في الملاقى ، كما صرح به كثير من الفقهاء ، وقد سبق منا التعبير عنه بالاثر الذاتي الذى كشف عنه الشارع ، كما هو المستفاد من اطلاق اسناد التنجيس ، وايجاد مبدء النجاسة الى النجس ، في كثير من الادلة في الابواب المتفرقة من احكام الطهارة والنجاسة (١) لان مطاوعة المحل وقبوله للآثر ، المتعدى عن ذات النجس ، أعنى تأثره عنه قهرى يحتاج زواله الى مزبل ، عينه وبينه الشارع ، وكذا المستفاد من اطلاق الامر بغسل ملاقى النجس وتطهيره حتى بعد زوال العين على تقدير وجودها في غير واحد من الادلة كتابا وسنة نظير قوله (ع) طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلاثا اولهن بالتراب : وغير ذلك من الاخبار الكثيرة ، التى لا يكاد يرتاب المتأمل فيها في انها تكون بصدد اعطاء الضابط الكلى لازالة أثر الملاقاة مع النجس بلا خصوصية في شيء من مواردنا ، وتوجب لزوم الاجتناب عنها دون غيرها ، والا لم يكن وجه للتعدى عن الثوب الى البدن ، في مثل قوله (ع) أغسل ثوبك من ابوال مالايؤكل لحمه ؛ ومن هنا يعلم أن (توهم) عدم الفرق بين اعيان النجاسات ، وبين غيرها من الاعيان الطاهرة ، من جهة أن الجميع مركبة عن المواد الارلية والعناصر الاصلية ، فاختصاص بعضها بلزوم الاجتناب في لسان الشارع دون بعض غير معلوم الوجه (فاسد) اذ بعد القطع بأن الاحكام الشرعية ، ليست جزافية على مذهب العدالة بل هى صادرة عن المصالح النفس الامرية ، نستكشف من نفس اختصاص لزوم الاجتناب ، ببعض الاشياء دون بعض ، بل ومن اسناد التنجيس ، الذى هو ايجاد مبدء القذارة ، الى بعضها دون بعض ، وجرد خصوصية واقعية في ذلك البعض قد حصلت من الجمع والتأليف بين اجزائه الخاصة ، على نحو خاص تكون لتلك الخصوصية آثار بالخاصية ، من السمومات الباطنية والقذارات المعنوية ، لا تحصل تلك الآثار مع الجمع والتأليف بين الاجزاء الخاصة ، بكيفية مخصوصة في غير ذلك الشيء ، وقد اطلع على ذلك

(١) كالإخبار الواردة في تطهير الاواني . منه

الشارع البصير بالواقعيات ، ولم نطلع عليه في كثير من الموارد (نعم) ربما يستقذر العرف من بعضها وينفر عنه بطبعه نظير العذرة كما انه ربما يرى القذر الواقعي نظيفاً كبदन الكافر الخالي عن القذارات الصورية ، والطاهر الواقعي قذراً كبदन المسلم المشوب بتلك القذارات ولاجل ذلك التزمنا في الكاشف عن النجاسة بالتعبد مع قولنا بكون نفس النجاسة أمراً واقعياً كشف عنه الشارع ، واقتصرننا في الحكم بالنجاسة والاحتياج الى المزبل ، على كشف ذلك الدليل الواصل اليها من الشرع والافبين الاتزامين بحسب الظاهر تناقض واضح ، ومن ذلك كله ظهر وجه الفرق ، في كيفية زوال النجاسة عن الاعضاء المتنجسة من الحيوان ، بين الادمي وغيره ، بالاكتفاء بغير الماء في الثاني دون الاول ، وان مستند الفرق يمكن أن يكون كفاية غير الماء ، بل كفاية الزوال بطبعه مطلقاً ، في حل الانار والسمومات الحاصلة من قبل النجس عن اعضاء غير الادمي ، وعدم كفايته في حل ذلك بالنسبة الى الادمي ، هذا بحسب القاعدة العقلية ، والا فورد النص الخاص في الثاني دون الاول كاف لا ثبات الفرق بالنظر الى فقه المسئلة د وبالجملة ، فالقول بعدم تأثير النجس في ملاقيه ، مع رطوبة مسربة ، وعدم تعدى أثر منه اليه ، وعدم مطاوعة الملاقى لذلك الاثر مخالف لمضمون النصوص المتواترة ، التي تكون قطعية الصدور ، بل لضرورة المذهب بل الدين ، فلا يعتنى به من رأس (وكيف) كان فبعدم احراز التأثير للنجس ، يدل على المدعى أعنى عدم كون المضاف مزبلاً للخبث ، مطلقاً كالحديث بالنسبة الى الامور المشروطة بالطهارة شرعاً الاصل الموضوعي وهو استصحاب النجاسة المتيقنة قبل استعمال المضاف في رفعها ، فانه حجة قطعية رافعة للشك عن ناحية الموضوع بالانفاق ، حتى من الاخباريين ، كما صرح به رئيسهم الامين الاسترآبادي (ره) فهو حاكم على الاصول الحكيمة ، وعلى فرض عدم جريانها فالحكم هو الاصل الحكي اعنى اشتغال الذمة بالصلوة مع الطهارة الحديثة والخبثية ، حيث لا يحصل العلم بفراغ الذمة إلا مع الطهارة بغير المضاف اذ الشرط يكون لازم الاحراز ، بل قد عرفت أن اتقاء ما اخذ موضوعاً في أدلة المطهرات ، المزيلة للحديث والخبث لدى اتقاء الماء المطلق ، كاف للحكم بعدم كون المضاف مزبلاً لشيء من الحديث والخبث .

استدل السيد (ره) فيما حكى عنه بالاجماع وباطلاق الامر بالتطهير في قوله تعالى (وثيابك فطهر) وباطلاق الغسل في الاخبار ، إذ التطهير أو الغسل بمعناهما العام اللغوي شامل لمطلق الازالة عن المحل ، ومسحه بأى شيء اتفق ، والمشاهد بالوجدان حصول ذلك بالمضاف ودعوى ان الغسل بالماء مأخوذ في مفهوم الغسل عريه عن الشاهد (لا يقال) تمنع شمول المطلقات للمضاف ، لانها منصرفة الى الشايح المتعارف من افرادها ، وهو الغسل بالماء المطلق (لانا نقول) هذا الانصراف بدوى لا يضر بالمطلقات ، إذ لو كان مجرد ندرة الغسل بالمضاف خارجا ، سبباً لانصراف المطلقات عنه لكان الانصراف عن المياه المعدنية غير المتعارف استعمالها في الغسل ، كما النفط والكبريت ، اولى ، ولازم ذلك عدم جواز الغسل بتلك المياه ، مع اننا نقطع بجوازه منها من غير خلاف فيه ، فنكشف من ذلك عدم اخلال ندرة الاستعمال ، بشمول الاطلاق وعدم كونها موجبة للانصراف في شيء من المقامين من غير فرق في البين (ثم) قال في مقام تأييد ذلك بأن الغرض من التطهير ازالة النجاسة عن المحل ، وهو حاصل من المضاف (وربما) يوهم ظاهر هذا الكلام ، أنه ملتزم بعدم تأثير النجس في ملاقيه مطلقاً ، وعدم لزوم تطهير النجاسات . ولو بالمضاف (لكنه) فاسد (أما أولاً) فلانه (قد) لم يتمسك لمختاره بذلك ، بل ذكره في مقام التأييد جرياً على ما هو دأب الفقهاء رضوان الله عليهم ، من تأييد بعض الاحكام ببعض ما لا تخلو عن المناقشة (وأما ثانياً) فلان مذاقه (قد) في باب المطهرات وكيفية ازالة النجاسات معلوم في الفقه مبين في محله (وكيف كان) فلم يعتمد السيد (ره) لمذهبه على رواية (نعم) قد اسند المفيد (ره) حكمه بجواز ازالة الخبث بالمضاف فيما حكى عنه الى ماروى عن الائمة وع. من دون ذكر لمن الرواية ولا الراوى والذى يمكن الاستدلال به من الاخبار خبران (أحدهما) لحكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق ع. أبول فلا اصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول فامسحه بالماء ثم تعرق يدي فامسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي قال لا بأس ، اذ قول المسائل فلا اصيب الماء ، يكشف عن كون تأثير الماء فيما يلاقيه ارتكازيا له ، وكون تأثير المحل بالملاقاة مفروغا عنه لديه ، فصب السؤال أن المسح بالماء والتراب ، هل يكفي في رفع ذلك الاثر حتى لا يكون مسح البدن أو

اصابة الثوب بتلك اليد ، بعد تعريقها ، سبباً للتكليف بالاجتناب عنهما ، ام لا يكفي حتى يكون المسح كك سبباً للتكليف المزبور (وعليهذا) يكون نفى البأس في الجواب كاشفاً عن كفاية المسح المزبور لذلك ، وعدم حدوث تكليف عليه ، بعد ذلك (ثانيهما) لغياث بن ابراهيم عن الصادق (ع) قال لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق ، اذ بعد الفاء الخصوصية عن الدم وعن البصاق ، يدل على قاعدة كلية هي جواز تطهير النجاسة بالمضاف مطلقاً ،

أقول أما الاجماع فليس بكاشف تعبدى ، بل هو عبارة عن بناء أهل المذهب ، على العمل بالاصل المقرر للحكم العقلي حتى يثبت الناقل ، أى البراءة عن الحكم المشكوك وضعياً كان أم تكليفياً ، الى ان يثبت ذلك الحكم بالدليل . كما صرح بذلك السيد (ره) في تفسير الاجماع على ما حكى عنه وقد ثبت في محله أن الحجة في مورد استناد الاجماع الى مدرك نفس ذلك المدرك وقد عرفت أن مقتضى الاصل موضوعياً وحكمياً هو الاجتناب عن استعمال المضاف في الطهارة مطلقاً حدثاً وخبيثاً (وأما الخبر الاول) فهو مع ضعف سنده كما قيل ، مضطرب المتن غير واضح الدلالة اذ السؤال فيه يمكن أن يكون عن منجسية النجس وعلى فرض كون ذلك مفروغاً عنه لدى السائل ، بشهادة قوله (فلا اصيب الماء) وقوله (فامسحه بالخائط والتراب) اذ لولا المفروغية لما كان لا قبحاً هذين وجهه ، فيمكن ان يكون عن زوال أثر النجاسة بالمسح بالخائط والتراب ، ويكون شكه في لزوم الاجتناب ، عما اصابته أو مسحته اليد المعرقة ، مستنداً الى شكه في زوال أثر النجاسة بذلك ، كما يمكن ان يكون عن منجسية المنتجس بعد علمه بعدم زوال الاثر بذلك ويكون شكه في نجاسة البدن والثوب بعد ملاقات اليد المشتملة على موضع منتجس معها مستنداً الى شكه في تأثير اليد المنتجسة فيما لاقته برطوبة مسربة ، حتى تكون الرواية باحاطة اشتغالها على نفى البأس ، من أدلة عدم منجسية المنتجس كما يمكن أن يكون شكه في ذلك مستنداً الى الشك في اصابة خصوص الموضع المنتجس ، من اليد الى البدن والثوب أو في كون الرطوبة مسربة أم لا حتى يكون نفى البأس على وفق القاعدة بل الاصل اعنى استصحاب طهارة البدن والثوب مالم يجرز ملاقاتهما مع المنتجس برطوبة مسربة « وبالجملة » مصب السؤال في الرواية وجه شك السائل في طهارة وجهه وبدنه وثوبه ، غير معلوم فلا استدلال بمشقة المراد غير ممكن بل الاستدلال

بها المذهب السيد والمفيد (رهما) موقوف على احراز كون السؤال عن كفاية المسح بالغايط والتراب ، في زوال أثر ملافاة اليد مع البول وأنى لنا باثبات ذلك مضافا الى أن السيد لا يعمل بهذه الراهية ، حتى بعد تمامية السند والدلالة لانها أولا تكون من الاخبار الاحاد وثانيا تكون معارضة في خصوص موردها . أعنى زوال نجاسة البول بغير الماء مع رواية يريد بن معاوية ، المفصلة بين تطهير مخرجى الغائط والبول المصرحة بكفاية النظم—ير بالا حجار في الاول وعدم كفايته بغير الماء في الثاني حيث قال ابو جعفر «ع» فيها يجزى من الغائط المسح بالا حجار ولا يجزى من البول الا الماء وقد عمل السيد «ره» بهذه الرواية في محله « وأما الخبر الثاني ، فمع ما قيل من ضعف سنده بغيث وان كان الحق خلافه لاسيما بالنسبة الى هذا الخبر الذى روى عنه عبدالله بن المغيرة وهو من اصحاب الاجماع غير صالح لا يثبت قاعدة كلية لانه موقوف على الفاء الخصوصية في جانبى الدم والبصاق كليهما وذلك مستبعد جدا وعلى تقديره فقوله «ع» في خبر اخر (لا يغسل بالريق شىء الا الدم) مانع عن اصطيات القاعدة عن هذا الخبر بالفاء الخصوصية عن البصاق فلم تبق حجة لمذهب السيد والمفيد «رهما» عدا المطلقات الامرة بالغسل والتطهير من غير تقييد ذلك بالماء « وربما يجاب ، عنها بالانصراف وانه فرق بين انصراف اطلاق الماء عن المياه المعدنية ، مع انصراف اطلاق الغسل عن المايعات المضافة إذ الاول مستند الى ندرة وجود تلك المياه فلا يضر بشمول الاطلاق بخلاف الثانى فهو مستند الى ندرة اطلاق الغسل بالمضاف وعدم تعارفه فيكون مانعا عن شمول الاطلاق « لكن للخصم ، ان يجيب عن ذلك بان مرجع عدم التعارف في المقام ايضا الى ندرة الوجود اذ الندرة في المقام اياها في استعمال المضاف للغسل والازالة كما انها في تلك المياه كانت في استعمالها للغسل ولان ندرة في المقام في صدق الغسل وانطباقه على الغسل بالمضاف كما لم تكن ندرة في صدق الماء وانطباقه على تلك المياه ضرورة أن الغسل بالمضاف يتساوى لدى العرف العام مع الغسل بالمطلق في صدق الغسل وانطباقه عليهما « والحاصل ، أنه لا فرق من جهة اصل الصدق والانطباق بين المقامين ولقد تفتن السيد «ره» لهذا الاشكال فاجاب عنه بما تقدم واهل مرجعه الى ما ذكرنا «وأما الانصراف لدى المتشرعة فلو كان قائما هو من جهة أنس اذهانهم بالتساوى فلا

اعتداد به ، بل لا بد من مراجعة العرف العام ، الذي قد عرفت حاله (ومنه يظهر) ما في دعوى نفى الأطلاق ، أو التشكيك فيه . مستنداً الى انفراس اذهان المشرعة بالغسل بالمطلق ، وعدم التفاتهم الى الغسل بالمضاف ، إذ قد عرفت استناد ذلك الى الانس بفتاوى المشهور نعم يمكن دعوى أن المطلقات ليست مسوقة لبيان اصل التطهير والغسل حتى يتمسك باطلاقها لعدم اشتراط كيفية خاصة في التطهير كحصوله بالمطلق أو المضاف وإنما هي مسوقة لبيان جهة الوضع ، اعني نجاسة ما أمر بغسله وتطهيره ببيان لازمه الذي هو وجوب الغسل من باب الكسابة التي تكون من وجوه الفصاحة والبلاغة فليس هناك اصل لفظي ومعه تصل النوبة الى الاصل العملى موزرعاً وحكماً وقد عرفت ان مقتضاه الاجتناب عن استعمال المضاف في الحدث والحديث .

(ثم) انه على فرض تسليم الاطلاق ، هل يكون هناك ما يقيدده من الأدلة أم لا ، قيل نعم وذكر له امور (منها) قوله وع ، كيف يطهر من غير ماء ضرورة ظهوره في الحصر (وفيه) ان الرواية على فرض صحة سندها ، بقرينة كون السؤال فيها عن طهارة الارض بالشمس ، تكون بصدد بيان اشتراط التطهير بالشمس برطوبة المحل ، والاجماع قائم على كفاية الرطوبة الحاصلة من غير الماء فذكر الماء من جهة كونه احد اسباب حصول الرطوبة في المحل لامن جهة استناد التطهير اليه فضلاً عن حصر المطهر فيه بلا حاجة الى تفسير الماء في الرواية بالرطوبة حتى يشكل فيه (ومنها) قوله وع ، ولا يجزى من البول الا الماء ضرورة صراحته في الحصر (وفيه) أن الحصر اضافي مختص بالاستنجاء من البول . فلا يعم مطلق ازالته بقرينة وروده في قبال الاستنجاء بالاحجار وعلى فرض الاطلاق فلا يشمل غير البول من النجاسات ، ولا يتم بعدم القول بالفصل ، ضرورة انحصار القائل بالخصم ، مضافاً الى استناده الى الاستظهار عن الأدلة (ومنها) قوله وع ، في حديث ؛ كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدكم قطرة بول قرضوا نحوهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهوراً : ضرورة أن اختصاص الماء بالذكر في مقام الامتنان يدل على حصر المطهر فيه (وفيه) بعد الغض عن امكان المناقشة في صدره ، من حيث استلزام قرض اللحم لخروج الدم ، فالفرار عن نجاسة البول يستلزم الوقوع في نجاسة الدم فتأمل انه يكشف لاختصاص فرد من المطلق بالذكر في مقام الامتنان وجود فائدة فيه يخرج به

الاختصاص عن اللغوية ، نظير كون الماء ، اشيع افراد المطهرات وجوداً واستعمالاً في الغسل ، واسهلها تناولاً . فلا دلالة في ذلك على الحصر ، بل المعلوم عدمه ضرورة جواز تطهير غير المنقولات من نجاسة البول وغيره بالشمس بالاتفاق (ومنها) تقييد الامر بالغسل في كثير من الروايات بالماء ، فيحمل اطلاقه في غيرها على المقيد ، اذ لو لم يكن المقصود بذلك بيان ان الغسل المطهر يختص بهذا الفرد منه اى المشتمل على الماء لما كان لاختصاصه بالذكر في مقام البيان وجه (وفيه) ان المثبتين لاتنافي بينهما ، حتى يحمل احدهما على الاخر ، اذ حمل المطلق على المقيد من جهة عقد السلب المستفاد من المفهوم ولا مفهوم للقب ، واما اختصاص احد افراد المطلق بالذكر فلا يفيد الحصر اذا كان لفائدة هي ما عرفت من كون الغسل بالماء من اشيع افراد الغسل وجوداً واسهلها تناولاً ولا سيما مع ورود الاطلاق في مقام البيان كما هو المفروض ، واما تقييده بانفراص الغسل بالمطلق في اذهان المتشرعة وعدم التفاتهم الى غيره فقد عرفت ما فيه (نعم) الانصاف أنه يمكن تقييد المطلقات ببعض الروايات ، نظير ماورد في الرجل الذي اجنب في ثوبه وليس معه ثوب آخر غيره من قوله «ع» ، يصلى فيه واذا وجد الماء غسله : وماورد فيمن اصاب ثوبا نصفه دم او كله دم من قوله «ع» ان وجد ماءً غسله وان لم يجد ماءً صلى فيه : وماورد في رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماءً يغسله (غسله) كيف يصنع من قوله (عليه السلام) يتيمم ويصلى فاذا اصاب ماءً غسله الى غير ذلك مما مضمونها فان تعليق الغسل على صورة وجدان الماء وتجوز الصلوة مع الخبث في صورة فقدانه ، دليل بارز على حصر المطهر في مثله من المنقولات في الماء ، ومجرد كون الماء اشيع وجوداً واسهل تناولاً لا يمنع عن التقييد لان وجود المضاف عند فاقد الماء بالنسبة الى جميع المكلفين غير قادر و على فرضه فغلبة فقدان المضاف ليست سبباً لتجوز الصلوة بلا طهارة خبثية بالنسبة الى غير الغالب وفتحصل ، أن المطلقات ليست مسوقة لبيان اصل التطهير ، حتى يمكن الاخذ باطلاقه في كفيته ، وعلى فرضه فهي محمولة على المستفيضة الدالة على الحصر والتقييد ويؤيده عدم ذكر المضاف في الاخبار سؤالاً وجواباً مع كثرة سؤال الرواة عن الأئمة «ع» ، عن المطهرات ، فلو فهموا من أدلة المطهرات اطلاقها من جهة المضاف وغيره لوقع السؤال عنه

ايضا ولو قليلا (نعم) قد وقع السؤال في بعضها عن اللبن ، لكن من جهة الطهارة الحديثة دون الخبثية ولو اغمضنا عن كون ما ذكرناه مورثا للاطمينان بالتمقيد و ارادة الغسل بالماء من مطلقات الغسل فلا أقل من انه يورث الشك في الاطلاق ، شكا مانعا عن انعقاد الظهور وليس الشك في اراده الاطلاق منها محضا واللازم (ح) الاخذ بالمتيقن (وكيف كان) فع عدم الظهور الاطلاق ، لا بد من الرجوع الى استصحاب النجاسة أو قاعدة الشغل .

﴿ ويجوز استعماله ﴾ اي المضاف ﴿ فيما عدا ذلك ﴾ من الاكل والشرب وغيرهما ، من الانتفاعات المحللة لانه مقتضى الاصل ﴿ ومتى لاقته النجاسة نجس قليلا وكثيره ﴾ بلا خلاف فيه ظاهراً ﴿ ولم يجز استعماله في اكل ولا شرب ﴾ اجماعاً منقولاً بالاستفاضة بل التواتر ولم ينقل خلاف في ذلك وهو المستفاد ، عموماً من الادلة المتفرقة في ابواب النجاسات الدالة على تأثير النجس أنراً معنوياً فيما لاقاه برطوبة مسرية سواء كان جامداً أم مايعاً كما عرفت تفصيله عند التعرض للكلام المحدث الكاشاني (ره) في ازالة النجاسات وخصوصاً في الادلة الدالة على لزوم اهراق المضاف الذي لاقى النجس وعدم استعماله في غير الاستصباح واطعام أهل الذمة والكلب ، كما في خبر السكوني عن الصادق «ع» أن أمير المؤمنين «ع» سئل عن قدر طيخت فاذا فارة في القدر قال يهران مرقها ثم يغسل اللحم ويؤكل وخبر زكريا بن آدم عن أبي الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق أو يطعم أهل الذمة أو الكلب واللحم اغسله وكله وصحيح زرارة عن ابي جعفر «ع» قال اذ وقعت الفارة في السمن فانت فان كان جامداً فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذاتياً فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك واحتمال خصوصية في المرق أو السمن الذائب توجب ذلك الحكم بعيد في الغاية ، بل بما يمكن دعوى القطع على خلافه فيستفاد من هذه الاخبار قاعدة كلية هي انفعال كل مضاف بملاقاة النجاسة والاختبار الدالة على نجاسة سور الیهردی والنصرانی حيث تشمل بعمومها المضاف وذلك كله واضح لا ريب فيه ، انما الكلام في انه هل يمكن استفادة عموم ذلك الحكم أي الانفعال بالنسبة الى كثير المضاف من تلك الاخبار بعد ورودها بحسب الظاهر في مورد القليل ، بمعونة الفاء خصوصية مواردنا حتى من هذه الجهة أم لا فقد يقال في توضيح ذلك كما في

مصباح الفقيه بانه اذا ورد حكم في دليل على موضوع خاص ذي اجزاء نظير لزوم اهراق ما يبع مركب من الخل والعسل بمجرد ملاقاته مع النجاسة ، فان امكن احراز عدم دخل شيء من خصوصياته المكتشفة به في موضوع ذلك الحكم ، فلا اشكال في جواز التمسك بذلك الدليل في جميع موارد تحقق المناط الكلي المصطاد من الموارد الخاصة ، نظير ملاقاته النجس للبايع في المثال كما هو دأب الفقهاء (رض) في ابواب الفقه وان لم يمكن ذلك فان كان الشك في دخالة شيء من خصوصيات ذلك المركب في موضوع الحكم شطراً أو شرطاً فلا يمكن القاء الخصوصية واستفادة العموم لان المتيقن من موارد ثبوت الحكم المورد الواحد لتلك الخصوصية فاسراء الحكم الى الفاقد قياس باطل ، وأما ان كان الشك في دخالة قيد عدى ينتزع من الموارد في موضوع الحكم فالظاهر انه غير دخيل في الحكم بحيث لو خلا مورد عن هذا القيد العدى يتأمل في الحكم او يصار الى عدمه ، لان العدم لا يعقل دخله في الموضوع شرطاً أو شرطاً لتوغله في الأبهام وعدم ترتب أثر وجودى عليه (نعم) يمكن ثبوتاتعنون العنوان بقيد عدى الا ان ذلك يحتاج الى اعمال عناية في عالم اللحاظ ، والافح كمال المناقضة بينه مع الوجود وكون التقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا يعقل ترتب أثر وجودى عليه ونظيره في ذلك العدم المضاف فانه لا يعقل ان يكون ناعماً وسبباً لتعنون الموضوع به والاثر انما هو للضاف اليه ، وأما التعبير باشتراط الشيء بعدم المانع فهو للاشارة الى تأثير وجود المانع اخلالاً في تأثير المقتضى كما مر مراراً فلو كان الدليل بلسان السلب المحصل نظير اكرم زيد الذى ليس بفاسق ، فهو للارشاد الى مانعية الفسق عن وجوب الاكرام واختصاص موضوع هذا الحكم بالعدول لا تقييده بالعنوان العدى ؛ ويرشدك الى ما ذكرنا صحة انتزاع حكم شأني من نفس هذه القضية الشخصية ، بأن تقول لولا فسق زيد لوجب اكرامه اذ لو كان للعنوان العدى دخل في ترتب الحكم لما صح هذا الانتزاع :

« وبالجملة ، فلو كان تقييد الموضوع بعدم المانع ممكناً عقلاً بأن كان له أثر في ترتب الحكم على موضوعه : لما كان لاجراء ذلك الحكم في صورة وجود محتمل المانعية مناص عن احراز كون المتكلم بصدد البيان من هذه الجهة ، اعني كون الاطلاق مسوقاً للبيان حتى من

جهة القيود العدمية اذ مع الشك في ذلك وعدم احرازه كما هو المفروض يكون المتيقن من موارد ثبوت الحكم مورد فقدان ذلك الشيء ، ويكون اسرانه الى مورد وجوده قياساً باطلاً واما اذا كان تقييده بذلك غير معقول كما عرفت فمع كون الشك في تحقق المقتضى بالفتح متمحضاً في الشك في مانعية شيء عن تأثير المقتضى لاجل خلو موضوع الدليل عن ذلك الشيء أو لغير ذلك كما في المورد ، حيث نعلم بوجود ملاقات المضاف مع النجس الذي هو المقتضى للننجيس ولا يصح اسناد فقدان الاثر الى وجود المانع الا بعد احراز شرط الاقتضاء علاوة عن وجود المقتضى ، اذ مع فقدان احدهما لا بد من اسناده الى ذلك مع طولية الاسناد الى فقدان الشرط عن الاسناد الى فقدان المقتضى قضاءً لطولية رتبة الشرط والمانع عن المقتضى وطولية رتبة المانع عن الجميع الموجبة لعدم صدق المنع عند فقدان المقتضى أو الشرط يكون للحكم في حد نفسه عموم سر باني عقلاً شامل لصورتي تحقق محتمل المانعية كما في المضاف الكثير وعدم تحققه كما في المضاف القليل بلا احتياج في ذلك الى احراز مقدمات الحكمة وكون الاطلاق مسوقاً للبيان من جميع الجهات (فتحصل) انه بعد استفادة كون ملاقات المضاف مع النجاسة سبباً للننجيس عن الادلة عموماً وخصوصاً ، لا يعنى باحتمال دخل عدم الكثرة في موضوع الانفعال بل ليس له مجال ، وانما الحكم في حد نفسه عام يسرى في القليل والكثير ويكون احتمال التخصيص مدفوعاً بالاصل (هذا ولكن) جريان هذا العموم في المقام محل نظر بل منع لان ما ذكرناه لا يجدى لاثبات عموم لفظي مستند الى مدلول كلام المتكلم بحيد ، يصح تخصيصه في مورد كالمقام مع ان الحجية لدى العقلاء مثل ذلك العموم غاية ما هناك انه عموم عقلي غير مرتبط بالاصول اللفظية ، وان كان منشأ استفادة العموم عقلاً هي مجموع الادلة اللفظية ، ومع تسليم ذلك فهو من باب قاعدة المقتضى والمانع التي عرفت مراراً فسادها كبرى وعدم كفاية مجرد احراز المقتضى فتأمل انتهى كلامه رفع مقامه .

د أقول ، ولقد أجاد (قده) فيما أفاد من عدم تعقل دخل العدم في الموضوع وكونه ناعماً ومنه عاله ، لكن اشكاله اخيراً في اجراء ذلك العموم في المقام للوجهين لا يخلو عن

نظر بل منع ، ضرورة ان الدليل اللفظي الذي يشمل باطلاقه جميع افراد الكثير (١) وان لم يكن موجوداً في الادلة بلا ريب والاجماع وان كان محتمل المدركية مضافا الى توقف جماعة من المتأخرين في الحكم ، الا ان الاطلاق الاصطيادي من الروايات الواردة في المضاف كاف في اثبات المطلوب ، اذ يفهم من المتيقن من مجموعها أن المضاف بلغ من الكثرة ما بلغ قابل للتأثر بالنجس وهو حجة عقلائية (وتوهم) ان الزيت والسمن ليسا من المضاف فلا يمكن اصطياد الاطلاق عن الاخبار الواردة فيهما (مدفوع) بأن الكلام ليس في المضاف المصطلح بل في مطلق ما يكون مقابلا للباء المطلق وللجوامد فالاطلاق قابل للاصطياد جزما ولا يصغى الى المناقشات بعد مساعدة الفهم العرفي لذلك وعليهذا فلا يقدر في المدعى عدم وجود الاطلاق اللفظي (ثم) أنه يمكن الاستفادة المطلب من لفظ الكثير في معتبر السكرنى المتقدم ، بتقريب أن الظاهر منه عدم دخل وصف القلة في موضوع النجاسة لان القدر الواقع في الخبر يشمل ما يسع كراً بل ازيد اذ من المعلوم أن وجود القدر الذي يسع كراً أو ازيد ليس بنادر فالمضاف بما هو قابل للانفعال قليلا أم كثيراً (وربما يقال) بأن الاجماع القدمائي كاشف عن حجة معتبرة واصلة اليهم (ولكنه) مجرد حدس كما بينا في ابحاثنا (وتوهم) مانعية الكثرة عن الانفعال قياسا على ما يستفاد من أدلة اعتصام المطلق الكر (مدفوع) بأن الكثرة المعتبرة في المطلق حد الاعتصام لا ربط لها بالكثرة المبحوث عنها في المقام لان الظاهر من روايات المضاف شمول الكثير الوارد في الاخبار للبالغ حد الكر ، فالاشكال انما هو في الكثير غير الوارد في ادلة الباب ولا المستفاد منها كالابار النفطية ففي نفي احتمال مانعية كثرة مثل هذا الكثير للانفعال لا بد من التمسك بالاطلاق المقامى وانها لو كانت مانعة لزم بيانها في طى بيان احكام المضاف فعدم البيان كاشف عن عدم المنع أو التمسك بالقاعدة العقلائية وهي ان الاقتضاء لما ثبت ولم يثبت المنع لمحتمل المانعية يحكم بالمقتضى حين وجود المقتضى ولا نعى بقاعدة المقتضى والمانع الا ذلك ومنه ظهر اندفاع اشكاله الثاني (نعم) لفائل أن يقول بأن الاطلاق الاصطيادي حيث انه برزخ

(١) واما وجود لفظ الكثير في بعض الروايات فليس له اطلاق بالنسبة الى كل كثير لان فرض السعة في القدور الخارجية له حد لا يبلغ معشار بحر من النفط مثلا فتدبر . منه عني عنه

بين البيئات واللفظيات ، فيمكن منعه بالنسبة الى الكثير غير المتعارف ولو مستنداً الى الشك في مقدار اقتضاء النجس للتنجيس وانه هل ينجس مثل هذا الكثير أم لا ، وهذا الاشكال ربما لا يرجع الى الشك في مانعية الكثرة عن الاقتضاء ، لكنه مدفوع بأن مرجع ذلك الى عاصمية الكثرة لبأ وعلى فرض كون الشك في الاقتضاء فلا ريب في أن كل متنجس منجس وللنجس اقتضاء تنجيس ماحوله وماحوله يتنجس فينجس ماحوله وعلى أى تقدير يتم المطلوب ، وقد يتمسك للحكم بالاجماع المدعى على أن الماء الواحد في السطح الواحد محكوم بحكم واحد الا أن الظاهر أن مدرك هذا الحكم هو قاعدة عدم الانفعال الشامل لجميع ابعاض الماء فليس دليلاً برأسه كما مر في باب انفعال الماء القليل فراجع ، وبتمبير أوضح المستفاد من الروايات المربوطة بالمقام امور ثلثة الاول اقتضاء النجس للتنجيس الثانى عدم اشتراط القلة في تنجس المضاف الثالث عدم مانعية الكثرة عن التنجس و دح ، نقطع بانفعال الكثير المضاف بملاقاة النجس .

(نعم) يبقى الاشكال في عموم الاقتضاء بالنسبة الى موارد خاصة دل الدليل على عدم لزوم الاجتناب عنها مع تحقق ملاقات النجاسة فيها ، نظير ماء الاستنجاء الذى ورد النص بطهارته معللاً بأن الماء اكثر من القذر او يجب القرع أو الدر الخارجين من الانسان غير متلطينين بالعدرة مع حصول الملاقات فى الباطن أو الدم الموجود فى باطن الانف بل ماورد فى مطلق الباطن كقوله دح ، انما عليه أن يغسل ماظهر منه أو استارسباع الطير التى ورد النص بطهارتها مالم ير فى منقارها الدم مع كثرة مزاولتها للنجاسة وغير ذلك (وجه الاشكال) أن ملاقات النجاسة فى تلك الموارد لو كانت مقتضية للتنجيس لترتبت عليها آثارها الشرعية من وجوب الاجتناب عن تلك الاشياء وعدم اباحة الدخول فى الصلوة مع ملاقاتها من الثوب أو البدن وعدم جواز التوضى بماء الاستنجاء ولم تكن الغيبوبة أو الملاقاة فى الباطن أو كرن الماء للاستنجاء بمجرد ما مانعة عن ترتب احكام المتنجس عليها وحيث ليس كك فنتكشف أن الملاقاة ليست مقتضية للتنجيس مطلقاً بل قوله (ع) لا ينجس فى جواب السؤال عن ماء الاستنجاء صريح فى عدم عموم الاقتضاء فلا مجال لدعوى عموم الانفعال (والتحقق) فى الجواب أن المستفاد من الادلة أن النجاسة أمر معنوى وأثر بالخاصية

قد كشف عنه الشارع وجعله موضوعا لاحكام خاصة ، ولا ريب في شمول عموم الاقتضاء لهذه الموارد واحتمال خصوصية في غيبوبة الحيوان أو الملائفة في الباطن أو في ماء الاستنجاء مانعة عن التأثير بعيد لا يقبله العرف العام ، فالفرق بين انحاء الملائفة بتحقيق التأثير في بعض دون بعض تحكم الاترى أن العرف العام اذا اتى اليه كبرى تأثير النجاسة في ملاقيها أثرأ معنوياً لا يزول الا بالتطهير لا يرى الفرق بين وقوع النجاسة على ظهر الحيوان وبين وقوعها على ظهر نفسه ، ويرى الحكم بعدم تأثير النجاسة أثرأ محتاج زواله بعد زوال العين الى الغسل في الاول وتأثيرها في الثاني نقضا للكبرى السكينة المستفادة من الادلة ، فالادلة الخاصة الواردة في تلك الموارد لا تكون مخصصة لدليل الانفعال ، بل لامعنى لتعليل نفي البأس في مورد خاص بأن الماء اكثر من القذر لان هذا التعليل مناقض مع ادلة الانفعال طراً فن ذلك يعلم أن انتفاء حكم النجاسة في تلك الموارد ليس من جهة انتفاء موضوعه الذى هو التأثير الواقعى حتى يكون هذا تعليلاً لذلك ، بل التعليل لعله اقناعى لرفع تعجب المخاطب عن الحكم وعلية فلا بد وأن يقال بأن الحكم في هذه الموارد تسهيل من الشارع وتخصيص حكمي بلحاظ المخرج النوعى أو حكمة اخرى لانعلم بها كما في الحكم بالطهارة في الشبهات الحكمية والموضوعية ، وبالجملة ، فتحقق موضوع مع عدم ترتب حكمه عليه غير عزيز في الشرع بحسب الموارد فبعد امكانه ووقوعه وظهور أدلة الاقتضاء في العموم الشامل لهذه الموارد وظهور نفس أداتها الخاصة في ذلك ، لا بأس بأن نأخذ بمقتضاه وملتزم يكون انتفاء الحكم من جهة العفو لمصلحة واقعية علمها الشارع وان لم نعلم بها فلا موجب لتخصيص عموم الاقتضاء بالادلة الواردة في تلك الموارد ، فان الملازمة انما تكون بين الامر بالغسل مع النجاسة لا بين عدم الامر به مع عدم النجاسة حتى نستكشف من عدم الامر في تلك الموارد عدم نجاستها ، وذلك لما عرفت من امكان العفو عن حكمها ، وان شئت قلت ظهور الادلة الاولية في الانفعال أقوى من ظهور تلك الادلة في عدم الانفعال والقدر المتيقن هو التخصيص الحكمي ولذا عبر القدماء من الفقهاء في ماء الاستنجاء وشبهه بالعفو ولقد اجادوا فيما فهموا من الادلة وسيأتى تمام الكلام في ماء الاستنجاء (نعم) لو كانت النجاسة حكماً وضعياً تعديداً من الشارع لكان عموم الاقتضاء مخصصاً بتلك الادلة لكنك عرفت أن

المستفاد من نفس الأدلة أن النجاسة أمر واقعي (نعم) لو اغمضنا عما ذكرنا فاستفاد
العموم المذكور من السيرة والاجماع وارتكاز المشرعة قابلة للدفع لان الاجماع محتمل
المدركية والسيرة راجعة الى الارتكاز والارتكاز ليس بنفسه دليلاً في مورد وجود الدليل
الذي هو موجود في المقام ، وان شئت قلت يرجع الارتكاز والسيرة الى الاجماع والاجماع الى تلك
الروايات فلو ناقش مناقش في دلالتها على المدعى من عموم قاعدة الانفعال ليس له الاتكاء
على الاجماع والارتكاز لانه في معنى هدم الاصل والاخذ بالفرع (فتلخص) أنه ليس لنا
سوى عموم الاقتضاء دليل نسميه بقاعدة الانفعال أو القاعدة المغربية في اذهان المشرعة
ويمكننا التمسك بها لاثبات تأثير معنوي للنجاسة فيما يلاقيها برطوبة مسرية ، غاية الامر
أن الحكم قد يرتفع عن موضوعه عفواً (فروع) الأول أنه قد عرفت سابقاً سرية النجاسة
من السافل الى العالی اذا كان واقفاً وأما مع كون العالی جارياً فالسرية وان لم تكن متمتعة
عقلاً ضرورة امكان قوة تأثير النجس وسرعته بحيث يسرى الى العالی الجارى ويحمل اليه
مبدء القذارة نظير سرعة السير الموجودة في بعض التكوينات كالكهرباء وغيرها الا أن
بيان ذلك الامر الواقعي وكشف ذلك التأثير الذاتي يكون من قبل الشارع ، فامر دائر
من هذه الجهة مدار التعبد كما اوضحناه سابقاً ودفعنا عنه ما يترأى من التهاوت بين كون
النجاسة أمراً واقعياً مع كون كشفها تعبدياً ، وحيث أن دليل الكشف قاصر عن شموله
للعالی الجارى فنحكم بطهارته (و) الثاني انه (لومزج طاهره) أي المضاف (بالطلق)
أي بطاهره (اعتبر في) ترتب آثار المطلق على المجموع من (رفع الحدث) والخبث
(به) وغير ذلك (لإطلاق الاسم عليه) وعدم صيرورة المطلق مضافاً بالمزج والام
ترتب عليه احكام المطلق ، ومع الشك في بقاء الاطلاق وعدمه يكرن استصحاب كل واحد
من الوصفين معارضا بالآخر ، فيرجع الى القاعدة أو الاصل الاولي في ترتيب احكام
مطلق الماء عليه حتى يثبت عنوان الاضافة المانع عن ترتيبها عليه .

و الثالث ، انه اختلفت كلمات الاصحاب (رض) في كيفية تطهير المضاف فيظهر من
الشيخ الطوسي (قدس) اعتبار امور ثلاثة في ذلك (أحدها) امتزاجه بالعاصم المطلق (ثانيها)
زيادة المطهر عن السكر (ثالثها) بقاء اطلاق حال التطهير وعدم سلبه بالمضاف ، قال في محكي

المبسوط أنه يعنى المضاف لا يطهر الا ان يختلط بما زاد على السكر من الماء الطاهر المطلق ولم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير أحد اوصافه فان سلبه وغير أحد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه المطلقة (انتهى) فان الظاهر من هذه العبارة كون تغير اوصاف المطلق بالمضاف عنده عبارة عن سلب الاطلاق لا كونه قسيما له حتى يستفاد منها اعتبار أمر رابع في التطهير هو عدم حصول وصف من اوصاف المضاف في المطلق ، ولو مع بقاء اطلاقه وعدم صيرورته بذلك مضافا (نعم) يستفاد اعتباره عما حكى عن بعض نسخ المبسوط من عطف التغيير على السلب بكلمة أو فرجمه وح ، الى القول بتأثير اوصاف المنتجس ايضا في الانفعال ، وحكى عن العلامة (ره) موافقة الشيخ في اعتبار الزيادة عن السكر في بعض كتبته ومخالفته معه في بعضها الاخر كما حكى عنه قول باعتبار بقاء الاطلاق وقول بعدم اعتباره ولكن اختلفت افهام العلماء (رض) في الاستظهار عن عبارتهما (وكيف كان) فأما انفعال الماء بتغيره باوصاف المنتجس فهو وان كان خلاف المشهور لكننا قد استظهرناه عن الادلة بالنسبة الى مورد يكون التغيير بسبب الاوصاف التي حملت الى المنتجس من قبل النجس ، بحيث كان التغيير بالمنتجس لدى العرف مستندا الى التغيير بالنجس ولو لاجل اثره المتحقق في المنتجس دون نفسه ضرورة استحالة انتقال العرض كما تقدم تفصيله في محله واما اعتبار بقاء الاطلاق الاسم فقد عرفت خلافه في احد قولي العلامة بل تبعه عليه جماعة وسيجيء انه مستدرك ، وأما الزيادة على السكر فاعتبار مقدار يوجب صيرورة أول جزء من المضاف به مطلقا مما لا يحصى عنه حفظا لعاصمية المطهر وعدم نقصانه عن السكر باستهلاك جزء منه في جزء من المضاف وأما اعتبار أزيد من ذلك فليس له وجه لان المطهر يتزايد شيئا فشيئا بسبب تبدل كل جزء من أجزاء المضاف بالمطلق ويؤثر في الباقي ، وأما اعتبار الامتزاج فهو مبني على القول باشتراط اصابة الماء الى جميع أجزاء المنتجس حيث لا يتحقق ذلك في المضاف الا بالامتزاج التام الذي يوجب تحلل أجزاء المطلق في أجزاء المضاف وارتفاع وصف الاضافة بذلك ، وعليهذا فاشتراط بقاء الاطلاق بعد اشتراط الامتزاج وزيادة المطهر على السكر يكون مستدركا .

(ثم) اعلم أن الظاهر من اختلاف كلمات الاصحاب في اصل اعتبار القيود المزبورة من الامتزاج وغيره بحيث ذهب العلامة في أحد أقواله الى كفاية مجرد الاتصال في التطهير وكذا من اختلاف الفتاوى في كيفية تطهير المضاف وفروعه المترتبة عليه (هو عدم) دليل خاص للمسئلة كما لم نجد لها ايضاً بل وعدم استناد الحكم فيها الى اجماع ، غاية الامر ذهاب المشهور على مادعاها في الغنائم الى اعتبار الامتزاج وحصول التطهير به والا فجرد الاطلاع على أقوال عدة من الفقهاء ، رض ، مع عدم الاطلاع على أقوال كثير منهم أعنى الذين ليست بأيدينا منهم كتب استدلالية ولا رسائل عملية لا يوجب العلم بتحقيق الشهرة فضلاً عن الاجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم ، ع ، ولا سيما بناءً على مذهب المتأخرين في حجية الاجماع أعنى الحدس القطعى بل لم يعرف في المقام نقله ، فن ذلك كله يستكشف أن مدركهم للمسئلة هي القواعد الكلية المستفادة عن العمومات المنفرقة في أبواب الطهارة ، نظير قاعدة اتحاد حكم الماء الواحد في سطح واحد من حيث الطهارة والنجاسة ، بأن يقال أن المضاف الممتزج بالمطلق العاصم ان كان طاهراً فهو المطلوب وان كان نجساً فهو خلاف أدلة اعتصام ذلك المطلق ، فلا يمكن اختلافه من حيث الطهارة والنجاسة فيجب أن يكون طاهراً ، لكنك عرفت سابقاً انها ليست قاعدة مستقلة بجمعا عليها كي تكشف عن حكم تعبدى ، بل هي عبارة عن الانقهادات العرفية من اسناد الطهارة والنجاسة الى الاشياء في الادلة ، فلا بد في كل مورد من الرجوع الى نفس تلك الادلة واستظهار ما يفهمه العرف منها في ذلك ، ونظير استفادة كبرى سببية الاستهلاك للطهارة عن الادلة الدالة على عدم انفعال الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة فيه فان هذه النجاسات توجب اضافة الاجزاء المجاورة معها من الماء بل صيرورة نفس المياه مضافة بسبب الامتزاج فلولا سببية الاستهلاك والامتزاج التام للطهارة لما كان للحكم بطهارة مجموع الماء في تلك الموارد وجه ، وقد يتوهم عدم تمامية هذه الاستفادة الابعونة القاعدة المزبورة التي عرفت الحال فيها فتأمل ونظير صيرورة المضاف النجس مطلقاً ويظهر بامتزاجه بالكثير اجماعاً ، لكنه راجع الى الوجه الاول من كون تلاشي الاجزاء المطلقة سبباً للطهارة كي لا يلزم اختلافهما بحسب الحكم مع اتحادهما عرفاً بحسب الوجود

وقد عرفت الحال في ذلك الوجه ونظير تعارض الاستصحابين من الطرفين والرجوع الى قاعدة الطهارة في الممزج ، لكنه ايضا لا يتم الا بمعونة تلك القاعدة اذ لولاها لما كان بين الاستصحابين تعارض ، بل كان حاصلهما نجاسة الماء باعتبار وجود الاجزاء المتخللة المضافة فيه وطهارته باعتبار وجود الاجزاء المتخللة المطلقة فيه ، ضرورة أن تداخل الاجسام أو انعدام طبيعتين وحصول طبيعة ثالثة منهما مستحيل ، فمع ، يترتب على كل واحد من الاستصحابين أثره الخاص بلا تعارض بينهما ويكون الحاصل منهما كون الماء مزبلا للحدث دون الخبث فتدبر جيداً .

وحيث قد عرفت عدم تمامية شيء من الوجوه المزبورة (فنقول) أما طهارة المضاف بسبب امتزاجه بالعاصم بحيث يرتفع وصف اضافته فلا ينبغي الاشكال فيها ، لا للقاعدة المتقدمة وسائر الوجوه الراجعة اليها حيث عرفت ما فيها ، بل لتبديل الموضوع عرفاً وصيرورة المضاف مطلقاً ، أما في صورة الامتزاج بالمطر والجاري فواضح ، وأما في صورة الامتزاج بالسكر فلما بيناه من أن أجزاء المضاف تصير شيئاً فشيئاً مطلقاً فزداد السكر كك ويكون كل جزء متصل بالملق الكر حال كونه مطلقاً ، ويدل على طهارته (ح) مطلقاً أدلة السكر والمطر والجاري ، نعم ، يشترط زيادة السكر بمقدار يسير صالح لازالة وصف الاضافة عن أول جزء من أجزاء المضاف كما قدمناه ، لكن الغالب في الماء البالغ حد السكر زيادته عنه بهذا المقدار ، وأما طهارته بمجرد اتصاله بالعاصم أو امتزاجه مزجاً لا يسلبه اسم الاضافة ، فيمكن منعها باستصحاب نجاسته غير المعارض مع استصحاب عصمة الماء لان القاعدة المعروفة ليست بصحيحة ، بل المستفاد من أدلة نجاسة المادى المتغير اختلاف حكم الماء الواحد لقوله دع ، توضاً من الجانب الآخر ، نعم ، يمكن أن يستدل لها بالمروى عن العماني عن أبي جعفر دع ، في خبر من قوله دع ، مشيراً الى غدير من الماء (أن هذا لا يصيب شيئاً الا وطهره) بتقريب أن مجموع اجزاء المايعات لما كان لدى العرف موضوعاً واحداً فبمجرد ملاقة السكر معها يصدق اصابته الى جميع اجزائها ، بلا احتياج الى وصوله خارجاً الى الجميع حقيقة كما هو كك بالنسبة الى تنجسها حيث يحكم بنجاسة الجميع بمجرد ملاقة النجس مع جزء منها ، وهذا بخلاف الجوامد نظير الثوب والبدن فان كل طرف وجزء منها موضوع

مستقل لدى العرف فبمجرد اصابة الماء الى طرف من الثوب أو البدن لا يصدق اصابته اليهما ولذا لا يظهر منهما الا ما اصابه الماء كما لا يتنجس منهما الا ما اصابته النجاسة (ودعوى) ثبوت الفرق بين كيفية النجاسة مع الطهارة يكون احديهما موكولة الى العرف دون الاخرى أو بين الاثر التطهيري مع التنجيسي من حيث الصدق العرفي (فاسدة) لعدم مساعدة البرهان معها وبفس هذا التقريب يتم الاستدلال للدعى بالتعليل الوارد في صحيح ابن بزيغ من قوله دع لان له المادة إذ التعليل ظاهر في طهارة المضاف بمجرد ملاقاته الكبر التي هي شرط عقلي للتأثير على المختار أو شرط تعبدى ، بلا احتياج الى الامتزاج وزوال وصف الاضافة .

(اللهم) الا ان نمنع عن الاستدلال بالخبرين ، أما الاول فلضعف سنده حيث نقله العلامة في بعض كتبه عن ابن أبي عقيل ولم يعتمد الاصحاب عليه ، وأما الثاني فلا مكان الفرق ثبوتاً بين الاثر التطهيري مع التنجيسي بكفاية مجرد الملاقاة والاصابة الى اول الجزء في تأثر الجميع في الثاني دون الاول ، من جهة سرعة تأثير النجاسة في الانفعال بخلاف تأثير العاصم في الطهارة ، فالمتيقن من دليل الاثبات طهارة المنتجس عند اصابة الماء الى جميع اجزائه ولا سيما مع ظهور مورده في المطلق دون المضاف ، فيكون استصحاب النجاسة فيما عدا هذه الصورة محكماً (ولو قبل) بأن مجرد امكان الفرق ثبوتاً غير مانع عن الاخذ بعموم الدليل اثباتاً ، وكذا اختصاص مورد الدليل بالمطلق لوسلناه ، ضرورة ان تلك الخصوصية ملغاة لدى العرف غير دخيلة في الحكم (قلنا) كلا لأجمال لانكار ذلك اذ منشأ كفاية اصابة جزء في طهارة الجميع بالنسبة الى المنتجس المطلق ، انما هو السراية الحكيمية أعنى كون تلاصق اجزاء المنتجس فعلاً مع ميعانها سبباً لتحمل الاثر الحاصل من ملاقاة أول جزئه مع العاصم الى جميع اجزائه دفعة واحدة وفي آن فارد بلا إحتياجه الى فصل زمانى فكل جزء من ذلك المنتجس من جهة ميعانه وشدة إرتباطه بغيره قد طهر وحمل الطهارة الى ملاصقه آنأما ، وهذا الامر غير متحقق في المنتجس المضاف حال بقاء وصف الاضافة لكل جزء من اجزائه ، ضرورة كون ذلك الوصف مانعاً عرفاً عن طهارته وتوسطه في حمل الطهارة الى غيره ، فالانصاف ان كون وصف الاضافة بنظر العرف مانعاً عن تأثير اصابة

العاصم الى أول الجزء في جميع الاجزاء بحيث لا يحتاج في ذلك التأثير الى اصابته الى كل واحد من الاجزاء مما لا يقبل الانكار ، فعموم الخبرين غير شامل للمضاف مادام بقاء الوصف فهو لا يزول الا بالامتزاج التام وبدونه يكون الاستصحاب محكما (ولو سلمنا) كون الفرق المزبور والنظر العرفي غير صالح للسببية لرفع اليد عن عموم الدليل ولا سيما الصحيحة فقول ، أن (ذهاب) المشهور الى النجاسة مادام بقاء وصف الاضافة ، وظهور الامر باهراق المرق الواقع فيه الفارة أو نحوها في الروايات في عدم قابلية ذلك المرق للطهارة بمجرد اصابته عاصم اليه كالملافة مع كرم مطلق مالم يحصل الامتزاج المزيل للاضافة ، إذ لو كان قابلا لذلك لوجب إرشاد السائل الى علاجه بذلك حفظاً للمالية المرق وعدم تفويته وبذلك يندفع توهم كون الامر بالاهراق للإرشاد الى النجاسة دون عدم القابلية للتظهير (يكون) كافيًا للتوقف والمنع عن الاخذ بعموم الدليل فيبقى استصحاب النجاسة بلا معارض ، فالقول بعدم طهارة المضاف بمجرد اصابة العاصم المطلق اليه مالم يتحقق امتزاج مزيل لاضافته لو لم يكن أقوى فلا ريب انه أحوط .

والرابع ، قال العلامة (ره) في محكي قواعد المنجس المضاف ثم امتزج بمطلق كثير فغير أحد أوصافه فالمطلق باق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهراً لا طاهراً لا انتهى (أقول) ظاهر الفقرة الثانية من العبارة أعني قوله (فان سلبه الخ) كون الموضوع للحكم بالطهارة دون المطهريّة عبارة عن صيرورة المطلق مضافاً بواسطة المضاف النجس مع بقاء المضاف على حاله من الاضافة ، من غير انفصال بين امتزاجه بالمطلق وبين تغيير اطلاقه بسبب عروض الاطلاق على المضاف ولا أقل من كون العبارة بظهورها الاولى شاملة لهذه الصورة ولذا اورد عليه المحقق الثاني (قده) في جامع المقاصد بما حاصله أن بقاء وصف الاضافة حال الامتزاج ينافي الحكم بالطهارة ، بل مقتضى ملاقة المضاف النجس مع اجزاء المطلق المنتشرة فيه هو تنجس تلك الاجزاء ضرورة خروجها عن الكثرة (أي العاصمية) من جهة انفصال بعضها عن بعض اللهم الا ان يكون انتشار اجزاء المطلق في المضاف سبباً لسلب الاضافة لكن المفروض عكسه انتهى : فا صنعه صاحب الجواهر (قده) من حمل عبارة القواعد على صورة سلب الاضافة عن المضاف دون أوصافه بواسطة المطلق ثم سلب

الاطلاق عن المطلق بواسطة تقوية أوصاف المضاف ، يكون خلاف ظاهرها ولو بالظهور
الاطلاقي (وكيف كان) فالظاهر من تفريع العلامة (ره) هذا الحكم على ما ذكره في المضاف
أن هذا الحكم يستفاد من القواعد التي تكون مرجع أحكام الباب ، فلا بد من الرجوع
الى تلك القواعد ، وقد عثرنا سيد مشايخنا الطباطبائي (قده) في عروة الوثقى هذا الفرع :
فقال مسألة اذا التقي المضاف النجس في الكر نخرج عن الاطلاق الى الاضافة تنجس ان صار
مضافا قبل الاستهلاك وإن حصل الاستهلاك والاضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن
وجه لكنه مشكل إنتهى : أقول أما الشق الاول من المسئلة أعني تنجس الكر الذي
خرج عن الاطلاق بسبب الفاء المضاف النجس فيه وصار مضافا قبل الاستهلاك فواضح ،
وأما الشق الثاني منها أعني عدم تنجسه في فرض حصول الاستهلاك والاضافة دفعة واحدة
فالبحت فيه من جهتين احديهما تصور موضوعه والاخرى بيان حكمه بعد الفراغ
عن موضوعه .

و أما الجهة الاولى ، فالظاهر أن حصول الاستهلاك والاضافة معا غير يمكن التحقق
خارجا بل هو مجرد فرض إذ الاستهلاك بمعناه الحقيقي الذي هو عبارة عن الاندماج غير
معقول كما برهن في محله كما أن إنتقال العرض أيضا غير معقول ، فاستهلاك أحد المايعين في
الاخر ليس معناه انعدامه رأسا بسبب الامتزاج وتخلل اجزائهما بعضهما في بعض ولا
إنتقال أوصافه الى غيره ، بل المراد منه هو أن كثرة وجود أحد المايعين كما وشدته كيفاً قد
أوجبت تغير الصورة الظاهرية عن الآخر عرفا بعد انتشار اجزائه فيه خارجا لان تغير
صورته النوعية عقلا ضرورة إستحالة ذلك جزماً (وعليهما) فاستهلاك المضاف في المطلق
إنما هو بصيرورة اجزائه مغلوبة في جنب كثرة وجود المطلق وشدته بعد ما انتشرت فيه
وتخللت اجزائهما بحيث تبدل في مرحلة الظاهر وبنظر العرف صورة الاضافة الى الاطلاق
كما أن عكسه أعني صيرورة المطلق مضافا إنما هو بغلبة اجزائه على المطلق وصيرورة اجزاء
المطلق مغلوبة في جنب كثرة وجود المضاف وشدته على النحو المذكور في عكسه (والحاصل)
أن الاستهلاك والاضافة وصفان متقابلان يكون أولهما عبارة عن مغلوبة المضاف وثانيهما
عن غالبية فكيف يعقل اجتماعهما في الوجود دفعة واحدة ، وبالجملة ، فلم نعر فيما بأيدينا

من الموارد على ما يمكن حصول الاستهلاك والاضافة دفعة واحدة به فلا يتصور لهذا الشك من المسئلة موضوع .

و أما الجهة الثانية ، فعلى فرض تصور ذلك الموضوع وامكان تحققه خارجا فالظاهر وفاقا لصاحب العروة (فده) هو الحكم بالطهارة من جهة خروج المورد بسبب الاستهلاك عن موضوع المضاف النجس وعدم العلم بكون المضاف حالكونه قابلا للتنجيس ملافيا مع المطلق حالكونه قابلا للتنجيس ضرورة أن ماهو السبب لصيرورة المطلق مضافا قابلا للتنجيس يكون بعينه سبباً لاستهلاك المضاف ، وخروجه عن كونه مضافا نجسا ، وهكذا الحال مع الشك في دفعية الاستهلاك والاضافة أو الشك في تقدم الثاني على الاول ، حيث أن استصحاب نجاسة المضاف السابق لا يثبت تقدم الاضافة على الاستهلاك إلا على القول بالاصل المثبت ، بل حيث لانعلم بتأخر الاستهلاك فاصل بقاء المضاف السابق غير معلوم حتى تصل النوبة الى استصحاب نجاسته ، واستصحاب بقاء المضاف السابق الى زمان الاضافة لا يثبت النجاسة بعد عدم إحراز المقارنة المعتمدة في التأثير في التنجيس ، فعلى القول باختلاف حكم الماء الواحد في سطح واحد أيضا يكون المورد محكوما بالطهارة (نعم) بناء على جريان الاستصحاب في ناحية بقاء المضاف السابق فعلى القول باختلاف حكم ذلك الماء كما رجحناه في محله يكون المورد مزبلا للحدث دون الخبث وربما يقال في تقريب الأشكال على أصل المسئلة بأنه يصدق عرفا ملافاة المضاف النجس مع ما يكون قابلا للتنجيس أى المضاف الطاهر الذى يحصل من امتزاج المطلق بذلك المضاف ، وإن لم يصدق ذلك بحسب الدقة العقلية وذلك يكفي في نجاسة الجميع (لكن يمكن) الجواب عنه بأن هذا الصدق مبنى على المسامحة العرفية ، والا فالمضاف الذى يحصل من امتزاج مائين أحدهما مضاف نجس والآخر مطلق طاهر يكون بنظر العرف الملتفت موضوعا ثالثا غير المطلق والمضاف السابقين بلا منافاته مع كون الاضافة المتحققة فيه فعلا مرتبة ضعيفة من الاضافة السابقة لان ذلك بمجرد لا يضر بتبديل الموضوع عرفا فالورد عليه هذا يكون محكما بالطهارة بمقتضى القاعدة والخامس ، لو كان لدى المكلف مقدار من ماء مطلق لا يكفي لوضوئه أو غسله لكن لديه مقدار من المضاف يكفي لطهارته المطلق الحاصل من امتزاجهما فهل المكلف واجد للماء لغدرته على المزج وتحصيل الطهارة أم لا وجهان ، من أن التمكن من تحصيل الماء غير التمكن

من نفس الماء الذى هو الموضوع لوجوب الطهارة المائية فلا يجب عليه تحصيل الماء وإيجاد الموضوع ، ومن صدق واجد الماء عليه عرفا كما فى نظائره أعنى ما إذا كان ظرف الماء فى راحلته أو على السطح أو نحو ذلك فىجب عليه تحصيل الطهارة المائية فى جميع الصور المزبورة ، والظاهر كما سيأتى فى باب التيمم وجوب المزج عليه لأن وجدان الماء كسناية عن التمكن عن تحصيل الطهارة المائية والمفروض تحققه فى الفرض ﴿ ويكره الطهارة بماء اسخن بالشمس ﴾ نصا وبلا خلاف ظاهرا وإن اختلفوا فى بعض خصوصيات المسئلة إما من حيث الموضوع كاختصاص الحكم بالشمس ﴿ فى الأنية ﴾ كما عليه المصنف (قدّه) أو من حيث الحكم كاختصاصه بغير مورد الانحصار على ماسياتى نفضيله انشاء الله ؛ وأما النص فهو قوى إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن (ع) قال دخل رسول الله (ص) على عائشة وقد وضعت قدمتها فى الشمس فقال يا حميراء ما هذا قالت اغسل رأسى وجسدى قال لا تعودى فإنه يورث البرص ، ومعتبر السكونى عن جعفر بن محمد على أبيه عن أبائه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال الماء الذى تسخنه الشمس لا تتوضؤا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فإنه يورث البرص ، ورواه اسمعيل ابن أبى زياد عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) الحديث .

والبحث فى المسئلة عن جهات أربعة د الأولى ، أن الموضوع هل يعم القليل والكثير والحكم هل يكون له اطلاق من حيث الاحوال ككون ظرف الماء مكشوف الرأس أو غيره وكبقاء السخرنة أو ذهابها أم لا ، والظاهر عموم الموضوع للكثير قضاءً لاطلاق لفظة الماء فى الخبر الثانى بلا سبق سؤال ولعموم تعليل كراهة استعمال المشمس بأنه يورث البرص فى الخبرين فتأمل (نعم) قد ادعى الاجماع على عدم كراهة استعمال المشمس فى غير الأنية فلو تم الاجماع لخصنا به اطلاق الماء وعموم التعليل والا كما هو الظاهر فلا وجه لرفع اليد عنها (لهم) الا بالانصراف عن بعض الموارد كالماء الجارى أو البحار الراكدة وامثالها بدعوى عدم صدق المشمس فيها ظاهرا و(ح) يتدفى الموضوع والتعليل معاً (لكسبه) مع انتقاضه بما إذا كان الماء بمقدار كره أو قريبا منه بما يصدق عليه المشمس قطعاً ويؤثر فيه شروق الشمس جزماً مضافاً الى ان المدار فى مثل المقام على الكثرة العرفية دون الشرعية

(مدفوع) بصدق المسخن في كثير من تلك الموارد وعدم طريق شرعى الى احراز عدم التأثير مع أنه لو سلم فهو حكمة لاعلة فالحكم يدور مدار صدق الموضوع أى المسخن بالشمس عرفاً وإنما تحقق لامدار القلة والكثرة ولا التأثير وعدمه ، كما أن الظاهر اطلاق الحكم من جهة حالتى الانكشاف وعدمه نظراً الى كون المورد القمقمة وهى أما ضيقة الفم فلا يفرق انكشاف رأسها وعدمه أو غير مكشوفة الرأس غالباً والى عموم التعليل الشامل لكل ما صدق عليه المسخن والى اطلاق الماء وعدم تقييده فى موضوع الحكم الا بصيرورته مسخناً فتأمل (١) والظاهر أيضاً اطلاق الحكم من جهة حالتى بقاء السخونة وعدمه نظراً الى اقحام الجملة الفعلية فى الجواب دون الوصف العنوانى نظير الماء المسخن بالشمس كذا ، كما يقال بأن المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبده دون غيره فاستناد ايجاد مبده السخونة فى الماء الى الشمس دليل على ثبوت الحكم بمجرد وجود المبده فيه فى زمان وعليه فكل ماء صدق عليه أن الشمس أوجدت فيه السخونة فقد شمله الحكم ، الثانية ، ان الحكم هل يختص بالطهارة أو يعم جميع الاستعمالات التى لها مساس بالبدن قضاءً لحق التعليل والظاهر الشمول لعموم التعليل ، وأما ذكر التوضى والاعتسال والتعجين فهو من باب المثال ويؤيده تعدد الامثلة وظهور الخبر الاول فى الاطلاق لارادة خصوص الطهارة من الغسل ولاخصص لها من النص والاجماع . وهل يختص الحكم باعتياد الاستعمال بقرائنه لاتعودى بالتشديد أو يشمل مطلق الاستعمال بقرائنه بالتخفيف من العود وجهان ، ولا طريق الى احراز احدهما ولو من ناحية التعليل لان قول أهل الفن بترتبه على مطلق الاستعمال غير كاف لاحراز الموضوع الشرعى مالم يحصل العلم بتحقيق الموضوع فالمتيقن اختصاصه بمورد الاعتياد إلا أن يقوم الاجماع على خلافه ، الثالثة ، أن النهى هل يكون للتحريم أو التنزيه أو الارشاد لاشكال فى انه ليس للتحريم لنفى البأس عنه فى مرسل محمد بن سنان بقول الصادق ع ، لا بأس بأن يتوضوء الانسان بالماء الذى يوضع بالشمس وللاجماع (١) نقلاً وتحصيلاً (نعم) قد يقال

(١) لعله ناظر الى ان كون المورد القمقمة لا يصلح للكشف عن اطلاق الحكم من الجهة

المزبورة كما لا يخفى . المقرر عى عنه

(١) وعلى فرض كونه مدركياً فهو جابر لضعف ارسال الخبر المذكور لانحصار مدرك

الترخيص به . المقرر عى عنه

بأنه للإرشاد نظراً إلى التعليل وإلى فساد ما يقال من حصر أوامر الشارع في المولية لعدم كونه دائماً في مقام التشريع ، ضرورة عدم انحصار أوامره في ذلك لصدور الأوامر الأخلاقية والإرشادية منه كثيراً (لكنه) مدفوع بأن التعليل لا ينافي ثبوتاً مع أعمال المولية لأنه يكون أقوى في الباعثية نحو المطلوب ، وبعد ظهور الطلب ولا سيما النهي في أعمال المولية وكرنه في مقام الانشاء دون الإرشاد إلى مجرد ترتب أثر كذا في . لا مانع عن حملته على ظاهره ولا يصح التعليل للقربنية على خلافه لأنه يناسب المولية أيضاً فهو أعم من الإرشاد المصطلح ، وحيث قد عرفت عدم إمكان حملته على التحريم يتعين حمله على الكراهة الشرعية وفقاً للشهور .

د الرابعة ، أن الكراهة هل تبقى في مورد الانحصار أم لا ، وأنه كيف يمكن توجيه الكراهة في غير مورد الانحصار من الموارد الشخصية التي تكون النسبة بين دليل الكراهة مع دليل عبادية العبادة أعني رجحانها بنحو الزوم أو الإطلاق هي العموم من وجه ، نظير ما نحن فيه حيث ، يقتضى دليل الوضوء رجحان التوضي بكل ماء سواء استخن بالشمس أم لا ويقتضى دليل الكراهة عدم رجحان استعمال الشمس مطلقاً سواء في الوضوء أم غيره ، فيجتمعان في الوضوء بالشمس وكيف يمكن الجمع بين رجحان الفعل مع رجحان الترك شرعاً في ذلك ، وأما الموارد التي تكون النسبة العموم المطلق نظير الصلوة في معائن الأبل فالجمع بين الدليلين واضح حيث يمكن تقييد دليل الرجحان بغير المورد قائل (فقول) ودليه التكلان أنه حكى عن الشهيد (ره) في الروضة بقاء الكراهة حتى في مورد الانحصار ، وتنظير المقام بالصلوة على بعض الوجوه يعنى الموارد المكروهة بما تكون النسبة بين الدليلين العموم المطلق ، وإنما يكون من قبيله باعتبار تعلق النهي في لسان الدليل بخصوص التوضي والاعتسال بالشمس وإن لم تكن خصوصية فيهما بحسب الواقع حيث ذكر من باب المثال فهو بالنسبة إلى دليل رجحان طبيعي الطهارة الذي من إفراده الطهارة بالشمس يكون أخص مطلقاً ، لكن الحكم المزبور منه (قده) بظاهره غير مستقيم لأن اجتماع عبادية الفعل بمعنى رجحانه الزامياً كان أم غيره مع الكراهة المصطنحة أعني رجحان تركه مولوياً غير معقول لأن الأحكام الشرعية بمنزلة الأمور المتضادة فلا يمكن اجتماع حكيم متضادين وأعمال

المولوية فيهما في واحد شخصي ، اذ الاحكام وإن كانت اعتبارية فالتضاد فيها ليس بالمعنى المصطلح لدى أهل الفلسفة لكونها اعتبارات محضة ؛ إلا أن الاعتبار لدى العقلاء لا بد له من منشأ صحيح واعتبار المتضادين في واحد شخصي ليس له منشأ صحيح لديهم بل يقبحونه (اللهم) إلا أن يراد ببقاء الكراهة في مورد الانحصار بقاء ملاكها المستفاد من التعليل بأبرائه البرص لا النهي المولوي التنزيهي (لكن) لازمه حمل الكراهة في جميع العبادات المكروهة بكثرتها على بقاء الملاك ، ولعله خلاف الاخبار الدالة على الكراهة في تلك الموارد وهذا الاشكال يجرى بعينه في غير موارد الانحصار فلا بد من توجيه النهي والتصرف في ظاهره .

(وتوضيحه) كما يظهر من جماعة ان النسبة بين دليل العبادة والكراهة (تارة) تكون العموم المطلق فيكون النهي عن العبادة من جهة كونها مكنتفة بخصوصية هي في حد ذاتها مع قطع النظر عن اكتناف العبادة بها غير مرجوحة ، نظير صل ولا تصل في المقابر أو في معاطن الإبل أو في الحمام بناء على أن الكون في هذه المواضع في نفسه غير مرجوح بل ربما يكون راجحاً (واخرى) تكون العموم من وجه مع كون الخصوصية المكنتفة بالعبادة مرجوحة فيكون انطباق عنوانين احدهما راجح والاخر مرجوح على واحد شخصي واجتماعها فيه مستنداً الى اختيار المسكف ، نظير موارد اجتماع الامر والنهي التحريمي وثالثة ، لا يستند النهي عن العبادة الى الخصوصية المكنتفة بها باحد نحوها المتقدمين ، بل الى سببية فعل العبادة لتحقق عنوان مرجوح كما في صوم يوم العاشور المحقق لعنوان التشبه ببنى أمية (لعنه) أو الى مقدمة تركها لفعل راجح كما في صوم يوم العرفة الموجب تركه للتمكن من اعمال ذلك اليوم ، وربما تزداد الاقسام المتصورة عن هذه الثلاثة وتفصيلها موكول الى محله ، وكذا تحقيق ثاني تلك الاقسام وبيان كيفية الحال فيه مع ما فيه من الاختلاف العظيم اذ ليس مانحن فيه من قبيله ، كما أن الظاهر في القسم الثالث على المشهور بل لعله المتفق عليه خروج الكراهة عن معناها المصطلح وكون النهي فيه للارشاد الى العنوان الملازم لفعل العبادة كالتشبه ببنى أمية (لعنه) أو الى الفعل المتمقب لتركها كالتحفظ على اعمال يوم العرفة (انما الكلام) في اول تلك الاقسام الذي يكون مانحن فيه

من قبيله ، وان اعمال المولوية في طرفي الفعل والترك معا يمكن ثبوتها حتى يصح الاخذ بظاهر النهي اثباتا وحمله في لسان الدليل الوارد في نظائره على الكراهة المصطلحة اى الكشف عن وجود حزاة في متعلقه ، أم لا حتى يجب التصرف في ظاهر النهي (قد يقال) كما في مصباح الفقيه بعدم الصحة مطلقاً لا ثبوتاً وبحسب الملاك ولا اثباتاً وبحسب الجعل ، أما الاول فلان اشتغال فعل واحد على مصلحة مقتضية لرجحانه حال اشتغاله على مفسدة مقتضية لمرجوحيته ولو مع عدم البلوغ حد الازام غير معقول لاستلزامه اجتماع الضدين في شيء واحد وكونه راجحاً ومرجوحاً معاً ، بل الفعل ان كان ذا مصلحة فهو عبادة غير مكروهة وان كان ذا مفسدة وحزاة فهو مكروه غير عبادة ، وأما الثاني فلان جعل حكيم متقابلاً على نحو السلب والايجاب لفعل واحد مستحيل ، فلا بد في غير موارد الانحصار من صرف النهي عن ظاهره بجعله للارشاد الى ان ساير الافراد أهم واقوى ملاكاً عن هذا الفرد ، كما هو الشأن في جميع موارد تراحم الملاكين فان تقديم الهم على المهم أمر عقل كصحة المهم بعد ترك الهم بناءً على الترتب ، وأما في موارد الانحصار فلا يحصى عن تخصيص دليل الكراهة بدليل العبادة .

(لكن الحق) امكان تصوير الكراهة في العبادة ملاكاً وخطاباً . أما الاول ، فلامكان الجواب عن الاشكال الثبوتى بوجهين (أحدهما) أن معروض ملاك الامرذات الفعل بما هي كالتوضى أو الاغتسال ، وان شئت قلت ماهو وضوء وغسل بالمعنى المصدرى أى من حيث الصدور (١) ومعروض ملاك النهي اضافته الى الشيء الخارجى ككون التوضى والاغتسال بالماء المشمس فهذه الاضافة مرجوحة ، فصب ملاك الكراهة جهة حلول الفعل وان شئت عبرت بالوضوء والغسل بالمعنى الاسم المصدرى كما يستفاد من تعليل الحكم بايراث البرص (وعليه) يكون القيد واسطة في العروض بالنسبة الى الملاك لانه في الحقيقة حامل لللاك الكراهى أى الحزاة ، فاستناده الى المقيد أى ذات الفعل الحال انما هو بلحاظ نفسه ويتعدد المتعلقان لهما (ثانيهما) انه على فرض تسليم وحدة الفعل والاضافة أما بنظر

(١) انما قلنا من حيث الصدور اشارة الى ان الفرق بين المصدر واسمه وان كان اعتباريا على ماهو الحق للموافق لواقع الا ان مصب ملاك حكم جهة صدوره ومصب ملاك حكم اخر جهة حلوله منه عنى عنه

العرف لعدهما لديه شيئاً واحداً وإما بحسب ظاهر الدليل ، لكنه لما كانت تلك الاضافة أمراً واقعياً لان التوضي بالشمس محسوس خارجاً ، فلتلك الاضافة تأثير واقعي في نقص مقدار من الملاك الكامن في الفعل الطهوري ، لكن لا بمقدار يخرج منه عن كونه ملاكاً للوجوب بل بمقدار يوجب تفاوت هذا الفرد مع ساير الافراد وهذا المقدار كاف في صدق وجود الملاك للكراهة ، اذ لا فرق بنظر العقل بين كون الملاك الكامن في الفعل منحصرًا بملاك الكراهة ، أو كون الملاك الكراهي بعد الكسر والانكسار مع الملاك الالزامي موجباً لنقص مقدار من الملاك الاخير (وعليه) يكون القيد واسطة في الثبوت فاطلاق المرجوحية على ذات المقيد أو عليه وعلى القيد معاً بهذا اللحاظ صحيح كما هو واضح (نعم) في غير مورد اجتماع ملاك الكراهة مع ملاك المحبوبة كالمكروهات غير العبادية توجب الحزاة مرجوحية الفعل بالقياس الى ساير افراد الطبيعة (لكن) هذا المقدار من الفرق لا يوجب خروج الكراهة في مورد الاجتماع عن معناها المصطلح ، بل الالتزام بذلك بلا ملزم ، فالكراهة ابدأ عبارة عن حزاة في الفعل توجب مرجوحيته ، غاية الامر ان المرجوحية تكون تارة بالذات وبلحاظ نفس الفعل كما في غير العبادي واخرى بالعرض وبلحاظ اضافته كما في العبادات المكروهة ، بلا استيجاب وجود الحزاة فيها لنقص في الملاك الالزامي الموجب لوقوع الفعل في حيز الامر ، حتى يصير ساير افراد الطبيعة اقوى ملاكاً منه ويبقى مجال للالتزام بارشادية النهي الى اهم افراد الطبيعة واقواها ملاكاً ، بل جميع افرادها متساوية من حيث الملاك ، غاية الامر ان الملاك في بعضها مقترن مع ملاك كراهي من جهة الاشتغال على خصوصية بالعرض ، نظير امتثال الامر بالسقي في ضمن ما يكره المولى خصوصيته الفردية : ككون الماء في ظرف كذائي فان بقاء المصلحة الملزمة بحالها (ح) مما لا ينبغي الارتباب فيه ومع ذلك مقترنة بالحزاة (نعم) لو كان ملاك النهي ايضاً الزامياً لوقع التزام بين الملاكين وكان المرجع مرجحات باب التزام لو كان بينهما عموم من وجه والا يقدم ما هو الاخص .

د وأما الثاني ، فلان العموم المطلق على ضربين (احدهما) ما يكون بين الطبيعة مع حصصها أي الجامع بين الحصص الخارجية بما لها من الحدود الوجودية الساري في جميع

تلك الحصص خارجاً والموجود بوجودها ، الذي نعر عنه بالوجود السمي المتحد وجوداً مع الحصص بنحو التركيب الاتحادي ، كالأصناف بالنسبة إلى اصنافها والاصناف بالنسبة إلى أفرادها (ثانيهما) ما يكون بين المطلق وقيده على أن يكون الاطلاق والتقييد بمنحوس التركيب الانضمامي كالوضوء بالاضافة إلى الماء المشمس ومآل الاخير وان كان إلى الاول إلا أن الفرق بينهما مما يفيد لما نحن بصدده (ثم) أن تضاد الأحكام الشرعية ليس بلحاظ نفس الجعل والانشاء لحسب ، ضرورة أن الانشاء خفيف المؤنة فلا امتناع في صدوره بالنسبة إلى المتضادات في حد نفسه بل بلحاظ تأثير تلك الأحكام بعضاً أو زجراً في المكلف حيث يتمتع التحريك نحو الفعل والترك معاً فمع اختلاف مصب التأثير ومتعلق التحريك كما في المقام لا يتمتع جعل الحكمين وانشائهما ، لأن قضية التقييد على ما حققناه في محله قضية تعدد الدال والمدلول بمعنى أن اضافة التقييد سبب لزيادة المدلول ، ولذا نقول بأن مفهوم المطلق بماله من السعة والسريان الطبيعي باق في ضمن التقييد أيضاً ، وأن لاضتمام مفهومين سبب لتقليل مصداق المطلق وتضييق دائرة إمتثال الطبيعة على المكلف ، إذا عرفت ذلك ، فنقول أن الامر بالمطلق والنهي عن قيده بما هو قيده غير ممكن إذا كان النهي تحريمياً لعدم تعقل إمتثال هذا الامر مع وجود هذا النهي ، فيكون دليل النهي باخصيته حاكماً على إطلاق دليل الامر ويخرجنا للقيود عن دائرة المطلق بما هو مأمور به ، وأما إذا كان تنزيهياً فيمكن هذا الجعل بأن يكون مصب النهي نفس تلك الخصوصية المسكتنفة بالمأمور به فيختلف مصب تأثير الامر العبادي مع تأثير النهي الكراهي ويتعدد متعلق التحريك الالزامي مع غير الالزامي ولا يتحقق التضاد ، بلا منافاته مع تحقق المتعلقين بإيجاد واحد شخصي في ضمن فرد خارجي ، إذ لما كان للمطلق أفراد آخر أمكن الانزجار عن النهي التنزيهي المولوي بإيجاد المطلق في غير الفرد المبطل بتلك الخصوصية فلا يكون جعل النهي لغواً ، ولما كان قوام هذا النهي بالأذن في الفعل لم يكن النهي موجباً لارتفاع النخير العقلي لتطبيق المطلق على الفرد المبطل بتلك الخصوصية (لا أقول) بتركب الكراهة من جزئين كي ينافي ما اخترناه في محله من كون الأحكام من أبسط البسائط (بل أقول) بانحلالها عقلاً إلى ذلك بعد قيام الدليل التعبدى على الترخيص في الفعل ، فتنطبق الرخصة الشرعية التي بها قوام الكراهة على

الرخصة العقلية في إختيار أى فرد من أفراد طبيعة العبادة في مقام إمتثال أمرها ويرتفع المانع عن تجويز العقل لإختيار المكروه فرداً لطبيعة المأمور به بالأمر الإلزامى وبالجملة ، فاشكال اللغوية يرتفع بإمكان الارتداع التنزيهى باتيان المطلق في غير الفرد المبتلى بالقيود وإشكال عدم امكان تطبيق المطلق على المبتلى يرتفع بأن قوام النهى التنزيهى بالأذن في الفعل قارنفع الاشكالان .

وعليهذا فلا بد من الاخذ بظواهر الأدلة الدالة على كراهة العبادات في الابواب المتفرقة واجبة أم مندوبة ، فقرائة القرآن مثلاً بما هي مندوبة وابقاعها في حال الحيض أو الجنابة مكروهة بالكراهة التعبدية ، وإن شئت قلت أن طبيعة الفعل العبادى لما كانت قابلة للتخضع بها وبهذا اللحاظ يتعلق بها النهى التحريمى (تارة) كقوله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر وقوله تعالى لا تعبد الشيطان وقوله وع ، أن الله يحب أن لا يعبد إلا طاهراً وقوله وع ، دعى الصلوة أيام اقرائك ونحو ذلك فتأمل والأمر الإلزامى (اخرى) كقوله تعالى اسجدوا لله ونحو ذلك وغير الإلزامى (ثالثة) فاذا وقعت بنحو الاطلاق في حين الطلب الإلزامى وترددت في مقام الامتثال بنحو التخيير العقلى بين جميع ما يمكن تحقق الطبيعة بها من الافراد الخارجية التى منها التوضي والاغتسال بالماء المشمس ، ثم تعلق نهى كراهى بفرد خاص منها ككونهما بالماء المشمس وهذا معنى كون النسبة بين الدليالين العموم المطلق فظبعاً يكون المطلوب التخضعى الإلزامى وهو الطبيعة المرخوص ايجادها بالتخيير العقلى في كل فرد ، قابلاً للتحقق فى ضمن هذا الفرد الخاص أيضاً ، ويكون المنهى التخضعى التنزيهى هو الخصوصية المسكتنفة بالطبيعة ، فلا منافاة بينهما ولاساس للأمر الإلزامى في نفسه بتشخص الطبيعة في ضمن فردها (وتام السر) في ذلك هو أن التخضع بأصل الطبيعة حتى في هذا الفرد أيضاً مرخوص فيه عقلاً بمقتضى الرخصة الشرعية التى بها قوام كراهية الكراهة ولسان الامر ليس إلا التخضع بالطبيعة فهو لا يصاد لسان النهى الذى هو ترك التخضع بالخصوصية (نعم) يضاده في مورد الانحصار فيخصص بدليل العبادة مع بقاء ملاكته وفي مورد النهى الإلزامى فيخصص به دليل العبادة ، ويرجب تضييق دائرة التخيير العقلى في افراد الطبيعة ، وأما في غير هذين الموردين فلا تضاد في البين اصلاً ، غاية الامر أن اكتشاف

الخصوصية الواقعة في حين النهي التزبهي بهذه الطبيعة سبب لصيروره ترك الطبيعة بالنتيجة مطلوباً الى البدل أعني سائر أفرادها ، لكن لا لكونها أقوى ملاكاً حتى يصير النهي للإرشاد الى أهم أفراد الطبيعة ، إذ قد عرفت تساوى الأفراد في ذلك وإن ملاك النهي غير محل بملاك الأمر ، بل لكون ملاك الأمر بالطبيعة مقترناً في هذا الفرد بحزاة (قتلخص) أنه لا داعي الى إخراج الكراهة في العبادات واجبة أم مندوبة عن معناها المصطلح أي الكشف عن وجود الحزاة في المتعلق ، بل حسن الطبيعة المقرونة بالحزاة وقابليتها للخضوع مانع عن تأثير الحزاة في صيرورة ترك الطبيعة مطلوباً لا الى البدل ، كما أنه لا يمنع عن تأثير الحزاة في مطلوبية الترك الى البدل ، ولئن أبيت إلا عن الموافقة مع الصناعة الجمهورية فالنهي وإن لم يكن مولوياً للحدوثين السابقين ولكنه كشف عن الحزاة الموجودة في المقيد بسبب قيده التوأم معه ، ولا معنى لجعله إرشاداً الى ما هو الأهم بل هو إرشاد الى أقلية ثوابه بالنسبة الى ذات المطلق بما هو مطلق لاجل نقص مقدار من الملاك غير الواصل الى درجة خروج الملاك عن كونه الزامياً فتدبر تعرف .

{ و } تكره الطهارة { بماء مسخن بالنار في } خصوص { غسل الأموات } بل حكى عن غير واحد دعوى الأجماع عليه ، والأصل في المسئلة هو الإخبار كصحيح زرارة قال أبو جعفر دع ، لا يسخن الماء للبيت ومرسل عبدالله بن المغيرة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قال لا يقرب الميت ماء حمياً وخبر يعقوب بن يزيد عن عدة من أصحابنا عن أبي عبدالله دع ، قال لا يسخن للميت الماء لا يعجل له النار ولا يحنط بمسك ، وينبغي التعرض لامور . منها ان الحكم يختص بالغسل أو يشمل مقدماته ، ومنها انه يختص بالمسخن بالنار كما هو ظاهر المتن أو يشمل مطلق المسخن ، ومنها توجيه النهي الوارد في الإخبار بالحمل على الكراهة فنقول (أما الأول) فالظاهر من إطلاق تسخين الماء للبيت وتقريب الماء الحميم اليه في الإخبار المزبورة شمول الحكم للمقدمات الغسل كإزالة القذارات عن البدن وغيرها ، ضرورة صدق العنوان المزبور عرفاً بالنسبة الى المقدمات على حد صدقه بالنسبة الى نفس الغسل . ولعله مراد المصنف (قدّه) من الغسل بناءً على كونه بالفتح (وأما الثاني) فالظاهر بلحاظ إطلاق الصحيح والمرسل بل وصدر خبر ابن

يزيد وإن كان هو العموم من حيث المسخن بالشمس أو الكهرباء أو غيرها ، لكن ذكر خصوص النار في ذيل الاخير بقوله وع لا يعجل له النار الذي هو بمنزلة التعليل واعطاء الضابط ، يوجب تقييد ذلك الاطلاق على تقديره ضرورة عدم صدق تعجيل النار للبيت مع استعمال المسخن غيرها ، فاعل في غسل الميت باستعمال المسخن بالنار لكونه مظنة التعذيب بالنار خصوصية توجب الكراهة فيكون تركه احتراماً للبيت ، وهذه الخصوصية غير موجودة في غيره كما يشعر به ماورد من أنه لا يعذب بالنار الا رب النار وبالجملة ، فرجع اليدهما في هذه الرواية من النصريح بالنار يكرن بلا موجب ولا أقل من كونه صالحاً للقرينة على المراد ، ومعها كيف يبقى ظهور لغيرها في الاطلاق سيما مع إمكان دعوى انصراف الاطلاق في حد نفسه الى المسخن بالنار من جهة عدم تعارف التسخين بغيرها في ذلك لزم (وأما الثالث) فلو كان النهى للتحريم لفهمه الفقهاء وشاع بين المتشرعة بحيث لم نحتاج الى دليل آخر لشدة عموم البلوى بالحكم . فعدم التعارف بل عدم الانسباق الى ذهن واحد منهم كاشف عن وجود قرينة حالية ونحوها ، نظير كون الحكم قبالة العامة الجاعلين للتسخين شعاراً لهم ليكون تعريضا عليهم صارفة للنهى عن ظاهره ، وهذا ليس من جملة فهم الاصحاب في نفسه دليلاً حتى يشكل بعدم جحية فهم أحد على غيره ، مضافاً الى أن التعبير بتعجيل النار وبالجميم شاهد على الكراهة كل ذا مع عدم نقل الخلاف في المسئلة مؤيداً بنقل الاجماع ، بل يستفاد من استثناء ما اذا كان شتاءً بارداً كما في بعض الاخبار ومن قوله وع توقي الميت مما توقي به نفسك كون حكمة الحكم احترام الميت ، ومعلوم أن ذلك يناسب الكراهة دون الحرمة (والحاصل) أنه يحصل من جميع ذلك الاطمينان بعدم الحرمة ويكره الاستشفاء بالعيون الحارة الموجودة في الجبال التي توجد منها رائحة الكبريت كما عن جماعة وربما يستدل له بالاخبار التاهية عن ذلك معللاً بانها من فوح جهنم والامر سهل في ذلك .

﴿ والماء المستعمل في غسل الاخبث ﴾ حكيمية كانت أو عينية ﴿ نجس سواء تغير بالنجاسة أو لم يتغير ﴾ وسواء كان الماء اربداً أو موروداً على المشهور إذ المسئلة محل خلاف ، فعن كاشف الالتباس نسبة الطهارة الى المشهور وشيوخ المذهب كالسيد والشيخ

وابن إدريس وحزمة وابن أبي عقيل ، وهي وان صحت بحسب النتيجة تفریباً على مبني هؤلاء في الماء القليل ، لأنهم بين قائل بعدم إنفعاله بملاقاة النجاسة مطلقاً ومفصل بين الوارد والمورود ، فمقتضاه القول بطهارة الغسالة أيضاً على هذا النحو ، لكن الخلاف مع القائل بعدم الانفعال إنما هو في أصل الكبرى أعنى قاعدة انفعال القليل بالملاقاة ، ومع المفصل إنما هو في عموم تلك القاعدة بحسب الاحوال ، فلا خلاف معهم في الصغرى أعنى نجاسة الغسالة بعد الفراغ عن الكبرى حتى يتحقق من أقوالهم شهرة مخصصة للقاعدة في هذه الصغرى بخصوصها ، فبعد إثبات القاعدة بعمومها الاحوال عن الأدلة كما هو المفروض لا يصح عد هؤلاء من المخالفين في مسئلتنا هذه (نعم) كلمات الشيخ مختلفة يظهر منها اختيار الطهارة تارة والنجاسة اخرى ، وبالجملة ، فالقول بالطهارة في خصوص المسئلة بعد الفراغ عن القاعدة وإن كان موجوداً لسكنته قليل فضلا عن بلوغه حد الشهرة ، ومن هنا يظهر أن دعوى الاجماع في شيء من الطرفين غير وجيهة لكونها في محل الخلاف بل العمدة هي اثبات القاعدة (فنقول) قد تقدم منا أن المستفاد من إسناد التنجيس الذي هو إيجاد مبدء النجاسة في الغير الى ذوات النجاسات في كثير من الاخبار المتفرقة في أبواب الطهارة بلسان (نجسه ينجسه) ونحوهما كون باب النجاسات كالطهارات باب التأثير والتأثر ، بمعنى أن النجاسة أثر بالخاصية لذات النجس يحمله الى ما يلاقيه برطوبة مسرية لأن الملاقاة شرط عقلي للتأثير والايصال ، وحيث أن موجد مبدء في الغير يمتنع أن يكون غير حامل لذلك المبدء فيستفاد من تلك الأدلة أن نجاسة النجس وتأثيره في الملاقى كلاهما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع ، لا أن النجاسة أمر وضعي اعتبره الشارع في الملاقى ، لأنه يستلزم التصرف في المعاني الحقيقية التي تكون الألفاظ المزبورة ظاهرة فيها عرفاً بحملها على معانيها المجازية من غير شاهد ولا قرينة ، ليكون معنى نجسه مثلاً أنا اعتبر النجاسة في الملاقى وهكذا وبالجملة ، فصرف تلك الألفاظ عن معانيها الظاهرة فيها أى التأثير والتأثر الواقعيين يكون بلا موجب ، فلا دليل على كون النجاسة أمراً وضعياً اعتبره الشارع ، من غير فرق فيما ذكرنا بين ورود النجس على الماء أو العكس ، ضرورة أن التأثير أعنى حمل المبدء يتحقق بمجرد الملاقاة فالقاعدة في نفسها عامة بلجميع الموارد شاملة لجميع الاحوال بلا فرق بين

النجاسات الحكمية والعينية لصدق الملاقة مع النجس في الجميع .
 (فظهر) أن مقتضى تلك القاعدة نجاسة الماء المستعمل في رفع الخبث مطلقاً سواء
 الغسلة الأولى والثانية اذا اعتبرناها ، قضاءً ، لتحقق موضوع التأثير والتأثر أى الملاقة مع
 النجس وعدم منع مجرد الكون في مقام التطهير وقصده عن ذلك التأثير ، وهذا المعنى يستفاد
 من مفهوم (اذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شيء) لان المفهوم حيث يكون ظل المنطوق
 وتابعا له فلا بد فيه من بقاء كل واحد من الموضوع والمحمول على ما كان عليه من الاطلاق
 في المنطوق ، إذ خروج فرد عن عمومها في ناحية المفهوم يستلزم عدم متابعتها للمنطوق من
 جهة ذلك الفرد ومرجعه الى انكار المفهوم ، فمع الاعتراف بحجية المفهوم لا يحيص عن
 الالتزام بعمومه على نحو عموم المنطوق موضوعا ومحمولا ، فلا يحيص عن الالتزام بالعموم
 الاحوالى في المقام ولو لم تقل به في غيره ، لان الاحوال هنا كورود الماء على النجس أو
 عكسه إنما هي من أفراد ملاقة الماء مع النجس ، فانكار عمومه الاحوالى مساوق لانكار
 العموم الافرادى ، فمقتضى اطلاق المفهوم المزبور نجاسة مطلق الغسالة (نعم دعوى) ان
 مع إنكار عمومها الاحوالى يمكن إثبات العموم لها من طريق الانفهامات العرفية ، حيث
 لا يفرقون بين الورددين بل يعدونها من الاحوال تشبيها للنجاسات الشرعية بالقذارات
 الصورية (يمكن دفعها) بأن المتبع انما هو لانفهاماتهم عن الادلة فمع إتقانها كما هو المفروض
 لا يصفى الى اقتراحاتهم من عند انفسهم ، لان العرف ليس بمشرع فحكمه بالنجاسة في الموارد
 المزبورة تشبيها لها بالقذارات الصورية غير صالح للدركية للحكم الشرعى ، ولو كان
 مأخذه الاستفادة من مذاق الشرع وظواهر الادلة فهو مستند الى ما ذكرنا من العموم
 الاحوالى للدلالة ومعه لا حاجة الى تشبيه النجاسات بالقذارات الصورية ، بل المعتمد هو
 نفس الادلة بما لها من الانفهامات العرفية (اللهم إلا) أن يكون المراد أن التشبيه المزبور
 سبب لفهم الاطلاق الاحوالى .

(وكيف كان) فيدل على المطلوب مضافا الى ما ذكر عدة من الاخبار (منها) حسن
 عيص بن القاسم قال سئلته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال إن كان من
 بول أو قدر فيغسل ما أصابه ، وفي بعض النسخ وان كان من وضوء الصلوة فلا يضر ،

ولا إشكال فيه سنداً من جهة الأرسال أو الأضمار كما ربما يتوهم (أما الأول) فلان الشيخ (رحمه الله) وهو المحدث الخبير بالأخبار نقله في الخلاف وهو كاشف عن أنه (قدس) راهق في أصل عيص وطريقه (قدس) الى عيص حسن (وأما الثاني) فلان سؤال عيص عن غير الامام (عليه السلام) مع كونه من اعظم نقلة اخبار الأئمة (ع) وحفظتها وصاحب روايات كثيرة في أبواب الفقه بعيد في الغاية ، سيما مع ما نعلم خارجاً من دأبهم على عدم السؤال عن غيرهم (ع) ، مضافاً الى احتمال التقطيع في الرواية ليكون الضمير راجعاً الى الامام (ع) ، المذكور في صدرها ، كما هو الشأن في جملة من الاخبار المشتملة على سؤالات متعددة حيث يذكر اسم المروي عنه في صدرها ويضمرون المسائل الواقعة عقبيه (وبالجملة ، فما هو الحجة شرعاً في المسائل الفقهية أى الوثوق بالصدور حاصل في المقام من مجموع القرائن الداخلية والخارجية فلا محذور في الرواية سنداً ، وأما دلالة تقريب الاستدلال أن الوضوء على وزن فعول اسم للباء الذى غسل به ، سواء اختص بالمنفصل عن المحل المتقاطر منه عرفاً بقربة من النشوية أو شمل ما غسل فيه ايضاً كما يحتمل (وكيف كان) فالحكم الحيثي في الجواب أعنى لزوم غسل ما أصابه من وضوء البول وغيره من حيث كونه وضوءاً من البول أو القدر ، يشمل باطلاقة المنفصل عن الغسالة المزيلة والمطهرة أن جعلنا الثانية مغايرة للأولى فتدل على نجاسة الجميع ، ضرورة ان وضوء البول أو القدر يصدق عرفاً على الغسالة الثانية على حد صدقه على الأولى من البول بعد الجفاف أو قبله ، ومن الدم مثلاً بعد زوال العين بغير الماء أو به (فاحتمال) اختصاص الحكم بالغسلة الأولى المزيلة للعين واستناد لزوم الغسل عن الثانية في مورد الرواية الى اجتماعها في الطشت مع الأولى (مدفوع) أولاً بأن إطلاق الرواية سؤالاً وجواباً يشمل صورة وقوع خصوص الثانية في الطشت كما يشمل صورة الاجتماع ، ومجرد كون الاقتراق بين الغسلتين من جهة مصب الماء وجوداً في عالم التطهير نادراً ، لا يوجب صرف الإطلاق عن مورده موضوعاً وحكماً وحصراً بمورد الاجتماع (وثانياً) بان القدر المعطوف على البرل بكلمة (أو) يشمل المتنجس الحامل لآثر العين بعد زوالها إما بالجفاف كما في البول أو بالازالة بغير الماء كما في غيره من النجاسات لصدق القدر عليه شرعاً والالما احتيج في طهارته الى الغسلة الثانية ، فكل دليل دل على لزوم التعدد

في كل مورد يكرن معيناً لموضوع وضوء القذر حيث يكشف عن بقاء نجاسة المحل بعد ، فالمنفصل عن غسلته المستعان بها لرفع قذارته يكون نجساً طبعاً ، ومن هنا يعلم أن كل غسلة يكون جزء السبب للتطهير في موارد تعدد الغسلات ، بل عطف القذر يكشف عن كون ذكر البول من باب المثال وكون المراد جميع النجاسات عينية كانت أم حكيمية ، كما يرشد اليه جعل وضوء الصلوة الذي ينفصل عن المحل الطاهر عدلاً لذلك الوضوء ، وبمجرد اضمحلال العين بالغسلة الاولى لا يوجب طهارة الغسالة في الثانية بعد بقاء أثر العين في المحل وصدق القذر عليه شرعاً بشهادة لزوم تكرار الغسل (ودعوى) لزوم التعدد في تطهير مطلق النجاسات حتى الحكيمية ولازمه استناد الاجتناب عن الغسالة الى ما ينفصل عن الغسلة الاولى دون الثانية إلا من جهة الاجتماع في المحل (مدفوعة) بما سيأتى من بطلان دليله الذي هو استصحاب النجاسة ، مضافاً الى ما تقدم من بطلان الملازمة بين غسالة الغسلتين وجوداً « وبالجملة » فاطلاق الوضوء في السؤال يشمل عرفاً للغسالة الاولى وغيرها وان شئت قلت يشمل ما ينفصل عن المتنجس سواء بالنجاسة العينية أو الحكيمية . كما أن عطف القذر على البول في الجواب يوجب تعميم الحكم لهما ، فالرواية سواءً وجواباً تنطبق على عنوان الباب فكان السائل قال هل الماء المستعمل في رفع الخبث نجس أم طاهر فاجابه « د » ، بانه نجس (فالانصاف) ان هذه الرواية نظير القاعدة ومفهوم أدلة العكس تكون من أدلة نجاسة مطلق الغسالة .

ومنها خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله « د » ، قال لا باس بان يتوضوء بالماء المستعمل فقال الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه (به) واشباهه وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا باس أن يأخذه غيره ويتوضوء به ، وربما يناقش في سنده من جهة أحمد بن هلال الذي طعن فيه بعضهم ، لكن الظاهر لإعتقاد الاصحاب على ما يرويه عن الحسن بن محبوب ومحمد بن أبي عمير إلا أنه قابل للاشكال لانه لم يعلم كون هذه الرواية مما رواه عن السراد من كتاب مشيخته إلا أن نقل الشيخين وعمل الاصحاب بما يوجبان الوثوق بالصدور « وكيف كان » فتقررب الاستدلال أن إطلاق صدر الرواية محكراً بما تعقبه من التفصيل بين ما استعمل في رفع

الخبث أو الجنابة وما استعمل في رفع الحدث الاصغر مع نظافة المحل ، فالثاني يجوز استعماله في الوضوء ، وأما الاول فلا يجوز استعماله في شيء من الوضوء والغسل إن قلنا كما هو الظاهر بكون اشباهه عطفاً على المضارع المؤول بالمصدر وهو جملة أن يتوضوء ، إذ المعنى وح ، أنه لا يجوز التوضي به واشباهه كالاعتسال ، ولا يجوز استعماله في خصوص الوضوء لو قلنا كما هو المحتمل بعيداً بكونه عطفاً على الضمير المجرور في تلك الجملة ، والمعنى لا يجوز أن يتوضوء من المستعمل في رفع الخبث أو الجنابة ومن أشباهه كالمستعمل في سائر الاختبات والاعتسال الرافعة للحدث الاكبر ، ووجه بعد هذا الاحتمال أن عود الخافض فيما يعطف على الضمير المجرور لازم على مذهب جمهور النحويين وان جوز بعضهم كابن مالك عدمه ، وان صناعة تركيب الجملة لبيان اشتراك سائر الاعتسال كغسل الحيض وغيره مع غسل الجنابة في الحكم ، تقتضى عطفه عليه بمثل أو تغتسل منه المرأة عن الحيض لا يبانه بدطف اشباهه على الضمير الراجع اليه بعد الفصل بالجملة ، بخلاف التعميم لسائر الاختبات فهو يستفاد عرفاً من بيان أحدهما كغسل الثوب بلا حاجة الى ذكر غيره ، فالظاهر من الجملة الوسطى أى الشق الاول من التفصيل أن المستعمل في رفع الخبث أو غسل الجنابة لا يجوز استعماله في رفع الحدث سواء الاصغر والاكبر . فالعتمد في الدلالة على المطلوب هذه الجملة اذ الظاهر من النهي المنع عن الجواز مطلقاً بجميع مراتبه المستلزم لفساد الوضوء من قبل ذلك الماء ، فيفهم من ذلك عرفاً نجاسة الغسالة أما بالنسبة الى المستعمل في رفع الخبث فراضح وأما بالنسبة الى المستعمل في رفع الجنابة فلغلبة وجود النجاسة العرضية في بدن الجنب ، فان وجه فساد الوضوء وح ، وإن لم ينحصر ثبوتاً في نجاسة الفسالة ضرورة امكان كونه تعبداً خاصاً مع طهارة ذلك الماء ، ولو لأجل استقدار ما يلاقي الخبث أو بدن الجنب مع عدم تنجسه ، لكفاييه هذا المقدار ثبوتاً في إمكان عدم حصول الوضوء والنورية المطلوبة في الوضوء بسبب ذلك الماء ، لكن حيث يمكن ثبوتاً كون الوجه هو النجاسة فلا مرجح لأحد الاحتمالين ثبوتاً ، فيكون الظهور الاثباتى أعنى لإطلاق نفى الجواز المستلزم للفساد الظاهر عرفاً بمناسبة الحكم والوضوء في كون الوجه هو النجاسة متبعاً فيؤخذ به ما لم يقم دليل على خلافه نظير الاخبار النافية للباس عن الاعتسال بما استعمل في رفع الجنابة

التي تدل بالفحوى على جواز التوضي بذلك الماء ، كصحيح الفضيل قال سئل أبو عبد الله وع ،
 عن الجنب يغتسل فيمتضح من الأرض في الأثناء فقال لا بأس هذا بما قال الله تعالى ما جعل
 عليكم في الدين من حرج : ونحوه بما بمضمونه وهو كثير ، فان الظاهر من الاثبات بفعل
 المضارع في السؤال استمرار الاشتغال بالاعتسال الى ما بعد الانتضاح ونقاطر الماء في الأثناء
 كما أن الظاهر كونه الأثناء الذي يمتضح فيه الماء ما يغتسل منه ، فإطلاق نفى البأس في الجواب
 يشمل إتمام الغسل بذلك الماء بعد الانتضاح أيضا كما يشمل احتمال تنجيس الماء المنتضح من
 قبل نجاسة الأرض لو كان توهمه السائل ، فنفى البأس الظاهر في الجواز المطلق أعنى عدم
 الفساد معارض في خصوص الاعتسال مع نفى الجواز الظاهر في الفساد في الرواية المتقدمة
 فلا بد من التصرف إما في ناحية الموضوع بقريئة خارجية أو داخلية وإما في ناحية
 الهيئة .

د فقول ، يمكن الجمع بينهما موضوعا مع إبقاء هيئة النهي علي حالها « بتقريب »
 أن ما في هذه الطائفة من نفى البأس عن الاعتسال بما استعمل في رفع الجنابة بالظهور
 الاطلاقي وعن التوضي بالفحوى كاشف عن أن تحصيل الوضوء عن ذلك الماء من جهة كونه
 مستعملا في رفع الجنابة ليس فيه منع تعبدى ، فبذلك يندفع احتمال كونه جواز الطهارة
 الحاصلة من ذلك الماء وعدمه دائرا مدار كونه مستعملا في رفع الجنابة وعدمه وكونه هذا
 بحيث وجهها تعبديا للنع في خبر عبد الله بن سنان ، ويبقى احتمال إستناد المنع في الخبر
 المزبور الى تفلح بدن الجنب من نجاسة عرضية يوجب تنجيس الغسالة ، فلا بأس بحمل
 نفى الجواز فيه على موارد وجود تلك النجاسة في بدن الجنب وحمل نفى البأس في الطائفة
 المزبورة على موارد خلو بدنه عن ذلك ، وليس ذلك حملا بلا شاهد لما عرفت من كونه
 مضمون تلك الاخبار قريئة خارجية عليه ، مضافا الى وجود قريئة داخلية من سياق نفس
 الرواية هي وجود النجاسة في الثوب الذي يكون أحد شقي الموضوع للرواية فحمله بجملة يغتسل
 به الرجل من الجنابة على جملة يغسل به الثوب وحمل حكم واحد عليها يصلح ، للقريئة على
 ما هو وجه المنع عن تحصيل الوضوء بسبب المستعمل في رفع الجنابة ؛ وللشهادة على الجمع
 بين هذه الرواية مع الطائفة المزبورة بحسب المرضع دون الهيئة « وعليه » تكون

الرواية من أدلة نجاسة مطلق الغسالة بلا معارض لها في شيء من مواردها (ولو أبيت) عن الجمع الموضوعي بدعوى إطلاق الموضوع في الرواية وعدم صلاحية مجرد نفى الباس في تلك الطائفة لدفع احتمال كون المنع تعديداً أو مستنداً الى استعمال الماء في رفع الخبث أو الجنابة وعدم صلاحية السياق القريضية على الحمل المازبور ، ووح ، لا ينحصر وجه المنع في وجود النجاسة العرضية ولا يتم الاستدلال بها على نجاسة الغسالة « فقول ، يمكن الجمع بينهما من ناحية الهيمنة بحمل النهي بالنسبة الى التوضي مع المستعمل في رفع الجنابة على عدم الجواز لامطلقاً بل ببعض مراتبه ، بمعنى وجود حزاوة غير موجبة للفساد بل ولا للكراهة المصطلحة في التكليفات فيه ، وبالنسبة الى التوضي مع المستعمل في رفع الخبث على عدم الجواز بجميع مراتبه المستلزم للفساد ، من غير استلزامه محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى أو كون الخلل بلا شاهد ، لما حققناه في محله من أن النهي حقيقة في مطلق الزجر كما أن الامر حقيقة في مطلق البعث وأما خصوصية كونها للالزام أو عدمه فهي مستفادة من القرائن حسب اختلاف الموارد « نعم ، لولم تقم قرينة على كونها لغير الالزام لا يحصل الفراغ اليقيني عن عمدة التكليف المعلوم الا بالانتهاء عن المتعلق بتركه في النهي والامتنال له باتيانه في الامر ، بمقتضى استقلال العقل بوجوب امتثال أمر المولى بعد ظهور المقام في التشريع فالنهي في المقام قد استعمل في مطلق المنع الشامل للفساد وغيره بنحو الاشتراك المعنوي ، غاية الامر أن نفى الباس عن استعمال المستعمل في رفع الجنابة في الاخبار المتقدمة قرينة على أن المراد به بالنسبة الى التوضي مع المستعمل في رفع الجنابة بعض مراتب المنع وأما التوضي مع المستعمل في رفع الخبث فحيث لا قرينة فيه على ارادة بعض مراتب المنع فيحمل النهي بالنسبة اليه بالقرينة العقلية على المنع المطلق المستلزم للفساد (ثم) إن الظاهر من هذا المنع بحسب الانفهامات العرفية بمناسبة الحكم والموضوع كوجود نجاسة خبثية في مورد الاستعمال ومصب الماء لغسل الثوب ، لما كان هو استناد الفساد الى انفعال الماء المستعمل وتأثره بسبب ملاقاته النجاسة ، لا كون وجهه الفساد محض التعبد أو خصوصية كون الماء مستعملاً في رفع الخبث ولولم يتنجس بذلك ، وذلك كما في الانفهامات العرفية من الاخبار الأمرة بغسل الثوب عن بعض الاشياء ، حيث يفهمون منها نجاسة تلك الاشياء

الملاقية للشوب أو ساير الانفهامات في الموارد المختلفة التي يقف عليها المتتبع الملتفت الى مخاورات العرف والشرع ، فلا محالة يستفاد منه نجاسة ماء الغسالة وتكون الرواية بالاخرة من أدلة المطلوب فتأمل .

