

الكتاب: كتاب الطهارة

المؤلف: السيد الخميني

الجزء: ١

الوفاة: ١٤١٠

المجموعة: فقه الشيعة من القرن الثامن

تحقيق:

الطبعة:

سنة الطبع:

المطبعة:

الناشر:

ردمك:

ملاحظات: توزيع : مطبعة مهر - قم

كتاب الطهارة

لمؤلفه

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى
مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني
أدام الله ظله العالي
جلد ١ ويشتمل هذا الجزء
على مباحث الدماء الثلاثة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله كما هو أهله وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله، والصلاة و
السلام على رسوله وآله.

وبعد لا زالت الحوزة العلمية المقدسة ببلدة (قم) المشرفة من بدء تأسيس
أساسها وغرس فسيلها بيد بطل العلم والورع آية الله العظمى " الحاج الشيخ عبد -
الكريم الحائري اليزدي " - رضوان الله عليه - إلى الآن تزداد سعة ونمية، و
بهجة ونضارة، وتتكامل صورة ومعنى، وظاهرا وباطنا، حتى أصبحت أكبر معهد
علمي للشيعة الإمامية، وأسهل منهل لرواد سنم العلم الصافي، وأيسر مشرع
لروام معين الفضيلة الخالدة، وكان هذا هو المتوقع، إذا أسست من أول يوم على
التقوى، وبنيت على الاخلاص والصلاح، " شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في
السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ".

وقد قاست تلك الشجرة المباركة طيلة حياته حوادث صعبة جمّة كادت
أن تقلعها من أصلها فضلا عن أثمارها وأغصانها لولا ما ضمن الله تعالى من إحقاق
الحق

وحفظه وإنما ما حرث بالاخلاص لوجهه، وإرباء ما غرس لاصلاح أرضه وعمارة
بلاده، فبالرغم على ما كان يأمله شردمة شاردة، ويستهدفه أيادي خائنة، ربت و
نمت وأنبتت وآتت أكلها بإذن الرب تبارك وتعالى.
وقد كفل سقايتها وتعاهد حراستها أمة عظيمة من رجال العلم والفضيلة

وجهاذة الأدب والفقاهة، بدراسات متوالية، وتعاليم متتابعة، فجاهدوا في إحياء الدين وإعلاء الكلمة الحققة ونشر علوم أهل البيت عليهم السلام، وكابدوا في سبيل ذلك كل ألم وتعب، وقاسوا كل عناء ونصب، ولم يخافوا في الله لومة لائم، وما وهنوا لما أصابهم في جنبه، وما ضعفوا وما استكانوا، والله يؤيد بنصره من يشاء إن الله على كل شئ قدير.

نعم، قد أثمرت تلك الشجرة، وينعت ثمارها، وحن قطافها، فلا يزال يبرز من الحوزة رجال عظماء، وأبطال كبراء، وأساتذة وزعماء، ينتشر في البلاد آثارهم، ويستفيد الناس من علومهم، ويستضيئ الفضلاء بأنوارهم، ويستصبح المتعلمون بأضوائهم. وفي الرعيل الأول من أولئك العباقرة سماحة الأستاذ الأكبر، الحجة الفذ، الآية العظمى " الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني " - أطال الله بقاءه وأدام على رؤوسنا ظلاله - فقد طال ما ينتفع الطلاب من دروسه الراقية، وأفكاره العميقة، وآرائه القيمة، جزاه الله عنا خير الجزاء.

ومما تفضل الأستاذ علينا بإلقائه دروس عالية في الفقه أخذنا على طريقة الأصحاب من كتاب الطهارة، وقد كتب بقلمه الشريف جل ما أفاد، ثم من علينا بإجابة مسؤولنا الذي لم نزل نكرر عليه التماسه، فأجاز لنا أن نقدم في طبعه و نشره، حتى يكون الانتفاع به أشمل وأعم، والاستفادة منه أكمل وأتم. ونحن بعون الله تعالى نبذل غاية جهدنا في تنميق طبع هذا السفر القيم والأثر الفخم، ونبلع جهيدانا في تصحيحه وتخريج رواياته، رجاء أن يبدو للقراء الكرام بصورة بهية رائقة، وطبعة رشيقة رائعة، وإن كان خروج الكتاب خاليا عن الأغلاط ربما يعد من الآمال التي لا يرجى تحققها! إلا أن ترك السعي في ذلك - و لا أقل من تقليل الخطأ - خطأ لا يقبل الاعتذار منه. نرجو من الله التوفيق لاتمام هذا الجزء وما يليه ولكل خير، والله المستعان.

علي أكبر المسعودي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على
أعدائهم أجمعين.

وبعد فلما انتهى بحثنا في الدورة الفقهية إلى الدماء الثلاثة أحببت أن أفرز
رسالة فيها حاوية لمهمات مسائلها. وفيها مقاصد:
المقصد الأول

في الحيض
والبحت في أطراف معناه اللغوي غير مهم، ويشبه أن يكون دم الحيض ما
تقذفه الرحم حال استقامتها واستقامة مزاج المرأة، ودم الاستحاضة ما تقذفه حال
الانحراف لضعف أو مرض أو غيرهما. ولما كانت النساء نوعا في حال الاستقامة و
السلامة لا يقذفن الدم أقل من ثلاثة أيام ولا أكثر من عشرة، ونوعهن لا تقذف
أرحامهن قبل البلوغ وبعد اليأس وخلاف ذلك من شذوذ الطبيعة ونوادرها تصرف

الشارع المقدس في الموضوع، وحدده بحدود، لاحظا فيه حال النوع الغالب، و إلحاقا للشواذ والنوادير بالعدم.

فلو رأت المرأة قبل سن البلوغ ما تراه البالغات منظمة مرتبة في كل شهر ثلاثة أو خمسة مثلا بحيث علم أنه الدم المعهود الذي تقذفه الرحم بحسب العادة، أو رأت بعد الخمسين في عاداتها كما رأت قبل الخمسين بحيث علم أنه هو الدم المعهود

الذي كانت تقذفه رحمها قبل زمان يأسها لم يحكم بالحيضية، لا لأجل أنه ليس بحيض - أي الدم الذي تقذفه الرحم في حال استقامتها واعتدالها - بل لاسقاط الشارع شواذ الطبيعة ونوادرها عن الحكم الذي لغالب النسوة ونوعهن. وكذا الحال في ما إذا رأت يومين أو أكثر من عشرة أيام مع فرض كون الرحم في حال السلامة، والدم المقذوف هو الدم المعهود الذي تقذفه الأرحام. وما ذكرنا هو الأقرب لفتاوى الأصحاب - رحمهم الله - والأخبار الكثيرة في الباب، مع عدم مخالفته للوجدان والضرورة، فإن الالتزام بأن الدم إلى الدقيقة الأخيرة من اليوم العاشر يكون حيضا ويكون مجراه مجرى خاصا ثم ينسد دفعة ذلك المجرى ويفتح عرق آخر هو عرق العاذل ويخرج منه دم الاستحاضة كأنه مخالف للضرورة، وكذا حال الدم إلى الدقيقة الأخيرة من عاداتها لمن استمر بها الدم، وكذا الأشباه والنظائر. وبعض الروايات التي يتراءى منها أن مجراها ما مختلفان كرواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: " إن دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد، إن دم الاستحاضة بارد وإن دم الحيض حار " (١) لا بد من توجيهها بوجه لا يخالف الوجدان والضرورة، فكيف يمكن الالتزام بأن من استمر بها الدم وتكون ذات عادة يكون مجرى دمها إلى آن ما قبل العادة وأن ما بعدها غير مجراه في زمان العادة؟! وقد حكى عن العلامة أنه لو قيل بأن الدم بعد الخمسين من المرأة في زمن عاداتها على ما كانت تراه قبل ذلك ليس بحيض كان تحكما لا يقبل. ولعل مراده أن

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، أبواب الحيض، ب ٣، ح ١.

الدم الكذائي ولو كان حيضا ولا افتراق بينه وبين الدم قبل الخمسين لكن الشارع مع ذلك أسقط حكمه، وهو يوافق ما ذكرناه نتيجة تأمل.
فتحصل مما ذكرنا أن الشارع حدد الدم في موارد، فما كان خارجا عن الحدود التي جعلت للحيض ولو كان في الواقع حيضا لا يكون محكوما بحكمه. فما أفاده المحقق الخراساني من تقريب خلاف ذلك وحمل أخبار الحدود على مورد الاشتباه، لبعد عدم ترتب أحكام الحيض شرعا على ما علم أنه حيض واقعا، مؤيدا ببعض الروايات كموثقة سماعة ورواية إسحاق بن عمار، ومنكرا للاجماع استنادا إلى المحكي من المنتهى كما تقدم ذكره، لا يمكن مساعدته، وليت شعري أي بعد في الالتزام بجعل الشارع قسما خاصا من الدم موضوعا لحكمه على ما قربنا وجهه؟! وهل هذا إلا مثل تحديد السفر بثمانية فراسخ وغير ذلك من التحديدات الواقعة في الشرع؟ وهل يمكن مع هذا الاستبعاد رفع اليد عن الاجماع والأخبار بل ضرورة الفقه؟

وأما ما استند إليه من عبارة العلامة فغير واضح، فلعله ليس بصدد بيان كون دم الحيض بعد الخمسين أيضا موضوعا لحكمه بل مراده أنه مع كونه حيضا لا يترتب عليه حكمه. ولو كان مراده ذلك فلعله مبني على أن حد اليأس زائد من الخمسين بل إلى الستين، وأما بعد اليأس - وهو الستون على جميع الأقوال - فلا يلتزم أحد ببقاء حكم الحيض ولو كان الدم مثل ما رأيت قبلها، كما أنه قبل البلوغ لم يذهب أحد منا إلى ترتب أحكام الحيض عليه، وكذا في الدم المرئي أقل من ثلاثة أو أكثر من عشرة مما نقل الاجماع عليهما كثير من الفقهاء. وعن الأمالي في الحدين أنهما من دين الإمامية الذي يجب الاقرار به.

وأما الروايات التي استند إليها فلا بد من توجيهها كما لعله يأتي من ذي قبل، أورد علمها إلى أهلها بعد مخالفتها للنصوص الكثيرة والاجماع بل ضرورة الفقه، فالأخذ بالحدود الشرعية الواردة في الروايات لا محيص عنه، فتدبر.

ثم ههنا مطالب

المطلب الأول

إذا علمت المرأة أن دمها من أي أقسام الدم تعمل على طبق أحكامه، ومع الاشتباه فيما أن يشتهه دم الحيض بدم الاستحاضة، أو بدم البكارة، أو بدم القرحة أو غيرها، وقد يكون الاشتباه ثلاثي الأطراف أو رباعيتها، فيتم الكلام فيه برسم مسائل: المسألة الأولى

وردت روايات بذكر أوصاف يشخص بها دم الحيض والاستحاضة كالحرارة والسواد والخروج بالحرقة وكونه عبيطاً بحرانياً وله دفع وإقبال إلى غيرها في أوصاف الحيض، والصفرة والبرودة والفساد والكدر والادبار في الاستحاضة. فيقع الكلام في أن تلك الأوصاف هل هي أمارات تعبدية واحدة كالخاصة المركبة، أو أمارات مستقلة، أو ليست بأمارات رأساً بدعوى أن ظاهر الروايات أنها بصدد رفع اشتباه الحيض بالاستحاضة بذكر أوصافها التي تعهدتها النساء، وأنه لا مجال معها للاشتباه لحصول القطع غالباً، وبالجملة هذه الأوصاف وردت لرفع الاشتباه لا لجعل الأمارات في موضوع الشبهة، أو يكون بين الأوصاف تفصيل: ففي غير إقبال الدم وإدباره يكون كما ذكر من عدم الأمارية بخلافهما بدعوى ظهور الأخبار في هذا التفصيل؟ وعلى فرض الأمارية هل تكون الأمارات لتشخيص الحيض أو هو والاستحاضة مطلقاً فيجب الأخذ بها في جميع موارد الشبهة إلا ما دل الدليل على خلافه، أو تكون لتشخيصه عند اشتباهه بالاستحاضة مطلقاً فلو اشتبه دم المبتدئة بينهما تكون الأوصاف أمارات، أو عند اشتباهه بها في موضوع أحص وهو عند استمرار الدم بها، ففي المثال المتقدم لا تكون أمارات؟ وجوه وأقوال.

ثم إنه يقع كلام آخر في أن الأوصاف التي ذكرت للحيض أمارات على -
الحيضية وكذا الأوصاف التي في الاستحاضة أمارات عليها، فجعل الشارع أمارتين: إحداهما للحيض، والأخرى للاستحاضة، أو تكون أوصاف الحيض أمارات دون

الاستحاضة، ثم عند فقد أمانة الحيض هل يكون استحاضة من غير جعل أمانة عليها أو لا يكون استحاضة أيضا فلا بد أن تعمل مع فقد أمانة الحيضية على طبق العلم الاجمالي أو القواعد الأخرى؟

ذهب المحقق الخراساني إلى التفصيل المتقدم، فأنكر الأمانة التعبدية في الأوصاف غير إقبال الدم وإدباره، وفيها ذهب إلى الأمانة التعبدية، وقال: " نعم، ظاهر المرسلة الطويلة جعل إقبال الدم وإدباره أمانة تعبدية على الحيض وعدمه، لكن الإقبال والادبار لا دخل له بالأوصاف، بل العبرة بتغير الصفة التي كان عليها شدة وضعفا " انتهى.

فلا بد أولا من الكلام معه حتى يتضح الحال من هذه الجهة، ثم الكلام في سائر الجهات، فلا محيص إلا من ذكر الروايات والبحث في دلالتها: ففي صحيحة حفص بن البختري قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة، فسألته

عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أو غيره. قال: فقال لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة. قال: فخرجت وهي تقول: والله لو كان امرأة ما زاد على هذا. (١)

ولا يخفى أن ظاهرها أن من لم تدري أن دمها حيض أو غيره فطريق تشخيصها هو هذه الأوصاف، وإنما الكلام في أن سوق الرواية بصدد بيان ما يرفع به الشبهة تكويننا وأنه مع هذه الأوصاف تقطع المرأة بأنه حيض، أو أنها أوصاف غالبية يحصل بها الظن النوعي بالموضوع وقد جعلها الشارع أمانة عند الاشتباه. وبعبارة أخرى: إنها بصدد رفع الشبهة تكويننا وإرشادها إلى آثار تقطع منها بالواقع أو بصدد رفع الشبهة تشريعا. الظاهر هو الثاني، لأن هذه الأوصاف لا تكون من اللوازم العادية بحيث تقطع النساء غالبا لأجلها بالحيض، نعم يحصل لهن غالبا العلم به، لكن لا

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٢.

لأجل هذه الأوصاف، بل للعادة المستمرة لهن وعدم اعوجاج طبائعهن غالبا، ففي حال الاستقامة تعلم المرأة بقرائن غالبا أن ما تقذفه الرحم حيض، وأما لو استمر مثلا بها الدم أو حصلت شبهة أخرى لها فليس أن تقطع مع ذلك بالواقع لأجل تلك الصفات، ومع عدم حصول القطع وجدانا لا محيص عن كونها أمارة ظنية اعتبرها الشارع، نظير الشهوة والفتور والدفع في المنى، مع أن تشخيص المنى عادة أسهل للرجال من تشخيص الحيض عند الاشتباه للنساء.

وبالجمله كون الرواية بصدد بيان أن هذه الأوصاف علامات يحصل بها القطع فلا معنى للسؤال، في غاية البعد. وفي مرسله يونس موارد للدلالة على أن تغير لون الدم أمارة تعبدية، ففيها: أن فاطمة بنت أبي حبيش أتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت: إني

أستحاض ولا أطهر، فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: ليس ذلك بحيض إنما هو عزف، فإذا

أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي - إلى أن قال: - فهذا يبين أن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها ولا وقتها، ألا تسمعها تقول: إني أستحاض ولا أطهر؟ وكان أبي يقول: إنها استحيضت سبع سنين، ففي أقل من هذا تكون الريبة والاختلاط، فلهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إدباره و تغير لونه من السواد إلى غير ذلك، وذلك أن دم الحيض أسود يعرف، ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة والكدره فما فوقها في أيام الحيض - إذا عرفت - حيضا كله إن كان الدم أسود أو غير ذلك. فهذا يبين لك أن قليل الدم وكثيره أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومة، فإذا جهلت الأيام وعددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم وإدباره وتغير لونه (١) - الحديث -.

فإن الظاهر منها أن إقبال الدم وإدباره وتغير لونه أماره تعبدية لتشخيصه وأنها إذا اختلط عليها أيامها ولم تعرف عددها ولا وقتها مما هي أماره تعبدية أخرى احتاجت إلى أماره دونها في الأمارية، وهي إقبال الدم وإدباره وتغير لونه

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٣.

من السواد إلى غير ذلك. فلا يكون تغير لون الدم أمانة قطعية على الحيض، وإلا لم يعقل تأخرها عن الرجوع إلى العادة المعلومة، مع أن أمانة العادة أيضا لا تكون قطعية، خصوصا مع حصولها بمرتين، وبالأخص في زمان اختلاط الدم والريبة كما هو المفروض.

وبهذا يظهر أن المراد بقوله " إن دم الحيض أسود يعرف " ليس هو المعروفة الوجدانية القطعية بل الظنية التعبدية. ولهذا قال " ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنة في الحيض - إلخ - " فإن الرجوع إلى معرفة لونه إذا كان بحسب احتياجها إليه وعند فقد ما يوصلها إلى معرفة الأيام و لو تعبدا لا يعقل إلا أن يكون أمانة ظنية دون أمانة العادة. ويؤكد ذلك تعليقه بأن السنة في الحيض أن تكون الصفرة في أيام الحيض أيضا. ومما يؤكد ما ذكرنا قوله عليه السلام في المرسل " فجميع حالات المستحاضة تدور على

هذه السنن الثلاث لا تكاد تخلو من واحدة منهن: إن كانت لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم موقت غير أيامها، فإن اختلطت الأيام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم ألوانا فسننها إقبال الدم وإدباره وتغير حالاته " حيث جعل تغير حالات الدم من السنن الثلاث التي سنها رسول الله صلى الله عليه وآله إقبال السننتين الأخيرين، ومعلوم أن الأخذ بتغير

اللون لأجل التبعية عن السنة لا للعلم الوجداني بالموضوع، ولهذا تمسك في ذيلها أيضا للرجوع إلى تغير دمها مع اختلاط الأيام بقول رسول الله صلى الله عليه وآله " إن دم

الحيض أسود يعرف " ولو كان يحصل العلم بالحيض من لون الدم لم يعقل التشبث بالتعبد. وبالجملة لا يشك الناظر في المرسل في أن تغير الدم ألوانا من الأمانات التعبدية التي جعلها الشارع أمانة عند فقد أمانة هي أقوى في الأمانة منها. والعجب من المحقق الخراساني - رحمه الله - حيث اعترف بظهور المرسل في أمانة إقبال الدم وإدباره وأنكر الأمانة في تغير اللون، مع أن الإقبال و الادبار ذكرا فيها مع تغير اللون بسياق واحد، ولا يمكن التفكيك بينهما.

ومما ذكرنا يظهر الحال في موثقة إسحاق بن جرير، قال: سألتني امرأة أن أدخلها على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها، فأذن لها فدخلت - إلى أن قال: -

فقلت له: ما تقول في المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة. قالت: فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين. قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟! قال: دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد. قال: فالتفتت إلى مولاتها فقالت: أترينه كانت امرأة مرة؟! (١)

وهذه الموثقة عمدة ما تشبث بها لما ادعى من عدم إمكان كونها بصدد جعل أمانة تعبدية. وأنت خبير بأن المتعين فيها أيضا هو الحمل على جعل الأمانة لا إرجاعها إلى ما تقطع بها بالحيض، ضرورة أن إرجاعها إلى الأوصاف المذكورة يكون بعد فقد أمانة تعبدية هي أيام حيضها، ومعه كيف يمكن أن يقال: إن تغير الأوصاف مما تقطع منه بالحيض؟ وكيف يمكن الإرجاع أولا إلى أمانة ظنية ثم مع فقدها إلى ما يحصل به العلم؟!

وأما التعبير بأنه ليس به خفاء وإن كان مشعرا بما ذكره، لكن مع ما ذكرنا ومع النظر إلى المرسلة المتقدمة لا ينبغي الشك في أن المراد أن تلك الأوصاف أمارات له ومعها لا خفاء به، وبعبارة أخرى: إن الموضوع الذي له أمانة من أوصافها وحالاتها لا يكون به خفاء.

وأما قول المرأة " أترينه كان - إلخ - " فلا يدل على تصديقها بأن دم الحيض وجدانا كذلك، بل لا يبعد أن يكون تعجبها من ذكره أوصافا لا يطلع عليها إلا النساء، فإن الحرارة والحرقة مما لا يطلع عليهما إلا صاحبة الدم، فتعجبت من ذكر أبي عبد الله عليه السلام أوصاف الدم الذي يكون من النساء فقط. وهذا القول وإن كان

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٣.

ربما يستشعر منه ما ادعاه لكن لا يمكن معه رفع اليد عما هو كالنص في جعل الأمانة بل بما ذكرنا يقطع المنصف بأمارية الأوصاف.

ثم بعد البناء على الأمارية يقع الكلام في أنها أمانة مطلقة لتشخيص مطلق الدماء من الحيض وأن الحيض دائر مدار وجودها وعدمها في الثبوت التعبدي و اللاتبوت، أو أنها أمانة لتشخيص الحيض من الاستحاضة مطلقا، أو مع استمرار الدم، وجوه وأقوال أقربها أوسطها ثم الأخير. وأما الأول وهو الذي نسب إلى المدارك والحدائق والمستند فضعيف، أما أولا فلأن تلك الأوصاف التي ذكرت للحيض لا تكون مختصة به وجدانا، خصوصا مع البناء على استفادة طريقية كل واحد منها مستقلا كما هو الأقوى، ضرورة أن نوع الدماء الخارجة من الانسان مع خلو طبيعته عن الانحراف والضعف والمرض يكون عبيطا حارا أحمر يضرب إلى السواد، بل كثير منها يكون له دفع، ويكون بحرانيا مقبلا، فلا تكون تلك الأوصاف من خواص دم الحيض بحيث تميزه عن سائر الدماء.

وأما دم الاستحاضة فهو بحسب النوع لما كان مقدوفا من الطبيعة المنحرفة بواسطة ضعف وفتور ومرض لا محالة يكون فاسدا باردا أصفر مدبرا غير دافع، فهذا الأمر الوجداني يساعدنا في الاستفادة من الأخبار، وأن المنظور من ذكر الأوصاف ليس تمييز دم الحيض من سائر الدماء مع اشتراكها نوعا فيها، بل هذه الأوصاف المشتركة بين الحيض وغير الاستحاضة ذكرت في ما دار الأمر بين الحيض و

الاستحاضة لامتيازها عنه لا امتيازه عن غيرها. ولهذا لم تذكر هذه الأوصاف في دوران الأمر بينه وبين العذرة وكذا بينه وبين القرحة، فحينئذ لو دار الأمر بين الحيض وبين جريان الدم من شريان لانقطاعه لا تكون تلك الأوصاف معتبرة، فإن الضرورة حاكمة بأن دم الشريان أيضا طري عبيط له دفع وحرارة، ويكون أسود كدم الحيض بحسب النوع، ومعه كيف يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه الأعلام المتقدم ذكرهم.

وأما ثانيا فلأن سياق الروايات يشهد بأنها في مقام تشخيص الحيض عن

الاستحاضة لا غير، ألا ترى إلى صحيحة حفص بن البختري مع كون السؤال عن أنها لا

تدري حيض هو أو غيره أجاب عن الحيض والاستحاضة وسكت عن غيرهما؟ وذلك لأن نوع الاشتباه الحاصل للنساء إنما هو الاشتباه بين الدمين، وأما سائر الدماء فنادرة الوجود لا يكون السؤال والجواب محمولين عليها إلا بالتنصيص، فيكون محط الجواب والسؤال هو الاختلاط والاشتباه بين الدمين، فلا يمكن استفادة الأمانة المطلقة لا من منطوقها ولا من مفهوم مثل رواية حفص، فدعوى دلالة السياق على مدعاهم في غاية السقوط، بل دعوى دلالة على تشخيص الدمين قريبة جدا.

نعم، حمل الروايات على التشخيص بين الدمين في حال الاستمرار بحيث يكون التمييز بها لمستمرة الدم كما ذهب إليه الشيخ الأعظم بل نسب إلى المشهور غير وجيه ظاهرا، لأن السؤال في صحيحة ابن البختري مثلا وإن كان عن مستمرة الدم لكن ظاهر الجواب هو ذكر الأوصاف التي لماهية دم الحيض في مقابل مهية دم الاستحاضة لا قسم خاص منه، فقوله عليه السلام بعد السؤال " إن دم الحيض حار عيب....

ودم الاستحاضة أصفر بارد " ظاهر في أن هذه الأوصاف لطبيعة الدمين وماهيتها لا لصنف خاص منهما، كما أن قوله عليه السلام في موثقة إسحاق " إن دم الحيض ليس به

خفاء، وهو دم حار.... ودم الاستحاضة دم فاسد... يدل على ما ذكرنا، وحمله على صنف خاص بمجرد كون السؤال عنه بعيد، وقوله " فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة " متفرعا على قوله السابق في الصحيحة يؤيد ما ذكرنا. ويدل على ذلك صحيحة معاوية بن عمار أو حسنته، قال: أبو عبد الله عليه السلام : إن دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد، إن دم الاستحاضة بارد، وإن دم الحيض حار " (١) ولا تكون هذه الرواية مسبوقة بالسؤال حتى يأتي فيها ما ذكر في غيرها، ولو سلم عدم الاستفادة مما سبق فلا مجال لرفع اليد عن ظهورها في أن وصف الحرارة لمطلق دم الحيض، ولا إشكال في كونها بصدد بيان تشخيص الدمين، ولا معنى للاهمال في هذا الحال، وغاية الأمر في الروايات الأخر عدم الدلالة

(١) قد مرت الرواية بعينها.

لا الدلالة على العدم، مع أن عدم الدلالة ممنوع.
نعم بقيت المرسلة الطويلة حيث يدعى دلالتها على أن الرجوع إلى
الصفات ليس سنة المبتدئة، وأنه مختص بالمضطربة التي لها أيام متقدمة مغفول
عنها، وأن المبتدئة التي لم تسبق بدم فسننتها الرجوع إلى الروايات. ففيها بعد
ذكر الستين من السنن الثلاث التي سنها رسول الله صلى الله عليه وآله: " قال: وأما
السنة الثالثة

ففي التي ليس لها أيام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت أول ما أدركت فاستمر بها،
فإن سنة هذه غير سنة الأولى والثانية، وذلك أن امرأة يقال لها " حمنة بنت جحش "
أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: إني استحضت حيضة شديدة، فقال:
احتشي كرسفاً،

فقالت: إنه أشد من ذلك، إني أتجه ثجا، فقال: تلجمي وتحضي في كل شهر
في علم الله ستة أيام أو سبعة، ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلاثة وعشرين أو أربعة و
عشرين - إلى أن قال: - قال أبو عبد الله عليه السلام: فأراه قد سن في هذه غير ما
سن في

الأولى والثانية، وذلك أن أمرها مخالف لأمر تينك - إلى أن قال: - فهذا بين
واضح، إن هذه لم يكن لها أيام قبل ذلك قط، وهذه سنة التي استمر بها الدم،
أول ما تراه أقصى وقتها سبع وأقصى طهرها ثلاث وعشرون حتى تصير لها أيام معلومة
فتنتقل إليها، فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد أبدا
تخلو

من واحدة منهن: إن كانت لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وحلققتها
التي جرت عليه، ليس فيه عدد معلوم موقت غير أيامها، وإن اختلطت الأيام عليها
وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم ألوانا فسننتها إقبال الدم وإدباره وتغير
حالاته، وإن لم تكن لها أيام قبل ذلك واستحاضت أول ما رأت فوقتها سبع وطهرها
ثلاث وعشرون، وإن استمر بها الدم أشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها - إلى
أن قال بعد ذكر حصول العادة بمرتين: - وإن اختلط عليها أيامها وزادت ونقصت
حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت بإقبال الدم وإدباره، ليس
لها سنة غير هذا لقوله صلى الله عليه وآله إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت
فاغتسلي،

ولقوله صلى الله عليه وآله إن دم الحيض أسود يعرف. كقول أبي: إذا رأيت الدم
البحراني...

وإن لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم أطبق عليها فلم تنزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسننتها السبع والثلاث والعشرون، لأن قصتها كقصة " حمنة " حين قالت: إني أتجه ثجا. (١)

فهذه الرواية عمدة مستند من ذهب إلى أن المبتدئة سنتها الرجوع إلى السبعة والثلاثة والعشرين ليس لها سنة غيرها وليس لها الرجوع إلى الصفات، لكن المتأمل فيها من أولها إلى آخرها لا يبقى له ريب في أن الرجوع إلى التمييز بعد الرجوع إلى العادة مقدا على الرجوع إلى الروايات، وأن الرجوع إليها أي إلى السنة الثالثة إنما هو مع فقد الأمانة على الحيض أو الاستحاضة، وأن من كانت لها عادة معلومة يجب عليها الرجوع إليها، لأن العادة طريق قوي إلى الحيض، و مع فقد الأمانة القوية ترجع إلى الأمانة التي دونها وهي إقبال الدم وإدباره وتغير حالاته وألوانه، ومع فقد هذه أيضا يكون المرجع هو السنة الثالثة، وهي التي لفاقدة الأمانة. ومعلوم من الرواية حتى مع قطع النظر عن ذيلها الذي هو كالصريح في المطلوب أن " حمنة بنت جحش " كانت فاقدة الأمانة، أما فقدها للعادة فمعلوم، وأما فقدها للتمييز فلأن الظاهر منها أن الدم كان في جميع الأزمنة كثيرا له دفع، حيث قالت " إني استحضت حيضة شديدة " وقالت " إنه أشد من ذلك، إني أتجه ثجا. فقال: تلجمي وتحبضي.. " فإن الثج هو سيلان دم الأضاحي والهدي، والدم الذي بهذه الشدة والكثرة لا ينفك عن الحرارة والحمرة، فله دفع وشدة و حرارة وكثرة من تغير حال، وإنما جعلت السنة الرجوع إلى السبع لأجل ذلك.

ثم لو فرض إبهام فيها من هذه الجهة فلا إشكال في أن ذيلها يرفع كل إبهام متوهم، حيث قال: فإن لم يكن الأمر كذلك - إلى آخرها - فيعلم من ذلك أن قصة " حمنة " هي كون الدم على حالة واحدة من الحرارة والدفع والكثرة وعلى لون واحد لا يكون لها تميز، وأن الثج دليل عليه كما ذكرنا. فلا إشكال في أن الرواية تدل

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٣.

على أن الرجوع إلى السبع والثلاث والعشرين سنة التي فقدت الأمارتين المتقدمتين وتكون الاستحاضة دارة عليها، ويكون في جميع الأوقات لها در ودفع وعلى لون واحد وعلى حالة واحدة، فمن كانت قصتها هذه لا إشكال في أنها ترجع إلى الروايات،

فلا يستفاد منها أن المبتدئة إذا رأت أول ما رأت بصفة الحيض لا تكون الصفات أمارة لها، كيف وصدر الرواية يدل على أمارية الصفات مطلقا، حيث قال: فهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إداره، وتغير لونه من السواد إلى غيره، وذلك أن دم الحيض أسود يعرف. فترى كيف علل رجوعها إلى الصفات بقوله " إن دم الحيض أسود يعرف " فيعلم منها أن العلة في الرجوع هي كون مهية دم الحيض بهذه الصفة لا أن صنفا منها كذلك، فتدل على أن هذه الصفات من مميزات هذه المهية عن مهية الاستحاضة، ولهذا أرجعها إليها، فيستفاد منها أنه كلما وجدت هذه الصفة امتاز الحيض عن الاستحاضة في ما دار الأمر بينهما في غير ذات العادة التي سنتها الرجوع إليها. والظاهر أن المسألة لا تحتاج إلى زيادة إطناب.

ثم إن صريح المستند وظاهر الحدائق والمحكي عن المدارك أن هذه الأوصاف خاصة مركبة متى اجتمعت في الدم يحكم بأنه حيض، واستدل الأول منهم بأن ذلك مقتضى الجمع بين الروايات التي ذكرت بعضها وما ذكر الجميع بتقيد الاطلاق. وهو في غاية البعد، فإنه لا توجد في الروايات رواية تستجمع جميع الصفات وأجمع الروايات في ذلك صحيحة حفص، حيث قال فيها: " إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع و سواد فلتدع الصلاة " ومع ذلك لم تذكر فيها الكثرة التي ذكرها صحيحة " أبي المغرا " ورواية ابن مسلم في باب جمع الحيض والحمل، وترك الحرقة المذكورة في موثقة إسحاق بن جرير، وترك ذكر العبيط في ذيلها مع ذكرها في صدرها. ودعوى تقيد كل رواية برواية أخرى في غاية البعد، بل ارتكابه في مرسله يونس ممتنع، فإن أبا عبد الله عليه السلام نقل قضية شخصية عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لفاطمة بنت أبي حبيش: " إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي " فترك أبي عبد الله عليه السلام

سائر الصفات لو كانت في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله غير ممكن، وعدم ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله

مع كونه في مقام بيان تكليفها وتأثيرها في الحكم أيضا غير ممكن، وليس المقام مقام ذكر الكليات والقواعد والمطلقات وترك القرائن إلى زمان آخر كما نقول ذلك في الروايات الملقاة إلى أصحاب الأصول والكتب، ففي مثل المقام لا يجوز تأخير البيان مع حاجتها الفعلية. واحتمال تغير الحكم بعد قصة فاطمة مع بعده في نفسه يدفعه ذكر أبي عبد الله عليه السلام ذلك في مقام بيان الحكم وإفادة أحكام المستحاضة. وبالجملة إن روايات الباب على كثرتها لا يشتمل واحدة منها على جميع - الصفات، بل في غالبها اكتفي بخاصة واحدة كصحيحة معاوية بن عمار، حيث ذكر فيها

الحرارة وفي مقابلها البرودة، وكمرسلة يونس حيث ذكر إقبال الدم في مقابل الادبار تارة، واستشهد بقول النبي صلى الله عليه وآله " إن دم الحيض أسود " وعلل الحكم بأن دم الحيض

أسود يعرف، أخرى. وفي صحيحة أبي المغرا اكتفي بذكر الكثرة وفي مقابلها القلة وفي موثقة إسحاق بن عمار اقتصر على كون الدم عبيطا، وفي بعضها ذكر الوصفين منها كموثقة إسحاق بن جرير حيث اكتفي فيها بذكر الحرارة والحرقة في الحيض وذكر الفساد والبرودة في الاستحاضة، وفي مرسلة يونس اكتفي بذكر البحراني وفسره بالكثرة واللون، وفي رواية محمد بن مسلم في باب جمع الحبل و الحيض اقتصر على الكثرة والحمرة في مقابل القلة والصفرة، وفي رواية حفص التي هي أجمعها ذكر في صدرها أربع صفات واقتصر في ذيلها على الثلاث، فكيف يمكن أن تكون الأوصاف من قبيل الخاصة المركبة التي يكون لجميعها دخل في الموضوع ولم يذكر الجميع في رواية؟ ومعه كيف يمكن تقييد الاطلاق مع الغض عما ذكرنا من عدم إمكانه بالنسبة إلى المرسلة الطويلة؟

فالقول بالخاصة المركبة غير صحيح، إلا أن يدعى أن بين الصفات ملازمة عادية غالبية بحيث يستغني المتكلم عن ذكر جميعها، فذكر الواحد أو الاثنین بمنزلة ذكر الجميع مع تلك الغلبة. لكن الدعوى غير ثابتة، فأى ملازمة غالبية

بين كون الدم عبيطا وبين كثرته، أو بين الدفع والسواد، أو بين الحرقة والعبيطية فربما كان الدم أسود غير دافع، أو حارا غير كثير. وبالجملة هذه الدعوى غير ثابتة بل خلافها ثابت، فلا يمكن إلا المصير إلى استقلال كل صفة في الأمارية. ثم إنه قد يدعى كون مطلق الظن بالحيفية حجة كما نفى البعد عنه صاحب الجواهر، أو كون الظن الحاصل من أي صفة من صفات الحيض حجة و لو لم تذكر في الروايات، بل ولو كانت مختصة بمرأة. بحسب حالها كما نفى البعد عنه المولى الهمداني. والظاهر بعدهما، خصوصا الأولى منها، فإنه إن كان المراد أن المستفاد من الأخبار هو حجية الظن الشخصي بحيث يدور الحكم بالحيفية مداره، فإن حصل من غير الصفات المذكورة في الروايات يكون حجة، وإن لم يحصل من المذكورات فيها ظن لم يحكم بالحيفية، فهو تخريص غريب لا يمكن الالتزام به خصوصا في الشق الثاني. وإن كان المراد هو حجية الظن الحاصل نوعا من الصفات الخاصة بالحيض ولو لم تذكر في الروايات مثل التتن المذكور في بعض الروايات الغير المعتمدة فله وجه، بدعوى عدم خصوصية لتلك الصفات إلا كونها من الصفات الغالبية، فلو فرض صفة أخرى غالبية لاستفيد منها بالارتكاز العرفي وإلغاء الخصوصية كونها أمانة أيضا. لكنه غير خال عن الاشكال وبعيد عن مساق كلامهما، فالجمود علي الروايات أسد وأشبه.

ثم الظاهر أن المستفاد منها هو جعل الأمارتين للحيض والاستحاضة، فكما أن الصفات المذكورة لدم الحيض أمانة تعبدية له كذلك الصفات المذكورة لدم الاستحاضة كالبرودة والفساد والصفرة وغيرها، فلو وجد في دم بعض صفاتهما يكون من قبيل تعارض الأمارتين، وسيأتي زيادة توضيح للمقام إن شاء الله.

المسألة الثانية

إذا اشتبه دم الحيض بدم العذرة فتارة لا يحتمل غيرهما، وأخرى يحتمل الآخر من استحاضة أو قرحة أو غيرهما كاحتمال انقطاع عرق في الباطن، وعلى أي حال

قد يكون زوال البكارة معلوما فيدور الأمر بين كون الدم منها أو من غيرها، وأخرى يشك في زوالها فيحتمل الزوال والخروج منها أو من غيرها، ويحتمل عدم الزوال والخروج من غيرها، وعلي أي تقدير قد يكون الدم في أيام العادة وقد يكون في غيرها، وقد تكون له حالة سابقة من حيض أو غيره وقد لا تكون، فيقع الكلام في جهات:

منها أن المستفاد من روايات الباب هل هو جعل أمانة تعبدية على العذرة أو ما ذكر فيها من تطوق الدم لرفع الاشتباه، ومعه يحصل القطع بكونه دم العذرة - كما تقدم من المحقق الخراساني في أوصاف دم الحيض واحتمل ذلك في المقام أيضا -؟ ثم على فرض الأمانية هل تكون أمانة مطلقة لتشخيص دم العذرة مطلقا أو في ما إذا دار الأمر بينهما مطلقا، أو في ما إذا كان زوال البكارة معلوما أيضا؟ وهل يكون التطوق أمانة على العذرة وعدمه على عدمها أو لا أمانية لعدمه؟ وهل يكون الاستتاع أيضا أمانة على الحيضية أو لا؟ احتمالات يظهر حالها في خلال الجهات المبحوث عنها، ولا بد من تقديم ذكر مستند الحكم حتى يتضح الحال. ففي صحيحة خلف بن حماد الكوفي قال: دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمنى، فقلت له: إن رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمئث، فلما اقتضها سال الدم، فمكث سائلا لا ينقطع نحو من عشرة أيام، وإن القوابل اختلفن في ذلك، فقال بعضهن: دم الحيض، وقال بعضهن: دم العذرة، فما ينبغي لها أن تصنع؟ قال: فلتتق الله، فإن كان دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر، ولتمسك عنها بعلها، وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل، و يأتيها بعلها إن أحب ذلك. فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي؟ قال: فالتفت يميننا وشمالا في الفسطاط مخافة أن يسمع كلامه أحد، قال: فنهد إلي فقال: يا خلف! سر الله فلا تذيعوه، ولا تعلموا هذا الخلق أصول دين الله، بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال. قال: ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال:

تستدخل القطنة ثم تدعها مليا، ثم تخرجها اخراجا رفيقا، فإن كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة، وإن كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض. قال خلف: فاستخفني الفرغ فبكيت، فلما سكن بكائي قال: ما أبكاك؟ قلت: جعلت فداك، من كان يحسن هذا غيرك؟! قال: فرفع يده إلى السماء وقال: إني والله ما أخبرك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله عز وجل. (١) وقريب منها غيرها.

قال بعض شراح الحديث: إن قوله " عقد بيده اليسرى تسعين " لعله من اشتباه الراوي، أو كان لحساب العقود ترتيب آخر غير مشهور، وإلا فاليد اليسرى للمئات لا العشرات (انتهى) والأمر سهل بعد وضوح أن المراد منه وضع رأس ظفر مسبحة يسراه على المفصل الأسفل من إبهامها لفهام كيفية وضع القطنة. ولا إشكال في أن ظاهر الرواية هو بيان الأمانة الشرعية التعبدية لرفع الاشتباه تعبدا لا التنبيه على أمر تكويني لحصول القطع، لعدم الملازمة بين الاستنقاع و الحيض لاحتمال اجتماع دم البكارة في جوف المحل وحصول الاستنقاع به، كاحتمال

كون الحيض موجبا للتطوق أحيانا، فحصول العلم لأجله ممنوع. مع أن الظاهر من صدر الرواية وذيلها حيث عد ذلك من سر الله الذي لا بد من كتمانها وعدم إفشائه للناس ومن أصول دين الله ومن وحي الله إلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بتوسط جبرئيل أن ذلك

من أحكام الشريعة والأمارات التعبدية، وإلا لم يكن وجه لهذه التعبيرات والتقوية الشديدة مع حصول العلم به لنوع النساء وكونه من الأمور الطبيعية، فاحتمال عدم الأمانية ضعيف لا يمكن رفع اليد عن ظاهر النصوص به.

ومنها أن المفروض في الروايات وإن كان العلم بالافتراض وأنه مع فرص العلم به دار الأمر بينه وبين الحيض لكن المتفاهم منه أن التطوق في هذا الحال أي حال الدوران بينهما من خواص دم العذرة المميزة إياه من دم الحيض، وأن دم الحيض لا يوجب التطوق بل يوجب الاستنقاع والانغماس، كما يساعده الاعتبار أيضا، فإن

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢، ح ١

دم الحيض من الباطن فلا يتطوق منه القطنه غالبا ودم العذرة من زوال غشاء البكارة وخرقه، فيخرج الدم من الأطراف فتصير مطوقة نوعا، فلأجل هذه الغلبة جعل الشارع التطوق أمانة للعذرة.

وبالجمله المتفاهم من الروايات عرفا أنه مع الدوران بين الأمرين يكون التطوق أمانة للعذرة من غير تأثير للعلم بزوال البكارة وعدمه في ذلك، فحينئذ لو شككت في زوالها ودار الأمر بينهما فوضعت القطنه على نحو ما في الرواية فأخرجت و كانت مطوقة يحكم بكون الدم من العذرة، فيكشف عن تحقق زوالها فيرفع ذلك الشك، لحجية الأمانة بالنسبة إلى لوازمها وملزوماتها.

ومنها أن الظاهر من الروايات خصوصا من رواية " خلف بن حماد " المتقدمة أن المفروض في السؤال والجواب هو دوران الدم بين العذرة والحيض ولا ثالث للاحتمالين، فإن قوله " إن القوابل اختلفن - إلخ - " ظاهر في أنهن اتفقن على نفي الثالث ولو لأجل لازم قولهن، سواء قلنا بأمارية قول القوابل وأن الأمارتين لدى التعارض لا تسقطان بالنسبة إلى مدلولهما الالتزامي أولا، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن الظاهر أن هذا الاختلاف صار سببا لصرف ذهن السائل عن سائر الدماء واحتمالها، مضافا إلى أن سائر الدماء حتى دم الاستحاضة على خلاف العادة ومن انحرافات الطبيعة، بخلاف دم الحيض فإنه طبيعي، فالسؤال والجواب منصرف إليه عن غيره. ولهذا يفهم ذلك من صحيحة " ابن سوقة " (١) أيضا، مع أن ظاهر السؤال فيها هو السؤال عن تكليفها بالسنة إلى الصلاة، فجواب أبي جعفر عليه السلام

بأنه مع التطوق من العذرة ومع الانغماس من الحيضة إنما هو في الموضوع الخاص لا لأجل كون التطوق يرفع جميع الاحتمالات إلا العذرة، والانغماس جميعها إلا الحيضة، حتى يكون الاستنقاع والانغماس من مميزات الحيض عن جميع الدماء لكن لا مطلقا وإلا لذكر في الأوصاف في الروايات المتقدمة في المسألة السابقة بل عند

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، أبواب الحيض - ب ٢، ح ٢.

إضافة احتمال العذرة أيضا. فإن هذا بمكان من البعد كيف ولو كان لدم الحيض خاصة مميزة لم يكن معنى لتأثير زوال العذرة أو احتمالها فيها هذا، مع أن الوجدان أيضا غير مساعد لذلك، فإن دم الحيض والاستحاضة كليهما يخرجان من الجوف و تصير القطنة بهما مستنقعة منغمسة نوعا من غير افتراق من هذه الجهة بينهما، فلا يكون الاستنقاع خاصة مميزة للحيض عن مطلق الدماء، بل الظاهر أنه من مميزات سائر الدماء الخارجة من الجوف عن دم العذرة الذي يخرج من غشاء البكارة، على إشكال في ذلك أيضا، فإن مقتضى الجمود على الروايات هو كون التطوق أمانة على العذرة والاستنقاع على الحيض في حال دوران الأمر بينهما مطلقا ولو مع الشك في زوال العذرة ولو كان هذا خارجا عن مفادها بدوا، وأما التخطي عن مورد الدوران بينهما إلى غيره فمشكل بعد خروجه عن مفادها وعدم مساعدة العرف عليه أيضا. نعم، لا إشكال في حصول الظن بأن التطوق من العذرة في الدوران بينهما وبين الاستحاضة والاستنقاع من الاستحاضة، لكن لا دليل على اعتبار هذا الظن أو الغلبة مع قصور الأدلة. وكما أن التطوق ليس أمانة على العذرة في الدوران بينها وبين الاستحاضة كذلك الاستنقاع ليس أمانة على الاستحاضة، ولا على عدم العذرة حتى يؤخذ بلازمها، لعدم الدليل على ذلك، لأن الظاهر من الأدلة أنه في الموضوع الخاص كما يكون التطوق أمانة على العذرة يكون الاستنقاع أمانة على الحيض لا أنه أمانة على عدم العذرة، ولو سلم أماريته على عدمها فإنما هي في مورد الدوران فقط لا مطلقا.

ومنها أن مقتضى إطلاق صحيحة " زياد بن سوقة " ورواية " خلف بن حماد " الثانية (١) المحتمل كونها صحيحة لاحتمال كون " جعفر بن محمد " الواقع في سندها

هو جعفر بن محمد بن يونس الثقة، وكونها حسنة لاحتمال كونه جعفر بن محمد بن عون

أن التطوق أمانة العذرة في حال الدوران مطلقا لذات العادة وغيرها، كما أن مقتضى إطلاق جميع الروايات هو أماريته لها ولو كان الدم بصفة الحيض.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢، ح ٣.

وتوهم أن وقوع الاختلاف في متن رواية " خلف بن حماد " يوجب التردد في جواز التعويل عليها، حيث قال في الرواية الأولى: " قال فقلت له: إن رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمئ، فلما اقتضها سال الدم، فمكث سائلا لا ينقطع نحو من عشرة أيام " (١) وفي الثانية قال: " قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام: جعلت

فذاك، رجل تزوج أو اشترى جارية طمئت أو لم تطمئ أو في أول ما طمئت، فلما افترعها غلب الدم، فمكث أياما وليالي - إلخ - " (١) فترى أن الظاهر من الأولى أن السؤال كان مقصورا على معصر لم تطمئ، والثانية عن التي طمئت أو لم تطمئ أو في أول ما طمئت.

مدفوع بأن هذا ليس من التشويش والاختلاف الموجبين للتأمل فيها، فإن ترك بعض الخصوصيات مما لا يضر بالحكم لبعض الدواعي أو لعدم الداعي في النقل لا يوجب خللا فيها، ولا ريب في أن اختلافهما إنما هو لأجل ذلك، ألا ترى أن مقدمات ملاقاته وغيرها مما هي مذكورة في الرواية الأولى إنما ترك ذكرها في الثانية لبعض الدواعي أو عدم الداعي على النقل؟ فترك بعض شقوق المسألة أيضا من هذا القبيل. ولا ظهور للرواية الأولى في كون السؤال مقصورا على ما ذكر إلا لعدم الذكر والسكوت، والمذكور فيها أحد الشقوق التي ذكرت في الرواية الثانية، وهو قوله " أو في أول ما طمئت " أي في أول زمان طمئتها، وهو بمنزلة قوله " معصرا " فإن المراد

منه كونها في عصر الطمئ وزمانه، ومعنى " أول ما طمئت " أول زمان طمئتها في مقابل

التي طمئت أي كانت امرأة ليس أول طمئتها بل طمئت سابقا، وقوله " لم تطمئ " في مقابلهما أي التي في سن الطمئ ولما تطمئ، أي مضى منها أوقات كان من شأنها أن تطمئ فيها ولم تطمئ، فلا إشكال من هذه الجهة فيها.

فتحصل أن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ذات العدة وغيرها، والدم الموصوف بصفات الحيض وغيره، ولا ينافيها ما دل على اعتبار العادة والصفة، أما اعتبار الصفات فلأن الظاهر من أدلتها هو أن تلك الصفات مميزات الحيض عن الاستحاضة لا عن مطلق

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢، ح ٣.

الدماء كما مر، وأما اعتبار العادة فكذلك أيضا، فإن أقوى ما دل عليه هو مرسله
يونس القصيرة، حيث قال فيها: (وكل ما رأت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو
حمرة فهو من الحيض، وكل ما رآته بعد أيام حيضها قال فليس من الحيض " (١)
والظاهر

منها - بعد الغض عن الاشكالات الآتية فيها سند أو متنا - أنها ناظرة إلى مثل ما نحن
فيه، وليست الكلية إلا في مورد الصفات لا مطلق الدم، فالجمع العرفي يقتضي
اختصاص الرجوع إلى العاد بمورد الدوران بين الحيض والاستحاضة دون الحيض
والعذرة مما ذكر له طريق خاص وأمانة مستقلة.

ومنها أن المرأة التي اشتبه دم حيضها بالعذرة تارة تعلم حال سابقها، وأخرى
لا تعلم، بل حال حدوث الدم تشك في أنه منه أو منها أو مختلط منهما، وعلى الأول
تارة تكون الحالة السابقة هي الحيض ثم تشك في عروض دم العذرة، وأخرى
تكون هي دم العذرة ثم يحدث الشك في عروض الحيض، فتحتمل بقاء دم العذرة و
عدم كون الدم من الحيض، وانقطاع دم العذرة وكونه من الحيض، واختلاطهما،
وثالثة تكون الحالة السابقة هما معا ثم تشك في بقاء أحدهما وانقطاع الآخر أو
بقائهما وامتزاجهما، وقد يكون الشك ساريا ويأتي فيه الفروض المتقدمة. فالكلام
يقع في أن المستفاد من روايات الباب أن التطوق أمانة للعذرة والانغماس للحيض في
جميع صور الشك أو لا، وعلى الأول هل يجب الاختبار في جميعها أو لا؟
لا يبعد استفادة جميع الصور ما عدا الشك في زوال البكارة منها، أما غير صورة
كون الحالة السابقة هي الحيض فلاطلاقها، فإنه بعد سيلان الدم وعدم انقطاعه
يمكن أن يكون الشك ساريا فتشك في أن الدم من أول الأمر من أيهما كان، ويمكن
أن تكون عالمة بكونه من العذرة وتشك في حدوث الحيض، ويمكن أن تكون
عالمة بكونه منهما ثم تشك لأجل الشك في انقطاع أحدهما، فترك الاستفصال دليل
على إطلاق الحكم. وأما الصورة المذكورة فلاستفادتها من رواية خلف الثانية،
فإن قوله " جارية طمشت أو لم تطمث أو في أول ما طمشت " يحتمل وجوها، أقربها أن

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٣.

يكون المراد من التي طمشت هي المرأة التي كانت تحيض، ومن التي لم تطمث هي من لم تحض سواء كانت معصرا أو لا، فحينئذ يكون المراد من التي في أول ما طمشت بقريئة المقابلة هي التي طمشت فعلا وكان طمثها ذلك أول طمث لها، فلما افترعها غلب الدم وصار كثيرا لا أنه حدث الدم، وعليه فالصورة المذكورة تكون مسؤولا عنها بالخصوص. ومع الغض عنه يكون قوله " جارية طمشت " بإطلاقه شاملا لهذه الصورة، وقوله " غلب الدم " أعم من غلبة الدم حدوثا وغلبته بعد وجود أصله لو لم نقل

بظهوره في الثاني. وكيف كان فلا يبعد استفادة جميع الصور من الرواية. وأما صورة الشك في زوال العذرة وإن كانت خارجة منها لكن يفهم حكمها منها عرفا، فإن الظاهر كما مر أن التطوق أمانة لماهية دم العذرة من غير تأثير للعلم والشك فيه، فمع الشك في حصوله لو اختبرت فخرجت القطنة مطوقة يحكم بزوال البكارة كما يحكم بكون الدم من العذرة. ثم بعد كون التطوق أمانة مطلقة في حال الدوران بينهما - وكذا الاستنقاع على الظاهر - فالظاهر وجوب الاختبار في جميع الصور حتى صورة الشك في زوال البكارة.

أما في غير هذه الصورة فظاهر بعد دخولها في مفاد الروايات، وأما في هذه الصورة فالآن

الظاهر منها أنه مع إمكان تحصيل الأمانة على أحدهما يسقط الأصل، فإن صورة عدم المسبوقية بالحيض هي المتيقنة في شمول الروايات لها، ومع ذلك لم يعول عليها أبو الحسن عليه السلام مؤكدا بقوله " فلتتق الله " فيفهم منه أن الأصل في مثل ما يمكن

تحصيل الأمانة الشرعية غير معول عليه. مع أن العرف لا يساعد على الرجوع إلى الأصل

مع وجود الأمانة الحاكمة وإمكان الاطلاع عليها بالاختبار، تأمل. فوجوب الاختبار مطلقا أحوط، بل أوجه وأقوى.

ثم إن وجوبه ليس نفسيا ولا شرطيا، بل طريقي كوجوب العمل بخبر الواحد فإذا تركته وصلت فإن كانت حائضا تستحق العقوبة لأجل الصلاة في حال الحيض، وإن كانت طاهرة تصح صلاتها مع حصول قصد القربة.

وليس في الروايات لا دخال القطننة كيفية خاصة غير ما في رواية " خلف " فهل الودع مليا والاخراج رفيقا واجبان أو لا؟ وجهان: من أن مقتضى الجمع بينها وبين إطلاق صحيحة " زياد " تقييد إطلاقها، ومن إمكان الحمل على الأولوية والاستحباب أخذًا بإطلاقها الذي في مقام البيان، والأول أحوط لو لم يكن أقوى. واختلاف روايتي " خلف " من هذه الجهة لا يضر بعد تقدم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة عند العقلاء، خصوصا مثل تلك الزيادة التي لا يحتمل فيها الخطأ والاشتباه، فعدم الذكر في الرواية الثانية لجهة من الجهات.

ثم إنه إذا تعذر عليها الاختبار ترجع إلى سائر القواعد المقررة للشاك.
المسألة الثالثة

إذا اشتبه دم الحيض بدم القرحة فعن المشهور وجوب الاختبار وملاحظة خروج الدم من الأيسر أو الأيمن، فإن كان من الأيسر فهو من الحيض، وإن كان من الأيمن فهو من القرحة، وعن المعتمد عدم الاعتبار بالاختبار، وتبعه الأردبيلي وصاحب المدارك، وعن الشهيد في الدروس عكس المشهور، وعن الذكرى الميل إليه، لكنه أفتى في البيان موافقا للمشهور.

ومبنى ذلك هو الاختلاف الواقع في نسخة الكافي والتهذيب في المرفوعة التي هي الأصل في هذا الحكم. ففي الكافي: عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبان، قال: قلت لأبي

عبد الله عليه السلام: فتاة منا بها قرحة في جوفها، والدم سائل لا تدري من دم الحيض أو من

دم القرحة. فقال: مرها، فلتستلق على ظهرها، ثم ترفع رجليها، ثم تستدخل إصبعها الوسطى، فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة. وعن الشيخ في التهذيب روايتها، لكن فيها: قال: فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة.

ثم إن الظاهر ترجيح نسخة الشيخ على نسخة الكافي للشهرة المنقولة على الفتوى بمضمونها قديما وحديثا، بل عن جامع المقاصد نسبتها إلى فتوى الأصحاب

وعن حاشية المدارك نقل اتفاق المتقدمين والمتأخرين من المحدثين على موافقة المشهور، وهو الموافق لرسالة علي بن بابويه إلى الصدوق التي قيل إنها كانت المرجع عند إعواز النصوص، والموافق للفقهاء الرضوي، وأفتى به المفيد وغيره، فلا إشكال في اشتهاار الحكم بين الأصحاب.

وفي مقابله فتوى ابن الجنيد، لكن مفروض كلامه دوران الأمر بين الحيض و الاستحاضة، فإن المحكي عنه أن دم الحيض أسود عبيط تعلوه حمرة، يخرج من الجانب الأيمن، وتحس المرأة بخروجه، ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الأيسر. والظاهر أنه من الصفات المميزة بين الحيض والاستحاضة كسائر الصفات المذكورة، فلا يعلم فتواه في المقام.

وعن ابن طاوس والشهيد في الذكرى أن ما في التهذيب محالفا للكافي إنما هو في النسخ الجديدة، وقطعا بأنه تدليس وكانت النسخ القديمة موافقة للكافي، وقد رجح الشهيد عن هذا الاعتقاد ظاهرا، لفتواه في "البيان" الذي يقال إنه متأخر في التصنيف عن الذكرى موافقا للمشهور. وعن شرح المفاتيح أن ابن طاوس لم ينقل عنه مخالفة المشهور. وأما حديث التدليس في النسخ الجديدة فيرده فتوى الشيخ في المبسوط و النهاية على وفق المشهور، ولا إشكال في أن مستنده هذه الرواية، مع أن اختلاف النسخ

لم ينقل إلا من ابن طاوس والشهيد، فعن ابن طاوس نسبة كون الحيض من الأيسر إلى بعض نسخ التهذيب الجديدة، وعن الذكرى أن كثيرا من نسخ التهذيب موافقة لرواية الكليني.

وكيف كان، لو كان الاشتباه من النساخ لما أفتى الشيخ في كتبه الفتوائية خصوصا مثل النهاية بخلافها، ولو كانت النسخ الموافقة للكافي بهذه الكثرة لما خفي على غيرهما مع بناء محشي التهذيب - على ما قيل - على نقل النسخ المختلفة ولم ينقلوا

ذلك، بل عن شرح المفاتيح أنه اعترف جميع المحققين باتفاق نسخ التهذيب على ما وجدناه.

فاتضح أنه لم يكن خلاف في المسألة بين المتقدمين كالصدوقين والمفيد والشيخ

ومن تأخر عنهم سوى المحقق في المعبر على ما حكى عنه، وقد حكى عن المعبر أن ما في الكافي لعله من وهم الناسخ. وأما الأردبيلي فطريقته المناقشة وعدم الاعتناء بالشهراء وكذا متابعه، ومن ذلك كله يقع الترديد في ما نقل عن ابن طاوس والشهيد، وليس عندي كتابهما حتى أتأمل في عبارتهما، فمن المحتمل أن يكون قطعهما بالتدليس كان لأمر غير ما ذكر كالاعتماد التام على الكافي وحفظه. وعلى

أي حال فالمسألة مشهورة فتوى، والخلاف لو ثبت شاذ نادر، وقد ذكرنا في محله أن الشهرة الفتوائية ليست من المرجحات حتى يناقش بأن ما نحن فيه ليس من الروايتين المتعارضتين، بل بقيامها تمتاز الحجة عن غيرها، وأن المشتبه بين الأصحاب فتوى بين رشه فيتبع، والشاذ النادر بين غيه فيجتنب.

والانصاف أن الشهرة في مثل هذا الحكم المخالف للاعتبار والقواعد والتعدي المحض حجة معتبرة في نفسها مع قطع النظر عن الرواية، فضلا عن المقام الذي يمكن حصول الاطمئنان باتكالمهم على رواية "أبان" أو الفقه الرضوي، فالمسألة من هذه الجهة خالية من الاشكال.

وأما ما يقال من أن الحكم على خلاف الاعتبار، وأن القرحة قد تكون في الطرف الأيسر وقد تكون محيطة بالمحل فلا ينبغي الاصغاء إليه في الأحكام التعبدي مع أن كيفية خروج الدم غير معلومة لنا، فلعل الغالب في خروج الحيض إذا كانت المرأة مستلقية كذلك. وكيف كان لا يمكن رفع اليد عن الدليل المعبر بمثل ذلك مع دعوى شهادة النساء بما يوافق المشهور.

ثم إن إطلاق الرواية وترك الاستفصال فيها وإن اقتضى عدم الفرق بين الجهل بمحل القرحة والعلم به سواء كانت في الأيمن أو الأيسر، ودعوى جهل المرأة بمحلها غالبا مع كون القرحة ذات ألم غالبا في غير محلها، لكن الالتزام به مع العلم بكون القرحة في الطرف الأيسر في غاية الاشكال مع عدم إحراز فتوى الأصحاب في مثل تلك

المسألة التي تكون على خلاف الاعتبار، فالإتكال على مثل ترك الاستفصال في القضية التي

لا يبعد أن تكون شخصية مشكل، تأمل. كما أن الظاهر أن تلك الأمانة خاصة

بدوران الأمر بين الحيض والقرحة لا مطلقا. وما عن المدارك أن الجانب إن كان له مدخل في الحيض وجب اطراده وإلا فلا، فهو كما ترى.

المسألة الرابعة

في سائر الاشتباهات بين دم الحيض وغيره، فإن منشأ الشك في دم الحيض قد يكون فقدان الأمانة كما لو اشتبه بدم الجرح مثلا مما لم يرد فيه نص، وقد يكون تعارض الأمارتين كما لو رأت دما فيه بعض صفات الحيض وبعض صفات الاستحاضة إن قلنا بأمارية الصفات، وقد يكون قصور اليد عن الوصول إلى الأمانة المحققة كما لو علمت بتحقيق التطوق أو الانغماس لكن اشتبه عليها حاله لأجل مانع من ظلمة أو غيرها، وقد يكون عدم التمكن من استعمال الأمانة كما لو غلب الدم أو ضاق المجرى. ومن فقدان الأمانة ما إذا كان الاشتباه ثلاثي الأطراف أو أكثر، كما لو دار الأمر بين الحيض والاستحاضة والقرحة، أو هي والجرح أو العذرة مما قصرت النصوص من شمولها. وأيضا قد يكون الشك لأجل الشك في المكلف، كما لو شككت الخنثى في ذكورتها وأنوثتها فصار منشأ للشك في كون الدم حيضا، أو شككت في بلوغها أو يأسها فصار منشأ لشكها في كونه حيضا، وقد يكون الشك لأجل الشك في تحقق شرط أو مانع، كما لو شككت في كون الدم بعد العشرة أو لا، أو شككت في تحقق الفصل

المعتبر بين الدمين، وقد يكون لأجل الشك في شرطية شئ كالتوالي ثلاثة أيام، أو مانعية شئ كالفترات اليسيرة بين ثلاثة أيام، وقد يكون لأجل الشك في تحقق شرطه بعد، كالمبتدئة التي تشك في استمرار دمها إلى ثلاثة أيام، إلى غير ذلك كالشك في كونه حيضا مع وجدان الشرائط وفقدان الموانع بحسب الأدلة الشرعية ومع تحقق ما تحتمل شرطيته وفقدان ما تحتمل مانعيته بحسب الشبهات الحكمية لكن مع ذلك تشك في الحيضية لأجل بعض الاحتمالات الشخصية الجزئية التي تختلف بحسب اختلاف الحالات والأمزجة.

هذه هي نوع الشكوك الواقعة أو ممكنة الوقوع للنساء. فيقع الكلام في أنه مع فقدان الأمارات أو تعارضها أو عدم إمكان التعويل عليها هل تكون قاعدة شرعية

أو عقلائية ممضاة ترفع الشك شرعا وتكون معولا عليها لدى الشبهة أو لا؟ وعلى فرض وجودها فما حدها سعة وضيقتا؟ وهل يمكن رفع جميع الشكوك المتقدمة بها أو تختص ببعضها؟

وليعلم أن ما هو الدائر في الألسن والمشتهر بين الأصحاب في المقام هو " قاعدة الامكان " وهي أن كل دم يمكن أن يكون حيضا فهو حيض، وقد تكرر نقل الاجماع عليها، وأرسلوها إرسال المسلمات، فلا بد من بسط الكلام فيها موضوعا و مدركا وموردا.

أما الأول فيحتمل في بادي الأمر أن يكون الامكان بمعنى الاحتمال بقول مطلق فيشمل جميع الصور من الشكوك المتصورة، لمساوقة الشك الاحتمال أو أعميته من الشك، وأن يكون بمعنى عدم الامتناع بحسب القواعد الشرعية أي إذا لم يرد دليل شرعي على عدم حيضيته بحسب نفس الأمر وصل إلينا أو لم يصل، وأن يكون بمعنى عدم الامتناع بحسب ما وصل إلينا من القواعد الشرعية، أي إذا لم يدل دليل شرعي على عدم حيضيته وأحرز عدم امتناعه كذلك، لا بمعنى الامكان العام حتى يشمل مورد قيام الأمانة على الحيضية، بل بمعنى أنه إذا لم يقم أمانة ودليل شرعي على الطرفين تكون القاعدة معولا عليها. ولعل هذا مراد من قال: إن الامكان هو الاحتمالي لكن الاحتمال المستقر، وأن يكون بمعنى الامكان الذاتي وعدم الامتناع ذاتا أي سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم بالحيضية. هذا، لكن الاحتمال الأخير غير صحيح، لأن المراد من الدم الخارجي الموجود لا مهية الدم، والدم الموجود إما واجب الحيضية أو ممتنعها، وكذا الاحتمال الثاني، فإن العلم بالواقعات غير حاصل للمكلفين، فتقييد الموضوع بأمر غير محقق موجب للغوية القاعدة.

فيبقى الاحتمال الأول والثالث، ولازم الاحتمال الأول هو الحكم بحيضية كل محتمل إلا ما قام دليل على خلافها، بل المعول عليه هو القاعدة في موارد الشبهات

المصدقية لأدلة جعل الأمارات، فلو شكت في تحقق أمانة العذرة أو الاستحاضة مثلا فلا يجوز التمسك بدليلهما، ومعه ينسلك في موضوع القاعدة، لأن موضوعها هو الاحتمال، ومع عدم إحراز الأمانة يتحقق الاحتمال الذي هو موضوعها، وكذا في تعارض الأمارتين. ولازم الثاني هو الحكم بحيضية ما أحرز استجماعه للشرائط المقررة له، فقبل استمرار الدم إلى ثلاثة أيام لا يحكم بالحيضية إلا إذا أحرز الشرط بالأصل، وكذا مع الشبهة المصدقية للقواعد المقررة الشرعية لعدم إحراز الامكان بحسب القواعد المقررة، وكذا مع الشك في قيام الأمانة بعد إحراز أماريتها، كما لو اشتبهت الأمارتان لأجل الظلمة مثلا لعدم إحراز موضوع القاعدة وهو الامكان الواقعي بالنظر إلى المقررات الشرعية. ثم إثبات أن الامكان في موضوع القاعدة بأي معنى يكون تابع للدليل الدال عليه.

وأما الثاني فقد استدل عليها بوجوه:

الأول أصالة السلامة، وقد عول عليها في "الرياض" وقربها في "مصباح الفقيه" بما لا مزيد عليه، ومحصله أن أصل السلامة أصل معتبر معتمد عليه عند العقلاء كافة في جميع أمورهم معاشا ومعادا، ويشهد به تتبع الأخبار وسيرة العقلاء. وإن دم الحيض تقذفه الرحم بمقتضى طبعها ومع عدم انحرافها عن حالتها الطبيعية، و أما سائر الدماء حتى دم الاستحاضة دماء غير طبيعية منشأها خلل في المزاج أو آفة، فلا يعتني العقلاء باحتمال ينافي أصالة السلامة، فعند الاشتباه بين دم الحيض وغيره لا بد من البناء على الحيضية عملا بأصل السلامة.

ثم بالغ في التأييد والاستشهاد بطوائف من الأخبار يأتي الكلام فيها إن شاء الله، وجعل جميعها دليلا على كون الأصل في دم النساء هو الحيضية، وأن ملاحظة سيرة النساء والأسئلة والأجوبة الواردة في الأخبار تكاد تلحق المسألة بالبديهيات - إلى آخر ما فصل وقرر -.

ويمكن المناقشة فيه بوجوه:

منها أن بناء النساء على أن الدم المقذوف حيض لو سلم فكونه لأجل الاتكال

على أصل السلامة غير مسلم، خصوصا مع هذه الحدود التي قررها الشارع، فلو علمت المرأة أن الدم بأي صفة وفي أي وقت خرج إذا لم يبلغ ثلاثة أيام ونقص منها ولو ساعة واحدة ليس بحيض شرعا، وكذلك الدم المتجاوز عن العشرة ولو قليلا و الدم الخارج قبل تمام عشرة أيام من الحيضة السابقة وهكذا، فهل تبني على الحيضية بمجرد رؤية الدم اتكالا على أصالة الصحة فتحكم باستمراره إلى ثلاثة أيام؟! وهل ترى أن العقلاء يحكمون بأن الدم مع انقطاعه قبل ثلاثة أيام بساعة من انحراف المزاج، بخلافه إذا استمر إلى تمام الثلاثة؟! والذي يمكن أن يقال: أن بناء النساء على حيضية الدم غالبا غير قابل للانكار لكن لا لأجل الاتكال على أصالة الصحة، بل معهودية الدم والحالات التي تعرضهن في حال خروج الدم أو قبله والأوصاف والخصوصيات التي للدم المعهود وغير ذلك من الغلبة وغيرها صارت موجبة لقطعهن أو اطمئنانهن بكون الدم هو المعهود من النساء. وأما الاتكال على مجرد أصالة الصحة لو فرض عدم وجود الغلبة و القرائن والعلائم التي للدم وللمرأة في قرب رؤيته أو حينها فغير معلوم لو لم نقل إنه معلوم العدم.

ومنها أنه بعد تسليم جريان أصالة الصحة وكون اتكالهن عليها لا يمكن أن تكون دليلا على قاعدة الامكان، سواء فسرناها بالمعنى الأول من المعاني المتقدمة أو بالثالث، ضرورة أن أصالة السلامة ليست من الأصول التعبدية، فإنه مضافا إلى عدم ثبوت التعبد في الأمور العقلائية لازمه أن لا نحكم على الدم بالحيضية، لأن الحيضية من لوازم صحة المزاج وسلامته فأصالة السلامة مجريها المزاج، و لازم صحة الرحم أن يكون قذفها طبيعيا، ولازم ذلك كون الدم حيضا وكون المرأة حائضا، فلا محيض لاثبات المدعي، إلا أن يدعى أن أصالة السلامة طريق عقلائي لاثبات متعلقه، وأن الظن الحاصل لأجل الغلبة وغيرها طريق إلى السلامة ومع ثبوتها تثبت لوازمها. فمع تسليم هذه الأمانة العقلائية والغض عن المناقشة فيهما لا يمكن أن تكون مبني القاعدة، لأن مفاد القاعدة أن ما يمكن أن يكون حيضا

فهو حيض بمجرد احتمال الحيضية على المعنى الأول، أو إمكانها أي عدم الدليل على خلافها على المعنى الثاني، ومع قيام الأمانة على الحيضية يخرج المورد عن موضوع

القاعدة، وكيف يمكن أن يكون دليل الشيء معدما لموضوعه؟! وبعبارة أخرى: إن موضوع القاعدة هو إمكان الحيضية، فوجوب الحيضية وامتناعها خارجان عن مصبها، إلا أن يفسر الامكان بالامكان العام أي سلب الضرورة عن الجانب المخالف بالنظر إلى القواعد الشرعية حتى لا ينافي الوجوب، وهو كما ترى، فإن مرجعها في كثير من الموارد أو جميعها أن كل ما يجب أن يكون حيضا فهو حيض، وأن كل ما دلت الأدلة الشرعية والأمارات المعتبرة على حيضته فهو حيض. فلا محيص عن أن يقال: إن قاعدة الامكان قاعدة برأسها، مؤسسة للحكم بالحيضية في ما لم يدل دليل على أحد الطرفين وكانت المرأة فاقدة الأمانة، فتأسيس القاعدة لرفع الشك عند فقد الأمانة، والالتزام بكونها منتزعة من موارد قيام الأدلة على الحيضية إنكار لأصل القاعدة.

ومنها أنه على فرض تسليم ذلك لا تفي أصالة السلامة بجميع موارد قاعدة الامكان، ففي مورد تعارض الأمارتين أو الجهل بالأمانة القائمة أو كون المرأة في معرض اختلال المزاج وانحرافه لا مصير إلى أصالة الصحة، مع أن موضوع القاعدة يشملها. فتحصل مما ذكرنا أن الاستدلال بأصالة السلامة لاثبات المدعى مما لا مجال له.

الثاني التمسك بطوائف من الأخبار إما مستقلا أو مؤيدا بها لأصالة السلامة. منها ما وردت في تحيض الحامل، معللة بأن الحبل ربما قذفت بالدم، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الحبل ترى الدم أترك الصلاة؟

قال: نعم، إن الحبل ربما قذفت بالدم. (١) وقريب منها مرسله حريز، (٢) وهي تدل على أن احتمال قذف الدم موضوع للتحيض، وهذا هو قاعدة الامكان.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٩.

وفيه أن الحكم لما كان محل خلاف بين العامة وكان أبو حنيفة منكرا
لاجتماع الحيض مع الحبل وردت هذه الروايات لرفع استبعاد اجتماعهما، ولهذا
ترى في بعضها ذكر وجه خروج دم الحيض، كصحيحة سليمان بن خالد، قال: قلت
لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الحبلى ربما طمئت، قال: نعم، وذلك أن
الولد

في بطن أمه غذاؤه الدم، فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفعته، فإذا دفعته
حرمت عليها الصلاة. (١) فقوله " إن الحبلى ربما قذفت بالدم " إخبار عن الواقع لرفع
الاستبعاد لا للتعبد بجعل الدم حيضا بمجرد الاحتمال، كما ترى أن ما في صحيحة
أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحبلى، ترى الدم؟ قال: نعم، إنه
ربما

قذفت المرأة الدم وهي حبلى. كالصريح في ما ذكرنا، فإن قوله " نعم " جواب سؤاله
بأن الحبلى ترى الدم أو لا؟ وقوله " إنه ربما قذفت... " إخبار عن واقع محفوظ، و
لا معنى للتعبد في هذا المقام.

ولا يخفى أن مضمون الروايات التي ذكر فيها هذه الجملة واحد، فقوله في
صحيحة عبد الله المتقدمة " إن الحبلى ترى الدم، أترك الصلاة؟ " مراده أنها ترى
الدم المعهود مثل سائر النساء فهل عليه أن تترك الصلاة أو لا؟ ولهذا عرف " الدم " في
الروايات باللام، كما ترى في صحيحة عبد الرحمان، قال: سألت أبا الحسن عليه
السلام عن

الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر، هل تترك الصلاة؟
قال: تترك الصلاة إذا دام. (٢) وفي صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال:
سألته

عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما في كل شهر (٣) -
الحديث -

أن السؤال عن ترك الصلاة بعد الفراغ عن كون الدم في أيام العادة أو بصفات الحيض
لا احتمال أن لا يجتمع الحيض والحبل كما قال أبو حنيفة.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٤.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٢.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٧.

وكيف كان فالتأمل في الروايات يورث القطع بعدم كونها في مقام إفادة القاعدة بل يمكن أن يدعى أن في أخبار جواز اجتماع الحمل والحيض ما يشهد بعدم اعتبار قاعدة الامكان للارجاع إلى الصفات، ففي صحيحة أبي المغرا: إن كان دما كثيرا فلا تصلين، وإن كان قليلا فلتغتسل عند كل صولتين، (١) وفي موثقة إسحاق: إن كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاة (٢) وفي رواية محمد بن مسلم: إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلي، وإن كان دما قليلا أصفر فليس

عليها إلا الوضوء. (٣) فتحصل أن الاستدلال بهذه الروايات للقاعدة في غير محله. ومنه يظهر حال ما دل على التحيض قبل وقت حيضها معللا بأنه ربما تعجل الوقت، وهو موثقة سماعة، قال: سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها، فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت. فإن الظاهر أن قوله "ربما تعجل بها الوقت" ليس بصدد بيان أن مجرد احتمال التعجل موضوع للحكم بالحيضية، بل بصدد أن الدم المعهود للنساء إذا جرى قبل العادة فهو من الحيض ويكون من تعجل الوقت، فإن العادة في النساء ليست مضبوطة بالدقة بحيث لا تتقدم يوما أو يومين، بل كثيرا ما يتعجل الوقت فيكون من العادة بل يمكن دعوى إشعارها أو دلالتها بعدم اعتبار قاعدة الامكان، فإنها لو كانت معتبرة وكان كل دم يمكن أن يكون حيضا محكوما بالحيضية لم يكن وجه لتخصيص الحكم بما يصدق عليه عرفا عنوان تعجل الوقت، وقد حدده في بعض الروايات بيوم أو يومين، فالتقييد بذلك لأجل أمارية العادة للحيض لكن لا بمعنى أنها منضبطة بحيث لا تتقدم قليلا أو لا تتأخر كذلك، وبالجملة لا يستفاد من مثل تلك الرواية قاعدة الامكان.

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٥.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٦. وفي نسخة الوسائل [عند كل صلاتين].
(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٦.
(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٥، ح ٢.

ومما استدل به لها ما دل على أن ما رأت قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: وإذا رأت المرأة الدم قبل عشرة

أيام فهو من الحيضة الأولى، وإن كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلية. (١) وروايته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أقل ما يكون الحيض ثلاثة، وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى، وإذا رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلية. ورواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله في أبواب العدد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون هي أم لك بنفسها؟ قال: إذا رأت

الدم من الحيضة الثالثة فهي أم لك بنفسها. قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال: إن كان الدم قبل عشرة أيام أم لك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها، وإن كان الدم بعد العشرة أيام فهو من الحيضة الثالثة وهي أم لك بنفسها (٣).

دلت هذه الأخبار على أن الدم بمجرد رؤيته محكوم بالحيضية، لكن إذا كان قبل العشرة فهو من الأولى، وإذا كان بعدها فهو من الثانية، وأنت خبير بأن الظاهر من الروايات مفروغية كون الدم حيضاً، وأن محل البحث كونه من الأولى أو الثانية. وعبارة أخرى: إنها في مقام بيان أن أي دم من الحيضة الثانية، لا في مقام بيان أن كل ما رآته فهو من الحيض.

ومما يوضح ذلك قوله في رواية ابن مسلم "أقل ما يكون الحيض ثلاثة" فإن قوله "إذا رأت الدم..." عقيب ذلك يؤكد أن المراد منه هو دم الحيض، كما أن قوله في الرواية الأخيرة "فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها" كالصريح في تعجل دم الحيض

فقوله "إن كان الدم قبل عشرة أيام - إلخ -" جواباً عن ذلك ظاهر في أن الكلام بعد فرض حيضية الدم. وتوهم عدم علمها بالحيضية لولا القاعدة مدفوع بأن النساء

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١١، ح ٣.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١١، ح ٥.
(٣) الوسائل: أبواب العدد، ب ١٧، ح ١.

كثيرا ما علمن بها بواسطة القرائن والأمارات التي عندهن، مع أن الشارع جعل للحيض طريقا إذا اشتبه بالاستحاضة، والاشتباه قلما يتفق في غيرهما. وبالجملة استفادة مثل تلك القاعدة من مثل تلك الروايات غير ممكن.

ومنها صحيحة عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الأول في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما، ثم طهرت، ثم رأت الدم بعد ذلك، قال: تدع الصلاة، لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس. (١) حيث حكم بالحيضية بمجرد عدم الامتناع وخروج أيام الطهر.

وفيه أولا أن تلك الرواية في عداد سائر الروايات التي دلت على أن أيام النفاس يمكن أن تكون ثلاثين يوما أو أزيد مما أعرض أصحابنا عنها، مع أن ظاهرها أن أيام النفاس تجتمع مع أيام الطهر، وهو أيضا يوجب الاضطراب في المتن، وإن أمكن تأويله بالحمل على أيام النفاس عرفا وإن لم يكن واقعا وشرعا، لكنه تأويل بعيد ينافي تقريره ترك الصلاة ثلاثين يوما. إلا أن يقال: إن قوله "لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس" في مقام الردع عن ترك الصلاة، فإن أيام النفاس ليست أيام الطهر عينا، فيحمل على أن الثلاثين ليست أيام النفاس جميعا بل بعضها أيام النفاس وبعضها أيام الطهر، فيكون قد أظهر الحكم الواقعي تحت حجاب التقية.

وثانيا أن المراد من الدم هو دم الحيض مقابل الصفرة، وهو أمانة الحيض عند دوران الأمر بينه وبين الاستحاضة، والشاهد عليه - مضافا إلى أن الدم في الروايات ذكر في مقابل الصفرة - صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهيم عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوما أو أكثر، ثم طهرت وصلت، ثم رأت دما أو صفرة، قال: إن كان صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلاة. (٢) وروى الشيخ مثلها، إلا أنه قال "فمكثت ثلاثين ليلة أو أكثر" وزاد في آخرها "فإن كان دما ليس

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٥، ح ١. (٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٥، ح ٢.

بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها، ثم لتغتسل ولتصل " فتدل على أن مرجعها الصفات لا قاعدة الامكان، والانصاف أنها على خلاف المطلوب أدل. ومنها صحيحة يونس بن يعقوب أو موثقته، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة، قال: تدع الصلاة، تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي بمنزلة المستحاضة. (١) وقريب منها رواية أبي بصير، لكن التمسك بمثلها لا يجوز، للزوم كون الحيض أكثر من عشرة أيام أو كون الطهر أقل منها، وكلاهما خلاف الواقع، فلا بد من طرحهما أو توجيههما، وقد وجههما الشيخ والمحقق بما لا بأس به. هذا، مع أن قوله " ترى الدم " في مقابل " ترى

الطهر " أي ترى الحيض والدم المعهود، مضافا إلى أن الرواية في مقام بيان حكم آخر ولا يمكن أن يتمسك بها للمقام كما لا يخفى.

ومنها ما دل على أن الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم، ولا يخفى ما فيه بعد الرجوع إليها، كما لا يخفى ما في التمسك بقوله " والصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض " كصحيحة ابن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها

فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت (٢) إذ لا إشكال في أن الظاهر من الأيام خصوصا قوله " أيامها " هو أيام العادة دون أيام الامكان كما قيل.

ومنها صحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذهب طمئتها سنين ثم عاد إليها شيء، قال: تترك الصلاة حتى تطهر. (٣) فإن عود شيء أعم من الموصوف بصفات الحيض وغيره وفي زمان العادة وغيره. وفيه أن ظاهر العود مجيء الطمث، مع أن الأخذ بإطلاق قوله " شيء " لا معنى له، فلا بد من تقدير، والظاهر أن التقدير: عاد إليها شيء من الطمث، فإنه

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ٢.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ١.
(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٢، ح ١.

ذهب فعاد، ولا أقل من احتمالها، ومعه لا يجوز التمسك به للقاعدة الثالث الاجماع، كما في الخلاف، وحكي عن المعبر والمنتهى والنهاية و بعض من تأخر عنهما

وفيه - مضافا إلى وهن دعوى الاجماع في مثل هذه المسألة التي كثرت الأخبار والقواعد فيها بحيث يمكن اتكال القوم عليها، فكيف يمكن حصول العلم أو الاطمئنان بوجود شيء آخر غير تلك الأدلة كان هو منشأ الاجماع؟ - أن في أصل الدعوى تأملا، وإشكالا، فلا بد من نقل عباراتهم حتى يتضح الحال.

قال في الخلاف: الصفرة والكدرة في أيام الحيض وفي أيام الطهر طهر سواء كانت أيام العادة أو الأيام التي يمكن أن تكون حائضا فيها، وعلى هذا أكثر أصحاب الشافعي - إلى أن قال: - دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الفرقة وقد بينا أن إجماعها حجة، وأيضا روى محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

المرأة ترى الصفرة في أيامها، فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت. ثم تمسك برواية أبي بصير. وقد نقل عن المبسوط تفسير قوله " والصفرة والكدرة في أيام الحيض حيض " بأيام الامكان، فكأن الشيخ فهم من قوله " أيامها " و " أيام الحيض " أيام الامكان، فحيث من الممكن مطابقة عبارات الأصحاب أو جملة منهم لهذا النص الذي استند إليه، وقد فهم الشيخ منها ما فهم، وأسند إليهم الحكم باجتهاده، فصارت المسألة بتخلل اجتهاده إجماعية. وبالجملة بعد استظهار الشيخ أيام الامكان من " أيامها " في مثل رواية ابن مسلم لا يبقى وثوق بنقل إجماعه، لا مكان استظهاره ذلك من عبائر الفقهاء أيضا، خصوصا مع دعواه أن الفقهاء كان بناؤهم على عدم التخطي عن النصوص بل عن عباراتها

أيضا. هذا، مع أن في مطلق إجماعات الخلاف كلاما على نحو كلام الذي في إجماعات الغنية.

وعن المعبر: وما تراه المرأة بين الثلاثة إلى العشرة حيض إذا انقطع، ولا عبرة بلونه ما لم يعلم أنه لقرح أو لعذرة، وهو إجماع، ولأنه زمان يمكن أن يكون حيضا

فيجب أن يكون الدم فيه حيضا.
وعن المنتهى: كل دم تراه المرأة ما بين الثلاثة إلى العشرة لم ينقطع عنها فهو
حيض ما لم يعلم لعذرة أو قرح، ولا اعتبار باللون، وهو مذهب علمائنا أجمع ولا
نعرف

مخالفا، لأنه في زمان يمكن أن يكون حيضا فيكون حيضا.
وعن النهاية: كل دم يمكن أن يكون حيضا وينقطع على العشرة فإنه
حيض، سواء اتفق لونه أو اختلف، قوي أو ضعف إجماعا. ثم استدل بأنه دم في
زمان يمكن - الخ - .

وأنت خبير بأن شيئا من تلك الكلمات لا يدل على دعوى الاجماع على القاعدة
، بل يكون محل كلامهما هو المسألة الفرعية، وهي ما ترى المرأة بين الثلاثة إلى
العشرة، فادعيا الاجماع على هذه المسألة الفرعية، وأضافا التمسك بالقاعدة
من غير دعوى الاجماع عليها.
وتوهم كون موضوع كلام العلامة في النهاية قاعدة الامكان فاسد جدا،
للزوم المصادرة والاستدلال على القاعدة بنفسها. فمن المحتمل بعيدا أن يكون
مفروض

كلامهما بعد مفروغية كون الثلاثة حيضا، ويكون مستندهما في حيضية الزائد
إلى العشرة هو الاستصحاب، وذكر إمكان حيضية الدم لتتقيح موضوع الاستصحاب
لا التمسك بالقاعدة، كما عن الذكرى أن ما بين الأقل والأكثر حيض مع إمكانه وإن
اختلف لونه، لاستصحاب الحيض، ولخبر سماعة. ومعلوم أن التمسك بالاستصحاب
بعد مفروغية كون الدم في الثلاثة حيضا.

ومما ذكرنا يتضح حال دعوى عدم الخلاف والاجماع والشهرة من المتأخرين
والمقاربين لعصرنا، لعدم الوثوق بها في هذه المسألة التي مر حالها من ترامي الأدلة
والاستدلالات فيها، وطريق الاحتياط واضح، وهو سبيل النجاة.
وأما الثالث أي بيان موردها ومقدار سعة نطاقها فهو تابع لمدرك القاعدة،
فيختلف باختلافه، فإن كان مثل أصالة السلامة فيلاحظ بناء العقلاء في الاجراء و
الاستناد، ولا إشكال في عدم مورد لجريانها إلا في ما شك موضوعا أن الدم الخارج

منها هو الدم الطبيعي المقذوف من الرحم السالم أو لا، وكان منشأ الشك فيها هو الشك

في السلامة والانحراف، دون سائر الموارد من الشبهات الحكمية، أو الشك في تحقق ما يعتبره الشارع، أو الشبهة الحاصلة من تعارض الأمارات، أو عدم إمكان العلم بالأمانة الموجودة، أو عدم إمكان استعمال الأمانة، وغير ذلك من الشبهات المتقدمة.

وإن كان المستند هو الروايات فلا بد من ملاحظة مفاد المستند، وأشمها دلالة على الفرض هو روايات اجتماع الحمل والحيض وما دل على أن الوقت ربما يعجل بها، ورواية النفاس، وشئ منها لا يدل إلا على البناء على الحيض في الشبهة الموضوعية والشك في أن الدم الخارج حيض أو لا، فإن الظاهر من الروايات الواردة في الحمل أن الشبهة كانت في أن الحامل تقذف الحيض أو لا تقذف لكون الدم غذاء ولدها، فدلّت

الروايات على أن الغذاء قد يزيد عن الطفل فتقذفه الرحم. وأما سائر الشكوك كالشك في اعتبار الشارع أمرا في لزوم ترتب الآثار، أو الشك في تحقق ما اعتبره الشارع وأمثال ذلك فلا دلالة فيها بالبناء عليها بوجه. ومنه يظهر حال سائر الروايات.

وأما الاجماع فالقدر المتيقن منه الشبهة الموضوعية بعد إحراز ما له مدخل في الحكم بالحيضية كالبلوغ وعدم اليأس والاستمرار إلى ثلاثة أيام، بل مع الشبهة الحكمية في دخل شئ فيه كالشك في شرطية التوالي مثلا أو مانعية شئ يشكل التمسك بالقاعدة، لعدم ثبوت الاجماع في مثله أيضا على فرضه.

والانصاف أن القاعدة بنفسها غير ثابتة، وبعض الفروع التي ادعي الاجماع فيها لو ثبت قيامه عليها كالفرع المتقدم الذي سيأتي الكلام فيه نلتزم به لا لأجل القاعدة بل للاجماع في المسألة الفرعية.

ثم إن القاعدة على فرض تماميتها في كونها أصلا أو أمانة تابعة لمدرکها، فإن كان المدرك لها هو أصالة السلامة وقلنا بأماريتها أو الظن الحاصل لأجل الغلبة فتكون أمانة، وإن كان المدرك لها الاجماع والأخبار فلا تكون إلا أصلا معولا عليه لدى الشبهة. ثم إن تقديمها على الاستصحاب بناء على أماريتها واضح أصلا و

كيفية، وأما بناء على أصليتها فمقدمة عليه أيضا للزوم لغويتها لو عملنا بالاستصحاب لندرة مورد لا يكون فيه استصحاب. وتأخرها عن سائر الأمارات الشرعية

على الأصلية واضح، وأما على الأمارية فلأن جعل الأمارات الشرعية لغير الحيض رادع عن بناء العقلاء، فلو دار الأمر بين الحيض والاستحاضة في المبتدئة مثلا وقلنا بأمارية البرودة والصفرة والفتور للاستحاضة فلا مجال للتمسك بالقاعدة حتى على الأمارية لعدم اعتبار بناء العقلاء مع قيام الأمانة على خلافه. هذا تمام الكلام في قاعدة الامكان، وقد تحصل عدم اعتبارها، فمع الشك في كون دم حيضا أو غيره مما لم تقم أمانة أو دليل على رفع الشبهة لا محالة يرجع الأمر إلى الأصول

الشرعية، موضوعية أو حكمية - والله العالم - .

* المطلب الثاني *

في حدود الحيض وقيوده وشرائطه. وهي أمور:
(الأمر الأول)

لا إشكال نصا وفتوى في أن ما تراه الصبية قبل بلوغها تسعا ليس بحيض وإن كان مع الصفات والمميزات، وقد تكرر دعوى الاجماع عليه، وتدلل عليه بعده صحيحة

عبد الرحمان بن الحجاج، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ثلاث يتزوجن على كل حال:

التي لم تحض ومثلها لا تحيض، قال: قلت: وما حدها؟ قال: إذا أتى لها أقل من تسع سنين (١) - الحديث - وليس في سندها من يمكن التوقف فيه إلا " سهل بن زياد "

وهو مورد وثوق على الأصح. ورواها الشيخ بسند فيه " الزبيري " وفيه توقف و إن لم يبعد وثاقته.