(ومنها) موثق عمار عن أبي عبد الله وع ، قال سئل عن الكوز والاناء يكون قدراً كيف يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر (تقريب) الاستدلال أن الامام وع ، قد رتب الحكم بطهارة الاناء على افراغه عن الماء الثالث الذي ليس دخيلاً في تحقق الغسلة الثالثة ، كما يظهر ذلك من قوله وع ، فيحرك فيه فانه بيان لما هو محقق الغسلة ، لان باب النجاسة والطهارة باب التغالب فتحريك الماء في الاناء يوجب غلبته على النجاسة وازالته لها ، فلو لا نجاسة ذلك الماء بملاقاة الاناء وكون الافراغ سبباً لاجراج المتنجس الحامل لنجاسة الاناء ، لم يكن وجه لا يجاب الافراغ وترتيب الطهارة عليه من قبل الشارع في مقام التشريع وبيان الوظيفة الفعلية الواقعية ، وأما الامر بالافراغ في الاولين فهو لاجل صلاحية المحل للغسلة المتعقبة وصدق تعدد الغسلة بذلك وصيرورة كل غسلة جزء السبب للتطهير (ونوقش) فيه بأن ترتيب الطهارة على الافراغ أعم من نجاسة الغسالة ، إما لان الامر بالافراغ يكون لاجل صيرورة الاناء معداً للاستعمالات من الاكل والشرب وغيرهما كما احتمله شيخنا الانصارى (قده) أو لان الانفصال شرط لتحقيق الغسل ومتمم له كما قيل أو لغير ذلك بما يمكن حمل الافراغ عليه (وفيه) ان الاستعمالات غير منحصرة بما تتوقف على الافراغ كما أن شرطية الانفصال للغسل لامعنى لها لعدم توقف صدق الغسل عليه عرفاً ، فأمثال هذه الاحتمالات بعيدة عن أذهان العرف ولا توجب صرف الكلام عن ظهوره في نجاسة الغسالة ؛ ولا تصلح وجهاً لترتيب الطهارة على الافراغ (فالانصاف) ظهور هذه الرواية بحسب الفهم العرفي في المطلوب كما ان تنويع الغسلة الى مزيلة ومطهرة اصطلاحاً والفرق بينهما حكماً بنجاسة الاولى وطهارة الثانية لا يرجع الى محصل ، إذ التطهير ليس الا عبارة عن ازالة مبدء القذارة عن المحل بحمله عنه ، فبعد العلم ببقاء نجاسة المحل قبل الغسلة الاخيرة في موارد الاحتياج الى التعدد كما يكشف عنه حكم

الشارع بلزوم تعدد الغسل وعدم حصول الطهارة الا به ، يكون جميع الغسلات مزيلة ومطهرة بمعنى ان كلا منها جزء السبب لازالة النجاسة وحماتها عن المحل فالتفصيل بينها من حيث الحكم بلاوجه بل لا بد من الالتزام إما بنجاسة الجميع أو بطهارته (وربما يستدل) لنجاسة الغسالة بالاختيار الدالة على نجاسة غسالة الحمام نظراً الى غلبة ملاقاتها مع النجاسات العرضية من بدن الجنب وغيره ، وبما دل على وجوب العصر في تطهير الثياب على حد الاستدلال بما دل وجوب افراغ الاواني عن الماء اذ لولا نجاسة الماء لم يكن وجه لايجاب اخراجه عن الثوب بعد صدق الغسل بدونه وعدم اشتراطه في تحمقه (ويضعف الاول) كثرة ملاقات غسالة الحمام مع النجاسات الذاتية كابدان اليهود والنصارى وغيرهما فمن الممكن كون ذلك وجه نجاستها لتطهير الآخيات ، وليست مباشرة نجس العين مع تلك المياه نادرة بحيث توجب صرف الاطلاق عنها كما لا يخفى على المتأمل في اخبار الحمام (ويضعف الثاني) أن وجوب العصر لم يكن مدلول دليل شرعى ولا معقد اجماع تعبدى حتى يستظهر منه ذلك ، وانما اعتبره القائلون به بدعوى عدم حصول العلم بتحقيق المزيل بدون العصر وسيأتى الكلام فيه في محله انشاء الله .

« بقی الكلام ، فيما تمسك أو يمكن أن يتمسك به القائل بطهارة الغسالة لاثبات مدعاه والزام خصمه فنقول (منها) طهارة الاجزاء المتخلفة في المحل بعد انفصال الغسالة عنه فان ضرورة الاسلام حاكمة و كلمات الاصحاب متطابقة على طهارة تلك الاجزاء وكيف يعقل الحكم بطهارة الاواني مع الحكم بنجاسة الاجزاء الماثية الباقية بعد التطهير فيها وهذا مناف مع القول بنجاسة الغسالة لأنه يستلزم أحد امور على سبيل منع الخلو لا يمكن الالتزام بشي . منها ، إذ لو قيل بطهارة تلك الاجزاء حتى حال اتصالها بماء الغسالة المفروض بنجاسته لزم مخالفة القاعدة المعروفة المسئلة من عدم اختلاف حكم ماء واحد من حيث الطهارة والنجاسة ، ولو قيل بنجاستها قبل انفصال الغسالة وطهارتها بعده لزم القول بمطهرية الانفصال وليس عليه دليل ، ولو قيل بطهارتها بتبع المحل قلنا لادليل على التبعية بنحو العموم ولاز جميع للاجزاء المتخلفة على غيرها في الاستثناء (نعم) لا بأس بالالتزام بالتبعية في بعض الموارد للنصوص الخاصة لو سلمت دلالتها فلم يبق لطهارة تلك الاجزاء

إلا طهارة الغسالة وتخصيص قاعدة الانفعال بها ، وعليها تكون أدلة طهارة الاواني بعد الغسلة الثالثة من جملة أدلة طهارة الغسالة (وفيه) أولاً أن قاعدة عدم اختلاف حكم ماء واحد في سطح واحد ليست قاعدة مستقلة ، بل هي عبارة عن الانقضاءات العرفية من أدلة المطهرات ، وعلى فرض التسليم فليست متسألما عليها حتى يتحقق في موردها اجماع تعبدى يكون مدوكا لها (وثانياً) أن وجه الطهارة غير منحصر فيما ذكر لامكان كونه العفو مع نجاسة تلك الاجزاء حقيقة لتنزيلها منزلة الطاهر تسهيلا على المكلفين وامتنانا على العباد ، كما في ماء الاستنجاء ونحوه مما ستعرف في محاله ، وقد أئزم بذلك الشيخ (ره) في المقام أو كون الوجه عدم بقاء مبدء النجاسة في الاجزاء المائية الباقية في المحل ، وامكان أن يكون جرى الماء على المحل موجباً لخله مبدء القذارة واخراجه عن المحل بالانفصال ، فالافراغ يوجب ازالة القذارة رأساً بحيث لا يبقى أثرها واقعاً كما يلاحظ ذلك في القذارات الصورية أو كون الوجه تخصيص قاعدة الانفعال بالاجزاء المتخلفة لا بمطلق الغسالة كما قالوا ، وان اممكن المناقشة في الاخير بأن التفكيك بين الغسالة واجزائها المتخلفة مع انها معا ماء واحد لاقى النجاسة في زمان واحد وبكيفية واحدة بعيد جدا ولا يساعد عليه العرف ، بل يمكن المناقشة في الوجه الثاني أيضاً بأن الماء الواحد الملاقى للنجس إما أن يتأثر به باجمعه وإما لا فالوجه للتخصيص بالمتصل بالمحل دون المنفصل عنه ، لان مقتضى ملاقات الجميع مع المحل دفعة واحدة عرفية حمل الجميع للقذارة عنه والمفروض أنه لا يوضع بعد الحمل فاختصاص التأثير بالاجزاء المنفصلة دون المتخلفة مما لاوجه له فتأمل (١) وبالجملة ، فمع دوران الطهارة لبا بين أحد هذه الوجوه وعدم انحصار وجهها في طهارة الغسالة لم يبق مجال لدلالة طهارتها على طهارة الغسالة .

(ومنها) أن لازم القول بنجاسة الغسالة عدم امكان التطهير مع القليل ضرورة انفعاله بمجرد ملاقات المحل فلا بد من حصر المطهر في المياه العاصمة ، وهذا حكم حرجي على المكلفين مرفوع بأدلة نفى الحرج ومدرك هذا الاستدلال ما حكى عن السيد (ره) في الناصريات في

(١) إشارة الى كناية غلبة الماء على النجس حال تحريكه في الاناء لازالة اثره رأساً بحيث لا يبقى منه شيء في الاجزاء المتخلفة كما في نظيره من ازالة الاوساخ العرفية فتدبر. المقرر عني عنه

جواب قول الناصر : لافرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورودها عليه : لانه قال وهذه المسئلة لا اعرف فيها لاصحابنا نصا ولا قولاً صريحاً ، والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة ، وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة ، والذي يقوى في نفسى عاجلاً الى أن يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي ، والوجه فيه أنا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى أن الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كر من الماء عليه ، وذلك يشق فدل على أن الماء إذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القوة والكثرة كما يعتبر فيما نرد النجاسة عليه : انتهى (ونوقش) في هذا الاستدلال (تارة) بكونه أخص من المدعى إذ لو تم فأنما يدل على طهارة الغسالة الاخيرة التي يتم بها التطهير دون غيرها كما أنه يختص بالوارد للتطهير فلا يشمل الوارد لغيره إذ لامشقة في نجاسته مع أن مدعى السيد (ره) طهارة مطلق الوارد واجيب ، بأنه لما كان الفرق بين مصاديق الوارد خلاف ظواهر الأدلة حيث يستلزم كون قصد التطهير دخيلاً في تأثير الماء في النجس وعدم تأثره منه والمعلوم خلاف ذلك استفاد السيد (ره) من أدلة مطهريه القليل عدم نجاسة الوارد مطلقاً ولو كان لغير التطهير « واخرى » بكونه اعم من المدعى إذ التطهير يحصل بالماء المورد ايضاً فيكون منعه موجبا للشبهة واجيب بعدم التزام السيد (ره) بحصول الطهارة في المورد كما هو مقتضى اشتراطه ورود الماء في التطهير وكيف كان فاصل هذا الاستدلال دعوى الملازمة العقلية بين مطهريه الماء وطهارته بمعنى انه بعدما استفدنا من الأدلة كون النجاسة والطهارة أمرين متضادين سواء قلنا بانهما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع أو قلنا بانهما اعتباريان ، والبديهة العقلية قاضية باستحالة كون الشيء علة لشيء واضده أو نقيضه . وان شئت قلت باستحالة كون فاقده مبدء معطيا له بل لا بد وان يكون حامل مبدء النجاسة منجساً وحامل مبدء الطهارة مطهراً ، نستدكك من ذلك ان كلما كان مطهراً بحكم الشرع أى موجداً للطهارة في المحل كلما القليل بالذبة الى الاواني ونحوها لا يصير حاملاً للنجاسة عن المحل ، ومرجعه الى اشتراط الطهارة في المطهر الى زمان حصول التطهير ، اذ مع حمله للنجاسة يخرج عن كونه مطهراً ولازمه حصر المطهر في الكثير الذي لا ينفعل بمجرد ملاقاته النجس .

ومن ذلك ظهر ان منجسية النجس كعدم مطهريته ليس أمراً وراء اشتراط الطهارة في مطهريه المطهر ، حتى تكون هناك قواعد تلك احديها ان كل مطهر لابد وان يكون طاهراً ثانياً ان كل متنجس منجس ثالثاً ان المتنجس لا يكون مطهراً ، بل مرجع الجميع الى أمر واحد هو امتناع كون حامل مبدء موجداً لضده عقلاً ، واصل مراد المفصل بين هذه القواعد كصاحب مصباح الفقيه (قده) تشقيق الشقوق المتصورة في وجه الحكم لتوضيح كلام السيد (ره) لا كون كل واحدة منها قاعدة مستقلة قبال الاخرى وان كان خلاف ظاهر كلامه فتأمل (ودعوى) أن اعتبار الطهارة حال التطهير يستلزم المحال واخذ ماهو في رتبة الحكم في ناحية موضوعه ، لان الطهارة من فروع مطهريه الماء حيث استفدنا اعتبارها من الملازمة عقلاً بين مطهريه الماء وطهارته بعد الفراغ عن أصل المطهريه كما تقدم آنفاً ، فهي في رتبة الحكم بالمطهريه ومن فروع فكيف يمكن اعتبارها في موضوعه (مدفوعة) بأن اعتبار الطهارة الذي عرفت رجوع القواعد الثلاث اليه انما استفدناه من دليل خارجي غير دليل المطهريه كضرورة المذهب ، فلا محذور في اعتبارها في المطهريه (اللهم إلا) أن يراد بذلك انه لا يستفاد من الادله أزيد من اشتراط الطهارة في المطهر فتأمل (١) فظهر أن عمدة ما يمكن للتمائل بطهارة الغسالة الزام خصمه به ما ذكره السيد (ره) من استلزام القول بالنجاسة حصر المطهر في الكثير وذلك حكم حرجي مرفوع بادلته ، والا فاذكروه من فرض القواعد الثلاث في المقام والتمسك لسلك منها بدليل والاستشكال في قاعدة عدم مطهريه غير الطاهر التي ارجعوها الى اشتراط الطهارة في المطهريه لا يستلزم محذورا آخر يمكن الزام الخصم به ، فليس على القائل بالنجاسة عدا الخروج عن المحذور الذي ذكره السيد (ره) فنقول يمكن الجواب عنه بأن التطهير ليس إلا عبارة عن حمل مبدء القذارة عن المتنجس وإزالة اثره المعنوي الذي وجد فيه بالملاقاة مع النجس حتى يظهر صفائه الاولى وطهارته الثابتة له قبل الملاقاة ، فتطهير الشيء وتصفيته عن القذارة هو ازالة أثر الملاقات عنه لاظهار جلانه الاولى ، وهذا يحصل بغلبة الماء عليه بالجريان كما عرفته سابقاً من غير فرق بين قليل

(١) لعله اشارة الى ان مرجعه (ح) الى الاعتراف برجوع القواعد الثلاث الى امر وحداني

بلا محذور فيه . المقرر عنى عنه

الماء وكثيره ، فالقليل الوارد للتطهير من جهة غلبته وجر يانه على المحل يزبل عنه النجاسة ولا يفعل به كي يسنازم المحذور ، وأما الاجزاء المتخلفة فقد عرفت امكان كون طهارتها للنفو ، بل كون خروجها عن قاعدة الانفعال بنحو التخصص لا التخصيص ، بمعنى كون الاجزاء المنفصلة من جهة الغلبة والجريان على المحل حاملة لمبدء القذارة عنه رأساً ، فلم يبق في الاجزاء المتخلفة مبدء قذارة لتكون طهارتها بنحو تخصيص قاعدة الانفعال حتى يشكل فيه ببعض ما أسمعتك ، ولذا نقول بأن الاجزاء اذا انفصلت عن محل التطهير واصابت ما اتصل به من مواضع البدن أو الثوب أو ثوباً آخر ، أو تعدت من يد الى اخرى أو نحو ذلك من أمثلة تعدى الغسالة عن محل التطهير ، لا تضع مبدء القذارة على ذلك المحل مع الغلبة عليه بالجريان وانما تؤثر في تنجيسه عند عدم الجريان والوقوف ، وبالجملة ، فقاعدة الانفعال لعموم مفهوم أدلة الكفر بحسب الاحوال وسائر أدلة الانفعال محكمة في جميع الموارد ، ما لم يقم دليل خاص على خلافها تخصيصاً أو تزييلاً للتسهيل في مورد ، وعلى فرض استلزام العموم لمحذور تقتصر في الخروج عنه على القدر المتيقن كلاجزاء المتخلفة بناءً على كون الطهارة فيها بنحو التخصيص ، لان الضرورات تتقدر بقدرها فتأمل جيداً ومن جملة ما أستدل به للقول بالطهارة عدة من الاخبار (منها) حسن يونس بن عبد الرحمن عن رجل عن الغير ار عن الاحول انه قال لا يعبده الله وع ، في حديث الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به فقال لا بأس فسكت فقال أو تدري لم صار لا بأس به قلت لا والله فقال إن الماء اكثر من القدر (وفيه) ان ظاهره غير مراد ومؤوله غير حجة لان الاخذ بعموم التعليل لا يمكن الا على قول العماني ، ضرورة معارضته مع قاعدة الانفعال ، كما ان الجمع بينهما يحمل العلة على خصوص مورد النزاع غير يمكن لكونه بلا شاهد ، مضافاً الى اشتراك التأويل بين القولين ووح ، للقائل بالنجاسة أن يحمل العلة على خصوص المورد أعنى ماء الاستنجاء الذي سيأتي طهارته مطلقاً من غير خلاف فيه إلا ما شد من التفصيل بين مورد التعدى عن محل النجوة وعدمه بنجاسة الاول دون الثاني ووجه التعليل المزبور عليهنذا هو التقريب الى ذهن السائل وكسر سورة تعجبه من خروج هذا الفرد عن عموم الانفعال ، بل حاف السائل في جواب قول الامام (ع) أو تدري الخ :

يشعر بارتكاز النجاسة في ذهنه ، فالرواية وان كانت معتبرة سنداً لمكان يونس وكون الاحول محمد بن النعمان المسمى بالمؤمن الطاق الثقة ، لكنها بحسب الدلالة غير صالحة دليلاً للنخصم ولا لتخصيص قاعدة الانفعال ، بل مؤيدة لارتكاز السائل والمجيب على نجاسة مطلق الغسالة وكون ذلك مفروغاً عنه لديهما (ومنها) مرسل الواسطي عن أبي الحسن الماضي وع ، قال سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال لا بأس (وفيه) مضافاً الى عدم صحة الاخذ باطلاقه في المورد الاعلى قول العماني لان دخول اليهودى والنصراني والمجوسى والناصب لاهل البيت وع ، في الحمامات قد كان متعارفاً في ذلك الزمن كما يظهر من الاخبار الواردة في باب الحمام ، فطهارة القليل الملاقى للاعيان النجسة لاوجه له الا عدم انفعاله بالملاقاة مطلقاً (انه معارض) بالنهي عن الاغتسال من غسالة الحمام في عدة اخبار كوثق ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال وإياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودى والنصراني والمجوسى والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً انجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت لانجس منه (والجمع بينهما) بحمل النهي على غسالة الاعيان النجسة مؤيداً بتعليل لزوم الاجتناب في الرواية باجتماع غسالة هؤلاء فيها ، او على خصوص غسالة الناصب على القول بطهارة السكتاني وحمل نفي البأس في الرواية المتقدمة على غسالة النجاسات العرضية من بدن الجنب وغيره (غير يمكن) بمعنى تقييد عموم الاجتناب في هذه بملاقى الاعيان النجسة بقريضة التعليل المزبور ليكون نفي البأس في تلك بالنسبة الى محل الكلام الذي هو غسالة النجاسات العرضية سليماً عن المعارض كاشفاً عن طهارتها ، وذلك لان باب الاطلاق والتقييد يختص بمورد يكون تضييق الموضوع وتوسيته أى التفكيك في عالم الامثال بالاتيان بالمطلق تارة وبالمقيد اخرى بيد المكلف وتحت اختياره ، فلا يتعقل ذلك في الموضوع الواحد الذي يكون توأماً خارجاً من المطلق والمقيد بان يوجد مطلقاً تارة ومقيداً اخرى ، وغسالة الحمام من هذا القبيل اذ غسالة النجاسات الذاتية كاليهود والنصارى وغيرهما من النجاسات العرضية كالاختباص الموجودة في بدن الجنب وغيره تجتمع في محل واحد توأماف بعد اجتماع الغسالة عن المجموع لا يمكن التفكيك في هذا الموضوع الواحد الذي تعلق به حكاية متضادان ، بأن يجمع

ما انفصل عن النجاسات الذاتية نجسا واجب الاجتناب بمقتضى النهى الوارد في خبر ابن أبي يعفور ، وما انفصل عن النجاسات العرضية طاهر أغير واجب الاجتناب بمقتضى نفي البأس في مرسل الواسطي ، فاذا امتنع الجمع الدلالي بين الخبرين بهذا النحو فلا بد من الجمع بينهما بنحو آخر لو فرض وجوده ، كحمل نفي البأس بقريفة جملة (اذا كانت له مادة) الواردة في مصحح بكر بن حبيب على ما اذا اتصل المجتمع في محل الغسالة بالمادة ، ولو في آن واحد بواسطة ساقية متصلة بينها وبين الحياض الصغار التي هي محل اغتسال الناس ورفع الاخبث ، فان المياه المجتمعة من غسالة الناس في تلك الحياض اذا اتصلت بالمادة واتصل ما اجتمع في محل الغسالة بواسطة ساقية بما في الحياض يطهر المجتمع في ذلك المحل ، كما يؤيده قوله دع ، في خبر حنان أليس هو جار قلت بلى قال لا بأس به ، ولما كان الماء المزبور غالبا بمقدار كر بل أكرار فلا ينفعل بعد ذلك بورود النجاسات الذاتية عليه ، وحمل النهى على ما اذا لم يتصل المجتمع في محل الغسالة بالمادة (وكيف كان) فنفي البأس عن غسالة الناس في مرسل الواسطي لا يصلح دليلا للخصم ليكشف عن طهارة الغسالة سواء في المازيلة أو المطهرة لوسلنا الفرق بينهما .

ومنها صحيح محمد بن نعمان عن أبي عبد الله دع ، قال قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا بأس به ، إذ الظاهر كون السؤال من جهة النجاسة والطهارة لامن جهة كون الماء ماء الاستنجاء فقط إذ لم يكن (ح) وجهه لاقحام جملة وانا جنب في السؤال ، فنظر السائل الى كونه غسالة النجاسة العرضية الموجودة غالبا في بدن الجنب ولا سيما في محل الاستنجاء عن البول . فنفي البأس عنه يكشف عن طهارة الغسالة (والمناقشة) في هذا الاستدلال باحتمال كون اقحام تلك الجملة لنوهم السائل تأثير القذارة المعنوية الموجودة في بدن الجنب في ذلك الماء وخروجه عن حكم ماء الاستنجاء ، أو لغير ذلك من الامور البعيدة عن أذهان السائلين (غير وجيهة) بل الانصاف أن الرواية في حد نفسها من جهة ترك استئصال الامام (ع) بين صورتى فقدان النجاسة العرضية ووجدانها ظاهرة في مدعى الخصم دليل على طهارة الغسالة ، لسكنها معارضة في مردها بموثق سماعة الوارد في كيفية غسل الجنابة حيث قال أبو عبد الله (ع) فيه بعد الأمر بغسل كفيه وفرجه وغير ذلك من التفاصيل :

فما انتضع من ماء في انائه بعد ما صنع ما رصفت فلا بأس : لان دلالة هذه الرواية مفهومها على ثبوت البأس أظهر وأفوى من دلالة ترك الاستفصال في تلك على عدم البأس (ومنها) قوله وع، في صحيح محمد بن مسلم الوارد في غسل الثوب اغسله في المرن مرتين وان غسلته في ماء جار فرة واحدة (وفيه) أن الرواية كما يأتي في محلها ليس لها اطلاق من جهة التطهير أعني نجاسة الغسالة وعدمها بل هي مسوقة لبيان لزوم التعدد في الغسل بغير المادى وعدم لزومه في الغسل بالمادى (ومنها) ماورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي وفيه مضافا الى عدم دلالة على طهارة الغسالة المنفصلة عن المحل انه يختص بغير المتغذى من الصبي كما يدل عليه التفصيل بينه وبين المتغذى في خبر آخر (ومنها) ما دل على رشح الماء على المحل اذا ظن ترشح النجاسة اليه إذ لولا طهارة غسالته لكان رشح الماء سبباً لزيادة النجاسة وفيه أن الرشح غير الغسل الى غير ذلك من الاخبار التي لا تدل على المدعى .

وربما يستدل لطهارة خصوص الغسلة المطهرة بطهارة الاجزاء المتخلفة التي قامت ضرورة المذهب على طهارتها ، وباطلاق ماورد في أخبار تطهير الاواني من قوله وع، وقد طهر كما عرفت توضيحه ، فلولا طهارة الغسلة المطهرة لم يكن وجه لظاهرة تلك الاجزاء كما تقدم تقريبه وفيه ان طهارة تلك الاجزاء أعم من طهارة الغسلة المطهرة إذ قد عرفت دورانها ثبوتاً بين خروجها عن قاعدة الانفعال تخصيصاً أو تخصصاً وبين كونها للعفو كما في ماء الاستنجا ، أو يتبع المحل و (ح) كيف ينزل دليل الاثبات على أحد هذه الوجوه ومعه كيف يدل على المدعى ، والنخديش في بعض الوجوه من ناحية صدق ملافاة مجموع الاجزاء المتخلفة والمنفصلة دفعة واحدة مع النجس حتى لا يمكن خروجها تخصيصاً أو تخصصاً ، وان كان ممكناً لكن احتمال العفو غير مخدوش ، وبالجملة ، فبعد دوران الامر ثبوتاً بينها على سبيل منع الخلو لا يبقى ظهور للدليل لإثباتها في طهارة الغسالة فتدبر جيداً ، ومن هنا ظهر أن القطرات العالقة على محل الغسل من الشارب والمحية وفم الكوز وغيرها والاجزاء الباقية فيه لا يجب قطعها عنه بهز الرأس ونحوه كي يكون تقاطرها على غير ذلك المحل بسبب الهز على القول بنجاسة الغسالة مستلزماً للعسر والحرج وبعد فاعله من المجانين كما قيل .

(تفنيه) هل يجوز استعمال ماء الغسالة بناءً على طهارته في رفع الحدث والخبث معاً أم لا يجوز ذلك أم يفصل بينهما بالجواز في الثاني وعدمه في الأول ، وجوه ظاهرها الأخير أما عدم جواز استعماله في رفع الحدث فلما تقدم في خبر عبدالله بن سنان من النهي عن التوضي بالماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة . فانه على فرض عدم كشفه عن الجنامة كما هو مفروض القائل بالطهارة يحمل على المنع عن رفعه ، الحدث فيدل بالظهور اللفظي على عدم جواز رفع الحدث الاصغر وبالفحوى على عدم جواز رفع الحدث الاكبر لكونه أقوى ، وأما جواز استعماله في رفع الخبث فضرورية المذهب ودلالة الاطلاقات على مطهرية كل ماء طاهر عدا ماخرج بدليل خاص كلمتمم كرا على ما سلفناه في بابه .

(فرع) هل يكون حكم الغسالة بناءً على نجاستها حكم المحل قبل الغسل ففي ملاقي غسالة البول يجب التعدد لوجوبه في ملاقي نفس البول ، وفي ملاقي غسالة سائر النجاسات تكفي المرة بناءً على كفايتها في ملاقي نفس تلك النجاسات أم لا . بل في ملاقي مطلق الغسالة تكفي المرة ولو مع لزوم التعدد في ملاقي نفس النجاسة كالبول حتى في الغسالة الاولى أو غيره من النجاسات بناءً على لزوم التعدد في الجميع وجهان بل قولان (فان قلنا) بأن اطلاق غسل في حسن عيص المتقدم ناظر الى جهة الوضع أى النجاسة لا الى أصل التطهير وكيفيته كى يمكن التمسك به لكفاية المرة ، وبأن كيفية التطهير غير موكولة الى العرف وبأن الاستصحاب جار في الشبهات الحكيمة (فمقتضى ذلك) لزوم التعدد في غسل ما يلاقى الغسالة قضاءً لاستصحاب نجاسته بعد الغسلة الاولى ، لكن هذا الاستصحاب غير جار بعد الغسلة الثانية للاجماع على عدم وجوب مزيد من غسلتين (وإن قلنا) بأن الاطلاق مسوق لبيان كلا الامرين اللازم وهو وجوب الغسل والملزوم وهو نجاسة ما يجب غسله ، من دون استلزام ذلك لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى بناءً على صحة تعلق الارادة الاستعمالية بأحد المتلازمين والارادة الجدية بكليهما في الاستعمالات الكنائية فيمكن التمسك باطلاق الغسل لكفاية المرة ، وكذا لو قلنا بأن الاطلاق وان لم يكن في مقام بيان الامرين لكونه في مقام الوضع ، الا أن امكان البيان في مقام الحاجة كافٍ للاخذ بالاطلاق اذا المضر

بالاطلاق نصب قرينة داخلية أو خارجية على القيد والافهوسريانه الطبعي شامل لجميع الافراد والاحوال فالأخذ باطلاق طبيعة الغسل لكفاية المرة يمكن ، وان شئت عبرت عن هذا بالاطلاق المقامى ، أو قلنا بأن الاطلاق وان كان مسوقا لبيان خصوص الوضع لكن كيفية التطهير موكولة الى نظر العرف ، أو قلنا بأن الاستصحاب غير جار في الشبهات الحكيمية (ففقتضي ذلك) كفاية المرة في ملاقي مطلق الغسالة حتى الاولى من البول (اللهم إلا) أن يقال بأن المتنجس من كل قدر حامل لمبدء ذلك القدر ووجود تنزلي منه قضاء للتأثير والتأثر ، فالمتنجس بملاقة البول ووجود تنزلي من البول وحامل لمبدء قدرته ، وهكذا في المتنجس بملاقة المتنجس بالبول في جميع المراتب التنزلية وفي سائر النجاسات المعهودة فالطلاق قوله تعالى والرجز فاهجر يوجب دخول المتنجس من كل نجس في موضوع الدليل الوارد لبيان كيفية التطهير من ذلك القدر وكونه مساريا معه في لزوم التعدد وعدمه ، وعليه فالدليل على كيفية غسل ملاقي الغسالة من كل نجس من حيث لزوم التعدد أو كفاية المرة بعينه هو الدليل الدال على كيفية غسل ملاقي نفس ذلك النجس فتأمل .

د وكيف كان ، فحل الخلاف في المسئلة انما هو (ما عدا ماء الاستنجاء فانه) لاخلاف الا عن العلامة والشهيد (رهما) في الذكرى في ورود تخصيص بالنسبة اليه في الادلة بل هذا المقدر مقاسم عليه بين الاصحاب غاية الامر يدور أمر التخصيص ثبوتاً بين كونه من جهة عدم انفعال الماء بملاقة النجاسة الموجودة في موضع النجوة فهو (طاهر) غير منفعل من راس أو من جهة عدم تأثير ذلك الماء في تنجيس ملاقيه من الثوب والبدن بعد الفراغ عن انفعال نفسه ، أو من جهة رفع احكام النجاسات عن ذلك الماء وملاقيه بعد الفراغ عن كونه نجسا ومنجسا فعلى الاولين يكون التخصيص في قاعدة الانفعال وعلى الاخير يكون في ادلة احكام النجاسات هذا بحسب الثبوت ، وأما بحسب الاثبات فيمكن استظهار الاول من التعليل الوارد في حسن يونس بن عبد الرحمن المتقدم بقوله (ع) ان الماء اكثر من القدر لان ظاهره كون اكثرية الماء مانعة عن انفعاله من القدر ، سواء استند ذلك الى مانعية كون القدر في موضع النجوة عن تأثيره في التنجيس أو الى كون تعديته عن ذلك الموضوع شرطاً في تأثيره ، كما يمكن استظهار الثاني من صحيح عبدالكريم بن عتبة

الهاشمي قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا : اذ ظاهره كون انفعال الماء بملاقة النجاسة في موضع النجو مفروغا عنه لدى السائل ، ولذا يسئل عن تأثير هذا الماء المتنجس في تنجيس ملاقيه من الثوب فالجواب تقرير لتنجسه وإثبات لعدم منجسيته ، ويمكن استظهار الثالث من صحيح الاحول على الصحيح قال قلت لابي عبد الله (ع) اخرج عن الخلا فاستنجى بالماء فيقع ثوبى في ذلك الماء الذي استنجيت به فقال لا بأس به : ومن ساير الاخبار النافية للبأس عن ماء الاستنجاء إذ الظاهر منها لدى عرف المتسرعة المطلعين على قاعدة الانفعال كون النجاسة والتنجيس مفروغا عنهما وكون السؤال عن ترتب أحكام النجاسة في خصوص المورد وعدمه . فنفى البأس في الجواب دليل على عدم ترتبها بمعنى خروج هذه النجاسة عن عموم أدلة احكام النجاسات ، وربما يستظهر ذلك من صحيح محمد بن نعمان عن أبي عبد الله (ع) قال قلت له استنجى ثم يقع ثوبى فيه وانا جنب فقال لا بأس به : إلا أن اشتماله على جملة وانا جنب يمنع عن ظهوره في كون نفي البأس من جهة خصوص كونه ماء الاستنجاء هذا .

ولكنك ، بعد ما عرفت استفادة كبرى قاعدة الانفعال عن ظواهر الأدلة في الابواب المختلفة وكون باب النجاسات باب التأثير والتأثر ، بمعنى كون النجاسة أثرا بالخاصية لذات النجس قد كشف عنه الشارع وهكذا تأثيرها في الغير ، علمت أن عموم اقتضاء النجس للتنجيس هو مقتضى القاعدة العقلية أعنى تأثير كل مؤثر أثره الذاتى ، ومن البديهية أن القاعدة العقلية غير قابلة للتخلف والتخصيص ، فان كان في البين ما يوهم بظهوره البدوي خلاف ذلك فلا بد من صرفه عن ظهوره بقريضة تلك القاعدة ، وان شئت قلت لا ينعقد له بملاحظة القاعدة ظهور في خلافها (وعليه) فلو اخذنا بظهور التعليل الوارد في خبر يونس لزم اختيار قول العمانى أعنى انكار قاعدة الانفعال وتحكيم هذا الظهور على أدلة القاعدة ، ولو أولناه فخصصنا العلة بمررد الرواية فهو مع كونه حملا بلا شاهد يستلزم خروج التعليل عن كونه علة لانه (ح) بمنزلة قولك ماء الاستنجاء طاهر لكونه ماء الاستنجاء ، نظير رجوع قولك الخمر حرام لاسكاره الى قولك الخمر حرام لكونه خمرا فيكون ذكره لغوا قبيحا ، بل على فرض صحة التأويل المزور وحجته لا يمكن الاخذ به

لاستزامة تخصيص القاعدة العقلية المصطادة عن الادلة الشرعية ، بالاتزام بعدم تأثير النجاسة اذا كانت في موضع النجوة ، فعلى فرض صحة التأويل لا ينعقد للتعليل ظهور في عدم التأثير بملاحظة القاعدة ، وبذلك ظهر حال الخبر الثاني وان ظهوره في حد نفسه مع قطع النظر عن القاعدة في عدم منجسية ماء الاستنجاء وان كان حقاً ، ولكنه بملاحظة القاعدة لا ينعقد له ظهور في ذلك لدى عرف المتشرعة ، وعلى فرض الانعقاد لا يمكن الاخذ بظهوره من جهة استزامة تخصيص قاعدة عقلية وهو غير معقول ، وأما الخبر الاخير فالظاهر من اطلاق البأس فيه وان كان عدم ترتب شيء من احكام النجاسة على القدر الموجود في موضع النجوة ، أعم من الوضعية كالنجاسة والتأثير في الملاقى وعدم اباحة الدخول في الصلوة معه وغيرها أو التكليفية كحرمة الشرب والبيع ونحوهما . لكن هذا الاطلاق إما محكوم بالقاعدة أو غير منعقد بملاحظتها لدى عرف المتشرعة ، فلا بد من المصير الى كون ماء الاستنجاء منجساً منجساً للملاقى واقعاً (غاية الامر) عفا الشارع عن احكامها ظاهراً فرقعها عنه تسهياً للعباد وامتناناً عليهم ، وعلى ذلك يحمل اخبار الباب .

وما ذكرناه من العفو هو صريح بعض الفقهاء وظاهر بعض آخر حيث اختلفت تعبيراتهم في المسئلة ، ففي المقنعة والسرائر عبر بنفى البأس تبعاً للروايات ، وعن العلامة والشهيد والمصنف في المعبر التعبير بالعفو ، قال في محكي المستهسى عفى عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه وبدنه ، وقال علم الهدى في محكي المصباح لا بأس بما ينتضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن ، وحمل هذا الكلام على طهارة ماء الاستنجاء وان كان يمكناً لكن الاظهر ارادته العفو عن حكم ذلك الماء (وكيف كان) فبعد اختلاف تعبيرات القوم وما يستظهر من كلماتهم لا يتحقق اجماع تعبدى على الطهارة ، يكشف عن قول المعصوم (عليه السلام) وعلى فرض تحققه فهو مستند الى الاخبار المتقدمة فلا كشف له وراء ما يستظهر من تلك الاخبار ، بل ليس بكاشف تعبدى مع عدم العلم باستناده اليها ضرورة اختلاف المجمين في طهارة ماء الغسالة التي تكون المسئلة من صغرياتها ، فيكون استناده الى مدرك هو أدلة ماء الغسالة محتملاً ، وقد عرفت ظهور تلك الادلة في النجاسة فعلى أي تقدير ليس في البين اجماع تعبدى ، وأما الاخبار فقد عرفت انها لو حملت على الطهارة تكون

منافية مع قاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص ، وأما بحسب الاستظهار العرفي فنفى البأس في خبر الاحول بنفسه مع الغض عن القرائن المقامية كأنفراس التلازم بين النجاسة ووجوب الاجتنب وانفراس قاعدة الانفعال في ذهن العرف والسائل ، ظاهر في نفى خصوص الحكم التكليفي أعنى لزوم الاجتنب عنه سواء كان مرجع الضمير هو الماء أو الثوب ، فلا يدل على الطهارة وأما مع لحاظ تلك القرائن . فلو قيل بحمله على الطهارة من جهة التلازم بينهما قلنا ، كما أن هذا التلازم مغروس في ذهن السائل كك قاعدة الانفعال وكون النجاسة أمراً معنوياً كشف عنه الشارع ، سواء في مورد كون الشيء حاملاً لذلك الامر المعنوي بالذات كالأعيان النجسة من الدم والبول وغيرهما ، أو كونه حاملاً له بالعرض الذي يعبر عنه في السنة الفقهاء بالمتنجس و (ح) فمع كون ماء الاستنجاء من صفريات القاعدة المغروسة في ذهن السائل كيف يمكن كون السؤال عن أصل النجاسة حتى يدل نفى البأس على الطهارة بل المتجه عليها كرن السؤال عن ترتب احكام النجاسة على ذلك الماء ، فيدل نفى البأس على العفو عنها في خصوص المورد تسهيلاً للكافرين وامتناناً عليهم (نعم) لا يترتب عليه أحكام الطهارة لاتتفاء الموضوع وعدم دليل آخر على ترتبها .

(فدعوى) أن اطلاق العفو ان اخذنا به في جميع الموارد بمقتضى اطلاق نفى البأس فهو عبارة اخرى عن الحكم بالطهارة والا فهو خلاف ظهوره الاطلاقى (غير مسموعة) إذ فرق واضح بين رفع أحكام النجاسة عن شيء تسهيلاً وبين اعطائه حكم الطهارة وليست بينهما ملازمة فالالزام بالاول دون الثاني في جميع الموارد بمعنى عدم ترتب أحكام النجاسة على ملاقيه وعدم جواز رفع الخبث والحدث به الا بعد استهلاكه في الغير يكون بلا محذور بل هو مقتضى الجمع بين الأدلة كما أن (دعوى) استلزام القول بالطهارة لتخصيص خصوص أدلة الانفعال بخلاف القول بالعفو ، فانه يستلزم تخصيص كبريات كثيرة كالمنع عن الدخول في الصلوة مع النجس والمنع عن شربه والمنع عن بيعه وغير ذلك من كبريات الاحكام المترتبة على النجاسة (مدفوعة) بأن لسان الأدلة على القول بالعفو انما هو نظير أدلة الضرر يكون لسان الحكومة على الأدلة الاولية ، فالتخصيص الكثير أو الاكثر غير مضر كما لا يضر بالنسبة الى تحكيم أدلة نفى الضرر على الأدلة الاولية (نعم) بناءً على كون النجاسة

حكماً وضعياً تعبيدياً من الشارع لا أمراً واقعياً مكشوفاً من قبله يكون نفى البأس من جهة ظهوره في رفع ذلك الحكم التعبيدي في خصوص ماء الاستنجاء تسهيلاً دليلاً على طهارته ، لكنك عرفت ضمف المبني فكذا الابتداء ، واما تعليل نفى البأس في خبر يونس باكثرية الماء عن القدر فهو غير مجد للفتائل بالطهارة ، بل مؤيد لما ذكرنا اذ قد عرفت أن الاخذ بعموم التعليل رجوع الى قول العماني وانكار لقاعدة الانفعال ، وتخصيصه بمورده خروج عن كونه علة وتعليل للشيء بنفسه وهو لغو قبيح ، فلا يحصى عن رفع اليد عن ظاهره بالمصير الى كونه للاقناع وكسر سورة السائل ، واما خبر عبدالكريم فهو بمجرد لا يقاوم لتخصيص أداة التأثير والتأثر في عموم النجاسات بالنسبة الى خصوص ماء الاستنجاء فلا بد من صرفه عن ظاهره في المقام (والحاصل) ان انفراس قاعدة الانفعال وما استفدناه عن الأدلة من كون التأثير في باب النجاسة والطهارة ذاتياً كما احتمله شيخنا الانصارى (قده) في بعض كتاباته وغيره من المحققين ، مانع عن استعادة الطهارة من اخبار الباب إذ لا خصوصية في موضع النجو بنظر العرف تمنع عن تأثير النجاسة أثرها الذاتي في التنجيس بعد تحقق شرطه الذي هو الملاقاة ، مضافاً الى مانعية تعليل خبر يونس عن ذلك كما عرفت ، فتحمل الاخبار على العفو عن احكام النجاسة في ماء الاستنجاء بمصلحة التسهيل من جهة كثرة ابتلاء عموم المكلفين به ، وعدم كون هذه الجهة صالحة للمانعية عن التأثير الذاتي (نعم) صالحة سبباً لرفع الحكم الاعتباري ولذا قلنا باستفادة الطهارة من اخبار الباب ، بناءً على كونها كالنجاسة من اعتباريات الشارع ، ومنه يعلم أن ظهور خبر عبدالكريم سؤالاً وجواباً في عدم منجسية ماء الاستنجاء لا يصلح بمجرد لصف تلك الأدلة عن التأثير الذاتي بالحمل على كون النجاسة أمراً اعتبارياً من الشارع ، فلا بد من صرف نفس هذا الخبر عن ذلك الظهور بحمله على بيان نفى الحكم بلسان نفى الموضوع بعد العلم بتحقيقه بمقتضى تلك الأدلة ، كما هو الشأن في نظائره من أدلة نفى الضرر وغيرها حيث حملوها على نفى الحكم بلسان نفى الموضوع قضاءً للعلم بتحقيق نفس الموضوع .

ثم أن ما ذكرنا من إطلاق العفو انما هو (ما لم يتغير) الماء المنفصل (بالنجاسة) التي استنجى منها (أو تلاقية نجاسة من خارج) والا ترتب عليه احكام النجاسة بلا

خلاف فيه ظاهراً لانصراف أخبار الباب عن صورة التغير وعدم صدق ماء الاستنجاء فقط ، ولحكومة مقتضى النجاسة على الطهارة في الثاني فضلا عن العفو عن احكام النجاسة (نعم) لوساينا عدم انصراف أخبار الباب عن صورة التغير تكون النسبة بينهما وبين ادلة نجاسة المتغير هي العموم من وجه فيقدم عموم النجاسة لكونه أقوى بخلافه على ما قويناه من الانصراف فتكون النسبة التباين ، واما ما ذكره القوم من أن التعليل باكثرية الماء عن القدر مشعر بكون المدار على الاستهلاك وغلبة الماء وهي في الفرض مفقودة ، فيدفعه مضافا الى كونه اشعارا لادليلا انه غير صالح للاستناد اليه من جهة عدم امكان الاخذ باصل التعليل كما عرفت ، واما الاجماع فلو تم فهو مستند الى ما ذكر وليس بكاشف تعبدى ، فالعمدة هو انصراف الاخبار عن صورة التغير من جهة انفراس قاعدة نجاسة المتغير في أذهان المتشعبة أو حكومة ادلة التغير على تلك الاخبار لكونها أقوى ، ومع التكافؤ يكون مقتضى اصالة الطهارة أو استصحابها طهارة ذلك الماء فتدبر .

فروع (الاول) أنه لا فرق في حكم ماء الاستنجاء بين المخرجين بلا خلاف في ذلك ظاهراً ، فان الاستنجاء وان اختلف لغة بغسل مخرج الغائط ومقتضاه تخصيص الحكم بذلك لكنسه لدى العرف العام ظاهر في الاعم منه ومن غسل مخرج البول ، وان كان هذا الظهور مستنداً الى القرينة كمندره انفراد الغايط عن البول وغلبة اجتماعهما فان المتبع هو الظهورات العرفية فتقدم على المعنى اللغوي ، فلفظ الاستنجاء في السؤال يشمل باطلاقه وظهوره العرفي غسل مخرج البول ويصدق عليه أيضا ، فينزل عليه الجواب ويفيد العموم بأتم الافادة ولا يضره كون اللفظ حقيقة في احدهما لغة ، فلا حاجة في تقريب الاطلاق الى ما قيل وان كان في نفسه حسنا من أن ترك الاستفصال في مثل المقام الذي يجوز ارادة السائل ما هو أعم ولو مجازاً بقرينة الغلبة يفيد العموم (الثاني) أنه لا فرق في ذلك بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتاداً سواء كان المخرج الطبيعي مسدوداً أم لا ، لكن بشرط كون غير الطبيعي في عرض الطبيعي من جهة معاملة مخرج البول والغايط معه عرفاً وفتح ، يصدق الاستنجاء وغسل مخرج البول والغايط على المعتاد عرفاً فيشملة اطلاق العفو عن حكمه شرعاً ، بخلاف غير المعتاد الذي يصير مخرجا على سبيل الاتفاق فلا يصدق عليه ذلك ، فلا يشمله الاطلاق ودعوى وجود

الانصراف بالنسبة الى غير الطبيعي مطعماً أو وجود الصديق بالنسبة الى غير المعتاد ايضاً
عربية عن الشاهد (الثالث) انه لو خرج مع الفايط شيء من الدم فان كان مستهلكاً بحيث
لا يستقل بالتأثير في التنجيس عرفاً ولا يخرج معه الماء عن كونه ماء الاستنجاء ، يشمله
اطلاق العفو ولا يترتب على الماء شيء من احكام النجاسة والطهارة فتأمل (١) وإن لم يكن
كك بأن استقل عرفاً باللحاظ خرج الماء عن كونه ماء الاستنجاء فقط ، بمعنى أنه يصدق
عليه غسالة الدم ولا اقل من الشك في صدق ماء الاستنجاء عليه ، فلا يشمله إطلاق العفو
لان الحكم حيثى فيترتب عليه أحكام النجاسة كما في صورة وصول نجاسة خارجية اليه ،
لحكومة مقتضى النجاسة على الطهارة بخلاف ما إذا خرجت معه أجسام طاهرة كحب القرع
ومثله مما ليس له اثر خاص شرعى ، فلا يخرج الماء عن كونه ماء الاستنجاء وإن شئت قلت إن
تلك الأجسام في نفسها غير مقتضية للتنجيس والنجاسة المرجودة في موضع النجس مقتضية
للعفو ، وضم اللام مقتضى الى المقتضى غير مانع عن شمول إطلاق العفو فتدبر جيداً (الرابع)
أن اليد مادامت معدة الاستنجاء محكومة بحكم مائه كما هو الشأن في الآلات المستعملة لتنظيف
الاوواني غير المنقرلة ، أو طبخ المايعات المحتاجة الى التثليث كالديس وغيره فان الآلة تكون
عرفاً من شؤون المغسول ، فيشمها اطلاق حكمه ولذا لو اعرض عن الاستنجاء بحيث
خرجت اليد عن الآلية عرفاً صارت محكومة بحكم النجاسة عليه فلو وضع يده لا يقصد
الاستنجاء ثم قصده كان كصورة ملافاة الماء مع نجاسة خارجية ، وهكذا لو وضعها بقصد
الاستنجاء ثم أعرض عنه بعد تنجيس اليد ، وأما لو رجع ثانياً فهو كمن لم يعرض واحتمال
لحوقه بماء الاستنجاء في صورة الاعراض وعدم الرجوع مدفوع بعدم صدق الآلية على
اليد وح (نعم) لافرق بين سبق اليد على المحل أو تأخرها أو وضعها مع صب الماء
ضرورة صدق الآلية في الجميع (الخامس) أن تعدى النجاسة عن المخرج سواء بنفس
المخرج أو بغيره اذا لم يكن فاحشاً بحيث يخرج الماء المستعمل في غسلها عن صدق ماء
الاستنجاء عليه عرفاً يكون ذلك الماء بحكم ماء الاستنجاء وإلا فلا ضرورة لتفاء الموضوع

(١) وجهه ان الاستهلاك فيما له اثر واقعي لا معنى له لان الاستهلاك العرفي غير مناف مع

للزج الواقعي بما للمزوج من الاثر المختص به فتدبر جيداً . منه عنى عنه

فترتب عليه احكام النجاسة (السادس) أنه اذا كانت في ماء الاستنجاء اجزاء مرئية من عين النجاسة فهو محكوم بحكم النجاسة ، ضرورة انصراف الأدلة عن مثله لعدم صدق ماء الاستنجاء عليه عرفاً لو لم تقبل بصدق ملاقة الماء مع النجاسة في غير موضع النجوة عليه .

(و) الماء (المستعمل في الوضوء ظاهر ومطهر) مطلقاً بخلاف فيه بل بضرورة من المذهب وهو مقتضى الأصل والعمومات وخلاف بعض أهل الخلاف لاعتداد به (و) كذا (ما استعمل في رفع الحدث الاكبر طاهر) اجماعاً مزبلاً للخبث بمقتضى الأصل والعمومات وعدم دليل على خلاف ذلك ، ويجوز استعماله في رفع الحدث الاكبر ثانياً اذا كان كثيراً بالغاً حد السكر أو جارياً وما يحكمه بلا اشكال في ذلك ، كما يدل عليه عمومات مطهريه السكر لاسيما ما اشتمل على استعماله في الحدث الاكبر ، كصحيح صفوان قال سئلت أبا عبد الله وع، عن الحياض التي ما بين مكة الى المدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحثير ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منها قال وكم قدر الماء قلت الى نصف الساق والى الركبة فقال توضأ منه ، وغير ذلك من الاخبار المتقدمة في مبحث السكر والجارى ويمكن دعوى أن ذكر الاغتسال مع التوضى في سياق السؤال عن ورود السباع وولوج الكلاب في الماء ، ظاهر في أن وجه المنع بنظر السائل نجاسة ما استعمل في الغسل لملاقاته مع النجاسة العرضية الغالب وجودها في بدن الجنب ، لامنع استعمال ما استعمل في رفع الحدث في رفعه ثانياً ، وأما الجواب بنفى البأس عن التوضى فهو ناظر الى التطهير عن الاخبث لأن الوضوء من حيث المعنى اللغوى ظاهر فيه لاني المعنى المصطلح الشرعى ، فحاصل الجواب دفع ترهم نجاسة الماء بملاقة بدن الجنب المانعة عن جواز استعماله في الطهارة الخبيثة ، لا بيان جواز استعماله مطلقاً حتى في رفع الحدث الاكبر (اللهم) إلا أن يقال بأن غاية ما يقتضيه اتحاد السياق التشريك في الحكم وأما في مناطه فلا ، وحيث أن الوضوء في الجواب لإما ظاهر في المعنى الشرعى أو مطلق شامل له أيضاً يدل الصحيح على عدم باعثية رفع الحدث الاكبر لدمع عن استعمال السكر في رفع الحدث ، وان شئت قلت اشتمال السؤال على استعمال السكر لرفع الحدث وإطلاق الجواب لنفى البأس عن استعماله لرفع الحدث والخبث ، يدلان على

جواز استعمال المستعمل في رفع الحدث الاكبر لرفع الحدث (نعم) ليس الجواب ناظراً الى جواز استعماله في رفع الحدث الاكبر (اللهم) إلا بالغاء الخصوصية فتأمل أو القول بعدم الفصل فتأمل (وكيف كان) فدلالة الصحيح على جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر والاصغر في رفع الحدث مما لا ينبغي الارتياح فيه ، وربما يستظهر من بعض الاخبار كراهة الاغتسال من المياه الراكدة التي يتعارف الاغتسال فيها مطلقاً ، كخبر محمد بن علي بن جعفر عن أبي الحسن الرضاع ، في حديث قال ومن اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلوم الا نفسه قال محمد بن علي فقلت لابي الحسن دع ، إن أهل المدينة يقولون إن فيه شفاءً من العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما وكل خلق من خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين (الحديث) لكن يمكن المنع عن دلالة على الكراهة المصطلحة بدعوى أن مثله بشهادة التعليل وذكر الامور الدنيوية ارشاداً الى المضار المترتبة على استعمال الماء إذ لو اطلع على ذلك العقلاء ايضاً اجتنبوا عن الماء بحسب ارتكازهم فهذا الخبر يدل على الكراهة العقلية دون الشرعية التي معناها كون الفعل أقل ثواباً (إلا أن يقال) بمقالة سيد مشايخنا (قده) من أنه لا منافاة بين إعمال المرلوية وبيان المضار الدنيوية ، حيث أن صدور المنع من الشارع دليل على المبعوضة ، والتعليل باللؤم أو نحوه من المضار الدنيوية دليل على ترتبها على ذلك ، وهذا كما في الاخبار الواردة في بيان خواص بعض الفواكه الدالة على ترتب الثواب على أكلها ، فيستفاد المحبوبة من ترتب الثواب ويستفاد وجود المنافع الدنيوية فيها من بيان الخواص (وعليهذا) فلا مانع عن استفادة الكراهة المصطلحة من امثال هذا الخبر ، لكن بمعونة وجود التعليل وذكر الجذام فيه وسوق الخبر لدفع توهم العامة أن فيه شفاءً من العين مع ما فيه من القدرات الصورية الحاصلة من اغتسال اصناف الناس ، تختص الكراهة بالماء الذي يكون الاغتسال فيه سبباً لتراخيم العين أو الجذام أو غيرهما من الامراض المسرية ؛ فلا دليل على كراهته في غير ذلك الماء وان اغتسل فيه الجنب والناصب مضافاً الى ضعف السند .

﴿ وهل يرفع به الحدث ﴾ الاكبر ﴿ ثانياً ﴾ مع كون الماء قليلاً مقتضى العمومات هو الجواز وليكن ﴿ فيه تردد ﴾ في بادي النظر من جهة تصادم الادلة واختلاف الاخبار

ولذا اختلفت فيه انظار الفقهاء (رض) فعن الشيخين والصدوقين وابني حمزة والبراج المنع وهو ظاهر بعض متأخري المتأخرين بل عن الخلاف نسبته الى اكثر الاصحاب ، وعن ظاهر غير واحد أو صريحه في باب التيمم عند البحث عن استعمال التراب المستعمل دعوى الاجماع عليه ، وعن السرائر والسيد وسائر وابني زهرة وسعيد والعلامة في جملة من كتبه والذكرى والمدارك وغيرها الجواز ، وهو المنسوب الى الاشهر بل المشهور بين المتأخرين « حجة المانعين » أمور (منها) قاعدة الاشتغال بالنسبة الى الطهارة إذ لا يحصل العلم بالفرغ الا باستعمال غير ذلك الماء (وفيه) انها محكومة باستصحاب مطهريه الماء قبل استعماله بل بعمومات مطهريه كل ماء (ومنها) خبر احمد بن هلال عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل فقال الماء الذي يغتسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه واشباهه وأما الذي يتوضأ الرجل به فيغسل وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به ، فان اطلاق الصدر وان كان يقتضى الجواز مطلقا ، لكن الظاهر من التفصيل بين المستعمل في الغسل والوضوء أن الحكم حيثى والمنع مستند الى حيث كون الماء مستعملا في رفع الحدث الاكبر (وتوهم) أن اتحاد السياق قرينة على استناد المنع الى نجاسة الماء الحاصلة من ملاقة بدن الجنب المشتمل غالباً على النجاسة العرضية كما هو وجه المنع عن المستعمل في غسل الثوب ظاهراً (مدفوع) بأن غاية ما يقتضيه اتحاد السياق هو التثريك في أصل الحكم دون مناطه (ونوقش) فيه سنداً باحمد بن هلال المرى بالغلو تارة وبالنصب اخرى بل قال شيخنا الانصارى (قدس) إن بعد ما بين المذهبين لعله يشهد بأنه لم يكن له مذهب رأساً ثم أجاب عنه بوجود القرائن الموجبة للوثوق في حقه وذكر لذلك وجوهاً (وفيه) أن عمدة القرائن رواية ابن فضال عنه ولم يعلم أن حسن بن علي الموجود في السند هو ابن فضال كما يظهر من العلامة في الخلاصة ، بل ومن تعليق الاخذ بالرواية في المختلف على كون الحسن من بني فضال وأنه على تقديره فيه قول ، لكن يمكن دعوى كفاية غيرها من القرائن كاحد سعد برواية الحسن عن أحمد مع ما ذكره شيخنا الانصارى (قدس) في حقه وتوثيق ابن الغضائري ما رواه أحمد بن هلال من مشيخة حسن بن محبوب ونوادير ابن أبي عمير ، فان

الظاهر كون الرواية مما رواه عن مشيخة ابن محبوب وغير ذلك مما ذكره قده (١) مضافا الى ما حكى عن ظاهر الفريد البهبهاني (قده) في حاشية المدارك من الاعتماد على الرواية ، فالانصاف أن دعوى حصول الوثوق من مجموع هذه القرائن غير مجازفة والطعن في سند الرواية ممن يعمل بالروايات الموثوق بها كأنه ليس على ما ينبغي «نعم» للنناقشة في دلالتها مجال واسع إذ العادة قاضية بغلبة اشتغال بدن الجنب على النجاسة خصوصا في تلك الازمنة والامكنة مع جرى عادتهم من جهة قلة الماء لديهم على الجمع بين تطهير البدن والاعتسال. فحمل المنع على حيث استعمال الماء في رفع الحدث الاكبر يستلزم حمل الرواية على الموارد النادرة ، ومعلوم أنه اذا دار الامر بين الحمل على الموارد الغالبة أو النادرة يتعين الأول ؛ مضافا الى أن انفراس مطهريه كل طاهر في ذهن المتشرعة بمقتضى الاطلاقات وعدم خطور تعبدية المنع في أذهان الرواة : مانع عن حملها على المنع التعبدى ، مع أن تقييد جواز الوضوء بما اذا كان الماء مستعملا في غسل الوجه واليد مصحوبا في محل طاهر ، كاشف عن كون وجه المنع في العدل الآخر المفهوم من التقييد هو نجاسة الماء ، وبالجملة ، فهذه القرائن إن لم توجب ظهور الرواية في استناد المنع الى أمر خارج عن نفس الاستعمال هو النجاسة الحاصلة في الماء من ملاقاته النجاسة الموجودة في بدن الجنب كاستناد الجواز في العدل الآخر الى نظافته ، فلا أقل من منعها عن الظهور في المنع التعبدى من ناحية استعمال الماء في رفع الحدث الاكبر ، ومع تسليم الاطلاق من جهة نجاسة الماء وطهارته وشمول المنع للصورتين تكون النسبة بين هذه الرواية والاختبار المجوزة الآتية العموم المطلق لاختصاص موضوع تلك الاختبار تقيداً أو تقييدا بالماء الطاهر ، ومقتضى تقدم الخاص طبعا على العام حمل اطلاق المنع في هذه على صورة نجاسة الماء بالاستعمال (بيان ذلك) أن هذه الاختبار وان كانت مطلقة من حيث الطهارة والنجاسة والاختبار المجوزة أيضا لها اطلاق من جهة النجاسة والطهارة ، إلا أن تخصيص تلك الاختبار بملاحظة وجود ما هو أخص منها بالظاهر يوجب صيرورتها أخص مطلقاً من الاختبار المانعة ، وعلى فرض التكافؤ يرجع بعد التسايق الى استصحاب مطهريه الماء قبل الاستعمال أو عمومات مطهريه كل طاهر ، فلا يبقى بالآخرة وجه

(١) الا ان اثبات كون الرواية من مشيخة ابن محبوب مشكل بالنسبة اليها . منه عنى عنه

للنوع عن الاستعمال ، وقد ذكرنا في مبحث الغسالة في وجه دلالة الرواية على نجاسة الغسالة ما عمله ينفعك في المقام فراجع .

(ومنها) صحيح ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة أنه سئل أبا عبدالله ع، عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق فيريد أن يغتسل وليس معه اناء والماء في وهداة فان هو اغتسل رجوع غسله في الماء كيف يصنع قال ينزح (ينضح) بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل (تقريب) الاستدلال أن الظاهر ارتكاز ما نعية رجوع الغسالة في الماء عن الاغتسال به في ذهن السائل وان السؤال عن علاجه ، والظاهر ولو بمناسبة الحكم والموضوع ان وجه المنع في نظره صيرورة الماء مستعملا في رفع الحدث لان الحكم حيثي ، فتنوير الامام ع، له على ذلك بقريئة ذكر العلاج كاشف عن أن المنع تعبدى مستند الى كونه مستعملا « وفيه » ، أولا بعد معلومية ظهور قوله ع، ينضح بكف الخ بقريئة لفظة بين يديه وتعدي الفعل بكلمة من وعن المجاوزة في ارادة نضح الماء على جوانب الارض دون البدن ، ضرورة صدق مجاوزة الماء عن البدن بالنضح على الارض بخلاف النضح على البدن ، مع أن المتداول وح، تعدي الفعل بكلمة على ، أن هذا الجواب لا يكون علاجا كي يكون تقريراً ، لان نضح كف واحد من الماء لا تأثير له في الارض فضلا عن منعه عن وصول الغسالة الى الوهدة سيما في الاراضى الحارة الرخوة كارضى المدينة فعدم أمره ع، بالتطيين أو التجمير المانع عن وصول الغسالة الى الوهدة وأمره بنضح كف كاشف عن كونه مبيهاً على المساحة « نعم » حمل الامر بالنضح على كونه لدفع القذرات الصورية المجتمعة على وجه تلك المياه غالباً كما قيل محتاج الى مؤونة زائدة « وثنائياً » ، على فرض ظهور الجواب في العلاج أن وجه السؤال الذى قرره الامام ع، غير معلوم وظهوره في كونه حيث الاستعمال أول الدعوى ، ومع تسليم الظهور حيث أن جواب الامام ع، بالنضح لا يكون علاجا كما عرفت فهو كاشف عن ردع السائل عن زعمه ذلك « وبالجملة » ، فما ذكرنا لولم يوجب ظهور الرواية في عدم استناد المنع الى الاستعمال وكونها على خلاف مطلوب الخصم أدل فلا أقل من أنه يوجب الشك في الدلالة والاجمال فيها المانع عن الاستدلال .

(ومنها) صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما وع، قال سئلته عن ما، الحمام فقال ادخله بازار ولا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيه جنب أو يكثر أهله فلا تدرى فيه جنب أم لا، إذ النهى عن الاغتسال عن ماء آخر عند عدم الجنب في ماء الحمام والامر بالاغتسال من ماء الحمام والامر بالاغتسال من ماء آخر عند وجود الجنب فيه المستفاد من الجملة الاستثنائية المستلزم للنهى عن الاغتسال فيه مع وجود الجنب فيه، كاشف عن دوران الجواز والمنع مدار استعمال الماء في رفع الحدث الاكبر وعدمه (وفيه) أن الاجماع قائم على جواز الاغتسال من الماء عند عدم وجود الجنب فيه بلا حازاة فالنهي لاحالة ارشادي لا تعبدى وكونه ارشادا الى خلو الماء عن المانع التعبدى عن استعماله في رفع الحدث أول الكلام، مضافا الى أن المنع عن الاستعمال لدى الشك في وجود الجنب كما يقتضيه ذيل الرواية مخالف للقواعد (إلا أن يقال) بأن كثرة أهل الحمام امانة تعبدية بل عرفية على وجود الجنب بينهم، وأما ما يقال من أن وجه المنع تيسر الاغتسال وعدم الوقوع في المخذير من جهة أن اغتسال الجنب عن الحياض الصغار الذى كان متمارفا في الحمامات يوجب تنجيس من حولها، فيحتاج الى مؤونة زائدة بل ينافيه اتصال الحياض الصغار بالمادة الذى اعترف القائل بكونه غالبياً فتأمل (وكيف كان) فهذه الادلة لا تصلح لاثبات حجة على المنع عن المستعمل في رفع الحدث في رفعه نائبا في مقابل الاخبار المجوزة المخالفة للعمامة، بل وفي قبال الاصل والعمومات المقتضية للجواز.

د حجة المجوزين، امور (منها) الاصل والمراد منه استصحاب مطهريه الماء عن الحدث لا اصاله البرائة لانها لا تجرى في الاحكام الوضعية إذ لا تثبت صحة الغسل من المستعمل و (منها) عمومات مطهريه الماء بعد عدم نهوض ما يصلح لتخصيصها كما عرفت (ومنها) صحيح على بن جعفر عن أخيه وع، قال سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع يغتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة اذا كان لا يجد غيره والماء لا يبلغ صاعا للجنابة ولا مدا للوضوء وهو متفرق فكيف يصنع به وهو يتخرف أن تكون السباع قد شربت منه فقال اذا كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة فلينضجه خلفه وكفا عن امامه وكفا عن شماله فان خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلث مرات ثم مسح جملته

بيده فان ذلك يجزيه وان كان الوضوء غسل وجهه ومسح يده على ذراعيه ورأسه ورجليه وان كان الماء متفرقا فقد ر أن يجمعه والا اغتسل من هذا وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه انفسه فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه ، فان صدر الرواية وان كان لا يخلو عن خدشات من جهة حكمة الامر بالنضح وعدم خلو ما قيل في وجهه عن المناقشة ، والفرق بين الرأس وغيره بالامر بغسل الرأس ثلاث مرات ومسح الجلد المنافي للاخبار الواردة في كيفية الغسل ، لكن يمكن دفعها بأن حكمة النضح لعلها التنزه عما يتخوف منه في مفروض السؤال أعنى شرب السباع من الماء ، وان كان ينافيه الامر بالنضح على جميع جوانبه ، وأما الامر بغسل الرأس ثلاث مرات لدى خوف عدم كفاية الماء ، فلحصول الاسباغ بتقاربه الميسور لكون شعر الرأس وحفره غالبا اكثر من البدن ، فيحصل من مسح الجلد ما يحصل من غسل الرأس ثلاث مرات . فان المراد ليس هو المسح الشرعي كي يتأني ذلك ، بل المسح اللغوي أعنى امرار اليد بالماء ، كما أن المراد بالغسل اجراء الماء باليد وهما وان كانا متباينين مفهوما ، لكن بينهما اجتماع موردي حيث يشتركان في الحصول بالادهان بل بمس الجلد بالماء الذي هو المطلوب في رفع الحدث الاكبر بشهادة قوله دع ، كلما مس جلدك الماء فقد طهر (وكيفيا كان) فالعمدة في الاستدلال بهذه الرواية قوله دع ، فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه الخ : وهذا صريح في جواز الاغتسال مع رجوع الغسالة في المكان الموجود فيه الماء القليل ، والمفروض أن الماء قليل لا يكفي بنفسه للغسل فع رجوع الغسالة فيه يصدق المستعمل في رفع الحدث عليه ، فلا قصور في الرواية عن إثبات المدعى (وكيفيا كان) فلا يضر اجمال المراد من الصدر بما نحن بصدد من اثبات جواز استعمال المستعمل في رفع الحدث ثانيا فيه ، وحملها على مورد الضرورة كما عن بعض المانعين مع الاعتراف بالدلالة على الجواز بلا موجب ، إذ أي ضرورة بعد كفاية الماء بحسب العادة للغسل بغير اسباغ وعلى نحو الادهان الذي يتحقق به أقل مسمى الغسل ، وقد عرفت أن أمره دع ، بالكيفية المذكورة في الصحيحة انما هو لحصول ميسور الاسباغ ، والا فالعادة قاضية بكفاية أصل الماء لحصول أقل المسمى (ومنها) صحيح محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله دع ، الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه قال نعم لا بأس أن يغتسل

منه الجنب ولقد اغتسلت فيه وجمت ففسلت رجلى وما غسلتها الا بما لزم بها من التراب (وفيه) أن جهة السؤال توهم النجاسة وظاهر الجواب عدمها لما يظهر من بيان وجه غسل رجليه وعه وأنه لمكان لزوم التراب لا النجاسة ، مضافا الى ان مورد الرواية الماء العاصم فلا ربط لها بالمقام ، وقد استدلل للجواز باخبار اخر لا تخلو عن المناقشة سنداً ودلالة وكيف كان) فالاقوى بمقتضى الاصل والعمومات وصحيح على بن جعفر وعدم تمامية أدلة المنع هو الجواز (و) لكن (الاحوط) مع ذلك (المنع) ولو للخروج عن شبهة الخلاف فتأمل .

د ثم ، أنه على القول بالمنع لا ينبغي الارتباب في عدم مانعية القطرات المنتضحة في الاناء من بدن الجنب أو الارض لانكأها في الماء وعدم صدق المستعمل عليه عرفاً ، وهذا هو المناط في الجواز لا الاستهلاك الحقيقي حتى يشكل بامتناعه خصوصاً في المتجانسين على ما عرفت تفصيله في مبحث السكر ، فيجوز الاغتسال ولو كان الماء قليلاً جداً ويدل عليه مضافاً الى ما ذكر صحاح من الاخبار كصحيح الفضيل قال سئل أبو عبد الله وع ، عن الرجل يغتسل فينتضح من الارض في الاناء قال (ع) لا بأس بهذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ، وهذا الصحيح وان ورد دفع توهم تنجس الماء الناضح بالوقوع في الارض إلا أنه يستلزم جواز استعمال المستعمل في رفع الحدث في رفعه ثانياً لفرض اشتغال الجنب بالاغتسال ، وصحيح شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله وع ، انه قال في الجنب يغتسل فيقطر عن جسده في الاناء ويتضح الماء في الارض فيصير في الاناء انه لا بأس بهذا كله ، والتقريب ما عرفت ، وصحيح عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله وع ، اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الاناء ما ينزو من الارض فقال لا بأس به وجه الدلالة ما عرفت ، وقد استدلل للجوزين بهذه الاخبار ويمكن أن يقال انها حيث تكون خاصة بالقياس الى أدلة المانعين ومقتضى ذلك تقدمها طبعاً عليها ، فاعل المانعين ملتزمون بمفادها كما نقل عن بعضهم كالصدوق وعه ، حيث قال فيما حكى عنه وان اغتسل الجنب فنزى الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا بأس انتهى ،

الطرف (الثالث في الاستئثار) جمع سئور بالهمزة والظاهر بحسب تنصيص أهل اللغة

وعبارات الفقهاء (رض) أنه عبارة عن البقية من كل شيء كما يؤيده اطلاق غير لفظه السور بما يشترك معها في مادة الاشتقاق على غير بقية الشرب ، كاطلاق السورة على بقية الشباب والسائر على الباقي ويؤيده اطلاق السور على بقية الاكل في بعض الاخبار (نعم) استعماله في خصوص بقية الشرب شايع بل حكى المحقق الخونساري (قده) في مشارق الشموس عن المعالم نقلا عن الجوهري انه حقيقة في خصوص ذلك ثم رده بعدم ثبوت الاختصاص ولعل نظره (قده) الى ما ذكرنا من تنصيص غيره من أهل اللغة وكثرة الاستعمال في غيرها (وكيف كان) فقد استعمل في الاخبار وغيرها في ماء باشر جسم حيوان مطلقاً حتى الانسان من غير اختصاصه بمباشرة الفم ، ويمكن الخدشة في جميع ذلك بعدم صلاحيتها لاثبات الوضع أما تنصيص أهل اللغة فلان هم اللغوي بيان موارد الاستعمال دون الوضع ، مع امكان دعوى ظهور السور في العرف العام في خصوص بقية الشرب والاكل ولا ريب في تقدمه على اللغة وأما اطلاقات اللفظة وموارد استعمالها فلان الاستعمال أعم من الحقيقة ، وأما كلام الفقهاء (رض) فلانه مستند الى الاستظهار من اللغة والعرف (اللهم) إلا أن يحصل من مجرّع ذلك الاطمينان إلا أن المتيقن ما ادعينا الظهور فيه بحسب العرف العام لكن موضوع البحث عند الفقهاء (رض) والظاهر من النصوص بشهادة القرائن فضل ماء باشره جسم الحيوان بلا خصوصية للفم في ذلك ، وعمدة القرائن أن المدار في طهارة السور ونجاسته من كل حيوان على طهارة العين ونجاستها ، وعلى فرض الخلاف في موضوع البحث لاجدوى لتحقيقه بعد وضوح أن المدار على طهارة العين ونجاستها كما عرفت ، وعليهذا فيختص البحث بما اذا كان الماء قليلا غير عاصم لكن الاستثناء من سور الكلب في خبر أبي بصير بقوله وع ، إلا أن يكون حوضا كبيرا يستقي منه معين لموضوع الحكم الشرعي ، فالاستثناء وان كان ظاهراً في المتصل المستلزم لاطلاق السور على الكثير ، إلا أنه مخص لموضوع الحكم لاحالة لولم نقل بأن الاستثناء منفصل ولو بقرينة المقام فتأمل (وكيف كان) فقتضى الادلة الشرعية طهارة السور من كل حيوان طاهر العين ونجاسته من كل حيوان نجس العين لللازمة الثابتة بالادلة بين نجاسة الجسم وانفعال ما يلاقيه برطوبة مبرية وبين طهارته وعدم انفعال ملاقيه .

وعما ذكرنا ظهر أن قوله قد (وهي) أي الاستار (كلها طاهرة) يجوز استعمالها سواء كانت من مأكول اللحم أو غيره (عدا سؤر الكلب والخنزير والكافر) فلا يجوز استعماله لنجاسته يكون على طبق القاعدة ، مضافا الى ورود أخبار خاصة في ذلك ، أما الاخبار الدالة عموما أو خصوصا على طهارة سؤر طاهر العين وجواز استعماله في الشرب والوضوء فهي كثيرة ستسمع بعضها انشاء الله وأما الدالة على نجاسة سؤر نجس العين (فنها) صحيح الفضل بن عبد الملك البقباق قال سألت أبا عبد الله ع ، عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والخمار والحيل والبعال والوحش والسمباع فلم اترك شيئا إلا سألته عنه فقال لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله فاصيب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء : حيث أن تصدير الجواب بقوله ع ، رجس نجس وجعله محررا على الكلب أو لا ثم تفريع عدم جواز التوضي بفضله عليه كاشف عن كونه بمنزلة العلة للحكم بدور مداره وجودا وعدما ، فتكون قاعدة كلية لحكم فضل نجس العين من غير الكلب ايضا (ودعوى) أن السؤال بقريظة قول السائل فلم اترك شيئا الخ ظاهر في وقوع السؤال عن الخنزير والكافر قبلا ونفي البأس عن سؤرها من قبل الامام ع ، فيختص المنع بالكلب ولعله لجهة تعبدية (كما ترى) ضرورة أنه لا اطلاق في كلام السائل يشملها إذ الظاهر أن ماسئله بما هو غير مذکور في الخبر يكون من قبيل ما ذكر ؛ لاقل من اهمال السؤال من هذه الجهة سيما مع عدم ذكر للتطور مع كثرة انواعها في السؤال وبعد احصائه لجميع انواع الحيوان واصنافه الكاشف عن عدم سوق قوله لم اترك شيئا مساق السالبة الكلية بل سوقه مساق المبالغة ، وعلى أي حال فلا ريب في أن التعليل أقوى ظهورا في نجاسة سؤر نجس العين من استظهار الطهارة من قوله لم اترك شيئا ، مضافا الى اقتضاء دليل نجاسة الخنزير انفعال ما باشره بقمه من المياه وغيرها (ومنها) مصحح معاوية بن شريح قال سئل عذا فرأى أبا عبد الله ع ، وأنا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والخمار والفرس والبعول والسمباع يشرب منه أو يتوضأ منه فقال نعم اشرب منه وتوضأ منه قال قلت له الكلب قال لا قلت اليس هو سبيع قال لا والله انه نجس لا والله انه نجس حيث علل ع ، خروج الكلب عن نوع السمباع حكما بكونه نجسا فهو كالصريح في اعطاء

الضابط واثبات المنع لكل نجس العين ﴿و﴾ من ذلك ظهر انه ﴿في﴾ نجاسة سُورَةِ الْمَسْوَخِ تَرَدَّدَ ﴿مِنْشَأُ التَّرَدَّدِ فِي نَجَاسَةِ نَفْسِ الْعَيْنِ ﴿و﴾ سِيَّاتِي تَحْقِيقَهُ فِي مَبْحَثِ النِّجَاسَاتِ وَإِنْ ﴿الطَّهَارَةَ أَظْهَرَ﴾ .

و كَذَا ﴿مِنْ عَدَا الْخَوَارِجِ وَالغَلَاتِ مِنْ اصْنَافِ الْمُسْلِمِينَ﴾ مَا لَمْ يَنْكُرْ شَيْئاً مِنْ الضَّرُورِيَّاتِ ﴿طَاهِرِ الْجَسَدِ وَالسُّورِ﴾ لَعَدَمِ نَجَاسَتِهِ ﴿نَم﴾ أَنَّهُ لَا فَرْقَ عَلَى الْمَشْهُورِ فِيمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْمَلَاذِمَةِ بَيْنِ طَهَارَةِ الْحَيَّوَانِ وَجَوَازِ اسْتِعْمَالِ سُورِهِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ حَضْرِيًّا أَوْ بَرِيًّا وَلَا بَيْنَ مَا كَوَلَ اللَّحْمَ وَغَيْرِهِ وَلَا بَيْنَ مَكْنِ التَّحَرُّزِ مِنَ الْحَضْرِيِّ وَغَيْرِهِ وَلَا بَيْنَ أَنْوَاعِ الْحَيَّوَانِ وَذَلِكَ لِإِطْلَاقِ الْقَوَاعِدِ الْعَامَةِ وَالْإِخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ ، وَلَكِنْ حَسَى عَنِ الْمَبْسُوطِ وَالسَّرَائِرِ وَالْمَهْذَبِ انْكَارَ الْمَلَاذِمَةِ وَالْمَنْعَ عَنِ اسْتِعْمَالِ سُورِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ مِنْ حَيَّوَانِ الْحَضْرِيِّ غَيْرِ الْآدَمِيِّ وَالطَّيُورِ عَدَا مَا لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهُ كَالْهَرَّةِ وَالْفَارَةَ وَالْحَيَّةَ بَلْ عَنِ الْحَلِيِّ التَّصْرِيحِ بِنَجَاسَتِهِ ، وَيُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ لَهُمْ بِمَوْثِقِ عِمَارِ بْنِ مُوسَى عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ دَعَا ، قَالَ سَأَلْتُ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْخَمَامَةَ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمَهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَاشْرَبَ وَعَنْ مَاءِ شَرَبَ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عِقَابٌ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يَتَوَضَّأُ بِمَا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مَنْقَارِهِ دَمًا فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مَنْقَارِهِ دَمًا فَلَا تَوَضَّأُ مِنْهُ وَلَا تَشْرَبُ : بِتَقْرِيْبِ ابْنِ الْإِمَامِ دَعَا ، بِشَهَادَةِ تَصْدِيرِ الْكَلَامِ بِالْفِظْلَةِ كُلِّ يَكُونُ فِي مَقَامِ اعْطَاءِ الضَّابِطِ فَيُبَيِّنُ الْجَوَازَ لِكُلِّ مَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَّوَانِ ظَاهِرًا مِنْ حَيْثُ التَّوَصِيْفُ بِوَصْفِ حَلِيَّةِ الْإِكْلِ فِي حَصْرِ الْجَوَازِ بِهِ وَإِنْ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ لَا يَتَوَضَّأُ مِنْ سُورِهِ وَلَا يَشْرَبُ مِنْهُ ، فَتَعْلِيْقُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْعَلِيَّةِ إِلَّا أَنْ الْوَصْفُ الْوَارِدُ قَيْدًا لِلضَّابِطِ لَهُ الْمَفْهُومُ ، وَيُؤَيِّدُ هَذَا الْمَفْهُومَ مَفْهُومُ صَحِيحِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ دَعَا ، قَالَ لَا بَأْسَ أَنْ تَتَوَضَّأَ بِمَا شَرَبَ مِنْهُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ : حَيْثُ يَسْتَفَادُ مِنْهُ عَدَمُ جَوَازِ اسْتِعْمَالِ سُورِ غَيْرِ مَا كَوَلَ اللَّحْمَ وَيَشْهَدُ بِذَلِكَ أَوْ يَدُلُّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ الْمُرَوِيُّ بِطَرَقِنَا الَّذِي صَحَّحَهُ الْمُحَدِّثُ الْحَبِيرُ الثَّقِيُّ الْمَجْلِسِيُّ الْأَوَّلُ (قَدَّه) كُلُّ شَيْءٍ يَجْتَرُّ (١) سُورَهُ حَلَالٌ وَلَعَابُهُ حَلَالٌ حَيْثُ أَخَذَ فِي مَوْضُوعِ الْجَوَازِ قَيْدَ الْإِجْتِرَارِ الْمُخْتَصِّ بِمَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فِي مَقَامِ اعْطَاءِ الضَّابِطِ فَيَكُونُ لَهُ الْمَفْهُومُ (وَدَعَا) أَنْ غَايَةَ مَا يَتَّقِضِيهِ تَقْيِيدُ الْمَوْضُوعِ فِي مَقَامِ اعْطَاءِ

(١) جَرَّ وَاجْتَرَّ الْبَعِيرَ أَعَادَ الْإِكْلَ مِنْ بَطْنِهِ فَضَغَهُ ثَانِيَةً . الْمَنْجِدُ

القاعدة عدم اطراد الحكم في أفراد المفهوم حذرا عن اللغوية فتكفي هذه النكسة للتعليق وأما
 عليّة القيد للحكم فلا (مدفوعة) بأن التبعيض في المفهوم مساوق لانكاره رأسا بل إهمال
 المفهوم لا يناسب كونه ظل المنطوق وتا بعاله فلا بد من بقاء الموضوع والمحمول فيه على اطلاقهما
 وعدم الفرق الا بالكيف والالام يكن ظل المنطوق « وبالجملة » بعد تسليم اصل المفهوم
 لا يحصر عن تسليم عمومه وقد أروخنا ذلك في مبحث السكر عند استفادة المفهوم من أدلته
 فراجع (وما يقال) من أن السائل بعد استماع ذلك الجواب عن الامام « ع » سئل ثانياً عن
 حكم ما شرب منه صقر أو باز الخ وهذا قرينه على عدم استفادته المفهوم من ذلك والالام
 يكن لتكرار السؤال عن بعض اصناف غير المأكول وجه بل كان بين الجوابين تناقض
 (مدفوع) بأنه لما كان غير المأكول على اقسام كالسباع والطيور وغيرهما بحيث يكون
 كل قسم بنظر العرف نوعا بجماله ذاته فلاحتمال اختلاف بعضها مع بعض في الحكم اراد
 السائل ان يفهم أن الاطلاق مراد جدى أم لا (وبذلك) تندفع شبهة المعارضه بين الجوابين
 اذ غاية تقييد اطلاق المفهوم بالنسبة الى هذا القسم ولا بأس به بل يمكن دعوى ان السؤال
 ثانياً عما ذكر قرينه على استفادة المفهوم وان احتمال افراد هذا القسم من المفهوم بحكم
 أوجب ذلك السؤال حيث عرفت ان تبايرهما بحيث يعد كل قسم بنظر العرف نوعا برأسه
 كاف لاحتمال الفرق فلولا استفادة المفهوم لم يكن وجه لتخصيص السؤال بقسم من غير
 المأكول دون نوعه أو الاعم منه فتدبير ، فدلالة الخبرين على المفهوم بما لا ينبغي الارتياب
 فيه غاية ما في الباب انه يجمع بين مفهومهما مع صحيح الفضل وغيره من الاخبار النافية
 للبأس عن طاهر العين من غير المأكول نظير الطيور والوحوش والسباع وحشرات الارض
 كالقارة والعقرب والحية ونحوها ، بحمل البأس في المفهوم على الكراهة كما هو مقتضى الجمع
 العرفي بين النص والظاهر في نظيره فلا حاجة الى شاهد آخر للجمع ، مضافا الى ان مرسل
 الوشا عن ذكره عن أبي عبد الله « ع » أنه كان يكره سور كل شيء لا يؤكل لحمه شاهد للجمع
 المزبور (الا ان يقال) بأن الكراهة في اصطلاح الائمة « ع » غير ما اصطاح عليه الفقهاء (رض)
 بل هو أعم من الحرمة وعليه يكون المرسل كاحد الاطلاقين وبما يوهن الاخذ بمفهومها
 أن الاخذ بالمفهوم يستلزم تخصيصه بالنسبة الى اكثر اقسام غير المأكول من الوحوش

والطيور والسباع والحشرات للتصريح بنفي البأس عنها في جملة من الأخبار وهو مستهجن لاسيما في المفاهيم التي هي من قبيل اللييات ، فيمكن ان يكون استلزام المفهوم للتخصيص المستهجن كاشفا عن عدم سوق الكلام لبيان المفهوم ، ومقتضى ذلك عدم ثبوت الكراهة ايضا إلا أن مرسل الوشاكف في إثباتها ولو كان ضعيف السند بناء على التسامح في الكراهة فتأمل .

(ثم) أن الظاهر علي فرض الاخذ بالمفهوم اختصاص المنع تحريما أو تنزيها بغير ما كول اللحم بحسب الذات لا بالعرض ، إما لان الجراب ناظر الى الذوات الخارجية فلا يشمل ما لم يكن كك بحسب أصل الذات ، أو لانه منصرف عن غير المأكول بالعرض من جهة انطباق عنوان خارج عن ذاته عليه كالجلال من كل حيوان وهو الذي يتغذى بعذرة الانسان بحيث يحرم أكله على ما تعرفه انشاء الله في باب الاطعمة والاشربة (فما يقال) من أن التعميم أوفق بظاهر اللفظ (كما ترى) واضعف منه دعوى كون التعميم في المقام انسب بالمساخة في أدلة السنن إذ التسامح فيها وان كان صحيحا لكنسه من حيث صدق الرواية والحكم بصدورها المقتضى للتعميم في دليل الكراهة والاستحباب لامن حيث الدلالة كي يقتضي التعميم في المكروه والمستحب (و) منه ظهر ان حكم المصنف (قدس) وغيره بأنه ﴿ يكره سؤر الجلال ﴾ من كل حيوان بما لاوجه له فضلا عما حكى عن السيد والشيخ وابن الجنيد (قدس) من النجاسة أما الاستدلال له بعدم خلو لعابه عن النجاسة وبأن لعابه ينشأ منها فهو ضعيف للغاية (و) منه ظهر حكم ﴿ سؤر ما اكل الجيف ﴾ من غير المأكول وانه لا دليل على كراهته ولا مجال للاستدلال لها بمباشرة فه للنجاسة وابتلائه بها كالمعنى لاستحباب التزهر عنه .

(نعم) ما ذكر من الطهارة انما هو فيما ﴿ اذا خلا موضع الملاقات من النجاسة ﴾ وإلا فلاريب في نجاسة السؤر ووجوب الاجتهات عنه بمقتضى قاعدة الانفعال وليس هذا حكما جديدا يحتاج الى نص خاص بل هو من فروع تلك القاعدة وذكره في المكتتب الفقهاء في المقام انما هو لاجل اخبار الباب كوثق عمار انه سئل أبا عبد الله وعه عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قدر لم يتوضوء منه ولم يشرب وان لم تعلم أن في منقارها

قذراً توضع منه واشرب : وفي خبره المتقدم عن أبي عبد الله ع ، وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دماً فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضع منه ولا تشرب . والحكم بجواز الاستعمال فيهما وغيرهما من الاخبار النافية للبأس عن سؤر الهرة والفارة ونحوهما لا يمكن أن يكون حيثياً بلحاظ كون الماء سؤراً بلا نظر الى موارد ملاقات تلك الحيوانات مع النجاسة ، لأن العادة قاضية بغلبة مزاولته هذه الحيوانات مع النجاسة سيما الفيران والدجاجة و آكل الجيف من الطيور وعدم ورود مطهر شرعى عليها خصوصاً في تلك الازمنة والامكنة ، وذلك يستلزم نجاسة سؤرها ومعلوم ان السؤال في الاخبار إنما هو عن الحكم الفعلي فإطلاق الحكم بالطهارة في الجواب وإرادة خصوص مورد العلم بعدم الملاقات مع النجاسة أو ورود مطهر شرعى عليه اغراء بالجهل وحمل الجواب عليه حمل للطلاق على الموارد النادرة ، فلا بد من حمل تلك الاخبار على بيان الحكم الفعلي والاخذ باطلاقها المقتضى لطهارة الاستار مطلقاً ولو مع العلم العادى بملاقات الحيوان مع النجاسة سواء احتتمل ورود المطهر عليه أم لا بل علم بعدمه بشرط عدم بقاء عين النجاسة فعلاً كما اختار المشهور ذلك ، ويرشدك الى الاطلاق المذكور قول أمير المؤمنين ع ، في صحيح زرارة المروى عن أبي عبد الله ع ، وإنى لاستحيي من الله أن أدع طعاماً لأن الهر أكل منه كما يؤبده تصريح الفقهاء كما عن المبسوط والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيرها بأنه لو أكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة أم لم تغب ، مضافاً الى السيرة القطعية على المعاملة مع تلك الحيوانات معاملة الاعيان الطاهرة غير المتنجسة حتى بالغ في ذلك بعضهم بأن غاسل فم الهرة التي أكلت الفارة يعد عرفاً من المجانين ، ويدل على الاطلاق ايضاً الاخبار النافية للبأس عن سؤر بعضها إذا وقع في الماء وشبهه وخرج حياً كخبر هرون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله ع ، قال سئمته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ به قال يسكب منه ثلاث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضؤ . غير الونز فإنه لا ينتفع بما يقع فيه وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى ع ، في حديث قال وسئمته عن فارة وقعت في حب دهن قبل ان تموت أيبيعه من مسلم قال نعم ويدهن (فإنا عن العلامة)

(رحمه الله) في النهاية من اعتبار احتمال حصول طهارته بوروده على كثير مطلق أو ورود المطهر أو القليل عليه انتهى (وان أمكن) توجيهه بأن الحكم لما كان على خلاف القواعد يحمل على مورد احتمال الطهارة وان الشارع نزل هذا الاحتمال منزلة العلم لمصلحة التسهيل (إلا أنه) حمل بلا شاهد مخالف لاطلاق الخبرين وغيرهما والقاعدة المغروسة في أذهان العرف من عدم جواز نقض اليقين عرفاً وشرعاً إلا بمثله والاحتمال المزبور محقق لموضوع الاستصحاب لان أدلته واردة مورد (ودعوى) أن اخبار السور تكون كأخبار اواني المشركين المحمولة على صورة عدم العلم بملاقات النجاسة مع عدم ورود مطهر شرعى عليها فهما مسوقتان لبيان عدم الاعتناء باحتمال الملاقات مع النجاسة وان كان هذا الاحتمال قوياً لغلبة الملاقات ، وليست ناظرتين الى صورة العلم بالملاقات مع عدم العلم بورود المطهر أو احتمالته فلا بد من وجود احتمال ورود المطهر (مدفوعة) أولاً بمنع كون اواني المشركين وثيابهم بمثابة مواضع ملاقات النجاسة من الحيوانات في قلة المباشرة مع المياه العاصمة وثانياً بالفرق بين الطائفتين لان الواردة في اواني المشركين وثيابهم تكون في مقام بيان أصالة الطهارة بشهادة تعليل نفى البأس في بعضها في جواب السؤال عن اعارة الثوب من اليمودي أو النصراني ونحوهما بقوله «ع، انك اعرفته اياه ولم تعلم انه نجسه ، واما اخبار سور الحيوانات فهي واردة مورد عدم الاعتناء باحتمال النجاسة لتقييد النجاسة بصورة العلم بوجود النجس ، وحمل القيد على العلم بمتنجس المحل خلاف الظاهر .

وكيف كان فلا اشكال نصاً وفتوى الا من بعض في اطلاق الحكم بطهارة سور الحيوان ولا ريب في عدم كون هذا الحكم ناشئاً عن قاعدة الطهارة واستصحابها اذ المفروض الحكم بالطهارة ولو مع عدم جريان القاعدتين ، ولا ينبغي الاشكال في عدم وجود قاعدة شرعية أخرى أمكن المصير الى نشو هذا الحكم منها بحيث لم يكن حمل الاخبار المطلقة عليها حملاً على النادر ؛ وانما الاشكال بل الخلاف في أن منشأ هذا الحكم هل يكون تخصيص أدلة تنجيس الاعدان النجسة بالحيوان أو تخصيص أدلة منجسية المنتجس بالحيوان أو عدم احتياج تطهير الحيوان المنتجس الى المطهرات المعهودة وكفاية زوال العين في طهارته أو عدم جريان استصحاب نجاسة الحيوان أو عدم حكومته على استصحاب طهارة الملاق

أو العفو بملك التسميل ، لكن لا يخفى أن احتمال تخصيص أدلة الاستصحاب بالنسبة الى نجاسة الحيوان أو حكمومه على استصحاب طهارة ملاقيه ، انما هو اذا اخذنا بقول العلامة (قده) والا فلا بد إما من الاحتمال الاخير أو تخصيص استصحاب نجاسة المحل (وح) نقول ظاهر المشهور الا انزام بمالك الامور وهو حصول الطهارة بزوال العين واستشهد لهم بطهارة محل النجس بعد زوال العين منه بالاحجار وطهارة باطن القدم كك من الارض والبوريا من الشمس ، مضافا الى ذهاب السيد (ره) الى حصول الطهارة بزوال العين بالمضاف وغير ذلك وذهب صاحب الجواهر (قده) الى تخصيص أدلة تنجيس كل نجس .

وتحقيق الحق اننا لو قلنا باعتبارية الطهارة والنجاسة امكن المصير الى مختار صاحب الجواهر (قده) لبداهة ان الامر الاعتباري سعة وضيقاً اطلاقاً وتقييداً انما هو بيد من نفذ اعتباره ، أما إن قلنا بانها واقعيان كما هو المختار فلا معنى للتخصيص في أدلة منجسية النجس إذ الاثار الذاتية لا تنفك عن ذويها (ومنه ظهر) الاشكال على المصير الى تخصيص قاعدة منجسية المنتجس لان هذه القاعدة من شؤون القاعدة الاولى بل هي هي ، مضافا الى ان العرف بعد التفاته الى تعبيرات الشارع لا يساعد مع تخصيص إحدى القاعدتين لكونه علي خلاف ما ارتكز في ذهنه من التأثير والتأثر الواقعيين بالنسبة الى الاعيان النجسة والمنتجسة وأما ما ذهب اليه المشهور ففيه انه مبنى على عدم تأثير العين في المحل أو كون النجاسة من آثار وجودها على نحو الواسطة في العروض ، وإلا فلا يكون زوال العين بعد كونها واسطة في ثبوت النجاسة للمحل سبباً اطهارته ، بل كيف يعقل أن يكون زوال العين بما هو أمر عدمي مؤثرا في ايجاد الطهر ، وقياس مانحن فيه بباب الاستنباط واخويه مدفوع بان الاحجار والشمس والارض مطهرات كما سيبيح . لا أن الطهارة تحصل بالزوال ، وأما ما ذهب اليه السيد (ره) فلا يكون مؤيداً بعد بطلانه من اصله (وأما احتمال) عدم جريان استصحاب نجاسة المحل فهو مع استلزامه القول بالنجاسة في صورة العلم بعدم ورود المطهر (مدفوع) بأن الامارات والاصول العرفية اذا امضيت فهي بمضادة في جميع الموارد لكشف الامضاء عن صحة المأخذ في حجيتها وان أبيت الاعين امكان التخصيص فهو

مستبعد جداً ، فالمصير الى العفو بملك التسهيل اوفق بالاعتبار ويؤيده ما عن الشيخ وقده ، في المبسوط من العفو عن احكام النجاسة في ماء الاستنجاء وما عنه وعن المصنف قدما ، في الفتاوى على ما حكى عنهما في الذكرى من احتمال العفو فيما لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب أو الماء هذا ويحتمل أن يكون العلم جزءاً لموضوع النجاسة في خصوص المقام لاستثناء صورة رؤية الدم عن الرخصة وتعليق حرمة التوضي والشرب على وجود القدر في المنقار الظاهر في العلم به في موثقي عمار المتقدمين ، وان كان الاجود ما ذكرنا من العفو تسهيلاً لما ذكرنا من واقعية النجاسة وعدم المعنى لتقييمها بالعلم الا التخصيص الحكيم بملك السهولة ، ويشهد لما ذكرنا من التخصيص الحكيم ان البواطن لا يجب غسلها لانها لا تنجس لان الظاهر من قوله دع ، عليه أن يغسل ما ظهر منها نفى وجوب الغسل عن البواطن لعدم نجاستها ، ويؤيده جعل الطهارة الظاهرية قاعدة واستصحابها في موارد الشك وجه التأييد انه لا ريب في ان النجس الواقع لا يجب الاجتناب عنه في مرحلة الظاهر بدليل جعل الطهارة الظاهرية فلا تنافي بين كون الشيء نجساً وبين عدم وجوب الاجتناب عنه .

وأما الثمرة بين القول بعدم منجسية النجس والقول بزوال النجاسة بزوال العين (فقد يقال) بانها تظهر في جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء العين على القول الثاني لان الاثر وتنجس الملاقى متفرع على نجاسة المحل المفروض اثباتها باجراء استصحاب بقاء العين وعدم جريانه على القول الاول ، لان استصحاب بقاء العين لا يثبت ملاقات الملاقى مع العين ، وهذا معنى ما قيل من عدم جريان الاستصحاب مع الشك في الموضوع (ويمكن أن يقال) بعدم الثمرة بين القولين لان الظاهر من قوله دع ، ان لم تر في منقاره دماً فربيع تنجس الملاقى على وجود الدم في المنقار كان الدم منجساً للنقار أم لم يكن وأمام عدم وجوده في المنقار لم يتنجس ملاقى المنقار بملاقاته كان المنقار نجساً وزالت نجاسته بزوال الدم أو لم يكن المنقار مننجساً من رأس (وعليهذا) فإذا شككنا في بقاء الدم وقلنا بان استصحاب بقاء الدم استصحاب لجزء موضوع التنجيس ، واما الجزئان الاخران وهما المنقار والملاقات فهما محرزان بالوجدان فيجزي الاستصحاب على كلا القولين ، وان قلنا بأن استصحاب بقاء العين لا يثبت

ملاقاة الملاقى معها بناءً على القول الاول ولا يثبت نجاسة المحل بناءً على القول الثاني فالاصل مثبت بالنسبة الى القولين معاً (وقد يوجه) عدم جريان الاستصحاب حتى على القول الثاني (بتقريب) أنه بعد بدهة طهارة المحل بزوال العين فلا ريب في ان نجاسة المحل حدودنا وبقاء متفرعة على بقاء العين (وعليهنا) فلا يكون نجاسة المحل مؤثرة في تنجيس ملاقيه ضرورة أن تنجس الملاقى انما هو من قبل نفس العين على تقدير بقائها لكون العين اسبق في الملاقات والتأثير من المحل ، ومن المعلوم ان مع اجتماع العلل المتعددة لمعلول واحد يكون المعلول مستنداً الى اسبقها زماناً واستصحاب بقاء العين لا يثبت ملاقات الملاقى للعين فهو مثبت من هذه الجهة ، ولعل تعليق النجاسة بالعلم بوجود العين في كلام الامام دع ، لعدم جريان الاستصحاب لالتخصيص أدلته بغير المورد (وفيه) أولاً أن المفهوم من الرواية كون المنقار الموجود فيه الدم منجساً ، وثانياً أن السبق الزماني لا يوجب السبق بالرتبة فالتنجيس مستند الى الحال والمحل معاً وثالثاً أن كون تنجيس الملاقى للمحل أثراً للعين الحال فيه ثبوتاً لا يمنع عن جريان استصحاب العين لاثبات نجاسة المحل دون الملاقى لان الاثر الاول لا يترتب على هذا الاستصحاب بلا واسطة الملاقات ، فالاصل بالنسبة اليه مثبت وانما يترتب عليه بواسطة اثباته نجاسة المحل ونجاسة المحل أثر شرعي له ، لانه جزء لموضوع نجاسة الملاقى والجزء الاخر وهو الملاقات محرز بالوجدان ، وان شئت قلت لا ريب بأن الملاقى للمحل المتنجس نجس ولو كان ملاقاته للعين واقعا والاستصحاب مثبت لهذا الاثر بعد تمامية اركانه وشرايطه ، ولا يمنع عن جريانه كون الاثر للعين لا للمحل بعد كفاية ترتب مثل هذا الاثر على استصحاب نجاسة العين باستصحاب بقاء العين و بعبارة اخرى لو كان الشرط في جريان استصحاب نجاسة المحل أن يكون نجاسة الملاقى اثرأ له واقعا كان للنوع عن استصحابها مجال لان استصحاب بقاء العين لا يثبت نجاسة الملاقى لجهة الاثبات واستصحاب نجاسة المحل ايضا لا يثبت نجاسة الملاقى لان نجاسته أثر للعين لا للمحل ، واما ان قلنا بأنه يكفي لصحة الاستصحاب ترتب الاثر الشرعي على المستصحب وان لم يحرز كونه متفرعا على أى شئى فلا مجال للنوع عن ذلك الاستصحاب ، لكن الانصاف عدم جريان الاستصحاب في المقام لان الظاهر الاطلاقى من الموثقين تعليق الحكم بنجاسة الملاقى على

العلم بوجود القدر، وبعد ما عرفت من أن هذا الاطلاق لا يكون موافقا للقاعدة فتحكيم أدلة الاستصحاب على اطلاقهما بلا وجه لان النسبة بين أدلة الاستصحاب والموثقين في مورد الشك في بقاء العين وان كانت عموما من وجه وكان تحكيم اطلاق الموثقين عليها موقوفا على غلبة بقاء العين أو كثرة الشك في بقائها، وليس الامر كذلك لان الغلبة مع زوال العين ولا وجه لحكومة الموثقين على أدلة الاستصحاب على ذلك، إلا ان الموثقين لكونهما على خلاف القواعد على أى حال كما عرفت فلا بد من المصير الى عدم جريان استصحاب بقاء العين على أى تقدير، وهذا منا وان كان نزاعا مبنائيا ومفروض الثمرة بنائى الا ان جريان الاستصحاب على المسلكين وانتفاء الثمرة في البين وكون الجريان مخالفاً لاطلاق الموثقين، أو يجب علينا التنبيه لهذه النكته فتدبر في المقام فان كلمات القوم مضطربة فيه.

(و) يكره سؤر (الحائض التى لاتومن) عادة من التحفظ على الطهارة بل تكون متهمه بعدم اهتمامها بغسل اليد والبدن عند تلوثها بدم الحيض، واما اذا كانت مأموته عادة من تطهير مواضع بدنها عند التلوث بدم الحيض بشخصها أو كانت من جماعة قضى العرف والعادة في حقهن بما ذكر فلا كراهة في سؤرها، والاصل في ذلك هو الجمع بين أخبار الباب (فمنها) صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر وع، قال سئلته عن الحائض قال تشرب من سؤرها ولا تتوصأ منه (ومنها) خبر ابن أبي يعفور قال سئلت أبا عبد الله (ع) يتوضأ من فضل المرثة قال اذا كانت تعرف الوضوء ولا تتوض من سؤر الحائض (ومنها) خبر أبي العلاء قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الحائض يشرب من سؤرها قال نعم ولا تتوض. وبمضمونها اخبار مستفيضة فلا حاجة الى الفحص عن سندها والترخيص في استعمال فضل المرثة بظاهره الاطلاقى يدل على جواز استعمال مستعملها في رفع الخبث أو الحدث في رفع الخبث والحدث ثانيا فهو عام يدل على جواز استعمال سؤر الحائض مطلقاً الا ان المستعمل في رفع الخبث خارج عن مصب الاطلاق للحكومة قاعدة الانفعال عليه واستعمال فضلها في رفع الحدث خارج للنبع الموجود في نفس هذه الاخبار عن الوضوء، فتدل بمنظره على عدم جواز استعمال سؤر الحائض في رفع الحدث الاصغر وبالفحوى على عدم جواز استعماله في رفع الحدث الاكبر والنهى فيها محمول على

الكرهه للاجماع على عدم حرمة استعماله ، ومقتضى هذه الطائفة كراهة سؤرها مطلقا سواء كانت مأمونة أو متهمة ، ولكن لنا أخبار مفصلة (منها) صحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن (ع) في الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مأمونة فلا بأس (ومنها) خبر أبي هلال قال قال أبو عبدالله (ع) المرثه الطامث اشرب من فضل شرايها ولا أحب أن أتوضأ منه (ومنها) صحيح رفاعه عن أبيعبدالله (ع) قال ان سؤر الحائض لا بأس به أن تتوضؤ منه اذا كانت تغسل يديها : ولما كانت النسبة بين مورد الصحيح الاول النافي للباس عن التوضي بفضل الحائض وبين مورد الاخبار المتقدمه المانعه عن ذلك ، هي العموم المطلق لكون المتعلق فيها مطلق الحائض وفي الصحيحه خصوص المأمونه ، يجمع بينهما بحمل الحائض في تلك الاخبار على غير المأمونه ولا تصل للنوبه الى الجمع الدلالي بالتصرف في الهيئته وحمل المنع في تلك بقريئنه نفى البأس في هذه على الكراهه بالنسبه الى مطلق الحائض ، لتقدم الجمع الموردي على الجمع الدلالي كما كان الشأن كك في تلك الاخبار بالنسبه الى الترخيص في الشرب في صدرها والمنع عن الوضوء في ذيلها .

والمتحصل من المجموع بعد الجمع الموردي وحمل المنع في الطائفة الاولى على الكراهه بقريئنه الاجماع هو كراهه استعمال سؤر الحائض في رفع الحدث مطلقا اذا كانت غير مأمونه وعدم كراهته مطلقا ولو بمرتبه منها اذا كانت مأمونه ، ومنه يظهر ما في دعوى الجمع بينهما بحمل الاولى على الكراهه الشديده والثانيه على مطلقها ، وما يشهد على ما ذكرنا من الجمع قوله (ع) في خبر أبي هلال المتقدم ولا أحب أن أتوضأ منه الظاهر في مطلق الكراهه بعد تقييد موردها بغير المأمونه بقريئنه مورد الصحيح المتقدم والاتي (ثم) الظاهر أن المراد بغير المأمونه كما فسرناه في صدر العنوان هي المتهمة بعدم التحفظ على الطهاره لامطلق من لا يعرف حالها ، وذلك لان الحكم انما جعل في مورد اصالة الطهاره فلا بد وان يكون عدم الامن بمرتبه قاطعه للاصل ، وهي ما ذكرنا من اتهامها وعدم الوثوق بها عادة لقضاء العاده من طبعها بعدم التحفظ على طهاره ما يتلوث بلوث الحيض من بدنها ، كما يرشد الى هذا المعنى تقييد موضوع نفى الباس بما اذا كانت تغسل يديها في صحيح رفاعه الظاهر في كون التحفظ على غسل اليد من عاداتها وبمقتضى طبعها فلا تكون ممن لا يتألى بنجاستها

وتلوئها ، و الامر في المقام سهل بعد كون الحكم هو الكراهة لا الحرمة اجماعا سيما بناء على تعميم التسامح في الادلة لادلة الكراهة .

(و) يكره استعمال (سور البغال والحمير) كما عن المشهور أعم من الاهلية وغيرها كما هو ظاهر المصنف (قده) أو خصوص الاهلية كما عن الكركي والمبسي واختاره في المدارك حيث قال المراد بالحمير الاهلية اذ الوحشية لا كراهة في سُورها والحق بهما الدواب لكراهة لحم الجميع ونحن نطالبهم باثبات الكبرى (انتهى) وحكى في توجيه الكبرى أن السور انما يكون غالبا بالفم فلا ينفك عن لعابه وهو يتبع الحيوان في الكراهة (انتهى) ولنعم ما قيل في جوابه أو لا بكونه أخص من المدعى وثانيا بالمنع عن تبعية اللعاب للحم وثالثا باستهلاك اللعاب في السور فلا يبقى له وجود استقلالي حتى تقتضى كراهته كراهة السور (نعم) ربما يستشعر ذلك كما في طهارة شيخنا الانصارى (قده) من بعض الاخبار النافية للبأس عن سور ما كول للحم ومن المرسل كان يكره وع، سور كل ما لا يؤكل لحمه ، بناء على ارادة الاعم بما لا يعتاد أكله أو لم يخلق للاكل مستظهاً هذا المعنى من بعض اخبار نجاسة بول الحمير والبغال ، ولا يخفى عدم ظهور المرسل في ذلك فهو وغيره من الاشعارات غير كافية لاثبات المدعى ، ولو بناء على التسامح في أدلة السنن وشموله لادلة الكراهة لاختصاص ذلك على تقدير الشمول بالسند دون الدلالة ، ولعل الى ذلك أشار (قده) بامره بالتأمل ، نعم ، ربما يظهر ذلك عن مضمحل سماعه سئلته هل يشرب سور شيء من الدواب أو يتوضأ منه قال أما الابل والبقر فلا بأس بناء على دلالته بالمفهوم على ثبوت البأس في غير الابل والبقر من الدواب التي منها البغال والحمير : وفيه ما لا يخفى . إذ لو حمل لفظة الدواب في السؤال على ما هو الغالب من استعمالها أعني فيما يركب كما في القاموس وجمع البحرين نقلًا عن المصباح بنافيه استثناء البقر في الجواب ، ولو حمل على معناه اللغوي الاولى أعني مطلق ما يدب في الارض الشامل حتى الطير كما صرح به في الجمع وصرح بكون المعنى الاولى مطلق ما يدب في القاموس ، بنافيه نفى البأس عن أكثر أنواعه في غير واحد من الاخبار للزوم التخصيص الاكثر بالنسبة الى المفهوم ، (فما حكى) عن جماعة من تعميم الحكم للدواب كلها كما ترى (وما يقال) من أن نفى البأس في غير واحد من الاخبار عن شرب سور الحمير

والفرس والبغل بقريئة المقابلة مع الكلب ظاهر في نفى الحرمة فلا ينافى الكراهة (مدفوع) بعدم رفع محذور التخصيص الاكثر عليهذا التقريب أيضا .

(و) يكره أيضا سور (الفارة) على المشهور ظاهر أبل قيل أنه المعروف من المذهب وكيف كان فقد يستدل له بما عن حديث المناهى نهى رسول الله (ص) عن أكل سور الفارة وربما يمنع عن شموله لحكم الماء من حيث الشرب والتوضى ، إلا أن يقال باستفادة حكم الشرب من الاكل بالغاء الخصوصية الكلية وجعله مثالا للاستعمال كما إذا قيل لا تشرب الذى يفهم منه عرفا مطلق الاستعمال ، وأما حكم كراهة استعماله فى رفع الحدث فربما يستفاد من الفجوى ، وقد يستدل للكراهة بخبر هرون بن حمزة الغنوى بدعوى أن أمره وعه بسكب الماء تلك مرات ظاهر فى بيان ما يرفع الكراهة ، إلا أنك قد عرفت فى نظير المورد أن الامر به لدفع الاستقذار الحاصل من اجتماع القذارات الصورية على وجه الماء غالبا ، وعن نهاية الشيخ أن الفارة كالكلب اذا أصاب ثوبا برطوبة وجب غسل موضع الاصابة وقيل أنه منزل على الاستحباب المؤكد ، وربما أوجب عنه بورود التصريح بنفى البأس عن سورها فى غير واحد من الاخبار كخبرى هرون بن حمزة وعلى بن جعفر المتقدمين (و) يكره أيضا سور (الحية) بل حكى أنه المعروف من المذهب وربما يعلل بالتحرز عن السم فى لعابه فتأمل (نعم) الكراهة مقتضى الجمع بين الامر باهراق سورها فى موق أبي بصير عن أبي عبد الله وعه فى حية دخلت جبا فيه ماء وخرجت منه قال اذا وجد ماء غيره فليهرقه وبين نفى البأس عنه فى صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى وعه قال سئلته عن العظاية والحية والوزغة تقع فى الماء فلا تموت أيتوضوء منه للصلاة قال لا بأس به ، وفى المدارك أن الأظهر انتفاء الكراهة كما اختاره فى المعتبر لصحيفة على بن جعفر (انتهى) وقد عرفت ابتلائها بالمعارض (وكذا) يكره (مامات فى الوزغ والعقرب) بل وان دخل الوزغ فى الماء وخرج حيا لما عرفت فى خبر ابن حمزة من قوله (عليه السلام) غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه ، وأما العقرب فله وثق سماعة قال سئل أبا عبد الله وعه عن جرة وجد فيه خنفساء قد مات قال القته وتوضأ منه وان كان عقربا فارق الماء وتوضأ من ماء غيره بعد الجمع بيته وبين صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى

(عليه السلام) قال سئلته عن العقرب والخنفساء تموت في الجرة أو الدن يقرضاً منه للسلوة قال لا بأس ، فما عن نهاية الشيخ (ره) من الافتاء بنجاسة الماء الذي يموت فيه الوزغة والعقرب كما ترى ﴿ و ﴾ سيأتي انشاء الله في مبحث النجاسات انه ﴿ ينجس الماء بموت الحيوان ذى النفس السائلة دون ما لانفس له ﴾ كالعقرب والوزغ والخنفساء ونحوها فيه ﴿ و ﴾ قد تقدم في مبحث انفعال القليل عن الشيخ (ره) ان ﴿ ما لا يدرك بالطرف من الدم لا ينجس الماء ﴾ وأن الاقوى بحسب القواعد ما ﴿ قيل ﴾ كما عن المشهور من أنه ﴿ ينجسه ﴾ ولا ريب في أنه ﴿ هو الاحوط ﴾ فرع - لو طارت الذبابة عن العذرة او غيرها من النجاسات الى الثوب أو الماء فان حمل رجلها ما يصدق عليه اسم النجس واصابتهما قبل الجفاف فلا اشكال في نجاستهما وكذا ان اصابت الماء بعد الجفاف ، وأما اذا اصابت الثوب بلا رطوبة مسرية فلا اشكال في طهارته وإن كانت مع الشك في بقاء الرطوبة المسرية فلا ينبغي الاشكال في الطهارة بمقتضى استصحاب طهارة الثوب (وما يقال) من حكومة استصحاب بقاء الرطوبة المسرية عليه (فبني) على القول بالاصول المثبتة (اللهم) إلا أن يقال أن النجاسة حكم وضعى موضوعه مركب من جزئين ملاقات الشيء مع النجس ووجود رطوبة في البين فبعد إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالاصل كما في المقام لا موجب لرفع اليد عن الحكم (ولكن) فيه أولاً أن النجاسة كالطهارة أمر معنوى لاحكم تعبدى وثانياً أن الملاقات مع الرطوبة المسرية شرط عقلى للسراية لاجزاء لموضوع الحكم الشرعى فيلزم محذور المثبتية ، وأما إن كان في رجلها مجرد ندوة لم يجففها الهواء قبل وصولها الى الثوب ولم يكن بحيث يعد عند العرف من مصاديق الرجز ويصدق عليه اسم النجس بل كان عندهم لضعفه كان لم يكن فلا اشكال في الطهارة أيضاً .

﴿ الركن الثاني في الطهارة المائية وهي وضوء وغسل وفي الوضوء فصول ﴾ الفصل الأول في الاحداث الموجبة للوضوء ﴿ والحدث يطلق تارة على صدور هذه الاشياء واخرى على الحالة الحاصلة بعد صدورهما وثالثة على نفس هذه الاشياء بعلاقة السببية ومعناه اللغوى هو الاول ، وقد يطلق عليها عناوين اخر فتسمى بالموجبات تارة وبالاسباب اخرى وبالنواقض ثالثة ، أما الاخير فباعتبار كونها منزلة للطهارة فيكونان متضادين .

ولا ينافيه الجمع بينهما ببعض المراتب في بعض الموارد كما في المستحاضة بناءً على حصول الظهارة لها على ما يأتي تفصيله (انشه) ، وأما الاول فالمراد بالوجوب إما أن يكون هو الوجوب الشرعي بناءً على ترشح وجوب المقدمة عن وجوب ذبها شرعاً بأن يتولد من ارادة ذى المقدمة ارادة طولية متعلقة بالمقدمة و (ح) تسميتها بالموجبات باعتبار كونها مؤثرات بنحو الاعداد في تعلق الوجوب الشرعي بالوضوء حين تعلق الوجوب بغاياته ، إذ الوجوب المقدمى الناشئ عن لابدية وجود المقدمة لوجود ذبها انما هو اذا تعلق الوجوب بذى المقدمة ولم تكن المقدمة موجودة ، ولما كانت الامور المذكورة اسباباً لنقض الوضوء كانت معدة لتعلق الوجوب المقدمى به حال تنجز الامر بغاياته كما قلنا ، ومنه ظهر أن اطلاق الاسباب والموجبات بلحاظ واحد هو كونها معدات للوجوب الشرعي عليها هذا القول أو العقلي بناءً على الحق من عدم وجوب المقدمة شرعاً ، حيث ان اللابدية بين الوجودين وإن نشئت من توقف أحدهما على الآخر وربطه به في عالم الشرع والافلا ملازمة بينهما من حيث هما عقلاً ، ولكنها مع ذلك لاتستلزم اللابدية بين الوجودين في عالم الشرع ، لان اللابدية الوجودية الناشئة من الربط الشرعي بينهما انما اوجبت وجوب تحصيل ما لا بد منه في حصول الواجب عقلاً ، لانه من شئون امثال الواجب الموضوع لحكم العقل بالاستقلال والخارج عن الموضوعية لحكم الشارع ، بل ماورد من الامر بالمقدمات إرشاد الى هذا الحكم العقلي (وكيف كان) فالوجوب المتولد من هذه اللابدية هو الوجوب العقلي فالتعبير عن الاحداث بالموجبات أو الاسباب باعتبار كونها معدات لهذا الوجوب (ومنه) ظهر ما في جواب صاحب مصباح الفقيه (قدّه) عن المناقشة في إطلاق السبب والموجب على النواقض من جهة كون مطلوية الوضوء ووجوبه المقدمى مسببة عن مطلوية الغايات لاعتن وجود النواقض وحاصل الجواب صحة استناد مطلويته الى مطلوية الغايات ووجود النواقض معاً ، غاية أن الثاني في طول الاول إذ بعد تعلق الوجوب بالغاية لا يترشح منه الوجوب الى الوضوء إلا عند فقدّه وإلا كان طلباً للحاصل والاحداث موجبة لفقدّه ، فكل منهما مسبب للوجوب حقيقة وذلك لما عرفت من أن الطولية في الوجود لاتستلزم الطولية في الوجوب بحسب الشرع (وكيف كان) فلا ثمة مهمة في توجيه اطلاق

هذه العناوين عليها .

(والتحقق) أن الحدث قدارة معنوية مانعة عن الدخول في الصلوة كما أن الطهارة أمر وجودي يجب تحصيلها مقدمة للصلوة ، ويدل على ذلك اسناد النقض الى الامور المذكورة الظاهر في كون المنقوض أمراً وجوديا واطلاقه على الامر العدمي ، كما هو مقتضى عموم لاتمقضى اليقين باشك انما هو بمؤنة تعلق اليقين به ، فصدق المنقوض عليه بما أنه متيقن لا يوجب صرف اطلاق النقض عن كون المنقوض أمراً وجوديا ، ويشهد على المدعى مضافا الى تقييد جواز اتيان صلوات الليل والنهار بوضوء واحد في بعض الاخبار بقوله دع، مالم يحدث ، ماورد في الاخبار من أن الوضوء نور بل في الرضوى دع، أنه تركية الفؤاد (ومنه يظهر) أن الامر بالغسل في قوله تعالى وإذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم بيان لمحصل ذلك الامر المعنوي ، ويؤيده قوله تعالى بعد ذلك وإن كنتم جنبا فاطهروا وان المراد بالظهور في قوله دع، لاصلوة إلا بظهور تلك النورانية الباطنية والحالة الحاصلة للنفس بأسبابها الشرعية ، وأن الرواية بصدد بيان ربط الصلوة وتقيدها بذلك الاثر الواقعي الحاصل من إحدى الطهارات الثلث ، حيث أن نفس الافعال الصادرة من المكلف من الغسل والمسح متصرفة غير باقية حتى يمكن ربط الصلوة بها في وقتها سواء صدرت منه قبل دخول وقت الصلوة أو بعده ، فلا بد من أن تكون الطهارة المشروطة في الصلوة أمراً واقعيًا باقيا يمكن ربط الصلوة به في كل آن من آتات الليل والنهار من أوقات الصلوات الفرضية أو النفلية مالم ينقضه صدور حدث ، ولا يمكن إلا بأن تكون عبارة عن الاثر المعنوي والنورانية الباطنية الحاصلة من الطهارات الثلث (ومن ذلك ظهر) أن الحكم في مخلوق الساعة وجوب الطهارة فما قيل من أن الطهارة أمر عـمى غير وجيه (ودعوى) أنها من الاعدام المقابلة للسلكات نظير الطهارة المقابلة للخبث أو الطهارة المقابلة للقذرات الصورية (بمنوعة) لان عدم المسكة اصطلاحا يقال فيما من شأنه الوجود لكن لم يوجد لقصور في الشرط أو لوجود المانع كالعمى في مقابل البصر ، فليس عدم المسكة عدما طارداً للوجود بخلاف المقام حيث أن الطهارة التي هي عبارة عن عدم الحدث باعتقادهم طاردة للحدث ومزيلة للقدارة المعنوية (اللهم إلا) أن يراد من عدمية الطهارة العدم بعد الوجود (ولكنه) ليس من الاعدام

المقابلة للمكات والتأمل في النصوص كاف في إستظهار أن الطهارة والحدث أمران وجوديان
ينقض كل منهما الآخر على نحو (١) سيأتي تحقيقه انشاء الله .

(وهي) أي الاحداث الموجبة للوضوء (سنة) ثلاثة منها (خروج البول) أو ما
يحكمه من البلل المشتبه (والغايط) وهو معروف ومع الشك يرجع الى الاصل (والريح)
وناقضية هذه الثلاثة مطلقاً سواء خرجت من المخرج الطبيعي أو غيره مع أنسداد الطبيعي
أو عدمه وسواء مع الاعتياد أم لا بأن خرج مرة واحدة، وسواء كان الاعتياد بحسب
النوع أو الشخص هو مذهب المشهور والمحكى عن الحلبي والتذكرة وظاهر كل من اطلق
الثلاثة، ويشهد له اطلاقات الأدلة مثل قوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط وصحيح
زرارة عن أبي عبد الله (ع) لا يوجب الوضوء إلا من الغائط أو بول أو ضرورة تسمع
صوتها أو فسوة تجرد ريحها ومصحح زكريا بن آدم قال سئلت الرضا (ع) عن الناصور
أنقض الوضوء قال إنما ينقض الوضوء نكث البول والغائط والريح وصحيح الفضل بن
شاذان قال سئلت المأمون الرضا (ع) عن محض الاسلام فكاتب اليه في كتاب طويل ولا ينقض
الوضوء إلا غائط أو بول أو ريح أو نوم أو جنابة، وقيل بعدم ناقضية الخارج من غير
السيلين مطلقاً بمعنى اختصاص ناقضية الثلاثة بما اذا خرجت (من الموضع المعتاد)
خروجها منه بحسب النوع في أصل الخلقة (و) قيل باختصاصها بالمعتاد بحسب الشخص
نعم (لو خرج الغائط مما دون المعدة) فقط لا ما فرقتها (نقض في قول) محكى عن
الشيخ والقاضى ومقتضاه مخالفتها للمشهور في اطلاق الحكم بالنسبة الى خصوص الغائط،
ولكن مقتضى استدلال الشيخ (ره) لذلك بعدم تسمية الخارج بما فوق المعدة بالغائط عند
العرف عدم الاختلاف في أصل الكبرى أعني ناقضية ما يسمى بالغائط عرفاً من أى موضع
خرج ولو من الفم، كما حكى في الجواهر أن أحداً كان يتغوط من فمه فيكون الاشكال (ع)
من حيث الصغرى، وكيف كان فاستدل للقول باختصاص الناقضية بالخارج من المعتاد
بحسب النوع تارة بانصراف المطلقات الى المتعارف، وفيه أن الانصراف بدوى يزول

(١) اشارة الى ان التضاد الوجودي بينهما لا ينافي اجتماعهما في مورد رجوع التضاد والاجتماع

الى المرتبة . ونحو

بالتأمل ضرورة تساوى الخارج من السيلين ومن غيرهما في صدق الثلثة عليه عرفاً وبالجملة ، الانصراف مستند الى ندرة الوجود ولا يوجب صرف الاطلاق إذ لو كان مجرد أنس الذهن ببعض أفراد المطلق من جهة غلبة الوجود سبباً لانصرافه الى تلك الافراد لم يبق لنا اطلاق في اكثر المقامات ، واخرى بالاخبار المستفيضة المقيدة للناقض بما يخرج من طرفيك كصحيح زرارة قال قلت لابي جعفر «ع» وأبي عبد الله «ع» ما ينقض الوضوء فقال لا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدر من الغائط أو البول أو منى أو ريح والنوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره إلا أن تكون تسمع الصوت ، وصحيحه الاخر عن احدهما «ع» قال لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم ، وصحيح ابن بزيع عن أبي الحسن الرضا «ع» في حديث طويل قال أبو جعفر «ع» لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الذين جعل الله لك أو قال الذين انعم الله بهما عليك ، وبمضمونها اخبار آخر فلو سلم عدم الانصراف في المطلقات وجب تقييدها بهذه الاخبار (وفيه) أولاً أن حمل هذه الاخبار على كون عنوان الخارج قيداً للناقض مستلزم للتخصيص الاكثر حيث أن غير الناقض من الخارج من السيلين كالوذى والمذى اكثر بحسب النوع من الناقض وإن كان أقل بحسب الافراد إذ لا إعتداد بقلة الافراد وكثرتها في التخصيص الانواعي ، وثانياً أن الصلة تارة تكون جهة الحكم ذى الصلة وعلة له بأن يكون الموضوع حقيقة هو العنوان الحاصل منها بمؤنة الوصف الاشتقائي من الصلة كما هو الغالب في الموصولات المستعملة في الادلة الشرعية ، كقوله تعالى الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً فكأنه قال المستطيع يحج وقوله (ع) فيما اسقطت السماء العشر ، ونحوهما سواء كانت الصلة واسطة في الثبوت المعبر عنها بالجهات التعليلية كما في المثاليين أم في العروض المعبر عنها بالجهات التقييدية ، واخرى تكون لتعريف الموضوع في مورد الاشارة الى المعهودين المتكلم والمخاطب وتعريف الموصول بالصلة في الاول من جهة الاختصاص ببعض الافراد دون بعض الحاصل للموصول بسبب الوصف وفي الثاني من جهة المعهودية ببركة معرفة الوصف للوصوف .

إذا عرفت هذا فنقول أن المتأمل في هذه الاخبار لا يكاد يرتاب في عدم سوقها لبيان

أن العنوان المنتزع عن الموصول مع الصلة أعنى عنوان الخارج من الطرفين جهة وعلّة لناقضية تلك الاشياء بحيث لو فرض محالاً تحقق نفس العنوان خارجاً مجرداً عن تلك الذوات لكان ناقضاً فالظاهر بمناسبة الحكم والموضوع وبقرينة ما في الروايات من السؤال عن الرعاف والحجامة وكل دم سائل والجواب بعدم الوضوء منها وتذييل ذلك بوجوب الوضوء من الخارج من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك ، الكاشف عن مساواة الجميع في استناد الحكم نفيّاً وإثباتاً الى الذوات بحيث لا يتوهم أحد اسناد النقض المتوهم في السؤال الى خصوصية في المسؤول عنها من حيث الخروج عن خارجها ؛ أن ذلك العنوان مشير الى الذوات وبشهادة بعض الروايات بأن الناقض صرف تلك الطبايع وان تخصيص الطرفين بالذكر لكونهما سيئين لخروجها بحسب الطبع كصحیح الفضل بن شاذان عن الرضا وع ، قال انما وجب الوضوء بما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه إلا منهما فامروا بالطهارة عندما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم (الحديث) وخبر محمد بن سنان في جواب العلل عن الرضا وع ، قال وعلّة التخفيف في البول والغائط لانه اكثر وادوم من الجنابة فرضى فيه بالوضوء لكثرتة ومشقتة وبجيمته بغير ارادة منهم ولاشهوة والجنابة لا تكون إلا باستلذاذ منهم ، وبالجملة ، فلا ينبغى الشك في عدم صلاحية هذه الروايات لتقييد المطلقات وصرف النقض عن كونه مستنداً الى ذوات الاحداث الى كونه مقيداً بالخارج عن السيئين ، ولعل هذا هو المراد من أن القيد وارد مورد الغالب فلا يرد عليه بأن غلبة القيد مانعة عن انعقاد الاطلاق للمطلقات لصحة الاعتماد على الغلبة في تقييدها بلا ذكر للقيد ، لان مرادهم من ذلك أن جهة الاعتياد الطبعي غير دخيلة في اسناد النقض الى الخارج ، نعم ، قد يشكل الحكم بالاطلاق بأن الاخبار المشتملة على أداة الحصر واردة ايمان عدم ناقضية غير المذكورات مما تخيله العامة العمياء من النواقض كالفيم والحجامة والرعاف وغيرها ، فهي مسوقة أولاً وبالذات لحصر النواقض في هذه فيمكن كونها نواقض بذور الايجاب الجزئي لا لبيان كونها نواقض حتى يؤخذ باطلاقها ويحمل على ناقضية طبايع الاشياء المذكورة فيستفاد ناقضيتها من هذه الاخبار بالتبع وبالذلالة

الاتزامية ولا يبقى لها اطلاق (ولكن) يدفعه أن كلمة إلا في أمثال هذه الجمل تفيد مفاد كلمة استثنى فليس للكلام عقد واحد هو سلب الحكم عن المستثنى منه بل هو مشتمل على عقدين سلبي وإيجابي ومفاد أحدهما بالمطابقة عند العرف رفع الحكم عن المستثنى منه ومفاد الآخر لإثبات ذلك الحكم للمستثنى ويفهم الحصر من مجموع الجملتين بالاتزام ، فدلالة الكلام المشتمل على كلمة لا وإلا على الحصر تبعي في طول معناه المطابق للظاهر كل واحدة من الجملتين فيه ، فلا فرق في المحاورة بين ذكر جملتين نافية ومثبتة بنحو الانصال أو الانفصال في دلالتها على معناهما المطابقي أولا وبالذات وعلى الحصر بالاتزام ، فلو كانت جملة الاثبات لوخليت وطبعها ظاهرة في الاطلاق وثبوت الحكم على صرف الطبايع لاخذنا بظهورها الاطلاق وان وقعت بعد إلا ، مضافا الى كفاية كرون المتكلم في مقام بيان المراد من المستثنى في الاطلاق كما حققناه في محله ، بل الاطلاق المقامى كاف في ذلك .

فظهر أن الاقوى ناقضية ماخرج بما دون المعدة ﴿و﴾ ان ذهاب المصنف (قده) الى أن ﴿ الاشبه أنه لاينقض ﴾ بما لاوجه له ﴿و﴾ ظهر أيضا أنه ﴿ لو انفق المخرج ﴾ بحسب أصل الخلقة ﴿ من غير الموضوع المعتاد نقض وكذا لوخرج الحدث من جرح ثم صار معتاداً ﴾ لان المدار في ناقضية الاحداث الثلثة صدق اسمها عليها عرفا ولايتوهم شمول الحكم لما إذا اصابته من الخارج لامن نفسه ، ضرورة أن اعتبار الخروج في النقض يستفاد من الاخبار بممااسبة الحكم والموضوع للزوم استناد الناقض الى من اتصف بالمنقوض وحل فيه ، فكلمة صدق عليها انها خرجت من الانسان كانت ناقضة بلا فرق بين قليلها وكثيرها كما تدل عليه الاخبار الدالة على لزوم اعادة الوضوء اذا خرج منه حب القرع ونحوه متلطخا بالعدرة (نعم) قد يقال باختصاص ناقضية الريح بسماع صوته أو استنشام ريحه لما في بعض الاخبار من تقييده بذلك (ولكن) يدفعه ان احراز خروجه لما كان بامارية الصوت أو الرائحة قيد الريح بهما فالتقييد احرازى لاحكامى ومع الامارية الطبيعية لها لا يبقى الاخبار المقيدة بهما ظهور في التقييد ، ويشهد لذلك ماورد من أن الشيطان ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل اليه أنه خرج منه الريح أو أن ابليس يجلس بين اليتى الرجل فيحدث

ليشكك ، فسماع الصوت أو وجدان الرائحة طريق لحصول العلم بتحقيق الحدث فاجيب بنفي الوضوء إلا مع سماع الصوت أو وجدان الريح ، وأوضح من السكل بل هو صريح في نفى القيدية صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى وع ، قال وسئلته عن رجل يكون في الصلوة فيعلم أن ريحها قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها قال بعيد الوضوء والصلوة ولا يعتمد بشيء مما صلى إذا علم ذلك بقينا (قتلخص) من جميع ما ذكرنا أن مذهب المشهور من كون خروج الاحداث الثلثة بطبايعها ناقضا من دون تقييدها بقيد من جهة هو مقتضى الادلة كما ظهر وجهه غيره من اقرال المسئلة مع ما فيه فتدبر .

{ و } الرابع (النوم) وهو مفهوم مبين عرفا وحقيقته اظهر من أن تحتاج الى التعريف فلم يتصرف الشارع فيه توسعة أو تضييقاً بل أحاله الى العرف كما يظهر من مرق زيد الشحام قال سئلت أبا عبدالله وع ، عن الخففة والخفقتين فقال ما درى ما الخففة والخفقتان أن الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة إن عليا وع ، كان يقول من وجد طعم النوم فأنما اوجب عليه الوضوء ، وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت أبا عبدالله وع ، وذكر مثله إلا أنه قال من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء ، حيث أن ذكر الآية الشريفة قرينة على أن الموضوع هو ما يكون نوماً عرفاً وقد تمسك بها الأئمة وع ، في موارد عديدة لبيان ايكال الموضوع الى مفهومه العرفي كباب الصوم في جواب السؤال عن الضرر الموضوع لجواز الافطار ، ففاد الخبرين أن النوم المبين مفهومه عند العرف كلما تحقق يكون ناقضا وقوله وع ، من وجد طعم النوم أى من أحرز وجوده ، ولو احتيج الى التعريف فالاولى أن يقال أنه عبارة عن ارتفاع تعلق النفس عن الحواس الظاهرة وعدم تجليها في مجالها الخمسة ، ولا ينافى ما ذكرنا من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للنوم ماورد من السؤال عن حقيقته وتوسعة مفهومه بحيث يشمل الخففة والخفقتين إذ يمكن غفلة العرف احيانا عن ارتكازه وتبين المفهوم عنده لجوابه وع ، بذلك تنبيه لوجدانه وكشف لارتكازه ، ويمكن ايضا تخيل السائل تصرف الشارع في ذلك المفهوم العرفي توسعة أو تضييقاً أو اختراع مفهوم جديد له فيسئل عن شمول ذلك المفهوم المخترع أو المتصرف فيه لذين المصادقين لجوابه وع ، عليها أرشاد الى عدم تصرف أو اختراع من الشارع في

ذلك وابقائه لموضوع الحكم على ما هو عليه عرفاً سعة وضيقاً ، ولعل هذا الوجه أنسب بل هو الاظهر في وجه السؤال ومنه يعلم وجه السؤال في صحيح زرارة المعروف بالمضمره قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقَالَ يازرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وإنما ينقضه ييقين آخر ، وان السؤال أولاً عن الشبهة المفهومية لا ينافي تبين مفهوم النوم عرفاً وكون المدار عليه فضلاً عن السؤال ثانياً عن الشبهة المصداقية الذي يرجع الى السؤال عن حكم الشك فيه وأنه هل يكون مجرى الاستصحاب أو غيره ، وبما ذكرنا ظهر وجه اطلاق النوم على بعض مراتبه كحاسة البصر تارة وسلبه عنه اخرى إذ الاول باعتبار زوال توجه النفس عن خصوص هذه الحاسة والثاني باعتبار عدم زواله عن جميع الحواس ولا يصدق وح نوم الشخص الذي عليه مدار الحكم ، فكلا الاطلاقين على حقيقته من غير مسامحة فيه إذ اول حاسة يتعطل عن الاحساس ويزول عنه تعلق النفس هو البصر وآخرها السمع ولذا قد تختص حاسة السمع بالذكر ويجعل نومها اشارة على نوم الشخص كقول أبي عبد الله «ع ، في خبر سعد : اذنان وعينان تمام العينان ولا تمام الاذنان وذلك لا ينقض الوضوء فاذا نامت العينان والاذنان أتقض الوضوء ، فلا منافاة بين سلب النوم عن العين واثباته على الاذن كما لا منافاة بين ذكر القلب مع الاذن تارة وعدمه اخرى فحيث أن السمع آخر ما يتعطل عن الاحساس يكون نومه مساوقاً لنوم الشخص بل هو هو ، كما أن اختصاص هاتين الحاستين أى البصر والسمع بالذكر في بعض الاخبار انما هو لتحديد نوم الشخص ببيان مبدئه ومنتهاه ، لما عرفت من أن الاولى مبدئه لزوال توجه النفس عن الحواس رأساً والثانية منتهى لذلك ، ولذا خصهما بالذكر بعض الفقهاء (رض) ومنهم المصنف (قده) في مقام تعريف النوم تبعاً للروايات فقالوا أن الناقض هو النوم (الغالب على الحاستين) أى البصر والسمع وبالجملة ، فالكبرى في هذا الباب هو موثق زيد وصحيح زرارة وبهما يجمع بين شتات الاخبار بل في الحقيقة لاتعارض بين الاخبار كي نحتاج الى الجمع لما عرفت

(ثم) إن مقتضى مطلقات الباب كذكر النوم مطلقاً من النواقض في الاخبار المتقدمة وعده في عداد البول والغائط والريح وغيرها بلا تقييده بحال وكذا في خبر زيد هو كونه ناقضاً على الاطلاق قاعداً أم قائماً ، فلو كنا نحن وهذه الاخبار لحكمنا بكون طبيعة النوم من النواقض ولكن مع ذلك ورد التصريح بالنعيم في جملة من الروايات كصحيح زرارة المتقدم وغيره مما هو المذكور في كتب الاخبار ، فلمدار على احراز النوم ومع الشك يرجع الى استصحاب الطهارة كما هر صريح ذلك الصحيح إما في خصوص الشبهة الموضوعية بناءً على اختصاص الجواب بـؤاله الاخير أو أعم من المفهومية بناءً على كونه جواباً عن السؤالين وتحقيقه في محله ، فالروايات المفصلة في ناقضية النوم بين القعود والاضطجاع لا يمكن الأخذ بها لاعراض الاصحاب عنها بل كلما ازدادت تلك الروايات صحة صدورها ازدادت ضعفاً جهة وعمل الصدوق (ره) بها لا يخرجها عن الشذوذ ، فهي محمولة إما على التقيية لموافقتها لمذهب العامة كما هو المعروف بين الفقهاء (رض) وإما على كون عدم الانفراج في بعضها أمارة كاشفة عن بقاء توجه النفس ببعض الحواس وعدم تعطلها رأساً والاخيران لم يكن بعيداً إلا أن الاظهر هو الاول .

(و) الخامس من الاحداث الموجبة للوضوء ما يذهب العقل فـ (في معناه) أي النوم (كل ما زال العقل من اغماء أو جنون أو سكر) بلا خلاف في ذلك ظاهراً بل لم ينقل الخلاف فيه من أحد من الاصحاب وتسلم عليه الفقهاء (رض) قديماً وحديثاً بل الاجماع عليه بكلا قسميه وعن غير واحد دعوى الاجماع وعن البحار أن اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع عليه ، وليس في البين ما يمكن الاستدلال به لذلك من الادلة العقلية أو اللفظية وقد وقع الافتاء بالنقض في كلام اكثر القدماء مجرداً عن الاستدلال بشيء (نعم) وقع الاستدلال له في كلام بعض المتأخرين للاستيناس أو للخدشة (وكيف كان) فاحتمال استناد الاجماع الى المدرك موهون في الغاية فلا يعتنى به فيمكن الحدس القطعي بذلك عن رأى المعصوم وعه الذي هو مدرك حجية الاجماع عند المتأخرين أو عن حجة قطعية عند المجمعين لم تصل اليها كما قد يحتمل : ولكن يوهن هذا الوجه أنه لو كان لبان إذ من المستبعد جداً وجود حجة معتبرة عند الفقهاء (رض) ومع ذلك لم يستندوا اليها واكتفوا بمجرد الافتاء

بمضمونها مع أن بنائهم على الفحص عن الدليل والاستناد اليه مهما أمكن خصوصاً المصنفين منهم للسكتب الاستدلالية المعدة للبحث والتنقيب عن مدارك الاحكام ، فالعمدة هو الاول أعنى كشف الاتفاق في المسئلة عن رأى المعصوم إذ قلنا يتفق مسئلة ادعى فيها الاجماع ولم يمكن الاستدلال لحكمها بالقواعد العقلية أو الاستظهار من القواعد اللفظية وما نحن فيه من هذا القبيل ، فالانصاف أنه من المسائل التى لا دليل لحكمها سوى الاجماع (وكيف كان) بخير ما استدل به لحكم المسئلة خبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد وعنه عن آبائه عليهم السلام إن الوضوء لا يجب إلا من حدث وإن المرء اذا ترضأ صلى بوضوئه ذلك ماشاء من الصلوة ما لم يحدث أو ينم أو يجامع أو يغم عليه أو يكن منه ما يجب منه اعادة الوضوء ، وفيه أولاً ضعف السند لعدم الاعتماد على الكتاب المذكور ولا يمكن انجباره بالعمل باستناد الفقهاء اليه بمجرد تطابق عمل الاصحاب مع مضمون رواية لايب وجب الانجبار ما لم يستندوا فى عملهم اليها ، وثانياً أنه اخص من المدعى لاشتماله على الاعماء فقط اللهم إلا بتنقيح المناط القطعى ودعوى وجوده فى السكر بنحو المساواة وفى الجنون بنحو الاولوية لكنه قابل للنقاشه (وكيف كان) فما ورد من أن النوم يذهب العقل أولى باستفاده المناط منه من هذه الرواية ، بتقريب أن ذهاب العقل وان لم يعلل به ناقضية النوم حتى يكون هو الموضوع حقيقة للحكم فيدور النقض مداره ويشمل الثلثة المبحوث عنها لوجود العلة فيها إلا أنه وقع فى بيان حقيقة النوم وتحديدده ، فاذا كان تمام حقيقة النوم عبارة عن ذهاب العقل ففى الحقيقة يكون هو الموضوع للحكم ولا فرق وح، بين أن يقال مذهب العقل ناقض، او يقال النوم ناقض وهذا معنى استفادة المناط القطعى فعليه المدار كلها تحقق و يدعى أن الاعماء والسكر والجنون من اوضح صاديقه حيث لا يفهم العرف خصوصية فى تحقق ذهاب العقل بالنوم (ولكن يدفعه) أن مجرد وقوع ذلك فى بيان حقيقة النوم لا يثبت كونه علة يدور الحكم مداره من غير دخل لكيفية تحققه القائمة بالنوم أو الثلثة فى الحكم اثباتاً أو نفيًا وعدم فهم الخصوصية للنوم ليس الى درجة بوجب القطع بالمناط واسراء الحكم من موضوع الى اخر (والحاصل) أن هذا بعينه معنى القياس المنوع فى الشريعة ، وربما يستدل ايضا بصحيح معمر بن خلاد قال سئل أبا الحسن وعنه عن رجل به علة

لا يقدر على الاضطجاع الوضوء يشتمد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فر بما اغشى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضوء يشتمد عليه قال اذ اخفى عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بدعوى أن الاغفاء بمعنى الاغماء وفيه انه لغة بمعنى غلبة النوم أو استيلائه على الشخص من جهة تعب مفرط او ضعف مثلاما يوجب خروج مقدماته عن كونها اختيارية ، بل لم نجد في اللغويين من يصرح بخلاف ذلك كما انه ليس في العرف العام ما يخالفه من استعماله في غير ذلك فبضميمة أصالة عدم النقل يثبت كونه هو المعنى الحقيقي ليس إلا ، فيكون هذا الخبر كسائر الاخبار الدالة على ناقضية مطلق النوم إذ ليس لجهة الصدور دخل في موضوع الحكم بل الموضوع هو النوم بمعناه الاسم المصدرى المانع عن الحالة الحاصلة للنفس من الطهارة أو عن بقاء الاعتبار الشرعى على اختلاف المذاهب في ذلك ، ولا يصفى الى ما يقال من أن الاغفاء وان كان حقيقة في النوم إلا أن المراد منه في المقام بمناسبة الحكم والموضوع هو الاغماء فانه هو الذى تقتضيه العلة والمرض الشديد ، حيث أن مجرد مناسبة المقام لمعنى آخر على تقديره لا يوجب صرف ظهور اللفظ عن معناه الحقيقي ، مضافا الى أن عدم القدرة على الاضطجاع لا يلازم الاغماء لما عرفت من أن الموضوع ليس هو النوم بالمعنى المصدرى الذى لا بد فيه من كون أصل الصدور بملاحظة مقدماته اختياريا ؛ والعجب من استدلال بذيل الرواية بدعوى أن ظاهره كون المدار على خفاء الصوت المتحقق في غير النوم من الامور الثلاثة لما عرفت أن النوم زوال تعلق النفس عن الحواس وان تعطل حاسة السمع بعدم سماع الصوت قد جعل في الاخبار اشارة كاشفة عن نوم القلب وعدم تجليها في مجالها الخمسة ، فهذه الرواية كبعض الاخبار المتقدمة بصددها امارية تعطل السمع المساوق لخفاء الصوت على الشخص على تعطل جميع الحواس من الاحساس ، مضافا الى أن الاستدلال به موقوف على رجوع الضمير المحرور الى طبيعى الانسان لا الى الشخص المسؤول عنه وفساده لدى أهل المحاورة واضح (فتلخص) انه ليس لنا ما يمكن الاستدلال به صناعة وجعله مدركا للاجماع فهو العمدة (و) السادس من الاحداث الموجبة للوضوء (الاستحاضة القليلة) خلافا للاسكافي حيث أوجب بها غسلا في اليوم والليلة على ما حكى عنه وللحكى عن العماني حيث لم يوجب بها شيئا كما ربهما يومه كلام من لم يذكرها من النواقض وتحقيق الكلام فيها

وبيان اقسامها واحكامها يأتي انشاء الله في محله .

(ولا ينقض الطهارة مذى ولا ودى) بالذال المهملة (ولا ودى) بالذال المعجمة
للاصل والعمومات المتقدمة المحاصرة للنواقض في غيرها والصحاح المستفيضة الخاصة
الصريحة في عدم نقضها للوضوء وقطعها للصلوة مؤكداً بأن خروج المذى ليس ناقضا ولو
بلغ عقبك ، وهي غير قابلة للحمل على بعض الحالات كخروج المذى لاعتن شهوة لان
المذى لا يخرج عن شهوة وغيره ليس بمذى موضوعا ، وهذا الحكم مشهور بين الاصحاب
متسالم عليه شهرة قريبة الى الاجماع ، وبالجملة ، فالتأمل في النصوص والفتاوى لا يكاد
يرتاب في عدم ناقضية هذه الثبته فما في بعض الاخبار من الحكم بالنقض أو الامر بالوضوء
منها أو التفصيل بين كون بعضها عن شهوة أو لاعتن شهوة محمولة على التقية بالقرائن
الداخلية ، كالتصريح في بعضها بكون ناقضية غير ما ذكر من اختراع المغيرة بن سعد لعنه الله
تعالى وكون الراوى لبعضها على بن يقطين والقرائن الخارجية ككون ناقضتها كناقضية
الرعاف والنخامة التي نزل الامام (ع) المذى والودى في بعض الاخبار منزلتها في عدم
النقض هو المعروف من مذهب العامة ، فبعد وجود هذه القرائن المورثة للوثوق بصورها
تقية لا يبقى مجال للجمع الدلالى بين الاخبار بحمل الآمرة بالوضوء لها على الاستحباب ،
ضرورة أن أصل البيان اذا كان صادراً عن تقية فلا يمكن الاخذ به ولو بالحمل على خلاف
ظاهره ووح ، فلا حجة على الاستحباب الشرعى ، ومع الغض عن هذه النكته ليس هناك
جهة اخرى مانعة عن هذا الجمع عدا ما ربما يتوهم من عدم امكان الجمع بين اسناد النقض
وعدمه الى شيء واحد ضرورة تباين الوصفين ، ومن البديهي أن الحكم بالنقض وعدمه
يكون من الحكم بالتباين فكيف يجمع بينهما بالمصير الى الاستحباب ، وفيه أن النقض
حقيقة ذات مراتب باعتبار تعدد مراتب المنقوض فالتباين انما هو بين النقض بجميع
مراتبه وعدمه كك لا بين نقض مرتبة الكمال مع عدم نقض مرتبة الصحة ، ويشهد لذلك
ماورد في باب الصوم من أن الكذب تفسر مع انها ليست بمفطرة حقيقة ولا ناقضة لاصل
الصوم بالاجماع فيكون ناظراً الى نقض مرتبة كمال الصوم وماورد من تقسيم الصوم الى عام
وخاص وخاص الخاص ، فبعد ما نرى من صحة اسناد النقض الى طبيعة باعتبار مرتبة

واسناد عدمه اليها باعتبار مرتبة أخرى لنا ان نجمع بين اخبار الباب ايضاً بهذا النحو فالعمدة ماقلنا من أن جهة الصدور مختلفة لما ذكرنا وفي المقام فروع آخر مذكورة في المطولات من أراد ما راجعها .

﴿ الثاني ﴾ من الفصول التي لها تعلق بالوضوء ﴿ في احكام الخلوة وهي ثلثة الاول في كيفية التحلى ويوجب على المتخلى ستر العورة ﴾ عن الناظر المحترم غير من يحل له النظر اليها من الزوجة وملك اليمن وذكر هذا الحكم في المقام مع عدم اختصاصه بالباب لكون المتخلى في معرض تكشف العورة غالباً والامر فيه سهل ، انما الكلام في أصل الحكم من وجوب التستر وحرمة النظر ودعوى ضرورة الدين عليه كما يظهر من الجواهر فضلاً عن الاجماع غير مجازفة والاصل في ذلك الكتاب والسنة (فمن الاول) قوله تعالى قل للؤمنين بغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم وقوله تعالى قل للؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ودلالتهما أما على حرمة النظر فواضح وأما على وجوب التستر فن وجوه (منها) ظهور حفظ الفرج في حد نفسه بعد حذف المتعلق في الاطلاق اذ من انحأ حفظ الفرج حفظه من أن ينظر اليه (ومنها) مناسبة الحكم والموضوع وذكر حفظ الفرج عقيب غرض البصر حيث يشمل حفظه عن النظر (فدعوى) أن الحفظ عن الزنا في حد نفسه أنسب من الاحتمال الاول أرمساو معه مضافا الى قرينية الاستثناء عن حفظ الفرج بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايما نهم فانهم غير ملومين على أن المراد في الآيتين الحفظ عن الزنا (كما ترى) و (منها) ماورد في تفسير الاية كما رواه الصدوق (ره) في الفقيه قال وسئل الصادق ع، عن قول الله عز وجل قل للؤمنين بغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم فقال كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا إلا في هذا الموضع فانه للحفاظ من أن ينظر اليه ، وهو وان أرسله الصدوق (ره) في الفقيه إلا أن المجلسي الاول (ره) صرح في شرحه الفارسي على الفقيه بأن السند صحيح وفي شرحه العربي بأنه صحيح مروى بطرق متعددة وما عن تفسير العماني باسناده عن علي ع، في قوله عز وجل قل للؤمنين بغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم معناه لا ينظر أحدكم الى فرج أخيه المؤمن أو يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للؤمنات يغضضن من

ابصارهن ويحفظن فروجهن أى ممن يلحقهن النظر كما جاء في حفظ الفرج فالنظر سبب ايقاع الفعل من الزنا وغيره ، وبالجملة ، فلا اشكال في اطلاق الآية وشمولها للقيام (ومن الثانى) ما عن النبي (ص) في حديث المناهى قال اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وقال لا يدخل احدكم الحمام إلا بمئزر ونهى أن ينظر الرجل الى عورة أخيه المسلم وقال من تأمل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون الف ملك ونهى المرأة أن تنظر الى عورة المرأة وقال من نظر الى عورة أخيه المسلم أو عورة غير أهله ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس ولم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله إلا أن يتوب أما دلالة الفقرة الثانية فلان المناسب للنهى عن دخول الحمام بغير مئزر هو وجوب ستر العورة واحتمال غيره بعيد في الغاية ، وأما سائر الفقرات فدلالتها واضحة (نعم) قد يناقش في ذلك بضعف سند الحديث لاشتتاله على المجاهيل ، ولكن الحق أنه لا يناقش عن اعتبار لاعتماد علمائنا الاخيار على هذا الحديث ، وصحيح حريز عن أبي عبد الله (ع) قال لا ينظر الرجل الى عورة أخيه فالآية والروايات كافية لاثبات الحكم فضلا عن الضرورة وعدم الخلاف في المسئلة إلا عن شارح الدروس حيث احتمل الكراهة لولا مخافة الاجماع وتقريب ماذهب اليه أن ماورد في تفسير النبوى عورة المؤمن على المؤمن حرام محكوم بمادل أن عورته سره ، ففى خبر حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله (ع) شىء بقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة أو يتكلم بشىء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعبره به يوماً ما ، وفي صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال (ع) نعم قلت أعنى سفليه قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره ، فان الظاهر أن النفى ليس بلحاظ الموضوع نفسه لبداية أن السفلين عورة بل بلحاظ الحكم وانهما ليسا بعورة من حيث الحكم بالحرمة فيكون حاكما على جميع مادل على حرمة النظر الى العورة وأن المراد منها ما ذكر غير السفلين فمقتضى الجمع بين الدليلين كراهة النظر وبؤيده التعبير بالكراهة في بعض الاخبار .

(أقول) ، أما التعبير بالكراهة فلا تأييد فيه ابدأ اذ ليس المراد منها في لسان

الائمة وع، وقدما الاصحاب ما اصطلاح عليه المتأخرون فالتعبير بها لا ينافي ظهور المطلقات في الحرمة ، بل الظاهر منها معناها اللغوي الشامل للحرمة فهذه الاخبار تكون بمثابة غيرها في استفادة الحرمة من ظهورها الاطلاقى ، مضافا الى ان احراز المبغوضية كاف لاثبات الحرمة فالجمل على الكراهة المصطلحة يحتاج الى ثبوت الترخيص إذ مع عدمه يستقل العقل بعدم جواز الارتكاب وبكونه سببا لاستحقاق العقاب ، ودلالة التعبير بالكراهة على المبغوضية بديهية والمفروض عدم ثبوت الترخيص فنثبت الحرمة بحكم العقل فتأمل ، ومنه ظهر أن دعوى استعمال الكراهة في الحرمة في الاخبار لا تخلو عن مسامحة والاولى دعوى استظهار الحرمة منها ، واما الخبران فلا حكومة لهما على الاطلاق لان النفي فيهما ناظرا الى عقد الوضع دون عقد الحمل ، فظاهره حصر المراد بالعورة في النبوى في غير السفلين كاظهار العيب واذاعة السر ، واما نفي الحرمة عن السفلين فيه فضلا عن سائر الاخبار الدالة على حرمة النظر الى عورة المؤمن فهما ساكتان عنده ، بل يمكن أن يكون الحصر بالنظر الى الغرض المهم وان السفلين لعدم انكشافهما غالبا فليس الحكم فيهما مهما في قبالة اذاعة السر المؤمن وكشف عيوبه الذى تداول بين الناس لا أن ذلك الحكم لا يشمل السفلين رأسا ، بل هو الظاهر من الحصر بقريئة ورود هذه الاخبار في مقام التعريض على العامة الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس كما يشهد به حديث المناهى ، بل يؤيده خبر زيد الشحام عن ابي عبد الله وع، في عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس ان يكشف فيرى منه شيئا اذ المراد عدم الانكشاف غالبا والالزم الكذب والعياذ بالله ضرورة انكشاف العورة في بعض الاحيان ، فيعلم ان المقصود من النفي نفي الاهتمام بالسفلين لعدم انكشافهما غالبا وان الغرض المهم من بيان حرمة عورة المؤمن على المؤمن اذاعة سره ، مضافا الى ظهور مصحح سدير بن الحكيم قال دخلت أنا وأبي وعمى وجدى حماما بالمدينة فاذا رجل في البيت المسلخ فقال لنا من القوم فقلنا من أهل العراق قال وأى العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا أهل الكوفة انتم شمار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازار فان رسول الله (ص) قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسلطنا عن الرجل فاذا هو على بن الحسين وع، في ان المراد من العورة في النبوى معناها الظاهر عند العرف ، فلا بد من الجمع بين هذا الخبر

وبين ما تقدم بالحمل على بيان المصداق الالهي لاحصر المصداق في اذاعة السر (ثم) ان الحمل على السكرامة لا يناسب مع ما ورد في المناهي من بيان العقوبات الاكيدة مثل لعن سبعين الف ملك والا يعاد على النار ونحو ذلك وبالجملة، ففقتضى الجمع بين النصوص ابقاء ظاهر العورة بحاله والحكم بحرمة كشفها .

(ثم) انه لا اشكال في انصراف أدلة حرمة النظر ووجوب الستر عن غير المميز حيث أن الظاهر منها اختصاص الحكمين بمن له قوة التمييز والادراك ولذا ورد تنظير غير المميز بالبهايم فانصراف الأدلة عنه نظير انصرافها عن البهايم ، وأما المميز فقتد يدعى الانصراف عنه ايضا وهو مشكل وقد يستدل لعموم الحكم له بالاطلاقات وصدق الاخ عليه وبتعلييل المنع فيما تقدم بأن النظر سبب للوقوع في الزنا ، ويرد على الاخير أولا ضعف سند الرواية وثانيا عدم كون الايقاع علة للحكم والالزم عدم الحرمة عند انتفائه ولا يلتزم به أحد قلعله حكمة للحكم فان امكن منع الانصراف عن المميز فهو والاختصاص بالمنع بالمكلفين وهل يختص حرمة النظر بعورة المسلم دون غيره من الكفار كما هو مختار المحدث العامل وظاهر الصدوق ومقتضى التقييد بعورة المسلم في نفس أدلة المنع ، مضافا الى الاخبار المشبهة لعورة الكفار بعورة الخمار في النظر اليها ، كمرسل الصدوق قال روى عن الصادق دعه ، أنه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الخمار ، ومرسل ابن أبي عمير الصحيح على الاصح عن أبي عبد الله دعه ، قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك الى عورة الخمار ، أو تعم الكفار على الاطلاق وكون قيد المسلم أو أخيه للتشريف دون الاحتراز وسقوط الخبرين عن الاعتبار لاعراض الاصحاب عنها ولذا اطلقوا الفتاوى ولم يقيدوها بذلك ، قد يقال بالثاني (وفيه) مضافا الى تقييد المطلقات بالخبرين وعدم ثبوت الاعراض عنهما بل الصدوق مع تصريحه في أول الفقيه بالترامه بأن لا يروى فيه إلا ما يكون حجة بينه وبين ربه قد أخذ بهما رجوعه عن ذلك في باب الطهارة الذي هو أول الكتاب مستبعد جداً ، فلا يصحى الى ما يقال من رجوعه عنه في واسطه أو اواخره حيث ذكر فيه بعض الضعاف مما لم يعمل به (أن) مفهوم اللقب وان قل بحجتيته في نفسه إلا أن تكرار القيد في المقام في جميع الاخبار مع كونها

في مقام اعطاء الضابط لا بد وان يكون للاحتراز والالزم اللغوية والتمييز في المفهوم قد عرفت ضعفه سابقاً ، واحراز اعراض الاصحاب عن ذلك بمجرد عدم تقييد فتاويهم في غاية الاشكال إذ ليس الكلامهم ظهور في الاطلاق نظير كلام الائمة وع، كيف وكثيراً ما لا يريدون الاطلاق على ما استكشفتنا من حالهم ومن القرانن الداخلية في عبارتهم ، ولو سلم فجرد الاطلاق لا يوجب الاعراض ولا يقاوم الادلة المتقدمة فالظاهر اختصاص الحكم بالمسلمين وعدم حرمة النظر الى عورة الكفار اذا لم يكن عن شهوة والالم تختص الحرمة بعورة الانسان فضلا عن المكلف أو المميز وغيره (ثم المدار في وجوب الستر على الوثوق والعلم العادي بوجود من ينظر وهكذا في حرمة المظر ، وإلا فتمتنى الاصل عدم الوجوب والحرمة فراد من عمم الحكم في مورد الظن ان كان هو الظنون الاطمينية التي هي عند العقلاء بمنزلة العلم فهو حق والا فجرد الظن فضلا عن الشك خارج عن موضوع الادلة داخل تحت الاصل .

(وهل) المراد بالعورة التي يحرم النظر اليها ويجب سترها خصوص السفلين من القبل والدبر أو مع الاثمين في الرجل أو غير ذلك (فنقول) أن العورة لغة هي السوثة وعرفا في الرجل عبارة عن الدبر والقضيب والاثمين ولم يعلم من الشارع التصرف في معناها واردة أزيد مما يفهم منها في باب حرمة النظر ووجوب الستر التكليفي أو الوضعي ، واذا شككنا في ذلك فثبت أن الشبهة مفهومية من حيث ارادة الشارع أزيد مما يتبادر منها عرفا فالاصل البرائة ، مضافا الى مرسل الواسطي عن أبي الحسن الماضي وع، قال العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيصتين فقد سترت العورة ، والى ان المشهور بل عن الخلاف والسرائر دعوى الاجماع على انحصار العورة فيما ذكر وعن المعبر والمنتهى الاجماع على أن الركبة ليست من العورة وعن التحرير وجامع المقاصد وظاهر التذكرة الاجماع على خروج الركبة والسرة من العورة ، ويشهد له خبر الميمني قال لا اعلمه إلا قال رأيت أبا عبدالله (ع) أو من رآه متجرداً وعلى عورته ثوب فقال إن الفخذ ليست من العورة . واما خبر بشير النبال قال سألت أبا جعفر وع، عن الحمام فقال تريد الحمام قلت نعم فامر باسخان الماء ثم دخل فأنزرت بازار فغطى ركبتيه وسرته ثم

أمر صاحب الحمام فظلي ما كان خارجا من الازار ثم قال اخرج عنى ثم طلى هو ماتحتة بيده ثم قال هكذا فافعل ، فمع ضعف سنده محمول على الاستحباب بقريئة مافى خبر الرافقى من لف الاحليل بالازار وتظلية الحمى سائر جسمه ، ومافى خبر حسين بن علوان اذا زوج الرجل أمته فلا ينظرن الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة ، معارض مع ما سبق فيحمل على الاستحباب ومافى خبر الخصال ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن نخذه ويجلس بين قوم مع ضعف السنن ، محمول على الافضل بقريئة أنه أدب اجتماعى والا لم يكن معنى للتقييد بالجلوس بين القوم اذ حكم الفرد والجماعة من حيث النظر واحد ، وما ذكر علم أن الاقوى أن العجان ليس من العورة فما عن القاضى من أن العورة من السرة الى الركبة وعن أبي الصلاح انها من السرة الى نصف الساق ضعيف (١) (ويستحب ستر البدن) وفسر بجلوس المتخلى بعيداً عن الناس حيث لا يراه أحد أو لوجهه في حفيرة أو دخوله في بناء واستدل له التامسى لان النبي (ص) لم ير على بول ولا غائط ، وبما عن الصادق (ع) في مدح لقمان (ع) أنه لم يره أحد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تسره وتحفظه في أمره ، وبما عنه (ع) أن من أتى الغائط فليستر وكيف كان فالامر في ذلك سهل .

إنما الكلام في حكم الاستقبال والاستدبار عن القبلة حيث اختلفت فيه عبارات الاصحاب فعبير غير واحد من القدماء بالكرهه وعبير بعض الاصحاب بعدم المحبوبة (و) المشهور ومنهم المصنف (قده) انه (يحرم استقبال القبلة واستدبارها) أما التعبير بالكرهه في لسان القدماء فلا يدل على مخالفتهم في الحكم بالحرمة لما مر غير مرة من أن فتاويهم كانت متخذة من متون الروايات غالبا ، وان الكراهه في لسانهم كالاخبار ليست بالمعنى المستحدث في لسان المتأخرين فلا ينافى الحرمة (نعم) ليست ظاهرة في الحرمة أيضا وكيف كان فالاصل في المسئلة هو الاخبار (فمنها) قوله (ص) في حديث المناهى اذا دخلتم الغائط فنجنوا القبلة ، ولا يضر بسنده وجود بعض المجاهيل في الطريق لما عرفت من اعتناء العلماء بهذا الحديث لاسيما الصدوق الذى بنى على تدوين ما هو حجة بينه وبين ربه وان قيل برجوعه

(١) وتحقيق المقام في تحديد العورة لسلك من الرجل والمرئة موقوف على بسط في الكلام

مع تغيير اسلوب البحث موكول الى محل آخر انشه . منه

عن هذا البناء ، ويضاف الى ذلك اشتباهه على مضامين عالية يبعد صدورها عن غير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والوصى (ع) ولان الدس غالباً كان في العقائد لا الفروع ، ولمساعدة العقل والاعتبار مع هذا الحكم لان ترك استقبال القبلة في التخلي احترام للمكعبة المشرفة فلعل من تلك القرائن يحصل الوثوق بالصدور فالانصاف أن الحديث لا يخلو عن اعتبار (ومنها) ما رواه في الفقيه قال نهى رسول الله (ص) عن استقبال القبلة بيول أو غائط وقد صححه المجلسي الاول (قده) ككثير من مرسلات الصدوق (ره) بل الاماشد منها فانه صرح باطلاعه على اسناد مرسلاته والاصول التي اخذها الصدوق منها (ومنها) خبر عيسى بن عبدالله الهاشمي عن أبيه عن جده عن علي (ع) قال قال النبي (ص) اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شرقوا أو غربوا ، والامر بالتشريق أو التعريب بعد بيان أصل الحكم ليس بتعبدى لان الظاهر كونه للإرشاد الى مصاديق ما يتخلص به عن الاستقبال المبعوض فلا يوهن هذا التعبير بالرواية كما قيل (ومنها) ما وثقه الصدوقان وصححه الشيخان كما صرح به المجلسي الاول قدس الله اسرارهم وهو مرفوع عن عبد الحميد سئل الحسن بن علي (ع) ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها ، واشتبهه كحديث المناهي على بعض المستحبات لا يوهن دلالة على المطلوب حيث ، أن الجمع بين الواجبات والمستحبات في خبر واحد غير عزيز كقوله (ع) اغتسل للجمعة والجنابة ، وبمجرد اتحاد السياق لا يمنع عن حكم العقل بوجوب اطاعة المأمور به والارتداد عن المنهى عنه في غير ما ثبت الترخيص الشرعي في مورده ، إذ ليس للامر سنخان وجوبي واستحبابي ولا للنهي تحريمي ونهيه بل كل منهما سنخ واحد بسيط ومدلول الامر هو البعث ومدلول النهي هو الزجر ، غاية الامر إن قام دليل على الترخيص من قبل المولى كان منشأ لانتزاع عنوان الاستحباب عن الامر وعنوان الكراهة عن النهي ، والا استقل العقل بلزوم اتیان المطلوب وترك المبعوض وصار الزام العقل منشأ لانتزاع عنوان الوجوب عن الامر وعنوان الحرمة عن النهي ، فاذا اشتمل دليل على أوامر ونواهي فكلما ثبت فيه الترخيص جاز ترك الاطاعة والالزمت بحكم العقل وانتزع عنه أحد العنوانين ، والمفروض ثبوت الترخيص بالنسبة الى النهي عن استقبال الريح واستدبارها في المرفوعة وعن بعض ما اشتمل عليه

حديث المناهي وعدم ثبوته بالنسبة الى النهى عن استقبال القبلة واستدبارها فيهما فلا اشكال في دلالتهما على المدعى .

« وبالجملة » فهذه الاخبار المستفيضة وما بمضمونها مؤيدة بالاجماع المنقول وعمل المشهور كافية لاثبات الحكم ، فلو منع عن كفاية مثل هذه الروايات المستفيضة مضمونا بل لفظاً لاثبات الحرمة مع كونها موجودة في كتب الاخبار منقولة عن طرق حملة اثار الأئمة الاطهار (ع) مع كونها مورد اعتماد اكابر العلماء من المتأخرين والقدماء واستدلوا لهم بها وحفظها ونقلها يداً بيد ، تجمداً وابتداءً على أن صلاحية الرواية للدليلية موقوفة على كون كل واحد من وسائط السند عدلاً امامياً أو ثبوت تذكية العدلين بالنسبة اليه ، لاختلاف كثير من أدلة الاحكام ولم يبق لنا مدارك لها (فاهو) دأب السيد الاعظم صاحب المدارك (قده) ومن سبقه في ذلك أو تبعه من تضعيف الرواية وطرحها بمجرد وجود مجهول أو من لم يثبت في حقه تذكية العدلين في السند ، ولو مع عمل المشهور على طبقها وشهرة روايتها واعتضادها بما يوافقها بما يضاهاها وغير ذلك من المؤيدات المورثة للوثوق والعلم العادي بالصدور (بما لا يلتفت اليه) ولا يمكن المشي على طبقه بل المتتبع المتأمل في مدارك الاحكام وطريقة القدماء المغاربيين لعصر المعصومين عليهم السلام في الاخذ بالروايات لا يكاد يرتاب في كونه على خلاف مذاق الشرع والسيرة المألوفة من زمن اصحاب الأئمة ، الى زماننا هذا ، ولعل الوجه في هذا المسلك هو اعتقاد الجعل الشرعي في الطرق والامارات وانها من قبيل الموضوع لحكم الحجية فلا بد من احراز الحجية الشرعية من طريق قطعي ، ومن المعلوم عدم ثبوتها بمجرد عمل المشهور ووجود الرواية في بعض الكتب فيرد عليه ما حققناه في الاصول من عدم ثبوت الجعل الشرعي للطرق بل عدم تعقله وما ورد من الامر باخذ خبير الثقة فهو امضاء للطرق العقلانية ، وعليهذا فيكفي ما ذكر لاحراز قول المعصوم (عليه السلام) لدى العقلاء (والحاصل) انه لا يمكن رفع اليد عن الادلة الشرعية بمجرد هذه التشكيكات وعدم تذكية الرواة في الرجال مع حصول الوثوق من القرائن الخارجية ولا عذر للتشكيك فيما يرويه الثقات ويعتمدون عليها (فاهو في المدارك) من ترجيح القول بالكرهية نظراً الى ضعف اسانيد بعض الاخبار واشعار بعضها بالكرهية (ضعيف جداً) .

وكيف كان فبعد ثبوت أصل الحكم بما عرفت يقع البحث في جهات الأولى ، أنه هل يجب ردع المستقبل والمستدير عن ذلك ولو كان غافلا أو جاهلا أم لا قيل نعم ، بتقريب أن بعض الأفعال كالقتل والزنا يكون نفس تحققه وحصوله خارجا بمعناه الاسم المصدرى مبهوضا للشارع على ما استفدناه من مذاقه ، بلا دخل لجهة الصدور في المبهوضة ، فيجب السعي في سبيل عدم تحققه والمنع عنه بإيجاد المانع عن وقوعه مهما أمكن والمستفاد من الأدلة كون الاستقبال والاستدبار حال التخلي من هذا القبيل فالمنع عن تحققهما برده فاعلهما أو من ارادهما عن ذلك واجب ، ولكن فيه ان الترهين والتعظيم اللذين هما مناط وجوب الانحراف وحرمة الاستقبال والاستدبار حال التخلي من العناوين القصدية المتوقف حصولها على قصد الفاعل ، فجرد عدم الردع بلا صدور الفعل عن الشخص ولا وقوعه عن قصده لا يوجب استناد هتك الحرمة الى هذا الشخص ، وبعبارة أخرى مجرد وقوع هذه العناوين أى الاستقبال والاستدبار بالتخلي مالم تستند الى مكلف ولم تقع عن قصده لم تجز مبهوضيته حتى يجب ردع المميز بل المكلف أيضا عن ايقاعها (نعم) يحرم تمكين غير المميز عنها لاستناد الفعل وحده الى الممكن لضعف ارادة الطفل فكان المباشر هو الذى مكنته دون الطفل (و) الثانية أنه لا فرق في الحكم المذكور بين المواضع بل (يستوى في ذلك الصحارى والابنية) على المشهور وهو مقتضى اطلاقات الأدلة وعدم ثبوت عقيدتها وعن ظاهر سنن (ره) التفصيل بين الصحارى والابنية بالحرمة فى الأولى والكره فى الثانية وعن المفيد (ره) التفصيل بحرمة الأولى وابطاح الثانية وعن ابن الجنييد (ره) استحباب ترك الاستقبال فى الصحراء وعدم ذكر الاستدبار ولا الحكم فى الابنية وربما يستدل لهم بصحيح ابن بزيع قال دخلت على أبى الحسن وعه وفى منزله كنيف مستقبل القبلة وقد رواه المجلسى الاول (قده) بطريقين وزاد فى الثانى وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيها لها لم يقم من مقدمه ذلك حتى يغفر له ، أما الاول فلادلالة فيه لاجماله وأما الثانى فتقريب الاستدلال به أن الظاهر كون الكنيف موردا لاستعمال عموم أهل بيته وعه فابقاء ذلك البناء واستمراره تقرير عملى منه وعه على جواز الاستقبال والاستدبار حال التخلي والمستفاد من ذكر المغفرة للانحراف بعد التوجه رجحان

ترك الاستقبال في حال الاختيار ، فمقتضى الجمع بين مفادى الصدر والذيل استحباب الترك في حال الاختيار أو كراهة الفعل إذ المناسب للحرمة الإيعاد بالعذاب على الفعل حال الاختيار لا ذكر المثوبة والمغفرة للترك ، وفيه ان الفقرة الأولى من الرواية بجملة على أى حال كانت الزيادة أم لم تكن إذ غاية ما يستفاد منها على فرض تسليم ظهورها في كون الكنييف معداً لاستعمال العموم ومنهم الامام د ع ، أو كون بنائه بأمره د ع ، ان البناء كان مستقبل القبلة ، واما ان التخلي كان الى القبلة فلا يظهر من الرواية لامكان القعود منحرفاً (إلا أن يقال) بأن العادة قاضية بالقعود على نحو المتعارف لان في الانحراف كلفة يمكن الفرار عنها بتغيير وضع الكنييف (ولكنه) مع ذلك لا ظهور لهذه الفقرة في وقوع التخلي في ذلك الكنييف مستقبل القبلة حتى يكون ابقائه من الامام د ع ، تقريراً عملياً لجواز ذلك ، وأما الفقرة الثانية فوردتها وقوع الاستقبال عن غفلة وذكر المثوبة والمغفرة للانحراف عند التوجه لعله للتشويق الى ترك الحرام عند التوجه وتهيبته المكلف نفسه على تركه في أول أزمته الاختيار ، ونظيره الاخبار الدالة على المثوبة لمن وقع نظره على الاجنبية التي يحرم النظر اليها ابتداءً بلا اختيار فصرفه ونظر الى السماء أو الى الارض أو غض بصره ، فهل يلتزم أحد بدلالتها على جواز النظر اختياراً أو تقييد أدلة الحرمة بذلك كلا فكذا فيما نحن فيه بعد قيام الأدلة على حرمة الاستقبال لا يمكن تقييدها بمثل هذا الخبر ، بل الظاهر أن ذكر المثوبة في هذه الاخبار أيضاً للتشويق الى الاسراع في ترك الحرام وتهيبته النفس عليه في أول أزمته الامكان ، واهل الى بعض ما ذكرنا أشار المصنف (قده) بقوله (ويجب الانحراف في موضع قد بنى على ذلك) وكيف كان فقد ظهر ضعف الاقوال المذكورة لعدم مستندها وعدم صلاحية الخبر المذكور لتقييد مطلقات الباب فتدبر .

و الثالثة ، قد يقال بأن الحرام انما هو الاستقبال والاستدبار بمقاديم البدن حال التخلي دون نفس العورة فقط ، فلو استقبل بمقاديمه وحرف ذكره عن القبلة بحيث لم يقابلها بخروج البول بل بمقاديمه مع الاثنيين أيضاً فعل حراماً ، ويستدل لذلك بظهور الاخبار من جهة اطلاق الاستقبال والاستدبار ونحوه في ذلك حيث يصدق عرفاً في المثال أنه مستقبل

بالتخلي ، ولا ينافيه ما في بعض الاخبار من النهي عن استقبال القبلة ببول أو غائط
 لظهوره في كون الباء بمعنى في والمراد عدم الاستقبال في حال البول أو الغائط أو جرى القيد
 مجرى الغالب ، فلا يصلح لتقييد المطلقات سيما بملاحظة ما يستفاد من بعض الأدلة من أن
 المناط احترام القبلة وتعظيمها بترك استقبالها بالعورة في حال التخلي ، وربما يقال بأن
 النسبة بين هذه الاخبار الناهية عن الاستقبال ببول أو غائط وبين الاخبار الناهية عن
 الاستقبال مطلقاً هي العموم من وجه من حيث المورد ، إذ قد يجمعان مورداً كما في الاستقبال
 بمقاديم البدن وجميع العورة في التخلي وقد يفترقان كما في المثال بانحراف الحشفة عن
 القبلة أو في عكسه بالاستقبال بالحشفة والانحراف بغيرها ، وحيث لا تنافي بينهما في مورد
 الاجتماع فيؤخذ بمقتضى الجميع ويحكم بالحرمة في الفروض الثلاثة هذا ، ولكن في الجميع
 نظر لان ظهور الباء أولاً وبالذات انما هو في الالتصاق لا التمديد ولا كونها بمعنى في متعلق
 النهي في تلك الاخبار هو المقابلة بخروج البول والغائط لمقابلة الشخص حال خروجهما
 وبينهما فرق واضح ، وهذا نظير الاستقبال في الذبح فان الخطاب على أي حال متوجه
 الى الشخص اكن موضوع الحكم ومتعلق الامر بالاستقبال نفس الذبيحة بقوله دع ، استقبال
 يذبحك الى القبلة ، فالواجب دع ، مقابلة نفس الذبيحة الى القبلة وان انحرف الذابح
 (نعم) اذا قيل استقبال في الذبح فالواجب استقبال الذابح الى القبلة وإن انحرفت الذبيحة
 فلو نهى عن الاستقبال في البول والغائط فالحرام هو مقابلة الشخص حال الخروج وان
 انحرف نفس المخرج ، ولكن المفروض تعلق النهي بالاستقبال بالبول ويستفاد الخروج
 من مناسبة الحكم والموضوع ، فللول الرواية حرمة الاستقبال بخروج البول والغائط
 وان انحرف الشخص بمقاديمه ، فالنسبة بين هذه الاخبار وبين الناهية عن الاستقبال على
 الاطلاق هي العموم المطلق وتقدم الخاص قهري فتسكون هذه الاخبار حاكمة على جميع ادلة
 الباب فلو استقبال بمقاديمه وحرف الحشفة بحيث كان خروج البول منحرفاً عن القبلة لم
 يفعل حراماً ، ولا استباحش من وقوع بعض عورته الى القبلة بعد عدم الدليل على حرمة
 بمجردة ولزوم الهتك وتوهين القبلة بذلك اول الكلام ، فما عن الشهيد وصاحب التقييد
 وغيرهما من تقييد الحرمة بوقوع البول والغائط أي خروجهما الى القبلة هو الافوى ، وبما

ذكرنا ظهر حكم حال الاستلقاء أو الاضطجاع وغيرهما من الحالات وأن المدار أبدأ على وقوع خروج البول والغائط الى القبلة من غير نظر الى حالات الشخص .

والرابعة، الظاهر عدم شمول الحكم لحال الاستبراء والاستنجاء أما الاول فلعدم صدق الاستقبال بالبول إذ لا يصدق الاستقبال بالبول على ما يخرج بالخراج القهري، وإن شئت قلت الظاهر من الأدلة حرمة الاستقبال بالبول حال خروجه لأحال أخرجه ولا أقل من عدم ظهورها فيه والأصل البرائة، وأما الثاني فلعدم الدليل على حرمة الاستقبال به عدا ما ربما يدعى من إطلاق موثق عمار عن أبي عبد الله وع، قال قلت له الرجل يريد أن يستنجي كيف يقعد قال كما يقعد للغائط، إذ الظاهر أن السؤال عن كيفية القعود للاستنجاء مطلقاً موضوعاً وحكماً فتظيره بالعودة للغائط في مقام الجواب يدل على اشتراكهما في الحكم. هذا ولكن فيه أن لفظه كيف ظاهرة عند عرف المحاورة في السؤال عن الكيفية الخاصة الخارجية أعني كيفية القعود بما هو فعل خارجي مع الانفراج حاله أو بضميمة أمر آخر، فصرف الرواية عن هذا الظهور الى السؤال عن الحكم يحتاج الى مؤنة فائبات الإطلاق لها بحيث يصلح لتقييد الأدلة الأولية في الاستنجاء مشكل والخامسة، إذا اشبهت القبلة بين الجهات فهل يجب الاحتياط عن جميع الاطراف أم لا، ربما يفرق بين الشبهة المحصورة كتردد القبلة بين جهات معينة فيجب الميل عنها الى غيرها من الجهات وغير المحصورة كتردها بين جميع الجهات الخارجية المحيطة بالانسان فلا يجب الاحتياط كما في كل شبهة غير محصورة؛ وفيه أن المدار ليس على الحصر وعدمه بل على تنجز التكليف بوجود العلم الاجمالي وعدمه كما مر غير مرة، والمدار في تنجز التكليف المعلوم بين الاطراف كون جميعها تحت مزاوله المكلف ومورد ابتلائه عرفاً بحيث لو اراد ارتكاب الجميع لامكنه ولذا لا يتنجز في التدريجيات التي لا يصدق وقوع جميعها تحت مزاولته ولو فيما سيأتي من الزمان وهذا يختلف حسب اختلاف الاشخاص والحالات، فرب شبهة محصورة لا يتنجز التكليف فيها لواحد ويتنجز لآخر وبالعكس فالمرقب لاجناس بلدة مثلاً اذا غلم بوقوع نجاسة في ظرف ابن من ظروف دكاكين البلد يتنجز التكليف بالاجتناب عليه لا بتلاوته بالجميع وكونها تحت مزاولته عرفاً، بخلاف غيره من أهل البلد، فذلك العلم لا يوجب

تنجز التكليف عليهم لعدم كرون الجميع تحت مزاولتهم ، ففي المقام جميع الجهات المحيطة بذلك الشخص تكون محل ابتلائه وتحت مزاولته بحيث يمكنه الاجتناب من الجميع بالفعل بأن يحفر حفيرة على وجه الارض ويبول فيها مكباً ويتغوط مستقياً ، ولا فرق بين اشتباه أناء خمر بين الانانات الكشيرة الواقعة تحت مزاولته وبين اشتباه القبلة بين الجهات المحيطة به في تحقق العلم الاجمالي بالتكليف ومقتضاه تنجز التكليف ، والعلاج ما عرفت مالم يوجب حرجا عليه لحكومة أدلة العسر والحرج ومنه يعلم حكم مورد الظن بكون الجهة الخاصة قبلة وأنه مالم يحرز القبلة في جهة بالعلم أو ما يقوم مقامه لا يجوز رفع اليد عن مقتضى التكليف المنجز ، السادسة ، لودار الامر بين الاستقبال والاستدبار قيل بتقديم اختيار الاستدبار وربما استدلل له بشهادة العرف بكون الاستدبار أخف من الاستقبال في التوهين ، ولكن لا يخفى انه على تقدير تماميته انما يتصور في حق من أراد التخلي بواحد من البول والغائط ودار أمره بين أن يستقبل به أو يستدبر ، وأما مرید التخلي بحدثين فعلي أي حال مستقبل باحدهما فاما أن يقدم ما هو اخف توهينا للقبلة من البول والغائط لو كان كك عرفا أو يكون مخيراً لو تساويا في نظر العرف من حيث التوهين ، وبما ذكرنا يعلم حكم المسلس والمبطون وأن الانحراف بخروجهما ان كان مقدوراً لهما فهما بحكم غيرهما في جميع ما ذكره الا بان يكسر السلس والبطن بحيث لا يقدران على حفظهما والانحراف بهما فهما خارجان عن موضوع الاحكام المتقدمة ، والانصاف أن القول بالتخيير في موارد الدوران هو الاشبه بالصناعة وان كان الاحوط ما ذكره لما ذكره ،

(الثاني) من أحكام الخلوۃ (في الاستنجاء) وهو لغة كما في المنجد وغيره غسل البول والغائط وان كان ذلك أعم من الحقيقة اذ اللغوي انما يذكر موارد الاستعمال وكيف كان فهو في عرف الفقهاء عبارة عن تطهير مخزجهما (و) اما كيفيته فلا اشكال ولا خلاف في انه (يجب) وجوباً شرطياً للعبادات المشروطة بطهارة البدن كالصلوة وغيرها (ي) غسل موضع البول بالماء ولا يجوز غيره في تطهيره مطلقاً مع القدرة (و) وعدمها وبدل عليه مضافاً الى الاجماع بقسميه بل ضرورة المذهب والدين كما ادعاها بعض صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال لاصلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من

رسول الله (ص) ، واما البول فلا بد من غسله اذ المراد من الغسل بقرينة المقابلة مع الاحجار هو الغسل بالماء فلا ينافيه تعميمه لغة للغسل بالتراب ، ومعتبر يزيد بن معاوية عن أبي جعفر دح ، انه قال يجزى من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزى من البول إلا الماء ، واما الاخبار الامرة بغسل الظاهر بالماء أو بصب الماء فلا دلالة فيها على الحصر سيما مع كون بعضها مسوقا لبيان وقت الغسل كقوله دح ، اذا انقطعت الدرة فصب الماء ، فالعمدة لاثبات حصر مطهر البول في الماء هذان الخبران مضافا الى ما عرفت من الاجماع والضرورة وحيث أن التطهير أمر واقعي كاصل النجاسة والطهارة فلا يتفاوت في الحكم المذكور حالات المسكف من الاضطرار والاختيار والقدرة وعدمها ، بل الحكم ثابت على أى حال (فاربما يترأى) من عبارة المصنف (قده) حيث قيد الحكم بالقدرة من الفرق بين الحالات كما عن صريحه في المعتمد وعن غيره (بما لا وجه له) واربما يترأى من بعض الاخبار كسفاية التمسح في تطهير البول كموثق حنان بن سدير قال سمعت رجلا سئل أبا عبدالله دح ، فقال أنى ريبما بلت فلا أقدر على الماء وبشئت ذلك على فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذلك ، بتقريب أن الظاهر اتحاد موضع التمسح والمسح بالريق وهو المخرج ودح ، فلا بد إما من الالتزام بكون التمسح بغير الماء مطهراً أو عدم كون المتنجس منجسا ضرورة تنجس الريق بملاقاة مخرج البول لولم يطهر بالتمسح ، فلا وجه للحكم بطهارة ملاقي الريق (ح) إلا عدم كونه منجسا ، وموثق سماعة قال قلت لأبي الحسن موسى دح ، أنى أبول ثم اتمسح بالاحجار فيجئني منى البلبل ما يفسد سراويلي قال ليس به بأس ، وتقريبه واضح إذ لولم يكن التمسح بالاحجار مطهراً لما كان لنفى البأس عن البلبل الملاقي للمخرج وجه ضرورة تنجسه دح ، الا على القول بعدم منجسية المتنجس ، ولذا استدل المحدث الكاشاني (ره) بهذين الخبرين لعدم تنجيس المتنجس اذا خلا عن عين التنجس بل مقتضى اطلاق الجواب كون نفى البأس ناظراً الى التمسح بالاحجار ولو باللازمة فتكون الرواية أوضح دلالة على مطهريته ، ولكن لا يخفى ان السؤال في الخبر الاول وان كان في حد نفسه ظاهراً في كون الاشتداد من قبل نفس البول عند عدم القدرة على الماء بأن يعرق ذكره ويغذاه ويتلقاها أو يلاتي ذكره ثوبه الى غير ذلك ، فينزل عليه الجواب

ويكشف السؤال علينا عن ارتكازية حصر مطهر البول في الماء في ذهن السائل والالما
اشتد عليه مع فقدان الماء إلا أن الجواب بملاحظة ذيله الصريح في توليد الشبهة كأنه
كون الاستداد من جهة الشبهة في الموضوع أعنى خروج البلل المشتبه به ، ومن المعلوم انه
يكفى لتوليد الشبهة مسح غير مخرج البول من ذكره بالريق كاطراف الحشفة كما هو مقتضى
اطلاق مسح الذكر حيث لم يقيده بمسح موضع خاص منه ، فلا ملزم لجعل موضع التمسح
والمسح بالريق نفس المخرج حتى يكون ظاهراً في أحد الامرين المذكورين ، مضافاً الى انه
لا معنى دع ، لقوله دع ، فان وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك والالما انحصرت احتمالات الرواية
في المذكورين بل احتمال كون المسح بالريق ايضاً مطهر أ د وبالجملة ، فالظاهر من مجموع
الرواية سؤالاً وجواباً كونها مسوقة لبيان الحكم الحيثي وهو نفى البأس عما يوجد في الثوب
أو البدن بعد مسح المواضع الطاهرة من الذكر بالريق من حيث دورانه بين البول والرطوبة
الحاصلة من مسح ذكره بريقه ، واذا كان الحكم حيثياً فلا اطلاق له من غير تلك الحيثية بل
هو موكول الى ساير الأدلة أما مطهريه التمسح فالى الاخبار الناصة في حصر مطهر البول في
الماء واما منجسية المتنجس فالى ما وضحناه سابقاً من ادلتها ، واوهن من هذا الخبر في اثبات
مدعى الخصم الخبر الثاني لانه اظهر من الاول في كون الحكم حيثياً مترتباً على ما هو بلل غير
معلوم البولية في فرض السائل ، اذ الظاهر ان قوله ابول ثم اتمسح بيان لموضوع السؤال
وان مصبه هو البلل الخارج كما يقتضيه قانون المحاورة ، فعدم الحكم لعدم المقتضى أعنى عدم
التنجيس لعدم البول غير متعرض لحال وجود المقتضى وكيفية حكمه بل هو كما عرفت موكول
الى أدلته ، ثم لو سلم دلالة الخبرين على مطهريه التمسح بغير الماء أو عدم منجسية المتنجس
فانما هي بالاطلاق ، وهو لا يقارم صراحة الاخبار المشتملة على كلفة لا والا في حصر المطهر
بالماء ولاصحيح عيص بن القاسم قال سئلت أبا عبدالله دع ، عن رجل بال في موضع ليس
فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره ونظأه قال يغسل ذكره ونظأه ، حيث يدل على
عدم كفاية المسح بالحجر للتطهير وعلى تأثير المتنجس في التنجيس ، هذا مع أن معرفة حصر
المطهر بالماء في مذهبنا ومعرفة كفاية المسح بغيره عن مذهب مخالفينا تورث الاطمينان
بوجه صدور الخبرين وكونه على نحو النقية ، وفي مثله تحمل الرواية على النقية ولو لم تكن

معارضة في البين فضلا عما اذا كانت كما في المقام ، هذا كله مضافا الى اعراض الاصحاب عنهما حيث كانا بمرأى ومنظر منهم ومع ذلك لم يأخذوا بهما (نعم) الخبر الاول لما كان بحسب الظاهر وارداً مورد الحكم الظاهري فلا موجب لحمله على التقية كما هو ظاهر ولعمري لنعم ما قال شيخ الفقهاء والمجتهدين صاحب الجواهر (قده) من أن هذا القول بالاعراض عنه حقيق ولا يليق باللفقيه التصدي لرد مثل ذلك .

(ثم أنه) لادليل على وجوب إزالة عين النجاسة بغير الماء بعد العجز عن تطهير المحل بالماء وهذا هو الظاهر من محكي المقنعة والمصنف في المعتمد وصريح العلامة في التذكرة والمنتهى والشهيد في الذكرى والحلى وغيرهم إذ المفروض أن ما هو الشرط عبارة عن الطهارة غير الحاصلة من زوال العين كيفما اتفق لحصر المطهر كما عرفت في الماء ، بل الظاهر من صحيح عيص المتقدم لزوم الغسل بالماء على أى تقدير وعدم الاعتبار بمسح الذكر فضلا عن وجوبه ، والاستدلال بقاعدة الميسور لاوجه له لاختصاص موردها بالمركبات دون البسائط غير القابلة للتحليل وعلى فرضه فليس زوال العين كيفما اتفق من مراتب الطهارة بل هو مقدمة إعدادية للتطهير (نعم) لو قلنا بما نعية النجاسة للصلوة وان جهة المنع الحاصلة من العين أقوى من الحاصلة من المتنجس بها امكن المصير الى لزوم الازالة تقيلا لجهة المنع ولسكنها لم تثبت من الادلة وقد يستدل له ببعض الأخبار (فنها) موثق عبدالله بن بكير المروى في التمهيديين عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالخائط قال وع، كل يابس زكى (١) وتقريب الاستدلال أن الظاهر السؤال عن الحكم الفعلي بعد فقد الماء وتعذر التطهير الحقيقي وأن ما فعله من مسح ذكره بالخائط هل يجدى له في ذلك ، ومقتضى تنزيل الجواب على السؤال كون زكى في الجواب بمعنى مزك ومطهر لان هيئة فعيل مشتركة بين من صدر منه المبهنة ومن وقع عليه ، فيكون زكى في الرواية بمعنى موجد مبدء الزكية في الغير والمعين ليكون الهيئة بمعنى الفاعل لزوم مناسبة الجواب مسح السؤال إذ لو لم يكن بمعنى الفاعل لم يرتبط الجواب بالسؤال ، وبعد الاجماع على وجوب الازالة بالماء حين القدرة عليه ووجود هذا الموثق نحمل الموثق على صورة العجز من

(١) وفي بعض النسخ الموجودة عندنا بالذال وفسره المجاسي الثاني رحمه الله تعالى بالذال . منه

الماء ، وتكون النتيجة تعدد مراتب الطهارة الخبيثة واختصاص المرتبة الضعيفة منها الحاصلة من غير الماء بصورة العجز من الماء ، وفيه بعد تسليم ظهور السؤال فيما ذكر أنه لا يمكن الاخذ بكبرى الجواب للزوم تخصيص الاكثر بعد ما نعلم من الشارع تنويع الاعيان الخارجية الى طاهرة ونجسة بلا دخل للرطوبة واليوسه في الطهارة والنجاسة فالحكم بمطهرية كل يابس تخصيص للاكثر بداهة خروج الاعيان النجسة أو المتنجسة إذ لازم إطلاق الكبرى المذكورة مطهرية مثل العذرة اذا كانت يابسة ، وهذا باطل بالضرورة من المذهب فيجب حمل زكي على معنى نظيف بل الظاهر من تلك الهيئة لاسيما اذا كانت المبادئ من قبيل الاوصاف كونها للوصف ، ويكون ذكره في الجواب للإشارة الى أن مافعله حسن في مقام العلاج عن التسمية لسكون المسح بالطاهر كالحائض مانعا عن تعدية النجاسة الى غير المخرج وأما كونه مطهراً أو وجوبه للتخفيف فدون اثباته خرط القتاد ، مضافا الى عدم تعقل التخفيف في الامر البسيط هذا كله مضافا الى ما قيل من وروده مورد التقية (ومنها) صحيح عبدالله بن المغيرة قال قلت له للاستنجاء حد قال لا ، ينقى مأثمة قلت ينقى مأثمة وبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها تقريبا الاستدلال على ما بينه شيخنا الانصارى (قده) أن الظاهر عموم الاستنجاء للبول والغائط والنقاء عبارة عن النظافة الحاصلة بازالة العين أيضا فمع تعذر تحصيل النقاء بالماء يجب تحصيله بالازالة وفيه مضافا الى امكان المناقشة بأن الرواية بصدد بيان الحكم الوضعي وهو غير مقيد بالاختيار والاضطرار أنه بعد تسليم ظهور الاستنجاء في الاعم لا بد من صرفه الى خصوص محل الغائط لاشتغال الجراب على كفة ثمة المشيرة الى موضع خاص واحد (نعم) لولم يقيد بثمة كان للاطلاق وجه ، مضافا الى أن هذين الخبرين لو تمت دلالتهما فانما يدلان على مطهرية ازالة العين بغير الماء لاعلى وجوب ازالة العين بعد عدم حصول الطهارة بغير الماء كما هو مدعى الخصم (اللهم) إلا أن يلتزم بالطهارة مادام العجز عن الماء فتأمل (ومنها) صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وع، قال سئلته عن ظهور المرثه في النفاس اذا طهرت وكانت لا يستطيع أن تستنجى بالماء انها إن استنجت اعتقرت هل لها رخصه أن توضع من خارج وتشفه بقطن او خرقة قال نعم لتتقى من داخل بقطن أو بحرقة ، وفيه ما لا يخفى حيث أن الظاهر انه علاج لعدم تعدية

النجاسة الى غير الموضع ، وقد يستدله له بعدم جواز حمل النجس في الصلوة لامن جهة مانعية النجاسة أو شرطية الطهارة ، وفيه أنه مبنى على ثبوت النهى عن حمل النجس من غير طريق مانعية النجاسة وشرطية الطهارة أولاً واطلاقه بالنسبة الى اللطوخ ثانياً وكلاهما في معرض المنع .

﴿ و ﴾ اختلفت أقوال الفقهاء (رض) في ﴿ أقل ما يجزى ﴾ لتطهير مخرج البول فعن الفقيه وجماعة التعبير بمثل ما على المخرج أو الحشفة مع التصريح باعتبار كونه مرتين ومرجعه الى اعتبار أربعة أمثال ماعلى المخرج ، وعبر المصنف (قده) هنا كما عن المقنعة والتهذيب والمبسوط والنهاية والمراسم والمهذب والمعتبر والنافع والتذكرة والقواعد والتحرير بأنه ﴿ مثلاً ماعلى الحشفة ﴾ من غير تعرض لأعتبار المرة أو مرتين وعن جماعة التعبير بغسل المخرج وعن ابى الصلاح أنه ما زال البول عن رأس فرجه وعن ابن ادريس التعبير بأن أقل ما يجزى من الماء لغسله ما يكون جارياً ويسمى غسلاً ووح ، فلا مجال لدعوى الشهرة على اعتبار مرتين في غسل مخرج البول بل الظاهر أن اعتبار الغسل هو المشهور ، والمراد بالغسل هنا كما في نظائره هو الازالة مطلقاً سواء تحققت بمرة أو مرتين أو أكثر كما هو الظاهر من اطلاق الغسل ، ويؤيده إرجاع العلامة (ره) في المنتهى قول أبى الصلاح وابن ادريس الى ما إختاره من كفاية مسمى الغسل في تطهير مخرج البول حيث فهم من الازالة والغسل معناً واحداً ، ومن المعلوم أن غلبة الماء على المحل قيد واقعى للغسل بمعنى أنه لا يتحقق إلا بذلك ووح ، فالتمديد بمثل ماعلى المخرج للإشارة الى اعتبار مسمى الغسل حيث لا يتحقق الغلبة عرفاً بأقل منهما وان تحققت بالدقة العقلية فلا يعتنى به العرف (ثم) ان إرجاع النزاع بين من اكتفى بالغسل وبين من اعتبر المثلين الى اللفظ انما يصح لو كان المراد من المثلين الحكم فقط لا ما إذا اعتبرنا العدد في الغسل ايضاً وقلنا بلزوم المرتين في غسل ماعلى الحشفة إذ الغلبة على المحل الحاصلة من المثلين محققة للغسل غالباً ، ولكن التعدد غير مقوم لعنوان الغسل حتى يرجع القول به اليه قنبر حتى تعرف بإمكان رجوع غالب التعبيرات الى شيء واحد هو مسمى الغسل الا التعبير بمرتين ، بل الظاهر من المثلين في الاخبار ايضاً ذلك لا لبعث التعبد بالمرتين ثبوتاً بل لعدم مساعدة فهم العرف بقريئة المقام أعنى مقام التطهير

على اعتبار التعدد ، لان الفصل بين الغسلات بما هو ليس دخيلا في حصول الطهارة لديهم
فليس مرادنا الامتناع الثبوتى حتى يقال انه لا امتناع ثبوتا وانما هو استبعاد لغير البعيد
بل المراد بعده عن أذهان العرف في مثل المقام (وكيف كان) فيدل على المشهور مؤثـق
نسيط بن صالح عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته كم يجزى من الماء في الاستنجاء من البول فقال
مثلا ما على الحشفة من البلل ، والاشكال في السنن من جهة مروك مدفوع بما حكى الكشى
عن محمد بن مسعود أنه قال سئلت على بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبي حفصة
فقال ثقة شيخ صدوق ، ومن جهة الهيثم مدفوع بأنه قريب الامر فاضل على ما في جش
وكش مضافا الى عمل المشهور ، واما الدلالة فتقر بيها أن لفظه كم في السؤال ظاهرة في المقدار
بقريئة تميزها بكلمة من الماء اذ معروض المقدار هو نفس الماء بخلاف الحكم المنفصل أعنى
المررة والمرتين اذ معروضه وان كان الماء ايضا إلا أن التعمون بعنوان المرة والمرتين يكون
بلحاظ الغسل بالماء الذى هو فعل المستنجى ، فحمله عليه يحتاج الى تكلف الاضرار بان يكون
تقدير السؤال كم مرة من الغسل بالماء يجزى بخلاف ما اذا حملنا السؤال على الكم المتصل .
و بالجملة ، فاظهور الاولى العرفى انما هو في السؤال عن مقدار ما يجزى من حقيقة
الماء في تطهير المخرج ، كما ان الظاهر من اطلاق قوله (ع) مثلا الخ أن المعتبر ضعفا ما على
المخرج من غير اعتبار التعدد في الغسل بوقوعه مرتين ، وحيث أن السؤال عن الوظيفة
الفعلية واطلاق الجواب وارد في مقام بيانها فيكون الظاهر حجة بالنسبة الى القيود الممكن
دخلها في التطهير ، فلو كان التعدد معتبرا في الغسل لكان عليه البيان وحيث لم يبين نقول
بعدم دخله فيه ، وقد عرفت أن بالمثليين يتحقق مسمى الغسل فالتقدير بهما فى الرواية للاشارة
الى اعتبار ذلك ، وتفسير المثليين بمرتين كتمقيدهما بهما يحتاج الى مؤنه زائدة (ثم) المراد
من البلل هو الاجزاء الصغار الباقية من البول في المحل بعد انقطاع القطرة العالقة لا ما يسمى
بالتداوة فلا استبعاد في التقدير بالمثليين واردة الكم الوجودى منه ، بتقريب ان العرف
يستبعد تقدير التداوة واعتبار مثليها للتطهير فلا بد من حمله على بيان اعتبار الدفعتين فيه ، إذ
من الواضح أن الحكم بالمثليين واردة الحكم الوجودى بمكان من الامكان لانه بيان لسهولة
الامر في تطهير مخرج البول وانه يكفى فيه صب مثلى ما على المخرج بعد انقطاع درة البول

ويشهد لذلك صحيح جميل بن دراج عن ابي عبد الله وع، قال اذا انقطعت درة البول فصب الماء فالرواية بحمد الله من حيث الدلالة صافية عن الاشكال ، ويؤيد اطلاق الغسل وعدم اعتبار التعدد فيه موثق يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله وع، الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضؤ مرتين ، فان السؤال عن الوظيفة الفعلية فعدم التقييد بالتعدد في جوابه وذكر الغسل على اطلاقه المتحقق بفرد منه يكشف عن عدم اعتبار التعدد ، واطهر منه اطلاق اذهاب الغائط .

(نعم) قد يشكل الامر من جهة معارضة الرواية الاولى برواية اخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله وع، قال يجزى من البول ان تغسله بمثله ، حيث انها وان نوقش في سندها بالارسال لكنها مع ذلك لا تخلو من اعتبار (١) لوجود احمد بن محمد بن عيسى في الطريق فانه الذي اخرج احمد بن محمد بن خالد البرقي عن قم لاعتماده على المراسيل ، فروايته لهذه المرسلات مع ذلك تكشف عن اعتبارها لدى الثقات من الرواة فالكلام انما هو في دلالة الرواية (فنقول) لا بد من التصرف في ظهورها على أى حال اما في الغسل بحمله على المسح لعدم تحقق مسمى الغسل بالمثل أو في مثله بحمله على المثل المساحي العرفي المنحقق به مسمى الغسل لا المثل الحقيقي ، والتعبير بالمثل انما هو للإشارة الى سهولة الامر في ازالة النجاسات وكفاية المثل العرفي والخم الاول أبعد فيقدم الثاني ، ويؤيده خبر داود الصرمي قال رأيت أبا الحسن الثالث وع، غير مرة يبول ويتناول كوزاً صغيراً ويصب الماء عليه من ساعته ، حيث ان اهتمام الراوى بذكر امور ثلثة رؤيته تطهير الامام وع، غير مرة وكون ظرف الماء كوزاً صغيراً لا يسع الا مقداراً يسيراً من الماء وصب الماء بعد انقطاع درة البول من ساعته ، كاشف عن انه بصدد بيان سهولة امر التطهير وعدم اشتراطه بقيود وشروط وحصوله بصب يسير من الماء على المخرج بعد قطع درة البول بلا فصل ، ويحتمل وقوع الاشتباه من النسخ في مرسل نشيط واسقاط ياء التثنية من مثليه حيث لم تكن الالفاظ منقوطة ، واحتمال عكسه في صحيحه بعيد بعد فهم المشهور التثنية وفتوى الاصحاب على طبقه (والحاصل) ان مرسل نشيط سنداً ودلالة لا يقاوم صحيحه

(١) لا يخفى ان وجود يعقوب بن يزيد في السند من المؤيدات ايضاً . منه .

وقد يستدل لاعتبار التعدد في غسل البول بصحيح البنظي قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما دو ماء ، وفيه ان الظاهر وروده لبيان حكم البول الواصل الى البدن من غير المخرج كما هو المتفاهم عند العرف من اصابة الجسد ، فما نحن فيه خارج عن موضوع الرواية ضرورة عدم صدق اصابة الجسد على الخارج من الذكر ، ولو سلم شموله لمحل النزاع فالنسبة بينه وبين الاطلاقات الدالة على كفاية مطلق الغسل هي العموم المطلق وتقدم الخاص على العام قهري الا ان يقال بان لسان صحيح البنظي لسان الحكومة لكونه في مقام بيان لزوم التعدد فلا تلاحظ النسبة بينه وبين مطلقات الغسل الوارد في الاستنجا من البول .

وربما يستدل له على ما في طهارة شيخنا الانصارى (قده) ومحكي المعتبر بالروايات الآمرة بصب الماء مرتين على البول الذي اصاب الجسد معللاً بأنه ماء ؛ بتقريب ان الاصابة تشمل الخارج عن الحشفة فيشمه اطلاق الجواب مضافاً الى عموم التعليل فهو بنفسه دليل مستقل على المطلوب ولولم يكن الاطلاق المزبور ، بل يمكن التعدي الى غير البول من سائر النجاسات بمعونة التعليل فيستفاد من الرواية قاعدة كلية لاعتبار التعدد في تطهير النجاسات بل وجود خصوصية في مخرج البول توجب كفاية المرة في تطهيره بعيد جداً فبهذا كله يقيد المطلقات ، وفيه اولا عدم ظهور اصابة الجسد في الخارج عن الحشفة كما عرفت وأما التعليل فهو على خلاف مطلوبهما ادل اذ الظاهر كما اعترف به شيخنا الانصارى (قده) كونه تعليلاً لكفاية صب الماء وعدم اعتبار ذلك فيه كما يعتبر في تطهير بعض النجاسات على ما يأتي في محله انشاء الله فهو لبيان التخفيف في تطهير البول ويؤيده كلمة ليس بوسخ بعد قوله دع ، انه ماء في بعض الاخبار بل في الوسائل عن الكافي وروى انه ماء ليس بوسخ فيحتاج ان يدلك ، ومنه يعلم ان اختصاص مخرج البول بالمرّة وان كان بعيداً لكنّه ليس بمثابة نرفع به اليد عن المطلقات الظاهرة في كفاية المرّة بالنسبة اليه ، اذ النسبة بين ادلة اعتبار التعدد في البول وكفاية المرّة في مخرجه عموم مطلق ، اللهم الا بتقريب الحكومة على نحو معنى (وكيف كان) فالاقوى كفاية المرّة في تطهير مخرج البول والاولى بل الاحوط مرتان خروجا عن شبهة الخلاف بل الشهرة المدعاة وان لم تثبت عندنا ، والافضل ثلث

مرات لصحيح زرارة قال كان يستنجي من البول ثلث مرات ومن الغائط بالمدبر والحرق (ثم) انه لا فرق فيما ذكرنا بين قبل الرجل والمرأة وان كان مورد الاخبار هو الخارج عن الحشفة فان ذكره من باب المثال لا للاحتراز والا لزم اختصاص اكثر الاحكام بالرجال لكون الموضوع في غالب الادلة سؤالا وجوابا هو الرجل ، فاهو الدليل لاشتراك النساء مع الرجال فيها هو الدليل في المقام ، وكذا لا فرق بين الاغلف وغيره ولا بين الاعتماد بخروج البول عن المحل وعدمه بل المدار على خروج البول عن الباطن فاصدق عليه مخرج البول عرفا يجرى فيه ما ذكر لشمول الادلة المتقدمة له وان استبعد صاحب الجواهر (قده) ثمرها مثل الاغلف وفي بعض الاخبار ظهور في نفى الاختصاص عن الذكر كالواقع فيه لفظ المخرج بدل الحشفة ، وكوثق يونس بن يعقوب حيث سئل فيه عما افترضه الله على العباد فيشمل الانثى والخنثى وغيرهما .

(ويجب) تخييراً (غسل مخرج الغائط) اذا تلوث بالعدرة حين خروجها (بالماء) لعموم مطهريه الماء فلا يجب الاستنجاء لو خرجت يابسة غير واجدة للرطوبة المسرية وعن ظاهر المنتهى وجوبه معدلك لاطلاق الجيئى من الغائط الشامل للمقام ، وفيه مضافا الى عدم ظهور الادلة في الوجوب التعبدى بل في خلافه بمعونة ورود اكثرها لبيان شرطية الطهارة للصلوة ، ان مثل موثق يونس وصحيح ابن المغيرة المتقدمين يدل على ان المدار على اذهاب الغائط وحصول النقاء ولا يصدق شيء منهما مع عدم تلوث المخرج فلا يجب غسله ، كما ان الواجب غسل ظاهر المخرج فلا يجب غسل باطنه عند التلوث بلا خلاف فيه ظاهرا نصا وفقوى ، لما في موثق عمار المتقدم في مسئلة الاستقبال بالتخلي من قوله دع ، انا عليه ان يغسل ماظهر منها اى المقعدة وليس عليه ان يغسل باطنها ، وصحيح ابراهيم ابن ابي محمود قال سمعت الرضا دع ، يقول في الاستنجاء يغسل ماظهر منه على الشرح ولا يدخل الأئمة (وكيفكان) فالمستفاد من صحيح ابن المغيرة ان طهارة محل النجوة تتوقف على النقاء والنقاء مفهوم واضح عرفا وليس الاذهاب العين عن المحل ، فقول المصنف (قده) وجماعة من انه يجب غسل المخرج (حتى نزول العين والاثر) لا يخلو عن تشابه لأن العين والاثر ليسا فردين من النجس وليس في الاخبار عن الاثر عين ولا اثر ، ولذا اختلفت

كلماتهم في تفسير الاثر فمن كاشف الغطاء انه الاجزاء اللطيفة الباقية من المحل بعد المسح الزائلة بالمبالغة في المسح ، وقد يقال بأنه عبارة عما لا يحس الا باللس وفيه ان المفروض ان تلك الاجزاء اجزاء للعين ، فدليل لزوم تنقية المحل عن العين شامل لها ولا وجه لافراد الاثر بالذكر اذا اريد منه ذلك ، وقد وجه شيخنا الانصارى (قده) في طهارته القول بوجود ازالة العين بأن تلك الاجزاء اللطيفة لا يصدق عليها اسم الغائط ، ولكنه يجب ازالتها لما يستفاد من النقاء الوارد في حسنة ابن المغيرة السابقة ، حيث ان المراد من النقاء خلوص المحل عن العين وشؤونها وتلك الاجزاء اللطيفة غير المحسوسة الا باللس من شؤون العين ، وفيه ان الظاهر من النقاء ذهاب العين باجمعها وتخليتها عن المحل منها بتامها فان صدق الغائط على تلك الاجزاء كما هو الظاهر وجب ازالتها لانها غائط لا لانها أثره ولا فلا ، وعن التنقيح أن المراد بالاثر اللون لانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهرى يقوم به اذا انتقل العرض مستقلا محال فوجود اللون دليل على وجود العين فيجب ازالته ونوقش فيه (تارة) بعدم لزوم قيامه بالمحل الاولى بل اللزوم وجود محل جوهرى يقوم به كما في الرائحة حيث انها قد تكتمسب من المجاورة (وأخرى) بأن اللون معفو عنه في سائر النجاسات ففي المقام بطريق اولى وأن مثل هذه الاجزاء على تقدير تسليم وجودها لا يصدق عليها لغة وعرفا لانها من الغائط ، ويمكن أن يقال أن مراد التنقيح استحالة انتقال العرض من موضوعه ولو الى محل جوهرى آخر لاستلزامه تحقق العرض لافى الموضوع ولو فى آن دق اذ لافرق فى الاستحالة بين قلة زمان الانفكاك عن الموضوع وكثرته ، وعن الاردبيلي (قده) استظهار كون الاثر بمعنى الرائحة وجعل ازالتها مستحبة مع عدم بقاء الاصل وكسب المحل تلك الرائحة بالمجاورة (و) فيه أنه (للاعتبار بالرائحة) نصا وفتوى ففى صحيح ابن المغيرة المتقدم بعد تحديد الاستنجاء بالنقاء قال قلت ينفق مائة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها ، وقيل ان المراد بالاثري النجاسة الحكمة الباقية بعد ازالة العين وقد ظهر فسادها مما اسلفناه فى المباحث السابقة ، وقد يقال فى تحقيق المقام ان المدار على النقاء بلاشكال كما ان بقاء اثر على المحل بعد ازالة العين بالمسح من لزوجة او لصوقه بحيث تكون محسوسة ولو باللس ويزول بعضها بالمبالغة ويبقى بعضها ولو معها بما لا يرب فيه ، ولكن حيث

لا يسمى بالعدرة عرفاً فما يحصل بالاستنجاء بالماء من النقاء المجعول حداً للتطهير المأمور به في الاخبار يحصل عرفاً بالاستنجاء ولو مع بقاء ذلك الاثر ، فكان العرف لا يريه شيئاً تشبيهاً بالفذرات الصورية من جهة ازالتها بالماء أو بغيره ، حيث يفرقون بين نحوى الازالة وعليه فيجب ازالته في الاستنجاء بالماء دون الاستنجاء ، وهو وإن كان توجيهها حسناً إلا أنه أيضاً لا يجدى بالآخرة لتصحيح الحكم لرجوعه الى بقاء بعض الاجزاء الصغار فيأتي فيه ما تقدم من عدم تحقق النقاء حقيقة وبمجرد عدم التسمية لو سلم بعد الاعتراف بكونه بقايا نفس العين لا يوجب صدق النقاء (فالتحقيق) أن التعبير بالآثر في كلامهم إنما هو لبيان عدم لزوم زواله في الاستنجاء بالاحجار فالمراد منه ما يبقى بحسب العادة بعد الاستنجاء من الرطوبات اللزجة ، وهي وإن أمكن ازالتها بالمبالغة في المسح إلا أن إطلاق الاخبار وسوقها في مقام التسهيل ظاهران في عدم اعتبار المبالغة ، ومنهما يعلم أن بقاء تلك الرطوبات غير مضر بصدق النقاء في مورد المسح بالاحجار شرعاً ، وليس ذلك لاختلاف التطهير نوعاً من الغسل بالماء والمسح بالاحجار لان التطهير عبارة عن ازالة النجاسة فلا يختلف نوعه بحسب اختلاف محله ماءً وحجراً (فالاولى) هو الاتزام بالعفو وارتفاع حكم النجاسة عن الاجزاء الصغار الباقية بعد الاستنجاء للتخفيف والتسهيل المبتنى عليه نفس تشريع الاستنجاء بغير الماء (وتوهم) طهارة تلك الاجزاء بتبع طهارة المحل (فاسد) لان الامر بالعكس إذ لا بد من زوالها في الحكم بطهارة المحل ، كما أن التحقيق تحديد الاستنجاء بالماء بذهاب الغائط وحصول النقاء كما في غير واحد من الاخبار وأما تحديده بحصول الصرير كما عن السلاز ففيه ما لا يخفى لعدم تيسره لجميع الاشخاص وفي جميع الحالات .