والظاهر منها أن الحد هو تمام التسع، لأن تسع سنين لا يصدق إلا من حين الولادة إلى آخر التسعة، فإتيان تسع سنين لا يكون إلا بتمامه، للفرق بين قوله " أتى لها تسع

(١) الوسائل: أبواب العدد، ب ٢، ح ٤.

سنين " وقوله " أتى لها السنة التاسعة " فمع وردها في التاسعة أتى لها السنة التاسعة ولكن أتى لها أقل من تسع سنين كما أنها لم تبلغ تسع سنين كما في روايته الأخرى. كما أن المراد منه التحقيق لا التقريب، لا لما قيل: إن الظاهر من مقام التحديد هو ذلك - وإن لم يخل من وجه - ولا لما قيل من أن تطبيق المفاهيم على المصاديق يكون بالدقة العقلية لا بتشخيص العرف، فإنه ضعيف، لأن مبنى مخاطبات الشرع معنا كمخاطبات بعضنا مع بعض، ولا شبهة في أن المخاطبات العرفية لا تكون مبنية على الدقة العقلية لا مفهوما ولا في تشخيص المصاديق، فإذا قال " اغسل ثوبك من الدم " فكما أن مفهومه يؤخذ من العرف كذلك المعول عليه في تشخيص المصدق هو العرف، فلون الدم دم عقلا لكن لا يجب غسله لعدم كونه دما عرفا بل هو لون الدم، بل لأن الميزان في تشخيص المفاهيم والمصاديق نظر العرف بحسب فهمه ودقته لا مع التسامح العرفي، فإذا كان للمفهوم مثلا ثلاثة مصاديق: أحدها مصداق برهاني عقلي لا سبيل للعرف إلى تشخيصه ولو مع الدقة وعدم التسامح كلون الدم، فإن العرف لا يدرك استحالة انتقال العرض وأن المنتقل أجزاء صغار جوهرية، فلا يكون اللون دما في أدق نظر العرف، ولا يتسامح في سلب الدمية عنه، وثانيها مصداق عرفي من غير تسامح عرفي، بل يكون مصداقا بدقته العرفية، وثالثها مصداق مسامحي لدى العرف، كإطلاق " الألف " على عدد ناقص منه بواحد أو اثنين، وإطلاق " الرطل " على

ما نقص بمثقال أو درهم، ولا إشكال في أن هذا الإطلاق مسامحي مجازي يحتاج إلى التأول، فميزان تشخيص موضوعات الأحكام هو الثاني، لا الأول وهو معلوم، ولا الثالث إلا مع قيام قرينة حالا أو مقالا على تسامح المتكلم، وإلا فأصالة الحقيقة محكمة. هذا من غير فرق بين الموضوعات، ولا بين مقام التحديد وغيره، فالماء

موضوع

لهذا المائع المعروف، وتسامح العرف في إطلاقه على شيء لا يكون متبعا. فإطلاق العرف بلوغ التسع على من بلغت التسع إلا عدة أيام مسامحي مجازي، ولهذا لو سئلوا: هل بلغت تمام التسع؟ لأجابوا بالنفي واعترفوا بالتسامح، فبلوغ التسع لا يكون إلا بتمام الدورة التاسعة من السنة القمرية التي هي المنصرف

إليها عند العرف العام، والشمسية يحتاج معرفتها إلى مباني علمية ونجومية لا يعرفها عامة الناس خصوصا الأعراب وفي تلك الأزمنة إلا أن تكون قرينة موجبة للتعين كما قد تدعى في باب سنة الخمس. كما لا إشكال في التلفيق وحساب المنكسر لقضاء العرف به.

ثم إن ههنا إشكالا مشهورا بل إشكالين: أحدهما ما في " الروض " قال: إن المصنف وغيره ذكروا أن الحيض للمرأة دليل على بلوغها وإن لم يجامعه السن، و حكموا هنا بأن الدم الذي قبل التسع ليس بحيض، فما الدم المحكوم بكونه حيضا؟ (انتهى) وهذا - كما ترى - ليس إشكال الدور بل إشكال التناقض في كلامهم بأن لازم

القول الأول أن الحيض قبل التسع دليل البلوغ فيمكن تحققه قبله، وصريح القول الثاني عدم كون الحيض إلا بعد التسع، فلا يمكن أن يتحقق قبله. والاشكال الثاني أن القوم جعلوا الحيض والحمل دليلين على البلوغ، و قالوا في المقام: إن كل دم تراه المرأة قبل التسع ليس بحيض، فأحراز الحيضية يتوقف على إحراز التسع، ولو كان إحراز التسع متوقفا على إحراز الحيضية لدار الأمر على نفسه.

ولقد أجاب الشهيد في الروض عن الاشكال الأول بما يناسب الاشكال الثاني، و يمكن أن يجاب عن الأول بأنه لا تنافي بين كون الحيض دليلا على البلوغ مستقلا و عدم كون الدم قبل التسع حيضا، إذا أريد بالثاني عدم ترتب آثار الحيضية على الدم قبل التسع لا عدم تحقق الحيض تكوينيا، فالحيض الذي لا يترتب عليه أحكام الحيض كترك الصلاة وحرمة مس الكتاب مثلا دليل على البلوغ، فيجب على الحائض قبل التسع الصلاة لبلوغها، لكن الالتزام بذلك بعيد بل ممنوع وإن شهد به بعض الأخبار، ولعل رجوع الشهيد إلى الجواب المذكور لأجل ما ذكر، فالأولى أن يقال: إن المصنف وغيره لم يلتزموا بكون الحيض بلوغا مستقلا ولو قبل التسع بل ادعي الاجماع أو عدم الخلاف على أن الحيض لا يكون بلوغا. فبقي الاشكال الثاني، فأجيب عنه بأنه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم

قبله وإن جمع الصفات، ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت إمكان البلوغ يحكم بالبلوغ، ولا إشكال حينئذ. لكن هذا الجواب مبني على أن الدم المعهود المقذوف من النساء أعني دم الحيض لا يتحقق قبل التسع ويكون السن دخيلا في تحققه تكوينيا، حتى تكون الأمانة على الحيضية أمانة على السن، أو كان القذف قبل التسع مع إمكانه بحد من الندرة يعد معه قذف الدم المتصف بالصفات المعهودة من الأمارات العقلائية على السن، وكلاهما محل تأمل وإشكال، وإن كان الثاني لا يخلو من قرب.

ثم إنه لا مجال للتمسك بروايات الصفات للحكم بالحيضية والسن، لأن الصفات أمارات في مقام الدوران بين الحيض والاستحاضة، والدم الخارج قبل التسع لا يكون أمره دائرا بينهما، ومع الشك في السن يشك في الموضوع. مضافا إلى أن مقتضى

النص والفتوى أن الدم الخارج ممن لم تلبع التسع ليس بحيض ولو كان على صفاته، ومع استصحاب عدم كونها بالغة يحرز موضوع المخصص، فلا مجال معه للتمسك بأدلة الصفات، نعم، مع العلم أو الاطمئنان بكون الدم المقذوف حيضا لا يبعد الحكم ببلوغ التسع وترتيب آثار البلوغ والحيضية على إشكال.

(الأمر الثاني)

ما تراه المرأة بعد يأسها ليس بحيض ولو كان بصفاته بلا إشكال نصا وفتوى. إنما الاشكال في حد اليأس: هل هو ستون مطلقا، أو خمسون كذلك، أو تفصيل بين القرشية

وبين غيرها، أو بين القرشية والنبطية وبين غيرهما؟ وجوه وأقوال منشأها اختلاف الأخبار. ففي صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حد التي

قد يئست من المحيض خمسون سنة. (١) وليس في طريقها من يتأمل فيه إلا " محمد بن

إسماعيل النيسابوري " الذي لم يرد فيه توثيق، وإنما هو راوية " الفضل بن شاذان " لكن من تفحص رواياته اطمأن بوثاقته وإتقانه، فإن كثيرا من رواياته لو لم نقل

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣١، ح ١.

أغلبها منقولة بطريق آخر صحيح أو موثق أو معتبر طابق النعل بالنعل، والوثوق و الاطمئنان الحاصل من ذلك أكثر من الوثوق الذي يحصل بتوثيق الشيخ أو النجاشي أو غيرهما.

وفي صحيحته الأخرى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ثلاث يتزوجن على كل حال

إلى أن قال: - والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض. قال: قلت: وما حدها؟ قال إذا كان لها خمسون سنة. (١) وفي طريقها "سهل بن زياد الآدمي" وأمره سهل بعد اشتراكه في إتقان الرواية وكثرته مع "النيسابوري" بل هو أكثر رواية منه، وله قدم راسخ في جميع أبواب الفقه كما يتضح للمتتبع، مع قرائن كثيرة توجب الاطمئنان بوثاقته.

وفي مرسلة البنزطي عن بعض أصحابنا قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: المرأة التي قد يئست من المحيض حدها خمسون سنة.

نعم، روى الشيخ بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج الرواية المتقدمة مع اختلاف يسير من التقديم والتأخير في العبارة، وفيها: إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض. (٣) لكن في سندها تأمل، فإن في طريق الشيخ إلى علي بن الحسن، علي بن محمد بن الزبير القرشي، ولم يرد فيه توثيق، وإنما قال النجاشي في ترجمة "أحمد بن عبد الواحد": وكان قد لقي أبا الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير وكان علوا في الوقت. وقد جعل بعض المتأخرين

كالمحقق الداماد الجملة الأخيرة وصفا له، ففهم منه التوثيق أو قريبا منه. مع أن قول النجاشي لا يبعد أن يكون مربوطا بأحمد بن عبدون، لأنه في مقام ترجمته لا ترجمة ابن الزبير. مع أن قوله "كان علوا في الوقت" يحتمل قريبا جريه على الاصطلاح من كونه علوا في السند من حيث كثرة عمره أو عمر واسطته، فإن ابن الزبير عمر مائة

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣١، ح ٦.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣١، ح ٣.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣١، ح ٨.

سنة على ما ذكروا، ومعنى علو السند قلة الوسائط، فقول النجاشي مربوط ظاهرا بابن عبدون وأنه لأجل لقائه القرشي كان عالي السند في رواياته في ذلك الزمان. وكيف كان فمع الاشكال في السند - وإن كان الأرجح عندي قبول رواياته - يحتمل قريبا وقوع اشتباه في الرواية إما من الرواة أو من النساخ، لبعدها كونها رواية أخرى مستقلة غير الصحيحة، وبعدها الاشتباه في الصحيحة لتأييدها بالصحيحة الأولى ومرسلة البنزطي، بل ومرسلات ابن أبي عمير والصدوق والمفيد والشيخ. بل لا يبعد أن يكون الاشتباه من النساخ في النسخ الأولية من كتاب الشيخ، لأن الفتوى بهذه الرواية حدثت بعد زمان الشيخ في عصر المحقق والعلامة، ونقل عن مبسوطه: وتيأس المرأة إذا بلغت خمسين سنة، إلا أن تكون امرأة من قريش، فإنه روي أنها ترى دم الحيض إلى ستين سنة. ولم يشر إلى رواية ستين مع إشارته إلى المرسلة. وكيف كان فلا يبقى مع ما ذكرنا وثوق بالرواية، وليست حجية الخبر الواحد تعبدية محضة، بل لأجل عدم ردع بناء العقلاء أو تنفيذه، ولا إشكال في أن العقلاء لا يعملون بمثل هذه الرواية ولا أقل من إحراز بنائهم على العمل بمثلها، فلا إشكال

في ضعف القول بالستين مطلقا. والأقوى هو التفصيل بين القرشية وغيرها، والبحث عن النبطية لا يجدي بعد عدم معرفية هذه الطائفة. وأما القرشية فقد دلت على التفصيل بينها وبين غيرها مرسلة ابن أبي عمير (١) التي هي في حكم الصحيحة عندهم، حتى أن المجلسي - رحمه الله - وصف هذه المرسلة بالصحيحة في مرآته، ولا تقصر عنها مرسلة الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام

المرأة إذا بلغت خمسين لم تر حمرة، إلا أن تكون امرأة من قريش، وهو حد المرأة التي تيأس من المحيض. (٢) فإن هذا النحو من الارسال والنسبة إلى الصادق عليه السلام

على نحو الجزم من مثل الصدوق لا يصح إلا مع علمه بصدور الرواية، ومعلوم من طريقته أن النسبة ليس من الاجتهاد. فهو إما اتكل على مرسلة ابن أبي عمير،

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣١، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣١، ح ٧.

فحكّمه على نحو الجزم يوجب الوثوق بها، وإما جزم بصدورها مستقلا، وهو لا يقصر عن توثيق الوسائط بالنظر إلى طريقته.

ومثلها ما عن "المقنعة" قال: روي أن القرشية من النساء والنبطية تريان الدم إلي ستين سنة. وعن الشيخ في المبسوط: تياس المرأة إذا بلغت خمسين سنة، إلا أن تكون امرأة من قريش، فإنه روي أنها ترى دم الحيض إلى ستين سنة. وهما مرسلتان مستقلتان غير السابقتين لافتراقهما عنهما مضمونا كافتراق أنفسهما. هذا، مع اشتهار الحكم بين الأصحاب قديما وحديثا، وقد نقل الشهرة عن جامع المقاصد وفوائد الشرائع في التفصيل بين القرشية والنبطية وغيرهما، وادعاها في الروضة، وادعى الشهرة في التفصيل بين القرشية وغيرها صاحب المسالك والجواهر،

وعن التبيان والمجمع نسبة ذلك إلى الأصحاب. بل هو مقتضى الجمع بين الروايات على فرض استقلال رواية ابن الحجاج ومرسلة الكليني على تأمل. فلا ينبغي الاشكال بعدم صراحة "الحمرة" في الحيض كما في مرسلتي ابن أبي عمير والصدوق، ولا "الدم"

فيه كما في مرسلة المفيد، وعدم ذكر الستين للقرشية فيهما، ولعل فتوى المشهور كان لأجل الجمع بين روايتي ابن الحجاج ومرسلة ابن أبي عمير، وبعد ترجيح تصحيح

الستين لا يبقى دليل على التفصيل إلا مرسلة الشيخ والمفيد. وهما غير كافيتين للاحتجاج

بعد احتمال أن إرسالهما لأجل الجمع وتحلل الاجتهاد. ضرورة أن مثل هذه الاحتمالات

العقلية تأتي في جميع الفقه، وهي ليست معتدا بها ومعيار الفهم الأحكام، ولا يجوز نسبة هذا الجمع الغير المقبول لدى العقلاء إلى الفقهاء، وأن مبنى اشتهار الفتوى هذا الجمع البعيد الغير الوجيه، بل عدم ذكر الستين في المرسلتين يؤكد كون الحكم كذلك كان مشهورا لدى الإمامية ومعروفا من لدن زمن الأئمة عليهم السلام من غير احتياج إلى الاستناد إلى رواية. والشهرة في مثل هذا الحكم التعبدي المخالف للقواعد حجة مستقلة لو لم نقل بكفاية مرسلتي المفيد والشيخ مع انجبارهما بفتوى الطبقة المتقدمة والمتأخرة.

ثم مع الشك في كون امرأة قرشية لا تجري أصالة عدم القرشية أو عدم

الانتساب إلى القريش لو كان المراد بها الاستصحاب لما حقق في محله، وإن كان المراد

بها الأصل العقلائي المستند إلى الغلبة وندرة الطائفة بين سائر الطوائف فلها وجه، وإن لم يخل من إشكال منشأه عدم ثبوت هذا الأصل وعدم ندرة هذه الطائفة بحد يتكل العقلاء على الأصل لدى الشبهة. نعم، لا بأس بها مع الشك في النبطية لاحتمال الانقراض رأساً، فاحتمال النبطية ضعيف إلى حد لا يعتني به العقلاء. (الأمر الثالث)

لا إشكال نصاً وفتوى في عدم كون ما رأت المرأة أقل من ثلاثة أيام حيضاً، و نقل الاجماع عليه مستفيض، وعن الأمالي أنه من دين الإمامية الذي يجب الاقرار به، وعن المعتمر: هو مذهب فقهاء أهل البيت عليهم الصلاة والسلام. نعم، يقع الكلام ههنا في جهتين:

الجهة الأولى

وهي التي لا تختص بالمقام وقد مر فيها بعض الكلام أن الروايات الواردة في حدود الحيض كعدم كونه قبل التسع وبعد اليأس، وعدم كونه أقل من ثلاثة أيام وأكثر من عشرة أيام هل هي في مقام تحديد واقع الحيض وأن ما خرج على خلاف تلك الحدود ليس من الحيض تكويناً، بل من مبدأ آخر، إما من عرق العاذل أو من القرحة في الجوف أو غير ذلك، أو في مقام التحديد الشرعي بمعنى جعل الشارع موضوع الأحكام صنفاً خاصاً من دم الحيض لا مطلقه، كما جعل موضوع السفر صنفاً خاصاً من السفر، فقبل ثمانية فراسخ و إن كان سفراً واقعاً لكن لا يترتب عليه الأحكام، وكذا سفر المعصية والصيد، فكذا لو فرض تحقق دم الحيض أي الدم الطبيعي المعهود قبل التسع أو بعد الخمسين أو أقل من ثلاثة أو أكثر من عشرة لم يكن موضوعاً للحكم الشرعي، أو في مقام بيان جعل الشارع أمارات للحيض عند الاشتباه، وكانت الأحكام مترتبة على واقع الحيض ونفس طبيعة الدم المعهود، لكن لما كان الموضوع غالباً مورد الاشتباه جعل أمارات

له أو لعدمه، فكون الدم أقل من ثلاثة أو أكثر من عشرة أو قبل البلوغ وبعد اليأس محكوم بعدم الحيضية ظاهرا، فلو علمت بحيضية ما خرج قبل البلوغ أو بعدا ليأس يجب عليها التحيض والعمل بالوظائف لكونها حائضا، وهي موضوع للأحكام؟ قد يقال بالأخير جمعا بين أدلة أحكام الحيض الظاهرة في كون الحكم لنفس مهية الدم وبين موثقة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين، قال: إن كان الدم عبيطا فلا تصل ذينك اليومين وإن كان صفرة فلتغسل عند كل صلاة. وكذا موثقة سماعة الظاهرة في وجوب الجلوس إذا رأت الدم يومين، قال: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثة أيام، يختلف عليها، لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء. قال فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فإذا اتفق الشهران عدة أيام سواء فتلك أيامها. (١) بدعوى أن الروايتين محمولتان على صورة عدم الشبهة والعلم بكون الدم حيضا، وسائر الروايات محمولة على صورة الشبهة. وأنت خبير بأن ذلك مضافا إلى مخالفته للاجماع ليس من الجمع المقبول، فإن الظاهر من الروايتين صورة الاشتباه وعدم العلم، ولهذا أرجعها إلى الأمانة وكونه عبيطا أو صفرة. ودعوى كون الرواية بصدد رفع الاشتباه والتنبيه على عدم كون المورد من موارد الاشتباه لا لجعل الأمانة لدى الشبهة كما ترى. كما أن رواية سماعة لا تدل على ما ذكر إلا من حيث تقرير الإمام قعودها في الشهر يومين، وهو لا يقاوم الأدلة

الناصة بأن أقل الحيض ثلاثة أيام، مع ما في ذيلها من أنه إذا اتفق الشهران عدة أيام سواء فتلك أيامها، من ظهوره في أكثر من يومين. وأما قوله " فلها أن تجلس وتدع الصلاة " فحكم ظاهري لمن رأت الدم، كما في رؤية الدم في أيام العادة. وإن أبيت عن جميع ذلك فلا بد من رد علمهما إلى قائلهما مع إعراض الأصحاب عنهما، فالاحتمال الأخير أضعف الاحتمالات. ولا يبعد أن يكون أقربها ثانيها، لما مر من بعد كونها تحديدا للواقع،

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٤، ح ١.

فإن الحيض أي الدم المعهود قد يكون أكثر من عشرة أو أقل من ثلاثة، ولا يمكن الالتزام بأن الدم إلى الساعة الأخيرة من اليوم العاشر حيض تكويننا وله مجرى، و إذا بلغ آخر العشرة انسد الطريق المخصوص بالحيض وانفتح طريق آخر، وإن كان ظاهر بعض الروايات تحديد الواقع كمرسلة يونس القصيرة وغيرها، لكن ورود التحديد في لسان الشارع محمول على التحديد التعدي لا التكويني، لعدم اهتمام الشارع في مقام بيان الأحكام وموضوعاتها ببيان حال التكوين، بل همه بيان موضوع أحكامه.

الجهة الثانية هل يشترط التوالي في رؤية الدم ثلاثة أيام فلا يحكم بحيضية ما تراه ثلاثة متفرقة ولو بين العشرة، أو يكفي كونها في جملة العشرة، أو يكفي كونها متفرقة بحيث لا يتخلل بين أبعاضها عشرة أيام، أو يفصل بين الحامل وغيرها؟ والمشهور هو الأول كما في المسالك والحدائق والجواهر وطهارة الشيخ الأعظم وعن الذكرى وشرح المفاتيح، وتدلل عليه قبل الأصول التي يأتي البحث عنها الأخبار الكثيرة الدالة على أن أقل الحيض ثلاثة أيام. ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام، وأكثر

ما يكون عشرة أيام. (١) ومثلها أو قريب منها غيرها. تقريب الاستدلال بها أن الحيض إما الدم المعهود أو سيلانه أو أمر معنوي محصل به، وعلى أي حال لا يصدق كون أقله ثلاثة أيام إلا مع الاستمرار، فإن الدم إذا جرى يوماً وانقطع يوماً ثم جرى يوماً وانقطع يوماً ثم جرى يوماً وقلنا بأن هذه الدماء حيض يكون أقل الحيض يوماً واحداً، ضرورة أن الدم في اليوم الأول بعد تعقبه بالثاني والثالث يكون دماً مستقلاً منقطعاً عن الدمين المتأخرين، وهو حيض حسب الفرض، فيكون أقل الحيض يوماً واحداً لا ثلاثة أيام، إلا بتأويل وتوجيه يأتي الكلام فيه. وبعبارة أخرى: إن الدم وكذا كل أمر تدريجي الوجود ما دام كونه سائلاً يعد مصداقاً واحداً للطبيعة، وإذا انقطع وتخلل بينه وبين قطعة أخرى نقاء أو طهر

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٠، ح ١.

تكون القطعتان مصداقين للطبيعة لا مصداقا واحدا، فالدماء المتفرقة في عشرة أيام إذا كان عدد مجموعها ثلاثة أيام تكون مصاديق متعددة مستقلة الدم ولسيلانه أيضا وجدانا، ومع كونها حيضا تكون ثلاثة مصاديق لدم الحيض، فيكون أقل دم الحيض يوما واحدا وكذا أقل سيلانه إلا بالتأويل وارتكاب التجوز. وهكذا لو قلنا بأن الحيض عبارة عن أمر معنوي حاصل بالدم إذا بلغ ثلاثة أيام في العشرة، فإن هذا الأمر المعنوي يحصل بالدم المتعقب بثلاثة أيام، فإذا قيل بكفاية التفرق لا يمكن أن يكون الأقل ثلاثة، لأنه إذا قلنا بأن الفترات طهر يكون الحيض في زمان جريان الدم مصداقا مستقلا، ومع تخلل الطهر بينه وبين مصداق آخر يمكن أن يكون المصداقان واحدا إلا بالتأويل والتجوز والاعتبار، فيكون أقل الحيض يوما لا ثلاثة أيام. ولو قلنا بأن الفترات أيضا حيض يكون أقل الحيض في الفرض أكثر من ثلاثة أيام، لأنه إذا فرض جريان الدم يومين ثم انقطع يوما وجرى يوما يكون الحيض أي الأمر المعنوي أربعة أيام، فكون أقل الحيض ثلاثة أيام حقيقة لا يمكن إلا بتوالي الأيام الثلاثة على جميع الاحتمالات.

وبما ذكرنا يظهر أنه لا وقع للاعتراض عليه تارة بمقايضة المقام بنذر الصوم و هو واضح، وأخرى بالنقض بالعشرة المقابلة للثلاثة لقيام الاجماع على عدم لزوم التوالي. فإن كون أكثر الحيض - بمعنى الدم أو سيلانه أو الأمر المعنوي - عشرة أيام لا ينافي الاجماع المذكور، ضرورة أنه مع هذا الاجماع تكون العشرة مع تفرق أيام الدم بعد توالي ثلاثة أيام حيضا لا دم الحيض وسيلانه، فإذا كان المراد من الحيض في الروايات دم الحيض أو سيلانه يكون أكثر الحيض عشرة أيام متوالية، وتكون العشرة المذكورة حيضا حكما لا حقيقة.

بل لنا أن نقول: إن الدم الذي بعد النقاء الحاصل بعد الثلاثة المتوالية حيض حكما لدلالة الأدلة على أن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام، ولو كان الدم المرئي يوما حيضا لكان منافيا للروايات المتقدمة، تأمل. ولو قلنا بأن الحيض أمر معنوي يكون أكثر الحيض عشرة أيام، سواء استمر الدم في العشرة أو رأت الدم بعد

الثلاثة متفرقا إلى العاشرة، فلا يرد النقض أصلا. بل لو قلنا ذلك لم يرد علينا النقض بأن رؤية الدم يوما واحدا بعد الثلاثة المتوالية قبل تمام العشرة مصداق من الدم وهو حيض، فيكون الحيض أقل من ثلاثة أيام، ضرورة أن الحيض على هذا الفرض أكثر من ثلاثة أيام، لأن أيام النقاء أيضا حيض كما يأتي الكلام فيه. نعم، بناء على كون النقاء طهرا كما يراه صاحب الحدائق يرد هذا النقض، لكن المبني غير تام. ثم إن في مقابل هذه الروايات روايات عمدتها مرسله يونس القصيرة التي رواها في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن بعض رجاله، قال: أدنى الطهر عشرة أيام، (١) وذلك أن المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم، فيكون حيضها عشرة أيام، فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع إلى ثلاثة أيام، فإذا رجعت إلى ثلاثة أيام ارتفع حيضها، ولا يكون أقل من ثلاثة أيام، فإذا رأت المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة، فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهي حائض، وإن انقطع الدم بعد ما رآته يوما أو يومين اغتسلت وصلت و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام، فإن رأت في تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام فذلك الذي رآته في أول الأمر مع هذا الذي رآته بعد ذلك في عشرة فهو من الحيض، وإن مر بها من يوم رأت الدم عشرة أيام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رآته لم يكن من الحيض، إنما كان من علة: إما قرحة في جوفها، وإما من الجوف، فعليها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التي تركتها، لأنها لم تكن حائضا فيجب أن تقضي ما تركت من الصلاة في اليوم واليومين، وإن تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض وهو أدنى الحيض، ولم يجب عليها القضاء، ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام، وإذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة، وإن رأت الدم من أول ما رأت

(١) روى هذه الرواية في الوسائل مقطعة، وهذه الفقرة في أبواب الحيض، ب

الثاني الذي رأته تمام العشرة أيام ودام عليها عدت من أول ما رأته الدم الأول والثاني، عشرة أيام، ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة. وقال: كل ما رأته المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض، وكل ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض.

وهذه المرسله كما ترى تدل على أن الثلاثة لا يلزم أن تكون متصله متواليه، فتفسر ما في الروايات من أن الدم لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فلولا الاشكالات الآتية لكان الجمع بينها وبين تلك الروايات عقلائيا لحكومتها عليها، ويكون نتيجته هو القول المخالف للمشهور، ولكن العمل بمثل تلك المرسله في غاية الاشكال لا لكون الحكم على خلاف المشهور وإن كان له وجه وجيه. واحتمال تخلل الاجتهاد في البين أو عمل المعارضه وترجيح الروايات المقابله لا الاعراض عنها بعيد بل فاسد مع ما ترى من الجمع الوجيه العقلائي بين الطائفتين بحيث لا يبقى معه شبهة المعارضه،

فكيف يمكن نسبة عدم فهم هذا النحو من الجمع المقبول العرفي إلى مشهور العلماء وأرباب اللسان؟

بل لأن في المرسله اضطرابات ومناقضات ومخالفات للمشهور ربما تبلغ المناقشات فيها إلى عشر أو أكثر، مع الغض عن التأمل في سندها بإسماعيل بن مرار الذي لم يرد فيه

توثيق، وأكثر ما ورد فيه عدم استثناء " ابن الوليد " إياه عن رجال يونس، وفي كفايته تأمل وإن كانت غير بعيدة خصوصا مع قول الصدوق في شأن " ابن الوليد "، وعن إرسالها

وإن كان المرسل يونس، لعدم ثبوت كون مرسلاته حجة، بل عدم ثبوت ذلك في سائر أصحاب الاجماع أيضا، لأن استفادة ذلك من إجماع الكشي وعباراته الواردة في شأن الطوائف الثلاث محل إشكال، والشهرة المتأخرة عنه غير معتمدة مع قرب احتمال كون الاشتهار - على فرض ثبوته - من فهم تلك العبارة الواردة من الكشي فراجع عباراته.

فمن الاضطرابات فيها هو التعليل الواقع فيها لكون أدنى الطهر عشرة أيام، لعدم التناسب بينهما، فإن كون المرأة في أول حيضها كثيرة الدم في بعض الأحيان ليس

علة لكون أقل الطهر عشرة ولا مناسبا له أصلا. (١) والتوجيه بأن المناسبة المصححة للعلية هي معلومية عدم تحيض النساء عادة في شهر إلا مرة وإن كان ربما يعجل بها الوقت بيوم أو يومين لكن ليس التحيض في شهر مرتين تامتين عادة لهن، فإذا كان المتعارف بينهن ذلك فيحسن التعليل، لأنه إذا كان حيض كثيرة الدم عشرة أيام ولم يتعد عنها فكيف يكون الطهر أقل من عشرة مع أنها لا تحيض إلا مرة واحدة في كل شهر؟ غير وجيه، لأنه إذا كان المتكلم بصدد بيان عادة نوع النساء فمع هذا التوجيه لا بد وأن يقول: لا يكون أقل من عشرين، لا عشرة. وذكر العشرة إنما يحسن إذا عللها بأن المرأة لا تحيض زائدا عن مرتين في الشهر كل مرة عشرة أيام، ومعه يكون أقل الطهر عشرة أيام، فتعليل كون أقل الطهر عشرة أيام و عدم كونه أقل من ذلك بزيادة دم النساء في أول الحيض لا يكون له وجه صحة فضلا عن حسن.

ومنها قوله " اغتسلت " مع أن الغسل مع الشك في الحيض بل في الاستحاضة و احتمال دم ثالث كما أبداه في نفس الرواية حيث قال مع عدم رؤية اليوم الثالث إنه ليس بحيض بل من قرحة في الجوف أو من الجوف، ليس له وجه مع جريان الاستصحاب

وأنه لا ينبغي لها أن تنقض اليقين بالشك، وإيجاب الاحتياط عليها كما هو ظاهر الرواية لا يناسب الاحتياط الغير اللازم، بل لا يبعد دعوى عدم ملاءمة أدلة الاستصحاب لحسن الاحتياط بالعمل على خلافها.

ومنها الأمر بالانتظار إلى عشرة أيام من يوم رأت الدم، مع أن الانتظار إلى العشرة إنما يجب في بعض الأحيان لا مطلقا، فإنها إذا رأت يوما وانقطع ولم تر إلى اليوم التاسع انقطع انتظارها، فإن رؤيته في أثناء اليوم التاسع يوجب أن لا تكون الثلاثة في أثناء العشرة، ومعه لا يكون الدم حيضا بحكم المرسلة، وإنما دم الحيض ما إذا تمت الثلاثة في العشرة، وكذا سائر الفروض المشابهة لما ذكرنا. ومنها أن صريحها في الموضوعين منها أن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام،

(١) سيأتي في باب النفاس ما يمكن أن يكون وجه التناسب (منه مد ظله).

وظاهر بعض فقراتها أن الطهر أقل من عشرة كما اتكل عليه صاحب الحدائق وحمل الأول على ما بين الحيضتين المستقلتين والآخر على ما بين الحيض الواحد، وهو كما ترى خروج عن طريق المحاورة، مع أن المناسب على زعم صاحب الحدائق أن يذكر في الرواية الطهر بين الحيضة الواحدة ويقول: إن الطهر قد يكون أقل من عشرة، لا أن يقول: إن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام، ثم يردفه بما يثبت الأقلية، ثم يعقب ذلك بأن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام، فإن كل ذلك اضطراب واغتشاش.

ومنها جعل حساب العشرة تارة من أول ما رأت الدم الأول، وأخرى من أول يوم طهرت، فالدم في ما بعد العشرة من أول رؤية الدم ليس بحيض على الحساب الأول وحيض على الحساب الثاني. ولو كان بدل طهرت " طمئت " كما نقل عن نسخة

مصححة مقروءة علي الشيخ العاملي فهو اغتشاش واضطراب آخر. ومنها جعل ميزان الحساب ثالثا نفس الدم الأول والثاني، وجعل الاستحاضة بعد العشرة من الدمين، فلو فرض أنها رأت الدم خمسة أيام ورأت الطهر ثلاثة أيام ثم الدم عشرة أيام فالدم في اليوم الحادي عشر من مبدأ اليوم الأول ليس بحيض بناء على مفاد أول الرواية، وحيض بناء على الثاني والثالث، وأما الدم في الخامسة عشر فليس بحيض بناء على الأول والثاني دون الثالث. ومنها الحكم بحيضية الدم المتجاوز عن العشرة في ذات العدة كما هو ظاهرها، إلى غير ذلك.

والانصاف أن مثل تلك المرسلة مع هذا التشويش ومخالفات الشهرة بل الاجماع في بعضها والوهن في بعض تعابيرها غير صالحة للاتكال عليها والاحتجاج بها، مع ما مر من أن العمل بالروايات ليس لتعبد صرف، بل العمدة هو بناء العقلاء وعدم الردع أو الامضاء، وهم لا يعملون بمثل تلك الروايات مع ما عرفت. وقد يستدل لعدم اشتراط التوالي بصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

وإذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الأولى، وإن كان بعد العشرة فهو من

الحيضة المستقبلة. (١) وروايته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أقل ما يكون الحيض ثلاثة،

وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى، وإذا رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلة. (٢) بدعوى إطلاقهما لرؤية الدم أولا يوما أو يومين. قال في الحدائق: التقريب فيهما أنهما ظاهرتان في أنه إذا رأت المرأة الدم بعد ما رآته أولا سواء كان يوما أو أزيد، فإن كان بعد توسط عشرة أيام خالية من الدم كان الدم الثاني حيضة مستقلة، وإن كان قبل ذلك كان من الحيضة الأولى. وأنت خبير بما فيها، فإن الرواية الأولى مع إجمال صدرها أعني قوله " إذا رأت الدم قبل عشرة " لا يفهم منها شيء، فلا محالة إما أنها كانت مسبوقه بكلام آخر أسقطه

الرواة لبعض الدواعي، أو كان المعهود أمرا رافعا للاجمال، وإلا فلا يفهم من عشرة مبهمة

شئ ولا يعلم ما كان معهودا ذهنيا أو ذكرا، فكيف يستدل بها، وبأي إطلاق يكون الاستدلال؟ مع إمكان أن يستكشف المعهود من نفس الرواية، أي قوله " من الحيضة الأولى " فكأن الكلام بتلك القرينة كان مسبوقا بأنه إذا حاضت المرأة وانقطع حيضها ورأت الدم قبل عشرة فهو كذلك، فكأنه قال: إذ رأت المرأة الدم بعد حيضها قبل عشرة أيام - إلخ - والدليل عليه أن الحيضة كانت مفروضة الوجود بل الدم الثاني أيضا كان مفروض الحيضية ووقع الكلام في إلحاق الحيض المفروض بالحيض المفروض

المتقدم أولا أو كونه بنفسه حيضا مستقلا، وهذا هو المتفاهم منها، ومعه لا دلالة لها على دعوى صاحب الحدائق، بل لها إشعار أو دلالة على خلافها. ومنه يظهر الكلام في الرواية الثانية، بل هي أظهر في ما ذكرنا لكونها مسبوقه بقوله " أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام " مما يفهم منه الاستمرار بالتبادر أو بما قررناه سابقا، ومتعقبة بقوله " وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام - إلخ - وظهرها أن المرأة بعد أن تحيضت بثلاثة أيام إذا طهرت ورأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيض المفروض التحقق بتحقق ثلاثة أيام متوالية، فتدل على خلاف مقصود صاحب الحدائق.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١١، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١١، ح ٥.

وإن تنزلنا عن ذلك نقول: إن الروائتين ليستا في مقام بيان كون الدم حيضا حتى يتمسك بإطلاقها، بل في مقام بيان أمر آخر وهو استقلال الحيض وعدمه. ومنه يظهر الكلام في رواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله المنقولة في أبواب العدد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون أملك بنفسها؟ قال:

إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة هي أملك بنفسها، قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال: إذا كان الدم قبل عشرة أيام فهو أملك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها، وإن كان الدم بعد العشرة أيام فهو من الحيضة الثالثة وهي أملك بنفسها. (١) ضرورة أن المفروض رؤيتها الحيضتين ووقع الكلام في الدم الذي عجل بها، وكانت

الشبهة لأجل التعجل بعد فرض حيضية الثاني بل حيضية الدم الذي رآته بعد الثانية، و إنما شبهته كانت في أن الدم إذا عجل عليها هل يوجب الخروج عن العدة أم لا؟ فأجاب

بما أجاب، ففرض الحيضة الثانية مما لا إشكال فيه، فلا وجه للتمسك بإطلاقها لمدعاه كما مر الوجه فيه، هذا. وأما التمسك بقاعدة الامكان وأدلة الأوصاف فضعيف لما مر من عدم الدليل على القاعدة، وعلى فرض تمامها لا ترفع بها الشبهة الحكمية بل مصبها الشبهة الموضوعية، كما أن مصب الارجاع بالأوصاف عند الدوران بين الحيض والاستحاضة هو الشبهة الموضوعية لا الحكمية. ثم إن ههنا أصولا موضوعية وحكمية مع الغض عن الأدلة كأصالة عدم كون المرأة حائضا، وأصالة عدم تحقق حيضها، وأصالة عدم كون الدم حيضا، و أصالة عدم حيضية الدم، والفرق بينها لا يكاد يخفى على المتأمل، فإن القضية المتيقنة في الأولى أن المرأة ليست بحائض بنحو الليس الرابط، فيتحقق بها موضوع الأدلة الاجتهادية التي رتب الحكم بها على من لم تكن حائضا، فمن لم تكن حائضا يجب عليها الصلاة، ويجوز لها اللبث في المسجد إلى غير ذلك، والاستصحاب محقق موضوعها،

وفي الثانية تكون القضية المتيقنة عدم تحقق حيضها وعدم كون حيضها موجودا بنحو العدم المحمولي، ولا يترتب على هذا الاستصحاب ما تقدم من الآثار إلا على الأصل

(١) الوسائل: أبواب العدد، ب ١٧، ح ١.

المثبت، فإن عدم كونها حائضا من لوازم عدم تحقق حيضها، نعم لو كان لعدم تحقق الحيض أثر لترتب عليه بالأصل المذكور، وفي الثالثة تكون القضية المتيقنة أن الدم ليس بحيض بنحو الليس الناقص، وبالاستصحاب يترتب عليه حكم عدم كون الدم حيضا إذا كان له حكم شرعي، وأما الأحكام السابقة فلا تترتب عليه إلا على الأصل المثبت، فإن عدم كون المرأة حائضا لازم عدم كونه الدم حيضا، كما لا يترتب عليه حكم عدم حيضتها، وفي الرابعة تكون القضية عدم تحقق حيضية الدم بنحو الليس التام، ولا يترتب عليه شيء من الأحكام المتقدمة المترتبة على موضوعات سائر القضايا لعين ما ذكرنا من المثبتية.

ولا يتوهم أن ما ذكرنا مخالف لصحيحتي زرارة، حيث قال في الأولى: فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبدا بالشك، وفي الثانية: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت. وظاهرهما جريان الأصل في الوجود المحمولي وترتب أثر الرابط. فإنه مدفوع بمنع الظهور، بل الظاهر منهما الكون الرابط، فإن المتفاهم العرفي من قوله "إنك كنت على يقين من طهارتك" بإضافتها إلى الضمير أنك كنت على يقين من كونك طاهرا، أو كونك على وضوء، على نحو ربط الصفة بموصوفها.

ثم إن جريان أصالة عدم كون الدم حيضا موقوف على أحد الأمرين: إما كون الدم في الباطن غير حيض وتكون الحيضية من صفات الدم الخارج، وإما جريان الأصل في الأعدام الأزلية، وكلاهما ممنوعان. ضرورة أن دم الحيض هو الدم المعهود المختزن في الرحم المقذوف في أوقات معينة - كما يظهر من روايات باب اجتماع الحمل

والحيض - نعم، لا يترتب عليه حكم إلا بعد القذف وتحقق سائر شرائطه، ولو كان الحيض عبارة عن سيلان الدم لم يجر الأصل أيضا، وقد فرغنا عن عدم جريان الأصل في الأعدام الأزلية كأصالة عدم القرشية في الأصول، فلا نطيل بالبحث حولها. وبما ذكرنا ظهر النظر في كلام الشيخ الأعظم خصوصا في إجراء أصالة عدم كون الدم حيضا لاثبات كون المرأة مستحاضة، حيث قال: إن قلنا بعدم الواسطة

بينهما - أي بين دم الحيض ودم الاستحاضة - أي في دم لم يعلم أنه نفاس أو قرحة أو عذرة فأصالة عدم الحيض حاكمة على أصالة عدم الاستحاضة أيضا، لأن المستفاد من الفتاوى بل النصوص أن كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم أنه لقرحة أو عذرة أو نفاس فهو محكوم عليه بأحكام الاستحاضة. وحينئذ فإذا انتفى كونه حياضا بحكم الأصل تعين كونه استحاضة، فتأمل (انتهى)

وسياتي الكلام إن شاء الله في النص والفتوى المدعين، ومع تسليم ما ذكر لا يجري استصحاب عدم كون الدم حياضا كما مر، ومع الجريان لا يترتب على المرأة أحكام المستحاضة بمجرد جريان أصالة عدم كون الدم حياضا كما يظهر منه ذلك، إلا أن يدعى كشف التلازم الشرعي ببركة النص والفتوى بين عدم كون الدم حياضا وكون المرأة مستحاضة، وعلى المدعي إثبات ذلك. ثم على فرض عدم جريان الأصول الموضوعية تجري الحكمية، وهي مختلقة، ولا داعي إلى البحث عنها بعد قلة الجدوى.

وهل المراد من التوالي هو التوالي الأيام وإن لم يستمر الدم فيها بأن ترى في كل يوم في الجملة لكن تكون أيام الرؤية متواليات، فيحمل عليه قوله في الفقه الرضوي " فإن رأت الدم يوما أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر الدم ثلاثة أيام متواليات " لصدق رؤية الدم في كل يوم من الثلاثة المتواليات على ما لو رأت في كل يوم منها في الجملة، خصوصا إذا كان مقدارا معتدا به. وعليه تحمل الروايات الكثيرة الدالة على أن أدنى الحيض ثلاثة، أو أدنى ما يكون من الحيض ثلاثة، أو أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام

- على اختلاف التعابير - فإن الثلاثة لا يمكن أن تكون محمولة حقيقة على الحيض وأدناه

وأقله، بل تكون ظرفا له ذكر حرف الجر أو لم يذكر، فيكون المراد أن أدنى تحقق الدم

في ثلاثة أيام، وهو يصدق مع رؤيتها فيها في الجملة. وتشهد له موثقة سماعة. قال: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض، فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيام، يختلف عليها، لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء، قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فإذا اتفق الشهران عدة أيام

سواء فتلك أيامها. (١) حملا للقعود يومين على يومين تامين مع رؤية الدم في ثلاثة أيام غير مستمر إلى تمام الثلاثة، بل لو سلم دلالة الروايات المتقدمة على الثلاثة المستمرة تكون هذه الرواية شاهدة على عدم لزوم استمراره إلى آخر اليوم، فيكون لها نحو حكومة وتفسير لثلاثة أيام في تلك الروايات. بل لا يبعد ظهور مرسله يونس المتقدمة في رؤية الدم في الثلاثة في الجملة.

أو المراد استمرار الدم في الثلاثة بحيث متى وضعت الكرسفة تلوث به كما نسب إلى المشهور، وعن جامع المقاصد أن المتبادر إلى الأفهام من كون الدم ثلاثة أيام حصوله فيها على الاتصال، بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به. وقد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة، وهو رجوع إلى ما ليس له مرجع.

واستجوده الجواهر جدا، ويظهر منه ندرة القائل بخلافه. وعن الجامع: لو رأت يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا لأنه لم يستمر بلا خلاف من أصحابنا. ويظهر منه أن اعتبار الاستمرار غير مختلف فيه لدى الأصحاب. وعن التذكرة أن أقل الحيض ثلاثة أيام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء أهل البيت، وظاهره الاستمرار وإن لم يخل به بعض الفترات.

وكيف كان فهذا هو الأقوى، لما ذكرنا سابقا من أن الظاهر من روايات أقل الدم أن ثلاثة أيام أقل مصداق يتحقق لدم الحيض، وهو لا يمكن إلا باستمراره، وإلا فلو رأت في يوم ساعة وانقطع بحصول النقاء ورأت في اليوم الثاني ساعة أخرى وانقطع ورأت في الثالثة فهذه الدماء في الساعات المزبورة كما مر لا تكون مصداقا واحدا لدم الحيض عرفا وعقلا بل ثلاثة مصداق، ضرورة أن استقلال كل مصداق حتى في نظر العرف عن مصداق آخر إنما هو بتخلل الطهر. وإذا كانت هذه الدماء حيضا لا يكون أقل دم الحيض ثلاثة أيام بل أقله ساعة، فإن كل ساعة دم حيض مستقل في التحقق والوجود. ولو فرض كون الحيض أمرا معنويا محصلا من الدم لم يكن الأقل ثلاثة أيام أيضا، سواء جعل النقاء في البين طهرا - وهو ظاهر - أو لا، فإنها

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٤، ح ١.

لو رأت الدم في اليوم الثالث في أول النهار وطهرت ولم تر الدم إلى عشرة أيام كان هذا

النقاء من أوله طهرا فيكون أقل الحيض يومين وساعة. إلا أن يحمل قوله " أقل الحيض ثلاثة أيام " على التسامح حتى يصدق على الثلاثة الناقصة، وهو كما ترى. كما أن حمل الروايات على كونه أمرا معنويا أيضا بعيد مع ظهورها في كونه نفس الدم أو سيلانه. وكيف كان فحملها على عدم الاستمرار والرؤية في الجملة يحتاج إلى تكلف واعتبار وارتكاب تجوز محتاج إلى القرينة.

ولا يرد على ما ذكرنا من التقريب ما يرد على دعوى التبادر العرفي، وهو أن يقال: إن قوله " أقل الحيض ثلاثة أيام " غير ممكن الحمل على ظاهره، فلا بد وأن تكون " الثلاثة " ظرفا، فهي إن كانت ظرفا لأصل تحقق الدم فلا يدل على الاستمرار، وإن كانت ظرفا لاستمراره وسيلانه لا يبعد ظهوره في الاستمرار في تمام اليوم، ولم يعلم أنه أريد به في الروايات نفسه أو سيلانه واستمراره، وحذف حرف الجر لا يفيد شيئا، ضرورة أن الظرفية باقية معه على حالها. ولو قيل إنه مع حذفه يكون الحمل لتأول، ومع الاستمرار يكون التأويل أقرب بخلافه مع عدمه، فيه أنه مع تسليمه لا يوجب ظهورا حجة يتمسك به لدى الشك مع إمكان التأويل بغير ذلك، خصوصا إذا كان الدم في كل يوم مقدارا معتادا به أو أكثر من النقاء

فالعمدة ما ذكرناه، ومعه لا مجال للتمسك بموثقة سماعة، مع أن الظاهر منها أن القعود في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة كناية عن رؤية الدم يومين وثلاثة، كما يشهد به قوله " يختلف عليها لا يكون طمئتها في الشهر عدة أيام سواء " فلا دلالة فيها على ما ادعي حتى نحتاج إلى جواب الشيخ الأعظم مما لا يخلو عن تكلف، فلا بد من حمل الرواية على لزوم ترك الصلاة إذا رأت الدم استظهارا حتى يتضح حالها، أورد علمها إلى أهله مع مخالفتها للأخبار والاجماع، ومرسلة يونس مع ما عرفت

حالتها لا تدل على ما ادعي لو لم تدل على خلافه. ومما ذكرنا يظهر حال الاحتمال الثالث مما نفى البعد عنه شيخنا البهائي

على ما نقل عنه ونسب إلى بعض معاصري شيخنا الشهيد الثاني من اشتراط رؤيته أول الأول وآخر الثالث وأي وقت من الثاني. نعم، لو بنينا على أن الحيض أمر معنوي يكون هذا القول أسلم من الاشكال من القول الأول.

ثم لا يبعد عدم مضرية الفترات اليسيرة المعهودة للنساء إذا كانت بحيث لا تضر بالاستمرار العرفي ورؤية الدم ثلاثة أيام، كما نقل عن العلامة دعوى الاجماع عليه، ولعل مراد القائلين بالاستمرار ليس إلا هذا النحو، فقول جامع المقاصد (متى وضعت الكرسف تلوث به) لعله لا ينافي ذلك، فتأمل. وهذا لا يخلو من قوة إذا ثبتت المعهودية، وإلا فمحل إشكال وتأمل.

وهل المراد من الثلاثة أيام هي مع لياليها، أو هي مع الليلتين المتوسطتين، أو نفس الأيام بلياليها، أو تختلف بحسب الموارد: فإن رأت في أول الليل لا بد من دخول الليالي الثلاث وكذا لو رأت وسط النهار، بخلاف ما لو رأت أول النهار فلا يدخل فيها الليلة الأخيرة، أو يختلف الأمر بحسب المبنى المشهور فيدخل فيها الليلتان المتوسطتان في بعض الفروض والليالي الثلاث في آخر، وبحسب مبنى صاحب الحدائق فلا تدخل فيها الليالي مطلقاً؟

يمكن أن يبتني الحكم على أن المراد من قوله " لا يكون الحيض أقل من ثلاثة أيام) أو (أدنى الحيض ثلاثة) هل هو نفس الثلاثة بحيث يكون النهار دخيلاً في الموضوع

ومقوماً له كتقوم الصوم بالنهار والصلاة بالأوقات المخصصة، أو أن ذكر ثلاثة أيام لمجرد التقدير، فتكون آلة محضاً لتقدير مقدار الدم وأنه إذا سال بهذا المقدار يكون حيضاً. ويأتي هذا الكلام في كثير من المواضع كالنرح يوماً إلى الليل متراوفا لموت الكلب مع غلبة الماء.

لا إشكال في أنه قد يفهم العرف والعقلاء بمناسبات مغروسة في أذهانهم أن ذكر الأيام وأمثالها لمجرد التقدير من غير مدخل لذات اليوم في الموضوع والحكم، مثل أن يؤمر بوضع شيء في الماء يوماً، أو وضع المشمع على الجرح يوماً، فإن العرف لا يفهم منه إلا وضعهما مقدار يوم، ولا يرى ذكر اليوم إلا لمحض التقدير، فإذا وضعهما

بمقدار يوم في الليل أو ملفقا يرى نفسه عاملا بالخطاب، وقد يرى لليوم دخلا تقويميا للحكم وموضوعه. ولا يبعد أن يكون النزح متراوحا من قبيل الأول، فإن العرف يرى أن تمام الموضوع لتطهير البئر أو تنظيفه هو اخراج الماء بهذا المقدار من الزمان تراوحا، ولا يرى لليوم دخلا في الحكم، بل يكون ذكره لمجرد التقدير، فالنزح في الليل بمقدار يوم إلى الليل عمل بالنص عرفا.

فحينئذ يقع الكلام في أن المقام من قبيل ذلك وإنما جرى بثلاثة أيام لمجرد تقدير مقدار خروج الدم من غير مدخل لليوم فيه بحيث لو رأت مقدار ثلاثة أيام أي ست وثلاثين ساعة من أول الليل مثلا إلى مضي هذا المقدار مستمرا كان ذلك كافيا في

جعله حيضا، وكذا لو كانت المرأة في أقطار تكون لياليها شهرين وأيامها كذلك أو أكثر فرأت بمقدار ذلك كان حيضا ووجب عليها التحيض، وبعبارة أخرى: إن العرف لا يرى لطلوع الشمس وغروبها دخلا في حيضية الدم كما لا يرى لهما تأثيرا في تطهير البئر بالنزح، ووضع المشمع على الجرح وأمثالها، أو يكون المقام من قبيل الأول بأن يكون للأيام الثلاثة دخل في الموضوع، فليس الموضوع إلا رؤية الدم واستمراره ثلاثة أيام، ومع رؤية يوم وليلتين أو بالعكس لا يصدق أنها رأت ثلاثة أيام، وليس للمقدار اسم ولفظ حتى يستفاد منه ذلك، وإلغاء خصوصية الثلاثة غير ممكن، لأنه لا بد فيه من حكم العرف بذلك وهو غير معلوم، لكن الانصاف أنه لولا مخالفة ما ذكرنا للقوم حيث لم أر احتمالاه في كلام أحد لكان للذهاب إليه وجه، فتأمل.

لكن الأوجه هو اعتبار الليالي، لأن الظاهر من الأدلة هو اعتبار الاستمرار وأن المراد من قوله " لا يكون دم الحيض أقل من ثلاثة أيام " من حين رؤيته، فيفهم منه الاستمرار ومن الاستمرار دخول الليالي، فكأنه قال: إذا رأت الدم من حين ما رأت ثلاثة أيام يكون حيضا، ففهم دخول الليالي لذلك لا لدخل بياض النهار فيه. وفي مثل التراوح أيضا يفهم ذلك إذا قال " يتراوح ثلاثة أيام " لا لفهم تأثير اليوم فيه ولذا نقول بالتلفيق، بل لفهم الاستمرار من التراوح من حين الاشتغال، ويفهم دخول الليالي

لفهم الاستمرار.

فالأقوى هو الجمود على مقتضى النصوص، مؤيدا بما قلنا سابقا من أن التحديدات الشرعية الواردة لدم الحيض ليست تحديدات للحيض الواقعي - أي للدم المعهود المقذوف من الرحم في أوقات خاصة - بل هي لمعرفة الموضوع الذي هو صنف من الدم المعهود، فلهذا لو علمنا بأن الدم الأقل من ثلاثة أيام هو الدم المعهود

لم نحكم عليها بالتحويض ولا تكون حائضا محكوما عليها بالأحكام الخاصة، ومعه لا مجال للعرف لإلغاء الخصوصية، وليس حال ثلاثة أيام الحيض حال التراوح مما يمكن فيه إلغاء الخصوصية عرفا، مع أنك قد عرفت في التراوح ما عرفت. نعم، لو كان التحديد لواقع دم الحيض لكان لما ذكر وجهه، لكنه ضعيف مخالف للاعتبار والوجدان، فلا يمكن رفع اليد عن ظواهر الأدلة المتظاهرة الدالة على كون أقل الحيض ثلاثة. وعلى ما ذكرنا يرفع الاستبعاد من اختلاف أقل الحيض قلة وكثرة بحسب وقت الرؤية من أول الليل أو أول النهار.

ثم إنه على ما ذكرنا لا إشكال في دخول الليلتين المتوسطتين إذا رأت في أول النهار، واللييلة الأولى أيضا إذا رأت أول الليل، والتلفيق إذا رأت بين النهار بحكم العرف وفهمه من قوله " لا يكون الدم أقل من ثلاثة أيام " فإنها إذا رأت أول الزوال إلى أول زوال اليوم الرابع يصدق عرفا أنها رأت ثلاثة أيام، كما أن الأمر كذلك في أشباهه ونظائره. نعم، بناء على مذهب صاحب الحدائق فالظاهر عدم دخول الليل مطلقا، لأن عمدة مستنده المرسله، وظاهرها أنها لو رأت يوما ثم رأت بعد الانقطاع ما يتم به ثلاثة أيام يكون الدمان حيضا، ولا شبهة في صدق ثلاثة أيام متفرقة بين العشرة على الأيام بغير لياليها. ودعوى إطلاق اليوم على اليوم واللييلة ضعيفة مخالفة للعرف واللغة، وإنما فهمنا دخول الليالي من ظهور الأدلة في الاستمرار أو من الوجه الذي سبق، كما أنه على فرض كون المراد من ثلاثة أيام مقدارها يكون المقدار المفروض هو مقدار بياض الأيام، لأنه اليوم عرفا ولغة. نعم، قد يطلق على مطلق الوقت، لكن إطلاقه على اليوم واللييلة ليس على نحو الحقيقة، ومع التسليم

لا ريب في انصرافه إلى بياض النهار فقط. وهذا أيضا أحد وجوه المناقشة على مرسله
يونس القصيرة.

ثم إن التلفيق من الساعات خلاف ظواهر الأدلة ولو على مبنى صاحب الحدائق
كما يظهر بالنظر إلى المرسله.

(الأمر الرابع)

لا إشكال في كون أكثر الحيض عشرة أيام، وعن الأمالي: هذا من دين الإمامية
الذي يجب الإقرار به، وعن المعتمر: هو مذهب فقهاء أهل البيت، ونقل الاجماع عليه
متكرر كنقل عدم الخلاف، والنصوص به مستفيضة. نعم، في صحيحة عبد الله بن
سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: إن أكثر ما يكون من الحيض ثمان، وأدنى ما
يكون

منه ثلاثة. (١) وهي مع ما فيها من احتمال وقوع السهو لأجل تذكير لفظه " ثمان "

كما

في النسخ التي عندنا أو التقدير الموجب للاجمال شاذة. وعن الشيخ أن الطائفة
أجمعت

على خلاف ما تضمنه هذا الحديث، أو محمولة على بعض المحامل.

وإنما الاشكال والكلام في اعتبار التوالي فيها كما عن ظاهر المشهور بل عن
ظاهر النهاية عدم القائل بالخلاف، وعدمه كما قال به صاحب الحدائق، وهو خالف
المشهور في توالي الثلاثة وتوالي العشرة وأقل الطهر، وقد مر التقريب في دلالة ما
دل على أن أدنى الحيض ثلاثة أيام على التوالي، ويمكن تقريبها في العشرة أيضا،
لكن لا يمكن إلزام صاحب الحدائق بذلك إلا بعد إثبات عدم كون الطهر مطلقا
أقل من عشرة أيام، وإلا فله أن يقول: إن كون أكثر الحيض عشرة أيام متواليه
لا ينافي تفرق الأيام على تسعين يوما، ومع ذلك لا تكون الأيام المتفرقة أكثر
أيام الحيض، لأن الأكثرية بأكثرية الدم المستمر. لكنه لا يلتزم بذلك، بل
يدعي أن الأكثر يمكن أن يكون متفرقا، وعليه يكون التقريب المتقدم حجة
عليه وملزما له.

والانصاف أن ظهور الروايات المحددة لأقل الحيض وأكثره في التوالي

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٠، ح ١٤.

مطلقا مما لا ينكر، وكذا لزوم التوالي في كل مصداق واحد من الحيض كان الأقل أو الأكثر أو الأوسط، بالتقريب المتقدم. فلا بد لرفع اليد عن هذا الظهور المستقر والدليل المتبع من دليل، وإلا كان هو المتبع.

واستند صاحب الحقائق لمقالته بروايات منها ذيل مرسلة يونس القصيرة، و هو قوله (فإذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة، وإن رأت الدم من أول ما رأت الثاني الذي رآته تمام العشرة أيام ودام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول والثاني، عشرة أيام، ثم هي مستحاضة) (١) والتقريب

فيها من وجهين: أحدهما قوله " فإن رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام فذلك من الحيض " حيث جعل مبدأ الحساب من الطهر، فإذا رأت خمسة وطهرت خمسة ثم رأت خمسة، فالخمسستان الحاشيتان من الحيض لرؤيتها قبل مضي عشرة أيام من الطهر، ولا يتم ذلك إلا بعدم اعتبار التوالي. وثانيهما قوله " وإن رأت الدم من أول ما رأت الثاني - إلخ - " حيث جعل عد الدمين ميزانا للعشرة لا من مبدأ الدم الأول إلى عشرة أيام حتى يكون النقاء داخلا في الحساب، وهو لا يتم إلا بعدم اعتبار التوالي.

وفي الوجهين نظر، حاصله أن صدر المرسلة ظاهر بل صريح في أن مبدأ حساب عشرة أيام من أول رؤية الدم يوما أو يومين، وأن كل دم رأت في العشرة التي مبدأها ذلك هو من الحيض، ومع عدم الرؤية فيها ليس اليوم واليومان من الحيض، بل إما من قرحة أو غيرها، ويجب عليها قضاء الصلاة، فيكون مبدأ الحساب بحسب الصدر هو أول رؤية الدم، فحينئذ يكون قوله (إذا رأت خمسة أيام) إما من أمثلة ما ذكر في الصدر وإنما أعاد مثلا آخر للتوضيح، أو فرضا آخر حكمه غير الفرض الأول فيستفاد منها التفصيل بين رؤية الدم يوما أو يومين وبين خمسة أيام مثلا، أو كان الفرض الأول لغير ذات العادة بخلاف الثاني، وهذان التفصيلان مما لا قائل بهما

الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٢، ح ٢.

ظاهراً وإن لم يبعد التزام صاحب الحدائق بهما. ولا يبعد دعوى كون المثال للتوضيح لا لبيان مطلب مستقل ولو لما ذكرنا من عدم القائل بهما، فيتعين الاحتمال الأول، ومعه يكون الصدر رافعا لاجمال الذيل، فإن قوله (من يوم طهرت) في الجملة الأولى التي استند إليها يمكن أن يكون متعلقا بـ "لم يتم" وأن يكون متعلقا بعشرة أيام، ولا ترجيح لأحدهما ابتداء، لكن مع ملاحظة الصدر الصريح في كون مبدأ الحساب هو أول رؤية الدم يرتفع هذا الاجمال ويتعين تعلقه بقوله "لم يتم" ويكون المعنى: إذا رأت الدم مع عدم تمام العشرة المتقدمة التي مبدؤها من رؤية الدم.. فتكون أيام الطهر متممة للعشرة لا مبدؤها، وبعبارة أخرى: إذا لم يأت عليها من الطهر متمم للعشرة ورأت الدم يكون حيضا، فصارت هذه الجملة مطابقة للجملة السابقة وللشهرة بل الاجماع. هذا مع الغض عما قال الشيخ الأعظم إن في نسخة مصححة مقروءة على الشيخ الحر بدل طهرت (طمثت)

ومما ذكرنا يظهر حال الجملة الثانية مع إجمالها واضطرابها، فإن المراد منها بعد ضم الصدر إليها أنه إن رأت من أول ما رأت الثاني الذي رآته متمم للعشرة المتقدمة التي مبدؤها من رؤية الدم الأول... فتكون رؤية الدم في العشرة التي مبدؤها مصرح به في الصدر، فتكون هذه الجملة أيضا مطابقة للصدر والقول المشهور، وإلا فلو أريد من قوله "تمام العشرة" العشرة التامة من رؤية الدم الثاني تكون هذه الجملة لغوا محضا، فإن رؤية العشرة التامة من مبدأ الدم الثاني لا دخل لها في الحكم المترتب عليه أصلا، ولا في مدعى صاحب الحدائق رأسا، فإن الحكم إنما يكون على الدم المتجاوز عن عشرة أيام بعد حساب الدمين مجتمعا، فمع رؤية خمسة أيام كما هي مفروضة الرواية إن طهرت يوما مثلا ورأت ستة أيام يكون اليوم السادس منها استحاضة على قول صاحب الحدائق، ولا دخل لرؤية العشرة الكاملة لترتب هذا الحكم عليه. هذا كله مع الغض عما تقدم في المسألة السابقة. والانصاف أن هذه المرسلات مع هذه التكاليف في توجيهها وتأويلها والاجمالات الكثيرة فيها لا يمكن الاتكال عليها لإثبات حكم شرعي.

ومما استدل به لمذهب صاحب الحدائق رواية محمد بن مسلم المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أقل ما يكون من الحيض ثلاثة، وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو

من الحيضة الأولى، وإذا رأتها بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلة. (١) و قريب منها روايته الصحيحة الأخرى ورواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله المتقدمتان. والتقريب فيها أن الظاهر منها أن العشرة المذكورة فيها عشرة واحدة جعل لرؤية الدم قبلها وبعدها حكم، ولا إشكال في أن مبدأ العشرة في الفقرة الثانية هو أول الطهر وإلا لزم كون الدم حيضة مستقبلة قبل عشرة الطهر وهو خلاف الاجماع والنص، فلا محالة يكون مبدأ العشرة في الأولى أيضا هو الطهر، فحينئذ إن جعل النقاء المتخلل أيضا يصير أكثر الحيض أكثر من عشرة أيام، وهو أيضا خلاف الاجماع والنص، فلا بد من جعله طهرا، وبه يتم المطلوب وهو عدم توالي عشرة أيام الحيض، بل وتتم دعوى أخرى، وهي كون الطهر أقل من العشرة إذا كان في خلال الحيضة الواحدة.

وفيه أنه لا إشكال في لزوم ارتكاب خلاف ظاهر في المقام، فلا بد من عرض الأخبار الواردة على العرف حتى نرى أن ارتكاب أي خلاف ظاهر أو هن، وتوضيحه أن ههنا طوائف من الروايات: إحداهن الروايات الكثيرة القائلة بأن أقل ما يكون الحيض ثلاثة وأكثره عشرة الظاهرة في التوالي، وهذه الروايات بإطلاقها تدل على أن العشرة حد للأكثر سواء استمر الدم أو تخلل نقاء في البين، ولازمه كون النقاء حيضا، والطائفة الثانية ما دلت على أن أقل الطهر عشرة أيام كمرسلة يونس وغيرها، والطائفة الثالثة تلك الروايات المتقدمة الظاهرة في كون العشرة واحدة، واستفاد صاحب الحدائق منها أن النقاء المتخلل طهر ولا يشترط التوالي في العشرة جمعا بينها.

ولنا أن نقول مع قطع النظر عن فتاوي الأصحاب وعدم الاعتناء بالشهرة و

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٠، ح ١١.

الاجماع كما هو دأب صاحب الحدائق: إن الجمع بينها لا ينحصر في ما ذكر، بل يمكن الجمع بوجه آخر، وهو رفع اليد عن إطلاق ما دل على أن أكثر الحيض عشرة أيام، فإن مقتضى إطلاقها أن الأكثر عشرة، سواء كان الدم سائلا أو تخلل النقاء في البين، فمع رفع اليد عن إطلاقها واختصاصها بما إذا رأت الدم في جميع العشرة يجمع بين الروايات أيضا، فيكون مبدأ العشريتين من حين رؤية الدم كما هو الظاهر منها، ومع حفظ ظهور الروايات الدالة على أن أقل الطهر عشرة أيام نحكم بحيضية النقاء المتخلل، وتكون النتيجة أن الحيض الحكمي يكون أكثره أكثر من عشرة أيام.

وهذا الجمع أقرب مما ذكره صاحب الحدائق: لأن الحيض عبارة عن الدم أو سيلانه لغة، فما دل على أن أكثر الحيض عشرة أيام يمكن دعوى ظهورها في أن أكثر جريان الدم الذي هو حيض عشرة أيام ولا يكون متعرضة للحيض الحكمي، فيجمع حينئذ بين الروايات من غير ارتكاب خلاف ظاهر أصلا. ولو قيل بالإطلاق كان هذا الجمع أيضا أقرب، لما ذكر أو لاحتماله وضعف الاطلاق، ولا أقل من كون الجمعين متساويين من غير ترجيح، بل بناء على هذا الجمع يكون التصرف في الأدلة أقل مما ارتكبه صاحب الحدائق.

بيانه أن الجمع بينها على مسلكه يوجب التصرف في جميع الطوائف الثلاث، أما في ما دلت على أن أقل الطهر عشرة فبتقييد إطلاقها بما بين الحيضتين المستقلتين، وأما في ما دلت على أن أكثر الحيض عشرة أيام فبرفع اليد عن ظهورها في العشرة المتوالية، وأما في الطائفة الثالثة فبرفع اليد عن ظهورها في أن مبدأ العشرة هو الدم، ضرورة أن قوله في رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أقل ما يكون الحيض

ثلاثة، وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى - إلخ - ظاهر في أن مبدأ العشرة هو مبدأ الثلاثة المذكورة، وليس من الطهر ذكر حتى تحمل العشرة على العشرة من الطهر، وأما بناء على ما ذكرنا من حمل الروايات الدالة على أكثر الحيض على عشرة الدم لا يكون التصرف إلا فيها - على فرض تسليم إطلاقها وعدم

انصرافها إلى وجدان الدم - وفي الطائفة الثانية برفع اليد عن ظهورها في كون العشرة واحدة ومبدأ الثاني هو مبدأ الأولى، فيكون هذا التصرف أقل مما سلكه صاحب الحدائق وأهون.

لكن مع ذلك ومع الغض عن كونه خلاف الاجماع يكون الجمع بينها بما يوافق قول المشهور أهون وأقل محذورا منه، فضلا عن الجمع على مسلك الحدائق، فإنه لو سلم كون الطائفة الثالثة مطلقة وفي مقام البيان كان التصرف مختصا بها على مذهب المشهور وتكون ما دلت على أكثر الحيض وأقل الطهر محفوظة عن التصرف، وأما

التصرف في هذه الطائفة فإما بجعل العشرة الأولى غير الثانية كما قد يؤيده تنكير الثانية على بعض النسخ، أو حفظ هذا الظهور وتقييد الفقرة الثانية بمضي أقل الطهر وهو عشرة أيام طاهرة، وهذا تصرف واحد أهون من تصرفين أو تصرفات في جميع الأدلة.

هذا مع التسليم، وإلا فالحق أن هذه الراويات ليست في مقام البيان من هذه الجهة بلا إشكال كما تقدم، ويظهر بالمراجعة إليها، فإن قوله في رواية ابن مسلم "أقل ما يكون الحيض ثلاثة، وإذا رأت الدم قبل عشرة - إلخ -" ظاهر في أن الحيض في مبدأ العشرة كان مفروض الوجود، وكذا الدم المتأخر كان مفروض الحيضية، وإنما الكلام في استقلاله وعدمه وأنه من الحيضة الأولى أو حيضة مستقلة، وليست بصدد بيان أن الدم كذا حتى يتمسك بإطلاقه. ولهذا لا ينقدح في الذهن تعارض بين صدرها حيث حكم بأن أقل الحيض ثلاثة وبين ذيلها، ولو كان للذيل إطلاق لكان متعارضاً مع الصدر. وكذا لا ينقدح التعارض بينه وبين ما دل على اعتبار شرائط في الحيض، وذلك آية عدم الإطلاق كما ينادي به نفس الراوية. ومثلها رواية عبد الرحمان المتقدمة، فإن الظاهر منها أن حيضية الدم المتقدم والمتأخر مفروضة، وتكون الرواية في مقام بيان أنه ملحق بالثانية أو حيضة مستقلة، فحينئذ لا يكون الجمع بين تلك الطوائف بما يوافق المشهور موجبا لتصرف فيها. نعم هنا روايات أخر يتمسك بها لعدم اعتبار التوالي، ولكون أقل الطهر بين

الحيضة الواحدة أقل من عشرة أيام، وأن ما دلت على أن أدنى الطهر عشرة مختصة بما بين الحيضتين. منها موضعان من مرسله يونس: أحدهما قوله " وإن انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت وصلت " حيث إن الأمر بالاعتسال إنما يكون للحيض

المحتمل والأمر بالصلاة لكونها طاهرة. وفيه أنه كما يحتمل أن يكون ذلك لأجل احتمال الحيض يمكن أن يكون لأجل احتمال الاستحاضة. ويمكن أن يقال: إن الثاني موافق للأصل بناء على أن هذه المرأة إذا لم تكن حائضا فهي مستحاضة شرعا، وإحراز عدم كونها حائضا بالأصل، ولو أغمض عن ذلك أو استشكل فيه فلا ظهور للرواية في تعيين شيء من الاحتمالين. كما أن الأمر بالصلاة يمكن أن يكون للتكليف الظاهري واستصحاب عدم كونها حائضا فلا ظهور لها في ما ادعى صاحب الحدائق وثانيهما قوله (فذلك الذي رأته في أول الأمر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض) حيث حكم بحيضية الدمين، ولو كان النقاء حائضا كان عليه بيان حيضية المجموع. وفيه أن الظاهر من قوله " فذلك الذي رأته في أول الأمر " إلى قوله " من الحيض " حيث أتى بلفظة " من " الظاهرة في التبويض أن مجموع الدم الأول

والثاني بعض الحيض، وهو لا يتم إلا بكون النقاء حائضا، وإلا كان تخلل " من " التبعية غير مناسب، بل كان عليه أن يقول: هو الحيض، لا هو من الحيض. نعم، لو كان الضمير راجعا إلى بعض الدم كان تخللها صحيحا، لكن لا إشكال في رجوعه إلى كله

وهو لا يستقيم إلا بما ذكرنا.

هذا، مضافا إلى أن كون الوسط طهرا موجب لاستقلال الدمين في الوجود، فجعلهما واحدا ومن حيضة واحدة لا يستقيم إلا بتأول وتجاوز واعتبار وحدة. مع أن تصريحه في موضعين منها بأن الطهر لا يكون أقل من عشرة لا يناسب بيان أقليته منها، فمن يريد أن يبين أن الطهر يمكن أن يكون أقل من عشرة أيام لا يقول بقول مطلق إن أدنى الطهر عشرة أيام، ولا يذيل كلامه بأن الطهر لا يكون أقل من عشرة. وأضعف مما ذكر الاستدلال بآخر المرسله حيث قال " عدت من أول ما رأت الدم الأول

والثاني عشرة أيام " وقد مر الكلام في الجمل الأخيرة منها.

ومنها روايات محمد بن مسلم المتقدمتان حيث جعل فيهما الدم بعد الانقطاع من الحيضة الأولى إذا رأت قبل عشرة أيام، فتدلان على أن النقاء ليس بحيض. ومثلهما رواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله. والجواب عنهما بما تقدم من أن الظاهر من قوله "من الحيضة الأولى" أن الحيضة مستمرة من مبدأ الدم الأول إلى الدم الثاني وإلا كان حيضا مستقلا، فلا يصدق كونه من الأولى بلا تجوز واعتبار وحدة تأولا إلا ببقاء الأولى واستمراره، فيكون النقاء وجودا بقائيا لها فيكون حيضا. مضافا إلى أن تلك الروايات كما تقدم إنما تكون بصدد بيان أمر آخر، ولا تكون بصدد بيان حال الطهر فلا دلالة لها على مذهب صاحب الحقائق. هذا مع الغض عن سند رواية عبد الرحمان وإحدى روايتي ابن مسلم وإجمال الأخرى.

ومنها رواية داود مولى أبي المغرا عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال:

قلت له: المرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام، حيضها دائم مستقيم، ثم تحيض ثلاثة أيام، ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما، قال: تغتسل وتغسل، قلت، تغتسل وتغسل وتصوم ثم يعود الدم، قال: إذا رأت الدم أمسكت عن الصلاة والصيام، قلت: فإنها ترى الدم يوما وتطهر يوما، قال: فقال: إذا رأت الدم أمسكت وإذا رأت الطهر صلت، فإذا مضت أيام حيضها واستمر بها الطهر صلت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضة، قد انتظمت لك أمرها كله. (١) حيث أمرها بال غسل والصلاة والصيام في أيام النقاء فتكون طهرا حقيقة، وأيضا لم يأمرها بقضاء الصوم، مع أن قضاءه لازم على الحائض، فتدل على أن النقاء طهر.

وفيه أن عدم الأمر بقضاء الصوم إنما هو لعدم كونه في مقام بيانه، ولا يجب بيان جميع الأحكام المرتبطة بالحيض في رواية واحدة، وأما الأمر بالصلاة والصيام فيمكن أن يكون احتياطا واستظهارا كما هو متكرر في أبواب الدماء من الأمر بالترك أو الفعل للاستظهار حتى مع وجود الأصل المنقح، فلا تدل على تحقق الطهر الحقيقي ولا كون الدم حيضا. كما لا محيص عن حمل صحيحتي يونس بن يعقوب وأبي

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ١.

بصير على ذلك، ففي الأولى: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة

أيام أو أربعة أيام، قال: تدع الصلاة، قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة، قال: تصلي، قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة، قال: تدع الصلاة تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي بمنزلة المستحاضة. (١) ضرورة أن الحمل على الحيض والطهر في جميع الأيام إلى شهر مما لا يمكن، للزوم كون الطهر بين الحيضتين المستقلتين أقل من عشرة إذا كان كل دم حيضا مستقلا، وكون الحيض الواحد أكثر من عشرة إذا كانت الدماء حيضة واحدة، فلا محالة تحمل على الأمر بالاحتياط وترجيح جانب الحيض في أيام الدم وجانب الطهر في أيام النقاء كما صنع العلمان الشيخ والمحقق، وعليه يحمل فتوى من أفتى بمضمونها. ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا يكون القرء في أقل من

عشرة أيام فما زاد، وأقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم (٢). فقد يتمسك بها للفريقين بدعوى أن القرء هو الطهر بين الحيضتين المستقلتين كما تدل عليه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: القرء ما بين الحيضتين. (٣)

فاختصاص القرء بالذكر لكون الطهر أعم، وهو لا يكون عشرة أيام، مع ظهور قوله "أقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم" في طهرها من الحيض إلى رؤية الدم من الحيضة المستقبلة.

وفيه ما لا يخفى، فإن القرء على ما صرح به أئمة اللغة هو الطهر ضد الحيض ولم أر في ما عندي من كتب اللغة وكلام شراح الحديث والمفسرين التفسير بما بين الحيضتين إلا عبارة من الصدوق في الفقيه وما في الصحاح عن الأخفش عن بعضهم، وإلا

فكلماتهم متطابقة على أن القرء هو الطهر والحيض وهو من "الأضداد" وعن الأخفش أنه انقضاء الحيض. والظاهر أن كلام الصدوق تبع للرواية لا نقل للغة. وأما الروايات

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ٢.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١١، ح ١.
(٣) الوسائل: أبواب العدد، ب ١٤، ح ١ - ٢.

الواردة في باب العدد فهي في مقام بيان الحكم الشرعي لا ذكر المعنى اللغوي، لوقوع الخلاف بين الخاصة وبعض العامة كأبي حنيفة في المراد من القرء في آية التربص: هل هو الطهر كما عليه أصحابنا، أو الحيض كما عليه أبو حنيفة وبعض آخر منهم، فتلك الروايات واردة في بيان المراد من القرء في آية التربص، وأن القرء ليس بمعنى الحيض فيها بل هو الطهر بين الحيضتين، فلا يستفاد منها شيء من المذهبين في المقام. مع أنه على فرض تفسير القرء بما بين الحيضتين يمكن الاستدلال بها للمشهور بضميمة ما دل على أن الأقرء هي الأطهار كصحيحة زرارة في باب العدد، والظاهر من تخلل ضمير الفصل

هو كون القرء والطهر واحدا، فما لم يكن قرء لا يكون طهرا، فإذا كان النقاء أقل من عشرة لا يكون قرء ولا طهرا فيكون حيضا. والانصاف أن رواية باب العدد أجنبية عما نحن بصدده.

وأما صحيحة محمد بن مسلم فحاكمة بأن القرء لا يكون أقل من عشرة أيام، وهو لغة الطهر، فلا يكون الطهر أقل منها، والجملة التالية أعني قوله " وأقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم " تفسير للسابقة، ومعناها أن الطهر إذا عقبه الدم ليس بقرء ولا طهر إلا إذا كان بينهما عشرة أيام، فدلالتها على القول المشهور ظاهرة، مع إمكان أن يقال: إن عمل المشهور على رواية يونس في تلك الفقرة

التي لا إجمال فيها يكفي في جبران ضعفها سندا، والتشويش المتني ليس في هذه الفقرة، فالحق ما عليه المشهور في المسائل الثلاث، وطريق الاحتياط معلوم وهو سبيل النجاة.

المطلب الثالث

(في أقسام الحائض وأحكامها)

الحائض إما ذات عادة أو لا، فالأولى إما وقتية وعددية، أو وقتية فقط، أو عددية كذلك، والثانية إما مبتدئة وهي التي لم تر الدم سابقا وكان ما رأت أول دمها، وإما مضطربة وهي التي لم تستقر لها عادة وإن رأت الدم كرارا كمن رأت

ثلاثة في أول شهر وخمسة في وسط شهر وآخر وسبعة في آخر شهر ثالث وأربعة في شهر

آخر في غير الأيام المتقدمة وهكذا، وإما ناسية وهي التي كانت لها عادة فنسيتها و يقال لها المتحيرة. وقد تطلق المبتدئة على الأعم ممن تقدمت ومن لم تستقر لها عادة، كما تطلق المضطربة على الناسية، والأمر سهل. والأولى صرف الكلام إلى أحكام

الأقسام في ضمن مسائل:

الأولى

لا إشكال في حصول العادة برؤية الدم مرتين في الجملة دون مرة واحدة نصا وفتوى، وخلاف بعض العامة كنقل موافقة بعض أصحابنا معه - مع عدم ثبوته - لا يعتني به، وإنما الاشكال - مع قطع النظر عن الاجماع أو الشهرة - في استفادة حصول العادة بمرتين في أصول أقسام ذات العادة التي تقدمت من الأدلة كمرسلة يونس الطويلة وغيرها، وكذا في استفادة حصولها بهما في سائر الأقسام المتكثرة المذكورة في كتب المحقق والعلامة والشهيد - على ما حكيت - وأشار إلى بعضها الشيخ الأعظم وغيره. فنقول: لا إشكال في استفادة حصولها بمرتين في ذات

العادة الوقتية والعددية من مرسلة يونس، وادعى بعضهم استفادة العددية فقط أيضا منها أي شمول ظهورها اللفظي لهما دون الوقتية فقط. لكن الظاهر منها بعد التأمل التام في جميع فقراتها هو تعرضها لذات العادة العددية والوقتية دون غيرها، بل شمولها لذات العادة الوقتية أقرب من العددية، فالأولى ذكر بعض فقراتها حتى يتضح الحال.

قال بعد كلام: أما إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف أيامها ومبلغ عددها - إلخ - (١) لا إشكال في أن ما ذكر لا ينطبق إلا على ذات العادة العددية والوقتية

مع كونها ذاكرة لعددها ووقتها، وأما لو كان لها عدد معلوم لكن كان مختلطا في ثلاثين يوما فلا تكون لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها، وأي اختلاط أكثر من اختلاط ثلاثة في ثلاثين مثلا؟ وأوضح من ذلك قوله) تعرف أيامها ومبلغ

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٥، ح ١.

عددها " فعر فان الأيام غير عرفان مبلغ العدد، فلا إشكال في أن موضع السنة الأولى هو ما ذكر. وأما قوله بعد ذلك حاكيا عن رسول الله صلى الله عليه وآله في تكليف هذه المرأة " تدع

الصلاة قدر أقرائها أو قدر حيضها " وإن كان في نفسه مع قطع النظر عن الصدر والذيل للعددية فقط لكن مع لحاظ أن ذلك بيان حكم الموضوع المتقدم لا يبقى ريب في أن المراد قدر أقرائها التي تعرفها ذاتا ومبلغا، ولهذا قال بلا فصل " هذه سنة النبي صلى الله عليه وآله

في التي تعرف أيام أقرائها لم تختلط عليها " ومعرفة أيام الأقرء غير معرفة العدد و المبلغ، ضرورة أن نفس اليوم هو العلم بشخصه وأنه في أي موضع من الشهر، ومع الجهل بذلك تكون ممن تختلط عليها أيامها ولم تعرفها. فقوله بلا فصل " ألا ترى أنه لم يسألها كم يوم هي؟ " لا يدل على شموله لذات العادة العددية، ضرورة أنه بصدد بيان حال من تقدم ذكرها، ولذا قال بلا فصل " وإنما سن لها أياما معلومة ما كانت من قليل أو كثير بعد أن تعرفها " ومعلومية نفس الأيام ومعروفيتها لا تصدقان إلا بما تقدم.

ويزيده وضوحا قوله بعد ذلك في بيان تكليفها " فلتدع الصلاة أيام أقرائها " ضرورة أن مثل ذلك لا يقال لمن لا تعلم أيامها ولا تعرفها بشخصها، للفرق الواضح بين أن يقول " فلتدع الصلاة مقدار أيام أقرائها " وبين ما ذكر. فقوله بعد ذلك " فهذه سنة التي تعرف أيامها لا وقت لها إلا أيامها قلت أو كثرت " مما يؤكد المطلوب. كما يؤكد ويوضحه قوله " وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر فإن سنتها غير ذلك " إلى غير ذلك مما يؤكد المطلوب.

فلا ريب في أن المرسلة متعرضة لذات العادة العددية والوقئية، فحينئذ يكون ذيلها أيضا بيان تقسيم الصدر لا شيئا آخر. فقوله " فإن انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي، فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني، فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء، حتى توالى عليها حيضتان - إلخ - متعرض لما تقدم، فقوله " لوقته من الشهر الأول " أي يكون الانقطاع

وقت الشهر الأول، وقوله " سواء " أي عددا بقرينة الصدر والذيل، فلا إشكال في تعرضها لذات العادة العددية والوقئية. فحينئذ يقع الاشكال في المرسله بأن صريحها أن سن السن الثلاث لرفع كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لا يدع لأحد مقالا فيه بالرأي، وأن جميع حالات المستحاضة تدور على هذه السن الثلاث لا تكاد أبدا تخلو عن

واحدة منهن، مع أن كثيرا من حالات المستحاضة وأقسامها غير مذكورة فيها كالعددية المحضة والوقئية كذلك والصور الكثيرة التي تعرض لها المحققون. ويمكن دفع الاشكال عنها بوجهين: أحدهما أن يقال: إن السنة الأولى أي الرجوع إلى خلقها ووقتها إنما هي لمن لها خلق معروف معلوم، ويكون وجه الارجاع إلى خلقها هو معرفية الخلق ومعلومية الأيام وذلك تمام الموضوع للارجاع، ويكون المثال المذكور أوضح المصاديق من غير أن يكون الحكم منحصرًا به، بدعوى أن العرف

بمناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصية يفهم منها أن الخلق المعروف والعدد المعلوم يكون مرجعا لأجل أقوائية أماريته من حالات الدم، والرجوع إلى صفات الدم إنما هو مع فقد الأمانة الأقوى. فإذا كانت المرأة - حسب ما رأيت متكررا في الزمان الطويل - ذات خلق معروف عددا ووقتا أو عددا فقط أو وقتا فقط يكون هو المرجع لأجل معرفية الخلق ومعلومية العادة. وبالجملة العادة الحاصلة من تكرر الدم أقوى الأمارات، فذاك الخلق مرجعها لأجل كونه عادة وخلقًا، فالمرأة التي ترى الدم في أول الشهر لا تتخلف عاداتها منه في الأزمنة المتطاولة وإن اختلف عددها يكون لها خلق معروف معلوم بحسب الوقت وهو أقوى الأمارات، وكذا في العددية المحضة، كما يشهد به قوله في مقابل السنة الأولى " وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر... " مع أن مقابل ما ذكره في السنة الأولى هو إغفال أحدهما لا إغفالهما معًا،

فذكر إغفالهما دليل على أن الصدر بصدد بيان أمر أوسع مما مثل به، فيشمل الذاكرة ولو عددا فقط أو وقتا. كذلك، فحينئذ يدخل جميع الصور التي تتصور للخلق المعروف

والعادة المعروفة ولو بنحو التركيب وغيره في السنة الأولى، ومع فقد الخلق والعادة

يكون المرجع هو الأمانة الأخرى أي اختلاف ألوان الدم وتغير حالاته، ومع فقدها يكون المرجع السبع والثلاث والعشرين، فهذه جميع حالات المستحاضة تقريبا أو تحقيقا.

وثانيهما أن يقال: إن السنة الأولى لذات العادة الوقتية والعددية معا، و السنة الثانية لغيرها سواء لم تكن لها عادة أصلا، أو كانت وأغفلها مطلقا، أو أغفل إحداهما، فيدخل فيها جميع الأقسام ما عدا الأول، وإنما اختص بالذكر قسم منها هو أحد مصاديق المفهوم. فبقوله إن كانت لها أيام معلومة فكذا، أو قوله فالحائض التي لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها كذا يكون بالمفهوم شاملا لجميع أقسام المستحاضة غير ما في المنطوق، فكأنه قال: المستحاضة إما ذات عادة وقتية وعددية أو لا، فالأولى حكمها الرجوع إلى خلقها، والثانية إما أن يكون لدمها اختلاف لون وتغير حال أو لا، فالأولى حكمها الرجوع إلى الصفات، والثانية الرجوع إلى السبع والثلاث والعشرين. وذكر من كل مفهوم مصداقا، فذكر من مفهوم الجملة الأولى التي أغفلت مطلقا، ومن مفهوم الجملة الثانية المبتدئة فقط من باب المثال لا من باب كونهما تمام الموضوع للحكم، فحينئذ تحيط السنن الثلاث بجميع حالات المستحاضة إلا بعض النواذر.

وهذان الوجهان وإن كان يدفع بكل منهما الاشكال عن المرسلة لكن الرجحان للوجه الأول، لمساعدة الارتكازات العرفية عليه، ومعها لا يبقى للوجه الثاني محل، ولموافقته لفتوى الأصحاب ودعاوي الشهرة والاجماع بإلحاق العددية المحضة و الوقتية المحضة بالسنة الأولى. مضافا إلى خصوصيات في المرسلة تؤيد ذلك أو تدل عليه، كقوله في ذيل السنة الثانية " فهذا يبين أن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها ولا وقتها - إلى أن قال - فلهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم - إلخ " فجعل وجه الاحتياج إلى الرجوع إلى الصفات عدم معرفة العدد ولا الوقت معا فيفهم منه

أنها لو عرفت وقتها لا تحتاج إلى معرفة لون الدم وكذا لو عرفت العدد، فمورد الاحتياج

فقدان الأمانة التي هي أقوى، وهي الخلق المعروف والعادة المعلومة، ويؤكد قوله

" فإذا جهلت الأيام وعددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم وإدباره وتغير لونه "

إلى غير ذلك من الخصوصيات.

فتحصل مما ذكرنا أن من لها خلق معروف سواء كان خلقها العدد والوقت أو أحدهما أو كان مركبا في الوقت أو في العدد أو في كليهما وكذا سائر أقسام الخلق فستنتها

الرجوع إلى خلقها المعروف وعادتها المعلومة لا سنة لها غيرها، ولا إشكال في تلك الكبرى الكلية واستفادتها من الرواية بعد النظر التام في فقراتها والتأمل في خصوصياتها، كما قال الإمام عليه السلام في صدرها " بين كل مشكل لمن سمعها وفهمها " .

فحينئذ يقع الكلام في أنه هل يستفاد من ذيل المرسلة أن الحيضتين مطلقا وفي جميع الفروع وصغريات الكبرى الكلية موجبتان لتحقيق العادة، أو يختص ذلك بموضع ومحل خاص ولا يتجاوز منه؟ ووجه الاختصاص هو أخذ خصوصيات في المرسلة

في الموضوع منها كون الحيضتين من المرأة المبتدئة لا غيرها، فإن قوله " فإن انقطع الدم في أقل من سبع " راجع إلى من استمر بها الدم أول ما رأت وهي قسم من المبتدئة،

فالعادة تحصل بالحيضتين بالنسبة إليها خاصة. ومنها تحققهما في شهرين هلاليين لا غيرهما كما هو ظاهر الشهر في لسان الشرع. ومنها استواءهما أخذا وانقطاعا، لقوله " فإن انقطع الدم لوقته من الشهر الأول سواء " فالوقت إشارة إلى المحل من الشهر، والسواء إلى العدد، فلا بد من اختصاص الحيضتين لتحصيل العادة الشرعية التعبدية بالموضوع الذي دلت عليه المرسلة، وفي ما سواه ترجع إلى العادة العرفية ومع عدمها إلى الصفات.

لكن الانصاف أن المرسلة آية عن دخل تلك الخصوصيات في موضوع حصول العادة، لأن الإمام عليه السلام بين لنا طريق استفادة كفاية الحيضتين في حصول العادة والوقت

والخلق المعروف حيث قال بعد قوله " فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا وخلقاً معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه " بهذه العبارة: " وإنما جعل الوقت إن توالى عليه حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله لتني تعرف أيامها: دعي الصلاة أيام أقرائك،

فعلمنا أنه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها: دعي الصلاة أيام قرئك، و لكن سن لها الأقرء وأدناه حيضتان فصاعدا - إلخ - " فيظهر منه أن الحيضتين بما هما أقل الأقرء الواردة في قول رسول الله صلى الله عليه وآله موضوع السنة الأولى ولا دخل لشئ

آخر فيه، فكل من كان لها أيام معلومة وأقرء معروفة لا بد لها من الرجوع إلى أيامها وأقرئها كائنة من كانت، وتحصل الأقرء بأدنى مراتبها وهو حيضتان، فكونهما موضوع

السنة الأولى لدخولهما في قول رسول الله صلى الله عليه وآله ليس إلا. فلو كان لما ذكر من

الخصوصيات دخل لما تم ما ذكره ولما أفادنا طريق الاستفادة والاجتهاد كذلك. فذيل المرسلة حاكم على صدرها بتحصيل موضوع ذات العادة تعبدا، وبيان له، فكأنه قال: كل ذات عادة وخلق سنتها الرجوع إليهما، ويحصل الخلق و العادة بحيضتين.