﴿ واذا تعدى ﴾ الغائط ﴿ المخرج ﴾ وحواشيه التي تعد منه عرفاً ﴿ لم يجز ﴾ في تطهيره ﴿ إلا الماء ﴾ والدليل على ذلك أمره الاول ، الاجماع فمن المعتبر أنه مذهب أهل العلم وعن الغنية والتذكرة الاجماع عليه وعن الانتصار عدم الخلاف فيه ، وقد قيل بان معقد الاجماع بالنسبة الى عدم كفاية غير الماء مع التعدى عن المخرج نفس المخرج إلا أنه قابل للجدشة معقداً وكشفاً أما الاول فلا احتمال حدس ناقل الاجماع كونه عن معقد وليا نرى من اختلاف العلماء في تفسير المخرج فمن بعضهم أنه حلقة الدر وعن آخر مع

حواشيه ، فعلى فرض حجيته لا بد من الاخذ بالقدر المتيقن لبداهة كونه لييا وأما الثاني فلانه محتمل المدرك بل مظنونه ، والثاني ، الاخبار فعن المعبر والمنتهى عن الجمهور عن علي وع ، أنكم كنتم تبغرون بعراً واليوم تثلطون لظافا تبعوا الماء الاحجار ، وعنه وع ، أيضاً يكفى أحدكم ثلثة أحجار اذا لم يتجاوز محل العادة لكنها ضعيفا السند غير معلومى الانجبار فلا يصلحان للدركية اذ مجرد توافق فتوى المشهور مع مضمون خبر لا يكشف عن الاستناد العملى الجابر لضعفه ، مضافا الى انها عاميان غير مذكورين فى كتب الاخبار بل لم نرهما فى الكتب الاستدلالية عدا المعبر والمنتهى ، مضافا الى أن ما يستفاد منها هو ما يسمى عند العرف محلا ومخرجا للغائط لان خروج الغائط حيث لا يكون غالبا بمثابة لا يتلوث حواشى الدبر وحواليه اصلا ، فالحواشى المتلوة عادة بمخروج الغائط عن معتدل المزاج تعد من المخرج ، فالتعدى عن هذا المقدار هو موضوع الرواية ويبقى الباقي تحت مطلقات الجواز بغير الماء (وعليهذا) لا يحتاج الفقيه اليهما لان الحكم لما كان على خلاف أدلة حصر المظهر فى الماء لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، وحيث عرفت أن الحواشى تعد من المخرج فتشملها أدلة الاكتفاء عرفا ويبقى الباقي تحت أدلة الحصر الثالث ، انصراف مطلقات جواز الاستنجاء بغير الماء عن التعدى عن المخرج المتعارف بالمعنى الذى عرفت ، فالحق انحصار الدليل فيه لان الاستنجاء الذى معناه تخليص محل النجوة وتنقيته عن القذارة لا يصدق عرفا فى مورد التعدى ، فيختص الاستنجاء بغير التعدى عن الحد المزبور ويدخل غيره تحت عمومات حصر مطهر النجاسات بالماء ، ولذا لا يترتب على الماء المستعمل فى تطهيره حكم ماء الاستنجاء لعدم صدق محل النجوة عليه ، وأما الاخبار المستفيضة الواردة فى شأن نزول قوله تعالى إن الله يحب المتطهرين الدالة على ان الناس كانوا يستنجون بالاحجار والكرسف ولم يكن استعمال الماء فى الاستنجاء مشروعا لديهم الى ان أكل رجل من الانصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل الله تبارك وتعالى (الآية) فى حقه فجزت السنة فى الاستنجاء بالماء فدعا رسول الله (ص) وبشره بذلك وقد كان الرجل خائفا من عمله حين دعاه رسول الله (ص) فلا تبدل على ازيد مما ذكرنا لان تلك الاخبار مسوقة لبيان علة التشريع وانما المورد اعم من التعدى عن المحل كما يظهر بالتأمل

(وكيفكان) فلو شك في التعدي وعدمه فثبت أن المتعدي موضوع جديد محكوم بحكم وجوب التطهير بالماء وهو مشكوك فالاصل الموضوعي وهو عدم تحقق التعدي جار وأثره عدم وجوب التطهير بالماء على المستنجي إلا أن الاحوط الغسل بالماء (و) قد ظهر عما ذكرنا أنه (إذا لم يتعد) الغائط عن الحد المتعارف لاملقاً كما عن الاردبيل (قده) وجماعة (كان يخرأ بين الماء والاحجار) المزالة للمين المنقية للمحل كما يدل عليه الاخبار المتعاضدة بل ادعى كونه من ضروريات الدين ففي صحيح زرارة ويجزىك من الاستنجاء بثلاثة احجار وفي صحيحه الاخر جرت السنة في أثر الغائط بثلاثة احجار أن تمسح العجان ولا تغسله وفي خبر (١) بربد ابن معاوية يجزى من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزى من البول إلا الماء (و) لكن (الماء افضل) لما ورد في سبب نزول قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويجب المتطهرين من أن الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم بل (والجمع) بين الاحجار والماء بتقديم الاول (اكل) لخبر احمد بن محمد عن بعض اصحابنا رفعه الى ابي عبد الله وع، قال جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء، وما في صحيح زرارة من انه كان الحسين بن علي ع، يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغسل الظاهر بقريظة كلبة كان في الاستمرار محمول على بيان اصل الجواز ودفع استبعاد عدم الكفاية، وهذا عنوان راجح وصدوره من الامام ع، ارجح من الاستنجاء بالماء لان عمل الامام ع، اوقع لارتكاز الحكم في اذهان المشرعة، (ثم) إن هناك جهات من البحث والاولى، يشترط أن تكون الاحجار أو غيرها

المستعملة في الاستنجاء طاهرة لان الشأن في كل مطهر ان يكون طاهراً كالماء بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع وان يوجد المبدء في الغير لا بد وان يكون واجداً لذلك المبدء وعليه الاجماع الثانية، أنه هل يعتبر العدد الخاص في الاستنجاء (ولا يجزى أقل من ثلاثة احجار) وان حصل به النقاء كما هو مذهب المشهور وخيرة المصنف (قده) فيكون اكمال

(١) وان كان في السند القاسم بن محمد الجوهري غير الموثق لسكن القرائن وهي رواية الاجلة عنه كصنفوا ان وفضالة وحامد وابن فضال بل واحمد بن محمد بن عيسى تدل على كون الرجل مامونا . منه .

الثثة واجباً تعديداً ، أم المدار على النقاء ولو حصل بواحد كما عن المفيد (ره) والمختلف وظاهر الشيخ واختاره صاحب المدارك (قدم) الظاهر هو الأخير إذا ظاهر من النص أن الاحجار محصلة للنقاء حيث جعل مصب الاجزاء في صحيح ابن المغيرة النقاء فالثثة محصلة غالبية ، ويدل على ذلك وجوب استعمال ازيد من ثثة احجار اذا لم يحصل النقاء بها كما سيصرح به المصنف (قده) وعليهذا تكمن النسبة بين الاستجار والنقاء بحسب المورد والتحقيق الخارجى عموماً من وجه فالنسبة بين مضمون دليلهما أيضاً ذلك لا العموم المطلق حتى يقيد اطلاقات النقاء بالاخبار المشتملة على ذكر العدد ، واذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه والمفروض عدم الاخذ بالثانية في مادة الافتراق بالنسبة الى صورة عدم النقاء بالثثة ، فتبقى مطلقات النقاء بالنسبة الى صورة النقاء بأقل من الثلثة على حالها لان الجمع بين القيدين انما هو بالحكومة المخصوصة بالمطلق والمتميد لا العموم من وجه ، وبالجملة ، لا يمكن الاخذ بظهور القيد في التعبد بالعدد حتى يستلزم رفع اليد عن مطلقات الباب ، واما ذكر خصوص الثثة من بين الاعداد فيمكن ان يكون لما عرفت من حصول النقاء بهذا العدد غالباً وعدم حصوله بأقل منه كما ربما يظهر من قوله وعه كان الناس يستنجون بثلاثة احجار الخ في الاخبار الواردة في تفسير إن الله يحب التوابين الآية ، حيث يدل على ان المطهر والمحقق للنقاء في حق عموم الناس على سبيل الاستمرار قد كان هو الاحجار الثثة حتى نزلت الآية فانكار الغلبة في جانب حصول النقاء بالثثة وتسليمها في جانب عدم الحصول بالاقل وجعل هذا بنفسه موهناً للمطلقات كما ترى ، بل دعوى عدم حصول النقاء بالاقل غالباً ليست باولى من دعوى حصوله بالثثة غالباً بحسب الاركان الفقهية والوجدان الخارجى ، كيف ولازمه لغوية جعل الثلاثة دون غيرها مطهراً فما استدلل به في مصباح الفقيه لمذهب المشهور غير وجيه فراجع وتأمل (نعم) يمكن تأييد مذهبهم بأن المدار على حصول النقاء كما هو مقتضى الاطلاقات وان عدم الاكتفاء بأقل من ثلاثة انما هو لتخطئة نظر العرف فيما يتحقق به النقاء وبيان ان ماراه العرف محققاً ليس بمحقق فالتعبد انما هو في ذلك لافي اصل الكفاية وعدمها (ولكن فيه) ان حصر الحد في النقاء وذهاب العين كما هو ظاهر صحيح ابن المغيرة وموثق يونس المتقدمين ينادى جعل الثلاثة مطهرة ار قبداً للطهر تعديداً ، فظاهر الخبرين

عدم التعبد في باب الاستنجاء بغير الماء رأسا ويشهد لذلك الاعتبار وكون هذا الجعل لرعاية التخفيف ومعه لا مجال للتعبد في المحصل ، مضافا الى ان النقاء أمر واقعي لا اعتباري حتى يفرض فيه الخطاء فتأمل ، وقد يناقش في اصل تمامية المطلقات كما في طهارة شيخنا الانصاري (قدس سره) بدعوى أن الحسننة مسوقة لبيان الاستنجاء بالماء لان الغالب في الاستنجاء ذلك مع ان اختبار الريح انما هو باليدوهي آلة للاستنجاء بالماء ، ويؤيد ذلك أن النقاء ظاهر في زوال العين بماله من الشؤن والاثر والموثقة ظاهرة في الغسل بالماء لعطف وينذهب الغائط على بغسل ذكره والتعبير بالذهاب لاستهجان التعبير بالدبر ، ولكن لا يخفى عدم صلاحية شيء من المناقشات المذكورة لهدم المطلقات ، أما دعوى غلبة استعمال الاستنجاء في الاستنجاء بالماء فيدفعها كثرة استعماله في الاستنجاء بالاحجار ، وأما حديث الاختيار ففيه أنه يمكن باليد بعد الاستجمار وأما النقاء فيحصل بالاحجار لان نقاء كل شيء بحسبه ، وأما الموثقة فهي ظاهرة في الاطلاق وصرفه الى الاذهاب بالماء بلا قرينة وجعل هذا التعبير قائما مقام التعبير بالغسل محتاج الى الدليل ، اذ لم يعلم ان المدار ليس على الذهاب وانسه كثنائي ومجرد استهجان التعبير بالدبر لوسلناه ، وسلنا انحصار التعبير به لا يكفي لصرف الاطلاق وجعله كثنائيا بعد كونه مجرد احتمال بلا دليل ، وقد يستدل لاعتبار الثلاثة تعيدا بأن كلمة يجزى في قوله .ع. يجزى (الحديث) ظاهرة في أقل ما يجزى فيفهم منها عدم كفاية الاقل ، ويمكن ان يقال بأن مصب الاجزاء اصل الاستجمار دون العدد بقرينة المقابلة مع الاستنجاء من البول الذي لا يجزى فيه الا الماء ، الا أن يقال بأن مجموع ما يتعلق به الاجزاء وهو الاستجمار وعدده مجز ومرجعه الى الاخذ بمفهوم العدد الوارد في مقام بيان الضابط وقد عرفت حكومة الصحيحة على هذا المفهوم ، فالانصاف عدم انعقاد الظهور للعدد في التعبد به بما هو عدد لا انه لا يمكن التعبد بالعدد ، اذ ليس مرجع ذلك الى استحالة التعبد بالعدد حتى يدفع بأن المطهر الشرعي امره موكول الى الشارع وبعد تقييده بالعدد لا معنى لرفع اليد عنه ، اذ مرادنا بما ذكرنا من عدم التعبد بالعدد ليس الا عدم انعقاد ظهور للعدد في المفهوم لحكومة كلمة النقاء وشبهه على هذا الظهور ، هناكه مضافا الى مناقاة موضوعية الثلاثة مع ما التزم به المشهور من جواز المسح بثلاث شعب من حجر واحد وعدم اشتراطهم

مسح جميع الموضوع بكل حجر كما ستعرفه ، وبما يؤكده كون المدار على حصول النقاء وطريقة الثلاثة لذلك اطلاقات جواز المسح بالخشب والكرسف والخرقة والمدر والخزف حيث لم يرد التقييد بالعدد في واحد منها ، ومقتضى ظاهر هذه الاخبار كفتاوى الاصحاب كون هذه الاشياء في عرض الاحجار من جهة المطهريه وحصول النقاء بها ، فتقييد بعض المصاديق دون بعضها بقيد يحتاج الى مؤنة زائدة وخصوصية غير ثابتة في المقام ، وحيث ان تقييد الجميع بما ورد في الاحجار مع الالتزام بالتعبد الصرف بلا وجه فيكشف ذلك عن طريقة الجميع من الاحجار وغيرها لحصول النقاء ، فالحق عدم لزوم الثلاثة وان كان هو الاحوط نظراً الى فتوى المشهور به .

(و) الجهة الثالثة في انه هل يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة () ام يكفي حصول النقاء بالجميع بمسح كل بعض بحجر ولا يلزم استيعاب المحل بكل منها ، قد يقال بالاول كالمصنف (قدّه) ويمكن الاستدلال له بالنبوى اذا جاس احدكم حاجة فليمسح ثلاث مسحات اذ ظاهره وقوع المسحات بالنسبة الى جميع المحل بمعنى اشتراط تحقق تلك مسحات في حصول النقاء والمفروض لزوم نقاء المحل باجمعه فيشترط استيعاب كل مسحة تمام المحل ، وبالجملة ، فرق بين الامر بمسح موضع ذي سعة من حيث الابعاد بشيء قليل الحجم لا يقابل معشار ذلك الموضوع ، فلا يستفاد منه عرفاً لزوم استيعاب الممسوح بالماسح وبين الامر بمسح موضع بشيء يساويه أو يقرب منه من حيث الابعاد كحل النجوى والاحجار فيستفاد منه عرفاً لزوم الاستيعاب ، بل الامر في الاستظهار ليس موقفاً على ذلك لسكفاية معلومية الغرض من المسح وهو التطهير من الغائط ، اذ حيث أن الغائط موجود في جميع المحل ومطهر المحل عبارة عن ثلاثة احجار لزوم امرار كل حجر على جميع المحل المتلوث بالغائط وفيه مضافاً الى أن كمال التعبد في التعبد بجواز مسح كل بعض بكل حجر على سبيل مقابلة الجميع بالجميع كما أفتى به المشهور والى استلزام الاستيعاب للشقة مع أن الحكم في استنجاء محل النجوى مبني على التخفيف ، ان ظاهر الصحيح والموثق المتقدمين لزوم النقاء فقط مضافاً الى ضعف السند ، ومن الغريب ان المشهور مع التزامهم بموضوعية ثلاثة احجار ولزومها في تطهير المحل ، ولو حصل النقاء بالاقبل لم يلتزموا بالاستيعاب في المقام بل اقتوا بجواز المسح على النجوى المزبور مع أنه

يناقى الموضوعية ، فهذا بنفسه يؤيد المختار من كون المدار على حصول النقاء وكيف كان فالحق مع المشهور لما ذكرنا ﴿ و ﴾ قد ظهر من ذلك انه ﴿ يكفى معه ﴾ أى الاستجمار كيفما اتفق سواء بنحو الاستيهاب بكل مسحة أو بالمجموع ﴿ ازالة العين دون الاثر ﴾ الذى هو فى المقام عبارة عن الاجزاء الصغار الباقية على المحل بعد الاستجمار لما عرفت كما ظهر مما تقدم فى الجهة الثانية انه ﴿ اذا لم ينق ﴾ المحل ﴿ بالثلاثة فلا بد من الزيادة حتى ينق ﴾ وهذا مضافا الى كونه موضع وفاق بين العلماء كما صرح به فى المدارك يكون مقتضى اطلاق الصحيح والموافق المتقدمين ﴿ و ﴾ أما قوله ﴿ لونتى بما دونها اكملها وجوبا ﴾ فقد عرفت ما فيه .

« الجهة الرابعة ، أنه هل يكفى المسح بثلك شعب من حجر واحد كما عن المفيد وابن البراج والعلامة فى جملة من كتبه والشهيد فى الذكري أم لا ، فنقول ذهب المصنف (قدس سره) الى الاخير حيث قال ﴿ ولا يكفى استعمال الحجر الواحد من تلك جهات ﴾ ويمكن الاستدلال له بظهور الاخبار فى تعدد الاحجار اذ لا يصدق على حجر واحد ذى شعب انه ثلثة ، واجاب عنه العلامة (قدس سره) فيما حكى عنه بأنه من قبيل ما اذا قيل اضربه عشرة اسواط فكما أن الظاهر منه لزوم عشر ضربات ولو كانت بسوط واحد كك الظاهر من الثلثة فى المقام لزوم مسحات ثلث وان كانت بحجر واحد ذى شعب ، ورده الشيخ على (ره) بالفرق بينهما لان عشرة اسواط فى المثال لم يدخل عليها الباء بخلاف ثلثة احجار فى المقام فلو قيل فى المثال اضربه بعشرة اسواط لكان طاهراً فى لزوم تعدد الاسواط دون الضربات (فالحق) فى الجواب ان يقال ان الاخذ بذلك الظهور غير ممكن ، اذ مضافا الى استلزامه الالتزام بلزوم تلك قطعات من الخشب والكسوف والخرق والمدر ولازمه عدم كفاية قطعة خرقة طولها مائة ذراع مثلاً فى تطهير المحل ولا اظن احداً يلتزم به ، الى منافاته مع اطلاق الادلة الدالة على كفاية الخرق والخرق والمدر ، يكرن محكما بالصحيح والموافق المتقدمين حيث يدلان على كفاية حصول النقاء وذهاب الغائط كيفما اتفقاً (نعم) ما استأنس به العلامة (ره) للقيام فى محكى المختلف وحاصله استبعاد دخول الانفصال الذى هو أمر عدمى فى تطهير المحل يكون فى محله اذ الارتكاز الفقهي والاستظهار العرفي موافقان معه وليس من قبيل التفلسف فى

الاحكام الشرعية (وكيف كان) فالتزام المشهور بجواز استعمال حجر ذى شعب ايضا مما ينافى موضوعية ثلاثة احجار في التطهير ويؤيد مختارنا من كفاية النقاء كيفما اتفق .

« الجهة الخامسة ، انه هل يشترط بكاراة الاحجار (و) ان (لا يستعمل الحجر المستعمل) كما هو خيرة المصنف (قد ه) هنا ويدل عليه قوله « ع » ، في مرسل احمد بن محمد ابن عيسى المتقدم جرت السنة بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء أم لا كما هو خيرة (قد ه) في محكي المعتبر ، الظاهر هو الاخير لضعف سند الرواية وعدم تمامية دلالتها اذ الظاهر بقرينة المقام ومناسبة الحكم والموضوع انها ناظرة الى جهة الطهارة وعدم تلوث الاحجار بالاستعمال وليست مسوقة لبيان شرط تعبدى « وبالجمله » فبعد معلومية ان المطلوب من الاحجار هو الطهارة والنقاء لا ينعقد ظهور الابكار في الموضوعية ، وان شئت قلت ان مثل قوله « ع » حتى يذهب الغائط كما في موثق يونس المتقدم حاكم على ظهور الابكار في الموضوعية وهل يرضى احد من نفسه الحكم بعدم جواز استعمال الحجر المستعمل ولو غسل في البحر مرات عديدة ، ولذا تصدى صاحب المدارك (قد ه) للتوفيق بين مختارى المصنف (قد ه) هنا وفي المعتبر بحمل المستعمل على المتنجس (ولا يجوز استعمال الاعيان النجسة) في الاستنجاء للاجماع على عدم جواز الاستنجاء بالنجس (و) كذا (لا) يجوز استعمال (الروث ولا العظم) ففى مصباح الفقيه انه لا خلاف فيها ظاهرا وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، واستدل له بخبر ليث المرادى عن ابي عبد الله « ع » قال سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعرة والعود فقال أما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله (ص) فقال لا يصلح بشيء من ذلك ، وبما عن الفقيه قال ان وفد الجان جاؤا الى رسول الله (ص) فقالوا يا رسول الله (ص) متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى بهما وغير ذلك من الاخبار ، وفيه مضافا الى قصور هذه الاخبار سندا عدم تمامية دلالتها لان التعليل بانها طعام الجن والتعبير بلا يصلح ولا ينبغي قرينة على ان النهى تزيهى ، ومنه يعلم ما فى دعوى ظهورها فى الحرمة التكليفية فلا فرق بين الاحجار وغيرها من الاجسام الطاهرة القابلة للنجاسة (و) لكن (لا) يجوز استعمال المطعوم لامتازامه التحقير والاستخفاف بنعم الله تعالى فالحرمة لوقلنا بها تكليفية لارضية ولا استعمال جسم

(صيقل يزلق عن النجاسة) ولا يحصل به الطهارة (و) من المعلوم أنه (لو استعمل ذلك لم يطهره) لعدم النقاء به فلو حصل النقاء جاز وكذا لا يجوز استعمال كل شيء محترم شرعا في الاستنجاء ، وأما تربة قبر الحسين ، ورواح العالمين لثاويها الفداء فلا يحرم حومها من له أدنى معرفة بجمالة قدر الأئمة عليهم السلام ، وأما المنسوبة إليه « د » ، فالأخوذة منها للتبرك كك ، وأما سنن الخلو من المندوبات والمسكروحات فلتطلب بإدائها من المطولات .

الفصل (الثالث في كيفية الوضوء وفروضة خمسة) ولم يعد المصنف (فده) للمباشرة والترتيب والمواصلة قيل لأنها قيود لتلك الفروض وليست فروضا برأسها التي هو بصددها ، ولكن هذا بنا في ذكر النية مع كونها عند المصنف (فده) بالشرط أشبهه بالامر في ذلك سهل (الاول النية) وتحقيق المقام يقتضى بسط الكلام في ضمن مطالب المطالب الاول ، أنه لا اشكال في اعتبار النية في الواجبات التعبدية أما لكون العبادة عنوانا قاصدا أو لاشتراط قصد الامر في صدق العبادة على المأتي به عبادة أو لزوم اقتداح ارادة المكلف عن داع الهى ولو كان طلب ثوابه أو خوف عقابه بل ولو كان طلب الحاجة منه تعالى لصدق التعبد في جميع المذكورات ، وبالجملة ، بعد الفراغ عن تعبدية واجب لا اشكال في اعتبار القصد فيه ، وإنما الكلام في ان الوضوء منها أم لا (فنقول) لا ريب في ان الوضوء ، وغيره من الطهارات الثلث عبادى لاطباق كلمة الاصحاب عليه ، إنما البحث في استفادة عباديتها من الادلة السمعية فاعلم أنه استدلل لعبادية الوضوء (تارة) بالادلة العامة كتاباً كقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية ، بتقريب أنه يدل على حصر متعلق الامر بالفعل المأتي به بعنوان العبادة (وفيه) مضافاً الى لزوم تخصيص الاكثر اذ أكثر الموضوعات الشرعية غير عبادية ، أن الآية بشهادة لام الغاية وجعل الاخلاص حالاً للفاعل وظهور الدين في الاعتقاد وعطف اقامة الصلوة وإيتاء الزكاة على ما ذكره وشهادة ماورد في تفسيرها وغير ذلك مما احصاه شيخنا الانصارى (فده) منسوقة لبيان الامر بالتوحيد ، وسنة كالأخبار المشتملة على أداة الحصر كقوله لإعمل الابنية أو إنما الاعمال بالنية أو لكل امره مانوى ، بتقريب أن ظاهرها وهو الاخبار عن نفي الحقيقة

غير مراد قطعاً للزوم الكذب وكون المقام مقام التشريع فتحمل على نفى التشريع للعمل بلا نية (وفيه) أولاً لزوم تخصيص الاكثـر بناءً على استفادة شرطية النية لصحة العمل منها وثانياً أن الاخذ بالظاهر غير ممكن والحمل على نفى الصحة بلا معين بل الظاهر ارادة نفى الثواب لان قوله دع ، لاقول إلا بعمل ولاعمل إلا بنية وقوله دع ، لاقول ولاعمل ولانية إلا باصـابة السنة وقوله ليس للانسان الا ما سمى وفيما ورد في الخصال من لا بنية النية حتى في الاكل والنوم ، ظاهرة في كون الجمل الواردة في تلك الاخبار بعد اتحاد اللسان فيها وارادة مورد الارشاد الى الوصول الى المرتبة العليا من العبودية ؛ وان العبد التام العبودية من يربط جميع أقواله وافعاله حتى المباحات بالله تعالى ويضيفها اليه ، فمذهـه الاخبار غير ظاهرة في اعتبار قصد التعمدية شرطاً للصحة في الاعمال بل غاية ما يفهم منها أن التعمد بها شرط كمالها (واخرى) ببعض الادلة الخاصة كما في مصباح الفقيه كصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر دع ، قال انما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطعمه ومن يعصيه وأن المؤمن لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن بدعوى أنه صريح في أن المقصود بالوضوء الاطاعة وهي لا تتحقق إلا بالفصد : انتهى ويمكن تقريبه تارة بأن تشخيص المطيع عن العاصي بالوضوء لا يمكن إلا بكونه اطاعياً والامر به عبادياً واخرى بأن نفس كون الوضوء حداً من حدود الله يكشف عن لزوم امتثاله اطاعة وعبادة ، وفيه نظر من وجوه (الاول) أنه لا يمكن تطبيق العصيان في الرواية على الوضوء وان امكن تطبيق الاطاعة عليه وذلك لتوقفه على وجوب الوضوء نفسياً ، واعله بما لم يقل به أحد بل بما قام على خلافه الاجماع وتقييد الرواية بالغاية الواجبة رجوع الى كون امره مقدمياً وقد برهن في محله على ان الامر المقدمى ليس بمقرب ولا مبعد ، اللهم الا أن يدعى ظهور الرواية بمناسبة المقام في كون وجوبه الغيرى عبادياً فتأمل (١) (الثاني) أن الضدير راجع الى الله ومعلوم أن اطاعته تعالى أعم من كونها بالنسبة الى الامر الوضوئى إذ يمكن كونها بالنسبة الى الامر الصلوئى وكون تلك الهيئة المخترعة واقعة في طريق اطاعة الامر الصلوئى ،

(١) اشارة الى ان الطاعة اعم من فعل الواجب لانها من الطوع والرغبة الصادقين على اتيان

ويمكن الجواب بأن الظاهر من الصحيح لحاظ الطاعة بالنسبة الى نفس الوضوء كيف لا وقد جعل الطاعة غاية لكون الوضوء حداً من حدود الله (الثالث) أن كون الوضوء حداً لا يستلزم عباديته ولو بقرينة قوله وان المؤمن لا ينجسه شيء الظاهر في نفى كون الوضوء للظاهرة الخبيثة ، فغاية ما يستفاد من الحديث كون الوضوء مجزئاً شرعياً مقدمة للصلاة وأنه ليس مطهراً خبيثاً حتى يحتاج الى اكثار الماء فيكفي القليل من الماء لتحصيله ، ويمكن أن يقال بعدم منافات سوق الرواية لبيان كفاية الماء القليل في تحصيل الوضوء مع استفادة عباديته منها لان الحديث وان لم تستلزم العبادية ، إلا أن جعل الطاعة ملاكاً للنحويد كاشف عن كون الوضوء عملاً عبادياً إذ لا معنى للعبادية إلا ما يكون لعنوان الطاعة فيها دخل فتأمل والانصاف عدم خلوص الرواية عن الاشكال ، هذا كله مضافاً الى أنه لو قلنا بالوجوب المبدى واستلزامه الطاعة والعصيان بعد الفراغ عن عدم وجوبه النفسى بالاجماع ، فلا ريب أن الرواية محكمة بمثل قوله لاصلاة إلا بظهور أو قوله ما لم يحدث اظهورهما في كون القيد الصلوتي هو الاثر الحاصل من الوضوء لانفسه فلا يكون مقدمة ، فلو سلم كون الامر المقدمى مقرباً لممكن لانسلم كون الوضوء مقدمة فلو ثبت كون الوضوء بنفسه عبادة إما لنوله وح ، وهي العبادة بناءً على احتمال رجوع الضمير الى الوضوء وان كان يبعده بعد ذكر الوضوء في الرواية وجعل الضمير مؤنثاً أو للاجماع فلا بد من المصير الى كون العبادة مقدمة لما هو قيد للصلاة فتدبر جيداً (فتلخص) أن عمدة الدليل على عبادة الوضوء هو الاجماع وح ، نقول بأن اعتبار القصد فيه بديهي إذ العبادة من العناوين القصدية التي يكون القصد مقوماً لاصل حقيقتها لان التعبد عبارة عن التذلل الذي هو فعل جانحي والفعل الجارحي مبرز له .

وقد اضطررنا في المقام كلام صاحب الحدائق وقده ، حيث ادعى ضرورة النية في جميع الاعمال وعدم الحاجة الى تجشم الاستدلال واقامة البرهان وان الاعمال بمنزلة الاشباح والقصود لها بمنزلة الارواح ، وذكر في وجهه ما يظهر من صدره توقف تعنون الفعل بعنوانه وترتب اثره بالخاصية عليه على قصده لذلك العنوان ضرورة امكان وقوعه على انحاء شتى فصرفه الى واحد لا يمكن الا بالقصد ، ثم مثل له بالدخول تحت الماء وانه من حيث هو

صالح لأن يقصد به التبريد أو التسخن أو إزالة الوسخ عن البدن أو الغسل إلى غير ذلك فانصرافه إلى واحد منها يحتاج إلى التنية، ويظهر من ذلك أنه عند التمسك بالبدن ببعض الأجزاء المتقدمة توقف استناد الفعل إلى الفاعل على صدوره بالاختيار وكذا توقف استحقاق العامل جزاء عمله على صدوره عن قصد، ويمكن تقرب ظاهر الصدر بأن مبدء الأفعال الذي هو مادة لها أعني الحركة الفاعلية الخارجة عن العضلات بتجريك الإرادة لها المعبر عنها بالفعل النحوي في قبالة الفعل الفلسفي المقابل للقوة وإنما هو بمنزلة الهيولى للعناوين المترتبة عليه وهي بمنزلة الصور فهو لا محالة يمكن الوقوع على وجوه شتى نظير إمكان تقوم الجنس بفصول كثيرة وانوجاده بكل منها فالمعين لوقوعه على واحد معين منها هو قصد ذلك الوجه والعنوان إذ لا يتعمنون إلا بالقصد كما لا يتفصل الجنس إلا بالفصل، وفيه أن العناوين على ضربين قصدية وقهرية والتي تتوقف على القصد ما يكون القصد من علل قوامها، ولذا نعتب عنها بالعناوين القصدية وأما العناوين القهرية كالتبريد والتسخين والغسل ونحوها فلا يتوقف تحققها على قصدها إذ تلك العناوين إنما تنزع بلحاظ تعلق الأفعال على نحو خاص خارجي بموضوعاتها فصب الماء على العضو مثلا يعنون الحركة الفاعلية بعنوان الغسل بلا دخل لقصد الغسل في تحقق عنوانه، ولو سلم عدم صدقها إلا مع قصدها فاعتبار قصد التقرب بهذا الفعل في صحة استناده إلى الفاعل أول الكلام، وبذلك ظهر أن ما في ذيل كلامه من توقف صدق كون الفعل اختياريا واستحقاق الجزاء عليه على القصد غير مربوط بموضوع النزاع.

ثم، إنه لا بد من تأسيس الأصل في المقام وأنه هل يقتضى التوصيلية في الواجبات أو التعبدية والمراد به الأصل اللفظي أو العملي وأما الأصل بمعنى القاعدة المستفادة من الأدلة السمعية مثل وما أمروا الآية ونحوه أو لكل أمره ما نوى فقد عرفت عدم تماميته فتقول بنحو الاجمال المناسب للمقام أنه استدلال للتعبدية بوجوده الأول التبادر وتقريبه أن المنسب إلى الأذهان بالنسبة إلى الأوامر المولوية لزوم امتثالها بقصد الطاعة غير الحاصل إلا بقصد الأمر بتقريبه كرن الأمر لجعل الداعي للكف فإظهار منه مطلوبة صدوره عنه بذلك الداعي بل لا إطلاق للأمر يشمل غير هذه الصورة والجواب، أولا أن الوضع

في كل من المادة والهيئة لما كان انحلالها نوعياً فلا بد من تحليل هذا التبادر حتى يعلم انه مستند الى ايها (فنقول) إن المادة انما وضعت للطبيعة الساذجة العارية عن كل قيد و شرط اين ما وجدت تلك الطبيعة وفي ضمن أية حصة تحققت ، والهيئة وضعت لاجداد تلك الطبيعة الساذجة مع عرائنها عن كل شرط فن اين التبادر وعدم اطلاق الامر لغير مورد قصده على فرض تسليمه لا يستلزم بقاءه مع حصول متعلقه ، وثانياً أن انظاره من القوم أن قصد الامر من قيود العمل العبادى ومن البدهى أنه يتوقف على الامر ، فكيف يعقل اخذه في متعلقه فضلا عن استفادة هذا القيد من نفس الامر ولذا التجأوا في تقييد المتعلق بقصد امره الى الاتزام باستفادة القيد من دليل اخر ، فن الغريب وح ، دعوى استفادة هذا القيد من نفس الدليل (وعليهذا) فالجمع بين استفادة التعبدية من اطلاقات الاوامر وبين القول بأن التعبدية عبارة عن قصد الامر وبين جعل قصد الامر قيماً للعمل العبادى جمع بين المتناقضات ، كما أن القول باصالة التوصلية مع القول بأن قصد الامر من قيود العمل العبادى أيضاً لا يجتمعان ، لما عرفت من عدم امكان التقييد وحيث لا تقييد لا اطلاق الا على القول بأن امتناع التقييد لا يستلزم امتناع الاطلاق لسكون الاطلاق أمراً عديمياً ، ولسكنه فاسد حيث أن الاطلاق وان كان أمراً عديمياً إلا انه عدم في مقابل الملوك لأنه سلب في مقابل الايجاب (نعم) بناء على المختار من أن العمل العبادى عبارة عن حقيقة قصدية يعبر عنها بالتذلل والتخضع ، فلا يرد اشكال تقديم المتأخر وتأخير المتقدم إلا أنه لا مجال لترجم استفادة التعبدية من الاطلاقات بل الامر بالعكس ، لان الظاهر الاطلاقى من المادة عدم اعتبار القصد في قوامها والاطلاق لفظى لشهادة امكان تقييد الكلام بمثل متعبداً في قوله: صل: مثلاً ، فالانصاف أن التبادر الاطلاقى من المادة موافق مع القول باصالة التوصلية في الواجبات ، الثانى ، الدليل العقلى وحاصله على ما نقله سيد مشايخنا عن استاده السيد السند الفشاركى قدس سرهما بتحرير منا ، أن المولى اذا تعلق غرضه بفعل فتارة يحمله بنفسه فتتحرك عضلاته نحوه و يوجد وتسمى ارادته المستند حصول الفعل اليها بالارادة التكوينية ، واخرى يحصله بواسطة عبده فيحرك عضلاته نحو ايجاده بجعل التكليف عليه وتوجيه الامر بذلك الفعل نحوه وتسمى ارادته المستند حصول الفعل اليها بالشرعية

وعليهذا فتكون ارادة العبد التكوينية تابعة لارادة المولى التشريعية ويجب على العبد بمقتضى قاعدة التبعية أن يأتي بالمأمور به بداعي أمر المولى حتى يصدق أنه لمثل أمره وأتى بمراده اذ لو لم يأت به بقصد أمر المولى لم ينبعث عن بعثه ولم تنفذ ارادته عن ارادته فاين اطاعة الامر وامثاله (وفيه) ان متعلق الشوق وان كان الوجود الذهني إلا أنه ليس متعلقاً له بما هو وجود ذهني كيف ولا ملك فيه ولا يتعدى الى الخارج بل بما هو حاك عن الوجود الخارجى اذ فيه الملك الموجب للشوق ، وعليهذا فاذا أتى به المكلف خارجاً فقد أتى بمراد المولى وسقط الامر وصدق الامتثال بمعنى المطابقة بين المأتى به والمأمور به وان لم يصدق أنه انبعث ببعثه وتحرك بتحريكه ، إلا أن دخله في غرض المولى أول الكلام واحتماله مدفوع باصالة الاطلاق ، وبالجملة ، الامتثال له معنيين الاول تطابق الخارج مع المأمور به ولا يحتاج صدقه الى قصد الامر الثاني الانبعاث ببعث المولى وهذا يحتاج الى قصد الامر إلا أنه مع عدم الدليل على لزومه تحلو الكلام عنه نقول بأن عدم صدق الامتثال بهذا المعنى لا يقدح في سقوط الامر لان سقوطه منفرج على حصول متعلقه ، ومع الانتيان بمتعلقه لا يبقى لعدم متعلق له حتى يدعى اليه والمفروض أنه لا يدعوا الا الى متعلقه وان ابيت فيكفى الاطلاق المقامى لنفى التعبدية .

د المطلب الثاني ، في مهية النية وهي لغة القصد والعزم قال في المنجد نوى الشيء قصده وعزم عليه وقال في القاموس نوى الشيء قصده وفيها نوى الله فلانا حفظه ، وفي محكي المنتهى نواك الله بخير قصدك وفي المنجد اوصله اليك وعن نضر الدين أنه لا يقال نوى الله ولعله اراد نفى اطلاق النية على الله بالمعنى الملازم للصفات الامكانية كالخطور والافقد عرفت اسنادها اليه تعالى ، إلا أن يقال بأن اسنادها اليه ليس اسناداً حقيقياً بل كثنائى ولذا فسروا نوى الله فلانا بحفظه ونواك الله بخير باوصله اليك ، وتحقيق الحق في أن الاسناد اليه حقيقى أم كثنائى خارج عن بحث الفقهاء (و) على أى حال فهل (هي) بسيطة عبارة عن القصد الجزائى المعبر عنه بالداعى ، بتقريب أن كل عمل ناش عن داع وحيث أن العمل العبادى لا بد وان ينشأ عن داع قريب هو قصد الامر أو غيره ، فلا بد في صيرورة العمل عبادياً من نشوء عن ذلك القصد كما هو المختار وعليه المتأخرون وجملة من القدماء وبكفى

لصدق النشو المذكور وجود الداعي في النفس حال العمل وعدم انمحائه عن صفحة الخاطر ولا يشترط خطور العمل بالبال حال الشروع فيه ، فاشترط مقارنة النية بالمعنى الاول عقلياً بديهياً إذ مع عدم تحققه حال العمل لا يكون نشو العمل عنه وبالمعنى الثاني لا دليل عليه ، فلو حصل الداعي قبل الشروع في العمل بزمان طويل وبقي في خزانه النفس بحيث لا يخرج عن صدق كونه ناشياً عنه لم يقدح في صدق العبادة ، أو مركبة عبارة عن الصورة المخطرة كما عليه مشهور القدماء على ما يشهد به التأمل الصادق في كلماتهم وان كانت لا تخلو عن الاضطراب بحيث كاذ أن يدعى عدم تبين مرادهم رأساً وعدم وضوح محل الخلاف بينهم أصلاً على ما يشهد به مراجعة مفتاح الكرامة ، ولذا قد ينكر كون النية مركبة عندهم بل ربما يدعى كما في مصباح الفقيه أن نسبه اليهم على الظاهر اشتباه نشأ من الغفلة في فهم مرادهم وان النية عندهم عبارة عن الارادة التفصيلية المنبثقة عن تصور الفعل وغاياته ، وأن الصورة المخطرة عندهم مقدمة لنية لانفسها ويستشهد لذلك بتفسيرها في كلماتهم بما فسرنا به المصنف (قده) من انها ﴿ ارادة نفع بالقلب ﴾ . ولكن التبع في كلماتهم والتأمل الصادق في عباراتهم يشهد بكونها مركبة عندهم وأنه لذلك التزموا بوجوب المقارنة اذ لا معنى محصل لوجوبها على القول بالبساطة ، ويرشدك الى ما ذكرنا ، أن الشيخ (قده) في المبسوط لم يلتزم بكفاية النية المتقدمة معللاً بأن السابقة عزم لانية حيث قال ووقت النية عند اول جزء من الصلوة وأما ما يتقدمها فلا اعتبار بها لانها عزم : انتهى ، فكانه يرى الالتفات التفصيلي حال العمل عبارة عن النية ، وأن السيد (ره) في البرهان جعل ثمرة النزاع لزوم المقارنة على القول بالاختطار وجعل الثمرة الثانية أنه بناء على الداعي يكون العمل باجمعه توأمأ مع النية بخلافه على الاخطار ولذا اكتفوا بالاستمرار الحسكي ، وأن ابن ادريس (رحمه الله) قال في السرائر الفرض الثاني الذي يقف صحة الطهارة عليه مقارنة النية لها ذكر بعض أصحابنا في كتاب له هي مقارنته اخر جزء من النية لاول جزء منها حتى يصح تأثيرها بتقدم جعلتها على جملة العبادة ، لان مقارنتها على غير هذا الوجه بأن يكون زمان فعل الارادة زمان فعل العبادة أو بعضها متعذر لا يصح تكليفه اذ فيه حرج يبطال ما علمناه من نفى الحرج في الدين ، ولان ذلك يخرج ما وقع من اجزاء العبادة تقديم

وجوده على وجود جملة النية عن كونه عبادة من حيث وقع عارياً من جملة النية لأن ذلك هو المؤثر في كون الفعل عبادة لله بعضه : انتهى ، فيفهم من عدم تعليقه بل من استشهاده للفرض الثاني تقرير هذا البعض ويفهم منه كون هذا القيد قيداً لحقيقة النية لا شرطاً واجبا فيها ، فيفهم منه أن المقارنة اللازمة متفرعة على كون النية ارادة تفصيلية بل يفهم منه كونها الصورة المخطرة وكونها مركبة ذات أجزاء ، فما ذكره شيخنا الانصارى وقرره عليه صاحب مصباح الفقيه (قدهما) وإن كان حقا بالنظر الى واقع النية ولكن الشأن انما هو في المستفاد من كلمات القوم ، والانصاف اضطرابها وعدم رجوع جملها الى محصل ، ولا بد من أن يعلم أنه ليس في البين دليل لفظي بل ولا لبي منعقد على ما ذكره الا الاجماع على عبادية واجبات ، وقد عرفت أن العمل العبادي عمل قصدي لأن عبادية العبادة انما هي بالفصد وحيث أن الفصد جامع اشتركي بين العبادات والمعاملات بل كل عمل اختياري احتاجت العبادة في التعنون بعنوان العبادية الى ربط الفصد بالله تعالى (١) وهذا معنى قولهم باعتبار قصد القرية في العبادات وراء القصد المشترك بينها وبين المعاملات ، فاذا لما أن نقول يكفى في التعميد بأمر صدوره عن الفاعل المختار عن قصد راكز في النفس نازع لها اليه فتصدى النفس للعمل لله كاف في حصول التعميد به أعم من كونه ملتقما اليه حال العمل بالتفصيل أو كان موجودا في الخزانة كما ان الامر كك في الصوم (وليت شعري) اذا اكتفى مثل الشيخ وابن ادريس واضرابهما من المتقدمين بنية واحدة للشهر كله مع أن الصوم أمر عبادي فلم لا يكتفون في الوضوء ، وجعل الصوم خارجا عن صف العبادات بالاجماع كما ترى كما أن انعقاد الاجماع على كفاية مثل تلك النية فيه دون غيره مع الالتزام بعبادية الصوم شاهد صدق على كفايتها في سائر العبادات لما عرفت من عدم نهوض دليل على ذلك أزيد من كون تلك الامور المعهودة عبادية ، أما ان التعميد كيف يتحقق فالامر فيه موكول الى الوجدان فتدبر فيما ذكرنا تجده كافياً شافياً وبابا يفتح منه

(١) ولا يخفى عليك عدم منافاة ذلك لما قلنا من ان التعميد بنفسه عنوان تصدي مسارق في الحقيقة للتخضع والتذلل لان القصد وجود سعى ذو حصص فهذه الحصة من التعميد المرتبط بالله هي بعينها تخضع وتذلل فافهم واغتنم . منه .

الف باب إذ به يتضح عدم لزوم قصد الوجه والتمييز والاداء والقضاء وأمثال تلك القيود اللهم إلا ما دل الدليل الخاص على لزومه كمنوائى الظهيرة والعصرية وانتظر لتمام الكلام فيما يأتي .

والمطلب الثالث ، في تعيين المنوى والمشهور بل في كلام غير واحد دعوى الاجماع عليه أنه يجب أن يقصد ايفاع الفعل الخاص الذى تعلق به الامر امثالاً للامر المتعلق به ، وهذا لا يتحقق إلا بعد تصور الفعل بجميع قيوده التى لها مدخلية في تعلق الطاب به إذ لو لم يتصوره كك لا تمتنع وقوعه امثالاً للامر المتعلق به ، كما في الامر بغسل الثوب للصلاة مثلاً فقصد مطلق الغسل لا ينفع في حصول الامتثال لعدم تعلق أمر به ومتعلق الامر هو الغسل بعنوان المقدمة للصلاة ، ومن المعلوم أنه لا بد في حصول الامتثال من قصد عنوان الفعل على النحو الذى تعلق به الامر أى قاصداً لقيوده (وتحقيق المقام) يتوقف على رسم أمور : الاول ، أن الفرق بين الفعل التبعدى والتوصلى واضح وهو أن التوصلى ما يكون نفس تحققه خارجاً موجباً لسقوط الامر به والتبعدى ما شرع لان يتعبد به فالفرق بينهما لزوم قصد الامر أو نحوه وعدمه ، الثانى ، أن العناوين المتأخرة عن الامر المنتزعة عنه بلا حظ الترخيص في الترك وعدمه كالوجوب والندب لا يمكن اخذها في متعلق الامر المتأخر رتبة العناوين عنه بمرتبين ، وما شأنه كك كيف يمكن اخذه فيه فضلاً عن اعتبار قصده وأما المصالح المقتضية للامر فهى متقدمة عن رتبة الجعل لحاظاً وإن كانت كمنة في الفعل وجوداً وعليها لامعنى لزوم قصدها في صدق الامتثال (فما قيل) من أن الحكم الالزامى بفريضة الصبح مثلاً والحكم التذبي بنافلته يكشفان إناً عن اختصاص كل من الفريضة والنافلة بمقدار من المصاحبة فيجب د ح ، قصد الوجوب والندب لتحصيل الملاك ، وبعبارة اخرى يتوقف تحصيل الملاك الملزوم على قصد الوجوب وتحصيل الملاك غير الملزوم على قصد الندب (موهون جدا) لان فريضة الصبح وجوداً محصلة للملاك الموجب للامر بها ولا دخل لقصد هذا الملاك أو عنوان الوجوب وصفاً أم غاية أرهما معاً في حصول الملاك ، هذا لو قلنا باننا مأمورون بتحصيل الملاك وإلا فان قلنا بأن الواجب انما هو ايجاد ما تعلق به الامر كما هو الحق فالامر أوضح ، وبذلك عرفت أن التوجيه المذكور في كلام شيخنا الانصارى

(قدس سره) لمقالة القائلين بوجود قصد الوجه كما أشار إليه (قدس سره) غير وجيهه ، إذ غاية ما يجب على مذهب العدلية هو صدور الامر أو النهى عن المولى عن مصلحة أو مفسدة وعدم صدورهما جزافا وأما لزوم كون تلك المصلحة أو المفسدة في ذات المتعلق فما لم يدل عليه دليل ، فما ذكره (قدس سره) لازم أعم لا يكشف عن كون المصلحة في ذات المتعلق (نعم) قد يحصل العلم بكون المصلحة في نفس الفعل كما في اطعام الفقير أو كسوة العريان ونحوهما ولكن كونه كك بنحو الايجاب الجزئى غير لزومه أو كشفه بنحو الايجاب الكلى ، ولو سلم فكونها من الامور القصدية المتوقف حصولها على القصد أول الكلام ، ومع الشك في كونها من القصدية أو غيرها فالمرجع هو البرائة كما هو الشأن في كية الاجزاء والقيود التى بيانها من وظيفة الشارع ، الثالث ، لا ريب في اعتبار العلم بما يتعبد به لانه مع الجهل به لا يتحقق التعبد به خارجا (نعم) العلم به فضلا عن قصده بما هو فعل يتعبد به ليس دخيلا في قوام التعبد أو المتعبد به وهذا واضح ، كما أنه لا ينبغى الاشكال في عدم اعتبار قصد الجهة التى بها أمر بالفعل المتعبد به فلا يجب قصد الغسل للجنابة لان وجوب الغسل بسبب الجنابة لا يستلزم وجوب قصد الجنابة سببا ، وأما أن الاغسال أنواع متعددة بحسب واقعها فيجب قصد الغسل للجنابة لذلك للدخالة قصد السبب في قوام المسبب فسيأتى الكلام فيه هنا وفي باب الاغسال انشاء الله (وتوهم) أن المأمور به لم يقصد وما قصد لم يكن مأمورا به (نشاء من الخلط) بين متعلق الامر وبين سبب الامر والغاية المترتبة على المأمور به ويدفعه أن ما يجب على المكلف اتيانه نفس ما يتعلق به الامر ، وبذلك يظهر عدم اعتبار قصد الغاية المترتبة على المأمور به لان ترتب الغاية اذا لم يكن قصديا وكان متعلق الامر غير مقيد بقصدها في لسان الدليل لم يكن موجبا لاعتبار قصدها .

د وبالجملة ، لا بد من التأمل في لسان الدليل وملاحظة أن متعلق الامر هل هو مطلق من جهة اعتبار القيد القصدى أو مقيد به و دح ، نقول إن العناوين والقيود على قهين قهرية الحصول كعنوان الغسل الحاصل بصب الماء على العضو مثلا وقصدية الحصول كعنوانى الظهيرية والعصرية حيث لا يتحققان بنفس ايقاع الفعل بل بايقاعه بقدهما أو التأديب والظلم بالنسبة الى الضرب للتأديب أو للايذاء وكذا كل عنوان منوع للفعل ناش من قبل

الفصد (إذا عرفت هذا) فنتول أن القيود القهرية إذا كانت من الفصول المنوعة الباهية طبعاً كالنطق بالنسبة الى الحيوان فلا يجب قصدها وأن حكم جماعة بلزومه ، كما يظهر من طهارة شيخنا الانصارى (قد ه) ومصباح الفقيه بتقريب أن اللازم في التقرب بشيء العلم به بعلم قوامه ومع الجهل بها وتردد الامر بين فصول منوعة لا يعقل التعبد بالنوع المأمور به فلا بد من تميز المنوى في صدق الامتثال ، إذ فيه ان اللازم في امتثال الامر التعبدى كما عرفت تحقق التعبد بالمتعبد به بما له من العلة القوامية علم بها أم لم يعلم ، إلا اذا كان المنوع بنفسه قصدياً (وح) فكم فرق بين الامر باتيان انسان متعبداً والامر بايجاد الظهر حيث أن امتثال الامر باتيان الانسان يحصل اذا أتى بزبد ولم يعلم أنه انسان ام لا ، مع تمشي قصد القرية منه بخلاف امتثال الامر بايجاد الظهر فلا يحصل باتيان اربع ركعات مرددة بين الظهر والعصر الا بتعليق الفصد بما هو مأمور به واقعاً كما سيأتي تحقيقه في محله ، (وتروم) انه مع تردد المأني به في القسم الاول بين المأمور به وغيره لا يتحقق الامتثال للزوم الفصد سيما فيما اذا تخيل أن المأمور به نوع خاص واخطأ في التطبيق ثم ظهر أن المأني به عين المأمور به لعدم تطابق الفصد مع المقصود (مدفوع) بأنه لا يعتبر في امتثال الامر العبادى ازيد مما ذكرنا من التعبد بما أتى به ، وأما اذا لم تكن من الفصول المنوعة أو من قبيلها كما اذا امر باكرام رجل أو بعق رقبة أو صوم يوم فعدم اعتبار قصدها أوضح ، فظهر بما ذكرنا فساد ما أفاده شيخنا الانصارى وتبعه صاحب مصباح الفقيه (قد هما) في مقام التقسيم وحاصله أن القيود المأخوذة في متعلق الامر منها أن يكون محققاً لعنوان المأمور به كما اذا أمر بصلوة نيابة عن زيد ومنها ان يكون ميمزاً له عن عنو ان اخروقد استفيد قيد يته من الادلة الشرعية وكان عدله مأموراً به بالنسبة الى المكلف ايضاً كالظهيرية بالنسبة الى صلوة الظهر المستفاد قيديتها لها من مثل صل صلوة الظهر فيما اذا كانت عليه صلوة مندوبة أو منذرة متحدة مع صلوة الظهر ، ومنها ذلك اذا لم يكن عدله مأموراً به في حقه كما اذا لم يجب عليه الا الظهر ، ومنها ان يكون ميمزا وقد استفيد قيديته من الدليل العقلى كما اذا امر بصوم يوم وجوباً فان كسفاية الفرد وح ، انما هو لتعلق الغرض بالطبيعة في ضمن فردما لا

لخصوصية في الفرد دخيلة في المصلحة المازمة ، ولا كلام في وجوب القصد في القسم الاول كما ان الظاهر في القسم الثاني اتفاقهم على وجوب تعيين القيد المأخوذ فيه اذ بدونه لا يقع امثالاً لشيء من الامرين لان الموضوع في كل منهما عنوان مقيد ، وأما القسم الثالث فالظاهر فيه كما هو المشهور عدم كفاية القصد الى مطلق الصلوة لعدم وقراءه موضوعاً للوجوب ضرورة ان الصلوة قد تقع مندوبة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف أو في غير هذا الوقت فيستكشف إننا وجود مصلحة وجوبية في الصلوة المقيدة هي المأمور بها في الحقيقة والداعية الى طلب فعل الصلوة ، فلا بد من قصدها بما هي عليه من الوجوب ليرتب عليها الغاية الحاصلة من فعل المأمور به على وجهه ومنه يتضح وجه آخر للزوم القصد في القسم الثاني .

هذا وعمدة الدليل على كبرى لزوم القصد في الاقسام المذكورة على ما بيناه (قرهما) هو لزوم الاتيان بالمكلف به بحجته الواقعة في حين الامر من القيود والخصوصيات والافاق وقع لم يقصد وما قصد لم يقع ، وفيه ان هذا أول شيء يتكرر اذ لا دليل على دخل القصد في المكلف به بنحو الموضوعية حتى يكون امثاله واتيانه على وجهه متوقفاً على قصده ويخل تركه بالامتنال (وكيف كان) حيث عرفت كفاية تطابق المأني به مع المأمور به خارجاً متعبداً به في تحقق الامتنال وسقوط الامر في العناوين المترعة بلا لزوم قصدها فتحقق الامتنال بالنسبة الى سائر القيود بعد تحققها بلا لزوم القصد أولى ، وأما لزوم القصد في مثل عنواني الظهريّة والعصبة فلاجل قيام الدليل بالخصوص على موضوعية القصد ودخله في المكاف به فيهما وكونهما من العناوين القصدية الناشئة عن القصد ضرورة استقلال العقل به ، بلزوم القصد تحقيقاً لقيد المأمور به فالذي يجب قصده انما هو قيد شرعي قصدي وليس كذلك كل عنوان كالادائية والقضائية أو الفرضية والنقلية وغيرها من العناوين المترعة عن الشيء بعد تعلق الامر به بلحاظ وقوعه في وقت خاص أو الترخيص في تركه وعدمه ولا الغايات المترتبة على متعلق الامر بعد تحققه في الخارج والاسباب الموجبة لجعل تكليف يرفع بوجوده الخارجي بعد الامتنال مسببات تلك الاسباب كالجنابة والحيض ونحوهما نظير تضرره للصلوة أو اغتسل للججمة والجنابة أو للحيض أو صم الرضوان أو شهر رمضان

الى غير ذلك من العناوين فلا دخل لقصد شيء منها في تحقق الامتثال حتى يجب قصدها لقصور الخطابات الشرعية عن إفادة تقييد تلك العبادات بتلك العناوين قصداً وعدم مساعدة العقل على لزوم قصدها في الامتثال ، ضرورة تطابق المأني به مع المأمور به بلا مدخلية للقصد المزبور في ذلك فيمجرد تحققها قريبا يسقط الامر لاحالة (وتوهم) لزوم القصد لاجل تميز الامر المقصود امتثاله عن غيره (مدفوع) بما ذكره شيخنا الانصارى وتبعه في مصباح الفقيه (قد هما) من استلزام ذلك عدم لزوم القصد حين وحدة الامر ولم يلتزم به المشهور وان ذهب اليه بعض الاصحاب ، وأما ما ذكرناه (قد هما) بعد دفع هذا التوهم من ان المحرج الى القصد هو لزوم تعيين المأمور به على ما هو عليه فقد عرفت ما فيه (والحاصل) ان كلمات القوم في بيان اعتبار القصد مضطربة لا تخلو من شبه تهاقت حيث التزموا باعتبار القصد في الاقسام المزبورة ونحوها ، ولم يلتزموا به في صوم شهر رمضان إذ لم يعتبروا قصد الغد أو كونه من رمضان ولا في قصد الوجه والغاية ولذا قال شيخنا الانصارى (قد سره) بعد ذكر الاقسام وتوجيه بعضها ونقل كلمات بعضهم مالفظة لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرايع والتحرير بكفاية القرية في صوم رمضان انتهى (وكيف كان) فما هو ظاهر تقسيمهم المتقدم من اعتبار القصد بنحو الموضوعية ودخله في تحقق الامتثال ولولم يكن التقييد شرعياً قصدياً بما لم يقم عليه دليل نعم لو قسمت القيود والعناوين الى قصدية وغيرها ، وقيل بلزوم القصد في الاولى قضاءً لتحقيق الامتثال دون الثانية لكان وجيهاً ، ولكن لم نجد هذا التقسيم في كتاباتهم ، وعلى ما ذكرنا فعدم اعتبار القصد في صوم رمضان والوجه والغاية ونحوها بما اتفقوا عليه انما يتم بناءً على ما عرفت من فساد كبرى لزوم القصد ، واختصاص ذلك ببعض الموارد وفما تنوع الامر الى الواجب والندب لكونه بسيطاً وانما يترعان من ورود الرخصة في الترك وعدمه وتحقيق الرضائية بمجرد وقوع الصوم في رمضان والادائية بمجرد وقوع العبادة في وقتها والقضائية بمجرد وقوعها في خارج الوقت وهكذا ، وأن اتصاف الوجودات الاولى من الطبيعة بالواجبة دون المندوبة وسقوط الاوامر الوجوبية في صورة تعدد الامر بالطبيعة ، وورود الاذن في ترك بعضها انما هو للانطباق القهري حيث ان نتيجة الرخصة في الترك ليس الا عدم

مسلوبة ارادة المكلف في الامتثال فلا يوجب ذلك تلون الامر فضلا عن تلون الطبيعة ، فاذا أمر المولى بافراءد من الطبيعة غير مرخص في تركها وآتى بها المكلف فقد سقط الامر وتبقى الاوامر الندبية بحالها ، وان شئت قلت ان العقل يعين مصب الاوامر المرخص في تركها في الباقي ولذا لو اكتفى العبد في الامتثال بمقدار الاوامر الواجبة لعد متمثلا غير مستحق للعقاب .

والثبوت توضح المقام (فنقول) ان القيود المأخوذة في لسان الدليل كما في الاقسام المذكورة على ضربين فمنها ما تكون ناشئة عن القصد لا تتحقق الا به ومنها ما تكون قهرية تتحقق ولو مع قصد عدمها فضلا عن عدم قصدها أما الاولى كعنواني الظهريّة والعصرية ونحوهما ، فلا اشكال ولا كلام في وجوب قصدها وعدم كفاية مطلق الاثبات فيها ضرورة دخلها في المأمور به وعدم تحققه الا بايجاد هذا القيد المتوقف على القصد ، وأما كفاية قصد الامر الفعلي أو الفريضة عن قصد العنوان في المثال وقيام ذلك مقامه فهو أمر آخر ، وأما الثانية فاعتبار القصد فيها يتصور على وجوه (الاول) كونه من جهة اعتبار القصد موضوعيا في جميع التكاييف وان لم يؤخذ شرعا في المتعلق ولم يتوقف عليه تحقق الامتثال ولم يحتمل دخله في غرض المولى اذا قلنا بلزوم تخصيصه في صورة احتمال دخله في غرض المولى ، بدعوى أن الواجبات الشرعية الطاف في العقليات على ماذهب اليه العدلية (وفيه) أن ذلك مما لم يقل به أحد ولم يدل عليه دليل من العقل والشرع (الثاني) كونه من جهة أخذ القيد شرعا في المتعلق حيث يكون تحقق متعلق الامر وح ، موقفا على قصد القيد (فيه) بعد تسليم دلالة الأدلة التي ذكرت فيها تلك القيود على تقييد متعلق الامر بها شرعا أن القيد لما كان حسب الفرض قهرى الحصول لا يتوقف تحقق المأمور به على قصده بل يحصل بنفسه في الخارج (الثالث) كونه من جهة توقف تحقق الامتثال على قصدها وان لم تكن للقصد موضوعية ولالقيود دخل في المأمور به شرعا ببيان أن الامتثال السقوطى الحاصل من صيرورة المأتمى به منطبقاً مع المأمور به ولو بالانطباق القهرى والخطاء في التطبيق وان كان محققاً بدون قصد القيد ايضا لعدم تقييد المطلوب به حسب الفرض ، الا أن الامتثال الطوعى بأن يتقرب العبد باثبات ذلك العمل

اليه تعالى ويعد مطيعاً لا يتحقق بدونه ، إذ بعد ذكر القيد في لسان الدليل لا تبقى مطاوعة العمل على اطلاقها لانه ، وان لم يؤخذ قيداً للدلّوب لكنّه أخذ قيداً للطلب فلا يحصل العلم بتحقيق التقرب والطاعة الا بقصده في المنوى ، وهذا الوجه هو المتظاهر من كلمات القوم كقولهم إن المحوج الى القصد انما هو تحقق الامثال إذ بدونه لم يقع ما قصد ولم يقصد ما وقع ، إذ الظاهر ان مرادهم أن مقصود المكلف هو الاطاعة ولا يعلم بوقوعه إلا مع القصد وأما مع عدمه فما وقع ليس اطاعة في نظره (وفيه) أولاً أنه لا ينطبق على المقام لما مرت الاشارة اليه وسيأتي مفصلاً من أن الطهارات الثلث لها مطلوبة ذاتية واستحباب نفسى فلا حاجة الى قصد كونها للغايات ، وثانياً أنه لو سلم مطلوبيتها للغايات المترتبة عليها فيكفى قصد الفرضية أو الامر الفعلى عن قصد العنوان والقول بأن هذا القصد يستلزم قصد العنوان رجوع عن اعتبار قصد نفس القيد والعنوان ، وثالثاً أن القيود المذكورة عقيب الامر تكون غالباً إما سبباً للحكم نظير اقم الصلوة لدلوك الشمس واغتسل للجنازة أو الحيض أو غايه له نظير اغتسل للزيارة أو توضأ للقراءة أو ظرفاً له نظير صم يوم الجمعة أو شهر رمضان ، أما الاخير فستعرف الحال فيه وأما الاولان فليس من شأنهما تقييد الحكم بهما لتقدم رتبة السبب عن المسبب وتأخر رتبة الغاية عن المغيا ، وبعبارة اخرى ليس هناك بحسب عالم الثبوت استتزام عقلى بين ذكر القيد وتقيدهما به والمفروض أنه لا دليل عليه أيضاً بحسب عالم الاثبات (نعم) لو كان هناك دليل تعبدى على اخذ عنوان السبب في المسبب أو عنوان الغاية في المغيا وتقيدهما بذلك لا ائتمنا به لامكان عدم حصر السبب في ذلك مثلاً فان التعبد من شأنه تفريق المتشاكلات وتأليف المتباينات وإذ ليس فليس ، وإن شئت قلت ليس لمثل هذه التراكيب ظمور عرفاني تقييد المسبب بالعنوان المأخوذ من السبب وهكذا في الغاية ، ثم لو سلم ظهورها في ذلك فلا دليل على لزوم قصد الامر حتى يستلزم قصد قيده لما عرفت من أن المناط في التعبدية وما يصير به العمل عبادياً هو ربطه اليه تعالى وأن قصد الامر احد محققاته ، كما أن القول برجوع قيود الطلب الى المطلوب وشرائط الحكم الى قيود الموضوع مما لأحصل له (ودعوى) أن السبب والموضوع في رتبة واحدة فيكفى أن الحكم لا يتحقق بدون السبب كما لا يتحقق بدون الموضوع فهما

كوضوع مركب من جزئين بالنسبة الى ترتيب الحكم (مدفوعة) بوضوح الفرق بينهما رتبة من حيث التعلق وان اتحدا من حيث التحقق إذ بعد تحقق السبب يتعلق الحكم من قبله بالموضوع فجرد اجتماعهما بحسب التحقق لا يكفي لتقييد الموضوع وتركبه منهما، وان شئت قلت ان ظهور ذكر القيد عقيب الحكم في دخله في الموضوع ممنوع لقصور الكلام عن أفادته عرفا فتدبر (١).

(فتاخص) أن العناوين المأخوذة في لسان الدليل اذا كانت من قبيل السبب أو الغاية للحكم لادليل على اعتبار قصدها في الامتثال لاشراعا ولا عقلا، وكذا اذا كانت من قبيل الظرف ضرورة تحقق الامتثال خارجا بنفس إتيان الفعل في ذلك الظرف كالיום أو الشهر ولو مع قصد عدم تحققها فضلا عن قصده (اللهم) إلا اذا كان قصدها مأخوذاً في متعلق الامر شرعا وأما اذا كانت بما يتوقف تحققها على الامر كالوجوب والندب (٢) فلا يمكن أخذها في متعلق الامر شرعا كي يجب قصدها لاجل تحقق المتعلق لاستلزامه الدور ضرورة توقف تعلق الامر على تمامية متعلقه فلو توقف تمامية المتعلق على تحقق العنوان المأخوذ من قبل الامر لزم الدور وقد بينا ذلك مفصلا في نية الصوم، ولكن قد يقال كما يظهر من الفاضلين (رهما) بتوقف تحقق الامتثال على قصدها ولزوم قصد الوجوب والندب بنحو الوصفية ولو لم يؤخذ في المتعلق شرعا وبطلان العبادة وعدم امتثال الواجب إن لم يقصد به ذلك، وكذا في الندب بل يظهر منهما عدم الخلاف في اعتبار قصد الوجوب والندب الامن بعض العامة، قال المحقق (قده) في محكي المعتبر في رد كلام ابن هريرة القائل بكفاية نية الظهر عن نية الفريضة لان الظهر لا يكون إلا فرضا؛ إن جنس الفعل لا يستلزم وجوهه إلا بالنية وكل ما أمكن أن يقع على أكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوى الظهر ليتميز عن بقية الصلوات والفريضة ليتميز عن ايقاعه ندبا كما صلي

(١) اشارة الى عدم دخل ما ذكر بما نحن فيه اذ للظواهر فيما نحن فيه دخالة سبب الحكم في متعلقه قصداً وما ذكر من دخالة سبب الحكم في الموضوع نظير ان جاءك زيد فاكرمه.

(٢) وان صححنا في الاصول تقييد المتعلق بها الا انه لادليل على اعتبار قصدها شرعا.

منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليمتيز عن القضاء : انتهى والظاهر بقريته ذكر
الاداء والقضاء أن مراده من اشتراك الفعل بين الوجوه اشتراكه بحسب الطبع والشأن لا
بالفعل ، ويلزم منه لزوم قصد الصلوة مبتدئة ومعادة بناء على استحباب الاعادة في موارد
مخصوصة لارجحانها عقلا بملاك التوسعة في الامتثال ، وقال العلامة (قده) في محكي التذكرة
أما الفرضية والندبية فلا بد من التعرض لها عندنا لان الظهر يقع على وجهي
الفرض والندب كصلوة الصبي ومن أعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما
إلا بالقصد .

د أقول ، ولتحقيق المقام ينبغى تقديم أمرين يستفاد كلاهما من مطاوى كلامنا
السالفة الاول ، أن التعبد ليست له حقيقة شرعية بل هو على معناه العرفي اللغوي أعنى
التخضع والتذلل وهو فعل جانحي ، وانما تكون افعال الجوارح مبرزات لذلك ولا يقع
التعبد معروضا للإباحة اذ المعبودان كان مستحقا للعبادة كما في عبادة الله تعالى فالتعبد
واجب ومع الترخيص في تركه مندوب والاكفا في عبادة الشيطان أو الاوثان فهو حرام
(نعم) بناء على تصور الكراهة في العبادة كما أرضحناه سابقا يقع معروضا لها فالتعبد في
نفسه يقع موضوعا للاحكام الثلاثة أو الاربعة (ثم) إن بعض الافعال يكون آلة للتعبد
عند جميع الاقوام والملل كالسجود فيصير متعبدا به بالجعل الحاصل من بنائهم على اظهار
التخضع به وبعضها يصير آلة له عند طائفة دون اخرى على حسب اختلاف المشارب في
اختيار المصداق للتخضع وجعل ما يتعبد به ، وأما العبادات الشرعية فهي مصاديق لما يتعبد
به التي اخترعها الشارع آلة لابراز الخضوع وظيفة لان يتعبد بها فمتعين هي للمصداقية
وبذلك ظهر أن القول بأن بعض الافعال بذاتها عبادة كالسجود وبعضها بالجعل ليس على
ما ينبغى كيف وآلية الفعل للتعبد ليست ذاتية اذ الفعل النحوي انما يبرز التعبد اذا جعل
كاشفا له لأن الكشف ذاتي له (نعم) بعض الافعال مصداق للخضوع في نظر جميع
الاقوام والملل وبعضها مخصوص ببعض دون بعض واما بنظر الشارع فلا بد إما من
الامضاء أو التأسيس فافهم واستقم ، الثاني ، أن الامر ليس له انواع أو اصناف متعددة
إذ ليس مركبا عن جنس وفصل بل هو بسيط غاية الامر أنه قد يخصص المولى في تركه

فيمتزع العقل من ذلك عنوان الندية وقد لا يرخص فيحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه لعدم المؤمن المولوى في الترك ويمتزع عن أمر المولى وعدم المرخص عنوان الفرضية ولما كان الترخيص وعدمه في طول الامر فلا يعقل تركه من الطلب مع المنع عن النقيض أو عدمه ولو سلم عدم استحالة التركب من هذه الجهة لما امكن المصير اليه من جهة أنه غير واجد لشؤون الجنس والفصل لان تحقق الجنس بغير فصل كتفصله بفصلين في آن فارد غير معقول ، مع أن ارادة الفرض والندب من أمر واحد في استعمال فارد غير عزيز نظير اغتسل للجمعة والجنابة ، فلو كان الامر مركبا لزم إما تحقق الجنس بلا فصل أو تفصله بفصلين في آن واحد ، وذلك يكشف عن عدم تلونه بلونين ولا تدرعه بنوعين وأن مدلوله واحد أبدأ هو نفس الطلب والبعث الذى يعبر عنه في الفارسية بـ (وادار كردن) وأما الوجوب والندب فيستفيدهما العقل من الترخيص وعدمه ويطبقةما على الامر بعد تحققه .

إذا تبين ذلك ظهر عدم الحاجة الى قصد الوجوب والندب في الامتثال ويتفرع عليه أنه لو كان فردان من طبيعة مأورا بهما أحدهما بالامر الوجوبى والاخر بالامر الندبى وأتى بفرد قريبا بلا قصد الوجوب سقط الامر الوجوبى للانطباق القهري (نعم) اذا قصد الامر الندبى لم يسقط الامر الوجوبى لفرض قصده أمرا رخص في تركه (وتوضيح ذلك) أنه اذا أمر المولى بطبيعة ذات افراد عشرة مثلا ثم رخص في ترك خمسة منها يجب بحكم العقل الاثبات بخمسة كما لا يجوز بحكمه ترك خمسة اخرى (وح) فاذا أتى بخمسة لم يبق للعقل حكم الزامى بوجوب الاثبات بالطبيعة في ضمن فرد آخر لعدم بقاء موضوع حكم العقل وهو خمسة لم يرخص في تركها ، لا لان الامر الوجوبى يتعلق بأول الوجود والامر الندبى يتعلق بثانى الوجود لبداهة فساد تلك الدعوى ، بل لان الانطباق مع الوجودات الاولى قهري بحكم العقل فاثبات أول الوجود من الفعل المشترك بحسب الطبع بين الواجب والمندوب يقع امتثالا للواجب قهراً قصده أم لم يقصد (نعم) لو قيد امثاله بالخمسة المرخوص في تركها بقيت الخمسة غير المرخوص في تركها في عهدته للانحلال العقلى بين الاوامر المتعلقة بالافراد فتدبر تعرف (و) قد تبين أن النية المعتبرة في العبادات

(كيفيتها أن ينوى) بالفعل المأني به التقرب الى الله تعالى من دون اعتبار قصد (الوجوب أو الندب) لعدم كونه قيداً للأمر به شرعاً ولا شرطاً لتحقيق الإمتثال عقلاً (و) إنما المعتبر في كل فعل عبادي هو قصد (القرية) الذي به قوام عباديته وربطه اليه تعالى الحاصل بأحد الأمور المتقدمة التي منها قصد الأمر وهكذا قصد وجه الوجوب والندب وصفاً أم غاية ، سواء أريد من الغاية سبب الحكم وما هو الداعي الى جملة أو المصلحة الواقعية التي لا بد منها في الحكم على مذهب العدلية ، لما عرفت مراراً من عدم كونه قيداً للأمر به شرعاً ولا شرطاً للإمتثال عقلاً (فما عن العلامة) دعه ، وغيره من اعتبار قصد الوجوب والندب على نحو الغائية (بما لم يدل عليه) دليل حتى أن الإجماع المدعى في المقام لو كان حاصلًا لم يجد بعد إستداده الى القاعدة العقلية التي ذكرها المتكلمون والمحقق الطوسي دقه ، من أنه يشترط في إستحقاق الثواب على الواجب والمندوب الأتيان به لوجوبه أو ندمه أو وجهها لعدم مساعدة البرهان على هذه القاعدة ، إذ الثواب إنما يترتب على إمتثالها وهو يحصل بتطبيق الأمور به على العمل خارجاً على النحو الذي عرفت متقرباً به وقد عرفت عدم دخل شيء من هذه العناوين في الأمور به د نعم ، تتفاوت مراتب الثواب قلة وكثرة حسب اختلاف قصد المطيع فتارة يكون غرضه من العبادة القرب واخرى الفرار عن البعد وثالثة طلب الملاذ الدنيوية من المال والولد ونحوهما الى أن يصل الى أعلى المراتب وهي مرتبة الفناء في الله تعالى بحيث لا يرى غيره تعالى حتى نفسه فيجده أهلاً للعبادة فيعبده ، وهذه المرتبة لا ينبغي دعويها إلا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك ، ومن المعلوم أن المراد أن الطمع والخوف وإن كانا موجودين عندى ولكن ما أريد بعبادتي ذلك د وكيف كان ، فهذه المراتب إنما هي بحسب إختلاف مراتب اعتقاد المطيع ومعرفة في حقه عز وجل ولادخل لها بمرحلة أصل العبادة وتحقيقها ، ولذا يكون التعرض لها مناسباً لشأن المتكلم دون الفقيه وإنما شأنه التعرض لما هو المسقط للتكليف الموجب لتفريغ العهدة د نعم ، لو كان شيء من الغايات المذكورة مخلاً بالإمتثال مانعاً عن تحقيق العبادة وصيرورة الفعل عبادياً لزم تركه وليس شيء منها كك كيف وهو إنما يجعل إضافة عمله الى الله تعالى وربطه به وسيلة لجلب الثواب

أو الملائذ ودفع العقاب أو المكارِه فلا منافاة بينهما وبين تحقق الامتثال والتخضع ، إذ الامر ليس إلا للوصول الى البعث كما أن الامتثال ليس إلا تطبيق العمل مع متعلق الامر وجملة مثلاله وإن لم يقع لفظ الامتثال في دليل شرعي كي نفتقر الى تفسيره ، أو يقال بأن الامتثال عبارة عن الاطاعة وعدم دخالة قصد الوجه في صدقها أول الكلام ، وبالجملة ، التخضع بالعمل حاصل بجعل العمل آلة لابرار الانكسار وقد حصل وبحصله تتحقق العبادة ويسقط الامر ولا حاجة الى قصد الامر ولا وجهه ولا غايته ، بل ولا يكون طلب الحوائج من الله غاية للعمل مانعا عن صدق التخضع بل هو مؤكد لعبادته لا بمعنى رجحان قصد هذه الغاية في جنب المراتب العالية منها بل بمعنى كمال الملائمة بين قصدها وبين العبادة .

المطلب الرابع ، قد ظهر بما ذكرنا عدم اعتبار الجزم في النية ايضا لعدم دخول العلم بالامر أو الجهل به في المأمور به شرعا ولا في تحقق الامتثال عقلا لما عرفت من كون الامر للوصول الى البعث ، فاذا طبق عمله مع المأمور به الواقعي متقربا به فقد امتثل الامر المتوجه اليه ولا محالة يصير ساقطاً لسكون الاجزاء عقلياً بعد حصول انطباق ، فلا دليل على كون الجزم قيماً للأمر به شرعا ولا على كونه شرطاً لتحقيق الامتثال عقلا بل الامتثال الاجمالي كاف في تفرغ الذمة ، فما اشتهر بين القدماء «رض» واختاره بعض اعظم المتأخرين من بطلان عمل تارك طريق الاجتهاد والتقليد بما لا دليل عليه ولا بأس بالإشارة الى بعض ما ذكره من الانسام المتصورة الاحتياط لتبين حكمها منه وإن كان فيما ذكرنا غنى عن ذلك ، فاعلم ان التردد تارة في التكليف واخرى في المكاف به ومنشأ التردد في الاول إما اشتباه الامور الخارجية ، وهذا في الشبهات البدوية المرضعية أو الشك في أصل الجعل وهذا في الشبهات الحكيمة ، وفي الثاني لا يكون الاشتباه الامور الخارجية فهذه ثلاثة اقسام وعلى كل منها إما يكون المكاف متمكنا من رفع الجهل أولا فهذه ستة اقسام ، أما صور عدم التمكّن من رفع الجهل فلا كلام ولا ريب على تقاديرها الثلاثة في جواز الاحتياط وتحقق الاطاعة به وسقط الامر الواقعي ، وأما صور التمكّن من رفع الشك فان كان الشك في الحكم ناشئاً عن الاشتباه في الموضوع ، كما اذا شك في

وجوب غسل الجنابة من جهة الشك في عروص الجنابة فلا ينبغي الاشكال في جواز الاحتياط وان لم نقل بوجوبه (وما يقال) من عدم جوازه بعد امكن الفحص ورفع الشك لاعتبار الجزم في النية (ففيه) انه لا دليل على اعتبار الجزم بالنية (وما يقال) من أن الامتثال الاحتمالي لما كان في الرتبة الرابعة من مراتب الامتثال فلا تصل النوبة اليه إلا بتعذر المراتب التي فوقها ، وتقريب ذلك ان الامتثال ذو مراتب أربعة الاولى الامتثال العلمى التفصيلي الثانية الامتثال الظني التفصيلي الثالثة الامتثال العلمى الاجمالي الرابعة الامتثال الاحتمالي ، ولا يجوز التعدي عن المرتبة الاولى الى الثانية إلا مع تعذر المرتبة الاولى وهكذا فع امكن تحصيل العلم بالواقع ورفع الشبهة لاعمى لكفاية الامتثال الاحتمالي (ففيه) أنه لا دخل للتمكن وعدمه في امتثال التكليف إذ لا دليل على كون العلم التفصيلي قيدا للمأمور به شرعا ولا على كونه شرطا لتحقيق الامتثال عقلا ، بل الامتثال كما عرفت غير مرة عبارة عن تطبيق المأمور به مع المأمور به وجعله مثالا له بل قد عرفت أن لفظة الامتثال لم تقع في دليل حتى نفتقر الى التفسير وتحقيق معناها العرفي ، وانما المدار على تفريغ العهدة وهو يحصل في العبادات بما يجاد متعلق الامر في الخارج متعبدا به بالمعنى الذي عرفت من ربط العمل به تعالى ولا ريب في حصول ذلك فيما نحن فيه ، كما كان حاصله في جميع صور عدم التمكن من رفع الجهل فلا فرق بينهما في كفاية الاحتياط وسقوط الامر بالامتثال الاجمالي ، كيف ولو انكشف الواقع بعد ذلك في الفرض المزبور وعلم تفصيلا بتطابق ما أتى مع ما أمر به كفى في صدق الامتثال وسقوط الامر حتى عند هذا القائل ، فليكن كك مع عدم الانكشاف أيضا لما عرفت من عدم دخل العلم التفصيلي في موضوع التكليف (وتوهم) دخله في ناحية ايجاد الموضوع دون وجوده بمعنى تقيد نفس جهة الصدور به دون الصادر (مدفوع) بوضوح اتحاد اليجاد والوجود ذاتا وعدم تفارقت بين الصدور والصادر إلا بالاعتبار وازدادة جهة الإلتساب ، فلا يتصور تقيد جهة الصدور واليجاد بشيء إلا بصيرورة الصادر ايضا مقيدا لاحالة ، وبما ذكرنا ظهر أن تعدد مراتب الامتثال وترتب بعضها على بعض بما لا يحصل له ودعوى أن الترتب بين المراتب عرفي مدفوعة بانه لم يظهر ذلك من العرف ، ولو فرض محالا تعدد المراتب عندهم لم يكن بناتهم عليه حجة مخالفة بناتهم ذلك مع البرهان

العقل الحاكم بأن إتيان المأمور به مسقط للتكليف ، وإن كان الشك ناشئاً عن الجهل بالحكم فالامر كك لان رفع الجهل بالفحص عن الدليل أو الرجوع الى فتوى من يكون رأيه الحججة لأثمة فيه إلا الجزم بالنية وهو غير دخيل في المأمور به حسب الفرض من اطلاق الدليل ولا في الامتثال لانه عبارة عن اتيان المأمور به الواقعي وهو حاصل بالاحتياط (فما يقال) من أنه لا بد للعبد من حجة استنادية في العمل بحيث لو لم تكن له حجة كان عمله باطلا ولذا اشتهر فساد عمل تارك طريق الاجتهاد والتقليد (مدفوع) بانه لاموضوعية للحجة الاستنادية وانما هي طريق الى احراز الواقع فاذا أحرزه بالاحتياط كفي ولذا حكمنا بفساد مذهب المشهور من بطلان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد وقلنا بأن المدار على الواقع .

وإن كان الشك في المكلف به لا التكليف فتارة يكون الشك في أن عنوان المكلف به منطبق على هذا الفرد كما اذا اشتبهت القبلة بين جهات واخرى في أن الفرد الذي بيده هل يتم فرداً أو يعرضه عارض يخرج به عن الفردية ، كمن يصلى في زحام ويحتمل زوال الاستقرار أو الانحراف عن القبلة بدفع من المارة ، ومقتضى ما عرفت في القسم الثاني من صور التمكن من رفع الجهل بتحقيق الامتثال على كلا التقديرين وسقوط الامر بذلك سواء كان بناء المكلف على الاطاعة على أى تقدير باثنيان جميع محتملاته أو على تقدير خاص بالاكتفاء ببعض المحتملات ، وذلك لتحقيق متعلق الامر خارجا وحصول التعبد به ولا يعتبر في تفرغ العهدة أزيد من ذلك، هذا ولكن نسب الى السيد المجدد الشيرازي (قده) القول بعدم صدق الامتثال في مورد البناء على الاثنيان ببعض المحتملات ، بتقريب أن المكلف من حيث قصده بهذا الفعل الاطاعة على تقدير مصادفته للواقع بعد مطيعة به ومن حيث قصده الاقتصار به على تقدير عدم المصادفة بعد متجريا ، فقد اجتمع في هذا الفعل جهتا الاطاعة والتجري معا ويكون قصده من أول الامر مشوبا بالتجري وهذا بنفسه مانع عن تحقق العبادة إذ لا يطاع الله من حيث يعصى وفيه ، أن التجري لا يصدق في المقام لان المأني به ان طابق الواقع فهو اطاعة ليس إلا وإن لم يطابق الواقع فليس باطاعة ، وبمجرد قصد الاكتفاء بهذا الفرد لا يوجب تعونه بعنوان التجري إذ العصيان انما هو في ترك الواقع وعدم اتيانه في

ضمن محتملاته ولادخل للاكتفاء بالمأتى به فيه ، فلا يكون قصد الاكتفاء موجبا لصدق التجرى وأما شوب القصد فهو إن سلم لا يكون كافيا في صدق التجرى ، ولشيخنا الانصارى (قدس سره) وجهان لعدم صدق الاطاعة في صورة الاكتفاء ببعض المحتملات الاول أن اقصى ما يقتضيه الامر الاحتمالى هو الاطاعة الاحتمالية ، وفيه ما عرفت من أن الاطاعة عبارة عن الايمان بالواقع بقصد أمره وهذا أمر لا يكون فيه تعدد المرتبة الثانية عدم صدق الإمثال عرفا ، فإن من لم يقصد حفظ الواقع في جميع محتملاته إذا أتى ببعض المحتملات لم يكن ممثلا للامر الواقعى بل ممثل للامر الحياىلى فلا يعد مطيعا لامر مولاه ، وفيه ان هذه الدعوى مصادرة بينة إذ بعد اطلاع العرف على انطباق المأمور به على المأتى به وان الآتى به قاصد للقربة لا يشك في صدق الإمثال إذ ليس للإمثال حقيقة عرفية غير ما ذكر ولقد لقن شيخنا الانصارى (قدس سره) خصمه الجواب بما صرح به في بعض فروض المقام وفي بعض المقامات الاخر من عدم تقييد موضوع التكليف بالعلم التفصيلى وعدم دخل ازيد من تحقق متعلق الامر وحصول التقرب به في سقوط الامر ، وربما يوجه عدم صدق الاطاعة بإمكان دخل العلم بالفرد في حصول غرض المولى وذلك لان تحصيل غرض المولى من الامر يشيء وراجب على المكلف عقلا ، إذ من المعلوم أن الاوامر الشرعية على مذهب العدالة معلة بالاغراض فبعد احتمال دخالة العلم بالفرد في تحصيل الغرض لا يصدق الامتثال بالانيمان بمحتمل الفردية وان كان فرداً في الواقع ، فليس ايمان الفرد بما هو مسقطا للامر بل بما هو محصل للغرض مسقط له ، وهذا الوجه يظهر من المحقق الخراسانى (قدس سره) وعليه بنى اعتبار قصد الامتثال في الواجبات حتى يظهر خلافه ، وفيه (أولا) أن كل قيد محصل للغرض يكون قيدياً لما تعلق به الامر إذ لا يعقل الامر بما لا يسارى الغرض ولذا قلنا بان شئون الامتثال من جهة كونها جهات للايجاد تكون قيدياً للوجود ، وتكون لاحالة متعلّمة للامر لو ائزمننا بدخلم - ا في الغرض وهذا معنى أن جهة الاصدار قيد للصادر و وبالجملة ، اذا كان العلم بالفرد دخيلا في الغرض المتعلق بالامر بالكلى لزم على المولى تقييد هذا الكللى بالعلم بفردية في لسان الدليل ، وهكذا بالنسبة الى كل قيد حتى ان ما لا يعقل التقييد بالنسبة اليه ووجب عليه بيان قيديته للواجب بدليل آخر (وثانيا) أن موضوع حكم العقل

بوجوب الاتيان به انما هو متعلق التكليف ولايجب على المكلف بعد الاتيان به شيى اخر
 إذ الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به ، والدليل على ما ذكرنا اتفاق العقلاء على وجوب
 الإمتثال واختلافهم في توقف الامر على الملاك (وكيف كان) فمجرد الاتيان بمتعلق التكليف
 كاف في صدق الإمتثال وسقوط الامر قلنا بالملاك في متعلقه كالعديلية أم لم نقل كالاشاعة
 « ودعوى ، أن الامر اذا كان جعله معللاً بملاك وجب على المكلف تحصيل هذا الملاك لبقاء
 الامر ببقاء ملاكه « مدفوعة ، بان الواجب على المكلف بحكم العقل تحصيل المسمى من على
 العقوبة وهو حاصل بتفريغ العهدة عن الشاغل المفروض كونه نفس الفعل الواجب لاملاكه
 « نعم ، لو تعلق الامر بنفس الغرض أو انكشف مطلوبيته بنفسه عند المولى ولو لم يأمر به
 لجهة وجب بحكم العقل تحصيله امتثالاً للامر الفعلى أو التقديرى المفروض تعلقه بنفس
 الغرض بحيث يكون بنفسه مورداً للتكليف متعلقاً بالذمة ، فيجب تفريغها عنه بايجاد
 محصله مقدمة لتحقيقه في الخارج وأما مجرد كونه ملاكاً للامر فلا يوجب لزوم تحصيله
 لعدم الدليل على لزوم تحصيل الملاكات النفس الامرية « نعم ، هو حسن راجح بحكم العقل
 ولكن أين هذا من الازام ومن ذلك يعلم انه لا مانع عن جريان البرائة عند الشك في دخل
 شىء في حصول الغرض الداعى الى الامر سواء من جهة الشك في قيدته بالكلف به شرطاً
 أو شرطاً أم للإمتثال ، أما الاول فلرجوعه الى الشك في أصل التكليف وأما الثانى فلما
 عرفت سابقاً من عدم تعقل انفكك تقييد الإمتثال الذى هو عبارة عن ايجاد متعلق التكليف
 عن تقييد المتعلق قضاءً لانحاد الايجاد والوجود ذاتاً ، بل المقام مورد جريان البرائة ولو
 سلم لزوم تحصيل الغرض ضرورة أن بيان المحصل من وظيفة الشارع فعلى أى حال
 يكون العقاب على ترك المشكوك عقاباً بلا بيان فتأمل جيداً (١) .

(لا وهل يجب) في حصول رفع الحدث بالوضوء وتأثيره في اباحة الدخول فيما
 يشترط فيه الطهارة (نية رفع الحدث) كما عن بعض كتب الشيخ ره (او) نية (استباحة
 شىء مما يشترط فيه الطهارة) كما عن السيد اوها معاً كما عن الحلبي والقاضى والراوندى
 وابنى حمزة وزهرة أو احدهما تخييراً كما في المبسوط والسرائر وعن موضع من الوسيلة
 والمعتبر واكثر كتب العلامة والشهيد وغيرهم « قدم ، بل في السرائر دعوى اجماعنا

(١) والسيدنا الاستاد « دام ظله » في مبحث النية بتحقيقات اخرى تعرض لها في نية الصلوة
 فراجع ، المقرر عنى عنه .

عليه قال في مسألة من صلى الظهر بطهارة ولم يحدث وجدد الوضوء ثم صلى العصر فذكر انه ترك عضوا من أعضاء الطهارة بعد ان حكى عن الشيخ (ره) أنه يعيد الظهر ما نفضه وفي إعادة العصر قولان قال ابن ادريس مصنف هذا الكتاب والذي يقوى في نفسى ويقضيه أصول مذهبنا أنه يعيد الصلوتين معا الظهر والعصر لان الوضوء الثانى ما استباح به الصلوة ولا رفع الحدث واجماعنا منعقد على أنه لا يستباح الصلوة إلا بنية رفع الحدث أو نية استباحة الصلوة بالطهارة ، فاما ان توضحا الانسان بنية دخول المساجد والكون على الطهارة أو الاخذ فى الحوائج لان الانسان يستحب له أن يكون فى هذه المواضع على طهارة فلا يرتفع حدثه ولا يستباح بذلك الوضوء الدخول فى الصلوة والى هذا القول والتحرير ، ذهب شيخنا أبو جعفر الطوسى (ره) ، فى جواب المسائل الحلييات التى سئل فاجاب بما حررناه انتهى (أقول) لا يخفى أن ظاهر كلامه (قده) صحة الوضوء فى الصور المفروضة ووقوعه على وجه الطهورية ومع ذلك لا يرتفع به الحدث ولا يستباح به الصلوة وهو كما تراه مخالف لما يظهر من كلمات الاصحاب من أن الطهارة والحدث أما متناقضان أو متضادان فلا يجتمعان والقول الخامس المنقول عن البشرى (والاظهر) عند المصنف (قده) بل عليه المشهور خصوصا من المتأخرين (أنه لا يجب) نية شيء منهما وغاية ما يمكن الاستدلال به للاشتراط حسب ما استفاد من مجموع استدالات القائلين به كالشيخ فى الخلاف والمبسوط وابن ادريس فى السرائر والفاضلين فى المنتهى والمعتبر ، هو أن الأدلة الدالة على مطلوب بيته لوضوء على طوائف (فنهى) ما يدل على مطلوب بيته للعبادات المشروطة بصحتها بالطهارة كالصلوة والطواف الواجبين أو المندوبين (ومنها) ما يدل على مطلوب بيته لما لا تشترط الطهارة فى صحته بل فى كاله كقراءة القرآن (ومنها) ما يدل على مطلوب بيته عند فعل لانكون الطهارة شرطاً فى صحته ولا كاله كالاكل جنباً أو المعاودة على الجماع ، أما القسم الاول فلا خلاف عند الاصحاب فى كون الوضوء الماتى به لغاية أى مع قصد رفع الحدث واستباحة الدخول فى الصلوة رافعا للحدث مبيحا للدخول فى كل ما يشترط فيه الطهارة ، وأما القسم الثانى فاختلف فى كونه مبيحا للدخول فى غير غايته المقصودة به فذهب ابن ادريس الى عدمه ولكن المشهور بين القدماء والمتأخرين شهرة عظيمة أنه مبيح

للدخول فيما يشترط فيه الطهارة أيضا وأما القسم الأخير فليس برافع ولا مبيح اتفاقا .
 وهناك قسم رابع هو ما يكون مبيحا غير رافع كوضوء المستحاضة والمسحوس
 والمبطون وكيف كان فالمستفاد من تلك الأدلة أن الوضوء يتنوع بانواع مختلفة بعضها
 مبيح وبعضها غير مبيح ، وحيث أن المنوع لها ليس إلا التقصد فلا بد في تحقق المبيح منها
 من نية رفع الحدث أو استباحة الصلوة ومعناها واحد ، والى ذلك أشار في المعبر حيث
 استدلل بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم للصلوة ، وتقريب الاستدلال بالآية أن
 الظاهر منها الامر بالوضوء لاجل الصلوة وبضميمة ماورد في تفسير الآية من أن المراد
 اذا قمتم من النوم يتم الاستدلال للزوم إحدى الغايتين ، ووجه التخيير كون الاستباحة
 في طول رفع الحدث بمعنى ان تحققه بقصد ملازم لتحقيق الاستباحة هذا ، ولكن الشهيد
 (رحمه الله) ذهب الى لزوم قصدهما ولعله لعدم التلازم بين رفع الحدث واستباحة الصلوة
 كوضوء المستحاضة وانفكاك الرافع عن المبيح كالوضوء لقراءة القرآن على مسلك ابن
 ادريس فهذا النغظن منه دره ، في الحقيقة اعتراض على ما اختاره المشهور من التخيير بينهما
 هذا غاية ما يمكن تقريب الاستدلال به على مذهبه وفيه أولا أن الوضوء عمل عبادي
 بالإجماع ولا بد في العمل العبادي إما من الامر المولوي ليتمكن المكلف من قصده ويتقرب
 الى الله بامتثاله ، وإما من الملاك الراجح كي يكون الايمان به لله تعالى اتيانا بما يحبه وبذلك
 يتحقق عنوان التعبد على مسلك من اكتفى في صدق التعبد على الايمان بما فيه للملاك الراجح
 بل يكفي لإحراز الملاك الراجح في العمل في صيرورته عملا عباديا مأمورا به وذلك
 لكشف الملاك الراجح لما عن تعلق الامر الشرعي بما فيه الملاك بقاعدة اللطف ، ومن
 المعلوم أن مقدمة الواجب بما هي مقدمة ليس فيها ملاك ولم يتعلق بها أمر مولوي ، تقريبه
 أن غاية ما يكون بين المقدمة وذيها كمنصب السلم بالنسبة الى الكون على السطح هو
 اللابدية العقلية والتلازم بين وجوديهما ، وهذا لا يقتضي عدا حكم العقل بلزوم اتيانها
 وصلة الى امثال ذبيها وأما الحكم المولوي بلزومها والبعث الى ايجادها فلا ، اذ ليس في
 ايجادها من حيث هو ملاك أصلا حسب الفرض من كون الاوامر المقدمة للايصال الى
 غيرها محضا ، ولا يترتب عل فعلها شيء من اثار المولوية من استحسان العقاب على خصوص

تركها من حيث هو واستحقاق الثواب على فعلها كك وما ليس فيه ملك المولوية ولا اثارها كيف يعقل اعمال المولوية فيه (وما يقال) من أن الامر المقدمى طريق ان أريد به ما ذكرنا من كونه ارشادا الى حكم العقل بحفظ القدرة على امتثال ذى المقدمة فهو اصطلاح صرف ولو اريد به غيره (فلا يحصل له) اذ لا واسطة بين المولوي والارشادى (وما قرع) سمعك من أن الأحكام العقلية بما يتوصل بها الى الاحكام الشرعية وهذه هى المسماة بقاعدة الملازمة فالامر العقلي باثبات المقدمة مستلزم للامر الشرعى به ، فانما هو ، فى صورة وجود الملاك فى موضوع حكم العقل بنفسه لكشفه ، عن الجعل الشرعى لا مطلقا فلا يجرى فى المقام ، اذا عرفت هذا فالوضوء من جهة كونه مقدمة لغاية كالصلوة ونحوها يمتنع تعلق الامر المولوى به حتى يستلزم وجوب قصد احدى الغايات به من رفع الحدث او الاستباحة للدخول فى الصلوة أو غيرهما لغيره والمفروض عباديته بالاجماع فيستكشف من نفس هذه الادلة مطلوبة الوضوء لنفسه ورجحانه فى ذاته بل لزوم ترتب غاية عليه حتى السكون على الطهارة كما ستعرف بتحقيقه انشاء الله تعالى .

« وثانيا ، انا قد اشرنا الى ان بعض القيود عناوين اتزاعية واعتبار دخل قصدتها فى المتعلق شرعى ويتوقف على الدليل وذلك كالوجوب والندب والعينية والكفائية ، وقد اشرنا أيضا الى ان ترتب الاثر على المؤثر عقلى واعتبار دخل قصد الاثر فى ترتبه على المؤثر ايضا شرعى ويتوقف على الدليل ، فاذا لم يدل دليل على لزوم قصده فى ترتبه على مؤثره حكمنا بترتبه عليه حين تحقق المؤثر ونزيد هنا ونقول وجود شيء لشيء خاص او فى زمان خاص لا يستلزم تقييد هذا الشيء بقصد ذلك الشيء الخاص أو الزمان الخاص « وتوهم ، كفاية قصد الامر الفعلى فى تحقق هذا القصد ان سلم فهو فرع لزوم هذا القصد وحيث لم يدل دليل تعبدى على لزومه فالاصل اللفظى أو المقامى أو الحكيمى حاكم بعدم لزومه « وعليهذا ، فرجوب الوضوء للصلوة لا يستلزم لزوم قصد الوضوء لها بل يكفى اتيان الوضوء قريبا فى استباحة الصلوة به وكذا لو كان وجوبه فى زمان خاص يكفى الاتيان به فى هذا الزمان ولولم يقصد اتيانه فيه فان نفس اتيانه فى هذا الزمان كافى فى سقوط الامر لبداية أن الزمان قيد قهرى لا قصدى « ان قلت ، لو سلم عدم دلالة هذه الادلة على وجوب الوضوء

بعنوان المقدمة فلا أقل من دلالتها على مطلوبيته في زمان خاص لا مطلقا ، كما في سائر العبادات الزمانية المختص وجوبها بزمان معين كالاقامة قبل الصلوة والعمرة بناء على لزوم الفصل بعشرة ايام وغيرهما فكما لانكون هذه مطلوبة في غير هذا الوقت فسكذا الوضوء لغير الغايات المذكورة في لسان الادلة ، وبالجملة ، فهذه عبادات حينية لانكون مطلوبة في غير الوقت الخاص ويستلزم ذلك قصد الغاية ولو لان هذا القصد عنوان مشير الى الامر الفعلي ، وبتقريب أوفى ، المستفاد من الادلة مطلوبة الوضوء بالنسبة الى غايات معينة لا مطلقا فاعتبار قصد احديها انما هو لكونه مطلوباً بالنسبة اليها ، وليس لدخل قصد الغاية تعبداً في حصول الغاية حتى يقال بعدم الدليل عليه بل قصد الغاية معتبر عقلاً بلحافظ الاشارة الى الامر الفعلي ، قلت ، ألا يكفى قصد الامر اذا كانت الغاية مطلوبة في الواقع ولولم يعلم به المتوضى ، وثانيا ان هذا مبنى على عدم مطلوبة الوضوء مطلقاً وفي كل حال مع أن الظاهر من الادلة خلافه ، اذ المطلقات الواردة في الحث على الوضوء بل مطلق الظهور المأمى كاف في اثبات المطلوبة على الاطلاق فقوله الوضوء نور مطلقا كاشف عن رجحان الوضوء بنفسه لا لغاية ، وذلك لان تعليق المحمول على الموضوع مجردا عن قيد كاشف عن كونه محمولا له مطلقا ومرتباً على ذلك الموضوع بنفسه بلا دخل لشيء اخر في ذلك مثل النار محرقة ، فان كان الموضوع الطبيعية بما هي سعى يكشف الحمل عن كون الحمول اثراً بالخاصية لذلك الموضوع كما في المثال ، اذ المراد طبيعة النار ايما وجدت بقربنة دخول اللام فقوله وع ، الوضوء نور يدل على أن النورية أثر بالخاصية للوضوء مترتب عليه من غير تقيده بشيء من الغايات ، حيث أن موضوع القضية عبارة عن الطبيعة السارية لوجود لام الجنس وعلق عليه نور مجردا عن قيد من غاية ونحوها ، ولما كان لسان الرواية لسان الترغيب يستفاد منها مطلوبة نفس الطبيعة بما لها من الافراد من دون تقيدها بوقت دون وقت والمراد من النور هو النور الباطني درن الظاهري أعنى النظافة . والال لكان تنظيف البدن بالصابون ونحوه بما يزيل عنه القذارات الصورية اقوى من الوضوء بمراتب شتى في تحصيل ذلك النور ، بل قوله المؤمن لا ينجس دال على أن النور في الخبر هو النور الباطني لخاصة مفاد الرواية ان طبيعة الوضوء بما لها من الافراد مطلوبة

بنفسها لانها محصلة لهذا الامر المعنوى فى كل وقت ولو أتى به لشيء آخر وأما الاثر
الذاتى فلا معنى لكونه غاية لمحصله والى ما ذكرنا يشير قوله وح، تزكية الفؤاد .
والثانى ، مما يدل على الاستحباب النفسى للوضوء أدلة الغايات حيث تعلق الامر فى
كثير منها بايجاد فعل توأما مع هذا الاثر المعنوى أى الطهارة لاباتيان الوضوء لذلك
الفعل كالامر بقراءة القرآن مع الطهارة ، فيستفاد منها مطلوبية نفس الاثر الحاصل من
الوضوء مستقلا ومطلوبية ذلك الفعل اذا كان توأما معه فان كان نفس الفعل ايضا مأمورا
به بأمر مستقل ولم يكن الطهارة شرطا فى صحته كقراءة القرآن حصلت له بسبب التوأمية
مع هذا الاثر مزية موجبة لتعلق أمر اخر فيكون مطلوباً فى مطلوب ، بمعنى أن نفس
الفعل كالقراءة مطلوب بنفسه وبوصفه الكالى الحاصل له بسبب التوأمية مع ذلك الاثر
مطلوب اخر ولذا ذهب بعض زعماء العصر الى أن الكون على الطهارة غاية الوضوء وسائر
الغايات غايات تلك الغاية ولاختصار محصل هذا الاثر بالوضوء يستفاد منها بالتقريب
المتقدم من كون اللسان لسان الترغيب مطلوبية تلك الطبيعة المحصلة أيضا بنفسها ، لما عرفت
من أنه لا معنى لجعل الاثر الذاتى غاية لمحصله وغير ذلك الاثر مما يمكن جعله غاية لا يمكن
تقييد المطلوب به لكونه قريبا بالاجماع فعدم انفكك هذا المحصل القربى عن ذلك الاثر
المعنوى يوجب أن يكون الترغيب فى الاثر ترغيبا فى المؤثر وبعد وضوح امتناع صيرورة
الامر المقدمى مقربا يعلم كون المحصل مطلوباً نفسياً ، ومن هنا علم أن الوضوء بالنسبة الى
الطهارة ليس من الافعال التوليدية بأن يكون هناك فعلا مستقلان أحدهما فى طول الاخر
نظير الالقاء فى النار بالنسبة الى الاحراق حتى يمكن كون الثانى غاية للاول ، ضرورة أن
الطهارة ليست فعلا مستقلا فى قبالة الوضوء بل هى أمر معنوى واثر بالخاصية له (ثم) انه
بعد ما تبين ان هذه الاخبار مسوقة لبيان مطلوبية الاثر ومرغوبية محصله من غير اشارة
الى قصر مطلوبية المحصل بصورة اتيانه لغاية يظهر ان ما يترأى منه قصر المطلوبية من
الاخبار الآمرة بالوضوء لكنا محمول بقريئة وحدة السياق على الارشاد الى مطلوبية تلك
الغايات توأمة مع الاثر المعنوى الحاصل من الوضوء لامطلوبية الوضوء لتلك الغايات
و بالجمله ، بعد وضوح دلالة جملة من ادلة الغايات على مطلوبية توأمية الافعال مع

الطهارة لا يبقى ظهور لبعضها الاخر في كون تلك الافعال غايات مطلوبة الوضوء، لو سلم ظهور له في ذلك لو خلى وطبعه .

و الثالث ، مما يدل على الاستحباب النفسي للوضوء ، وهو البرهان الاسد الاخصر ما ذهب اليه المشهور بل لاخلاف فيه ظاهرا وادعى عليه الاجماع ودلت عليه النصوص التي تعاضد ما وانجبارها بالعمل اغنانا عن التعرض لحال سندها ، وهو ان الكون على الطهارة بنفسه مطلوب عند الشارع دائما وفي جميع الحالات ولو لم يترتب عليه شيء من الغايات الواجبة أو المندوبة ، كما يدل عليه قوله تعالى في الحديث القدسي من احدث (فلم) ولم يتوضوء فقد جفاني ومن احدث وتوضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن احدث وتوضأ وصل ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سئلني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف ، حيث أن ظاهره كون الوضوء عقيب الحدث الذي يكون رافعا للحدث محصلا للطهارة مطلوبا بنفسه ولو مع عدم قصد ترتب الصلوة عليه وكون الصلوة مع الطهارة مطلوبا نفسيا اخر وقوله (ص) في خبر الامالي يا أنس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيد او هذا نص في مطلوبة الكون على الطهارة دائما لنفسه لا لاجل غاية ولا ريب كما انفقوا عليه أن الكون المطلوب هو الكون الرابطي ومن المعلوم ان كون شيء رابطيا ليس الا وجوده في موضوع فكون الشخص على طهارة معناه وجود الطهارة في شخصه ، إذ ليس في عنوان المتطهر وراء نفس الموضوع وهو ذات المتطهر والطهارة وهو المحمول عليه القائم به بالقيام الصدوري شيء . يسمى بالكون على الطهارة فنفس وجود الحالة التوراتية الحاصلة لشخص المتطهر مطلوب للشارع نصا واجماعا (وتوهم) أن الكون المطلوب المستفاد من الروايات عبارة عن الكون الرابط أي الذي لا وجود له بنفسه ولو في غيره بل وجوده بوجود طرفيه أي الموضوع والمحمول (مدفوع) بما حققنا من ان هذا الكون ليس له في الخارج عين ولا اثر بل انما يحتاج اليه في عقد القضية واذا ثبت ان الاثر الحاصل من الوضوء مطلوب دائما ، فاعلم انه ان قلنا بأن السبب والمسبب كلاهما مطلوبان نفسا كما هو

مختار سيد مشايخنا (قدّه) (١) ويؤيده الاجماع على كون المحصل قريبا حيث ان العبادة والحضور بين يدي الجبار بنفسه مطلوب بل غاية الغايات ، فقد ثبت المدعى من استحباب الوضوء نفسا ورجحانه ذاتا .