وأما ما يقال من أن العادة العرفية تحصل بمرتين لخصوصية في عادات النساء من حيث إن الرحم بالطبع تقذف الدم بنظام معين نوعا، فإذا قذفت مرتين على نسق واحد حصلت العادة، وأن الرواية بصدد بيان حد المعنى العرفي كتعيين ثلاث في باب كثير السهو إلى غير ذلك مما أفاد المشايخ فلا يخلو من الاشكال، خصوصا بالنسبة

إلى بعض الموارد، بل ظاهر الرواية يأبى عن ذلك.

الثانية هل تثبت العددية الناقصة برؤية مرتين مختلفتين عددا بحيث يلزم الأخذ بالقدر المتيقن سواء كانت ذات عادة وقتية أو لا، فإذا رأت أربعة أيام في أول شهر وستة في أول شهر آخر أو أربعة في أول شهر وستة في وسط شهر آخر تصير الأربعة عادة ناقصة لها، وكذا في جانب الأكثر فيكون الخارج عنهما غير أيام حيضها، أو لا، أو يفصل بين ذات العادة الوقتية فتأخذ بالقدر المتيقن من العدد فتثبت لها العددية الناقصة وبين غيرها فلا تثبت؟ وجوه: فعن العلامة والشهيد ثبوتها واختاره بعض المحققين، وعن جامع المقاصد والروض عدمه واختاره صاحب الجواهر والشيخ الأعظم والمحقق الخراساني.

واستدل على عدمه بظهور مضمرة سماعة والمرسلة في اعتبار التساوي في العدد

وبأن أقل ما يحصل به العادة حيضتان، ومن رأت في شهر أربعة وفي شهر ستة فكما أن الأخذ بالستهة أخذ بقراء واحد كذلك الأخذ بالأربعة، لأن الأربعة في ضمن الستة لا تكون قرء مستقلا، والقرء الواحد لا يكون عادة بنص المرسله.

ويمكن أن يقال: إن المضمرة لا تدفع العدديه الناقصة، فإن قوله " فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها " إما أن يدعى دلالته على النفي بمفهوم الشرط فلا مفهوم له في المقام ظاهرا لو سلم مفهوم الشرط في غيره، فإن المفهوم فيه: إذا لم يتفق شهران كذلك فليس تلك أيامها، أي ليس الأيام المتقدمة المتساوية في صورة الاختلاف أيامها، وهذا نفي بنفي الموضوع لا لأجل المفهوم، وإما بمفهوم القيد، بأن يقال: إذا اتفق شهر أن عدة أيام غير سواء فليس تلك أيامها، ومعناه حينئذ أن الأيام التي هي غير سواء ليس أيامها، وهو مع الغض عن عدم المفهوم لا ينفي إلا عدم جميع الأيام التي هي غير سواء وهو مسلم، وأما الأقل فلا ينفيه، تأمل. وبمثله يجاب عن المرسله أيضا.

وأما كون الناقص قرء واحدا فمسلم لكن يمكن دعوى استفادة ذلك من المرسله بإلغاء الخصوصية عرفا، بأن يقال، إن العرف يفهم منها أن تكرر الدم على نحو واحد يوجب الخلق، وإن شئت قلت، لا ريب في شمول قول رسول الله صلى الله عليه وآله " دعي

الصلاة أيام أقرائك " لمن كانت له عادة ناقصة عددا مع كونها ذات العادة المستقرة وقتا، فمن رأت سنين متمادية أول الشهر أيضا مع اختلاف العدد زيادة ونقصا تكون لها أيام معلومة هي القدر المتيقن كأول الشهر إلى اليوم الرابع مثلا، فيشمولها قول رسول الله صلى الله عليه وآله وزيادة العدد ونقصه لا توجبان عدم الشمول بالنسبة إلى القدر المتيقن.

والمرسله دلت على أن الرؤية مرتين موجبة للخلق المعلوم حيث قال لمن توالى عليها حيضتان " فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه " نعم، ظاهرها حيضتان تامتان، كما أن الظاهر حصولهما في شهرين، فكما أن العرف يفهم منها أن خصوصية الشهر غير دخيلة يفهم أن العدد الزائد على الأربعة في المثال لا دخل له.

وأما قولهم إن ذلك هو الأخذ بقرء واحد وقد صرح المرسله بعدم صيرورتها ذات عادة بقرء واحد، ففيه أنه فرق بين الأخذ بالأربعة بحدّها وجعل الأربعة وقتها وبين الأخذ بالجامع بين الناقص والزائد والقدر المتيقن منهما، ففي الصورة الثانية لا تكون آخذة بالناقص بل به وبما يشاركه وهو القرء الثاني، فهي آخذة بهما وإن لم تأخذ بجمعهما.

وقد يقال: إن ما ذكر مناف لقوله في المرسله " وإن اختلط عليها أيامها و زادت ونقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت بإقبال الدم و إدباره، ليس لها سنة غير هذا ". وفيه أن ذلك مسلم في العدديّة الناقصة غير الوقتية مما ذكرنا في صدر المبحث لا في ذات العادة الوقتية مع العدديّة الناقصة، ونحن نلتزم به ونفصل بينهما، وذلك لأنه في المرسله - كما يعلم بالنظر في صدرها وذيلها - جعل التمييز مرجعا لمن لا تكون لها أيام معلومة لا من حيث العدد ولا الوقت كما صرح به في موارد منها كقوله " وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر - إلخ - "

وما في ذيلها هو السنة الثانية التي في صدرها، وموضوعها هي التي اختلط عليها أيامها من حيث موضع الشهر وزادت ونقصت عددا، ولا إشكال بحسب مفاد المرسله في أن مرجعها إلى التمييز. وأما من عرفت موضعها من الشهر ولم تحص عددها فهي غير داخله في السنة الثانية بل داخله في السنة الأولى كما مر. كما أن من أحصت عددها ولم تعرف موضعها لا يكون مرجعها في العدد إلى التمييز، فهذه الفقرة الأخيرة غير شاملة لذات العادة الوقتية المحضة، وهو ظاهر لمن سمع المرسله وفهمها. وأما ما أفاده بعض المحققين في جواب هذا الاشكال فهو كما ترى.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الأقوى هو التفصيل بين ذات العادة الوقتية المحضة فتأخذ بالقدر المتيقن من العدد ويصير ذلك عادة لها بمرتين، وبين ذات العدديّة الناقصة مع عدم الوقتية لها فمرجعها التمييز، وليس لها سنة مع التمييز غيره.

الثالثة أن حصول المرتين قد يكون بالأخذ والانقطاع مع كون الدم حيضا وجدانا، وقد يكون بقيام أمانة معتبرة على الحيضية، كمن كانت مبتدئة واستمر بها الدم فرأت في أول شهرين متصلين عددا معيناً بصفات الحيض، و قد يكون الحكم بحصول الحيض بقاعدة الامكان، كمن رأت في أول شهرين متصلين عددا معيناً محكوماً بالحيضية بقاعدة الامكان، وقد يكون ذلك بالاعتداء بعادة نسائها، كمن كانت عادة نسائها خمسة في أول كل شهر فاقتدت بهن مرتين، وقد يكون بشهادة القوابل بناء على قبولها، وقد يكون بالاستصحاب، كما لو فرض العلم بحيضية ثلاثة أيام من أول شهرين والشك في بقائها إلى الخامس وقلنا بجريان الاستصحاب فيه، وقد يكون بالتحيض سبعة أيام من شهرين في وقت معين عملاً بالرواية.

لا إشكال في حصول العادة في الفرض الأول كما لا إشكال في عدم حصولها في الأخير،

أما الأول فواضح، وأما الأخير فلأن السبعة ليست بحيض وجدانا ولا تعبداً، بل المرأة تعمل فيها عمل الحائض كما قال في المرسلة، تمسكا بقول رسول الله صلى الله عليه وآله

" تحيضي " وليس يكون التحيض إلا للمرأة التي تريد تكلف ما تعمل الحائض. و أما الأقسام الأخرى فالظاهر تحققها بها، أما في ما قامت الأمانة على الحيضية فلأن الأمانة كاشفة عن الحيض الواقعي، فمع قيامها عليه وتكررها مرتين ينقح بها موضوع قول رسول الله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك " مفسراً بكلام أبي

عبد الله عليه السلام " وأدناه حيضتان " .

وترجيح بعض المحققين العدم بدعوى خروج الفروض عن مورد الروايتين و عدم الوثوق بكون واجد الصفات حيضاً لا غير، وأن الأوصاف أمارات ظنية اعتبرها الشارع في الجملة كعادة نسائها التي ترجع إليها في بعض الصور، فلا تكون موجبة للوثوق بمعرفة أيام أقرائها حتى ترجع إليها، لا يخلو من غرابة، ضرورة أنه مع قيام الأمانة المعتبرة على الحيضية تصير الحيضية الواقعية ثابتة ولو تعبداً، ومع تحققها وتكررها مرتين وجدانا يتحقق موضوع ما دل على أن أدنى ما يتحقق به

العادة حيضتان، ولو فرض عدم الوثوق بالحيضية لم يضر ذلك بلزوم ترتيب الأحكام عليها، لانسلاقتها تحت الدليل الشرعي، فأى فرق بين المقام وسائر الموارد مما يكون الحكم مترتبا على العناوين الواقعية مع إحرازها بالأمارات الشرعية.

كما أن ما في الجواهر من عدم تناول الخبرين - أي المرسلة والمضمة - له مع ظهور غيرهما في عدمه كالأخبار الآمرة بالرجوع إلي الصفات إذ هي متناولة بإطلاقها ما

تكرر الجامع مثلا مرتين ثم اختلف محله أو في الدور الثالث فإنه يجب اتباع الأوصاف أينما كانت تكررت أو لا، أيضا لا يخلو من غرابة، ضرورة أن الرجوع إلى التمييز إنما يكون بعد فقد العادة، وإلا فهي المرجع لا غير، وبعد ثبوت الحيضتين الواقعتين بالصفات يندرج الموضوع تحت قوله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك "

مفسرا بقول أبي عبد الله عليه السلام " أدناه حيضتان " فالحيضتان الواقعتان محققتان للعادة،

ومع تحققها تكون هي المرجع دون التمييز. بل لو فرض أن الموضوع لحصول العادة هو الحيض المعلوم والأيام المعروفة لقلنا بثبوتها في المقام بالحيضتين، لقوله عليه السلام في

المرسلة بعد فرض تكرر الحيضتين " فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا " متمسكا بقول رسول الله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك " وأن أدناه

حيضتان، فالحيضتان محققتان للخلق المعروف والعادة المعلومة التي هي موضوع الحكم، فتدبر.

وأما ما يمكن أن يقال: إن التمسك بدليل التمييز لمنع الرجوع إلى التمييز يلزم منه كون الدليل رافعا لنفسه أو لعلته، وأيضا يلزم منه حكومته على نفسه، فمما لا يصغي إليه بعد التأمل في ما تقدم، ولا مانع من أن يحصل العادة بمصدقين من التمييز

ولأجله يرتفع موضوع الرجوع إلى التمييز في ما بعد، كما في الأصل السببي والمسببي بل ما نحن فيه أولى منه كما يظهر بالتأمل.

ثم إنه لو فرض أن ثبوت الحيض بقاعدة الامكان أو بالاقتداء بأقراء نسائها من قبيل الثبوت بالأمانة فالكلام فيها هو الكلام، وأما لو فرض كون القاعدة أصلا وكذا الاقتداء بعادة النساء فكذلك إن كانا أصليين محرزين، بدعوى أن معقد

الاجماع القائم على فرضه لو لم يكن مفاده التحقق الواقعي فلا أقل من ظهوره في التعبد بتحقيقه، فإن معقده أن كل دم أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض، فهو إما بصدد بيان أن أسباب الحيضية وعللها متحققة لولا الامتناع، والامكان مساوق للتحقق الواقعي فتكون أماراً للواقع، أو بصدد بيان التعبد بوجودها عند إمكانها فلا محالة يكون أصلاً محرزاً. ومع التعبد بوجودها مرتين تنسلك في موضوع ما دل على أن العادة تحصل بأدنى الأقران وهو حيضتان، كما ينقح موضوع الأدلة الاجتهادية بالأصول المحرزة في غير المقام.

ومن هذا يظهر حال الاقتداء بالأقران لو أخذنا برواية سماعة، فإن قوله " أقرأؤها مثل أقران نساءها " (١) إما أماراً بقرينة أن مماثلة حالات النساء في طائفة أماراً على كشف حال مورد الشك، ولو أغمض النظر عنه فلا أقل من أن لسانها لسان التعبد بأن أقرانها مثل أقرانهن، فإذا كانت أقرأؤها خمسة في أول الشهر يكون قرؤها كذلك، فمع الاقتداء بهن مرتين ينقح الموضوع كما مر، ويأتي هذا الكلام في الاستصحاب أيضاً على ما حققنا في محله أن الاستصحاب في الموضوعات منقح لنفس

موضوع الأدلة الاجتهادية، فتبصر.

ومما ذكرنا يظهر حال غيرها من الفروع كما لو ثبتت الحيضتان بأمارتين مختلفتين، كأن يكون أحد الدمين واجداً لبعض صفات الحيض والآخر لبعض آخر بعد فرض كون كل صفة أماراً مستقلة. وأما التفصيل بين جامع الصفات وغيره لحصول الظن القوي في الأول دون الثاني ففي غير محله بعد فرض أمارية كل صفة، ففوة لظن كأصل حصوله كالحجر جنب الانسان. فلا إشكال في تحقق العادة بالمرتين مطلقاً حتى لو ثبتت إحدى الحيضتين بالتمييز والأخرى بالقاعدة، أو إحداهما بالقاعدة والأخرى بالرجوع إلى الأقران وهكذا. وعليك بالتأمل في ما مر واستخراج كل فرع يرد عليك.

الرابعة هل تحصل العادة بالمرتين مع حصول النقاء في البين أو لا؟ وعلى الأول هل العبرة بالدمين مطلقاً، سواء كانت الرؤية في وقت واحد

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٢.

أو عدد معين فتصير ذات عادة وقتية في الأول وعددية في الثاني، وسواء كان النقاءان متساويين في المرتين أو لا، وسواء كان النقاء في كلتا المرتين أو في مرة دون أخرى، أو يفصل في المقامات، أو العبرة بالدم المستمر أو لا، أو بالدمين وإلغاء النقاء؟ وجوه أوجهها الأول، أي حصول العادة بالمرتين واحتساب النقاء والدمين مطلقا. وذلك لأن الظاهر من المرسل الطويلة أن الميزان في حصول العادة المعلومة والخلق المعروف هو حصول القرئين عدة أيام سواء لقول رسول الله صلى الله عليه وآله "دعي الصلاة أيام أقرائك"

مفسرا بقول أبي عبد الله عليه السلام أن أدناه حيضتان، فيكون الذيل قاعدة كلية يندرج فيها جميع أفراد القرء، سواء كانت المرأة في أيام القرء مستمرة الدم أو لا، بشرط صدق أيام القرء عليها، وإنما ذكر فيها الدم واستمراره مثلا للمقام. فقولُه "فإن انقطع الدم في أقل من سبع - الخ" وإن كان ظاهرا في استمرار الدم عدة أيام سواء مع حصول الانقطاع في وقت معين من الشهر لكن استدلال أبي عبد الله عليه السلام بكلام

رسول الله صلى الله عليه وآله وتحديدَه الجمع بحيضتين فصاعدا حاكم على هذا الظهور ومبين

للمراد وأن تمام الملاك هو تكرر أيام القرء مرتين فصاعدا، فإذا ضم إلى هذه الكلية كون أيام النقاء قرء وحيضا تم المطلوب وتمت الحكومة. ويدل على ذلك - مضافا إلى دعوى عدم وجدان الخلاف كما في الجواهر، وعن شرح المفاتيح أنه لم ينقل في ذلك خلاف، بل ادعى الشيخ في الخلاف إجماع الفرقة على كون الكل حيضا - ما دل على أن أقل الطهر عشرة أيام وعدم الواسطة بين الطهر والحيض، فالنقاء في البين إن لم يكن طهرا فهو حيض. ويدل عليه أيضا رواية يونس القصيرة، حيث قال فيها "فذلك الذي رأته في أول الأمر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في عشرة فهو من الحيض" بالتقريب الذي مر في بعض المسائل السابقة، وكذا روايتنا محمد بن مسلم حيث قال فيهما "إذا رأَت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة

الأولى" بالتقريب المتقدم.

ويؤيده أن كون النقاء طهرا في الواقع مع وجوب ترك الصلاة عليها فيه بعيد جدا، وهذا أبعد مما استبعده أبو عبد الله عليه السلام في مرسله يونس الطويلة حيث قال

في السنة الثالثة: ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع وكانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيض سبعا؟ فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما وهي مستحاضة غير حائض! - الخ فإذا لم يأمر رسول الله صلى الله عليه وآله المستحاضة غير الحائض بترك الصلاة

لم يأمر قطعا الطاهرة غير الحائض بتركها، فلا بد إما من التزام مقالة صاحب الحدائق وهو خلاف الاجماع والأدلة، أو البناء على كون النقاء حيضا وجميع الأيام قرء وهو المتعين، فحينئذ يثبت المطلوب، وهو أن القرئين سواء كانا مع استمرار الدم أو مع تخلل النقاء مطلقا موجب لحصول الخلق المعروف. وبما ذكرنا يظهر النظر في سائر الوجوه والأقوال.

وقد يقال: إن مقتضى المرسلة ومضمرة سماعة اعتبار تساوي عدد أيام الدم في الحيضتين في حصول العادة العددية، ومقتضى صدق أيامها على أيام الدم والنقاء في الوقتية هو التفصيل بينهما بأن يقال: إن الاعتبار بالدمين في العددية وبالدمين و النقاء في الوقتية. وفيه ما لا يخفى، لما عرفت من حال المرسلة، وأما المضمرة فلا بد من نقلها وبيان الوجوه فيها حتى يظهر الأمر. قال سماعة: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض، فتقعد في شهر يومين وفي شهر ثلاثة أيام يختلف عليها، لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء. قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء فتلك أيامها. (١) لا ريب في أن السائل بصدد رفع شبهته في اختلاف أيام الطمث، وأنه إذا لم يكن طمثها عدة أيام سواء فما تكليفها؟ من غير نظر إلى أن الطمث ما هو، وهل هو نفس الدم أو هو مع

النقاء المتخلل؟ وكذا الجواب إنما هو عن ذلك، وأنه مع عدم تجاوز الدم عشرة أيام تجلس وتدع الصلاة. وقوله " فإذا اتفق شهران عدة أيام سواء... " يحتمل فيه اتفاق أيام القعود، واتفاق أيام الطمث، واتفاق أيام الدم المستمر المعهود في الكلام،

واتفاق مطلق الدم. ولازم الاحتمال الأول أن يكون أيام النقاء محسوبة من العادة ولو لم تكن حيضا، إلا أن يكون أيام القعود كناية عن الطمث، ولازم الثاني أن يكون

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٤، ح ١.

أيام النقاء على فرض كونها من أيام الطمث محسوبة منها، ولازم الثالث أن يكون الدم الأول المستمر محسوباً لا غير، ولازم الرابع أن يكون الدمان محسوبين دون النقاء.

ولا ترجيح لأحدها لو لم نقل إنه لما كان السؤال عن الطمث يكون المراد من الجواب اتفاق أيامه، ولو فرض الظن بترجيح اتفاق أيام الدم المذكور في الكلام أخيراً فاعتبار مثل هذا الظن الغير المستند إلى الظهور مشكل بل ممنوع، مع أن لازمه كون العبرة بالدم الأول المستمر لا الدمين.

والانصاف أن الرواية لا تقاوم ما استظهرناه من المرسلة وسائر الأدلة لو لم نقل بظهورها في تأسيس الكبرى الكلية التي في المرسلة، بل لا يبعد تحكيم المرسلة عليها على نحو ما مر من تحكيم بعض فقرات المرسلة على بعض. فلا ريب في أن الأظهر

هو احتساب النقاء والدمين. ويظهر حال الفروع الكثيرة في المقام من التأمل في ما ذكرنا واستفدنا من الأدلة.

الخامسة كما تحصل العادة العددية بتكرر العدد في شهرين أو أقل أو أزيد هل تحصل الوقتية بتكرر الحيض مطلقاً، أو يعتبر في حصولها تخلل طهرين متساويين مطلقاً، أو لا يعتبر ذلك في شهرين هلاليين مع حفظ الوقت كما لو رأت شهرين أو وسطهما مثلاً، وأما لو رأت في شهر مرتين أو رأت مرتين في أزيد من شهر كما لو رأت خمسة وطهرت خمسة وخمسين فرأت خمسة لا تحصل العادة إلا برؤية طهر آخر خمسة وخمسين، وكذا في الناقص عن الشهر؟

الأقوى هو التفصيل، لأن الملاك في حصولها بعد الرجوع إلى الارتكاز العرفي وإلغاء الخصوصيات بالتقريب المتقدم هو تكرر العدد في حصول العددية وتكرر الوقت في الوقتية، فمع رؤية الطمث في أول شهرين هلاليين مثلاً يحصل التكرر المحصل للعادة بالنسبة إلى الوقت، لتكرر الحيض في أول الشهر كما هو المصرح به في مرسلة يونس، وأما إذا رأت في شهر مرتين مع فصل أقل الطهر أو أزيد، فمع تساوي العدد لا إشكال في حصول العادة العددية لتكرر العدد، وأما الوقت فلم يتكرر، لأن وسط الشهر ليس عوداً لأوله كما هو واضح، فالحيضتان مكررتان من حيث الذات والعدد

دون الوقت، فلا يحصل العادة الوقتية لها إلا بتخلل طهر مساو للأول، فحينئذ يصدق أن وقتها بعد كل عشرة مثلاً، وكذا في ما إذا رأت في أكثر من شهرين. وعلى ما ذكرنا لا يرد الإشكال بأن ظاهر النص حصول العادة بالحیضتين، ومع اعتبار الطهرين لا يحصل إلا بثلاث حیضات، فإن الثلاث ليس لأجل حصول العادة بها بل لأجل تكرر الوقت، وهو موقوف على ذلك. وبالجملة، الوقت لا ينضبط إلا بتخلل طهرين، إلا إذا انضبط بالشهر كما مر.

السادسة لا إشكال في عدم زوال العادة عرفية كانت أو تعبدية بمرة واحدة بخلافها، خلافاً لأبي يوسف على ما حكى عنه، وكذا لا إشكال في زوالها بطرو عادة أخرى عرفية، فهل تزول بعادة شرعية مطلقاً، أو لا تزول كذلك، أو تزول الشرعية دون العرفية؟ الأقرب هو الأول لما مر من الصغرى و الكبرى المستفادتين من مرسله يونس، وأن قول رسول الله صلى الله عليه وآله إذا انطبق على كل

موضوع عرفي تقوم المرتان مقامه. ولا إشكال في أن العادة الثانية إذا كانت عرفية مستقرة تصير ناسخة للأولى، لكونها العادة الفعلية، فقوله " دعي الصلاة أيام أقرائك " وقوله " ليس لها سنة إلا أيامها " لا ينطبقان إلا على الثانية، فإذا كان حال العرفية كذلك فالمرتان تقومان مقامها لتفسير الصادق عليه السلام قوله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك " بحيضتين فصاعداً.

وبهذا التقريب يدفع ما يمكن أن يقال إن المرسله وكذا المضمرة واردتان في المبتدئة، ولها خصوصية عرفاً لا يمكن إلغاؤها وإسراء الحكم منها إلى من لها عادة مستمرة سنين عديدة، وكذا إلى من لم يستقر لها عادة مع رؤيتها الدم في سنين عديدة لأن طبيعة المبتدئة المخلاة عن عادة مستمرة أو اعوجاج مستمر إذا قذفت مرتين بمنوال واحد يمكن أن يكشف ذلك عن خلقها وعادتها، لأن انتظام الدم نوعي للنساء، فمع حصول المرتين لا يبعد تحقق النظم حتى بنظر العرف، ولهذا يمكن أن يقال: ليس قول الصادق عليه السلام بأن أدناه حیضتان لأجل كون أقل الجمع كذلك، بل لكون الموضوع ذا خصوصية بها صار التكرر كاشفاً عن الخلق المعهود، وقوله " فقد

علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا " مما يؤيد ما ذكرنا، لأن التكرار المطلق لا يوجب العلم بالخلق المعروف إلا بقرائن وخصوصيات مقرونة به، وهي موجودة بالنسبة إلى المبتدئة، وأما من كانت لها عادة مستمرة أو انحراف مستمر فالخروج عن عاداتها وانحرافها لا يحصل بدفعتين أو ثلاث، فإذا فرق بين المبتدئة الواردة فيها الروايتان وذات العادة العرفية أو الانحراف العادي المستمر، فلا يمكن إلغاء الخصوصية من الروايتين، فلا بد في زوال العادة من الرجوع إلى العرف بحصول كرات ومرات.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال لمنع إلغاء الخصوصية، ولو كان الدعوى إسراء الحكم لمحض ارتكاز العرف وإلغاء الخصوصية كان لما ذكر وجه وجيه، بل لو كان المستند هو الفهم العرفي كما استندوا إليه كان رفع اليد عن الشهرين الهاليتين و إسراء الحكم إلى الشهر الحيضي أو أكثر من الشهرين في غاية الاشكال، لأن للشهرين المتصلين أيضا خصوصية ليست لغيرهما من الأقل والأكثر، ضرورة أن نوعية عادات النساء إنما هي الرؤية في كل شهر مرة لا مرتين ولا التأخير عن الشهر، فإذا للرؤية مرتين في شهرين على النظم خصوصية وهي الغلبة والعادة، والخروج عنها نوع انحراف عن الطبيعة، ولذا تكون المرتان من الطبيعة السليمة الغير المنحرفة كاشفتين عن الخلق والعادة دون المرتين من غيرها. لكن العمدة هو تمسك أبي عبد الله عليه السلام

بقول رسول الله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك " وقوله عليه السلام " أدناه حيضتان " والظاهر

منه أن لا خصوصية للموضوع إلا ذلك، وأن الحيضتين تمام الموضوع، ولو كانت الخصوصيات الأخر دخيلة في الحكم كان عليه بيانها، خصوصا في المورد مما يغفل العامة عن الخصوصيات الخفية المربوطة بما في الأرحام. فقوله عليه السلام " وإنما جعل

الوقت إن توالى عليه حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله - الخ - " يدل على أن الوجه

هو قوله صلى الله عليه وآله من غير مدخل لشيء آخر خصوصا بناء على دلالة كلمة " إنما " على الحصر

ومع إنكارها يكفي الاطلاق في مقام البيان، ولا مجال للتشكيكات العلمية الخارجة عن أفهام العامة، وإلا لا نسد باب التمسك بالاطلاق في كثير من الموارد.

فتحصل منه أن الأقرب زوال العادة العرفية بالرؤية على خلافها مرتين منتظمتين، وأما مع رؤيتها مرتين غير منتظمتين فلا ينبغي الإشكال في عدم نسخ العادة العرفية بها، لعدم مساعدة العرف عليه، وعدم دليل شرعي، فلا بد لزوالها من تكررها مرارا حتى يحكم العرف بنسخ عاداتها. ومما ذكرنا يظهر الكلام في العادة الحاصلة بمرتين متماثلتين بعين ما مر، بل هي أولى بذلك من العادة العرفية. وهل تزول بمرتين غير متماثلتين؟ فيه تردد، لعدم جريان ما تقدم فيه، ولاحتمال انصراف دليل العادة عما تكرر على خلافها كذلك. وظاهر المحكي عن العلامة عدم الزوال، حيث قال في رد أبي يوسف القائل بزوال العادة بمرة: إن العادة المتقدمة دليل على أيامها التي عادت، فلا يبطل حكم هذا الدليل إلا بدليل مثله، وهي العادة بخلافه. وقد نفى الريب عن الزوال المحقق الخراساني، وأول كلام العلامة بما هو بعيد عن ظاهره، والمسألة محل إشكال في غير ما تكرر بحيث يحكم العرف بزواله. نعم، هنا بعض أصول حكومية بل موضوعية على تأمل في هذه.

السابعة ذات العادة الوقتية سواء كانت عددية أو لا إما أن ترى الدم في أيام عاداتها أو لا، وعلى الثاني إما أن ترى قبلها أو بعدها، و على الفرضين إما أن تكون القبلية والبعدية قريبة من أيامها كالיום واليومين أو لا، وعلى الفروض إما أن يكون ما رأته واجدا لصفات الحيض كالحمرة والحرارة، أو لصفات الاستحاضة كالصفرة والبرودة، أو لبعض من كل منهما كأن رأته حمرة باردة. وذات العادة العددية المحضة تارة ترى ما هو جامع لصفات الحيض، وأخرى لصفات الاستحاضة، وثالثة لصفتهما. فهذه عمد الوجوه التي لا بد من البحث عنها. ويتم الكلام فيها في ضمن جهات:

أولها لا إشكال في أن ذات العادة الوقتية مطلقا تتحيز برؤية الدم في أيامها مطلقا، كان واجدا لصفات الحيض أو صفات الاستحاضة أو صفتها، وحكي الاجماع عليه من المعبر والتذكرة والمنتهى وغيرها. وتدل عليه بعده روايات كثيرة

يدعى تواترها دلت على أن الصفرة في أيام الحيض حيض. وتنظر في دلالة هذه الروايات بعض المحققين بأن مفادها ليس إلا أن ما تراه من صفرة أو كدرة في أيامها فهو من الحيض، وقد ثبت بالنص والاجماع تقييدها بما إذا لم يكن أقل من ثلاثة أيام، فالحكم بتحيزها برؤية الدم مع عدم العلم بأنه يستمر ثلاثة أيام يحتاج إلى دليل آخر. وهو لا يخلو من غرابة، لأن ما دل على أن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام إنما

هو في مقام تحديد حدود الحيض، وهو لا ينافي لزوم التحيض مع قيام الأمانة على الحيضية

بمجرد الرؤية. نعم، لو كانت الأمانة متقيدة بذلك كان لما ذكره وجه، لكنه ضعيف مخالف للأدلة. هذا، مع إمكان التشبث بالأصل لبقاء الدم ثلاثة أيام. فالتحقيق أن الصفرة والكدرة في أيام العادة بما أنها طريق شرعي إلى حيضية ما وقع فيها محكومة بالحيضية ما لم يعلم الخلاف، ولا يتوقف الحكم بحيضية ما وقع فيها على إحراز سائر شرائط الحيض وعدم موانعه، ولا إحراز القيود المعتبرة فيه كما هو الشأن في كل أمانة قائمة على موضوع. نعم، بعد انقطاع الدم قبل تمام الثلاثة يعلم بعدم الحيضية فتسقط الأمانة، وهو واضح. ويدل على المقصود مضافا إليها صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

عن المرأة ترى الصفرة في أيامها، فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأيت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت. (١) ورواية إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال

إذا رأيت المرأة الصفرة قبل انقضاء أيام عادتها لم تصل، وإن كانت صفرة بعد انقضاء أيام قرئها صلت. (٢) ومرسلة يونس القصيرة، قال: فإذا رأيت المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة، فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهي حائض. (٣) ثم إنه لا فرق في التحيض بمجرد الرؤية في الوقت بين ذات العادة الوقتية مع العددية التامة أو الناقصة في المورد المتيقن من العدد لاطلاق الأدلة وكون الأيام أيامها.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٤.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٢، ح ٢.

ثانيتها إذا رأت الدم أو الصفرة قبل أيام الحيض قليلا كيوم أو يومين أو رأت بعد تمام أيام الحيض كذلك فهل يحكم بحيضتيهما مطلقا، أو يفصل بين ما رأت قبلها أو بعدها فيحكم بالتحيض في الأول دون الثاني، أو العكس؟ وجوه لا يبعد دعوى أقربية الأول. أما في ما رأت قبل وقتها قليلا فلا مكان دعوى دلالة العمومات عليه، مثل قوله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك " وقوله عليه السلام " الصفرة في أيام العادة

حيض " بتقريب أن عادات النساء غالبا ليست منضبطة دقيقا على وجه لا تتخلف بمثل يوم أو يومين، فغالبا النسوة تختلف عليها بمثل ذلك، ولا أظن الانضباط الدقيق في امرأة، ولو فرض فهي نادرة. فحينئذ لو قيل لامرأة: دعي الصلاة أيام أقرائك، أو: إن الصفرة والكدرية في أيام الحيض حيض، لم ينقدح في ذهنها إلا الأيام التي قد تتقدم بمثل نصف يوم أو يومين، فإذا رأت الصفرة قبيل الوقت تكون حيضا بمقتضى فهم العروف من الروايات.

وبعبارة أخرى: فرق بين جعل الموضوع لحكم أمرا منضبطا محدودا بحددين دقيقين كالיום من طلوع الشمس إلى الغروب، وبين الموضوع الغير المنضبط كذلك كأيام العادة مما تتقدم عادة ونوعا بيوم أو يومين. وهذا غير بعيد بالنظر إلى عادات النساء وأحكام العرف ومرتكزاته. نعم، هو غير تام بالنسبة إلى تأخر الدم عن تمام العادة، فإن التأخر بمثله غير عادي ولا غالبي بل الأمر بالعكس، هذا. ويدل على المطلوب روايات خاصة، منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام

في المرأة ترى الصفرة، فقال: إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض، وإن كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض. (١) ومضمرة معاوية بن حكيم قال: قال: الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد أيام الحيض فليس من الحيض، وهي في أيام الحيض حيض. (٢) ولا يضر الاضمار بعد كون المضمرة مثل معاوية الذي لا يضم

إلا من المعصوم. وصحيحة الصحاف وموثقة سماعة، إلا أن المذكور فيهما الدم بدل

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٦.

الصفرة، ففي الأولى: وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة (١) - الخ - وفي الثانية: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت. (٢)

والظاهر منها ولو بقرينة بعضها أن المراد من جميعها حدوث الرؤية قبل أيام الحيض، أي قبل أيام عاداتها، وفي مقابله حدوثه بعد أيام العادة. واحتمال كون المراد قبل نفس الحيض وبعدها في موثقة أبي بصير بعيد محتاج إلى التأويل والتوجيه، بأن يقال: إن الصفرة التي هي من صفات الاستحاضة إذا وقعت قبل الدم الذي قامت الأمانة - أي الوقت - على حيضته حيض، وهذا التوجيه وإن أخرج الكلام عن الاختلال لكن لا يوجب الاجمال، أو الظهور في ذاك الاحتمال، فإن الظاهر العرفي منها هو قبل وقت الحيض وبعده - كما صرح به في سائر الروايات - والاطمئنان حاصل بأن مفادها من هذه الجهة ليس مغايرا لسائر الروايات. وحينئذ يستدل بها لحدوث الصفرة بعد أيام الحيض أقل من يومين للتحديد الواقع فيها بيومين. وحمل ما بعدها على غير ما قبلها خلاف الظاهر جدا، وخلاف المتبادر من مقابله بما قبلها. نعم، على الاحتمال المتقدم يكون مقابل الرؤية قبل وجود الحيض الرؤية بعد وجوده فتكون في أيام العادة، فتخرج عما نحن بصدد، لكن قد عرفت بعده وبطلانه.

ويشهد لما قلنا من ترجيح الاحتمال الأول مضافا إلى ما ذكر أن قوله " إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض " ليس إخبارا عن واقع لغرض كشف واقعيته، بل لغرض تحييضها في وقت رؤية الصفرة، فلا بد من حمل الحيض على أيامه لكون الوقت مضبوطا والأيام معلومة ولو تقريبا بحسب النوع، فتعلم المرأة تكليفها عند رؤية الصفرة قبل وقته. وأما إذا كان المراد نفس الدم المحكوم بالحيضية بواسطة التمييز أو الوقت فلا تعلم وقت حدوثه حتى تعلم أن الصفرة قبله بيومين، وفرض العلم على تسليم واقعيته نادر جدا، فلا محيص إلا عن حمل الرواية على ما ذكرنا. هذا

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٣، و ب ١٥، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٥، ح ٢.

مضافا إلى أن كون الصفرة قبل أيام الحيض من الحيض إنما هو لأجل خصوصية في أيام العادة دون نفس الدم، فإن العادة كما أنها كاشفة عن كون الصفرة الواقعة في نفسها حيضا لا يبعد كاشفتها بالنسبة إلى ما حصل قبل وقتها قليلا كيوم أو يومين، خصوصا مع ما عرفت من عدم انضباطها نوعا على الوجه الدقيق، فحينئذ تكون للعادة خصوصية لأجلها حكم بحيضية الصفرة فيها وفي ما قبلها بقليل، كما يشهد به أو يدل عليه قوله في موثقة سماعة " ربما تعجل بها الوقت " .

وبالجملة يحصل من جميع ما ذكرنا الاطمئنان بأن المراد من الموثقة هو رؤية الصفرة قبل أيام الحيض، وحينئذ لا ريب في أن المراد من الجملة المقابلة للأولى هو أيام الحيض، والتفكيك بينهما في غاية الفساد، فتمت الدلالة على أنه إذا حدثت الصفرة بعد أيام الحيض بأقل من يومين فهي من الحيض، فلا بد من التحيض بمجرد رؤيتها. نعم، إذا لم تستمر إلى ثلاثة أيام تعلم بعدم حيضيتها كما في سائر الموارد. هذا مضافا إلى دعوى عدم القول بالفصل بين المتقدم والمتأخر. وأما التمسك بقاعدة الامكان وبزيادة الانبعاث ففيه ما لا يخفى.

ثالثتها إذا رأت قبل أيام العادة أو بعدها بما لا تشمله الأدلة المتقدمة فهل تتحيز بمجرد الرؤية مطلقا، أو تستظهر إلى ثلاثة أيام مطلقا، أو يفصل بين المتصف بصفات الحيض وغيره، أو يفصل بين ما قبل الأيام وما بعدها، فتتحيز في الثاني مطلقا وفي الأول بشرط الاتصاف؟ وجوه وأقوال، والأظهر هو التفصيل بين الجامع للصفة وغيره مطلقا سواء كان قبل الأيام أو بعدها. أما في الجامع فلاخبار الصفات، و قد مر في أوائل هذا المختصر ما يمكن أن يقرر به وجه استفادة أمارية الصفات للحيض في ما دار الأمر بينه وبين الاستحاضة مطلقا وعدم اختصاص ذلك بمستمرة الدم، فهي أمارة للحيضية في ذات العادة والمبتدئة والمضطربة في ما دار الأمر بين الدمين، فراجع.

وتدل عليه أيضا صحيحة عبد الله بن المغيرة، عن أبي الحسن الأول في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما، ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك، قال: تدع

الصلاة، لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس. (١) فتدل بإطلاقها على لزوم تحيض ذات العادة وغيرها كانت الرؤية بعد أيام العادة أو قبلها بقليل أو كثير. و إطلاقها وإن يقتضي شمول الصفرة أيضا على إشكال ناش من احتمال كون الدم مقابل الصفرة كما في بعض الروايات كصحيحة ابن الحجاج الآتية لكنه متقيد بما يأتي. وتوهم

كون تلك الصحيحة واردة مورد التنقية لتقرير الإمام ترك الصلاة ثلاثين يوما، و هو موافق لمذهب العامة القائلين بأن أكثر النفاس أربعون أو ستون يوما، مدفوع بأن قوله " إن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس " ردع لتركها الصلاة، ضرورة أن أيام النفاس ليست عين أيام الطهر، فمعنى مضي أيام الطهر مع أيام النفاس هو أن الثلاثين ليس جميعها أيام النفاس، بل بعضها أيام النفاس وبعضها أيام الطهر وإن استمر بها الدم، فبين الحكم الواقعي بنحو لا يتنبه له الغالب. وتدلل على المطلوب أيضا صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا إبراهيم عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوما أو أكثر، ثم طهرت وصلت، ثم رأت دما أو صفرة. قال: إن كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلاة. (٢) وفي رواية الشيخ: وإن كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها ثم لتغتسل و لتصل. وإنما تدل على المطلوب مفهوما على رواية الكليني، ومنطوقا على رواية الشيخ، وقوله " فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها " محمول على مقدار أيام قرئها، أو أيام إمكان قرئها. ولا يمكن إبقاؤه على ظاهره، للزوم كون الصفرة في أيام القرء محكومة بعدم الحيضية بقريئة المقابلة وهو مقطوع البطلان، والتفكيك بين الفقرتين بعيد جدا.

نعم هنا روايات ربما يتوهم دلالتها على عدم التحيض، كمرسلة يونس القصيرة " قال: وكل ما رأت المرأة في أيام حيضها من صفرة أو حمرة فهو من الحيض، وكل

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٥، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٥، ح ٢.

ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض " (١) ومفهوم موثقة سماعة، قال: سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها، فقال: إذا رأته قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة فإنه ربما تعجل بها الوقت. (٢) وصحيحة الصحاح في الحامل. (٣) لكن المرسلة - مضافا إلى ما تقدم من ضعفها سندا واضطرابها متنا - لا يبعد بملاحظة ما قبل هذه الفقرة أن يكون موردها ما إذا تجاوز الدم عشرة أيام، فراجع. ولا مفهوم لموثقة سماعة، لأن الشرط فيها سيق لتحقق الموضوع، ولا مفهوم للقيده فإنه من مفهوم اللقب. وأما صحيحة الصحاح فراجعة إلى الحامل، وبإزائها روايات لا بد من إفراز البحث عنها، وسيأتي في محله فالحكم في واجد الصفات خال من الاشكال.

وأما مع اتصاف الدم بصفات الاستحاضة كالصفرة والبرودة فهل تنحيز بمجرد رؤيتها مطلقا، أو لا تنحيز مطلقا، أو يفصل بين قبل العادة وبعدها فيقال بالتحيز في الثاني دون الأول؟ وجوه أقربها عدم مطلقا.

وتدل عليه أدلة التمييز حيث إن الظاهر منها أن الأوصاف كالحرارة والحمرة والدفء وغيرها كما تكون أمارات الحيض كذلك مقابلاتها أي الصفرة والبرودة و الفساد والفتور أمارات الاستحاضة، ولا وجه للتفكيك بينهما مع كون لسان الدليل واحد. وفائدة جعل الأمارتين ظاهرة، ضرورة أنه مع أمارية صفات الحيض فقط لا يحكم على الدم الخالي منها بكونه استحاضة، مع تمامية قاعدة الامكان يحكم بالحيضية، ومع عدم تماميتها لا بد من الاحتياط والعمل بالعلم الاجمالي، بخلاف ما كانت الصفات المقابلة أمارات الاستحاضة فلا تجري القاعدة لحكومة أدلة الأمارات عليها وإخراج موضوعها عن تحت القاعدة. بل يمكن أن يقال: إن جعل أوصاف الاستحاضة أمارات عليها أقرب من جعل

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٥، ح ٢.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٥، ح ١، و ب ٣٠، ح ٣.

أوصاف الحيض أمانة عليه، لأن صفات الحيض نوعا صفات مشتركة بينه وبين سائر الدماء، بخلاف صفات الاستحاضة فإنها صفات مختصة بها نوعا، وكون الصفات المختصة أمانة على ما تختص به أقرب من أمانية الصفات المشتركة ولو في فرض الدوران بينهما. والانصاف ظهور الروايات في أمانية كل من القبيلين، فحينئذ يحكم بكون الصفرة استحاضة مطلقا إلا ما خرج بالدليل، ككونها في أيام العادة أو قبلها أو بعدها بقليل كما مر وتدل على المطلوب أيضا روايات، كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في أيامها، فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأَت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت. (١) ظاهرها حدوث الرؤية في العادة أو بعدها، ولو أنكر الظهور فيه فلا أقل من الاطلاق. والعجب أن الشيخ الأعظم تمسك بها لعدم التحيض بما رأَت قبل أيام العادة ولم يتمسك بها لما بعدها وأفتى بالتحيض برؤية الصفرة لوجوه ضعيفة.

وكموثقة أبي بصير المتقدمة بالتقريب المتقدم دلت على أن الصفرة قبل أيام الحيض بأكثر من يومين وبعدها بيومين وصاعدا ليست بحيض. وكذا الروايات الدالة على أنه إذا رأَت الصفرة قبل انقضاء أيام عاداتها لم تصل، وإن رأَت بعدها وصلت. فإن إطلاقها يقتضي أن لا تكون الصفرة وإن حدثت بعد العادة حيضا، سواء رأَت الدم في العادة فطهرت ثم رأَت صفرة، أو لم تر في العادة ورأَت بعدها وتخصيصها

بما إذا استمر دمها إلى ما بعد العادة لا وجه له. وكصريح صحيحة ابن الحجاج المتقدمة، إلى غير ذلك من الروايات. وليس في مقابلها إلا قاعدة الامكان، وقد مر عدم الدليل عليها، ومع تسليم تماميتها تكون الأدلة المتقدمة حاكمة أو واردة عليها، ضرورة أن موضوعها ما يمكن أن يكون حيضا، وقد مر أن معناه ما لم يدل دليل على عدم حيضيته، فبقيام الأمانة على الاستحاضة وما تقدم من الأدلة على عدم الحيضية ينتفي موضوعها.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ١.

وقد أورد الشيخ الأعظم على القاعدة بأن موضوعها الامكان المستقر، ولا يمكن إحرازه بالأصل لمنع جريان أصالة البقاء في مثل المقام، بل الأصل عدم حدوث الزائد على ما حدث، ولو سلم جريانها لكنه لا يجدي في إثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاهد إجماعات القاعدة، لأن مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن، وبعبارة أخرى: الدم الموجود في ثلاثة أيام، وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم (انتهى).

وفيه أن عدم جريان الأصل لو كان لأجل عدم جريانه في المتصرمات لعدم البقاء لها، لأن كل قطعة منها غير الآخر، فالدم في اليوم الثاني غير ما في اليوم الأول فلا يجري فيها الأصل إلا على القول بالجريان في القسم الثالث من الكلبي، فلا محيص إلا من إجراء

أصل عدم الحدوث بالنسبة إلى غير الموجود، ففيه أنه قد حقق في محله جريان الأصل فيها، وأن هذه المتصرمات ليست مركبة من قطعات متكثرة، لا عقلا وإلا لزم مفساد الجزء الذي لا يتجزى، ولا عرفا لأن العرف يرى الماء الجاري والحركة شيئا واحدا له البقاء وإن كانت وحدته وبقاؤه بنحو التصرم والتغير، فالدم الجاري المتصل من أول وجوده إلى زمان انقطاعه شيء واحد متصل متصم باق دائم، لا أمور متكثرة ومصاديق متعددة متلاصقة، فمع العلم بوجوده والشك في انقطاعه تكون القضية المتيقنة والمشكوك فيها واحدة، ويصدق عدم نقض اليقين بالشك بلا ريب، فحينئذ يكون المستصحب شخصا لا كليا. مضافا إلى أن التحقيق جريان الأصل في القسم الثالث من الكلبي في مثل الدم السائل، وأصالة عدم حدوث الزائد لا تنفي الكلبي إلا بالأصل المثبت.

وأما ما ذكره ثانيا من عدم إجداء الأصل في إثبات الامكان المستقر الظاهر منه الفرق بين كون الدليل عليه الاجماع والدليل اللفظي، ففيه أنه إن كان المدعى أن الاجماع قائم على الدم المتيقن في ثلاثة أيام بحيث كان اليقين جزء للموضوع فلا يخفى

ما فيه، ضرورة أن ما ادعي الاجماع عليه على فرض صحته هو أن كل دم يمكن أن

يكون حيضاً فهو حيض. وأن كان المراد أن الحكم وإن ثبت للدم الواقعي المستمر إلى ثلاثة لكن القدر المتيقن من الاجماع هو الدم الثابت باليقين، ففيه أن الثبوت باليقين إن كان قيذا للموضوع فيرجع إلى الوجه الأول، وإن كان الحكم ثابتاً للموضوع الواقعي فالأصل محرز له.

نعم لو كان موضوع القاعدة هو عنوان الامكان لم يمكن إحرازه بأصالة بقاء الدم إلى ثلاثة أيام إلا بالأصل المثبت، لكن الظاهر كما مر سابقاً أن موضوع القاعدة ليس هذا العنوان، إذ ليس المراد بالامكان ما هو المصطلح عند المنطقيين بل المراد ما لم يقدّم دليل شرعي على عدم حيضيته، فكل دم لم يقدّم دليل من عقل أو شرع على عدم حيضيته فهو حيض، فالدم الموجود مما لم يقدّم دليل على عدم حيضيته من غير ناحية عدم الاستمرار إلى ثلاثة أيام بالوجودان ومن ناحيته بالأصل، فيحزر الموضوع بهما لأن الموضوع مركب لا مقيد.

رابعها ذات العادة العددية المحضنة إن رأت بصفة الحيض تنحيض بمجرد الرؤية لما مر من أخبار الصفات، وقد مر عدم اختصاصها بمستمرة الدم، وسيأتي إن شاء الله في الاستحاضة تنمة البحث فيها. وإن رأت بصفات الاستحاضة يحكم بها بناء على أمارية الأوصاف لها. وقد يقال بتحيضها مطلقاً، واستأنس له صاحب الجواهر - بعد الاجماع المدعى على ذات العادة وصدق اسم ذات العادة عليها - بما دل

على التنحيض بمجرد الرؤية في معتادة الوقت لو رأت قبل وقتها، كخبر علي بن أبي حمزة قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن المرأة ترى الصفرة، فقال: ما كان قبل

الحيض فهو من الحيض، وما كان بعد الحيض فليس منه. (١) ومضمر معاوية بن حكيم

قال: قال: الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض، وبعد أيام الحيض فليس من الحيض. (٢) وخبر سماعة (١) أنه ربما تعجل بها الوقت، بتقريب أن يقال: إنه لو كان مدار التنحيض بالرؤية على الوقت لما حكم في هذه الأخبار بذلك وإن لم تره فيه.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٥.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٦.

وفيه ما لا يخفى، أما الاجماع فلعدم ثبوته، بل الظاهر اختصاص معقد الاجماع بذات العادة الوقتية، فعن المعبر: تترك ذات العادة الصلاة والصوم برؤية الدم، وهو مذهب أهل العلم لأن المعتاد كالمتيقن، ولما رواه يونس عن بعض رجاله عن الصادق

عليه السلام قال: إذا رأت المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة. وهو كما ترى مختص

بذات العادة الوقتية، ضرورة أن ذات العادة العديدة ليست بالنسبة إلى الوقت معتادة، وليس لها أيام معلومة حتى ترجع إليها. وأصرح منه عبارة المنتهى، قال: وتترك ذات العادة الصلاة والصوم برؤية الدم في وقت عاداتها، وهو قول كل من يحفظ عنه العلم، لأن العادة كالمتيقن. وروى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم "دعي الصلاة

أيام أقرائك". وهي كما ترى صريحة في ذات العادة الوقتية، وحينئذ لا يبقى وثوق بإطلاق الشرائع، ولا يحضرنى التذكرة.

وأما الروايات فالاستئناس بها بعيد بل غير ممكن، لأن لتقدم الوقت وتأخره خصوصية كما تقدم، فلا يمكن إلغاؤها ورفع اليد عن أدلة التمييز بهذا الوجه المخالف للاعتبار ودلالة الأخبار، فعدم التحيض بمجرد الرؤية مع فقد صفات الحيض أشبه بالقواعد والأصول.

ثم إنه بما مر من الأدلة ظهر حال المبتدئة والمضطربة بل الناسية أيضا، فإن الدليل فيها هو تلك الأدلة، ويأتي فيها التفصيل المتقدم. نعم، قد يتوهم في المبتدئة دلالة بعض الأخبار بتحريضها بمجرد الرؤية مطلقا، كرواية "ابن بكير" في الجارية أول ما تحيض يدفع عنها الدم فتكون مستحاضة، أنها تنتظر بالصلاة فلا تصلي حتى يمضي أكثر ما يكون من الحيض (٢) - الحديث - وكموثقته عن أبي عبد الله عليه السلام

قال: المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام - الخ - ومضمرة سماعة، قال: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض فتتعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيام، يختلف عليها، لا يكون طمثها في

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٥.

الشهر عدة أيام سواء، قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة. (١)

وفيه - مضافا إلى احتمال انصراف الدم إلى المتصف بصفات الحيض أي الحمرة كما جعل مقابل الصفرة - أن تلك الروايات في مقام بيان حكم آخر، فلا يمكن التمسك بإطلاقها لما نحن بصدده، وهو واضح، وسيأتي الكلام في حال موثقتي ابن بكير في باب الاستحاضة.

بقي من الفروع المتقدمة ما إذا تعارضت الأمارتان، كما إذا رأت حمرة باردة أو صفرة بدفع وحرارة، فمقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين الوظيفتين، وهذا واضح لو قلنا بعدم حرمة العبادة عليها حرمة ذاتية. ويمكن أن يقال: إنه كذلك لو قلنا بها أيضا، لأن العلم الاجمالي بالنسبة إلى العبادات وإن كان غير مؤثر للدوران بين المحذورين لكن هنا علم إجمالي آخر، وهو العلم بوجوب العبادة عليها أو حرمة مس الكتاب واللبث في المسجد وغيرهما من المحرمات على الحائض، فمقتضى القاعدة

هو التخيير بين الترك والفعل في العبادة ولزوم الترك في غيرها من تروك الحائض لكن تنجيز العلم الاجمالي الذي لا يؤثر في بعض أطرافه محل إشكال بل منع، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الثامنة لو رأت الدم ثلاثة أيام وانقطع فلا يخلو إما أن تكون ذات عادة أو لا، وعلى التقديرين إما أن ترى الدم بصفات الحيض أو لا، وعلى التقادير إما أن ترى الدم بعد الانقطاع قبل عشرة أيام من أول الرؤية وينقطع على العشرة، أو على الأقل، أو ترى بعد عشرة أيام وبعد مضي أقل الظهر، أو قبله، أو ترى قبل العشرة ويتجاوز عنها، والدم الثاني في التقادير إما بصفة الحيض أو لا. هذه عمد صور المسألة. وأما حكمها فلا إشكال في أن الدم الأول إذا كان بصفة الحيض

أو في أيام العادة حيض، لأدلة الصفات، ولما دل على أن كل ما رأت في أيام العادة من صفرة أو حمرة حيض. وأما إذا لم يكن بصفته ولا في أيام العادة فلا دليل على

(١) قد تكرر هذه الرواية مرارا.

الحيضية إلا قاعدة الامكان والاجماع المدعى في خصوص الفرع، المعتضد بدعوى الشهرة وعدم الخلاف. والظاهر أن المسألة من المسلمات، والقاعدة في المورد مسلمة عندهم، ومع المناقشة في إجماعية القاعدة فالمسألة الفرعية مسلمة مجمع عليها ظاهرا، فلا إشكال فيها.

وأما التمسك بصحیحة یونس بن یعقوب " قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة، قال: تدع الصلاة، قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة، قال: تصلي، قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة، قال: تدع الصلاة، تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي بمنزلة المستحاضة " (١) وبصحیحة أبي بصیر (٢) القریبة منها، ففي غیر محله، لأنه لا يمكن الالتزام بهما لما مر، فلا بد من حملهما على ما لا يخالف الاجماع مثل ما حملهما الشيخ والمحقق عليه

من اختلاط حيضها أو غير ذلك.

وأما الدم الثاني فإن كان بصفة الحيض أو في وقت العادة فحيض بلا إشكال، وكذا النقاء بينهما لما مر من أن النقاء المتخلل حيض. وأما مع عدم الأمرين فالحكم بالحيضية إما لقاعدة الامكان - على فرض ثبوتها - أو للاجماع في خصوص هذا الفرع.

وأما التمسك بالأخبار الدالة على أن ما رأت المرأة من الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى فمشكل، لما مر من أن تلك الروايات لا إطلاق لها، فإنها بصدد بيان حكم آخر بعد فرض حيضية الدمين، لا بصدد بيان حال الدم حتى يتمسك بإطلاقها، مع احتمال كون الدم هو الأحمر انصرافا في مقابل الأصفر على إشكال فيه، مع معارضتها

بالنسبة إلى ذات العادة إذا رأت بعد عاداتها بيومين أو أزيد بالمستفيضه الدالة على أن الصفرة بعد العادة ليس بحيض. والجمع بينهما بأحد الوجوه: إما بحمل أخبار الصفرة على مورد استمرار الدم إلى بعد العادة، أو حملها على مورد رؤية الدم بعد الأيام من غير رؤيته في الأيام، أو حمل الروايات المقابلة لها على غير الصفرة. وهذا

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ٣.

الوجه على فرض إطلاقها أقرب الوجوه، لكن مع ذلك لا يمكن الالتزام به للشهرات والاجتماعات المنقولة وعدم وجدان التفصيل بين الدم والصفرة في خصوص المسألة، فتتقيد بها أخبار الصفرة بمثل الفرض.

هذا إن رأت قبل تمام العشرة وانقطع عليها، وإن رأت بعد العشرة وبعد تخلل أقل الطهر، فإن كان الدمان على صفة الحيض أو في العادة أو كان أحدهما في العادة

والآخر مع الصفة فلا إشكال، وأما مع فقد الأمرين فالدليل عليه هو قاعدة الامكان لو تمت أو الاجتماع على أن الدم المستمر إلى ثلاثة أيام حيض. وأما الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية فموقوف على الانتصاف أو الوقوع في العادة، ومع عدمهما فلا يحكم بها بل يحكم بالاستحاضة مع صفاتها لأدلتها. اللهم إلا أن يقال: بعد قيام الاجتماع على أن الدم المستمر ثلاثة أيام حيض ينقح الموضوع بالاستصحاب، لكن الشأن في ثبوت الاجتماع في الفرع. ولو رأت بعد العشرة وقبل مضي أقل الطهر فإن كان الحكم بحيضية الدم الأول بقاعدة الامكان أو الاجتماع لفقد الصفات وكان الدم الثاني أيضا فاقدا لها فانطبق القاعدة على الدم الأول يخرج الدم الثاني عن موضوع القاعدة، لأن الدم الأول في زمان تحققه كان ممكن الحيضية فهو حيض، ومع حيضيته لا يمكن أن يكون الدم الثاني حيضا للزوم كون أقل الطهر أقل من عشرة أو كون الحيض أكثر منها. والقول بعدم الترجيح بين انطباق القاعدة في المورد غير تام، لأن الدم الأول ممكن بلا معارض فتنتطبق عليه القاعدة، ومعه يخرج الثاني عن الامكان ولا وجه لعدم جريانها مع تحقق موضوعها بلا معارض، تأمل فإن فيه إشكالا ربما يأتي التعرض له.

وأما لو كان الدم الثاني بصفة الحيض ففيه وجهان: أحدهما ما تقدم، ومع خروج الثاني عن الامكان لا اعتبار بالصفات، والثاني تحكيم أدلة الصفات على القاعدة لكون الصفات أمانة وهي قاعدة معتبرة حيث لا أمانة، وهو الأظهر. هذا بحسب القاعدة، لكن نسب إلى الأصحاب كون الثاني استحاضة ولو كان بصفة الحيض

وما رأته أولا بصفة الاستحاضة. واستدل عليه - مضافا إلى إطلاق الأصحاب في

فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم المنقولة - بصحيحة صفوان بن يحيى - على الأصح من كون

محمد بن إسماعيل النيشابوري ثقة - عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا مكثت المرأة

عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا رأيت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلاة؟ قال: لا، هذه مستحاضة. (١) على تأمل في دلالتها على الصفرة وإن كانت أقوى لأنها دم، ومقابلتها في بعض الروايات بالدم لا توجب الانصراف. وأما إذا تجاوز الدم عن العشرة فسيأتي الكلام فيه.

التاسعة

إذا انقطع الدم في الظاهر واحتمل بقاءه في الباطن مع احتمال الحيضية بأن كان الانقطاع قبل عشرة أيام فمقتضى الأصل عدم وجوب الاختبار والفحص على المرأة، لإطلاق أدلة الاستصحاب. واحتمال وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية إذا كان رفع الشبهة سهلا كالنظر والاختبار أو كان الموضوع مما يترتب عليه أمر مهم مثل ترك الصلاة أو لزوم من الرجوع إلى الأصل الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا، مدفوع بإطلاق الأدلة، بل في صحيحة زرارة الواردة في باب الاستصحاب "قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصاب شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك" مع أن الشك كان يرفع بمجرد النظر بسهولة.

ثم إنه مع جريان الاستصحاب في المقام على ما هو التحقيق في جريانه في مثل الأمور التدريجية والقول بحرمة الغسل عليها ذاتا لا إشكال في عدم إمكان التقرب به مع التفاتها حكما وموضوعا، وأما لو اغتسلت عن غفلة بقصد التقرب فصادف الطهر صح، كما أنه يصح إن قلنا بعدم حرمة ذاتا فأنت به رجاء وصادف الطهر. فالحكم بوجود الفحص وعدم صحة الغسل قبله مطلقا يحتاج إلى الدليل.

واستدل على وجوب الاستبراء بروايات: منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل، وإن لم تر شيئا فلتغتسل، وإن رأيت بعد ذلك صفرة

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٣.

فلتتوضأ. (١) وفيها احتمالات كاحتمال الوجوب التعبدي الشرعي، واحتمال الوجوب الشرطي بمعنى كون الاختبار شرطاً لصحة الغسل، واحتمال عدم الوجوب بل الأمر به لمجرد الإرشاد إلى حسن الاحتياط لئلا يقع غسله لغوا وعمله باطلاً، واحتمال الوجوب الطريقي بمعنى وجوب الاختبار لأجل الإطلاع على الواقع بحيث لو تركته فكان مخالفاً للواقع عوقبت على مخالفته لا على ترك الاختبار، ولو اغتسلت وصلت وصادف غسلها الظهر صح غسلها وصلاتها وإن كانت متجربة في ترك التكليف الطريقي، أقربها الأخير وأبعدها الأول، وأما الاحتمال الثاني فبعيد أيضاً.

والقول بظهور أمثال ذلك في الوضع، كقوله تعالى " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - الخ - " وقوله عليه السلام " لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه " مما هي ظاهرة

في الشرطية والمانعية، فوزان قوله " إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة " وزان قوله تعالى " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا - الخ - " فيستفاد منه الوجوب الشرطي غير وجيه والقياس مع الفارق، ضرورة أن الاختبار في المقام ليس له نفسية بل طريق إلى العلم بالواقع، ومعه لا يستفاد منه شرطية نفس الاختبار، لعدم كونه ملحوظاً بذاته، بل هو ملحوظ لمحض إراءة الواقع، والمنظور إليه نفس الواقع، ومعه لا يبقى له ظهور في الشرطية ويتضح الفارق بينه وبين المثاليين. وأما الاحتمال الثالث وإن لم يكن بذلك البعد لكن رفع اليد عن الأمر بلا حجة غير جائز، فالأظهر هو الوجوب الطريقي عند إرادة الغسل، لكن هذا لا يثبت وجوب الاختبار عند الانقطاع، بل يجب عند إرادة الغسل، فيمكن الاتكال على استصحاب عدم وجوب التكليف عليها لو قلنا بسقوط الاستصحاب الموضوعي، فيحكم بعدم وجوب الغسل عليها لكن عند إرادة الغسل يجب عليها الاختبار. نعم، لو قلنا بسقوط الاستصحاب في المقام مطلقاً ولزوم العمل على طبق العلم الاجمالي بالجمع بين ما على الطاهرة وما على الحائض فلا محيص إلا من الغسل، ومعه يجب الاختبار.

لكن يمكن أن يقال: إن الصحيحة دلت على الوجوب عند الانقطاع وحضور

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ١. وفي نسخة الوسائل [فلتتوض وتصل]

وقت الصلاة، بدعوى أن قوله " إذا أرادت الحائض أن تغتسل... " ليس بصدد إيكال الأمر إلى إرادتها، بل بصدد بيان أنها إذا احتاجت إلى الغسل بحضور وقت العبادة المشروطة به وأرادته بحسب طبع التكليف، وبعبارة أخرى: إذا احتاجت إليه وكان في الخروج عن التكليف لا بد منه فعليها الاختبار، فوجوب الغسل ولزوم إرادته مفروض

الوجود، وإنما أوجب عليها الاختبار عنده. وهذا وإن كان بعيدا عن ظاهر اللفظ لكنه غير بعيد بالنظر إلى أن إيكال الأمر على إرادته أبعد منه جدا.

ومنها مرسله يونس (١) ورواية " شرحبيل الكندي " (٢) وهما مع ضعفهما سندا لا تدلان على وجوب الاختبار، بل ظاهران في كيفية معرفة المرأة بطمئتها و طهرها عند الشك فيهما. ومثلهما موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت:

المرأة ترى الطهر وترى الصفرة أو الشيء فلا تدري أطهرت أم لا، قال: فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول، ثم تستدخل الكرسي، فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج، فإن خرج دم فلم تطهر وإن لم تخرج فقد طهرت. (٣) وسؤاله وإن احتمل فيه أمران: أحدهما السؤال عن الوظيفة الشرعية، والثاني عن كيفية معرفتها بالطمث كما في رواية الكندي، بل الاحتمال الأول أقربهما، لكن يظهر من الجواب أن مقصوده كان معرفة الطمث، فإن قوله " فإذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج " هو الجواب عن سؤاله، وهو مناسب للاحتمال الثاني. وبالجملة

إن جوابه إنما يكون عن أمر تكويني، إلا أن يقال إنه مقدمة للأمر الشرعي و الوظيفة وهو كما ترى، فلا تدل الموثقة على المطلوب بوجه. ومنه يظهر الحال في دلالة ما عن الفقه الرضوي مع الغض عن سنده، فالعمدة هي صحيحة ابن مسلم مع تأييدها بدعوى الشهرة وعدم الخلاف

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ٣.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ٤.

ثم لا إشكال في أن الوجوب الطريقي مقدمة لوضوح حالها لأجل العبادات لأن الغسل ليس بواجب نفسي، فالوجوب ههنا لأجل تحصيل الواجب الشرطي للعبادات التي هي واجبات نفسية

وهل يجب الاختبار ثانيا وثالثا إذا اختبرت ورأت الدم أو لا يجب إلا دفعة واحدة؟ وجهان: من أن القطع عن الظاهر يوجب الظن نوعا بالقطع عن الداخل، فيمكن أن يكون ذلك منشأ إلغاء الاستصحاب وإيجاب الفحص، وأما لو اختبرت ورأت الدم في الداخل فيجري الاستصحاب، فتترك العبادة اتكالا عليه إلى العلم بالنقاء أو تجاوز العشرة، ومن أن الظاهر من صحيحة ابن مسلم بالتقريب المتقدم أنها كلما احتاجت إلى الغسل حسب احتياج سائر المكلفين يجب عليها الاختبار. والفرق المذكور بين موردي الاستصحاب بعيد. مضافا إلى العلم الاجمالي بوجوب العبادات أو

حرمة ما على الحائض كالدخول في المسجدين واللبث في سائر المساجد، فمع عدم الحرمة

الذاتية في العبادات يجب عليها الاتيان بها بمقتضى العلم الاجمالي فيجب الغسل بحكم العقل، فإذا أرادت الغسل يجب عليها الاختبار بحكم صحيحة ابن مسلم. وإن قلنا بالحرمة الذاتية كان من قبيل الدوران بين المحذورين، فمع عدم جريان الاستصحاب يجب الاختبار بحكم العقل لاتضاح الحال. ولا يبعد ترجيح الوجه الثاني.

ثم على القول بشرطية الاختبار للغسل لا يصح بدونه ولو صادف الطهر، وهل يصح مع فرض وقوعه على وجه تعذر فيه كمنسيان الاستبراء ونحوه؟ قطع بذلك صاحب الجواهر، وفيه تأمل وإشكال، لأنه على فرض الشرطية يكون الشرط هو واقع الاختبار من غير دخل لعذر المكلف فيه. نعم، لو قلنا بأن الوضع ينتزع من التكليف، ولا يجوز تكليف المعذور فلا منشأ لانتزاع الوضع كان له وجه، لكن المبنى صغرى و كبرى محل إشكال، ضرورة أن الظاهر من مثل قوله " لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه "

بحسب فهم العرف في أمثال المقام أن النهي إرشاد إلى عدم تحقق الصلاة مع الوبر، فالنهي لأجل عدم إمكان الوجود، فيستفاد منه مانعية ما لا يؤكل للصلاة مطلقا، و

كذا سائر المقامات التي تكون مثل ذلك ومنها ما نحن بصدده، مع أن في عدم تعلق التكليف بالمعذور كلاماً وإشكالاً قد تعرضنا له في محله، نعم في خصوص النسيان لا يبعد

التمسك بحديث الرفع على ما قوينا شموله لمثل المقام. وهل يسقط على فرض الشرطية مع التعذر كالعَمى والظلمة وضيق المحرّج؟ وجهان: من دعوى قصور الأدلة لقطع الاستصحاب في مثله، لكونها واردة في غير المعذورة، والمعذورة لها الاتكال على الاستصحاب وترك العبادات إلى القطع بالنقاء أو تجاوز العشرة، ومن احتمال قطع الاستصحاب في المقام وكذا الشرطية لتعذره فلا بد من الاحتياط. ويمكن أن يقال: إن الشرطية لا تنافي التعذر، وورود الروايات كذلك لا ينافي انفهام الشرطية منها مطلقاً، ومعها لا يصح غسلها إلا بعد العلم بالنقاء أو تجاوز العشرة.

ثم إنه لا إشكال في عدم تعيين كيفية خاصة في الاستبراء، لاطلاق صحيحة محمد بن مسلم وعدم استفادة التعيين من سائر الروايات بعد اختلافها ومعلومية ورودها للارشاد إلى ما هو الأسهل، ومعلومية عدم دخل بعض الخصوصيات كالادخال بيدها اليمنى، فالمقصود هو حصول الاستبراء بأي وجه كان، إلا أن الأحوط العمل عليها، و أما ترجيح رفع اليسرى كما صنع الشيخ الأعظم بدعوى تعدد ما دل عليه وقوة سنده فغير معلوم، لأن سند ما دل على رفع اليمنى أرجح، فإن رسالة يونس أرجح من رواية الكندي والفقهاء الرضوي. ولما كان الاستبراء والفحص لا يحصل غالباً إلا بالمكث ولو قليلاً لا يبعد لزومه، كما ورد مثله في رواية خلف بن حماد الواردة في اشتباه دم العذرة بالحيض، فالأحوط اعتباره لو لم يكن أقوى العاشرة المرأة إما مبتدئة أو مضطربة لم تستقر لها عادة أو ذات عادة، و على أي تقدير إما أن تخرج القطنة بعد الاستبراء نقية أو ملوثة بالدم أو بالصفرة، وذات العادة إما ذات عادة عرفية بحصول العادة في أزمنة كثيرة أو ذات عادة بحكم الشرع بالمرتين أو ثلاث مرات، فههنا صور لا بد من البحث عنها:

الأولى: إذا كانت مبتدئة أو مضطربة وخرجت القطنة نقية فلا إشكال في أنها طاهرة يجب عليها الغسل شرطا عند وجوب مشروطه، ولا يجب عليها الاستظهار بل لا يجوز، لأصالة عدم حدوث الدم وأصالة بقاء الطهر ولأخبار الاستبراء المتقدمة ولو ظنت العود، لعدم اعتباره ولا يرفع اليد عن الدليل به. وقد يقال بالاستظهار مستظها بدليل الحرج، وهو كما ترى لمنع الحرج.

وأما ذات العادة فإن كانت لها عادة عرفية توجب الاطمئنان بنظامها وكانت عادتھا انقطاع الدم وعوده فلا إشكال في عدم الاستبراء لها ولزوم ترك العبادة لقوله صلى الله عليه وآله " دعي الصلاة أيام أقرائك " والنقاء المتخلل من أيام الأقراء، وكذا لو كانت

العادة غير موجبة للاطمئنان كالعادة الشرعية فالظاهر عدم لزوم الاستبراء ولزوم ترك العبادة، لا لما قيل من لزوم الحرج لما مر من عدم الحرج، مع أن الحرج لا يوجب التفصيل بين الظن الحاصل من العادة وغيره كما نسب إلى جمع، بل

لحكومة مرسله يونس الطويلة على أدلة الاستبراء، فإن تلك الأدلة موضوعها من لم تدر أظهرت أم لا، والمرسله بالتقريب الذي تقدم تدل على أن العادة الحاصلة بالمرتين توجب الخلق المعروف والأيام المعلومة، وقد مر عدم اختصاصها بمستمرة الدم، فإذا رأت خمسة أيام دما ويومين نقاء ويومين دما في شهرين بهذا النظام تصير تلك الأيام عادتھا وخلقها المعروف ولا تكون ممن لم تدر أظهرت أم لا، بل تكون

عالمة بعدم طهرها لقيام الأمانة عليها، فتكون مشمولة لقوله " دعي الصلاة أيام أقرائك " فتخرج بالمرسله عن موضوع تلك الأدلة.

ثم اعلم أن ترك العبادة في هذا المورد ليس لأجل الاستظهار، بل لأجل الدليل على الحيضية، ولهذا لو قلنا باستحباب الاستظهار وجواز العبادة لم نقل به في المقام. وبالجملة إن الاستظهار للمرددة وهذه ليست كذلك.

الثانية: إذا رأت المبتدئة أو المضطربة حمرة بالاستبراء أي خرجت القطنة ملوثة بالحمرة فلا إشكال في لزوم التحيض وترك العبادة للأصل ودلالة جملة من الأخبار:

منها أخبار الاستبراء، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل - الحديث - (١) وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام... فإذا كان ثمة من الدم مثل

رأس الذباب خرج، فإن خرج دم فلم تطهر (٢) ومنها رواية خلف بن حماد (٣) الواردة في اشتباه الحيض بدم العذرة، الدالة على لزوم ترك العبادة لمن استمر بها الدم إلى عشرة أيام إذا خرجت القطنة مستنقعة.

ومنها روايتان محمد بن مسلم (٤) الدالتان على أنه إذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى. ومثلهما ما ورد في باب العدد على تأمل فيها. ومنها ما ورد في خصوص المبتدئة أو خصوص المضطربة، كموثقة ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك

تركت الصلاة عشرة أيام، ثم تصلي عشرين يوماً. (٥) وقريب منها روايته الأخرى. وفي موثقة سماعة قال: سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة أيام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء، قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فإذا اتفق الشهران عدة أيام سواء فتلك أيامها. (٦)

فلا إشكال في المسألة، إنما الإشكال في ما إذا خرجت ملوثة بالصفرة هل هو كالتلوث بالحمرة فتمكث إلى حصول النقاء أو مضي عشرة أيام أو يجب عليها العبادات

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ٤.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢، ح ٣.

(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٠، ح ١١. و ب ١٢، ح ١.

(٥) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٦.

(٦) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٧، ح ١.

وعمل المستحاضة؟ مقتضى الاستصحاب هو الأول، كإطلاق الأدلة المتقدمة الواردة في الجارية البكر وغيرها، وإن لم يخل من تأمل، لاحتمال كون المراد من الدم هو غير الصفرة، وإن كان الأقرب شمولها لها، ومجرد جعله في بعض الروايات في مقابلها لا يوجب صرف المطلقات عنها مع دخولها في عنوان الدم. نعم، إذا قوبلت به يكون المراد منه صنفا خاصا وهو الأحمر.

وأما صحيحة سعيد بن يسار - بناء على وثيقة الرواسي كما لا يبعد - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم

الرقيق بعد اغتسالها من طهرها، فقال: تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تصلي. (١) فهي في غير ما نحن فيه، لأن كلامنا في من انقطع الدم عن ظاهرها دون الباطن،

و ظاهر الصحيحة هو تطهرها واغتسالها منه ثم رؤية الدم الرقيق، وهو موضوع آخر، مع ظهورها في ذات العادة بمقتضى كون مصب أخبار الاستظهار هو هي، وظهور قوله " بعد أيامها " في من لها أيام وعادة. وأبعد منه التمسك بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: وإن لم تر شيئا فلتغتسل، وإن رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ

ولتصل. (٢) لتعليق الاغتسال على عدم رؤية شيء، ففيه أن هذه الجملة ملحقة بقوله " فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل " ومعه لا إطلاق فيها كما لا يخفى. وأما ذيلها فلا يخالف مسألتنا، لا لما في الجواهر من حمله على العلم بعدم الحيضية، لأنه غير وجيه ولا شاهد عليه، بل لما أشرنا إليه آنفا من أن كلامنا في من استمر دمها في الباطن لا من انقطع دمها عن الظاهر والباطن وصارت طاهرة ثم رأت

بعد اغتسالها. نعم، هي تنافي صحيحة سعيد بن يسار، فلا بد من الجمع بينهما إما بحمل الدم الرقيق على الأحمر الرقيق، أو حمل صحيحة ابن مسلم على ما بعد أيام الاستظهار أو بعد عشرة أيام، والأول أقرب لولا مخافة مخالفته للاجماع أو الشهرة كما أن الرجوع إلى الأوصاف وأمارية الصفرة للاستحاضة أقرب بحسب الأدلة في

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ٨.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ١.

ما نحن فيه، وبه يقطع الاستصحاب ويرفع اليد عن إطلاق الروايات - على فرض ثبوته - لولا تلك المخافة.

الثالثة إذا رأت ذات العادة بعد أيامها صفرة فهل يجب عليها أو يستحب الاستظهار بمقتضى ما دل عليه، أو تعمل عمل المستحاضة بمقتضى ما دل على أن الصفرة بعد الحيض أو بعد أيام الحيض ليست بحيض؟ فعن الرياض أن تلك الأخبار مخالفة للاجماع بسيطا أو مركبا ولأخبار الاستظهار، ولهذا حملها في الجواهر على ما بعد الحيض والاستظهار، وهو المتجه لو كانت مخالفة للاجماع، وإلا فالجمع العقلاني بينها وبين أدلة الاستظهار يقتضي تحكيمها عليها، لأن موضوع أدلة الاستظهار هو من لم تعلم أن الدم حيض أو لا، ولهذا عبر في بعضها بأنها تحتاط، بل نفس الاستظهار يدل على ذلك، بل المورد مورد الشبهة والتحير، لأن الدم إذا انقطع على العشرة يكون جميعه حيضا بمقتضى الأدلة، وإذا تجاوز عنها تكون أيام العادة كذلك، فتكون شاكة في حيضية ما تجاوز عن العادة لأجل الشك في تجاوزه عن العشرة. والأخبار الدالة على أن الصفرة بعد أيام العادة ليست بحيض حاکمة على أدلة الاستظهار ونافية لموضوعها، سواء كان بينها وبين أدلة الاستظهار عموم مطلقا

وذلك إذا حملت تلك الأخبار على من استمر بها الدم كما احتمله أو قربه الشيخ الأعظم، أو عموم من وجه بناء على إطلاقها كما هو الأقرب. هذا إذا حملنا موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة ترى الصفرة فقال:

إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض، وإن كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض

(١) على ما حدث بعد الأيام، كما لا يعبد بلحاظ قوله " ترى الصفرة " وإلا فالوجه حمل مطلقات تلك الأخبار عليها في من استمر بها الدم أي تجاوز عن عاداتها، فحينئذ يمكن القول بأن المراد من قوله " وإن كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض " هو أيام الاستظهار، فتكون مطابقة لما دل على أنه إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم أو يومين ثم هي مستحاضة، فيحمل عدم الحيضية على التكليف

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٢.

الظاهري ككونها مستحاضة لا على عدم الحيضية الواقعية. وهذا الوجه أقرب إلى جمع الأخبار وكلمات الأصحاب وإن لم يخل عن إشكال.
الرابعة

إذ أخرجت القطنة بعد أيام عادتها ملوثة بالدم بل بالصفرة بناء على ما تقدم أنفا ففيه جهات من البحث. وقبل الورود فيها لا بأس بذكر ما تقتضي القاعدة فنقول:

لو قلنا بجريان الاستصحاب في المقام فالظاهر جريان استصحاب استمرار الدم إلى ما بعد العشرة، فيترتب عليه كون العادة أيامها ولا سنة لها غيرها، ولو قلنا بعدم جريانه إما لعدم الجريان في التدريجات أو لقطع الاستصحاب في المقام فمقتضى القاعدة الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة للعلم الاجمالي بكونها حائضا أو مستحاضة. هذا إذا قلنا بالحرمة التشريعية في العبادات، وما قيل من أنه لا يجب عليها للأصل، لأن الشك بالنسبة إليها مرجعه إلى الشك في أصل التكليف والمرجع فيه البراءة، في غير محله بعد العلم الاجمالي.

وأما إن قلنا بالحرمة الذاتية ففي العبادات يدور الأمر بين المحذورين فتتخير مع عدم الترجيح محتملا واحتمالا، وإلا فتأخذ بأرجحهما، وأما بالنسبة إلى محرمات الحائض كمس الكتابة وغيره فقد يقال بلزوم تركها لكونها طرفا للعلم الاجمالي وإن كان أحد الطرفين من قبيل الدوران بين المحذورين، لكن الظاهر عدم لزومه، لأن العلم ليس منجزا بالنسبة إلى أحد الطرفين - أي العبادات التي دار أمرها بين المحذورين - ومعه يكون الآخر في حكم الشبهة البدوية، لأن من شروط تنجيز العلم تعلقه بتكليف منجز به على كل تقدير.

ثم إن التخيير العقلي في المقام استمرارى لا بدوي، فهي مختارة في كل واقعة في الأخذ بأي طرف شاءت، إلا أن يلزم منه محذور كحصول العلم التفصيلي ببطلان عملها في بعض الصور، كما لو تركت الظهر وأتت بالعصر فتعلم تفصيلا ببطلانها لفقد الترتيب أو الطهور.

الجهة الأولى: لا إشكال في أن مصب أخبار الاستظهار هو المرأة المتحيرة،

أي التي تتحير في أنها حائض أو مستحاضة، ومنشأ هذا الشك هو الشك في تجاوز دمها

عن العشرة حتى لا تكون لها سنة إلا أيامها كما سيأتي وعدمه حتى يكون المجموع حيزاً كما مر، وذلك لظهور عنوان الاستظهار والاحتياط في ذلك، وأخبار الباب تدور على

هذين العنوانين، فمن علمت أو اطمأنت بعدم تجاوز دمها عن العشرة أو تجاوزه فهي خارجة عن مصبها، فمثل المرأة التي يستمر بها الدم شهوراً أو أقل خارجة عن مصبها كما يظهر بالتأمل فيها، فإنه مضافاً إلى اقتضاء العنوانين ذلك قد وردت الروايات في موردتين: أحدهما - وهو ما ورد فيه غالب الروايات حتى أن غيره بالنسبة إليه قليل - هو من رأت الدم وقت حيضها أو قبله وجاز أيامها، ومما ورد في ذلك موثقاً سماعة، ورواية إسحاق بن جرير، ومرسلة داود مولى أبي المغراء، وصحيحاً سعيد بن يسار وابن أبي نصر، ورواية محمد بن عمر وعبد الله بن المغيرة ويونس

بن يعقوب وأبي بصير وغيرها. وهذا الطائفة لا إشكال فيها من حيث كون مصبها ما ذكرنا.

وثانيهما ما وردت في المستحاضة كرواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: المستحاضة تقعد أيام قرئها ثم تحتاط بيوم أو يومين، فإن هي رأت طهراً اغتسلت (١) ورواية زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: يجب للمستحاضة أن

تنظر بعض نساءها فتقتدي بأقربائها ثم تستظهر على ذلك بيوم (٢) ورواية أخرى لزرارة عنه عليه السلام قال: المستحاضة تستظهر بيوم أو يومين (٣) ورواية فضيل وزرارة

عن أحدهما عليهما السلام قال: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام قرئها وتحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل - الخ - (٤) ورواية عبد الرحمان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

عن المستحاضة أيطؤها زوجها، وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرؤها الذي

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ٧.
 - (٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ٥.
 - (٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ١٤.
 - (٤) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٢.

كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط
بيوم أو يومين ولتغتسل - الخ - (١)

والمستحاضة وإن كانت أعم ممن يستمر بها الدم شهراً أو أزيد وممن تجاوز دمها
عن أيام عاداتها لكن لا بد من حملها في تلك الروايات على الثانية بقريئة قوله
" تستظهر " و " تحتاط " فإن العنوانين لا ينطبقان إلا عليها، وأما من استمر بها الدم
فلا يكون لها احتياط لكون عاداتها هي الحيض والزائد عليها استحاضة كما صرح
به في المرسلة الطويلة من غير ريب وشائبة إشكال.

ودعوى الشيخ الأعظم ظهور بعض فقراتها في غير مستمرة الدم غير وجيهة
كما يظهر للمتأمل، وما ذكرنا هو الظاهر من روايات أخر كصحيحة معاوية بن عمار
والحلي وعبد الله بن سنان وغيرها، فلا إشكال في هذا الحمل في الروايات سوى
موثقة

عبد الرحمان بن أبي عبد الله حيث فصل فيها بين استقامة القروء وغيرها، والظاهر
كون المراد فيها مستمرة الدم، وهي لا تنافي الروايات، لأن صدرها موافق لمرسلة
يونس وما هو بمضمونها، وذيلها فرض آخر غير المفروض في سائر الروايات، ولا بأس
بالحكم بالاحتياط في مستمرة الدم مع الخلاف في عاداتها كما تدل عليه الرواية.
فتحصل مما ذكرنا أن مستمرة الدم لا سنة لها إلا أيامها إذا كانت لها أيام
معلومة غير مختلفة، ومع الاختلاف تحتاط بيوم أو يومين كما في موثقة البصري، و
أن الحائض والنفساء إذا جاوز دمهما عن عاداتهما شرع في حقهما الاستظهار. ويشهد
للجمع موثقة إسحاق بن جرير حيث فصل فيها بين من تحيض وجازت أيام حيضها
فأمرها بالاستظهار، وبين من استمر بها الشهر والشهرين والثلاثة فأمرها بالجلوس
أيام حيضها ثم الاغتسال للصلاة.

الجهة الثانية: قد اختلفت الروايات في هذه المسألة غاية الاختلاف، وهي
على اختلافها على طوائف: منها ما هي ظاهرة في مستمرة الدم كالمرسلة وأشباهها
مما قد مر الكلام فيها. ومنها ما هي ظاهرة أو صريحة في غير المستمرة، وقد حكم

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١.

فيها بالاستظهار إما مطلقاً أو بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام إلى غير ذلك. ومنها ما هي محمولة على الثانية لبعض القرائن الداخلية والخارجية، وهي الروايات الواردة في أن المستحاضة تستظهر كما مر الكلام فيها.

ومنها ما وردت في غير مستمرة الدم وأمر فيها بالاغتسال والصلاة بعد عاداتها كصحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة. (١) وكحسنة عبد - الرحمان بن أعين، قال: قلت له: إن امرأة عبد الملك ولدت فعدلها أيام حيضها، ثم أمرها فاغتسلت واحتشيت، وأمرها أن تلبس ثوبين نظيفين وأمر بالصلاة، فقالت له: لا تطيب نفسي أن أدخل المسجد فدعني أقوم خارجاً عنه وأسجد فيه، فقال: قد أمر بذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر، وأمر علي عليه السلام بهذا

قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر، فما فعلت صاحبتكم؟ قلت: ما أدري (٢) حيث تدل على أنه أمرها بعد عاداتها وعدول الدم عنها بالاغتسال والصلاة؟ فقال له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام أمرا بذلك وكمرسلة داود مولي أبي المغرا

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: المرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها

دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دماً، قال: تغتسل وتصلي، قلت: تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم، قال: إذا رأت الدم أمسكت وإذا رأت الطهر صلت، فإذا مضت أيام حيضها واستمر بها الطهر صلت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضة، قد انتظمت لك أمرها كله. (٣) وكصحيحة الصحاف على بعض الوجوه والاحتمالات.

واختلاف هذه الأخبار صار سبباً لاختلاف الأنظار في الجمع بينها في موضوع الاستظهار والاقتصار وفي حكم الاستظهار ومقداره. وقد مر في الجهة الأولى أن مصب

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٩.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ١.

أخبار الاستظهار هو ذات العادة التي تجاوز دمها عن عاداتها وصارت متحيرة لأجله، وأن مصب طائفة من روايات الاقتصار هو مستمرة الدم، فموضوع كل غير الآخر، ولا اختلاف في الأخبار من هذه الجهة.

وأما الروايات الواردة في استظهار المستحاضة فهي ظاهرة في الطائفة الأولى - أي من تجاوز دمها عن عاداتها - بمقتضى عنوان الاستظهار ومقتضى رواية الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: المستحاضة تقعد أيام قرئها ثم تحتاط بيوم أو يومين، فإذا هي

رأت طهرا اغتسلت، وإن هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت (١) أو محمولة عليها بمقتضى

مرسلة يونس التي نصت على أن مستمرة الدم إذا كانت لها عادة لا وقت لها ولا سنة إلا أيامها وهي على أيامها.

وأما الروايات الواردة في الاقتصار فما هي ظاهرة في مستمرة الدم كمرسلة يونس وصحيحة معاوية والحلبي وعبد الله بن سنان فلا إشكال فيها، وما هي مطلقة يحفظ

ظهورها في الوجوب بالنسبة إلى مستمرة الدم، ويرفع اليد عن وجوب الاقتصار بالنسبة إلى ذات العادة التي جازت أيامها، فتصير كالتائفة التي دلت على الاقتصار ذات العادة التي جازت أيامها، فحينئذ يقع التعارض ظاهرا بين روايات الاستظهار وهذه الطائفة من أدلة الاقتصار مما تكون ظاهرة في ذات العادة التي جازت في أيامها بالاطلاق أو بالورود في هذا المورد كصحيحة زرارة، فلا بد من الجمع بينهما، والأقرب في النظر حمل جميع الروايات على الإرشاد إلى حكم العقل، وقد مر أن العقل في المقام يحكم بالتخيير ما دام لم يتضح حالها ودار الأمر بين المحذورين بناء على حرمة العبادات ذاتا كما هو الأقوى وسيأتي الكلام فيه، فإذا حكم العقل بعد مضي أيام العادة وتخير المرأة بين انقطاع الدم على العشرة وعدمه بتخييرها بين الفعل والترك لم يبق ظهور في الروايات في أعمال التعبد، فلا يفهم منها إلا

ما هو حكم العقل.

وتوهم دلالة هذه الأخبار الكثيرة على وجوب الاستظهار بيوم واحد، فإن

الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٠.

الاستظهار بالأقل هو القدر المتيقن الثابت بجميع الروايات، فلا بد من الأخذ به وحمل سائر المراتب على التخيير أو الاستحباب مدفوع بما دل على الاقتصار في اليوم الأول في الموضوع الذي دلت الروايات على الاستظهار كصحيحة زرارة وموثقة عبد الرحمان

بن أعين وغيرهما، ومعها لا بد من رفع اليد عن ظهور الروايات في الوجوب لو سلم ظهورها، مع أنه غير مسلم أولاً لما مر من ورودها في مورد حكم العقل، وفي مثله لا يسلم

الظهور في التعبد، وثانياً مع هذا الاختلاف الفاحش فيها لا يبقى ظهور لها في الوجوب فضلاً عن التعييني، فضلاً عنه في اليوم الواحد.