وان ابيت عن ذلك بدعوى لغوية الامر المولى بالسبب مع فرض الامر بالمسبب ضرورة قيام حكم العقل مقام امر المولى في الالزام بالسبب تحصيلا للسبب (فنقول) بعد قيام الإجماع على كون المحصل قريبا واستقلال العقل بامتناع تعلق الامر الغيرى بالفعل العبادى فلا يحصى عن كون الامر المتوجه الى السبب نفسيا ، ولقد أجاد السيد السندي صاحب العروة (قدّه) حيث قال الأقوى كون الوضوء مستحبا في نفسه وان لم يقصد غاية من الغايات حتى الكون على الطهارة انتهى لكن العجب من احتياطه (قدّه) بعد ذلك في قصد احدى الغايات فظهر بما ذكرنا أنه لا بد من الالتزام بالإستحباب النفسى للوضوء ، وقد يشكل الأمر في التيمم حيث أن الإجماع قائم على كونه قريبا مع أنه على المشهور مبيح للغايات وليس بطهور والالما انتقض بوجودان الماء ، وهذا يناق كونه قريبا والجواب أن التيمم على ماهو الحق طهور بمقتضى الأدلة الآتية فيمكن المصير الى استحبابه النفسى دائما ويؤيده ما أفتى بعضهم من أنه اذا تيمم فاقد الماء فصار واجدا له ثم فاقتا نائيا يصح الدخول في الغايات الواجبة معه بلا حاجة الى الاعادة ، ويناسب ذلك قوله ان رب الماء ورب الصعيد واحد وان ابيت عن الإستحباب النفسى الإطلاقي له وكونه طهورا دائما لكونه على خلاف السيرة المستمرة وما يستكره عرف المتشرعة وضرورة الفقه ، لبداهة طوالية الامر به ولو نفسيا عن فقدان الماء فلا ريب في كونه مستحبا نفسيا بعد فقدان الماء وأن التيمم كاخويه عبادة اجماعا ، غاية الامر تكون عباديته في حالة فقدان بمعنى أنه لو أتى به قريبا كفى في حصول الطهارة ويصح معه الدخول في جميع الغايات المشروطة بالطهارة صحة أو كالا ، ولا يناق ذلك بطلانه بمجرد وجدان الماء اذ معنى بطلانه وانتقاضه عدم اكتفاء الشارع بالطهارة الحاصلة منه حال وجدان الماء وامكان تحصيل الطهارة المائية لأن الطهارة كلى ذات مراتب فالطهارة الحاصلة من التيمم ضعيفة والطهارة

(١) هو آية الله المحقق المدقق الحاج مير سيد علي النجف ابادي « قدّه »

الحاصلة من الوضوء متوسطة والطهارة الحاصلة من الغسل هي الطهارة الكبرى ، وهذا التنويع مستفاد من الأدلة كما سيأتي الإشارة إليه ، وبالجملة ، بعد وجود العبادات الزمانية والمسكانية في الشريعة كالإقامة قبل الصلوة والتعقيب بعدها ومناسك الحج ، تقول بأن التيمم عبادة وصفية بمعنى اختصاص عباديته بحال فقدان الماء ويؤيد ذلك ما عن الفقه الرضوي : التيمم وضوء المضطر ، فيكون التيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل عبارة عن قصر عباديته بحال فقدان الماء إذ معنى بدليته عنهما كونه عبادة مختصة بغير المتمكن من الوضوء أو الغسل ، هذا كله مضافا إلى أن اثبات كونه طهوراً لا مبيحا بعد فرض قيام الإجماع على عباديته المتوقعة على الأمر المولوي النفسى كان طهوراً أم مبيحا فقط فالإشكال ما قط من رأسه .

وقد يجاب عن الإشكال بوجوه آخر (منها) ما أجاب به شيخنا الانصارى (قدس سره) وتبعه في مصباح الفقيه وحاصله أن الأمر المقدمى بالتيمم بوحدته الشخصية إنما ينحل إلى أمرين بركة وجدانه لملاكي الغيرية والنفسية يتعلق أحدهما بذات الحركة التيممية للغاية المطلوبة ويتعلق ثانيهما بالتعبد بهذا الأمر المقدمى (وفيه) منع من جهات تلك الأولى منع كبرى كون الأمر المقدمى مقرباً ، الثانية أن الانحلال إنما يتصور مع تعدد الموضوع وأما مع وحدته كما في المقام فلا معنى لانحلال الأمر الواحداني إلى أمرين مستقلين والمفروض أن التيمم بوحدته الشخصية معروض لأمر واحد عبادى ، الثالثة أن متعلق الأمر الثانى أى التعبد بالمقدمة إنما هو في طول تحقق المقدمة والمفروض أن المقدمية ليست ذات الحركة التيممية بل الذات القريبة وهي متوقعة على الأمر العبادى فكيف تكون موضوعاً له « وبالجملة ، لا يمكن اجتماع الجهتين في أمر واحد وتكفله لهما (ومنها) ما أجاب به أيضاً شيخنا الانصارى (قدس سره) وتبعه في مصباح الفقيه بما ملخصه أن الفعل يمكن أن يكون بماله من الحقيقة ذا أثر خاص ومعنونا بعنوان قصدى ذا أثر آخر ، ففيما نحن فيه يمكن أن يكون التيمم معنونا بعنوان قصدى مقدمة لاعارياً عنه وحيث لا يسئبل إلى العلم به حسب الفرض لا بد على المكلف أن يقصد الأمر المتعلق به بما هو مقدمة ، لاستلزام ذلك قصد هذا العنوان حسب كون هذا العنوان القصدى لازماً لقصد الأمر بالتيمم بما هو مقدمة لأن

المفروض تعلقه به بهذا العنوان ايسر الا والامر المقدمى وان لم يكن مقربا إلا أنه مستلزم
 لحصول ما هو المقدمة بل التعبد لازم اعم لقصد الامر النفسى والمقدمى (وفيه) أن المفروض
 انحصار العنوان الراجح الذى يكون به التيمم مقدمة لغاياته فى التعبد لان الدليل على لزوم
 قصد الامر منحصر فى الإجماع وهو قائم على عبادية التيمم فليس قصد أمره الا محققا
 للعبودية التى بها قوام عنوان التيمم ، لأنه وسيلة الى تحقق هذا العنوان الراجح المجهول
 بالإستلزام المذكور وعليهذا فلا موجب لهذا الاسهاب المحدثوش ، بل يكفى أن يقال بأن
 المقدمة بما يكون بنفسها عبادة والعبادة انما هي التخصع والتخضع يحصل بمحصلات عديدة
 منها التقرب بالامر الغيرى بمعنى ربط العمل الى الله تعالى من حيث كونه مقدمة ، وإلا فقد
 عرفت مراراً بأنه لا أمر مولوى بالمقدمة ولو غيريا بل المقدمة انما هي ربط الصلوة
 بالطهارة بما هي أثر بالخاصية لتلك الافعال العبادية أعنى الطهارات الثلث ، ونتيجة ذلك ان
 العبادة المتوقفة على فعل جانحى تكون محصلة للشرط أى المقدمة فافهم ذلك واغتمم لانه
 ينفعك فى كثير من الابحاث الآتية أيضا ، هذا كله مضافا الى أن مجرد قصد الامر المتعلق
 بمطلوب ذى عنوان قصدى يكون مطلوبا ولو غيريا لا يستلزم تحقق هذا العنوان المفروض
 كونه قصديا متوقفا على القصد ، لان قصد الإطاعة لو فرض عدم تحققها لإماع قصد العنوان
 المتوقف حسب الفرض على القصد فما لم يعلم خصوص ذلك العنران لا يقدر على قصده فبلا
 يتحقق متعلق الامر ، اللهم إلا أن يدل دليل على كفاية قصده الإجمالى فى تحققه كما علم ذلك
 فى مورد قصد عنوانى الظهر والعصر .

تبيينان الأول ، أنه بعد ما عرفت الاستحباب النفسى للوضوء وعدم اشتراط قصد
 الوجوب والندب ورفع الحدث والغاية ونحوها فى قوامه يمكنك أن تدعن بصحة الوضوء
 لو أتى به قبل الوقت ولو بنية الوجوب وصفاً أم قيداً ، أما فى صورة التوصيف فلما
 ذكره من أن اعتقاد الوجوب لا يستلزم عدم موافقة الامر لان المفروض ان المأتى به
 مأمور به واقعا ، كما أن التحقيق عدم اخلال توصيف الامر بالوجوب للتقرب بالامر
 الواقعى وبتقريب أو فى التعبد بالوضوء ، وأما فى صورة التأييد فلان التقييد ان لم يرجع الى قصد
 عدم امتثال الامر المتوجه اليه فعلا يكون لغوا واللغو بغير مخلة بالتعبد ، وان رجع الى

عدم قصد امتثال الامر فعلا أو الى عدم التعبد بالعمل حالا تتركز الصحة سالبة بانتفاء الموضوع للتقييد بل لعدم التعبد لكن الامر في الخارج أعنى ما بيد العرف يكون على طبق الشق الاول لا الثاني ، ومما ذكرنا ظهر فساد ما يظهر من صاحبي العروة ومصباح الفقيه (قدهما) من الحكم ببطلان الوضوء مع التقييد إذ غاية ما يقرب هذا الوجه أنه لو قصد أمره المقدمى مقيدا امثاله به ، فحيت أنه لا أمر بالمقدمة منجزا فعلا عليه فقد امثل ما ليس بموجود وأما الامر النفسى فالمفروض عدم امثاله ، ولكنك بملاحظة ما سبق منا تعلم أن مجرد عدم وجود الامر المقدمى وقصده مقيدا امثاله به لا يكفي في الحكم بالبطلان بل المدار على التقرب الفعلى بالعمل ، فان حصل بان يصدق أنه أتى بهذا العمل الخاص قرابة لله ولو بأن يكون قصد أمره المقدمى على نحو الوساطة في عروض التعبد بالعمل عليه فقد تعبد بالعمل وبالجمله ، ليس التقييد بأمر غير حاصل بمجرد موجبا للبطلان مالم يستازم عدم التعبد بالعمل المأتى به مع هذا القصد لكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض ، اذ كيف يعقل التعبد بالعمل ولو بسبب أمر غير حاصل مع فرض عدم التعبد به ، وما لخص الكلام أن قصد الوجوب ان كان على نحو الجهة التعليلية للتعبد بالعمل فصحة الوضوء واضحة اذ لا يشترط فيها الا تحقق الوضوء قرابة الى الله ، وان كان على نحو الجهة التقييدية فحيت أن الوضوء حصل في الخارج قرابة لله فقد صح وترتب عليه الاثر ، وإن كانت القرية على حسب قصد المتوضى مقيدة بأمر لم يكن موجودا إذ القرية مع قصد هذا الامر تحققت على خلاف مشية الفاعل وان شئت قلت الوضوء حصل قريبا شاء أم لم يشاء ، اذ بعد تحقق القرية الكافية في صحة العمل العبادى لامعنى لارادة عدم تحققه قريبا وبتقريب اخر ان الامر التعبدى ما يكون متعانه العباداة وهى عبارة عن ما جعله الشارع وظيفة للحضور لديه والتعبد بها ، وقد عرفت مراراً أن التعبد هو الخضوع وعليه فإى مانع من سقوط الامر بعد تحقق متعلقه بماله من القيود وهل فرق بين سقوطه وسقوط الامر التوصلى الا من جهة لزوم التعبد الحاصل حسب الفرض ، فكما أن الامر التوصلى يسقط بانين متعلقه ولو مع قصد عدم امثاله غاية الامر أنه لا يثاب عليه فكك فيما نحن فيه مع تفارته انه يثاب لان الثواب في العباديات من جهة ذات التعبد نعم قصد الامر احد محققاته غير المنحصرة فيه

فتأمل فيما ذكرناه تجده حقيقا بالقبول وبه يتبين صحة غالب الفروع التي حكوا فيها بالبطالان أو استشكلوا فيها ، فالحق في المقام ما قاله شيخنا الانصارى (قده) من أن الاستفادة من الاختيار أن الوضوء حقيقة واحدة له تأثير واحد وهي نظافة معنوية فإن وجدت محلا قابلا للتأثير أثرت انتهى (بل لنا) كلام آخر وهو أن قصد الوجود بمعناه المصطلح عند الجماعة دون اللغوي أى الثبوت لولم يكن مضراً فليس بنافع في وقت وجوب المشروط بالطهارة ، لما أشرنا إليه من عدم وجوب مولوى للغويته وعدم ترتب اثار المولوية عليه ووضوح فساد الوجوب الطريقي بمعناه المخترع عند بعض ارباب الإصطلاح لعدم تعقل برزخ بين المولوى والارشادى . بل ورجوعه بمعناه المعقول الى الإرشادى المستلزم لعدم كونه موصوفاً بالوجوب شرعاً بل الأمر فيما نحن فيه أهرن من هذه الجهة لان الوضوء كما عرفت بما هو عبادة ليس بمقدمة بل مقدمة للمقدمة ، وان قلت بان مقدمة المقدمه مقدمة قلنا يكفى ما ذكر من أن الوجوب عند انتراعى عقلا من الأمر المولوى غير المرخوص في تركه وانما اطيننا الكلام لتوضيح المطلب وكثرة ما قيل أو يقال في أمثال المقام .

والثانى ، حكى في الحدائق عن بعض من تقدم عليه انه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نية فعل الصلوة وأنه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى ، ويمكن ابتناء البطلان على القول بالمقدمة الموصلة كما ذهب اليه جماعة منهم صاحب الفصول (ره) ويمكن تقريب المبنى بان الأمر المقدمى لما كان مترشحاً من الأمر بندى المقدمة فلا محالة يتعلق بمقدمة توصل الى ذبيها بأن يترتب عليها وبالجملة ، فالتيقن بما يعرض له الوجوب الرشحى انما هو المقدمة الموصلة الى الواجب الاصلى فلو لم يترتب على اتيان المقدمة امثال ذبيها يكشف عن عدم كونها مطالبة بالأمر الغيرى أصلاً ، ويتكشف وح، بطلانها لا يكشف عن عدم تعلق الأمر بها (ثم) ان صاحب مصباح الفقيه (قده) بعدما ذكر أن الخلاف في المقام متحقق في المسئلة الفرعية والأصولية معاً كما عرفته منا ، استشكل على القول بوجوب الموصلة بوجهين حاصل اولهما أن الموقوف عليه الواجب انما هو المقدمة الصحيحة المفروض توقفها على ترتب ذبيها عليها ، فإلم يترتب عليها لانكون صحيحة ومالم تصح

لا يترتب عليها فيدور وحاصل ثانيهما أن الإيصال كالتقارن وشبهه من الإضافات والنسب المتكررة القائمة بالمنتسبين ، فتقيد موضوع الأمر المقدمى بالإيصال مرجعه الى تعلق ذلك الأمر بإيجاد طرفي التضاييف فيؤول الأمر الى طلب الفعلين في رتبة واحدة لتقيد الاول بالثاني مع أن الأمر المقدمى لمكان رشحه يكون في طول الأمر بنى المقدمة فيلزم ان يكون ما في طول الشيء في عرضه هذا انتهى : ويمكن الجواب عن الاول بالنقض باجزاء المأمور به المعبر عنها بالمقدمات الداخلية حيث ان صحة كل جزء موقوفة على صحة لاحقه بالعكس وهكذا ، وحله ما استعرف انشاء الله وعن الثاني بأن اللوصلى ان يلتزم بوجود ذوات المقدمات الموصلة بمعنى ان ما تقع من المقدمات بحسب الواقع ونفس الأمر في طريق امثال ذى المقدمة ويترتب عليها وجود ذبها خارجا هي المعروضة للوجوب الرشحى دون غيرها لكن بما هي لا بوصف الإيصال ، اذ اللابدية بين الوجودين التى هي مدار نشو الامر بالمقدمة من الامر بذبها لا تستدعى أزيد من اتصاف المقدمات الموصلة بالوجوب فنفس الطولية تستلزم التبعية ، فرصف الايصال غير ملحوظ في موضوع الامر المقدمى قيذا حتى يستلزم المحذور المتقدم ثم على تقدير تسليم التقيد بذلك العنوان وكون المعنون معروضا للوجوب المقدمى نقول ان استلزام ايجاب المقدمة كك لا يوجب ذبها عقلا غير تعلق الوجوب بنحو الاستقلال بكل منهما من قبل أمر واحد ، توضيحه ان متعلق الطلب تارة يكون مركبا عن اجزاء تدريجية الحصول كما في الصلوة مثلا ودح ، ينبسط الطلب الواحد بالطبع على جميع تلك الاجزاء ويكون كل من باعشية الطلب وامثاله وتحقق المطلوب تدريجيا واخرى لا يكون كك الا ان تحتمه مستلزم لتحقق فعل اخر قبله كما في المقدمة ويجاب الاول وح ، مستلزم لا يوجب الاخر طرلا فعنى وجوب المقدمة الموصلة لزوم ايجادها لتحقق ذبها وترتبه عليها لازوم ايجادها عرضا كما ان معنى وجوب ذبها ايضا لزوم ايجادها ويجاب مقدمة قبل ايجادها عرضا اذ لا يعقل باعشية الامر بشيء الى ما لا يترتب وجوده عليها ، فالامر بالمقدمة الموصلة مرجعه الى الامر بايجادها مع ذبها طرلا وعلى سبيل التعاقب لاني عرض واحد حتى يستلزم الخلف ووقع ما هو في طول الشيء في عرضه مضافا الى ان طولية الايجاب غير منافية لعرضية الوجوب بمعنى تنجز الخطاب بالنسبة الى كل منهما

أيجاده لازوم

فعلا وفي عرض واحد (ولا يتوهم) أن اللازم من ذلك تقييد الفعل الاول بالثاني بل غاية
 ايجاب الاول قبل الثاني وبينهما فرق لا يخفى كما في ترتيب العصر على الظهر ولولم نقل بشرطية
 بأن يكون أوله الى اوجد هذا قبل ذلك فافهم جيدا (والحاصل) أن دعوى الموصلى قصور
 الامر الغيرى المتولد من الامر بذى المقدمة عن الباعثية بالنسبة الى المالا يكون مقدمة له
 حقيقة ولا يتوقف تحققه على تحققها واقعا اذ هو ناش عن الملازمة بينهما وجودا ، فما
 لا يكون كك كيف يترشح اليه الوجوب الغيرى فتلخص أنه لا يلزم شيء من المحذورين
 على هذا القول (نعم) يرد عليه ما ذكره (قدس) بعد الوجوه المتقدمين وحاصله أن الامر
 المقدمى انما يتعلق بذوات المقدمات الممكن وقوعها في طريق امتثال الواجب لا ما يقع في
 طريقه فعلا بلا دخل لترتب ذى المقدمة عليها وعدمه في عالم مطلوبيتها ، إذ مقتضى اللابدية
 كون ذات المقدمة بما هي ممكنة الوقوع في طريق الإمتثال واجبا فلو أتى بها مجردة عن
 ذبها فقد امتثل الامر المقدمى ووقعت صحيحة بلا وجه لبطلانها ، فوقع الوضوء
 المأني به بنية الصلوة صحيحا غير موقوف على ترتيب الصلوة عليه .

﴿ ولا تعتبر النية في طهارة الثياب ولا غير ذلك مما يقصد به رفع الحدث ﴾ لعدم
 الدليل على عباديته مضافا الى قيام الاجماع على عدم الاعتبار وما في المدارك بعد استدلاله
 بالادلة السمعية لوجوب النية في الطهارة وغيرها من العبادات من قوله ، واعلم أن الفرق
 بين ما تجب فيه النية من الطهارة ونحوها وما لا تجب من ازالة النجاسات وما شابها ملتبس
 جدا فخلو الاخبار من هذا البيان ، وما قيل من أن النية انما تجب في الافعال دون التروك
 منقوض بالصوم والاحرام والجواب بأن الترك فيهما كالفعل تحكم ، ولعل ذلك من اقوى
 الادلة على سهولة الخطب في النية وان المعتبر فيها تخيل المنوى بادنى توجه وهذا القدر أمر
 لا ينفك عنه أحد من العقلاء كما يشهد به الوجدان ، ومن هنا قال بعض الفضلاء لو كلف الله
 تعالى الصلوة أو غيرها من العبادات بغير نية كان تكليف ما لا يطاق وهو كلام متين لمن
 تدبره والله الموفق انتهى : لم نفهم له معنى يحصل حيث انه (قدس) قد جعل مورد الادلة
 الدالة على اعتبار النية العبادات ولم يتصد لانبات عبادية الطهارة الخبثية وما شابها حتى
 يكون خلو الاخبار من بيان الفرق بينهما وبين الحديثية ونحوها في اعتبار النية كاشفا عن

عدم الفرق وعموم الاعتبار بالنسبة الى الجميع ، كما أنه خص مورد كلامه بالعبادات ولم يجعله عبارة عن الواجبات حتى يستفاد منه أن الاصل في الواجبات عنده التعبدية وان هذا الاصل هو ملاك عدم الفرق بين الطهارة الحدية والخبئية وملاك كشف عدم بيان الفرق عن عدمه ، وايضاً لم يتصدلاً لاثبات أن الازالة وماشابهها تكون من الامور القصدية فتقع مورداً لتلك الادلة ويكون ذلك ملاك عدم الفرق وكشف اللابائية عن الاطلاق مع انه (قده) اعترف بأنه لاخلاف بين الأصحاب ، بل العامة عدا ابن شريح في عدم اعتبار النية في الخبئية و اشار الى أن وجهه صدق الامتثال بمجرد ايجاد المهبة واصالة البرائة من وجوب النية ، وقد عرفت منا مراراً ان سر جريان البرائة في امثال المقام كون بيان المشكوك من وظيفة الشارع فتدبر جيداً .

(لوضم) المتوضى (الى نية التقرب) بالوضوء (ارادة) شيء اخر مثل (التبرد) والتسخن والتنظيف (وغير ذلك) من المقاصد المباحة التي هي بحسب الظاهر محل الكلام هنا سيما بين القدماء حيث افردوا بحث الرياء عن بحث الضمان ، كما يشهد به انهم عنوانوا المسئلة بمثل ما عنوانها المصنف (قده) اعنى ما لوضم الى نية التقرب ارادة شيء اخر وان عنوان الضمانم الراجعة قد حدث في كلمات المتأخرين بعد ما لم يكن من ذلك في كلمات القدماء ، عين ولا أثر لم يخجل ذلك بصحة عبادته بل (كانت طهارته مجزية) كما عن المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة وهو الذي نسبه الشهيد (ره) في محكي قواعده الى ظاهر الاكثر ، لكن عن بعض كتب العلامة ونظر الدين والشهيد في البيان والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وجماعة البطلان ، وتحقيق المقام بعد الغرض عما ذكره كاشف اللثام (ره) من امكان تنزيل اطلاق المانعين والمجوزين على ما احتمله الشهيد (ره) في محكي قواعده من الفرق بين ما اذا كان الباعث الاصل هو القرية وتكون ارادة التبرد ونحوه طارئة فلا تضر الضميمة وبين عكس ذلك فتضر ، اذ بذلك يرتفع الخلاف من بين أن حقيقة العبادة هي العطف مع التوجه فعبادية عمل انما هي بربطه بالله تعالى وجعله آلة لابرار الانكسار لديه وهذا فعل جانحي ، ولا يعتبر في تحقق العبادة ازيد من ذلك كما عرفت مراراً في المقام الفوائد الدنيوية المترتبة على الفعل خارجاً كالتبرد بالنسبة الى الوضوء بالماء

البارد يتصور قصدتها مع العمل على انحاء ثلثة (الاول) أن يكون قصدتها مانعا عن تحقق أصل الربط بذلك الفعل أعنى جعله آلة لابرز الانكسار لديه تعالى بان يكون التفاته تفصيلا الى الفوائد كمن يريد التبرد فيتوضوء لتحصيله، وفي هذه الصورة لا يربط ولا خلاف في بطلان الوضوء ضرورة عدم تحقق العنوان القصدى الذى به يصير الوضوء عبادة ففساده وح، من جهة انتفاء العبادة (الثاني) أن لا يكون قصدتها مانعا عن عبادية الفعل بل يكون من مشخصاته الخارجية بأن يكون التفات المتوضى الى الفوائد بنحو الاجمال، فيتوضى بداعى القرية مع ميلها الى تحصيل الفوائد ايضا بحيث تكون تحت شعوره، وفي هذه الصورة لا يربط في صحة الوضوء ضرورة تحقق العنوان القصدى وعدم نهوض دليل تعبدى على اشتراط خلوص العمل العبادى حتى عن شوب هذه القصد بمعنى شرطية الاخلاص عنها في صحة العبادة فيسقط الامر قهراً وتكون العبادة مجزية عقلا، ولذا علل الحكم بالصحة في عبارة الشيخ وغيره بأنه عبادة وزيادة (نعم) لو كان هناك دليل تعبدى على اشتراط الاخلاص عن ذلك لالتزمنا بالبطلان في الفرض لكن أنى لنا بذلك بل الظاهر خروج هذا القسم عن محل كلام الاصحاب، فنسبته الى اطلاقهم لعلها نشئت عن عدم الوقوف على مورد كلامهم (الثالث) أن يكون قصد كل واحد من التقرب وحصول الفوائد باعثاً مستقلاً شأنياً بمعنى كفاية كل من القصدين لنشو الفعل عنه حين الانفراد إذ مع الاجتماع يكون الجامع بينهما هو الباعث نحو الفعل قضاءً لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وامتناع التجميع من غير مرجح، وفي هذه الصورة الحق هو الصحة اذ قد صرح كاشف الغطاء (قده) بصحة الوضوء ووجهه شيخنا الانصارى (قده) بما حاصله ما قدمناه من عدم اعتبار أزيد من تحقق الربط واستناد العمل اليه تعالى في عبادية العبادة وعدم لزوم قصد الامر في تحققه والمفروض تحقق الربط، غاية الامر أنه مشوب بقصد الغير وهو لا يمنع عن الصحة لان الاخبار الواردة في باب الاخلاص في العبادة قاصرة عن شموله اذ اوضحها دلالة قول الباقر ع، في صحيح زرارة وجران لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركاً وقول الصادق (ع) في الصحيح المزبور قال الله عز وجل من عمل لى وغيرى فهو لمن عمل له،

وخبر على بن سالم قال سمعت أبا عبد الله دح، يقول قال عز وجل أنا خير شريك من
اشرك معي غيري في عمل لم قبله إلا ما كان لي خالصا، لكن الاول ناظر الى التشريك في
المعبود بقرينة قوله دح، وادخل فيه رضا أحد من الناس وقوله عز وجل لي وغيري لالي
التشريك في علل ايجاد العبادة حتى يشمل مانحن فيه، وكذا الثاني بعد تسليم الملازمة بين
نفى القبول ونفى الصحة والغض عما سياتي انشاء الله لان الاستثناء وان كان ظاهراً في
المتصل المقتضى لكون المستثنى منه العمل الشركي، وعليهذا فالمراد بالعمل الخالص المخصوص
بالمقبول لا بد وان يكون الخالص من الشرك في العبادة وقهراً ينطبق على مانحن فيه، اذ
المفروض عدم خلوص العمل عن ذلك الشرك لشوبه بقصد الفوائد الدنيوية، إلا أن
المانع عن الاخذ بهذا الظهور موجود في المقام وهو أن الاستثناء دح، أمر غير معقول
لاستزامه قبول العمل الخالص من الشرك في العبادة ولو كان مشوباً بالشرك في المعبود كما
لو كان المقصود بالعمل خصوص الرياء دون سائر الضائمات، بل المستثنى عليها ينحصر
في المشوب بالشرك في المعبود ولا يشمل الخالص عن كل شرك، ضرورة ان المراد من
هذا الكلام بعد تحليله تقسيم العمل الشركي الى قسمين احدهما الشركي من جهة المعبود فقط
كالمقصود به الرياء دون الفوائد الدنيوية ثانيهما الشركي من جهة المعبود والعبادة كالمقصود
به الرياء والفوائد، والحكم بصحة الاول دون الثاني فذلك قرينة على ان الاستثناء منقطع
وان المستثنى منه طبيعي العمل وعليه فاطلاق المستثنى وان كان يشمل الخلوص عن الشرك
في العبادة، إلا أن كلمة معي في الصدر وكلمة لي في الذيل قرينة على الإختصاص بالخلوص
عن الشرك في المعبود فهو الشرط في صحة العبادة دون غيره والمفروض في المقام عدم الشرك
في المعبود فتكون العبادة صحيحة (فتلخص) أن مقتضى الصناعة الفقهية هو الالتزام تبعاً
لكاشف الغطاء (رده) بصحة العبادة اذا كان قصد كل من التقرب والفوائد باعتماداً شائناً
بالإستقلال لتحقق العبادة وذلك لفصوور الأدلة عن إنبات اعتبار الإخلاص عنه في صحة
العبادة، ولكن لا ينبغي ترك الإحتياط بعدم الاكتفاء بتلك العبادة نظراً الى ذهاب
المشهور الى البطلان ودعوى غير واحد عدم الخلاف فيه وامكان دعوى استفادة اعتبار
الخلوص عن تلك الفوائد من مذاق الشارع، بل دعوى منافاة هذه الضائمات مع تحقق

الاطاعة والعبادة عرفا واحتمال ارادة العموم من الاخبار سيما مثل قوله فهو لمن عمل له فتأمل ، هذا كله حال الضمان المباحة التي عرفت أن الظاهر اختصاص محل كلام القدماء في الباب بها .

وأما الضمان المحرمة فتحقيق المقال فيه ان الضميمة المحرمة على ضربين فتارة تكون عنوانا قصديا متحداً مع العمل خارجا على نحو الاتحاد العيني الذي لا يتميز احدهما عن الآخر الا بالقصد ، كما اذا قصد بعمله توهين مؤمن واخرى لا تكون كك بل تتحد مع العمل بنحو التركيب الانضمامي فتكون من مشخصاته الخارجية (أما القسم الاول) فبطلان العبادة فيه أو عدمه موقوف على القوانين في مسألة اجتماع الامر والنهي من جواز الاجتماع وأنه في الحقيقة لا اجتماع فيجوز لا أنه اجتماع حتى لا يجوز أو الامتناع ، فلو قلنا بالامتناع كما هو المشهور بتقريبات عديدة حاصل احدها أن النهي انحلالى بخلاف الامر إذ مقتضى تعلق التكاليف بنفس الطبايع دون الافراد وان كان هو الانحلال فيهما وشمول كل منهما لجميع افراد الطبيعة ، إلا أن الطبايع بوجودها الذهني الذي هو المشتاق بالذات حيث لم تكن متعلقة للتكاليف بل بلحاظ انطباقها مع مافي الخارج الذي هو المشتاق بالعرض ، ومعلوم ان امثال الطبيعة الساذجة يتحقق بايجاد فرد منها وان ترك تلك الطبيعة لا يتحقق إلا بترك جميع افرادها اذ بايجاد فرد منها يتحقق عصيان النهي ، فيكون للنهي اطلاق شمولى بحسب الطبع ويكون للامر اطلاق بدلى نظرا الى ان الفرد المحقق للطبيعة متردد بحسب التخير العقلاني بين جميع افرادها فلا ينطبق عقلا الاعلى الفرد القابل الخالى عن المانع ، وعليهذا فحيث ان متعلق الامر والنهي في القسم الارل متحد حسب الفرض بنحو العينية فالنهي يتعلق به لاحالة لكونه من افراد الطبيعة المبعوضة ويوجب سقوطه عن القابلية لتعلق الامر به ، وليس ذلك لاجل طولية الامر عن النهي اذ المفروض كونهما في عرض واحد بل لاجل تقدم المطلق الشمولى على البدلى فالقسم الاول عليهما من صغريات النهي في العبادة وهذا بخلاف (القسم الثاني) اذ المفروض عدم اتحاد متعلقهما بنحو العينية بل امكان تفكيك احدهما عن الآخر بناء على كونهما وجودين متحققين بايجاد واحد ، فلا مانع من تعلق الامر به فتكون العبادة صحيحة ، غاية الامر أن المكلف عاصي يارتكابه

الحرام ولا مانع عن كونه مطيعا وعاصيا معا بسبب ذلك العمل الواحداني بعد انحلاله بحسب الواقع الى شيئين وافتراق متعلق الامر عن متعلق النهي (نعم) بناء على اتحاد كل من الابداع والوجود يشترك القسمان في الحكم المزبور أى البطلان وأما إن قلنا كما هو الحق بالجواز وان الاجتماع مأمورى لا آمرى ، ضرورة تعلق التكليف بالطبايع بما هي حاكية عن الخارج فالإجتماع مستند الى سوء اختيار المكلف في مرحلة الإيمثال كما اوضحناه في محله فنلتزم بالصحة في كلا القسمين ونقول بأن المكلف عاص لا تركابه الحرام .

(ثم) إن المجدد الشيرازى (قده) تصدى لإثبات البطلان من طريق آخر غير لإجتماع الأمر والنهى نقله في مصباح الفقيه وحاصله ابتلاء العبادة في الفرض بالجارى السوء ، فهذا القرين السوء مانع عن تحقق العبادة بذلك العمل العبادى إذ لا يطاع الله من حيث يعصى ولكنك خبير بأن هذا الكلام ليس له معنى محصل إذ لو اريد به أن المجاورة مانعة عن تحقق أصل العبادة ووقوع عمل المكلف آلة لابرز الانكسار مع فرض افتراق متعلق الأمر والنهى وكونهما وجودين بايجاد واحد ، فقيه أن عدم مانعيتها عن ذلك وحصول الربط بالله تعالى بذلك العمل أمر وجدانى مشاهد فى الخارج ، ولو اريد به امتناع تحقق ارادتين من المكلف فى آن واحد بالنسبة الى فعل واحد ولو مع انحلاله خارجا وتعدد متعلق الأمر والنهى بهذا اللحاظ ، بمعنى أن باعشية احدى الارادتين وتحريك المريد نحو الفعل مانعة عن باعشية الاخرى ، ففيه أن سعة النفس كافية لانقذاح ارادات متعددة متعلقة بمرادات متعددة فى آن واحد كما يتفق ذلك كثيرا لأغلب الناس ؛ ولو اريد به مانعية المجاورة من جهة وحدة المتعلق واجتماع عنوانى المحبوب والمبغوض فى مصداق واحد ، ففيه أنه عاين هذا داخل فى مسألة اجتماع الأمر والنهى ومبنى على الاختار فى تلك المسئلة وبالجملة ، فهذا التقريب ليس دليلا برأسه وراء الأبتناء على مسألة اجتماع الأمر والنهى وسيأتى تحقيق المقام بأزيد من ذلك فى مبحث اللباس من كتاب الصلوة انشاء الله هذا كله بالنسبة الى الضمان المحرمة غير الرياء .

وأما الرياء فلاريد ولا اشكال نصا وقتوى فى حرمة ويكفى من النصوص قوله (ص) فى خبر مسعدة بن زياد ان المرأى يدعى يوم القيمة بأربعة اسماء يا فاجر يا كافر

ياغادر ياخامر ، فان الخطاب بالعناوين الثلاثة الاولى لا يناسب غير العاصي وقوله (ع) في خبر ابي بصير حكاية عن خطابه تعالى للرائي يوم القيمة اذهبوا به الى النار فانه يناسب مرتكب الحرام وأما فساد العبادة به فيدل عليه امور الاول الاجماع ، ولا ينافيه خلاف السيد لنص جماعة من الفقهاء (رض) بانحصار المخالف فيه ، مضافا الى ان الظاهر انه مدركي الثاني النصوص المستفيضة منها قوله (ع) ، في صحيح زرارة وحران المتقدم حكاية عن الله عز وجل من عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له ، فان الضمير المنفصل يرجع الى ذات العمل فيدل على أن العمل الربائي الناشئ عن قصد غيره تعالى غير مربوط به تعالى رأسا حتى من جهة الوفاء بالمصلحة فضلا عن مرحلة الصحة والقبول ، وبالجملة ، فدلالة هذا الصحيح وما بمضمونه على أن الإخلاص من جهة المعبود وعدم نشو العمل عن قصد غيره تعالى شرط في صحة العبادة مما لا ينبغي الارتياح فيه لمن تأمل في صدره وذيله ، فهذه الاخبار مشيرة الى تلك المرتبة الجليلة من التوحيد في العبادة ، وقد يستدل لفساد العمل الربائي وعدم اجزائه بمعتبر السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال قال النبي (ص) ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها بتقريب أن تعليل ثبت العمل في السجين الذي هو محل كتاب الفجار بعدم انحصار مراد العامل في الله عز وجل صريح في كونه مفسدا للعمل ، وقد يناقش فيه كما في طهارة شيخنا الانصاري (قده) بإمكان كون المراد بالسجين المحل الهابط السافل قبالة العليين بالنسبة الى هذا المكان ويشهد له تفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة والعلين بالسماء السابعة ، وبالجملة ، فثبت إن السجين مشترك بين المعنيين فلا تنهض الرواية لاثبات المطلوب مضافا الى ضعف سندها بالسكوني ، وهذا ولكن يمكن أن يقال بعد وثاقة السكوني كما هو الاظهر بأن استعمال السجين بأى معنى كان كناية عن اعراضه تعالى عن ذلك العمل لخلل فيه وهذا المقدار كاف في فساد العبادة إذ معنى فسادها كما عرفت سابقا عدم ارتباط العمل بالله تعالى ، اللهم الا أن يقال بعدم نهوض هذه الرواية بنفسها لاثبات هذا المطلب فتأمل وقد يستدل للفساد بالاخبار الدالة على عدم قبوله تعالى للعمل الربائي ، ووضحها دلالة قوله (ع) لم اقبله إلا ما كان لي خالصا في خبر علي بن سالم المتقدم وناقش فيه السيد (ره) في

محكيه بأن القبول اخص من الاجزاء فقدمه اعم ولذا اختار (قده) في المقام سببية دخول
الرياء في العمل لحبظ مقدار من ثوابه لالعدم الاجزاء ، ورده في مصباح الفقيه بأن نفى
القبول يشمل باطلاقه جميع مراتب القبول التي منها الاجزاء فيدل على اشتراط الاخلاص
في صحة العبادة مضافا الى أن الانفكاك بين الصحة والقبول غير معقول فعدم القبول بنفسه
يكشف بالملازمة عن عدم الصحة وبذلك يتم الاستدلال بهذه الاخبار (اقول) القبول
في حد نفسه وان كان مطلقاً شاملاً لجميع المراتب إلا أنه بعد لإطلاقه في غير واحد من
الاخبار وإرادة اعم من الصحة لا يبق له ظهور في الإطلاق ، ومنه يظهر أن الانفكاك
بين الصحة والقبول أمر واقع خارجاً فلاحظ الاخبار الواردة في بيان الصفات الذميمة المانعة
عن قبول العبادة دون صحتها ووفائها بالمصاحبة ، وعليه فالحق مع السيد (ره) في عدم
نموض هذه الاخبار لاثبات شرطية الاخلاص في الصحة لكنك عرفت دلالة صحيح
زرارة وحران على ذلك فالظاهر هو الفساد .

ثم إنه هل يكون الرياء قاطعاً للعبادة نظير الحدث كما يظهر من صاحب العروة (قده)
فيكون مفسداً ولو وقع في الاكوان المتخللة أو الاجزاء المستحبة أو ما يكون الصلوة ظرفاً
لمحبوبيته ، لان القاطع ما يضر بالهيئة الانصالية المستفاد اعتبارها من مجموع ادلة القواطع
أو يكون الاخلاص شرطاً في صحة العبادة كما هو المشهور بين الاصحاب ، فلا يكون
مفسداً إلا للعمل الذي نشأ عن الرياء فان كان جزءاً يختص الفساد به وله ان يعيده لولم
يصدق على الجزء المأني به أو لا رياءً أنه زيادة عملية ، وان كان الاظهر اختصاص تلك
الادلة بالصحيح الطهري فلا تشمل الجزء الفاسد كفاقد شرط آخر غير الاخلاص وجهان
يمكن الاستدلال للاول بقول الباقر (ع) في صحيح زرارة وحران المتقدم من عمل عملا
يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا أحد من الناس فهو مشرك حيث جعل
المدار في الفساد على ادخال رضا الغير في العبادة ، ولإطلاقه يشمل جميع الاقسام من نشو
أصل العمل عن قصد الغير أو جزئه أو ما يكون الصلوة ظرفاً له بل الاكوان المتخللة ،
ضرورة صدق ادخال رضا الغير في العمل على الكل وبعد اتحاد سياق الاخبار الواردة في
باب الرياء ومعلومية ارادة بيان الفساد من تعليق الشرك يتم دلالته على قاطعية مطلق

الرياء للعبادة ويمكن الخدشة فى ذلك بأن المستفاد من قوله إلا ما كان لى خالصا أو من عمل لى ولغيرى ونحوهما بما اشتمل على كلمة لى هو انحصار مفسدية الرياء بصوره نشو أصل العمل عنه بأن يكون الباعث نحو العمل قصد غيره تعالى وذلك لظهور اللام فى الاختصاص سىما فى مثل هذه الترا كيب التى قد اضيف فيها فعل فاعل مختار الى مدخول اللام ، حيث يستفاد من ذلك أن مدخول اللام سبب داع الى ذلك الفعل كما صرح به أهل الادب ففى شرح المفصل اللام فى مثل قوله لك جئتك لا كرامك للاختصاص بمعنى ان المجي مختص بالا كرام لانه سببه فكما أن مفاد هذه الجملة سببية الا كرام وداعويته لليجيء ، كك مفاد قوله الا ما كان لى خالصا سببية قصده تعالى وداعويته للعمل وكون العمل الكسذانى هو العمل الخالص فخصر المقبول بمعنى الصحيح فى ذلك العمل بقريئة ساير الروايات نظير فهو لمن عمل له دليل على المطلوب ، وكذا مفاد قوله من عمل لى ولغيرى حصر الفاسد بالعمل الناشئ عن قصد الغير ولو بنحو التثريك لا الانحصار ، وكذا ماورد فيه لفظ الشرك لان الظاهر من التثريك فى العمل القصدى نشره عن القصدى وان لم يكن القصدان متساويين وحيث قد تمت دلالة هذه الطائفة من الاخبار على شرطية الاخلاص بالمعنى الذى عرفت ، فتكون بمعونة اتحاد السياق قريئة على المراد من ادخال رضا الغير فى الصحيح لولم نقل بدلالته فى نفسه على أن المدار فى الفساد نشو العمل عن قصد الغير بنحو التثريك نظير من عمل لى ولغيرى وعدم كفاية مطلق الظرفية ، بدعوى ان ادخال رضا أحد من الناس فى العمل ليس إلا بانبعائه عن قصد ذلك الاحد ثم انه لو سلم عدم نهوض تلك الاخبار للقريئة على المراد من الصحيحة وبقاء ظهورها فى الاطلاق فهو محكوم بصحيح زرارة على الصحيح سئلت أبا عبدالله وعه عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا بأس ما من أحد إلا وهو يحب أن يظهر له فى الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك ، فان تقييد نفى البأس بما اذا لم يصنع العمل لاجل أن يسر منه الانسان صريح (١) فى حصر المفسدية

(١) ومن هذا التعبير يظهر ان مجرد حب رؤية الناس ليس من الرياء لان الرياء عبارة عن اراية العمل للناس لاجب رؤيتهم له وهذا معنى النشوكا هو ظاهر وياتى فى المتن زيادة توضيح لذلك .
المقرر عنى عنه

بصورة نشو العمل عن قصد الغير فهو حاكم على ظهور الصحيح في كفاية مطلق الظرفية (نعم) لو أتى بالاجزاء المستحبة رياءاً فسدت العبادة من جهة الزيادة العمدية لولم نقل بانصراف أدلة لزيادة عن الاجزاء المستحبة أو عن الاجزاء الفاقدة للشرائط كما مررت الاشارة اليه وتحقيق ذلك في محله انشاء الله ، وبما ذكرنا ظهر حال وقوع الرياء في الاكوان المتخللة أو ما يقع في ضمن العبادة ويجب أن يراه الغير فيستحسنه ويسره ، وان ذلك لا يكون رياءً لأن الرياء على وزن فعال احد مصادر باب المفاعلة ، ويشهد له ما في بعض الاخبار من التعبير بمراءات الناس الذي هو ايضا احد اوزان المفاعلة ، ولما كان من خصائص هذا الباب كون المبدء بين الاثنين ولا يتحقق ذلك الا بابرار الفعل خارجا ونشوءه عن الارادة فلا بد في صدق الرياء بالعمل وتحقق عنوانه من ابراز ذلك العنوان القصدى والفعل الجانحي بفعل جارحي ، وهذا معنى نشو العمل عن القصد فجرد قصد رؤية الغير اياه في حال عمل ليس برياء مالم يجعل عمله ذلك مبرزاً لقصدته بان ينوى ارائته عمله اياه لارؤيته للعمل ، وبالجملة ، فامثال هذه النيات التي ليس لها مبرز ولا يستند اليها عمل خارجة عن تحت أدلة الرياء تخصصا لاعتن أحكامه تخصيصا ، ويرشدك الى ذلك ما تقدم في صحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع) حيث انه (ع) نفى الرياء عن مجرد السرور برؤية الغير عمله مالم يصنع عمله لرؤيته ولعله يظهر من مضامين بعض الاخبار الاخر ، وأما الاجزاء المستحبة فحيث لا تكون من حدود الطبيعة ومشخصاتها التي لها دخل في قوام اصل الطبيعة ضرورة تحقق الطبيعة بدونها ففسادها بالرياء لا يوجب بطلان أصل العبادة ، وأما مشخصات العبادة ومقارناتها التي لا تنفك عنها وجودا فالرياء فيها يبطل أصل العبادة لان التشخيص مساوق مع الوجود وحدود الوجود هي مشخصات الموجود فالرياء فيها ونشوها عن قصد الغير عبارة على نشو اصل العمل ووجوده عن قصد الغير .

وأما المقارنات الزمانية والمكانية بأن يكون الرياء بايقاع العبادة في مكان خاص كالمسجد أو زمان خاص فالظاهر هو التفصيل بين اقسام المكانية ففى مثل الوضوء الذي هو فعل محوي مقارنة مع الكون في المكان الذي هو من مقولة الوضع ، مضافا الى قلة زمان المقارنة بين الفعل وتلك المقولة لا يكون الرياء مبطلا للعبادة ضرورة انفكاك ما فيه الرياء عما

يتحقق به العبادة وتعددهما عرفا وبحسب الدقة لوضع أن مقولة الاين غير دخيلة في تلك الحركة الصادرة عن هذا الفاعل ، وفي مثل الصلوة المركبة عن عدة مقولات بعضها متحد مع الكون في المكان بلا تميز بينهما من جهة كالسجدة التي هي من مقولة الوضع وعين الكون في مكان فما يتحقق به الرياء بعينه هو الذي يتحقق به العبادة يكون الرياء مبطلا ، مضافا الى ان أصل العبادة في ذلك متحد عرفا مع الكون وان زمان المقارنة بين الرياء والعبادة طويل ، ولعل هذا ايضا وجه برأسه للبطلان مع قطع النظر عن الوجه السابق وحاصله أن مقتضى اختلاف العمل العبادي مع الفعل الربائي من حيث المقولة وان كان صحة العبادة ، غاية الامر ان المكاف ارتكب حراما في ضمن واجب إلا أن اتحادهما عرفا وطول زمان توأمية الفعائين يجعلهما لدى العرف بمنزلة وجود واحد صادر عن قصد فارد فيصير أصل العبادة ريبانياً وباطلا ، وهذا بخلاف الزمانية فحيث أن الفعل لا ينفك عن الوقوع في الزمان فيتحد مع العمل عرفا ويكون الرياء بايقاع العبادة في الزمان ريباءاً بأصل العبادة فتكون باطلة مطلقاً بلا تفصيل في ذلك أصلا ، فالفرق بين الرياء بايقاع العبادة في مكان مع الرياء بايقاعها في زمان هو التفصيل بين اقسام المكائبة بالبطلان في بعضها دون بعض والبطلان في الزمانية مطلقا هذا كله بالنسبة الى الضمائم المباحة والمحرمة .

وأما الراجعة فقد يقال بانها غير موجبة للبطلان بل مؤكدة لعبادية العبادة لكن التحقيق عدم تعقل كونها مؤكدة لان المؤكدة لا بد وان يكون من سنخ المؤكدة مع أنه ليست بين قصد التقرب ومطلق الراجع سنخية ، اذ لو كانت لصح قيام ذلك الراجع مقام ذلك القصد في الباعثية نحو الفعل العبادي بأن يصح الوضوء اذ اكان الراجع هو المقصود بالاصل به مع أنه لم يقل بذلك احد ، بل صرحوا بانحصار صحته بما اذا كان الوضوء هو المقصود الاصلى وتكون الضمنية من قبيل المشوق والمرغب فيه ، فعدم قابلية الضمائم الراجعة للاستقلال بالباعثية يكشف عن عدم السنخية بينها وبين العبادة ولازمه استحالة كونها مؤكدة ، بل هي كالضمائم المباحة من حيث الحكم بلا فرق بينهما اصلا ولذا ترى أن كلمات المتأخرين بالنسبة الى الضمائم الراجعة لا تخلو عن اضطراب حيث يحكون بعدم

منافاتها مع تحقق الاطاعة ، ثم اذا تفتنوا الى عدم خصوصية فيها تميزها عن المباحة والى ان لازم الحكم بعدم المنافاة في الراجعة هو الحكم بذلك في المباحة ، مع انهم لم يحكموا به فيها بل استدلوا للمنافاة بادلة الاخلاص في العبادة أو فصلوا بين اقسامها توقفوا في المباحة أو قيدوا الحكم فيها ببعض الصور : وقد عرفت ان الحق عدم الفرق بينهما من جهة عدم المنافاة مع تحقق الاطاعة نظراً الى تحقق العبادة وقصور ادلة الاخلاص عن شمولها فتدبر جيداً .

وأما العجب الذي هو عبارة في اللغة عن اعظام العامل العمل الموجب على سبيل منع الخلو اما للدلال عليه تعالى او تحقير غيره من العابدین أو الاعمقاد بخروجه عن حد التقصير في العبادة فهو قد يكون مقارنا للعمل وقد يكون متأخرا عنه وقد يتصور المتقدم عليه وكيف كان فالكلام فيه تارة من جهة افساده العمل واخرى من جهة حرمة شرعا ، أما الجهة الاولى ، فلخص الكلام فيها بالنظر الى الاخبار مع قطع النظر عن كلمات الاصحاب أن الاخبار الواردة في العجب على طوائف ، الاولى ، احسنها دلالة وهي ما وقع فيها التعبير بالفساد كالنبوي المشتمل على قول الله عز وجل وإن من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة فاكفه عنه اثن يدخله عجب فيفسده ، وهذه الطائفة لادلالة لها على بطلان العمل ضرورة أن الفساد قد اسند فيها الى العامل دون عمله فتدل على فساد اخلاقه بذلك ولا يرتبط بالمدعى مضافا الى ضعف السند ، الثانية ، دون الاولى في الدلالة وهي ما وقع فيها التعبير بالهلاك وان العجب من المهلكات ، ودلالة هذه الطائفة على البطلان مثبتية على أمرين (الاول) ان لا يراد بها الهلاك من حيث الخاتمة اذ عليها تكون للارشاد الى الاثار المترتبة على تلك الرذيلة من انجرارها الى الادلال والمنة عليه تعالى ورفع اليد عن العبادة وتحقير العابدین وعدم الفوز الى المراتب العالية من العبودية وغير ذلك ، من اثارها (الثاني) ان لا يراد بها الهلاك الاخرى بمعنى حط درجاته الاخرى وتقليل ثواب عمله بما يرتب على ارتكاب بعض المكروهات بل يراد بها الهلاك الاخرى بمعنى العقاب ، ولكنك خبير بانها مع ذلك لا تنهض لاثبات المدعى ضرورة دلالتها وح ، على ان العجب بما هو قصد وفكرة يكون محرما بناء على قابلية القصد لذلك كما ستعرف فلا ربط لها بمقام العمل وانه يبطل بتلك

الملسكة الخبيثة ، ويشهد لذلك ما في بعض الاخبار من التعبير عنه بلفظة الفسكرة وجعله بهذا العنوان موضوعا للاهلاك ، وأما أن الملسكة هل هي قابلة لجعل الحكم التكليفي عليها أم لا فلنا في ذلك كلام مع صاحب مصباح الفقيه (قدس) سيأتي انشاء الله تعالى في الثلاثة ، ما وقع فيها التعبير بعدم القبول وأن ابليس لعنه الله قال اذا استمكننت من ابن آدم في ثلاثة لم ابال ما عمل فانه غير مقبول منه اذا استكشر عمله ونسى ذنبه ودخله العجب ، وهذه الطائفة ايضا لا تنهض لاثبات المدعى لان القبول كما عرفت سابقا اعم من الصحة لانه من الكليات ذات المراتب ، فعدم القبول باطلاقه يشمل انتفاء مرتبة من الطبيعة أى العالوية ولادليل على ارادة طبيعي القبول الشامل باطلاقه لجميع المراتب إذ لا ظهور له في ذلك « الرابعة » ما وقع فيها التعبير بتباعد العامل بسبب عمله ذلك عن الله تعالى وهو يظن انه يتقرب به اليه ويتوجه على الاستدلال بهذه الطائفة للبطلان نظير ما تقدم في السابقة لان البعد عنه تعالى اعم من الفساد .

« الخامسة » ما وقع فيها المقايسة بين ذنب المعجب وطاعته بلسان أن سيئة تسوك خير من حسنة تعجبك ، والظاهر من هذه الطائفة أن المقايسة فيها انما هي بين حالتي المكلف الحاصلتين له عقيب الذنب والطاعة أى الاشفاق والعجب فلا ربط لها بمقام العمل وبطلانه كما يشهد له قول أبي عبد الله (ع) في خبر عبد الرحمن بن الحجاج هو في حاله الاولى وهو خائف احسن حالا منه في حال عجبته ، ومن هنا يظهر المراد من الاخبار التي وقع فيها المقايسة بين الفاسق والعابد الذين دخلا المسجد وخرجا والعاسق صديق والعابد فاسق ، حيث صرح الامام (ع) بأن وجه خروج الفاسق عن المسجد وفكرته في التندم عن فسقه والعابد وهو مدل بعبادته ، فان المقايسة فيها ايضا بين الحالين دون نفس العمل كيف ومن اقسام الذنب قتل النفس وهتك العرض والناموس فكون الذنب باطلاقه خيرا من العمل العجبي غير معقول وكون العجب اكبر الكبائر مما لا يمكن الاتزام به ، واوضح من الجميع في الدلالة على أن هذه الاخبار للارشاد الى آثار ترتب على رذيلة العجب لالبيان حكمها الوضعي أى الفساد ، قول مولانا أمير المؤمنين (ع) أعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله وقوله (ع) لاوحدة أوحش من العجب وقوله (ع) عجب المرء بنفسه أحد حساد عقله وحاصل مفادها

أن العجب يورث جذام العقل فيتزايد نقصان عقل المعجب شيئاً فشيئاً حتى يصير من المسيئين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ، فينجر أمره الى الادلال والمنة عليه تعالى وتوقع استجابة دعائه بل سرعة الاستجابة بل ربما ينجر والعياذ بالله الى الارتداد والكفر اذا لم يتحقق متوقعه ، فالانصاف ان هذه الطائفة وغيرها من الاخبار الواردة في باب العجب مساقها الارشاد الى هذه الآثار المترتبة عليه وليست مسوقة لبيان الحكم الوضعي وكونه مبطلا للعمل ، ولذا لم يعتقد العلماء قديما وحديثا بهذه الاخبار من جهة الدلالة على الحكم التكليفي أو الوضعي وانما عدوها في عداد الاخبار المتكفلة لبيان الاخلاقيات ، والعجب من بعض الاعاظم ممن قارب عصرنا (ره) حيث ذهب الى تمامية دلالة هذه الاخبار على البطلان ولكنه لم يفت بمقتضاها بدعوى اعراض الاصحاب عنها فانه (ره) في احد كتابي طهارته جعل اعراضهم مانعا عن القول بالبطلان وفي الاخر جعله سببا للاحتياط في بعض صور المسئلة مما وقع فيه الخلاف بين العلماء ، مع أن هذه الاخبار مستفيضة سنداً بل قريبة الى التواتر ولا مجال لاحتمال التقية فيها فينحصر الاعراض بكونه عن الدلالة ، ومعلوم ان الاعراض عن الدلالة بعد صحة السند مما لا ينبغي الاعتماد به سيما لمن دأبه عدم الاستيحاش عن الانفراد بعد مساعدة الدليل (نعم) لو كان الاعراض من جهة شدة الاهتمام بأمر المعرضين وحسن الاعتقاد بهم مورثا للاطمينان والقطع بعدم ارادة الظاهر من الدليل ، يكون ذلك بمثابة قرينة مقرونة بالكلام مانعة عن ظهوره في معناه العرفي إذ لا ينبغي الارتياح وح ، في عدم حجية هذا الظهور ، لكن الظاهر منهم عدم استظهارهم من الروايات ذلك لانهم عثروا على قرينة لم نعر عليها ، واوجب من ذلك ما اختاره السيد سبط العلامة الطباطبائي (قدمها) في برهان القاطع من بطلان العمل بالعجب ، بدعوى عدم كون ابطاله من جهة جعله غاية كما في الرياء حتى بشكل بعدم تعقل تعلقه بالماض بل لكونه من الشرط المتأخر ، وذلك لان جعله شرطا أشد محذورا من جعله غاية إذ الشرط المتأخر أي الذي يقع في طريق ايجاد الشيء وله الدخول التأثيري في وجوده لا يعقل تأخره عنه وجوداً ، كما أن كون الشيء المتأخر مانعا عن العمل المتقدم بمعنى قطع سلسلة وجوده غير معقول ضرورة أن ماني طول الشيء لا يكون الشيء في طرله ، ولذا عد المانع في السابق

أهل المعقول من أجزاء العلة التامة مسامحة (نعم) كون المتأخر رافعا للوجود المتقدم معقول وكما أن القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص كغير قابلة للتأويل (فما في مصباح الفقيه) من أن ما يكون ظاهرا في الشرط المتأخر كالأجازة في العقد الفضولي يمكن تأويله بحمله على أن الوصف الموجود في الشيء المتأخر عن المتأخر يكون دخيلا فيه نظير وصف التعقب في العقد الفضولي ، فإن ما يتحقق عقبيه الأجازة في علم الله تعالى متصف فعلا بذلك الوصف وإن لم نعلمه فالأجازة كاشفة بالكشف الحقيقي عن تحقق الملكية حين العقد انتهى (مما لا يمكن الالتزام به) ضرورة أن الأمر الانتزاعي تابع في الوجود لمنشأ انتزاعه فدخل وصف التعقب في حقيقة الشيء بكونه كالشرط المتأخر في عدم المعقولية (نعم) يمكن أن يكون المتأخر من محددات إضافة المهية إلى شيء لامن محددات نفس المهية إلا إذا كان تحقق المهية عند تحققه لاقبله كما في صوم المستحاضة الذي لا يتحقق إلا بالغسل في الليل فتدبر ، وبمثل ما ذكرنا من امتناع دخل وصف التعقب في مهية المتقدم نجيب عن مقالة من تصدى لاصلاح كلام الغائل بالشرط المتأخر كالمحقق الرشتي (قده) بدعوى أن مرادهم من ذلك دخل مثل وصف التعقب في المتقدم لا أن نفس الوجود المتأخر له دخل في المتقدم وتام الكلام موكول إلى محله ، فظهر أن العجب المتأخر غير موجب للبطلان كما ظهر أن العجب المقارن مطلقاً سواء كان مقارنا لأول جزء من العمل أو سائر اجزائه لا يوجب البطلان .

واقعد اجاد صاحب الجواهر (قده) حيث قال وربما الحق بعض مشايخنا العجب المقارن للعمل بالرياء في الافساد ولم اعرفه لاحد غيره ، بل قد يظهر من الاصحاب خلافه لما كان حصرهم المفسدات وذكرهم الرياء وترك العجب مع غلبة الذهن إلى الانتقال إليه عند ذكر الرياء انتهى ولكننه (قده) بعد ذكر عدة من الاخبار المتوهم دلالتها على الفساد وردّها بعدم الدلالة ، قال وأولى ما يستدل به لذلك ما رواه يونس بن عمار عن الصادق وع قال قيل له وأنا حاضر الرجل يكون في صلوته خاليا فيدخله العجب فقال إذا كان أول صلوته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك فليمض في صلوته وليخسأ الشيطان ، فإنه بالمفهوم دال على المطلوب ويدل بالمنطوق على عدم الافساد لوقوع في الانتفاء وبالاولى الواقع بعده بل يقتضى عموم ما ان الرياء كك إلا أنه لما لم يشب اعتبار سند الرواية ولا

جابر بل ولا صريحة الدلالة كان الاقوى في النظر عدم الابطال بالعجب مطلقاً انتهى (اقول) في الاستدلال بالرواية فضلاً عن اولوبته مالا يخفى توضيحه ان كلمة اذا كما يظهر من أهل الادب تكون لظرف الزمان في الاستقبال من دون تضمنها للمعنى الشرط ، وبهذا المعنى تتلوا جملتان قد تفترن نانيتهما بالفاء سواء كانتا فعليتين أو مخلفتين ، وهذا النحو من الاستعمال كثير في الايات والاخبار وكلمات أهل الفن كقوله تعالى اذا الشمس كورت الى قوله علمت نفس ما قدمت وأخرت بخلاف كلمة اذ فهي ظرف لزمان الماضي ، ولكن قد يستعمل كل في موضع الاخر مع القرينة كما يستعمل كلمة ان في الماضي مع القرينة كقوله تعالى حكاية عن عيسى (ع) ان كنت قلانه فقد علمته ، وقد تتضمن اذا معنى الشرط وروح نارة تكون لبيان تحقق الموضوع كما في قوله تعالى اذا جاء نصر الله الى قوله فسيج كان كلمة إن الشرطية قد تستعمل كك نظير ان رزقت ولدا فاختمته واخرى تكون لبيان الانتفاء عند الانتفاء وهذا النحو من الاستعمال ايضاً كثير (والحاصل) ان كلمة اذا في حد نفسها لا ظهور لها بانفاق أهل الادب في الشرطية فضلاً عن الشرطية الدالة على الانتفاء عند الانتفاء بما لها من المنى قابلة للاستعمال في كل من المعنيين ولا بد في الحمل على احدهما من القرينة (ورح) فنقول ان اذا في الرواية هل هي ظرف زمان بلا تضمن للمعنى الشرط حتى تكون الرواية اجنبية عن أفادة المفهوم وينتفى موضوع التعارض بين مفرى الشرط واللقب ، أم هي شرطية وليبان تحقق الموضوع حتى تكون الرواية كك أم شرطية وليبان الانتفاء عند الانتفاء ، غاية الامر ان الجزاء اعنى جملة فلا يضره الخساسة مسده كما اختاره في مصباح الفقيه ، الحق هو الاول لان ظاهر السؤال ان السائل توهم بطلان الصلوة بدخول العجب فدفع الامام (ع) توهمه بقوله (ع) اذا كان الخ وظاهر الجراب كون اذا ظرف زمان الماضي بقرينة كان بعد عدم صحة ارادة الانتفاء عند الانتفاء منها كما ستعرفه وبالجملة ، بعد عدم امكان ارادة احد معنيها أى الشرطية وتقدير المرضع لا يبق الا معناها الآخر أى الظرفية الخالية من الشرطية ، فان التحفظ على معناها الاول يستمدى النمحل يجعلها التحقيق الموضوع دون تقديره الذي هو معنى الشرطية ولا يصار الى ذلك الامع عدم معنى اخر

يمكن حملها عليه كما في كلمة إن فانها للتقدير ابدأ ، فمع تعذر ارادته تحمل على الاشارة الى التحقيق كما في إن رزقت ولدا فاختته فهذه قرينة على لزوم حمل اذا في المقام على خصوص الظرفية فتقوله (ع) اذا كان أول صلواته بنية يريد بها ربه معناه كونه حين تحقق الصلوة متعبداً بها ، وعليه فالمراد بقوله (ع) فلا يضره ما دخله بعد ذلك هو البعدية بحسب الرتبة الصادقة على مجرد تحقق النية المتعقبة بالتكبيره ولو سلم كونها بحسب الزمان فيصدق على الآن اللقي العقلي من تحقق الصلوة أو أول زمانه العرفي الصادق عند تحقق التكبيره لان كلمة ذلك اشارة الى ما افاده بقوله اذا كان الخ .

(وكيف كان) فتحقق البعدية لا يتوقف على فصل زمني بين بدو الصلوة ووقوع ما دخل حتى ينحصر مفاد المنطوق بما يقع في الاثناء ولا يشمل ما يقارن اول جزء منها وحاصل الجواب ان العجب بعد تحقق الصلوة وانعقادها قريبا غير مضر وغير مانع عن عبادتها فليس للرواية مفهوم اللقب حتى يكون الاستدلال بها اولي ولا مفهوم الشرط حتى يقع التعارض بينه وبين مفهوم اللقب ويقدم الاول على الثاني ، فما اتعب به صاحب مصباح الفقيه (قده) نفسه الزكية في مقام بيان عدم صحة التمسك بالرواية من اثبات مفهوم الشرط وتقديمه على مفهوم اللقب تبعيد للسافة بل غير محتاج اليه (ثم) ان الموصل وان كان تابعا للصلة في العموم والخصوص ومقتضاه عموم كلمة ماللرياء ، إلا أن ذلك حيث لاعهد ينطبق عليه الموصل كما في الرواية إذ السؤال عن خصوص العجب فيمنع عن عموم ما بالنسبة الى غيره (ثم) لو سلمنا ان اذا في الرواية شرطية فلا يحص عن جعلها لبيان تحقق الموضوع لان الانتفاء عند الانتفاء غير صحيح في مثله لدى أهل المحاوره لكونه سالية بانتفاء الموضوع ، إذ كون قوام صلواتية الصلوة بعبادتها أمر مفروغ عنه لدى الكل فمع عدم انعقاد الصلوة بنية يريد بها ربه لا صلوة حتى يضره ما دخله بعد ذلك أم لا يضره ، فهذا اصدق شاهد على ان الشرطية على فرضها تكون لبيان تحقق الموضوع كما هو كك في مثال ان رزقت ولدا فاختته وعليه فينتقى موضوع أصل الاستدلال بالرواية فضلا عن الاولوية أو تعارض المقهورين (اللهم إلا) ان يدعى ظهور اذا الشرطية في الانتفاء عند الانتفاء وعدم كفاية ما ذكر للقرينة على أن الشرطية سبقت لبيان تحقق الموضوع و (ح)

فحيث لا يصح جعل جملة فلا يضرب الخ جزءاً للشرط ، لما عرفت من كون السالبة باقية
الموضوع تكون تلك الجملة الخبرية سادة مسد الجزء نظير قوله تعالى إن يكفر بها
هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ، وبذلك يتم مطلوب صاحب مصباح الفقيه
(قدس سره) من أن الرواية بما نطوقها بمقتضى ظهور الشرطية في سببية وجود الاخلاص للصحة
وعدمه لعدمها تدل على عدم اخلال العجب المقارن لولم يكن منافياً للاخلاص ، وبمفهومها
تدل على بطلان الصلوة بالعجب اذا كان منافياً للاخلاص بان ينتهي عجبها الى مرحلة يصل
ليكن لا مجرد ارادة الله تعالى بل لدفع المنقصة عن نفسه وعدم كونه في عداد من لا يبالي
بترك الصلوة او لغير ذلك مما يمنع عن الخلوص (لكنه فاسد) لان تقدير الجزء خلاف
قانون المحاورة فلا يصر اليه إلا عند الضرورة وهي منتفية في المقام لما عرفت من امكان
حمل الرواية على ما لا يحتاج الى التقدير ، ومع الغض عن ذلك يتوجه عليه أن قيام جملة
اخرى مقام الجزء على فرضه انما هو في قضية المنطوق ، واما في قضية المفهوم فقيام نقيض
تلك الجملة مقام الجزء مما لا وجه له بل على خلاف المحاورة جزماً فاستنتاج المفهوم على النحو
الذي ذكره يكون على أي حال محل اشكال بل منع .

د واما الجهة الثانية ، أي البحث عن العجب من حيث الحكم التكليفي (فقد يقال)
كما اختاره في مصباح الفقيه بعدم امكان تعلق التكليف به ثبوتاً لعدم كونه فعلاً اختيارياً
ضرورة حصوله من ضم صغرى وجدانية هي كسوة العريان او زيارة الحسين (ع) مثلاً الى
كبرى علمية عقلية هي حسن الاكساء أو شرعية هي كون زيارته وعه معادة مع ماء حجة
مقبولة ، وضم مثل تلك الصغرى الى هذه الكبرى حيث يستتبع استنتاجاً بديها فلا يعقل
جعل التكليف عليه (لكنك خير) بأن العجب لا يحصل من ضم تلك الصغرى الى تلك
الكبرى وانما الحاصل منه مجرد حسن العمل الصادر من المكلف وكونه خيراً من تركه وهذا
ليس من العجب في شيء ، كما ليس من العجب ما بما يستتبعه الانقفاً الى حسن العمل من
السرور والابتهاج بالعمل أو بتوفيق الله تعالى كما صرح هو (قدس سره) بعدم كونه عجباً في صدر
كلامه حينما اعترض على السيد سبط العلامة الطباطبائي (قدس سره) حيث فسر العجب بالابتهاج
بالعمل بل العجب كما عرفت ، وبه صرح هو (قدس سره) عبارة عن اعظام العمل الموجب لاحد

أمور ثلاثة على سبيل منع الخلو اى الادلال عليه تعالى وتحقير عمل الغير وتوهم الخروج عن حد التقصير فى العبادة وهذا يحصل من ضم مقدمات اختيارية اخر غير امثال تلك الصغريات والكبريات ، مضافا الى انه (قده) صرح بعد ذلك فى كلامه بانه يمكن المنع عن مبادئه كجعل الصارف للنفس من أن تتأثر عن هذه النتائج او تزكية النفس بحيث لا تغتر بشيء منها وبانه يمكن ازالته بعد الحصول بالتفكر فى سوء المنقلب وغيره مما يؤثر فى ازالته وهذا ينافى كونه نتيجة الشكل الأول اى قهرى الحصول اذ (ح) لا يمكن الخلاص عنه حتى للاوحدى من الاكياس ، فهو (قده) بهذا الكلام وارجاعه الى علم الاخلاق وما ذكر فيه من العلاج لدفع هذه الرذيلة ورفعها قد لقت خصمه الجواب وأثبت أنه أمر اختياري لا يتناهى على مقدمات اختيارية وليس أمر العجب بأعظم من النسيان الذى يمكن التحفظ عليه وبالجملة ، فكون العجب كسائر الصفات الحسنة والخبيثة اختياريا قابلا لتعلق التكليف به مما لا يبغي الارتياح فيه وله مراتب شتى ولا يختص الخلو عنه بالاوحدى من الاكياس هذا بحسب مقام الثبوت وأما بحسب الاثبات فقد ظهر لك بما قدمناه عدم دلالة شيء من الاخبار على حرمة فهو كسائر الاخلاق الرذيلة من الامور القبيحة عقلا المقالة اثواب الاعمال شرعا كما يستفاد من بعض الاخبار فتأمل جيدا .

(و) اعلم انه قد تداول بين الفقهاء (رض) من زمن الشيخ (قده) الى زماننا هذا التعرض لوقت النية فى باب الوضوء ، وهذا مبنى على اعتبار النية التفصيلية فى صحة العمل وعدم الاعتبار باعزم السابق على العمل كما يظهر من المبسوط قال ووقت النية عند اول جزء من الصلوة واما ما يتقدمها فلا اعتبار بها لانها عزم انتهى ومن سرائر ابن ادريس قال فيه والفرص الثانى الذى تقف صحة الطهارة عليه مقارنة النية لها ، وذكر بعض اصحابنا فى كتاب له هي مقارنة آخر جزء من النية لاول جزء منها حتى يصح تأخيرها بتقديم جملتها على جملة العبادة ، لان مقارنة على غير هذا الوجه بأن يكون زمان فعل الارادة هو زمان فعل العبادة أو بعضها متعذر لا يصح تكليفه اذ فيه حرج يبطل ما علمناه من نفي الحرج فى الدين ، ولان ذلك يخرج ما وقع من اجزاء العبادة وتقدم وجوده على وجود جملة النية عن كونه عبادة من حيث وقع عاريا من جملة النية لان ذلك هو المؤثر فى كون

الفعل عبادة لا بعضه انتهى : وعليهذا فلا بد من تعيين (وقت النية) أى المورد الذى يجوز تحقق النية التفصيلية أو يجب تحققها فيه من اجزاء العمل أو مقدماته كما ستعرفه انشاء الله لتلايق شيء من العمل خاليا عن النية ، وأما على المختار من كفاية القصد الجزائى ونشو العمل عن ذلك الذى يعبر عنه فى لسان المتأخرين بالداعى كما اكتفى به فى باب الصوم حيث اکتفوا بنية واحدة للشهر كله ، مع أن صوم كل يوم واجب بحاله وليس الجميع عبادة واحدة ارتباطية فلا حاجة الى تعيين وقت النية بل لا معنى له ضرورة ان المدار على نشو العمل عن ذلك القصد (نعم) لا بد عقلا من سبق علم تفصيلي بالعمل كى تقع صورته فى الذهن ويتمكن الفاعل من ارادته وايجاده مقرونا بالداعى القربى ولكنه ليس من النية المبسووث عن شرطيتها ، وكيف كان فقد عين المصنف (قدس) وقتها بقوله (عند غسل اليدين) وهذا مبنى على جزئية الوضوء ولو استحبابا وكون ذلك وقتها انما هو من حيث عدم جواز التقديم عليه لامن حيث وجوبها عنده بالخصوص ، اذ من المعلوم كفاية تحققها عند اول جزء من اجزائه الواجبة وفى حكم غسل اليدين المضمضة والاستنشاق بناء على جزئيتها للوضوء استحبابا (نعم) هناك اشكال صناعى وهو انه كيف يجوز الاتيان بنية الواجب مع قصد الوجوب غاية أم وصفا عند الجزء المستحبى مع خروجه عن تحقق مهية العبادة ، ضرورة استلزام ذلك قصد الوجوب فيما ليس بواجب او جواز تقديم النية على العبادة وهو خلف فرض اعتبار المقارنة لحقيقة العبادة ، وقد يجاب عنه نقضا بالاجزاء المندوبة المتخللة فما هو المصحح للفصل فى الاثناء هو المصحح له فى الابتداء وحله يحتاج الى بسط فى المقال ، فنقول الاجزاء المندوبة للعمل سواء كانت فى الابتداء او الاثناء يتصور مطلوبيتها على انحاء ثلاثة الاول ، ان يتعلق بها الطلب التدينى فى ضمن الطلب الوجوبى بأن يكون الجزء المنسوب بما له من الملاك دخيلا فى ملك الواجب بما هو واجب من غير ان يكون ملاك المنسوب متما للملاك الواجب ومندكا فيه ، بل بأن يكون للجزء المنسوب دخل كالى فى مهية الواجب على نحو تعدد المطلوب (وح) يكون العمل المشتمل على الجزء المنسوب متحصصا بمحستين حصة مطلوبة بالطلب الالزامى وحصة مطلوبة بطلب غير الزامى ، لكن الاعلى نحو لا يرتبط المنسوب بالواجب بل على نحو تعدد المطلوب وذلك

أيضاً لا على نحو تعدد مراتب المطلوبة بل على نحو ارتباط المطلوب بمطلوب آخر ، ونتيجة ذلك تعلق الطلب بالأجزاء المندوبة استقلالاً غاية الأمر في ضمن ذلك العمل فيكون من قبيل تعدد المطلوب بمعنى أن الأجزاء المسنونة والواجبة بإجمعها مطلوبات متعددة إلا أنها ارتباطية ؛ فوجود الصلوة مثلاً مطلوب وكونه مع التختيم بالعقيق أو التطيب بالطيب أو التحنك أو نحو ذلك مطلوب آخر ، غاية الأمر أنهما مرتبطان من حيث المطلوبية ويكون الجزء المسنون مقيداً بطلبه بكونه في ضمن الواجب أو ابتدائه لابتدائه الظرفية فقط بل من جهة ارتباط الملاك أيضاً ، كما يكون ملاكاً مكملاً للملاك الواجب فلا يكون كل واحد من الواجب والمندوب مطلوباً استقلالياً نفسياً بلا ربط بينهما ، وعليهذا فبناءً على اعتبار نية الوجه كما هو المشهور فلا بد من قصد النية حين الإتيان بنية الواجب عند الجزء المندوب الواقع في أول العمل لتمييز واجبات عمله عن مندوباته من حيث قصد الوجه ، ولذا قال العلامة (قده) في محكي الإرشاد ويجب معرفة واجبات الصلوة من مندوباتها ليوقع كلا على وجهه انتهى ، وبالجملة ، فتعيين وقت النية عند أول جزء من العمل إذا كان مندوباً إنما يتم بناءً على ارتباط المندوب بالواجب إذا أخذنا بهذا الاحتمال أو كونه موجباً لضرورة الفرد أفضل كما في الاحتمال الأول ، الثاني ، أن لا يتعلق الطلب بها استقلالاً ولا ينحل إلى كل واحد من أجزاء العمل بحاله واجباً أم مندوباً وذلك بأن تكون الأجزاء المندوبة من مفردات العمل ومشخصاته ، ويكون الطلب بها من باب تعدد مراتب مطلوبة عمل واحد لا تعدد المطلوب ولو كان بين المطلوبين ارتباط ملاكي بمعنى أن المطلوب هو نفس العمل ووجوده لكن تحققه مع الجزء المندوب وإيجاده في ضمن هذا الفرد المشتمل على ذلك الجزء أفضل واكمل ، فالجزء المندوب مكمل لوجود المهمة ومحقق لحدودها الكمالية فزيارة الحسين (ع) مطلوبة وكونها مع تحريك اللسان بثناء ذاته المقدسة أفضل وكونها مع الثناء بالالفاظ الواردة في آداب زيارته (ع) أفضل وكون ذلك مع التوجه إلى حضرته (عليه السلام) أفضل وكون ذلك مع التضرع والبكاء أفضل وكون الزائر مع ذلك شعثاً غبراً أفضل وهلم جرا ، وكذا وجود الركوع والسجود هو المطلوب وطولها أفضل وقس على ذلك كل عمل عبادي فهذه مراتب متعددة لمطلوبية عمل واحد ، وبالجملة ، الأجزاء

المندوبة للعمل من قبيل الطول والقصر والسرور والبياض لافراد الانسان أو الايمان والكفر للرقية ، فكما أن هذه من مفردات الطبيعة ومشخصاتها الموجبة لتشخص الطبيعة بها كك تلك الاجزاء فالنسخ بها يوجب كمال مطلوبية العمل وفضلها وزيادة الاجر عليه كما أن الايمان يوجب فضل مطلوبية العتق والبياض يوجب كمال فردية الفرد للانسان وعليهذا فيجوز تقديم النية عند الجزء المندوب من دون اخلاجه بنية الوجه حيث أن التشخص كما مر مراراً مساوق مع الوجود ، فقارنة النية مع الجزء المندوب الواقع في أول العمل مقارنة للواجب بما هو متشخص بالفرد الاكل وما ذكرنا هو مراد الشهيد (ره) في الروض في مسألة تداخل الاغسال حيث اختار كفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا يرد عليه اعتراض شيخنا الانصارى (قده) والثالث ، أن يكون نفس الواجب ظرفاً لمطلوبية المندوب ان كان الجزء الندي واقعا في اثنائه وقبله ظرفاً لمطلوبيته ان كان الجزء الندي واقعا في ابتدائه وبعده ان كان واقعا في آخره فيكون غسل اليدين للوضوء وح ، نظير الإقامة للصلاة ، وعليهذا الاحتمال لا يجوز تقديم نية الواجب عنده بناءً على اعتبار مقارنتها للعمل اذ المفروض كونه مطلوباً استقلالياً واقعا قبل الواجب إلا أن الظاهر من الأدلة بناءً على استفادة استحباب غسل اليدين شرعاً كونه مطلوباً على أحد النحويين الاولين لا الاخير (وبتضييق) وقت النية على مذهب المشهور (عند غسل الوجه) فلا يجوز التأخير عنه لوقوع بعض اجزاء العمل (ح) من غير نية كما أن مقتضى مذهبهم من تفسير النية بالارادة التفصيلية وجوب استدامتها الى آخر العمل بمعنى فعاليتها حال جميع الاجزاء ، ولكن حيث ان الاستدامة الحقيقية متعذرة أو متعسرة الا للاوحدى من الناس كالمعصومين وع ومن يحذو حذوهم فلا محالة (يجب استدامتها حكماً الى الفراغ) بمعنى البقاء على حكمها بعدم تقضها بنية تخالفها وذلك لان الميسور لا يسهط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله (ودعوى) قصور أدلة الميسور عن افادة وجوب الاستدامة الحكيمة بعد تعذر الحقيقية بناءً على مذهب المشهور وانحصار دليل وجوبها بتوقف صدق الاطاعة عقلاً وعرفاً عليها كما يظهر من مصباح الفقيه (مدفوعة) بأن استدلال المشهور بأدلة الميسور لذلك مبني على مختارهم في تفسير النية بالارادة التفصيلية

وعدم كفاية مجرد الداعي مستمداً بتوقف صدق الاطاعة عرفاً وعقلاً عليها ، اذ علينا
لا بد من فعلية الارادة حال جميع اجزاء العمل وحيث انها متعذرة أو متعسرة لكن مقارنة
الارادة المزبورة لاول جزء من العمل وترزيعها على ساير اجزائه والبقاء على حكمها الى
اخر العمل ميسور فلا محالة يسقط المعسور ويبقى الميسور تحت الطلب (والحاصل) ان
نلك الدعوى غير صحيحة على مذهب المشهور وانما تصح على مذهب من اکتفى في النية
المعتبرة في صحة العبادة بالداعي كما هو الحق عندنا وعند صاحب مصباح الفقيه (قده) نعم
يرد على المشهور من جهة اطلاقهم وجوب الاستدامة الحكيمة بحيث يشمل الاول والثاني
من اجزاء العمل أن الاستدامة الحقيقية حال الاجزاء الأولية للعبادة كالصلوة مثلاً ميسورة
غالبا أو دائماً وليست بمسورة فادلة الميسور والخرج أيضاً لا تقتضى سقوطها حالها ، بل
مقتضى هذه الأدلة وان الضرورات تتقدر بقدرها لزوم الاستدامة الحقيقية مهما تيسرت
ولو بالنسبة الى الاجزاء الأولية واختصاص الاستدامة الحكيمة بغيرها ، مضافاً الى انهم
اكتفوا بالداعي في باب الصوم مع أنه لم يظهر لنا دليل يخص الصوم لكفاية الداعي
فيه ، فربما يشهد ذلك بأن في ارتكازهم الفقهي كفاية نذر العمل عن الداعي القربى
في النعبديات وعدم لزوم أزيد من ذلك وأما الكلام في الاكوان المتخللة فتحقيقه موكول
الى محله .

﴿ تفريع اذا اجتمعت اسباب مختلفة ﴾ في الحقيقة النوعية كبول وريح ونوم أو
متحدة فيها كفراد من البول ﴿ توجب ﴾ بجامعها اذا رجعت دفعة واولها اذا وجدت
متعاقبة ﴿ الوضوء ﴾ فلا اشكال كما لاخلاف في أنه ﴿ كفى ﴾ لرفع اثرها ﴿ وضوء واحد
بنية التقرب ﴾ وذلك لان الحاصل منها الحدث وهو كيف نفساني غير قابل للتعدد وان
كان قابلاً للشد والضعف كما سنشير اليه ، فالحاصل من الاسباب هو الحدث الواحد والوضوء
حقيقة واحدة رافعة له بالطبع وموجبة لنورانية الباطن وكما ان طبيعي الحدث ناقض لهذه
النورانية ومرتب لكبدورة الباطن فلك طبيعي الوضوء رافع لتلك السكدورة الباطنية
ومحصل للنورانية . فاذا أتى بالوضوء متقرباً الى الله فقد ارتفع الحدث فالماؤثر الفعلي في
حصول الحدث عند تعاقب اسبابه هو الاول منها فهو السبب الفعلي وغيره سبب بالشأن

لعدم تعقل تكرار الحدث ، والمؤثر في حصوله عند وجودها دفعة هو الجامع بينها كما هو الشأن في الاسباب للتكوينية كوضع كتاب واحد على رؤس خمسة اصابع مع امكان انكائها على الاربع أو الأقل خارجا ، حيث أن الجامع بينها هو المؤثر في الاتكاء وفيما ذلك الشيء لا كل واحد على سبيل الاستقلال ضرورة استلزامه صدر الواحد عن الكثير وهو كعكسه ممتنع للزوم التناقض ، اذ مقتضى عليه كل واحد استقلالاً وكون الاثر رشحا له عدم عليه الاخر وعدم كونه رشحا له وبالعكس فيلزم عدم كون كل مؤثرا حال كونه مؤثراً كما يلزم عدم كون الاثر رشحا لكل واحد حال كونه رشحا له ، فالحدث اذا واحد بالنوع وسبب لحصول الحدث الذي يجب رفعه لما يشترط فيه الطهارة فهذا الوجوب عقلي مقدم لما عرفت من ان غايات الوضوء عبارة عن عبادات اشترطت الطهارة شرعا في صحتها او كمالها ، فتمت حصل الوضوء ارفع الحدث وحصلت الطهارة وتحقق ما هي شرط لصحتها او كمالها فالوضوء حقيقة واحدة بالنوع سببا واثراً ﴿ و ﴾ بعد ما تقدم سابقا من عدم اعتبار نية رفع الحدث أو الاستباحة لا تعديناً ولا تخييراً ولا غيرهما مما قيل بتوقف تأثير الوضوء في الرفع عليه ظهر ان تحقق الرفع ﴿ لا يقتصر الى ﴾ نية طبيعي الحدث فضلا عن ﴿ تعيين الحدث الذي يتطهر منه ﴾ بل لا معنى لتوقف تأثير السبب في حصول أثره على قصد حصوله منه عقلا اللهم الا مع قيام الدليل المفقود على الفرض كما اشرنا سابقا ، ومن ذلك يعلم حكم سائر الصور المفروضة للمسئلة من عدم قصد رفع ما عدا حدث معين أو قصد عدمه أو قصد رفع معين مع انكشاف كون الحدث الواقع خلافه ، والى ما ذكرنا من اتحاد نوع الرفع والمرفوع اى الحدث والوضوء اشار قوله وع ، ما لم يحدث : حيث حكم ببقاء أثر الوضوء ما لم يتحقق طبيعي الحدث فيعلم انه هو الرفع ، وقوله وع ، لا ينقض الوضوء الا الحدث : اى طبيعي الحدث بقربنة لام الجنس وقوله وع ، من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني : حيث يدل باطلاقه على ان طبيعي الوضوء رافع لطبيعي الحدث ، وقوله (عليه السلام) في مقام بيان حقيقة الوضوء : تزكية الفؤاد : حيث يدل على ان الحدث أثر معنوي وكدورة في الفؤاد تزكيتها بالوضوء فهذا اوضح دلالة من غيره على

ما قيل (١) (وبالجملة) فلو كان للحدث انواع متعددة كحدث بولي ونومي وريحى وهكذا ولكل نوع أثر مباين للآخر وكذا بالنسبة الى الوضوء لم يكن وجه لجعل طبيعى الحدث وطبيعى الوضوء موضوعا للنقض والرفع فى هذه الادلة الواردة فى مقام بيان حقيقتيهما فالتحاد بالنوع مستفاد من الادلة، ومن هنا يعلم أنه لا معنى لجعل المقام من قبيل تداخل الاسباب والمسببات أما الثانى فلما عرفت من عدم تعقل التكرار فى الحدث الحاصل عقيب تلك الاسباب وكذا الطهارة الحاصلة عقيب افعال الوضوء، وأما الاول فلما عرفت من عدم تعقل تأثير غير الاول من الاسباب فى شىء جديد وامتناع تأثيره فى حصول الحاصل (اللهم) إلا أن يكون المراد من تداخل الاسباب ما ذكرنا من تأثير الجامع بينهما حين الاجتماع فتأمل .

(ثم) انه لا امتناع فى كشف الشارع عن الاسباب الواقعية وارشاده للعرف الغير المطلع الى أن كدورة الباطن أثر بالخاصية لمثل النوم والبول والريح وغيرها مما يكون من مقتضيات النفس البهيمية وأن نورانية الباطن أثر بالخاصية للوضوء الذى هو آلة للتعبد وموجب لمروج النفس عن حضيض النفسانيات الى القرب الالهى، وذلك لا ينافى مقام شارعيته كالإينافى مقام التعبد باوامره بالوضوء أو الغسل أو التيمم وكونه عبادة، بمعنى أنه يرشد الى تلك الأثار ويأمر عباده بايجاد تلك الافعال من الوضوء أو الغسل أو التيمم فمبدأ ليرتب عليه الأثار المرغوبة التى يتمكن واجدها من الدخول فيها بشرط صحته بكونه توأما معها (فما يقال) من أن الاسباب الشرعية معرفات فلا مانع عن التداخل ونحوه مما يمتنع فى الاسباب الخارجية (فاسد) إذ بعد الفراغ عن السببية وكون الحدث رشحا لتلك الامور من النوم وغيره لانفارت عقلا وعرفا بين الاسباب الشرعية وغيرها بل قد عرفت ان الاسباب الشرعية ايضا هى الاسباب الخارجية بعينها غاية الامر كشف

(١) قولنا على ما قيل القائل شيخنا الاستاد الشيرازي (قده) بعد ما احتججنا على كون الوضوء مؤثرا فى الباطن بالروايات وكان الشيخ (قده) ملحا على الانكار فلما بلغنا فى الاحتجاج الى قول الرضا «ع» وتركبة الفؤاد انصف (قده) وذهب الى دلالة على حصول النورانية الواقعية بالوضوء وكان البحث مديدا شديدا . منه عنى عنه

عنها الشارع المطلع على الواقعيات ، ومنه يظهر فساد دعوى أن الشارع جعل المسبب عند تحقق السبب ضرورة أن التكوينية لا تنالها يد الجعل نفياً وإثباتاً (نعم) قد يقال كما يظهر من المحقق المدقق الحونساري (قده) في مشارقه بأن هذه دقائق فلسفية لا ربط لها بمقام الفقه والاستظهار من الأدلة بل إنما نحن وظواهر أدلة الشرع فالمتبع هو ما يستفاد منه العرف منها ، وفيه أن التعبير بالزكية والنقض وغيرهما هو كثير وارد في الروايات ظاهر في السببية فتأويلها لا وجه له ولو سلم فالدليل التعبدي قد قام على عدم نقض الوضوء إلا بالحدث ، فإذا توضحاً المحدث بأي سبب كان فلا ينقض وضوئه إلا بحدث جديد وعلى أي حال بحيث التداخل اجنبي عن باب الوضوء (فتلخص) أن مقتضى وحدة حقيقة الحدث الأصغر ووحدة حقيقة الوضوء الراجع له كما انفقتوا عليها هو أن من يريد الدخول في المشروط بالطهارة إذا وجب عليه الوضوء لاجل أسباب متعددة متحدة بحسب النوع أم مختلفة كغناه وضوء واحد مطلقاً ، بل لزوم التعرض في قصده لشيء منها ولا لرفع الحدث أو الاستباحة (وكذا) الأمر في الحدث الأكبر إذ (لو كان عليه اغسال) متعددة واجبة أو مندوبة أو ملفقة لاجل أسباب متعددة كغناه غسل واحد بلاخلاف فيه في الجملة ، والتقييد بهذا القيد إنما هو في قبالة تفصيلات وقعت من الأصحاب في المقام كالتفصيل بين الاغسال الواجبة وغيرها أو بين الاغسال التي فيها غسل الجنابة وغيرها ، أو التي فيها مطلق الغسل الواجب وغيرها أو اختصاص الاجزاء بصورة نية الجميع أو اختصاصه بالمنوى به رفع الحدث الى غير ذلك مما سنشير اليه انشاء الله .

وتحقيق المقام يستدعي تنقيح ما هو كثير الدور في كلمات الاصحاب وهو أن الاصل في امثال المقام هل يقتضى التداخل في طرف الاسباب أو المسببات أو لا يقتضى ذلك أصلاً (فتقول) مستعينا بالله تعالى أن المراد بالاصل يمكن أن يكون احد امور أربعة الاول القاعدة العقلية الثاني الاصل العملي الثالث الظاهر الرابع الاصل اللفظي وعلى كل منها فالبحث فيه إنما هو بعد الفراغ عن أن الاسباب الشرعية اسباب واقعية مكشوفة من قبل الشارع وفساد دعوى انها معرفات ، أما الاصل بالمعنى الاول فليس عليه دليل يعتمد عليه بالنسبة الى التداخل المصطلح الفقهي لعدم قاعدة ميزانية غير متخلفة عن

الموارد تقتضى التداخل أو عدمه في طرف الاسباب أو المسببات ، بل الامر يختلف حسب اختلاف الموارد كما بالنسبة الى اجتماع الامور التي لا تفتقر الى موضوع توجد فيه أعنى الوجودات الجوهرية والتي تفتقر اليه اعنى الوجودات العرضية بعد استحالة التداخل الحقيقي في الجميع ، ففيما كان من قبيل الاول نظير النار محرقة مع وحدة المسبب بالنوع أو الجنس فلا ريب أن كل سبب لا بد له من مسبب بمعنى تحتم تعدد أفراد طبيعة المسبب حسب تكرر طبيعة السبب ، وفيما كان من قبيل الثاني فان كان المسبب قابلا للاشتداد كما في طبيعة اللون فانه كلى مشكك ذو مراتب أول مراتبها البياض واخرها السواد وبينهما متوسطات ، فالسبب الاول مؤثر في اصل وجود الطبيعة وغيره مؤثر في اشتداده وإلا كما في المرتبة العليا من السواد حيث انها غير قابلة للاشتداد فعند تحققها متعاقبة يكون الاول منها سببا فعليا وغيره سببا شائيا ، وعند تحققها دفعة يكون السبب المؤثر هو الجامع بينها لكن لاشرأ بمعنى دخل كل واحد من تلك الامور في الجامع بنحو الجزئية وتوزيع التأثير عليها بأن يكون كل جزء من المسبب مستندا الى جزء من السبب ، بل لفاً بمعنى كرن الطبيعة الموجودة بوجود الجميع بوحدتها المسماة بالوجود السعى هو السبب المؤثر في وجود المسبب ، وبالجملة ، فيث أن الامر يختلف حسب اختلاف انواع الاسباب والمسببات فلا محالة لا تبقى لنا قاعدة ميزانية يمكن التمسك بها عند الشك وجعلها هي القاعدة الاولى في الاسباب والمسببات الشرعية ، غاية الامر حيث ان كشفها يكون من قبل الشارع بالدليل التعبدى فنحن ومقدار كاشفية الدليل فان استكشفا منه أن السبب والمسبب من أى الاقسام المتقدمة فيجرى فيهما حكمه ، وإلا فيث ليس لنا قاعدة تكشف عن ذلك كما عرفت يكون المرجع لاحالة هي الأصول العملية التي ستعرف الحال فيها ولا معنى للتداخل وعدمه في المقام ، وأما الاصل بالمعنى الثاني أى الاصل العملى فالشك تارة في استقلال كل واحد من الامور المجتمعة بالسببية وعدم اشتراط تأثيره بعدم وجود الاخر ؛ وبعبارة أخرى الشك في السببية الفعلية ووحدها اصل موضوعى هو استصحاب عدم وجود غير الفرد الاول من طبيعة السبب السابق على وجود السبب الثاني ، واصل حكى هو البرائة عن التكليف الناشئ من قبل هذا السبب لرجوع الشك في سببية السبب الثاني الى الشك في

حدوث تكليف آخر غير الحاصل من السبب الاول ، وتكون نتيجة كل واحد من الاصلين من حيث العمل ماسموه بتداخل الاسباب ، ولا يخفى أن ذلك فيما اذا لم يكن لدليل السبب اطلاق احوالى بالنسبة الى وجود الاخر وعدمه أو ذاتي كك ، واخرى في كفاية اتيان فرد واحد من طبيعة المسبب عن امثال أوامر متعددة بالمسبب حسب تعدد افراد السبب المقتضى لذلك لاطلاق دليل السبب ، فيعد الفراغ عن استقلال كل واحد من افراد السبب بالسببية واستلزامه تعدد افراد المسبب فهل الاصل العملي وح ، يقتضى التداخل في المسبب أم لا ، التحقيق أن المرجع هو اصاله الاشتغال لان الاشتغال اليقيني بالنسبة الى كل واحد من افراد المسبب يستدعى الفراغ اليقيني ، وتكون نتيجة ذلك عملا ماسموه بعدم التداخل في المسببات (وكيف كان) فلاصل العملي ايضا مختلف حسب اختلاف المراد منه وموارد جريانه وأما الاصل بالمعنى الثالث ، أى الظاهر ، فقد يتوهم بأن الظاهر بنظر العرف في عالم الامثال تداخل افراد طبيعة واحدة في فرد واحد امثالا ، وتقريب ذلك على ما يظهر من كلام المحقق الخونسارى (قده) في المشارق بعد انكار التأثير والتأثر في النجاسات والطهارات ، أن إتيان فرد واحد من افراد طبيعة واحدة يكفي لصدق امثال كل أمر تعلق بهذه الطبيعة عرفا اذ من عليه الجنابة والحيض ومس الميت اذا اغتسل ، فقد امثال جميع الاوامر المتعلقة بطبيعة الغسل وان تعددت تلك الاوامر حسب تعدد وجباتها لان ما أتى به غسل وما عليه يكون غسلا فبعد صدق الغسل على المأني به يسقط جميع الاوامر المتعلقة بطبيعته ، وهذا معنى التداخل في المسبب وليس معنى ذلك انطباق عناوين متعددة على معنون واحد بل معناه صدق الإمتثال عرفا .

والى ما ذهب اليه هذا المحقق مال العلامة (قدهما) على ما حكى عنه شيخنا الانصارى (قدس سره) في طهارته وفيه ما افاده شيخنا الاعظم العلامة الانصارى (قده) من أن الفرد الواحد لا يعقل ان يصير فردين لطبيعة واحدة ولا لطبيعتين ، فامثال الفرد الواحد انما يجزى لاسقاط التكليف المتعلق بنفس ذلك الفرد وأما المتعلق بالفرد الثاني من تلك الطبيعة أو بطبيعة اخرى فهو باق في ذمته ويجب امثاله عقلا وعرفا ، إذ كيف يجازف العرف في صدق امثال أمر بامثال أمر آخر (نعم) ذلك انما يجزى لاسقاط التكليف رأسا فيما

إذا كانت هناك عناوين عرضية متعددة كل واحد منها موضوع لتكليف على حدة كعناوين العالمية والهاشمية والغروية إذا كان كل منها موضوعا لوجوب الاكرام فاجتمعت تلك العناوين العرضية فى مورد كما إذا كان شخص عالما هاشميا غروبيا إذ لا ريب فى صدق امثال جميع تلك التكليف باكرام هذا الشخص ، وذلك لان تطبيق عنوان كلى على فرد فى عالم الإمتثال موكرول بيد الممثل وبعد انطباق عناوين متعددة فى ضمن شخص واحد له ان يطبق جميع تلك العناوين عليه فى ناحية إمتثال الأوامر المتعلقة بكلياتها ، ونتيجة ذلك تحقق إمتثال جميعها كما قلنا وكيف كان فليس مقامنا من هذا القبيل كما عرفت وستعرف انشاء الله .

وأما الاصل بالمعنى الرابع أى الاصل اللفظى وهو الإطلاق فقد ذهب جماعة من الفقهاء (رض) والاصوليين منهم شيخنا الانصارى وصاحب مصباح الفقيه (قدهما) الى عدم التداخل لاجله (وتفريجه) أن مقتضى إطلاق الشرط فى مثل إذا نمت فتوضأ سببية كل واحد من أفراد الشرط مستقلا للجزء فيتعدد الجزء حسب تعدد أفراد الشرط ، لان الضرورة العقلية قاضية باستحالة إجتمع الامثال والاضداد فلا يعقل تعدد الجزء ووحدة محله ، ونتيجة ذلك تعدد الواجب حسب تعدد اسباب الوجوب ويجب المصير الى تعدد المسبب لئلا يلزم اجتماع وجوبات متعددة فى فعل واحد شخصى ، فوجوب الجزء ثانيا انما هو بافتضاء إطلاق الشرط وامتناع اجتماع وجوبين فى واحد (وفيه) ان إطلاق الشرط معارضا مع إطلاق جملة الجزء اذ مقتضى إطلاق الجزء عدم وجوب ازيد من طبيعى الجزء المتحقق بوجود أول فرد منه ، فاذا تحقق طبيعى الوضوء أو الغسل عند اجتماع اسباب متعددة للحدث دفعة أو بنحو التعاقب فلا دليل على وجوبها ثانيا ، إذ نفس الطبيعة بما هى غير قابلة للتكرار فلا يمكن تعلق الأمر بها ثانيا بعد تحققها وأما بلحاظ أفرادها بأن يتوجه الأمر الثانى الى فرد آخر منها لا الى نفسها فهو ممكن ، ولكنه خلاف إطلاق المادة وظهور تعلق امر بنفس الطبيعة بما هى وبعد حكم العقل بأنه لا تكرار فى الطبيعى بحسب طبعه لا بحسب افراده يتم المطلوب ، وهو عدم سببية غير الفرد الاول من الشرط فعلا للجزء لئلا يلزم اجتماع اسباب متعددة على مسبب واحد فإطلاق الجزء ملزوم لعدم وجوب

أزيد من الطبيعي الصادق بوجود فرد منه خارجا (والحاصل) أن مقتضى ظهور بعض اجزاء الكلام أعنى جملة الشرط وان كان تعدد الواجب المكلف به إلا أن مقتضى الظهور المتحصل من مجموع الكلام أعنى جملة الشرط والاجزاء وحدته ، وإن ابيت إلا عن التعارض بين مدلولي حاشيتي القضية والتدافع بين اطلاقيهما وان استفادة كل من الوحدة والتعدد دورى يكون الكلام بجملا من هذه الجهة والمرجع هو الاصل العملى أعنى استصحاب عدم التكليف الزائد أو البرائة عنه ، ومن الطريف اعتراف صاحب مصباح الفقيه (قدس) بكفاية تحقق طبيعى لجزء المتحقق بفرد منه فيما اذا تحقق افراد متعددة من طبيعة واحدة من الشرط كوجوب نزع مقدار معين لوقوع الكلب فى البئر وأنه لا يجب نزع أزيد من ذلك المقدار مع تكرر وقوع الكلب فيه وان عدم كفاية ذلك المقدار حين وجود الكلب فيه انما هو لتحقيق الطبيعى المانع عن التأثير لاعدم رافعية المقدر ، وانكاره لها فى مثل المقام مع أنه لا فرق بين اجتماع افراد متعددة من طبيعة واحدة أو اجتماع طبائع متعددة صنفية من نوع واحد أو نوعية من جنس واحد ، غايبة الامر أنه سع وحدة طبيعة الشرط يكون الصنف بوحدته سببا للجزء كطبيعى النوم لطبيعى الوضوء لدى الانحصار به ومع تعدد الطبيعة كالنرم والبول وغيرهما يكون الجامع بين الطبائع بوحدته النوعية او الجنسية سببا له ، وإلا فع عدم اطلاق للجزء بالنسبة الى كون الموضوع هو الطبيعى صنفا أو نوعا أو جنسا لا بد من الالتزام فى المثال ايضا بتعدد الواجب حسب تعدد افراد الشرط وعدم كفاية نزع المقدر مرة واحدة للجميع ، وهه وجود الاطلاق له لا بد من الالتزام بعدم التعدد فى جميع الموارد ،

(ثم) إن مقامنا خارج عن كبرى تداخل الاسباب والمسببات لان الاسباب فيما نحن فيه أسباب للحدث وهو أمر بسيط غير قابل للتعدد وان كان قابلا للشدة والضعف حسب ما عرفت فى الحدث الاصغر وذلك لان غالب الادلة التى استظهرنا منها وحدة حقيقة الحدث أى مسبب تلك الاسباب مطلق من حيث الاصغر والاكبر فليس المسبب الوجوب الشرعى حتى يعقل تعدده المستتبع لتعدد متعلقه أى الواجب (نعم) الوضوء رافع للاصغر والغسل رافع للاكبر وهما محصلان للطهارة التى هى شرط للصلاة مثلا فهنا امور (الاول)

أن الوضوء والغسل ليسا بواجبين نفسيين وليسا بواجبين مقدميين لحكومة مثل لاصلوة الا بظهور على قوله تعالى اذ قتم للصلوة فاعسلوا الخ وقوله مللم يحدث واشباه ذلك (الثاني) أن أسباب الوضوء أو الغسل على حد تعبير القوم أسباب للحدث ويدل عليه قوله من احدث ولم يتوضأ وماورد في تفسير قوله تعالى اذ قتم للصلوة من أن المراد القيام من النوم المعلوم كونه حدثاً وقوله (ع) لا ينقض الوضوء إلا حدث أو نوم وامثال ذلك (الثالث) أن الوضوء والغسل رافعان له لقوله دع، ولم يتوضأ ولجعل الوضوء والغسل شرعا عقيب تلك الاسباب وقوله في صحيح حكم بن حكيم أى وضوء انق من الغسل وابلسغ ، وفي صحيح محمد بن مسلم أظهر من الغسل الظاهرين في كونهما منقيان ومطهران للغسل التي هي محل عروض الحدث مع الدلالة على اختلاف مراتب كل من الحدث ورافعه لان التعبير بانق واطهر يدل على مطالب خمسة (الاول) كون المحل دنسا قندراً محتاجا الى التنقية والتظهير (الثاني) أن الوضوء والغسل منقيان مطهران له (الثالث) كون الغسل في الرافعية أكد (الرابع) ان الحدث المجعول لرفعه الغسل أكد من الحدث المجعول لرفعه الوضوء مضافا في الاخير الى ساير الروايات التي سيمر عليك بعضها انشاء الله تعالى (الخامس) أن الغسل حقيقة واحدة له أثر واحد للام الجنس . وملخص مايستفاد من الادلة ان الجماع مثلا سبب لحدوث الجنابة بما هي كدورة باطنية والغسل مزيل لها ومحصل للطهارة وهي شرط للصلوة على مايستفاد من مثل لاصلوة إلا بظهور ، فابن الوجوب الذي قالوا بأنه هل يتعدد بتعدد سببيه مرديين بذلك مثل الجنابة والحيض وامثالهما ،

وعليهذا فاذا اجتمعت اسباب مختلفة لاحدهما فان كان دفعة فلا بد من الالتزام بكون المؤثر في الحدث هو الجامع بوحده النوعية لابان يكون كل واحد جزء السبب ، كيف والمفروض عدم تجزئة المسبب واستقلال كل بالسببية التامة وان كان بنحو التعاقب فلا بد من الالتزام بكون الاول هو السبب الفعلي للحدث واستناده اليه وأما غيره فليس بسبب فعلا وان كان له شأنية السببية (نعم) لو استفدنا من الادلة ان نفس الحدث الاكبر له مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف كما ربما يستظهر من مثل قوله دع، جاء

ما هو اعظم في جواب السؤال عن جواز اغتسال امرأة حاضت وهي جنب ، حيث يدل على أشدية حدث الحيض من الجنابة او قلنا باختلاف اثارهما من اشتراط ضم الوضوء الى الغسل في رفع حدث الحيض دون الجنابة ، كان لتوهم تباين حقيقة الحدث الاكبر المستتبع لتباين حقيقة الغسل الراجع له مجال (ولكنه) فاسد لان اعظمية حدث الحيض إنما هي باحاطة منعه عن الوطئ الناشئ من حيث خروج الدم الذي هو أذى عن محله لامن جهة أصل الحدثية والفذارة الباطنية وأما ضم الوضوء الى الغسل فليس بشرط في حدث الحيض فهذان الامران لا يدلان على تباين حقيقة الحدث وتعدد انواع الغسل وسيأتي مزيد توضيح لذلك ، فالحدث الاكبر كالحدث الاصغر ذات مرتبة فاردة ولا يستفاد تعدد المرتبة له من شيء من الادلة كما ستعرف ، وأما الغسل فهو كالوضوء حقيقة واحدة لها أثر وحداني هو رفع الحدث الاكبر وذلك لامور (الاول) عدم ما يبدل على تعدد انواعه (الثاني) ان مثل قوله وع ، أى وضوء اطهر من الغسل دال على وحدة حقيقة الغسل للام الجنس (الثالث) أن الموهوم لتعدد حقيقة الغسل إما اسبابه او غاياته او ظروفه الزمانية والمكانية وشيئ من هذه لا يعقل دخله في حقيقة الشيء وكونه من علل قوامه حتى يوجب تنوعه ، لان سبب الشيء لا يكون مقوما للشيء لامن حيث الحقيقة ولامن حيث دخل قصده في قوامه وغاية الشيء هي ما ترتب على الشيء بعد تحققه فلا يكون من علل قوامه لامن حيث حقيقة ولاقصده والظرف لا يقوم الشيء بل يقع فيه الشيء ، واحتمال دخل قصده تعبداً مدفوع بعدم الدليل بل الظاهر من الادلة ان تلك الحقيقة الواحدة محتاج اليها بعد اسباب خاصة ومأمور بها لامور أوفى أزمنة او امكنة ، فانظر الى خبر ابن عمار عن أبي عبد الله ع ، قال سمعته يقول الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تحرم وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة وفي ليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر رمضان وان غسلت ميتاً ، حيث انه يدل على أن الغسل بماله من المفهوم أى الغسل القربى من القرن الى القدم انما شرع بعد الجنابة وتفسير الميت وهما سببان للحدث وفي ايام خاصة وأمكنة مخصوصة لغاية عبادة وهي زيارة البيت ، ونظير هذه الرواية كثير قد جمعها الاستاد دام بقائه في رسالة

مخصوصة صنفها في هذه المسئلة (١) فالادلة زامة الدلالة على وحدة حقيقة الغسل (نعم) للشارع ان يتعبدا بقصد السبب أو الغاية أو الزمان أو المكان ولكن لادليل على ذلك بل الدليل انما يدل على المشروعية عقيب أمر او لامر أو في زمان أو في مكان ، بل لا يحص من القول باستحباب الغسل كالوضوء نفسيا مطلقاً مثل قوله دع ، اكثر من الطهور ولذا ربما يلترنم بكفاية الغسل الابتدائي عن الوضوء كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله فلا يتوهم أن الغسل عبادة حينية ويمكن استفادة وحدة حقيقة الغسل المستلزمة لوحدة حقيقة الحدث المرفوع بها من اطلاقات ادلة الانار مثل اي وضوء اتقى من الغسل أو اطهر ، حيث جعل فيها الموضوع الاثر الواحداني طبيعة الغسل بمقتضى ظهور اللام في الجنس واحتياج الحمل على العهد الى قرينة مفقودة في المقام ، ومن الادلة الآمرة بالغسل عقيب كل واحد من الاسباب المتعددة للحدث الاكبر من غير التقييد بقيد قصد الاسباب في واحد منها فيعمل ان طبيعي الغسل هو الراجع للحدث من أي سبب حصل ، وكذا اطلاق الاغسال البيانية وعدم تقيدها بكونها لخصوص سبب دون آخر او لزوم قصد السبب أو الزمان أو المكان كقوله دع ، كلما مس جلدك الماء فقد طهر وقوله دع ، اغسل جسدك من لدن قرنك الى قدمك (وتوهم) عدم سوق تلك الادلة إلا لبيان الصورة وهي مشتركة بين الانواع ولذا لم يتعرض لبيان قصد القرية ايضاً (مدفوع) بكفاية الاطلاق المقامي بل اصالة البرائة (نعم) قصد القرية قد علم بالاجماع واخذنا به .