لا يقال: لا يمكن رفع اليد عن الأوامر الكثيرة الواردة في الاستظهار والاحتياط ولو سلم عدم بقاء ظهورها في الوجوب فلا محيص عن الحكم بالرجحان، لا رجحان نفس الاستظهار والاحتياط، بل يفهم منها ترجيح الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب، فالرجحان بهذا المعنى مما لا مناص عنه

فإنه يقال: هذا صحيح لو كانت أخبار الاستظهار خالية عن المعارض، لكن الأمر ليس كذلك، فإنه في كل مورد من اليوم الأول إلى العاشر مما وردت رواية أو روايات على الأمر بالاستظهار وردت رواية أو روايات آخر على الأمر بالاغتسال والصلاة وعمل

الاستحاضة. ففي اليوم الأول أي بعد مضي أيام العادة كما وردت روايات بالاستظهار وردت روايات بالاغتسال والصلاة وعمل المستحاضة كما مر، وفي اليوم الثاني أيضاً وردت روايات بالاستظهار مثل ما دل عليه بيوم أو يومين، ووردت روايات على أنها مستحاضة، وهي روايات الاقتصار، والروايات التي دلت على لزوم الاستظهار بيوم واحد ثم الحكم بأنها مستحاضة، وفي اليوم الثالث دلت الطوائف الثلاث على كونها مستحاضة وطائفة أخرى على لزوم الاستظهار، وهكذا. ففي كل مورد تعارضت الروايات، فلا يبقى مجال للحمل على الرجحان في جانب منها، ولا يخفى على المتأمل في جميع الروايات مع التوجه إلى حكم العقل وتخالف الروايات هذا التخالف الفاحش أن ما ذكرنا أولى مما ذكره المحققون: كالحمل على الوجوب التخييري، فإنه الاشكال في أصل التخيير كذلك يرد عليه أن الروايات كما عرفت

متعارضة في كل يوم فكما ورد الأمر بالاستظهار يوما أو يومين أو ثلاثة إلى عشرة كذلك

وردت الروايات الآمرة بعمل الاستحاضة في كل يوم إلى العاشر، فلا بد من حمل هذه الطائفة أيضا على الوجوب التخييري، فتخير بعد العادة بين الاستظهار بيوم أو يومين إلى العاشر بمقتضى أدلة الاستظهار على ما تقدم، وتخير في عمل الاستحاضة بين يوم أو يومين إلى العاشر، وهل هذا إلا حكم العقل بالتخير؟

نعم لو قلنا بأن حكم العقل بالتخير إنما هو مع تساوي الاحتمالين، وأما مع كون أحد احتمالي الحيض والاستحاضة أقوى يتعين الأخذ بالأقوى، وقلنا بإطلاق الروايات بالنسبة إلى قوة الاحتمال وعدمها كان لحمل الروايات على التخيير إلى اليوم العاشر وجه، وعليه كان التخيير شرعيا لا عقليا وتوهم عدم جواز التخيير بين فعل الواجب

وتركه لا إلى بدل فاسد لأن العبادات في أيام الحيض حرام ذاتي، فيكون التخيير بين الحرام والواجب، ومن قبيل الدوران بين المحذورين وإن كان الموضوع في الأخبار

أعم من الموضوع العقلي.

وكالحمل على الاستحباب، وهو أسوء من الأول، لعدم رجحان في حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب دون الأخبار الآمرة بالاغتسال وعمل الاستحاضة. وأبعد منهما ما صنعه صاحب الجواهر والشيخ الأعظم من حمل الروايات على التنويع، تارة بحمل ما دل على استظهار يوم على من كانت عاداتها تسعة أيام، وما دل على يومين على

من كانت عاداتها ثمانية، وهكذا، وأخرى بحمل ما دل على يوم على من تظهر حالها بيوم، وما دل على يومين على من. تظهر حالها بعد يومين، وهكذا. ولعمري إن الطرح أولى من مثل هذا الحمل الغريب البعيد عن الأذهان، المستحيل ورود مثله من متكلم يريد إفهام الحكم. وأغرب منه ما أيد به كلام صاحب الجواهر من أن كلام المعصومين ككلام واحد من متكلم واحد، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به، ولا معنى له، مع أنه مستلزم لمفاسد يختل بها الفقه، على أنه لا يصلح الحمل المذكور أيضا. كما أن الاستدلال بالاستصحاب وقاعدة الامكان وما دل على أن ما رأت المرأة قبل عشرة أيام من الحيضة الأولى في غير محله، ضرورة أن الاستصحاب قد انقطع

بالروايات، وكذا قاعدة الامكان، والروايات الأخيرة لا بد وأن يكون موضوعها غير موضوع هذه الروايات، وإلا فمع فرض الاستصحاب والقاعدة والروايات المذكورة لا يبقى مجال للاحتياط والاستظهار كما هو واضح.

ثم إن موضوع الاستظهار كما قلنا هو المرأة المتحيرة لأجل الشك في قطع الدم على العشرة وعدمه، فمع فرض العلم أو الاطمئنان بأحد الطرفين تخرج عن موضوع الاستظهار، وهذا لا ينافي ما تقدم منا آنفاً من الاشكال على ما صنعه المحققان:

صاحب الجواهر، والشيخ الأعظم. وبما ذكرنا ظهر ما هو الحق في <الجهة الثالثة> وهي مقدار الاستظهار، وهو تابع لبقاء موضوعه.

(تتميم)

لو انقطع الدم على العشرة فهل المجموع حيض، أو أيام العادة، أو هي مع أيام الاستظهار دون ما بعدها؟ وهذه المسألة غير ما سبقت من الرؤية ثلاثة أيام مثلاً و انقطاع الدم ثم الرؤية ثانياً والانتقاع قبل عشرة أيام وإن اشتركتنا في بعض الأدلة. وكيف كان فالأقوى كون الجميع حيضاً كما هو المشهور على ما في طهارة شيخنا الأعظم، بل نسب إلى الأصحاب، بل ادعي الاجماع عليه كما عن الخلاف والمعتبر و التذكرة والمنتهى والنهاية. ويدل عليه بعد ذلك ما دل على حيضية الجمع في المسألة المتقدمة المشار إليها آنفاً، كروايتي محمد بن مسلم أن ما رأت المرأة قبل عشرة

أيام فهو من الحيضة الأولى - على تأمل فيه - وقاعدة الامكان في خصوص مثل المسألة

مضافاً إلى الاستصحاب - تأمل - وأخبار الاستبراء الدالة على أن القطنه إذا خرجت ملوثة لم تطهر.

وليس في مقابلها إلا توهم دلالة أدلة الاستظهار على أن ما بعد أيامه مستحاضة وهو كما ترى، ضرورة أن هذه الروايات بنفسها تدل على أن الحكم بالاستحاضة ظاهري لا واقعي فإن جملة منها تدل على أنها في اليوم الثاني بعد الاستظهار مستحاضة وجملة منها تدل على أنها في اليوم الثاني مستظهرة، وكذا في اليوم الثالث تدل جملة

على أنها مستحاضة وجملة على الترخيص في الاستظهار، ومعه كيف يمكن القول بالاستحاضة الواقعية؟ إلا أن يقال بالتنوع، وقد مر تضعيفه. هذا مضافا إلى ما ورد من أنها تعمل كما تعمل المستحاضة، كموثقة سماعة (١) ورواية يعقوب الأحمر عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في النفساء (٢) وأوضح منهما رواية حمران بن أعين عن

أبي جعفر عليه السلام، ففيها: " قلت: فما حد النفساء؟ قال: تقعد أيامها التي كانت تطمئ

فيهن أيام قرئها، فإن هي طهرت، وإلا استظهرت بيومين أو ثلاثة أيام، ثم اغتسلت واحتشت، فإن كان انقطع الدم فقد طهرت، وإن لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة " (٣) فيحمل ما دلت على أنها مستحاضة على أنها بمنزلة المستحاضة و تصنع كما تصنع المستحاضة، وكذا يحمل على ذلك ما دلت على أن الصفرة بعد أيام الحيض بيومين ليس من الحيض، كما سبقت الإشارة إليه.

وكيف كان فلا إشكال في هذه المسألة، ولأجل ذلك يرفع الشك عن مسألة أخرى وهي كون أيام العادة حيضا دون غيرها إذا تجاوز الدم عن العشرة، ضرورة أنه لو كان جميع العشرة حيضا سواء انقطع الدم عليها أو تجاوز عنها لم يبق للمرأة شك في حيضية ما بعد العادة ووقع جميع أخبار الاستظهار والاحتياط بلا مورد، ولزم منه الحكم

بالعبادة وعمل الاستحاضة في زمان الحيض المعلوم، وهو واضح الفساد، وسيأتي في الاستحاضة تحقيق المقام.

ثم إنه إذا انقطع على العشرة هل يجب قضاء ما صامت بعد أيام العادة لتبين فساده، أو الأمر بالصيام موجب للاجزاء لو قلنا بأن التخيير شرعي والحكم بالاستحاضة وعمل ما عمله المستحاضة تعبدية ظاهري، فإن الأمر الظاهري بالصيام موجب للاجزاء وإلغاء اعتبار من الحيض في الصيام؟ ولولا كون العبادة في أيام الحيض محرمة ذاتية عليها لم يكن الحكم بالاجزاء بعيدا كما رجحنا في أمثال

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٥، ح ٢٠.

(٣) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ١١.

المقام. لكن مع كونها محرمة ذاتية وكون الأمر بالاستحاضة لأجل الدوران بين ترك الواجب وفعل الحرام كالدوران بين المحذورين عقلا لا مجال للاجزاء، ففي مثله لا يستفاد

من الأمر بالصيام إلغاء اعتبار الطهور أو إلغاء مانعية الحيض. هذا مضافا إلى الاشكال في أصل المبنى أي كون التخيير شرعيا، فعليها قضاء ما فعلته، كما ادعي عدم الخلاف بل الاجمال عليه.

وأما مع تجاوز الدم وكشف كون جميع ما بعد العادة استحاضة فلا إشكال في صحة ما فعلت بعد أيام الاستظهار وكذا قضاء ما تركت في أيامه. ودعوى عدم وجوب

القضاء لعدم وجوب الأداء وكون القضاء تابعا له بل كون الأداء حراما على فرض وجوب الاستظهار كما ترى، ضرورة أن المستفاد من الأخبار أن الاستظهار والاحتياط بترك العبادة كعمل المستحاضة حكم ظاهري كحكم العقل بالتخيير في الدوران بين المحذورين، فيكون الحكم الواقعي محفوظا فيجب قضاء ما تركت لدى انكشاف الخلاف، كما أن دعوى استفادة عدم القضاء من الأخبار الكثيرة الساكنة عنه في غير محلها، ضرورة أن الأخبار تكون في مقام بيان حكم آخر، كدعوى فهم إلحاق أيام الاستظهار بالحيض حكما في جميع الآثار، وكيف كان فلا إشكال في الحكم كما هو المشهور نقلا وتحصيلا، بل لعله لا خلاف فيه سوى ما عسى أن يظهر من المنقول عن العلامة كما في الجواهر.

المطلب الرابع

في بعض مهمات أحكام الحيض والحائض. ولما كان كثير من أحكامها واضح المآخذ اقتصرنا على المهم منها، وهو أمور:

الأمر الأول

لا إشكال في حرمة وطئها في القبل حتى تطهر كتابا وسنة وإجماعا، بل في المدارك: أجمع علماء الاسلام على تحريم وطئ الحائض قبلا، بل صرح جمع من الأصحاب بكفر مستحله ما لم يدع شبهة محتملة، لانكاره ما علم من الدين ضرورة، ولا ريب في فسق الواطئ بذلك ووجوب تعزيره بما يراه الحاكم

مع علمه بالحيض وحكمه (انتهى).

أقول: أما كون حرمة الوطئ من ضروريات الاسلام ففي محل المنع، فإن معنى كون الشيء ضروريا عقلا أنه واضح لا يحتاج إلى الدليل لدى العقول، ككون الواحد نصف الاثنين، وكون الكل أعظم من جزئه، وأما كون شيء ضروريا واضحا لقيام الأدلة الواضحة عليه لدى طائفة خاصة دون أخرى لا يوجب ضروريته لا في الأمور العقلية ولا في الأمور الشرعية، فإن كثيرا من الأحكام الشرعية ضرورية لا في الأمور العقلية ولا في الأمور الشرعية، فإن كثيرا من الأحكام الشرعية ضرورية واضحة لدى الفقهاء، أو صارت ضرورية لدى المتعبدين، أو في بلدة غلب فيها العلماء مع أنها ليست ضرورية واضحة عند جميع المسلمين كمطهرة المطر و الشمس، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ثم إن إنكار الضروري لا يكون بنفسه موجبا للكفر، بل إنما يوجبه إذا كان مستلزما لانكار الألوهية أو التوحيد أو النبوة كما حقق في محله، وأما فسق الواطئ فمبتن على أن يكون الفسق عبارة عن مطلق الخروج عن طاعة الله، وأما لو قلنا بأنه عبارة عن ارتكاب الكبيرة أو الاصرار على الصغيرة فلا، لعدم ثبوت كون الوطئ حال الحيض كبيرة، وتحقيق المسألة موكول إلى محله.

ثم لا إشكال في الحرمة ظاهرا مع قيام أمانة على الحيضية، ككون الدم في أيام العادة، أو متصفا بالصفات في مورد أماريتها، كما أنه لو تمت قاعدة الامكان وجب ترتيب أحكام الحيضية للتعبد بوجود الحيض مع إمكان كون الدم حيضا إن قلنا بأن التعبد بحيضية الدم مستلزم عرفا للتعبد بحائضية المرأة. كما أن الظاهر أن ما اختارت المتحيرة من أيام الشهر للحيض يترتب عليه أحكام الحيض، لا لكون اختيارها طريقا تعبديا شرعا للحيضية، ضرورة أنه ليست لاختيارها طريقية عقلائية أمضاها الشارع ولا دل دليل على طريقته التعبدية، بل لظهور قوله في المرسلة " تحيضي في كل شهر في علم الله سبعة أيام... " في أن اختيارها موجب للزوم ترتب جميع أحكام الحيض على المختار، فيجب معاملة الحيضية على ما اختارته، فمعنى التحيض جعل نفسها حائضا في سبعة أيام، ومع جعلها تصير

حائضا تعبدا بحسب الأحكام.
واللهم إلا أن يقال: معنى " تحيضي " تكلفي أعمال الحائض، كما فسر به أبو عبد الله عليه السلام وحينئذ لا يدل على الحيضية التعبدية. نعم، لا يبعد استفادتها من قوله " فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون " فإن الوقت المقابل للطهر هو الحيض، و في قوله " فسنتها السبع والثلاث والعشرون " اشعار بها. هذا مضافا إلى أن مقتضى العلم الاجمالي بحيضها في الشهر أياما مع عدم العلم بالتعيين لزوم الاحتياط في جميع الشهر للزوج، لكن بعد اختيارها الطهر، السبع للحيض والثلاث والعشرين للطهر رخص الشارع في وطئها أيام اختيارها الطهر، لقوله " طهرها ثلاث وعشرون " و لقوله في بعض الروايات " كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ".
وأما أيام الاستظهار فهل تلحق بالحيض ويترتب عليها جميع أحكامه فلا يجوز للزوج وطؤها؟ فيه اشكال ينشأ من أن مقتضى استحباب بقاء الدم إلى بعد عشرة أيام هو كون أيام ما بعد العادة استحاضة، فإن كون أيام العادة حيضا و ما بعدها استحاضة من الأحكام الشرعية المترتبة على من استمر بها الدم، وباستصحاب بقاء الدم واستمراره بها يثبت الموضوع ويترتب عليه الأحكام، فيكون حاكما على استحباب الحرمة الثابتة في أيام الحيض، كما أنه حاكم على استحباب بقاء الحيض أيضا، لأن الشك في بقاء الحيضية وكون ما بعد الأيام حيضا ناش عن الشك في استمرار الدم وبقائه إلى بعد العشرة، وباستصحاب بقاءه إلى ما بعدها يرفع هذا الشك بالدليل الاجتهادي المنقح موضوعه بالاستصحاب على ما حققنا في محله من سر

تقدم الأصل السببي على المسببي.

هذا إذا لم نقل بعدم كون الاستصحاب في المقام معولا عليه، وإلا فإن قلنا بأن الارجاع إلى الاستظهار والاحتياط دليل على عدم كون الأصل مرجعا في المقام، فمقتضى أصل البراءة مع الشك في انقطاع الدم على العشرة وعدمه هو جواز الوطئ. هذا حال الأصل، وأما حال أدلة الاستظهار فلا يفهم منها على كثرتها أن أيام الاستظهار

حيض أو يترتب عليها جميع أحكام الحيض حتى بالنسبة إلى الزوج، ضرورة أن

مفادها الاحتياط والاستظهار، ولو قلنا بوجوب الاستظهار لم يفهم منها إلا وجوب الاحتياط على المرأة، وأما على الزوج فلا يفهم من مجرد الأمر بالاستظهار ووجوب الاحتياط على المرأة وجوبه عليه، لاختصاص الأدلة بها، وللفرق بينهما، فإن المرأة تعلم إجمالاً إما بحرمة الصلاة عليها أو وجوبها، فيكون المورد من دوران الأمر بين المحذورين بعد القول بالحرمة الذاتية - كما هو الأظهر - فرجح الشارع جانب الحرمة، وأما الزوج فمقتضى الأصول جواز الوطء له فلا يقاس حاله بحالها. نعم، هنا روايات يمكن الاستفادة من حرمة منها، لكن بناء على وجوب الاحتياط والاستظهار دون استحبابه. منها رواية الفضيل وزرارة عن أحدهما عليهما السلام و لا يبعد كونها موثقة للكلام المتقدم في الزبيري ولتوثيق جمع محمد بن عبد الله بن زرارة،

قال: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها وتحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات، وتحتشي لصلاة الغداة وتغتسل، وتجمع بين الظهر والعصر بغسل، وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل، فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها أن يغشاها. (١) فإنها تدل على أن حلية الغشيان ملازمة لحلية الصلاة أو مترتبة عليها، فإن وجب عليها الاستظهار كان الحلية بعده، وأما مع الاستحباب فيكون الحل بعد أيام الأقراء، ومجرد اختيار الاستظهار لا يوجب حرمة الصلاة عليها، لعدم الدليل على صيرورتها حائضاً أو بحكم الحائض بالاختيار، ففي اليوم الأول لها الاحتياط بترك العبادات ولها إتيانها، وبالاختيار لا تصير حراماً عليها، ويمكن أن تكون الرواية ناظرة إلى ترتب جواز الوطء على الحلية الفعلية التي هي أعم من الذاتية والتشريعية، ويكون المراد ترتب الحلية على الغسل أو عليه مع سائر أعمال المستحاضة، فتكون خارجة عما نحن فيه. نعم، بناء على حرمة الصلاة ظاهراً ووجوب الاحتياط عليها تستفاد حرمة الوطء منها.

وفيها احتمال آخر، وهو كونها مربوطة بالمستحاضة المستمرة الدم أي في غير الدورة الأولى، فالحكم فيه وجوب الاستظهار بعد أيام العادة يوماً أو يومين،

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٢.

لكن بعد تقييدها بموثقة عبد الرحمان بن أبي عبد الله حيث فصلت بين كون قرئها مستقيماً فلتأخذ به وبين كونه غير مستقيم فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، وقد قلنا سابقاً إنه لا بأس بالعمل بتلك الموثقة.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم المروية عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن أبي جعفر عليه السلام في الحائض إذا رأت دماً بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد

عن الصلاة يوماً أو يومين، ثم تمسك قطنة، فإن صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل، ويصيب منها زوجها إن أحب، وحلت لها الصلاة. (١) هذه الرواية راجعة إلى الدورة الأولى، لكن دلالتها على حرمة الوطئ في أيام الاستظهار وعلى وجوب الاستظهار أضعف من الأولى.

ومنها رواية مالك بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها، ثم تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب. (٢) وهي تدل على ثبوت البأس قبل الاستظهار بيوم وهو أعم من الحرمة، مع أنها ظاهرة في لزوم الاستظهار وقد فرغنا عن عدم لزومه. والانصاف أنه لا دليل على حرمة الوطئ في أيام الاستظهار لو قلنا بعدم وجوبه. و أما توقف الحلية على الغسل فمسألة أخرى سيأتي - إن شاء الله - التعرض لها.

الأمر الثاني

لا إشكال في جواز استمتاع الزوج من زوجته الحائض بما فوق السرة ودون الركبة، بل الظاهر أن الحكم مسلم بين الفريقين، فما في بعض الروايات من عدم جواز مطلق الاستمتاع شاذ مطروح أو مؤول. وأما الاستمتاع بما بينهما ففيه خلاف بين الفريقين، فعن الحنفية والشافعية حرمة الاستمتاع بما بين السرة والركبة بغير حائل وجوازه بحائل، وأما الوطئ فغير جائز مطلقاً ولو بحائل، وعن المالكية عدم جواز التمتع بما بينهما بوطئ، وأما

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ١٥، و ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ١٤.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٤، و ب ٧، ح ١.

الاستمتاع بغيره ففيه قولان والمشهور بينهم عدم الجواز ولو بحائل، وعن بعضهم الجواز

بغير حائل، وعن الحنابلة حرمة الوطئ فقط وأما الاستمتاع بما بينهما بغير حائل فحائز عندهم، والمشهور بين أصحابنا بل ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه جواز الاستمتاع

بما بينهما مطلقا حتى الوطئ في الدبر، وعن ظاهر التبيان والمجمع أيضا الاجماع عليه، خلافا لما نقل عن السيد في شرح الرسالة من تحريم الوطئ في الدبر بل مطلق الاستمتاع بما بين السرة والركبة، وعن الأردبيلي الميل إليه. والأولى بيان ما يستفاد من الآية الكريمة ثم النظر إلى الأخبار

قال تعالى: " يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله " لا إشكال بين المسلمين

في جواز معاشرة النساء بغير الاستمتاع في أيام الحيض، فلا يمكن الأخذ بالمعنى اللغوي للاعتزال والقرب، فلا بد من أن تكون الجملتان كناية، ولا يمكن جعلهما كناية عن مطلق الاستمتاع ولو بمثل القبلة ولمس فوق السرة والأخذ بالساق لاجماع الفريقين على جوازه. فلا بد من جعلهما كناية عن أحد أمور: إما الدخول في القبل، وإما الأعم منه ومن الدبر، وإما هما مع الاستمتاع بما بين السرة والركبة. والأرجح هو الأول، لأن التكنية عنه مناسبة لقوله " قل هو أذى " ومعلوم أن الأذى على ما هو المتفاهم العرفي هو القذارة التي ابتلي بها الفرج خاصة في زمان الحيض، و لقوله " حتى يطهرن " فإن الطهر على ما مر سابقا هو النقاء عن الدم، فمناسبة الحكم والموضوع قرينة على المعنى الممكني عنه. وأما التكنية عن حد خاص مثل الاستمتاع بما بين السرة والركبة بلا حائل كما قال المخالفون، أو عن الوطئ في الدبر والقبل، أو عنهما وعن التفخيذ مثلا من غير قيام شاهد وقرينة وتناسب تدل عليها فغير صحيح، وبعيد عن الكلام المتعارف فضلا عن القرآن الكريم.

وبالجمله بعد رفع اليد عن المعنى اللغوي والحقيقي وعن الكناية عن مطلق الاستمتاع المتعارف بين الرجال والنساء لا يمكن التكنية عن غير إتيان الفرج والقبل لعدم التناسب وعدم القرينة، وأما هو فموافق للفهم العرفي ومناسب لكون المحيض

أذى ولسائر الجمل التي في الآية صدرا وذيلًا، لو لم نقل إن الاعتزال عن النساء وعدم القرب بنفسهما كناية عرفا عن الدخول المتعارف، ولم نقل إن المحيض عبارة عن مكان

الحيض كما قال الشيخ الطوسي - رحمه الله - .

وتدل على المقصود روايات: منها حسنة عبد الملك بن عمرو، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ فقال: كل شيء ما عدا القبل منها بعينه

(١) ومنها مرسله ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها

حيث شاء ما اتقى موضع الدم. (٢) ومنها موثقة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام

في الرجل يأتي المرأة في ما دون الفرج وهي حائض، قال: لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع.

(٣) ولا إشكال في أن المراد بذلك الموضع هو موضع الدم، وبها تفسر ما في رواية عبد الله

بن سنان (٤) وموثقة معاوية بن عمار (٥) مما دلت على حلية ما دون الفرج، واحتمل فيه أن المراد منه ما دون مقابل ما فوق، وإن كان فيه ما فيه.

ومنها رواية أخرى لعبد الملك بن عمرو قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من المرأة وهي حائض؟ قال: كل شيء غير الفرج، قال: ثم قال: إنما المرأة

لعبة الرجل. (٦) ولا يبعد أن تكون إحدى الروايتين نقلًا بالمعنى عن الآخر، لبعد

سؤاله عن أبي عبد الله عليه السلام هذه المسألة مرتين، فحينئذ تدل تلك الرواية على أن الفرج هو القبل ولو انصرفا في تلك الأزمنة أيضا، فدلالة تلك الروايات المتقدمة على المقصود واضحة.

ولا يعارضها ما دل على أن الاستمتاع مقصور على ما بين الفخذين أو بين الأليتين،

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٥.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٦.

(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٣.

(٥) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٢.

(٦) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٤.

كرواية عمر بن حنظلة وصحيحة عمرو بن يزيد، ففي الأولى: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما

للرجل من الحائض؟ قال: ما بين الفخذين. (١) وفي الثانية: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

ما للرجل من الحائض؟ قال: ما بين أليتيها ولا يوقب. (٢) وكذا ما دل على لزوم الاتزار

كصحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض ما يحل لزوجها منها؟ قال: تترى بإزار إلى الركبتين وتخرج سرتها، ثم له ما فوق الإزار. وقريب منها غيرها، من وجوه:

منها الجمع العقلائي بينها، لصراحة الأخبار المتقدمة بعدم البأس بما عدا القبل بعينه وظهور هذه في الحرمة، والجمع بينهما بحملها على الكراهة. ومنها موافقة مضمونها خصوصا صحيحة الحلبي ونحوها لمذهب أبي حنيفة والشافعي ومنها مخالفتها للمشهور بين الأصحاب، ولإطلاق الكتاب، ولهذا يشكل القول بالكراهة بواسطة تلك الروايات، لكن لا يبعد القول بها لغيرها مما يحكي فعل النبي صلى الله عليه وآله مع أن كراهة الاتيان في القبل كراهة شديدة ثابتة، فالمسألة بلا إشكال،

والاحتياط حسن على كل حال.

الأمر الثالث

إن وطأها الزوج قبلا في أيام الحيض وجبت عليه الكفارة دونها وإن كانت مطاوعة، كما هو خيرة قدماء أصحابنا، بل هو المجمع عليه كما في الانتصار والخلاف والغنية، وعن السرائر أنه الأظهر في المذهب، وعن الدروس وكشف اللثام أنه المشهور، وعن التذكرة والذكري وجامع المقاصد وشرح الجعفرية أنه مذهب الأكثر، وفي مفتاح الكرامة أن اتفاق قدماء الأصحاب عليه. وقيل لا تجب، وهو مذهب أكثر المتأخرين كما عن شرح المفاتيح، وهو خيرة النهاية ومحكي المبسوط والمعتبر والنافع، وخيرة الشرائع بناء على أن مراده من الأحوط هو الاستحباب كما عن تلميذه، وفيه إشكال.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٧.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٨.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٦، ح ١.

وتدل على الأول رواية داود بن فرقد التي فيها إرسال وضعف عن أبي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث أن يتصدق إذا كان في أوله بدينار، وفي وسطه نصف دينار، وفي آخره ربع دينار. قلت: فإن لم يكن عنده ما يكفر؟ قال: فليتصدق على مسكين واحد، وإلا استغفر الله ولا يعود، فإن الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة. (١) وعن الفقه الرضوي: ومتى ما جامعتها وهي حائض فعليك أن تتصدق بدينار، وإن جامعته أمتك وهي حائض فعليك أن تتصدق بثلاثة أمداد من الطعام. وإن جامعته امرأتك في أول الحيض تصدقت بدينار، وإن كان في وسطه فنصف دينار، وإن كان في آخره فربع دينار. (٢) وفي المقنع: وروي: إن جامعها في أول الحيض فعليه أن يتصدق بدينار - إلى آخر التفصيل - (٣) وعن محمد بن

مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل أتى المرأة وهي حائض، قال: يجب عليه

في استقبال الحيض بدينار وفي وسطه نصف دينار. وهذه الروايات تدل على ما هو المشهور بين القدماء. نعم، ربما يحتمل في رواية داود بن فرقد كونها بصدد بيان مقدار الكفارة بعد فرض ثبوتها فلا تدل على الوجوب لكنه ضعيف لعدم مسبوقتها بالسؤال، بل الظاهر منها أن البيان ابتدائي وهو ظاهر في الوجوب، خصوصاً قوله في ذيلها "فليتصدق على مسكين" مما هو ظاهر في الوجوب بلا إشكال ويرفع الاحتمال المتقدم على ضعفه، ضرورة أن وجوب البذل دليل على وجوب المبدل منه.

نعم بإزاء هذه الروايات روايات أخر إما دالة على وجوب الكفارة لكن لا يمكن جمعها معها، أو معارضة معها في وجوبها. فمن الأولى رواية محمد بن مسلم التي

لا يبعد أن تكون صحيحة، قال: سألته عن امرأته وهي طامث، قال: يتصدق

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ١.
(٢) مستدرک الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٣، ح ١.
(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ٧.

بدينار ويستغفر الله. (١) وموثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أتى حائضاً فعليه نصف دينار ويتصدق به. (٢) وفي موثقة الحلبي التصديق على مسكين بقدر شعبه (٣) وفي رسالة علي بن إبراهيم التصديق بدينار في أول الحيض وبنصف دينار في آخره. (٤) ومن الثانية صحيحة عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته وهي طامث، قال: لا يلتمس فعل ذلك ونهى الله أن يقربها، قلت: فإن فعل أعليه كفارة؟ قال: لا أعلم فيه شيئاً. (٥) وفي موثقة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الحائض يأتيها زوجها، قال: ليس عليه شيء، يستغفر الله ولا يعود (٦) وفي رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ، قال: ليس عليه شيء وقد عصى ربه. (٧) بناء على كون المراد من الخطأ هو العصيان.

وهذه الروايات كما ترى لا يمكن الجمع بينهما، لا بين الروايات الدالة على مقدار الكفارة، ضرورة أن حمل الدينار بقول مطلق في رواية محمد بن مسلم ونصف دينار كذلك في رواية أبي بصير والتصديق على مسكين كذلك في رواية الحلبي على التفصيل في رواية داود ليس جمعاً عقلاً مقبولاً، ولهذا قد يقال: إن هذه الاختلافات في نفس تلك الروايات شاهدة على أن الحكم ليس بالزامي بل حكم استحبابي ولو مع الغض عن الروايات المعارضة لها، ولا بين الطائفة الأخيرة مع الروايات الدالة على

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ٣.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ٤.
(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ٥.
(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ٦.
(٥) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٩، ح ١.
(٦) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٩، ح ٢.
(٧) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٩، ح ٣.

لزوم الكفارة، ضرورة معارضة قوله " لا أعلم فيه شيئاً " في جواب قوله " أعلمه كفارة؟ "

مع قوله " عليه أن يتصدق " وقوله " يجب عليه في استقبال الحيض دينار ".
ولو حاول أحد الجمع بينهما بحمل " لا أعلم فيه شيئاً " على عدم العلم بثبوت
شئ على نحو الوجوب، وقوله عليه كذا أو يجب عليه على ثبوته استحباباً لما بقي
مورد للتعارض بين الأخبار، مع أن ميزان الجمع وعدم التعارض هو نظر العرف، ولا
إشكال في معارضة هذه الأخبار بنظر العرف، إذ ليس بينها جمع مقبول عقلائي، ولولا
الجهات الخارجية لكان المتعين عمل باب التعارض والعلاج، لكن الظاهر عدم
وصول النوبة إلى ذلك، ضرورة أن إعراض قدماء أصحابنا من مثل صحيحة عيص و
موثقة زرارة مما هي معتبرة الاسناد صريحة الدلالة، والعمل بمثل رواية داود بن فرقد
مما هي مرسله ضعيفة غير صريحة في المفاد يوجب الوثوق بثبوت الحكم يدا بيد و
جيلاً قبل جيل إلى عصر المعصوم عليه السلام خصوصاً بالنظر إلى أن العامل بها أو
بمضمونها و

المدعي للاجماع أو الأظهرية في المذهب من يكون طريقته العمل بالقطعيات.
وإن شئت قلت: إن الدليل على العمل بالخبر الواحد ليس إلا طريقة العقلاء،
وما ورد من الشارع في هذا الباب ليس إلا الانفاذ لما عليه العقلاء، ولا تأسيس ولا
تعبد

للشارع في العمل به، وليس بناء العقلاء على العمل بمثل تلك الروايات التي خرجت
عن تحت نظر كبراء الأصحاب وفقهاء المذهب مع تمامية السند والدلالة ولم يعملوا
بها مع كونها موافقة للأصل والقاعدة، وإنما عملوا على رواية مرسله ضعيفة. و
الانصاف أن الاعراض والجبر لو كان لهما محل فهذا هو محلها.
وأضعف شئ في المقام هو حمل الروايات الأخيرة على نفي الوجوب والأولة
على الاستحباب، مع أن التعارض وعدم الجمع العقلائي بينهما كالنار على المنار، فلا
بد لهم من طرح تلك الروايات المعمول بها والعمل بما هي معرض عنها بين الأصحاب
وإلا فلا مجال للجمع، ولكن مع ذلك إن المسألة مشكلة لا بد من أخذ طريق
الاحتياط فيها.

ثم إنه لا إشكال في تكرار الكفارة مع تكرار الوطئ منه في أول الحيض و

وسطه وآخره، بمعنى كون التكرار مع اختلاف الزمان، وأما إذا تكرر في وقت واحد كالثلث الأول فهل تتكرر مطلقا، أو لا كذلك، أو يفصل بين ما إذا تخلل التكفير فتتكرر وما لم يتخلل فلا؟ وجوه، وقبل النظر في مقام الاثبات لا بأس بذكر ما يتصور ثبوتا ولوازمه، فنقول:

يمكن أن يكون السبب للكفارة صرف وجود الوطئ، ومعناه هو أخذ الطبيعة بقيود لا تنطبق إلا على أول الوجود، ولازم ذلك عدم تكرر السبب بتكرر أفراد الطبيعة، لأن تكررهما لا يوجب تكررهما، فوجود الثاني وجود للطبيعة وفرد لها لا لما أخذ سببا، لعدم انطباق السبب إلا على أول الوجودات، ومع عدم تكرر السبب لا وجه لتكرر الكفارة.

ويمكن أن يكون السبب أفراد الطبيعة، سواء كانت الأفراد هي الأفراد الذاتية بنفسها، أو مع الخصوصيات الفردية المقارنة أو المتحدة معها خارجا، و الفرق بينهما أن المأخوذ سببا في الأول هو نفس ما ينطبق عليه العنوان ذاتا، وتكون الخصوصيات اللاحقة للأفراد في الخارج غير دخيلة في موضوع الحكم، مثلا إذا قال " أكرم كل عالم " فتارة يكون الموضوع للحكم بوجوب الاكرام هو ما ينطبق عليه عنوان العالم بالذات وهو الفرد بما أنه عالم، فتكون حيثية العدالة والرومية و الزنجية وأمثالها خارجة عن الموضوع، فيكون تمام الموضوع هو العالم بما أنه عالم، وتارة يكون الموضوع هو الهوية الخارجية مع جميع خصوصياتها ومتحداتها فيكون الفرد بجميع خصوصياته موضوعا للحكم وحيثية العالم جزء موضوع له. ولازم أخذ الموضوع أفراد الطبيعة بكلتا صورتين هو استقلال كل فرد بالسببية وجد قبله مصداق آخر أو لا، لكن تكرر المسبب يحتاج إلى جهات آخر كما يمكن تكرر وعدم التداخل في الامتثال وغير ذلك مما يأتي الإشارة إليه. ويمكن أن يكون السبب هو نفس الطبيعة بلا نظر إلى أفرادها ولا أخذها مع قيد لا تنطبق معه إلا على أول الوجودات، فهل لازم ذلك تكرر السبب بتكرر وجود الطبيعة أو لا؟ قولان مبنيان على أن الطبيعة في الخارج متكررة، أو واحدة

وإنما التكثر لأفرادها لا لنفسها، وعلى الأول يتكرر السبب بتكرر المصاديق دون الثاني.

والتحقيق هو الأول، أما عقلا فواضح لدى أهله، وأما عرفا فلأن العرف أيضا يرى أن كل فرد من أفراد الانسان انسان وكذا سائر الطبائع، ويرى تكرر الانسان وسائر الطبائع بتكرر الأفراد، فزيد عند العرف انسان وعمرو انسان آخر وبكر كذلك، فإذا كان الموضوع لحكم كالحلية طبيعة البيع فكل فرد وجد في الخارج

يحكم العرف بحليته لكونه يبيعا وليس معنى " أحل الله البيع " أحل الله أفراد البيع لما حقق في محله من أن الطبائع لا يمكن أن تكون مرثي لخصوصيات الأفراد، بل المتفاهم

العرفي من قوله " أحل الله البيع " هو كون البيع بنفسه موضوعا، فإذا وجد في الخارج مصداق وجد به طبيعة البيع التي هي الموضوع، وبمصداق آخر أيضا توجد الطبيعة فتصير محكومة بالحلية، وهكذا. فإذا كانت طبيعة المجامعة موضوعة لحكم التكفير وسببا له فكل مجامعة في الخارج عين الطبيعة وتكرر الطبيعة بتكرره، فيقال: وجدت مجامعات كثيرة.

والشيخ الأعظم قد أصاب الحق في أول كلامه وحق له أن يصيب، لكنه رجع في آخر كلامه إلى غير ما هو التحقيق، وتبعه المحقق صاحب المصباح في ذلك، فقال:

إن تعليق الجزاء على طبيعة الشرط لا يقتضي إلا سببية مهية الشرط من حيث هي بلحاظ تحققها في الخارج مطلقا في الجزاء، من دون أن يكون لأفرادها من حيث خصوصياتها الشخصية مدخلية في الحكم، ومن المعلوم أن الطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرار، وإنما المتكرر أفرادها التي لا مدخلية لخصوصياتها في ثبوت الجزاء، فيكون تحقق الطبيعة في ضمن الفرد الثاني من الأفراد المتعاقبة بمنزلة تحققها في ضمن الفرد الأول بعد حصول المسمى، فكما أنه لا أثر لتحقيق الطبيعة في ضمن الفرد الأول بعد حصول المسمى عند استدامته إلى الزمان الثاني كذا لا أثر لتحقيقها في ضمن الفرد الثاني بعد كونه مسبوqa بتحققها في ضمن الفرد الأول - إلى أن قال - والانصاف أن هذا الكلام قوي جدا.

أقول: بل الانصاف أن هذا الكلام بمكان من الضعف، ولا يساعده العقل ولا العرف، فإن تكرر الطبائع بتكرر الأفراد من المرتكزات العرفية التي تساعدها العقول، ألا ترى أن علامة التثنية والجمع الداخلة على الطبائع إنما هي لتكثير مدخولها، وليس في نظر العرف العام وأهل اللغات في مثلها مسامحة وتجوز، وليس ذلك إلا لما ارتكز في أذهانهم من قبول الطبائع الكثرة.

وما قرع الأسماع من أن المهية من حيث هي ليست إلا هي أمر غير مربوط بالمقام وليس المراد منه أنها لا تقبل الكثرة كما أشار إليه في صدر كلامه بقوله " إن الطبيعة من حيث هي لا تقبل التكرار " ولهذا قال بعض أئمة الفن: إن المهية لما لم تكن كثيرة ولا واحدة كثيرة وواحدة. وما أفاد وفصل هذا المحقق الهمداني هو ما ذهب إليه الرجل الهمداني الذي صادف الشيخ أبا علي بمدينة " همدان " ونحن لسنا بصدد إثبات المطلوب بالوجوه العقلية البعيدة عن هذا المضمار، لكن المدعى أن العرف أيضا مساعد لما عليه العقل في هذا المقام.

فتحصل مما ذكر أن في إثبات استقلال كل مصداق للطبيعة بالسببية لا نحتاج إلى إثبات جعل السببية للأفراد، بل جعل السببية لنفس الطبيعة بلا قيد يثبت المطلوب، فما في قرارات بعض أعظم فن الأصول من إتعاب النفس لارجاع القضايا الشرطية إلى القضايا الحقيقية وإثبات أن كل فرد سبب مستقل، غير محتاج إليه. مع أن أصل الدعوى غير تام كما حقق في محله. هذا كله حال السبب. وأما المسبب في المقام فتارة يكون حكما تكليفيا مثل قوله " يجب عليه في استقبال الحيض دينار " أو قوله " يتصدق بدينار " أو " عليه أن يتصدق " مما هو بمنزلة

إيجاب التصدق، وأخرى يكون حكما وضعيا كقوله في رواية أبي بصير " من أتى حائضا فعليه نصف دينار ويتصدق به " فإن كان الجزاء على النحو الثاني مما هو ظاهر في الوضع ويستفاد منه العهدة والضمان لنفس الدينار يقع التعارض بين إطلاق الجزاء وإطلاق الشرط، ولازم إطلاق الشرط هو سببية الطبيعة مطلقا للضمان، ولازم إطلاق الجزاء هو كون الجزاء نفس الطبيعة، وليس الضمان لنفس طبيعة الدينار

متكثرا إلا بعله توجب العهدة للطبيعة بوجود آخر، فلا بد من تقييد الدينار بدينار آخر، وإلا فالدينار لا يمكن أن يقع في العهدة مرتين إلا بتبع وجود آخر، وهو ينافي الاطلاق، وما ذكرنا ههنا لا ينافي ما تقدم منا أنفا من كون الطبيعة قابلة للتكرار، تأمل تعرف.

وأما إذا كان الجزاء من قبيل الحكم التكليفي أي إيجاب التصديق فلأحد أن يقول أن لا معارضة بين الجزاء والشرط، لأن كل فرد من الطبيعة علة لايجاب نفس الدينار، وتصير النتيجة التأكيد في الحكم، ولا يكون التأكيد خلاف الظاهر، لأن الهيئة تستعمل في باب التأكيد في معناها المستعمل فيه أو لا أي معناها الحقيقي، و هو البعث الصادر عن الإرادة الأكيدة، وليس معنى التأكيد استعمال الهيئة في هذا المعنى الاسمي، بل هو أمر انتزاعي من استعمال الهيئة مرة ثانية في ما استعملت أو لا فيه متعلقة بما تعلق به في الأول، فلا يكون خلاف ظاهر إلا لما قيل من أن التأسيس أولى من التأكيد، وهذا على فرض كونه ظهورا سياقيا لا يقاوم ظهور الاطلاق، هذا.

لكن الانصاف أن العرف بمساعدة الأمور المرتكزة في ذهنه إذا رأى دلالة الصدر على سببية الطبيعة لجميع مصاديقها لا ينقدح في ذهنه أن في تكرار المسبب خلاف ظاهر، من غير فرق بين كون المسبب أمرا وضعيا أو تكليفيا ولا يحمل الأمر على

التأكيد، ويكون الصدر عند العرف قرينة على الذيل. ولعل سره هو الارتكاز الذي حصل في ذهنه من العلل الطبيعية كما احتملناه في الأصول وحققنا المسألة بجميع شؤونها فيه. هذا حال مقام الثبوت.

وأما حال الأدلة ومقام الاثبات فالظاهر أن مستند المشهور في أصل الحكم هو رواية داود بن فرقد كما تمسك بها شيخ الطائفة، ولا يبعد أن تكون مرسلة المقنع أيضا إشارة إليها وإن كان يحتمل كونها مرسلة أخرى مستقلة. وكيف كان فالظاهر المتفاهم عرفا منها أن الاتيان في حال الطمث موضوع لحكم الكفارة، وتكون الرواية من هذه الجهة في مقام البيان، ولا يضر عدم ذكر اسم " كان " بالمقصود بعد القطع بأن

اسمه الجماع أو الاتيان أو نحو ذلك، كما أن لمرسلة المقنع إطلاقاً في مقام البيان، ومفاده أن المجامعة تمام الموضوع لوجوب الكفارة كإطلاق معاهد الاجماع. فدعوى صاحب الجواهر أنها في مقام الإهمال في غير محلها، مع أنه على فرض الإهمال لا وجه للفرق بين تخلل الكفارة وعدمه. وتشبته بوجود المقنعي وعدم المانع مما لا مجال له، لعدم ثبوت المقنعي بعد فرض إهمال الأدلة وكون مفادها أن الوطئ في الجملة سبب.

والانصاف أنه لا إهمال في الروايات، نعم لو قيل بعدم ثبوت كون مستند المشهور هو رواية داود ومرسلة المقنع والقدر المتيقن من الاجماع هو ثبوت السببية في الجملة لكان للقول بعدم التكرار مطلقاً حتى مع التخلل مجال، لكن الاحتمال ضعيف لحصول الوثوق بكون مستندهم هو رواية داود أو هي مع مرسلة المقنع وفقه الرضا خصوصاً بعد تمسك الشيخ بها. ومع إطلاقها لا يبعد إلحاق الزنا والشبهة في وجوب الكفارة، ودعوى الانصراف في غير محلها بعد تعليق الحكم على الطمث، ولا ينافي أن يكون للوقوع في حال الطمث كفارة وللزنا حد من غير كفارة ومع اجتماع العنوانين في محل يرتب الحكمان عليه، فلا تكون الكفارة للزنا حتى يقال إن الزنا أعظم من ذلك، كما أن دعوى الأولوية في غير محلها. والانصاف أن الوسوسة في الاطلاق أو تخيل الانصراف غير وجيهين.

ثم إن الدينار هو الشرعي المسكوك المتداول في عصر صدور الروايات، لكن لما كان الرائج في تلك الأعصار هو الدرهم والدينار وكانا ثمينين متداولين بين الناس لا يفهم من الأدلة خصوصية لعين الدينار، فيجوز قيمته بالأثمان لا بالعروض، وكذا في كل مورد حكم بالدينار. نعم، لو كان عصر الصدور كعصرنا في كون الدينار أي الذهب المسكوك غير رائج في المعاملات وكون حكمه حكم العروض لكان لاحتمال الخصوصية وجه، لكن من المعلوم خلافه، فلا ينبغي الاشكال في كفاية الثمن الرائج، كما لا ينبغي الاشكال في اعتبار القيمة يوم الأداء، لأن التكليف متعلق بتصدق الدينار فيجب تصدق الدينار وقت الأداء.

ثم إنه لا إشكال في أن لكل حيض أولاً ووسطاً وآخر، ولولا تسلم الحكم بين الأصحاب وادعاء السيد الاجماع على أن في الثلث الأول ديناراً وفي الثلث الوسط نصفاً وفي الثلث الآخر ربعاً لكان للاشكال في تعيينها مجال، فإن أول الحيض

وسطه وآخره كأول الشهر ووسطه وآخره، فكما أن المتفاهم من الثاني اليوم الأول والوسط والآخر فكذا في الأول. ولو قيل إن الحيض أمر ممتد إلى ستة أيام مثلاً لكان الأول منه والوسط والآخر غير الثلث الأول والوسط والآخر عرفاً، خصوصاً على نسخة الوسائل حيث نقل فيها مرسله المقنع مكان الوسط النصف، ولكن الظاهر خطأ النسخة، لأن ما في المقنع هو الوسط كما في سائر الروايات. لكن بعد

تسلم كون ما بين اليوم الأول والوسط وكذا ما بين الوسط والآخر غير خال عن الكفارة لا يبعد دعوى فهم العرف التثليث.

وأما احتمال كون الوسط بين اليوم الأول والآخر أي مقدار كان فضيف، لأن الوسط نسب إلى الحيض لا إلى الأول والآخر. نعم، لو كان اللفظ الأول والآخر وما بينهما لكان ظاهراً في ذلك، لكن أول الحيض ووسطه وآخره ظاهر في الاحتمال الأول، وبعد ثبوت الكفارة في جميع أيامه لا محيص من التثليث. ثم إن إلحاق النفاس بالحيض في ذلك مما لا دليل عليه، ودعوى الاجماع المتكررة على أن النفاس في جميع الأحكام كالحيض بعد استثناء موارد كثيرة واختلافهما في الأحكام العديدة لا يمكن الاتكال عليها، مع إمكان أن يكون الاشتراك المدعى في التكاليفيات.

الأمر الرابع

إذا طهرت الحائض جاز لزوجها وطؤها قبلاً قبل الغسل ولا يجب عليها الغسل للوطئ كما هو المشهور نقلاً عن التذكرة و المختلف والمنتهى وجامع المقاصد، وعن الخلاف والانتصار والغنية وظاهر التبيان و المجمع والسرائر والروض وأحكام الراوندي دعوى الاجماع عليه، وعن الصدوق عدم الجواز قبل اغتسالها، لكنه قال في آخر كلامه: إنه إن كان زوجها شبقاً أو مستعجلاً وأراد وطأها قبل الغسل أمرها أن تغسل فرجها ثم يجامعها. وهذا كما ترى خصوصاً

بملاحظة عطف الاستعجال على الشبق يدل على أن مراده الكراهة الشديدة لا الحرمة. وكيف كان فيدل على المشهور الآية الشريفة، وهي قوله - عز و علا - " يسألونك

عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويجب المتطهرين " سواء في ذلك قراءة التخفيف والتضعيف، أما الأولى فظاهر، ضرورة أن صدر الآية يدل على أن وجوب الاعتزال متفرع على الأذى، وأن المحيض بما أنه أذى صار سببا لا يجابه، وقوله " ولا تقربوهن " ظاهر في كونه بيانا لقوله " اعتزلوا النساء " لا الأمر آخر غير مربوط بالمحيض والأذى، فكأنه قال: إن المحيض لما كان أذى فاعتزلوهن ولا تقربوهن حتى يرتفع الأذى ويطهرن من الطمث. وقوله " فإذا تطهرن " تفرع على ذلك، وليس مطلبا مستأنفا مستقلا بشهادة فاء التفرع والفهم العرفي، فيكون معناه إذا صرن طاهرات، على أحد معاني باب التفعيل.

والحمل على الاغتسال أو الوضوء أو غسل الفرج يدفعه السياق والتفرع، و ينافي صدر الآية الذي هو ظاهر في عليية نفس المحيض الذي هو أذى في وجوب الاعتزال وحرمة القربان.

وما قيل من أن التطهر فعل اختياري، ويشهد به ذيل الآية، لأن تعلق الحب إنما هو على فعل اختياري، في غير محله إن أريد ظهوره في ذلك، ضرورة أن لصيغة التفعّل معاني وموارد للاستعمال بعضها مشهور وبعضها غير مشهور كالمجئ للصيرورة،

نحو " تأيّم المرأة " أي صارت أيما، وللانتساب، نحو " تبدى " أي انتسب إلي البادية. والظاهر في المقام بمناسبة التفرع على ما سبق وبما أن الظاهر من الآية أن المحيض هو تمام الموضوع للحكم بالاعتزال وعدم القربان هو كونه بمعنى الصيرورة. ودعوى عدم تعلق الحب إلا بالفعل الاختياري غير وجيهة، كما ورد " إن الله جميل و يحب الجمال " ولا إشكال في تعلق الحب على أمور غير اختيارية إلى ما شاء الله. وأغرب من ذلك دعوى كون الطهر حقيقة شرعية للطهارات الثلاث،

ضرورة أن استعمال الطهر في المقابل للطمث شائع لغة وعرفا وفي الأخبار المتظافرة، فاختصاصه بها على فرض تسليم الحقيقة الشرعية ممنوع، كما أن حصول الحقيقة الشرعية عند نزول الآية ممنوع، وتقدم الحقيقة الشرعية على العرفية واللغوية لا يخلو من منع. وبالجملة من تأمل الآية الكريمة وخصوصياتها صدرا وذيلا لا يشك في أن المراد من الطهر والتطهر هو زوال الأذى الذي هو المحيض. ومما ذكرنا يظهر تقريب الدلالة على قراءة الضعيف، فإن صدر الآية كما عرفت ظاهر في أن المحيض الذي هو أذى موجب لوجوب الاعتزال، ومعه تكون الغاية لرفعه هو ارتفاع الأذى، فيصير ذلك قرينة على تعيين أحد المعاني لباب التفعّل وهو الصيرورة، وليس في هذا ارتكاب خلاف ظاهر بوجه، ولا يمكن العكس بحمل التطهر على الاغتسال ورفع اليد عن ظهور الصدر، لأن حملة عليه بلا قرينة بل مع القرينة على ضده غير جائز، ويلزم منه حمل صدر الآية على خلاف ظاهره، ضرورة أنه مع كون غاية الحرمة هي الاغتسال لا يكون المحيض الذي هو أذى سببا لوجوب الاعتزال، بل لا بد وأن يكون حدث الحيض مما هو باق بعد رفعه سببا له، مع أنه خلاف ظاهر بارد بلا قرينة وشاهد، وبالجملة دار الأمر بين حفظ ظهور الصدر وقرينته لتعيين أحد المعاني للفظ المشترك، وبين حمل اللفظ المشترك على بعض معانيه بلا قرينة ورفع اليد عن ظاهر آخر بلا وجه.

فتحصل مما ذكرنا أن ما عليه أصحابنا هو الظاهر من الآية الشريفة بعد ملاحظة الصدر والذيل وقرينية بعض الكلام المبارك لبعض، وعليه فلا مجال للدعاوي التي في الباب خصوصا ما فصل شيخنا الشهيد في الروضة من الوجوه الكثيرة، وتبعه في بعضها الشيخ الأعظم مع إضافات غير وجيهة.

هذا مع أن ترجيح قراءة التخفيف على التضعيف كالنار على المنار عند أولي الأبصار، ضرورة أن ما هو الآن بين أيدينا من الكتاب العزيز متواتر فوق حد التواتر بالألوف والآلاف، فإن كل طبقة من المسلمين وغيرهم ممن يبلغ الملايين أخذوا هذا القرآن بهذه المادة والهيئة عن طبقة سابقة مثلهم في العدد، وهكذا إلى صدر الاسلام

وقلما يكون شئ في العالم كذلك، وهذه القراءات السبع أو العشر لم تمس كرامة القرآن رأساً، ولم يعتن المسلمون بها وبقرائها، فسورة الحمد هذه مما يقرأها الملايين من المسلمين في الصلوات آناء الليل وأطراف النهار، وقرأها كل جيل على جيل، وأخذ كل طائفة قراءة وسماعاً من طائفة قبلها إلى زمان الوحي ترى أن القراء تلاعبوا بها بما شاؤوا، ومع ذلك بقيت على سيطرتها، ولم يمس كرامتها هذا التلاعب الفضيح، وهذا الدس القبيح، وهو أدل دليل على عدم الأساس لتواتر القراءات إن كان المراد تواترها عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مؤيدا بحديث وضعه بعض أهل الضلال و

الجهل، وقد كذبه أولياء العصمة وأهل بيت الوحي قائلًا: إن القرآن واحد من عند واحد. هذا مع أن كلا من القراء على ما حكى عنهم استبد برأيه بترجيحات أدبية وكلمة دخلت أمة لعنت أختها! وظني أن سوق القراءة لما كان رائجا في تلك الأعصار فتح كل دكة لترويج مطاعه والله تعالى برئ من المشركين ورسوله صلى الله عليه وآله.

نعم ما هو المتواتر هو القرآن الكريم الموجود بين أيدي المسلمين وغيرهم، و أما غيره من القراءات والدعاوي فخرافات فوق خرافات، ظلمات بعضها فوق بعض! وهو تعالى نزل الذكر وحفظه أي حفظ، فإنك لو ترى القرآن في أقصى بلاد الكفر لتراه كما تراه في مركز الاسلام وأيادي المسلمين، وأي حفظ أعظم من ذلك؟! ثم إنه لو فرضنا تواتر القراءات والاجماع على وجوب العمل بكل قراءة وقع التعارض ظاهرا بين القراءتين، ولكن التأمل في ما أسلفناه يقضي بالجمع العقلاني بينهما بحمل التطهر على الطهر بعد الحيض، فإن رفع اليد عن ظهور التطهر في الفعل الاختياري على فرض تسليمه وحفظ ظهور الصدر الدال على أن المحيض بما هو أذى علة أو موضوع لحرمة الوطئ ووجوب الاعتزال أهون من رفع اليد عن الظهور السياقي للطهر في كونه مقابل الحيض، وعن الظهور القوي للصدر المشعر بالعلية أو الظاهر فيها، فإن الغاية إذا كانت هي الاغتسال فلا بد أن تكون العلة أو الموضوع حدث الحيض، لا الحيض الذي أخذ في الآية موضوعا، بل لا بد وأن يحمل الأذى على التعبد لا العرفي المعلوم للعقلاء، وكل ذلك خلاف الظاهر، وارتكابه بعيد. و

أما حمل التطهر على صيرورتها طاهرا فغير بعيد بعد قضاء مناسبة الحكم والموضوع له، فترجيح الشيخ الأعظم كأنه وقع في غير محله. ثم مع الغض عن دلالة الآية الشريفة فمقتضى عموم الكتاب والسنة أو إطلاقهما هو جواز إتيان النساء في كل زمان، خرج منه أيام المحيض وبقي الباقي تحت العموم أو الاطلاق. ولا مجال للتمسك باستصحاب حكم المخصص كما حقق في محله. خصوصا

إذا قلنا إن قوله تعالى " فأتوا حرثكم أنى شئتم " بمعنى متى شئتم. وأما الاشكال في أصل جريان الاستصحاب بدعوى أن الحرمة منوطة بأيام الحيض أو الحائض وقد أرتفع المناط على كل تقدير بعد الطهر من الحيض فغير وجه، أما أولا فلأن الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القربان هو النساء بعلية الحيض، ومع الشك في كون العلة واسطة في الثبوت أو العروض لا إشكال في جريان الاستصحاب،

وأما ثانيا فلأنه لو فرضنا أن الحكم تعلق بعنوان الحائض لكن بعد انطباق العنوان على الخارج تكون المرأة الحائض موضوعة له، وبعد ارتفاع صفتها بقي موضوع الاستصحاب وإن لم يبق موضوع الدليل. فمناقشة الشيخ الأعظم في الاستصحاب و تمسكه بأصل الإباحة كأنها على خلاف مبناه في الأصول هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار، وأما بالنظر إليها فالحكم أوضح، لدلالة روايات ابن بكير وابن يقطين وابن المغيرة على الجواز صراحة، ففي الأولى التي لا يبعد كونها موثقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها

زوجها إن شاء. (١) وفي الثانية التي سندها كذلك عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن الحائض ترى الطهر، يقع بها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا بأس، وبعد الغسل أحب إلي. (٢) وفي الثالثة التي فيها إرسال عن العبد الصالح في المرأة إذا طهرت

من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل، وإن فعل فلا بأس به. و

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٧، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٧، ح ٥.

قال: تمس الماء أحب إلي. (١)
ولا يعارضها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة كانت
طامثا

فرأت الطهر أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا، حتى تغتسل. قال: و
سألته عن امرأة حاضت في السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما واثنين، أيحل لزوجها
أن يجامعها قبل أن تغتسل؟ قال: لا يصلح حتى تغتسل. (٢) ورواية سعيد بن يسار
عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتوضأ
من غير

أن تغتسل، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: لا، حتى تغتسل. (٣) وصحيحة
أبي عبيدة - على الأصح - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال - فيأتيها
زوجها

في تلك الحال؟ قال: نعم، إذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس. (٤) وموثقة عبد -
الرحمان بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة حاضت ثم
طهرت في

سفر، فلم تجد الماء يومين أو ثلاثا، هل لزوجها أن يقع عليها؟ قال: لا يصلح لزوجها
أن يقع عليها حتى تغتسل. (٥) من وجوه، أقربها وجود الجمع العقلاني المقبول
بينها، بل في روايات المنع إشعار أو دلالة على الكراهة، هذا مع موافقتها للعامة
ومخالفتها للكتاب والشهرة، فلا إشكال في الحكم من هذه الجهة.
وأما صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة ينقطع عنها دم
الحيض

في آخر أيامها، قال: إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها إن
شاء قبل أن تغتسل. (٦) فغير صالحة للشهادة بالجمع بين الأخبار والتفصيل بين الشبق
وغيره كما عن الصدوق، ضرورة أن نفس تلك الصحيحة بتعليق الحكم على الشبق

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٧، ح ٤.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٧، ح ٦.
(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٧، ح ٧.
(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢١، ح ١.
(٥) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢١، ح ٣.
(٦) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٧، ح ١.

دالة على أن الحكم على سبيل الكراهة لا الحرمة، وإلا فلم يكن يعلقه على شدة الميل والشبق.

ثم إن ظاهر الصحيحة هو كون الانقطاع في آخر أيام الحيض لا بعد أيامه - كما هو ظاهر " آخر أيامها " - بل يشعر به قوله " ينقطع عنها الدم " فما في الروض من

أن الدليل والفتوى شامل للانقطاع قبل انقطاع العادة وجيه لما ذكرنا ولاطلاق بعض الأدلة، فما ربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم لأن عوده في العادة من الأمور الجبلية بخلافه بعدها في غير محله. نعم، لو كانت عاداتها الرجوع بعد الانقطاع ولو بالعادة الشرعية لكان الاشكال في محله، بل الظاهر خروج مثله عن موضوع أدلة الجواز ودخوله في أيام العادة كما مر الكلام فيه.

ثم إن ظاهر صحيحة محمد بن مسلم وجوب غسل الفرج شرطاً لجواز إتيان الزوج كما عن ظاهر الأكثر وصريح الغنية، وفي المجمع وعن ظاهر التبيان وأحكام الراوندي توقفه على أحد الأمرين: غسل الفرج، أو الوضوء ولم يتضح دليل الثاني. وعن الحلبي والمحقق في المعتمد والشهيد الندب، وهو الأقوى، لقوة ظهور الآية الشريفة في عدم دخل شيء غير ارتفاع الحيض وحصول الطهر من وجوه: كالتعليل المستفاد من تفريع الاعتزال على الأذى الذي هو المحيض، ومن جعل الغاية لحرمة القربان الطهر منه، ومن تفريع التطهر عليه - وقد مر ترجيح حمله على حصول الطهر - ومن ظهور الآية في عليية التطهر الذي هو حصول الطهر لجواز الاتيان، و لعموم آية حرثية النساء أو إطلاقها، وإطلاقات الروايات التي في مقام البيان، و من جعل غسل الفرج قريناً للتيمم في صحيحة أبي عبيدة المتقدمة، ولا إشكال في عدم شرطية التيمم وجوباً، لأنه بدل الغسل الذي قد عرفت عدم شرطيته للجواز، فنفس هذا الاقتران يشعر بل يدل على كون الغسل من قبيل التيمم، كما أن جعل الجزاء عدم البأس مشعر أو دال على الكراهة مع فقدانها أو فقدان أحدهما.

ومن جميع ذلك يعلم تعيين حمل صحيحة ابن مسلم على الرجحان أو رفع الكراهة فيستفاد من مجموع الروايات كون الكراهة ذات مراتب، يرفع جميعها بالغسل، و

بعضها بالتيمم وغسل الفرج، ثم بالتيمم فقط أو غسل الفرج فقط. وأما الوضوء و إن لم نعثر على دليله، لكن لا بأس باستحبابه بعد ظهور فتوى الشيخ في التبيان و أحكام الراوندي على ما حكى، وبعد نسبة الطبرسي ذلك إلى مذهبنا، والأولى الاتيان به رجاء

ثم إن الظاهر من أدلة بدلية التيمم للغسل والتراب للماء وكونه أحد الطهورين وربّه ورب الماء واحد هو قيامه مقامه في زوال المنع على القول به وفي زوال

الكراهة على المشهور لولا بعض الأخبار الدالة على بقاء الكراهة بمرتبة، وما يقال إن بدليته له إنما هي في ما يشترط بالطهر دون مطلق الأغسال ففيه أن ما نحن فيه أيضا كذلك، لأن الظاهر من الأدلة هو اشتراط الجواز على فرضه وزوال الكراهة بالطهور الذي هو شرط الصلاة. وقد يقال إن أثر التيمم يزول بالجماع ومعه لا معنى له، وفيه - على ما سيأتي في محله - منع زوال أثره أي رفع حدث الحيض عن موضوع

الفاقد كسائر الأحداث وأن التيمم رافع لا مبيح، هذا مع أن صحيحة أبي عبيدة و رواية الساباطي تدلان على المقصود، والمناقشة في سند الأولى في غير محله، فإن سهل

بن زياد " وإن ضعف لكن المتبع في رواياته يطمئن بوثاقته من كثرة رواياته و إتقانها واعتناء المشايخ بها فوق ما يطمئن من توثيق أصحاب الرجال، كما رجحنا بذلك وثاقة إبراهيم بن هاشم القمي ومحمد بن إسماعيل النيشابوري رواية الفضل بن شاذان وغيرهما، ولا أستبعد كون الزبيرى أيضا من هذا القبيل.

الأمر الخامس

إذا طهرت وجب عليها الغسل للغايات المشروطة بالطهارة وجوبا شرطيا، وهو غير الوجوب المقدمي لما قد ذكرنا في محله من عدم وجوب المقدمة شرعا، بل أثبتنا عدم تعقل وجوبها الشرعي. وأما الوجوب الشرطي للطهور سواء كان بمعنى نفس الأغسال والوضوء أو أمر حاصل منها فلا مانع منه، لكونه إرشادا إلى الحكم الوضعي، لا بمعنى استعمال الهيئات الموضوعية للبعث والاعراء في المعنى الوضعي، بل بمعنى استعمالها في معانيها لغرض إفهام التوقف والحكم الوضعي، فقله تعالى " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا

وجوهكم - الخ - " بعث وإغراء إلى الغسل والمسح لكن لغرض إفهام اشتراط الصلاة بهما أو بما يحصل منهما، وبهذا المعنى يقال للوضوء إنه فريضة، وكذا للغسل. ويمكن أن يقال: إن المراد بالفريضة المستعملة في الروايات على الوضوء و الغسل هو الفريضة في الصلاة، أي ما هو لازم للصلاة، كما يشهد بذلك صحيحة زرارة

في باب الوضوء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة، فقال: الوقت، و

الطهور، والقبلة، والتوجه، والركوع، والسجود، والدعاء. (١) فمقارنة الوقت سائر المذكورات دليل على أن الفرض فيها كالفرض فيه، ومعلوم أن المراد بكون الوقت فرضا في الصلاة ليس إلا كون الوقت شرطا فيها أو كون الصلاة المقيدة به واجبة، لا أن الوقت واجب نفسي أو غيري، وحال سائر المذكورات كحاله، فلا يكون الوضوء والغسل فريضة نفسية أو غيرية، بل هما مستحبان عباديان وجعلا شرطا للصلاة بما هما كذلك، ولهذا لا يقعان بلا قصد التقرب، ولا يمكن أن يكون ذلك لأجل الأمر الغيري المقدمي لو فرض إمكان هذا الأمر وتحققه، ضرورة أن الأمر الغيري لا يتعلق إلا بما هو موقوف عليه وبه يتوصل إلى ذي المقدمة، فلو توقفت الصلاة على الغسل مطلقا لم يدع الأمر إلا إليه، ولازمه صحته ولو بلا قصد التقرب كسائر الشرائط، ولو توقفت على الغسل العبادي فلا بد من تقدم عباديته على الأمر الغيري ولا يعقل أن يكون الأمر الغيري مصححا لعباديته، والتفصيل موكول إلى محله. وكيف كان فالتحقيق عدم وقوع الطهارات إلا مستحبة نفسية، ولا تخرج بواسطة وقوعها مقدمة للواجب عما هي عليها، كما لا يوجب تعلق النذر والعهد بها انقلابها عما هي عليها، ضرورة أن متعلق وجوب النذر هو عنوان الوفاء لا عنوان الوضوء

والغسل وإن اتحد العنوانان في الخارج، والاتحاد في ظرف العين لا يمكن أن يكون موجبا لسراية الوجوب عن عنوان إلى آخر. فالواجب المقدمي الغيري على فرض التسليم ليس إلا حيثية ما يتوصل به إلى ذي المقدمة، لا ذات المقدمة على ما هو التحقيق من وجوب المقدمة الموصلة بما أنها موصلة على فرض وجوبها، وهي متحدة

(١) الوسائل: أبواب الوضوء، ب ١، ح ٣.

في الخارج مع ذات المقدمة، ولا يسري الوجوب من موضوعه إلى موضوع آخر ولو اتحد العنوانان في الخارج كما حقق في محله. فلا يكون الغسل واجبا غيريا كما لا يكون واجبا نفسيا. ولا يمكن استفادة الوجوب النفسي من الأوامر المتعلقة به، ضرورة ظهورها في الارشاد بالمعنى المتقدم في أمثال المقام، فما عن المدارك من تقوية

الوجوب لذاته في غير محله.

ثم إن المشهور عدم أجزاء الغسل غير الجنابة عن الوضوء للصلاة وغيرها مما هي مشروطة بالطهور، بل عن الصدوق أن لزوم الوضوء معه من دين الإمامية، ولم ينقل الخلاف من المتقدمين إلا عن السيد وأبي علي. والأقوى ما هو المشهور حتى مع قطع النظر عن الشهرة التي هي في مثل تلك المسألة حجة برأسها، للعمومات الدالة على لزوم الوضوء عند عروض أسبابه، ولا يمكن تخلفه في ما نحن فيه حتى نحتاج إلى عدم القول بالفصل مع عدم تمامية أدلة الخصم، لا بد من بيان حال الروايات حتى يتضح الحال، فنقول: إن الأخبار على طوائف:

منها ما يدل على أن الغسل يجزي عن الوضوء من غير قيد، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: الغسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أظهر من الغسل؟ (١)

ومرسلة الكليني، قال روي: أي وضوء أظهر من الغسل؟ (٢) وصحيحة حكم بن حكيم،

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة - إلى أن قال - قلت: إن الناس يقولون

يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل، فضحك وقال: وأي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ؟ (٣) بناء على كون الذيل بصدد بيان المهية لا غسل الجنابة.

ومنها ما دل على أن الوضوء معه بدعة، كصحيحة سليمان بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: الوضوء بعد الغسل بدعة. (٤) ورواية عبد الله بن سليمان، قال: سمعت

(١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الجنابة ب ٣٢، ح ٨.

(٣) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٣، ح ٤.

(٤) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢، ح ٩.

أبا عبد الله عليه السلام يقول: الوضوء بعد الغسل بدعة. (١)
ومنها ما ورد في خصوص غسل الجنابة، كصحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام
ذكر فيها كيفية غسل الجنابة فقال: ليس قبله ولا بعده وضوء. (٢) ورواية محمد بن
مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أهل الكوفة يروون عن علي أنه كان يأمر
بالوضوء قبل الغسل من الجنابة، فقال: كذبوا علي، ما وجدوا ذلك في كتاب
علي، قال الله تعالى " وإن كنتم جنبا فاطهروا " (٣) وصحيحة البزنطي عن أبي
الحسن عليه السلام قال بعد ذكر كيفية غسل الجنابة وآدابه: ولا وضوء فيه. (٤)
ومنها ما فصل بين غسل الجنابة وغيره كمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله
عليه السلام قال: كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة. (٥) وروايته الأخرى
الصحيحة

إليه عن حماد بن عثمان أو غيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في كل غسل وضوء
إلا

الجنابة. (٦)

وهذه الروايات كما ترى قابلة للجمع العقلاني بحمل الروايات المطلقة على
غسل الجنابة بشهادة الطوائف الأخرى، ولا يبعد هذا الجمع بعد كون غسل الجنابة هو
الغسل المتداول الأكثرى المحتاج إليه جميع طوائف المكلفين، بخلاف سائر الأغسال
كالحيض والنفاس مما يحتاج إليهما طائفة منهم في بعض أوقاتها، وكغسل الاستحاضة
الذي يكون الاحتياج إليه نادرا لبعض المكلفين، وكغسل الجمعة وغيره مما لا يكون
إلا في بعض الأحيان ولبعض المكلفين، فلا يكون الحمل المذكور موجبا لحمل
المطلق

على الفرد النادر البشيع.

-
- (١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢، ح ٦.
(٢) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٢٥، ح ٥.
(٣) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٣، ح ٥.
(٤) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٢٥، ح ٦. و ب ٣٣، ح ٣.
(٥) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٤، ح ١.
(٦) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٤، ح ١.

هذا مضافا إلى أن الظاهر من صحيحة حكم بن حكيم حيث قال فيها " إن الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل - الخ - " ورواية محمد بن مسلم حيث قال فيها

" إن أهل الكوفة يروون عن علي عليه السلام - الخ - " أن كون الوضوء قبل غسل الجنابة

كان موردا للبحث بين الناس، حتى كذبوا على علي بأنه كان يأمر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة، وهو يوجب قرب الحمل المذكور وقرب احتمال أن يكون تلك الروايات القائلة بأن الوضوء قبل الغسل أو بعده بدعة، وأن الغسل يجزي من الوضوء، وأن أي وضوء أطهر من الغسل؟ ناظرة إلى الكذب المذكور أو الخلاف المعهود، مع أن أحد قول الشافعي أيضا وجوب الوضوء قبل الغسل من الجنابة أو بعده، وكيف كان فلا أرى بأسا بهذا الجمع بعد التنبيه إلى ما ذكرنا.

نعم هنا طائفة أخرى من الروايات متعرضة للأغسال الأخرى أما ضعيفة سندنا وإن كانت تامة الدلالة أو معتبرة سندنا ضعيفة دلالة لا بد من التعرض لها. فمن الأولى رواية إبراهيم بن محمد أن محمد بن عبد الرحمان الهمداني كتب إلى أبي الحسن

الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلاة في غسل الجمعة، فكتب: لا وضوء للصلاة في

غسل يوم الجمعة وغيره. (١) وهذه الرواية وإن كانت صريحة الدلالة إلا أن ضعف سندها مانع عن العمل بها، كمرسلة حماد بن عثمان الضعيفة زائدا على الإرسال عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك، أيجزيه من الوضوء؟ فقال أبو

عبد الله عليه السلام: وأي وضوء أطهر من الغسل؟ (٢) ومن الثانية موثقة عمار الساباطي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل

من جنابة أو يوم الجمعة أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا، ليس عليه قبل ولا بعد، قد أجزاء الغسل، والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس. عليها الوضوء لا قبل ولا بعد، قد أجزاء الغسل. (٣) وهذه الرواية و

(١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢، ح ٤.

(٣) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢.

إن كانت معتبرة سنداً لكن في دلالتها ضعف ومناقشة، لقرب احتمال كون المراد منها أن الأغسال جنابة كانت أو جمعة أو غيرها لا يشترط فيها الوضوء لا قبل ولا بعد،

فليست الرواية بصدد بيان حكم الصلاة، بل بصدد بيان حكم الغسل، وأن الغسل هل يتم بلا وضوء، ويجزي غسل الجنابة عن رفع الحدث وكذا غسل الحيض، ويجزي غسل الجمعة عن الوظيفة المستحبة أو يحتاج إلى ضم وضوء قبله أو بعده؟ والشاهد على قرب هذا الاحتمال ذكر قبل وبعد مما يشعر بارتباط بين الوضوء والغسل، وإلا فوضوء الصلاة غير مرتبط بالغسل، فكان على السائل أن يسأل أن الغسل مجز عن الوضوء للصلاة؟ كما في مكاتبة الهمداني، وعليه يمكن حمل الروايات الواردة في أن الوضوء قبل الغسل أو بعده بدعة على هذا المعنى، أي على أن الوضوء لأجل تتميم الغسل قبله أو بعده بدعة. وهو كذلك في جميع الأغسال من غير فرق بين غسل الجنابة و

غيره، وهو غير مربوط بإجزاء الغسل عن الوضوء للصلاة.

ويشهد لما ذكرنا ملاحظة سائر الروايات الواردة في هذا المضمار، كصحيحة يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن غسل الجنابة فيه وضوء أم لا في

ما نزل به جبرئيل؟ قال الجنب يغتسل، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين قبل أن يغمسهما في الماء، ثم يغسل ما أصابه من أذى، ثم يصب على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله،

ثم قد قضى الغسل ولا وضوء عليه. (١) حيث إن الظاهر من سؤاله أن غسل الجنابة فيه وضوء أم لا؟ وأن جبرئيل كيف بين مهية غسل الجنابة وشرح كيفيته؟ أن ما نزل به جبرئيل هل هو مع الوضوء بحيث يكون الوضوء شرطاً له أم لا؟ ويشهد لذلك كيفية الجواب، حيث شرع في بيان كيفية الغسل وقال بعد تمام الكيفية " ثم قد قضى الغسل ولا وضوء عليه " أي تم الغسل من غير مدخل للوضوء في تحققه وتماميته،

وهو أمر آخر غير أجزاء الغسل عن الوضوء للصلاة، ولو كان السؤال عنه لما كان بهذه العبارة كما أن الجواب لا يناسب ذلك

ومثلها صحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال: تبدأ

(١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٣.

فتغسل كفيك، ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك، ثم تمضمض واستنشق، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، ليس قبله ولا بعده وضوء، وكل شيء أمسته الماء فقد أنقيته، ولو أن رجلا جنبا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة أجزأه ذلك وإن لم يدلك جسده. (١) فإن زرارة سأله عن كيفية غسل الجنابة، و هو عليه السلام بصدد بيانها، وذكر عدم الوضوء قبله وبعده خصوصا في خلال بيان

الكيفية

وبالأخص مع تعقيبه بقوله " وكل شيء أمسته الماء فقد أنقيته " مما يوجب الظهور في أن المراد عدم دخل الوضوء في كيفية الغسل وتحققه ورفع الجنابة، وهو أمر غير احتياج الصلاة إلى الوضوء وعدمه بعد رفع الجنابة.

ومثلهما بل أوضح منهما صحيحة حكم بن حكيم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة، قال: أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها - وذكر كيفية الغسل إلى

أن قال - قلت إن الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل، فضحك وقال: وأي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ؟ (٢) حيث إن السائل سأل عن الكيفية وبعد ما رأى عدم ذكر

من الوضوء في كيفية الغسل قال إن الناس يقولون - الخ - ومراده ظاهرا أن الناس يزعمون

في كيفية الغسل أن للغسل وضوء كوضوء الصلاة، فكما أن الصلاة لا تصح بلا وضوء كذلك الغسل وهذا كالصریح في ما ذكرنا من عدم كون السائل والمجيب في مقام بيان

إجزاء الغسل عن الوضوء، بل بصدد السؤال والجواب عن دخله في تحقق الغسل و صحته، ويؤيده قوله " أي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ " أي لا دخل له في النقاء، و الغسل أبلغ في حصول الطهارة والرافعية من الوضوء.

ومما ذكرنا يظهر حال سائر الروايات حتى أن رواية أبي بكر الحضرمي الذي تخالف تلك الروايات تشهد بما ذكرنا، قال: سألته، قلت: كيف أصنع إذا أجنبت؟ قال: اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلاة ثم اغتسل. (٣) لأن الظاهر منها أن هذا الأمر كان معهودا في تلك الأعصار، وأن اشتراط تحقق الغسل

(١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٢٥، ح ٥.

(٢) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٣، ح ٤.

(٣) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٣، ح ٦.

بالوضوء كان مورد البحث والكلام، فورود تلك الروايات لرفع الشبهة المذكورة. وحينئذ لا يبعد أن تكون مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام كل غسل قبله وضوء

إلا غسل الجنابة (١) ومرسلته الأخرى أو صحيحته عنه قال: في كل غسل وضوء إلا الجنابة (٢) أيضا من هذا الوادي، ولا تكون ناظرة إلى إجزائه عنه للصلاة، فتبقى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، قال: الغسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أظهر من الغسل (٣) بلا معارض، إلا أن يقال: إنه بعد كون جميع الروايات - إلا رواية واحدة هي مكاتبة الهمداني - مربوطة بتلك المسألة أي بدخل الوضوء في تحقق الغسل وأن تلك المسألة كانت مطرحا في ذلك العصر لم يبق ظهور للصحيحة في أجزاء

الغسل عن الوضوء للصلاة، بل من المحتمل قويا كونها بصدد بيان ما تكون سائر الروايات بصدده من أجزاء كل غسل وكفايته عن الوضوء في رفع الجنابة أو حدث الحيض أو حصول وظيفة الجمعة والعيد، خصوصا مع ورود نظير قوله "أي وضوء أظهر من الغسل؟" في صحيحة حكم بن حكيم التي عرفت ظهورها في عدم شرطية الوضوء للغسل، فحينئذ يبقى أجزاء غسل الجنابة عن الوضوء للصلاة بلا دليل إلا قوله تعالى "وإن كنتم جنبا فاطهروا" على تأمل في دلالته، لكن الحكم واضح لا يحتاج إلى إقامة دليل.

وأما سائر الأغسال فمقتضى القاعدة والعمومات عدم كفايتها للصلاة مع الابتلاء بالحدث الأصغر، وفي غير مورده يتم بعدم القول بالفصل، ويدل على المقصود في خصوص ما نحن فيه بل في أعم منه ومن غسل الاستحاضة بعض الروايات كمرسلة يونس الطويلة، وفيها في السنة الأولى من السنن الثلاث: وسئل عن المستحاضة فقال: إنما هو عرق غامد أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال مثل الشعب. (٤) فإن الظاهر

-
- (١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٤، ح ١.
 - (٢) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٤، ح ١.
 - (٣) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٢، ح ١.
 - (٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٥، ح ١.

أن الغسل هو غسل الحيض وقد أمرها بالوضوء لكل صلاة، تأمل. وقد يستدل لعدم الاحتياج إلى الوضوء بإطلاق الأوامر الواردة في الأغسال من غير ذكر وضوء، و هو محل المنع. نعم، وردت روايات في باب الاستحاضة لا يبعد إطلاقها، وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله.

هذا كله مع قطع النظر عن اشتهاار الحكم بين الأصحاب مما يشرف المنصف بالنظر إليه بالقطع بكون الحكم معروفا من الصدر الأول ومأخوذا من الطبقات المتقدمة على زمن المعصومين عليهم السلام وخلاف ابن الجنيد غير معتد به، وخلاف السيد لا يضر بعد عدم موافق له من المتقدمين، كخلاف الأردبيلي وأتباعه ممن لا يعتنون بالشهرات والاجتماعات.

ومما ذكرنا يظهر الحال في خلاف آخر، وهو وجوب تقديم الوضوء على الغسل وجوبا شرطيا في خصوص الأغسال الواجبة، أو فيها وفي المستحبة، أو وجوب التقديم شرعيا لا شرطيا كما عن المولى البهبهاني. ووجه اللزوم شرطيا هو الاستظهار من مرسلتي ابن أبي عمير وحمل المطلق على المقيد أي إحدى المرسلتين على الأخرى، فمع دعوى اختصاصهما بالواجبات تكونان مبني الأولى، ومع التعميم مؤيدا برواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ

واغتسل (١) تكونان مبني الثاني، ومع إنكار الظهور في الشرطية مبني الثالث. لكن قد عرفت كون جميع روايات الباب تقريبا من واد واحد هو إثبات الشرطية ونفيها فحينئذ يقع التعارض بين ما تقدم وبين موثقة عمار الساباطي حيث صرح فيها بعدم الوضوء قبل غسل الجنابة والجمعة والعيد والحيض وبعدها، فلا بد من حمل المرسلتين ورواية ابن يقطين على الاستحباب جمعا وإن كان القول بالاستحباب أيضا لا يخلو من مناقشة، لما دل على أن الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة، ولعدم ذكر عن الوضوء في شيء من الروايات الواردة في باب الأغسال الواجبة والمستحبة

مع كثرتها جدا وكون كثير منها في مقام بيان الآداب، وبعد عدم التنبيه على

(١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ٣٤، ح ٢.

هذا الأدب الذي لو كان مستحبا لكان أهم من سائر الآداب، وإنما ذكر ذلك في رواية واحدة هي رواية ابن يقطين ومرسلة يمكن أن تكون عين تلك الرواية، مع ظهورها في الشرطية التي قد عرفت حالها.

وكيف كان فمما يوجب الجزم بعدم شرطية الوضوء للأغسال الواجبة و المستحبة هو تلك الروايات الكثيرة الواردة في مقام بيان كيفية الغسل، كروايات غسل الميت وغسل المس وما ورد في الأغسال المستحبة على كثرتها، فإن عدم ذكر منه فيها دليل قطعي على عدم اشتراطها به وعدم وجوبه قبلها.

بقي الكلام في شئ تعرض له صاحب الجواهر، وهو أن الغسل والوضوء هل هما مشتركان في رفع الحدثين، أو هما رافعان على التوزيع: فالغسل للأكبر، والوضوء للأصغر؟ وتفصيل الكلام بحسب مقام التصور أنه قد يقع الكلام في ما إذا وجد سبب الأصغر والأكبر وتقدم أحدهما على الآخر أو تأخر أو تقارنا، وقد يقع في ما إذا وجد سبب الأكبر فقط، فعلى الأول يمكن أن يكون الحدثان مهيتين متبائنتين فيؤثر

الأصغر في مهية، والأكبر في مهية مبائنة لها، ويمكن أن يؤثر كل في مهية متخالفة مع الأخرى قابلة للانطباق على وجود خارجي في القدر المشترك، فيكون الحدث الأصغر عنوانا منطبقا على مرتبة من الحدث الأكبر، ويكون الأكبر ذا مراتب: مرتبة غير منطبق عليها عنوان الأصغر، ومرتبة منطبق عليها عنوانه، ويمكن أن يكون المقدار المشترك وجودا شخصيا إن قدم سبب الأصغر في إيجاده يكون سبب الأكبر مؤثرا في مرتبة أخرى، وإن قدم سبب الأكبر لا يؤثر الأصغر، فيكون السببان بالنسبة إلى المرتبة المشتركة كالأسباب المتعاقبة للحدث الأصغر.

ثم إن مقتضى الاحتمال الأول والثاني هو فعلية سببية كل موجب في مسببه الخاص، ورافعية الوضوء للحدث الأصغر والغسل للأكبر، فمع الغسل ترفع الماهية الآتية من سبب الأكبر وتبقى الماهية الآتية من سبب الأصغر، وأما احتمال اشتراكهما في رفع المجموع فضعيف جدا، ولازم الثالث هو رفع الغسل ما يأتي من قبل سبب الأكبر، وعدم الاحتياج إلى الوضوء إن كان الغسل رافعا لتمام ما

يجئ من سبب الأكبر، وبمقدار الاختصاص لو قلنا بأن ما يجئ من سبب الأكبر لا يرتفع تمامه به، فيكون الرفع للبقية هو الوضوء. وأما احتمال كونهما مشتركين في أصل الرفع بمعنى عدم تأثير الغسل مطلقا إلا بضم الوضوء فقد دفعناه في المسألة السابقة، كما أن احتمال كون الغسل رافعا لتمام ما يأتي من سبب الأكبر في الفرض الثالث مما يلزم منه عدم الاحتياج إلى الوضوء تدفعه الشهرة السابقة مع عمومات أسباب الوضوء كما مر. فاحتمال الاشتراك بهذا المعنى ضعيف مدفوع بما سلف. وأما على سائر الاحتمالات فلا يكون الاشتراك إلا بوجه لا ينافي الاختصاص، فحينئذ يكون الوضوء على جميع الاحتمالات المعتبرة رافعا لما يأتي من سبب الأصغر، والغسل لما يأتي

من سبب الأكبر على بعض الاحتمالات المتقدمة، وعلى بعض الاحتمالات يكون الوضوء رافعا لبعض لما يأتي من سبب الأكبر والغسل لبعض آخر فيكون كل منهما رافعا.

فما عن السرائر من كون الوضوء غير رافع بل مبيح تقدم أو تأخر، والغسل رافع كذلك غير وجيه.

هذا كله مع تحقق السببين، وأما مع تحقق سبب الأكبر دون الأصغر فمع القول بلزوم الوضوء للصلاة لا بد وأن يكون سبب الأكبر موجبا لشيء لا يرتفع بالغسل، فحينئذ إن قام الدليل على جواز دخول المرأة في المسجدين واللبث في المساجد مثلا مع الغسل فقط يكون هو مع ما دل على لزوم الوضوء للصلاة دالين بالافتضاء على التوزيع في التأثير، فيكون الوضوء رافعا لمرتبة مما يأتي بسبب الحيض والغسل لمرتبة أخرى. وأما احتمال كون الوضوء مبيحا غير رافع فضعيف. وكيف كان فالقول بالتوزيع هو الأقوى، مع كون الحكم موافقا لارتكاز المتشعبة، والظاهر استفادته من مجموع الأدلة، فتدبر.

الأمر السادس

إذا دخل وقت الصلاة فحاضت، فتارة تدرك طاهرة من

الوقت بمقدار أداء الصلاة وفعل الطهارة وتحصيل

سائر الشرائط بحسب حالها وتكليفها الفعلي من القصر والتمام والوضوء والغسل و التيمم وغيرها من شرائط مطلقة كانت أو غيرها، وأخرى لا تكون سعة الوقت بهذا

المقدار سواء كانت بمقدار أداء الصلاة فقط أو أدائها مع الطهارة المائية أو الترابية فقط دون سائر الشرائط، وثالثة لا تكون السعة بمقدار صلاة المضطر. والأولى البحث أولاً عن مقتضى القواعد الأولية أي أدلة القضاء وأدلة عدم القضاء على الحائض ثم النظر

إلى الأدلة الخاصة، فنقول:

إن أدلة القضاء على طائفتين: إحداهما ما يظهر منها أن القضاء تابع لعنوان الفوت كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: أربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك، فمتى ذكرتها أدبتها - الحديث - (١) وغيرها مما هي قريبة منها. وهذه الطائفة وإن كانت في الغالب بصدد بيان حكم آخر، لكن يستفاد منها مفروغية لزوم قضاء ما فات من الصلاة. وهذا مما لا إشكال فيه، لكن الإشكال في أن الفوت

عبارة عن نفس عدم الاتيان مطلقاً ولو مع عدم مجعولية الصلاة في حق المكلف بل مع حرمتها عليه كصلاة الحائض أو هو عنوان أخص منه؟ الظاهر هو الثاني، ضرورة أن المتفاهم عرفاً من هذا العنوان هو ذهاب شئ مرغوب فيه عن يد المكلف ولو من قبيل طاعة المولى أو الوالدين مما هل مستحسن عقلاً سواء كان لازماً أو راجحاً، فإذا نام عن صلاة الليل يقال فاتته، أما لأجل فوت المثوبة المترتبة عليها، أو لأجل ترك نفس أمر المولى الراجح عقلاً، وأما إذا كان الفعل ذا مفسدة أو غير راجح عقلاً وشرعاً فتركه العبد لا يقال فاتته ذلك، فعنوان الفوت ليس نفس ترك الفعل ولو لم يكن فيه رجحان أو في تركه منقصة، وهذا واضح عند مراجعة موارد استعمال اللفظ عرفاً و في الأخبار الواردة فيها هذه اللفظة. فدعوى كونه عبارة عن عدم إتيان الصلاة في وقتها ولو كانت غير مطلوبة وراجحة بل ولو كانت محرمة غير وجيهة.

ولا يرد النقض على ذلك بمثل ترك النائم والساهي، ولا بمثل من أكره على ترك الصلاة بحيث صار اللازم على المكلف تركها، ضرورة أن النائم والساهي فاتتهما الصلاة لأجل ذهاب مثوبتها ومصالحتها من يدهما بل لأجل ترك أمر المولى بلا اختيار على ما حققنا في محله من أن الأوامر فعلية بالنسبة إليهما وإن كانا معذورين في تركها

(١) الوسائل: أبواب قضاء الصلوات، ب ٢، ح ١.

وأما المكروه فهو أيضا كذلك ولا تصير الصلاة بالاكراه على الترك حراما بعنوانها، بل ما هو المحرم إيقاع المكلف نفسها في التهلكة ونحوها، وهو لا يوجب حرمة الصلاة بعنوانها وإن اتحد العنوانان في الخارج. ودعوى صدق الفوت بمجرد الشأنية أو بملاحظة نوع المكلفين غير وجيهة، فإن ميزان وجوب القضاء هو الفوت من كل مكلف بحسب حال نفسه، وهو لا يصدق بالنسبة إلى الشخص الذي لم تجعل الصلاة له أو حرمت عليه كالحائض، والشأنية لا محصل لها إلا معنى تعلقي لا يوجب صدق الفوت فعلا.

وأعجب من ذلك ما قد يقال: إن المستفاد من الأمر بالقضاء أن الأوامر المتعلقة بالصلاة من قبيل تعدد المطلوب، فكونها في الوقت مطلوب لكن بفوات الوقت لا تفوت المطلوبة مطلقا، فإن ذلك على فرض تسليمه - كما لا يبعد - أدل دليل على خلاف مطلوبه، لأن استفادة تعدد المطلوب فرع وجود الطلب والمطلوب في الوقت، ومع حرمة الصلاة على الحائض في الوقت أين الطلب والمطلوب حتى يستفاد منه تعدده؟!!

فتحصل مما ذكرنا أن القاعدة في باب القضاء على فرض أخذ عنوان الفوت في موضوعه هو وجوب القضاء في كل مورد يكون الأداء مطلوباً أو راجحاً ذاتاً ولو فرض سقوط الطلب لأجل بعض المحاذير على فرض صحة ذلك المبني، وأما مع عدم الرجحان والمطلوبية الذاتية فلا، فضلا عن الحرمة الذاتية. فالحائض إذا أدركت من الوقت بمقدار تعلق الطلب يجب عليها القضاء مع تركها، ومع عدم توجه الطلب أو توجه النهي إليها لا يجب عليها القضاء بحسب القاعدة، بل الظاهر أن الأمر كذلك لو تمكن من الصلاة الاضطرارية، فلو قلنا بأنها لو علمت مفاجأة الطمث عليها بعد مقدار من الزمان يتمكن فيه من إتيان صلاة مع الطهارة الترايبية وفقدان بعض الشرائط الاختيارية تجب عليها الصلاة كذلك فالقاعدة تقتضي القضاء مع تركها لأجل الجهل بالواقعة، لتوجه أمر الصلاة إليها وفوتها منها. بل الأمر كذلك لو تمسكنا في وجوب القضاء بالطائفة الثانية من أخبار القضاء،

وهي ما لم يؤخذ فيها عنوان الفوت، لأن مساقها فيما إذا ترك المكلف الصلاة التي كانت مكتوبة عليه في الوقت، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام سئل عن رجل صلى بغير

طهور أو نسي صلوات لم يصلها، أو نام عنها، قال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها. (١) إلى غير ذلك من الروايات، وليس فيها ما يدل على وجوب القضاء على من ترك الصلاة التي هي غير مشروعة له فضلا عما كانت محرمة عليه. بل الظاهر أن نفس

عنوان القضاء أيضا يدل على المطلوب، لأنه بحسب المتفاهم العرفي عبارة عن جبران ما شرع في الوقت إيجابا أو استحبابا خارج الوقت، وأما إذا لم يشرع في الوقت أو كان حراما عليه فلا يصدق على إتيانه خارج الوقت عنوان القضاء، فتبعية القضاء للأداء على ما ذكرنا موافقة للقاعدة.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن كل مورد لو اطلع المكلف على الواقعة كان واجبا عليه إتيان الصلاة ولو بنحو الاضطرار يجب عليها القضاء لو تركها لصدق الفوت، فإذا وسع الوقت بحسب الواقع بمقدار صلاة اضطرارية بل بمقدار نفس الصلاة فقط فطمثت وجب عليها بمقتضى أدلة القضاء إتيانها بعد الطهر قضاء. وما يتوهم من عدم الأمر بالمقدمات قبل الوقت قد فرغنا عن ضعفه وذكرنا في محله أن مناط

عبادية الطهارات ليس هو الأوامر الغيرية، بل الأمر النفسي المتعلق بها، وذكرنا في محله حال التيمم أيضا.

هذا، ولكن في مقابل أدلة القضاء ما دل على أن الحائض لا تقضي الصلاة، ففي صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضي الصيام،

قال: ليس عليها أن تقضي الصلاة، وعليها أن تقضي صوم شهر رمضان. ثم أقبل علي فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر بذلك فاطمة، وكانت تأمر المؤمنات. (٢) و

رواية الحسن بن راشد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحائض تقضي الصلاة؟ قال:

لا، قلت: تقضي الصوم؟ قال: نعم، قلت: من أين جاء هذا؟ قال: أول من قاس إبليس -

(١) الوسائل: أبواب قضاء الصلاة، ب ١، ح ١. (٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤١، ح ٢.

الحديث - (١) إلى غير ذلك.

ويقع الكلام فيها بعد القطع بلزوم استناد الترك في عدم وجوب القضاء إلى الحيض في الجملة في أنه هل المتفاهم منها أن الصلاة إذا كان تركها مستندا إلى الحيض

في الجملة ولو في بعض الوقت لا تقضى، حتى يكون لازمه عدم القضاء ولو حاضت قبل تمام الوقت بمقدار يسع الصلاة، لأن تركها وإن كان غير مستند إلى الحيض فقط لكنه مستند إليه في الجملة، أو أن المراد هو الاستناد إليه فقط، فإذا تركها في بعض الوقت بتخيل سعته فأدركها الطمث وجب عليها القضاء، لعدم كون الترك مستندا إلى الحيض فقط، بل كان الاستناد في بعض الوقت إلى غيره؟ الظاهر هو الثاني، لظهور الأدلة في أن ترك الطبيعة إذا كان مستندا إلى الحيض لا يجب القضاء، وهو لا يصدق إلا على الوجه الثاني بحسب نظر العرف المتبع في مثل المقام، وهذا ظاهر، لكن الاشكال في أن الظاهر من الأدلة هل هو ترك الصلاة المتعارفة لها مع قطع النظر عن عروض الحيض، أي إذا استند ترك صلاتها إليه بحسب حالها المتعارف من القصر والاتمام والطول والقصر والاشتمال على المستحبات المتداولة لا يجب عليها القضاء، إذا كان مستندا إليه مع أقل الواجب، أو إذا كان مستندا إليه حتى بمصداقها الاضطراري من الطهور وغيره حتى مثل ترك بعض الواجبات كالسورة مثلا، وبعبارة أخرى: ترك الصلاة التي لو علمت بالواقعة وجب عليها إتيانها إذا كان مستندا إلى الحيض لا يجب عليها قضاؤها، فيجب عليها القضاء إذا وسع الوقت لنفس الصلاة بمصداقها الاضطراري مع فقد جميع المستحبات وبعض الواجبات إذا قلنا بسقوطه عند الاضطرار والضيق؟

الأقوى هو الأول، لا بمعنى ملاحظة حالها الشخصي ولو كان غير متعارف كقراءة السور الطوال والأذكار الكثيرة الغير المعمولة، بل بمعنى المصداق المتعارف عند نوع المكلفين، أي المشتمل على الواجبات والمستحبات المتداولة والواجد للشرائط بحسب تكليفها الفعلي من القصر والاتمام ووجدان الماء وفقدانه وواجديتها

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤١، ح ٣.

للمقدمات وعدمها، إلى غير ذلك. ضرورة أن العرف لا ينقدح في ذهنه عند سماع تلك الروايات وعرضها عليه إلا ذلك، وغيره يحتاج إلى تقدير الحائض على غير ما هي عليه، وهو خلاف الارتكاز العرفي والتفاهم العقلائي من الروايات. فهل ترى من نفسك أن المرأة إذا سمعت فقيها يقول: إذا تركت صلاتك لأجل عروض الحيض ليس عليك قضاء، فاشتغلت في أول الوقت بالطهور والصلاة فعرض لها الطمث في الركعة الثالثة تشك في كونها مشمولة للفتوى باحتمال لزوم تقدير نفسها مقام المضطر الفاقد للماء المضيق عليها الوقت، أم لا ينقدح في ذهنها إلا صلاتها المتعرفة بحسب حالها مع قطع النظر عن عروض الحيض؟ ولعمري إن هذا التنزيل والتقدير مما لا ينقدح إلا في ذهن الأوحدي من الناس أي أهل العلم فقط لا نوع العقلاء والعرف

ممن يكون فهمهم معيارا لتعيين مفاهيم الأخبار.

ثم إن ما ذكرنا إنما هو بالنسبة إلى الشرائط التي يتعارف تحصيلها في الوقت كالوضوء والغسل مثلا - على تأمل في الثاني - وأما الشرائط الحاصلة لنوع المكلفين قبل الوقت كالستر والعلم بالقبلة فلا يلاحظ مقدار تحصيلها لو اتفق عدم حصولها، فالفاقدة للساتر والجاهلة للقبلة إذا كانتا بصدد تحصيلهما وطال الوقت حتى عرض لهما الطمث يجب عليهما قضاء صلاتهما، لاطلاق أدلة الفوت وعدم وجود

مقيد لها، لخروج هذه الفروض النادرة عن مثل قوله " الحائض لا تقضي الصلاة " لأن ترك الصلاة بحسب المتعارف غير مستند إلى الحيض فقط. وكذا من كان تكليفها التيمم لكن أخرت الصلاة إلى آخر الوقت فطمشت يجب عليها القضاء، لعدم الاستناد بحسب التعارف إلى الحيض. وبالجمله لا بد من لحاظ حال المرأة وحال الشرائط و تعارفها وتكليف المرأة بالفعل وحالاتها الاختيارية، إلا أن يكون الاضطرار من غير جهة الحيض.

هذا كله بحسب القواعد الأولية، وأما الأخبار الخاصة ففي موثقة يونس بن يعقوب - بناء على وثيقة الزبيرى - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في امرأة دخل عليها

وقت الصلاة وهي طاهرة، فأخرت الصلاة حتى حاضت، قال: تقضي إذا طهرت.

(١) وليست هذه مخالفة للقاعدة المتقدمة، لظهورها في سعة الوقت وتأخيرها حتى طمئت. نعم، يخالفها إطلاق رواية عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألته عن المرأة طمئت بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة؟ قال: نعم (٢) وإطلاقها يشمل ما إذا ضاق الوقت عن إدراك الصلاة، وليس لها ظهور في سعة الوقت للصلاة لو لم نقل إن السؤال منحصر بما إذا زالت الشمس وطمئت ولم يمهلهما أن تصلي، فكأنه قال: لو طمئت بعد زوال الشمس بلا مهلة وقبل صلاتها هل عليها القضاء أو لا بد من مضي زمان تدرك الصلاة؟ ولو لم يسلم ذلك فلا أقل من الإطلاق

ودعوى أن الظاهر أن السلب بسلب المحمول لا الموضوع كأنها في غير موقعها، ولولا

ضعف سندها بشاذان بن الخليل أو عدم ثبوت اعتبارها لأجل عدم ثبوت وثاقته، ومخالفتها لفتاوي الأصحاب لكان العمل بها متعينا ولا تنافيها الأخبار المتقدمة، لكنهما مانعان عن العمل بها.

وأما موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم إنها طمئت وهي جالسة، فقال: تقوم عن مكانها ولا تقضي الركعتين (٣) فلا بد من حملها على النهي عن إتيان بقية الصلاة لو لم نقل بظهورها فيه بملاحظة

قوله "تقوم عن مكانها" فكأنه قال: تقوم عن مكانها ولا تأتي بالركعتين الأخيرتين، وحمل القضاء على المعنى اللغوي غير بعيد كحمل الركعتين على الأخيرتين، وإلا فلا بد

من رد علمها إلى أهله، فإن الحمل على أول الوقت حمل على النادر. والظاهر منها عدم قضاء الركعتين الأولتين لو حمل القضاء على الاصطلاح منه، وفي مقام التحديد والبيان يفهم منها عدم لزوم قضاء الأولتين ولزوم قضاء البقية، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به، فمصيرها حينئذ مصير ضعيفة أبي الورد، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام

عن المرأة التي تكون في صلاة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم، قال: تقوم

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٨، ح ٤.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٨، ح ٥.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٨، ح ٦.

من مسجدها ولا تقضي الركعتين، وإن كانت رأت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلت

ركعتين فلتقم من مسجدها، فإذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب (١) فلا بد من توجيهها كما وجهها العلامة في المختلف أورد علمها إلى أهله. كما أن موثقة الفضل بن يونس (٢) مما هي دالة على خروج وقت الظهر بعد أربعة أقدام في سلك الروايات الواردة في تحديد الوقت على خلاف الاجماع بل الضرورة والروايات

الكثيرة المعمول بها، فهي أيضا مطروحة أو مؤولة.

الأمر السابع

إن تطهرت الحائض في آخر الوقت فإن أدركت جميع الصلاة

بشرائطها الاختيارية فلا إشكال في وجوبها عليها. ومع

تركها في وجوب القضاء بحسب القواعد والنصوص الخاصة، وعليه الفتوى. و

كذا لو أدركت ركعة من وقت العصر والعشاء والصبح مع جميع الشرائط الاختيارية

بلا وجدان خلاف كما في الجواهر، وعن المنتهى نفي الخلاف بين أهل العلم، وفي

الخلاف

والمدارك الاجماع عليه. ويدل عليه النبوي المشهور " من أدرك ركعة من الصلاة فقد

أدرك الصلاة " (٣) والعلوي " من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد

أدرك العصر " ورواية أصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أدرك من

الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة. (٥) وضعف إسنادها منجبر

بالعمل بها قديما وحديثا، فقد تمسك بها الشيخ في الخلاف وادعى إجماع الأمة

على ذلك، وقال في الصبي والمجنون والحائض والنفساء والكافر: إنه لا خلاف بين

أهل العلم في أن واحدا من هؤلاء الذين ذكرناهم إذا أدرك قبل غروب الشمس بركعة

أنه يلزمه العصر، وكذلك إذا أدرك قبل طلوع الفجر الثاني مقدار ركعة أنه يلزمه

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٨، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٨، ح ١.

(٣) الوسائل: أبواب المواقيت، ب ٣١، ح ٤.

(٤) الوسائل: أبواب المواقيت، ب ٣١، ح ٥.

(٥) الوسائل: أبواب المواقيت، ب ٣١، ح ٢.

العشاء، وقبل طلوع الشمس بركعة يلزمه الصبح، لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: أنه

قال: من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر، وكذلك روي عن أئمتنا. وفي المدارك بعد ذكر الروايات: وهذه الروايات وإن ضعف سندها إلا أن عمل الطائفة عليها، ولا معارض لها، فيتعين العمل بها. والانصاف أن فتوى الأصحاب على طبقها وتمسك أرباب الاستدلال بها في مثل تلك المسألة المخالفة للقواعد موجب

لأنجبار سندها، فلا إشكال من هذه الحيثية.

وإنما الإشكال في دلالتها وحدود مفادها، فقد يستشكل في النبوي الذي هو أوسع دلالة باحتمال أن إدراك ركعة مع الإمام بمنزلة إدراك جميع الصلاة، وفيه - مع أنه مخالف لظاهره، فإن الظاهر إدراك نفس الصلاة لا إدراك الجماعة أو فضيلتها وهو لا ينطبق إلا على إدراك الوقت - أن ورود سائر الروايات في الغداة والعصر بهذا المضمون يوجب الاطمئنان بأن النبوي وسائر ما يشابهه مضمونا وعبارة من واد واحد، فيرفع الاحتمال أو الاجمال منه على فرضه بغيره، مع أن فهم الأصحاب بل سائر العلماء قديما وحديثا يوجب الوثوق بمفاده، فلا إشكال من هذه الجهة أيضا. وقد يستشكل فيها بأن مفادها هو مضي الركعة خارجا لا جواز الدخول في الصلاة من أول الأمر لمن علم إدراك ركعة من الوقت، فمعنى " من أدرك ركعة... " من دخل في الصلاة غافلا أو باعتقاد سعة الوقت ثم أدرك ركعة منها فقد أدرك الوقت. وهذا نظير إدراك أول الوقت إذا دخل في الصلاة قبل الوقت فوق بعضها فيه. وفيه: أن المتفاهم من هذه العبارة هو توسعة الوقت للمدرك ركعة، فكأنه قال: إدراك ركعة من الوقت إدراك لجميع الوقت، وبعبارة أخرى: لا يفهم العرف خصوصية للدخول في الصلاة، بل ما يفهم منه أن لادراك بعض الوقت خصوصية، وقياس آخر الوقت بأوله في غير محله بعد كون لسان الدليلين مختلفين، والشاهد على هذا الفهم العرفي فهم علماء الفريقين، وليس شئ في الباب غير تلك الروايات، مع عدم بعد استفادة المعنى الاستقبالي منه، فقوله (من أدرك ركعة...) معناه من يدرك، فحينئذ لا قصور في دلالة اللفظ أيضا.

ثم إن المتفاهم منها أن المدرك لركعة من الصلاة التي هي تكليفها فعلا بشرائطها الاختيارية من الطهور وغيره بمنزلة مدرك الوقت، فلا تعم ما إذا أدركها بمصادقها الاضطراري، فإدراك ركعة مع الطهارة الترايبية لمن كان تكليفها الطهارة المائية غير مشمول لها كإدراكها مع فقد سائر الشرائط. وبعبارة أخرى: إن الظاهر منها أن الصلاة المكتوبة على الشخص الذي تكون وظيفته الاتيان بها إذا أدرك ركعة منها في الوقت فقد أدرك الوقت. نعم لا إشكال في خروج الآداب والمستحبات،

فمن أدركها بواجباتها وشرائطها فقد أدرك، وإن كان الوقت مضيقا عن إتيان المستحبات.

هذا كله في إدراك العشاء والعصر والصبح مما لا مزاحم لها، وأما بالنسبة إلى صلاة المغرب والظهر فهو أيضا كذلك، كما هو المشهور نقلا وتحصيلا على ما في

الجواهر، وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه، وعن طهارة المبسوط وعن بعض آخر الاستحباب، وعن بعض استحباب فعل الظهرين بإدراك خمس قبل الغروب، و العشاءين بإدراك أربع قبل الفجر، وعن الفقيه: إن بقي من النهار بمقدار ست ركعات بدأ بالظهر. ويدل على ما ذكرنا النبوي المتقدم

وقد يقال: إن " من أدرك... " لا يقتضي مزاحمة الظهر مثلا للوقت الاختياري من العصر، وإن مقتضى أدلة الاختصاص عدم وقوع الظهر في الوقت الاختصاصي، بل الظاهر قصور دليل " من أدرك... " عن تجويز تأخير العصر اختيارا إلى إدراك ركعة منه، كما لا يستفاد منه جواز تأخير الصلاة في سعة الوقت إلى زمان إدراك الركعة. وفيه: أنه إن كان المانع من التمسك به هو أدلة الاختصاص فلا تكون مزاحمة له، فإن مفادها هو لزوم العصر إذا بقي من الوقت أربع ركعات، ففي صحيحة إسماعيل بن همام - على الأصح - عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال في الرجل يؤخر الظهر

حتى يدخل وقت العصر: إنه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر. (١) وفي صحيحة الحلبي قال: سألته عن رجل نسي الأولى والعصر جمعيا ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس،

الوسائل: أبواب المواقيت، ب ٤، ح ١٧.

فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت إحدىهما فليصل الظهر ثم يصلي العصر، وإن هو

خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعا، و لكن يصلي العصر في ما قد بقي في وقتها ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها. (١) إلى غير ذلك

وظاهر الأولى هو أنه إذا دخل وقت العصر أي الوقت الاختصاصي يجب البدء به، وهو الظاهر من الثانية أيضا، وحينئذ تكون تلك الروايات مشعرة بأن الظهر لا يزاحم العصر في جميع وقتها لا في بعضه، وإلا كان الحق أن يقول: إذا بقي من الوقت

سبع ركعات يصلي العصر، فهذه إن لم تكن مؤيدة لانطباق حديث " من أدرك ... " على الظهر لم تكن مخالفة له أيضا.

وإن كان المانع هو الأدلة العامة لجعل الأوقات فلا إشكال في حكومته عليها، وإن كان المانع هو عدم انطباقه على العصر الذي يمكن إدراكه بجميع وقته فلا يجوز تأخير العصر اختيارا إلى ضيق الوقت بمقدار إدراك ركعة، ففيه أن انطباقه على الظهر موجب لحصول الموضوع للعصر، ضرورة أن ترك العصر حينئذ ليس باختيار المكلف بل بحكم الشارع، وبعبارة أخرى: إنه لا إشكال على فرض اختصاص الوقت بالعصر في أنه إن بقي من الوقت خمس ركعات يكون الظهر مشمولاً للنبوي، ومع شموله له يجب بحكمه إتيان الظهر المدرك لوقته التنزيلي، ومع لزوم إتيانه يبقى للعصر ركعة فيشملة النبوي، وليس هذا تأخير العصر اختيارا حتى يقال لا يجوز للتأخير إلى زمان إدراك الركعة، بل هو تأخير بحكم الشرع.

هذا كله حال إدراك ركعة جامعة للشرائط، وأما لو لم تدرك ركعة بل أدركت أقل منها فمقتضى القواعد الأولية والثانوية فوتها، أما الأولية فواضح، وأما الثانوية فكذلك أيضا، لأن الظاهر منها أن إدراك الركعة غاية ما يمكن الإدراك معه، ولو كانت تدرك الصلاة بأقل منها لما جاز التحديد بالركعة، نعم هنا روايات سيأتي التكلم عليها.

(١) الوسائل: أبواب المواقيت، ب ٤، ح ١٨.

ثم لو أمكن لها إدراك تمام الصلاة في الوقت لكن لا الاختياري منها بل الاضطراري كالصلاة مع التيمم أو بلا ستر أو مع نجاسة البدن أو غير ذلك، فهل القواعد

مع قطع النظر عن النصوص الخاصة تقتضي لزوم الاتيان وعلى فرض الترك القضاء؟ قد يقال: إن الأصل في كل شرط انتفاء المشروط بانتفائه، مع الشك في شمول ما دل على سقوطه عند الاضطرار لمثل المقام الذي هو ابتداء التكليف. لكن الانصاف أن ملاحظة الموارد الكثيرة التي رجح الشارع فيها جانب الوقت على سائر الشرائط كترجيحه على الطهارة المائية وعلى الستر وطهارة البدن، بل ترجيحه على الركوع والسجود الاختياريين إلى غير ذلك من الموارد توجب القطع بأن للوقت خصوصية ليست لسائر الشرائط، وأن المكلف إذا أمكنه إتيان الصلاة بأي نحو في الوقت يلزم عليه الاتيان. ويدل عليه قوله " إن الصلاة لا تترك بحال " فمع النظر إلى هذا وإلى تلك الموارد الكثيرة يشرف الفقيه بالقطع بأن المكلف إذا أمكنه إدراك الصلاة في الوقت ولو بفردتها الاضطراري يجب عليه الاتيان، ومع الترك يجب القضاء للفوت، من غير فرق بين التكليف الابتدائي وغيره.

هذا كله بحسب القواعد، وأما الروايات الخاصة فهي على طوائف: منها ما دلت على أنها إن طهرت قبل غروب الشمس أو قبل الفجر صلت، كرواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا طهرت المرأة قبل طلوع

الفجر صلت المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلت الظهر والعصر. (١) ومثلها موثقة ابن سنان ورواية الدجاني ورواية عمر بن حنظلة، والظاهر أنها مستند المحقق في إيجابه الصلاة عليها مع تمكنها من الطهارة والشروع في الصلاة كما هو المحكي عن المعبر، لكن الظاهر منها مع قطع النظر عن سائر الروايات هو حصول الطهر قبل خروج الوقت بمقدار يمكنها إدراك الصلاة أداء، فإنها ظاهرة في كون الصلاة أداء لا قضاء، فهي متعرضة لوجوب الصلاة عليها إذا طهرت قبل غروب الشمس وأدركت ما هو تكليفها الفعلي، وعن فرض الأخذ بإطلاقها والجمود عليها

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٩، ح ٧.

يكون مفادها بالاطلاق أوسع مما ذكره المحقق، فلا يلزم في وجوبها عليها إدراك الطهور وبعض الصلاة في الوقت، ضرورة صدق الطهر قبل أن تطلع الفجر على الطهر قبله بهيئة لا يمكنها فيها التطهر وإدراك بعض الصلاة، مع أنه لا يلزم به، وبعده لا وجه لما ذكره، بل الوجه هو إدراك الصلاة أداء على ما هو وظيفتها. نعم، لا فرق ظاهرا بين إدراكها مع الطهارة المائية أو الترابية أو مع إدراك سائر الشرائط الاختيارية وعدمه، فلا تنافي تلك الروايات القاعدة المؤسسة المتقدمة بل تعاضدها فتجب عليها الصلاة إذا أدركت ثماني ركعات مع الطهارة الترابية وفقد الشرائط الاختيارية، كما يجب عليها مع إدراك ركعة بشرائطها الاختيارية حسبما فصلناه آنفا.

ومنها ما فصلت بين حصول الطهر قبل العصر وغيره كرواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر، فإن طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر. والظاهر أن المراد بقبل العصر قبل الوقت المختص

و
بآخر الوقت هو المختص، وهي شارحة لمفاد الروايات المتقدمة أو مقيدة لها على فرض إطلاقها، لكن المستفاد منها أنها إن طهرت في آخر وقت العصر أي الوقت المختص به تجب عليها الصلاة. ومعلوم أن نوع النساء لا يمكنهن إدراك الطهارة المائية إذا طهرن آخر وقت العصر، فيوجب الصلاة عليهن لا يكون إلا مع الطهارة الترابية، وحملها على آخر الوقت الإضافي أي أواخر الوقت بحيث يمكنهن الطهارة وإدراك الصلاة ولو ركعة في غاية البعد، خصوصا مع سبق بالجملة المتقدمة.

وأما صحيحة إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام في الحائض إذا اغتسلت في وقت العصر تصلي العصر ثم تصلي الظهر (١) فقد حملها الشيخ على أنها طهرت وقت الظهر

وأخرت الغسل حتى ضاق الوقت، ولا بأس به جمعا بينها وبين سائر الروايات، مع أن التعبير " اغتسلت في وقت العصر " دون " طهرت " لا يخلو من إشعار بذلك.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٩، ح ١٤.

ومنها ما تعرضت للقضاء واستدلوا بها للزوم سعة الوقت في الأداء والقضاء بمقدار الطهارة المائية وعدم كفاية الترابية، كصحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: أيما امرأة رأت الطهارة وهي قادرة على أن تغتسل في وقت الصلاة ففرطت

فيها حتى يدخل وقت صلاة أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها. وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلاة ودخل وقت صلاة أخرى فليس عليها قضاء، وتصلي الصلاة التي دخل وقتها. (١) وموثقة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تقوم في وقت الصلاة فلا تقضي طهرها حتى

تفوتها الصلاة ويخرج الوقت، أتقضي الصلاة التي فاتتها؟ قال: إن كانت تواتت قضتها، وإن كانت دائبة في غسلها فلا تقضي. (٢) وموثقة محمد بن مسلم عن أحدهما

قال: قلت: المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر، قال: تصلي العصر وحدها، فإن ضيعت فعلها صلاتان. (٣)

وادعى الأعلام استفادة اشتراط سعة الوقت للطهارة المائية منها، وفي الجواهر أنه مجمع عليه هنا بحسب الظاهر. كلمات الأصحاب وإن كانت مقصورة على

ذكر الطهارة بلا قيد المائية لكن الظاهر أن مرادهم المائية، لأن الترابية ليست عندهم طهارة بل مبيحة على المشهور نقلا وتحصيلا بل كاد أن يكون إجماعا كما في الجواهر، ولولا اشتهاار الحكم بين الأصحاب على الظاهر لكان للخدشة فيه مجال، فإن الروايات كلها بصدد بيان حكم القضاء، وأن المرأة إذا طهارة ففرطت يجب عليها القضاء، وإن طهارة فقامت في تهيئة الغسل والعمل بالوظيفة فجاز الوقت ليس عليها القضاء. ولا يبعد أن يكون المتفاهم منها ولو بحسب القرائن الخارجية أن المرأة إذا طهرت فقامت لا تيان الغسل وتهيئة أسبابه فجاز الوقت فجأة مع غفلتها عن أن الاشتغال بشأنها يوجب فوت الوقت ليس عليها قضاء، وهذا لا يدل على عدم

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٩، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٩، ح ٨.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤٩، ح ٥.

وجوب الأداء عليها مع الطهارة الترايبية لو علمت بضيق الوقت. وبالجملة إن الروايات متعرضة لحكم آخر وهو حكم القضاء على فرض عدم تقصيرها وتفريطها وأما تكليفها في الوقت ماذا؟ وأنه مع ضيق الوقت عن الطهارة المائية ليس عليها الأداء أو عليها ذلك؟ فليست ناظرة إليها، فرفع اليد عن إطلاق ما دلت على وجوب الصلاة عليها لو طهرت قبل الغروب أو آخر وقت العصر مشكل.

هذا إذا كان المراد منها ما إذا اشتغلت المرأة بشأنها حتى جاز الوقت فجأة كما لا يبعد من سوق الروايات، وأما إذا كان لها إطلاق من حيث العمد وعدمه و أنها مع الالتفات إلى ضيق الوقت وعدم الفرصة لتحصيل الطهارة المائية اشتغلت بتهيئة الغسل حتى جاز الوقت، فالظاهر دلالتها على مقصودهم بملاحظة استفادة ذلك من الدلالة على عدم تفريطها والعمل بوظيفتها، وبملاحظة أن القضاء تابع للأداء، والحكم بعدم القضاء عليها يكشف عن عدم الأداء عليها.

والانصاف أن الإطلاق وإن كان مشكلا أو ممنوعا في بعض الروايات لكن الظاهر إطلاق بعض منها، فالوجه ما عليه الأصحاب واشتهر بينهم وادعي الاجماع عليه، فلا بد من تقييد المطلقات. وأما رواية منصور بن حازم المتقدمة ففيها ضعف بمحمد بن الربيع المجهول، بل المطلقات المتقدمة أيضا ضعيفة، أما رواية أبي الصباح فلاشترار محمد بن الفضيل بين الثقة وغيره، ورواية عمر بن حنظلة بأبي جميلة مفضل بن صالح الضعيف. نعم، رواية عبد الله بن سنان لا يبعد أن تكون موثقة وإن كان في سندها الزبيري، لكن يمكن إنكار الإطلاق فيها بدعوى أنه بعد عدم إمكان الأخذ بهذا الظاهر أي مجرد الطهر قبل الفجر والغروب فلا محالة يكون المراد منها وقتا تدرك فيه الصلاة، ولم يعلم مقدار هذا الوقت، ولعل المقدار المقدر هو بمقدار الطهارة المائية، فليتأمل.

ثم إن ههنا فروعا أخرى تنقيح بعضها مربوط بغير هذا المقام، وبعضها واضح مدركا وقولا تركناه مخافة التطويل، ونتعرض لبعضها في المقصد الثاني إن شاء الله تعالى، والحمد لله أولا وآخرا.

المقصد الثاني

في الاستحاضة

وقد اختلفت كلمات اللغويين فيها، ففي الصحاح: استحاضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها، فهي مستحاضة. وقريب منه عن نهاية ابن الأثير. ويشعر ذلك بعدم الاستعمال المعلوم فيها مع استعمالها كرارا في مرسله يونس الطويلة. وفي القاموس: والمستحاضة من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل. وقال أيضا: العاذل عرق يخرج منه دم الاستحاضة. وبه قال الجوهرى أيضا. ونقل عن ابن عباس أنه قال حيث سئل عن دم الاستحاضة: ذاك العاذل. وعن المغرب: استحاضت - بضم التاء - استمر بها الدم. وفي المجمع: إذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة. ولم يذكر في المنجد الاستحاضة ولا عرق العاذل. وعن الزمخشري: الاستحاضة تخرج من عرق يقال له العاذل. وعن الفائق: كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لأنه سبب لعذل المرأة أي ملامتها عند زوجها.

والمظنون أن اللغة في المقام لا تخلو عن شوب بما عن الشرع، ولعل قول ابن عباس في بعض الروايات كبعض فقرات مرسله يونس على بعض النسخ صار منشأ لذلك، وعدم ذكر المنجد ما ذكره غيره غير خال عن التأييد لما ذكرنا، وإلا فمن المستبعد جدا بل كاد أن يكون ممتنعا أن تكون الاستحاضة بتلك الحدود التي لها في الشرع أو أفتى بها الفقهاء منطبقه على ما ذكره الجماعة من خروجها من عرق العاذل وكون مجراها غير مجرى الحيض، فيكون الدم إلى آخر دقائق اليوم العاشر مثلا خارجا من عرق الحيض، وبعد ذلك ينسد ذلك العرق وينفتح عرق العاذل لدفع الاستحاضة.

والناظر في مثل المرسلة لا ينبغي أن يشك في أن التعبيرات التي فيها تعبدية خارجة عن فهم العرف وأهل اللغة، كقوله "إنما هو عزف" بالزاي المعجمة والفاء على ما في أكثر النسخ كما قال المجلسي، أو قوله "عزف عامر" أو "ركضة من الشيطان"

قال في الوافي بعد نقله عن نهاية ابن الأثير أن العزف بمعنى اللعب بالمعازف أي الدفوف

وغيرها: أقول: كأن المراد أنه لعب الشيطان بها في عبادتها، كما يدل عليه قول الباقر عليه السلام "عزف عامر" فإن "عامر" اسم الشيطان (انتهى). نعم في بعض النسخ بدل

"عزف" إنما هو عرق، وبدل قوله "عزف عامر" عرق غامد، وعن بعض روايات العامة

"عرق عائد" وكيف كان فلا يمكن لنا استفادة موضوع الاستحاضة من اللغة بحيث يخرج عن الإبهام. وما ذكره الجوهري مع إمكان أخذه من الروايات ومخالفته لمقتضى الاشتقاق لا يمكن الركون إليه والوثوق به. والأخبار الواردة في الاستحاضة وإن وردت غالبا في من استمر بها الدم بعد العادة إلا أنها ليست على وجه استفاد منها انحصار الاستحاضة بالدم المستمر بعد العادة وإن كان بعضها لا يخلو من إشعار بذلك، وسيأتي دلالة بعضها على كونها أعم من ذلك.

وليس للاستحاضة معنى عرفي لدى العرف العام يمكن تطبيقه على الحدود التي وردت لها في الشرع، بل لا يرى العرف الاستحاضة والحيض دمين، بل قد يرى دم الحيض قليلا محدودا وقد يراه كثيرا مستمرا، ويقال: صارت فلانة دائمة الحيض، كما هو ظاهر الاشتقاق على وجه. وفي مرسله يونس أن حمنة بنت جحش قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله: إني استحضت حيضة شديدة، وفيها أيضا أن فاطمة بنت

أبي حبيش أتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت: إني أستحاض فلا أطهر، فقال النبي صلى الله عليه وآله:

ليس ذلك بحيض، إنما هو عزف. فأرادت بقوله "إني أستحاض فلا أطهر" صرت حائضا حيضا دائما، ولذا نفى حيضيته وقال إنه عزف، أي لعب الشيطان كما مر.

نعم هنا كلام قد مر في أول بحث الحيض، ومجمله أن الحيض هو الدم الطبيعي المقدوف من أرحام النساء، ولما كانت الأرحام السليمة عن الآفات والصحيحة عن

الأمراض لا تقذف بحسب النوع أقل من ثلاثة أيام ولا أكثر من عشرة أيام وقذف الأقل والأكثر منهما بحسب الطبع نادر جدا وكذا الحال بالنسبة إلى ما قبل البلوغ وبعد اليأس حدد الشارع لدم الحيض حدودا، فجعل أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة وعلق أحكاما على الدم المقذوف من الثلاثة إلى العشرة، بحيث لو علمنا أن الأقل أو الأكثر هو الدم المعهود المقذوف وكذا لو قذفت قبل البلوغ وبعد اليأس و علمنا أنه هو المعهود المقذوف بحسب طبيعتها الشخصية لم نحكم بحيضته ولم نرتب عليه أحكامها، لتحديد الشارع موضوع حكمه، فلا يكون الدم الطبيعي مطلقا موضوعا لحكمه، بل ألغى النادر عن الحساب وحكم عليه بغير حكم الحيض، فالأقل من الثلاثة ليس من الحيض كالأكثر من العشرة، وكالمرئي في حال الصغر واليأس

وغير ذلك مما حدده الشارع. ثم إذا اختل الرحم وخرج عن السلامة والصحة و الاعتدال التي لنوع الأرحام قذفت الأقل أو الأكثر، فاستمرار الدم لعارض، وعدم الرؤية على طبق عادات النوع أيضا لعارض وخلل، ولذا يحتاج كل ذلك إلى العلاج واسترجاع الصحة والسلامة.

ولما كانت الأرحام في غير أحوالها الطبيعية وفي حال اختلالها وخروجها عن الاعتدال لا تقذف نوعا الدم الصالح الطبيعي بل يكون غالبا فاسدا كدرا له فتور مما هي لازمة لضعف المزاج وخروجه عن الاعتدال جعل الشارع المقدس الصفات الغالبية أمارا على الاستحاضة أي الدم المقذوف حال خروج المزاج والرحم عن الاعتدال نوعا. فالصفات أمارات غالبية يرجع إليها لدى الشك، إلا إذا قام الدليل على خلافها.

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقامات:

المقام الأول: في الأوصاف التي جعلت بحسب الروايات أمارا، وهي كثيرة مستفادة منها إما لذكرها فيها أو لذكر مقابلها للحيض مع الدوران بينهما. ففي صحيحة معاوية بن عمار ذكر البرودة صفة للاستحاضة مقابل الحرارة للحيض، و في موثقة إسحاق بن جرير جعل الفساد والبرودة صفة للاستحاضة، والحرق والحرارة

صفة الحيض، وفي صحيحة حفص بن البخري أن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد. (١) ومنها يستفاد أن لدم الاستحاضة كدرة وفتورا أو فسادا وفتورا، فإن العبيط هو الطري الصالح، وفي مرسله يونس جعل إقبال الدم علامة الحيض وإدباره علامة الاستحاضة، والادبار هو الضعف والفتور والقلة مقابل الكثرة والدفع والقوة، وفيها أيضا وصف دم الحيض بالبحراني، و قال أبو عبد الله عليه السلام: إنما سماه أبي بحرانيا لكثرتة ولونه. ومقابله القلة وضعف اللون، وهو الأصفر كما في غيرها، وفي صحيحة أبي المغرا في باب اجتماع الحيض والحمل جعل القلة موضوعا لوجوب الغسل عند كل صلاتين، وفي موثقة إسحاق بن عمار جعل الصفرة موضوعا، وفي رواية محمد بن مسلم جعل القلة والصفرة موضوعا لوجوب الوضوء، كصحيحته الأخرى وروايتي علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام. وفي

صحيحة علي بن يقطين ذكر الرقة صفة للاستحاضة. وعن دعائم الاسلام: روينا عنهم عليهم السلام أن دم الحيض كدر غليظ متنن، ودم الاستحاضة دم رقيق. (٢) و عن فقه الرضا أن دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة. (٣) وفي مرسله يونس: تكون الصفرة والكدرية في أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله. (٤) ويعلم منها كون الكدرية من صفات الاستحاضة، إلى غير ذلك.

لكن الفقهاء لم يذكروا غالبا في صفة الاستحاضة غير الصفرة والبرودة والرقة والفتور على اختلاف منهم في ذكر الأربعة والاختصار على بعضها. وعن المقنعة أنه دم رقيق بارد صاف. فذكر الصفاء وترك الصفرة والفتور، ولا يبعد أن يكون بعض تلك الصفات ملازما لبعض، ويرجع أصولها إلى أربع أو أقل منها، وبه يجمع بين الكلمات بل الأخبار، لا بأن تكون خاصة مركبة كما مر في باب الحيض دفع القول

(١) قد مرت الروايات في أوائل المقصد الأول.

(٢) مستدرک الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٢.

(٣) مستدرک الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٣.

(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٤.

به، بل كل صفة من الأصول مستقلة في الأمارية، لكن بعضها لا ينفك من بعض الصفات، ولا يبعد أن تكون الصفرة غير منفكة عن الفتور والرقة غالباً، والكدرية عن الفساد والبرودة عن الفتور، وقد مر في باب الحيض ما يفيد في المقام، فراجع. ثم إنه لا إشكال في حصول التمييز بالأوصاف المنصوصة في الحيض والاستحاضة، وأما غيرها كالغلظة والتنن وغيرهما فالأقرب عدم الاعتداد بها، لعدم دليل معتبر عليها. نعم، ورد في الدعائم - كما تقدم - الكدر والغليظ والمنتن، وفي دم الاستحاضة

الرقيق، لكن الاعتماد على مثل تلك المرسلة غير جائز. وما يقال من أن المستفاد من الأدلة كقوله في المرسلة الطويلة " إذا أقبلت الحيضية فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي - الخ - " وقوله " دم الحيض أسود يعرف "

وقوله " دم الحيض ليس به خفاء " أن العبرة بمطلق الأمارات المختصة بالحيض غالباً الكاشفة عنه ظناً، من إيكاله إلى الوضوح مع أنه لا يتضح عند العرف إلا بالقوة و الضعف مطلقاً لا خصوص ما نص عليه، هو ما ذكرنا.

ففيه ما لا يخفى، فإن قوله " إذا أقبلت الحيضة... " يراد به الكثرة والدفع الواردان في الأمارات، ولا يفهم منه اعتبار مطلق الظن الحاصل بكل وصف، وقوله " أسود يعرف " أو " ليس به خفاء " لا تسلم دلالتها على ما ذكر بعد عدم إرادة حصول

العلم من الأوصاف كما يدل عليه تأخير ذكرها عن العادة، بل لا يبعد أن يكون المراد منهما أن له أمارات شرعية ليس به لأجلها خفاء، ضرورة أن هذه الأوصاف ليست أماراً ولو ظنية عند العقلاء في من استمر بها الدم، فإن الدم المستمر عندهم ليس طبائع مختلفة كما مر مراراً. نعم، قد يكون بعض الأمارات والقرائن في غير من استمر بها الدم موجبا لحصول العلم أو الاطمئنان، وقلما يتفق ذلك في مستمرة الدم التي هي موضوع البحث ههنا. فالتجاوز عن الأوصاف المنصوصة مما لا يمكن الالتزام به.

المقام الثاني في بيان حدود دلالة الروايات الدالة على أمارية الصفات على الاستحاضة، وأنه هل يكون فيها ما يدل على كون الصفات أماراً مطلقاً حتى بالنسبة

إلى ما قبل البلوغ وبعد اليأس، وبالنسبة إلى الأقل من الثلاثة؟ وبالجملة هل تدل على ثبوت الكلية المذكورة في كلام المحقق ومن بعده، وهي أن كل دم تراه المرأة ولم يكن حيضا ولا دم قرح ولا جرح فهو استحاضة، وكذا ما يزيد عن العادة ويتجاوز العشرة أو يزيد عن أيام النفاس وما تراه بعد اليأس أو قبل البلوغ أو مع الحمل بناء على عدم اجتماع الحمل والحيض، وبعبارة أخرى: كل دم ليس بحيض ولا قرح ولا جرح هو استحاضة مع الاتصاف بصفاتها؟ أو يمكن إثبات أن كل دم ليس بحيض ولا نفاس ولم يعلم كونه استحاضة أو قرحا أو جرحا فهو استحاضة مع الاتصاف بصفاتها؟

فلا بد من ذكر ما يمكن أن يستدل به للمطلوب أو بعضه وحدود دلالاته حتى يتضح الحال، فنقول وعلى الله الاتكال:

منها صحيحة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد، إن دم الاستحاضة بارد، وإن دم الحيض حار. (١) وهي لا تدل إلا على أن الفرق بينهما ذلك، وفي دوران الأمر بينهما يمتاز أحدهما عن الآخر بما ذكر، وأما أن كل بارد استحاضة أو كل حار حيض فلا يستفاد منها. نعم، إذا كان الاحتمال ثلاثيا أو أكثر وكان الدم باردا يحكم بعدم الحيضية، وإن كان حارا يحكم بعدم كونه استحاضة، لظهورها في أن ما كان باردا ليس بحيض فإن صفته هي الحرارة، وما كان حارا ليس باستحاضة. وكذا إذا كان الدوران بين الاستحاضة والجرح مثلا وكان الدم حارا يحكم بعدم كونه استحاضة، ولا يبعد إثبات مقابلهما بلازمه.

ومنها صحيحة حفص بن البختري، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري أحيض هو أو غيره؟ قال: فقال لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة بارد - الخ - (٢) تقريب

الاستدلال بها على جعل الأمانة مطلقا سواء كان الاحتمال ثنائيا أو أكثر أنها سألت عن استمر بها الدم مطلقا، فلا يختص سؤالها بذات العادة أو غيرها، فيشمل جميع

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٢.

النسوة، وأيضا فرضت استمرار الدم من غير سبقه بالحيض، فلا يكون مفروضها استمرار الدم بعد الحيض، وأيضا قالت " فلا تدري حيض هو أو غيره " ولم تقل: أو استحاضة، ومع ذلك أجاب الإمام عليه السلام بما أجاب بلا اعتناء بسائر الاحتمالات، فكان

احتمال كون الدم من قرح أو جرح أو مبدأ آخر غير ذلك غير معتنى به، فتكون الأوصاف

الأولى أمانة أو أمارات على الحيضية، والأخرى على كونه استحاضة وإن شئت قلت: إن الحرارة مثلا أمانة الحيض مطلقا احتمل معه الاستحاضة أو القرح والجرح أو غيرها، وكذا البرودة أمانة الاستحاضة مطلقا، بل بمناسبة الارجاع إلى الصفات بعد كون الرجوع إليها متأخرا عن الرجوع إلى العادة يعلم أن المرأة التي كانت غير ذات العادة تكليفها الرجوع إلى صفة الحيض وصفة الاستحاضة،

فيعلم منها أن الاستحاضة لا تنحصر بما يخرج بعد العادة كما زعم صاحب الصحاح و نقل عن النهاية، بل الدم المستمر ولو من غير ذات العادة مبتدئة كانت أو مضطربة إذا كان بصفة الاستحاضة استحاضة، فما في بعض كلمات أهل التحقيق من أن الاستحاضة

لم تستعمل في الأخبار إلا في ما استمر الدم وتجاوز عن أيام الحيض كما قال الجوهري

ليس على ما ينبغي، وستعرف استعمالها في غيره في بعض الروايات الأخرى، مع أن في ما ذكر كفاية، هذا.

ولكن يمكن أن يقال - مضافا إلى قصور الرواية عن إثبات عموم المدعي أي الكلية المتقدمة - إن معهودية دم النساء في الدمين أو الدماء الثلاثة وكون احتمال القرح والجرح مما لا ينقدح في الذهن غالبا لندرتهما توجب أن تكون الرواية سؤالا وجوابا منصرفة عن سائر الدماء غير الدمين، فكان السؤال عن الدم المعهود منهن الدائر أمره بين الحيض والاستحاضة، وقولها " أو غيره " ليس المراد منه إبداء احتمال غير الاستحاضة والحيض، فكأنها قالت: حيض أولا، ولهذا أجاب عليه السلام عن الحيض

والاستحاضة فقط، فحيث لا يستفاد منها أمارية الصفات في غير مورد الدوران. نعم، يستفاد منها أن الاستحاضة لا تنحصر بالدم المستمر بعد أيام العادة، كما أنه مستفاد من مرسله يونس، فإن تقسيم حالات المستحاضة إلى الأقسام الثلاثة وجعل

السنة الثالثة للمستحاضة التي لم تر الدم قط، ورأت أول ما أدركت، واستحاضت أول ما رأت، وغيرها من التعبيرات دليل على عدم الانحصار بما ذكره الجوهري وابن الأثير. نعم، لا تدل هي ولا الصحيحة على إطلاقها على غير استمرار الدم، ولا على الاستمرار مطلقا كالأستمرار قبل البلوغ وبعد اليأس ومنها صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة

في أيامها، فقال: لا تصلي حتى تنقضي أيامها، وإن رأت الصفرة في غير أيامها توضأت وصلت. (١) والظاهر من رؤية الصفرة في غير أيامها حدوثها في غير أيامها سواء كان قبلها أو بعدها. وأما احتمال كون المراد استمرار الصفرة إلى ما بعد أيامها ففاسد، كما أن قوله " توضأت وصلت " ظاهر في أن الصفرة موجبة للوضوء، لا أن ذكر الوضوء إنما هو لكونه شرطا للصلاة، ضرورة أن ظاهر الشرطية دخل الشرط في ترتب الجزاء، مع أن اختصاص الوضوء بالذكر من بين سائر الشرائط يبقى بلا وجه.

وكيف كان فلا إشكال في ظهورها في أن الصفرة مطلقا في غير أيام العادة موجبة للوضوء، وتكون حدثا بصرف وجودها استمرت أو لا، يخرج منها المستمرة إلى ثلاثة أيام مع عدم التجاوز عن العشرة للاجماعات المتقدمة ويبقى الباقي. ولعل ذكر الوضوء دون الغسل مع أن المتوسطة والكثيرة توجبانه لكون الصفرة غالبا غير منفكة عن القلة كما تشهد له بل تدل عليه صحيحة يونس في أبواب النفاس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى، قال: فلتقعد

أيام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام، فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلاة، وإن رأت صفرة فتوضأ ثم لتصل. (٢) حيث جعل الصفرة في مقابل الصبيب أي المنحدر الكثير، مع أنه إطلاق قابل للتقييد. ثم إن دلالتها على أن الصفرة في غير أيامها أمانة الاستحاضة لا ينبغي أن

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٣.

تنكر، لأن ما يوجب الوضوء من الدماء ليس إلا الاستحاضة، فيكشف الأمر بالوضوء عن كونها استحاضة. واحتمال كون الأمر بالوضوء للزوم عمل الاستحاضة عليها ولا يلزم أن تكون مستحاضة والدم استحاضة، بعيد عن فهم العرف والصواب. والانصاف أن العرف بعد ما يرى أن الصفرة جعلت علامة للاستحاضة في الجملة ويرى أن حكم الاستحاضة الوضوء دون سائر الدماء ثم يسمع هذا الحديث لا تنقذح في ذهنه هذه الوسوس، ويفهم من الرواية أن الصفرة أمانة الاستحاضة. نعم، لو ثبت كون الاستحاضة لغة وعرفاً هي ما قال الجوهري لم يكن بد عن الالتزام بلزوم ترتيب أحكامها من غير أن يكون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة، بل مع احتمال ذلك أيضاً يشكل الحكم بهما، لكن معهودية انحصار دم النساء بالثلاثة توجب الكشف المشار إليه آنفاً.

ومنها رواية قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المرأة ترى الصفرة أيام طمثها كيف تصنع؟ قال: تترك لذلك الصلاة بعدد أيامها التي كانت تقعد في طمثها ثم تغتسل وتصلي، فإن رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها

يجزئها الوضوء عند كل صلاة وتصلي. (١) ودلالاتها واضحة، لأن الوضوء عند كل صلاة حكم الاستحاضة.

ومنها روايته الأخرى عنه عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المرأة ترى الدم في غير أيام طمثها، فتراها اليوم واليومين، والساعة والساعتين، ويذهب مثل ذلك. كيف تصنع؟ قال: تترك الصلاة إذا كانت تلك حالها ما دام الدم، وتغتسل كلما انقطع عنها. قلت: كيف تصنع؟ قال: ما دامت ترى الصفرة فتتوضأ من الصفرة و تصلي، ولا غسل عليها من صفرة تريها إلا في أيام طمثها - الخ - (٢) والظاهر سقوط شيء أو تقديم وتأخير في الرواية، ولعل الصحيح: قلت: كيف تصنع إذا رأت صفرة؟ قال - الخ - أو: قلت: كيف تصنع ما دامت ترى الصفرة؟ قال: فلتتوضأ من

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٧.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤، ح ٨.

الصفرة. وكيف كان فهي ناصة في أن الوضوء من الصفرة وأنها حدث، ويدفع به الاحتمال عن صحيحة محمد بن مسلم على فرضه، وتقريب الدلالة كما تقدم، ولا بد من

توجيه صدرها، ولعله حكم ظاهري عند رؤية الدم والطهر. ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وفيها: وإن لم تر شيئا (أي بعد

الاستبراء) فلتغتسل، وإن رأته بعد ذلك صفرة فلتوضأ ولتصل. (١) ومنها روايات في باب اجتماع الحيض والحمل، كصحيحة أبي المغراء، وفيها إن كان دما كثيرا فلا تصلين، وإن كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاتين. (٢) وكموثقة إسحاق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين، قال: إن كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين، وإن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين. (٣) بعد توجيه صدرها، وكرواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلي، وإن كان قليلا أصفر فليس عليها إلا الوضوء. (٤) وغاية ما يستفاد من مجموع الروايات أمارية الصفات للاستحاضة في ما دار الأمر بينها وبين الحيض ولو في غير مستمرة الدم، أو في أعم منه ومما احتمل فيه شيء آخر من قرح أو جرح بشرط عدم تحقق مبدئهما، على تأمل فيه كما مر. وأما استفادته حكم دم الصغيرة و اليائسة فلا، لعدم عموم أو إطلاق يرجع إليهما، ولعدم إمكان تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية عرفا.

ومنه يظهر الكلام في "المقام الثالث" أي أن كل ما يمتنع أن يكون حيضا فهو استحاضة ولو لم يتصف بصفاتهما، حيث إن الروايات التي استدلت بها أو يمكن أن يستدل بها لذلك مثل ما دلت على أنها مستحاضة بعد الاستظهار، ومثل صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٧، ح ١.
 - (٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٥.
 - (٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٦.
 - (٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٥.

الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأيت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلاة؟ قال: لا، هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة - الخ - (١) وكصحيحة الصحاف الواردة في الحامل (٢)، لا يمكن استفادة تلك الكلية منها.

نعم قد يقال: إن المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء وفي جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقية أو حكمية أو كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة

عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وإن لم يتعرض له في الأخبار، فيحصل حدس قطعي للفقيه بأنه لو تعرض الإمام عليه السلام للدم الخارج عن اليائسة الفاقدة لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة. مع إمكان أن يقال: إنه إذا حكم على الصفرة مطلقا بكونها حدثا - كما تقدم استفادة ذلك من بعض الأخبار - فيكون الحمرة الممتنعة كونها حيضا كذلك بطريق أولى، فتأمل (انتهى).

وفيه مع ممنوعية الحدس القطعي وكون العهدة على مدعيه - أنه على فرض تسليمه غير مفيد، بل القطع بكون ما تقذفه بعد اليأس أو قبل البلوغ هو الدم الطبيعي الذي تقذفه الرحم في أيام إمكان الحيض، بل القطع بكونه استحاضة غير مفيد ما لم يدل دليل على أن كل استحاضة أو مستحاضة محكومة بتلك الأحكام، وإلا فقد أوضحنا سابقا أن الدم المقذوف من الرحم يعده العرف مع قطع النظر عن حكم الشارع حيضا، كان مستمرا بعد العادة أو لا، كان أقل من ثلاثة أيام أو لا، أكثر من عشرة أيام أو لا، بعد اليأس أو قبله. لكن الشارع جعل لقسم منه أحكاما ولقسم آخر أحكاما أخرى وسمى الثاني استحاضة، فما جعله الشارع موضوعا لحكمه الأول ليس مهية مبائة لما جعله موضوعا لحكمه الثاني، فحينئذ بعد العلم بكون الدم حيضا أو استحاضة لا بد من التماس الدليل على موضوعيته للحكم، فالدم

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٣.

المقذوف قبل البلوغ أو بعد اليأس ليسا حيضا حكما بلا إشكال وكلام وإن ثبت كونهما حيضا موضوعا، أي ثبت كونهما الدم المعهود المقذوف بحسب العادة الطبيعية، فلا بد في ثبوت حكم الاستحاضة لهما من قيام دليل على أن كل دم لم يكن حيضا ولو حكما فهو استحاضة حكما، أو إثبات الحكم لكل مستحاضة. والأخبار الواردة في أبواب الحيض والاستحاضة ليس فيها ما يدل على ذلك غير موثقة سماعة، قال: قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين. (١) ثم ذكر فيها أقسام الاستحاضة وأحكامها، لكن استفادة الاطلاق منها مشكلة حيث إنها في مقام بيان أقسام الاستحاضة والمستحاضة، فكأنه قال: المستحاضة على أنواع: منها كذا، ومنها كذا... فاستفادة ثبوت الأحكام لكل مستحاضة حتى في حال الصغر ممنوعة لعدم كون الأحكام للصغيرة، وكذلك بعد الكبير.

وغير رواية العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: والمستحاضة تغتسل وتحتشي

وتصلي، والحائض تترك الصلاة ولا تقضي، وتترك الصوم وتقضي. (٢) وهي أيضا في مقام بيان حكم آخر، فإن جعل المستحاضة في مقابل الحائض وأنها كذا وهي كذا يمنع عن الاطلاق، وأما سائر الأخبار فكلها على الظاهر واردة في التي تحيض كأخبار الاستحاضة وأخبار النفاس وأخبار الاستظهار.

لكن يمكن أن يقال: إن الشك في ثبوت أحكام المستحاضة لما بعد اليأس وقبل البلوغ إما لأجل احتمال كون الدم بعد اليأس وقبل البلوغ مهية غير مهية دم الحيض والاستحاضة ويكون مجراه غير مجراها ولا تكون حقيقته هي الدم الطبيعي المقذوف من الأرحام كسائر الدماء المقذوفة منها، فهو مقطوع الفساد ومخالف للوجدان في بعض مصاديقها، كما لو استمر دم المرأة من ما قبل يأسها إلى ما بعده، فهل يحتمل كونه إلى آن ما قبل اليأس من مجرى مستقل، مقذوفا من الرحم معهودا من النساء، فلما انقضى ذلك الآن تغير المجرى وخرج من مجرى آخر غير السابق

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٤١، ح ٩.

ولا يكون الدم المقذوف المعهود؟! وكذا الحال في ما قبل البلوغ، فإذا فرض رؤية الدم على النهج المألوف في سنة قبل بلوغها واستمر في شهر قبل البلوغ حتى بلغت، فهل يجوز احتمال اختلاف طبيعته ومجراه ساعة ما قبل البلوغ و ما بعده؟!

والانصاف أن الشك من جهة الموضوع في مثل ما ذكر في غاية الوهن، ويعد من الوسوسة ومخالفا للعرف واللغة. وبعد رفع الشك من هذه الجهة يبقى الشك من جهة أخرى، وهي احتمال أن يكون الدم المحكوم بكونه استحاضة شرعا هو ما ترى في زمان البلوغ إلى حد اليأس. وهذا الشك مدفوع أما بالنسبة إلى اليائسة فبإطلاق الأدلة في بعض الموارد كما إذا رأت دما عشرة أيام مثلا وطهرا ثلاثة أيام وتكون هذه الأيام قبل اليأس ثم رأت دما بعده، فهذا مشمول إطلاق صحيحة صفوان بن يحيى المتقدمة، وكون ما ذكر فردا نادرا لا يوجب الانصراف وعدم الاطلاق، فهل ترى عدم إطلاقها بالنسبة إلى ما قبل اليأس بشهر مثلا؟ مع عدم الفرق بينه و بين ما ذكرنا في ذلك.

وكذا يشمل بعض الفروض إطلاق مرسله يونس الطويلة، كما إذا استمر دم ذات العادة إلى ما بعد اليأس، ويكون آخر عاداتها متصلا بيأسها، فتكون مشمولة لقوله " فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة " وكذا يشمل بعض فقراتها بعض الفروض الأخرى، فحينئذ تثبت لليائسة أحكام الاستحاضة في بعض الفروض بالأدلة وفي بعضها بالاستصحاب أيضا، ويتم في ما عداها بالقطع بعدم الفرق، وبعدم القول بالفصل قطعا، بل لا يبعد إطلاق مثل موثقة سماعة ورواية العيون. والمناقشة المتقدمة لعلها في غير محلها بعد فرض تحقق الموضوع عرفا و لغة، بل يمكن أن يقال: إن الأحكام المترتبة على المستحاضة مترتبة ظاهر على نفس الطبيعة وإن كان مورد كثير منها ذات العادة أو من تحيض، لكن لا يفهم منها الخصوصية، بل كثير منها يشمل بعض الفروض المتقدمة، هذا كله حال اليائسة. وأما الصغيرة فبعد فرض تحقق الموضوع أي كون الدم المستمر منها

استحاضة يمكن استفادة حكمها من بعض الأدلة في الجملة، فإن الظاهر من مثل قوله " وإذا رأَت الصفرة في غير أيامها توضأت " وقوله " ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة " أن لها سببية للوضوء، وأن دم الاستحاضة حدث يوجب الوضوء وضعا، فيكون المقام نظير ما ورد في سببية النوم والبول للوضوء مما يعلم منه كونهما سببين من غير فرق بين صدورهما من الصغير والكبير والمجنون وغيرهم، فقوله " فلتتوضأ من الصفرة " ظاهر في سببية طبيعتها للوضوء، ويكون إيجاب الوضوء إرشادا إلى السببية، فيفهم العرف أن نفس الطبيعة سبب وضعا للوضوء وإن كان التكليف لا يتعلق بالصغيرة في حال صغرها. والانصاف أن الحكم ثابت بعد تحقق الموضوع، نعم مع الشك في تحققه كما لو رأَت الصغيرة الدم في أوائل سني ولادتها لا يمكن إثبات الحكم. والظاهر أن مثلها خارج عن نظر الفقهاء رضوان الله عليهم.

(فرع)

كان مقتضى الترتيب ذكر جواز اجتماع الحمل والحيض في باب الحيض، لكن لما كان بحثنا على ترتيب الشرائع وقع في بعض المباحث خلاف ترتيب، و الأمر سهل.

وقد اختلفت كلمات الأصحاب اختلافا كثيرا في هذا الفرع، فقيل باجتماعهما مطلقا كما عن المبسوط في العدد، والفقهاء والمقنع والناصرية، وعن كثير من كتب العلامة وعن الشهيد والمحقق الثاني وغيرهم. وعن المدارك أنه مذهب الأكثر، وعن جامع المقاصد أنه مذهب المشهور، بل عن الناصرية الاجماع عليه، وفي الجواهر أنه المشهور نقلا وتحصيلا. وقيل بعدمه مطلقا كما عن الكاتب والمفيد والحلي والعجلي، وهو مختار الشرائع، وعن النافع أنه أشهر الروايات، وعن شرح المفاتيح، وادعى تواتر الأخبار في ذلك، ولعل المراد بأشهر الروايات أو الروايات المتواترة الروايات الواردة في الأبواب المتفرقة، كما وردت في استبراء الجوارى والسبايا وما وردت في جواز طلاق الحامل على كل حال وغيرها مما سيأتي الكلام فيها. وقيل بالتفصيل

بين استبانة الحمل وعدمها، فلا تحيض في الأول كما عن النهاية والتهذيب و الإستبصار، وعن المحقق في المعتبر الميل إليه، وعن المدارك تقويته. وقيل إنه إن رأت في أيام عاداتها واستمرت ثلاثة أيام فهو حيض. وقيل بحيضية ما ترى في العادة وما تقدمها وما ترى جامعا للصفات، وبعدم الحيضية في غيرهما إلى غير ذلك. فالمسألة ليست من المسائل التي يمكن فيها التمسك بالشهرة والاجماع، فلا بد من النظر في أدلة القوم. فتدل على الأول أي الاجتماع مطلقا - بعد الأصل في بعض الفروع والعمومات الدالة على أن ما رأت في أيام العادة حيض وأدلة الصفات - الأخبار المستفيضة المعتبرة الاسناد والواضحة الدلالة، مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الحبلى ترى الدم أترك الصلاة؟ فقال: نعم، إن الحبلى ربما قذفت بالدم. (١) وصحيحة صفوان، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام

عن الحبلى ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة أيام، تصلي؟ قال: تمسك عن الصلاة. (٢) وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألت عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما في كل شهر، قال: تمسك عن الصلاة كما كانت تصنع في حيضها، فإذا طهرت صلت. (٣) وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الحبلى، ترى الدم؟ قال: نعم، إنه ربما قذفت المرأة الدم وهي

حبلى. (٤) وصحيحة سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك،

الحبلى ربما طمشت؟ قال: نعم، وذلك أن الولد في بطن أمه غذاؤه الدم، فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفته، فإذا دفته حرمت عليها الصلاة. (٥) إلى غير ذلك.

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١.
 - (٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٤.
 - (٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٧.
 - (٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٠.
 - (٥) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٤.

مما لا شبهة في دلالتها. وتدل على الاجتماع في الجملة جملة كثيرة من الروايات الأخر

كصحيحة ابن الحجاج (١) والحسين بن نعيم الصحاف (٢) وأبي المغرا حميد بن المثنى (٣) وموثقة إسحاق بن عمار (٤) مما صرحت بالجمع مع قيود سيأتي الكلام فيها.

واستدل على النفي مطلقا بطوائف من الروايات: منها ما في هذا الباب، عمدتها قوية السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: ما

كان الله ليجعل حيضا مع حبل. يعني إذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة، إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة. (٥) وليعلم أن التفسير لأبي عبد الله عليه السلام أو للسكوني، ومع الاحتمال وعدم الدليل على كونه للإمام عليه السلام لا يمكن التمسك بالتفسير. ومع قطع النظر عنه يمكن الخدشة

في ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله أما أولا فلأن هذا التعبير مما يستشم منه الطفرة عن بيان

الحكم، فإن لمثل هذا التعبير مقاما خاصا ولا يناسب عدم اجتماع الحمل والحيض فإن قوله " ما كان الله ليغفل كذا.. " يناسب موردا يكون صدور الفعل خلاف شأن الفاعل

أو المفعول به، كقوله تعالى " وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله ليعذبهم وهم

يستغفرون " وقوله " وما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن يجهتبي من رسله من يشاء " إلى غير ذلك

مما هو على هذا الأسلوب، ومعلوم أن اجتماع الحيض والحمل ليس كذلك لا تكويننا ولا تشريعا، والظاهر أن الرواية بصدد بيان التشريع، وإلا فلا شبهة بحسب التكوين في اجتماع الدم المعهود قذفه من طبيعة الأرحام في بعض الأوقات مع الحمل كما أشار

إليه بعض الروايات المتقدمة، فحينئذ أي محذور في جعل الحكم على الدم المقذوف

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٣.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٥.

(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٦.

(٥) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٢.

في حال الحمل حتى يستحق هذا التعبير؟ تأمل.
وأما ثانياً فلما كان أن يقال: إن المراد من قوله هذا هو نفي التلازم بين حيض وحمل
فقوله " ما كان الله ليجعل حيضاً مع حمل " أي ما كان الله ليجعل المعية والملازمة
بينهما

بل قد يفترقان وقد يجتمعان، وهذا التوجيه وإن كان مخالفاً لفهم العرف بدءاً لكن في
مقام الجمع بينها وبين ما صرح بالقذف في بعض الأحيان لا يكون بذلك البعد.
وإن أبيت عنه فلا محيص عن رد علمها إلى أهله بعد عدم مقاومتها سنداً ودلالة لما
تقدم

وبعد كونها موافقة لأشهر فتاوى العامة وكون الراوي عامياً، وسيأتي بعض الكلام
في الرواية في باب النفاس.

وأما صحيحة حميد بن المشي قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الحبل
ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الأيام وفي الشهر والشهرين، فقال: تلك الهراقة،
لبس تمسك هذه عن الصلاة. (١) فلا ربط لها بالمقام، فإن عدم الإمساك عنها لأجل
عدم حصول شرط الحيض، فغير الحبل أيضاً كذلك، لكن السائل لما سأل عن الحبل
أجاب عنها، ولو سأله عن غيرها أيضاً كان الحكم عدم الإمساك
وكذا رواية مقرن الفتيا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل سلمان علياً عليه
السلام عن

رزق الولد في بطن أمه، فقال: إن الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها
رزقه في بطن أمه. (٢) فإنها لا تدل على عدم الاجتماع، بل هو إخبار عن الواقع،
ويكفي في صحته احتباسها نوعاً أو احتباس مقدار منها كما في بعض ما تقدم.
وأما التمسك بروايات صحة طلاق الحبل مع الاجتماع على عدم صحة طلاق
الحائض ففيه أن الاجتماع في الحامل ممنوع، فلا تدل تلك الروايات على عدم
الاجتماع،

كما أن في تلك الروايات صحة طلاق الغائب وغير المدخول بها، فتكون تلك
الروايات مخصصة لأدلة اعتبار الطهر في الطلاق، بل حاكمة عليها.
وأما روايات الاستبراء بحيضة فهي أيضاً غير دالة على عدم الاجتماع مطلقاً،

الوسائل: أبواب الحيض ب ٣، ح ٨.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٣.

فإن الاجتماع إنما يكون في بعض الأحيان كما أشار إليه بعض الروايات المتقدمة بقوله " ربما قذفت بالدم " أو " فربما فضل عنه - أي عن غذاء الطفل - فدفته " إلى غير

ذلك، فحينئذ يكون الاستبراء بحيضة أمارة على عدم الحيض لندرة الاجتماع، بل جعل العدة لأجل استبراء الأرحام ثلاث حيض أو حيضتين دليل على جواز الاجتماع. نعم هناك روايات أخر ربما تشعر بعدم الاجتماع، منها رواية محمد بن حكيم المنقولة في أبواب العدد عن العبد الصالح عليه السلام قال: قلت له: المرأة الشابة التي تحيض

مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها، ما عدتها؟ قال: ثلاثة أشهر، قلت: فإنها تزوجت بعد ثلاثة أشهر، فتبين بها بعد ما دخلت على زوجها أنها حامل! قال: هيهات من ذلك يا ابن حكيم! رفع الطمث ضربان: إما فساد من حيضة فقد حل لها الأزواج وليس بحامل، وإما حامل فهو يستبين في ثلاثة أشهر. (١) ومنها روايته الأخرى عن أبي عبد الله أو أبي الحسن عليهما السلام قال: قلت له: رجل طلق امرأته، فلما مضت ثلاثة أشهر ادعت حبلا - إلى أن قال - هيهات! هيهات! إنما يرتفع الطمث من ضربين: إما حبل بين، وإما فساد من الطمث. (٢) وفي رواية رفاعة المنقولة في أبواب نكاح العبيد والإماء قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام - إلى أن قال -

فقال: إن الطمث تحبسه الريح من غير حبل. (٣) وفي رواية عبد الله بن محمد قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: اشتريت جارية - إلى أن قال - ثم أقبل علي

فقال: إن الرجل يأتي جاريته فتعلق منه، ثم ترى الدم وهي حبل، فترى أن ذلك طمث، فما أحب للرجل المسلم أن يأتي الجارية حبل. (٤) إلى غير ذلك وهذه الروايات وإن كانت تشعر أو يدل بعضها على عدم الاجتماع، لكن الجمع بينها وبين الروايات المتقدمة الصريحة في اجتماعهما يقتضي حمل هذه على رفع

(١) الوسائل: أبواب العدد، ب ٢٥، ح ٤.

(٢) الوسائل: أبواب العدد، ب ٢٥، ح ٥.

(٣) الوسائل: أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٣، ح ١.

(٤) الوسائل: أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٤، ح ١.

الحيض بالحمل نوعا، وأن وقوعه في أيام الحيض نادر، فيصح أن يقال يرتفع طمثها وأن ارتفاعه قد يكون بالحمل، إلى غير ذلك من التعبيرات، فلا ينافي ذلك قذف الرحم في بعض الأحيان كما في الروايات المتقدمة من أنه ربما قذفت، أو ربما أكثر ففضل عنه،

فإذا فضل دفعته. وهذا جمع عقلائي بين الطائفتين، ولا إشكال فيه. ثم إنه بعد ما قلنا بالجمع في الجملة فالأرجح في الجمع بين روايات الباب مع قطع النظر عن صحیحة الصحاف هو الحكم بالتحیض إذا رأت في أيام العادة، إما كان أو صفرة أو كدرة، والتحیض بالصفات في غيرها، والحكم بالاستحاضة مع الاتصاف بصفاتهما، وذلك لأن الروايات على طوائف: منها ما دلت على وجوب ترك الحبلی الصلاة إذا رأت الدم كصحیحة عبد الله بن سنان وصحیحة صفوان ومرسلة حریز وصحیحتي أبي بصیر وسليمان بن خالد ورواية زريق بن الزبير. وغالب هذه الروايات ليس في مقام بيان أن الدم في زمان الحبل حیض، بل لها إهمال من هذه الجهة، وإنما هي بصدد بيان أن الحبل یجتمع مع الحيض، ولما كان القول بامتناع الاجتماع معروفا وموافقا لفتوى أكثر فقهاء العامة وأشهر مذاهبهم على ما حكى كانت الأسئلة والأجوبة في مقام التعرف لهم والرد عليهم وبيان نكتة قذف الحبلی الدم كقوله "ربما أكثر ففضل عنه - أي عن غذاء الولد فدفعته" وكقوله في صحیحة أبي بصیر قال: سألته عن الحبلی ترى الدم؟ قال: نعم، إنه ربما قذفت المرأة الدم وهي حبلی.

فلا يمكن مع ذلك استفادة الاطلاق من غيرها أيضا كصحیحة صفوان مما يوهم الاطلاق، ولو فرض إطلاق فيها أو في بعض آخر، فلا إشكال في عدم الاطلاق في غالبها،

والاطلاق في البعض على فرض التسليم ضعيف يرفع اليد عنه بما دلت على الرجوع إلى الصفات، فيقيد إطلاقها بما دل على أنه إن كان دما كثيرا فلا تصلي، وإن كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاتين، وقوله "إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلي، وإن كان قليلا أصفر فليس عليها إلا الوضوء" وهذه هي الطائفة الثانية المقيدة للأولى على فرض إطلاقها.

والطائفة الثالثة ما تعرضت لأيام العادة كصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج
قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى
قبل ذلك

في كل شهر، هل تترك الصلاة؟ قال: تترك الصلاة إذا دام. (١) والظاهر منها هو
السؤال عن ذات العادة، وإن كان لاحتمال الأعم أيضا وجه، وقوله " تترك الصلاة إذا
دام " ليس المراد منه إلا الدوام إلى زمان حضور الصلاة في مقابل الدفقة والدفقين لا
الدوام إلى ثلاثة أيام كما قد يتوهم. وكصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما
السلام

قال: سألته عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما في كل شهر،
قال: تمسك عن الصلاة كما كانت تصنع في حيضها، فإذا طهرت صلت. (٢) وهي
تدل على أن الحبلى إذا رأت الدم في أيام حيضها فسييلها سبيل غيرها، وغاية ترك
الصلاة هي الطهر. وموثقة سماعة قال: سألته عن امرأة رأت الدم في الحبل، قال:
تقعد أيامها التي كانت تحيض، فإذا زاد الدم على الأيام التي كانت تقعد استظهرت
بثلاثة أيام ثم هي مستحاضة. (٣) ورواية الصحاف الآتية، وفيها: وإذا رأت الحامل
الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من
الحيضة، فلتمسك عن الصلاة. والظاهر منها عدم التفصيل في التحيض في العادة
بين كون الدم موصوفا بصفات الحيض أو غيرها. وإطلاق أدلة الصفات وإن اقتضى
التفصيل لكن قوة ظهور صحيحة محمد بن مسلم في عدم الافتراق بين الحامل وغيرها
في

ما إذا رأت في أيام الحيض المؤيدة بما دلت على أن الصفرة والكدرية في أيام الحيض
حيض، وما دلت على تقديم العادة على الأوصاف، وقوة الظن الحاصل من العادات
توجب تقديم تلك الأخبار على أخبار الأوصاف، وحمل أخبارها على غير ذات العادة
والرؤية في غير العادة.

-
- (١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٢.
(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٧.
(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١١.
(٤) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٣.

فتحصل من جميع ما ذكر بعد رد المطلقات إلى المقيدات وتقديم ما حقه التقديم أن الحبلى إذا رأت في أيام عاداتها تنحيز مطلقا، وإذا رأت في غيرها إما لأجل عدم كونها ذات العادة أو لأجل رؤيتها في غيرها يجب عليها التحيز مع اتصاف

الدم بصفة الحيض من الحمرة أو الكثرة التي تلازم الدفع أو غيرها من الأوصاف، و إذا رأت بصفة الاستحاضة تجعله استحاضة وتعمل عملها.

بقي الكلام في صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أم ولدي ترى الدم وهي حامل، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: فقال لي: إذا

رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فإن ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث، فلتتوضأ وتحتشي بالكرسف وتصلي، وإذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل أو في الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضة، فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تقعد في حيضها - الحديث - (١).

وهي تدل على ثبوت التحيص برؤية الدم في أيام العادة وقبلها بقليل، وعلى عدم حيضية ما رأت بعد عشرين يوما، وعن الشيخ في النهاية والتهذيب الفتوى بمضمونها، وعن المحقق في المعتبر الميل إليه، وفي المدارك أنه يتعين العمل بها، و هو لا يخلو من قوة لصحة سندها ووضوح دلالتها وحكومتها على أدلة الصفات الواردة في الحبلى، فإن مدلول أدلة الصفات أن الحبلى إذا رأت دما كثيرا أو دما أحمر كثيرا أو دما عبيطا فلا تصلي، فهي تدل على ثبوت الحكم، والصحيحة تدل على نفي الموضوع بقوله " فإن ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث " وهذا لسان الحكومة، ويقدم عرفا على ما كان لسانه ثبوت الحكم.

نعم بين الصحيحة وأدلة الأوصاف من غير الباب كصحيحة معاوية بن عمار و حفص بن البختري وما يحدو حدوهما معارضة العموم من وجه، لكن قوة ظهور الصحيحة في مضمونها وبعد حملها على الدم الفاقد للصفات - مع أن الفاقد غير

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ٣.

محكوم بالحيزية كان قبل عشرين أو بعدها، ولا وجه لاختصاص هذا المصداق القليل الوجود بالذكر - يوجب تقديمها على أدلة الأوصاف. وأنت إذا راجعت وجدانك ونظرت إلى الصحيحة وروايات الأوصاف وعرضتهما على الفهم العرفي الخالي عن الدقائق العقلية ترى أن ذهن العرف لا يتوجه إلى كون نسبة الصحيحة مع مقابلاتها عموما من وجه، ولا ينقدح في ذهنك التعارض، بل ترى أن الصحيحة مقيدة عرفا لأدلة الصفات، وهذا هو الميزان لتقديم دليل على غيره، كان بينهما عموم من وجه أو لا، ولهذا يقدم الحاكم على المحكوم ولا يلاحظ النسبة لحكومة العرف بذلك، فميزان تشخيص التعارض والتقديم والجمع هو فهم العرف العام لا الدقة العقلية. وأما رد الصحيحة بدعوى إعراض معظم الأصحاب عنها وعدم إمكان التأويل في الروايات الكثيرة مع قبولها للتوجيه القريب فلا يبعد أن يكون في غير محله، فإن الاعراض غير ثابت، لأن المحتمل قريبا بل الظاهر من بعض الكلمات أن الأصحاب إنما

كانوا بصدد بيان اجتماع الحمل والحيز في الجملة في مقابل أكثر العامة القائلين بعدم الاجتماع مطلقا من غير تعرض لهذه المسألة التي هي من فروع الاجتماع، والمتأخرون لم يردوها لشذوذها وعدم العمل بها بل جمعوا بينها وبين غيرها ورجحوا غيرها وبعضهم عملوا بها، نعم بعض المتأخرين رماها بالوحدة وعدم اشتها القول بها بل وإعراض الأصحاب عنها، وهو غير ظاهر من المتقدمين الذين إعرضهم مناط الوهن.

وأما عدم إمكان التأويل في الروايات الكثيرة فقد مر عدم إطلاق أكثر الروايات، وما هو مطلق قليل ضعيف الاطلاق، وما هو متعرض للصفات وإن كان مطلقا لكن رواية محمد بن مسلم مرسله ورواية إسحاق بن عمار مطروحة لعدم العمل بها

فلا يبقى إلا صحيحة أبي المغراء، ولا مانع من التصرف فيها خصوصا بعد ما عرفت من الحكومة. وأما القبول للتوجيه فقد عرفت ما فيه بعدما ظهر من مساعدة العرف على الجمع المتقدم.

لكن مع ذلك كله لا تخلو المسألة من إشكال منشأ احتمال الاعراض مع شهادة

مثل السيد في الرياض وصاحب الجواهر وغيرهما - على تأمل في استفادة الاعراض من كلام الأول - فلا بد من الاحتياط إلى ما بعد الفحص الكامل حتى يتضح الحال. ثم إن ههنا مطالب:

المطلب الأول

إذا تجاوز الدم عن أكثر الحيض ممن تحيض فلا يخلو إما أن تكون المرأة ممن لم تر الدم قبل ذلك أو لا، والثانية إما ذات عادة مستقرة أو لا، والأولى منهما إما أن تكون ذاكرة لعادتها أو لا، فالأولى من الأقسام هي المبتدئة، وقد تطلق على الثالثة أي من لم تستقر لها عادة، وقد تطلق عليها المضطربة كما تطلق على الناسية، فالمبتدئة كالمضطربة لها إطلاق: عام، وخاص، والأمر سهل، والمتبع في الأحكام هو الدليل، فلا بد في بيان الأقسام وأحكامها من ذكر مسائل:

المسألة الأولى

المبتدئة بالمعنى الأعم أي من لم تستقر لها عادة إما لعدم سبق الدم أو لعدم استقرار العادة لها ترجع أو لا إلى التمييز فتجعل ما شابه دم الحيض حيضاً وما شابه الاستحاضة استحاضة، وهو مذهب فقهاء أهل البيت كما عن المعبر، ومذهب علمائنا كما عن المنتهى، وعن الخلاف و

التذكرة الاجماع في المبتدئة، وعن المدارك فيها أن هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب

وعن المعبر أن جماعة من الأصحاب لم يتعرضوا للتمييز في ما أجد كالصدوقين والمفيد و

أبي المكارم وسالار، وأما أبو الصلاح فقد قال: إن المضطربة ترجع إلى نساؤها، وإن فقدت فيالى التمييز، واقتصر للمبتدئة على الرجوع إلى نساؤها إلى أن يستقر لها عادة، ونص في الغنية على أن عمل المبتدئة والمضطربة على أصل أقل الطهر وأكثر الحيض - الخ - وعن المبسوط ما يلوح منه عدم اعتبار التمييز.

وكيف كان فتدل على اعتبار التمييز في المبتدئة بالمعنى الأعم إطلاقات أدلة التمييز، كصحيحة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن دم الاستحاضة و

الحيض ليس يخرجان من مكان واحد، إن دم الاستحاضة بارد، وإن دم الحيض

حار. (١) وظاهرها أن الصفة لماهية الدمين، وأن التمييز حاصل بهما عند الاشتباه و الاختلاط بينهما مطلقاً من غير فرق بين أقسام الاستحاضة والمستحاضة. وصحيحة حفص بن البختري، وفيها أن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحرارة، ودم الاستحاضة أصفر بارد، فإذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة. (٢) وإطلاق هذه الرواية قوي جداً، والسؤال إنما هو عن مستمرة الدم مطلقاً، والجواب بيان الأمارات لماهية الدمين، استمر الدم أو لا، كانت المرأة مبتدئة أو غيرها. و عدم الاكتفاء بذكر الأمارات فقط وتعقيبه بقوله " فإذا كان للدم حرارة... الخ - " تحكيم للإطلاق. والإطلاق في الصحيحتين وغيرهما متبع لا يرفع اليد عنه إلا بدليل ومقيد كما ورد في ذات العادة.

ففي موثقة إسحاق بن جرير قال: سألتني امرأة منا أن أدخلها على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها فأذن لها فدخلت - إلى أن قال - فقالت له: ما تقول في المرأة تحيض

فتحوز أيام حيضها؟ قال: إن كان أيام حيضها دون عشرة أيام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة، قالت: فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين و الثلاثة، كيف تصنع بالصلاة؟ قال: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين. قالت: إن أيام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة و يتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال: دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار تجد له حرقة، ودم الاستحاضة دم فاسد بارد. (٣) فأرجعها إلى الصفات بعد اختلاف العادة - كما سيأتي الكلام فيه - وإطلاقها لما نحن بصدده لا يقصر عن المتقدمين. نعم هنا روايات أخر تمسك بها صاحب الحدائق رداً على الأصحاب زاعماً أن الحكم في المبتدئة وسنتها الرجوع إلى التمييز مطلقاً، منها رسالة يونس الطويلة،

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٢.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣، ح ٣.

ولما كان فيها أحكام كثيرة تدور عليها سنن الاستحاضة والمستحاضة لا بد من التيمن بنقلها على طولها وبيان بعض فقراتها:

روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى العبيدي - وهو ثقة على الأصح - عن يونس بن عبد الرحمان، عن غير واحد، سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن

الحيض والسنة في وقته، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله سن في الحيض ثلاث سنن،

بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها، حتى لم يدع لأحد مقالا فيه بالرأي، أما إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت

واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف أيامها ومبلغ عددها، فإن امرأة يقال لها "فاطمة بنت أبي حبيش" استحاضت فأتت أم سلمة، فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك

وقال: تدع الصلاة قدر أقرائها - أو قدر حيضها - وقال: إنما هو عزف، وأمرها أن تغتسل وتستنفر بثوب وتصلي. قال أبو عبد الله عليه السلام: هذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي

تعرف أيام أقرائها لم تختلط عليها، ألا ترى أنه لم يسألها كم يوم هي، ولم يقل إذا زادت على كذا يوما فأنت مستحاضة؟ وإنما سن لها أياما معلومة ما كانت من قليل أو كثير بعد أن تعرفها. وكذلك أفتى أبي عليه السلام وسئل عن المستحاضة فقال: إنما

ذلك عزف عامر (١) أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المثعب. قال أبو عبد الله عليه السلام:

هذا تفسير حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وهو موافق له، فهذه سنة التي تعرف أيام أقرائها

لا وقت لها إلا أيامها، قلت أو كثرت.

وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر فإن سنتها غير ذلك، وذلك أن "فاطمة بنت أبي حبيش" أتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت: إني أستحاض فلا أطهر، فقال له

النبي صلى الله عليه وآله: ليس ذلك بحيض، إنما هو عزف، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة،

وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي. وكانت تغتسل في كل صلاة، وكانت تجلس

في مركن لأختها، وكانت صفرة الدم تعلو الماء. قال أبو عبد الله عليه السلام: أما
تسمع

رسول الله صلى الله عليه وآله أمر به تلك؟ ألا تراه لم يقل لها: دعي الصلاة أيام أقرائك، ولكن قال لها: إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي و صلى؟ فهذا يبين أن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها ولا وقتها، ألا تسمعها تقول: إني أستحاض فلا أطهر؟ وكان أبي يقول: إنها استحيضت سبع سنين، ففي أقل من هذا تكون الريبة والاختلاط، فلهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إدباره وتغير لونه من السواد إلى غيره. وذلك أن دم الحيض أسود يعرف، ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفة لون الدم، لأن السنة في الحيض أن يكون الصفرة والكدره فما فوقها في أيام الحيض - إذا عرفت - حيصا كله، إن كان الدم أسود أو غير ذلك، فهذا يبين لك أن قليل الدم وكثيره أيام الحيض حيص كله إذا كانت الأيام معلومة، فإذا جهلت الأيام وعددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم وإدباره وتغير لونه ثم تدع الصلاة على قدر ذلك ولا أرى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لها: اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فأنت مستحاضة

كما لم يأمر الأولى بذلك، وكذلك أبي أفتى في مثل هذا، وذلك أن امرأة من أهلنا استحاضت فسألت أبي عن ذلك، فقال: إذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلاة، و إذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي. وأرى جواب أبي ههنا غير جوابه في المستحاضة الأولى، ألا ترى أنه قال: تدع الصلاة أيام أقرائها؟ لأنه نظر إلى عدد الأيام، وقال ههنا: إذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلاة، وأمرها ههنا أن تنظر إلى الدم إذا أقبل وأدبر وتغير. وقوله " البحراني " شبه قول النبي صلى الله عليه وآله " إن

دم الحيض أسود يعرف " وإنما سماه أبي بحرانيا لكثرة ولونه، فهذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي اختلط عليها أيامها حتى لا تعرفها وإنما تعرفها بالدم ما كان

من قليل الأيام وكثيره.

قال: وأما السنة الثالثة ففي التي ليس لها أيام متقدمة ولم تر الدم قط و رأيت أول ما أدركت واستمر بها، فإن سنة هذه غير سنة الأولى والثانية. وذلك أن امرأة يقال لها " حمنة بنت جحش " أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: إني استحضت

حيضة شديدة، فقال: احتشي كرسفا، فقالت: إنه أشد من ذلك، إني أتجه ثجا.
فقال: تلجمي وتحيزي في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة، ثم اغتسلي غسلا
وصومي ثلاثة وعشرين يوما أو أربعة وعشرين، واغتسلي للفجر غسلا، وأخري
الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا، وأخري المغرب وعجلي العشاء و
اغتسلي غسلا.

قال أبو عبد الله عليه السلام: فأراه قد سن في هذه غير ما سن في الأولى والثانية، و
ذلك لأن أمرها مخالف لأمر تينك، ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع وكانت
خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها " تحيزي سبعا " فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما
وهي مستحاضة غير حائض؟ وكذلك لو كان حيضها أكثر من سبع وكان أيامها عشرة
أو أكثر لم يأمرها بالصلاة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله " تحيزي " وليس
يكون التحيز إلا للمرأة التي تريد أن تكلف ما تعمل الحائض، ألا تراه لم يقل
لها: أياما معلومة تحيزي أيام حيضك؟ ومما يبين هذا قوله " في علم الله " لأنه
قد كان لها وإن كانت الأشياء كلها في علم الله. فهذا بين واضح أن هذه لم تكن لها
أيام قبل ذلك قط، وهذه سنة التي استمر بها الدم أول ما تراه، أقصى وقتها سبع،
وأقصى طهرها ثلاث وعشرون، حتى تصير لها أيام معلومة فتنتقل إليها.
فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث، لا تكاد أبدا تخلو من
واحدة منهن: إن كانت لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وخلقتها
الذي جرت عليه، ليس فيه عدد معلوم موقت غير أيامها، وإن اختلطت الأيام عليها
وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم ألوانا فسننتها إقبال الدم وإدباره وتغير
حالاته، وإن لم تكن لها أيام قبل ذلك واستحاضت أول ما رأت فوقتها سبع وطهرها
ثلاث وعشرون، وإن استمر بها الدم أشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها، فإن
انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع فإنها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي
فلا تزال كذلك حتى تنظر إلى ما يكون في الشهر الثاني، فإن انقطع الدم لوقته من
الشهر الأول سواء حتى توالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الآن أن ذلك قد صار

لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه، وتكون سنتها في ما يستقبل إن استحاضت قد صارت سنة إلى أن تجلس أقرأها، وإنما جعل الوقت إن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله لتي تعرف أيامها " دعي الصلاة أيام أقرائك)

فعلمنا أنه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها: دعي الصلاة أيام قرئك، ولكن سن لها الأقرء وأدناه حيضتان فصاعدا. وإن اختلط عليها أيامها وزادت ونقصت حتى لا تقف فيها على حد ولا من الدم على لون عملت بإقبال الدم وإدباره، ليس لها سنة غير هذا لقوله عليه السلام " إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي "

و
لقوله " إن دم الحيض أسود يعرف " كقول أبي " إذا رأيت الدم البحراني... " وإن لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلاث والعشرون، لأن قصتها قصة " حمنة " حين قالت " إني أتجه ثجا ". (انتهى الحديث المبارك).

وقد استدل به صاحب الحدائق على أن المبتدئة ليس لها سنة إلا الرجوع إلى الأيام وإنما التمييز سنة المضطربة خاصة، وما ذكره وإن كان يوهمه بعض فقرات المرسلة لكن التأمل الصادق في مجموعها يدفع ذلك، فلا بأس ببيان بعض فقرات الحديث

حتى يتضح الحال: فنقول أولا على نحو الاجمال.
إن الظاهر منها أن رسول الله صلى الله عليه وآله أجاب عن ثلاث وقائع شخصية، وردت

اثنتان منها عليه لفاطمة بنت أبي حبيش - إن كانت الواقعتان لمرأة واحدة في حالتين مختلفتين - ويحتمل أن تكون فاطمة بنت أبي حبيش اثنتين كما ربما يشعر به بعض فقرات المرسلة كقوله " أما تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله أمر هذه بغير ما أمر به تلك " وقوله

" فهذا يبين أن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها " والواقعة الثالثة هي واقعة " حمنة " بنت جحش " لكن الصادق عليه السلام قال: إنه صلى الله عليه وآله بين في هذه السنن كل مشكل لمن

سمعها وفهمها ولم يدع لأحد مقالا فيه بالرأي والاجتهادات الظنية الخارجة عن طريق فهم السنة، وهذا يبين أن فهم القواعد الكلية من بعض القضايا الشخصية بإلغاء الخصوصيات عرفا ليس من الاجتهاد الممنوع والمقال بالرأي كما أفاد أبو

عبد الله عليه السلام طريقه في هذه الرواية، ونبه على طريق الاستفادة واستنباط الأحكام الكلية من السنة، كما هو الطريق المألوف.

ثم إن الظاهر من قول السائل عن الحيض والسنة في وقته هو أن السؤال إنما كان عن السنة في تعيين وقت الحيض لا عن موضوعه ولا عن حكمه، وإنما يصح هذا السؤال في ما إذا اختلط الحيض بغيره ولم يعلم أن الدم الخارج أي مقدار منه حيض وأي الأيام أيامه ووقته، فأجاب بما هو مناسب لشبهته ببيان السنن الثلاث، فهذه السنن كفيلا لرفع الشبهة الواقعة في وقت الحيض في ما إذا اختلط الحيض بالاستحاضة، فبمقتضى سوق الرواية والحصر في السنن الثلاث لا بد من دخول سنن جميع أقسام المستحاضة في الرواية الشريفة، واستفادة حكم جميع حالات المستحاضة منها.

ثم إن الظاهر منها في السنن الثلاث أن إرجاع كل منهن إلى سنة ليس لأجل اختصاص السنة بها، بل لأجل اختصاص مرجعها بها، مثلا إن الرجوع إلى العادة ليس مختصا بذات العادة التي استمر بها الدم مع علمها بعادتها، بل ذات العادة الكذائية لا مرجع لها إلا عادتها كما نص عليه في الرواية، وكذا الحال في السنن الأخرين، فلا يكون الرجوع إلى التمييز مختصا بالتي اختلط عليها أيامها، بل التي اختلط عليها أيامها ولا يكون دمها على لون واحد وحالة واحدة لا مرجع لها إلا الرجوع إلى التمييز، وكذا الحال في المبتدئة التي سيأتي الكلام فيها في ذيل الحديث. ثم لا إشكال في أن ذات العادة مع إحصائها أيام حيضها وعدم اختلاط فيها وعلمها بها مرجعها إلى عادتها، ويأتي الكلام فيها في محله، ونحن الآن بصدد بيان السنة الثانية والثالثة. فقوله "وأما سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر..."