واقدم كان شيخنا الاعظم العلامة الانصارى قدده ، متفطنا لامكان استفادة وحدة حقيقة الغسل من امثال هذه الاطلاقات واحتمل ظهورها في ذلك ، ولكن لم يعتد بهذا الظهور مدعياً وجرد امارات مانعة عن الاخذ به ، والكلام معه (قدده) في أن تلك الامارات هل هي مانعة عن الظهور المعترف به أم لا ، فنقول ، ومن الله الاستعانة إن ما ذكره (قدده) للامارية على وهن الاطلاقات عدة روايات منها صحيح زرارة المستفيض عن ابي جعفر دع ، اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق

(١) يرى الاستاد مدظله ان مسئلة تداخل الاغسال مرهوبة بمسئلة اجزاء كل غسل عن

الوضوء لوحدة الادلة الدالّة على المسئلتين في الاغلب .

والذبح والزبارة فإذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك غسل واحد ثم قال وكذلك المرأة يجزئها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها ، وفي بعض طرق الرواية بدل الجمعة الحجامة واحتمل كونه اشتباها من النسخ او كيف كان) فقوله (ع) اذا اجتمعت لله عليك حقوق ظاهر في تعدد حقايق الغسل بالصف لاجسب النوع المنطقي حيث أن الحقوق كناية عن الاوامر المتعددة ، فيكشف عن ان هناك اصنافا متمددة من الغسل حسب تعدد أسبابه تعلق بكل منها أمر غاية الامران امثال واحد منها يجز عن الباقي بالتعبد الشرعي ، وكذا قوله (ع) اجزأك ظاهر في التعدد بناء على ماهو الظاهر من كون الظرف متعلقا باجزأ لا بالغسل ليكون غاية له حيث انه يتضمن معنى الاسقاط المستلزم لكونه رخصة لا عزيمة ، فيكشف عن تعدد حقايق الاغسال بحيث يجوز ايجاد صنف اخر منها لاجل سبب اخر غير الذي اغتسل لاجله غاية الامر يكبرن الصنف المرجود منها يجز يا عنه تعبدأ (ومنها) مرسل الجميل عن احدهما (ع) اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم ، حيث ان اجزاء غسل واحد عن الاغسال اللازمة في اليوم بعد الاجماع على ان الغسل يقتضي اثره بحدوث الحدث فلا يشمل مثل غسل الجنابة والحيض ونحوهما ظاهر بالتقريب المتقدم في تعدد حقايق تلك الاغسال (ثم) لان التعبير بالاجزاء واقع في عدة من الروايات فهي باجمعها دليل على المدعى (ومنها) خبر أبي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تمسح قال ع تجعله غسل واحد وبمضمونه روايات اخر ، حيث ان اسناد الاتحاد الى جعل المكلف في مقام الاداء والامثال ظاهر في تعدد غسل الحيض والجنابة في نفسها ومنها قوله (ع) كل غسل قبله وضوء الاغسل الجنابة فان ظاهره اختلاف انواع الغسل فهذه الامارات كافية في وهن الاطلاقات والمنع عن ظهورها في اتحاد حقيقة الغسل ، واذا لم يثبت قاطع لاصالة عدم التداخل في المسببات فيتفرع عليه اعتبار نية الجميع في كفاية غسل واحد عن اغسال متعددة لكونه المتيقن من مورد تلك الاخبار كما يتفرع عليه ساير الفروع المذكورة في الكتب المفصلة هذا غاية ما يمكن تقريب الاستدلال به على ما استفاد من كلامه « قد » .

ولكن لا يخفى أن شيئاً من المذكورات لا يصلح لو هن الاطلاقات فضلا عن كونه
 اشارة على الخلاف (أما الصحيح) فلان قوله دع، اذا اجتمعت لله عليك الخ. كبرى كلية
 منطبقة على الصغريات المذكورة في الصدر المختلفة بحسب السنخ حيث تشمل على الاغسال
 الواجبة والمندوبة ، والجمع بين غسل يوم عرفة والنحر في واحد بابقاء أثره من يوم الى
 اخر مستبعد بعد عدم ظهور له في جواز التقديم نظير ماورد في تقديم غسل الجمعة يوم
 الخميس فلا بد وان تكون المذكورات من باب التمثيل ، مضافا الى ظهور العطف (او) في
 ارادة التمثيل فيشمل جميع الاغسال وجميع صور الاجتماع ولا يمكن الاخذ بظهور على في
 العهدة لعدم صحة التطبيق مع جميع الصغريات ، بل على في المقام الاعم من الالزام كما أن
 لفظ الحق يطلق على أمر واقعي ثابت في مقابل الحكم الذي يطلق على أمر اعتباري مجعول
 وعليه فالحقوق في المقام عبارة عن عال جعل الغسل أو محبوبيته النفس الامرية لا الاحكام
 الازامية فلا ينافي اتحاد حقيقة الغسل ولا يكشف عن تعدد الغسل بالصنف ، ولو سلم
 امكان ارادة الاعم وعدم الظهور في ارادة خصوص الملائك النفس الامرية كما هو مقتضى
 إطلاق الحق على الحكم احيانا ، فلا ريب في عدم الظهور في ارادة خصوص الاحكام المستلزم
 للكشف عن تعدد حقايق الغسل (هذا كله) مضافا الى ان الغسل مطلقاً حتى غسل الجنابة ليس
 بواجب نفسى بلاخلاف فيه إلا عن شذ لما عرفت سابقا من أن الشرط للعبادات انما هي الطهارة
 الحاصلة من الوضوء والغسل لانفسهما وان كل واحد من الطبيعتين انما هي مقدمة المقدمة ،
 وأما الواجب الغيرى فقد عرفت أنه بهذا العنوان لا يمكن أن يقع في حين أمر مولوى ولذا
 قلنا بأن كل واحد من الوضوء والغسل مستحب نفسى فالحقوق على فرض كونها كناية
 عن الاحكام لا بد وان تكون عبارة عن الاوامر الندية وحيث أن اجتماع اوامر ندية
 على فعل واحد كالغسل المكتفى به عن الاغسال غير معقول حسب اعتراف القوم، فلا بد
 من الحمل على تعدد جهات مطلوبة ذلك الفعل الواحد حسب تعدد الملائك الموجبة
 لمحبوبة الطبيعى وعلى أى تقدير فلا كشف عن تعدد طبيعة المطلوب صنفا ، ومن ذلك
 يظهر أن ظهور التعبير بالاجزاء في التعدد محكوم بظهور الصدر في العدم مضافا الى امكان
 كونه لدفع توهم التعدد فعلى أى حال لا ظهور لهذه الرواية في تعدد حقايق الاغسال ولو سلم

فليس بظهور معتد به قابل لو هن ظهور الاطلاقات (وأما المرسل) فلانه مضافا الى رمية بالضعف سندا على خلاف المطلوب المستدل أدل لان جملة يلزم ظاهرة سيما بلحاظ اضافتها الى اليوم في الاستقبال وان المجزى عنها هي الاغسال التي تلزمه في طول ذلك اليوم ، ومن المعلوم استحالة حصول العلم عادة لغير المعصوم ، بما يلزمه في طول اليوم حتى يمكنه قصد الجميع أو البعض حال الاغتسال بعد طلوع الفجر ، فلا محالة يكون انطباق غسله ذلك مع ما يلزمه وكفايته عنه قهريا لا قصديا وتكون سببية ما يلزم بالنسبة الى طبيعة الغسل شأنية لافعلية ، وهذا يكشف عن وحدة حقيقة الغسل وعدم الحاجة في تحصيل العبادة المشروطة بالطهارة الى ازيد من ايجاد طبيعي الغسل المحصل لها بنوعه (نعم) التجديد بنفسه مطلوب لانه نور على نور ومن ذلك نقول بان الاجزاء في المقام رخصة لا عزيمة وان لم نسلم دلالاته بمادته على الرخصة كما قيل ، بل الحق في امثال المقام أن الاجزاء رخصة من حيث أن الايمان بالطبيعي المطلوب ثانيا وثالثا انما هو توسعة في مرحلة الإمثال كما حققناه في محله ، وبالجملة ، فلولم يكن للرسالة ظهور في اتحاد الحقيقة فليس لها ظهور موهن له قطعا (وأما حديث) اسناد الجمل الى المكلف فليس فيه اشعار فضلا عن الدلالة على التعدد لانه في مقام دفع توهم لزوم التعدد ، فلسان يجمل لسان يعمل لالسان يقصد ويشهد لما قلنا وقوع الاجزاء في جواب السائل ، اتجمعه غسلا واحدا اذا طهرت أو تغتسل مرتين ، إذ لا ريب أن المراد بجمله واحدا في كلام السائل بقريئة المقابلة بينه وبين قوله أو تغتسل مرتين هو الايمان بالغسل مرة لاجمل المتعدد واحدا في عالم القصد فالمراد في الجواب ذلك ومعنى الرواية سؤاله وجوابا أن التي حاضرت بعد الجنابة تغتسل مرة اذا طهرت من الحيض أو تغتسل مرتين فقال تغتسل مرة ، ويشهد على كون التعبير بالجملة لدفع توهم التعدد تبدله بجملة اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة في خبر اخر ، ولو سلم عدم ظهوره في الاتحاد دفعا لتوهم التعدد فليس له ظهور في التعدد الموجب لو هن الاطلاقات (وأما قوله) د ع ، كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة فسيوضح عدم دلالاته على مطلوب الخصم عند التعرض لكفاية كل غسل عن الوضوء انشاء الله فانظر .

(ثم) إن صاحب مصباح الفقيه (قده) بعدما اعترف بوحدة مهية الاغسال ثبوتاً على تقدير وحدة طبيعة الحدث الاكبر كالاصغر، وكذا على تقدير ان يكون الاختلاف بحسب مراتب ذلك الحدث شدة وضعفاً لا بحسب أصل الطبيعة وبتعدد مهية الاغسال ثبوتاً على تقدير تعدد عناوين أسباب ذلك الحدث وكون المجمع مورد تصادق تلك العناوين، ادعى عدم الدليل بحسب عالم الإنبات على وحدة مهية الاغسال وعدم ظهور اخبار الباب في ذلك بل في التعدد كلفظة الحقوق في صحيح زرارة المتقدم ولفظة يجزيك فيه، بدعوى ظهور الاجزاء في كونه رخصة لاعزيمة وقواه دع، في مرسل ابن ابي عمير باسناد الشيخ كل غسل فيه الوضوء إلا غسل الجنابة وقوله دع، في مرسل جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم، بدعوى ظهوره في فعلية الغايات الموجبة للغسل حال غسله بعد طلوع الفجر بضميمة مقدمة عقلية في عدم تعقل الاجزاء بالنسبة الى أمر غير فعلى في الحال بصير فعليا في المستقبل، وبضميمة مادل على اجزاء غسل واحد للمرأة التي حاضت وهي جنب وما أسند فيه الاتحاد الى مشية المكلف وجعله وقوله دع، في صحيح زرارة لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة الظاهر في انهما ذمتان اجتمعتا في ذمة واحدة، اذ ظاهره تعدد مهيات الاغسال وقولهما دع، في خبر سماعة بن مهران الوارد في المرأة التي تحيض قبل ان تغتسل من الجنابة غسل الجنابة عليها واجب، حيث أن ظاهره وجوبه عليها بعنوان غسل الجنابة لا غير فيدل على مغايرته لغسل الحيض وإلا لم يكن لوجوبه عليها بهذا العنوان وجه، فهذه الروايات مع صراحتها في كفاية غسل واحد عن المتعدد ظاهرة في اختلاف مهيات الاغسال (وتوهم) اطلاق أول صحيح زرارة لصور عدم قصد الجميع فيكفي غسل واحد عن الكل ولو مع عدم قصد الجميع أو قصد القرابة بلا قصد بعضها وذلك يكشف عن وحدة حقيقة الغسل (مدفوع) بأنه مسوق لبيان كفاية غسل واحد عن المتعدد وأما كفايته مطلقاً أو في الجملة فلانعرض فيه لها على ما يشهد به سياقها فليس له اطلاق احوالى يتمسك به لاثبات العموم، بل مجرد احتمال عدم كون هذه الجهة ملحوظة للتكلم بمنع من التمسك بالاطلاق لان التمسك به مشروط باحراز كونه في مقام بيان هذه الجهة، ومع كونه مسوقاً لبيان حكم اخر لا يمكن

احراز ذلك مضافا الى عدم امكان الاطلاق للرواية بعدما عرفت من عدم تعقل الاجزاء بالنسبة الى امر غير فعلى في الحال يصير فعليا في الاستقبال . بل سقوط الامر بدون قصد امتثاله غير معقول فلا بد من قصد الجميع في مورد التنجز (وتوهم) منافاة قوله د ع ، في خبر ابن سنان غسل الجنابة والحيض واحد مع تعدد مهية الغسل اذ هو ظاهر في وحدتها (مدفوع) بأن المراد بيان اتحادهما بحسب الوجود الخارجى يجعلهما واحدا وجودا على نحو الحمل الشايع الصناعى لا انها واحدا بحسب الموهوبة وعلى نحو الحمل الذاتى فلا ينافى تعدد المهية ولو بالصنف ، ولو سلم ظهوره في اتحادهما ذاتا تعين صرفه الى هذا المعنى جمعا بين هذه الرواية مع الادلة المتقدمة الدالة على مغايرتهما ذاتا كما لا يخفى انتهى .

أقول فيما ذكره (قده) نظر أما لفظة الحقوق فلما تقدم من عدم ظهورها في الاوامر بعد مفروغية عدم امكان الاخذ بظهور على في العمدة في المقام ، بل ظهورها في علل التشريع التى هى أمور واقعية ثابتة في نفس الامر ذات التأثير في تشريع الغسل لو فرض انفراد كل بالتحقق من غير فرق بين ما اذا كانت تلك العلل اسبابا للحدث الاكبر أو غايات للظهور الاكبر ، فالتعبير بالحقوق انما هو لبيان تحقق ملاكات متعددة لمشروعية طبيعى الغسل كالجنابة والحيض وهذا يناسب فعلية أمر واحد ، وأما فعلية اوامر متعددة حسب تعدد تلك الملاكات فلا تعرض لها في الرواية (نعم) لو كانت كلمة المحرق ظاهرة في الاوامر كان مقتضاه ما ذكر الان الحق بماله من المفهوم اعم من الامر ويؤيد ذلك بل يدل عليه تعليل اجزاء غسل واحد لجنابة الميت وغسله في صحيح اخر لزراعة بقوله د ع ، لانها حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة فان الاجتماع اسند الى الحرمة دون فعل المكلف وبعد مفروغية ظهور اللام في التعليل وبيان الامر الواقعى الثابت في نفس الامر دون الاعتبار الشرعى التعبدى بأن يكون بصدد انشاء اعتبار الاجتماع بنفس هذا التعليل يكون التعليل دالا على فعلية ذمة واحدة في مورد تعدد ذمتين وقهراً تكون الذمتان شأنيتين ولا يكون ذلك إلا بتأثيرهما بجامعهما في الذمة الفعلية فافهم واغتمم جداً ، وهذا معنى وحدة السبب المؤثر في مطلوبة الغسل فكما ان الاجتماع والتعدد في هذا

المورد لا بد وان يكون بحسب الملاك وعلّة التشريع والمؤثر الفعلى في فعلية الامر ليس الا شي. فارد هو الجامع بين تلك الملاكات لبحسب نفس الاوامر الفعلية وفي عالم قصد المكلف فكك في مورد الصحيح الاول فانهما واردان في مورد واحد هو كفاية غسل واحد عن المتعدد فيكشف عن ان الاجتماع ابدأ قهرى غير مستند الى قصد المكلف حتى يستلزم لزوم قصد الجميع ، بل يكفى مجرد الاغتسال ولو بقصد القرية فيرفع طبيعي الحدث الاكبر بطبيعي الغسل ، وبالجملة ، فما يقال في كيفية الاجتماع في مورد هذا الصحيح لا بد وان يقال في مورد ذلك الصحيح واحتمال أن يكون المراد باجتماع حرمتين اجتماعهما بمجمع المكلف في مرحلة القصد كي لا ينافى التعدد بعيد في الغاية خارج عما يستفاد من الصحيحة فلا يحص عن الاخذ بظاهرها في كون الاجتماع قهرى وهو كاشف عن وحدة طبيعة الغسل المستلزم لحل الحقوق على ما ذكرنا لولم نقل بظهورها فيه بالطبع .

وظهور التعليل فيما ذكرنا ذهب صاحب الجواهر (قدّه) الى لزوم تأويله بدعوى عدم امكان الاخذ بظاهره ، ولكن التأويل لا موجب له والظهور قابل للاعتقاد عليه ويجرد فتوى المشهور بأمر لا يوجب التأويل في الاكبريات التي هي حجج شرعية على الاحكام النبدية ، مضافا الى أنه على فرض تسليم عدم ظهور الحقوق في الذم لاطلاقها عليها وعلى الاحكام معا فلا ظهور لها في خصوص الاوامر فتكون بجملة ، وعلى فرض تسليم ظهورها في الاوامر فعمومها بالنسبة الى الاوامر النبدية وكون الجنابة المذكورة من باب المثال وعدم وجوب نفسى اغسلها وعدم صلاحية الوجوب الغبرى لان يصير مقربا بوجوب المصير الى ما قلنا ، ضرورة امكان أوامر متعددة نبدية بالنسبة الى طبيعة واحدة فيكون الاجزاء عزيزة من حيث الاثر كالطهارة الراقعة للحدث كما بالنسبة الى اول وجودات تلك الطبيعة ورخصة من حيث امكان النعبد بالطبيعة كما بالنسبة الى ثانيا وثالث وجوداتها وهكذا ، وذلك لان كل أمر يكشف عن ملاك المحبوبة للطبيعة وعليها فلو تعددت جهات المطالبة لطبيعة يمكن ارجاع تعدد الجهات الى تعدد الوجودات وهذا الامكان بنفسه قرينة على أن في صورة تعدد الجهات كل جهة يستدعى وجودا وان كان مقتضى طبع تعاق الامر النبدى بالطبيعة عدم النظر الى الوجودات ، هذا بحسب الثبوت ، واما بحسب الاثبات فلفظة الحقوق

فبما نحن فيه كافية لاثبات المدعى ويندفع استبعاد ذلك بأن هذه الطبيعة بحسب وجوداتها المتكثرة مطلوبة ومطلوبة فوق المطلوب ، وعلى أى حال فالمدعى وهو الاجزاء العزيمى من حيث الاثر ثابت كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم : ويمكن الاستشهاد لذلك بأن مطلوبة الطبيعة الاكثار في طبيعته التي استفدناها من الاوامر الندية المجتمعة على طبيعة تستفاد من عدة اخبار نظير قوله وع ، يا انس اكثر من الطهور وقوله وع ، وان استطعت ان تكون على الطهارة في الليل والنهار فكن ، وقوله وع ، الطهر على الطهر عشر حسنات فان كلامنا من الطهور والطهارة والطهر عام يشمل الطهارات الثلث الى غير ذلك من الاخبار التي ستعرفها في محالها ، بل يستفاد من امثال هذه الاخبار مطلوبة طبيعية الطهارات الثلث ذاتا ولو ابتداءً ومن غير سبق حدث فلا يتوهم انها عبادات حينية وسياتي تفصيل ذلك في مبحث الاغسال هذا كله بالنسبة الى لفظة الحقوق (وأما لفظة) يجز بك فظهورها في الرخصة ممنوع لكثرة استعمال الاجزاء في العزيمة في الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة كاستعماله في الاخبار الدالة على اجزاء كل غسل عن الوضوء اذ المراد به العزيمة جزما ، والسر فيه ان الاجزاء في الوضعيات ظاهر في العزيمة اذ لا معنى للرخصة فيها (والحاصل) انه لا ظهور للاجزاء في خصوص الرخصة بل لا بد في الحمل على احدهما من القرينة حسب اختلاف الموارد فهو لا يصلح للامارية على تعدد المهمة ، وأما التعبير به دون غيره فيمكن أن يكون لدفع توهم التعدد كما اشرنا اليه ، وعليه فتمتضي اطلاق الاجزاء وعدم تقييده بصورة قصد الجميع أو البعض كفاية غسل واحد لرفع الحدث الحاصل من تلك الاسباب المجتمعة ولو لم يقصد الجميع أو البعض بل قصد القرينة ، وحيث أن الكفاية القهرية تنافي تعدد المهمة فيكشف الاطلاق عن وحدتها (ودعوى) عدم اطلاق احوالى الرواية لعدم احراز كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة بل كونه في مقام بيان حكم اخر (مدفوعة) بأنه لا ريب في ورود الرواية لبيان الاجزاء الذي هو عبارة عن الكفاية كما لا ريب في عدم تقييد الاجزاء بصورة دون اخرى فيشمل جميع الصور ولا معنى لاطلاق الاجزاء الا هذا وليس الكفاية شيئا وراء الاجزاء حتى يكون في مقام بيانها دونه ، فبعد فرض كون الرواية في مقام بيان الكفاية وعدم تقييدها بصورة خاصة لا معنى للذبح عن تعرضها لكون الكفاية

مطلقة او في الجملة ، و اعجب من ذلك دعوى أن مجرد احتمال عدم كرون تلك الجهة ملحوظة للبتكلم كاف للنع عن التمسك بالاطلاق ، إذ بعد فرض كونه في مقام بيان أصل الكفاية ومشاهدة عدم ذكر قيد لذلك في الرواية ففضية مقدمات الحكمة اسناد ارادة الاطلاق اليه وإلا لم يبق لنا اطلاق في شيء من الموارد ، هذا كله مضافا الى أن الحال اذا كان مفردا كما في المقام ضرورة أن الغسل مع نية الجميع فرد من الطبيعة وبدونها فرد آخر فلا حاجة في إفادة العموم الى إثبات إطلاق وراء إطلاقه الافرادى ، ضرورة أن اخراج الطبيعة في حال هو لإخراج فرد من طبيعة الموضوع ، فالانصاف أن الرواية كسائر روايات الباب المشتملة على لفظة الاجزاء لها اطلاق احوالى مفرد يمكن التمسك به على اطلاق الكفاية وعدم اعتبار قصد شيء من أسباب الغسل واستكشاف وحدة حقيقة الغسل كنفس الحدث الاكبر عن ذلك ، هذا كله مضافا الى عدم لزوم احراز الكون في مقام البيان لصحة التمسك بالاطلاق بل كفاية امكان البيان في مظانه للاخذ بالاطلاق وبعبارة اخرى الاطلاق المقامى كاف للبطوب .

(وأما عدم امكان) الاطلاق لعدم تعقل الاجزاء بالنسبة الى أمر غير فعلى أو غير مقصود فهو فرع ثبوت تعدد مهيئات الاغسال المستتبع للزوم القصد في سقوط تلك الاوامر بفعل واحد بناء على كون تلك المهيئات من قبيل العناوين المتصادقة على موضوع واحد وكونها من قبيل العناوين القصدية ، مع أن كلا من التعدد وكون الاغسال من قبيل تلك العناوين محل تأمل بل منع أما الاول فلما تقدم وأما الثانى فلعدم دلالة شيء من الأدلة على كون الاغسال من قبيل تلك العناوين على تقدير تسليم التعدد ، وأما مع وحدة المهية فقد عرفت أنه ليس هناك أوامر فعلية وعلى تقديرها فهى قهرية السقوط على فرض الايمان بالطبيعى خارجا (نعم) لنا أن نلتزم بامكان التعبد بالاوامر الزمانية والمكانية والغائية اذا صارت فعلية لمجرد مطلوية الطبيعى بحسب افراده لتكون الايمان بالغسل بما هو عبادة محبوبة وان لم يلزم ذلك لفرض تعلق الغرض بتحصيل الطهارة لازمة خاصة وأمكنة مخصوصة وغايات معلومة فالثانى مطلوب والاول مطلوب اخر فتدبر تفهم (وأما مرسل) ابن ابي عمير المروى باسناد الشيخ (قده) فالظاهر أنه المروى باسناد الكليني (قده)

بقربة اتحاد المرسل والمتن فيقدم متن الكلبي (ره) لكونه اضبط المشتمل على كفة قبله مكان كفة فيه ، وعليه فهو لا ينافي المدعى بل سيأتي في مسألة أجزاء كل غسل عن الوضوء أنه على متن الشيخ (ره) أيضا لا ينافي ما ذكرنا فانتظر ، وقد عرفت أن الروايات التي اسند فيها الاتحاد الى جعل المكلف لا تدل على تعدد مهية الغسل للترائن التي اشترنا اليها الموجودة فيها مضافا الى التصريح في بعضها بكفاية اتيان غسل واحد للحيض والجنابة دون اسناد الاتحاد الى جعل المكلف الموهوم لدخول القصد في انجعال الغسلين واحدا ، فاضافة قوله دع ، للحيض والجنابة بعد قوله اغتسلت غسلا واحدا لا تصلح للكشف عن تعدد مهية الغسل بتعدد هذين العنوانين المستتبع للزوم قصدهما حين الاغتسال ، وبعد وحدة الحكم في الروايات أعنى كفاية غسل واحد لرفع الحدث الحاصل من الحيض والجنابة يستكشف كون الجميع بصدد بيان وحدة مهية الغسل ، وان المراد بجعلها واحدا هو الاغتسال الواحد لاجمعها في عالم القصد والاغتسال لها ، بل بما ذكرنا يظهر عدم امكان استكشاف تعدد المهية من شيء من روايات الباب المشتملة على اضافة الاغتسال الى اسباب الغسل باللام أو الى ظرفه زمانا أو مكانا بكلمة في ونحوها أو الى غايته المترتبة عليه باللام مثلا ، الى غير ذلك من الاضافات التي لا يعقل دخلها في علل قوام المضاف وتنوعه بانواع متعددة حسب تعددها بأي معنى اريد من النوع منطقياً أو غيره وانها بأسرها بصدد بيان وحدة المهية فلا تغفل وبما يدل علي ما قوبنا قوله دع ، في بعض تلك الاخبار لا نفتسل فقد جاء ما يفسد الصلوة في ولعل هذه جواب السؤال عن اغتسال المرأة التي حاضت وهي جنب ، حيث ان النهي عن الاغتسال للجنابة معللاً بمجيء ما يفسد الصلوة كالصريح في وحدة حقيقة الحدث ووحدة حقيقة رافعها ، الرواية أوضح دلالة على المطلوب من جميع اخبار الباب فتأمل جيداً (وما قوله) غسل الجنابة عليها واجب فلا دلالة له على التعدد حيث ان الوجوب بمعنى الثبوت ولم يكن مصطلحاً في زمن صدور الاخبار في المعنى المصطلح الفعلي ، ومن المعلوم أن ثبوت غسل الجنابة على الذمة اعم من وجوبه فهو ناظر الى تحقق السبب للغسل سابقاً على السبب الثاني وأن السبب الثاني حيث تحقق ويكون مستمرا لوجود لم يمكن رفع أثر السبب الاول بالغسل ، ولذا قال إن هذا الغسل ثابت مستمرا أى غير قابل لازالة الحدث الجنابي المتحد

مع الحدث الحيضى المفروض وجوده الفعلى مع استمراره ، بل لوفلنا بأن المراد من تعليق الوجوب على هذا العنوان نفى وجوب غيره عليها كانت الرواية منافية للروايات المصرحة بأن غسل الحيض عليها واجب ، بل معارضة للرواية المتقدمة الناهية عن الاغتسال للجنابة معللا بمجموع ما هو اعظم الناص فى سببية الجنابة للغسل ، وان قلنا بأن المراد من التعليق نفي الغير كان جعل الوجوب لغيره مع تعيين غسل الجنابة عليها كما هو ظاهر الرواية وعليه المشهور لغواً بل متهاقناً ، كما نبه عليه المحقق الثانى (قده) حيث قال فى محكي جامع المقاصد أنه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبها امتنع وجوبه والتالى واضح البطلان (بيان الملازمة) أن وجوب الفعل يقتضى القطع بترتب الاجزاء على الاتيان به مشتملاً على جميع وجوه الوجوب وسقوط الطلب عن المكاف وغسل الحيض على ذلك التقدير لا يترتب على فعله الاجزاء ولا سقوط الطلب ، وانما يترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له وهو الجنابة ووجوده كعدمه فيكون التكليف تكليفاً بما لا يجزى وهو ممتنع : انتهى فان الظاهر أن المراد بامتناع جعل غسل الحيض والتكليف به أنه لغو لا يصدر من الحكيم والافنفس الجمل بما هو مع قطع النظر عن اللغوية لا امتناع فيه من الجبار المجازف (فقاله) شيخنا الانصارى (قده) وتبعه فى مصباح الفقيه فى الجواب عن استدلاله من أن وجوب غسل الحيض تخييرى بمعنى أن لها ان تغتسل غسلاً واحداً تنوى به رفع خصوص الجنابة أو رفعها أو تغتسل غسل الحيض أولاً ثم الجنابة فيرفع بالاول حدث الحيض وبالثانى حدث الجنابة انتهى (مدفوع) بأن جعل الوجوب التخييرى مع تعيين احد العدلين وهو الجنابة كما عليه المشهور وظاهر الرواية لغو ممتنع من الشارع فلا يحيص عن حمل الوجوب فى الرواية على الثبوت وان الغرض من اختصاصه بغسل الجنابة هو بيان سببية الجنابة لتقدمها فى الوجود للحدث المرغوب للغسل دون الحيض لتأخره فى الحدوث واستمراره ضرورة استمداد المسبب الواحد وهو طبيعى الحدث الى السبب الاول واستمرار المسبب الى وجود السبب الثانى وعدم امكان رفعه مادام موجوداً ، اصف الى ذلك قوله وع ، فى خبر ابن سنان غسل الجنابة والحيض واحد حيث انه ظاهر فى الوحدة بحسب الماهية التى هى مفاد الحمل الذاتى فلا وجه لصرفه الى الوحدة بحسب الوجود

الخارجي التي هي مفاد الحمل الشايح ، وانما يصار الى هذا الحمل في المتغيرات بحسب المهمة تصحيحاً للحمل وكون مانحن فيه من هذا القبيل أول الكلام لعدم دلالة الأدلة المتقدمة على تعددها بل هي ظاهرة في وحدتها (وليت شعري) لم لا يجعل ظهور هذه الرواية مؤكداً للإطلاقات الدالة على وحدة مهمة الحدث والغسل ويدفع بها ما يترأى من ظهور لفظة الحقوق في التعدد ويبدل على ما ذكرنا قوله وعه فيما روى في الفقيه المعمول به عند الاصحاب في حكم من جامع في أول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان أن عليه أن يغتسل ويقضى صلواته وصومه إلا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضى صلواته وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضى ما بعد ذلك ، اذ لو لم يكن طبعي الغسل كافياً لرفع الحدث كائنا ما كان ومن أي سبب حدث من دون اعتبار قصد ذلك السبب في الرفع لما كان وجه لصحة الصلوة والصوم الواقعين بعد الاغتسال للجمعة فقهرية الاكتفاء كاشفة عن وحدة مهمة الغسل وهو المطلوب (وأما مرسل (جميل فعلى تقدير تسليم فعلية أسباب الغسل حال الاغتسال بعد طلوع الفجر وعدم دلالة على قهرية الاكتفاء بالنسبة الى غير واحد من تلك الغايات لتأخرها وجوداً عن الاغتسال بقهرية ظهور يلزم في الاستقبال ، لم يكن له دلالة على اقراران اغتساله بعد طلوع الفجر بقصد الأسباب المتحققة حينه حتى يستكشف منه التعدد ، بل ظاهر قوله وعه اذا اغتسل وقوع الاغتسال بقصد خصوص الجنابة لا غير فيكون الاكتفاء عن غيرها قهرياً وتكون الرواية بالآخرة من ادلة وحدة المهمة فتأمل (١) (و) اذا تبين لك وحدة حقيقة الحدث الاكبر والغسل كالحدث الاصغر والوضوء ظهر حكم الصور المفروضة للسئلة الحاصلة من الاضافات اللاحقة للغسل كقصد خصوص الجنابة او رفع الحدث أو القرية أو الحيض ونحوها وان الحق في الجميع هو الاجزاء وان ما قيل (من انه (اذا نوى غسل الجنابة اجزه عن غيره) من الاغتسال (و) اما (لو نوى غيره) كغسل الحيض ونحوه (لم يجز عنه) عرى عن الشاهد (و) انه كغيره من التفصيلات المذكورة في الكتب المفصلة (ليس بشيء) موافق لشيء من القواعد .

(١) اشارة الى ان الخصم يلتزم بكفاية قصد غسل الجنابة عن غيره تعبداً ، منه

بل لنا في المقام طريق اسهل لاثبات وحدة مهية الغسل وكون الاكتفاء بغسل واحد ولو بلغ اسبابه المجتمعة من الكثرة ما بلغ على وفق القاعدة ، وهو أنه بعد الاجماع على كون كل واحد من الطهارات الثلث أى الوضوء والغسل والتيمم عباديا والاجماع على عدم وجوب نفسى لشيء منها وعدم كون الوجوب الغيرى مقربا ، فلا يخص عن الاتزام بكون كل واحد منها مستحبا نفسيا ومطالوبا ذاتيا ، وقد عرفت مرارا أن الاستفادة من الادلة أن النورانية الباطنية الرافعة للكدر النفسانية أثر بالخاصية لكل واحدة من هذه الحقايق التعبدية وقد سميت في لسان الشارع بالطهارة ، ولذا قلنا إن الشرط هو الطهارة لا محصلتها فاذا اغتسل المكلف عند اجتماع اسباب مختلفة بقصد القرية فقد تحققت الحقيقة التعبدية وحصلت النورانية الباطنية وارتفعت الكدر النفسانية فله الدخول في كل ما يشترط بالطهارة ولا معنى لايجاد طبيعى الغسل ثانيا لتحصيل تلك الطهارة واستباحة الدخول في المشروط بها ولذا قلنا إن الاجزاء عزيمة من جهته (اللهم الا) ان يחדش ذلك بأنه مع عدم قصد الجميع أو الجنبابة لا يرتفع الحدث فلا تحصل الطهارة فالاجود هو الاخذ باطلاقات الاخبار لاثبات وحدة الغسل فظهر أن المسئلة بحمد الله خالية عن الاشكال بلا حاجة الى تكال اطالة الكلام لاقامة البرهان والحمد لله رب العالمين .

الفرض (الثاني) من فروض الوضوء (غسل الوجه وهو) عرفا ما يواجه بحيث يحصل منه في الوهم شبه شكل بيضى وعليه ينطبق ما عن مصباح الميزان من أنه مستقبل كل شيء وكذا ما يستفاد من الاخبار وعليه المشهور من أنه (ما بين منابت الشعر في مقدم الرأس الى طرف الذقن طولاً) بلا خلاف ولا اشكال في هذا التحديد للطول كما في طهارة شيخنا الانصارى (قدس) ونسبه في محكي المعبر والمنتهى الى مذهب أهل البيت عليهم السلام (وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا وما خرج عن ذلك فليس من الوجه) شرعا لعدم كونه منه عرفا وهذا التحديد للعرض هو المعروف بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم عدم الخلاف في ذلك كما في طهارة شيخنا الانصارى (قدس) ومستند المشهور في هذا التحديد صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع) انه قال له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يتوضأ الذي قال الله تبارك وتعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي أمر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم

مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصابع. مستديرا فهو من الوجه وماسوى ذلك فليس من الوجه قال قلت الصدغ من الوجه قال لا وفي رواية الشيوخ زيادة السبابة ولا دخل لها في التحديد اذ مع وجود الاطول وهي الوسطى لا أثر لوجود الاقصر ولعل ذكرها من جهة تسر انفصالها عن الوسطى حين الغسل وانضمامها غالبا ، ولا بد من بيان معنى القصاص والصدغ وغيرهما بما يتوقف عليه فهم المراد فنقول قصاص الشعر مثلث القاف والضم اولى كما عن الجوهري هو منتهى منبت الشعر من مقدمه ومؤخره كما في مجمع البحرين والقاموس وعن غيرهما ، وعليه فهو باطلاقه يشمل منتهى منبت الشعر الذى يأخذ من الناصية ويرتفع عن النزعة ثم ينحدر الى مواضع التحذيف ويمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار ، والصدغ بالضم هو ما بين العين والاذن ويطلق على الشعر المتدلى عليه ايضا كما في القاموس وظاهر المجمع وعن الصحاح وغيرها ، والنزعتان بالتحريك هما البياضان المكتنفان بالناصية من الطرفين كما في المجمع وظاهر القاموس ، والعارض جانبها الوجه كما في القاموس وفي المجمع والعارض من اللحية ما ينبت على عرض اللحية فرق الذقن ، والعذار بالكسر جانبها اللحية كما في القاموس وفي المجمع عذار اللحية جانبها يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض ومواقع التحذيف هي ما بين منتهى العذار ، والنزعة طرف منه على رأس الاذن والطرف الثانى على زاوية الجبين ينبت عليه شعر خفيف تحذفه النساء كما في المجمع ، اذا عرفت ذلك فاعلم انه ليس للشارع اصطلاح جديد في الوجه والظاهر من الصحيح المزبور ان الامام وع، في مقام بيان ما هو تمام الموضوع للفلسل وانه ما يطلق عليه الوجه عرفا ، كما ان الظاهر انه وع ، في تعبيره انما يعبر على طبق محاورات العرف العام لانه يعبر بتعبير لا يفهمه الا جماعة مخصوصون من اهل الهندسة والظواهر ايضا انه وع، ليس بصدد بيان كيفية الغسل ، وعليه هذا فالمراد من قوله مادارت عليه الابهام والوسطى الحصة من الوجه المحاطة بالاصبعين المذكورين حين وضعهما عليها للغسل فالمراد بدوران الاصبعين احاطتهما وجر يانها : والى ما ذكر يرجع تعبير المبسوط بما بين الابهام والوسطى والمراد بقصاص الشعر : بقربنة وروده في مقام تحديد الوجه هو قصاص الناصية أى الخط الموهوم الفاصل

بينها وبين الجبهة لامطابق منتهى منبت الشعر الشامل للزعتين وغيرهما وإلا شمل منتهى مؤخر الرأس ، فالقرينة الكاشفة عن عدم ارادة هذا المعنى وهي ورود الرواية لتحديد الوجه كاشفة عن عدم ارادة غير منتهى الناصية ايضا لخروجه عن الوجه قطعا والظرف إما حال للخبر كما ليس ببعيد أو متعلق بدارت كما هو الاقرب ، ومن المعلوم ان جريان الاصبعين واحاطتهما على الوجه بحيث يبدأ من قصاص الناصية وينتهي الى الذقن يوجب حصول شكل بيضى موهوم هو الوجه ، ومن المعلوم أن ما يواجهه به غالبا إنما هو هذا المقدار بل يمكن تصويره من مجموع الاصبعين بما ذكره شيخنا الانصارى (قده) بأن يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجرى الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى أن يجتمعا ثانياً في آخر الذقن ، وهذا المعنى هو المراد من الفقرة الثانية أعني قوله (ع) وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه حيث أنه بيان للخط العرضى الفاصل بين الوجه وغيره فهى فى قوة التأكيد للفقرة الاولى (وعليهذا) فالمراد بالصدغ المنفى كونه من الوجه فى ذيل الرواية هو ثانياً لإطلاقه المتقدمين عن أهل اللغة أى الشعر المتدلى على ذلك الموضع الخاص لانفس الموضع ضرورة منافاته مع التحديد المذكور للوجه فى صدرها ، فبقريئة الصدر يعلم المراد من الصدغ الخارج كما أن بقريئة الكون فى مقام تحديد الوجه يعلم عدم ارادة دخول طرفى الرقبة بما يقرب الذقن فى التحديد ضرورة خروجهما عن المحدود وهو الوجه قطعا (وح) فلا يرد على مذهب المشهور اعتراض شيخنا البهائى (قده) بلزوم دخول الزعتين لما عرفت من وجود القرينة على ارادة منتهى الناصية من القصاص ولا اعتراضه (قده) بلزوم دخول الصدغين مع نص الرواية بخروجهما ، لما عرفت من وجود القرينة على المراد من الصدغ وانه ليس نفس الموضع حتى يشملهما بل الشعر المتدلى عليه كما يشير اليه التفسير المقبول عن المنتهى والمنسوب الى الفقهاء (رض) مضافا الى امكان الجمع بين النفى المصرح به فى ذيل الرواية والايجاب المستفاد من صدرها بدخول بعض ذلك الموضع وخروج بعضه الاخر كما هو كذلك بالنسبة الى الشكل البيضى الذى يمكن تصويره بجريان الاصبعين كما تقدم ، حيث ان البعض القريب بالاذن من الصدغ خارج عن ذلك الشكل وبعضه القريب من العين داخل فيه ، وكذا لا يرد على مذهب المشهور اعتراض

صاحب المدارك وقده ، حيث أنه لما رأى أن اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن يتجاوز ما بين الاصبعين عن العارضين الجاه ذلك الى دعوى أن تحديد العرض بما بين الاصبعين مخصوص بوسط تدوير الوجه لا لكل خط عرضي منه مما بين القصاص والذقن ، وذلك لما عرفت من أن التحديد لابد وأن يكون بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في المحدود ولا ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين قريبا من الذقن بالنسبة الى الوجه فانه خارج عنه جزئيا ، فالمدار على وصول الاصبعين الى ما يمكن دخوله في الوجه كالصدغ والعارض والعارض ولذا نقول بأن ما يقابل الاذن من العارضين أو يقرب منه خارج عن الوجه الموضوع للغسل لعدم وصول الاصبعين اليه وما اتصل اليه منهما داخل فيه ، وبذلك نجتمع بين القول بخروجها عنه كما عن صريح المنتهسى والقول بدخولها فيه كما عن صريح الشهيد والمحقق الثنائيين بل عن اولها الاتفاق عليه وذلك بتزويل كل قول على بعض منهما كما عن بعضهم القطع به ، هذا محصل ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب مذهب المشهور .

(لكن) لشيخنا البهائي (قده) تقريب اخر في معنى الحديث حيث قال في حبل المتين وقد لاح لي من الرواية معنى اخر يسلم به التحديد عن القصور ودلالة الرواية عليه في غاية الظهور ، وهو أن كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض اثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة ، فذلك القدر هو الوجه الذي يجب غسله وذلك لان الجار والمجرور في قوله دع ، من قصاص شعر الرأس إما متعلق بقوله دارت أو صفة مصدر محذوف والمعنى أن الدوران يبدأ من القصاص منتهياً الى الذقن ، وإما حال من الموصول الواقع خبراً عن الوجه وهو لفظ ما إن جاوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلاً على قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفرجهما ودار طرف الوسطى مثلاً على الجانب الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق ، تمت الدائرة المستفادة من قوله دع ، مستديراً وتحقق مناطق به قوله دع ، وما جرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه : انتهى ، أقول ، حاصل

(ج) الجواب عن مقالة شيخنا البهائي (قده) في تحديد الوجه الوضوئي) - ٤٥ -

مراده (قده) بعد الفراغ عن ان القصاص بقرينة كون الرواية بصدد تعيين حد الوجه عبارة عن قصاص الناصية كما عبر به لاما يشمل قصاص النزعتين حتى يستلزم دخولها في المحدود ، ونحو جمها كدخول الصدغين و اوضح كما صرح به بعد ذلك والفراغ عن استعمال الدوران في الحركة بنحو العود على البدو أيضاً بل كونها معناً حقيقياً له هو أن ما يصير محاطاً بالاصبعين حين وضع الوسطى على قصاص الناصية والابهام على الذقن واثبات وسط انفراجهما واجراء الوسطى الى الذقن والابهام الى القصاص هو الوجه الذي يجب غسله ، وخروج جزء من الرقبة مما يلي العارضين قريباً من الذقن مع دخوله في هذا التحديد انما يعلم بقرينة الكون في مقام تعيين حد الوجه كما كان كك على تفسير المشهور ايضاً ، وانما لم يعكس الامر في وضع الاصبعين بأن يجعل الذقن موضعاً للوسطى والقصاص موضعاً للابهام لتكون الطريق المذكور اسهل كما لا يخفى ، ولما كان الوجه غير مسطح بل منحدياً عبر بشبهه الدائرة لانفسها وبالجملة ، فراد الشيخ (قده) أن الرواية في قوة أمر العرف بوضع الاصبعين واثبات وسط الانفراج واجراء الوسطى الى الذقن والابهام الى القصاص لتعيين الوجه الذي يجب غسله ، وهذا معنى عرفي لا يتوقف فهمه على العلم بالرموز الهندسية ومعرفة ما يحصل من هذا الفعل من الشكل الهندسي وأنه من أي الاشكال فهل هو شبه الدائرة أو غيرها ومعرفة أجزاء ذلك الشكل بحسب الهندسة من القوس والقطر والزوايا وأقسام الخط الى غير ذلك كما وقع نظيره في تقدير الكر بالاشبار ، فكما لا يتوقف معرفة هذا التقدير على معرفة دقائق الحساب وأن الحاصل من ذلك التقدير هل هو خمسة وعشرون شبراً أو ثمانية وعشرون أو ستة وثلاثون أو غيرها من الاختلافات المتقدمة في مبحث الكر ، بل يتوقف على فعل خارجي هو تقدير الماء بمقياس طبيعي هو الشبر كك في المقام يتوقف تعيين المحدود على فعل خارجي هو الوجه بمقياس طبيعي هو الاصبعان فاللتقدير في كلا المقامين معنى عرفي لا يتمتع كون الامام دع ، بصدد تعليمه للعرف فالابرداد على استظهاره (قده) بأنه خارج عن فهم العرف متوقف على القواعد الهندسية في غير محله .

(نعم) يمكن الجواب عنه بطريق آخر هو ان منشأ هذا الاستظهار أمران (احدهما) استلزام استظهار المشهور لخروج ما ليس بخارج قطعاً كالصدغين لانها خارجان عن تحديدهم داخلان في الوجه ولدخول ما ليس بداخل جزماً كالنزعتين لانها داخلتان في

تحديدهم خارجتان عن الوجه (ثانيهما) التحفظ على ظهور الدوران والاستدارة في الحركة المشككة للدائرة وبعبارة اخرى في الحركة بنحو العود على البدء وكلاهما محل تأمل بل منع (أما الاول) فلما عرفت عند شرح مرام المشهور من عدم لزومه فرأجع (وأما الثاني) فلان التحفظ على ذلك الظهور في المقام غير ممكن توضيح ذلك أن الدوران كما استعمل لغة وعرفا في الحركة بنحو العود على البدء كك استعمل بمعنى التقلب والجريان ومطابق الحركة كما في قول الشاعر والدهر بالانسان دوارى الى غير ذلك مما يقف عليه المنتبج لموارد الاستعمالات ، غاية الامر أن ارادة هذا المعنى من اللفظ تحتاج الى قرينة إما لانه أحد فردى المعنى الحقيقي بنحو الاشتراك المعنوى أو لانه أحد معنييه بنحو الاشتراك اللفظى أو لانه معنى مجازى للفظ . والقرينة على ارادة خصوصه موجودة في الرواية إذ الجار والمجرور يمكن تعلقهما بدارت كما يقربه الكون في مقام تحديد الوجه ويمكن ربطهما بما الموصولة كما يقرب به كون مصداق الموصول عبارة عن المحدود ، فيكون الظرف مبينا لطرفي المحدود طولا ، فعلى الاول لا يرب في ارتباطهما لبا بنفس الفاعل وبتبعه بالفعل ضرورة أن ملابسات الفعل مطلقاً زماناً أو مكاناً أو غيرهما تكون أولاً وبالذات ملابسات الفاعل وثانياً وبالعرض وبتبع الفاعل ملابسات الفعل لان كل ما بالعرض لابد وان ينتهي الى ما بالذات فصيرورة الفعل زمانياً انما هو لكون فاعله زمانياً واختصاصه بمكان خاص انما هو لكون فاعله حين ايجاده في ذلك المكان وصيرورته ذا بدء ونهاية من حيث المكان أو الزمان انما هو لكون فاعله حين ايجاد جزء منه في مكان أو زمان وحين ايجاد جزئه الاخر في مكان آخر أو زمان كك « وبالجملة ، فللابسات الفعل حقيقة ملابسات الفاعل وان كانت بحسب الظاهر من مختصات الفعل ، كما لا يرب ان المراد بالدوران معناه المصدرى دون الاسم المصدرى لدلالة الفعل الماضى على الاول ، وعليهذا فعنى هذه الفقرة أعنى قوله «ح» مادارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن هو كون كل واحد من الاصبعين مبتدأ في الحركة الدورية من القصاص ومنتهياً فيها الى الذقن ، وليس كك في ترسيم الدائرة بل الاصبعان من جهة البداية والنهاية متعاكسان (نعم) لو اختص الظرف بالفعل أى الدوران بلا ارتباطه بالفاعل لصدق كون الدوران من القصاص

الى الذقن بالنسبة الى الحركة الحاصلة من مجموع الاصبعين ، ولكسبك عرفت أن ملاسبات الفعل حقيقة ملاسبات الفاعل فهذه قرينة على عدم ارادة الحركة بنحو العود الى البدء المرسمة للدائرة من الدوران بل مطلق الحركة والجريان ، كما يؤيده التعبير بجمرت في الفقرة الثانية بل وعلى تقدير ربط الظرف بنفس الفعل ايضا لا يتم المعنى ، ضرورة أن الحركة بنحو العود الى البدء لا يمكن ان تكون من القصاص الى الذقن بل لا بد وان تكون إما من القصاص الى القصاص أو من الذقن الى الذقن ، وح ، فصول الحركة السكذائية من الاصبعين ايضا لا بد وان يكون إما بوضعها معا على أحد الموضعين وعودهما اليه او بوضع كل واحد مستقلا عليه وعوده اليه ، ومن المعلوم ان ذكر أحد الاصبعين وح ، لغو لكفاية واحد منهما لترسيم الدائرة فهذه قرينة ثانية على عدم ارادة الحركة بذلك النحو بل مطلق الجريان كما تكون قرينة على عدم ارادة ذلك المعنى من قوله مستديراً في الفقرة الثانية أيضا ، وعلى الثاني أعنى ربط الظرف بالموصول وكونه مبينا لطول المحدود ، والتقدير أن الوجه هو الذي حالكونه من حيث الطول من القصاص الى الذقن دارت عليه الابهام والوسطى لا يخلو إما ان لاخصرصية لتعيين القصاص للبداية والذقن للنهاية بل الغرض من ذكر الجار والمجرور تعيين طرفي طول المحدود ، ولو انعكست البداية والنهاية وإما ان يكون تعيين القصاص للبداية بالنظر الى طول قامة الانسان مثلا أو غير ذلك مما يناسب اختصاص البداية به .

وكيفما كان ، فحيث أن ، ظاهر اسناد فعل الى فاعلين قيامه بجميع علل قوامه بكل منهما مستقلا إلا اذا قامت على خلافا. قرينة كعدم قابلية الفعل للتكرار كما في القتل ، أو غير ذلك من القرائن المفقودة في المقام مع أن دوران الاصبعين كل واحد منهما بنحو العود الى البدء غير محتاج اليه في ترسيم الدائرة بل يكفي له دوران واحد منهما كما فيكون قرينة ، على عدم ارادة هذا المعنى بل مطلق الجريان والتألب وهذا المعنى له افراد منها ما تحصل منه الدائرة ومنها ما تقدم عن شيخنا الانصاري (قده) من ضم الاصبعين ووضعهما على قصاص الناصية ثم تفريقهما واجراء الابهام من اليمين والوسطى من اليسار وجمعهما ثانيا في آخر الذقن ، ومنها وضع الاصبعين حال انقراجهما على الخط الموهوم في قصاص

الناصية المتصل بنحو الانحداب الى قريب وسط الصدغين واجرائهما الى آخر الذقن ،
ويحصل من الاخيرين شبه شكل بيضى هو الذى يواجه به الانسان ويرى عند المواجهة
ويقع عليه شعاع البصر اذا خرج بغير انحناء الذى هو مخروطى الشكل يتصل رأسه بالبصر
وآخره بالمرفق وهو الوجه عند العرف ايضا (وح) فلا مرجح لتطبيق المعنى على فردة
الذى يحصل منه شبه الدائرة ضرورة ان الرواية ليست في مقام بيان كيفية الغسل بل في
مقام بيان حد الوجه كما تقدم ، بل حيث عرفت عدم امكان ارادة خصوص ذلك الفرد
لاستلزامه لغوية ذكر احد الاصبعين في مقام التحديد فلا يمكن تطبيق المعنى العام عليه ايضا
ويتعين تطبيقه على احد الاخيرين الذى يحصل منه شبه البيضى ، فظهر انه كما لا يمكن ارادة
المعنى المصدرى من الدوران بنحو العود الى البدء كك لا يمكن ارادة معناه الاسم المصدرى
أى الحاصل من الحركة الدورية وهو الدائرة ، وذلك لعدم امكان تطبيق المعنى العام على
محصلها مضافا الى كونه خلاف ظاهر اللفظ حيث أنه بقرينة قائه في ضمن الماضى ظاهر
في المعنى المصدرى (فتلخص) ان التحفظ على ظاهر الدوران والاستدارة على اى حال غير
ممكن حتى تصل الزوبة الى تأويل معناها بقرينة جعل الفاعل بمجموع الاصبعين بارادة
ترسيم كل منهما نصف الدائرة فانه التزام بما ليس له ملازم (فتوهم) ان نفس جعل الاصبعين
بنحو المجموع فاعلا قرينة على ارادة حصول الحركة الدورية من المجموع على النحو المتقدم
لامن كل واحد منهما مستقلا حتى يشكل بلغوية ذكر احد الاصبعين (كما ترى) مضافا
الى ما عرفت من عدم الدلالة على المطلوب على هذا الفرص أيضا وان المتبع هو الظهور
المنتحل من مجموع الجملة ، وبعد ما تبين كرن الرواية بصدد تعيين حد الوجه من جهة
العرض بما بين الابهام والوسطى ومن جهة الطول بما بين قصاص الناصية والذقن وان
المعيار فيه ما يواجه به عرفا من غير ان تكون هناك حقيقة شرعية فى الوجه بل ولا شىء
من التعدييات كما حقق فى محله ، فالبحث عن اسماء اجزاء الوجه كالصدغ والعارض
والعذار ومواضع التحذيف وعن معناها اللغوى وانه داخل فى موضوع الغسل شرعا
أم لا خارج عن شأنه الفقيه ، لما عرفت من ان المعيار ما يسميه العرف وجها ويعدده بما
يواجه به وهذه كلها خارجة عن المعيار اذ لا يصدق عليها الوجه عرفا (وأما ما ذكره)

شيخنا الانصارى (قده) من التعارض بين ظاهر التحديد فى أول الرواية المقتضى لدخول الصدغ وذيلها الدال، على خروجه وأنه لا بد إما من الالتزام بالتخصيص الحكيمى أو الجمع بين مدلولى الصدر والذيل بالحمل على ارادة التبعيض كما هو كذا خارجا حيث يكون بهض الصدغ أو أكثره داخلا فى التحديد وبعضه خارجا عنه (فلا يمكن الالتزام به) لعدم تعيين التخصيص الحكيمى وامكان التخصيص الموضوعى فان ظاهر التحديد وان كان دخول الصدغ بمعنى ما بين العين والاذن كيف ولولم يقع السؤال ثانيا عن الصدغ لسكت عنه الامام «ع» مع كونه فى مقام تحديد الوجه ، فيعلم دخول ما هو داخل فى التحديد الا أن النفى بعد ذلك صريح فى خروجه فهو حاكم على ظهور التحديد وبالجملة ، على فرض تسليم كون الصدغ المنفى بمعنى ما بين العين والاذن كما لعله المتبادر منه لانه لا يمكن للتخصيص الحكيمى بل يمكن الحمل على التخصيص الموضوعى ، الا انه لا ظهور له فى ذلك المعنى بشهادة القرائن الداخلية والخارجية (منها) امكان كون النفى دعا للامة العمياء حيث انهم قائلون بدخول الصدغ بمعنى الشعر المتدلى على قريب الاذن المسمى بالفارسية بـ (زلف) أو (پشت گوشى) فى الحد الذى يجب غسله فلعل الامام «ع» اراد بذلك ابطال قولهم (ومنها) أن دخول الصدغ بالمعنى الاول فى التحديد المزبور فى صدر الرواية بما يفهمه العرف بلا خفاء له فى هذا الانقمام فكيف يخفى على زارة وهو من افقه فقهاء الرواة ولا يفهمه حتى يسئل ثانيا عن دخوله فى الحد ، فلعل سؤاله بعد فهمه دخوله فى الحد انما هو لتأكيد ما سمع مما لم يكن الصدغ بمعنى الشعر المتدلى داخلا فيه فاراد تأكيد خروج ذلك الصدغ بنفى الامام «ع» ثانيا صريحا (ومنها) أن الشعر المتدلى ايضا احد معنيسى الصدغ كما صرح به اهل اللغة فهذه القرائن اثبتت تمنع عن ظهور الصدغ المنفى فيما بين العين والاذن حتى يقع التعارض بين النفى والتحديد ويحتاج الى التخصيص الموضوعى أو الحكيمى أو الحمل على التبعيض وتكشف عن أن ما هو داخل فى التحديد لم يخرج وما أخرجه النفى لم يكن داخلا فى التحديد فالعيار على اى حال ما يصدق عليه الوجه ويواجه به عرفا .

(ثم) ان الظاهر من اضافة الوجه الى ضمير المخاطب فى آية الوضوء ان المدار فى

التحديد إنما هو وجه كل شخص بالنسبة إلى شخصه (نعم) المعيار في محدد الوجه من حيث العرض أعني الأصبعين ومن حيث مبدئ الطول أعني قصاص الناصية هو المتعارف منه (بمعنى أنه) لا اعتبار بالأصبعين من يكون أصبعاه أقصر بالقياس إلى سائر أعضائه كالوجه وغيره ولا بمن أصبعاه أطول بالقياس إليها (ولكن) لا لاجل أن المعيار هو الخلفة المتعارفة بما هي وهما خارجان عنها كما ربما يلوح من كلام بعضهم (بل لاجل) عدم كفاية أصبعي الأول لتحديد ما يواجهه به وجهه عرفاً وبقاء مقدار منه خارجاً عما بين أصبعيه وزيادة أصبعي الثاني عن تحديده ودخول مقدار من غيره فيما بين أصبعيه ، بل المعتبر فيما يجب غسله عن مثلها هو ما يصدق عليه عرفاً أنه ما يواجهه به شخصها ولو خرج مقدار منه عن تحت أصبعي الأول ودخل مقدار من غيره تحت أصبعي الثاني ، فما يقال من أن أصبع أحد ليس معياراً لغيره (ان اريد) به كفاية أصبعي مثلها أيضاً لتحديد موضوع الغسل وعدم لزوم غسل المقدار الخارج عن تحت أصبعي الأول الداخل فيما يواجهه به ولزوم غسل المقدار الخارج عما يواجهه به الداخل تحت أصبعي الثاني (فهو فاسد) جداً لما عرفت من عدم اصطلاح جديد للشارع في الوجه وان المعيار لكل شخص ما يواجهه به شخصه عرفاً ، فلا عبرة بالمحدد إلا مقداره الذي يقع عليه ذلك بنحو مقابلة الجمع بالجمع وان اريد به ما ذكرنا فهو في غاية المتانة كما ان (ما يقال) من أن المعتبر مستوى الخلفة ان اريد به عدم الاعتبار بأصبعي غير مستوى الخلفة ولو مع كفايتهما لتحديد ما يواجهه به وجهه ولزوم رجوعه في تحديد وجهه مطلقاً إلى أصبعي مستوى الخلفة (فهو فاسد) جداً لما تقدم وهذا بخلاف الأشبار في تحديد الكبر إذ حيث أنه موضوع خارجي فيعتبر فيه كون الأشبار من مستوى الخلفة قد تبر جيداً وان اريد به ما ذكرنا فهو في غاية المتانة ، وايضاً لا اعتبار بالقصاص من انحسر شعره عن قصاص ناصيته بالقياس إلى جبهته عند العرف ولا بمن تجاوز شعره عن قصاص ناصيته بالقياس إلى جبهته كذلك لعين ما ذكرنا نظيره في الأصبعين أعني عدم صلاحية القصاص من مثلها لتحديد مبدئ طول ما يواجهه به شخصها وبقاء مقدار من الجبهة وما يواجهه به الثاني خارجاً عن التحديد ودخول مقدار من غيره للأول في التحديد ، فالمعتبر فيما يجب غسله لمثلها من أول ما يصدق عليه

عرفا انه الخط الفاصل بين قصاص الناصية والجبهة لشخصه على تقدير عدم انحسار شعره في الاول وعدم تجاوزه في الثاني .

﴿ و ﴾ منه ظهر أنه ﴿ لا عبرة بالانزع ﴾ اى الذى انحسر شعره عن قصاص مثله ﴿ ولا بالاغم ﴾ اى الذى على بعض جبهته الشعر بل يغسلان من القصاص المفروض لثامها لما ذكرنا ﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ عبرة ﴿ بمن تجاوزت اصابعه ﴾ عن المقدار الذى يتعارف غسله بما يواجه به لمثله أعنى عن ﴿ العذار أو قصرت عنه بل يرجع كل منهم الى مستوى الخلفة ﴾ بالقياس الى مثله في جميع الاعضاء حتى القصاص والاصابع ﴿ فيغسل ما يغسله ﴾ بما يقع عليه محدد الطول والعرض ، وحيث ان ، المائز بين حدود سطح الوجه الواجب غسله عن غيره والفاصل بينهما ليس خطأ حقيقيا يستأزم تحلل العدم بينهما بناءً على بطلان الجزء الذى لا يتجزى ، حتى يمكن الانفكاك بين غسلها أو توليها مثلا بأن يتحقق غسل الوجه او توليها بلا سراية الغسل والتولين الى الخارج عن حدوده ، بل الفاصل خط موهوم غير منته الى العدم بحيث يكون سابه تتحقق نهاية حدود الوجه طولاً وعرضا بعينه ما به تتحقق بداية غيره من اطرافه وغسل الوجه بجميع حدوده طولاً وعرضا ، يتوقف طبعاً على غسل مقدار من غيره بمعنى انه لا يتحقق غسله الا مع غسله ﴿ فيجب ﴾ بحكم العقل غسل مقدار من غير الوجه من الناصية وموضع التحذيف والعذار والعارض ليحصل العلم بغسله ويتحقق امتثال امره ، وهذا معنى عرفى لادق فلسفى الا ترى أنه لو أمر العرف بتولين النصف الحقيقى من سطح قرطاس مثلاً يلون ازيد من النصف تحصيلاً للعلم بتولين النصف ، ولما كانت المقدمات ، العملية في نفسها ممكنة الانفكاك عن الامتثال الواقعى كما في الصلوة الى اربع جهات اذا اقتصر على الصلوة الى واحدة منها ، وكانت في علم الله هى القبلة اذ لا ريب في سقوط الامر وح ، لتحقق امتثاله غايته ان يكون متجزياً لحكم العقل بوجود جميع المقدمات فيجرى فيه حكم المنجرى على اختلاف الآراء فيه ﴿ نعم ﴾ لا يتصور الانفكاك في مثل المقام لما عرفت من توقف الامتثال عليه طبعاً فهى كالمقدمات ، الوجودية لكن وجوبها عقلى لا شرعى على أى تقدير هذا كله بالنسبة الى اصل غسل الوجه .

(و) أما كلفيته فالمصنف (قدّه) على انه (يجب أن يغسل من اعلى الوجه الى الذقن ولو غسل منكوسا لم يجزه على الاظهر) وهو المحكى عن صريح المبسوط والمعتبر وجملة من كتب العلامة (قدّه) وجامع المقاصد وظاهر المقنعة والوسيلة والتنقيح وغيرها بل نسبه في المدارك الى الشهرة بين الاصحاب وعن محكى التنقيح والتذكرة الى الاكثر وعن بعض حواشى الالفية الاتفاق عليه ، وعن ابن ادريس في السرائر والسيد في المصباح عدم الاشتراط فيصح ، منكوسا وعليه صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي وشيخنا البهائي قدس الله ارواحهم ، وعن جملة من متأخري المتأخرين الميل اليه ، وليعلم ، اولاً : ان الغسل من الاعلى له صور أربعة (فتارة) يلاحظ بالنسبة الى مجرد طول الوجه ويراد منه صدق كون الغسل من الاعلى عرفاً بحيث لو وقع غسل بعض الاجزاء المسامنة للاعلى بحسب الدقة بعد غسل ما في طول مسامته صح وصدق الغسل من الاعلى (واخرى) يراد الاعلانية بحسب الدقة فلا يتحقق الامتثال في الفرض (وثالثة) يلاحظ بالنسبة الى مجموع الطول والعرض مع ارادة الصدق العرفي (ورابعة) يلاحظ كك مع ارادة الصدق العرفي وحكمهما كسابقتهما في تحقق الامتثال في الفرض على الاول وعدم تحققه على الثاني وفي التكليف بمثل الثانية والرابعة من الصور ما لا يخفى من الحرج النوعي ، وثانياً ، ان الوضوءات البيانية الحاكية عن وضوء رسول الله (ص) محتملة الوجهين ، اذ يمكن ان لا يكون ذكر الالفاظ الخاصة الموجودة فيها كالتعبير بالاسدال وصب الماء ونحوها لاجل تعيين كلفية الغسل وان تلك الكيفية الخاصة التي كانت في وضوئه (ص) كاسدال الماء وغسل الوجه من الاعلى هي الكيفية المعتبرة في تحقق طبعي الغسل المعتبر شرعاً حتى يكون لها عقد السلب بل كان التعبير بتلك الالفاظ لاجل تطابق الحككية مع المحكى في جميع الخصوصيات كما هو الدأب العرفي من حكاية الافعال على ما هي عليها مع عدم دخل تلك الخصوصيات في حقيقة الغسل الواجب وشرايطه ، بدهاه احتمال كون الاسدال من الاعلى صادراً بحسب الاعتياد الخارجى المشاهد في غسل الوجه ، كما يمكن دخل تلك الخصوصيات في الغسل الشرعى بان تكون من شرايطه التعبديّة كما ربما يقتضيه الكون في مقام تعليم الاحكام الشرعية ونشرع الحقائق التعبديّة ويكون لها (ح) عقد السلب ، واذا كانت محتملة الوجهين فلا ظهور لها في

خصوص احدهما كي يمكن اعتبار تلك الكيفيات في الوضوء شرعا (نعم) لو قامت قرينة على ان التحفظ على بيان الاسدال والصب من الاعلى لبيان دخلهما كانت الاخبار البيانية كاشفة عن اعتبار الغسل من الاعلى . ولكن اذا لم تقم كان اطلاق مثل قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بناء على كونه بصدد التشريع محكما بل كفى الاطلاق المقامى له أو للروايات بل اصالة البرائة عن الشرطية في عدم الاشتراط ، وبالجملة ، فالوضوءات البيانية الحاكية عن وضوء رسول الله (ص) قاصرة عن اثبات اعتبار الخصوصيات المذكورة فيها في حقيقة الوضوء تعبدأ لاشتغالها على المقدمات العادية كالاعتراف بملاء الكف ماء أو وضع الطشت بين اليدين وغيرهما بما علم عدم دخله في تحقق تلك الطبيعة شرعا ، كما هو الشأن في الصلوات البيانية فكما انها قاصرة عن افادة الالزام بالنسبة الى الخصوصيات المحفوفة بها كك فيما نحن فيه (نعم) لو قامت قرينة على الالزام بها ودخلها في تحقق الطبيعة لالتزمنا به كاهتمام الامام عليه السلام ، في مقام حكاية فعل رسول الله (ص) بذكر مقدمة غير عادية كقوله وع ، لايردها الى المرفق اذ لو سلمنا أن الغسل من المرفق عادى بحسب طول قامة الانسان كما في ساير الاعضاء ، إلا أن التحفظ على عدم رجوع الماء الى المرفق ليس ككوكالتعبير باعلى الجبينين لا اعلى الوجه كما في بعضها وإن أمكن المناقشة في قرينية مثله ضرورة أن البدنة من أعلى الجبينين عادى لمريد غسل الوجه ، وكالتعبير بقوله وع ، ألا احكى لكم وضوء رسول الله (ص) وان كان فيه ايضا ما فيه ضرورة امكان التعبير بمثله لعطف توجهه مخاطب الى الحكاية واستماعه لتام المحكى بما فيه من المقدمات العادية وغيرها فهو اعم من الالزام بها مضافا الى وقوع هذا التعبير في بعض تلك الروايات بعد قوله وع ، يأخذ أحدكم الراحة من الدهن فيملاها بها جسده والماء اوسع فيعلم أن الاستشهاد بوضوئه (ص) انما هو لاثبات كفاية التدهين وعدم لزوم الاسباغ وكقوله (ص) هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة إلا به وأن لم تتم قرينته أيضا ، ضرورة عدم ارادة الشخص من المشار اليه جزما لعدم امكان صدور الوضوء الصادر عنه (ص) بجميع تشخيصاته حتى الزمانية والمكانية بل الفاعلية وغيرها عن غيره (ص) وعدم تعين النسخ المراد منه الحاصل من القاء بعض تلك الشخصيات تردده بين غير واحد ،

(نعم) الانصاف قيام القرينة الخارجية على كون البدنة من الاعلى شرطاً لان الظاهر ان حكايتهما تعريض على العامة المجوزين للنكس في الغسل ، وان كان القائل به موجوداً في الخاصة أيضاً كالسيد وابن ادريس وغيرهما ، إلا أن معروفية النكس في مذهب العامة وكونه المائز بين وضوئهم ووضوئنا سيما في زمن الأئمة وع، كافية لكون حكاية البداية من الاعلى للتعريض على العامة ، إلا أن ما ذكرنا أيضاً لا يخلو عن اشكال وذلك لان النكس عند العامة إما أن يكون فرداً منحصراً للغسل المعتبر في الوضوء ، وإما ان يكون أحد أفراد الغسل والتعريض على الاول انما يثبت جواز البدنة من الاعلى وكونها من أفراد الغسل وعلى الثاني يثبت عدم مصداقية النكس للغسل الوضوئي ، إلا أنه لا يثبت اعتبار الاعلى لان ما يقابل النكس اعم من الغسل من الاعلى أو غسل مجموع الوجه مقارناً بين الاجزاء بأن يترس بوجهه في الماء أو يقع تحت المطر أو الميزاب أو نحو ذلك بحيث يحصل غسل المجموع في زمان واحد بقصد الوضوء نعم مذهب العامة هو الاخير ، وكيف كان ، فالتعريض غير ثابت وعلى فرض ثبوته غير مثبت لاعتبار الاعلى لكن الاحوط بملاحظة فتاوى القدماء بل اطباق كلية الاصحاب على اعتبار البدنة من الاعلى هو ما ذكره ، ويكتفى فيها بالصدق العرفي ولا يعتبر الدقة في غسل جميع الاجزاء على نحو المسامحة الحقيقية ولقد اجاد السيد السند والخبر المعتمد صاحب المدارك (قده) حيث قال وأما ما تخيله بعض الفاصرين من عدم جواز غسل شيء من الاسفل قبل غسل الاعلى وان لم يكن في ستمه فهو من الخرافات الباردة والاهام الفاسدة انتهى والله العالم باحكامه ،

وقد استدل لوجوب الغسل من الاعلى بما في قرب الاسناد عن ابي جرير (١) الرقاشي

(١) قرب الاسناد ص ١٢٩ احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جرير الرقاشي ولا يخفى ان الحسن بن محبوب السراذمي عن عبد الله بن جندب والفضل بن يونس الكاتب البغدادي وعبد الرحمن بن الحجاج البطائني ، ثم لا يخفى ان محمداً بن علي بن محبوب لا يروي عن هؤلاء ولا يخفى ايضاً ان احمد بن محمد بن عيسى الاشعري وكذا احمد بن محمد بن خالد البرقي يرويان عن الحسن بن محبوب والحميري يروى عنها ، فهذه القرائن يمكن ان يكون ابن محبوب هذا الحسن بن محبوب واما علي بن محبوب فلم يذكر في الرجال بل ابن محبوب لا يكون الا اثنين لا ثلاثة ، واعلم ايضاً ان ابا جرير هذا وان لم يعلم انه القمي وعليهذا فهو مهمل الا ان رواية السراذمي عنه كاف في الاعتماد عليه فالسند لا يخلو عن الاعتبار . منه .

قال قلت لابي الحسن موسى وع، كيف اتوضأ للصلاة قال فقال وع، لا تعمق في الوضوء ولا تلتطم وجهك بالماء لظما ولكن اغسله من أعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا وكذلك فامسح بالماء على ذراعيك وراسك وقدميك ، اذ مورد السؤال كيفية الوضوء فامر وع، بالغسل من الاعلى الى الاسفل في مقام الجواب كالصريح في اعتبار هذه الكيفية في حقيقة الغسل المعتبر شرعا في الوضوء (وفيه) أنه لاشبهة كما لاختلاف في تحقق غسل الوجه بالتعميق والتطم بالماء ولذا لاختلاف في كفاية الغسل الوضوءى بأحد هذين النحوين لصدق الغسل بهما ولاشبهة في تحقق الغسل مع الامرار والمسح ، لان النسبة بينهما عموم من وجه من حيث التوارد على مورد واحد وعدم التواردك فهما يجتمعان مورداً ويفترقان وعليه فلا ريب في ان كلمة مسحا في الخبر منصوبة على المفعولية وظاهرها المفعول المطلق الذرعى ، وحمل التنوين على التنكير محتاج الى القرينة وبقربنة وحدة السياق تكون لك كلمة لظما لحمل التنوين فيها على التنكير وجعل النهى عن اللطم للإشارة الى اطم غير محصل لغسل جميع حدود الوجه بلا شاهد فهو ايضا للتنويع ، ودع، يكون النهى عن الغسل بأحد النحوين والامر بالغسل على نحو المسح للإرشاد الى ان هذا النحو ايضا مما يتحقق به الطبيعى ، فالخبر ببركة ما ذكرنا ظاهر في الارشاد الى عدم لزوم التدقيق في الغسل تعميقا واطما ، لأنه بصدد اعمال المولوية في كفاية هذا المقدار من البلة في صدق الغسل فلسانه لسان قوله وع، كلما مس جلديك الماء فقد طهر في اعتبار الاعلى ، ولذا نقول بعدم استفادة كراهتها من الخبر (وما قيل) من استفادة وجوب الترتيب من قوله وع ، أغسله من أعلى وجهك مما جاء مع قطع النظر عن السند والصدر ببيان أن التعبير بالمسح لبيان أقل المجزى في الغسل الواجب فهو موقو ايمان أقل المجزى ، ومع ذلك أمر بالاعلى فيستفاد منه وجوب الترتيب ففيه ، أن الصدر ناظر الى عدم لزوم المبالغة في الماء بل مرجوحية التعميق فالتعبير بالاعلى انما هو للاعتياد والغلبة والسند ضعيف والخبر بالعمل غير معلوم (المهم) إلا ان يقال بأن الصدر والذيل حيث انهما في مقام بيان أقل المجزى لا ان اللطم بما هو مذكوره والمسح بما هو مستحب يستفاد منهما اعتبار الاعلى ولكنه صادرة (ولكن) الاحوط ما علمه المشهور خروجاً عن شبهة الخلاف وظنا بجبر الرواية بعمل

القدماء خصوصاً مع عدم دليل معتد به سواها على مذهبهم أو باعتبار السند كما تقدم فليتأمل .

وقد يستدل لاعتبار الترتيب بقاعدة الاشتغال وفيه ان متعلق الامر النفسى هو الافعال الخاصة ومع الدوران بين الاقل والاكثر تجرى البرائة وما يحصل منها أى الطهور وان كان بسيطاً الا ان بيان محصله وظيفه الشارع وحيث لم يبين الاشتراط فالمرجع البرائة كما هو واضح ، ويشهد لعدم الاعتبار اطلاق قوله تعالى فاغسلوا الخ بضميمة ماورد من ان الآية من المحكمات ، وترجم عدم الاطلاق الآية لكونها في مقام أصل التشريع لا بيان الكيفيات مدفوع أولاً بأن الآية التى عرفت كونها من المحكمات ليست في مقام أصل التشريع بل في مقام بيان مهية الوضوء والارشاد الى مابه يتحقق الموضوع المطهر ، ولذا استدل الامام وعه بها لتعيين حدود الوضوء من كفاية المسح ببعض الرأس وكون الى في قوله الى المرافق لتعيين حد المغسول فانه اذا تعلق غرض عقلائي بتحديد مقدار من اليد يبتدئه التحديد من رؤوس الاصابع الى الفوق لامن الكتف الى مادونه ؛ وثانياً بأن الاطلاق عبارة عن عدم التقييد ، وبعبارة اخرى وحدة الدال الكاشفة عن وحدة المدلول من غير حاجة في التمسك به الى احراز كون المتكلم في مقام البيان من ناحية القيود اذ يكفي كونه في مقام بيان مقصده (نعم) الذى يضر عدم سوق المطلق لبيان مايفهم منه بل لحكم آخر فنفس ارسال الطبيعى كغسل الوجه في الآية بلا تقييده بشيء يوجب سر يانه بالطبع في جميع ما يمكن انطباقه عليه (نعم) لو قامت قرينة على عدم ارادة الاطلاق فلا محالة تمنع عن سر يان الطبيعى لان تعدد الدال يوجب تعدد المدلول وتعدد المدلول يوجب ضيق دائرة انطباق الطبيعى مع الخارج وأما وجود القدر المتيقن في البين فلا يضر بالاطلاق اذ ما من مطلق الاوله قدر متيقن ، وبالجملة ، فالاطلاق أصل محاورى يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم من غير تأمل وتفتيش عن كون المتكلم في مقام البيان وعدمه بل يأخذون بالسريان الطبيعى للطبيعى بمجرد ارساله وعدم تقييده ، ومن المعلوم بديهية أن محاورات الشارع على طبق محاورات العرف من دون اختراع سبب جديد لتفهم مراداته فيصح الاخذ بالسريان الذاتى لمطلقاته في استعماله على نحو اخذ العقلاء في استعمالهم حذوا بالحذر ، وتفصيل ذلك كله ذكرناه في

مبحث المطلق والمقيد من الاصول هذا بحسب الدليل اللفظي وقد عرفت ان مقتضى الاصل العمل ايضا البرائة عن اعتبار ترتيب خاص كما في جميع المحصلات الشرعية بالنسبة الى ماشك في دخله فيها لرجوعه الى الشك في أصل التكليف بتحصيل ذلك المسبب كالظهور فيما نحن فيه من غير جهة ما علم دخله في تحصيله ، وعلى ما ذكر فيمكن المصير بحسب الصناعة الى ما ذهب اليه السيد وابن ادریس وتبعهما لمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وشيخنا البهائي قدس الله اسرارهم وجملة من متأخري المتأخرين من اصحابنا من جواز النكس فضلا عن المقارنة في غسل الاجزاء أو الغسل بنحو الارتماس بحصول غسل جميع اجزاء الوجه دفعة واحدة من دون ترتيب بين شيء منها على غيره لولا ما اشرنا اليه من اطباق كلمة الاصحاب وامكان نظر خبر ابي جرير الى الشرطية واما بملاحظتهما فالاحوط ما ذكره .

(ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية) لخروجه عما يواجه به الشخص عند المقابلة عرفا المستلزم لخروجه عن مورد الصحيح المتقدم أعنى ما دارت عليه الابهام والوسطى واما ما احاط منها على حدود الوجه فيجب غسله اجماعا لكونه من الوجه فينتقل الفرض من البشرة اليه (نعم) ربما يشكل الامر في كشيء الشعر اذا منعت لحيته عن دوران الاصبعين على محاذي المقدار الذي يحيطان عليه من نفس البشرة اذ الاكتفاء بغسل ما يحيط به الاصبعان وحده يوجب عدم غسل بعض ما يحاذى بشرة الوجه الذي يحيطان به عند انتفاء الشعر ، بل مقتضى كون المقدار على ما يواجه به وكون التحديد في الرواية للارشاد اليه لزوم غسل الشعر المحاذي لذلك المقدار من البشرة ، لكونه مما يواجه به وعدم الاعتماد بما يحيط به الاصبعان من نفس الشعر من مثل هذا الشخص فيكون نظير من كان صغير الوجه او قصير الاصبعين ويأتي فيه نظير ما قدمناه لها من الحكم ، إلا أن يقال بانتقال عنوان الوجه بماله من الحدود الى الشعر النابت عليه وان كسفت فتدبر ، وهل يستحب غسل ما استرسل من اللحية لدلالة الوضوءات البيانية عليه حيث اشتملت على حكاية غسله (ص) له مضافا الى التسامح في ادلة السنن ، وعليه فيجوز المسح بياته ام لا لاحتمال أن يكون غسله (ص) له من المقدمات العاذية للوضوء وعدم احراز كونه من افعاله كي يجوز التأسي به في غسله بعنوان العبادة ، وتتم بذلك دلالة تلك الوضوءات على استحبابه ولصراحة ادلة

التسامح في الايتان رجاءاً والتماساً للثواب لا بعنوان الامر الاستجابي وفعلية الرجحان الكسذائي ، وعليه فلا يجوز المسح ببلته وجهان بل قولان اقولان الثاني لان المسح لا بد وان يتحقق بيقية الوضوء وهذه البلية ليست من بقية الوضوء نعم للقطرات العالقة عليه حكم آخر فلا يتوهم ان صحة المسح بها تكشف عن صحة المسح بيلة ما استرسل من اللحية وبالجمله ما استرسل خارج عن الوجه ودليل التسامح لا يدل على الاستجاب الشرعي فضلا عن الدلالة على كونه بعنوان انه وضوء حتى يترتب عليه الاثر الوضعي الوضوئي وهو صحة المسح ببلته وتمام الكلام في محله .

(ولا يجب) تبطين اللحية بايصال الماء الى باطنها من الشعرات أو البشرة المحاطة بها (ولا تخليلها) بايصال الماء الى خلالها من الشعرات أو البشرة (بل) يجب ان (يغسل) ما هو (الظاهر) المواجه به عند المقابلة سواء كان الشعر أو البشرة الظاهرة بين الشعرات والدليل على ذلك صحيح زرارة عن ابي جعفر وع، قال قلت له ارأيت ماتحت الشعر قال كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء هذا حسب رواية الشيخ ، ورواه الصدوق باسناده عن زرارة عن ابي جعفر وع، قال قلت له ارأيت ما أحاط به الشعر فقال كلما أحاط به الشعر فليس على العباد (للعباد) ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما وع، قال سئلت عن الرجل يتوضأ أبيض لحيته قال لا ، وهل يكون ذلك للتسهيل على العباد في الوضوء بعدم الاكراه على التبطين والبحث والتنقيب عما تحت الشعر ولو بجمل غسل الشعر المحيط بالبشرة بدلا عن غسلها أو لانتقال اسم الوجه الى الشعر وجهان ارجههما الثاني لان الوجه كما عرفت عبارة عما يواجه به عرفاً ، واما لغة ففي المنجد انه ما يبدو للناظر من البدن وفيه العينان والانف والقم ويعبر عنه بالفارسية ب (روى) فهو عنوان عما يواجه به من الانسان حين المقابلة ، ولذا فسر المواجهة بالمقابلة وجها لوجه فقال في القاموس تراجمها تقابلا فالوجه غليظا عنوان وصفي جعل علما للعضو المخصوص ، فالبشرة اذا لم تكن مكسية بالشعر تكون وجها لتكونها مرتبة عند المقابلة واما المستورة بالشعر من كشف اللحية فحيث انها لا تقابل ولا تواجه فليست بوجه والعرف يساعد على ذلك ، وان امكن

أول ما يقال بان الصدق العرفي انما هو للتبعية ولكن كما لو سلم بكفى لنا في المقام ذاترة
 الفقهية مترتبة على الصدق كان الصدق استقلاليا ام تبعيا ، ويدل على ذلك مضافا الى ما ذكر
 الوضوءات البيانية الحاكية عن صب رسول الله (ص) الماء على وجهه مع بدها حاطة
 لحيته الشريفة على حدود الوجه المحدود بقول الصادق (ع) مادارت عليه الابهام والوسطى
 ولو سلم عدم شمول الوجه في تلك الوضوءات للحية نظرا الى استقلال لحيته (ص) بالذكر
 في بعضها بقوله (ع) ثم مسح لحيته فلا ريب ان اطلاقه يشمل الجفان والحاجبين ولا سيما
 بملاحظة تكرار قوله (ع) من الجانبين في غير واحد منها بعد بيان صب الماء على وجهه
 (صلى الله وآله وسلم) فتبدل عنوان الوجه عرفا عن البشرة الى الشعر النابت عليها لحية أم
 جفنا أم حاجبا مما لا ينبغي الارتياح فيه ، نظير تبدل عنوان الناصية عن الشعر النابت على
 مقدم الرأس فوق الجبهة الى نفس بشرته في حق من لا شعر له في مقدم رأسه ، فالبشرة
 المستورة بالشعر من كثيف اللحية حيث انها خارجة عن موضوع الوجه عرفا لعدم
 كونها مرتبة عند المقابلة تخرج عن موضوع وجوب الغسل فلا يجب غسلها ، بل الواجب
 غسل الشعر النابت عليها المرتبة عند المقابلة (نعم) البشرة الظاهرة بين لحية خفيف اللحية
 داخلية في موضوع الوجه عرفا لكونها مرتبة عند المقابلة ويشملها اطلاق ادلة الوضوء ولذا
 لم يظهر خلاف في وجوب غسلها ، وان اضطربت كلمات الاصحاب في المقام واختلفت
 الاظهار فيها بحيث جعل بعضهم مورد النزاع فيه وجعل بعضهم النزاع لفظيا وقال اخر
 بأن النزاع فيه قليل الجدوى (وكيفما كان) فلم يظهر لنا الى الآن بل ولانقل عن احد القول
 بعدم وجوب غسلها وعليه فلا موضوعية لعنواني خفيف الشعر وكثيفه بل المدار على
 ما يرى عند المواجهة والمقابلة شعرا كان أم بشرة ، اذ هو المسمى بالوجه عرفا وهو الذي
 يجب غسله بحكم الآية وسائر الادلة (وح) فالصحيحان انما هما الارشاد الى تبدل الموضوع
 عرفا وكون الشعر المحيط بالبشرة هو الموضوع دون البشرة لانتقال اسم الوجه
 اليه لدى العرف لعدم وجوب غسلها والبحث والتنقيب عنها انما هو لذلك فليس في البين
 لإعمال مولوية أصلا حتى تمهيدا ، ومن المعلوم ان البشرة الظاهرة بين الشعرات حكمها حكم
 التكميشات الواقعة في بشرة الوجه في كونها في عداد ما يواجه به الشخص عند المقابلة

واحتسابها من اجزائه عرفا، كما أن من المعلوم عدم الفرق عرفا بين الشعر الخفيف والكشيف كشعر العنفة وغيره في احتساب الجميع مما يواجه، به واحتساب بشرة ماتحتها محاطة بالشعر وما لا يواجه به وذلك لان الشعر اسم جنس يشمل القليل والكثير كالمليح وسائر اسماء الاجناس والاحاطة لها مفهوم مبين عرفا هو الاستيلاء، غاية الامر تختلف مراتبه شدة وضعفا باختلاف المحيط والمحاط فالتعالى محيط بالاحاطة القيومية على مساواة الذرة الصغيرة محيطة بما هو اضعف منها وجودا حال الاستيلاء عليه وبينهما متوسطات فلو سئل العرف عن واحدة من الشعرات الخفيفة للعنفة أو غيرها من مواضع الوجه وان هذه تسمى بأى اسم وينطبق عليها اى مفهوم من المفاهيم المبينة لاجاب من غير تأمل بأنها تسمى بالشعر وينطبق عليها مفهومه وكذا لو سئل عن اسم البشرة الواقعة تحت كل واحدة من تلك الشعرات والمفهوم المنطبق عليها لاجاب بتسميتها بالبشرة وانطبق مفهومها عليها، كما انه لو سئل عن الاضافة الحاصلة بين كل واحدة من تلك الشعرات وبين البشرة الواقعة تحتها وان هذه الاضافة هل وضع لها اسم وينطبق عليها مفهوم وان ذلك المفهوم ما هو، لاجاب من غير تأمل بأن تلك الاضافة تسمى بالاحاطة وينطبق عليها مفهومها الذى هو الاستيلاء.

وبالجملة، فالبشرة الواقعة تحت الشعرات الخفيفة النابتة عليها لا يرب انها محاطة بالشعر ولا يواجه بها الشخص عند المقابلة عرفا فلا يجب غسلها بحكم الآية والرواية ولو تسامح العرف احيانا في انطباق مفهوم الاحاطة بالنسبة الى بعض تلك المصاديق وحكم بعدم الانطباق فهو غير متبع جزما بعد تبين اصل المفهوم ولو انعكس الامر انعكس الحكم اما بناء على ان نظر العرف في تطبيق المفاهيم على المصاديق، فضلا عن مسامحاته غير متبع وان المدار فيه على الصديق وعدمه بحسب الدقة العقلية فواضح، واما على المختار من اتباع نظر العرف في التطبيقات دون مسامحاته بمعنى ان المدار في تطبيق المفاهيم على المصاديق انما هو على العرف الدقيق لا المسامح فلك، ضرورة ان العرف وان حكم في بعض المصاديق بعدم الانطباق بالنظر المسامح يحكم بالانطباق بعد التأمل (وتوهم) ان ذلك يستلزم صدق اسم الوجه على الشعر المتدلى على البشرة مع خروج منبته عن حدود

الوجه كما اذا طال الشعر الثابت على العذار مثلا أو غيره من اوائل الرأس بحيث وصل الى العارض أو اسفل فصارت البشرة مستورة به ، فلا بد من انتقال اسم الوجه اليه وانتقال وجوب الغسل من البشرة الى هذا الشعر المتدلى عليها (مندفع) بأن تبدل الموضوع وانتقال اسم الوجه عرفا انما هو بالنسبة الى الشعر الثابت على البشرة بالطبع بأن يكون منبته في نفس الوجه أو قريبا منه جداً بحيث لا يعد خارجا عما يواجه به ، وأما الشعر المزبور فهو خارج عنه قطما وانما يعد عند العرف سائراً للبشرة نظير سترها بخرقه ونحوها فلا ينتقل اليه الاسم والفرض جزما ، هذا كله بناء على صدق اسم الوجه على الشعر الثابت على البشرة وانتقال الاسم اليه وبعبارة اخرى التبدل الموضوعي : وأما لو قلنا بعدم صدق الاسم عليه وأن الوجه اسم للمعضو المخصوص ذى البشرة وان الشعر خارج عن عنوانه تخصصا وأن لسان الصحيحين لسان جعل البديل وان غسل هذا الشعر بدل عن غسل هذا المقدار من الوجه المحاط به ، وبعبارة اخرى استفدنا منها التبدل الحكيم بالتنزيل الموضوعي فالحكم ايضا كذلك لان لسان التنزيل شامل للشعرات الخفيفة بعد صدق الشعر والاحاطة (لا يقال) التبدل الحكيم مناف لكون الاية من المحكم الذى تأويله في تنزيله ، ولا يحتاج تأويله الى اكثر من التنزيل اذ مقتضاه كون غسل نفس الوجه هو الحكم الواقعي ابدا بلا بدل له اصلا فجعل البديل ينافي كونها من المحكم (لانا نقول) الاطلاق قابل للتقييد ومصادقه قابل للتنزيل يبين ذلك ان غسل الوجه انما يقيد بما اذا كان محاطا بالشعر والشعر انما يجعل بدلا من الوجه تنزيلا فكون الاية من المحكمات لا ينافي مع محكوميتها بحكم تقييدى أو تنزيلى وهنا كك (نعم) الحاكم فيما نحن فيه وهو الصحيحان له حكومتان في رتبة واحدة حكومة تقييدية بالنسبة الى البشرة المستورة لاجراجهما عن موضوع وجوب الغسل وحكومة تنزيلية بالنسبة الى الشعرات المحيطة بجعلها بدلا عن الوجه في وجوب غسلها الوضوئى ، وعلى أى تقدير فبعد خروج الشعر عن الوجه موضوعا يصير ظهور الاية في تعين غسل نفس الوجه محكوما بنص الصحيحين في انتقال حكم الغسل الى الشعر ، وعليه حيث قد عرفت صدق الاحاطة على الشعرات الخفيفة بالنسبة الى البشرة الواقعة تحتها فلا محالة يتبدل الحكم وينتقل وجوب الغسل من اجزاء البشرة الى الشعر الثابت عليه لسكونه محيطا به ، واما البشرة

الظاهرة بين الشعرات بحيث لم يحيط به شعر فلم يتبدل الحكم منها وبقي وجوب الغسل ثابتاً عليها بحكم الآية .

و بالجمله ، فبناءً على ما اختاره شيخنا الانصارى وتبعه عليه صاحب مصباح الفقيه (قدس سرهما) أيضاً من أن الوجه أسم لما يواجهه لكن لامطابقاً بل العضو المخصوص وان الصحيحين بصدده جعل الشعر المحيط موضوعاً تنزيهياً بدلاً عن العضو المحيط ، لا بد من غسل البشرة الظاهرة بين الشعرات التي لم ينبت عليها شعرا وكان بعضها ملتصقا ببعض أو كان الشعر عموداً على البشرة أو غير ذلك من الموارد التي لانكون البشرة مخاطة بالشعر رأساً أو يربها العرف مخاطة به بالنظر المسامحي غير مخاطة به بالنظر الدقي كما في صورة الالتفاف ، فلا بد من غسل البشرة في جميع هذه الصور من جهة عدم تحقق الموضوع التنزيلى بعدم شعر محيط كما لايجب غسل البشرة المستورة بالشعر الثابت عليها لتحقيق الموضوع التنزيلى بتحقيق الاحاطة (قتلخص) ان صدق الاحاطة التي لها مفهوم مبين على أى حال مما لا بد منه إما لكونها محققة لتبدل الموضوع عرفاً كما هو المختار أو لكونها محققة لتبدل الحكم شرعاً كما هو لازم مختار شيخنا الانصارى وصاحب مصباح الفقيه ، قد هما ، من جعل البدل ، وان الحكم في جميع الصور المذكورة من الالتفاف وغيره وجوب غسل البشرة (فما يظهر منهما) قد هما) من الفرق بين القولين وكون وجوب غسل البشرة في تلك الصور أو بعضها من نتائج الالتزام بجعل البدل (في غير محله) لما عرفت من تبين مفهوم الاحاطة ووضوح مصداقية البشرة للوجه في تلك الصور بناماً على الالتزام بانتقال الاسم كمصداقية نفس الشعرات للوجه بالنسبة الى البشرة الواقعة تحتها دون الظاهرة بينها ، ومجرد التشكيك في مصداقية بعضها بتشقيق البشرة الى شقوق وان منها الظاهرة في مجلس التخاطب ومنها الظاهرة مطلقاً ومنها الواقعة في حيز الشعر الثابت عليها عموداً لاينفى مصداقيتها للوجه أو المحيط ، والا لامكن التشكيك في جميع المفاهيم المبينة والمصاديق الواضحة فوجوب غسل البشرة في الصور المزبورة كعدم وجوب غسل المخاطة منها بالشعر وعدم وجوب التبطين والتخليل على أى حال مما لاينبغي الارتباب فيه بمقتضى الآية والصحيحين (نعم) يمكن ان يكون الفارق بين المسلكين ان القائل بجعل البدل ربما يقع في ضيق لزوم الاخذ بالتقدير

المتيقن منه لان التنزيل أمر تعبدى لا بد فيه من الوقوف على مورد النص ، فاذا شككنا في الاطلاق لزم الاخذ بالقدر المتيقن واما مسلك الصدق فقائله في سعة عن ذلك لرجوعه الى العرف عند الشك وازالة شكه ببركته إلا أن هذا أيضا ليس بشيء بعدما عرفت من ان الشعر والاحاطة بما لها من المفهوم مبينان واذ شك شك يرجع في مفهومهما الى العرف ويزيل شكه فالتنزيل تعبدى ، ولكن حيث أن موضوعه عرفي بماله من المفهوم تتحد النتيجة فافهم واغتنم .

(هذا كله) مضافا الى أن سياق الصحيحين سياق التسهيل في أمر الوضوء اذ من المعلوم أن السائل بعدما فهم حدود الوجه سئل عن الشعر الواقع في تلك الحدود وظاهره الشعر النابت على بشرة الوجه ، فجوابه وع ، بعدم لزوم التفتيش كاشف عن سهولة الامر في الغسل الوضوئي بل التسهيل ظاهر الوضوءات البيانية ايضا لحكايتها عن اكتفاء رسول الله (ص) بكف واحد من الماء لغسل الوجه مع كونه (ص) كثيف اللحية كما نقل في الاخبار بل عن اكتفائه (ع) بالمسح في تحقق الغسل ، ويرشد الى التسهيل استشهاد الامام وع ، بحكاية وضوئه (ص) لعدم لزوم الاسباغ في الوضوء كما في بعض الاخبار ، وفي بعضها حكايته عقيب الامر بالدهين بقوله وع ، يأخذ احدكم الراحة من الدهن فيملاؤها بماء اوسع ، فيستفاد من هذه وغيرها كقوله وع ، الوضوء بمد والغسل بصاع ونحوه مما يدل على كفاية غرفات تلك للوضوء التسهيل في أمره وهذا ينافي وجوب التبطين والتحليل ، وان امكن المناقشة في دلالتها على المطالب بدعوى أن غاية ما يستفاد منها هو التقليل من حيث السكم بمعنى الاكتفاء بكف واحد من الماء لغسل الوجه وكذا الغسل كل واحدة من اليدين ، وأما عدم التبطين والتحليل بمعنى التسهيل في كيفية الغسل فلا ضرورة امكان التحليل بكف واحد من الماء فهي اعم من المدعى إلا انها بعيدة عن سياقها ، بل الظاهر كون حكاية وضوئه (ص) والاستشهاد به لبيان التسهيل من حيث السكم والكيف (وكيف كان) فالخلاف العظيم الحاصل في المسئلة انما نشأ من الاختلاف في الاستظهار من الصحيحين وبعدهما عرفت وضوح دلالتها وعدم اجمال فيها فالمسئلة بحمد الله خالية عن الاشكال بلا فرق بين اللحية الخفيفة والسكيفة من حيث وضوح

انطباق موضوع الغسل على كل منهما من جهة الشعر المحيط على بشرته أو البشرة الظاهرة بين شعراته ، فلا فائدة في الفرق بينهما والنزاع في حكم كل منهما لا تنفاه المصاديق المشكوكة بالنسبة اليهما أو قلتها ، واهل نظر شيخنا البهائي (قدس) وغيره ممن حكم بكون النزاع قليل الجدوى الى فلة المصاديق المشكوكة التي تظهر فيها ثمرة النزاع وان امكن جعله افضليا كما عن بعض آخر (وكيف كان) فلا ينبغي الارتياح في الحكم من حيث الدليل .

وأما موارد الشبهة من جهة الشك في مفهوم الاحاطة أو مصداقها لو اتفق فبناء على المختار من انتقال الاسم وتبدل الموضوع عرفا يكون مقتضى استصحاب بقاء الموضوع الاولى وعدم تبدله في الشبهة المفهومية والمصادقية معا وجوب غسل البشرة المشكوك احاطتها بالشعر من خفيف اللحية ، فبالاستصحاب يحرز الموضوع ما لم يحصل اليقين بتحقيق الاحاطة ولو انعكس الامر فصارت اللحية خفيفة مشكوك الاحاطة بالنسبة الى بعض مواضع العضو أو جميعها بعد ما كانت كشيعة مقطوعة الاحاطة بالنسبة الى جميع المواضع أو بعضها ، فمقتضى الاستصحاب كما هو المشهور وجوب غسل الشعر كما هو الشأن في جميع موارد الاستصحاب المتعكس كالقصر والاتمام فيما اذا بلغ المسافر حين ذهابه عن وطنه أو محل اقامته الى موضع شك في خروجه عن حد الترخيص حتى يجب عليه القصر أم لا حتى يجب الاتمام ثم بلغ حين الرجوع الى ذلك الموضع وشك في دخوله في حد الترخيص حتى يجب عليه الاتمام أم لا حتى يجب القصر ، فالمشهور في نظيره اختلاف حكمه في الحالتين ففي الذهاب يأخذ بمقتضى استصحاب حكم الحضر وفي الرجوع يأخذ بمقتضى استصحاب حكم السفر وبعضهم اختار الاحتياط بالجمع في الحالتين والظاهر هو الاول فيما لم يحصل العلم الاجمالي كما ياتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى (وتوهم) جريان البرائة في المقام بالنسبة الى غسل البشرة وتعين الشعر للغسل للعلم التفصيلي بوجوب غسله والشك البدوي في وجوب غسل البشرة المتولد ذلك العلم من العلم الاجمالي بوجوب غسل احدهما (بديان) ان الاحاطة ان كانت متحققة لبا فيجب غسل الشعر لكونه هو الوجه وان لم تكن متحققة كك فيجب غسل الشعر للتبعية ، واذا علم وجوب غسله تفصيلا فالشك في وجوب غسل البشرة يصير بدويا ويجرى فيه البرائة ، وهذا كما اذا علم اجمالا بفساد احدي صلواته الظهر والعصر لخلل

في احديهما فبناءً على لزوم الترتيب بينهما حتى في مثل الفرض ان كانت الفاسدة لباً هي
الظهر فصولاً العصر فاسدة لانتفاء الترتيب وان كانت هي نفس العصر فكك ، واذا علم
تفصيلاً فسادها ففساد صلوة الظهر يصير مشكوكاً بدواً ويجرى فيه الاصل وكذا في جميع
موارد تولد العلم التفصيلي باحد العدلين من العلم الاجمالي فالعدل الاخر يصير مجرى الاصل
الجاري في المورد بحسب ما يقتضيه كقاعدة الفراغ في الصلوة واصالة البرائة في المقام
(مدفوع) بان انحلال العلم الاجمالي في تلك الموارد يستلزم الخلف ضرورة ان العلم التفصيلي
الموجب للانحلال انما تولد بحسب الفرض من نفس العلم الاجمالي فالموجب لانحلال العلم
الاجمالي لباً هو نفس العلم ولا يعقل كون شيء رافعاً لنفسه (هف) ففيما نحن فيه العلم الاجمالي
لا يقتضى إلا كون كل واحد من البشرة والشعر واجب الغسل من جهة احتمال كونه هو الوجه
واما وجوب غسل الشعر من جهة التبعية فهو فرع ثبوت كون البشرة عبارة عن الوجه فالعلم
التفصيلي بوجوب غسله موقوف على بقاء العلم على اجماله فاذا عومل مع أحد اطرافه معاملة
المشكوك بدواً خرج العلم التفصيلي عن كونه تفصيلاً (ثم) ان الشك في وجوب غسل الشعر
مسبب عن الشك في تبدل الموضوع وهو الوجه اليه فباحراز الموضوع السابق بالاستصحاب
وتعيين كون الوجه هو البشرة يرتفع الشك عنه تنزيلاً وتعيين البشرة للغسل كما ذكرناه
وبالجملة ، ففي موارد توهم انحلال العلم الاجمالي لأبد إما من المعين لمصعب العلم أي المعلوم
أو عدم تشكيل العلم من أول الامر كما في موارد الاقل والاكثر الارتاباطين والافبعد
تشكيل العلم وعدم معين لمصبه لاعمى لانحلاله وتحقيقه موكل الى محله .

(هذا كله) بناءً على انتقال الاسم و (أما بناءً) على جعل البديل فان كانت الشبهة
مفهومية بمعنى استناد الشك الى عدم تبين مفهوم الاحاطة فهي كما ذكره شيخنا الانصاري
وتبعه صاحب مصباح الفقيه (قدما) يكون دليل الجعل والتنزيل قاصراً عن شمولها فتبقى تحت
اطلاق الاية وبعبارة اخرى اطلاق دليل المحكوم رافع لاجمال دليل الحاكم ومبين لمصبه لكونه
منفصلاً وعدم سرية اجماله الى ذلك الاطلاق ، والظاهر ان المراد من رفع اجمال دليل
الحاكم باطلاق دليل المحكوم هو انه لا يجوز رفع اليد عن اطلاق دليل الاصل والخروج عن
مقتضاه الا بالمقدار الذي علم عدم كونه مراداً منه ، والمتيقن منه في المقام ما علم شمول دليل

التزويل له كوارد الشبهة المصدقية دون المفهومية وان شئت قلت لا كاسر ظهوره ولا حجة على خلافه بل اطلاقه هي الحجة الاستنادية ، وأما لو اريد من ذلك غير ما ذكرنا ففي صحته تأمل فتأمل وما تقدم من توهم تولد علم تفصيلي من العلم الاجمالي مع جوابه يجرى بناءً على هذا القول ايضاً ، وان كانت الشبهة مصداقية بعد تبين مفهوم الاحاطة بمعنى استناد الشك الى عدم وضوح انطباق ذلك المفهوم على بعض المصاديق ، فبناءً على كون جعل البذل على نحو الرخصة يتعين غسل البشرة كما في الشبهة المفهومية لعين ما تقدم فيها وبناءً على كونه على نحو العزيمة يصير من دوران الامر بين المتباينين ويكون يجرى قاعدة الاشتغال فيجب الاحتياط بغسل البشرة والشعر معاً .

(ثم) انه على المختار من ان انطباق عنوان الوجه على الشعر النابت على البشرة لحية ام حاجباً أم جفناً إنما هو لتبديل عنوان ما يواجه به الشخص عن البشرة اليه ، فحيث ان انتقال الاسم قهري يكون انتقال الموضوع قهرياً ويترتب على ذلك ان انتقال الفرض وهو وجوب الغسل الى الشعر المحيط قهري كخروج البشرة المحاطة عن موضوع الاية فلا يبقى دليل على شرعية غسلها ويكون وجوب غسل الشعر النابت على البشرة وعدم لزوم التبتين والتخليل عزيمة لارخصة ، واما بناءً على مذهب التزويل فهل يكون بدلية الشعر عزيمة أم رخصة (فتقول) لا ريب في ظهور الصحيحين سيافاً في التسهيل وكونه مناطاً للتزويل لان نفى وجوب البحث والطلب والتبتين بما هو نفى لما يوجب الكلفة ظاهر في تسهيل الامر على المكلف ، الا أن التسهيل غير مساوق للرخصة لما نرى في الشرع من أن الجمل العزيمي ربما يكون مناطه التسهيل كما في تشريع القصر للسافر مع ان لسان جملة لسان ليس عليكم جناح ، فلا بد اذن من استظهار العزيمة أو الرخصة من غير هذه الجهة ، فاعلم انه بما يمكن ترجيح جانب الرخصة به قوله (ع) ليس على العباد الخ حيث ان على ظاهرة في العهدة فنفيها نفى للالزام المساوق للرخصة الحاصلة بجعل الشعر عدلاً للواجب التخيري ومثله قوله (ع) لافي جواب السؤال عن التبتين حيث ان الظاهر توهم السائل وجوبه بل تعينه فنفيه مساوق للرخصة وصيرورته عدلاً تخييرياً و (لكن) يبعده بن يرجح جانب العزيمة قوله (ع) ليس للعباد الخ ضرورة ظهوره في نفى شرعية البحث والطلب المساوق لتعين غسل الشعر وهذا

معنى العزيمة وكذا قوله وع، انما عليك أن تغسل ما ظهر ضرورة ظهوره في حصر العهدة في غسل الظاهر الذي هو الشعر المساوق لنفى شرعية غيره وكونه عزيمة اللهم إلا أن يدعى ان ذلك لبيان أقل الفردين للراجم التخييري ، وأن الحصر ناظر الى نفى تعين العدل الآخر أعنى غسل البشرة وانه لا يتعين عليك غسلها انما عليك أن تغسل ما ظهر بدلا عنها وبالجمل ، يمكن ان يدعى ان السؤال عن لزوم التبطين ويكون قرينة على ان قوله وع، في الجواب ليس على العباد ليس ناظرا الى نفى العهدة ، بل الى اثبات أصل مشروعية غسل الظاهر فيصير عدلا للواجم أى فردا أدنى لطبيعي الغسل كما يقال اكرم زيدا ثم يقال انما عليك ان تسلم عليه ، فكما ان هذا ظاهر عرفا في جعل العدل والفرد الادنى لطبيعي الاكرام فكك الرواية فيستفاد أن غسل الشعر رخصة لا عزيمة ، واما جملة ليس للعباد فالرواية من جهتها مضطربة ضرورة اختلاف النسخ في ضبط كلمة على أو اللام وبعد كونها روايتين صادرتين عن الامام ، ع، مرتين لوحدة الراوى والمروى عنه وتوافق الجمل عدا هذه الجملة وأما وقوع يغسلوه بدل يبحثوا عنه فكونه نسخة لارواية مستقلة مسلم عند الأصحاب وبالجمل ، فمجرد عدم ثبوت اللام كاف في عدم ثبوت حجة لفظية على خلاف المدعى بسبل المتيقن من مفاد النسختين نفى الالزام المساوق للرخصة ويؤيد ذلك الاجماع على رجحان التبطين وفهم الاصحاب من اخبار الباب الرخصة ، فالتبطين إما أحد فردي الواجب التخييري أو البديل الراجح للواجم الاولى ونتيجة ذلك جواز الاقتصار على اجراء الماء تحت الشعر وغسله دون الشعر ، ولكن يمكن ان يقال مضافا الى منع ظهور انما عليك في جعل البديل وكون قياسه بالمثال مع الفارق وان هناك قرينتين على كون غسل الشعر عزيمة لارخصة ، فلو سلم ظهور انما عليك ونحوه في الرخصة يصير محكما بهما احدهما ما عرفت من ظهور قوله وع، لاني جراب السؤال عن التبطين في نفى مشروعية التبطين ، والاخرى الرواية المروية عن كشف الغمة ورواها المفيد (ره) ايضا وقد عمل بها الاصحاب وهي المشتملة على ما كتبه موسى بن جعفر وع، لعلى بن يقطين وهو مكتوبان اولهما وهو الذي كان (ع) فيه بصدد بيان الحكم للفقهاء مشتمل على الامر بالتخليل ، فيعلم كونه من خصائص العامة وتانيهما وهو الذي كان (ع) فيه بصدد بيان الحكم الواقعي خال عن التخليل ، فلو كان

التخليل مشروعا ولو بنحو مطلق الرجحان الشامل للاستحباب لكان عليه ذكره في المكتوب، الثاني الذي سرقه إيمان الحكم الواقعي لثلاث يترهم المكتوب له كونه حكما غير واقعي يختص بصورة التقية وانه (ع) لذلك لم يذكره، فقدم ذكره في مقام بيان الوضوء الواقعي يكشف عن عدم مشروعيته اصلا وتكون هذه قرينة قطعية على ارادة العزيمة من تلك الجمل الموهمة للخلاف، مضافا الى كونه مؤيدا بقوله (ع) ليس للعباد الذي هو المشهور من نسخ الرواية وبقوله (ع) انما عليك ان تغسل ما ظهر ضرورة عدم ظهوره في جعل العدل لولم نقل بظهوره في حصر العمدة والحاصل ان القول بكون غسل الشعر رخصة لا عزيمة فاسد مبني وبناء. اما الاول فلما عرفت من ان التحقيق تبدل الموضوع تكويننا وكون الصحيحين للارشاد الى مهية الوضوء وما هو الموضوع للاية عرفا اذ (ح) لا معنى لاستفادة رجحان التبطين من هذه الادلة، ضرورة انه ليس فيها اعمال مولوية اصلا واما الثاني فلما عرفت من قصور ادلة التنبيل على تقدير تسليمه عن افادة الرخصة بل وقيام القرينة على خلافها مع قطع النظر عن ظهور بعضها في العزيمة (فتملخص) ان تخليل الشعر المحيط وتبطينه غير مشروع رأسا بمعنى عدم تحقق الوضوء به من غير فرق بين شعر اللحية وغيرها من الحاجبين والهدب والعمققة ونحوها مما احاط على البشرة من غير فرق بين الرجل والمرأة نصا واجمعا (و) من هنا علم انه ﴿ لو نبت للراءة لحية لم يجب تخليلها ركفي افاضة الماء على ظاهرها ﴾ بل تعينت ولو غسلت البشرة المحاطة بها لم يتحقق الوضوء على نحو ما تقدم في الرجل.

﴿ الفرض الثالث ﴾ من فروض الوضوء ﴿ غسل اليدين و لو اجب ﴾ منه كتابا وسنة ﴿ غسل الذراعين والمرفين ﴾ اي منها ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق بناء على كون اليدين بمعنى مع، ومن السنة الوضوءات البيانية وغيرها من الاخبار ولا خلاف في وجوب غسل المرفق كما لا خلاف ظاهره في عدم وجوب غسل العضد أو شيء منه للاقطع (فلو كنا) نحن وهذين الاجماعين وكان الاجماع عن معقد بمعنى كون معقد الاجماع في كلمات المجمعين معينا كي يكون بمنزلة دليل لفظي في امكان الاخذ باطلاقه لا مطلقا، بمعنى استفادة الاجماع عن الفتاوى من دون تعيين المعقد في

كلامهم فانه دليل لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه (لاممكن) بضميمة كون وجوب غسل المرفق عندهم الا من شذ اصليا لامقدما تعين المرفق في طرف الساعد واخراج العضد عن حد المرفق وعدم الاعتماد بتفسير بعض المجمعين له بمجموع العظمين ضرورة استلزام هذا التفسير وجوب غسل مقدار من العضد للاقطع لكونه من المرفق والمفروض الاجماع على عدم وجوبه أو كون وجوب غسل المرفق تبعا لا اصليا فيسقط هذا الوجوب عن الاقطع وهو ايضا خلاف كلام جهم بل كلهم الا من شذ فذلك كله يكشف بتا عن خروج العضد عن المرفق (ولكن حيث) ان الاجماع عن مدرك كتابا وسنة ولاقل من احتماله المانع عن الكشف بنحو الحدس القطعي عن رأى المعصوم (ع) فلا اعتماد بالاجماع في المسئلة ولو انعقد على مصب معلوم فالدليل منحصرا بالكتاب والسنة و (ح) نقول ان اكثر الوضوئيات البيانية مشتمل على غسل الذراعين لاغير ويستفاد دخول المرفق في الذراع وانه عبارة عن طرف الساعد من بعضها كقوله (ع) في الصحيح الحاكي عن وضوء رسول الله (ص) فافرح على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف ، ضرورة ان قوله (ع) من المرفق بيان للذراع المغسول فيكشف عن دخول المرفق الذي هو من اليد الوضوئي في الذراع وكرنه عبارة عن طرف الساعد ، ولذا فسره العلامة (ره) في المنتهى بطرف الساعد وليس المراد طرف طرف الساعد أى نهايته ونفاده الذي هو أمر عدى ينتزع من الامر الوجودى ببركة الوجود كجميع الحدود للاشياء ، كى يقال بعدم تعقل صيرورته موضوعا للحكم الا بلحاظ اضافته الى طرفي السطحين المتواصلين اعنى طرفي الساعد والعضد ولازمه دخول شيء من كل منهما في المرفق : بل المراد نفس طرف الساعد اعنى رأسه الذى هو شبه عقدة وهو أمر وجودى ذو اجزاء والغرض من بيانه بالخصوص وجملة موضوعا للغسل بيان لزوم غسل الذراع بتمامه حتى العقدة الواقعة فى رأسه بجميع اجزائها واما ما اشتهر فى اللغة وغيرها من تفسيره بالمفصل والموصل فهو ليس بتفسير مبين لما يستفاد من الرواية بل مرجعه اليه ، توضيح ذلك ان الخط الموهوم المفروض بين طرفي الساعد والعضد ليس امرا وجوديا وفرجة محسوسة قابلة للاشارة الحسية اليها كى يتحقق به الفصل والموصل الحقيقيان وانما هو كغيره من حدود الوجود أمر عدى بتصور ببركة

الوجود ويتزعم عنه وليس بمجذاته شيء في الخارج وراء نفس الساعد والعضد كي يعقل جملة بالاستقلال موضوعا للحكم ويوضع له عند العرف العام لفظ عليه ضرورة ان العرف العام انما يضع اللفظ بازاء شيء وجودي متحقق في عالم العين كما هو المشاهد في تسمية ساير اجزاء اليد من الكتف والعضد والمعصم والزند والكف ونحوها وغيرها مما وضعت لها اسما خاصة لجعل المرفق عبارة عن الخط الموهوم الذي به يتحقق الفصل والوصل بين طرفي عظمى الساعد والعضد، ينافي اطلاق العرف واختصاص لفظ خاص في عالم الوضع الامر غير متحقق وكذا جملة موضوعا للحكم في لسان الشارع بما لا يساعد عليه الذوق العام ولا الطبع السليم، فلم يبق الا وضه اما لمجموع العظمين واطلاق المفصل والمرسل عليه (ح) يكون بلحاظ المتواصلين، واما لخصوص طرف الساعد اى العقدة الواقعة في رأسه واطلاق المفصل والموصل عليه وح، يكون بلحاظ تحقق الفصل والوصل من هذه العقدة عند حركة الساعد بمعنى ان المتصل بطرف العضد حين استقامة اليد هو هذه العقدة والذي يتخيل انفصاله عن طرف العضد حين انحناء اليد هو هذه ويمكن لحاظ الامرين بلحاظ الفصل والوصل الخارجيين فلا تغفل. والاول اعنى وضعه لمجموع العظمين لا يناسب معنى الرفق لغة وهو المداراة ضرورة حصولها بحركة الساعد فلا ترتبط بالعضد: بل المناسب معه هو الثاني اعنى وضعه لطرف الساعد لما عرفت من حصول المداراة والفصل والوصل بالعقدة الواقعة في رأسه ويمكن ان يكون اطلاق المرفق على خصوص هذه العقدة لمناسبة كونها مما يتكأ به يقال ارتفق به اى اتكأ به، وقد دل عليه الصحيح المتقدم فتعين كون المرفق الذي هو جزء من اليد الوضوئي عبارة عن طرف الساعد لغة وعرفا وشرعا، بل لولم يكن لنا سوى البيان الوارد في الصحيح الكفانا لاثبات المطلوب (وح) فلا اعتماد بتفسير المرفق بمجموع العظمين، بل بما ذكرنا يمكن الجمع بين كثير من الكلمات لوجوع جعلها الذي وقع التعبير فيه بالمفصل او الموصل او المجمع الى كلام العلامة د قده، الذي هو المستفاد من الصحيح فتوجيه كلام العلامة (قده) بارادة نفاذ طرف الساعد وارجاعه الى كلامهم من المفصل واخويه بمعنى الخط الموهوم ثم لعدم تعقل كونه موضوعا للحكم ارجاع الجميع الى ارادة بمجموع العظمين مسامحة، وحمل وجوب

غسل طرف العضد على المقدمى الذى ينتفى بانثناء وجوب ذى المقدمة كفى الاقطع ويتحقق بتحقيقه كما في غيره ، يكون في غير محله وبلا شاهد .

وبالجملة بعد ما ثبت عدم ارادة نقاد طرف الساعد وعدم امكان ارادة الخط الموهومى الذى ليس له مطابق في الخارج لعدم تعقل التسمية لمثله فيدور أمر المرفق بين طرف الساعد الذى هو أمر وجودى ذو اجزاء وبين مجموع العظمين ويكون المقام من الدوران بين الاقل والاكثر والمرجع في مثله البرائة كما في كل شبهة مفهومية فيؤخذ بالمتيقن مما ثبت أى الساعد وتجري البرائة عن الزائد أى العضد ، وأما تفسير بعض العلماء واللغويين المرفق بالمركب منهما فلا يصلح للحجية ، أما العلماء فللقرب تفاسيرهم كما صرح به غير واحد وكرهه من جهة القرب المكافى بين طرفى العضد والساعد ، بمعنى أنه حيث لا فصل حقيقى بينهما خارجا فلا ينفك غسل الذراع عن غسل شيء من العضد على انهم بصدد بيان المراد من الآية وتحديد المفسول عند الخاصة في قبال العامة لا بيان ماهو الموضوع له للفظ المرفق فقد فسروه مسامحة من جهة القرب المكافى بمجموع العظمين أو للاحتياط ، وهذا لا يكون حجة استنادية لتعيين المعنى الحقيقى العرفى كما في سائر تفاسيرهم للالفاظ المختلف في معانيها الناشئة من المناسبات أو المسامحات أو الاحتياط ، وأما اللغويون فلان شأنهم بيان موارد استعمال الالفاظ فلا يدل تفاسيرهم على المعانى الحقيقية لها مضافا الى تضارب اقوالهم في المقام واختلافهم في التفسير ولوسلم فلا دليل على حجية قولهم لنا في طريق الاحكام الشرعية ، ولو حصل منه الاطمينان احيانا فهو الحجة لا قولهم بما هو ضرورة ان الاطمينان حجة عقلائية من أى سبب حصل ، ولذا قد يحصل الاطمينان لاحد من قول بعضهم بأن اللفظ حقيقة في معنى ولاخر من قول بعضهم الاخر بانه حقيقة في غير ذلك المعنى ، فلا التفاسير المنقولة عن العلماء حجة لما في شيء من الابواب ولا المنقولة عن أهل اللغة لما عرفت من عدم كون تفسيرهم للفظ شهادة ولو حدسية على بيان الوضع ، بل مجرد الاستعمال الاعم منه سيما مع مخالفة كلامهم لما هو الظاهر في العرف العام فنحن ندعى ظهور المرفق عرفا في خصوص طرف الساعد أى العقدة الواقعة في رأسه وفاقا للعلامة في المنتهى ولقد أجاد (قده) في استظهاره المعنى المزبور من المرفق ومع غمض العين عن جميع ذلك

يكون المرفق الذي هو من اجزاء اليد الوضوءي بجملا غير معلوم المراد في حد نفسه فيرفع
اجماله ببيان الامام وع، في الصحيح المتقدم الدال على تعيين المرفق في الذراع فيعلم وجوب
غسل جميع المرفق من الاخبار الدالة على وجوب غسل الذراع ، فاذكره شيخنا
الانصارى (قده) بقوله وأما التمسك بما يظهر منه الاقتصار على غسل الذراع فلا يخلو عن
نظر انتهى كما ترى ، اذ مضافا الى كونه مصادرة قد عرفت صحة التمسك به بعد تعيين
المرفق في الذراع من غير حاجة في استفادة حكم المرفق من حيث غسله وشموله لجزء
منه او استيعابه بجمعه الى الوضوءات البيانية كي يشكل بانها اعم من الالزام (وتوهم لزوم
بيان غسل شيء من العضد مع غسل الذراع في تلك الوضوءات بمقتضى عدم الانفكاك
بينهما خارجا (مدفوع) بعدم لزومه بمعنى عدم وجوب تطابق الحكاية مع المحكي في جميع
خصوصياته ولولم يكن لها دخل في تحقق مهية الوضوء الواجب ، كما لا ينافيه ذكر بعض
المقدمات العادية للقطع بعدم ذكر كثير من خصوصياته وحالاته (ص) حال وضوئه في تلك
الوضوءات ، كما ان (توهم) عدم دلالة الصحيح على دخول جميع المرفق في الذراع لاحتمال
ارادة التبويض من لفظه من البيانية فيه فيكون ابتداء الذراع من وسط المرفق الذي هو
عبارة عن مجموع العظمين ولا تتم دلالة على المطلوب (مدفوع) بأن الظاهر من استعمال لفظه
من شمول متعلقها بالفتح الذي هو فعل استمراري لمجموع مدخولها واستعمالها في التبويض
خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بالقرينة المفقودة في المقام .

هذا كله حال الاستفادة من السنة واما من الكتاب ففي الخلاف وقد ثبت عن
الأئمة (ع) ان المراد بها (يعني الى) في الآية مع فيمكن ان يجعل هذه المرسله بنفسها دليلا
بعد ما نرى من الاجماع العملي على طبقها كما يظهر من السيد المرتضى وغيره في الانتصار
وغيره (الهم) إلا أن يشكل في كون قوله (قده) قد ثبت رواية لاحتمال كون هذا
المضمون دراية منه (ره) من الوضوءات البيانية وغيرها (ثم) انه لو سلطنا انها مرسله نقول
ان الاجماع على وفق مضمون هذه الجملة لا يكون جابراً لضعفها بعد عدم معلومية استناد
المجمعين اليها وكيف كان ، فاستعمال الى بمعنى مع كثير جداً في الاشعار ومحاورات
العراب بل وفي القران غير هذه الآية كما يظهر بالتبوع ورح، يمكن ان يقال يكفي تلك

المرسلة مضافا الى الاجماع المزبور للكشف عن استعمالها بمعنى مع فى الاية ولو مجاز الا انها مستعملة فى معناها الحقيقى ولدخول الغاية فى المغيا بصير معناها بالنتيجة مساوقا لمعنى مع كما ادعاه فى مصباح الفقيه ، ضرورة عدم امكان التحفظ على ظاهر لى فى المقام بالمعنى الذى فسرنا به هو (قدّه) أعنى كون مدخول الى حقيقة ذات اجزاء قابلة لانطباق الغاية التى اريد تعيينها بالى على كل واحد من جزئها الاول والوسط والاخير ، كما اذا قيل سرت من البصرة الى الكوفة فمناه كون الكوفة بنحو الاجمال غاية للسير اعم من اختتام السير بجزئها الاول أو الوسط أو الاخير ، توضيح عدم امكان التحفظ على هذا الظهور فى المقام ان معنى استعمال الى فى الاية فى معناها الحقيقى هو ان يكون المرفق الذى هو مدخول الى غاية للغسل بنحو الاجمال اعم من اختتام الغسل بجزئه الاول أو غيره من اجزائه (وح) فولى تقدير تعيين الغاية فى غير جزئه الاخير بأن يكون اختتام الغسل قبل الوصول الى ذلك الجزء يلزم عدم وجوب غسل المرفق بجميع اجزائه وكون غسل شيء من نفسه مقدمة لغسل غيره وهو خلاف الاجماع ، وعلى تقدير تعيينها فى الجزء الاخير باختتام الغسل بعد الوصول اليه يلزم عدم كون المرفق غاية للغسل ، بل هو (ح) بنفسه من المغسول والغاية هى الجزء المتصل به أى العضد ، الا ترى انه اذا كان المطلوب شمول السير لجميع الكوفة وجعل الكوفة غاية فقيل سر الى الكوفة بعد الاستعمال عند اهل المحاورة غلطا ، بل الاستعمال الصحيح عندهم (ح) جعل غير الكوفة بما هو متصل بها غاية للسير فكندا فيما نحن فيه فاذا كان المطلوب غسل جميع المرفق كما هو المفروض والمتفق عليه عندنا لا بد من جعل العضد غاية للغسل وتكون الاية فاعسلوا وجوهكم وايدىكم الى العضد لالى المرافق ، وذلك كله يكشف عن عدم كون الى فى الاية مستعملة فى معناها الحقيقى وبضميمة الاجماع على دخول الغاية فى المغيا يستتج معنى مع بل لا بد وان تكون مستعملة فى معنى مع مجازا وتكون المرسلة المنجزة بالاجماع قرينة للجاز (اللهم) الا ان يراد من اجمال الاية من حيث المنتهى ان الاية بصدد بيان وجوب انهاء الغسل الى المرفق مهملا عن بيان حده الاخير وهذا كما ترى (ثم) ان آيت عن جبر المرسلة بالعمل بل عن استفادة الرواية للدراية من قوله (قدّه) فى الخلاف وقد ثبت الخ كما اشرنا اليه سابقا فكيفي الاخبار السابقة لايات

مذهب المشهور ، حيث قد ثبت بالكتاب والسنة وجوب غسل المرفق بجميع اجزائه المتحقة في الذراع فلا محالة يكون وجوبه اصالياً بمقتضى اطلاق دليله ولا وجه لكونه تبعياً مقديماً مضافاً الى عدم ثمره عملية لهذا النزاع إلا في الاقطع الذي ستعرف الاتفاق إلا من شذ على عدم وجوب غسل العضد عليه .

(و) يجب (الابتداء من المرفق ولو غسل منكوساً لم يجزه على الاظهر)
 بل الاقوى بل اتفاقاً بلا خلاف فيه عندنا الا من شذ من القدماء انما الكلام في مدرك الحكم وما استدل او يمكن الاستدلال به عليه عدة عن الاخبار منها غير واحد من الوضوئات البيانية المشتمل على كلة لم يردها الى المرفق اولم يزد الماء الى المرفق او الى المرفقين حيث يمكن دعوى دلالتها على عدم جواز التمسك في اليدين وان لم نقل بها في الوجه من جهة امكان كون البدنة من الاعلى جارية مجرى العادة لامن المقدمات العبادية وان ذكرها لتطابق الحكاية مع المحكي ، وذلك لبعده هذه الجهة في غسل اليدين بالنظر الى التحفظ على كلة لم يردها الى المرفق وتكرر ذكرها في بيان غسل كل من اليدين ، فالتحفظ على هذه الخصوصية وتكرارها مع كفاية ذكرها مرة في افادتها اشارة قوية على كون معرفة حكمها مقصودة بالخصوص من تلك الوضوئات ، بل قد يدعى كما في مصباح التقيمه كون غسل اليدين منكوساً اسهل من العكس ، ولكن فيه منع واضح وكذا في اصل الاستدلال بتلك الوضوئات لعين مأمرة في غسل الوجه من عدم احراز كونها البيان الفعل العبادي بحيث يكون جميع الخصوصيات المذكورة فيهما من مقدمات ذلك الفعل ومحققاته بل يمكن كونها من المقدمات العادية وذكرها لتطابق الحكاية مع المحكي بل يمكن ان يكون ذكر عدم الرد لدفع توهم لزومه واعتباره في صحة الوضوء « ومنها ، خير الهيثم بن عروة التيمي قال سئلت ابا عبد الله ع ، عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم أمر يده من مرفقه الى اصابعه « ومنها ، خبر كشف الغمة قال ذكر على ابن ابراهيم بن هاشم وهو من أجل رواة أصحابنا في كتابه عن النبي ص ، وذكر حديثاً في ابتداء النهوة يقول فيه فنزل عليه جبرئيل وانزل عليه ماء من السماء فقال

له يا محمد قم توضأ للصلاة فملبه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح
الراس والرجلين الى الكعبين (ومنها) المروى عن تفسير العياشى عن صفران قال سألت
أبا الحسن (ع) عن قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال قلت
فانه قال اغسلوا ايديكم الى المرافق فكيف الغسل قال هكذا ان يأخذ الماء بيده اليمنى فيصبه
فى اليسرى ثم يفيضه على المرفق ثم يمسح الى الكف الى أن قال قلت له ايرد الشعر قال اذا
كان عنده آخر فعل والا فلا اراد بالآخر من يتقيه ، وهذه الاخبار لو تمت سندا لانت لالة
على المطلوب لاسيما الاخير الدال على كون رد الشعر الذى هو كناية عن التمسك من
مذهب مخالفينا لامن مذهبا بقريئة الامر به اذا كان عنده من يتقيه والنهى عنه اذا لم يكن
عنده ولكنها ضعيفة السند وليس هناك عمل استنادى من الاصحاب جابر لضعفها وان
تطابقت الفتاوى مع مضامينها (نعم) لو قلنا بكفاية تطابق فتوى المشهور مع مضمون
الرواية فى جبرها أو قلنا بحصول الاطمينان بصدورها لنعاضدها امكن الاخذ بها إلا
انهما فى محل المنع (ومنها) ما فى ارشاد الشيخ المفيد قدس الله سره عن محمد بن اسمعيل عن
محمد بن الفضل أن على بن يقطين كتب الى أبى الحسن موسى (ع) يسئله عن الوضوء
فكتب اليه أبو الحسن (ع) فهمت ما ذكرت من الاختلاف فى الوضوء والذى أمرك به فى
ذلك أن تتمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل لحيتك وتغسل يديك الى
المرفقين ثلثا وتمسح رأسك كله وتمسح ظاهر أذنيك وباطنهما وتغسل رجلك الى الكعبين
ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره فلما وصل الكتاب الى على بن يقطين تعجب بما رسم له أبو
الحسن (ع) فيه مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاى اعلم بما قال وانا امتثل أمره
فكان يعمل فى وضوئه على هذا الحد ويخالف ما عليه جميع الشيعة امثالا لامر أبى الحسن
(عليه السلام) وسعى بعلى بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضى فامتحنه الرشيد من حيث
لا يشعر فلما نظر الى وضوءه ناداه كذب يا على بن يقطين من زعم انك من الرافضة
وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب أبى الحسن (عليه السلام) لابتداء من الآن يا على بن
يقطين وتوضأ كما أمرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك
من المرفقين كك وامسح بمقدم رأسك بظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال

ما كنا نحاف منه عليك والسلام ، وسند هذا الخبر مشتمل على محمد بن اسمعيل ومحمد بن الفضل وكلاهما مشتركان بين الثقة وغير الثقة ورواية المفيد عن النيسابوري ومن في طبعته بعيدة جداً ولكن الظاهر ان هذا الخبر على طريق الوجادة والظاهر أن محمد بن اسمعيل من المشايخ غير المحتاجين الى التوثيق كما أن المظنون أن محمد بن الفضل من اصحاب الرضا وعه وهو ثقة وكيف كان فلو لم يكن الخبر صحيحاً أو كاصحح فلا أقل من كونه مؤيداً أو معاضداً للروايات الثلث .

وأما دلالة، فما لا ينبغي الارتياب فيه ضرورة أن المكتوب الاول كما يستفاد من نفس الخبر بصدد بيان الوضوء للتقية والمكتوب الثاني كما هو صريح الخبر بصدد بيان الوضوء الواقعي ، فتغيير أسلوب الكلام وتبديل لفظه الى بلفظة من في المكتوب الثاني يكشف بتا عن كونهما لبيان كيفية الغسل وان الوضوء الواقعي هو ما يجب فيه الابتداء من المرفق ، وان التمسك انما هو من مخصصات العامة لا لبيان حد المغسول وتعيين موضوع الحكم كما هو الشأن في استعمال كلمة من والى في غير المقام مما هو مسوق لبيان حد الشيء وتعيين الموضوع من غير نظر الى كيفية الحكم أو المحمول المترتب على ذلك الموضوع ، كي يكون مدخول كلمة من بداية ذلك كالغسل فيما نحن فيه ومدخول كلمة الى نهايته حتى يكون ظاهر مثل آية الوضوء كون بداية الغسل الاصابع ونهايته المرفق ويحتاج الى التأويل وارتكاب خلاف الظاهر في كلمة الى لا يثبت مذهبنا في الغسل من المرفق ، بل حيث ان اليد لها اطلاقات يكون ذكر الى في الآية لتحديد اليد الوضوء وتعيين الفرد الذي اطلق عليه اليد عند الشارع في باب الوضوء ولذا لم يذكر ابتدائها كما لم يذكر ابتداء المسوح في الرجل لوضوح عدم دخول غير اليد والرجل في المحدرد فلا محالة يكون طرفه فيها بحسب الانفهام العرفي رؤس الاصابع ، وانما المحتاج الى البيان طرفه الاخر الذي يكون مجهولاً لدى العرف فلذا اقتصر الشارع في مقام بيان مهية الوضوء بذكر الطرف الاخر وانه في اليدين عبارة عن المرفقين وفي الرجلين عبارة عن الكعبين ، وعليه هذا فظهور الى في الآية محفوظ كما هو كذلك في نظيرها من الاستعمالات لمحاورة كما يقال للبناء مثلاً عمر من المكان الفلاني الى كذا اريقال للمنظف اكمنس الدار من الموضوع الفلاني الى ذلك الموضوع ، ولا يسكاد

يرتاب أحد في أن من والى في هذه الاستعمالات ليستا لتعيين ابتداء العمل وانتهائه والموضع الذي يجب الشروع في العمل منه والذي يجب ختمه اليه بل لبيان حد موضوع العمل وتعيين طرفي المحدود ولا يتفوه احد من أهل الادب بأن من والى استعملتا في هذه الاستعمالات في غير معناهما الحقيقي فكذا في الاية ، ومنه يعلم أن المراد بكون تنزيلها من المرافق ليس سقوط كلمة : من : من الاية كي يستلزم التحريف ولا أن كلمة من الى استعملت مجازاً بمعنى من بل المراد أنه تعالى حيث كان في الاية بصدد بيان حد المغسول وتعيين موضوع الغسل ، فاستعمال الى في معناها الحقيقي ينتج معنى من أى لم يرد به تعيين انتهاء الغسل علاوة عن تعيين طرف اليد على حد ساير الاستعمالات العرفية التي لم يرد من لفظه الى فيها سوى تعيين حد الموضوع للعمل ، فقوله وع ، في خبر ابن عروة التيمى المتقدم ليس هكذا تنزيلها أى ليس كما زعمت من ان تكون الاية بصدد بيان كيفية الغسل كي تكون الى ظاهرة في تعيين نهايته ، بل بصدد بيان حد اليد وتعيين موضوع الغسل فتكون الى ظاهرة في تعيين طرفه ، وبما ذكرنا يظهر المراد من استعمال التنزيل في جميع الموارد في تفسير الايات وانه لا يبدل على التحريف ولا على كون الاستعمال مجازياً وان التنزيل اعم من التفسير وبالجملة ، فكلمتا من والى في الخبر حيث وردتا في مقام بيان كيفية الغسل فهما ظاهرتان في تعيين بداية الغسل ونهايته بخلاف الاية ونحوها ، فيستفاد من الخبر وجوب ابتداء الغسل من المرفق بحسب الوضوء الواقعي وجواز الابتداء من الاصابع في الوضوء للتعمية ، فهو من حيث الدلالة تام لا ريب فيه ، وقد عرفت قوة احتمال اعتباره من حيث السند فهو دليل المسئلة ، ولو نوقش في سنده ببعض المناقشات الرجالية فهو معاضداً بالروايات الثلث المتقدمة ومؤيداً باشعار غير واحد من الوضوئيات البيانية المشتمل على كلمة لم يردها الى المرفق مع معروفيية النكس من مذهب مخالفينا بأن هذه الجملة للتعريض على العامة مضافا الى عدم خلاف معتد به بين الخاصة كاف للحجة الاستنادية ، وانما لم نقل بعدم جواز النكس في غسل الوجه لعدم وجود مثل تلك الاخبار فيه وعدم وجود مثل جملة لم يردها الى المرفق في الوضوئيات البيانية بالنسبة اليه ، وأما عدم القول بالفصل بين المقامين فهو مضافا الى ان المجدي هو القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول به مدفوع بأن الخلاف موجود لذهاب

غير واحد من القدماء وجماعة من المتأخرين الى جواز النكس في خصوص الوجه فبين المقامين فرق واضح نصا وفتوى إلا أن الاحتياط في الوجه ايضا لا ينبغي تركه (ويجب البدئة باليمنى) قبل اليسرى لما استعرف من لزوم الترتيب بين افعال الوضوء نصا واجماعا فلو عكس أو غسلها دفعة لم يحزه ضرورة أن غسل اليدين ليس بمنزلة فعل واحد نظير غسل طرفي الوجه بل غسل كل منهما فعل مستقل وفرض منحاز ، والمصنف (قدّه) حيث جعل غسلها فرضا واحدا ففعل غرضه من بيان وجوب البدئة باليمنى هنا مع تعرضه له فيما بعد عند ذكر الترتيب الواجب بين افعال الوضوء انما هو دفع توهم كون غسلها بمنزلة فعل واحد فتأمل .

(ومن قطع بعض يديه) بما دون المرفق (غسل مابقي) من يده مبتدئا (من المرفق) بلاخلاف في ذلك من حيث الحكم وان استشكل فيه المحقق الخونساري (قدّه) من حيث الدليل كما استعرف تحقيقه فمن المنتهى نسبتته الى أهل العلم وفي المدارك اجماعا وفي الجواهر كانه لاخلاف فيه ، وفي طهارة شيخنا الانصاري (قدّه) بلاخلاف انما الكلام في الدليل واستدل له بوجوده (منها) الاستصحاب حيث ان موضوع وجوب الغسل وان كان مجموع اليد من المرفق الى اطراف الاصابع إلا أنه بعد القطع بما دون المرفق باق عرفا ، ومن المعلوم ان استصحاب الحكم الشخصي انما يجري فيما اذا وقع القطع بعد دخول الوقت فيستصحب وجوب الغسل الثابت على تلك اليد المقطوعة قبل قطعها ، وأما اذا كان القطع قبل الوقت فالمستصحب الحكم الكلي المتعلق باليد الصحيحة فيستصحب الحكم على نحو التعليق (اللهم) إلا اذا قلنا بأن وجوب الصلوة ليس مشروطا بالوقت بل معلق عليه فالاستصحاب تنجزى كما هو واضح ويشكل جريان الاستصحاب (تارة) بعدم كليته بالنسبة الى جميع الموارد ضرورة انه لو تم فانما يتم فيما اذا صدق بقاء الموضوع عرفا ولو بالمساجحة كما في صورة بقاء معظم اجزاء اليد ، واما اذا لم يصدق بقاءه كك كما في صورة فقدان معظم الاجزاء فلا كما لايجرى استصحاب الكرية مع نقصان معظم اجزاء الماء الكر (والسر فيه) في المقامين عدم بقاء الموضوع لدى العرف ، وقد يوجه باستصحاب حكم الوضوء لخصوص غسل اليد ضرورة ان الموضوع لوجوب الوضوء مجموع الوجه واليدين

والرأس والرجلين ومن المعلوم ان قطع معظم اجزاء اليد لا يضر ببقاء هذا الموضوع عرفاً كما ان انتفاء السورة لا يضر ببقاء موضوع وجوب للصلاة ، وفي هذا التوجيه نظر لانه لا كلية في الاستصحاب على ذلك ايضاً لدوران مدار صدق البقاء عرفاً فالصدق كما في صورة قطع معظم اجزاء اليدين بحيث لا يبقى الا أقل قليل من اجزائهما لا مجال لجريانه فتأمل (واخرى) بعدم كليته من وجه آخر وهو ما اذا وقع القطع قبل البلوغ ، بناءً على رفع قلم التكليف عن الصبي بداهة عدم ثبوت الحكم بالنسبة اليه كي يستصحب فليس هناك يقين سابق ، وأما بناءً على شرعية عباداته ورفع الالزام عنه فيشكل بالنسبة الى ما اذا كان القطع بحسب اصل الخلق (لكن الانصاف) ان الاستصحاب المزبور لما كان تعليقياً يكون اشكاله اشكال الاستصحاب التعليقي ولا فرق فيه بين موارده من حيث بلوغ المكلف وصباه أو كون القطع بحسب اصل الخلق وعدمه ، وسيأتي تحقيق الكلام فيه في العصير العنبي انشاء الله تعالى (ثم) انه على فرض عدم جريان استصحاب وجوب الوضوء وبقاء الشك فيه لا يمكن التمسك باطلاق ادلة التيمم لوجوب التيمم عليه لان التيمم انما شرخ للعاجز عن الوضوء وحيث لم يحرز عدم التمكن من الوضوء في حقه لا يعلم بكونه مشمول وجوب التيمم ورح ، لابد من الاحتياط بالجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للعلم بحصول الطهارة المبيحة للصلاة لولم يكن هناك دليل خاص على تعيين وظيفته كما سيأتي انشاء الله اولم نقل بكون مثله فاقطع الطهورين وسقط التكليف عنه ، ثم ان توهم عدم القول بالفصل بين كون القطع اختيارياً او بحسب الخلق في وجوب الوضوء مدفوع بأن الاجماع لو كان فانما يجدي في الاحكام الواقعية دون الظاهرية المستفادة من الاصول العملية فلا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل وقد عرفت اختلافه حسب اختلاف الموارد (ومنها) قاعدة الميسور ، وهي قاعدة عرفية جارية في موارد تعدد مراتب المطلوبة فالعرف بارتكازه لا يرفع اليد عن مرتبة من المراتب المتعددة من مطلوب واحد بالميسور من مرتبة اخرى منها فهذه القاعدة جارية عندهم بالنسبة الى أمر ذي الاجزاء والشرايط مع كونه بماله من الاجزاء والشرايط مطلوباً وفاقداً لجزء أو شرط ايضاً مطلوباً آخر ، والشارع لم يردع عنها بل قررهما كما يستفاد من تضاعف الاخبار الواردة في الموارد

المتعددة الظاهرة في أن بقاء الطلب إنما هو لاجل قاعدة الميسور ، ويؤيد ذلك اخبار دالة على القاعدة على نحو الكبرى وهي وان كانت من حيث السند ضعافا إلا أن اعتماد العلماء عليها نقلاً واستدلالاً وتوافق مضمونها مع الاخبار الواردة في الموارد المتعددة بل وكفاية عدم الردع في القواعد العرفية فتأمل موجب لاطمئنان الفقيه بمفادها ، وبما يرشد الى كون قاعدة الميسور ممضاة لدى الشارع خبر عبدالاعلى المعمول به لدى الاصحاب حيث أن الامام (ع) بعد تنبيه السائل على أن عدم شرح الحكم الحرصي كالمسح على البشرة المجروحة يستفاد من كتاب الله من كبرى ما جعل عليكم في الدين من حرج أمره بالمسح على المرارة ، فهذا الامر بعد ذلك التنبيه تنبيه على كبرى اخرى وتحريك لا تكاز السائل نحو تلك الكبرى التي غفل عنها وهي كبرى عدم سقوط الميسور بالمسور التي من صغرياتها المسح على المرارة الذي هو ميسور المسح على البشرة ، فهو بضميمة مقدمة مطوية هي هذه الكبرى العرفية تطبيق لها على المورد وتنبيه على كون المسح على المرارة ميسور المسح على البشرة ودخوله تحت الكبرى الممضاة لدى الشارع « وبالجملة ، لاشكال في جريان هذه القاعدة في المقام وصحة التمسك بها لحكم المسئلة لتأميمها دلالة كما عرفت وسنداً للجبر بعمل الاصحاب ،

(ومنها) بعض الاخبار كصحيحى رفاة المسئول في احدهما عن الاقطع وفي الاخر عن الاقطع اليد والرجل ففي الاول يغسل ما قطع منه وفي الثاني يغسل ذلك المسكان الذي قطع منه ودعوى انها خبر واحد غير بعيدة ، وصحيح محمد بن مسلم على الصحيح عن ابي جعفر (ع) قال سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما ولا يخفى انه لولا القرينة الخارجية على المراد من هذه الاخبار لم يكن وجه التمسك بها في المقام ضرورة كونها بجملات وذلك لانها تشمل باطلاقها قطع كل قطعة من قطعات اليد من المنكب الى الاصابع مع أن ما فوق المرفق خارج عن اليد الوضوئى لا يجب غسله بالاجماع ، فيكون اليد فيها غير معلوم المراد مضافا الى ان ما قطع منه ظاهر في خصوص محل القطع ولا يشمل غيره مما بقى من اليد (وما يقال) من ان كون اليد حقيقة او ظاهرة في الكف وغلبة وقوع القطع من الزند أو الاشاجع قرينة على ارادة مادون المرفق من اليد في هذه الاخبار (مدفوع)

اولا يمنع الغلبة وثانيا بأن غلبة الوجود لاتصلح اصرف الاطلاق وثالثا بأن ورودها في باب الوضوء يمكن ان يكون قرينة على ارادة اليد الوضوئي أعني المجموع من المرفق الى اطراف الاصابع ، وأما كرن اليد حقيقة في خصوص الكف فممنوع كيف ولازمه كونه استعمال اليد في الاية ونحوها من الاستعمالات المتداولة بين العرف مجازاً بل هي حقيقة في المجموع وكذا في كل قطعة من قطعاتها ، فالذي يمكن أن يكون قرينة على المراد من اليد ان السؤال عن المقطوع بما فوق المرفق بعد معلومية خروجه عن اليد الوضوئي كمنابا وسنة واستلزامه كون السؤال عن بدلية غير الموضوع عنه كبدلية الكف أو العضد عن الذراع بعيد في الغاية سيما من الرواة العارفين باحكام الشرعية الناقلين لها من الأئمة وع، الينا ، فهذه قرينة واضحة على ان مورد السؤال هو المقطوع بما دون المرفق بحيث يبقى معه مورد للغسل قابل للشك في بقاء حكم الغسل عليه أو ارتفاعه عنه كما كان كذلك في مورد الاستصحاب وهو قطع معظم اجزاء اليد الوضوئي وبعد وضوح ان الجواب يكون على طبق مورد السؤال ومنزل عليه يستفاد من هذه الاخبار سؤالاً وجواباً حكم المسئلة من وجوب غسل ما بقى من اليد الوضوئي ، فلا يرد على الاستدلال بها ان اطلاقها بالنسبة الى مورد القطع بما فوق المرفق الذي قام الاجماع على عدم وجوب غسله مانع عن التمسك بها للبقام أو ان ظهور ما قطع منه في خصوص محل القطع وعدم شموله لغيره مما بقى من المرفق أو اليد مانع عن ذلك ، وذلك كله لقرينة ما ذكرنا على كون السؤال عما بقى مما يجب غسله بحسب الاصل في ضمن المجموع لغير المقطوع وعن ان القطع هل يمنع عن جريان ذلك الحكم بالنسبة اليه ام لا ، فينزل عليه الجواب ويكرن مفاد هذه الاخبار مؤكداً لمفادى القاعدة والاستصحاب في الموارد التي يجريان فيها على ما قررناه فتأمل في المقام فانه حقيق به ، وأما قوله وع، يغسلها فلا بد من الالتزام بوروده في مقام بيان الحكم الواقعي من جهة اصل الحكم أعني بقاء وجوب غسل اليد ومسح الرجل بالنسبة الى الجزء الباقي منها وفي مقام التقيية من جهة التعبير بالغسل عن المسح ، وذلك لان حمله على الكناية عن بقاء حكمها على ما هو عليه غير يمكن بحسب الاستعمال المحاورى ، اذ مقتضى قانون المحاوررة أن تسكون الكناية عن معنى بواسطة لعظ قابل لفهم ذلك المعنى منه عرفاً بسبب

وجود ملازمة بين المعنيين فبدون ذلك لا تصح الكناية فضلاً عما اذا كان اللفظ ظاهراً في خلاف المسكنى عنه الموجب لاقاء المخاطب في خلاف المراد كما فيما نحن فيه ، ألا ترى أن واحداً من أهل العرف لو استعمل لفظ الغسل مكان المسح واعتذر عن عدم التعبير بالمسح بجعل ذلك اللفظ كناية عنه لم يكن اعتذاره مقبولاً لدى العرف بل يعدونه جاهلاً بقوانين المحاوراة والادب ، أما لو اعتذر عنه بالخوف من المخالف كان مقبولاً لديهم فلو لا خلل في جهة الصدور لم يكن وجه للتعبير بالغسل بدل المسح .

(و) بما قدمناه ظهر انه (ان قطعت) اليد الوضوئية باجمعا بأن وقع القطع (من المرفق) بأى معنى اريد منه (سقط فرض غسلها) لفوات محلها بلا خلاف فيه بل ينبغى أن يكون بلا اشكال إلا أن التعرض له واستقلاله بالبحث من جهة توهم دلالة بعض الاخبار عليه ، كصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر وع ، قال سئلته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقى من عضده ، اذ لا ريب في ظهوره في وجوب غسل الزائد عن اليد الوضوئية عليه وحيث لا امتناع في جعل الشارع غسل غير تلك اليد بدلا عن غسلها في حق الاقطع فلا بد من الاخذ بهذا الظهور وجعله كاشفاً عن جعل البديل في حق الاقطع ؛ ولكنه توهم فاسد وان حكى عن الاسكافي الافتاء به ضرورة اعراض الاصحاب قديماً وحديثاً عن هذا الظهور وعدم اخذهم به مع كون الخبر بمراى ومنظر منهم وكونه ظاهراً في ذلك ، وهذا يكشف بتأ عن وجود قرينة عندهم سيما القدماء صارفة عن هذا الظهور مانعة عن الاخذ به ، وهذا كما ترى غير الاعتماد على فهمهم في عالم فهم المعنى واستظهار المراد من الدليل فهذا الخبر بمجرد لا يصلح لاثبات حكم مخالف للفواعل (وحيثئذ) فلو ثبت من القدماء حمله على استحباب الغسل فهو وإلا فلا يصلح لاثبات استحباب ايضاً وكيف كان فالاحوط ترك المسح ببطل مثله (ولو كان له ذراعان) مما (دون المرفق أو اصابع زائدة) على خمس (او لحم نابت) على جزء مما دون المرفق أو غير ذلك من الاجزاء الزائدة كالثالوث والشعر والظفر وان طال (وجب غسل الجميع) بلا خلاف فيه ظاهراً بل نفى عنه الريب في المدارك وعن شارح الدروس (قده) دعوى الاجماع عليه ، واستدل له بما في بعض الاخبار من الامر بغسل مجموع اليدين الى المرفقين

وأنه ليس له ان يدع من ذلك شيئاً إلا وغسله بدعوى استعمادة وجوب غسل الجميع عرفاً من ذلك ، ولكنك خبير بعدم دلالة عليه لان الامر بغسل الكل والنهي عن ان يدع منه شيئاً إلا وغسله انما وقعا بعد تحديد اليد فالحكم حيثي ناظر الى قطعات المحدود بمقتضى الاشارة اليه بكلمة ذلك وليس ناظراً الى الزائد على المحدود ، فهو مؤكداً للحكم الصادر بوجوب غسل اليد لا أنه مبين لحكم جديد كي يكون له اطلاق من جهة الزوائد ، وبالجملة ، لا ظهور له بالنسبة الى ما وراء نفس المحدود فالعمدة في دليل المسئلة صدق اليد على الزوائد أو شمول حكم اليد لها تبعا والاجماع مستند اليهما فليس بكاشف تعبدى ، أما الصدق فبالنسبة الى غير الشعر والذراع مسلم دون نفسها ضرورة صدق غسل اليد عرفاً فيما اذا غسل البشرة فقط بنحو التحليل مثلاً ولم يغسل شيئاً من الشعور النابتة عليها بخلاف عكسه فلا يصدق غسل اليد عرفاً فيما اذا غسل الشعور فقط دون البشرة كما لا يصدق عرفاً على الذراع الزائد أنه جزء اليد ، وبالجملة ، قد خول الشعور عرفاً في موضوع الغسل المأمور به كدخول الذراع الزائد في عنوان اليد ممنوع بخلاف دخول الشعور في عنوان الوجه لما عرفت ، مضافاً الى أن قوله ، وع ، كلها مس جللك الماء فقد طهر يدل باطلاقة على حصر الموضوع للطهارات الثلاث في نفس البشرة خرج عن هذا الاطلاق ما خرج بالدليل المفقود في شعر اليد واما التبعية فلا دليل لها في موضوعات الاحكام الشرعية ، وكل مورد توهم كون حكمه من باب التبعية فانما هو لاجل دليل تعبدى خارجي لا مجرد تبعيته للموضوع عرفاً وخارجاً كما في (١) والحاصل ان دخول الذراع الزائد والشعور في اليد الوضوئي من حيث الصناعة وشمول الادلة لها من الآية والرواية مشكل جداً وقد عرفت أن مقتضى الاصل في مثلها من المحصلات الشرعية البرائة ، لكن حيث أفتى الاصحاب (رض) بوجوب غسل الذراع الزائد فلا يترك الاحتياط بغسله ، وتوهم أن ما دل على وجوب غسل الشعر في الوجه كقوله ، وع ، كلها احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه وغيره من الاخبار المتقدمة يشمل باطلاقه للمقام

(١) اشارة الى عدم كبروية ما ذكر وما ذكرنا اذ التبعية اذا كانت بحيث يفهم عرفاً من

الدليل الدال على حكم للتبوع توافق حكم التابعم مع حكم للتبوع كانت متبعية وان لم تكن كذلك فلا والظاهر ان للمقام من قبيل الثاني دون الاول . منه

مدفوع بأن تلك الأخبار لا تجرى في المقام أما بناءً على المختار من أنها ليست بصدد أعمال الملووية بل الإرشاد إلى ماهو الموضوع عرفاً فواضح لما عرفت من صدق الوجه دون اليد على الشعر عرفاً. وأما بناءً على مذهب المشهور من أنها بصدد أعمال الملووية وجعل البدل فلان فمرة رأيت ما كان تحت الشعر الخ وان كانت بحسب رواية الشيخ (قده) رواية مستقلة إلا أنها بحسب نقل الصدوق (ره) في الفقيه ذيل رواية تحديد الوجه المشتملة على قوله وع، مادارت عليه الإبهام والوسطى، فهي فمرة من تلك الرواية وكونها رواية مستقلة بعيد في الغاية بعد معرفة التقطيع في الروايات سيما في باب العبادات من الشيخ (ره) وتسالم الاصحاب على اضطية الصدوق (ره) في الرواية واتحاد المتن والراوى والمروى عنه في الروايتين، مضافاً إلى ان كون رأيت ما كان تحت الشعر الخ سؤالاً مستقلاً ابتدائياً غير مسبوق بالسؤال عن ذى الشعر أى العضو المشتمل عليه بعيد في الغاية، فهذه كلها توجب الاطمينان بوحدة الرواية وكون هذه الفقرة تامة تلك الرواية ووقوع التقطيع في نقل الشيخ (قده) وحيث ان تلك الرواية وارثة في مقام بيان كيفية الوضوء ايس الا فلا محالة لا ينعقد للفظه الشعر فيها ظهور في الجنس الشامل لجميع اعضاء البدن التي هي الموضوع في باب الغسل، بل يعلم ان المراد منه حصّة معهودة من ذلك الجنس وحيث انها مشتملة على كلمة يجرى عليه الماء التي لا تنطبق على المسح بل على الغسل فلا ينعقد لها ظهور في كون تلك الحصّة عبارة عن الرأس أو الرجل بل يدور أمرها بين شعر الوجه واليد وحيث ان المعهود المسبوق ذكره هو الوجه دون اليد فلا ينعقد لها ظهور في كون تلك الحصّة عبارة عن شعر اليد بل ينحصر مصداق الحصّة المعهودة بشعر الوجه فهو المتيفن من المراد بلفظه الشعر في الرواية فاين الدليل على جريان حكم البدلية في المقام.

وبما ذكرنا يظهر مافي موضعين من كلام صاحب مصباح الفقيه (قده) احدهما استدلاله لعدم جريان دليل البدلية في اليد بأن قول السائل رأيت الخ بعد معلومية انه ليس كلاماً مستقلاً بالافادة غير مسبوق بشيء آخر يكون بجملاً من جهة دورانها بين وقوعه عقيب بيان وجوب غسل الوجه أو تحديده أو غسله مع اليدين أو كيفية الوضوء مطلقاً او بيان وجوب غسل سائر الاعضاء في الغسل، وحيث لا معين له من الاصول العملية او

اللفظية لعدم صلاحيتها للتعين سيما مع السبق بمحتمل القرينية ففي خصوص الوجه الوضوئي يعينه الاجماع واستناد العلماء اليه في حكم ما احاط بالوجه من الشعر في باب الوضوء دون الغسل ، وبعد بدهاء ان الجواب منزل علي مورد السؤال يكشف عن أن المراد بهذا الحكم هو الوجه الوضوئي دون غيره ، توضيح فساد هذا الاستدلال ان القرائن على خروج جميع أعضاء الغسل وماعدا الوجه من أعضاء الوضوء موجودة كما عرفت فلا اجمال حتى يحتاج الى التعيين ، مضافا الى ان مستند الاجماع واستناد العلماء نفس هذه الاستظهارات أو دعوى قصور الدليل عن شمول المقام لبعض ما ذكر في السكتب الاستدلالية او احتماله المانع عن صيرورة الاجماع حجة تعبدية صالحة لتعيين المراد ورفع الاجمال على تقديره ثانيهما جملة كلية يجرى عليه الماء سبياً لاجمال الرواية ودورانها بين خصوص ما احاط بالوجه أو الاعم منه ومن اليدين فيتمسك بالقدر المتيقن أو الاجماع لتعيين المراد في خصوص الوجه : وتكون هذه الفقرة برأسها من غير حاجة الى جعلها تنمة الرواية المتقدمة دليلا على عدم شمول البدلية لشعر اليد ، وجه فساد هذا الكلام ان الشعر بطبعه الاولى يشمل باطلاقه جميع الشعور النابتة في أعضاء البدن فكلام الاجماع أو دلت قرينة على خروج وجه عن العموم والاطلاق كخروج جميع أعضاء الغسل بشهادة الاجماع وخروج ماعدا الوجه واليدين من أعضاء الوضوء بقرينة يجرى لم يكن الاطلاق حجة بالنسبة اليه ، وأما ماعدا ذلك كالوجه واليدين من أعضاء الوضوء فالاطلاق بالنسبة اليه حجة بلا اجمال فيه ضرورة تعين مصبه فيهما بتلك القرينة ، فلا وجه لرفع اليد عن الظهور الاطلاق في بدلية الشعر في كل من الوجه واليدين نعم هو بضميمة تعقبه لتلك الرواية قاصر عن شمول غير الوجه كما أوضحناه .

(ثم) أنه (قده) نقل عن صاحب برهان الفاطح (قده) أنه بعد الاذعان بأن النسبة بين الرواية وآية الوضوء عموم مطلق وأن الرواية أخص منها رجع مع ذلك عموم الآية على الرواية وحكم بعدم جواز غسل شعر اليد بدلا عن البشرة وبقاء عموم الآية بحاله من جهة وجوب غسل اليد دون وجوب غسل بشرة الوجه . فعموم الآية من جهة تخصص الرواية ، وذكر في وجهه ان تقييد المطلق كتخصيص العام فرع تكافؤ دليلي التقييد

والاطلاق والتخصيص والعموم وتساويهما قوة وضعفاً ، وذلك مفقود في المقام بل العموم والخصوص من حيث القوة والضعف بالنسبة الى الوجه واليد متعاكسان ففي الوجه دليل الخاص قـرى لاعتضاده بقيام الشهرة على عدم جواز التخليل ودخول الشعر في موضع الغسل فيمكن أن يكون هو المحكم في باب غسل الوجه وفي اليد عموم الآية قـوى لاعتضاده بقيام الشهرة على عدم جواز الاقتصار على غسل الشعر وخروجه عن موضع الغسل فيكون هو المحكم في باب غسل اليد (ثم) أورد عليه أولاً بأنه لا مجال لتقديم عموم الآية بعد الاذعان باخصية الرواية لان الخاص البالغ أول مرتبة الحجية مقدم على العام المطلق مطلقاً بلا حاجة في تقديمه الى مرجح خارجي من الشهرة ونحوها كي يتعاكس الامر في اليد لاجله ، وثانياً بأن النسبة لا بد وأن تلاحظ بين الرواية مع كل من الوجوه والايدي استقلالاً لا بينهما مع كليهما ضرورة ان تخصيص الرواية بكل من فقرتي الآية كتخصيص كل منهما بالرواية ممكن ، ومعلوم أن النسبة بينهما وح، عموم من وجه وتعارضهما في محل الاجتماع من قبيل تعارض الظاهرين ومقتضاه عدم ترجيح احدهما على الاخر في شيء من الموارد بخلافه على العموم المطلق ، فهما من قبيل النص والظاهر فيقدم الخاص الذي من قبيل النص على العام الذي من قبيل الظاهر ، إلا أنه بناءً على اختصاص مورد الرواية بالوجه واليدين في خصوص الوضوء وعدم شموله للغسل بقريته ورودها في كيفية الوضوء لا مجال لتخصيص الرواية بكلا فقرتي الآية كي تكون النسبة عموماً من وجه ، ضرورة أن التخصيص وح، يستوعب جميع مورد الرواية ولا يبقى مورد للعموم فتكون الرواية بالاخيرة بحكم الخاص المطلق من جهة الكشف بالنصوصية عن ارادة خلاف الظاهر من احدى فقرتي الآية لاعلى التعيين الموجب لاجمالها ، ولكن حيث أن الاجماع يرفع اجمالها ويعين مصعبها من جهة الوجه دون اليد فينتج كون تعارضها مع الرواية من جهة اليد من قبيل تعارض الظاهرين فيتمسك بعمومها في اليد دون الوجه (اللهم إلا) ان يقال ان الرواية بناءً على كونها بصدد جعل البديل تسهيلاً كما تقدم حاكمة على الآية فلا مجال للملاحظة، النسبة بينهما بل بناءً على عموم الرواية لا بد من تقديمها على الآية والحكم بالبديلية في المقامين و (ح) ينحصر وجه عدم تقديمها من جهة اليد في منع عمومها وتخصيصها ولو بقريته الشهرة أو الاجماع ولو لم تثبت القريته فلا يحص

عن تقديمها على ظهور الآية مطلقاً هذا حاصل كلامه (قده) اشكالا وجوابا .
 أقول ولقد اجاد فيما افاد في ايراده الاول من ان تقدم الخاص على العام طبعي لا يتوقف
 على اعتضاده بدليل خارجي ضرورة ان الخاص مبين لمورد العام ومعين لمصب العموم وما
 هذا شأنه لا يكاد يحتاج الى قوة الدلالة والاعتضاد بالغير ، إلا أن انكاره ثانياً كون
 النسبة بين الآية والرواية عموماً مطلقاً ودعواه كونها من قبيل الظاهرين دون النص
 والظاهر ، ثم التزامه اخيراً بحكومة الرواية على الآية بلا مجال ملاحظة النسبة بينهما في غير
 محله ضرورة ان ما هو ملاك التخصيص وكون شيء خاصا اعني اخراج مالولاه لدخل او غيره
 بما فسر به التخصيص وعين به الخاص متحقق للرواية بالنسبة الى الآية اذ لا يجاب شيئا كالغسل
 لمركب ذي اجزاء كالوجه أو اليد ثم نفيه عن بعض تلك الاجزاء كالمحاط بالشعر منها هو
 بعينه معنى القاء عموم ثم تخصيصه ، فلا فرق بين ان يقول اكرم العلماء والسادات ولا تكرم
 الفساق منها وان يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم ولا تغسلوا المحاط بالشعر منها ، فكما
 ان النهي في الاول خاص مبين لمورد وجوب الاكرام المتعلق بكل منهما ومعين لمصب العامين
 في غير الفساق من العلماء والسادات ولا مجال لعكس ذلك ولو بالنسبة الى احد العامين فكذلك
 في الثاني فالنهي معين لمصب العمومين في غير المحاط بالشعر من الوجه واليد ولا مجال
 لقياسهما بما احاط وتخصيصه بهما ، والسرف في ذلك ان نسبة الاجزاء الى الكل نسبة الجزئيات
 الى الكلي فشمول المطلق والعام لافرادهما يكون بنسبة فاردة وفي عرض واحد من غير
 طولية لبعضها على بعض من حيث الوقوع تحت الاطلاق والعموم ، وكك شمول الكل
 للاجزاء ومعلوم ان معنى اخراج كل ذي اجزاء عن مثله تعيين مطابق المخرج عنه في غير
 الخارجة من اجزائه فهو من حيث الحجية غير قابل بعد ذلك للانطباق على تلك الاجزاء
 الخارجة كي يمكن قياس الكل المخرج عنه الى الخارج ثانياً واخراجه عنه فيتم عكس التخصيص
 ولا ريب ان كلما احاط كل ذو اجزاء شامل لكل ما احاط في عرض واحد غاية الامر انه
 علم بقريئة يجرى عدم شموله للرأس والرجلين مما احاط كما لا ريب ان كل واحد من الوجه
 واليد كل ذو اجزاء شامل لكل من اجزائهما سواء المحاطة بالشعر وغيرها ، ولا ريب ايضا
 ان الامر بغسل الوجوه والايدي كالامر باكرام العلياء والسادات مشتمل على عامين

فمعنى اخراج ما أحاط عنهما تعيين مطابقهما في غير المحاط من اجزائهما لان الحكم المتعلق بذلك الكل ينحل الى اجزائه فيبدل على خروج جميعها ، فهما بعد ذلك غير حجة للانطباق على المحاط من اجزائهما كي يمكن قياس فقرتي الآية الى الرواية وتخصيصها بهما ، بل لاحالة تتخصص الفقرتان بالرواية مضافا الى ان الرواية على تقدير تخصيصها بكلمتا فقرتي الآية لا يبقى لها مورد كما اعترف به هو (قده) فهي اخص مطلقاً من الآية ولذا تقدم عليها وهذا معنى الحكومة ، فالانصاف أنه على تقدير استقلال ما أحاط بالرواية وعدم كونه تنمة تلك الرواية كما ارتضاه السيد صاحب برهان القاطع (قده) واصر عليه يكون من أدلة كفاية غسل شعر اليد عن غسلها كالوجه ولا يبقى مجال للتمسك بعموم الآية لان تقدم الخاص على العام طبعي ورفع اليد به عن ظهوره قهري ، لكن حيث عرفت أنه تنمة ولا أقل من عدم ثبوت كونها رواية مستقلة فلا ينعقد له ظهور بالنسبة الى اليد وينحصر التخصيص بالنسبة الى الوجه (فتلخص) أنه لا دليل على قيام شعر اليد مقام البشرة في باب الوضوء .

(و) مما ذكرنا ظهر أنه (لو كان) شيء من ذلك (فوق المرفق) أو محاذيا معه بحيث لا يعد عرفاً جزءاً من اليد الوضوئي (لم يجب غسله) بل لا ينبغي الاشكال فيه لانتفاء الموضوع كما لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب غسل ما انساخ من محل الفرض بنحو الانكشاف وتدل على خارجه أو بالعكس ، ضرورة خروجه عن الحد في الأول وعدم صدق اليد عليه عرفاً وعدم دليل على التيمية في الثاني وان كان الاحوط فيه الغسل فتأمل ، وأما البشرة الواقعة تحته فهي كالواقعة تحت الثالول وغيره مما تقدم تعد من البواطن فلا يجب غسلها فتدبر (ولو كان له يد زائدة) فرق المرفق بأن ينبت على ما فوق المرفق ما يصدق عليه اليد عرفاً كالمشتمل على الذراع والكف والاصابع مع المرفق أو بدونه لان انتفاء المرفق غير مضر بالصدق العرفي (وجب غسلها) كتاباً وسنة ضرورة ان الخطاب في الآية وان كان انحلالياً شاملاً لجميع افراد المكلفين بنحو مقابلة الجمع بالجمع ، بمعنى ان التعبير بلفظ الجمع في الوجوه والأيدي بملاحظة جميع المكلفين لا بملاحظة كل فرد فرد كي يمكن استمداة وجوب غسل اكثر من اليدين على تقديره من اطلاق الجمع بالنسبة الى كل مكلف

ولكنه لا ينافي استفادة وجوب غسل الاكثر ضرورة أن الخطاب بالنسبة الى كل مكلف انما هو بلفظ الجنس الشامل القابل للانطباق على القليل والكثير ، ولا موجب لتوهم عدم انطباقه على اكثر من اليدين لمن كان له إلا تعارف عدم الاكثر منهما ولا يصلح ذلك بمجرد النسخ عن الانطباق بعد صدق اليد على الزائدة منهما عرفا وقابلية الآية بحسب اطلاقها الجنسي للانطباق عليها ، ضرورة ان انطباق المطلق على بعض افراده عند سماعه للاستيناس مع تلك الأفراد لا يكاد يمنع عن قابليته للتطبيق على غيرها ، فدلالة الآية باطلاقها الجنسي لا اجتمعي على وجوب غسل ما كان للمكلف من اليد قليلا كما لو كانت واحدة أو كثيرا كما لو كانت ثلاثة مما لا يتطرق اليه ريب واشكال ، وأما التعبير بالعدد أعني ذراعين في بعض الاخبار فهو لا يدل على وجوب خصوص الاثنين اذ ليس في مقام الفاء الضابط كى يكون له عقد السلب بالنسبة الى الازيد وحيث لا اعتداد بالاصلية والفرعية والتميز وعدمه ، بل المدار على الصدق العرفي فما صدق عليه اليد عرفا وجب غسلها كتابا وسنة وجاز المسح بيلها سواء كانت متميزة أم لا وسواء تساوت الزائدة مع غيرها في البطش والقبض أم لا ، وبالجملة ، فالمدار على الصدق العرفي انما تحقق فلو منع عن الصدق مانع كصغر اليد جدا وعدم بطشه أصلا وكونه كالحم زائد لا نقول بوجوب غسلها إلا أن تعيين المصدق وعدمه خارج عن شأن الفقيه .

(الفرض الرابع) من فروض الوضوء الثابت بالكتاب والسنة (مسح الرأس والواجب منه) تحقق (ما يسمى) مسحا وهو الصاق طبيعي الامرار بمقدم الرأس وواجبه فيه الذى (به) يعد المتوضى (مسحا) عرفا ضرورة ان الامرار محقق معنى المسح من غير حاجة الى تضمينه فيه اذ مجرد ماسة سطح مع آخر بدون الامرار لا يسمى مسحا بل وضعا ، ومن هنا نقول باستفادة التبعيض من قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين من جهة استعمال الباء فى الالتصاق أى ربط المسند بالمسند اليه ، ومن المعلوم ان الصاق طبيعى الامرار بالرأس لا يلازم الاستيعاب فينتج التبعيض من غير حاجة الى استعمال الباء فيه فى التبعيض كى يتطرق اليه انكار ابن جنى وسيبويه له مدعيا اولهما أن استعمالها فى التبعيض مما يورده الفقهاء ، والسرف فى ذلك أن الباء تستعمل ابدا فى الالتصاق غاية الامر

تختلف نتيجة تطبيق هذا المعنى على كل مورد حسب اختلاف خصوصيات الموارد ففي مثل كتبت بالفلم مما دخل الباء فيه على غير الفاعل المباشرى والتسبيبي للفعل وغير المسند اليه الذى يقع الفعل عليه أو فيه ونحوهما من المفاعيل ، يستفاد بالاستلزام العقلى من تطبيق الصاق الفعل وهو الكتابة على مدخول الباء وهو الفلم كونه معبرا للفعل وألة له ، كما أنه بملاحظة عدم استيعاب الالية بجميع المدخول يستفاد بالاستلزام العقلى التبعيض . فالالية لازم بين بالمعنى الاخص للاصاق في المثال والتبعيض لازمه البين بالمعنى الاعم ، لا أن لفظة الباء استعملت في شيء منها وقس عليه نظائره من موارد الاستعمالات ، ففي الالية استعملت في الاصاق وتطبيقه على المورد بملاحظة معنى المسح الذى هو الامرار ينتج بالاستلزام العقلى التبعيض بالنسبة الى ما يلصق به ، وان شئت قلت لصوق الامرار بالرأس يحصل بمطلق الامرار لا الامرار المطلق فاقحام الباء في الكلام وتفصيل هذه الفقرة عن الفقرة الاولى الآمرة بغسل الوجوه والايدي ، وتغيير اسلوب الكلام مع كون المسح من الافعال المتعدية بنفسها كما في مسحت رأس اليتيم يكشف عن عدم ارادة الاستيعاب الذى هو ظاهر الكلام على تقدير خلوه عن الباء كما هو كك في الفقرة الاولى بالنسبة الى الوجه واليد ، فالقرينة على عدم ارادة الاستيعاب هي نفس وجود الباء في الكلام الفاصل بين الفقرتين والمغير لاسلوب الكلام لاوضعها للتبعيض ، كما يرشد الى ذلك صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر ، ع ، الاتخبرني من أين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله عز وجل قال فاعسلوا وجوهكم فعرفنا أن الوجه كله يذبني ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه يذبني لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقالوا مسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقالوا وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله (ص) للناس فضيعوه الحديث ، فقوله ، ع ، فصل بين الكلام يرشد الى ان تغيير الاسلوب والتفصيل بين الفقرتين بالباء قرينة على عدم ارادة الاستيعاب الظاهر من الفقرة الاولى : وقوله ، ع ، لمكان

الباء يرشد الى قرينة وجود الباء والا قال لمكان وضع الباء فهذه الصحيحة لادلالة فيها على استعمال الباء في التبعيض وكون الاستفادة من الاية مستندة اليه بل هي مستندة الى ما ذكرنا ، ومنه يظهر فساد دعوى ابن جنى زيادة الباء في الاية مستندا الى عدم الحاجة اليها لتعدى المسح بنفسه لما عرفت من عدم زيادة الباء وكرنها لافادة الالصاق الذى هو معناها وعدم استعمالها فى التبعيض ، بل عدم الحاجة الى هذا الاستعمال بعد استلزام الالصاق التبعيض فلا موجب لرفع اليد عن معناها الموضوع له الاصلى أى الالصاق وبالجملة ، لا موجب لرفع اليد عن اصالة التأسيس وعدم الزيادة مع عدم قرينة على الزيادة (نعم) القائل بالاستيعاب يلزمه القول بالزيادة ولعل ابن جنى ذهب الى الزيادة لاثبات مذهبهم من الاستيعاب لكن من يحكم بما انزل الله يأخذ باصالة التأسيس ويقول بعدم الزيادة كما يأخذ بمقتضى وضعها الاولى وهو افادة الربط بين الشيتين ولصوقهما ونتيجة ذلك كفاية المسح على بعض الرأس الذى قال به الخاصة والحمد لله على التوفيق لمتابعة الهداة المعصومين عليهم السلام ، وما ذكرنا ظهر فساد ما ذهب اليه بعض اعظم مقاربي عصرنا حيث ادعى فساد توهم قرينة مجرد التفصيل بين الكلام على عدم ارادة الاستيعاب بدعوى أن التفصيل ليس قرينة على عدم لزوم الاستيعاب بل القرينة وجود الباء كما قال وعه ، لمكان الباء ، ووجه فساد كلامه ان التفصيل انما هو بالباء فقرينية التفصيل انما هي قرينة الباء فالتفصيل بينهما فاسد (نعم) لو أراد من مجموع كلامه نقضا وبرا ما اثبات ما ذكرنا فهو متين فى الغاية (وكيف كان) فالصحيحة ناصة فى ارادة البعض من الاية وهو باطلاقه يشمل أى بعض يتصور فتدل على كفاية مسمى المسح الخاص بطبيعى الأمرار بالرأس مطلقاً طولاً وعرضاً نعم اطلاقه قابل للتقييد بثك اصابع لودل عليه دليل .

وادل من ذلك على المطلوب صحيح آخر لابنى اعين زرارة وبكير عن ابى جعفر وعه ، فيما حكاه عن وضوء رسول الله (ص) ثم قال ان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه (الحديث) ضرورة ان الشيء من المفاهيم المبهمة العامة العرضية فهو قابل

للانطباق على أى بعض يتصور بما خرج عن العدم وله حظ من الوجود ولذا لا معنى لكون الباء في بشي والتبويض ، بداهة أن بعض الشيء ايضا شىء فيدخل تحت ذلك المفهوم العام الشامل لكل وجود له حظ من الوجود على سبيل التبادل بمقتضى تنوين التنكير من غير حاجة في دفع توهم التبويض فيها الى استبعاد ارادة بعض البعض للتأكيد أو المبالغة، كما صنعه شيخنا الانصارى (قده) والا لا يمكن منع البعد ، وحيث أن هذا الاطلاق في الصحيحه وورد في مقام تفسير الاية وبيان ارادة البعض منها وايضا في مقام ضرب القاعدة والقاء الضابط للمسح ، وكذا في مقام ردع العامة الملتزمين بالاستيعاب في المسح كالغسل فهو كالنص في كفاية طبيعى الامرار بالرأس مطلقاً طولا وعرضا ، وبديهي ان مثل هذا الاطلاق القوي لا يمكن تقييده بأى مقيد فضلا عن دعوى انصرافه عن بعض افراده كإفـل من عرض اصبع واحدة فالحق مع من قال ، ولنعم ما قال من شموله لشعرة وشعرات على نحو سواء وان كان الاكتفاء بالشعرة مشكلا جدا لعدم الصدق العرفي كما سيأتى الاشارة اليه ، ومثل هذا الصحيح في الدلالة صحيح آخر لهما عن ابي جعفر وع، انه قال في المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأك ، ضرورة انه ايضا وارد في مقام تفسير الاية وضرب القاعدة وردع العامة في التزامهم بالمسح على الخف ، فاطلاق هذين الصحيحين كالنص غير قابل للتقييد الا بمثله المقنود في المقام اذ ما توهم كونه مقيدا له طائفتان من الاخبار الاولى الخبران الواردان في علاج المسح مع العمامة المحتمل كونهما خبرا واحدا وهما مرسل حماد عن احدهما وع، في الرجل يتروضا وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه وخبره عن الحسين قال قلت لابي عبد الله وع، رجل تروضا وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال ليدخل اصبعه ، وهما لو لم يكونا على خلاف المطلوب المستدل أدل فلا أقل من عدم صلاحيتهما للتقييد لانهما اما للارشاد الى امكان المسح مع العمامة ببيان العلاج بادخال الاصبع كما هو الظاهر ، أو لردع العامة المكتفين بالمسح على العمامة كالمسح على الخف والارشاد الى بقاء المسح على حكه الاولى وعدم جعل المسح على العمامة بدلا عن المسح على الرأس كما ليس ببعيد ، وعلى أى تقدير فليس

فیهما اعمال المولویة و بیان حد المسح لان بیانه لیس بیانا للوظيفة الفعلية للماسح مع العیامة کی ینازع فی قابلیتهما لتقید المطلقات من حیث وجود عقد السلب فیهما مستنداً الی تحدید المسوح بالاصبع و عدمه لعدم احراز کونهما فی مقام التحدید ، فضلا عن انهما علی تقدیر تسلیم اعمال المولویة و بیان الوظيفة الفعلية فیهما ایضا مطلقان لیس فیهما عقد السلب اذ هو فرع السكون فی مقام تحدید المسوح بالاصبع و القاء الضابط فی ذلك ، ومع وجود المطلقات المقتضية لكفاية الاقل من الاصبع کیف یمكن احراز کونهما فی مقام التحدید و القاء الضابط فبیان الاصبع بیان لاحد مصادیق بحقق الامرار ، فالاصبع فیهما مطلق عرضاً و طرلاً و لقد اجاد فی محکی الروض حیث قال هو آلة للمسح لا أنه ملحوظ للتقدیر انتهى فالانصاف أنهما مع فرض کونهما لبیان الوظيفة الفعلية فمن جهة آلیة الاصبع و عدم کونه محدد المستازم لاطلاقه بالنسبة الی اى جزء منه عرضاً و طولاً ما لم یصل حد العدم لو لم یكونا مؤکدین لاطلاق المطلقات فی کفاية طبیعی الامرار فلا یصلحان لتقییده جزماً و لیس فیهما حکم و راء حکم المطابقات قطعاً ، و من ذلك یعلم أنه لا وقع لدعوی اختصاصهما بحال الاضطرار اذ مضافاً الی کونهما للارشاد دون الوظيفة التعبدية و الی عدم دلالة ثقل نزع العیامة علی الاضطرار و وجود عسر أو حرج فی نزعهما لامعنی لکون التحدید بالاصبع و وظيفة المضطر و التحدید باقل منه و وظيفة المختار قنأمل ، الطائفة الثانية الخبران الواردان فی کفاية المسح بالرأس قدر ثلث اصابع و هما صحیح زرارة قال قال ابو جعفر و مع المرثة یجزیها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع و لا تلتقی عنهما خمارها و خبر معمر بن عمر عن ابی جعفر و مع قال یجزی من المسح علی الرأس موضع ثلث اصابع و کک الرجل ، و انت خبیر بعدم صلاحیتها للتقید ضرورة ان الاجزاء فی الاول یمکن رجوعه الی القید اعنی عدم القاء الخمار فیکون ارشاداً الی امکان المسح مع الخمار ، و علی تقدیر رجوعه الی اصل المسح كما هو الظاهر یمکن استفادة عقد السلب منه فرع کونه لالقاء الضابط و قد عرفت ان مع وجود الاطلاق المسوق لبیان کفاية الاقل لا یمکن احراز کون الاکثر لبیان الضابط (نعم) لو کننا نحن و مثله و لم یکن لنا اطلاق و لا ضابط آخر کان لاستفادة الضابط و عقد السلب منه وجه و ان کان فیہ ما ستعرف و أما فی الثاني فهو و ان کان

راجعا الى المسح ، الا أن الاجزاء كما اسلفناه في مبحث تدخّل الاغسال لا ظهور له في كون متعلقه اقل ما يتحقق به الواجب وعدم تحقق الواجب بأقل من متعلقه ولا في كونه أفضل الافراد : ضرورة أنه بمعنى الكفاية وهي اعم من عدم التحقق بغير المكثف به أو تحقق الافضل به بل انما يدل على فردية متعلقه للواجب وكونه مما يتحقق الواجب به فغاية ما يستفاد من هذا الخبر بل ومن الاول مع قطع النظر عما عرفت هو فردية المسح قدر تلك اصابع للمسح الواجب وتحقق امثاله به واين هذا من التحديد المفيد لعقد السلب المقيد للاطلاق لو قلنا بقابلية مثله لتقييد مثل الاطلاق المتقدم الذي هو كالتص في العموم هذا كله مضافا الى ضعف سند الثاني (فتلخص) انه ليس لنا مقيد لاطلاق الآية والرواية فقتضى اطلاق الكتاب السنة سيما الصحيحين السابقين كغاية طبيعي الامر على الرأس مطلقاً طولاً وعرضاً (وح) فعلى تقدير ظهور الطائفتين في الحكم التعبدى وعدم رجوع الاجزاء في صحيح زرارة الى عدم القاء الخمار لا بد من حملها على الاستحباب بقريئة المطلقات القوية غير القابلة للتقييد سيما بغير النص .

﴿ و ﴾ لذا يكون ﴿ المنذوب ﴾ مسح ﴿ مقدار تلك اصابع ﴾ من الرأس ﴿ عرضاً ﴾ أو طولاً او كليهما ولا يمكن العكس بحمل المطلقات على مفاد هذه الاخبار وتحديد مقدار المقدار الواجب به وقد يقال كما عن المحدث الاستربادى بظهور الرواية في اعتبار مقدار بجمع العرض والطول من تلك اصابع لظهور الاصبغ في ذلك وهو كما ترى ضرورة ان الاصبغ كاليد له اطلاقات فكما يطلق بنحو الحقيقة على الكل كذلك على البعض فقتضى اطلاقه في الرواية تحقق المنذوب بمقدار امثلة تلك اصابع بل اقل من مقدار انتمتها بما يصدق عليه عرفاً امرار تلك اصابع كتحقق الواجب بما يصدق عليه طبيعي الامر عرفاً لا بحسب الدقة كالشعرة كما قد يتوهم ، فان المدار على الصدق العرفي وحيث ان الموجود في احد الخبرين قدر تلك اصابع وفي الاخر موضع ذلك فلا موضوعية للاصابع في الآلية بل هي ملحوظة للتقدير والمعتبر تحقق المسح بذلك المقدار من الراس ولو بالآلية غير الاصابع مثل الكف او ظهر اليد ونحوهما (نعم) الاحوط المسح بمقدار بجمع تلك اصابع عرضاً وطولاً ، كما ان الاحوط مسح ذلك المقدار بالآلية الاصابع خروجاً عن شبهة الخلاف

فتأمل (ثم) إن مقتضى اطلاق التقدير بالاصبع كما عرفت عدم اختصاصه بعرض المسوح في شيء من الرأس والرجل بل اللازم تحقق طبيعي المقدار سواء في العرض أو الطول (نعم) حيث قام الدليل على تحديد طول المسوح في خصوص الرجل الى الكعبين كما هو صريح الآية فهو قرينة خارجية مانعة عن تطبيق ذلك الاطلاق بالنسبة الى طول الرجل ويبقى عرضه كعرض الرأس وطوله تحت الاطلاق ضرورة عدم المانع عن تطبيقه بالنسبة اليها (فدعوى) قرينة عطف الرجل على الرأس في خبر معمر بن عمر على عدم ارادة الاطلاق بالنسبة الى طول الرأس واختصاصه بعرضها كما ادعاها جل المتأخرين لولا كلهم (عربية) عن الشاهد اذ لا دليل على عدم امكان الاخذ بالاطلاق بالنسبة الى الرأس كما دل عليه بالنسبة الرجل كي يمنع عن تطبيق الاطلاق بالنسبة اليه كما هو الشأن في جميع الاطلاقات التي خرج عن تحتها بعض افرادها بالدليل الخارجي ، حيث يؤخذ بالاطلاق بالنسبة الى غيره ولا يقال بقرينة خروج ذلك الفرد على عدم ارادة الاطلاق بالنسبة الى غيره ، والعمل الى ما ذكرنا اشار جمال المحققين (قده) في حاشية الروضة بامره بالتأمل بعد ذكر الاستدلال بتملك القرينة لارادة العرض من الرأس .

(ثم) إن المستفاد من مجموع اخبار الباب المعبر في بعضها بلفظة شيء وفي آخر بالاصبع وفي ثالث بثلاث اصابع وفي رابع بالناصية وفي خامس بمقدم الرأس ، هو تعدد مراتب الفضل حسب تعدد مراتب المسوح مما يتحقق به طبيعي المسح والامرار عرفا بمجموع مقدم الرأس فان قوله (ع) في بعض الاخبار ثم امسح ببيلة يملك ناصيتك كما يأتي بحمل على أن المسح بجميع الناصية احدى مراتب الفضل ، لاشتغال الخبر على المستحباب بقرينة قوله (ع) في صدره ان الله وتر يحب الوتر وقوله (ع) يجزيك ثلث غرفات وغيرهما وبالجملة وروده لبيان المستحبات مانع عن ظهوره في وجوب المسح على الناصية كما انه مانع عن ظهوره في تعيين اليمنى آلة للمسح ، وبعد اشتغال بعض الاخبار على لفظ المقدم وعدم الدليل على ارادة الناصية التي هي اقل مقداراً من المقدم من هذه اللفظة كما سيأتي ، يكون أفضل الافراد هو المسح على مجموع المقدم وحيث أن المسح فعل استمراري ، فالمسح بازيد

فما يتحقق به طبيعي الامرار سواء وقع دفعة بوضع مجموع الكف وتحريكه بحيث يتحقق به الامرار أو تدريجاً بوضع أقل منهما وتحريكه مورباً أو غير ذلك مالم يقع في البين فصل عدى يكون فرداً يتحقق به الواجب لا واجباً ومستحجاً معاً ، ضرورة انه مالم يقع الفصل لم يتم الفرد الذي اشتغل به كي يتحقق به الواجب وبالزائد المنسوب الا ترى انه اذا أمر المولى عبده بطبيعي رسم الخط واشتغل العبد به ، فالم يقع الفصل في الرسم وكان مشتغلاً به يعد بمثابة ذلك الامر ومشتغلاً بايجاد المأمور به ولو استمر الرسم وبلغ طول الخط ما بلغ ، فكذا في المقام يعد الماسح ولو تدريجاً مشتغلاً بايجاد المأمور به مالم يقع الفصل بين المسح فاستمراره الى مجموع المقدم ايجاد لفرد واحد من الواجب غاية الامر الفرد الافضل ، وبالجملة ، فان اريد من اجتماع الواجب والمستحب في ازيد من طبيعي الامرار أن الزائد مأمور به بأمر مستقل فهو فاسد جداً لعدم تحقق امتثال الطبيعي وعدم تماميته قبل الفصل ورفع اليد عن المسح كي يصير الزائد فرداً آخر مأموراً به بأمر مستقل وعدم تعقل تعدد الامر مالم يتعدد المأمور به ، بل هو فرد واحد متعلق لامر واحد وان اريد تحقق الفصل بالزائد وان المشتمل عليه أفضل من غيره فهو اجمال ما ذكرنا من انه أفضل افراد الواجب وليس من اجتماع الواجب والمستحب في الفرد الواحد .

(ثم) انه بناءً على مشرب المشهور من سقوط الامر بامتثال المأمور به وايجاده في ضمن أول وجوده لا يجوز تكرار الطبيعي وايجاد ثاني وجوده ، اذ لا معنى للامتثال عقيب الامتثال بمعنى انه ليس هناك بعد ذلك امر كي يمكن امتثاله فلا يجوز المسح ثانياً الا اذا قام دليل خاص على مطلوبيته لكشفه عن أمر آخر غير الأمر الأول (نعم) بناءً على مذاق صاحب مصباح الفقيه (قده) من امكان الاعادة للاجادة او مذاقنا من جواز التوسعة في مرحلة الامتثال ضرورة بقاء الأمر في وعاء الاعتبار مادام بقاء مصحح لاعتباره لدى العرف والعقلاء ، كاستبدال المأني به بالاحسن وعدم سقوطه بمجرد الامتثال لعدم تنوع الأمر وعدم دخول الوجوب والالزام في قوامه بل كونهما من حكم العقلي كما اشيرنا اليه في مبحث تداعلي الاغسال ويأتي انشاء الله مفصلاً في

محلّه (١) حيث أن المطلوب نفس الطبيعي فكلمة تحقق منه فرد ينطبق عليه الأمر ويتصف بالمطلوبية بنفس الأمر الأول من دون حاجة الى أمر ثانوى ضرورة صدق تحقق الطبيعي به الذى هو موضوع الأمر حسب الغرض (نعم) لوقام دليل خارجى على عدم مطلوبية ازيد من فرد واحد كعدم مطلوبية ازيد من صلوة واحدة من الظهر مثلا في يوم واحد كان مانعا عن انطباق ذلك الأمر على غير الواحد (والحاصل) انه لا دليل على انحصار مطلوبية الطبيعي في خصوص الفرد الاولى وكونه بشرط لا ولا مانع عن مطلوبيته لا بشرط ايضا تحقق وكذا وجد فبعد قابلية الأمر للانطباق على ثاني الوجود وثالثه وهكذا غاية ان الفرد الاول من الوجودات لازم بحكم العقل خروجا عن عقاب مخالفة الأمر المتحققة برفع اليد عن ايجاد متعلقه رأسا وغيره من الافراد راجح لجرد تحقق الاطاعة والامتثال به كما اذا لم يشتمل على مزبة زائدة على الفرد الاول او لاستيفاء مطلوب المولى بنحو الانتم وايجاده بنحو الاكل كما اذا اشتمل على مزبة زائدة على المأتى به اولا ، وهذان الامران اعنى اصل الایجاد الثانوى والایجاد الاكمل بما يكفى لدى العرف مناطالبقاء الأمر في وعائه الإعتبارى وعدم لغوية بقائه فنلتزم بذلك وتمام التحقيق موكل الى محله (ثم) انه وقع في بعض الاخبار التفرقة بين مسحى الرجل والمرأة وانها اذا اصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها واذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تسمع بناصيتها وفي آخر الجمع بين الصبح والمغرب في مسح رأسها ووضع الخمار عنها ، وفي صحيح زرارة المتقدم امكان المسح مع عدم القاء الخمار وقريب منه غيره وحيث نعلم خارجا عدم دخل القاء الخمار في حقيقة الوضوء مضافا الى عدم ظهور على في العهدة فهو قرينة عقلية على عدم ارادة الوجوب منها والأمر في ذلك سهل .

﴿ ويختص ﴾ موضع ﴿ المسح بمقدم الرأس ﴾ فلا يجزى مسح المؤخر ولا الجانبين بلا خلاف بيننا في ذلك والدليل عليه المستفيضة المقيدة لاطلاقات المسح على بعض الرأس

(١) وحاصله بعد اثبات عدم تعقل دخل الازام وعدمه في قوام الأمر حتى يكون له نوعان وجوبى واستجابى ان الامر وجود اعتبارى محفوظ في وعائه ولا ربط للامتثال الذي هو فعل نحوي بذلك الوجود ولا معني لسكونه مسقطا له .

بذلك ، كصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله وع ، قال مسح الرأس على مقدمه وصحيحه الاخر قال قال ابو عبد الله (ع) امسح الرأس على مقدمه وصحيح حماد عن احدهما د ع ، في الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه الى غير ذلك من الاخبار د وقد ادعى في مصباح الفقيه دلالة الوضوءات البيانية عليه ايضا من جهة اشتغالها على المسح على مقدم الرأس بل جعل ضم اخبارها الى اخبار المقدم موجبا لتواترها لكنه غير وجيه لعدم احراز كون تلك الوضوءات في مقام التحديد بحيث تكون جميع الخصوصيات الموجودة فيها دخيلة في مهية الوضوء ، فيحتمل كونها لتطابق الحكاية مع المحكى ولعدم احراز مصب لفظه هذا في قوله (ع) هذا وضوء لا يقبل الله الخ كما تقدم بل بالنسبة الى خصوص المقام يحتمل كون ذكر المقدم للمسوح من جهة الاقربية بالمسح والاغابية بحسب الطبع والعادة ، فلا دلالة لشيء منها على المطلوب ، ولا حاجة الى ضم اخبارها الى اخبار المقدم ضرورة استفاضتها مضافا الى عمل الاصحاب بها فهي صحيحة السند كاملة الدلالة صالحة لتقييد مطلقات الباب بخصوص المقدم الذى هو عبارة عن الربع المحاذى للجبهة من الرأس ، وليس في قولها ما يخالف مضمونها عدا طائفتين من الاخبار ربما يتوهم تعارضهما مع مضمونها الطائفة الاولى المشتملة على المسح على المؤخر أو مجموع الرأس اذ كل من هذه واخبار المتقدم نص في مصداقية ما اشتملت عليه من حد المسوح ظاهرة في تعيينه للمصداقية الملازم لنفي مصداقية الاخر فيقيد ظاهر كل بنص الآخر ويستفاد من الجمع بينهما جواز المسح على كليهما وبديهي أن مع وجود الجمع الدلالى لاتصل النوبة الى ملاحظة جهة الصدور أو المرححات السندية كي تحمل هذه على التقية ، وفيه انه لا مجال للجمع الدلالى بينهما ضرورة ان اخبار المقدم لكونها في مقام بيان الوضع وضرب القاعدة والقاء الضابط في ذلك لان لسان مسح الرأس على مقدمه لسان الحصر ، فلا محالة لها عقد السلب وليس عقد سلبها في حد ساير المفاهيم التى هي اضعف من المناطق بل هو مساوق للنطوق من حيث قوة الدلالة كمقد السلب لجميع القيود المأخوذة في جميع موارد ضرب القاعدة والقاء الضابط فرأى عن لغوية اخذ تلك القيود في الكلام ، بل عدم الاخذ بالمفهوم في مثل المقام يوجب طرح اخبار المقدم ولغوية صدورها رأسا للغوية مجرد ذكر المقدم ، ضرورة ان كون موضع المسح بعض

الرأس الشامل باطلاقه لنقدم يستفاد من مطلقات الباب أيضا ، فلو كانت هذه الاخبار بصدد مجرد بيان مصداقية المقدم للبعض المسوح لا لنفى مصداقية غيره كان وجودها كعدمها ولم تثبت لنا شيئا زائدا على ما أفادته المطلقات ، فلا بد فرارا عن ذلك من أن يكون مفهومها مراداً للبتكلم على نحو ارادة منظوفها وعليها فهي كالنص المشتمل على الايجاب والسلب وحينئذ يقع التعارض بين مفهومها مع منطوق تلك الاخبار حيث انها ليست بصدد ضرب القاعدة وفي مقام القاء الضابط كي يكون لها عقد السلب وعلى تقديره فالمعارضة اوضح وعلى أى تقدير ، فالنسبة بينهما التباين فلا يمكن الجمع الدلالى بينهما وتصل التوبة الى جهة الصدور ولا يعتبر في الحمل على التقية موافقة مضمون الرواية بتامه مع مذهب العامة بل ولا المشابهة ، وانما المعتبر بحسب الفقاهة لا بحسب ما ذكر في مرجحات باب التعارض هو سببية مضمونها لالقاء الخلاف المانع عن التميز بين الطائفتين في المسائل الخلافية كما وقع النصريح به في بعض الاخبار فضلا عن مثل المقام من اشتها الاستيعاب ولا اقل من عدم تعين المقدم بين المخالفين فهو قرينة صالحة لتعيين جهة الصدور والحمل على التقية مضافا الى اجماع الشيعة سلفا وخلفا على ان ماورد من جواز مسح المؤخر مؤول أو محمول على التقية فهو قرينة ثانية كاشفة عن عدم سلامة جهة الصدور .

(الطائفة الثانية) المشتملة على المسح على الناصية وهي خبر ان أحدهما خبر حماد المتقدم حيث قال وع فيه انما المرأة اذا اصبحت مسحت رأسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها الثاني صحيح زرارة المتقدم حيث قال وع فيه ان الله وتريحج الوتر فقد يجزئك من الوضوء تلك غرفات واحدة للوجه واثنان للذراعين وتمسح بيلة يملك ناصيتك ، وهذه الطائفة ايضا غير صالحة لتقييد المطلقات والمعارضة مع اخبار المقدم في شيء ضرورة ان الناصية قد استعملت في العرف العام وفي الكلام الفصيح في جملة من المعانى ولو بمعونة القرائن الداخلية والخارجية ، ففي قوله تعالى مامن دابة الا هو آخذ بناصيتها استعملت في شعر ما بين النزعتين بقرينة كونه كناية عن السلطة المطلقة ، ضرورة ان المعنى الذي يناسب استعمال الناصية فيه لدى العرف وجماله عبريا وكناية عن ذلك هو ذلك الشعر لا نفس البشرة ولا الجهة ولا فصوص الشعر

كما لا يخفى ، وفي قوله تعالى لنسفن بالناصية ناصية كاذبة خاطئة استعملت في الجبهة كما تشهد به قرينة المقام ، وفي العرف العام تستعمل فيهما وغيرهما من مجموع المقدم وغيره واختلفت كلمة اللغويين في تفسيرها ففي المنجد فسرها بالمقدم وفي القاموس جعلها مع الجبهة من معاني المقدمة وعن بعض تفسيريها بقصاص الشعر وعن آخر تفسيرها بما بين الزعتين بشرة وشعراً أو احدهما وعن البيضاري تفسيرها بالمقدم الى غير ذلك ، وحيث لم يثبت كونها حقيقة في شيء من المذكورات بحسب متفاهم العرف العام ولا عن اللغة ضرورة ان استعمالها في جميع ذلك مقترن بالقرينة ، فلا يمكن دعوى كونها حقيقة في بعضها مجازاً في الاخر ولا حقيقة في الجميع بنحو الاشتراك اللفظي لتكون من قبيل لفظة العين اذ شرط الاشتراك اللفظي الاجمال في عالم الانسباق بمعنى تردد المعاني المتعددة في الذهن عند سماع لفظه كما هو كك في العين ، وليس كك في الناصية بل حيث أن المتبادر عند سماعها ليس الا مفهوماً واحداً مبهماً فالاجمال انما هو في ناحية نفس المنسب من جهة قابليته للانطباق على كل من المذكورات لاني ناحية الانسباق ، فيمكن دعوى كونها حقيقة في الجميع بنحو الاشتراك المعنوي كما يؤيده قابليتها للانطباق على جميع المقدم بحسب مفهومها اللغوي من الارتفاع حيث يرتفع مقدم الرأس من قصاص شعره الى وسطه وبالجملة ، فالظاهر بحسب متفاهم العرف العام قابليتها للانطباق على المقدم وعليه فلا معارضة بين مضمون اخبارها مع اخبار المقدم لامكان ارادته منها فيها ، ولو سلم كونها اخص من المقدم لا يصلح الخبران لتقييد اخبار المقدم أما الاول المشتمل صدره على مسح المرأة رأسها بوضع الخنار في الصبح وذيله على مسحها بناصيتها من دون حاجة الى وضع الخنار في غير الصبح ، فلان صدره حيث يشتمل على كلفة زائدة على كلمة طبيعي المسح اعنى وضع الخنار فذيله ناظر الى بيان الاسهل والارشاد الى فرد من الطبيعي غير مشتمل على تلك الكلفة الزائدة بأن لاتضع الخنار وتمسح على الناصية التي هي اول موضع من مقدم الرأس ، لا الى تحديد المسوح كي تحمل اخبار المقدم عليه مضافاً الى ان المطلوب لو كان هو المقيد الاخص فلا معنى للتعبير بالمطلق الاعم في صدر الخبر حيث جعل الرأس مفعول المسح بالنسبة الى الصبح ، وأما الثاني فلانه مسوق لبيان التسهيل في أمر الوضوء وكفاية غرفة واحدة لكل واحد من مواضع

الغسل من الوجه واليدين وعدم لزوم الاسباغ باستعمال أزيد من ذلك وكفاية أقل من مسح المقدم وعدم لزوم استيعابه بالمسح ؛ وان شئت قلت مسوق لبيان أقل ما يجزى في كل واحد من الغسل والمسح فلا ظهور له في تحديد مواضع الوضوء نعم لا بأس بحمله على الاستحباب وكون المسح على جميع الناصية كما هو مقتضى جعلها بنفسها مفعولا للمسح من دين نعتيته اليها بالباء احدى مراتب الفضل ، اذا احدى مراتبه التي يتحقق بها الطبيعي مسح المقدم بمقتضى اخباره وهكذا الى آخر مرتبة يتحقق الطبيعي بها بحيث لا يصدق الطبيعي عرفا على أقل منها ، هذا كله مضافا الى خبر علي بن يقطين حيث أن صريحه كون الامام وع ، في المكتوب الثاني بصدد بيان الحكم الواقعي الذي ليس فيه شيء من التقية قبالة المكتوب الاول المشحون بها وقد أمر وع ، في المكتوب الاول بمسح رأسه كله وفي المكتوب الثاني بمسح مقدم رأسه فيعلم بنحو البت عدم جواز مسح أزيد من المقدم وعدم كونه من الوضوء الواقعي الذي أمر الله تعالى به .

﴿ ويجب أن يكون ﴾ المسح ﴿ بنداوة الوضوء ﴾ بلا خلاف في ذلك ولا اشكال بل ادعى غير واحد من الاصحاب انه بما استقر عليه المذهب ويدل عليه اخبار مستفيضة (منها) صحيح عمر بن أذينة الخاكي لوصي الله تعالى الى النبي (ص) بالوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء ، حيث لا فرق بين بيان الامام وع ، لمهية الوضوء والقاء الضابط في ذلك من قبل نفسه وبأمر منه وع ، وبين بيانه لها بحكاية أمره تعالى للنبي (ص) بذلك . فبما أن القيود المأخوذة في الكلام في الاول لها عقد السلب الذي هو كالمطروق في قوة الدلالة على ما تقدمك في الثاني لعين ما تقدم من لزوم اللغوية على تقدير عدم ارادة عقد السلب منها ، فما قاله شيخنا الانصارى (قده) من ان قصة ليلة المعراج فضية في واقعة لاتصاح للدليلية مدفوع بأن نقلها من الامام وع ، ضرب للقاعدة والقاء للحكم الكلي بتصير كثيرها في الدلالة بعد العلم بعدم كون ذلك الحكم من مختصات النبي (صلى الله عليه وآله) للعلم بأن الوضوء ليس له نوعان يختص احدهما به (ص) والاخر بسائر المكلفين بل هو نوع واحد كلف به الجميع (ومنها) خبر علي بن يقطين اذ فيه قوله (ص) في المكتوب الثاني لبيان الوضوء الواقعي بمقتضى صريح صدره وذيله

:- وامسح بمقدم رأسك ، وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك ، ودعوى جملة على الغالب كما ترى (ومنها) المستغيضة الواردة في ناسي المسح الأمرة باخذ بلل المسح من محال الوضوء كاللحية والاشفار والحاجبين اذ في بعضها المسح بالبلل المأخوذ من اللحية وفي آخر ان كان في لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن له لحية قال يمسح من حاجبيه أو اشفار عينيه وفي ثالث ان كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه ورجليه فليفعل ذلك ، وفي رابع فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء وفي خامس فليمسح رأسه من بلل لحيته ، وفي مرسل الصدوق عن الصادق ع ، ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء اعدت الوضوء ، واستفاضة هذه الاخبار تغني عن التكلم في سندها مضافا الى ان فيها ما هو صحيح أو موثق وأما دلالتها على شرطية كون المسح من نداوة الوضوء فهي واضحة ، ضرورة انها سؤال وجوابا وصدرا وذيلا فيما لم يشتمل على سؤال مسوقة بقرينة تشييق المسئلة وتعيين واحد من محال الوضوء لاخذ بلله بعد فقدانه في آخر منها أو فقدان نفس المحل لبيان شرطية كون الندوة من تلك المحال لاغيرها ، فسوقها بنفسه يدل على ان شرطية ذلك هو الوجه في الامر باعادة الوضوء بعد فقدان البلل القابل للمسح به في محال الوضوء ويؤيده اشعار تفريع الاعادة على فقدان البلل الوضوئي بشرطية كون الندوة من محال الوضوء وبالجملة ، بعد شهادة سوقها بكونها في مقام تعيين المحال التي يمكن اخذ البلل للمسح منها فن عقد السلب فيها والامر باعادة الوضوء عند فقدان البلل الوضوئي وعدم التعرض لاستيناف ماء جديد للمسح ، يستفاد عدم مشروعية الاستيناف وتعيين كون الندوة من نفس بلل الوضوء (وتوهم) استفادة الترتيب في اخذ البلة من محال الوضوء بما ذكر في تلك الاخبار (مدفوع) اولاً بأن مطلقات البلة كقوله بلة وضوئك أو نداوة وضوئك أقوى دلالة على كفاية البلة المضافة الى الوضوء من أي محل كانت من دلالة فلك الاخبار على الترتيب ، وثانياً ان تلك الاخبار مسوقة لبيان اعتبار بلة الوضوء والارشاد الى علاج المسح باخذ البلة من تلك المحال لبقاء البلة غالباً بعد جفاف البشرة فيها لما فيها من الشعور (نعم) الظاهر ان الامر باخذ البلة من اللحية ثم من

الحاجبين واشفار العينين مع ان اللحية تجحف بعد جفاف الحاجبين واشفار العينين انما هو للتسهيل كما يشهد به التعارف الخارجي ، وكيف كان فلا يدل على لزوم الترتيب (ودعوى) عدم دلالتها على شرطية كون النداوة من بلل الوضوء لاحتمال كون الامر بالاعادة مستنداً الى الجفاف الموجب لفوات الموالات لا الى الشرطية (مدفوعة) اولاً بما عرفت من ظهورها بشهادة السياق في كونه مستنداً الى الشرطية لا الجفاف اثباتاً وثانياً بمنع تطرق ذلك الاحتمال ثبوتاً من جهة أن فقدان النداوة المؤثرة التي هي المعتبرة في باب الوضوء كما ستعرف اعم من فقدان الموالات ، ضرورة غلبة تحقق الموالات عند فقدان تلك النداوة ولا أقل من كثرته ، وهذا المقدار كاف في عدم امكان حمل الامر بالاعادة على فقدان الموالات بالجفاف وتعين حمله على شرطية كون النداوة من نفس الوضوء وعدم مشروعية الاستيناف بما جديده فتدبر جيداً .

وقد يستدل للدلول بقوله وعه في صحیح زرارة المتقدم وتسمح بيلة يملك ناصيتك وفيه ان هذا الصحيح كما اشرنا اليه سابقاً بشهادة القرائن الموجودة فيه يكون بصدد بيان الوضوء الافضل الاسهل أى الفرد الذى له فضل بالنسبة الى أقل ما يتحقق به الطبيعى ، ومع ذلك غير مشتمل على كلفة الاسباغ فقوله وعه فيه ان الله وتروى بحجب الوتر قرينة على الفضل ووقوع هذا البيان بعد حكاية وضوء النبي (ص) فقد يجزى بك بمعونة ما عرفت من كون الاجزاء بمعنى الكفاية اعم من بيان أقل الواجب وتعيين غرفة واحدة لكل واحد من الوجه واليدين التى هى أسهل من الاسباغ باكثر من الغرفة وتعيين الناصية للمسح التى هى أول موضع من الراس يمكن ايجاد المسح بقدر تلك اصابع مضمومة فيه التى هى اسهل تناولاً من غيرها من اجزاء المقدم لايجاد المسح بذلك المقدار فيه ، والترتيب بين القدم اليمنى واليسرى الذى هو اسهل من عكسه بحسب العادة لما أتى انشاء الله من عدم لزوم الترتيب بينهما ، فهذه كلها قرائن داخلية شاهدة على كونه وعه بهذا البيان بعد تلك الحكاية بصدد بيان الفرد الاسهل الخالى عن كلفة الاسباغ المشتمل على الفضل بالنسبة الى اصل الطبيعى وعه فلا يصلح لتحديد مواضع الوضوء ولا لبيان كيفياته بحيث يكون للقيود الأخوذة فيه عقد السلب الكاشف عن تعيين وجودها في تحقق الماهية ودخلها في قوامها وقد

يستدل له بالوضوئات البيانية اذ في بعضها ثم مسح رأسه وقدميه ببلل ككفه لم يحدث لها ماءً جديداً وفي آخر ثم مسح بما بقي في يده رأسه ورجليه ولم يعدهما في الاناء وفي ثالث ثم مسح ببله ما بقي في يديه رأسه ورجليه ولم يعدهما في الاناء وفي رابع ثم مسح رأسه وقدميه الى الكعبيين بفضل كفيه لم يجد ماءً ، حيث ان اهتمام الرواة بذكر هذا القيد مع كفاية ذكر المسح ببلل الوضوء في افادة المقصود كاشف عن كونه بالخصوص مقصود بالافادة دخيلاً في ماهية العبادة (وفيه) ان مجرد ذكر قيد لا يكشف عن دخله في قوام الوضوء ووجوب الاتيان به على غيره (ص) ما لم تكن هناك قرينة خارجية على ارادة بيان تمام المهمة وواجبات الوضوء لا غير وهي في تلك الوضوئات مفقودة بل القرينة على خلافه موجودة (نعم) الوضوئات البيانية مشتملة على تمام مهية الوضوء جزماً ولكن الشأن انما هو في تعيين ماله دخل في تحققها من الخصوصيات المذكورة في تلك الوضوئات وهو محل تأمل بل منع و دح ، فذكر القيود لعله لتطابق الحكاية مع المحكى عموماً وبالذات الى بعض تلك القيود خصوصاً مما عرفت في كل فرض من الفروض وفيما نحن فيه من كونه لدفع توهم وجوب الاستيناف وكون المسح بكل من الرأس والرجلين محتاجاً الى ماء جديد كما في غسل كل من الوجه واليدين ، وبالجملة ، نفس الفعل لا يدل على ازيد من الجواز والمشروعية وكذا بيان الفعل خالياً عن قرينة اخرى كاشفة عن كون الفرض من ذكره أمراً وراء تطابق الحكاية مع المحكى لتظهر مشروعية جميع خصوصيات ذلك الفعل في قوام الوضوء ، وقد عرفت عدم قرينة مجرد ذكر القيد على ذلك بحيث لو القيت الحكاية على العرف غير المطلع على فعل العامة ولا على غيره من الادلة اعدداً دليلاً على حصر مهية الوضوء بالمذكورات فيها وعدم مشروعية غيرها ، والمفروض انتفاء القرينة الخارجية الكاشفة عن ذلك مضافاً الى انه لو سلم كونها لبيان الواجب فهو اعم من حصر مصداق الواجب بها أو كونها احد مصاديقه اى من الافراد التي يمكن تحقق الواجب بها وبعبارة اخرى اعم من تطبيق المهية الكلية عليها او حصر محققها فيها ، هذا كله على تقدير ان يكون ذكر القيد من الامام ، دع ، بحكايته ، دع ، فعل النبي (ص) بالقول وأما على تقدير حكايته ، دع ، له بنفس الفعل دون القول ويكون ذكر القيد من الراوي كما هو كذا في تلك

الوضوءات فالامر اسهل وعدم الدلالة على شيء وراء نفس الجواز والمشروعية أبين كما لا يخفى ، وأما قوله وع ، في بعضها هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فقد عرفت مرارا عدم تعين مصب لفظلة الاشارة وأن المشار اليه بكلمة هذا اى واحد من الخصوصيات المذكورة في تلك الوضوءات بعد عدم امكان جعله عبارة عن جميعها (والحاصل) أنه لا حاجة في المقام الى الاستدلال بمثل هذه الامور بل فيما ذكرنا غنى عن ذلك .