ففيه احتمالان:

أحدهما أن المراد مما ذكر هي الناسية، فإن طول زمان استمرار الدم صار سببا لغفلتها عن عددها وموضعها من الشهر بعد كون العدد والموضع معلومين لها، و

يؤيد ذلك - إذا استظهر من الرواية كون " فاطمة بنت أبي حبيش " امرأة واحدة - أنها أتت مرة أم سلمة في زمان كانت ذاكرة لعدد أيامها ووقتها من الشهر، و أخرى أتت النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد طول مدة الدم ونسيانها لهما، كما يشهد به قوله " و

كان أبي يقول: إنها استحيضت سبع سنين " وثانيهما أن المراد منه هي التي كانت لها أولا أيام مضبوطة وكانت ذات عادة مستقرة عددا ووقتا، ثم اختلطت الأيام وتقدمت وتأخرت وزادت ونقصت ثم استمر عليها الدم، ويشهد لهذا الاحتمال - بعد منع كون فاطمة امرأة واحدة طرأت عليها الحالتان، لما تقدم من ظهور الرواية في كون ما ذكرت فيها مرأتين مسميتين بفاطمة وأن أباهما كان مكنى بأبي حبيش - قوله " زادت ونقصت " فإن الظاهر منه أن الزيادة والنقص إنما عرضتا للأيام المتقدمة، فكانت الأيام أولا مضبوطة غير مختلفة، ثم صارت مختلفة ناقصة تارة وزائدة أخرى، وهذا المعنى لا يتصور في مستمرة الدم. ويؤيده قوله في ما بعد " وإن اختلطت الأيام عليها وتقدمت و تأخرت " فإن التقدم والتأخر المنسوبين إلى الأيام لا يتصوران إلا قبل استمرار الدم. ويشهد بذلك قوله " أغفلت " بصيغة إفعال، فإن معنى " أغفل الشيء " أهمله وتركه، على ما في المنجد، وفي الصحاح: أغفلت الشيء إذا تركته على ذكر منك. فالعدول عن " غفلت عن عددها " إلى " أغفلت عددها " لأجل أن أيامها كانت مضبوطة و

كانت آخذة بعددها وموضعها من الشهر، ثم اختلطت فزادت ونقصت وتقدمت و تأخرت، حتى تركت الأيام المضبوطة وأهملها، فحينئذ تكون الرواية متعرضة لقسم من المضطربة.

ولا ينافي ما ذكرناه بعض فقراتها كقوله " إن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها ولا وقتها " لأن مختلطة الأيام بما ذكرنا أيضا لا تعرف عددها لأن أيامها زادت ونقصت، ولا وقتها لتقدمها وتأخرها، ولا يبعد أن يكون أرجح الاحتمالين هو الثاني كما استظهر المحقق الخونساري ظاهرا وإن ضعفه شيخنا الأعظم قائلا: إن عدة مواضع من الرواية تأتي عن ذلك، ولم يتضح

موارد الإباء.

نعم ربما يأباه قوله " ثم اختلط عليها من طول الدم " فإن الظاهر منه أن طول الدم واستمراره صار سببا للاختلاط، وهو لا ينطبق إلا على النسيان. ويمكن أن يقال: إن المراد من طول الدم ليس طول استمراره بل المراد أن طول سني رؤيته أو جب الاختلاط، لأن في أوائل الأمر لما كان الرحم معتدلة سليمة كانت تقذف مضبوطا عددا

ووقتا، ثم بعد طول الزمان صارت ضعيفة فخرج قذفها عن الاعتدال والانضباط. و هذا التوجيه وإن كان لا يخلو من خلاف ظاهر لكنه أهون من رفع اليد عن قوله " زادت

ونقصت تقدمت وتأخرت " أو توجيهه بوجه بعيد، بل لا يبعد أن يكون التعبير بطول الدم دون استمراره لإفادة ذلك.

وكيف كان فيظهر من التأمل في فقرات الرواية أن أبا عبد الله الصادق عليه السلام استشهد على حكم من كان لها أيام متقدمة ثم اختلطت عليها كما هو مفروض كلامه بالسنة التي سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في واقعة فاطمة باعتبار عدم إرجاعها إلى العادة

وإرجاعها إلى التمييز، فاستفاد من ذلك أن هذه امرأة اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها ولا وقتها مما هي معتبرة في الرجوع إلى العادة، فعدم الرجوع إليها شاهد على اختلاط الأيام وعدم معرفتها بها، وإن لم يكن شاهدا على كون الاختلاط بعد ما كانت لها أيام مضبوطة متقدمة أو لا. ففتوى الصادق عليه السلام في المرأة التي كانت لها

أيام متقدمة ثم اختلطت لم يكن لأجل معلومية أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت كذلك بل لأجل معلومية اختلاط أيامها وعدم معرفتها بها وكون دمها ذا تميز و إن لم يعلم أنها كانت ذات عادة منضبطة ثم اختلطت أيامها، كما يظهر من قوله " فهذا يبين أن هذه امرأة قد اختلط - الخ - "

فمن أجل ذلك استفاد أن تمام الموضوع للرجوع إلى الصفات هو الاختلاط و عدم المعرفة مع كون الدم ذا تميز، بل يظهر من التعبيرات المختلفة في الرواية تارة بالتي كانت لها أيام متقدمة ثم اختلط عليها، وأخرى بأن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها، من غير ذكر للأيام المتقدمة، وثالثة بقوله: إذا جهلت الأيام و

عددتها احتاجت - الخ - إلى غير ذلك أنه لا يعتبر في الرجوع إلى التمييز إلا عدم إمكان

الرجوع إلى العادة، سواء كان لفقدانها أو اختلاطها أو نسيانها أو غير ذلك. ومما يبين ذلك التأمل الصادق في قوله " فلهذا احتاجت إلى أن تعرف - إلى قوله - ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت - الخ - " فإن المتفاهم عرفاً منه أن الاحتياج إلى معرفة لون الدم إنما هو في ما قصرت يدها عن الأمانة التي هي أقوى منها عرفاً وشرعاً، وأن الرجوع إلى التمييز لأجل أن دم الحيض أسود يعرف، فأما رية الصفات أو جبت الارجاع إليها عند فقد الأمانة المتقدمة عليها قوة وكشفاً من غير دخل لتقدم الأيام وعدمه أو اختلاطها وعدمه في ذلك. فموضوع الارجاع عرفاً هو وجدان هذه الأمانة وفقدان ما هي أقوى منها، ولو فرض كون المرأة مبتدئة ذات تمييز يفهم من التأمل في الفقرات أن تكليفها الرجوع إلى التمييز، وعند فقدانه يكون تكليفها غير ذلك

وأما السنة الثالثة فإن كان يوهم بعض فقرات الرواية كونها للمبتدئة، كانت ذات تمييز أو لا، لكن التأمل في جميع فقراتها يدفع هذا الوهم، فإن الظاهر منها كما تقدم أن النبي صلى الله عليه وآله سن في ثلاث وقائع شخصية ثلاث سنن يفهم منها جميع

حالات المستحاضة، فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن لا أن المستحاضة

تنحصر في الموارد الثلاثة التي وردت على النبي صلى الله عليه وآله وبين أحكامها. نعم، وردت

السنة الثالثة بحسب الواقعة الشخصية في من لم تر الدم ورأت أول ما أدركت و استمر بها، وكانت كثيرة الدم، وكان دمها ذا دفع وشدة، وعلى لون واحد وحالة واحدة، كما يستفاد من قوله " أتجه ثجا " وقد صرح به في آخر الرواية، فالمستفاد من جميع المرسلات أن السنة الثالثة وإن وردت في من رأت الدم أول ما أدركت و استمر بها على لون واحد بحسب الواقعة الشخصية والقضية الخارجية لكنها سنة لكل من لم تكن لها عادة ولا تمييز، كما ينادي به قوله في آخر الرواية " وإن لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسننتها السبع والثلاث والعشرون، لأن قصتها قصة حمنة

حين قالت: أتجه ثجا " فيستفاد منه أن كل من كانت قصتها كقصه حمنة من هذه الحثية أي إطباق الدم وكونه على لون واحد وحالة واحدة المستفاد من قوله " أتجه ثجا " تكون سنتها كسنتها، ولا تكون السنة التي وردت لها مختصة بها وبمن رأت الدم أول ما أدركت، بل الميزان في قصتها هو الاستمرار وعدم تغييره. فتحصل من جميع ذلك أن المستحاضة لا تخلو إما أن تكون ذات عادة معلومة قد أحصتها بلا اختلاط عليها أو لا، فالأولى مرجعها إلى العادة لا غيرها، والثانية إما أن تكون ذات تميز وتغير في لون الدم وحالاته أو لا، فالأولى مرجعها إلى التمييز، والثانية إلى السبع والثلاث والعشرين، ولا تخلو مستحاضة من تلك الحالات، و يستفاد جميع سنن المستحاضة وحالاتها من السنن الثلاث بعد التأمل التام والتدبر الصادق في فقراتها، كما قال في أول الرواية: بين كل مشكل لمن سمعها وفهمها، ثم أفاد عليه السلام طريق الاستفادة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله. ولا يخفى أن أبا عبد الله عليه السلام إنما أرشد السائلين إلى طريق الاستفادة من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي جعفر عليه السلام لفتح باب الاجتهاد عليهم، لا أن طريق علمه بالأحكام هو هذا النحو من الاجتهادات الظنية والاستظهارات العرفية، كما هو مقتضى أصول المذهب.

ومما تمسك به صاحب الحدائق لمذهبه رواية سماعة، قال: سألته عن جارية حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثة أشهر وهي لا تعرف أيام أقرائها، فقال: أقرأؤها مثل أقرء نساءها، فإن كانت نساءها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة أيام وأقله ثلاثة أيام. (١) وموثقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المرأة إذا رأت الدم أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام ثم تصلي عشرين يوماً، فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام وصلت سبعا وعشرين يوماً. (٢)

وفيه أن لأدلة الأوصاف نحو حكومة عليهما، أما على الأولى فظاهر، لأن

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٦.

السؤال عما لا تعرف أيام أقرائها، ولسان روايات الأوصاف مثل قوله " إن دم الحيض أسود يعرف " وقوله " إن دم الحيض ليس به خفاء " هو أنه مع الأوصاف تخرج المرأة عن موضوع عدم المعرفة. وأما على الثانية فلأن الظاهر منها أن ترك الصلاة عشرة أيام في الدورة الأولى وثلاثة أيام في ما بعدها ليس لأجل كونها حيضا، بل هو حكم تعبدي لدى التحير عن معرفة أيامها، ويشهد له قول ابن بكير في روايته الأخرى التي لا يبعد أن تكون عين الأولى ويكون الاختلاف في النقل، فتارة نقلها بجميع ألفاظها وتارة اقتصر على جوهر القضية حيث قال " فإذا مضى ذلك وهو عشرة أيام فعلت ما تفعله المستحاضة " وقال في ذيلها " وجعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلاة أقل ما يكون من الحيض " ومعلوم أن ظاهر هذه الفقرات هو أن الحيض والاستحاضة لما لم يكونا معلومين وكانا مختلطين وجب عليها التحيض في أيام والصلاة في أخرى، وهذا نظير قوله في مرسله يونس المتقدمة " تحيضي في علم الله... " فلسان الروايتين لسان الأصل، ولسان أدلة الأوصاف لسان الأمانة فتكون حاكمة عليها.

وينبغي التنبيه على أمور:

(الأمر الأول)

يشترط في الرجوع إلى التمييز أمور: منها أن لا ينقص ما شابه دم الحيض عن ثلاثة أيام. ومنها أن لا يزيد على عشرة أيام. ومنها عدم نقصان ما شابه الاستحاضة عن عشرة أيام. وهذه الشروط أي عدم جواز جعل ما شابه الحيض حيضا إذا نقص عن ثلاثة أيام أو زاد عن عشرة وعدم جواز جعل الطهر بين الحيضتين أقل من عشرة أيام مما لا ينبغي الاشكال فيه، لما دل من المستفيضة على أن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام ولا أكثر من عشرة أيام وما دل على أن الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام. وهذه الأدلة حاكمة على أدلة الأوصاف، لأن جعل الأمانة إنما هو بعد الفراغ عن إمكان الحيض الواقعي واحتمال وجوده، وهذه الأدلة تحديد لواقع

الحيض، وليست الأمانة إلا كاشفة عما يمكن أن يكون حيضا ويحتمل تحققه، و هذه الروايات ترفع الموضوع وتخرجه عما يمكن فيه ذلك، فهي بلسانها مقدمة على لسان الأمانة عرفا. فما ذهب إليه صاحب الحدائق من أنها تتحيز بالأقل و الأكثر زاعما أن ذلك مقتضى إطلاق الروايات بل مقتضى قوله في مرسله يونس " ما كان من قليل الأيام وكثيره " مردود، ضرورة أن أدلة التحديد الحاكمة على أدلة الصفات توجب تحديد القليل والكثير بأيام إمكان الحيض.

ومما ذكرنا ظهر حال ما تمسك به لرد الشرط الثالث وهو بلوغ الدم الضعيف وحده أو مع النقاء عشرة أيام، قائلًا إن ذلك لا دليل عليه، بل ظاهر الأخبار يردده: كموثقة أبي بصير، قال: سألت الصادق عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام والطهر

خمسة أيام، وترى الدم أربعة أيام والطهر ستة أيام. فقال: إن رأيت الدم لم تصل، وإن رأيت الطهر صلت ما بينها وبين ثلاثين يوما، فإذا مضت ثلاثون يوما - الخ

(١) وقريب منها موثقة يونس بن يعقوب (٢).

والروايتان صحيحتان، وتوصيفهما بالموثقة كأنه في غير محله، وكيف كان فأما قوله " لا دليل عليه " فقد مر الدليل عليه، وأما تمسكه بالروايتين ففيه أولا أن موردتهما غير ما نحن فيه، لظهورهما في حصول النقاء لا في استمرار الدم واختلاف الألوان، وثانيا قد مر في محله ما هو مفادهما، وقد حملهما الشيخ على محمل صحيح و

بين المحقق ما هو المحمل فيهما فلا نعيد.

(الأمر الثاني)

إذا فقد الشرط الأول أي كان ما رأيت بصفة الحيض أقل من ثلاثة أيام، فهل هي فاقدة التمييز ولا بد لها من الرجوع إلى الأمانة أو الروايات لو قلنا برجوع الفاقدة إليهما مطلقا، أو هي واجدة له في الجملة؟ قد يقال بالأول لأن أمانة الحيض في اليومين

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٦، ح ٢.

مثلا، التي يلزم منها كون الثالث حيضا لما دل على عدم كون الحيض أقل من ثلاثة أيام، معارضة لأمانة الاستحاضة في اليوم الثالث، التي يلزم منها كون اليومين أيضا استحاضة، فتساقط الأمارتان، فهي فاقدة التمييز.

وقد يجاب عنه بأن سوق الأخبار يشهد بورودها لتمييز الحيض عما ليس بحيض الذي هو الاستحاضة، وإنما ذكر أوصاف الاستحاضة استطرادا لبيان أنه ليس بحيض، فإذا تبين كون بعض ما رأته بصفة الاستحاضة حيضا باعتبار كونه مكتملا لما علم حيضيته بالأوصاف التي اعتبرها الشارع لا ينافيه هذه الأدلة (انتهى).

وفيه أنه لم يتضح معنى الاستطراد، فإن كان المراد أن ذكر أوصاف الاستحاضة وقع بعد أوصاف الحيض تبعاً له، فهو مع تماميته في جميع الروايات - فإن في صحيحة معاوية بن عمار قدم ذكر الاستحاضة وصفتها على الحيض وصفته - لا

يوجب

عدم كون الصفات أمانة أو رفع اليد عن أماريتها لدى التعارض. وإن كان المراد أن الإمام عليه السلام ليس بصدد بيان أمارية أوصاف الاستحاضة بل يكون بصدد أمارية الحيض

فقط، وذكر الأوصاف المقابلة ليس لأجل أماريتها بل لبيان فقد أمارية الحيض كما يظهر من القائل في خلال كلامه، فهو غير وجيه، ضرورة ظهور الأدلة في أمارية كل من الطائفتين، ولا يمكن الالتزام بذلك خصوصاً في صحيحة معاوية، بل كأنه أشرنا سابقاً إلى أولوية أمارية صفات الاستحاضة من صفات الحيض. وكيف كان فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات في أمارية صفاتها.

ويمكن أن يقال في جواب الاشكال المتقدم: إن أمانة الاستحاضة في ما نحن فيه لا يمكن أن تعارض أمانة الحيض، للعلم بكذب مفادها، فإن المفروض أن غير اليومين من أيام الدم يكون بصفة الاستحاضة، فالأخذ بدليل صفات الاستحاضة اللازم منه جعل اليومين أيضاً استحاضة مما لا يمكن، للعلم بكون بعض الأيام حيضاً، ضرورة اتفاق النص والفتوى على حيضية بعض الدم المستمر، فحينئذ تكون الأمانة الدالة على كون الجميع استحاضة، مخالفة للواقع، فلا يمكن الأخذ بها، فتبقى أمانة الحيض في اليومين بلا معارض، ولازمها تميم ما نقص.

نعم يبقى الكلام في كيفية التتميم، فقد يقال بالرجوع إلى عادات النساء أو الروايات، فإنه لم يعرف من أخبار التمييز إلا كون الدمين مثلا حيضا في الجملة، وهذا المقدار من المعرفة لا يوجب خروجها من موضوع ما دل على الرجوع إلى عادات النساء أو الأخبار، وعلى تقدير انصراف الأخبار يفهم حكمه منها عرفا، لأن هذه الأخبار

ليست تعبدية محضة، بل مناطها أمور مغروسة في الأذهان. وفيه أن إطلاق أدلة التمييز يحكم بأن اليومين حيض، ولو لم يكن دليل تحديد الحيض بثلاثة أيام لقلنا بمفادها بمقتضى إطلاقها، ودعوى عدم الاطلاق في الروايات وخروج الفرض وأمثاله منها في غاية السقوط، ضرورة أن الروايات في مقام البيان بلا إشكال، وإطلاقها محكم، وإنما يخرج منه بقدر ما ورد من التقييد، ولا ينافيها أدلة تحديد الحيض بثلاثة أيام، لعدم المنافاة بين كون اليومين حيضا مع كون اليوم الثالث أيضا حيضا، لأن وجدان الصفة أمانة على الحيضية وأما فقدانها فليس أمانة على شيء. نعم وجدان صفات الاستحاضة أمانة عليها ولازمها عدم الحيضية، لكن قد عرفت عدم إمكان الأخذ بها، فحينئذ يؤخذ بأمانة الحيض في اليومين ويترك أمانة الاستحاضة بمقدار تتميم أقل الحيض، لما دل على عدم كون الحيض أقل من ثلاثة، وتبقى أمانة صفات الاستحاضة في اليوم الرابع وما زاد بلا معارض، فيؤخذ بها. ومع قيام الأمانة على الاستحاضة في الأيام الزائدة وقيام الأمانة أيضا على حيضية ثلاثة أيام لا وجه للرجوع إلى عادات النساء مما ثبت نصا وفتوى تأخر أماريتها عن أمانية التمييز.

وأوضح منه عدم الرجوع إلى الروايات، الذي هو تكليف فاقدة التمييز والأمانة، فرفع اليد عن أدلة التمييز إما لدعوى قصور أدلتها عن شمول هذه الفروض، فهي مدفوعة بما تقدم من إطلاق الأدلة، ويظهر إطلاقها من الرجوع إليها والتأمل في مفادها، ولعمري إن الناظر فيها لا يشك في شمولها لجميع الفروض مع قطع النظر عن روايات التحديد. وإما لدعوى دخول الفروض في أدلة الرجوع إلى النساء و الأخبار، ففيها أنه مع شمول إطلاق أدلة التمييز له لا معنى للرجوع إليها، لحكومة

أدلة التمييز عليهما على فرض شمولها له، فالتمييم بالرجوع إلى العادات والأخبار مما لا أرى له وجهها وجيها.

ثم إنه على فرض خروج هذه الفروض عن مفاد الأدلة وانصرافها عنها لا وجه لفهم أحكامها بالرجوع إلى العرف بدعوى ارتكازية المناط. اللهم إلا أن يدعى أن الارتكاز والمغروسية في أذهان العرف يوجب عدم الانصراف بل إلغاء الخصوصيات عرفا، فله وجه لكنه يرجع إلى دلالة الأدلة لا إلى حكم العرف، فإنه لا معنى للرجوع إليه إلا في فهم مفادها.

(الأمر الثالث)

إذا فقد الشرط الثاني بأن ترى زائدا على العشرة بصفة الحيض، فهل هي فاقدة التمييز مطلقا أو لا؟ وعلى الثاني هل يجب عليها التحيض من أول الرؤية إلى عشرة أيام، أو التحيض من أول الرؤية وتتميمه بمقدار عادات النساء أو الأخبار، أو يجب عليها الرجوع إلى عادات النساء أو الأخبار في أيام رؤية الدم بصفة الحيض مخيرة بينها، أو يفصل بين ما إذا كانت للأمارات جهة مشتركة أو لا كما تأتي الإشارة إليه؟ وجوه، مقتضى القواعد هو التفصيل الأخير. أما القول بكونها فاقدة التمييز مطلقا فضعيف، لأن رفع اليد عن أمانة الاستحاضة في أيام رأت بصفتها مما لا وجه له بعد ما عرفت من إطلاق الأدلة، كما أن لازم الأمارات المتعارضة في صورة التعارض بينها هو عدم حيضية الضعيف في الجملة، فأمارات الحيضية المتعارضة لأجل أدلة تحديد الحيض بالعشرة، متفقة في عدم حيضية الضعيف وإن تعارضت في محل الحيض من الأيام، ولازم الأمارات المتعارضة مع اتفاقها فيه حجة، فلا إشكال في التمييز في الجملة، لا لفهم العرف بعد انصراف الأدلة كما قيل، بل لما ذكرنا من إطلاق أدلة أمارات الاستحاضة، ولازم أمارات الحيض في فرض التعارض. وأما التحيض في أول الرؤية بعشرة أيام كما عن شيخ الطائفة أو بالتمييم بالعادات أو الأخبار فغير تام، لعدم الترجيح بين الأيام في بعض الصور، بل الترجيح

لغير الأول في بعضها كما يأتي. والتمسك بقاعدة الامكان مع ما تقدم من عدم الدليل عليها لا وجه له ههنا ولو فرض الدليل عليها، لعدم الرجحان بين الأيام بعد قيام الأمانة على جميعها وتساوي جريان القاعدة فيها. ودعوى ظهور الأدلة في التحيض أول ما رأت كقوله في صحيحة حفص بن البختري " فإذا كان للدم حرارة ودفن وسواد فلتدع الصلاة " وقوله في رسالة يونس " إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة " غير وجيهة، لأن الأدلة إنما هي بصدد بيان أمارية الأوصاف مطلقا لا في أول الحدوث، فمعنى قوله " إذا كان للدم حرارة - الخ " أنه كلما كان للدم حرارة كان حيضا، ولهذا لو لم تكن أدلة التحديد لقلنا بحيضية جميع الأيام، ومع تلك الأدلة يقع التعارض في الأيام بين الإمارات من غير ترجيح. والترجيح بتقدم الزمان بدعوى خروج الزمان المتأخر عن إمكان الحيضية بعد انطباق الأدلة بلا مانع على الأيام الأولى مما لا وجه له، لأن التقدم الزمني لا يوجب الترجيح، والتطبيق على الأولى ورفع اليد عن الأدلة في الأيام الأخرى من غير مرجح لا وجه له.

والأقوى بحسب القواعد هو التفصيل بين ما إذا كانت للأمانة جهة مشتركة كما إذا رأت خمسة عشر يوما، فإن اليوم السادس إلى العاشر مورد اتفاق الإمارات على حيضيتها بعد الأخذ بإطلاق أدلتها وتحديد الحيض بما دل على أنه لا يزيد عن عشرة أيام، فحينئذ يقع التعارض بين الإمارات من أول رؤية الدم بصفة الحيض إلى الخامس ومن اليوم الحادي عشر إلى الخامس عشر، وتتفق في المفاد من اليوم السادس إلى العاشر، فتكون المرأة ذات تمييز وقتا وعددا، فلا ترجع إلى عادات نسائها والأخبار مطلقا لتقدم التمييز عليهما. وأما إذا وقع التعارض بينها من غير اتفاق كما لو رأت عشرين يوما بصفة الحيض فتعارض الإمارات في جميع الأيام، فتكون من جهة الوقت ذات تمييز في الجملة ومن جهة العدد غير ذات التمييز، فترجع إلى التمييز في الوقت في الجملة، بمعنى أنه لو كانت عادة النساء في آخر الشهر خمسة أيام ورأت متصفا بصفات الحيض من أول الشهر إلى العشرين تتحيز في أيام التمييز فتقدم أدلة التمييز على أدلة عادات النساء بالنسبة إلى الوقت، و

أما بالنسبة إلى العدد فلا مزاحم لاطلاق أدلة الرجوع إلى عادات النساء، لأن رفع اليد عنها بعد إطلاقها إنما هو لفهم تقدم أدلة التمييز عليها وكون التمييز أمانة أقوى من أمانة العادات كما تشهد به رواية سماعة، بل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة يونس، ومع التعارض بين أمارات التمييز تصير فاقدة بالنسبة إلى العدد، هذا. مع إمكان أن يقال: إن التعارض بين الأمارات إنما وقع في محل التحيض لا في عدد الأيام، فهي ذات أمانة وتمييز بالنسبة إلى العشرة وغير ذات تمييز بالنسبة إلى المحل الخاص، فتتخير بين جعل العشرة في أي من اليوم الأول إلى العشرين إلا إذا عينت عادات النساء وقت حيضها، كما لو فرض كون العادات من أول الشهر إلى خمسة أيام فيجب عليها الأخذ بالعشرة من أول الشهر، لأنها بالنسبة إلى الوقت غير ذات تمييز، فلا بد من رجوعها إلى الأمانة المتأخرة عن التمييز. ثم إن ما ذكرنا من لزوم الأخذ بعشرة أيام جار في الفرع المتقدم أي ما إذا كانت للأمارات جهة مشتركة لعدم ما يدفع لزوم الأخذ بعشرة أيام، فإن عادات نسائها أمانة متأخرة عن أمانة التمييز على عشرة أيام، فتدبر. ولو فقدت النساء وقلنا بأنها غير ذات تمييز بالنسبة إلى العدد، فلا يبعد الرجوع إلى الأخبار، بدعوى فهم ذلك من رواية يونس حيث قال في ذيلها عند بيان القاعدة الكلية بعد بيان السنتين الأولتين " فإن لم يكن الأمر كذلك ولكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد - الخ - " بأن يقال: إن قوله " فإن لم يكن الأمر كذلك " له مصاديق، ويكون جميع مصاديقها موضوعا للحكم المترتب عليه أي السبع والثلاث والعشرين، وإنما ذكر بعض مصاديقه الواضحة من غير أن يكون الحكم منحصرًا في هذا المصداق، فمع فقدان التمييز الذي يمكن الرجوع إليه يكون تكليفها الرجوع إلى الروايات لصديق قوله " لم يكن الأمر كذلك " وبعبارة أخرى: إن الرجوع إلى التمييز في السنة الثانية إنما يكون في ما يمكن الرجوع إليه، وهو كون التمييز بلا مزاحم، فموضوع الحكم في التمييز هو التمييز القابل للرجوع إليه، وفي مقابله المعبر عنه بقوله " فإن لم يكن الأمر

كذلك " هو مطلق ما لا يكون التمييز مرجعا لها، سواء فقد التمييز وهو المصداق الواضح المذكور في المرسلة، أو كان تمييز لكن لم يمكن الرجوع إليه كما في ما نحن فيه، فتدبر جيدا.

لكن قد عرفت أنها بالنسبة إلى العدد ذات تمييز، فلا يجوز لها الرجوع إلى عادات النساء في العدد فضلا عن الرجوع إلى الروايات، نعم لو كان بالنسبة إلى الوقت غير ذات تمييز كما لو رأت عشرين يوما ترجع إلى عادات النساء في تعيين الوقت، و إلا فتتخير. وأما لو كانت ذات تمييز بالنسبة إليه أيضا كما لو رأت خمسة عشر يوما كانت بالنسبة إلى اليوم السادس إلى العاشر ذات تمييز وقتا فتأخذ به، لكن لو كانت عادة النساء في أول الشهر مثلا لا يبعد تقدم الأخذ بالعاشر من أول الشهر إلى العاشر على الأخذ من السادس إلى العاشر، وفي العكس تقدم العكس.

(الأمر الرابع)

إذا فقد الشرط الثالث بأن ترى بين الدمين المتصفين بصفة الحيض الصالح كل منهما في نفسه أن يكون حيضا، دما بصفة الاستحاضة أقل من عشرة أيام، فتارة يكون مجموع الطرفين والوسط عشرة أيام أو أقل، وأخرى يكون متجاوزا عنها، وحينئذ تارة يكون بعض الدم الثالث متمما للعشرة، وأخرى يكون الدم المتوسط متمما لها، فعلى الأول هل يحكم بكون الطرفين حيضا ويتبعهما الوسط، إما بدعوى أولوية جعل الدم المتوسط حيضا من جعل النقاء حيضا كما مر سابقا، أو بدعوى أن أوصاف الاستحاضة ليست أمارات لها بل الأمارية مختصة بأوصاف الحيض وإنما ذكر أوصافها استطرادا وليبيان فقدان أوصاف الحيض لا لوجدان أوصاف الاستحاضة، فحينئذ يكون الأمانة القائمة على حيضية الطرفين بلا مانع، فتأخذ بها وتجعل الوسط حيضا تبعا، لكون أقل الطهر عشرة أيام؟ ولا يخفى ما في الدعويين، لما مر من ظهور الأدلة في أمارية الوصفين، ولا دليل على كون صفة الاستحاضة مذكورة استطرادا، فحينئذ لا يكون جعل الدم

الموصوف بصفات الاستحاضة حيضا أولى من جعل النقاء كذلك، لقيام الأمانة ههنا على الاستحاضة وعدم الحيضية بخلاف هناك.

ثم على فرض أمارية أوصاف الاستحاضة كما هو التحقيق فهل تصير المرأة فاقدة التمييز، أو يحكم بكون الدم المتقدم حيضا والمتوسط استحاضة ويتبعها المتأخر، أو يعكس الأمر فيحكم بكون الدم المتقدم والمتوسط استحاضة دون المتأخر؟ وجوه أوجهها الأول، لمعارضة الأمارات في الأطراف، فالأخذ بأمانة الطرفين تعارضه أمانة الوسط، والأخذ بالوسط واتباع الأول أو الثاني تعارضه أمانة الحيضية ومع عدم رجحان شيء منها لا يمكن الأخذ بواحدة منها، فتصير فاقدة التمييز من هذه الجهة وإن كانت واجدة من بعض الجهات، فإن أمانة الحيض في الطرفين توجب انحصار الحيض في أحدهما كما أن أمانة الاستحاضة في ما بعد الأيام تدفع حيضيته. وقد يقال: إن المتجه في هذه الصورة الحكم بكون الوسط استحاضة وكون الأسود اللاحق تابعا له، لإطلاق أدلة الأوصاف المقيدة بالامكان، فحينئذ يكون الأصفر موجودا في زمان إمكان الاستحاضة بخلاف الأسود اللاحق، فإنه وجد في زمان امتناع الحيضية إلا على فرض كون الأصفر حيضا، وحيث إن الأصفر طهر بمقتضى إطلاق الأدلة فالأسود اللاحق ليس بحيض. وبيان آخر: اعتبار وصف الدم اللاحق موقوف على عدم اعتبار صفة الدم السابق، فلو كان عدم اعتبار صفة السابق موقوفا على اعتبار صفة اللاحق لزم الدور.

وفيه أن ترجيح أمارية صفة السابق على صفة اللاحق إن كان لتقدمها الزماني فلا وجه له، ضرورة أن مجرد القبلية في التحقق لا يوجب الترجيح عقلا ولا نقلا، وإن كان لأجل امتناع الأخذ بالثاني لكونه موجودا في زمان يمتنع أن يكون حيضا ففيه أنه مستلزم للدور، لأن الامتناع يتوقف على الترجيح، ولو كان الترجيح متوقفا على الامتناع لزم الدور. وأما الدور المدعى ففيه ما لا يخفى، ضرورة أنه لا توقف لأحد الطرفين على الآخر، ولا تقدم ولا تأخر لأحدهما حتى يتحقق التوقف. مع أنه يمكن المعارضة بأن اعتبار وصف الدم السابق موقوف على عدم اعتبار صفة

اللاحق، ولو كان عدم اعتبار صفة اللاحق موقوفا على اعتبار صفة السابق لزم الدور. والحق أنه لا توقف ولا دور، ولا وجه لترجيح إحدى الأمارات على الأخرى. ومنه يظهر الحال في الصورتين الأخيرتين، فإن التحقيق فيهما أيضا كونها فاقدة التمييز، لتعارض الأمارات وعدم رجحان شيء منها.

ثم إنه مع إمكان التمييز من بعض الجهات دون بعض عليها تقديم التمييز، فيما يمكن والأخذ بعادة النساء أو الأخبار في ما لا يمكن، ويظهر الحال مما مر. (الأمر الخامس)

إن فقدت المبتدئة التمييز بأن ترى على لون واحد وحالة واحدة أو كان التمييز بحيث لا يجوز الرجوع إليه كما في تعارض الأمارات في ما لا يجوز الاتكال عليها مطلقا

فالمشهور كما عن جماعة الرجوع إلى عادة نساءها، بل عن جماعة دعوى الاجماع والاتفاق

عليه، وهذا على الاجماع مما لا إشكال فيه، لكن الكلام يقع في جهات. منها بيان كيفية الجمع بين روايات التمييز وروايات العدد وروايات الرجوع إلى عادة النساء، فنقول: إن الظاهر من روايات التمييز أن أمارية ألوان الدم وحالاته قوية كاملة بحيث تستحق أن يطلق عليها أن دم الحيض ليس به خفاء، وأنه أسود يعرف، وإن كانت أماريته متأخرة عن العادة نصا وفتوى. وأما لسان روايات الرجوع إلى العدد والأخبار فلسان أصل عملي كما يظهر بالنظر إلى رسالة يونس حيث قال فيها " تحيضي في علم الله... " وفسره الإمام عليه السلام بتكلف عمل الحائض، وكذا

الحال في رواية عبد الله بن بكير حيث قال فيها " جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من

الطهر وتركها للصلاة أقل ما يكون من الحيض " فالظاهر من روايات العدد هو كون مفادها تكليف من لا طريق لها إلى حيضها وتكون متحيرة فيه، ولهذا أرجعها في مضمرة سماعه إلى العدد بعد اختلاف عادات النساء، فلا إشكال في تأخر الرجوع إلى العدد من الرجوع إلى عادات النساء والتمييز.

وأما حال التمييز مع عادات النساء فالظاهر من أدلتها تقدم التمييز على

العادات، لأن ما وردت في الرجوع إلى العادات منها موثقة سماعة على رواية الشيخ، وقد حكم فيها بالرجوع إلى عادة النساء في من لم تعرف أيام أقرائها، ومنها رواية أبي بصير وفيها: وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها - الخ - بناء على كون النفاس بحكم الحيض على ما قبل وإن كان للاشكال فيه مجال. وكيف كان فأدلة التمييز حاكمة عليهما، لأن لسان تلك الأدلة هو معروفة الحيض بالأمانة، وهما حكما بالرجوع إلى النساء مع عدم المعرفة

وأما رواية زرارة ومحمد بن مسلم الموثقة على الأقرب عن أبي جعفر عليه السلام قال: يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نساءها فتقتدي بأقرائها، ثم تستظهر على ذلك بيوم (١) فهي وإن لم تكن مثلهما لكن الظاهر حكومة مثل قوله " إن كانت لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وحلقها الذي جرت عليه، ليس فيها عدد معلوم موقت غير أيامها " وقوله في ذات التمييز " إنما تعرفها - أي تعرف أيامها - بالدم " وقوله " وذلك أن دم الحيض أسود يعرف " إلى غير ذلك على مثل قوله " يجب للمستحاضة

أن تنظر بعض نساءها فتقتدي بأقرائها " فإنه لا معنى للاقتداء بالغير مع معلومية العدد والأيام، وإنما الاقتداء بالنساء والأقارب لأجل الكشف الظني عن أيامها، ومع كون الطريق لنفسها وفي دمها لا مجال للرجوع إلى عادة الغير، وهذا بوجه نظير ظن المأموم مع اعتباره إذا عارض ظن الإمام، حيث إن الظاهر تقدم ظنه على ظن الإمام، بل ما نحن فيه أولى منه بوجوه.

وبالجمله بعد النظر إلى الروايات لا يبقى شك في تقدم أدلة التمييز على الرجوع إلى عادات النساء، كتقدم عاداتهن على العدد والأخبار، هذا مع أن في موثقة محمد بن مسلم وجوها من الخدشة توهن متنها بحيث الاشكال في الاتكال عليها، كورود التخصيص الكثير المستهجن عليها، فإن إطلاقها يشمل جميع أقسام المستحاضة، ذات عادة كانت أو مميزة أو مبتدئة أو غيرها، ولا فرق في الاستهجان بين

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١، ح ١.

التقييد والتخصيص الاصطلاحي. ودعوى الانصراف في غاية الوهن، ألا ترى أنه لو لم يكن عندنا إلا هي لما توقفنا ولا توقف أحد في كون حكم المستحاضة الاقتداء ببعض نسائها، كانت الاستحاضة ما كانت والمستحاضة من كانت؟ وميزان الانصراف هو النظر إلى نفس الرواية دون معارضاتها ومقيداتها، فلا إشكال في إطلاقها. مع أن ذات العادة سواء كانت حافظة لعادتها أو ناسية لها، وذات التمييز سواء كانت مبتدئة

أو غيرها خارجة منها نصا وفتوى، وإجماعا في بعضها، فلا تبقى منها إلا المبتدئة بلا تمييز وغير مستقرة العادة مع عدم التمييز - على إشكال في الثانية - ولا إشكال في ندرة

غير ذات العادة والتمييز، فذكر هذا المطلق في مقام البيان لإفادة حكم أفراد قليلة غير صحيح، فيوهن ذلك جواز التمسك بها.

وكالارجاع إلى بعض نسائها، وهو مخالف للنص والفتوى، والعدر بأن عادة بعض نسائها أمانة على عادة سائرهن غير موجه، أما أولا فلعدم أمانية عادة فرد واحد من طائفة على عادة جميعها لا عقلا ولا عرفا، ولا يحصل منها الظن بها بلا شبهة

وريب، وأما ثانيا فلأن ظاهرها أن الاقتداء ببعض النسوة هو تكليفها الأولى لا لأجل كشف عاداتها عن عادات الطائفة، ولا إشكال في أن العرف يرى التعارض بينها وبين موثقة سماعة التي تلقاها الأصحاب بالقبول.

وكالأمر بالاستظهار الذي لم يعهد القول به، فالظاهر إعراض الأصحاب عن مضمونها، فلا يمكن الاتكال عليها، كعدم إمكان الاتكال على موثقة أبي بصير التي هي كالنص في تخييرها بين الرجوع إلى أمها أو أختها أو خالتها، مع فرض اختلافهن في العادة.

ومنها أنه لا إشكال نصا وفتوى في رجوع المبتدئة بالمعني الأخص إلى عادة نسائها، فهل هو مختص بها، أو يعم من لم تستقر لها عادة ولو رأت مرارا؟ يمكن أن يقال بالتعميم، بدعوى استفادة حكمها من مضمرة سماعة، فإن الحكم بكون الأقراء أقراء نسائها وإن كان في مورد الجارية التي حاضت أول حيضها واستمر بها الدم و هي لا تعرف أيام أقرائها لكن العرف لا يرى لابتداء الدم خصوصية، لأن الارجاع

إلى الأقارب حكم موافق لارتكاز العقلاء، لارتكازية كون عادات نساء طائفة إذا كانت متوافقة كاشفة عن حال المجهولة، ولحوق مجهولة الحال بهن. ولا ريب في أن أمارية عاداتهن إنما هي لقرب أمزجتهم، وعادة النساء أمارة لمن لم تكن لها أمارة من نفسها كعادتها الشخصية أو تميز دمها، فإذا لم تعرف عاداتها بالأمارات التي عندها تكون عادات الطائفة والأرحام نحو طريق إلى عاداتها. وهذا أمر ارتكازي عقلائي وإن لم يصل إلى حد يعتني به العقلاء بترتيب الآثار. لكن إذا ورد من الشارع على هذا الموضوع حكم الاقتداء بنسائها وأن أقرأها أقرأهن لا ينقدح في ذهن العقلاء إلا ما هو المغروس في أذهانهم من كون عادات الطائفة متشابهة، وما هو المغروس في الأذهان ليس إلا ذلك من غير دخل لابتدائية الدم وعدمها، فإذا ضم هذا الارتكاز إلى موثقة سماعة تلغى خصوصية كون الجارية في أول ما حاضت، ويرى العقلاء أن تمام الموضوع للارجاع هو عدم معرفتها بأيامها ولو بالطرق الخاصة التي عندها، وكون عادات الطائفة شبيهة.

هذا غاية التقريب لاستفادة حكم غير مستقرة العادة من موثقة سماعة، وفيه أن ذلك إنما يتم لو لم تكن للمبتدئة خصوصية لدى العرف، ولا لغير مستقرة الدم خصوصية مخالفة لخصوصية المبتدئة بحيث تكون تلك الخصوصية موجبة لقرب احتمال الافتراق بينهما في الحكم، لكن فرق بين المبتدئة وغير مستقرة الدم، فإن الثانية مخالفة في رؤية الدم لنسائها، فإنها ترى في كل شهر بعدد ووقت مغائر لما ترى في الشهر الآخر في حين تكون عادة نسائها على الفرض منتظمة متوافقة في العدد أو مع الوقت أيضا، فلا يمكن مع هذا الاختلاف بينها وبين الطائفة أن تكون عادة الطائفة لدى استمرار دمها كاشفة ولو ظنا عن عاداتها بل الظن حاصل ببقاء الاختلاف، وهذا بخلاف المبتدئة التي لم تر الدم قط ولم تخالف نساءها في العادة بعد، فتكون عاداتهن كاشفة ظنا عند العقلاء عن عاداتها، فهذا الفرق لا يدع مجالاً لالغاء الخصوصية المأخوذة في موضوع الحكم ولو كانت في سؤال السائل. والعجب من صاحب الجواهر حيث قال في الرد على أن ثبوت اختلافها مع نسائها

يمنع من الرجوع إلى عاداتهن عند الاشتباه: إن ذلك مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للأحكام الشرعية. فإن هذا الاعتبار والاحتمال يمنع عن إثبات الحكم الشرعي لها لا أن مجردة مدرك للحكم الشرعي، وبينهما فرق واضح. نعم، مع التقريب المتقدم لا يبعد إلحاق من رأت مرة واحدة كعادة نسائها ثم استمر بها الدم بها، وهذا لا يوجب إلحاق المخالفة لهن بهن، كما يمكن دعوى إلحاق بعض ناسيات العادة بالمبتدئة، وهي من تكون ناسية لعادتها ولم تعلم إجمالا مخالفتها لعادات نسائها، لكن المحكي عدم التزامهم بذلك.

وقد يتمسك لإثبات الحكم في غير المستقرة بموثقة محمد بن مسلم المتقدمة، وقد مر أنها بما لها من الظاهر غير معمول بها، بل بما قيل في تأويلها من كون الرجوع إلى بعض النساء أمانة على عادة الكل أيضا غير معمول بها. بل قد عرفت وهن إطلاقها لورود التقييد الكثير عليه، فيكشف ذلك عن خلل فيها، ولعله كان فيها قيد لم يصل إلينا، مع أن فيها حكيم غير معمول بهما لا غير، ولا يمكن أن يقال إن المراد ببعض النساء هي التي تكون معتدا بها بمقدار تكشف من عاداتها عادة سائر النساء، أو المراد الحد الذي يكون غيره بالنسبة إليه نادرا بحكم العدم، فإن مثل ذلك التصرف غير مرضي عند العقلاء. والانصاف أن تلك الرواية موهونة المتن، مغشوشة الظاهر، ولهذا خص الشيخ - على ما حكى عنه - رواية سماعة بكونها متلقاة بالقبول بين الأصحاب. ومنها أن المعتبر في الرجوع إلى الأقارب هل هو اتفاق جميع نسائها وأقاربها

من الأبوين أو أحدهما حيا وميتا وقريبا وبعيدا كائنة من كانت، أو يكفي اتفاق الغالب مع الجهل بحال البقية، أو مع العلم بالمخالفة أيضا، أو يكفي الغالب إذا كانت المخالفة معهن كالمعدوم، أو إذا لم يعلم حال النادر كذلك، أو يكفي موافقة بعضهن مع الجهل بحال البقية؟ وهل يعتبر التساوي أو التقارب في السن معهن، أو يعتبر اتحاد البلد أو قربه من حيث الآفاق، أو لا؟ احتمالات ووجوه. لا يبعد القول بأن المتفاهم عرفا من موثقة سماعة ولو بضميمة ارتكاز العقلاء - من

أن الارجاع إليهن ليس لمحض التعبد الصرف بل لأجل أمارية خلق الطائفة لخلقها لتشابه أفراد طائفة في الأمزجة وغيرها - أن اتفاق النوع بمثابة تكون من تخالف معهن نادرة يكفي في الأمارية، لأن مثل تلك المخالفة لا يصدق عليها قوله فإن كانت نساؤها مختلفات، ولا أنهن غير متفقات، بل تكون عادة تلك المرأة النادرة المخالفة لنوع الطائفة عند العقلاء معلولة بعلّة، فيقال: إن الطائفة متفقه وإنما تخلفت عنها تلك النادرة، وهذا لا يعد اختلاف الطائفة، ولا يضر بأمارية حال النوع على مجهولة الحال ارتكازا.

وبالجملة بعد ارتكازية الحكم يفهم العرف من رواية سماعه أن الشارع جعل موافقة أمزجة الطائفة كاشفة عن عادة المبتدئة المستمرة الدم على وزان الارتكاز العقلائي، وهو عدم إضرار التخلف النادر بها، وأولى بذلك ما إذا جهل حال بعضهن إذا كانت البقية بحيث يقال إن الطائفة خلقها كذا. ثم إن ما هو المتفاهم من الموثقة بضميمة الارتكاز المشار إليه أن عدد النساء لو كان قليلا جدا كالاثنين والثلاث مثلا لا يجوز الاقتداء بعادتهن إلا إذا علم حال الأموات

منهن بحيث يصدق على اتفاقهن أن نساء الطائفة كانت عاداتهن كذلك، وبالجملة الميزان في الرجوع إلى نساؤها هو ما ذكرنا.

ومن هنا يظهر أن الارجاع إلى عادة النساء من الفروض النادرة التحقق بحيث لا ينافي الحصر المستفاد من المرسلّة، فإن السكوت عنه فيها كالسكوت عن مصداق غير مبتلى به، وأما التعرض له في المرسلّة فلا مانع منه، لأن التعرض بالخصوص لفرد نادر غير عزيز.

ثم إن الظاهر من الموثقة هو كون موضوع الارجاع إلى النساء متقيدا بأمر وجودي وهو كون النساء متمثلة الأقرء، وأما الارجاع إلى العدد فلا يتوقف إلا على فقد هذا المرجع. وبعبارة أخرى: إن الاختلاف المفروض ليس موضوعا للحكم بالرجوع إلى العدد، بل عدم الموافقة موضوع له، فحينئذ لو قلنا بجريان أصالة عدم الموافقة على نحو أصل العدم الأزلي يحرز موضوع الرجوع إلى الروايات مع

الشك في الموافقة والمخالفة، وهذا بخلاف ما لو كانت المخالفة أيضا مأخوذة في موضوع العدد، لكونها أمرا وجوديا غير مسبوق بالعلم، لكن في أصل جريان تلك الأصول العدمية إشكال ومنع، وقد فرغنا عن عدم جريانها في محله، فلا يبقى لذلك النزاع ثمرة.

ثم إن نساءها قد يتفق في العدد والوقت وقد يتفقد في واحد منهما دون الآخر، فهل المستفاد من الموثقة هو كون النساء مرجعا لها عند اتفاقهن فيهما، و مع الاختلاف ولو في واحد منهما لا ترجع إليهن بل ترجع إلى العدد؟ وبعبارة أخرى: هل يكون الاختلاف أو عدم الاتفاق في الجملة موضوعا للرجوع إلى العدد، أو يكون الاتفاق في الجملة موضوعا للرجوع إلى النساء، وعدم الاتفاق مطلقا والاختلاف فيهما موضوعا للرجوع إلى العدد؟ قد يقال: إن ظاهر ذيل الموثقة حيث تعرض للعدد هو الإرجاع إليهن مع اتفاقهن في العدد ولا تعرض لها للوقت، مع أنه لو توقف الرجوع إلى النساء على اتفاقهن عددا ووقتا يلزم منه أن يكون الرجوع إليهن فرضا في غاية القلة. وفيه أن التعرض للعدد في الذيل لا يدل على كون فرض الصدر كذلك، لا يمكن أن يكون الاتفاق عدد أو وقتا أمانة على عاداتها، ومع الاختلاف

في الجملة تكون فاقدة الأمانة وحكمها الرجوع إلى العدد والاختيار في الوقت، مع إمكان أن يقال: إن الرواية لا تكون بصدد التعرض للعدد والإرجاع إليه، بل تكون بصدد بيان أنه مع اختلافهن تكون غاية جلوسها من طرف الزيادة هي العشر ومن طرف النقيصة هي الثلاث مخيرة بين الحدين، فتكون في العدد والوقت مخيرة، وسيأتي بيان ذيل الرواية عن قريب. وأما صيرورة الفرد نادر فلا محذور فيه، بل هي مؤيدة لحصر رواية يونس، وموجبة لتوافق الروايات. لكن التحقيق شمول الموثقة لاتفاقهن عددا فقط ووقتا كذلك، فإن الظاهر من صدرها حيث جعل أقرائها نساءها أنه إذا كان للنساء أقرء يكون أقرؤها مثلها ومع اتفاق النساء في العدد لا شبهة في صدق كونهن ذوات الأقرء، بل وكذلك إذا اتفقت في الوقت يصدق أن لهن أقرء، فيجب عليها بحسب إطلاق الرواية الرجوع

إليه في أقرائهن.
وأما ذيل الرواية أي قوله " فإن كانت نساؤها مختلفات " فقد عرفت أن الاختلاف ليس موضوعا للحكم، بل ما يتفاهم عرفا من الرواية أن الذيل في مقام بيان مقابل ما يفهم من الصدر، فكأنه قال: إذا لم يكن لهن أقرء... وعدم الأقرء عرفا بعدم جميع المصاديق، كما أن تحققها بتحقيق فرد ما.
هذا مع موافقة الارتكاز العرفي لذلك، وقد عرفت أن الظاهر أن الرواية وردت موافقة له لا للتعبد المحض، مع أنه لو قلنا بأن الرواية تعرضت للعدد فقط يجب أن يلتزم بأنه إذا اتفقن في العدد والوقت جاز لها تخلفهن في الوقت دون العدد، مع أنه مخالف لفهم العرف من الرواية كما لا يخفى.
ومنها أنه نسب إلى المشهورة تارة أنها ترجع إلى عادة أقرانها مع فقد نساؤها أو اختلافهن، وأخرى إلى مذهب الأكثر، وثالثة إلى ظاهر كلام المتأخرين، و استظهر بعضهم دعوى الاجماع عليه من عبارة السرائر، وهو في محل المنع كما يظهر وجهه من الرجوع إليها، مع ضعف دعواه بعد أن القول بعدم اعتبار الرجوع إليه محكي عن جمع من الأصحاب كالصدوق والمرضى والشيخ في الخلاف والنهاية والمحقق
والعلامة وغيرهم. فلا تكون المسألة إجماعية ولا مشهورة بحيث يمكن الاتكال عليها، ولا دليل عليها إلا بعض وجوه ضعيفة، كحصول الظن من موافقة الأقران وهو على فرض حصوله لا يعتمد عليه ولا دليل على اعتباره. وكالتشبهت بمرسلة يونس القصيرة حيث اعتبرت فيها مراتب السنين في القلة والكثرة في الحيض، وفيه أنها - مع ضعفها سندا ووهنها متنا كما تقدم - لا تدل على المقصود، غاية الأمر أن فيها إشعارا لا يصل إلى حد الدلالة. وكدعوى شمول " نساؤها " لأقرانها خصوصا إذا
كن في بلدها، وفيه مع منع ذلك أن لازمه اشتراك الأقرباء والأقران في جواز الرجوع إليه، وهو ليس بمراد قطعا ولم يقل به أحد، والاتكال في الترتيب بينهما على فهم العرف في غير محله، لمنع ذلك، فالأقوى هو عدم اعتبار الأقران، ومعه لا داعي إلى تعيين الموضوع.

(الأمر السادس)

إذا لم يكن لها الرجوع إلى نسائها إما لأجل اختلافهن أو فقدان عدة يمكن الرجوع إليهن - بناء على ما تقدم من أن الميزان في الرجوع إمكان كشف حال النوع منهن بأن تكون عدتهن بمقدار يقال عند اتفاقهن إن الطائفة عادت لها ذلك - فأقوال الأصحاب فيه مختلفة جدا لا يمكن الاتكال على دعوى الشهرة أو الاتفاق فيه فلا بد من النظر إلى روايات الباب ليتضح الحال.

فتقول: إن الروايات مختلفة بحيث لا يكون بينهما جمع عقلائي مقبول يمكن الاتكال عليه، وقيل في وجه الجمع بينها غير مرضي، ففي موثقة سماعة بطريق الشيخ: فإن كانت نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشرة أيام وأقله ثلاثة أيام (١) وفي رواية الخزاز التي لا يبعد أن تكون موثقة عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن

المستحاضة كيف تصنع إذا رأت الدم وإذا رأت الصفرة؟ وكم تدع الصلاة؟ فقال: أقل الحيض ثلاثة، وأكثره عشرة، وتجمع بين الصلاتين. (٢) وقد يجمع بينهما وبين سائر الروايات كموثقتي ابن بكير ومرسلة يونس الطويلة بحملهما على التخيير بين الثلاثة إلى عشرة أيام وحمل رواية يونس وابن بكير على مراتب الفضل. وفيه أولا أن موثقة سماعة لا تدل على التخيير بين الثلاثة إلى العشرة، بل يحتمل أن يكون المراد التخيير بين خصوص الحدين، تأمل. و الأظهر أنها ليست في مقام بيان كيفية جلوس عشرة أيام وثلاثة، بل من هذه الجهة مهملة أو مجملة ترفع إجمالها رواية ابن بكير الظاهرة في أن العشرة إنما تكون في الدورة الأولى، والثلاثة في بقية الدورات، فالجمع بينهما عقلائي وأما حمل روايتي ابن بكير على أحد طرفي التخيير لأجل كونه أفضل الأفراد فهو فرع كون دلالة موثقة سماعة على التخيير أقوى من دلالتها على التعيين، وهو في محل

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٨، ح ٤.

المنع، بل التصرف في موثقة سماعة بقرينية الموثقتين أهون، لو لم نقل بأنه ليس تصرفا فيها بل من قبيل تفصيل ما أجمل فيها وتوضيح ما أبهم، كما لا يخفى وجهه على الناظر فيهما.

ومنه يظهر الحال في رواية الخزاز حرفا بحرف مع الغض عن الوهن الذي في متنها من حيث ورود التقييد الكثير عليها، فإن موضوعها المستحاضة مع أن الحكم لقليل من أفرادها. إلا أن يقال: إن المراد بقوله: إذا رأت الدم... وإذا رأت الصفرة... هو رؤية الدم محضا بلا تغير حال، أو رؤية الصفرة كذلك، فلا إشكال من هذه الجهة. ومن حيث إن ظاهرها أن مقدار تركها الصلاة أقل الحيض وأكثره أي مجموعهما، و من حيث إن قوله " وتجمع بين الصلاتين " وقع في غير محله، فلا يخلو متنها من التشويش والاضطراب.

وثانيا إن فقرات مرسله يونس آبية عن هذا الجمع كالانحصار المستفاد منها، وكقوله إن التحيض بالستة أو السبعة إنما هو في علم الله، وكقوله: أقصى وقتها سبع وأقصى طهرها ثلاث وعشرون، وكقوله: فسنتها السبع والثلاث والعشرون، مما هي آبية عن الحمل على الأفضلية، ولا يكون الجمع المذكور بينها وبين تلك الروايات مقبولا عقلايا.

والذي يمكن أن يقال في المقام أن الجمع بين موثقتي ابن بكير وموثقة سماعة بما تقدم جمع عقلائي فتحمل الموثقة على الموثقتين حملا للمحمل على المفصل

والمبين، فيقع التعارض بينها وبين مرسله يونس من غير إمكان الجمع بينهما، لكن لا إشكال في أن المشهور اتكلوا على المرسله، ولا ريب في أن مبنى أحد طرفي التخيير

سواء كان سبعا أو كانت مخيرة بين السبع والست إنما هو المرسله، وأما الطرف الآخر

للتخيير بالمعنى الذي ادعي الشهرة والاتفاق عليه - وهو ثلاثة من شهر وعشرة من شهر كما نسب إلى أشهر الروايات تارة وإلى المشهور أخرى، أو الثلاثة في الأول و العشرة في الثاني كما ادعي الاجماع عليه، أو أن المضطربة مخيرة بين الستة والسبعة في شهر والثلاثة والعشرة في شهر آخر كما قيل إن هذا الحكم هو المعروف بين

الأصحاب - فلا يمكن أن تكون الروايات الواردة في الباب مستندة له، ضرورة عدم دلالة شيء منها عليه لا فردا ولا ج معا، فإن الموثقتين ظاهرتان ظهورا قويا في التفصيل بين الدور الأول فتلاثة، وسائر الأدوار فعشرة، ولو نوقش في دالتهما على التفصيل المذكور فلا شبهة في عدم شائبة دلالة لهما على فتوى المشهور، خصوصا إذا قيل بتقدم الثلاثة على العشرة فإنه على عكس مفاد الروائيتين، كما أن موثقة سماعة أيضا لا يمكن أن تكون مستندة لفتوى المشهور، سواء قلنا بظهورها في التخيير بين الثلاثة إلى العشرة أو في التخيير بين خصوص الحدين، أو قلنا بإجمالها من هذه الجهة. والجمع بينهما أيضا لا يقتضي ذلك.

وتوهم غفلة المشهور عن ظاهر الموثقتين أو عدم دلالة موثقة سماعة في غاية السقوط، فهذه الروايات مما لا يمكن الاتكال عليها بعد شذوذها وعدم نقل العمل بها إلا عن الإسكافي وبعض متأخري المتأخرين، ولا يجوز رفع اليد عن ظهور مرسله يونس التي لا إشكال في كونها مورد اعتماد الأصحاب بمثل تلك الروايات، وليست الشهرة في المسألة الفرعية بحيث يمكن الاتكال عليها ويثبت الحكم بها بعد كون المسألة ذات أقول كثيرة. وبعبارة أخرى: إن الأصحاب على اختلافهم في الفتوى متفقون تقريبا على العمل بمرسله يونس وعلى ترك العمل بالموثقات، ومعه لا يبقى مجال للعمل بها، ولكن لا يوجب ذلك جواز الاتكال على نقل الشهرة في المسألة الفرعية، لعدم قيام الشهرة المعتبرة بحيث يمكن كشف دليل معتبر، فتبقى مرسله يونس بلا معارض. نعم، تختلف فقرات المرسله في التخيير بين الستة والسبعة المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله " تحيضي في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام " وتعيين خصوص

السبعة المستفاد من جملة من فقراتها، كقول أبي عبد الله عليه السلام " ألا ترى أن أيامها لو كانت

أقل من سبع وكانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا " وقوله " لو كان حيضها أكثر من سبع - الخ - " وقوله " أقصى وقتها سبع وأقصى طهرها ثلاث و عشرون " وقوله " فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون " وقوله " فسنتها السبع و الثلاث والعشرون " .

والجمع بينهما بحمل ما عدا الفقرة الأولى على الاجمال في البيان والإشارة إلى تكليفها التخييري الذي سبق الكلام فيه وحمل قوله " أقصى طهرها - الخ - " على الأقصى مع الأخذ بالسبع في غاية البعد، خصوصاً الحمل الأخير، ضرورة أن الأخذ بالسبع لا يوجب صيرورة الثلاث والعشرين أقل الطهر. وما قيل إن الثلاث و العشرين أقصاه على تقدير اختيار السبع حيث إنه ربما يكون على هذا التقدير طهرها أقل من ذلك إذا كان الشهر ناقصاً، مبني على كون المراد بالشهر هو الشهر الهلالي، وسيأتي الاشكال فيه. أو أن المقصود في ما إذا اتفق سيلان الدم في أول الشهر الهلالي وقلنا في مثل الفرض بأن الميزان هو الشهر الهلالي ولو كان ناقصاً، فيكون الأقصى إضافياً في بعض الفروض النادرة، فهو كما ترى مخالف للفهم العرفي. فلا إشكال في تعارض الفقرات، فإن قوله وقتها السبع، أو سنتها السبع، أو أقصى طهرها ثلاث وعشرون، لا يجتمع مع التخيير، كما أن القول بسهو الراوي مخالف للأصل، بل بعيد جداً في المقام، خصوصاً مع تكرار التردد بقوله " صومي ثلاثة وعشرين يوماً أو أربعة وعشرين " وخصوصاً مع الجزم في سائر الفقرات.

لكن مع ذلك لزوم الأخذ بالسبعة لا يخلو من قوة، إما لأجل الدوران بين التعيين والتخيير ولزوم الأخذ بالتعيين، وإما لأن أصالة عدم الخطأ أصل عقلائي يشكل جريانها في مثل المقام الذي كانت الفقرات المتأخرة كلها شاهدة عليه، و ليس الكلام ظاهراً في التخيير، بل وقوع التعارض إنما هو لأجل جريان الأصل العقلائي، وهو محل إشكال، فالأخذ بالسبع لو لم يكن أقوى فهو أحوط. ثم إن الظاهر عدم اختصاص لزوم الأخذ بالسبع - بعد ما رجحنا العمل بالمرسلة - بالمبتدئة بالمعنى الأخص، لما تقدم من استفادة حكم من لم تستقر لها عادة

من ذيل المرسلة. نعم، لا إشكال في اختصاص الموثقات بالمبتدئة بالمعنى الأخص، فلو

رجحناها على المرسلة أو قلنا بالتخيير بين المضمونين لما جاز إسراء الحكم إلى غيرها.

والقول بأن اختصاص مورد تلك الموثقات بالمبتدئة مثل اختصاص مورد المرسلة بها والمناطق في الجميع سواء، كما ترى. فإن مورد ما سئل عنه رسول الله صلى الله عليه وآله في المرسلة

وإن كان المبتدئة لكن الذيل ظاهر في أعمية الحكم، مضافا إلى حصر السنن، ولولا ذلك لما تعدينا عن مفاد الصدر. وهذا بخلاف الموثقات، فإنها واردة في المبتدئة من غير دليل على التعدي، ودعوى وحدة المناط في غير محلها:

كما أن دعوى استفادة ذلك من قوله في ذيل المرسلة عند بيان من لم تستقر لها عادة " أن سنتها السبع والثلاث والعشرون لأن قصتها قصة حمنة " بعد أن مثل للمبتدئة بالمعنى الأخص بحمنة وعلم من سائر الروايات أن لها الخيار، في غير محلها، لأن كون قصتها قصة حمنة في الأخذ بالسبع لا يوجب أن يكون حكمها حكم حمنة مطلقا، وبعبارة أخرى: استفاد من التعليل أن من كانت قصتها قصة حمنة تكون سنتها السبع والثلاث والعشرين، لا أن كل ما لحمنة يكون لها، فالتخيير المستفاد من جمع الروايتين على فرض صحته أو من الفتوى بالتخيير على فرضه لا يشمل غير المبتدئة بالمعنى الأخص.

(تنبيه)

هل تتخير في وضع العدد في ما تشاء من الشهر، أو يتعين عليها جعله في أول الشهر الهلالي، أو يتعين جعله في أول رؤية الدم؟ نسب صاحب الحدائق إلى الأصحاب تخيرها، وعن المعتمر والمنتهي وجامع المقاصد والمسالك والمدارك وغيرها اختيارها وكذا عن ظاهر المبسوط. وعن التذكرة وكشف اللثام أنه يتعين عليها وضع ما تختاره من العدد أول ما ترى الدم، وهو الأقوى، لظهور مرسله يونس فيه، حيث قال فيها " تحيضي في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلاثة وعشرين يوما أو أربعة وعشرين، واغتسلي للفجر غسلا - الخ - " و الشهر في غير المورد وإن كان ظاهر في الهلالي، لكن حملة في المورد على الهلالي في غاية البعد، بل فاسد، لأن لازمه عدم التعرض لحكمها من حين الرؤية إلى أول الشهر الهلالي أو عدم حكم لها إذا رأت الدم في ما بين الشهر، وكلاهما فاسدان، مضافا إلى أن الظاهر من المرسلة أن السبع وكذا الثلاث والعشرون يجب أن تكون

متصلة لا متفرقة، ومع حساب الشهر من أول الهلالي يلزم إما زيادة الطهر على الثلاث والعشرين أو التفرق بين أجزائها، وهما خلاف المتفاهم من الرواية. وبالجملة الظاهر منها أنه من حين رؤية الدم يحسب الشهر، ولا تكون بقية الشهر من حين الرؤية ساقطة عن الحكم، فحينئذ يكون ظاهرها أنه من حين الرؤية تجعل الست أو السبع حيضا ثم تجعل ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين طهرا، ولا إشكال في أن الظاهر منها مع العطف ب " ثم " هو تقديم الحيض على الطهر. وبعد كون

الظاهر منها أن الحساب من حين الرؤية وأن أيام الحيض والطهر لا بد وأن تكون متصلة لا متفرقة كما هو المتفاهم من المرسلة لا يبقى ريب في ما تقدم ذكره. وتوهم عدم كون المرسلة في مقام البيان فاسد جدا، فإن عدم البيان المدعى إن كان في نقل أبي عبد الله عليه السلام قصة حمنة فظاهر المرسلة أنه عليه السلام ذكر جميع الخصوصيات حتى ما لا تكون دخيلة في الحكم، وإن كان في بيان رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مع فساده عقلا - لأن حمنة سألته عن تكليفها الفعلي فلا يعقل الإهمال في الجواب - خلاف ظاهر

الرواية بعد بيان خصوصيات تكليفها من الغسل وتأخير الظهر والمغرب وتقديم العصر والعشاء إلى غير ذلك، فلا إشكال في كونه صلى الله عليه وآله في مقام البيان وكون أبي عبد الله عليه السلام في مقام نقل خصوصيات القضية، فلا بد من الأخذ بجميع الخصوصيات التي

يستفاد منها الحكم، ومنها تحلل " ثم " المستفاد منه تأخر ثلاثة وعشرين عن السبعة. وعدم الأخذ ببعض مفاد القضية لتحلل لا يوجب عدم الأخذ بالخصوصية التي لا تحلل فيها، فإذا ضم إليه ما قلنا من كون مبدأ الشهر أول الرؤية يستفاد المقصود منها. وأما موثقة ابن بكير فقد عرفت أنها ليست مستندة للحكم، كما أن التشبث بمرسلة يونس القصيرة غير محتاج إليه، مع أن موردها غير ما نحن فيه، مضافا إلى ورود الاشكالات المتقدمة عليها.

وأما تقريب كون المعيار من أول الرؤية بأنه ربما يمنع جعل الابتداء من أول الشهر الهلالي، كما لو كان ابتداء رؤيتها في أواخر الشهر بحيث لا يتخلل بين

أقل الحيض منه وبين أول الشهر الثاني أقل الطهر، فإن الأظهر بل المعلوم أنه يجب عليها في أول الرؤية أن تتحيز إلى العاشر، كما يدل عليه مضافا إلى الاجماع وقاعدة الامكان النصوص الكثيرة التي منها موثقتا ابن بكير، ومع التجاوز عن العشرة و عدم التصادف للعادة والتميز فلا مقتضى لرفع اليد عما ثبت عليها بمقتضى تكليفها الظاهري، ولا دليل على عدم كونه حيضا. فغير وجيه فإن لزوم التحيز في أول الرؤية لا يوجب كونه حيضا، نعم لو انقطع على العاشر أو قبله يكون المجموع حيضا وهو القدر المتيقن من الاجماع المدعى على قاعدة الامكان كما تقدم، وأما مع التجاوز

فلا إشكال في عدم الدليل على الحيضية فضلا عن قيام النصوص الكثيرة. وموثقتا ابن بكير ظاهرتان في أن تكليف مستمرة الدم هو العدد، لكن في الدورة الأولى يكون عددها عشرة، وفي سائر الدورات ثلاثة، ولا دلالة فيهما ولا في غيرهما على أن العشرة الأولى حيض واقعا حتى يمتنع جعل أول الهلالي المفروض حيضا. ومنه يظهر أن القول بأن الأخذ بالعدد مطلقا إنما هو بعد العشرة الأولى، و أما قبل تمامها فليست مستحاضة، غير تام، لأن ظاهر المرسلة والموثقات هو أن تكليف مستمرة الدم مطلقا هو الأخذ بالعدد، وعدم علمها بكونها مستمرة الدم لا يوجب عدم محكوميتها بحكمها. وكيف كان فالمعول عليه في المقام هو المرسلة، وقد عرفت ظهورها في لزوم التحيز من حين رؤيتها في كل شهر سبعا، وبعده محل طهرها.

ثم الظاهر أنه لو صادف أول الرؤية أول الشهر الهلالي يجب عليها في السبع الأول منه التحيز وفي بقية الشهر الصلاة وإن كان ناقصا، وذكر الثلاث والعشرين إنما هو لأجل كون الوقوع في أول الهلالي نادرا، خصوصا في صورة نقصان الشهر، والغالب وقوعه بين الهالين، فيجب عليها التليفق والأخذ بالثلاث والعشرين.

المسألة الثانية

لا إشكال في أن ذات العادة تجعل عاداتها حيضا مع استمرار دمها وتجاوزها عن العشرة، وما سواها استحاضة، مع عدم معارضتها لتمييز، وأما مع اجتماع العادة والتميز والتعارض بينهما كأن لا

ينفصل بينهما أقل الطهر من الدم الغير المتميز، فهل تعمل على العادة كما عن المشهور،
أو على التمييز كما عن الظاهر الخلاف والمبسوط، أو تتخير بينهما كما عن الوسيلة؟
لا ريب في أن العادة مقدمة لما يظهر من مرسله يونس وموثقة إسحاق بن جرير
أن ذات العادة لا وقت لها إلا أيامها المعلومة، وأن الرجوع إلى التمييز متأخر عن
الرجوع إلى العادة التي هي أقوى الأمارات، وأن الصفرة والكدر في أيام العادة
حيض، فلا إشكال في المسألة، بل الظاهر أن ذات العادة الوقتية فقط ترجع في وقتها
إلى عاداتها، وترجع إلى غيرها من التمييز وغيره في عددها، وكذا ذات العددية
ترجع في العدد إلى العادة وفي الوقت إلى غيرها، كما يظهر ذلك كله من المرسله،
وتقدم بعض الكلام فيها.

المسألة الثالثة

في الناسية، وفيها جهات من البحث. الجهة الأولى:
الناسية إما ناسية للعادة وقتا وعددا، أو وقتا فقط مع
ذكر عددها، أو عددا مع ذكر وقتها، وأيضا قد تكون ناسية للوقت والعدد مطلقا،
وقد تكون ذاكرة في الجملة لهما وناسية كذلك، كما إذا علمت أنها في أول
الشهر كانت حائضا ولم تعلم أن أول الشهر أول حيضها أو آخره أو وسطه، هذا
بالنسبة إلى الوقت، وأما في العدد فكما إذا علمت أنه لم يكن أقل من خمسة أيام
ونسيت الزيادة أنها يوم واحد أو أكثر، وقد تكون ذاكرة في الجملة لأحدهما و
ناسية للآخر مطلقا، وأيضا قد تكون ذاكرة لكون حيضها في النصف الأول من
الشهر مثلا وناسية لمحلها من النصف، وحينئذ قد يكون تمييزها في هذا النصف من
الشهر، وقد يكون في النصف الآخر، وأيضا قد تعلم أن عاداتها في كل شهر مرة واحدة
وقد تنسى ذلك، وأيضا قد يكون تمييزها بمقدار عددها، وقد يكون أقل، وقد
يكون أكثر. والحاصل أن الناسية قد تكون غير ذاكرة بقول مطلق لا تكون لها جهة
ذكر مطلقا، وقد تكون ذاكرة لجهة من الجهات، وعلى أي تقدير قد تكون
ذات تمييز وقد لا تكون كذلك
الجهة الثانية: لا ينبغي الاشكال في رجوع الناسية ذات التمييز إلى التمييز

في الجملة، وذلك لا لكونها القدر المتيقن من مرسله يونس كما قيل، لما تقدم من أن فيها احتمالين وأرجحهما أن المراد من مختلطة الأيام هي التي كانت لها أيام منضبطة ثم اختلطت بالنقص والزيادة والتقدم والتأخر حتى أهملت وتركت أيامها، بل لاستفادة حكمها من المرسله بعد التأمل في مفادها، حيث إن أبا عبد الله عليه السلام وإن بين أولاً في السنة الثانية سنة التي قد كانت لها أيام متقدمة ثم اختلطت عليها لكن تمسك في ذيلها بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال: وذلك أن فاطمة بنت

أبي حبيش - إلى أن قال - أما تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله أمر هذه بغير ما أمر به تلك؟ ألا

ترى أنه لم يقل لها: دعي الصلاة أيام أقرائك، ولكن قال لها: إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة؟ فطريق استفادة حكم مختلطة الأيام بناء على إرشاد أبي عبد الله عليه السلام

هو أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يأمرها بترك الصلاة أيام الأقرء وأمرها بتركها إذا أقبلت

الحيضة، فدل ذلك على أن هذه امرأة لم تكن عارفة بوقتها ولم تكن أيامها معلومة قد أحصتها كما في السنة الأولى. فمنه تعلم قاعدة كلية هي أن كل امرأة لم تعلم عددها ولا وقتها لا بد لها من الرجوع إلى التمييز، ويستفاد من تلك القاعدة حال مختلطة الأيام بالمعنى المتقدم التي هي إحدى المصاديق لمطلق الجاهلة بالأيام و التي لم تعرف أيامها.

فقوله عليه السلام " فهذه يبين أن هذه امرأة قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها ولا وقتها " ليس المراد منه المختلطة بالمعنى المتقدم، ضرورة أن مجرد إرجاع النبي صلى الله عليه وآله إليها إلى التمييز وعدم إرجاعها إلى العادة لا يبين ذلك، بل يبين الاختلاط

بمعنى أعم منه، فيكون المراد من الاختلاط في هذه الفقرة هو عدم المعرفة بالعدد والوقت مطلقاً، ولهذا جعل عدم معرفتها موضعاً للاختلاط. ومما يبين ذلك قوله عليه السلام " فهذا يبين لك أن قليل الدم وكثيره أيام الحيض كنه إذا كانت الأيام

معلومة، فإذا جهلت الأيام وعددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم وإدباره " حيث جعل الجهل بالأيام مطلقاً مقابل العلم بها موضوعاً لاحتياجها إلى التمييز. و بالجملة إن التأمل في فقرات الرواية يدفع الريب في دلالتها على حكم الناسية، وهذا

في الجملة مما لا إشكال فيه.
كما أن الأظهر اعتبار العادة وتقدمها على التمييز إذا أمكن التشخيص بها و لو في الجملة، فإذا ذكرت عاداتها من حيث الوقت في الجملة ونسيت العدد وجب عليها التحيض في الوقت على حسب ذكرها، وفي العدد الرجوع إلى المرتبة المتأخرة وكذا مع ذكر العدد ونسيان الوقت لا بد لها من أخذ العدد حسب عاداتها والعمل بالتمييز لتشخيص وقتها بمقدار الامكان، حتى أنه لا يبعد ذلك لو كانت عالمة إجمالاً بأن وقتها لا يكون خارجاً عن النصف الأول، فلا يبعد تقديم العادة في هذه الصورة على التمييز الحاصل في النصف الآخر، ومع عدم التمييز في الأول ترجع إلى المرتبة المتأخرة. كما أنه لا يبعد عدم الاعتبار بالتمييز إذا كان في الشهر أزيد من مرة واحدة مع علمها بعدم زيادة عاداتها في كل شهر على مرة واحدة.

وبالجملة لا يبعد أن يكون المتفاهم من الرواية والحصر المصرح به وغير ذلك من الفقرات أن الدم في العادة لما كان أمانة قوية على الحيض تكون تلك الأمانة مقدمة على التمييز الذي هو أيضاً أمانة بعدها، وكلما يمكن كشف الحيض بالأمانة القوية لا تصل النوبة إلى الأمانة المتأخرة سواء كانت كاشفة عن الوقت والعدد مطلقاً أو عن واحد منهما أو عنهما في الجملة، فيجب عليها الرجوع إلى العادة حتى الامكان، ومع عدمه ترجع إلى التمييز، كما يشعر به بل يدل عليه في الجملة قوله " حتى أغفلت عددها وموضعها من الشهر " فعلق الحكم بالرجوع إلى التمييز على إغفال العدد والموضع من الشهر، فيستفاد منه أنه مع عدم إغفال أحدهما لا يجوز الرجوع إلى التمييز في مورده، فيعلم من ذلك حال جميع الصور المتقدمة في الجهة الأولى وغيرها.

ثم إن المتحيرة التي كان تكليفها الرجوع إلى التمييز يجب عليها التحيض عند وجود التمييز، ولا تنتظر استقرار حيضها بمضي ثلاثة أيام مثلاً، لأدلة التمييز كصحيحة معاوية بن عمار ومرسلة يونس وغيرهما.
الجهة الثالثة: إذا فقدت الناسية التمييز بأن استمر عليها الدم على نهج واحد

أو اختلف لكن لا على وجه يمكن الرجوع إليه، فإما أن تكون ذاكرة العدد ناسية الوقت، أو العكس، أو ناسيتهما، فيقع الكلام في ثلاثة مواضع: الموضوع الأول: لو ذكرت العدد دون الوقت بأن تكون ناسية للوقت مطلقا بحيث لا تذكر منه شيئا لا تفصيلا ولا إجمالا بأن كان العدد المحفوظ في ضمن عدد لا يزيد

عن نصف ما وقع الظلال فيه كالخمسة والأربعة في العشرة لا كالسنة فيها. فعن المبسوط وجوب

الاحتياط عليها بأن تعمل في الزمان الذي وقع الظلال فيه عمل المستحاضة وتترك ما يحرم على الحائض وتغتسل للحيض في كل وقت تحتل انقطاع دم الحيض فيه و تقتضي صوم عاداتها قضاء للعلم الاجمالي.

ونوقش فيه بأن الاحتياط مستلزم للخرج والضرر المنفيين في الشريعة. و فيه أن دليل نفي الحرج ظاهر في أن الله تعالى لم يجعل في الدين الحرج كالغسل و الوضوء الحرجيين بواسطة شدة البرد والمرض وغيرهما، وفي ما نحن فيه لا يكون المجعول الشرعي أو موضوعه حرجيا، وإنما الحرج من قبل الجمع بين المحتملات اللازم عقلا، وهو أمر غير مجعول، لعدم كون الاحتياط واجبا شرعيا حتى يرفع بدليل الحرج، ولا دليل على أن كل تكليف يستلزم الحرج مطلقا مرفوع، وما ورد من الآيات والأخبار في هذا المضممار إنما يدل على عدم جعل الشارع العسر والحرج في الدين. إلا أن يقال: إن قوله تعالى " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " دال على أن الجمع بين المحتملات اللازم منه العسر خلاف إرادة الله ورضاه، لكن الظاهر أن سوق الآية من قوله " ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر - الخ " أن أحكام الله تعالى لا تكون حرجية، ولا يريد في أحكامه الحرج على العبيد. وهو نظير قوله في ذيل آية الوضوء " ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم " هذا، ولكن الظاهر منهم عدم الفرق بين الحرج الذي في أصل التكليف أو موضوعه والذي يلزم منه ولو بواسطة جهات خارجية، و المسألة تحتاج إلى زيادة تأمل. هذا مضافا إلى أن الحرج إنما ينفي مثل الغسل و الوضوء على الفرض بعد تسليم حصول الحرج بمثل هذا الاحتياط دون مثل حرمة

اللبث في المسجد ومس الكتاب وقراءة العزائم وأمثالها، مع أن الموارد مختلفة، و الأشخاص متفاوتة، فلا يفي دليل الحرج بجميع الموارد. وقد يرد دليل الاحتياط بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجات، وهو ضعيف لما حقق في محله من عدم الفرق بين الدفعيات والتدريجات في تنجيز العلم. لكن التنجيز في المقام إنما هو إذا قلنا في العبادات بالحرمة التشريعية، وهو خلاف ظاهر الأدلة، وأما إذا قلنا بالحرمة الذاتية فمحل إشكال كما سبقت الإشارة إليه من أن أمر العبادات حينئذ دائر بين المحذورين، فلا يكون العلم في مورد الدوران منجزاً، ومع عدم التنجيز في أحد الأطراف تبقى بقية الأطراف بلا منجز، فالقاعدة تقتضي جواز ترك الصلاة وارتكاب محرمات الحائض، إلا أنه قام الاجماع على عدم جواز ترك الصلاة في جميع الأيام، هذا. ولكن الذي يسهل الخطب أن استفادة حكم الواقعة من الأدلة كمرسلة يونس لا يدع مجالاً للعلم الاجمالي والاحتياط،

فإن الظاهر منها أن دلت العادة لا وقت لها إلا عاداتها وقد مر أن المتفاهم منها بعد التأمل في فقراتها أن الدم في العادة أمانة قوية لا تصل النوبة معها إلى التمييز الذي هو أيضاً أمانة عليه، فضلاً عما إذا لم يكن لها تمييز.

ففي المرسلة في ضمن بيان السنة الثالثة: ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع وكانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاة وهي مستحاضة غير حائض؟ وكذا لو كان حيضها أكثر من سبع وكانت أيامها عشرا أو أكثر لم يأمرها بالصلاة وهي حائض. وهذا صريح في أن ذات العادة أيامها حيض والزائد عليها استحاضة، ومع كون أيامها عددا معينا يكون هذا العدد بخصوصه حيضها، ولا يجوز لها التحيض زائدا عنه ولا ناقصا.

ويدل على المقصود أيضا قوله "مما يزيد هذا بيانا قوله لها تحيضي، وليس يكون التحيض إلا للمرأة التي تريد أن تكلف ما تعمل الحائض، ألا تراه لم يقل لها أياما معلومة تحيضي أيام حيضك؟" فإن الظاهر منه أن من كانت لها أيام معلومة تكون أيامها أيام الحيض، لا أن عليها التحيض والتكلف، وإنما يقال

تحيزي وتكلفني عمل الحائض لمن لم تكن لها أيام. ويدل عليه أيضا قوله " إن كانت لها أيام معلومة من قليل أو كثير فهي على أيامها وخلقتها... " إلى غير ذلك من فقراتها.

ثم إن تلك الناسية هل هي مختارة في جعل عددها في الشهر حيث شاءت أو يتعين عليها جعله في ما يظن كونه وقتا لحيضها، أو يتعين جعله في أول الدورة إذا علمت أولها، وفي سائر الدورات على هذا النسق؟ فلو كان مبدأ دورتها أول الشهر يجب عليها التحيض في أول كل شهر، أو يتعين جعله في أول الدورة الأولى وتختار في سائر الدورات، أو يجب عليها التحيض في الوقت المظنون كونه وقتا لها في غير الدورة الأولى؟

قد يقال بوجوب جعله في أول الدورة، فإن الأخبار وإن كانت منصرفة عن الناسية لكن لما كان المتعين عليها التحيض في ابتداء رؤية الدم إلى العشرة يتعين عليها جعل حيضها في جملة العشرة، إذ لا دليل على جواز تحيضها ثانيا بعد انكشاف أمرها وصيورتها مستحاضة، بل الأدلة قاضية بخلافه كما أشرنا إليه في المبتدئة. و إذا تعين عليها ذلك في الدور الأول يتبعه سائر الأدوار، لما يستفاد من جملة من الأخبار

من وجوب جعل المستحاضة حيضها قبل طهرها " انتهى ".
وفيه أنه بعد الانصراف لا وجه لذلك، لعدم الدليل على وجوب تحيضها في ابتداء رؤية الدم مطلقا، لعدم تمامية قاعدة الامكان خصوصا في مثل ناسية الوقت، وليس في المقام إجماع أو نص، فإن موثقتي ابن بكير مع ما تقدم من الاشكال فيهما مختصان بالمبتدئة. نعم، لو رأت بصفة الحيض أول ما رأت يجب عليها العمل بالأمانة لكن بعد بقاء الدم على صفة واحدة إلى تجاوزه عن العشرة تتعارض الأمانتان، و يكشف ذلك عن خطأها. والقول بأن المتعين هو الأخذ بالأمانة المتقدمة زمانا لامكان كون الدم حيضا في الزمان الأول وتحقق موضوع الأمانة، وبعد ذلك يخرج الدم في الزمان المتأخر عن الامكان، فلا تكون الأمانة حجة، قد سبق الاشكال فيه بأن التقدم الزماني ليس مناطا لتقدم الأمانة، فراجع. مع أنه لو سلم الأمر في

الدورة الأولى فلا دليل على تبعية سائر الدورات لها، وما دل على أن المستحاضة تجعل حيضها قبل طهرها على فرض ارتباطه بالمقام إنما يدل على التقديم في الدورة الأولى من غير تعرض له لسائر الدورات كما يأتي الكلام فيه.

وأما الاستدلال على وجوب الجعل في أول الدورة الأولى وعلى نسقه في سائر الدورات بدوران الأمر بين التعيين والتخيير والأصل فيه الاشتغال، ففيه أنه على فرض الدوران بينهما فالاشتغال في مثل هذا الدوران غير مسلم، بل المسلم في الاشتغال

هو في مورد يعلم بتعلق تكليف بمعين ويشك في أن له طرفا يسقط التكليف بإتيانه أولا، وأما إذا كان الدوران من أول الأمر فلا، والمسألة تحتاج إلى زيادة بحث و تحقيق لا يسعها المجال.

وقد يقال بلزوم التحيض في أول الدورة لظهور بعض الأخبار في وجوب عمل المستحاضة بعد التحيض بمقدار العادة والاشتغال، وفي مقابله احتمال إطلاق بعض الأدلة على أخذ المستحاضة مقدار عاداتها، ومقتضى الإطلاق تخييرها في وضعه حيث شاءت وكما أنها بإطلاقها تنفي تعيين التحيض في أول الدورة الأولى وعلى نسقه في سائر الدورات كذلك تنفي تعيين جعل العدد في الوقت المظنون، فإن تعيينه إنما يكون في ما إذا كان الحاكم بالتخيير العقل، بأن يقال: إنما يحكم العقل بالتخيير مع تساوي الأزمنة، وأما مع ترجيح بعضها ولو ظنا يرتفع موضوع حكمه، وأما إذا استفيد حكم التخيير من إطلاق الدليل فلا يبقى للترجيح بالظن مجال. ولا بأس بذكر بعض الروايات التي يمكن دعوى إطلاقها أو دلالتها على التعيين حتى يتضح الحال.

فمنها رواية محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الطامث وقدر جلوسها، فقال: تنتظر عدة ما كانت تحيض، ثم تستظهر بثلاثة أيام، ثم هي مستحاضة. (١) بدعوى أن المراد من الطامث وقدر جلوسها هي من استمر بها الدم ولو بقرينة الجواب، وإطلاقها يقتضي كونها مخيرة في وضع عدة أيام

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ١٠.

حيضها حيث شاءت. وفيه أنها بصدد بيان مقدار الجلوس سؤالاً وجواباً، فلا إطلاق لها من جهة محل الجلوس لو لم نقل بانصرافها إلى الجلوس في أول الرؤية. نعم هي تدل بإطلاقها على أن مقدار جلوس ذاكرة العدد ولو كانت ناسية للوقت هو عدة أيام العادة.

ومنها رواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها، متى ينبغي لها أن تصلي؟ قال: تنتظر عدتها التي كانت تجلس، ثم تستظهر بعشرة أيام - الخ - (١) بدعوى إطلاق الجواب وإن كان السؤال عن ذاكرة الوقت، وفيه ما لا يخفى.

ومنها رواية عبد الله بن المغيرة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة التي ترى

الدم، فقال: إن كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة، وإن كانت أيامها عشرة لم تستظهر. (٢) وهي أيضاً لا إطلاق فيها لكونها في مقام بيان حكم الاستظهار. وأما ما يمكن أن يستدل به على لزوم التحيض في أول الرؤية فمنها رواية عبد الله بن المغيرة المتقدمة، بدعوى أن المنصرف منها أنها تنتظر من أول الرؤية إلى العشرة، ولا يبعد ذلك لولا ضعف سندها، وقد يحتمل هذا الانصراف في رواية محمد بن عمرو المتقدمة، لكنه بعيد بل ممنوع. ومنها صحيحة زرارة، قال قلت له: النفساء متى تصلي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم و إلا اغتسلت - إلى أن قال - قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء. (٣) بدعوى أنه لا إشكال في أن الواجب على النفساء الجلوس أول ما رأت الدم، فعموم التسوية بينها وبين الحائض يدل على المطلوب، وهو تحيضها في أول الدورة، لكنه لا يخلو من إشكال لاحتمال انصراف التسوية إلى مقدار التحيض والاستظهار وسائر الأحكام المذكورة دون مبدأ التحيض.

(١) الوسائل: أبواب الحيض، باب ١٣، ح ١٢.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١٣، ح ١١.

(٣) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١، ح ٥.

ثم لو سلم دلالة الأدلة على لزوم التحيض في أول الدورة الأولى فلا دليل على تبعية سائر الدورات لها إلا بعض أمور اعتبارية لا يصلح للاستناد إليه، وإن كان الأحوط ذلك. ولو قلنا بدلالة الأدلة على تعيين التحيض في مبدأ الدورة الأولى وأن المتفاهم منها النظم على نهج واحد لا وجه لتقدم العمل بالظن عليها، بل المتعين تقدم العمل بها على الظن كما هو واضح.

الموضع الثاني: لو ذكرت الوقت في الجملة ونسيت العدد فإما ذاكرة لأول حيضها، أو لآخره، أو لوسطه الحقيقي، أو لوسطه الغير الحقيقي، أو ذاكرة لكون اليوم الكذائي بين أيام الحيض أي بين المبدأ والمنتهي، أو عالمة بكون اليوم الفلاني من أيام الحيض في الجملة. وههنا صور كثيرة يعلم حكمها من ذكر حكم بعضها. وعلى أي حال قد تعلم أن عددها كان مخالفا لما في الروايات وقد لا تعلم ذلك. فإن كانت ذاكرة لأول حيضها ولم تعلم مخالفة عددها للروايات فلا إشكال في لزوم إكماله

ثلاثة أيام إذا لم تعلم زيادة عددها عليها، وإلا فبمقدار العلم بالزيادة، لما دل على أن الصفرة والكدرمة وما فوقها في أيام الحيض حيض، وأن قليل الدم وكثيره أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومة. والتقييد بالعلم بالأيام ليس إلا لطريقته إلى الواقع لا لتقييد واقع الحيض به، فمع العلم بكون اليوم الفلاني أول حيضها يكون الدم فيه دم الحيض بمقتضى إطلاق الأدلة، وأقل الحيض وهو ثلاثة أيام متيقن الحيضية، فيجب عليها إكماله بالثلاثة أو بما فوقها مما تعلم عدم نقصان حيضها منه، وهذا لا إشكال فيه.

إنما الاشكال في ما زاد على العشرة مما تحتمل كونه من عاداتها، فقد يقال: إن مقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة وغسل الحيض في وقت تحتمل انقطاعه وقضاء صوم عشرة أيام، وهو الذي اختاره المحقق - رحمه الله - . وفيه أولا ما مر مرارا من عدم منجزية هذا العلم الاجمالي بناء على الحرمة الذاتية في العبادات كما هي ظاهر الأدلة، وثانيا على فرض منجزيته ينحل بالاستصحاب، ولا إشكال في جريان استصحاب الحيضية. وما أفاد الشيخ الأعظم

في المقام من عدم جريانه في الأمور التدريجية، بل يجري استصحاب عدم الحيضية بالنسبة إلى الأيام المشكوك فيها، فيجب عليها أن تعمل عمل المستحاضة بعد ثلاثة أيام، فغير وجيه، لما حقق في محله من جريانه فيها، فلا يبقى مجال للاحتياط و الاشتغال ولا للزوم عمل المستحاضة، هذا.

لكن التحقيق استفادة حكم المسألة من مرسله يونس، فإن المتأمل في جميع فقراتها لا يكاد يشك في أن التي ليس مرجعها العادة ولا التمييز مرجعها السبع و الثلاث والعشرون، خصوصا فقراتها الأخيرة من قوله " فجميع حالات المستحاضة " إلى آخر الرواية. فقوله " وإن اختلط عليها أيامها وزادت ونقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت بإقبال الدم... " شامل لذاكرة الوقت في الجملة فحينئذ قوله " وإن لم يكن الأمر كذلك - الخ - " دال على المقصود. والانصاف أن المتأمل في المرسله والحصر المستفاد منها والقواعد المستنبطة من السنن الثلاث الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاث قضايا شخصية لا ينبغي أن يرتاب

في أن السنن المذكورة مرجع المستحاضة على الترتيب الذي فيها، ولا تكاد تكون امرأة خارجة عنها، وأنها مع الامكان ترجع إلى العادة ولو في الجملة، ومع التمييز وعدم إمكان الرجوع إلى العادة ترجع إليه ولو في الجملة ومع فقدانها ترجع إلى العدد، ومع إمكان الرجوع إلى إحدى المتقدمتين لا ترجع إلى الأخيرة. وأما الرجوع إلى الأقارب فقد عرفت أنه لشدة ندرته لا يكون مضرا بالحصر. ومما ذكرنا يظهر حال سائر الصور، فلا تحتاج إلى التطويل، وقد مر أن الرجوع إلى خصوص السبع من بين الروايات لو لم يكن أقوى فهو أحوط. نعم، لو بنينا على العمل بالأصل وأغمضنا عن الروايات يكون حال الأصل بالنسبة إلى الصور المتقدمة مختلفة كما هو واضح.

وأما " الموضوع الثالث " وهو ما إذا نسيت الوقت والعدد جميعا ولم تحفظ شيئا منهما فقد ظهر مما مر أن سنتها السبع والثلاث والعشرون على الأحوط بل الأقرب، لما مر من المناقشة في سائر الروايات، وفي الست الواردة في المرسله.

المطلب الثاني

في أقسام الاستحاضة

المشهور بين الأصحاب نقلا وتحصيلا شهرة كادت أن تكون إجماعا كما في الجواهر أن للاستحاضة أقساما ثلاثة: القليلة، والكثيرة، والمتوسطة. خلافا للمحكي عن ابن أبي عقيل، فأنكر القسم الأول، وعن ابن الجنيد وابن أبي عقيل أيضا و الفاضلين في المعبر والمنتهى إدخال الثانية في الثالثة، فأوجبوا الأغسال الثلاثة فيها، والمحقق الخراساني فصل بين الدم والصفرة، وقسم الدم قسمين: الأول أن يثقب الكرسف فأوجب فيه الأغسال الثلاثة، والثاني أن لا يثقب فأوجب الغسل في كل يوم مرة واحدة والوضوء لكل صلاة. وقسم الصفرة أيضا على قسمين: القليلة، فأوجب فيها الوضوء لكل صلاة ولم يوجب الغسل، والكثيرة فأوجب فيها الأغسال الثلاثة، وادعى أن ذلك مقتضى الجمع بين الأخبار، بحمل مطلقها على مقيدها و تقديم نصها على ظاهرها.

والحق هو القول المشهور، لا لصريح الفقه الرضوي الموافق لفتوى الصدوق و إن لم يخل من وجه، لتطابق الفتاوي على وفقه بعد كون الاختلاف بينهما في اللفظ دون المعنى، بل لأن تثليث الأقسام في الجملة مقتضى الجمع بين الروايات. ففي رواية معاوية بن عمار الصحيحة على الأصح عن أبي عبد الله عليه السلام: فإذا جازت

أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر - إلى أن قال - وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء. (١) فأوجب

الأغسال الثلاثة للثاقب الأعم من السائل وغيره، والمتجاوز عن الكرسف وغيره، ولغير الثاقب لم يوجب إلا الوضوء

وفي صحيحة زرارة في النفساء: فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت واحتشمت واستثفرت وصلت، وإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١ ح ١.

الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء. (١) والجمع بينها وبين الصحيحة المتقدمة بتثليث الأقسام، فإن إطلاق صدر صحيحة معاوية يقيد بقوله في صحيحة زرارة " وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد " فإن الثاقب أعم من المتجاوز، والتجاوز عرفا عبارة عن عبور الدم عن القطنة إلى غيرها، وهو موافق للسيلان، والجمع العرفي بين الفقرتين يقتضي حمل الثقب على الثقب المتجاوز، ولا يبعد أن يكون الثاقب نوعا متجاوزا وسائلا، فلا يكون تقييده تقييدا بعيدا.

وتقيد الفقرة الثانية من صحيحة زرارة وهي قوله " وإن لم يجز الدم الكرسف. " بالفقرة الثانية من صحيحة معاوية، وهي قوله " وإن كان الدم لا يثقب الكرسف... " فإن غير المتجاوز أعم من الثاقب وغيره، وغير الثاقب أخص منه مطلقا. فإن شئت قلت:

إنه بعد تقيد الفقرة الثانية من صحيحة زرارة بالفقرة الثانية من صحيحة معاوية تصير أخص مطلقا من الفقرة الأولى من صحيحة زرارة، ونتيجة التقييد بتثليث الأقسام. وإن شئت قلت: إن الجمع العقلاني بين فقرات الصحيحتين هو تثليث الأقسام وإن كان بين بعض الفقرات عموم من وجه.

وتشهد لما ذكرنا من حمل الثاقب في صحيحة معاوية على الثاقب المتجاوز المنطبق على الكثير موثقة سماعة، قال: قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين وللفجر غسلا، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة. (١) حيث قابل فيها بين الثقب وعدم التجاوز، فيعلم أن مراده بالثقب هو التجاوز، كما أنه يقيد قوله " وإن لم يجز الدم الكرسف.. " بالفقرة الثانية من صحيحة معاوية.

وأما قوله في الموثقة " وإن كان صفرة فعليها الوضوء " فمحمول على القليلة

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٦.

لنوعية كون الصفرة قليلة كما قيل. بل ربما يشهد له قوله في رواية محمد بن مسلم في باب اجتماع الحيض والحمل " إن كان دماً أحمر كثيراً فلا تصلي، وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلا الوضوء "

وتشهد لتثليث الأقسام صحيحة عبد الرحمان، قال فيها: " وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين ولتغتسل، ولتستدخل كرسفاً، فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تصنع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد. (١) فإنها متعرضة للمتوسطة والكثيرة، فأوجب الغسل الواحد إن ظهر على الكرسف، والأغسال الثلاثة إن سال الدم. فهي بضميمة روايات أخر تفيد الأقسام الثلاثة، كموثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ففيها: ثم هي

مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم فإذا نفذ اغتسلت وصلت. (٣) وعليها تحمل صحيحة الصحاف، حيث يظهر منها التثليث، لكن قد يترأى منها خلاف ما تقدم في الجملة حيث قال فيها بعد الاستظهار بيوم أو يومين: فلتغتسل، ثم تحتشي وتستذفر وتصلي الظهر والعصر، ثم لتنظر، فإن كان الدم في ما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ وتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل، وإن طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ وتصل ولا غسل عليها. قال: وإن كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صببها لا يرقأ فإن عليها أن تغتسل في كل يوم وليلة ثلاث مرات. (٣) فإنها أيضاً بعد تقييد قوله " لا يسيل - الخ - " ببعض الروايات المتقدمة وحمل قوله " فسال الدم وجب عليها

الغسل " على سيلانه بلا مانع بحيث إن وضعت الكرسف ثقبه ولم يسل منه، بقرينة قوله " وإن كان الدم إذا أمسكت الكرسف - الخ - " تفيد الأقسام الثلاثة، فإن قوله

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٨.

(٢) أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٩.

(٣) الوسائل: أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٧.

" فإن طرحت الكرسف - الخ - " صريح في أن أحد الأقسام الثلاثة عدم السيلان بعد طرح الكرسف، وهو لا ينطبق إلا على القليلة، ثانيهما سيلانه بعد طرحه، فإنه بملاحظة مقابله مع الثالث أي ما إذا أمسكت الكرسف سال من خلفه، لا ينطبق إلا على المتوسطة، فإن الدم إذا كان سائلا مع طرح الكرسف وليس سيلانه بحيث إذا أمسكت الكرسف سال من خلفه لا محالة يكون ثاقبا ونافذا، وثالثها ما أفاد بقوله " إذا أمسكت الكرسف يسيل... " فلا إشكال في إفادتها الأقسام الثلاثة موافقا للمشهور. فتحصل أن تثليث الأقسام - مضافا إلى كونه مشهورا شهرة كادت أن تكون إجماعا كما مر - هو مقتضى جمع الروايات وحمل بعضها على بعض، ومقتضى ظهور بعض الروايات أيضا.

ثم إن الدم في مثل صحيحة الصحاف لا ينصرف إلى الحمرة مقابل الصفرة لو قلنا بانصرافه في بعض الروايات، فإن الصفرة في دم الاستحاضة لعلها غالبية نوعية ولهذا جعلت علامة لها وأمارة عليها، بل الانصراف مطلقا محل منع. نعم، إذا ذكرت الصفرة مقابل الدم يكون ذلك قرينة على إرادة الحمرة من الدم المقابل لها، وهذا نظير ما إذا قيل

الماء لا ينفعل وإذا كان قليلا ينفعل. حيث يفهم من المقابلة أن الماء في الصدر هو الكثير،

وهذا لا يوجب الانصراف إذا لم يكن مقابلا له. فحينئذ يستفاد من الصحيحة وغيرها أن الدم مطلقا ثلاثي الأقسام، ويحمل عليها ما ورد من أن في الصفرة الوضوء خاصة كموثقة سماعة وروايتي قرب الإسناد وصحيحة يونس بن يعقوب، وما ورد من أن فيها الغسل عند كل صلاة، فتحمل الروايات الأولى على القليلة، بل في بعضها إشعار بقلة الدم، والثانية على الكثيرة، فتثليث الأقسام مطلقا كما عليه المشهور مما لا إشكال فيه.

ثم إن عبارات الأصحاب مختلفة في ضابطة الأقسام، فعن جملة منهم التعبير بغير الثاقب في القليلة، وبالثاقب غير السائل في المتوسطة، وبالسائل في الكثيرة، وعن جملة التعبير بغير الراشح، والراشح غير السائل، والسائل، وعن بعضهم بغير الظاهر على الكرسف، والظاهر غير السائل، والسائل، وعن جملة من كتب العلامة

بعدم غمس القطننة، وغمسها من غير سيل، ومع السيل، وبعضهم حمل سائر العبارات على ما يوافق عبارات العلامة، وبعضهم عكس الأمر. والحق أنه لا وجه لارجاع عبارات القوم إلى فتوى العلامة، ولا يمكن إرجاع بعض عباراته مثل ما في القواعد على عبارات القوم، فإن قوله فيه " إن ظهر على القطننة ولم يغمسها وجب عليها تجديد الوضوء - إلخ - " ظاهر لو لم يكن نصا في أن الثقب والظهور على الكرسف لا يخرج الدم عن القلة ما لم يغمس القطننة. وكيف كان فالمتبع هو الأدلة، وقد وردت فيها عناوين كالثقب والنفوذ والظهور على القطننة. والثقب وإن كان أعم ظاهرا من النفوذ لكن لا إشكال في كون المراد من العناوين شيئا واحدا هو الثقب النافذ والظاهر على القطننة سواء غمسها أو لا، فلو نفذ من القطننة ولم يغمسها كانت الاستحاضة متوسطة. وما قيل إن الدم بنفسه لا يكون بمقتضى العادة ثاقبا إلا بعد إحاطته بأطراف القطننة الملاصقة للباطن، فينفذ فيها شيئا فشيئا إلى أن ترتوي القطننة، فيظهر الدم على الجانب الآخر الملاصق للخرقة، فيكون الثقب ملازما للغمس فيه ما لا يخفى، ضرورة أن القطننة الموضوعة على المحل تكون نقطتها المحاذية لمخرج الدم أسرع انفعالا من سائر أطرافها، ويكون الدم بمقتضى طبعه - خصوصا في المحل مما يكون فيه حرارة الدم محفوظة - نافذا في وسط القطننة وثاقبا لقطرها قبل غمسها وارتوائها. وتوصيف دم الاستحاضة بالبرودة إنما هو في مقابل الحرقة والحرارة القوية في دم الحيض، وإلا فلا شبهة في عدم كونه كالماء البارد حتى لا يكون نافذا في مثل القطننة. وكيف كان فملاك القلة عدم الثقب النافذ، والتوسط الثقب النافذ غير السائل، والكثرة الثقب السائل.

المطلب الثالث

في بيان أحكام الأقسام الثلاثة

أما القسم الأول أي القليلة فحكمه تغيير القطنه وتحديد الوضوء عند كل صلاة. أما الأول فاجماعا كما عن ظاهر الناصريات والغنية وجامع المقاصد، وهو مذهب علمائنا كما عن التذكرة، ولا خلاف فيه عندنا كما عن المنتهى، وهو المشهور كما عن كاشف الالتباس والكفاية وظاهر الذكري، وبه قطع أكثر الأصحاب كما عن كشف اللثام، وعن الكفاية التأمل في الاجماع، وعن كشف اللثام أنه لم يذكره الصدوقان ولا القاضي. وفي الجواهر: لزوم التغيير مشهور نقلا وتحصيلا، ونقل عن مجمع البرهان أن لزومه كأنه إجماعي. والعمدة في المقام هي هذه الشهرة المسلمة مع أن الأدلة بظواهرها أو إطلاقها تدل على عدم لزوم التغيير. وهما بمثابة لا يمكن أن يقال إن الشهرة لعلها لتخلل الاجتهاد، أو لتحكيم إجماع الغنية ونفي خلاف السرائر المحكيين على إلحاق دم الاستحاضة بالحيض في عدم العفو على هذه الأدلة، أو تحكيم ما دل في الكثيرة والمتوسطة على لزوم التغيير مع عدم تعقل الفرق أو عدم القائل به، أو تحكيم الاجماع المركب - كما عن الرياض - على هذه الأدلة. فإن تلك الأدلة ظاهرة الدلالة على عدم لزوم التبديل، ففي صحيحة الحلبي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأة تستحاض، فأمرها أن تمكث

أيام حيضها لا تصلي فيها، ثم تغتسل وتستدخل قطنه وتستنثر بثوب، ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب. (١) وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: فإن انقطع

الدم، وإلا اغتسلت واحتشت واستنثرت وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت. (٢) وفي صحيحة الصحاف عن أبي عبد الله عليه السلام: وإن لم ينقطع الدم عنها

إلا بعد ما تمضي الأيام التي كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين فلتغتسل ثم تحتشي و

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٢.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

تستدفر وتصلي الظهر والعصر، ثم لتنظر فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها.

(١) وفي موثقة عبد الرحمان عن أبي عبد الله عليه السلام: وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم

أو يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا، فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر. (٢) وفي موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: ثم هي مستحاضة فلتغتسل

وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم. (٣) وفي رواية الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام: وإن لم تر طهر اغتسلت واحتشيت، ولا تزال تصلي بذلك الغسل

حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الغسل وأعدت الكرسف. (٤) إلى غير ذلك من الروايات التي لا مجال للشبهة فيها وفي دلالتها حتى يتوهم تخلل الاجتهاد فيها.

كما أنه لا وجه لتخيل تحكيم إجماع الغنية أو التحكيم المذكور بعده على تلك الأدلة، ضرورة أن إجماع الغنية على فرض صحته لا إطلاق فيه بالنسبة إلى البواطن، بل العفو عنها مما لا إشكال فيه، كما أن دعوى عدم تعقل الفرق بين القليلة وغيرها في محل المنع بعد اختلاف أحكام الثلاثة، وعدم طريق للعقول إلى الواقع في التعبديات، مع أن في دلالة الخبرين في موردهما إشكالا.

وكيف كان فلا يمكن رفع اليد عن الشهرة الثابتة والاجماع المحكي لأجل تلك الأدلة المعرض عنها مع كونها بمنظر منهم، فالأحوط لو لم يكن أقوى لزوم تغيير الكرسف.

وأما الخرقه فمع تلوثها يجب تبديلها مطلقا إن قلنا بعدم العفو في دم الاستحاضة، وإلا ففي المقدار المعفو عنه. مع إمكان أن يقال: إن الشهرة على وجوب

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٧.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٨.

(٣) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٩.

(٤) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٠.

التبديل في القطننة تدل على مانعية دم الاستحاضة ولو كان قليلا، ومنه يظهر مانعيته إذا كان في الخرقه، بل مانعيته فيها أولى، وكذا الحال في ظاهر الفرج، وهو - على ما قالوا - ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين، وهو الأحوط وأما تجديد الوضوء لكل صلاة فهو إجماعي في الجملة كما عن الخلاف وجامع المقاصد وظاهر الناصريات والغنية، وعن التذكرة أنه مذهب علمائنا، وهو المشهور كما عن جملة من الأعلام، وهو مذهب الخمسة وأتباعهم كما عن المعبر، خلافا للمحكي

عن ابن عقيل، فلم يوجب في القليلة غسلا ولا وضوء، وللمحكي عن ابن الجنيد، فأوجب فيه غسلا واحدا في كل يوم وليلة. وقد تقدم نقل ذهاب المحقق الخراساني أيضا إلى إيجاب الغسل الواحد عليها والوضوء لكل صلاة والأقوى ما عليه المشهور، ويدل عليه - مضافا إلى ما تقدم من عدم نقل خلاف إلا ممن تقدم - صحيحة معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: وإن كان الدم لا

يثقب الكرسف تروضات ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء. (١) وهو في مقابل الصدر حيث أوجب الغسل عليها إذا ثقبه كالصريح في عدم وجوب الغسل عليها.

وأوضح منها موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الطامث تقعد بعدد أيامها، كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم أو يومين ثم هي مستحاضة، فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت. (٢)

ولا إشكال في ظهورها في المقصود، ومعهما لا مجال للتمسك بإطلاق بعض الأدلة أو عدم ذكر الوضوء في آخر، مثل صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام وفيها:

قال: لا، هذه مستحاضة، تغتسل وتستدخل قطننة بعد قطننة، وتجمع بين صلاتين بغسل. (٣) وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وفيها: فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت

-
- (١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١.
(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٩.
(٣) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٣.

واحتشيت واستثفرت وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت. (١) و صحيحة الصحاف حيث أمر فيها بالاحتشاء وصلاة الظهر والعصر، ومع عدم السيلائن بالوضوء عند وقت كل صلاة، فأوجب الوضوء للصلائين لا لكل صلاة، بمناسبة ذكر الوقت فيها، إلى غير ذلك مما يكون الجمع العرفي بينها وبين الروائين بتقييد إطلاقها، لأن السكوت في مقام البيان لا يقاوم ما هو ظاهر في وجوب الوضوء لكل صلاة.

بل يدل على المقصود إطلاق موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: غسل الاستحاضة واجب إذا احتشيت بالكرسف وجاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلاتين ولل فجر غسل، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة و الوضوء لكل صلاة. (٢) وعدم تجاوز الدم أعم من كونه ثاقبا وغيره، فيقيد إطلاق وجوب الغسل بما دل على عدم وجوبه لغير الثاقب، ويبقى إطلاق وجوب الوضوء لكل صلاة للثاقب وغيره. وكون الغسل على المستحاضة الوسطى دون الصغرى لا يوجب أن يكون قوله " لم يجز الدم " مختصا بالوسطى حتى في الوضوء، فإن تقييد الاطلاق بالنسبة إلى حكم بدليل لا يوجب تقييده بالنسبة إلى حكم آخر لم يقد دليل على تقييده.

وأولى من ذلك الاستدلال عليه بمرسلة يونس الطويلة، قال فيها: وسئل عن المستحاضة فقال: إنما ذلك عزف عامر أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المثعب. فإن إطلاقها يقتضي وجوب الوضوء لكل صلاة، سال الدم أو لا، كان سيلائنه كثيرا مثل المثعب أو لا.

بل لا يبعد التمسك بموثقة سماعة المضمرة، وفيها: وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلاة، وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٣.

تغتسل. هذا إذا كان دمها عبيطاً وإن كان صفرة فعليها الوضوء. (١) إما باطلاق قوله وإن لم يجز... " بالتقريب المتقدم، وإما بحمل الصفرة على القليلة والوضوء على المعهود في الصدر، أي يكون عليها الوضوء المذكور لزومه لكل صلاة، وليس عليها الغسل، بل لا منافاة بين التمسكين كما يظهر بالتأمل.

وعلى تلك الروايات يحمل ما ورد في صحيح الصحاح من إيجاب الوضوء عند وقت كل صلاة، خصوصاً مع تعارف التفريق بين الصلوات في تلك الأزمنة بحيث كانت الأوقات الخمسة معروفة بين المسلمين. وأما قوله " تحتشي وتصلي الظهر و العصر ثم لتنظر " فلا يقاوم ظهور تلك الأدلة، خصوصاً مع تذييله بقوله " فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة " بالتقريب المذكور. وبالجملة مقتضى الجمع بين الأدلة وجوب الوضوء لكل صلاة في القليلة وعدم الغسل.

ثم إن مقتضى عموم تلك الأدلة وإطلاقها عدم الفرق بين الفريضة والنافلة، كانت النافلة من الرواتب أو لا، خصوصاً مع تعارف الاتيان بالنوافل في الصدر الأول بل

تعارف إتيان صلاة التحية ونحوها. فحينئذ لا وجه لدعوى انصراف الأدلة إلى الفرائض. وأما قضية حرجية ذلك وبناء الشريعة السهلة على التسامح و التساهل فهي غير جارية في النوافل التي لا إلزام في إتيانها، فإن أرادت الوصول إلى الثواب الجزيل تأتي بها مع ما فيها من المشقة فتنال فضيلة أحمز الأعمال.

بل يمكن الاستدلال على المطلوب بأن المتفاهم من الأدلة حديثة دم الاستحاضة في الجملة، فحينئذ نقول: إما أن يكون حدثاً ولو اقتضاء بأول حدوثه دون استمراره، أو يكون بوجوده المستمر إلى آخره حدثاً بحيث لا تتحقق الحديثية إلا بعد تمام الاستمرار، أو يكون حدثاً بحدوثه واستمراره أي يكون كل قطعة و قطرة منه حدثاً. لا سبيل إلى الأولين، ضرورة مخالفتهما لما دل على لزوم الوضوء لكل صلاة كما يظهر بأدنى تأمل، فلا محالة يكون حدثاً على النحو الثالث، فحينئذ لا محيص عن القول بأن ما دل على العفو أو سلب الحديثية إنما هو بالنسبة إلى القطرات

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٦.

التي تخرج بعد الوضوء أو بينه إلى آخر الصلاة التي صلت به، ولم يثبت العفو عن غيرها، وكذا سلب الحديثية.

وبما ذكرنا يدفع ما قيل من عدم ثبوت حديثه ومنع كون طبيعته حدثاً، فتدبر هذا مضافاً إلى بعد الالتزام بأن الدم الخارج بعد الفريضة حدث دون غيره لو لم نقل بأنه مقطوع الخلاف إلا أن يلتزم الخصم بأن الفريضة حدث! وهو كما ترى. وأما التفصيل بين الرواتب وغيرها فغير وجيه كما لا يخفى وأما القسم الثاني أي المتوسطة فيجب فيه تبديل القطنه بلا خلاف صريح أجده فيه كما في الجواهر، وعن شرح الإرشاد لفخر الإسلام إجماع المسلمين عليه. و تدل عليه الشهرة القطعية الكاشفة عن معروفية الحكم من لدن زمن الأئمة عليهم السلام في الاستحاضة القليلة وفهم الحكم عنها عرفاً بالأولوية القطعية في المتوسطة والكثيرة، ضرورة أن العرف والعقلاء إذا سمعوا أن من الأحكام تبديل الكرسف إذا تلوث بدم الاستحاضة في الجملة ولا تصح صلاة المستحاضة القليلة بلا تبديله يفهمون منه أن دم الاستحاضة قليله وكثيره مانع عن الصلاة، ويجب على المرأة تبديل الكرسف مطلقاً بلا التماس دليل بالنسبة إلى المتوسطة و الكثيرة.

فالخدشة في دلالة الأخبار على جميع المقصود في غير محلها، وعلى فرض الصحة لا توجب الخدشة في أصل الحكم، كما أن الخدشة في الشهرة أو الاجماع في المقام لاحتمال تخلل الاجتهاد وفهم الأصحاب الحكم من الأخبار الواردة فيها لا توجب الخدشة في الحكم، لما عرفت من أن الشهرة في المسألة السابقة من الشهورات التي انسد فيها باب الاجتهاد مع ورود أخبار دالة على الخلاف، فهي حجة فيها، ومنها يتضح الحكم في القسمين الآخرين أيضاً.

مع إمكان الاستدلال على لزوم التبديل بموثقة عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال فيها: وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً، فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان الدم سائلاً -

الخ - (١) ولا إشكال في ظهوره في تبديل الكرسف، فإن القطنة التي ظهر الدم عليها تخرج حين الغسل، فإذا قيل بعد فرض اخراجها " توضع كرسفاً آخر " يفهم منه تبديلها، ولا يحتمل وضع كرسف على كرسفها، فحينئذ لا إشكال في ظهوره في مانعية الدم الذي ظهر على الكرسف عن الصلاة، ولا وجه لحمل ذلك على الجري مجرى العادة، لأن العناية بوضع كرسف آخر في مقام التعبد وبيان التكليف دليل على دخله في الحكم، فلا حجة لرفع اليد عن الظهور باحتمال الجري مجرى العادة. وبعد فهم المانعية عن الصلاة لا ينقدح في الذهن أن المانعية منحصرة في صلاة، فاحتمال كون التبديل مختصاً بما بعد الغسل فقط مخالف لفهم العرف من قوله " توضع كرسفاً آخر ثم تصلي " أن الكرسف الكذائي مانع عن طبيعة الصلاة لا عن مصداق منها.

ومنها يظهر وجه الاستدلال عليه برواية الجعفي، فإن قوله " فإذا ظهر أعادت الغسل وأعادت الكرسف " ظاهر في التبديل لا إعادة الكرسف المتلوث. وأما قوله في رواية ابن أبي يعفور " فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها " (٢) فيحتمل فيه إرادة زيادة كرسف على كرسفها، ويحتمل إرادة وضع كرسف زائد على الكرسف الأول حجماً على المحل، أي تبديل كرسفها بكرسف آخر زائد عليه. ولا ترجيح لأحدهما، فيرفع هذا الاجمال بالروايتين السابقتين، مع أن الظهور على الكرسف موجب للغسل بحسب دلالة الروايتين، وحين الغسل لا يمكن إبقاء الكرسف، فحينئذ يمكن ترجيح الاحتمال الثاني. وكيف كان فلا إشكال في المسألة.

كما لا إشكال في لزوم تبديل الخرقعة على فرض التلوث، لاستفادة مانعية الدم ولو كان قليلاً من الشهرة في المسألة السابقة على ما مر. هذا إذا قلنا بالعفو عن دم الاستحاضة، وإلا فالأمر أوضح.

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٨.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٣.

وكذا يجب عليها الوضوء لكل صلاة حتى صلاة الغداة التي اغتسلت قبلها، لعدم الخلاف في غير الغداة كما احتمله في الجواهر، بل قد يدعى تناول إجماع الناصريات والغنية لغيرها، بل احتمل في الجواهر كون المسألة مطلقاً غير خلافية لحمل غير بعيد لعبارات بعض الأصحاب مما احتمل الخلاف منهم.

وتدل على المطلوب موثقنا سماع الصريحتان في وجوب الوضوء لكل صلاة، ومرسلة يونس حيث قال فيها: وسئل عن المستحاضة فقال: إنما ذلك عزف عامر أو ركضة من الشيطان فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المشعب. حيث دلت على وجوب الوضوء لكل صلاة، سال الدم أو لم يسلم، كان سيلاً قليلاً أو كثيراً.

ورواية ابن أبي يعفور، وفيها: وتنظر، فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت. فهي ظاهرة في أن الظهور على الكرسف موجب للوضوء، فبضميمة ما دلت على أن الظهور عليه موجب للغسل وإعادة الكرسف دلت على المدعى. وبعبارة أخرى: الظاهر من رواية ابن أبي يعفور ورواية الجعفي وموثقة عبد الرحمان أن الظهور على الكرسف سبب لأمر ثلاثة: الاغتسال، والتبديل، و الوضوء. فيفهم منها أن الغسل لا يجزي عن الوضوء.

وتدل على المطلوب أيضاً صحيحة الصحاف، وليس في مقابلها إلا توهم إطلاق بعض الروايات والسكوت عنه في مقام البيان في بعضها. ولا يخفى ما فيهما، أما الإطلاق فيجب تقييده، وأما السكوت فعلى فرض كونه في مقام البيان لا يقاوم الأدلة المصرحة. مع إمكان أن يقال: إن غالب الأدلة ليس في مقام البيان كصحيحة زرارة في النفساء، لا يمكن كونها بصدد بيان مورد لزوم الغسل الواحد والمتعدد لا في مقام بيان جميع الأحكام، ولهذا لم يذكر فيها الوضوء للقليلة أيضاً. ومثلها موثقة عبد الرحمان، فالمسألة خالية عن الاشكال بحمد الله.

وكذا يجب عليها الغسل، وهو في الجملة مما لا إشكال فيه نصاً وفتوى، وعن الناصريات والخلاف وظاهر الغنية الاجماع عليه، وإنما الاشكال والخلاف في أنه

هل يجب عليها مضافا إلى غسل للغداة غسلان آخران للظهرين والعشاءين أو لا؟ فعن المشهور عدم وجوب غير ما للغداة عليها، وفي الجواهر: ظاهر الجميع بل صريحهم عدم وجوب غيره، وعن ابني عقيل والحنيد والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى وبعضهم متأخري المتأخرين إدخال هذا القسم في الثالثة، فأوجبوا الأغسال الثلاثة عليها. وظاهر بعض المحققين لزوم الغسل عليها كلما ظهر الدم على الكرسف، و إذا كان سائلا يتعذر عليها أو يتعسر استمساكه بالكرسف لكونه سبباً لا يرقاً فعليها الأغسال الثلاثة. ولازمه وجوب خمسة أغسال عليها في اليوم واللييلة في بعض الأحيان فتكون أسوأ حالا من الكثيرة!

ومنشأ الاختلاف اختلاف أنظارهم في الجمع بين شتات الروايات، وقد تقدم بعض الكلام في استفادة الأقسام الثلاثة من الروايات في أول البحث، ومحصله أن التحقيق في جمع الروايات هو تثليث الأقسام وعدم وجوب الغسل على الصغرى، و وجوب غسل واحد على الوسطى، وثلاثة أغسال على الكبرى. ففي موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: وغسل الاستحاضة واجب إذا احتشت بالكرسف وجاز الدم الكرسف، فعليها الغسل لكل صلاتين ولل فجر غسل، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلاة. (١) وقريب منها موثقة الأخرى، قال: قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين ولل فجر غسلًا وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلاة، وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل. هذا إذا كان دمها عبيطاً، و إن كان صفرة فعليها الوضوء. (٢) والمراد بثقب الدم في هذه التجاوز بقريئة تقابله بعدم التجاوز، وبقريئة موثقة السابقة، وبقريئة أن الثقب ملازم للتجاوز بحسب الغالب. ولا إشكال في أن معنى التجاوز عرفاً ولغة غير الثقب والظهور على الكرسف والنفوذ، بل هو عبارة عن العبور على الكرسف والسراية إلى شيء آخر،

(١) الوسائل: أبواب الجنابة، ب ١، ح ٣.
(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٦.

وهو عبارة أخرى عن السيلان الذي في الروايات الأخرى.
وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و
اغتسلت ثم صلت الغداة بغسل الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل، وإن
لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء.
(١) ولا إشكال في أن ظاهرها أن الدم المتجاوز يوجب الأغسال الثلاثة، وغير
المتجاوز

لا يوجب إلا غسلا واحدا. نعم، غير المتجاوز بإطلاقه شامل للثاقب وغيره، لكن
يتقيد بموثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الطامث تقعد بعدد أيامها
كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم أو يومين، ثم هي مستحاضة، فلتغتسل وتستوثق
من نفسها وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم، فإذا نفذ اغتسلت وصلت. (٢) و
مقتضى الجمع بينها وبين ما تقدم هو تثليث الأقسام بلا إشكال.

ومما ذكرنا ظهر حال صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
المستحاضة تنظر أيامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيامها ورأت
الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه، وللمغرب و
العشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه، وتغتسل للصبح، وتحتشي وتستتفر وتحتشي
وتضم فخذيتها في المسجد وسائر جسدها خارجا، ولا يأتيها بعلمها أيام قرئها، وإن
كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء،
وهذه

يأتيها بعلمها إلا في أيام حيضها. (٣)

فإن صدرها إما مطلق يجب تقييده قوله " إن لم يجز الدم الكرسف
صلت بغسل واحد " أو يكون ظاهرا في الكثيرة بمقتضى قوله " وتحتشي وتستتفر و
تضم فخذيتها في المسجد " الوارد للتحفظ عن السيلان وتلويث أثوابها. قال
صاحب الوافي: " تحتشي " مضبوط في بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة و

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٩.

(٣) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١.

الشين المعجمة، وفسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشي على عجيزتها للتحفظ من تعدي الدم حال القعود. وفي الصحاح: المحشي العظامه تعظم بها المرأة عجيزتها. وفي بعض النسخ " تحبتي " بالتاء المثناة من فوق والباء الموحدة من الاحتباء، وهو جمع الساقين والفخذين إلى الظهر بعمامة ونحوها، ليكون ذلك موجبا لزيادة تحفظها من تعدي الدم (انتهى).

وعلى النسختين يكون الاحتشاء والاستشفار والربط بالخرقة المحشوة أو الاحتباء لكثرة التحفظ، ومعلوم أن هذه المبالغة إنما هي في الكثيرة لا غيرها. نعم بناء عليه يكون عدم الثقب المقابل له مساوقا لغير المتجاوز، فيكون أعم من المتوسطة والقليلة، فيقيد بما دل على عدم الغسل مع عدم النفوذ والثقب، فتصير النتيجة تثليث الأقسام.

وتدل على تثليثها صحيحة الصحاف أيضا، فإن الظاهر منها بعد رد الصدر على الذيل والاحمال فيه على التفصيل في ذيلها أن الدم إما أن يكون غير سائل مطلقا وضع الكرسف أو لا، أو سائل مطلقا وضع الكرسف أو لا، أو سائل بلا وضعه وغير سائل معه، ففي الأول ليس عليها إلا الوضوء، وفي الثاني عليها ثلاثة أغسال، وفي الثالث عليها طبيعة الغسل لا أغسال ثلاثة. ومعلوم أن الدم إذا لم يكن سائلا حتى مع عدم الكرسف لا يكون إلا قليلا، وإذا كان سائلا مع الكرسف يكون كثيرا، والمتوسط بينهما أي السائل بلا مانع لا ينطبق إلا على المتوسطة. وما احتمله فيها الشيخ الأعظم خلاف المتفاهم منه عرفا، فحينئذ لا مخالفة بينها وبين الجمع المتقدم في سائر الروايات، بل هي شاهدة للجمع المذكور.

بقيت روايات: منها موثقة عبد الرحمان، وفيها: وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، ولتغتسل ولتستدخل كرسفا، فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي، فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلي صلاتين بغسل واحد. (١)

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٨.

والظاهر المتفاهم منها عرفا بعد ارتكازية كون الدم الكثير أسوأ حالا من المتوسط أن الغسل في مقابل ثلاثة أغسال هو نفس الطبيعة التي يسقط الأمر بها بأول الوجود، ولو سلم كون الظهور الأولي منه هو سببية الظهور بجميع وجوداته للغسل فيجب عليها كلما ظهر على الكرسف، يجب رفع اليد عنه بما صرح بأن الدم الغير المتجاوز لا يكون سببا إلا لغسل واحد في كل يوم. ولا إشكال في أظهرية ذلك من الموثقة على فرض تسليم الظهور المتقدم.

وبه يظهر الكلام في رواية إسماعيل بن جابر، قال: وإن هي لم تر تطهرا اغتسلت واحتشت، ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الغسل وأعادت الكرسف. (١) فإن الظاهر منها أن الغسل الأول فيها غسل الحيض، وظاهرها أن غسل الحيض يكفيها ولا يلزم عليها غسل إلا عند الظهور، فإذا ظهر أعادت الغسل ولا تكتفي بغسل الحيض، وهذا لا يدل على لزوم الغسل عند كل ظهور، ولو سلم ظهورها يرفع اليد عنه بنص موثقتي سماعة، مع أنها ضعيفة السند بالقاسم بن محمد الجوهري.

والانصاف أن الناظر في مجموع الروايات بعد رد ظاهرها على نصها ومطلقها على مقيدها ومحملها على مفصلها لا ينبغي أن يرتاب في تثليث الأقسام على ما هو المشهور بين الأصحاب.

وأما ما يقال من أن تقييد الموثقتين أي قوله " إن لم يجز الدم الكرسف " بالثقب الغير المتجاوز تقييد بالفرد النادر، بل ارتكاب التقييد في الموثقة المضمرة ولو مع قطع النظر عن ذلك متعذر، لما في صدرها من التنصيص على أن المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين وللفجر غسلا، وعدم التجاوز نقيض ما في الصدر، فيكون المراد منه عدم الثقب، والتعبير ب " لم يجز " للجري مجرى الغالب، وادعاء العكس لا يجدي، وإن أمكن أن يكون المراد من قوله " إذا ثقب " إذا جاز، اعتمادا على الغلبة لكن التعبير به عنوانا للموضوع ولو بملاحظة الغلبة مانع عن أن يكون

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٠.

المقصود من قوله " إن لم يجز " خصوص الثاقب الغير المتجاوز، خصوصا مع ما في ذيلها

من تأكيد مضمون الجملة ببيان مورد الحكم حيث قال " هذا إذا كان دما عبيطاً " فالانصاف أن الأخذ بظاهر هذه الروايات غير ممكن لمخالفته للنصوص والفتاوى (انتهى ملخصاً).

وفيه ما لا يخفى، أما لزوم التقييد بالفرد النادر ففيه أن المضمرة تعرضت للأقسام الثلاثة، فأراد بالثاقب المتجاوز، لملازمة الثقب المتجاوز نوعاً، ويؤيده موثقه الأخرى حيث قابل فيها بين المتجاوز وغير المتجاوز، وصحيحة معاوية حيث عبر فيها بالثقب، وذكر بعده أموراً كانت قرينة على كثرة الدم وكونها من الكثيرة، والظاهر إرادة القليلة من الصفرة، لكونها نوعاً قليلة غير نافذة، فيبقى غير المتجاوز المقابل لهما، وهو لا ينطبق إلا على المتوسطة. هذا مضافاً إلى أن الندرة لو سلمت فإنما هي مقابلة الثاقب المتجاوز لا مقابلة عدم الثاقب، ومع التعرض للثاقب المتجاوز بقرينة ما ذكرنا لا يبقى مجال لاحتمال كون التقييد بشيعة. وبما ذكرنا ينحل الاشكال الثاني، لما عرفت من لزوم حمل الثاقب على المتجاوز للقرائن المتقدمة.

فتحصل من جميع ذلك أن الجمع بين شتات الروايات لا يمكن إلا بما ذهب إليه المشهور، ولا يلزم منه شيء مخالف لارتكاز العقلاء في الجمع بينها.

ثم إنه بحسب الاحتمال العقلي يحتمل أن يكون الغسل واجباً نفسياً، و يحتمل أن يكون واجباً شرطياً لصلاة الغداة، فلو صارت متوسطة بعد صلاة الفجر لم يجب عليها الغسل لسائر الصلوات وإن وجب لصلاة الغداة المستقبلية، ويحتمل أن يكون شرطاً للصلوات إذا حصل الدم وقت صلاة الغداة، بمعنى أن ظهور الدم في ذلك الوقت حدث أكبر ولو حدث بعد صلاة الغداة، ويحتمل أن يكون واجباً شرطياً لجميع الصلوات، لكن لا بمعنى وجوب إيجاده قبلها بل بمعنى وجوب إيجاده في اليوم والليلة مرة، فيكون شرطاً متقدماً للصلاة المتأخرة، ومتأخراً للصلاة المتقدمة، ويحتمل أن يكون شرطاً متقدماً لجميع الصلوات، بمعنى أنه إذا حدث الدم قبل صلاة الفجر يجب الغسل قبلها ويكون شرطاً لسائر الصلوات

أيضا، فلو تركته بطل جميع صلواتها، ولو حدث بعد صلاة الغداة يجب عليها الغسل لسائر الصلوات إلى غير ذلك من الاحتمالات.
لا إشكال في أن الظاهر من الأدلة هو الاحتمال الأخير، فإن قوله في صحيحة زرارة " فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد "

ظاهر في الوجوب الشرطي، وأن تلك الصلوات التي تصلي المستحاضة الكبرى بالأغسال الثلاثة وتكون الأغسال شرطا لها تصليها الوسطى بغسل واحد، ويكون هو شرطا لها. فقوله " صلت " أي صلت الصبح والظهرين والعشاءين، ولا معنى لاختصاصه بالغداة، ولا وجه لاحتمال كون الحدث إذا وجد في وقت الصبح كان أكبر.

وبالجملة لا شبهة في فهم العرف من مقابلة قوله " صلت بغسل واحد " بقوله " صلت الغداة بغسل - الخ - " أنها تصلي تلك الصلوات بغسل واحد، ويكون الغسل الواحد من الصلوات بمنزلة الأغسال الثلاثة منها. واحتمال أن يكون شرطا لمجموعها من حيث المجموع بحيث لو حدث الدم بعد الغداة لم يكن حدثا ولا الغسل شرطا، بعيد جدا بل مقطوع الخلاف بعد كون كل صلاة مستقلة في الوجوب والشرائط والموانع.

ومن ذلك يظهر الكلام في موثقتي سماعه، فإن قوله " المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين ولل فجر غسلا، وإن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلاة " ظاهر في أن الغسل الواحد للوسطى كالأغسال

الثلاثة إنما يكون بملاحظة الصلوات وشرطا فيها. وقوله " لكل يوم " في مقابل الأغسال ظاهر في أن الغسل الواحد في كل يوم مرة إنما هو للصلوات اليومية لا لنفس اليوم. ولا إشكال في فهم العرف منهما ومن صحيحة زرارة الشرط المتقدم لكل صلاة، لأن الشرط المتأخر مع كونه خلاف ارتكاز العقلاء مخالف للمتفاهم من مثل قوله " صلت بغسل واحد " .

وعلى أي حال لا إشكال في فهم العرف من تلك الروايات اشتراط جميع الصلوات اليومية بال غسل، وأما مخالفة ذلك لفتاوى الأصحاب كما قيل فلقد أجاب عنها الشيخ الأعظم وأجاد، ولو فرض عدم الوثوق بمراد القوم مما أفاد - رحمه الله - فلا أقل من احتمال ما احتمالاً معتداً به، ومعه لا يجوز رفع اليد عن ظواهر الأدلة. وأما القسم الثالث أي الكثيرة فيجب فيه تبديل القطنة والخرقة وكل ما تلوث بالدم بلا إشكال، لما ذكرنا في المتوسطة من فهم العرف من ثبوت الحكم للقليلة

ثبوته لها، وكذا الحال في الكثيرة. ضرورة أن وجوب تبديل القطنة التي تلوث شيء منها دليل على مانعية هذا الدم عن الصلاة ولو كان قليلاً وفي الباطن فضلاً عما كان

كثيراً وفي الظاهر. ومنه يعلم لزوم تبديل الخرقه وكل ما تلوث بالدم، كل ذلك لفهم العرف من حكم القليلة مانعية هذا الدم مطلقاً. هذا، مضافاً إلى الأدلة الدالة على لزوم تبديل الكرسف إذا ظهر الدم عليه، فإن الظاهر منها أن ظهوره عليه مانع عن الصلاة، ويصدق في الكثيرة أن الدم ظهر على الكرسف. ولو فرض اختصاص الأدلة بالمتوسطة فلا إشكال في فهم العرف منها حكم الكثيرة أيضاً بإلغاء الخصوصية، كما يفهم منها مانعيته مطلقاً، سواء كان في الكرسف أو في غيره.

وأما الوضوء فهل يجب لكل صلاة كما عن الخلاف دعوى الاجماع عليه، وعن المختلف دعوى الشهرة، وهو المنقول عن السرائر والنافع وكتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني، وهو مختار الشرايع، وعن المدارك أن عليه عامة المتأخرين، و عن الكفاية عليه جمهور المتأخرين، أو لا يجب مطلقاً وتكفي الأغسال عنه كما عن ظاهر الصدوقين وعن السيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وحمزة والحلي و القاضي وسار، أو يجب مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس و

شارح المفاتيح والسيد في الرياض؟ وعن المعتبر دعوى عدم ذهاب أحد من طائفتنا إلى وجوب الوضوء لكل صلاة ونسبة من ذهب إلى ذلك إلى الغلط. وهذا منه غريب بعد ذهاب

من عرفت إليه وقد اختاره في الشرائع ومحكي النافع. وإلى القول الأخير ذهب شيخنا الأعظم قائلاً أنه لا دليل على وجوبه لكل صلاة، وقد حقق في محله عدم أجزاء

غسل عن الوضوء إلا غسل الجنابة.

ووجه عدم وجوبه مطلقا دعوى ورود الأدلة الكثيرة المطلقة في مقام البيان مع السكوت عن الوضوء والأخذ بها أولى من الأخذ بظاهر مثل رواية يونس على فرض تسليم ظهورها، وقد أنكر الشيخ الأعظم ظهورها بدعوى أن قوله " فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة. قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المثعب " مما يتوهم كونه بملاحظة ذيله نصا في أن الوضوء لكل صلاة حتى في الكثيرة لا يدل على الوجوب، لأن الغسل فيه هو غسل الاستحاضة، وإلا لزم إهمال ما هو الأهم، ويكون الظرف متعلقا بمجموع الجملتين، فحينئذ لا محيص عن الحمل على الاستحباب، لعدم وجوب الغسل لكل صلاة إجماعا. ولا يخفى ما فيه، فإن الظاهر أن الغسل الوارد في تلك الرواية كسائر الروايات هو غسل الحيض، وأنت إذا تفحصت الروايات الواردة في باب المستحاضة لا يبقى لك

ريب في أن الاغتسال الوارد في المرسلة هو الاغتسال من الحيض، وترك بيان غسل الحيض ليس بأهون من ترك بيان غسل الاستحاضة. ثم إن تعلق الظرف بالجملتين محل إشكال، ودعوى الظهور في محل المنع، بل المتيقن - لو لم نقل إنه الظاهر - تعلقه

بالجملة الأخيرة، ولو سلم ظهور تعلقه بهما فقيام الدليل الخارجي على عدم وجوب الغسل لكل صلاة لا يوجب عدم ظهور ذلك في لزوم الوضوء لكل صلاة. هذا كله مع أنه لو سلم جميع ما أفاد لا يصير مدعاه ثابتا إلا بتقديم ما دل على عدم إجراء غير غسل الجنابة عن الوضوء على الاطلاقات الواردة في مقام البيان، وهو محل تأمل.

وقد اختار بعض أهل التحقيق عدم الوضوء عليها مطلقا، وأجاب عن المرسلة بأن المراد من الأمر بالغسل فيها هو غسل الحيض، والمراد من تعميم الحكم إنما هو في أنها تصلي في مقابل أيام قرئها، لا أنها تصلي بعد غسل الحيض بالوضوء مطلقا، وليس الكلام في هذا المقام لبيان تكليف المستحاضة إلا في الجملة، فلا ينافيه الإهمال.

وأنت خير بأن ظاهر المرسلة هو رجوع التعميم إلى الوضوء لكل صلاة، فإن وجوب أصل الصلاة ليس مورد العناية في الكلام، بل ما هو مورد البيان والعناية هو الاغتسال والوضوء لكل صلاة، وإنما يفهم لزوم الصلاة عليها بالتبع، ورجوع التعميم إلى ما هو مورد البيان أولى أو المتعين. نعم، لو كان الاستبعاد بالنسبة إلى الوضوء لكل صلاة في غير محله وإلى أصل الصلاة في محله لم يكن بد من رفع اليد عن

الظهور، لكن استبعاد الوضوء في صورة سيلان الدم الذي هو حدث في محله، بل أولى من استبعاد أصل الصلاة، فإن الوضوء بحسب الأدلة وارتكاز المشرعة إنما هو لرفع الحدث، وبعد كون الحدث سائلاً دائماً يكون إيجاد الرفع في نظر السائل أمراً غريباً مستبعداً، فسأل عنه وأجاب بأنها تتوضأ وإن سال مثل المثعب. والانصاف أن ظهور المرسلة في وجوب الوضوء لكل صلاة مما لا ينبغي إنكاره. نعم، يبقى الكلام في أن حمل هذا الظاهر على الاستحباب أولى أو تقييد الاطلاقات الواردة في مقام البيان؟ وقد يدعى ورود الأخبار المستفيضة التي كادت أن تكون متواترة في مقام بيان تكليف المستحاضة ساكنة عن الوضوء، والالتزام بإهمال هذه الروايات من هذه الجهة في غاية الاشكال، ورفع اليد عن ظهور المرسلة متعين. أقول: أما كون الالتزام بإهمال الروايات بأسرها في غاية الاشكال فحق، لكن لا يلزم من ذلك كون جميع الروايات التي يدعى استفاضتها في مقام البيان حتى نستوحش من ورود الروايات المستفيضة في مقام البيان مع عدم ذكر عن الوضوء لكل صلاة، بل الناظر في الروايات والمتأمل فيها لا يرى فيها ما في مقام البيان من هذه الجهة إلا موثقة سماعة السالمة عن المناقشة، حيث ذكر فيها الغسل الواحد والوضوء لكل صلاة في المتوسطة، والوضوء فقط للصفرة المحمولة على القليلة، وفي مقابلهما ذكر الكثيرة وأوجب فيها الغسل لكل صلاتين ولل فجر، ولو كانت من جهة الوضوء في مقام الإهمال لما ذكره في المتوسطة. والانصاف أن إنكار كونها مطلقة في مقام البيان

في غير محله، وقريب منها موثقة الأخرى، وأما سائر الروايات فلا تخلو عن مناقشة في سندها أو إطلاقها. ورفع اليد عن إطلاق رواية أو روايتين بظهور رواية أخرى

ليس بعزيز، بل مبنى فقه الاسلام على تقييد الاطلاقات وتخصيص العمومات. وليعلم أن المطلقات على ضربين: أحدهما المطلقات الملقاة على أصحاب الكتب والأصول، وهي كثيرة وعليها مدار الفقه، وثانيهما ما يلقي على غيرهم ممن كان محتاجا في مقام العمل. ولا إشكال في أن رفع اليد عن الضرب الثاني بورود أمر أو نهي أو مثلهما غير ممكن للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، بخلاف الضرب الأول

فإن إلقاء الاطلاقات والعمومات على أصحاب الكتب والأصول إلى ما شاء الله مع بيان مقيداتها ومخصصاتها منفصلة ببيان مستقل لأغراض ومصالح منها فتح باب الاجتهاد والدراسة، وفيهما من البركات وتشديد مباني الدين إلى ما شاء الله. ففيها يكون تقييد المطلق وتخصيص العام رائجا هينا، عليه بناء فقه الاسلام، ورفع اليد عنه مستلزم لتأسيس فقه جديد كما لا يخفى على المتتبع، بل لا نستبعد فيها تقييد مطلقات كثيرة بمقيد واحد، وههنا كلام آخر في باب المطلقات الكثيرة نطوي عنه كشحا حذرا من التطويل.

نعم لو كان ذيل مرسله يونس أي قوله " وتحضي في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة - إلى أن قال - واغتسلي للفجر غسلا - الخ - " مطلقا في مقام البيان لكان رفع اليد عنه مشكلا، بل كان حمل الأمر على الاستحباب متعينا، لكن الشأن في إطلاقه، فإن الظاهر من صدر المرسله إلى ذيلها أن عناية أبي عبد الله عليه السلام في نقل

كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي جعفر عليه السلام إنما هي الاستشهاد بهما للسنن الثلاث، و

أن ذات الأقران سنتها الرجوع إلى أقرائها، وذات التمييز إلى التمييز، وغيرهما إلى السبع والثلاث والعشرين، من غير أن يكون نظره إلى بيان تكليف المستحاضة و إنما ذكر بعض تكاليفها ضمنا واستطرادا، كما أن نقل مقالة رسول الله صلى الله عليه وآله في

القضايا الثلاث إنما هو بداعي الاستشهاد للمقصود المتقدم، فلم يكن أبو عبد الله عليه السلام

بحسب سوق الرواية في مقام بيان جميع خصوصيات قصتي فاطمة وحمنة إلا ما له دخل في مقصوده، فذكر الأغسال الثلاثة لا يدل على كونه بصدد بيان جميع الخصوصيات

فحينئذ يمكن أن حمنة كانت عالمة بتكليف الوضوء للاستحاضة الكثيرة وإنما

راجعت رسول الله صلى الله عليه وآله لبيان حالها من شدة الاستحاضة كما يظهر من قصتها.

وبالجملة لم يظهر من المرسلة كون أبي عبد الله عليه السلام في مقام بيان القصة بخصوصياتها، ولا كون رسول الله صلى الله عليه وآله في مقام بيان جميع تكاليفها، فإنها قضية

شخصية يمكن أن يكون رسول الله صلى الله عليه وآله عالما بحال حمنة وبعلمها بلزوم الوضوء،

خصوصا بالنظر إلى كونها أخت زينب بنت جحش زوجته صلى الله عليه وآله. فتحصل من

جميع ذلك لزوم الوضوء عليها مع كل صلاة. وينبغي مراعاة الاحتياط بإتيان الوضوء في خلال الإقامة.

وينبغي التنبيه على أمور

(الأمر الأول)

يحتمل بحسب التصور أن يكون صرف وجود الدم الكثير مطلقا أو في وقت صلاة موجبا للأغسال الثلاثة ولو فرض حدوثه في أول الفجر وانقطاعه أو قبل الزوال كذلك، وفي مقابل هذا الاحتمال كون الموجب لها هو الدم المستمر في الأوقات الثلاثة بحيث لو انقطع في وقت العشاء كشف عن عدم لزوم الغسل للصبح والظهرين، ويحتمل أن يكون كل قطعة من الدم المستمر إلى الأوقات الثلاثة في وقت كل فريضة سببا بحيث تكون القطعة الموجودة في الصبح من الدم المستمر إلى العشاء سببا لوجوب الغسل للصبح، والقطعة الموجودة في الظهر منه سببا للغسل للظهرين، وهكذا في العشاءين، ويحتمل أن يكون الدم المستمر إلى كل وقت سببا لفريضته لا الحادث ولو في الوقت، ويحتمل أن يكون الدم الحادث في كل وقت أو المستمر إلى كل وقت سببا للغسل لفريضة ذلك الوقت، فإن حدث في الصبح كان سببا للغسل لفريضته، وكذا إن حدث في الزوال أو استمر إليه، وكذا في المغرب فلو حدث قبل الزوال وانقطع ولم يحدث في الزوال ولم يستمر إليه لم يكن سببا، وكذا قبل الغروب للعشاءين، ويحتمل أن يكون صرف وجوده سببا كلما وجد لصرف وجود الغسل، فإذا اغتسل ارتفع حكمه، فلو حدث قبل الزوال وانقطع

وجب عليها الغسل للظهرين، ولو اغتسلت ارتفع حكمه ولم يجب للعشاءين إلا إذا حدث بعد الظهرين أو استمر إلى ما بعدهما. وسيأتي الكلام في الحدوث بين الغسل أو بعده وقبل الفريضة وبينها.

ثم إن لكل من الاحتمالات المتقدمة وجهها، ولبعض منها قائلًا يزعم استفادة ما ذهب إليه من أخبار الباب. وربما يقال: إن مقتضى إطلاق الأدلة هو الوجه الأول، بل مال إليه في الجواهر لولا مخافة مخالفة الاجماع. وقال الشيخ الأعظم: إن هذا القول لا

يرجع إلى محصل.

ويمكن أن يستدل عليه بصحيفة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها، متى ينبغي لها أن تصلي؟ قال: تنتظر عدتها التي كانت تجلس، ثم تستظهر بعشرة أيام، فإن رأت دماً صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلاة. (١) حيث دلت بإطلاقها على أن مجرد رؤية الدم الصبيب موجب للأغسال، فلو رأت دماً صبيبا قبل الفجر وجب عليها الاغتسال في وقت

الصلوات، بدعوى أن سائر الروايات لا ينافيها، فإن كون موردها الدم الجاري في الأوقات لا يوجب تقييدها.

وفيه أن ما ذكر على فرض الاطلاق - كما لا يبعد - إنما هو في غير صحيفة الصحاف، وأما هي فمقيدة لها، ففيها: وإن كان الدم إذا أمسكت الكرشف يسيل من خلف الكرشف صبيبا لا يرقأ فإن عليها أن تغتسل في كل يوم وليلة ثلاث مرات، و تحتشي وتصلي وتغتسل للفجر، وتغتسل للظهر والعصر، وتغتسل للمغرب والعشاء الآخرة. قال: وكذلك تفعل المستحاضة، فإنها إذا فعلت ذلك أذهب الله بالدم عنها. (٢) فالتقييد بعدم السكون والانقطاع الذي يراد منه الاستمرار في الأوقات كما يظهر من الرواية إلى آخرها دليل على أن موضوع الحكم ليس مجرد كونه صبيبا، بل الصبيب الذي لا يرقأ ولا يسكن، كما تشعر أو تدل عليه صحيفة محمد بن

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١١.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٧.

مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وفيها: فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فليجمع بين كل صلاتين

بغسل - الخ - (١) هذا مع أن الالتزام بلوازم هذا الاحتمال مشكل بل ممتنع، لأن صرف

وجود الدم إذا كان حدثا موجبا للأغسال الثلاثة فلا بد إما من الالتزام بكون الغسل للصبح مثلا رافعا للحدث وأن الغسلين الآخرين واجب تعبدى لا يرفع حدثا، أو كون نفس الغسل بلا رافعيته للحدث شرطا للصلاة، وهو بشقيه فاسد لا أظن أن يلتزم به فقيه، وإما من الالتزام بكون الحدث ذا مراتب يرفع كل مرتبة منه بغسل فتكون مانعية الحدث مختلفة بالنسبة إلى الصلوات، فمرتبة منه مانعة من صلاة الفجر مثلا وترتفع بغسلها، ومرتبة أخرى لصلاة الظهرين وترتفع بغسلهما وهكذا، فهو أيضا فاسد مخالف للأدلة ومذاق الشرع والمتشعبة.

وأما الاحتمال الثاني والثالث اللذان يلزم منهما كون الحدث المتأخر سببا أو شرطا للسبب بالنسبة إلى الغسل المتقدم فهما أردأ من الاحتمال الأول ومخالفان للمتفاهم العرفي من الروايات، ولو سلم إمكان سببية الأمر المتأخر للمتقدم أو شرطيته له فهو تصوير عقلي لا يذهب إليه إلا بورود نص غير ممكن التأويل، ولا تحمل الأدلة عليه إلا بعد ضيق الخناق.

وأما احتمال كون الدم المستمر إلى كل وقت سببا للغسل لفريضته لا الحادث في الوقت ولا غير المستمر إليه، ففيه أن لازمه التفكيك بين الصلوات في مانعية الدم، وفي الأغسال في سببته لها، بأن يقال: إن السبب أو المانع بالنسبة إلى الصلاة الأولى هو الدم الحادث حدوثا أوليا، وأما بالنسبة إلى سائر الصلوات فهو استمرار الدم لا الحدوث، فإن الحدوث الثانوي أي الحدوث بعد الحدوث ليس سببا ولا مانعا!

وأما الالتزام بأن السبب هو الدم المستمر من وقت إلى وقت آخر أو من قبل الوقت إلى الوقت، وأما الحادث في الوقت حتى بالنسبة إلى الصلاة الأولى أيضا فليس مانعا ولا سببا للغسل، فإذا رأت الكثرة في وقت فريضة الصبح لا يجب

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٤.

عليها الغسل لعدم كونه دماً مستمراً إلى وقتها. وهو كما ترى بكلاً شقيه
مخالف الأدلة ومذاق الفقه.

فبقي الاحتمالان الأخيران، وقد ذهب إلى كل عدة من المحققين، واختار
ثاني الاحتمالين الشيخ الأعظم، ونسبه إلى العلامة والشهيدين وجامع المقاصد و
جماعة أخرى من متأخري المتأخرين، ونسب أولهما إلى صريح الدروس و
ظاهر الذكرى، وإلى المنقول عن الموجز وكشف الالتباس وحاشية الروضة لجمال
الدين، وادعى ظهور الروايات في ما اختاره.

وقد تمسك صاحب الجواهر له بإطلاق النص والفتوى، وقال: وما يقال
إن ظاهر الأخبار الاستمرار قد يمنع إن أراد به الاشتراط، نعم قد يشعر به ما في بعضها
لكن لا ظهور فيها بالاشتراط، أي اشتراط وجوب الأغسال بالاستمرار المتقدم
حتى تصلح لتقييد غيرها، سيما مفهوم قوله عليه السلام في خبر الصحاف " فإن كان
الدم

في ما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ وتصل عند وقت كل
صلاة (انتهى).

أقول: أما إطلاق الأدلة فعلى فرضه - كما لا يبعد في بعضها - مقيد بذيل صحيحة
الصحاف الدال على أن الدم إذا كان صبيها لا يرقأ يوجب الأغسال، ويفهم من قوله
" لا يرقأ " ومن ذيلها أن المراد هو عدم الانقطاع في الأوقات الثلاثة، وإنما يرفع اليد
عنه بالنسبة إلى الحادث في الأوقات بما تقدم، فتصير نتيجة رد المطلق إلى المقيد
مع الوجه المتقدم في إلحاق الحادث في كل زمان بالمستمر إليه هو أول الاحتمالين.
وأما مفهوم صدر الصحيحة فعلى فرضه مطلق قابل للتقييد، مع أن الظاهر عدم إرادة
المفهوم منه بعد تعرض المتكلم فيها لأقسام الدم والمستحاضة.
وأما استبعاد عدم كون الدم قبل الوقت حدثاً ومخالفة هذا الدم لسائر الأحداث
التي يكون وجودها مطلقاً سبباً، لعله في غير محله بعد اقتضاء الدليل، مع رفع
الاستبعاد بعد عدم ترتب الأثر عفواً أو رفعاً للسببية عن هذا الدم إذا سال في أثناء الغسل
أو بينه وبين الصلاة أو في أثناء الصلاة، فأى مانع من العفو أو الرفع بالنسبة إلى

غير أوقات الصلاة. والقياس بسائر الأحداث كما ترى. وبالجملة لا دليل على حديثه مطلق هذا الدم لو لم نقل بقيام الدليل على الخلاف كما عرفت
ومن ذلك يظهر النظر في ما قيل إن العفو في الدم الحاصل بين الغسل والصلاة إنما هو بالنسبة إلى تلك الصلاة والغسل لا للصلوات الأخرى، لأن ذلك فرع الاطلاق المفقود في المقام، وعلى فرض الاطلاق في بعض الروايات كما ليس ببعيد يكون مقيدا بصحيفة الصحاف وابن مسلم، هذا.

لكن الأقوى في النظر هو كون نفس الدم الكثير بذاتها موجبة للغسل، وأن المستفاد من الروايات أن دم الاستحاضة المتوسطة والكثيرة لا يفرقان إلا بسببية الأول لغسل واحد والثاني للأغسال، وأن الحكم في المتوسطة كما هو مرتب على ظهور الدم على الكرسف كذلك الحكم في الكثيرة مرتب على التجاوز والسيلان والالتزام بالفرق بين أقسام الاستحاضة في أصل السببية بأن الكثيرة لا تكون بنفسها سببا مشكل مخالف لارتكاز المتشعبة، مع أن العكس أولى.

بل الالتزام بأن لدلوك الشمس أو ذهاب الحمرة أو تبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض من الفجر دخلا في حديثه الدم وأن الدم المتقيد بتلك العناوين أو في تلك الظروف حدث في خصوص الكثيرة وتفرّد هذا الدم من بين جميع الأحداث بهذه الخصوصية مشكل بل مخالف لارتكاز عرف المتشعبة. مع أن لازم الجمود على مفاد الروايات هو عدم حديثه الدم المستمر إلى الوقت أو الحادث فيه في الجملة، بل الحدث هو الدم المستمر في جميع الوقت أو في زمان الاشتغال بالصلاة، لأن سياقها هو فرض ابتلائها بالكثرة في حال اشتغالها بها، ولهذا أمرها بتعجيل العصر وتأخير الظهر، وكذا في العشاءين، وبالاحتشاء وإمسك الكرسف. ولهذا كله لا يبقى وثوق بل ظهور لكون المراد من كونه صببيا لا يرقأ في صحيفة الصحاف هو الاستمرار في الأوقات الثلاثة بحيث يكون للوقت دخل و موضوعية فيؤخذ بإطلاق بعض الأدلة كصحيفة يونس بن يعقوب، وبعد رفع اليد عن إطلاقها في سببية الدم في الجملة للأغسال الثلاثة بالاجماع المدعى أو بالوجوه

المتقدمة يكون موافقا لمختار الأعظم كالشيخ الأعظم وغيره.
ثم إن ظاهر الأدلة هو سببية الدم الفعلي للأغسال لا الأعم منه وما هو بالقوة
فلو رأت الدم السائل واغتسلت منه بعد انقطاعه وعلمت بعوده لا يوجب ذلك غسلا
عند حضور وقت الصلاة. هذا على المختار، وكذا على القول بلزوم الاستمرار في
الوقت لو رأت مستمرا إلى ما قبل الوقت وانقطع وعلمت بعوده لا يوجب ذلك غسلا
عند وقت الصلاة ما لم تر الدم الفعلي الكثير، وذلك لتعليق وجوب الغسل على تجاوز
الدم وسيلانه وكونه صببيا مما هو ظاهر في ما ذكرنا.

وما يقال إن الحكم مترتب على المرأة الدمية في صحيحة الحلبي وعلى
المستحاضة في صحيحة صفوان وعبد الله بن سنان وغيرهما، ولا إشكال في صدق
المرأة

الدمية والمستحاضة على التي انقطع دمها انقطاع فترة وعود منظور فيه أما أولا فلأن
ظاهر تلك الروايات هو ابتلاء المرأة بالدم وسيلانه في أوقات الصلاة، فإن الأمر
باستدخال

قطنة بعد قطنة والجمع بين الصلاتين ليس تعديا بل لحفظ الدم وتقليل الابتلاء
حتى الامكان. هذا مع الغض عن الاشكال بل الاشكالات الواردة على صحيحة الحلبي
مما

تقدمت الإشارة إلى بعضها. وأما ثانيا فلأنها على فرض الاطلاق فيها تنقيد بما دل على
تعليق الحكم بسيلان الدم وتجاوزه. هذا مضافا إلى أن تعليق الحكم على عنوانين
بينهما تقدم وتأخر وسببية ومسببية يوجب الظهور في أن يكون الحكم للمتقدم
بحسب العقل بل العرف، ولما كان حصول الدم مقدا على حصول عنوان المستحاضة
وقد علق الحكم عليهما يكون التعليق الثاني عرفا وعقلا فرعا على الأول لا مستقلا في
السببية، فما يكون سببا هو الدم لا عنوان المستحاضة المسبب منه.
(الأمر الثاني)

إذا انقطع دم الاستحاضة فإما أن يكون لبرء أو لفترة أو لا تعلم بأحدهما،
وإن كان لفترة فإما أن تعلم بسعتها للطهارة والصلاة أو لأحدهما أو لا تعلم، وعلى
أي حال فإما أن يكون الانقطاع بعد الصلاة أو في أثنائها أو بينها وبين فعل الطهارة

أو قبله، وعلى أي تقدير قد يلاحظ حال الانقطاع بالنسبة إلى الأعمال المستقبلية و قد تلاحظ بالنسبة إلى الماضية أو الحاضرة. ونحن نتعرض لمهامها حتى يتضح حال البقية.

فنقول: إن انقطع للبرء أو الفترة فالتكليف بالنسبة إلى الأعمال المستقبلية يتفرع على المسألة السابقة، فإن قلنا بأن نفس طبيعة الدم الفعلي حدث وسبب للغسل أو الوضوء كما قويناه أخيراً وأن خروجه في أثناء الصلاة والطهارة معفو عنه فلا إشكال في لزوم الغسل والوضوء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة ولو خرج الدم في أثناء الأعمال لتحقق السبب وعدم الدليل على العفو، وإن قلنا بأن استمرار الدم إلى أوقات الصلوات فعلاً أو حدوثه فيها سبب لهما، فلا يجب الغسل والوضوء لو انقطع قبل تحقق الوقت ولو كان مستمراً إلى ما قبل الأوقات، وإن قلنا بأن الاستمرار

الأعم من الفعلي سبب فلا بد من التفصيل بين الانقطاع للبرء والانقطاع للعود، ويمكن أن يفصل بين الوضوء والغسل ويلتزم بعدم وجوب الغسل دون الوضوء تمسكاً في وجوب الوضوء بإطلاق مرسله يونس، وفيها " وسئل عن المستحاضة فقال: إنما هو عزف عامر أو ركضة من الشيطان، فلتدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة، قيل: وإن سال؟ قال: وإن سال مثل المثعب " حيث أمر بالوضوء لكل صلاة سال الدم أو لم يسأل، ومقتضى إطلاقه وجوب الوضوء بمجرد تحقق الدم، و بمقتضى المناسبات المرتكزة في أذهان المتشرعة والعرف يعلم أن دم الاستحاضة حدث

يوجب الوضوء، ولو تحقق السبب لزم المسبب، ولا يرتفع بانقطاع الدم. وأما عدم وجوب الغسل فيما تقدم من إنكار الاطلاق أو لزوم التقييد على فرضه، فلا يكون دليل على سببية الدم للغسل إلا إذا كان مستمراً كما تقدم الكلام فيه، فحينئذ يكون للتفصيل وجه.

وإنكار الشيخ الأعظم الفرق بين الوضوء والغسل ومطالبة الدليل على التفرقة مبني على ما تقدم منه من إنكار دلالة مرسله يونس، وقد مر الجواب عنه، فالوجه للتفصيل هو ما ذكرنا، وإن كان الأوجه وجوب الغسل والوضوء لما تقدم من تقوية

سببية صرف وجود الدم لهما. ثم لا يخفى أن في تعبير بعضهم بأن انقطاع الدم موجب للوضوء أو الغسل أو غير موجب مسامحة، لما مرت الإشارة إلى أن مبنى الخلاف هو الخلاف في كون السبب ماذا،

فوجوب الغسل والوضوء على القول به إنما هو لسببية الدم لا لسببية الانقطاع، و عدم وجوب الغسل ووجوب الوضوء أيضا للالتزام بسببية نفس الطبيعة للوضوء و عدم سببيتها للغسل إلا إذا كان مستمرا، والأمر سهل.

هذا كله بالنسبة إلى الأعمال المستقبلية، وأما بالنسبة إلى الأعمال الماضية فإن انقطع بعد الصلاة فلا ينبغي الاشكال في عدم لزوم الإعادة وصحة صلاتها لاطلاق الأدلة، سواء احتملت الانقطاع حين العمل أو قبله أو كانت قاطعة بعدم الانقطاع أو ظانة به بل ولو كانت ظانة بالانقطاع، ودعوى الانصراف عما إذا انقطع في الوقت مطلقا أو إذا كانت ظانة في غير محله، خصوصا في غير الظانة.

نعم لو كانت قاطعة بالانقطاع للبرء أو الفترة الواسعة فالظاهر لزوم الانتظار وعدم جواز البدار، لقصور الأدلة عن إثبات جواز البدار وعدم إطلاقها من هذه الجهة، بل تكون منصرفة عن الفرض. وأما إذا انقطع في الأثناء فالظاهر لزوم الإعادة إذا كان الانقطاع لبرء أو فترة واسعة، وفي غير الواسعة تأمل، أما الإعادة فيهما فلما مر من استفادة سببية مطلق الدم، ولم يثبت العفو في غير ما هو مستمر إلى آخر العمل، فيبقى مقتضى السببية على حاله، ولا إطلاق على الظاهر للأدلة بالنسبة إلى هذه الصورة حتى يقال لأجله بالعفو وصحة الأعمال.

هذا بحسب الثبوت والواقع، وأما تكليفها في الظاهر فقد يتشبهت باستصحاب بقاء الفترة إلى زمان يسع العمل بشرائطه إذا كانت شاكة في كون الانقطاع للبرء أو الفترة مع الشك في سعتها، أو كانت عالمة بالثانية وشاكة في سعتها. وفيه أن هذا الاستصحاب مع كونه مثبتا لا أصل له، لعدم كون المستصحب موضوعا لأثر شرعي، بل بعد العلم بوجوب الصلاة واشتراطها بالطهور وكون الدم سببا بذاته وعدم إطلاق في الأدلة يحكم العقل بلزوم التأخير إلى زمان الفترة الواسعة، ولا تكون

الفترة الواسعة موضوعا لحكم شرعي. كما أن التشبث باستصحاب الصحة أو الطهارة وأمثالهما في غير محله، بعد ثبوت حدثية الدم وعدم الدليل على العفو و اشتراط الصلاة بالطهور، فيكون الاستصحاب محكوما لتلك الأدلة على فرض الجريان. نعم، لو أنكرنا سببية مطلق الدم للغسل كان له مجال، ومع عدمه تكفي أصالة البراءة، لكن ما مر هو الأقوى. ومما ذكرنا يظهر حال بقية الصور، فتدبر. (الأمر الثالث)

الظاهر جواز تفريق الصلوات والغسل لكل صلاة، لعدم استفادة كون الجمع بين كل صلاتين عزيمة بعد ظهور كون ذلك لمراعاة حال النساء. وقد حكي عن المحقق الثاني وصاحب المدارك القطع بالجواز، وتبعهما كثير من متأخري المتأخرين. ويمكن أن يستدل عليه بجملة من الروايات، كصحيحة يونس بن يعقوب، وفيها " وإن رأيت دما صبيا فلتغتسل في وقت كل صلاة " لأن وقت الصلاة في تلك الأزمنة كان هو الأوقات المعهودة التي كان المسلمون يجتمعون فيها لإقامة الصلوات

حتى اشتهرت الأوقات الخمسة وصارت معهودة بحيث ينصرف إليها اللفظ. بل يمكن استفادة الاستحباب من مثلها بعد كون الظاهر أن الأمر بالجمع وتعجيل العصر والعشاء وتأخير الظهر والمغرب لمحض الترخيص وملاحظة حالهن. ويمكن أن يستدل عليه بوجه آخر، وهو أنها لو فرقت بين الصلاتين عمدا أو نسيانا فصلت الظهر بغسل وتركت العصر، فلا يخلو إما أن يجب عليها إعادة الظهر والجمع بينهما بغسل، أو لا يجب عليها العصر أيضا، أو يجب عليها العصر بلا غسل ويجوز لها الاكتفاء بغسلها للظهر، أو يجب عليها الغسل للعصر. لا سبيل إلى شئ من الاحتمالات إلا الأخير منها، ضرورة أنه لا وجه لإعادة الظهر لعدم مغايرة تكليفها في صلاة الظهر لسائر المكلفين، تأمل، وبداهة وجوب العصر عليها وعدم سقوطها عنها، والاكتفاء بالغسل المتقدم مخالف لظواهر الأدلة، ولما مر من كون الدم بذاته حدثا مع عدم ثبوت العفو مع التفريق، فيبقى الاحتمال الأخير. ولا ريب

في عدم كون الجمع واجبا تعبديا نفسيا غير ملحوظ فيه حال الصلاة واشتراطها بالطهور، ولا التفريق حراما كذلك. فتلخص بعد بطلان جميع المحتملات عقلا و شرعا أن التفريق التفريق جائز ومعه يجب الغسل، لأن الدم الحاصل بعد الصلاة إلى زمان

إتيان الصلاة الأخرى حدث موجب للغسل، فلا بد منه.

هذا كله مع تفريق الصلوات. وهل يجوز لها بعد صلاة الظهر والمغرب بلا فصل الاغتسال للعصر والعشاء بأن يقال بمثل ما قيل في الفرض المتقدم من عدم استفادة العزيمة من الأدلة لورودها في مقام توهم وجوب الأغسال الخمسة؟ فيه تأمل و إشكال، لأن عدم دلالة الأدلة على العزيمة لا يوجب دلالتها على جواز الغسل، وبعد عدم دليل على مشروعيته فلا أحد أن يقول: إن مقتضى الأدلة حدثية ذات الدم و ناقضيته للغسل والوضوء، خرج منها عفوا أو اسقاطا للسببية الدم السائل في حال الاشتغال بالغسل للصلتين إلى آخر الصلاة الثانية مع عدم الفصل بينهما بمقدار غير متعارف وعدم الفصل بأجنبي، وبقي الباقي، فعليه لا دليل على العفو في الدم السائل بين الغسل الثاني أو بعده بل وبين صلاة العصر مع التفريق بالأجنبي. ولا يمكن أن يكون الغسل الثاني رافعا لما حصل بينه أو بعده، فلا بد حينئذ من غسل آخر لصلاة العصر بعد حصول هذا التفريق بالأجنبي بالبيان المتقدم، فالأحوط لو لم نقل الأقوى هو الجمع بين الصلتين بغسل واحد، وإن جاز لها التفريق والأغسال الخمسة، بل الأولى والأحوط الجمع وعدم التفريق.

(الأمر الرابع)

الظاهر وجوب معاقبة الصلاة للغسل، وفي الجواهر: لم أعرف مخالفا فيه. و في طهارة شيخنا الأعظم: المشهور بين الأصحاب وجوبها، بل قد يظهر نفي الخلاف فيه. وعن كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي - رحمه الله - جواز الفصل، واختاره الشيخ الأعظم تمسكا بالاطلاقات الواردة في مقام البيان، واستظهارا لما دل على وجوب الغسل عند كل صلاة في إضافته إلى الوقت أي زمان حضور وقت كل صلاة لا

حضور فعلها، واستشهادا بقوله في رواية ابن سنان " ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر " وفيه: - مضافا إلى عدم إطلاق يمكن الاتكال عليه والوثوق به في المقام، فضلا عن إطلاقا واردة في مقام البيان كما ادعاها، فإن الروايات في مقام بيان وجوب ثلاثة أغسال في مقابل غسل واحد كصحيحتي زرارة والصحاف - أن الاطلاقات

على فرضها مقيدة بما دل على لزوم إيقاعها عند الصلاة، والاحتمال الذي أبداه خلاف الظاهر حتى في رواية ابن سنان، فإن قوله " المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر " ظاهر بلا تأمل في كونه عند نفس صلاة الظهر لا وقتها فحينئذ يكون قوله بعده " ثم تغتسل عند المغرب " ظاهرا في صلاته بعد شيوع إطلاق المغرب على صلاته في الروايات، وبعد القطع بعدم كون المراد قبل وقت المغرب، مع أن لازم إضافة الظرف إلى الوقت كون وقت إيقاع الغسل قبل وقت الصلاة، لظهور لفظة " عند " في ذلك. ويؤيد ما ذكرنا الأمر بالجمع بين الصلاتين، ولبعد الالتزام بالترقية بين صلاة الظهر والعصر بجواز الفصل بين الغسل والصلوتين وعدم جواز التفرقة بين صلاة الظهر والعصر.

والانصاف أن الناظر في الروايات لا يكاد يشك في أن الأمر بالجمع والتقديم والتأخير إنما هو بملاحظة حال الصلاة وعدم الابتلاء بالدم حتى الامكان، ومعه لا مجال لاحتمال جواز الفصل. هذا كله مع أن المختار كما تقدم هو ناقضية الدم و كونه حدثا بذاته موجبا للغسل إلا ما عفي عنه، وبعد قصور الاطلاقات لا دليل على العفو مع الفصل.

وبهذا يظهر الحال في الوضوء في الأقسام الثلاثة، مع إمكان الاستدلال له بقوله في رواية قرب الإسناد " فإن رأيت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها، يجزئها الوضوء عند كل صلاة وتصلي " وبها يقيد الاطلاق على فرض وجوده. هذا مضافا إلى أن الأمر بالوضوء لكل صلاة دليل على أن الدم السائل بين الوضوء والصلاة أو بعدهما ولو بلا فصل حدث أصغر غير معفو عنه، فلا مجال للارتباب في لزوم معاقبة

الصلاة للوضوء.

نعم لا إشكال في أن المبادرة إلى الصلاة بعد الغسل والوضوء ليست على النحو الدقيق العقلي بل العرفي مع الاتيان بما تحتاج إليه للصلاة عادة كالتستر ولبس الثوب وما هو المتعارف بحسب حالها، لا غير المتعارف كشراء الستر. ويجوز لها الأذان و الإقامة للصلاطين، بل والتعقيب بالمقدار المتعارف، وانتظار الجماعة كذلك، وإن كان الأحوط في بعضها خلافه.

وأما الاستدلال لجواز تأخير الصلاة عن الوضوء إما مطلقاً أو بمقدار غير معتد به بقوله في صحيحة معاوية " وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد

وصلت كل صلاة بوضوء " ففيه أولاً أن الوضوء لعله لدخول المسجد، ويشهد له تصريحه بعده بأنها صلت كل صلاة بوضوء، وثانياً أن قوله " ودخلت المسجد " يمكن أن يكون بياناً لجواز دخولها المسجد، أي يجوز لها الدخول في المسجد، و يجوز لبعثها إتيانها كما في ذيل الصحيحة، فحينئذ لا يكون قوله " دخلت المسجد " لبيان إيقاع الصلاة فيه.

(الأمر الخامس)

هل يجب عليها الفحص والاعتبار لتشخيص كونها من أي الثلاثة مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كان متعذراً وغيره، أو بين ما إذا كان كثير المؤونة و المقدمات وغيره؟ قد يقال بوجوبه مطلقاً، إما لأنه من الموضوعات التي لا يمكن معرفتها إلا بالاختبار، فلو رجعت إلى الأصل لزم منه الوقوع في محذور مخالفة التكليف

غالباً، كما لو رجع الشاك في الاستطاعة والنصاب والدين إلى الأصل قبل الفحص. وفيه مع منع الصغرى - أي لزوم الوقوع في المخالفة غالباً - أنه لا محذور فيه بعد إطلاق أدلة الأصول، ودعوى انصرافها في محل المنع.

وإما للعلم. الاجمالي بوجوب الوضوء أو الغسل عليها، وفيه أن الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي الجاري في جميع الموارد أو غالبها يوجب عدم تأثير العلم و

انحلاله، مضافا إلى ما تقدم من وجوب الوضوء لكل صلاة في الأقسام الثلاثة، فيكون من قبيل الأقل والأكثر.

وإما لإطلاق بعض الأخبار الدالة على وجوب الاعتبار كموثقة عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها " وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين

ولتغتسل ولتستدخل كرسفا، فإن ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي، فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة " (١) بدعوى ظهورها في أن استدخال الكرسف لأجل اختبار أنه هل يظهر على الكرسف أو يسيل من ورائه أو لا.

وفيه منع الظهور في ذلك، بل الظاهر أن المراد منها أنها تغتسل بعد الاستظهار بيوم أو يومين وتستدخل كرسفا وتصلي بلا غسل وتغيير قطنه حتى يظهر الدم على الكرسف، فعند ذلك تعيد الكرسف، وهذه نظيرة رواية الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام وفيها " وإن لم تر طهرا اغتسلت واحتشت، ولا تزال تصلي بذلك الغسل

حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الكرسف " (٢) وقريب منها صحيحة الصحاف وموثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام. ومنه يظهر الحال في صحيحة محمد بن مسلم المروية عن مشيخة ابن محبوب عن أبي جعفر عليه السلام وفيها " ثم تمسك قطنه، فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين

كل صلاتين بغسل " فإن الظاهر أن المراد منها هو ما في الروايات السابقة، أي: فلتمسك قطنه فتصلي، فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع وصار كثيرا فلتجمع بين الصلاتين بغسل. ولا أقل من الاحتمال المساوي لاحتمال كون الامساك للاختبار، و يرجح ما ذكرنا بقريظة سائر الروايات.

ويمكن الاستدلال للاختبار برواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله قال: المستحاضة إذا مضت أيام قرئها اغتسلت واحتشت كرسفها، وتنظر فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت. (٣) بدعوى أن قوله " تنظر " ظاهر في

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٨.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٠.

(٣) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٣.

وجوب النظر لتشخيص الحال. وفيه منع الظهور في ذلك، بل الظاهر أنها تمكث وتمهل حتى يظهر الدم على الكرسف، خصوصا بملاحظة قوله " زادت كرسفها " بل يحتمل أن يكون " تنظر " من باب الأفعال، وعلى أي تقدير تكون هذه الرواية أيضا موافقة لسائر الروايات. والانصاف أن التمسك بمثل تلك الروايات لذلك في غير محله كما يظهر بالتأمل فيها.

نعم يمكن أن يقال: إن الاختبار لو كان سهلا لا يحتاج إلا إلى وضع القطنة و اخراجها كان واجبا، لانصراف أدلة الأصول استصحابا أو غيره عما إذا كان العلم بالموضوع لا يحتاج إلى الفحص والتفتيش بل يحتاج إلى مجرد النظر والاختبار. إلا أن يقال: إن عدم وجوب ذلك وجريان الأصل في مثله يستفاد من مضمرة زرارة الدالة على حجية الاستصحاب، وفيها " قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك - الخ - " ولكن لم يظهر منها أن ذلك للاتكال على الاستصحاب حتى نقول بجريانه في أمثاله من غير خصوصية في الموضوع، فمن المحتمل أن في باب النجاسات

مساهمات ليست في غيره، كما يظهر من روايات آخر، فالتفصيل بين ما كان التشخيص

محتاجا إلى فحص ومقدمات وبيّن غيره لا يخلو من وجه. ومن ذلك يظهر أن التشخيص إن كان متعذرا أو متعسرا تعمل على الأصول الموضوعية لو كانت أو الحكمية. ثم لا إشكال في أن وجوب الاختبار على فرض ثبوته ليس نفسيا ولا شرطيا، فلو لم تختبر وصلت مع حصول قصد القربة ومطابقة الواقع أو احتاطت بالأخذ بأسوأ الأحوال فلا ريب في صحة عباداته وعدم كونها عاصية. نعم، تكون في بعض الصور متجربة. ولو وصلت وخالفت الواقع وقلنا بوجوب الاختبار استحقت العقوبة لمخالفة الواقع لا لترك الفحص.

(الأمر السادس)

يجب على المستحاضة الاستظهار في منع خروج الدم حتى الامكان إذا لم يتضرر بحبسه، وفي الجواهر: لم أجد فيه خلافاً، بل لعله مما يقضي به بعض الاجماع. و هذا في الجملة مما لا ينبغي الاشكال فيه. ويدل عليه - مضافاً إلى ذلك، وإلى اشتراط طهارة البدن واللباس عن الدم ووجوب تقليده على الظاهر، وإلى حديثه دم الاستحاضة كما مر، ولزوم الاقتصار على القدر المتيقن في العفو أو إلغاء السببية، وأنه لو خرج مع التقصير يكون حدثاً غير معفو عنه، ويجب عليها إعادة الوضوء أو الغسل على الأحوط لو لم يكن أقوى مع التسامح في الاحتشاء والاستنفار ونحوهما، أو مع الصلاة لو صلت بعد الخروج كذلك - الأخبار المتظافرة الآمرة بالاستظهار. إنما الكلام في أنه قبل الوضوء أو الغسل، أو بعدهما، أو قبل الوضوء وبعد الغسل. الأقوى عدم وجوب كونه قبلهما ولا بعدهما، أما الوضوء فلا تطلق ما دل على التوضؤ لكل صلاة من غير إشعار فيها بتقديم الاستظهار عليه أو تأخيره، وبه يرفع اليد عما دل على حديثه، مع إمكان إنكارها في مثل المقام. وأما الغسل فلأن الأخبار وإن كانت ظاهرة في تقديم الغسل على الاستظهار إما لأجل العطف ب " ثم " في بعضها، وإما بدعوى كون مساقها والمتفاهم مما عطف فيها بالواو أيضاً هو ما يتعارف عادة من تقديم الغسل على الاحتشاء وهو على الاستنفار. نعم، لا إشكال في عدم فهم شرطية ذلك في صحيحة الصلاة أو الغسل بحيث لو أمكن لها الغسل مع الاستنفار وقع غسلها وصلاتها باطلين، ضرورة عدم فهم التعبد من مثلها، بل الظاهر منها أن ذلك لأجل العادة والتعارف وعدم تيسر الاستنفار نوعاً ما بين الغسل، فلا ينبغي الاشكال في جواز الاستنفار والاحتشاء قبل الغسل، بل أولوية التقديم مع الامكان. نعم، الظاهر أنه مع إمكانه لا يجب، ولا يكون التحفظ بذلك الحد من الضيق وإلا لتعرض له في تلك الأخبار الكثيرة. والانصاف أن دعوى القطع بعدم شرطية التأخير وعدم وجوبه التعبدي وكذا دعوى القطع بعدم لزومه مع الامكان في محلها.

ومما ذكرنا من عدم تعبدية الاحتشاء والاستنفار وكونهما لأجل التحفظ عن الدم يعلم أنه لا كيفية خاصة لهما، فلو أمكنها التحفظ بكيفية أخرى مثلها فلا إشكال في كفايتها، فلا داعي إلى تحصيل معنى الاستنفار والاستنفار والتحشي

والاحتشاء، كما أن الاستنفار إن كان بمعنى التطيب والاستحمام بالدخنة وغير ذلك لا يكون واجبا بلا إشكال، بل لا يبعد أن يكون الاستنفار بمعنى الاستنفار، ويكون التفسير بالتدخين من الشيخ الكليني كما احتمله في الوافي (الأمر السابع)

قال المحقق: وإذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر. وقال العلامة في القواعد: ومع الأفعال تصير بحكم الطاهر. وفي مفتاح الكرامة: إجماعا كما في الغنية و المعبر والتذكرة ومجمع البرهان وشرح الجعفرية وكشف الالتباس، وفي المنتهى: أنه مذهب علمائنا، وفي المدارك: لا خلاف فيه بين العلماء (انتهى). ومنطوق هذه القضية على إجماله مما لا إشكال فيه، لكن يحتمل أن يكون المراد منه أنها بحكم الطاهر، لا أنها طاهرة، فلا يجري عليها حكما الطاهر الحقيقي، بل التنزيلي بمقدار دلالة دليل التنزيل، فحينئذ يكون المقصود أنه لا يترتب عليها جميع أحكام الطاهر مثل مس الكتاب وغيره، لكن الظاهر أن هذا الاحتمال كاحتمال كون المقصود تبين ما تقدم من الأحكام غير وجيه، ولهذا استثنى الشيخ وابن حمزة دخول الكعبة منه لمرسلة يونس، وقد عدوا الشيخ مخالفا لهذا الحكم، ويحتمل أن يكون المراد أنها بحكم الطاهر إلى الأتيان بما فعلت لأجله، فيكون إيجاد الغاية التي اغتسلت لأجلها نهاية للحكم، بمعنى أن العفو لا يكون إلا إلى تمام العمل الذي اغتسلت له، ويحتمل أن يكون بحكمه إلى خروج الوقت أو إلى دخول وقت خطاب آخر، أو إلى زمان الاشتغال بغسل آخر، أو تكون بحكمه في جميع الآثار، فلها مس الكتاب وغيره، أو أنها بحكم الطاهر في ما تضطر إلى إتيانه كالطواف الواجب وركعتيه، لا كمس الكتاب والآتيان بالصلوات المستحبة.

ثم إنه بعد قيام الدليل على كون الدم حدثا وكون الخروج إنما هو في بعض الأحيان عفوا أو اسقاطا للسببية لا بد من قيام الدليل عليهما، والقدر المتيقن من الاجماع المدعي أو عدم الخلاف هو أنها بحكم الطاهر إلى زمان إتيان ما فعلت لأجله،

فلو اغتسلت لصلاة الصبح فما لم تأت بها تكون بحكم الطاهر، وأما بعد الاتيان بها فلا دليل على العفو وكونها بحكمه وإن قال شيخنا الأعظم ويمكن دعوى الاجماع على كونها كذلك ما دام وقت الصلاة باقيا، فلو ثبت وإلا فالتحقيق ما عرفت، و مراعاة الاحتياط طريق النجاة.

ثم إن الظاهر جواز الاتيان بالوضوء والغسل للغايات الاضطرارية كالطواف و صلواته إذا ضاق وقتهما، أو مطلقا بدعوى فهمه من الأدلة بإلغاء الخصوصية بعد كون الأمر بالوضوء والغسل لتحصيل مرتبة من الطهارة بحسب ارتكاز المشرعة و فهم العرف، وأما ما لا يجب عليها ولا تضطر إليه فلا دليل على العفو ولا يمكن فهمه من الأدلة. نعم، دلت رواية إسماعيل بن عبد الخالق على تقديم ركعتين قبل الغداة ثم إتيان الغداة بغسل واحد، لكنها مع ضعف السند لا تثبت إلا نافلة الفجر، ولها خصوصية لمكان أفضليتها من سائر الرواتب وكون تمام الوظيفة ركعتين، فلا يمكن التعدي إلى غيرها، إلا أن يتشبث بالاجماع المنقول عن الغنية والمعتبر والمنتهى و التذكرة وكشف الالتباس وشرح الجعفرية على أنها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر، وهو لا يخلو من تأمل وإن لم يخل من وجهه، والظاهر تسالمهم على جواز إتيان النوافل

هذا كله في منطوق القضية المتقدمة، وأما مفهومها فلا يبعد أن يكون غير مراد، ولو كان مرادا فليس مفهومها إلا أنها مع عدم الاتيان بذلك ليست بحكم الطاهر، ولا يفهم منه إلا عدم كونها كذلك في الجملة. وأما كونها بحكم الحائض فلا، وإن كان يشعر به بعض العبارات بل بعض معاقد الاجماع، لكنها ليسا بنحو يمكن الاعتماد عليهما في الخروج عن متقضى القواعد، بل ظاهر العبارة المحكية عن المعتبر يرفع الاجمال عن سائر العبارات ويبين المراد من المفهوم حيث قال: إن

مذهب علمائنا أجمع أن الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده، فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء إن كان قليلا والأغسال إن كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة

وتستبيح كل ما تستبيحه الطاهر من الصلاة والطواف ودخول المساجد وحل وطئها وإن لم تفعل كان حدثها باقيا ولم يجز أن تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة. (انتهى)

وعن التذكرة قريب منها، والمستفاد منهما أنها مع عدم الاتيان تكون محدثة، وهذا هو الذي دلت عليه الأدلة، ضرورة أن الأمر بالوضوء والغسل لصلاتها لكون الدم حدثا، وهما رافعان له حكما.