وعليه فلا اشكال كما لا خلاف في تعين كون المسح بنداوة الوضوء (و) انه (لايجوز استيناف ماء جديد له) ولو تخيراً بينه وبين المسح ببلل الوضوء الا عن ظاهر الاسكافي فاختر جوازه بالتخيير بينهما ، ولعل مستنده الجمع بين ما ذكر وبين صحيح معمر بن خلاد قال سئلت أبا الحسن وع ، أيجزى الرجل ان يمسح قدميه بفضل رأسه فقال برأسه لا فقلت أجماء جديد فقال برأسه نعم ، وصحيح أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله وع ، عن مسح الرأس قلت أمسح بما على يدي من الندى رأسى قال لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح وخبر أبي عمارة قال سئلت جعفر بن محمد وع ، امسح رأسى ببلل يدي قال خذ لرأسك ماءً جديداً ، وحيث أن هذه كلها ظاهرة في نفي مشروعية المسح ببلل الوضوء فتعارض من هذه الجهة مع جميع الوضوءات البيانية الدالة على مشروعية المسح به وكذا الاخبار المتقدمة ، ولا يمكن الجمع الدلالي بينهما بل لا بد من معاملة التعارض معهما وملاحظة المرجحات بينهما ، ولوجود القرائن المشعرة بالثبوت في نفس هذه الاخبار الثلاثة كالجواب بحركة الرأس لا بالقول في الاول وكون الرواة من رجال العامة والزيدية في الاخير كما قاله الشيخ (قد) على ما حكى عنه ، مضافاً الى معروفية الاستيناف والمسح بماء جديد عن مذهب كثير من العامة وان لم يكن اتفاقاً بينهم والى الاجماع على خلافها واعراض الاصحاب عدا الاسكافي عن العمل بها ، تحمل على التيقية ويؤخذ بمقتضى ما تقدم من الاخبار (نعم) هناك خبران آخران ربما يرآى منها بديراً التخيير (احدها) صحيح منصور بن حازم قال سئلت أبا عبد الله وع ، عن نسي ان يمسح رأسه حتى قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح رأسه ورجليه . اذ الانصراف له ظهور كثنائي في بطلان

الصلوة واطلاق الامر بالمسح سواء كان في محال وضوئه بلبل أم لا يشمل المسح بماء جديد فلو لا التخيير بين الاستيناف بماء جديد والمسح ببقية الوضوء وعدم شرطية كون الندوة من الوضوء لما كان للاطلاق وجه (وفيه) انه لا اطلاق للصحيحة كي يمكن الاستفادة التخيير منه بل هي مهمة من هذه الجهة اذ الظاهر ان الانصراف كناية عن بطلان الصلوة وجملة ويمسح الخ . كناية عن وجوب تميم الوضوء مسحاً ، فالامر بمسح خصوص الرأس والرجلين انما هو لحصول الترتيب مع بقاء بلبل الوضوء من غير اعادة ادم فوات الموالات وبقاء البلل في المحال ، واحتمال ارادة مسحها بماء جديد إما لاتقاء البلل فيها او لجواز الاستيناف مع بقائه ، وان امكن الا ان اهمال الصحيحة عن هذه الجهة مانع عن الاخذ باطلاقها وعلى فرض التسليم ، فع الاحتمال الاول ايضا حيث لامعين لاحدهما تكون الصحيحة بجملة لولم نقل بظهور سوقها في كون السؤال عن عذرية النسيان الموجبة لسقوط المسح حاله بعد العلم باصل المسح وكيفية من ادلته المتقدمة من الاية والروايات الواردة في تفسيرها ، فالجواب لبيان عدم عذرية النسيان ووجوب ايجاد المسح من غير تعرض لكيفيةاته وعليه ايضا لا اطلاق للصحيحة يمكن التمسك به للتخيير فعلى أى تقدير لاتنقض لاثبات شيء من مدعى الخصم فلا بد اما من حملها على ما ذكرنا وادعينا ظهورها فيه أو رفع اليد عنها رأساً ورد عليها الى أهلها (الثاني) صحيح ابي بصير على الصحيح عن ابي عبد الله (ع) في رجل نسي ان يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلوة قال ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه ورجليه واستقبل الصلوة وان شك فلم يدر مسح اولم يمسح فليتناول من لحيته ان كانت مبتلة ويمسح على رأسه وان كان امامه ماء فليتناول منه فليمسح به رأسه فان الامام (ع) خيره بين المسح ببلل الوضوء والاستيناف بماء جديد في صورة امكان المسح ببلل اللحية لوجودها فيها وامكان الاستيناف بماء جديد لوجود الماء عنده (وفيه) ان الاخذ بظاهر الصحيحة غير ممكن جزما لوجوه ثلاثة الاول مخالفتها مع قاعدة الفراغ اذ مقتضاها الحكم بصحة الوضوء عند الشك فيها بعد الفراغ عنه مع ان مقتضى ظاهر الصحيحة الحكم بفساده ولزوم ايجاد المسح الثاني مخالفتها في طول رفع اليد عن قاعدة الفراغ مع شرطية الطهارة للصلوة . اذ مقتضى شرطية الطهارة الواقعية بعد رفع اليد عن قاعدة الفراغ فساد الصلوة مع الشك في اتيان المسح في اثنائها لعدم احراز الطهارة

الواقعية ، مع أن مقتضى الظهور الاطلاق للصحيحة المؤكدة بإيجاب استقبال الصلوة في صورة اليقين بعدم المسح وعدم ايجابه في صورة الشك هو كفاية اتمام الصلوة وعدم لزوم اعادتها الثالث عدم التعرض في الجواب لفرد الغالب من موردالسؤال في صورة الشك وهو ما اذا لم تكن لحيته مبهلة ولم يكن امامه ماء (وح) فلا بد إما من حملها على ارادة رجحان الاستظهار في صورة الشك بما ذكر فيها لالبيان الوظيفة الفعلية اللازمة ، كما لعلة الظاهر ومنها أو رفع اليد عنها ورد عليها الى اهلها (قتلخص) أنه لا دليل على مختار ابن الجنييد وانما مقتضى النصوص والفتاوى تعيين المسح بنداوة الوضوء .

« وهل يجب ، أن يكون المسح بخصوص باطن الاصابع أو الكف فلو وقع بغيره من الزند أو الذراع ونحوها لم يجز أم يجوز بكل جزء من أجزاء اليد الوضوءية اختلفوا في ذلك على اقوال بعد الاتفاق على اختصاصه باليد وخروج غيرها من الآلات بل في مصباح الفقيه أنه من الضروريات ولعله من ضروريات الاسلام ، وربما يستدل للاختصاص بباطن الاصابع باخبار تلك اصابع المتقدمة أو بمثل صحيح زرارة وامسح بيته يمينك ناصيتك ، بدعوى انصرافه الى ذلك كما ربما يستدل بهذا الصحيح للاختصاص باليمنى واستدل في مصباح الفقيه للاختصاص بباطن الكف بان تعيين اليد لآلية المسح لم يقع في المطلقات من الاية والاخبار الآمرة بالمسح كي يمكن التمسك باطلائجه لجواز المسح بكل من اجزائها ، والاخبار التي ذكر فيها اليد مسوقة لبيان شرطية كون النداوة من الوضوء لا لبيان آلية اليد للمسح كي يتمسك باطلاقها لاثبات عدم الاختصاص بالكف ولا غيره من اجزاء اليد ، واطلاق الاية والاخبار الآمرة بالمسح بالنسبة الى اجزاء اليد لا يمكن أن يكون مراداً ولو بعد تقييده بالنسبة الى بلل المسح بنداوة الوضوء وذلك لان اختصاص المسح بالية اليد واخراج غير اليد من ساير الآلات التي هي اكثر يستلزم التخصيص الاكثر المستهجن . وبعد ما استكشفنا من ذلك عدم ارادة الاطلاق فلا بد إما من الالتزام باهال تلك المطلقات أو حملها على ما هو المتعارف في المسح وهو المسح بباطن الكف ، بتقريب أن المسح حيث يكون متقوماً بالامرار الذي تعارف ايجاده

بباطن الكف فلا حاجة الى تعيين آله لانصرافه عند الاطلاق الى النحو المعمود في
 ايجاده ، وهذا الانصراف يستقر عند التأمل ولا يزول به فهو المتبع ، وبالجملة ، تعارف
 الابداع بذلك النحو يكفي لتعيين المراد من الاطلاق من غير حاجة الى نصب دليل آخر على
 ارادة المقيّد وتعيين آلة المسح وحيث لا يمكن الالتزام بالاول يتعين الثاني لما عرفت
 انتهى ، وأقول ، التحقيق وفاقا لشيخنا الانصارى (قدّه) امكان الاخذ باطلاق الآية
 والاخبار بالنسبة الى جواز المسح بكل جزء من اجزاء اليد الوضوئية بعد العلم بخروج غير
 اليد مما يمكن جعله آلة للمسح عن تحت الاطلاق لما عرفت من قيام الانفاق والضرورة على
 خروجه ضرورة أن محذور التمسك بالاطلاق لو كان هو لزوم التخصيص الاكثر ففيه اولا
 أنه أنما يكون مستهجنا في التخصيص الافرادى دون الانواعى كما حقق في محله ، بمعنى ان
 جعل العام بما هو مرآة لملاحظة الافراد الخارجية موضوعا للحكم كما في اكرم العلماء ثم اخراج
 اكثر أفراده عن الحكم وكسر ظهوره بالنسبة الى كل منها على التناوب قبيح عند العرف
 وتحمل لمشقة زائدة بلا فائدة ، بعد امكان جعل نفس الافراد الباقية موضوعا من أول الامر
 وأما جعله بما هو مرآة لملاحظة العناوين المنطبقة على الافراد الخارجية موضوعا للحكم كما في
 المثال بالنسبة الى العادل والفاسق ثم اخراج بعض تلك العناوين كالفاسق في المثال ، ولو كان
 اكثر افراداً من غير الخارج فليس بقبيح لدى العرف (نعم) لو كان تحت العام عناوين متعددة
 فاطلق العام ثم اخراج منه اكثر تلك العناوين كان قبيحا (والسرفيه) أن العناوين بمنزلة الافراد
 فاطلاق ذى العناوين مثلا ثم اخراج واحد منهما بمنزلة اطلاق ذى فردين ثم اخراج واحد
 منهما واطلاق ذى عناوين ثم اخراج اكثرها بمنزلة اطلاق ذى افراد ثم اخراج اكثرها فالثاني
 قبيح بخلاف الاول ، والمفروض في المقام اخراج غير اليد من اطلاق المطبقات وتخصيصه
 باليد لا اخراج افراد الالات والتخصيص باجزاء اليد فليس بمستحسن اصلا ، وثانياً أن
 غير اليد من الالات ليس من أول الامر داخلا تحت المطلقات كي نحتاج الى اخراجه
 ويستأنز التخصيص الاكثر اذ الامر بايجاد فعل بهيئته بمقتضى توجيهها الى المخاطب ظاهر
 في مباشرته لانسيبته للغير (١) وفي كونه بلا آلة لولم يكن بنفسه محتاجا اليها (اللهم إلا)

(١) قد صححنا في الأصول امكان الاخذ باطلاق للمادة في جواز التسيب فتأمل . منه .

أن يحرز من الخارج حصول غرض الأمر باتيان الغير كما في التوصليات كما انه ظاهر ، لما ذكر في المباشري غير المحتاج في الایجاد الى شيء وراء جوارح الفاعل من الآلات لوسميت الجوارح ايضا بالآلة باعتبار بعض المناسبات ، فالفعل النسبي كسح الغير والمباشري الآلي كالمسح بغير اليد من الآلات غير داخلين تحت اطلاق الهيئة والأمر بالمسح من اول الامر كي نحتاج الى اخراجهما بل مورد الهيئة من الاول هو المسح بنفس اليد (نعم) يمكن الخدشة في خروج المباشري الآلي عن تحت الاطلاق بأن توجيه الخطاب لا يقتضى ازيد من استمداد الفعل الى نفس الفاعل بخروجه عن تحت ارادته بلا دخالة لارادة غيره فيه واما ايجاده بلا آلة فلا ضرورة صدق الاستناد المدكور في المباشري الآلي ، ولكن لا ريب في تفاوت المباشري المحتاج الى غير جوارح الفاعل مع غير المحتاج اليه في صدق الاطلاق عليهما وعدم تساوي اقدمهما في الفردية لاطلاق الهيئة لدى العرف ، بل اطلاقها صادق على غير المحتاج اليه بالاولوية والاولوية وعلى المحتاج اليه بالثانوية والطولية ولا سيما في مثل المقام الذى يكون الفعل عباديا (وح) فالاطلاق منصرف عن المحتاج اليه كالمسح بغير اليد في المقام انصرافا لاستقراره بالازول بالتأمل ، بل العقل المحاورى كلما ازداد تأملا في تفاوتهما من حيث الفردية وعدم تساوي اقدمهما فيها قوى حكمه بعدم شمول الاطلاق لذلك الفرد وزاد استقرار الانصراف عنه فتأمل ، فعلى اى حال المسح بغير اليد غير مشمول لاطلاق المطلقات كي نحتاج الى اخراجه ويستلزم التخصيص الاكثر سواء كان لعدم فرديته له أم لانصرافه عنه (واما ما جعله) محذورا للتمسك بالاطلاق وهو تعارف تحقق طبيعى المسح باطن للكف وعد ايجاده بغيره خارجا عن طريقة ايجاد الطبيعى واستغنى بذلك عن تعيين آلة المسح وتعيين الاطلاق بالايجاد بهذا العضو الخاص (ففيه) منع كون تحقق الطبيعى بغير باطن الكف خلاف المتعارف من ايجاد المسح وخارجا عن الطريقة العرفية ضرورة ان خلاف المتعارف من ايجاد الطبيعى هو الذى لا يصدق عند العرف تحقق الطبيعى به حقيقة كما في الاكل من القهء أو القاء الماء كقول في الهراء ثم التقامه واكله فلا يعد حقيقة اكل بل ملاءبة وأما ما يعد حقيقة من ايجاد الطبيعى غاية الامر يكون أقل تحققا لكن غير اسهل تناولا أو اكثر مزاولة أو فائدة أو نحو ذلك كما في الاكل قائما فهو من المتعارف

من ايجاد الطبيعي جزما وبديهى أن المسح بظهر الكف أو ظهر الاصبع أو غير الكف كالزند وباطن الذراع أو ظهره ليس من قبيل القاء الماء كقول في الهواء واخذه بالفم بل هو نظير الاكل مستلقيا ، فتحقق الطبيعي بها من المتعارف في ايجاده وبعد تحققا حقيقيا لدى العرف غاية الامر تحققه ببعضها كالكف أو باطنه اسهل تناولا من البعض واكثر مزاولة واستيناسا بل ، هو يختلف حسب اختلاف الموارد والاعراض فرما يكون المسح بظهر الكف بالنسبة الى غرض اسهل تناولا وأشد أنسا من المسح بباطنه ، وبعد كون الجميع من المتعارف في ايجاد طبيعي المسح فجرد تعاهد بعضها وشدة الانس به لا يوجب صرف وجهة اللفظ اليه مع تساوى اقدمهما في الفردية لطبيعي المسح فالانصراف لوسلم بدوى يزول بالتأمل وايس له استقرار بعد تأمل العقل المحاورى فالاطلاق محكم ، فضلا عما كان من قبيل ما نحن فيه الذى انعقد التعاهد بالنسبة الى باطن الكف بين المتشعبة لا بما هم أهل العرف والمحاورة فعدم استقرار الانصراف فى مثله أوضح وزواله بالتأمل اظهر فما اجاب به فى مصباح الفقيه عن مقالة شيخنا الانصارى (قده) حيث تمسك بالاطلاق وجعل الانصراف خطوريا مستنداً الى غلبة الوجود التى لا اعتداد بها فى صرف وجهة اللفظ من أن غلبة الوجود اذا استندت الى التعارف كما فى المقام كانت سبباً للانصراف الاستقرارى ممنوع جداً بل حيث ان المسح بغير باطن الكف ايضا من المتعارف فى ايجاد الطبيعي فالتعارف فى المقام عين غلبة الوجود لا غيرها والانصراف بدوى يزول بالتأمل فالانصاف ان الاطلاق محكم ومقتضاه جواز المسح بكل جزء من اجزاء اليد الوضوئى (اللهم) إلا أن يقال بتعدد مراتب ايجاد الطبيعي وعدم وصول النوبة الى الاقل وجود أما دام التمكن من الفرد الغالب (ولكنه) مدفوع بأن تساوى الاقدام من حيث الفردية كاف فى الاخذ بالاطلاق ولذا ترى الفقهاء لا يلتزمون بالترتيب بين غير باطن الكف البنى من ساير اجزاء اليدين أو خصوص البنى فى جواز المسح بها بعد تعذر المسح بباطن ذلك ، بل يعدون الترتيب بينها من الاعتبارات والاستحسانات الخالية عن الشاهد ، ودعوى صدق الطبيعي على تلك الافراد بنحو التشكيك كما صدرت عن بعض اعظم مقارن عصرنا كما ترى عربية عن الشاهد بل الوجدان على خلافها شاهد وعلى أى حال لا وجه لرفع اليد عن اطلاق الآية

والآخبار اذ الاطلاق كما مر مراراً ليس الا عبارة عن عدم التقييد وسريان المفهوم بحسب الطبع والتقييد بوقوع المسح بخصوص جزء من اجزاء اليد كما ترى غير موجود في شيء من الادلة ، فنفس طبيعي المسح باليد متبع بأي جزء من اجزاء اليد الوضوئي وقع ، وان كان الاحوط الاقتصار على باطن الكف ، بل لا ينبغي تركه بالنظر الى ذهاب المشهور الى ذلك بل الاحوط الاقتصار على باطن الاصابع خروجاً عن شبهة الخلاف .

ثم إن صاحب مصباح الفقيه (قده) بعد ما اختار عدم الحاجة الى تعيين الآلة للمسح لكسفاية تعارفها بباطن الكف ذهب الى تعدد مراتب التعارف بالنسبة الى المتمكن من المسح بباطن الكف والمتعذر في حقه ذلك من جهة عجزه كالخرج ونحوه او جفاف بلة باطن كفه ، وان المتعارف في صورة التعذر هو آلية ظهر الكف ومع تعذره يمكن دعوى الترتيب في تبدل التعارف الى باطن الزند ثم ظهره ثم باطن الذراع ثم ظهره وهكذا بالنسبة الى اليد اليمنى واليسرى بناءً على لزوم اليمنى على المختار (وح) يمكن التمسك له بنفس اطلاق الاية والاعخبار كما يمكن التمسك لصور التعذر على الترتيب المزبور بقاعدة الميسور لشيوعها في الالسن وارتكازها في العقول ، وان كان الترتيب بحسب التعارف وبمقتضى قاعدة الميسور بالنسبة الى غير كف اليد اليمنى لا يخلو عن مناقشة او منع ، والاولى الاقتصار في مقتضى القاعدة على الموارد التي عمل بها الاصحاب فيها ، هذا مضافاً الى اننا لو تنزلنا عن ذلك ورفعنا اليد عن التعارف في غير باطن الكف للالية للمسح وعن التمسك بالقاعدة فيمكن التمسك بالاستصحاب لاثبات كون المسح للتعذر عن باطن الكف بغيره من المذكورات بلا لزوم محذور المثبتية ، اذ الاستصحاب انما يجرى في نفس بقاء وجوب المسح وكونه بغير باطن الكف انما هو من اللوازم العقلية لطبيعي المسح في مرحلة امثاله حيث ان مفهومه متقوم بالامرار الذي من طبعه الوقوع بالآلة إذ هي في حق المتعذر منحصرة بغير باطن الكف ، فبمقتضى الاستصحاب يثبت وجوب المسح وبمقتضى تحقق الطبيعي في الخارج واحتياجه من حيث اصل المفهوم الى الآلة يثبت كونه بالآلة المتمكن منها انتهى (أقول) أما تعدد المراتب والترتيب بينها بحسب التعارف أو مقتضى قاعدة الميسور الذي لعله اليه يرجع القول بالتشكيك الذي تقدم دعواه عن بعض المعاصرين فقيه

عرفت عدم الدليل عليه بل الدليل وهو الصدق بنسبة واحدة على خلافه ولذا تردد فيه
 أخيراً فالانصاف انه كما صرح به غير واحد من المتأخرين مجرد استحسان بلا برهان
 فالاطلاق محكم بالنسبة الى جميع الصور ، وليس المقام مورد قاعدة الميسور كي تقع في المحذور
 لاجل تطبيقها على الصور المزبورة واما الاستصحاب على تقدير رفع اليد عن الاطلاق لرفع
 اليد عن تعارف غير باطن الكف ورفع اليد لذلك عن القاعدة المؤكدة للاطلاق فجر يانه
 في المقام مذكور جدا لانتفاء موضوعه وهو المسح بانتفاء قيده وهو التعارف ضرورة ان
 المفروض ورود حكم المسح من اول الامر على المتعارف منه اى الحاصل بباطن الكف
 وعدم تبدل التعارف في صورة تعذره الى غيره فموضوع الحكم السابق المتيقن هو المسح
 المتعارف اعنى بباطن الكف وموضوع الحكم الفعلي المشكوك هو المسح الغير المتعارف
 اعنى بغير باطن الكف ، ومن المعلوم تعدد الموضوعين وتباينهما ومعسه كيف يجرى
 الاستصحاب ، وبعبارة اخرى المقام من قبيل الشك في الحكم المسبب عن الشك في الموضوع
 نظير الشك في بقاء وجوب التيمم المسبب عن الشك في جواز التيمم على الخزف الذى كان
 شيئاً آخر جائز التيمم فصار خزفاً فكما انه لا مجال لاستصحاب حكم التيمم في المثال واثبات
 موضوعه به اعنى جواز التيمم على ذلك الخزف كك لا مجال لاستصحاب حكم المسح في المقام
 واثبات موضوعه به اعنى جواز المسح بغير باطن الكف (والسر فيهما) هو عدم جريان
 الاستصحاب في الموضوع لتبدله عرفاً وعدم جريان الاستصحاب في الحكم لعدم بقاء
 موضوعه وان شئت قلت انه استصحاب للفرد المررد بين الزائل قطعاً وبين المشكوك
 حدوده بدأ .

وهل يختص المسح باليمنى فلو وقع باليسرى لم يجز ام يجوز بكل منهما والافضل وقوعه
 باليمنى وجهان بل قولان استدلل الاول بقوله «ع» في صحيح زرارة المتقدم وتمسح بيته
 يمينك ناصيتك ، وحيث قد عرفت وروده لبيان الافضل الاسهل بشهادة سياقه من تصديره
 بقوله «ع» ان الله وتروى يحب الوتر وتفريع قوله «ع» فقد يجزىك على ذلك وجعل موضع
 المسح الناصية مع قيام الاجماع على عدم وجوب مسح جميعها وغير ذلك مما تقدم مضافاً الى
 انه لو سلم كونه بصدد بيان الوضع لا الفضل والتسهيل مسوق لبيان اختصاص رطوبته

الماسح ببيلة اليمنى لالبيان اختصاص آلة المسح باليمنى (اللهم) إلا أن يدل على هذا الاختصاص ايضا بالملازمة فتأمل ، فلا ظهور له في المطلوب بل غاية بملاحظة الاطلاقات استحباب كون المسح باليمنى لاجوبه تبعاً لشيخنا الانصارى (قدّه) ومن تبعه في ذلك ، ويجب وقوع المسح بالبلة المؤثرة أى ذات الرطوبة المسرية ولايبعد اتفاقهم عليه وذلك لانه وان لم يكن هناك مايدل على لزوم تأثير رطوبة الماسح في الممسوح كما اذا أمر بيل الرأس مثلاً ، إلا أن ايجاب مقارنة الماسح بما من شأنه التأثير والسراية في الممسوح أى الندوأة أو البلة يدل بالملازمة العرفية على مطلوبة تأثر الممسوح بتلك الندوأة ولزوم كونها ندوأة مؤثرة ، فاقحام لفظة الندوأة مفهم لذلك عرفا كقول القائل لمسح رأسك بالدهن حيث يفهم منه بالملازمة لزوم تأثر الرأس من الدهن .

وهل يعتبر لإختصاص الندوأة بنداوة الضوء فلا يجوز امتزاجهما برطوبة خارجية سواء حصلت في اليد وامتزجت بنداوتها قبل المسح أم تحققت في الممسوح وامتزجت بنداوة اليد حال المسح وسواء كانت الغلبة للاولى أو للثانية أو لايعتبر ذلك مطلقاً ولو مع غلبة الخارجية وعدم التأثير كان يتوضوء حالكونه في الماء فيمسح رأسه ويخرج رجله من الماء ويمسح عليهما أو يفصل بين ما اذا غلبت الرطوبة الاصلية على الخارجية وبين العكس فيجزى في الاول دون الثاني بمقتضى لزوم التأثير المفقود في صورة غلبة الرطوبة الخارجية على الاصلية وجوه بل أقوال ، اختار الثاني الحلّي (قدّه) في السرائر والمصنف ادق في المعترقال في محكى الاول ان من كان قائماً بالماء وتوضأ ثم اخرج رجله من الماء ومسح عليهما من غير ان يدخل يده في الماء فلا حرج عليه لانه ماسح بغير خلاف والظواهر من الايات تقتضيه والاختبار متناولة له ، وقال في محكى الثاني انه لو كان في ماء وغسل وجهه ويديه ثم مسح برأسه ورجليه جاز لان يديه لم تنفك من ماء الوضوء ولم يضره ما كان على القدمين من الماء انتهى واختار الاول غير واحد من المتأخرين : واستدل له بعضهم بعدم صدق المسح بنداوة الضوء في صورة الامتزاج ولو مع غلبة الرطوبة الاصلية فن مسح بالسكنجبين مثلاً لا يصدق عليه أنه مسح بالخل ولا بالانجبين بل بالسكنجبين فكك في المقام ، واستدل له في الجواهر بقوله (قدّه) لأن المركب من الداخل والخارج خارج انتهى واعترض عليه بصدق المسح بالندوأة الاصلية

في صورة الامتزاج ضرورة وجودها في اليد الماسحة وعدم إلتفافها بالامتزاج (نعم) لا يصدق المسح بها فقط بل بها وبغيرها وهذا المقدار كاف في امتثال المسح وعدم الصدق في مثل المسح بالسكنجبين انما هو لحصول طبيعة نائمة من التركيب ، واجاب في مصباح الفقيه عن الاعتراض بأن الظاهر من جعل نداوة الوضوء موضوعا كونها بما لها من الحد الفردي الشخصي موضوعا وتبدل صورتها الفردية وعدم بقائها على حدها عند الامتزاج بالغير بديهي فهذه الرطوبة فرد ثالث لطبيعي النداءة غير نداوة الوضوء وغير النداءة الخارجية ودعوى وجود نداوة الوضوء فاسدة ، لعدم ابتناء المسئلة على التدقيقات الفلسفية بل على الصدق العرفي وهو ممنوع في الفرض وبالجملة ، فلو كان الموضوع طبيعى نداوة الوضوء لصح المسح بالمتزجة مع الغير لسكنه ليس كك بل الموضوع فرد نداوته فلا يصح المسح بالمتزجة مع رطوبة خارجية مالم تستهلك في نداوة الوضوء (أقول) في الجميع نظر أما مختار السرائر والمعتبر فلا تتفاء التأثير والسراية وقد عرفت اعتباره ، وأما دعوى عدم صدق المسح بالخل والأنجيين اذا مسح بالسكنجبين فلصدق المسح بهما اذا مسح به وأما دعوى صاحب الجواهر (قده) فلان المركب من الداخل والخارج ليس بداخل ولا خارج بل داخل وخارج معا فاذا لم يكن الخارج مخللا بالداخل ولا مانعا عن تأثير الرطوبة الاصلية في المسح من جهة غلبتها كما هو مفروض المسئلة بعد فرض فساد مختار السرائر والمعتبر فلا يكون مانعا عن تحقق طبيعى المسح المأمور به بملك النداءة الممتزجة لان ضم الخارج الى نداوة الوضوء عليها كوضع الحجر في جنب الانسان من حيث عدم المنع عن مقتضاه وتأثيره في المطلوب واما دعوى صاحب مصباح الفقيه (قده) فلان الموضوع انما هو النداءة بحظها الوجودى بماله من الاثر الخارجى لا بحدتها العدى اعنى بشرط لائية عن الانضمام بالغير وبقائها كك في صورة الامتزاج بديهي في نظر العرف ، فدعوى تبدل الصورة الفردية وعدم بقاء ذلك الفرد من طبيعى نداوة الوضوء (ح) وصيرورتها فردا ثالثا لطبيعى مطلق النداءة مدفوعة بعدم ابتناء المسئلة على التدقيقات الفلسفية بل المدار على الصدق العرفي وهو في الفرض واضح ، فالانصاف وفاقا لشيخنا الانصارى (قده) (١) صحة الوجه الاخير

(١) يستفاد ذلك من قوله (قده) في طهارته لان قوله من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة —

أى التفصيل بين ضرورة غلبة ندادة الوضوء على الرطوبة الخارجية بحيث لا تمنع تلك الرطوبة عن تأثير الندارة في الممسوح وسراية رطوبة اليد الماسحة التي بقيت فيها من فضل ماء الوضوء في محل المسح من الرأس ، ففي هذه الصورة حيث يتحقق طبيعي المسح المأمور به يكون مجزياً قهراً بحكم العقل وبين صورة استهلاك ندادة الوضوء في الرطوبة الخارجية بحيث لم يستند التأثير في الممسوح إليها بل الى تلك الرطوبة ففي هذه الصورة حيث لم يتحقق المأمور به لم يكن المسح مجزياً .

ثم إن صاحب مصباح الفقيه (قدس) بعدما اختار عدم جواز المسح بالندادة المتزجة برطوبة خارجية ولومع غلبة الندادة مالم تستهلك الرطوبة فيها ، قال وكذا لو كانت الرطوبة موجودة في نفس الممسوح فيجب تنشيفها بحيث لا تمنع عن تأثير ندادة الماسح في الممسوح وسرايتها الى بشرته أو بدنها أى الشعر ، ولكن لا يجب تجفيفها فلو بقيت في المحل رطوبة بعد التنشيف لا يضر وجودها بتحقيق المسح ضرورة انها (حينئذ) تكون نظير العرق والاساخ الموجودة في المحل التي تعد عرفاً من توابع المحل فيكون المسح عليها مسحاً على نفس المحل بنظر العرف ، وهذا مضافاً الى عدم حصول الامتزاج في الفرض بعد قاهريته ندادة الوضوء وغالبيتها على رطوبة الممسوح فهي اولا تعد من توابع المحل لاشيئاً ورائه حتى تمنع عن تحقق المسح المطلوب وثانياً على تقدير عدم التبعية لا يحصل بملاقاة ندادة اليد الماسحة معها الامتزاج حتى يمنع عن كون المسح بندارة الوضوء ليس إلا وبعبارة اخرى عن كونه بفرد ندائه انتهى (أقول) أما التبعية فهي بالنسبة الى مثل الوسخ الذي له جرمة يعد بها من اجزاء المحل عرفاً مما لا ريب فيه فيصح المسح ويصدق كونه بنداوة الوضوء ليس إلا ، وأما بالنسبة الى العرق أو الندادة الباقية بعد تنشيف المحل بما لا يعد من اجزاء المحل عرفاً لعدم الجرمة فلا دليل عليها ، بل مقتضى مختاره (قدس) من اعتبار كون الندادة الماسحة بشرط لا وكون الموضوع فرد ندادة الوضوء لا مطلقاً هو عدم جواز المسح مع وجود العرق أو الرطوبة المغلوبة غير

— بما في اليد من حيث انه ندادة الوضوء واليد كالظرف له لانها مقيدة بكونها في اليد
فراجع الكتاب . منه عن عه

المستهلكة في محل المسح لزوال الحد العدمي من نداوة الماسحة بملاقاتها وارتفاع تشخصها الفردي ، واما عدم حصول الامتزاج بملاقاتها مع ندارة اليد الماسحة فهو ممنوع ضرورة ان الامتزاج ليس إلا عبارة عن التوأمية من غير فرق بين حصولها قبل المسح بنداوة الوضوء فيه وبين حصولها حال المسح كما في هذا الفرض الذي اختار تحقق المسح بها فيه وبالجملة ، لافرق بين هذا الفرض والفرض السابق بعد توأمية نداوة الوضوء مع نداوة خارجية في كليهما وغاية النداءة الاصلية وقاهرتها على النداءة الخارجية من غير حصول الاستهلاك ولا مانعيتها عن تأثيرها في الممسوح في كليهما . فلو كانت التوأمية كك مانعة عن تحقق المسح بنداوة الوضوء في نظر العرف لكون التشخيص الفردي دخيلا في موضوع الحكم لا بد وان تكون كك في المقامين لاقتفاء التشخيص عملا وعرفا فيهما ولو لم تكن مانعة عن ذلك لعدم دخل التشخيص في الموضوع لاجل عدم ابتناء المسئلة على التدقيقات العقلية لم تكن مانعة في المقامين لبقاء النداءة بحظها الوجودي فيها وتأثيرها كك في الممسوح فالاعتراف بتحقيق المسح بنداوة الوضوء في هذا الفرض كاشف عن عدم دخل الحد العدمي والتشخيص الفردي في الموضوع رأسا وان الحكم في المقامين كما ذكرنا هو جواز المسح وصدق كونه بنداوة الوضوء فتدبر جيدا .

ثم ان المراد بنداوة الوضوء أو فضلها أو بلته أو بقيته أو غيرها بما عبر به في الاخبار بحسب الظاهر هو الباقي بعد حصول الغسل الذي قد تحقق به الغسل وبعبارة اخرى الباقي من الماء المحتمق للغسل وهذا باطلاقة يشمل القطرات العالقة على اللحية أو الواقعة على الثوب أو البدن أو في اناء خارجي خال عن ماء غيرها ، ضرورة ان المصحح لاضافة النداءة الى الوضوء أمر اعتباري منتزع عن وقوعها في طريق تحقيق الوضوء وتحصيله باستعمالها فيه وبقاء شيء منها قابل للمسح به وهو في الفرض موجود وبالجملة ، يصدق عرفا على القطرات الموجودة في محال الوضوء والمنفصلة عنها الواقعة في غيرها من درن امتزاجها بغيرها انها نداوة الوضوء أو بقيته أو بلله أو فضل نداوته كما يصدق ماء الاستنجاء على المنفصل عن المحل بلا فرق بينهما من هذه الجهة ومقتضاه جواز المسح بالجميع (نعم) ربما يناقش في شمولها بالمنفصلة عن محال الوضوء بدعوى انصرافها عنها لعدم الاتصال

بمجال الوضوء سيما مع ارادة استعمالها في بقية الوضوء وتميم الوضوء بها ولكنه بما لا يصحى اليه بعد كنهاية وقوعها في طريق تحقيق الوضوء عرفا لتحقيق الاعتبار المصحح للاضافة فيصدق الاضافة بنظر العرف ولا يضر الانفصال الفعلي ، وان شئت قلت فعليّة اعتبار الاضافة بملاك وقوعها سابقاً في طريق تحقيق الوضوء مغنية عن فعلية اتصالها بمجال الوضوء فيشمئها اطلاق نداوة الوضوء ونحوها من التعبيرات الواقعة في الادلة ، ويؤيد هذا الاطلاق الاخبار الدالة على جواز المسح بالليل المأخوذ من اللحية اذ الخارج عن حدود الوجه من لحية كل أحد اكثر من الداخل فيها بحيث يكون حمل اللحية في تلك الادلة على خصوص الداخل في حدود الوجه الواجب غسله بالنسبة الى كل شخص شبه حمل المطلق على الافراد النادرة بنظر العرف فجواز المسح بالليل المأخوذ من الاجزاء الخارجة عن حد الوجه في المسترسل عرضا وطولا الذي هو مقتضى اطلاق تلك الادلة يؤيد تعميم نداوة المسح للواقعة عن محل الوضوء الى غيره وعدم اختصاصها بالمتصلة بمحاله سواء كان المحل الذي وقعت فيه القطرات المنفصلة عن محل الوضوء متصلا بتلك المحال كما في لحية المسترسل أم منفصلا عنها كما في الثوب والبدن والظرف الخالي عن ماء اجنبي ، بل يؤيد الاطلاق أن الادلة الدالة على تعين المسح بنداوة الوضوء انما هي بصدد نفى مشروعية استيناف ماء جديد السح قبال العامة المجوزين له واستفدنا منها عقد السلب أي النهي عن الاستيناف وإلا فليس لنا نهي صريح عنه في شيء من الادلة فالمطلوب ووقع المسح بما لا يعد ماءً جديداً بالنسبة الى ماء الوضوء وعدم صدق ماء جديد على المنفصل عن مجال الوضوء واضع لاريب فيه ، وعليه يتفرع جواز المسح بالباقي بعد الغسلة الثانية سواء كانت للاستيناف أم للاستظهار ضرورة صدق الوضوء مادام مشتغلا بها ولم يفرغ عنها فيصدق نداوة الوضوء على الباقي في المحال بعد الفراغ عنها (نعم) لا يصدق نداوة الوضوء على الباقي بعد الفراغ عن الغسلة الثالثة البدعية لعدم صدق الوضوء أما مع قصد التشريع بها فلانها بدعة محرمة ، وأما مع عدم قصده فلعدم كونها فعلا عباديا مع أن الوضوء عبادي بالاتفاق ويتفرع عليه ايضا عدم جواز المسح بالباقي في اليد في صورة ارتماسها في الماء مبتدئا من المرفق مع قصد الغسل بدخول كل جزء في الماء أو بمكث اليد فيه بعد احاطة الماء على جميع اجزاء اليد ، ضرورة

أن ما يلاقى اليد من الماء بعد دخول الجميع فيه وحين خروجها عنه في الأول وبعد تحقق مكث ما وحين الخروج في الثاني ماء جديد اجنبي عن ماء الوضوء فلا يجوز المسح به بل وكذا في صورة جريان الماء على العضو بعد الاخراج عن الماء اذا لم يقصد كونه من الغسل الوضوئي ضرورة أن السطح الغير المماس للمحل من ذلك الماء حين الاخراج ليس من ماء الوضوء بل متصل بالماء الذي ارتمست يده فيه وبعد جزءاً من ذلك الماء ، فاذا تحققت بعد الخروج قطرة عالقة وجرت على مادون محلها من اجزاء العضو كانت ماءً جديداً فلا يجوز المسح بها (نعم) إن قصد كونه من الغسل الوضوئي كما يفعله العرف بحسب الارتكاز حيث يقصدون حصول غسلة واحدة بمجموع ما يحصل من أول الرمسة الى آخر الغسلة كان المسح ببلله صحيحاً مجزياً لصدق ندوة الوضوء عليه وقد نبه على هذا الفرع اعني جريان الماء على العضو بعد الاخراج وعدمه ولزوم قصد الغسل به بقصد حصوله بالمجموع زعيم الشيعة في عصرنا السيد السند البروجردى اقام الله برهانه وادام ظله حيث قال في حاشيته على العروة ما لفظه : ولا بد من ان يقصد كون جريان الماء على العضو بعد الاخراج ايضاً جزءاً من الوضوء بمعنى كونه بقاء الغسلة والاعاد المحذور فلو قيل حينئذ بجواز قصد الغسل الوضوئي من أول الرمس الى انتهاء الغسلة لم يكن بعيداً انتهى والسر فيه ما ذكرنا فتأمل جيداً .

ولابأس بوفور بلة اليد وكثرتها بحيث يتحقق بها الغسل مضافاً الى صدق المسح ضرورة ان المسح والغسل بينهما اجتماع موردي اذ حقيقة المسح عبارة عن الامرار، فلا بد في تحققه من تحققه وحقيقة الغسل عبارة عن الازالة وهي كما تتحقق بافاضة الماء على المحل من دون امرار كك تتحقق بالامرار مع الرطوبة الكثرة ، فالمطلوب في باب المسح سيما في قبال العامة هو تحقق الامرار سواء تحققت الازالة والافاضة ايضاً أم لا اذ لا يضر تحققها بتحقق طبيعي الامرار كما أن المطلوب في باب الغسل تحقق الازالة والافاضة سواء تحققت بالامرار كما يرشد اليه الاخبار كقوله وع، في خبر على بن جعفر المتقدم في غسل الوجه ولكن اغسل وجهك بالماء من الاعلى مسحاً ونحوه من ادلته أم بالافاضة المجردة عن الامرار ، ومن هنا يظهر أنه لو بقيت لمة فصب لغسلها ماء جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول

قبل ذلك فلا اشكال في جواز المسح به لانا ولو قلنا بعدم صدق نداوة الوضوء على المنفصل عن محاله الواقع على الثوب أو البدن أو اناة خارجي عن الماء ، ولكن لا ريب في صدقها على المنفصل عن محل الواقع في محل آخر بنظر العرف فلا يراه كرطوبة خارجية بمزوجة برطوبة الوضوء جز ما اذ لا يشترط في صدق بلل الوضوء على ماء اتصاله بنفس المحل المستعمل في غسله بنظره قطعا ، فضلا عما اذا قلنا بعدم اشتراط اتصاله بواحد من محال الوضوء في صدق نداوته عليه وصدقته حتى على المنفصل عن جميع محال الوضوء على نحو صدق ماء الاستنجاء على المنفصل عن محل النجوس كما تقدم فصدق نداوة الوضوء على هذا الماء عليهما أوضح : كما أنه لا ينبغي الاشكال في جواز المسح بالمستعمل في المغسول المستحجي اى ما يكون جزءا مستحجيا للوضوء كالمسترسل من اللحية بناء على كونه جزءا مستحجيا اى في الغسلة المستحجة كما في الغسلة الثانية ، لما عرفت من ان المشتمل عليهما من أفضل أفراد الواجب التخييري فيصدق على فضل ما بينهما نداوة الوضوء بلا ريب واشكال وأما المستعمل في المقدمات الوجودية المتوقف تحقق الوضوء خارجا على غسلها والمقدمات العلية المترقف احراز تحققه على غسلها ، فقد يتوهم جواز المسح به ايضا لصدق نداوة الوضوء عليه من جهة وقوع غسل محال الوضوء مع غسل تلك المحال بماء واحد وبفعل واحد مستمر ، ولكن الانصاف عدم جواز المسح به لعدم صدقها عليه ضرورة ان الوضوء عبارة عن وظيفة تعبدية وتلك المقدمات واجبات عقلية لامن اجزاء تلك الوظيفة فبحسب الدقة العرفية أى بعد التفات العرف الى هذه الجهة لا يصدق على المستعمل في تلك المقدمات نداوة الوضوء وان صدقت عليه بالنظر البدوي المسامحي ، وهكذا بالنسبة الى المستعمل في غسل ماوجب غسله بمقتضى قاعدة الاشتغال لاحراز حد الغسل فيما الوشك فيه كما في رأس عظمى الساعد والمعصد بناء على الشك في كونها من المرفق لعدم احراز مفهومه ، فهو وان امكن صدق نداوة الوضوء عليه بالنظر البدوي المسامحي ولكن لا يصدق عليه بالنظر الدقيق العرفي أى بعد التفات العرف الى عدم احراز كونه جزءا من الوظيفة التعبدية كي يتحقق به العنوان الحاصل من اضافة الندوة الى تلك الوظيفة التعبدية ، ضرورة انتفاء الامر الانتزاعي بانتفاء احد جزئي منشأ انتزاعه ، فاي لوح من كلام شيخنا الانصاري (قده) من

ان جوار المسح في جميع الصور المذكورة منظور فيه منظور فيه بل في بعضها يجوز بلا اشكال وفي بعضها لا يجوز بلا اشكال .

(ولو جف ماعلى يديه) من الماء اتقى مصداق الندوة فيها وتعين في غيرهما من الوضوء التي فيها نداوة فله (اخذ) بلل المسح (من لحيته او اشفار عينيه) كما له اخذه من حاجبيه بلا ترتيب بينها ويدل على ذلك المطلقات المشتملة على اضافة ما به يمسح الى الوضوء لاختصاصه من اعضائه كقوله وع، في خبر على بن يقطين المتقدم و امسح بفضل نداوة وضوئك وفي بعض الاخبار ببقية الوضوء أو بلله ، ونحوهما من التعبيرات الدالة على هذا المضمون ضرورة سريانها طبعاً بحسب الانفهام العرفي وشمولها بحسب الانطباق الخارجي لكل جزء من كل عضو من اعضاء الوضوء على نحو العدالة في عرض واحد ، ولا موجب لانصراف هذا الاطلاق البدلي الى عضو خاص أو جزء مخصوص ، عدى ما ربما يتوهم من تعارف الأخذ من بلل اليد دون غيرها مع عدم الجفاف وقد عرفت عدم صلاحية مجرد التعارف والتعاهد وغلبة الوجود لصرف وجهة اللفظ بعد كون غير المعهود ايضاً من الافراد الحقيقية للطبيعي لدى العرف (نعم) لو بلغ التعاهد بحمد منع عن انطباق المفهوم المنسب عند سماع اللفظ على غير المتعاهد بحيث لم يحتج في ارادة خصوص المتعاهد من لفظ الطبيعي الى تقييده به لم يؤخذ بالاطلاق ، وليس المقام من قبيله وماورد في بعض المقييدات من اضافته الى عضو خاص كقوله (ع) في صحيح زرارة المتقدم ببله يملك ونحوه في غيره محمول على الغالب وبيان الاسهل والفرق بين المقييدات مع المطلقات حيث قلنا بعدم سببية التعارف والغلبة لصرف وجهة اللفظ في الثانية ولانقول به في الأولى هو كفاية التعارف والغلبة للنبع عن انعقاد عقد الساب للقييد في هذه عرفاً بعد ذكر الأعم في مقام القاء الضابط بحيث لو سئل العرف عن وجه بيان القيد فيها لخله على بيان الأسهل تناولاً والاعلى تحققاً وعدم كفايتهما للنبع عن السريان الطبيعي للطبيعي لدى العرف في المطلقات بحيث لو اريد منها المتعارف من افراد الطبيعي واعتذر عن عدم ذكر القيد بتعارفه وغلبة وجوده لم يمكن لدى العرف مقبولاً بل عد المستعمل غير عارف بقوانين المحاوره والقواعد الادبية ، والعجب من صاحب مصباح الفقيه (قدس) حيث اعترف في المقام

بعد صلاحية التعارف لصرف المطلق الى الفرد المتعارف مع انه انكر ذلك أشد الانكار فيما تقدم ، مع أن هذا من فروع ذلك وتبعاته وليت شعري ما الفرق بينهما وما الموجب للاعتراف في المقام بما انكره سابقاً فهل هو الامتضى الارتكاز وبكشف الوجدان (وكيف كان) فهذه المطلقات كافية لاثبات المدعى من دون حاجة الى شيء آخر من دليل او معاضد اطلاق من الاختيار الخاصة الواردة في حكم ناس المسح التي نقلناها باجمعا في المسئلة السابقة ، ولكن حيث ربما يتوهم دلالة بعضها على التقييد فلنتعرض لبيان مفادها لدفع التوهم فنقول ان كل واحد منها بانفراده لا يمكن الاخذ بسنده لعدم الوثوق بروايتها حتى مرسل الصدوق (قده) حيث ان المجلسي الاول (قده) مع طول باعه في فن الحديث من حيث التتبع والتحقيق سيما بالنسبة الى المروية في كتيب الصدوق بحيث ذكر لكثير من مراسيله طرقاً متعددة لم يتعرض لسند هذا المرسل فسكوته (قده) عن ذكره مع أن همه التفتيش عن مراسيله وبيان أسانيدها كاشف عن بقاءه على ارساله ، لكن حيث ان تعاضد هذه الاخبار يوجب الاطمينان بصدور مضمونها فلا بد من الاخذ بالظهور المتحصل من مجموعها من حيث المجموع لان هذا المقدار هو المتيقن من صدورهما المسبب عن تعاضدها والمستفاد من مجموعها من حيث المجموع جواز الاخذ من بلل الوضوء للمسح مع وجوده في محاله وعدم جواز المسح بماه جديد بل الاعادة على تقدير عدمه في شيء من المحال وهذا كما ترى معاضد للاطلاقات المتقدمة ولا ينافيها في شيء مضافا الى عدم دلالة شيء منها بانفراده على خلاف الاطلاقات ، فان ما يمكن توهم دلالاته على التقييد منها مرسل الصدوق عن ابي عبد الله وع ، قال ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوءك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوءك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك وإن لم يكن لك لحية فخذ من جاجبيك واشفار عينيك وامسح به رأسك ورجليك وإن لم يبق من بلة وضوءك شيء أعدت الوضوء ، وصدر هذا الخبر كما ترى مشتمل على مطلق بدلى هو قوله (ع) من بلة وضوءك الشامل بسريانه الطبيعي لبلل كل واحد من اعضاء الوضوء واجزائه القابلة للاخذ من بللها على نحو البدلية في عرض واحد فهي كلها افراد تخيرية عملاً لطبيعي المسح بيلة الوضوء . فالشرطية الواقعة بعد ذلك المطلق المشتمل مقدمها على

فقدان مصداق هو بلة اليد وتاليها على وجدان مصداق آخر هو بلة اللحية ، لا يمكن كونها بصدد بيان الترتيب بين تلك الافراد بمعنى تعين اليد لاخذ البلل منها على تقدير عدم الجفاف ثم على تقدير الجفاف غيرها من اللحية وغيرها بل غايتها الارشاد الى مصداق عند فقدان مصداق آخر من الطبيعي ، وبالجملة ، الشرطية وان كانت في حد نفسها مفيدة للمفهوم وهو هنا الترتيب بين الافراد التخيرية للبطاق البدلي إلا أن وقوعها عقيب ذلك المطلق مانع عن ظهورها عرفاً في ذلك بل موجب لظهورها في الارشاد الى مصداق عند فقدان آخر الا ترى أنه لو قيل اكرم هذا أو ذلك ثم قيل فان لم يكن هذا فاكرم ذاك لا يكاد يفهم منه عرفاً الترتيب بين الفردين في الدخول تحت الحكم المفاد أو لا بل الارشاد الى مصداقية الاخر مع فقدان أحدهما ، فكذلك في المقام إذ لا فرق من هذه الجهة بين أن يكون شرعياً كما في نحو المثال أو عقلياً كما فيما نحن فيه فهذه قرينة واحدة على عدم ارادة بيان الترتيب من هذا المرسل ، ويشهد به أن المرسل لو كان بصدد بيانه فلا بد من الالتزام به بالنسبة الى غير اليد من ساير أعضاء الوضوء كاللحية والاشفار بعد جفاف اليد بمقتضى الشرطية الثانية والثالثة من الخبر ولم يلتزم به في غير اليد أحد من الاصحاب ، فهذه قرينة اخرى كاشفة عن عدم ارادة التقييد وبيان الترتيب من المرسل وهناك قرينة ثالثة على ذلك هو ذيل الخبر المشتمل على مطلق بدلي اخر هو قوله دع ، وان لم يبق من بلة وضوئك شيء الخ حيث يستفاد منه كون جميع افراد الطبيعي في عرض واحد بالنسبة الى امكان الاخذ ولا أقل من كونه معاضداً للقرينتين المتقدمتين ، وعلى أي تقدير لادلالة للخبر على تعين اليد للاخذ من بللها عند عدم الجفاف فتبقى المطلقات على حالها من الاطلاق الدال على المطلوب ، ولعل ما ذكرنا هو مراد من قال كالعلامة الطباطبائي (قده) بأن الجفاف انما هو شرط وجوب الاخذ من غير اليد لاشترط جوازه أي شرط تعين تحقق الطبيعي بغير اليد من افراده التخيرية العقلية بقرينة وقوع الشرطية في الخبر بعد المطلق البدلي ، فلا يرد عليه اشكال صاحب مصباح الفقيه (قده) من أن مفهوم إن جانتك زيد فاكرمه هو إن لم يجئك فلا تسكرمه لا فلا يجب اكرامه إذ ليس في المنطوق لفظ الوجوب وذلك لانه انما استفاد ذلك من وقوعها بعد المطلق البدلي بحسب الاستظهار العرفي من مثله لامن نفس مفهوم الشرط بمجرد ، وعليهذا فلو

دل دليل آخر على لزوم الترتيب بين تلك الافراد النخيرية كما في خصال الكفارات وفيما اذا قيل في المثال المتقدم قدم هذا على ذلك لقلنا به ، وحيث ليس في المقام فلا وجه لرفع اليد عن مقتضى الاطلاقات هذا بحسب دلالة المرسل بانفراده وأما بناءً على عدم امكان الاخذ بسنده لارساله كما عرفت فالامر اوضح وسلامة الاطلاقات عن المقيد والمعارض ابين لمسا ذكرنا آنفاً فراجع .

(فان لم يبق ندوة) لحرارة ونحوها في باطن كفه بناءً على تعيين اخذها منه أو في شيء من محال الوضوء بناءً على الاطلاق كما هو المختار وامكن علاجه بتحصيل ندوة الوضوء للمسح ولو بالاستيناف واكثار الماء في الجزء الاخير من مواضع الغسل (استأنف) الوضوء ومسح بنداوته على كل من القولين بمقتضى إشتغال ذمته بالوضوء المستدعى للفراغ اليقيني باستينافه والمسح بنداوته وبمقتضى الامر بالاعادة على تقدر جفاف ندوة الوضوء في الاخبار المتقدمة الواردة في ناسي المسح بناءً على امكان التمسك بها لذلك وإلا فيكفي حكم العقل بعدم الخروج عن عهدة التكليف الثابت بادلقة لزوم الطهارة المائية مادام التمكن منها ضرورة تمكنه بالاستيناف وأما لوجف ندوة الوضوء لحرارة غريزية أو خارجية بحيث لم يمكن علاجه وبجزء عن تحصيل ندوة الوضوء ولو بالاستيناف واكثار الماء لما نية تلك الحرارة عن بقاء ندوة في المحل فهناك وجوه أربعة (الاول) سقوط أصل الوضوء والرجوع الى التيمم لمكان بجزء وعدم تمكنه عن تحصيل الطهارة المائية الذي هو الموضوع لوجوب التيمم في الآية اذ المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه فالعاجز عن المسح بندوة الوضوء عاجز عن امتثال تلك الحقيقة التعبدية والطهارة المائية ، ولكن ادعى صاحب الجواهر وشيخنا الانصارى (قدهما) عدم الاطلاع على قائل بهذا الوجه في الاصحاب (الثاني) ما نسب الى الوحيد البهبهاني (قده) من سقوط المسح دون الوضوء وذلك للفرق بين اعطاء الجزء بدليل الوضع ولسان الارشاد كان يقال المسح جزء من الوضوء فالجزئية وح، مطلقة غير مقيدة بحال دون حال وبين اعطائه بدليل التكليف ولسان المولوية كالامر باتيانه في العبادة كما فيما نحن فيه ، فالجزئية كنفس التكليف المولوية مقيدة بحال الاختيار دون الاضطرار لقبح توجيه الخطاب الى العاجز ، والمفروض في المقام نعتد بالمسح

فتسقط جزئيته ويتعين الباقي (ودعوى) سقوط أصل الوضوء بسقوط جزء منه لأن الوضوء لا يتبعض كما ورد في الخبر (مدفوعة) بأن نفى التبعض كما يمكن أن يكون بلحاظ اجزاء المهمة الموجب لسقوط أصل الوضوء في الفرض كك يمكن أن يكون بلحاظ تقطيع اجزائها في مرحلة الامتثال وعدم مراعاة المراتل بينها في قبيل الغسل الذي لا يعتبر الموالاتة بين اجزائها فيجزز تقطيعها في مرحلة الامتثال كما سيأتي حمل الخبر على كل من الاحتمالين عند الاصحاب فلا ينعمده مع ذلك ظهور في الاحتمال الاول مضافا الى تخصيصه إطلاقه على تقدير انعماد ظهور له في ذلك بما دل على لزوم غسل الاقطع ما بقى من مرافقه أو عضده أو مسح ما بقى من رجله وبقاعدة اليسور ، وبالجملة ، لم يأخذ الاصحاب باطلاق الخبر (الثالث) ما نسب الى غير واحد من سقوط اعتبار البلة في المسح وتعين المسح بلا رطوبة بدعوى أن المطلق في باب المسح بمقتضى اطلاق الآية والاختبار المطلقة الامر بالمسح على الرأس هو طبيعي المسح والامرار ، وقد دلت الاخبار على تقييده بليل الوضوء بأن يكون هذا المركب التقييدي من المضاف والمضاف اليه بمنزلة كلمة واحدة بسيطة تكون قيدا للطبيعي فاذا انتفى هذا القيد يبقى المطلق تحت التكليف بمقتضى قاعدة اليسور التي هي قاعدة عرفية ارتكازية مضاة لدى الشارع اذ كون طبيعي الامرار يسور الامرار المقيد بذلك القيد لدى العرف بدبي اعهده لديه من افراده فعند تعذره يرجع الى الطبيعي بحسب الارتكاز كما هو المتداول في العرفيات (نعم) فيما لا يعد عرفا من يسور الطبيعي لعدم عده من افراده بل مباينا كما في المسح على الثياب وغسلها بدلا عن غسل البدن والمسح عليه للمريض العاجز عن ايصال الماء الى بدنه في الوضوء والغسل حيث لا يعد هذا فردا من طبيعي الوضوء والغسل لدى العرف بل يعد مباينا معها لا تشمله القاعدة بلا ريب ولا اشكال ، فاعتراض شيخنا الانصارى (قده) على التمسك بالقاعدة فيما نحن فيه باستزاه صحة التمسك بها لوضوء المريض أو غسله في المثال واشباهه واللازم باطل جدا فاللزم مثله في غير محله لما عرفت من وضوح الفرق بين المقامين وبما حرر في هذا الوجه يظهر فساد الاولين اذ مع كون مطلق المسح والامرار يسور المسح الواجب ومشمولا للقاعدة لا يبقى وجه لسقوط أصل المسح فضلا عن أصل الوضوء (الرابع) ما ذهب اليه المشهور بل اعلمه لم يعرف القول بخلافه الا بمن شذ وهو سقوط اعتبار خصوص بلل الوضوء في المسح وتعين المسح بتداوة

خارجية بدعوى أن المطلق في باب المسح هو إيجاد المسح بالبله أو إصال الندوة الى المسوح والقييد الذي دلت عليه الاخبار هو كونها مضافة الى الوضوء فع تعذره يتعين امثال المطلق (بيان ذلك) أن مصب اطلاق الآية من أول الامر هو المسح بالبله بشهادة القرائن الموجودة في نفس الآية (منها) مقابلة غسل الوجه واليدين الذي وقوعه بالماء دخيل في حقيقته قرام مفهومه بمسح الرأس والرجلين وجعل المسح قرينا له في مقام بيان مهية الوضوء (ومنها) تفريع مشروعية التيمم بالنسبة الى الحدث الاصغر والاكبر في ذيل الآية على فقدان الماء الذي فسر بعدم التمكن منه أو من استعماله (ومنها) كون الوضوء كالغسل طهارة وكون المدار على مطهر يتبهما بقريئة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ، فهذه القرائن تشهد بأن الوضوء كالغسل طهارة مائة كما هو المتفق عليه بين الاصحاب وتوجب ظهور اطلاق المسح لدى العرف المتوجه الى هذه النكات في المسح بالبله وأن المطلوب فيه كالغسل ايصال الرطوبة الى المحل لامطلق امرار اليد ولو جافة ، ولا أقل من منع هذه عن انعقاد ظهور لاطلاق المسح بالنسبة الى غير المسح بالبله وبالجملة ، فلو كسنا نحن وهذه الآية ولم يكن هناك خبر يفسرها ويعين مصب اطلاق المسح فيها لم يمكن استظهار جواز المسح بدون بله واحراز مشروعية مطلق امرار اليد على المسوح بل كان المتيقن من ظهورها لدى العرف هو المسح بالبله ، فضلا عما اذا وردت في تفسيرها صحاح مستفيضة ميمنة لمورد اطلاق المسح فيها معينة لمصبه في خصوص المسح بالبله كما هو كك ، فتقييده بكون البلل من نفس الوضوء كاشف عن مطلوبة كون الندوة المنعمة لتلك الحقيقة التعبدية بمقتضى صريح الآية مأخوذة من نفس الماء المستعمل في تحقيقها ، كما يناسب ذلك مطهريه الوضوء لامن ما خارجي أجنبي عن تلك الحقيقة وبعد تعذر اتيان هذا القيد وتحصيل هذه الاضافة يبقى إيجاد نفس المطلق تحت الادلة المطلقة لازم الامثال بحكم العقل وينحصر أفراد طبيعي المكلف به بالمسح بمطلق البله فهو المتعين مضافا الى قاعدة المسور الكاشف عن امضاها خبر عبد الأعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله (عليه السلام) عشرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من

حرج امسح عليه ، اذ تطبيق قاعده نفي الحرج على المورد لنفي لزوم المباشرة عند تعذرها ثم نفي المسح على الماراة عليه تمسك في الحقيقة باطلاق المسح ، وتطبيق لاطلافة عليه تنبيهها للنخاطب على ارتكازه بالانطباق بمقتضى كونه ميسور المسح على البشرة لدى العرف الموجب لانطباق قاعدة الميسور عليه ، بمعنى جرح حكم الاطلاق الى المورد بمعونة القاعدة (فملخص) أن الأضوى تعين المسح بنداوة خارجية وان كان الاحوط تحصيل اللطفاة اليقينية ضم التيمم .

(و) قد اشتهر بين الاصحاب رضوان الله عليهم حتى وقع التصريح به في اكثر المتون الفقهية كتتن المصنف (قده) ان (الافضل مسح الرأس مقبلا) أى الاخذ من طرف وسط الرأس الى طرف الوجه لا العكس ، والتحقيق أن جواز النكس هو مقتضى اطلاق الآية وغيرها من المطلقات المتقدمة في اصل المسح وعدم الدليل على تقييدها بطور خاص وعدم صلاحية التعارف للتقييد ، اذ مضافا الى منع تعارف الاقبال في مسح خصوص الرأس وبالنسبة الى طبيعى امرار اليد عليه بل كثيرا ما يتحقق بغيره لأغراض مختلفة كزالة العرق من الرأس او تخفيف رطوبته ونحوهما ، والى ان التعارف على تقدير تسليمه انما هو بعد الشرع وبين المتشعبة ، فلا يكشف عن ارادة خصوصه من اللفظ ولا يوجب صرف وجهته لدى الانفهام العرفى الى خصوص المتعارف قد عرفت أن التعارف على فرف تسليم كونه قبل الشرع وبين أهل العرف بما هم أهل المحاورة لا يوجب بمجرد صرف وجهة اللفظ عند الانفهام الى ذلك المتعارف بعد كون غيره ايضا من افراد الطبيعى عرفا فالحجة الاستقلالية لجواز النكس في المسح وعدم خصوصية في كونه مقبلا أو مدبرا أو موربا أو غيرها من افراد المتصورة هي الاطلاقات من دون حاجة في اثبات المطلوب الى دليل آخر فلو كان لم يكن حجة استقلالية بل معاضداً للاطلاق «فالشكال» في جواز النكس من جهة انصرف المطلقات الى المتعارف وعدم دليل آخر للاطلاق لاحتمال وحدة الرواية لو ارادة في جواز مسح الرأس مقبلا ومدبرا المروية عن الكافي مع المروية عن التهذيب التي ذكر فيها جواز المسح مقبلا ومدبرا بعد ذكر مسح القدمين فلا تدل على جواز النكس في مسح الرأس (مما لا وجه له) لقوة الاطلاقات وعدم مقيد لها فلا حاجة الى الاستظهار من الرواية واثبات تعدد هماران

كان اثبات وحدتهما ايضا لا يخلو عن شيء د وبالجملة ، فلا ريب في جواز النكس وكونه من الافراد التي يتحقق بها الواجب كما لا ريب في جواز تركه والمسح مقبلا وكونه من الافراد التي يتحقق بها الواجب وأما كونه من أفضلها فلم نجد ما يساعده حيث أن أدلة التسامح في السنن لا يستفاد منها مزيد من المثوبة كما تقدمت الاشارة اليه في اوائل الكتاب وأدلة الاحتياط أيضا للارشاد الى حكم العقل برجحانه فلا تجدى لاثبات الرجحان الشرعي في شيء والتأسي مضافا الى عدم ثبوت المسح مقبلا من فعل النبي (ص) ولا واحد من الأئمة دح ، لعدم التعرض له في الموضوعات البيانية ولا غيرها ، كي يمكن دعوى رجحانه من باب التأسي لا يثبت الرجحان التعبدى على تقدير ثبوته منه (ص) لا يمكن أن يكون صدوره منه (ص) على تقديره عاديا ولكونه اكثر تعارفا واسهل تناولا لاعلى وجه العبادية والرجحان الشرعي د وبالجملة ، مجرد الفعل اعم من الرجحان الشرعي المولوى والعادى التناولى فلا تمض لاثبات الافضالية لو كان فضلا عن مثل المقام الذى لم يثبت صدوره عن النبي (ص) وليس عدى المذكورات ما يمكن توهم دلالاته على الافضالية (نعم) هو احوط بالنظر الى ذهاب بعضهم كالشيخ (ره) فى النهاية والخلاف والسيد (ره) فى الانتصار الى عدم جواز النكس فتركه والمسح مقبلا بهذا للحاظ سيما فى قبال العامة احوط (و) أما رجحانه فضلا عن ان (يكروه) المسح (مدبراً) مطلقاً أو (على الاشبه) كما عليه جماعة منهم المصنف (قه) فلا ضرورة ان الكراهة انما هى بمعنى الحزارة الذاتية فى الفعل كما حققناه سابقاً واحراز ذلك فى المقام محل منع ، بل لا يبعد امكان دعوى إحراز عدمه (وكيف كان) فلا وجه للكراهة المصطلحة وليس كل ما هو أقل ثوابا بمكرهه وإلا كان اكثر العبادات الصادرة عن اكثر المكلفين مكروهة لكونها أقل ثوابا بالنسبة الى الفرد الارجح المتصور لها . بل كل ما يصدر عن غير المعصومين عليهم السلام من العبادات ضرورة كونها أقل ثوابا من الصادرة عنهم دح (ولو غسل موضع المسح) بحيث لا يتحقق فى ضمنه طبيعى المسح أصلا باجراء الماء على محل المسح من دون إمرار اليد عليه أو لا يقصد بفعله المشتمل على المسح على تقدير لإجراء الماء وإمرار اليد لمثال طبيعى المسح المتحقق فى ضمنه بل يقصد لإيجاد طبيعى الغسل دون المسح (لم يجز) قطعاً أما فى الصورة

الأولى فلان الغسل والمسح مهمتان متغايرتان لا يتحقق إمتثال إحداهما بامتنال الأخرى ،
وأما في الصورة الثانية فلان طبيعي المسح وإن تحقق في ضمن الغسل ضرورة انهما وإن كانا
متباينين مفهوماً إلا أنهما يجتمعان مورداً فيبينهما عموم من وجه مورداً وتباين مفهوماً إلا
أن المسح لكونه فعلاً عبادياً وجزءاً من أركان الوضوء لا بد في وقوعه جزءاً للوضوء من قصده
بالخصوص والتقرب بشخصه ليتحقق به عباديته ويتم به الوضوء العبادي فتأمل ولذا إن
قصد بذلك الفعل المشتمل على المهيتين إمتثال خصوص المسح والتقرب به أجزأه بلا إشكال
كما أنه إن قصد بمثله الغسل في مواضع الغسل وإمتثال خصوصه والتقرب به لأجزأه بل لا ريب
كما يفصح عن الأخير ، بل لعل عن أفضليته عن الغسل بلا إمرار ومسح قوله (وع) في بعض
الأخبار المتقدمة في غسل الوجه ولكن لغسل وجهك من الأعلى بالماء مسحاً فاعراض
صاحب الجواهر (قده) على القول بكونهما من قبيل العموم من وجه
لعله ناش عن زعم ارادته كونهما كك مفهوماً إذ على تقدير إرادة كونهما كك مورداً كلام
متين كما أوضحناه .

(ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم وعلى البشرة) أيضاً بمقتضى إطلاق الآية
وظهورها الجملي الكلاسي أو الافرادى او كليهما على سبيل منع الخلو ، بيان ذلك أن المسح
على بشرة الرأس بالنسبة إلى غالب الأشخاص في غالب الأحيان يحتاج إلى العلاج وتحمل كلفة التخليل
والتبطين لكثرة شعرهم ، بخلاف المسح على شعر الرأس فإمماً لا يحتاج إلى مزيد من كلفة أصل
إمتثال التكليف وإيجاد طبيعي الإمرار وليس فيه عسر ومشقة زائدة على مشقة التكليف ،
لجعل مسح الرأس متعلقاً للامر وتوجيهه إلى عامة المكلفين ينصرف لدى العرف إلى الفرد
الحالي عن تلك المشقة الزائدة كما في أمثاله من العرفيات ويكون حمله على المشتمل على تلك
المشقة شبه حمل المطلق على الافراد النادرة وبالجملة ، الظهور المنتحل من مجموع هذا الكلام
لدى العرف هو المسح على الأعم من البشرة والشعر لخصوص الأول ولو أبيت إلا عن
عدم انعقاد الظهور الجملي في ذلك يمكن دعوى إنعقاد الظهور الافرادى للرأس بحسب
العرف العام في خصوص الشعر وإن كان بحسب اللغة اسماً للعضو المخصوص وذلك لا شتمال
هذا العضو بحسب الطبع على الشعر فإنه يوجب انفهامه من إطلاقه ، كما يرشد إليه

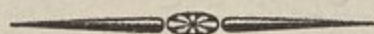
كون ارادة خصوص الشعر من إطلاقه واستعماله فيه من دون قرينة شايعة في العرف العام كما اذا أمر بمسح رأس اليتيم أو بتقبيله فلا يفهم منه عرفاً مسح بشرته وتقبيلها بالتخايل وكذا في الامر بخضاب الرأس ، وبالجملة ، لفهم الشعر من إطلاق لفظ الرأس مما لا ينبغي انكاره فإطلاق الآية ودلالاتها بالظهور الجملي الكلاسي أو الافرادى لولم نقل بكليهما على جواز المسح بالشعر واعمية الرأس منه ومن البشرة مما لا ينبغي الاشكال فيه ، ويؤيد إطلاقها الوضوئيات البينانية الحاكية عن مسح النبي (ص) والامام (ع) على الرأس مع أن الغالب وجود الشعر في رأسها صلوات الله عليهما وإن كان تحقق المسح منهما على الشعر مرة واحدة الذي لا سبيل الى انكاره كافيلاً لا ثبات الجواز والمشروعية ، وإلا لوقع في واحد من تلك الوضوئيات ذكر التخليل والتبطين لدفع توهم جواز غيرهما والمسح على الشعر مع أنها كما ترى باجمعها خالية عن ذكرهما ، فأطلاقها يؤيد إطلاق الآية واعمية الرأس من البشرة والشعر ، ويدل على الإطلاق قوله وع ، في صحيح زرارة المتقدم وتمسح بيعة بمنك ناصيته كضرورة أن الناصية لولم تختص بشعر مقدم الرأس كما هو أحد الأقوال في معناها فلا ريب في أنها أعم منه ومن البشرة ، ويؤيد بعض الاخبار الضعاف المشتملة على ذكر الناصية كما ورد لعلاج مسح المرثة مع بقاء الخثار وعدم رفعه أوفى الفرق بين مسحها في الصبح وغيره من اوقات الصلوات وأنها تدخل أصبعها وتمسح بناصيتها ، وما ورد لعلاج المسح مع العامة بلا نزاعها من أن الرجل يدخل أصبعه ويمسح بناصيته هذا كله ، مضافاً الى قيام سيرة قطعية مستمرة من زمن المعصومين وع ، الى زماننا هذا متداولة بين المتشعبة وغيرهم على المسح على الشعر بل لو كنا نحن وهذه السيرة ولم يكن لنا دليل آخر على جوازه لسكفتنا لا ثباته (فتلخص) أن جواز المسح على شعر مقدم الرأس اجمالاً بما لا ريب فيه ولا شبهة تعتر به بل ادعى غير واحد كونه من ضروريات الدين وتفصيل الكلام وتعيين الشعر الذي يجوز المسح عليه ان الشعر الواقع في مقدم الرأس له صور كثيرة تجتمعها عناوين خمسة (الاولى) ما فسر به في كلام جماعة أى النابت في المقدم الذي لا يخرج بمده عن حده وله صور متعددة منها ما يكون الشعر منبسطة على مقدم الرأس ومنها ما يكون مجتمعاً على نحو النشوز والارتفاع الحاصلين بالعلاج واجتمع من الاطراف ومنها ما يكون مجعداً شبه المجتمع على النحو المتقدم (الثاني) النابت

الذي لا يخرج برده عن حده وتأتي فيه الصور المفروضة في الاول (الثالث) الثابت في خارج المقدم المتدلى عليه وتأتي فيه الصور المتقدمة ايضاً وله صور اخر منها كون منبت الشعر قريباً من حدود المقدم بحيث يتسامح عرفاً ولا يبعد خارجاً عنه ، ومنها كون منبته بعيداً بحيث يعد اجنبياً عنه ومنها كونه مشكوك الحال غير معلوم الصدق عرفاً (الرابع) الخارج فعلاً عن حدود المقدم سواء كان منبته فيه أو في خارجه فتأتي فيه الصور المتقدمة في العناوين الثلاثة (الخامس) الخارج شأناً عن تلك الحدود إما بمده أو برده لافعلاً ويأتي فيه جميع الصور ويمكن ادخال العناوين الثلاثة المتقدمة بما لها من الصور تحت هذين العناوين وعليه فالجامع لاقسام المسئلة عنوانان لكل منهما صور كثيرة (و) كيف كان فـا كان من تلك الاقسام والصور خارجاً عن الصدق العرفي بأن لا يصدق على المسح عليه عنوان المسح على الشعر المختص بموضع المسح من المقدم وتابعه كما (لو جمع عليه شعراً من غيره) سواء بعد منبته أو قرب (ومسح عليه) أو مسح على الشعر المتدلى عليه مع بعد منبته يسيراً كان أم كثيراً أو مسح على الثابت فيه المجتمع عليه بالعلاج بنحو النشور والارتفاع أو على المنبسط عليه مع حائل بينه وبين الرأس بحيث لا يعد جزءاً من العضو عرفاً ولا تابعاً له ، أو أدخل يده تحت الشعر المنبسط ومسح على خصلة الشعر وباطنه أو مسح على ما هو الخارج شأناً أو فعلاً عن حد المقدم ونحو ذلك (لم يجزه) المسح في شيء منها 'ذلاً يشمأها' الدليل بعد عدم صدق الجزئية ولا التبعية حسب الفرض وما كان منها داخل في الصدق العرفي من الجزئية أو التبعية كما في المجمع أو المتدلى يسيراً مع قرب منبته أو المنبسط مع عدم الحائل ونحو ذلك جاز المسح عليه لشمول اطلاق الدليل له على تأمل في مورد التبعية وقد يستدل للجواز في بعض تلك الصور كصور ما لا يخرج بمده عن حده بالسيرة لكن حيث انها دليل لبي فلا تكون حجة الا في القدر المتيقن ، وهو بالنسبة الى بعض تلك الصور غير معلوم لمكان الاختلاف ونحوه كما ان التبعية في بعضها او جميعها محل تأمل أو منع فنحن والصدق العرفي فكلاً ثبت نقول به أو ثبت عدمه لانقول به والمرجع في موارد الشك قاعدة الاشتغال خروجاً عن عهدة التكليف بالمسح على مقدم الرأس ، إلا أن يقوم في شيء من موارد الشك أو الصدق أو عدمه دليل تعبدى على خلاف ذلك فهو المتبع ولكنه مفقود

كما هو واضح.

(وكذا لو مسح على العمامة أو غيرها مما يستر موضع المسح) لم يجزه بلا خلاف بيننا ظاهراً وعن بعض العامة جواز المسح على العمامة وعن أبي حنيفة جوازه على الخائن الرقيق ويدل على المطلوب ، مضافاً إلى اطلاقات المسح على مقدم الرأس المقتضية لعدم جوازه على غيره وإلى المستفيضة الآمرة برفع العمامة أو ادخال الأصبع تحتها ووضع الخنار أو ادخال الأصبع تحتها والمسح على الرأس وإلى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما وعنه أنه مثل عن المسح على الخفين وعلى العمامة فقال لا تمسح عليهما مرفوع محمد بن يحيى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الذي يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء وهو وإن كان مرفوعاً لكنه لدى الأصحاب مقبول وربما يوم الخلاف صحيح عمر بن يزيد قال سألت أبا عبد الله وعنه عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال يمسح فوق الحناء وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله وعنه ، في الرجل يخلق رأسه ثم يطليه بالحناء ثم يتوضأ للصلوة فقال لا بأس بأن يمسح رأسه والحناء عليه إلا أنها مع صحتهما مندأ لا يقاومان حجة في المقام فضلاً عن معارضتهما مع المرفوع الذي هو مقبول ولكن لا للجمع بينهما بحمل الحناء في الصحيحين على لونها فلا ينافي المسح على البشرة الذي هو مضمون المرفوع لعدم شاهد لهذا الحمل ، مضافاً إلى بعده في نفسه ولا بحمل طلي الحناء بعد حلق الرأس على كونه للتداوى من جهة استبعاد كونه (حينئذ) لغيره كما قيل ، فيختص ذلك بحال المرض من جرح الرأس ونحوه المانع عن استعمال الماء واصابة البلة إليه بداهة أنه أيضاً حمل بلا شاهد بعيد في الغاية إذ لو كان طلي الحناء لمرض مانع عن اصابة الماء إلى الرأس لكان طليها تقضياً للعرض ضرورة اصابة رطوبتها إليه وبالجملة ، ليس في البين جمع دلالي وإنما وجه عدم الأخذ بمقتضى الصحيحين كما ذكره شيخنا الأنصاري (قدسه) بعد استبعاده المحامل المتصورة حملها على التقية لأعراض الأصحاب عن ظاهرهما وعدم عامل بهما مع كونهما بمرأى ومنظر منهم ولخلاف أهل الخلاف كأبي حنيفة وغيره بل نفس تقييد أبي حنيفة الخائن الرقيق ، يكفي دليلاً على خلافه حيث يكشف عن أن المدار على الصدق والالام يكن لهذا التقييد وجه وحيث

أن عدم صدق المسح على الرأس عرفا مع رقة الحائل ايضا واضح فتقييده
برهان على خلافه ككشف عن فساد جهة صدور الصحيحين فتدبر .



تم الجزء الاول من كتاب الطهارة من شرح الشرايع بيد مؤلفه

محمد علي بن محمد صادق الحسيني الصادق

الاصفهانى عفى عنهما ويملوه الجزء الثانى

انشاء الله تعالى من اول مسح الرجلين

اسأل الله التوفيق للاتمام والحمد لله

وسلام على عباده الذين اصطفى

محمد وآله سادات الورى



صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٣	مقدمة المؤلف		
٤	شرح معنى الكتاب	٢١	حل إشكال وجوب الغسل قبل غايته
٥	شرح حقيقة الطهارة وعموم لفظها للحصة المبيحة وغيرها بلا ثبوت نقل فيه .		وفيه تصحيح الواجب التعليل ودفع توهم دخل القسرة في متعلق التكاليف .
٨	عدم كون الوضوء واجبا نفسيا في شيء من الموارد .	٢٥	فساد توجيه وجوب الغسل قبل غايته بمثل المقدمات المفوتة وفيه تحقيق قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والاشارة الى حكم توسط الارض المقصوبة ،
١٠	عدم تعلق الامر الشرطي بنفس اعمال الوضوء بل بانها وهو الطهارة .	٢٧	تعريف الماء المطلق .
١٢	استفادة الامتناع النفسى للوضوء من الادلة ،	٢٨	حكم الماء المطلق وطهوريته عن الحدث والخبث .
١٤	عدم غائية السكون على الطهارة للوضوء .	٣٠	انقسام الماء الى مادي وغيره وتعريف الجارى ،
١٦	بيان مفاد أدلة التسامح في السنن وفيه طريق الجمع بين اقوال العلماء في ان الثواب والعقاب هل هما بالوعد والوعيد او بالاستحقاق او بالتفضل .	٣٢	حكم الجارى وعدم تنجس قليله وكثيره بملاقاة النجاسة .
١٧	قصور اخبار من بلغ عن افادة الاستحباب الشرعى .	٣٣	عموم تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى يدل على عدم انفعاله مطلقاً ولو كان قليلاً بمجرد الملاقاة .
١٨	الافتاء بالاستحباب بمقتضى اخبار من بلغ مشكل ،	٣٤	تنزيل ماء الحمام منزلة ماء النهر يطهر بعضه بعضاً يدل على الدفع والرفع معاً وتوهم اختصاصه بالدفع
١٩	توجيه وجوب الغسل قبل وجوب		

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
	المتنجس كافى فى انفعال الماء بالتغير .		كانصرافه عن العيون الصفار التى لا يبلغ الخارج عن مادتها كراً فاسد .
٥٠	تحقيق مسألة التغير بالمجاورة .	٣٧	شرح صحيح ابن بزيع ماء البشر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير النخ وبيان دلالة على الدفع والرفع معاً .
٥٣	قوة التفصيل بين موارد المجاورة .	٤٠	تعليق ابن بزيع حاكم على اطلاق مفاهيم اخبار الكفر .
٥٤	توافق الصفات الحاصلة فى الماء مع الموجودة فى النجس غير معتبر فى الانفعال	٤١	بيان الفرق بين التخصيص الانواعى والافرادى .
٥٥	تحقيق انه يعتبر التغير الحسى ام يكفى التقديرى .	٤٢	على فرض تعارض ادلة الكفر مع ادلة الجارى يكون المرجع عموم خلق الله الماء طهوراً .
٥٥	الصور المتصورة لعدم ظهور التغير وبيان احكامها .	٤٣	نقد مقالة المحقق الاردبيلى (قده) فى استفادة المفهوم من القضية الشرطية ،
٦٠	رجوع تفصيل المحقق الخونسارى (قده) الى ما حققناه فى احكام الصور ورجوع بعض الصور المذكورة فى المقاييس الى ما ذكرناه على بعض الوجوه .	٤٤	نقد مقالة صاحب مصباح الفقيه (قده) فى انكار المفهوم للشرطية فى اخبار الكفر .
٦٢	نقد مقالة المستشكل على القائلين باعتبار كون التغير حسياً .	٤٥	تنجس الجارى ككل ماء بتغير احد اوصافه الثلاثة .
٦٤	طريق تطهير الجارى بعد زوال تغيره	٤٧	تأثير العين فى التغير ولو فى ضمن
٦٦	لا يعتبر الامتزاج فى تطهير الجارى بعد زوال التغير		
٦٨	حكم ماء الحمام .		

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٦٩	إعتصام ماء الحمام مقيد بصورة وجود المادة.		في دعوى الانفراس العرفي في كيفية الانفعال
٧١	ما يمكن أن يقال انتصاراً للقائلين بعدم إنفعال ماء الحمام مطلقاً	٩٣	الحق في كيفية الانفعال السراية الحقيقية
٧٤	دفع الانتصار المزبور وتوضيح اختصاص عدم الانفعال بصورة وجود المادة	٩٤	لا فرق بين الوارد والمورود في للانفعال
٧٧	انفعال القليل بملاقة النجاسة وبيان عموم مفهوم أدلة الكفر وان ذلك غير مربوط بما اصطلح عليه أهل الميزان من أن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية	٩٥	تفصيل الشيخ (قدس) بين ما لا يدركه الطرف وغيره مع جوابه
٨٤	أدلة القول بعدم انفعال القليل وطريق الجمع بينها مع ادلة الإنفعال	٩٧	الاقوال في اعتبار الامتزاج والعلو والدفعة في تطهير القليل وعدم اعتباره
٨٧	وجوده كيفية انفعال القليل ودفع اشكال شيخنا الانصارى (قدس) على السراية الحكمية	٩٨	أدلة القائلين باشتراط الامتزاج في تطهير القليل
٨٩	توجيه السراية الحكمية ودفع اشكال صاحب مصباح الفقيه (قدس)	٩٩	الجواب عن الادلة المزبورة
٩٠	نقد مقالة شيخنا الانصارى (قدس) في كون الانفعال بالتعبد	١٠١	الاطلاق اللفظي والمعاني يدل على عدم اعتبار الامتزاج
٩٢	نقد مقالة صاحب مصباح الفقيه (قدس)	١٠٢	الزام المحقق الثاني (قدس) القائلين بالامتزاج
		١٠٤	الاطلاقات تنفي اعتبار الامتزاج والعلو معا
		١٠٥	توجيه صاحب مصباح الفقيه كلام المحقق الثاني (قدس) في اعتبار الدفعة في تطهير القليل مع جوابه

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
١٠٧	لا فرق بين القاء الكبر دفعة أو تدريجاً في مطهرته	١١٨	مركب عن مقدمات ثلاث شرح عبارات الاصحاب في اعتبار تساوى السطوح في عصمة الكبر
١٠٩	قاعدة وحدة حكم الماء الواحد في السطح الواحد ليست تعبدية بل اصطیادية عن الانفهامات العرفية من ظواهر الادلة	١٢٠	توجيه القول باعتبار تساوى السطوح بوجوده ثلث مع اجوبتها وفيه بيان الملازمة بين الاطلاق الافرادى مع الاحوال في الاحوال المفردة كما في الماء وبيان عدم احتیاج الاخذ بالاطلاق الى جريان مقدمات الحكمة
١١٠	الماء النجس لا يظهر باتمامه كرامطلقاً وقوله دع ، اذا بلغ الماء قدر كرام يحمل خبثاً لا يدل على طهارته	١٢٣	تقوى كل من السافل والعالى بالآخر وفساد التفصيل في التقوى كتوجيه صاحب مصباح الفقيه (قدسه) ودلالة ادلة الاعتصام على أصل الوحدة ونحوها
١١١	انعدام الطبيعتين وحصول طبيعته نائلة لا يدل على طهارته كما زعمه المحقق الداماد (قدسه)	١٢٤	الوحدة المعبرة في عصمة الكبر هي الوحدة الكمية من حيث الاتصال دون الكيفية من حيث الصور والهيئات وفيه أنه يصدق الواحد عرفاً على مجموع السافل والعالى
١١٢	استدلال السيد (ره) لطهارة المتمم كراماً بوجهين مع جوازه	١٢٥	عدم لزوم صدق الاتحاد عرفاً بعد احراز مناط الاعتصام عقلاً وبيان
١١٣	مقتضى الاصل الموضوعى في الكبر الذى وجد فيه نجاسة واحتمل سبق الملاقات على الكبرية هو الطهارة بلا منافاته مع نجاسة المتمم كراماً		
١١٥	فساد التمسك بقاعدة المقتضى والمانع لنجاسة المتمم كراماً صفروياً لا كبروياً		
١١٦	فساد التمسك لطهارة المتمم كراماً بدليل		

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
	استصحاب حكم العام عند عدم احراز الخاص		ان العرف متبع في الانقمام متهم في الانطباق وفيه أن اخبار الحمام وغيرها تدل على تقوى كل من السافل والعالى بالآخر
١٣٢	دفع توهم أن التخصيص يستلزم تعقون العام بتقيض عنوان الخاص	١٢٦	دفع توهم ان صحة اطلاق السكر على الجزء الملاقي للنجس وامكان الاشارة الحسية اليه بأن هذا كره دخيلة في اعتصام الماء وبيان ما في توقف شيخنا الانصارى (قده) في بعض صور المسئلة
١٣٤	صور الشبهة المفهومية من حيث التخصيص تمهيداً للجواب عن مقالة شيخنا الانصارى (قده) وحكم تلك الصور	١٢٧	توجيه شيخنا الانصارى (قده) للاتحاد العرفى بأن المتحد مع المتحد متحد عرفاً مع جوابه وحكم الشك في اعتبار الاتحاد العرفى أو اتحاد السطرح في عصمة السكر وفيه اختيار صاحب الجواهر (قده) طهارة الماء وكونه دافعاً غير رافع في جميع موارد الشك
١٣٦	بيان ان المقام من قبيل المتباينين المتداخلين وانه لا يصح التمسك بالعام فيه كعموم انفعال كل ماء بالملاقات على فرض تسليمه		اختيار شيخنا الانصارى (قده) ان مقتضى الاصل في موارد الشك الانفعال وتوضيح كلامه (قده) في تقسيم صور الشك
١٣٧	لا يجوز التمسك بالاصل في شيء من الشبهة المفهومية والمرضية في المقام وان قاعدة المقتضى والمانع صحيحة كبروياً غير منطبقة على المقام	١٣١	المراد بقاعدة المقتضى والمانع
١٣٨	احراز مرتبة قلة الماء لازم في الحكم بالانفعال والاطلاقات تنفى اعتبار التساوى أو بكل كيف آخر مشكوك في العاصمية واحراز عدم اعتبار كيف خاص فيها باستصحاب عدم جعله الازلى		

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
١٢٩	المتغير لا يظهر بزوال تغيره بنفسه وفيه تقريب استصحاب النجاسة في الغرض من قبل شيخنا الانصارى (قده) وتخصيص بعض المتأخرين في ذلك الاستصحاب على القول بعدم حجتيه مع الشك في المقتضى		به وفيه أن اطلاق الرطل عند أهل المدينة ينصرف الى العراقي وخبر الكلي النسابة شاهد له
١٤٦	بيان كون المقام من الشك في المقتضى وجريان الاستصحاب فيه حتى بناءً على عدم حجتيه في ذلك وتوجيه الاستصحاب بكونه من الشك في الراجع وبيان أن التغير لا يدخل له بأحد انحائه في موضوع النجاسة شرعاً ثبوتاً واثباتاً		الرطل في مرسل ابن ابي عمير محمول بشهادة القرائن الخارجية على العراقي وفيه بيان أن المدار في حمل اطلاق لفظ على معناه انما هو على المتداول في عرف المتكلم لا المخاطب وان اطلاق الرطل في مرسل ابن ابي عمير في نفسه محمول بمقتضى بناء العقلاء وأهل المحاربة على المدني أو بجمل.
١٤٨	الرافع وبيان أن التغير لا يدخل له بأحد انحائه في موضوع النجاسة شرعاً ثبوتاً واثباتاً	١٤٨	تحديد الرطل العراقي وتحديد الكبر بحسب المساحة
١٤٩	التغير وسط في الاثبات لا الثبوت أو العروض	١٤٩	ادلة المشهور على التحديد
١٤٤	الف وماتنا رطل بالعراقي لفظ الرطل مشترك بين جملة من البلاد مع اختلافهم في المقدار المتقدر	١٥٠	تحقيق المقام في تحديد المساحة
١٤٥		١٥٣	تعيين حد الكبر بحسب المساحة في ستة وثلاثين شبراً
		١٥٧	الجمع بين اخبار المساحة مع اخبار الوزن دليل على المختار من ستة وثلاثين شبراً
		١٦٠	فساد مستند المشهور في تقدير المساحة بثلاثة واربعين شبراً إلا ثمن شبر

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
١٦٤	فساد دعوى كون الجمل في المساحة		المقتضى لمصمته
	تقريباً في تحقيق كما صدرت عن	١٨٨	استعمال المتنجس في الطهارة غير جائز
	صاحب الجواهر (قده) ودعوى		مطلقاً وفيه تحقيق معنى الجواز
	التخيير بين اخبار المساحة كما صدرت		تكليفاً ووضعاً
	عن شيخنا الانصارى (قده)	١٩٠	حكم اشتباه الاناء النجس بالطاهر
١٦٥	حكم ماء البشر واشترائك ساير المياه		وشرح حقيقة العلم الاجمالي وبيان
	المادية معه في ذلك		تنجزه ثبوتاً واثباتاً أى بحسب
١٦٧	لا ينفعل ماء البشر مطلقاً إلا بالتغير.		العقل والنقل
١٦٨	المستفاد من آية نفى الحرج كون	١٩٢	العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة
	ملاك عدم التشريع الحرج الشخصي		القطعية وحرمة المخالفة القطعية
	لا النوعى		مما
١٦٩	الاخبار الدالة على عدم انفعال ماء	١٩٤	عدم تنجز العلم الاجمالي بخروج
	البشر مطلقاً إلا بالتغير		بعض الاطراف عن مورد الابتلاء
١٧٣	تزييف ادلة القول بانفعال ماء البشر.		وبيان عدم تعقل انحلال العلم وان
١٧٩	ترجيح اخبار عاصمية البشر على		كل مورد توهم فيه الانحلال لا يخلو
	أخبار انفعاله على أى تقدير		عن عدم تشكيل العلم أو تعيين
١٨٣	تزييف أدلة القول باشتراك السكرية		مصبه
	في عصمة البشر	١٩٦	حكم الشبهة غير المحصورة وبيان
١٨٥	عموم أدلة انفعال القليل بأى نحو		ضابطها
	فرضنا نسبتها مع ساير الطوائف	١٩٨	حكم موارد الشك في الابتلاء،
	غير سليم عن المعارض بالنسبة الى		وعدمه
	البشر وعلى فرض التكافؤ والتساقط	٢٠٠	عدم دخل القدرة في متعلق حكم
	فالمرجع عموم خلق الله الماء طهوراً		الشرع بل في موضوع حكم العقل

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
	وفيه أن التيمم في صورة اشتباه الماء النجس بالطاهر يكون على وفق القاعدة بناءً على الحرمة الذاتية للوضوء بالمتنجس دون التثريبية.		(قده) في بيان حقيقة المضاف واستفادة قاعدة المقتضى والمانع من كلامه (قده) وفيه تقريب تنويع الماء الى مادي وغيره
٢٠١	طريق اثبات الاحتياط بالجمع بين المائية والترابية في مورد اشتباه النجس بالطاهر وانحصار الماء فيهما	٢١٧	كل واحدة من العشرة والقلة يحظها الوجودى موضوع لحكم خاص في الشرع كالعصمة وعدمها وفيه أن المضاف لا يزال حدثاً
٢٠٢	بيان أن المقام من قبيل تعاقب الحادثين مع الجهل بتاريخيهما	٢١٩	المضاف لا يزال خبيثاً
٢٠٥	ازالة النجاسة بأحد المشتبهين غير جائزة وبكليهما مشكلة	٢٢١	التوفيق بين الالتزام بواقعية النجاسة والطهارة مع الالتزام بتعديدية كاشفهما
٢١٠	التمسك لمذهب المشهور من عدم كون ملاقي الشبهة المحصورة بحكم الملاقى بالفتح وبيان الفرق بين صورتى فقد الملاقى بالفتح ووجوده عليهذا المذهب	٢٢٢	تزييف ما توهم دلالاته على مطهرية المضاف
٢١٢	تنجز العلم الاجمالى حدوثاً وبقاءً وكون ملاقى أحد المشتبهين بحكم نفس الشبهة في وجوب الاجتناب عنه	٢٢٧	تنجس المضاف قليلاً وكثيره بملاقاة النجاسة
٢١٥	تعريف الماء المضاف وبيان حقيقته.	٢٢٨	ادلة تنجس كثير المضاف بالملاقات
٢١٦	الاتصاف عن مقاله شيخنا الانصارى	٢٣١	دفع اشكال عموم اقتضاء ملاقاته النجس للتنجيس
		٢٣٣	ليس لنا سوى عموم الاقتضاء دليل نسميه بقاعدة الانفعال أو القاعدة المفروسة

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
	وفيه بيان أن ملاقي الغسالة بناءً على نجاستها هل يكون بحكمها أم له حكم خاص		في أذهان المشرعة وفيه بيان كيفية تطهير المضاف المتنجس وأنه يطهر بالامتزاج بالعاصم
٢٦٨	خروج ماء الاستنجاء عن أدلة احكام النجاسات	٢٣٩	حصول الاستهلاك والاضافة معايير يمكن
٢٧٠	العفو عن احكام النجاسة في ماء الاستنجاء	٢٤٠	السكر المستهلك فيه المضاف على فرض تصور حصول الاستهلاك والاضافة
٢٧٢	اطلاق العفو مقصور بما لم يتغير بنجاسة داخلية أو خارجية		دفعة واحدة طاهر
٢٧٣	عموم حكم الاستنجاء للنجسين وغير الطبيعي منهما مع الاعتياد	٢٤١	استعمال المسخن بالشمس ولو كان كثيراً مكروه مطلقاً
٢٧٤	اليد مادامت معدة للاستنجاء تكون بحكم مائه ويشترط عدم تعدى النجاسة عن المخرج فاحشا في ترتب حكم ماء الاستنجاء وكذا عدم وجود اجزاء مرئية من عين النجس في الماء	٢٤٣	توجيه العبادات المكروهة
٢٧٥	جواز استعمال المستعمل في رفع الحدث مطلقاً في رفعه ثانياً	٢٤٥	امكان تصوير الكراهة في العبادة ملاكا وخطابا
٢٧٧	دحض حجة المانعين عن استعمال المستعمل في رفع الحدث مطلقاً في رفعه ثانياً	٢٤٩	كراهة استعمال المسخن بالنار في غسل الاموات
٢٨٠	حجة المجوزين لاستعمال المستعمل في رفع الحدث مطلقاً في رفعه ثانياً	٢٥٠	نجاسة الغسالة مطلقاً تغيرت أم لا
		٢٥٢	نجاسة الغسالة مطلقاً كان الماء وارداً أم موروداً
		٢٥٣	نجاسة الغسالة مطلقاً من أي خبث كانت
		٢٥٩	تزييف أدلة طهارة غسالة الاخبات
		٢٦٧	ماء الغسالة بناءً على طهارته يجوز استعماله في رفع الخبث دون الحدث

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٨٢	حكم القطرات المنتضحة في الاناء من بدن الجنب أو الارض	٢٩٩	الطهارة والحدث امران واقعيان
٢٨٣	في الاستار وتحقيق معنى السور بحسب العرف واللغة	٣٠٠	ناقضية البول والغائط والريح مطلقا وفيه اطلاق الناقضية لما يخرج بمادون المعدة
٢٨٤	طهارة السور من طاهر العين ونجاسته من نجس العين	٣٠٤	من النواقض النوم المحرز ببعض الامارات
٢٨٥	اطلاق الملازمة بين طهارة الحيوان وجواز استعمال سورته من جهة انواعه	٣٠٦	الاغماء والجنون والسكر من نواقض الوضوء
٢٨٦	كراهة سور طاهر العين من غير المأكول بحسب الذات	٣٠٩	المذى والودى والوذى ليست من النواقض
٢٨٧	اختصاص طهارة سور طاهر العين بصورة عدم وجود عين النجاسة فعلا	٣١٠	ستر العورة عن الناظر المحترم واجب على المتخلى
٢٩٠	منشاء الحكم بالطهارة في الاستار هو العفو بملاك التسهيل	٣١١	النظر الى عورة المسلم حرام للرجل والمرأة
٢٩١	نفي الثمرة بين عدم منجسية النجس وبين مطهريه زوال العين	٣١٣	يجوز النظر من دون شهوة الى عورة الكافر وغير المميز
٢٩٣	كراهة سور الحائض اذا كانت متهمه	٣١٤	عورة الرجل هي الدبر والقضيب والاثنيان
٢٩٥	كراهة سور البغال والحمير	٣١٥	يحرم استقبال القبلة واستدبارها حال التخلي وفيه تحقيق حال جابرية الشهرة الروائية لضعف السند
٢٩٦	كراهة سور الفارة والحية والوزغ والعقرب	٣١٨	لا يجب ردع المستقبل والمستدبر حال التخلي عن ذلك ولا فرق بين الموضع
٢٩٧	في نواقض الوضوء		

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان	
	ولو بواحد		من جهة حرمة الاستقبال والاستدبار	
٣٣٧	يكفى في الاستنجاء حصول النقاء		حال التنخلى	
	بجميع الاحجار	٣٢٠	انما يحرم المقابلة بخروج البول والغائط الى القبلة	
٣٣٨	يكفى النقاء كيفما اتفق من حصوله		الحكم المزبور لا يشمل حالتي الاستبراء والاستنجاء وفيه حكم اشتباه القبلة للتخلى بين الجهات ودرران الامر بين الاستقبال والاستدبار	
	بثلث شعب من حجر واحد أو ثلاثة احجار	٣٢٢	انحصار مطهر البول بالماء	
٣٤٠	لايجوز استعمال الحجر المستعمل ويجوز استعمال الاعيان الطاهرة دون النجسة والمحترمة في الاستنجاء	٣٢٥	لادليل على وجوب ازالة عين البول بغير الماء بعد العجز عن تطهير المحل بالماء	
	اعتبار النية في الوضوء		٣٢٧	كفاية مسمى الغسل في تطهير مخرج البول
٣٤٣	عمدة الدليل على عبادية الوضوء		٣٢٨	لا يعتبر التعدد في تطهير مخرج البول
	الاجماع		٣٣١	وجوب غسل مخرج الغائط تخييراً بالماء وكون المدار في تطهيره على ذهاب العين
٣٤٥	نقد ادلة اصالة التعبدية في الواجبات		٣٣٣	انحصار المطهر بالماء مع التعدى عن محل النجوة
٣٤٦	مبية النية بسيطة عبارة عن القصد الخزانى المعبر عنه بالداعى		٣٣٥	يشترط الطهارة في الاحجار وغيرها بما يستعمل في الاستنجاء
٣٤٩	تحقيق الكلام في تعيين المنوى		٣٣٦	المدار في الاستنجاء على حصول النقاء
٣٥٠	العلم بما يتهد به معتبر في تحقق العبادة و تقسيم العناوين الى قهرية وقصدية			
٣٥١	بيان فساد ما يظهر من كلمات شيخنا الانصارى وصاحب مصباح الفقيه (قدمها) من تقسيات القيود المأخوذة في متعلق الامر وانه يكفى في تحقق الامتثال وسقوط الامر في العناوين			

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
	الوجوب وصفا أم قيدا		المنوعة تطابق المأني به مع المأمور
٣٧٥	حكم الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة		به خارجا متعبدا به بلا لزوم قصد تلك العناوين
٣٧٧	فساد القول بالمقدمة الموصلة	٣٥٣	لا يعتبر قصد الادائية والقضائية والغرضية والنفلية والغايات المترتبة في تحقق العبادة
٣٧٨	حكم الضائم المباحة المقرونة بالعبادة	٣٥٤	تحقيق لطيف في توضيح حال القيود المأخوذة في لسان الدليل من حيث لزوم قصدها في تحقق العبادة وعدم اللزوم
٣٨١	حكم الضائم المحرمة المقرونة بالعبادة	٣٥٧	تحقيق تمهيدى لبيان عدم اعتبار قصد الوجوب والندب مطلقا في الامتثال
٣٨٢	حكم انضمام الرياء الى الوضوء الذي هو عبادى	٣٦٠	عدم اعتبار الجزم في النية في تحقق العبادة
٣٨٤	شرطية الخلوص من الرياء في صحة العبادة تعبدأ	٣٦١	بيان فساد توهم تعدد مراتب الامتثال
٣٨٦	حكم الرياء في المستحبات	٣٦٣	فساد توهم وجوب تحصيل الغرض
٣٨٧	الضائم الراجعة كالمباحة في عدم الاخلال بالعبادة	٣٦٥	دليل اشتراط نية رفع الحدث او الاستباحة في طهورية الوضوء
٣٨٨	حكم العجب بالعبادة وان الاخبار الواردة فيه لا تدل على حكم وضعى	٣٦٦	بيان عدم دخالة قصد الغاية في طهورية الوضوء
٣٩١	العجب المتأخر كالمقارن لا يبطل العبادة	٣٦٨	ادلة الاستحباب النفسى للوضوء
٣٩٤	حكم العجب تكليفا وانه ليس بحرام تكليفى	٣٧١	التييم كالوضوء مستحب نفسى
٣٩٥	تعيين وقت النية على مذهب المشهور	٣٧٢	نقد وجوه الجواب عن اشكال رجحان التيمم نفسيا
٣٩٨	وجوب إستدامة حكم النية الى الفراغ على مذهب المشهور	٣٧٣	صحة الوضوء قبل الوقت ولو بنية
٣٩٩	حكم تداخل الاسباب والمسببات		

عنوان	صفحة	صفحة	عنوان
٤٣١ وجوب غسل بعض غير الوجه من		٤٠٠ كل من الحدث والوضوء حقيقته واحدة	
باب المقدمة العلمية		بالنوع	
٤٣٢ عدم اعتبار الغسل من أعلى الوجه		٤٠٢ ليس لنا أصل يقتضى التداخل أو	
٤٣٥ عدم اعتبار الترتيب في غسل الوجه		عدمه في الاسباب والمسببات	
٤٣٧ عدم وجوب غسل ما استرسل من اللحية		٤٠٥ فساد ما قيل من أن الاصل يقتضى	
٤٣٨ عدم وجوب تحليل اللحية وتبطينها		عدم التداخل في المسببات	
في الوضوء		٤٠٦ لا وجوب للوضوء أو الغسل حتى	
٤٣٩ يجب غسل ما يرى عند المقابلة شعراً		يتعدد بتعدد اسبابها	
كان أم بشرة		٤٠٨ دلالة الأدلة على وحدة حقيقة الغسل	
٤٤٤ حكم موارد الشبهة المفهومية		٤١١ ما توهم دلالاته على تعدد حقايق الغسل	
والمصادقية للوجه		قاصرة عن افادة ذلك	
٤٤٦ عدم لزوم التبطين والتحليل عزيمة		٤١٣ نقل كلام صاحب مصباح الفقيه (قده)	
لارخصة ،		ونقده	
٤٤٨ وجوب غسل اليدين أى الذراعين		٤٢١ الطريق الاسهل لاثبات وحدة مهمة	
والمرفقين للوضوء		الغسل وان الاكتمفاء بغسل واحد	
٤٥٠ المرفق الوضوئى هو العقدة الواقعة في		ولو بلغ اسبابه المجتمعة من الكثرة	
رأس الساعد		ما بلغ يكون على وفق القاعدة	
٤٥٤ وجوب ابتداء غسل اليد الوضوئى من		٤٢١ تحديد الوجه الوضوئى شرعاً وانه	
المرفق وعدم جواز النكس		مادارت عليه الابهام والوسطى	
٤٥٨ حكم مقطوع اليدين بما دون المرفق		٤٢٤ تحليل مقالة شيخنا البهائى (قده) في	
٤٦٢ سقوط فرض الغسل من مقطوع		تحديد الوجه الوضوئى	
اليدين من المرفق ووجوب غسل		٤٢٥ الجواب عن مقالة شيخنا البهائى (قده)	
الاجزاء الزائدة المحسوبة من اليد عرفاً		٤٢٩ الوجه الوضوئى هو ما يواجه به عرفاً	

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٤٦٣	عدم وجوب غسل الزوائد غير المحسوبة من اليد	٤٩٥	لا فرق بين حصول امتزاج نداوة الوضوء برطوبة خارجية قبل المسح أو حاله
٤٦٧	شعر اليد لا يقوم مقام البشرة في باب الوضوء	٤٩٦	المراد بنداوة الوضوء هو الباقي من الماء المحقق للغسل الوضوئي
٤٦٨	وجوب غسل اليد الزائدة فوق المرفق	٤٩٨	لا بأس بوفور بلة اليد بحيث يتحقق بها الغسل
٤٦٩	وجوب مسح الرأس للوضوء والواجب منه الصاق طبيعي الامرار بمقدمه	٤٩٩	يجوز المسح بالمستعمل في المغسول المستحجي دون المقدمات الوجودية للوضوء
٤٧١	كفاية طبيعي الامرار بمقدم الرأس مطلقاً طرلاً وعرضاً	٥٠٠	جواز المسح بببل ساير محال الوضوء بعد جفاف اليد
٤٧٤	يستحب مسح مقدار ثلث اصابع من الرأس عرضاً	٥٠١	عدم الترتيب بين محال الوضوء في المسح ببيلها
٤٧٥	تعدد مراتب الفضل حسب تعدد مراتب المسوح	٥٠٣	حكم صور عدم بقاء نداوة الوضوء في محاله
٤٧٦	يجوز تكرار الطبيعي في ثاني وجوده وهكذا	٥٠٤	تعين المسح بالماء الجديد عند تعذره بنداوة الوضوء
٤٧٧	يختص موضع مسح الرأس بمقدمه	٥٠٦	جواز التمسك في مسح الرأس وكرن تركه أحوط
٤٨١	يجب أن يكون المسح بنداوة الوضوء	٥٠٧	لا يجوز غسل موضع المسح بحيث لا يتحقق في ضمنه طبيعي المسح أصلاً
٤٨٥	لا يجوز المسح بماء جديد مطلقاً	٥٠٨	مسح الرأس أعم من الشعر المختص بمقدمه والبشرة
٤٨٧	يجوز المسح بكل جزء من اجزاء اليد الوضوئي	٥٠٩	اقسام الشعر الذي يجوز المسح عليه
٤٩١	نقد مقالة القائل بتعدد مراتب المسح بحسب الآلة	٥١١	عدم جواز المسح على العمامة أو ما يستمر موضع المسح
٤٩٢	عدم وجوب كون المسح باليمنى بل استحبابه ووجوب وقوعه بالبلبة المؤثرة		
٤٩٣	يعتبر في نداوة الوضوء عدم غلبة		

جدول الخطاء والصواب

الصواب	صفحة سطر	الصواب	صفحة سطر
بتقسيمه	١٧ ٩٧	والجذبية	٣ ٤
الكثير	٤ ١٠٣	الاشترك	٨ ٤
الكثرة	٧ ١١٦	مشتقاتها	١٣ ٦
بكون بمجموع	١٢ ١١٦	أنه	٢٤ ٩
ما اخترناه	٥ ١٥٩	لغاية	٦ ١٦
الاسترابادى	٨ ١٥٩	بحسب الموارد	١٣ ٢٣
بل الاصحاب	١١ ١٥٩	أوامر المولى ونواهي	١٢ ٢٦
ثمن شبر	١٥ ١٦٠	مفاهيم تلك	١١ ٤٠
على ما استفدناه	٩ ١٦٢	التفكيك	٨ ٤٢
وعاصميته	٢٠ ١٦٦	من غير تقيده	٢١ ٥٠
للسائل	١٩ ١٧٣	يكره	٢٢ ٥١
لا يشق	١٣ ١٧٧	لكن قد	١٩ ٥٣
بوصول	١٣ ١٧٨	وقد تكون	٤ ٥٩
ازدادت صحة	٢٣ ١٨٠	اللى فى حجورك	٢٣ ٦٥
ولذا	٤ ١٨٣	المنزل عليه	٧ ٧٢
فدلول	٢٢ ١٨٤	المطهرية	١١ ٧٢
الطائفة الدالة	١٣ ١٨٦	وسياتى توضيح	٢٠ ٧٩
وعلى فرض	٤ ١٩٧	بنفى الحرج	٦ ٨٤
المتترك	١٧ ١٩٩	نحن بصدده	١٥ ٩٠
الفيض	٢ ٢٠٠	موروداً	٦ ٩١
يعد	١٩ ٢٠٣		

جدول الخطاء والصواب

الصواب	صفحة سطر	الصواب	صفحة سطر
لئلا يدخله	١٤ ٣٨٨	هو أن الاصل	١٠ ٢٠٨
التمحل	٢٣ ٣٩٢	ولكنك عرفت سابقاً	١١ ٢١٦
فالانحداد	٤ ٤٠١	ان عدم المانع (زائد)	
لاسقاط	٢٤ ٤٠٤	كما هو طبع	٤ ٢١٧
وقوله مالم يحدث واشباه	٢ ٤٠٧	كما أن الاطلاق	٥ ٢١٧
ذلك على قوله تعالى اذا		أولم يحصل	٢٢ ٢١٧
قتم للصلوه فاغسلوا الخ		انما هي	١٨ ٢٢٤
ومطلوبة فوق المطلوب	٢ ٤١٦	اكرم زيدا الذى	١٧ ٢٢٨
- زائد - بدله - وهكذا		أوحب القرع	١٤ ٢٣١
ليكون	٢١ ٤١٧	الشباب	٣ ٢٨٣
ولعل هذه - زائد	١٧ ٤١٨	من انفسهم	١٢ ٣٠٢
ولعل هذه الرواية	١٩ ٤١٨	يستدل	١ ٣٢٧
الجائى	٤ ٤١٩	عادة	٩ ٣٣٤
ولأن كلمة الى استعملت	٥ ٤٥٧	قلنا	٢٣ ٣٤٩
بقاء الطلب	١ ٤٦٠	لاوهل - لا - زائدة	٢٠ ٣٦٤



Princeton University Library



32101 047145790