فتحصل أن الظاهر من الأدلة بل الاجماع هو عدم جواز ما يشترط فيه الطهارة إلا بالاتيان بالوظائف، وأما ما لا يكون مشروطا بها كدخول المسجدين والمكث في سائر المساجد وقراءة العزائم فلا يستفاد منها تحريمه عليها، ولا قام الاجماع أو الشهرة على التحريم بعد كون المسألة محل خلاف قديما وحديثا.

نعم قد وردت في خصوص الوطئ روايات لا بد من البحث عنها مستقلا فنقول: قد اختلفت الآراء في جواز وطئ المستحاضة، ف قيل بالإباحة مطلقا من دون توقفه على شئ كما عن البيان والمدارك والكفاية والتحرير والموجز ومجمع البرهان، وقيل بالكراهة كما عن المعتمر والتذكرة والدروس والروض وكشف الالتباس و الذخيرة وجامع المقاصد وشرحي الجعفرية، وقيل بتوقفه على جميع ما عليها من، الأفعال كما نسب إلى ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والكافي والاصباح و السرائر، بل عن المعتمر والتذكرة والذكرى نسبه إلى ظاهر الأصحاب، وقيل بتوقفه على الغسل والوضوء كما عن ظاهر المبسوط، وقيل بتوقفه على الغسل خاصة كما عن الصدوقين، بل ربما احتتمل تنزيل كلمات كثير منهم على هذا القول واستدل للجواز بعد الأصل وعمومات حل الأزواج وخصوص قوله " حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن " بإطلاقات روايات:

منها صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك

أتمسك عن الصلاة؟ قال: لا، هذه مستحاضة، تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة و تجمع بين صلاتين بغسل، ويأتيها زوجها إن أراد. (١) والظاهر منها أن جواز الاتيان حكم فعلي من أحكام المستحاضة، كما أن الجمع بين الصلاتين بغسل و استدخال القطنة أيضا من أحكامها، وإطلاقها يقتضي الجواز بلا شرط. ومثلها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر، وتصلي الظهر والعصر - إلى أن قال - ولا بأس بأن يأتيها بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها " والظاهر منها بقريئة الاستثناء أن جواز الاتيان من أحكام المستحاضة لا من أحكام التي فعلت الأفعال المذكورة، لبطلان الاستثناء لو أريد ذلك، مع أن جواز الوطئ لا يكون معلقا على جميع الأغسال الثلاثة بلا إشكال ومنه يظهر الحال في صحيحة معاوية " وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء، وهذه يأتيها بعلمها إلا في أيام حيضها " (٣) فإن الاستثناء قريئة على أن المشار إليها بهذه هي نفس المستحاضة القليلة لا من توضأت لكل صلاة، وبهذا التقريب يقوى الاطلاق، واحتمال كون الحكم حيثما بعيد عن ظاهر الرواية ومساقها.

وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم المروية عن مشيخة ابن محبوب، وموثقة حفص بن غياث. ويمكن أن يستدل له بموثقة فضيل و زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: المستحاضة تكف عن الصلاة أيام أقرائها - إلى أن قال - وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل، فإذا حلت لها الصلاة حل لزوجها أن يغشاها. (٤) فإن المراد بحلية الصلاة هي المقابلة للحرمة الثابتة في أيام أقرائها، فيكون المراد أن حلية الوطئ ملازمة لحلية الصلاة، ولا إشكال في أنه بعد أيام

-
- (١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٣.
(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ض، ح ٤.
(٣) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١.
(٤) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٢.

الأقراء تحل لها الصلاة فعلا، ولا ينافي حليتها اشتراط تحققها بأمر، فإن تلك الأمور ليست من شرائط الحلية بل هي من شرائط تحقق الصلاة، فالمرأة إذا خرجت من أيامها صارت الصلاة واجبة عليها بالضرورة من غير توقف على شيء، والصلاة الواجبة لا يمكن أن تكون محرمة عليها، بل محللة وإن كانت مشروطة بالأغسال و الوضوءات وغير ذلك.

ومنها يظهر الحال في موثقة عبد الرحمان بن أبي عبد الله، وفيها: فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلي صلاتين بغسل واحد. وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت. (١) فإن الظاهر منها أن كل ما يستحل به الصلاة أي نفس الطبيعة يستحل به الوطئ، ولا إشكال في أن الأغسال غير دخيلة في استحلال الصلاة حتى الاستحلال الفعلي للطبيعة، كما أن الستر والقبلة وغيرهما لا دخل لهما فيه، بل هي شرائط لتحقيقها. ولو أنكروا ظهورها في ما ذكر فلا أقل من الاحتمال المسقط لاستدلال الخصم.

وفي قبال تلك الروايات روايات:

منها رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة كيف تصنع؟ - إلى أن قال - فإذا كان صلاة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم

تصلي ركعتين قبل الغداة، ثم تصلي الغداة: يواقعها زوجها؟ قال: إذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتوضأ ثم يواقعها إن أراد. (٢) ولعلها مستند الشيخ في ظاهر المبسوط، لكنها مع ضعف سندها بالطيالسي ووهن متنها من حيث انفرادها في أمور - منها الأمر بصلاة ركعتين قبل الغداة، ومنها تعليق جواز الوطئ بطول المدة مما لم يقل به أحد، ومنها الأمر بالتوضؤ - لا يمكن الاتكال عليها في تقييد المطلقات.

ومنها رواية مالك بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عن المستحاضة كيف

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٨.
(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ١٥.

يغشاها زوجها؟ قال: تنظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة، فلا يقربها في عدة تلك الأيام من ذلك الشهر، ويغشاها في ما سوى ذلك من الأيام، ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أراد. (١) وهي أيضا مخدوشة السند بمالك، وتصحيح العلامة والشهيد حديثا هو في سنده أعم من توثيق الرجل، و الروايات التي تدل على حسنه كلها تنتهي إليه، وكيف يمكن الوثوق بحال الرجل من قول نفسه ونقله؟ وتوصيف الرواية بالصحة كما وقع من بعض متأخري المتأخرين غير وجيه ولو قلنا بوثاقه " الجهنني " لأن في سندها " الزبيري " وهو لا يخلو

من كلام وإن كان الأصح وثاقته ووثاقه علي بن الحسن بن فضال، فالرواية موثقة مع الغض عن الجهنني وضعيفة مع النظر إليه، ومخدوشة الدلالة باحتمال كون الغسل المأمور به هو غسل الحيض.

وما يقال إن حمل الغسل على غسل الحيض بعيد، لأن ظاهرها توقف الوطئ مطلقا في غير تلك الأيام على الغسل غير تام لمنع ظهورها في توقف كل وطئ على غسل، بل من المحتمل قريبا أن يكون مفادها أن الوطئ مطلقا في ما سوى الأيام متوقف على صرف وجود الغسل، وهو غسل الحيض الذي يجب عليها بعد أيامها. وتؤيد هذا الاحتمال روايته الأخرى بعين هذا السند، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها

منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب. (٢) وهي ظاهرة في غسل النفساء، ووجه التأييد أن من المحتمل كونهما رواية واحدة سأل عن المستحاضة والنفساء، وحيث يكون الجواب في النفساء رافعا لابهام الجواب عن المستحاضة على فرض إبهامه، تأمل. وكيف كان فلا يمكن تقييد المطلقات بمثل هذه الرواية. بقيت موثقة سماعة، قال: قال: المستحاضة إذا ثقب الدم الكرسف - إلى

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ٣، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ٣، ح ٤.

أن قال - وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل. (١) والتمسك بها إما بمفهوم الشرط، ولا مفهوم له في المقام على فرض تسليمه في غيره، لأن مفهومه: إن لم يرد زوجها... ولا إشكال في عدم إثباته المطلوب. وإما بمفهوم القيد، بأن يقال: إن جواز الاتيان حين الغسل، وفي غير حينه لا يجوز. وهو كما ترى، حيث إن القيد لا مفهوم له أولاً، ولا يعلم أن المقدر ماذا ثانياً، أي: إن أراد أن يأتيها فحين تغتسل يأتيها، أو حين تغتسل لا بأس بأن يأتيها. والظاهر وإن كان الأول لكن لا يدل على حرمة الاتيان، لأن الأمر بالاتيان حين تغتسل، المستفاد من الجملة الخبرية يحتمل أن يكون للاستحباب، فيدل على نفيه عند انتفاء القيد.

والانصاف أن رفع اليد عن الاطلاقات المتقدمة بمثلها غير ممكن، بل لو قلنا بدلالة جميع الروايات على ما يدعى من اعتبار القيود المأخوذة فيها فكان قوله " كل شئ استحلت به الصلاة فليأتها زوجها " دالاً على التعليق على جميع الأعمال، وكذا قوله

" إذا حلت لها الصلاة حل لزوجها أن يغشاها " ورواية إسماعيل دالة على اعتبار الغسل والوضوء، ورواية مالك وسماعة دالتين على الغسل فقط، ورواية الرضوي على الغسل وتنظيف المحل كان الأرجح هو حملها على مراتب الكراهة أو الاستحباب لا التقييد بالأخص مضموناً، فإن الحمل الأول أوفق بنظر العرف والعقلاء، فتدبر. (الأمر الثامن)

قالوا: إن أخلت بالأغسال التي عليها لم يصح صومها. وفي الجواهر: من غير خلاف أجده فيه. وعن جامع المقاصد والروض: الاجماع عليه، وعن المبسوط: هو الذي رواه أصحابنا، وعن المدارك والذخيرة وشرح المفاتيح: هو مذهب الأصحاب والأصل فيه على الظاهر صحيحة علي بن مهزيار، قال كتبت إليه: امرأة طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلت و

صامت شهر رمضان كله من غير أن تعمل كما عمله المستحاضة من الغسل لكل

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٦.

صلاتين، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب: تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر المؤمنات من نساءه بذلك. وفي رواية الكليني والشيخ.

كان يأمر فاطمة والمؤمنات... والاشكال فيها بالاضمار في غير محله، بعد كون المكاتب

مثل ابن مهزيار، كالأشكال باشتمالها على رؤية الصديقة الطاهرة ما تراه النساء، مع أنه مخالف للأخبار. لعدم معلومية كونها الصديقة ولعلها فاطمة بنت أبي حبيش، وعلى فرض كونها الصديقة الطاهرة لعله كان يأمرها لتأمر النساء كما في بعض روايات الحيض، مع أن رواية الصدوق لا تشتمل على ذلك.

كالاشكال باشتمالها على ما هو خلاف مذهب الأصحاب من عدم قضاء الصلاة، و لهذا ربما يقال: لا ينبغي الارتياح في أن ما كتبه الإمام في الجواب إنما هو لبيان حكم الحائض، كما يدل عليه قوله " ولا تقضي الصلاة " وقوله " لأن رسول الله صلى الله عليه وآله

كان يأمر - الخ - " فإنه كان يأمر بذلك بالنسبة إلى الحيض كما في أخباره. مع أنه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققه في الخارج، والحمل على القضية التقديرية بعيد. وما يقال إن كون بعض فقرات الرواية مطروحة لا يخرجها عن الحجية في ما عداها، جمود في مثل المورد، إذ لا نقول بحجية الأخبار من باب السببية المحضة تعبدا من حيث السند أو الدلالة حيث نلتزم بمثل هذه التفكيكات، وإنما نلتزم بعدم خروج بعض الفقرات من الحجية بخروج بعض آخر إذا تطرق احتمال خلل في الفقرة المطروحة يخصها من نحو السقط والتحريف والتقية، وأما مثل هذه الرواية التي يشهد سوقها وتعليقها ومخالفة مدلولها للعامة باشتراك الفقرتين في الاحتمالات المتطرفة وعدم اختصاص ثابتهما باحتمال يعتد به فالتفكيك في غاية الاشكال (انتهى).

وفيه أن نفي الارتياح عن كون الجواب عن الحيض في مكاتبه لا يكون المسؤول عنه إلا تكليف قضاء المستحاضة والنفساء صومهما وصلاتهما مع عدم الاتيان بالأغسال التي عليهما، في غاية الغرابة. وأغرب منه الاستدلال عليه بأن هذا تكليف الحائض وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحسب رواية أمر المؤمنات الحائضات بذلك،

فإن ما ذكر لا يدل على أن الإمام عليه السلام أجاب عن الحيض في جواب السؤال عن الاستحاضة، بل كون الحكم بالنسبة إلى الصلاة خلاف الواقع دليل على وجود خلل في الرواية، ولا يبعد أن يكون الخلل زيادة لفظة " لا " قبل " تقضي صلاتها " و أن يكون الصواب " تقضي صومها وتقضي صلاتها " ولما كان المعروف الوارد في روايات كثيرة أن الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها صار هذا الارتكاز والمعروفة

سببا للاشتباه، فزاد بعض الرواة أو بعض النساخ ذلك. وهذا الخلل الجزئي في فقرة من الرواية لا يوجب رفع اليد عن الفقرة الأخرى المفتى بها، ولا ريب أن منشأ فتواهم هو هذه الصحيحة.

وأما ما استشهد به لمدعاه من أنه قضية فرضية لا يبعد عدم تحققها في الخارج، فلم يظهر وجهه، فإن النسيان والجهل بالحكم خصوصا في النساء ليس أمرا حادثا في الأزمنة المتأخرة ولا أمرا عزيزا. وأما ما ذكره أخيرا من أن التفكيك بين الفقرتين في مثل تلك الرواية في غاية الاشكال، فلم يتضح وجهه، مع أن زيادة لفظه " لا " فيها خطأ واشتباها غير بعيد مع الارتكاز المشار إليه آنفا، وما ذكره دليلا على عدم إمكان التفكيك أو هن من أصل الدعوى.

والانصاف أن رفع اليد عن رواية صحيحة واضحة الدلالة في فقرة منها لأجل خلل في فقرتها الأخرى مع اتكال الأصحاب عليها قديما وحديثا غير ممكن. وأما الاحتمالات التي ذكرت في الرواية مما ينبو عنها الطبع السليم فلا ينبغي التعرض لها، فالحكم على إجماله مما لا إشكال فيه نصا وفتوى.

وإنما الكلام في أن صحة صومها هل تتوقف على جميع الأغسال حتى غسل الليلة المستقبلية، أو تتوقف على غير غسل الليلة المستقبلية، أو على الأغسال النهارية فقط، أو على غسل الليلة الماضية فقط، أو على غسل من الأغسال في الجملة؟

احتمالات

ولبعضها وجه وقول. ولا يظهر من النص إلا أن تركها للجميع موجب للقضاء، و أما أن السبب ترك المجموع أو الجميع أو غير ذلك فلا يعلم منه، كما أن ما في المتون

مثل قوله في الشرائع " وإن أخلت بالأغسال لم يصح صومها " ومثله ما في القواعد لم

يظهر منه أن الاخلال بالمجموع أو الجميع يوجب ذلك. ويحتمل أن يكون مرادهم أن الاخلال بشئ منها يوجب، وإن يعده اختيار العلامة - على ما عن التذكرة و المنتهى - والشهيد - كما عن البيان والذكرى - وبعض آخر التوقف على الأغسال النهارية والتردد في غسل الليلة الماضية بعد الحكم بعدم التوقف على غسل الليلة المستقبلية

ثم إن ما ذكر بالنسبة إلى الليلة المستقبلية وجيه لعدم انقداح مؤثرية الأمر المتأخر في المتقدم في ذهن العرف من النص ومعقد الاجماع المدعى، فالنص والفتوى منصرفان عنه، ولولا تسلمهم على توقفه على النهارية وترديدهم في غسل الليلة الماضية حيث يظهر منهم أن القدر المتيقن هو النهارية لكان للاشكال في النهارية مجال وللذهاب إلى توقفه على الغسل للعشاءين وجه. لكن الأوجه هو التوقف على النهارية لكونها المتيقنة ظاهرا، ويمكن أن يوجه ذلك بأن المستفاد من النص و الفتوى حديثة الاستحاضة الكبرى ومنافاتها للصوم إجمالا، واحتمال التعبد في غاية البعد وخلاف المتفاهم من النص، فحينئذ مع عدم الغسل يكون الخروج اختياريا بلا عفو، ومع الغسل يكون معفوا عنه، فلا محيص عن الأغسال النهارية لصحته، كما يمكن الاستدلال لغسل الليلة الماضية بذلك. وكيف كان فلو تركت غسل العشاءين فالأحوط غسل لصلاة الفجر قبله أو للصوم قبله.

ثم إن ظاهر النص والفتوى اختصاص الحكم بالكثيرة، ولهذا نقل عن ظاهر كثير من الفقهاء اختصاصه بها، فالمتوسطة تحتاج إلى دليل. ويمكن التقريب المتقدم فيها بعد البناء على كونها حدثا أكبر، بدعوى كون الحكم للحدث الأكبر وإن لم يخل عن تأمل وإشكال.
والحمد لله تعالى

المقصد الثالث

في النفاس

والظاهر أنه لا ثمرة معتدا بها في تحصيل معناه اللغوي أو العرفي، لعدم تعليق حكم في النصوص على هذا العنوان بنحو الاطلاق حتى يكون العرف واللغة مرجعا لتحصيله. بل الروايات الواردة في هذا الباب ظاهرة في ترتب الأحكام على دم الولادة لا على نفسها، مضافا إلى بعد كون الولد بنفسه حدثا. بل الظاهر من روايات الباب وارتكاز المتشعبة أن الدم هو الحدث كما في دم الحيض والاستحاضة. و بالجملة لو سلم كون النفاس صادقا على نفس الولادة فلا دليل على كون مطلق النفاس موضوعا لحكم شرعي. فكما ذكرنا في باب الحيض أن الشارع المقدس جعل صنفا خاصا من دم الحيض موضوعا لحكمه وحدده بحدود لا يتجاوز عنها ولو علمنا بأن الخارج عنها يكون حيضا أيضا، فكذلك نقول في المقام إن المستفاد من النصوص والفتاوى أن دم الولادة موضوع للأحكام الشرعية، فلو كان عنوان النفاس أعم منه فلا محالة يكون حاله حال الحيض أو شبيها به.

كما أن الأمر كذلك في جانب الأكثر، فإن دم النفاس لو صدق على الأكثر من العشرة أو ثمانية عشر كما هو الظاهر فلا إشكال في أن الحكم مترتب على حد خاص هو العشرة أو ثمانية عشر على اختلاف فيه. فالزائد عن الحد وإن صدق عليه عنوان النفاس ودم الولادة لكن الأحكام لا تترتب إلا على المحدود بالحد الشرعي.

والحاصل أنه لا دليل على ثبوت حكم لمطلق عنوان النفاس حتى يلزم الفحص والتحقيق لعنوانه لغة وعرفا. قوله " وغسل النفاس واجب " لا إطلاق فيه كما لا يخفى. واحتمال إطلاقها من حيث التعرض في غسل الاستحاضة لخصوصيات الكثيرة غير معتنى به بعد كونها في جميع الفقرات بصدد بيان أصل الوجوب. هذا مع أن تعليق الحكم في جميع الروايات على دم الولادة يوجب رفع اليد عن إطلاق في رواية واحدة على فرض تسليمه.

ولكن الأشبه بنظر العرف أن النفاس هو دم الولادة من النفس بمعنى الدم، و لو أطلق على نفس الولادة كما أطلق " المنفوس " في بعض الروايات على المولود فلا يبعد أن يكون بضرب من التأول باعتبار خروج الدم معها، وكذا على تنفس الرحم ولهذا نقل عن المطرزي أن اشتقاقه من تنفس الرحم أو خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو خرج الطفل تاما ولم يخرج الدم لم يكن لها نفاس. فما عن الشافعي في أحد قولييه وأحمد في إحدى الروايتين من ثبوت الحكم لها ليس بشيء.

نعم ربما يتوهم من بعض الروايات أن الولادة موضوع الحكم، كموثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق أياما أو يوما أو يومين

فترى الصفرة أو دما، قال: تصلي ما لم تلد - الخ - (١) ومثلها موثقة الأخرى. والظاهر أنهما واحدة، وجه التوهم أن المفهوم منها أنها إذا ولدت لم تصل، فتكون الولادة تمام الموضوع لحرمة الصلاة.

وفيه ما لا يخفى فإن الظاهر منها أن رؤية الصفرة والدم قبل الولادة لا توجب حرمة الصلاة دون بعدها، فحينئذ تدل الموثقة على ما هو المشهور من أن الدم موضوع الحكم لا الولادة. ويشهد له خبر زريق بن الزبير الخلقاني عن أبي عبد الله عليه السلام أن

رجلا سأله عن امرأة حامل رأت الدم، فقال: تدع الصلاة، قال: فإنها رأت الدم

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٤، ح ١.

وقد أصابها الطلق فرأته وهي تمخض، قال: تصلي حتى يخرج رأس الصبي، فإذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلاة - إلى أن قال - ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض؟

قال: إن الحامل قذفت بدم الحيض، وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس، فيجب أن تدع في النفاس والحيض، فأما ما لم يكن حيضا أو نفاسا وإنما ذلك من فتق الرحم. (١) حيث علق الحكم على الدم الخارج مع خروج رأس الطفل، فيظهر منها أن الموضوع للحكم هو الدم لا خروج رأس الولد، كما يتضح ذلك بالتأمل فيها. فلا إشكال في المسألة من هذه الجهة. و كيف كان فيتم المقصد بذكر مسائل:

المسألة الأولى

لو رأت دما قبل الأخذ في الولادة وظهور شيء من الولد لم يكن نفاسا وإن كان بعد الطلق بلا خلاف، كما عن الخلاف وكشف الرموز والتنقيح وجامع المقاصد وشرحي الجعفرية وغيرها، بل عن المختلف والتذكرة والمدارك وحاشية الإرشاد الاجماع عليه. وتدل عليه أيضا موثقة عمار بن موسى ورواية رزيق الخلقاني المتقدمتان، فلا إشكال في ذلك. إنما الاشكال في أنه على تقدير جامعته لشرائط الحيض من غير تحقق فصل أقل الطهر بينه وبين دم النفاس يحكم بحيضيته بدعوى عدم اعتبار أقل الطهر بينه وبين النفاس المتأخر، أولا باعتبار اشتراط ذلك؟ ومورد الكلام ما إذا لم يكن مانع من جعله حيضا إلا عدم فصل أقل الطهر، كأن رأت ثلاثة أيام في أيام العادة أو جامعا للصفات أو في زمان إمكانه، ورأت الطهر تسعة أيام فرأت دم الولادة، فبعد قيام النص والاجماع على كون دم الولادة نفاسا دار الأمر بين حيضية الدم السابق وكونه استحاضة بعد البناء على اجتماع الحيض والحمل كما هو الأقوى، فدعوى وفاق الخلاف المبتنية على عدم اجتماعهما ليست وجيهة في رد ما نحن فيه. وكيف كان فلا بد في المقام من بسط الكلام في أمرين: أحدهما في ما يتشبه به للزوم الفصل بأقل الطهر، وثانيهما بعد الفراغ فرضا عن عدم الدليل على الاشتراط

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٧.

في أنه هل يكفي ذلك في الحكم بالحوضية بواسطة قاعدة الامكان لو تمت أو أمارات الحيض، أو لا بد فيه من إحراز عدم الاشتراط؟ فنقول:

استدل على الاشتراط بإطلاق مرسله يونس القصيرة وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا يكون القراء في أقل من عشرة أيام فما زاد، وأقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم. (١) وفيهما إشكال: أما لمرسله ففيه مضافا إلى الاشكالات المتقدمة في محلها عليها أن سوقها يشهد بأن الطهر الذي فيه

هو الذي يكون لاختران الدم لأجل القذف في وقته، فإن قوله "أدنى الطهر عشرة أيام" لا يناسب قوله "وذلك أن المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم - الخ -"

إلا باعتبار أن أدنى ما يمكن اختزان الدم فيه بحسب النوع وبحسب الأمزجة المتعارفة هو عشرة أيام، ففي تلك العشرة يجتمع الدم في الرحم فتقذفه عشرة أيام في أوائل الأمر وكثرة الدم، وأقل منها كلما كبرت إلى ثلاثة أيام. وبالجملة إنما يكون أدنى الطهر عشرة أيام لأنها أقل زمان يمكن فيه اختزان الدم للقذف عشرة أيام أو أقل بحسب اختلاف سني العمر، فلا يكون فيه إطلاق لمطلق الطهر سواء كان بين الحيضين أو لا، بل ولا لمطلق الحيضين أيضا إلا ما يكون الطهر طهر الاختزان والادخار.

ومنه يظهر أنه لا إطلاق في قوله في ذيلها "ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام" ضرورة أنه لا يزيد على ما في الصدر، مع أن كون المرسله صدرا وذيلا في مقام بيان الحيض يمنع عن استفادة الاطلاق، كما يظهر بالتأمل فيها.

وأما صحيحة ابن مسلم فالأن كون القراء بمعنى مطلق الطهر غير ثابت وإن ورد في كتب اللغة أنه من الأضداد فيطلق على الطهر والحيض، فإن الظاهر أنه لا إطلاق لكلام أهل اللغة حتى يستفاد منه إطلاق على مطلق الطهر، بل من المحتمل أن يكون إطلاق القراء على الطهر لأجل اجتماع الدم واختزانه في تلك الأيام للقذف في وقته، وأما إذا كان الاختزان بسبب آخر ككونه لأجل رزق الولد فلا تدل عليه،

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ١١، ح ١.

ولا يستفاد حكمه منها.
وبالجمله القدر المتيقن من القرء هو الطهر الخاص لا مطلقا، ولا دليل على
إطلاقه على مطلق الطهر، فلا يمكن التشبث بها لذلك. ويشعر بذلك قوله " لا يكون
القرء في أقل من عشرة " بتخلل لفظة " في " ولو كان القرء هو الطهر كان حق العبارة
أن

يقال: لا يكون القرء أقل... بخلاف ما إذا كان بمعنى جمع الدم، فإن المناسب هو
تخللها كما لا يخفى، تأمل.

وإن قيل: إن الأدلة قد دلت على أن النفاس حيض محتبس، وأن النفاس
كالحائض، فيتحقق موضوع ما دل على أن الطهر بين الحيضتين لا يكون أقل من
عشرة لو سلم اختصاصها بذلك. يجاب عنه بمنع الصغرى أو لا لعدم ما يدل على
أنه حيض محتبس، نعم في رواية مقرن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل سلمان

رحمه الله - عليا عليه السلام عن رزق الولد في بطن أمه، فقال: إن الله تبارك وتعالى
حبس

عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن أمه. (١) وفي صحيحة سليمان بن خالد: قال:
قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الحبلى ربما طمشت؟ قال: نعم، وذلك أن
الولد في بطن أمه غذاؤه الدم، فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفقته، فإذا دفقته
حرمت عليها الصلاة. (٢)

وهما كما ترى لا تدلان على أن النفاس حيض محتبس، بل الأولى تدل على أن
الحيض محتبس لأجل رزق الولد من غير تعرض للنفاس وأنه حيض محتبس، ولم لا
يجوز أن يكون النفاس دما غير الحيض موضوعا أو حكما، وأن الرحم بابتلائها بالولد
وخروجه عنها تقذف دما غيره؟ كما هو الظاهر من مقابلته بدم الحيض في النص و
الفتوى، ولا أقل من كون حكمه غير حكم الحيض. ومجرد اشتراكهما في بعض
الأحكام لا يوجب وحدتهما ذاتا، لو لم نقل بأن اختلافهما في بعض الأحكام دليل على
اختلافهما في الموضوع، كما أن الجنابة أيضا مشتركة معه في كثير من الأحكام. و

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٣.

(٢) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٤.

أهون منها دلالة الرواية الثانية، فإن مفادها فضول دم الحيض عن غذاء الولد وقذفه في زمان الحمل، فلا ربط له بما نحن فيه. كما أن ما دل على لزوم قعود النساء بمقدار أيام العادة لا تدل على كون دم النفاس عين دم الحيض، لو لم يدل على خلافه بأن يقال: إنه لو كان دم الحيض كان عليهما القعود أيام العادة لا بعد رؤية الدم بمقدارها كما هو مفاد الروايات، تأمل.

وبمنع الكبرى ثانياً، بدعوى أنه بعد تسليم كون النفاس حيضاً محتبساً لكن لا دليل على أن الطهر بين الحيضين مطلقاً لا يكون أقل من عشرة أيام، بل المتيقن من الروايتين بالبيان المتقدم أن الطهر الذي يكون منشأً لاختزان الدم واجتماعه لا يكون أقل، وعدم أقليته لأجل كون ذلك المقدار من الزمان صالحاً لجمعه و اختزانه، وأما إذا كان الاختزان بسبب آخر فلا، فتدبر.

وأما قضية أن النفساء كالحائض في جميع الأحكام، فإن استدلال عليه بصحيفة زرارة " قال: قلت له: النفساء متى تصلي؟ - إلى أن قال - قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء " (١) ففيه أنها بصدد بيان كون الحائض كالنفساء في الحكم المذكور فيها لا في جميع الأحكام.

وإن استدلال عليه بالاجماع أو بعدم الخلاف فنفس هذه المسألة خلافية، وقد مر حال دعوى الخلاف نفي الخلاف فيها. مضافاً إلى احتمال استفادة المجمعين من الأدلة التسوية، وهي غير تامة الدلالة عندنا.

وأما الاستدلال على المسألة بإطلاق موثقة عمار ورواية رزيق ففيه ما لا يخفى فإن في موثقة عمار الأولى قد فرع رؤية الصفرة أو الدم على الطلق فقال: " فرأت صفرة أو دماً " ويظهر منه أن رؤيتهما من حصول الطلق، بل يمكن أن يقال: إن رؤية الدم بعد الطلق أمانة عقلائية على كونها منه لا من شيء آخر، ولهذا قال في رواية الخلقاني بعد قوله " ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض؟ " : " إن الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض " مع عدم دليل على كونه منه إلا رؤيتها بعده،

(١) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

فالجزم بكونه منه دليل على الأمارية. ومنه يظهر حال موثقة عمار الثانية. بل هما رواية واحدة نقلها الشيخان مع اختلاف يسير.

كما أن الاستدلال بصحيحة عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الأول عليه السلام في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك، قال: تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس. (١) بدعوى إلغاء الخصوصية بين النفاس المتقدم والمتأخر أو الاجماع على عدم الفصل أو كان ذلك قرينة على إطلاق مرسله يونس وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمين غير وجيه لأن الخصوصية بينهما غير ممكنة الالغاء، للفرق بين المتقدم والمتأخر، فإن في النفاس المتقدم يكون مرور الأيام موجبا لاختزان الدم للقذف المتأخر، بخلاف المتأخر، فإن الاختزان بسبب الولد، ويكون خروجه بعد رفعه للولد، تأمل. ولا إجماع على عدم الفصل بعد كون الفرق بينهما مفتى به، ولا قرينة لذلك على إطلاق الروايتين بعد ما مر من عدم إطلاقهما.

ثم إن ما مر من الأدلة قاصرة عن إثبات اشتراط الفصل، وأما عدم الاشتراط فليس في شيء فحينئذ يمكن أن يقال: كما لا دليل على الاشتراط لا دليل على نفيه، فتكون الشبهة حكمية، ولا يمكن التمسك في رفعها بأدلة أمارات الحيض ولا إطلاق أدلة الأحكام، أما الأولى فلأن سوق أدلة الأمارات عادة كانت أو صفة إنما هو في الشبهة الموضوعية، ولا تدفع بها الشبهة الحكمية. وأما التمسك بإطلاق أدلة الأحكام فهو تمسك به في الشبهة المصدقية للشك في كون الدم حيضا. نعم، يمكن أن تدفع الشبهة الحكمية بأصالة عدم الاشتراط المعلوم قبل جعل الشرع، ولا يلزم فيها الأثر بعد كونه حكما شرعيا، فحينئذ تندفع الشبهة الحكمية وتبقى الشبهة الموضوعية، فيرجع إلى الأمارات في إثبات الحيضية. وأما قاعدة الامكان فقد مر ما فيها.

هذا كله في الدم المتقدم على الولادة، وأما الدم عقيب تمام الولادة فلا إشكال

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٥، ح ١.

في كونه نفاسا نصا وفتوى. إنما الكلام في الدم المقارن لها، فعن المشهور كونه نفاسا، ففي الجواهر: المشهور نقلا وتحصيلا أنه كذلك، وعن الخلاف أن ما يخرج

مع الولد عندنا يكون نفاسا، واختلف أصحاب الشافعي. وهو يشعر بعدم الخلاف في المسألة، ولهذا حملت العبارات الموهمة للخلاف كما عن ظاهر السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي والوسيلة والجامع على ما لا ينافي ذلك.

وتدل عليه رواية الخلقاني، قال فيها، إن الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس. ورواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: ما كان الله ليجعل

حيضا مع حبل. يعني إذا رأت المرأة الدم وهي حامل لا تدع الصلاة، إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة. (١) ولا إشكال فيها من حيث السند على الأصح.

واحتمال كون التفسير من السكوني بعيد بل فاسد، فإن ما ذكر ليس تفسير العبارة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله لأن الاستثناء فيه أمر زائد عليها ولا يكون تفسيرها

فهو إما من اجتهاده، وهو مع غاية بعده مخالف لقوله " يعني " وإما من أبي عبد الله أو أبي جعفر عليهما السلام وهو غير بعيد منهما لاطلاعهما على الأحكام وعلى تفسير ما

ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله زائدا على الأفهام العامة كما ورد منهما نظائره. ويشهد لما ذكرنا ورود هذه الرواية بعينها مع اختلاف يسير في الألفاظ بدون كلمة " يعني " في الجعفريات عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان الله عز وجل

ليجعل حيضها مع حمل، فإذا رأت المرأة الدم وهي حبل فلاتدع الصلاة، إلا أن ترى الدم على رأس ولادتها، إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلاة. (٢) وهي كما ترى عين تلك الرواية، والظاهر أن قوله " رأس ولادتها " من أغلاط النسخ، و الصحيح: على رأس ولدها، أو وليدتها. وهذه الرواية توجب الوثوق بأن التفسير

(١) الوسائل: أبواب الحيض، ب ٣٠، ح ١٢.

(٢) مستدرک الوسائل: أبواب الحيض، ب ٢٥، ح ٧.

في رواية السكوني ليس منه، فتصير معتبرة، مع احتمال اعتبار الجعفریات في نفسها، ويطول الكلام بذكر سندها والبحث عن رجاله. وأما مطروحية صدرهما فلا تضر بالعمل بذيلهما، خصوصا مع كون الاستثناء الواقع في الذيل زائدا على أصل الحكم ويكون حكما مستقلا.

هذا مع قوة احتمال صدق النفاس على الدم المقارن للولادة، بل يمكن أن يقال بصدقه على ما حصل قبل الولادة إذا كان من مقدماتها، لأن دم الولادة على فرض كونه نفاسا لغة يصدق على كل دم يرتبط بالولادة، سواء كان قبلها ومن مقدماتها أو معها أو بعدها، وإنما خرجنا عما قبل الولادة لقيام الدليل، فلو نوقش في المتقدم فلا ينبغي المناقشة في المصاحب، بل لعل صدقه عليه أولى منه على المتأخر، تأمل.

وكيف كان فيظهر من مجموع ما ذكر أن الدم المصاحب نفاس، فيجب التصرف في موثقة عمار، وإن كان الظاهر منها أن الغاية لوجوب الصلاة عليها حصول الولادة باعتبار تصدير المضارع بلفظة "لم" الموجب لنقل المعنى إلى الماضي، لكن التصرف فيها أو هن من رفع اليد عن جميع ما تقدم كما لا يخفى على المنصف.

ثم إن مقتضى الجمود على عبارة اللغويين وعلى الروايات في الباب هو عدم الحكم بنفاسية الدم الخارج مع المضغ فضلا عن الخارج مع العلقة أو النطفة المستقرة لعدم صدق الولادة إلا مع صدق الولد على الخارج، فالولادة والولد والمولود من المتضائفات التي لا يصدق واحد منها على موضوعه إلا مع صدق غيره على موضوعه. لكنه جمود غير وجيه لدى العرف، فإن الظاهر أن نظر أهل اللغة من كون النفاس دم الولادة ليس إلى ما ذكر بحيث يكون دم النفاس دائرا مدار صدق عنوان الولد حتى يكون الدم الخارج مع المضغ التي تصير متشكلة بصورة آدمي بعد يومين غير دم النفاس ثم يصير بعد اليومين دمه.

والظاهر أن الروايات المشعرة بكون النفاس دم الولادة أيضا لا يستفاد منها اعتبار صدق الولادة بالمعنى المتقدم، ولهذا ترى تسالم الفقهاء على نفاسية ما خرج

عقيب ما كان منشأ آدمي، فعن التذكرة وشرح الجعفرية الاجماع على نفاسية الدم إذا ولدت علقة أو مضغة بعد شهادة القوابل بذلك أو العلم به، وعلله في التذكرة بأنه دم جاء عقيب حمل. وإنكار بعضهم ذلك معللا بعدم العلم بكونه مبدأ نشوء آدمي يدل على أن الإنكار لأجل الشك في الموضوع، ولهذا حكى عن المنتهى: لو وضعت شيئاً تبين فيه خلق الانسان فرأت الدم فهو نفاس إجماعاً. والظاهر أن مراده من تبين خلق الانسان فيه أنه علم كونه مبدأ خلقه، لا أنه ظهر فيه خلقه بحصول الصورة الانسانية فيه، بقرينة دعواه الاجماع على العلقة والمضغة، ولأنه ليس الانسان بعد تمامية خلقه موضوعاً للبحث والجدال، فإنكار بعض المتأخرين نفاسية ذلك كأنه ليس في محله. بل الظاهر نفاسية ما خرج مع النطفة إذا علم أنها كانت مستقرة في الرحم لنشوء آدمي، لعدم الفرق بينها وبين العلقة بل المضغة في الأبرام والإنكار.

المسألة الثانية

لا حد لأقل النفاس إجماعاً عن الخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وكشف الالتباس، وعن جامع المقاصد وشرحي الجعفرية: لا خلاف فيه بين أحد من الأصحاب، وعن المدارك وشرح المفاتيح: هو مذهب علمائنا وأكثر العامة. ويدل عليه بعد ذلك خبر رزيق (١) بن الزبير المتقدم، لا إطلاق قوله " فإذا خرج رأسه تجب عليها الصلاة " الظاهر في أنها إذا رأت الدم بعد خروج رأسه... بمناسبة صدره وذيله، وإطلاقه يقتضي عدم وجوبها عليها ولو رأت لحظة، ولقوله " وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس، فيجب أن تدع في النفاس والحيض. فإن قوله " يصير دم النفاس " ظاهر في أن الدم المرئي بعد ظهور الولد نفاس، وهو بمنزلة الصغرى لقوله " فيجب أن تدع في النفاس والحيض " فعلق الحكم على عنوان النفاس وعين الصغرى بقوله " يصير دم

(١) بتقديم المهملة على المعجمة، وعن نسخة صحيحة من الكافي بتقديم المعجمة وبين أصحاب الرجال في ضبطه خلاف.

النفاس " فيظهر منه أن دم النفاس مطلقا موجب لعدم وجوب الصلاة عليها، وهو المطلوب، وليس في الروايات ما علق الحكم على دم النفاس إلا ذلك. وهو وإن كان ضعيف السند لكن لا يبعد أن يكون مستند الأصحاب فيجبر سنده وإن لم يخل عن التأمل.

ويدل عليه إطلاق قوية السكوني، وقد تقدم الكلام فيها، وإن أمكن المناقشة في إطلاقها.

وأما الاستدلال بموثقة عمار بن موسى أبي عبد الله عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق أياما أو يوما أو يومين فترى الصفرة أو دما، قال: تصلي ما لم تلد - الخ - بدعوى أن جعل الغاية للصلاة عدم الولادة يدل على أن الولادة مع رؤية الدم أو الصفرة مطلقا موضوع لقطع وجوب الصلاة، أو بدعوى أن إطلاق المفهوم يقتضي ذلك.

ففيه ما لا يخفى، ضرورة أن الظاهر منها أنه بصدد بيان المغيبي وأنه تجب عليها الصلاة قبل الولادة ولا يكون في مقام بيان حكم المفهوم حتى يؤخذ بإطلاقه فتدل الرواية على ثبوت الصلاة مطلقا ما لم تلد لا على سقوطها مطلقا لدى الولادة، ولعله مشروط بشرط آخر.

كما أن الاستدلال بصحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلاة؟ قال: تدع الصلاة ما دامت ترى الدم

العبيط إلى ثلاثين يوما - الخ - (١) بدعوى تعليق الحكم على رؤية الدم العبيط، فإطلاقه يقتضي نفاسية الدم ولو لحظة في غير محله ضرورة أن السؤال والجواب إنما هو عن جانب الأكثر، فهي بصدد بيان حده في ذاك الطرف لا في طرف القلة، مع وهنها بموافقة العامة ومخالفة الشهرة.

ومنها يظهر الحال في رواية ليث المرادي مع ضعف سندها، فعمدة المستند الاجماع ورواية الخلقاني. وقد يستدل عليه بإناطة الأحكام بالمسمى الصادق على

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ١٦.

القليل والكثير، وفيه أنه ليس في الأخبار على كثرتها ما أنيط فيه حكم بالمسمى بنحو الاطلاق غير رواية الخلقاني المتقدمة، وقد ذكرنا إهمال قوله " غسل النفساء واجب " .

المسألة الثالثة

لا إشكال في أن للنفاس في جانب الكثرة حدا، فما في رواية المرادي من نفي الحد له الظاهر في نفيه في الجانب الأكثر - مع ضعف سندها بأبي جميله الضعيف الذي قالوا فيه إنه كذاب يضع الحديث،

وبمجمولية أحمد بن عبدوس - مطروح أو مؤول، كمرسلة المقنع. وقد وقع الخلاف في حد الأكثر، فعن المشهور أن أكثره عشرة، وقد حكيت الشهرة عن التذكرة و الذكري وكشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد الشرائع وشرح الجعفرية و الروضة، وعن الجعفرية أنه الأشهر، وعن المبسوط وكشف اللثام أنه مذهب الأكثر، وعن موضع من الذكري أنه مذهب الأصحاب، وعن كشف الرموز أنه الأظهر بين الأصحاب، وعن الخلاف والغنية الاجماع عليه.

ولا يبعد أن يكون مراد المشهور أن العشرة حد قعود النساء في النفاس مطلقا بل مرادهم أنه لا يتجاوز نفاس عن عشرة أيام، كما أن قولهم في الحيض أن أكثره عشرة أيام هو ذلك، ولا ينافي ذلك وجوب رجوع بعض النفاسات إلى غير العشرة كذات العادة مع تجاوز دمها عنها، فإن الرجوع إلى العادة حكم ظاهري ولا تكون أيام العادة حدا للنفاس، ولا يبعد أن يكون مرادهم من أن الحد له عشرة أيام هو الحد للنفاس واقعا، واتكلوا في حكم ذات العادة على ما قالوا من أن حكم النفساء حكم الحائض مطلقا إلا ما استثني، وإطلاق كلام بعضهم أن النفساء تقعد عشرة أيام إلا أن تطهر قبل ذلك لا ينافي رجوع ذات العادة إلى عاداتها مع التجاوز، لامكان كون المراد أنها تقعد إلى عشرة أيام استظهارا.

وبالجملة كون الحد الواقعي عشرة أيام لا ينافي رجوع ذات العادة مع استمرار دمها وتجاوز عن العشرة إلى عاداتها، فإنه حكم ظاهري لا حد واقعي، فما عن الشهيد في الذكري أن الأخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها إلى عاداتها

في الحيض والأصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر، ليس بوجيه. وعن المحقق في المعتمد اختيار عشرة أيام مطلقا حتى في ذات العادة؟ قال: لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم إلى عاداتها في النفاس، ولا إلى عاداتها في الحيض، ولا إلى عادة نساءها، بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة أيام، وهي أقل الظهر (انتهى) ولا يخفى أن قوله ليس مخالفا للقوم في حد النفاس، بل مخالف لهم في رجوع ذات العادة إلى عاداتها.

وعن جملة من كتب الأصحاب ثمانية عشر مطلقا كالفقيه والانتصار قائلًا: ومما انفردت به الإمامية القول بأن أكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما. و الظاهر أنه ليس اختيار ثمانية عشر يوما، لأن أيام الاستظهار ليس أيام النفاس بيقين، نعم يظهر منه إمكانه إلى ثمانية عشر يوما. وعن المراسم والمختلف وظاهر الهداية، وعن أبي علي والأمامي وجمل السيد. وحكي تقريبه إلى الصواب عن المنتهى، واستحسانه عن التنقيح، ونفي البعد عنه مجمع الفائدة والبرهان. وعن العلامة في المختلف التفصيل بين ذات العادة وغيرها وأنها ترجع إلى عاداتها في الحيض إن كانت ذات عادة في الحيض، وإن كانت مبتدئة صبرت ثمانية عشر يوما. والظاهر أن غير مستقرة العادة حكمها عنده كالمبتدئة كما يظهر بالتأمل في عبارة المختلف، وصرح بالتسوية في القواعد، وعن المقداد استحسانه، ونقل ميل بعض متأخري المتأخرين إليه. ويظهر مما مر أنفا أن هذا ليس تفصيلا في المسألة، فإن رجوع ذات العادة إلى عاداتها حكم ظاهري، ولا قولًا مخالفاً للمشهور كما نفينا عند البعد. وعن العماني أن أكثره أحد وعشرون يوما، والظاهر منه أنه حد إمكانه، وعن المفيد أنه أحد عشر يوما. وعن الفقه الرضوي: النفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضة، وهي عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة. وقد روي ثمانية عشر يوما، وروي ثلاث وعشرين (١) يوما، وبأي هذه الأحاديث

(١) وعشرون (ظ).

أخذ من جهة التسليم جاز (١) (انتهى) وأمثال هذه العبارة من فقه الرضا شاهدة على أن هذا الكتاب من تصنيف بعض العلماء لا كتاب مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام.

وكيف كان فمناً اختلاف الآراء هو اختلاف الأخبار واختلاف أنظارهم في فهمها والجمع بين شتاتها، لأن الأخبار على طوائف: منها ما وردت في ذات العادة فأرجعتها إلى عاداتها والاستظهار بعدها بيوم أو يومين أو زائداً، وهي أسد الروايات سنداً وأوضحها دلالة. كصحيحة زرارة قال: قلت له: النفساء متى تصلي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإذا انقطع الدم وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء - الخ - (٢).

وهذه الصحيحة وإن لم يستفد منها أن النفساء في جميع الأحكام كما مر لكن يستفاد منها سواء يتمها في هذا الحكم المذكور فيها من القعود بقدر أيام الحيض والاستظهار ثم عمل المستحاضة، وقد تقدم في الحيض عدم كونه أكثر من عشرة، وإنما الاستظهار إلى العشرة لأجل احتمال الانقطاع إليها وكون المجموع حيضاً والتجاوز عنها وكون الزائد على أيام العادة استحاضة، ولما لم يكن الأمر معلوماً أمرت بالاستظهار تغليبا لجانب الحيض. وكيف كان فيتضح من الصحيحة سوائية الحائض والنفساء في الرجوع إلى العادة والاستظهار وعمل الاستحاضة، وكما أن في الحيض يحكم بعدم تجاوزه عن العشرة فكذلك في النفاس، لما ذكر ولما يفهم من شدة المناسبة بينهما من الصحيحة وغيرها مما يأتي. وكصحيحة أخرى له عن أحدهما عليه السلام قال: النفساء تكف عن الصلاة أيامها التي تمكث فيها، ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة. (٣) وصحيحة يونس

(١) مستدرك الوسائل: أبواب النفاس، ب ١، ح ١.

(٢) الوسائل: أبواب الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

(٣) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ١.

بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى،

قال: فلتعد أيام قرئها التي كانت تجلس، ثم تستظهر بعشرة أيام. (١) والمراد بعشرة أيام من يوم رأت الدم، أي إلى عشرة من أول أيام القعود بقرينة سائر الروايات وورود مثلها بعين السند في الحيض أيضا. والحمل على عشرة من بعد أيام العادة في التي عادت ثمانية مع فساده في نفسه لا ينطبق على رأي من قال بكون النفاس ثمانية عشر يوما، لأن الاستظهار ينافي الجزم بكون الدم نفاسا. والمراد من القعود أيام العادة هو بقدر أيام العادة من حين وضعت في الدورة الأولى بشهادة حسنة مالك بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفاس يغشاها

زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها، ثم تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها - الخ - (٢) إلى غير ذلك

وهذه الطائفة المشتملة على الصحاح مما استدل به لمذهب المشهور بدعوى استفادة شدة المناسبة بين النفاس والحيض بحيث يفهم منها أنها بعد الاستظهار إلى عشرة أيام مستحاضة كما قلنا في الحيض، فيستفاد منه أن أكثره كأكثر الحيض عشرة أيام.

وفيه أن تلك الروايات كروايات الاستظهار في باب الحيض لا يستفاد منها إلا الرجوع إلى العادة والاستظهار ثم العمل بما تعمل المستحاضة. من غير تعرض فيها لحد الحيض والنفاس بحسب الواقع. بل المستفاد من تلك الروايات إمكان كون النفاس أكثر من عشرة أيام، لأن إطلاق ما دل على الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام شامل لمن كانت عاداتها عشرة أيام أو تسعة أو ثمانية، ومن كانت عاداتها عشرة أيام يكون حكمها الاستظهار بيوم إلى ثلاثة أيام، فيثبت به أن النفاس ممكن إلى ثلاثة عشر يوما.

الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٣.
(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٧، ح ١.

وكذا إطلاق موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام الحاكمة بالاستظهار بمثل
ثلاثي أيامها شاهد على إمكانه إلى سبعة عشر يوما تقريبا كما أن ظاهر صحيحة
يونس بن يعقوب الحاكمة بالاستظهار بعشرة أيام هو إمكانه إلى عشرين يوما. و
إنما خرجنا عن إطلاق أدلة الاستظهار في الحيض لأجل ورود نصوص مستفيضة مفتى
بها بين الأصحاب بأن أكثر الحيض عشرة أيام، ولو لم ترد تلك النصوص فيه لم تدل
أدلة الاستظهار على أن حده عشرة أيام، بل مقتضى إطلاقها وشمولها للمعتادة عشرة
أيام، إمكان استمرار الحيض إلى ثلاثة عشر يوما، بل مقتضى ظهور رواية يونس
بن يعقوب الواردة في الحيض بعين السند في النفاس الحاكمة بالاستظهار بعشرة
أيام، إمكانه إلى عشرين يوما. وإنما قلنا برفع الاستظهار بعد العشرة من أول
العادة وعدم الاستظهار في من كانت عاداتها عشرة أيام وعدم الاستظهار بيومين في
من كانت عاداتها تسعة أيام وهكذا للأدلة الدالة على تحديد أكثر الحيض.
والانصاف أنه لو لم يكن في المقام دليل على تحديد النفاس لكانت تلك الأدلة
الواردة في الاستظهار فيه من أقوى الشواهد على عدم تحديده بعشرة أيام، بل من
الأدلة الدالة على ثمانية عشر بعد تقييد ما دل على الزائد عليها بالاجماع على عدم
الزيادة عليها. فلا بد من التماس دليل على التحديد حتى نرفع اليد عن إطلاق
تلك الأدلة. ومن ذلك يعرف أن استناد المشهور لاثبات التحديد بالعشرة لا يمكن
أن يكون إلى تلك الروايات، وإن قول المفيد أو الشيخ بمجئ روايات معتمدة
دالة عليه لا يكون ناظرا إليها. إلا أن نقول بخطأ المفيد وغيره من الفقهاء و
هو كما ترى.

ومنها ما وردت في قضية أسماء بنت عميس،
كصحيحة زرارة عن أبي جعفر
عليه السلام أن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر، فأمرها رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم حين
أرادت الاحرام من " ذي الحليفة " أن تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج،
فلما قدموا مكة وقد نسكوا المناسك وقد أتى ثمانية عشر يوما فأمرها رسول الله صلى
الله عليه وآله

أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم، ففعلت ذلك. (١) وصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تعقد؟ فقال: إن أسماء بنت عميس

أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تغتسل لثمان عشر، ولا بأس أن تستظهر بيوم أو يومين.

(٢) ومرسلة الصدوق، قال: إن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر في حجة

الوداع، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تقعد ثمانية عشر يوما. (٣) وهذه الطائفة لا تنافي الطائفة الأولى بل توافقها وتؤيدها، بل صحيحة محمد والمرسلة تدلان على أن أكثر النفاس ثمانية عشر يوما، نعم لا بد من رفع اليد عن استظهار يومين في صحيحة ابن مسلم، لعدم الاستظهار بعد قعودها ثمانية عشر يوما لعدم احتمال النفاس بعدها إجماعا. وأما الاستظهار بيوم بعد ظهور الصحيحة بمقتضى تذكير العدد في ثمان عشرة ليلة فلا بأس به إلا في بعض الصور، فيرفع اليد عنه فيه.

وكذا لا تنافيها مرفوعة إبراهيم بن هاشم، قال: سألت امرأة أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوما حتى أفتوني بثمانية عشر يوما، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ولم أفتوك بثمانية عشر يوما؟ فقال رجل: للحديث الذي روي

عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن أبي بكر، فقال

أبو عبد الله عليه السلام: إن أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أتى لها ثمانية عشر يوما، و

لو سأله قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة. (٤) لأنه عليه السلام لم ينف

كون حد النفاس ثمانية عشر يوما بل نفى لزوم قعودها ثمانية عشر يوما مستندا إلى قول رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنها لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم قبل ذلك لأمرها بما أمرها

بعد ثمانية عشر، فيمكن أن يكون الحد الواقعي للنفاس ثمانية عشر يوما لكن

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٦.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ١٥.

(٣) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٢١.

(٤) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٧.



(۳۰۳)

يجب لذات العادة القعود أيام العادة ثم الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة ثم عمل المستحاضة.

وظاهر المرفوعة وإن كان عدم جواز القعود ثمانية عشر يوماً كما هو ظاهر بعض الروايات الواردة في الاستظهار لكن مقتضى الصناعة رفع اليد عن هذا الظاهر بما دل على جواز القعود إلى ثمانية عشر يوماً كالروايات الآتية وبعض ما تقدمت، وحمل المرفوعة على استحباب عمل المستحاضة قبل ثمانية عشر يوماً، إلا إذا كانت أيامها قريبة من أيام العادة كالיום واليومين وثلاثة أيام بل إلى عشرة أيام فيستحب الاستظهار.

ومما ذكرنا يظهر الحال في رواية حمران بن أعين المنقولة عن كتاب الأغسال لأحمد بن محمد بن عياش الجوهري (١) وقوله فيها " قلت: فما حد النفساء؟ قال: تقعد

أيامها " محمول على الحكم، ومعناه: فما تكليفها؟ بل المتفاهم من العبارة هو السؤال عنه لا عن حد النفساء، وإلا لقال: فما حد النفساء؟ ولهذا أجاب عن تكليفها في الظاهر بالقعود أيام الطمث والاستظهار، وهو لا يناسب السؤال عن الحد الواقعي للنفساء.

كما أنه بما ذكرنا يظهر حال طائفة أخرى من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كم تقعد النفساء حتى تصلي، قال: ثمان عشرة،

سبع عشرة، ثم تغتسل وتحتشي وتصلي. (٢) وصحيحة ابن سنان - بناء على كونه عبد الله كما هو الظاهر - قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تقعد النفساء سبع عشرة

ليلة، فإن رأت دماً صنعت كما تصنع المستحاضة. (٣) ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: والنفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية

عشر يوماً، فإن طهرت قبل ذلك صلت، وإن لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوماً

(١) الوسائل: أبواب النفساء، ب ٣، ح ١١.

(٢) الوسائل: أبواب النفساء، ب ٣، ح ١٢.

(٣) الوسائل: أبواب النفساء، ب ٣، ح ١٤.

اغتسلت وصلت وعملت بما تعمل المستحاضة. (١)
فمقتضى الجمع بينها أن لذات العادة القعود إلى ثمانية عشر يوما، أيام عاداتها
نفاسا والزائد استظهارا، فيكون جميع الطوائف شاهدة على إمكان كون النفاس
أكثر من عشرة أيام بل إلى ثمانية عشر يوما، فتكون مؤيدة للطائفة الأخرى
المتعرضة لحد النفاس بحسب الواقع كمرسلة الصدوق ورواية حنان بن سدير، قال:
قلت: لأي علة أعطيت النفساء ثمانية عشر يوما؟ قال: لأن أقل أيام الحيض ثلاثة
أيام وأكثرها عشرة أيام وأوسطها خمسة أيام، فجعل الله عز وجل للنفساء أقل
الحيض وأوسطه وأكثره. (٢)

فتحصل من جميع ذلك أن مقتضى الجمع بين جميع الطوائف هو كون حد
النفاس واقعا ثمانية عشر يوما مطلقا، وذات العادة إنما ترجع إلى عاداتها بحسب
تكليفها الظاهري وتستظهر جوازا إلى ثمانية عشر يوما، وإن كان المستحب لها أن
تعمل عمل المستحاضة بعد الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام، ويحمل اختلاف
الروايات في الاستظهار على اختلاف مراتب الفضل أو على ما ذكرنا في الحيض.
ويظهر مما مر أن مستند فتوى المشهور وكذا الروايات التي ادعى المفيد أو
الشيخ ورودها بعيد غايته أن تكون تلك الروايات الدالة على خلاف مذهب المشهور
مما هي بين صريح فيه أو ظاهر. وعثور المفيد - رحمه الله - على بعض الروايات أو
الأصول التي لم تصل إلينا ليس كثير البعد، كما لم تصل إلينا مرسلته المنقولة عن
السرائر، وهي أن المفيد سئل: كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة؟ وكم مبلغ أيام
ذلك؟

فقد رأيت في كتاب أحكام النساء أحد عشر يوما، وفي رسالة المقنعة ثمانية عشر يوما
وفي كتاب الأعلام أحد وعشرين، فعلى أيها العمل دون صاحبه؟ فأجابته بأن قال:
الواجب على النفساء أن تقعد عشرة أيام، وإنما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها
ثمانية عشر يوما وما روي في النوادر استظهارا بأحد وعشرين يوما، وعملي في ذلك

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٢٣.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٢٢.

على عشرة أيام لقول الصادق عليه السلام " لا يكون دم نفاس لزمانه أكثر من زمان الحيض " (انتهى).

فكما لم تصل إلينا تلك المرسلة الصريحة التي عمل مثل المفيد على طبقها وترك الروايات الصحيحة الصريحة في القعود ثمانية عشر، أو سبع عشرة، ثمان عشرة، كصحيحتي محمد بن مسلم وابن سنان مع كون الروايات بمنظر منه، كذلك يمكن وصول

روايات آخر مثل المرسلة. كما لا يمكن أن يقال: إن اتكال المشهور في كون النفاس عشرة

أيام على تلك الروايات التي بين صريح في زيادة الحد على العشرة وكونه ثمانية عشر يوماً وظاهر فيه. فحينئذ تكون تلك الشهرة المعرضة عن الروايات الصريحة الصحيحة المخالفة للأصول والقواعد - لما عرفت سابقاً جريان الأصل الموضوعي في التدريجات والحكمي في مثل المقام - معتمدة معتبرة كاشفة عن مسلمية الحكم من زمان الأئمة عليهم السلام إلى زمان أصحاب الفتوى

كما أن قول المفيد بمجئ أخبار معتمدة في أن أقصى مدة النفاس مدة الحيض وهي عشرة أيام، حجة معتبرة أخرى، ضرورة أنه مع وجود روايات صحيحة صريحة في زيادة الأيام على العشرة لا يمكن أن يكون مقصوده هو ما احتملوا من روايات الرجوع إلى العادة والاستظهار، مع أن الظاهر من تلك العبارة هو مجئ الروايات بهذا العنوان والمضمون، وفي روايات الرجوع ليست رواية كذلك، بل لو فرض دلالتها بنحو من اللزوم بل والاجتهاد لم يكن لمثل المفيد أن يقول: جاء أخبار في أن أقصى مدة النفاس كذا، الظاهر في ورود الرواية بهذا المضمون، فإن ذلك نحو تدليس في النقل والرواية، وأصحابنا - رضوان الله عليهم - بريئون منه. كما أن مرسلته الأخرى المتقدمة حجة معتبرة أخرى، فإن مثل المفيد لا يقول " لقول الصادق عليه السلام " بنحو الجزم إلا مع كون الرواية معتمدة معتبرة. ولا يمكن

منه تقديم رواية مرسلة على روايات صحاح إلا مع كون الحكم قطعاً والرواية قطعية الصدور والدلالة وراجعة على سائر الروايات وكون البقية معلولة بحيث لا يمكن الاتكال عليها، فالمسألة خالية عن الاشكال بحمد الله تعالى. وإن كان الاحتياط

حسنا على كل حال.

وبما ذكرنا يظهر النظر في التفصيل الذي تقدم نقله عن العلامة - لو كان تفصيلا في المسألة - وقد بالغ الشيخ الأعظم في تقريبه وتقويته حتى قال: فالانصاف أن هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المشهور. ومحصل نظره هو الجمع بين الروايات، لاختصاص روايات الاستظهار بذات العادة، ومنها يستفاد كون الحد عشرة أيام فتختص العشرة بذات العادة، وصرف رواية العلل والعيون إلى غير ذات العادة، وتضعيف مرسلة المفيد أو حملها على الأفراد الغالبة وهي ذات العادة. وأنت خبير بما فيه بعد التأمل في ما تقدم، لما عرفت من أن أخبار الاستظهار لا يستفاد منها كون الحد عشرة، بل إلى ثمانية عشر يوما، فمقتضى الجمع بينها وبين سائر الروايات هو كون الحد ثمانية عشر، فلا مجال للتفصيل بحسب الروايات مع ورود بعض إشكالات أخرى عليه تركناه مخافة التطويل. وأما تضعيف مرسلة المفيد ففي غير محله لما عرفت آنفا، وحملها على ذات العادة بعيد جدا، بل المرسلة بحسب نحو مضمونها آبية عنه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الحد مطلقا لذات العادة وغيرها عشرة أيام إلا أن تكليف ذات العادة الرجوع إلى عاداتها ثم الاستظهار إلى عشرة أيام ثم عمل المستحاضة، وغير ذات العادة تقعد عشرة أيام وهي أقصى الأيام. وأما الرجوع إلى الصفات أو عادات النساء فلا دليل عليه، لاختصاص أدلة الصفات كما تقدم بالدوران بين الحيض والاستحاضة. وأما موثقة أبي بصير (١) عن أبي عبد الله عليه السلام الدالة على رجوعها إلى أيام أمها أو أختها أو خالتها مع عدم

معرفة أيام نفاسها فيها وجوه من الخلل لا يمكن لأجلها الاتكال عليها، كالحكم بقعودها بقدر. أيام نفاسها مع أن النص والفتوى على خلافه، وكالأمر بالاستظهار بمثل ثلثي أيامها مما لا يجوز إلا في بعض الأفراد النادرة، وكالحكم بتخييرها بين الرجوع إلى أمها أو أختها أو خالتها الظاهر في التخيير مع اختلافهن وهو أيضا غير معتنى به.

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٢٠.

نعم، لو ثبت الاجماع على كون النفساء كالحائض في جميع الأمور والأحكام إلا ما استثنى
لكان الوجه ما ذكر.

المسألة الرابعة

لو كانت حاملا باثنين فإن ولدتهما معا بحيث عدت
ولادة واحدة عرفا يكون لها نفاس واحد، وسيأتي حال
مبدأ حساب العشرة، وإن تأخرت ولادة أحدهما عن الآخر مع رؤية الدم فيهما فلا
يخلو أن تكون الولادة الثانية قبل تمام عشرة أيام من الأولى أو بعد تمامها بلا فصل
أو معه، وعلى أي حال إما أن يكون الدم مستمرا إلى الولادة الثانية أو نقت قبلها
ورأت بعدها. فهل يكون كل من الدمين بعد الولادتين نفاسا مستقلا، أو هما نفاس
واحد إذا استمر الدم ورأت الثاني قبل تجاوز العشرة، أو لا يكون الدم بعد الولادة
الأولى نفاسا، أو لا يكون بعد الثانية نفاسا؟

الأقوى هو الأول. ومحصل الكلام فيه أنه بحسب التصور يحتمل أن يكون
النفاس هو الدم المسبب عن الولادة، بحيث يكون سببية الولادة للدم دخيلة في
الموضوع كما يظهر من صاحب الجواهر ناسبا إلى نص غير واحد من الأصحاب، و
لازمه لزوم إحراز سببيتها له في ترتيب الأحكام على النفساء، سواء في التوأمين و
غيرهما، فلو سال الدم منها قبل الولادة فخرجت علقة أو مضغة أو خرج طفل في غاية
الصغر مع سيلانه بحيث يعلم أو يحتمل عدم استناد الدم إلى خروج الحمل لم يحكم
بنفاسية ولا يكون المرأة نفساء، وكذا لو خرج الطفل الأول في التوأمين وسال
الدم وخرج الثاني مع الجزم بعدم سببته أو احتمال ذلك لم يحكم بها.
ويحتمل أن يكون الدم الخارج عقيب الولادة نفاسا، كانت الولادة سببا له
أو لا، لكن لا مطلقا بل الدم الذي له نحو انتساب وارتباط بالولادة وإن لم يكن
الارتباط بالسببية والمسببية، ولعل مراد القوم بل صاحب الجواهر ذلك وإن لم
يناسب ظاهر كلامه، ومع استمرار الدم يكون منتسبا إلى الولادتين، لأن اختزانه
كان لارتزاقهما، بل يمكن أن يقال: إنه مع استمراره يكون دم كل ولادة بحسب
الواقع غير الآخر وإن لم يمكن امتيازهما خارجا، لعدم استهلاك أحد المتماثلين في

الآخر. ولازم هذا الاحتمال كون الدم عقيب كل ولادة مع كونه الدم الطبيعي نفاسا وموضوعا للحكم، وتكون النفساء هي التي ولدت وخرج الدم عقيب ولادتها أو معها، فيكون الدم الخارج عقيب الولادة الثانية قبل تمام العشرة نفاسين مستقلين فيصدق عليه عنوانان: أحدهما الدم الذي عقيب الولادة الأولى، والثاني الدم الذي عقيب الولادة الثانية، ولكل عنوان حكمه مع الانفراد، ومع اجتماعهما تتداخل الأحكام.

ويحتمل أن يكون النفاس هو الحدث الحاصل من الدم المسبب عن الولادة أو الدم الذي عقيبهما. ولازمه عدم إمكان تكرار الحدث الحادث برؤية الدم بعد الولادة الأولى للزوم اجتماع المثليين. وهذا ظاهر المحقق الخراساني، فيكون النفاس الواحد مستمرا بتعدد سببيه إلى عشرين يوما أو أكثر، ولا يكون للمرأة نفاسان.

والأقوى هو ثاني الاحتمالات، لمساعدة العرف واللغة على أن الدم عقيب الولادة نفاس ولا يتوقف أحد في أن الدم إذا خرج عقيب الولادة يكون نفاسا ويقال للمرأة نفساء، مع أنه لو كان عبارة عن الدم المسبب عنها لم يكن بد في ترتيب الأحكام من إحراز الموضوع، ومع الشك كان يرجع إلى الأصول، ولم ينقل من فقيه احتمال ذلك أو العمل على الأصول، وليس ذلك إلا لما ذكر، تأمل. قال السيد في الناصريات لا يختلف أهل اللغة في أن المرأة إذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فإنه يقال: قد تنفست، ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها، ويسمون الولد منفوسا (انتهى). و هو وإن كان في مقام الرد على من ذهب إلى أن النفاس من مولد الثاني لكن ظاهره اتفاق أهل اللغة على هذا العنوان، أي كون الدم عقيب الولادة نفاسا، وهو حجة معتبرة، بل نفس قول مثل السيد البارع في اللغة والأدب حجة معتبرة مثبتة للغة. ويؤيده قول شيخ الطائفة عند الاستدلال على أنه إذا ولدت ولدين ورأت عقيبهما اعتبرت النفاس من الأول وآخره يكون من الثاني " دليلنا أن كل واحد من الدمين يستحق الاسم بأنه نفاس، فينبغي أن يتناولوه اللفظ " بل ادعى عدم الخلاف في أن ما

يخرج بعد الولد يكون نفاسا، والظاهر أن المراد من الدم عقيب الولادة ما له نحو انتساب وارتباط لها لا مطلقا.

بل يمكن الاستئناس أو الاستدلال لاستقلال كل من النفاسين ببعض الروايات كحسنة مالك بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفاس يغشاها زوجها وهي

في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها - الخ - (١) حيث تدل على حرمة الغشيان قبل مضي مقدار أيامها من يوم وضعت من غير تفصيل بين الوضع الأول والثاني. وإن أمكن الخدشة فيها تارة بأنها في مقام بيان حكم آخر، وأخرى بأن مفروض السائل كونها في نفاسها من الدم. وكصحيحة يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم أكثر مما كانت ترى، قال: فلتقعد

أيام قرئها الذي كانت تجلس، ثم تستظهر بعشرة أيام (٢) حيث لم يفصل بين الأولى والثانية، فمن ولدت ورأت الدم أكثر مما كانت ترى تكون موضوعة للحكم بوجوب القعود، ففي الولادة الثانية إذا رأت الدم أكثر مما كانت ترى يصدق أنها ولدت ورأت الدم... فيكون الولادة ورؤية الدم تمام الموضوع للحكم، تأمل. وكرواية الخلقاني المتقدمة، حيث قال فيها: تصلي حتى يخرج رأس الصبي، فإذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلاة. (٣) فإن الظاهر منها أن السبب لوجوب تركها هو خروج رأس الصبي مطلقا. نعم، يقيد ذلك بديلها الدال على لزوم رؤية الدم عند خروج بعض الولد، فيكون الموضوع هو خروج بعض الولد مع رؤية الدم أو رؤية عند ظهور رأس الولد. فتدل على موضوعية كل دم عند كل ولادة لحرمة الصلاة، أو موضوعية كل ولادة مع رؤية الدم لها، وهذا معنى الاستقلال. ولو نوقش في دلالة الروايات فلا مجال للمناقشة في الصدق العرفي.

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٤.

(٢) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٣.

(٣) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣٠، ح ١٧.

وأما احتمال كون النفاس عبارة عن حدث معنوي، فإن كان المراد منه حدث النفاس كحدث الحيض والجنابة فالضرورة قاضية بمخالفته لنفسه، فإن المرأة بعد عشرة أيام أو ثمانية عشر ليست بنفساء بلا إشكال وإن كانت محدثة بحدث النفاس، فحدثه غير نفسه، كحدث الحيض فإنه غير الحيض، وإن كان المراد أن هنا أمرا معنويا آخر هو حدث النفاس فلا دليل عليه، بل الأدلة قاطبة على خلافه. ويظهر مما مر حال احتمال عدم نفاسية الأول كما احتمله المحقق في محكي المعتبر بدعوى عدم اجتماع النفاس كالحيض مع الحمل. وفيه منع عدم اجتماع الحيض معه كما تقدم، وعلى فرض تسليمه منع كون النفاس كالحيض في ذلك.

بقي شيء وهو أنه لو وضعت الولد الواحد قطعة قطعة فهل يكون لكل قطعة نفاس مستقل مطلقا، أو لا يكون للجميع إلا نفاس، أو يفصل بين كون القطعة معتدا بها بحيث يكون خروجها بمنزلة ولادة وبين غيره، أو يفصل بين وقوع الفصل بأقل الطهر بين خروج القطعة الأولى والثانية وعدمه؟ وجوه، والأقرب في غير الفصل بأقل الطهر كونه نفاسا واحدا لكون الولادة واحدة عرفا ولغة وإن خرج المولود قطعة قطعة، والنفاس واحد مع استمرار الدم، بل مع الفصل بالأقل من أقل الطهر إذا قلنا بأنه نفاس. بل مع الفصل بأقل الطهر يمكن أن يقال أيضا إنه نفاس واحد وإن فصل بين أجزائه طهر، فإن العرف كما يرى الولادة واحدة والمولود واحدا يرى الدم دم الولادة الواحدة ومن تنمة النفاس لا نفاسا مستقلا، ولا مانع من الفصل

بين أجزائه بأجنبي. ولا ثمرة ظاهرا في خصوص الفرع إن قلنا بأن النفاس من خروج الدم وحساب العدد من وضع القطعة الأخيرة، كما يأتي الكلام فيه قريبا. وكيف كان ففي خروج القطعات هل يكون مبدأ النفاس من بعد المجموع كما احتمله صاحب الجواهر حيث قال: ويحتمل هنا توقف النفاس على خروج المجموع وإن اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال للفرق بينه وبين الانفصال (انتهى) ولم يذكر وجه الفرق، فكأنه دعوى قصور الدليل عن شمول المنفصل، وفيه ما لا يخفى، ضرورة صدق دم الولادة مع الخروج مقارنا للجزء كما مر، بل احتملنا أولوية

الصدق من الدم بعد الولادة، ولا فرق بنظر العرف في دمها بين كون الرأس منفصلاً عن الجسد أو متصلاً به، كما لا ريب في شمول الأدلة كخبر الخلقاني للمنفصل أيضاً، ودعوى الانصراف غير مسموعة، فالفرق بينهما غير وجيه. أو يكون مبدأ النفاس و الحساب من أول خروج القطعة الأولى لمرسلة المفيد بل لمرسلاته، ولظهور أدلة الأمر بالعودة مقدار أيام عاداتها في كون المبدأ أول ما صدق عليها النفساء، أو يكون مبدأ النفاس خروج الدم مع بروز أول الجزء، ومبدأ حساب أيام القعود وحساب عشرة أيام من زمان تمام الوضع؟

الأقوى هو الأخير، لأن روايات الباب على طوائف: منها ما تدل على لزوم ترك الصلاة إذا رأت على رأس الولد دماً، كرواية الخلقاني والسكوني والجعفریات المتقدّمات، وهذه الطائفة لم تتعرض لمقدار القعود ولا لمبدئه. ومنها ما تدل على أن النفاس لا يكون أكثر من عشرة أيام كمرسلات المفيد ومرسلة الشيخ عن ابن سنان. ومنها ما تدل على أن النفساء تقعد بمقدار أيام عاداتها وتستظهر. وهاتان الطائفتان ظاهرتان ولو بالاطلاق في كون المبدأ هو مبدأ تحقق النفاس وإن لم تتعرض لخصوص المبدأ، لكن حسنة مالك بن أعين المتقدمة حاکمة على الروایات ومبينة لحدودها، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها

من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حیضها، ثم تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها. (١) وهي كما ترى لا تنافي الروایات الدالة على لزوم ترك الصلاة من أول بروز الدم، وهو ظاهر، ولا ما دلت على القعود بمقدار أيام العادة، لعدم تعرضها لمبدأ القعود، وإنما يفهم منها ذلك بالاطلاق والسكوت في مقام البيان، وهو لا يقاوم ما تعرض لمبدأ الحساب وأنه منذ يوم وضعت. بل هي حاکمة على مثل المرسلات، فإنها تدل على عدم زيادة عددها على الحيض، وهي تدل على أن عدم الزيادة يحسب من أول يوم وضعت، فلها حكومة عليها عرفاً. نعم لأحد أن يقول: إن مقتضى الأدلة هو التفصيل بين ذات العادة وغيرها،

(١) الوسائل: أبواب النفاس، ب ٣، ح ٤.

والأخذ في غيرها بإطلاق ما دل على عدم الزيادة من حين الرؤية. لكنه تفصيل لم يلتزم به أحد ظاهرا ولم أر احتمالاً من أحد، بل الظاهر أن حد النفاس في جميع النسوة بحسب الواقع واحد ولا يزيد على عشرة أيام من يوم الوضع.

ثم إنه حكى عن الروض أنه يترتب الثمرة على تعدد النفاسين ما لو ولدت فرأت الدم وانقطع فولدت الثاني، فرأت قبل مضي عشرة أيام من الولادة الأولى فإنه على التعدد لا يحكم بنفاسية النقاء المتخلل، وعلى الوحدة يحكم بها. وفيه أن هذه الثمرة ليست من ثمرات القول بالتعدد والوحدة، لعدم إبطال الولادة الثانية نفاسية الأولى فيكون النقاء بين نفاس واحد، فهو محكوم بالنفاسية بناء على ما يأتي من نفاسية النقاء المتخلل بين النفاس الواحد، وكون الدم معنونا بعنوان آخر وهو نفاس آخر لا يوجب إبطال حكم النفاس الواحد. بل هي من ثمرات القول بلزوم الارتباط بنحو السببية أو غيرها بين الولادة والدم الخارج عقيبها وعدمه، فعلى الثاني يكون الدم الخارج عقيب الثانية نفاسين وباعتبار كونه من تنمة النفاس الأول يكون النقاء المتخلل بينه نفاساً، وعلى الأول لا يكون ما رأت عقيب الثانية مع النقاء بعد الولادة الأولى خصوصاً إذا كان معتداً به نفاسين، بل هو نفاس واحد مربوط بالولادة الثانية، وقد تقدم ترجيح ذلك، فيحتمل أن لا يكون النقاء المتخلل بحكم النفاس، لكن الاحتياط لا ينبغي تركه.

المسألة الخامسة

لو لم تر دماً أولاً ثم رأت فيما أن يكون بعد عشرة أيام من يوم الولادة، أو بين العشرة قبل مضي مقدار عاداتها، كما لو كان مقدار عاداتها ستة ورأت في اليوم الرابع، أو بعد مضي

مقدارها، كما لو رأت في الفرض في اليوم السابع أو العاشر، وعلى أي تقدير فيما أن ينقطع إلى عشرة من يوم الولادة، أو يتجاوز عنها. فيقع الكلام في الفروض تارة في نفاسية الدم، وأخرى في قعودها، وثالثة في حال ذات العادة وغيرها. فنقول: قد يقال بانصراف الأدلة عن صورة تخلف الدم عن حال الولادة خصوصاً إذا كان الفصل طويلاً كتسعة أيام أو عشرة، فيعمل في الدم على القواعد فيحكم بنفاسيته لصدق

كونه نفاسا، ولقاعدة الامكان مع الشك في الصدق. وفيه أنه مع فرض الانصراف لا دليل على ترتب الأحكام حتى مع العلم بكونه نفاسا وكون المرأة نفساء. لأن وجه الانصراف ندرة تخلف الدم عن الولادة، فيكون هذا الوجه موجودا في جميع أدلة الباب. ودعوى امتناع تخلف الأحكام مع كون المرأة نفساء، مدفوعة بأن الأحكام يمكن أن تكون مترتبة على قسم من النفاس والنفساء كما ذكرنا في الحيض، ألا ترى أن النفساء صادقة على من ترى الدم إلى الحادي عشر بلا ريب، ضرورة أن الدم الجاري إلى الساعة الأخيرة من اليوم العاشر نفاس في غير ذات العادة وبعدها ليس بنفاس

حكما، ولا يمكن أن يقال إن الدم بحسب التكوين إلى هذه الساعة نفاس دون بعدها أو بحسب العرف والعادة كذلك. فلا محالة يكون التصرف في الموضوع من الشارع. فجعل دم النفاس في مقدار معين أو وقت معين موضوع حكمه دون غيره مع كونه نفاسا واقعا. فحينئذ نقول بعد قصور الأدلة عن إثبات الحكم لمن لم تر دما مع الولادة أو

قريبا منها للانصراف حسب الفرض يكون مقتضى الأصول والقواعد عدم محكومية المرأة بأحكام النفساء، فلا يجب التنفس عليها إذا لم تر الدم ثم رأت بعد فصل. وأما قاعدة الامكان فلا أصل لها في الحيض كما عرفت فضلا عن الاستحاضة، بل لو قلنا بأن

دليل القاعدة هو الأصل العقلائي كما قيل في باب الحيض وثبت بها كون الدم نفاسا و المرأة نفساء لا يفيد في المقام مع عدم دليل على ترتب الأحكام على النفساء مطلقا كما تقدم.

لكن الانصاف أن دعوى الانصراف في الأدلة مطلقا سواء في ما دلت على أن النفساء تقعد أيامها أو قدر عاداتها أو ما دلت على جواز الغشيان إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدة حيضها أو ما دلت على أن دم النفاس لا يكون أكثر من عشرة أيام، غير وجيهة، فإن ندرة الوجود وإن كانت موجبة لعدم انتقال الذهن إلى الفرد النادر لكن لا توجب الانصراف وخروج العنوان المأخوذ في الأدلة عن كونه تمام الموضوع للحكم، خصوصا في مثل المقام الذي كان موضوع الحكم النفساء، وتقتضي

المناسبة بين الحكم والموضوع أن يكون الموضوع هو نفس العنوان من غير دخل

للأمور الخارجة فيها، ولا يرى العرف للظرف والوقت موضوعية للأحكام، وهذا نظير قوله " / الماء يطهر " حيث يكون بعض مصاديقه نادر الوجود جدا بحيث ينصرف الذهن عنه، لكن المناسبة بين الحكم والموضوع توجب دفع الانصراف، لأن المطهرية بنظر العرف لا تكون إلا لنفس طبيعة الماء من غير دخل لشيء آخر فيها، بل العرف قد يلغي بعض القيود لأجل بعض المناسبات، وكيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف.

وأوهن منها دعوى الانصراف في بعض الأدلة كحسنة مالك بن أعين دون بعض، ضرورة أنه لا وجه للتفصيل بعد كون وجه الانصراف ما تقدم، ولا يكون قوله " و هي في نفاسها من الدم " موجبا للانصراف إلا للوجه المتقدم.

ثم إنه بعد البناء على إنكار الانصراف في الأدلة لا بد من بيان مفادها ووجه الجمع بينها فنقول: مقتضى إطلاق ما دلت على أن النفساء تقعد قدر حيضها وتستظهر يوما أو يومين إلى عشرة أيام أن كل ما صدق عليها عنوان النفساء يجب عليها القعود قدر حيضها والاستظهار بعده، كان الدم متصلا بالوضع أو منفصلا، قبل مضي مقدار العادة من يوم الوضع أو بعده، بل قبل عشرة أيام أو بعدها، مع صدق دم الولادة وعنوان النفساء. ولا منافاة بين هذه الطائفة وبين ما دلت على أن دم النفاس لا يكون أكثر من عشرة أيام كما هو واضح. بقيت رواية مالك بن أعين حيث دلت على أن مقدار أيام العادة إنما هو من يوم وضعت، وإطلاقها يقتضي أن يكون حساب الأيام من يوم الوضع، سواء رأت الدم من حال الوضع أو لا، ومقتضى تحكيمها على سائر الأدلة أن ذات العادة تقعد مع رؤية الدم مقدار أيام عاداتها من زمان الوضع، فيكون ظرف القعود مقدار أيام العادة من أول الوضع لكن مع رؤية الدم، وأما مع عدم الرؤية رأسا فلا قعود لها، لما دل على أن النفاس هو دم الولادة، ولمثل قوية السكوني ورواية الجعفریات والخلقاني حيث علق الحكم فيها على الدم المرئي على رأس الطفل، فالقعود يتوقف على رؤية الدم وكون ظرف الرؤية أيام العادة من يوم الوضع، فالمرأة التي لم تر دما أول الوضع ليست موضوعة للحكم لفقدان قيد هو

رؤية الدم، وبعد مضي مقدار العادة من زمن الوضع أيضا لا تكون موضوعة له، لفقدان قيد آخر هو عدم المضي من يوم الوضع بمقدار العادة، ومع رؤيتها في زمان العادة ولو بعضها تكون موضوعة له، لتحقق جميع قيود الموضوع فهي امرأة وضعت ورأت الدم قبل مضي مقدار عاداتها في الحيض منذ يوم وضعت.

فمحصل مفاد الأدلة بعد تحكيم بعضها على بعض ورد بعضها إلى بعض أن المرأة ذات العادة إذا رأت الدم من أول الوضع يجب عليها القعود مقدار أيام عاداتها وتستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة إلى عشرة أيام من يوم الوضع، ولا يجب الاستظهار كما مر في الحيض. وإن رأت بعد عدم رؤيتها أول الوضع قبل مضي مقدار عاداتها يجب عليها التنفس تنمة مقدار العادة، وتستظهر بعدها إلى العشرة. وإن

رأت بعد مضي مقدار العادة فلا يجب عليها القعود والتنفس، فهل لها الاستظهار إلى العشرة أو لا؟ لا يبعد مشروعيته، لأن الظاهر أن الاستظهار إنما هو لطلب ظهور حالها في زمان يمكن تحقق النفاس فيه، وبعد العادة إلى العشرة يمكن تحقيقه، لأن الدم المرئي بعد العادة إذا انقطع على العشرة فهو نفاس للصدق العرفي، ومع التجاوز عنها لا يكون نفاسا لخروج ما بعد العشرة من يوم الوضع و عدم الدليل على نفاسيته بعد العادة مع التجاوز، تأمل.

بل يمكن الاستدلال على عدم كونه نفاسا بأدلة الاستظهار بعد أيام العادة، فإن أيام العادة أيام النفاس ظاهرا بحسب تلك الأدلة، وأيام الاستظهار أيام يمكن أن يكون الدم فيها نفاسا وغير نفاس، فيحتمل بدء أن تكون النفاسية مع التجاوز وعدمها مع عدمه، وبالعكس بأن تكون النفاسية مع عدم التجاوز وعدمها معه. ولا ريب في تعيين الثاني بعد كون الاستظهار ههنا كالأستظهار في الحيض. وبالجملة لا يكون الاستظهار ملازما للقعود ومن توابعه، بل هو حكم مستقل شرع لأجل الاستظهار

والاحتياط، قعدت وتنفست أو لا. وأما غير ذات العادة التي عاداتها عشرة أيام فتجعل ما رأت بين العشرة نفاسا وما بعدها استحاضة. لأن النفاس لا يكون أكثر من عشرة أيام من حين الوضع.

هذا حال من انقطع دمها في العشر، وأما إن تجاوز عنها فإن رأت في بعض أيام العادة واستمر وتجاوز كمن كانت عاداتها سبعة فرأت في الخامس مثلا و تجاوز عن العشرة فيحتمل شمول الأدلة لها، فيجب عليها القعود بقية عاداتها، ولها الاستظهار بيوم إلى تمام العشرة من يوم الوضع، وبعدها مستحاضة. ويحتمل أن تكون بقية أيام العادة أيام نفاسها ثم هي مستحاضة، ولا يبعد أقرية ذلك، لاستفادته من أدلة الاستظهار، فإنه لطلب ظهور الحال كما مر، ولا يكون ذلك إلا على احتمال التجاوز وعدم نفاسية غير أيام العادة وعدم التجاوز ونفاسية الجميع، فإذا رأت في العادة وتجاوز تكون بقية الأيام أيام نفاسها والزائد عليها استحاضة. وإن رأت بعدها كمن كانت عاداتها سبعة فرأت في الثامن وتجاوز عن العاشر ففي شمول الروايات لها إشكال بل منع، لعدم أيام القعود لها حتى تؤمر به فيها، وليس لها أيام الاستظهار، لأن الاستظهار إنما هو في ما إذا رأت الدم في العادة وتجاوز عنها فاحتملت الانقطاع على العشرة فيكون تمام الدم نفاسا، وتجاوزه عنها فتكون أيام عاداتها فقط نفاسا، ومع هذه الشبهة وهذا الاحتمال يتحقق موضوع الاستظهار وطلب ظهور حالها. وأما إذا لم يكن تكليفها الرجوع إلى أيام عاداتها مع التجاوز فلا تكون مشتبهة في حالها موضوعا ولا مشمولة لأدلة ذات العادة، فالأيام التي بعد العادة إلى العشرة إما نفاس مطلقا تجاوز الدم عن العشرة أو لا، أو ليس بنفاس كذلك فلا تكون موضوعة للاستظهار. والظاهر تسالمهم على أن النفساء قبل تمام عشرة أيام إذا لم تكن مشمولة لأدلة العادة موضوعة للأحكام ويجب عليها التنفس وإن أمكن المناقشة في دلالة الأدلة. ولا ينبغي ترك الاحتياط إلى العاشر بالجمع بين الوظيفتين بل لا يترك.

المسألة السادسة

لو رأت في الأول ونقت ثم رأت، فإما أن ترى الدم الثاني في بعض أيام العادة أو لا، وعلى أي حال فإما أن يتجاوز الدم عن العشرة أو لا، فإن رأت في أيام العادة فلا إشكال في كون الحاشيتين نفاسا، والظاهر شمول أدلة القعود أيام العادة والاستظهار لها، كما أن

الظاهر أن الدمين نفاس مع الانقطاع على العشرة مطلقا للصدق العرفي وموضوعية النفساء قبل تجاوز دمها عن عشرة أيام للحكم. ومع التجاوز لا إشكال ظاهرا في ذات عادة عشرة أيام، وفي غير ذات العادة في كون الحاشيتين نفاسا. وأما ذات العادة إذا كانت عاداتها أقل منها فإن قلنا بشمول أدلة الرجوع إلى العادة لها لأجل إمكان القعود في أيام عاداتها في الجملة فلا يكون الدم الثاني نفاسا، وإن قلنا بعدم شمولها لها فلا يبعد الحكم بنفاسية الطرفين ولو قلنا بكون النقاء في البين في حكم النفاس.

وما قيل من أن كون الدم الثاني نفاسا ممتنع لأنه يلزم من وجوده عدمه، حيث إن نفاسيته سبب لاندراج المرأة في موضوع الأخبار الدالة على أنها لا تقعد أزيد من أيامها وأن ما تراه استحاضة مدفوع بأن الظاهر من الأدلة كون الدم من أيام العادة مستمرا إلى ما بعد العشرة، وشمولها لما الحق به حكما محل إشكال بل منع.

وكيف كان فيقع الكلام في أن الطهر المتخلل بين النفاس الواحد نفاس أو لا، الظاهر نفاسيته، لاطلاق صحيحة محمد بن مسلم " لا يكون القرء في أقل من عشرة أيام "

وخروج الطهر بين النفاسين من مفادها بالتقريب المتقدم لا يلزم منه خروج الطهر بين النفاس الواحد، فإن القرء في النفاسين لا يكون للاختزان، بل جمع الدم إنما هو لأجل الولد بخلاف المقام. وبالجملة لا مانع من الأخذ بإطلاق الصحيحة. نعم يشكل التمسك بمرسلة يونس بما مر، والظاهر أن الحكم متسالم عليه بينهم. وأما الاستدلال على المطلوب بصدق النفساء على المرأة في أيام النقاء، إذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ على الدوام، فيشملة حينئذ كل ما دل على أن النفساء تكف عن الصلاة أيام قرئها كما أفاد الشيخ الأعظم فغير تام، ضرورة أنه لو سلم الصدق في الفترات القليلة لم يسلم في مثل المفروض مما كان أيام النقاء ثمانية مثلا وأيام التلبس يوما أو يومين من الحاشيتين بعد فرض كون المبدأ هو الدم. نعم لو فرض أن المبدأ هو حال معنوي محفوظ أو استعداد لقذف الدم كان

حاصلا والمشتق صادقا، لكنه ممنوع مخالف للأدلة كما لا يخفى.

المسألة السابعة

النفساء كالحائض في جميع الأحكام إلا ما استثني و
تقدم بعضها، إجماعا كما عن الغنية وشرح
المفاتيح، وهو قول الأصحاب كما عن المسالك والكفاية، لا نعرف فيه خلافا بين أهل
العلم كما عن المعتمر والمنتهى والتذكرة وهو الحجة بعد ظهور التسالم بينهم.
وأما الاستدلال عليه بأن النفاس هو الحيض المحتبس فقد مر عدم الدليل عليه
وبعد الإجماع على مشاركتهما في الحكم لا وقع لدعوى الإجماع على أنه حيض

محتبس

فإنه يرجع إلى مشاركتهما حكما، وهو عين الإجماع المتقدم. وأما وحدة الموضوع
تكويننا فالإتكال على الإجماع لإثباتها مشكل.

والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا

قد وقع الفراغ من هذه الوجيزة يوم السبت ٢٢ من شهر ربيع الأول

من سنة ١٣٧٦